

經濟論叢

第(十)卷 第三號

儒学における社会構造論と經濟論……堀 江 保 藏 1

日本における本源的蓄積期の一考察…関 順 也 18

政府部門の理論的考察(二)……………池 上 惇 41

「価値の生産価格への転化」……………芦 田 文 夫 58

昭和三十六年九月

京 都 大 學 經 濟 學 會

儒学における社会構造論と経済論

堀 江 保 蔵

一 儒学ナショナリズム補論

前論文¹⁾において、私は、江戸時代の蘭学²⁾と洋学の発達と洋学者の社会経済論を概観し、および、洋学受容の根底に横たわっていたナショナリズムが、もともとは儒学によって培われたものであることをのべた。そして、そのナショナリズムについては、儒学における国家構造論が国家有機体説に近いものであり、国家目的としては「富国強兵」が掲げられたことをのべ、もって儒学的ナショナリズムの内容を示そうとした。これについて、ここで一言補っておかねばならないのは、目的達成の手段である。その手段、具体的には民治の根本方針は、儒学的国家構造論から当然に出てくるところの「徳治」であり、道徳国家の建設であった。徳治の原理は、要するに、人君は父母として子たる民に対するにあり、これを山鹿素行の言をかればつぎのごとくである。

『……(民を)治むるに其道あり、其制法あり、其教令あり、第一農民の事、愛するを以て本とす。故に民の父母と云。赤子を保つが如しと云えり。中庸に庶民を子とすと出たり。いかなるをか愛して子の如くすると云は、民は至て無知にして、あとききの考もなく、知計謀慮なきものなり、唯農業桑麻の家職を事とし、三時にいとまあらざるがゆえに、他に心をはこぶ処なけれ

ば、知慮のたくみ生ずべき間なし。自ら苦勞をつくして以て上に取納せしむ、而して上の政令に生死をまかす。これ民を愛すべきことわりなり。此の如き民なれば、四時ともに上よりこれを教導し、是を撫育すること薄ければ、害をうけ災に逢うを知らず、たとえば小児のものいわず、わかちなくして、自らその井に落ち、火をつかむことをなすが如し。故にその実を考て、人君まことを以て民情をさぐるときは、中らずと雖も遠からずのことわりあるべし。若し親愛の実を知らずして、只父母の驕子をめぐむごとく、これを膝撫姑息いたせと云うの心と存せば、必ず大なる違あるべきなり」(調居童問)

司法権の独立がみとめられ、行政が法によって行われ、したがって、人ではなく法が統治するのだという法治國家の原理は、儒学者は思い及ばぬところであった。為政者の考え方も同様であって、当時、すこぶる多くの法令が發布されているけれども、それらは教諭を旨とし、しぜん、市民社会の法律とは、抱るべき原理を異にした。この徳治思想もまた、当時の洋学者の思想のなかに横たわっており、維新以後の思想家・政治家にうけつがれたところであった。

以上のような國家論との連関において、儒学における社会構造論と経済論を概観しよう。

- (1) 「日本の近代化と洋学および儒学」(本誌、第八七卷第二号)。
- (2) 「山鹿素行集」(『近世社会経済学説大系』一二五頁)。

二 社会構造論

江戸時代の儒学者が、國家と對比される意味での社会を論じているわけではない。諸書には、「世間」とか「世の中」などの言葉が散見するが、その意味はすこぶる漠としており、社会の構造については、國家論のなかで、國

家構造の社会的側面として取扱われているのがふつうであった。このような地位を与えられた社会構造論を、以下、二、三の項目に分けて考えてみよう。

(イ) 身分と職能 儒学における社会構造論の第一の特徴は、身分別職能社会を想定し、是認した点にある。まず、身分社会がどのようにして発生したかについて、たとえば熊沢蕃山は、『人の初は農なり』とし、農民のあいだから、一方には士が生まれ、士のあいだから諸侯が、諸侯のあいだから天子が現われ、他方では工商が生じたといっている(集義和書)。これに対して山鹿素行は、人々のあいだに農工商の別が生じたのは、社会的分業の必然的な過程であったとし、そこに人君が出なければならなかったことについて、『三民ともに起るといへども、己が欲を専にして、農は業に怠て産を全くせんことを欲し、或は弱をしのぎ少を侮り、百工は器を疎にして利の高からんことを欲し、商賈は利をほしいままにして奸曲をかまふ、是皆己が欲をほしいままにして其節を知らず、盜賊争論やむことなく、其氣質のままにして人倫の大礼を失するがゆへ、人君を立て其命を受くる所とし、教化風俗因る所とす、然れば人君は天下万民のために其權に立たるゆへんにして、人君己が私する所に非ざるなり』(山鹿語類)といっている。いずれにしても、当時の身分社会をあるがままに肯定する議論であった。

このような身分社会観は、ただちに職能主義的的社会観につながっていた。それを代表するものは、素行の社会分業論であるが、蕃山も同じような表現を用いている。曰く『魚ある者は五穀なし、交易する時はたがい用を達す。農事を事とするものは鋤・かまを造るにいとまなし、鋤・鎌を造る者は耕作をかぬることあたはず、故に農人は易るに五穀を以てし、鍛冶は農具を造りて、たがいに交易して、各其所を得たり。万物皆此の如し。又農人・職人自来て易るにいとまなし、商人これを買取て相通ず』(集義和書)と。こうして、おのおのの身分は、それぞれの職能

を通して、有機体的全体である国家に奉仕すべきものと考えられたのである。

(口) 農本商末 しかしながら、この社会観は、このような平面的なままで、すなわち単なる社会分業論として、終つたのではなかった。商品経済が進展して、武士と農民が経済的に困難となるにおよび、各職能のあいだに重要性のちがひがあることが説かれはじめた。結論から先にすれば、それは要するに農本商末論であつて、ここに社会構造論の第二の特徴がある。たとえば荻生徂徠は、『都鄙の境なき時は、農民次第に商賈に變じゆき、困貧しくなる者なり。農民の商賈に變ずることは、国政の上には、古より大に嫌ふことにて、大切のことなり』(政談)。また『本を重じ末を押ると云こと、是古聖人の法なり。本とは農なり。末とは工商なり。工商盛に成て農業衰るは、代々兎角此の如く成行こと、是れ亦明なることなり』(同上)とのべて、農業と商工業との盛衰があたかも逆比例の関係にあるかのように論じている。時代をくだると、農業の衰頹、農民の困窮を防ぐために、むしろ商工業を奨励して、農民にかかつている年貢負担を商工業者に肩替りさすべきだ、との議論が、主として多少ともに蘭学を学んだ人々——本多利明・海保青陵・大島高任・神田孝平その他——からでてくるが、この議論も、その基本的立場が農本主義であつた点では、徂徠の思想とことなるところがなかった。いわんや一般の儒学者は、相変らず農本商末論を説いていた。

この農本思想は、もともと、富の唯一の源泉は土地であり、富の唯一の生産者は農民である、という考え方から生まれたものであり、さらにこの考え方自身、商工業が発達していなかった古代に、いわゆる「聖人の時代」があつたという懐古思想から生まれたものであつた。かくて、たとえば荻生徂徠は、本来土着しているはずの武士が、いまや「旅宿の境涯」に入り、錢を出してすべての生活物資を買うことになつたために、商人とのあいだの勢力闘

係が主客でんとうし、結局、貢物を商人にささげねばならぬ状態におちいつたのだと論じている（同上）。

そして、そのさい、武士と農民とは常住のものであり、商人は不定な渡世たじよをするものであるから、常住のものが困らないような社会を実現するのが政治の根本であつて、商人がつぶれても放っておけばよい、という徂徠の言葉は、江戸時代の農本的社会観を代表するものといつてよいであらう。

このように、一般の儒学者は、武士および農民の生活が苦しくなつたのは、商人の手に富が集まつたからであり、のちの点は商人が利潤をむさぼるからだ、と考えた。しかも、營利行為をもつて聖人の教えに反するもの、治者たる武士のなすまじき行為であるとした、彼らの思想からすれば、武士が生活困難から免がれる道は、商人を抑圧するか、退いて兵農合一の昔に帰るか、いずれかであつた。後者をもつとも熱心に主張したのは熊沢蕃山である。

(ハ) 社会の構成単位 結論から先にすれば、社会を構成する基本単位は、個人ではなく、家であり、しかもその家は家業と不可分のものとして考えられていた。ここに儒学における社会構造論の第三の特徴がある。もつとも、家とは何かを真正面から取り上げた議論にはほとんど出会わない。当時の人々が、士農工商の別を問わず、家本位の生活をしていた現実には、もはや論議の余地のないものとして学者の口に出つており、しぜん、家についての叙述がなされなかつたと考へてよいであらう。それにしても、一、二の例を挙げるならば、太宰春台が『恒産とは士農工商夫々の渡世の業を云う』(『經濟録』)といひ、貝原益軒が『士も庶人も、其財祿の多少によらず、其分内にて儉約を行ひ、家人を養ひ、家をたもつべし』(『家道訓』)といつてゐるのは、家と家業との不可分の関係を説いたものであり、家業という恒産の上に家を保つべきことを教へたものである。

修身・齊家・治國・平天下なる言葉をみると、個人を基本単位と考へたかにみえる。しかし、これは、各人が身

を修めれば家ととのい、各家がととのえば国おさまり、各国がおさまれば天下は太平になるといふ意味であつて、より小さいものは、より大きいものの部分として、全体のために奉仕すべきであるといふ儒学の論理からみれば、そこで考えられた個人が、いわゆる人権の主体としての個人でなかつたことは、いうまでもない。とくに農工商の三民については、思慮分別のないものとして、彼らを教え導くとか、仁愛を垂れるとかが、治者の任務だとされてきたことから明らかなように、彼らには、少くとも、近代市民社会におけるような人格は認められなかつた。もちろん、どんな学者も、彼らを動物もしくは奴隸としてみていたわけではないが、政治的には被治者であり、社会的には農工商それぞれの職業を通じて全体に奉仕すべきものだと考えていた。その全体社会は、小にしては家、大にしては国家であり、しかも前者はやはり後者の部分であり、基本的構成単位と考えられていたのである。

(二) 市民的社会観 以上、有機体的国家観の側面としての社会構造論をのべた。江戸時代の学者に、たとえ儒学者でなくても、それと全くちがつた社会構造論を求めることは、ほとんど不可能であるが、しかし、儒学者のなかには、社会関係を全くちがつた角度からみた人があることに注意したい。前にのべたように、儒学における社会関係は、政治的には君・臣・民、倫理的には父母と子、経済的には分業の関係であり、全体としては、より小さいものはより大きいものに奉仕する関係であつた。これに対して海保青陵は、すべての社会関係を売買の関係に還元して考えているのであつて、その一部を掲げると、

「一」扱今日は、唯江戸へ参鬮交代して、御手伝も首尾よう勤め、無理な金をもからず、領分に百姓一揆もおこらず、江戸の御同席のつき合をようしおればよきなり。天下をとるの、股湯・周武をするのと云ことは、乱心ものはしらず、先づ先づ今の世にはとんと役に立ぬことなり、孟子の定木にならぬ証拠なり。然るに今の儒者ひじをはりて、利をうとんずるがよい、孔子がさよ

う仰せられた、民をやたらに愛するがよい、孟子がきように説れたといふは、捧腹（抱腹カ）にたへたことなり。……古へより君臣は市道なりと云なり。臣へ知行をやりて働かず、臣はちからを君へうりて米をとる、君は臣をかい、臣は君へうりて、うりかいなり、うりかいがよきなり、うりかいがあしきことにてはなし。凡そうりかいのことは、君子のすることでないと言は、皆孔子の利をいとふことを丸のみにして、のみそこなふたるなり、君臣はうりかいでないといひたるより、喰つぶしと骨折損と沢山あり、喰つぶしは君の損なり、骨折損は民の損なり、甚不算用なるものなり……」（榕古談）

このように、君臣関係はもとより、君民関係も、租税取納関係も、土地を売って年貢をかう、もしくはその逆の関係にはかたらないと断じ、犯罪と刑罰の關係についても、たとえ「死罪を宥めて流罪にする」といふは、三十匁にうるべきしろものを十五匁にうるなり¹⁰⁾（同上）というふうに、売買の關係で話をすすめている。すなわち彼は、当時の封建的な社会關係をすべて売買の關係に還元しているであつて、近代的な眼からすれば、すこぶる合理的な社会觀であつたといわねばならぬ。もともと、このような社会觀の萌芽は、すでに山鹿素行の社会觀のなかにみられたところであるが（後述）、それを、これほど徹底して展開した学者は、青陵を以て他にみられなかつた。私が青陵の社会觀にひじょうな興味をおぼえるのは、それがまさに市民的社會觀ないし機械的社會觀に近いものであつた点にある。市民的社會觀は、一般的には、明治維新を経て、西洋思想の影響をうけて、わずかに現われてきた。青陵は、書中、オランダの商業にも言及しているから、彼の社會觀は蘭學の影響をうけて立てられたものかとも思われるが、その証拠は見いだされない。とすれば、彼は、古學派の立場から社會の現実をみきわめ、ついに以上のような社會觀に到達した、と考えるのが穩当であろう。いづれにしても、封建的な政治構造のもとにおいて商業社會がすこぶる發達した現實は、青陵の目にうつつたような姿になりつゝあつたと思われる。ただ遺憾に思うのは、

それが当時の社会観のなかにおける特殊な一例にすぎなかったこと、および、彼がこのような社会観に到達しながら、やはり儒学流の社会構造論から脱けきれず、しぜん、封建社会がやがてたどるべき近代への道に言及していること、これである。

以上要するに、儒学流の国家論、社会構造論は、それほど徹底して日本人に教えられ、それにもとづいて、江戸時代の日本人全体の国家観ないし社会観がつくられていたといつてよいであろう。

- (1) 「熊沢蕃山集」〔近世社会経済学説大系〕二八八―九頁。
- (2) 「山鹿素行集」(同上) 一七二頁。
- (3) 「熊沢蕃山集」(同上) 二五六頁。
- (4) 「荻生徂徠集」(同上) 一二頁。
- (5) 同上、二八頁。
- (6) 同上、四五頁以下。
- (7) 「太平春台集」(同上) 一二二頁。
- (8) 「貝原益軒集」(同上) 四二頁。
- (9) 「日本経済大典」第二七卷、一八五―一九二頁。
- (10) 同上、一九三頁。

三 経 済 論

以上のような国家および社会構造論から、当然に、それにふさわしい経済論が立てられた。これについては多くの論者があるが、儒学の国家観・社会観をうかがうのに必要な限度において、経済論の概要をかかげよう。

(イ) 經濟の意味　儒學においては、經濟という言葉は政治とほとんど同じ意味に用いられた。たとえば太宰春台は、『凡天下國家を治むるを經濟と云う。世を經め民を濟うと云う義なり』(『經濟錄』)とのべている。春台によれば、經とはもと織物のたていとであつて、統治組織や行政制度をととのえることを、たていとをととのえるのになぞらえたものである。濟は、川を渡つて向う岸へ達する意味であつて、民をして生を遂げさせることをたとえた言葉である。經濟の語義については、このほかにいろいろの解釈があつたが、春台が、『歸する所は一致なり。畢竟、事を治て其事を成就する意なり、堯舜より以來、歴世の聖賢、心を尽して言を立て教を垂たまは、皆此經濟の一事の爲なり、聖人の道は、天下國家を治るより外には所用なし』(同上)といつてゐるように、前にのべた徳治を実現すること自体が經濟であつた。經濟は手段ではなかつた。

その經濟において、もっとも重要なことは、人々をして生を遂げさせることであつた。周易に「天地之大徳曰生」とあるのを解釈して、春台は『聖人の教に順て、人々治生の道に心を用れば、飢餓の患もなく、日用に乏きこともなく、一牛を安穩に送る』(同上)といひ、三浦梅園は、『天地の大徳を生と云、生の徳を害する者、乃天地に悖るものなり、……人貴賤の隔あれども、齊しく天地の子なれば、大人も小人も天に敬しみ事するには隔なし、天地の大徳を害するは最も恐るべき事なり』(『愼願』)とし、春台はその治生の道を「食貨」といひ、梅園はこれを「經濟」と呼んでゐる。もっとも、両者とも、人々に生を遂げさせることが經濟の究極の目的ではなかつた。春台が食貨の巻で『礼義は人の守るべき道なれども、饑寒身に偪れば礼義をも忘るは、人の常なり』といつてゐるように、究極の目的は道徳國家の建設にあり、そこへいたるためには、人々が、その分に應じた物質生活を営んで、その生を全うしなければならなかつた。そのさいにも、物質生活が道徳の手段もしくは条件として考えられていたのでは

ない。この点を巧みにいいあらわしているのは梅園であつて、すなわち、経済とは利用（木火土金水穀の六府の機能を十分に發揮させること）、厚生（利用の結果をあまねく万民に浴させること）、正徳（人倫をわきまえ、礼節をつくすこと）であるといひ、『三事、利用を初とし、厚生を本とし、正徳を主とす、徳正しき時は人感化す、其指揮水の壑にをもむくが如し、何れのことかならざらん、君はすなわち陶冶也、下は則七鉄也、その器をなし用をなさんことは、全く陶冶の手中にあり』(同上)とのべている。この点、現代の経済学において、経済をより高い文化価値の実現の手段と考へてゐるのは、すこぶる趣きを異にしてゐる。

以上のように、政治と経済とが不可分の関係において考へられ、したがつて経済生活が道徳生活と一体の関係において理解されたのは、儒学がもともと政治的倫理学であつたことの当然の帰結である。そこで、すすんで、儒学における経済論の説き方を二、三の点について、うかがつてみよう。

(□) 財富論 「武士は食わねど高楊子」ということわざがあり、財富をいやしんだかといふと、そういう考へ方もあつたけれども、それは儒学の本筋ではなかつた。本筋は財富肯定論であつた。たとえば中江藤樹は、名利を捨てよといふ仏教の教えに反対して、『儒道には、そのやうにすしもなくて位をすて、財宝をすつるをば、気がいの欲なきにたとえて、大いにきらへり』(翁問答)といつてゐる。また山鹿素行は、人間の自利心を肯定して、『今天下の人情を以てはかるに、人の性利を以て本とせざるはなし。利を本とするがゆへに此道立て行はれ、君君たり、臣臣たり。若し此の利心を失却せば、君臣上下の道たたず、善惡邪正わきまふる人なく、天地忽にくつがへり、日月忽に地に落べし』(論居業問)と説き、社会に秩序があるのは、人間にもともと利心があるからだ、と論じてゐる。

しかしながら、財富はあるがままの姿で肯定されたのではなかった。また利心はそのおもむくがままの形で認容されたのではなかった。貝原益軒が富に家富、身富、心富の三等があつて、『家富は身富に如かず、身富は心富に如かず』(懐思錄)といつていふように、心の豊かなことをも財富の概念に含めて考へてゐることは、当時の思想家に共通の考へ方であつた。このように、物質的な富を精神的な富の下位においたのは、前者がややもすれば人間の自我的な欲望の満足だけに供せられ、その結果が、社会秩序の紊乱、人々の品性の墮落となるおそれがあつたからである。利心についても、たとえば西川如見は、『五穀貨財等、しめ売しめ買のたぐひは、みな富める町人のしわざにて、天下万民の用を妨げ、おのれ一人富をかさねんとす、貧者には此罪なし』(町人糞)といつて、自分一己のために利心を働かすのは罪惡だとしている。

それでは、財富はどのように使うべきかという点、藤樹が『夫財宝は、天下の生民を養はんために、天地の生じたまふものなれば、かりそめにも貪り私すべきものにあらず』(鑑草)といつていふように、天の使命を遂行する手段に供すべきであつた。このことから、財富の所有關係が問題となるが、当時の学者は私有財産を肯定しておらず、「預かり」(受託の意)の觀念を用いてゐた。蕃山曰く、『主君より知行をたまはりおかれ候へば、人馬諸道具みな主君のものに御座候、……公儀を仕りて軍役をうけ仕り候へば、我物ながら主君のものにて、国役をわけ預りたるに候へば、是非無く候。ただわれらごときもののみにあらず、主君といへども、一国の物を上より預りなされ候。ただ国郡の主のみならず、大樹(將軍)といへども天の物を預り給ひて、天下の為に所持なされ候』(集議外書)と。この「預り」の觀念は、当時ひろく行われたものであつて、たとえば、農民は將軍または諸侯の土地を預かつてゐるもの、小作人は地主の土地を預かつてゐるもの、と考へられ、したがつて田租も小作料も一樣に年貢と呼ばれた。

また、商人が納める租税をふつうに冥加金と呼んだのは、彼らが営業をゆるさされている有難い国恩に奉謝する意味で上納するものの義であつて、そこにも「預かり」の觀念が存する。

もっとも、当時の人々がすべて、儒家の説くところをそのまま受取つていたわけではない。ことに、氏素姓もないものと賤しめられた商人のあいだには、立身出世のために残された唯一の道は、金持になることだ、という考え方が広まつていたように思われる。¹²⁾そして、商人の富有と、それと逆比例しての諸侯や武士の貧窮を、目のあたりにもみた儒家たちは、財富のあり方、利心の働き方を「かくあるべし」と説いたのであつて、その説き方は、西洋中世の神学者のそれとよく似ていた。すなわち、一方は政治倫理学の立場、他方は宗教倫理学の立場に立つて、財富と營利を、ザインの問題としてではなく、ゾレンの問題として説いたのである。

(ハ) 価格論・物価論 前記のべたように、職業に貴賤の別が立てられたとはいへ、どの職業も世の中に欠くことができないものとされたからには、ちがった職業に従事するものあいだに交易が行われるのは、当然のこととして認められた。たとえば春台は、交易して有無を通じるのは、農作と同じく、いにしへの聖人が教えたもうた道だといっている。それでは、交易価格について、どのように考えられていたかという点、山鹿素行は、生産・加工・販売の三段を併せ考えて諸品の価を正すべきだとして、『その出る処の遠近人力を考え、其こしらへ細工いたすの手間をつもり、これを商売するの労役入用を詳かにして、その物のあたひを定むべし』¹⁴⁾といひ、すすんで、『富民居ながら財宝を其所にしてそのあたひを高下せしめ、又は各々商売の事を云合せて利をひとしくして、物の値を一様に致すことをなす、皆是奸民の私する所なり』(山鹿語類)とのべている。個別生産費説ともいへべきものであり、したがつて現実に成立していた市場価格は、商人がその恣心からつくりあげた人為的な価格としてしか、

目にうつらなかつた。

もつとも、元禄・享保ごろになると、物価についてはある程度の客観的認識ができてきた。素行の上の引用文のなかにも、それがうかがわれるが、これをはっきり言明しているのは、荻生徂徠のつぎのことばである。『商人の勢盛に成て、日本国中の商人踊じて一枚と成、物の値段も遠国と御城下とで釣合て居る故、幾百万人の商人一枚となりたる勢には勝れぬことにて、何程御城下にて御下知有ても、物の値段下らぬ筋も有……』¹⁵⁾（政談）。また室鳩巢も、『一物の価の高く成候へば、夫に連る万物の価の高く成候謂は、諸奉行中書付の如くに候』¹⁶⁾（兼山秘策）といつており、学者だけでなく、役人も物価現象を客観的にみていたことが示される。

物価については、さらに、貨幣との関係において、多くの学者が論議するようになった。それもやはり元禄から享保へかけてのころのことであつて、その代表者は新井白石であろう。彼は、元禄・宝永ごろの物価騰貴の原因について、それを、貨幣の改鑄による品位の下落に求めようとする考え方を排して、貨幣数量説ともいうべき説を出している。曰く『当時天下の財用通じ行はれ難く候て、万物の価高くなり来り候事、天下の商賈其言を金銀の品下り候に仮り候て、其利を競争ひ候により候へども、眞実は、世に通じ行はれ候金銀の数、そのむかしよりは倍々し候て多くなり来り候故にて候』¹⁷⁾（白石建議）と。また室鳩巢も、物価騰貴の原因を、十中八、九まで、貨幣数量の増加に帰している。しかしながら、白石が着目した貨幣数量の増加は、商品取引量の増大にともなつて、しぜんに生じた増加ではなく、財政上の弥縫策として行われた改悪鑄造によつて生じた増加であつた。したがつて、物価の下落もしくは平準化を期待してとらるべき方策は、白石によれば、貨幣の素材価値を慶長の古制に復し、および善政をしくことであつた。安永・天明のころに経済論を書いた三浦梅園も、『金銀少ければ少きにてつり合ひ、多けれ

ば多き程のつり合ひになるものなり」¹⁸、あるいは「金銀多ければ物価貴し、金銀少なければ物価賤し。物価賤しきは金銀の貴きなり、物価貴きは金銀の賤しきなり」¹⁹（価原）といつて、貨幣数量説に近いものを出している。しかし、その説は、貨幣数量の増加すなわち富の増加ではなく、貨幣数量が多きにすぎるときは、かえつて取引上のわずらわしさを増し、金利生活者の発生をうながすとする道徳論であつて、理論的な経済論ではなかつた。

それにしても、元禄から享保へかけての時代に入つて、個々の町人またはその行為、もしくは身分としての町人でなしに、物価というような経済現象そのものに着目して、議論されるようになったことは、注目に値する。これは、おそらく、江戸時代の流通経済が機構として確立し、機構として運行するようになったといふ客観的事実と照応する事からであろう。しかしながら、経済現象に関する客観的認識は、上にのべた程度以上に出ることはできなかった。これを物価論についてみると、極端な騰落もしくは変動のないのが理想の状態であるとし、現実が理想に合致しないのは、上下奢りのゆえであるとか、物価の権を商人に委ねているからだとか、説くのがふつうであつた。佐藤信淵ほどの学者もその例にもれず、たとえばその著「物価余論」のなかで、『万物の値段高きが為に上下一統困窮に及び、且天災流行して、凶作ある毎に餓殍の都下に充滿するも、畢竟は本朝に古来万物を統括し給ふの御制度無くして、万物交易の大柄を商人に委任、値段の上げ下げを自在にせしむるが故なり』¹⁹といつている。要するに、価格も物価もゾレンの問題として取りあつかわれたのであつた。

(二) 国富論 儒学における国富の基本的な考え方は、「民の富すなわち君の富」ということであつた。けれども、貨幣経済の進展にともなつて、幕府や諸侯の財政が現実困難におちいると、右の考え方に固執することはできなくなつた。お金がなくては、仁政を施すことができなればかりでなく、その日その日が送れないことになつ

た。こうして、政治倫理的な国富論——経済政策論——が盛んに唱えられるようになったのである。

その消極的なものは儉約論であった。どの儒学者も儉約を説かないものではなく、なかにはそれ以外に富国の道なしと論じたものもある。領主みずから儉約し、もって四民に範を垂れ、そしてそれが実行されれば、人々も国もおのづから豊かになる、というのである。

しかし、同時に、積極的に貨幣を手に入れる方法を示す論者も多く現われてきた。私が旧著に掲げた国産専売肯定論がそれであって、簡単に繰返すと、たとえば太宰春台は、国産の専売が領主にも領民にも利益であることを説明し、ただし、本来一定額の年貢米だけに依存するのが常道である諸侯としては『市価の利を求むるは国を治むる上策にはあらねども、当時の急を救ふ一術』であるから、仕法がよくなくてはいけないと戒めている。また前に掲げた海保青陵は、もともとすでに売買の關係で生活している諸侯および武士が、商業行為を賤しむのはあきらかに矛盾であって、そんな考え方でいるから貧乏するのだといい、よろしく国産の専売なり何なり、積極的に商業に関与して利を収むべきだと論じている。

このような見解は、儒学的国家観に推進されて、商業の大権をもつばら君主が掌握すべきであるという意味での商人抑圧論となった。たとえば仙台藩儒林子平は、一方に国産の専売をとき、他方で『町人と申候は只諸士の祿を吸取候計にて、外に益なき者に御座候、実に無用の穀つぶしにて有之候』(上書)²¹⁾といっているが、もっとも徹底しているのは佐藤信淵であって、彼は商人を下級官吏に使うべきであるとして、つぎのようにのべている。

『古米貨物交易の業は、国君唯其大體のみを轄て、商賈に相場の高下を任せ置たるが故に、商賈等奸智を廻らし私意を縦にして、物価を自由自在に高下し、何れも莫大の利潤を得て数百万兩の黄金家と為り、其官諸侯に抗する者往々に多し。……国

君の身分と雖ども、富は悉く賈人の手に落て取継ぐとも難く、商賈を尊敬して給を祈ふに至れり。是を以て察すべし、売買交易の権柄を商賈に任せ置は國家の大吉なることを。……故に商賈は蔽く其勢を挫すんばあるべからず、宜く交易の権柄を悉く取上て国君の持と爲し、問屋をば皆此政府の下輩役人として使ふべし。且商人をば市場を立て住居せしめ、田間に居ることは固く禁すべし。』(經濟提要)

このほか、本多利明も、商業に商人の家業と国君の天職との二種類があるとし、外国貿易は將軍もしくは諸侯がその天職としてみずから行い、もつて国を富ますべきだと論じている。もつとも、利明は蘭学者であった。しかし国君の任務・國家目的・社会構造などについての見方・考え方は、前論文でのべたように、やはり儒家流であった。佐藤信淵も純粹の儒学者ではなく、同時に蘭学者であり神学者であった。けれども、右に掲げたような国富論は、儒学的國家論が展開したものと受取つてよいであろう。

前に掲げた有機体的な國家論、職能主義的身分論を貫くとすれば、商業はあくまで商人に委ねるべきであり、人君が商行為にたずさわるのは、蔽に戒しめねばならぬことであつた。じじつ、国産の専売に反対の論を展開した学者たちは、その論拠を右の点に求めていた。しかしながら、國家目的が富国強兵にあり、また人君が貧乏では仁政をほどこすことができないうる現実に向しては、そこに領主の商行為を肯定する意見が生まれたとしても、それを儒学の本筋からはずれたものと受取ることではできないのである。

このように相反した二種の国富論が並び行われたのは、要するに、両者とも農本主義に立脚して、經濟の現實を倫理的な立場だけから考へていたからであらう。それにしても、国富論である点では、両者は別物でなかつた。ひとしく、儒学的國家論・社会論から導き出された国富論であつた。そして両者はやがて、自由主義原理にもとづく

民間商工業の振興という意味での商工立国論によって止揚されることになるが、それは、幕末になって、西洋諸國の富強の眞の姿が理解されてからのことであつた。

- (1)(2) 「大空春台集」(「近世社会経済学説大系」、一六一—一七頁。
- (3)(5) 同上、一一〇—一一二頁。
- (4)(6) 「三浦梅園集」(同上)、二九五頁・二九六頁。
- (7) 「藤樹先生全集」第三卷、二五四頁。
- (8) 「山鹿素行集」(「近世社会経済学説大系」、三八頁。
- (9) 「貝原益軒集」(同上)、二七九頁。
- (10) 「日本経済大典」第四卷、四〇一頁。
- (11) 「藤樹先生全集」第三卷、四五七頁。
- (12) 「日本倫理彙編」第二卷、二五三—二四頁。なお、東晋太郎「近世日本経済倫理想史」一六五頁以下参照。
- (13) 井原西鶴「日本永代蔵」(岩波文库本)一〇六頁参照。
- (14) 「山鹿素行集」(前掲)、二九四頁。
- (15) 「荻生徂徠集」(同上)、八三頁。
- (16) 「日本経済大典」第六卷、二九三頁。
- (17) 「新井白石集」(「近世社会経済学説大系」、三四七—八頁。
- (18) 「三浦梅園集」(同上)、二六二・二六三頁。
- (19) 「佐藤信淵集」(同上)、一五一—二頁。
- (20) 「近世日本の経済政策」、三〇七頁以下参照。
- (21) 「日本経済叢書」第一二卷、二五頁。
- (22) 「佐藤信淵家学全集」中卷、五八—一五頁。