

渋沢栄一・日本資本主義の形成者と儒教観：
その来歴と『論語と算盤』をどう読み解くか

メタデータ	言語: ja 出版者: 静岡大学人文社会科学部 公開日: 2022-08-24 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 義彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00029103

論 説

渋沢栄一・日本資本主義の形成者と儒教観 —その来歴と『論語と算盤』をどう読み解くか—

山 本 義 彦

はじめに

- I 渋沢栄一の来歴
- II 『至誠努力 修養講話』から見える世界
- III 渋沢栄一『論語と算盤』が主張した守備範囲
- IV 渋沢栄一の社会認識と経済：まとめに代えて

はじめに

渋沢栄一（1840～1931）、余りに著名な日本資本主義の形成者のひとりと言ってもよい。500を超える企業を興し、ほかに社会事業活動、教育にも大きな足跡を残し、文字通り獅子奮迅の活躍ぶりはよく知られている。

明治初期の大久保利通、伊藤博文、西郷隆盛、大隈重信、板垣退助、江藤新平、木戸孝允、三条実美ら主として政治分野の近代化の創始者たちを背後で支える資本主義近代化の実質的演出者とみても間違いはないだろう。

渋沢のブリリアントな経済活動については種々の汗牛充棟ならざる優れた業績群にここで今さら、付け加えるまでもないが、実は余り顧みられない、彼の思想的立脚点をここで掘り起こしておきたい。

むろんそれも渋沢と儒教と言った側面での種々の解説論評は少なくない。しかし実はその説明を超えて、彼も自ら主張していたように儒教との関係性はほぼ多くの論者で時に称賛対象とされることがしばしばである。本稿ではそれ自身を相対化させて、彼にとっての儒教がどの程度の意味を持ったかに焦点を当て直して論じてみたいと考えている。叙述に当っては筆者の主観的まとめを避けて、彼自身の多彩な叙述を直接に紹介して、検討、評価してみたい。

I 渋沢栄一の来歴

本節は主に既存の拙稿¹によっている。

渋沢栄一（1840－1931）の秀逸性と限界性について来歴を踏まえて、あきらかにしてみよう。

渋沢は武蔵国川越藩の下級武士の出身である。彼は血気盛んな**尊皇攘夷派**であり、青年として故郷の友人とともに攘夷運動を起こそうとして、失敗した。そして英仏の強大な力をみて、「反省」し**開国派に与する慶喜の配下**に加わり、ついにその知遇を得てフランスの万国博覧会に慶喜の名代としての慶喜弟**昭武の随員としてフランスに渡り**、途中で、幕府が崩壊、帰国、ここには「信念」ではなく「生きること」のためには主義を捨てる、状況次第の意識が見られる²。もっともこれは深い信念に基づいていたというよりも、若い青年時代の一種の正義感であったかもしれない。攘夷論で命を落とす事よりも、命を長らえて自らなすべき課題に対応してゆくことに価値を見出すという認識でもあろう。この渋沢の攘夷論から開国論への転換は、先の福沢諭吉流³と見れば、そもそも深い哲学的信念に基づく思想ではないというほかに、やむを得ない認識の変化とみてもよいだろう。その意味では、いわば機を見て敏なる行動は、その思想性が問われないだろう。

とはいえこの渡欧のほぼ2年近くで、20代後半に、彼は実に事細かにフランス、ベルギーなどの諸国各地を訪ねた記録をつけていて、それによる西洋近代化の力、偉業とも呼ぶべきと渋沢には見えたであろうが、これらに学んだ意味は大きかった。特に指摘されるのは、彼が故郷で父に従って有能な藍玉取引などでの経営力量が育てられる中で、武士の世の中がいかに身分社会として下部を従属させ、何よりも武士に対して商人がいかに蔑視されているかという実態に大いに不満を持っていたということ、西洋近代の軍人と商工業者の間の対等な関係、そして鉄道の発達を持つ経済的役割にも注目したのである。むろん彼には近代の軍人と封建制下の武士を区別できるわけもなかったであろうが。

当初、幕臣として静岡に下り、維新政府に新政府からの拝借金返済のため、明治2年（1869年）1月、**商法会所**を設立、その後大蔵省出仕を要請され、慶喜の了解を得てのことだった。慶喜は

¹ 「近代日本資本主義と知的巨人たち：福沢諭吉、渋沢栄一、吉野作造、石橋湛山、清沢瀏」川東埤弘教授記念号『松山論集』28－4、2016年10月1日（https://matsuyama-u-r.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=239&item_no=1&page_id=13&block_id=21）。本稿では大幅に改稿し筆者の認識の不十分さをさらに点検、改訂している。

² 『雨夜譚』、これは1887年の筆記を基本にしたもの。ただし岩波文庫版、1984年による。

³ 福沢は自由主義思想家としてあまたの論著によって誉れが高い。しかし筆者によれば、西欧自由主義思想の紹介者としては大変立派な業績を残したとはいえ、『文明論之概観』に鮮明なように欧米先進、アジアや盤の間の日本の役割は半文明故国としてアジアを開花させる責務があると見たり、自由民権的であった時から、時代状況によって国権主義的姿勢に変容したこと、ダーウィニズム的社会進化論の立場の影響もあってか、これらを思えば、決して信念ある思想家とみるのは困難であるというのが筆者の立場である。この点は上掲拙稿に指摘しておいた。

むしろ国のために尽くせと述べたという。株式会社制度組織化に尽力した（当時、「合本」組織 company と呼んだ⁴）。この新たな考えは、フランスの現場で学んだのである⁵。近代的会社制度を創出し、生涯で金融、電源開発、製紙業（1883年の時期には静岡県得天竜川水系の気田川に抄紙会社 paper machine を開業、これは洋式製紙の始まり）、その他、近代資本主義の出発にとって重要で不可欠、きわめて多様な分野の500ほどの企業設立を実践した。

それだけではなく600を超える社会救済、労使協調等の団体でもそれらの組織化の中心的役割を担った。まさに世に「日本資本主義の父」⁶と評されている。

また、第一国立銀行釜山支店を開設し通貨発行権限を取得したように、この金融をはじめ鉄道などで朝鮮進出にも積極的であった。この朝鮮進出も、彼にとっては初期帝国主義的発想に基づいてといえようが、彼なりの先進経済の後進地域への扶植の意識からのものとみてよかろう。福沢が文明国の欧米に対して、後進・未開国と、日本のような半文明国の分類から、朝鮮や中国を未開国として、それらを啓蒙すべき対象としたことにもあたるだろう⁷。また朝鮮半島を縦貫する京釜、京仁鉄道などの敷設のための株式会社創設と投資を行った。むしろ日本の植民地支配の先駆けと言い切ることもできるが、別の言い方からすれば、彼自身の韓国を独立させ、強固にすることが資本活動にとっても有益で必要だと言う認識にもあったであろう⁸。儒教をその経済活動の心の支えとしたが、単純な経済主義というよりも、儒教意識を背景とする倫理精神を前提としての経済論であったと考えられる根拠があろう。渋沢栄一は父親の影響もあり、幼少期以来論語に親しみ儒教への親近性、一体性を持ち、個人としての身の処し方に大きく影響を与えてきたとされるが、「稼ぎ」自身に意味があるから、渋沢の主宰した第一国立銀行釜山支店は後にいち早く朝鮮に進出し、貨幣鑄造権を獲得、植民地的利得を得ることに何ら問題性を感じていなかったろう⁹。もっとも筆者も若い時期に認識していたように、このような朝鮮への経済的活動が、基本的に政府からの懲慥もあつてのことであり、明らかに初期帝国主義的活動とみることは容易である¹⁰。

⁴ 野呂栄太郎『初版日本資本主義発達史』上、大石嘉一郎解説、山本義彦注解、岩波文庫、1983年、91頁の山本による注「合本組織」279頁。

⁵ もっともこの合本組織と渋沢が認識したことは当初からしっかりわかっていたかという点、実践の中で徐々に認識を深めたというべきだろうし、合本組織一本やりではなかったこと、数多くの失敗も経験したという（武田晴人『渋沢栄一』ミネルヴァ書房、2021年）。

⁶ 東畑清一は『日本資本主義の形成者』岩波新書、1964年彼を論じている。土屋喬雄『渋沢栄一』吉川弘文館、1989年では「財界の大御所」「財界世話役」「財貨の太陽」「日本近代資本主義の最高指導者」といった評価を紹介している（270頁）。

⁷ 福沢諭吉『文明論之概略』を参照。福沢はその立場から、李朝末期に生じた壬午・甲申事変の時期に開化派の金玉均を支えたのもこの趣旨からであった。

⁸ 見城梯治『日本の経済思想 渋沢栄一』日本経済評論社、2002年、155～156頁。

⁹ この点について、渋沢はその回想記録で幾度となく語っている。特に『雨夜譚』（1887年）は、以下に述べる攘夷運動を含めて興味深い。

¹⁰ 「神功皇后の三韓征伐より以後、我国は引続き彼国に対し進取的攻略を採り来り、近年特に盛んなりといふべ

他方、「社会企業家」¹¹と評されている。しかし「社会企業家」、社会救済への関心と「関東大震災“天譴”論」との落差を思わざるを得ない事実もある。なぜならば、天譴論¹²は人々が軽佻浮薄に流れた結果、天はそれを厳しく戒めたということなのである¹³。果たして人々は当時の原敬首相・水野錬太郎内務大臣が主張した「民力涵養運動」に表明されているように、贅沢を極め、軽佻浮薄に流れるという状況がいったいどこにあったのであろうか？むしろ人々が社会意識に目覚め、その権利を生かす努力を始めた時期に当たる。渋沢は自らも震災で避難する状態であり、震災8日後にII節に挙げるように述べている。とすれば、渋沢自身がこの時期に軽佻浮薄の中に生き、自らも反省的にこれをとらえられていなかったことが、震災によって呼び起こされたというのだろう。

ここでは、まず**渋沢のかかわった企業経営の一覧**を公益財団法人 渋沢栄一記念財団の示してい

し(青淵記念財団竜門社編 [1960], 別巻5, 536頁), 島田昌和「第一(国立)銀行の朝鮮進出と渋沢栄一」(http://www.u-bunkyo.ac.jp/.../library/image/SHIMADA_79.pdf)

¹¹ 島田昌和『渋沢栄一——社会企業家の先駆者』岩波新書, 2011年。

¹² 「天譴」は天の譴責, すなわち天罰のこと。災害に向き合う態度の一つで, 天災は, 天が, 腐敗した人間社会を懲らしめるためにもたらした罰だとする見方(実用日本語表現辞典)。また『日本震災史』(1)によれば, 「天譴」の思想はもともと儒教主義に基づくものであり, 奈良・平安の王朝時代に既にこの「天譴」ということばが用いられていた。このことばの本来の意味は, 「為政者に対する天の譴責」というとされているが, 大正時代に再登場したこの天譴の思想は, 少々異なったニュアンスをもっている。この改訂版「天譴論」がいかなる内容のものであるか, 次の「関東大震災から得た経験と感想」と題された文を読めばよい。「……由来日本は余りに順境に育った幸運児であった, 連戦連勝, 戦争成金国として極端まで人心の弛緩を示していた。奢侈淫逸の風は上下に浸潤し, 道義良俗殆ど地を掃わんとしていた, 震災前僅か一二月月に起こった情死, 姦淫, 背任, 悖徳〔はいとく〕事件を数えるだけでも如何に我国の徳義が加速度的に類廃しつつあるかを示していた, ……(中略)……略言すれば日本の国民生活は全然無省察な虚なるものなりつつあった, ……(中略)……もし天に意ありとすれば今次の大天災は国民の惰眠を覚醒して自己に立還らしめる一大警告でないとならぬと誰が断定し得よう」(加藤道士)。つまり浮かれすぎ, 墮落した人々を懲らしめ, あるいは目をさませんがために天が地震を起こしたというのが, 大正版の「天譴論」である。1923年9月1日の関東大震災を経験した芥川龍之介(1892~1927)が「大震に際せる感想」として残した文章では, 「地震のことを書けと云ふ雑誌一つならず。何をどう書き飛ばすにせよ, さうは註文に応じ難ければ, 思ひつきたること二三を記してやむべし。幸ひに孟浪〔とりとめのないいい加減さ〕を咎むること勿れ。この地震を天譴と思へとは澁澤子爵の云ふところなり。誰か自ら省れば脚に疵なきものあらんや。脚に疵あるは天譴を蒙る所以, 或は天譴を蒙れりと思ひ得る所以なるべし。されど我は妻子を殺し, 彼は家すら焼かれざるを見れば, 誰か又所謂天譴の不公平なるに驚かざらんや。不公平なる天譴を信ずるは天譴を信ぜざるに若かざるべし。否, 天の蒼生に, ??當世に行はるる言葉を使へば, 自然の我我人間に冷淡なることを知らざるべからず。(略)誰か自ら省れば脚に疵なきものあらんや。僕の如きは両脚の疵, 殆ど両脚を中断せんとす。されど幸ひにこの大震を天譴なりと思ふ能はず。況や天譴の不公平なるにも呪詛の声を挙ぐる能はず。唯姉弟の家を焼かれ, 数人の知友を死せしめしが故に, 已み難き遺憾を感じるのみ。我等は皆歎くべし。歎きたりと雖も絶望すべからず。絶望は死と暗黒とへの門なり。／同胞よ。面皮を厚くせよ。「カンニング」を見つけられし中学生の如く, 天譴なりなどと信ずること勿れ。僕のこの言を做す所以は, 澁澤子爵の一言より, 滔滔となんでもしゃべり得る僕の才力を示さんが為なり。されど必ずしもその為のみにはあらず。／同胞よ。冷淡なる自然の前に, アダム以来の人間を樹立せよ。否定的精神の奴隷となること勿れ。(芥川龍之介「百艸」110~112ページ, 1938年刊, 校正上の誤りと思える文字を補正)

¹³ 清沢潤は「渋沢子が当時今回に災害は『天譴』だと云はれた旨新聞で見ましたが, 私は窃かに横に頭を振しました。人間の刑罰でも当人意外には追及ばぬのを常とします。天と云ふものがかりにありとしても其刑罰は社会を覚醒せしむるために, 罪なき婦人や子供をころさねければならぬものなのでせうか」と穂高の盟友斎藤茂に10月19日付で長い書状を出している(山本義彦『清沢潤の政治経済思想』御茶の水書房, 1996年, 61頁, 原文のまま)。ここには渋沢への被災者の痛切な怒りが読み取られるだろう。

る内容に従って整理しておきたい。渋沢が直接に係わった会社・団体は実に679に及ぶ。その後進の会社・団体は467, その他888と数え上げられているので, 合計2,034に及ぶという。更に詳しく分け入ってみると, 栄一自らの係わったものに限定して実業・経済分野は523, 社会公共事業が156である。内訳は実業・経済で金融35, 交通通信16, 繊維9, 紙パルプ1, 皮革1, 食品3, 窯業4, 鉄鋼3, 輸送用機器4, 化学7, ガス2, 電力4, 建設3, 取引所3, 倉庫1, ホテル1, 貿易2, 諸商工業5, 鉱業6, 農林水産4, 対外事業7, 経済団体2と数えられている¹⁴。社会公共事業で社会事業4, 労使協調融和事業1, 国際親善2, 道德・宗教5, 教育9, 学術その他の文化事業7, 政治・行政1, その他の公共事業1とある¹⁵。

また注意しておきたいのは, 彼が取り組んだ分野で企業経営ばかりか, 静岡での静岡商法会所の経験を生かした, 東京商法会所にはじまる商法講習所の流れをくむ東京高等商業学校(のちの東京商科大学)だけではなく女子教育の重要性から, 今日日本女子大学等々の教育分野, 明治期からの都市細民救済や援護の施設など社会安定を目指す更生機関などの国内的な社会経済分野への積極的取り組みとともに, 朝鮮, 台湾, 中国本土への資本輸出と金融機関設立, さらには経済にとって戦争は最も非難されるべき対象であることから, 国際平和と親善のための取り組み, 特に明治末期からのアメリカとの親善に尽くすなど, 極めて大きな役割を果たし続けた。こうした意識的取り組みでは同時期の関西の薩摩藩出身の五代友厚¹⁶が挙げられるだろう。彼もまた渋沢と呼応して, 旧武士として儒教の教えを学び大阪商法講習所を設立している(のちの大阪高等商業学校, 大阪商科大学)。

本稿は, 渋沢の思考の基盤となった儒教に基づく彼自身の述べた諸著作のいくつかを取り上げて渋沢の近代日本社会に及ぼした影響を考えてみたい。

II 『至誠努力 修養講話』から見える世界

「大東京の再造についてはこれは極めて慎重にすべきで, 思ふに今回の大しん害は天譴だとも思はれる。明治維新以来帝国の文化はしんしんとして進んだが, その源泉地は東京横浜であつた。それが全潰したのである。しかしこの文化は果して道理にかなひ, 天道にかなつた文化であつたらうか。近來の政治は如何, また経済界は私利私欲を目的とする傾向はなかつたか。余は或意味に於て天譴として畏縮〔萎縮, ここでは恐縮の意味に近いが〕するものである¹⁷」(ゴシックは筆者のもの, 以下同じ)。こうした論理から渋沢に好意的に読めば, 彼の天譴論とは, 近代資本主義

¹⁴ 『渋沢栄一伝記資料』掲載「実業・経済」の85%を掲載。

¹⁵ 『渋沢栄一伝記資料』掲載「社会公共事業」の約15%を掲載。

¹⁶ 八木孝昌『新・五代友厚』PHP研究所, 2020年が最新の成果で, 好著である。

¹⁷ 『報知新聞』1923年9月10日。

文明に人々が唯々諾々と飲み込まれてよいのだろうか、日本はその道をたどっていないかという警句としての発言だったとも読めるだろう。先の清沢の主張は直接の被害者であったが故のものともいえるからである。

そして東京市長後藤新平の要請もあり、労使協調を図るべく1919年に組織されていた協調会に協力して義援金募集のために大震災善後会を立ち上げる。彼のいう天譴論は、儒教の天に背かばかりの自己利益に走ってきた資本家、あるいは資本主義への批判を込めていたようであった。とはいえ一般的にこの言葉を聞かされた人々は清沢列ならずとも渋沢によい感情を持ってなかったのは言うまでもなからう。これは大正デモクラシーの時期に、労使対立が社会に出現したことを意味する。この状況に対して渋沢栄一は、ちょうど大正デモクラシーに対決的に「国民偕和」をスローガンとして水野錬太郎内務大臣を中心に民力涵養運動が政府によって提起されている時期であり、全国的の各種産業の職場に組織した修養会を支援した。社会救済の一環ともいってよい組織として取り組んだのが修養団であろう¹⁸。彼は当時澎湃として組織されてゆく労働組合には理解を示しつつ、企業側の横暴に注意をした側面もあったろう。そうした資本の在り方をいさめる側面とともに、渋沢は当時のアナキズムや共産主義の過激運動には懐疑的、批判的で、それを意識して労使の協調の重要性を説くという姿勢だったことは知られている。渋沢は同時に労働組合組織化や労働組合法制定運動の意味も理解していて、鈴木文治の友愛会にも呼び掛けて協調会を組織しようとする姿勢にあったことも知られる。鈴木は断るが。だからと言って民主主義運動との協力関係があったということはない。

「唯我が分を守りて謂〔いわ〕ゆる天を怨みず人を尤〔とが〕めず、我が分に安んずると云ふ都合を言ふたので、事物の発達を図るとか、向上心を進めるとか云ふことは、人の終生奮励せねばならぬものである、是の故に、安心立命と云ふことは、動もすると勉強心、向上心を欠くといふ恐れがないとは謂はれぬから、若い人達は唯一意に安心立命のみに屈託して、小成に安んずることのなきや注意せよと戒めて置かなければならぬ」¹⁹

という。人は人格を養うことが重要であり、そのためには常識を発達させることが重要である²⁰。「お互に皆孔子の如き大聖人になると云ふことは不可能か知らぬけれども、我が境遇位置を是誤らぬだけのことが出来るならば、少なくとも通常人以上になり得ることは難くないだらう」と述べて聖人孔子に一步でも近づくことを目標とする日常の努力の必要を説く。続いて

「直に我が境遇を忘れて、分不相応の考も出す、又或る困難な事に遭遇すると、我位置を失して

¹⁸ 渋沢栄一講述『至誠努力 修養講話』立川文明堂、1918年。1906年美化運動から白色倫理運動を柱に大正デモクラシー運動に逆行して蓮沼門三が創設、蓮沼の懇請を受けて渋沢は1909年以来関わり、財団法人修養団設立は平沼騏一郎を第二代会長に経済人主力で1923年2月11日。後に国家主義的運動へと展開し戦時体制の支えとなる。

¹⁹ 渋沢、同、13頁。

²⁰ 同、14頁。

打萎れてしまふ」

という結果になる、と²¹。

「今の世は往昔と違つて階級制度〔土農工商穢多非人〕と云ふ変なものもとれ、其の器量次第で百姓の子も廟堂に起つて経綸を行ふことが出来るのだから、つまらぬ遠慮はいらぬ、功名利達は青年の夢でない、益々大なる豊富を以て勇往邁進すべきである」²²と青年を激励する。この気概は渋沢その人の経験による吐露そのものであろう。ここでは前近代の土農工商穢多非人という階級差別が新平民と呼ばれる階層を残しつつも、階級差別は解消したといているが、とはいえ新たな資本主義社会の階級差別の形成については否定的といえよう。それというのも豪農の息子とはいえ明治国家の発足以降、官僚、財界人に上り詰めた経験が、新たな階級問題に比較的寛容だったということだろう。本人の力量発揮のいかんがその地位を維持できるし、上昇も可能だとみたといってもよいかも知れない。確かにその意味では前近代のように、生まれながらにその階級的な位置が定められているのとは全く異質といえるからである。

「報酬に忠なる勿れ」と題して、「世の中には報酬の多寡で骨の折方を斟酌するものがある、勿論労働に対して報酬を要求するのは立派な権利に相違ない、然し夫は雇主の側の心得にして、働く者は余り云はぬやうにしたい、さう云ふと先輩は自分勝手なことを説くと云ふかも知れぬが、其の労を認めない雇い主の場合は格別、報酬の多寡の心附は先方に任せて、こちらは一心に其の仕事仕遂げねばならぬ、月給が少ないから是だけしか働かぬとか、賞与を呉れぬから働かぬとか云ふのは、報酬には忠であらうが、仕事には誠意を欠いた話だ」と断言する²³。

ここでは個人の権利を基本とする近代社会の姿からすれば、この視角を弱める結果になろう。のみならず果たして近代資本主義の原理が、経営者自ら、従業員の待遇・処遇の改善に努める姿勢を持っているかどうかという以前に、システムとしてはそれを包含していないことへの捉え方を見失っているように思われる。一言いうべきなのは、実はこの権利のことだ。日本では特に、得てして人々は現代社会で「権利ばかり言うから問題だ」式の認識がある。しかしこれに対して考えなければならないのは、まず近代国家にあっては国があってこそ個があるというべきなのか、個individualがあるからこそその集合体として、包み込む国家があるとみるべきなのかということだろう。前者の意識が濃厚であれば、個の権利主張が問題だと見える。しかし後者の見方からすれば、天賦人權説の道なので、何よりも尊い、何物にも代えがたい存在こそは個だとなるだろう。まさに英語表記のように個こそは「分割不可能性」individualityだ。戦後の日本国憲法は国家の前に個があるという前提で、この個人の権利を国家が侵してはならないという立場が基本だ。その

²¹ 同、18頁。

²² 同、36頁。

²³ 同、42～43頁。

前提に立って、個にとつての共同財産としてもよい公共性保持をうたう。大日本帝国憲法でさえも、公共性を論じてはいるが私権の侵害までも直接に容認するとはしていないだろう²⁴。

資本の一般的本性には、無限の利潤追求を内在している以上、コストとしての資材と同様に本来は価値を生み出すという点で異質な人間労働力も資材同様に可能な限り圧縮する衝動に駆られるのは必然的である。とすれば経営者の従業員への善意に期待することは一般的には困難となるからである。ここに労使協調のある種の視座を見出すことさえ出来よう。「修養会」はまさにこれであろう。当時、都鄙を問わず、修養会が組織されていたことは知られる²⁵。

また「精神修養」を論じて、「今の主観的自己本位でなしに、客観的に其の社会、国家本位に於て俱に進み、俱に栄えを来すと云ふことでなければ、完全な人たるの本分が尽せぬと云はねばならぬ、而して其の多くの国、又社会の極く局部に存して、己一身の完全な働を為して行くには、先づ第一に智識を進めねばならぬ、智識なくして世を益し、己を立つて行くことは出来ない、即ち学問の必要と云ふことが、以て生ずる訳である」²⁶。

国家本位であるべきだとの認識は明らかに前近代的ではあるが、当時の日本社会では共通の意識であったといえよう。つまり、きわめてもっともな認識に見えるが、近代思想から言えば、すでに指摘したように、自立する個、個の重視が基本であるが、ここではその点があいまいであることは否めない。

「智恵を磨くがために、各種の学問を修めるは、論を俟ちませぬけれども、唯其の学問を修めるのみに止まつて、智恵だけは余りあるけれども、精神の修養が不足で、人格の低い人であつたならば、決して独り一身だけでも、完全に修め得られぬのみならず、今の希望するが如き国家社会に効能を為し得らるゝ人たることは、殆んど期し難いやうに考へる」と論じて²⁷、

渋沢は学識と人格形成とは一致するわけではないことを指摘する。この発想は今日も重要だと筆者は考える。幼いときから境遇に恵まれ学識を積んだ人物が等しく良識や教養を積むとは限らないからである。筆者の認識では「教養ある人間」とは英語表記でも a person of ability というようにまさに人間的能力を意味しているのであり、その背景には生活知、学識、世間常識をも含むことによって多様な人格と対等に付き合うことが出来て、そこから学び合う力を持つことではないだろうか。ドイツ文化的にはBildungと表現し、人間形成論的である。ところがフランス語では

²⁴ 第26条日本臣民ハ法律ニ定メタル場合ヲ除ク外信書ノ秘密ヲ侵サルハコトナシ、第27条日本臣民ハ其ノ所有權ヲ侵サルハコトナシ 2 公益ノ為必要ナル処分ハ法律ノ定ムル所ニ依ル 第28条日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス 第29条日本臣民ハ法律ノ範圍内ニ於テ言論著作印行集会及結社ノ自由ヲ有ス 第30条日本臣民ハ相当ノ敬礼ヲ守リ別ニ定ムル所ノ規程ニ從ヒ請願ヲ為スコトヲ得

²⁵ 別珍コールテンの全国的メッカ、静岡県磐田郡福嶋村の事例。筆者の調査による静岡県磐田市教育委員会『福田町史』通史編、2016年、518頁、同資料編VI、2015年、『福島尋常小学校校務日誌』1921年7月2日、1925年7月27日、8月26日では民力涵養運動の教育講座に関連させて、修養会の組織化が図られていた（796頁）。

²⁶ 渋沢、前掲同、48～49頁。

²⁷ 同、49～50頁。

一層広く *éducation*, またロシア語でも *образование* とあるので、日本語風には「教育」に当たる。ただし *education* とはラテン語 *educatio* に由来し、産婆術の意味だから、潜在能力を引き出すことに当たる点では日本語の語感とは異なっているといえそうだ。何しろ日本語の教育は「教養育てる」, 「教化」さえるものだから。むしろそこに教養学ぶもの相互の能動性があれば別だが、日本では得てして一方的に注入型 *memorized education* だから。ここでは *liberal arts* を教養と認識されている立場はとらないで置く。というのはそもそもその含意がギリシャでの *artes liberales* を発祥としていて、幅広いといえれば広い文法学、論理学、修辞学、算術、幾何学、音楽、天文学とする諸学の学びに限定されているからである。戦後の日本の大学教育での教養もその系譜に近いようだ。ある意味で、日本の近代教育が、無批判的智識習得に帰一し、個の形成とは無縁に行われ、むしろ個の形成よりも公(国)の優先意識による、人格形成とむしろ対立的でさえある教育に傾注されてきた。だから明治期以来高等教育の目的が「国家須要ノ」学の修得と人格形成よりも国家に必要な学びを進めることとされ、昨今の特に2006年の教育基本法の抜本改正により、高等教育機関の目的がそれまでの民主主義社会に貢献できる人格の陶冶から国の目標、経済イノベーションに貢献できる教育研究とされ、いよいよ戦前的発想に近づいているのが実情だ。

私は、現代的な高みから見れば、**教養とは、多様な価値観を持つ人びとに目を向けそれを理解判断できる能力をいかに陶冶することかであり、それによってこそ実り豊かな民主社会に貢献できる人格が形成されると考えたい。** ちょっと古い世代では人文、社会、自然のバランスある諸科学の修得と思われているだろうが、それ自身は否定できないとしても、学びを狭くこれら諸科学の枠内に限定するのは誤りだろうし、**日常の人間関係の中で成熟する教養の学び取り、まさに人格の陶冶こそ重要**だろう。

「修養は人の本然の性の発達を阻害するからよくないと云ふは、修養と修飾とを取り違えて考へて居るものであると思ふ、修養とは身を修め徳を養ふと云ふ事にて、練習も研究も克己も耐忍も都て意味するもので、人が次第に聖人や君子の境界に近づく様に力めると云ふ事で、それが為めに人性の自然を矯めると云ふ事はないのである、つまり人は充分に修養したならば、一日へと過〔あやまち〕を去り善に遷〔うつ〕りて聖人に近づくのである」²⁸。

ここに言う「修養」とは、渋沢にとって、儒教の教えに即して展開したのである。だから福沢諭吉の「独立自尊」は孔子の「忠恕」(教科書的には真心を尽すこと、他人への思いやり)と裏腹の関係だと言いつついる²⁹。果たして福沢はそのような位置づけを論じているのであろうか？

²⁸ 同, 59頁。

²⁹ 前掲渋沢栄一講述『至誠努力 修養講話』立川文明堂, 1918年, 67頁。福澤は言う。「社会共存の道は、人々自ら権利をまもり幸福を求むると同時に、他人の権利幸福を尊重し、いやしくもこれを侵すことなく、もって自他の独立自尊を傷つけざるにあり」、「独立の気力なき者は必ず人に依頼す、人に依頼する者は必ず人を恐る、人を恐る者は必ず人にへつらうものなり」。しかし「他人の権利を尊重」と指摘していることから、これがどうして

渋沢のここで指摘する「修飾」が知識習得の意味だろう。

「仁義道德は旧世紀の遺物として顧みない、世間一般が唯だ智識だけを来す、固より怪しむに足らない、勢ひ廓清を叫ばなければならぬ事にもなるのである」³⁰。

この主張によって渋沢の目指した修養の意味が判明しているであろう。「仁義道德と生産利殖とは決して矛盾しない」という³¹。そして要は「一般国民の道徳的覚醒」を期待している³²。

次に興味深い証言をつづっている。すなわち、

「倒幕とか勤王とかに心血を献げて熱狂してゐる間は、固より冷静に省みる余裕も無かつたので、同志と共に素志貫徹のために狂奔してゐる中に、益々事件の紛糾を来し、謀議を重ねた結果、深く悟る所があつたのである、大義名分のために赤心を注ぐは好いが、小数無力の活動を成して、空しく刑場の露と果つるが如きは、其の志は高くとも万全の策で無い、暫く節を屈して時を待ち、傍ら友人の危難を救はうと考へたので、一橋家の家臣平岡氏の懇切なる勧告に従つて、仕官したのである」³³。

要するに、渋沢は故郷の仲間と共に攘夷の精神によって決起したことが、時勢に合うものではなかったのでここで、変心したというのである。この部分の評価は難しい。渋沢が主張してやまない宗教的でさえある「信念」に生きる重要性との関連性が読み取れないからである。

「如何も国民一般の通弊として、感情が高潮に趨り過ぎはしないかと思ふ」³⁴。

果たしてこれが国民性といってよいのかどうかは留保すべきであろうが、渋沢も国民性から逃れられないということか、若気の至りと自己を捉えていたようだ。同時に、

「島国根性などと言はれるのは、著しく其の感情が偏狭であつて、極端より極端に走り、動もすると飛んだ事になつて、自らを誤り、延いて国を誤る事にもなる」³⁵

というのは、あるいは彼が徳川昭武に随従してフランスに旅行したことに始まる国際感覚の洗練された証かも知れないだろう。実に今日にも示唆的でさえあろう。一見すると渋沢は、自己主張の強さ、信念に生きることの重要性を否定しているとは思われない言説も見せている。すなわち、

「今日の政界の如き、こんにちは平氏に赴き、明日は源氏に趨るが如く、あまりに主義の不堅実、志操の浮薄なるを証するものである、国民の代表として朝野に立つ者が、斯様な状であつて見れば、我が国民の健忘症性にして、到底大事を為すに足らぬことを浩嘆せざるを得ぬ、殊に是

「忠恕」と裏腹かは私には理解不可能だ。

³⁰ 同、74頁。

³¹ 同、76頁。

³² 同、78頁。

³³ 同、92～93頁。

³⁴ 同、96頁。

³⁵ 同、97頁。

等政治家の行動が、前途に大切な使命を有する、満天下の青年に悪感化を及ぼす事に想到すれば、軽々に看過し得ざる所である³⁶」

と述べるあたりは、大正期の政治家の立ち居振る舞いの無定見を批判していることは明らかであろう。しかし、そのまま現代日本の政治家たちにも残念ながら、通じているようにさえ見える。

「感情の合理的発達を図り、大国民の襟度（他者の意見を聞き入れる度量）を養ふについて、和風自ら生ずる底の人格者となる事は、理想として願はしい事であるが、又秋霜烈日と称せらるゝ人も尊むべきである、殊に浮薄淫靡なる世俗を警醒せんとするには、時に厳然たる態度を以て、峻烈なる行動を執る必要がある」

と述べて、大正期の時代風潮を軽佻浮薄と見る³⁷。

だが筆者には、これも一概にそう捉えることの危険性も潜むであろうと思われる。第一、この時代は日本社会に民主主義思想が世界的な風潮と共に漲った時期であり、これは支配体制から見れば、「軽佻浮薄」をもたらしている一定の基盤でさえあったからである。

「一般国民性の上に円満な感情を養つて、和風上下に普ねくなる様に致したい、官尊民卑の風も近来大に薄らいたが、猶ほこの際を逸せず、真の立憲国民として、官民共に国を負ふて立つ覚悟を持ち、融和一致して進みたい、斯くするには、下の者は卑屈や偏狭を捨て、敬を以て上に接し、上に居るものは進んで下を扶け、胸襟を開いてこれに親しみ、意見を交換し、相互に国運発展を計りたいものである」³⁸

というとき、すでに階級対立の時代に入り込んでいた当時の世相にいかなる意味を持つか改めて問題となるだろう。「立憲国民」という表現には注目しておきたい。彼の道徳論や倫理観の基本は儒教であるが、その中でも朱子学こそが最高の水準を示すものとして認識していることは鮮明である。むろん彼は論語を若くして必死に学んだことを記している³⁹。この根底を前提に、第一次大戦以降の時代に、道徳性を求めていることが果たして時代に即しているといえるのかは検討が必要であろう。むろん、儒教の道徳性や、倫理観が、すべて「古い」と切って捨てるべきだと単純に言えないだろう。少し読むだけでも、一般的な人間の生きるべき指針が与えられていることは了解されるからである。特に経済人には、道義性、道徳性が必要というのは彼の思いであった。

「私は儒教を信仰して、是を言行の規矩としてゐる???? [読み取り不能] 私一人はそれでよいが、一般民衆はさうは行かぬ、智識の程度の低いものには、矢張り宗教がなければならぬ、ところが、今日の状態は、天下の人心が帰一する処なく、宗教もまた形式となつて、お茶の流派流

³⁶ 同、98～99頁。

³⁷ 同、99頁。この認識が先の関東大震災の天譴論の根底にあったろう。

³⁸ 同、102頁。

³⁹ 同、105～106頁等。

儀といったやうな憾みがある、民衆に嚮ふ処を教へぬ、是は何とかせねばならぬ⁴⁰と。

さらに「西洋人はいふ『信念強ければ、道徳は必要なし』と、この信念を持たせねばならぬ⁴¹と。

一層興味あふれる指摘を行っている。すなわち、

「元来我が国では維新後成るべく早く立憲政治⁴²を施さんとして、欧米より範を採つたので、泰西の政治に通暁する人物を需むる事の急なりし結果、自然政治学問に熱狂するの傾向となり、其の弊や又官途の希望者多きに過ぎて、遂には文官試験制度を設けて、官吏の進路に制限を加へる如くになつたのである⁴³と。

渋沢には近代立憲主義の根底に、人々の基本的人権があることまでには認識されているわけではないので、近代立憲主義を目指す当時の政治状況の下で、人間教育の基盤に儒教ということ自体には、彼にとっては矛盾が感じられていないとは思われるが、それは現実的ではないだろう。ここにひとこと近代立憲主義について加えておこう。端的には、さきにも述べたように、国家権力はそもそも独立した諸個人の諸権利を支えるために存在すべきであって、その逆に国家あつての個人ではないと言うこと。立憲主義とはまさにその諸個人の権利侵害に及ぶ国家権力の行使は容認しないという立場である。これは遠く1215年のイギリスの王権に対する貴族の連合による制約を図ったマグナカルタ憲章に発し、その後、1642年ピューリタン革命を経て1688年の王は君臨すれども統治せずの名誉革命、さらに1776年アメリカ独立革命、1789年フランス革命、1848年2月、3月革命によるプロイセン皇帝の地位、それに学んだ1889年大日本帝国憲法と続き、第二次大戦後1947年5月3日施行の日本国憲法第99条に定義された天皇又は摂政、首相などの國務大臣、国会議員など特別公務員、一般公務員が憲法遵守の義務を負うことにいたる。まさに、それは長い人間社会の歴史的实践のたまものでもあった⁴⁴。

次に渋沢は文明と野蛮について論じている。それによれば、この二つはそもそも相対的な概念に過ぎないとはいへ、

「国体が明確になつて居て、制度が厳然と定まつて、而して其の一国を成すに必要な総ての設備が整ふて、勿論諸法律も完備し、教育制度も行届いて居る⁴⁵

といい、このような国はイギリス、フランス、ドイツ、アメリカをあげることが出来るとしている。この場合も、渋沢の文明論が、要するに欧米流の近代社会化が進んでいることを文明の基準

⁴⁰ 同、110～111頁。

⁴¹ 同、111頁。

⁴² この認識を形成するうえで、彼が江藤新平を上司に持ったことが大きいのではないだろうか？江藤は明治2年には、大久保利通らにその重要性を進言するが、その後、渋沢は江藤の配下になっている。

⁴³ 同、119頁。

⁴⁴ 樋口陽一『近代立憲主義と現代国家』勁草書房、1973年。

⁴⁵ 渋沢、前掲同、151頁。

にし、その基盤は西欧を起点とする近代工業力が想定されていることも理解可能であろう。しかしこの議論は大方の議論と同様に、一種の生産力主義的であり、本来、近代民主制の展開の視点が必要であろう。渋沢の議論の立て方は後にも述べるが、福澤の『文明論之概略』にも通じる。そこでは西欧と米国を文明国と位置づけ、アジアやアフリカ諸国を野蛮ととらえ、日本を半文明国家と評価し、それ故にこそ中国、朝鮮の野蛮を支える儒教に反対し、日本がこれら諸国に開眼をいざなう責務があると見たのである⁴⁶。

それを渋沢流で言えば、

「一国の設備が如何に能く整ふて居ても、之を処理する人の智識能力が其れに伴はなければ、未だ真正の文明国とは謂はれない⁴⁷」ということになる。「文明をして真の文明たらしむるには、其の内容をして富実、強力、此の二者の権衡を得せしめねばならぬ、我が帝国に於て今日最も患ふる所は、文明の治具を張る為めに、富実の根本を減損して顧みぬ弊である。是は上下一致、文武協力して、其の権衡を失はぬ様勉強せねばならぬ⁴⁸」ともいう。

「已に自己の天分の赴く所を定めた以上は、少し位の周囲事情に迷ふ事なく、碎身粉骨おのおのその進歩発達に勉励するが大切の事と思ふ。此くの如く青年の世に立つに、其の好に応じて社会の部面に立ち、天下の需要を〔満たすカ〕のが各自の権利にして、又義務であるが、唯世事に処するには、事物を判断すべき〔智カ〕識が必要である。而して此の智は学問によつて得なければならぬ、駸々たる世界の〔進〕歩に伴ひ、帝国の進運隆昌を翼賛するには、各自益々学力を蓄積して、其の当面の〔義カ〕務を果たさなければならぬ、此の智識を習得するのは学校である⁴⁹」という。ここには学問を修めるとは帝国の発展に資するためであつて、個人的発展、諸個人の潜在能力の顕在化を目標とするわけではない。「固き信念」という一項を設けて渋沢は論じている。ここにも無批判な国家主義的認識が見える。実は欧米の教育観とは全く異質な日本のある時期の近代教育観がにじみ出ていると言つてよい。

「一定の守る処とは何か、時に臨み場合に應じ、盤根錯節に処し、〔一字脱落、滔カ〕々として進み得るは、何に抛りて然るべきか、私は確固たる信念をつくるにあると思ふ、然らば其の信念は如何にしてつくり得べきか、素より宗教によるもよからう、仏教でも耶蘇教でも、各自其の皈依する処に應じて確固たる信念を固持し、之に背くことは断じて出来ぬといふことになればよい、併し私は元來孔孟の道徳を以て自己の信念とするものであるが、青年諸君は仏教耶蘇教いづれによるとも、将来社会に立つて迷はざる信念を確立せねばならぬ、由來儒教と他の宗教とは近接し

⁴⁶ これについては本稿の基礎となる論考「近代日本資本主義と知的巨人たち：福澤諭吉、渋沢栄一、吉野作造、石橋湛山、清沢淵」を見られたい。

⁴⁷ 同、151～152頁。

⁴⁸ 同、154頁。

⁴⁹ 同、169頁。

たもので、共に人たるの本分を教育するものであるから、青年は科学を修むると共に、各自精神の修養をつみ、確固たる信念をつくる事が必要であると思ふ⁵⁰」

と述べている。見られるとおり、渋沢にとっての「信念」とは、本人が一定の到達した見解に基づく自己主張ではなく、道徳性と認識されていたのである。論語から「弟子入即孝，出即弟，謹而信，汎愛衆而親仁」とか「富余貴是人之所以也（富立つときはこれ人の欲するところなり），不以其道得之，不处也（その道をもってこれを得ざればおらざるなり）」、「言忠信，行篤敬」といった章句が重要だとしている。何れかといえば、師弟関係の維持，広く人々を愛して仁に親しむなどの人徳ある指導層を意識しているのであろう。ここには一定の知見に達した事柄への「信念」とは無縁の状況があるように見える。

筆者にとっての「信念」とは、そうではなく上下関係，師弟関係は抜きにして，人智には限りがあるという前提で，物事の真实性への信頼を通じて獲得された認識，そしてその堅持ではないだろうか。

興味深い新たな項目「**経済と道徳の調和**」を見ておきたい。これに先立って，彼は「兎に角東洋古来の風習は，一般に金銭を卑しむ事甚だしいもので，君子は近づく可らざるもの，小人には恐るべきものとしたのであるが，畢竟貪婪飽くことなき世俗の悪弊を矯めんとして，終には極端に金銭を卑しむやうになつたものと思はれる⁵¹」という。

では本論を見ておこう。

「余は平生の経験から，自己の説として論語と算盤とは一致すべきものであると言つて居る，孔子が切実に道徳を教示せられたのも，その間経済にも相当の注意を払つてあると思ふ，是は論語にも散見するが，特に大学には生財の大道を述べてある，勿論世に立つて，政を行ふには，政務の要費は勿論，一般人民の衣食住の必要から，金銭上の関係の生ずる事は言ふ迄もないから，結局国を治め，民を済ふためには道徳が必要であるから，経済と道徳とを調和せねばならぬこととなるのである⁵²」と（下線は筆者）。

この認識についてみると，そもそも個人的レベルの意識として経済と道徳の併せ持った認識を要請するとしても，近代資本主義社会は経済原理的に見て（利潤追求），道義性を内包したシステムではないので，当然，個人的意識のレベルにとどめず，むしろ社会的，国家的あり方として，道義性を保証する政治運営が果たされなければならないであろう。

渋沢に関して有名な話であるが，

「一時の意気に駆られて，慈愛厚き両親の目を忍んで事を計つたが，不幸にして破れ，京都に一

⁵⁰ 同，171～172頁。

⁵¹ 同，178～179頁。

⁵² 同，179頁。

橋の家臣なる平岡円四郎といふ人が、私に目をかけてくれて、一身を全からしめるために、一橋の家臣となることを勧めてくれた、しかし自分は之に従ふ事は、如何にも意気地なく感じたけれども、之に従はなければ一身が危険なので、二三夜少しも就眠せずに深思熟慮して、遂に之に従ふ事に決したのである」⁵³（下線は筆者）、

と述べている。いわば尊王攘夷から開国派への道の切り替えである。これを信念の欠如としてみることもできるし、自己を社会的に意味ある存在として生きようとしたという立場からの転回であったとも言いうるだろう。だが、これは微妙であって、依然として彼にとっての信念とは何かを問うことが出来る。

渋沢は「協同の美風」の項で興味深い指摘を行っている。

「人間は個別に存立すべきものに非ず……元来人は個々別々に存立すべきものではなく、多衆相集つて社会を為し、国家を造るものであるから、本来の性質として協同的生活を営むべきものである、故に如何なる時代に於ても、協同一致と云ふ事は極めて緊要である、殊に国家的の競争が益々激甚を加ふる現代に於ては、国民の協同一致といふ事が非常に大切で、痛切に其の必要を感じるのである」⁵⁴。

と述べている。ここには諸階層の利害対立を超える価値としての、人間は一般的に「協同して」社会、国家を創り出すという趣旨を述べているわけである。しかもこの協同一致の認識を形成する格好の存在が、軍隊（在郷軍人会）であるというのも特徴的である⁵⁵。例示の姿勢がここにわかる。端的に言えば、渋沢の協同一致とは国が主語になり、近代国家の編成原理である個人の独立とそれを支える国という意味が転倒していたのである⁵⁶。この点では福沢諭吉の「独立自尊」とは相反する認識だろう。

では渋沢は封建的な意識で終始したかというところではない。女子高等教育の必要性を主張し、男女を問わず人間の尊厳から、男の特権を振りかざすための差別的であってはならないと主張していた（「男子の面目、女子の教育」の項⁵⁷）。

「文化を以て誇るべき時代の男子は、決して蒙昧野蛮の時代に処した男子に倣ひ、徒らに弱者を圧迫してはならぬ、彼等が弱者なら弱者だけ、無智者なら無智者だけ、寧ろ之を誘掖輔導するに努めて世の恵沢を平等に分かつのが男子本来の面目ではあるまいか、まして**事実**に於て**女子自身の覚醒**が、日進月歩の勢いを以て、彼等自身を開拓しつゝある現状を見る時に於て、漫りに窘迫

⁵³ 同、208～209頁。

⁵⁴ 同、244～245頁。

⁵⁵ 同、247頁。

⁵⁶ 先に見た福澤の意識との相異はここにあるのだろう。

⁵⁷ 同、326頁。

を加へるが如きは、此の上もない心事と云ふべきである」⁵⁸と。

女性に教育を施すとは、国際競争の中で日本を立派な「島帝国」とするために、そしてまさにその結果優れた人物を育てる役割を果たすという認識を示している⁵⁹。それだけではない。女性を社会に働く存在とさせることで、男性のみで生産力を担っている状況を変えることも出来る⁶⁰。欧米ではすでに女性の高等教育が行われ、社会も発展してきていることにも着目している⁶¹。あるいは女性を「誘掖輔導」の対象とみる限りでは、戦後日本の憲法規定にある男女平等、昨今のジェンダー平等とは異なっているだろう。清沢淵の女性論とも異なる。清沢によれば、この世は男女両性によって成り立っているという事実から、当然のごとく、男女平等の視線から職業平等、文明観にも及ぶ⁶²。

その後で渋沢は、明治政府が当初、救済施設を東京府に行わせていたものの、議員たちの、貧窮者への公的支援が彼らを怠情にするなどの消極論で公的施設の恒常化が困難であったことから、自らそれを引き受けて私設の救護施設を設置したことなどを述べている。1889（明治22）年にはこの施設（養育院）は東京市の発足と共に公的施設に変更されたことを伝えている⁶³。彼は、社会的なこうした施設整備はいよいよ必要になってくると判断している。その意味では渋沢は単なる実業家と言うよりも社会更生家と言ってもよいし、社会企業家と表現してもよいだろう。

と同時に、明治日本は長足の進歩を遂げたとはいえ、日露戦争の後遺症が大きく、大正の日本はしばらく、先の長足の進歩が疲弊を生み出してもいることから⁶⁴、この治癒にとどめるべきだと展望していた⁶⁵。国際競争に対応する上で、「民力の休養⁶⁶」という言葉さえ発している⁶⁷。

また第一次大戦中の本書で、青島陥落を受けて、

「平和と軍備とは、両者全く相容れない、之は充分研究して解決しなければならぬ、私の観る所では、国際平和は決して空想ではない、軍備拡張の必要は、近き将来に於て無くなるであらう、而して之は主として国際道德の発達に待たなければならぬ」⁶⁸と述べている。さらに「国際の場合には、夫々違つた事情の下に、利害関係が異なる故、道德を無視して利益を主張する事が起るのである、之れ国際紛議の起る所以であつて軍備拡張の理由も、亦茲に存するのである、若し国民道德がダン／＼発達して、其の範圍を国際間に拡張するやうになれば、眞の平和が実現されるこ

⁵⁸ 同、327頁。

⁵⁹ 同、329頁。

⁶⁰ 同、331頁。

⁶¹ 同、179頁。

⁶² 拙著『清沢淵の政治経済思想』御茶の水書房、1996年、『清沢淵』学術出版会、2004年、参照。

⁶³ 渋沢、前掲同、358～361頁。

⁶⁴ 同、433頁。

⁶⁵ 同、431頁。

⁶⁶ このスローガンは初期帝国議会での民党の政府の軍事財政膨張案への批判と同根と言えよう。

⁶⁷ 同、434頁。

⁶⁸ 同、444頁。

とになり、軍備の必要も無くなるのである」⁶⁹と正当に述べている点は注目される。

これを受けた「欧州大乱の教訓」という項目では、戦争が経済を発達させる一面もあるとはいえ、より根本的には、改めて戦争＝軍備と経済は相互に相反するものであると強調している。渋沢は、国力無視の挙句、富国強兵論が行き着いた先が、ドイツの第一次世界大戦の惨状と捉え、「今日の我国が何物を措いても先づ経済界の休養発展を第一の急務としなければ無らぬことは、今更呶々を要しない」と強調して、「国力の疲弊」している現状から、大隈重信首相がもくろむ増師計画はなすべきではない（「偏武政策を以て起つる国は、必ず武のために滅亡する」）と論じる⁷⁰。まるでこの議論は軍備の弁証法、30年前の旧ソ連の崩壊、そして77年前の軍国日本の崩壊を占っているようでさえある。実は旧ソ連が崩壊直前の国民総生産に占める軍事の地位が戦時日本と同様だったのである。

彰義隊が奮戦していた当時、ヨーロッパから帰国した渋沢は、

「私が大勢を推察するに、到底其の事〔官軍に対抗すること〕は成功するものでは無からう、数年前古郷を離るゝ時、是から先共に何れの地に死所を得るか、時勢とは言ひながら、生れるは其の郷をどうしても、死ぬ処は違ふであらうと相語つたことが、丁度慶応四年の冬に至つて、事実となるを嘆息せざるを得ぬやうな場合となつた、私とても其の儘已む訳にいかぬ為に、駿河に行つて我が一身を保ち、余所ながら御謹慎中の慶喜公を輔翼することを努めた、居士〔故蘆陰兄＝渋沢喜作〕は此の際に辛苦艱難、残兵を集めて悪戦苦闘を重ねたが、時利あらず、遂に官軍に降伏することに相成つて、續いで陸軍省の圜圀（れいぎょ、入獄したこと）の人と成つた、其の中私は官途に就かねばならぬ場合に成り、明治二年の冬大蔵省に出仕した」⁷¹。

「士農工商と、武士が四民の上に立てられたのは、封建時代何処も同じ慣〔ならわし〕であつたとは言へ、農工商の徒は武家の傘下に縋〔すが〕らねば立ち行く瀬もなし、庶民の生命は実に塵紙一枚の相場であつた。

自分は帰つて来る途中、様々に考へて見たが、此時始めて幕府の政治が善くないのだと云ふ感が起こつた、何故かといふに、人は其の財産を各自自身で守るべきは勿論の事、又人の世に交際する上は、智愚賢不肖に依りて尊卑の差別を生ずべき筈である故に賢者は人に尊敬せられ、不肖者は卑下せらるゝのは必然の結果で、苟も稍智識有する限り、誰にも会得の出来る、極めて観易い道理である」⁷²、としている。

彼はここで階級差別の理不尽さから幕藩体制批判に転じたことになる。この視点は漢学の学び

⁶⁹ 同、445頁。

⁷⁰ 同、459～460頁。

⁷¹ 同、555～556頁。

⁷² 同、659頁。

を早くから行っていた賜物によって形成されたとした⁷³。

「終に一の暴挙を企てやうと云ふことを工夫した、それは如何なる訳かと云ふに、当時幕府は只管因循なる手段を施して、攘夷鎖港の勅諭を遵奉せんとはしなかつた、斯の如きは彼の宋末の金元に服従し、一時の偷安（とうあん、目先の安楽を求める）を得んが為に、国をも売りたる如きもの、即ち「戎狄（西方の蛮人、北方の蛮人）是膺、荆舒是懲（楚を懲らしめる）」の格言に背いて、征夷大將軍の職分を蔑視するものであるとの思念が募り募つて、其の歳の秋、藍香（栄一學問の師尾高）、喜作（栄一従兄弟）と自分との三人、藍香塾に会して、今日の時勢、黙止するに忍びない、予ての覚悟、此の際一身を犠牲に供し、他力に依らずして、真乎農民の力で国家に尽さうとの密議を描いた⁷⁴。「終に彼等との和親の運びに到らんも、国にして富み、兵にして強からば、吾は決して彼を恐れずして、対等の交友たるを得べきである、否らざれば城下の盟である、而して此封建の今を廃して郡県の古に復さんとするのは、勢ひ非常手段なるものを執らなければならぬ、即ち世人の脳底に一大震盪を与へて、その眼目を一新するほどの挙措を作すを要すとは、首謀者たる予等三人の計画であつたのである⁷⁵。

こうして渋沢らの活動は高崎夜襲、横浜焼撃を策した。

「目的は攘夷遂行と封建打破、然して其手段とは果たして何？开（そ）は一挙にして横浜の洋館を焼撃しめると云ふ暴挙、其の前提としては、先づ上州高崎城を夜襲して、之を攻略し、兵備を整へた上で高崎から兵を繰出し、鎌倉街道を真一文字に横浜を衝て素志を遂げ、更に徐ろに關八州を徇へて、天下の形成の一変を竣（まつ）といふ策略であつた⁷⁶。

その後、渋沢は父親にこの策略の意図を親子の断絶によって実現したいと説明するが、農民身分にふさわしい生き方をせよと忠告を受ける⁷⁷。むろん、渋沢はこれに追随したわけではなく、武門政治が国の荒廃と外国勢力の侵害を受けている今、身分にかかわらずこの国を救うことが問われていると反論したからである⁷⁸。夜を徹したこの話し合いの結果、父はよもや乱賊になることなきようと諭しつつ、彼の意思の固さを認めるに到つた⁷⁹。父親は、結果として栄一の要望した家に迷惑が及ぶことを回避するための「勘当」を言い渡すことは当面控え、彼の行動を容認することとした⁸⁰。さて決行という段になって、思わざる不同意が京都から戻ってきた仲間の尾高長七郎（東寧）によって示された⁸¹。彼によれば、彼我の軍事力についての認識が成り立ってはず、

⁷³ 同、660頁。

⁷⁴ 同、721～722頁。

⁷⁵ 同、723頁。

⁷⁶ 同、725頁。

⁷⁷ 同、734頁。

⁷⁸ 同、735～736頁。

⁷⁹ 同、737頁。

⁸⁰ 同、740頁。

⁸¹ 同、744頁。

70名そこそこの農民軍で仮に高崎城は奪取できても、横浜は無理だし、ましてそうなると高崎さえも維持できず、単に獄門の露と消えるほか無いというのが趣旨であった。むろん渋沢らは反発した。尾高の言うには十津川浪士の乱の事実を見れば反駁の余地なしというのである⁸²。長時間に及ぶ必死の協議の末、尾高の説得力に同意せざるを得なくなり、ついに決行を断念することになった⁸³。こうして幕府方の捜査の手が伸びるのを避けて、京都に身を隠すことにした。

その後は一橋家に出仕して、徳川昭武に随従してフランスに渡ったことはすでに知られるとおりである⁸⁴。さらに徳川家に随従して駿河に移住し、新政府の大蔵省に出仕している。この経緯を見る限り、一橋家に出仕したことは別にして、主観的には攘夷論の達成のための決起を図っておきながら、彼我の力関係を考慮の上断念し、幕府方に随従したのは、自らの今後を考慮して敵として対抗すべき相手ではないと知ったからであり、その後の変転もまたこの線上で考えられることであろう。新政府に尽すことになるのは、彼の才覚を知った政府の認識ではあったが、同時に主君とあがめる慶喜に相談したところ、余のために協力せよという判断あつてのことだ。

また渋沢は、財団法人協調会（1919年発足）⁸⁵に協力し、労資対立から労資融和路線を打ち出していたといつてよい。先の「天譴」論に直ちに厳しく批判したのは、清沢洌であった⁸⁶。彼の厳しい批判の根底に、この震災で横浜の自宅の倒壊で妻と幼女を失ったことにあり、果たしてこのような通常の生活を営んでいる社会の人々に「天譴」を受けなければならない正当な理由があるのかということにあった。「天譴」といえば、78年後の2011年3月11日のあの東日本大震災に際して、元東京都知事石原慎太郎氏が述べているが、同氏がいかに上から目線の論者であるか、あるいは被災者への目線を失った論者であるかを示している⁸⁷。都知事としての石原氏の発言でフランスでは自由、平等、博愛、アメリカでは自由がアイデンティティーだが、日本人には「我欲だ」というのだから、一種のニヒリズム、あるいは本人のエリート意識さえ感じさせるであろう。まさに渋沢栄一も「天譴」について、そのような発言を行ったわけである。

III 渋沢栄一『論語と算盤』が主張した守備範囲

渋沢栄一述『論語と算盤』の冒頭の「処世と信条」の「論語と算盤は甚だ遠くして甚だ近いも

⁸² 同、747頁。

⁸³ 同、752～753頁。本書は国会図書館デジタル版<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/959112>による。

⁸⁴ 宮地正人監修松戸市教育委員会編『徳川昭武幕末滞欧日記』山川出版社、1999年。

⁸⁵ 原内閣時代、救済事業調査会（のち社会事業調査会）の答申に基づき、床次竹二郎内相の私的諮問機関「資本労働問題協議会」の中心メンバーであった徳川家達を会長、渋沢栄一・清浦奎吾・大岡育造を副会長にした。発足の背景には米騒動の勃発や労働運動の急進化（アナルコサンジカリズムの影響拡大）などに対抗して労資協調の促進を標榜した。

⁸⁶ 前掲、山本義彦『清沢洌の政治経済思想』御茶の水書房、1996年、61頁。

⁸⁷ 『朝日新聞』2011年3月14日付。

の」と題して、

「…自分等は成るべく政治界軍事界などが唯跋扈せず、実業界が成るべく力を張るやうに希望する、これは即ち物を増殖する務めである、是が完全で無ければ国の富は成さぬ、其の富を成す根源は何かと云へば、仁義道德、正しい道理の富でなければ、其の富は完全に永続することが出来ぬ、茲に於て論語と算盤といふ懸け離れたものを一致せしめる事が、今日の緊要の務と自分は考へて居るのである」⁸⁸と論じている。

「士魂商才」の項では、和魂洋才をしきたりとしていた古代からの日本に対して、その後、武家社会となって、「人間の世の中に立つには武士的精神の必要であることはむろんであるが、併し武士的精神のみに偏して商才といふものが無ければ、経済の上から自滅を招くやうになる。故に士魂にして商才が無ければならぬ、其の士魂を養ふには、書物といふ上から沢山あるけれども、矢張論語は最も士魂養成の根柢となるものと思ふ、それならば商才はどうかと云ふに、商才も論語に於て十分養へるといふのである、…道德上の書物と商才とは何の関係がないやうであるけれども、その商才といふものも、もと／＼道德を以て根柢としたものであつて、道德と離れた不道德、詐瞞、浮華、軽佻の商才は、謂ゆる小才子が小利口であつて、決して真の商才ではない、[故に商才は道德と離るべからざるものとすれば、道德の書たる論語に依つて養へる訳である]⁸⁹として、論語の熟読玩味を強調する。なお孔子が日本に生まれていれば、万世一系の国体にきつと賛嘆したであらうともいう⁹⁰。

この点は同意しづらいただろう。というのも孔子の天命に従った王、皇帝の存在はあっても、その王が天命に従えなくなったときには、変革の正統性を論じていたのがあまりにも有名だからである。「革命」の原義がこれである。面白いのは欧米思想が導入される現実を見ると、実は孔子の論じた内容に近いものが多いとの認識であらう⁹¹。道德性に注視すれば、その認識もあながち誤っていないだろう。洋の東西を問わず、道德性や倫理性の面での共通性を認識することはそれほど難しいことではないからである。多様に見える宗教意識にあつてもそれは指摘できるかも知れない。何よりも『論語』起源の「中庸」は、実はギリシャの哲学者アリストテレスの『政治学』にも明らかに主張されていることだから。そして天命といつても、それは自然体の活動を行えていかどうかであり、これに違反するとき、天は何らかの罰を人間に及ぼすわけではない、ただそれでは人間社会で無理を生じ、因果応報の報いをうけるのみだとする（「天は人を罰せず」⁹²）。こ

⁸⁸ 渋沢栄一述『論語と算盤』、東京忠誠堂、1927年、3頁。(http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1195171)

⁸⁹ 同、5頁。

⁹⁰ 同、9頁。むろん歴史的にも事実としてもこの「万世一系」は中世や江戸時代の国学にはあるとは言え、明治期大日本帝国憲法の創作であることは疑えないだろう。ここではその点は省く。

⁹¹ 同、9頁。

⁹² 同、10～13頁。

ここからは関東大震災に当たっての「天譴論」が出てくる根拠はあまり見えてこないだろう。「逆境に処するに当たっては、先づ天命に安んじ、徐に來たるべき運命を待ちつゝ撓まず屈せず勉強するが可い」⁹³は、渋沢の認識する「天命」と、「逆境」「運命」がよくわかるだろう。天が罰する対象は王や君主であるだろう。「現在に働け」では次のように論じた。江戸時代は武家には高尚な武士道の教育があったが、農民には些末な教育、商人には「経世済民」の教育でしかなかった。必要なのは近代化と共に商人たちに武士道の倫理性、道義の教育が行わなければならないはず。要するに資本主義社会の駆動力にこそ倫理性の高い武士道の精神が必要というわけである。

「私は常に精神の向上を富と共に進めることが必要であると信じて居る、人は此の点から考へて強い信仰を持たねばならぬ、私は農家に生まれたから教育も低くかつたが、幸いにも漢学を修めることが出来たので、これより一種の信仰を得たのである、私は極楽も地極〔地獄〕も心に掛けない、たゞ現在に於て正しいことを行つたならば人として立派なものであると信じて居るのである」⁹⁴

と結んでいる。

「君子の争いたれ」で、渋沢は、いかに円満に人生を過ごしたいといつても、自己の信念に反することや、自己にとって善と思うことに反する場合、他者と争って当然であり、その信念を貫くことが出来ないようでは、つまらぬ人生、「人として全く品位のないものになる」⁹⁵だろうと言いつている。「一生涯に進むべき道」では、欧米諸国が隆昌を極めていゝのは総て商工業の発展にあることを覚ったことから官職を辞して、実業界に参加した旨を記述している⁹⁶。

「常識と習慣」の章で、渋沢の認識する「常識」とは「事に当りて奇矯に馳せず、頑固に陥らず、是非善悪を見別け、利害得失を識別し、言語挙動すべて中庸に適ふものがそれである、これを学識的に解釈すれば「智、情、意」の三者が各々権衡を保ち、平等に発達したものが完全の常識だらうと考へる」⁹⁷と。

「仁義と富貴」の章では「真正の利殖法」を論じて、「実業といふものは如何に考へて宜いものか、勿論世の中の商売、工業が利殖を図る者に相違ない、若し商工業にして物を増殖するの効能がなかつたならば、即ち商工業は無意味になる、商工業は何たるか公益もないものになる、去りながら其の利殖を図るものも、若し悉く己れさへ利すれば、他はどうでも宜からうと云ふことを以て利殖を圖つて行つたならば、其の事物は如何に相成るるか、六ヶ敷いことを云ふやうであるけれども、若し果して前陳の如き有様であつたならば、彼の孟子の言ふ『何ぞ必ずしも利を日は

⁹³ 同、38頁。

⁹⁴ 同、61頁。

⁹⁵ 同、79頁。

⁹⁶ 同、92～93頁。

⁹⁷ 同、95頁。

ん、又仁義あるのみ』云々、『上下交々利を征りて国危ふし』云々、『苟くも義を後にして利を先にする^もことをせば、奪はずんば厭かず』となるのである、それ故に真正の利殖は仁義道徳に基かなければ、決して永続するものではないと私は考へる、…仁義道徳に欠けると、世の中の仕事といふものは、段々衰微して仕舞ふのである⁹⁸』と。

「如何に自ら苦心して築いた富にしたところで、富は即ち自己一人の占有だと思ふのは大なる見当違ひである、要するに、人は唯一人のみにては何事も為し得るものではない、国家社会の助けに依つて自らも利し、安全に生存するも出来るので、若し国家社会がなかつたならば、何人たりとも満足に斯の世に立つことは不可能であらう、これを思へば、富の度を増せば増すほど社会の助力を受けて居る訳だから、此の恩恵に酬ゆるに救済事業を以てするが如は、寧ろ当然の義務で、出来る限り社会の為に助力しなければならぬ筈と思ふ⁹⁹。」

渋沢のこの発言は、社会救済を単なる慈善事業というよりも、自らが社会に立つことができているのは社会のおかげであり、社会の援助あったればこそなのだから、当然の行為として社会救済、あるいは社会支援の取り組みをすべきなのだという認識にあらう。また経済と道徳、算盤と道徳の緊密な関係は孔子が論語でも、特に大学でも述べていて、決して金銭問題をおろそかにすべきではないが、その基礎に道徳性が求められていると力説する¹⁰⁰。この点、朱子の思想には仁と経済の対立論があることも事実で、ちょうど古代のアリストテレスの議論に重なる、しかし孔孟思想にはむしろ仁と経済の合一が解かれていたと論じている¹⁰¹。加えれば、アリストテレスの場合、物作りはポリス外の人びとのになう産物だが、これを享受するポリス市民についての認識はあっても商業や高利貸しについては一段低い仕事として蔑視していたことが明らかだ。

孔孟の思想は「根柢を誤り伝へたる結果は、利用厚生に従事する実業家の精神をして殆んど総てを利己主義たらしめ、其の念頭に仁義もなければ道徳もなく、甚しきに至つては法網を潜られるだけ潜つても金儲けを仕度いの方にさせて仕舞つた従つて今日の謂ゆる実業家の多くは、自分さへ儲ければ他人や世間は如何あらうと構はないといふ腹で、若し社会的及び法律的の制裁が絶無としたならば、彼等は強奪すら仕兼ねぬといふ情ない状態に陥つて居る、若し永く此の状態を押して行くとすれば、将来貧富の懸隔は益々甚だしくなり、社会は愈々甚だしくなり、社会は愈々浅ましい結果に立ち至る事と予想しなければならぬ¹⁰²』という。

実業家は公共事業、社会事業に尽くすべきだという意味は以下のとおりである。

「自分の斯く分限者になれたのも、一つには社会の恩だといふことを自覚し、社会の救済だと

⁹⁸ 同、138～139頁。

⁹⁹ 同、153頁。

¹⁰⁰ 同、159頁等。

¹⁰¹ 同、169頁。

¹⁰² 同、170頁。

か、公共事業だとかいふものに対し、常に率先して尽すやうにすれば、社会は倍々健全になる、それと同時に自分の資産運用も益々堅実になる…若し富豪が社会を無視し、社会を離れて富を維持し得るが如く考へ、公共事業社会事業の如きを捨て、顧みなかつたならば、茲に富豪と社会人民との衝突が起る、富豪怨嗟の声は軈て社会主義となり「ストライキ」となり、結局大不利益を招くやうにならぬとも限らぬ、だから富を造るといふ一面には、常に社会的恩誼あるを思ひ、徳義上の義務として社会に尽くすことを忘れてはならぬ¹⁰³。」

ここで別の文献から渋沢がことのほか社会事業に取り組む意図を示しておこう。「今時の付合は兎角引込み思案ばかりして社会の事には実に冷淡で困るが、富豪と雖も自分一人で設ける訳ではない。言は、社会から儲けさせて貰つた様なものだ。例へば地所を沢山所有して居るとして、地主は地代が安くて困るとか空地が多くて困るとか云つてあるが、其地所を借りて地代を納めるのは社会の人が働いて金儲けをし、事業が盛んになれば空地も塞がり地代も段々高くなるから、地主も従つて儲かるわけである。だから自分の斯く分限者になれたのも、一つは社会の恩だといふことを自覚し、社会の救済だとか、公共事業とかいふものに対し、常に率先して盡す様にすれば、社会は益々健全になる。それと同時に自分の資産運用も益々堅実になるといふ訳であるが、若し富豪が社会を無視し、社会を離れて富を維持し得る如くに考へ、公共事業、社会事業の如きを捨て、顧みなかつたならば、茲に富豪と社会人民との衝突が起り、富豪怨嗟の声はやがて社会主義となり、ストライキとなり、結局だ不利益を招く様にならぬとも限らぬ。故に富を作るといふ一面には常に社会的恩義あることを思ひ、徳義上の義務として社会に盡す事を忘れてはならぬ¹⁰⁴」¹⁰⁵という。ここに彼の端的な認識が示されているといえよう。

渋沢の戦争と平和に関する次の言説は今日にあつても興味深いだろう。

「強い者の申し分は何時も善くなると思ふことは、一つの諺として仏国に伝はつて居るけれども、漸々文明が進めば、人々道理を重んずる心も、平和を愛する情も増して来る、相争ふ所の惨虐を嫌ふ念も、文明が進めば進む程強くなる、換言すれば、戦争の価値は世が進むほど不廉（価格で安くない）となる、何れの国でも自ら其所に顧みる所があつて、極端なる争乱は自然に減ずるであらう、又減ずべきものと思ふ、明治三十七八年頃、露西亞のグルームとかいふ人が、『戦争と経済』といふ書を著作して、戦争は世の進むほど惨虐が強くなる、費用が多くなるから、遂には無くなるであらう、といふ説を公にしたことがある、嘗て露西亞皇帝が平和會議を主張されたのも、是等の人々の説に拠つたものであると、誰やらの説に見たことがある¹⁰⁶」。

しかし昨今の瀬戸際政策的政策を操る為政者たちを見ていると、渋沢のような見識が依然として世

¹⁰³ 同、175頁。

¹⁰⁴ 渋沢「富者の要務」鹿島茂編『青淵論集』講談社、2020年、21頁による。

¹⁰⁵ 渋沢栄一述『論語と算盤』、190～191頁。渋沢の平和志向はこの論理に鮮明となっている。

の大勢を占めないことを知るのであるが、同時にこの指摘の本質的な観点は中長期的に現実的であろうと認識すべきだ。「少くとも他国に甚しく迷惑を与へない程度に於て、自国の隆興を計るといふ道がないものであるか、若し国民全体の希望に依つて、自我のみ主張する事を思ふたならば、今日の惨害を免れしめることが出来やうと信ずる¹⁰⁶。」

孔孟思想が利殖と仁義道德の一体性を説いているはずなのに、その後の人々がこれを相反するものと誤解してきたのではないかというのが洪沢の儒教論である。いわく、

「孟子は、利殖と仁義道德とは一致するものであると曰つた、其後の学者が此の両者を引き離して了つた、町人は素町人と呼びて賤しめられ、士の俱に齡ひすべきものでないとせられ、商人も卑屈に流れ、儲け主義一天張りとなつた、是が為に経済界の進歩は幾十年幾百年遅れたか分らぬ、こんには漸次消滅しつゝあるが、まだ不足である、**利殖と仁義の道とは一致するものである**ことを知らせたい、私は**論語と算盤とを以て指導して居る積りである**¹⁰⁷。」

この点、ギリシャのアリストテレスなどは、何れかといえば商業行為を低く評価していた傾向があったので¹⁰⁸、古代の同時代人といつても、宗教性とも関連があつてか、東西の偉大な哲人の認識の相異を見ることもできよう。それは近代でもマックス・ウェーバーが展開した『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』にも見られる。即ちウェーバーは中世までの商業行為が詐欺瞞着によって利益を得ているに対して、近代産業資本は合理性ある勤儉貯蓄の勤労にいそしむプロテスタントの倫理によって裏打ちされていると捉えたのである。中世商業や金融を詐欺瞞着で捉えてしまうのが妥当と言えるかという評価が残るだろう。この勤儉貯蓄の精神は、幕藩体制期の二宮金次郎が創始した報徳思想と運動に極めて類似しているように見える。端的に言えば中世封建制から近代資本主義への過程で生じる商業活動の展開の中で共通する意識と言えるかも知れない。農業にあつても、特に江戸時代は東西の台所への農産物供給が行われていたので、経済観念の発達を促したであろうことは容易に想像されよう。実際、当時の先進地農村では農民層のブルジョア分解傾向顕著（富農層の形成）となっていたのである¹⁰⁹。

洪沢は「真正なる文明」の項を立てて、確かに英米仏独は「文明国」といえるが、しかし真の文明国とは様々の施設が整備されてよく運営されていること、調和的に展開されていることを指摘する。その含意は、法その他の制度が整っていることは重要だがそれ以上に重要なのが運用する人間たちの質の良さが重要だということ。その制度としては法律に基づくこと、教育制度を持つこと、警察や軍隊制度があるとしても、それが一部の力のみで機能すべきではなく、バランスをもって展開すべきことであろうとみている。「之を処理する人の智識能力が其に伴はなければ、

¹⁰⁶ 同、194頁。

¹⁰⁷ 同、206頁

¹⁰⁸ アリストテレス『政治学』岩波文庫による。

¹⁰⁹ 先駆的な著作として山崎隆三『地主制成立期の農業構造』青木書店、1961年を上げておこう。

真正なる文明国とはいはれない¹¹⁰」と。

これは厳しいハードルとあってよいだろう。あるいは「形式が文明であつても実力は貧弱、是は甚だ不権衡の言ではあるけれども、必ず無いとは言はれない、故に曰く、真正の文明は強力と実質とを兼ね備ふるものでなければならぬ¹¹¹」と。

渋沢は、一種の人生訓を語り、ことに処するには、

「熟慮考察し、危く心が動きかけたことがあつても中途から取返して本心に立ち戻つたので、四十余年間先づ無事に過ぎて来ることを得た、これに由つてこれを観るに、意志の鍛錬の六ヶ敷きことは今更驚嘆の外はないが、併し夫等の経験から修得した教訓の価値も、また決して少いものではないと思ふ、而して得た所の教訓を約言すれば、大略次の如きものがある、即ち一些事の微に至るまでもこれを閑却するは宜しくない、自己の意志に反することなら事の細大を問ふまでもなく、断然之を跳付けて了はねば可かない、最初は些細の事と侮つてやつた事が、遂には其れが原因となつて総崩れとなるやうな結果を生み出すものであるから、何事に対しても能く考へて行らねばならぬ¹¹²」と。

西洋の思想と孔子を比較する興味深い指摘がある。

「基督教に説く所の『愛』と論語に教ふる所の『仁』とは殆んど一致して居ると思はれるが、其所にも自動的と他動的との差別はある、例はば、耶蘇教の方では、『己の欲する所を人に施せ』と教へてあるが、孔子は『己の欲せざる所を人に施す勿かれ』と反対に説いて居るから、一見義務のみにて権利観念が無いやうである、併し両極は一致するといへる言の如く、此の二者も終局の目的はついに一致するものであらうと考へる¹¹³」

という。筆者もまた西洋に支配的思想であつたキリスト教と東洋の孔子の思想、あるいは釈迦にはじまる仏教に多々類似した意識があるというのは、ある意味で、洋の東西を問わず、人間が自然界と人間世界に向き合うときに遭遇する認識に実は決定的な相異はあまりないのだからと考えてきた。むろん周知のように自然界への畏敬の念と制覇の意識の強弱はあるといえるだろうし、それぞれの地域の農耕生活や狩猟生活の相違からくる認識のあれこれは不可避免的に存在するといつてもよからう。農耕生活でも米作密植と麦作粗放の経営による土地と人間の関係、それに基づく人と人との関係構造、加えて自然物の取得に際しての狩猟型と耕作型など派重要な人間類型の形成に差異を生じるだろう¹¹⁴。

こうして渋沢は

¹¹⁰ 渋沢栄一述『論語と算盤』、212～213頁。

¹¹¹ 同、214頁。

¹¹² 同、255頁。

¹¹³ 同、282頁。

¹¹⁴ 拙著『近代日本資本主義史研究』第1章、ミネルヴァ書房、2002年参照。

「而して余は、宗教として將た經文としては耶蘇教の教がよいのであらうが、人間の守る道としては孔子の教がよいと思ふ…殊に孔子に対して信頼の程度を高めさせる所は、奇蹟が一つもないといふ点である、基督にせよ、釈迦にせよ、奇蹟が沢山にある¹¹⁵⁾」とも。

多くの場合、孔子の思想には権利意識が弱いと言われるが、「論語にも明かに権利思想の含まれて居ることは、孔子が『仁に当たつては師に譲らず』といった一句、これを証して余りあること」と思ふ、道理正しき所に向うては飽くまでも自己の主張を通してよい、師は尊敬すべき人であるが、仁に対しては其の師にすら譲らなくてもよいとの一語中には、権利觀念が躍如として居るではないか、独り此の一句ばかりでなく、広く論語の各章を渉獵すれば、これに類した言葉は尚ほ沢山に見出すことが出来るのである¹¹⁶⁾、と。しかしここでいう「権利」とは日常性の一局面であつて、本来社会の諸権利の根底は国家と個人、そして私人間と区別される二つの問題でなければならぬだろう。この点の言及がないのは一種の限界と指摘できよう。

ここで注意しておきたい議論を紹介する。「貧富の懸隔は其の程度に於てこそ相違はあれ、何時の世、如何なる時代にも必ず存在しないといふ訳には行かぬものである、勿論国民の全部が悉く富豪になることは望ましいことではあるが、人に賢不肖の別、能不能の差があつて、誰も彼も一様に富まんとするが如きは望むべからざる処、従つて富の分配平均などとは思ひも寄らぬ空想である、要するに富むものがあるから貧者が出るといふやうな論旨の下、世人が拳つて富者を排擠（はいせい、他を押しおける）するならば、如何にして富国強兵の実を挙ぐる事が出来やうぞ、個人の富は即ち国家の富である、個人が富まんと思ふに非ずして、如何にか国家の富を得べき、国家を富まし自己も榮達せんと欲すればこそ、人々が日夜勉勵するのである、其の結果として貧富の懸隔を生ずるものとすれば、そは自然の成行であつて、人間社会に免るべからざる約束と見て諦めるより外仕方がない、とは云へ常に其の間の関係を円満ならしめ、両者の調和を図ることに意を用ふることは、識者の一日も欠くべからざる覚悟である、之を自然の成行き人間社会の約束だからと、其の成るまゝに打棄て置くならば、遂に由々しき大事を惹起するに至るは亦自然の結果である、故に禍を未萌（びぼう）に防ぐの手段に出で、宜しく王道の振興に意を致されんことを切望する次第である¹¹⁷⁾、

という。ここには貧富の格差は不可避であり、容認すべきこと、ただしその懸隔が著しく拡大することによる社会的不安には事前に対処すべきことが述べられている。

また 事業経営の必要な観点を以下のように披歴している。

「自分は常に事業経営に任じては、其の仕事が国家に必要であつて、又道理に合するやうにして

¹¹⁵⁾ 洪沢栄一述『論語と算盤』、282頁。国家神道では国民の精神的支えにならぬと厳しい。

¹¹⁶⁾ 同、283～84頁。

¹¹⁷⁾ 同、291～92頁。

行きたいと心掛けて来た、仮令その事業が微々たるものであらうとも、自分の利益は少額であるとしても、国家必要の事業を合理的に経営すれば、心は常に楽しんで事に任じられる、故に余は論語を以て商売上の『バイブル』となし、孔子の道以外には一步も出まいと努めて来た、其れから余が事業場の見解としては、一個人に利益ある仕事よりも、多数社会を益して行くのでならぬと思ひ、多数社会に利益を与へるには、其の事業が堅固に発達して繁盛して行かなくてはならぬといふことを常に心して居た¹¹⁸⁾、と。

次に武士道と実業の関係について述べている。

「孔子の謂ゆる『富と貴とは是れ人の欲する所なり、其の道を以てせずして之を得れば処〔を〕らざるなり、貧と賤とは是れ人の惡む所なり其の道を以てせずして之を得るも去らざるなり』とは、これ誠に武士道の神髄たる正義、廉直、義侠等に適合するものではあるまいか、孔子の訓に於て、賢者が貧賤に処して其の道を易へぬといふのは、恰も武士が戦場に臨んで敵に後ろを見せざるの覚悟と相似たるもので、又彼の其の道を以てするに非ざれば、仮令富貴を得ることがあつても、安んじてこれを処らぬと曰ふのは、これまた古へ武士が其の道を以てせざれば一毫も取らなかつた意気と、その軌を一にするものと謂つて宜しからう、果して然らば富貴は聖賢も亦これを望み、貧賤は聖賢も亦これを欲しなかつたけれども、唯彼の人々は道義を本とし富貴貧賤を末としたが、古への商工業者はこれを反対に下から、遂に富貴貧賤を本として道義を吸えとするやうになつて仕舞つた、誤解も亦甚しいではないか¹¹⁹⁾、

と述べる。そして武士道は文明国の商業道に通じるべきだとも。西洋の商業道徳もまさにこの道をたどっているのであつて、日本でこそ廉直、公平などが無視され、私利私欲に走っているのが重大という認識である。

この商業道徳を日中関係にも及ぼして、渋沢は「相愛忠恕の道を以て交はるべし¹²⁰⁾」と訴える。「商業の真個の目的が有無相通じ、自他相利するにある如く、殖利生産の事業も道徳と随伴して、初めて真正の目的を達するものなりとは、余の平素の持論にして、我国が支那の事業に関係するに際しても、忠恕の念を以て之に蒞〔のぞ〕み、自国の利益を図るは勿論ながら、併せて支那をも利益する方法に出づるに於いては、日支間に真個提携の実を挙ぐることは、決して難い事ではない¹²¹⁾」。

そこで中国の資源開発では両国の資力を合わせて経営することによって提携してゆくべきで、自らかかわってきた中日実業会社はまさにその趣旨で展開していると述べている¹²²⁾。この議論は

¹¹⁸⁾ 同、302頁。

¹¹⁹⁾ 同、305～06頁。

¹²⁰⁾ 同、313頁。

¹²¹⁾ 同、314頁。

¹²²⁾ 同、315頁。

第一次大戦期大隈重信内閣の時に勝田主計大蔵大臣と組んだ政商西原亀三が展開した日本の資力、技術力と中国の労働力を相補い合っただけで展開するためとした対中西原借款の論理とも相通じるものであった¹²³。

「日本魂、武士道を以て誇りとする我国の商工業者に道義的観念の乏しいと云ふことは、実に悲しむべきことであるが、抑も其の由つて来るところを繹ぬれば、従来因襲する教育の弊であると思ふ、予は歴史家にあらず又学者にあざれば、遠く其の根源を究むることは出来ないけれども、彼の『民可使由之、不可使知之』といふ、朱子学の儒教主義は、近く維新前まで文教の大権を掌握せる林家の学に依て其の色彩を濃厚にし、被治者階級に属する農工商の生産界は、道德の天則外に放置せらるゝと共に、己れ亦自ら道義に束縛せらるゝの必要なしと感ずるに至つた¹²⁴」

と整理してとらえ、そのことが、明治維新以降の商工業の道德性が問われる根本的要因だと認識していたのである。儒者（君子）は道德を説き、聞く側がもつぱら実践せよという認識、役割の分裂が問題だったともいう。被治者の卑屈根性の根源がここにあるとも指摘している¹²⁵。この点で、渋沢は朱子学ではなく孔孟の思想に立ち返るべきだというのがその主張の根幹にある。これは重大な指摘で、すでに述べたように、渋沢は時に労使協調論を展開するに際しては、朱子学的世界からの物言いであるが、ここではその限界を感じて孔孟の思想に戻れとなっている。だがどこまで孔孟の思想の精髓を活用したという風には言えないだろう。

女子教育についても貴重な論を主張している。すなわち、

「女子を道具視して善いものであらうか、人類社会に於て男子が重んずべきものとすれば、女子も矢張社会を組織する上に其の一半を負うて立つ者だから、男子同様重んずべき者ではなからうか、既に支那の先哲も、『男女室に居るは大倫なり』と云うてある、言ふ迄もなく女子も社会の一員、国家の一分子である、果して然らば女子に対する旧来の侮蔑的観念を除却し、女子も男子同様国民としての才能智慧を与へ、共に相助けて事を為さしめたならば、従来五千万の国民中二千五百万人しか用を為さなかつた者が、更に二千五百万人を活用せしめる事となるでは無いか、是れ大に婦人教育を興さねばならぬといふ根源論である¹²⁶。」

渋沢は「理論より實際」の項目で西欧と対比して日本では商工業に対する認識が低く、その技術的教育は行われても、根柢に求められるべき理智に傾いて規律、人格、徳義などがおとしめられていると捉えている¹²⁷。そして近代国家であれば、軍事や政治も重要であるとしても商業・経

¹²³ 拙著『戦間期日本資本主義と経済政策』柏書房、1989年、特に「第4章 資本輸出入の推移と対外関係」149～226頁、参照。

¹²⁴ 渋沢、前掲書、335頁。

¹²⁵ 同、336頁。

¹²⁶ 同、358頁。ここでの指摘によれば、渋沢は男性も女性も社会の一分子と表現するように、事実上の対等性認識に立つに至っているといえよう。

¹²⁷ 同、365頁。

済の分野を軽視すべきではないことを強調する。

「単に智識を授けること」に汲々として「徳育の方面が欠けて居る，確かに欠乏して居る，又一方に学生の気風を観ると，昔の青年の気風と違つて，今一と呼吸といふ勇氣と努力，それから自覚とが欠けて居る¹²⁸」，「一体文明の進歩といふことは政治，経済，軍事，商工業，学芸等が悉く進んで，其所に始めて観ることが出来るので，其中の何れか一が欠如しても，完全なる発達，文明の進歩のあるものではない，然るに日本では，其の文明の一大要素である商工業が，久しい間閑却して顧みられずにあつた」。

さらに「実業界に立つ者は，前述の処世術を十分に備へた上に，尚ほ一つ尊ばなければならぬ一大事が残つて居る，それは**自由**といふことで，実業の方では，軍事上の事務のやうに，一々上官の命令を俟つて居るやうでは，兎角好機を逸し易いので**何事も命令を受けてやると云ふ具合では，一寸発達といふことは六ヶ敷い¹²⁹**」。

「その結果，**唯智へ，智へと傾いて行つて唯もう己が利益々々とのみ逐うて孟子の謂はゆる『上下交も利を征（と）りて厭（あ）かず，国危うし』**と云ふやうな状態に陥つてはと，是れのみ氣遣はれるので，どうがなして斯ういふ事に立ち至らぬやうと，**竊かに手近い実業教育に於ても，智育と徳育とを併行せしめて行きたいものと，及ばずながらも，多年努めて居る次第である¹³⁰**」とのべる。

「人物過剰の一大原因」と題して，「**学問して高尚な理窟を知つて来たから，馬鹿らしくて人の下などに使はれることは出来ないやうになって仕舞つて居る，同時に教育の方針も亦若干その意義を取り違へ，無暗に詰込主義の智識教育で能事足れりとするから，同一累計（類型）の人物ばかり出来上り，精神修養を閑却した悲しさには，人に屈するといふことを知らぬので，徒らに高くなつて行くのだ，此の如くんば人物の供給過剰も寧ろ当然のことではあるまいか¹³¹**。」と指摘しているのは興味が引かれる。

また「失敗らしき成功」では以下のことを指摘している。

「**文筆言論，その他凡て精神的方面の事業に従事する者が，今の謂ゆる成功を生前に収めやうとして悶けば，却つて時流に阿（おもね）り，効果を急ぐが為に，社会に益を与へぬやうな事になる，されば如何に精神的事業でも，徒らに大言壮語して人生の根本に触れることの出来ぬ大きなもくろみばかり立てて，毫も努力する所がないやうでは，百歳の後，仮令黄河の澄む期節があつても，到底失敗に終り，最後の成功を収め得らるべきもので無い，渾身の努力をさへ尽して居れ**

¹²⁸ 同，363頁。

¹²⁹ 同，365頁。

¹³⁰ 同，366頁。

¹³¹ 同，373～374頁。

ば、精神的事業に於ての失敗は決して失敗ではない¹³²], と。

IV 渋沢栄一の社会認識と経済：まとめに代えて

本稿で種々示してきたのは、彼の膨大な論著からみてほんの入り口にまでも達してはいない。とはいえ彼にとっての、あるいは人々にとっては大きな手掛かりとなる2つの著作を通じて見える彼の人生観、社会観、そして経済認識のほぼ全体の筋書きだけは読み取れそうである。以下、摘記して暫定的なまとめとしておこう。

第一に、すでにI、IIで見た通り、渋沢は儒教に商家の子供として大いに学ぶ若い日々があり、当初の攘夷意識から発する開国反対の立場での決起に逸った事実があるとともに、その襲撃直前に、イギリスなどの力量の大きさを知ること、江戸幕府が推進していた開国にかじを切ると同時に、慶喜の知遇を得て、徳川昭武に随従してフランス留学の機会を得た。これは西欧近代の実態を肌身で学ぶ格好の機会であったし、そこで学んだ商工業の実態が、自ら郷里で認識させられていた商人の立場の重要性を知る機会になり、士農工商という社会の階級区分の非合理性を認識することにもなった。それに経済システムとしての資本主義の意味を認識できたわけである。これまでの論著にあまり指摘されているわけではないが、渋沢は、この渡仏の中で、資本主義を支える精神にいかにもキリスト教が大きな役割を果たしていたかを認識していたことが、彼にとっての慣れ親しんだ儒教が彼の根底になって、その観点から、日本でも何らかの精神的支柱が必要と考えたことは見やすいだろう。だからその後の議論でもキリスト教でも仏教でも儒教でもいいが何らかの宗教意識の必要性を日本に求め、しかしそれは近代になって突如として作為された国家神道ではだめだと認識表明を示したのであろう。端的に言えば経済と人々をつなぐ道徳性が不可欠というわけである。

第二に、IIIで見てきた『論語と算盤』というあまりに有名な作品から、渋沢は実に大きな問題を指摘していることがわかる。江戸時代までの階級制が社会発展の障害物であり、これからの時代は商工業の発展に至ることが不可避であり、その装置を日本が持つことが必要だということである。だが同時に、経済システムを人々にとって意味あるものにするうえで、経済人が持つべき素養としての『論語』の世界を極めるべきだと考え、特にその仁、愛などの倫理性、道徳性抜きの経済運営、経営はあるべきではないと認識していたことである。経済勘定を蔑視し、軽視してきた幕藩体制以前の社会の非合理性を指摘するとともに、実はこの幕藩体制といえども経済活動が土台として支えていたからこそ、一時代が形成されたはずだと認識する。そのうえで、資本主

¹³² 同, 385頁。http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1195171

義経済が持つ制度欠陥ともいべき競争主義に走るあまりに道徳性、道義性、倫理性を失っているのが現代ではないかと見ている。この現代とは特に大正デモクラシーの時期、商工業が発展していた中でのことを意味している。ある意味で、多くの人々が認識したように、新たな商業、工業段階に突入した時、人々はかつての農村社会的牧歌的な時代に自らの生きていたことの証を求めるものだ。そうしたばあい旧時代への懐古趣味の少なくない事柄が、人々の親密でより道義性があったと認識することであろう。渋沢もおそらくそれとは無縁でもあるまい。

第三に、I、IIで触れているように、その倫理観、道義性の基準となるものが渋沢にとって儒教、孔子の思想であったと言っても過言ではないだろう。ただその道義性の基準が、得てして、天帝、あるいは天命に従うということであろうし、またそれぞれの人々がそれなりの根拠をもって現存しているわけだから、その分相応に生きることが重要という認識も垣間見える。それはおそらく、彼の幼少時代に支配的であった朱子学的秩序社会の気風を色濃く残しているといってもよいのかもしれない。特にこの点はIで指摘したところである。

渋沢が優れているのは、致富誘惑があるはずの資本主義の設計に当たって、自ら起業家に徹して、企業経営全般を掌握する企業トップになろうとせずオーガナイザーとして活躍したことだろう。それゆえ資本主義的な富国を目指すうえで必要な種々の産業分野の企業設立に当たったということだろう。しかも資本主義経済の弱点とも言ってよい道徳性、倫理性の欠落をいかに食いとめるかという観点での道德論を問い続けたことであろう。それは幼い時からの儒教の教えに学ぶ努力あつてのことだが、同時にその限界を意識していたわけでもないだろう。先に述べたように、それが西欧近代ではキリスト教があるけれども、日本にはそれに代わる宗教意識がないと見たことだった。この意識は実は第二次大戦後、西洋経済史の大家であった大塚久雄¹³³や戦後教育改革に取り組んだ先駆者であった政治学者の南原繁¹³⁴らにも共通された意識であろう。大塚は戦前の神がかりの呪縛を逃れるためには教育が重要であること、そこでは近代思想の教育が必要と論じた。

なおすでに述べた第一国立銀行の釜山支店開業にせよ朝鮮半島の鉄道建設投資であれ、日露戦争国債応募であれ渋沢には国策による誘導には、対応すべきだという認識が当然のごとく語られていて、その国家方針に対する懐疑の念や検討する試みはあまり見られなかったのが明治期の特色だとすれば、第一次大戦の巨大なマイナス影響を知ることによって、戦争回避と平和への問題関心が深まり、経済活動にとっての戦争はまさに壮大な無駄に見えるようになったと思われる。

最後に、次のことを指摘しておこう。

¹³³ 第二次大戦直後の大塚久雄『近代化の人間の基礎』白日書院、1949年。

¹³⁴ 戦争末期1942年の執筆、戦後公刊された南原繁『国家と宗教』岩波文庫（初版は1942年）。

「渋沢栄一 儒教に見た指針」¹⁵⁵を読む機会があった。そこで感じさせられたことについてである。昨今、渋沢栄一の論語認識を無批判に広める動きがみられる。確かにこの特集記事にもみられたように、強欲資本主義の流れの中で、道徳性を求めたいと考える意識が強まるのは否めない。だからといって渋沢の解釈をすべて良しとしてよいかとなると疑問も生まれるはずだ。

私よりも公の立場という渋沢の意識がともすれば、実は公が国に転化しがちだし、特に日本のような近代化の在り方からすればそもそも「国の平和、国の幸せ」が「私の平和、私の幸せ」と同一線上でとらえられがちな国柄では、近代国家の基本である個、人を前提としての国家であるということにはつながらないという恨みは否定出来ないはずだ。彼の富国強兵論にそれをみることができる。

そうした批判的とらえ方によってこそ、今を生きる人々にとっての渋沢栄一の活かし方があるように思われる。この記事での儒教の認識に天帝の命を受けた王の統治がその名に反するとき、王を革（か）えることが出来るという認識があったことを無視できないはずだ。ちょっと解釈が一面的に見えるが、むしろ革命の思想を孔子の思想から抹消したのは朱子学であったのではないか？そして渋沢の学んだ孔子の儒教というが、朱子学的認識とは無縁ではなかったはずだ。

実は上のコメントでは意図的に避けたが、渋沢の儒教認識が、それぞれの分相応の立場で生きてゆくことが重要で、そのことが近代資本主義の決定的要素であるべき権利の重要性を認識しているとは思わず、そのことが大正デモクラシーの盛んな時期に修養会に協力したことにも示されるような立ち位置であったことを指摘する人はほぼ見えない。何よりも孔子の儒教精神の神髄は現存する王がいてもそれはあくまでも天帝の命によって存在しているのだから、この天命に反する王となれば、この王を覆す、則ち革命を主張していたことだろう。朱子学はそれを否定してしまっている。

最後に一言、書き添えておきたいのは、注105にも示したように、渋沢は第1次大戦の過程で、戦争や軍事力強化が経済発展の妨害物と認識し、日中実業への取り組みにせよ、日米親善の取り組みにせよ、その平和への志向を強めていったことは十分に評価しておくべきことであろう。ここでは取り上げられなかったが、日露戦争期に政府の強い要請を受けて、財界に軍事財政を支える国債シンジケート団の財界代表として呼びかけを行ったが、それも当初は積極的とはいえないものではあった。彼にとっては、やはり経済活動と戦争は直結すべきものとは認識していなかったものと判断される^{*}。

¹⁵⁵『朝日新聞』2021年11月21日付。

後書き 本稿では、渋沢の原著からの引用はすべて、原文に従っている。現代語訳は多く流布しているが、渋沢の当時の認識や表現をいかすことが、かえって本稿の趣旨にかなうと考えてのことである。

※本稿は静岡県藤枝市立図書館友の会の招きに依る2022年7月24日の同名講演会のために書き下ろした。会長南雲初義氏ほかの関係者に御礼申し上げます。