

經濟論叢

第九十卷 第三號

河上 肇における二種類の真理……………出 口 勇 蔵 1

東亜におけるメキシコドル

終焉の論理……………小 野 一 一 郎 21

日本海運業における減価償却の

生成過程（その四）……………高 寺 貞 男 39

書 評

J. K. ガルブレイス『ゆたかな社会』……………瀬 地 山 敏 65

昭和三十七年九月

京 都 大 學 經 濟 學 會

河上肇における二種類の真理

——『貧乏物語』の分析——

出口 勇 蔵

目 次

一 河上肇における科学的真理と宗教的真理

二 『貧乏物語』の問題の出しかた

三 問題のこたえかた

四 経済(社会的経験)・思想と倫理・宗教

一 河上肇における科学的真理と宗教的真理

河上肇が晩年に真理には宗教的真理と科学的真理との二種類のものがあるといい、この二種類の真理を承認するという点において、かれ自身を「特殊なるマルクス主義者」と名づけたことは、あまりにも有名である。なぜ「特殊なる」と形容するのかといえ、普通のマルクス主義者においては、宗教によつてはどんな種類の真理もみつけることができぬ、それどころか、宗教においては一切が転倒してひとの脳裡に映ずると、確信されているからである。しかるに、河上肇はこの二種類の真理が両立しうることを確信していた。その両立について、かれはたとえばつぎ

のように書いてある。「私の思想は性質の全く相反した二種の馬によつてひかれてゐる馬車のようなもので、将来必ず顛覆すると批評されて来たものだが、……」二頭立の馬車は別に顛覆もしなかつたものと、自分では思つてゐる¹⁾。それがどうか「宗教的真理の存在を主張する唯物論者、一定の真理が既成宗教の中核に——之に粘着するところの種々雑多な夾雑物によつて十重二十重に覆われながら——存在することを主張するマルクル主義者」であることを、かれは自負してゐるのである²⁾。

河上肇をただ経済学者としてだけ考へるばいには、二種類の真理についてのこの認識や確信や自負などということは問題にならないだろう。そうではなくて、科学的真理において、どれだけの幅と深か味のある認識がえられたか、またその程度の認識をもちうる河上肇の知性の特色はどこにあるかを批判的に検討することが、大切である。けれども思想家としての河上肇が問われるときには、経済学者・河上肇を認識するだけでは足りないのであつて、科学的認識を背後からささえているところの、人間、社会、および歴史に関する普遍的認識がどのようなものであり、またその認識を宿すところの河上肇の人格とは一体どういふものであつたのかという間にこたえなくてはならない。さらにまた、河上肇が人生に処し、社会問題に態度を決め、歴史のうつりかわりに身をおいてどの方向に向かつて実践的に行じたか、また行じようとして身がまえたか、という点からこの人を見るとときには、河上肇の人格の奥底にある魂が知性や人格を呑みこんで表面におどり出し、そして直接に現実そのものと交渉するすがたが問題となり、その際、かれが現実そのものを何とみていたかが、答えられなくてはならない。いわゆる求道者・河上肇がとられるのは、この問題領域においてである。

上の第二および第三の問題がとられるときには、科学的真理と宗教的真理とが種類をことにする二つの真理だと

主張することによって解答は出されず、むしろ、二種類の真理の關係はどういうもので、それらがどういう構造をもつて統一されているか、という問題がこたえられた上ではじめて、それらにたいする解答がでることになるであろう。二種類のことになった真理だというだけでは、問題はとけない。そして河上肇もただそういつて突きはなしているだけではなく、二種類の真理の關係について一定の意見を立てている。かれの意見を要約すると、科学的真理が「外界の物」を問題とし、宗教的真理が「内界の心」を対象とする点にあり、「二種の真理が互に恪守すべき截然たる領域」にかかわるということから、考えだされるべきだ、というのである。この關係の詳細な点は後述するところにゆずることにするが、問題を提起するいまここで必要なことは、二種の真理をめぐる問題が河上肇の思想的發展のそもそものはじめからの根本的なものであったにちがいないというのである。したがって、この問題を中心として河上肇の一生を省みることが、河上肇研究の基本テーマの一つになるにちがいない。ここではその一節として、かれの第一期の名著であり、日本の経済学史の上からも汗目にあたいたところの『貧乏物語』をとり上げて、この問題の提出の仕方を検討し、その解決にむけられた、河上肇の努力をしのび、そしてその結果みのつた結論について、すこしく私見をのべようとおもう。

註

- (1) 河上肇『自叙伝』五 一五四ページと一五七ページ
- (2) 同上、一五七ページ。
- (3) たとえば「宗教的真理及び宗教について」『獄中日記』二二四一ページ。
- (4) 河上肇が科学と宗教との關係に直面しはじめたのは、明治三十八年（一九〇五）の年の暮れであった。「社会主義評論」の執筆を突然にやめて、無我死に飛びこんだときがそれである。『自叙伝』五の中にある「大死一番」にくわしい消息がみえる。

一一 『貧乏物語』の問題の出しかた

『貧乏物語』は朝日新聞紙上に、大正五年九月十二日からその年の十二月二十日まで、断続してのせられた。その回数はおわせて五十四回である。全篇は三つの篇から成っているが、三篇の内容とそれぞれにあてられた回数と掲載されるに要した日数とをかかけると、つぎのとおりである。

上篇 如何に多数の人が貧乏しているか。十六回。一の一から四の二、九月十二日から十月三日まで。

中篇 何故に多数の人が貧乏しているか。十回。五の一から七の四、十月四日から同二十日まで。

下篇 如何にして貧乏を根治しうべきか。二十八回。八の一から十三の三、十一月十一日から十二月二十六日まで。

以上のなかで掲載されなかった日があわせて五十二日あったことがわかるが、それらをしめしておく、つぎのようになる。

上篇においては、九月二十日から二十三日までの四日間と同月二十七日と二十九日と、合わせて六日。

中篇においては、十月六日から十二日までの七日間。

中篇をとした十月二十日から下篇が載りはじめた十一月十一日までの間に、ひきつづいて二十一日の中断。

下篇においては、十一月十二日から二日間、同月十七日から二十一日までの五日間、二十三日から二十八日までの六日間、十二月二日および五日、最後に、十二月十五日から十七日までの三日間、合わせて十八日間、——以上のとおりで、その合計が五十二日となる。

このように、掲載されなかつた日や中断があつた理由には、執筆者自身の主観的事情と朝日新聞の編集上の客観的事情とが考えられるが、執筆者の方で止むことを見ずして、また素志に反して、長く執筆をおくらせたばあいは、読者にことわりをかくことが考えられ、ことに河上のように正直で筆まめな人のばあいは、そういう言葉であらかじめ予想することさえできるであらう。この点に注目して、間隔をおいて書きつづけられた日の記事を調べてみると、ことわりがきと考えてよいものが添えられているのは、七日間の中断のあとを受けてかきつがれた十月十三日(五の三)と二十一日という長い中断のあとで筆硯もあらたに達意の文をやつっている十一月十一日(八の一)とであつて、それ以外の日には、ことわりがきとされていない。そしてその断りがきのある日の前後の論旨の内容とことわりのかき方が、『貧乏物語』の内容を分析するばあいに可なり重要なヒントを与えていると思えることは、のちに論じるところによつて、明瞭となるであらう。ここでは、あらかじめ以上の事実について読者の注意をうながすだけにしておく。

さて、『貧乏物語』においては、問題はつぎのようにして提出されている。河上は主としてイギリスやアメリカの事実について、貧乏がいかに多いかを確認したあとで、啄木の有名な和歌をかきうつして、貧乏を「二十世紀における社会の大病」だと信じるとのべ、ついで、アダム・スミスの『道徳感情論』中のことばと間宮英宗の禅話(この内容は註をみよ)からの長いことばを引いて、それが河上の確信をうら切ることばのようであるが、上の二人の思想と河上の考えとの間には見解の不一致があるのかどうか、それを問題とするといっている。そして禅話における貧乏は「自発的貧乏」あるいは清貧であつて、経済学上の貧乏、したがつてこの書物で河上が論じようとする貧乏とは「曰むを得ず強制的に受けさせられている貧乏」のことであると、ことわっている。

ところでこの区別は『貧乏物語』の全篇を首尾一貫して保持されているだろうか。一面ではたしかに保持されている。けれども、他の面からいえば、この区別はボカされてしまうのである。この詳細もあとにゆずるとして、区別のこのボカかれ方が経済にたいする倫理的判断ないし宗教的価値判断の無意識的な介入にもとづくものであることのみを、ここでいっておこう。

ここで吟味しておきたいことは、上のスミスからの引用句のしめす思想と禅話の思想とのあいだに同じものがあると河上は考えるのだが、はたしてそうかという点である。

スミスからの引用句は、河上の訳文にしたがってかかげると、つぎのとおりである。

『……肉体の安易と精神の平和という点においては、種々の階級の人々が殆ど同じ平準にあるもので、例えば大道の側でひなたぼっこをなしつつある乞食のもっている安心はもろもろの玉様の欲してなお得るあたわざるところである。』³⁾

これはスミスの『道徳感情論』の読者の誰しもに強い印象を与える一節の中にあるものであって、その前後をひろげてかいつまんでみると、おおよそつぎの通りになる。——効用は美の主な源の一つであるが、効用の外観は人の想像力を駆使することによって、人々の欲望をつのらせ、勤勉を刺戟する。たえず人類を刺戟して勤勉な状態にしておくのは、自然が人間にあたえるところのこの欺瞞 deception なのである。この欺瞞があるおかげで、人は経済や政治や学芸にはげむ。富者はひたすらに「自分らのあだな飽くなき欲望」の満足を求めながら、しかもその結果、かれらは貧者と富をわかず。「かれらはある見えざる手にみちびかれて、もし大地が全住民たちの間に平等に配分されていたとするなら、実現したでもあらう生活必需品の分配にはぼ近い程度の分配を、おこなうようになる。そして意図もせず知りもせずにはありながら、社会の利益を促進し、人類の増加のための手段を供給しているの

である。⁴⁾ ころ書いて、スミスは河上肇が引用した上の句をつづけ、当時の現実について楽天的な社会観を吐露している。

河上が問題提起にあたって行なつた、西欧の思想と東洋の思想とのこの並置は、何を物語っているか。かれが西欧の思想を紹介し、西欧の科学の達成を移植しながら、心はつねに祖国や東洋の事実や思想をかえりみることを忘れなかつたということが、まず指摘されなくてはならないだろう。そしてこの日本の経済学者に当然な心得ごとが常に十分に自覚されているとはかざらないのであるから、この河上の態度に多くの学ぶべきものがあることを知るべきであろう。しかし同時に大切なことは、東西思想のならば立ては不用意になされてはならず、ならべ立ての目的に応じて必要となる、ちがった程度の配慮があらかじめ行なわれてのちに、それらは並置されるべきだ、ということである。

さて、上記のスミスのことばと日本の禅家の談話とを比べるばあい、われわれは何をみいだすだろうか。二つのことばには、宗教的な心境によつて裏打ちされている人生観という点で共通なものがある。閻宮の禪話は自力悟道のすえに達するとされる安心立命の境地が、貧乏という社会的境遇によつて動揺することのないことを強調するし、スミスのばあいには「自然」のはからいが人間の思慮分別を越えて予定調和を実現するという信念が顔をのぞかせているのであるから、いわゆる自然宗教 *natural religion* が言表の背後にひそんでいるからである。

しかしこの共通の点は、思想または倫理として抽象的な形でとり上げると、共通性をうしなつてゆくのではあるまいか。⁵⁾ 自然宗教が思想として抽象されるときに理神論 *Deism* となり、それがスミスの社会像をささえていることは、多くの人の指摘する通りである。この思想的立場をばわたくしは、上に要約したところにおいてスミスが用

していることはをもじって「自然の欺瞞」deception of nature という概念をつくり、この概念で表現することにしているが、個人の社会的行動の主観的動機とそれが社会の調和のためにはたす客観的な役割との間にみられる矛盾は、マンドヴィル以来、指摘されつづけたことであつて、近代市民社会の弁証法的構造といつてよいものがここで語られている。すなわち、スミスのばあいには近代市民社会、というものが明瞭に意識されているのであるが、このような社会意識が禅家の講話の中にみいだせるであらうか。おそらくはそうではあるまい。またスミスの思想の中には、近代社会についての意識、すなわち歴史意識が非常に明瞭であるに反して、禅家の考えの中には、封建時代の身分の差から当然に守られるべきエチケット、したがって倫理が放棄されている光景が乞食の日ごろの心境を転廻させて、かれは日常の不満を忘れて宗教的な法悦の境地に入ることができるといふのだから、ここでは封建的な倫理を媒介して、経済と宗教とが結びついたのであつて、近代的な社会意識はまるでみられない。さらにいえば、そこでは封建的な倫理が否定されるということが宗教意識への門を開くのであるから、倫理が消極的な形で宗教と経済とを媒介しているということも、あわせて注目することが必要である。この最後の点は、後のために、ここに言及しておくのである。つぎに、近代的な社会意識の有無はまた近代的な歴史意識の有無にも通じてくることを考えなくてはならない。上にわたくしが「自然の欺瞞」と呼んだものが、ヘーゲルのいわゆる「理性の狡智」に通じるものであること——このことを洞察した読者も多いであろう。改めていうまでもなく、スミスでは歴史の「自然的過程」とは合理的な歩みによつてえられる「自然的進歩」を意味するが、「現実的過程」では、人間の無智や不正などの影響をこうむつて、「自然的過程」は緩慢になり、ときには逆行して来たという。このように自然的過程と現実的過程とを分けて考えるスミスではあるが、にもかかわらず注目すべきことに、この二つの過程は全体とし

て長い目でみると、あまりことなつたものではない、とされるのである。ここにスミスの自然主義思想における現実（人間のいとなみ）と当為（摂理）との直接的統一の一例がみられ、「欺瞞」というパラドキシカルな表現にもかかわらず、ヘーゲルの「理性の狡智」におけるようには弁証法的な理解に徹底していないことは、惜しむべきだといえるだろう⁶⁾。しかしともかくも、スミスのばあいには明瞭な近代的な歴史意識が存在していることを確認できるのである。ところが禪話のばあいはどうだろうか。昔ばなしの体裁になつてゐることを論外にしても、われわれは乞食の意識にも、講話者の意識についても、近代的な歴史意識の存在を嗅ぎつけることすらできないというのが、事態の真相である。

このようにして、スミスの一句と問答の寓話を並置するばあいには、宗教的な心境の共通性にもかかわらず、社会的・歴史的な意識においては、一方はなほだ明確、他方は不明確ないし欠除という差異のあることが、わかるのである。河上が二つの引用をおこなうばあいには、第一の同一性が専一的に脳裏にあつて、第二の差異性についてははつきりと意識にのぼつていなかつたことは、社会意識や歴史意識についての言及が全くないことによつて明らかである。社会思想や社会科学について論じながら、宗教にかかわる問題を提出するときには行なわなければならぬ、この配慮が、河上に用意されていなかつたということが、『貧乏物語』の結論に重大な問題をほらませることになる。われわれはこのことをつきに見ることにしたい。

註

- (1) 『貧乏物語』（岩波文庫）三五—三七八ページ。そこに引用される二種類のこぼのうち、スミスのことばについては本文にふれることにして、門宮実宗の禪話——これは有名なものだ——の内容をかいつまんでおくと、こゝうのうだ。昔、五条の大橋の下にくらしていた親子づれの乞食が、ある日、異常な光景を目撃する。一人の侍が商人と橋の上であい、侍はさける

こともならず、その商人と応待せねばならなくなる。かれは橋のランカンに両手をついて借金の返済のどこおっているのを詫びるが、それを聞く商人は威丈高になってその弁解をきこうとしない。侍には不面目なこの光景をみて、子供の乞食は独り言して、自分の境遇の香気なことを遠視するのだが、それをきいた親乞食は子供に、そんな安楽な身にしてやっただの恩を忘れぬな、と説きかせるのである。

(2) 同上、三九ページ。

(3) 同上、三八ページ。

(4) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Book IV, Chap. I. (*Japanese Reprint* 1958, p. 212)

(5) ここに宗教の境地を抽象して、思想と倫理とをならべて考えることについては、後記のへるとこみによって、明らかになるだろう。

(5) スミスの社会思想とヘーゲルの弁証法的思想との連関を指摘するのは、ルカーチである。G. Lukacs, *Der junge Hegel* および *Die Zerstörung der Vernunft*, をみよ。

三 問題のこたえかた

『貧乏物語』はその上篇において貧乏を経験的・実証的にたしかめ、つぎに中篇において貧乏の原因を探索して、遂にそれを生産の問題に帰している(七の四、十月二十日¹⁾)。ここまでは、一度の比較的ながい中断をのぞいては、筆のはこびは順調であった。しかし前にも指摘しておいたように、下篇にうつろうとすることに於いて、三週間のながい中断がはじまる。そして十一月十一日に筆硯のあらたまったときに、河上は次の一句を先き立てた。

「今や天高く秋深く正に読書の好時節なりといえども、著者近來しきりに疲労を覚え、頗る筆硯にもものうし。すなわち此物語の如きも、中絶すること已に二三週、今やようやく筆を執るといえども、駑馬に鞭らて峻坂を登るが如し。」²⁾

筆者は大正五年十月下旬の河上の健康状態について知るところはない。おそらくは過労にもとづく不健康な状態であつたのだらう。それを否定しようとはしない。けれども、それと同時に、河上の『貧乏物語』のための廻転がここに至つて円滑をかき、かれを苦悶の状態におとし入れたと、想像するのである。大体、かれは研究上および叙述の困難、いや一般に人生行路を旅路になぞらえたことが多かつた。上の一句のまえにも、一週間のあいだ休載したあとで再開の筆をとつたとき、かれは、以前に朝日新聞に書いたのと同様の趣意のことながら書かねばならぬことになつたといつて、読者のゆるしを請い、「そつとこの坂道を通り越すであらう」と書いてゐる。ここでは主として叙述上の困難を坂道にたとえたのであらうが、上の引用句の「峻坂」は、それよりも、思索展開上の困難をば打ちあげたものと思えるのである。この物語の眼目が下篇すなわち「貧乏退治の根本策」を論ずることだといふことを知るがゆゑに、かれは一層の緊張感を以つて机をむかつたにちがいないが、よい思索がうかばなかつたのであらう。長い中断ののちに執筆をはじめるとも河上の筆は重く、文章にもめずらしく渋滞のあとがみえる。かれはその根本策として三種の政策をあげ、(一)贅沢の廃止、(二)社会政策、(三)国家主義ないし社会主義とし、その説明にあつては、順序を逆にして、(二)を先きに、(一)をつぎにし、最後に(三)に及んでゐる。

この説明の詳細はここではかかない。その全体にわたつて注目することが必要なのは、古典経済学における近代的な社会意識や歴史意識が河上において十分にふかく理解されていなかったといふことが——このことを前の節でわたくしは指摘しておいた——、それに必然的な帰結を生みつつ、この物語の結論となつて現われてきている、ということである。

中編の終わりにおいて河上は機械論を展開し、機械のもたらす生産力が現在の社会では「その力を抑えられて十

分を働きを現わさずにいる」といい、貧乏退治のために必要な物資が「十分に生産されてこぬのは、天下の生産力が奢侈資品の産出のためにうばい去られつつあるがためである」、「これが今日文明諸国において多数の人々の貧乏に苦しみつつある経済組織上の主要原因である」と、結論していた。⁴⁾ 経済組織上の原因というとき、河上は分配問題ではなく生産問題を考えていたのであるから、生産関係において原因をつきとめようとしていたことは、いうまでもない。だからかれは、生産力と生産関係とのかわり合いに、貧乏発生の根拠をたずねていたのであった。マルクス経済学の理解への近づきがここに読みとれる。しかし問題はその理解の程度の中にあつた。つまり生産力については、その近代性についての意識が明瞭であつたけれども、生産関係については、その意識が必ずしも十分にあつたとはいえないのである。かれは近代的な資本について明瞭に理解していたとは思えない。なぜなら、「げんに今の世の仕組は、金ある者にとつては、まことに便利至極である」「しかし氣の毒なのは金のない連中である」というような表向からもわかるように、生産手段の社会的な存在が、近代的資本の一形態としての貨幣資本としてではなくて、貨幣一般として、考えられているからである。このように、生産関係の近代的本質を正確に把握していない結果——これは歴史意識の欠陥のために生じるにほかならない——、生産関係の歴史的なあり方のなかに貧乏発生の根拠を問うことが十分にはできず、したがって、「経済組織上の原因」をたずねたとしても、生産物の所有関係を正確にはつきとめることができなくなって、すんだ生産力が採用できずにおわり、生産資料は必要品のためではなくて贅沢品のために用いられる結果、貧乏人には必要品の供給がなくなるという点に、貧乏の主要原因がみられることになつたのである。

消費財生産の部門における偏向が貧乏現象を説明する。要素であることは否定できないけれども、これは近代資

本主義にかぎったことではない。近代資本主義の生産は、むしろ生産財の生産部門の中に、特徴をあらわすのであるから、この部門からも経済組織上の原因はさがし出されるべきであつた。ところがその分析にたいして十分な能力をしめしえなかつたのは、経済学者として本意ないことであつたにちがいないのであつて、苦心のすえに上の分析をおこないえたとはいうものの、経済学者・河上は、なおかつ、内心大きな不満を覚えたことであろう。そしてその不満は別のところで満足をみいだすのでなければならなかつた。この別のところというのが、古典経済学の主体的条件の批判と貧乏退治を主体的条件の変更の中にみいだそうとする第一策の説明とにおいてであつたのだ。

河上は、上記のように、資本と貨幣との同一視を告白したあとで、古典経済学の批判をおこなうが、その批判は主としてホモ・エコノミクスにむけられる。そして古典経済学の出発点は「はなはだあわれ」なものだと、きめつけられる。ここには、マンドヴィルのパラドックスもスミスの「自然の欺瞞」も十分な理解を受けてはいない。そこには経済行為にたいする直接的な宗教的ないし道徳的判断があるのみである。

上のようなきめつけて、貧乏退治の方向は見定められるのだが、河上の経済学研究はそれに端的に入ることをはゆるさない。社会政策（第二策）や社会主義（第三策）という客観的な対策について説明することが、順序として要求される。しかし河上は、自分の対策の方向をしめたいまは、客観的な対策にあまり深入りすることに興味も感じなかつたといつてもよからう。またその説明に限界があつたろうことは、近代資本主義の客観的条件について理解が不十分であつたことを知っているわれわれには、すでに予想もできようといふものである。したがつて、実際には社会政策については語られず、社会主義については国家主義といいかえられもしながら、マルクスの唯物史観の、いわゆる「公式」もほん、訳されるのだが、強くそれを分析する意図をしめすこともなくて、マルクスに似た思想が

古く、東洋にもあると語って、儒教の倫理思想とのすりかえが行なわれるようになるのである⁸⁾。そして結局、経済組織の改良よりは個人の改善の方が根本的だといひ、あるいはこの両方を収めたいといつて、自分自分の政策の立場を結論するのである。——このように論じおえた河上は、難問にたいしてともかくも当座の解決を提示しえたと思ひ、ホットした気分になれたにちがいない。十一月十三日(十二の一)のかき出しに秋のふかまったことを叙したあとで、「元來が分に過ぎた仕事であつたために、やせ馬が重荷をおうて山坂を上るよう、休みやすみして漸くここまで辿つて来たが、もうこれで峠も越した。これよりは、いつそのこと近路をして早く麓に下りようと思ふ」と書いている⁹⁾。思想上の難関をくぐり抜けたときの安堵感と結論された立場の展開へと道をいそぐ心のはずみとが、この表現から手にとるようだがわかれるではないか。

それ以後に十回にわたつてのべられるのは富者にたいする奢侈の制止の要望であり、経済と道徳との一致に関する規範である。そしてその末尾にかかげられるものは、「大学」の首章からの有名な一句であつた¹⁰⁾。貧乏に関する実証にはじまった『貧乏物語』は、このようにして、東洋思想の高揚による経済倫理におわるのであつた。

苦心のすえに辿りついた解決案が経済学者・河上肇としては必ずしも満足すべきものでなかつたことは、三年のちに改めて世に問うたときに、下篇を抹殺したという事実からも明らかであるし、その内容から考えても、われわれには既に容易に知られるところである。経済学上の地平でこのことを詳しく論じるよりは、経験科学としての経済学の科学的真理と宗教的真理との關係をば、河上がどのようにとらえ、また意識していたかを、ここでは問ひ、この種の問題のとらえ方について、小し原理的に考察するといふ口をえたいというのが、ここでのわたくしの意図である。

註

- (1) 『貧乏物語』(岩波文庫) 八六—九ページ。
- (2) 同上、八九ページ。文中の漢字を仮名がきに改めたところがある。以下においても同様。
- (3) 同上、六八ページ。傍点は引用者のもの。河上が自分を旅びとにたとえることが多かったことは指摘できる。たとえばつぎの和歌について考えよ。——「旅の塵 はらひもあへぬ 我ながら また新たなる旅に立つかな」「たどりつき 振り返れば 山川を 越えては 越えて 来つるものかな。——大内兵衛『詩人 河上肇』、『世界』本年八月号)を参照。
- (4) 同上、七九ページ、八七—八八ページ。
- (5) 同上、九六、九七ページ。
- (6) 同上、九九ページ以下。『蜜蜂物語』の終りの「訓言」(河上はこう訳すべき *Morale* の字に清徳の二字をあてているが、これは不道訳)のあとの部分をほん訳してのちにいう。「この一篇の悪詩は……のちに至って正統経済学派の根本思想をうむの種子となったものである。はなはだあわれな出発点だが、わが経済学の素性を洗えば、実はかくの如きものである。」マンドヴィルの無韻の詩句を訳しつつ、詩人、河上の心は異常におどつたことであろう。
- (7) 河上にのちに告白している。「世の富彙にうつつたえて、いく分なりともその目制を乞わんと欲せしことが、著者の最初からの目的の一つである」と。同上、一三八—九ページ。
- (8) 「いま私はマルクスの議論をたどって一々批評してゆくというような面倒な仕事をばここでしようとは思わぬ。しかし幸いにもかれの経済的社会観に似た思想は、古くから東洋にもあるので、すでに吾々の耳に熟している古人の句を借りてくれば、私はそれが一通り自分の話をすすめてゆくことができる。」そしてここであげられるのは、論語と孟子とからのおのおの一句であった。同上、一二七ページ。
- (9) 同上、一三三ページ。傍点は「いっそ」をのぞいて、みな引用者のもの。
- (10) 近ごろの青年にはなじみやすいと思えるから、あえてその句を録しておく。「古の明徳を天下に明かにせんと欲する者は、先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は、まずその家をととのう。その家をととのえんと欲する者はその身を修む。身修まつてのち家をととのい、家をととのうてのち國おさまり、國治まつてのち天下平かなり。天子より以て庶人に至るまで、一

にこれみな身を修むるを以て本となす。その本みだれて末おさまるものはあらじ。」ちなみにいうのだが、河上は、その当時学生だった石川興二先生をともなつて、隣廠の天龍寺に門宮英宗師の講話をききにしかけたという。その時のテキストは「古本大学」であった。——つまり『貧乏物語』の思想展開の一つの直接の源はここにあったといつてよいだろう。

(四) 河上は『社会問題管見』（大正七年）を改版するにあつて、『貧乏物語』の下篇をけずつてその残りをそれに収録した。

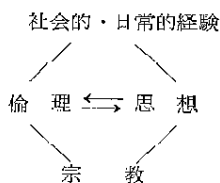
四 経済（社会的経験）・思想と倫理・宗教

河上は経済学の経験科学としての本性、ことにその実証性については、非常にするどい感覚をもつていた。それが全面的に正しかつたかどうかについては疑問の余地があり、科学研究と社会的実践との巨離についてはあまり反省しなかつたといわねべき点があるが、ともかくも対象の実証的把握の本質の一面は非常によく心えていた。¹⁾『貧乏物語』においてもそうである。そしてこの物語においては、宗教的真理と経験科学的真理とが直接につながるものと、考えられていたと、いうことができよう。かれが貧乏退治の客観的な解決——すなわち、外界の真理の表明——に一応は達していながらも、それに不満を覚えて、主観的な解決——すなわち内界の真理への反省——の中に意義のヨリ深いものを見いだそうとしたのは、この事態をば物語るものではなくてはなるまい。

こういへば人はいふだろう。経済倫理が解かれるのだから、科学的真理と宗教的真理との直結があつたとはいえないではないか、と。たしかに、経済倫理が説かれるのではある。しかしわれわれが省みる必要のあることは、儒教においては、宗教と倫理とが弁別されることなしに混りまじつてゐるということである。そして河上においても、宗教と倫理との原理的区別は行なわれることなしに、ここに経済と結びつけられようとしたのであつた。そしてもし倫理が宗教と経済との間に介在せしめられたと、なおも主張されるのであれば、その事態こそまさしく宗教と経

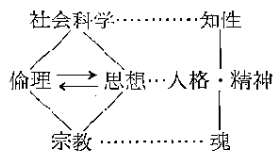
済とを結ぶ方法の一つであることをば、その人はわたしとともに、自覚すべきなのである。

宗教と経済（一般的にいうと社会的・日常的経験）とは直接には結びつかない。それらを結ぶには媒介が必要である。その媒介の役をはたすものは二つある。ひとつは倫理であり、他は思想である。すなわち、問題は三つの次元においてあるものとして説けるのであつて、これを図示するとつぎのようになるだろう。



宗教は、一方では、思想を通して社会的経験の日常に達する。上記のスキスの引用文において、キリスト教が理神論を通して、西欧の市民の経済生活と結びつくようなものである。しかしまた宗教は、他方で、倫理を通して社会的経験に到達する。河上が十分な意識を欠きながら、仏教や儒教と経済とを結びつけるのに倫理を以てし、マックス・ウェーバーがプロテスタンティズムと西欧ブルジョアジーの日常経験とをエートスで結びつけたようなものである。倫理と思想とは同じ媒介の平面にある二つのものと考えられるが、この二つのうちでこゝと日常の社会的経験についていうと、倫理あるいはエートスが、もっと卑俗に言えば、社会生活の習慣と習慣への心がけ方が、思想よりも強力に媒介の役割をはたしている。

経験科学としての社会科学は、上の構造の下にある社会生活が知性の光にてらされて抽象化作用を受け、概念的な秩序にもたらされることによつて成り立つ。そのばあい三つの次元とそれぞれに対応する人間の能力とは、つぎの図でしめされるようなものになる。すなわち、知性は社会科学の認識によつて満足し、人格や精神は倫理や思想を獲得して充実感をあじわい、そして魂は宗教をえて平安の境涯にいたるのである。このばあいには、社会科学が知性の産物であるがために、倫理や思想の次元も宗教の次元も、知性の面からみられるという側面が強化されてあ



らわれるから、宗教の次元は宗教学や神学に近かづき、倫理と思想との次元では、思想の方が倫理よりも大きな役割をはたさざるをえなくなる。たとえば河上が経済行為の基礎をたずねて利己主義か利他主義かと問うとき、かれは倫理をば思想の面にひきよせて考えていたのである。

さて、これらの図によって、『貧乏物語』における二種の真理のあり方を検討するとき、われわれはつぎの二点に気づかせられる。第一に、河上は倫理や思想の次元に正統な位置をあててはいなかった。それは、東洋の文化（ここでは思想や宗教などをふくめて用いている）においては、あるいは、儒教について上へのべたように、宗教と倫理とが未分化のままの状態にとどまり、および、経験科学が独立しなかつたことのために、科学と思想とが、つねに混在しているということによって、

中間の次元が固有の領域として自覚されなかつたことにもとづくと、考えられる。しかるに西欧の思想のばあいには、さきのスミスの引用句においては、キリスト教と西欧の近代市民の社会科学の意識の間には、理神論という思想が、ないし（もしスミスについて無神論がつきとめられるというなら）人格神を信ずる宗教から抽象された無神論という思想が媒介しており、他方、マックス・ウェーバーにおいては、西欧の近代ブルジョア社会の成立にあたってプロテスタンティズムの信仰から派生したエートスが日常生活と宗教とを媒介していたことが、明らかにされようとしたのであり、つまり、中間の次元が社会的経験と宗教との間に存在することが明確に示められていたのである。この把握は、西欧の思想においては科学の地平と宗教の地平とはつきりと区別されることが可能になる根拠となるものである。ところが東洋の思想においては、この把握がないのである。だから科学的真理と宗教的真理とが区別されようとするばあいでも、それぞれの領域が不分明のうちにとりのこされることになり、結局、科学と

宗教とが直接に結びつけられるという結果がうまれるのである。『貧乏物語』の河上のばあいにも、科学と宗教とのこの関係が明らかであるし、この事態は晩年においてもかわるところはなかつたのである。

第二に、以上の反省から、日本人にたいするひとつのモラルに気づかせられる。それは、人格あるいは精神の次元にあるといった、思想と倫理との関係についての実践的な課題にかかわっている。思想はもっぱら知性の産物であるから、いわゆる「進歩」を典型的なかたちでとげるものであるにたいして、倫理には情感の作用が多いから停滞・硬化の傾向が強い。だから両つは同じ次元にあるものでありながら、バランスを欠くことがある。近代までの西欧においては、欠けたバランスをとりかえそうとして、知性の進歩はその段階ごとに倫理にたいする批判と新しい倫理の形成とに努力したと思えるのに、東洋の社会においては、進歩した思想は、伝統的な倫理を批判してそれを改めるといふ、実践的努力を欠いていた、あるいは少くとも不徹底にしかその努力が遂行されなかつた。だから、社会においても、ひとりびとりの人間の生活の内部においても、思想と倫理とのバランスはくづれたままになつていて、伝統的倫理と進歩的な思想とが奇妙な形で混在していることがあるのである。第一流の社会科学者と自他ともにゆるす人が家庭において封建的であつたり、唯物論者と名のる思想家が生活上は単純な理想主義者であつたりする例ははなはだ多いし、知識階級と大衆とのへだたりは、知識人がたとえば「岩波新書」をかくことによつてなくなるどころか、依然として、ないしはヨリ一層、ふかまつてくるというようなこともあるだろう。日本人へのモラルは、思想と倫理との相互浸透をば、上の図で二本の向かいあわせの矢でしめしたように、行なつて、エートスに新しい知性を盛り、思想には感覺的な内容をゆたかにして日常生活の中にとけこまず道を講ずることではなければならないだろう。

『貧乏物語』に盛られた、二種類の真理についての思想を反省して、いまわたくしにえられる結論は以上のようなものである。

註

(1) 『獄中日記』の読者には印象ぶかい記述の一つだろうが、河上は山本良吉の経験科学にたいする無理解を痛烈に批判して、カンシヤクを立てること、二度にわたっている。『獄中日記』一 二四八ページ以下および『獄中日記』二 一六六ページ以下）わが国では、経験科学としての社会科学の本性がよく理解されなかったのは、教育家・山本良吉だけではなく、思想家といわれた人たちにおいてもほぼ同じであった。それだけに、河上のこの認識は尊いのである。しかし経験科学における合理的思索の結果をふたたび感覺的世界に返すこと——社会的実践については、河上は早急のそしりをまぬがれることはできない。『社会問題研究』の発行によって「出来うるかぎり、大学教授の地位を利用しながら、社会主義の宣伝をしてやろうと腹を決めた」（『思い出』二二二ページ）というのが、すなわちその一つであって、経済学者が思索の結論を感覺的世界に返すということと社会的実践とを直接に結びつけているのは、批判の余地をのこしている。マックス・ウェーバーの没価値性の立場から、このようにいうのでは決していないが、経験科学の結論が感覺的世界へのつながる経路は、社会科学のばあいには、単純ではないのである。この経路についての反省を重ねることは社会科学の方法論上の大きな問題の一つにあるが、ここはそれを詳しくのべる場所ではない。

後記 これは、本年六月三日、京都大学の第一教室において行なった、河上肇の講演の趣旨を、少しくわしく書きつづつたものである。（一九六二・七・六）