

論 説

横井小楠の道徳哲学からネオモラル・サイエンスとしての 儒教経済学の体系的構築へ：道徳哲学における アダム・スミスと横井小楠の相違

小 野 進

完全な調和的社會 (a perfectly harmonious society) と哲人政府 (sage government) を作り上げるには、孔子は、すべての主要な思想家がやったように、一組の仮定である世界観を提出し、そしてそれは、彼の vision を調整するのに大いに役立った。その核として、孔子は、宇宙は二つの領域—人間の領域と天と地の領域—から構成されていると思った。彼は秩序 (order) は積極的に作り出され、そして礼の実践を通じて human agency によって育成されなければならないと想定した人間の領域と対照的に、天と地の領域は、その構成部分の間に完全なバランスを自生的に維持する固有のリズムと調和を持つ。すべての存在にはある種の有機的内的連関性が存在する。確かに、『論語』における礼の実践における一つの重要な機能は、人間活動と天地における活動は、相互に反応し、維持しあいつつあることを保障することである。

孔子の宇宙観 (cosmological outlook) においては、神 (God) は存在しない。すなわち、一神教的創造神 (monotheistic creator deity) は存在しないし、宇宙創成あるいは宇宙の進行しつつある機能に責任のある何らかの存在あるいは実体 (entity) は存在しない。宇宙は、いわば、自動的にそれ自体を機能させ、それ故に、宇宙は時間の始まりを持つ。自然神と祖先によって占められる精神世界は孔子と同時代の人たちにとっては存在しないことはない。各種の神は川、田畑、村や町、家族やその一族支配するさい人類を助けることができるであろう。しかし、過去に存在したそして存在しているすべてのものの創成に責任を持つ究極の全能の神はいない。実際、固有の中国の伝統では、創造神と呼ばれるかもしれない信仰についての文献学的あるいは考古学的な evidence 存在する。支配的な一神教的な信仰との対照は若干の学者が中国文明と西欧文明を分ける「宇宙的隔絶」(cosmological gulf) について語るの十分注目に値する。

『論語』(the Analects) には、神あるいは一神教的創造神は存在しないけれど、原典は、『史記』(the Book of History) や『詩経』(Book of Odes) に現れた概念、「天」(tian) に言及している……英語では、“heaven”と翻訳されるようになった……。

孔子が想定するような宇宙は、その構成部分の間にはバランスのとれ、(道徳的調和) を実現しながら、ごく自然に、それ自身で運行している。積極的な規制を必要としたのは人間の領域であった。政治と道徳は、孔子の時代までに、哀れな状態 (a wretched state) に陥っていた。周の初期の規範的社會政治の秩序—孔子とその追隨者たちが「道」(the Dao, Way) と呼んだもの—混乱 (chaos) と無秩序 (disorder) であった。道家 (Daoist) もまた道 (the Dao, Way) について語っているが、儒家たちと道家たちでは、その言葉に異なった意味を吹き込んでいる。道家たちにとっては、「道」は、社會政治秩序より壮大であった。彼らにとっても、道は社會政治秩序を包摂していたが—天と地上さえも—。

—Daniel K. Gardner (2014) Confucianism, A Very Short Introduction, Oxford University Press, pp. 13-14)—

目次

1. 経済学と倫理学

1-1. Amartya Sen の問題提起

- 1-2. 儒教倫理と日本社会
2. 幕末維新期最高の思想家としての朱子学者横井小楠
 - 2-1. 横井小楠の道德哲学
 - 2-2. 横井小楠 (1809-1869) の経歴
3. 横井小楠の道德哲学から、モラル・サイエンスとしての Adam Smith の経済学と異なる、ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築の試みへ
 - 3-1. 経済学は The Moral or Social Sciences の一部としての Alfred Marshall 経済学から、現在の脱モラル・サイエンスとしての経済学へ退化したのか
 - 3-2. アダム・スミスと横井小楠における道德哲学の諸要素の相違

1. 経済学と倫理学

That ought—sentences may be derived from is-sentences does not necessarily show that normative conclusions are derivable from factual premises.

— M. C. Doeser and J. N. Kray, eds. (1986) *Facts and Values, Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*, Kluwer —

1-1. Amartya Sen の問題提起

経済学は大きく異なる二つの起源を持っている。ともに政治学と関連を持つものであるが、一方は「倫理学」に、他方は「工学」である。倫理学と結びついた伝統は、少なくともアリストテレスにまでさかのぼる。現代の経済学は、工学的なアプローチである。このアプローチは、何が「人間にとって善」を育むのか、「人はいかに生きるべきか」といった疑問や究極的目的より、実証的な問題を主眼としており、直接目的の実現のための手段を見出すことである。ここでは、経済学者は、人間行動は、純粹かつ単純、冷徹なものとしていらえられ、善意や道德感情にといたものに攪乱されない経済モデルを考える。以上は、モラル・サイエンスとしての経済学の復権を目指したインド出身のノーベル経済学賞受賞者のアマルティア・セン (Amartya Sen) の *On Ethics and Economics* (1987) (徳永、松本、青山訳『経済学の再生 道德哲学への回帰』2002年) からのものである。

新古典派経済学に方法論的基礎を提供しているライオネル・ロビンズ『経済学の本質と意義』(1932) は、「二つの学問 (経済学と倫理学) を結びつけることは、論理的に可能でないように思われる (p. 222) という。経済学と倫理学の分離は、主流派新古典派経済学では普通の考え方になっている。だが、倫理は利益を前提に成り立つとすれば、単純にそうとは言えない。

標準経済理論は、一般的に言えば、自己利益 (self-interest) を前提に、自己利益極大化の理論は、合理性と同じであるとみなしている、具体的には、企業の利潤関数や消費者の効用関数の極大化である。経済主体が、自己の利益を極大化する行動をとれば、パレート最適の市場一般均衡が成立し、マクロ経済に効率的な結果をもたらすはずである、と。

公共選択理論 (public choice theory) は、人間は、第一義的に、自己利益 (self-interest) によってガイドされるとしている。標準的な公共選択理論では、公共選択の基礎的行動の公準は、人間

は利己的 (egoistic) で、合理的な効用の maximizer であると宣言している (Lewin 1991, p.3)。

ゲーム理論は、本質的に新古典派の公準に人々が play するゲームに適用したものとみなされる。ゲーム理論は道德問題取り上げない、そしてその公理体系の説明は道德哲学に直接関係しない (Hausman and McPherson 1993, Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy, Journal of Economic Literature, Vol. XXXI (June), p.718)。複雑系経済学は、収穫逓増を前提に、限定合理性、経路依存性という概念を使って、相互に干渉しあう諸要素を分析しようとする。しかしながら、複雑系経済学は新古典派経済学の公理を一応否定しているが、道德哲学と無関係で、homo economicus の公理から脱皮しているようには見えない。行動経済学 (behavioural economics)、実験経済学 (experimental economics)、神経経済学 (neuroeconomics) は、人間行動の実証主義の枠組みの中で homo economicus の標準モデルを是正するように見える。

John Maynard Keynes は、経済学はモラル・サイエンス (Moral Science) といった¹⁾ケインズが、モラル・サイエンスといった意味は、自然科学に対立する概念で使っている。だから、モラルとは、単に我々がイメージする「道德」でない。ただ、モラル・サイエンスは「道德科学」と通常訳されそれが定着しているが適訳でない。人間社会についてのサイエンスであるから、「人間社会科学」といった方がいいかもしれない。²⁾

三上隆三 (1985) は、モラル・サイエンスの概念について優れた解説を与えている。モラル・サイエンスは、「ひろく人間活動のすべての現象を、その深層部まで降りて、人間の本性を通じて理解・認識してみようとするものである。それ故、狭く、道德学・倫理学といったものを指す道德科学でない。今日では、人文科学・社会科学を意味するものと理解されよう。もちろん、モラル・サイエンスの中に、倫理学や道德学も含まれる。

間宮陽介 (1986) 『モラル・サイエンスとしての経済学』も、モラル・サイエンスについて、三上隆三 (1985) の延長線上で価値ある議論をしている。曰く、それは、自然科学と一線を画しているのみで、その内部に明確な仕切りがあるわけでない、経済学、政治学、倫理学、哲学、論理学といった学問分野は、モラル・サイエンスから独立分化していったものであるが、これらを寄せ集めれば、モラル・サイエンスになるわけでない、ハイエクを例外として、モラル・サイエンティストは、ケインズが最後である、と。

Moral Philosophy (道德哲学) とモラル・サイエンス (Moral Science) と同じ意味に使われることが多い。しかし、ここでは、両者を区別する。

アダム・スミス以前の経済学は、道德哲学の一部門であった。スミスによって、経済学は、モラル・サイエンスの一つとして moral concern を持ったサイエンスになった。何故だろうか。

20世紀に入り、経済学はモラル・サイエンスから切り離されてしまい、今日まで続いている。

長い経済学の歴史から観察すれば、20世紀のこの百年間 moral concern から切り離された主流派経済学は、例外的な流れといえる (Alvey1999)。

アマルティア・センは、経済学から倫理学が失われ約1世紀になるが、再度、経済学に倫理学を取り込もうとしている。そのためには、経済学は、アダム・スミスに回帰せよ、と。センはインド人であるが、西洋の伝統に従ってこのように言うのは十分肯定されるし、理解できる。

しかし、私は、日本、中国、香港、台湾、韓国、シンガポールでは、スミスに単に回帰するのではなく、スミスに学びながら、moral concern を持った儒教経済学を定立せよ、と言いたい。

1-2. 儒教倫理と日本社会

古典派経済学と新古典派経済学は、アリストテレス哲学に対する18世紀の反対から成長してきた。ケインズ経済学はアリストテレスの実践理性の方法に戻った。アダム・スミスは、キケロとストア学派の哲学者から影響を受けた（Fitzgibbons1995, Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue, The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations, p.190）。

この論理に従えば、儒教経済学は、儒教哲学（Confucian Philosophy）に基づいて構築されなければならない。

標準タイプの新古典派自己利益理論では、これは間違いであるが、日本の成功は、この新古典派理論の検証例とみなされている。日本の成功後の、中国・香港、台湾、韓国、シンガポールの成功もこの「小さな政府」の自己利益理論で説明できるとしている。しかし、企業理論としての「日本的経営」を挙げただけでも、新古典派経済学企業理論では説明できない。勿論、短期理論のケインズ経済学も経済自由主義の古典派経済学によっても説明できない。私は、別の説明原理が必要で、その説明は、儒教経済学で、経済学の体系的儒学の展開であると確信している。中国・香港、台湾、韓国、シンガポールについても同じようなことがいえる。

Dore (1985) Authority and Benevolence: the Confucian Recipe for Industrial Success, Government and Opposition (田丸訳 1986『貿易摩擦の経済学—イギリスと日本—』の第二章 権威と仁徳—経済的成功に儒教が果たす役割)において、経済成長における儒教の果たした役割を論じている。

西欧社会において、自由で、他人に頼らず、その人の偉大さは個人のものであるという自主独立 (sovereign individual) の個人という概念がある、と。この概念は、集産主義によってごくわずかの程度修正されることがあっても、保守から革新、共産主義とか社会主義といったとしても、自主独立という個人主義の行動性向は変わらない。西欧社会のパラダイムというものであれば、ドーアはいう。人間行動のモードとしては、東洋社会のパラダイムは、西欧社会のパラダイムと異質である。

一国の社会であろうと、世界社会であろうと、如何なる社会にも階層が存在する。ずんべらぼうな flat な社会ではカオスあるのみである。しかし、このことは社会の中に多くの flat な組織があることを否定するものでない。社会秩序を維持するためには何らかの階層が必要である。しかし、それは、支配や搾取と同じではない。

西欧式民主主義社会は、指導者には仁徳は求められていない権力への不信を前提に、チェックアンド バランス を持った制度である。儒教社会は、指導者に仁徳を求める。何故、民主主義社会で、指導者に仁徳を求めないのか。それは、現実の利害との矛盾が存在し、表面的に指導者は美徳らしき言動をとるふりをする事になり、悪徳になるかもしれないからである（ドーア 1986, p.47）。故に、ドーア曰く、権力の管理制度としては民主主義は最悪である、と。

「普通 benevolence と英訳されている「仁」の概念は、……他人および社会秩序に対する一般的責任感、強欲の節制、臣民の利害と尊厳に対する関心、刑罰より報償を尊ぶ楽観的信念によって和らげられた正義に対する関心、などを意味する」（ドーア 1986, p.47）。

このような思想が社会を支配するとき、教育制度にどのように反映するであろうか。

第一に、人間が偽善的であるという性悪説をとる社会では、人々は理想主義を疑ってかかる傾

向が内在する。

ところが、仁と徳が支配する社会は、他の社会の人々より、内在化された良心の規範に従って、権力を行使するのにより責任ある態度をとることになるだろう。

第二に、権力が仁徳をもって行動してくれるであろうという期待される社会では、仁徳は権力維持の手段になる。なぜなら、人々に対して、権力のわずかな仁徳でも信頼を喚起するからである。権力への疑惑が深く浸透している社会ではそうはいかない。

であるが、徳川日本の社会は、模範的な儒教社会から大きく乖離していた。³⁾ 儒教社会の本家中国も儒教的理想と現実の乖離は多分徳川日本よりはるかに大きかったとみなし得る。

英国では、同一階層内での上下関係と階層間の上下関係とは明確に区別しておかなければならない。同一階層内での上下関係は年功序列によって強化されており、日本型に近い。決定権を与えられている人物と決定権が与えられていない人物の間にはおのずから分業がある。仁徳が普及している社会では、前者の人物は後者の人物よりある程度かかなりの程度能力と徳を備えていなければならないという前提がある。決定権を持つ人物は、決して私益を追求したものでないということ、両者を超越する組織全体に貢献することにかかわっていることを後者の人物に自己の善意と信頼してもらわれなければならない。

日本では、最高の地位にある人の能力を確認する高度に洗練された制度が発達している。それは、職業上の特殊な能力でなく、知力ないし能力全般を認証している教育制度に基礎を置く。彼らが法律学や会計学や工学など特定の資格試験に合格したと考えられるからでなく、自分たちと違って優秀な学校の一つと分類されている教育機関を終えたかである、とドーアはいう。

日本は一つには、儒教的伝統を持ち、教育を非常に強調する社会であるおかげで、おそらく世界で最も能力主義的な教育制度及び就職試験制度を発達させてきた国である。同じように能力主義をとる東欧諸国や以前儒教社会であった中国、南北朝鮮といった国々を考慮に入れても、おそらくもっとも能力主義的な制度を持つ国であろう、と（ドーア 1986, p. 53）。しかし、この制度はすでに行き詰まってしまっている。現在の韓国や中国の方が試験制度は日本より極端に「発達」しているようにみえる。

会計士とか弁護士とか職業上の特殊な能力によって人物を評価する傾向のある西欧社会の大きな影響によって、伝統的な能力主義的制度も揺らぎつつある。ところが、正解がすでに出来上がっている全般的な知識の理解力を検査する知力と認証構造（それは大切なことである）と異なり、正解のない問題を解決する能力の必要性が、時代の要請になりつつある。

「ヨーロッパでは、ローマ法の影響もあり、君臣の関係は相互の契約関係、すなわち法律尊重精神に支えられていた。一方中国の制度の上に立つ日本は、法律よりむしろ道徳が強調され、法は支配者の道徳観に従属するものとされた。これは支配者の支配権の根源を彼の英知と道徳の両面における優位性に求めていたためである。したがって主君と臣下との関係は、単に両者間の法的な契約関係としてなく、臣下の側からの無限定かつ絶対的な忠誠としてとらえられていた。

そして、日本では、西洋とちがいが政治秩序という概念が生まれる余地はありうるべきもなかった。

中国の儒教体制においても、支配者への忠誠は重要であった。しかし多くの場合、それは家族への忠誠の前には、影が薄くならざるを得なかった。現に、儒教の説く五つの基本的な人倫の三

つまで孝行など家族間の「忠誠」にかかわる教えであった。

一方、日本では、主君への忠誠が封建制度の中心であり、家族が決して軽視されたわけでないまでも、主君への忠誠の後塵を拝していたことは否めない。

超家族集団が、家族そのものよりも基本的なものとして、日本で早期に確立したのは、このような機構による。その後近代にいたり、国家のような非血族集団への忠誠が先行するのを容易にした。とはいえ、中世の日本社会では、家系や家名はすこぶる重要であった」（エドウィン・O・ライシャワー國弘正雄訳『ザ・ジャーパニーズ』1980年、pp.66-67）。

ドーア（ロンドン大学名誉教授）のみならず、ライシャワー（元駐日本大使、元ハーバード大学教授）も、君臣関係において、儒教では、主君への忠誠が絶対的なものと理解されている。だが、それは誤解である。このような誤りを生み出した要因は、日本では「教育勅語」である。「教育勅語」は、儒学の四書五經の用語と語句をふんだんに使って、天皇制に基づく中央集権体制をイデオロギー的に確立するため、国民の絶対的忠誠を求めたためのものであった。だから、戦後の人々は、儒教とは、権力、支配者、上司などへの絶対的忠誠の思想でありと錯覚して、それは、民主主義と対立する思想であると表面的に理解してしまった。

昭和12（1937）年3月30日文部省思想局『国体の本義』は、日本儒教では孝は忠を根本とするが、中国儒教では、孝をもって根本として個人主義的傾向を持っているとして、日本儒教と中国儒教は本質的に異なったものとしている。曰く。

「忠は臣民の根本の道であり、我が国民道德の基本である。我等は、忠によって日本臣民となり、忠において生命を得、ここにすべての道德の根源を見出す」（p.43）「我が国においては忠を離れて孝は存せず、孝は忠をその根本としている。国体に基づく忠孝一本の道理……」（p.51）、「我が國に輸入された支那思想は、主として儒教と老壯思想とであった。儒教は実践的な道として優れた内容を持ち、頗る価値ある教えである。而して孝を以て教の根本としているが、それは支那において家族を中心として道が建てられているからである。この孝は実行的な特色を持っているが、我が国のごとく忠孝一本の国家道德として完成されていない……その孝は歴史的・具体的な永遠の国家の道德とはなりえない」（p.133）、「儒教も老壯思想も、歴史的に発展する具体的国家の基礎を持たざる点において、個人主義的傾向に陥るものといえる。しかしながら、それらが我が國に摂取せられるに及んでは、個人主義的・革命的要素を脱落し、殊に儒教が我が國体に醇化せられて日本儒教の建設となり……」（p.134）。

終身雇用制をとってきた、またとっている日本の会社は、従業員の会社に対する忠誠心をしつかりと築き上げてきた。それは、企業経営者の従業員に対する責任と善意を信用してきたからであろう。アメリカでは、これと対照的に、会社に合わない、不満な従業員は景気の悪いときにレイオフできるので、この種の従業員がいても雇い主にとっては短期的な負担しかならない。お互い長期的な関係にある人たちは、相手に責任をもって正當に行動しようという態度が強くなる。

Ouchi（1981）Theory Z: How American Business Can Meet the Japanese Challenge（徳山監訳（1981）『セオリーZ』）は、日本企業における企業組織内部の人間関係、役員、秘書、部課長、現場責任者、職長など、経営者と従業員、上司と部下の忠誠心の関係をrealに描いている。

社会構造と企業組織・その経営の間には密接な関係がある。企業経営は、一国の社会構造の性格の投影とみなし得る。逆に、企業組織が社会の構造に影響を与える作用もある。企業のグロー

バリゼーション化と企業組織の巨大化は社会の構造にますます負の影響を与えてきたし、今後も与えていくであろう。

アメリカの社会構造には、それに対応した企業経営と企業組織が存在し、日本の社会構造には、それに対応した、企業経営と企業組織が存在する。だから、従業員が会社を持つ忠誠心 (loyalty) も異なる。

「個人の自由というのは、人が自らの利益を社会の利益に喜んで従わせる用意があるときにはじめて成立するという考え方である。利己的な個人だけからなる社会は、各人が他人と闘争している社会、したがって自由の存在しない社会である (Ouchi 1981 徳山監訳 1981, pp.97-98)。

2. 幕末維新期の最高の思想家として朱子学者横井小楠

儒学は、徳川幕府によって、国家の学問として促進されたけれど、それは、10世紀以来朝鮮韓国や中国におけるように排他的な正統学問では全くなかった。国家公務員試験制度 (科举の制度：小野) が発展しなかった日本において、もっと知的自由と仏教、神道、そして他の思想潮流が繁栄していた。それに、儒学の教えは、徳川期において、大変な人気と成功を獲得し、日本人の倫理と社会関係を再形成するのに貢献した。
— Daniel K. Gardner (2014) Confucianism, A Very Short Introduction, Oxford University Press, p.9—

徳者本也。財者末也。(徳は本なり。財は末なり)

— 島田虔二 (1978) 『大学・中庸上、伝第十章』朝日新聞社、：儒教経済理論の基礎定理—

2-1. 横井小楠の道徳哲学

山崎正董 (1938) 『横井小楠 (上) 伝記篇』 (1281頁の大作) は、「横井小楠は毀誉褒貶最も甚だしき人物にして、その一生は殆ど誤解の渦中に入出入りした、小楠は神智靈覚の人にして、その文献は比較的乏しく……天下に散在して……」 (p.5, p.7) という。

横井小楠は、熊本藩という狭い視界を超え、日本国という視界を超えて、世界的視野で物事を観察できる人物であった。小楠は同時代の佐久間象山や吉田松陰より政治哲学者としてはるかに傑出していた。佐久間象山や吉田松陰は日本を欧米列強に対抗すべく独立した国家を樹立し、欧米と対等な関係になることを考えていた。小楠も同様であった。しかし、佐久間象山や吉田松陰の欠点は国益を相対化できなかつたことであるが、小楠は国家独立の樹立と同時に国益を相対化する思想を持った当時としては稀有なスケールの大きな朱子学者であった。横井小楠は、横文字を読めなかつたが、横文字をよく解した佐久間象山よりはるかに優れた視座を持っていた。

明治日本を代表するジャーナリスト徳富蘇峰は、その著作『吉田松陰』において次のように喝破している。

「宇内の大勢に至りては、横井小楠は世界的眼孔を以てこれを悟り、佐久間象山は日本の眼孔を以てこれを察し、藤田東湖に至りては、水戸の眼孔を以て、僅かにこれを覗いたのみ」 (桐原2009, p.94。源了圓編集 (2009) 所収の桐原健真「世界的眼孔：松陰と小楠の国際社会認識」を参照のこと)

小楠が頑迷固陋の腐儒などによって、朝廷からの帰路、明治二年京都市の寺町丸太町下ルで暗

殺された。彼が暗殺されずに、明治新政府でそのまま政務を続けておれば、一生涯、国益を相対化できなかった福沢諭吉と異なって、明治日本の国益を相対化してその後の日本の進路に対して好ましい影響を与えていたかもしれない。

朱子学は、時流に媚びない碩学島田虔二（京都大学）のような見識のある若干の専門家の認識を除き、官許の封建的御用学問で「反価値」で呪われるべきもの（島田1997, p. 6）であったというのが、戦後歴史学・思想史の、特に左派歴史学者と思想史研究者たちの間で長い間の通説であった⁴⁾のでないか。

佐藤仁（1985）『朱子』（集英社）は次のように述べている。

「朱子の社倉法は、江戸時代に、朱子学とともにわが国に輸入され、各地の朱子学者が実施している。現在、文化財として社倉の建物がたいせつに保存されているところもある。朱子の社倉法と、わが国に与えたその影響について詳細に論じたものに、著名な民族学者である柳田国男氏の「日本に於ける産業組合の思想」という論文があるので、詳しいことはそれに譲る。柳田氏は朱子の社倉法の特色をいくつか列挙しているが、なかでもそれが飢饉になってから食糧を配給するといった場当たりの施し行政のようなものでなくて、ちゃんとした経営基盤を持った恒久的な民間企業の性格を帯びていたところに重要な意味を認めて、現在の信用組合制度のいわば先駆けであるといって推奨している」（p. 144）。

徳川時代には飢饉・凶作は、百姓にとって大敵であった。だから、これに対して農民を保護するためにどのような仕法で対処するのかが研究されていた。徳川前期では山崎闇斎、後期では青木昆陽、中井竹山、佐藤信淵などは、凶作に備えて、義倉、社倉、常平倉の三倉について研究した。しかし、以下に説明する、朱子の信用組合としての社倉方式でなかったようである。

宋中国の時代、飢饉の年には、群盗が横行した。朱子の住んでいた崇安県にも、飢饉のときには群盗が盛んになっていた。朱子は、これを無くすために、社倉という仕法を導入した。

- ① 府庁に常平倉の米の備蓄があったので、600石ばかり借り受けた。
- ② その借り受けた米を相応の利子をとって収穫の時に返すという約束で人民に貸し付けた。その結果、朱子の住む地方の盗賊がいなくなったという。
- ③ 二度目の飢饉のときも同じ方法を繰り返した。
- ④ やはり常平倉の米600石を借り出した。一石につき二斗の利子の利米をとって数年継続して貸し付けた。
- ⑤ 必ずしも凶作でなくても、人民が入用があって翌年の収穫まで食べられないとき、次の収穫期に二割の利子をつけて返す約束のもとに、またこれを貸し付ける。
- ⑥ これを三回から四回繰り返すと、元米を六百石を新しい米に入れ替え、六百石の借米を常平倉に返却する。
- ⑦ それでも、千石足らずの米が残った。
- ⑧ これを基本として、一石につき三升の手数料を取って、飢饉窮乏の時に貸す。
- ⑨ これで、非常の時だけ貸すということがなくなる。
- ⑩ 時と場合によって、手数料はゼロにする制度を設けた。
- ⑪ 村の名望ある長老をもって理事・幹事にして信用組合を作った。今日の信用組合との違いは利子が米と貨幣との違いだけ。

朱子の社倉の特色は、一つは自治で、管理は官吏に任せず、名望あるものにその管理を任せ、もう一つは、貸付ということをもととしたこと。資本のないところに基本財産を作った。

会津藩主であった保科正之（1609-1672）は、徳川幕藩体制において民政面で果たした治績で名君と知られている。保科正之は、上述した社倉法を藩政に導入したことである。「朱子学を深く学ぶうちに社倉制度を知った正之は、会津入りから九十年を経た1654（承応3）年の冬からその設置を検討し始め、翌年春に至ってついに『社倉法』を定めた」（中村 1995, pp. 114-124 を見よ）。

道徳哲学はスコットランド啓蒙主義において、新しい人間社会の在り方、人間の生き方を示す体系的な学問であった。だとすれば、小楠に体系的な学問としての道徳哲学があったのかどうか問われるであろう。それ故、山崎益一『横井小楠と道徳哲学』（2003）は、本のタイトルを「横井小楠の道徳哲学」としなかったという。山崎益一『横井小楠と道徳哲学』⁵⁾は、広い視界と知見から、小楠を取り扱っており、小楠について多くの示唆と知的刺激を受けた。

山崎益一『横井小楠と道徳哲学』は、アダム・スミスの道徳哲学に回帰せよといっている。私はそれには反対である。なぜなら、それでは、翻訳経済学から脱皮できないからである。「近代日本の歩みは自前の経済学を持たなかったため、輸入経済学に頼らざるをえなかった。そのためには、本来の「経世済民」や「経国済民」が近代以前にも存在していたことを輸入経済学を通じて逆に認識するという方法をとった。なぜならば、近代日本の経済学の意識には生命活動と生産活動の一体感がなかったからである。

そのことの反省が生まれたのはつい最近かもしれない。西欧志向から離れて生命活動や生活レベルで生産活動を考えるとき……自前の経済学となる。富と徳の問題をどのように捉えたいのか、極端に言えば、ここに至ってようやく A・スミスの moral philosophy の地平に立つことができ……」（山崎 2003, pp. 257-258）。

私の意図は、儒教の道徳哲学を儒教経済学に転換して儒教経済学を体系的に構築することである。これによって明治以来の宿痼である輸入経済学を脱皮することである。

第二次世界大戦後の日本の思想・知識界において支配的であった儒教・儒学は丸山真男式の近代主義⁶⁾そして思想は経済的土台・下部構造にはそれに照応するという史的唯物論の経済決定論である「割り付け史観」によって理解されてきた。現在では、マルクス主義歴史観は、旧ソ連・東欧圏の社会主義の崩壊で、その思想の有効性は完全に無意味になってしまっているけれど、マルクス主義史観が健在な頃、平石（1973）曰く、「封建的な徳川幕藩制」から「絶対主義的な明治官僚制」へのマルクス主義的に普遍史的に転換という一般的枠組みが予在しており横井小楠の思想もその枠に収まるかぎりでは捉えられるので、結局は彼は「開明的な絶対主義の理論家」として規定される、と。

ところが、1964年に、既に、このようなマルクス主義の枠組みの中でも、一人の人物の思想をイデオロギー的に裁断するのは誤りである、という見解がでていた。なぜならこの枠組みでは、儒教・儒学を身分制倫理の封建思想と批判するのみで、「和魂」としての、儒教・儒学の中にある人間の普遍的な倫理を無視しているからである。

幕末維新期の偉大な朱子学者である横井小楠が、百四十年も前に自己の儒学的基準でもってアメリカ合衆国ワシントン大統領の政治を高く評価した。儒学者は君臣の義を廃してはならないのに、小楠は君臣関係廃絶を主張したのである（松浦 2002『君臣の義を廃して』 p. 53）。君臣関係とい

っても、それは、君主が、家臣を自己の意のままに専制的に支配し操るというように解されているが、それは偏見で誤解である。

「父子天合，君臣義合」は、儒教の基礎定理である。朱子学もこの考え方である（島田 1967/1981『朱子学と陽明学』p. 28, p. 97。この本は中国語，韓国語，ドイツ語に翻訳され，欧米の中国研究者，大学院生の必読文献である河田悌一2011, p. 214）。後藤俊瑞編『四書集中索引』において，儒教の基礎定理の文献上の evidence が枚挙にあげられている，と（島田 1967/1981, p. 97）。

「君臣義合」というテーゼは、『礼記』の曲礼編〈竹内照夫『礼記上』2002年〉に起源がある。曰く、「三タビ諫メテ聴カザレバスナワチ之を逃ル」と。

儒教の一つの特徴である「父子一体」は，戦前日本の家父長制家族制度から家長である父親が子供に対して専制的にふるまう父子関係の連想があるが，これも誤解である。「父子天合」のテーゼも，子たるものは，「三タビ諫メテ聴カザレバスナワチ号泣シテ之ニ随ウ」に起源を持つ。

「君臣義合」の命題は，君子は，臣の提案する「義」を受け入れる用意があることを前提にしている。この命題を日本の企業経営に適用すると，経営者は，従業員の「義」の提案を受容する用意があるということである。アメリカ的経営では，従業員が経営者に「義」を提案するという権限も慣行もない。

吉田松陰『講孟余話』の以下のように，家臣は死ぬまで君主を棄てるべきでないと，孟子を論じながら，儒学の「君臣義合」の基本命題と異なる言説をはいている。松陰は，家臣は主の善悪を選んで転移する事がないのは，漢土（中国）と異なるところだと。

「孔孟，生国を離れて他国に事え給うこと，濟まぬ事なり。凡そ君と父とは，その義一なり。我が君を愚なり昏なりとして，生国を去て他に往き君を求めるは，我が父を頑虞として家を出でて隣家の翁を父とするに齊し。孔孟此の義を失い給うこと，如何にも弁ずべき様なし。……漢土の臣は縦えば半季渡りの奴婢の如し。其の主の善悪を択んで転移すること，固より其の所なり。我が邦の臣は譜代の臣なれば，主人と死生休戚を同じうし，死に至ると雖も主を棄てて去るべきの道絶えてなし（吉田松陰，松浦光修編訳 2015『講孟余話』p. 9）。

儒教的伝統を低く評価する，評価しない立場の人たちは，西欧の二分法的アプローチで，複雑な中国哲学の論理構造を理解していることである。勿論，Individualism versus Collectivism (or Holism) の方法論で中国哲学を分析する方法は，複雑な現象の特徴を鋭利に摘出して見せる。が，誤差の範囲内であれば許容されるが，はみ出た大切な要素は「曖昧である」と切り捨てられ，その分析方法にはやはり限界がある。

儒教社会における上位者と下位者の関係は，支配／従属の関係構造と理解するのは，儒教に対する一面的理解である。Metzger (1977) *Escape from Predicament*, Columbia University Press のように，儒教を相互依存や相互扶助の関係で理解しなければ儒教の統治イデオロギーの精緻さと巧妙さは理解できない（小倉紀蔵 2012『朱子学化する日本近代』藤原書店，p. 47）

『国是三論』における小楠のイギリス評価は非常に高い（松浦 2002, p. 84）。アメリカから帰国した勝海舟は，1861年横井小楠と接触した。勝海舟が横井小楠に傾倒したのは，アメリカを実地に見てきた自分よりも見ていない小楠の方が透徹したアメリカ認識を持っていると悟ったからである（松浦 2002, p. 85）。私は，小楠がこうした判断ができたのは，朱子学の論理構造を把握して，彼なりの確固とした世界観を形成していたからである，と考えている。山崎益一（2003）も同じ

ような所見である。海舟は、小楠と対蹠的に、当時のインテリとして、幕府官僚としては最先端のアメリカ情報を握っていた。小楠は欧米情報を中国語訳の文献を通じて獲得していただけである。けれども、子供のころから学んできた儒学によって世界を観察する眼力を身に付けていた。それゆえに、勝海舟は、小楠のその眼力に脱帽した。事物を見抜く眼力と洞察力を形成し、そして身に付けるのは容易でない。判断の基礎になる、情報は必要であるけれど、大量の情報よりそれを判断する軸になる世界観・価値観が主体性を形成するうえではるかに大切で、そして如何なる世界観を身に付けているのかが如何に重要であるかを示している。情報や事実のもとより大切であるけれど、所詮は事実に過ぎない。事実だけを漁る事実主義は科学的ではない。

儒教・儒学には人権概念が欠落しているとしばしば批判されている。しかし、儒家の人権の観点というものが、すでに伝統を突破せんとする周辺部分を徘徊しており、呼べば飛び出してこんばかりの勢いを有しているのだった、と余英時（森訳 1991, p.158）は言う。人権という概念は、「私」と「私欲」を前提しており、人権は、個人的規範のモラルとしては、必ずしも上等な概念とは言えないが、社会的規範にとって、最低限是非必要な概念である。

儒家思想と民主主義が結合すれば、グローバル資本主義と新自由主義の下で、限りなく肥大化する支配者の欲望を抑える、21世紀の政治統治として、権力者がまっとうな権力行使をする理想的な形態になるかもしれない。いずれにしろ、西欧式民主主義は機能不全に嵌まってしまっている。それは、人民が公共精神と徳倫理を欠くとそうなる、つとにプラトンやトクヴィルによって指摘されていたことであるが、その欠陥が顕在化している。それに、トクヴィルは名著『アメリカの民主主義』で民主主義が多数決の専制支配を生み出すことを指摘している。それに付け加えるなら、民主主義はエリートの質を劣化させることも欠陥であろう。民主主義が正常に機能するためには、権力者・為政者は言うまでもなく、人民が公共精神と徳を身に付ける、さらに知識層の質の向上を不断に図ることが不可欠である。儒学は知識人の役割を非常に重視している。儒教民主主義（Confucian democracy）・徳倫理+民主主義の研究は中華圏のシンガポールの女流哲学者によってすでに始まっている。

「仁」をどのように定義するのか。朱子は「愛の理」とし、伊藤仁斎は「愛」と定義した。小楠の思想の核にあるのは儒教の伝統に従った倫理性にある。「政教悉く倫理によって生民のためにするに急ならざるはなし。殆ど三代の治教に符号するに至る」（国是三論）。儒教の理想は、三代の治教である。小楠の儒教倫理の徳目は、「誠」と「仁」である。究極的には「仁」を考えていた。直接的には、「誠」であった（源了圓 2013, p.230）。「華夷彼此の差別なく皆同じ人類」（『沼山対話』, p.910）。キリスト教の「愛」と仏教の「慈悲」に相通ずる性格である。ただ、儒教の「仁」には、為政者的観点の「安民」の原理という意味がある。この側面がキリスト教の「愛」（Agape）と異なる（Xinzhong Yao1997Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape, Sussex, UK, Academic Press）

保守派思想家の間では、明治日本における偉大な啓蒙思想家として福沢諭吉に高い価値を与えている。しかしながら、以下のことは銘記しておかなければならない。福沢諭吉には、ナショナル・インタレストを超える道への模索を続けるという態度が身につかなかったことは、思想家福沢の問題点である（源了圓 2013, p.230, p.194）、と同時に近代日本の問題点でもあった。現在の日本の問題点でもある。福沢は小楠を古臭い堯舜主義者として批判した。小楠の普遍思想が黒船

前後の攘夷の嵐の中で考え抜かれ、鍛え上げられた思想の重さを知らなかった。両者の「天」の思想の重さの差異である（源了圓 2013）。福沢は強烈な儒教・儒学批判者であった。それとともに「天」の思想も放棄してしまったのであろう。

理想主義の宗教の世界では、国家の超越的契機を持つことはその存在意義があるけれど、政治思想の世界で、不可能であろうか。理想主義に立脚しながら、現実主義的要素を持つ政治思想の可能性はある（源了圓 2013, p.194）。

平和主義者徳富蘇峰（小楠の孫弟子）は、独、英・露の三国干渉にあうと、判断の均衡を失って、帝国主義者になってしまった（源了圓 2013, p.135）。福沢諭吉においてさえ、三国干渉の中で、動揺した（源了圓 2013, p.66）。

小楠の国家を超える普遍的な「公」の概念、彼の公私観は、中国の公私観とあまりにも共通している（源了圓 2013, p.190）。小楠の「公」は、公平・公正を内容とする公共であった。天の絶対的な抽象的な公平無私が投影されている。

後期水戸学派の天は、天祖と同一視、天祖の子孫である天皇を絶対化する。

明末の儒者達は、個人の欲望の肯定を核とする経学という仕事に従事していた。中国の士大夫たちの抱く天・天下という普遍思想は、思想としての卓越性を持っている。しかし、「彼らが西洋文明の衝迫によって世界という舞台に立った時、天下という普遍思想は現実には彼らに潜在する中華意識と容易に結合して、自国の存在を国際政治の中で客観視することが困難にさせたことも否めない」（源了圓 2013, p.191）。

儒教・儒学の中に西ヨーロッパの近代の思惟や日本思想の中に西ヨーロッパの近代の思惟の同一性を探るという方法論は、思想史の研究における常套手段である。非西欧の各国のインテリは、伝統思想の中に近代思惟を発見して、我が方にも、倫理・思想に西洋代的思惟要素が存在していたと安心立命する。このような思惟様式からも脱皮しなければならないであろう。

山崎益吉（2003）『横井小楠と道德哲学—総合大観の行方—』は、スミスと小楠の思想内容の同一性を探る試みを行った最初の文献であろう。残念ながら、同一性に力点が置かれ、両者の道德哲学の諸要素の異質性について言及されていない。例えば、小楠の国家を超える普遍的な「公」の概念など。山崎益吉（2003）の〈三 横井小楠と A. スミスの『道德哲学』〉は、両者の間には驚くほどの共通点があるとして六点を挙げているが、形式表面上の共通性より思想内容に限定すれば次の五点であろう。

第一に、両者とも当時の主流から外れていたこと。当時、学問の中心は、イングランドのケンブリッジ、オックスフォードであった。しかし、イングランドの、例えば主流のオックスフォード大学の学問が現実から遊離して形骸化しており、スミスはオックスフォードに留学したが、スコットランドの学問の方が水準が高いと思っていた。だから、当時のスコットランドの知識人は、イングランドの大学の訓誥学的な雰囲気嫌って、イングランドに向かわず大陸の方へ向かった。スミスも例外でなかった。スミスは、『国富論』を書く前に、大陸遊歴の旅に出かけた。それ故、スミスは『国富論』をケネーに捧らえようとした⁷⁾。

小楠はどうであったのか。熊本はスコットランドと同じ辺境の地にあった。小楠は、この辺境の地であって、真の儒教によって日本のあるべき姿を提唱しようとした。

小楠は、江戸遊学、諸国遍歴した結果、江戸の学問の形骸化が極度に進んでいることを、スミ

スと同じように肌で感じる。特に、江戸の大儒者であった佐藤一斎や松崎慊堂などに対して、堂々と意見を吐いている（日本史籍協会編『横井小楠関係史料一』1978年）。実学党形成が小楠の学問の出発点である。江戸遊学から帰った当時、徳川の学問、それを根底とする統治形態に疑問を投げかけていた。こうしてみると、スミスと小楠は驚くほど一致している、と。小楠は、日本における啓蒙思想の集大成者であった。

第二の両者の共通点は、「天」に対する認識である。スミスは完全なキリスト教徒でなかった。なぜなら、礼拝は苦痛であるといっているから。スミスの真意は人間社会の調和を願っての理神論（deism）であった。『道徳哲学』の背後に理神論があった。

スミスの理神論は小楠の天帝論と類似している。

スミスは、マルクスのように無神論でもって人間理性の勝利であるとは考えなかった。さりとて有神論でもなかった。理神論とは、神への闘争もないし、神に取りこまれぬ領域があることを認める立場である。有神論（theism）と無神論（atheism）の中間にある領域に理神論がある。

スミス擁護者は、スミスの自由主義は自由放任主義でないという。しかし、スミスの自由主義はしばしば自由放任主義であるとも理解されている。何故このように理解されるのか。

スミスの自由主義が理神論の立場からなされている限り、それは必然的に自由放任主義にならざるをえないと、オールド⁸⁾学派のレプケはスミスの理神論を批判する（古賀 1983『ハイエクと新自由主義』p.168）。レプケによれば、スミスの自由主義は、宗教や倫理、道徳といったものがなくても成り立ちうる自由放任主義である、という。ここから、私益が公益を導くという楽観主義の考えが出てくる。

スミスの説く市場経済は、神が存在せず、何らの拘束なくとも独立し得る世界になっている。この意味で、スミスの自由主義は、自由放任主義へすり落ちていく危険性が不断に存在する。道徳は市場経済の外部から与えなければならないが、自由放任主義の誤謬は、市場経済が必然的に道徳的前提を作り出すという考えであることである。これはとんでもない間違いであるが、新自由主義者ミルトン・フリードマンは市場において自生的に道徳的価値が形成されるとした。

中世は、神の命令や支配者の意志によって秩序づけられていた。中世期末から、分業＝知識の分割が急速に発達して、知識が広く社会に分散されると、社会全体に共通の目的がなく、個々人が異なった目的で行動したら、社会に秩序をもたらすのか。これが社会科学の任務になった。

ヒュームやスミスなどの古典的自由主義者は、商業社会を導くのは「一般的規則」であるといった。規則というのは、それぞれ小さな集団の中で作られ、それが拡大されて、普遍化されると、初めの具体的な規則は、抽象化される過程で、具体的な共通の目的が薄められ、抽象的規則になる。ハイエクは、この一般的規則によって導かれた社会的秩序を自生的秩序（a spontaneous order⁹⁾）といった。彼らが明らかにしたことは、これによって多くの成果がえられるということであった（古賀 1981『ハイエクの政治経済学』, pp.50-52）。

第三に、天帝論や理神論の意を受けて、人間社会に何を期待したいかといえば、外からの枠づけなしの内面的な秩序を用意したことで、両者は同じ目線に立っている、と。

横井小楠の『国是三論』（1860. 万延元）年の翌年に商業立国論者神田孝平の『農商弁』（1861（文久元）年）が出て、両者の間で「利」と「仁」のバランスをめぐる経済政策上の根本問題で対立が生じた。端的に言えば、神田孝平は、仁より利を重視するアダム・スミスの『国富論』の

パラダイムであり、道義立国論者横井小楠の『国富論』は王道政治の枠組み中で、「公利」そして道義の範囲内で、「私利」を追求してもよいというパラダイムであった（小野 2015, pp.58-59 を参照されたし）。

それ故、両者は同じ目線とは言い難い。

第四に、国富増進に何が必要なのか。労働生産性を上げることである。この点では小楠は細部にわたってスミスに及ばない。

第五に、小楠の道德哲学体系は、天帝論、人生論、実践論、経済論から構成されている。スミスの道德哲学は、自然神学、倫理学、法学、経済学から構成されている。

2-2. 横井小楠の経歴

小楠の簡単な年譜を紹介しておこう。

- 1809（文化6）年：肥後藩士横井時直の次男として熊本城下坪井町に生まれる。母は長嶺かず子。前年、英船フェートン号長崎出島に来、オランダ船を砲撃する事件が発生する。この年砲台を長崎に新設。間宮林蔵が間宮海峡を発見。
- 1815（文化12）年（8歳）：藩校時習館に入る。英艦琉球に来る。
- 1823（文政6）年（15歳）成績優秀につき藩主に御目見得。シーボルト長崎に来る。
- 1824（文政7）年（16歳）英船薩摩寶島に来寇する。
- 1825（文政8）年（17歳）2月異国船打払令。5月英船陸奥沖に来る。
- 1826（文政9）年（18歳）シーボルト江戸に来る。
- 1829（文政12）年（21歳）藩主より学業精励により賞詞。また、居合、槍術に精進したので藩主より賞詞。
- 1831（天保2）年（23歳）父時直死去。兄左平太家督を相続する。異国船蝦夷に来る。
- 1832（天保3）年（24歳）水戸斉昭諸臣に海防を講ぜしむ。
- 1833（天保4）年（25歳）：時習館の居寮生となる。水戸斉昭公武合体論を唱える。
- 1837（天保8）年（29歳）：時習館居寮長（塾長）抜擢される。全国的に米価騰貴。大塩平八郎の乱
- 1839（天保10）年（31歳）：江戸に遊学を命じられる。儒学者林大学頭の門に入る。佐藤一斎など訪問。幕府重要人物や諸藩の逸材と交わる。特に水戸藩藤田東湖と親しむ。蕃社の獄。渡辺崋山、高野長英らとらわれる。
- 1840（天保11）年（32歳）：酒による失敗のため帰国を命ぜられ、逼塞に処せられる。水戸斉昭、小楠を登用せんとして藤田東湖をしてその旨伝えせしむも、小楠固辞す。兄時明の家の一室に閑居して学問の仕直し、人生観の立直を始める。清国アヘン戦争始まる（-42）。高島秋帆書を幕府に呈し、アヘン戦争における清国の敗因を論じ、砲術の改善を説く。
- 1841（天保12）年（33歳）長岡監物、下津久馬、萩昌国、元田永孚（明治維新後、明治天皇の侍講）らと研究会を始める（実学党の起こり）。天保の改革始まる。このころから、南朝史の著述を始める。
- 1843（天保14）年（35歳）「時務策」を起草して熊本藩政を批判する。私塾を開く。第一の門人は徳富一敬（徳富蘇峰、徳富蘆花の父親）。

- 1847（弘化4）年（39歳）藩内で実学党に対する反発・迫害強まる。学校党 versus 実学党。
- 1848（嘉永元）年（40歳）佐久間象山洋式野戦砲を作る。米国船蝦夷に漂着す。
- 1849（嘉永2）年（41歳）福井藩主の命により、福井藩士三寺三作、小楠を訪問。これにより小楠の名前が福井に伝わる。英艦浦賀に来る。
- 1851（嘉永4）年（43歳）2月18日熊本を出発し、北九州、山陽道、南海道、機内、東海道、北陸道の21藩を巡歴、8月21日帰国。各藩の地勢、地理、制度、財政状態などを重点的に視察。清国太平天国の乱（-64）。
- 1852（嘉永5）年（44歳）福井藩の求めに応じて「学校問答書」を書いて送る。吉田松陰が小楠を訪問。小川ひさと結婚。ペリー浦賀に来る。プチャーチン長崎に来る。
- 1953（嘉永6）年（45歳）ペリーやプチャーチンとの応接について「夷慮応接大意」を書く。
- 1854（安政1）年（46歳）兄時明の死で家督を継ぐ。このころから、攘夷論者からの変調の兆しを示す。ペリー再来航（日米和親条約、日英、日露、日蘭和親条約を締結）。
- 1855（安政2）年（47歳）沼山津に転居。長岡監物と絶好。このころから開国論を主張するようになる。安政の大地震。妻ひさ、長男死去。
- 1858（安政3）年（48歳）矢島つせと再婚。米国総領事ハリス下田に来る。吉田松陰松下村塾開く。小楠とつせの間に生まれた長男時雄は同志社総長になっている。
- 1857（安政4）年（49歳）福井藩より招請を受ける。清国アロー号事件。
- 1858（安政5）年（50歳）福井藩主松平春嶽に賓客として招かれる。橋本左内と京都で会見。日米修好通商条約。蘭、露、英、仏と条約調印。井伊直弼大老になる。安政の大獄始まる。
- 1859（安政6）年（51歳）福井藩のための殖産貿易に尽くす。安政の大獄最高潮に達す。吉田松陰、橋本左内ら処刑される。
- 1860（万延1）年（52歳）福井藩の国論を確定し、有名な「国是三論」を草す。7月ガンにかかる。臨海丸太平洋横断。桜田門外の変。清国英、仏、露と北京条約。
- 1861（文久1）年（53歳）松平春嶽の招きでしばらく江戸に出る。露艦対馬にきて密かに占領を試みる。
- 1862（文久2）年（54歳）政事総裁職松平春嶽のブレーンになる。幕府に「国是七条」を建言。幕府要路者にその才幹認められる。熊本藩江戸留守居役らと酒宴中に刺客に襲われ、士道忘却事件を起こし、失脚。朝廷、幕府攘夷を決定。生麦事件。
- 1863（文久3）年（55歳）熊本藩小楠の士籍剥奪。下関砲撃事件。薩英戦争。リンカーン奴隷解放宣言。
- 1864（元治1）年（56歳）「海軍問答書」を草する。勝海舟の長崎出長に同伴していた坂本竜馬が海舟の命により往路小楠の沼山津の四時軒を訪問する。蛤御門の変。井上毅は小楠と談話を記録して『沼山対話』とする。四国連合艦隊下関を砲撃。第一次長州征伐。
- 1865（慶応1）年（57歳）元田永孚、小楠との談話を録して『沼山閑話』とする。坂本竜馬は薩摩から帰路再び沼山津を訪問。第二次長州征伐。
- 1866（慶応2）年（58歳）甥の横井左平太、大平が米国に向かう二人に有名な送別の言葉を送る。薩長同盟。全国に打ちこわし、一揆起こる。徳川慶喜將軍となる。孝明天皇崩御。
- 1867（慶応3）年（59歳）福井藩に「国是十二条」を送る。大政奉還後の新政について松平春嶽

に建言。朝廷より召命来る。

1868（明治1）年（60歳）参与を命じられる。士籍復す。戊辰戦争（-69）。五か条のご誓文。明治改元。

1869（明治2）年（61歳）1月15日、朝廷より帰途、京都市の寺町丸太町下ルで刺客の凶刃に斃れる。明治天皇は甲意のため侍臣長長谷少納言を小楠寓居に差遣。薩長土肥の四藩主から版籍奉還。東京遷都。

以上の小楠年譜は、山崎（1938）松浦（2000）徳永（2005）、源編（2009）より作成した。

3. 横井小楠の道德哲学から、モラル・サイエンスとしての Adam Smith 経済学と異なる、ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築の試みへ

今後、日本に新理論が出現し、日本に独自の学派が形成され、欧米の経済学史の教科書の系譜に一学派としてののることを期待したい。

—小野進（1988）「準市場経済（quasi-markets economy）と市場経済：「準市場経済（quasi-markets economy）の経済学」の定立と関連して—」（『立命館経済学』（第37号第1号，4月，p.7）—

すべての哲学は生き方を見出すことを目指している……西欧の哲学が思考のある様式であるのに対して、インド哲学は生き方であるという最近の見解も、西欧の多くの哲学者の受け入れるところにはならないように思われる。このような区別が流行するようになったのは、哲学を単に知的な探求、世界の概念的再構成の試みとしか考えない最近の考え方がもともになっている。しかし、ギリシャ人からバートランド・ラッセルに至るまで、哲学が人間に生き方を示し教えるものだという考えは繰り返し表明されてきた。

（それぞれの哲学の知が目指すものは何か）。孔子にとって哲学の目的は人間を有徳にすることである。彼は盛徳と至徳について、さらに徳の涵養について語っている。実際孔子のいうところでは、徳が何であるかを知りうるのは人間関係を学ぶことによる。このような徳は知識に基づくということが出来る。けれども、ギリシャ人は知識とそれを獲得する方法の体系的な理論を展開させたが、孔子も、それ以後の中国の哲学者たちも、知識に関する理論はさして注意を払わなかった。

ギリシャ哲学の目的は人間を賢明にすることであり、中国哲学の目的が人間を有徳にすることであったとすれば、インド哲学の目的は人間に救済を得させることであった。

ユダヤ哲学の目的とするところは神に対する関係において人間の意味を見出すことである。

—S. ラダクリシュナン, P. T. ラジュ服部真長・広瀬京一郎編訳『世界の間人論1：八大思想にみる人間の探求』（1978年，pp.28-31）—

3-1. 経済学は The Moral or Social Sciences の一部としての Alfred Marshall 経済学から、現在の脱モラル・サイエンスとしての経済学へ退化したのか

新古典派経済学の創設者の一人 William Stanley Jevons は、古典派経済学から新古典派経済学への確立作品である The Theory of Political Economy（1871）において、Bentham と Paley の功利主義（utilitarianism）への支持を明確にし、政治経済学（political economy）は、道德哲学（moral philosophy）あるいは倫理学（ethics）の一つの要素を構成すると議論した。道德哲学は、一方で、人間の徳性（the character of man）とその特性に基づいた行為の結果に関心を持ち、他方で、政治経済学は、富の獲得において、快楽（pleasure）と苦痛（pain）について最低限の動機しか持たなくなった（Groenewegen, Peter, ed., 1996, Economics and Ethics, p.104）。

政治経済学を道徳哲学の一部として位置づけることは、19世紀において普通であった。例えば、Alfred and Mary Paley Marshallは、1879年のThe Economics of Industryにおいて、経済学をthe Moral or Social Sciencesの一部として考察していた。しかしながら、マーシャル夫妻のこの統合は、John Neville Keynes (1891) Scope and Method of Political Economyにおいて破られた。J. N. Keynesは、経済学あるいは政治経済学を二つの部分、すなわち、それは、“What is”に関連して画一性を構成する「実証的」部分と“*What ought to be*”の「理想」を構成する「規範的」あるいは「規則的」部分に分類した。この実証科学と規範科学の区別は、第二次世界大戦後、Samuelson, Paul A. and Nordhaus, William D. (2001) Economics, 17th ed. を經由して、現在の主流派経済学に共通したものとして取り入れられた (Groenewegen, Peter, ed., 1996, p. 104)。Amoral Science (脱モラル・サイエンス) としての経済学が主流になる。

3-2. アダム・スミスと横井小楠における道徳哲学の諸要素の相違

Adam Smith は、スミスの道徳哲学にself-interestを導入することによって、経済学をモラル・サイエンスにした。

儒教経済学は、ここでは、横井小楠の、一般的には儒教の道徳哲学にself-interestを導入することによって、小楠の道徳哲学はモラル・サイエンスとしての儒教経済学になる。しかも、それは、スミスのモラル・サイエンスと異なって、ネオモラル・サイエンスになる。

両者に相違をもたらすのは、両者の道徳哲学とその諸要素である。

スミスの道徳哲学の諸要素は同感 (sympathy) と、同感を適切であるかどうかを判定する公平な観察者 (impartial spectator) である。

小楠の道徳哲学の諸要素は、経済アクターの徳 (virtue)、惻隱の誠、私益 (private interest) より公益 (public interest) の重視である。

スミスの場合、self-interestに基づくinvisible handの結果公共善が実現される。これは小楠と基本的に異なっている。

司馬遼太郎の小説『花神』にあるように、慶応4 (明治元) 年の7月4日、時の政府軍は、加賀藩邸の堀ぎわに、肥前佐賀藩の所有していたアームストロング砲二門を据えて、不忍池をへだて上野の山へと砲弾を撃ち込んだといわれている。一方、維新の黎明を告げるこの殷々たる砲声を聞きながら、そのとき福沢諭吉 (1835-1901) は、芝・銀座の慶応義塾でわずか十数名の学生を前に経済学を講義していた。この講義のテキストはフランシス・ウェイランド (1796-1865) の“Elements of Political Economy” (1837) であった。

なお、明治日本にテキスト・ブックとして最初に紹介されたのは、1867年に出版されたイギリス人のウイリアム・エリスの“Outlines of Social Economy” (1846) で、幕府の蕃所調所の教授神田小平 (1830-1898) が訳した『経済小学』 (慶応3年。加田1936, 明治文化研究会編1992) であった。その時、銀行、企業、貨幣、市場などの諸制度は定着していない時期であった (玉野井芳郎1971『日本の経済学』中公新書, pp. 5-6)。

このように幕末に欧米から経済学が輸入されて以来150年ほどなる。後進国であった明治以来、日本経済は、東アジアの非欧米圏において、他の諸国に先駆けて、非欧米圏の他の後進国が実現できなかった顕著な成果を達成した。現在では、中国が、日本のGDPの2倍のGDPを実現し

て、グローバルにその驚くべきパワーを顕示している。しかし、中国の平均の一人当たりのGDPは8000ドル強で日本の1/5程度である。だがGDPの大きさ自体を無視することはできない。

中国には三種類の人口が存在している（川島2015, pp. 218-219）。

① 都市戸籍を持つ4億人。彼らの一人当たりのGDPは、2万ドルぐらいで、台湾や韓国と同水準に接近しつつある。このレベルの人口が海外旅行を楽しんで日本で爆買いをやっている住民である。

② 農民戸籍のまま都市に住んでいる農民で約3億人、一人当たりのGDPは5000ドル程度。この農民戸籍を持つ人口が上海など都市に3億人ほどが劣悪な条件で住んでいる。食料価格が高いから、低賃金でも我慢できる。

③は6億人の農民で、一人当たりのGDPは2000ドル程度である。

中国の中産階級（Middle Class）は急速に拡大しつつある。全国の中産階級は約30%であり、都市人口の約60%が中産階級である（Hsiao, ed., 2014, p. 82）。経済発展論・開発経済学の見地から見て、中国が、中産階級を増やしたことが、また増やしつつあることは、中国共産党の偉大な功績である。

それ故、習近平政権に課せられた重要な使命は、②と③の人口を豊かにすることである。私の四段階経済発展モデル（小野進2007）を厳格に適用すれば、習近平政権の第二期目の終わりには、3.5%ぐらいに成長率が低下したとしても、それはほぼ実現されるのは間違いないであろう。

発展途上諸国で「中進国の罌」からなかなか脱皮できず、「中進国」に足踏みしている国が多い。例えば、それは、タイで、一人当たりのGDPは、6000ドル弱と思われる。

川島博之は、さすがは農業の専門家である川島（2015）、そして川島82012）は、農業について教えられるところが多い。川島は、発展途上国が、「中進国の罌」にはまる原因は農業にありとしている。日本が「中進国の罌」を脱皮できたのは、戦争中にオリジンを持つ食糧管理制度である、という指摘は非常に興味ある指摘である。中国は一人当たりのGDPは、まだ、中進国水準で、国内に相当遅れた部分を内蔵しているので、まだ、実質的には日本に追いついていない。日本は、やはり依然として、名実ともに、東アジアにおいて先進国である。

にもかかわらず、日本の経済学者は、世界においても認知される日本発の新しいパラダイムとしての経済学を生み出していない。明治以来、日本の経済学者は欧米で流行した経済学を追うのみで、日本から発した経済学を創り出したことがない。一人の日本の経済学者として恥ずかしい限りである。パラダイム・シフトという言葉を安直に語る人が多いが、ここで述べているパラダイム（Paradigm）は、トーマス・クーンが規定した形而上学と仮設が一体となった世界観のシステムのことである。

アダム・スミスの経済学は、スコットランドの道徳哲学の諸要素をモラル・サイエンスとして体系的に展開したものである。同じように、横井小楠の道徳哲学の諸要素をモラル・サイエンスとして体系的に展開すれば、ネオモラル・サイエンスとしての経済学が日本から誕生するに違いない。

注

- 1) 小野進（1992/1995）において、経済学はモラル・サイエンスであるというケインのハロッド宛て

書簡を引用したが、ここに再録しておこう。

ケインズは、ハロッド (R. F. Harrod) の王立経済学会会長講演「経済学の範囲と方法」(Scope and Method of Economics (1938) *The Economic Journal*) について、1938年7月4日付けのハロッド宛ての手紙の中で、ロビンズ『経済学の本質と意義』に反対して、経済学の学問的性格を次のように述べている。

- a) 「経済学は、本質的に道徳科学 (moral science) であって自然科学でない。すなわち、経済学は内省 (introspection) と価値判断 (judgement of value) を用いる」「経済学は現代の世界に適合したモデルに即して選択する腕前 (art) と結合したモデルにそくして考える科学である」「私にとって、経済学は思考方法 (a way of thinking) である論理学の一部門 (a branch of logic) であるように思われる。あなたは、経済学を似て非なる自然科学 (pseud-natural science) に変えようとする……試みに、強く十分に反駁していないように思われる……」
- b) ケインズは、1938年7月16日付けのハロッド宛て書簡の中で、ノーベル経済学賞のティンバーゲン (J. Tinbergen) の『景気循環の統計的検証』について言及し、ティンバーゲンの方法を次のように批判して述べている。

「化学や物理学やその他の自然科学 (natural sciences) においては、実験の目的は、方程式あるいは定式にあらわれる。いろいろの数量や事実の現実の価値を、書き込むことである。経済学においては、そうでない。モデルを数量的公式に変換することは、思考様式としての経済学の有効性を破壊することである。モデル製造の専門家は、彼のモデルが適用される事実を詳細に知ることによって、彼の判断を絶えず修正していかなければ、彼は成功しないであろう」

- 2) 道徳科学は、一応経済学、政治学、家政学、社会学、法律学、会計学、経営学、国際関係論、マスメディア論などの社会現象を取り扱う社会科学、そして人間の論理、人倫や人間心理、人間の知識・知性、人間精神など非社会現象をとり扱う非社会科学に分類される (小野 (1992/1995) pp.13-14)。しかしながら、これらの discipline を合計したらモラル・サイエンスになる訳ではない。

John Maynard Keynes は、経済学は moral science であって、自然科学でないと強調した。しかしながら、経済学を自然科学に似せて精密化しようとする流れは、19世紀の後半から試みられてきた。第二次世界大戦後、アメリカを軸に経済学アカデミズムはその方向で過度にメカニカルに洗練されてきた。

- 3) 小野進 (2015) を参照のこと
- 4) 宮城公子 (1964) 「『和魂』洋才」—日本の近代化における倫理主体の可能性と現実—『日本史研究』(No.71, 3月号, pp.38-61) は、唯物史観の歴史学が、思想の内的価値より、思想の果たす政治的社会的な役割のみ指摘するものであった、と批判する。宮城は客観的な歴史発展に、倫理的主体がどのような役割を果たすのかを問う。この論文は、儒教によって主体を確立した幕末と明治日本の近代化の担い手が、儒教というレンズを通してどのように客観的対象を把握し、政策としてその歴史的現実に対決したのかを、唯物史観歴史学の枠組みの中で論じている。宮城はこのように個人の思想を内部から探求する方法論は価値ある視点である、と言いながら、明治政府が天皇制絶対主義国家の形成であったと、マルクス主義「講座派」の陳腐な説得力のない通説に従っている。また、宮城は、当時左派アカデミズムの環境では仕方がなかったが、「割り付け史観」にとらわれて、小楠を開明的重商主義政策としている。小楠の『国是三論』の産業政策論はゼロ・サム・ゲームの重商主義でない。
- 5) 源了圓編 (2009) 所収の論文「『開国』と『公共』との思想的関連—『開国図志』を中心に」において、山崎益吉『横井小楠と道徳哲学』について以下のように述べている。曰く、「『惻隱の誠』を基礎として経済の問題を捉える小楠の経済思想と、「共感」sympathyに基づいて経済の問題を捉えるアダム・スミスとの比較は、今後の重要な研究課題となろう。横井小楠の道徳哲学とアダム・スミスのそれとの比較することを通じて試みに挑戦した著作」である (p.163)、と。
- 6) 「他の思想家たちからはっきり区別される特徴を有している……戦後の比較思想的な視角からする小楠研究がほぼ一致して認めているように、彼において近代西洋の政治文化が、同時代の儒教的思

思想家に比類を見ないほどの深さをもって、内面的に理解されている、というのがそれである。昭和24(1949)年、丸山真男氏は……朱子学的カテゴリーを概念的媒体として、小楠がいちはやく近代的国際意識を受容していったとしてこれを高く評価しておられるが、この氏の基礎視角を継承した形でその後源了圓氏は、ヨリ一般的に、異質な西洋文明との思想的格闘を通じて、儒教が儒教でありうる極限までそれを変革発展させたものとして小楠をつかんでおられる。そして最近では植手通有氏は、両氏の研究をさらに継承発展させる方向で、かつまた後期水戸学派や佐久間承山とのたちいった比較分析を遂行するなかから、小楠における近代西洋の政治制度理解の質的深さ、その内在性について指摘しておられる」(平石直昭 1974, p.2)

そこで、平石は問う。朱子学は異質な文明に対して自己を閉じた思想体系であるのに、横井小楠は何故、「夷狄」としての欧米文化を内面的に理解することができたのか。もう一つの疑問は、キリスト教の基軸概念である超越的人格神の理念を、他方、まさしく、天理という非人格的理法を基本とする朱子学者小楠が、如何にして内面的に理解できたのか。

この二つの根本的疑問から、平石の小楠思想の論理構造の研究が始まる。

私個人は、儒学は本質は極めて開放的な普遍性をもった思想であるとみなしている。たとえば、唐帝国の時代には、「夷狄」とされる周辺国の多くの人材を権力構造の要路に登用している(那波利貞 1936「中華思想」岩波講座〈東洋思想の諸問題〉では、中華思想は、保守排外傾向と開放博愛傾向を持ち、表裏一体だとしている)。

中華思想が負のイメージを持つようになったのは、中国が列強に侵略を受けた近代になってからである。それまでは、中国は宇宙のまん中という意味で、国=宇宙であって、文明度の最も濃い場所が首都であった、中華と夷狄の決定的区別はやり方が文明的であったかどうか、文明の尺度は服装と風習であった、文明が伝播されると、蛮地は中華の地となり、住民を夷狄でなく、中華の民に昇格するのが原則であった(陣舜臣『日本人と中国人』祥伝社新書、2016年、pp.148-154, pp.166-167)。

- 7) Francois Quesnay (1694-1774) は、経済学史上重農学派として知られている。彼は『支那論』というタイトルの本を1767年に書いて中国を絶賛している。宋学はヨーロッパの啓蒙思想形成に決定的な影響を与えた。中国思想はケネーの自由放任主義の思想に大きな影響を与えた。詳しくは、小野進(2013a) pp.110-113 を参照のこと。
- 8) ヴィルヘルム・レブケ、ヴァルター・オイケンなどのオルドー学派の新自由主義については、小野進(2013b) の pp.100-103 を参照のこと。
- 9) F. A. ハイエクの自生的秩序 (spontaneous order) については、小野(2007) の pp.16-18を参照のこと。

参考文献

- Brown, S. C. ed. (1979) *Philosophers of The Enlightenment*, Sussex, The Harvester Press and New Jersey, Humanities Press.
- 堂目卓生 (2008) 『アダム・スミス：「道徳感情論」と「国富論」の世界』(中公新書)
- Dore, Ronald (1985) *Authority and Benevolence: the Confucian Recipe for Industrial Success, Government and Opposition*, Vol. 20, No. 2, Spring, pp197-217 (田丸延男訳 1986 (『貿易摩擦の経済学—イギリスと日本—』(岩波新書) の第二章 権威と仁徳—経済的成功に儒教が果たす。
- Doeser, M. C. and J. N. Kray, eds. (1986) *Facts and Values, Philosophical Reflections from Western and Non-Western Perspectives*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Kluwer.
- Fitzgibbons, Athol (1995) *Adam Smith's System of Liberty, Wealth, and Virtue, The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press.
- Gardner, Daniel K. (2014) *Confucianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- Groenewegen, Peter, ed., (1996) *Economics and Ethics*, London and New York, Routledge.
- 平石直昭 (1974) 「主体・天理・天帝(一)—横井小楠の政治思想—」『社会科学研究』(東京大学社会科学研

- 究所紀要, pp.1-83)
- Hausman Daniel M. and Michael S. McPherson 1993, Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy, Journal of Economic Literature, Vol. XXXI (June), pp.671-731.
- Hsiao,Hsin-Huang Michael, ed., 2014, Chinese Middle Class, London and New York , Routledge.
- Hutcheson, Francis (1747) A Short Introduction to Moral Philosophy (田中秀夫, 津田耕一訳『ハチソン道徳哲学序説』(京都大学学術出版会)
- Lewin, Leif (1991) Self-Interest and Public Interest in Western Politics, Translated from the Swedish by Donald Lavery, Oxford University Press.
- 川島博之 (2015) 『データで読み解く中国の未来』(東洋経済新報社)
- 川島博之 (2012) 『データで読み解く中国経済』(東洋経済新報社)
- 加田哲二 (1936) 『福沢諭吉・神田孝平集解題』(誠文堂新光社)
- 河田悌一 (2011) 『定点観測, 中国哲学思想界の動向』(関西大学出版会)
- 桐原健真 (2009) 「世界的眼孔: 松陰と小楠の国際社会認識」(源了圓編集 (2009) 所収)
- 古賀勝次郎 (1983) 『ハイエクと新自由主義』(行人社)
- 古賀勝次郎 (1981) 『ハイエクの政治経済学』(新評論)
- 間宮陽介 (1986) 『モラル・サイエンスとしての経済学』(ミネルヴァ書房)
- 松浦玲 (2002) 『君臣の義を廢して』(辺境社)
- 松浦玲 (2000) 『横井小楠: 儒学的正義とは何か (増補版)』(朝日新聞社)
- 明治文化研究会編 (1992) 『明治文化全集 第十巻 経済篇』(日本評論社)
- Metzger, Thomas A. (1977) Escape from Predicament, New York, Columbia University Press.
- 三上隆三 (1985) 『ケインズ経済学の原像』(日本評論社)
- 宮城公子 (1964) 「『和魂』洋才」—日本の近代化における倫理主体の可能性と現実—『日本史研究』(No. 71, 3月)
- 源了圓 (2013) 『横井小楠研究』(藤原書店)
- 源了圓編 (2009) 『横井小楠 1809-1869, 公共の先駆者』別冊『環』17。
- 中村彰彦 (1955) 『保科正之』(中公新書)
- 那波利貞 (1936) 「中華思想」岩波講座〈東洋思想の諸問題〉(岩波書店)
- 小倉紀蔵 (2012) 『朱子学化する日本近代』(藤原書店)
- 小野進 (2015) 「モラル・キャピタリズム (Moral Capitalism) の経済学—横井小楠の国富論と渋沢栄一の道徳経済合一・合本資本主義論」『立命館経済学』(第63号第5・6号, 3月, pp.41-144)
- 小野進 (2014) 「儒教資本主義的準市場経済 (Quasi-Markets Economy) の経済学: Homo Economicus (Economic Man) の終焉」『立命館経済学』(第62巻第5-6号 pp.137-237)
- 小野進 (2013a) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学(2): 価値前提, 論理, 経済理論の基礎, マクロ経済政策と産業政策 (下)」『立命館経済学』(第61巻第6号, 3月, pp.100-155)
- 小野進 (2013b) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学(2): 価値前提, 論理, 経済理論の基礎, マクロ経済政策と産業政策 (上)」『立命館経済学』(第61巻第6号, 1月, pp.60-108)
- Ono Susumu (2012) "Economics as a Moral Science and an Economics of Virtue(1)", Presented in the Online Conference for the World Economic Association (WEA) under the Theme of Economics in Society: The Ethical Dimension, Feb-March.
- 小野進 (2007) 「日本の多層的経済発展モデル (MMED): 東アジアモデルの原型」『立命館経済学』(第56巻第3号, 9月, pp.1-59.MMEDは四段階発展モデル (FMED) の方が適切である)
- 小野進 (1992/1995) 『近代経済原理』(東洋経済新報社)
- 小野進 (1988) 「準市場経済 (quasi-markets economy) と市場経済: 「準市場経済 (quasi-markets economy) の経済学」の定立と関連して—」『立命館経済学』(第37号第1号, 4月号, pp.1-44).
- Ouchi William G. Theory Z: How American Business Can Meet the Japanese Challenge 徳山二郎監

- 訳（1981）『セオリー Z』（CBS ソニー出版）
- ライシャワー，エドウィン・著國弘正雄訳（1980）『ザ・ジャーパニーズ日本人』（文芸春秋）
- ラダクリシュナン，P. T. ラジュ著服部真長・広瀬京一郎編訳（1978）『世界の間論 1：八大思想にみる人間の探求』（学陽書房）
- Robbins, Lionel (1932) An Essay on The Nature and Significance of Economic Science (中山伊知郎 監修辻六兵衛訳『経済学の本質と意義』（東洋経済新報社）
- 佐藤仁（1985）『朱子』（集英社）
- Sen, Amartya (1987) On Ethics and Economics, Oxford, Blackwell (徳永，松本，青山訳『経済学の再生 道德哲学への回帰』2002年)
- 島田虔二（1997）『隠者の尊重：中国の歴史哲学』（筑摩書房）
- 島田虔二（1978）『大学・中庸上，伝第十章』（朝日新聞社）
- 島田虔二（1967/1981）『朱子学と陽明学』（岩波新書）
- Smith, Adam (1759) The Wealth of Nations, Vol. 1, ed. by Edwin Cannan, London, University Paperbacks, Methuen (大内兵衛，松川七郎訳，『諸国民の富』岩波書店，1973年)
- Smith, Adam (1759) The Theory of Moral Sentiments, eds. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, Clarendon, 1976 (水田洋訳『道德感情論』筑摩書房，1978年)
- 竹内照夫（2002）『礼記上』（明治書院）
- 徳永洋（2005）『横井小楠』（新潮新書）
- 柳田国男（1948）「日本に於ける産業組合の思想」『柳田国男先生著作集第4冊』（実業之日本社）。
- 山崎益吉（2003）『横井小楠と道德哲学—総合大観の行方—』（高文堂出版社）
- 余英治（1987）『中国近世宗教倫理與商人精神』台北，聯經出版事業公司（森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社，1991）
- 横井小楠（1860）「国是三論」，佐藤昌介・植手通有・山口宗之編『日本思想体系55』（岩波書店，1971）
- 横井小楠（1841）「時務策」日本史籍協会編『横井小楠関係史料(-)』（東京大学出版会，1977年）
- 吉田松陰，松浦光修編訳（2015）『講孟余話』（PHP）

（2016年11月28日）