

埼玉学園大学・川口短期大学 機関リポジトリ

義利合一説の特質に関する一考察： 渋沢栄一と三島中洲の所説の相互比較

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2019-03-11 キーワード (Ja): キーワード (En): rikigouitsu, kisenrigo, risengigo, gisenrigo, the theory of union of moral and economy 作成者: 大江, 清一 メールアドレス: 所属:
URL	https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/1154

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



義利合一説の特質に関する一考察

— 渋沢栄一と三島中洲の所説の相互比較 —

Characteristics of the Theory of the Union of Morality and Economy

Comparing Shibusawa Eiichi and Mishima Chushu

大江 清 一

OE, Seichi

本稿の目的は、渋沢栄一によって提唱された義利合一説の特質を、同説をほぼ同時期に提唱した三島中洲の所説と比較することによって明らかにすることである。両者を比較するポイントは、(1) 理気合一と義利合一の関係性についての認識、(2) 気先理後と利先義後についての認識の2つである。

中洲は理気論によって理気合一から義利合一という定理を導き出し、この定理に現実妥当性を持たせるべく、利先義後という補題を提示した。つまり、中洲の義利合一説は、論理的考察を通じた演繹法で構築された思想であった。これに対して、渋沢は人との接際に基盤を置く実務経験に根差して論語各章の内容を検証し、宋儒を批判する立場から義利合一説という独自の思想を構築した。渋沢の義利合一説は銀行家、企業家としての経験から紡ぎ出した見識に基づいて論語を解釈し、その結果生まれた成果物であった。

はじめに

本稿の目的は、渋沢栄一によって提唱された義利合一説の特質を、同説をほぼ同時期に提唱した三島中洲の所説と比較することによって明らかにすることである。

両者の相違点として留意すべきは、中洲が儒教思想家としての基礎を山田方谷から学んでいるのに対して、渋沢の思想的基盤の初期形成期において身近にあった先達は、義兄の尾高惇忠であったという点である。尾高は教養の深い人物ではあったが、山田方谷のよう

な儒者ではなかった。渋沢と中洲を論語理解について比較検討するにあたっては、このような両者の幼少期からの論語への関わりをの深さを考慮する必要がある。

中洲と渋沢は義利合一説の基底で強く結びついてはいたものの、その実践においては、法律行政に従事する者と企業者の違いが存在した。渋沢にとって中洲は、論語を中心とする儒教教義の蘊奥を究めた理論家であり、理論面から渋沢を輔弼してくれる存在であった。一方、中洲にとって渋沢は、日本の資本主義勃興期から企業家として実践を積み上げ、義

キーワード：理気合一、気先理後、利先義後、義先利後、義利合一説

Key words : rikigouitsu, kisenrigo, risengigo, gisenrigo, the theory of union of moral and economy

利合一論を体現してくれる存在であった。このような両者間の相違によって義利合一説の理解も微妙な点において異なっていると考えるのが自然である。

本稿では、洪沢の主著である『論語講義』と、中洲の主著である『中洲講話』と『論語講義』に基づいて検討を行う¹⁾。

義利合一説に関連する先行研究のうち本稿で参考にしたのは、松川健二の理気論に関する論文と、溝口貞彦の義利合一説に関する論文である²⁾。

1. 義利に関する三島中洲の考え方

1-1 中洲の理気合一論

中洲は、「夫れ人間の義利は即ち天上の理気なり、先づ理気より説出さん」と述べ、義利は天上の理気によって説明できるという立場をとる。中洲は続けて、「天の蒼々たるは、萬物を生育するの一元氣あるのみ、此の一元氣を太極とも云ふ」と述べる³⁾。中洲は、義利を説明する根源である理気が存在する天には、太極とも呼ばれる一元氣があり、それは万物を生成する源であると説明する。

そうであるとすれば、天上にあって万物を生成する一元氣がいかなるものであるのかを明らかにすることは、義利を説明するための第一歩ということになる。つまり、一元氣と理気の関係についての説明が学統によって異なれば、必然的に義利についての認識にも違いが生じることとなる。

中洲は、「宋儒一理を以て太極を説くは、後世の謬説なり」として、宋儒が理と気の両面から一元氣を説明するのではなく、形而上の理のみで説明することは間違いであると指摘する⁴⁾。その上で中洲は、「聖人此の一元氣中に就きて、自然の條理を見出し元亨利貞と云

ふ、即ち王陽明が所謂理者氣中之條理なり、而して此の理と氣とは、唯一物に付、指し處にて、名を異にするのみ、決して二物には非ず、即ち陽明が所謂理気合一なるものなり」と述べている⁵⁾。

中洲は、聖人たる孔子が一元氣の中に、自然の條理である元亨利貞を見出したとする。つまり、孔子が「万物の根源が成長し、開花して実を結ぶ」という自然の條理である元亨利貞を、天の一元氣中に見出したとすれば、この條理は到底「理」のみで説明しうるものではない。したがって、聖人たる孔子と宋儒の間に根本的な考えの違いがあると中洲は述べる。

また中洲は、「而して此の理と氣とは、唯一物に付、指し處にて、名を異にするのみ、決して二物には非ず、即ち陽明が所謂理気合一なるものなり」とする。つまり、天上の一元氣の根源である元亨利貞は、理気一体で説明されるべきものであり、ここに「理気合一」の考え方が成立する⁶⁾。

1-2 「理気合一」から「義利合一」へ

中洲は天上にある一元氣の根源である元亨利貞から理気合一論を展開した。これをうけて、「人間の義利は即ち天上の理気なり」として、理気と義利の関係を述べた中洲の論理を明らかにすることが必要となる。中洲はまず利についての考え方を説明する。

中洲は天上の一元氣をもって人間の生きる活力を説明する。中洲は、「……人は此の一元生々の氣を受け、先祖より子孫に傳へて、生々する者なれば満身活潑唯生を欲するのみ、既に生を欲すれば衣食居の利を求めて、此生を遂げんとするは、必然の勢なり」と述べる⁷⁾。マズローの欲求5段階説にあてはめ

て考えれば、そこで述べられる生存欲求は、中洲によれば天上の一元氣が地上においてほとばしり出た結果生じるもので、いわば「必然の勢」ということになる。

「物は気であり、則は道理である」という中洲の考え方に基づいて、地上にある人間が形ある物、つまり気であるとすれば、天上の一元氣は人間の生きる原動力となって、われわれの生命を維持していることになる。人間が生命を維持するためには、衣食居の利を求める。つまり、生命維持に必要な利を求めることは、天上の一元氣を根源とする地上の命あるものにとって当たり前のことである。つまり、利は人間にとって不可欠なものであるということになる。

中洲はこれを、「自愛の人情は己れ一身に向ての仁に非ずや」と述べて、自らの生命を維持するための自愛の心は仁であるとして、論語中最重要な徳目である仁をもって利の正当性を説明する。しかし、中洲は続けて、「唯自愛に過ぎて、人を損害するに至りてこそ、悪とはなるなり、然るに此の欲生求利の自愛心は、己れ獨りならず、天下人々より萬物に至るまで皆之あり、然れば萬物の心も我心も同一なり」と述べる⁸⁾。つまり、自愛心は仁をもって説明されるほどに崇高なものではあるが、自分だけではなく天下の人々や万物すべてが有するものであるので、行き過ぎは慎むべきであるというのが中洲の主張である。

自愛心に支えられる地上の利は、理気をもって説明される天上の一元氣によって、その重要性が根拠づけられるとともに二面性も指摘された。求利の自愛心は天下の一元氣が地上においてほとばしり出る仁に基づくものである一方、適切に他者との折り合いをつけるべきものであるとすれば、それはいかなる

規矩準繩によってなされるべきかということが問題となる。これが求利の自愛心が抱える二面性である。そして、その規矩準繩が義である。

中洲は利について、「匹夫匹婦の一身を治むるより、聖人の天下を治むるに至るまで、唯此の一利を目的とせざるはなし、故に人間世界は、此の一利あるのみ、利欲世界と云ふて可なり」として、人間世界は利欲の支配するところであることを明確に認めている⁹⁾。

その上で中洲は、「然るに其利中に自然に備はりたる條理の仁義に由らざれば、真正の利を得て、此生を遂ぐる能はず、猶ほ天下の一元氣も、元亨利貞の條理に由らざれば、萬物を生育する能はざるが如し、故に天の元亨利貞は元氣中の條理にて、理氣合一して相離れず、人の仁義は利欲中の條理にて、義利合一相離れず、天人同一理と謂ふ可し」と述べる¹⁰⁾。

中洲はまた、「・・・利の爲めの義にて、義の爲の利に非ず、天に於て、一元氣の爲めに、元亨利貞の條理あり、元亨利貞の爲めに、元氣あるに非ざると同一理なり、若し宋儒の説の如く理ありて後に氣ありとせば、義を學びて後に、始めて衣食居を求めざる可からず、然るときは、義を學び得ざる内に、身は既に凍餓せん、是れ言ふ可くして、行ふ可からざるの説なり」と述べる¹¹⁾。

つまり、天上の一元氣中の元亨利貞は理気を合一させ、地上における人の仁義は利欲中の條理として義利を合一させると中洲は説明する。このように中洲は、義利合一を理氣合一によって説明するにあたって、天上と地上を対置させる。そして中洲は、それぞれの世界を動かすエネルギーを「一元氣と利欲」、そのエネルギーを律する規範を「元亨利貞と仁義」、それぞれの世界のエネルギーと規範

の関係を説明する切り口を「理気と義利」として、天上と地上を説明する概念を対比的に設定した。

その上で中洲は、天上に流れるエネルギーである一元気が、地上にほとぼしり出て利欲という原動力に転化し、人間社会を動かしていると理解する。これが上述の、「人間世界は、此の一利あるのみ、利欲世界と云ふて可なり」という中洲の言葉の背景にある考え方である。

1-3 義と利

中洲は理気合一と義利合一の関係について述べた後、義と利の関係について自説を展開する。中洲は義利の関係について、「猶ほ利は義の結果と云ふか如し、故に義は必ず利を得べきものなり、利を得ざるの義は、真義に非ず又義に由らざるの利は、私利浮利にて眞利に非るなり、其一は繫辭傳曰、精義入神以致用利用安身以崇徳と言ふは、心にて義を精ふること神妙に入れは、外に發して衣食居の實用を致す、衣食居の實用か便利になり、一身を保安すれば、益々心の徳義か崇くなると云ふことにて内外義利合一を説きたるなり、陽明か知行合一を説きて、知者行之始行者知之終と云ひたると同口氣なり、故に余は義利合一を説きて、義は利の始、利は義の終と云はんとす」と述べる¹²⁾。

利は利欲の結果得たものであるとしても、そこには利とともに働かせるべき義があることから、利は義の結果といえる。換言すると、義を働かせずに得た利は私利浮利にすぎず真利ではなく、利をとまわらない義は実体のない義であり真義ではないというのが義利の関係についての中洲の基本認識である。

中洲は、王陽明が知行合一の重要性を示すために、「知は行の始、行は知の終」と説いた

ことに倣って、義利合一を「義は利の始、利は義の終」と説明する。中洲の本意は義と利は密接不可分であることを強調することにある。

1-4 義利の先後関係

中洲は義利が密接不可分であることを述べた後、両者の先後関係について自説を述べる。中洲は、「眞義眞利の合一に歸すること、益々明確なり、然れども之を行ふに至ては、先後の次序、輕重の權衡を知らされは、又之を合一にすること能はず、義利先後の次序を云へば、利を先にし、義を後にせざる可からず」と述べる¹³⁾。つまり、利が先で義が後というのが中洲の考える義利の関係においてあるべき先後関係である。

その一方で、中洲は当時の日本の現状に徴して義利の関係についての認識を、「然し元來の自然より云へば、義利合一にて、先後ある可き筈なし、試に滿天下の人を見よ、其衣食居の利を求むるに、九分九釐までは、己が勉強と節儉との力に由れば、義に由り利を求めて居るなり、掠奪竊盜詐偽等にて、不義の利を得たるものは、一釐にも當らず」と述べる¹⁴⁾。

この中洲の認識は、中洲講話が出版された明治42年当時の社会情勢を勘案することが必要ではあるが、性善説、性悪説の二分法で判断すると、中洲は明らかに前者の立場にあると考えられる。

中洲は義が必要となる場面を想定する。中洲は、「唯窮すれば濫れ、或は外物に奪はれて、大欲心を發し、或は人の見ざる處に於て忽にし、或は大節に臨て守る能はず、又自ら義と思ひて、非義を行ふことも多し、故に聖人率性の道に本づき、修治品節して、禮を作り、法を制し、以て人を教へ、由義の眞利を得せ

しむ、是れ所謂聖人裁制輔相の功なり、然れども是に至りては、幾分の人爲になるもの故に、道義を學び、又教ゆるは、自然の利を得たる後に於てせざる可からず、其證據は、聖人も飲まず食はずに、道義は修めがたし」と述べる¹⁵⁾。

渋沢は人が窮した場合、異常に欲が膨らんだ場合、人が見ていないところで悪い考えが浮かんだ場合、事情があって義を守れない場合、義を行ったつもりで非義を行う場合等、5つの場合をあげてそれらに対処すべき方法として、身を修めて節を正すこと、礼を重んじること、法を制定することにより、義によって真利を得るべきことを教育すべきことを述べる。つまり、中洲は道德倫理の重要性を強調する。

天と人間世界において、「理は気中の条理」、「義は利中の条理」という命題が成立し、かつ形而上の無形物から有形物が生じることはないというのが中洲の基本的認識であった。この考え方を前提とすれば、理気および義利それぞれの先後関係を取り立てて議論するまでもなく、「気先理後」、「利先義後」が中洲の考え方であると理解される。

これは、中洲は上述のごとく、「義利先後の次序を云へば、利を先にし、義を後にせざる可からず」と述べていることから明らかである。中洲は同時に、「然し元來の自然より云へば、義利合一にて、先後ある可き筈なし」とも述べており、「元來の自然」つまり、人間の理性が正常に働く状態においては義利の先後関係を議論することに意義を認めていない¹⁶⁾。

中洲の理気と義利の関係についての考え方は、天上の理気と地上の義利を対置させ、「一元気と利欲」、「元亨利貞と仁義」、「理気と義利」をそれぞれ天上と地上を説明する概念を

対比的に設定するものであった。天上と地上が不可分に結びついているとすれば、対比的に存在する概念は天上と地上において連動的に作用すると考えられる。

たとえば、天上のエネルギーである一元気は、地上において人間を突き動かす利欲と連動し、両世界において対比的に作用する。このように考えると、天上における理気の先後関係は、地上における義利の先後関係に反映されると理解するのが合理的である。

存在の先後関係

存在の先後関係は、単純にどちらが先にあったかという問いである。中洲の基本的な考え方は、形而上の無形の存在である理から、有形の存在である気が生じることはないというものである。これは天上の理によってすべてを説明しようとする宋儒とは根本的に異なる考えである。

理気を存在の先後関係から見た場合の中洲の考え方は、気先理後であり、これと連動する義利の先後関係は、利先義後ということになる。この考え方を義利合一説にあてはめて理解すると、義は利中の条理であり両者は合一であるが、存在の先後関係からすると利は義に先立って存在していたということになる。

徳目としての重要性

理気および義利の先後関係を問われた場合に最も混乱に陥りやすいのは、先後関係を徳目の重要性の順序と捉えた場合である。この切り口から理気の先後関係を考えると、物を意味する気は形而上の理に対して劣後する。宋儒は天上における理気を考えた場合、人間の欲望渦巻く地上とは異なり、神聖な天上を支配する根本原則が物を意味する気であろう

図表1 理気と義利における先後関係の場合分け

	理気	義利
存在の先後関係	理と気ではどちらが先に存在していたのか。	義と利ではどちらが先に存在していたのか。
徳目としての重要性	理と気ではどちらが徳目として重要か。	義と利ではどちらが徳目として重要か。
現実への適用順序	理と気ではどちらが優先して重んじられるべきか。	義と利ではどちらが優先して重んじられるべきか。

【注記】三島毅『中洲講話』（東京文華堂蔵版、明治42年）をもとに筆者作成。

はずがないと考えたであろう。

中洲の理解はこれとは異なっていた。中洲にとって徳目とは、地上における人と人との接際において守られるべき規範であり、天上にある真理天則を指すのではない。中洲にとって天上に存在するのは徳目ではなく、エネルギーたる一元気であり、そのエネルギーが作用する対象は有形の気である。したがって、理気の先後関係を徳目の重要性という観点から問いかけられたとしても、中洲の利先義後の考えが覆ることはない。

現実への適用順序

現実への適用順序は、地上の人間関係において義利のどちらを優先させるかという切り口であり、天上の理気との直接的な関係性はない。この先後関係を中洲の考え方に基づいて答えを導き出すと、利を優先すべしということになる。しかし、中洲は現実社会における求利の二面性を認めている。この二面性とは求利の自愛心は仁に基づくものである一方、他者との折り合いをつけるべき事態に直面した場合は義をもって求利をコントロールすべきということである。

この二面性の後者、つまり義に基づいて他者との折り合いをつけるべき事態とは、「唯自愛に過ぎて、人を損害するに至りてこそ、悪とはなるなり」という場合である¹⁷⁾。中洲の認識にしたがえば、「生々する者なれば満身活

潑唯生を歎するのみ、既に生を欲すれば衣食居の利を求めて、此生を遂げんとするは、必然の勢なり」であり、これが通常状態であるがゆえに、現実への適用順序から見た義利の先後関係は義より利が優位となる¹⁸⁾。

これに対して、天上において唯一理の存在のみを認める宋儒は、地上との対比において必然的に義を優先する。宋儒にとっての先後関係は義先利後となる。

2. 義利に関する渋沢栄一の考え方

2-1 義利合一についての考え方

義利一元論については、渋沢と中洲を対比的に分析した、溝口貞彦の「中洲の「義利合一論」を参考に考察する¹⁹⁾。義と利を二元的に捉えて義利二元論を主張する朱子学に対して、中洲は「元享利貞」をもとに、義と利を調和的に捉える「一元論」を主張した。しかし、教義の解釈上からは一元論、二元論それぞれに根拠があり、過去の論争をみても、いずれが是でいずれが否かという結論には達しないであろうというのが溝口の見解である。

溝口は、中洲の「義利合一論」を古典解釈の問題としてではなく、歴史的・社会的変化を反映して提起されたもの、つまり歴史解釈の問題として取り上げることが妥当としている。溝口はこの点に関して、「利」と「義」とを対立する形で捉える朱子学的功利蔑視の流れに抗する異端の論として登場したと分析す

る。中洲の義利合一論は、「義」に集約せられる現実世界（俗世間）との連続性と一元化を説くものであり、それは長く見失われ、軽視されていた「利」の復権と再認識を呼びかけた点に特色があったとしている²⁰⁾。

洪沢と同時代に生きた中洲は漢学者ではあるが、明治期の法制度とその運用に深く関わる立場にあって、義と現実世界の連続性の渦中に身を置いていたことも確かである。その意味では、三島中洲、洪沢栄一ともに時代の子であり、かつ現実世界に身を置く実践者であった。

2-2 利先義後と義先利後

利先義後

季子第十六第12章は、富貴より徳を修めることの大切さを、富裕な景公と、貧しい伯夷、叔齊との比較によって述べた章である。本章は、「齊景公有。馬千駟。死之曰。民無徳而稱焉。伯夷叔齊餓于首陽之下。民至于今稱之其斯之謂與」（齊の景公、馬千駟あり。死するの曰、民、徳として稱することなし。伯夷、叔齊、首陽の下に餓えたり。民、今に到るまでこれを稱す。それこれをこれいうか）というものである²¹⁾。本章の注釈には洪沢の利先義後の考え方が示されている。

洪沢は、「それ、人の名を後世に胎すは、蓋し富にあらざして、義にあり。齊の景公は大国の君にして、馬だけでも四千匹を蓄うほどの富豪なり。これに反し伯夷・叔齊は裸一貫にして、首陽山の下に餓死せし程の貧人なり。しかも身死するのち、人民、誰も景公の名を得て稱する者なし。これにひきかえ夷齊の名は、今に至るまで人口に膾炙して、その高義を知らざる者なし」として、本章の章意を明確に解説している²²⁾。

洪沢は、富貴を正当な手段によって得ることは孔子の教えに反するものではないという考えに基づいて本章を理解する。「富んで驕ることなきは易し」の通り、富を得て驕ることのないだけではなく、その富を義によって用いることがなければ、いくら富貴の人物であっても後世に名を残すことはできないことを意味する。そして、それは、富貴を得ずとも義を通す人間よりも劣るというのが本章の章意である。

洪沢はこの点に関して、「すなわち名の称せらるるは、富貴を以てするにあらずして、人に異なるの節あるを以てのみ。徳義の貴しとなることそれかくのごとし」としている。「人に異なるの節」とはすなわち、人に優れて仁を発揮することであり、言い換えれば大仁を施すことと理解される²³⁾。

洪沢の「人に異なるの節」とは、一種のノブレスオブリージュともいうべき富貴の者の責務にも近い貢献のことを指していると考えられる。景公はただ単に富貴の者であったにとどまり、このノブレスオブリージュを一切発揮することがなかった。このため義ある貧人よりも後世において人の言の端にのぼることはなかった。

義先利後

雍也第六第9章は、顔淵の賢を賞美する章である。本章は、「子曰。賢哉回也。一簞食。一瓢飲。在陋巷。人不堪其憂。回也不改其樂。賢哉回也」（子曰く、賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲。陋巷にあり、人はその憂えに堪えず。回やその楽しみを改めず。賢なるかな回や）というものである²⁴⁾。本章の注釈からは、洪沢が義先利後の矛盾について感じた内容が記されている。

洪沢は、「かの回はその家貧^{ひんく}饑にして、食うものはただ一竹器の飯のみ。飲むものはただ一ひさごの漿^{ろうこう}のみにして、狹隘なる陋巷の横丁に住めり。常人ならば、かくのごとき窮乏に堪うる能わざるべきに、回は少しもこれを憂苦せざるのみならず、その楽しみを改めず。これを天命を信ずるの篤きにあらざれば能わざる所なり。ゆえに初めに賢なるかな回やと称し、後にまた賢なるかな回やと仰せられて、深く耽美せられたるなり」と本章を要約している²⁵⁾。

洪沢は本章の章意が一般に誤解されやすいことを憂慮している。孔子が顔淵を称賛するあまり清貧の生き方を理想とし、その理想から外れる生き方を否定するという考えに人々が陥ることを洪沢は憂慮する。顔淵に逆行する生き方は決して貨殖を積んで富貴なる生活をするのではなく、貧窮に墮した場合に節操を外れ、志を曲げることによって胸中の真楽を変えることである。

洪沢はこの点を、「ゆえに人に貧窮を勧めず、ただ顔回が富の誘惑に打ち勝って簡易生活に満足し、毫も志を曲げず、断乎として威武にも屈せず富貴にも淫せざる大丈夫の見を抱き、道を楽しむのを賞められたまでである」と述べている²⁶⁾。

洪沢はなぜこのような誤解が生じるのかについて説明している。富貴を得るとは処世の秘訣として権勢におもねり、金力につくことと理解されているため、「富貴＝権勢におもねり、金力についた結果得られたもの」という図式が一般の人には刷り込まれている。それゆえ「清貧＝権勢におもねることなく、金力に無関心な正しい道に叶った生き方」を理想とすべしという考えが定着したというのが洪沢の説明である。

2-3 利に対する考え方

里仁第四第12章は洪沢の「利」に対する考え方が明確に示されている章である。本章は「子曰。放於利而行。多怨」（子曰く、利に放りて行えば、怨み多し）というものである²⁷⁾。

亀井南溟、昭陽親子が本章をして治者を主として治国の要諦を述べたものであるとするのに対して、洪沢は中洲の説である「汎く徒利の害を説く」という解釈に賛同している²⁸⁾。

この「汎く」という意味は、一個人を指すのではなく自己の利益を図る者全て、すなわち、治者から一個人に至る全ての人間について述べるという意味と解釈される。つまり、国家の長たる治者が徒利に走った場合、国家自体が怨みをかうことになる。

洪沢は「利は誠に乱の始めなり。夫子罕に利をいう者は、常にその源を防ぐなり。ゆえに『利に放りて行えば怨み多し』と。天子より庶人に至るまで、利を好むの弊何を以て異ならんや」という司馬遷の言葉を引用して自説を補強している²⁹⁾。

我利を追うことを戒めるにあたっての困難さは、「利は人の性情なり」という司馬遷の言葉に象徴されるように、人間が利を好む性向は、我欲のために利を自分に集中させたいという人間の本能からくるものであるという点にある。利を独占されることによって自らの利を確保できなかった者は、本能を充たされなかったことによる深い怨みを抱くことになるため、災禍は著しく大きくなる。

いかにしてかつ何を目的として働くことが良いのかという問いかけに対する洪沢の回答は、「利を謀るは当然のことなれども、自己のみに偏せず、公利を害せぬように心掛け、道理に照らし義に従うて事を行えば他より怨まるるはずなし」というものである³⁰⁾。

3. 利に対する渋沢栄一の理解

3-1 利を得るプロセス

述而第七第10章の前段は、顔淵が行うも蔵るも時を失わぬことをほめ、後段は子路を戒めて道理に合した勇に進むようにしたことを述べたものである³¹⁾。本章は「子謂顔淵曰。用之則行。舍之則藏。惟我與爾有是夫。子路曰。子行三軍則誰與。子曰。暴虎馮河。死而無悔者。吾不與也。必也臨事而懼。好謀而成者也」(子、顔淵に謂って曰く、これを用いば則ち行い。これを捨てば則ち蔵る。ただ我と爾とこれあるか。子路曰く、子、三軍を行らば則ち誰と与にせん。子曰く、暴虎馮河、死して悔いなき者は、吾は与みせざるなり。必ずや事に臨みて懼れ、謀を好みて成さんものなり) というものである³²⁾。

渋沢が論語本章の注釈で例にあげた浅野総一郎は子路と同様、暴虎馮河の徒で、小勇しか持たない人物であるように世間では考えられているが、その実、必ずしもそうではないと渋沢は述べる。浅野に関して渋沢は、事業家としての能力を認めながら、利を求める基本的姿勢について自身との違いを明らかにしている。

浅野は事業家としての能力が高いことと、我利一点張りではないという点を評価してのことか、渋沢は利益追求の姿勢が自分と異なるにもかかわらず浅野を非難してはいない。むしろ、浅野が強欲にして危険な人物であると世間から誤解されていることについて同情的である。

浅野の人物評価を通して、渋沢は「利他」と「自富」の関係について自説を展開する。渋沢は浅野が世間から誤解を受ける原因を、「蓋し氏は何事にも他を益するというよりも、

自分を富まそうとの観念が先に立つからである」としている³³⁾。

さらに渋沢は、「自分を富まそうとすることも、他人を益そうとすることも、結局実際に臨めば同じになってしまう、利他は自富となり、自富は利他にもなるのだが、自富を先きにするのと利他を先きにするのとでは、同じ事を営んで同じく自ら富むにしても、それまでになる筋道の違った所のあるものだ。その筋道の差によって、あるいは強慾危険な人物であるかのごとくに世間から想われ、あるいはかく思われずに済んだりするのである」と述べて浅野を分析している³⁴⁾。

3-2 利を得る能力

富者と貧者の対立構造

審問第十四第11章は、貧富を処するにあたっての心構えを説いた章である。本章は、「子曰。貧而無怨難。富而無驕易」(子曰く、貧にして怨みなきは難く、富んで驕ることなきは易し) というものである³⁵⁾。本章の注釈において渋沢は、利を得る能力の違いから生じる富者と貧者の対立および利欲の動機について述べる。

渋沢は、「貧は逆境なり。これ、貧に優る苦しみはなしという諺ある所以」と述べた後、この苦しみゆえに富める者と富まざる者との対立構造で社会を捉える社会学説が生じると理解する。例えば、「資本家と労働者」、「地主と小作人」等がその対立構造の中心であり、共産主義、無政府主義はこの苦しみから生じる学説であると渋沢は理解する³⁶⁾。

渋沢は、貧困に陥った場合の人間の性情は自分の怠惰や悲運を思うのではなく、その原因を社会の矛盾に求めるのが一般的であると述べる。そして、国家に対するそれらの不満

が、国家の安寧を崩す原因になると説く。洪沢は共産主義、無政府主義には一貫して反対している。この人間の性情による他責の考え方、つまり、自分以外の他者に不条理の原因を求める考え方から無政府主義、共産主義が生まれるという認識が、洪沢をしてこれらの社会思想を嫌悪させるのではないかと思われる。

利欲の動機

次に洪沢は人の順境である富を得た状態について語る。洪沢は司馬遷が著した貨殖伝を引き合いにして、「利は人の性情なりと道破せしは、千古の卓見といわざるべからず」と述べている。そして洪沢は、利は人の性情なりと理解する理由として、あらゆる職業者がその使命を全うする動機となっているのが、衣食住を安定させるための富を得ることだからであるとする。

精神性が高くなればなるほど、満たすべき精神の発露、根源が問われる。つまり、いかなる点に精神的価値を置くのかということが問題となる。洪沢によれば、身体的欲求を満たした後に有り余る富を手元に残し、その一方で高次の精神性を欠く人間は、富の使い方に迷った挙句、驕奢に流れ不経済な浪費を行うということになる。そして、その典型が論語の注記に事例として掲げられた紀伊国屋文左衛門や光村利業である。

それでもまだ洪沢は、「富に処りてよく義利を弁じ、檢束自ら持すること、なお子貢や我が邦の徳川家康公の如くするは、常人もこれをなし易しとなす」として、「富んで驕ることなきは易し」という孔子の言葉を跡づけている³⁷⁾。

「貧にして怨みなきの難き」とは「貧すれ

ば鈍す」という言葉の通り、貧しさが嵩じて思考能力が劣ることになれば、自身の貧困の原因すらも正しく認識することが困難となり、幼兒的発想からその原因を他者に求めることとなる。その一方、富んで一定の生活水準と沈黙考する余裕ができれば、わが身を振り返ることも可能となる。そのような恵まれた環境の中で自らを戒め驕り高ぶることを自制するのは比較的容易であるという理屈は、洪沢にもごく自然に受け入れられたと考えられる。

3-3 利と信

顔淵第十二第7章は子貢の問を通して孔子の政治思想を明らかにする章である。本章は「子貢問政。子曰。足食。足兵。使民信之矣。子貢曰。必不得已而去。於斯三者何先。曰。去兵。子貢曰。必不得已而去。於斯二者何先。曰。去食。自古皆有死。民無信不立」(子貢政を問う。子曰く、食を足らし、兵を足らし、民をしてこれを信ぜしむと。子貢曰く、必ず已むことを得ずして去らば、この三つのものにおいて何をか先にせんと。曰く、兵を去らんと。子貢曰く、必ず已むことを得ずして去らばこの二つのものにおいて何をか先にせんと。曰く、食を去らん。古えよりみな死あり。民信なければ立たず) というものである³⁸⁾。

子貢は孔子の弟子の中では口舌があり、貨殖の才にも恵まれた優秀な人物である。したがって、その質問も政治の本質をえぐったものである。

物徂徠は、子貢がこの質問を投じた背景として、「是れ子貢邊邑の宰と爲りて政を問ふ」としており、子貢が辺境の地にある小邑の政治を任されるにあたって、孔子にアドバイスを求めに来た時の問答であるとしている³⁹⁾。

渋沢も物徂徠の意見を受けて、「しからばこの時辺邑の宰となりたるか。およそ諸人政を問ひ孝を問うに、孔子みなその急にすする所を以てこれに答う」として、物徂徠の意見を容れている⁴⁰⁾。

このような背景の下で、子貢は、「食」、「兵」、「信」のいずれが政において最重要かを問うた。孔子の答えは、邑が窮地に陥った時、最初に棄てるべきは兵であり、その次に食、最後まで守るべきものとして信をあげた。渋沢も孔子の説を受け入れている。

渋沢の主張する道徳経済合一説は義をもって利を得ることをむしろ孔子の教えに沿うものとしている。また、手に入れた貨殖を分に应じて費消することを禁じてはおらず、むしろ好ましいこととしている。基本的に義あって信が生ずるとすれば、義を守ること、つまり食のもととなる貨殖を得るための利の前提が信のもととなる義である。

つまり、義あって信を生じ、かつ信による関係に基づいて利が生まれ、さらに利あって食を賄うとすれば、信が食に優先することは必然である。これを定式化すると、「義⇒信⇒利⇒食」となる。

渋沢が講義であげた「身を捨ててこそ浮かぶ瀬もあれ」ということわざがある一方、「衣食足りて礼節を知る」ということわざもある。しかし、本章ではこのような相矛盾することわざ同士の優先劣後を議論するのではなく、「食」、「兵」、「信」の間の優先劣後を子貢がこれから赴かんとする辺境の小邑での政治を前提として議論すべきである。

子貢がこれから赴く小邑において確立すべき民との間の信とは何かを考える場合、その答えは仁政をもって「民を安んずるの徳」を発揮し、民から信頼を得ることである。そし

て、民を安んずるの徳を発揮する上で子貢が持たなければならないのは、博愛であり民を愛することである。そしてこの民からの信が物徂徠のいうごとく、「民の之れを信ずとは、民其の民の父母爲るを信じて疑はざるを言ふ」の通り、子が親を信じるがごとき深い信であるとすれば、その信を守ることがすなわち最優先事項となる⁴¹⁾。

利先義後との矛盾

顔淵第十二第7章の趣意を、利を媒介として論理的に展開すると「義⇒信⇒利⇒食」となり、「利先義後」の考え方と一見矛盾する。これが、義利合一説において渋沢と中洲の共通認識である利先義後を理解する上で最も晦渋な点と考えられる。したがって、この点について本章で提起した「求利の自愛心が抱える二面性」と「義利の先後関係の場合分け」という2つの側面から検討を加える。

求利の自愛心が抱える二面性とは、(1) 求利の自愛心は天下の一元気が地上においてほとぼしり出る仁に基づくものである、(2) しかし、それはほとぼしり出るまま野放図にしておくべきではなく、義によって適切に規制されなければならないというものであった。

翻って本章において、子貢が孔子に政のあり方を問うた小邑は、「食」、「兵」、「信」のいずれを優先すべきかが問題にされるほどの状況下にあった。つまり、求利の自愛心をほとぼしり出るままにする状況にはなかったと考えられる。もしそうであるとすれば、求利の自愛心が抱える二面性の後者、つまり子貢が治める小邑は義によって適切に規制されなければならない状況にあったと考えられる。表現を変えると、その小邑は利先義後を自然体で実践できる状況にはなかったということにな

る。

このように考えると、本章が対象とする状況設定を前提とすれば、「求利の自愛心が抱える二面性」に照らして必然的に、「義⇒信⇒利⇒食」となり、利先義後の本旨とは矛盾しないという結論になる。

本章の趣意を、小邑が置かれた状況を前提に、義利の先後関係の場合分けのフレームにあてはめて考察する。義利の先後関係の場合分けは、(1) 存在の先後関係、(2) 徳目としての重要性、(3) 現実への適用順序の3つであった。

存在の先後関係は、そもそもの考え方として気先理後と整合的に利先義後が成立するというものであるので、本章の状況設定以前の特殊な条件下での議論と同列にすることはできない。したがって、「義⇒信⇒利⇒食」と利先義後は矛盾しない。

徳目としての重要性について、利はそもそも徳目かという点を考えた場合、利は天上の一元気が地上においてほとぼしり出た利欲によって得られるものであるので、一般的に認知されている徳目とは異なる。この利欲を人間という生命体を維持するための欲得と捉えるか、あるいは天上の一元気を根源にもつ神聖なエネルギーと捉えるかによって、利先義後の理解も大きく異なる。

天上には地上にあるような生命体が存在しない。つまり、利欲を発揮すべき対象が存在しない神聖な場所であるがゆえに、利欲をコントロールする必要性がないのに対して、地上における利欲は義という徳によってコントロールされるべき対象である。一般的な感覚に従えば、小邑の政という状況下において、「コントロールするもの>コントロールされるもの」という図式は納得性がある。しかし、

それは気先理後から説き起こされる利先義後の思想とは関係のない次元での結論である。

現実への適用順序という側面から考えると、前述のごとく、中洲によって「生々する者なれば満身活潑唯生を歛するのみ、既に生を欲すれば衣食居の利を求めて、此生を遂げんとするは、必然の勢なり」と表現される通常状態では、明らかに義利の先後関係は義より利が優位となる⁴²⁾。しかし、本章が前提する小邑の状態を勘案すると、それは明らかに通常状態とは異なる。つまりこれも、「義⇒信⇒利⇒食」と利先義後は矛盾しないということになる。本章の趣旨が利先義後の精神と矛盾すると思われる諸点についての解釈は以上の通りである。

おわりに

本稿の目的は、渋沢栄一によって提唱された義利合一説の特質を、三島中洲の同説と比較することによって明らかにすることであった。両者を比較するポイントは、(1) 理気合一と義利合一の関係性についての認識、(2) 気先理後と利先義後についての認識の2つである。

中洲は義利合一説の淵源を理気論に求めたのに対して、渋沢は理気論を否定することはなかったものの、その淵源は自身の経験に基づく論語各章の解釈に置いていた。義利合一説という完成形は同じであっても、制作過程の当初段階において制作方針が、中洲と渋沢の間で異なる作品が義利合一説ということになる。

この「異曲」が義利合一説の制作方針であったとすれば、「同工」はいかなる部分であるかというのが次の検討ポイントとなる。それが「気先理後と利先義後についての認識」とい

う2番目のポイントである。義利合一説においては、(1) 義利は全く合一で先後関係は存在しない、(2) 義先利後、(3) 利先義後という3つの立場が存在する。この点について中洲と洪沢の考え方を比較する。

中洲の義利の先後関係に対する考え方は利先義後である。義利合一説の名の通り、真義真利は合一に帰するものの、義利合一説を実行に移す段階においては、義利の次序や軽重を知り、両者の権衡を心得た上で事をなさなければならないというのが中洲の考え方である。

中洲が展開する論理は明解である。天上の理気が合一であれば、それと対比的に存在する義利は真義真利のレベルで最終的に合一すべきである。しかし、実践活動において直面する様々な部面において、義利のいずれを先にするかという点に関しては、義よりも利、つまり天上の一元気からほとぼり出た利欲を先に考えるべきと中洲は考えていた。天上の一元気は人間の生きる原動力であり、人間が生命を維持するために衣食居の利を求めることは、天上の一元気を根源とする地上の命あるものにとって当前のことと中洲は理解していた。

中洲の義利合一説は、「義と利は合一すべし」という教条主義的なドグマとして提示されるのではない。むしろ、理気合一という觀念論的な発想を義利合一という地上における現実的な事情に適用するにあたって、利先義後を打ち出すというある意味柔軟な思想である。

一方、洪沢の義利の先後関係に対する考え方も中洲と同じく利先義後である。洪沢には、正当な手段で利を得てそれを富貴として身につけることは孔子の教えに反するものではな

いという、論語を基盤とした確固たる信念がある。また洪沢は、その富を義によって用いることがなければならないと考える。

洪沢は、義によって得るべきは利であり、利を用いるにも義によらなければならないと考える。一方、利を得てそれを用いるにあたり、拠って立つべきは規矩準繩たる義であるが、その義に拠らしむべき主役は何かというそれは利である。つまり利を得て用いるという行為がなければ義はその目的を失うこととなる。利がなければ富貴がなく、富貴がなければそれを義によって正しく用いることもできない。

洪沢は実務家として現実的に論語を解釈して義利合一説を提唱するとともに、義と利の先後関係は利先義後たるべしとの結論に達した。

以上のように、ほぼ同時期に義利合一説を提唱した三島中洲と洪沢栄一の所説を比較することにより、洪沢が提唱する義利合一説の特質の一端が明らかとなった。両者の義利合一説はまさに同工異曲である。義利は合一すべきという点にとどまらず、利先義後という義利の先後関係についても両者はまさに「同工」であった。

しかし、中洲の義利合一説の理論的基盤である理気論については、洪沢は必ずしも同じレベルで中洲と認識を共有しているわけではなかった。中洲は理気論を厳密に構築し、さらにそれを現実に応用するにあたって整合的に組み立てるために利先義後を重視する立場を鮮明にした。

これに対して洪沢は、人との接際に基盤を置く実務経験に根差して論語各章の内容を検証し、宋儒を批判する立場から義利合一説という独自の思想を構築した。洪沢の義利合一

説は銀行家、企業家としての経験から紡ぎ出した見識に基づいて論語を解釈し、その結果生まれた成果物であった。

つまり、中洲の義利合一説は、論理的考察を通じた演繹法で構築された思想であり、渋沢の義利合一説は、数多の経験に基づく独自の論語解釈から生まれた帰納法による思想である。そして中洲、渋沢の義利合一説はともに論語解釈の王道たる朱子学に対するアンチテーゼとして出現した。

【注記】

- 1) 渋沢栄一『論語講義（一～七）』（講談社学術文庫、1977年）
- 2) 松川健二「三島中洲の理気論」『陽明学』第16号（二松学舎大学陽明学研究所、平成16年3月）。松川健二「義と利—中洲義利合一論の性格解明のために—」『陽明学』第15号（二松学舎大学陽明学研究所、平成15年3月）。溝口貞彦「中洲の「義利合一論」について」『陽明学』第13号（二松学舎大学陽明学研究所、平成13年3月）。
- 3) 三島毅『中洲講話』（東京文華堂蔵版、明治42年）2頁。
- 4) 三島、前掲書、2頁。
- 5) 三島、前掲書、2頁。
- 6) 三島、前掲書、2頁。
- 7) 三島、前掲書、2頁。
- 8) 三島、前掲書、3頁。
- 9) 三島、前掲書、4頁。
- 10) 三島、前掲書、5頁。
- 11) 三島、前掲書、9-10頁。
- 12) 三島、前掲書、5頁。
- 13) 三島、前掲書、8頁。
- 14) 三島、前掲書、8頁。
- 15) 三島、前掲書、8-9頁。
- 16) 三島、前掲書、8頁。
- 17) 三島、前掲書、3頁。
- 18) 三島、前掲書、2頁。
- 19) 溝口貞彦「中洲の「義利合一論」について」『陽明学』13（二松学舎大学、2001年3月）。
- 20) 溝口、前掲論文、144-145頁。
- 21) 渋沢栄一（季子第十六第12章）『論語講義（六）』（講談社学術文庫、1977年）192頁。
- 22) 渋沢、前掲書（六）、193頁。
- 23) 渋沢、前掲書（六）、193頁。
- 24) 渋沢栄一（雍也第六第9章）『論語講義（二）』（講談社学術文庫、1977年）163頁。
- 25) 渋沢、前掲書（二）、164頁。
- 26) 渋沢、前掲書（二）、164頁。
- 27) 渋沢、前掲書（二）、41頁。
- 28) 渋沢、前掲書（二）、41-43頁。
- 29) 渋沢、前掲書（二）、42頁。
- 30) 渋沢、前掲書（二）、43頁。
- 31) 宇野哲人『論語新釈』（講談社、1980年）187頁。
- 32) 渋沢栄一（述而第七第10章）『論語講義（三）』（講談社学術文庫、1977年）35-40頁。
- 33) 渋沢、前掲書（三）、39頁。
- 34) 渋沢、前掲書（三）、39頁。
- 35) 渋沢、前掲書（六）、23-25頁。
- 36) 渋沢、前掲書（六）、24頁。
- 37) 渋沢、前掲書（六）、25頁。
- 38) 渋沢栄一（顔淵第十二第7章）『論語講義（五）』（講談社学術文庫、1977年）47-52頁。
- 39) 荻生徂徠著、小川環樹訳注『論語微2』（平凡社、2011年）135頁。
- 40) 渋沢、前掲書（五）、48頁。
- 41) 荻生、前掲書（2）、135頁。
- 42) 三島、前掲書、2頁。