

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

Title	晩年渋沢栄一の商業擁護に関する根本的問題
Author	坂本 慎一
Citation	経済学雑誌, 101 卷 1 号, p.69-89.
Issue Date	2000-06
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

晩年洪沢栄一の商業擁護に関する根本的問題

坂 本 慎 一

- | | |
|-----------------|---------------|
| I 序 | IV 矛盾の発生源 |
| II 商業正当化の論理 | 1 現状認識の問題 |
| 1 洪沢による商業の正当化 | 2 儒学理論上の不備 |
| 2 荀学とその商業に関する主張 | (1) 抑商思想の解釈 |
| III 洪沢の矛盾 | (2) 「民」の廃止 |
| 1 荀学としての矛盾 | V 明治後期以降の時代精神 |
| 2 洪沢の転回との矛盾 | VI ま と め |

I 序

洪沢栄一は、明治時代に広範囲に渡って活躍した実業家として知られている。しかし彼は「論語算盤一致説」を説いたり、最晩年に『論語講義』を記すなど、思想家としての側面もあったことは否定できない。彼は一般向けの『論語と算盤』や『青洲百話』など通俗的な本も記しているが、『論語講義』は『論語』の注釈本という専門的な体裁をとっている。彼は儒学の作法に則ってこの本を記しており、彼自身は自らを儒者足らしめようとしていた面もあったことは明白である。

筆者のこれまでの分析によると、洪沢の儒学は徂徠学・水戸学の学統にあり、政治・社会論重視のいわゆる「荀学」の学派に属している（坂本〔12〕〔13〕）。彼は若き頃水戸学を修め、晩年に記した『論語講義』もその内容は水戸学の強い影響下にあった（坂本〔15〕）。彼の儒学は一見通俗的で語り方も口語的に過ぎるが、論語学的に重要な点は決して焦点を外しておらず、正統な荀学に則っている。

しかしながら、徂徠学・水戸学に薄い主張を、洪沢が強く主張していたこともある。女子教育、民間外交など具体的な例は列挙にいとまがないが、洪沢が生涯に渡って強く主張したものとしては、商業の積極的な正当化が挙げられる。荀子・徂徠学・水戸学には、為政者が利を求めることの必要性を説いたり、商業の社会的役割を是認する発想が存在したが、賤商・抑商思想も存在していた。洪沢はこれとは対称的に抑商思想を説くことはなく、むしろ積極的に商業

[キー・ワーズ]

商業擁護・正当化論、荀学、抑商思想、官尊民卑の打破

を正当化していた。このような態度は、儒者としても特殊である。

渋沢の晩年には財閥が巨大な権力を持ち社会問題となっていたが、彼はこれを法律で対処すべき問題と見なさなかった。これは儒者として問題であるのみならず、現状認識としても彼の思想に問題があったことを示す。本稿で問題とするのは、このようにある種過剰とも言える渋沢の商業擁護論である。しかも問題とされるのは、彼の主張が具体論において転回しているとか曖昧な点があるとかいう次元ではない。議論されることは、この主張はどのような論理で行なわれ、またそれはどんな問題を孕んでいるのかといったことであり、より根本的な次元である。

彼の商業擁護論は荀学儒学としても、彼のその他の経済政策に関する見解と比較しても、様々な矛盾が指摘される。それは末端の矛盾と言うべきものではなく、より本質的・根本的な問題と言うべきものである。本稿では渋沢の商業擁護論を、彼の現状認識と儒学思想の両方を鑑みて、その矛盾の根本的な原因は何かを分析する。

II 商業正当化の論理

1 渋沢による商業の正当化

渋沢は国家のためを思って実業家になったのであって、実業家になった後に初めて商業を正当化するようになったのではない。彼は実業家になる前、官僚時代に既に国家における実業の必要性を察知していた。明治4年に『立会略則』を執筆して、銀行と商社の運営方法をその基本的な心構えから説いていたことからそれは明白である。

渋沢の商業擁護論は数が多いが、その論理を端的に示す発言には次の様なものがある。

愛国の心ある者は言ふ迄も無く君に忠なるものである。君に忠なるものは愛国の心深きものである。けれども役人にならねば愛国の実は拳がらぬ、官吏でなければ忠君の道は立たぬといふ法は無からうと思ふ。官吏であらうと、軍人であらうと、弁護士であらうと、教育家であらうと、將た又商業者であらうと、国家を愛する心、君に忠なる点に至っては皆同一である。(渋沢 [20] 93頁)

渋沢によれば、権利と義務に関して商業者と官僚に差違はない。大切なことは愛国心であり、君主への忠なる心である。渋沢は商業者も官僚と同様に国家の忠臣足りえ、またそれゆえに商業者は官僚よりも卑しいものではないと主張している。

この論理は彼の最初期の著作である『立会略則』でも同じである(坂本 [13] 参照)。渋沢は『立会略則』で、まず初めに商業者に対して国家意識・公的意識を持つべきことを説く。その後そのような公的意識を持つ実業家に対して、国家はその主体性を認めるべきであることを主張する。これは商業者を無条件に卑しいとする風潮を念頭に置いた主張であるが、同時に欧米列強の脅威のもと、急速に近代化しなければならなかった切迫した状況をも反映している。

彼はこの時点では、実業家の啓蒙を目指しつつ、十分に国家意識を持った実業家には主体性を認めるべきであると、二つの主張を同時にしているからである。

また彼の主著である『論語講義』においても、彼は次のように述べている。

孔子教の感化が維新前の国民をして、富を軽んじ農工商を賤しむ風を生ぜしめたがごとき観がないでもない。然れども封建制度において、農工商を賤しむ傾向の生じたのは、士の一階級のみを重んずる封建制度そのものの罪であって、孔子教の影響ではないのである。封建制度の樹立せられぬ前は、農工商も決して賤しめられず、実業家は朝廷よりも国のみ宝なりと称賛せられ、…決して軽視せられず。(渋沢 [18] 315頁)

渋沢が言うには、本来日本において士農工商はみな平等であった。商業者も「国のみ宝」だったのであって、「農工商を賤しむ傾向」は孔子の教えではない。渋沢はここでは、儒学者が頻繁に述べる「孔子本来の教え」という形で官尊民卑を批判している。

確かに『論語』には「有教無類」(15-38)¹⁾という思想があり、どれだけ「教え」を受けたかが大切であって出身の身分は大切ではないという発想がある。渋沢はこれを愛国心に置き換えて考え、どれだけ国益を考えているかが大切であって実際の職業に差別はないと述べている。渋沢の商業正当化論は、最初期から最晩年に至るまで一貫して、商業者に官僚と同等の国家意識の義務を与えることによって、官僚と同等の権利を商人に保証させようとするものであった。

2 荀学とその商業に関する主張

渋沢の儒学は荀学、つまり徂徠学・水戸学の学統であった。それは彼の主張を細かく分析しても得られる結論であるが(坂本 [15] 参照)、それを更に端的に示す彼自身の発言として次のものがある。

我国の国民性をつくる上に於て、朱子学は偉大な貢献のあったことは認めなければならぬが、それと同時に又富貴貨殖と仁義道德とは相容れないものであるとの、誤った思想を蔓延させた弊も掩ふ可らざる事実である。…元来孔子を解釈して一個の道学先生であるとして仕舞ふからこんな間違も生じて来たのである。孔子の本体は後の儒者の目するとき道德の講釈のみを以て能事とする教師ではなかった。否、寧ろ堂堂たる経世家であった。孔子を目して経世家なりと断定するのは、必ずしも吾人の一家言ではない。それは孔子が四方に遊説した事実を調査して見れば何人も了解に苦しまぬ所である。(渋沢 [20] 158~9頁)

渋沢によれば朱子学は修身論重視であるが、本来儒学は経世論重視である。彼は別の所でも儒

1) 『論語』は、どのように文節を分けるかという点においても種々議論になってきた。本稿における『論語』の文節番号は、以下江連 [1] に拠っている。

教は「経国済世」を重んじ、江戸時代にはこれを武士にだけ教えていたが、大正時代においてはこれを「実業方面にも注入」すべきであると説いている（竜門社〔11〕別巻5巻188～9頁）。彼は儒教が本来経世論を重視していると述べているが、これは彼自身の儒学が経世論を重視しているものと解釈すべきであろう。

孟子は「天下の本は国に在り。国の本は家に在り。家の本は身に在り」（〔26〕246頁）と述べているように、本来修身論重視である。孟子によれば、天下国家の問題は個々人の修身に還元される。そして朱子学は「孟子は泰山巖巖の氣象なり」（〔30〕618頁）と述べて孟子を賞揚し、「荀子は才高ければ、其の過ち多し」（同書626頁）と主張して荀子を否定している。朱子学が孟学の学統にあると言われる所以である。従って朱熹もまた、「徳を明らかにするを本と為し、民を新にするを末と為す」（〔25〕117頁、〔33〕）と主張し、諸個人の修身論が本で政治論は末であると述べている。孟学はその特徴として修身論を重視し、社会問題も諸個人の修身問題に還元して考える傾向があると言える。この点に関して言えば、朱子学を厳しく批判した陽明学でさえも同様に修身論重視である²⁾。

これに対して荀子は「身を修むるを聞く、未だ嘗て国を為むるを聞かざるなり」（〔27〕346頁）と述べ、「学ぶ者は、聖王を以て師と為し、案ち聖王の制を以て法と為し、其の法に法とりて以て其の統類を求め、以て務めて其の人に象效す」（同書647頁）とも述べる。荀子は修身論を否定するわけではないが、経世論の重視すべきことを説いている。同様に荀学の雄である荻生徂徠は「聖人の道は、要は民を安んずるに帰するのみ」（〔7〕54頁）と述べる。徂徠によれば、聖人の道つまり儒教は、要は民を安んずるための政治学である。渋沢の儒学も、徂徠学・水戸学の学統の下にあり、経世論重視の儒学であった。先に引用した朱子学批判も、渋沢の言うように渋沢の個人的な見解ではなく、荀学から見た孟学の批判と解釈すべきである³⁾。

2) 王陽明は次の様に述べている。

終始の説は大略是なり。即ち民を新たにするを以て民を親しむと為し、而も徳を明かにするを本と為し、民を親むるを末と為すと日はば、其の説も亦未だ不可と為さず。但だ当に本末を分ちて兩物と為すべからざるのみ。（〔29〕584～5頁）

陽明によれば、修身が本で経世論が末であるという朱子学の説は正しいが、その本と末をあたかも二つのもののように分けすぎではいけない。しかし、その「本末」の順序は朱子学と変わらない。

3) しかし渋沢自身は、自らが荀学の学統にあるという明白な意識はなかったようである。彼は性善説と性悪説では性善説をとるとし、次のように述べる。

孔子の道が二千余年の間伝はって来たうちには、色々な変遷もあり之を伝えるには種々な人物が出たのであるが、就中斯の道を世に宣伝するに効果の多かったのは孟子其人である。孟子は当時告子が人の性は善もなく悪もなく恰も水の如きものであると説いて居たに反して、人の性は善なりと高唱して孔子の道を宣揚するに努めた。其の後荀子が出て性悪説を主張したが、孔子の道は性善説であり、自分も全然之に賛同するものである。（竜門社〔11〕41巻51頁）

性善説をとる彼の主張は、渋沢の儒学が経世論重視の荀学であることと矛盾するかも知れない。し

では、この荀学において商業はどのように考えられているのか。それは大きく分けて三つの捉え方をされていると言って良い。まず第一はいわゆる賤商・抑商思想である。商業は社会的に問題の多い産業であり、可能な限り抑制されるべきであると荀学では考えられている。例えば荀子は次のように述べる。

田野の税を軽くし、関市の征を平かにし、商買の数を省き、力役を興すことを罕にし、農の時を奪ふこと無し。是の如くなれば則ち国富む。〔27〕 259頁)

また荻生徂徠も『政談』で次のように賤商思想を展開する。

都鄙ノ疆ヒ無キトキハ、農民次第ニ商売ニ変ジ行キ、国貧シク成ル者也。農民ノ商売ニ変ズルコトハ、国政ノ上ニハ古ヨリ大ニ嫌フコトニテ、大切ノ事也。〔7〕 265頁)

この賤商思想は徂徠学の大きな影響を受けた後期水戸学にも相続され、例えば会沢正志斎も『新論』において「農は民命の係るところなり。故に末を抑へ本を貴ぶ」〔8〕 109頁)と述べて商業の抑制を説く。またこの主張は荀学に強いが、孟学にも若干存在し、『論語』には存在しない⁴⁾。

第二に儒教では、先の徂徠の引用にもある通り、為政者は民を安んじなければならない。それは民のために利を求めることが、時に必要であることを意味している。為政者が民を物質面において安んずる必要について、荀子は次のように言う。

豊ならざれば以て民の情を養ふこと無く、教へざれば以て民の性を理むること無し。…詩に日く、之に飲ませ之に食はせ、之に教へ之に誨ふ、と。〔27〕 792頁)

また徂徠もこの思想は明白に相続しており、次のように述べる。

道にして民を利せざれば、亦あに以て道と為すに足らん乎。孔子の罕に之を言ふゆゑの者は、争ふところは見るところの大小に在りて、しこうして聖人の利を悪むにあらざるなり。〔10〕 第1巻9頁)

、 かし上記の性善説賛同論は、必ずしも経世論と矛盾するわけではない。荀学の性悪説についても様々な解釈があり、例えば兒王〔4〕は、荀子を性悪説ではなく性「朴」説であったと解釈している。性善説と性悪説の選択と、修身論重視と経世論重視の選択の関係は、従来の儒学においても未だ詳細な分析は存在しないようである。

4) 朱子学の入門書である『近思録』では、次のように商末思想が語られている。

本を教くし末を抑へば、以て先王の遺法を推し、当今の行ふ可きを明かにするに足る。〔30〕 487頁)

しかしこれは後に本文で述べるように「末」としか言っておらず、明白に「商」全体を指しているわけではない。

渋沢が学んだ水戸学においても、為政者が金銭計算をする必要が説かれている（〔8〕289頁等）。これらは皆、為政者が民を安んずるために行なう経済政策と言え、孟学にも『論語』にも存在する主張である。この主張を先の賤商思想と合わせて考えると、民間の商人を安易に信用すべきではないが、政府の経済活動等は重要であることを意味していると言って良い。

しかし荀学においては、民間の商業はただ抑制されるべきと考えられているわけではない。それはある程度抑制されなければならないが、同時にある程度の社会的役割を是認されたものでもある。徂徠は次のように述べる。

世界の惣體を士農工商之四民に立候事も、古の聖人の御立候事にて、天地自然に四民有之候にてハ無御座候。農ハ田をたがやし世界の人を養ひ、工は家器を作りて世界の人につかはせ商ハ有無をかよはし世界の人の手傳をなし、士ハ是を治めて亂れぬやうニいたし候。各其自の役をのミいたし候へ共、相互に助けあひて、一色かけ候ても國土ハ立不申候。
（〔9〕第6巻176～7頁）

徂徠によるこの商業の社会的役割を是認した主張は、川口浩によれば江戸時代当時の経済状況の反映と解釈される（〔34〕52～3頁）。しかし、これは同時に荀子の次の言葉を徂徠なりに解釈したものであるとも言える。

君臣・父子・兄弟・夫婦、生まれれば則ち終り、終れば則ち始まり、天地と理を同じくし、萬世と久しきを同じくす。夫れ是を之れ大本と謂ふ。故に喪祭・朝聘・師旅は、一なり。貴賤・殺生・與奪は、一なり。君は君、臣は臣、父は父、子は子、兄は兄、弟は弟たるは一なり。農は農、士は士、工は工、商は商たるは、一なり。（〔27〕236頁）

荀子によれば、君は君として臣は臣として、農は農として商は商として、それぞれ根本にあるべき精神つまり「大本」は一つである。これは各産業の単純な平等を説いたものではなく、それぞれの存在意義を認めた主張であると言える。またこの種の主張は、孟学にはあまり顕著ではない⁵⁾。

以上、荀学においては①抑商思想、②為政者による経済活動の義務、③民間の商業の社会的役割の是認の三つがあると言える。渋沢は当然のことながら、このうち①は否定ないし無視している。渋沢は民間の商業者に官僚と同等の権限・義務を与えることによって商業を正当化し

5) 孟子には荀子ほど商業の社会的役割を積極的に是認する主張はないが、商業がある程度は正当化されることを前提とした主張はいくつか存在している。例えば孟子は次のように述べる。

市は廛して征せず、法して廛せざれば、則ち天下の商、皆悦びて其の市に藏せんことを願はん。
（〔26〕107～8頁）

その他市場に課税することを批判する主張は、同書147～8頁等。『論語』にも（9-13）等、民間の商人の存在意義を認めているかのような発言がある。

だが、これは②と③を融合させて商業の必要性を説いたと解釈できる。つまり商業者に為政者と同じ国家・国民を安んずる義務を与え（②）、同時に民間の商業者をより強く社会的に是認させる（③）発想である。

Ⅲ 洪沢の矛盾

1 荀学としての矛盾

洪沢の儒学は政治・社会論重視の荀学であった。しかし彼の商業擁護・正当化論は、従来の荀学とは異なるため、そこに矛盾を生じてしまっている。それは決して具体論や末端の議論における矛盾と言うべきものではない。むしろより理論的、本質的の矛盾とも言うべきものである。

修身重視の孟子に比べて荀子は政治・社会論重視であったが、具体的にはそれは道徳ではなく「法」によって民を制することを重視するものである。荀子は次のように言う。

士より以上は、則ち必ず礼楽を以て之を節し、衆庶百姓は、則ち必ず法数を以て之を制す。（〔27〕 259頁）

これは修身論重視の孟学には薄い発想である。このような「上下」を意識した政策論は、道徳を説くだけでは世の中を治めることが出来ないと考える現実主義的な発想であり、荀学の真面目とも言える。

通常の儒学では、商人は一般的に「民」に入るはずであり、法で制せられる対象である。これに対して洪沢は、後に述べるように工場法や産業振興策においては、法による商業への介入を認めるものの、財閥など巨大化した産業の抑制そのものは説かない。彼の晩年にはいわゆる「財閥悪玉論」が浮上し、財閥の巨大化そのものが問題になっていた。しかし洪沢のこれに対する反応は、もっぱら商業者に道徳を説くのみである。洪沢は例えば大正時代後期に記した『論語講義』において、次のように述べる。

この生産貨殖は第一に得失を先とするからややもすると道理を誤り、徳義を減するといふことが多い。得失から目が眩むといふことは普通ありがちである。これは何か一つの厳守するものを定めてその趣旨は必ず動かさぬといふ心を以て実業界に立ったならば、得失によりて道義を減するやうなる過ちはなからう。即ち道徳によって実業を進めてゆきたい。就ては誠に浅薄の学問ではあったけれども論語といふ書物は修身は勿論、人に対し事を処するに細大となく応用し得る基礎となすに足るものである。つまり孔夫子の教旨とする論語によって実業界に立ち、銀行を経営して見たいといふのが私の理想で、爾來この覚悟を以て進んだのであります。悲しいかな私の力の乏しいためこの主義に応じてくれる実業家が比較的少い。反対に…政治界の通弊に倣うて政治は力なりと同じやうに、商業は金力なりといふ風に傾くので、私は心苦しく感じてをるのであります。（洪沢〔18〕 749頁）

また彼は「成金者流」が放蕩していることを批判し（同書42～3頁）、一般人の贅沢や（同書

616～7頁) 当時における個人主義の風靡も非難する(同書708頁)。しかし「商業は金力なり」とする富豪に対して道徳を説くのみであることは、現実的にはいかにも効力が弱い。商業者の過剰な権力を抑制するような法を制定する代わりに、実業家諸個人の道徳を重視することでその種の社会問題に対処できるであろうか。「道徳によって実業を進めてゆきたい」とする渋沢の考えは間違いではないが、それだけで実業界の問題が解決されるはずはない。また、これでは荀学としても不十分であると言わざるを得ない。

渋沢の主張を荀学的に解析すると、彼の商業正当化論は、商業を「上」ないし「士」と対等とすることによって、商業者に為政者と同じ国家意識の義務を与え、同時に為政者と同じだけの裁量を与える論理構造を有している。『立会略則』で彼が明治初期に主張した政府の市場不介入論も、この論理構造である。政府は商業者も臣と見なして、その主体性を認めなければならない。これを先ほどの荀子の主張に単純に当てはめると、商業者も「士」なのだから「礼」で制し、「法」で制しなくて良いということになりうる。これは形式的には、彼が抑商思想を説かず、商業そのものの過剰な拡大に対して道徳しか説かなかったことに符合する。

しかしそれではまず第一に、彼の主張が孟学と同様になってしまい、全ての人に道徳を説くという修身重視の主張になる。これは先に引用した渋沢による朱子学批判と完全に矛盾する。渋沢によれば、朱子学は修身論重視であるがそれは間違いであり、儒学は本来は経世論だったはずである。民を法で制しない経世家とはどのような経世家であろうか。行き過ぎた勢力は、荀学では法で制せられるべきと考えられるはずである。渋沢は別なところで「孔子の説は…今日のいはゆる法治主義なり」(渋沢 [18] 589頁) と述べる事もあったが、行き過ぎた財閥の勢力を法で制するべきとは考えなかった彼の主張は、明らかに彼の中でも矛盾している。渋沢は客観的に見て荀学的思想を展開していたのであったから、やはり財閥の問題に法的対処を考えるべきであったと言わざるを得ない。

また第二に渋沢のこの発想は、「民」そのものを廃止しかねない発想でもある。渋沢は先に述べたように「農工商」を「士」と対等にすべきと考えていた。しかしそれは国民全員を「国臣」にしかねない発想であり、論理的には「民」を廃止してしまう。これは「民を安んずる」ことを最終目的にする、荀学儒学そのものを崩壊させかねない。これは後に詳論するが、論理的に儒学そのものをも崩壊させてしまう⁶⁾

6) その他、既に引用したように渋沢は儒教を経世論の思想と解釈しておきながら(竜門社 [11] 41巻 52頁)、別の所では性善説を採るとしている(同書51頁)。しかしこれは既に注で述べたように決定的矛盾とは言いがたく、渋沢は確かにこの問題を詳細に議論していないが、性善説を採りながら経世論重視という立場も論理的にはありえることも知れない。例えば荻生徂徠は、明白に荀学の学統にあるが「人生るの初は、聖人と殊ならず」([7] 55頁) と、性善説をとっていると解釈可能な発言をしている場合もある。

2 渋沢の転回との矛盾

渋沢は、明治時代初期と資本主義が成熟し始めた明治時代後期以降で、具体的な政策に関して意見を変えている例がままある。これらは渋沢思想の「根本的矛盾」というよりは、状況に応じての変化であると考えべきであるが、同時にその変化は共通性があると見なす。彼は往々にして、経世論的観点から自らの転回を説明している。

例えば明治時代初期には実業それ自体を社会に是認させるべく、彼は比較的単純な自由主義を述べていた。明治4年の『立会略則』の主張がその代表格であるが、彼の市場不介入論のうち一番最後と思われるものは明治31年のものであり、彼は「唯自然に任せて僅かに其の妨害を除くと云ふことを務めたいと考へる」（竜門社〔11〕26巻218頁）と述べている。

しかし渋沢は、明治34年には次のように述べた。

私は元来国家からある事物を保護して行くといふことは、甚だ面白からぬことである、成るべく好まぬことであるといふ論者であるが、併し一国の富を進めて行くといふ側から考へるといふと、或る重要な事物に就ては余程其点に注意して、助くべきものは助け、進むべきものは進めるといふことは、甚だ必要であると思ふ。（同書26巻285頁）

これは島田昌和によれば、当時の国際状況に反応した故の転回である（〔23〕60～73頁）。渋沢自身はその転回の理由について説明していないので明白な理由は不明であるが、少なくとも明治時代後期にはただ手当たり次第に実業を推進するのではなく、国家によるインフラの整備など、その計画性を問う時代になったはずである。またここで重要なことは、渋沢のこの転回が決して修身論から発生したものではなく、経世論的観点から発生したという点である。彼はここで明白に国家を経営する視点、「一国の富を進めて行く」観点から状況を判断して、自らの新しい説を述べている。

さらにより明白な転回として、渋沢は初めは反対していた工場法を後には賛成している。渋沢は明治29年に、これは「学理一方ニ傾イテ立法スル」（竜門社〔11〕23巻519頁）様なものと批判し、「唯一遍ノ道理ニ拠ッテ、欧羅巴ノ丸写シノヤウナモノヲ設ケラルルト云フコトハ絶対ニ反対ヲ申上ゲタイ」（同書520頁）と述べている。さらに明治31年には、それが日本の家族主義的な経営に対して「妄リニ雇傭関係ニ干渉スルカ如キアラン」（同書21巻346頁）と述べてやはり反対している。

しかし渋沢は明治40年になると、この法律に賛成する。彼は「私はもう今日は尚ほ早いとは申さぬで宜からうと思ふ」（同書27巻373頁）と状況の変化を理由にして賛成している。その具体的な変化の原因について渋沢は説明していないが、次の主張はその根拠が興味深い。

若し今の実業界に於ける人々が、真正なる孔孟の道を以て王道を行ふと云ふ観念で世の事業に処して行きましたならば、貧富共に其宜しきを得て、決して社会政策学会の御厄介を

蒙らずに、平和に沿って行くと私は思ふのであります。併し多数の人が左様に一人一個のやうになり得られぬから、則ち政治も要らう学理も要らう。(同書370頁)

渋沢は「真正なる孔孟の道」が、修身として諸個人全員に行なわれれば斯様な法律は不要であるが、現実にはそのようにならないからこの種の法律は是認されるべきであると述べる。これは修身論の限界を意識した、明白に苟学的な発想であると言って良い。

これらの変化を象徴しているのが、彼の男爵授爵である。彼は明治33年5月に男爵になるが、これについて渋沢は次のように解釈している。

私に対する授爵の祝宴は、唯單り私の栄光を祝せられる計りでなく、我国の商工業の地位と信用とを高うした証拠であるから、商工業の為に祝すべしとの趣意に出られたものである事を知って、初めて宴に列し、祝賀を受くることを満足し且つ歓喜を得たのである。
(〔21〕675頁)

渋沢が明治初期の『立会略則』で強調したことは、国家意識を持っている実業家は信用に値するということであった。彼によれば彼の授爵は、「我国の商工業の地位と信用を高」くした結果であり、また商工業者の社会的地位も認知された結果である。明治日本を近代化するため実業界で奔走した渋沢の仕事は、賤商思想と明白に相反するこの授爵によって一段落ち着いた形となった。彼の商業正当化論は、これによって一応の成功を治めたと言って良い。単純な自由市場の主張も工場法反対も、この男爵授爵を境に変化している。

しかしそれでは、なぜ成金問題や財閥悪玉論等が噴出した大正・昭和初期において、彼は行き過ぎた商人の権力を抑制・制御する側に回らなかったのか。授爵によって商業の正当化、抑商思想の打破は一段落ち着いたはずである。財閥の巨大な権力や奢侈に流れる風俗、「成金者流」を見て、先に引用したような道徳論しか説かなかつたのは、明白に不備であると言わざるを得ない。彼が「商業は金力なり」とする社会状況を強く憂えていたならば、また苟学的観点を保持していたならば、彼はそのような商業者を法で制することを説かざるを得なかつたはずである⁷⁾。

7) 渋沢は数々な人物評価を残しているが、これは全体的に見ると実業家に対する評価だけは甘く、政治家や学者に関しては是々非々の時に人格批判にまで及ぶ厳しいものである。たとえば江藤新平や星亨、原敬は、人の意見を聞かずに力づくで政治を行なった人だと評し(渋沢〔18〕54頁)、副島種臣も同様であったと述べる(渋沢〔21〕371頁)。また渋沢は西郷隆盛のことを基本的には尊敬していたが、「仁愛に過ぎて、その結果過失に陥った」(渋沢〔18〕159頁)と述べる。勝海舟については、人の上に立つというよりは人に使われる器であったと述べ(渋沢〔21〕357頁)、福沢諭吉については実際に会った印象として「一風変わった人」と評価し(竜門社〔11〕第2巻542頁)、大隈重信は大風呂敷の人であったと回想している(渋沢〔21〕797頁)。さらに大久保利通については、「虫が好かぬ」とまで述べている(同書278頁)。その一方、実業家である三野村利佐衛門や古河市兵衛、田中平八は無学成功の人として賞揚し(渋沢〔20〕569頁以下)、大倉喜八郎も渋沢が本来嫌うはずの贅沢をする実業家であったが、儉約の人として賛美している(渋沢〔18〕374～5頁)。実際の活動においてノ

IV 矛盾の発生源

1 現状認識の問題

渋沢は終生『論語』を座右の書としたが、『論語』には国富増大について次のような思想がある。

子、衛に適く。冉有僕たり。子曰く、『庶きかな』。冉有曰く、『既に庶し。また何をか加えん』。曰く、『これを富ますん』。曰く、『既に富めり。また何をか加えん』。曰く、『これを教えん』。(13-9)

儒教には「既に富めり」という発想が存在している。儒教による国家経営では、十分に豊かになつたら次は教育に力を入れるべきと考えられ、永遠の国富増大という発想はない。しかし渋沢は『論語と算盤』において次のように述べる。

明治が大正に移ったところで、往々世間では、もはや創業の時代は過ぎた、これからは守成の時代という人があるけれども、お互いに国民は、さように小成に安んじてはならぬ、版図は小さく人口が多く、なおおいおいに人口が増殖して行くのだから、そんな引込思案ではおらぬ、内を整うると同時に、外に展びるということを工夫しなければなるまい。(渋沢 [19] 134頁)

渋沢は大正時代において、経済成長を更に続行すべきことを説いている。これは何をもって「既に富めり」とするか状況判断にも拠るが、以上の主張からはそのような発想は読み取れない。儒教はいずれの学派であっても古代中国における伝説上の皇帝の治政を理想としているので、未来へ永遠に発展して行くことを理想とすることはない⁸⁾。

、 は対立していたと言って良い岩崎弥太郎でさえも、渋沢は繰り返し賛美している(同書33, 77, 260, 375頁)。この傾向は、彼が長年実業界にいた経歴を考えればやむを得ないかも知れないが、判断の客観性は失われていると言って良い。

8) ヴェーバーは、儒教のこの性質について次のように述べる。

儒教と(ピューリタンとの一引用者)対照は明らかである。二つの倫理には、非合理的なものに根拠をもつという性格があった。すなわち儒教においては呪術、ピューリタニズムにおいては超世俗的な神の結局は極めがたい決意がそれである。しかし呪術から結果的に生じたのは、(儒教の場合は一引用者)伝統の不可侵性ということであった。どうしてそうなるのかといえば、鬼神の怒りを避けるにさいして、確かな呪術的手段と、結局は、すべての伝来の形態の生活様式とは、変えることのできないものであったからである。(Weber [35] 399頁)

ヴェーバーは儒教の「礼」のことを「呪術」(der Zauber)と呼んでおり、中国のある時代に敷かれた制度と儒教それ自体を混同している場合などがある。しかし儒教が伝統重視であり、「現世への適応」(同書同頁)を目的としたため進歩史観にはならなかったというヴェーバーの主張は、概ね是認されるべきものと思われる。

欧米列強の脅威のもとに晒された明治初期には、確かに日本は物質面で成長しなければならず、「富国強兵」を遂行する必要があった。渋沢が実業を正当化しようと躍起になった所以である。しかし明治末期には、日本は日露戦争にも勝利して一等国になり、第一次世界大戦の特需によって「既に富めり」と言うべき状態になったとも解釈可能である。ところがこの時期の渋沢の主張は、依然として更なる経済成長である。

渋沢は近代資本主義を輸入・創始することはできたが、その後の産業の制御を経世論的に考えたであろうか。彼は明治時代末期にはほとんどの重役を退き、大正時代初期には完全に実業界を引退した。その後、彼は実業界の状況に非常に疎くなった様である。彼自身は大正15年に第一国立銀行の経営状況について意見を求められ、次のように答えている。

私は丁度取締役を辞しまして以来、十一年目になると記憶します。大正五年に辞しましたやうに思ひますが、十年も殆ど経済界の事に関係致しませぬと、朝に晩に新聞など見ては居りますけれども、どうも実際のことに甚だ疎くなりまして、…さういふ点に対して意見を申し上げて、諸君を役することの出来ぬのを深く恐縮に存じます。(竜門社 [11] 50巻 220頁)

さらに昭和2年には当時の金融恐慌と、それに対する政財界の対応の成果について意見を求められたが、「私はもう十年以上銀行の方を引いて居りますから、現況を申上げる限りではありませぬ」(同書51巻67頁)と述べている。この時の演説も殆ど内容が無く、誰が何をして金融恐慌に対処したのかどうやら本当に知らなかったことを伺わせるものである。斯様な渋沢の主張は、謙遜して述べたものであることも差し引くべきであるが、彼は実業界を引退してから本当に実業界に疎くなったようである。彼が最晩年に実業家に対して道徳のみを説き、彼の言う「成金者流」についての問題を経世論的に議論しなかった原因として、経済状況について現状認識そのものが甘かった事が推測される。

また渋沢が「経済道徳一致説」「論語算盤一致説」を説いていたのは、実業そのものが卑しいという通俗的な批判に対処するためであったが、彼の最晩年には、これはいささか過剰反応に過ぎた観もある。彼の晩年にはどれほど斯様な批判が存在していたのか。渋沢は昭和4年に

、また渋沢は、「既に富めり」という国家状態そのものを認めていなかったかも知れない。『論語講義』のこの箇所注釈も、国富増大と教育の必要性を述べているだけであり(渋沢 [18] 671-4頁)、「既に富めり」については殆ど内容に触れていない。さらに「私は確信する。人類は結局進歩するであらう。遂には黄金の世界に達するものであるとかう期念してをるのであります」(同書750頁)と唐突に述べることもあった。彼は国富増大など物質面においては、儒教には存在しない「進歩史観」の概念を採用していたかも知れない。渋沢には「幕府時代は制度悪しかりしも、人の精神美なりしかば、精神を以て制度を補ひ得たり。今は制度美なるも、人の精神悪くなりたれば、制度の美もその用を完うせず」(同書610頁)という発言もある。彼は精神面に関しては儒学の尚古主義を保持するも、制度面においては進歩史観を採っていたようである。

次のように述べている。

私の年来の主張である所の何事も道德によらねばならぬと云ふ理屈が総て何処へ行っても能く貫徹するかと云ふと、時々迷を生ずる人が有るやうです。私などは若い時分からさう考へて自分は疑ひませぬけれども、此道德經濟合一並に道德經濟合一に就ては頻に私が主張しても、私の世話内の人々さへ、さうは言ふけれども斯うなる、斯うなると損ではありませぬかと云ふやうな疑念を持つことすら有る位です。(竜門社 [11] 51巻86頁)

渋沢は先に、自らが男爵を授爵したのは自らの実業活動が社会的に認知されたからであると述べていた。彼は更に大正9年には子爵すら授爵している。だとすれば上記のような反論は、本来は取るに足らないものと解釈できるはずである。この時点で更に経済道德一致説を正当化しなければならぬと考えることは、その種の批判に対する過剰反応ではなかったであろうか。この点においても、彼は現状認識を誤った観が否めない。彼は荀学の学統でありながら、「商業は金力なり」と考える実業家を法で制することを考えなかった。その原因は、第一に彼は最晩年にはそもそも実業界の現状に疎くなっていたことが伺える。彼は財閥の問題をある程度は知っていたが、道德を説く程度で対処できるものと単純に考えていたのではないだろうか。彼はまず第一に、現状を見誤ったがゆえに儒教の論理を現状に正しく応用できなかった。

2 儒学理論上の不備

渋沢は、財閥の行き過ぎた力を法律で制することを考えなかった。しかしそのような現状がなかったとしても、彼の商業正当化論は論理的に不備が見出せ、彼の儒学理解の中にその原因が見いだせる。それは彼が目指した「官尊民卑の打破」と「抑商思想の打破」の双方に理論的に関係するものである。以下、渋沢の(1)抑商思想の解釈と(2)民の廃止について分析する。

(1) 抑商思想の解釈

先にも引用したように渋沢は、実業界が「商業は金力なりといふ風に傾く」(渋沢 [18] 749頁) 風潮を道德的にしか批判せず、法律で対処すべき問題とはしなかった。しかし、工場法について彼は荀学的判断を下し、誰もが君子足りえないことを前提にこの法律を正当化した。荻生徂徠も「人各おの資質有り。聖人といへども之れを強ふること能はず」([10] 第2巻101頁)と述べるように、荀学においては法律で制するべき対象の存在は否定されえない。

儒学においては、既に述べたように抑商思想が伝統的に存在している。荻生徂徠以前は、儒学における政治論は歴史書によるところが大きかったが⁹⁾、政治学的に重要視された歴史書である『貞観政要』には、次のように抑商思想が語られている。

9) 朱子学の経世論に対する態度を、端的に示したものとしては、『近思録』の中に次のような主張がある。

政を為すの要は、必ず須く末策を禁ずべし。伝に日く、雕琢刻鏤は農事を傷り、纂組文彩は女工を害ふ、と。古より聖人、法を制するや、節儉を崇び、奢侈を革めざるはなし。
 ([32] 461頁)

以上の主張で押さえられるべき「末」は、商業全体というよりは、奢侈に当たる物品を生産・販売する産業であると解釈できる。抑商思想自体は、必ずしも商業を全面的に否定するものではなく、『貞観政要』のように悪質な商業のみを抑制すべきと明言している場合もある。既に述べたように、荀学においても商業は抑制されるべきと説かれながら、その社会的存在価値は是認されているものであった。抑商思想は商業者全体の敵ではなく、渋沢の言う「商業は金力なり」と考える悪質な商業者の法的抑制と解釈しても、理論的に矛盾はない。そのような抑商思想の重厚な解釈と、渋沢は無縁であった。

渋沢は先にも引用したように「孔子教に農工商を圧服する文字は存在しない」と述べていた。しかし『論語』の主張は、正確には官尊民卑の打破であり、渋沢はこれとは別に抑商思想を批判することがない。彼は、そもそも官尊民卑とは別の概念として抑商思想を認識していたであろうか。彼は抑商思想を官尊民卑の一種と考えていた節がある。彼は次のように述べる。

士農工商の階級制度もまた孔子教の反応なるかといふに、これは頼朝以来多年封建制度が発達してきた自然の結果に過ぎず、孔子教に農工商を圧服する文字は存せざるなり。治者と被治者の別を明確にし、被治者をして少しも治者の権限を犯さしめざるは武断政治の常套手段なり。(渋沢 [18] 285頁)

彼は商業の圧迫を「治者と被治者の別」による「階級制度」ととらえ、また「封建制度」によると解釈している。彼は「農本商末」については触れず、商業を賤しむ傾向は、農民を賤しむ傾向と同様のものと考えていた様である。これは彼の実家の家業が農業でも商業であったためかも知れないが¹⁰⁾、彼の主張の中には政策技術としての抑商思想は理解されていない。農民

、 凡そ史を読むには、徒に事迹を記するを要するのみならず、須らく其の治亂安危・興廢存亡の理を識るを要すべし。且く高帝紀を讀むが如き、便ち須らく漢家四百年の終始治亂は當に如何なるべきかを識り得べし。是も亦学なり。([30] 223頁)

上記の引用から二つのことが読み取れる。一つは朱子学が歴史から「治亂安危・興廢存亡の理」を読み取っていたこと、つまり徂徠学のように抽象的な經世論を議論するのではなく、具体的な歴史的出来事から經世論を論じていたことが伺える。第二にそのようなことも「亦」学問であると強調しなければならぬほど、經世論は朱子学において忘れられがちであったことが伺える。

10) 渋沢の実家の生業について、渋沢は次のように説明している。

十四、五の歳までは讀書・擊劍・習字の稽古で日を送りましたが、前にも申す通り父は家業についてははなはだ嚴重であったから、十四、五歳にもなったら、農業商売に心を入れなければならぬ、…農業にも、商売にも、心を用いなければ、一家の益にはたたぬといわれました。／さてその農業というのは、麦を作ったり、藍を作ったり、または養蚕の業をするので、商売というのノ

の抑制は確かに渋沢の言う通り儒教によるものではなく因襲によるものだが、商業の抑制は『論語』には存在しないものの、政策技術としてその後の儒教には存在する思想である。

つまり抑商思想は社会に害となる悪質な商業を抑制するものであって、政策上の技術的な主張であること、それゆえ民の生活を圧迫するよりそれを守ることが目的であることを渋沢は理解しなかった。「有教無類」に応じた官尊民卑の打破は儒学において重要なものであるが、これは後に述べるように実力者を抜擢するための議論であり、政策の技術を語る抑商思想とは別な種類の議論である。彼は抑商思想の柔軟な解釈を行わず、これは被治者を圧迫するものとして官尊民卑と一緒に破棄してしまった。その結果、商業者の権力にどう対処するか政策的な議論に疎くなり、「成金者流」や財閥の問題を法律的に解決する発想が彼に生まれにくかったと言える。

(2) 「民」の廃止

儒教においては、官尊民卑を打破する思想が存在する。しかし同時に荀学においては、徂徠も「人の知は、至る有り、至らざる有り。聖人といへども之を強ふること能はず」([10] 第1巻321頁)と述べるように、全員が国家の官僚足りうるほど優秀者に成れるとは考えない。荀学においては、法で制せられる「被治者」の存在は無視されないのである。被治者である「民」について、徂徠は次のように説明する。

民の務むる所は、生を営むに在り。故にその志す所は一己を成すに在りて、民を安んずるの心なし。([7] 182頁)

徂徠によれば「民」は、「一己を成す」ことを志し、「民を安んずるの心」はない。民は積極的な国家意識を持たず、あくまで受け身である。ましてや国家意識ゆえに、進んで自ら国のために命を投げ出すようなことはしない。為政者である「君」や「臣」とは異なり、被治者である「民」は、国家に多数存在している。

しかし渋沢は次のように言う。

萬一日本が危ふいやうになった時は、外国にある者はみな帰り来て、父母の危邦に入り、祖国のために防護の任務に就かざるべからず。また既に祖国にある者は、あくまで踏み留まって努力盡瘁せねばならざるのみならず、場合によっては一命をも捧げざるべからず。

、 は、自分の家で作った藍は勿論、他人の作ったものまでも買入れ、それを藍玉に製造して、信州や上州、秩父郡辺の紺屋に送って、追々に勘定を取る、俗にいう掛売商売と唱えるものであります。(渋沢 [17] 18~21頁)

また渋沢は、江戸時代に差別されていたものは実業家と女と俳優であると述べて、「封建時代に実業家を賤しめた事は諸君も御承知の通りだ、町人百姓といへば殆ど人間ではないやうに云って居た」(竜門社 [11] 27巻437頁)と主張する。ここでも渋沢は商人が賤しめられていたことと、農民が賤しめられていたことを区別しないで論じている。

決して外国に逃げ出すとか、籍を他国に移すとかいふことを許さぬ。萬一亂邦となるやうなことがあれば、進んで国家の改造善導に努めねばならぬ。余は更に一步を進めて、日本臣民は誰でもみな積極的に常に国家のために勉め、危邦もしくは亂邦たることから避けしめねばならぬとするものである。(渋沢〔18〕417頁)

渋沢は商業者も国家意識を持つことによって、官僚と同等の権利・権限が認められるべきであると考えたが、ここではその主張が更に拡大している。彼によれば国民全員は国臣として、いざという時は国家に「一命をも捧げ」るべきである。元々水戸学では「民」に関する考察が徂徠学に比べて微少であったが(坂本〔12〕参照)、渋沢はその特徴を相統するばかりか拡張させている。彼の主張は、官尊民卑の打破を更に通り越して、国家から被治者つまり「民」を廃止する思想になっているのである。

儒教には確かに「有教無類」の思想があり、有能者は身分を超えて抜擢する必要があると説く。しかし『論語』にも「民は之に由らしむべし。之を知らしむべからず」(8-9)とあるように、儒教では政策の全てを国民に理解させることは不可能であると考えられている。儒教における理想の治政は堯帝による「鼓腹撃壤」であり、少なくとも一般の国民全員に政治を無理矢理意識させようとするものではない。実力者はその出身の身分を問わないが、現に誰もが実力者足りうるとは決して考えないのである¹¹⁾。

強引に全ての国民を優秀者として「国臣」とすることは、まず荀学として論理的に矛盾である。荀子も徂徠も「被治者」の存在は無視しない。またそのみならず、「民」を廃止して全員を「臣」とすれば、政治は一体何のために成されることとなるのか。徂徠は「先王の道は、民を安んずるの道なり」という表現を頻繁に述べたが、民がいなくなれば、儒教による政治はその根本的な目的を失ってしまう。民を安んずる君主の「仁」の心、その君主への「忠」もその内容が空虚化する。徂徠によれば「仁」は孔子の教えの中心であるが、これは「民」を安んずる心である(〔7〕53, 55, 58頁等)。民を廃止すれば、儒教の中心概念ですらその内容を持たなくなってしまう。つまり国民全員を「臣」と見なすことは、儒学の論理の完全な崩壊をもたらすのである。

また渋沢は別なところでは「我が邦現下、各官衙の長官上官や、各銀行会社の重役をみよ。君子人もあらん、小人もあらん」(渋沢〔18〕700頁)と述べたり、「君子なるか、將た小人な

11) 朱子学や陽明学では、誰でも努力すれば「聖人」になれる可能性はあると解釈する。『伝習録』において、王陽明は「良知良能は、愚夫愚婦も聖人も同じ。但だ惟だ聖人のみ能く其の良知を致して、愚夫愚婦は致す能はず」(〔29〕239頁)と述べる。ただしある弟子が、街の人全てが聖人に見えたと述べたら「此れ亦常事のみ。何ぞ異と為すに足らん」(同書525頁)と陽明が答えたという逸話もある。後者の解釈によれば、全ての人が聖人になれる可能性があるのみならず、その可能性ゆえに全ての人々が既に聖人であるということになる。しかし後者の解釈においても、陽明は全ての人に国家意識の義務を説いているわけではない。

るかを甄別するは、極めて重要なことなり」(同書同頁)と述べたりする。儒教にはこの「小人」の概念があり、国民全員を安易に実力者とは見なさない。渋沢の先の主張は小人を全員啓蒙しつくすことが可能であるかのようなものであるが、これは明らかに現実的ではなく、彼の主張の中でも矛盾している。また無理にでも国民全員を臣下とすれば、衆愚的で極めて不安定な政治体制とならざるを得ない。渋沢の晩年には日本はその道を走りつつあったが、先に引用した渋沢の主張はそれを裏づけているようにも見える。

渋沢は「臣」等政治的エリートの権利・義務と、「民」等被治者の権利・義務をあまりにも同一視しすぎた観がある。「国臣」の義務を担いうる商人の権利を彼は強調したが、「小人」でしかありえない商人の治められるべき義務について関心が薄すぎた。彼は、結局は儒教における「官尊民卑の打破」を、正確に理解せずに主張していたと言える。彼は実力者抜擢を目的とする「官尊民卑の打破」を、時に「民の廃止」という形に完全に履き違えてしまっている。それゆえに被治者である「商」の抑制されるべき場合があることを考慮せず、「小人の商」についての考察を怠ったのではないだろうか。渋沢自身は国臣の商人足りえたが、それほどの力量のない商人に対して彼は啓蒙するばかりで、現実的に商業の抑制について考えなかったと言える。

V 明治後期以降の時代精神

渋沢が青年時代に学んだ後期水戸学では、欧米列強の世界進出に対して日本は富国強兵に努めるべきことが説かれていた。会沢正志斎は「およそ国を守り、兵備を修むるには」(〔8〕107頁)と述べて、そのために「邦国を富ます」(同書112頁)必要があると主張している。後期水戸学は国防の必要ゆえに、食料備蓄制度の改良や人材抜擢などの政治改革を説いていた。

ところがこれが明治後期になってくると、国防のみではなく更なる発展が説かれるようになってくる。例えば井上哲次郎は、教育勅語の注釈本である『勅語衍義』を記したが、その中で次のように主張している。

今日東洋ニアリテ屹然独立シ、権利ヲ列国ノ間ニ争フモノ、唯々日本ト支那トアルノミ。然レドモ支那ハ古典ニ拘泥シ、進歩ノ氣象ニ乏シ。独リ日本ハ、進歩ノ念、日月ニ興リ、方法如何ニヨリテハ驚クベキ文華ヲ将来二期スルヲ得ベキナリ。(井上〔3〕409頁)

この『勅語衍義』は明治24年(1891年)に刊行された文部省公認の教育勅語注釈であり、代表的な勅語注釈である。この中で井上は、日本が「屹然独立」するために「進歩」が必要だと述べている様にも見えるが、同時に「驚くべき文華を将来に期する」ために「進歩」が必要であるかのようにも解釈できる。本来幕末において富国強兵が説かれたのは、前者の解釈つまり日本の独立を保つためであったが、『勅語衍義』はそれを相続しつつも、さらなる「進歩」をも主張するようになっていく。井上の言う「将来に期する」「驚くべき文華」とは結局どのよう

なことなのか、『勅語衍義』では明白になっていないが、「進歩の氣象」それ自体を井上が肯定してしまっていることは、上記の引用から明らかである。

教育勅語は水戸学と同様「神主儒従」の論理構造を持っており、この意味では水戸学の後裔に属しているといっても過言ではない。しかし水戸学を初め儒教やその強い影響を受けた思想は、永遠に進歩して行く歴史観を持っていない。本田濟は「大体中国人の世界観は、法家の系統を除いて、下降的である。古えを良しとし、今を品下れるものとする」(本田〔2〕112頁)と述べるが、これは儒教思想にも当てはまる。井上の歴史観は、これとは異なるものを含んでしまっている。これはすでに述べたように、渋沢の主張にも当てはまる。

また教育勅語では「一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶賛スヘシ」とあるが、これも従来の儒学では「臣」にのみ要求され、「民」には要求されない。井上は「一旦緩急アレバ義勇公ニ奉ジ」を釈して「自利心ヲ棄テテ国家ノ為メニ務ムルハ、即チ愛國ノ心ニシテ、人々当ニ養成スベキ所ナリ」(井上〔3〕439頁)と述べる。これも徂徠の説では「臣」には要求されるが「民」には要求されない用件であった。民は自分のためにのみ自分の人生をおくる存在であり、「一己を成す」存在である。徂徠はこのような「民」の存在を忘れるべきではないと述べたが(〔10〕2巻267頁)、井上や教育勅語はこの「民」を啓蒙して、全員を「臣」にしようと志向している。渋沢も同様に、国家から「民」を廃止して、全員に国家意識を持たせようとする主張をした。

儒教の強い影響を受けている教育勅語の主張は、基本的に儒教の倫理を説いているが、従来の儒学では考えられない主張も含んでいる。この事実は、明治後期には当時の儒教そのものが変形し始めていたとも解釈可能である。明治後期には、従来の儒学とは異なり、「民」を廃止して国民全員を「臣」にし、対外情勢とは関係なく日本を進歩させて行くことが儒教の論理を借りて語られるようになった。教育勅語と『勅語衍義』だけからこのような事実を断定することには慎重になるべきだが、両書の影響力を考えるとその可能性は無視できない。

これがもし時代精神であったのなら、この時代精神は渋沢も共有していたはずであった。渋沢自身の影響力を考えると、彼が時代精神に影響を与えた面もあるだろうが、時代精神から影響を受けた面も強いだろう。渋沢の商業擁護論の中には「民」を廃止してしまうという従来の儒学では全く考えられない主張や、永遠に発展して行かなければならないかのような主張も存在していた。しかしこれらについては、渋沢の主張を明治後期以降の時代精神の典型としても見ることが出来る。渋沢が常に儒教を根拠に持つ主張をしながら、一部従来の儒学と異なる論理を持っていたのは、必ずしも渋沢独りが責められるべきものではないかもしれない。

VI まとめ

渋沢は明治初期には、実業を正当化するため商業者に官僚と同様の愛国心の義務を説いた。また愛国心を持つ商業者には、官僚と同等の権利が与えられるべきであると考えた。しかし彼

の晩年は財閥等が力を持ち、社会問題となっていたが、彼はそれに対しては道徳を説くのみで、法による抑制を説かなかった。彼の商業正当化論は、その晩年には現実的にも妥当ではなく、荀学の論理としても不備があった。

その原因は、第一に彼はその晩年には、実業界の現状認識そのものが甘かった疑いがある。彼は実業界引退後、そもそも現状を詳しく理解していなかったため、商業の膨張が社会問題となっても道徳しか説かなかった。彼はこの財閥問題に関して言えば、現状認識の不備から儒教の思想をうまく応用できなかつたと言える。彼がもし正しく現状を認識できていたなら、工場法を最終的には正当化したように、財閥の法的抑制をも説く可能性はあったはずである。第二に彼は、荀学の抑商思想や官尊民卑を正しく理解しなかつた。抑商思想を政策の技術論とせず、官尊民卑の打破も民を廃止して儒学を崩壊させるほうへと解釈してしまう場合もあった。彼の思想は、客観的には荀学の学統にあったのだから、抑商思想を正しく理解して、財閥問題に対する「明治版・抑商思想」を説くべきであった。彼はまず現状認識を誤り、かつ儒学者としても主張に不備があったことは否めない。商業者に官僚と同等の権利・義務を要求した彼の商業正当化論は、儒学思想としても現状へ応用する主張としても、今一つ精緻かつ重厚に構築されるべきであった。

しかし彼は資本主義を輸入・開始した世代である。彼の晩年には時代が急変したが、彼は資本主義を成熟させるまでは手が回らなかつた。一人の人間に「開始」から「成熟」までを望むのは、あるいは酷かも知れない。また思想的に不備があったとしても、彼は晩年まで慈善事業等に奔走し、忙しい人物であった。彼は大正時代に『論語』の猛勉強をするが¹²⁾、それ以外の漢籍までは十分に手が回らなかつたようである。彼は荀学の学統にありながら抑商思想などを正確に理解できなかつたのは、彼が『論語』にしか頼れなかつたことも原因かも知れない。彼は晩年に実業界を引退して慈善事業や民間外交に尽力したが、これは大正・昭和における実業界の現状認識と儒学思想の正確かつ柔軟な理解の両面においては、むしろマイナスに作用したと言える。

また当時の時代精神が、儒教を大きく変化させようとしていたのであれば、この特徴が渋沢に現れていたとしても不思議はない。「民」を廃止して国民全員を「臣」にする主張や、進歩それ自体を求めるかのような主張は、明治後期の儒教的な主張として他にも例があった。これらが渋沢独りの特徴ではなく、当時の時代精神であれば、これらは三つの大きな問題を儒教に突きつけている。

一つは近代社会においても、抑商思想は依然として破棄されるべきではないという点である。抑商思想は本稿の分析によると政策の技術を語るものであるが、商業が時に行き過ぎた勢力と

12) 坂本 [15]、竜門社 [11] 第3巻730頁等参照。また渋沢自身の証言によると、彼は関東大震災前には、600種類の『論語』を所有していた(渋沢 [21] 919頁)。また竜門社 [11] 41巻388頁では、1000種類所有していたとも証言している。

なることは歴史的にも明白である。市場が拡大した近代社会においても、市場は野放しにされるべきではない。もちろん前近代社会と全く同じように抑商思想が説かれるべきではないが、その本質的な重要性は近代社会においても再認識されるべきである。

第二に国民全員に国家意識を持たせることを、荻生徂徠は不可能と判断したが、渋沢や井上はそれを志向していた。しかし後の歴史を見ると、渋沢達は失敗したと言って良いであろう。国民全員に国家意識を持たせて国臣にすることは、教育制度の普及した近代社会ですら不可能であることは明白である。またそれゆえに、国家意識の強い義務を持つ国臣の役割の重要性が、儒教の論理の中でも改めて認識されるべきである。

第三に儒教に進歩史観は存在していなかったが、渋沢や井上はこれと儒教を習合させようとしていた面があった。進歩史観は外来思想として輸入されたものであったが、両者においてその習合は、恐らくは明白に意識にのぼったものではない。渋沢は「幕府時代は制度悪しかりしも、人の精神美なりしかば精神を以て制度を補ひ得たり。今は制度美なるも、人の精神悪くなりたれば、制度の美もその用を完うせず」（渋沢〔18〕610頁）と述べている場合もある。渋沢は精神においては退歩史観であり、制度においては進歩史観であった。もともと古代に理想を見いだそうとする儒教の退歩史観的な歴史観と、この進歩史観はいかなる形で折り合いがつかべきであるのか。この問題は容易に結論は出せないが、重要な問題であると言って良い。

参考文献

- [1] 江連隆『論語と孔子の事典』大修館書店、1996年
- [2] 本田濟『易学』平楽寺書店、1960年
- [3] 井上哲次郎『勅語衍義』1891年（日本近代思想大系6『教育の大系』岩波書店、1990年所収）
- [4] 兒玉六郎『荀子の思想』風間書房、1992年
- [5] 水戸学大系第1巻『藤田東湖集』水戸学大系刊行会、1940年
- [6] 水戸学大系第2巻『会沢正志斎』水戸学大系刊行会、1941年
- [7] 日本思想大系36『荻生徂徠』岩波書店、1973年
- [8] 日本思想大系53『水戸学』岩波書店、1973年
- [9] 荻生徂徠『荻生徂徠全集』（全6巻）河出書房新社、1973～8年
- [10] ———『論語徴』（全2巻）平凡社、1994年
- [11] 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
- [12] 坂本慎一「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』渋沢史料館、1998年10月号
- [13] ———「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』第99巻第1号、大阪市立大学経済学会、1998年5月20日発行
- [14] ———「渋沢栄一と田口卯吉の対立—明治時代の経済自由主義を巡る『文明の衝突—』」『経済学雑誌』第99巻3・4号、大阪市立大学経済学会、1998年11月20日発行
- [15] ———「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—」『経済学雑誌』第100巻第2号、大阪市立大学経済学会、1999年9月20日発行
- [16] ———「ヴェーバー理論から見た渋沢栄一の近代資本主義的精神」『経済学雑誌』第100巻4号、

大阪市立大学経済学会，2000年3月20日発行

- [17] 洪沢栄一『雨夜譚』岩波書店，1984年
- [18] ———『論語講義』明德出版，1975年
- [19] ———『論語と算盤』国書刊行会，1985年
- [20] ———『青淵百話』同文館，1913年
- [21] ———『洪沢栄一自叙伝』洪沢翁頌徳会，1937年
- [22] ———『立会略則』（明治文化全集第10巻『経済篇』日本評論社，1992年所収）
- [23] 洪沢研究会『公益の追求者・洪沢栄一』山川出版社，1999年
- [24] 新釈漢文大系1『論語』明治書院，1960年
- [25] 新釈漢文大系2『大学・中庸』明治書院，1967年
- [26] 新釈漢文大系4『孟子』明治書院，1962年
- [27] 新釈漢文大系5～6『荀子』（上下2巻）明治書院，1966～9年
- [28] 新釈漢文大系11～2『韓非子』（上下2巻）明治書院，1960～4年
- [29] 新釈漢文大系13『伝習録』明治書院，1961年
- [30] 新釈漢文大系37『近思録』明治書院，1975年
- [31] 新釈漢文大系53『孔子家語』明治書院，1996年
- [32] 新釈漢文大系95～6『貞観政要』（上下2巻）明治書院，1978～9年
- [33] 朱熹『四書集註』東都書肆・波華書肆，1852（嘉永5）年
- [34] 杉原四郎他編『日本の経済思想四百年』日本経済評論社，1990年
- [35] Weber, M., “Konfuzianismus und Taoismus”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1947, (木全徳雄訳『儒教と道教』創文社，1971年)