

儒教倫理と資本主義の精神

小 野 進

「原罪」という人間性の不信から出発する西欧社会では、権力は不可避免的に腐敗するというアクトンの評価が当然引き出されたようだ……このような社会では、我慢可能な社会を成就するための唯一可能な手段は、抑制（チェック）と均衡（バランス）の制度——会計検査……定期的な再選挙の要求において、疑惑ないし不信を正式に制度化したもの——である……権力の管理制度として民主主義は最悪であるけれど——政治はやはり人間の最悪の面を引き出すから——唯一可能な政治形態となるのである。

それと対照的に、儒教社会がそうであったように性善説という前提から出発する社会で、部下の従順な忠誠義務だけでなく、支配者の仁徳の義務をも強調することに、たしかに多くではないがかなりの時間を儒教書は捧げている……仁徳に欠ける支配者は民衆の反乱によって完全に打倒されてしまうことを儒教書は約束している。

普通、benevolence と英訳されている「仁」の概念は、無論、福祉の温情主義を意味せず、むしろ他人及び社会秩序にに対する一般的責任感、強欲の節制、臣民の利害と尊厳に対する関心、刑罰よりも報償を貴ぶ楽観的な信念によって和らげられた正義に対する関心、などを意味する。

——R. P. ドーア『貿易摩擦の社会学——イギリスと日本』（1986）——

白石の塾に居て漢書は如何なるものを読んだかと申すと、経書を専らにして論語孟子は勿論、すべての経義の研究を勉め、……殊に私は左伝が得意で、大概の書生は左伝十五卷の内三、四卷でしまうのを、私は全部通読、凡そ十一度び読み返して、面白ところは暗記していた。

——福沢諭吉『福翁自伝』（1899）——

目 次

第1章 儒教資本主義

1-1 その通念

- 1-2 儒教資本主義論の起源
- 1-3 儒教と経済発展との関係を否定する見解とその反論
- 第2章 儒教とは何か
 - 2-1 儒教はどのように理解されているか
 - 2-2 儒教の中国、韓国、日本における理解の相違
 - 権力概念を中心として——
 - 2-2-1 中国儒教
 - 2-2-2 韓国儒教
 - 2-2-3 日本儒教
 - 2-3 Post-Confucian の社会
 - loyalty 概念の欧米圏と儒教圏の相違——
- 第3章 社会経済に反映している儒教の長所
 - 3-1 C 効率——新古典派のパレード最適や Leibenstein の X 効率とは異なる別の生産効率——
 - 3-2 企業指導者の自己規制
 - 3-3 国民意識の形成
 - 3-4 勤勉性のルーツ
 - 3-4-1 石門心学と二宮尊徳
 - 3-4-2 「道」の追求
 - 3-5 儒教国における高い教育への関心
- 第4章 儒教と実業家の精神
 - 4-1 徳川時代の儒教
 - 4-2 移植産業と実業家の精神
 - 4-2-1 殖産興業資金と移植産業
 - 4-2-2 近代実業家モデル

M. ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』『儒教と道教』などにおいて、ピューリタニズムと儒教の合理主義を比較し、中国において儒教の合理主義はあったけれどピューリタンの合理主義が欠落していたから、西欧のような近代資本主義が発生しなかったとし、一定の倫理が与えられるとその倫理に適合した経済が出現せざるを得ないという有名な歴史的 analysis を行った。

しかしながら、経験はウェーバーの議論とは反対に、儒教文化圏の東アジア

諸国に資本主義が勃興し、経済発展の成果は近年著しいものがある。

本論文の目的は、ウェーバーの命題を参考にしながら、東アジア諸国とくに日本を例として儒教倫理と「資本主義の精神」との、あるいは儒教倫理と経済との適合性の関係を考察することである。

第1章 儒教資本主義

1-1 その通念

儒教資本主義をどのように規定するかという点に関しては、儒教の合理主義は自生的に資本主義を生み出さないという点では共通しているが、儒教資本主義の特色を「相助性」と「共生」にみるか、それとも国家優位が経済発展に及ぼすプラス効果をみるかによって、現在二つの見解が存在しているように思われる。

一つは、東アジアの儒教資本主義の経済発展はおもに儒教文化に負っているとする金日坤 [1992] の説である。彼のこの点の議論の要点を紹介すると次のようになる。¹⁾ 科学と技術の進歩に支えられた経済発展によって構築された近代の欧米文明は、欧米の個人主義文化によって作られた。文化とは人間の集団的な能力、思想、価値観であり、文明はその文化によって作られたシステムである。システムとしての資本主義とその経済論理が普遍性を持ったとしても、個別性或いは特殊性としての文化が異なれば、この資本主義の論理は簡単にすなりと根を下ろすとは限らない。欧米のシステムを受容し学び実行に移すためには、それを実行に移す集団的能力＝文化が必要である。

経済の発展は何によって決まるのか。経済の発展は、究極には人間の本性とその集団規律のあり方によって決まる。

東アジアの資本主義の発展は、欧米の経済論理に儒教の伝統が適応し吸収したからである。かくして、儒教資本主義とは、「欧米のシステムや経済論理を

基本的に受け入れながら、儒教文化の長所を生かし、合理性と効率だけでなく、そこに相助性と共生性をも結合している」システムである。

もう一つの儒教資本主義論における儒教資本主義とは、儒教社会では、儒教のエートスや文化は自生的に近代社会を生み出さないけれど、何らかの理由で（実は、この理由を研究することが極めて重要であるが）資本主義が一旦導入され、経済発展が軌道に乗った社会では、儒教のエートスを国家の優位性（上下的秩序）と理解し、それが他のいかなる伝統社会より経済発展の積極的な促進要因になる資本主義のことである。²⁾

トーニー（R. H. Tawney）が、その著『宗教と資本主義の興隆』（1926年）において言及したように、この点は、ウェーバーも認めていたけれど、宗教的なエートスを基礎に興隆に向かった近代資本主義が、ある発展段階に達すると宗教的な指導力を喪失して、「実業の宗教」がプロテスタントのエートスに取って代わる。ウェーバーやトーニーの新教資本主義論では、資本主義の成熟はプロテスタントの精神を衰弱させるが、この儒教資本主義論では逆に儒教のエートスが促進要因になる。

儒教文化諸国では、何故キリスト教文化圏の諸国より資本主義的工業化が遅れたのか、という問題が発生する。

経済発展にはおよそ、個人の自由と平等と、国家と社会において個人の自由を守る目的で秩序を維持して行くための伝統及び道徳や社会的規範とが均衡していることが必要条件である。

儒教文化圏の諸国が欧米諸国より資本主義化が遅れたのは、後者の要因が前者の要因より強かったからであり、徳川日本のように士・農・工・商などの身分制と序列が重視され、多数の人々の自由が抑制されていたからである。しかし、その程度は日本は比較的緩やかで、身分制が存在していても士・農・工・商の間の壁は建て前はともかく、実質はそれほど厳格でなかったと考えられる。中国や朝鮮ではそれが厳しかったということが、同じ儒教社会でありながら、

日本が中国や朝鮮より工業化に早く脱皮できた要因である、と解釈することが出来る。この問題についてはもうすこしあとと4-1でまた言及されるであろう。

欧米先進国の“先進国病”と呼ばれる現象は、前者が後者より強くなり過ぎているからであり、西欧特にアメリカでは、ウェーバーやトニーが先刻予測したように、資本主義の爛熟のために、プロテスタントの倫理など資本主義の精神や社会規律や社会規範が全く衰弱してしまったため、とみなし得る。

ドイツの歴史学派の始祖、F. リスト (F. List) は、当時のドイツの後発資本主義であるという歴史的要因を視野に置いて、イギリスの古典派経済学の限界を指摘した。リストの例にならえば、今日われわれは、東アジアの文化という側面を入れて、如何なる文化圏や社会構造の経済にも普遍性を持って適応可能であるとする新古典派経済学の限界を批判しなければならない。したがって、日本的な新しい経済学を定立するためには、後発資本主義という歴史的要因と、儒教文化という文化的要因の二重の視座から、新古典派経済学を批判的に摂取して、それを克服しなければならない。経済発展は、新古典派のように要素の賦存状況及び技術革新と実質賃金の低下によるという命題によっては東アジアの経済発展の経験の説得力をもって説明することは出来ない。この命題の証明は以下の通りである。

平均総費用 = 平均資本費用 + 平均労働費用 + 平均現材料費 であり、一単位当たりの原材料費は一定であると仮定し（普通は原材料費は通増しない）、 O ；国民総生産、 K ；資本、 L ；労働力人口、 r ；利子（一定）、 w ；実質賃金（一定）とすれば、平均総生産費は次の(1)あるいは(2)式によって表現される。

$$\frac{rK+wL}{O} = \frac{rK}{O} + \frac{wL}{O} = r \frac{K}{O} + \frac{W}{O/L} = \frac{r}{O/K} + \frac{W}{O/L} \quad (1)$$

$$\frac{rK+wL}{O} = \frac{L}{O} \left(w + \frac{rK}{L} \right) = \frac{1}{O/L} \left(w + \frac{rK}{L} \right) \quad (2)$$

工業化が進行するという事は、マクロで見ると一人当たりの労働生産性の

持続的向上であり、それは製品一単位当たりの労働費用の低下である。ところが新古典派経済学は、実証的根拠はないが費用逓増の法則を前提にしている。そうすると(2)式の左辺は、逓増していき、(2)式の右辺の O/L が上昇すると資本労働比率 K/L が増加することになる。それ故、新古典派経済学では、産業化 (industrialization) とは資本装備率が大きく上昇することである。また、(1)式では、労働生産性 O/L が増大すると資本係数 K/O が上昇するから、産業化とは資本係数が増大することになる。ところが、ハロッド (R. Harrod) の経済成長モデルは $Gc=s$ であるから、貯蓄率 s が一定であれば資本係数 c が小さくなればなるほど経済成長率 G は大きくなる。

表1-1 経済成長要因の国際比較

(単位%)

項 目	日 本 1953-71	アメリカ 1948-69	カナダ 1950-67	フランス 1950-62	西ドイツ 1950-62	イタリア 1950-62	イギリス 1950-62
国民所得	8.81	4.00	4.95	4.70	6.27	5.60	2.38
全要素投入	3.95	2.09	3.02	1.24	2.78	1.66	1.11
労働	1.85	1.30	1.85	0.45	1.37	0.96	0.60
雇用	1.14	1.17	1.82	0.08	1.49	0.42	0.50
労働時間	0.21	-0.21	-0.20	-0.02	-0.27	0.05	-0.15
年齢、性別構成	0.14	-0.10	-0.13	0.10	0.04	0.09	-0.04
教育	0.34	0.41	0.36	0.29	0.11	0.40	0.29
未配分	0.02	0.03	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
資本	2.10	0.79	1.14	0.79	1.41	0.70	0.51
在庫品	0.73	0.12	0.10	0.19	0.33	0.12	0.09
非住宅産業の建造物・設備	1.07	0.36	0.87	0.56	1.02	0.54	0.43
住宅	0.30	0.28	0.30	0.02	0.14	0.07	0.04
国際的資産	0.00	0.03	-0.12	0.02	-0.08	-0.03	-0.05
土地	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00
投入1単位当たりの生産	4.86	1.91	1.96	3.46	3.49	3.94	1.27
知識その他の進歩	1.97	1.19	0.66	1.51	0.87 (1955-62)	1.30 (1955-62)	0.79
資源配分の改善	0.95	0.30	0.64	0.95	0.01	1.42	0.12
農業の投入の縮小	0.64	0.23	0.54	0.65	0.77	1.04	0.06
非農業個人業主の減少	0.30	0.07	0.10	0.23	0.14	0.22	0.04
国際貿易障壁の縮小	0.01	0.00	0.00	0.07	0.10	0.16	0.02
規模の経済	1.94	0.42	0.66	1.00	1.61	1.22	0.36
米価による評価	1.06	0.42	0.63	0.51	0.70	0.62	0.27
所得弾力性	0.88	—	0.03	0.49	0.91	0.60	0.09

出所 E. F. Denison & W. K. Chung [1976] pp. 42-43から作成。

成長会計（growth accounting）分析によっても、資本係数はそれほど上昇しない。Denison, E. D. & Chung, W. K. [1976] によれば、経済成長の要因分析で、資本と労働の成長貢献度は表1-1のように50%以下で、資本の経済成長への寄与率はそれほど大きくないのである。³⁾それ故、村上泰亮 [1992] は費用通減（収穫通増）の傾向を想定しなかりこの現象を説明することは出来ない⁴⁾ので「産業化の経済学は費用通減の経済学でなければならない」と考える。

経済成長への資本の貢献度が大きいと考えるためには、新古典派経済学のように費用通増（収穫通減）を想定しなければならない。

新古典派経済学では、生産技術一定の下で、 $w = \partial O / \partial L$ である時、利潤が極大になるというのが命題である。それ故、新古典派の命題にしたがうなら、収穫通減の法則を前提にしているから、実質賃金が低下した時のみ生産が拡大する。以上のことから、一人当たりの労働生産性の向上は、① K/L の上昇、② 実質賃金の低下をもたらす。技術進歩の結果は、すべての資本・労働比率の下で一人当たりの労働者の産出高は、技術進歩がある以前より多く生産される。

したがって、一人当たりの労働生産性の向上は、① 技術革新 ② 実質賃金の低下という二要因に依存するというのが新古典派経済学の結論になる。

1-2 儒教資本主義論の起源

一人当たりの GDP、工業生産、工業製品輸出の顕著な成長を尺度にして、韓国、台湾、香港、シンガポール、ブラジル、メキシコ、スペイン、ポルトガル、ギリシャ、ユーゴスラビヤ、を指して「新興工業国（Newly Industrialising Countries）と規定したのは、経済協力開発機構（Organization for Economic Cooperation and Development）の1979年6月の報告書“The Impact of Newly Industrialising Countries on Production and Trade in Manufactures”においてであった。表1-2と表1-3は、世界におけるNICsの工業生産と製品輸出の比率を示している。1988年6月のトロント・サミットから、台湾と香港の外交的地位を配慮して、NICsは、NIEs（Newly Industrialising Economies：新興工業経済群）へとあまり重要と思われない呼称の変更が行われた。

表1-2 世界の工業生産の地域分布

（%および指数）

	1963	1970	1973	1974	1975	1976	1977
アメリカ	40.25	36.90	35.59	36.30	34.97	35.42	36.90
日本	5.48	9.28	9.74	9.28	8.88	9.06	9.14
西ドイツ	9.69	9.84	9.19	8.95	8.98	8.97	8.85
フランス	6.30	6.30	6.25	6.35	6.25	6.25	6.15
イギリス	6.46	5.26	4.78	4.61	4.67	4.29	4.16
イタリア	3.44	3.49	3.29	3.43	3.28	3.41	3.33
カナダ	3.01	3.01	3.08	3.16	3.17	3.08	3.08
スペイン	0.88	1.18	1.37	1.48	1.47	1.43	1.56
ポルトガル	0.23	0.27	0.30	0.31	0.31	0.30	0.32
ギリシャ	0.19	0.25	0.30	0.30	0.33	0.33	0.33
ユーゴスラビア	1.14	1.25	1.31	1.43	1.60	1.53	1.62
ブラジル	1.57	1.73	2.10	2.25	2.47	2.49	—
メキシコ	1.04	1.27	1.30	1.38	1.54	1.44	1.45
香港	0.08	0.15	0.18	0.17	0.17	0.21	—
韓国	0.11	0.22	0.32	0.41	0.51	0.63	0.69
台湾	0.11	0.23	0.34	0.33	0.37	0.42	0.46
シンガポール	0.05	0.06	0.08	0.08	0.09	0.09	0.10
上記 NICs 10カ国の合計	5.40	6.61	7.60	8.14	8.86	8.87	(9.28)
その他の先進国	10.99	9.72	9.83	9.73	10.58	9.90	9.29
その他の開発途上国	8.98	9.59	9.65	10.05	10.36	10.75	9.80
インド	1.21	1.11	1.03	1.04	1.15	1.17	1.19
アルゼンチン	0.94	1.07	1.09	1.14	1.18	1.06	1.06
世界合計	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
世界 (1970=100)	66.0	100.0	121.0	122.0	115.0	125.0	129.0

出所 OECD 編 [1979] p. 33

1980年代に入ると、累積債務問題でブラジル、メキシコが、そして80年代後半から90年代にかけて政治的経済的混乱のためにユーゴスラビア、ギリシャおよびポルトガルが NICs から脱落した。

現在、注目されているのはアジア NIEs だけである。

東アジア NIEs 成功の理由は何であろうか。

新古典派経済学に立脚する国際経済学者は、これらの国が輸入代替政策を放棄して比較優位の原則に基づき輸入を自由化し、輸出志向型工業化路線を採用したからで、アジア NIEs の経験をもって新古典派経済理論の普遍性を証明する有力な検証例と見なしている。

表1-3 世界の製品輸出の地域分布 (%)

	1963	1973	1976
カナダ	2.61	4.16	3.32
アメリカ	17.24	12.58	13.55
日本	5.98	9.92	11.38
フランス	6.99	7.26	7.41
西ドイツ	15.53	16.98	15.81
イタリア	4.73	5.30	5.49
イギリス	11.14	7.00	6.59
スペイン	0.28	0.92	1.07
ポルトガル	0.30	0.35	0.21
ギリシャ	0.04	0.15	0.22
その他の OECD 諸国	15.65	17.63	17.71
OECD 合計	80.49	82.25	82.76
ブラジル	0.05	0.35	0.41
メキシコ	0.17	0.64	0.51
ユーゴスラビア	0.40	0.55	0.60
香港	0.76	1.05	1.15
韓国	0.05	0.78	1.20
台湾	0.16	1.04	1.23
シンガポール	0.38	0.46	0.52
(NICs 合計)	(2.59)	(6.29)	(7.12)
その他の開発途上国	2.70	2.34	1.55
インド	0.85	0.45	0.49
アルゼンチン	0.01	0.21	0.17
東側ブロック	13.35	10.00	9.65
世界合計	100.00	100.00	100.00

出所 OECD 編 [1979] p. 34

またマルクス経済学者の別の見解は、多国籍企業による生産立地の再配置、ユーロ・カレンシー市場の資金が多国籍銀行を通じて大量に流入するなど、国際環境がたまたま良かったからだとする幸運説⁵⁾である。

以上のような成功要因分析は果たして正しいであろうか。

新しい型の資本主義としての儒教資本主義には、前近代的な面もあるが、ゲマインシヤフトの倫理という点で学ぶべきものがあるとする1992年9月28日『日本経済新聞』掲載の富永健一論文などにみられるように、最近儒教資本主義という用語がよく使用され

るようになってきた。1960年代の日本の経済的躍進については早くから大きな関心が寄せられ、儒教資本主義論の萌芽は、1970年代の後半頃から見られる。

1978年に総合社会科学を目指す森嶋通夫は、消費者は効用を極大にし企業は利潤を極大にするという新古典派のミクロ経済学の理論では日本経済は分析できないとし、日本の資本主義が儒教資本主義であるという問題提起をしている⁶⁾。資本主義的な経済運営の仕方や経営法が単に西欧の気質だけでなく、日本の国民気質とも適合していることを明らかにしている森嶋通夫 [1982] では、儒教と武士道精神の世俗化が日本の近代化に果たした役割と、中国儒教と日本儒教の微妙な相違が両国の経済発展経路を規定したことを論じている⁷⁾。

日本の伝統思想は儒教、仏教、神道（日本的に変質された道教）であるが、この中で最も重要なのは儒教である。何故なら、仏教や神道は思想として一時期はともかく、大体において傍流の位置にあってそれほど重要な役割を果たしてこなかった。仏教は中国や韓国でも定着しなかった。中国において魏晋南北朝時代から隋唐時代までの約六、七百年程儒教・道教・仏教の三者が鼎立していた。道教や仏教は儒教にあった政治や家族を含む理論体系を造ることは出来なかつたので、儒教の弱点（仏教や道教の持っていた宇宙論・形而上学が欠落していた）を克服して一つの理論体系まで仕上げられた朱子学の地位に取って代わることが出来なかつた。⁸⁾また、陽明学は朱子学を超える独自の政治論や道徳論などを生み出さなかつた。⁹⁾

森嶋は、儒教史の日中比較をすれば、日本の儒教の特色は「仁」を軽視して「忠」を重視したことであり、中国では「仁」が中心徳目である、と理解し以下のように説明している。

儒教の影響下に書かれた聖徳太子の十七条憲法（604年）では、「仁」の概念は特に重要視されなかつた。日本の儒教史を通じて「仁」が完全に無視され続けたわけでないが、「仁」の軽視は明治に始まったものでなく究めて古くからあり、「仁」より「忠」が最も重要な徳目になった。

「仁」を最も重要な徳目とする中国の儒教はヒューマニステックであるが、日本の「忠」を重視する儒教は防衛的でナショナリスティックであったが、この性質は儒教が導入された時期から存在していたように考えられている。

孔子は人間の性は元来善であると信じ、家庭内での肉親間の自然な愛情が社会道徳の基礎であり、この自然な人間愛が家庭を超えて未知の人々の間にも全く自由に注がれるときに、人間性は完全であり社会秩序はよく保たれると考えた。この様な完全な人間愛を身につけた人が仁者または有徳な人である。従って孔子にあっては、人間の修養の究極の目標は仁者になることである。

家庭内の肉親間の愛情は当然、孝悌が大切な徳目である。「孝」とは、父母を尊敬し大切に彼らによくつかえることであり、「悌」とは、兄や年長者によくつかえることである。

仁・義・礼・知・信の五徳は、上述の孝悌の徳目と同様に家庭を超えた人間関係を律する重要な徳目である。

「仁」を実現するためには「和」と「勇」が必要であり、「和」とは人々と和合し社会と調和を保つことである。「和」には付和雷同に過ぎない「和」と、「君子は和して動ぜず」のような「和」もある。勇者は必ずしも仁者ではない。「勇」は正しい目的のためでなくてはならない。勇者でも礼儀をわきまえないものを孔子は憎んだ。「仁」はまた「義」で調整され、「知」で補強されなければならない。

「忠」は上述の五徳に入っていないが、「信」は嘘をつかないことである。「忠」は自分自身に関する徳であるのに対して、「信」は他人との関係についての徳である。政治家が実業家から賄賂を貰ってその見返りとしての約束を守るといふことがあるように、「信」だけで徳目にならず、「義」（正義）に結びついた「信」を履行しなければならない。

儒教の「忠」概念において日中両国ではその理解は異なる。日本儒教においては「忠」とは、主君に専心尽くそうとする真心や、身を捨ててまで主君に尽くすことを意味するのに対して、中国儒教では、自分の良心に背かぬ誠実さでもって君主に仕えることを意味している。

儒教が徳川時代には、武士階級だけでなく農・工・商の諸階級の間にもどの程度浸透していたかということは、議論の分かれるところである。森嶋は、江戸時代には庶民に普及していない儒教を、明治政府は、孝・悌・忠を三位一体として日本的に理解しその儒教精神によって書かれた軍人勅諭（1882年）、そして教育勅語（1890年）を義務教育等を通じて広めた結果、儒教はエリートのものから国民のイデオロギーになり、日本人のモラル・バックボーンになった、と考える。

中国の官僚は、儒教の古典をマスターし、詩歌、文芸に秀でた人達であるが、日本の武士・官僚は、武器したがって科学や技術に興味を持っていた。同じ儒教国でも、清朝の官僚が西欧科学に頑固に抵抗したのに反して、徳川時代の末期と明治政府は科学技術の摂取に旺盛な意欲を示した。

以上が森嶋の議論の主旨である。なお付言すれば、森嶋の上記の本は体裁はともかく、学問書を意図して書かれた作品であり、まだ未完成の作品であるが日本の経済発展を日本経済史としての歴史的記述でなく、また計量分析でもなく、素材としての日本の経済発展史の細部をばぎ取って、歴史的分析及び論理的分析を行ったものであり、そして、経済学からホモエコノミカス（homo economicus）の仮定を解放するという大胆にして魅力のある試みをおこなったものである。

カーン（H. Kahn）は、1979年に日本、韓国、台湾などの「アジアの新儒教文化（Neo-Confucian culture）は、伝統的な西欧文化より経済発展により現実に適している¹⁰⁾」として、東アジアの経済上の成功は、おもに儒教文化によるものであると論じている。カーンはその理由として、現代の産業社会では、いくつかの点で両方の要素が必要であるけれど、目的意識的で効率的な共同組織的活動の能力の方が、個人の資質（personal qualities）より重要であり、儒教社会はこのような現代の産業社会に適合した側面を持っている¹¹⁾と考えた。

儒教倫理は、相互に関係しているけれども、二つのまったく異なった問題を持っている。

① かつてのプロテスタント倫理に対して、近代の儒教倫理は、忠誠（loyalty）、責任（duty）、責務（commitment）そして組織とそこでの役割と同化（identification）を強めるように構成されている。近代儒教では一様に、個人と家族の尊厳、教育に対する高い価値観、各種技能（特に学問や文化）における達成感への願望、仕事に対する真面目さを促進する。儒教文化の中で訓練された人々は、仕事熱心で責任感があり、熟練度が高く、会社などに対して寄与しようとする気力が旺盛である。儒教社会の方が西欧社会より、人間関係における相互充足感（a sense of complementarity of relations）がより強い。儒教社会の①の特徴は、その同一化（identification）と結合（association）の原理が、平等主義（equalitarianism）、分裂（disunity）、対決（confrontation）、過度の報酬へ導く傾向にあるキリスト教社会より、経済と社会をスムーズに作動させる¹²⁾。

② 公平（fairness）や公正（equity）の問題は、近代社会では非常に重要である。儒教社会では、公正や公平は一個人としてより組織や制度の文脈の中でより重視される。

以上は森嶋と異なった調子で儒教と経済発展との関係を論じた重要と思われるカーンの論旨である。

1-3 儒教と経済発展との関係を否定する見解とその反論

東アジアの経済発展と儒教のエートスとの関係を肯定する議論に対して、両者の関係を否定する見解も多い。否定する根拠として、

① 中国は典型的な儒教国だったのに経済は成功しなかったし、またしていない。

② 成功しつつある ASEAN 諸国は、必ずしも儒教の影響を受けているわけでない。

などが挙げられる。

これは新古典派経済学者、ヴァイナー（J. Viner）が、ウェーバーの近代資本主義の発生の起源をプロテスタンティズムの倫理に求めるというテーゼを肯定しないように¹³⁾、そもそも、近代資本主義の発生の起源と何らかの宗教的エートスとの関連を一般的に承認しない立場で、東アジアの近代資本主義の勃興と儒教エートスとの関係を否認する。

①に対しては、中国は社会主義国であった。ただし資本主義化すれば、最近とみに躍進する華南経済を観察すれば分かるように、中国も経済成長する可能性があることを含意している。ただ、明治維新期の日本と同時代の中国や朝鮮は儒教国であったにも拘らず、何故日本のように工業化への道が挫折したかという大問題が存在している。その一つの解答として、森嶋 [1982] は、上述したように中国と日本がともに儒教的合理主義の気質を持ちながら、中国は科学技術を拒否した文治儒教国であり、日本は科学技術に興味を示した武治儒教国であったことに求めている¹⁴⁾。

②に対しては、シンガポールを除く ASEAN 諸国はまだ中進国にもなって

いないので、経済成長の成果についてももう少し慎重に観察する必要がある、という反論をする事が出来る。また、たとえばタイでは、華僑が米の精米工場を作り流通市場を握っているように、ASEAN 諸国には指導的な経済活動の担い手としてまた企業家として有能な華僑が多く存在する。儒教エートスを持っている華僑の活躍により、ASEAN 諸国の最近の急速な経済成長は、儒教と密接な関係を持っているといえるのである。

ウェーバーの、中国の宗教には「世俗的禁欲」が欠けていたという論点を批判したプリンストン大学教授の余英時 [1987] の興味深い論点を紹介しておこう。

ウェーバーは、中国には「世俗内的禁欲」の宗教倫理が欠乏していたから資本主義が実現せず、西洋では正統的なカトリックは商工業の精神を持たず、プロテスタントのルター派もそれに対して偏見を持ち、プロテスタンティズム特にカルヴィン派の教義の中に「世俗内的禁欲 (inter-worldly asceticism)」を発見し、この倫理から資本主義が勃興したのだという結論に達した。

ウェーバーは「資本主義の精神」を、フランクリンの「節約」、「勤劳」などの13の美德を例示して説明している。しかし、西洋の資本家は全身全霊をかためて金儲けに従事したけれど、彼らの金儲けは決して物質的享楽のためでなく、彼ら自身は質素儉約であった。それは世俗内的動機もあったであろうが、その宗教的動機は「天職」(calling)、中国人のいわゆる「義の存するところ」(『孟子』離婁下)を尽くすことによって「才徳兼備」(virture and proficiency in a calling)を証明すること¹⁵⁾であった。

ウェーバーの資本主義の勃興理論は、①プロテスタンティズムの倫理が資本主義の勃興を促す唯一の力であると理解するのか、②「世俗内的禁欲」な倫理は、他の客観的条件との適当な組み合わせによって始めて資本主義の成立が可能であるとみなすのか、解釈が分かるところである。ウェーバーの挙げる客観的条件とは、近代資本主義が発生する一般的前提は一切の大営利企業が合理的資本計算（合理的な会計制度）を規範としていることである。合理的資本計算

の前提は、自由な私的企業と私有財産制度、市場の自由、合利的な技術、信頼すべき法律、自由な労働、経済活動の商業化（Kommerzialisierung der Wirtschaft）である。¹⁶⁾②の解釈を取るにしても、資本主義が成立するための多元的要素の中の単なる一要素でなくて、宗教的倫理が資本主義の勃興に積極的な役割を果たしたことは疑えない事実である。

余英時は、宗教信仰と経済の関係については、ウェーバーの提出した問題には普遍性があることを発見する。¹⁷⁾しかしながら、中国にはプロテスタンティズムの「世俗内的禁欲」というヨーロッパ式の倫理が存在しなかったから、中国に資本主義が発生しなかったと云ってウェーバーの断定を拒否した。彼は、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の方法を参考にしながら、歴史学界で承認されている、①中唐以来の宗教の世俗内的転回、②16世紀以来の商業の非常な発展、という二つの事実の間に一体どのようなつながりがあったのか、ということ多数の資料を挙げながら探索した。その結論は、中国の明・唐の商人の宗教倫理（なかんずく儒教倫理）は大体において「世俗内的禁欲」の形態とぴったり符合するということであり、ウェーバーの中国の宗教に「世俗内的禁欲」が欠けているという論点が誤っていることを証明した。ウェーバーは当時、依拠できる確かな資料がなかったため中国の宗教倫理に関する判断を誤った。今日では専門に中国を研究していないヨーロッパの学者であっても、もはやウェーバーの中国の宗教に関する「一般テーゼ」（general thesis）は誤りだと感じて¹⁸⁾いる。

余英時〔1987〕は、明清の商人が如何に儒家思想に対して熱烈な興味を抱いていたのかを資料を挙げて以下のように証明している。

明清時代は商業の上昇期で、四民の士農工商の境界線も次第に曖昧模糊になり、普通の人々の士農工商という社会秩序に対する見方も変化してきた。思想界でも王陽明は、「四民は業を異にしなごら道を等しくする」と、道の前に四民は完全に平等であることを肯定した。この時代、「儒家の人権の観点というものが、既に伝統を突破せんとする周辺部分に徘徊しており、呼べば今にも飛

び出してこんばかりの暑いものを有しているのだった。¹⁹⁾

17・18世紀において、江蘇、安徽、浙江の三省は商業の特別発達していた地域で、特に徽州と山西は二大商人集団の発生地だった。中国の人口は明初から19世紀の中葉にかけて何倍にも増加した。²⁰⁾ところが人口増に比例して挙人、進士の定員が増えなかったため、試験に合格する機会が少なくなり、不合格になった科挙試験候補者たちがやむをえず「儒を捨てて賈に就く」という傾向が増加した。商人になった科挙試験落第者は朱子学に対する知識が豊富であったから、このため儒家思想を持った商人を多く生みだしすことになった。また、士人に商人が魅力だったのは捐納制度で、商人のための仕官の道が開け、他方で紳商になることができたため、仕官を希望する儒家知識人たちは科挙試験を経由せず官位を獲得する道が可能になった。このことも、商人の中に朱子学のエートを身につけたものが多かった要因でもある。

余英時がこの本を書く動機になった一つは、儒教倫理と経済発展間の関係であるけれど、彼はこの問題について、「私たちはまだ議論の基礎に出来るだけの十分な経験的証拠が揃っていない」という理由で避けている。「資本主義が今日東アジア地域で発展しているのは、明らかにヨーロッパから直接に移植されたものである。東アジアの商人は強烈な経済的動機を有しさえすれば、おのずからヨーロッパの企業経営の道を歩むことが出来る。宗教的動機はここでは重要でない²¹⁾」。したがって、「私たちは、決して機械的にウェーバーの理論をあてはめ、儒教倫理と東アジアのここ数十年来の資本主義の勃興と何等の関係があるというような問題を不用意に提出することが出来ない。何故なら、厳格に云えば、この問題の存在にはなお実証が必要であるからである²²⁾」。要するに、実証的な研究なしにこのような問題を提起すべきでないということのようである。

余英時の上述の議論に対して次の三つの疑問点を提出しておこう。

① 彼のロジックは、宗教的動機でなくても強烈な経済的動機さえあれば、他の低開発国も欧州から資本主義システムを移植して経済成長を実現すること

が可能になるということである。したがって、経済発展の鍵は単純にも強烈な経済的欲望のみである。

② そもそも「強烈な経済的動機」とはどういうことを指すのか。

③ 余英時の実証とは、歴史的記述をするため徹底的に資料を把握することである。しかしそうしたからといって、他の歴史的イベントを理解するのに役立つのか。何等役立たない。

私の歴史的分析は、ウェーバー・モデルを参照にしながら、東アジアの経済発展の経験を分析して、意味のある一般的命題を引き出すことである。この一般的命題は事物の説明に役立つ。

- 1) 金 日坤 [1992] pp.21-23.
- 2) Moody [1988] p. 4.
- 3) 黒坂佳央・浜田宏一 [1984] pp.33-34. 及び安場保吉・江崎光男編 [1985] の第五章 技術と経済発展, を参照のこと。
- 4) 村上泰亮 [1992] p. 17.
- 5) 本山美彦・田口信夫編 [1986] の第五章, NICs 現象をどうみるか, を見よ。
- 6) 森嶋通夫 [1978] p. 187.
- 7) Morishima [1982] p. 3, p. 17.
- 8) 加地伸行 [1990] p. 188.
- 9) 加地伸行 [1990] p. 212.
- 10) Kahn [1979] p. 64.
- 11) Kahn [1979] p. 21.
- 12) Kahn [1979] p. 122.
- 13) Viner [1978] 邦訳 p. 233.
- 14) Morishima [1982] p. 14.
- 15) 余 英時 [1987] 頁 6 - 7, 頁147-148, 邦訳 pp. 47-48, pp. 212-13.
- 16) Weber [1991] pp.120-122.
- 17) 余 英時 [1987] 頁(63), 邦訳 p. 22.
- 18) 余 英時 [1987] 頁(69), 邦訳 p. 30.
- 19) 余 英時 [1987] 頁104, 邦訳 p. 158.
- 20) 中国の公式の人口統計によれば, 1393年では60,545,812人で, 1850年では429,931,034人である (Ping-ti-Ho [1974] p. 10. 及び p. 282.)。
- 21) 余 英時 [1987] 頁171, 邦訳 p. 244.

22) 余 英時 [1987] 頁172, 邦訳 p. 244.

第2章 儒教とは何か

儒教は、一面において高度な普遍性を持つとともに、他面において封建社会と不可分離的に結びついた道徳であった。このような徳川時代の社会において西洋文明に直接することを余儀なくされた時、当時の知識人のそしてまた為政者の取った態度は、佐久間象山のいわゆる「東洋道徳、西洋芸術」であった¹⁾。明治維新は、近代国家を建設するために、過去の社会道徳とそれに結びついた高度の普遍性を持つ道徳を捨てた。だが、明治日本では、武士の良きモラル（儒教の精神）であった公共の利益のために自己を犠牲にする精神と、国家への関心、個人の気骨や気概、そして品性はモラル・バックボーンとして継承された。

第二次大戦後の日本の思想界において、儒教は封建思想であるといって一切顧みられなかった。したがって、上述の良き武士的モラルは切り捨てられた。また、それ故、儒教の本格的な研究は殆どされておらず、儒教に関する信頼されるべき情報がきわめて不足している。加地伸行 [1990] は、「現代人に向かっての、最近の学問的成果を踏んだきちんとした儒教概説書となると、殆どない。これは、われわれ中国哲学研究者の怠慢であった。今こそ儒教の本当の理解が必要である²⁾」と、単なる専門家の怠慢であったのであろうか。

儒教資本主義や、経済発展と儒教イデオロギーとの関係を論じる場合、儒教とは何か、という事を理解して置かなければならない。

その前に、中国の宋時代の北宋の周濂溪（1017～73年）、程明道（1032～85年）、程伊川（1033～1102年）、そして南宋の朱熹（1130～1200）等によって完成された、新儒教（Neo-Confucianism）としての朱子学＝宋学の思想体系を簡単に考察し

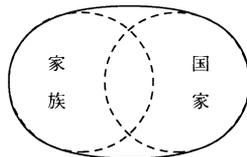
ておこう。

朱子（朱熹）は、孔子『論語』の述而編の「述而不作，信而好古」（祖述するだけで創作しない，古代を信じ，かつ愛好する³⁾）の精神に沿って，訓詁と義理（思想内容の解説）の両面から，そして特に訓詁より義理を重視した注釈研究により，膨大な業績を残している。その中には，彼が心血を注いだ書物として，『論語』については『論語集義』十卷，『論語或問』二十卷，『論語集注』十卷の三書，『孟子』については『孟子集義』十四卷，『孟子或問』十四卷，『孟子集注』七巻の三書，『中庸』については，『中庸 略』，『中庸或問』，『中庸章句』二巻の三書，『大学』については，『大学或問』，『大学章句』一巻の二書があり，また，『近思録』十四巻，『資治通鑑綱目』五十九巻などがよく知られている⁴⁾。

朱子は，聖賢の残した古典の収集，綿密な考察を通じて諸解釈の中から古典の真意を探り出し，不満足がある場合は自己の解釈を補足するという非常に丹念かつ周到な研究方法により，漢代以後の訓詁学者の研究成果を尊重しながら義理の究明を行った⁵⁾。朱子は，中国史上おそらく最大の思想家・学者である⁶⁾。朱子の出現は，中国のみならず東アジア世界における世界史的イベントである。

朱子学・陽明学は身分道徳ではない⁷⁾。島田虔次 [1981] によれば，儒教的世界（天下）では，いわば図2-1のように，国家と家族（個人）との二つの中心を有する楕円である。修身・齐家・治国・平天下の理想とういのは要するにこの楕円をあくまで楕円たらしめようとする理想主義であって，それをいずれか一方の中心へ収斂させて円にしようとするものではない。この点，かつての日本の「忠孝一致」のプリンシプルから安易に類推することの出来ないものである⁸⁾。

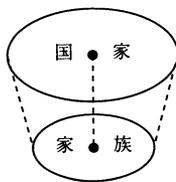
図2-1



鳥田慶次の以上の所説とは対照的に、戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』[1987]は、朱子学においては、「上下的秩序は一つには君一官一民の国家的秩序、一つには地主一佃戸をも擬制的に取り込んだ家父長的秩序であり、一方、天理は前者では君臣の義、後者では長幼の序、具体的には忠や孝悌の徳目である。国家的秩序は家父長的秩序に優位しつつそれを包摂するものと位置づけられており、つまり家父長的秩序は君一官一民の民の中に包摂される⁹⁾」と述べている。換言すれば、図2-2のように、朱子の体系には、国家（王朝=君主）の優位性という基本精神が貫通しているということである。

戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三[1987]は、鳥田[1981]の目から見れば通俗的理解であり、「忠孝の一致」という日本の視点から朱子学をの理解したことになろう。

図2-2



2-1 儒教はどのように理解されているか

儒教とは何か、という事については異なった多くの見解がある。儒教について公平かつ一層の理解を深めるため、以下の諸説を客観的に紹介しておこう。

2-1-1 宇野精一説

宇野精一[1975]において、「一口で言えば、儒教とは人間主義の思想である¹⁰⁾」と述べて、儒教の特色として次の4点を挙げている¹¹⁾。

① 伝統主義：伝統の中心となすものは「礼」であり、「礼」は本来宗教儀式から発生した人間行動の規範であり、時代の変化にともなって、政治的・社会的ないし日常生活の規範としても作用する。「礼」は形式であり、時代の変化に従って、形式の本来持っていた内容が失われてしまった場合が生じる。進

歩派はそういう場合に遠慮なく形式の変更を考えるが、保守派はその形式をなんとか維持しようとして新しい思想内容を与えたり、意義付けを行ったりする。儒教は後者の立場である。

② 文化主義：文化の尊重。道家、墨家、法家などは、儒家の文化主義を否定する。

③ 教養主義：君子としての教養を身につける事。青年達は仕官の道を求めた。貴族の持っている教養と同じものを身につけ、その優秀さを示せば抜擢登用される時代になっていたから、孔子の門人達の就職は自分の生活の安定という意味でなく、自分の抱負を実行するという野心的なものであった。

④ 人間主義：異種の思想に対して排他的でなく、多種多様な思想を包容し易い性質を持っている。儒教そのものが人間的であるから、固定的でなく融通無碍である。

しかし日本の場合、林羅山→闇齋学→水戸学系統の朱子学は朱子学を正統し、他の学派を異端として排した。

2-1-2 島田虔次説

朱子学の先駆者の一人、北宋の張横渠の、「天地ノタメニ心ヲ立テ、生民ノタメニ命ヲ立テ、往聖ノタメニ絶学ヲ継ギ、万世ノタメニ太平ヲ開ク」（『近思録』）という有名な言葉がある。

日本の朱子学にはこの様な、天地のために、人類のために、学の伝統のために、また万世のためにという雄大な精神が欠落しているように思われる。

宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである。士大夫とは何か。唐代、科挙制度の確立と共に起こり、宋代に至って確乎不動の勢力となったところの独特の支配階級である。経済的には地主である事を例にしたが、しかし、それは必ずしも必須条件ではない。士大夫の特徴は、何よりもまず知識階級である点、云い替えれば儒教經典の保持者たる点に、すなわち「読書人」たる点に求められる。今少し周到に言えば、その儒教的教養（同時に道徳的能力をも意味する）の故に、その十全なあり方としては科挙を通過して為政者（官

僚）となるべき者と期待されるような、そのような階級である。士大夫は、閉鎖的な身分でなく、科擧の試験によって能力を原理とする開放的階級であり、その知的関心は甚だしく広がった。

それでは宋学の特徴はどのようなものであろうか。それは以下の項目のようになろう。

① 正統主義：当時の儒教は、全体的な根本精神を忘れてただ極度に専門的であった。このような価値の混乱に反発して、韓愈は、道・佛の一面性を批判し、儒教の正統性を主張した。

② 修身・齊家・治国・平天下の思想：

上述したように、儒教的世界（天下）は、いわば国家と家族（個人）との二つの中心を有する楕円である。修身・齊家・治国・平天下の理想というのは、要するにこの楕円をあくまで楕円たらしめようとする理想主義であって、それをいずれか一方の中心へ収斂させて円にしようとするのではない。この点は、日本の「忠孝一致」のプリンシプルから安易に類推できないものであることを知らねばならない。以上から分かるように、朱子学の理解について、島田説と溝口説は根本的に異なる。

③ 思弁主義：広く知識を求めるより、深く思索（実践）しようとする態度である。末梢的な知識、もしくは単なる博学に対して、むしろ組織的・思弁的探求をその特徴とする。単なる暗記や博識を、弄んで志しを喪失すものとして排斥した。

2-1-3 Wm. T. de Bary 説

コロンビア大学のドバリーは、「為己之学」「克己復礼」などの概念を検討して、新儒学の中に自由主義の伝統を確認する。

元来、儒教を全く権威主義的で保守的な思想で机上の空論であるとするのは「自由主義者」固有の誤解があった。儒教的伝統が、保守的要素と自由主義的要素の二つが複雑に絡み合ったものである事を忘れて、それを純然たる保守主

義と考えるような前提からは、大した学問的成果は得られない。¹²⁾

朱子学は、思想レベルで保守的な封建性イデオロギーとして機能したというのが普通の理解であった。にもかかわらず、ドバリーは、思想レベルで自由主義があった事を論証する。

ウェーバーは、儒教は自己抑制を人々に要求するが、原罪の観念も来世への志向もない、俗人たる士大夫によって信奉される儒教は、ピューリタニズムの持つ厳しい内面的倫理が欠如していると、批判している。これに対して、ドバリーは、新儒教の道德観は、理想の秩序と現実の状況との間の緊張関係を生み出す事において、人々の良心に対して一定の拘束力を持ち、ピューリタニズムの倫理ほど厳しくないにしても内面志向の性格を持っている事を、ウェーバー学派の儒教研究が看過していた点であると、反論している。

朱熹（朱子）は18歳で科挙の殿試（高等文官採用の最終試験）に合格して進士となった。その後、福建省同安県の書記に任命され、任地の学校に赴き、学生達に次のように話した。

学問は己のためにするもので、他人に認められる事を期待するなど、人の為にする学問であってはならない。単に科挙に及第するための勉強など学問ではない。孔子が「古の学者は己の為にす」というように、真の自己の理解と道德心の充足を目指すものこそが学問の名に値する。ただ「古の学者は己のために為す」という朱熹の理解は、自己愛に終始する事ではなく、他人の道德的完成を導く自己修養と、自己の喪失につながるような単なる自己満足とを、明確に区別した。即ち、真の学問と単なる知識としての学問を区別したことである。

多難で不満多き朱熹の官界生活の終わり頃、彼の学問が偽学として糾弾される前夜、彼は己の成熟した思想を次のように要約している。

「私は次のように聞いている。古には人は自分自身のために学んだが、今では人は他人のために学んでいる。それ故、聖人や賢人は人に学問を授ける場合、ただ科挙に及第して地位と俸禄を獲得する目的のための言葉を飾ったり文章を

つづるような類の学問は教えない。ただ事物を探求して知識の拡充に努め（格物格知）、意志の働きを誠実にし（誠意）、心を正し（正心）、身を修め（修身）、そこから更に進んで家庭を齊え（齊家）、国を治め（治国）、そして天下を平穩ならしめる（平天下）、こうしてこそ始めて正しい学問と見なす事が出来る¹³⁾」。

朱子の死後100余年後の元のフビライ帝の時代になって、科挙の制度を復活するかどうか議論になったときに、朱熹の考え方の人々は「為己之学」を唱道し、復活に反対した¹⁴⁾。新儒学者は、「克己復礼」の己という語を「己のために学ぶ」という積極の意味合いにおいてではなく「自己本位」「私欲」という否定的な意味に理解した。これに対して「礼」という言葉は、個人の社会に対する関係を規定する客観的規範である。社会の成員として人は私欲を持ち、共同体或いは公共の利益に従属しなければならない。「礼」とは、氏族や共同体或いは国家の成員が、それぞれの地位や階級にふさわしいやり方で、共同の祭祀に奉仕する事によってその連帯を強固ならしめるために行う祭儀の次第秩序を意味している。「克己復礼」はしたがって、完全な自己抑制を通じて自己の超越を図ろうとする宗教的体験までを意味している¹⁵⁾。

2-1-4 Dore 説

外国人でこの人ほど日本や日本人のスピリットをよく知っている人は他にいないであろうと思われるイギリスの社会学者で日本研究の大家である、ドーア (R. P. Dore) は、「権威とに仁徳—経済的成功に儒教が果たす役割—」(田丸延男訳『貿易摩擦の社会学—イギリスと日本』、岩波書店、1986年所収)において、儒教について論じている。本論文の冒頭にドーアのこの点での議論の要約を引用しておいたので、ここでは繰り返さない。ただ、彼の次の言葉をつけ加えておこう。

「このような思想が社会の教育制度の中核を為すとき、第一にそういう社会の人々は他の社会よりも良心の規範に従って、権力を行使するのにより責任ある態度をとることになるであろう。第二に仁徳など期待されず権力への疑惑がもっと深く浸透している西欧などの社会でより、儒教社会ではわずかな仁徳で

も信頼を喚起するために多いに役立つし、仁徳は権力維持の有効な手段である」¹⁶⁾。

2-1-5 森三樹三郎説

世界宗教は有神論と汎神論の二つの類型に分ける事が出来る。

有神論 (theism) では、神はこの世界の外にあって世界を支配する人格神である。キリスト教やイスラム教などの神がそうである。キリスト教的世界観では神と人間と自然の間には断絶があり、神が万物を作り出した創造主であり、動物を含む自然は人間が生きる手段として神が造られたものである。人間は原罪を背負った存在であり、人間の内に神が宿るという事は許されない。日本のように人間を神社に祭るといようなことは、被造物の崇拜であり神に対する冒瀆である。

もう一つの汎神論 (pantheism) では、神は世界の内にあり一事一物に宿るものとされる。この汎神論の宗教は未開民族のうちにも見られるが、一切の衆生がすべての佛性宿すとみる仏教（高級な宗教）はこの系統である。孔子→孟子→朱子の性善説の基礎は汎神論の世界観である。この汎神論の世界観の特徴は、神・人間・自然という三者の連続の關係にあり、断絶がないことである。神・人間・自然の連続性を基礎づけているのが「氣」である。「氣」とはガス状の微粒子で万物を構成する原子のようなものである。従ってこのガス状の微粒子の集合が軽いときは浮き上がって天空となり、密になると水・土・金などの個体を造る。人間はその呼吸によって天気をわが内に取り入れ、血・肉・骨を造り、さらに精神を構成する。

万物は氣を素材として構成されているが、朱子では、氣をして氣たらしめているのは理である。氣は必ずその根底に理をそなえているが、理氣の間には時間的な先後關係はなく、論理的には同時同所にある。だから、万物はすべて氣と理の両者から構成されている。理は万物を通じて一であるのになぜ万物と呼ばれ変化と差別が生れるのか。それは理と不可分に結びついている氣の性質による。氣には陰陽精粗の差別があって、これが万物のもつさまざまな個性とな

ってあらわれる。

孔子→孟子→朱子の儒教の性善説の基礎は、汎神論の世界観である。汎神論の世界観では、天は神であると同時に頭上にある天空であり、自然そのものである。神と自然は一体で、天の神が自然を生むと同時に万物に宿ると考える。したがって、天は人間の内に宿る。人間の内に宿り天が天性である。天は、もともと神であり善であるから、人間の性は善である。このようにして儒教の性善説の起源が説明されるのである。

孟子の性善説では、人間が悪事を行うのは環境のせいである。この点では社会主義学説と類似している。しかし、環境次第で人間が悪に走るというのであれば、やはり人間の内に悪に向かう性質が潜んでいるということである。人間の性が善であればどんな環境に置かれても悪を行うことはないはずである。孟子の性善説の欠陥は、悪の起源が説明できないことである。そこで、朱子は孟子の性善説を継承しながら、人間の性を本然の性と気質の性に二分し、この難点を切り抜けようとした。

本然の性は純粋な天理そのものであり、気は陰陽や精粗清濁をもつから、気質の性は必然的に偏りを生ずる。本然の性は静止状態にあるため外物と接触することはないが、気質の性は外物と交渉をもつから、不可避に「情」ないし「人欲」が生れる。現実の人間の性は、天理そのままの本然の性と同時に気質の性をふくみ、不完全な状態におかれている。これをそのまま放任すれば本然の性と気質の性の乖離が大きくなり、人間本来のあり方が失われる。そこで、気質の性を如何にして本然の性に近づけるのかという実践的な方法が問題になる。それは内省と「格物致知」である。

汎神論の世界観では、前述のように人間の精神も肉体も理と気によって構成されており、精神的なものが肉体的なものより高く評価される。しかし、肉体的欲望を禁止しているわけではない。『礼記』に「飲食男女、人の大欲ここに存す」という言葉があるけれど、これは人間にとって重要な欲望で、民衆の飲食や男女の欲望を満足させるような政治のことを孟子は善政である、と云っている。このように欲望そのものを肯定するのであるが、ここではウェーバーの

というような「禁欲」思想は存在せず、ただその行き過ぎを調整する「節欲」があるだけである、と森は考える。

孔子は力による政治を排して、道徳による政治の必要を力説する。しかし、国家権力を背景とした法律や刑罰の必要を認めない訳ではない。だが、民衆の道徳的自覚を待つといった道徳的政治はやはり弱点である事は、孔子も知っていた。だから、彼は道徳よりもより強制力のある「礼」を合わせて説く事により、その弱点を補おうとした。「礼」とは礼儀作法といったものから、人間の社会的な行動が定着し型を造って様式化し、習慣や習俗として守られたものを指す。「礼」は「しきたり」として人間を外から拘束する。拘束力は「法」に及ばないが、「徳」より強い。したがって、拘束力の強さの順に並べると「法」、¹⁷⁾「礼」、「徳」となり、「礼」は「法」と「徳」の中間の性格が強い。

もし、韓非子の性悪説のように人間の性が悪であれば、「徳」や「礼」は役に立たず、「法」やルールだけが有効な手段になる。

2-1-6 溝口雄三説

朱子の学は、同時代の官僚層からは必ずしも好意を持って迎えられず、しばし中傷の対象とされ、晩年にはついに「異学の禁」として弾圧を受けるに至った事は有名である。

朱子学には国家（王朝＝君主）優位の基本姿勢が貫かれている、とする。上下の秩序には、一つには国家秩序（君一官一民）で、君臣の義があり、一つには家父長的秩序（地主一佃戸）で、長幼の序がある。そして朱子にあっては、国家秩序は家父長的秩序に優位しつつそれを包摂するものとして位置づけられており、つまり家父長的秩序は君一官一民の民の中に包摂される。ただし、上下の秩序といっても、下から上への一方的恭順を云うわけでない。君主や長者もそれぞれのおかれた地所における当為例えば公義や仁恵の尊守を負っているのであり、少なくとも形式的には一ただし実質上の不平等を前提にした上で相互的である。

朱子学の特徴は理念主義＝道徳主義であり、上下の秩序の枠組みの中での天

理の発揮である。この道德主義は、宇宙観としての理気論と、人間観としての人生論、道德論としての天理人欲論から構成される。¹⁸⁾天理人欲論とは滅人欲存天理をテーゼとする。食欲などの本能的欲望は決して否定されないが、「分」を過ぎた要求は天理にはずれた欲望になる。「飲食なるもの天理なり、美味を要求するが人欲なり」。天理の用語は莊子に、また天理・人欲のそれは『礼記』¹⁹⁾に見られる。

2-1-7 Leon Vandermeersch 説

パリ大学のヴァンデルメールシュ [1986] は、儒教圏諸国間の文化的均質性が相乗作用をもたらしているといい、儒教の真髄として次の3項目を挙げている。

①家族—共同体主義 ②儀礼—儀礼主義 ③高級官僚制—機能主義、である。これらの要素は何一つ西欧の伝統の中には存在していないのである。

2-1-8 Reg Little & Warren Reed 説

キリスト教文化圏では、学者のみならず実務家も、というより実務家のみならず学者もといった方がいいかも知れないが、儒教圏の経済発展に大きな関心を示している。学識のあるオーストラリアの元外交官のウォーレンとリードもその中の2人である。Little & Reed [1989] は儒教の特徴を次のように把握している。

① 古代に対する尊敬：階級的秩序，筋道の通った尊敬，世代の引継，そして祖先に対する恩義に関するいくつかの事が，孔子の言及している古代に具現されており，それが目的と責任ある人生を形作る骨組みを提供している。

② 国家の形態と機能の重要性を論理的に取り上げている。

③ 教育の重要性：個人個人が社会に何らかの貢献をし，理想的な政府を作り上げるのに教育または自己修養が重要である事を強調した。それは社会的に高い地位につく為の準備としてまた官僚制の本質として，非常に苛酷な教育面

での競争を形作るのを助長した。

④ 法律より聖人や徳による政府への志向：孔子は今日の西欧で余り理解されていない法律に支配の大きな弱点を『論語』の中の一節で次のように指摘している。

「之を道くに政を以てし、之を斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥無し。之を道くに徳を以てし、之を斉うるに礼を以てすれば、恥有りて且つ格し」

徳による支配か、法律による支配か。この問題を戦後日本の経済成長に果たした通産省の役割に当てはめて考えてみると、通産省は法律と徳による権威をもって機能しているとする政治体制に依存してきた。

⑤ 精神的、思想的権威の多様さの容認：孔子は、中国史における春秋時代そして諸子百家の時代にその生涯を送った。この時代は、中国のみならず世界中で思想活動が活発な時代であった。儒教は老子や荘子の道家思想に多大の敬意を払い、また韓非子の法家の主張も広く受け入れた。釈迦も又中国の儒教世界で快く受け入れられた。儒教は仏教、道教、キリスト教といった異なる精神的伝統が共存共栄する事が出来るという環境を作り上げた。

⑥ ユニークな仁と礼の概念を創造し促進した。

2-1-9 加地伸行説

儒教は宗教であり、礼教性（倫理）のみで理解するのは誤りであるとして、現代においても、重要と思われる儒教倫理については、加地伸行〔1990〕ではあまり論じられていない。なお、礼の知識を集約したものを礼教という。

儒教をその礼教性のみでみるのは朱子学的経学によって政治主義的に理解しているからである。この儒教の宗教性は、²⁰⁾具体的には祖先崇拜である。祖先崇拜と結びついた宗教性に基づく儒教の政治的・文化的影響を今日に到るまで受けている中国・韓国・日本を一つの文化圏と考えることができる。このように「儒教文化圏」とは祖先崇拜を核とする儒教によって歴史的宗教的に一体化されている文化圏のことである。

近代及び現代の中央集権国家は、国家と個人の間にある地縁・血縁共同体を可能な限りたたきつぶし、個人の原理で国家を成り立たせるシステムを作り上げた。近代とは近代国家が共同体を次々とつぶしていく過程であり、中央集権国家の形成過程は、大・中・小の共同体との闘争の歴史であった。

しかしながら、血縁共同体はしぶとく残っているものの、共同体を崩壊させたがために、老人問題を始め現代国家には極めて解決困難な多くの問題が提起されているのである。それ故、今日、これらの共同体の機能の再評価が世界的に行われつつあるのである。

共同体とは、血縁的地縁的な友好関係で結ばれた集団のことである。

共同体を成り立たせている理論が儒教である。

共同体を律するきまりは慣習である。慣習は、無数の前例の歴史的積み重ねであり、共同体の若い成員がこれを身につけるためには、体験や感覚により、また前例や感覚の熟練者である共同体の指導者達が強制するのではなく、若い人々に見習わせて感化させることによって行われた。このようにして、共同体の成員の皆が身につけた慣習＝きまりが道徳であり、これが形式化されると礼になる。

共同体のサイズには大・中・小がある。大共同体は諸侯・王、中共同体は一門一党を率いる土豪・大地主等、小共同体は同姓一族の団結を誇る家族である。

中国では、地縁共同体とした郷党、血縁共同体として親族の連合体である宗族が共同体の例としてよく挙げられるが、五百家を党、一万二千五百家を郷という。一家を五人とすれば、郷の人口は約6万人であり、今日の日本の地方都市の人口ぐらいである。地方都市はかつて生業は農業であったから、地縁と血縁が重なっていたが、産業構造の変化で地縁共同体と血縁共同体が分離してしまい、地縁共同体は今日では会社がその機能を果たしている。

共同体のきまり、共同体の感情、共同体成員の相互関係の長所は信頼関係があることであり、真心に根ざした礼による生活という点である。真心に根ざしていないと空虚な形式主義になり、政策能力の有無とは無関係な指導者の率いる権威主義的社会になってしまう。

共同体の間で余剰生産物の取引が行われ商品が流通するようになると、各自の共同体が守る各自の道徳だけで不安で、各共同体の間での信頼関係が必要になる。そこで、刑罰を伴った契約が発生し、契約という法律を守ることになる。商業社会では農業社会と異なって相手との暗黙の了解という形式よりも契約を必要とする。同じ商業社会でも、欧米と東アジアでは商取引における信頼関係と契約の位置は大きく異なっている。東アジアでは、契約は軽視されるわけではないが信頼関係が非常に重んじられる。

各種共同体が機能しなくなってしまった現代社会では、かえって、共同体の処遇は道徳的に正しいと思われていた事柄が、逆に、法的処遇では不正とみなされるようになってくる。

法治国家では、指導者の条件として、倫理性よりも法を守りかつ政策能力を身につけることであるけれど、共同体の指導者は共同体の指導原理が道徳性にあるので、新しい政策立案というよりも、道徳性を身につけなければならない。

中央集権政府は、自らの政治支配を貫徹させるために、頑強に抵抗する各種の共同体と闘う集団である有能な官僚を養成しなければならない。近代国家は官僚組織を通じて、この共同体を徹底的に解体し、その力を奪い、共同体から個人を解放し、個人の権利や自由を与え、その個人が共同して近代国家を構成しているということになっている。しかし、これは虚構で幻想である。何故なら、潰された大共同体に代わって、各種の利益連合体が現在の国家を作っているに過ぎない。かつての共同体では愚劣なことも少なからずあったし、個人の権利や自由は乏しかったが、個人の利益は大共同体が守ってくれた。だが現在では、近代国家に対して利益連合体に所属しない個人は殆ど無力であるし、近代国家が個人に関心を示してくれたとしても、共同体が個人に対して真心のこもった取扱いをしてくれるように個人を大切に扱ってくれない。

大東亜戦争後の日本では、儒教は封建的である、古い家族制度を支えるもの、横暴な家父長制の理論である、女性蔑視である、忠君愛国の思想である、親に絶対服従させるもの、儒教道徳は四角四面で堅苦しい等々、個人の自由と権利や核家族の敵のような暗い扱いを受けてきた。

中国のみならず日本においても近代化への障害物として何回か急進的な儒教批判が行われてきた²¹⁾。しかしそれは、礼教性への批判であって、宗教性への批判ではなかった。だから、いくら批判しても儒教への根本的批判にならなかった。現代の資本主義経済の下では、産業が農業より工業そして商業・サービス中心の構造に変化しているから、農本主義の儒教にはその影響力は表面に直接の形でみることが出来ない。それ故、「儒教文化の精神構造には、変革を通じて経済発展を促すような力はないと思います。たまたま何らかの要因でその国が経済発展の枠の中にはまると、儒教の教えはその国の経済成長を促進する役割を果たすわけです」（金子敬生・安元泰共編『東アジアの経済発展』溪水社、1990年、pp.319-20）という発言は、儒教を粗大に捉えた典型である。

儒教の精神構造とは何を指すか。① 朱子学的論理性 ②人工・人為的世界の重視 ③有能な行政官僚の指導の重視 ④階層に流動性の観念、といったものが儒教の精神構造だとすれば、「経済発展を促す力はない」といえるのか。

儒教文化圏が存在する根拠は、儒教における宗教性が、ちゃんと生きているということである。儒教の宗教性とは、先に触れたが、「祖先崇拜・親への敬愛・子孫の存在という三者を一つにした生命論としての孝、死の恐怖・不安からの解脱に至る宗教的孝である²²⁾」。

儒教文化圏では、個人主義が行き過ぎたため極度に不安定化したアメリカ等の家庭と対照的に、家族における精神的つながりを各家庭で持っていること、権利よりも義務を重んじて、常に今自分と共にある家族という共同体と運命を共にするという、それは家庭を安定させるとともに、過去（祖先）から未来（子孫）にかけての時間という儒教風の永遠性を求める意識を養っている。そこから、現実の己の生死を超えて広い世界を見る目も生まれてくる。儒教風の永遠性を求めるとすれば、社会や地球に対して、後は野となれ山となれ式の無責任な例えば環境破壊などする事は出来ない。

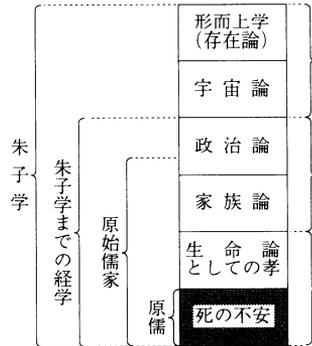
儒教は原儒のシャーマニズムを基礎にして、図2-3のように孝という独自の概念を生み出し、この孝を基礎にして家族理論を造り、更にその上に政治理

論を作り出し、一つの体系的理論を構成したのである。このようなシャーマニズムを基礎にした理論までを（さらには後には宇宙論、形而上学も）有している理論は、おそらく儒教だけであろう。²³⁾

2-1-10 M. Weber 説

ウェーバーの儒教に関する所説はよく知られており、ここで説明を加える必要はないかも知れないが、その著『儒教と道教』と『宗教社会学論選』から、儒教とピューリタンの合理主義、資本主義の精神を論じた典拠を引用抜粋しおこう。そしてまた、合理主義についての論評を加えて置こう。

図2-3



出所：加地伸行 [1990] p. 188.

「典型的な儒教とは、自己及び自己の家族の節約した物を用いて学問的教養を充分身につけ、官吏登用試験に合格し、それでもって身分の高い地位に昇ることが出来る足場を得ようとした。典型的なピューリタンは多くを儲けるがわずかを費やすに過ぎず、それどころか禁欲によって節約へと促進される結果、その利益を資本として再び合理的な資本経営に投下した²⁴⁾」。

「合理主義、この語はヨーロッパではこうした二つの教説のうち勿論後者のほうを意味するが、いっそう広義に解するならば儒教とピューリタニズムの論理はどちらも合理主義と呼ばれてしかるべき精神を包含していたといつて良いであろう。ところでその二つのうち、現世を超越する uber weltlich 神を指向したピューリタニズムの合理的論理のみが、現世内的（世俗内的）inter weltlich な経済的合理主義を首尾一貫した帰結まで徹底させることになった²⁵⁾」。

「儒教的合理主義は現世への合理順応（rationale Anpassung an die Welt）であった。ピューリタンの合理主義は現世を合理的に支配すること（rationale Be-

herrschaft der Welt) であつた。²⁶⁾

「『営利衝動』とか『利潤の追求』……つまり、出来るだけ多くの貨幣利得をば何処までも追い求めようとする、そういうことがら自体ここで云うところの資本主義とは何等関係ない。そうした貨幣利得の追求ならば給仕、医者、駁者、芸人、娼婦、汚職官吏、兵士、盗賊、十字軍従事者、賭博常習者、乞食などあらゆる階級と身分の人々といつて良いほど世界中のあらゆる国々のあらゆる時代に、そのための客観的可能性が有りさえすれば常にみられたしまた見られるものである。そうした事柄をここでいう資本主義と混同する、そのような素朴な概念規定をきっぱり捨て去ることは、……むしろ初歩的な段階に属する事柄である。無際限の営利欲は決して資本主義と同じでない、ましてや、資本主義の精神と同じでない。資本主義はむしろ、そうした非合理的な衝動の抑制、少なくともその合理的な調整とまさしく同一視されるべき場合さえ有り得るのである。資本主義は確かに、持続的且つ合理的な資本経営という姿を以て行われる利潤追求であり、繰り返し行われる利潤追求或いは収利性の追求だといふことができる。²⁷⁾

「中国人はどう見ても、日本人に比べて近代文明地域で技術的にも経済的にも完全な発展を遂げた資本主義を自己の物にする能力において劣っているとは思われない、いや、おそらく、いっそう優れているのでなからうか。²⁸⁾

「中国哲学が……ヘレニズム的基盤の上にあつた西洋と近東的オリエントのように、専門の論理学 fachm ige logik をやらなかつたからである。それどころかこの専門の論理学と云つた概念すら、すっかり家産官僚制の実践的諸問題と身分的利害とを指向していた経書に縛られた。しかも非弁証法的な中国哲学には全く縁遠い存在であつた。すべての西洋哲学のこの中心問題群が中国哲学を知らないままにとどまつたといふことが何を意味したかは、孔子を筆頭にする中国の哲学者たちの思考の様式中にいたつて明瞭にあらわれている。実際

上の生真面目さは充分にあるにも拘らず、精神的な工具はその寓意性の点で、合理的論議よりもむしろアメリカ・インディアンの酋長達の表現手段を思わせる形態を守った。そしてこの形態はほかでもない、孔子の言葉とされている真に才知に富む多くの発言にも当てはまるのである²⁹⁾。

中国哲学には論理学が欠落しているというウェーバーの指摘は、多分その通りであろう。だが、このことは、中国思想が非合理主義ということではない。「むしろ中国思想はその合理主義的性格ゆえに、西洋近世の啓蒙思想に著しい影響を及ぼしたことは、周知のごとくである。フランスのヴォルテール、ドイツのヴォルフなど啓蒙主義者の場合は、特に顕著な事例である。彼らは中国的合理主義の影響の下に、教会の伝統に対して批判的態度を取った³⁰⁾」という中村元〔1993〕の言説は興味深い指摘である。

近代的思惟の一つが合理主義である。それでは、合理主義とはどういうことか。

この近代的思惟は、中世の教権によって独占されていた神学上の解釈権に対する批判、則ち宗教改革によってもたらされた。

合理主義とは、理性を尊重することであるが、人間の感情、情緒、意欲、欲望等を無視し、それと対立するものとする。しかし、それでは人間の真理を逸することになる。そもそも理性を尺度にとることがそれほど客観的な意味がある³¹⁾のであろうか。

西洋において合理主義思考をもっとも徹底的に行った人と見なされているのは、スピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-1677）であり、彼の主著『倫理学—幾何学的証明』において、彼は、ユークリッド幾何学の方法によって、人間の行為の問題、人間にとっての価値または意義の問題を解明しようとした。ユークリッド幾何学はその演繹の途中に論理の誤りや飛躍は一カ所も発見されないのに、スピノザの『倫理学』はその演繹の途中（定理及び系の証明と説明）に論理の欠陥があり、これらの問題に対して、幾何学の合理性を徹底することは出来なかった³²⁾。

2-2 儒教の中国、韓国、日本における理解の相違

——権力概念を中心として——

2-2-1 中国儒教

儒教の遺産では、権威（authority）はそれ自体目的である、又あるべきであるという理想が是認されている。権力（power）は個人の行為のモデルであり、道徳的公正さを示すために使用される。権力が、公正という徳（virtue）を行使するならば、むしろ平和で調和のある社会になるであろう。

政治は倫理の問題（a mater of ethics）であるべきであり、政治の原型は家族であり、したがって中国の公共生活（public life）は、家族生活（family life）と酷似したものになる。

政治の究極の目的は、全ての人々の間に安定（stability）、連続性（continuity）、そして調和的な関係（harmonious relations）を実現することである。

にもかかわらず、実際には中国の政治は、宗族や家族の政治であり、グループ内の人々の面倒を見、グループ外の派閥に反対することが弊害として生じる。したがって政治は、綱領（programs）より派閥争い（feuds）によって特徴づけられる。

中国儒教は、官僚エリート（mandarin elite）による官僚と王朝の支配を正統化した。全ての権力と権威は、上位者（superiors）と下位者（subordinates）とが明確に区別される階級性（hierarchy）を想定している。

政府と、社会の単一権力と権威への、いかなる挑戦や要求も非正統性（illegitimate）と見なされ、またよく見られてせいぜい異端の伝統（heterodox tradition）の一部分であり、悪くすると反乱の表現と見なされ、乱暴に取り扱われても仕方がないと見なされる。

中国儒教の深刻な矛盾は、一方で、国家は正当な権威の独占を主張し、他方で、個人は家族と宗族に対する忠誠（loyalty）を尽くす事を要求する点である。ただ、この「忠誠」は、自分の良心に背かぬ範囲のものであった。

儒教のユートピアは、家族という社会であり、その家族は祖先崇拜（ancestor worship）や孝行（filial piety）を行い、道徳的に模範的な支配者から構

成されている国家によって、そのような家族を支配する社会である。

しかし現実における中国の歴史は、家族への忠誠と公的社会での義務の、また家族への責務とより大きな共同体のための犠牲の間で揺れ動いた緊張の歴史であった。

2-2-2 韓国儒教

韓国においては、儒教の権力概念は日本の勇敢さと中国のエリートの道徳観とが混合したものとして把握されていたといえよう。このコンビネーションが大胆なリスクテイキングな行為を生み出した、といえよう。

全ての政治が安定した調和状態に到達することに焦点を置かれた中国的理想とはほど遠い程に、韓国の政治は派閥闘争に消耗した。にもかかわらず、韓国人は、儒教の理念を深く信じ、徳には報酬が支払われるべきであり、エリートはリスクを犯す余裕を持つことが出来る、と考えた。

韓国人は儒教の優秀さを自覚し、韓国文化は儒教によって極端に特徴づけられている。韓国人は、訓練された形式的な儀礼、権威への尊厳とその堅苦しさに対して強い愛着を持っている。にもかかわらず、韓国文化は、権威に対する手荒さ、指導者の大胆な行動、自己主張に対しての寛容さをもあわせ持つ、と同時に、優れた儒学者の温厚さは、如何なる時でも権力の荒っぽさと無慈悲さに屈服する。

2-2-3 日本儒教

日本の儒教の場合、儒教の遺産は命令と競争の間の顕著なバランスを生み出し、elitismの温情主義的形態を正統化するのを助けた。儒教が初めて導入されたとき、日本は官僚の権力を唯一独占的構造にするよう努力したけれど、徳川時代に分割された領土(fiefdom)を支配する自立した大名を持つもっと自然な封建システムに転換した。日本では儒教は、高度に競争的な力のシステムのための道徳的基礎となった。

形式的な上位者を脅かすことなしに下位者の正義の受容は、日本の家族制度

の本質である。³³⁾

日本では家族への忠誠は、家族または親族で終了するのではなく、家族が認めるより優れた権威に対する忠誠をも含んだ。中国では、秩序は静的調和と侵略の抑制を意味するに過ぎないが、日本では、秩序は強烈な軍事的競争から出発した。日本において権力は、早くから efficiency, utility, に関係していたが、中国人はそれらの価値を権力と結合させなかったし、それらが軍事的に必要なときでも重要視しなかった。

要するに、儒教と封建制のブレンドは、日本において最も目的意識的な、又目的達成的な権力の概念を生み出した。始めは、儒教の上品さと秩序そして封建競争に勝つための本能との間にはっきりした区別があった。しかし、時間の経過と共に、その上品さと秩序そして封建競争の諸価値のブレンドにより、儒教の理想は競争を抑制するより競争の効率を最大にするようになった。

2-3 Post-Confucian の社会

——loyalty 概念の欧米圏と儒教圏の相違——

Moody [1989] によれば、Post-Confucian 社会とは、かつて儒教徒 (Confucian) の社会であったけれど現在は全くそうでない社会を云う。³⁴⁾

東アジアの経験によれば、儒教社会は自生的に近代社会を生み出さなければ、近代化が一旦導入されると、儒教社会は他の如何なる伝統的社会より偉大な成功を持ってそれを実現するように見える。

現在の Post-Confucian 社会では、儒教はもはや明示的に社会的或いは政治的イデオロギーとして機能していない。にもかかわらず、多くの人々は、個人の哲学或いは生活様式としてそれを持ち続けており、少なくとも儒教の遺産は社会的或いは政治的重要性を持ち続けている。日本企業の従業員は、その自由を犠牲にして会社への忠誠心 (loyalty) が旺盛であると、非難の意味を込めて外国からたびたび指摘されている。しかし、日本と欧米とでは、忠誠という概念の意味し想像するところに顕著な差異があると思われる。

アジア文化においては、権力構成の土台は集団 (collectivity) への忠誠心で

ある。日本では集団への忠誠とは、それはチームに所属し自分に与えられた役割を果たし、会社に貢献していると云う満足感、或いは安心感である。アジア文化では、家族に対する強い感覚、グループ志向の感覚は存在している。グループへの服従の要求は息苦しくないのか、グループ内同士の反発を抑制することは如何にして可能であるか、リーダーへの直接の挑戦が少ないのはなぜか、反抗精神が強くないのはなぜか、個人の自立性の追求が少ないのはなぜか、規律は何故容易に受け入れられるのか、というようなことなどは欧米圏では理解し得ないとされている。³⁵⁾

以上のような疑問がでてくるのは、文化圏や国によって忠誠心の概念が異なっているからと思われる。

中国においては忠誠心は、政治システムの上で西欧のそれより問題なく崇高な位置を占めている。また、能率、正直、洞察力、高い道徳的目的、そしてその他一連の価値とバランスした価値である。³⁶⁾

欧米特にアメリカでは、忠誠心は絶対概念であるか、人から受けた好意を疎かにしない、という意味かのいずれかである。この人から受けた好意の論理をアメリカ企業に適用すれば、アメリカでは、企業と従業員の関係は契約以外の何物でもない。従業員は企業から受けた好意は何もないから会社への忠誠心などを持つ必要はないと云う事になる。ところが日本では、従業員は給与以外に企業から仕事を覚えさせて貰ったというような、何らかの恩恵や好意を受けたと考えて、それに報いるために会社への忠誠心を持つ事になる。

徳川日本では、儒教の徳目の中で、特に朱子学では忠が最も重視された。忠節な武士は、彼の主人に取って何が最も利益になるかを判断する裁判官であり、又それにしたがって行動するべきであるとも理解された。したがって武士は、主人の命令に必ずしも従う必要はない。

朱子学の貝原益軒は、忠より孝の方が基本的なものと考えたし、陽明学者の中江藤樹は孝を人倫の基本とした。

徳川後期になると封建秩序は、技能と能力による採用と昇進に速やかに譲歩しだした。下級武士の理想とする実力（merit）という概念は、儒教から導出さ

れた。

日本の儒者は、実力は学問に要求し、学問は知識に基づき、知識は普遍性を持つという思想をまともに信じていた。

日本を除き、東アジアの近代化は1950年頃まで国家を殆ど強化しなかったし、社会を一層弱めた。この社会の弱さは利害を集計するのを困難にする。体制派も野党も確固とした社会的基盤を持たない。このために体制派は、強権でもってこれを補償する。野党は分裂し弱体化する。経済における政府の役割は、Post-confucian の社会では変化する。強い政府や国家は、経済的成功の条件であり、一般的な社会統合の為に必要である。

- 1) 坂田吉雄編 [1976] p. 168.
- 2) 加地伸行 [1990] p. 46.
- 3) 貝塚茂樹訳注 [1973] p. 178. この一文については貝塚解釈以外に、㉑宮崎市定 [1986] p. 225. ㉒桑原武夫 [1982] pp. 179-181. ㉓加地伸行 [1984] p. 143. などがある。
- 4) 武内義雄 [1982] pp. 82-83.
- 5) 佐藤 仁 [1985] pp. 164-167.
- 6) 島田慶次 [1981] p. 79. なお、山下龍二 [1993] は、「朱子学は、人間の心情を無視してひたすら天理を説く形式的倫理主義で、孔子の教えに最も遠い」(p. 190), 「倫理主義を徹底すれば世界は理想社会になるという朱子学の主張は、倫理教育によって生身の人間を完全に改造できるとするオプティミズムであって、マルクス主義とその考え方はよく似ている。国家的保護の下に、批判を許されない教学となった歴史とも両者は共通している」(p. 191), と島田慶次 [1981], 佐藤 仁 [1985] とまったく対立する見解を提示している。
- 7) 渡辺 浩 [1985] p. 43.
- 8) 島田慶次 [1981] pp. 28-29.
- 9) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三 [1987] p. 280.
- 10) 宇野精一 [1975] p. 3.
- 11) 宇野精一 [1975] 2. 儒教思想の本質 を見よ。
- 12) Bary [1983] 邦訳 p. 22.
- 13) Bary [1983] 邦訳 pp. 93-94.
- 14) Bary [1983] 邦訳 p. 94.
- 15) Bary [1983] 邦訳 pp. 98-100.

- 16) Dore [1983] 邦訳 pp. 47-48.
- 17) 森三樹三郎 [1985] p. 62. 「礼は礼儀作法といったような狭い意味も含むが、礼の本当の役割は法である。日常の起居動作も礼によって規定されるが、天を祭り祖先を祭る方法、葬儀服喪の在り方、君臣の間の礼儀、外交官の行動指針、官職の制度・組織・権限なども皆礼に含まれる。冠婚葬祭から親族法や相続法も礼である。言い換えれば、六法全書のない時代においてその代わりをしたのが礼である……今でいえば、法律学に近い」（pp. 41-42.）と山下龍二 [1993] は述べ、森三樹三郎と異なった理解を示している。
- 18) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三 [1987] pp. 280-81.
- 19) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三 [1987] pp. 288.
- 20) 加地伸行 [1990] p. 125.
- 21) 余英時 [1988] の訳者あとがきで森 紀子は、「儒教といえは、忠孝の抑圧的封建道徳のみというモノトーンの反応するのは、かなり日本の発想のようだ。このようにいえば必ずや、中国において家族制度は専制主義の根拠であるという論陣を張って打倒孔家店と呼んだ、あの五四の新文化運動があるのでないかといわれるであろう。しかし当時であっても、新文化運動を担った『新青年』派に猛烈に反対した『学衡』派（アービング・バビットの新人文主義の影響を受けたアメリカ留学生のグループ）が、あの孔子批判の論はもともと日本留学生が日本人の論を持ち込んだものだと主張している事実は、やはり複眼的に視野に入れておくべきであろう。これは日本の研究者には殆ど注目されていないことであるが、孔子批判の発信地は日本である、と当時の人達に思わせるものが何かあったのにちがないのである」（p. 302）と述べているのはなかなか興味深い指摘である。
- 22) 加地伸行 [1990] p. 223.
- 23) 加地伸行 [1990] p. 53.
- 24) 大塚久雄・生松敬三訳 [1982] p. 204.
- 25) 大塚久雄・生松敬三訳 [1982] pp. 204-205.
- 26) 大塚久雄・生松敬三訳 [1982] p. 205.
- 27) 大塚久雄・生松敬三訳 [1982] p. 10.
- 28) Weber [1916] 邦訳 p. 410.
- 29) Weber [1916] 邦訳 pp. 211-12.
- 30) 中村 元 [1993] p. 84.
- 31) 中村 元 [1993] p. 23. 及び p. 133.
- 32) 中村 元 [1993] pp. 20-21.
- 33) Pye [1985] p. 160.
- 34) Moody [1988] p. 3.

- 35) Pye [1988] p. 326.
36) Pye [1988] p. 297.

第三章 社会経済に反映している儒教の長所

これまでの議論で、儒教の長所について多々言及してきた。この章では、日本の社会経済に反映している儒教の特徴をとくに重要と思われる点のいくつかをとりあげ考察しておきたい。

人間関係において共生あるいは共同の重視である。企業組織ではそれは、新古典派経済学の効率（Allocative efficiency）や Leibenstein の X 効率（平等や公正は個人の努力や士気を高める動機にならず非効率の原因と考えられている）とも異なる別の生産効率が発生する。この効率は、Confucianism の共同性から生じるので、この頭文字を取って C 効率と呼んでおこう。

指導者の自己規制である。不況期に労働者を解雇した経営者が評価されるというようなことはない。

経済が後発的段階では、自由放任主義は資本蓄積を阻害する。儒教の集団の規範意識は国民的統一を容易にし、企業や工場などで規律（discipline）の維持が容易で、自由主義の下で起こりがちな無規律を克服することが出来る。

儒教には勤勉性や儉約のエートスがある。儉約は資本蓄積の原資である貯蓄を促進する。

以下、項目別に詳細に説明しておこう。

3-1 C 効率——新古典派のパレート最適や Leibenstein の X 効率とは異なる別の生産効率——

キリスト教文化圏では、社会の基本単位が個人で、個人の創意、個人の尊重、をもとに個人主義が発生し、人間関係は契約による個人の権利と義務を基礎にしている。ここから、資本主義と民主主義のシステムを作り出した。多数決を

旨とする民主主義は、多数の人々の意向を反映させるという点で全体主義より積極的な意義のあるシステムであり、多数の人々を政治的に満足させるという点で民主主義以外のシステムは考える事は出来ない。しかし、トクヴィル（Alexis de Tocqueville）は、『アメリカにおける民主主義』[1835, 1840]において、民主主義の欠点として「多数の圧制」¹⁾を指摘した。また民主主義は、多数決原理のために、比喩的にいえば、いろいろの領域において悪貨が良貨を駆逐するというグレシャムの法則が作動する危険性を絶えず内在している、と考えて置く必要がある。これに対して、儒教文化は人間本位で、家族を中心とした集団単位の生き方、社会における人々の共生と、そして権利より義務を重視し、人間関係においては信頼を基礎に、義理、人情、倫理、人望によって行われる性向が強い。義理を欠くとか人情が薄いとかは、決してよい徳目ではない。家族共同体は確かに、家風や家訓などの慣習や伝統があり、成員の自由が束縛されるけれど、同時に、暖かい身内的人間関係があり、個人の利益より人情を選択する事が美德とされる。しかし、儒者の徳目で云えば「義」より、また現代用語で云えば社会的正義より人間関係が優先されがちになるという欠点がある。しかしこれは、むつかしい問題である。

儒教文化圏における契約（contract）は、西欧におけるほど厳格でないにしても勿論大切であるが、それよりも信頼（trust）がいっそう重視される。英米の企業経営者は、不況期で企業の収益率が悪化すると、労働者を解雇することによって企業に利潤を確保すれば、それが業績となり昇級する。企業の効率が労働者の厚生よりも優先されるのが、アングロ・サクソン型の市場経済システムである²⁾。効率と平等という概念を使えば、新古典派経済学のいうように効率が実現され平等が犠牲にされる。

日本の企業でも資本主義である限り新古典派的な効率が優先でないにしても重要視されるのは当然である。不況だからといって、企業に余裕があるがぎり、すぐに労働者を解雇したり、どうしても解雇せざるを得ない場合には、まず、経営者である役員賞与、給与の何割かが率先垂範して削減され、それから部長・課長も同じことが行われ、そして最後に労働者が解雇される。

「大企業がその組合に賃金凍結や解雇—希望退職さえも—を受け入れるようにと要請する前に、経営者がいち早く自分達の給料の10%から20%削減するというのが、日本ではほぼ確立した慣習になっている。イギリスでは二つの指導的繊維会社が共に、三分の一以上の労働者を削減した1981年の不況のさなかに、取締役の賃金は15%上昇した。しかもイギリスの労働組合は、私の知る限りでは、その事実を問題化しようとする動きを見せなかった³⁾のである」。

民主主義は、義務より権利に比重が掛かりすぎる傾向があるので、権利より義務を重視する儒教によって、その欠点を補う事が出来る。

3-2 企業指導者の自己規制

指導者が率先垂範して自己規制をするという思想は儒教倫理から来ている。それは、儒教の政治思想の根幹を極めて要領よくまとめた『大学』の三綱領八条目でしめされている。『大学』の経一章に「大学の道は明德を明らかにするに在り、至善に止まるに在り」とあり、三綱領とは、明德、親民、止至善のことである。八条目とは、平天下、治国、齊家、修身、正心、誠意、致知、格物のことであり、『大学』の経一章でやはり次のように述べられている。「古の明德を明らかにせん⁴⁾と欲する者は、先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は、先ずその家を齊う。その家を齊えんと欲する者は、先ずその身を修む。その身を修めんと欲する者は、先ずその心を正しくす。その心を正しくすると欲する者は、先ずその意を誠⁴⁾にす。その意を誠にせん⁴⁾と欲する者は、先ずその知を致す。知を致す者は格るに在り」。

儒教の教義は、以上のように、自分から始まって会社、官庁、病院、学校、軍隊などの指導者達の修養と反省による自己規制で、家族、社会、国家に至る秩序を維持するのに重要な役割を果たすことを教えるのである。

各人の自己修養とは、他人から強要されることなく「五倫五常」を身につけることである。「五倫」とは、「父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり」ということである。「五常」とは、「仁、義、礼、知、信」

の五徳である。

「五倫五常」を身につけるということは、各人が自己の人格と能力の両面にわたって修養・訓練・錬磨・陶冶し、信頼される人物になることである。

なお、『大学』とはどのような書物であろうか。

「四書五経」とは、儒教で最も基本的な経典教典とされている。「四書」とは、『大学』、『中庸』、『論語』、『孟子』である。「五経」とは、『書経』、『易経』、『礼記』、『詩経』、『春秋』を指している。「五経」は漢代から儒教の経典であった。しかし、時間の経過と共に、それは注釈と解釈の「訓話の学」となり、思想として力を喪失したため、朱子が宋代にこれまでの儒教を再構成し、儒教にルネッサンスをもたらし、中国思想史上のみならず多分世界の思想史上に画期的な業績を残した。「四書五経」と称せられるようになったのは、朱子が『礼記』の一編に過ぎなかった『大学』と『中庸』を別々に取り出して、これに『論語』と『孟子』を加えて「四書」として、「五経」の上位に位置づけたことから始まった。

戦前の小学校の肯定に薪を背負い本を読みながら歩いている二宮金次郎の銅像（戦時中は銅の供出で石像になった）があったけれど、彼の読んでいる本が『大学』であった。

中国では、朱子学は高等文官試験制度である科挙の制度と結びついて、長い間「官許の学」としての權威を保持しつづけたが、やがて硬直化していった。このような形骸化した朱子学に反発し、明代に異端派の陽明学が興った。

朱子学は、朝鮮や徳川日本に強い影響を及ぼし、現代までその影響が続いている。日本で儒教といえば朱子学のことを意味するくらいで、この朱子学は中国や朝鮮では近代化の阻害要因になったけれど、日本では逆に、この移植された朱子学が思想上から日本の近代化の準備をした。

レント・シーキング（rent seeking）活動とは、企業が政府の力を利用して保護関税、輸入規制、輸入割当、優遇税制などで利益を得ようとする活動であり、また、アメリカではロビー活動そして特に後進国ではよくみられる賄賂をもって政府から保護を引き出したり、超過利潤を獲得する活動をいう。

プロフィット・シーキング（profit seeking）活動に全幅の信頼を置く新古典派経済学者は、輸入代替政策などのレント・シーキング（rent seeking）活動は非効率であるという観念を持っている⁵⁾。

保護関税，輸入規制，輸入割当，優遇税制などを採用した日本の産業政策は，したがって，新古典派経済学では非効率であると退けられた政策である。それでは，非効率であるとされる産業政策を採用した日本は何故経済発展に成功したのか。第二次大戦後，経済開発政策として輸入代替政策を採用した中南米諸国は，政治的たかり屋のレント・シーキング活動と結びついたため，経済が非効率になり経済発展に失敗したのだと新古典派経済学者は言う。にもかかわらず，輸入代替政策を採用した東アジアのNIEsは何故経済発展に成功したのであろうか。

東アジア諸国の輸入代替政策は，基本的にはレント・シーキング活動に結びつかなかった，といえよう。

それは基本的には官僚も企業経営者も，自己抑制のエートスを持っていたから，レント・シーキング活動の弊害から免れせしめたのである。この点が，儒教文化圏とキリスト教文化圏の国々政治家，官僚，企業経営者のエートスの相違である。

しかし，近代日本の企業経営者のエートスは何であったかという体系的事例的研究はまだ存在しない。⁶⁾人々は物質的利害でしか動かないと考え，人々の極大満足⁶⁾の経済活動に合理性があるとする新古典派経済学，特にアメリカ式の新古典派経済学では，人間の思想とか倫理または animal spirit が人々の経済活動の動機にもなることを理解することが出来ない。

3-3 国民意識の形成

西欧の資本主義化は封建時代の分権社会を再編成して始まったが，近代的統一国家を形成してから始まった資本主義化には，中央集権的システムが必要である。

儒教文化圏の人々は，家族意識が強い。家族意識を持つ人々を同時に国民意

識を持つ人々にすることは比較的容易である。このことは、近代統一国家を形成するに好都合で、自由放任主義の短所が克服でき、経済発展にプラスの作用を果たした。

職業倫理や国民のエートスとその変化の研究をする事は重要である。

米国のレーガン政権がかって、可処分所得を増やし貯蓄率を上昇させるために大幅の所得税の減税を実施したことがあった。しかし、一時的には貯蓄率は増えたが、期待に反してまた消費性向が上昇してしまった。これなど、国民エートスが異なれば経済政策が異なってくることの例証である。日本ならその国民気質からして確実に貯蓄率はさらに上昇したであろう。

エートスとやや異なった問題であるが、また歴史は、政治家が節約を訴えると必ず不人気になることを教えている。これは経済学の問題でなく、複雑でデリケートな人間の心理の問題である。しかし、経済学の問題外であるからといって経済学者はこの問題を無視することは出来ない。

3-4 勤勉性のルーツ

3-4-1 石門心学と二宮尊徳

日本人は良く働く、もしくは働き過ぎるのは、わが国が実質はやはり貧しいからだとも言われている。だとすればもっと働き過ぎを続けなければならない。しかし、日本よりも貧しい国で、働く意欲の強くない国が多い。勤労意欲は、経済上で後進的であるか先進的であるかにかなり依存しているけれど、むしろ職業倫理の善し悪しの問題である。職業倫理上の問題は、一企業だけでなく、一国の経済の運命にかかわっている。

日本人の大多数の人々の職業倫理は、勤勉に良く働くことであるといわれている。会社、官庁、学校、病院、軍隊などあらゆる団体や組織で働く人々が勤勉であるということは、経済発展にとって必要条件である。

日本人の勤勉性のルーツを探ると、鈴木正三に行き当たり、この鈴木正三の職業観や勤労観は、石田梅巖の石門心学を受け継がれ、近江商人をはじめとする江戸時代の庶民の中に生き続けられ、勤勉と貯蓄の偉大な実践者にして農政

家、二宮尊徳を経て、現代に至っている⁷⁾、とされている。

中世の宗教では洋の東西を問わず、売買に利益によって生活する商人の商行為を積極的に肯定しなかった。

わが国に始めて思想的に商業を肯定したのは、42歳で出家し61歳の折りに見性（悟り）したといわれる鈴木正三（1579～1655）であった。彼は鮮明に反世俗主義の権威を掲げた曹洞宗にぞくしていた。「売買をせんとする人は、先得利の益べき心づかひを修行すべし」とし、利益の追求を肯定する。「心づかひ」とは、「身命を天道に抛て、一筋に正直の道を学ぶ」ことである。商人の職分は、一筋に国土のため万民のためと思って自国の品物を他国に移し他国の品物をわが国に持ってきて諸人の心に叶おうという誓願を起こし、欲を離れて商売をすることであった⁸⁾。

正三のこの思想がどの程度人々の社会生活に影響を与えたかは不明である。しかし、正三より約百年後に商業を肯定し、現実的に町人達の生活に最も大きな影響を与えたのは、心学を起こした石田梅巖（1685～1744）であった。

石田梅巖は、京都の丹波国桑田郡東懸村の中百姓の出身で京都の黒柳家の呉服屋の番頭であったが、独創的な思想家であった。石田梅巖による心学運動は、よきオルガナイザーであった手島堵庵（1718～86）によってまたたく間に関西一円の中小の商人達に広がり、さらに中沢道二（1725～1803）によって江戸に普及し、町人階層だけでなく大奥にも入り、武士階級にも支持者を見いだし、更にやがては日本全国に広がって町人達のモラルの向上に寄与した⁹⁾。

徳川時代の武士の人口は総人口の6～7%で、町人（職人・商人）のそれは5～6%であったので、商人の人口は約130万人程度であったと推定される。

元禄期（1688～1704）は高度に文化が発展した時代であったが、同時に放縦の時代でもあった。徳川時代の町人は終始一貫幕藩体制への寄生者であり、彼らの特色は功利主義の非公共的性格にあった。彼らは商才はあっても家族や一門の繁栄を願うだけであって、天下国家の為という武士のスピリットが欠落していた。江戸商人は御用商人的出入り商人であり、幕府及び奢侈商業と結びついて収賄の機会は計り知れなかった。石田梅巖が京都の呉服屋へ奉公に入った

頃は元禄の放縦さに対する反動のあまり、勤勉、儉約そして道徳が以前にまして強調されていた。江戸商人の精神は広く知られているように、贅沢で、金使いが荒く、「宵越しの金を持つな」ということが言われたのもこの時期であった。¹⁰⁾

立派な手細工の大中心地の京都と日本の商業の中心地であった大阪の上方商人は、江戸商人からは「上方贅六」として軽蔑されていたが、儉約を旨とし几帳面で確實且つ正直な生活方法で有名であった。そのために、京都は心学運動の発祥の地としてふさわしかった。

徳川中期以後、大名達は大阪の商人の協力なしにやっていけなくなっており、経済活動の基本勢力は江戸商人でなく大阪町人であった。石田梅巖は、朱子学を核として神儒仏の三教一致を唱えたにもかかわらず、自らを儒者と規定した。¹¹⁾ 神儒仏の三教一致の思想は、近世の日本では別段目新しいことでなく、その他には陽明心学を核としたもの（中江藤樹）、禅を核としたものがあり三者は共存していた。

石田梅巖は「士農工商をのをの職分異なれども、一理を会得するゆへ、士の道をいへば農工商に通ひ、農工商の道をいへば士に通ふ。なんぞ四民の儉約を別々に説べきや。儉約をいふは他の儀にあらず、生れながらの正直にかへし度為なり」と述べ、彼が最も強調した徳目は正直と儉約であり、¹²⁾ 儉約と共に自分の職分を知り、それを勤勉に実行することである。彼が儉約を重要視したのは、貧乏であると他人を助けることが出来ないからである。彼は鈴木正三と同じく、職分を尽くすことを強調した。それは天が命じたものであり、国家とその支配者に対する奉公の基礎であり、かつ家を継続させる基礎であったからである。¹³⁾ ここに、ウェーバーの天職思想との類似性を発見することが出来る。

農民は、徳川日本でも発展途上国でも、概して特定の倫理や道徳からでなく、彼らのおかれた厳しい環境と生活の必要から勤労と儉約を余儀なくされるものである、と、このようにいってしまえば日本において宗教が資本の活用と蓄積を奨励した例としての二宮尊徳の報徳運動の意味を理解することが出来る。¹⁴⁾

内村鑑三はその著『代表的日本人』において、西郷隆盛、上杉鷹山、中江藤樹、日連上人とともに二宮尊徳を代表的日本人として取り上げている。

二宮尊徳（1787～1856）の父利右衛門は、神奈川県小田原で2町3反余歩の田畑を持った富裕な地主であったが、1791（寛政3）年関東地方を襲った台風で田地は土石で埋まり荒廃してしまった。父は田圃をもとに戻すために借金を重ねた。尊徳が14歳の時父親が、その2年後に母親が死んだ。2人の弟は母の実家川久保家に引き取られ、一家は離散した。16歳から18歳まで伯父萬兵衛の家で過ごし、その後岡部伊助や二宮七左衛門の家に身を寄せていた。この間、彼は勤儉力行の鬼であった。朝は早く起きて山に出かけ、柴を刈り薪を作ってこれを売り歩き、夜は縄をなったり草鞋を作ったりした。山に薪を取りに行く道すがら大きな声で『大学』の章句を暗唱したり、雨の降る日は家で臼を引くにも、臼を一周しながら『論語』を読んで一回り目に終わるといふ具合であった。われわれが抱いている二宮金次郎像はここからきている。彼は極端にまで読書好きで、6、7歳の頃から読書を始め、始めは当時の子どもむけの『仮名頭』、『実語教』を読み、12、3歳の頃には『大学』や『論語』に入ったとい¹⁵⁾う。「読書百遍意自ら通ず」というのが彼の読書法であった。また彼は、『四書五経』など古典を読む際にどうしても納得できない部分は錐で削り捨てたとか、その箇所を破り捨てたとさえ伝えられている¹⁶⁾。新井白石（1657～1725）は『太平記』の、吉田松陰（1830～1859）は『孟子』の素読を5歳頃から習い始めた¹⁷⁾。渋沢栄一（1840～1931）は7歳の時に『三字経』を、それから『四書』を学んだ。尊徳が百姓として出発したとき畑を耕す鍬さえなかったので隣家からそれを早く借りるために隣家の仕事を手伝ったり、「鍬下三年」という免祖の期間のあった貢祖の対象にならない廢田や廢地を耕作したり、荒地を開墾したりした。このように苦労してできた金で土地を買い、それをまた小作に出し、また高利資本としても利用した。金次郎は理財と致富の道に長けており、24歳の時には1町4反4畝8歩余の田畑を所有するようになつた。

26～28歳の間、学問をするために小田原屈指の指導者に接近することを目的にして農業を放棄し、小田原藩の家老服部十郎兵衛の若党になった。服部家

に勤めている時には、薪の節約や日常の工夫などで出来た余裕の金を積み立てて使用人の間で困った者がでたら利子無しで借りることが出来る「五常講」という一種の信用組合を作っている。29歳の時栢山村自宅に戻り、1817（文化14）年31歳で結婚、翌年一子徳太郎を設けるがすぐに他界。妻キノは、家をあけて他家の復興に一生懸命になっている金次郎という人間に愛想をつかし、離別して実家に帰ってしまう。

31歳の時、致富の実績を買われて1,200石の服部家の財政建て直しを依頼される。当時、服部家の実収は403俵余であり、借金は千両あった。金次郎は最初この程度の借金なら米相場で儲けて返せるだろうと考えて、1820（文政3）年の暮れから翌年3月までに1,637俵の米を買いつけている。しかし失敗し、103両の損失が発生し、これを自分の損失として処理した。

彼は一転して余り知恵のない話ではあるが綿密な計算に基づく徹底した緊縮政策を実施した。5年間を目標に、主人にその間一切口出しをするなどし、「食は必ず飯汁に限り、衣は必ず綿衣に限るべし、必ず無用のことを好むべからず」（『報徳記』）という三箇条を誓約させ、奉公人達にもこれを要求した。¹⁸⁾彼は女中に薪の費用の節約と儉約の効果を知らせる薪の炊き方を、また女中や下僕の元結の髪油を一級品落として買い貯金することなどを教えた。

金次郎の厳密な収支計算と服部家の生活基準の設定により、彼が約束した5年目には服部家は借金を完済しても300両の残高がでた。服部家は金次郎に100両の礼をしたが、彼は受け取らず、自分の云うことを聞いてくれた使用人達に分け与えている。

服部家を辞した1820（文政3）年、服部家の上女中、波16歳と再婚。この時彼は34歳で、3町8反9畝7歩、小作米39俵3斗、自作米24俵1斗、その他に350両ばかりの金を持ち、足柄地域きっての大地主になっていた。¹⁹⁾

その後、4千石の領主であった宇津家の桜町領の財政建て直しを始め、烏山、下館、川副、相馬の各藩が彼をコンサルタントとして求めてきた。桜町領四千石の実収は、農民の離散などで千俵足らずになっており、その再建には実地検分とここ100年間の年貢の調査をした結果、分度を千俵、到達目標を二千石余

とし、貢祖を小さくするため農民の土地の生産性を二分の一と評価し、道路、用水路、堤防、橋梁などインフラを整備する事によって10年間で目標を実現した。

米作中心で他の商品農産物の奨励を行っていない、荒地の開拓に限られ、現存の耕作地の生産性向上を図っていない、知足安分の封建思想にとりつかれているなどの、尊徳への批判はその通りであろう。尊徳は「日本という考え方を身につけていたかどうかすこぶる疑わしい²⁰⁾」。また彼は、幕末の日本国の独立の危機という激動期にあって、下級武士から出たいわゆる幕末の志士達のような國の行く末を見通して行動するという事はなかった。しかし彼は、生活苦にあえぐ農民の中へ入って、農民達に勤勉・儉約・分度を教え、彼らの生活の更正と向上に努力したのである。

天保の改革の推進者水野忠邦は、1842（天保13）年彼を利根川分水路見分目論見御用という役に任命し、氾濫の多い利根川の治水工事に当たらせた。彼は治水工事には利根川周辺の農村復興から始めるべきであると言う仕法15カ年計画を水野に提出した。水野は功を急いだ為これを取り上げなかった。

1844（弘化元）年、900町歩が荒廃田になっていた日光神領荒地開拓を調査せよという命令を幕府から受けた尊徳は、足掛け3年を掛けて84冊に及ぶ調査報告書「日光仕法雛形」を作成した。「この仕法雛型は、日光に関して作られたものであるが、しかし何処でも応用できる原理を示している。しかも、それは実に綿密な数字の計算が出されており、それ自体が独自の『経済表』を形造っている²¹⁾」。

尊徳は、徳川中期以降の思想家がそうであったように、どの学派にも属していないいわば土着の独立した思想家であった。彼らに共通しているのは、自分の経験を基礎にして天地を師として学ぶという性格を持っていた。思想としての表現は「儒学を中核とし、神儒仏を一丸とするところがあった²²⁾」。なお、「衣笠兵太夫、神儒仏三味の分量を問ふ、翁曰く、神一匕、儒仏半匕づつなりと、或傍に有り、是を図にして、三味分量^(神)此の如きかと問ふ、翁一笑して曰く、世間此の寄せ物の如き丸薬あらんや」（二宮翁夜話23巻之5 p. 233）なる文言に注

目しておきたい。「学問は活用を尊ぶ、万巻の書を読むといへ共、活用せざれば用はなさぬものなり」（『二宮翁夜話』39巻之2）。これが彼の学問観であり、彼はこの観点から読書をした。

尊徳の事物への認識方法は、生活経験から帰納して自己の思想を形成し、それのよって得たものを經典の用語によって表現し説明するというやり方であった。勤、儉、譲そして分度、分外また仕法という重要な概念はこのようにして獲得されたものである。「勤」とは勤勉に働くこと、しかも「小事をおろそかにせず」よく働くことによって人間性は向上するとする。「儉」とは吝嗇でない儉約のことである。天災、飢饉などのリスクと不確実性に備えたのである。「譲」とは、彼が云う「推譲」のことであり、資本蓄積の考えである。²³⁾ 次の文言は尊徳の「推譲」の思想をよく表現している。「多くを稼いで、錢を少なく遣ひ、多く薪を取て焚く事は少なくする。是を富国の大体、富国の達道といふ、然るを世の人は吝嗇といひ、又強欲と云、是心得違ひなり、夫人道は自然に反して、勤めて立つ処の道なれば貯蓄を尊ぶ故なり、夫貯蓄は今年の物は来年に譲る、一つの譲道なり、親の身代を子に譲るも、則貯蓄の法に基する物なり、人道言ひもてゆけば貯蓄の一法のみ、故に是を富国の大体、富国の達道と云なり」²⁴⁾（『二宮翁夜話』16巻之1）。「仕法」とは藩の負債整理や財政の再建や荒地の復興のようなプロジェクトのやり方である。今期は消費を節約して、次期の投資にまわすために貯蓄するというのが「分外」である。「分度」は、余剰の出る生活をするために分限や収入に応じた生活基準を設定することである。

儒教には、勤勉をよしとする価値観はなく、労働自体についての考察はないとされている。けれども、孔子を始めとする儒家達の勤勞・労働観を考察しておこう。儒家達は、表面的な肉体的行動の有無によって労働の評価を下さない。儒教では、士大夫（知識人、君子）の労働と、そうでない労働を区別する。

儒家達が問題にしたのは、士大夫（知識人と君子）の労働で、その労働とは、「詩書礼楽」という比較的楽な技術面の訓練と同時に、環境と才能がものをいうのでそう簡単でないけれど、人間としての見識のあり方を磨く事である。士

大夫の労働は、肉体的負担は少ないけれど、精神的負担は大きく、多数の人々の幸福や国の運命を担う使命という責任感のいる仕事に耐える人格を練る訓練である。

人間の能力は全て均質でないから、知識や見識を特に必要とする仕事（「大人の事」と、特別な才能がなくても、学習し易く、だれでもできる仕事（「小人の事」と）がある。仕事において、「大人の事あり、小人の事あり。[人間はその能力に応じて、それぞれ] 或いは心を勞かせ、或いは力を勞かす。心を勞する者は人々を治め、力を勞する者は人に治められる」（『孟子』滕文公上）また「民は之に由らしむべし。之を知らしむべからず」（孔子『論語』泰伯）は、「ただ女子と小人は養い難たしとなす。これを近づくれば、則ち不遜なり。これを遠ざくれば、則ち怨む」（孔子『論語』陽貨）とともに、誤解され、しばしば批判の対象になる言説である。福沢諭吉以来、有力な儒教批判の根拠となったのが後者の言説であるが、これは以下にみるように誤解である。

上記の「唯女子与小人、為難養也、近之則不遜、遠之則怨」の女子と小人は、家庭内で使役している女子と男子の使用人のことである。孔子時代の貴族は多妻制であったから、家庭内では多数の妾がその召使いと共に同居していた。こういう多数の女子と小人が同居しているのであるから管理がたいへん難しいのであった。²⁵⁾ 宮崎市定 [1986] によれば、この訳は「妾と奴隸とは使いにくいものだ。大事にすればつけあがるし、よそよそしくすれば怨みに思う²⁶⁾」である。

「民可使由之、不可使知之」の「知らしむべからず」というのは、政策などについて民衆にその理由を充分理解させることは出来ないという意味であって、知らせてはいけないというのではない。当時の低い教育水準や情報伝達方法などからみて、民衆にそれを理解させるのは殆ど不可能に近い。そういう実状を孔子が述べたものである。²⁷⁾

儒教の言説としてしばしば誤解されている「弟子は三尺下がって師の影踏まず」や「男女七歳にして席を同じくせず」という言葉がある。前者は中国の儒学の文献にでてこない。中国では教師と学生の間は、一種の友人関係として理解されている。後者は、『礼記』の「内則」（家庭生活の法則）という一篇で子

供の育児法を説明した中で、7歳になったら男の子と女の子は同じ座布団に座らせないということで、男と女は同席してはいけないという意味ではない。²⁸⁾

ウェーバーが近代資本主義の発展に貢献した要因として述べた「勤」(industry)、「儉」(frugality)が、明・清時代の商人にも存在していたことを、余英時[1987]は、当時の文献からその証拠を引き出している。中国文化の伝統の中にあつた勤儉倫理は新儒教の「人生は勤むるに在り」、新道教の「打塵勞」、禪宗の「作らざれば食らわず」が、中国人の勤儉に対する信仰を更に深めた。この勤儉の習慣は商人のみに突出していた、と。

3-4-2 「道」の追求

武士道、農民道、職人道、商人道さらに茶道、華道そして柔道、剣道などの言葉や真理を探求し、美を追求し、学問や芸術の「道」や奥義を究めるといふ言い方があるように、日本には、アメリカ文化の影響で最近では特に若い人には希薄になったようにみえるが、伝統的にあらゆる領域で仕事に打ち込み「道」を究めるといふ考え方が強い。この「道」という概念は、技や術より「道」の優位を説くのであり、この日本人の伝統的な思想の源流を辿れば、中国の『莊子』の哲学に行きつく。²⁹⁾このどこまでもエンドレスな「道」を究めたいという気質が、日本人の勤勉のエートスをもたらした大きな要因の一つであると思われる。

人は世の中から逃避した隠遁者のような清貧の生活を送ったり、競争を避けて人生を楽しく過ごすのも一つの生き方があり、それはそれでよいのであるが、それを希望しても競争や闘いが余儀なくされる。スポーツをはじめ、政治、ビジネス、学問とあらゆる分野は勝負と競争の世界である。勝負に勝つために、絶え間のない勉強・研究・訓練・鍛錬・修練・修養を要する。このような大いなる努力と勤勉のある果てに体得される“技なき技”、己の技を意識することのない技の境地を追求するのが「道」である。『莊子』の無心、虚心の境地である。

だから「道」というのは、人の技を人の技として成り立たせる全人格的な力量—精神の働きもしくは境地をいう³⁰⁾。真の勝負師は勝負にとらわれぬ事、勝負の場に臨んで勝敗に心みだされず無心の境地に立つ者こそ無欲の強さなのである。勝負の世界では無心こそ最大³¹⁾の武器である。

日本人のこのような「道」のエートスの源泉の一つが『莊子』の哲学にあるとすれば、日本人の勤勉のルーツは儒教の職分意識とその義務感より生じる勤勉性ととともに、道を求める道教からもきていることになる。

欧米の多くの学者は、道家と道教を同一視して、両者とも Taoism として一括して呼ぶのが普通である。「道教の概念規定はまだはっきりしない」と³²⁾されているけれど、日本の学者は道家と道教を区別する人が多い。

道教と道家の混合が生じたのは、儒教や仏教に対抗するために、孔子や釈迦に匹敵する教祖が必要となり、その開祖として老子を奉じたのである。道教は多く的人格神の存在を信じるのに対して、道家すなわち老荘思想は神の存在を説く事がなく、本質的に無神論である³³⁾。「老子が説きだしたのは、道家思想である。道家思想はいわば哲学だし、道教は宗教であるから、そのあいだに密接な関係があるけれど、やはり一応区別して考えておかなければならぬ³⁴⁾」。

3-5 儒教国における高い教育への関心

儒教諸国の日本、韓国、台湾などそして最近では中国において、教育に対する関心は非常に高い。

身分制やカーストの社会と異なって近代社会では全ての階級の成員は、法の下の平等、財産の所有や職業選択の自由が認められているから、他の階級から別の階級への移動という社会移動（social mobility）が制度化されている。ちなみに、階級（社会階級）とは、所得・富・経済的位置の同質性、生活様式や教育的・文化的な同質性などによって他の成員との相違が際だつようにグループ分けされた人々の集合のことである、と定義されている³⁵⁾。

大学は真理を探求する場所であるが、単に高級で又有利な職業を求めるための知識を供給する側面が大きな比重を占め、結果として社会移動率を高める役

割を果たしているように見える。儒教諸国の大学では、科挙制度の伝統故に（徳川日本は科学定度を導入しなかったが）、特にこの就職のためという傾向が強い。

儒教諸国で学歴が重視されるのは、学歴が社会移動の主要な道具だからである。学歴は公平な競争試験によって得られる。それ故、大学の受験勉強が異常なまで過熱することになる。しかし、親子の世代間の階級移動率は、日本は典型的な階級社会のイギリスより高いという訳ではないといわれている。³⁶⁾

儒教では何故教育を重視するのか。

儒教では、人と動物の区別は道徳があるかどうかである。³⁷⁾孔子は、徳性と知性を持って生きるのが人間としての生き方であると云う。

性善説にしたがえば、生まれたばかりの子供は善に限りなく近い存在である。人が大人になるのは一般に人欲にとらわれた気質の性によって本然の性が覆われていく過程、つまり善を見失っていく過程にほかならない。したがって、人間形成としての教育は見失われた本来の自己の回復をめざした営為で、天理と人欲の葛藤の内的緊張を込めた厳しい自己規制である。朱子学では、それは「格物窮理」（客観的方法）と「主静持敬」（主観的方法）の二つの方法によって行われる。したがって、ここに学問は人間形成にかかわるものとなる。だから朱子学では学問を全ての人が学校で学ぶことが理想となる。全ての人間は学問によって努力すれば誰でも聖人にまで到達することが出来る。

儒学では、如何にしてすべての民をあるべき人間として陶冶（知的陶冶も含めて）していくかという点に政治本来の課題を設定している。徳治主義である。しかし、それは、外的強制や一方的注入ではなく自己の善性への覚醒や自覚に依存している。³⁸⁾

儒教の教育観の特色は、①知育より徳育を重視すること、②初等教育では、躰や規律と「読み書き算盤」を徹底して身につけること、③学問は博学を大切にすること、④エリート教育と大衆教育の区別、⑤朱子学の自然科学的思考、³⁹⁾である。

しかし、儒教の教育観がたとえ如何に優れたものであろうと、これだけで、儒教圏で何故教育が重視され続けてきたのかの証明にはならない。

それは、儒教が官僚システムに採用され制度化されたからである。

中国政治思想によれば、皇帝は、天の委任を受けて天下の人民を統治する義務を負わされている。しかし、天下は広く人民は多いから到底一人で統治することは出来ない。それ故、皇帝の手足となって働いてくれる優秀な官僚が必要である。官吏の善し悪しは政治上に影響するところが非常に大きい。天子はそのため、人民の中から最も賢明な人物を登用しなければならない⁴⁰⁾。万人の中から公平に優秀な官僚を選出するためには試験制度として、中国では隋の時代の584年に科挙制度が成立し、1904年に廃止されるまで約1300年間続いた。

科挙とは、科目による選挙のことであり、選挙とは「選び挙げる」ことである。科挙とは、数科目に分かれた試験によって人民の中から各方面の俊才を抜擢して官吏に登用する意味である⁴¹⁾。

宋代に、天子直属の官僚システムが完成した。科挙は高等文官（今日でいえば高級官僚）になるための試験であり、試験科目の中心は儒教であった。また、儒教は官僚の教養として必須であった。科挙に合格することが知識人の目標になり、四書五経の受験勉強が行われるようになった。科挙は公平な試験制度であったから官僚として優秀な人材を得ることが出来た。

儒教は、前漢時代（B. C. 202-A. D. 8）に官僚組織に乗り込むため大きく変貌し経学として登場し、武帝の時代（B. C. 141-B. C. 87）になって B. C. 136年に五経博士という官職が置かれることになった。博士とは博士官という官職であり、儒教経典は国定の学問となり、それを学ぶ学生が増え、その学生が官吏になっていく。そして、次第に他の学問を圧倒してゆき、儒教はかつての民間在野の学問とは全く異なったものとなった。この五経博士の制定によって儒教は前漢王朝への乗り込み⁴²⁾に完全に成功した。

唐（623—906年）と宋の時代の科挙出身官僚は、魏晉南北朝時代（220—589年）の貴族出身の官僚と異なって、自分の努力でその地位を勝ち得た新しい階層の人々であるから活気があった。

科挙試験に合格するためには、経学を勉強しなければならなかった。しかも、その経学は宋代の儒者の解釈にしたそれであった。したがって、清朝（1644—

1911年)の頃になると、儒教を学ぶものは、經学の研究を通じて深い思索を試みるというより、科挙に合格するため經学の宋代の標準解釈を暗記することが重要⁴³⁾になった。

日本における学習や教育への儒教や熱意は18世紀後半に始まり、19世紀にその高揚は全国的規模でみられた、といわれている。

中国や朝鮮と異なって日本では、儒教のもつ実学重視が工業化に果たした寄与は大きい。

実学とは、実証性と合理性に裏付けられた実際生活と現実生活に有用な学問という意味で、有用性という要素が不可欠である。朱子学には実学思想があったが、中国では実学思想の十分な展開は見られなかった。しかし、日本では同じ朱子学でも実学思想が重んじられ、西欧の実学を受容する素地が出来ていた。その理由は、①朱子学は経験的合理主義と道徳的性格の二つの側面を持っているが、日本の儒者には、この二つの傾向がほぼ相拮抗する勢力関係にあった、②江戸後期になると、地方の人々の学問的・思想的水準が当時の江戸、大阪や京都あたりの学者を抜きんでていた、③庶民の知識・学問の水準が非常に高くなっていた、④江戸中期以後、民衆の情欲を満たすような仕方での政治を考えなければ、本当の政治はできない、⑤実学の担い手は一部の儒者だけでなく、武士、商人、農民と広範囲にわたっていた、⑥科挙制がなかったため、有為な人材の選択という点ではマイナスであったが、自由に好きな事が勉強できた。

朝鮮の朱子学にも日本と同様に実学思想の形成はあった。にもかかわらず、近代化が遅れたのは、①朝鮮朱子学の担い手が兩班階級であった、②科挙制の存在、③事大意識、④中人階級、技術者が非常に軽蔑された、ことからである。

儒教史において初めて実学概念を提出したのは朱子であったけれど、中国では、①清朝のように異民族によって統治されていた、②中華思想、③明清時代には朱子学は正統な学問として教条化され、朱子学は思想としての活力を喪失した、④科挙制度の採用、⑤中国民族の調和の重視、⑥伝統的文化の層の厚さ、⑦人文的な教養の重視と科学技術の蔑視：実証研究は自然科学の世界に適用されなかった、⑧エリート⁴⁴⁾の教養と民衆の教養との間にある隔絶、等の理由で実

学思想は充分発展せず⁴⁴⁾しまいであった。

- 1) Tocqueville [1935, 1840] は、多数者の専制 (tyranny of the majority) について論じて、次のように述べている。「政治については、人民の多数者が何をしていても良い権利を持っているという公理を、私は瀆神的なもの、そしてとても嫌忌すべきもの (impious and detestable) とみなしている。けれども私は、多数者の意志のうちすべての権力の源があることを認めている」(p. 231 邦訳 [1992] p. 171) と。
- 2) 吉田和男 [1993] pp. 78-80 でアメリカ企業の行動についての言及がある。
- 3) Dore [1985] 邦訳 p. 27.
- 4) 宇野哲人全訳注 [1990] pp. 30-32.
- 5) Rowly, Tollison and Tullock ed. [1988] pp. 51-55.
- 6) 簡井清井 [1993] は、住友財閥大企業の明治期の広瀬幸平・伊庭貞剛、明治から大正にかけては鈴木馬左也、昭和前期では小倉正恒、そして戦後期では住友化学会長長谷川周重をとりあげ、彼らの企業経営者としてのエトスを研究している。三井・三菱・住友の三大財閥の中でも、住友は家長の実質的経営者としての役割が最も小さく、専門経営者による企業経営という性格が近代初期から明確であり、経営者企業という日本の企業経営の特質を財閥企業集団の中で最もよく表している、と考えている。
- 7) 戸山 茂 [1987] p. 26. 鎌倉時代以後の武士社会では、「縁」で結べば「恩」を受けた以上に運命共同体として報恩の働きをする思想が強かった。武士の主従関係は、「縁」と「恩」である。これが近代日本にも受け継がれ、縁あっていったん会社に入り、会社にお世話になっているから、会社に貢献することがご恩に報いるという思想になる。日本人の職業倫理の根底には、この「縁」と「恩」が存在している。この「縁」と「恩」は仏教の概念である。しかし、この「恩」概念は、「儒教もかなり混入した日本的思考といえる性格のものである」(島田あき子 [1990] p. 46, p. 36) という見解もあることを付言しておいてもよいであろう。
- 8) 源 了圓 [1981] pp. 102-105.
- 9) 源 了圓 [1990] p. 16.
- 10) Bellah [1970] 邦訳 pp. 212-214.
- 11) 源 了圓 [1990] p. 242, p. 260.
- 12) 柴田 実 [1971] p. 27, 源 了圓 [1981] pp. 113-114.
- 13) Bellah [1990] 邦訳 pp. 237-238.
- 14) Bellah [1990] 邦訳 p. 195.
- 15) 奈良本辰也 [1982] p. 25.
- 16) 源 了圓 [1981] p. 169, 奈良本辰也 [1982] p. 29.

- 17) 奈良本辰也・中井信彦 [1973] pp.407-408.
- 18) 奈良本辰也 [1982] p. 52.
- 19) 奈良本辰也 [1982] pp. 55-56.
- 20) 奈良本辰也 [1982] p. 118.
- 21) 奈良本辰也・中井信彦 [1973] p. 423.
- 22) 源 了圓 [1981] p. 168.
- 23) 奈良本辰也 [1982] pp.147-148.
- 24) 奈良本辰也・中井信彦 [1973] p. 129.
- 25) 貝塚茂樹訳注 [1973] pp.516-517.
- 26) 宮崎市定 [1986] p. 361.
- 27) 山下龍二 [1993] pp. 165-166.
- 28) 吉川幸次郎 [1981] pp. 195-196.
- 29) 福永光司 [1982] p. 203.
- 30) 福永光司 [1982] p. 200.
- 31) 福永光司 [1982] p. 194.
- 32) 窪 徳忠 [1977] p. 41. 付言すれば、民間信仰としての道教は、後漢の末西暦200年頃に起こって、7世紀唐代以後は仏教の教理学を大幅に取り入れて宗教としての体裁を整えた。道教は現在なお生きており、決して過去の遺物ではない。魯迅は、かつて言い過ぎではあるけれど、中国の基礎は全て道教であるといった。道教は台湾や香港をちょっと歩いてみればそれが多くの民衆に深く信仰されている事が分かるであろう（葛兆光 [1987] 監訳者坂出祥伸後記 p. 439）。
日本の古代宗教思想史は、中国古代の宗教思想である道教とは殆ど見るべき影響関係を持たないと考えられてきた。それは次の強い影響のためであった。一つには、江戸時代に日本の古代を神代として捉え、神の真理がさながらのようにおこなわれていたと説く国学者本居宣長らを代表とする国粹主義者の思想家。二つには、6世紀頃中国から渡来し、仏教は最も優れた宗教であり、他の宗教は無用であると激しく攻撃した仏教の学僧達の影響。三つ目は、津田左右吉や和辻哲郎などがこのことを一般的に軽視もしくは無視したからである。
しかし今日の研究では道教は、日本古代の宗教思想の中核に対して重要な impact を与えたとされる（福永光司 [1982] pp.7-18）。
- 33) 森三樹三郎 [1983] pp.293-294.
- 34) 窪 徳忠 [1977] p. 19.
- 35) 今田高俊執筆 p. 894, 熊谷尚夫編集 [1980] 所収。
- 36) 森嶋通夫 [1977] pp. 29-34 と 森嶋通夫 [1978] pp. 79-98. 日本社会学会は、1955年から10年毎に「社会階層と社会移動」(Social Stratification and Social

Mobility, SSM) の全国調査の結果を発表している。直井優・盛山和夫編 [1990] の第2章 現代日本の階層構造とその趨勢 に1955, 1965, 1975, 1985の各年のSSM 8分類(専門, 管理, 事務, 販売, 熟練, 半熟練, 非熟練, 農業)による世代間移動表がでている。残念ながら世代間階級移動率の国際比較はない。ただし, 1955年の1回の調査である日本社会学会調査委員会編『日本社会の階層的構造』(有斐閣, 1958年)には国際比較がでている。

- 37) Radhakrishnan & Raju [1966] 邦訳 p. 126.
- 38) 辻本雅史 [1990] pp. 8-10.
- 39) 加地伸行 [1990] pp. 232-239.
- 40) 宮崎市定 [1989] p. 13.
- 41) 宮崎市定 [1990] p. 11.
- 42) 加地伸行 [1990] p. 120 と p. 145.
- 43) 加地伸行 [1990] p. 184.
- 44) 源 了圓 [1986] pp. 49-78.

第4章 儒教と実業家の精神

4-1 徳川時代の儒教

国史の記録によると, 日本に儒教が伝わったのは応神天皇15 (513) 年に百済の使者阿直岐が, 翌16年には王仁博士が来朝して論語十巻と千字文一卷とを貢したものが最初であるとされる。¹⁾

継体天皇7 (513) 年には百済から五経博士段楊爾が, 同10 (516) 年には五経博士漢高安茂・馬丁安などが来朝し, 降って欽明天皇15 (554) 年には五経博士王柳貴・易博士王道良等が来朝したといわれ, この頃盛んに五経を中心とした儒教が伝えられたと考えられる。

推古天皇12 (604) 年には, 聖徳太子の憲法十七条が発行される。武内義雄 [1939] は, 『五経』と『論語』からどの言葉が引用されているかいちいち挙げて, 十七条のうち第二条と第十条とは仏教思想であるが, 他の諸条は概して儒教思想であると述べている。²⁾ 例えば, 第一条の「以和為貴」は『礼記』儒行及

び『論語』の「礼之用和為貴」から、「上和下睦」は『左伝』成公十六年の「上下和睦」または『孝経』の『民用和睦，上下無怨』から引用されている。

以上のことから推測して、応神天皇から推古天皇に到る約300年の間に五経を中心とする儒教が相当深く浸潤していたと考えられる³⁾。

その後移植された儒教は少なくとも平安末期まで、政治・教育・制度・文物等に影響することがあった。そして鎌倉時代・南北朝時代までは、ある程度まではその余勢はあったが、それ以後次第に衰弱した。

推古帝の時代からずっと奈良朝・平安朝・鎌倉時代・室町時代を経て戦国時代に到るまで、仏教の方が精神的に優勢で、どうも旧儒教は仏教振るわなかった、と井上哲次郎は述べている。その理由は、「どうも旧儒教は訓古的になり、形式的となつて、仏教に対抗し得るほど澁刺たる精神・気力に於いて欠くところがあつた⁴⁾」。

鎌倉時代の1200年頃から新儒教、即ち宋学は日本と中国の禅僧によって輸入され醍醐天皇などにその思想的影響が見られる。新儒教は主に仏教の影響を受けて起こつて来たため、漢・唐の訓古学に比べてずっと哲学的、思索的であつた。「新儒教は精神的に旺盛で、優に仏教に対抗するに足るのみならず、政治・経済・教育等の点において廻に仏教を凌駕するところがあつた⁵⁾」。

日本の朱子学は、林羅山（1583～1657年）によって創始された。しかし、少なくとも徳川時代初期、概ね17世紀の終わり頃まで、朱子学・宋学が本来そうであつたところの全人的な修身と教養の体系としても、その一面である倫理と政治に関わる教義・教説としても、また自然・社会・人間を包括するものの見方・考え方としても、当時の日本社会を広く被いあるいはそれに広く浸透して受容され普及していた、などと解することは出来ない。侍の身分に限っても同じである。徳川初期の武士達は、知識としても倫理としても、儒教と殆ど無縁であつた。この時期の250～60名の大名の中で、池田光政・保科政之・徳川光圀のように、儒教に傾倒するばかりか、それを統治に生かそうとする有力大名も出現したけれど、彼らは変わり種であつた。確かに徳川時代に入って儒教へ

の関心は尻上がりに高まり、遊芸の一つとして四書の素読を習う者が増えていったにも関わらず、儒教の教説やその思考方法の社会的通用度は、中国・朝鮮は勿論のこと徳川時代後半と比べても甚だ浅く、限定されていた。⁶⁾

徳川時代の儒学は、朱子学、陽明学、古学派、折衷学派、考証学派、水戸学派、独立学派など百花繚乱であった。これらの中で、朱子学が最も大きな社会的勢力であった。

徳川幕府を開いた好学の士、徳川家康は、文禄2（1593）年の52歳の時、当時宋学を修めていた著名な学者藤原惺窩を江戸に招き貞観政要を構義せしめた。慶長9（1604）年惺窩の弟子になった林羅山は翌年家康と会い、その後幕府の文教顧問になった。羅山は朱子学だけが正しいとした日本最初の本格的なありとあらゆる朱子学と文学の文献を輸入して読破しようとした博識の大朱子学者であった。羅山は「天理」と「人欲」を厳しく区別し、「人欲」を除去することが人間が道徳的になる道であるというのが彼の朱子学の理解であった。

徳川日本に輸入された朱子学はあまりにも完成された思想体系であったが故に、徳川期を通じてその独創的な発展は見られなかったが、京学派の木下順庵（1621～98）、その弟子新井白石（1657～1725）、室鳩巢（1658～1734）、雨森芳洲（1668～1755）など、崎門学派の京都の鍼医の子であり、常に正統か異端かのいうことを問い詰め、強い信念の表白を心の支えとした山崎闇斎（1618～82）らと、後にこの学派の影響を受けた水戸学派、朱子学を経験科学の方へ進めた本草学者であり社会教育者であった貝原益軒（1630～1714）、荻生徂徠の批判者でありながら徂徠的実証主義を摂取した中井竹山（1730～1804）、朱子学を懐徳堂で中井竹山・履軒（1732～1817）の兄弟から学び、のちに蘭学にも関心を持ち大阪の両替商升屋の番頭であった山片蟠桃（1748～1821）、「東洋道徳。西洋芸術」を唱えたヘロデ主義者佐久間象山（1811～64）及び横井小楠（1809～69）等多くの優秀な朱子学者を輩出し、朱子学が持つ経験的合理主義故に、西欧の科学・技術や学問を受け入れる素地を形成した。

朱子学は、何故大きな力を持ち続けたのであろうか。⁷⁾その理由は、①徳川幕

府が林羅山を用い、その子孫が文教の権力を握り、林家の三代目の林鳳岡から最後の学斎まで十代引き続いて大学頭であった。②寛永7（1630）年林羅山が將軍家光より土地と資金とを与えられて設立した昌平黌は朱子学を標榜していた。したがって、各藩の学校も朱子学を奉ずるものが多かつた⁸⁾。③寛政2（1790）年5月の寛政異学の禁により朱子学が正統化された。④階級の存在が必要であるという朱子学（儒教一般でもあるが）の思想は、家柄によって身分を固定した幕藩体制を作ろうとしていた徳川家康によって歪曲して利用された。儒教では本来、人間が共同生活をしていくためには階級の存在が必須条件であり、天子の地位は例外として、階級は世襲されず、道徳的知的能力のある人々が支配者になるという思想がある。中国では官僚制度の中に科挙の試験によって道徳的知的能力を持った人達が実力によって公平に登用される。科挙の試験が度を越すと大いなる欠点になる。⑤上述したように、儒学（朱子学を含む）の持っている経験的合理主義の精神は、西洋の近代科学・技術を受容する媒体になった。朱子学に対する有力にして最大の批判者であった古学派には合理主義的機能がなかったため、合理主義の機能を持った朱子学が古学派形成以後も、その歴史的役割を果たしたのである。朱子学が社会的勢力として約260数年も長持ちしたのは①、②、③の要因だけでなく、⑤の要因があったからである。

羅山の禄高は1611年の300俵から1651年の917石まで上昇したが、以下にみる蕃山は3,000石、素行は1,000石であった。

中国の明の時代に朱子学に反発して起こった陽明学が日本に伝わり、近江聖人と呼ばれ自分の生き方として儒教を学んだ中江藤樹（1608～48）、徂徠が「人才は則ち熊沢、学問は則ち仁斎」と評した彼の弟子熊沢蕃山（1619～91）など日本の陽明学者がでたけれど、それほど大きな力にならなかった。陽明学は人間の主体的意志を重要視したけれど、客観的認識への志向が欠落しており、聖賢の書を無視する傾向があり、この側面が人間の内面を重視する点で共通するも、以下に述べる古学派と相違していた。

幕府は寛政2（1790）年5月24日、当時の大学頭林信敬に対して「徳川幕府に於いては慶長以来朱子学を以て家学と信頼して来て居った。随って大学頭は

此の正学を励んで門人達を取り立つべき筈である。ところが、近頃世間に色々新奇の説を為す者があって、異学が流行し風俗を破る者が沢山ある。是は正学の衰えた為であってに相済まぬ訳である。其の方林家の門人中にも學術の純正でない者が時折りあると噂を聞いて居る。……其の方の門人どもは勿論、外の人の門にも堅く異学を禁じて、正学を研究して人材を取り立てるやうにせよ¹⁰⁾という主旨の命令を出して、いわゆる「寛政異学の禁」を発令した。

「寛政異学の禁」以前からあった代表的な学派は、古学派と折衷学派であった。

古学派は朱子学や陽明学に対して独自の立場に立ち、その教義は孔・孟の道をマスターするためには、仏教や老荘の影響を受けた宋学の理論から脱皮して古代中国の先生の純粋な教えに回帰するということであった。欲望の否定、理の重視、実践の欠落が特色である朱子学を批判して、古学派は欲望の肯定、心情と実践を重視した。

古学派には、㉑山鹿素行（1622～85）の山鹿派、㉒伊藤仁斎（1627～1705）の堀川学派、㉓荻生徂徠（1666～1728）の護園学派の三つ派に分かれていた。

知的存在としての人間と欲望とは不可分である。ただ、欲望は無制限ではなく、格物致知によって人欲は過不足を正する事が出来、宋学は高尚に走りすぎ、日用の実地を重視すべきである、としたのが江戸の浪人の子、山鹿素行であった。寛文2～3（1662～3）年頃、素行と同じく古学者としての自己の立場を確立したのが京都の材木商の子、伊藤仁斎であった。仁斎は11歳で『大学』を読み、朱子学から出発して陽明学、禅や老荘と思想上の遍歴を行い、神経症にもかかり、最後に『論語』の精読によって理性を重視する朱子学と異なって、愛の感情を流露する「仁」の立場に儒教をヒューマンイズムの学として理解した¹¹⁾。堀川学派は実践を忘れ、卑近を捨てて、いたずらに高遠に走る嫌いがあるとして朱子学を批判した。仁斎は朱子によって孔子の遺書とされる『大学』に対して綿密な文献批判を行い『大学』は孔子の遺書でないことを証明した。

伊藤仁斎が17世紀後半の偉大な儒者だとすれば、荻生徂徠は18世紀前半の偉大な儒者であった。徂徠の父は四代將軍綱吉がまだ館林侯とっていた頃の侍

医であった。徂徠は仁斎よりもっと人間の欲望を肯定し、人間の感性を特に感性を含めた人の心を最もよく表している言語（音声の抑揚、長短、イントネーションなど）を重視する。徂徠は古典は始めから理性を中心として思想を把握すべきでなく、言葉それ自体の分析によって精神を検出しなければならないと考える。これは徂徠の古文辞学の基本的な考え方である。従来の儒者なら、例えば、「子曰、学而時習之、不亦説乎」（学而）は、「子曰く、学びて時にこれを習う、また説ばしからずや」（ものを教わる。そしてあとから練習する。なんと楽しいことではないかね¹²⁾）と漢文を返り点をつけなくてもひっくり返して読んでいたが、徂徠は‘ZI YUE, XUE ER SHI XI ZHI, BU YI YUE HU’と中国語で読み、その音声の抑揚の中にこそ孔子の心が読み取れるのであると主張し、実践した¹³⁾。徂徠とその弟子達は儒者の中で漢文でなく中国語が読めた人々であったと云われている。

徂徠学派の朱子学への批判点は朱子学は専ら性命理気の抽象論を議論するのみで、学問を実用に役立てることを忘れているということであった。護園学派は学問は天下国家を治める道であると考え、公的世界と私的世界の分離、政治と道徳の区別を行った。この学派からは、太宰春台、海保青陵などの経済学者がでている。徂徠学派の人々は、知的関心を力説する余り、道徳面でだらしない人が多かった。

学問の目的は結局、孝・悌・忠・信・仁・義・礼などの要道を得ることで、それにいたる道は東西南北どこからいっても自由で、学問の研究方法に自由を与えよと云うのが折衷学派であった¹⁴⁾。

価値の基準が中国に置かれていた江戸時代の儒者の任務は、中国の儒学を日本で祖述し、実践するのみならず言語生活においても中国人のようにすることが義務づけられていた。中国語が読めることは当然として、中国人と同じように漢詩を作りまた散文を書けなくてはならなかった。その場合、日本的な匂い、つまり「和習」がないようにしなければならなかった¹⁵⁾。

寛政異学の禁の後、徳川時代も後期にはいる前後には、1792年ロシアの使者ラクスマンが通商を求めて根室沖に来航、1795年イギリス人プロートンが海図

作成のため室蘭に来航，1797年アメリカ船長崎に入港，同年ロシア人エトロフ島に上陸，同99年高田屋嘉兵衛エトロフ航路開く，1803年アメリカ船長崎に来航し通商を要求，同年ロシアの使節レザノフ長崎に来て貿易を求める。1808年イギリス軍艦フェートン号長崎港に侵入，オランダ人2人を捕らえオランダ商館の引き渡しを強要，1811年松前奉行所はロシア艦長ゴロウニンをクナシリで捕らえる。1812年ロシア船長リコルド高田屋嘉兵衛をクナシリ海上で捕らえる。1813年イギリスのジャワ総督ラッフルズがオランダ商船乗っ取りのためワルデナールを長崎に派遣，等日本をとりまく国際環境も著しく変化しつつあった。

19世紀の前半頃から，西洋諸国はアジア侵略に触手をのばしてくる。昌平饗で朱子学を教え，内心では陽明学を信奉していた佐藤一斎に学んだ佐久間象山（1811～64）が32歳の天保13（1842）年に阿片戦争で中国が敗北したことは彼の一生にとって衝撃的な事件であった。

徳川時代も後期にはいると，江戸の町人文化は爛熟し，江戸の武士達は町人文化に圧倒され精神的にデカダンスな生活を送っていた。江戸の朱子学はもはやその思想的生命を失いかかっており，昌平饗の学者達の場合は折衷学派と考証学が主流を占め，学問レベルは非常に向上したが儒教を思想として真面目に取り上げなかった。¹⁶⁾幕末の考証学は，儒教のもつ経世済民の政治イデオロギーと対決し，それが近代社会を支える思想に転化しうる可能性があるかどうかという大問題を考察することなしに，正統派朱子学からの学問研究の自由を主張したことは，自分自身を骨抜きにし，現実を回避するものであった（源了圓 [1986] p. 213）。

しかし，地方の武士達には戦国時代以来の質実剛健の気風が残っており，田舎武士は儒教を学び教養ある武士に変貌していた。1751年から1867年の間に215藩のうち187校が藩校をもうけており（表4-1参照のこと），徳川中期以後の田舎の城下町には藩校を，また辺鄙な所に住む武士のための郷学も作られた。後で議論するが，念のため表4-2によって町人の教育機関である寺子屋の数を挙げて置こう。藩校においては門閥や家柄を問わず，人望がありかつ能力のある人が識別され，藩の行政機構に高い地位で登用された。

表4-1 藩校設立の情勢

	年数	関東	東北	中部	近畿	中国	四国	九州	合計
寛文～貞享 (1661～1687)	27		1			1		2	4
元禄～正徳 (1688～1715)	28			2	3		1		6
享保～寛延 (1716～1750)	35	3	2	2	3	4	2	2	18
宝暦～天明 (1751～1788)	38	2	7	10	5	9	2	15	50
寛政～文政 (1789～1829)	41	15	12	15	20	7	7	11	87
天保～慶応 (1830～1867)	38	14	5	16	13			2	50
明治1～4 (1868～1871)	4	11	3	7	13	1		1	36
年代不明		4							4
合計	211	49	30	52	57	22	13	32	255
藩校の存否不明の藩		4	2	5	2	5	3		21

出所 石川松太郎 [1989] p. 29

地方の武士は憂国の士でもあり、儒教を学問としてだけでなく思想として主体的に受けとめ、日本の置かれた当時の国際政治に敏感に反応して、儒教を理論的武器に日本の直面する問題の解決に当たり、版籍奉還（明治2年）と廃藩置県（明治4年）などに見られるように支配階級の自己否定を通じた世界史に例を見ない明治維新という偉大な近代革命を成功に導いた。

これらの青年武士達を捉えた思想が後期水戸学派であった。

後期水戸学派の代表的学者は、藤田幽谷（1774～1826）、その子東湖、そしてその弟子会沢正志斎（1782～1863）である。水戸学派は思想的系譜から云えば山崎闇斎につながる。闇斎は孔・孟の信奉者であるが、もし孔子や孟子が兵を率いてわが国に攻めてきたら彼らと一戦を交え、孔・孟を捕虜にすることが国恩に報じる日本人としての義務であると考え、朱子学を日本化した。この日本化された朱子学が水戸に受け継がれ水戸学になった。水戸学の精神は五倫のうちで特に重要な¹⁷⁾のは君臣と父子の関係である忠孝の二道である。

後期水戸学は、戦前は皇国史観の立場から高く評価されたが、戦後は封建的秩序意識の反動強化の思想として低く評価された。しかし、この二つの評価に

は与することはできない。

後期水戸学の特色は、名分論・尊王論・国体論・経世論などを有機的に把握する総合的視座を確立したことである。その一例が、わが国の国体の原理と幕府の原理は共に儒教の五倫特に忠孝であるとした会沢正志斎の『新論』である。日本の国家独立を保持するためには従来の幕府中心主義政策を放棄して、国家全体の安全と富を強化すべきであると公然と幕府批判を行った『新論』は、憂国の青年志士達の愛読書であった。後期水戸学の限界は、尊皇か敬幕かの二者択一を問われた時それに答えることが出来なかったことである。佐久間象山、横井小楠（1809～69）、吉田松陰（1830～59）は、後期水戸学派の持っていた多面的問題意識を、象山は国防論、小楠は王道の経世論、松陰は尊皇論（名分論）をそれぞれ深化・発展させた思想家で、いずれも儒教的教養を基礎にした西欧と対決した点で共通している¹⁸⁾。象山と小楠は朱子学の合理性と普遍性を深く信奉していた。松陰には18世紀後半の最大の学者本居宣長の国学思想（日本の古道を思想としてその解明を目指す）に類似している点が多いかもしれない。

何故日本の近代化が成功して、中国の近代化が挫折したのかという視点からすれば、象山と中国の洋務派の曾国藩（1811～72）や李鴻章（1823～1901）、小楠と変法派の康有為（1858～1927）、松陰と排満派の章麟（1878～1936）とを対比することは有益である。

象山と洋務派とも、一方では従来の儒教道徳、政治体制、社会秩序を維持することを前提としながら、他方では西洋の科学・技術を導入することに熱心であった。両者の決定的相違は、象山等は洋務派と違って西洋の科学技術の導入を考えるだけでなく、象山自身科学技術をマスターしたことである。この態度は、有名・無名の多くの技術者について同様であった。この側面は重要で無視する事は出来ない。

変法派と小楠とは、西洋文化の卓越性を洋務派のように軍事と科学技術の面だけでなく、政治制度などにおいても学ぶ面があると認め、儒教の根本的精神を生かしつつ時代の課題を解決しようとした。幕末のわが国と清末の改革派知識人の重要な相違は、前者は武士で後者は士大夫（読書人）階級であったこと

である。中国の士大夫達は自国の伝統的文化に固執して西洋文化の卓越性を率直に認めなかったのに対して、日本の武士出身の思想的指導者等は国家の防衛を第一義とする武士故にかえって適応力があり、西洋の優越性を、軍事面のみならずさらにその土台である科学技術、さらには政治や経済制度にあることを深刻に認識していたことである。¹⁹⁾

なお、多くの傑出した人々を生んだ松陰の松下村塾の士規七則の第二則に「蓋し皇朝は萬葉一統にして、邦国の士大夫は世々禄位をつぎ、人君は民を養って祖業をつぎたまひ、臣民は君に忠にして以て父の志をつぐ君臣——忠孝一致なるは唯吾国を然となす」と忠孝一致を主張していたことに注目しておいてよいであろう。

近世中期以来、商品の生産と流通が発展し、町人の日常生活に文字や計数の使用が不可欠になってきた。それに呼応するかのよう¹⁹⁾に、寺子屋の数は、享保期（1716年—1735）以後から幕末にかけて表4-2で分かるように全国的に増加の一途を辿った。

江戸では寺子屋の師匠が1722年頃800人、文政4（1821）年496人、天保初年（1830）230人いたと記録されている。²⁰⁾

寺子屋で使用されていた往来という名称で呼ばれたいた教科書は、寺子屋によっても地域によっても異なっており藩校の教科書のように一概にはいえないが、次のようなことを教えていた。都市では習字、算術計数、教訓、語い（単

表4-2 寺子屋開業の情勢

年 代	開業数	年平均開業数
文明～元和 (1469～1623)	17	0.1
寛永～延宝 (1624～1680)	38	0.7
天和～正徳 (1681～1715)	39	1.1
享 保 (1716～1735)	17	0.9
元文～寛保 (1736～1743)	16	2.0
延享～寛延 (1744～1750)	14	2.0
宝 暦 (1751～1763)	34	2.6
明 和 (1764～1771)	30	3.8
安 永 (1772～1780)	29	3.2
天 明 (1781～1788)	101	12.6
寛 政 (1789～1800)	165	13.8
享 和 (1801～1803)	58	19.3
文 化 (1804～1817)	387	27.4
文 政 (1818～1829)	676	56.3
天 保 (1830～1843)	1,984	141.7
弘化～嘉永 (1844～1853)	2,398	239.8
安政～慶応 (1854～1867)	4,293	306.6
明治1～8 (1868～1875)	1,035	129.4

出所 石川松太郎 [1989] p. 147

語句、短文の練習）、消息（手紙文練習）、地理、歴史、産業などで、農村では法度、触書、高札、五人前帳前書、初歩の漢籍などが教科書の内容であった。²¹⁾

以上のように、庶民の寺子屋教育では実用的な知識が主に教えられていた。勿論、武士階級の子弟も四書五経を勉強する前に学ぶ『小学』を通じて実用的な知識も学んでいた。『小学』には、掃除、人との応対、人の子としての作法、男女別の正しい発音、御飯は右手を用いる習慣をつける、ヘアスタイルはどうか、服装や部屋の整頓、友人との交際の仕方、音楽教育の重要性等々の少年少女の躰が儒教倫理概論と共に書かれている。²²⁾

徳川後期の青年志士達が儒教によって国家意識が培養されたように、庶民が学ぶ往来物の教訓や初歩の漢籍でどの程度儒教倫理が教えられ、どの程度国家意識が培われたかは明確ではない。徳川後期の外圧の下で「最初は識者の頭に、やがては庶民の胸にまで、国家意識や民族愛を沸きあがらせた」といわれているが、庶民は国家意識を一部分はともかくとして、持っていなかったというのが通説であろう。

東畑精一 [1979] は、元治（1864）年に下関が英米仏蘭四国連合艦隊によって砲撃された時、四国の松山の者は、それは他藩のことであり、小舟を操って見物にいったことを、一般庶民が日本のことを考えていなかった例として挙げている。²³⁾しかし、明治政府になっても「藩閥」政治といわれるように政府の役人の多くも出身藩の意識を引きずっていた。それ故明治政府は、近代的統一国家を形成するために、また国家意識あるいは国民意識の希薄な大部分の国民に国家意識を植え付けるために、日本的な儒教精神に基づいている明治15（1882）年の「軍人勅諭」そして明治23（1890）年の「教育勅語」を發布しななければならなかったのではないかと。明治日本は、近代国家建設のため過去の道徳を惜しげもなく捨てた。何故なら、儒教道徳が封建的な国家形態と結びついたからである。過去の一切の伝統は旧弊として退けられ、文明開化が謳歌された。だが、それに代わる新しいモラルは樹立されなかった。そして誰もがモラルの混乱を認めていた。モラルの混乱の解決のために勅語を喚発することが果たして適当であったか、それより他に道はなかったのか、という大きな問題は

²⁴⁾ 残る。しかし、このモラルの混乱は政治と教育を結び付けていたから、この混乱自体を絶対に放置する事は出来なかった。「教育勅語」によって健全な国家意識が形成されたとは云い難いけれど、それは、立憲体制下の国民としての必要な近代市民倫理を含んでおり、それに書かれていることをすべて否定的に取り扱う必要はないであろう。和辻哲郎 [1979] は、水戸学式の国体思想、当時の道徳的常識を反映した道徳の教え、この教えは日本の伝統に合致していると共に普遍的に通用することを主張した「教育勅語」に忠節という徳目が欠落していたことが特徴であるとしている。

- 1) 武内義雄 [1939] p. 133.
- 2) 梅原 猛 [1981] は、聖徳太子の憲法17条について次のように述べている。「この憲法は、かんじんかなめのもっとも重要な点が、儒教と異なっていたのである。そのもっとも中心的な理念は、儒教とは矛盾しないにせよ、より以上に老荘的、仏教的な徳である和の徳が説かれているのである」(p. 347)、「聖徳太子が、仁の徳にかえて和の徳を17条憲法の中心にしたのは、太子が、ある面では、仏教や老荘を儒教以上に重視したことにもよろうが、もう一つは、そこで三教一致、すべての思想統一をはかろうとされたからである。この「和をもって貴しとし」という聖徳太子の言葉は、おそらく当時の政治状況の中から出てきたと思われるが、その言葉ほど、多くの日本人に感銘を与えた言葉はなく、まさに日本の歴史は、この言葉を中心にして動いているように思われる。和の徳がとにかく重視された」(p. 348)と述べている。
- 3) 武内義雄 [1939] p. 134.
- 4) 井上哲次郎 [1939] p. 4. 和辻哲郎 [1979] は、「日本主義者井上哲次郎は、『日本朱子学派之哲学』などを著しているけれど、決して着実な歴史的研究ではない。江戸時代の儒教の歴史も、西洋哲学の考え方に習熟した学者が新しく日本の儒教者の思索を観察し直したという趣は全然なく、依然として学派道統別に拘泥し過ぎたものである」(p. 451)と、批判している。
- 5) 井上哲次郎 [1939] p. 8.
- 6) 渡辺 浩 [1985] 第1章 徳川前期における宋学の位置、第1節 その「盛行」を見よ。
- 7) Ooms [1985] によれば、徳川時代最初の半世紀においては、朱子学が公に信奉された「国家イデオロギー」あるいは正統思想ではなかった(邦訳 p. 108)。
- 8) 井上哲次郎 [1939] p. 10.
- 9) Ooms [1985] p. 109.

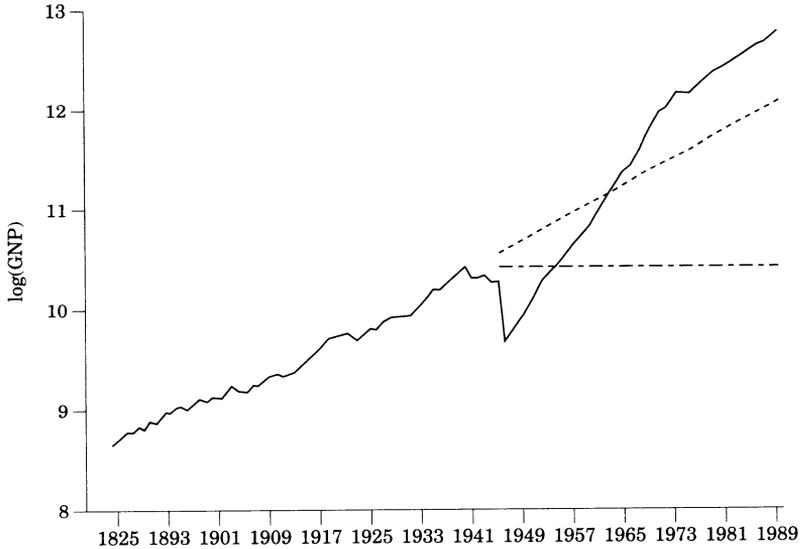
- 10) 諸橋徹次「寛政異学の禁」, 井上哲次郎 [1939] 所収 pp. 157-158.
- 11) 源 了圓 [1981] p. 57.
- 12) 貝塚茂樹訳注 [1973] p. 8.
- 13) 吉川幸次郎 [1981] p. 205.
- 14) 佐藤文四郎「折衷学概括」井上哲次郎 [1939] 所収参照のこと。
- 15) 吉川幸次郎 [1981] pp. 12-13.
- 16) 源 了圓 [1981] pp. 219-223.
- 17) 武内義雄 [1939] pp. 176-178.
- 18) 源 了圓 [1981] pp. 219-223.
- 19) 源 了圓 [1981] pp. 223-225.
- 20) 石川松太郎 [1989] p. 143.
- 21) 石川松太郎 [1989] 第2章 寺子屋, 第5節 教材・教科書の学習過程を参照のこと。
- 22) 宇野精一 [1993] を参照のこと。
- 23) 東畑精一 [1979] p. 37.
- 24) 坂田吉雄編 [1976] p. 168.

4-2 移植産業と実業家の精神

図4-1と表4-3に示されているように、戦後日本の経済発展はきわめて顕著であった。しかし、この発展の土台の多くは既に戦前・戦中の日本経済において準備されていたということは多くの人々に理解されていない。換言すれば、戦前からの経済を発展させる諸条件が倦まずたゆまず整備され昭和10（1935）年頃に日本経済は、欧米先進諸国の側からみれば経済、軍事、政治上で警戒の目でみられるような中進国の域に達しており、「大東亜戦争」がなければ昭和40年頃に今日のような先進国に達していたかもしれないと推定されるので、戦後の占領軍の一連の民主化政策の結果だけが、戦後日本の急速な経済発展を生みだした要因ではない。

徳川日本の幕藩体制は、中央集権的な封建国家であるとされている。その幕藩体制は、全国総石高の1/4を占有し貨幣発行権、外交権、貿易権を独占するなど全国に法令を制定・交付する強制力を持っていたという意味で、高度に集権化された絶対主義国家であった。¹⁾

図4-1 日本のGNPの推移



出所：Ito [1992] p. 44. 1980年価格(10億円)，実線は戦前からのGNPの趨勢，点線は戦後のGNPの推移。
破線は戦前のGNPの最高水準。

表4-3 戦後日本の実質 GNP 成長率(%)

1953-55	1955-60	1960-65	1965-70	1970-75	1975-80	1980-85
7.0	8.6	10.6	11.2	4.6	5.1	3.9

出所 Ito [1992] p. 45

前近代的な伝統文化の遺産の中で資本主義制度を移植する明治期において、一方では政府による長期にわたる市場システムの創出と調整が必要であり、他方では私有財産制、営業と利潤追求の自由が制度として輸入され、かつされつつあるから、誰でも企業家として産業発展への自発的な参加の機会が存在する。前者はよく言われるように「上からの資本主義」であり、後者は個人の決定に全てを委ねる市場経済システムである。それ故、このかぎり欧米の市場システムと同じである。

わが国の場合、政治権力によって市場システムが創出、整備そして調整されていき、そしてその市場システムは伝統的な儒教主義文化と融合して、民間経済は政府の直接・間接の影響を受け、政府の民間経済への介入は極力抑制される個人主義のメカニズムとしての欧米型の市場システムの性格と決して小さくない程度に異なったものになっている。この意味で、わが国の経済システムは、「準市場経済」(quasi market economy)とよぶべきであろう。

最近、公的セクターにおける政府決定 (political decisions) によって創設された市場を「準市場」(quasi-markets)と規定する文献が欧米の学界で出現した。²⁾

工業化の波は、キリスト教文化圏で始めて起こり、それは東アジアの儒教文化圏に伝播した。Industrialism はガーシェンクロン (A. Gerschenkron) の「後発効果」と「借用技術」(borrowed technology) によって、工業化の波は世界中の国々に波及し成功するという楽観的な理論に支えられている。それ故、東アジア諸国の資本主義の勃興は、industrialism の結果であり、やがてラテンアメリカそして西アジアや北アフリカのイスラム文化圏にも波及するであろうことになる。

儒教文化圏とは、中国の伝統的な儒教文化の影響を受けた中国・台湾・日本・南北朝鮮・香港・シンガポールの東アジアの地域を指すが、さらにマレーシア・インドネシア・フィリピンなどの華僑社会まで含む。この文化圏では、人種、文章用語、家族構造、生活方式、政治文化等では勿論相違はあるにも拘らず、キリスト教文化圏やイスラム文化圏と比較すれば、歴史的に形成された共同性と相関性が大きい。³⁾

日本、韓国、台湾などは、儒教文化圏に属するけれど、日本には日本固有の、韓国には韓国固有の文化があるように、それぞれの国は固有の文化を持っている。このことは、キリスト教文化圏に属するイギリス、ドイツ、フランスがイギリス文化、ドイツ文化、フランス文化と特定の文化を持っているようなものである。したがって、日本が儒教文化に属し、儒教の影響を強く受けているからといって、日本文化が単なる中国文化のコピーでなく、むしろ儒教と日本固有の文化であるとされる神道や仏教が混淆して、日本固有の文化は保持されて

いる。日本の文化の性格が雑種的であるとか、雑種性もしくは雑居性であるとか言われる所以である。この雑多性こそ、日本文化の弱さでなく強さなのである。純粋性を追求してこの雑多性を排除したら、日本文化は衰退するであろう。⁴⁾

それは丁度、戦後の日本がアメリカ文化（良き自由主義と軽薄なものまで含めて）の圧倒的影響を受け、相当な程度或いは行き過ぎと思われるほどアメリカ化したけれど、日本が全くアメリカと同じ文化になった訳ではない、と同様である。ただ今後もアメリカ式個人主義をモデルとしていいのであろうか。

文化とは、「知識・信仰・道徳・法律・慣習・その他人間が社会の成員として獲得したあらゆる能力や慣習の複合的全体」という人類学者タイラーの定義は有名である。文化の定義については多様な議論が可能であろうが、ここではそのような議論をするところでもないし、そのようなことをしても生産的でない。ここでは文化とは、簡潔に言えば民族の価値観であると定義しておこう。勿論、民族の内部は均質でなく、各種の異なった価値観が存在するので、ここでの民族の価値観とは、モードとして検出される大多数の人々のそれである。

韓国、台湾、香港、シンガポールは、1950年代のラテン・アメリカ諸国の中か下の水準おそらくアフリカ諸国と同じ経済水準から出発しながら、1980年代には中進国に成長し、上記の国々を大きく引き離してしまった。

歴史的事実は、幕末から明治初期にわたる日本の転換期において、儒教によって近代思想が排除されたのではなく、儒教を基盤としてそれが受容されたことを教えている。この時期によく、「和魂洋才」ということがよく言われたけれど、この和魂の中に儒教が含まれており、当時の知識人達には、儒教が内面化されていた。

明治日本では、儒教思想は封建性と結びついていたからとして排除された。このような環境の中で政治家達は、明治日本の高等教育では、法律を学び統治技術を身につけた青年や、科学技術など西欧の実学を学び産業を起し従事する青年だけで十分であると考えており、政治は自分達に任せておけばよいと思っていた。明治期から遠ざかるほど政治家達は、儒教を核とする哲学・史学・文

学にわたる東洋的教養を喪失しただけでなく、西欧の古典的教養さえも受け入れなく、彼らは短期的対応において巧みであったが、徳川時代の為政者達が持っていた一つの信念体系に立脚した総合的思惟の能力を失って、長期的展望の判断を失い、一面的に片寄るといふ欠点を持ち始めたといふことは否定できない事実である。これは、現・近代日本が支払った貴重な代償である。⁵⁾

4-2-1 殖産興業資金と移植産業

殖産興業政策は、今日、よく知られている産業政策 (industrial policy) の原型であった。

産業政策とは何か、ということについて多くの定義が下されているが、産業政策とは、後発国が国民国家として‘必要の原則’ (principle of need) 或いは‘生存の原則’ (principle of survival) にもとづき、先進工業国にキャッチ・アップするために政府が実施する政策の総体である。抽象的にいえば、ある面では比較優位の原理を否定し、他面では比較優位の原則を生かしながら技術格差 (technology gap) を解消することである、と定義しておこう。

日本の産業政策は、景気循環の対策としてのケインズ主義的な財政・金融政策のような短期の性格のものでなく、少なくとも先進国にキャッチ・アップするまで一貫して採用され得る長期的な性格を持ち、あらゆる政策の基調をなすもので、他の経済諸政策は位置づけとしてはこれに従属したものと見なした方がよい。

なお、日本の産業政策については別の機会に詳細に論じる予定である。

明治政府の殖産興業政策の期間は、明治3 (1870) 年の工部省の設置から明治18 (1885) 年の工部省の廃止までの16年間としておこう。この間に、大久保政権によって明治6 (1873) 年に内務省が、明治14 (1881) 年に農商務省が設置されている。

殖産興業政策の目的は、内務卿大久保利通の「殖産興業に関する建議書」(明治7年) にみられるように、輸入の防遏、輸出振興ということであった。現代の経済学の用語に翻訳すると、輸入代替 (import substitution)、輸出指向

（export promotion）という産業政策のことである。殖産興業政策は失敗であったとしても、この産業政策の思想はその後、少なくとも戦後の歴代政府の高度経済成長政策にまでずっと踏襲されてきた。

したがって、殖産興業政策は後期重商主義政策であり、「いうまでもなく、士族・農民をはじめ多くの人民をプロレタリア化し、窮乏化する政策であったが、そのうえに資本主義の花が見事に咲いたのであり、その意味でもそれは資本主義にとっては極めて成功した政策であった⁶⁾」という評価には与することは出来ない。

殖産興業の資金はどのようにして調達されたのであろうか。

殖産興業の資金源として、①封建的浪費の革命的排除による所要資金の捻出、②銀行制度、紙幣制度、公債制度、株式会社制度などの近代信用制度の導入によって民間の箆笥や瓶などに退蔵されていた金融通貨を民間資本市場に引き出し、既存の蓄積資金の流動性を高め、資金効率を良くしたこと、③地租、④公債・不換紙幣の発行、⑤明治維新以後の産出高の成長自体による資本形成の源泉としての資金の増加、等が挙げられる。

封建的浪費の基本的なものは、a)藩主の妻子を人質として江戸に常住せしめ、藩主は隔年毎に藩地を離れて江戸に参勤在住させ、各藩の反乱を封ずることを主目的とした参勤交代制、b)各藩割拠の軍国態勢的浪費、であった。

参勤交代制の結果、江戸は常に全国の約半数の大名が常住することになった。参勤交代制による諸藩の出費は、江戸在住費と参勤往復費そして幕府との外交費、各藩との交際費などの直接経費と、江戸の華やかな消費生活に合わせた間接出費の増大に分かれる。

参勤交代費は、各藩の藩費の50%またはそれ以上を占め、全家臣の15%以上が江戸に常駐していた。各大名と家臣団のこのような大きな購買力を背景にして江戸中心に貨幣経済が発達し、江戸は一大消費都市に変貌し、武士とその家族はその華やかな生活に馴染み、武士階級の消費構造を変え、江戸の大名とその家臣が最大の消費階層となって奢侈浪費化を促進させ、このことが一層貨幣経済を浸潤させることになった。大名と家臣団の奢侈浪費化の根源は、大名相

互間及び大名と幕閣間との交際費であった。江戸の総地目のうちの実に6割は武家地が占め、2割弱が寺社地で、町屋地は僅かに2割強に過ぎなかった。江戸の人口（約130～140万人）の約3割に過ぎない武士が6割の地所を占めていた。⁷⁾

このようにして、江戸で発生した巨大な消費需要は、江戸周辺での供給力では応じることは出来ず、その他の地域特に大阪の供給市場に依存せざるを得なかった。

全国の各藩平均人口は表4-4のように僅か74,200人足らずに過ぎず、30万石以上の大藩11の平均人口で48万余人で現在の中都市の規模であり、25,000～10,000万石の小藩約113は僅か16,100余人に過ぎず現在の一つの町ぐらいである。このような小規模な経済単位の下で約270ほどの藩が偏狭な自藩中心意識で割拠して相互に藩境の守りを厳しくし、物資・住民の移動を制限して独立の一国家を形成し、万一の戦争に備えるための各藩ごとの軍国態勢を取り、国防費の浪費が発生していた。飢饉になっても隣国の救援を期待することは殆ど困難であった。全国の諸藩は、一方で藩内経済の準戦時的自給自足の伝統体制を守りながら、他方で参勤交代等の費用を賄うために最小限度の商品生産を進めた。即ち商品的生産体制は幕府直轄地と各藩生産の一部分のみに大体限られていた。

安政5（1858）年～明治16（1883）年の間における古金銀等の純産出高（流入差引）は1億5,079万余円である。統計の整備した明治5（1872）～16（1883）年の純流出高は6,677万円であるから、安政5年の開国後から明治4年までの金銀流出高は約8,400万円の巨額に達する。『貨幣要要』（明治8年）によると、明治2年の金銀貨の残高（民間貯蔵も含める）は、新貨で換算すると旧金貨

表4-4 封建各藩の人口からみた規模

石数	藩数	一藩平均人口		
10,000石以上	113	16,153		
25,000石未満				
50,000石未満			51	40,610
150,000石未満			65	85,305
300,000石未満			12	284,008
300,000石以上	11	488,565		
合計	252	74,196		

出所 高橋亀吉 [1983] 第2巻 p.69. 原資料は明治初年の明治政府の内閣修史局藩政一覽表

8,761万円、旧銀貨1億4,027万円で、合計2億2,788万余円硬貨があったことになる。ちなみに、明治元年～10年間の貨物輸入年平均は2,462万円であったから、上述の金銀ストックは約10年間分の全輸入を賄うに足る額であった。この金銀の蓄積遺産で明治初年における近代経済の建設費を賄えたといえよう。以上は、高橋亀吉〔1983〕⁸⁾の議論である。

渋沢栄一によって明治6（1873）年に第一国立銀行が創立された。その前年に、アメリカの国法銀行制度（national bank system）をモデルとした「国立銀行条例」が公布された。これによって、預金・貸付・発券の三機能を備えた近代銀行制度が導入され、政府の銀行政策が本格化した。これまで、事業経営者と一般の蓄積資金を結び付ける信用制度はなかった。このため蓄積資金の資金効率性は低かった。維新前の金利は、両替商の商人に対する金利は年1割2分が標準で、大名貸しの場合は年1割以上であった。

国立銀行を設立するためには、資金（大都市では50万円以上）の60%を大政官札で払込、これと同額の6分利付金札公債証書を買ひ、それを政府に抵当として預託して同額の国立銀行券を受取、貸付資金にすることが出来る。資本金の残り40%は、本位金貨を積み立て紙幣の兌換準備とする。金1匁（3.75グラム）をもって1円とする。国立銀行は兌換銀行であった。明治9（1876）年までに第一（東京）、第二（横浜）、第四（新潟）、第五（大阪）の4行しか設立されなかった。大蔵卿大隈重信は同年「国立銀行条例」を改訂し、資本金の80%を公債の時価でもって政府に抵当として差し入れ、これと同額の政府紙幣を発行することが出来るとした。兌換準備率は20%に低減され、引換準備は金銀貨でなくて政府紙幣でよいことになる。つまり、国立銀行は公債をもって不換紙幣を発行することが出来るようになり、秩録公債の売買も認めるようになった。その後、明治12（1879）年の認可が打ち切られるまで、国立銀行ブームが現出し、200行近い国立銀行が創設された。国立銀行設立によって預金通貨が蓄積され、地方の産業の発展に大きく貢献した。

今、A国立銀行に現金で50,000円の本源的預金が生じたとする。A国立銀

行は、もし支払準備率が20%とすれば、 $50,000 \times 0.2 = 10,000$ 円となり、残り40,000円を貸出に回すことが出来、これを借りた別のB国立銀行に40,000円の当座預金（派生的預金）を設定する。そうすると、B国立銀行は、A国立銀行と同じように $40,000 \times 0.2 = 8,000$ を支払準備とし、32,000円が貸付可能な資金となる。以下同様に考えると、国立銀行の信用創造モデルは、次のようになる。

	新預金	準備額	新規貸出
A 国立銀行	50,000	$50,000 \times 0.2 = 10,000$	40,000
B 国立銀行	40,000	$40,000 \times 0.2 = 8,000$	32,000
C 国立銀行	32,000	$32,000 \times 0.2 = 6,400$	25,600
D 国立銀行	25,600	$25,600 \times 0.2 = 5,120$	20,580
⋮	⋮	⋮	⋮
⋮	⋮	⋮	⋮
⋮	⋮	⋮	⋮

A 銀行から最後の銀行までの預金通貨量の累計は、

$$\begin{aligned}
 & 50,000 + 40,000 + 32,000 + 25,600 + \dots \\
 & = 50,000 + 50,000 \times 0.8 + 50,000 \times (0.8)^2 + 50,000 \times (0.8)^3 + \dots \\
 & = 50,000 \left(\frac{1}{1 - \frac{8}{10}} \right) = 50,000 \times 5 = 250,000
 \end{aligned}$$

となり、250,000円の信用創造を行ったことになる。

国立銀行の資金源は、明治17年頃までは主に銀行券発行だったが、日本銀行の設立（明治15年）以後の明治18年からは表4-5のように国立銀行の日銀借入金は激増している。また預り金も著増している。

国立銀行が日本銀行と当座勘定を開き、その資金の供給源が増大したことを物語るもので、緊要の場合は日本銀行から借り入れを期待し得るにいたったことは、現実の借入金以上にそれが心理的な支援となって銀行の資金貸出力を増加させた。このことは、表4-5が示しているように、 $A \div B$ (%) の

表4-5 国立銀行借入金，預け金，通貨在高表（単位 千円）

下季末現在	借入金	預け金	通貨在高(A)	銀行券及び 預金高計(B)	A ÷ B (%)
明治12年	228	5	10,877	50,273	21.6
13	522	78	11,307	49,342	22.9
14	1,563	237	13,164	53,980	24.4
15	2,112	528	14,432	54,100	26.7
16	1,575	1,075	12,703	58,498	21.7
18	1,801	1,217	13,502	57,632	23.4
20	6,112	870	15,763	62,043	25.4
22	8,157	1,085	15,365	63,168	24.3
24	8,254	1,182	11,945	65,083	18.4

出所 高橋亀吉 [1983] 第3巻 p.828. 原資料 明治財政史編纂会編纂 [1972]

表4-6 明治初期の財政収支(1867年12月—1875年6月)

歳入			歳出		
	100万円	%		100万円	%
地 税	232.7	57.3	各 官 省 経 費	28.6	8.0
海 関 税	8.4	2.1	陸 海 軍 費	47.8	13.3
各 種 税	17.2	4.2	各 地 方 諸 費	38.7	10.8
官 工 収 入	6.7	1.7	在 外 公 館 費	1.3	0.4
通 常 貸 金 返 納	2.5	0.6	国 債 元 利 償 還	8.7	2.4
官 有 物 所 属 収 入	6.3	1.6	諸 禄 お よ び 扶 助 金	95.2	26.5
通 常 雑 入	8.7	2.1	営 繕 堤 防 費	12.1	3.3
通 常 歳 入 合 計	282.8	(69.6)	恩 賞 賑 恤 救 貸 費	5.0	1.4
紙 幣 発 行	73.3	18.1	通 常 雑 出	5.0	1.4
借 入 金	21.2	5.2	通 常 歳 出 合 計	242.8	(67.5)
臨 時 貸 金 返 納	16.5	4.1	征 討 諸 費	12.9	3.6
旧 幕 お よ び 旧 藩 所 有 金 其 外 公 納	9.0	2.2	旧 幕, 旧 藩 に 属 する 諸 費	14.9	4.2
臨 時 収 入	3.2	0.8	官 工 諸 費	28.3	7.9
例 外 歳 入 合 計	123.4	(30.4)	御 東 幸 官 吏 洋 行 動 業 其 他 諸 費	7.8	2.2
			臨 時 賃 金	31.3	8.7
			借 入 金 返 償 お よ び 還 禄 賜 金	18.0	5.0
			臨 時 雑 出	3.1	0.9
			例 外 歳 出 合 計	116.6	(32.5)
歳 入 総 計	406.3	100.0	歳 出 総 計	359.4	100.0
			残	46.9	

出所 安藤良雄編 [1979] p.44. 原資料は大蔵省・農務省・会計監査院編纂 大内兵衛・土屋喬雄 [1962]

準備率 = $\frac{\text{通貨現在高}}{\text{銀行券発行高} + \text{預金高}}$ は18.4%から26.7%の変度幅で示されている。

これは、それだけ銀行の信用供給力が増大していることを意味している。

表4-6に見られるように、慶応3年から明治8年までの財政構造の特徴は、通常歳入のうち顕著なのは地税（旧年貢，新地租）で、次に紙幣発行の例外歳入が大きいことであり、歳出は、陸海軍費（13.3%）も目立つが、諸録及び扶助費が大きな割合（26.5%）を占めていることである。

表4-7のように、明治初期では、地租が政府経常収入の中で非常に大きな部分を占めているが、明治15年からは減少している。

表4-7 明治前期における租税額と地租

	租税総額(A)	地租(B)	B/A
	千円	千円	%
慶応3年12月～明治元年12月	3,157	2,009	66.63
明治2年1月～明治2年9月	4,399	3,355	76.26
明治2年10月～明治3年9月	9,323	8,218	88.16
明治3年10月～明治4年9月	12,852	11,340	88.23
明治4年10月～明治5年12月	21,845	20,051	91.78
明治6年1月～明治6年12月	65,014	60,604	93.21
明治7年1月～明治7年12月	65,303	59,412	90.97
明治8年1月～明治8年6月	76,528	67,717	88.48
明治8年7月～明治9年6月	59,194	50,345	85.05
明治10年	47,923	39,451	82.3
明治15年	67,739	43,342	63.9
明治20年	66,255	42,152	63.6
明治25年	67,168	37,925	56.5

出所 大島清[1952] p. 13. 原資料【明治大正財政詳覧】

明治6（1873）年の地租改正条例は、短期には政府の財政改善を目指したものであるが、その歴史的意義は、旧封建税法の根本改革であり、この条例は農民の土地調査を行って地価を決め、土地所有者を確定して地券を交付し、地価の3%を地租として土地所有者から貨幣で徴する、ということであった。地価の決定は

自作地の地価(田1反)=

$$\frac{\text{収穫} - \text{種籾} \cdot \text{肥料代} (\text{収穫の15\%}) - \text{地租} (\text{地価の3\%}) - \text{村入費} (\text{地租の1/3})}{\text{利子率}}$$

及び

$$\text{小作地の地価} = \frac{\text{小作料} - \text{地租} - \text{村入費}}{\text{利子率}}$$

のように土地収益を資金還元する計算方式で行われた。

明治7～8年当時の第一国立銀行の預金は官公預金が預金総額の70%を占めていたが、表4-8に見られるように明治9年の改訂国立銀行以後の特徴は、民間預金が官公預金より圧倒的に大きな割合を占めるようになったことである。営業性預金の性格の強い当座預金の著しい増加は、商工業者の銀行信用が増えつつあることを示している。利殖性の強い定期預金は、200万円台から、20年には700万円台に達しており、国民の小口の貯蓄預金も16年から増加に転じている。

郵便貯蓄制度は、明治8（1875）年「細民ヲシテ節儉ノ余金ヲ蓄積セシムルハ、其資金ヲ保シ窮厄ヲ護シ且ツ風俗ヲ厚クスルノ一端ニシテ……」（創設何文

表4-8 国立銀行諸預り金と銀行券発行高表 (単位 千円)

年末現在	官金及 公金	定期預金	当座預金	貯蓄預金	別段預金	振出手形	合計	銀行券 発行高
明治10年		1,517	2,146		513	331	4,507	13,352
11		2,213	2,747		1,776	1,331	8,067	26,279
12	4,432	2,609	4,110	8	4,128	940	16,227	34,046
13	3,664	2,005	4,017	63	4,745	422	14,916	34,426
14	5,878	2,000	5,255	185	5,855	411	19,584	34,396
15	6,304	1,903	6,579	444	4,051	435	19,715	34,385
16	6,562	2,974	9,027	776	4,406	478	24,223	34,275
17	6,372	3,616	5,862	938	2,956	627	20,371	31,015
18	6,774	3,979	10,058	1,091	5,064	512	27,477	30,155
20	6,630	7,104	11,488	1,728	5,934	555	33,439	28,604
22	5,892	8,302	12,051	2,547	7,022	616	36,429	26,739
24	7,542	10,094	17,516	1,449	3,278	335	40,214	24,869

出所 明治財政史編纂[1972] p. 445, pp. 488-489

表4-9 民間預貯金現在高累年表

① 年 末 ② 年度末 現 在	① 国立銀行預金			② 郵便貯金		
	合 計	内、当座	内、定期	預金高	預金者人員	1人当り預金
	千円	千円	千円	千円	千人	円
明治8年	—	289	653	15	2	8
9	—	837	1,120	42	4	9
10	—	2,145	1,516	100	6	17
11	—	2,747	2,213	296	14	20
12	11,795	4,109	2,609	494	26	19
13	11,251	4,016	2,004	662	36	18
14	13,705	5,254	2,000	822	39	21
15	13,411	6,578	1,903	1,058	46	23
16	17,661	9,027	2,973	2,299	87	26
17	13,999	5,861	3,616	5,260	141	37
18	20,702	10,057	3,978	9,050	293	31
19	24,816	11,427	6,197	15,462	490	32
20	26,809	11,487	7,104	18,417	600	31
25	41,904	23,378	13,226	22,826	948	24

出所 高橋亀吉[1983]第3巻 p. 876. 原資料

① 日本銀行統計局『明治以降本邦主要経済統計』197頁

② 『日本帝国統計全書』（東京統計協会創立25年記念編纂，423-5頁）

書)を目的として創設された。

明治15年には郵便貯金の預金残高は100万円ほどであったけれど、同19年には1,500万余円、同25年には2,200万余円と急増している(表4-9)。

以上のことは、国民が家に死蔵・退蔵していた貨幣的蓄積を銀行預金や郵便預金として活用する動きが醸成されてきたことを示している。国立銀行の資金運用の大部分は表4-10が示しているように貸付金であり、明治14年から急速に増加している。また、20年以後は急激な増大である。特に、銀行業務の高度化を意味する当座貸越、割引手形、荷為替手形の伸び率が著しい。

明治12(1879)年に大阪手形交換所、同13(1880)年に東京手形交換所が開設され、同12(1879)年横浜正金銀行が創立された。

国立銀行は株式会社形式をとっていた。明治4(1871)年の「立会略則」「会社辨」などの株式会社の解説書の刊行と普及、明治11(1878)年に「株式取引条例」を交付した。その後、株式会社の設立がおこってきた。

表4-10 国立銀行資金運用表

（単位 千円）

各年下季	貸付金		手形		送金手形		代 取立手形
	貸付金	当座貸越	割引手形	荷為替手形	公金	普通	
明治10年	14,279	401	1,903	1,973	11,902		
11	26,673	1,099	3,660	4,204	28,551		
12	35,117	4,404	5,077	6,758	60,888		861
13	35,581	5,428	8,118	9,031	25,260	68,154	2,568
14	42,819	6,471	15,380	13,452	40,495	82,422	2,923
15	41,182	6,353	13,968	8,865	33,157	76,558	2,789
16	37,550	4,935	13,442	6,905	33,961	55,112	2,615
17	40,097	5,858	22,947	7,091	44,314	73,390	4,589
18	38,383	4,811	13,330	8,415	35,503	71,457	6,864
20	47,045	8,122	36,797	13,382	32,925	88,758	7,772
22	55,516	12,723	54,627	18,519	35,097	125,001	15,765
24	64,592	11,581	67,033	19,583	30,299	142,188	16,935

出所 高橋亀吉[1983]第3巻 p.829. 原資料明治財政史編纂会編纂[1972]

近代産業としての移植産業は、日本資本主義の牽引力であったけれど、明治期を通じて国民経済の中での伝統産業が大きな比重を占めていた。表4-11のように、明治15（1882）年～同18（1885）年における総有業人口構成は近代産業の1.8%、在来産業の22.2%であり、この4年間で近代産業の有業者は約41万人、家内工業・在来産業の有業者は約493万人であった。また、表4-12によると、明治17（1884）年における工場生産と家内工業生産の割合は、前者が2.9%、後者は97.1%になっている。日本の造船産業は、日清・日露の大海戦の後も国産艦を供給することが出来なかった。

移植産業の担い手は誰か、在来産業との関係、殖産興業資金の援助を受けたかどうか、によって移植産業を考察することが出来る。

移植産業には、政府の手によって移植された産業と民間の手で移植された産業があるが、前者では機械（紡績機械、機関車、蒸気船、蒸気機関、ポンプなど）と鉄・金属製品（釘・レールなど）を作る重工業であり、後者はマッチ、メリヤス、石鹼、ブラシ、タオル、ガラス、時計、日薬などの軽工業である。

表4-11 近代産業と在来産業の有業者（5カ年平均）

	実 数（千人）			対前期増 加率(%)		総有業人口中 の構成比(%)	
	非農林業計	近代産業の 有業者(M)	在来産業の 有業者(A)	M	A	M	A
1882- 85	5,332	406	4,926			1.8	22.2
86- 90	6,159	468	5,691	15.3	15.5	2.1	25.0
91- 95	7,089	681	6,408	45.5	12.6	2.9	27.3
96-1900	7,756	906	6,850	33.0	6.9	3.7	28.3
1901- 05	8,474	1,165	7,309	28.6	6.7	4.7	29.5
06- 10	9,188	1,554	7,634	33.4	4.4	6.1	30.1
11- 15	10,095	1,965	8,130	26.4	6.5	7.5	31.2
16- 20	12,394	2,837	9,596	44.4	18.0	10.5	35.6
21- 25	14,087	3,237	10,850	14.1	13.1	11.7	39.1
26- 30	15,579	3,475	12,104	7.4	11.6	12.0	41.9
31- 35	17,131	3,696	13,435	6.4	11.0	12.0	43.7

出所 中村隆英[1971] p.20

表4-12 工場生産と家内工業生産の構成

	製造工業 総生産額 (A) (百万円)	工場工業 生 産 (B) (百万円)	家内工業 生 産 (C)=(A)-(B) (百万円)	家内工業 生産実質額 (1935年価格) (百万円)	B/A (%)	C/A (%)
1884	220.9	6.5	214.4	664	2.9	97.1
		8.1	212.8	660	3.7	96.3
1892	443.6	16.7	426.9	1280	3.8	96.2
		22.1	421.5	1163	5.0	95.0
1909	1,800	881	919	1237	48.9	51.1
1914	2,610	1,518	1,092	1418	58.2	41.8
1920	10,212	6,544	3,668	1744	64.1	35.9
1930	8,582	6,376	2,206	2200	74.2	25.8

出所 中村隆英[1971] p.71

前田正名は、「新製物貨の数」として、移植産業の種類を表4-13のように128挙げている。彼はいう。「表中果して真正の国産と称すべき程のものありや、將た十分に輸入を減ず可き見込のものありや⁹⁾」。伝統産業＝在来産業との関係において移植産業を観察するならば、①伝統産業の大海の中の一滴である移植産業—官需にのみ依存する軍需産業、②伝統産業と結びついた移植産業—器機製糸業（原料は農業に依存、技術は移植産業に依存する）・綿糸紡績業（明治15年の

大阪紡績の創業），③伝統・在来産業（農業・養蚕業）の三種類になる。移植された産業は、すべて順調に発展したの でなかった。最も発展したのは、繊維産業としての製糸業、労働集約的な移植産業としての綿紡績工業部門、民間の移植産業として開始され、国内市場狭隘なため輸出指向を目指さざるを得なかった労働集約的なブラシ、玩具、花筵、麦稈真田、洋傘、ボタン、綿タオルなどの雑貨工業部門であった。しかしこれらの産業は、概ね殖産興業政策の重点からはずされた産業であった。在来産業でも、殖産興業資金とは関係なしに自主的に発展した上述の雑貨部門の産業と、在来品の輸出による外貨獲得のため政府の保護の対象となった産業があった。後者は、生糸、茶、米、銅、石炭、陶磁器、絹織物などの輸出品で、これらの物産を輸出するためには品質を均一にするために新しい近代的な生産方法によらねければならなかった。

表4-13 移植産業の種類

新製物貨種類表（合計百二十八）

一大幅絹織物	一帽子鉢巻	一綿氈子	一磨研紙	一油画筆	一西洋酒類
一小倉織洋服地	一レ一	一洋服裁縫	一上	一壁紙	一ストーブ前飾
一椅子蒲団地	一上靴地	一飾紐	一紙氈子	一蝙蝠傘柄	一擬西洋紙
一肩掛地	一磨研布	一帽子	一襟紐	一薫紙	一トランク
一樟繭織	一椅子掛	一時計紐	一マーブル紙	一造花	一瓦紙
一毛織物	一立具網	一マッチ	一活字	一写真台紙	一堅錠
一帽子緑地	一シャツ	一洋式化粧品	一繡紋寝衣	一洋式染物	一色硝子紙
一油画用布	一ゴム擬製雨衣地	一香水香油	一ベ	一薫腿	一洋式櫛革
一襟	一飾	一測量機	一坩	一墨汁	一紙製調革
一靴下	一麦藁帽子	一医療器械	一時計	一蒸溜皿	一インキ
一絹氈子	一紡績綿糸	一四方計	一時計鍵	一石盤	一蝙蝠傘骨
一麻網	一洋式飲食器	一絃燈(注、幻燈か)	一沸騰計	一鉄葉装具	一ペン軸
一敷物	一鼻拭地	一器械類	一煉化石	一寒暖計	一験液器
一蝙蝠傘	一麻綿交織洋服地	一洋服鈕	一銅版	一玻璃器	一墳水器
一燃糸	一寝台蒲団地	一煙草指し	一ランブ笠	一風雨計	一襟留
一石	一綿フランネル	一テーブル	一卷煙草入	一唧筒	一寝台
一莫小	一帽子地	一靴	一コ	一マッチ	一モスリン友仙染
一リンネル	一羊毛糸編物	一藍靛	一椅子	一硫酸製造	一セメント
一蝙蝠傘地	一シャツ地	一肉菓缶詰	一暖爐	一鉛筆	
一西洋手拭地	一肩掛	一鑄蠟燭	一麵包	一靴墨	
一テーブル掛	一窓掛	一製革	一空気枕	一卷煙草材	
一大幅木綿	一ランブ心	一ステッキ	一靴	一燐枝材	

（備考）新製物貨とは、本邦未だ嘗て有らざる所のものとして、近年新たに起りたる製造物を総称するなり。

出所 近藤康男編[1976] 前田正名『興業意見・所見』p. 136

民間事業として移植産業を手がけた会社として次のような例が挙げられる。

明治6（1873）年，地租改正のため地券抄造をねらった王子製紙の前身の抄紙会社，民营造船所として石川島造船所，小野浜造船所（84年海軍省に官収），川崎正蔵の川崎造船所（1878），イギリス人ハンターの1881年の大阪鉄工所（日立造船所）などの設立，工部省電信局製機所の技師だった沖牙太郎の明工舎（明治10年，のちの沖電機），三吉正一の重電機製造（明治16年），藤倉喜八の藤倉電線（明治18年），長州藩士族笠井順八のセメント製造（明治16年），明治生命保険会社の誕生（明治14年），渋沢栄一等の努力により東京海上保険会社の設立（明治12年）。

江見康一は，以下のように政府の殖産興業政策を①～⑾¹¹⁾までの11項目に分けて上手に表4-14のようにまとめている。

表4-14 明治維新政府の近代産業への保護育成策

業種	項目	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)	(f)	(g)	(h)	(i)	(j)	(k)
紡織 綿・絹織 毛織 製紙 製糖 製粉 製ル 製造 機械 化学 在来工業 鉱水産 鉄道 陸運 海運 銀 貿 保	織物		○	○	○					○		
	織物	○	○		○	○				○	○	
	紙	○		○	○	○		○				
	糖					○	○				○	
	粉		○					○				
	ル		○					○				
	製造	○	○					○			○	
	機械	○	○									
	化学	○	○									
	在来工業		○								○	○
鉱水産		○								○		
鉄道	○			○			○	○	○			
陸運			○	○	○		○				○	
海運											○	
銀			○							○	○	
貿						○					○	
保											○	

出所 菊浦重雄[1977] p. 101

- ㉑は、官設官営によるもの。
- ㉒は、官営模範工場の建設及び払い下げによるもの。
- ㉓は、政府資金による輸入機械の購入及び払い下げによるもの。
- ㉔は、補助金によるもの。
- ㉕は、政府の出資・融資によるもの。
- ㉖は、利子補給によるもの。
- ㉗は、利益保証または政府受注による需要確保によるもの。
- ㉘は、法制・税制面からする優遇措置。
- ㉙は、勸業場の設立・博覧会・共進会開催による技術導入によるもの。
- ㉚は、政府雇入れ外国人技師による技能指導，外国への技能習得派遣。
- ㉛は、法的規制ないし行政指導によるもの。

工部省は、鉄道・鉱山・電信・製鉄などの官営事業を所管していたが、その政策の重点は、前半までは鉄道、後半までは鉱山に置かれていた。

内務省は、繊維関係官営事業と農牧業の育成事業を所管し、政府の主眼は主に製糸業の輸出促進，綿紡績のような輸入代替産業の育成に当たった。

なお、殖産興業政策に関連する財政資金支出は、表4-15の通りである。大蔵省は、政府資金の融資を担当していたが、表4-15が示すように、臨時歳出の貸付金は約3,200万円，別途中の準備金は約5,800万円であった。

開発経済学を論ずる経済学者の中には、低開発国の発展条件には、インフラストラクチャの整備と、政治的安定さえあれば良いとする議論もある。これは極めて単純すぎる議論であるけれど、インフラストラクチャの整備が経済発展にとって重要な要件であることは間違いない。

殖産興業政策の経済発展にとっての意義は、インフラストラクチャの整備であったということも出来る。なぜなら、勸業資金の用途をみると、明治3（1870）年の工務省の設立から、同18（1885）年の同省廃止までの16年間に支出された興業費総額約3,000万円のうち80%は鉱山と鉄道であった。また農業と在来工業の改良にあたった内務省勸業寮の明治8（1875）年から同13（1880）

表4-15 殖産興業関係資金
(明治11～18年度合計金額 円)

			合 計	
中央 財政 政	常用部	經常歳出	工 部 省	15,401,191
			内 部 省	3,124,226
			農 商 務 省	4,932,817
			開 拓 使	18,133,161
			営 業 資 本 欠 額 補 填	852,143
		臨時歳出	官 營 事 業 諸 費	52,936,485
			開 拓 事 業 費	4,630,543
			貸 付 金	32,911,727
			勤 業 資 本	682,586
			会 社 補 助 金	1,471,856
		別途金	準 備 金	58,263,420
			起 業 基 金	12,293,409
		中 山 鉄 道 公 債 支 出 金	299,496	
		勤 業 資 本 金	1,662,252	
		勤 業 委 託 金	179,637	
地方 財政		府 県 勤 業 費	1,643,585	
合 計			209,418,534	

出所 石塚裕道[1973] pp.130～131

年までの6年間の歳出総額は内務省総支出額の30%を占め、その用途の大部分は試験場関係であった。¹²⁾

4-2-2 近代実業家モデル

明治維新後の近代経済の創生期において最も重要な課題の一つは、移植産業における優秀な近代企業家群と経営者スタッフ群の形成であった。

民間企業の自生的発展が期待できなかった理由は、①民間資本の貧困、②機械生産に必要な技術的、組織的困難さ、③民間資産家の保守性、¹³⁾であった。徳

川幕藩体制下で、商品・貨幣経済が発展し、商人の中には大きな富を蓄積した者もいたけれど、彼らの大部分は好学心はなく、近代経済を理解し吸収する素養に欠け、因循姑息、保守的で新しい企業に着手する積極性と冒険心に欠けていた。

明治前半の四分の一世紀において企業家として活動していた人々を、①動乱期の機会を手中にした商人タイプ（一介の小売商兼銭両替商から身を起し、明治5（1872）年に早くも全国屈指の金融業者まで成長した安田善次郎、燃料商から明治9（1876）年に廃品のコークスを大量に取り扱い、一攫千金の幸運を掴んだ浅野総一郎などで、後に士族出身の実業家と同じくナショナリスティックな性格を帯びた近代的産業企業家に成長した）、②いわゆる「政商」タイプ（政商とは、政府に熱心に追従し、千差万別のかたちの「特権」や「利権」で、利益を手中にしようとした商人のことで、三井・小野・島田の三家がそうであった。しかし、欧米との圧倒的な技術格差と日本が

関税自主権を持たなかったことから、民間の近代企業育成を図る手段が存在しなかった。それ故政商の存在はやむを得なかったかもしれない）、③中央における実業家タイプ、④地方的な実業家、の四つの類型にヒルシュマイヤー・由井常彦 [1983] は分けて¹⁴⁾いる。

③の実業家タイプには、伝統的な儒教倫理を持った士族出身の人々が大多数であった。士族の選好した職業は、第一に官吏と軍人であった。次いで学者・教育者であり、武士の商工業賤視の封建的伝統のため、実業界は忌避する傾向が強かった。にもかかわらず、渋沢栄一や五代友厚など少数の優れた俊英が実業界に身を投じ近代産業の発展に偉大な貢献を成し遂げた。

武士階級の如何なる伝統的要因が、近代実業家の誕生に貢献したのか。¹⁵⁾それは以下の要因であった。

① 伝統と慣行を拠り所にしてきた「烏合の衆」であった町人の教養では、未知の西欧の近代経済の有利性を理解することは不可能であった。豪商でさえ、明治政府の奨励にも拘らず、近代産業に対して保守的な態度であった。しかしながら、町人より武士には旺盛な好学心と進取的冒険心とがあった。武士は儒学に関する幅広い教養を持っていたが、農業や商業に対する経験も具体的知識もなかったが故に、かえって西欧の余り見たことも聞いたこともない近代の技術や経済に謙虚に学び吸収することが出来た。

② 武士階級は支配階級としての特権と誇りを賦与されている代わりに、厳しい責任感と廉恥心を伝統的に課せられていた故に、在来の商人の多くのように己の利益のみを追求する「町人根性」と区別された士族の品格を持って富を追求「士魂商才」的企業精神を持っていた。武士は食わねど高楊枝、鎗録の利を争わずと、武士には貨殖を卑しむ心性と賤商意識が濃厚であった。旧武士の慣れない経済活動の失敗を嘲笑した「士族の商法」という言葉があるけれど、これは、士族の実業活動の失敗の一面を誇張したものである。

「士魂商才」または「産業報国」とは、事業の企画運営にあたり、利益を犠牲にして国益を重視し、国益のために必要な事業ならばある点まで採算をはず

してもこれを興すという企業精神である。こうした道義を、明治期の指導的企業家は、彼らの当然の行動規範と信じており、これは、武士の伝統的意識から発酵させた日本独特の企業精神であった。この精神は、明治・大正・昭和と時代の進むにつれて、その濃度は漸次低下していったが、人格形成期に戦前の教育を受けた実業家が活動した高度成長期にはまだ生きていた。

この国益優先的企業精神は、日本の近代経済の発展に基礎的貢献をなした。¹⁶⁾

① 企業家の道義を高め、視野を広め、責任感を深め、同時に企業経営に対する自負心を植え付けた。

② 国策的に必要とした事業を、民営を持って重点的優先的に発展させることを容易にした。

③ 私利のため外商と組んで国益を得るといような行為に対する自制力を強くした。

④ 産業報国の精神は、伝統的な商人のように事業を私物視せず、これを公器視する思想につながった。会社は重役の喰い物になるのでないかという不安が一般的环境である間は、株式会社の発展は期待することは出来ない。株式会社の発展は、会社重役が公器としての会社の利益に専心奉仕しているという信頼が、国民の間に生まれることに依存している。この会社の公器観が、株式会社制度を早く定着させた。

わが国の株式会社の実質的な始まりは、表4-16のように華族の出資による国立銀行の設立であった。

⑤ 封建制度下では、組織による秩序こそ生命であった。それ故、武士は組織的訓練とその才能を身につけていた。わが国の会社組織や個人的大企業が急速に発展したのは、大組織を巧みに運営する幹部がいたからである。このような幹部は、旧武士階級の出身者であった。

⑥ 士族はその置かれた経済状況が町人より過去の伝統的経済条件から解放されていたため、彼らをして近代産業への進出を容易にした。

表4-16 国立銀行株金の族籍別表

	国立銀行							計
	華族	士族	平民					
			農	工	商	雑		
明治13. 6	18,571 (44.1)	13,417 (31.8)	1,451 (3.4)	50 (0.1)	6,252 (14.8)	2,366 (5.6)	42,107	
13. 末	18,626 (43.2)	13,340 (31.0)	1,726 (4.0)	52 (0.1)	8,785 (20.4)	507 (1.1)	43,041	
14. 末	18,623 (42.4)	11,355 (25.8)	2,148 (4.9)	79 (0.18)	8,766 (19.9)	2,913 (6.6)	43,886	
15. 末	18,667 (42.2)	11,863 (26.8)	2,086 (4.7)	56 (0.1)	9,282 (21.0)	2,279 (5.2)	44,236	
16. 末	18,680 (42.1)	11,147 (25.1)	2,082 (4.7)	61 (0.1)	9,572 (21.6)	2,841 (6.4)	44,386	
17. 末	18,408 (41.3)	10,895 (24.5)	1,897 (4.3)	65 (0.1)	10,590 (23.8)	2,678 (6.0)	44,536	
18. 末	18,656 (42.0)	10,289 (23.1)	1,713 (3.9)	62 (0.1)	10,667 (24.0)	3,066 (6.9)	44,456	
19. 末	18,705 (42.1)	9,962 (22.4)	1,634 (3.7)	69 (0.2)	10,752 (24.2)	3,292 (7.4)	44,416	
20. 末	18,744 (42.3)	9,756 (22.0)	1,549 (3.5)	65 (0.2)	9,766 (22.0)	4,414 (10.0)	44,296	
21. 末	18,858 (42.7)	9,222 (20.9)	1,770 (4.0)	49 (0.1)	9,488 (21.4)	4,807 (10.9)	44,196	
22. 末	18,938 (42.2)	9,577 (21.3)	1,770 (3.9)	52 (0.1)	9,391 (20.9)	5,191 (11.6)	44,921	
23. 末	19,125 (39.9)	10,464 (21.9)	1,827 (3.8)	40 (0.1)	9,931 (20.7)	6,501 (13.6)	47,891	
24. 末	19,208 (39.6)	10,135 (20.9)	2,019 (4.2)	47 (0.1)	10,631 (21.9)	6,458 (13.3)	48,501	
25. 末	19,257 (39.9)	9,833 (20.4)	2,024 (4.2)	54 (0.1)	10,794 (22.4)	6,281 (13.0)	48,245	
26. 末	19,631 (40.6)	9,478 (19.6)	2,307 (4.2)	62 (0.1)	10,911 (22.5)	6,284 (13.0)	48,406	
27. 末	19,638 (40.3)	9,134 (18.8)	2,153 (4.4)	60 (0.1)	10,624 (21.8)	7,104 (14.6)	48,716	
28. 末	18,087 (37.0)	10,133 (20.7)	2,214 (4.5)	75 (0.1)	10,890 (22.3)	7,523 (15.4)	48,926	
29. 末	18,548 (41.5)	8,528 (19.1)	2,099 (4.7)	61 (0.1)	9,459 (21.1)	6,038 (13.5)	44,736	

出所 朝倉孝吉[1961] p. 121

土屋喬雄 [1982] は、その志士の風格、その気宇広大なる見識の高邁さを持った明治実業家の最高指導者として五代友厚と渋沢栄一を挙げている。残念ながら土魂商才の典型だった五代は明治18 (1885) 年に51歳¹⁷⁾で没している。

日本の近代実業家のモデルを築いた渋沢栄一は、埼玉県大里郡豊里村の豪農

の出身で（渋沢家は武士の帰農した家といわれる）、17歳の頃は横浜焼き討ちも計画したほどの過激な尊王攘夷論者であったが、慶応2年8月幕臣となり、一橋家に2年半仕官、慶応3年1月渡仏、滞欧2年、株式会社の重要性和官尊民卑の打破の必要性を痛感、その後明治2年大蔵省出仕となり、次官として井上馨を補佐する。34歳で大蔵省退官、昭和6年92歳で亡くなるまで60年間偉大な実業家として新興日本建設のためその生涯を捧げた。渋沢が生涯関係した会社は約500、また600以上の教育・福祉・文化事業などの組織に関係した。¹⁸⁾ 渋沢は『論語講義』（7分冊、講談社学術文庫）という著作を残しており、彼は儒教精神と近代資本主義との結合を試みた。また、彼は講演「処世と信条」において、「武士的精神のみに偏って商才というものがなければ、経済の上からも自滅を招くようになる。故に士魂にして商才がなければならぬ。その商才を養うには書物上からはたくさんあるけれども、やはり論語は最も士魂養成の根底になると思う。それならば商才はどうかというと、商才も論語によって充分養える。道徳上の書物と商才は何等関係がないようであるけれど、商才というものも、もともと道徳を根底にしたものであって、道徳と離れた不道徳、欺まん、浮華、軽ちょうの商才は、いわゆる小才子小利口であって、決して真の商才でない」と述べている。¹⁹⁾ 江戸時代には、朱子派の儒教主義の影響もあって、生産利殖は仁義道徳に関係のない人が携わるものとされていたから、全ての商業は罪悪となり、武士道を持って誇りとするわが国において、商工業者に道徳的概念が乏しかった。明治日本になっても、商工業者は江戸時代の遺風を残していたから、始めより道徳的概念の欠乏せる商工業者に向かって、功利の学説を教えるのは薪に油を注ぐようなものであって、功利学の弊を除すべし、と渋沢は主張した。²⁰⁾ 彼は、「義理合一」は『四書』を一読すればわかるように孔孟の訓えにも一致しており、仁義道徳によって利用厚生²⁰⁾の道を進めることを実業家の精神と見なした。

同じ合理主義でも、キリスト教のそれは世界を合理的に改造しようとするのに対して、儒教は世界に対して合理的に順応しようとする、というのがM.ウ

ューバー（M. Weber）の有名な命題である。このウェーバー命題に従うと、後発国の工業化や資本主義化にとって、儒教の調和的秩序理性はマイナス要因である。にもかかわらず、なぜ、儒教的世界の徳川日本が、近代的な明治日本に質的に転形出来たのであろうか。実は、徳川時代の朱子学は官許の学問であった。経験的合理主義の側面を持つ朱子学が、日本の近代国家の樹立に対して思想的準備を提供した。換言すれば、朱子学が徳川時代に受容されていなければ明治日本の誕生はなかったであろう。また、明治日本では、朱子学の道徳的側面が近代実業家の形成に貢献した。

- 1) 正田健一郎 [1990] pp. 209-212. 封建制とは、中央政府に治安を維持する力が無くなる時、各地に地方勢力が興り、群雄割拠する状況をさす（Bloch [1940] 邦訳 p. 156）。
- 2) Jonsson [1992] をみよ。小野 進「経済発展論(下)—A. ガーシェンクロンとA. マーシャルそして日本の経済発展への適用とその限界」『立命館経済学』（1988年4月）で初めて準市場経済（Quasi Market Economy）という concept を提示した。最近、Murakami, Y. & Patrick, T. ed. [1988] 所収の今井賢一論文で、Quasi-Market という用語が使用されていることを知った。しかし、Quasi-Market と同じ用語を使用しても多分その意味は、今井と Jonsson とは同じで、小野のそれとは異なっているであろう。
- 3) 溝口雄三・富永健一他 2 名編 [1992] pp. 286-287.
- 4) 上山春平 [1971] 第 1 章 中江兆民の哲学思想、を参照のこと。
- 5) 源 了圓 [1986] pp. 335-336. 連合国最高司令官ダグラス・マッカーサーは、日露戦争の頃日本にきて会った将軍達は風格があり感じが良かったけれど、敗戦後に会った将軍達とはこれが同じ民族かと思うぐらい非常に異なった印象を持った。これは一体何故か、と当時の首相吉田茂に質問したといわれる。この質問を吉田を介して聞いた和辻哲郎は、それは論語や孟子で育った将軍達と軍人勅諭と教育勅語で育った将軍達の違いであるという感想を抱いた（俵木浩太郎 [1990] p. 2-3）。
- 6) 大島 清・加藤俊彦・大内 力 [1983] pp. 99-101.
- 7) 高橋亀吉 [1979] 第 1 巻 pp. 46-48.
- 8) 高橋亀吉 [1983] 第 2 巻 pp. 68-69. 同 [1979] 第 1 巻 pp. 62-63. 同 [1983] 第 3 巻 pp. 727-728.
- 9) 近藤康男編 [1976] p. 135, p. 137.
- 10) 菊浦重雄 [1977] 第 2 章 明治初期の移植産業と在来産業(上) 三 移植産業

と在来産業，参照のこと。

- 11) 江見康一「政府—工業化への環境づくり」を入手出来なかったので，菊浦重雄 [1977] から再引用した。
- 12) 正田健一郎 [1992] p. 207.
- 13) Smith [1971] 邦訳 p. 73.
- 14) ヒルシュマイヤー・由井常彦 [1983] pp. 120-129.
- 15) 高橋亀吉 [1983] 第2巻 pp. 385-400. 東畑精一 [1979] pp. 64-721. 森川英正 [1973] とくに pp. 7-17, 菊浦重雄 [1979] pp. 213-230 及び第5章 移植産業の先駆的企業家=西村勝三，を見よ。
- 16) 高橋亀吉 [1983] 第2巻 pp. 393-395.
- 17) 土屋喬雄 [1982] p. 129, p. 157, p. 171.
- 18) 土屋喬雄 [1982, 大島 清・加藤俊彦・大内 力 [1983] を参照せよ。
- 19) 渋沢栄一 [1986] p. 3.
- 20) 渋沢栄一 [1986] p. 208.

参考文献

- 朝倉孝吉 [1961] 『明治前期日本金融構造史』岩波書店。
- 安藤良雄 [1979] 『近代日本経済史要覧 第2版』東京大学出版会。
- Bary, de Wm. T. [1983] *The Liberal Tradition in China*, The Chinese University Press (山口久和訳 [1987] 『朱子学と自由の伝統』平凡社)。
- Bellah, R. N. [1970] *Tokugawa Religion, The Values of Preindustrial Japan* (堀一郎, 池田 昭訳 [1970] 『日本近代化と宗教倫理—日本近世宗教論』未来社)。
- Bloch, M. [1940] *La Societe Feodale* (新村 猛・森岡敬一郎・神沢栄三・大高順雄訳 [1977] 『封建社会2』みすず書房)。
- Denison, E. D. & Chung, W. K. [1976] *How Japan's Economy Grew So Fast, The Sources of Postwar Expansion*, The Brookings Institution.
- Dore, R. P. [1985] *Authority and Benevolence; the Confucian Recipe for Industrial Success, Government and Opposition*, Vol. 20, No. 2. Spring (田丸延夫訳 [1986] 「権威と仁徳—経済的成功に儒教が果たす役割—」『貿易摩擦の社会学—イギリスと日本』岩波書店所収)。
- 福永光司 [1982] 『道教と日本文化』人文書院。
- 葛 兆光 [1987] 『道教与中国文化』上海人民出版社 (坂出祥伸監訳, 大形 徹・戸崎哲彦・山本敏雄訳 [1993] 東方書店)。
- ヒルシュマイヤー・由井常彦 [1983] 『日本の経営発展 近代化と企業経営』東洋経済新報社。

- 市川安司 [1991] 『近思録』 明治書院。
- 今田高俊「社会階層」熊谷尚夫編集 [1980] 『経済学辞典Ⅱ』 東洋経済新報社。
- 井上哲次郎他 [1939] 『近世日本の儒教』 徳川公継宗七十年祝賀記念, 岩波書店。
- 石川松太郎 [1989] 『藩校と寺子屋』 教育社。
- 石塚裕道 [1973] 『日本資本主義成立史研究—明治国家と殖産興業政策—』 吉川弘文館。
- Ito, T. [1990] *The Japanese Economy*, The MIT Press.
- Jonsson, S. [1992] *Quasi-Markets*, *Scandinavian Journal of Management*, Vol. 8, No. 2.
- Kahn, H. with the Hudson Institute [1979] *World Economic Development 1979 and Beyond*, Croom Helm.
- 貝塚茂樹訳注 [1973] 『論語』 中央公論社。
- 加地伸行 [1990] 『儒教とは何か』 中央公論社。
- 加地伸行 [1984] 『論語を読む』 講談社。
- 金子敬生・安元 泰共編 [1990] 『東アジアの経済発展』 溪水社。
- 衣笠安喜 [1979] 『近世儒学思想史の研究』 法政大学出版局。
- 近藤康男編 [1976] 『明治大正農政経済名著集』 「興業意見・所見前田正名」 農山漁村文化協会。
- 桑原武夫 [1982] 『論語』 筑摩書房。
- 金 日坤 [1992] 『東アジアの経済発展と儒教文化』 大修館書店。
- 菊浦重雄 [1977] 『日本近代産業形成期の研究』 東洋経済新報社。
- 窪 徳忠 [1977] 『道教史』 山川出版社。
- 黒坂佳央・浜田宏一 [1984] 『マクロ経済学と日本経済』 日本評論社。
- Little, R. and Reed, W. [1989] *The Confucian Renaissance Origins of Development Federation Press* (池田俊一訳 [1989] 『儒教ルネッサンス—アジア経済発展の源泉』 サイマル出版会)。
- 明治財政史編会編纂 [1972] 『明治財政史第13巻銀行(2)』 吉川弘文館。
- 源 了圓 [1981] 『徳川思想小史』 中央公論社。
- 源 了圓 [1986] 『実学思想の系譜』 講談社。
- 源 了圓 [1990] 『江戸後期の比較文化研究』 べりかん社。
- 宮崎市定 [1986] 『論語の研究』 岩波書店。
- 宮崎市定 [1989] 『科挙』 中央公論社。
- 宮崎市定 [1990] 『科挙史』 平凡社。
- 溝口雄三・富永健一・中嶋嶺雄・浜下武志編 [1992] 『漢字文化圏の歴史と未来』 大修館書店。

- Moody, P. R. [1988] *Political Opposition in Post-Confucian Society*, Praeger.
- 森川英三 [1973] 『日本型経営の源流』 東洋経済新報社。
- 森嶋通夫 [1977] 『イギリスと日本—その教育と経済—』 岩波書店。
- 森嶋通夫 [1978] 『続イギリスと日本—その国民性と社会—』 岩波書店。
- Morishima, M. [1982] *Why has Japan 'succeeded'? Western technology and the Japanese ethos*, Cambridge University Press.
- 森三樹三郎 [1983] 『中国思想史（下）』 第三文明社。
- 森三樹三郎 [1985] 『中国思想史（上）』 第三文明社。
- 本山美彦・田口信夫編著 [1986] 『南北問題の今日』 同文館。
- Murakami, Y. & Patrick, T., ed. [1988] *The Political Economy of Japan*, Vol. 2, Stanford University Press.
- 村上泰亮 [1992] 『反古典の政治経済学（下）』 中央公論社。
- 中村 元 [1993] 『合理主義；東と西のロジック』 青士社。
- 中村隆英 [1971] 『戦前期日本経済成長の分析』 岩波書店。
- 直井 優・盛山和夫編 [1990] 『現代日本の階層構造①』 東京大学出版会。
- 奈良本辰也・中井信彦 [1973] 『日本思想体系 二宮尊徳 大原幽学』 岩波書店。
- 奈良本辰也 [1982] 『二宮尊徳』 岩波書店。
- 西川俊作・阿部武司編 [1990] 『産業化の時代（上）』 岩波書店。
- OECD [1979] *The Impact of the Newly Industrialising Countries on Production and Trade in Manufactures* (大和田 朗訳 [1980] 『OECD レポート 新興工業国の挑戦』 東洋経済新報社)。
- 大蔵省・農務省・会計検査院編纂大内兵衛・土屋喬雄校 [1962] 『明治前期財政経済史料集成第4巻』 明治文献資料刊行会。
- Ooms, H., [1985] *Tokugawa Ideology; Early Constructs; 1570-1680*, Princeton University Press (黒住 真・清水正之他訳 [1990] 『徳川イデオロギー』 ペリカン社)。
- 大島 清 [1952] 『日本恐慌史論 上—明治年代の諸恐慌—』 東京大学出版会。
- 大島 清・加藤俊彦・大内 力 [1983] 『殖産興業』 東京大学出版会。
- 大島 清・加藤俊彦・大内 力 [1983] 『明治初期の企業家』 東京大学出版会。
- Pye, L. W. [1985] *Asian Power and Politics*, Harvard University Press.
- Pin-ti-Ho [1974] *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Harvard University Press.
- Radhakrishnan, S. & Raju, P. T. [1966] *The Concept of Man*, George Allen & Unwin (勝部真長・広瀬京一郎編訳 [1978] 『世界の人間論 I 八大思想にみる人間の探求』 学陽書房)。

- 立教大学日本史研究室編 [1965] 『大久保利通関係文書』 吉川弘文館。
- Rowley, C. K., Tollison, R. D. and Tullock, G., ed. [1988] *The Political Economy of Rent-seeking*, Kluwer Academic Publishers.
- 坂田吉雄編 [1976] 『明治前半期のナショナリズム』 未来社。
- 佐藤 仁 [1985] 『朱子』 集英社。
- 柴田 実 [1971] 『日本思想体系 石門心学』 岩波書店。
- 渋沢栄一 『論語講義 7 分冊』 講談社学術文庫。
- 渋沢栄一 [1986] 『論語と算盤』 図書刊行会。
- 島田あき子 [1990] 『日本人の職業倫理』 有斐閣。
- 島田虔文 [1981] 『朱子学と陽明学』 岩波書店。
- Smith, T. C. [1955] *Political Change and Industrial Development in Japan ; Government Enterprise, 1868-1880*, Stanford University Press (杉山和雄訳 [1971] 『明治維新と工業発展』 東京大学出版会)。
- 白川 静 [1972] 『孔子伝』 中央公論社。
- 正田健一郎 [1990] 『日本における近代社会の成立（上）』 三嶺書房。
- 正田健一郎 [1992] 『日本における近代社会の成立（中）』 三嶺書房。
- 高橋亀吉 [1979・1983・1983] 『日本近代経済形成史 1・2・3』 東洋経済新報社。
- 俵木浩太郎 [1990] 『孔子と教育—「好学とフィロソフィー」』 みすず書房。
- 竹中靖一 [1979] 『日本の経営の源流 心学の経営理念をめぐる』 ミネルヴァ書房。
- 武内義雄 [1982] [1939] 『儒教の精神』 岩波書店。
- Tawney, R. H. [1926] *Religion and the Rise of Capitalism*, Perican Book (出口勇蔵・越智武臣訳 (1977) 『宗教と資本主義の興隆—歴史的研究（上）（下）』 岩波書店)。
- 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三 [1987] 『儒教史』 山川出版社。
- 東畑精一 [1979] 『日本資本主義の形成者—さまざまな経済主体—』 岩波書店。
- Tocqueville, A. De [1835, 1840] *De la Démocratie en Amérique, Democracy in America* translated by G. Lawrence [1966] Happer & Row (井伊玄太郎訳 [1992] 『アメリカの民主政治（中）』 講談社学術文庫)。
- 外山 茂 [1987] 『日本人の勤勉・貯蓄観』 東洋経済新報社。
- 土屋喬雄 [1982] 『日本資本主義史上の指導者たち』 岩波書店。
- 辻本雅史 [1990] 『近世教育思想史の研究—日本における「公教育」思想の源流—』 思文閣出版。
- 筒井清忠 [1993] 「近代日本における経営のエートス」 山之内靖・塩沢由典他 6 名編集 『日本の社会科学の思想』 岩波書店。
- 上山春平 [1971] 『日本の思想』 サイマル出版会。

- 梅原 猛 [1981] 『聖徳太子Ⅱ 憲法17条』小学館。
- 宇野精一・中村 元・五城康四郎責任編集 『講座東洋思想 2, 中国思想 1, 儒教思想』東京大学出版会。
- 宇野精一 [1993] 『小学』明治書院。
- 宇野哲人全訳注 [1990] 『大学』講談社学術文庫。
- Vandermeerusch, L. [1986] LE NOUVEAU MONDE SINISE, Presses Universitaires de France (福兼忠恕訳 [1987] 『アジア文化圏の時代』大修館書店)。
- Viner, J. [1978] Religious Thought and Economic Society, edited by Melize, J. and Winch, D., Duke University Press (久保芳和・橋本比登志・篠原 久・井上琢智共訳 [1981] 『キリスト教思想と経済社会』嵯峨野書院)。
- 渡辺 浩 [1985] 『近世日本社会と宋学』東京大学出版会。
- Weber, M. [1904-05] Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (大塚久雄訳 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義精神 (上) (下)』岩波書店)。
- Weber, M. [1916] Konfuzianismus und Taoismus (木全徳雄訳 [1980] 『儒教と道教』創文社)。
- Weber, M., 大塚久雄・生松敬三訳 [1982] 『宗教社会学論選』みすず書房。
- Weber, M. [1919] Abriss der Universalen Sozial und Wirtschafts geschichte (黒正 巖・青山秀夫訳 [1991] 『一般社会経済史要論 下巻』岩波書店)。
- 和辻哲郎 [1979] 『日本倫理思想史 下巻』岩波書店。
- 山下龍二 [1993] 『孔子を語る 上』NHK 出版。
- 安場保吉・江崎光男編 [1985] 『経済発展論』創文社。
- 余 英時 [1988] 『中国近世宗教倫理 興商人精神』聯経出版事業公司 (森 紀子訳 [1991] 『中国近世の宗教倫理と商人精神』平凡社)。
- 吉川幸次郎・清水 茂 [1971] 『伊藤仁斎・伊藤東涯』岩波書店。
- 吉川幸次郎 [1981] 『吉川幸次郎講演集』朝日新聞社。
- 吉田和男 [1993] 『日本型経営システムの功罪』東洋経済新報社。