

# 日本の「近代」を特徴づける資本主義的精神とは何か

——渋沢栄一と松下幸之助を例として

坂本慎一

## 序

マックス・ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』<sup>1)</sup>において、キリスト教の変化と近代資本主義の関係を論じた。彼によれば、近代的な実業家を代表するベンジャミン・フランクリンは「使命としての利潤追求」を説いていた。ヴェーバーは、これを前近代のキリスト教圏には存在しない発想であるとしている。彼はこれをふまえて、なぜ「使命としての利潤追求」という精神が近代のキリスト教圏において発生したのかと問うた。また、この問いを宗教改革から解く方針で議論している。

本稿では、キリスト教に関するヴェーバーの問いが妥当であったか否かは特に論じないし、その解き方についても扱わない。問題にしたことは彼の着想であり、それを日本へ応用することである。我々は、彼による資本主義の分析が、果たして日本でも妥当なのか慎重に考えるべきである。日本において前近代には存在せず、近代以降の資本主義に特有の精神があったならば、それはどのような精神なのであるか。

ヴェーバーについて、日本でも多くの研究者が関心を持っている。しかし、この問題の日本への応用という観点では、これまでの研究は非常に不十分である。多くのヴェーバー研究者は、日本の分析に十分な関心を持たなかった。有効な研究も若干存在しているが、概して成果は乏しい。先行研究において批判すべき点は多々あるが、特筆すべきは、ヴェーバーが「使命としての利潤追求」を説いたため、これをほぼ無反省に日本でも近代特有であると考える傾向が強かったことである。しかし本稿ではこれに異議を唱える立場をより重視したい。いくつかの研究は、「使命としての利潤追求」を前近代の日本に見いだしており、この精神は近代に特有のものではないと主張している。ヴェーバーの説く精神がキリスト教圏においては近代特有であったとしても、日本において近代を特徴づける資本主義的精神は、別なものを求めるべきではないか。

この問題を考えることについて、次の意義も強調したい。もし日本における近代の資本主義を特徴づける精神があるならば、それは今日を生きる我々にとっても潜在的・顕在的に重要な精神であると考えられる。それが失われることによる実体経済への影響は不明であるが、おそらくは企業の業績不振や国家規模の経済不況と無関係

ではないであろう。

本稿では、日本における近代資本主義的精神がどのような経緯で発生したのかという議論は行わない。ここではヴェーバーがフランクリンに見たような、近代を特徴づける精神を日本において探すことだけが目的である。その発生についての議論は、今回の考察の後に行われるべきことである。

## I ヴェーバー問題に関する若干の考察

### 1 ヴェーバーによる問いの妥当性と抽象化

ヴェーバーはキリスト教圏における近代資本主義的精神を問題にした。彼は近代的な「資本主義の精神」について「確定的な概念的把握は研究に先立って明らかにしうるものではなくて、むしろ、研究の結末において得られるべきもの」とし、最初に定義をしていない。その代わりとして、フランクリンの次の言葉を「例示」している。

時間が貨幣だということを忘れてはいけない。一日の労働で一〇シリング儲けられるのに、外出したり、室内で怠けていて半日を過ごすとしたら、娯楽や懶惰のためにはたとえ六ペンスしか支払っていないとしてもそれを勘定に入れるだけではいけない。ほんとうは、そのほかに五シリングの貨幣を支払っているか、むしろ捨てているのだ。

貨幣は信用だということを忘れてはいけない。だれかが、支払期

限がすぎてからもその貨幣を私の手もとに残しておくとしたら、私はその貨幣の利息を、あるいはその期間中にそれのできるものを彼から与えられたことになる。もし大きい信用を十分に利用したとすれば、それは少なからぬ額に達するだろう。

貨幣は繁殖して子を産むものだということを忘れてはいけない。<sup>(4)</sup>

ヴェーバーの引用はまだ続くが、彼はこの中に使命として利潤を追求する「エートス」が存在するとした。彼はこれを「近代資本主義」に特有のものであると認識している。<sup>(5)</sup> ヴェーバーはこのような価値観が「他のどの時代の道徳感覚にも背反するものだ」ということは、ほとんど証明を要しない<sup>(6)</sup>と言う。その上で次のように問うている。

道徳的にはせいぜい寛容されるにすぎなかった利潤の追求が、どうして、ベンジャミン・フランクリンの意味における『Beitrag』<sup>(7)</sup>「天職」にまでなつていったのだろうか。<sup>(8)</sup>

これが本稿で重視するヴェーバーの問いである。<sup>(8)</sup> ここでまず議論すべきことは、この問いかけが果たして妥当なものであったのかという点である。これを日本で問う前に、この問い自体の有効性を確認しなければならない。ヴェーバーに対する批判は数多いが、この問いの立て方自体を疑問視する論者も少なくない。ここでは慎重に、ヴェーバーの問いをより有効な形で再定式化することを目指して議論したい。

例えばクルト・サミュエルソンは、ヴェーバーによるフランクリンの認識はそもそも間違っており、フランクリンは「勤勉や節約を何よりそれ自体として徳であるとは考えておらず、むしろ、それらは富裕になるための、あるいは世渡りの手段と見なしていた」としている。サミュエルソンによれば、「使命としての利潤追求」を例示するのに、フランクリンはそもそも適当ではない。

同様のことはブレントノーも指摘している。彼によれば、フランクリンは貨幣獲得によって他日に奢侈が許されると考えていたので、「貨幣獲得を純粹に自己目的と考えたのではない」<sup>10</sup>。またコルコも次のように述べている。第一にフランクリンは農業を通じて産業を見ていたので、労働や勤勉についてヴェーバーとは異なる主張をしている。第二に二〇歳の時のロンドン旅行では、フランクリンは金銭を節約しておらず、経済に関して散漫な面もあった。第三にフランクリンには政治的影響力があったので、この点でもヴェーバーの思い描く実業家像とは異なっている。<sup>11</sup>

これらの主張が仮に正しかったとすると、近代資本主義を「例示」するのに、フランクリンという人選は間違っていたことになる。フランクリンが本当に不適格であったか否かはここでは問わないが、ヴェーバーによるフランクリン研究が不十分だった可能性は考慮すべきである。人物の例示を適当にするためには、事前にその人物について十分な研究があった方が望ましい。

ファンファーニは、フランクリンについて特定はしていないが、「必ずおこると予想されるか多くの反対意見を避けるため」<sup>12</sup>と前置

きして次のように述べる。

例外的個人の抱く特定の経済精神の表明は、社会全体を支配したり、それが鼓舞されている精神に順応して、社会を活動させてゆくようにするような特定集団の精神の表明とは別個のものである、ということをおぼえてはならない。われわれの研究においては、個人の情熱ではなく、社会的形成力が関心の的なのである、ということをおぼえておくべきである。

この議論は本稿の課題にも当てはまる。ある特殊な人物を例示することは、この種の研究では相対的に価値が低い。近代資本主義を具現していた人物を探すのなら、近代日本経済に広範な影響力を持っていた人物を選定しなければならない。また、その例示は、複数である方がより望ましい。<sup>13</sup>

次に大塚久雄や尾高邦雄が指摘した問題があげられる。ヴェーバーは、経営者の利益追求と労働者の勤勉を特に区別しなかった。尾高によれば、これは「言葉の不当な拡大解釈」である。大塚によれば、ヴェーバーはもっぱら労働者の勤勉を念頭において議論していたが、ヴェーバーが「例示」したフランクリンはどちらかと言えば経営者である。

また類似のことを、梅津順一もあり得べき批判として取り上げている。ヴェーバーはバクスターの宗教指導的理念を例として議論しているところがあるが、これとピューリタンの実際の信仰を同一視してい

る。<sup>15)</sup>これに対して、梅津は実際に影響を受けた側の資料があればより適切であるとしながらも、指導者と影響を受けた人物の思想を同一視できる可能性を示唆している。

これらの議論から、ここでは労働者に影響を与えなかった経営者の思想は避けるべきであると考えられる。経営者側の思想と労働者側の思想が著しく異なる場合は、それぞれ別個の論考が必要となるであろう。逆に、労働者へ影響力を持った経営者の思想であるならば、この問題はそれほど重要視しなくて良い。経営者と労働者の思想は必ずしも同一ではないが、労働者にも広く支持され、尊敬を集めた指導者的人物の思想なら、ここでは取り上げられるべきである。

以上をふまえて、ヴェーバーの問いを次のように再定式化したい。

一、前近代と近代で、社会の広範囲に影響を与えた思想において、富に関する考え方の相違があるとすれば、それはどのようなものか。

二、その相違はどのようにして発生したのか。

彼は一をフランクリンによって例示したために批判を受けた。二については、宗教改革から解こうとしたのである。ここでは一について、日本における議論を展開したい。

## 2 日本における議論のための方針

前節においてヴェーバーの疑問を再定式化できたので、ここでは、

なぜこれを日本で問うのか、またどのようにして問うのかを議論したい。

まずなぜこれを日本で問うのかということについては、より根本的にはヴェーバーの問いが非常に魅力的であることが理由である。日本の近代化は欧米とはかなり異なっており、それは非欧米諸国にとっても重大な関心事である。日本近代化の思想的基礎を探ることは、現在の日本の基礎を探る上でも、近代資本主義の多様性を考察する上でも有効な議論である。

しかしここで強調しなければならないことは、ヴェーバーが普遍的で重要な疑問を提示できたにもかかわらず、日本の文化に関してほぼ無知に等しかったことである。特に儒教に関して、彼は漢籍を読めなかったこともあって全く見当違いの指摘をした。例えば「儒教は、日本においては中国と異なり、試験制度や特に国家官僚の終身年金によってアカデミックに組織されたり、政治経済的に固定的な組織となつた統一党派の階層による支持を持ったのではなく、二、三の集団による文学上の趣味であつた」と述べている。彼がなぜこのような荒唐無稽なことを述べたのか定かではないが、彼に日本に関する知識がなかった以上、彼による日本の分析は殆ど意味をなさないと行って良い。

第二に問題であることは、日本のヴェーバーリアンがヴェーバーのこの間違いを踏襲していたり、そうでなくとも日本文化に関して素養があまりない場合が多いと思われる点である。例えばヴェーバーのこの間違いに引きずられる形で池田昭は「ヴェーバーの指摘するように、江戸時代の日本の儒教がディレッタントであつたのであり、そのうえ

多くの身分的由来は浪人・医者・禅僧であり、それらの影響力は少なかつた」と述べている。また富永健一は「日本の集団主義なるものは」<sup>17</sup>「遅れた社会的—文化的近代化の産物」として「しだいに解体に向かうのでなければならぬ、と考えるのが近代化論の視点である」と述べている。前者は史実としてほぼ間違いないと言え、後者は日本の経営者や労働者の現状をどこまで把握した上での提言なのか疑問である。<sup>18</sup>

ヴェーバーの議論には普遍的な一面があるが、彼の議論を日本へ応用することは、これまで十分ではなかつたと思われる。尾高邦雄は日本の一部のヴェーバーアンについて「ヴェーバーが残した仕事の発展や修正の試みすら、ヴェーバーにたいする冒瀆であるかのように考えがちである」と批判する。我々はヴェーバーの議論の有効性を認識した上で、彼の議論の中にある一部の不備を修正しなければならぬ。

またこの問題を日本で問う際に、ヴェーバーによって起こった論争で参考とすべき点がある。ヴェーバーはフランクリンを例示して議論を開始したが、たとえこの人選が適当でなかつたとしても、彼がこの議論をする際に近代以降の実業家としてフランクリンを例示したことは妥当であつた。

これはヴェーバーだけに限らない。ブレンターノは伯父である一九世紀の実業家を例示し、カトリックであつたことを強調している。<sup>19</sup> またロスチャイルド家についても言及して分析を進めている。<sup>20</sup> サミュエルソンもフランクリンについて言及することは当然として、<sup>21</sup> 別なところではカーネギー、ロックフェラー、フォードについて分析し、これ

らが説く「倫理」が成功の後のものであることを指摘している。<sup>24</sup> また、モルガン、カーネギー、ロックフェラー、ヴァンダビルト、ハリマンについて言及して、近代資本主義を特徴づける要件として「節約」は重要ではないとしている。<sup>25</sup> ゾンバルトは『ブルジョワ』において、ロスチャイルド、モルガン、カーネギー、フランクリン、ロックフェラー、ジーメンス、ラテナウなど多くの近代実業家の思想を分析している。ゾンバルトによれば、これら近代実業家と同じエートスはルネッサンス期に既に存在していたという。<sup>26</sup> 『近世資本主義』においても、モルガンの考え方が中世ナポリの行商人と異なることを指摘している。<sup>27</sup>

近代に特有の資本主義的精神とは何かを問うならば、まず近代以降の実業家の思想を分析しなければならない。ヴェーバーや彼の批判者は、この作業を通じて近代資本主義を議論している。しかし、今まで日本における近代以降の実業家の思想は、全般的にあまり研究されていない。ヴェーバー研究者による分析では、さらに少なかつたと言つて良い。我々は日本における近代特有の資本主義的精神を探るためには、まず近代以降の実業家で広範囲にわたつて精神的影響力を持った人物を取り上げなければならない。その思想が前近代にあるか否かで日本の「近代」の特徴が決まるはずであるから、この分析は不可欠である。さらにその取り上げる人物が複数であれば、より説得力を増すものであると思われる。

以上の議論をふまえ、本稿では渋沢栄一と松下幸之助を取り上げたい。

両者に共通している特徴は、第一に思想や理念を持ち、その倫理を



明瞭に表明した実業家だという点である。洪沢は「論語とそろばん」という思想を残し、松下はいわゆる「松下理念」を残した。両者とも一家言を持った「思想家」ないし「道徳家」としての側面があり、「資本主義の精神」の分析には好都合の対象である。多くの実業家は自らの思想を必ずしも明白に語らないのであるが、この点でも両者は分析に適している。<sup>(28)</sup>

第二に先に議論した問題点であるが、両者とも存命中に各階層の人々に尊敬され、今なお多くの支持を集めていることである。これは多くの説明を要しな思われる。洪沢は「日本資本主義の父」と言われるほど広範囲に影響力を持った人物であるし、松下は今なお多くの経営者や労働者の尊敬を集めている。また、洪沢は農民出身であり、松下は九歳で奉公に出された。両者とも特権階級出身ではないので、この意味でも彼らの主張は一部の階級にだけ該当するものではない。

第三に両者とも欧米の知識が殆どなく、この意味では典型的な「日本」の経営者であったことがあげられる。洪沢は青年期に欧州への渡航経験があるものの、その修学の効果については自ら否定的であった。松下は仏教者を顧問とするなど東洋的側面の強い人物である。両者が近代以降の実業家であることは論を俟たないが、同時に日本的な思想の持ち主であるという点で本稿の課題に合致している。<sup>(29)</sup>

また、洪沢については、彼以前に「近代」資本主義を具現する実業家がいなかったと判断できる。日本で最初の株式会社であり最初の銀行でもある第一国立銀行を設立した洪沢は、日本で最初に近代資本主義を実現した人物であると考えて良い。洪沢以前の実業家は江戸時代

の商人であり、それが萌芽的に「近代」を具現していたとしても、決して近代資本主義そのものを体現したわけではなかった。もし洪沢と同様の思想が前近代にも確認できれば、それは洪沢という例示が不適当なのではなくて、そこで取り上げた思想が「近代」特有のものではないのである。

## Ⅱ 近代日本の資本主義的精神

### 1 使命としての利潤追求

ヴェーバーはフランクリンの主張の中に「使命としての利潤追求」を看取し、これをキリスト教圏においては近代特有の精神であると判断した。ここでは、これと類似する精神が、日本での程度見ることのできるのかを議論したい。

まずこの精神は、洪沢栄一、松下幸之助の双方に見ることができる。洪沢は次のように言っている。

苟も世に処し身を立てようと志すならば、其の職業の何たるかを問はず、身分の如何を顧みず、終始自力を本意として須臾も道に背かざることに意を専らにし、然る後に自ら富み栄ゆるの計を怠らざるこそ、真の人間の意義あり価値のある生活といふことが出来よう。<sup>(30)</sup>

これは特に労働者と経営者の区別をしないで述べたものと思われる

る。また渋沢は会社を設立する要件として、四つあげている。第一にその事業が経済的に成立すること。第二に個人を利するとともに国家社会をも利すること。第三にその事業が「時機に適合」していること。第四に適当な人材がいることである。この第一の要件について、渋沢は「換言すれば一歩進んだ所の数字の問題である」とし、「企業家にとつて先づ第一に心とすべきは数の観念である」と述べている。この場合の「数」は主に金銭のことを指すと思われる。渋沢にとつて金銭の追求は、職業の何たるかを問わず、階級の如何を問わず、義務であった。

松下は利潤追求について次のように述べる。

私どもが日々商売を営む過程で正しい儲け、いわゆる適正利潤を得るといふことは、非常に大事なことだと思ひます。適正利潤を確保してこそ、お店をさらに発展させて、より多くの人のお役に立つ商売をすることができるので、またその儲けたお金の大半を税金として国家に納めることによつて、社会全体の繁栄に寄与することもできるので、その意味では、適正な利潤をあげるということとは、これは国民として一つの尊い義務であり、責任でもあると言えましょう。<sup>34)</sup>

松下はここで「適正」な利潤を説くが、適正を強調する理由は、暴利をむさぼつてはいけないことを念頭においたものと考えられる。暴利をむさぼるのでなければ、松下においても利潤追求は義務である。

彼は、企業が赤字を出すことは義務を怠つた証であると批判することもある<sup>35)</sup>。また、別のところでは「社員稼業」<sup>36)</sup>を強調し、労働者にも経営者と全く同じ義務を要求した。利潤追求の義務は、労働者についても同じことが言える。

しかしながら、これら近代日本の実業家に見られる使命ないし義務としての利潤追求は、必ずしも近代以降に特有の精神ではない。この事實は既に複数の論者によつて指摘されている。

例えば中村元は鈴木正三（一五七九〜一六五五）を取り上げて、これを日本における「使命としての利潤追求」の例としている<sup>37)</sup>。中村によれば正三は、天道より与えられた義務としての商いを行うことで自由を実現すると主張していた。中村はこれをカルヴァンと同じであるとしている<sup>38)</sup>。また座禅の修行法を否定した点ではバクスターとも似ていると解釈している<sup>39)</sup>。さらに商業における「正直」の徳を主張していたところはフランクリンにも通ずるものとしている<sup>40)</sup>。また、行基（六六八〜七四九）や忍性（一一一七〜一三〇三）などの僧侶の思想にも使命としての利潤追求があったとしており、前近代日本における使命としての利潤追求は方々に見られるものとしている。同様の議論は他の論者の指摘にも見いだせる<sup>41)</sup>。

中村は聖徳太子も現世肯定的な発想をしていたと分析し、仏教は儒教と習合することによつて現世肯定化していった可能性を示唆している<sup>42)</sup>。中村の議論によると、利潤という現世的な価値について、日本人は古代から肯定的であった。

これは、仏教よりも先に日本に伝来した儒教にその淵源があると考え

えられる。儒教はその属性として現世肯定的であり、為政者の利潤追求を義務として考えた。例えば『論語』には為政者の義務として次のような言葉がある。

百姓足らば、君たれと與にか足らざらん。百姓足らずば、君たれと與にか足らん。(顔淵篇)<sup>44)</sup>

重んずるところは、民、食、喪、祭。(堯曰篇)<sup>45)</sup>

為政者は民衆の物質的富を求める義務があり、民衆が貧窮の状態になることを避けなければならぬ。『論語』は思想家や学派によって解釈の異なるものであるが、この点は多くの儒学者にとって解釈の相違が殆どない。儒教の淵源をどこに求めるのかは難しい問題であっても、少なくとも孔子は為政者側にたつて民を安んずることに重点をおいた思想家であると言って良いはずである。『日本書紀』には、仁徳天皇が税金削減のために貧窮に甘んじた逸話が紹介されているが、これは「百姓足らば、君たれと與にか足らざらん」の影響であると考えられる。

室町の五山以降江戸期にかけて、日本の漢学者に大きな影響力を持った朱熹にも『論語集注』の中に次のような主張がある。

言を設けて富もし求むべくんば、則ち身賤役を為して以て之を求むと雖も、亦辞せざる所、然も命有りていづくんぞ之を求めて得

べきに有らずや。(述而篇)<sup>47)</sup>

庶をして富まざれば則ち民を生かし遂げざる。故に田里を制し、賦歛を薄くし以て之を富ます。(子路篇)<sup>48)</sup>

朱子学は後の徂徠学に比べれば経世論が手薄であるが、それでも民を富ます為政者の義務を説いている。この種の主張は、経世論を重視する荻生徂徠以降の儒学になればさらに強い。『論語』において既に「使命としての利潤追求」があることから、日本においてこの精神は「近代」を特徴づけるものではないと判断できる。先にも述べたように、ヴェーバーはこの精神がキリスト教圏において前近代に存在しないことは、説明を要しないほどに明白であるとした。しかし日本ないし儒教圏においては、古代から存在していたことがむしろ明白である。<sup>49)</sup>

## 2 使命・義務としての進歩・発展

### ① 渋沢・松下における進歩・発展

日本において「使命としての利潤追求」は、近代を特徴づける精神ではない。この精神は近代以降の実業家も説いているが、前近代にも存在していることが明白である。では、日本の近代資本主義に特有な「精神」とは、どのような精神なのか。

それは複数かもしれないし、単数かもしれない。ここでできることはその候補となり得るものを一つ例示することである。この例示は、他の可能性を排除するものではない。ここでは一つの候補をあげて、



それが前近代に存在しにくいことを明示すれば十分であると思われる。

その候補として、「使命・義務としての限らない経済的進歩・発展」を考えたい。この精神は「限らない」発展を説いているという点が特徴である。一時的な発展は前近代でも主張され、また実践の対象にもなった。しかし十分に発展したのであるからもはや発展しなくても良いという発想を意識的に拒否し、際限なく発展を求めてゆく思想は、日本では近代特有のものであると思われる。

なぜこの発想が候補と考えられるのか。洪沢栄一<sup>51</sup>の思想はほぼ正統な後期水戸学であったことがこれまでの研究で確認されている。天保生まれの洪沢は義兄の尾高惇忠や海保魚村に儒学を学び、農民としては十分な水準で漢籍による教育を受けた。彼は「私の言葉は多く漢語でしか申されませぬ」と述べたり、「西洋の学問の如きは殆ど皆無と申してよい」と言う。ところが洪沢の中でほぼ唯一後期水戸学と明白に異なる思想が、進歩に関する考えであった。この思想は洪沢の中で位置づけも、儒教とどのように習合するのかも不明である。ここでは、洪沢におけるその理論的不備を指摘するのではなく、これを「特徴」であると解釈したい。

洪沢は、一九〇八年一〇月二日東京高等商業学校同窓会において演説し、この点を強調している。彼は「凡そ世の中は連関して、継続止まず進んで行かねば、真正なる富強の国にはなれない」とか、「次第に上進し向上して行くやうにありたいと希望する」としている。洪沢は自分たちの世代を近代資本主義における第一期とし、聴衆を第二期

の実業家として次のように主張した。

追追に之（＝商業の考究―引用者）を進めて行くと同時に、更に未来を増大するといふ事を、忘れてはならぬ、是は私共も思ふが、第二期に立つ諸君は最も強く思ふてくださらねばならぬではないか。如何となれば此商売の地位を進めて行きたいと同時に、之に従事する御互の智慧と又行為とが一步一步に向上して行くやうでなければ、国家の繁栄は期することが出来ないのではないか。祖父様はあれ位であったけれども悴は違ふぞ、孫はもう一步進んで行つたぞ、と云ふことになって、始めて国家の富強を世の中に示し得るのではないか。<sup>52</sup>

この時期は日露戦争も既に終わり、社会主義思想も日本に紹介され始めていた。近代的な資本主義は、一応の確立を見たと考えても良い時期である。それでも洪沢は「繁栄」を目指して「未来を増大する」ことを主張した。さらに時代が下っても彼は次のように言っている。

明治が大正に移ったところで、往々世間では、もはや創業の時代は過ぎた、これからは守成の時代という人があるけれども、お互いに国民は、さように小成に安んじてはならぬ、版図は小さく人口が多く、なおおいおいに人口が増殖して行くのだから、そんな引込み思案ではおらぬ、内を整うると同時に、外に展びるといふことを工夫しなければなるまい<sup>53</sup>

洪沢の経済発展は、当時の時代を反映して領土拡張を伴うものであった。この点は戦後の実業家にも共有された概念とは言い難いが、大正時代になっても「守成」を否定していたことは興味深い。彼の進歩主義は、その反対意見を明白に意識した上で主張されたものである。彼は経済や領土に限らず、政治においても進歩や発展を考えた。普通選挙について、次のように言っている。

今年（大正十四年—原文）二月、加藤高明子内閣は、普通選挙を帝国議院に提出し、衆議院を三分の二の多数を以て通過す。貴族院内面の事情はいざ知らず、表面は選挙人の急激なる増加を欲せず、貧困により生活のため公私の救助もしくは扶助を受ける者に選挙権を與えざる例外法を設け、以て普通選に一種の制限を加へ、三月二十九日両院協議会を経て確定し、枢密院の諮詢を経、五月五日法律として頒布せられたり。この改正により選挙人は無慮壹千六百万人以上に達すべしといふ。これみな時代の進化、人智の開明に伴ふ当然の制作にして、二千四百年前孔子が顔淵に告げたる制作の趣旨に合致し、兼ねて民を安んずる善政といはざるべからず。今後更に進化して右選挙人缺格條件を撤廃し、或は女子に選挙権を與ふる時節到来するならん。<sup>(55)</sup>

この『論語講義』には当時の状況を反映してか、普通選挙に関する言及がいくつかある。ここで重要なことは、彼はこれを「時代の進化」

として肯定している点である。さらにこの進歩を孔子の「趣旨」に合致したものと解釈している。洪沢は別のところでも孔子を「進歩主義」と解釈し、「日本の進歩」<sup>(56)</sup>の結果として普通選挙を肯定している。彼の「進歩」は人智の発展や政治制度の発展を含むものであった。

洪沢の進歩思想は、歴史観として進歩史観を伴うものである。彼は「人間萬事次第に進んでゆく」と述べ、次のように言う。

私の獨斷では世界といふものは進みつつあると思ふ。反對に段々に退歩するといふ人もあるが、これは開關以來の歴史を見ても明らかに分る。但しそれとても國によりますけれども、事実から見ても、次第に進化して行くことは間違ひない。獨り一國ばかりでなく國際上もまた然りと云ひ得る。甚しきは年毎に少々つつでも變つてゆく。これを十年百年千年の昔に較べて見るとその進歩の程度は實に驚くべきものであると思ふ。<sup>(57)</sup>

洪沢はこれを自分の実体験として述べている。さらに「私は確信する。人類は結局進歩するであろう」と主張する。この発言は大正一四年であり、彼の人生では晩年である。人類の進歩は洪沢にとって、人生を通じて得られた「確信」であった。

松下幸之助もまた経済発展を重視していた。企業の発展について、次のように述べている。

企業がこの人間の共同生活の限りない生成発展に貢献していくた

めには、企業自体が絶えず生成発展していかななくてはならない。つまり、常に新たな研究開発なり、設備投資というものをして、増大していく人々の求めに応じられる体制にしていかななくてはならないわけである。<sup>65</sup>

松下は、社会の発展に呼応する形で企業も発展しなければならぬと考えた。彼は別のところでは「事業に頂上はない」とも述べている。彼が考える企業の発展は終わりのないものである。社会の発展については、歴史を含めて次のように解釈している。

私はこの人間社会というものは、本質的に行きづまるといってはいないと考えています。つまり、大昔から人類は何百万年といき続けて、だんだん発展してきている。決して行きづまって終わったりしていません。ですから今後もそのとおりで、いろいろ現実の問題として苦勞がありたいへんだけれども、結局は、それぞれに道を求めてやっていけると信じています。<sup>66</sup>

松下は人類の歴史を発展の歴史であるととらえている。松下に通史を記述した著作はないが、その歴史観は明らかに進歩史観であった。これは松下にとつて「信じて」<sup>66</sup>いる対象である。「信念としての発展」という意味でも、洪沢と非常によく似ている。

ただ、松下は洪沢とは異なり、宇宙全体の発展も説いた。彼は次のように言っている。

この大自然、大宇宙は無限の過去から無限の未来にわたって絶えず生成発展を続けているのであり、その中であつて、人間社会、人間の共同生活も物心両面にわたつて限りなく発展していくものだと思ふのである。

そういう生成発展という理法が、この宇宙、この社会の中に働いている。その中でわれわれは事業経営を行なっている。<sup>67</sup>

松下は別のところでも、この宇宙から「限りないところの繁栄と平和と幸福というものを、われわれは原則として与えられている」と述べている。松下が「宇宙」について言及するのは仏教者の影響であると思われるが、まだ十分に研究されていない。しかしこの点を重視すれば、洪沢よりいっそう強い進歩主義者であると解釈できる。

松下にとつて繁栄は歴史的事実であると共に、人類の義務でもある。発展は存在であると同時に当為であつた。この点は彼において区別されていないようである。彼は「生成発展の姿こそが自然の理法だと考えられます。だから、われわれ人間の生活も本来日々新たになければならぬと思うのですね」と言っている。<sup>68</sup>

洪沢や松下の進歩史観は、いわゆる「市民社会論」の進歩史観とは全く異なる。絵に描いたような「市民社会」や「近代社会」を想定して、その方向へ直線的に進歩しなければならないという発想ではない。松下の考えによれば、そのような発想からの脱却も時には進歩と考えられ、進歩の基準自体も「日に新た」<sup>70</sup>でなければならぬ。ニーチェ

流の「最後の人々」が現れても、その状況からの打開がまた進歩や発展とされるのである。

## ②前近代の歴史観

近代日本を代表する二人の実業家は、進歩主義者であった。彼らの思想は、前近代日本において類似の思想が見いだせるであろうか。もし見いだせれば、この精神は近代特有のものではなくなる。しかし、この当否は、ある思想の非存在を証明することが技術的に不可能であるため確認しにくい。存在の証明は一つでも例示できれば論証したことになるが、非存在は説明すら難しい。従ってここでの議論はある程度めぼしい思想について議論し、その個々の思想の中に「使命・義務」としての限らない経済的進歩・発展」が存在しない、あるいは存在しがたいことを述べる形を取る。

ここでは先に議論したように、社会の多数において支持された思想を問題としている。進歩史観の萌芽やそれと類似する断片的な主張などが少数派の思想に見いだせても問題とならない。議論すべきは前近代の思想の中に「使命・義務」としての限らない経済的進歩・発展」が大勢に共有されたものとして存在したか否かである。ここではこのことを特に念頭におきたい。

前近代日本において影響力を持った思想は、神道、儒教、仏教であった。このうち前近代の神道には、進歩史観と呼ぶべきものが見いだしにくい。これは、特に詳しい論証は不要であると思われる。『日本書紀』、北畠親房、山鹿素行、水戸学など、神道の影響下にある歴史

記述は多く存在しているが、どれも実質上は儒教的な歴史記述の影響を強く受けており、中国史書の影響下にある。儒教的な思想の排除を明白に意図した神道系の思想家として本居宣長をあげることができるが、彼は『古事記伝』において次のように言っている。

大かたの人の世は、何事ももとより然きはやかなることは無き物にて、ただ大らかなるぞ、眞のありかたにはありけるを、かの漢國などは、もと人の心悪くて事の亂れの多かりしから、其を防がむためにこそ、萬をこまやかにきはやかに定めつるなれ、こは何れも國も、世降り人の心悪くなりみだりなる事多くなりもてゆくまにまに、萬の定はいよいよますますきはやかになりゆくを以てはかり知るべし<sup>①</sup>

神道から儒教的な思想の影響を除こうとすれば、言明困難な領域に入らざるを得ない。宣長は「さかしら」を嫌い、「神代のまにまに、大らか」<sup>②</sup>であることを重んじた。そこには進歩・発展の義務といったある種の執着や規定が存在しにくい。また、宣長が理想とする時代は神代であった。これは殆どの神道思想において根本的には共有されていると見て良いが、神代は遙か古代として想定されている。その思想において、未来へ向けた限りなき進歩・発展は発想しにくいものと思われる。

儒教と仏教は中国伝来の思想である。前近代日本は全般的に中国文明の圧倒的な影響を受けてきた。中国の歴史観について本田清は次の

ように指摘する。

大体中国人の世界観は、法家の系統を除いて、下降的である。古えを良しとし、今を品下れるものとする。孔子は周公の時代を黄金時代とたたえ、老荘は、太古の無智蒙昧の時代こそ理想の世で、文明の発達につれて悪くなったという。<sup>(73)</sup>

この傾向は特に儒教に強い。儒教では堯、舜、禹、湯、文、武、周公などの治世を理想とし、これら古代からの逸脱として自分が生きる時代を批判した。これは学派の相違を超えて儒学者に共通して見られる考え方である。<sup>(74)</sup>

これに反し、儒教にも「発展史観」があったとする解釈もある。稲葉一郎は『孟子』の次の二つの主張を取り上げる。

孟子梁の襄王に見ゆ。出て人に語って曰く、之を望むに人君に似ず。之に就いて畏るる所を見ず。卒然として問うて曰く、天下いづくにか定まらん、と。吾（＝孟子―引用者）こたえて曰く、一に定まらん。<sup>(75)</sup>

孟子曰く、堯・舜より湯に至るまで、五百有餘歳。禹・皐陶の若きは、則ち見て之を知り、湯の若きは、則ち聞きて之を知る。湯より文王に至るまで、五百有餘歳。伊尹・萊朱の若きは、則ち見て之を知り、文王の若きは、則ち聞きて之を知る。文王より孔子

に至るまで、五百有餘歳。<sup>(76)</sup>

前者の記述は孟子が天下統一を予言していたとし、後者は歴史における五百年周期説であると稲葉は解釈している。その上で次のようにまとめている。

孟子の主張をこのように整理してみるならば、治と乱は五百年周期で繰り返し、支配領域は乱を媒介にしてより大規模になり、最終的には九千里四方を一丸とする統一政権の出現することが期待されていることになる。すなわち一治一乱説も五百年周期説、また発展史観も、孟子にあつては一つの歴史体系としてとらえられているのである。<sup>(77)</sup>

稲葉のこの解釈には異論もあり得るが、仮に正しいとしても、稲葉が「発展史観」としているのは、孟子による天下統一の予言である。孟子の記述を素直に読めば、天下統一後にそれ以上の発展は見込まれない。また、この部分の記述を重視して日本思想上で議論されてきた形跡は特にないと思われ、さらにこれを使命としての限りなき経済発展と解釈した人物はどれほどいたであろうか。しかもそれが社会に広範囲にわたって影響力を持った人物に限定されるとなると、その可能性はほぼ無に等しいと思われる。

一般に現在を乱世ととらえて将来に希望を託す見解や、過去の治世をさげすんで現在の政治を礼賛する主張は、儒教文化圏には少なく



い。『貞観政要』には「陛下の神武英聲は、周（＝隋代前の北周―引用者）・隋の主に比せず」という主張もある。しかし、これはせいぜい隋代より現代の方がより良い治世であると述べているにすぎない。現在の王や皇帝の治世を礼賛するために過去の治世を批判する言い方は、「限らない進歩」を説くものではない。

これらの考えは、『論語』の次の言葉と連関して考えた方が据わりの良い解釈であると思われる。

子、衛に適く。冉有僕たり。子曰く、庶きかな。冉有曰く、既に庶し。また何をか加えん。曰く、これを富まさん。曰く、既に富めり。また何をか加えん。曰く、之を教えん。（子路篇<sup>80</sup>）

孔子は国家が十分に豊かになったら、次は教育を普及させるべきであると考えていた。物質的發展は「既に富めり」と言える状態までは追求するが、それ以上は追求しない。永続的に経済發展することを求めていないのである。山鹿素行も『中朝事実』において「既に富む」という発想を認めている。藤田東湖は『常陸帯』において外国との交易を拒否すべきであると主張したが、その根拠を「今我國は何一つとして事足りぬものなく」物質的に十分豊かであるとしている。儒教文化圏は為政者に使命としての利潤追求を説いていたが、十分豊かになったら経済發展はそれ以上必要ないという認識を持っていた。その結果、欧米の影響を受ける前には近代資本主義を確立しなかったのではないか。<sup>81</sup>

また、仏教の場合はどうか。仏教の場合は、歴史観がほぼ存在しないという意見が有力のようである。高山岩男は次のように言っている。

佛敎はキリスト敎のやうに宗教史観を展開するといふことは殆どなかつた。従つて佛敎の影響下に立つ文化や思想の場で宗教的にせよさうではないにせよ、佛敎の影響を示す史観が有力なものとして現れるといふこともなかつた、と云つて言ひ過ぎではあるまいと思ふ。<sup>82</sup>

高山によれば、仏教には歴史意識が希薄であり、将来に対して関心が薄いという。永遠意識がそもそも「佛陀」という觀念に存在しており、それが時間意識を「壓倒」していると高山は説明している。<sup>83</sup>

仏教の時間概念について江島惠教は、大乘仏教においては「時間」の実体性、存在性が否定される傾向にあるとして、次のようにまとめている。

時間を実体的に捉える日常的な時間觀念が徹底的に否定されることのうちには、日常的な觀念を超越したところで見られる時間、日常的には無時間的な時間とでも表現する以外にない悟りの世界での時間がいつも志向されている。時間の実体性が否定され執着が断たれたときに時間は仏の眼の前にありのままの姿を現すと考えられるのである。<sup>84</sup>

また玉城康四郎は「仏教の時間論は、仏教思想の多岐多岐な状況のなかで、それほど中心的な主題を成しているわけではない」と述べている。時間概念と歴史概念は同一ではないが、かような時間概念を持つ仏教には儒教の如き歴史概念は想起されにくいと考えて良いのではないだろうか。

しかしあえて仏教に歴史観が存在するとすれば、いわゆる末法思想がこれに該当する。石田充之は次のように説明している。

末法思想の形成、推移をながめる場合、それは仏教的な伝承の流れに沿って形成されるべくして形成されてきたものとも見られる。創設当初は美しく実質的で興隆発展の気分を満たされるが、歴史的な経過と共に形式的に伝統してゆくことに専念し、ついに滅亡に至るといふ諸現象や、それ等の傾向に連関する過去は理想的で、現在は極めて理想に縁遠い墮落した悪い時代であるといったものの見方や考え方は諸方面にある。どのようなあり方が最も善い理想的なことで、どのようなことが墮落であり、悪であるのか、その決定はなかなか困難なことである。しかしいちおう末法思想は、過去の積尊在世の時代は理想的であって美しく、現在は最も墮落した悪なる非理想的な時代であるという史観に立つものであるといつてよいであろう。<sup>87)</sup>

石田によれば、末法思想は仏教の来歴に由来した「史観」である。この思想は、釈迦の時代を理想として現在を卑下する退歩的な歴史観

であると言える。また、高山はこれを「末法史観」と述べ、これが日本の歴史思想に及ぼした影響は殆どないと判断している。<sup>88)</sup>

仏教の歴史観をまとめれば、仏教にはそもそも歴史観が存在しないか、存在しても儒教と同様の退歩的な歴史観であると考えられる。仏教の中に使命としての「限らない発展」、しかも物質的・経済的發展は一般的に見いだしにくいのではないか。もちろん形式にとらわれないある種の自由さが仏教の特徴でもあるので、仏教者の思想を一つの原則から総括することは難しい。しかし広範囲に影響を及ぼした仏教思想がここでの焦点であることから、やはりかような判断で良いと思われる。

そのほか具体的に、江戸時代の商人思想へ目を移しても、石田梅岩は堯、舜、禹への賛美を惜しまず、仏教の末法思想を否定して「百世も變ず」と述べている。子孫が榮えることを望みはするが、これを使命として強調するほどではない。むしろ歴史観としては「万物自然に変化窮まらざる」ことを述べ、変化を強調するのみで、進歩や発展について特に義務を主張する様子はない。<sup>89)</sup>

先に中村が紹介した鈴木正三は『萬民徳用』の中の「商人日用」において、商人は国中の物質的融通をたすける「役人」であるとしている。その仕事は万民のためにあるとし、最後に次のようなことを述べる。

此身をすて、念仏し、一生は唯浮世の旅なる事を観じて、一切執着を捨、欲をはなれ商せんには、諸天是を守護し、神明利生を施

て得利もすぐれ福德充滿の人となり、大福長者をいやしみて、終に勇猛堅固の大信心發て、行住坐臥則禪定と成て、自然に菩提心成就して、涅槃の妙樂すなはち無碍大自在の人となりて、乾坤に獨歩すべし。盡未來際の悦、何事か加之哉。堅固に用よ用よ。<sup>95</sup>

これは一見すると「盡未來」に向けた発言のようにも見える。同様の主張は、「農人日用」にも「職人日用」にもある。

ここで正三は、商売によって遙か未來に宗教的な「悦」が得られることを説いている。勤勞の結果として裕福になることはあっても、事業の拡大を義務として説いているわけではない。この主張は、商業にいそむことを説くだけで、永続的な物質的發展や進歩的な歴史觀を説いていない。渋沢や松下においては、世の人のためにも自分の事業を拡大することは義務であったが、正三は「貧富は過去の因に定て有」と考え、事業の拡大を意図することには否定的である。また、世界觀としては一般的に「諸行無常」を強調することの方が多く、先の引用にもある通り「執着を捨」てることが主眼だったのでないか。正三は商業活動における宗教的救いを説いていても、進歩・發展を説いたとは言い難いと思われる。<sup>97</sup>

また、幕末に甚大な影響力を持った『日本外史』は、平安末期から江戸時代初期について武士を中心に描いた歴史書である。徳川以前は「治少くして乱多し」と述べるのみであり、進歩・發展については特に強調していない。『日本外史』もまた「貞觀政要」と同様に、過去に比べれば徳川の治世が望ましいと考えるにとどまっている。『日本

外史』は幕末の志士たちに影響を与えることによって明治維新の一原動力となった書であり、渋沢も強い影響を受けた。<sup>98</sup>しかし、この書によって「使命・義務としての進歩・發展」が教説されることはなかったと考えられる。

以上の議論から、前近代日本において社会の広範囲に影響力を持った思想の中に「使命・義務としての限らない経済的進歩・發展」が、少なくとも容易には見いだせないことが明らかになったはずである。<sup>99</sup>

### 結論と考察

マックス・ヴェーバーは、キリスト教圏において「使命としての利潤追求」という概念が、近代特有のものであると主張した。ここでは、この問題を日本について当てはめて考えた。そのために、近代以降の日本の実業家の思想を重視すべきであるとし、渋沢栄一と松下幸之助について取り上げた。

日本では使命としての利潤追求は古代から存在し、近代を特徴づけるものではない。日本では、「使命・義務としての限らない経済的進歩・發展」こそ、近代資本主義を特徴づける思想であると考えられる。「限らない發展」という思想は渋沢栄一と松下幸之助に見られ、前近代日本には見いだしにくい。

以上が本稿の分析である。最後にこの議論の問題点をいくつか指摘したい。第一に、本当に「使命・義務としての限らない経済的進歩・發展」という発想が前近代に存在しないのか、さらなる調査が要求さ

れる。非存在の証明が技術的に不可能である以上、この仮説はさらに幅広く検証し、補強されなければならない。第二に、これが近代日本の資本主義に特徴的な思想であるとしても、他にそのような思想は存在しないのかが問われる。この点は、本稿では可能性を否定しないし、またその発見は望まれるものであると考える。第三に、他の近代以降の日本の実業家についても調査し、この概念をより詳細に調べることが要求される。渋沢と松下にも若干の相違があるが、「進歩・発展」にも種類分けが可能かもしれない。個人差や戦前と戦後の時代差も考慮する必要がある。第四に、これが最も重要であるが、「使命・義務としての限らない経済的進歩・発展」はどのようにして発生したのかが問われなければならない。容易に想像できることは、これが欧米からの輸入だという解釈である。しかし問題は、外来思想であったとしても、それがどのように輸入されて実業家に受け入れられたのかというその経緯である。それは日本の在来思想の隙間を埋める形で輸入されたのか、それとも在来思想を補強する形なのか。この輸入の経緯について詳しく議論されることが望まれる。<sup>(8)</sup>

【注】

- (1) Max Weber, 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus', Die protestantische Ethik I Eine Aufsatzsammlung. (Herausgegeben von Johannes Winckelmann), Gütersloher Verlagshaus, 1911. 今回参考にした邦訳は、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店(改訳)、

一九八九年、梶山力・大塚久雄訳『ヴェーバー』(世界の名著六一)中央公論社、一九七九年。以下引用は、大塚訳岩波文庫の頁数をあげる。

- (2) 住谷一彦『共同体の史的構造論—比較経済社会学的試論—』有斐閣、一九六三年、同『日本の意識』岩波書店、一九九四年、森嶋通夫『なぜ日本は「成功」したか?』TBSブリタニカ、一九八四年、小笠原真『近代化と宗教—マックス・ヴェーバーと日本—』世界思想社、一九九四年。住谷は問題設定の方針について、森嶋は近代日本の実業家の思想を扱うことについて、小笠原はその詳細な先行研究調査において参考になった。その他にも、ヴェーバー問題の日本への適応を議論している研究はいくつか確認したが、本稿の課題ではあまり参考にならなかつたので割愛する。

- (3) 前掲、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚訳 三八〜九頁。

- (4) 同前、四〇頁。

- (5) 同前、四五頁。

- (6) 同前、八三頁。

- (7) 同前、八四〜五頁。

- (8) ここでは、ヴェーバーが生涯にわたって追求した問題というよりは、彼によって起こった一連の論争においてある程度共有された問題を議論している。それはゾンバルトやサミュエルソンらにも一応は共有されたものであり、「ヴェーバーの問題設定は成り立たない」という批判をも含むものである。

(9)

Kurt Samuelsson, *Ekonomi och Religion* (Religion and Economic

日本のヴェーバーリアンはかつてこの問題を専ら議論していたが(これをここでは仮にオールド・ヴェーバーリアンとする)、最近はニーチェに引きつけてヴェーバーを議論する研究も散見される。山之内靖(『ニーチェとヴェーバー』未来社、一九九三年)、ポイカート(雀部幸隆・小野清美訳『ヴェーバー近代への診断』名古屋大学出版会、一九九四年)、ヘニス(雀部幸隆他訳『マックス・ヴェーバーの問題設定』恒星社厚生閣、一九九一年)らの議論は、オールド・ヴェーバーリアンとは趣が異なり、山之内によれば、ヴェーバーの議論にはニーチェが重視したような「ギリシヤ悲劇」が根底にあり、「予期せざる結果」を重視した。プロテスタントイズムの倫理に関する議論も、そうした問題意識が根底にあるという。しかし仮に山之内の立場(これをネオ・ヴェーバーアンとしておく)が正しいとしても、今度はニーチェ的な関心がどこまで日本に妥当するのかわかるといえる問題が出てくる。ヴェーバーが日本の実情に疎かったのと同じくらい、ニーチェも日本のことを知らなかった。日本の文化や歴史に関して十分な考察がないままであるとするれば、ネオ・ヴェーバーリアンもオールド・ヴェーバーリアンと同じ轍を踏むことになると思われる。

なお、本稿で「ヴェーバーの問い」とか「ヴェーバー問題」とかいう場合は、基本的にはオールド・ヴェーバーリアンに近い立場で議論している。ネオ・ヴェーバーリアンの議論は、ここでは特に扱わない。

(10)

Action). 1961. (田村光三他訳『経済と宗教 一つのマックス・

ヴェーバー批判』ミネルヴァ書房、一九七一年)、邦訳一〇二頁。  
 Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, 1923. (田中善次郎訳『近世資本主義の起源』有斐閣、一九四一年)、邦訳二二二頁。  
 (11) Gabriel Kolko, 'Max Weber on America: Theory and Evidence', *History and Theory Studies in the Philosophy of History*, I-III, 1960, pp.255-7.  
 (12) Amintore Fanfani, *Cattolicesimo, Protestantesimo nella Formazione Storica del Capitalismo*, (Catholicism, Protestantism and Capitalism), 1934. (佐々木専三郎訳『カトリシズム・プロテスタントイズム・資本主義』未来社、一九六八年)、邦訳二六頁。  
 ヴェーバーが近代特有の資本主義的精神について考察するのには、概念が先にあつてフランクリンを後から見つけたのか、フランクリンの考察から概念を特定したのかは、著作を読む限り定かではない。ここでの議論は、ヴェーバーが先に近代以降の実業家としてフランクリンを選定し、その研究から近代資本主義の概念を規定したことが前提になっている。もしヴェーバーが先に直観的な形で近代資本主義の概念を想定し、そこから例としてフランクリンを探し当てたのであれば、その直観について源泉を求めなければならない。サミュエルソン、ブレンターノ、コルコ、ファンファーニの批判は、この場合「近代資本主義の特徴を推定するに際して、出自不明の直観的な概念規定は避けなければならない」と



いう形で本稿では活かされる。

- (14) 大塚久雄「マックス・ヴェーバーにおける資本主義の『精神』」  
『大塚久雄著作集第八巻 近代化の人的基礎』岩波書店、一九  
六九年、二〇～二頁)、尾高邦雄「マックス・ヴェーバー」(前掲、  
『ヴェーバー』世界の名著六一所収) 八七頁。
- (15) 梅津順一『近代経済人の宗教的根源 ヴェーバー、バクスター、  
スミス』みすず書房、一九八九年、八七頁。
- (16) Max Weber, 'Hinduismus und Buddhismus, Gesammelte  
Aufsätze zur Religionssoziologie II', J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
in Tübingen, 1972, S. 307.
- (17) 池田昭『ヴェーバーの日本近代化論と宗教—宗教と政治の視座か  
ら—』岩田書店、一九九九年、一三八頁。
- (18) 富永健一『日本の近代化と社会変動』講談社、一九九〇年、三三  
八頁。
- (19) 山之内によると、従来のヴェーバー研究は、日本人も含めて、圧  
倒的にキリスト者によるものが多かった(山之内靖『マックス・  
ヴェーバー入門』岩波書店、一九九七年、一五八頁)。ヴェーバ  
ー本人やヴェーバリアンによる研究に欧米中心主義的な見方が強  
いことも事実である。本稿はこの是正も目指している。
- (20) 前掲、尾高「解説」、一一頁。
- (21) 前掲、『近世資本主義の起源』、邦訳一七八頁。
- (22) 同前、二四五頁。
- (23) 前掲、『経済と宗教 一つのマックス・ヴェーバー批判』、邦訳九  
三頁。
- (24) 同前、一一七頁。
- (25) 同前、一四二頁。
- (26) Werner Sombart, *Der Bourgeois zur Geistesgeschichte des  
modernen Wirtschaftsmenschen*, 1913. (金森誠也訳『ブルジョ  
ワ』中央公論社、一九九〇年)。ロスチャイルドについては邦訳  
八四頁。モルガンについては邦訳八四、二四三頁。カーネギーに  
ついては邦訳八四、二二九、四六一頁。フランクリンについては  
邦訳一六一～九、二四六頁。ロックフェラーについては邦訳二二  
九、二四四、二四六、二六九頁。ジーメンスについては邦訳二四  
四頁。ラテナウについては邦訳二四六頁。
- (27) Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-  
systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens  
von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, 1928. (岡崎次郎  
訳『近世資本主義』生活社、一九四二年)、邦訳四五五頁。
- (28) ヴェーバーは、資本主義が高度化すれば、営利活動は倫理的色彩  
を失い、「スポーツの性格をおびることさえ稀ではない」(前掲、  
『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚訳三六六  
頁)と述べた。大塚久雄は現代の「資本主義的産業企業家たちの  
営利活動にあつては、勝れた意味での『資本主義の精神』はずで  
に消滅している」(前掲、『大塚久雄著作集第八巻 近代化の人間  
的基礎』三三頁)という。大塚はヴェーバー以上にこの点を強調  
しすぎる嫌があるが、現代の資本主義であっても「倫理的色彩

- (29) をおびる生活の原則」、つまり「エートス」が失われると産業そのものが成り立たないことは、実業界の常識に列すると思われる。エートスの質的内容が問われることがあっても、エートスそのものを認めない見解は、日本の実業界ではむしろ少数派ではないだろうか。ヴェーバーは実業活動が「スポーツの性格をおびる」と述べるが、スポーツですら日本では倫理的色彩が強い。
- 「海外万里の国々は巡回したというものの、何一つ学び得たこともなく、空しく目的を失うて帰国したまでの事である」(洪沢栄一『雨夜譚—洪沢栄一自伝—』岩波書店、一九八四年、一五一頁)。また、次のようにも言っている。「私は敢て立派な学問を致したわけではありません、のみならず西洋の学問の如きは殆ど皆無と申してよいのでありますが、唯青年時代に、聊かばかりの漢学を修めまして、修養の基礎を多く四書五経に得たのであります」(竜門社編『洪沢栄一伝記資料』別巻第五、一九六八年、二七三～四頁)。
- (30) 松下は戦前に真言宗の僧侶である加藤大観を相談役とし、戦後は臨済宗の僧侶である立花大亀と懇意であった。松下による加藤についての言及は、松下幸之助『縁、この不思議なるもの 人生で出会った人々』(PHP研究所、一九九三年)四七～五四頁、同『物の見方 考え方』(PHP研究所、一九八六年)八〇～九二頁。立花については、前掲『縁、この不思議なるもの 人生で出会った人々』一五六～六三頁。
- (31) 洪沢・松下の両者とも、自己の利益に拘泥することはなく、公共のために尽くした人物である。この意味では両者は近代経済学が描くような、利潤最大化原理によって行動した経営者ではない。このことを以て両者は典型的な「資本主義の精神」を持っていなかったと判断することも可能かもしれない。しかしその場合は、今回の分析は日本の中で「特殊な」実業家の思想の分析であり、より普遍的な日本の実業家像が他に描かれるということになるのみである。しかしながら、自己の利益のみを追求したような実業家は、日本において広範な支持を得られるものであろうか。多くの支持がなければ、それを「典型的な精神」とすることはできない。
- (32) 洪沢栄一『青淵百話』同文館、一九一三年、二〇〇頁。
- (33) 同前、二一六～七頁。
- (34) 松下幸之助『経営心得帖』PHP研究所、二〇〇一年、八六～七頁。
- (35) 松下幸之助『実践経営哲学』PHP研究所、二〇〇一年、五七頁。
- (36) 松下幸之助『社員稼業』PHP研究所、一九九一年。
- (37) 中村元『日本宗教の近代性』春秋社、一九六四年、一四九頁。
- (38) 同前、一五七頁。
- (39) 同前、一六一頁。
- (40) 同前、一五六頁。
- (41) 内藤莞爾『日本の宗教と社会』(御茶の水書房、一九七八年)も、第一章で、近江商人と浄土真宗による商業的エートスの関係を論じている。学術的な書ではないが、長部日出雄『仏教と資本主義』

(新潮社、二〇〇四年)も平安時代の行基に「使命としての利潤追求」の概念があったとしている。

(42) 前掲、『日本宗教の近代性』二二八、一三四頁。

(43) 同前、一二七頁。

(44) 新釈漢文大系1『論語』(吉田賢抗著) 明治書院、一九六〇年、二六七頁。

(45) 同前、四三二頁。

(46) 日本古典文学大系67『日本書紀 上』(坂本太郎・家永三郎他校注) 岩波書店、一九六七年、三九〇～二頁。

(47) 林家正本新刻、芝山後藤先生定本『改正四書集註』一八五二年、『論語卷之三』一四丁。

(48) 前掲、『改正四書集註』、『論語卷之六』一七丁。

(49) 日本の「使命としての利潤追求」は、自分以外の公共目的であることを強調している。つまり為政者(あるいは為政者と目的を共有する存在)が公共目的を念頭において利潤を追求することが義務である。これはヴェーバーがフランクリンにおいて見た、個人主義的な利潤追求の義務と異なるものと解釈できる。しかし先にも述べたように、これを欧米とは違うと強調するのであれば、洪沢や松下もフランクリンと異なっていることを指摘したい。洪沢・松下とも紛れもなく近代以降の実業家であるが、個人の利得だけを目標していない。これを富永健一のように日本の「遅れた」点であると解釈することも想定できるが、本稿では日本社会は既に「近代資本主義」を具現化していると考ええる。

逆に必ずしも個人の利得のみに注視しないことを、日本の資本主義の属性と考えることもできる。しかし、この詳細は別な論考を用意した方がより慎重であると思われるので、ここでは論じない。

(50) また大塚久雄は、ヴェーバーがフランクリンにおいて見た精神は、利潤の肯定や営利欲の合理化ではないとする。利潤の追求が「道徳的完成への道」(前掲、『大塚久雄著作集第八巻』五五頁)に他ならないとしたことにその特徴があるとした。詳しい説明は不要であろうが、儒教的な意味で理想的な為政者になる(つまり「徳」のある人物になる)ためには、利潤追求は義務であり、この問題意識と合致する。

(51) 坂本慎一『洪沢栄一の経世済民思想』日本経済評論社、二〇〇二年。洪沢は在郷時代に水戸学の感化を受け、尊皇攘夷思想に傾倒していた。非合法活動に関して後の洪沢は否定的であるが、大正時代に刊行した『論語講義』は水戸学の強い影響下にある。藤田東湖については生涯尊敬しており、尊皇攘夷運動の精神性は強く肯定している。

(52) 尾高に師事した件については前掲、『洪沢栄一伝記資料』第一巻、二〇二頁。海保については、同書同巻、二二〇頁。

(53) 前掲、『洪沢栄一伝記資料』別巻第五、一一八頁。

(54) 同前、二七三頁。

(54) 前掲、『洪沢栄一の経世済民思想』第六章。洪沢は進歩史観によつて「民」全員を「臣」にすることが可能であり、また望ましい

- と考えた。これについて、荻生徂徠は不可能と判断している。洪沢の進歩史観は井上哲次郎も類似の考えを持っており、当時の時代精神だった可能性がある。
- (55) 前掲、『洪沢栄一伝記資料』第二六卷、一九五九年、六七〇頁。
- (56) 同前、六七三頁。
- (57) 同前、六八〇頁。
- (58) 洪沢栄一述、梶山彬編『論語と算盤』国書刊行会、一九八五年、一三四～三五頁。
- (59) 洪沢栄一講述、尾立維孝筆録、二松学舎大学出版部編集『論語講義』明德出版、一九七五年、七九〇頁。
- (60) 同前、四一九頁。
- (61) 同前、七四九～五〇頁。
- (62) 同前、七五〇頁。
- (63) 前掲、『実践経営哲学』五九頁。
- (64) 松下幸之助『松下幸之助 経営語録』PHP研究所、一九九三年、二〇頁。
- (65) 松下幸之助『経営のコツここと気づいた価値は百万両』PHP研究所、二〇〇一年、一七一～二頁。
- (66) 松下にとって「信」は、重要な概念であった。「信ずるということ」と理解するということは紙の裏表みたいなのです。バラバラに存在しているが如き状態をしていますが、まったく一体であつて、まったく離して存在することはない。信用するから理解がある。理解するから信用するのであるというので、実に微妙な作用
- をなすものである」（松下幸之助、一九四九年三月二日、PHP所員講座「信と解」、〈旧速記録〉50、四四頁）。これは仏教における「信解両全」の影響であろうと思われ、今後の研究を要する部分である。
- (67) 前掲、『実践経営哲学』二五頁。
- (68) 松下幸之助、一九四八年一月三十一日、「PHPのことば その一 繁栄の基」〈旧速記録〉1、二〇頁。
- (69) 松下幸之助『人生談義』PHP研究所、一九九八年、七〇頁。
- (70) 同前、六八頁。
- (71) 本居宣長『本居全集』第二『古事記傳』吉川半七発行、一九〇二年、一九一三頁。
- (72) 本居宣長撰、倉野憲司校訂『古事記伝（二）』岩波書店、一九四〇年、九〇頁。
- (73) 本田清『易学』平楽寺書店、一九六〇年、一一二頁。
- (74) 洪沢栄一にも、堯、舜、禹を聖人とする見解が存在する（前掲、『論語講義』九二二頁）。しかしやや法家的観点から明治天皇も「聖」としている（同書六九五頁）。晩年洪沢の師匠である尾立維孝は、縦横家の研究家である白石照山の弟子であり、法家的傾向の強い思想家であった。後述するように、法家思想は治世の成果を重視する傾向にあるので、進歩史観を受け入れる素地があつたと解釈できる。
- (75) 新釈漢文大系4『孟子』（内野熊一郎著）明治書院、一九六二年、二四頁。

(76) 同前、五一二頁。

(77) 稲葉一郎『中国の歴史観』創文館、一九九九年、五五頁。

(78) 素直に解釈すれば、孟子によるこれらの主張は脈絡の異なるものであり、稲葉のように一つに合成することは不当である。状況や相手によって主張を変えることは、討論する者としては当然の態度といえる。もし、状況を無視して複数の主張を合成すれば、多くの思想家は論理が矛盾しているとして破産を余儀なくされる。このような解釈は妥当であろうか。

(79) 新釈漢文大系96『貞観政要(下)』(原田種成著) 明治書院、一九七九年、七〇三頁。

(80) 前掲、『論語』二八八頁。

(81) 塚本哲三編輯『山鹿素行文集』有朋堂書店、一九二八年、二九九頁。

(82) 高須芳次郎編『藤田東湖集』水戸学大系第一巻、水戸学大系刊行會、一九四〇年、三八四頁。

(83) 東アジア文化圏は、欧州よりも早く経済発展し、いわゆる「ルネッサンスの三大発明」も中国宋代の方が数百年も先取りしていた。一八世紀の時点においても、ヴォルテールやケネーにとって中国は尊敬的であった。ケネーは当時の中国について「この国が世界の最もよい國、人々が知っている範囲内で人口が最も多く、最も繁栄せる王國であることを否認することが出来ない」(勝谷在登譯『支那論』白揚社、一九四〇年、三五頁)と言っている。これに対してアダム・スミスは中国の情報について批判的であった

が、それでも「シナの国内市場はおそらくその広さにおいて、ヨーロッパのさまざまな国のすべての市場をあわせたものにあまり

劣らぬであろう」(大内兵衛・松川七郎訳『諸国民の富(三)』岩波書店、一九六五年、四九一〜二頁)と言っていた。批判的な人物であっても、一八世紀末における中国の豊かさを疑わなかったことに注目したい。その中国が近代資本主義化において後れをとったのは、やはり「限らない発展」というエートスの欠如に拠ったものではないか。

(84) 高山岩男「佛教の歴史観」(吉田紹欽編『現代佛教講座第三巻歴史編』角川書店、一九五五年所収) 二四三〜四頁。

(85) 同前、二四四〜五頁。

(86) 江島恵教「大乘仏教における時間論」(三枝充恵編『講座仏教思想第1巻「存在論・時間論」』理想社、一九七四年所収)、二六八頁。

(87) 玉城康四郎「道元の時間論」(前掲、『講座仏教思想第1巻「存在論・時間論」』所収)、二七一頁。

(88) 石田充之「末法思想」(前掲、『講座仏教思想第1巻「存在論・時間論」』所収)、三一八頁。

(89) 前掲、「佛教の歴史観」二四四頁。

(90) 同前、二五五頁。

(91) 「君の道を盡玉ふは堯にあり。孝の道を盡玉ふは舜にあり」(石田梅岩著、足立栗園校訂『都鄙問答』岩波書店、一九三五年、一〇頁)。



- (92) 同前、三一頁。
- (93) 同前、二七頁。
- (94) 日本思想大系42『石門心学』（柴田実校注）岩波書店、一九七一年、四一三頁。
- (95) 鈴木正三『萬民徳用』（日本古典文学大系83『假名法語集』宮坂宥勝校注、岩波書店、一九六四年）二七九頁。
- (96) 前掲、『假名法語集』三〇五頁。
- (97) 本稿の研究は、鈴木正三に関して十分に調査していない。また井原西鶴が『世間胸算用』で描いたような商人の姿は、どのように解釈すべきか。西鶴が描いた商人は「営利欲」があっても「エートス」に欠けていたと思われるが、今後さらなる研究を要する問題である。
- (98) また、戦国時代に「限らない発展」と類似的発想が存在した可能性は排除できない。例えば、豊臣秀吉は生涯において領土拡大の野心を持った。松下は子供の頃より秀吉には親近感を持っていたが、これとの連関は不明である。
- (99) 頼山陽『日本外史（下）』（頼成一・頼惟勤訳）岩波書店、一九八一年、四六九頁。
- 「自分も初めは戦國の英雄の事蹟が知り度くて日本外史を讀んだのであったが、讀んで居る内に段々面白くなって、山陽の議論に釣り込まれて、いつしか尊王論に耳を傾ける様になり、山陽詩鈔を愛讀し、楠公に關する詩などは大抵暗誦して居った」（洪沢栄一「日本外史の教訓」『研究評論歴史教育』（頼山陽百年祭記念號）

- (100) 第六卷第六號（九月號）、歴史教育研究会、一九三二年、一四頁）。そのほか江戸時代の重要な経済思想として、徂徠学と報徳思想をあげることができる。両者とも、近代以降まで影響力を持ち、近代資本主義化の原動力でもあった。これらに關しては、最近の日本経済思想史研究において議論が盛んである。川口浩・他著『日本の経済思想世界―十九世紀』の企業者・政策者・知識人―（日本経済評論社、二〇〇四年発行予定）参照。
- (101) 先の本田の引用にもあるとおり、法家系統の思想は儒家とは異なる歴史観を持っていた。韓非子は堯・舜などとは別の「新聖」を認め、時代ごとに理想的な治世は異なると認識していた（新釈漢文大系12『韓非子』（竹内照夫著）明德出版、一九六四年、八二七頁）。同じく法家に近い『春秋左氏伝』の卷末では、呉・越が中国文明を導入して強大化してゆく姿が描かれている。この『春秋左氏伝』を幕末当時、中国を遙かに凌駕する水準で研究していたのが亀井学派であった。福沢諭吉は、この亀井学派の塾で一九歳まで左伝を学んでいた。福沢諭吉の文明發達論と亀井流左伝学の類似性については、拙稿「福沢諭吉と亀井学の思想―福沢における『縦に慣れたる資力』とは何か―」『近代日本研究』第二〇巻、慶應義塾福澤研究センター、二〇〇三年参照。
- （さかもと・しんいち）P H P 総合研究所第一研究本部松下理念研究部研究員