

Title	中國古代の經濟倫理思想
Author(s)	張, 源祥
Citation	懷德. 1954, 25, p. 13-39
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/90274">https://hdl.handle.net/11094/90274</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 中國古代の經濟倫理思想

張 源 祥

## 序 説

今から百餘年前、當時の西力東漸の勢に推されて中國が否應なしに國際的政治經濟の關係に編入される迄は中國は自身で一つの世界をなしていた。中國は古來多くの民族を内に含みながら而も一つの纏つた社會をなしていた。このような纏まりのある時、そこに一つの生活態度が生れるのは當然であるし、またその生活圏の事情が生活態度や意識と關連をもつのは自然なことである。中國の社會を一つの生活圏と見るとき、その自然的環境は、最古の時代に於ては黃河流域の地であり、この地域は黃土層から成り、農作には氣候の關係上、灌漑水利に努力し、耕作に勤しむ必要があつたので、この地に定住した漢民族は常に勤勉に働いてその家族を養わねばならなかつた、社會の單位は家であり、家長が家の實權者として、家族道德の規範に據り、家の構成員たる家族を統率し、平和な農業生活を營んだ。そして可耕地と水利のある限り、細胞が増殖するように延びて行つたのである。従つて本論に於て考察しようとする經濟倫理思想の發展も如上の生活状態の中から生れる生活態度なり、生活意識の展開と見ることが出來よう。そして漢民族の性格とこれらの諸條件が交錯するところに、その特色が現われ出したことは云うまでもない。

一般に云われるように、漢民族の性格は概して實際的である。その精神文化について見ても、宗教的な面よりも倫理的・政治的な面に長所がある。従つて經濟というような現實面においては、これに關する思索も有望な筈である。

實際、中國古來の思想家と云われる程の人々は皆何程か經濟論をなしている。以下中國古代の思想界から經濟倫理の流れを汲み取ろうとするのがこの小論の企圖するところである。

### 第一節 詩・書に現われた經濟倫理思想

孔子以前の時代に於ける經濟倫理思想を考察するには、孔子が重視してその門下教育の教科書とされた書經及び詩經を見るのが最も好い。書經は單に書或は尙書ともいい、書經と呼ぶようになったのは宋代の頃からである。これは虞・夏・商・周時代の政道の書である。詩經ももとは單に詩と呼ばれ、宋以後尊んで詩經と稱するに至つたもので、大體に於て西周の末期より、春秋時代に至る間を中心とした歌謡の集成であり、これを熟讀すれば當時の人情風俗及び社會狀態を看取することが出来る。

中國上古の社會狀態を考えると、殷（西紀前一七六―一五四）以前の時期については確たる史實が無いからこれを斷じ難いが、大體夏（前二〇五一―一八一）より殷初にかけて石器・銅器兼用時代に入り、殷代においては銅器時代に進んだものの如くである。これを經濟生活の側面より見れば、漁獵を人民の主な生産業とすることは夏の時代に既に漸くその跡を絶ち、それ以後は牧畜が主要産業の地位を占め、漁獵は上層階級の娛樂または儀禮として行われるようになつてゐる。殷王太康が有洛という處へ遊獵に出かけて十旬の間も歸らず、政治を怠つたので人民から怨まれ、その弟の五子が歌を作つて兄王に早く歸るよう勧めたという如きは田獵が遊戯化したことを語るものであり、詩經の車攻及び吉日の詩を見れば、周の天子が田獵を軍禮として行つた様子が窺われ、魚麗の詩は天子の漁をば賓客を歡待するため禮を備える意に解してゐる。

殷時、牧畜が主要産業の位置を占めたことは上に指摘したが、その重要性を證するに足る一挿話として、殷の王子亥が有易の賓となつて牧牛をしていたが、有易の君棉臣が亥を殺してその牛を奪つたので、殷主甲微は河伯の援軍を

得て有易を伐ち、これに克つて遂に棉臣を殺したという話がある。これは畜産の争奪から氏族戦争を惹起したことを物語るものである。

周代の主要産業は後にも述べるように農業であり、詩經に見える牧畜は多く天子諸侯の經營するものであつた。例えば小雅無羊の詩を見るに、天子が牧者を置いて牛羊を牧した状態を描き、「或は阿に降り、或は池に飲み、或は寝ね、或は訛けり」と云い、また「三十のこの物、爾の牲すなわち具れり」と云うのは、美しい種々の毛色の牛羊の群が多敷山野に蕃息している状態を描いた一幅の牧畫を見る心地がする。諸侯が盛んに馬を飼育したことは詩の駟風定。方中や魯頌中の駟によつて知られる。次に人民が牧畜にどれ程の交渉をもつていたかを考えると、詩經を通じて看取されることは、牛羊雞家を主として食用に供し、或は祭祀に用い、馬を運搬に使つていたことであつて、農家の副業として家毎に若干の家畜を飼養したことは推測されるが、詩經を通じて牧畜に關する資料が農業に比して遙かに少いことは、それだけで既にこの時代牧畜が人民の主たる生産業ではなかつた證據になる。

周代(前一二二—二五六)には農業が斷然主要な生産業となるが、固よりそれ以前の牧畜時代に於ても農業生産が無かつたのではない。のみならずその地位は漁獵以上に重要であつたであろう。何故なれば家畜の飼料は天然の産物以外は耕種によつて得た農産物に俟たねばならないからである。とにかく、周代に至つて農が主要な生産業になつたことは詩經その他に徴して確かなことである。今詩經を通じて當時の農業状態を窺うに穀物の最も主なるものは、黍(もちきび)、稷(うるきび)の二者であり、稻・粱(お粟)・菽(まめ)、麥・麻がこれに次いでいたことが小雅甫田や爾風七月の詩に現われている。なおその他にも多くの種類の穀物が散見していることから當時の農業が相當發達していたことが解る。穀物栽培の外、桑の木が植えられ、蠶蠶が盛んに行われたことは、七月、十畝之間、隰桑、瞻卵その他の詩からも知ることが出来る。七月には「春の日はじめて陽かに、鳴ける倉庚(鶯の類)あり、女は懿き筐を執つて彼の微行に遑つて、ここに柔桑を求む」云々と、春日麗らかな時、女子が桑摘みに勤しんでいる圖を描い

た箇所がある。使用農具としては、七月、大田、良<sup>〇</sup>糶<sup>〇</sup>に見え、臣工には錢<sup>〇</sup>・鈔<sup>〇</sup>・銓<sup>〇</sup>の名が見え、大東<sup>〇</sup>や生民<sup>〇</sup>には箕<sup>〇</sup>や臼<sup>〇</sup>が見えている。また周頌<sup>〇</sup>臣工の詩には耦<sup>〇</sup>耕<sup>〇</sup>といつて、古時<sup>〇</sup>牛<sup>〇</sup>耕<sup>〇</sup>なく、二人<sup>〇</sup>相<sup>〇</sup>並<sup>〇</sup>んで耒<sup>〇</sup>耜<sup>〇</sup>（すき）を以て耕した風習が出ている。次に農業社會に於ける最も重要な生産手段としての耕地<sup>〇</sup>がどんな制度であつたかと云うに、孟子が詩の小雅<sup>〇</sup>大田<sup>〇</sup>中の「我が公田<sup>〇</sup>に雨<sup>〇</sup>ふらして遂に我が私<sup>〇</sup>に及<sup>〇</sup>ばさん」とあるのを手がかりとし、周代に既に孟子その他後世の儒家が地權平均の理想的制度とした井田法<sup>〇</sup>が當時行われていたと斷することは危険であつて、とにかく公田（君主の田）と私田（私人の田）とが並存していたと見るべきであらう。

以上は中國上古の經濟狀態を略敘しながら農業國たる性格を前面に押出して來た次第に注意したのであるが、このような農業社會は如何なる社會組織を有し、如何なる道德意識の形態をもつたであらうか。

中國はその地域的規定から見ても農業國たるに適している。北方には中原といわれる黄土の平野があり、南方にも多量の降雨のために山地から流されて沖積した土壌からなる平野があり、いずれも十分に農産物を養うに足る地味を有している。但し適當の水分が必要であるが、東亞モンスーン地帯であるため雨量が偏し、一年の雨量の半を夏季に降らし、その他の季節は比較的乾燥することから、夏季の植物繁茂期を利用して農作物を成長せしめる農業が好適し、一年中牧草を必要とする牧畜にはそれ程適當でないような風土を有することは、中國の産業中、從來農を支配的ならしめた大きな原因であり、人口の大部分（今日においても約八割）が農民であると云われる所以である。そしてこれら農民はその主要な財産が土地であり、また始終その農作物の培育に従わねばならぬ必要から定住生活をなし、且つ血統を同じくする者が相集つて生活するところから、地縁的にも血縁的にも定着性を顯著に有して來たのである。中國の社會は元來このような農民の家族の集團であり、その植民的發展に基く部落集團から發生したもので、經濟的植民的膨脹の結果として幾多の部落が増殖されて行つたものである。移動性に富む遊牧民集團の相互攻伐の如き事態が少かつたため、平和な農民的性格がその特性をなしたのである。

上述の如き經濟的植民的膨脹の結果、諸方に散在するようになった多くの部落には、各地方の有力者たる土豪が現われて自己の領地を開拓し支配した。書經舜典に見える群后は即ちこれらの者を指すのであつて、群后らの合意的集團の上に有徳者と認められる者が天命を受けた君即ち天子として君臨するようになった。これが建國である。かく君主は常に徳を本として立ち、百官有司を率いて教化を人民に施し、この精神主義の適用として現實生活の諸施設を講じたのであつて、所謂王道もこれを措いて外にはない。經世済民から出た經濟という語がその本來の意味に於て説かれてゐること、上代において書經に若くものはないのである。虞書の大禹謨には王道の確立のためには、正徳・利用・厚生。の三者がよく行わるべきことが述べられてゐる。

「禹曰く、於帝念え哉、徳は惟れ政を善くす。政は民を養うにあり、水火金木土穀惟れ修め、正徳・利用・厚生。惟れ和し、九功惟れ敘し……壞るる勿らしめよ。」

右は禹が臣として帝舜に勧めた政道の要諦である。その意は、善政の基礎は君主の有徳なことであり、養民は最も重要な政道である。水火金木土穀は缺くことのできない人民の生活資料であり、これら六つのもの各々その用を適度にし、正徳・利用・厚生。の三事が都合よく行われ、合せて九者が皆圓滿に行われるようにし（中略）以前からの成功とこれを來した努力とを破壊せぬようにせられよと云うのであつて、この心の籠つた忠言の中に道徳基本、經濟重視。の思想を明かに看取することが出来る。

かく經濟が重んぜられたが、經濟的生産の諸部面中、特に農業が重んぜられたことは、已述の農業社會としての性質から當然である。虞書堯典には、

「乃ち羲和に命じ、欽みて昊天に若いて、日月星辰を曆象し、敬みて人に時を授けしむ。」

とある。由來農業社會たる中國に於ては、治水と共に授時が重要な種類の施政であつて、堯帝も天文と地理を司る二人の臣、羲氏と和氏に命じ、曆を作つて民に農時を教え、春耕秋收の便をはかり、民の食を足らしめる政治を重視し

たのである。

食政を重んずる精神は書經中最も重要な一篇すなわち周書の洪範に顯著な形を以て述べられている。この篇は周の武王が殷の紂王を平らげ、殷の賢公子箕子に天道を問うた際に箕子が武王に授けたものとされており、政治・道徳の綱領はこの中に一括されており、それは三代思想の總括であり、帝王學の粹と稱せられるものである。その内容は初めに洪範の由來を説いて「天、禹に洪範九疇を賜う。舜倫の敍づる攸なり」と云い、次いで九疇（九類の意）の各内容が列敍されており、所謂範疇という名の出典となつてゐる。九疇とは、

- 一、五行——水・火・木・金・土
- 二、五事——貌・言・視・聽・思
- 三、八政——食・貨・祀・司空・司徒・司寇・賓・師
- 四、五紀——歲・月・日・星辰・曆數
- 五、皇極
- 六、三德——正直・剛克・柔克
- 七、稽疑——卜筮
- 八、庶徵——雨・暘・燠・寒・風・時
- 九、五福——壽・富・康寧・攸好德・考終命
- 六極——凶短折・疾・憂・貧・惡・弱

である。帝王たる者はこれらを體得して天下太平を期すべしといふのである。これを分説すれば、先づ人君たるものは貌・言・視・聽・思の五事（二）を以て品格を高め、皇極（五）即ち大中の徳を以て民の儀表となり、五紀（四）に留意し、人民の日常必須の生活資料たる五行（一）を整えて民利を圖り、民を導くに三德（六）を以てこれを教化

し、各自の才能を發揮せしめ、疑問があれば卜筮（七）によつて解決し、庶徴（八―諸々の兆候の意）を以て政治の得失を察し、以て天意を窺うべく、善行あれば五福（九前半）を將來して天道自らこれに幸し、悪行あるものは罰するに六極（九後半）を以てせられると信するのである。右の中、皇極の徳は王者自らの居であつて、大中至誠の徳を顯彰し、全九疇の中央に位し、爾餘の八疇を統括する地位にある。洪範は實に漢民族古來の政治的體験と反省を集成して、これに一つの組織を興えたものであり、帝王學の壓巻といふべく、後世儒家の尊重措かざる所のものである。ところで經濟思想の面から見て特に注目し得るのは九疇の（三）八政である。八政は殷時政府官制の大綱を示すものであり、蔡沈の集傳によれば、

「食は民の急にする所、貨は民の資する所、故に食を首となし、而して貨之に次ぐ。食貨は生を養う所以なり。祭祀は本に報ずる所以なり。司空は土を掌り、その居を安んずる所以なり。司徒は教を司る。その性を成す所以なり。司寇は禁を掌る。その姦を治むる所以なり。賓は諸侯遠人を禮し、往來交際する所以なり。師は殘を除き、暴を禁ずるなり。兵は聖人の已むを得るに非ず。故に末に居くなり。」

とある。かように食糧その他の生活必需品の管理、祭祀・土木・教育・法律刑罰・外交・軍事の八部門の行政中、經濟行政に當る食・貨の二政を首位に置いたのは、これを最も重視したものと云わねばならぬ。

右に現われた如く、民食のための行政即ち食政の重視は自ら食糧を生産する農業を重んずる思想となる。農本主義、重農主義は凡ての流派を通じ、三千年の中國經濟思潮を最も濃く彩るところのものである。

右の農本主義は社稷を以て國家の異名とすることにも現われている。社は大地の神を意味する。それは土と示を合せたものであり、示は神の意味である。これを祭るのは地神の徳に報いるためであり、土地は萬物を生じ、人民を居らしめ、その徳至大にして功も絶大である故に春秋にこれを祭るのである。かく初めは土地そのものに感謝していたのが、後には農業を育くむという意味から土地に感謝を捧げるようになった。それに伴い穀物の神を立ててこれを稷。



と云い、社と稷の祭を重視した。社と稷の祭は君主にとつて政治上重要な意義あるものとなり、遂に社稷を以て國家という意味を表わすようになったのである。<sup>(10)</sup>

東亞的風土の環境にあつて授時と共に治水が農業育成の重大政務であることは既に述べたが、その最も有名な記録は書經の夏書、禹貢篇に見えている。この篇は禹が舜の攝政たりし時（西紀前廿三世紀）命を受けて洪水を治めたことなどを記録したものである。即ちそれより以前堯の時に大洪水があり、堯は四岳（四岳諸侯の事を統べる官）の言を聽き、鯀をして治水事業をさせたが、九年を経ても結果がなかつた。時に舜が攝政となり、鯀の子禹をして水を治めしめた。禹は益及び后稷と共に帝の命を奉じ、諸侯百姓に令し、人徒を興して治水事業に従い、身を勞し、思を焦し外に居ること十三年、家門を過ぐるも敢て入らず、遂に治水の功を奏した。禹の經營は實に苦心慘憺たるものがあつたのである。この治水事業は帝都の地、冀州を手始めに、最低地であつた兗州から青・徐・楊・荆・豫の各州を経て最高地たる雍州に及んだのであつて、當時洪水氾濫の範圍は全九州にわたり、北は黄河、南は揚子江、西は黒水弱水から、東は東海に達した。そしてこの中間または附近にある巨川大澤も皆禹の治めたところである。

禹王は既に水を治めた上、更に九州を分つてその境域を明かにし、各州の土質に應じ、地味によつて田地を九等（上上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下）に分ち、田賦をも九等に分つた。但し田地の等級は必ずしも田賦の等級と一致せしめず、水害の大小、交通の便否、人口の多少、土地の廣狹、田産物以外の産物の如何等を參酌して田賦の輕重を定めたのは、課税一般主義に加うるに平等主義即ち能力主義を以てしたものと云える。田賦以外の各州よりの貢進の品を定めるにも、各州の土宜・土産を考へ適切な安排が施された。

後に孔子が「禹は吾れ間然することなし、飲食を菲くして孝を鬼神に致し、衣服を惡くして美を蔽冕（祭服）に致し、宮室を卑くして力を溝洫に盡す。禹は吾れ間然することなし」（論語―爲政）と稱讚された程、禹は汝々として善政に努力した人である。徳治主義、農本主義の上古に於ては爲政者が率先して勤儉力行以て衆に範を垂れることが

殊に尊ばれていた。書經周書の無逸の如きも幼君成王が即位し、安逸に流れることを恐れて周公がこれを作り、戒めとしたものと傳えられている。その篇首の句を引用すれば左の如くである。

周公曰く、「嗚呼、君子は、其の無逸（安逸のことなく勤勉精勵の意）を所（守る所の意）とす。先づ稼穡の艱難を知りて、乃ち逸すれば、則ち小人（庶民）の依を知る。小人を相（ま）人厥（そ）の父母稼穡に勤勞す。厥の子乃ち稼穡の艱難を知らず、乃ち逸し、乃ち諺し（俚巷の鄙語の意）、既に誕す（妄誕なこと）。否（し）らざれば則ち厥の父母を侮りて曰く、『昔の人、聞知する無し』と。』

以上に於て中國最古の時期における經濟道德思想の源流を見きわめるために、最古の典籍たる詩・書に據り、孔子以前の時代に於ける經濟社會の狀態と經濟倫理思想の概略について述べたのである。そこに抽出された思想的特色として、我々は道德基本、經濟重視、農本主義、勤儉力行等を擧げ得るのである。

註(一) 書經は虞夏殷周時代の政道を記したものを孔子が刪定されたもので尙書とも呼ぶ。尙は上の義で上古の書なるが故である。もと百篇あつたが秦火に遭つて大に散佚した。漢代に至り伏勝がこの書を暗誦して學者に傳授した。武帝の時魯の恭王が孔子の舊宅を壞つたところが壁中から尙書若干篇が出て來た。この方は昔の蝌蚪文字で書かれていたので古文と云い、前の方は當時の文字で記されていたので今文と稱する。孔子の後孔安國はその書を得て之を今文尙書の廿九篇と考合すると十六篇多かつた。西晉永嘉の亂には他の歷代諸典籍と共に亡びたが、東晉の梅賾が孔傳古文尙書を得たと稱して之を朝廷に獻じ、その後蕭齊の時代に姚方興が舜典中の闕文を得て之を獻じ、かくて古文尙書が再び世に出ることになつたのであるが、今文に無くして獨り古文のみある部分の眞偽については學者間に議論が多い（陳柱著、尙書論略參照）

(2) 書經の堯典には「詩は志を言ひ、歌は言を永くす」とあり、同じく皋陶謨には舜と皋陶との唱和を載せているのは詩についての最古の記録であるが、周に至り朝廷に采詩官を設け、列國の歌謠を採集して政治の得失、風俗の良否を察し、一面之を宗廟鄉黨、又は士君子の交際に用いたが、周衰え禮樂の道が廢れるに及び、これらの詩も混亂しその樂譜を失うに至つたので孔子が之を整理され、三千餘篇を刪つて三百十一篇（内六篇は題名のみ）とされたと云われている。漢代に至り、詩を傳える者、魯・齊・韓・毛の四家があつたが、毛詩の外は多く亡び、毛詩獨り世に行われた。（胡樸安著、詩經學參照）

- (3) 曾松友著、中國原始社會之探究、一〇〇頁。
- (4) 小島祐馬博士、『詩』を通して觀たる周代の經濟狀態（支那學第三卷第八號、六四頁）
- (5) 曾松友著、前出書、一〇二頁。
- (6) 小島博士、前出論文、六四頁。
- (7) 同上論文（支那學第三卷第七號、四八一—五一頁）
- (8) 臼井二尙氏、支那社會の地域的規定（東亞人文學報第一卷第二號、一頁以下參考）
- (9) 渡邊秀方著、支那哲學史概論二四頁。
- (10) 松井等、支那社會思潮（岩波講座、世界思潮、一六八頁）
- (11) 田島錦治博士、東洋經濟學史、三一頁。
- (12) ウィットフォーゲル、東洋的社會の理論（森谷・平野譯、二三頁）

## 第二節 孔子及び儒家の經濟倫理思想

孔子の生誕は靈王廿一年（西紀前五五一年）である。當時は所謂春秋の世であり、周室の勢力は漸く衰え、諸侯やその家臣が次第に威力を伸しつつあつた時代であり、孔子は終始變ることなき周室への忠誠を以て今一度周公の盛時に還そうと畢生の努力を拂つたのである。抑々中國は氏族社會を経て周に入るや武王は武力革命に成功の後、諸王を封じて封建制度の基を開いた。有周八百年は氏族社會からやがて來らんとする秦の天下一統に至る過程をなすものと見得るのである。この間革命期の武力的行動が熄み、周公の文治によつて燦然たる禮樂制度が現出した。孔子が以て理想的な時代としたのは、この道徳を基本とする文化的統治の國家社會であり、孔子の當時にはそれが既に稍々弛廢の傾向があつたが、諸侯の道徳的自覺と吏道の刷新によつて、舊時の盛に復すべき希望と確信を以て諄々と教え導いたのである。

周は封建制度の社會であり、家族制度をその骨子としてゐる點に特質がある。従つて家族道徳が周の封建社會を維

持するための精神的支柱となつてゐる。孔子がその門人や諸侯及びその臣下のために如何に屢々孝弟の道を説きそしてこれを政治上からも重要視したかは論語その他に徴して極めて明かなことである。論語學而篇には、

有子曰く、「その人と爲り孝弟にして上を犯すことを好む者は鮮し。上を犯すことを好まずして亂を作すことを好む者は未だこれ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟はそれ仁を爲すの本か。」

とあるのは、よく孔門の精神を傳えたものである。また同篇に、

曾子曰く、「終りを慎み、遠きを追えば、民の徳厚きに歸す。」

という一章があるが、親の喪にその禮を盡し、その祭に誠を盡すのは孝の完成であり、上に立つ者がかくすることによつて人民を風化することを云つたもので、その政治的效果が重視されている。この曾子が親しく孔子から授けられた孝道の書。經はその後論・孟と並んで長く儒家の家族道徳を代表する經典として尊重され、歴代の天子はこれを根據として士庶人に孝道を奨励し、思想の歸趨を示したのであつた。儒家が最高完全の徳となすところの仁の内容は略々愛とか愛人とかいうことに當るが、この徳もまた家族主義に裏づけられてゐるのであり、血縁關係の親疎によつて差等があり、近き者への愛を第一とし、漸次遠きに及ぼすものである。博愛ではあるが、相對的博愛であり、後述の墨子に見るような無差別愛ではない。中庸に親親之殺を云い、大學に本末厚薄の序を云うのも同じ精神である。云わば同類意識圈が自己を中心とし、これを去る同心圓の圓周の近遠に隨つて強弱濃淡の差を生ずるのである。この圓周の距離によつて生ずる差別相こそは同類意識覺醒の順序及びその程度を表現するものに外ならないのであつて、儒家はこの發生論的な自然さをそのまま承認する立場にあり、墨子の場合これを否定して合理化する立場を取るものと云い得るのである。

孔子が仁の外に禮を重んぜられたことは論語等に多々散見するところであつて、法が既然の後に於て禁ずるのに對し、禮は未然に豫防する政治的效果が注目され禮治主義が提唱されたのである。これもやはり周の封建制度の下に於

ける社會秩序維持の規範であつたと見ることが出来る。また前述の孝弟中心の家族道德が封建制度の精神的方面を強調するものとすれば、禮樂制度を含む廣義の禮は、その形式的方面と云うことが出来る。その後戰國時代に孔子を祖述した孟子（西紀前三七三—二八九）は精神的方面、その内容としての孝弟を強調したのに對し、禮家たる荀子（西紀前二三六年前後歿）は形式的方面、即ち禮樂を重視し、儒家の中では法家に最も近く立つてゐる。

道德と禮は右の如く或る意味で對照をなすが、禮は敬意の外貌であり、徳はかかる外貌の内なる心術・動機に重點を置いたままで表裏一體である筈である。儒家が重んずるのは畢竟かかる道德的なるものであり、これを家庭生活に於て、またその擴張としての社會國家の生活に於ても秩序維持の原理として守つて行こうとするに外ならない。單に結果を顧慮し、外部からの強制禁令のみを以てする政道の末枝に馳せることは痛く戒められてゐるのである。論語に見えるこの趣旨の一章を更に引用しよう。

子曰く、「之を道みちびくに政を以てし、之を齊ひとしくするに刑を以てすれば、民免れて恥無し。之を道みちびくに徳を以てし、之を齊ひとしくするに禮を以てすれば、恥有り、且つ格たがし。」（爲政）

上述の如く孔子に於ても、またその他の儒家に於ても心の生活が優位を占めるところから、物の生活はこれに従屬すべきもの、支配さるべきものとされる。齊の景公が孔子に政治の要道を問うた時に、孔子は左の如く對えられた。

「君君たり。臣臣たり。父父たり。子子たり。」（論、先進）

と。景公はこれによつて忠孝仁義の道が根本であつて、食の如きは末であることを喩つて、

「善よい哉。信まことに如し君君たらず、臣臣たらず、父父たらず、子子たらずれば、粟こめ有りと雖も吾豈得て諸これを食わんや」（論、先進）

といつてゐる。前節に述べた道德基本の精神を此處にも看取し得るのである。

このような次第であるから、孔子は當時の支配階級、知識階級に對しては特に精神を修爲することにより物慾を自

制すべきことを勧め、これを以て愛民仁政の一つの要道としている。この寡欲<sup>こくよく</sup>ということは一つの社會政策的原理の現われであり、天下の物財が獨り官人階級にのみ占有されることを防ぎ、被支配階級との間を調節することになる。次に被支配階級即ち庶民の間では、富が或る個人にのみ偏在しないことがやはり社會政策的原理に適合することであり、この故に均分<sup>ひんぶん</sup>という思想が古くから發達した。次の孔子の語はこれを明かにする。

丘や聞く、「國を有<sup>も</sup>ち家<sup>た</sup>を有<sup>も</sup>つ者は、寡<sup>こくよく</sup>きを患<sup>うれ</sup>えずして均しからざるを患う。貧<sup>ひん</sup>しきを患<sup>うれ</sup>えずして安<sup>やす</sup>からざるを患う。蓋し均しければ貧<sup>ひん</sup>しきことなく、和<sup>わ</sup>げば寡<sup>こくよく</sup>きことなく、安<sup>やす</sup>ければ傾<sup>かた</sup>くことなし。」(論、季子)

かくて孔門の救貧策は均分主義に基くものであることが看取されるのである。上述の寡欲と均分とは儒家經濟思想の二大眼目であるが、その然る所以を考ふるに、蓋し儒家が謳歌する封建社會が農業經濟の基礎の上に立ち、支配階級が農民に依存していたからである。かかる社會に於て若し支配階級が奢侈を行ふときは農民を困窮に陥れ經濟組織を破壊する恐れがある。そしてこの場合官人階級の欲望制限のみを説いて商工業に言及しないのは、當時商工業が尙未だ社會上の顯著な勢力になつていなかつたからであつて、戰國を経て秦漢に至り商工階級の發達を見た後は、極力商工業者の勢力を抑えて封建的經濟機構を維持しなければならぬことになるのであつて、儒家の經濟觀乃至政策も「農を重んじ、商工を賤視し、奢侈を禁じて節用を勸める」ということに發展したのである。この中世型の經濟社會はその後大した變化なくして近代に及んだので、經濟思想も根本的な發展を見ず舊態依然たるものがあつたのである。

上述の如く、社會は農民社會であり、且つ儒家道德の公正觀念に基いて均分主義を主張するのであるから、當時の絶對的主要な生産手段たる土地の均分政策が大問題として取り上げられるのは自然である。土地の均分政策の中では井田法が最も理想的なものと考へられている。井田法を首唱したのは孟子である。

方里にして井す。井は九百畝。其の中公田たり。八家皆百畝を私し、同じく公田を養う。公事畢<sup>おひ</sup>りて然る後敢て

私事を治む。(孟、滕文公上)

即ち先ず一里四方を一井とする。一井は九百畝でこれを井字形に九等分し、中央の百畝を公田とし、周圍八百畝は八家が各百畝ずつ私有する。かくて八家共同で公田百畝を耕作し、公田の仕事が了つてから私田の仕事に従事しその收穫を租税に充當するといふのである。なお右引用文の直前に、

死徙(死者を葬ることと家を他に移轉すること)郷を出ずること無く、郷田井を同じくし、出入相友とし、守望相助け、疾病相扶持せば、則ち百姓親睦せん。

と云い、同井の八家を一鄰保として、これを社會組織の單位とした。孟子は右の井田法を以て周初の遺制とし、歴史上の事實と見なしているが、實は周代にこれが行われた證據はなく、恐らく孟子の頃、原始共產體の遺制かまたはその傳説が邊境の地に幾らか傳わつていたのを根據として理想化したものであらうと云われている。なほ上述の如き公田を耕すのに人民の勞力を借りる制度を助法と云う。個人は公田を助耕する勞働力を以て租税に代えるのである。上代に於ける税制には、この外に貢と徹があつたことをも附言して置く。貢は人民が或る土地を使用する場合、定額の田賦の上に獻納するものである。これら二者は力を以てするものと物を以てするとの不同があるけれども、いずれも人民の側から獻上するものである。ところが徹は田土を通過し、その賦を徵收するものであつて、征斂の發動が上からであり、方式上より云つて貢助と趣きを異にするものである。

さて孟子が孔子教説の内容の精神的方面を強調したのに對し、その形式的方面を重視したのが荀子であることは前に指摘した通りである。孟子が人性を善とするのに對し、荀子は、

人の性は惡なり、その善なるは偽なり(荀子、性惡篇)

と云い、孟子の情操主義に對し、より理知主義に立つている。性惡を信するが故に禮によつて規制しなければならず、また物質的調和に重點を置くことになる。彼は社會の成立する理由を三つに分けた。(一)人類は社交的動物である

こと。(二)外界に適應せんがためであること。即ち人類が相集る時、若し各々がその欲を縦(ほしいまま)にすれば、常に争いとなつて孤立することになり、孤立すれば個人の力は到底猛獸の害に打ち勝つことは出来ぬ。(三)分業のため即ち既に人々が集る以上は、その人に如何なる才能があるにしても一人で百工の技藝に通ずることは出来ぬから分業の制度が必要となる。これら三つの理由で社會組織が出来上り、社會組織が出来れば次に國家が成立すると考へる。

國家が成立する要素としては、(一)土地がなければならぬ。(二)土地には人民が住んでいなければならぬ。(三)國には法制がなければならぬ。これによつて人民の團結を強くするのである。(四)君主の強力な統治權がなければならぬ。以上の四者が備らねばならぬのである。また政道としては賢人能者を擧げて善政を輔佐せしめることを力説している。

經濟的な面の論としては有名な富國篇があり、衣食足つて禮節を知るということを建前として用を節し民を裕かにする民利政策を高唱している。同篇の一節に曰く、

「地を量りて國を立て、利を計りて民を畜い、人の力を度りて事を授け、民をして必ず事に勝え、事は必ず利を出し、利以て民を生ずるに足らしめ、皆衣食百用をして出入相拵じからしめ、必ず時に餘を藏す。之を称數と謂う。」又、同篇に、

「田野の税を軽くし、關市の征を平らかにし、商賈の數を省き、力役を興すことを罕にし、農時を奪ふこと無し。かくの如くなれば國富む。夫れ是れを之れ政を以て民を裕かにすと謂う。」

とも云つてゐる。

荀子は孟子より五六十年後れて出、兩者は共に戰國時代に處して儒家思想の主觀(孟)、客觀(荀)の各傾向を代表してゐるが、荀子は知識該博且つ論理的で、希臘のアリストテレスに彷彿たるところがある。孟子が子思の學系を



引いて孔子の仁を祖述し、仁義を説いたのに對し、荀子は流れを子夏に汲み、禮については冉雍を宗とし、孔子教説の禮の面を祖述したのである。以上を以て簡單ではあるが先秦時代の儒家思想に關する部分の論述を打切ることとする。

註(1) 小島祐馬博士著、古代支那研究、二五五頁。

(2) 同上書二五九頁及び梁啓超著、先秦政治思想史、八九頁。

(3) 陳登原著、中國田賦史、三五頁(同書拙譯、三九頁)。

### 第三節 道家(老莊)の經濟倫理思想

道家というのは、先秦時代に於ては老子と莊子(西紀前二七五歿)の學派をいう。兩者夫々の特色はあるが、思想上共通の點が多く、以て一學派として並稱せられるのである。漢書藝文志に「道家者流は清虛以て自ら守り、卑弱以て自ら持す」とあるのは簡單な言葉ながら、よく道家の趣きを言い表わしたものである。道家思想の典據となるのは老子の道徳經である。道とは老莊の所謂道を云い、天地の始、萬物の宗、即ち宇宙の大原則を指して言うのである。然し老子の本體論は暫く措き、その倫理説を見るに、これを要約すれば、偽の多い智慧や技巧を捨てて淳朴な古に復歸させようとするにある。無爲自然に立戻らせようとするにある。これを嬰兒に復歸すると云つてゐる。絶對的消極論である。道徳經第十九章には、

「聖を絶し、智を棄つれば民利百倍せん。仁を絶ち、義を棄つれば民孝慈に復せん、巧を絶ち、利を棄つれば盜賊あることなし。」

と云ふ、同篇二十章には、

「學を絶たば憂は無し。」

と學問無用論をさへなしているのである。無知と共に道への復歸に必要なのは無欲である。この無欲は儒家の寡欲ではない。老子は當時の社會の爭奪相繼ぐに至つた原因を究めて、これを人間の欲望に歸した。この欲望さえ抑制すれば人々をして原初の自然に復歸せしめ、淳朴な社會を形成し得るものと考へたのである。

無名の樸も亦將に欲せざらんとす。欲せずして以て靜かなれば、天下將に自ら定らんとす。(道德經第三十七章)

右は眞の無欲に立ち返り、また眞の虚靜に住する時は、天下は自ら平和に定まるであらうと云うのである。

老子の政治説は要するにその倫理説を推し擴めたものである。彼の倫理説が無爲自然を根本としているように、政治説に於てもまた無爲自然を以て根本としている。第六十五章には次のような言説がある。

古の善く道を爲むる者は、以て民を明かにするに非ず、將に以てこれを愚にせんとす。民の治め難きは、その智多きを以てなり。故に智を以て國を治むるは、國の賊なり。智を以て國を治めざるは、國の福なり。

即ち禮樂刑政を止めて無爲自然に復歸すれば世が治まるといふのである。智慧があればこそ迷いも起れば、利慾の念も起る。民を愚にすれば天下は治まると見たのである。

次に具體的な政策論としては、先ず第一に爲政者の行政簡素化、經費節減を勸めてゐる。

民の飢うるは、その上、税を食むの多きを以てなり。是を以て飢う。民の治め難きはその上の爲すこと有るを以てなり。是を以て治め難し。(下略)(第七十五章)

なお道德經第八十章に見える小國寡民の理想社會は、全く文化を有しない原始的孤立社會を描いたもので、一種のユートピアであり、ここにも老子の易簡・自然な考へがよく現われている。

次に莊子について見るに、彼は殆んど孟子と前後して出たが、道を異にせるためか、互に著述の上では言及してゐない。その學はもと儒より出て道に入つたものの如く、その説く所は大抵老子の道に基き、虚無恬淡を主とし、而も

大抵個人的解脱、安心立命に重きを置き、知識的・辯證的論述の方向を發展せしめ、曠達無碍の大誠見を以て、仁義を小とし、是非を齊しく、し死生を一にし、超然として一世を睥睨した。

或る時楚の威王が莊子の賢を聞いてこれを聘して宰相たらしめようとしたが、莊子は笑つて、千金は重利、卿相は尊位であるが、かかる招聘に應ずることは恰も祭の犠牲の牛になるようなもので、鄭重に取扱われても、結局は命を取られねばならぬ。使よ速かに去れ、吾は犧牛ならんよりは泥龜とならうといふ意味のことを云つて卻けた話がある。かような超然主義であるから彼には全く政治を語る資格が無いようであるが、その諸々の言説から彼の政治觀らしいものの片鱗を抽出すると。(一)君主自らを以て萬民の標準としないこと。(二)知識を以て民を治めようとしな

こと。(三)民の向うところに従ふこと。というような諸點に要約出来るであろう。

孔子の教えが荀子に大成したように、黄帝に基くと云われる老子の教えが莊子に至つて大成したのである。儒家の思想が積極的實踐的で、道義を本とした經綸を説くのに對し、道家は消極的否定的であり、莊子に至つては徹底的に逃避的個人主義的であつた。同じく戰國時代の亂世にあつて、どこまでも仁義を提唱する孟子とは好箇の對照をなしているのである。

註(一) 小島博士著、前出書、三〇八頁及び梁啓超著、前出書、一六七頁。

#### 第四節 墨家の經濟倫理思想

孔孟の學は倫理學であり、老莊の學は哲學的であるというならば、墨子の學は宗教的信念を以て人類社會平等の大理想を述べたものと云えよう。墨子の出たのは大體孔子の晩年、子思と同時代で、西曆前五〇〇―四二〇年頃と推測されている。墨子を祖とする學派を墨家と云い、墨子の一書によつてその思想が傳えられている。

墨子の書は中國の古書に多い語録的な型を破つて組織的・論證的に書かれている。

墨子の學說の基礎には天の觀念がある、その云うところは、凡て物には標準が必要であるが、何を以て標準とするのが至當であるか。父母を標準とするか、父母は完全なものばかりではない。人君を標準とするか、人君も賢明なものばかりではない。そこで標準とし得るものは天のみであり、天は最高の標準であると云うのである。そして彼のいう天は彼の蒼々たる形體的天でもなければ、運命的天や理法的天でもなく、一種の宗教味を帯びた主宰的天である。この天は萬物の創造者であり、上下の監督者であり、賞罰を興える者であるのみならず、更に一步を進めて天志といふことを説き、天は何を好み、何を惡むかを論じて、彼の中心説たる兼愛交利説を成しているのである。そして天の好むところは義であり、天の憎むところは不義である。何故かと云うと不義であれば天下は亂れ、義なれば天下國家は圓滿に治まる。天が自ら創造した萬物及び人民に對して、その幸福、その安寧を望むのは當然であるから、天が社會の安寧、人民の幸福を害するような不義を嫌つて正義を好むことは容易に想像し得る。然らばこの義とは何かと云うに、彼はこれを兼愛交利だと説くのである。即ち墨子はどこまでも中國固有の天の思想に立脚して社會の安寧、人民の幸福を主張する獨特の功利主義を論じているのである。

墨子の兼愛説は實に彼の學說の眞髓である。彼がこの説を提唱した所以を考えると、當時社會が亂れ、人心が自私自利に走つた結果、兼愛主義でなければ到底救い難いという結論に達したからである。兼愛と云うのは儒教の仁の如き別愛―差別的愛―に對する語であり、且つ屢、兼愛交利と熟する場合は自利に對する語である。兼愛と交利とは言葉の立て方の違いであつて、その實は二にして一なのである。然らば兼愛交利の法はどうしたらよいのであらうかと云うに、

「人の國を視ること、其の國を視るが若くし、人の家を視ることが若くし、人の身を視ること、その身を視るが若くする。」

と兼愛中に云つており、その結果社會状態は一變して次の如くなるであらうと云う。

諸侯相愛すれば則ち野戰せず。家主相愛すれば則ち相篡ほわす。人々相愛すれば則ち相賊ほわす、君臣相愛すれば則ち惠忠。父子相愛すれば則ち慈孝。兄弟相愛すれば則ち和調す。天下の人皆相愛すれば強は弱を執えず、衆は寡を劫かさず、富は貧を侮らず、貴は賤に敖あうらず、詐は愚を欺かず。凡そ天下の禍篡怨恨起るなかしむべき者は、相愛するを以て生ずるなり。是を以て仁者はこれを譽む。(兼愛中)

要するに墨子の理想は利己心を是認する競争相奪の社會に反對し、利他心に基く人類相愛の新社會を建設しようとするものである。この絶對的博愛主義は、親しいものから次第に疎いものに及ぼすという儒家思想とは相容れないことは明かであり、孟子が墨子の思想を批評して「父を無し、君を無し」(滕文公下)といつて極力排撃したわけである。ところで儒家の別愛は血縁關係の親疎に裏付けられているのであるが、墨子の場合これを否定することになり、基督教の博愛主義や佛教の四海同胞主義とその軌を一にすることになる。

上述のような根本思想に立つ墨子は經濟に關して如何に考えたであろうか。當時禮文を以て國教とした周代文化の餘弊はいよいよ繁文褥禮となり、士は虚飾を事とし、益々奢侈を長ずるに至つた。墨子がかかる風潮と闘うため、貴儉主義の經濟政策を主張したのである。

今便宜上彼の經濟論を理論と政策に分説すると、尙同じやうどうというの彼の理論であり、節用・節葬・非樂・非攻・非命の如きは政策的方面を代表するものと見られる。

さて尙同というのは、上は帝王より下は一郷の首長に至るまで爲政者たるものは皆その義を一にせねばならぬ。換言すれば、國論即ち世論の一致を期し、民意に不一致を生ぜしめてはならぬというのである。そして一國一郷の爲政者は仁者でなければならぬという道徳的理想を以て議論の前提としている點は英のウイリアム・ゴドウインの思想によく似ている。爲政者が仁道を行う士であるならば人民の間に異議異論の生ずる筈はない。爲政者たる者は上下一體の政策を立て國內に不平の聲なからしめねばならぬというのである。

然らば如何にして人民の不平を平かにし、民衆の興望に副う政策を施し得るかというに、そのためには當代の社會的病弊の由來する根源を除去し、社會全般の福利を増進すべきであると墨子は考へた。そしてその政策は積極的に富國策を提出するのではなくて、消極的に儉約を尙び、無用の出費を省くことを主眼とした。この點後述の法家と正反對である。

彼は先ず衣食住の三者について節用を勧め、奢侈は民力を涸渇し、農事を妨げ、重税の苦しみを加へ、生活必需品の供給を阻み、國を衰亡させる。かくの如きは小人私欲の政治であつて、君子賢人の政治ではない。若し聖賢が政をすれば民衆一般の公利を圖るが故に忽ち國利を倍加する。「そのこれを倍するは外に地を取るに非ず。その國家に因つてその無用の費を去れば以てこれを倍するに足る」(節用上)と云つてゐる。

上述のような見地に立つて、當時の厚葬主義や音楽耽溺者に對して節用を提唱したのが、彼の節葬篇と非樂篇である。節葬篇は過度の厚葬久喪の弊を脩いたもので、若し儒家の教えるような厚葬の制を守るならば、天子王公は三年間政事に携わることが出來ず、士民は三年間その職を失うことになり、生産を害すること甚大であるのみならず、葬費も莫大の額に上り、中産階級ならばその財の半を費し、王公ならば多額の費用を要するので従つて人民に重い負擔をかけることになり、厚葬の風習のために一國の經濟を萎靡させる恐れがあるからである。この弊に鑑み、墨子は比較的薄葬であつた夏の制に則ることを節葬篇下に述べてゐる。

次に非樂論について一言しよう。墨子が樂を非とす所以は、大鐘・鳴鼓・琴瑟・笙笙の聲を樂しくないとするのではない(非樂上)が、餘りに音楽に熱中すると、世の生産を害し、勤勞を妨げ、民を遊惰に導く結果になるから非であるといふのである。儒家は禮樂を重視し風教の維持と精神修養の要道としたが、孔子の頃既に鄭・齊の淫樂に耳を傾ける諸侯があり、雅樂を亂る風潮があつたので孔子が屢々これを警しめられたことは論語に見えるが、降つて墨子の時代になると、諸侯の中には長夜の宴を張り、佚遊を恣にし、伶人その他音楽に伴う費用のために人民に負擔をかけ

るものが多くなつたので、彼はこの時弊を匡救しようとして非樂論をなしたのである。

以上節用・節葬・非樂の諸篇が墨子の經濟政策の消極面をなすのに對し、非攻・非命の二篇は積極面をなす。非攻は彼の兼愛説を國際關係に及ぼした場合で推して知るべく、ここには非命について少しく敷衍し、以て彼の經濟説を了えよう。非命篇上に、

「命富めば則ち富み、命貧なれば則ち貧に、命衆ければ則ち衆く、命寡ければ則ち寡く、命治れば則ち治まり、命亂るれば則ち亂れ、命壽なれば則ち壽に、命夭なれば則ち夭す、命は強勁と雖も何の益あらんや。上は王公大人に説き下は以て百姓の事に從うをはは驅む。故に有命を執る者は不仁なり。」

とある。右は墨子が有命論者の説を概括的に非難したものである。彼がかく宿命論を排撃したのは、彼の宗教的信念に基き、天が人々に禍福を降すのは各自の行爲によるもので、畢竟自らの自由意志がこれを招くものであると考えたからでもあるが、同時に宿命論に拘つて人々が奮發勤勞をしなければ、生産力を十分に發揮し得ないことを恐れたからである。

以上見て來た墨子の經濟政策を一言で要約すると、一種の宗教的、信念に基く勤儉力行主義ということに盡きる。墨子は孔子と同様、經國を以て唯一の理想としたが、彼の學說の重點は唯心的改造に置かれず、社會の制度風習の改良ということに置かれた。彼が兼愛・非攻を説きながら、上下の分を明かにし、聖王の政治を以て唯一の憑據とした點は孔子と異ならないが、孔子が文質彬々たる周制を宗としたのに對し、墨子は事功を尊び、民利を重んじた夏の制を採つたのであつて、情操的な儒教よりもむしろ意志的傾向が強く、従つて兼愛交利を主張したものとすることが出来る。

註(一) 梁啓超著、前出書、一九五頁。

(2) 小島博士著、前出書、二七八頁。

## 第五節 法家の經濟倫理思想

法家は古來中國に於ける爲政治平上の相反する二大傾向の一方を代表するものであつて、儒家と著しい對照をなしている。即ち儒家の政道は先王の道によるもので、所謂王道であり、徳治主義であるのに對し、法家のそれは尙古的でなく、現實的利害に立脚せる所謂霸道であり、法治主義である。故にその論ずるところは直接政治經濟に關するものが多い。法家の特色は春秋戰國の時代精神を攫み取り、飽くまで積極的にその政策を實行したところにある。云うまでもなくこの時代は漢民族が若々しい潑刺たる活力を以て進取氣鋭な活力を發揮した青年期ともいふべき時代であり、法家はこの時代精神を反映したものと見る事ができよう。この傾向の起源は甚だ早く、管仲・子産の時に萌したが、系統ある學派を形成するに至つたのは比較的晩く、慎到・尹文・韓非以後のことである。<sup>(1)</sup>

法家は普通齊の管仲（西紀前六四五年卒）を以てその祖とする。この齊國（山東）は彼の太公望が封ぜられた國であり、彼は功利主義的政治を施し、その還風が管仲の時代まで傳わつたのであり、隣國の魯が周公旦の封ぜられた國で禮道を重んじたのとよい對照をなしている。管仲の思想は管子の書によつて窺うことが出来る。この書は管仲の自著ではないが、彼の言行を敷衍して作つたもので春秋戰國時代の經濟思想を見るに便である。「倉廩實つて禮節を知り衣食足つて榮辱を知る」という有名な彼の言葉によつて明かな如く、民を富ますことを以て治國の綱領の首位に据えた。また經濟政策として植林・灌溉水利・農耕・牧畜を奨励し、奢侈を禁ずると共に、銅鑛を開き、國土が海濱に臨んでゐるのを利用して鹽を煮、魚介を採つて山西の諸國に賣り、關市の税を收めて莫大の利を得、僅か二三十年にしてその國を富強並びなきものとした。彼の本領は専らこの功利主義的政策、富國策の實行にあつたのであつて、法治主義の面はなお従たる地位にあつたのである。然し功利主義と法治主義は車の兩輪の如き親しい關係のあるもので、彼の後法家の陣營には漸次法治思想が完熟して來るのである。申不害（西紀前三三七年歿）は術に重きを置き、人君は



自然的な冷靜な態度を以て臣下に臨み、これを駕御すべきことを説いた。<sup>(2)</sup>申子と同時代の商子(名は鞅、西紀前八三三年歿)もまた専ら刑法に任じてその政策を行い、毫も恩情を加味しなかつたのでその身の破滅を招いた程であつた。彼の富國策としては先ず農本主義がある。彼は聖人詩書ありと雖も治國に益なしとして反文化主義・愚民政策の旗幟を翻し、農民の増加を圖つた。この思想は老子の系統を引くものであり、後に李斯の焚書坑儒に影響している。また關市の税を重くし、人民の奢侈を禁じ、商人の數を減じ、人口の増加を圖り、以て一朝有時の際に兵糧と兵員に事缺かぬ用意をした。一方信賞必罰を以て強兵策を勵行し、後遂に秦が六國を併吞する素地を作つた。商子の書は彼の自著ではなく、彼の死後法家の徒がその説を敷衍して假托したものである。

法家思想は韓非(西紀前二三三歿)に於て完成した。これ以前の法家は多く實際政治家であつて學說精深でなかつたが、韓子に至つてはその學は老子の恬靜主義に基き兼ねて商鞅の法と申不害の術を取り、能くこれを渾然融合させて一家を成したものである。のみならず彼は李斯と共に荀子に師事したのであるから、儒家の流れをも汲んでいる。荀子は已に述べたように性惡説の主張者であり、韓子も全くその師説を承けたが、荀子が先天的に利己的な人性を矯正するのに禮を以てしたのに對し、韓子は法を以てしようとした點が違ふ。かく韓子は法・道・儒三家の思潮をその身に會した先秦思想界掉尾の一大學宗である。彼の著作は、漢書藝文志によれば二十卷五十五篇で今に傳わるものと一致している。その中心をなすものは難勢・問辨・定法・詭使・六反・五蠹・顯學の諸篇で、その他の諸篇は副資料として見ればよい。殊に初見秦・存韓の二篇は全く後人の僞托になるものであることが古來の定説になつてゐる。

彼の學說即ち法治論の根據となつてゐるものは人間の利己心の認識である。彼は人性を徹頭徹尾利己的なものと見、世の人々の間に於ても、父子夫婦の間に於ても、君臣の間に於ても皆そうであるとし、内儲説上下篇に七術・六微を論じ、人心の利己的機微について史的に例證しその理を詳説している。

五蠹篇では太古純朴の時代は土地も廣く人民も少く生活の困難は感じなかつたが、人口が増加し生産が消費に比例

せぬ當時では次第に生存競争が激しくなり、如何に賞を倍し、罰を累ねても、亂に至るを免れないのであるから、儒・墨の如き悠長な道徳のみを以ては天下を治めることは出来ない。かかる世にはそれに應ずる治法を以てしなければならぬ。凡そ人類の進歩と共に道徳法律の如きも従つて改良しなければならぬ。今の世に堯舜禹湯の道を世に施そうとするものがあれば、何人もその迂遠を笑うであろうという趣旨を述べている。往昔の政道を絶對視し尊崇する儒・墨の尙古主義に對し、人類進歩の過程によりその非を攻撃したのであつて、韓子のみならず法家の諸子にはこの潑刺たる一面が特色となつてゐる。

韓。非子の心度篇の中に、古の聖賢が如何なる動機から法を立てたかを説いて、

「聖人の民を治むるは、本に度りてその欲を從（ほしいまま）にせしめず、民を利するを期するのみ。故に其のこれに刑を與うるは民を惡む所以にあらず、愛の本なり。刑勝てば民靜かに、賞繁ければ姦生す。」

と云い、法の根本義は良民の保護であり、法治が治國の第一の急務であるといつてゐる。彼はまた儒・墨の教えは立派ではあるが、それは少數の知識人に行われても、無智な民衆の統御には無力であり、嚴正な法を以て罪惡を未然に防がねばならぬ。「先ず治る者は強く、先ず戰う者は勝つ」（心度）と云つてゐる。罪惡の豫防には重刑を以てするのが有效であるとし、「一人を重刑して衆人をして惡に陥るなきを得しむ、仁たるを失わす」とも云つてゐる。刑を行つて流涕するのは仁心であるが、刑せざるべからざるは法であり、法には何人も服従すべきであると斷じ、以て法の尊嚴、司法の獨立を宣言して法治主義の精神を明確にしてゐる。

さて上述の如く尊嚴犯すべからざる法は何人がこれを運用するかというに、それは人君である。人君が若し徒らに小智を弄し、私慾に驅られ、自己の主觀を以て法に加えるならば大害があるから、韓非は頗るこの點に留意しており、人君たる者は専ら主靜を尊び、無爲自然でその心を虚明にしなければならぬと説き、この點では道家の思想に接してゐるのであるが、現實に於てこの法治主義は君權の擴大と強國弱民に資したところが多く、對外的には帝國主義

となつたのであつた。

なお右の如き政治思想に應じ經濟政策としては富國強兵策が行われた。即ち兵を強くするには賞罰を明かにして勇士を進ましめると共に、今一つは國を富ますことと相待つてこれを實現しようとするのであつて、この富國と強兵とは法家思想に共通な特色となつてゐる。富國策と結びついて兵農主義が立てられ、一般に重農主義的色彩が濃厚な點も法家一般に通ずることである。<sup>(4)</sup>

註(1) 梁啓超著、前出書、二二六頁。

(2) 韓非子、定法・外儲説左右參照。

(3) 蔡元培著、中國倫理學史、六二頁。

(4) 小島博士著、前出書、三三六頁。

## 第六節 農家の經濟倫理思想

班固(西紀九三—一五三)の著した漢書藝文志には、

「農家者流は蓋し農稷の官に出ず。百穀を播き、耕桑を勸め、以て衣食を足す。(中略)これその長ずる所なり。

鄙者これを爲すに及んでおもえらく聖王に事することなく、君臣並び耕さしめんと欲す。上下の序に諄る。」

と記されている。この學派の起源論はしばらく置いて、戰國の頃一種の特色ある經世思想を有していた一派であつて許行や陳相がその徒であつた。既に見て來たように戰國爭亂の世に於ては、儒・道二家の所説は理想的に過ぎ、俚耳に入り難き節があつた。そこでやがて極めて現實的な法家思想の如きものが勢力を得るようになったが、そこに至る前に、かように自利攻伐に陥らうとする時弊を利他主義によつて喰ひ止めようとし、既往の墨子の兼愛主義の思潮に汲んで現れたのが農家者流であると見るのが當つてゐる。農家の代表者許行は墨門の正統ではないが楚人であり、そ

の故國たる南方には彼の生前墨子の教理が大いに擴まつていたのでその影響を受けたものの如くである。

許子は際の文公が古の井田法を復活したと聞き、その徒數十人を率いて際國に至り、文公に謁して「遠方の人、君の仁政を行うを聞く、願わくば一廬を受けて氓たらんといひ、文公の許しを受けて際に留つた。なおその仲間（1）の風體についても皆褐を衣、屨く（麻製の履物）を捆づち、席を織つて以て食を爲すと傳えられており、儉素を重んじ、肉體勞働に従事した生活振りが窺われる。陳相は許子に従つてその説を聴き熱心な門下となつたが、この陳相が孟子と門答した中に許子の道が述べられている。許子の根本思想は所謂君民並耕説であり、身分による差別を重んずる孟子の儒家的見地とは到底相容れなかつたようである。なお許子には物價齊一論があり、陳相が左の如く述べている。

許子の道に従わば則ち市買貳ならず、國中僞りなし。五尺の童をして市に適かしむと雖もこれを欺くあるなし、布帛の長短同じければ則ち買相若く。麻縷絲絮の輕重同じければ則ち買相若く。五穀多寡同じければ則ち買相若く。履大小同じければ則ち買相若く。

即ち不等價交換による不勞所得を禁止しようとしたことが知られる。

以上略述した如く、農家の思想は戰國諸子の他の思想に比して特色を有している。農を重んずることは固より儒家も同様であるが、儒家の農業尊重は民食の産業という見地であるのに對し、農家の立場は勞働尊重の立場である。況んや君民並耕というような身分を無視した思想は、階級道德に立つ儒家とは到底相容れぬものであつた。農家思想と相通するものを先秦の思想界に求めるならば、墨子の勸苦、節用の思想があるのみという外はないであろう。（2）

註（1） 孟子滕文公上。

（2） 小島博士著、前出書、三〇七頁。