

## 田口卯吉の自由貿易論と在来思想 —明治初期の著作を中心に—

石 井 寿美世

### はじめに

新しい日本は東洋の文化と西洋の文化とが落ち合つて渦を巻いてゐる国である。…そこで時代は二本足の学者を要求する。東西の文化を、一本づつの足で踏まへて立つてゐる学者を要求する。…私は鼎軒先生を、この最も得難い二本足の学者として、大いに尊敬する。…大体から見れば、先生の重点は西洋文化の地面に落ちてゐた。併し随分幅広く股を開いて、東洋文化の地面をも踏んでゐられた。先生は西洋文化の眼を以て東洋文化を観察して、彼を我に移して、私の足らざる所を、補はうとしてゐられた<sup>(1)</sup>。(森鷗外「鼎軒先生」〔1911〕)

自由主義経済学者・田口卯吉（1855-1905）の七回忌にあたり、森鷗外（1862-1922）は上記の追悼文を寄せている。ここには田口に対する3つのイメージが表れているだろう。1つは、「東洋文化」と「西洋文化」が混在する近代日本において、その両方に立脚した「二本足の学者」であること。つまり、江戸時代以来の在来思想と西洋由来の外来思想、この両者を併せ持っているということになろう。2つ目は、田口の「重点」は「西洋文化」にあり、「西洋文化」の視角から「東洋文化」を「観察」するという姿勢であったこと。3つ目は、「西洋文化」を全面的に受け入れるのではなく、「東洋文化」に足りないものを補う採長補短の発想を持っていたこと。

こうしたイメージがほぼ妥当であろうことは、「ケスネー、アダム・スミス、マーコレー、新井白石、アウガスト・コムトありと雖も余は、スペンサーが彼等に比して一頭地を抜けると見る<sup>(2)</sup>」という田口自身の言葉からも一部窺えよう。一方、次の史料からは、必ず

---

(1) 森林太郎「鼎軒先生」『東京経済雑誌』63巻1591号、1911年4月22日、p.704

しも「西洋文化」の視角から「東洋文化」を見てわけではなく、「東洋の文化」の「眼を以て」「西洋の文化」を「観察」していた側面があるといえるだろう。

其所、説之自由交易者、又実合、経済之真理、焉、故後世学者因、此書、始得、明、経済之真理、…我東方夙有、経済学、知、社会之大理、者、約以、任二自然、為、治道之大本、<sup>(3)</sup>

嗚呼古人我を欺かず、宥在無為の説早く既にスミスの脳中に入りて自由交易の真理を発生し、今に至りて学士の奉ずる所となる<sup>(4)</sup>

前者の史料は、アダム・スミス（Adam Smith, 1723-1790）の“*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*”〔1776〕を日本で初めて全訳した石川暎作『富国論』の第一巻〔1884〕巻首に寄せた文章である。ここでは、西洋の自由貿易論は「経済之真理」を言い得ているが、東洋では早くから「経済学」を持っており、「社会之大理」に精通していた者は「自然」に「任」せることを以て世を治める基本原理としてきた、と解説している。後者の史料は、スミスの説いた「自由交易の真理」は、既に東洋の聖人が政治の大本としていた「無為の説」と同じと説いている。

田口は「日本のアダム・スミス」と呼ばれることがある。また彼の自由貿易論は、スミスそのもの、あるいはそのマンチェスター派的解釈、マクロード（Henry Dunning Macleod, 1821-1902）に近接、スペンサー（Herbert Spencer, 1820-1903）の援用などといった指摘もある。確かに彼がスミスなどの著作を読み、学び取った学識に基づいて自らの理論を構築し、自由主義的な経済論の論陣を張ったことは否定できない。しかし、そうしたイギリスの古典派経済学や社会学の考え方に共鳴し得る思考が田口に中に存在していたからこそ、受容し得たのではないだろうか。言い換えれば、もともと田口が有していた近世

---

(2) 田口卯吉「ハーバート・スペンサー氏を祭る」〔1904〕鼎軒田口卯吉全集刊行会『鼎軒田口卯吉全集』（以下『全集』）第2巻、吉川弘文館、1990年、p.621

(3) 田口卯吉「『富国論』叙」〔1884〕『全集』第3巻、1990年、p.224

(4) 田口卯吉『経済策』〔1879〕『全集』第3巻〔1990〕p.85

以前の在来思想が、経済的自由主義の発想を摂取する受け皿になったと考えることができるのである。

明治初期の日本には、イギリス由来の自由主義やそれに基づく功利主義、フランス由来の人民主権論、ドイツ由来の国家主義など多彩な学術が入ってきた。これらは様々な人々によって、時には同じ人々によってほぼ同時に、一見手当たり次第に導入された。経済思想・経済学の領域でいえば、イギリスが大きな役割を果たしたことは確かだが、どの著作を選択するかは場当たりのだったという<sup>(5)</sup>。

この時期に西洋学術の受容が比較的スムーズに行われた要因の1つとして、多数の知識人が儒学に通じていたことがある点は、日本思想史、日本経済思想史、経済学史研究の領域などで指摘されてきた<sup>(6)</sup>。しかし、そうした知識人の経済学や経済思想の分析は、西洋の経済学や思想との異同に力点が置かれがちであり、在来思想から見る研究は多いとはいえないように思われる。

田口の場合も同じ傾向が見られるであろう。近年では、自由主義的な貿易論の導入者として評価する一方でその言説は当時の日本の実態にそぐわない抽象的な主張であったとする研究から離れ、製品品質、金融、関税、アジア交易、東アジア観などの面において田口の議論が具体性を持つ高度な経済論であったという再評価も行われている<sup>(7)</sup>。しかしなお在来思想の視角から田口の思考を考察する研究が少ない中で、熊谷〔2006〕、阿部〔2018〕は、在来思想、特に朱子学と老荘思想が自由放任的な経済学の理解に役立ったのではないかと指摘している<sup>(8)</sup>。これらがほぼ指摘にとどまるのに対し、河野〔2008〕は、

---

(5) 杉山忠平『明治啓蒙期の経済思想—福沢諭吉を中心に—』法政大学出版社、1991年、pp.2-3、5-7

(6) 古くは植手通有『日本近代思想の形成』岩波書店、1974年など

(7) 前者は、住谷悦治『日本経済学史の一齣』日本評論社、1948年。杉原四郎『日本のエコノミスト』日本評論社、1984年。同『日本の経済思想』関西大学出版部、2001年など。後者は、熊谷次郎『マンチェスター派経済思想史研究』日本経済評論社、1991年。霧見誠良『日本信用機構の確立—日本銀行と金融市場—』有斐閣、1991年。牛島利明「田口卯吉の貿易理論と関税政策」『三田商学』35巻5号、三田商学会、1992年12月。中村宗悦「近代日本の経済論—田口卯吉—」正田健一郎編『日本に於ける近代社会の形成』三嶺書房、1995年。武藤秀太郎『近代日本の社会科学と東アジア』藤原書店、2009年など。

(8) 熊谷次郎「田口卯吉—社会の「大理」と経済学—」大森郁夫編『経済思想9 日本の経済思想1』日本経済評論社、2006年。阿部秀二郎「田口卯吉の思想への影響」『経済理論』393号、和歌山大学経済学会、2018年6月。

田口の歴史解釈が新井白石（1657-1725）や頼山陽（1781-1832）の史書に拠っていることに触れ、彼の議会構想が歴史観からきていることを明らかにした<sup>(9)</sup>。古賀〔2001〕は、朱子学・老荘思想の影響も考察しているが、田口の経済思想の根底にある思考様式は「スミスの経済思想とまったく同じ」と結論づけている<sup>(10)</sup>。

こうした先行研究の状況と成果を踏まえ、本稿は田口卯吉を事例として、明治初期におけるその経済学・経済思想、特に自由貿易論について、在来思想の側面から考察していくこととしたい。

## 1. 田口卯吉の素養

### 1-1. 略歴

田口の自由貿易論を在来思想の面から見るにあたり、彼の素養を知っておく必要があるだろう。ここでは、明治初期における学習歴を中心として略歴に触れたい<sup>(11)</sup>。

田口は1885（安政2）年、幕府の下級武士・徒士の三男として江戸に生まれた。しかし2人の兄は夭折し、父も田口が5歳の時に没したため、跡目を継ぐ立場となる。父・樫郎は、幕末の幕府儒官・佐藤一斎（1772-1859）の孫娘の入り婿であった。したがって一斎は田口の曾祖父にあたる。元服にあたっては、この一斎の嗣子で儒者の佐藤立軒（1822-1885）から、『易経』に由来する号・鼎軒を与えられている。

生前の父は子供に四書五経など厳格な教育を施したが、田口は「生来柔弱」だったため「教育の事は殆ど放擲せられ」た<sup>(12)</sup>。しかし母は亡夫の「遺風を伝」えようと教育熱心だったという<sup>(13)</sup>。姉・鏡子（1848-1886）の夫・木村熊二（1845-1927）も下級の幕臣で、一斎やその弟子である幕府の御用儒者・中村正直（1832-1891）、昌平黌教授・安積良斎（1791-1861）などの儒学者に師事している。1866（慶應2）年、田口は「十二歳の時に四書五経

---

(9) 河野有理「『制度』と『人心』－田口卯吉『日本開化小史』の秩序像－」『年報政治学』59巻（2008）1号、日本政治学会、2008年。

(10) 古賀勝次郎『近代日本の社会化学者たち』行人社、2001年、p.141、154

(11) 田口の略歴は主に次を参照。塩島仁吉編『鼎軒田口先生伝』経済雑誌社、1912年。「鼎軒先生略歴及び年譜」『全集』第8巻、1990年。川又祐「田口卯吉の生涯と著作」杉原四郎・岡田和喜編『田口卯吉と東京経済雑誌』日本経済評論社、1995年。

(12) 田口卯吉「自叙伝」『全集』第8巻〔1990〕pp.83-84

(13) 田口卯吉「毎日記者に告ぐ」〔1899〕同上 p.87

を読了り、御吟味とて聖堂にて試験を受け、其年より御徒見習勤めとて西本丸に出勤し、又、銃隊に入りてゲベル銃の習業を為<sup>(14)</sup>した。任官の後、幕府の洋学教育研究機関・開成所の句読教授出役で、当時は外国奉行手附横文認方出役であった小林弥三郎に就いて英語を学んでいる。

大政奉還などにより幕臣の身分を失った田口は、1867年、下谷にいた義兄・木村の家に寄寓した。この時、隣人であった乙骨太郎乙（1842-1922）に出会う。乙骨は開成所教授で、漢学・蘭学・英学に通じ、静岡学問所の英学教授、大蔵省翻訳局の頭取も務めた人物である。その後、戊辰戦争の戦禍を逃れるため、乙骨の周旋で横浜へ移り住む。生活は辛酸をなめる貧しいものであったが、アメリカ人宣教師のもとで英語を学んだ。また、洋学者・尺振八（1839-1886）と知り合ったのもこの頃とされる。

1869（明治2）年、徳川家の静岡藩への移封にともない、乙骨の周旋で同藩に仕えるため沼津へ移る。併せて、乙骨の家に寄宿して沼津兵学附属小学校で学び、沼津兵学校に入学した。また、乙骨の私塾で英書、漢学者・中根淑（1839-1913）の私塾で漢学も学んでいる。1870年に兵学校附属病院長・杉田玄瑞（1818-1889）のもとで医学の勉強を始め、静岡病院での医学修業の命令が兵学校から下されたため静岡へ移った。翌1871年、病院長の林研海（1844-1882）に随って東京へ上京し、（大学）南校の化学科専門学生へ志願して合格したものの同校は開設中止となり、代わりに発足した普通科へ入学した。そして授業への不満から退学した後、尺が乙骨などと開いた私塾・共立学舎で英語と医学を学んだ。

しかし生計を立てる必要から医者・科学者への志を断ち、1872年、尺が局長、乙骨が頭取に就任した大蔵省翻訳局の給費「上等生徒」となる。この翻訳局は、省務関連の洋書の翻訳とその人材を養成するために設けられた。田口はここで英語や簿記とともに、経済学や歴史学などを授業で課されている。それは、スミスの理論を自由放任的、階級調和的に捉えて自由主義経済学を発展させたバスティア（Frédéric Bastiat, 1801-1850）やペリー（Arther Latham Perry, 1830-1905）、ウェーランド（Francis Wayland, 1796-1865）などの経済書、ギゾー（François Pierre Guillaume Guizot, 1787-1874）の文化史などであった

---

(14) 前掲、田口「自叙伝」〔1990〕p.84

という。

翻訳局の廃止に伴い、1874年からは大蔵省紙幣寮へ出仕した。翻訳業務に従事する傍ら、通貨政策や地租改正に関する論説を新聞へ投稿するなど、言論活動を開始。そして、『日本開化小史』〔1877-1882〕、『自由交易日本経済論』〔1878〕を出版する。1878年には大蔵省を辞職し、翌1879年に経済雑誌社を創立してイギリスの『エコノミスト』を範とした『東京経済雑誌』を刊行した。

この頃、Leon Levi “*History of British commerce and of the Economic progress of the British Nation 1763-1870*”〔1872〕、H. D. Macleod “*The Principle of Economical Philosophy*”〔1879〕を翻訳し、後に『大英商業史』〔1879〕、『麻氏経済哲学』〔1885、1887〕として刊行している。当時は、先述の石川暎作『富国論』や林董・鈴木重孝『弥兎経済論』〔1875-1886〕(John Stuart Mill “*Principles of Political Economy*”〔1848〕)、大島貞益『英国開化史』〔1874〕(Henry Thomas Buckle “*History of civilization in England*”〔1857-1861〕)など、経済書や歴史書の翻訳・出版が活発に行われていた時期でもある<sup>(15)</sup>。石川の翻訳書は経済雑誌社から出版されており、『大日本人名辞書』〔1921〕の刊行や、『国史大系』〔1897開始〕・『群書類従』〔1902開始〕の編纂に道筋をつけるなど各種辞典類にも貢献した。

また、実業にも関心を示し、東京株式取引所の肝煎、両毛鉄道株式会社の創設、小田原電気鉄道（現・箱根登山鉄道）取締役、旧士族授産事業の南島商会の設立などに携わった。さらに1878年には政治結社・嚶鳴社の設立に発起人として参加し、演説活動も行っている。そして東京府会議員（1880-1890）、衆議院議員（1894-1905）など政治活動にも従事した。

## 1-2. 儒学

以上の略歴から、田口の素養は主に儒学（朱子学）、医学、英語の3つであったといえよう。このうち朱子学が初学であったことは、幕臣の家に生まれた者にとって特別なことではないだろう。ただし彼の周辺には、朱子学に通じた者が複数いた。幕府儒官の曾祖父・佐藤一斎は、山田方谷（1805-1877）、佐久間象山（1811-1864）、渡辺華山

---

(15) 川口浩、石井寿美世、ベティーナ・グラムリヒ=オカ、劉群芸『日本経済思想史 江戸から昭和』勁草書房、2015年、p.158



(1793-1841)、横井小楠(1809-1869)、安積良斎、中村正直など、維新前後の英才を育てた人物としても知られる。そして一斎・中村・安積から学んだ義兄・木村熊二、漢学に通じた乙骨太郎乙もいた。

佐藤一斎は幕府儒官であったことから朱子学に通じていたが、陽明学も信奉しており、朱陸同宗つまり朱子学も陽明学も兼取すべきという立場をとった<sup>(16)</sup>。そのうえで、為政者に限定されていた道徳的主体性を人間一般に拡大しようとし、「公平の心」を重視した。特定の学派や他人の教えに頼れば、心は本当の自足を得られない。「公平の心」は、「道(理)」を追求し道徳性を高める工夫を行う個別的な自己、そしてそれぞれに工夫を行っている他者をも認め尊重することだと説く。田口が5歳の時に一斎は歿しているため、多く教えを受けたわけではないだろう。とはいえ、一斎やその弟子から教えを受けた人物が近くにおり、その考えの一端が田口に伝わっていた可能性はある。

また、一斎の孫である田口の母は、四書五経などを厳格に子供に教育した亡夫に代わって教育熱心だった。四書五経は儒学の中で特に重要とされる経典の総称である。そして田口は12歳の時に素読吟味に合格している。素読吟味は、15歳未満の旗本・御家人の子弟を対象にした経書の音読試験で、昌平坂学問所で毎年行われた<sup>(17)</sup>。ただし自由に受験できたわけではなく、組頭の推薦で可能となり、合格者が任用される場合は若年寄に面会して人物考査を受けなければならない。そのため田口はこの人物考査にも合格し、徒士見習となったと考えられる。

受験者の多くは、朱熹(1130-1200)が劉子澄に編纂させた儒学の初等教科書『小学』[1187]の後に四書へ進み、その後は個人の選択の自由度が大きかったが、概ね五経を学んでいた。素読吟味では、11歳以上に対しては四書五経から出題される。1人ずつ受験し、差し出された経書の指示された一節を声に出して読み下す。読むべき箇所数行だけを見せ、その前後は紙で覆って前後の文脈から類推できないような形式だったという。

---

(16) 中村安宏・村山吉廣『叢書・日本の思想家 31 佐藤一斎・安積良斎』明德出版社、2008年、p.35、51、87-90

(17) 鈴木博雄「寛政期の学政改革と臣僚養成」『横浜国立大学紀要』3巻、横浜国立大学、1963年11月、p.36、38、42。橋本昭彦「江戸時代の評価における統制論と開発論の相克—武士階級の試験制度を中心に—」『国立教育政策研究所紀要』134号、国立教育政策研究所、2005年3月、p.17、20-21。

成績は、その読み方の過失の多寡や語調の優劣で判断された。ただし、1790（寛政2）年の「寛政異学の禁」以降に儒学の中で「正学」とされた、朱子学の註解によらなければ合格とされず、古学派など異学派の儒者に学んだ者は受験資格を認められない場合もあった。したがって田口は正学派朱子学を身に付けたと考えられ、その後も15歳以上が受験できる筆答試験・学問吟味に向け研鑽を積んだことが想察される。

正学派朱子学はいわゆる「日本化された」朱子学であり、一般的にその説くところは、人間の心性から社会全体、そして天地自然までを普遍的な「理」が貫いているという法則・秩序の体系である<sup>(18)</sup>。この形而上の「理」自体は形をとり得ないが、形をとり得る形而下の「気」を伴うことにより事物・事象として具体相を持ち、人間において「性理」、具体的には絶対善、社会において「道理」、具体的には道德規範、天地自然において「物理」、具体的には法則として現れる。また人間の場合、生得的絶対善としての本然の性（「理」）すなわち道德と、後天的混濁の情としての気質の性（「気」）すなわち欲を有しているという考え方がされ、「性理の学」とも呼ばれる。

さらに後述する本稿との関係でいえば、人間と社会との関係について、格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下という八条目で言及している。前の5つが人間の修養、後ろの3つが家庭を含めた社会への感化を意味する。すなわち、人間1人1人が道德的修養を行った暁に、その道德を社会へ連続的に拡張させていき道德的社会秩序の実現をはかり、さらに人間の道德的修養と道德的社会秩序が実現された状態を保つことの重要性を説いたものである。これは、自己の内面を完全な人格である聖人に向かって向上させようとする内的欲求と、近世社会が求める分業遂行の要請とを両立させる意味を持ち、道德的修養が社会への貢献に直結することを説く論理となった。言い換えれば、人間関係（社会）の存在は自明であり、人間と社会は連続性・一体性を持つということ、そして人間の価値は社会的責務の遂行にあることを意味した。

しかし例えば古学派の荻生徂徠（1666-1728）は、抽象的・形而上学的なものの実在性を認めず、具体的な事物だけを問題にするような、経験主義的な思想を提示した。彼は「理」

---

(18) 朱子学・徂徠学は主に次に参照。辻本雅史『近世教育史の研究－日本における「公教育」思想の源流－』思文閣出版、1990年。土田健次郎『江戸の朱子学』筑摩書房、2014年。



自体の存在は認められたものの、事物・事象は多様であるがゆえに、それらに内在する「理」も様々であるとして反朱子学の立場をとった。一方で、朱子学の生得的絶対善という性善説的な考えは否定せず、人間には「仁」という生得的な「人の性」があると説いた。しかし、「理」（道）は道德ではなく、「仁」に基づいて聖人が造った政治的文化的「制度」であり、人間の集合体である社会の秩序が実現するか否かは、統治者がそうした「制度」を造れるか否かにかかっていると主張し、当時の思想界に大きな衝撃を与えた。このような徂徠の考えは、人間・社会の「理」と天地自然の「理」を切り離すことになり、万物に共通する「理」の存在を否定する発想を提示することになった。

幕府はこの古学派などの儒学ではなく、正学派朱子学を奨励した。その理由は、経書の学習過程において、朱子学で理想とされる官吏としての社会的規範の内面化を幕臣に求めたからである。それは上下秩序の遵守や経学が説く普遍的な「道理」に遵う精神などを陶冶することであり、実際にその養成に少なからず功を奏したとされる<sup>(19)</sup>。

そして注目すべきは、江戸時代の間には朱子学が基礎教養化したことであろう。「朱子学の知識が無いのに思想活動を行う者はまれであり、朱子学者であったか無かったかにかかわらず、朱子学を素養として持っている人々の数は圧倒的多数であった<sup>(20)</sup>」のである。そうした人物たちが初期の近代日本を担っていくことになる。正学派朱子学を学んだ田口もその1人であり、維新後も中根のもとで漢学を修業するなど、その知識を重視していた様子が窺える。実際、田口の著作には朱子学を含む漢学の教典の引用が多く、その素養は相当なものであったといわれる<sup>(21)</sup>。

### 1-3. 医学・英語

一方、医学は明治に入ってから学んでいる。自発的に学び始めたのかは未詳だが、東京へ戻ってからも共立学舎で修学しており、当初は医師を目指していたという。最初に医学を学んだ際に師事した杉田玄瑞は杉田玄白（1733-1817）の曾孫で、蘭学者・蘭方医であ

---

(19) 眞壁仁『徳川後期の学問と政治－昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』名古屋大学出版会、2011年、pp.113-114

(20) 前掲、土田〔2014〕p.138

(21) 前掲、古賀〔2001〕p.157

ることから、田口は西洋医学を学んだと考えられる。蘭学者は、経験と実証を重視する古学派儒学から学問的方法において大きな示唆を得ていた<sup>22)</sup>。例えば蘭方医学だけでなく古学派の塾で学んだ経験も持つ玄白は、荻生徂徠が兵学について語った『鈴録外書』の一節から触発を受けたという<sup>23)</sup>。徂徠はこの本で、武器などの「業」のことを知らなければ、「軍理」を学んでもその内容を本当には理解できないと説き、「業」と「理」の相関を知って知識を活かすべきと説いた。玄白はここから、医者がまず知るべきは人体の機構（＝「業」）であり、それを学問的に説明した医学書は「軍理」に相当するという考えを導き出した。つまり田口は、正学派朱子学から万物に共通する「理」という知識を得つつ、人間・社会と自然を切り離し、個別の事物・事象を把握したうえでそれぞれの「理」を探るという思考も、医学を通して体得していたのではないだろうか。

他方、英語は朱子学同様、江戸時代の間に学び始めている。幕臣は、儒学に関して以外、名目的にはどの科目でも自由に選択して学べたことからすれば、田口自身が英語に興味を持ったと考えられる。福沢諭吉（1835-1901）が見物に出掛けた先の横浜でオランダ語が通じず、英語が主要言語になっていることを知ったのは1859（安政6）年のことである<sup>24)</sup>。オランダに代わりイギリスが世界の覇権を握ったことは、下級武士とはいえ幕臣であった田口は英語を学び始めた1866年までに情報として得ていたであろう。英語に対する関心は維新後も続き、横浜でアメリカ人宣教師に教えを請い、乙骨の私塾、尺の共立学舎でも修学している。田口が大蔵省翻訳局で様々な学問を学ぶ中で、ドイツやフランスなどではなくイギリスの経済学を受容したのも、当時随一の先進国であった国の学問だからという理由もあったかもしれないが、英語力を以て英書を彼なりに「理解」できたことが一因として挙げられるかもしれない。

しかし、英語という素養の前提があったとしても、主にイギリスの学問が腑に落ちたのは、それに共鳴しうる発想が彼の中に存在していたからではないだろうか。次章では、本章で見た田口の素養を踏まえ、彼の自由貿易論を在来思想の面から考察していきたい。

---

22) 前掲、川口・石井・オカ・劉〔2015〕p.143

23) 平石直昭『日本政治思想史』放送大学教育振興会、2001年、pp.127-128

24) 福沢諭吉事典編集委員会編『福沢諭吉事典』慶應義塾、2010年、p.1014

## 2. 田口卯吉の自由貿易論に見られる在来思想

### 2-1. 田口の自由貿易論

田口は、「経済世界」すなわち人間の経済社会の仕組みを「人為現象の運轉周流」と表現している<sup>(25)</sup>。そしてこれを①権力や政治力による強制的周流現象と②自由放任のもとにおける周流現象に分け、①は封建社会に見られる現象、②は「人性の配分」<sup>フリアテ</sup>「人性自然の配分」であり「人の天性に従て現象を分画」することだと説明する。ここで彼は「人性」すなわち「人の天性」に注目しているが、これについて以下のように述べている。

人ハ天性、私利を計るものなりとの謂なり、之を再言すれば生を保ち死を避くるは人の天性なり…この私利心は保生避死の天性より発する<sup>(26)</sup>

「人の天性」には「保生避死」と「私利心」の2つがあり、前者が後者を「発する」関係にある。この関係性を、次のようにも説明している。「抑も人の天性は生を保ち死を避くるものなり、生を保ち死を避けんと欲するには、衣なかるべからず、食なかるべからず、住なかるべからず、而して其衣なり、食なり、住なり、皆な饑寒を防ぐ丈にて足れりと云ふにあらざるなり、其膚に弱かに、其口に甘くして、其風雨を防ぐに密ならんことを望むものなり<sup>(27)</sup>」。つまり、「保生避死」すなわち自己保存欲という天性は、単に生きながらえろという欲望にとどまらず、よりよい衣食住を求めようとする「私利心」という天性の発現を促すのである。

こうした「人の天性」の理解によれば、「人性の配分」「人性自然の配分」とは、貨財が人々の利己的欲求に応じて配分されるという経済社会の仕組みを意味する。つまり、「需要多きものは現象の数多かるべく、需要少きものは現象の数少かるべし<sup>(28)</sup>」という仕組み

(25) 田口卯吉『自由交易日本経済論』〔1878〕『全集』第3巻〔1990〕pp.3-5

(26) 田口卯吉「唯有レ我」〔1889〕田口鼎軒『明治文学全集 14 田口鼎軒集』筑摩書房、1989年、pp.351-352

(27) 田口卯吉『日本開化小史』〔1877-1882〕『全集』第2巻〔1990〕p.83

(28) 前掲、田口『日本交易日本経済論』〔1878〕〔1990〕p.5

である。市街に酒屋よりも米屋の数が多いのは「人の天性」がそれを求めるからであり、米を作る田、絹を作る郷、茶を栽培する園、知識を与える学校が適度に分散して存在するのもこのためである。ただし、誰かただ1人の「人の天性」によってこの仕組みが決まるのではない。「人の天性」に基づいていることは確かだが、その天性に基づく需要の総体である「衆需」という「社会の大約の需要」、すなわち「社会の天性」によって決まるとしている<sup>(29)</sup>。これは次のような言葉で要約できるであろう。

人性自然の配分とは社会の天性之を配分せしとの義<sup>(30)</sup>

この「人性自然の配分」においては、各自が「衆需」の有りようを見定め、「人の天性体質の所長及び其土地の景況に従て其職業を配賦する」、つまり自分にとって最も有利な職業に「分業」したうえで互いのモノを「交易」することにより、各人の富、そして社会の富が増大するという<sup>(31)</sup>。すなわち、下記の史料の通り、各人が「人の天性」に基づき「働いて得たそれぞれの「富」の加法的蓄積が「国」という社会の「富」であり、最終的にはその「進歩」が実現することになる。

人は銘々利己心で働いて富み、また隣の人も利己心で働いて富み、それで社会の人が皆な富み栄へると国が本当に富み栄へるのである。人々皆な富んで仕舞へばそれが一番社会が進歩したのである<sup>(32)</sup>

さらに、「人の天性」のままに自由放任の状態にすれば、村落と都会、政府と人民、すべての職業従事者などの間に、つまり社会全体において「互持<sup>あひもち</sup><sup>(33)</sup>」というバランスも生じるという。自由放任は社会全体のバランスや秩序を保証する働きを持つのである。

---

(29) 同上、p.8

(30) 同上、p.5

(31) 同上、p.8

(32) 田口卯吉「経済学の性質に関して瀧本君に答ふ」〔1901〕『全集』第3巻〔1990〕p.414

(33) 前掲、田口『日本交易日本経済論』〔1878〕〔1990〕p.9

経済世界自ら大理あり、豈に人作の干渉を以て富強を致すを得んや<sup>34)</sup>

そして上記の史料からは、田口が「経済世界」には「大理」が自明的に存在すると考えていることがわかる。彼はこれを、「人作の干渉」ではなく「人の天性」（「社会の天性」）に拠れば、「富強」と秩序が実現するという大原則として捉えている。ここには田口の間観・社会観が表れているといえよう。そして同じことは世界経済にもあてはまると彼は考えた。

彼れ（保護貿易論者—引用者注）社会の大理に通ぜず、思へらく人力を以て之を補成するにあらざれば其国富榮を致すを得ずと。是れ其保護政策を行ひ関税を重課し、其国をして却て富榮を致す能はざらしむる所以なり<sup>35)</sup>

田口はここで「社会の大理」の重要性を説いている。彼は「社会」を「人類<sup>36)</sup>」の集まりと捉えていることから、「社会の大理」は「経済世界」の「大理」を含んでおり、且つ上記の史料から「政策」を施す政治の世界をも貫くものと捉えているとしていいだろう。

そのうえで田口は「貿易上に於ては国家なきなり<sup>37)</sup>」という考えに立ち、「政事上の区分なるものは経済世界に切要のものに非」ず、「吾人の最も制馭を受くるものは政府に非ずして経済世界の衆需に在る」と主張する<sup>38)</sup>。つまり、世界貿易において不要な政治による「制馭」がなければ、各国は最も有利な「天賦の利」を活かす産業部門に特化して分業化し、「天賦の利」の「厚きものを取て以て其薄きものを交易す」ることが可能になるといふ<sup>39)</sup>。こうした各国の「経済世界の衆需」に応じて諸国が自由に交易を行えば、「漸次に輸入し輸出して平均に各地に分配」され、「其平均の点に至りて交易即ち止む」<sup>40)</sup>。その

---

34) 田口卯吉『続経済策』〔1890〕『全集』第3巻〔1990〕p.143

35) 同上、p.118

36) 前掲、田口『日本交易日本経済論』〔1878〕〔1990〕p.4

37) 田口卯吉「貿易上に国家なし」〔1890〕『全集』第3巻〔1990〕p.277

38) 前掲、田口『日本交易日本経済論』〔1878〕〔1990〕pp.10-11

39) 同上、pp.18-19

40) 同上、p.14、16

結果、世界全体に「富」と「進歩」、そして秩序が実現するのである。したがって「社会の大理」とは、政治の「制馭」を排し、「経済世界」の「大理」すなわち「人の天性」に基づいて自由貿易が行われれば、世界各国は経済上において平和的に「富栄」を分かち合う、という大原則だといえよう。

## 2-2. 「大理」と「天性」

以上のごとき発想は、確かにアダム・スミスの議論を想起させる。すなわち、生来利己的でありながらも思慮深い人間は、買うよりも作る方が高くつくものは自分で作らず市場で取引をする。同様に、各国には特定の商品において他国よりも優れた天賦の自然的利点があり、各国の自然天賦に基づく国際分業は、普遍的富裕をもたらす。したがって、「諸国民のすべてが輸出入の自由という自由な制度をとるならば、一つの大きな大陸が分割されてできているさまざまな国家は、その点で、一つの大きな帝国のさまざまな州に似たものになる<sup>(41)</sup>」。

しかし以下では、田口の自由貿易論について在来思想の観点から特徴を挙げていきたい。第1に、「経済世界」の「大理」と「社会の大理」の重要性を説いているように、自由主義貿易を採るべきとするその理由を、経済や社会の領域を貫徹する「大理」の存在に求めていることである。1-2で述べたように、彼には正学派朱子学の素養があった。その理論は、万物を貫く共通の「理」が存在するというものであった。したがって、いわゆる自由放任をいわば「理」と据えるようなイギリスの自由貿易論の考え方に共鳴する基盤が、彼の持つ在来思想由来の素養にあったといっていかもしれない。

ただし彼は、「松崎儉堂、佐藤一斎、頼山陽、長野豊山、安積良斎の輩あり、皆宋儒学を奉ずと雖も、性理の事に於ては強ひて主張せざるが如し<sup>(42)</sup>」と、曾祖父の一斎を含めた江戸時代の朱子学者たちが「性理」について「主張」しなくなったことを指摘している。これは、朱子学のいう「性理」の考え方に田口が重きを置いていることの表れであろう。イギリスの経済学者であっても、この田口の考えに沿わない場合、「経済の理は決して民

---

(41) 水田洋監訳・杉山忠平訳『国富論3』岩波文庫、2000年、p.74

(42) 前掲、田口『日本開化小史』[1877-1882] [1990]p.100



約論とか、共和政治論とか云ふ如き流行論でなくして、人間社会に存在する真理（ツールズ）であるが故に、決して古い説だの新らしい説だのといふことはないのです。…而して少々フ印のついて居るミルやフラーセットやケーヤンス…が之に従事したと云ふ次第でありますから、イギリス学派は終に日本の朱子学派見た様な有様に陥つたのであります<sup>(43)</sup>」と、「日本の朱子学派」のようだと批判の対象となるのである。

ただし、田口は「性理の事」を重視しているとはいえ、以下の史料から窺えるように、朱子学が提示するような万物に共通の「理」という考え方そのものではなく、おそらく1-2で触れた荻生徂徠の唱えた「理」の考えをとっているように思われる。

余既に言ふ「経済世界は人為の現象の運転する境界なり」と。且つ言ふ「人の天性自然然かく導びくもの之を人性自然の配分と言ふ」と。故に経済世界の諸現象は人性の発成する所にして、之を管守するものは自然の法に非ず。…重力の法あり、電気の法あり、是れ皆自然の法なり。経済の法は人為現象を管理するものにして、社会を結成する人の天性より発する法なり。故に一人一箇の天性を以て之を動かし難し。…経済の法は社会の天性然らしむるもの…故に曰く「経済の法は自然の法に非ず、社会の天性より発する法なり」と<sup>(44)</sup>

ここから、天地自然に存在する「自然の法」と、「経済世界の現象」を司る「経済の法」を明らかに区別していることがわかる。「経済の法」は、上記史料の前後に「豊年は米穀多く生ずべければ之を所持するもの相ひ競争し我れ先きに売らん事を求む。而して買はんと欲する人の競争は従前に異ならず。斯く売らんと欲するの心強く、買はんと欲する心弱きより、米の価大に減少す<sup>(45)</sup>」と説明されている。つまり、需給が価格を決定するという法則を言い表しているといっていいただろう。

これが初発は「人の天性」、そして最終的にはその総体である「社会の天性」によって決まる、という考え方からすれば、「経済の法」が「経済世界」の「大理」に通じている

---

(43) 田口卯吉「経済学は心理的科学なり」[1911]『全集』第3巻[1990] p.395

(44) 前掲、田口『日本交易日本経済論』[1878] [1990]pp.55-56

(45) 同上、p.56

ことがわかるであろう。したがって、「経済世界」の「大理」も、「自然の法」つまり自然の「理」とは区別されるものと考えているはずである。田口は『日本開化小史』において幕末までの学問の展開過程を概説し、「物氏（荻生徂徠－引用者注）の学方に盛んなるや…伊藤仁斎、物徂徠等の宋儒を駁撃せしより、之を学ぶ者則ち其非を知る、而して仁斎、徂徠の説又過激に失するものあり、之を学ぶ者則ち亦其非を知る<sup>(46)</sup>」と述べていることから、朱子学・古学両者の見るべきところを把握できていたように思われる。

そして特徴の第2は、「経済世界」の「大理」と「社会の大理」の基盤となる「人の天性」、そしてその総体である「社会の天性」から、自らの自由貿易論の正当性を主張していることである。彼が素養として持つ正学派朱子学は、すべての人間が生得的に持っていると思われる性質、すなわち「人の天性」の発現により社会秩序が実現されるという論理を説いていた。ただし、朱子学の場合、「人の天性」は道徳であり、実現されるべきは道徳的社会秩序であった。この考え方に関して田口は批判的であった。例えば、「孔子は大聖古今に稀れなる偉人なれば其政権を執るや必ず凡人の及ぶ能はざる举措あるべし。然れども…政府に立ちて如何ほど務めたればとて人々の富むべき所以なかるべし<sup>(47)</sup>」と述べている。つまり、仮に高德者の孔子が道徳的統治を行い道徳的秩序が形成されたとしても、人々の「富」は実現しないからである。

一方、「人の天性」を「私利心」と捉えるような発想は、荻生徂徠の弟子であり且つその理論を結果として否定的に展開させた太宰春台（1680-1747）に見ることができる。春台は、「平民」は「欲」のままに行動する「禽獣」と同類であり、「天下ノ人、争競ノ心ナキ者ハ有ラズ」のため、人々の間に「争闘」が起るのは必然と考えていた<sup>(48)</sup>。「天下」がそうした「人」の集合体である以上、「天下」自体に善良な秩序を形成する動因は内在していないことになる。したがって社会の「外面」を規制するような「聖人の道」が必要だと唱えた<sup>(49)</sup>。

---

(46) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕p.100

(47) 田口卯吉「善人為レ邦百年亦可<sub>レ</sub>以勝<sub>レ</sub>残去<sub>レ</sub>殺」〔1881〕『全集』第8巻〔1990〕p.110

(48) 太宰春台『聖学問答』〔1736〕頼惟勤校注『日本思想大系 37 徂徠学派』岩波書店、1972年、pp.79-80

(49) 前掲、川口・石井・オカ・劉〔2015〕pp.65-67

しかし田口は、社会あるいは世界を形成する人々の間に決定的な衝突は生じないと考えていたといえよう。既述の通り、「人の天性」にしたがって形作られる「分業」体制のもとで「交易」を行うことは、「人」すなわち自分だけが「富」むのではなく「社会の人が皆な富み栄へる」のである。これを第3の特徴として挙げられる。つまり、人間と社会とは一体性を持ち、社会の構成員が意志的な役割分担とその遂行を果たすことで富が行き渡るため、調整不可能な利害対立は生じない調和体が実現されるという発想のもと、自由貿易論が展開されているのである。ここには、古学派ではなく朱子学が説くような、人間と社会とは一体であることを自明とする論理が読み取れよう。

また、朱子学が説くこの一体性は、日本では自己の陶冶された人格に基づいて社会的責務を全うするという規範意識、すなわち四民における職分遂行の倫理観を生んだ。この点は古学派が必ずしも得意としなかった論理であった<sup>50</sup>。田口の考えは、朱子学のような道徳規範は想定していないが、朱子学の一体性の論理がいわば「分業」を肯定する社会的機能を果たしたことを踏まえたものと見ることができる。

こうした人間と社会の一体性について、特徴の第2でも挙げた「人の天性」と関連させて次のようにも言及している。

夫れ人の社会に仲間入するものは、素と其便を得て、一生を快樂ならしめん為めならずや、各々自ら其利を計りて劳作し、害を他に及ぼさざれば其事已まんのみ、素より国を立てば、何ぞ報国を要せん、素より君臣なし、何ぞ忠義を知らん、素より君統なし、何ぞ神権を用ひん、人々善を為さず、人々悪を為さず、善悪邪正の教長く跡を人間社会に絶たん、是余が人間社会の正状と称する所也<sup>51</sup>

田口の考えによれば、人はその天性である「保生避死」と「私利心」に基づいて、自らの命を保ちたいがために自分の利益を計ろうとし、利便性や快樂をも求める。それらの追求は、「交易」をすること、すなわち社会つまり他者と関わることで可能になる。その

---

(50) 川口浩「序章」川口浩編著『日本の経済思想世界—「十九世紀」の企業者・政策者・知識人—』日本経済評論社、2004年、p.18

(51) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕p.54

場合、自己の利益を追求するからといって、「害を他（者）に及ぼす」ことはない。あくまで「仲間入」すなわち協力者として社会に関与しようとするのである。

言い換えれば、他者に害を及ぼさない程度に「保生避死」と「私利心」という天性に基づいて行動するということになるが、人はなぜそうした行動をとるのか。アダム・スミスの『道徳感情論』からすれば、人は利己的な存在であっても共感の原理によって社会における倫理が調節的に保たれる、と説明されるであろう。しかし田口の場合はそうとはいえない。彼は孟子を否定的に引き合いに出して次のように説明している。

衣服飲食も美ならんことを願ひ、父母兄弟も恙なからんことを願ひ、親族朋友より見も知らぬ他人までも、耳目に触るゝ所には浅ましき有様に至らしめざらん事を願ひ、極めて憐なる有様を見るときは、自ら損失するも之を救はざるを得ざるに至ることなり、是れ己の損失を憂ひざるにあらざれども、見し有様の其心を悩ましむる事は、其損失よりも大なればなり、是れ倫理の情の起源なり。「孟子曰く、人皆な人に忍びざるの心あり、今ま人乍ら孺子の將に井に入らんとすると見るときは、皆な怵惕惻隱の心あり、以て交を孺子の父母に内<sup>ネゴ</sup>ふ所に非る也、以て誉を郷党朋友に要むる所に非る也」と。抑も人に忍びざるの心とは、憐れなる状態を見るを嫌ふの私利心なり、親族に美服を著せしめんと欲するは、自ら飾らんと欲する心と同一ならずや。孟子が此心を推して、人性善なりと云ふに至りては、余は服する能はず<sup>52</sup>

これによれば、人が他者に害を及ぼさない程度に行動するのは、孟子のいう「怵惕惻隱の心」すなわち驚き、怖れ、痛ましく、可哀そうに思う心を、「人性」つまり「人の天性」として持っているからではない。より大きな効用を求める「私利心」に基づいて行動する過程の中で、他者がひどく損失を被ることを我が事のように嫌う気持ちが育まれるからである。彼が“utility”に「私利」という訳語をあてていることも、こうした考えの一証左ではないだろうか<sup>53</sup>。

---

52) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕p.24

53) 川崎勝「田口卯吉の私利心－最初の著作『自由交易日本經濟論』と『日本開化小史』を中心に－」『社会と倫理』25号、南山大学社会倫理研究所、2011年12月、p.177

また、「世人は孔孟の説を視て以て他愛主義なりとせり。然れども其の仁と云ひ義と云ひ、忠と云ひ義と云ふは悉く己れを捨て、他の利益に供するの謂なる乎と問ふに、決して然らざるなり。…孔子の所謂仁とは自愛を捨てざる者たることを窺ふ得べし」と述べているように、田口の「自愛」は、「己れを捨てて他の利益に供する」ことでは決してなく、「他愛と平行すべき自愛なり、否な他愛をも含蓄すべき自愛」であった<sup>54</sup>。別言すれば、「抑々此忍びざるの心は何ぞ、人皆な其所有物を愛するの私利心あり、即ち親族兄弟朋友を愛するの心あるなり。夫の孝や悌や素と此私利心と同一なり<sup>55</sup>」、すなわち「私利心」という天性は人間関係を規律する規範の根源と捉えているといえよう。しかも、こうしたいわば功利主義的な理想社会が出来れば、道徳さえ不要になると考えているのである。

田口が当初特にイギリスの古典派経済学を学んだのは、大蔵省翻訳局の授業科目にあったからという偶然、つまり自律的に選択したわけではないと思われる。これは17世紀の儒者が朱子学を学んだのと似たような現象である。したがって古典派経済学に触れたとしても、違和感を覚える者もいたであろう。彼の論敵であった犬養毅（1855-1932）はその1人である。

こうした時代状況の中で、田口はなぜ古典派経済学に共感したのか。その理由の1つは、儒学を会得していた田口が「人の天性」と「理」を把握しようとする発想を持っていたことであるかもしれない。もう1つは、明治初期という時期において、国の独立という喫緊の課題を前に、もし田口の基底に朱子学的な思考様式があったとすれば、日本国を構成する人々の関係性が善良に保たれることは、無自覚のうちの前提であった可能性も考えられるのである。

### 2-3. 「自由」と「干渉保護」

ただし、朱子学・古学を含む儒学が、政治の「制馭」「干渉保護」を受けないという意味合いでの「自由」な貿易を発想する基盤、あるいは受け皿になったとは考えにくいであ

---

54) 田口卯吉「自愛及他愛」〔1888〕『全集』第3巻〔1990〕pp.158-159、161

55) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕p.26

ろう。江戸時代の朱子学は体制教学として見なされることが多く、朱子学だけでなく徂徠学などを含む儒学全般が、統治者はいかにあるべきか、政権による秩序はどう築かれるべきかという政治のイデオロギーとして深化し、機能した面があった<sup>56</sup>。また、武士を中心とする官僚社会に対して文武両道を説くような、倫理観を付与する統治の学でもある。経済活動を担う百姓・町人に関しては、職業を通して自己修養を促す学問としても機能したが、それは武士による統治を前提にしたものであった。四民のうち武士は統治者、三民は被統治者という分業体制をなしていたからである。したがって、朱子学・古学を含む儒学は広い意味での政治経済学という面を持ち合わせており、武士が三民の経済活動に対して何らかの規制を行う、つまり政治が経済に介入することは当然視される傾向にあった<sup>57</sup>。

一方で、江戸時代において、価格メカニズムによる市場の需給調整機能について明らかにした者たちもいる。朱子学者・山片蟠桃（1748-1821）はその1人で、「真知」「実見」によって「天下の理」を認識し得るという経験合理主義的な立場をとった<sup>58</sup>。そして、「五畿七道ノ米穀、大阪へ送ラザルハナシ。ソノ内ニ関東・奥州・東海道ハ江戸ニ入トイヘドモ、元来ソノ不足ヲ大阪ヨリ補フコトユヘ、江戸ニ少ケレバ大阪ヨリ多ク送り、江戸ニ多ケレバ少ク送ル。…神アリテ告グルガゴトシ。…故ニ今天下ニカシコキモノハ米相場ニシクハナシ」と市場メカニズムの働きを認め、それが「神」が「告グルガゴトシ」とし、「自然ニマカセテヨカルベシ」と説いている<sup>59</sup>。自律的な価格メカニズムに導かれた市場経済の合理性に言及した者の中には、石田梅岩（1685-1744）や三浦梅園（1723-1789）など必ずしも朱子学者とはいえない人物もいる。それらの主張には、為政者に対して市場経済の積極的な容認を求める含意を持つ場合があったものの、政治の経済への介入を否定したわけでは決してない。

また、江戸時代に「自由」という言葉は存在していたが、物事の進行に妨げがないとい

---

56) 前掲、土田〔2014〕pp.68-82

57) 川口浩「『自由』と『規制』の経済思想」川口浩、ベティーナ・グラムリヒ＝オカ編著『日米欧からみた近世日本の経済思想』岩田書院、2013年、p.97

58) 逆井孝仁「第三節『流通合理性』の成立と展開－草間直方・山片蟠桃・三浦梅園－」杉原四郎・逆井孝仁・藤原昭夫・藤井隆至編著『日本の経済思想四百年』日本経済評論社、1999年、p.118

59) 山片蟠桃『夢ノ代』経済第六〔1820〕、水田紀久・有坂隆道校注『日本思想大系43 富永仲基 山片蟠桃』岩波書店、1973年、pp.396-398



う程度のことを意味する用語であり、「自己規律といった意味をそもそも持たない<sup>60)</sup>」。福沢諭吉も『西洋事情 初編』〔1866〕において、「自主任意、自由の字は、我儘放蕩にて国法も恐れずの義にあらず。総て其国に居り人と交て気兼ね遠慮なく自力丈け存分のことをなすべしとの趣意なり。英語に之を「フリーダム」又は「リベルチ」と云ふ。未だ的当の訳字あらず<sup>61)</sup>」と述べ、「自由」が「国法」といういわば政治からの制約を無視し得るものではないことを説明している。『西洋事情 第二篇』〔1870〕ではこれに「自由」という訳語を当てると言及されていることからすれば、明治初期においても「自由」は何の制約も受けないことを意味する言葉では必ずしもなかったように思われる。

他方、田口の場合、「人性自然の配分」という言葉に表されているように、「自然」についてはあるがままという意味で用いており、『自由交易日本経済論』のタイトルにも使われた「自由」は、2-1の主張からすれば政治の「制馭」を受けない、あるいは排するという趣旨が含意されている。彼は、社会・経済の発展の要因の1つは、統治機構が「簡易なる政体<sup>62)</sup>」いわゆる小さな政府であることに求められると考えている。例えば、「鎌倉政府」について、「政府自ら手を下して、製作を営み職業を保護せしことなきを以て、大なる過失を起せしことなし<sup>63)</sup>」と、政治が経済に「保護」などの関与をしなかったという点において高評価を与えた。また、江戸時代についても次のような面に関して高く評価している。

徳川氏の時、文学の進歩は貨財の進歩と併行せしことを知るべし。…徳川氏の燦爛たる開化を發せり、社会進歩の理亦明らかならざるや。蓋し此等の進歩は嘗て政府の保護に因らず、又嘗て外国開化の助を藉らず、全く日本社会の内に於て自ら進みしものなり。後の世の国事を憂ふる者此二表（江戸時代に進歩した学問と経済—引用者注）を熟見せば以て干涉保護の迷を解かん歟<sup>64)</sup>

---

60) 前掲、川口・オカ〔2013〕p.93

61) 福沢諭吉『西洋事情 初編』〔1866〕慶應義塾編『福沢諭吉全集』第1巻、岩波書店、1958年、p.190

62) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕p.36

63) 同上、p.39

64) 同上、pp.102-103

ここでは、「社会進歩の理」が「政府の（干渉）保護」や「外国開化の助」にあるものではないと説明している。政治の「干渉保護」あるいは「制馭」がなければ自ずと社会は進歩するという「理」があり、それは歴史的根拠を持つものだと考えているのである。これは当時、政府による殖産興業政策とそれを支える積極財政を展開していた大隈重信（1838-1922）の政策に対する批判でもあった<sup>65</sup>。そしてこうした歴史的根拠は、林羅山の子・鷺峰（1618-1680）『本朝通鑑』〔1670〕、新井白石『読史余論』〔1712〕、頼山陽『日本外史』〔1826〕、あるいは『神皇正統記』〔1341〕、『大日本史』〔1657-1906〕といった歴史書を参考に導き出している。中でも、「はじめに」で引用した史料において、注目すべき人物として東洋人で唯一新井白石の名前を挙げているように、その史論は「新井白石が深思熟慮して断定したもの<sup>66</sup>」と評価している。このように、田口はギゾーやバックル（Henry Thomas Buckle、1821-1862）などの西洋の歴史学者だけでなく、林鷺峰・新井白石・頼山陽など近世の朱子学者たちの業績も意識しているのである<sup>67</sup>。

## 2-4. 「無為」

では、政治の「干渉保護」や「制馭」すなわち介入を排するということが、政治が何も行わないことを意味していたのだろうか。そしてこれはやはり朱子学などを含む儒学的発想に基づくものなのであろうか。しかし先述の通り、日本の儒学は、政治が経済に介入することを当然視する傾向にあったことは無視し得ない。

そこで、注目すべきは田口が言及している老子（紀元前 571-531）・荘子（紀元前 369 頃 -286 頃）の「無為」であろう。一般的に、両者を合わせた老荘思想と呼ばれるものは、儒学などにおける人為性を排し、自然のままに生きることを理想とする立場をとっている<sup>68</sup>。田口の老荘思想理解は、「はじめに」でも一部引用をした以下の史料などに表れている。

---

<sup>65</sup> 前掲、河野〔2008〕p.176

<sup>66</sup> 田口卯吉「日本外史と読史余論」〔1892〕『全集』第1巻、1990年、p.659

<sup>67</sup> 前掲、河野〔2008〕p.172。黒板勝美「解説」同上 pp.10-11、21-23。

<sup>68</sup> 小島康敬「江戸思想史の中の老荘思想」源了圓・巖沼邊編『日中文化交流史叢書 3 思想』大修館書店、1995年、p.284

仏国有名の宰相コルベルト氏嘗て老商豪賈を集め、之に問ふて曰く、「如何せば能く商業を振起せん。商賈等皆曰く吾徒を放任<sup>レイセツフエーヤ</sup>せよ」と。是より放任<sup>レイセツフエーヤ</sup>の説始めて起り、終に自由交易の一勢援を為す至れり。嗚呼古人我を欺かず、宥在無為の説早く既にスミスの脳中に入りて自由交易の真理を発生し、今に至りて学士の奉ずる所となる<sup>69</sup>

老子曰治<sub>レ</sub>大国<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>煮<sub>レ</sub>小鮮<sub>レ</sub>と。莊子曰聞<sub>レ</sub>宥<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>天下<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>治<sub>レ</sub>天下<sub>レ</sub>と。旨あるかな言や。…古者聖人無為を以て治道の大本となす。其語疎なるが如しと雖も、其意実に能く経済の真理を得たり<sup>70</sup>

前者の史料では、「放任（レッセフェール）」という説に助勢を受けたアダム・スミスの自由貿易論は、既に東洋の聖人が統治の大本としていた「無為」と同じく「自由交易の真理」を説くものであると説明している。後者では冒頭、老子「小魚を煮る時のように政治は強引に干渉しすぎるとかえって混乱してしまう」、莊子「天下は寛大な気持ちも以てありのままに任せれば自然によく治まるのであり、意を用いることで天下がよく治まったという話は聞いたことがない」という老莊の言葉が引用されている<sup>71</sup>。これを以て、古の「聖人」は「無為」を政治の根本としており、それは「経済の真理」を突いている、と田口は理解している。

したがって、自由貿易論の基盤、言い換えればイギリスの自由主義貿易論の受け皿は、老莊の「無為」にあったといえるかもしれない。ただし厳密に言えば、老子の「無為」は「無為」による統治という逆説的な形で政治への関心を示し、莊子の「無為」は統治の一切を放棄するという点で異なる。しかし、江戸時代でさえ一部の学者を除き両者はほとんど区別されていなかったという<sup>72</sup>。

一般的に、徂徠学派は、聖人の具体的な作為すなわち「制度」の構築を重んじ、朱子学

69) 田口卯吉『経済策』〔1879〕『全集』第3巻〔1990〕p.85

70) 同上、p.83

71) 湯浅邦弘『入門 老莊思想』筑摩書房、2014年、pp.113-114

72) 前掲、小島〔1995〕pp.284-285

派はその作為へと導く「徳」の普遍性つまり天地自然を重んじる。老荘の「無為」の区別をつけていた荻生徂徠は、老子の「無為」は下手に策を弄するより「手ヲツケズシテ置<sup>73)</sup>」くことを意味すると捉えており、これを「聖人の道」が行われない場合の次善策とした。しかし、あくまで次善の策であり、「聖人の道」すなわち「制度」の確立の重要性を説いていた<sup>74)</sup>。

これに対し、老荘を必ずしも区別していないように思われる弟子の太宰春台は、「無為」について次のように説明している。「老子ノ無為ハ、上モ下モ、一向ニ作為スルコトナク、天地自然ノ勢ニ任テ、天下ノ事ニ少モ手ヲツケズ、其成行俛ニシテ捨置ク義也、儒者ヨリ観レバ、不仁ナル様ニ思ヘドモ、不仁ニハ非ズ、此道ハ衰世ニ宜キ道也、…是治メザルガ却テ治ムルニ当ル、是ヲ不治之治トイフ、老子ノ無為ハ此意也、衰世ヲ御スル道ハ、是ニ勝ルコトナシ<sup>75)</sup>」。春台のいう「無為」は、少なくとも朱子学派の説く古代の理想的な治者・堯舜の治世における「聖人の無為」ではなく、「現状を、その是非善悪にかかわらず、あるがままに追認し、それに順応していくこと<sup>76)</sup>」を指す。そして、下降史観を抱く春台は、市場経済化の進展を武家が制御できず、商人層が富を集積するその対極で武家の財政や家計が窮乏化している「衰世」において行い得る政策は、現状追認的なものに限られると唱えた。したがって春台の場合、師の徂徠とは異なり、然るべき「制度」構築の方向には進んでいかない<sup>77)</sup>。

しかし田口の場合、春台とは異なり、2-1で引用した史料のように「社会が進歩」するという、右肩上がりの社会状況を想定した発展史観を抱いている。彼は、明治期に欧米からもたらされたといわれるこの発展史観に基づき、上記の史料において、老荘の「無為」は「自由交易の真理」「経済の真理」に通じるものだと高評価を与えている。

「経済の真理」という言葉は、「はじめに」で一部引用した次の史料でも用いられている。「其所レ説之自由交易者、又実合ニ経済之真理ニ焉、故後世学者因ニ此書ニ、始得レ明ニ経済之

---

(73) 荻生徂徠『太平策』〔1721〕吉川幸次郎・丸山真男・西田太郎・辻達也校注『日本思想大系 36 荻生徂徠』岩波書店、1973年、p.458

(74) 前掲、小島〔1995〕pp.298-300

(75) 太宰春台『経済録』〔1729〕滝本誠一編『日本経済大典』第9巻、明治文献、1967年、pp.659-660

(76) 前掲、川口・石井・オカ・劉〔2015〕pp.68-69

(77) 同上、p.67。前掲、小島〔1995〕pp.300-302。

真理…我東方夙有<sub>二</sub>経済学<sub>一</sub>、知<sub>二</sub>社会之大理<sub>一</sub>者、約以<sub>レ</sub>任<sub>二</sub>自然<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>治道之大本<sub>一</sub>、但講究未<sub>レ</sub>精学理未<sub>レ</sub>尽耳、茲遭<sub>二</sub>明治之昭代<sub>一</sub>、學術技芸、日熾月盛、而獨至<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>国事<sub>一</sub>、世尚惑<sub>二</sub>干涉保護之謬説<sub>一</sub>、是豈非<sub>レ</sub>因<sub>二</sub>経済之理未<sub>レ</sub>明<sub>二</sub>于世<sub>一</sub>乎<sup>(78)</sup>。田口は、「経済之真理」は西洋の「自由交易」論も持ち合わせているものと認識している。そして早くから「経済学」があった東洋では、「社会之大理」を知る者は「自然」に「任」せることを以て「治道之大本」としてきたにもかかわらず、この点に関する「講究」が進まなかったため、明治時代になって「干涉保護之謬説」に「惑」わされてしまい、「経済之理」がいまだ明らかになっていない、と説明している。「経済の真理」あるいは「経済之真理」「経済之理」そして「自由交易の真理」には、「治道」「干涉保護」という政治的要素が関わっているため、「社会之大理」すなわち 2-1 で述べた「社会の大理」に相当するものと考えられよう。「社会の大理」は、政治の「制馭」を排し、「人の天性」に基づいて自由貿易が行われれば、世界各国は経済上において平和的に「富榮」を分かち合うというという原理であった。

ただ、田口は政治の「制馭」や「干涉保護」を排除することの重要性を主張しているのであり、既述の通り「簡易なる政体」を評価しているように、政治の存在自体を否定しているわけではない。あくまで「治道」、政治のあり方が問題なのであろう。彼は老荘の「無為」に区別をつけているのか詳らかでないが、上記史料の「知<sub>二</sub>社会之大理<sub>一</sub>者、約以<sub>レ</sub>任<sub>二</sub>自然<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>治道之大本<sub>一</sub>」という言葉だけからすれば、荘子寄りの認識ともとれる。しかし実際は、荘子よりも、逆説的に政治に注目する老子の「無為」に寄っているのかもしれない。

したがって彼は、世の中が「干涉保護」という「謬説」に「惑」わされてしまう原因を、政治のあり方に求めていると思われる。なぜなら、次の史料の通り、「人心」の「進歩」は、「貨財」と「衣服飲食」の多寡や質だけでなく、「風俗政制」にも影響を受けるものと考えているからである。

凡そ人心の<sup>ススメルススマザル</sup>文野は、貨財を得るの難易と相俟て離れざるものならん。貨財に富みて人心野なるの地なく、人心文にして貨財に乏きの国なし…凡そ物として外物の為めに

(78) 前掲、田口「『富国論』叙」〔1884〕〔1990〕p.224

感染せられ、其状態性質を変ぜざるものやある、人も亦た之に同じ。抑々衣服飲食の其状態性質を変ずるは言ふも更なり、風俗政制と雖も大に人心を変動せしむるものあり<sup>(79)</sup>

これは中村正直の翻訳書『西国立志編』〔1871〕(Samuel Smiles “*Self-Help*” [1859])に出てくる議論だと田口は述べている。ただし、「進歩」という考え方を除けば、「人心」が経済や政治に左右されるという問題は、早くは熊沢蕃山(1619-1691)から幕末の横井小楠(1809-1869)など、江戸時代の間、経世済民論者によって語り尽くされてきた政治の命題であった<sup>(80)</sup>。

では、なぜ「人心」は「風俗政制」に左右されるのか。それは、「人心」の源泉となる「私利心」という「人の天性」が、歴史的状況の中で様々な形を取り得るからである。例えば、江戸時代において武士の「私利心」は「封建制度」を支える「忠義」という形をなしていたが、幕末に忠誠の対象が「愛藩」から「愛国」との間で分裂すると「不忠」つまり反逆心へ変形し、体制の崩壊につながったと説明している<sup>(81)</sup>。

田口にとって「私利心」が時により不定形であることは、「私利心」に拠っている「経済世界」の「大理」、「社会の大理」が揺らぐことにつながりかねない、すなわち「人の天性」に基づく自由貿易が実現に向かわない可能性が生じることになる。実際、彼からすれば、「人心」は「干渉保護」という「謬説」に「惑」わされていたのである。そこで田口が目したのは政治の存在であり、それが作り出す「制度」であったのではないだろうか。つまり、老子の「無為」を基盤としつつ、併せて「人心」が「干渉保護之謬説」ではなく自由貿易に向かうような、「政制」による「制度」作りを重視したのである。「制度」を重んじるのは徂徠学由来だとすれば、発想全体としては老荘とも、そして朱子学、徂徠、春台とも異なるものになっているといえよう。

彼は、江戸時代後期の朱子学者・頼山陽の言葉を引いて、「勢」を「利導」し「制為」することが必要であるとする。ここでいう「勢」は、「人心の赴く所」「社会多数の利益の存する所」を意味する<sup>(82)</sup>。「利導」とは、「水之趨而成<sub>レ</sub>流、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>遏也、然因<sub>二</sub>其所<sub>一</sub>趨、

---

(79) 同上、pp.8-9、15

(80) 前掲、川口・石井・オカ・劉〔2015〕p.38、155

(81) 前掲、田口『日本開化小史』〔1877-1882〕〔1990〕pp.106-107



而利<sub>二</sub>導之<sub>一</sub>（水の滔々たる流れは止めることはできない。しかし、その水流の方向について、これを利導するならば、ひたひたと流れてどうすることもできないなどとはいわれない<sup>83)</sup>」、つまり「勢」の流れに沿って事を行うことである。

これに対し「制為」は、「勢者以<sub>レ</sub>漸而変、以<sub>レ</sub>漸而成、非<sub>三</sub>人力所<sub>二</sub>能為<sub>一</sub>、而及<sub>下</sub>其將<sub>レ</sub>変而未<sub>上</sub>成、因而制<sub>二</sub>為之<sub>一</sub>（「勢」があらぬ方向に激するときは、その奔騰した流れは、日に月に増進して、とんでもないものを形成する。その時において、天下の力を挙げて、これを矯正しようとしても、もはや策のほどこしようがない。だから、その「勢」がいまだ熟しきらないうちに、理にかなった制御をおこなう<sup>84)</sup>」、すなわち「勢」がある形をなす前に制御することである。

そのうえで、明治政府の担い手は、幕末期には「人心」「勢」を「利導」したかもしれないが、現在は「制為」するには至っておらず、「此事方今全く有司の徳義に存して未だ制度に現はれず<sup>85)</sup>」と指摘する。ここで田口は、明治政府に必要なのは「徳義」による政治ではなく「制度」だと主張している。つまり、「社会の進歩」や秩序をもたらす自由貿易という然るべき「勢」が維持されるよう、人々が「勢」に掉さしていると思わせず、ごく自然のうちに無理なく従うよう「制為」する「制度」を作る役割に期待していたといえる。これは自由貿易の障害とみなし得る政治の「制馭」「干渉保護」とは区別されるものであったと考えられるのである。

## おわりに

田口卯吉は、幕府学校において正学派朱子学を学んだ江戸時代人でもあった。江戸時代において朱子学を素養とする者は圧倒的多数であり、彼らは肯定的にであれ批判的にであれ朱子学を足掛かりとして自己の思想を深化させていった。つまり朱子学は江戸時代の間基礎教養化し、そうした教養を持った人物たちが初期の近代日本を作っていたのである。田口はこの1人といえよう。

---

82) 田口卯吉『時勢論』〔1883〕『全集』第5巻、1990年、p.2

83) 同上、p.2。安藤英男訳『頼山陽 通議』白川書院、1977年、p.45。

84) 同上、p.2。同上、安藤〔1977〕p.46。

85) 同上、p.11

その自由貿易論の特徴の第1は、自由貿易を採るべき理由について、「経済世界」や「社会」に貫徹する「大理」の存在に求めていることが挙げられる。「経済世界」の「大理」は、「人作の干渉」ではなく「人の天性」（「社会の天性」）に拠れば「富強」と秩序が実現するという大原則である。「社会の大理」は、政治の「制馭」を排し「経済世界」の「大理」、すなわち「人の天性」に基づいて自由貿易が行われれば、世界各国は経済上において平和的に「富栄」を分かち合うという大原則といえよう。そしてこれらの「大理」は、自然の「理」とは区別されるものと考えているのである。ここには、朱子学という万物共通の「理」ではなく、モノごとの「理」の存在を提示して反朱子学を掲げた荻生徂徠など古学派の思考が垣間見える。

特徴の第2は、この「大理」の基盤となる「人の天性」（「保生避死」「私利心」）とその総体である「社会の天性」から、自らの自由貿易論の正当性を主張していることである。朱子学の場合、「人の天性」は道徳であり、実現されるべきは道徳的社会秩序であった。この考え方に関して田口は批判的であった。一方、「人の天性」を「私利心」と捉えるような発想は、古学派の1人である太宰春台に見ることができる。特徴の第3は、人間と社会とは一体性を持ち、社会の構成員が意志的な役割分担とその遂行を果たすことで富が行き渡るため、調整不可能な利害対立は生じない調和体が実現されるという発想のもと、自由貿易論が展開されていることである。田口の場合、朱子学のような道徳規範は想定していないが、人間と社会とは一体であることを自明とする朱子学の論理が職分という「分業」を肯定する社会的機能を果たしたことを踏まえた主張ではないだろうか。

一方で、政治の「制馭」を受けないという意味での「自由」貿易を発想する基盤となったものは、儒学と相反する思想を提唱した老子の「無為」にあると思われる。ただし老子のいう「無為」そのものではない。田口は政治の「制馭」や「干渉保護」を排除する重要性を主張しており、政治の存在自体を否定しているわけではない。あくまで政治のあり方を問題としている。なぜなら「人の天性」うち「私利心」は、歴史的環境の中で様々な形を取り得るからである。「私利心」が不定形であることは、「私利心」に拠っている「経済世界」の「大理」、「社会の大理」が揺らぐことにつながりかねない。すなわち「人の天性」に基づく自由貿易が実現に向かわない可能性が生じることになる。現にその危険性が大いにあると田口は感じていた。そこで彼は政治の存在に注目し、老子の「無為」を基盤とし

つつ、併せて「人心」が確実に自由貿易に向かうような、「政制」による「制度」作りを重視したのである。これは、老荘とも、朱子学や古学などとも異なる発想といえよう。

英語という素養の前提があったとしても、欧米のどの学問を受容するか多様な選択肢がある時代状況の中で、田口が主にイギリスの学問が恐らく腑に落ちたのは、それに共鳴しうる発想が彼の中に存在していたからだと考えられる。イギリスの経済学や社会学などの影響を大きく受けているといわれている田口の自由貿易論に注目してみると、そこには朱子学、古学、老荘思想などいわゆる学派としては反発しあう発想さえ含む在来思想が融合している様を見ることができる。つまり、このような、融合した在来思想に基づく思考が、外来の学問や思想の受け皿になっていたと考えることができるのである。森鷗外が田口の発想の特徴として言及していた西洋と日本との採長補短は、在来思想における採長補短でもあったといえるだろう。