

In April 2022, Osaka City University and Osaka Prefecture University merge to Osaka Metropolitan University

Title	渋沢栄一『論語講義』の儒学的分析：晩年渋沢の儒学思想と朱子学・陽明学・徂徠学・水戸学との比較
Author	坂本 慎一
Citation	経済学雑誌, 100 卷 2 号, p.66-90.
Issue Date	1999-09
ISSN	0451-6281
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学経済学会
Description	
DOI	

Placed on: Osaka City University

Osaka Metropolitan University

渋沢栄一『論語講義』の儒学的分析

—— 晩年渋沢の儒学思想と朱子学・陽明学・徂徠学・水戸学との比較 ——

坂 本 慎 一

- | | |
|----------------------|------------------|
| I 初めに | 3 老荘思想批判 |
| II 反朱子学・非陽明学 | 4 小 括 |
| 1 「天」と「理」 | IV 水戸学的かつ非徂徠学的発想 |
| 2 君子・善人・聖人 | 1 日本の中国に対する相違と優位 |
| 3 小 括 | 2 水戸学そのものへの言及 |
| III 徂徠学・水戸学の著しい特徴の踏襲 | 3 西洋の学問に対する態度 |
| 1 忠孝一致 | 4 小 括 |
| 2 実力者抜擢 | V 考 察 |

I 初めに

筆者はこれまで渋沢栄一の儒学思想を、論理的準備 [34]、青年期の渋沢思想 [33]、壮年期の思想 [35] と分けて分析してきた。今後は晩年の渋沢の著作から、最終的に彼が行き着いた思想を分析したい。今回は『論語講義』の学派的性格について取りあげる。儒者がその晩年に『論語』の注釈本を書くことは多くの事例が見られるが、渋沢の『論語講義』はそれに相当し、渋沢儒学の完成体、渋沢の主著であると言える。

『論語講義』は大正12年3月より14年9月にいたるまで、渋沢が講話したものを尾立維孝が筆述し、更に渋沢が手を加えてできたものである¹⁾。基本的にそれは『論語』の註釈本という体裁であるが、内容は主に、①『論語』の解釈、②孔門の人間模様に関する解説、③日本史（主に人物史）、④渋沢の体験談や個人的信条など、⑤大正当時の世相批判（国際問題も含む）と分類できる。特に個人的体験談を付加したという点においては、独特の注釈本であると評価されることもある²⁾。

〔キー・ワーズ〕

『論語』解釈、『論語講義』、朱子学、陽明学、徂徠学、水戸学

1) [40] 1頁、[32] 41巻360～2頁等。書簡などから察するに、尾立の筆述したものに渋沢はかなり手を加えたようである。[40] 330頁等、尾立が自分の意見を付け加える場合は明白に断っていることから、尾立が特に断っていない所は全編渋沢の思想であると判断可能である。

2) 宇野哲人氏は次の様に言っている。

「近年、論語の注釈をした人はきわめて多いのですが、渋沢栄一の論語講義は自分の体験を附記し、

ところがこの『論語講義』は、現在まで実業家等による読物としての評価は高いが³⁾、純粋に学問的な研究対象にされたことはないようである。それには以下の三つの理由が考えられる。

まず第一に洪沢は実業家であって思想家ではないから、それは分析するに値しないという見方がある。しかし儒学は、その出発点つまり孔子の生涯を見ても明白なように、本来儒学者と儒学に基づく実践者を峻別しない傾向がある。儒学は一部の朱子学や考証学などを除けば概して実践重視の思想であり⁴⁾、古代ギリシャの哲学などに比べると実践重視の傾向は著しい。我国において実践家が儒学を学んでいた例は、政治家・官僚などにも非常に多い。また逆に言えば、儒学を学んだ者にとっては実践もまた思想の追求・表現・啓蒙と同じである。

第二に洪沢の『青淵百話』、『論語と算盤』や『実験論語』等を見て、これらが学問的ではないから『論語講義』も同様であろうという見解がある⁵⁾。しかし、まず『論語と算盤』は、『龍門雑誌』に収録された洪沢による一般向けの講話を編集したものであり、初めから学問的なものではない⁶⁾。また晩年の洪沢の儒学研究は、大正2年の夏より本格的に始まったが⁷⁾、『青淵百話』は主にそれ以前の講話（明治末期）であり、『実験論語』も大正4年より11年の直話である⁸⁾。『論語講義』が大正12年から14年であることから考えても、また『論語』の注釈本という体裁をとっているのは『論語講義』だけであることから考えても、『論語講義』を「儒者洪沢栄一」の主著として他書と異なる扱いをすべきであることは、明白と思われる。

ゝてあり、穂積重遠の新釈論語はことによくできていますし、私の論語講義も主として朱子の註によって説いたのが昭和漢文業書から出版されました。〔3〕9頁。

3) 主として竹内均氏、深沢賢治氏の著作をここでは挙げておく。〔44〕〔9〕参照。

4) 儒学の実践重視の主張は列挙にいとまがなく、『論語』内だけでも二十以上あるが、ここでは次の言葉を挙げておく。

「子曰く、まずその言を行なひて、而る後にこれに従う。」2-13

「子曰く、君子は言に訥にして、行なひに敏ならんことを欲す。」4-24

「子曰く、君子はその言のその行なひに過ぐるを恥ず。」14-29

従って厳密には、朱子学にも実践を重んじる思想は存在すると考えるべきである。

5) 台湾の王家驊氏は次のように指摘する。

「洪沢栄一の『経済道德同一説』・『論語算盤説』は、再解釈された儒学倫理である。しかも（「しかし」の誤りかー引用者）、洪沢栄一の再解釈は、文章の字句の解釈から見ても、恣意の展開と論理的証明から見ても、もの足りるほど厳密さを持っているとは言えない。」〔63〕

しかし王氏が利用している『洪沢全集』には『論語講義』は収録されていない。王氏は『実験論語』を指して上記のように述べるが、この書は確かに厳密性には欠ける。王氏は資料的制約もあってか、『論語講義』は未読の様子である。

6) 〔32〕41巻347頁参照。しかしこの書も、洪沢の主義主張自体がほとんど儒学の影響下にあるため論語学に引きつけて学問的に解釈することは、技術的には可能であると筆者は考える。また逆に洪沢思想の研究は、論語学や儒学で理論的枠組みを持って研究しないと捉え処のないものになってしまう難しさがある。

7) 〔32〕3巻730頁参照。晩年洪沢の思想を見ると、この前後では議論の儒学的な厳密さでも大きな差が見られる。

8) 〔32〕41巻354頁。『青淵百話』は〔37〕59頁などに、講話の年月日が印してある。

第三に『論語講義』の内容に洪沢の体験談などの雑談めいた記述も量的には多いため、正統な『論語』の註釈本と受け取られないこともあげられる。確かに『論語講義』の中に雑談も多いが、内容の註釈は厳密に行なわれており、洪沢が『論語講義』の中で利用している『論語』の註釈本は、皇侃、邢昺、朱熹、劉宝楠、伊藤仁斎、荻生徂徠、安井息軒など有名なものはもちろん、その数は50種類を優に超えている⁹⁾。その他必要に応じて『大学』『中庸』『孟子』『荀子』『史記』『孔子家語』『老子』『莊子』『礼記』『淮南子』『呂氏春秋』『春秋左氏伝』『説苑』なども参照している。洪沢自身の証言によれば、彼は関東大震災前に600種類の『論語』を所有しており¹⁰⁾、『論語講義』の厳密な正名論は、大正時代に洪沢が儒学の猛勉強をしていたことをうかがわせるものである。

洪沢の『論語』研究は決していい加減なものではない。しかしそのことを実際に証明するには、まず彼の儒学がどのような思想の強い影響下にあったかを明白にする必要がある。例えば洪沢の「聖人」「天」などの解釈は、朱子学者から見れば全く首肯しがたいものであり、陽明学者もそれを受け入れないはずである。彼らから見れば、洪沢儒学は独自性を有しているというより、素人的な突飛に過ぎる思想であると思われるかも知れない。しかしそれは彼の独自性である以前に、洪沢が朱子学や陽明学と異なる儒学の強い影響下にあったことが原因である。彼が影響を受けた思想を明確にできなければ、洪沢の解釈をすべて素人談義とかたづけてしまうこともありうる。そのため、本稿では彼の『論語』解釈を朱子学・陽明学・徂徠学・水戸学と比較する。また今後、別稿において洪沢儒学の独自性について議論する予定であるが、これは彼の儒学をめぼしい思想と比較した後でないとその作業ができない。朱子学にない発想を彼が有していたとしても、徂徠学・水戸学では当然の発想を彼が踏襲しているだけかも知れないからである。この目的のためには、まず洪沢の思想がどの種類の儒学の強い影響下にあったかを分析することは不可欠である。

彼は明治41年以降、陽明学会に関わっており、「余は精神修養の糧として陽明学を推薦した

9) 本文に掲げたもの以外で、洪沢が『論語講義』で引用している『論語』注釈の学者の名は順不同で以下のものがある。

何晏、孔安国、胡寅、尹氏、包咸、馬融、鄭玄、王肅、周生烈、袁黄、尹焞、謝良佐、韓愈、毛萇、王充、阮元、蘇軾、郝敬、王弼、応劭、惠棟、李充、程頤、毛奇齡、蔡虛齋、王引之、范寧、范祖禹、張森山、吳花右、胡期德、葛屺瞻、許白雲、段玉裁、晁説之、劉勉之、王應麟、陸德明等、他日本人では、太宰春台、佐藤一斎、中井履軒、太田綿城、片山兼山、広瀬淡窓、岩垣龍溪、猪飼敬所、三島中洲、亀井南冥、亀井昭陽等。その他にも学者の名前や漢籍と思しき書名も、洪沢の議論の中に散見される。これらの学者は中国では考証学派、日本では折衷学派が多いと思われるが、一二度しか引用していない学者の名がほとんどである。洪沢の考証学派への批判は〔40〕31頁等。

10) 〔39〕919頁。〔32〕には震災前に所有していた『論語』のリスト228種類（41巻262～8頁）と震災後に所有したリスト242種（同271～7頁）が掲載されている。また同書388頁では一千種類所有していたという証言もある。

いと思ふ』¹¹⁾と明治41年に述べている。しかしこの時点での渋沢はまだ本格的な研究をする前である。彼が陽明学を推奨している理由は、朱子学の空理空論に流れる傾向を批判してのことであり、「知行合一」の思想のみをもってそれに賛同しているだけである¹²⁾。したがって同様に行動重視の思想である徂徠学・水戸学などには一切触れておらず、朱子学・陽明学に関しても、詳細な議論にはなっていない。また、『論語講義』の初めにおいて、渋沢は古注と新注の両方を参照にすべきことを説き、「これ折衷学者の唱道する所にして、余の左端する所なり」¹³⁾と主張している。しかしこれも朱子学に拘泥する弊害を説き、多種多様な理論を参照したという以上のことは意味していない。色々な思想を参照にした学派であれば、水戸学もまた同様であり、これは折衷学派に独特な態度でもない。

本稿は、このような渋沢の個々の証言から晩年渋沢儒学の性格を決定するよりも、『論語講義』の内容を分析することで、晩年渋沢がどの学派に行き着いたかを考察したい。そして本稿の見解では、渋沢は基本的に後期水戸学派と同様の立場になっている。若き頃渋沢は水戸学を修めたが¹⁴⁾、種々迂回しつつも、最終的に渋沢は『論語講義』においてやはり水戸学の基本姿勢を保っていることが認められるのである。以下において、渋沢の『論語』の解釈が如何に朱子学や陽明学と異なり、徂徠学やその影響を受けて高度な政治理論となった後期水戸学に近いかを証明したい。

(なお以下において『論語』の文節番号は、朱熹・徂徠のものは無視して〔8〕を基準にし、渋沢が異なる文節を付している場合のみ別記した。)

Ⅱ 反朱子学・非陽明学

『論語講義』は如何に朱子学を批判し、また陽明学と異なるか。ここでは『論語』のキーワードを抽出し、その解釈をめぐって渋沢儒学の性格を探る。

11) 〔32〕41巻409頁。その他、同書173頁では「私は陽明学を好むものである」。〔37〕462～6頁でも「精神修養と陽明学」と題して陽明学を推薦している。注18, 29参照。

12) 〔40〕の中で「知行合一」に賛同しているところは15, 17, 28, 591頁等。

13) 〔40〕8頁。より厳密に言えば、徂徠学派と折衷学派の理論面による区別は非常に難しいと言える。例えば後に本文中で述べるように、徂徠も朱熹の学説の細かいところまで全てを駁したのではなく、徂徠の高弟太宰春台も徂徠の説全てに賛成していた訳ではない。注33参照。

14) 例えば渋沢自身は青年時代の自分の思想について、次のように証言している。

「東湖先生を敬慕し、其の著作の常陸帯や回天詩史杯を愛読したものであります。」〔32〕1巻206頁

同様の証言は同書221頁など。

また渋沢栄一官僚時代の著作『立会略則』は、明治初期において経済自由主義を説いているものであるが、筆者はこれは徂徠学・水戸学の系譜上に位置するものと分析した。愚論〔33〕〔34〕参照。

1 「天」と「理」

朱子学は禅学の影響を受け、また老荘思想との融合により宇宙論的な「理」を求める学問となった。朱子学の根本を一言で言うことは困難であるが、やはり「天即理」がその中心であろう。朱熹は『論語集註』[59]において、「天」について次のように言う。

「天は即ち理なり。その尊ぶところ対無し。奥竈これ比すべきに非ずなり。理に逆らへば、則ち罪を天に獲るなり。あに奥竈に媚びてよく禱りて免れる所ならんや。」3-13

また陽明学は、朱子学が唯物論的かつ机上の空論的傾向を持つとして批判し、行動重視の思想を唱えた。唯心論的な「天即良知」を主張し、「心即理」ないし「性即理」を唱えた。王陽明は『伝習録』において次のように言う。

「心は即ち性、性は即ち理なり。」[51] 88頁

「我箇の心即理を説き、心・理は是れ一箇なるを知り、便ち心上に来て功夫を做し、去いて義を外に襲はざらしめんと要。」同書545頁

「心即理」という陽明学の理の主張は、確かに朱子学とは異なっている。しかしながらやはり「理」を追求している点では、朱子学も陽明学も同様と言える。王陽明には「人欲を去れば、便ち天理を識らん」([51] 129頁)という言もあり、近藤康信氏は「天理を存して人欲を去ることは、宋儒以来の常説であった。陽明も亦これを説いていた点で宋学の外に出るものではない」(同書12頁)と述べている。朱子学・陽明学は、理の正体・究明の仕方こそ異なれ、どちらも「窮理」の宋儒であることは同じである。

これに対し、渋沢はそのような窮理の姿勢それ自体を批判する。渋沢は言う。

「理を以て聖言を解釈せんとするは宋儒の通弊にて、孔夫子の意と全くあひ反す。孔夫子の学は平易明白、入り易く行ひ易き実説にして、空理を説かれたることなし。論語中の一つの理の字なきにても知るべし。」[40] 174頁

渋沢は儒学を窮理の学とすることそれ自体に反対しており、『論語講義』においても「理」の議論はほとんどない。「知行合一」においては陽明学に共鳴するところある渋沢も、陽明学の「心即理」の主張には何も述べるところはない。

また渋沢は「天」について次のように述べる。

「天は理なりと宋儒は説けども、これは僻説なり。然らば天とは果して何であらうか。余は天とは天命といふ意味であると信ず。人間が世の中に生きて働いてゐるのは天命である。…聖賢と雖もこの天則には必ず服従せざるを得ず、堯の子丹朱、舜の子商均みな不肖にして帝位を継がしむること能はず。これみな天命の然らしむる所にして、人力の如何ともすること能はざる所である。」[40] 122頁

さらに「天道」については次のように言う。

「人智にて測り知る能はざるもの。日月の運行、四時の循環、及び吉凶禍福の類これなり。」[40] 207頁

つまり天とは「人智」「人力」の及ばぬものであり、その道は「吉凶禍福」の類である。堯・舜の子が帝位を継げなかったことを天命とするように、天は諸個人の政治的位置をも決定せしめる。この解釈は渋沢も言うように、宋儒つまり朱子学・陽明学とはいたって異なっている。

これに対して荻生徂徠は、「天」について次のように言う。

「天は至高にして企だて及ぶべからず。至遠にして窺ひ測る可からず、至大にして尽すべからず。日月星辰、森として上に羅なる。」〔28〕1巻82頁

「天命は嘗だに吉凶禍福のみならず。天我に命じて天子と為り諸侯と為り大夫と為り士と為らしむ。ゆゑに天子・諸侯・大夫・士の事とするところは、みな天職なり。君子は天命を畏る。ゆゑにその道に於ける也心を尽くし力を竭くさざること莫き己。」同書2巻264頁
 徂徠によれば、天は森羅万象を支配し、その正体は人間には「窺ひ測る」ことはできない。またそのような吉凶禍福のみならず、諸個人の政治的・社会的地位も決定せしむるのである。また水戸学では天皇のことを「天日之嗣」と呼び、朝廷を「天朝」と言うことがある。水戸学の「天」も徂徠同様、その深遠さは常人にははかりがたく、君臣の名分は動かす可からざるものである。ましてやそれが「理」である筈もない¹⁵⁾。

このように徂徠学・水戸学的な「天」の解釈は、窮理学の天とは異なる。それは万物を支配するが「理」ではない。ある意味では分析不可能な超越的存在であり、諸個人の政治的位置も決定する实际的・即物的影響を持つ存在である。渋沢の「天」も、朱子学・陽明学の窮理的なものではなく、陽明学の「天即良知」は黙殺されているのである。以上「天」に関しては、渋沢は宋儒とは一線を画し、徂徠学・水戸学に近いと言える。

2 君子・善人・聖人

儒者は一般に自ら「君子」足ろうと努めるものである。しかしこの君子の概念は、宋学と徂徠学・水戸学では明白に異なっている。例えば「子謂子夏日。女為君子儒。無為小人儒」(6-11)における「君子儒」について、朱熹は次のように述べる。

「儒とは学者の称なり。程子曰く、君子の儒は己に為さしめ、小人の儒は人に為さしむ。」

〔59〕

朱熹が言うには君子儒とは、己の義務に敏感であり、己に厳しい儒者のことである。同様に王陽明も君子の学ぶ姿勢について次のように言う。

「君子の学は以て己の為にす。未だ嘗て人の己を欺くを虞らざるなり。恒に自ら其の良知

15) 水戸学においても、藤田東湖と会沢正志齋で「天」の解釈は若干相違するようである。筆者の見解では正志齋のほうが、宋学的な雰囲気になんか肯定的でもある。吉田俊純氏が述べるように、後期水戸学は必ずしも学者同士で全ての見解が統一されていたわけではない（〔64〕II-二）。渋沢は若き頃正志齋も読んでいたが、自身の証言やその内容から東湖の影響の方が強いと思われる。しかし後期水戸学内部の相違については、現在まで十分な研究がなされているとは言いがたいので、本稿では特に問題にはしなかった。

を欺かざるのみ。」[51] 338頁

陽明学においては「良知」の概念がからんでいるが、君子の学ぶ姿勢を必ずしも社会論と結びつけずにとらえている点は朱子学と同じである。両者における「君子」は、個人として自己に厳しい存在であると言える。これに対して徂徠は次のように言う。

「君子の事とは、謀を出だし慮ばかりを發し、その国治まり民安んぜしむるを供するを謂ふなり。小人の事とは、徒に籩豆の末を務めて、以て有司の役に供するを謂ふなり。」

[28] 1巻229～30頁

徂徠の言う君子は朱熹や陽明の言う君子とは異なり、経世済民に従事し、民を安んずる者のことである。徂徠は儒学の根本を「民を安んずる」ことと考え、全ての理論をそれに引きつけて解釈するが、君子の概念においてもそれは同様である。渋沢は『論語』のこの章を次のように解釈する。

「経世済民を以て我が天職なりとする儒者を指して君子儒と称し、文芸を講ずるのみこれ事とする儒者を指して小人儒とすること。」[40] 257頁

ここで渋沢が宋学的な個人道徳の解釈を超えて、徂徠学的な政治・社会論の解釈をとっていることは明白である。渋沢の「君子」は、徂徠同様民を安んずる言動をとることができる人のことを意味している。

また『論語』中の「子曰。君子和而不同。小人同而不和」(13-23)も、議論の分かれるところである。朱熹はこれを釈して次のように述べる。

「和する者は乖戾の心無し。同する者は阿比の意有るなり。」[59]

阿比とはカモメに似た常に群れをなしている鳥のことであり、君子はこのように群れをなさなず乖戾の心がない者である。つまり協調性には富むが、迎合はしない者と言って良い。これに対して徂徠はこの章を釈して次のように言う。

「君可と謂ふ所にして否有らば、臣その否を献じて、以てその可を成し、君否と謂ふ所にして可有らば、臣その可を献じて、以てその否を去つ。是を以て政平らかにして干さず、民争心なし。」[28] 2巻176頁

つまり徂徠は「和而不同」を、君主と臣下の議論のことと解釈し、これによって政が円滑になり、民を安んずることができると解釈するのである。「和」とは君主への忠義、民を安んずる仁の心であり、「不同」とは政治情勢に迎合しない凜とした政治家・官僚の態度を意味している。この章の渋沢釈は次の通りである。

「人と交はるに、君子はあひ親しみあひ和らぎて、乖戾の心なきも、その親和はもと公義より出発し、不義を以てあひ阿附しあひ比随することなし。……我が維新の鴻業、固より明治大帝の聖徳によると雖も、輔弼の重臣内に和して、意見を闢はせ、美を聚め善を撫り、以て聖徳翼賛したる功もまた與って力ありといはざるべからず。しかして三条、岩倉両公朝に立ち、木戸・大久保・西郷等、長州その他の忠良野にあって一体となり、以て頼朝以

来七百年因襲の武断政治を倒壊す。これみな君子あひ和したる賜にして、この間些かの私見私利を挟まざるなり。」〔40〕 694～5頁

渋沢も「和而不同」を政治論、それも明治維新の政治論に引きつけてこの章を説明する。朱熹の解釈を踏まえながら、その「和」は「公義より出発」と述べる。藤田東湖に『論語』の註釈本はないが、同様の主張は見られ、「君子の君に事ふるや、これを知れば敢へて言はずんばならず。これを言へば敢へて尽きずんばならず」（〔23〕 334頁）と述べる。水戸学においても、君子はその主体性を保って君主の政治的意見の間違いを正す存在である。

以上明白なように、渋沢の「君子」についての解釈は、朱子学・陽明学の様な必ずしも政治・社会論とは結びつけない態度を踏襲していない。むしろ徂徠学・水戸学が主張しているように、君子についての議論を社会的・政治的議論に積極的に結びつけている。

『論語』にはさらに「善人」の語も存在する（11-18, 渋沢訳11-19）。朱熹はこの善人を指して次のように言う。

「質は美にして而して未だ学ばざる者也。」〔59〕

また王陽明は「（善悪は）只だ汝の心に在り。理に循へば便ち是れ善にして、氣に動けば便ち是れ悪なり」（〔51〕 158頁）と述べる。朱熹は「善」をある秀でた個人の性質において見ているが、王陽明は万人に潜在的に存する要素的なものとして「善」を見ている。しかしどちらにしろ、それはその個人が個人としてどれだけ優秀であるかが基準になっている点では同じであると言って良い。

これに対して徂徠は管仲等、先王の道つまり儒学によらず自己流で国を治め、結果的にはうまく民を安んじた者を指すとしている（〔28〕 2巻115頁）。渋沢は次のように述べる。

「我が邦の事例を徴すれば、これを上にしては源頼朝、これを下にしては織田信長・豊臣秀吉・徳川家康のごとき、みな武家の覇政を開創し、おのおの前人の陳迹を躡まず、独自の手腕を振うて以て国家を為め民を安んぜんとす。これ本章のいはゆる善人と称すべし。」

〔40〕 553～4頁

渋沢は更に、通常俗語で言う「善悪」とこの『論語』での「善」は異なると断っている。以上の渋沢の「善人」ないし「善」の解釈は、明白に朱子学・陽明学とは異なり、徂徠学に似て、理想的ではないが首尾よく民を治めた人物、「独自の手腕を振うて以て国家を為め民を安んぜんと」した者について言う。

儒学において最高の人間存在は「聖人」である。それは善人はもちろん、君子をも超える。朱熹は「聖人」について「聖人は神明測られざるの号」（7-25）と述べる。その性質については次のようにも言う。

「聖人の徳、渾然たる天理にして真実なきなし。思勉して待たず、而して従容の道にあたる。則ち亦、天の道なり。」〔59〕 中庸章句20

朱熹によれば聖人は尋常あらざる存在であるが、それは天理に則っている性質を有していると

言える。天理に則っていればこそ、その徳は真実である。陽明学は次のように主張する。

「聖人の知らざる所無きは、只だ箇の天理を知るなり。能くせざるところ無きは、只だ箇の天理を能くするなり。聖人は本体明白なり。」〔51〕433頁

陽明学の「聖人」は、知らざるところ、せざるところがない。また、『伝習録』には次のような言葉もある。

「先生（＝王陽明－引用者）曰く、人は胸中に各々箇の聖人有り。只だ自ら信じ及ばず。都て自ら埋倒す、と。」〔51〕415頁

王陽明が言うには、人は誰もその中に聖人ないしその可能性を持っている。ただそれだけでは誰でも可能性があるというだけで、全ての人においてそれが顕在化しているわけではない。この点までは『近思録』などにも類似の主張があり、朱子学にも存在する主張だが（〔52〕234頁）、王陽明に至ってはその誰でも聖人になれる可能性が既成事実と混同され、次のような主張も存在する。

「満街の人の都て是れ聖人なるを見たり、と。先生曰く、此れ亦常事のみ。何ぞ異と為すに足らんか。」〔51〕525頁

陽明学において「聖人」とは誰でもそれに達する可能性があるが、その可能性を秘めているがゆえに、全ての人がある意味では既に聖人なのである。これは他の学派には見られにくい、極めてユニークな発想と言える。

荻生徂徠は全ての理論を「民を安んずる」政治学に引きつけるが、「聖人」の解釈も同様である。徂徠は次のように言う。

「それ堯・舜・禹・湯・文・武・周公の徳、その廣大高深にして、備らざる者なきは、あに名状すべけんや。ただその事業の大なる、神化の至れるは、制作の上に出づる者なきを以て、故にこれに命けて聖人と日ふのみ。」〔19〕63頁

また「聖なる者は作者の称なり」（同書同頁）とも述べ、聖人を「礼」つまり社会規範や道德の作者と述べている。徂徠はその多くの著作の中で「先王の道は民を安んずるにあり」という表現を頻繁に使うが、先王つまり堯・舜・禹等はそのような社会規範を制作して、実際に首尾よく民を安んじた人とされるのである。同様のことは水戸学の藤田東湖も述べ、東湖は舜など人倫・政の教えを制作した者を「聖人」と呼んでいる¹⁶⁾。

これに対して渋沢は堯・舜・禹を「三聖」（〔40〕921頁等）と呼び、「聖」を「功を以ていふ」（同書284頁）と述べる。また「聖人」を「功業を以ていふ。雍也篇の博施濟衆の聖人（先の引用－引用者）に同じ」（同書350頁）とする。その他すでに引用したように、明治天皇の徳を「聖徳」と呼ぶなど、明治天皇にも「聖」を見ていた。つまり渋沢は「聖」ないし「聖人」について、堯・舜・禹など儒の道を作った先王の功績をもってそのように呼び、また明治天皇

16) 〔23〕317頁等。しかし水戸学は概して「聖人」に関する言及は多くない。渋沢も同様である。これ自体も、水戸学の特徴を渋沢が踏襲した証拠と言える。

もそれに比されるのである。これは「天理」をその本質とする朱子学とは異なり、時に万人が既に聖人であるとする陽明学とも全くもって異なっていると言える。洪沢の「聖」や「聖人」は徂徠と多少の距離はあるものの、政治的功業を重視している点で徂徠学に近く、水戸学にはさらに近い。

3 小 括

以上の他、「君子は器ならず」(2-12)においても、「器」の定義を徂徠積によって朱熹積を廃している。さらに林家批判、藤原惺窩批判なども展開し¹⁷⁾、朱子学への批判は厳しい。また陽明学に対しては、「知行合一」について賛同するところある洪沢も、陽明学独特の「心」「未発の中」の議論はほとんど存在しない。陽明学独特のある種のオカルト的・唯心論的な議論も洪沢は好まず¹⁸⁾、「静坐」の習慣も洪沢には無かった([37] 459頁)。さらに朱子学と陽明学の共通項でもある「太極」の概念やある種の宇宙論、窮理の姿勢は洪沢には見られない。朱子学・陽明学は荀子よりも孟子を重視するため、荀子を重視する徂徠学・水戸学に比べれば、全ての議論を必ずしも政治・社会論に引きつけていない。宋学は政治・社会論的な傾向が徂徠学・水戸学より相対的に少ないが、洪沢の『論語』解釈は社会論的な傾向が強いものである。

もちろんのこと、荻生徂徠も朱熹を批判しつつ、必ずしも全ての『論語』解釈において朱熹を駁しているわけではないと同様、洪沢も『論語講義』において細かいところは朱熹に則っている場合もある。洪沢も徂徠同様に、朱熹を廃することそれ自体を目的にしているわけではない。しかし以上の論証から明白な様に、洪沢は基本的なところでは朱子学・陽明学といった宋学に対して黙殺ないし批判的であり、政治・社会論的な解釈を好む徂徠学・水戸学に接近しているのである¹⁹⁾。

17) [40] 8-9, 221, 467, 565頁等。洪沢の朱子学者への批判は概して厳しいが、一箇所だけ同書81頁では、徳川家康が惺窩や羅山を登用したことを賞揚している。

18) 洪沢は『論語』の「子、怪力乱心を語らず」を実行しており、「余は一切神いのりといふものを致さぬ」([40] 334頁)と述べている。その他洪沢の迷信・オカルト嫌いは[37] 40-9頁, [41] 23-5頁等。注29参照。

これに対して、王陽明は次のように言っている場合がある。

「僕誠に天の靈に頼って、偶々良知の学を見る有り。」[51] 364頁

洪沢はこのような「天の靈」といった概念を、まず容認しなかったに違いない。その他花の色や竹の子の認識について、陽明は唯心論的な認識論を展開する(同書484, 541頁等)。近藤康信氏は陽明学の認識論について「唯心論的な当時の人には、理は物に当って直接に感得するものであったろうし、その理も今日の自然科学的理ではなくて、悟りの対象であったのだろう」(同書542頁)と言い、陽明学の根本的な欠点について次のように述べる。

「欠点としては、直ちに孔孟の伝を継ぐとしながら、宋学の範囲を脱しないで、道・仏・墨の思想を混入しておること、個人の思惟を尊重する一方で、主観と客観との一致を信じてこれを絶対視する弊があること、直截簡易を標榜したにもかかわらず、理論の不明確のために却って学説の混乱を招くに至ったことなどが挙げられる。」同書14頁。

Ⅲ 徂徠学・水戸学の著しい特徴の踏襲

後期水戸学は徂徠学の影響のもと、高度な政治理論となった（橋川 [10]）。ここでは両者共通の思想を洪沢が相続していることを示す。

1 忠孝一致

本来儒学において、忠と孝とは別な徳目である。この両者は実際の活動において一致するとは限らず、「忠ならんとすれば孝ならず、孝ならんとすれば忠ならず」という状況に人が直面することもしばしばである。従って朱子学や陽明学では、「忠」は社会論であり、「孝」は個人道德として、「理」などを媒介する場合は別にして、直接には必ずしも強い連関をもって議論されることはない。しかし徂徠学・水戸学においては、この両者は一致するものとされ、「孝」は社会論に引きつけて考えなければならないとされている。荻生徂徠は「孝」について次のように言う。

「臣下は、必ず、身を立て名を揚げその父母を顕すを以て孝の至りとなす。」[19] 85頁
また「忠」については次のように言う。

「忠なる者は、人のために謀り、或いは人の事に代りて、能くその中心を尽くし、視ること己のごとくし、懇到詳悉、至らざることなきなり。或いは君に事ふるを以てこれを言ひ、或いは専ら訟を聴くを以てこれを言ふ。」同書86頁

人のために謀ること、君主に事えることは、首尾よく行えば身を立て名を挙げることになる。その人が民であるならば、ひたすら親に真心を尽くすことが「孝」になるが、臣下は君主に忠義を尽くして功績を挙げることで、それ則ち親孝行になる。徂徠は『論語』解釈において「孝」について語ることはさほど多くはないが、臣下の「孝」は結果的に「忠」と一致すると考えていたと言える。

これに対して藤田東湖は『弘道館記述義』において「忠孝無二」と題する一節を設けて、よりはっきり忠孝一致を述べている。東湖は言う。

19) しかし晩年洪沢は、朱子学の学習をそれほど十分にしていなかったようである。洪沢は朱子学を誤解して次のように述べる。

「宋儒空理空論を説き、貨殖富裕を賤視する、以ての外のことにして、しかして孔聖立教の本旨に違ふの罪を免ること能はざるべし。功利則ち治国安民の事業は孔聖終身の目的なり。何ぞ富利を輕賤せんや。」[40] 551頁

しかし例えば朱熹は、『論語』7-11を釈して次のように言う。

「言を設けて富もし求むべくんば、則ち身賤役を為して以て之を求むと雖も、亦辞せざる所、然も命有りていづくんぞ之を求めて得べきに有らずや。」[59]

さらに朱熹は民を富ますべき必要についても、13-9を釈して次のように言及している。

「庶をして富まざれば則ち民を生かし遂げざる。故に田里を制し、賦歛を薄くし以て之を富ます。」

[59]

「忠と孝とは、途を異にして帰を同じうす。父に於けるを孝と日ひ、君に於けるを忠と日ふ。吾が誠を尽す所以に至っては、すなはち一なり。」〔23〕324頁

「進んで君に事へ、その大義を全くするは、すなはち親に孝なる所以なり。」同書325頁
 続いて東湖は、親に孝行しようとすれば君主への忠義が疎かになるという主張を批判する。この主張は、臣下は名を揚げるこそ親孝行であると述べた徂徠の説に一致する。

渋沢は『論語講義』において次のように言う。

「孝は百行の基にて忠臣は孝子の門より出づ。…我が国風民俗の淳美なる、畢竟忠孝の二道に胚胎す。」〔40〕58頁

「孝子の出づるも畢竟我が邦家族制度の美なるによる。しこうしてその根源は皇室を中心とする大家族的組織の結晶といはざるべからず、記して以て世の人の参考に備ふ。」同書63頁

渋沢はその他〔37〕410頁でも同様のことを言い、〔40〕38, 61～2, 180～2頁等において、自らの孝について述べている。彼は二十代の頃、家を飛び出して国事に奔走するが、これは一見すると忠義ではあるが親不孝である。しかし彼は父の計らいによって不孝を逃れたと、自らについて説明している。渋沢は自分自身の孝について語るときはやや歯切れの悪いこともあるが²⁰⁾、上記の引用から考えても、渋沢は水戸学の忠孝一致を明白に相続している。

すでに述べたように、徂徠学は全ての議論を社会・政治論に引きつけて解釈するが、水戸学もまた同様であり、渋沢も孝の議論に関しては同様である。孝は渋沢において、社会論と一致させて考えるべきものになっている。

2 実力者抜擢

徂徠学の著しい特徴として、有能者を抜擢するべきであるという発想を有していることは種々議論になることである（例えば、辻〔26〕「解説」379～80頁）。しかしこれは徂徠が社会的必要から編み出したというよりは、『論語』の正確な解釈から出てきた発想と言うべきである。その『論語』の節は、「拳直錯諸枉則民服」(2-19)や「拳直錯諸枉，能使枉者直」(12-22)であるが、これを釈して、例えば朱熹は次のように言う。

「錯は捨て置く也。諸は衆なり。」〔59〕

この解釈では、優秀な人物の抜擢を否定することにはならないが、どちらかといえば、無能な官僚を罷免することに比重がおかれてしまう。朱熹の釈では、無能な官僚を罷免すれば国民は政府に従順になり、罷免された無能な官僚は反省するという意味になる。これに対して、渋沢は荻生徂徠を引用して次のように述べる。

20) 例えば次のように言っている。

「余のごときは敢て孝道を全うしたとは放言せぬが、その心掛けは常に怠らずにゐた。」〔40〕59頁

「物徂徠日く『直きを挙げてこれを枉れるに錯くは、材を積むの道を以て喩をなす。直きものを以てこれを枉れるものの上に置けば、則ち枉れるものは直きものに圧せられて自ら直くなる』と、明解といふべし。」〔40〕 81頁

つまりまっすぐな木＝優秀な官僚を上に乗せれば、曲がった木＝普通の人には優秀な人に感化されて国はうまく治まるという発想である。渋沢が引用している徂徠の語は『論語徴』の語を渋沢なりに要約したらしい。徂徠自身は次のように釈す。

「『直きを挙げて枉れるに錯く』は、けだし古語にして、材を積むの道を言ふ者なり。『直』とは、材の良なる者なり。『枉』とは材の不良なる者なり。直きを挙げて之れを枉れるの上に錯けば、枉れる者は直き者の圧する所と為りて自ら直きを謂ふなり。」〔28〕 2巻 150頁

同様のことは『論語徴』の他の部分でも述べるが（同書1巻80頁）、表現こそ異なれ同じ主張である。「直・枉」は徂徠が重視した『荀子』には、よりはっきりと木材の例えであることが明言されているため（〔47〕〔48〕 357, 698, 865頁）、徂徠はこれを『論語』解釈に引きつけたものと思われる。また、この箇所を朱熹は実力者拔擢の意味に解釈しないが、朱熹の解釈自体は徂徠によると包咸（古注の中の一人）の影響による。従って徂徠以前には、この発想は少なくとも『論語』の解釈としては一般的ではなかったらしい。

また類似の発想は、水戸学にも存在する。より正確に言えば、水戸学はこの徂徠学の発想を明確に相続している。会沢正志斎は次のように述べる。

「聖賢天下の俊豪を抜きて、天下の重望を収め、而してこれを廊廟に錯きて、天下の謀議を尽し、天下をして廊廟を仰ぐこと、駿子の父母を慕ふがごとくならしむ。」〔23〕 110頁
 藤田東湖も「司徒の属は、民を教ふるに徳行道芸を以てして、その芸者・能者を興ぐ。」（同書321頁）と言い、同様の発想を持っている。渋沢は儒学の解釈として、徂徠学・水戸学の影響のもとに実力者拔擢を主張したと推測できる。渋沢は上記の引用のあと、舜や徳川家康の実力者拔擢、ドイツのヴィルヘルムⅠによるビスマルク登用、二宮尊徳や西井五猿が拔擢されたことについて言及している²¹⁾。また他のところでも「政をなすには人材を得るを以て第一義とする」（〔40〕 259頁）と述べ、自らの経験や岩崎弥太郎、古河市兵衛等の例も挙げて人材拔擢の重要性を説いている。彼の実力者拔擢論は、体験・理論の両道において確固としたものであったと言える。

ちなみに陽明学にこのような発想が乏しいことは明白である。既に考察したが、陽明学では時に万人が既に「聖人」である。王陽明の弟子が街の人全てが聖人に見えたと述べたら、陽明は「此れ亦常事のみ」と答えたという逸話が残っている（〔51〕 525頁）。実力者拔擢の発想は

21) 渋沢はここで三島中洲も引用しているが、三島の解釈は「賢を好んで不肖を悪む」であり、無能な人材の排除を説いている点で、徂徠や南冥、渋沢の解釈とやや温度差がある。しかし渋沢はそれここでは無視している。このように三島に義理立てするかのような引用は、しばしば見られる。

上下関係を前提としており、その裏を返せば実力のない者は統治される側にまわるべきことを意味している。時に万人を聖人と解釈する陽明学では、実力者抜擢より諸個人の可能性の啓発のほうに比重がおかれていると考えられる。

3 老荘思想批判

儒学に仏教・老荘批判はしばしば見られる。それは朱子学、陽明学、徂徠学、水戸学にそれぞれ形や批判の観点・強弱などは異なれ見いだせるものである²²⁾。宇野精一氏が述べるように、儒学は既に漢の時代には道家的な思想が混入していた²³⁾。しかし宋学においては老荘の末端の批判はあっても、老荘思想から完全に解放されることは問題にならなかった。これを払拭して政治・社会論の観点から老荘批判を初めて本格的に試みたのは、古学を唱えた徂徠である。徂徠は老子の思想には仏教と同様の性質があると見て、次のように言う。

「老・佛は天下の人を以て迷へりと為す。迷へば斯に悟る有り。聖人の道あに是れ有らん哉。」〔28〕1巻21頁

徂徠が言うには老子の知識は聖人に及ばず、民を教える術がない（〔19〕191頁）。徂徠はその著作の中で「先王の道は民を安んずるにあり」という表現を頻用するが、民を安んずる政治を語らない仏教や老子の思想は価値の低いものと断定している。

水戸学も儒学の復古主義に習い、日本史の文脈で古代への回帰を唱えた。それはつまり神代の時代への復古であるが、この姿勢は儒学全般に見られる退歩史観よろしく古代の解釈において後の時代の思想を撤去しようとする傾向を持つ。藤田東湖は神代を「虚無の説」つまり老荘思想でもって憶測することを批判し、次のようにも言う。

「夫れ上世の事は、年代悠遠にして、固より一を執りて論ずべからず。…後世に至りて、老荘の流、或は軒轅を仮り、許行の徒、或は神農に託して、以てその私説を逞しうす。」

〔23〕262～3頁

東湖が述べるには、孔子は古代の治政に戻ることを志向したが、それは堯・舜にとどまり、それ以前の神話じみた皇帝は無視した。しかし老荘思想家・農家はその不確実な神話にその論拠を持ってしまっている。政治・社会論の解釈において老荘思想からかなり距離を置こうとする東湖の姿勢は、徂徠と明白に通じている。

これに対して洪沢栄一は、老子について次のように言及する。

「それ老夫子の説は虚無を主とし活澹を義とす。君臣を蔑みし、父子を蔑し、財宝を認め

22) しかし周知のように、朱子学・陽明学は仏教・老荘思想の影響を脱し切れていない。また王陽明死後、弟子達の間では禅学的傾向が強くなっていった（〔51〕596～9頁）。

洪沢は個人的には仏教・キリスト教を好かないとしながら（〔40〕323～4頁）、具体的な活動においては多くの仏教団体・キリスト教団体と関わっている（〔32〕26、42巻等）。洪沢の仏教・キリスト教観は、これらを踏まえるとより複雑である。

23) 例えば〔54〕355、450頁の「余説」。

ず、所有権を認めず、今日のいはゆる共産主義者なり、無政府主義者なり。孔子の説は全然これに反し、君臣を認め、父子を認め、財宝を認め、所有権を認め、今日のいはゆる法治主義なり。」〔40〕588～9頁

洪沢がここで言う「法治主義」は、『韓非子』等の「法家」とはもちろん異なる。また洪沢が共産主義や無政府主義を肯定的に評価していなかったことは、他でも見られる（〔40〕77頁等）。ただ彼の姿勢は水戸学同様、あくまで日本においてこのような思想をとるべきでないとして老荘を批判しているだけである。共産主義などを過剰に攻撃することに関しては、洪沢も否定的である（同書同頁）。しかし徂徠学・水戸学と同様に、政治・社会論的な観点から老荘思想を儒学に混入することに批判的であることは、上記の引用からも明らかである。老荘思想は、実際の政治には役に立たないと洪沢は考えていた。

4 小 括

以上の他にも、徂徠学・水戸学に独特の論を洪沢が相続している例は見いだせる。徂徠は朱子学・陽明学等の宋学を「道学」と呼んで、次のように批判している。

「けだし先王の道は、みなこの（＝民を安んずる－引用者）術なり。…後世に詐術盛んに興るに及んでのち、道学先生はみな術の字を諱む。」〔19〕47頁

洪沢は「余の性質は物の要領を得ることを好む」（〔40〕323頁）と述べ、先に引用したように『論語』の内容は「入り易く行ひ易き実説」と解釈する。彼が宋学の窮理的傾向を批判していることは先にも述べた通りであるが、『論語』を実際に個々の場面において具体的に役に立つものであると解釈しているという点でも、洪沢の立場は徂徠学・水戸学の系譜上に位置するものである。

また徂徠は「仁は心の全徳たり。故に義礼智信を兼ね。…仁なる者は徳なり、性に非ざるなり、いはんや理をや」（〔19〕55頁）と述べ、仁を他の徳を包括するより重要な概念と考える。これは、朱子学の徳目である「仁義礼智信」といった「義礼智信」と対等な仁の見方とは対立する。また仁は「理」や「性」ではないといった徂徠の主張は、陽明学の「仁は是れ造化の生生して息まざるの理なり」（〔51〕141頁）や「仁義礼知は性の性なり」（同書316頁）といった主張とも対立する。洪沢は仁については次のように言う。

「孔子は仁を以て、一面倫理の根本とせられたると同時に、他の一面においては政治の本義とせられたり。王政王道もつまり仁から出発したものである。」〔40〕23頁

洪沢は仁を「倫理の根本」と解釈するが、「政治の本義」ともする。徂徠は全ての立論を「民を安んずる」政治学に引きつけるが、洪沢のこの仁の見方は非常に明白に、徂徠の影響であると言える。この見解は、神武天皇が民を「大御宝」として安んじた政治を「政を發し仁を施したまふ」（〔23〕273頁）と評した藤田東湖の立場と矛盾しない。

徂徠は古文辞学という独自の的方法論を以て『論語』を解釈し、これによって多くの独特な社

会論的解釈を獲得した。さらにその重要な部分は水戸学に相続された。以上はその例を見てきたが、これらは洪沢も相続している。忠孝一致や「直・枉」を實力者抜擢と解釈する態度、政治・社会論的観点からの老荘批判を、徂徠学・水戸学の系譜以外で洪沢が独自に考えついたとすることは、非常に不自然であると思われる。特に忠孝一致は水戸学において強調されているが、これは仮に徂徠の方法でもって『論語』を解釈したとしても、必ずしも主張されない。洪沢もこの主張をしたことは、他の系譜上とすれば不自然である。晩年洪沢の『論語』解釈は、徂徠学・水戸学の系譜上に位置していると判定できる。

IV 水戸学的かつ非徂徠学的発想

水戸学は徂徠学の大きな影響を受けつつも、徂徠学には全くない発想も有している。洪沢は、その水戸学独特の発想をそのまま踏襲している。

1 日本の中国に対する相違と優位

荻生徂徠の学説は、兵学などを省き社会論に限って言えば『政談』や『太平策』等を除くと多くは抽象的な理論である。その理論は日本であれ中国であれ朝鮮であれ、儒教の影響下にある国ならばどの国でも当てはまるような議論である。しかし水戸学はあくまで日本における議論を展開し、日本の国体について考察する。また時には中国に対する日本の優位を説く。これは中華崇拝的傾向すらあった徂徠には(野口〔24〕53～5頁等)、ほとんど見られない態度である。

例えば中国と日本の国情の相違について藤田東湖は次のように主張する。

「すなはち唐虞三代の道は、ことごとく神州に用ふるべきか。日く否。…決して用ふべからざるもの、二あり。日く禅譲なり、日く放伐なり。虞・夏は禅譲し、殷・周は放伐す。」
〔23〕278頁

水戸学も儒学の強い影響下にあるから、当然中国から学ぶ姿勢はとる。しかし国情の違いから学ぶべきではないものを二つ挙げ、一つが君主の地位を世襲せずに禅譲すること、もう一つが民衆の暴動などによる革命つまり放伐とする。これに対して、日本は万世一系の天皇家が君主の地位を世襲してきたのであり、今後もそうあるべきであると東湖は主張する。

同様に洪沢も君主の地位は、日本では天皇家で世襲されるべきと考える。彼は「我が大日本帝国にあっては、決して禅譲を許さず」(〔40〕921頁)と述べ、『日本書紀』のいわゆる「天壤無窮の神勅」を引用し、さらに次のように続ける。

「支那は堯舜の禅譲に始まり、湯武の放伐これに次ぎ、爾来八百年、或は五百年、或は三百年にして命を革む。万世一系の君を戴く我が邦と同視すべからず。我が邦の大君は国家の元首たると同時に、全国民の家長たり。国民はみな臣民たると同時に、家族たるの親しみあり。」(同書同頁)

その他洪沢が日本と中国の国情の相違について言及しているところは、[40] 220, 225, 415, 709, 891頁など、その数は『論語』の註釈本としては非常に多い。このような観点は『論語』解釈に於て抽象的な儒学社会論を主に述べた徂徠には薄弱であり、水戸学の新骨頂であると言える。

また東湖は相違に留まらず、中国に対する日本の優位を説く場合もある。

「赫赫たる神祇は、固より夫の西土の牛首蛇身なる者の比にあらず。且つ皇統の自りて出づるところ、神器の由りて伝はるところは、およそ神州の民、その淵源を詳らかにせずべからず。」[23] 263頁

ここで東湖が言っている「西土の牛首蛇身」とは、古代中国伝説上の皇帝である伏羲や女媧の「蛇身人首」と神農の「人身牛首」を指している（[53] 17, 20, 22頁）。東湖は古代中国の荒唐無稽とも言える伝説を廃し、日本の神のより重要なことを力説している。日本が中国の学問つまり儒学に学ぶべきなのはあくまで、日本の神の道を「培養する」（[23] 281頁）ためである。洪沢にも次のような発言がある。

「我が邦と支那とは国体を異にし、年代も大いに隔りをれば、敢て比較し難しと雖も、明治大帝の天下に君臨し給ふや実に巍巍乎として、舜・禹以上の偉大であらせられたことは余の親しく拝観する所である。」[40] 423頁

このような発言は水戸学以外の儒者としては、不自然な発言であると言って良い。通常は舜・禹と他の皇帝を比べること自体が少ないが、洪沢は明治天皇を舜・禹以上であると評価している。このような発言は平田流国学でも可能だが、それ以外では水戸学の影響しか考えられない。

2 水戸学そのものへの言及

洪沢は『論語講義』の中で、『論語』の註釈とは直接関係のない議論も行なっていることがしばしばであるが、その時水戸学独特の概念について肯定的に言及することもある。まず第一に、洪沢は水戸藩や水戸学そのものについて言及している場合がある。洪沢が若い頃学んだのは主に後期水戸学であるが、前期水戸学についても次のように言う。

「(水戸黄門は)大日本史を修して、大義名分を明かにし、兵庫の湊川に『嗚呼忠臣楠子墓』²⁴⁾といふ石碑を建て、士気を鼓舞したる、みな我が日本の国体を重んずる尊皇の大義にあらざるはなし。」[40] 383頁

また洪沢は光圀が水戸学を興し、それが後に「明治維新の鴻業」（同書383頁）に結びついたとも述べる。洪沢は明治維新の原動力を明白に水戸学に見て、明治維新の「唱首としては水戸の黄門義公を推さざるべからず」（同書384頁）と主張する。

さらに水戸藩そのものについても、洪沢は次のように言う。

24) 洪沢は「楠子墓」と述べるが、本当は「楠子之墓」。

「水戸藩は勤王の先駆をなし、藤田東湖先生などと申す俊傑を出だし、一時これによって天下に名を成し、薩州の西郷公なども来訪するといふほどであった」。(40) 95頁
 続いて洪沢は筑波事件について触れ、東湖の息子でもありこの事件で切腹した藤田小四郎について述べる。洪沢は「この人は余も兩三度面会したことがある」と述べて、その一連の言動を勤王故のものであったと解釈する。洪沢はいざという時は、彼のように一命を捨てても「我が天壤無窮の国体」の義のために尽力すべきことを説いている。

第二に、洪沢は晩年にして「尊王攘夷」について肯定的な発言をしていることが挙げられる。尊王攘夷思想は平田流国学の一部でも唱えられたが、通常は水戸学によるものと言って良い。藤田東湖は『弘道館記述義』の中で「尊王攘夷」と題する一節を設けて議論を行なっている。

洪沢は周知の通り若き頃尊王攘夷運動に参加しようとし、テロ計画まで建てている²⁵⁾。しかしこれは晩年の洪沢にとって、具体的な計画性はともかく、その意気込みそのものは恥ずべき若気の至りではなかったようである。洪沢は「朝聞道、夕死可矣」(4-8)の釈を述べ、次のように言う。

「我が邦の尊王攘夷思想に奔走した人々とか、維新時代国事に尽瘁した志士とか申す方は、大抵自己の懐抱する主義を、士道即ち孔子のいはゆる本章の道と信じ、この主義を実行するためには、たとへ一命を棄てて死んでも、敢て意に介せずとし、みな本章の『朝聞道、夕死可矣』の章句を金科玉条として遵奉し、この章句に動かされて活動したのである。」

[40] 163頁

続いて彼は自らもテロ計画を立てたことについて触れる。この計画自体について『青淵百話』では、洪沢は「今から見ると寔に笑ふ可き話に過ぎぬ」(〔37〕746頁)と述べるが、『論語講義』のこの箇所は尊王攘夷運動に参加した者として誇りに満ちた発言のようにも見える。

さらに尊王攘夷運動は、彼個人として価値があったものと言うに留まらず、洪沢は明治維新の原動力であったことも強調する。

「尊王攘夷の語は、我が明治維新の鴻業を成就せしめたる一大原動力なり。嘉・安以降慶応戊辰に至るまで、志士の心臓を鼓動せしめ、血湧き肉飛び、驚天動地の活計をなし、七百年因襲の幕府を倒し、文明の立憲政治を施行するに至りたる所以のものは、その根源尊皇説にあらざれば、則ち攘夷論にあらざるはなし。故に尊王及び攘夷の二語は我が邦に取っては、瑞祥の吉語なり。」[40] 725頁

洪沢は明治維新そのものに対して非常に肯定的な発言をすることが専らだが、ここでは「尊王」ないし「尊皇」攘夷がその原動力であったと説明する。彼によれば「文明の立憲政治」は、尊王攘夷思想によって可能となったのである。確かに実際の政治活動においては、単純な攘夷

25) [41] 35頁以下、[39] 46頁以下等。

論は不可能であったので若き渋沢においても撤回されたが、渋沢は国家の変革における原動力としてはこの思想を賞賛するのである。

他にも万世一系の天皇家や日本の国体の重要性など、水戸学と同様の概念について渋沢が肯定的な発言をする場合は非常に多い。これは晩年渋沢の中にも、水戸学の基本理念が強く刻印されていると考えなければ不自然である。

3 西洋の学問に対する態度

水戸学は尊王攘夷を唱えたが、洋学の取り入れ方に関しては、拒否的な態度に終始するようなことはなかった。水戸学によればあくまで根本は神道でなければならないが、道徳・政治学は中国のものも参照にし、技術・知識は西洋のものでも優れていれば受容するという姿勢をとっている。例えば藤田東湖は次のように述べる。

「其勝れたる所を取りて、皇朝の助とせん事、何の恥づることや有るべき。鉄砲は西北の夷狄より渡りぬるものなれども、是を取りて用ゆる時は夷狄を防ぐべき良器なり。」〔15〕
358頁

同様に晩年渋沢も、西洋の学問は大いに入ってきた時代だったので、そのこと自体について異論はない。また逆にそういう時代であるから、積極的に西洋に学べという主張は敢えてすることは少なかった。

むしろ渋沢が強調していたのは、大正時代大量に日本に入ってきていた西洋の学説の質を問う事であった。この主張は既に藤田東湖の中に類似のものがある。東湖は風土が似ている中国の「教」を輸入することには賛成し、西洋の「教」の輸入には反対する。

「神の道は大和魂の本にて、皇国の元気なり。されば其元気を本とし、風土の似よりたる漢の土の教を取りて大和魂を助け、忠孝の大節明かならしむ」。〔15〕 361頁

「夷狄の人は其智巧深くして天文の考へ、鉄砲の製など甚だすぐれたり。…（しかし一引用者）夷狄の人、智巧はすぐれぬれど、其教に至りては禽獣の道、人に用ゆ可からざるが如く、皇国に用ゆ可からず。」〔15〕 359頁

水戸学にとって根本はあくまで神道であり、その補助は儒教が行ない、洋学は末端を担うもので、東湖はその本末を強調する。中国は風土が似ているのでその「教」は参考になるところが多いが、西洋の「教」や「道」まで輸入することには反対していたのである。同様に渋沢は大正時代において次のように言う。

「今日欧米の新思想や新学説がどしどし我が国に流入するが、よくこれを玩味し、果して我が国體に合し、また我が国民性に適するかを見定めたる上で、その我が国體、我が国民性に適するもののみを取り入れて消化するやうにせねばならぬ。…余はあらゆる物の進歩を望むけれども、説の善悪邪正をよく鑑別する必要があることを信ず。とくに海外思潮の盛んに流入しつつある現代の人にこの注意を促しておく。」〔40〕 467～8頁

渋沢が西洋の邪説として批判しているのは、単純な個人主義や共産主義・無政府主義などである。渋沢によれば、これらは日本の国体には合わない。あくまで日本の国体を意識し、これに適合するもののみ輸入すべきと渋沢は考える。

東湖はそれぞれの「教」の適応範囲を明確にして、相互に混合することを嫌うが、渋沢も「我が儒教には儒教の本領あり。他の老荘や、仏教や、耶蘇教と謀るべからず」(〔40〕811頁)と述べる。また東湖は洋学に肯定的であったが、上記のようにキリスト教に対して非常に批判的であった²⁶⁾。渋沢も実際の活動などではキリスト者と関わったこともあったが、キリスト教と儒教の根本的相違について次のように述べる。

「西洋道德の大本は、福音書マタイ伝の中に『人は自分で善事をすると共に、善いことはなるべく他人に勧めて行なはせるのが人の務めである』といふことがある。これに反して東洋道德の大本は『己の欲せざる所は人に施すこと勿れ』といふに存す。則ち一は積極的にして、自分が実行するばかりでなく、あくまで他人にも行はせやうとするので、これを能動といふことができる。他の一は消極的にして、己の欲せざる所は人に施すなどいふに止まり、これを受動といひ得べし。根本既にこの差あり。その末は千里の差を生ずべし。」

〔40〕381頁

渋沢がここで引用している『聖書』の言葉は、おそらくマタイ7-12「何事でも人々からしてほしいと望むことは、人々にもそのようにせよ」(いわゆる黄金律)のことであると思われる。ここでの彼の発言は『聖書』の解釈としては正しくないかも知れないが、渋沢儒学のキリスト教に対する態度は明白に現れている。水戸学同様にあくまで儒学を他の宗教と峻別し、特にキリスト教との混合には批判的である²⁷⁾。水戸学も渋沢も、ある程度西洋に柔軟でありながら、根本においては西洋との混合は避けるのである。

4 小 括

渋沢は『論語講義』の中で、実際に会ったことはない藤田東湖を「先生」と呼んでいる。また徂徠の説に関しては、徂徠を名指して批判するところもあるが(「V考察」参照)、水戸学に対する攻撃は見当たらない。直接的ではないが、むしろ水戸学に対する賛同の意を表している言い方が専らである。次の主張なども「水戸学」という言葉こそ聞かえないが、明白に水戸学的である。

26) キリスト教批判は、水戸学に限らず荻生徂徠の『政談』にも若干存在する。〔19〕434～5頁、〔26〕331頁。

27) 『青淵百話』(明治末期)の時点では、渋沢はまだ儒教とキリスト教の共通点について模索しようとする姿勢である(〔37〕57～9、165頁等)。しかしこの時点での指摘は取って付けたようなものであり、本文にもあるごとく最終的には、渋沢は儒教とキリスト教の根本的差異を重視していたと考えるべきである。従って、プラグマティズムの観点から見ると渋沢の中にキリスト教的発想があったとするジョージ・オーシロ氏の指摘は、残念ながら再考されるべきものであると思われる。〔31〕参照。

「今の時に当りいろいろの新説や左傾説競起伝来すれども、青年諸君は岐路に踏み込まず、これを我が天壤無窮の国體に照らし、これを我が祖先三千年來の経歴に稽へて、その事の義か不義かを断じ、苟くも義と見れば自ら進んでなすこと…この老人は国家のため將た青年諸君のために懇願して已まざるなり。」〔40〕97～8頁

「元來日本人は世界無比なる大和魂を備へてゐる国民なれば、青年諸君よ、ますます励みて剛毅の氣象を養ひ、進取の意気を培はざるべからず。」同書23頁

「国體」という語は徂徠も使用していたが²⁸⁾、より頻繁に、しれも日本の具体的な政治体制を論じる言葉として使用したのは水戸学である。また「天壤無窮」を政治学的に、国體論として積極的に議論し出したのも儒学では水戸学が最初であろう。またそれまでの儒者は日本と中国の国情についての相違に関しては、指摘することはあっても徂徠も含めてその学問の中心課題に据えるまでは至らなかった。しかし渋沢は水戸学と同様にその相違について積極的に言及し、『論語講義』の解釈としては異例なほど水戸学用語や水戸学独特の概念を使用している。

『論語講義』の最後の方では、渋沢は明治天皇や昭憲皇太后の和歌を多く引用している。これ自体は、渋沢の尊皇思想の現れであると解釈して良い。儒者であり明治天皇を敬う明白な尊皇家であるとすれば、それは水戸学派の儒者とするのが最も自然である。

V 考 察

以上が本稿の分析であるが、最後に三つの疑問について考察する。まず第一に、彼はこれほどまでに陽明学とは異なった思想を持ちながら、なぜ朱子学のみを攻撃し、陽明学を正面切って批判しなかったか。第二に彼はほぼ明白に水戸学派でありながら、なぜ水戸学派を名乗らなかったか。第三に彼は徂徠学の大きな影響を受け、水戸学自体も徂徠学の大きな影響を受けているにもかかわらず、なぜ彼は徂徠学派すら名乗らなかったか。

まず第一の疑問は、容易に予想がつく。渋沢と陽明学会や三島中洲との関わりは、彼の陽明学批判を鈍らせたはずである。彼自身が陽明学を推奨するような発言は、(当時の彼自身、陽明学に詳しくないと断りつつも)陽明学会での席上など、明治末期には非常に多い²⁹⁾。また『論語講義』中、藤田東湖以外で渋沢が「先生」と呼ぶのは三島中洲くらいであるが、この陽明学者には直接指南を受けた³⁰⁾。しかし『論語講義』における三島の説の引用は、ほとんど

28) 〔28〕1巻225頁など。また唐の時代に書かれた『貞觀政要』〔56〕49頁では「国を体する」の語がある。

29) 例えば明治41年(〔32〕41巻409頁)。明治45年(同書173, 416頁)等。しかしこれらの発言は朱子学が空理空論に走ることを批判しているだけで、陽明学についても知行合一説について賛同しているだけである。この時点で渋沢が、陽明学の「聖人=全知全能説」や「天の靈により良知に致る」や「心即理」を知っていたら、果して陽明学に賛同したであろうか。またこの時点でも既に「静坐」は否定していた(〔37〕359頁)。

が論語学的に重要でないところであり、当たり障りのないところで引用しているといっても良い。大正時代の猛勉強を経て、恐らく初めて洪沢は「心即理」など陽明学の正体を知って、以来無言の拒否を続けたものと思われる。

第二の疑問の答えは不明確である。ただ推測すれば、「水戸学」という名称そのものの問題が挙げられる。橋川文三氏によれば、「水戸学」という名称は水戸学者の自称ではなく、佐藤一斎が論敵である水戸の人士を批判する意味で付けた名前らしい（〔10〕）。東湖や正志斎自身もこの名前で自らの学問を呼んでいないことから、「水戸学」という名称それ自体が、当の水戸学者達には浸透していなかった疑いがある。実際洪沢が若い頃に水戸学を修めたのは紛れもない事実であるが、それについてさえ彼は「水戸学」という言葉を使わず「水戸の士風」と言ったり「尊王攘夷論」³¹⁾と述べたりする。彼は藤田東湖らの影響を自らに認めても、「水戸学」という名称を嫌っていた、あるいはそのような名称そのものをあまり使わなかった疑いがある。

第三の疑問は明白である。洪沢は徂徠が実業と学問を区別したと次のように批判する。

「物徂徠に至っては学問は士大夫以上の修むべきものなりと明言して、農工商の実業家をば、圏外に排斥したりき。」〔40〕15頁

洪沢によれば、孔子自体は商末・賤商思想を述べていない。徂徠同様に古学的観点から賤商思想の打破を謀り（同書285頁等）、徂徠の方法をより徹底させて徂徠を批判した。しかし不用意な誤解も招きたくなかったであろうし、商末思想には洪沢の憤りさえ感じるほどである。官尊民卑の打破は洪沢一生の目標であり、商末・賤商思想の批判は生涯止むことはなかった。徂徠を賤商思想の主張者と洪沢が解釈したことこそ、洪沢が徂徠学派を名乗らなかった最大の要因であろう³²⁾。その他、徂徠には強引な説が少々見られ、洪沢はこれらに関してはほとんど無視している。しかし徂徠の高弟太宰春台も徂徠の説全てに従っているわけではないので、こ

30) 三島中洲と洪沢の個人的な関係を浦野匡彦氏は次のように述べる。

「明治十六年、翁（＝洪沢一引用者）は、夫人の碑文を、大審院長であった玉乃世履氏の紹介を以て中洲先生に依頼した。この碑の縁によって翁と中洲先生との交際が始まったのである。」〔40〕1頁。

その他両者の関係を述べたものとして〔32〕41巻454～5頁、洪沢自身の証言では〔40〕154～5頁、〔42〕1頁等がある。

31) 水戸学はその後開国を唱えて、「鎖国・富国強兵」から「開国・富国強兵」へと転回する。例えば会沢正志斎は壮年期の作品『新論』では強攻的な「攘夷」を唱えるが、最晩年の作品『時務策』では次のように開国を述べる。

「今時ノ如キハ、外国甚ダ張大ニシテ万国尽ク合従シテ皆同盟トナリ、…是ト好ヲ結バザル時ハ、外国ヲ尽ク敵ニ引受テ、其間ニ孤立ハナリ難キ勢ナレバ、寛永ノ時トハ形勢一変シテ、今時外国ト通好ハ已ムコト得ザル勢ナルベシ。」〔23〕362～3頁。

32) 徂徠に賤商思想の主張は多く、凡人が学問をしても聖人のごとくはなれないという主張も多い。しかしここで洪沢が言っているような、農工商は学問してはならぬと徂徠が発言している箇所は、筆者には発見できなかった。

れはあまり理由にはならない³³⁾。

『論語講義』は典型的な水戸学の議論より抽象的で、また水戸学の立場で書かれたというだけでも珍しい『論語』注釈本である。それは洪沢の体験談も交えているので、学問的ではないように見えるが、十分な学問的水準に達していると言って良い。

なお本稿はいくつかの課題を残した。まず三島中洲と洪沢のより厳密な関係、それも晩年洪沢の思想形成についての分析が残されている。また『論語講義』の中で亀井南冥の引用も多いが、この徂徠学派の学者との連関も本稿は省かざるを得なかった³⁴⁾。また五十以上利用している『論語』の注釈本を、洪沢はどの程度有効に利用しているか、特に考証学派の成果をどのように踏まえていたのか、本稿は注目しなかった。山鹿素行に関する言及も洪沢にはあるが、これも追求の価値ある問題である。

しかし次稿では本稿を踏まえて、『論語講義』が徂徠学・水戸学の系譜上に位置するも、どのような特徴・独自性を有しているかその根本を分析したい。本稿の分析によって、洪沢の独自性を検索するには、儒学全般との比較も重要であるが、もっぱら徂徠学・水戸学と比較して彼の独自性を探れば良いことが明白になった。次稿では、晩年の洪沢儒学はいかなる問題を有し、またそれは何に起因しているのかその本質に迫る議論を展開する。

参 考 文 献

- [1] 浅野俊光『日本の近代化と経営理念』日本経済評論社、1991年
- [2] 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」（日本の名著16『荻生徂徠』中央公論社、1983年所収）
- [3] 中国古典新書『論語・上』明德出版、1967年
- [4] 中国古典新書『論語・下』明德出版、1967年
- [5] 中国古典新書『大学・中庸』明德出版、1968年
- [6] 中国古典新書『伝習録』明德出版、1973年
- [7] 中国の思想9『論語』徳間書店、1965年

33) 小川環樹氏も述べるように、春台も徂徠を批判している面がある（〔28〕2巻「解説」389頁）。また吉田賢抗氏も指摘するように徂徠には強引な説も散見され（〔45〕「解説」8頁）、これは弟子であっても無視せざるを得ないものである。例えば『論語』10-18「色斯挙矣、翔而後集。日、山梁雌雉、時哉時哉」を徂徠は次のように釈す。

「『色のままに斯れ挙す、翔して而うして後集る』逸詩なり。『日く』以下は、詩を解するの言、孔子の事を引いて以て之を解す。『韓詩外伝』に此の類おほし、疑ふべからず。」〔28〕2巻94頁。その他、17-25「唯女子と小人とは養い難し」の「女子」を女性の意とはせず、「形を以て人に事ふる者なり」とする等。

34) 南冥に関して頼惟勤氏は次のように述べる。

「南冥・昭陽の学は、徂徠から来ている。…その内容は批判といっても所謂の高等批判ではなく、あくまで徂徠の立場に立っての批判である。またその表現は、やはり古文辞学に即した形を備えている。つまり内容・表現ともに徂徠の立場で徂徠を扱っている。この点が南冥・昭陽の学の基本的な立場といえよう。」〔20〕568～9頁。

また洪沢は南冥の『論語語由』復刻にも関わっている。〔32〕41巻281～3頁。

- [8] 江連隆『論語と孔子の辞典』大修館書店, 1996年
- [9] 深沢賢治『渋沢論語を読む』明德出版, 1996年
- [10] 橋川文三「水戸学の源流と成立」(日本の名著29『藤田東湖』中央公論社, 1984年所収)
- [11] 今中寛司『日本の近代化と維新』ペリかん社, 1982年
- [12] 木村昌人『渋沢栄一』中公新書, 1991年
- [13] 松岡梁太郎『水戸学の指導原理』啓文社書店, 1934年
- [14] 三島中洲『経済道徳合一説』発行社・年代不明(「警鐘報所載」の記, 大阪市立大学図書館福田文庫所蔵)
- [15] 水戸学大系刊行会『藤田東湖集』井田書店, 1940年
- [16] 水戸学大系刊行会『会沢正志齋集』井田書店, 1941年
- [17] 西村文則『水戸学再認識』大都書房, 1938年
- [18] 日本思想大系28『藤原惺窩 林羅山』岩波書店, 1975年
- [19] 日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店, 1973年
- [20] 日本思想大系37『徂徠学派』岩波書店, 1972年
- [21] 日本思想大系50『平田篤胤 伴信友 大國隆正』岩波書店, 1973年
- [22] 日本思想大系51『国学運動の思想』岩波書店, 1971年
- [23] 日本思想大系53『水戸学』岩波書店, 1973年
- [24] 野口武彦『荻生徂徠』中央公論社, 1993年
- [25] 野依秀市編『国宝渋沢栄一翁』実業の世界社, 1954年
- [26] 荻生徂徠(辻達也校註)『政談』岩波文庫, 1987年
- [27] ———『荻生徂徠全集』(全6巻)河出書房新社, 1973~8年
- [28] ———『論語徴』(全2巻)東洋文庫, 1994年
- [29] 岡田正三『論語講義』第一書房, 1934年
- [30] 小野健知『渋沢栄一と人倫思想』大明堂, 1997年
- [31] Oshiro, G., "Shibusawa Ei'chii and Christian Internationalization", The Journal of Shibusawa Studies, No. 1, 1990.
- [32] 竜門社編『渋沢栄一伝記資料』(全68巻)渋沢栄一伝記資料刊行会, 1955~65年
- [33] 坂本慎一「初期渋沢栄一の自由主義経済思想—「臣としての実業家」という観点から見た『立会略則』の分析—」『経済学雑誌』(大阪市立大学)第99巻第1号, 1998年
- [34] ———「徂徠学・水戸学の規範化—渋沢栄一思想研究の前提—」『渋沢研究』第11号, 1998年
- [35] ———「渋沢栄一と田口卯吉の対立—明治初期の経済自由主義を巡る『文明の衝突』—」『経済学雑誌』(大阪市立大学)第99巻3・4号, 1998年
- [36] 佐藤仁『朱子学の基本用語』研文出版, 1996年
- [37] 渋沢栄一『青淵百話』同文館, 1913年
- [38] ———『渋沢栄一全集』(全5巻)平凡社, 1930年
- [39] ———『渋沢栄一自叙伝』渋沢翁頌徳会, 1937年
- [40] ———『論語講義』明德出版, 1975年
- [41] ———(長幸男校註)『雨夜譚』岩波文庫, 1984年
- [42] ———『論語と算盤』国書刊行会, 1985年
- [43] ———『立会略則』(『明治文化全集』第10巻経済編, 日本評論社, 1992年所収)
- [44] ———(竹内均解説)『孔子—人間, どこまで大きくなれるか』三笠書房, 1992年
- [45] 新釈漢文大系1『論語』明治書院, 1960年
- [46] 新釈漢文大系4『孟子』明治書院, 1962年
- [47] 新釈漢文大系5『荀子(上)』明治書院, 1966年

- [48] 新釈漢文大系 6 『荀子 (下)』 明治書院, 1969年
- [49] 新釈漢文大系 7 『老子・莊子 (上)』 明治書院, 1966年
- [50] 新釈漢文大系 8 『莊子 (下)』 明治書院, 1967年
- [51] 新釈漢文大系13 『伝習録』 明治書院, 1961年
- [52] 新釈漢文大系37 『近思録』 明治書院, 1975年
- [53] 新釈漢文大系38 『史記一 (本紀一)』 明治書院, 1973年
- [54] 新釈漢文大系53 『孔子家語』 明治書院, 1996年
- [55] 新釈漢文大系88 『史記八 (列伝一)』 明治書院, 1990年
- [56] 新釈漢文大系95 『貞観政要 (上)』 明治書院, 1978年
- [57] 新釈漢文大系96 『貞観政要 (下)』 明治書院, 1979年
- [58] 神道大系論説編15 『水戸学』 神道大系編纂会, 1986年
- [59] 朱熹 『四書集註』 東都書肆, 波華書肆, 1852 (嘉永5) 年
- [60] 高橋義雄 『水戸学』 箒文社, 1916年
- [61] 高階順治 『日本精神の根本問題』 第一書房, 1940年
- [62] 塚田孝雄 「掲疑二則一 『信為万事本』 と 『義利両全』 一」 『渋沢研究』 第7号, 渋沢史料館, 1994年
- [63] 王家驊 「渋沢栄一の 『論語算盤説』 と 日本的な資本主義的精神」 『渋沢研究』 第7号, 渋沢史料館, 1994年
- [64] 吉田俊純 『後期水戸学研究序説』 本邦書籍, 1986年