

# 哲學研究

第四百六十九號

第四十卷  
第十一册

「讀書人」身分の「教養」と「倫理」

——中國文化の統一性の基礎——

湯 淺 幸 孫

(一) 近世に於ける身分的差別の相對的水準化

(1)

こゝで「近世」といふのは、唐末五代の分裂の後に、宋王朝によつて中國が再び統一された十世紀の末から、舊い秩序が崩潰し始めた十九世紀の終りに及ぶ、ほゞ九百年間を含む時代である。

一八四〇年に完全な破局に發展した阿片戦争と、續いて、一八五〇年の廣西省金田の暴動に始まり、十五年間の慢性的な反亂によつて、中國のほゞ十六省を兵火の中に包んだ太平天國革命運動とは、滿洲王朝の威信を根本からゆさぶり、舊い秩序にくさびを打ちこむこととなつた。かくて徐々に近代化への道が開け始めたのである。

けれども一般に歴史に於いては、ひとつの時代が閉ざされた時には、すでに新たな時代が開かれてをり、兩者を截然と區別することはできない。後者は既に前者によつて準備されてをり、それをおもむろに明確にし發展させてゆく、

「讀書人」身分の「教養」と「倫理」

長い緩やかな前奏曲が、主題に先立つて展開するからである。こゝに「近世」と云ふのはそれ故、いはゞ近代化への傾斜をその萌芽としてもつ前近代的社會であると云へよう。おほづかみに云ふならば、資本の蓄積、商品の流通、緩慢ながら貨幣經濟の發達とともに、身分的秩序がいちじるしく弛緩し、庶民が新たに歴史の前景に現はれるに至つたことは、この時代を特徴づける徴表である。

勿論、根本的には「身分社會」であり、市場原理は優越した意義をもたないが、商業部門に於ける資本の活動と、營利行爲を敵視することのない法律秩序の存在とは、傳統的な倫理觀念がなほ商人及び商行爲そのものを輕侮したにも拘らず、合理的な營利活動に對する刺戟となり、社會秩序の身分的原理とは相容れない、むしろ對立する經濟過程を發達させた。これに伴つて、經濟的に制約された勢力の發生を促したのである。またそれに對應して、近世の儒學や文藝に見出される倫理思想には、従前とはいちじるしく異つた、いくつかの新傾向が示されるに至つた。元來、宋學の中でも、いはゆる程朱學は、「心情倫理」の立場に立つて「事功」を斥けるところに、思想上の特色があると云つてよい。にも拘らず、朱子學の發展とともに日常的な「治生」を重視し、「功利」を説き、さらに進んで、富の集中と商工業者の營利行爲を倫理的に是認しようとする經濟倫理が出現し、又、傳統的な文學形象とは異り、市井の庶民の生活意識を、ある程度なまのままで投影した、口語をまじへて書かれた庶民文學の勃興したことは、このやうな社會的現實の反映である。

然し、「生活様式」<sup>レベナウニョルグ</sup>の規制を通じて、因襲的に組織されている身分構成は、市場の自由な發達を阻礙するから、市場關係の作用によつて必然的に生ずる階級形成は、それに必要な歴史的前提を缺いていた。といふのはかうである。身分的秩序は、その身分集團に屬するすべての人々に對して、それにふさわしい特殊な「生活様式」を要求するところの、「身分的名譽」に基づく構成を意味するが、いま身分構成の經濟的影響について云へば、「身分的名譽」は、市場に固有な營利活動に公然と加はるることを「恥」とした。「卿大夫歿して家に餘財なきは良臣なり、庶人歿して家に

「餘財なきは惰民なり」と云はれ、「庶人」にとつては、勤儉の結果であると思はされた財貨の獲得ですら、「卿大夫」の道德感情とは對立する、恥づべき行爲と考へられたのである。傳統的な儒教倫理に典型的に現はれているやうに、商工業は「遊業末事」として貶下され、すべての營利活動、とくに企業者活動は、身分的には不適格として蔑視された。即對象的<sup>ゴハリツ</sup>な利害關心にのみ左右される市場やそこでの純經濟的な活動は、元來、身分構成とは相容れない。従つて、全體として依然、身分的倫理の體系が、人間性を深い層に於いて規定した。因襲的な「教育」形式と「生活様式」の所有に基礎づけられて、「士大夫」とか「讀書人」とか云はれた階層は、社會的威光を保證するに足るやうな、官吏に準ずる種々の特權を享受してをり、庶民層に優越した身分的地位を獨占していたばかりでなく、同時に王朝の官僚又はその候補者として、ひとつの「職業身分」を形成し、さうすることによつて、支配的身分の典型的な貯藏庫であつた。

一般的に云へば、身分的構成は、常に、觀念的および物質的な財貨もしくはチャンスの獨占を伴ふ。支配構造の支柱となる階層は、その社會的勢力を維持するためには、限定され固定されねばならないから、個々の部分的社會集團にそれぞれ一定の法律規定、營利チャンス、文化財、職業等が確然と配置される。身分的地位は、このやうな距離と排他性に基づく、特殊な社會的評價に制約された、勢力配分の現象にほかならない。あらゆる「身分社會」に於いて、「通婚圈」の概念とそれを繞る争ひとが重要性を持ったのもこのためである。「身分的名譽」は、通婚とか社交とか云つたやうな社會的交渉が、特定の身分的範圍に制限されている場合にのみ、保たれ得るからである。

だがそれにも拘らず、身分的秩序の構造は、もろもろの社會形象と同じやうに、歴史的動學に支配される。「身分社會」に於いても、たえず下層から上層への社會的上昇過程が生れた。富裕な庶民は、上層社會に固有な「教育」形式をその子弟に與へることができたし、官職とか身分上の特權でさへ金錢によつて購はれた。或は、上層身分の子女との通婚によつて、その階層に導入されたのである。金錢は常に、その社會の固有の形式に應じて、「身分」を改鑄

する可能性であり得た。殊に、下層の身分から武力によつて成り上り、世襲化された政治的身分集團としての門閥家群と、公然又は隱然の對抗關係に立つた君主は、ヨリ廣般な非「世族」的な階層から選拔された、政治的臣僚（官僚）に頼ることによつて、始めて門閥家群に對して勝利を博したのである。近世の初期、宋王朝による考試制度の確立は、「集權的家産官僚制」(zentralisierte Patrimonialbürokratie)の成立過程に現はれた、對「世族」との「身分鬭争」に於ける、「家産君主」の決定的な勝利の表現である。既に前漢の「選舉」制度に始まり、魏晉六朝の「門閥行政」の時代の後を承けて、隋唐の際に創設された、専ら自薦に基づく考試制度は、門閥家勢力に挑戦する家産君主の、「身分鬭争」の前史であると云つてよい。爾來、この制度はほゞ千三百年の長きに互り繼續し、蒙古王朝に於いて一時跡絶えたとは云へ、全體として考試制度が、家産官僚制國家とその運命を共にし、ヨリ廣般な層に官職を解放することによつて、「族望」——マックス・ウェーバーのいはゆる世襲カリスマ (Erbcharisma) ——に基づく門閥支配を排除したのである。

けれども、このやうな「身分鬭争」は、社會の形成原理としての「身分構造」自體を、根本的に解消してしまふ機能を持つものではない。なぜなら、「身分鬭争」は身分的基盤の上で戦はれる、社會的勢力配分のための争ひに過ぎないからである。考試制度は一方に於いて、世襲カリスマに基づく特定の身分に、政治的勢力が固定することを阻止するとともに、他方、政治的・社會的勢力目的のための手段として、「官職」の獨占を目ざすひとつの「職業身分」を發達させた。それは、一定の資格の獲得者に與へられる職業に制約された「生活様式」の故に、「社會的名譽」の擔ひ手となる。このやうな過程を通じて、近世の中國では、門地に由來する社會的な威光の主張による、即ち、世襲カリスマに基づく「血統身分」に代つて、考試制度によつて、「官職」の威光に基づく「職業身分」が形成された。家産官僚制は、純個人的な資格を重視するといふ限りに於いて、身分的差別を打破するが、政治的官僚に與へられた種々の特權は、彼等を一定の社會的・身分的名譽の擔ひ手すると云ふ歸結を伴つたのである。そして、官僚となる

「資格を得る試験に必要な「古典學」の習得が、教育の目標であるとともに、社會的評價の根柢であつたことは、いはゆる「讀書人」階層に、古典的教養のもつ威光に基づいた身分的統一性をもたらした。考試制度は、特殊な賤民以外の何人も受験し得ることによつて、廣く開かれた門ではあつたが、烈しい競争試験に堪へるためには、幼少の頃から文字と訓詁、作文と作詩に就いての訓練を含む古典學の習得を必要としたから、官僚は専ら、「讀書人」身分の子弟、或は、官職の資格を得るための古典的教育を、比較的容易に受けられる富裕な「庶民」の子弟の中から選拔された。「職業身分」の持つ社會的威光なるものはそれ故、窮局に於いては、因襲的な古典的教養に由來する。

## (2)

「唐より以前は、最も門族<sup>ノブル・パリス</sup>を重んじた。王氏・謝氏・崔氏・盧氏、その他、滎陽の鄭氏、隴西の李氏などは、門族として名が聞え、皇帝の一門や皇后の一族でさへ、彼等と家柄を競ふことはできなかった。その後、唐の貞觀・開元の頃しばしば門族を摧抑しようとしたけれども、族望を重んずることは時代の風尚であつたから、多額の聘財を出しても門族との通婚を求めたのである。故に當時、門戸第一と云はれた李積は、『爵位は族望に如かず』と謂ひ、官、司封郎中懷州刺史となつても、書札にはたゞ隴西の李積とのみ書いて、官職を名のらなかつたと云ふ<sup>(2)</sup>。けれども、士たるものの貴ぶべきはその人物の何如にある。もし、すぐれた人物ならば、下賤の輩でも登庸するがよい。宋以後漸く門地を論ぜぬやうになり、今日の官吏の中には、その家系を擧げることのできぬものがある」(謝肇淛「五雜俎」卷十四)。

明末の謝肇淛は、いはゆる「流品」觀念の變遷について、かう述べているが、秦漢以後の中國二千年の歴史を通じて、門地が官職の占有と結合し、それ故に通婚圏をめぐる鬭争が優越した意義をもつたのは、六朝時代(三世紀—六世紀)であつたと云つてよい。これに先だつ秦漢帝國は、古代に於ける家産制國家の典型であつた。いつたい、家産國家的構成體が問題となるのは、君主がその政治的勢力を、原理的には彼の個人的な家權力の行使と全く同じやうに、

政治的臣民に對して組織する場合であるが、此のやうな構造原理にふさわしく、「側近政治」が遂行された。「側近」とは、強い非合理的な勢力をもつた、君主の腹心にほかならないが、その地位は常に不安定であり、没主觀的な法規に依らない、君主の恣意に依つて、突然の失脚を伴ふ所にその特徴がある。南朝（五世紀—六世紀）の歴史はしかし、家産君主の統治を事實上無意味にしてしまふ程の、純然たる「門閥行政」の時代であり、族望を誇る貴族の間では、排他的な「身分的族内婚」(ständische Endogamie)が行はれた。士庶の區別が嚴重で、相互に通婚せず、それを犯すことは、時に清議(世論)の非難を招いたのである(沈約「彈奏王源」、「文選」卷四〇所收)。河南の實力者で、梁の武帝に降附して河南王となつた侯景は、江南の名門であつた王氏・謝氏との通婚を武帝に請うたが、門地非偶の故に允されず、遂に篡逆を企て、多數の奴隸を解放して麾下の軍隊に編入している(「南史」卷八〇侯景傳・資治通鑑「卷一六一」)。北朝に於いても、舅又は夫の罪に連坐して官府に沒收された婦女を、天子より賜はつて妻とすることは、それが高門の士女であれば、寒門の士にとつては特殊な榮譽と見做されたと云ふ(趙翼「二十二史劄記」卷十五、高門士女條)。「婚姻の素對」(「顏氏家訓」治家篇)が説かれたにも拘らず、高門との通婚を名譽としたから、高門が卑族と婚をなす場合には、多額の聘財を要求した。北魏・北齊以來、「財婚」のことが北朝の歴史に現はれ、北魏の文成帝の詔にも、「貴族の門、多くは法に率はず、或は財賄を貪利し、選擇する所なく、貴賤を分たざらしめ、人倫を虧損せしむ。何を以て典謨を宣示し、來裔に垂れん」(「魏書」卷五、和平四年十二月詔)とあるが、「財婚」が身分の封鎖性を破り、血統身分の秩序と扞格することは云ふまでもない。恐らくそれは、商業の發達につれて、市場中心の經濟を基盤として營利階級が發生したと、他方、北魏以前の大亂によつて、華北は一時、地曠人稀となり、貴族層の土地所有の經濟的價值が、相對的に低下したことを意味するものと思はれる。と云ふのは、門地が十分に社會的威光を主張し得るのは、それが世襲カリスマの擔ひ手たる限りに於てであるが、カリスマの保有を効果的に保證するものは、物的基礎としての世襲財産であるからである。ことに、北魏の官吏は元來俸祿が無かつたから、多くは商業を兼營するか、大商

富賈と交結するといふ結果を伴つた（『魏書』食貨志によると、孝文帝の太和八年に、始めて百官の俸祿を支給したとあるが、決して十分な額ではなかつた）。その上、華南・華北の互市と、西域との交通が商業を刺激し（例へば、楊銜之「洛陽伽藍記」卷三、龍華寺の條に、「永橋市」の殷盛が記載されている）、北魏・北齊の貴族や富商の中には、官位を買つて州縣の官となるものも現はれた（『北齊書』後主紀・「北史」封回傳）。既に、北魏の孝文帝の時代に、韓顯宗や李冲は、「門望」に依らず、個人の「才學」によつて、人材を登用すべきことを論じているが（『魏書』韓顯宗傳）、考試制度の創設に先だつて、華北では早くも「族望」に基づく身分的秩序を動搖させるやうな新傾向が用意されていたのである。

北齊以來つゞいた山東の貴族は、唐朝に入つてもその子孫は世望を負ひ、とくに、滎陽の鄭氏、清河・博陵の崔氏、隴西・趙郡の李氏、范陽の盧氏、太原の王氏等は、門地の高きを持って他姓と通婚することを恥ぢ（劉鯁「隋唐嘉話」李暉「唐國史補」）、もし他族に適くときには、必ず多くの聘財を索め、當時これを「賣婚」と稱したと云ふ（兩「唐書」高儉傳）。然し、このやうな世族のもつ社會的威光を減殺すべく、家産君主は絶えず身分鬭争を挑んだ。王朝はこの山東の舊族七姓十家の婚姻に干渉し、王妃や主婿（皇女の婿）は、唐室に對して功績のある名臣の家より選び、山東の舊族を避けるとともに、當時の高官大族が、この山東の高門と通婚することを禁じようとしたのである（『唐書』高儉傳）。一方、太宗朝に於ける「氏族志」の撰定、高宗朝に於ける「姓氏錄」の改定、玄宗朝に於ける「氏族系錄」の刊定、これらはずべて、官府が積極的に門地の等級を再編成し、舊望を抑壓して、現王朝の官爵を崇たかからしめようとする努力の表現である。はじめ高儉等が太宗の詔を奉じて氏姓の等級を定めたとき、山東の崔幹が第一位であつたが、太宗は、山東の名族が舊い門地を恃んで尊大であるのを惡み、これを九等中の第三位に降し、官品の高下に從つて氏族の等級を定めた。その時の太宗の言にも、「我い、ま特に族姓を定むるは、今朝の冠冕を崇重にせんと欲すればなり。……數世以前は論ぜず、たゞ今日の官爵の高下を取りて等級をなさん」（『舊唐書』高儉傳）と述べている。「姓氏錄」の重修も、武昭儀（則天武后）が高宗の皇后に冊立されたため、武氏の門地を顯揚する必要があつたのと、時の宰相李義府

が自己の出自を高めるために改定を企てたのである。この際、本朝で五品官以上を得たものは皆士流に升せたため、軍功によつて兵卒から成り上り、五品官と成つてものまで書限に入る結果となり、當時の士大夫は、却つてこれに記録されることを恥ぢたと云ふ（『唐書』高儉傳、「舊唐書」李義府傳）。柳沖・劉知幾等による「氏族系録」の撰述も、姓氏に興替の生じたことが理由とされるが、氏族の等級が血統に依らず、現王朝より與へられる官品の高下に依つて決定されるから、姓氏に盛衰を生ずるのである（『舊唐書』玄宗紀上・柳沖傳）。詩人としても著名な張説（六六七―七三〇）は、玄宗朝に官は中書令（中書省長官で、當時の宰相）に陞り、爵位を賜つて燕國公に封ぜられたが、出自は微賤であつたらしく、譜學家の孔至が「百家類例」を撰述したとき、「近代の新門」（新興貴族）として、これを百家の數に入れなかつたと云はれ（『封氏聞見記』卷十、「唐書」儒學傳）、張氏が山東の名族に婚姻を求めたことを當時の人は悪んだと云ふが、然し後には、張氏の姻親が却つて「甲門」とされるやうになつた（『唐國史補』）。張説は「制擧」<sup>3)</sup>によつて官界に進出し、詩文を以て當時に鳴り、その二子均・垺ともに玄宗に重用され、云はゞ官僚貴族として威望を高めたからである。

魏・晋以來、南北朝を通じて沿用された「九品中正」の制は、上級官職を貴族群で獨占するといふ機能をもち、劉毅のいはゆる「上品に寒門なく、下品に勢族なし」（『晋書』劉毅傳・「宋書」恩倖傳序）といふ結果を造成したが、大規模な國家行政の管理を効果的に遂行するには障礙となつたから、すでに六世紀の後半、北周では「門資」によらず人材を登用する、新しい選舉の方式が試みられた（『通考』卷三六選舉考九・「通典」卷一四選舉二）。何となれば貴族は、その「職務」からではなく、その「あり方」(being) から名譽をうけ取るものであり、彼の昇進を約束するものは、職務上の「業績」ではなく、むしろ「門地」であるから、あの官僚制に固有な、業務の Sachlichkeit や、組織への從屬性に對しては、輕蔑の念を以て對峙し、その處世訓には無爲をたつとび、放埒をてらふやうな態度があり、官途に就いても實務を忌避し、社交をよろこぶ風があつた。従つて、國家行政や軍隊に於ける効果的な管理が問題となつたとき、



門地と云つた身分的特權の直接的な効果を最少限にするやうな、官僚制的な人事方針が採用されるに至つたのである。「九品中正」の制は、南北の統一を實現した隋王朝の開皇年間に廢止され、煬帝が始めて「進士科」を設け、士人に自由競争の道を開いてより、これが唐王朝の科擧の基礎となつた。(唐の科擧は、官僚の候補者を選び擧げるための「取士之科」と、この及第者に授官するための「銓選」とに分れる。安史の亂以後、事實上「銓選」が廢止されるまで、六品以下、九品以上の「流内官」は、すべて吏部の行ふ考試に合格してからはじめて叙官された。このことを「釋褐」又は「解褐」と云ふ。後周までは、州郡の長官は、自ら部下の官員を辟署したのであるが、隋の大業八年の改革以來、六品以下の官員はすべて吏部がその任用を掌ることとなり、この面からも、中央集權的官僚制化が促進された。)唐人の小説に、例へば、盧生のやうに庶人にして進士に擧げられて及第し、名門崔氏の女を娶るとか、遊俠の徒が(皇女の婿となつて)駙馬都尉に拜せられたといふ物語(「枕中記」・「南柯太守傳」)があるのも、もとより假構の譚ではあるが、考試制度の創設によつて、門地を尙ぶ風が次第にうすれ、通婚圏の概念に大きな變化を生じたことを投影する。當時、考試の諸科目の中で、受験者をもつとも重視したのは「明經」と「進士」の二科であつたが、唐一代を通じて經學は萎靡して振はず、南朝以來の貴族趣味の餘風を受けて、士人の間では詞章が重んぜられたから、官撰の「五經正義」の棒暗記を強ひるやうな「明經科」は敬遠され、詩賦論策によつて自由にその文才を馳騁し得る「進士科」がたつとばれた。唐代の科擧制度を記載した王定保の「撫言」にも、「縉紳位人臣を極むといへども、進士に由らざるものは美となさず」とあるが、進士に登第すれば、「一品の白衫」とか「白衣の公卿」と稱せられ、將來の出世が約束された。故に進士登科は登龍門とされ、解褐すれば多くは清要の官に拜せられて、十數年にして廟堂の高官に陞進したのである(「封氏聞見記」貢擧)。

身分的につくられた社會秩序のうちに、門閥のもつ社會的威光を抑擢し、王朝の官爵の威光を主張する、このやうな運動が効果的に進行するにつれて、唐室の李氏を頂點とするあらたな身分的秩序が形成された。身分闘争はその目的上、個々の集團に於ける特權を變更し、隣接の身分から社會的威光を奪ひ、身分間の境界を訂正することによつて、

新しい身分的階序を再編成しようとする戦ひである。それは身分構造自體を問題にしたり、社會の形成原理を根本的に變へようといふ意味と作用をもつものではない（ハンス・フライヤー）。元來、唐室の李氏は、五世紀初期の西涼の李嵩の後裔で隴西の出身であるが、唐初の李氏十三望の中で最も門地の高い、いはゆる「隴西の李氏」ではない。北魏以來の巨族である「隴西の李氏」は、唐時すでにその祖が山東に徙り鄴城に世々居住していたので、「山東の李氏」とも云はれ、或は、もとの貫籍に従つて「隴西の李氏」と稱し、「趙郡の李氏」とともに、その門第に於いては、北周の軍閥であつた唐室の李氏に勝るものであつた。しかし、唐室を頂點とする身分的階序が成立するにつれ、唐人の詩に、「我李百萬葉、柯條布中州」（李白）とあるやうに、もろもろの李氏が却つて宗室を冒稱するばかりでなく、令狐綯がひとたび宰相となるや、「胡」姓のものは「狐」字に改め、上に「令」字をつけてこれに附會するに至つた。晩唐の詩人溫庭筠の句に、「自<sub>ヨ</sub>從元老登庸後、天下諸胡盡帶<sub>レ</sub>鈴」（「全唐詩」卷三二）とは、吳の甘寧の故事（「三國志」甘寧傳）を借りて、このことを揶揄したのであるが、「官品」のもつ威<sub>アライ</sub>望<sub>アライ</sub>が、かつての「閥閥」のそれに代りつゝあることを端的に示している。勿論、崔・盧のやうな名族が続いている限り、門望を誇る風尚は、唐の中葉以後にも存在するが（例へば、「唐書」杜中立傳・劉瑒傳参照）、それは云はゞ過去の殘滓であり、一時代を特徴づけるやうな積極的意義は全く失はれたのである。

## (3)

唐末五代の分争を経て、宋王朝によつて再び統一されて後は、諸王朝の興亡を越えて、家産官僚制國家が存続した。唐の中期以後、北西に置かれた藩鎮は、土地人民と甲兵を私有し、みづから賦税を徵集し官吏を召辟する、王朝より半ば獨立した、國家の官僚制に對立する土着の勢力となつたが、宋以後の中國では、國家に對立する、いかなる政治的勢力も存在しなかつた。中央集權化された官職の體系と、皇帝とその政治的臣僚とを、一種の親分子分の關係に置くやうな考試制度を確立することによつて、國家行政より獨立した政治的勢力の生長を阻止し、皇帝の家産的支配が

遂行されたのである。

官僚となることは、士人にとつて殆ど唯一の利祿を得る手段であるとともに、名譽心を満足させる所以であつたから、考試の關門を通じて官場に入るものの中には、身分的連帶感は別にして、直接に交渉のある關係者には、特殊な同志的結合が生じ、とくに、「考官」（試験官）と及第の「進士」との間は、緊密な親分子分の關係で結ばれた。前者を「座主」と呼び、後者はみづから「門生」と稱してそれに趨附することは、すでに唐代に始まり、これは有司が私恩を售り、「黨を樹てて公に背く」（「撫言」卷三）こととなるので、しばしば禁止されたのであるが、及第が考官によつて左右される以上、兩者の間にこのやうな關係の生ずることは避け難かつた。しかし、宋初に確立し、長く後世の定制となつた、天子みづからが「省試」の及第者を再試する「殿試」の法は、云はゞ進士を天子の「門生」とするこゝとなつた（宋の馬涓の言に「省試には主司あり。殿試は則ち天子、座主なり。豈、他人の門生と謂ふ可けんや」とある）。宋の仁宗の嘉祐二年以後、「殿試」ではたゞ等級を付けるのみで黜落が無くなつたのも、落第者が天子を怨み、反王朝的な行動に出たことがその動機であると云ふ（王林「燕翼論謀錄」卷五）。その上、宋代以後の制度では、唐時のいはゆる「釋褐試」（銓選）が無くなり、「殿試」の後には官に叙せられることゝなつたから、官職は君主の恩寵として與へられるといふ意味を持つやうになり、官僚の君主に對する内面的歸依を強化する心理的紐帶となつた。（科擧以外の官吏任用法である、高官の子弟に一定限度の官職を授ける「蔭子の制」と、不定期に行はれる「制擧」は、官職が天子の恩寵であることをよく示している。）これとならんで、任官にあたりその本籍地を避け、上下統攝の關係にある職務や、同一系統の官署に親族を任用することを禁止し、氏族の勢力が官界に凝固することを阻止するとともに、中央政府による官吏の監察制度と、同僚又は上官を直接上級官署に彈劾することを認める相互監視の慣行、形式的には考課にもとづき通例同じ任地に四年を越えることのない頻繁な交代、このやうな諸方策を通じて、官吏群がひとつの政治的勢力に變形することをはぐんだ。そのため事實上は、傳統による拘束と、その道德的自制以外には、殆どなものにも拘縛されない家

産君主の下に、官吏としての、特權以外には、身分的又は世襲的な特權をもたず、地位の保證を専ら君主の恩寵にまつ、それ故にきはめて地位の不安定な政治的臣僚が、支配集團として官僚制的に編成された。

若干の下賤な職業身分（一般に、娼・優・隸・卒の四つが賤流とされるが、清代の文献によればこの外、惰民・九姓漁戸・鹽戸・丐戸その他がある）は存在したが、近世の官僚制は個人の資格を重視するから、もはや出生及び相續の原理にもとづく封鎖的な身分の存在を許さなかつたばかりでなく、考試はこれ等特定の賤民以外の何人も受験し得ることによつて、支配集團を被支配集團（庶民）の中から再生産することを可能にした。それ故、近世の中國では、專制的な家産君主の下に身分的差別が相對的に水準化され、「官」となる「讀書人」と「庶民」との二つの身分的階層に大別されることとなつた。しかも、前者を後者より區別するものは、古典的教養にもとづく統一性にほかならず、兩者の間を常に上下する人的周流が、その身分的疎隔を阻んだのである。

身分の因襲的表現は、既に見たやうに、「通婚圈」である。南宋の趙彥衛は、「唐人、崔・盧等の姓を推して甲族となす。子孫貧賤といへども、家みな世に重んぜらる。今人、氏族のことを重んぜず。王公の女もし貧乏ならば、盛年に及びて嫁する能はざるもの有り。民間の富人かへつて侯門と婚し、甲科（優等で及第した進士）を婿とすることを得べし」（『雲麓漫鈔』卷三）と述べているが、唐宋五代の亂に、貴族の「譜牒」（系圖を書いたもの、宋以後、譜學は衰へ、宋代にできた「元和姓纂」・「姓源韻譜」等は、信用のできぬ假託であると、宋代の文献に見えている）が散佚し、唐代の名門が多く亡びたことは、貴族主義の殘滓に最終的な打撃を與へ、「流品」の觀念にも大なる變化を生じた。かつての「血統身分」に代り、數代にわたり高級官僚を出した氏族や、學者の輩出した、いはゆる「書香」の家が、近世の中國では、社會的威光をかち得たのである。「富貴」とか「功名」といふ言葉が、學問をして科擧に及第し、高位高官に登ることを意味するやうになつたのも、このためである。宋人の教訓書にしばしば、婚姻に際しては、當事者の性行や家法の何如を察すべきで、「勢利」を論ずべきでないと述べているのも、財産とか官界に於ける地位が問はれたこと

を物語っている。縁談にあつて、「門戸相當」とか「門當戸對」といふことが言はれるのも、その字面の意味は、家柄の對等であるが、具體的には家産の匹敵することを意味した。文學作品といふものは、イポリット・テーヌも云つたやうに、ある時代の風習の模寫であり、それによつて數世紀以前の人間の感じ方や考へ方を再發見することができるのであるが、例へば、糸屋の旦那である、「志誠張主管」〔京本通俗小説〕の張士廉が、王招宣の妾であつた女を娶るにあたり、「門戸相當」といふ言葉が使はれている。勿論、兩人は門地を云々すべき筋合のものではなく、生活程度の釣合ひを云ふのであらうし、元人の「謝天香」雜劇〔第二折牧羊關〕の「門厮敵戸厮當」や、「雨窗集」〔花燈輻蓮女成佛記〕・「古今小説」〔卷四〕・「醒世恒言」〔卷一〕・「二刻拍案驚奇」〔卷二九〕等に見出される「門當戸對」といふ言葉も、生活程度や收入の近似を云ふ常套語であり、身分的な家格の對等を云ふ概念ではない。「古今小説」〔卷二〕や「醉醒石」〔第三回〕には、結婚の當事者である男女兩家の貧富の相違が、不幸な結果を招いたといふ物語すらあり、ことに「醉醒石」の作者は、富裕な庶人の娘が、年齢的にも不釣合な貧乏讀書人に嫁いたことが、女をして姦通に趨かした原因だとしているのは、甚だ現實性がある。もつとも、仕宦の家は同時に「讀書人」であり、一般に古典的教養によつて陶冶された「書香」の家に對しては、財産の有無に拘らず、廣く社會が尊敬を拂つたから、庶人はつとめてかやうな家との通婚を希んだのである。

社會の最下層に位置した、奴婢や賤民の身分的疎隔もいぢるしく緩和された。蒙古王朝の初期には一時科擧が廢止され、總じて漢人の「文儒」は輕視壓迫されて、當時の民間では、「儒人顛倒不如人」〔秋胡戲妻〕雜劇第一折元和令〕とか、「一官、二吏、……七匠、八娼、九儒、十丐」〔謝疊山集〕送方伯載歸三山序・「鄭所南集」大義略序〕といふ言葉すらある。しかし、老大な行政の管理といふ事實は、官僚制的に編成された人的機構を必要とするから、既に確立した官僚制そのものは不死身の社會形象として存續し、傳統的な考試制度は、ほゞ八十年にして再開された。これに伴つて身分の周流が促進され、隸卒の子も儒學を修めて考試に應じ、官吏になるものもあり（朱結曾「開有益齋讀書志」卷四

「至正直記」條、卑賤な胥吏より身を起して高等官に昇進するものもあり、「興隸また流品に躋のぼる」(「元史」選舉志序)と云はれている。前引の明末の謝肇淛も、「今世の流品、混淆の極といふべし。婚娶せんとする家たゞ財勢を論ずるのみ。奴隸より起りてにはかに富貴を得るあらば、高門と結婚し、華胄と締眷せざるものなし」(「五雜俎」卷一四)と述べているが、奴隸も讀書して試に應じ官途に就けば、士人と通婚しヨリ上層の身分圈に吸收されたのである。清朝の「學政全書」によると、「娼・優・隸・卒」の四流と、山西・陝西の「樂戸」(政治犯の婦女を官に没し、妓籍に編入した官妓)、浙江の「惰民」、廣東の「蛋民」、浙江の「九姓漁戸」(清朝の乾隆年間に浙江巡撫であつた納蘭常安にすぎれた報告がある)<sup>(5)</sup>等が、身分の「清白でないもの」として、科擧に應じ、府州縣の學校に入ることができなかつたのである。かゝる差別はしかし、賤視された職業に従事していることに基づくのであり、インドの四姓や少數民族としてのユダヤ人のやうに、宗教によつて規制されているのではないから、身分的隔離がカスト的構成にまで發展したことは、史上いまだかつて無かつたし、それはまた儒教の教義とも相容れない。事實、清朝に於いても、右の規定にも拘らず、賤民の業を改め、これを齊民(良民)となさんとする努力が、しばしば官府によつて試みられたばかりでなく、その本族親支四代清白なものに限り、考試に應じ官途に就くことを認めたのである。

清朝の名門であつた賈政は、富裕な農家の一人息子に、自分の娘を嫁がせようとする甥に賛成して、「村住ひはつまらぬものではない。身分が清白であり、子供が學問に熱心でさへあれば、たいした出世ができるものだ。朝廷の役人たちでも、みながみな都城内のものではないからな」(「紅樓夢」一二〇回)と云つているが、この言葉の中に、官産家僚制にふさはしい處世訓が表現されている。近世の初期に考試制度が確立して以來、もつぱら因襲的なそして公式に認められた古典的教養にだけに基づいて、身分的特權が與へられ、身分的上昇が可能となつたから、いわゆる宋の眞宗皇帝の「勸學文」<sup>(6)</sup>に見出されるやうな、一種獨特の處世訓が發達したのである。書を讀むことは「祿を干もとめる」ためであり、往々、立身出世の手段にすぎなかつた。しかしこのことは他面、若干の下賤な職業身分が實際には存在

したにせよ、身分的又は世襲的な、君主の恩寵に基づかない特權の痕跡を拂拭してしまい、身分的差別の絶えざる水化を促したのである。

- (1) 「家産官僚制」といふ概念は、周知のやうにマックス・ウェーバーに負ふ。
- (2) 李肇「唐國史補」卷上に見える。
- (3) 「制舉」とは科擧の中で、臨時に人才を登用するための試験で、天子親ら出題する。
- (4) 俞文豹「唾玉集」(張宗祥校訂「吹劍錄全編」所收)
- (5) 納蘭常安「宦游筆記」卷二七
- (6) 日本人には「古文眞寶」によつて周知の「眞宗皇帝勸學文」は、實は作者不明。南宋末の李之彦「東谷所見」には既に引用されている。元人の「薦福碑」雜劇第一折の范仲淹のせりふの中に、「前賢遺語」として引用するほか、「琵琶記」・「初刻拍案驚奇」・「聊齋志異」・「儒林外史」等の通俗文學中にしばしば引かれている。

## (二) 教養と身分倫理

### (1)

近世に於ける「讀書人」又は「士大夫」といはれた階層は、ひとつの身分層であつた。「讀書人」階層に身分的統一性を與へるものは、その有する特殊な古典的教養である。習俗や言語を異にする廣大な版圖に擴がり、時には異民族の征服王朝の下に在つて、なほかつ中國文化の統一性が見出されるのは、古典的教養と儒教倫理の擔ひ手であつた身分層の統一性にほかならない。

一般的に云へば、支配構造に依つて文化が影響される中で、いちばん強い攻撃を受ける領域は、「教育」の分野である。政治構成體がいかなる構造を取るかによつて、教育制度はいちじるしい相異を示した。支配的な身分層は常にそれ特有の教育制度を通じて、かゝる身分にふさはしい後繼者を陶冶し再生産するから、教育の内容と形式とは一定

の類型的な展開をとげ、すべての現實性ある教育論は、身分の基礎の上に成立した。家産官僚制に見られる固有の教育類型は、官途に就くことを目的とする「教養」といふ形式をとる。従つてそれは、「經世濟民」（政治をすること）とか「致用」（政治に役立せること）といふ言葉で呼び慣はされているやうな、極めて功利主義的な性格を帯びることとなり、教養の主内容をなす「經學」や「史學」が、それ自身を目的とする「學」（Wissenschaft）として成立することは、それによつて妨げられた。士大夫はつねに自己の存在を、云はゞ、「國家と休戚をともしする」といふ、國家的な使命感に結びつけ、もつとも完成された形では、自己を實現さるべき「理念」に奉仕する手段であると見做す、一種獨特の身分的矜持——節義——にまで高められたのである。王朝の更迭に際し、勝朝（前王朝）の士大夫にして、故國舊君のため「身を以て殉ふ<sup>しなぐ</sup>」ものがすくなくなかつたのは、宋以後の歴史に特徴的な類型として見出される。このことにつき趙翼が、「宋に至り、士大夫はじめて節義を重んずるは、まことに儒學昌明なるによる。人みな禮義に相<sup>あひま</sup>維れ背くに忍びず。詩書の世教に功あるは淺鮮<sup>すくな</sup>からず」（陔餘叢考「卷十七」と述べているのは、節義と儒學とを因果歸屬の連關に於いて考へる限り、循環論證たるを免れないが、すくなくも原始儒教には全く無縁な、「節義」を説く道徳論が、近世儒教に於いて體系化されたのは、新儒教の擔ひ手であつたのが、集權的家産官僚制國家の官僚であつたことの必然的な歸結である。なぜなら、官途に就いて官品を賜はり、秩祿にありつくことは、いつに君主の恩寵と見做されたからである。「節義」の觀念は、子の親に對する家父長主義的な内面的歸依を、そのまゝ、君臣關係にあてはめ、臣僚の君主に對する内面的な献身を説くことを特徴とする、無品位の倫理（Wirdeloseigkeitsethik）である。幾分強引に單純化すれば、近世の讀書人、官僚は、庶人に對する限りに於いて、統合的構成要素としての身分的名譽をもつたが、他面それは、家産君主に對する品位の喪失によつて相殺された、と云へるであらう。周知のやうに、革命を是認する原始儒教は、君臣の關係を、君臣は「義」を以て合するもので、「義」が合へば君臣となるが、合はざれば去るべきであるとし、臣下の品位を前提として臣從道徳を説いた。「君の臣を視ること手足の如くなれば、臣の



君を視ること腹心の如し。君の臣を視ること犬馬の如くなれば、臣の君を視ること國人の如し」(孟子)といふのは、君臣の關係が絶對的なものではなく、等價的な反對給付の受授が根柢となつて成立することを説いている。封建制、ことに自由な臣從制 (Vassallität) とりわけ封土授與 (Lehenswesen) といふ形態をとる封建制は、行爲の構成的な動機である「名譽」、及び、自由にさへげ且つまもられる個人的な「忠誠」(Treu) に訴へるものであるとされる (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 749.)。この意味に於いて、原始儒家の教説は、封建制度に對する近親性を示しているが、「無品位の倫理」は、家産制的君主支配の所産であり、官僚の身分倫理として、近世に於いてはじめて原理的に完結をみたのである。(明末清初の黄宗義・呂留良・唐順等が、國家を自己の私有財産と見做す家産君主の専制支配と、家父長主義的な臣從道德とを批判したとき、現實批判の準則を、理想化された古代の「封建」の世に求めた理論的根據はここにある。)

經史の素養とならんで、作詩作文を中心とする文學的教養が、士大夫の生活に於いて重要な教養と考へられ、詩文の應酬唱和は、社交に缺くことのできぬたしなみであつたにも拘らず、近世の讀書人にとつて、「身分的名譽」に堪へうる限りでの、美的「遊戲」(Spiel) は、わずかに限られた活動範圍をもつにとゞまり、經世の用と結びつかない文藝は輕蔑され、「文人」といふ言葉が、しばしば貶辭として用ひられたのは、讀書人がなによりも官僚又はその候補者として、統一的な「身分」を形成したことによる。貴族主義的な心情につちかはれた非合理的な耽美的生活、虚飾と高蹈、遊戲と藝術的雰圍氣、敗德的な「美」を追求すること、目的合理的な志向を缺いたといふ意味での奢侈、これらはすべて家産官僚に固有な功利主義の對極にある。貴族主義の優越した魏晉六朝の時代には、文章それ自身の自足的な價值を主張する、云はゞ藝術家的嗜好が見出されるし (曹丕「典論」論文篇。葛洪「抱朴子」文行篇・尚博篇)、文體上でも外形的な修辭に重きを置く「四六文」が流行した。當時流行した「賦」には多分に遊戲的傾向がある。高蹈的・遊戲的な「清談」は、元來、有閑的な貴族層の社交にふさはしいものであるし、「世說新語」汰侈篇に見出さ

れるやうな、一切の經濟上合理的な行爲の對極にある豪華は、特權ある身分層の威光欲に根ざしている。自己の存在を使命感に結びつけることは、特權ある身分層には無縁である。彼等特有の欲求は、そのあり方のもつ價値を誇示することである。非合理的な奢侈や、既存の日常的な規範（禮法）に拘束されないといふ意味での「放達」とか「任誕」を、ことさらに炫耀するのも、常識的・日常的なものを無視するといふ點に於いて、彼等の威光欲が満されるからである。南朝のいはゆる「宮體」の詩には、敗徳的な美への憧憬が歌はれ、總じて南朝の文學には、當時の宮廷や貴族の淫侈な生活を投影する耽美的傾向が見出される。

「門閥支配」が心情のあり方を通じて及ぼす影響を受けた、かような貴族主義的傾向は、近世に於ける家産官僚制の確立によつて、次第に克服された。唐一代はなほその過渡期であつたと云つてよい。家父長主義的な家産制は、支配的な身分層の心情に根づよい影響を及ぼし、それ特有の政治的又は社會的イデオロギイを形成するが、さうすることによつて、きはめて特徴的な生活スタイル・システム様式をつくりだしたのである。

## (2)

前漢の揚雄（前五三―後一八）の「法言」吾子篇や、魏の曹植（一九二―二三二）の「與楊德祖書」（「文選」所收）には、辭賦を貶下するやうな口吻が見られるし、或は後漢の何休（二一九―一八二）の「公羊傳序」には、「古學を治めて文章を貴ぶもの、これを俗儒といふ」と述べているが、これは左傳學者であつた鄭衆・賈逵を攻撃するための言葉であつて、特に文學を蔑視したのではない。全體として四世紀までは經學と文學とが並列して、又は未分化のまゝ行はれていたものであり、文學を經學に對比してことさらに貶下することはなかつた。近世の經學者からは輕薄な文士と見做されている司馬相如に對しても、「史記」は賞讃の言葉を吝しまなかつたし、隋代の經學者劉炫ですら、馬融・鄭玄等の純然たる經學者と並べて「通人」（博學な人）として仰贊している。たゞ文人の輕薄とか無行が非難されているが、それは個々の文人の行爲であつて、文學それ自身を貶下したのではなかつた。

しかし、南朝の劉宋の頃から「文學」が「儒學」から分化し獨立するやうになり、范曄（三九八—四四五）の「後漢書」が、はじめて「文苑傳」といふ項目を創設し、これが歴代の正史に受けつがれることとなつた。南宋末の王應麟（一二三—一二九六）が、「文苑傳東漢に始まつてより、文始めて卑し」（困學紀聞「卷十三考史」と云ふのは、近世の士大夫に固有な考へ方であつて、「後漢書」の作られた時代の意識ではない。貴族主義の優越した當時に於いては、「文學」は儒學とは獨立に、貴族層の遊戯として尊重されていたからである。劉宋の文帝（四〇七—四五三）が、儒學・玄學・史學の三館の外に、別に文學館を設立したのも、「文章志」が撰述されるやうになつたのも、文學が尊重されたことを示している。貴族層の生活にとつて、文藝は非常に重要な社會的意味をもつ。なぜならば、遊戯的藝術に對する嗜好、有用性のうちにその存在理由をもつのではなく、美しいが故に役立たない使用對象を生活様式に取り入れようとする欲求は、支配的地位を維持するためのすぐれた手段である身分的威光欲につながっているからである。南朝の正史の列傳には、「文義を好む」とか「文義を愛す」といふ表現が、頻繁に見出されるが、中でも名だたる文學の士は、殆ど世族であつた。門地の故に特權をもつ身分層は、家産官僚と異つて、君主から與へられた「官職」にもとづいて、身分的名譽を受け取るのではない。この意味で、國家の外にある存在であるから、國家との一體感が稀薄であるばかりでなく（陔餘叢考「卷十七、六朝忠臣無殉節者條參照」、家産官僚の行爲の規範意識に於いては、安逸荒怠と見做されるやうな、眼前の快樂を追求し謳歌する傾向があり（晋代の清談家、魏晉の頃偽作された「列子」楊朱篇の快樂主義）、その時代の詩文には、人生の憂を剝那の歡樂によつて消散せんとする、一沫の頽廢感が看取される（例へば、「文選」の古詩十九首、曹丕の「興吳質書」、曹植の樂府「遊仙」、その父曹操の樂府「短歌行」、陶潛の「雜詩」其一等を見よ）。

けれども、「門閥支配」が終りをつけ、國家の官僚がすべて原則として考試制度を通じて選拔されるやうになり、官産官僚が發達するに伴つて、このやうな構成體は、それにもつとも適合した教育と身分倫理とを育成した。家産官僚制は、近代社會の官僚制のやうに専門教育を受けた官吏を要求しないから、そこに見られる特殊な教育は、前述の

やうに、官途に就くことを目的とする「教養」といふ形式をとるし、それはまたすぐれて文學的な性格をもつた。近世中國の士大夫は、専門的な「職業人」として官僚であつたのではなく、なによりも「讀書人」であり、官吏であると同時に、學者であり、詩人であることを身分的な誇りとしたのである。(中國の「讀書人」は、それ故、プロテスタンティズムの現世肯定・現世内禁欲が生み出した職業人・専門人 *Berufs- und Fachmenschen* とは、まさに正反對の概念である。)従つて、教育の目的とする所は、専門知識の注入ではなく、經史の學と詩文の才を兼備した、多面的人間性を開發し、儒教的な意味で道德的に完成された「教養人」を育成することであつた。官僚となつても、「讀書萬卷なるも律を讀まず」(蘇軾「戲子由」詩)と云ひ、「専ら法律を用ひ、詩書を忘れる」(烏臺詩案)ことは、中國の家産官吏の處世訓とは相容れなかつた。それ故、法律家的な「専門人」は、むしろ「俗吏」として貶下され、あれ程浩瀚な法典編纂の歴史をもちながら、法曹者の身分は終に成立しなかつたし、又一方、詞章の専門家としての「文人」は、經史の素養を缺くといふ限りに於いて、輕蔑されたのである。要するに近世の士大夫は、人文主義的な「教養人」たらんとしたから、文學的素養を尊重するが、「家産官僚」として社會的に優越した身分層を形成していたから、經世の用と結びつかない文藝上の活動を蔑視したのである。

このやうな傾向は、家産君主が門閥に對して勝利を博し、身分秩序の再編成が開始された唐代から、家産官僚の身分倫理の中に定着していった。例へば、裴行儉(六一九—六八二)は唐初の高官であるが、「士の遠きを致さんとせば(官吏として出世すること)、器識を先にして文藝を後にす」と云ひ、王勃・楊炯等のいはゆる初唐四傑中の詩人も、輕薄にして爵祿を享くるに足らぬと貶している(劉肅「大唐新語」卷七)、狄仁傑(六〇七—七〇〇)は、則天武后の諮問に答へて、文士は天下の政務に任使することはできぬと退けている(「舊唐書」狄仁傑傳)。上元元年(七六〇)の劉曉の上疏文の中に、「礼部の士を取るや、専ら文章を以て甲乙をなす。故に天下の士、皆德行を捨てて文藝に趨く。朝に科甲に登り、夕に刑辟に陥るものあり。日に萬言を誦すといへども、何ぞ治體にかかはらん。文、七步に成りて、いま

だ人を化するに足らず」〔通典〕卷十七選舉五〕とあるのは、たとへ曹植のやうな詩才があつても、經世の用に役立たぬことを云ふが（曹植が七歩の間に詩を作つたことは「世說新語」文學篇に見える）、考試に於いて文章を重んずることは、唐一代を通じて不變の方針であつたに拘らず、しばしば進士の浮薄なことが非難され、課題中より詩賦を除くことが建議された。杜甫の詩にすら、「文章は一小技、道に於いて尊しとなさず」〔貽華陽柳小府〕詩〕といふ句がある。宋の洪邁はこれを一時の失言としてゐるが〔容齋隨筆〕卷十六〕、しかし、杜甫には「辭賦の工なんぞ益あらん」〔陪鄜廣文游何將軍山林〕十首之四〕といふ句もあり、自ら經世の抱負を詠じた詩もすくなく見出され、例へば、「窮年黎元を憂へ、歎息腸内に熱す」〔自京赴奉先縣詠懷〕詩〕とか、「誰かよく君門を叩きて、令を下して征賦を減せしめん」〔宿花石戍〕詩〕といふ詩は、その「君を得て民を安んぜん」といふ心情に於いて、孟子に似ているときへ評せられた（黃徹「碧溪詩話」卷一）。「杜甫詩を作り、韓愈文を作るに、一字として來處なきはなし」〔黃庭堅〕といひ、「杜句みな出所あり」〔劉壘〕と云ふのも、主として經書の語をたくみに驅使していることを賞讃したのである。李白に就いても、「聖人の書にあらざれば讀まず」〔李陽冰〕と云はれ、詩人を評論するに、經學の素養と經世の念を失はぬことが稱揚されている。詩文に於いて一般に「典雅」であることが賞讃されているのも、具體的には、用語や發想が、經書や史籍に典拠をもつことであり、經史の語文を、あだかも己に出づるが如く驅使することを稱したのである。「讀書人」階層の間で經史の素養が尊重されたことから、卑俗な通俗文藝の中ですら「經史語」が用ひられ、時には經史の知識をひけらかすやうなことが行はれた（例へば、元の馬致遠・宮天挺の雜劇、明の邵璨の「香囊記」等）。

經書を積極的に、「文」の基礎であると考へることは、唐の古文家に始まるが、宋代の道學者は更に進んで、文章は道德を説くための手段であると説き、朱子學の先蹤となつた程頤（一〇三三—一一〇七）などは、「文を作ることは道に害あり」とまで云つてゐる（「二程遺書」卷十八）。朱熹（一一三〇—一二〇〇）自身は、すぐれた作家であつたが、韓愈や歐陽修の文學に見出される遊戲的傾向に強い不滿の意をもらしている（「朱子全書」卷五八）。けれども、韓愈はも

とより歐陽修も、主觀的には經學をもつとも重視し、歐陽修の詩には、「文章無用等畫石。名譽過耳若飛蠅」といふ句すらある。清朝の文章家の一流派である桐城派の文士は、専ら朱子學を修めたのであるが、この派の中心人物である姚鼐（一七三一—一八一五）の云ふ義理・詞章・考據の兼備説は、恐らく系譜的には歐陽修に由來するであらう。宋の劉摯（一〇三〇—一〇九七）は子孫を戒め、「士はまさに器識を以て先となすべし。ひとたび號して文人とならば、觀るに足るなし」と教へたと云ふ（『宋史』卷三四〇劉摯傳）。この言葉は、文人を貶下する目的で後世しばしば引用されるが、清初の顧炎武も云ふやうに、「經術を識らず、古今に通ぜず、自ら命づけて文人といふ」ものは、すくなくも近世に於いては、甚だしく蔑視されたのである（顧炎武『亭林文集』卷四與人書十八・「日知錄」卷十九。方東樹『書林揚鱗』卷下論文條參照）。經史の學は、その教説が經世の用に役立つといふ功利的な意味をもつたばかりでなく、傳統主義的な家産國家は、儀禮と故實の據り所をここに求めたのであるが、遊戲的な單なる詞章の技は、「無用の贅言」と見做され、官産官僚たることを自明の前提としていた近世の讀書人の「教養」にとつては、身分的にふさはしからぬこと、考へられたのである。

## (3)

相對的に發展をとげた貨幣經濟の基礎に立つ集權の家産官僚制の下で、家産官僚に適合した身分倫理は、商業その他の營利行爲に對する敵視の緩和といふ原則的な點で、市民的な方向への傾斜を示した。傳統的な儒教倫理は、農を「本」としてこれを勸奨するとともに、商工を「遊業末事」として抑壓する。それは、古典的儒教がそこに生ひ立つた土壤が、實物經濟が優勢である上に、技術的流通手段が發達せず、合理的な租稅制度をととのへることが困難であったから、王朝の國庫收入は殆ど農民層の剝削に偏倚せざるを得なかつたことによる。ことに儒家の理想とする社會が、農業經濟に立脚する古典的世界であり、理想化され夏殷周三代の封建秩序の形式である限り、商業は全體として著しく敵視された。

だがそれにも拘らず、近世中國に於いて、集權的家産官僚制が發展するに重要であつたのは、王朝の「重商主義」にほかならない。近世以來歷代王朝によつて組織的に行はれるやうになつた、特定の物品の獨占的な官賣とか（鹽・茶・酒・香・鑿等）、民間の商人に一定のサービス又は手数料・上納金と引換へに、特權ある商業獨占を特許するといふ形式は（茶法・鹽法）、田賦や商賈に對する課税とともに、國庫の需要充足にとつて缺くことのできない源泉であつた。しかし、これを管理するものは家産官僚であるから、官僚として地方に赴任し、行政にたづきはる近世の士大夫に對して、具體的な民生狀況と經濟問題に對する、それを自分自身の身分的な責務と觀するやうな、しかも、責任倫理的な（verantwortungsethisch）接近を促したのである。と云ふのは、家産官僚の職務上の營爲は沒主觀的な業務であり、彼等はその職務上の業績に基づいて利益と昇進とを受取るからである。そしてこのことは、近世士大夫の身分倫理に、功利的・市民的な性格をもたらしこととなつた。例へば、歐陽修・蘇軾等の文學の士や、司馬光・朱熹等の文集にも、具體的な民生・經濟問題を論じた文章が見出されるが、彼等は職業的にはなによりも國家の官僚であつた。又、いはゆる奏議類に屬する述作にしても、漢人の著作や唐の朝臣の文章に見出されるやうな、内容の空疎な漠然とした經世濟民論は減り、一般に食貨志に記載されるやうな時事的な民生問題を具體的に論じているのは、近世の讀書人〓官僚の特色である。中國思想史上ではむしろ異端的な倫理學である、「心情倫理」（Gesinnungsethik）の立場に立ち、行爲の價值判斷の準則を心情の純粹性（puritas moralis）に求める朱子學ですら、「明體」と同時に「適用」又は「達用」を説いた。これは云はゞ、「心情」のあり方としての「正心誠意」を貴ぶこととともに、官僚に相應しい「事功」を許ることである。前者、即ち「明體」に對應するものは、「心情倫理」であり、後者、即ち「適用」に對應するものは「責任倫理」（*Forgethik; Verantwortungsethik*）である。宋・元・明・清を通じて、朱子學の擔ひ手であつたものは家産官僚であるから、思想史的に見れば、「全體大用」とか「明體適用」といふ標語の下に、「理學」と「經世濟民」との有機的な結合を考へることが、この派の傳統となつたのは當然である。明末清初の唐甄の「潛書」

(とくに辨儒・良功の兩篇)、紀昀の「闕微草堂筆記」、李汝珍の「鏡花緣」(第十一回君子國條)等には、朱子學に固有な無責任性を伴つた「心情倫理」が、現實にはいかに迂遠なものであるかを巧みに抉剔しているが、にも拘らず、朱子學の徒も、「治生」を重んじ、生産の業に關心を示したのは、彼等が家産官僚として國政の責任を分擔していたことによる(朱子の「社會法」、「元史」金履祥傳に見える南宋末の朱子學者金履祥の「海道圖燕の建議」などは適切な政策であつた。又、「全體大用」の具體化として「大學」の旨趣を世俗的な行政面に生かさうとした、明の丘濬の「大學衍義補」は、朱子學の事功思想をよく表現している)。

元來、宋儒の「明體適用」とか「全體大用」といふ概念は、「修身正意」がそのまゝ、「治國平天下」につながる、換言すれば、個人の修養による道德的向上が、直ちに社會の道德化を結果すると理解するオプティミズムを前提として含んでいる。朱子學の徒がしばしば迂遠なりと評されてきたのは、このことによる。と云ふのは、このやうな前提に立つ倫理説は、個人に對して、すでに社會は充分に合理的であるかの如く行爲せよと要求するからである。かの「宋襄の仁」によつて周知のやうに、「君子は人を厄に困めず」といふことは、疑ひもなく「仁義」の表現であるだらう。しかし、この命題を一義的に解し、絶對的な倫理的命令として受取るならば、まさに「仁義を行つた」が故に、荆楚に破られて國を失つた徐の偃王とか宋の襄公は、國君としての責任を放棄したことにはならないだらうか。もし、道德法則のすべての命令が、「汝の行爲の格率が普遍的立法の原理でありうるやうに行爲せよ」といふ一般的形式で表現されるとするならば、このやうな定式は、そこでは各人の「善」が萬人の「善」であり、かつその逆でもあり、このころの、完全に倫理的に合理化された同質的な社會——李汝珍のいはゆる「君子國」——を假定しない限り、現實的には挫折する。なぜなら、現實の社會は、相互に異つた、時には矛盾扞格する幾多の道德法則の下に置かれており、それらをどこかで妥協させ調和させることなしには、この世の秩序は保ち得ないのであり、一般に社會的行爲は、それが倫理的に意味ある限り、「正しいことが不正であり、不正なことが正しい」(Fair is foul, and foul is fair.)



と云ふ「マクベス」の妖巫の言葉が妥當するからである。(ルーテルが、戦争に對する倫理的責任を、國家の公權力に歸し、カルヴィニズムが原理的に信仰防禦の手段としての力を認めたことは、やはり「福音書」の倫理的命令の、現實社會に對する妥協である。)ところが宋儒の汎神論的哲學によれば、宋儒は「理」を以て宇宙間に存在する個物に内在して、それに窮極的價値を與へるとともに、この「理」は同時に個物を超越して、宇宙そのものに價値を賦與する、世界の根本原理であるとした。かゝる世界の原理としての「理」は、自然界の物理的秩序として、或は、社會の道德法則として存在するとともに、同一の「理」は分殊して、「本然の性」として人間性に内在する。従つて、個人が修養を積み、人欲を去つて「本然の性」(天理)に循ふことは、同時に社會規範(天理)に循ふことであるから、個人が修養を積み自己自身を改善することが、社會の道德化をもたらすと考へられ、このやうな意味で、「體」である「心術」と、「用」にあたる「政術」との合一——云はゞ無媒介な直接的な統一を考へたのである。それ故、朱子學の倫理説は本來、「心」を主とする傾向が強いが、理學家の多くは同時に官産官僚であつたから、政治的な功利思想が「適用」として取り入れられるやうになつた。

一方、富の蓄積を積極的には認し、傳統的な倫理の重壓から解放するやうな思想も生じた。朱子と同時代の陳亮は、宋學の主流が「心性」を重視するのに反し、「適用」を主とし(『龍川文集』卷二〇與朱元晦秘書)、官途に在るものは官事に務むべく、「道德性命」を云々するのみで、實務を輕視することを強く戒め(同卷二五、送吳允成運幹序)、陳亮の友人葉適も、「功利」の無い「道義」は無用の虚語であると云ひ(『習學記言序目』卷二三)、兩者はともに「事功」を重んじたのである。ことに葉適は、儒家の傳統でもあり、この後も一部の復古的な朱子學者によりくりかへし主張された、時代錯誤な封建・井田恢復論に反對し、「古今時を異にすれば、古を言ふは今に通ぜず」と云ひ、時勢に適合した法度のあるべきことを論じ(『水心文集』卷三法度總論一)、兼併を抑制せんとして、富人を敵視することを非難し、租稅徵收を地方の富者に請負せていた、家産國家の利益を代辯している。「富人は、小民の田の無いものには自分の土地

を貸し、資力がなければ、錢を貸して耕作に従はせる。商人・手工業者・俳優その他の藝人等も、みな富人にたよつて生活する。又、政府が地方官に押しつける雑多な経費の捻出を、地方官は富人に調達させる。してみれば富人は州縣の本であり、上下のたよる所である。富者が厚く財を積み貨殖をはかるとしても、その勞苦を思へば當然のことである」(「水心文集別集」卷二民事下)。財貨の均分を説き、限田を説くことが、長らく儒教倫理の傳統であつたことを顧みれば、このやうな主張は、新たな經濟倫理の出現を意味したのである。(「宋史」林勳傳・鶴林玉露)卷七等によれば、同時代の朱熹・張栻等は、一種の限田法を説いた林勳の「本政書」を稱揚していた。宋代以來、地方官として赴任した士大夫は、退官後も本籍に歸へらず、在官中に地位を利用して蓄積した財産を土地に投資し、そのまゝ任地に寄寓して地方の富豪となるものもすくなくなつた。「勢家は田阡陌を連ねて、しかも賦税なきものあり」(「宋史」孫子秀傳)とか、「彊宗鉅室、阡陌相ひ望み、無税の田多く、下戸これがために産を破る」(「宋史」食貨志)と指摘されているやうに、徵税の對象として官府の把握することのできない墾田が、富豪に兼併せられ、細民はその佃戸(小作人)となつて國家の誅求を免かれんとした。このやうな富人による兼併は、宋元明を通じて進行し、とくに明代では江南に盛んであつた。清初の顧炎武の引用する明人の「寄庄議」にも、民生の安定といふ功利的な立場から、富人の兼併を積極的に肯定するやうな説が見出される(「天下郡國利病書」通行本卷十四、江南二)。蓋し、佃農(小作人)は地主に私租を輸し、地主たる富戸は政府に公租を収めるといふ形態の下に、近世の家産國家は、かゝる富戸に徵税を請負せていたわけであるから、むしろこれを保護することとなり、いはゆる「蠲」(減税)は、地主の公租を減免することであつて、佃戸の私租を問題にしたのではない(「元史」成宗紀に、私租減免のことが記録されているのは稀有の例である。清初の周亮工の「書影」卷四にも、このことを特筆している)。されば、兼併を抑制すべく、儒教の傳説である井田説や、董仲舒(前漢の經學者)に由來する限田説が、時に好古の士によつて取り上げられたことはあつても、佃戸制そのものが王朝の利益に固く結びついてきた限り、家産官僚の經濟倫理は、富家の兼併を正當化する方向へ傾いたのである。例へば、明末清初の朱子

學者張履祥は、田主と佃戸との關係を、封建諸侯が土地人民を領有することになぞらへ、田主たる富室は自ら佃戸を監督し、私租を收めるにあつて、つとめて寛恤を加ふべきことを戒め〔楊園全集「農書下」、乾隆二十一年刊行の「圖民錄」によれば、「地方に富民のあることは、貧民の福であるばかりでなく、また官の福である。もし平日よりこれを優遇しておくならば、凶歳にあつて穀類の騰貴したときにも、彼等は必ず官の指揮に副つて米穀を提供するであらう。してみれば、富民は地方を利用することすくなからず、富民のあることは官の福である」〕（卷三、遇富民無禮則緩急無所恃條）といふ説すら見えている。

このやうな佃戸制は、徴税技術の上から王朝の利益であるばかりでなく、當時の士大夫にとつて、社會的威光を保證するに足るやうな特殊な生活様式を維持するに、田租収入は缺くことのできない基礎であつた。身分的因襲に應じた教育をその子弟に施し、官僚となつても幕賓（私費でまかなはれる顧問團）をもつとか、身分的なあり方に伴ふ出費、あのネエポティズムと結びついた家族制度の重壓に堪へるためには、それに相應しい収入の維持があつて始めて可能なのだ。その場合、財産の蓄積は、家産君主とその官吏群との奔放な恩寵や恣意に左右され易い司法と行政の基盤では、權利の保障が不安定なため、このんで不動産化された。例へば、北宋の范仲淹は、一族の子弟のため「義田」を設け、ここより上る田租収入を、教育の資金と冠婚喪祭の費に充てたと云ふ〔宋元學案〕卷三。これは後世の義莊のさきがけであり、多かれ少なかれこの種の方法が取られたのである。

一般に中國の家産國家は、その構造上の歸結として、傳統的な形式に背反する經濟上の革新に對しては、冷やかな不信の念をもつて對峙し、「變法」はそれ故、いつも最初は、傳統主義のはげしい抵抗に遭遇した（例へば、王安石）。國家はしかし、國庫の需要を充足する範圍までにしか、所有の配分に積極的な干渉を加へないのが常であり、傳統の拘束と固定化を受くる領域の外にある、官僚の個人的な營財殖産は、倫理的な考慮を別とすれば、殆ど放任されていたから、官吏層のもつ特權的な地位に隨伴する蓄財の機會は、致富の源泉として利用された。例へば、年に六十四萬

斛の田租を得ていた南宋の張俊、家門衰替した當時に於いてさへなほ十餘萬緡の年收のあつた秦伯和（秦檜の孫）、天下の富家の首位に居ると云はれた明の嚴嵩・世蕃父子——このやうな豪富はしばしば高級官僚と將帥、又は宦官の中に見出されたのである。ことに明初に廻避の法が興り、また、科擧に應ずるものは、その本籍に從つて一定の受験地を規定せられるやうになつたので、宋以來の士大夫流寓の風は息み、彼等は本籍地に歸ることとなつた結果、退官した官吏やその子弟は、いはゆる郷紳として里中に豪横し、人民の田廬を侵占するものもあり、「明史」の列傳や明人の奏疏類には、往々、これ等郷紳の害惡が記載されている。給事中・御史等を差遣し、官吏を考察する制度やその職賄を取締る法的規定はあつたが、法の形式的、實定性が確立せず、法秩序の維持を職業的に義務づけられている法曹者身分の成立しなかつた家産國家の基盤では、取締りに當る官憲に「人を得れば」効果的であつたが、然らざれば、それは多くの場合、ひとつの弊を除かんとして、新たな弊を滋す結果となつた。

勿論、一定の秩祿を國家から受取る官吏にとつて、「廉直」であることが、理想とされたのは云ふまでもない。家産官僚の身分倫理は、營利行爲を忌諱することに、身分的な品位を見出すといふ點に於いて、「市民道德」と對立する。従つて、「卿大夫歿して家に餘財なきは良臣なり」と云はれ、「富貴は貧賤に如かず」と云ふ箴言もあり、「貧に安んずること」を銜ふやうな傾向がある。（中國の讀書人の碑傳文——墓誌とか私的に書かれた傳記には、某々はもと家貧と云ふことを記述していることが多い。一種の褒辭として用いられた常套語と解すべきであらう。因に、この種の文章では、その人の不利益なこと、悪い面は全く書かないことになつてゐる。）ことに「天理」と「人欲」とを倫理的に二者擇一的なものとして考へる朱子學に於いては、「富」を「人欲」の現はれとして敵視する倫理説を生じた。しかし、「富をなすは仁を害す」（朱熹）といふ道德意識は、現實社會の日常生活に對しては、たんに誠命としての意味をもつにすぎない。最高度の倫理的要求ではあるが、日常道德に對しては決定的ではない。なぜなら、現實社會に於いては、もろもろの道德的義務と兩立し得る限りでの「富」は、是認されねばならぬからである。朱子學に固有なりゴリズムは、云はゞ、覺者

の宗教意識 (Virtuosenreligiosität) がその要求であつて、日常的大衆道德に對して決定的意義をもたなかつた。

(例へば、カトリック教會の *consilia evangelica* は、聖なる生活の恩寵を與へられている者の特別な倫理である。それは大衆に影響を及ぼし、又及ぼすべきであるとしても、*Massenethik* ではない。) それ故、朱子學的な「規範意識」は、ひとたび現實の「存在秩序」に關係づけられると、迂愚な拘縛となるか(わが江戸時代の戯作者山東京傳の「孔子縞子時藍染」はたくみにこのことを描いている)、或は、「規範」の側から「存在」に追隨し、現實の事態にアジャストすべく、「規範」本來のリグラスな内實を稀薄にしたのである。一般に中國哲學に於いては、既存の道德法則と現實の事態との間に距離を生じたとき、その距離を埋むべき、云はゞ臨機の法則として既知の諸法則から決疑論的に發見さるべき自然法的規範を、「權」と稱するが、相互に矛盾する道德法は二者擇一的な「義務の衝突」とはならず、規範を現實の事態に適合せしめるやうな妥協が常にこころみられたのである。近世の思想史上、「天理人欲。同體而異用。同行而異情」(「知言」)を説く胡宏のやうに、天理・人欲を相對的にすぎないものと把握するか(陸・王學派はこれに近い)、再に進んで、人欲に即して天理が存在すると解する一派(例へば、王夫之の「周易外傳」、張子正蒙注)、李燾の「傳注問」、戴震の「孟子字義疏證」、譚嗣同の「仁學」等にかゝる説が見える)があるのは、倫理がつねに「世俗的倫理」(inner-weltliche Sittlichkeit)として説かれ、世俗的・日常的な「人情にもとづくこと」を重視した「儒教倫理」一般の傾向よりすれば、むしろ正統派的な見解であつたと云つてよい。事實、朱子學的な倫理説も、實踐倫理としては、官僚道德に相應しい現實主義的な變容が加へられた。官吏となつて清廉であり、出處進退を誤ることなく所信を實行するためには、生計の安定がなければならなかつたからである。例へば、北宋の宰相杜衍が、「その生事足らざれば、進退の輕きを致し、その志を行ふを得ず」と云ひ、司馬光が宰相となつて、常に士大夫にその私計足るや否やを問ふたといふのもそのためである(張漢「雲谷雜記」卷四)。南宋の周輝の「清波雜志」に、當時のある高官の言として、「ひとは田地があり恒産があるといふことになれば、仕宦しても自若として志を行ふことができる。仕宦せぬときも日常生活に事かゝぬから、氣

節を失ふことはない。田があつて始めて福といへよう。だから『福』字は『田』に従ひ『衣』に従ふのである」(もつとも、福字は示に従ひ、衣に従ふのではない。衣に従ふのは、全く別の字である)とあるし、南宋の蘇文豹も、官僚となつて進退を誤まらず、清廉であるためには治生の大切なことを説いた(張宗祥校訂「吹劍三錄」)。このやうな處世訓は、朱子學者の教説の中へも次第に定着していつた。元初の朱子學者許衡は、官吏が清廉であるためには、やはり生活の安定がなければならぬと考へ、「治生」を重んじ、しかも、「生計を立てる方法は、農・工・商賈を營むことである。士大夫は多く農業によつて生計を立てている。商賈は末利を逐ふものではあるが、これを營んでも義理を失はず、或は姑く一時をしのぐために爲すならば、また不可なることはない。もし教學と官途に就くことによつて生計を圖るならば、恐らくそれは古人の遺意ではあるまい」(「許文正公遺書」卷末、國學事跡)と説いた。これに對して、明末清初の王夫之は、士大夫たるものが商賈の業を營むことを、夷狄が中國を支配することに比擬し、許衡の「士大夫官に居りて商を爲し、以て廉を養ふべし」との説は、身分的な秩序を亂すものとして、はげしく攻撃しているが(「讀通鑑論」卷十四、東晉哀帝條)、「治生」を重んじ、「治生」の手段である限りでの營利行爲は、營利行爲そのものが身分的に貶下されたにも拘らず、道徳的に是認しようといふ傾向を生じたのである(例へば、劉宗周「人譜類記」下、許衡條參照)。清朝の錢大昕は、許衡のこの言葉を引いて、生業を治めずして非禮の饋を受くる勿れと戒め(「養新錄」卷十八)、朱子學者の夏炯も許衡に對して贊辭を惜まなかつた(「夏仲子集」卷二)。すでに明末の「溫氏母訓」には、士農工商は各々一業を執り、生活を立てているが、「讀書」もそれに並ぶひとつの生活である、といふ溫以介の母の訓へが見えている。これは、讀書して官吏になることも生活の手だてとなる以上、農工商と異ならぬといふ意味らしいが、一般に讀書人の家庭で「治生」と云ふことがひとつの徳目として説かれるやうになり、商工に對する觀念が著しく變化してきたことを示している。「家人の生産を事とせず」とか、「産を治めず」といふことが、むしろ褒辭として用ひられてきたことを顧みれば、思い半ばに過ぐるものがあらう。胡居仁が、農工商賈は皆世に有益なものである。商は末なりとは云

へ、これによつて有無を通ずることが出来る。老・釋（道教と佛教）と俗儒の作る詩對（應酬の詩）と時文（受験のための文章）とは、たゞ無用であるばかりでなく、人心を害すると説いているのは（「居業錄」卷五）、明代中期以後、特徴的に現はれるやうになつた、功利主義的な治生觀を反映している。

勿論、財貨の獲得を自己目的とする行爲は、すべての時代の道德感覺に對立するものであり、商賈は身分的に貶下された。例へば、明初の制によると、農民の家では紬紗絹布を用いることが許されたにも拘らず、商賈の家や、農民の家でも一人でも商賈となるものがある場合には、紬紗を用いることが許されなかつた（郭正域「皇明典禮志」卷十八士庶冠服——鄧之誠の引用による）。しかし、明の中期以後、生産力の發展に伴ひ、國內市場は擴大し、米・鹽・緞匹・標布・紙帳・藥材等の日用の需要をはじめ、その他の農産物や雜貨が商品として流通するに至つたことは、ある程度の階級分化を促進し、財力のある營利階級の社會的地位を相對的に高めるとともに、財貨の追求を傳統的倫理の抑壓から解放し、倫理的に是認するか、すくなくもそれをア・モーラルなものと思ふ方向へ押しやつた。士流と商賈との通婚が盛んになつたのも（明末の小説集三言二拍にはこの例が屢見する）、市場中心の經濟を基盤として成立した新興勢力に對する、舊い身分的因襲の讓歩を表現している。陽明學はその性質上多くの庶民學者を生み、例へば、明末清初の李頤の「觀感錄」には商賈や工匠出身の學者を顯揚しているし、萬曆朝に吏部尙書に陞つた張瀚は、元來、浙江の企業家出身であつた。張岱の「陶庵夢憶」には、「賤工」と考へられていた、竹・漆・銅・窯等の工場主が、縉紳と「列座抗禮」のことを傳へ、明末清初の黃宗羲が、傳統的な「抑末重本」（重農抑商）の觀念を斥け、「工商は皆本なり」（「明夷待訪錄」）と云つたのは、ほんこの時代に始めて現はれた言葉であり、一方に於いて、「民用に切ならざる」奢侈品の販賣を憎みながらも、いまや日常生活に缺くことのできぬ商工業者の社會的機能を強調した。明の包汝楨によると、楚藩の一族で市街地に居住するものは多く商業を營み、紬帛店はみな宗室であると記しているが（「南中紀聞」）、清朝の旗籍の旗人や官僚は商業を營むことを忌諱せず、ことに揚州の鹽商、廣州の洋商の中には、官吏を兼ねるもの

もすくなからずあり、その大富なるものは、しばしば學術文藝のパトロンとなつた。清初の藏書家として著名な秦興の季振宜なども、鹽商として産を成した人で、かつて官は御史にまで進んだ。康熙朝の宰相明珠（滿洲正黃旗人）は、その僕の安岐をして鹽商を營ませ、安岐もまたこれによつて財を積み、その書畫の收藏は海内に甲たりと云はれ、自らは江淮の文士のパトロンであつた。朱彝尊も安岐の財的援助けて研究と著述に従事し、朱氏の名著「經義攷」を出版した馬曰瑄も揚州の鹽商で、弟の曰璐とともに詩名があり、曰璐は乾隆丙辰（一七三六）の制舉に薦擧されたが辭退したと云ふ。その小玲瓏山館の叢書樓は十萬餘卷の藏書を有し、全祖望などもこれを利用してゐるが、全氏は晩年不治の病をこゝで療養し、その費用はすべて馬氏によつてまかなはれたのである。揚州の鹽商が隆盛であつたのは、明の萬曆以後、清の乾隆中葉までであるが、「揚州畫舫錄」によれば、彼等の生活は豪華を極め、當時の學者や文人と交はり、馬氏の小玲瓏山館、程氏の篠園、鄭氏の休園等は詩文の會をもつて名を知られている。かの「全唐詩」・「全唐文」も鹽商の出資によつて始めて刊行されたのであり、書籍の收藏と刊刻に努力したものは少くない。廣州の洋商伍崇曜が譚瑩を聘して、「嶺南遺書」・「粵雅堂叢書」・「粵十三家詩」等を出版したことともに、學術に對するひとつの貢獻であつた。清末に及んで國庫の必要から捐納（政府に金を納め、官品をもらふこと）が盛んに行はれ、いはゆる買<sup>ゴラブリル</sup>辦<sup>ラフ</sup>や式<sup>ラフ</sup>夫<sup>ラフ</sup>にも、みな二品銜道員を與へるのが通例となつた。

けれども、大賈富商が官職や虚銜（名目だけの官位）を得んとし、士大夫文化の庇護者であるにとどまり、自ら資本主義的企業家に轉生できなかつたのは、彼等が云はゞ國家に寄生してゐたことの歸結である。全體として家産王朝の重商主義は、特權を與へられている商人の社會的地位を高めはするが、私經濟的な資本形成の温床は、それによつて奪ひ去られたのである。例へば、康熙乾隆二帝の南巡の經費は、殆ど揚州の鹽商によつてまかなはれたが、一般に牙商・鹽商・洋商等の負擔する國稅や上納金は、王朝の國庫收入にとつて缺くことのできない重要性をもつていたから、王朝は一方に於いてこれを優遇し（例へば、杭世駿「道古堂文集」所載の「馬君墓誌銘」——馬曰瑄の墓誌銘を見よ）、そ



の有する特權の故に巨利を博することを放任するとともに、他方假借なき誅求を加へ、しばしば臨時の貢納を強制したり、税課の缺債を清查して資財を抄没するといふ氣まぐれな手段に出たためである。そこには資本主義が發展するための前提としての、國家秩序の機能の豫測可能性は存在しなかつた。

たしかにその限りに於いて、王朝の重商主義は家産官僚の身分倫理を、市民的な方向へと押しやつた。學說史的に見れば、朱子學に固有な「心情倫理」は、近世思想史の主流を占めていたにせよ、ひとたび讀書人が官僚となつて行政の責任を分擔したとき、たゞ「心情」に沿つて行動するのではなく、また行動の可能な「結果」を、その場で豫測することができるかぎり、考慮するといふ意味で、つねに現實的な「事功」を考へざるを得なかつたのである。例へば、黃宗羲のいふ「古今、事功なきの仁義なく、また仁義に本づかざるの事功なし。四民の業、各々その事につとめ、公に出づるものを義といひ、私に出づるものを利といふ。……士を易へて商とならば、業、その名を異にすといへども、道はずなはち一なり」〔南雷文定〕四集卷三、倪君墓誌銘〕といふ言葉は、官僚倫理の表現と解してのみ、はじめてその眞意を正しく把握し得るであらう。もし官僚となつて、「仁義」のみあつて「事功」を忘れ、「心情」そのものを、彼の行動の盲目的に働く決定的な原動力とするならば、かの亡國流離の秋にあつて、なほ舟中に「大學章句」を講じていた南宋末の左丞相陸秀夫や、大司馬堂に坐して「左傳」を批點していた明末の孫鑣、さては、「根本の圖は、人心に在りて技藝にあらず」と考へ、西歐科學の移入に反對し同文館を誣つた清末の朱子學者倭仁や、宋學に固有な排外主義を固執し、義和拳を指嚇して自ら王朝の滅亡を早めた徐桐、——これ等の事例に見出されるやうに、その心情の善なるにも拘らず、王朝の興亡に對しては無責任な臣僚であるといふ、悲劇的な結果を招いたのである。

(丁)

(一) 拙稿「社會道德——規範意識の類型」〔東洋の文化と社會〕第五輯所收、一九五六、京都大學支那哲學史研究室編輯

(筆者 山口大學文理學部〔中國哲學〕助教授)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

### **The Education and Ethics of the Chinese Literati**

*by* Yukihiro Yuasa

During nine hundred years, between the end of the tenth century when the Sung Dynasty reunified China after sixty years' split and the end of the nineteenth century when the old order was beginning to collapse, there existed the typical patrimonial bureaucratic state, which outlasted many dynasties, having, under the patrimonial monarch, a group of ruling bureaucrats making up a social status without any prestige based upon descent.

In this paper we define the Literati as follows : they are bureaucrats or candidates from among those who had received an education which fitted them for a position in such a political structure. They were selected by the examination system open to anyone, except certain social outcasts. This system prevented disunion between the noble sibs and the common people but, at the same time, produced a sharp cleavage between the educated and the uneducated. This education for bureaucrats consisted in the study of the Classics of Confucianism and Chinese History side by side with a literary training in writing prose and poetry as the necessary accomplishment of cultured men. These individuals were proud that their status depended on this combination of training as a scholar of the Classics and as a poet. Even if a person excelled in literature or was an able bureaucrat, he was discounted among the literati if he lacked a knowledge of Confucian Classics and Chinese History.

But, along with the establishment of the examination system, it developed

that to get an official post the grace of the Emperor was looked upon as indispensable. As a result of this, a new idea of absolute loyalty to the emperor was cultivated among bureaucrats, which could not be found in the original teachings of classical Confucianism.

In its entirety this article compares the age of patrimonial bureaucracy with the period preceding it when rulers had to be of noble birth, explaining the development of the ethical ideas which characterize the age of bureaucracy, and also analyzing the orientation towards life and the economic ideas of neo-Confucianism.

### **\*Fundamental Characteristics of Indian Logic**

*by* Yuichi Kajiyama

By Indian logic here is meant the logic of the old Naiyāyika school, which is represented by scholars like Gautama, Vātsyāyana and Uddyotakara. The Nyāya is in its fundamental characteristics teleological and psychological, as the corollary of which it is a means of demonstration rather than formal logic. The present writer tries to show that the Nyāya is not a study of rules of human thinking, but a kind of applied logic, its application being to the traditional Indian metaphysics of soul.

The Nyāya is defined as an inference based on testimony of the sage and perception. The words of reliable persons is enumerated as a means of valid knowledge because of its persuading function, while its logical value after all consists in perception of the reliable persons. Therefore Indian inference is, unlike western logic, established not on autonomy of human thinking, but on the authority of perception. According to the Naiyāyika validity of human knowledge is determined not by knowledge itself, but by the successful action that follows the knowledge, that is, identity between knowledge and external world. This dependency of knowledge on experience gave so many restrictions to inference that the inference could hardly treat the problems beyond perception, and Indian logic in its early stages was to deny validity of propositions regarding the purely abstract problems.