

松 山 大 学 論 集
第 28 卷 第 4 号 抜 刷
2 0 1 6 年 10 月 発 行

近代日本資本主義と知的巨人たち

—— 福沢諭吉，渋沢栄一，吉野作造，石橋湛山，清沢洌 ——

山 本 義 彦

近代日本資本主義と知的巨人たち

—— 福沢諭吉、渋沢栄一、吉野作造、石橋湛山、清沢洌 ——

山 本 義 彦

は じ め に

近代日本の思想家たちはどのようにその言論活動を行ってきたかを検証する、これが本稿の課題である。その理由を説明しておきたい。

2011年3月11日は、日本の戦後にとって最大級の自然災害の日として将来にわたって忘れられてはならないであろう。この危機に対して、多くの民衆と知識人たちは、とりわけ東京電力福島第一原子力発電所の爆発と放射能の大量飛散、その後の被災者の大量の避難を見つめながら、原発事故から引き起こされる人的被害を思うことから、原発の再稼動に否定的判断を行ってきている。

だが当初は、原発推進に携わってきた学者、技術者の多数は、この事故で1986年の *Авария на Чернобыльской* チェルノブイリ事故のように、「死者」が出たわけではないとか、放射線量の被曝の程度によっては実は健康被害を実証できない¹⁾として、原発の効率性、表面的な原子力発電コストの安さから、原発を今後とも使うべきだと主張してきた²⁾。これらの論者の議論をいまさら逐一拾い上げるまでもなかるう。その後の立証によれば、原発コストの安さとは、政府、公権力による種々の経済的、財政的支えをもって初めて可能であつ

1) 児玉龍彦氏は放射線医学の見地と分子生物学の双方から見て、実は低い線量こそ重視せよと、警鐘をならしてきた。同氏『内部被曝の真実』幻冬舎、2011年。

2) その言説は事実から見て、正しくないことは大島堅一氏の『原発コスト』岩波新書、2011年をはじめ論駁されてきた。

たにすぎず、それ以上に原発のリスクの大きさがはかりしれないものであることとはいうまでもない。これに対して民主党政権は当初、原発再稼動に走ったかというそうではなかったにもかかわらず、同政権の最後の野田佳彦首相は大飯原発再稼動に敢えて踏み切っている。

ところがこれに対して、ドイツの Angela Dorothea Merkel アンゲラ・メルケル首相は自ら原発維持派であったにもかかわらず、福島を教訓を踏まえて、原発維持を否定するにいたっている。この相異はいったいどこから来るのであろうか？ 当時は、ドイツの電力がフランスの原発によっているから、原発依存をやめることは容易なのだという議論さえ、原発推進勢力から揶揄的に述べられたこともあった³⁾。しかしそうとばかりいえないだろう。自然の猛威に対する敬虔な姿勢、あるいはドイツ特有の環境問題への強い関心、隣接しあう国々への配慮を必要とするといった地勢学の上からも、真剣な姿勢が必要であることにもよるであろう。また環境問題重視の緑の党の厳然たる政治的地位の高さがこれを反映したであろうし、1986年4月のチェルノブイリ事故による欧州全域での脅威の経験もまた大きい⁴⁾。

さらに安倍内閣にいたっては原発をベースロード電源⁵⁾と位置づけなおし、原発に頼ることを拒否するのは「責任ある態度ではない」と豪語して、福島事故から5年を過ぎてもその原因や教訓さえ見定められない状況を前提にしていることへの痛切な認識を感じることはできない。ここにひとえに見られるのは、一見すると短期的な観点から原発施設を動かすことによる短期的な経営効率の優先であろう。そして原発事故後には声を潜めていた原発維持派の学者や技術者がまたまた表正面に再登場させられていると思わざるを得ない状況である。民主党内閣の最後段階で原子力規制委員会委員長に田中俊一氏が就任した

3) 2015年段階のIAEA「総発電量に占める原発の割合」(% of nuclear in total domestic electricity generation)によると、ドイツは16.0%で、世界第8位(第1位フランス76.1%)。

4) スベトラナ・アレクシエービッチ『チェルノブイリの祈り』岩波現代文庫、2001年(元は1998年)等を参照。

5) 「エネルギー基本計画」(2014年4月11日閣議決定)。

ことが転機をあらわすかもしれない。委員長は前職で原子力研究所副理事長を務めるなど、何れかといえば、原発推進の機関で活躍した人物である。委員の中には田中知東京大学名誉教授のように明らかに原子力発電推進派であったし、就任に当たって、「今後を見てほしい」とあたかも公平な判断をするかのように記者会見で述べていた⁶⁾。

しかし規制委員会の「安全審査」なるものが決して稼動にとって安全と判断するものではなく、単に原子力発電機械自体の技術的安全の点検でしかないと述べ、稼動の判断を規制委員会を行わないと逃げ、かつ近隣住民の避難経路等の整備は、同委員会のかかわらざるところであり、政府も同様であって、法的には地元自治体に丸投げするという責任転嫁の構造である。安倍晋三首相は、これを利用して「世界一の厳しい安全審査に合格とされたものから順次、再稼動を行う」と表明⁷⁾し、今日に至っている。ここにあるのは、原発再稼動を何が何でも果たし、住民の安全にはかわりなく、日本財界に貢献することこそが政治の使命と見定めていることに他ならない。短期的な「経済効率」を追求め、いつかわからない自然災害への危機感の欠如に依拠した認識というほかないだろう。原発再稼動は単に日本の政界、財界筋の要望であるばかりか、アメリカ側から、明確な方向付けを与えられていることである。すなわち Japan-handler ジャパンハンドラーの異名をとる Joseph Nye ジョセフ・ナイと Richard Armitage リチャード・アーミテージというそれぞれアメリカの民主党、共和党側を代表する軍事問題専門家共同の 2012 年夏と明記されたレポート⁸⁾にすでに示されているからである。民主党最後の野田佳彦内閣で、再稼動に踏み切ったのはまさにこのレポートと軌を一つにしているといっても過言ではないだろう

6) 拙稿「第五福竜丸事件の政治経済学」『年報日本現代史』第 19 号、2014 年、「「強権的国家」の再来を目指す安倍晋三政権の諸政策」『行財政研究』No.90、2014 年 9 月、「アベノミクス・新アベノミクスの検証」『行財政研究』No.95、2016 年 4 月。

7) しかし 2015 年 4 月 15 日、大津地裁は高浜原発運転差し止め判決でもこの判断の誤りが指摘された。むろん国は住民の避難計画を自治体に押し付けたままである。

8) *The 3rd Armitage-Nye Report, Summer 2012.*

う。なお、このレポートの内容は恐るべきことに、原発のみならず、武器輸出の解禁、集团的自衛権への積極的参画のための法整備と憲法九条の改正を打ち出していることであった。

一体、こうした目まぐるしい変貌を見せている日本の動向をどのように捉えるべきかを考えたときに、筆者は、日本近代の思想家たちがどのようにして封建制を乗り越え、近代思想を欧米に学び生きてきたのかを改めて見直すべきだと思うにいたった。つまり政界にせよ、財界にせよ、結局行き着くのは彼らの意識と方針を支えてきた日本の知のあり方ではないかと考えたからである。

しかし既述のように、知の巨人をすべて取り上げて述べるなどは到底私のないうところではない。そこで、本稿では、当面、筆者が理解可能な思想家と試みてきた人物について、彼らの特徴を捉えてみよう。

1. 福沢諭吉 (1835—1901)

福沢諭吉は豊前中津藩の下級武士の出身である。父親はすでになく、母親の必死の働きによって、成長したことがあり、この母親自身は、世の中の身分区別を意識する人ではなく、宗教心は弱いほうだったという。彼にはそのような母親の精神的な影響は絶大だった⁹⁾。「門閥」への不満¹⁰⁾もこうした母親の状況から彼が持ったといえるだろう。彼は兄のいた長崎を経て大坂に出て緒方洪庵の懷徳堂で蘭学、儒教を学ぶ。この進路変更では、信頼を寄せる母親には内密で、勉学意欲の強さから発したという。その後、幕府の咸臨丸で使節団員として渡米、アメリカの先進工業技術などに大いに感動した。彼は下級の幕臣とはいえ、その幕府擁護の意識が強かったかどうかは、実はよくわからない。いいうことは、欧米諸国の巨大さ、あるいは近代工業化の威容が、新しい時代への対応を迫られる際に影響を及ぼしたとってよいだろう。『新訂福翁自

9) このあたりのことは福沢諭吉『新訂福翁自伝』岩波文庫、1978年、「幼少の時」などに記述している。母親を描いて、身分に分け隔てなく付き合ったと述べている(23～24頁)。

10) 福沢、同書、27～28頁。

伝』『攘夷論』の項では、基本的に福沢は攘夷論に対してどのように認識したかはついに語らない。要するに幕府に雇われ、外国との交渉関連の文書を扱う立場にあったことであろう¹¹⁾。文久2年の渡欧に際して、松本弘安（寺島宗則）、箕作秋坪との対話の中で、「今日吾々共の思う通りを言えば、正米を年に二百俵貰うて親玉^驪の御師匠番になって、思うように文明開国の説を吹き込んで大変革をさしてみたい」と述べている¹²⁾。また、「私は、幕府の門閥压制鎖国主義が極々嫌いで、これに力を尽す気はない」¹³⁾と述べて、階級差別社会への反発が強い。さらに「幕府の^{〔勢〕}威張りが癩癩にさわるというのは、これは此方の血気の熱心であるとして姑く^{しぼら}差し置き、さてこの日本を開いて外国交際をドウするかということになっては、ドウも見えていられない、と言うのは私は若い時から洋書を読んで、それからアメリカに行き、その次にはヨーロッパに行き、またアメリカに行って、ただ学問ばかりでなく実地を検分してみれば、ドウしても対外国は是はこういうように仕向けなければならぬと、ボンヤリしたところでも外国交際法ということに気の付くは当然の話であろう」¹⁴⁾と。これとの対照で、上方の勤王家は攘夷に徹しているので賛成しがたいという¹⁵⁾。以上のことから、福沢は世界の大勢を捉えて開国が当然とし、明確に述べているわけではないが、相対比較的には幕府側に立っていたといえよう。とにかく、彼は、下級士族にあったことから、上昇して政界、官界でがんばるという道、要するにその位置に立って、うえから人を見下すこともしたくないというので、残るは学問的、教育者的位置であろうか¹⁶⁾。尊王佐幕派と勤王派の紛争が革命的事態にでもなれば、自分はさっさと荷物をまとめて逃げると公言する¹⁷⁾。

11) 福沢、同書、169～198頁。

12) 福沢、前掲『新訂福翁自伝』221頁。

13) 福沢、同書、222頁。

14) 福沢、同書、223～224頁。

15) 福沢、同書、227頁。

16) 福沢、同書、229頁。

17) 福沢、同書、231頁。

明治に入ると、彼は『学問ノススメ』や、『文明論之概略』¹⁸⁾などで平易に欧米「先進」の学術を説き、特に前者は大変な売れ行きであった。通読する限り、実に豊富な西洋の学術を紹介して論じている。後者では「文明というのは半開に対して文明なのであり、半開といえどもこれを野蛮と比較すれば文明といえる。たとえば今の中国を西洋諸国と比較すれば半開といわざるを得ないが、これを南アフリカの諸国と比較した場合、あるいはわが日本の人民を蝦夷人と比較した場合は、これを文明と称することが出来る」と定義しているとおりの、文明は相対的ではあるが、西欧が文明という大前提の上に論理立てしている。その趣旨は「自然界の事物を法則として捉ええる一方で、その世界の中で、自ら積極的に活動し、人間の気風としては活発で古い習慣にとらわれず、自分で自分を支配して他人の恩恵や権威に頼らない、自身で徳を取め、知性を発達させ、過去をむやみに持ち上げず現状にも満足しない」状況を「文明」という基準に設定している。むろん西洋といえども究極の「文明」ではなく、「いまのこの世界にいて」文明といえるに過ぎないと見る¹⁹⁾。それはおそらく福沢にとって、海外に渡航した経験を通じて、欧米の「先進」を基準に、日本のあるべき方向性を考えてのことであろう。すなわち「私の主義にすれば、第一鎖国が嫌い、古風の門閥無理圧制が大嫌いで、何でもこの主義に背く者はみな敵のように思うから、此方が思う通りに、先方の鎖国家古風家もまた洋学者を外道のように悪むだろう。ところで私が幕府の様子を見るに、全く古風のそのままで、少しも開国主義と思われぬ、自由主義と見えない。たとえば年来政府の御用達は三井八郎右衛門で、政府の用を聞くのみならず、役人らの私用をも周旋するの慣行でした」²⁰⁾。

福沢本人の記述では、有名な「明治十四年の政変」でも決して大隈重信と謀つ

18) ここでは岩波文庫及びちくま文庫を参照した。

19) 『文明論之概略』第二章「なぜ西洋文明を目指すのか」、(齋藤孝訳、ちくま文庫、2013年) 39頁。

20) 福沢、前掲『新訂福翁自伝』、202～203頁。

て、騒ぎを起こしたわけではないが、明治十年代、竹橋騒動以降に、議会を開いてはどうかとの論説を公表したこともあったとしている。つまり、この種の「政治の診察医」、野次馬的行動で「政変」での新聞論説を執筆したという²¹⁾。「明治十二年の七月二十九日から八月十日ごろまで長々と書き並べて、一寸とつじつまが合っています。これが今の帝国議會を開くための加勢になったかと思えば自分でも可笑しい」²²⁾。もっとも福沢は、「政変」で国会開設が決められた一方で、「従前の教育法を改めていわゆる儒教主義を復活せしめ、文部省も一時妙な風が全国の隅々までも靡かして、十何年後の今日に至るまで政府の人もその始末に当惑しているでしょう」²³⁾と述べている。

これらの著作を読んで感じさせられるのは、日本やアジアの西欧に比べての「後進」性への認識である。彼は、何よりも欧米にキャッチアップすることこそが日本の与えられた命題であり、国民はこれを学ばなければならないと考えたのである。前者であまりにも有名な「天は人の上に人を作らず、人の下に人を作らず」という言葉であるが、実はこの言葉は福沢が自ら発案した表現ではなかった。むしろ彼が東北地方を旅行する中で、東北地方の名望家たちではいわば長年にわたって伝えられてきた表現であったという。だからこの表現の末尾に、彼は「といへり」とつけて、伝聞であることを想像させてくれている²⁴⁾。

次いで、彼の顕著な事業としては官学に対抗して後進を慶應義塾に育てる、実業人育成機関を作ったことである。しかしこの義塾は経済的にもしばしば危機に陥ったことにも示されるように、その際には、政界に救いを求めることもあったが、実学としての理財、今日風に言えば経営学、商学を学ばせるといっても、まだまだ商工業の発展を見る状況ではなかったことから、ある意味で当然であったろう。とはいえ福沢が西欧に学び後進を育てようとした基軸がこの

21) 福沢、前掲、367～368頁。

22) 福沢、前掲、373頁。

23) 福沢、前掲、369頁。

24) 拙稿「近代日本資本主義史の特徴－分析的方法を通じて－」静岡大学『経済研究』20巻3号、2016年3月、52～53頁で同趣旨のことを述べておいた。

ように、原理的というよりは応用的分野に端を発していることに注目しておきたい。あるいは技術主義（実用主義）的方面への関心が深かったというべきかも知れない。学問を「虚学」ではなく、「実学」であるべしという点も一貫している²⁵⁾。まさにこうして慶應義塾出身者は多数日本財界指導層に定着していったわけである。これに対して後に東京大学→東京帝国大学のように国家官僚＝法学と医学、工学といった、国家統治の面での要員を育てていったのである。これ自体も根底的原理的志向というよりも、ある種の技術主義（論）的傾斜であることは言うまでもないだろう。これは、ドイツのように先進国（イギリス）を追うあり方に似ているともいえよう。

筆者はこの間、清沢淵研究との関連で、アメリカのカリフォルニア大学バークレイ校、コロンビア大学、ハーヴァード大学、プリンストン大学を調査したが、これらの大学でも昨今の市場主義の横行の中で、技術学（実用主義）の研究への傾斜を強めているが、それでも従来、原理論的思考を注視してきたので、少なからず、ヨーロッパ大陸起源の大学教育に近づいていたといえよう。というのもアメリカでは州立大学が相対的に農業、工業など実学、職業教育志向に特化していて先のメジャーな私立大学は原理的研究に特化していた歴史をもっていた。日本にはその点、出発点で、原理主義的志向を持つ大学、高等教育システムが先の慶應義塾、東京大学等には明確に存在していたとはいえないかもしれない。つまり慶應は理財、企業経営実務、東京大学は国家統治の法学、殖産興業に端を発する工学教育、それに医学といった実学的産業教育に照応していたのである。東京大学の工学部は工部省工学寮を母体とするなどであった²⁶⁾。むしろその背景には当時の「万邦対峙」への意識があったことは指摘されてもよい。その後の長い歴史を通じて、東京大学は、おいおい基礎的的原理的研究分

25) この「虚学」「実学」という用語は、当時の膾炙された用語であったのではない。特に1960年代後半以降の学問状況で打ち出された。ただし「実学」認識は実質的に、当時でも大いにあったわけである。

26) 拙稿「海外調査：アメリカにおける日本研究の動向調査」静岡大学『経済研究』14巻3号、2009年12月。

野を發展させてきたといえるかもしれない。

福沢は、『文明論之概略』で、西欧を「文明国」、アジアなどを「未開国」、日本を「半開国」と類型化している。この含意もまた西欧流近代科学技術の獲得の観点をものさしにしていると見てよいだろう。ここには彼も若い時期に学んだはずの儒教を含む東洋の諸学の意味はまったく否定的に認識されているといわざるを得ない。日本のその後の發展の中でしばしば登場してきた「和魂洋才」という認識も鮮明ではない。この「和魂洋才」が鮮明に打ち出されていたのは、筆者の認識では、戦時下日本の文部省が発行した文部省編『国体の本義』であろう。それによれば、わが国は中国起源の東洋思想とヨーロッパ近代の技術に学ぶことが「国体」であり「和魂洋才」であるというわけである²⁷⁾。これは東西文化様式の融合というよりも、それらの外的結合ということになろう。本書を繙いても、国体思想をこの時期は極めて技術主義的に意味づけていたように感じさせられる。

福沢にあっては先進＝欧米こそが学ぶべき基準であって、東洋その他に学ぶべきものはないという、出発点における近代思想家の一つの姿を示しているかもしれない²⁸⁾。「文明とは結局、「人間の知性と特性の進歩」といってよい」と述べている。興味深いのは、福沢には西欧型の文明がすべての出発点であって、その観点からすれば、王制であれ立憲君主制であれ、文明に役立つかどうかは相対的でさえある²⁹⁾。「孔子孟子は、当時の大学者である。古来稀有な思想家である。もし、彼らが卓見を持ち、当時行われている政治とは別の世界で、人類の本分について永遠に通用するような教えを説いていたならば、その効用は必ず広大なものがあつただろうに、一生その狭い範囲の中にいき、一步を踏み出すことが出来なかったのが、その説も自然と体裁を失って、純粹な理論にも

27) この精神こそが、日本の優越性を誇示できる道だとさえ認識されたと評してよいだろう。

28) 別の見方では、福沢の時代、先進国に近づくことこそが、列強に敗北しない方向だと認識されていたとも言えよう。

29) 『文明論之概略』、第三章「文明の本質」、84頁。

なりきれず、半ば以上は政治談議を持ちうることになって、「フィロソフィー」としての品格を落とすことになった」と厳しい。儒教は実際の政治に応用すべきものではありえない。孔子孟子の説は道徳であって、「個人のみの上においてはその効能は非常に大きいのだが、しかし、徳というのは一人ひとりの人間のうちにあるものであって、形ある外の物事に対して働きかけるものではない」とさえ断言する。ここでは、徳川時代の支配的儒教であった朱子学との区別は意識されていないのである。福沢は明らかに「徳性」virtueの人間的意義という洋の東西を問わず形成されたであろう認識を狭く孔子孟子の限局された意識と捉えていたのであろう。彼は徳性よりも「智」を取るというのは以下にも述べられる。

「文明は人間の目指すところ」であり、「政府は社会の秩序を維持し現在必要な処置をとり、学者は過去と未来を考えて将来のことを謀り、商工業はそれぞれの仕事が自然と国の富を増やすなどして、それぞれの職業ごとに文明の一局面に貢献するのだ」。「世の中の学者は、…いたずらに事を好み、自らの本分を忘れて奔走し、はなはだしきに至っては、役人に使われて目先の利害の処置をしようとして失敗し、学者の品位を落とすものがある。惑いのはなはだしいものである」³⁰⁾。ここでは学問と政治の関係への緊張関係とでも呼ぶべき福沢の理解がある。「国学者たちは必ずしも皇室に忠実な人間というわけではなく、漢学者たちも本当に世の中を憂えていた君子というわけではない。その証拠に、世の隠れた君子という人たち、ふだんから不平を言っているものの、言った若人として拔擢されればたちまち言っていることを変えて不平など言わないようになる。今日の尊王家も、ちょっとした給料をもらえば明日には幕府を支持するようになる」³¹⁾。

「攘夷論というのは、そもそも私利私欲などで唱えられたものではない。自

30) 前掲、第四章「一国の智徳」、134頁。

31) この発言は日本人の根源的対応を忌避し、現状順応型、あるいは現実対応型の在り方を批判しているかに見える（同、142頁）。

国と外国の区別をしっかりとつけて、自分の国を守ろうとする誠実な心によるものだった」と述べて、福沢にとっては、攘夷論を大きな哲学的枠組みで考えていたものではない。この観点からすれば、「攘夷論は、ただ革命のはじまりであって、これは事の「近因」にすぎない。智力全体の目指したところは、はじめからここではない。その目的は王政復古でも、攘夷でもない。したがって、事を起こしたのは皇室ではないし、幕府が的だったのでもない。智力と専制の戦争であって、この戦争を企てたその原因は、国内全体の智力だったのだ。これが事の「遠因」である」。「王政復古は、皇室の力によるものではない。皇室は国内の智力に名目を貸したようなものだ。廃藩置県は、政治家の英断ではない。政治家は国内の智力に使われてその働きを実施したようなものなのである」、ということになる。

とすれば福沢にとっては攘夷論の哲学的意味があるわけではなく、急に「外国の光」に照らされた人々が驚いて感覚的に反発したに過ぎないのが攘夷論であって、それをばねにそれまで長く持続していた幕府の抑圧力が失われつつあったときに、新たな政治の方向へと転換する単なる契機として機能したに過ぎないということになるのである³²⁾。「智」と「徳」を兼ね備えてこそ文明といふべきなので、その観点からすれば、日本人はまだその段階に到達していないから、この二つを兼備する「文明国」になる必要があるというわけである。このうち徳は西欧人に大きく掛け離されているとは思えず、むしろ「智」が決定的に不足している。この点を強化すべきだろうと見ている。だからこそ福沢には西洋の学を習得すべきだとして「徳」のような道義性は別にして、西洋の学芸全般の知識を国民に広げることの必要性を感じられたのであろう。「智恵こそが優先課題」というわけである³³⁾。

日本では「権力偏重のあり方が、社会のすべてにわたってしみ込んでいる」「権力をほしいままにして、それを偏重するのは決して政府だけではなく、全

32) 前掲、第五章「続・一国の智徳」、144頁以下。

33) 前掲、第六章「智と徳の違い」、208頁以下。

国民の気風といわざるを得ない。この気風は、西洋諸国とわが日本を区別するはっきりしたしるしであるから、ぜひともその原因を突き止めなくてはならないのだが、これが大変な難事業である」。日本社会の長い過程では、「主」と「内」、「下」とは「客」、「治者と被治者」の関係構造は古代王朝以来の姿ということに尽きるといふ。武家社会もまたこの治者の内部での移動関係によっていると見る。治者と被治者の関係にはいささかの変更はないと断定する。これが前近代社会に独立市民の存在を見たヨーロッパとの相異であるという。筆者はこの指摘が重要に思えるが、これ以上の探求は見られない。

日本の「宗教」は宗教の基本を持たないと断じている。それは、神道は仏教の中に吸収されてしまい、近代になって改めて神道が登場するかに見えるが、これも天皇との関係で息づいているに過ぎず(国家神道)、また仏教もまた治者の重用によって存在してきたに過ぎず³⁴⁾、高僧たちはすべて中国にわたり中国に学んで帰国後、支配者に利用されてきたに過ぎない³⁵⁾。この点は中世ヨーロッパのカトリック、ギリシャ正教であれ、近代ヨーロッパの背骨ともなったプロテスタントの存在とも異なる。ただ一向宗のみは権力からの自立に近いと評価する。「仏教が盛んだといっても、すべて政治権力の中に取り込まれており、広く世界を照らすものは、仏教の光明ではなく、政府の威光なのである」。「信者の軟弱さ」と評価するあたり、日本における宗教の意味を熟知しているように思われる。学問も日本では支配秩序の中での仏教などから展開している。これに対して、「西洋諸国では学問が人民の間に起こった」。これに対して、「治者の世界の学問」、これが日本の「学問」だという。なお儒教が日本の学問に大きく貢献してきたとはいえ、これは宗教というよりは神道と同様に古代の時

34) まさに、聖徳太子のように、豪族の対立を克服し、天皇統治のイデオロギーとして仏教が活用され、江戸時代の民衆統治の手段たる宗門人別帳のように。

35) そのことと、流布された宗教に帰依する民衆が権力に抵抗する思想的基盤としていた時代が中世近世初頭の一向一揆まで存続していたことは注目すべきだろう。あるいは島原の乱を終局とするとキリシタンの抵抗運動もその事例といえるかもしれない。むしろこの乱はキリシタンの天草四郎をリーダーとしているとはいえ、実は農民の反省に対する抵抗運動であったと見られる。

代を聖化している点で、評価されるべきではなく、残るのは社会的「道理」を論じたということだとしている。

もっとも筆者から見れば、福沢の儒教批判をおおむね了解できるとしても、江戸時代の朱子学的偏向を持った儒教批判ではないかと思われる。もしも孔子の思想を貫けば、天命に反する政治体制、王の支配に対してこれを変革することができるという「革命」の思想にも至るからである³⁶⁾。筆者がまったく同感なのは日本に導入されてきた仏教などの宗教が、支配体制の道具と化していった事実への着目であり、それでも一向宗などに宗教性の本来の姿を求めていることである。加えるならば、近世の宗教弾圧を経ての宗門人別帳による人民統治こそ、宗教性の本来の姿を奪い去ってしまったということである³⁷⁾。

「西洋諸国の人民は智力活発で、自分で自分を管理し、社会や物事には秩序が備わっている。大は一国の経済から小は一家一身の身の処し方まで、とてもいまの様子ではわれら日本人の及ぶところではない。大雑把に言えば、西洋諸国は文明国で、わが日本はいまだ文明に達していないことが、今日に至ってはじめて明らかになったのである」と認識している。その上で、明治維新を次のようにとらえている。「王政復古や明治維新がなった原因は、人民が幕府を嫌って皇室を慕ったことにあるのではない。新しいものを忘れて、昔を思ったからでもない。数百年間忘れていた大義名分を突然思い出したからでもない。ただ、当時の幕府の政治を改めたいという人心によってなったのである」³⁸⁾。

だからここから国体論を急に掲げても意味は持たないと断じる。実に冷静であり、合理的でさえあろう。では一国独立の基礎をどこに求めるかを格闘する。「製物の国」西洋と「物産の国」日本を見極めること。「製造業の未発達という

36) 前掲、第九章「日本文明の歴史」。

37) 仮説的に言えば、もしも織田信長の政権に至って鮮明になってきた宗教弾圧による宗教の支配の道具化が生じなければ、西欧の宗教改革期の宗教の積極的変革的契機が日本の後期封建国家に別様の影響を与えたかもしれないわけである。とすればその後の近代にまで及ぶ日本人の心性の在り方にも影響を及ぼしたであろう。

38) 前掲、第十章「自国の独立」、354～355頁。

ことこそ国の文明が不十分であることの証拠だろう。ただ軍備だけを充実させようといっても、物事の釣り合いを欠くだけで、実際には役に立たないだろう。いまの外国交際は兵力の増強で何とかなるとい問題ではないのである。」「わが国の独立を保つ、ただそれだけのためなのだ。したがって、国の独立は目的であり、国民の文明はそれを実現するための方法といえる」³⁹⁾。

こうした悪くいえば「西欧かぶれ」の意識はその後も長く続き、『時事新報』を発行し、その中で多数の論攷を発表しているが、基調は変わらない。無論、無視できないのは、西欧自由主義をいち早く紹介し、概論も絶えず行っていたことは事実である。ではその自由主義認識はどこまで徹底した意識的なものであったのだろうか？『文明論之概略』にも明示しているが福沢は民権に対しては、君主制度維持のための手段として意味づけうるとしても、実際にこれを要求しているのは下層の人々ではなく、特権的位置にあった士族・知識人らであって、その限りでは、深刻性がないと言い切っている。要するに自由民権さえも、日本の場合、彼にあっては支配体制の維持手段としてしか意義付けられていないことは注目すべきであろう。そもそも民衆基盤であるべき自由民権思想には懐疑的でさえあったともいえよう。その一端を示すのは、1880年代には朝鮮開化派を支持し、金玉均の開明政治を支持するとともに、清国に随従する守旧派大院君政治に反発、金玉均の亡命に協力したところにある。要するに、福沢は、中国にせよ、朝鮮にせよ、西欧流近代思想と制度を受け入れることこそが求められるべきであって、これに反する思想や政治には敵対的であり、いわば西欧「開化主義」に与する勢力であれば、これには援助を惜しまないという姿勢をもっていたといえよう。それは『文明論之概略』でも明確に示されている。まさに自由主義の旗手に見える福沢の実態だった。

39) 前掲、第十章「自国の独立」、387頁以下。

2. 福沢諭吉の秀逸の議論と制限性—『文明論之概略』に学ぶ—

すでに見たことと重複するが、(1)西欧を先進文明ととらえ、市民的な基盤を持っていること、支配体制から登場したものではなく科学・学問の客観性をあげ、日本ではそれが、支配体制の「学」であり続けたことを指摘している。この意味は、日本やアジアでは学問が民衆の基盤とはおよそ無縁で支配体制の所業でしかないと見ていた。ちなみに江戸時代の学問が官許であったことを厳しく捉えていたのである。(2)西欧では中世の時代から、「個」の自立性が強かったが、それゆえにまた道德性という人間個人の社会への向き合い方と、同時に公共心、公德心という社会性に連なっていたこと、これに対して、日本、中国、朝鮮を中心としたアジアの認識は個人の道德性にのみ収れんする。(3)学問も宗教と同じように、日本では、民衆的基盤を獲得したことは一度もなく、特権的政治支配的な道具でしかなかったこと⁴⁰⁾。(4)だから日本は「先進」ではあり得ず、西欧を知ってから、その諸思想を受容した「中進」でしかないし、ましてや儒教、仏教に絡め取られてきた中国、朝鮮もまた「後進」でしかない。故に中国（朝鮮）の進歩への政治転換が必要だと指摘する。(5)中国の旧弊脱却のための政治変革を望ましいと論じたことと、朝鮮の金玉均ら「開化派」支援とは西欧化への期待とともに、日本の指導性への正当化に容易に連なりうること。これに対して、平山洋氏⁴¹⁾は福沢のアジア侵略論への加担を否定している。筆者は福沢の論理の道行きからすれば、唾棄すべき「未開」の東洋からの脱却、「脱亜論」に陥ることは理の当然という立場である。平山氏の、『時事新報』における社説が、福沢の執筆ではないことが文体論として証明できるというのであり、そこに見られるアジアへの蔑視観を、福沢の議論とは無縁としているが、福沢自らの「老余はなるだけ閑静に日を送る積り、新聞紙のことも若い者に譲り渡して段々遠くなって、紙上の論説なども石河幹明、北側礼弼、堀江帰一な

40) ガリレオ・ガリレイ「それでも地球は回っている」。彼の『天文対話』は興味深い。

41) 平山洋『福沢諭吉の真実』文春新書、2004年。

どが専ら執筆して、時々立案してその出来た文章を見て一寸――加筆するくらいにしています」⁴²⁾と述べていることが注目されよう。注意を要するのは、日本の前近代、特に江戸時代の儒教思想が、朱子学に依拠しており、これは孔子の革命論を否定し、主従関係の絶対化を基本としていた点でも中国とまったく同様ともいえないはずである。筆者の関心からすると、福沢は少なくとも江戸時代まで、朝鮮、中国から多くを学んできたことへの歴史的関心が弱いのではないかと思う。

要するに福沢諭吉の「文明」観⁴³⁾と朝鮮についていえば、中国を含めて西欧化こそが重要であって、その観点からは西欧＝文明国、東洋＝未開国、日本は東洋を指導する位置、つまり「半開国」にあるとしたことである。こうした発想は、生涯を貫いていたのではなかろうか？ アジア、朝鮮の「迷妄」を開明化する、金玉均を支持(アジアは欧米の被害者との認識を前提とする説あり)したというのもその一環だろう。

先にも少し述べたが、では福沢は自由民権運動にはどのような態度をとったのであろうか？ どうもそれは断固支持したというのではない。そもそも日本が半文明国として未開国を指導して当然という認識を国内に持ち込んで考えれば、自由民権に特別な意義を見出したとはいえない。それがために、ひろたまさき氏は、福沢が自由と民主に対して高い価値を認めていなかったと認識している⁴⁴⁾。私は福沢の文明論からしても、日本が欧米にキャッチアップすることと、下級士族であった自らの身(社会的地位)を上昇させて、今や国民的に評価される地位にあること(自信)とは同様なのではないかと思う。だからそもそも権力志向を持つ彼は、容易に国権主義的な流れに沿うことができるし、日本の朝鮮侵略さえも、より文明化した日本の「非文明国」中国、朝鮮への責務、

42) 福沢、『新訂福翁自伝』岩波文庫、1978年、376～377頁。

43) 『西洋事情』、1866～1870年、『文明論之概略』、1875年。

44) ひろたまさき『福沢諭吉』東京大学出版会、1976年、その後、「あとがき」を加えて岩波現代文庫、2015年。

使命とさえ考えていたというほかないだろう。だから日清戦争への支持も彼にとっては、難しい問題ではなかったのである。文明の優劣論の危うさといってもよいだろう。そのときには戦争による民衆のあり方の変化への省察は見られないというべきだろう。この点、幸徳秋水のようにその有名な著書⁴⁵⁾で捉えたような日本を「軍人的、空威張りの飴細工的」、いわば背伸びする日本をそこに見出した「帝国主義」日本と評する冷静な視点などは期待できない。筆者は幸徳のこの論議を学生時代に見たとき、欧米との対抗についての彼の厳しい眼に深く感心させられた。むろん内村鑑三でさえも日清戦争当初には支持を与えたほどであるから、歴史認識の難しさを教えてくれるだろう。ちなみに幸徳秋水のこの帝国主義論はホブソン⁴⁶⁾、そしてこのホブソンを前提としたレーニン⁴⁷⁾らに先駆けたものだったことを強調しておく必要がある。

興味深いのは、次の福沢の発言である。「大いに西洋文明の空気を吹き込み、全国の人心を根底から転覆して、絶遠の東洋に一新文明国を開き、東に日本、西に英国と、相對してさて身にかなう仕事は三寸の舌、一本の筆より外に何も無いから、進退の権衡を頼みにして専ら塾務を務め、また筆を弄び、種々様々の事を書き散らしたのが西洋事情以後の著訳です」⁴⁸⁾。ここにも福沢のスタンスが明瞭に見て取られよう。西洋新思想の紹介と喧伝、これを通じる日本の西洋化、キャッチアップの実現に他ならない。

以上、述べてきた福沢諭吉の思想動向を通じて、彼にとっての根幹となる信念に当たるものは一体何であったろうか？ 筆者には適切に明示できる能力はないが、その上昇志向へのゆるぎない努力とその「成果」への揺るぎない自信というひろたまさき氏の認識を引き継ぐとして、さらに安川寿之輔氏の民族差別感への傾斜という指摘も文明論でからめとられて垣間見えるといつてよいだ

45) 『廿世紀之怪物帝国主義』, 1901 年。

46) 『帝国主義論』, 1902 年。

47) 『資本主義の最高の段階としての帝国主義』, 1917 年。

48) 福沢, 『新訂福翁自伝』岩波文庫, 1978 年, 389 頁。

ろう⁴⁹⁾だがそれだけでは彼の信念に足る認識といえそうもない。ではなにであろうか？ 残念ながら筆者には福沢がたとえば民権主義的根底を持った特定の思想的確信をもっていたというには困難というふうに思う。彼の煌びやかなほどの西欧文明や思想からの学びはきわめて多様であることはその著書を見れば明らかである。しかしそれらからの学びとはいっても、そこから思想性を紡ぎだしているようには見えない。あるのはその後の日本の学問にも色濃く影響を与えてきた根底的な認識基盤を持ったとはいえない該博な知識と情報の集積ではないだろうか？

3. 渋沢栄一（1840－1931）の秀逸性と限界性

渋沢栄一は川越藩の下級武士の出身である。彼は血気盛んな攘夷派であり、青年として故郷の友人とともに攘夷運動を起こそうとして、失敗した。ところが英仏の強大な力をみて、「反省」し開国派に与する慶喜の配下に加わり、ついにその知遇を得てフランスの万国博覧会に彼の名代として、慶喜弟昭武の随員としてフランスに渡り、途中で、幕府が崩壊、帰国、ここには「信念」ではなく「生きること」のためには主義を捨てる、状況次第の意識が見られる⁵⁰⁾。この渋沢の攘夷論から開国論への転換は、先の福沢論吉流に見れば、そもそも哲学的信念に基づく思想ではないとすれば、渋沢のこの道行きも了解可能であろう。いわば機を見て敏なる行動は、その思想性が問われないだろう。

当初、幕臣として静岡に下り、維新政府に新政府からの拝借金返済のため、明治2年（1869年）1月、商法会所を設立、その後大蔵省出仕を要請され、株式会社制度組織化に尽力（当時、「合本」組織と呼ばれた⁵¹⁾）。近代的会社制度を創出し、生涯できわめて金融、電源開発、製紙業、その他多様な分野の

49) 『福沢諭吉のアジア認識』高文研、2000年。

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

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

500 ほどの企業設立を実践、第一国立銀行のように、朝鮮進出にも積極的、「日本資本主義の父」と称されている。

儒教をその心の支えとしたが、結局、「心がけの良さ」を中心とした。渋沢栄一は論語に親しみ儒教の親近性を持ち、個人としての身の処し方に大きく影響を与えてきたとされるが、稼ぎ自身に意味があるから、渋沢の主宰した第一国立銀行は後にいち早く朝鮮に進出し、貨幣鑄造権を獲得、植民地的利得を得ることに何ら問題性を感じていなかったろう。他方、「社会企業家」⁵²⁾と評されている。

しかし「社会企業家」、社会救済への関心と「関東大震災“天譴”論」の落差を思わざるを得ない。なぜならば、天譴論は人々が輕佻浮薄に流れた結果、天はそれを厳しく戒めたということなのである⁵³⁾。果たして人々は贅沢を極め、輕佻浮薄に流れるという状況がいったいどこにあったのであろうか？むしろ人々が社会意識に目覚め、その権利を生かす努力を始めた時期に当たる。これは大正デモクラシーの時期に、労使対立が社会に出現したことを意味する。この状況に対して渋沢栄一は、ちょうど民力涵養運動が政府によって提起されている時期に、全国的に職場に組織した修養会を支援した。社会救済の一環ともいってよい組織として取り組んだのが修養会であろう⁵⁴⁾。「唯我が分を守りて謂ゆる天を怨みず人を尤めず、我が分に安んずると云ふ度合を言ふたので、事物の発達を図るとか、向上心を進めるとか云ふことは、人の終生奮励せねばならぬものである、是の故に、安心立命と云ふことは、動もすると勉強心、向上心を欠くといふ恐れがないとは謂はれぬから、若い人達は唯一意に安心立命の

52) 島田昌和『渋沢栄一—社会企業家の先駆者』岩波新書、2011年。

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

54) 渋沢栄一講述『至誠努力 修養講話』立川文明堂、1918年。

みに屈託して、小成に安んずることのなきや注意せよと戒めて置かなければならぬ」⁵⁵⁾という。人は人格を養うことが重要であり、そのためには常識を発達させることが重要である⁵⁶⁾。「お互に皆孔子の如き大聖人になると云ふことは不可能か知らぬけれども、我が境遇位置を是誤らぬだけのことが出来るならば、少くとも通常人以上になり得ることは難くないだらう」と述べて聖人孔子を目標とする日常の努力の必要を説く。

続いて「直に我が境遇を忘れて、分量不相応の考も出す、又或る困難な事に遭遇すると、我位置を失して打萎れてしまふ」という結果になると⁵⁷⁾。「今の世は往昔と違つて階級制度と云ふ変なものもとれ、其の器量次第で百姓の子も廟堂に起つて経綸を行ふことが出来るのだから、つまらぬ遠慮はいらぬ、功名利達は青年の夢でない、益々大なる豊富を以て勇往邁進すべきである」⁵⁸⁾と青年に激励する。「報酬に忠なる勿れ」と題して、「世の中には報酬の多寡で骨の折方を斟酌するものがある、勿論労働に対して報酬を要求するのは立派な権利に相違ない、然し夫は雇主の側の心得にして、働く者は余り云はぬやうにしたい、さう云ふと先輩は自分勝手なことを説くと云ふかも知れぬが、其の労を認めない雇い主の場合は格別、報酬の多寡の心附は先方に任せて、こちらは一心に其の仕事を仕遂けねばならぬ、月給が少ないから是だけしか働かぬとか、賞与を呉れぬから働かぬとか云ふのは、報酬には忠であらうが、仕事には誠意を欠いた話だ」と断言する⁵⁹⁾。ここでは個人の権利を基本とする近代社会の姿からすれば、この視角を弱める結果になろう。のみならず果たして近代資本主義の原理が、経営者自ら、従業員の待遇・処遇の改善に努める姿勢を持っているかどうかという以前に、システムとしてはそれを包含していないことへの捉え方を見失っているように思われる。とすれば経営者の従業員への善意に期待す

55) 洪沢、同、13頁。

56) 同、14頁。

57) 同、18頁。

58) 同、36頁。

59) 同、42～43頁。

る結果となるからである。ここに労使協調のある種の視座を見出すことさえ出来よう。「修養会」はまさにこれであろう。当時、都鄙を問わず、修養会が組織されていたことは知られる⁶⁰⁾。

また「精神修養」を論じて、「今の主観的自己本位でなしに、客観的に其の社会、国家本位に於て俱に進み、俱に栄えを来すと云ふことでなければ、完全な人たるの本分が尽せぬと云はねばならぬ、而して其の多くの国、又社会の極く局部に存して、己一身の完全な働を為して行くには、先づ第一に智識を進めねばならぬ、智識なくして世を益し、己を立つて行くことは出来ない、即ち学問の必要と云ふことが、以て生ずる訳である」⁶¹⁾。これはきわめてもっともな認識に見えるが、近代思想から言えば、自立する個、個の重視が基本であるが、ここではその点があいまいであることは否めない。「智恵を磨くがために、各種の学問を修めるは、論を俟ちませぬけれども、唯其の学問を修めるのみに止まつて、智恵だけは余りあるけれども、精神の修養が不足で、人格の低い人であつたならば、決して独り一身だけでも、完全に修め得られぬのみならず、今の希望するが如き国家社会に効能を為し得らるゝ人たることは、殆んど期し難いやうに考へる」と論じて⁶²⁾、渋沢は学識と人格形成とは一致するわけではないことを指摘する。

ある意味で、日本の近代教育が、無批判的智識習得に帰一し、個の形成とは無縁に行われ、むしろ個の形成よりも公（国）の優先意識による、人格形成とむしろ対立的でさえある教育に傾注されてきた。「修養は人の本然の性の発達を阻害するからよくないと云ふは、修養と修飾とを取り違いて考へて居るものであると思ふ、修養とは身を修め徳を養ふと云ふ事にて、練習も研究も克己も

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

61) 同、48～49頁。

62) 同、49～50頁。

耐忍も都て意味するもので、人が次第に聖人や君子の境界に近づく様に力めると云ふ事で、それが為めに人性の自然を矯めると云ふ事はないのである、つまり人は十分に修養したならば、一日一と過を去り善に遷りて聖人に近づくのである」⁶³⁾。ここに言う「修養」とは、洪沢にとって、儒教の教えに即して展開したのである。だから福沢諭吉の「独立自尊」は孔子の「忠恕」と裏腹の関係だと言い切っている⁶⁴⁾。果たして福沢はそのような位置づけを論じているのであろうか? 「仁義道德は旧世紀の遺物として顧みない、世間一般が唯だ智識だけを来す、固より怪しむに足らない、勢ひ廓清を叫ばなければならぬ事にもなるのである」⁶⁵⁾。この主張によって洪沢の目指した修養の意味が判明しているであろう。「仁義道德と生産利殖とは決して矛盾しない」という⁶⁶⁾。そして要は「一般国民の道德的覚醒」を期待している⁶⁷⁾。次に興味深い証言をつづっている。すなわち、「倒幕とか勤王とかに心血を献げて熱狂してゐる間は、固より冷静に省みる余裕も無かつたので、同志と共に素志貫徹のために狂奔してゐる中に、益々事件の紛糾を来し、謀議を重ねた結果、深く悟る所があつたのである、大義名分のために赤心を注ぐは好いが、小数無力の活動を成して、空しく刑場の露と果つるが如きは、其の志は高くとも万全の策で無い、暫く節を屈して時を待ち、傍ら友人の危難を救はうと考へたので、一橋家の家臣平岡氏の懇切なる勧告に従つて、仕官したのである」⁶⁸⁾。要するに、洪沢は故郷の仲間と共に攘夷の精神によって決起したことが、時勢に合うものではなかつたので、変心したというのである。「如何も国民一般の通弊として、感情が高潮に趨^{はし}り過ぎはしないかと思ふ」⁶⁹⁾。果たしてこれが国民性といってよいのかどうかは留保すべきであらうが、洪沢も国民性から逃れられないということか、若

63) 同, 59 頁。

64) 同, 67 頁。

65) 同, 74 頁。

66) 同, 76 頁。

67) 同, 78 頁。

68) 同, 92~93 頁。

69) 同, 96 頁。

気の至りと自己を捉えていたようだ。同時に「島国根性などと言はれるのは、著しく其の感情が偏狭であつて、極端より極端に走り、動もすると飛んだ事になつて、自らを誤り、延いて国を誤る事にもなる」⁷⁰⁾というのは、あるいは彼が徳川昭武に随従してフランスに旅行したことに始まる国際感覚の洗練された証かも知れないだろう。実に今日にも示唆的でさえあろう。

一見すると洪沢は、自己主張の強さ、信念に生きることの重要性を否定しているとは思われない言説も見せている。すなわち「今日の政界の如き、こんにち平氏に赴き、明日は源氏に趨勢るが如く、あまりに主義の不堅実、志操の浮薄なるを証するものである、国民の代表として朝野に立つ者が、斯様な状であつて見れば、我が国民の健忘症性にして、到底大事を為すに足らぬことを浩嘆せざるを得ぬ、殊に是等政治家の行動が、前途に大切な使命を有する、満天下の青年に悪感化を及ぼす事に想到すれば、軽々に看過し得ざる所である」⁷¹⁾と述べるあたりは、大正期の政治家の立ち居振る舞いの無定見を批判していることは明らかであろう。「感情の合理的発達を図り、大国民の襟度を養ふについて、和風自ら生ずる底の人格者となる事は、理想として願はしい事であるが、又秋霜烈日と称せらるゝ人も尊むべきである、殊に浮薄淫靡なる世俗を警醒せんとするには、時に厳然たる態度を以て、峻烈なる行動を執る必要がある」と述べて、大正期の時代風潮を軽佻浮薄と見る⁷²⁾。

だがこれも一概にそう捉えることの危険性も潜むであろう。第一、この時代は日本社会に民主主義思想が世界的な風潮と共に漲った時期であり、これは支配体制から見れば、「軽佻浮薄」をもたらしている一定の基盤でさえあったからである。「一般国民性の上に円満な感情を養つて、和風上下に普ねくなる様に致したい、官尊民卑の風も近来大に薄らいだが、猶ほこの際を逸せず、真の立憲国民として、官民共に国を負ふて立つ覚悟を持ち、融和一致して進みた

70) 同、97頁。

71) 同、98～99頁。

72) 同、99頁。

い、斯くするには、下の者は卑屈や偏狹を捨て、敬を以て上に接し、上に居るものは進むんで下を扶け、胸襟を開いてこれに親しみ、意見を交換し、相互に国運発展を計りたいものである⁷³⁾というとき、すでに階級対立の時代に入り込んでいた当時の世相にいかなる意味を持つか改めて問題となるだろう。彼の道德論や倫理観の基本は儒教であるが、その中でも朱子学こそが最高水準を示すものとして認識していることは鮮明である。むろん彼は論語を若くして必死に学んだことを記している⁷⁴⁾。この根底を前提に、第一次大戦以降の時代に、道德性を求めていることが果たして時代に即しているといえるのかは検討が必要であろう。「私は儒教を信仰して、是を言行の規矩としてゐる????〔読み取り不能〕私一人はそれでよいが、一般民衆はさうは行かぬ、智識の程度の低いものには、矢張り宗教がなければならぬ、ところが、今日の状態は、天下の人心が帰一する処なく、宗教もまた形式となつて、お茶の流派流儀といったやうな憾みがある、民衆に嚮ふ処を教へぬ、是は何とかせねばならぬ⁷⁵⁾」と。さらに「西洋人はいふ『信念強ければ、道德は必要なし』と、この信念を持たせねばならぬ⁷⁶⁾」と。さらに興味あふれる指摘を行っている。すなわち「元來我が国では維新後成るべく早く立憲政治を施さんとして、欧米より範を採つたので、泰西の政治に通暁する人物を需むる事の急なりし結果、自然政治学問に熱狂するの傾向となり、其の弊や又官途の希望者多きに過ぎて、遂には文官試験制度を設けて、官吏の進路に制限を加へる如くになつたのである⁷⁷⁾」と。洪沢には近代立憲主義の根底に、人々の基本的人権があることまでには認識されているわけではないので、近代立憲主義を目指す当時の政治状況の下で、人間教育の基盤に儒教ということ自体には、彼にとっては矛盾が感じられていないとは思われるが、それは現実的ではないだろう。

73) 同、102頁。

74) 同、105～106頁等。

75) 同、110～111頁。

76) 同、111頁。

77) 同、119頁。

次に渋沢は文明と野蛮について論じている。それによれば、この二つはそもそも相対的な概念に過ぎないとはいえ、「国体が明確になつて居て、制度が厳然と定まつて、而して其の一国を成すに必要な総ての設備が整ふて、勿論諸法律も完備し、教育制度も行届いて居る」⁷⁸⁾といい、このような国はイギリス、フランス、ドイツ、アメリカをあげることが出来るとしている。この場合も、渋沢の文明論が、要するに近代社会化が進んでいることを文明の基準にし、その基盤は近代工業力が想定されていることも理解可能であろう。しかしこの議論は大方の議論と同様に、一種の生産力主義的であり、本来、近代民主制の展開の視点が必要であろう。それを渋沢流で言えば、「一国の設備が如何に能く整ふて居ても、之を処理する人の智識能力が其れに伴はなければ、未だ真正の文明国とは謂はれない」⁷⁹⁾ということになろう。「文明をして真の文明たらしむるには、其の内容をして富実、強力、此の二者の権衡を得せしめねばならぬ、我が帝国に於て今日最も患ふる所は、文明の治具を張る為めに、富実の根本を減損して顧みぬ弊である。是は上下一致、文武協力して、其の権衡を失はぬ様勉強せねばならぬ」⁸⁰⁾ともいう。

「已に自己の天分の赴く所を定めた以上は、少し位の周囲事情に迷ふ事なく、碎身粉骨おのおのその進歩発達に勉励するが大切な事と思ふ。此くの如く青年の世に立つに、其の好に応じて社会の部面に立ち、天下の需要を〔満たすヵ〕のが各自の権利にして、又義務であるが、唯世事に処するには、事物を判断すべき〔智ヵ〕識が必要である。而して此の智は学問によつて得なければならぬ、駸々たる世界の〔進〕歩に伴ひ、帝国の進運隆昌を翼賛するには、各自益々学力を蓄積して、其の当面の〔義ヵ〕務を果たさなければならぬ、此の智識を習得するのは学校である」⁸¹⁾という。ここには学問を修めるとは帝国の発

78) 同、151頁。

79) 同、151～152頁。

80) 同、154頁。

81) 同、169頁。

展に資するためであって、個人的発展、諸個人の潜在能力の顕在化を目標とするわけではない。

「固き信念」という一項を設けて渋沢は論じている。「一定の守る処とは何か、時に臨み場合に応じ、盤根錯節に処し、[一字脱落]々として進み得るは、何に拠りて然るべきか、私は確固たる信念をつくるにあると思ふ、然らば其の信念は如何にしてつくり得べきか、素より宗教によるもよからう、仏教でも耶蘇教でも、各自其の帰依する処に応じて確固たる信念を固持し、之に背くことは断じて出来ぬといふことになればよい、併し私は元来孔孟の道德を以て自己の信念とするものであるが、青年諸君は仏教耶蘇教いづれによとも、将来社会に立つて迷はざる信念を確立せねばならぬ、由来儒教と他の宗教とは近接したもので、共に人たるの本分を教育するものであるから、青年は科学を修むると共に、各自精神の修養をつみ、確固たる信念をつくる事が必要であると思ふ」⁸²⁾と述べている。見られるとおり、渋沢にとっての「信念」とは、本人が一定の到達した見解に基づく自己主張ではなく、道德性と認識されていたのである。論語から「弟子入即孝、出即弟、謹而信、汎愛衆而親仁」とか「富余貴是人之所欲也(富立つときはこれ人の欲するところなり)、不以其道得之、不处也(その道をもってこれを得ざればおらざるなり)」、「言忠信、行篤敬」といった章句が重要だとしている。何れかといえば、師弟関係の維持、広く人々を愛して仁に親しむなどの人徳ある指導層を意識しているのであろう。ここには一定の知見に達した事柄への「信念」とは無縁の状況があるように見える。筆者にとっての「信念」とは、そうではなく上下関係、師弟関係は抜きにして、物事の真实性への信頼を通じて獲得された認識の堅持ではないだろうか。

興味深い新たな項目「経済と道德の調和」を見ておきたい。これに先立って、彼は「兎に角東洋古来の風習は、一般に金銭を卑しむ事甚だしいもので、君子は近づく可らざるもの、小人には恐るべきものとしたのであるが、畢竟貪婪飽

82) 同、171～172頁。

くことなき世俗の悪弊を矯めんとして、終には極端に金銭を卑しむやうになったものと思はれる」⁸³⁾ という。では本論を見ておこう。「余は平生の敬虔から、自己の節として論語と算盤とは一致すべきものであると言つて居る、孔子が切実に道德を教示せられたのも、その間経済にも相当の注意を払つてあると思ふ、是は論語にも散見するが、特に大学には生財の大道を述べてある、勿論世に立つて、政を行ふには、政務の要費は勿論、一般人民の衣食住の必要から、金銭上の関係の生ずる事は言ふ迄もないから、結局国を治め、民を済ふためには道德が必要であるから、経済と道德とを調和せねばならぬこととなるのである」⁸⁴⁾ と。この認識についてみると、そもそも個人的レベルの意識として経済と道德の併せ持った認識を要請するとしても、近代資本主義社会は経済原理的に見て、道義性を内包したシステムではないので、当然、個人的意識のレベルにとどめず、むしろ社会的、国家的あり方として、道義性を保証する政治運営が果たされなければならないであろう。

渋沢に関して有名な話であるが、「一時の域に駆られて、慈愛厚き両親の目を忍んで事を計つたが、不幸にして破れ、京都に一橋の家臣なる平岡円四郎といふ人が、私に目をかけてくれて、一身を全からしめるために、一橋の家臣となることを勧めてくれた、しかし自分は之に従ふ事は、如何にも意気地なく感じたけれども、之に従はなければ一身が危険なので、二三夜少しも就眠せずに深思熟慮して、遂に之に従ふ事に決したのである」⁸⁵⁾、と述べている。いわば尊王攘夷から開国派への道の切り替えである。これを信念の欠如としてみることもできるし、自己を社会的に意味ある存在として生きようとしたという立場からの転回であったとも言いうるだろう。だが、これは微妙であつて、依然として彼にとっての信念とは何かを問うことが出来る。

渋沢は「協同の美風」の項で興味深い指摘を行っている。「人間は個別に存

83) 同、178～179頁。

84) 同、179頁。

85) 同、208～209頁。

立すべきものに非ず……元来人は個々別々に存立すべきものではなく、多衆相集つて社会を為し、国家を造るものであるから、本来の性質として協同的生活を営むべきものである、故に如何なる時代に於ても、協同一致と云ふ事は極めて緊要である、殊に国家的の競争が益々激甚を加ふる現代に於ては、国民の協同一致といふ事が非常に大切で、痛切に其の必要を感じるのである」⁸⁶⁾と述べている。ここには諸階層の利害対立を超える価値としての、人間は一般的に「協同して」社会、国家を創り出すという趣旨を述べているわけである。しかもこの協同一致の認識を形成する格好の存在が、軍隊（在郷軍人会）であるというのも特徴的である⁸⁷⁾。例示の姿勢がここにわかる。

では渋沢は封建的な意識で終始したかということそうではない。女子高等教育の必要性を主張し、男女を問わず人間の尊厳から、男の特権を振りかざすための差別的であってはならないと主張していた（「男子の面目、女子の教育」の項）⁸⁸⁾。「文化を以て誇るべき時代の男子は、決して蒙昧野蛮の時代に処した男子に倣ひ、徒らに弱者を圧迫してはならぬ、彼等が弱者なら弱者だけ、無智者なら無智者だけ、寧ろ之を誘掖輔導するに努めて世の恵沢を平等に分かつのが男子本来の面目ではあるまいか、まして事実 に於て女子自身の覚醒が、日進月歩の勢いを以て、彼等自身を開拓しつゝある現状を見る時に於て、漫りに窘迫を加へるが如きは、此の上もない心事と云ふべきである」⁸⁹⁾と。女性に教育を施すとは、国際競争の中で日本を立派な「島帝国」とするために、そしてまさにその結果優れた人物を育てる役割を果たすという認識を示している⁹⁰⁾。それだけではない。女性を社会に働く存在とさせることで、男性のみで生産力を担っている状況を変えることも出来る⁹¹⁾。欧米ではすでに女性の高等教育が行

86) 同、244～245頁。

87) 同、247頁。

88) 同、326頁。

89) 同、327頁。

90) 同、329頁。

91) 同、331頁。

われ、社会も発展してきていることにも着目している⁹²⁾。

その後で渋沢は、明治政府が当初、救済施設を東京府に行わせていたものの、議員たちの、貧窮者への公的支援が彼らを怠惰にするなどの消極論で公的施設の恒常化が困難であったことから、自らそれを引き受けて私設の救護施設を設置したことなどを述べている。1889（明治22）年にはこの施設（養育院）は東京市の発足と共に公的施設に変更されたことを伝えている⁹³⁾。彼は、社会的なこうした施設整備はいよいよ必要になってくると判断している。と同時に、明治日本は長足の進歩を遂げたとはいえ、日露戦争の後遺症が大きく、大正の日本はしばらく、先の長足の進歩が疲弊を生み出してもいることから⁹⁴⁾、この治癒にとどめるべきだと展望していた⁹⁵⁾。国際競争に対応する上で、「民力の休養」という言葉さえ発している⁹⁶⁾。

また第一次大戦中の本書で、青島陥落を受けて「平和と軍備とは、両者全く相容れない、之は充分研究して解決しなければならぬ、私の観る所では、国際平和は決して空想ではない、軍備拡張の必要は、近き将来に於て無くなるであらう、而して之は主として国際道徳の発達に待たなければならぬ」⁹⁷⁾と述べている。さらに「国際の場合には、夫々違つた事情の下に、利害関係が異なる故、道徳を無視して利益を主張する事が起るのである、之れ国際紛議の起る所以であつて軍備拡張の理由も、亦茲に存するのである、若し国民道徳がダン――発達して、其の範囲を国際間に拡張するやうになれば、真の平和が実現されることになり、軍備の必要も無くなるのである」⁹⁸⁾と正当に述べている点は注目される。これを受けた「欧州大乱の教訓」という項目では、戦争が経済を発達させる一面もあるとはいえ、より根本的には、改めて戦争＝軍備と経済は相互

92) 同、179頁。

93) 同、358～361頁。

94) 同、433頁。

95) 同、431頁。

96) 同、434頁。

97) 同、444頁。

98) 同、445頁。

に相反するものであると強調している。

渋沢は、国力無視の挙句、富国強兵論が行き着いた先が、ドイツの第一次世界大戦の惨状と捉え、「今日の我国が何物を措いても先づ経済界の休養発展を第一の急務としなければ無らぬことは、今更呶々を要しない」と強調して、「国力の疲弊」している現状から、大隈首相がもくろむ増師計画はなすべきではない（「偏武政策を以て起つる国は、必ず武のために滅亡する」）と論じる⁹⁹⁾。

彰義隊が奮戦していた当時、ヨーロッパから帰国した渋沢は、「私が大勢を推察するに、到底其の事[官軍に対抗すること]は成功するものでは無からう、数年前古郷を離るゝ時、是から先共に何れの地に死所を得るか、時勢とは言ひながら、生れるは其の郷をどうしても、死ぬ処は違ふであらうと相語つたことが、丁度慶応四年の冬に至つて、事実となるを嘆息せざるを得ぬやうな場合となつた、私とても其の儘已む訳にいかぬ為に、駿河に行つて我が一身を保ち、余所ながら御謹慎中の慶喜公を輔翼することを努めた、居士[故蘆陰兄=渋沢喜作]は此の際に辛苦艱難、残兵を集めて悪戦苦闘を重ねたが、時利あらず、遂に官軍に降伏することに相成つて、續いで陸軍省の圉圉の人と成つた、其の中私は官途に就かねばならぬ場合に成り、明治二年の冬大蔵省に出仕した」¹⁰⁰⁾。

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

自分は帰つて来る途中、様々に考へて見たが、此時始めて幕府の政治が善くないのだと云ふ感が起こつた、何故かといふに、人は其の財産を各自自身で守るべきは勿論の事、又人の世に交際する上は、智愚賢不肖に依りて尊卑の差別を生ずべき筈である故に賢者は人に尊敬され、不肖者は卑下せらるゝのは必然の結果で、苟も稍智識有する限り、誰にも会得の出来る、極めて観易い道理である」¹⁰¹⁾、としている。彼はここで階級差別の理不尽さから幕府体制批判に

99) 同、459～460頁。

100) 渋沢、前掲書、555～556頁。

転じたことになる。この視点は漢学の学びを早くから行っていた賜物によって形成されたとした¹⁰²⁾。

「終に一の暴挙を企てやうと云ふことを工夫した、それは如何なる訳かと云ふに、当時幕府は只管因循なる手段を施して、攘夷鎖港の勅諭を遵奉せんとはしなかつた、斯の如きは彼の宋末の金元に服従し、一時の儉安を得んが為に、国をも売りたる如きもの、即ち「戎狄是膺、荆舒是懲」の格言に背いて、征夷大將軍の職分を蔑視するものであるとの思念が募り募つて、其の歳の秋、藍香、喜作と自分との三人、藍香塾に会して、今日の時勢、黙止するに忍びない、予ての覚悟、此の際一身を犠牲に供し、他力に依らずして、真乎農民の力で国家に尽さうとの密議を描いた」¹⁰³⁾。「終に彼等との和親の運びに到らんも、国にして富み、兵にして強からば、吾は決して彼を恐れずして、対等の交友たるを得べきである、否らずんば城下の盟である、而して此封建の今を廢して郡県の古に復さんとするのは、勢ひ非常手段なるものを執らなければならぬ、即ち世人の腦底に一大震盪を与へて、その眼目を一新するほどの挙措を作すを要すとは、首謀者たる予等三人の計画であつたのである」¹⁰⁴⁾。

渋沢らの活動は高崎夜襲、横浜焼撃を引き起こした。「目的は攘夷遂行と封建打破、然して其手段とは果たして何？ 开は一挙にして横浜の洋館を焼撃し、もすると云ふ暴挙、其の前提としては、先づ上州高崎城を夜襲して、之を攻略し、兵備を整へた上で高崎から兵を繰出し、鎌倉街道を真一文字に横浜を衝て素志を遂げ、更に徐ろに関八州を徇へて、天下の形成の一変を俟といふ策略であつた」¹⁰⁵⁾。その後、渋沢は父親にこの策略の意図を親子の断絶によって実現したいと説明するが、農民身分にふさわしい生き方をせよと忠告を受ける¹⁰⁶⁾。

101) 同前掲書、659 頁。

102) 同前掲書、660 頁。

103) 同前掲書、721～722 頁。

104) 同前掲書、723 頁。

105) 同前掲書、725 頁。

106) 同前掲書、734 頁。

むろん、渋沢は之に追隨したわけではなく、武門政治が国の荒廃と外国勢力の侵害を受けている今、身分にかかわらずこの国を救うことが問われていると反論したからである¹⁰⁷⁾。夜を徹したこの話し合いの結果、父はよもや乱賊になることなきようと論しつつ、彼の意思の固さを認めるに到った¹⁰⁸⁾。父親は、結果として勘当を言い渡すことは当面控え、彼の行動を容認することとした¹⁰⁹⁾。

さて決行という段になって、思わざる不同意が京都から戻ってきた仲間の尾高長七郎（東寧）によって示された¹¹⁰⁾。彼によれば、彼我の軍勢力についての認識が成り立ってはず、70名そこそこの農民軍で仮に高崎城はとれても、横浜は無理だし、ましてそうなると高崎さえも維持できず、単に獄門の露と消えるほか無いというのが趣旨であった。むろん渋沢らは反発した。尾高の言うには十津川浪士の乱の事実を見れば反駁の余地なしというのである¹¹¹⁾。長時間に及ぶ必死の協議の末、尾高の説得力に同意せざるを得なくなり、ついに決行を断念することになった¹¹²⁾。こうして幕府方の捜査の手が伸びるのを避けて、京都に身を隠すことにした。その後は一橋家に出仕して、徳川昭武に随従してフランスに渡ったことはすでに知られるとおりである¹¹³⁾。さらに徳川家に随従して駿河に移住し、新政府の大蔵省に出仕している。この経緯を見る限り、一橋家に出仕したことは別にして、主観的には攘夷論の達成のための決起を図っておきながら、彼我の力関係を考慮の上断念し、幕府方に随従したのは、自らの今後を考慮して敵として対抗すべき相手ではないと知ったからであり、その後の変転もまたこの線上で考えられることであろう。

107) 同前掲書、735～736頁。

108) 同前掲書、737頁。

109) 同前掲書、740頁。

110) 同前掲書、744頁。

111) 同前掲書、747頁。

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

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

また洪沢は、財団法人協調会（1919年発足）¹¹⁴⁾に協力し、労資対立から労資融和路線を打ち出していたといっていよい。この「天譴」論に直ちに厳しく批判したのは、清沢洌であった¹¹⁵⁾。彼の厳しい批判の根底に、この震災で横浜の自宅の倒壊で妻と幼女を失ったことに在り、果たしてこのような社会の人々に「天譴」を受けなければならない正当な理由があるのかということにあった。「天譴」といえば、78年後の2011年3月11日のあの東日本大震災に際して、石原慎太郎氏が述べているが、同氏がいかに上から目線の論者であるか、あるいは被災者への目線を失った論者であるかを示している¹¹⁶⁾。都知事としての石原氏の発言でフランスでは自由、平等、博愛、アメリカでは自由がアイデンティティーだが、日本人には「我欲だ」というのだから、一種のニヒリズム、あるいは本人のエリート意識さえ感じさせるであろう。まさに洪沢栄一も「天譴」について、そのような発言を行ったわけである。

4. 吉野作造（1878—1933）の慧眼

東京帝国大学教授吉野作造が長く注目されてきたのは著名な民本主義を論じ、これによって、大正デモクラシー運動の旗手となったことであり、その後、朝日新聞に転じ、論説を執筆したことであろう。「憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず」¹¹⁷⁾がそれである。この論文にはまさに物事を根本的に突き詰めて考える理論的思考が見られるように筆者には思われる。

ここで強調しているのは、「国民的教養」が何よりも憲政を支える基礎にあるとしたことである。「立憲思想要請」を前提として¹¹⁸⁾、「国家統治の根本法

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

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

116) 『朝日新聞』2011年3月14日付。

117) 『中央公論』1918年1月号。

118) 同誌、18頁。

則」たる「憲法に準拠」¹¹⁹⁾とする政治が重要であって、その含意は第一に人民権利の保障、第二に三権分立、民選議院の制度を根本におくことだと強調した¹²⁰⁾。次に吉野が強調したのは、憲政は「憲法の制定を以つて初まる、けれども其の有終の美を済す為めには尚一層努力せねばならぬ。然しながら其の努力は盲目的ではいけない。一定の主義方針に基づく奮闘努力たるを要する」ということであつた¹²¹⁾。その主義方針は「憲法の制定を見るに至らしめた根本の思想でなければならぬ。所謂憲法の奥の奥に潜んで居るところの根本精神でなければならぬ」というのである¹²²⁾。憲法に依拠する立憲主義政治はその条文とその精神に依拠するという意味であるとなる。その根底にあるべきなのは近代憲法である前提として「民本主義」であると断言する¹²³⁾。

要するにロシアの事例にあるような近代民本主義に反する特殊性の強調は不適切というのである。これは言外に大日本帝国憲法について日本の特殊性を強調する向きへの批判がこめられているといえよう。民本主義こそ「憲政の精神的根柢」だというわけである。古くは「民主主義」という用語もあるが、「国家の主権は人民にあり」とする危険学説と混同されないための用語だとしている¹²⁴⁾。しかし「人民主権」を否定しつつも、ここには、以下に述べている君主の専制支配を許容する観点からの主張ではなく、大日本帝国憲法の天皇大権への配慮をしつつ人民主権的要素との調整を図ろうという姿勢を示しているといえよう。しかも吉野は民本主義とは西洋語デモクラシーの翻訳であると明言している。要するに近代立憲主義の基盤は、あるいは精神はデモクラシーにあるというわけである。人民一般を政治の主動者とするという点は古代ギリシアとも通じるという。

119) 同誌, 25 頁。

120) 同誌, 28 頁。

121) 同誌, 35 頁。

122) 同誌, 36 頁。

123) 同誌, 37 頁。

124) 同誌, 37～38 頁。

かれはそれでも君主主権の国家日本との折り合いをつけるのに苦心している。「所謂民本主義とは、法律の理論上主権の何人に在りやと云ふことは措いて之を問はず、只其主権を行用するに当つて、主権者は須らく一般民衆の利福並に意向を重ずるを方針とす可しといふ主義〔であり〕…主権の君主に在りや人民に在りやは之を問ふところではない」としている¹²⁵⁾。こうして吉野には君主制と民本主義が両立するわけである。旧来の特権階級はそれ自体、民衆に善政を行うべき位置にあるにもかかわらず、いつの間にか旧態墨守に陥って民衆の福利に反する結果に陥り、之が民衆の反乱を招くと見る。民衆にはよき指導者がいないから、「社会の上流に居る少数の懸命なる識者階級に向かつて、彼等自身の真の理解と又民衆に対する指導の自覚とを希望せざるを得ない」¹²⁶⁾。民本主義の政策の決定は「一般民衆の意向に拠る」という観点も示していた。こうした観点は不思議にも明治末期に日本を後にした清沢洌のような民主主義者の中にも共有される天皇への崇敬¹²⁷⁾であろうか？

さらに「政治は一般民衆の意向によつて行」われるべきだという。近代国家成立に貢献した人々を貴族とするなどはあることだが、彼らが其の特権を振り回すならば民本主義に反するように、資本家階級という新たな特権階級の存在もまた民本主義に反する可能性も生じると見た。なぜならば、民本主義が民衆の幸福（「人民の利福」）を願う政治論だからだと述べている¹²⁸⁾。ここから一部社会主義的主張にも重なる部分があると認める。「社会的立法施設」の必要がその根拠にあたる。吉野は資本家階級がいつの間にか特権を振りかざすようでは旧支配者と変わらないと厳しい。「金力を擁して漸く不当に社会公共の私益を蹂躪として居る」状況を批判する。「立憲国に於いては初めから各種の制限を受けて居るものである」として、立憲国の君主は人民の利福にかなう

125) 同誌、45 頁。

126) 同誌、47 頁。

127) 筆者も前掲著書で指摘した「明治天皇は確かに偉大な皇帝であられた」（『暗黒日記』1943 年 9 月 18 日の条）。

128) 吉野、『中央公論』1916 年 1 月号、49 頁。

政治を行うべきだと強調する。

「所謂憲法的諸制度なるものは実に君主大権の制限を目的とする政治的設備に外ならないのである。」「多数者の政治は所謂衆愚政治に陥ると云ふ。之も一応は真理である。けれども少数政治は常に暗室の政治であるといふことを忘れてはならぬ。如何に立派な人物でも、他人の見てゐない所では兎角過を犯し易い」¹²⁹⁾。「憲政をして其有終の美を済さしめんとせば、政策決定の形式上の権力は、思ひ切つて之を民衆一般に帰し、而かも少数の賢者は常に自ら民衆の中に居つて其指導的精神たる事を怠つてはならぬ」¹³⁰⁾。だから元老政治は民衆の勢力を敵視しがちで不適切とする。これぞまさしく、立憲主義の主張である。

この民本主義を遂行するシステムが代議政治であると位置づける。吉野は当時のイギリスでアイルランド自治問題をめぐる住民投票方式についても触れ、国民代議制の政治への補足手段とも見ていた。また代議制と政府との関係が適切さを欠如する場合が多く、それゆえに「民本主義の本旨と背理するもの亦極めて多い。故に我々は此の両面の関係を一々立ち入つて吟味し、如何なる点に欠陥の伏在するやを調べ、以て憲政の順当なる発達を阻害する要素あらば速に之を取除くを心掛けねばならぬ」¹³¹⁾としている。「人民が常に主位を占め議員は必ず客位を占むると云ふことである」¹³²⁾と述べて、代議制の基本を抑えている。議会は政府を監督すべきだとする議論もここから登場している。代議制を基本とすれば、選挙皇道派人民の特権であると談じていることも民主制の意義を大いに強調したところであろう。選挙権の拡張も選挙道德の徹底につながるという¹³³⁾。ここに「思想の自由、言論の自由を尊重」すべきことになる。「思想の自由競争」もまたそのために不可欠だ。言論の圧迫が政府から来ると見るのは一面的で、実は国民の中から生じることに注意が必要という¹³⁴⁾。ここに

129) 同誌, 65 頁。

130) 同誌, 68 頁。

131) 同誌, 81 頁。

132) 同誌。

133) 同誌, 83 頁。

は特定の思想に対する権力主義的弾圧の根本的否定が主張されており、清沢渌の1928年3月15日の共産党大検挙以降の「共産党裁判」に対する批判とまったく共通の認識がすでに見られている¹³⁵⁾。

「選挙の目的が本来国民一般の全体の利益を代表せしむるにあると云ふ政治上の根拠は、今も昔も変わらない」と述べて、天賦人權説や納税兵役義務への報償からの論議を排除している¹³⁶⁾。選挙権に関して、吉野は制限こそが腐敗と特権者の専横を許すと見ていた¹³⁷⁾。現状でも選挙権は百分の三に過ぎず、ロシアとともに、遅れた代議制にあるとした。憲政の理想実現にとって選挙権拡張は「急務」であると論じる¹³⁸⁾。また政治家の識見とは瀆職、贈収賄に及ぶような代表者を出せないように罰則を厳しくし、かつ人格、学識政見を高く維持する者にあるべきだという¹³⁹⁾。

立憲主義に反し議会に責任を持たない「超然内閣」ではなく、議会に足場を持ち、議会に責任を持つ「責任内閣」制こそが必要であると強調する¹⁴⁰⁾。こうした政治の進展にとっては日本でも二大政党制が進むことを期待するという¹⁴¹⁾。当時、上下両院の対立をどのように解決すべきかが多かれ少なかれの国々で論じられ、行き着くところは特権的上院ではなく下院優越の方向性が出てきたとしている。要するに民選議院の優越がこれである。憲政の基本は民本主義にあり、その徹底のためには下院を政治的中心にすべきだというわけである¹⁴²⁾。日本でこの下院の位置がなお低い原因の一つに議員の識見品格が備わっ

134) 同誌、84～85頁。

135) 山本義彦『清沢渌』学術出版会、2006年参照。特定の思想を権力的に抑圧するのは正しくなく、むしろ思想競争の中でその理非曲直、成否を正せばよいというのである。『清沢渌の政治経済思想』御茶の水書房、1996年、「「危険思想」と支配体制」の項（115～119頁）も参照。

136) 吉野、同誌、87頁。

137) 同誌、91頁。

138) 同誌、94頁。

139) 同誌、99頁。

140) 同誌、100～101頁。

141) 同誌、106頁。

142) 同誌、110～111頁。

ていないことにあるという。とはいえ上院もまた外部に人材（首相）を求めねばならないほどの力量不足ではないか？ 吉野は結論的に、その変革のためには国民の代議士選出の力量も高める必要があると指摘するのである¹⁴³⁾。吉野は本論で民本主義も民主主義もともにギリシャ語に起源を持つ democracy の訳語であって、状況によって、訳語を変更すると論じているが、彼は天皇制国家の主権者は無論天皇であって、その天皇は広く民衆に基盤を持つ政治を行う使命があると認識していた。その民衆を基盤にするシステムこそが選挙であり、議会であるというわけであった。それが近代国家であり、旧来の貴族国家や封建国家と異なっているとした。だから近代（大正期）天皇制の政治をある種の期待をこめて「民主主義」と定義せず、「民本主義」と定義したのである。

こうしたある意味での徹底した民本主義の政治論が行き着くのは、近隣諸国への扱い方にも影響を及ぼしているとするのは筆者の誤認であろうか？ ここで筆者が目じりたいのは、日本の朝鮮支配に対して、批判的姿勢を示したことのように思う。その趣旨は、そもそも朝鮮であれ、中国であれ、それらの国々の人々が他国、日本の支配を受ける必要も理由もないと見ていることであろう。吉野は「一般民衆それ自身がただちにすべての問題の決定者たるの能力を完全に具備」しているというのではなく、「今日の民衆は常に少数専門の指導者を必要とし」ているととらえていた¹⁴⁴⁾。三・一独立万歳事件に際して、「到底之を従来の統治の失敗に帰するの外は無い。…吾人は彼等（総督府－引用者）に植民地統治の能力を疑はざるを得ない」と明確に統治政策の責任にまでとき及びながら、この事件の背景をなす「民族自決」の重要性にまでは考慮していない¹⁴⁵⁾。また吉野はウィルソン主義尊重を踏まえつつ、朝鮮問題ではなお鮮明には主張できたわけではない¹⁴⁶⁾。

143) 同誌、114頁。

144) 「民本主義鼓吹時代の回顧」『社会科学』4巻1号、1928年。

145) 「対外的良心の發揮」1919年4月、『吉野作造博士民主主義論集』第四巻、新紀元社、1948年。

146) 「民主的国際主義は空想的世界観なりや」1918年4月、同書。

とはいえ吉野は次のように述べる。「外国が支那の領内に軍隊をくり込むのはあまりに弱者の立場を無視する者である。而も今や更生の途上に悩んで居る支那の国民運動に世界は多大の同情を寄せて居ると云う。然らば少し位の不便は忍んでも、彼等の策動に多少の便宜を与うべきではあるまいか。私は出来ることなら北方の在留の日本人に一概退去を明示、毫も他を顧慮することなく自由に活動するの便宜を支那人に提供してやったらとさえ考うるものである」¹⁴⁷⁾、つまり吉野は、中国民衆の自立と統一のための運動への深い友好的態度を表明している。

大正デモクラシーの時代は、国際的には第一次大戦を受けて民族自立、民族自決の時代に差し掛かっていたのである。この時代、西欧諸国では大戦を経て、平和志向の時代であった。また民族自立の機運が高まった時でもあり、同時に労働運動、社会運動も活発化していた。吉野の政治論は、その意味で決して毀誉褒貶ということのできない、牢固たる民本主義論から展開して、その国際化を志向するとすれば、近隣諸国への日本のあり方、特に植民地支配、民族支配は論理的に成立しなかったであろう。もっとも植民地帝国の大先輩イギリスでは国内市民には民主主義、植民地に対しては一方的支配という道があったわけであるから、西欧に追随する認識を持てば、吉野もその道を取りえたかも知れない。吉野が若い時代に、北京で1906～09年袁世凱の息子袁克定の家庭教師に当たっていたことも、彼の近隣諸国への目を育てたかもしれないが。彼は1909年東大助教授に就任している。

5. 石橋湛山（1884－1973）の慧眼

石橋湛山は日蓮宗僧侶杉田湛誓（日布、字が湛誓、1856～1931、静岡市本覚寺住職を務める）の子息であったが、甲府中学時代にウィリアム・スミス・クラーク博士（1826～1886）の札幌農学校第一期生大島正健（1859～1938）校長

147) 「支那出兵に就いて」1927年2月、『吉野作造博士民主主義論集』第六巻。

の下で育つ。早稲田大学哲学科を経て、東洋経済新報に入社、同誌は日清戦争直後、1895年11月15日に旬刊で発刊、自由主義思想に基づく小日本主義と貿易立国論で名をはせる。湛山は、「小日本主義」という觀念が、日本にはないことを憂えて、これをイギリスでは実は大英帝国主義対小イギリス主義の対立として論議されてきた国柄との深刻な相異を問題視した¹⁴⁸⁾。石橋は有名な「一切を捨つるの覚悟」という社説¹⁴⁹⁾がこれであった。しかも、植民地を支配するとは人民の抵抗に遭遇することが必至となることから、軍備強化が必要でそのための膨大な国富の喪失を思えば、その道を捨て、日本のような国柄ではむしろ外国に資源を求める必要を持つとともに、市場を求める位置にあるのだから、要するに加工貿易立国の道こそが合理的であるとした。さらに「大日本主義の幻想」では「朝鮮・台湾・樺太も捨てる覚悟をしろ」と冒頭に言い放った¹⁵⁰⁾。まずは貿易面で見ても植民地支配がこの国にとって決して益するところがないととらえた。しかも他からの侵害を恐れて帝国主義は結局金がかかる、朝鮮・中国を支配してもそのための軍事的制圧と支配維持のための軍事費を必要とする。警察力以上の軍事力は無用であると断言する。これに対して日本のような人口加重圧力と資源海外依存型システムでは自由貿易によってこそ、生きる道があると主張した¹⁵¹⁾。こうした歴史的認識は石橋思想の核心であったと思う。とはいえ準戦時、戦時下には湛山は、国家総動員的な戦争体制には批判的だったとはいえない。無論言論人として、合法的に存在すべき東洋経済新報の行く末を考えていたといってもよいかもしれないが、決してそう単純ではないと思われる。石橋の思想は、東洋経済の先輩三浦鍬太郎¹⁵²⁾の小日本主義を継承している。

148) 「大日本主義」『東洋時論』1912年10月号「評論」。

149) 1921年7月23日号の『東洋経済新報』誌上。

150) 1921年7月30日、8月6日、13日の各号連載の「社説」

151) 『石橋湛山評論選集』東洋経済新報社、1990年、『石橋湛山評論集』岩波文庫、1984年。

152) 清沢冽は1944年出版の三浦『世界転換史』東洋経済新報社を読了したことを『暗黒日記』1944年5月28日に記している。

これだけの根本的思想を提示しつつも、満州事変以降には微妙な位置に立たざるを得なかった。「満州」の日本による支配は欧米諸国も許すだろうという枠内で、それを超えては困難という立場であるが、これは以下の清沢洌にも通じる。「満州」を日本の *special interests* と位置づけたのは、石井・ランシング協定の有名な協議での日本側の主張点であった¹⁵³⁾。

この石橋の認識については、大正初期、論陣を張っていたのは、選挙権拡大と憲政擁護実現のための取り組みに基づくものであったが、ここでは特に触れない。

6. 清沢洌 (1890—1945) の慧眼¹⁵⁴⁾

清沢洌は知られているように、信州穂高の研成義塾井口喜源治 (1870～1938年) にまなび、彼の教え「信念に生きる」ことを特に印象的に述べている。彼は井口が体现したキリスト教精神を基本として、儒教の精神を学んだことは、井口の使用したテキストからも明らかである¹⁵⁵⁾。それに彼は、井口の教えによりアメリカに渡航して、1906年から1918年まで同地で、ホテルの皿洗いやボーイをする傍ら、研究に努め、在米日系紙記者、帰国後も引き続きコレスポ

153) 拙著『戦間期日本資本主義と経済政策』柏書房、1989年、第1章、石井菊次郎『外交余録』岩波書店、1931年、Robert Lansing, *War Memoires of Robert Lansing*, The Bobbs-Merrill company 1935.

154) この項では、清沢洌の認識を詳しく論じることは控えた。と言うのはすでに筆者が『清沢洌の政治経済思想』、『清沢洌』、『暗黒日記』解説、『清沢洌評論集』解説、『清沢洌集』全8巻、日本図書センター、「解説改題」等で詳述しているので、ここではそれらを踏まえての概論にとどめたからである。

155) 長野県南安曇市穂高、井口喜源治記念館所蔵。それだけではない、清沢の郷里の盟友斎藤茂も井口の内容について明言している通りだからである (『わが日わが道』後篇、94頁、「研成義塾と井口先生」『信濃教育』1922年11月、何れも拙著『清沢洌の政治経済思想』46頁注(4)による)。佐久間俊明『清沢洌の自由主義思想』日本経済評論社、2016年では、「管見の限り」という前提で、清沢は儒教に対して批判的であったこと、儒教の認識を引き継ぐ足跡が見えないことを指摘している。しかし筆者は、上述の斎藤の叙述、井口の内容から見て、儒教の「中庸」精神にシンパシーを感じる可能性が充分にあったと判断するに足ると考える。のみならず拙著『清沢洌』学術出版会でも指摘したとおり、アリストテレス『政治学』などを参照したことを裏付ける状況も見られないので、アリストテレス「中庸論」から学んだとも思われなかった。

ンデントとしても活躍し、排日運動の厳しい中、これへの批判の論調も展開した。その中で、自由主義の面でも、ジョン・デューイ思想に学んだ。その後、一時帰国し、松本連隊に召集された一時期もあるが、1920年以降、日本に帰国し、『中外商業新報』の最初の外信部長として持ち前の積極的な現地調査の手法をもって、ハルビンや北京などを探訪し、かつ重要人物への取材を行い、さらに在米中の問題としてもあった排日土地法問題批判で詳しく論評記事として執筆し、かつ『中外商業新報』ではコラム欄で当時の諸問題をしばしば執筆している。とくに興味深いのは、当時の重要課題であった軍縮問題や関東大震災等について述べていることである。清沢は第一次大戦後の人々の中に軍部に対する冷ややかな眼があるという状況を鋭く指摘している。清沢はこの時期、文明的な先進と後進を事実としてなお容認していたと思われる発言を行っている。それを筆者としては、当時の不可避的な認識限界によると評価しておこう。というのはそうした認識をその後も堅持していたという証拠を見出せず、何れかといえばそれには批判的で、自治植民地に、「国家連合」(United Nationsの清沢による訳語)参加の代表権を与えよなどの発言が見られるようになるからである。特に1944年8月から10月にかけてのダンバートン・オークス会議における国際連合憲章草案への批判に見られるのである。清沢にあっては、そもそも1936年時点の『混迷時代の生活態度』千倉書房、1935年でも鮮明にしているように、「われ等は常に人種平等と、各国対等を標語にして戦つて居ります」に見るとおり、鮮明な民族平等主義に立っていたことが大きいだろう。もっとも1920年代の『黒潮に聞く』万里閣書房、1928年では、そうは行かなかった。在米体験の結果からか、日本人は別として、いずれかといえば、世界諸民族の文明差別的認識が濃厚であったのである。あるいは昭和初期、あれほど对中国軍事支配に経済的にペイするかどうかという観点からも批判的姿勢を見せていたにもかかわらず、『世界再分割時代』千倉書房、1935年でさえも、列強の世界支配の下で呻吟させられている日本もまた国家の生存、自由主義を守るためにも、一定の領有保証を要求する発言も見られたことは事実である。

このあたりは従来の拙著では、清沢冽の自由主義の基本的な内容からは評価し得ない部分を含むことから捨象してきた。これもまた在米経験が残影として見られると思われることであるが、例のアラスカをアメリカがロシアから買い取ったように、満州を交渉で買い取る道だってありうると主張していたことを思い返さざるを得ない。そこには、そこで生きる人々への視座（生じるであろう抵抗と反発）は見えないのである¹⁵⁶⁾。この議論を貫くと、先進帝国主義が行った侵略、領土拡大を、日本も「対等」の立場から要求して当然という隘路に陥ってしまうことは明確であろう。

また1928年3月15日、翌年29年4月19日の日本共産党大検挙が行われ、その前の関東大震災のときに無政府主義者大杉栄・伊藤野枝・橘宗一の連行虐殺が行われたが、この事件について、すでに朝日新聞計画部次長に転職していた清沢冽は左右の過激を排するとして、甘粕正彦憲兵大尉と大杉栄の架空対話の形をとって、問題を論じている。その中では、思想が両極端（甘粕の右翼、大杉の左翼）に走ると、結果として問題解決は不可能になり、それゆえに、中庸の思想が必要だと論じたのである。先の共産党検挙後の「共産党裁判」について論じ、そこでは共産党思想を権力によって弾圧することは適切ではない、むしろ思想の自由を前提として、思想間の競争を通じて決着をつけるべきだと、治安維持法制による権力主義的弾圧の存在を否定している。田中内閣期の張作霖爆殺事件でも、清沢は厳しく田中外交路線を批判する。

当時の清沢の論調としては、イギリス労働党風の穏健な社会主義へのシンパシーと、他方で共産主義の過激には批判的であった。と同時に、思想を権力的に弾圧すべきではなく、思想の競争を通じて人々の選択にゆだねるべきことを

156) 上田美和『自由主義は戦争を止められるのか』吉川弘文館、2016年は芦田均、石橋湛山と清沢をそれぞれの論著から描写した好著である。なかでも清沢の認識限界の一面である植民地等への関心のあり方では筆者がかねがね認識してきた内容と通じる部分がある。筆者はこれまでであえて清沢の自由主義の本流を描くことには無用な混濁を招くと考え捨象してきたことを明確にしておきたい。この点は佐久間俊明氏の博士論文講評でも一部述べたことがある。

訴え、思想、言論の自由の擁護者として発言していた。この穏健な社会主義へのシンパシーの根底には、19世紀の自由主義と異なる社会的政治的経済的状況が生れているとの認識があったからである。要するに20世紀の経済状況は、人々を格差構造に追い込んで、人々の自由な思想表明、自由主義を維持することさえ困難に陥ることから、独占に対して一定の規制を必要と認識していたからである。その観点からは社会主義でなければならないと述べていた。いわば民主主義的社会主義支持、あるいは独裁主義的共産主義（マルクス主義）には反対とでも呼べよう¹⁵⁷⁾。

また日米提携の重要性を強調し、戦争によっては何も得ることはないという認識を示していた。これ自体は「戦争は文化の母」などと豪語した日露戦争旅順攻囲戦の苛酷な経験を記録した『肉弾』の著者として有名であった陸軍少将桜井忠温（1879～1965年）への批判である。それだけではなく日本側が日米戦争を恐れるには不要だとして、そもそもアメリカの戦争決定プロセスそのものが大統領権限で勝手に行えるというものではなく、下院、上院の丁々発止の質疑を通じることなしには開戦できることにはならないのだとしている。さらに外交の真髄としての相手を一方的に攻撃するのではなく、認識の相異の思想の交流こそが重要と認識し、1928年国際不戦条約に際しては、軍事的脅威を他国に与える軍拡は停止すべきだと主張する。その後、1930年代以降、清沢は日本軍部の満州支配や国際連盟離脱の動きには厳しい目を向け、日中戦争突入以後、特に日米開戦後は東條英機政権の危険性を告発することが難しく、戦後の日本外交史の通史や現代でも利用されている、『日本外交主要年表並文書』の編纂を行っている。沈黙を余儀なくされた清沢は盟友石橋湛山の提供する『東洋経済新報』の社説などで執筆する一方で、私的日記『戦争日記』¹⁵⁸⁾を書

157) 佐久間俊明『清沢汎の自由主義思想』日本経済評論社、2016年では、清沢を社会主義者として位置づけている。本書は清沢論として、同氏の認識に基づき、優れた内容を提示している。筆者はそれにもかかわらず、清沢の主張の本体が「フレームオブマインドとしての自由主義」に独特の意味づけを行う清沢の自己評価の立場を支持しておきたい。

158) 『暗黒日記』として知られる。

き続け、平和克服の時期に、この戦争時代の外交史を描くことを願っていた。昭和の今、吉野博士を引き継ぐ¹⁵⁹⁾と自称しつつ。特に東條英機政権の戦争指導が見事な精神主義、神がかりの虚妄性にあることを喝破した¹⁶⁰⁾。

7. [まとめ] 近代の思想家とその立ち位置

以上、近代日本をある意味で代表する思想家の幾人かを見てきた。その中でまず海外を見る目、特に欧米への見方を指摘しておくならば、ほぼ以下の通りに述べる事が出来る。

福沢諭吉の近代諸思想受容の手法、あるいは方向性を捉えておけば、アジアへの見方で示されたように、福沢は日本もアジアと同様の後進と見ながらも、中での中進とみた。そのことから中国、朝鮮の旧体制が、後進的であり、その改革のための協力を惜しまないという立場を鮮明にしつつ、結果としてこれらの国々の政治改革のためには、日本側の介入、支配を容認する立場であったということになる。

まず近代初期、欧米との対峙を意識せざるを得なかった状況の下で、一刻も早く、欧米思想に学ぼうとする思想家の典型として、福沢を捉えることが出来る。福沢とも共有された意識の展開でもある経済成長とその目指すべき目標としての欧米への接近願望は渋沢栄一にも見られたところである。とはいえ渋沢は戦争と経済に関して、前者が後者の発展を阻害する要素となりうることに眼を向けていたことは鮮明である。しかし渋沢にあっては「経済と道徳」の一体性を追求しつつも、その心情とすべき内容が儒教精神といい、それがどちらかといえば朱子学的意識（秩序意識）にあったために、上下の身分、階層関係の尊重を基準にしたために、大正期、展開し始める労働・社会運動に対し

159) 『暗黒日記』1945年1月22日の条。

160) 筆者編、清沢洌『暗黒日記』岩波文庫、1990年、『清沢洌評論集』岩波文庫、2002年。

前者は、日記全体の約三分の一にまとめたもの。後者は編年的に、時代画期を考慮して清沢の論説等を文庫版の枠内に収録した。

ては、「協調主義」的意識とならざるを得なかったのであろう。

吉野作造はこの点、経済論というよりも政治論として、立憲主義の根本や民主主義の真髓を如何に日本に定着させるかに腐心していたと同時に、朝鮮、中国へのまなざしの確かさ、あるいは民族独立、自立権への理解は確認できるように思われる。ここには福沢に見られた文明論をもってする、文明の先進、後進意識から来る差別主義的認識は見られなかった。吉野には広く西洋の政治思想の発展を基礎から、歴史の初期から捉え返して民主主義論を堅持しようとする根底は確かであったと思われる。通例、吉野の民本主義を大正期の限界として評価する向きがあるが、実際の彼の議論は紹介したとおり、民本主義の根底は人々の民主主義にあることを認識していたこと、同時に天皇への崇敬の念を無視できない状況からする民本主義概念にいたっていることは明らかに思われる。

石橋湛山、清沢洌にあっては、石橋の諸民族の自立を柱に、経済合理性を基本とした植民地支配の不当性への批判が大正期から一貫していた。憲政擁護の大正初期の政治論としても、ここでは扱わなかったが、やはり合理主義的認識によつてたとえば明治神宮造営の愚を言い放つなどの意識の確かさを見ておくことも出来よう。根底には大島正健甲府中学校長というキリスト教を基盤としたウイリアム・スミス・クラーク博士を引き継ぐリベラルな思想があったと考えてよいだろう。だが昭和戦前期には必ずしも、徹底的に政府の軍事優先主義への批判を展開していたかという点と鮮明ではない。戦時経済体制に対しても必ずしも批判的ではなかったからである。それはある意味で、東洋経済新報社を率いていて、社員の生活を守る必要があるという現実の状況が、石橋の自由主義的思想を、一貫させることの難しさをもたらしただろう¹⁶¹⁾。まさに

161) 当時の自由主義を守るためには家族その他関係者に迷惑を及ぼさないという覚悟の下に、石橋は秋田県横手に土地を購入して、いざとなればそこで経営を継続しつつ社員たちを守ろうとしたし、当の清沢洌もまたアメリカ帰りの甥笠原清明に東京のとあるビルの一室に「銀星」（海軍の秋山氏から譲り受けた場所）というレストランを経営させた（戦後は「ギンセイ」）。

「大正期急進主義」（井上清、松尾尊兌）と位置づけられたことを、思い返しておきたい。

清沢の場合は、1920年の帰国後、一貫して軍部の反民主主義的あり方への批判に徹していたこと、また国際関係における協調主義の表明を堅持していたことは事実であるが、同時に、彼も英米との協調を模索する一環で、日本の占拠していた地帯の権益維持には余り抵抗感がなかったし、むしろ容認さえしていたともいえる。この点は石橋の第一次大戦期の満州放棄論のような意識と外れていたことは事実である。とはいえ1928年国際不戦条約の時期での評論からは、植民地支配が結果として抵抗を招き、本国経済負担の増加による危機への認識を深めていったことは鮮明であった。しかしジャーナリズムが国民意識への同調を繰り返すことによって、扇動政治が横行し、このことが政治の墮落をもたらすと見たのである（「ジャーナリズムとは何か」¹⁶²⁾）。戦争体制に移行していく過程で、執筆禁止等により、彼の出番が失われていったともいえよう。言論思想の自由、教育の多様性の保持、男女平等へのまなざしなどを基調にした国家のあり方変革への希望を戦時下も手放すことはなく、これを一国のあり方として見据えることによって、国際関係の多様な構造の容認（多様性の中の中庸）と、軍事脅威によらない（軍備放棄）平和主義的秩序維持への期待をしていたことは鮮明であろう。これらの清沢の主張こそは、彼の言う「信念」¹⁶³⁾に当たるものであったろう。大正期の石橋がいずれかといえば、ある意味で一国経済運営からの接近による経済合理性に依拠して植民地放棄論を打ち出して鮮明であったが、清沢の諸民族の自立化を当然とみなす態度には、その国際関

162) 山本義彦編『清沢洌評論集』岩波文庫、所収。

163) 清沢は言う、「私は井口先生によって、世の中には金や地位や名誉よりも、もっと大切なものがあることを知りました。それは信念です。私は過去において、また現在において、自身が考えて正しいと思うことを曲げたことのない一事は恩師の前に申し上げることができます。井口先生はクリスチャンでしたから、神様を言われました。未信者の私は愛する国家のため正なりとするところを及ばずながら主張するのです。時には自己一身の不利を覚悟しながら」（清沢「無名の教育家」『雄弁』第30巻第7号、南安曇教育会編『井口喜源治と研成義塾』1981年所収、拙著『清沢洌の政治経済思想』、9～10頁）。

係論的志向の強さを見ることができよう。

まさにメディアを含め国際危機をあおられた満州事変期を参照すれば、諸国の文化に学ぶ福沢諭吉のような努力を欠落させ、あるいは渋沢栄一のような戦争＝軍事から経済への無要な事態への警告、石橋湛山のような植民地放棄論にいたる経済合理性、清沢洌のような国家の根底に位置づくべき人間の安全と平和の思想を欠落し、その多様性への無関心を警告する力が失われ、資本の利潤追求動機優先、吉野作造のような民主主義的秩序構築への無関心が支配的になると、軍事態勢への傾斜は、不可避であるということであろう。別言すれば、福沢のような近代知的関心の多角性、石橋の自由思想による植民地支配の愚への警告にいたるあり方、吉野の徹底した民主主義思想への深い歴史的根底的関心、国際的視野を基盤にした、近代的知性への信念を持つ清沢洌のような思想の巨人たちの営みはそれぞれに近代日本の知性のあり方として参照されるべきであることはいうまでもない。そして今日にも通じると思われる、物事の根底的な理解なしの技術主義的経済成長追求が、実は海外にストレスを招く結果になるのであろう。

以上、それぞれの思想家の持つ欧米との対応や日本近代へのまなざしを見てきたが、筆者の関心は、特に、吉野や清沢などの思想である一定の根底的意識を基本とした思想が、日本に定着してこなかった事情をどう見るかが問題であろう。言論弾圧を抜きにしては語られないのは言うまでもないが、それとともに、思想を西洋では宗教性とも結びつかざるを得ないほど緊迫度の高い諸国間の長年の闘争のなかで、技術的表面的知としては形成されず、根底的な問いを要求する状況が生み出されていたが、日本では少なくとも近代になってから、旧幕府勢力間の主導権争いの中で、民衆的基盤抜きの権力移動が生じたために¹⁶⁴⁾、思想は、旧幕時代の朱子学的儒教に代わって、その受容方式を共通項

164) この状況認識を持っていた初期の思想家の一人が野呂栄太郎であろうし、彼の『日本資本主義発達史』1930年には、その趣旨が表明されていることは、熟知されてきたところであろう。

として欧米思想を「活用」してきたことが、根底的認識を要しなかったといえるかもしれない。

なおこの論考は2014年放送大学静岡センターで行った講義を基本にしている。また石橋湛山、清沢洌については、これまでの筆者の研究から、概説風に捉えておいた。