

三島中洲思想研究

2024年3月

北九州市立大学大学院社会システム研究科
博士（学術）学位請求論文

肖 西汀

要旨

本研究は、三島中洲の重要な儒学思想体系とその特徴を分析し、儒学思想家である中洲が当時と後世に与えた影響及び啓示を明らかにしようとするものである。構成としては、本論文は五章に分けて論じる。それぞれ「中洲の生涯」、「中国古代の義利思想」、「三島中洲の義利思想」、「三島中洲の理気哲学思想」、「三島中洲の教育思想」である。

第一章では、中洲の生涯と思想背景に重点を置き、家族背景、個人経験、時代背景、師承に焦点を当てる。本章は二小節に分け、第一小節では、中洲の家族状況、人生経験、時代背景を検討し、家族の歴史と成長環境を示す。家族の歴史的蓄積と個人的な生活経験が、彼の独特な思想を形成していることを明らかにする。次に第二小節では、中洲の師承の分析を通じて、特に山田方谷と佐藤一斎の影響を強調する。山田方谷の太虚説、氣一元論、誠意致良知などの理論、佐藤一斎思想の朱陸折衷、心即天、公欲と私欲などの理念が中洲の思想に重要な役割を果たし、中洲の学術成長の道筋と思想体系の形成及び発展に非常に大きく影響した過程を明らかにする。また、中洲の一生は、日本が幕末から明治時代にかけての社会変革と密接に関連している。彼の著作と教育活動は、儒学、政治、歴史など多くの分野に広範な影響を与え、日本近代思想と教育分野に消せない痕跡を残していることを明らかにする。

第二章では、中国古代の義利思想を整理し、論じることに重点を置いている。これは、中洲の核心思想である義利観念を深く掘り下げるための基礎を築いているものである。義と利は、社会生活において避けて通れない二つの重要な問題であり、中国伝統の儒学思想においても重要な位置を占めている。まず、義と利の起源及びその発展について論じ、中国古代の義利思想を追跡し、整理する。本章では、孔子、孟子、荀子の義利思想、および宋明の理学、陸王心学の義利観の発展と影響について探求する。孔子、孟子、荀子は、義を重んじ利を軽んじることを強調し、義利の矛盾に直面した時に「先義後利」という主張を提起している。しかし、これらの思想家は義利観において異なり、意見も様々である。宋明の理学、特に程朱の理学は、義利問題に深い関心を寄せ、義利の弁から理欲の争いを引き起こす。程朱の理学は「天理を存し人欲を去る」ことを強調し、義利の区分を道德の最優先原則と見なす。陸王心学は、義利問題に対する探求をさらに深め、義利の弁はその倫理学の核心部分であり、個人の私欲を克服し、公共の利益を優先することを要求する。中でも、王陽明の心学は「心即理」と主張し、「知行合一」、「良知を致す」ことを奨励し、天理と人欲は単純な対立関係ではなく、一つの全体の二つの側面であると考え。総じて、本章は義利思想の歴史的発展と変遷についての論述を通じて、中洲の思想体系を深く理解するための基礎を

築いている。

「三島中洲の義利思想」は本研究の核心であり、中洲が「義」と「利」をどのように理解したのか、その義利思想の特徴を主に探求している。中洲は、道德と経済が互いに独立した実体ではなく、相互補完的な関係にあると考えており、この相互作用は個人と集団、道德と経済を理解するための新たな視点を提供している。

具体的には、本章の第一節では中洲の義利思想の基礎を紹介する。彼は「義」を道德の指針として定義し、経済、政治、社会構造の中に深く根ざしていると考え。「利」は、経済と実用の需要を指し示す重要な概念としている。この基礎の上に、「誠」をこれら二つの上に置き、道德と真理の追求過程において重要な役割を果たすと認識している。第二節では、「義」に関する中洲の解釈に焦点を当て、「義」と「仁」の関係、および「心即理、理即義」という概念について論じている。第三節では、「利」に対する中洲の多層的な理解を示し、個人の利益を直接追求する下等利、他人に先に利益をもたらし、その後個人の利益を得る中等利、そしてより高い道德や倫理的理想を追求する上等利に区分している。第四節では、中洲の義利思想の特徴を紹介している。彼の思想は現実主義に傾いており、柔軟性と適応性を強調し、個人と社会間の相互作用を重視し、具体的な状況下で道德と経済のバランスをとることの重要性を強調している。

第四章では、三島中洲の理気哲学思想について主に三つの部分に分けて議論している。それは、中洲の理気思想、国家観、および鬼神観である。理気思想において、中洲は新しい視点を提案している。理気関係の動態性と応用性を強調し、個人の自主性を重視する。国家観に関しては、中洲は理気思想に基づき、国家本質を「一大氣凝結而成」と解釈し、忠義、孝行、人倫道德の国家倫理および政治における重要性を強調している。鬼神観において、中洲は「心の神」という概念を提出し、鬼神を物質的でない精神実体として、人の心の中に潜在していると見なし、この観念を東洋哲学の基本思想と結びつける。

第五章では、三島中洲の教育観、礼法思想、および競争観念を分析する。中洲の全面的な教育理念は、「三位一体」の教育観を提唱し、知識、徳行、体育の全方位的な発展を重視する。中洲が儒学研究と法律経験を組み合わせて形成した独特の礼法観は、古代の礼と現代の法が精神的に一致していると考え、行動規範だけでなく、深層的な文化表現と人文的配慮であると認識している。中洲の提案する「競争観念」は道德の重要性を強調し、適切な競争が個人の進歩と社会の発展を促進すると考え、適度な謙譲が競争に伴う衝突や不公正を緩和する助けとなると見なしている。

以上のように、本論文は三島中洲の思想を研究し、彼の思想体系を描写し、日本近代思想史における彼の地位および後世への影響を示している。

Abstract

This dissertation primarily investigates and delineates the significant Confucian philosophical system and characteristics of Mishima Chushu, aiming to unveil his influence and insights as a Confucian philosopher on his era and subsequent generations.

The dissertation is structured into five chapters: "The Life of Mishima Chushu," "The Concept of Righteousness and Profit in Ancient China," "Mishima Chushu's Views on Righteousness and Profit," "Mishima Chushu's Philosophy of Principle and Qi," and "Mishima Chushu's Educational Thoughts."

In "The Life of Mishima Chushu," an examination of his family background, personal experiences and historical context is conducted, displaying the historical accumulation of his family and the environment in which he grew up. Moreover, this chapter analyzes Mishima Chushu's mentorship, particularly emphasizing the significant impact of Yamada Hokoku and Sato Issai on his thoughts, thus revealing the trajectory of Mishima Chushu's academic growth and the evolution of his ideological system. Additionally, Mishima Chushu's life was closely intertwined with Japan's societal transformation from the Bakumatsu to the Meiji era. His writings and educational activities had extensive influences in areas like Confucianism, politics, and history.

"The Concept of Righteousness and Profit in Ancient China" lays the foundation for a deep analysis of Mishima Chushu's core concept—his views on righteousness and profit. Issues of righteousness and profit are crucial in social life and hold significant positions in traditional Confucian thought. This chapter starts with the history of the concepts of "righteousness" and "profit," tracing, organizing, and analyzing the ideas of righteousness and profit in ancient China. Confucius, Mencius, and Xunzi all emphasized valuing righteousness over profit, advocating for prioritizing righteousness before profit when facing conflicts between the two. However, these philosophers had differing views on the subject. Neo-Confucianism, especially Cheng-Zhu School, paid profound attention to the righteousness-profit issue, from advocating the distinction between righteousness and profit to sparking the debate on principle and desire. Cheng-Zhu School stressed "preserving heavenly principle and eliminating human desire," considering the distinction between them as a primary moral principle. Lu-Wang School of Mind further deepened the exploration of the righteousness-profit issue. The debate over righteousness and profit is a core part of its ethical teachings, advocating for overcoming personal desires and prioritizing public interests. Wang Yangming's philosophy of Mind, proposing "the mind is principle," encouraged "unity of knowledge and action" and "the extension of innate knowledge," viewing heavenly principle and human desires not as simple opposites but two aspects of a whole.

"Mishima Chushu's Views on Righteousness and Profit," the core of this study, explores Mishima Chushu's understanding of "righteousness" and "profit" and the characteristics of his thoughts on them. Mishima Chushu believed that morality and economics are not independent entities but complement each other, offering a new perspective for understanding the relationship between individuals and collectives, morality and economics. The discussion is developed from four aspects: firstly, the

foundation of Mishima Chushu's thoughts on righteousness and profit, defining "righteousness" as a moral compass deeply rooted in economic, political, and social structures; "profit" as an important concept oriented towards economic and practical needs; placing "sincerity" above both "righteousness" and "profit," considering "sincerity" as playing a key role in pursuing morality and truth. Secondly, Mishima Chushu's interpretation of "righteousness," focusing on the relationship between "righteousness" and "benevolence," and the concept of "the mind is principle, principle is righteousness." Thirdly, Mishima Chushu's multi-layered understanding of "profit," distinguishing it as: the lower profit pursuing personal benefits directly, the middle profit benefiting others first and then gaining personal benefits, and the higher profit pursuing higher moral or ethical ideals. Fourthly, the characteristics of Mishima Chushu's thoughts on righteousness and profit, tending towards realism, emphasizing flexibility and adaptability, valuing the dynamic interaction between individuals and society, and stressing the importance of balancing morality and economics in specific situations.

Subsequently, this thesis discusses "Mishima Chushu's Philosophy of Principle and Qi" and "Mishima Chushu's Educational Thoughts."

In "Mishima Chushu's Philosophy of Principle and Qi," the discussion is divided into three parts. Regarding the principle and qi, Mishima Chushu proposed a new perspective: emphasizing the dynamism and applicability of the relationship between principle and qi and advocating the autonomy and subjectivity of individuals. In terms of national perspective, Mishima Chushu, based on his principle and qi philosophy, interpreted the essence of the state as "a concentration of a great qi," highlighting the importance of loyalty, filial piety, and human ethics in national ethics and politics. In his views on spirits, Mishima Chushu introduced the concept of "the spirit of the heart," viewing spirits as non-material mental entities existing within the human heart, combining this notion with the fundamental ideas of Eastern philosophy.

Furthermore, Chushu's comprehensive educational philosophy advocates a "trinity" concept of education, emphasizing the holistic development of knowledge, virtue, and physical education. Chushu's unique perspective on ritual and law, combining Confucian studies with legal experience, considers that the spirit of ancient rites and modern laws is consistent. Mishima's concept of competition emphasizes the importance of morality, suggesting that appropriate competition can promote individual progress and societal development, while moderate concession helps alleviate the conflicts and injustices brought by competition.

In summary, through the study of Mishima Chushu's thoughts, this thesis profoundly depicts his ideological system, demonstrating his position in the history of modern Japanese thought and his influence on subsequent generations.

目録

はじめに	1
一、研究目的	2
二、研究方法	3
三、研究の革新	4
四、先行研究	5
五、本文の構成	7
第一章 三島中洲の生涯	10
第一節 歴史的時空における三島家	10
一、三島家の系譜	10
二、人生経験	11
三、時代背景	14
1. 三島と時代	15
2. 時代と儒学	16
四、倉敷の現地調査	18
第二節 師承	20
一、山田方谷の主要な思想	20
1. 太虚の説	21
2. 気一元論	22
3. 誠意致良知	24
二、佐藤一斎の主要な思想	27
1. 朱陸折衷	28
2. 心即天	32
3. 公欲と私欲	35
第二章 中国古代の義利思想	37
第一節 義と利の意味	37
一、義とは何か	37
二、利とは何か	39
第二節 中国古代の義利思想	41

一、孔子、孟子、荀子の義利思想.....	41
1.開拓者孔子の義利観.....	41
2.継承者孟子の義利観.....	44
3.集大成者荀子の義利観.....	45
二、程朱理学における義利思想.....	47
1.義利の弁の提唱について.....	47
2.理欲の争いの発生.....	49
三、陸王心学における義利思想.....	50
1.陸象山心学における義利の弁.....	50
2.陽明心学における義利の弁.....	52
第三章 三島中洲の義利思想.....	54
第一節 義利の基盤について.....	54
第二節 三島中洲による「義」の解釈.....	59
一、「義」と「仁」は関連しているが、異なる.....	59
二、心即理、理即義.....	61
第三節 三島中洲による「利」の解釈.....	63
一、「利」には階層がある.....	63
二、「利」の公と私.....	67
第四節 三島中洲の義利思想の特徴.....	70
一、現実主義の傾向.....	70
二、柔軟性と適応性.....	71
三、総括.....	73
第四章 三島中洲の理気哲学思想.....	74
第一節 三島中洲の理気思想.....	74
一、程朱の理気思想への批判.....	75
二、山田方谷の理気思想に対する評析.....	78
三、王陽明理気思想に対する評析.....	81
1.道徳哲学.....	82
2.個体主義.....	83
3.社会実践.....	85
四、総括.....	87

第二節 三島中洲の国家観	88
一、国家と理気	88
二、文明と野蛮の対比について.....	90
三、勤王と勤民	93
第三節 三島中洲の鬼神観	97
第五章 三島中洲の教育思想.....	101
第一節 三島中洲の教育観	101
一、教育体系の全面性	101
二、実践と知識の融合	104
三、義利合一の教育観	107
四、忠孝の道.....	108
第二節 三島中洲の礼法思想	111
第三節 三島中洲の競争観念	117
おわりに	122
参考文献.....	124

はじめに

三島毅(1830年-1919年)、字は遠叔、号は中洲である。中洲は日本幕末と明治時代の重要な思想家及び教育家である。儒学者の山田方谷に師事し、二松学舎(二松学舎大学)の創立者である。中洲は学術上、主に儒学思想の研究に専念し、その重要な見解は文集『中洲文稿』や講演集『中洲講話』に見られる。思想において、彼は日本の陽明学各派の長所を取り入れ、自身の社会実践と教育業の経験とを組み合わせ、陽明学の「理気合一、知行合一」から出発し、「義利合一」の核心観点を提出し、「道德経済合一論」などの内容に発展させた。

中洲の生涯を総観すると、彼は学術上顕著な理論成就を達成しただけでなく、教育及び社会事業においても重要な役割と影響を果たした。一方で、中洲の思想観点と実践活動は彼の時代への深い理解と学問への不断の追求を示している。他方、彼が再構築した儒学思想理論観点と枠組みは、近代日本の資本主義社会の発展に一定の影響を与え、日本近代社会の発展に深い足跡を残している。

中洲の儒学思想内容についての深い探求を通じて、その思想の起源、変遷及び背後の歴史的背景と儒学の潮流を追跡することは、日本近代思想史研究を豊かにし、東アジア文化伝承と現代化の進行をより深く理解するために重要な価値を持っている。日本幕末から明治時代の重要な思想家として、中洲の思想体系は伝統的な儒学に深く根ざし、同時に時代の変遷と西洋思想の衝撃を積極的に吸収し、応答している。中洲の思想を深く研究することにより、伝統と現代、東洋と西洋の間で独特のバランスを見つける方法を明らかにし、日本及び東アジア地域の文化と歴史の変遷を理解するための新しい視角を提供することを目指している。

中洲の思想は、今日の文化交流と思想の衝突に実際の啓示を与えていると思われる。彼の思想は伝統と現代化の衝突の中で融合と革新を求めようとしており、今日、文化の多様化の挑戦に直面している社会にとって重要な参考になる。中洲の思想を研究することで、文化伝承と文化革新と文化融合の関係をどのように処理し、文化特徴を保持しながら外来文化を積極的に吸収し、より開放的な社会文化環境を形成する方法をより良く理解できる。

一、研究目的

本研究は、三島中洲の学術思想と日本近代化の発展過程における貢献と影響を全面的に探求し述べることを目指している。日本幕末から明治時代にかけての重要な思想家兼教育家である中洲の思想体系と実践活動は、日本近代思想史において重要な位置を占めている。本研究は、中洲の哲学的観点、教育理念、社会思想及びこれらの観点が当時の日本社会において具体的にどのように適用され、影響を及ぼしたかを深く掘り下げる。

まず、本研究では三島中洲の生涯と経歴、家族背景、及び歴史的文脈における彼の位置付けを可能な限り整理し、分析することで、彼の思想と実践への理解の基礎を構築する。これには、中洲の学習経験、学術的師事、社会活動、時代の大事件との相互作用の考察が含まれる。次に、本研究は三島中洲の思想の多次元的特徴を総括し、明らかにする。これには、儒学思想、政治理論、教育方法などの分野における彼の思想内容と社会への影響及び貢献が含まれる。特に彼の儒学への独特な解釈と社会現実への深い洞察は、日本近代化の過程における思想変革を理解するための重要な手がかりを提供している。第三に、本研究は三島中洲の思想と日本近代化との相互作用を探ることを目指す。例えば、中洲が明治維新時代の日本の社会、政治、文化などの領域の変化にどのように影響を与え反映したのか、また彼の思想が西洋文化の導入や日本の伝統文化の変革にどのように適応し挑戦したのかを検討する。最後に、本研究は三島中洲の思想が現代の日本や世界における影響と意義を探ることを試みる。これには彼の思想が後世の学者にどのように理解され、応用されたか、また彼の学術的成果が異なる文化や思想を理解するための橋渡しとなるかが含まれる。

本研究の目的は、中洲の思想体系を再構築することであり、またより広い歴史的及び文化的背景の中で、彼の学術的貢献を客観的に分析し評価することを試みる。この研究を通じて、中洲が日本近代思想史において占める位置と彼が後世に与えた影響をよりよく理解することを期待している。

二、研究方法

研究方法において、本研究は多元的な方法を採用し、三島中洲の思想体系とその歴史的意義を全面的かつ深く理解することを目指している。

1、歴史文献分析法。これは本研究の核心的な方法である。三島中洲に関連する歴史文献を広範囲に収集し分析することにより、彼の著作、書簡、同時代の学者の作品、関連する歴史記録を含む、中洲の思想の発展の流れを深く掘り下げ、日本近代化の過程における彼の位置を探究することを目指す。また、本研究は、中洲の思想内容に対する文化横断的な比較、特に同時代の中国や日本の儒学思想との比較にも重点を置き、彼の独特性と東洋思想史における彼の位置を明らかにする。

2、現地調査。三島中洲の生活背景と思想の形成環境をより真実に理解し体感するために、本研究では彼の故居、学習および勤務地を現地調査した。これらの調査は、彼がかつて生活した場所に立ち回り、実際に感じ共感することに役立ち、彼の生活状況と所在環境をより深く理解するための生きた背景と基盤を提供する。

3、学術文献研究。本研究は、孔子、孟子、荀子、王陽明、朱熹などの中国伝統的な儒家学派、日本の儒学者および三島中洲の哲学思想と倫理観に関する学術界の研究成果を広範囲に参照し、学術文献を通じて中洲の時代の歴史的背景を理解し、さまざまな学者の中洲の思想解釈を分析し比較し、中洲の思想内容の源泉と変遷を追跡する。本研究は、多角的な視点から中洲の思想内容を再検討し客観的に解説することを目指し、より包括的かつ深い総括と理解を達成することを目指す。

4、学際的方法。中洲の思想は哲学と歴史に関連するだけでなく、政治、教育など多くの分野に及ぶため、本研究は学際的な研究方法を採用している。歴史学、哲学、政治学、教育学など複数の学問分野の視点を融合させ、中洲の思想体系と日本社会への影響を全方位的に解析する。

5、比較研究法。本研究はまた、比較研究法も採用しており、特に三島中洲と彼の師である山田方谷や他の同時代の学者の思想を分析する際にこれを用いる。比較を通じて、中洲の思想の独自性と日本近代思想史における彼の位置付けを明らかにすることを目指す。

以上の学術研究方法を総合して、本研究は中洲の思想内容を全面的に解説し、彼が日本近代の歴史と文化において占める重要な地位を明らかにすることを目指す。深い歴史文献研究、現地調査、そして多学科視点の総合的な分析と比較分析を通じて、日本近代思想史を理解するための新たな視点を提供することを試みる。

三、研究の革新

本研究は三島中洲の思想体系を探究する過程で、多くの革新的な点を展開しており、以下のような点に具体的に表れている。

1、時代背景と個人経験の融合。本研究は三島中洲の思想成果に注目するだけでなく、彼の生涯経験と時代背景との相互作用に深く分析を加えている。彼の成長過程、家族背景、師事関係、時代の社会・政治・文化の変遷を総合的に検討することで、多様な要因が中洲の思想体系を形成していると考えられる。この方法は、中洲の思想の生成と発展過程をより全面的に理解する助けとなり、日本近代思想史の研究により繊細で包括的な視点を提供する。

2、三島中洲の思想に対する多面的な分析。本研究は、従来の単一視点を超越し、儒学、政治、歴史などの側面から中洲の思想を詳細に分析している。特に儒学思想の解釈において、本研究は中洲の基本的な観点の分析に留まらず、彼が伝統儒学に対して行った革新と変革を探究している。中洲と同時代の他の儒学者との思想比較分析を通じて、彼の独特な思想的貢献と近代日本儒学史における彼の位置を明らかにする。

3、現地調査と文献研究の組み合わせ。本研究は現地調査と文献研究を組み合わせた方法を採用している。三島中洲の故郷や重要な歴史遺跡を訪問し、彼の思想内容を深く分析すると同時に、研究に生き生きとした歴史感と地域色を加えている。この現地調査と文献研究の組み合わせにより、研究はより立体的で深いものとなり、中洲の思想内容をより豊かで直感的に理解するための資料を提供する。

4、学際的視点の活用。本研究は三島中洲の思想を分析する際、歴史学、哲学、文学、教育学など複数の学問分野の視点を融合している。この学際的な研究方法により、中洲の思想を探究する際に儒学の思想枠組みに限定されず、中洲が異なる分野で展開した主張と思想をより包括的かつ深く解釈し、近代日本の儒学家、思想家に対する新たな研究枠組みを構築する。

5、理論と実践の結合。本研究は理論と実践の結合に重きを置き、三島中洲の学術理論の分析だけでなく、彼の理論が実際の教育や政治活動での応用と影響を探究している。中洲の思想が実践での具現を明らかにすることにより、本研究は彼の思想の実践的価値と社会的意義を強調している。

以上の点から、本研究は方法論、視点の選択、内容の深さ、学際的研究などの面で明確な革新を示すことを目指す。

四、先行研究

三島中洲の思想とその日本近代化への影響について、多くの学者が様々な視点から議論を行っている。まず、山口角鷹の『三島中洲——二松学舎の創立者』(二松学舎、1997年)は、中洲の生涯と著作を詳細に紹介し、後の研究者が中洲の生活背景と学術的成果を理解するための基礎を提供している。松川健二の『山田方谷から三島中洲へ』(明德出版社、2008年)は、中洲の理気思想と山田方谷の思想を比較し、中洲の思想の変遷と特徴を理解するための重要な視角を提供している。中田勝の『三島中洲』(明德出版社、1957年)は、中洲の著作に重点を置き、彼の多くの重要な文章を現代日本語に翻訳し、後の学者に研究材料を提供している。

さらに、三島正明の『最後の儒者—三島中洲—』(明德出版社、1998年)は、中洲生涯の各段階と明治時代の時代背景を分析し、彼の思想と時代との相互作用を理解するための重要な枠組みを提供している。山田琢と石川梅次郎の共著『山田方谷・三島中洲』(明德出版社、1977年)は、二人の思想家の比較に焦点を当て、彼らの主要な著作を分析し、幕末明治時代の儒学思想の変革における中洲の位置づけを論じている。山田芳則の『幕末・明治期の儒学思想の変遷』(思文閣、1998年)は、幕末から明治時代に至るまでの様々な思想家をより広い視点から分析し、中洲を含む多くの思想家の思想的特徴を紹介し、その時代の儒学思想を理解するための重要な歴史的背景を提供している。また、鄧紅の『日本的陽明学与中国研究』(広西師範大学出版社、2017年)は、日本の陽明学の本質について革新的な見解を提出し、中洲と陽明学の関係を理解するための新しい視点を提供している。

三島中洲の専門研究において、二松学舎大学の『三島中洲研究』(二松学舎大学21世紀COEプログラム、2006年-2019年)論文集は多くの研究成果を集めており、中洲の思想と著作を分析し、彼の思想体系を理解するための豊富な資源を提供している。また、三島復の『哲人山田方谷』(山田方谷顕彰会、2005年)と戸川芳郎の『三島中洲の学芸とその生涯』(雄山閣、1999年)も、それぞれ中洲の師承と学術的生涯の二つの異なる視点から展開されている。

論文において、田中正樹の「近代日本の漢学と民主主義—三島中洲の場合—」(『二松学舎大学東アジア学術総合研究所集刊』49、2019年)は、三島中洲の思想と近代日本の漢学及び民主主義との関係を分析し、近代日本の政治と社会における彼の思想の役割を理解するための新しい視角を提供している。大江清一の「義利合一説の思想的基盤：三島中洲の義利合一説の考察」(『埼玉学園大学紀』18、2018年)は、中洲の義利合一説を探求し、法律家としての司法実践における彼の思想の適用をさらに理解するのに役立っている。陶

徳民の研究「三島中洲における漢洋折衷のバランス感覚」(『日本漢文学研究』11、2016年)は、別の角度から中洲を見て、漢学と西洋学の融合における彼の独特なバランス感を探求し、日本の近代思想の転換期を理解するための貴重な学術的視点を提供している。

総合的に見ると、上記の文献はそれぞれ異なる角度から三島中洲の思想、生涯、著作、時代背景を探求しているが、先行研究は一般に観察の視点が比較的単一であり、中洲を他の儒学思想家の研究に組み込んで論じたり、比較したりする場合、彼の全体的な思想体系、理論的特徴、形成と変遷の過程を全面的かつ完全に示すことができていない。したがって、先行研究の基礎の上で、本研究は、系統的な研究により三島中洲の重要な儒学思想体系とその理論的特徴を分析し、帰納し、論述する。儒学思想家としての三島中洲が近代日本思想史における位置と彼の思想が現代と後世に及ぼす影響と啓示を明らかにしようとしている。これは、彼の近代日本の近代化プロセスにおける役割と影響をより全面的で深い視点から理解するための試みである。

五、本文の構成

本論文は、五章に分かれており、それぞれ「三島中洲の生涯」、「中国古代の義利思想」、「三島中洲の義利思想」、「三島中洲の理気哲学思想」、「三島中洲の教育思想」で論じられている。

第一章では、三島中洲の生涯と思想的背景に焦点を当て、家族背景、個人経験、時代背景、師承について探求している。この章は二小節に分かれている。第一節「歴史的時空における三島家」では、中洲の家族状況、人生経験、時代背景を調査し、その家族の歴史と成長環境を示している。三島家は源義光を祖とし、長い歴史と深い伝統を持つ家族である。中洲自身は備中窪屋郡中島村（現在の岡山県倉敷市）に生まれ、幼少期から才能を発揮し、当時の時代背景の中で特に目立っていた。家族の歴史的蓄積と個人的な生活経験が、彼の独特な人格と思想を形成した。第二節では、中洲の師承状況を分析し、彼の学術的成長の道筋と思想体系の形成及び変遷の過程を明らかにする。特に山田方谷と佐藤一斎の影響に重点を置いている。山田方谷の太虚説、気一元論、誠意致良知などの理論は、中洲の哲学的思考に深い印象を残した。佐藤一斎の思想である朱陸折衷、心即天、公欲と私欲などの概念も、中洲の思想に重要な役割を果たしている。また、中洲の一生は、幕末から明治時代にかけての日本の社会変革と密接に結びついている。彼は学術と社会の分野で積極的な姿勢を示し、新時代の教育実践と学術研究に熱心に参加した。彼の著作と教育活動は儒学、政治、歴史など多くの分野に広範な影響を及ぼし、日本の近代思想と教育分野に消えることのない痕跡を残している。

第二章では、中国古代の義利思想を整理し、三島中洲の核心思想である義利観念を深く掘り下げるための基礎を築くことに重点を置いている。義と利は社会生活において直面しなければならない二つの重要な問題であり、中国の伝統的な儒学思想においても重要な地位を占めている。まず、第一節「義と利の意味」では、「義」と「利」の起源とその発展について分析し、義は礼儀、道德原則、合理性などに関連していること、利は物質的利益、効率、迅速性などに主に関連していることを明らかにする。続いて、第二節では中国古代の義利思想の源流をたどり、孔子、孟子、荀子の義利思想、宋明理学、陸王心学の発展と影響を探究する。孔子、孟子、荀子は共に義を重んじ利を軽視し、義利が矛盾する場合は「先義後利」の観点を提唱している。しかし、これらの思想家は義利観において異なり、見解が異なる。宋明理学、特に程朱理学は義利問題に深い関心を持ち、義利の弁を提唱し、理欲の争いを引き起こした。程朱理学は「存天理去人欲」を強調し、義と利の区分を道德の第一原則と見なしている。陸王心学は義利問題に対する探求をさらに深め、義利の弁はその倫理学の核心

部分であり、個人の私欲を克服し、公共の利益を優先することを求めている。その中で、王陽明の心学は「心即理」と主張し、「知行合一」、「致良知」を奨励し、天理と人欲は単純な対立関係ではなく、一つの全体の二つの側面であると考えている。全体として、この章は義利思想の歴史的な発展と変遷を論じることにより、三島中洲の思想体系を深く理解するための基礎を築いている。

第三章「三島中洲の義利思想」は、本研究の核心内容であり、中洲が「義」と「利」をどのように理解し、その義利思想の特徴について主に探究している。中洲の義利思想は、伝統的な儒学への深い理解と批判、そして現代社会の要求への鋭敏な洞察に基づいている。彼は、道徳と経済が相互に独立した実体ではなく、相補的な関係であると考え、個人と集団、道徳と経済を理解するための新しい視角を提供する。

具体的には、第三章の第一節では、三島中洲の義利思想の基盤について議論し、彼は「義」を道徳の羅針盤と定義し、それが経済、政治、社会構造に深く根ざしていることを強調している。同時に、「利」は経済的、実用的な要求に向けた重要な概念として強調している。この基礎の上で、彼はさらに「誠」をこれら二つの上に置き、道徳と真理を追求する過程での重要な役割を担うと考えている。第二節では、中洲の「義」に関する解釈を探究し、「義」と「仁」の関係、および「心即理、理即義」の概念に焦点を当てて議論する。これらの概念は、個人の内面と宇宙の法則の調和、及びこの調和が社会行動や倫理規範にどのように反映されるかを示している。第三節は、中洲の「利」に対する多層的な理解を論じる。彼は、「利」には階層があり、各階層が異なる道徳的意味を持つと考えている。個人的利益を直接追求する下等の利、他人に利益をもたらしてから個人的利益を得る中等の利、より高い道徳や倫理的理想を追求する上等の利を区別している。第四節は、中洲の義利思想の特徴についてであり、彼の思想は現実主義を傾向し、柔軟性と適応性を強調し、個人と社会間の動的な相互作用を重視し、具体的な状況下での道徳と経済のバランスを大切にする。彼の思想は、義と利の密接な関連と相互依存を示し、これらの概念がどのように相互作用し、社会の調和と個人の福祉の実現を共に促進するかを強調している。

第四章では、三島中洲の理気哲学思想を主に論じ、三つの部分に分かれている。三島中洲の理気思想、国家観、および鬼神観である。まず理気思想の面では、中洲は程朱の理気思想の批判、山田方谷の理気思想の評析、王陽明の理気思想の評価を通じて、新しい視点を提示している。理気関係の動的性と応用性を強調し、個人の自主性と主体性を重んじている。次に、国家観の面では、理気思想に基づき、国家の本質を「一大氣凝結而成」と解釈し、忠義、孝行、人倫道徳が国家の倫理と政治において重要であることを強調している。この部分は、中洲が日本特有の社会歴史的背景に深い洞察を持ち、文明と野蛮の対比、勤

王と勤民などの概念を通じて、日本の文化伝統と政治観念に対する深い理解を示している。鬼神観の面では、中洲は「心の神」という概念を提出し、鬼神を物質ではない精神的実体として、人の心の中に潜在すると見なし、この観念を東洋哲学の基本思想と結びつけている。彼の鬼神観は宗教的信仰ではなく、生命、宇宙、存在の本質に対する深い探求であり、個人の道德修養、精神的信仰、人間と宇宙との関係について探究している。

第五章「三島中洲の教育思想」では、三島中洲の教育観、礼法思想、競争観念を主に分析している。第一節では、三島中洲の全面的な教育理念について詳細に論じている。現行の教育体系が知識教育を過度に強調し、徳育と体育の重要性を軽視していると批判し、「三位一体」の教育観を提唱している。知識、徳行、体育の全面的な発展を強調し、『大学』と『中庸』に見られる「知・仁・勇」の教育理念を体現している。また、理論知識と実際の操作の統合を重視し、「知行合一」の理念を提唱する。そして、義利合一の概念を自己の教育哲学にうまく統合し、教育は単なる知識と技能の伝授を超え、道德倫理と実用的な知恵を融合すべきだと提案している。第二節では、中洲が儒学研究と法律経験を組み合わせて形成した独特の礼法観に焦点を当てている。彼は、古代の礼と現代の法が精神的に一致しており、人々の行動を規範化し、社会の調和と秩序を実現することを目的としていると考える。礼は行動の規範だけでなく、文化的表現と人文的配慮でもあると強調している。彼は礼の道德性と社会的機能を重視し、礼は人の心の中の仁義に由来し、道德品質と社会秩序の保証であると考えている。第三節「競争観念」では、中洲は競争と謙讓の二つの概念に対する深い理解と独自の見解を示している。中洲にとって、古代中国の儒家、墨家、道家などの学派は、過度の競争が社会の混乱や国家の衰退をもたらすと考えていたが、近代西洋学の流行により、権利と競争がより重視されるようになった。彼が提案した競争観念は、道德の重要性を強調し、適切な競争が個人の進歩と社会の発展を促進する一方、適度な謙讓は競争に伴う衝突や不公正を緩和するのに役立つと考えている。

「おわりに」では、三島中洲の思想の貢献を論じている。幕末から明治時代にかけての思想家、教育者である三島中洲の思想と理論枠組みは、近代日本社会の発展に深い影響を与えた。同時に、この部分では本論文の主要な内容をまとめている。具体的には、中洲の思想を分析し、日本近代思想史研究に新たな視点を提供することである。そして、未来の研究における展望を提示している。文化の多様化の挑戦に直面する現代社会において、中洲の思想が日本の近代化プロセスにおける実際の役割と影響を続けて探究し、文化的アイデンティティと融合の問題に関して、その深層的な意味を探ることが重要である。

総じて、本論文は三島中洲の思想に関する研究を通じて、三島中洲の思想体系を描写し、彼が日本近代思想史における地位と後世への影響を示している。

第一章 三島中洲の生涯

第一節 歴史的時空における三島家

一人の人物及びその思想を真に理解するためには、その当時の時代背景を踏まえて分析し、歴史と理論を組み合わせる必要がある。三島中洲の哲学思想を研究するにあたり、筆者は三島中洲の家系背景と人生経験、三島家が置かれた歴史的時代とその時代の思想の変遷の特徴を文献で整理した。本論文を書く期間中、筆者はまた、三島中洲の故郷を実地訪問し、三島中洲という人物をより真実に感じ、理解しようと試みた。

一、三島家の系譜

三島中洲、諱は毅、字は遠叔、また貞一郎とも称し、号は桐南、晩年は中洲と号した。彼の家譜は古く、源義光(新羅三郎)を遠祖とする。家系は義清、清光、遠光を経て、長清の時代には小笠原氏となり、信濃守護を務めた。

三島正明著『三島家系譜覚書』によると、三島家の源流は二つに分かれる。一つは備中三村家親の実子である上田氏の養子、鬼身城主上田孫次郎実親に始まり、もう一つは現在の黒石村(現在の倉敷市にある)の三島家である。三島中洲は後者に属している。

三島中洲の祖父、三島正武は家の長男で、安永元年(1772年)に生まれた。彼は丸川松隠の門下に入り、経史の学問を深めた。文化年間、正武は庄屋として村を治め、賢明で名高かった。その子、正昱は早世し、正武は再び家業を引き継ぐこととなった。弘化二年(1846年)に逝去、享年七十四。

三島中洲の父、三島正昱は次男として文化二年(1805年)に生まれた。彼も丸川松隠の下で学び、経史に通じた。成人後、庄屋の職を継いだ。天保七年(1836年)十二月、江戸への公務の途中、厳しい寒さに見舞われ、病に倒れ、三十三歳で亡くなった。

三島中洲の母は、浅口郡大谷村(現在の浅口市金光町)の大庄屋、小野光右衛門以正の家出身である。文政十年(1827年)十九歳の時に正昱と結婚し、三男一女を育てた。三島中洲はこの夫婦の三男である。

二、人生経験

三島中洲は、天保元年(1830年)12月9日に生まれ、大正8年(1919年)に逝去し、享年90歳であった。出生地は備中窪屋郡中島村、現在の岡山県倉敷市中島西町五七七番地で、里正の家庭に生まれた。幼少期から非凡な才能を示した。しかし、当時は教育の機会が現在ほど普及しておらず、文字を書ける村人は少なかった。中洲は幼い頃から良い教育を受け、寺小屋で習字をした。

残念ながら、中洲は8歳のときに父・三島正昱を亡くし、幼い心に大きな打撃を受けた。それでも、彼は祖父と母の世話の下、学びへの情熱と好奇心を保ち続けた。彼の周囲の世界への観察と知識への渴望は、後の学術生活のための確固たる基礎を築いた。

12歳のとき、西阿知丸川塾の門前で山田方谷が13歳のときに作った諸葛孔明を詠む詩を見て、方谷への好奇心と敬愛の気持ちが芽生えた。母からの話を通じて、山田方谷の学問的成果と人格の魅力を知り、松山へ行き、山田方谷の門下生となる決心をした。

方谷の指導のもと、中洲の学識は急速に増えた。しかし、塾に入って間もなく病に倒れ、一時帰郷して休養を取った。15歳の春に再び松山へ戻り、学問の旅を続けた。方谷の下で、中洲は優れた文才と思考を発揮し、方谷から高い評価を受けた。方谷は彼の才能を称賛し、より広い視野を得るために旅行することを勧めた。

弘化二年(1846年)、16歳のとき、祖父・正武が亡くなり、再び心に打撃を受けた。同年、啓蒙恩師・方谷から「毅」という名と「遠叔」という字を授かり、これは彼の才能への肯定と将来への期待の表れであった。これらの経験は、学問への追求をさらに固めた。

青年期の中洲は、学問の探求と個人成長の挑戦に満ちていた。方谷の影響を受け、朱子学を学ぶとともに、王陽明の思想にも触れた。当時、彼は陽明学を完全に理解することはできなかったが、方谷の時事への洞察と王学の解説は、疑いなく彼の若い心に思考の種を植えた。

19歳のとき、中洲は隣村の才子・川田甕江(1830年-1896年)と出会い、同年代の彼は生涯の友となった。二人の交流は学問への共通の情熱から始まり、時間が経つにつれて友情は深まり、互いに支え合い、啓発し合う重要な存在となった。

学問には、中洲は依然として朱子学の立場を堅持していた。学術生活の初期には、山田方谷の影響を深く受け、朱子学を教わるとともに、間接的に王陽明の思想にも触れた。当時、中洲は陽明学を受け入れることには限界があったが、方谷が時事を語る際にはしばしば王学の観点を引用しており、これらの初期の学問体験が、後の思想の転換の基礎を築いた。

嘉永五年(1852年)、23歳の中洲は伊勢津藩での深い学問を求め、斎藤拙堂に師事する

ために旅立った。伊勢津藩は当時、その学問的雰囲気であられ、多くの学者が学びに訪れた。中洲は兄の資金援助を受け、安心して遠方への求学の旅に出ることができた。伊勢で、中洲は朱子学の立場を疑問視する学者たちに遭遇した。これには石川竹厓の養子・貞一郎や猪飼敬所の門人が含まれていた。彼らの挑戦と疑問は、中洲に学問思想のより広い分野への探求を促した。

これらの挑戦を理解し反論するため、中洲はさまざまな学派の著作を広く読み始めた。これには仁斎派、徂徠派、清朝の考証学などが含まれていた。親友の川北梅山の助けを借り、藩の図書館から様々な書籍を借り読むことができた。これらの書籍は彼の視野を広げるだけでなく、朱子学に対する批判的な見方と疑問を持つようになり、この時期から、中洲の思想は徐々に折衷学へと転向し、学問観念の重大な転換を示した。

安政元年(1854年)、アメリカ艦隊が神奈川に到着し、「日米和親条約」を締結した。この事件は、当時の様々な界限の人々に国の運命に対する深い憂慮を引き起こした。中洲もその一人であった。彼は時局を理解するために江戸へ行くことを決意した。これは彼の文人としての愛国心を明らかにし、純粋な学術研究の領域を超えて国家の大事に関心を持ち始めたことを示している。

安政四年(1858年)春、中洲は津藩を離れ、故郷に帰った。津藩での五年間、彼は自らの学問を深め、十五冊の著作を書いた。これらは彼の学問上の成熟と多産を示している。同年夏、松山藩の藩儒・進鴻溪が藩主板倉勝静の代理として中洲を訪ね、山田方谷の招待を伝え、松山藩での出仕を希望した。これに対し、中洲は四つの条件を提案した。

雖然僕今日奉命。則實屈平生志也。僕既屈志矣。願請君侯亦有所少屈其尊嚴之意以允僕請也。所請凡四條。一曰。筮仕後遊學五年。二曰。歸藩後有時出疆。三曰。四十前除儒職外不任他官。四曰。講經不必奉朱注。¹

〈訳〉私が今日命令に従うとしても、それは実際には一生の志を曲げることになります。私が既に自分の志を曲げたので、君侯も少し自分の尊嚴を曲げて、私の願いを許可してほしいと思います。私が求めることは四つあります。一つ目は、仕官後に五年間の遊学を許可すること。二つ目は、藩に帰った後に時々藩外に出ることを許可すること。三つ目は、四十歳になる前は、儒職以外の他の官職に就かないこと。四つ目は、經典を講じる際に必ずしも朱子の注釈を奉じる必要はないことです。

¹ 三島毅「與進督學書」(『中洲文稿第一集』巻一、二松学舎蔵版、1898年)2頁

これらの条件は彼の学術の自由に対する重視を反映し、伝統的な学問の枠にとらわれることを望まない様子を示していた。これらの条件が認められた後、中洲は同年秋に播磨などの地を巡り、最終的に京都に到着した。京都での学問交流は、彼の視野をさらに広げた。その後、彼は京都を離れ、江戸でかつて津藩での師友たちを訪問した。安政五年(1859年)、中洲は江戸の昌平黌に入学し、佐藤一斎などの大儒に学んだ。昌平黌で、中洲の思想と学問は深く磨かれ、不断に広がった。佐藤一斎などの昌平黌の学者は、彼により広い学術視野を提供した。ここで中洲の学問観念はさらに変化し、独特の学問スタイルを形成した。

学習の過程で、中洲は多くの学者と深い友情を築いた。これらの友情は彼に学問的な支援と啓発を提供し、後の学問研究と政治生活のための堅固な基盤を築いた。この時期、中洲は儒学の各派の思想、特に陽明学を深く研究した。陽明心学の思想を理解し、受け入れ始めた。これは、彼の学問の転換に重要な影響を与えた。

安政六年(1859年)、彼は昌平黌を離れ、故郷に戻った。帰郷後、中洲は学問の探求を止めることはなかった。むしろ、より独立的で成熟した視点で儒学の研究を続け、教育と学問の分野での執筆に着手した。この時期に彼は多くの著作を書き、儒学、政治、歴史など多くの分野にわたる。これらの著作は彼の深い学術基盤を示すとともに、時代の変化に対する深い思索を反映していた。

帰郷後の数年間、中洲は地元の教育実践と社会活動に積極的に参加した。藩学有終館の学頭として、藩校の学制改革を提案し、これが認められた。

その後、明治維新の波が日本全体を席卷し、中洲の学術生活に新たな機会をもたらした。維新後、日本社会は急速に変革を迎え、学問と教育への需要が高まった。中洲はこの機会を捉え、新時代の教育実践と学問研究に積極的に関与した。期間中、司法省や裁判所にも勤務し、近代法律の変革についての深い理解を得た。

明治十年(1877年)、中洲は二松学舎を創設し、これは彼の人生の重要なマイルストーンとなった。この学舎の設立は、動乱期の日本が西洋文化を取り入れようとしていた時代に対する彼の応答であった。中洲は当時の日本の情勢に懸念を抱き、東洋文化の学習を続け、国家の進むべき方向を模索した。彼の目標は、東洋学の体系を築き、新しい時代を導く人材を育成することだった。その後、1928年に二松学舎専門学校が設立され、1949年には新しい教育制度に基づき、二松学舎学院が大学の資格を得て、二松学舎大学となった。

明治十四年(1881年)、中洲は東京帝国大学の教授となり、これは彼の学問生活のもう一つのピークを象徴するものであった。東京帝国大学では、中洲は学問研究を続けるとともに、学術界の組織と管理にも関与した。また、多くの学術機関で重要な役割を果たし、日本の学術進歩と教育の発展に尽力した。

中洲の晩年は、彼の学術生活の収穫期であった。この時期、彼は学術に顕著な成果を挙げただけでなく、教育活動と社会事業においても重要な役割を果たした。彼の晩年は知識への追求と伝播に満ち、日本の近代思想と教育に深い影響を与えた。

明治時代の日本は深刻な社会変革を経験していた。経験豊富な学者であり教育家である中洲は、この時代の変革に積極的に参加した。教育活動の傍ら、中洲は学問の執筆と研究を続けた。彼の著作は儒学、歴史、政治など幅広い分野に及び、深い学問基盤と時代変化に対する深い思索を反映していた。これらの著作は学界に広範な影響を及ぼし、後の研究者に重要な参考資料を提供した。

東京帝国大学の仕事に加えて、中洲は多くの学問機関で重要な役職を務めた。これらの機関で重要な指導的役割を果たし、日本の学問進歩と教育発展に貢献した。彼の影響力は学术界に限らず、政治や社会分野にも及んだ。彼はしばしば国家大事に関する意見を発表し、当時の社会において尊敬される知者となった。

しかし、中洲の晩年は順風満帆ではなかった。年齢の増加とともに健康状態に問題が生じ始めた。それでも彼は学問と教育の仕事のペースを緩めることはなかった。彼は教育に励み、知識の探求と伝播を続けた。彼の指導の下、多くの学生が優れた学者や社会指導者として成長し、後に日本のさまざまな分野で重要な役割を果たした。

中洲の晩年には、彼自身の思想についての深い反省もあった。彼は早年の学問観念を再評価し、儒学のさまざまな流派についてより深い研究と批判を行った。彼の思想は徐々に成熟し全面的となり、独自の学問体系を形成した。

中洲の晩年に、彼は日本の近代化過程における教育と思想変革に顕著な貢献をした。彼の一生は知識の絶え間ない追求と普及に捧げられ、日本の近代思想と教育に深い影響を与えた。彼の学問的成果と社会への影響は、彼を日本近代史上の優れた学者および教育家として位置づける。

総じて、三島中洲は学問に顕著な成果を挙げただけでなく、教育と社会事業においても重要な役割を果たした。彼の思想と実践活動は、時代に対する深い理解と学問への不断の追求を示している。彼の一生の貢献は儒学に限らず、政治、歴史など多くの分野に及び、日本近代社会の発展に深い痕跡を残した。

三、時代背景

三島中洲の思想体系を探究するためには、彼の先祖と彼自身が生きた時代の社会背景、政治変革、経済変遷、思想運動、そして「文明開化」の潮流を理解する必要がある。当時の

儒学者たちとその思想の進化と発展についても考察する必要もある。

1. 三島と時代

三島中洲の祖父、三島正武(1772年-1846年)と父、三島正昱(1805年-1836年)は、江戸時代(1603年-1868年)後半に生きた。これは中国の明末清初に相当する。1603年(慶長八年)、徳川家康が征夷大將軍に任命され、江戸(現在の東京)で幕府を樹立し、その後徳川家は260年以上にわたって日本を統治した。

三島正武が生まれた1772年、世界では多くの重要な出来事が起こった。例えば、ロシア、プロイセン、オーストリアの三国は第一次ポーランド分割条約に署名した。また、アメリカでは、特に注目される出来事としてボストン茶会事件があった。これは、英国の新しい税制、特に茶に課された税に対するアメリカ13植民地の不満が背景にある。ボストンの急進的な独立派は、英国の商船に乗り込み、342箱の茶をボストン港に投棄した。この事件は三年後のアメリカ独立戦争の勃発につながった。

文化上の意味では、1772年は世界史上の特異な分岐点である。西洋世界では、フランスの哲学者で思想家、空想社会主義者のフランソワ・マリー・シャルル・フーリエ(Francois Marie Charles Fourier)が生まれ、啓蒙思想家ドゥニ・デイドロ(Denis Diderot)が21年の歳月を費やして編纂した『百科全書』全11巻が完成し、ジャン＝ジャック・ルソー(Jean-Jacques Rousseau)は自伝的な最後の著作『告白』を完成させた。東洋世界では、乾隆帝が各省から書籍の徴集を命じ、『四庫全書』の編纂を開始し、数千人が参加し、十年にわたって続いた。

日本の歴史の流れから見ると、1772年は後桃園天皇時代の改元安永年間にあたる。これは日本の第118代天皇後桃園天皇英仁および第119代光格天皇兼仁が使用した年号である。この時期、江戸幕府の大將軍は第10代將軍、徳川家治だった。社会方面には、江戸に住む杉田玄白が江戸時代に起こった複数の重大な疫病を記録しており、安永元年(1772年)の冬から翌年の春にかけて深刻な疫病が発生し、その毒性は強く、感染すると即死する。安永五年(1776年)の春には特に重大な天然痘が発生した。経済面では、安永年間に幕府は財政危機に直面していた。当時の老中田沼意次は手工業と商業の発展を奨励し、蝦夷地(北海道)の開発を積極的に推進し、海産物の輸出で金銀貨幣の流出を減らし、日本海域で活動していたロシアの船隊との貿易も行った。

三島中洲は90歳という高齢で、幕末から明治時代、大正時代に至るまでの時代を生きた。この期間、彼はさまざまな歴史事件を経験した。

1853年、アメリカ海軍代将のマシュー・ペリー (Matthew Calbraith Perry) とジョエル・アボット (Joel Abbot) らが率いる艦隊が神奈川の浦賀に入り、米国大統領ミラード・フィルモア (Millard Fillmore) の日本天皇宛の書簡を徳川幕府に手渡し、日本との外交関係及び貿易を求めた。これは「黒船来航」として知られている。

幕末の時期、日本では資本主義の萌芽が発生し、経済の発展した地域では家庭手工業や作坊が出現し、「雇用工人」制度が現れた。これらの資本主義の「萌芽」は、根本的に幕府の統治基盤を揺るがした。

1868年1月3日、明治天皇は『王政復古の大号令』を發布し、倒幕派は政変を起こし、徳川幕府の第15代将軍徳川慶喜に政権を譲渡させた。これは大政奉還と呼ばれ、幕府時代の終わりを告げるものである。これが有名な明治維新であり、以後明治時代 (1868年-1912年) に入る。明治維新は政治、軍事、経済、文化などの分野で改革を進めた。例えば、1889年には『大日本帝国憲法』が制定され、近代天皇制が確立された。経済面では、西洋の近代工業技術を導入し、土地制度を改革し、日本銀行を設立した。そして、「富国強兵、殖産興業、文明開化」のスローガンの下で資本主義の発展を加速させた。文化面では、教育を振興し、西洋社会文化を学び、西洋の著作を翻訳した。そして、政府は神道を積極的に奨励した。

全世界の歴史を振り返ると、18世紀30年代から19世紀初めにかけて、日本社会だけでなく、世界全体も戦争と侵略、変革と進歩の重要な歴史時期にあった。戦争の面では、1830年、中洲が生まれた年にヨーロッパ大陸でフランス七月革命が勃発した。その後、ヨーロッパでは英国の憲章運動、フランス二月革命、ナポレオン政変、普仏戦争が相次いだ。アメリカ大陸では米墨戦争や南北戦争が起こり、アジア大陸では、阿片戦争、清仏戦争、日清戦争、さらに第一次世界大戦に至るまで多くの戦争が発生した。そして1919年、中洲が亡くなった年に、第一次世界大戦が正式に終結した。

2. 時代と儒学

儒学は古来より日本に伝わり、貴族教養の一つとして上層社会で受け継がれていた。江戸時代、特に後半期に、徳川政権の下での260年以上にわたる長い平和期間中、儒学は日本社会の深層に浸透し始めた。江戸時代以前の儒学は、主に漢唐の訓詁学だった。中国へ渡った禅僧が持ち帰った朱子学の著作があったが、「理気」や「聖人可学而至 (聖人は学びて至る可し)」、「本然之性」、「修身齊家治国平天下」といった雄大な朱子学の主題はま

だ普及していなかった。混乱した戦乱の中で、これらの著作は京都や鎌倉の禅寺に秘められていた。江戸時代に入ると、初代将軍徳川家康や第五代将軍徳川綱吉は儒学の社会普及に重要な役割を果たした。家康は京都建仁寺の僧侶であった林羅山(1583年-1657年)を招き、『大学』や『貞観政要』を講じさせ、大量の儒学書籍を収集した。綱吉は「武治」から「文治」への転換を進め、「武家法」(武家諸法度)の第一条を「文武弓馬之道専可相嗜事²(文武弓馬ノ道、専ラ相嗜ムベキ事)」から「忠孝をはけまし禮法をたゝし常に文道武藝を心懸義理を専らに風俗をみたるへからさる事³」に改めた。当時、日本には特色ある儒学研究者が登場した。例えば、中江藤樹(1608年-1648年)、熊沢蕃山(1619年-1691年)、荻生徂徠(1622年-1728年)、伊藤仁斎(1627年-1705年)、貝原益軒(1630年-1714年)、新井白石(1657年-1725年)などである。

江戸時代後半、藩校(各藩に設置された公立学校)や民間の学校が急速に増加した。武士は藩校で「四書五経」を学び、商人や経済力のある農民は私塾で儒学を学んだ。儒学は「大衆」の学問となり始めた。この時期には、有名な「寛政異学の禁」(1790年)が行われた。

江戸幕府第八代将軍徳川吉宗の孫、松平定信(1759年-1829年)は直属の学問所(昌平黌)で朱子学のみを講じることを命じ、異学を禁じた。しかし、その教授、佐藤一斎(1772年-1859年)は「出勤」のときには朱子学を講じながら、「退勤」のときには陽明学を講じたと言われている。88歳で亡くなる時、彼の門下には三千人以上の弟子がいた。中には山田方谷、佐久間象山、渡辺崋山、横井小楠、中村正直、大橋訥庵などの名高い人物もいた。彼らは儒学の知識枠組みと世界観を利用して、西洋の近代文明を理解し、西洋の影響下で当時の日本が直面していた様々な問題を解決しようとした。この中の山田方谷は中洲の啓蒙恩師であった。

明治35年(1902年)、中洲が73歳の時、魯迅は東京の弘文学院に入学し、「四書には記されていない」化学や生物などの近代科学を学んだ。「或日の事である。学監大久保先生が皆を集めて言ふには君達は皆な孔子の徒だから今日は御茶の水の孔子廟へ敬礼しに行かうと。自分は大に驚いた。孔子様と其の徒に愛想尽かしてしまつたから日本へ来たのに又おがむ事かと思つて暫く変な気持になつた事を記憶して居る。さうして斯様な感じをしたものは決して自分一人でなかつたと思ふ。⁴」と魯迅は語った。これは明治後期の日本において、儒学の影響が依然として顕著であったことを示す一例である。

² 「徳川禁令考」(『司法資料第百七十號』第一帙、司法省調査課、1931年)102頁

³ 「徳川禁令考」(『司法資料第百七十號』第一帙、司法省調査課、1931年)120頁

⁴ 魯迅「現代支那に於ける孔子様」(松枝茂夫訳『魯迅選集第12巻』、岩波書店、1973年)252頁

四、倉敷の現地調査

2023年5月、筆者は北九州市立大学から出発し、三島中洲の故郷、倉敷市への旅に出た。西阿知駅から歩いてわずか10分ほどで、実際に寺に到着した。寺には中洲が立てた生齒碑がある。この碑は中洲が74歳の時に帰郷して建立したもので、高い歴史的価値がある。

実際に寺を後にし、15分ほど歩くと、中洲の生誕地碑にたどり着いた。この生誕地碑は昭和59年(1984年)に二松学舎が中洲の生誕地の遺跡に建立したもので、碑文は山田方谷の養子で中洲の弟子である山田準が執筆した。碑には「一代儒宗、帝王之師」と刻まれており、中洲の卓越した業績を称えている。

続いて、中洲の生誕地である中島から出発し、電車で玉島へ向かい、中洲の親友である川田甕江の旧宅遺跡を訪れた。残念ながら、かつての住宅の原貌を一目見ることはできなかったが、二人の先哲が生活した地を踏むことは、感慨深い体験だった。



(図1) 三島中洲生誕地碑

翌日、筆者は高梁市へと向かった。備中高梁駅を出るとすぐに山田方谷の記念像が目に入った。大通りをたどり進むと、高梁市郷土資料館や方谷記念館が次々と現れた。さらに道を進むと、小高下町に着き、牛麓舎の遺跡を見ることができた。これは天保九年(1838年)に開設された山田方谷の家塾で、中洲もここで学んだことがある。



(図2) 山田方谷記念像

この時、小路に立ち、上に向かって歩いていくと、遠く半山腹に「三島中洲先生住宅及虎口溪舎旧跡」と刻まれた小さな碑が見える。中洲は32歳で帰藩し、藩校有終館の学頭を務め、進鴻溪家に寄宿していた。文久元年(1861年)6月には、城下町小高下に二百坪の宅地を賜り、新居を建設した。



(図3) 虎口溪舎旧跡



(図4) 藩校有終館跡

旧跡の横の小路を進んで森の中に入ると、備中松山城への登城口が見える。備中松山城は卧牛山の山頂に位置する、現存する唯一の山城だ。天守閣に登るのは非常に困難だが、筆者は半山腹で諦めかけたものの、観光終了の5分前になんとか天守閣に入り、山城の壮大な景観を一望し、中洲の昔日の風貌を感じた。

下山するときにはもう薄暗くなっていた。夕暮れとともに、かつての藩校有終館の遺跡にたどり着いた。今では幼稚園になっているが、石造りの門梁が残り、かつての藩校の雄大な雰囲気や今に伝えている。

第二節 師承

三島中洲の思想形成には、三人の師が深い影響を与えた。それらは山田方谷、斎藤拙堂、佐藤一斎である。しかし、斎藤拙堂に関する資料は比較的少ないため、本節では主に山田方谷と佐藤一斎が三島中洲の思想に与えた影響に焦点を当てる。山田方谷は、独特な朱子学と陽明学を組み合わせた思想で知られ、佐藤一斎は朱陸折衷の観点で有名である。この二人の思想家の理念は、間違いなく三島中洲の思想軌跡を深く形成し、大きな影響を与えた。

一、山田方谷の主要な思想

山田方谷(1805年-1877年)、本名は球、字は琳卿、幼名は阿璘、通称は安五郎と呼ばれ、日本の幕末から明治時代にかけて重要な思想家兼実務家であった。彼は日本近代史において非常に重要な役割を果たし、特に教育と藩政改革の分野で顕著な貢献をした。

方谷は貧しい農家に生まれ、幼い頃から非凡な才能を示した。例えば、三歳で既に漢字を書けた。五歳の時、朱子学者の丸川松隠の私塾で学び始め、十年間にわたる学習で、彼の儒学の素養は大幅に向上し、独自の学問観が形成され始めた。彼の目標は「治国平天下(國治まり、天下平かる)」ことであり、これは後の彼の思想と行動に深い影響を与えた。

しかし、青少年期に両親を亡くすという家庭の変故に遭い、私塾を離れて家業を継ぐことになった。この期間に、彼は農業や商業に携わり、実践的な観点から問題を考えるようになり、「道義」と「利」に対する独特の見解を形成した。

方谷の学問生涯は21歳の時に重要な転機を迎えた。彼の才能が地元の藩主に認められ、支援を受けて学問を続けることができた。方谷は京都や江戸などで遊学し、寺島白鹿や佐藤一斎に師事した。この時期、彼の学問の深さと社会的地位は顕著に向上した。特に陽明学に接触した後、方谷は「誠意本位」の陽明学思想を提唱し、「擬対策」や「論理財」などの政治・経済著作を執筆し、後の藩政改革に大きな影響を与えた。

32歳で江戸から帰藩した後、方谷は有終館の学頭に任命された。その後、世子である板倉勝静の教育を担当し、これが後の藩政改革の基礎を築いた。45歳のとき、藩政改革に参加し、一連の政策を通じて藩の財政状況を改善し、軍事力と民風を向上させた。

晩年、方谷は明治政府の招聘を断り、人材育成と学問研究に専念した。彼の主要な学問的成果は、朱子学と陽明学を組み合わせ、「誠意本位」の思想を提唱し、実践と道德の結合

を強調したことである。彼の政治・経済著作は、日本の近代化に深い影響を与え、特に教育と藩政改革の分野において顕著だった。

方谷の生涯と学問的成果は、日本近代化の進展に欠かせない部分である。彼の思想と実践は、自らの運命を変えるだけでなく、日本社会の発展の方向にも深い影響を与えた。儒学への独特な解釈と現実問題に対する鋭い洞察力により、彼は日本近代思想史において重要な人物となった。

1. 太虚の説

三島中洲の子、三島復は指摘している。山田方谷の太虚の説は彼の晩年に多く見られる。太虚説は方谷思想の重要な構成部分として、宇宙の本質と人の内心世界への理解を反映している。方谷の太虚説は、太虚が宇宙の根本的な元素であり、同時に心の本体であると指摘する。太虚は形も跡もなく、宇宙と心の本質は形跡に縛られない虚空であることを示している。

三島復は、方谷の太虚の説を以下の三点に要約している。

- 一、太虚は氣なり、
- 二、生々息まず易はらざるの活動をなして、萬物を發育す、
- 三、空虚にして形迹なし、空虚とは客觀的には、天空、竹中の虚の如きを云ふも、主觀的には、心の本体、七情に執滞せざるを云ふ、七情は形迹なり、⁵

方谷の太虚説は、大塩中斎の帰太虚の説と実際には通じるものがある。太虚の本質に関して、大塩中斎と方谷はともに太虚を宇宙と人類の精神世界の根本的な元素と見なし、太虚を氣の実質と考えていた。それは形も跡もないが、宇宙の変化する氣や人類の道德の規則に満ちているとされる。方谷の思想体系において、太虚は宇宙万物の生成と変化の基礎であり、また人の道德と倫理の本質の所在でもある。

方谷の太虚説は、「氣」の動性的性と普遍性を強調し、氣が絶えず動き変化することによって宇宙のすべてが構成されると提案している。この観点は、宇宙の本質に対する彼の斬新な理解を反映しており、程朱理学の「理」と「氣」への分離強調を突破し、「氣」の普遍性と変化性に焦点を当てている。「氣」の動きと変化は無形であるが、万物の生長と変化の根本的

⁵ 三島復『哲人山田方谷』(山田方谷顕彰会、2005 年)69 頁

な原因であると彼は考えている。

さらに、方谷は太虚を人間の心の世界と結びつけている。彼によると、太虚は宇宙の本質であると同時に、人の内心世界の本質でもある。彼にとって、人間の心は形跡を超えたものである。心の本質は、外界の万物との調和と、道徳や倫理規則への自然な表れにあると彼は考えている。この観点は、方谷が人と自然、人と宇宙の関係についての深い理解を示している。

方谷はまた、太虚の本質が倫理道徳と密接に関連していることを強調している。彼は、仁義礼智信などの倫理道徳の規則が太虚の具体的な表現であると考えている。これは、太虚が抽象的な哲学概念であるだけでなく、人々の行動を導く道徳基準でもあることを意味する。方谷はこの点を通じて、宇宙の本質と人間の道徳的実践を密接に結びつけ、彼の思想の実践的で社会的な側面を展示している。

方谷の太虚説は心と宇宙の対応関係を強調している。人間の心は宇宙の太虚のように形も跡もないが、すべての道徳行動や社会実践の源泉であると彼は考えている。この観点は、方谷が人間の内心世界への深い理解を示し、個人の修養と社会的調和の関係についての深い洞察を明らかにしている。

2. 氣一元論

山田方谷の理氣説も彼の思想体系の重要な構成部分であり、彼の太虚説と密接に関連している。まず、前文で論じたように、方谷は「氣」の動きと変化が宇宙万物の生成と存在の根本であると考えている。この観点は朱熹の「理一分殊」とは対照的である。朱熹は「理」が宇宙の本源であると強調しているが、方谷は「氣」こそ万物の基礎であると考えている。彼は「氣理合一」の観点を提唱し、「氣」の中に自然に「理」が含まれており、「理」も「氣」の動きによって生じると主張している。三島復も方谷の理氣説について同様に要約を行っている。

- 一、氣とは活動及び物質を兼ねて意味す、
- 二、氣の自然條理を生ず、これを理といふ、
- 三、氣の外に理あるにあらず、同一物のみ、⁶

方谷が「理」と「氣」の関係を説明する際に、水晶と蕎麦の比喻を用いた。彼は、水晶が自

⁶ 三島復『哲人山田方谷』(山田方谷顕彰会、2005 年)75 頁

然に六角形を形成し、蕎麦が自然に三角形を形成するように、万物が自然に各自の「理」を形成すると考えている。これらの「理」は実際には「気」の自然な表れである。

朱學之說理。亦非一箇之理者在氣之先之謂也。只謂渾然一理。散為萬殊耳。譬之。猶碎水晶皆為六角。碎蕎麥。皆為三角雖其細末塵粉眼力所不及。皆莫非六角三角者。而又非有一箇之六角三角者。在水晶蕎麥之先也。故茫大虛。莫有窮極者。只渾然一理。為兩儀。為五行。萬物之生。皆其理之分殊耳。⁷

〈訳〉朱学における理の説明は、単に一つの理が気の前にあるというわけではない。ただ渾然とした一理が万殊に散るということだ。例えば、割れた水晶はすべて六角形で、割れた蕎麦はすべて三角形である。微細な塵粉でさえ、眼には見えなくても、すべて六角形や三角形であり、水晶や蕎麦の前に一つの六角形や三角形があるわけではない。そこで、広大な虚空には限りがなく、ただ渾然とした一理が両儀を形成し、五行を構成し、万物の生まれはすべてその理の分殊である。

この比喻は、方谷が「理」を「気」の自然な状態の一つの表現と考え、「気」から独立した実体ではないと見なしていることを示している。方谷はまた、理学の源流について深く探求している。彼は、宋学の理学の根本は太極図説にあり、太極図自体は道家の産物であると指摘した。この観点は、方谷が理学の根源が純粋な儒家思想ではなく、道家の要素を融合していると考えていることを示している。これは明らかに三島中洲が理気に対する認識に影響を与えた。

三島復が方谷の理気説を評価する際、方谷の理気論は理気一元論というよりも、むしろ唯気論であると見なしている。三島復にとって、方谷が強調しているのは「気」の主導的役割であり、「理」は「気」の自然な表れである。しかし、気一元論であれ唯気論であれ、方谷の「気」に対する理解は彼の思想全体の哲学的基盤である。

凡そ天地間一大元氣、常に活潑々地流動して止まざるものにて、其大氣が凝結して形をなし、始めて萬物の名生ず。而て已に形に落つれば、形に拘泥して小になるものなり。無形なれば、陰陽造化の妙、萬物品彙の衆、皆其中に備はらざることなし⁸

方谷の観点は、「気」を物質世界の基礎と見なすだけでなく、より重要なのは、「気」の動

⁷ 山田方谷「師門問弁録」(山田準編『山田方谷全集』第二冊、聖文社、1951年)840頁

⁸ 山田方谷「古本大學講義」(山田準編『山田方谷全集』第一冊、聖文社、1951年)618頁

的な変化が宇宙万物を構成する核心力であると考えることである。彼は宇宙間の「一大元氣」が持続的な活動性と変化性を持つと考え、「常に活潑々地流動して止まざる」ことで「氣」の動的性と不斷の変化を強調している。これは程朱理学の静的な「理」の概念と対照をなす。方谷はさらに、「大氣」が凝結して形となると、万物が生じると指摘する。「凝結して形をなし」とは、無形から有形への変換過程を暗示し、「氣」の変化の直接的な結果である。「形に拘泥して小になる」とは、有形の万物が宇宙全体の中で占める部分が小さいことを意味し、本当に広大で深遠なのは「無形」の部分、すなわち「陰陽造化の妙」である。

「萬物品彙の衆、皆其中に備はらざることなし」という論断は、方谷の宇宙観をさらに説明している。すなわち、存在するすべての事物と種類はこの「一大元氣」から源を発している。これは彼の宇宙の統一性と包容性に対する見解を示している。このような記述を通じて、方谷はより動的で総合的な宇宙理解の方法を提案しており、当時の思想界においてはかなり革新的であった。

方谷の「氣生理」の論述は、この宇宙観をさらに強化している。彼は「理」は「氣」の運動中に生じる自然な秩序と規則であり、「氣」に先行する独立した実体ではないと主張している。これは理学の「理先氣後」の観点を覆し、「氣」の宇宙における主導的役割と「理」の派生性を強調する。方谷にとって、「理」は抽象的な、先験的な原則ではなく、「氣」の流動と変化の中で徐々に現れる自然秩序である。この見解は「氣」により大きな重要性を与えるとともに、自然界と人間社会の複雑な現象を理解し説明するための新たな視点を提供している。

3. 誠意致良知

山田方谷の「氣一元論」からは、彼の論点の核心が「氣」の本質とその「理」との関係にあることが見て取れる。彼は、宇宙万物の本源は「一大氣」であり、この大氣は万物を構成するだけでなく、「自然」の性質を与えると提案している。この観点の下で、方谷は「氣生理」を主張し、「理生氣」とは異なる。言い換えれば、「理」の存在と発展は「氣」に依存し、「氣」が「理」から生じるのではない。

方谷の思想体系において、「自然」は「氣」の固有の属性であり、人の自然な属性は「誠意」である。方谷はさらに解説し、人が「氣」の自然に従い、人為的な構造を加えない場合、表現される「天理」は「至誠」であるとする。言い換えれば、方谷の「氣一元論」は、世界の万物、人を含むものはすべて「一大氣」によって構成され、この大氣は「運動」の属性を持つと同時に「自然」の特性を有していると強調する。人の「自然」は「誠意」であり、氣の自然に従って

行動することが「至誠」である。

凡そ人が形を結べば、必ず心を生ず、其心の本源をば本體と云ふ。又之を推しつむれば一大虚にて、なんにもなし、⁹

「心」と「意」の関係に関しては、方谷は、人が形成される前には「意」のみが存在し、人が形成された後に初めて「心」が生じると考えている。その前は、「意」以外には何もない。この見解は、王陽明の「心即理」や「心之所發便是意」といった思想とは対照的である。方谷が指す「心」は、主に形体上の「心」を指し、形而上的な意味を持たない。したがって、方谷は王陽明の見解に反対し、万物の根本である「意」が先にあり、その後に「心」があると考えている。

意とは性念にして、人は形を結ぶと共に皆性念を持てり、其性念は物に觸れ事に應ずる毎に、必知覺感應するものなり、其知覺感應の念を起す處が即意なり。又誠とは何もなき大虚の處より自然なりに來るものにて、人は其大虚に立ち返るを要す、大虚にて意は如何なるものかと云へば彼の日月星辰の生ずる始めが意なり。人間にて云へば、物に觸れ感應せぬ前が大虚にて、其大虚に感應の物が生じて來るは是意なり、意の出づる處を自然と云ふ、即造物者の物を造る始めなり。例せば鳥の飛び獸の走り草木と花を開く皆自然なり、其自然なりに行くを良知良心と云ふ。¹⁰

「意」と「誠意」の論述において、方谷は「意」が自然に生じ、創造の始まりであると指摘する。人間にとって、「意」は事物に触れる前に大虚から感應してくるものである。方谷の「意」には二つの意味がある。一つは「性念」で、天賦の良知良心から生じるもの、もう一つは「知覺」で、人の意識活動を指す。方谷によると、大虚中の「自然」は本質的に善も悪もなく、「誠意」はここから生じる。人が形成された後、形体の私欲が知覺運動の自然感應に影響を及ぼし、善惡の區別を生じさせる。

世之唱王學者。務虚說而遺實功。其見王氏之言屢於致良知也。哄然雷同。一曰致良知。二曰致良知。良知之說勝。而格物之功廢矣。夫良知之說也簡高。格物之功也切實。簡高者恍洋茫蕩。易於遁避。切實者積密嚴固。難於持守。避難就易。人之常情。宜

⁹ 山田方谷「古本大學講義」(山田準編『山田方谷全集』第一冊、聖文社、1951年)619頁

¹⁰ 山田方谷「古本大學講義」(山田準編『山田方谷全集』第一冊、聖文社、1951年)615頁

其駸々乎至此也。木山楓溪曰。王學者忽切實而務高簡所以入於佛。¹¹

〈訳〉世間で王学を唱える者は、しばしば虚に言及し、実功を軽視する。彼らは王陽明の「致良知」の言葉を繰り返し、一斉に同じ声を上げる。一つは「致良知」、もう一つは「致良知」。良知の説が勝って、格物の功が廃れてしまった。良知の説は簡単で高尚だが、格物の功は具体的で実践的だ。簡単で高尚なものは漠然としており、逃避しやすい。切実なものは密で厳格であり、維持し難い。難を避けて易を求めるのは人の常情である。木山楓溪は言う、「王学者は具体的なことを軽視し、高尚で簡単なことに専念し、それによって仏へと入っている」と。

方谷は王学の流行に対する懸念を表明している。彼は、王学が流行する一方で、「致良知」という虚無飄渺な理念を過度に強調し、「格物」、すなわち実践的な修練を軽視していると考えた。この傾向により、王学の学者たちは、高尚で非現実的な考え方に陥り、その結果、王学の実践性と厳肅性が一定程度損なわれた。方谷はまた、王学の学者たちが「難を避け、易を求める」心理により、高尚に見えて実は空虚な理念を追求する傾向があると指摘する。彼らの理論上の追求と実際の行動の間には乖離が生じている。つまり、王学の実践において、理論の高遠さと空虚さが、具体的事物の認識と実践の重要性に取って代わっている。この傾向は、学者たちが実際の問題に対する注意を失い、精神面の修行を過度に追求し物質面や社会実践の重視を怠るという誤った道に迷い込む可能性がある。

方谷は「良知」の内在価値を重視しつつ、「格物」、つまり事物の本質に対する深い研究と実践の重要性も強調している。彼は、真の理解と実践は、「良知」の内在的な導きと事物の本質に対する深い探究を組み合わせるべきだと考えている。この組み合わせは、内面的な精神修練と、外界への積極的な参加および社会実践をともに強調する。

此知は上に云へる良知良心にして、各形に従ふて存せり。故に鳥は飛び、獸は走り、山は峙へる如く、人にも自然の理ありて、苟も理に當らぬことあれば、良知が必ず心に不快を感じずべし。故に良知の知れる通りに事を仕逐ぐるを、良知を致すと云ふ。即ち致知なり。¹²

方谷は「誠意至良知」の観点を提唱し、「誠意」を道德実践の最高境界と見なし、その究極が「至善」に向かうと考えている。この「至善」は宇宙万物と密接に連携する本体的な状態

¹¹ 山田方谷「復春日潜菴書」(山田準編『山田方谷全集』第一冊、聖文社、1951年)185頁

¹² 山田方谷「古本大學講義」(山田準編『山田方谷全集』第一冊、聖文社、1951年)617頁

である。方谷にとって、致知の実質は、この「良知良心」を理解し実践することにある。ここでの「良知良心」は抽象的な道德規範ではなく、万物に内在する本性であり、宇宙の自然秩序を反映するものである。したがって、鳥が飛び、魚が泳ぎ、草木が成長することも、それぞれの「良知良心」に従って行動している。同様に、人も自然の理に従い、良知良心に従って行動すべきである。

方谷は、統一的な認識論と倫理学体系を構築しようと試みている。知を致して誠意を体験することは、宇宙と人間存在の意味を理解する鍵であると彼は考えている。方谷の理論枠組みにおいて、「致知」と「格物」は孤立した概念ではなく、相互に表裏一体となり、誠意を実践する過程を共に構成している。格物は、方谷にとって、物質世界や自然現象への深い観察と理解であり、知を致す具体的な実践である。致知とは、格物を通じて自然や宇宙の秩序への深い認識を達成する過程である。したがって、「致知」と「格物」はどちらも誠意の中に位置し、天人合一を追求する一種の体现である。

二、佐藤一斎の主要な思想

佐藤一斎は、日本の最高学府である昌平黌の主導的な役割を果たし、十八世紀末から十九世紀にかけて、日本の儒学思想の発展において中心的な存在であった。この時代、徳川時代(江戸時代)の日本では、朱子学が昌平黌の教育において圧倒的な地位を占めていた。しかし、十九世紀(江戸時代後期)に入ると、陽明学の影響が徐々に強まり、幕末維新期の思想界における重要な流派の一つとなったとされている。

佐藤一斎、本名は坦、字は大道、通称は幾久蔵で、後に捨蔵と改名した。彼は江戸の安永元年(1772年)に生を受け、安政六年(1859年)にこの世を去った。一斎、愛日楼、老吾軒といった号も用いた。

安永八年(1779年)、7歳で三井親和の門下生となった一斎は、啓蒙を受け、学問に親しんだ。1785年(天明五年)頃、12、13歳の時には、聖賢の学を追求し、天下に冠たる事業を成すことを志した。成人を迎えた寛政三年(1791年)には、郷里で講義を行い、松平乗衡(後の林述斎)との深い交流を築いた。

寛政四年(1792年)、21歳の時には大坂へ遊学し、中井竹山のもとで学びを深めた。その年の半ばに帰郷した際、一斎はすでに陽明学に通じており、研究への情熱を燃やしていた。中井竹山は当時60歳を超えていたが、中井家は代々学問に専念し、程朱理学を重んじ、社会的にも高い評価を得ていた。

寛政五年(1793年)、昌平黌の第七代大学頭であった林錦峰が亡くなり、松平乗衡(林述

斎)がその後を継いだ。同年、一斎は門人弟子として昌平黌に入門し、彼の補佐を務めた。

文化二年(1805年)10月、佐藤一斎は昌平黌の塾長に正式に任命され、多くの生徒たちを指導した。昌平黌では、吉田松陰や佐久間象山、山田方谷、横井小楠、西郷隆盛といった幕末から明治維新にかけての重要人物たちが、一斎のもとで学んだことが記録されており、彼の影響力の大きさがうかがえる。

ただし、注意すべき点は、一斎自身が陽明学を重んじたとしても、「陽明学派」には分類されないことである。江戸幕府は寛政二年(1790年)から「異学の禁」を実施し、公的学校では朱子学のみを教授することが求められた。これが「寛政異学の禁」と呼ばれるものである。この制限の下で、昌平黌にいた一斎は、朱子学の講義を行う必要があった。陽明学に興味を持ちながらも、朱子学を排斥せず、二者の共通点を探りながら、孔孟の道を追求しようとした。

一斎にとって、陽明学は理学思想の再解釈であり、朱子学とは対立するものではなかった。これは、同時期に朱子学に疑問を投げかけた「徂徠学」とは一線を画す考え方である。

1. 朱陸折衷

佐藤一斎の代表作として『言志録』、『言志後録』、『言志晩録』、『言志耄録』が挙げられる。これらの著作は、一斎の思想を集中的に反映したものであり、日本社会にも大きな影響を与えている。『言志録』は、佐藤一斎が42歳から53歳の間、1813年から1824年にかけて書かれたもので、全246条から成る。『言志後録』は1828年から1838年、彼が57歳から67歳の間に書かれ、全255条がある。三冊目の『言志晩録』は1838年から1849年、67歳から78歳の間に書かれ、292条を含む。最後の『言志耄録』は、1851年から1853年の間に書かれたもので、一斎80歳から82歳までのもので、全340条がある。

『言志晩録』の第23条から第39条では、佐藤一斎は朱陸の弁、理学と心学の関係について、詳細に議論している。

此學有傳之傳。有不傳之傳。如堯以是傳之舜。舜以是傳之禹。則傳之傳也。禹以是傳之湯。湯以是傳之文武周公。文武周公傳之孔子。則不傳之傳也。不傳之傳在於心不在於言。濂溪明道蓋接傳於百世之下矣。如漢儒所云傳。則訓詁耳。豈足謂之傳乎。¹³

<訳>この学問には伝えられる伝承と伝えられない伝承がある。堯が舜に伝え、舜が

¹³ 佐藤一斎『言志晩録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)6頁

禹に伝えたように、それは伝えられる伝承である。禹が湯に伝え、湯が文武周公に伝え、文武周公が孔子に伝えたのは、伝えられない伝承である。伝えられない伝承は言葉ではなく心にある。濂溪明道は百世に渡ってこの伝承を受け継いでいる。漢の儒学者がいうような伝承は、訓詁にすぎない。それが伝承と言えるだろうか。

一斎のこの考え方には、心学の影響が明確に見られる。彼の言葉によると、伝えられる伝(傳之傳)は、文字や言語を通じて伝達される学問の形式である。これは、堯から舜、舜から禹へと続く伝統的な学問の伝承を指す。しかし、一斎は、禹から湯、湯から文武周公、そして孔子への伝承を「不伝の伝」(不傳之傳)と呼んでいる。この伝承は、言葉によっては伝えられず、心の中にのみ存在する。彼は「不伝之伝在於心不在於言」と述べ、真の学問の伝承は内面的な理解と実践によってのみ達成されると主張している。

一斎が漢儒の経伝訓詁の伝統的な方法を否定し、学問の本質を内面的な理解と実践に置いていたことを示している。彼の考えにおいて、真の儒学の伝承は、単なる知識の蓄積や伝統の模倣ではなく、個人の心の中での深い理解と実践によってのみ成り立つ。この観点は、朱陸の弁、理学と心学の関係を深く探求するものであり、儒学における内面的な理解の重要性を強調している。一斎のこの考え方は、心学の痕跡が顕著である。

周子主静。謂心守本體。圖說自註。無欲故静。程伯子因此有天理人欲之說。叔子持敬工夫。亦在此。朱陸以下。雖各有得力處。而畢竟不出此範圍。不意至明儒。朱陸分黨如敵讐。何以然邪。今之學者。宜以平心待之。取其得力處可也。¹⁴

〈訳〉周子は静を主張し、心が本来の状態を守ることを説く。欲がないから静である。程伯子はこれに基づき天理と人欲の理論を提唱する。叔子も敬意を持つ工夫においてこれに従う。朱陸以下、それぞれに得意な点があるが、結局はこの範囲を超えない。明の儒者たちは朱陸を分派し、敵対するかのようになったが、なぜだろうか。今日の学者は平静な心でこれを受け入れ、得意な点を取り入れるべきである。

一斎は、この文で、周子(周敦頤)が心を本体とし、無欲の静けさを重んじたこと、程伯子(程顥)が天理と人欲の説を提唱したこと、叔子(程頤)が敬を持って工夫することの重要性を説いたことを指摘している。一斎は、これらの学者が理学の枠内で重要な貢献をしたとしながらも、最終的には、その教えが固定された範囲を超えることはなかったと指摘している。

¹⁴ 佐藤一斎『言志晩録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)6頁

さらに、一斎は、明代の儒者が朱子学と陸九淵の学問を敵対するように見なすことを批判している。一斎は、現代の学者たちに対して、これらの学問に平等な心で接し、それぞれの長所を取り入れるべきだと提案している。彼にとって、朱子学と陸九淵の学問は対立するものではなく、それぞれが異なる視点から同じ学問の側面を照らしている。

朱陸同宗伊洛。而見解稍異。二子竝稱賢儒。非如蜀朔之與洛為各黨。朱子嘗曰。南渡以來。理會著實工夫者。惟某與子靜二人。陸子亦謂。建安無朱元晦青田無陸子靜。蓋其相許如此。當時門人。亦有兩家相通者。不為各持師說相爭。至明儒如白沙篁墩餘姚增城。竝兼取兩家。我邦惺窩藤公蓋亦如此。¹⁵

〈訳〉朱陸は同じ伊洛学派でありながら、見解がわずかに異なる。二人とも賢い儒者として称えられ、蜀と朔と洛が異なる派閥となったようではない。朱子がかつて言う、「南渡以来、理会着実の工夫を行った者は、私と子静の二人だけである」と。陸子も言う、「建安に朱元晦（朱熹）がなければ、青田に陸子静（陸九淵）もないだろう」と。彼らの相互の承認と評価はこのようなものである。当時の門弟も両派を通じており、各自の師の理論を争わなかった。明の儒者、例えば白沙、篁墩、餘姚、増城などは両家から取り入れた。我が国の藤原惺窩もまたこのようであった。

朱熹と陸九淵の学問の相違点を詳細に検討することは、その時代の学問的論争を理解する上で重要である。朱熹と陸九淵は、儒学の中でも異なる学派に属し、それぞれ独自の見解を持っていた。しかし、一斎は両者の間にある共通点を強調し、異なる学派間の対立を超えて、儒学の本質を理解する必要性を説いている。

朱熹は理学を重んじ、陸九淵は心学を重視する。しかし、一斎の分析では、これら二つの学派は異なる方法論を採用しているものの、根本的には共通の目的、すなわち「儒者の学」としての道学の追求に向かっていることを明らかにしている。一斎は、異なる学派間の意見の相違を単なる教義の違いとして捉えるのではなく、それらを包括的に理解し、相互に学ぶ姿勢が重要であると主張している。

また、一斎は、朱陸の学派間での論争を超えた包容性を指摘している。彼は、学問の発展において、異なる学派間の互いの長所を取り入れることの重要性を強調している。このような包容的な考え方は、江戸時代の日本においても、藤原惺窩をはじめとする学者たちによって実践されていた。彼らは、朱子学と陸九淵の心学の両方から影響を受け、それぞれの学

¹⁵ 佐藤一斎『言志晩録』（遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年）7頁

派の長所を取り入れていた。

惺窩藤公答林羅山書曰。陸文安天資高明。措辭渾浩。自然之妙。亦不可掩焉。又曰。紫陽篤實而邃密。金溪高明而簡易。人見其異。不見其同。一旦貫通。同歟。異歟。必自知。然後已。余謂我邦首唱濂洛之學者為藤公。而早已并取朱陸如此。羅山亦出於其門。余曾祖周軒受學於後藤松軒。而松軒之學。亦出自藤公。余欽慕藤公。淵源所自。則有乎爾。

博士家古來遵用漢唐註疏。至惺窩先生。始講宋賢復古之學。神祖嘗深悅之。舉其門人林羅山。羅山承繼師傳。折中宋賢諸家。其說與漢唐殊異。故稱曰宋學而已。至於闇齋之徒。則拘泥過甚。與惺窩羅山稍不同。

惺窩羅山課其子弟。經業大略依朱氏。而其所取舍。則不特宋儒。而及元明諸家。鵝峰亦於諸經有私考。有別考。乃知其不拘一家者顯然。¹⁶

〈訳〉惺窩藤公は林羅山への手紙で答えている。「陸文安の天賦は高く、措辞は豊かで自然の妙が隠せない。また言う、紫陽は篤実で深く、金溪は高明で簡潔である。人々はその異なる点を見て、共通点を見ない。一度通じれば、同じなのか、異なるのか、自ら知ることになる。私は、我が国で最初に濂洛の学問を唱えたのは藤公であり、早くも朱陸を取り入れたと思う。羅山も彼の門下出身である。私の曾祖周軒は後藤松軒から学び、松軒の学問も藤公から来ている。私は藤公を尊敬し、その淵源を持っている」と。

博士たちは古くから漢唐の注疏を用いてきた。惺窩先生が初めて宋賢の復古の学問を講じた。神祖はこれを深く喜び、門下生の林羅山を挙げる。羅山は師の伝承を継ぎ、宋賢の諸家を折衷し、その説は漢唐とは大いに異なる。それゆえに宋学と呼ばれる。闇齋の門下生たちは、過度に拘り、惺窩羅山とは若干異なる。

惺窩羅山は子弟に教え、経学は大まかに朱子に従うが、取捨は宋儒だけでなく元明の諸家にも及ぶ。鵝峰も諸經に私見を持ち、別見を持つ。そこから、一つの学派に拘らないことが明らかである。

一斎は、藤原惺窩が林羅山に宛てた書簡を引用し、陸九淵(陸文安)の自然の妙を評価し、その言葉の豊かさと深みを称賛している。また、「紫陽篤実而深密、金溪高明而簡易」と述べ、朱熹(紫陽)の深く実質的な思考と、陸九淵(金溪)の明晰で簡潔な表現を高く評価している。一斎は、朱熹と陸九淵の学問の異なる面を理解し、その共通性を見出していること

¹⁶ 佐藤一斎『言志晩録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)8頁

を示している。

さらに、一斎は藤原惺窩が宋学の中で朱熹と陸九淵の学を統合していることを強調する。これは、江戸儒学が宋学の伝統を継承しつつ、漢唐の注疏に依存する古典儒学からの脱却を意図していたことを示唆している。この点で、一斎は、林羅山やその後継者である林鷺峰が、宋学を基盤にしながらも、それに縛られず、朱陸の学を統合していることを指摘している。

一斎の視点から見れば、林羅山や林鷺峰は、朱熹の学問を基本としながらも、宋・元・明の儒家の学説を取り入れ、多様な学問を取捨選択している。これは、江戸時代の儒学における学問的多様性と柔軟性を示しており、一斎自身の学問的姿勢とも一致している。一斎は、朱子学に固執することなく、陸九淵や王陽明の心学を取り入れることにより、より広範な儒学的視野を持っていた。

以上の分析から、佐藤一斎は昌平黌において、儒学の学問において多様性を重視し、朱子学にこだわりすぎることを警戒していたことがわかる。彼は、学問における柔軟性と包容性を重視し、異なる学派の長所を取り入れることで、儒学の真髄を追求していた。

2. 心即天

舉目百物。皆有來處。軀殼出於父母。亦來處也。至於心則來處何在。余曰。軀殼是地氣之精英。由父母而聚之。心則天也。軀殼成而天寓焉。天寓而知覺生。天離而知覺泯。心之來處。乃太虛是已。¹⁷

此心靈昭不昧。眾理具。萬事出。果何從而得之。吾生之前。此心放在何處。吾歿之後。此心歸宿何處。果有生歿歟。着想到此凜凜自惕。吾心即天也。¹⁸

〈訳〉百の物を見渡すと、皆由来がある。肉体は父母から来るが、心はどこから来るのか。私は言う、肉体は地の気の精華であり、父母によって集められる。心は天である。肉体が成れば、天が宿る。天が宿れば、知覚が生まれる。天が離れれば、知覚は消える。心の由来は太虚にある。

この心は明るく曇らず、数多の理が具わり、万事が出てくる。果たしてどこから得たのか。私が生まれる前、この心はどこにあったのか。私が死んだ後、この心はどこへ帰るのか。本当に生死があるのか。そう考えると、身の毛がよだつ。私の心は天そのものである。

¹⁷ 佐藤一斎『言志録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)18頁

¹⁸ 佐藤一斎『言志録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)46頁

一斎の文によれば、万物にはそれぞれ起源がある。肉体は父母から受け継がれるが、心の起源はどこにあるのかという問いに対し、彼は心が天から来ると答える。「心即天」という考え方は、心が天から来て、人の中に宿り、知覚や意識は天に依存していることを示している。天から離れれば、知覚や意識も失われる。すなわち、心の本源は太虚にあるとする。

一斎はさらに、心がいかにして万事万物を生み出すかを問う。「此心靈昭不昧。眾理具。萬事出」において、心は明らかで曇りなく、全ての理を具え、全ての事象を生み出す。彼は生前と死後の心の在り処を問い、生と死の有無についても考えを深める。この点において、一斎は心の絶対性と超越性を強調し、心は生と死を超えた存在であるとする。

これらの考え方は、一斎の心学の深い理解を示しており、彼の心学における核心的な考えである「心即天」を強調している。王陽明の「心即理」とは異なりながらも、心の絶対性と超越性を共有している。一斎の心学は、心が万物の本源であり、天との一体性を通じて万事万物を生み出す能力を持つとする。

人處世有多少應酬。塵勞鬧攘。膠膠擾擾。起滅無端。因復生此計較揣摩。歆羨慳吝。無量客感妄想。都是習氣為之也。譬之魑魅百怪。昏夜橫行。及太陽一出。則遁逃潛跡。心之靈光。與太陽並明。能達其靈光。則習氣消滅。不為之嬰累。聖人一掃之曰。何思何慮。而其思歸於無邪。無邪即靈光之本體也。¹⁹

〈訳〉人が世にいと、多くの応酬があり、塵埃に疲れ、喧騒に悩まされる。絶え間ない騒ぎに翻弄される。そこから計略や思い巡らし、羨望や吝嗇、数え切れない客観的な感覚や妄想が生まれる。これらはすべて習気のせいである。例えば、魑魅百鬼が暗夜に横行するように。しかし太陽が出れば、逃げ隠れる。心の靈光は太陽と同じく明るい。その靈光を達することができれば、習気は消え去り、それによって困られることはない。聖人はそれを一掃し、「何を思い、何を憂えるのか」と言い、その思いは無邪になる。無邪は靈光の本体である。

人間の日常生活において、多くの感情や妄想が発生する。これらの感情や妄想は、人と外界との絶え間ない相互作用の中で生じる習気の産物である。一斎は、人間がこれらの習気から逃れることは困難であるとの立場をとっている。

一斎によれば、これらの習気を克服するためには、心の靈光に頼る必要があるとされる。彼は、太陽が昇ることで魑魅百怪が消えるように、日常生活の習気も、内在する心の靈光に

¹⁹ 佐藤一斎『言志後録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)4頁

よって払い除けられるべきだと説いている。これは、王陽明の心学思想と同様の理論に基づいており、一斎は、外的な問題の克服には外部の具体的な事物にのみ依存するのではなく、内部の天理靈光によって対処すべきであると力説している。

「心の靈光」とは具体的に何を指すのか。一斎は「無邪即ち靈光の本体なり」と述べている。ここでの「無邪」とは、純粹無垢な心の状態、すなわち天道や天理を意味していると考えられる。一斎は、内在する心の純粹な状態が、習気によって生じるさまざまな感情や妄想を払いのけ、心の平穩を保つ鍵であると説いている。この観点から、一斎の思想は、心学の枠組みにおいて、自己の内面に目を向け、外的な影響から独立した精神性を育むことの重要性を強調している。

心為靈。其條理動於情識謂之欲。欲有公私。情識之通於條理為公。條理之滯於情識為私。自辨其通滯者。即便心之靈。²⁰

〈訳〉心は靈である。その条理が情緒と意識に動かされることを欲という。欲には公と私がある。情緒と意識が条理に通じるのが公で、条理が情緒と意識に滯るのが私である。その通じと滯りを自ら見分けることが、すなわち心の靈である。

一斎は、心の働きを情識と条理との相互作用として捉え、この相互作用が「欲」と呼ばれるものを生み出すと論じている。ここでの「心」は、ただの感情や思考ではなく、人間の道徳的判断や行動の基礎を成すものと考えられる。

一斎は、心の条理が情識と相通じるとき、それを「公」とみなし、相通じないときは「私」と定義する。この点で彼の考え方は、心が常に自己の行動を判定し、公私を見分ける能力を持つという王陽明の「良知」の概念に影響を受けている。一斎の理論では、心は自らの道徳的な判断を下し、その行動が私利に基づくか、より大きな善に基づくかを判別する。

また、一斎は「心の靈」を天と結びつけ、心が天の意志を反映していると述べる。この概念は、王陽明の「心外無事」「心外無物」という思想と通じるものがある。両者とも、内なる道徳的な理が外的行為の基盤であり、外的世界の意味と価値を定義する源泉であるとしている。この見方では、個人の内面にある道徳的な理解が、外的世界との相互作用を通じて表現される。

一斎の著作において、心の理論は個人の道徳的な成長と社会的な行動の基盤として重要な位置を占める。彼は心が個人の行動を導く基盤であり、この内なる指針に従うことで、人

²⁰ 佐藤一斎『言志後録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)7頁

は修己し、他人を安定させ、社会全体の福祉に貢献できると考えた。この点で、一斎の心の理論は個人の内面的な成長と社会的な調和の間の重要なつながりを強調している。

3. 公欲と私欲

利者。天下公共之物。何曾有惡。但自專之。則為取怨之道耳。²¹

私欲不可有。公欲不可無。無公欲則不能恕人。有私欲則不能仁物。²²

〈訳〉利とは、天下共通の物である。悪いものではない。しかし、それを独占すれば、怨みを買う道に過ぎない。

私欲は持つべきではない。公欲は持たざるを得ない。公欲がなければ人を許すことができず、私欲があれば物に仁を示すことができない。

佐藤一斎の分析は、「利」が天下の公共のものとして、その存在自体に悪はなく、合理性を持つことを認めている。しかし、「利」を個人の専有として用いることによって悪へと変わり、恨みを招くと指摘している。この点から、一斎は「利」の本質とその運用における倫理観を明確にしている。

また、「公欲不可無」という言葉を通じて、佐藤一斎は公の欲望、つまり社会全体の利益を求める心が必要であると主張している。この公欲がなければ、他者を理解し、恕することができず、私欲があれば、仁に至ることはできないと論じている。ここでの「恕」の理念は、他者を理解し、共感することを通じて、社会的な調和を図るという儒教の基本的な教えに根差している。

さらに、佐藤一斎は公欲を単に肯定するだけでなく、欲望そのものに対しても、生命力や活力としての「生氣」の概念を通じて、欲望が人間の生きる力であり、その本質を理解すべきであると強調している。

人不能無欲。欲能為惡。天既賦人以性之善者。而又溷之以欲之惡者。天何不使人初無欲。欲果何用也。余謂欲者。人身之生氣。膏脂精液之所蒸也。有此而生。無此而死。人身欲氣四暢。由九竅毛孔而漏出。因使軀殼熾其願。所以流於惡也。凡生物不能無欲。唯聖人用其欲於善處耳。孟子曰。可欲之謂善。孔子曰。從心所欲。舜曰。俾予從

²¹ 佐藤一斎『言志録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)11頁

²² 佐藤一斎『言志録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)52頁

欲以治。皆就善處言之。²³

〈訳〉人は欲を持たざるを得ない。欲は悪を生じさせることがある。天が人に善なる性質を与え、また悪なる欲と混じるなら、なぜ天は人に初めから欲を持たせないのか。欲は何のためにあるのか。私は言う、欲とは人の生氣であり、脂肪や精液が蒸発するものである。これがあれば生き、これがなければ死ぬ。人の身の欲気が四通り(陰、陽、剛、柔の四気が調和し通じる状態)、九つの穴や毛穴から漏れ出る。これにより、肉体はその願望を燃やし、それが悪に流れる。生物は欲を持たざるを得ないが、聖人はその欲を善い方向に用いるのみ。孟子は言う、「望ましいとされるものを善という」。孔子は言う、「心の欲するところに従え」。舜は言う、「私に欲に従って治めさせよ」と。これらはすべて善い方向について語る。

一斎のこの論述は、人間の欲望とその役割に関する深い洞察を提供する。彼は、「人不能無欲。欲能為惡。」と述べ、欲望が悪を生む原因であると同時に、人間の生命活動に不可欠なものであると指摘する。一斎は、「欲者。人身之生氣」として、欲望を生命のエネルギーとして捉え、それが欠ければ生命そのものが成り立たないとする。彼は、「有此而生。無此而死」として、欲望の存在が生命維持に不可欠であることを強調し、人間の身体が自然に持つ欲望を、それ自体が悪ではなく、どのように扱うかが重要であると論じる。

孟子、孔子、舜といった古典的儒学者の言葉を引用することで、一斎は欲望を完全に否定するのではなく、善的な側面をどのように活用するかに焦点を当てる。これらの先賢たちは、欲望を自然の一部として受け入れ、それを善的な方向へ導くことの重要性を説いた。一斎は、欲望を節制し、理性によって調整することが、善行を生むための鍵であると認識していた。

彼の考えは、欲望という自然な傾向を単に抑制するのではなく、それを理性でコントロールし、善行へと導くことにある。この点で、彼の思想は、単に欲望を「悪」と断じる立場とは異なり、欲望の節制と理性の適用を通じて、人間の善性を発揮することを促す。結局、一斎は、欲望を抱える人間の本性を肯定し、その中で理性を活かし、自然の生氣を善行へと向けることを提案している。

²³ 佐藤一斎『言志録』(遠山景福編『言志四録』、東京図書出版合資会社、1898年)23頁

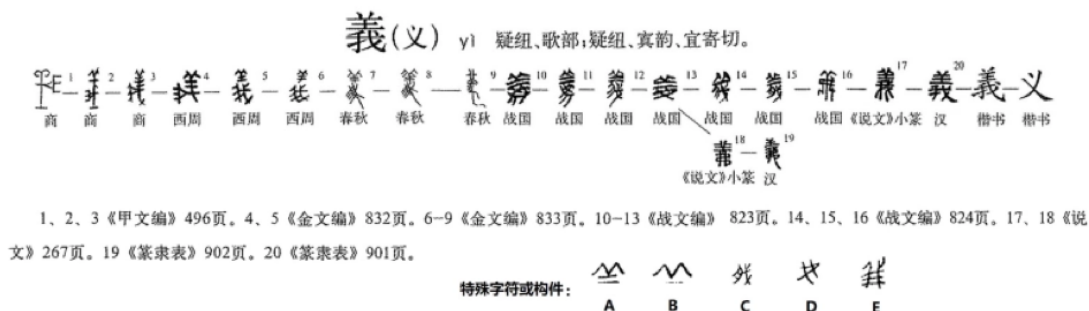
第二章 中国古代の義利思想

義利思想は三島中洲の最も核心的な思想であり、中洲がこれに対して行った哲学的探究は、中国古代の義利思想の分析、批判、再構築なしには成り立たない。同時に、義と利の問題は、人々が社会生活の中で必ず直面しなければならない二つの至極重要な問題であり、人の生涯と社会発展のあらゆる段階に常に伴うものである。義利の弁は、中国伝統の儒学思想においても比較的重要な地位を占めている。したがって、中洲の哲学思想を探究する前に、特に儒学を代表とする中国古代の伝統的な義利思想についての整理、分析、研究が必要であり、これは中洲の思想観点およびその源泉と変遷を深く理解するために有益である。

第一節 義と利の意味

一、義とは何か

(図5) 字形演变図一



〔出典〕李学勤、趙平安『字源』（天津古籍出版社、2013年）1112頁

「義」という文字は早くから現れ、商代の甲骨文や金文に見られる。古い字形は飾り付きの鋸歯状の長柄の兵器を象り、この兵器は各種の儀式に用いられる礼器である。

『説文解字』では次のように解釈される。「己之威儀也。従我、羊。𦍋、《墨翟書》義従弗」つまり、我が軍の威勢ある出征の儀式を意味する。文字の形は「我」「羊」を組み合わせる意味を成す。『墨翟書』の「義」の字は「𦍋」と書いて、「弗」を側に置いている。馬王堆漢墓の帛

書における「義」も羊と弗から成り、「弗」は「我」の誤りである²⁴。

造字法から見ると、「義」は会意文字であり形声文字であり、象形文字でもある。羊は古代の祭祀によく用いられる祭牲の一つである。中国古人の観念において、羊はしばしば善美の象徴である。従って、「義」という文字の造字本意は祭祀の儀式である。「我」は音符（「義」と「我」の上古音は疑母歌部に属する）であり、この音に近いことを示す。また、「我」はその祭祀を行う人を指すという見解もある。「我」は元々、角があり鋸歯状の刃を持つ兵器を指し、後に第一人称の代名詞として、自己を指すようになった。「我」は元々長柄の兵器を指し、戦場ではあまり便利ではないが、儀仗隊には適している。部族の祭祀時には、羊頭の供物だけでなく、「我」を持つ武士が儀仗隊を形成する。

祭祀の儀式は礼儀の一種に過ぎず、「義」の造字時に選ばれた対象であるため、すべての礼儀を表すようになった。『左伝・莊公二十三年』には、「朝以正班爵之義。帥長幼之序（朝して以て班爵の義を正し、長幼の序に帥ひ）」とある。

また、「義」には適切という意味がある。この使い方は「宜」から借用された。『礼記・中庸』には「義者宜也（義は宜なり）」とあり、『礼記・祭義』には「義者。宜此者也（義は此を宜しくする者なり）」とされている。さらに『礼記・表記』には「道者義也（道は義なり）」とある。『釈名・釈言語』には「義。宜也。裁制事物。使合宜也（義とは宜なり。事物を裁制し、合宜せしむるなり）」とある。「義」という字は、適切という意味から、合理的な主張や思想、従うべき原則や規範に派生し、「仁義」となる。例えば、『論語・微子』には「君子之仕也。行其義也（君子の仕ふるや、其の義を行ふなり）」とあり、『論語・述而』には「聞義不能徙。不善不能改。是吾憂也（義を聞いて徙ること能はざる、不善をば改むること能はざる、是れ吾が憂なり）」とある。

古代の儒学の学説において、「義」は重要な概念である。初期の学者たちは『論語』の「義」を逐条分析し、「義」の大体の意味として「正当」「合理」「適宜」「理義」「道義」「正当な責任」などがある。蔡仁厚はこれを「義とは、事理の当然であり、また人事の理が当になすべきことである²⁵」と概括する。

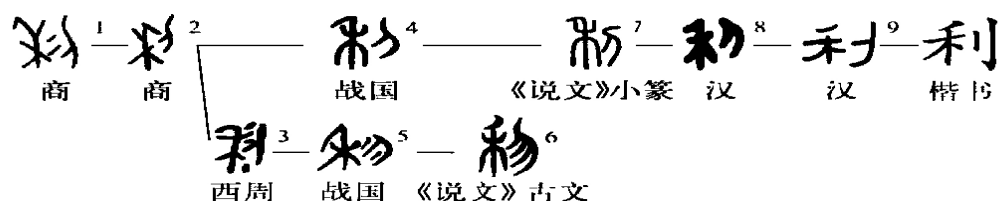
強調すべきは、中国人は古来より義を重んじる伝統があり、漢字の「義」には常に「正直」「公正」「正当」などの美しい意味を込められ、「品德の根本」「倫理の原則」といった高尚な意味も持つ。同時に、「義」を含む成語は褒め言葉であることが多く、例えば「義海恩山」、「義薄雲天」、「義不容辞」、「仁至義尽」、「義無反顧」などがある。さらに、「義」は思想行動の準則から一般的な道理、意味に派生する。古人は『春秋』で宣伝される善悪の判断を「春秋大義」と呼んでいる。

²⁴ 湯可敬『説文解字今釈』（岳麓書社、1997年）1809頁

²⁵ 蔡仁厚『孔孟荀哲學』（臺灣學生書局、1984年）121頁

二、利とは何か

(図6) 字形演变图二



1、2 《甲文编》199页。3 《金石典》192页。
4 《金文编》284页。5、9 《甲金篆》274页。6、7
《说文》91页。8 《马王堆》174页。

[出典] 李学勤、赵平安『字源』(天津古籍出版社、2013年)372頁

「利」という字は、商代の甲骨文中に初めて現れ、『説文解字』では次のように記述されている。「銛也。從刀。和然後利。從和省。易曰利者。義之和也。」。その意味は、銛、金属製の農具である。字形は「刀」を側に置いており、和調して後に各自に利があるため、省略された「口」を持つ「和」を用いる。『易経』では、「利者義之和也(利は義の和なり)」と述べている。

造字と字形の演化を見ると、これは会意文字である。甲骨文の「利」には二種類の形体があり、一つは左部が禾で、熟れた作物のような形をしている。右部は「勿」で、これは「刀」に基づいて数点を加えたものであり、「勿」は「刎」の初文で、切る意味がある。二つの意味を組み合わせると、刀で作物を切ることであり、刀の鋭さを表す。また、甲骨文中に刀で作物を刈り取り、穀粒が散らばる様子と解釈する人もいるが、表現される意味は同じである。この種類の文字は、『説文解字』における古文が「勿」から来る源泉である。もう一つのタイプは、左部が禾で右部が刀であり、二つの字形は意味が同じで、どちらも刀の鋭さを表す。戦国時代の文字は二つの字形を保持し、小篆になるとほとんどが刀と禾の形に変わる。中国の楷書では、「刀」の字は立刀の「刂」の形で書かれる。

字形と語義から理解すると、利の意味は非常に豊かである。『周易・系辞伝上』には「二人同心。其利断金(二人心を同じうすれば、其の利金を断つ)」とある。ここでの「利」とは、鋭利という意味を指し、二人が協力すれば、その力は金属を断つ刃物のようになるということである。刃物の切れ味が鋭く切断速度が速いため、作業が便利で効率が高く、「利」とは速く、順調、便利などの意味を持っている。さらに、切断速度が速いことから行動速度が速いことにも引き伸ばされ、「利」は事を敏速に行う意味も持つ。例えば、「利索」、「利落」、「麻利」などがある。また、事が順調であれば利益があるため、「利」とは「利益」の意味にも派生する。例え

ば「唯利是図」「急功近利」「鷸蚌相争、漁人得利」などがある。「利」とはまた、生産、取引、貨幣、貯蓄などから資本金を超える収穫を指す意味もあり、「盈利」「利息」「一本万利」のような言葉がある。

「所謂利とは、人の生活を維持または向上させるもの、即ち人の生活需要を満たすものである²⁶」という。「利」という意味は徐々に「利得」「享受」という意味へと進化し、一定の社会経済関係において自身の特定の需要を満たすために、自ら積極的に計画し追求し、得たいと思う物質的利益を得るために自然資源や対象に対して方向性を持った改造を行い、自身の需要を満たす特殊な関係に到達することを指す。それは主体が自身の需要を追求する過程で生じる結果を指す。

²⁶ 張岱年『中国哲学大綱』（中国社会科学出版社、1982年）386頁

第二節 中国古代の義利思想

本節では、事件の順序に従って、三島中洲の思想に重要な関連がある中国古代の各派義利思想を整理し、彼らの義利関係についての見解を分析する。

義利関係問題は、中国の伝統的な哲学思想と価値観の核心問題である。春秋戦国時代は、中国歴史上の社会構造と階級関係が激しく変動する時代であった。各派の哲学思想が浮上し、社会の大変動の中で現実問題に対する自己の見解を提出した。この過程で形成された「義利観」は、基本的な倫理問題である。先秦時代の孔、孟、荀を代表とする儒学の義利観は最も包括的で深いものであり、中国社会の発展に広範かつ深い影響を及ぼしただけでなく、中洲を含む日本の儒学者や思想家が自身の義利観や道德倫理の思想枠組みを構築する上での重要な影響因子の一つである。

孔子は儒学の創始者であり、儒学義利観の開拓者である。孔子の義利観は中国倫理思想史上非常に重要な地位を占める。孟子は孔子の「重義輕利」、「居仁由義」、「徳治天下」、個人修養の向上の思想を継承発展させ、特に人性論の基礎方面で独自の視野を持っている。荀子は先秦の「百家争鳴」の集大成者であり、現実から出発して孔孟の重義輕利の片面性を克服し、義利関係をより全面的に系統的に論じた。

総じて、孔、孟、荀の三者はいずれも義を重んじ、義を以て利を節することを主張する。義利矛盾の時、「先義後利」、「義以為上」、「義然後取」は儒学の一貫した伝統である。ただし、三者の義利観にはいくつかの違いもある。例えば孟子はより義を尚び、利に反対し、荀子は欲を少なくすることを提唱しないなどがある。

一、孔子、孟子、荀子の義利思想

1. 開拓者孔子の義利観

孔子は儒学の創始者であり、儒学の義利観の開拓者でもある。彼が生きた時代は春秋末期であり、戦乱が頻繁に発生し、礼崩楽壊(社会秩序や道德が乱れる状態)の時期であった。「義者宜也」と、孔子の儒学思想は「義」の包括的な解釈を示している。一方、「利」とは主に利益や好物を指し、「義」と比較すると、「利」は物質的な面に属す。微視的な利や個人的な利もあれば、広視的な利、すなわち大衆の利益もある。孔子の義利観は相互に関連し、内

在的に統一されており、重義軽利に軽んじられた利は個人の私利、短期的な利益である。一方で、義利統一の利は長期的な利益、国家と民衆に利益をもたらすものである。

まず、「義」は孔子思想学説の基本カテゴリーであり、「道德原則の義とされる。仁は最高の道德原則であり、義は道德の原則を広く指す²⁷」と。「孝、忠、信、勇、儉、礼、直、剛」など多岐にわたる内容を含み、これらの道德規範が日常生活での実践を指導し、君子の個人修養を指導し、社会の異なるメンバーの社会的役割と行動基準を規範し、社会秩序と安定した発展を維持する。重義とされるのは、すべての人が「義」に従って行動することで、「修身齐家治国平天下」の境地に達するためである。同時に、孔子にとって、義利は矛盾するものではなく、利は義から派生するものである。『礼記』『礼運』では、「義者藝之分、仁之節也（義は藝の分、仁の節なり）」と言われている。『左伝』『成公二年』には孔子が「義以生利。利以平民（義は以て利を生じ、利は以て民を平にす）」と述べた記録もある。

次に、孔子は義を重んじ、利益を追求する行動が従うべき道德的規範と礼・義・利の三者の関係についていくつかの原則的な見解を提起している。一方で、孔子は「君子義以為上²⁸（君子は義を以て上と爲す）」、「君子義以為質²⁹（君子は義を以て質と爲し）」と強調し、支配階級の根本的な利益を体現する「義」を道德原則と行動規範としている。他方で、孔子は利益を追求する行動は倫理道德の制約を受けるべきであり、道德基準に合致する限り、どのような職業や方法でも利益追求が許されるとしている。反対に、不義によって富や名誉を得ることは拒否すべきで、「不義而富且貴。於我如浮雲³⁰（不義にして富み且つ貴きは、我に於て浮雲の如し）」として、不義な富や名誉を蔑視し、道德に反する財富を拒絶し、貶めるべきである。

第三に、孔子は利を完全に排除するわけではなく、人の本性にある利益、財富、名声への憧れと追求を肯定し、「富與貴是人之所欲也³¹（富と貴きとは、是れ人の欲する所なり）」と言い、富を求め利益を得る心が人間すべてに共通する本能であると認めている。同時に、孔子は商売をしての富の蓄積に反対しておらず、彼の得意な弟子である子貢も商人であった。彼はまた、「富而可求也。雖執鞭之士。吾亦為之。如不可求。從吾所好³²（富而し求む可くんば、執鞭の士と雖も、吾亦之を爲さむ。如し求む可からずんば、吾が好む所に従はむ）」とも述べている。しかし、孔子は人々が「見利思義³³（利を見て義を思ひ）」「見得思義³⁴（得るを

²⁷ 張岱年『中国古典哲学概念範疇要論』（中国社会科学出版社、1989年）159頁

²⁸ 論語・陽貨（劉寶楠撰『論語正義』二十、臺灣中華書局、1981年）18頁

²⁹ 論語・衛靈公（劉寶楠撰『論語正義』十八、臺灣中華書局、1981年）11頁

³⁰ 論語・述而（劉寶楠撰『論語正義』八、臺灣中華書局、1981年）9頁

³¹ 論語・里仁（劉寶楠撰『論語正義』五、臺灣中華書局、1981年）2頁

³² 論語・述而（劉寶楠撰『論語正義』八、臺灣中華書局、1981年）6頁

³³ 論語・憲問（劉寶楠撰『論語正義』十七、臺灣中華書局、1981年）8頁

³⁴ 論語・季氏（劉寶楠撰『論語正義』十九、臺灣中華書局、1981年）11頁

見て義を思ふ)」ことを望み、義利が矛盾する時には、「義然後取³⁵(義にして然る後に取る)」、「義以為上(義以て上と爲す)」とすべきである。

孔子はまた、異なる社会階層における利について論じている。まず、民の利益について、孔子は、「因民之所利而利之³⁶(民の利とする所に因りて之を利す)」と考え、「所重民、食、喪、祭³⁷(重んずる所は民食喪祭なり)」と主張している。孔子は「不患寡而患不均、不患貧而患不安³⁸(寡きを患へずして、均しからざるを患ふ、貧しきを患へずして、安からざるを患ふ)」という見解で、民の利益は貧富、多寡にあるのではなく、経済的利益の均等と合理的な分配にあると論じている。また、物質生活が一定の水準に達した後に教化が効果を発揮するとし、「曰既富矣。又何加焉。曰教之³⁹(曰く、既に富めり、又何をか加へむ。曰く、之を教へむ)」と、経済的豊かさは徳教の基礎であるとしている。

次に、君主の利益に関しては、孔子は統治者は民の足りることを基盤とし、「足食。足兵。民信之矣⁴⁰(食を足し、兵を足し、民は之を信にす)」と述べ、民の利益を前提と基盤とすることで、社会の長期的な安定を実現できると提案している。同時に、統治の際には礼・義・信を重んじ、「上好禮、則民莫敢不敬。上好義、則民莫敢不服。上好信、則民莫敢不用情⁴¹(上禮を好めば、則ち民敢て敬せざることなし。上義を好めば、則ち民敢て服せざることなし。上信を好めば、則ち民敢て情を用ゐざることなし)」と述べている。

さらに、君子の利益に関して、孔子は「君子謀道不謀食⁴²(君子は道を謀りて、食を謀らず)」、「君子之仕也、行其義也⁴³(君子の仕ふるや、其の義を行ふなり)」、「君子喻於義、小人喻於利⁴⁴(君子は義に喻り、小人は利に喻る)」といった論述で、君子志士は「義」の化身であるべきであり、利に対しては無関心であり、貧困に安んじ、義を行うことを己の任とし、憂うべきことは道行であり、個人の富貴ではないと考えている。

総じていえば、孔子は異なる社会階層がどのように利を満たすべきかについて基準を示し、どんな手段を使っても利益を追求することに反対している。本性の利は、得を見て義を思い、君主の利は民の足りることを基盤とし、民の利は均等を求め、君子の利は貧しくても道を楽しむべきである。

³⁵ 論語・憲問(劉寶楠撰『論語正義』十七、臺灣中華書局、1981年)9頁

³⁶ 論語・堯曰(劉寶楠撰『論語正義』二十三、臺灣中華書局、1981年)7頁

³⁷ 論語・堯曰(劉寶楠撰『論語正義』二十三、臺灣中華書局、1981年)6頁

³⁸ 論語・季氏(劉寶楠撰『論語正義』十九、臺灣中華書局、1981年)3頁

³⁹ 論語・子路(劉寶楠撰『論語正義』十六、臺灣中華書局、1981年)8頁

⁴⁰ 論語・顔淵(劉寶楠撰『論語正義』十五、臺灣中華書局、1981年)5頁

⁴¹ 論語・子路(劉寶楠撰『論語正義』十六、臺灣中華書局、1981年)5頁

⁴² 論語・衛靈公(劉寶楠撰『論語正義』十八、臺灣中華書局、1981年)14頁

⁴³ 論語・微子(劉寶楠撰『論語正義』二十一、臺灣中華書局、1981年)9頁

⁴⁴ 論語・里仁(劉寶楠撰『論語正義』五、臺灣中華書局、1981年)8頁

2. 継承者孟子の義利観

孟子の儒学思想は孔子の基礎に立って継承され、発展してきた。『孟子』「公孫丑上」には「乃所願、則學孔子也(乃ち願ふ所は則ち孔子を學ばむとするなり)」とあり、『史記』「孟子荀卿列傳」にも「退而與萬章之徒序詩書、述仲尼之意、作孟子七篇(退いて萬章の徒と、詩書を序し、仲尼の意を述べ、孟子七篇を作る)」と記されている。義利観においても、孟子は孔子と儒学の思想をさらに研究し、発展させ、儒学の教えをより体系的に論じている。彼は孔子の重利輕義、居仁由義、徳治天下及び個人修養の向上などの思想を継承し、特に人性論の基礎においては独自の視点を持っている。

まず、孟子は性善論を提唱し、彼の義利観において「性善論」が基本である。「孟子道性善、言必稱堯舜⁴⁵(孟子、性善を道ひ、言へば必ず堯舜を稱す)」とされる。孟子は性善論を提唱した最初の人物とされ、「人之初、性本善(人の初め、性本善)」（『三字経』）という言葉は彼の性善論の基本的な考えを概括している。次に、「仁義之義」は孟子による義に対する独特の解釈である。孔子が「仁」を重視するのに対し、孟子は「義」を「仁」と関連づけて理解し、人の心に内在するものと考えている。「親親、仁也。敬長、義也⁴⁶(親を親むは仁なり。長を敬するは義なり)」と孟子は述べ、「義」を「仁」と同等の地位に置き、天から与えられた人の内在的な道德の根拠としている。第三に、義利の関係について、孟子は「義を重んじ、利を輕んじる」、「生を捨てて義を取る」という見解を持っている。生命と道義の間での選択に直面した際に、君子は真の道義を守るべきであり、生き延びるために信義を捨てるべきではないと主張する。孟子は「魚我所欲也、熊掌亦我所欲也、二者不可得兼、舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不可得兼、舍生而取義者也⁴⁷(魚は我が欲する所なり。熊掌も亦我が欲する所なり。二者兼ねることを得べからざれば、魚を捨てて熊掌を取る者なり。生も亦我が欲する所なり。義も亦我が欲する所なり。二者兼ねることを得べからざれば、生を捨てて義を取る者なり)」と言っている。

中国の著名な哲学者、張岱年氏は、「孟子は孔子よりもさらに義を重んじ利に反対し、一切の行動は義を基準とし、他を顧みる必要がないと考えている⁴⁸」と指摘している。『呂氏春秋』「不二」には「孔子貴仁(孔子は仁を尊ひ)」とある。孟子は義を重んじ利を輕んじ、道德を非常に重視し、時に義と利を絶対的に対立させることがあり、後の理学者の「天理を存し人欲を滅す」思想の基礎を築いた。

⁴⁵ 孟子・滕文公(焦循撰『孟子正義冊一』十、臺灣中華書局、1979年)1頁

⁴⁶ 孟子・盡心上(焦循撰『孟子正義冊二』二十六、臺灣中華書局、1979年)14頁

⁴⁷ 孟子・告子上(焦循撰『孟子正義冊二』二十三、臺灣中華書局、1979年)6頁

⁴⁸ 張岱年『張岱年文集(第二卷)』(清華大学出版社、1989年)431頁

しかし、人性の利に関して、孟子は孔子と同様に人の富貴を求める欲望を認め、「欲貴者、人之同心也⁴⁹（貴きを欲するは人の同じき心なり）」と考え、「人亦孰不欲富貴⁵⁰（人亦孰れか富貴を欲せざらむ）」と述べている。民の利に関して、孟子は仁政を主張し、「民為貴、社稷次之、君為輕⁵¹（民を貴しと爲す。社稷之に次ぎ、君を輕しと爲す）」という民本思想を持っている。彼は民衆の産業を創設し、「聖人治天下、使有菽粟如水火。菽粟如水火、而民焉有不仁者乎⁵²（聖人の天下を治むるや、菽粟あること水火の如くならしむ。菽粟、水火の如くにして、民焉ぞ不仁なる者あらむや）」と述べ、民の物質的生活を保証し、善に導くべきだと主張している。君上の利に関して、孟子は君主の物質的利益の追求を否定せず、「與百姓同樂則王矣⁵³（百姓と樂を同じくせば則ち王たらむ）」という要求を提出し、繰り返し「王何必曰利。亦有仁義而已矣⁵⁴（王何ぞ必ずしも利を曰はむ、亦仁義あるのみ）」と強調し、王が利を唱えることによってもたらされる危険性をいくつかの層で分析し、一定の基準を超える税役が不義であることを指摘している。この点で、孔孟の義利觀の重要な共通する特徴が表れている。つまり、利を求める要求を認めつつ、利は義で衡量するべきである。君子の利に関して、孟子は君子に義を重んずるよう要求し、前述の通り、大事に際しては生を捨てて義を取る精神を持つべきであるとしている。

3. 集大成者荀子の義利觀

荀子は先秦時代の「百家争鳴」の集大成者として、現実に基づき、孔子と孟子の義を重んじ利を軽んじる片面性を克服し、義利關係についてより包括的で体系的な論述を行っている。全体的に見ると、義利關係に関して、荀子は孔孟の吸収と突破の両方を行っている。

荀子は、「義與利者、人之所兩有也⁵⁵（義と利とは人の兩つながら有する所なり）」と考え、「好利惡害、是君子小人之所同也⁵⁶（利を好み害を惡むは、是れ君子小人の同じき所なり）」と述べた。つまり、彼は孔子のように君子と小人の間で義利を対立させるのではなく、すべての人に義利が共存すると指摘している。同時に、荀子は人間が生まれながらにして利を好むことを肯定している。彼は物質的な生活への欲求を人性研究の出発点とし、「計利而畜民⁵⁷

⁴⁹ 孟子・告子上(焦循撰『孟子正義冊二』二十三、臺灣中華書局、1979年)13頁

⁵⁰ 孟子・公孫丑下(焦循撰『孟子正義冊一』九、臺灣中華書局、1979年)13頁

⁵¹ 孟子・盡心下(焦循撰『孟子正義冊二』二十八、臺灣中華書局、1979年)12頁

⁵² 孟子・盡心上(焦循撰『孟子正義冊二』二十七、臺灣中華書局、1979年)2頁

⁵³ 孟子・梁惠王下(焦循撰『孟子正義冊一』四、臺灣中華書局、1979年)5頁

⁵⁴ 孟子・梁惠王上(焦循撰『孟子正義冊一』二、臺灣中華書局、1979年)4頁

⁵⁵ 荀子・大略(荀況撰『荀子』十九、臺灣中華書局、1976年)9頁

⁵⁶ 荀子・榮辱(荀況撰『荀子』二、臺灣中華書局、1976年)10頁

⁵⁷ 荀子・富国(荀況撰『荀子』六、臺灣中華書局、1976年)3頁

(利を計つて民を畜ひ)」と提案し、「人之情、食欲有芻豢、衣欲有文繡、行欲有輿馬、又欲夫餘財蓄積之富也⁵⁸(人の情は、食は芻豢あらんを欲し、衣は文繡あらんを欲し、行くには輿馬あらんを欲し、又夫の餘財蓄積の富を欲す)」と考えている。また、荀子は利を通して欲望を節制し、礼と義で人の自然な需要と社会的な需要を調整し、欲望の無限性と物質的な有限性の矛盾を解決することを提唱しているが、禁欲主義は支持していない。彼は禁欲が人の無欲の状態を引き起こし、それが社会の進歩を妨げると考えている。したがって、「制禮義以分之、以養人之欲、給人之求。使欲必不窮乎物、物必不屈於欲。兩者相持而長⁵⁹(禮義を制して以て之を分ち、以て人の欲を養ひ、人の求めを給し、欲をして必ず物を窮めず、物をして必ず欲に屈きざらしむ、兩者相持して長し)」と主張し、人の欲望を積極的に導き、物質的資源の生産を人の欲求に応じて増やすべきだとしている。こうして、荀子の見解は孔孟の理想論や教訓よりも社会的現実と人間本性に合致している。また、荀子は孔孟の「富んでから教える」ことを継承し、「上下俱富⁶⁰(上下俱に富む)」ことを教化の前提とし、民を富ませる措置と民を教える方法を提案している。

義利矛盾の際、荀子はある程度孔孟の一貫した見解を堅持している。一方で、義を重んじることで利を得るとし、孔子の「見利思義」を継承し、「先義後利」の考えを提出している。他方で、生を捨てて義を取る精神を継承し、「不避義死」を提唱している。荀子は、「人之所欲生甚矣、人之惡死甚矣。然而人有從生成死者、非不欲生而欲死也、不可以生而可以死也⁶¹(人の欲する所は生甚し、人の惡む所は死甚し。然も人、生に従つて死を成す者あるは、生を欲せずして死を欲するに非ざるなり、以て生く可からずして、以て死す可ければなり)」と述べ、「君子易知而難狎、易懼而難脅、畏患而不避義死、欲利而不為所非⁶²(君子は知り易きも狎れ難く、懼れ易きも脅し難く、患を畏るも義に死するを避けず、利を欲するも非とする所を爲さず)」と説いている。

さらに、荀子は「義榮」、「義辱」、「勢辱」、「勢榮」の四つの概念を提出し、それぞれを定義し、義と利に対する異なる態度を君子と小人の判断基準としている。荀子は君子と小人の榮辱に関する特徴を区別し、小人の特徴は義辱であり、君子の特徴は義榮であるとしている。義における榮辱を基準として君子と小人を分けることで、孔子の義利の二つの基準よりも客観的で公正な区分を示している。

⁵⁸ 荀子・榮辱(荀況撰『荀子』二、臺灣中華書局、1976年)13頁

⁵⁹ 荀子・礼論(荀況撰『荀子』十三、臺灣中華書局、1976年)1頁

⁶⁰ 荀子・富国(荀況撰『荀子』六、臺灣中華書局、1976年)9頁

⁶¹ 荀子・正名(荀況撰『荀子』十六、臺灣中華書局、1976年)9頁

⁶² 荀子・不苟(荀況撰『荀子』二、臺灣中華書局、1976年)2頁

二、程朱理学における義利思想

程朱理学は宋明理学の主要な学派の一つであり、中国の宋代以降に程顥(1032年-1085年)、程頤(1033年-1107年)、朱熹(1130年-1200年)らによって発展した儒学の学派である。北宋の「二程」(すなわち程顥、程頤)は理学の基礎を築き、南宋の朱熹は「二程」の思想学説を基に継承し発展させ、理学の集大成者であった。

中国思想史の発展の過程を総観すると、程朱を含む宋代の理学家たちは、義利の区別に対する注目の度合いとその論争の深さが以前の時代を遠く超えている。一部の中国の学者が述べるように、先秦の儒学者たちは「去欲主義」を主張していなかったが、宋明理学では、主観的には利欲を肯定しているものの、客観的には明らかな「去欲主義」の傾向を形成していた。孔孟の義利の区別は、宋明理欲の争いの源流であり、これは学術界の共通認識である。

1. 義利の弁の提唱について

義利の弁の提唱に関して、程顥は「大凡出義則入利、出利則入義。天下之事、惟義利而已⁶³(大いに凡そ義を出づば則ち利に入り、利を出づば則ち義に入る。天下の事、惟だ義利のみなり)」と述べている。程頤は「孟子辨舜、跖之分只在義利之間⁶⁴(孟子舜、跖の分を辨かつこと只だ義利の間に在り)」と言い、また「君子所以異於禽獸也、以有仁義之性也。苟縱其心而不知反、則亦禽獸也⁶⁵(君子所以に禽獸に異なるは、仁義の性有るを以てすなり。苟に其の心を縱て反すことを知らざれば、則ち亦た禽獸なり)」と語った。「二程」の言によれば、義利が人の人たる根本であるという見解が示されている。理学家の中で、義利の弁について高く語る者としては、張栻(1133年-1180年)が特に知られている。彼は『孟子講義序』の冒頭で「學莫先於義利之辨(学は義利の辨より先なるは莫し)」と述べている。また、張は次のようにも言っている。

蓋出義則入利、去利則爲善也、此不過毫釐之間而有白黑之異霄壤之隔焉。故程子曰間雲者、謂相去不遠也、夫善者天理之公、孳孳爲善者存乎此而不舍也。至於利則一己之私而已、蓋其處心積慮惟以便利於己也。然皆云孳孳者猶言君子喻於義、小人喻於

⁶³ 程顥、程頤『二程集』(中華書局、1981年)124頁

⁶⁴ 程顥、程頤『二程集』(中華書局、1981年)176頁

⁶⁵ 程顥、程頤『二程集』(中華書局、1981年)第343頁

利之意。夫義利二者相去之微、不可以不深察也。⁶⁶

〈訳〉義を出せば利に入り、利を去れば善となる。これは毫厘の間に白黒の異なりがあり、天地の隔たりがある。故に程子は間云と言ひ、相去ること遠からざるを言う。善者は天理の公であり、絶えず善を為す者はこれに存じてこれを捨てない。利に至っては一己の私に過ぎず、その心を処すには、ただ自らに便利を積むことを慮るのみ。然し、皆絶え間なく言うは、まるで君子は義に通じ、小人は利に通ずる意である。義利二者の相去ること微細なるは、深く察することなくしてはならぬ。

つまり、義と利は本来近く、区別が難しいが、区別せずにはならない。なぜなら「毫厘の間に白黒の異なり、天地の隔たりがある」からであり、「辨」の重要性が見て取れる。そして、程顥はこれについて張栻の言を大いに論じ、義利の間の微妙な違いを認め、深く考察する必要があるとしている。

朱熹は張栻に題された碑文の中で、張の義利の弁を明らかにしたことを称賛し、「公之教人、必使之先有以察乎義利之間、而後明理居敬、以造其極⁶⁷(公の人を教うことは、必ず之を先に以て義利の間を察すること有らしめ、而して後に理を明らかにし敬に居り、以て其の極を造る)」と記している。

同時に、朱熹自身も義利の弁に注目していた。朱熹は李侗への書簡の中で「但義利之說乃儒者第一義、平時豈不講論及此⁶⁸(但し、義利の説は乃ち儒者の第一義、平時豈に此れに及んで講論せざらんや)」と述べている。朱子は、義利の思想が儒学の第一要旨であり、これを高く評価することは不可欠であると認識している。

宋代の理学家の目には、儒家の孔孟の学は衰え、義利の弁がなくなり、人間の欲望が放たれ、功利の風が盛んであった。程頤は次のように論じている。「周公沒、聖人之道不行。孟軻死、聖人之學不傳。道不行、百世無善治、學不傳、千載無真儒。無善治、士猶得以明夫善治之道、以淑諸人、以傳諸後。無真儒、天下貿貿焉莫知所之、人欲肆而天理滅矣⁶⁹(周公没せり、聖人の道行はれず。孟軻死せり、聖人の学傳はれず。道行はざれば、百世に善治なく、学傳はざれば、千載に真儒なし。善治なければ、士は猶ほ得て以て夫の善治の道を明かにし、以て諸を人に淑くす、以て諸を後に傳ふる。真儒なければ、天下貿貿として之を知る所莫し、人欲肆ねて天理滅ぼす)」。朱熹はより深く語っている。「孟子沒、而義利

⁶⁶ 張栻「癸巳孟子說卷七」(『欽定四庫全書』第一九九冊、上海古籍出版社、1989年)519頁

⁶⁷ 朱熹「右文殿修撰張公神道碑」(『朱熹集』卷八十九、四川教育出版社、1996年)4554頁

⁶⁸ 朱熹「與延平李先生書」(『朱熹集』卷二十四、四川教育出版社、1996年)1019頁

⁶⁹ 程頤、程顥『二程集』(中華書局、1981年)640頁

之說不明於天下⁷⁰(孟子沒して、義利の說、天下に明かならず)」、「及孟子沒……其他權謀術數、一切以就功名之說⁷¹(孟子沒するに及んで、……、其の他權謀術數、一切以て功名を就すの說と)」。朱熹にとって、聖学が伝わらず、義利の說が天下に明らかでなければ、孔孟の学は途絶え、功利と智謀が流行する。

2. 理欲の争いの発生

前文の論述から見ると、孔孟は義利の弁を開創したが、利欲を悪とは見なさなかった。しかし、宋明の理学においては、この状況に新たな変化が見られるようだ。宋明の理学において、「天理人欲」は重要な理論の核心である。程頤は「天理人欲」、義利の弁の基礎の上で公と私、道心と人心を区別している。彼は「聖人以義為利、義安處便是利⁷²(聖人は義を以て利と為し、義安んずる處便ち是れ利なり)」、「義與利、只是個公與私也⁷³(義と利、只だ是れ個つの公と私なり)」、「人心私欲也。道心正心也⁷⁴(人心は私欲なり。道心は正心なり)」と述べている。『伝習録』はそれを「人心即人欲、道心即天理⁷⁵(人心は即ち人欲、道心は即ち天理)」と解釈している。つまり、天理道心と人欲人心の違いは公と私にある。これは、程頤が孔孟のように道に合うか否かを利欲の判断基準としなく、公と私を判断基準とすることを示している。しかし、人の日常生活は必然的に衣食住行などの「私」に関わる。もし公と私で天理人欲、道心人心を区別するならば、その危険性は「去欲主義」への伏線を埋めることにあるかもしれない。

朱熹は程頤の思想の偏りを正し、人心はすべて人欲ではないと考え、二つを同一視するべきではないとしている。しかし、程頤の論理を踏襲し、公と私を天理人欲、道心人心を判断する基準としている。

「存天理滅人欲(天理を存し、人欲を滅す)」は程朱理学思想の重要な観点の一つである。朱熹の見解は次のように論じられている。「人之一心、天理存、則人欲亡。人欲勝、則天理滅、未有一天理人欲夾雜者⁷⁶(人の一心、天理存れば、則ち人欲亡ぶ。人欲勝てば、則ち天理滅び、未だ天理人欲の夾雜する者有らず)」。同時に学問においては、「學者須是革盡人

⁷⁰ 朱熹「張南軒文集序」(『朱熹集』卷七十六、四川教育出版社、1996年)3978頁

⁷¹ 朱熹「大學章句序」(『朱熹集』卷七十六、四川教育出版社、1996年)3992頁

⁷² 程頤、程頤『二程集』(中華書局、1981年)173頁

⁷³ 程頤、程頤『二程集』(中華書局、1981年)176頁

⁷⁴ 程頤、程頤『二程集』(中華書局、1981年)256頁

⁷⁵ 王守仁「傳習錄上」(『王文成公全集卷之一』陽明全書冊一、臺灣中華書局、1966年)6頁

⁷⁶ 黎靖徳『朱子語類』(中華書局、1986年)224頁

欲、復盡天理、方始是學⁷⁷（學ぶる者は須らく是れ人欲を革め盡すべし、復た天理を盡し、方に始めて是れ學ぶなり）」と提出している。

総じて、宋明の理欲の争いは理欲を完全に対立するものと見なし、孔孟の義利の弁の観点と異なる。この対立関係には明らかな排他性があり、天理が善であるため、人欲は悪と見なされる。一分の天理を存するならば、一分の人欲を減らし、反対に、一分の人欲を多くするならば、一分の天理を減らす。したがって、「天理を存し、人欲を減す」という見解に至る。

三、陸王心学における義利思想

心学は儒学の重要な学派の一つで、最初は孟子にまで遡ることができる。北宋の理学者である程顥(1032年-1085年)、程頤(世に「二程」と称される)が始まりとされ、南宋の理学者である陸九淵が基礎を築き、朱熹の理学と匹敵する存在となった。明代に至り、儒学の大家である王守仁(王陽明、1472年-1529年)が初めて「心学」という言葉を提唱し、広めたことで、心学の集大成者と見なされている。

ここで、王陽明の学説は三島中洲の重要な研究対象でもあり、中洲の見解の起源と展開をより包括的かつ客観的にたどるために、本節では陸九淵と王陽明の義利思想を重点的に探究する。

1. 陸象山心学における義利の弁

陸九淵(1139年-1193年)、字は子静、また「象山先生」と称され、中国南宋時代の心学の主要代表人物である。陸象山の思想の核心は「心即理」、「尊徳性」であり、『尚書』や孟子の一部の思想を継承している。彼の心学理論は、当時朱熹を代表とする「性即理」、「道問学」を主要観点とする理学と競り合っていた。

彼の心学理論において、義利の弁はその倫理学の核心部分である。『象山語録』には次のように記されている。「傳子淵自此歸其家、陳正己問之曰陸先生教人何先。對曰辨志。正己復問曰何辨。對曰義利之辨。若子淵之對、可謂切要⁷⁸（傳子淵此より其の家に歸り、陳正己之を問ひて曰く、陸先生人を教ふるに何れを先にせんや。對へて曰く、志を辨かつなりと。正己復た問ひて曰く、何を辨かつやと。對へて曰く、義利の辨と。子淵の對ふが若し、切要

⁷⁷ 黎靖徳『朱子語類』(中華書局、1986年)225頁

⁷⁸ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980年)398頁

と謂ふべし)」と、これにより、陸象山の著作、講学活動の中で、「義利之辨」は首要内容であり、第一要義とされ、「先」と「切要」の重要位置にあることがわかる。また、彼の学術活動と学術体系の論理的起点である。彼は、「凡欲為學、當先識義利公私之辨⁷⁹（凡そ學ぶことを為さんと欲すれば、當に先に義利公私の辨を識るべし）」と強調し、学者が学問を行うのは道德のある人になるためである。ゆえに義利の関係を明らかにすることが特に重要であると提案している。

義利について語る際、陸象山は「利」を避けて、「古人何嘗不理會利⁸⁰（古人は何ぞ嘗て利を理會せざるや）」と述べている。彼によれば、古聖先賢が語った「利」は百姓国家の利が多く、己の私利ではない。また彼は「天下之利」と「君子之義」の関係を解析している。この観点から言えば、「利」と「義」は一致しており、君子は天下の利を求めることを「義」とする観点も、彼の「尊徳性」の価値傾向を体現している。

陸象山の「義利の弁」の観点は、朱熹との重要な会合——南康之会で最も集中的に体現されている。淳熙八年(118年)二月、陸九淵は朱熹を南康で訪ね、朱熹は陸象山を白鹿洞書院に招き、講義を行うよう依頼した。この時、陸象山は、義利、公私の弁を論じることは、人々に個人的な私欲を克服し、公利を優先させることを要求することであると強調した。彼は「大概論之、在於為國為民為道義、此則君子人矣。大概論之、在於為私己為權勢而非忠於國徇於義者、則是小人矣⁸¹（大概ねに之を論ずれば、國の為、民の為、道義の為に在る、此れ則ち君子の人なり。大概ねに之を論ずれば、私己の為、權勢の為に在りて國に忠し義者に徇するに非らざれば、則ち是れ小人なり）」と述べた。これは彼が、不正当な私欲は制御されるべきであり、義と公利を出発点として、多数の人々の利益を守り、社会秩序と社会発展を維持すべきであると主張していることを示している。また、陸象山が『論語』中の「君子喻於義、小人喻於利」の章を講じる際には、「此章以義利判君子小人、辭旨明白、然讀之者苟不切己觀省、亦恐未能有益也⁸²（此の章は義利を以て君子小人を判かつ、辭旨明白なり。然るに之を読む者、苟も己れを切に觀省せざれば、亦た恐らく益有ること能はざるなり）」とも述べている。彼によれば、儒学が義利で君子小人を判断するのは、志を辨ずることが主とする。志が「義」にある者は、「義」を行動の規準とする。志が「利」にある者は、必ず「利」に趨ることになる。ゆえに学問の要は志を立てることにある。

「志」は「心」の向かう所を代表し、これは一種の行動動機である。この基礎に基づき、陸象山は「立志」を根本とする道德修養方法を提案している。彼は、「人惟患無志、有志無有

⁷⁹ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)470頁

⁸⁰ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)442頁

⁸¹ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)405頁

⁸² 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)275頁

不成者⁸³(人は惟だ志なきを患ひ、志あれば成らざる者有る無し)」、「若某則不識一箇字、亦須還我堂堂地做箇人⁸⁴(若し某則ち一箇の字を識らざれば、亦た須く我に堂々として箇りの人となる)」と考えている。これに対し、彼は朱熹の理学が提唱する「格物致知」は細かい部分に重きを置き過ぎ、根本的な問題を解決できないとも考えている。

2. 陽明心学における義利の弁

王守仁(1472年-1529年)、字は伯安、号は陽明、浙江余姚の出身である。王陽明の学説は「心」を本とし、「心即理」と提唱し、「心外無物心外無事心外無理⁸⁵(心の外に物無し、心の外に事無し、心の外に理無し)」と主張し、「知行合一」、「致良知」を奨励する。陽明心学は日本や朝鮮などの国々に伝わり、多くの弟子を持つことから、陽明学派、または姚江学派とも呼ばれる。

理欲の弁は陽明心学の核心的内容の一つであり、先秦から宋明の儒学における道欲の弁、義利の弁、公私の弁のさらなる発展と言える。ここでの理欲は、天理と人欲を指し、「天理を存し人欲を去る」は王陽明の初期の思想である。王陽明によれば、「心之本體即是天理⁸⁶(心の本体は、即ち是れ天理なり)」であり、天理は個体に超越した客観的存在ではなく、人心内に深く根差した道徳的本質である。これは陽明心学の特徴を明らかにしている。それは、心即理、理即心である。彼は「天理在人心。亙古亙今。無有終始。天理即是良知。千思萬慮只是要致良知⁸⁷(天理の人心に在るや、古に亙り今に亙り、終始有ること無し。天理は即ち是れ良知なれば、千思萬慮して、只だ是れ良知を致さんことを要むるなり)」と考えている。すべての人の心には、このような純粹無垢、中正平和、無私無欲の天理が自然に備わっている。この天理は普遍的な道徳原則であり、人性の善の表現である。それは時間と空間の制約を超え、恒常不変の道徳的真理である。陽明の晩年の心学では、良知は天理の具体的な表現と見なされ、人の内心で自然にわかる道徳意識である。良知は心の中での天理の直接的な表れであり、道徳実践を推進する内在的動力でもある。

天理に対して、人欲は人間の自然な感性的欲求を体現している。人欲とは「欲也者、非必聲色貨利外誘也、有心之私皆欲也⁸⁸(欲なる者は、必ず聲色貨利外誘なるに非らざるなり、

⁸³ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)439 頁

⁸⁴ 陸九淵『陸九淵集』(中華書局、1980)447 頁

⁸⁵ 王守仁「與王純甫書其二」(『王文成公全書卷之四』『陽明全書冊一』、臺灣中華書局、1966 年)9 頁

⁸⁶ 王守仁「傳習錄上」(『王文成公全書卷之一』『陽明全書冊一』、臺灣中華書局、1966 年)20 頁

⁸⁷ 王守仁「傳習錄下」(『王文成公全書卷之三』『陽明全書冊一』、臺灣中華書局、1966 年)16 頁

⁸⁸ 王守仁「答倫彥式」(『王文成公全書卷之五』『陽明全書冊一』、臺灣中華書局、1966 年)4 頁

心の私有れば皆欲なり)」とされており、個人の物質的享受、名声、利益などに対する私的な欲求を指す。これらの欲求は外物の誘惑や内心の自律欠如に由来する。陽明心学において、人欲は道德修養の障害と見なされる。というのも、それは心中の天理を遮り、人を正道から外れさせ、私欲の混乱に陥れるからである。したがって、陽明の早期心学では、人欲の除去の重要性を強調している。しかし後期には、陽明の見解は変化し、単に人欲を排斥するのではなく、実践による「良知を致す」ことにより天理を存することに重点を置いている。

陽明心学において、天理と人欲は単純な対立関係ではない。陽明は、理と欲は一体の両面であると考え。彼らは区別があるものの、完全に分離されたものではない。天理は心の中の道德本質であり、人欲は人間の自然な感性的欲求である。陽明は、心学の修養を通じて、人は人欲の遮蔽を取り除き、心の中の天理を彰顯させることができると強調している。天理の実現は、個人が自己反省と実践を通じて私欲を減少させることに依存する。陽明の晩年の心学において、彼は「致良知」という実践を通じて天理を存することを提案している。これは、単に人欲を取り除くことだけではなく、日常生活の中で天理を実践し、それを個人の行動の指針とすることを意味している。

第三章 三島中洲の義利思想

三島中洲の思想を深く探究する際、彼の核心的な観念「義利合一」が見て取れる。中洲の思想は、日本の伝統的な儒学への深い理解と批判に根ざしているだけでなく、現代社会の要求に対する鋭敏な洞察と適応を示している。彼の義利思想は、伝統的な儒学の道德観に対する現代的な転訳であり、古典儒学の再解釈と新しい社会政治的現実の融合を含んでいる。本章では、中洲の義利思想の様々な特徴を探求する。

義利の基盤に立ち、中洲の見解は独特の哲学的思考を展開している。彼は「義」を単なる道德上の規範や原則とは異なり、経済や社会活動に組み込まれた道德実践として理解している。「利」は彼の理論において、単なる個人経済利益の追求ではなく、社会や集団の各層を包含する多次元の利益と見なされる。「義」に関する解釈では、中洲は「仁」と関連するが異なる概念に重点を置く。彼は「義」を道德と社会規範の体現と見なし、「心即理、理即義」と考えている。「利」に関する理解においては、「利」の層次を考察し、私利と公利に分け、真の「利」はより広い社会面から考慮されるべきだと主張している。中洲の思想において、「義」と「利」は互いに独立したり対立したりする概念ではなく、相互に交わり、影響しあっている。

中洲の義利思想を深く研究することにより、独特の哲学的思考方式を見ることができる。彼の思想は、日本近代思想に対する深い洞察の重要な構成要素であり、現代社会における個人と集団、道德と経済の複雑な関係を理解する上で重要な視点を提供している。

第一節 義利の基盤について

三島中洲は、彼の「義利思想」における「義利」の基盤とその他の主要な要素について総括的に論じている。ここで、「義」は道德の指針として、経済、政治、社会構造に深く根付いている。「利」は主に経済や実用的な需要を指す。そして「誠」は、その両者の基盤であり、道德と真実を追求するものである。特に注目すべきなのは、中洲の理解において、「義」と「利」は切り離されているわけではなく、矛盾または相互排他的でもない。むしろ、互いに調和して、結合されており、天、人、社会、国家などの多くの面で、内在的な統一が実現されている。

一つ道德と経済の根元から御話を申上げませぬと基が立ちませぬ、基は何處から出

たといふと、是は皆様御承知の通りに孔子の言葉に誠者天之道也誠之者人之道也といふことがあります、是を道德經濟の根元と申すのは、天は誠一つのものでありますが、その誠といふは平たく言つて見れば、嘘を付かぬと云ふ事で、何を嘘を付かぬかと尋ねて見ると、天といふものは唯萬物を生養し化育することを仕事にして居る、それに誠がありて嘘のない、その萬物を生育するのが是が即ち天自然の經濟である、所が萬物を生養化育するにはチャソと一定の條理が定まつて居ります、陰陽が互に代り四時が循環し日月が迭に出で風雨霜露交々至ると申す様に年々變りませぬ、萬古一轍である、その通りにチャソと條理が立つて居りますから、萬物を生養するに眞に誠で、一時一刻息むことも無ければ、一點の虚偽も無い、此嘘の無い處が即ち天の道德、これを天の道と云ふのであります、然るに其道は萬物を生養する道で二つではない、唯一定の條理があるより道德と云ひ、萬物を生育する方より經濟と云ひ、二つに分析して見るまで、天に二つはない、一天で道德經濟が合一して居ります、是れが人間の經濟道德の根元になるのです、何となれば萬物は皆天の生養したもので天の一部分である、その中で人間は萬物中の靈なる者で、生理を自然と能く知つて居るから、銘々自ら衣食住を営み、自ら生養を以て天の性情を全うして参る、其の衣食住を営むのが即ち人の經濟で、天の經濟を受けた人が自然に皆經濟をやつて行きます、それでマア根元は天といふのであります⁸⁹

まず、中洲は孔子の「誠者天之道也誠之者人之道也（誠は天の道なり、之れを誠にするは人の道なり）」という名言を起点に、「誠」（誠実、誠意）を道德と經濟活動の基盤として、道德と經濟活動の中に、「誠」の地位を強調している。「義」の中心は「誠」であり、この「誠」は他者との交際的前提であるだけでなく、天の道や自然の法則を具体化するものでもある。「誠」は自然の秩序の反映であり、万物の養成と育成に対する天然の道德と責任を示している。言い換えれば、「誠」を基盤とした「義」は天の道の表現とみなされ、道德的規範の最終的な基準とも言える。

次に、中洲は、天が眞実と規律性を持って万物を育み、育成することを「天の經濟」と見なしている。この基礎の上で、人間の經濟活動は「天の經濟」の継承と継続として認識されている。誠実（嘘をつかないこと）と規律（陰陽の交代、四季の循環など）は、道德と經濟を結びつける紐帯となっている。

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

⁸⁹ 三島毅「道德經濟合一説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)329頁

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⁹⁰

また、中洲は経済活動と生活の基本(衣食居)との関連性を強調している。彼の考えによれば、人々は基本的な生活の要求(衣食居)を満足するために経済活動を行い、これらの活動は自然に「利益」を実現する手段となる。「利」とは、単なる経済行動ではなく、人々の基本的な需要(衣食居)、社会責任、法的規範などに関連した複雑な活動として捉えられる。「義」と経済活動との関連性は密接であり、「義」の実現は、空虚的な道徳的指導ではなく、人々の具体的な生活実践、つまり衣食居に結びついている。中洲の視点では、衣食居は単に経済活動だけでなく、道徳の実践の舞台ともなっている。「義」はここで具体化、形象化され、日常生活において遵守すべき原則、例えば「忠誠」「親孝行」などとして現れる。この点は非常に重要で、それは道徳(義)を抽象的な層から具体的な社会経済の実践に移行させ、より切実にするものである。

それで臣民たる者は皆忠勤を致し君上の衣食住を裕かにしてあげませうといふので、年貢を出したり、役義を務め何かして君恩を報する、タマサカ君の御有ちなさつて御國の衣食住を害する所の敵國外患があると云ふと、生命も擲つて君の御恩に報ずる、又子孫なる者は、自分の衣食住の端緒を啓いて呉れた親先祖に對する孝行といふことを以て、父祖の衣食住を安穩に出來得る様に、孝養を致す所から、忠義だの孝行だのといふ道徳が生じて參る⁹¹

前述のように、天の道を遵守することで、人々は家庭や国家という社会構造を構築している。家庭や国家は、経済の単位であるだけでなく、道徳(義)の実現の場でもある。親への孝道や君主への忠誠は、社会における個人の道徳(義)を実現する方法である。これは、社会の凝集力を強化するとともに、経済活動における不可欠な道徳の基盤ともなる。中洲はさらに視野を広げ、国家と社会の角度から、国家の統治者と臣民との間の責任と義務について説明している。税金を納めること、職責を果たすこと、統治者に衣食居を提供することなど、経済活動の一部としての「利」の社会的、集团的側面が反映されている。そして、君主として、どのようにして、「義利」の実践を達成するために、天下の経済を管理すべきかについて、中洲は次のように述べている。

⁹⁰ 三島毅「義利合一論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)2頁

⁹¹ 三島毅「道徳經濟合一説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)330頁

之を大きく致しまして人君たる人が天下を治める經濟を一つ論じて見たいと思ふどう云ふ事をなされるか、それは色々な御政事も千差萬端である、有るが之を約めて正味を申せば、矢張り衣食住に落る、先づ文徳を以て天下萬民に衣食住を授けるが一番人君の政事である、それから武備を以て兵隊を養ふたりするのは何だと思へば、矢張り萬民の衣食住の保護をするので、外患、敵國から我邦人民の衣食住を妨げる、その守りをして防ぐ、衣食住の爲めの兵隊であります、色々學校を設けて諸生を教へるといふのも、色々物質の學問を以て衣食住を拵へる基を作る、又その衣食住の中に必ず道德といふ條理が有る、それに負かぬ様に道德を教へる、又法律といふものが設けである、是も亦衣食住をする中に不道德な者が有つて人の衣食住を妨げたり侵したりするから、それを法律で糺すといふやうなことで、色々な役所が建つて皆役人がやつて居りますけれ共、之を約めて言ふと人民の衣食住の世話に出ない、それが人君の政治であります⁹²

これによれば、君主は文徳によって、民生の必要品を提供するだけでなく、武備によって、それらを守る必要がある。この中で、「利」は社会經濟の必要条件と見なされる。それは、個人の追求だけでなく、国家の安定と民の安寧の基礎としても捉えられる。君主は、効果的な經濟管理を通じて、「利」の合理的な分配と増加を確保する必要がある、これにより、より広い範囲での道德原則(義)を実現する。同時に、彼は「臣民たる者は皆忠勤を致し」と述べ、民たちは、年貢を出すこと、役義を務めることで、君主への感謝の意を示すことによって、彼らの個人的な道德(義)を実現する。中洲によれば、「利」は個人の努力の結果としてだけでなく、君主や国家への忠誠や報答としても表現する。このような双方向の「利」の流れは、互いに依存とバランスを形成するもので、より大きな社会的な調和を実現することを目指している。「義」は、最大範囲での共同利益を実現するための平衡と調和である。

言うまでもなく、中洲の「義利思想」において、「誠」は非常に高い重要性を持っている。したがって、まず「誠」に関する主要な観点を整理する必要がある。第一に、「誠」は天道と人道の共通点として考えられており、すなわち、誠は万物に生長をもたらす原則であり、人と人との間の調和と共存の基礎でもある。第二に、「誠」はすべての美德の根源とみなされ、忠誠、親孝行、友情、仁愛などを含む。第三に、「誠」は真摯な行動の出発点とされ、自分自身を欺かないことから他人を欺かないことまでを意味している。

中洲の思想体系において、「誠」は抽象的な、精神的な概念だけでなく、実践的な行動の

⁹² 三島毅「道德經濟合一説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)332頁

原則としても捉えられている。「誠」は人としての基準であるとともに、社会、経済、さらに政治行為の評価基準としても捉えられる。複雑な関係と権利の衝突に満ちた社会において、「誠」は、個人や集団の行為の道徳的価値を評価するための方法論を提供する。「誠」に言及するときに、中洲は社会契約の概念に触れている。個人と社会が「誠」の基準に同時に従うことで、相互尊重と信頼の社会契約が形成される。この点は、「君を生かすことに誠なれば忠となり、父母を生かすことに誠なれば孝となり⁹³」という例を提起することで特に明確にされる。

さらに、中洲は「誠」を個人の修養の核心として捉えている。『中庸』や『論語』などの儒学の古典を引用して、「誠」の実践は自分自身を欺かないことから始めると強調している。これは、内なる世界と自己の道徳を反省し、修練する過程であり、複雑な社会関係の中で、自我を保持する方法でもある。その後、中洲は日本文化と西洋文化における「誠」の描写を通じて、誠が普遍的な価値観としての重要性について論じている。この観点は、中洲の思想において、重要な位置を占めており、即ち「誠」は特定の文化や社会集団の産物ではなく、人類が普遍的に追求する道徳基準であるとされている。

最後に、中洲は「誠」と王陽明の「知行合一」を関連付けている。これは中洲の義利思想における「誠」の最終的な表現とも言える。つまり、知識と行動は分離するべきではなく、一体化となるべきである。実際に何を大切にすべきかを理解し、それを実践に移行することで、孔子が言う「誠之者人之道也（之を誠にするは人の道なり）」という考えを完全に実現することができると説く。

以上のように、中洲の「義」の解釈は以下の特徴を示している。まず、それは経済活動や社会活動に組み込まれた道徳規範である。次に、それは普遍性を具し、個人、家庭、国家など、多くの面に適用される。第三に、それは調和と平衡を重視し、最大範囲での共通の利益を実現することを目指す。第四に、それは常に修練と実践が必要な活発な原則である。これらの特徴により、「義」は道徳、経済、社会活動の各分野において欠かせない位置を占めている。一方、「利」にも非常に深刻と全面的な含義がある。その第一は、「利」は個人の経済利益だけでなく、社会や集団などの層にも及び、さらには宇宙観にも達している。第二に、「利」は孤立的に存在しているわけではなく、道徳や法律などの多くの側面と深く結びついており、多くの層での平衡と調和が求められる。第三に、「利」は道徳を実践する現実の舞台として捉えられ、道徳と対立する概念ではない。それは個体に関わるだけでなく、社会、宇宙、さらには道徳や法律にも関わっている。これは多層的、多次元的な「利」であり、単なる経済的利益だけでは説明できないものである。最後に、中洲の義利思想における「誠」は、「義」

⁹³ 三島毅「道徳根原在誠一字」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)312頁

と「利」、道德および倫理行為の基礎であると同時に、個人や社会関係を深く反省する道具でもある。それは多くの文化や哲学の伝統を融合し、現代的で実用的な道德観念としても捉えられている。

第二節 三島中洲による「義」の解釈

一、「義」と「仁」は関連しているが、異なる

三島中洲は講演や文章の中で「仁義」という言葉を頻繁に使用している。しかし、彼の見解では、「仁」の適用範囲はより広い。彼は「仁」をより絶対的かつ普遍的な価値観として捉え、人々が追求すべき善としている。彼の論述において、「仁」と「利」との間にも微妙な違いがある。例えば、「公利は即ち仁義だ、利と仁とは唯公けといふ字が附く附かぬの差丈けであります⁹⁴」と述べている。その一方で、「義」は規則や条理として現れることが多く、特定の社会、文化、歴史環境に依存している。「仁義」について、中洲は次のように述べている。

仁義の極大なるものは天地是れなり、天の徳を元と云ふ、元は萬物を生育する氣なり、即ち天の仁なり、地の徳を利と云ふ、利は天の氣を受けて萬物の生育を遂げ、各其宜しきを得るを云ふ、即ち地の義なり、故に陽氣は仁なり、陰氣は義なり、萬物は皆天地陰陽の氣を受けて生ずる故に、仁義あらざるもの無し、就中人間で云へば、人の此の生きたる心は即ち仁なり、故に中庸に仁は人也、孟子に仁は人心也とありて、此の生きたる心あれば、己れを愛し、兼て人を愛し、共に生育を遂げんとするものなり、然るに其己と人とを愛する間に、自ら宜しき條理あり、之を義と云ふ⁹⁵

中洲は「仁義」を宇宙、天地の間に位置づけている。彼にとって、「仁」は天の徳、陽氣と関連し、「義」は地の徳、陰氣と関連している。これで、「仁義」を宇宙の層まで昇華させ、その普遍性と必要性をも強調している。「仁」と「義」は相互に補い合って成し遂げる概念で、「仁」は人の内なる感情や人間の天性の善、例えば愛や慈悲などに注目している。一方、「義」は人を愛することと自分を愛することの間の条理として、外面的な表現や行動の基準を強調し、行為を調整し評価するための基準を提供している。ここでの「義」は、社会や倫理の

⁹⁴ 三島毅「道德經濟合一説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)350頁

⁹⁵ 三島毅「五大洲不出仁義範圍の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)139頁

規範としての役割だけでなく、調整や平衡の役割も果たしている。「義」は個人の自由意志と社会要求との間の調和の力として機能している。さらに、中洲は理論のみならず、日常生活の例を用いて、どのように「仁」と「義」が現実の生活の中で具現化されるかを生き生きと説明している。例えば、講演中の茶の飲用について――のどを潤すことは自分を愛する「仁」であるが、過度な飲用は下痢の原因となるので、適度が「義」となる。これらの例は、「仁」と「義」が抽象的な哲学や倫理の概念だけでなく、日常の行動や決断における不可欠な参考基準であることを強調している。彼はまた、どの文化や哲学体系においても、「仁義」は普遍的に存在し、高く評価されていると指摘している。これは、東西、古今を問わず、「仁義」が文化や時代を超えた普遍的な価値であることを意味している。

「義」は「適度」や「規則」といった特性を持っているため、中洲はこの道德の規範である「義」と法律とを結びつけて考えた。彼は以下のように述べている。

今日流行の法律にて見るも、仁義の範囲は出でず、何となれば、法律を設けて人の生命財産を保護するは、仁愛の道德より出で、公益を圖るなり、然れども仁愛を人間に行ふに付き、其宜き條理を制裁して、法律と爲したるものなれば、法律は義に屬す、之が大區別を立つれば、道德は仁なり、法律は義なりと云ふて可なり⁹⁶

中洲はこの部分で、法律は仁愛の道德觀念より生み出したものであるが、それは主に「義」を規範する具体的な表現であると指摘している。つまり、「義」と「仁」は明確に区別され、前者は社会の公平や正義に重きを置き、後者は人と人との感情や慈悲に焦点を当てる。したがって、「義」は、社会の秩序を維持し、様々な利益を調整・平衡するための公共的で社会的な原則として捉えられる。次に、中洲は日本の各種法律に関して議論を展開している。憲法に関する議論の中で、彼は「義」が現代法制の中でどのように表現されているのかを解説しており、法律における「権利」は個人の利益を追求する手段だけでなく、社会の条理でもあると主張している。商法に関しては、「信義」がビジネスの成功における重要性を強調し、「義」は道德的な価値観だけでなく、即時の報酬をもたらす実用的なビジネス原則でもあると述べている。そして、「義」を欠いたビジネス活動は、社会や経済の混乱を引き起こすと警告している。刑法については、「義」は個人の道德や倫理觀念だけでなく、社会的な正義の一部としても見られると述べ、いかなる罰や裁判も、個人と社会の両方の「義」と「公義」に基づいて行われるべきであると強調している。最後に、民法や刑事に関する議論の中で、中洲は

⁹⁶ 三島毅「五大洲不出仁義範圍の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)142頁

「義」の普遍性と多様性を再び強調している。ここでの「義」は、社会や道德の原則だけでなく、実用的な法律原則としても見られる。

より広い角度で見ると、中洲の「義」への理解は法律や規範にとどまらず、人と人との関係、人と社会との関係、さらには人と自然との関係にまで及ぶものである。彼の考えでは、さまざまな分野での「義」の実践を通じて、個人と社会、道德と法律の調和統一が達成される。そして、これらの複雑な文脈の中で、「義」の意味はそれぞれ異なり、つまり、「義」は抽象的な道德観念だけでなく、実用的な価値と社会的意義を持つ生活原則である。

二、心即理、理即義

王陽明の心学に「心即理」という思想において、「心」とは、理性と感情の統一体であり、人間の本性や天命を体現するものである。「理」は天命でもあり、普遍的な原則でもある。宇宙の本質的な規律であると同時に、社会や道德の基礎ともなっている。程頤の言葉「在物為理 処物為義⁹⁷（物に在るを理となし、物に處するを義となす）」を参照すると、「義」は「理」の応用や体現であり、特定の状況や関係の中で、人々がどのように行動すべきか、それが「理」に合致するかどうか、それが「義」となる。

三島中洲は、程朱の思想と王陽明の思想を統合し、その上で「義」に対する新たな解釈を試みている。朱子や程子の観点から出発し、「格物致知」の重要性を強調し、これを王陽明の「致良知」の思想と結びつけている。この過程で、「義」は内外統一の原則として捉えられ、すなわち、人々は一貫した「理」に基づいて行動し、その行動の中で、この「理」を体現すべきである。ここでの「義」は、道德や倫理の準則であるだけでなく、宇宙性の在る理念として、すべてのものは同じ「理」によって結びついているとされる。続いて、彼は「心」、「理」、「義」の三者の関係について詳細に議論している。

或問理在心與在物、其別如何、曰、洋学所謂物理、指物質上有形之條理、如人躰筋脈、如玉理木理、謂之在物之理、人心應事物、得時措之宜、秩然有條理、而無形氣之可見可觸、是非理在事物、而理生於心也、謂之在心之理、々即義也、自處事得宜而言、謂之義、自處事有條理而言、謂之理、其實一也⁹⁸

〈訳〉「理」は心にあるのか物にあるのか、その違いは何かと問えば。答えは、洋学で言われている「物理」は、物質上に形のある条理を指す。例えば、人体の筋脈、玉や木の

⁹⁷ 朱熹、呂祖謙「朱子原訂近思錄卷之一」（『近思錄集注』、臺灣中華書局、1977年）7頁

⁹⁸ 三島中洲『愚得錄卷一』（高橋情報システム、1994年）14頁

紋様など。これを物にある「理」と言う。人の心は、物事に対応した際、適切な反応を行い、整然と秩序があるが、形や質感としては目に見えない、触れることはできない。これは「理」が物事にあるのではなく、心から生じるということである。これを心にある「理」と言い、「理」は即ち「義」である。事を適切に処理すると言って「義」と名付け、事を処するに順序や法則があると言って「理」と名付けるが、実はこれらは一つである。

このように、「心」と「理」は密接に関連している。そして、「義」は「理」の具体的な表現の一種である。同時に「心」と「理」は実践的で経験的な関係である。つまり、「心」は「理」の容れ物だけでなく、実践を通じて「理」を体験し、認識する方法でもある。次に、中洲は古代の聖人が制定した礼楽刑罰にはそれぞれ理義があると認識している。そして、法律を制定する理義は、古代の聖人の心から出てくるものである。これは前述の「義」と現代の法律制度の議論とも関連している。同時に、彼は、これらの理義は不変の「理」と「義」を含んでいるが、それは時代や文化の変遷とともに変わることができないという意味ではないと指摘している。この考え方は、実際には伝統的な儒学の不変の立場を修正し、「義」にさらに柔軟性を持たせている。

中洲は、程朱学派と王陽明心学の間に橋を架けようとしており、「義」の内実について解釈を行っている。彼は「格物致知」から「致良知」への思考の転換を強調し、「義」は実際に内外統一の原則で、普遍的な「理」が個体の行動の中での表現であると提案している。この観点は、儒家思想の中で常に強調されてきた道德倫理性を際立たせるとともに、宇宙的な関連性を示しており、すなわちすべての物事は同じ「理」によって結びついている。

また、中洲の見解によれば、「心」と「理」は共に実践性と経験性が際立っている。それらは抽象的な哲学概念だけでなく、日常生活の中で実践を通じて認識や体験が可能なものである。この実践性と経験性により、「義」は硬直した、一成不変の原則ではなく、個体の経験や社会的環境の変化に応じてある程度の柔軟性を持つものとなる。中洲のこれらの解釈は、「義」の多面性と複雑性を理解するための新しい視点を提供してくれる。それは道德や倫理の規範だけでなく、宇宙性のある理念でもあり、さらに全面的で、森羅万象の原則である。

第三節 三島中洲による「利」の解釈

一、「利」には階層がある

三島中洲は、人間の世界は「名利の世界」であり、人々が利益を追求することは自然なことであると考えている。彼は現実を逃避し、名利を軽視する考え方を常に批判している。彼の見解によれば、名利から逃れるための方法は死以外には存在しない。この部分は、人性の実利主義に対する解釈であり、人々には利益に目を向ける一面があることを強調している。彼はこの考えを詩で表している。

衣食居皆出利心、賢愚捨利凍餓侵、利中須辨上中下、吾服荀卿三利箴。⁹⁹

〈訳〉衣食居は皆利の心から生じ、賢愚かも、利を放棄すれば凍飢に襲われる。利の中では上中下を識別する必要がある、私は荀子の「三利箴」を尊重している。

中洲は、荀子の「三利箴」を引用して、自らの「利」に対する一部の見解を説明している。彼は、利益の良し悪しを善く識別しなければならないと考えている。「利」には、善い利益も、悪い利益も存在する。この点において、彼は「利」を上、中、下の三つに分ける。まず、下等の利に関して、中洲は次のように述べている。

不利而利之と云ふは下等の利である、是は人を利せずして己を利すると云ふことである、人を救ふ事はせずして、唯自分の利得になれば宜いと云ふ、是は下等の小人である併し小人と云ふも、悪人と云ふにあらず、小人と云ふは一己前の事だけをやるを小人と云ふ、人の上に立つて世話をする以上は君子、小人は一己前だけで宜い、人を利せざるも悪人とは言はれない、自分で勉強をなし自分で儉約して、さうして自分だけを利して行けば、一己前だけをやって行かる、貴様吝嗇で人の為めをせぬと言つて咎める事は出来ぬ、法律を以て之を如何ともする事は出来ぬ、故に悪人ではない、されど利己をやると云ふから、一方の人を害し、又は損をさせても、己れが利を得やうと思ふより、或は民法の御厄介になり、或は刑法の御厄介になるは、利己一方に過ぎるからである、人に掛け構ひなしに、自分だけに利己して、勉強して儉約してやって居るは、咎めやうがない、小人と云ふだけである、これを一步過ぎると、人間の諸悪はこれから出来る、詐偽なり竊盗なり、人

⁹⁹ 三島毅「三利説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)245頁

を殺し、君父を殺し、どんな大悪が出来るか知れぬ、ゆえに下等の利は甚だ危ひ懼い、これを氣を附けなければ、何事を生するか知れぬ、¹⁰⁰

中洲は、下等の利を「不利而利之（利せずして之を利す）」と定義し、主に個人にとっては有益であるが、他人にとっては無益あるいは有害な行為であると指摘する。彼はまず、小人と悪人は異なるが関連していることを認識し、小人と悪人の間の違いを明確にして倫理的な枠組みを提供する。この枠組みにおいて、「小人」とは主に自分の利益だけを気にかけるが、必ずしも他人を傷つけるわけではない人を指す。次に、彼は自利の合法性とその限界について議論し、自分の利益を追求する行為は法律上には許容されていると指摘する。他人がその人をけちや利己的だと感じるかもしれないが、それは法的な責任を問われるものではない。これは法律と倫理の境界に関連している。法律の面では、個人の行為が明確に違法でなければ（窃盗や詐欺など）、罰せられる必要はない。しかし、倫理の面では、過度な自利は非道徳的であると見なされることが多い。最後に、彼は下等の利を過度に追求する危険性を強調している。彼によれば、下等の利を過度に追求することは危険であり、重大な社会的、個人的問題を引き起こす可能性があり、さらには刑法や民法に触れる可能性もある。このような過度な利己の行動は、他人を傷つけるだけでなく、最終的には自分自身を傷つけることもあり得る。彼は「何事を生するか知れぬ」という言葉を使って、ある倫理または法律の境界を越えると、その結果は災害的である可能性を示唆している。

要するに、中洲の「下等の利」に関する議論は、個人と社会、倫理と法律、利己と責任など、さまざまな問題に対する総括的な視点を提供している。彼は「下等の利」という概念を提出し、下等の利を追求することがもたらす問題やリスクについても詳しく述べている。これはある程度、人間の行為と社会構造との間の複雑で微妙な相互作用を反映している。

「利」の第二の層は「中等の利」であり、これは「下等の利」とさらに高次の道徳的行為との間の遷移として存在している。中洲は次のように述べている。

是から中等となつて、利而後利之とは、人を利して其れから後に我身の利を得やらと云ふ事である、人の為めにすれば、其れが仕舞ひに報ひて我が為めになると云ふ事が分つた人である、斯ふして置けば後に我が為めになる、斯ふして人を世話すれば人が我を抛つて置かぬと云ふ考へ、人を利してから後に我を利せう、利己の心は悪いけれども、決

¹⁰⁰ 三島毅「三利説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)247頁

して人をも害せぬ人、私はあれども人の為めになる故に、是は中等の人である、矢張り君子の中に這入る、君子と云ふ意味は廣い、全徳の君子もあれども、一個人の世話をする人も君子である、天下今日の人を顧るに、多くは此人である、中等の利のみをやつて居る人である、是が多いでありますから、古來人を教ふるに大抵中等を導き、書經に天道は善に福し淫に禍すとある、是の教に従ひ、人の為めに善い事をして置けば、我が利になると云ふ考へ、人を利して後に利せうと云ふ考へ、其れが一番人の心に簞まり宜い、易に積善之家有餘慶とあつて、善を積む家は餘りの慶びあり、積不善の家には餘りの殃があると云ふも其の教である¹⁰¹

ここでは、中等の利とは、まず他者に利益をもたらし、次に自分自身の利益を追求する行為を主に指す。この見解は、ある程度、相互利益または条件付きの利他的道德観に合致している。つまり、動機は利己的であるかもしれないが、行為自体は他者に利益をもたらすことを確保している。このような行為様式は一種の社会契約だと見なされる。即ち、自分が他人に善行をするなら、他人も自分に善行をするというウィンウィンの関係である。この層では、行為は純粋な利他的精神からではなく、将来の報酬を期待して行われることが多い。続けて、彼は『管子』の「興ふるの取るたるを知る者は政の寶なり(知予之為取者、政之宝也¹⁰²)」を引用し、この中等の利の考え方をより広範な社会・政治の環境に適用している。「政の寶」は、治理の智慧を意味し、民の福祉を追求することで政權を安定させることを強調している。これは職業生活にも当てはまり、つまり、忠誠心と責任感を通じて、自分の職位や給与を保障する。彼はさらに、人間が生まれながらに利益を追求する傾向を持っているので、中等の利をもって、人を教育するのが最も効果的であると強調している。これは実践的な教育の観点であり、人々の実際の需要と天性に合わせて道德や倫理を教える方法として捉えられる。

中洲はその後、数多くの歴史物語や文化著作を引用してこの観点を支持しており、例えば、儒学の『尚書』、道家の『老子』、戦国時代の法家の『韓非子』など、異なる文脈や文化背景の經典が中等の利と類似する視点を提出していることを指摘している。同時に、仏教やキリスト教でも類似の教えがあるとして、この観点が文化と宗教を越える共通性を持っていると主張している。

この「中等の利」という考え方は、相対的に実践的で現実的な道德観点を提供している。これは高潔な利他主義ではないかもしれないが、少なくともこのような行為が他者に害を与えることはなく、ある程度は相互の利益を実現することができる。これは多くの思想文化や宗

¹⁰¹ 三島毅「三利説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)248頁

¹⁰² 管子・牧民(管仲撰『管子冊一』卷一、臺灣中華書局、1973年)3頁

教伝統において体现されており、その普遍性と実用性が示されている。この観点は、日本の近代思想、特に明治維新後の社会変革に重要な応用価値を持っている。明治時代の他の思想家、例えば井上哲次郎や福沢諭吉なども、類似の観点を持っていた。

最後の階層は「上等の利」である。「上等の利」とは、善行を行い、他者を助け、より高い社会のおよび精神的価値を実現することを促す、より倫理的または道徳的な理想に近いものである。これは単なる個人修養の結果であるだけでなく、集団、文化、あるいは全人類の精神的な層での価値観の表現でもある。中洲はこのような利について次のように説明している。

其れから上等の利は利而不利之利とて、人を利して自分に利せぬ、それでも利が自然に附いて来る、利の世界であるから是は六ヶ敷い、人の為め人の為めと云ふことばかりで、少しも自分の身の事を思はぬ人、是れは聖人とか、盛徳の君子とか、大人とか云ふもので、百年に一人出る様な人である、中等の利が一番人に這入り易いから、之を以て誘ふが一番宜いが、上等の人もあるから、上等の利もある事を云はざるを得ず、此に至ては天地萬物一體の仁と云ふ徳ある人で、彼我の無い人でなければ中々六かしい、此の廣い天地萬物とも一體と思つて居る人で、物に對する心がない、我と物との無い人である、天地萬物か一の我と思つて居る人で、斯ふいふ人には容易になられぬ、ところが此人も矢張り自ら私し、自ら我が為めにする心はある、唯我が大なる身體であるから、其身體の中の為めにするのである¹⁰³

この「上等の利」は「利而不利之利(利して利せざるの利)」と述べられている。これは、直接的な利益、物質的な利益あるいは表面的な利益を超越した何かを示しているように思われる。ここでの「利」は、自身の利益のために行動するのではなく、より大きく、より全面的な利益——コミュニティ、国家、あるいは全人類や全自然界——のために行動することを指している。彼は、孟子の「樂むに天下を以てし、憂ふるに天下を以てす」と老子の「天地の能く長く且久しき所以のものは自ら生ぜざるを以て長生す」という考え方がこの点を反映していると主張している。その後、中洲は父母と子供の間係を用いてこれをさらに説明している。父母の子供への愛や気配りは、報酬を期待するためではなく、むしろ本能や責任感から来ている。これは、実際には、他者(この場合は子供)への気配りや愛情を通じて、より幅広く、より高度な「利」を実現する上等の利の具体的な表現である。

¹⁰³ 三島毅「三利説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)250頁

この考え方の核心は、無私と無我にあり、全体を中心として個体を中心としない。ここでの「他者」は狭義の他者ではなく、広義の「天下」や「万物」を意味している。この考え方は、個体をより大きな宇宙や社会の構造の中に位置づけ、個体が宇宙や社会のような全体の一部であるという「天地万物一体」の観念を強調している。

最後に、彼は、この無私の聖人の心が非現実的で高尚に見えるかもしれないが、実際にはそれには「報酬」があると考えている。そして、その「報酬」も「自然に」という形である。この点も、非常に重要な要素である。例えば、父母が子供に無私の愛を注ぐことで最終的に子供からの報酬を受け取るように、無私に奉仕する人は最終的に社会からの尊敬や評価を受け取ることになる。

総じて言えば、中洲は三つの異なる層の「利」を説明している。それは、下等の利、中等の利、そして上等の利である。これらの層は、個人の利益から出発し、次第に高い倫理、道徳、そして哲学理念へと昇華していく。下等の利は最も直接的で明確的なもので、金銭、権力、名誉などを含んでいる。この利は、人々が容易に理解し、追求するものであるが、それが短絡的な考えや欲望を引き起こす原因ともなる。下等の利は一時的で表面的であり、零和ゲームや競争の状態に陥りやすく、個人や社会に悪影響をもたらす可能性がある。中等の利は、下等の利と上等の利の中間に位置しており、より長期的な計画や戦略的な思考を伴うことが多い。中等の利は、他者との相互作用や協力、そしてある程度の共益を重視する。これは、安定的で長期的な利益をもたらすが、依然として狭い視野や局限性に縛られていることが多い。上等の利は、個人の利益を求めるのではなく、広範な集団や全体の利益のために行動することを意味する。この層の利益は、外部の報酬や成就だけでなく、内部的な価値や意義の実現でもある。これは、個人にとっても、社会や人類全体にとっても、長期的で深い影響を持つことが期待される。これら三つの利は、孤立しているのではなく、動的な関係性を持っている。上等の利は遠く難しいものと思われるかもしれないが、実際には日常生活の中で実践し体験することができるものである。中洲が述べているように、親と子の関係における無私の愛や気配りは、上等の利の一例である。人々は、下等の利を追求することから始め、次第に中等の利の価値を認識し、最終的には上等の利を求める境地に達することができる。

二、「利」の公と私

前述の通り、三島中洲は基本的な利益(衣食居)の追求を強調している。彼の見解によれば、人間の自然な傾向は、基本的な生活の必需品の利益を求めることである。そして、個体

が自らの基本的な生活の必需品や欲望を満たすために追求する利益は、私利と見なされる。人は生まれた瞬間から、生存の本能に従って、食物、衣服および住居を求める。成長するにつれて、個体は財富、名誉、および他の物質的利益に対する欲求を持つようになる。中洲は、私利の追求が自愛の心から来ると考えている。自愛は、個体が自分自身を守り、自分自身の需要を満たすための本能的反応である。ある意味で、自愛は悪の表現ではなく、むしろ人類の生存と発展の基礎である。中洲は、孔子の「仁者人也」、孟子の「仁人心也」、顔子の「仁者自愛」、そして楊子の「自愛仁之至也」といった観点を引用し、仁と自愛が密接に関連していることを指摘している。同時に、過度な自愛、すなわち他者の利益を損なう自愛は悪となると彼は考えている。

明らかに、中洲の私利に対する態度は完全に否定してはいないが、彼は何度も私利を追求することによる弊害にも言及している。

総じて、彼の公利と私利に対する全体的な見解を考えると、以下のような視点がある。

まず、義に基づかない利益は私利であり、このような私利は短絡的で表面的であり、個人や社会に長期的な利益をもたらすことはできないと彼は考えている。彼の言葉によれば、

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、眞義に非ず、又義に由らざるの利は、私利浮利にて、眞利に非るなり¹⁰⁴

これは公利と道義(義)が密接に関連していることを明らかに示している。公利は、道徳的実践を通じて実現される利益であり、社会全体またはより大きな群体に利益をもたらす利を指す。それは個人に限らず、集団、コミュニティ、あるいは全体の社会の利益を強調する。私利(私利浮利)は、道義に基づいていない利益を指し、このような利益は通常、短絡的で狭いものであり、道徳の喪失や社会的関係の緊張をもたらす可能性がある。

次に、私利を過度に追求することは他者の怨恨や反感を招く可能性がある。彼は次のように述べている。

孔子曰、放於利而行多怨と、是れは義に放らず、利のみに放りて行へば、私利に陥り、人に怨まると多しと云ふまでにて、利は入らぬと云ふに非ず¹⁰⁵

中洲は私利の追求に反対しているわけではない。しかし、私利を過度に追求することは、

¹⁰⁴ 三島毅「義利合一論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)5頁

¹⁰⁵ 三島毅「義利合一論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)11頁

人々を短期的利益の追求に陥れ、長期的で全体的な視野を失わせ、他者や社会に対する責任を無視する可能性がある。これは、個体の社会関係を損なうだけでなく、社会評価や個人人格にも影響を与える。

第三に、特定の状況下で、大きな利益を実現するために小さな不義を我慢することは受け入れられると考えている。彼は述べている。

實際に於ては、利も亦義より重きことあり、小義を屈し大利を伸べざる可がらず、軍事に詐謀偽策を用ゆるは、不義なれども、國家を保護する大利の爲めには、小不義なり、故に古今誰も咎むるものなし¹⁰⁶

これにより、利益は大小に分かれ、この文脈での「小利」は私利であり、「大利」は公利を指す。中洲は、実際の状況では、利益が道徳よりも重要な場面があると考えている。これは、緊急または重大な状況下で、公共の利益を追求することが、個人の道徳を守ることよりも重要であることを意味しているかもしれない。「大利」という言葉は、公利の重要性と優先性を明らかにしており、重要な公共の利益の前では、個人の道徳と私的利益が後退すべきであることを示している。中洲はまた、特定の状況下で、より大きな公共の利益を実現するために、道義上の妥協をする必要があると提案している。この見解は、実際の状況に対する理性的な認識であり、公共の利益の優先原則の体现である。ある緊急または重要な状況下で、公共の利益を保護し、社会の長期的な調和のある発展を実現することが優先される。この考え方は、彼が公共の利益を重視していることを示しており、現実の状況に対する彼の理解と判断も反映している。

中洲の公利と私利に関する考察は、彼の個人と社会、道義と利益の関係に対する深い理解を示している。彼の思想は、個人と社会、私利と公利の関係を理解するための有益な枠組みを提供している。彼は公共の利益を実現する中での道徳的実践の重要性を強調しており、私利を過度に追求すると、悪影響をもたらす可能性があることにも言及している。このような多次的、多層的な分析を通じて、中洲は私たちに公利と私利をより全面的に、より深く理解するための新しい思考、新しい方法を提供している。

¹⁰⁶ 三島毅「義利合一論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)13頁

第四節 三島中洲の義利思想の特徴

明治時代という歴史転換の重要な時期に、三島中洲の思想は、この時代の思想家たちが日本の伝統儒学がどのように現代社会の要求に適合するかを深く探求した努力を体現している。中洲は、儒学、特に宋儒の道義観念に深い反省と批判を行いながら、さらに柔軟で適応性が高く、現実主義的な色合いの義利観念を提案している。

中洲は、個人と国家あるいは社会の利益との密接な関連を強調し、伝統儒学の義利観に対する批判と修正を提起している。また、彼は「衣食居」の重要性を強調し、伝統儒学思想において高尚と見なされながらも実践が難しいとされる「義」を再整理し解釈している。彼の思想は非常に柔軟性かつ適応性があり、これはより現実的で、より実行可能な新しい義利観を再構築している。

中洲のこれらの独自の見解を総合的に分析した後、我々は、儒学思想家たちが日本近現代思想史においてどのような位置を占めているか、特に伝統儒学の道義と現代社会の要求が複雑に絡み合う背景の下で、中洲のような思想家が日本の近代化の過程にどのように有効な思想的支援と理論的基盤を提供してきたかをより深く理解することができるだろう。

一、現実主義の傾向

三島中洲は、儒学の伝統的な学説、特に宋儒の天理観念に対する批判を明確にしている。儒学の伝統では、道義と道德の絶対性を強調しているのに対して、中洲は、個人と国家や社会の利益との密接な関連をより重視している。この視点は、明治時代の日本社会が近代化と実用主義を求めていることを反映しているだけでなく、より現実的に即した、より実践的な新しい義利観を示している。

伝統儒学における「義」は、往々にして「利」よりも高く、より崇高で絶対的な道德基準としてみなされることが多い。しかし、中洲によれば、このような絶対的な道德観は、現代社会で実現や維持が難しいと考えている。特に、国家や社会の現実的な需要に直面する際、義の絶対性を過度に強調すると、実際の運用において困難や矛盾が生じる可能性がある。彼の視点では、国家と個人の関係はもはや絶対的で二元的な関係ではなく、相互依存し、相互に影響を与え合う動的な関係である。この観点から見れば、伝統儒学の「義」と「利」という二つの概念は、互いに排除するか矛盾するものではなく、より現実主義的な方法で再統合され、再解釈される。

次に、彼は「衣食居」を強調することで、自身の現実主義的立場をさらに明確にしている。彼は、人々の基本的な生存需要から出発し、衣食居の利益を追求することが人間の必然的な傾向であると考えている。彼は、人々が生まれたときから基本的な生活需要を追求していることを一連の生活の事例を用いて述べている。このような現実主義的な認識は、利益追求の自然性と合理性を示す現実の基礎を提供している。

第三に、彼は義利合一を提唱し、義利の不可分性を強調している。彼は「利」が「義」の結果であるとし、「利」を得ない「義」は真の「義」ではないと主張している。実際の例、例えば、軍事における策略や計略、が周に投降した例などを通じて、特定の状況下で、大きな利益を追求することが道義の重要性を超えることを示している。このような現実主義的な考量は、義利関係の複雑さと多次元性を示している。

第四に、中洲が提出した三つの異なる層の利は、現実の根拠と適用場面を持っている。最高級の利はより広大で、持続的な層で現れるが、中級と下級の利は、日常生活での具体的に現実的な需要と追求としてより多く現れる。しかし、最高級の利を追求する過程であっても、物質的な利益や個人的な需要から完全に切り離されているわけではなく、全面的で高級的な統合である。これは、現実主義と理想主義が結合された最良の例である。

このような現実主義的な倫理観は、現代社会の実際の需要により適合しており、現代社会での多くの複雑で矛盾する問題の新しい考え方と解決策を提供している。言うまでもなく、当時の日本が西洋列強の圧力と内部改革の大きな挑戦に直面していた背景の中で、このような現実主義的で柔軟的な倫理観は、日本の近代化に強力な思想的支持と理論的基盤を提供している。

二、柔軟性と適応性

三島中洲は、儒学、特に宋儒の道德観念に対して深刻な批判を行い、それが柔軟性と適応性に欠け、現代社会の実際の要求を満たすことができないと考えている。彼にとって、「義」と「利」の理解は、絶対的な道德基準や永遠に変わらない社会規範として硬直化されるべきではなく、状況に応じて変化し、臨機応変するべきというものである。

柔軟性から見ると、中洲は国家と個人、さらには天下と家庭との間の利益関係の相互性を強調している。彼は、このような相互性の存在により、「義」と「利」はもはや二元的に対立する概念ではなく、異なる層や環境で動的に調整や平衡を取ることができると考えている。このような柔軟な倫理観念は、明治時代の日本が近代化と実用主義を追求する社会的現実に合わせている。

法律の面では、中洲は法律と道德との間の違いと関連性を強調している。法律は仁愛の道德觀念に起源し、公共の利益と人々の基本的な權益を保護することを目的としている。しかし、法律と道德はそれぞれ独立した領域を持っている。法律は「義」に重点を置き、道德は「仁」を中心としている。「仁」と「義」は、儒学思想の中核的な概念でありながら、社会的道德と法律の普遍的な原則でもある。このような理解は、彼が日本の法律と伝統的な道德の関係を考える際の柔軟性を示しており、伝統的な観点を一方的に堅持することなく、西洋の法律觀念を完全に拒否することなく、両者の相互浸透と関連性を探求している。

適応性から見ると、彼はさらに、「理」と「氣」に関する理解も、宋儒のような硬直的で絶対的な見解を捨てるべきであり、より開放的で多様性のある解釈方法を採用するべきであると指摘している。彼は、儒学の伝統的な哲学視野を拡張するだけでなく、現代社会の複雑な問題に対応する際の適応能力を強化している。

古代の聖人たちが制定した礼楽や政刑について、中洲は、これらの伝統文化や法律規範は、その内部に理義や原則を持っており、それらの原則は古代の聖人たちの心の中から来ていると考えている。彼は、古代の聖人の心と現代人の心は本質的に異なるわけではないと信じており、古代の原則は今日でも実際の意義を持っていると考えている。さらに、「理義」は一定不変のものではなく、時勢や時代背景、地方習慣や文化に応じて適応する必要があると強調している。彼は、このような変化に適応できる理義を「活理義」と呼び、それに対して硬直的で不変な理義を「死理義」と称している。彼は、伝統文化や法律体系に存在する普遍的な原則を認めているが、文化や法律の保守主義者ではない。これは、中庸の道だといえる。つまり、核心的な価値や原則を維持すると同時に、変化する社会現実に適応することもできる。

このような柔軟性と適応性を重視する新しい倫理觀念は、理論上に重要な革新性を持ち、実際の運用でも非常に高い実用性を示している。例えば、明治時代の日本が国内の改革や国際的な競争などの多重の圧力に直面していた時、このような臨機応変で柔軟に調整できる新しい倫理觀念は、有力な思想支持と具体的な指導を提供していた。

明治時代の日本において、柔軟性と適応性を重視する新型儒学義利觀念が徐々に台頭してきた。この觀念は、儒学の伝統思想に有益な修正と拡張を加え、当時の日本社会や東アジア地域が複雑で変化する現代社会に直面している際に、有益な考え方や解決策を提供している。それは、伝統と現代、東洋と西洋の間で平衡と調和を求める知恵を反映しており、それは最も価値ある思想的な財産であると言える。

三、総括

明治時代には、日本の社会は伝統と現代、東洋と西洋が複雑に絡み合っていた。この歴史の転換点において、三島中洲の思想は、儒学の伝統と現代の社会的要求との関係を探求・整合するための革新的な解釈の枠組みとなった。中洲は、伝統的な儒学思想、特に宋明儒学に対して批判を行い、更に現実主義的で、柔軟性と適応性のある義利観念を提案した。

現実主義から見れば、中洲は個人と社会の利益の相互関連性を強調し、伝統儒学の義利観念の修正を提案している。彼は「衣食居」の重要性を特に強調し、これを基に儒学の道義観念を再定義し、実現する方法を探求している。このような現実主義は、明治時代の日本の近代化と実用主義に応え、現実の要求に近い、実用的な新しい義利観を革新している。

思想の柔軟性と適応性から見れば、三島中洲は伝統儒学の道德観念の硬直性を打破し、異なる状況や現実の要求に適応可能な義利観念を提案している。特に、法律や道德の分野では、中洲は伝統儒学思想と現代社会の要求と結びつき、新たな道を示している。

総じていえば、三島中洲の思想は、理論の革新であり、非常に高い実用性も持っている。彼は、伝統儒学の観念と社会の実際要求との間に、効果的な仲介の方法を見つけることに成功し、明治時代の日本の近代化に対して強力な思想的な支持と理論的な基盤を提供しているのである。

第四章 三島中洲の理気哲学思想

三島中洲の理気思想についての探究は、中国古代哲学への応答に留まらず、文化の融合と革新の実践でもある。彼は、程朱の理気学説に対する全面的な批判から出発し、山田方谷の理気観点への独自の評析を経て、王陽明の理気思想の精髓を深く分析する。中洲の思想旅程は、伝統から現代へ、批判から融合へと進む複雑な道である。彼は程朱、山田方谷、王陽明などの学者の理気観点を批判的に取り入れつつ、独自の見解を失わない。特に、王陽明の「理気合一」の基盤の上で、中洲はさらに拡張し、「義利合一」という新たな理解方式を創造している。

彼の理気思想に基づく国家観は、独特な日本文化の要素も取り入れている。中洲は国家を文化と精神の集合体と見なし、国家の本質的な内在気質及びその歴史と文化的価値を強調している。このような国家観は、日本の政治と社会思潮に深い影響を与え、日本の近現代史を理解する上での鍵の一つとなっている。さらに、中洲の鬼神観念は、彼が超自然的な力に対する認識と、これらの観念が人々の生活や思考にどのように影響を与えるかを反映している。本章では彼の理気思想、国家観、鬼神観念を整理することを目的としている。

第一節 三島中洲の理気思想

理気思想は深遠な歴史的背景を持ち、儒学、道家、仏教など、さまざまな思想体系や文化領域に関わっている。この観点は最初中国から発し、日本に伝わり、特に幕末から明治時代に広く応用され、深く研究された。一般には、理気思想の中で、「理」とは、宇宙の基本法則や事物の運行規則と理解され、「気」は世界を構成する基本物質やエネルギーなどと考えられている。

日本では、理気概念は独特な発展と実践を経験した。日本の文化背景の下で、儒学、仏教、及び神道など多様な思想が融合し、特有の哲学体系と文化景観を共同で構築した。江戸時代には、儒学者たちが理気思想を高く評価し、「理」を社会秩序と道徳体系の根本と見なした。明治時代には、西洋思想の影響を受け、一部の漢学者や哲学者が理気概念を再考し、西洋の哲学や科学思想との融合を試みた。

理気観念は多層で非常に複雑な思想であり、さまざまな文化や歴史的環境において独特の解釈と実践を持っている。しかし、どの体系においても、「理」と「気」は宇宙世界を形成し、

さまざまな客観的現象を解釈する核心要素と見なされる。この観点は東洋哲学領域における中心的な位置を占めるだけでなく、東洋と西洋の文化交流においても重要な連結役を果たしている。

中洲の思想体系において、理氣の理解は彼の多くの観点の基礎となっている。彼の理氣観は、彼の豊かな歴史と学術的根底を明らかにしている。彼は伝統の理氣論を批判し、借用しながら、伝統文化の要求に適応し、現代の科学知識と効果的に融合する思考枠組みを構築することに尽力した。この過程で、中洲は理論面で深く思考し、実践面で積極的に理氣概念の現代化への転換の道を探求した。特に西洋思想の衝撃に直面した際、中洲の思想は文化的自信と自己更新の方式を代表している。

一、程朱の理氣思想への批判

三島中洲は程朱の理氣学説について非常に深く、全方位的な理解を持っている。程朱の理氣学説、つまり二程（程顥、程頤）と朱熹による理氣観点の解釈は、儒学、特に宋明理学の核心的な構成部分の一つである。程朱の理氣思想において、朱熹は「理」を宇宙万物の根本原則と道德秩序と定義している。朱熹にとって、「理」は物質世界を超越した絶対真理であり、宇宙存在の内在法則である。朱熹は言う、「且如萬一山河大地都陷了、畢竟理卻只在這裏¹⁰⁷（万一山河大地も崩れたとしても、理はここにのみ存在する）」と。すなわち「理」は永遠不変であり、すべての事物の中に存在し、それぞれ固有の性質に従って発展し、変化することを導く。朱熹の哲学体系において、「理」は宇宙万物の本質であると同時に、人間の道德的行動の指導原則でもある。彼は、天下の万事万物にはそれぞれの理があり、君臣、父子、夫婦、どのような人、どのような役割や地位にあっても、遵守すべき行動規範があると考えている。この理は道德規範である。朱熹はこの理を「未有這事、先有這理。如未有君臣、已先有君臣之理。未有父子、已先有父子之理¹⁰⁸（未だ這の事有らず、先に這の理有る。未だ君臣有らず、已に先に君臣の理有り、未だ父子有らず、已に先に父子の理有るが如く）」と解釈する。つまり、「理」は現実に先行し、君臣、父子など「理」を担う主体がまだ現れる前に、すでに世界に存在している。

「理」と対照的に、「氣」は宇宙万物を構成する物質的基礎である。朱熹の觀念では、「氣」は宇宙を満たす気体物質であり、万物の形成と存在の物質的条件である。朱熹は「嘘是陽、

¹⁰⁷ 黎靖徳『朱子語類』（中華書局、1986年）4頁

¹⁰⁸ 黎靖徳『朱子語類』（中華書局、1986年）2436頁

吸是陰、喚做一氣、固是如此¹⁰⁹(嘘は是れ陽なり、吸は是れ陰なり、一氣と喚做せし、固よりは是れ此くの如し)」と考えている。したがって「氣」はすべての事物の中に貫通し、宇宙万物が現れ、機能するための基盤となる。同時に、人の層では、「氣」は人の身体と感覚経験に関連し、人の生理的基礎である。

朱熹の理気論の要は、「理」と「氣」の関係の理解にある。しかし、理と氣の先後順序の問題については、学界において常に多くの論争が存在している。一部の学者は、「朱熹の理氣の先後に関する思想は静的ではなく動的であり、単一ではなく複合的である¹¹⁰」と考える。彼らによれば、朱熹が理氣の先後問題を解釈する観点には、進化の過程がある。初期の朱熹は理氣に先後なしと主張し、後に「理先氣後」の観点を形成した。この「理在氣先(理が氣より先)」という思想は彼の初期の思想と矛盾し、この矛盾を解決するために彼は、「或問、理在先、氣在後。曰、理與氣本無先後之可言。但推上去時、却如理在先、氣在後相似¹¹¹(或るひと問ふ、理は先に在り、氣は後に在ると。曰く、理と氣とは本に先後の言ひ可きなし、但し推上し去る時、却て理は先に在り、氣は後に在るが如しと相似たり)」と言った。つまり、「理が氣より先」という観点は太極の論理における下から上への結論に過ぎない。理氣の先後に関する議論に対して、中洲は朱熹の理氣が「理先氣後」の方法で成立するという見解を持っている。

朱熹の理気二元論はまた、中国宋代の理学の中核的議題の一つでもある。異なる学者は朱熹の理気二元論に対して異なる解釈と評価を持っている。一部の学者は理氣の不可分割性を強調し、理と氣は概念上では区別できるが、実際の存在では密接に連結していると考ええる。また他の学者は理氣の区別を強調し、理は物質世界を超越しているが、氣は完全に物質世界に属していると考ええる。

中洲の研究では、程朱の理気説を詳細に探求し、まず程朱学説の根源を追跡した。

故朱子說經。常以性為理。以情為氣。欲以天性制人情。以天理歇人欲。是皆以理制氣之說。而所主在天理。世故稱之曰理學。然此說也非始于朱子。而本於程子也。程子以易太極為理。以陰陽為氣。是先理後氣也。然是亦非始于程子。而本於老莊也。¹¹²

〈訳〉故に朱子は經を解説する際、常に性を理とし、情を氣とする。天性によって人の情を制御し、天理によって人の欲を抑制する。これは全て理によって氣を制御する説であり、主体は天理にある。世間ではこれを理学と呼ぶ。しかし、この説は朱子に始まるもので

¹⁰⁹ 黎靖徳『朱子語類』(中華書局、1986年)1603頁

¹¹⁰ 陳来『朱熹哲学研究』(中国社会科学出版社、1988年)4頁

¹¹¹ 黎靖徳『朱子語類』(中華書局、1986年)3頁

¹¹² 三島毅「與南摩羽峯論理氣書」(『中洲文稿第三集卷一』上篇、二松学舎蔵版、1911年)7頁

はなく、程子に由来する。程子は易の太極を理とし、陰陽を気とする。これは理が先で、気が後である。しかし、これも程子に始まるわけではなく、老荘に由来する。

中洲は、この説が朱熹に起源するものではなく、むしろ程子の理気に関する理解にさかのぼると考えている。程子は、太極を「理」とし、陰陽を「気」とする観念を述べている。朱熹は程子の観点をさらに発展させ、宋明時代の儒学に深い影響を与えている。中洲は歴史的証明方法を用い、理気説のより古い起源を追跡し、老荘や孔孟の理気に関する表現をさらに探究し、理気理論が程朱の思想だけでなく、より古い中国の伝統的な哲学思想とも関連があることを強調している。彼は、程朱、特に朱熹が「理」の先行性と支配性を過度に重視し、それによって「気」の重要性と多様性を軽視していると考えている。

中洲は程朱の理気説(特に朱熹の理気思想)に批判を加え、理気の二元対立説にも疑問を投げかけた。彼は、理気の関係は完全に対立するものではなく、厳格な先後順序を持つものでもなく、むしろ相互に浸透し、融合する共生関係であると考えている。彼は朱熹の「以理制気」の思想に反論を試み、理学の伝統的な観念に挑戦し、より調和的で統一された理気観を提唱している。

さらに、中洲は朱熹の「理先気後」に関する解釈にも反駁している。彼は朱熹の理気論が「似謂天先與仁義禮智之性¹¹³(天は先に仁義礼智の性を与えたかのように見える)」と考え、与える者が先で、受ける者が後になると述べた。彼は、天理が現実に行先するとしても、これらの特性を認識する際には、気は不可欠な媒体として存在すると強調している。理は普遍性と必然性を持つが、具体的な現実世界においては、常に気を通じて表現され、実現される。

そして、中洲は孟子の「浩然之気」と「性即気」などの理論を用いて、気の重要性を強調している。ここで彼は、孟子や孔子の教えが、理だけでなく、より多く気概念に基づいて構築されていることを明らかにしようとしている。彼らは、気の基盤において天理を探し、実践する方法に関心を持ち、単に理から出発して気を制限するのではない。

中洲による程朱の理気説への評価は、程朱学派への根本的な批判だと理解できる。この批判の下では、理と気の関係は単純な先後や優劣の関係ではなく、再評価され、バランスを見つけるべきものとされている。このバランスは、初期の儒学や道家の思想にも見られる。例えば、『道德経』や『莊子』において、道(理)は気や徳と密接な関係を持つ。道は宇宙の根本原理であり、同時に生命力(気)の源泉である。

中洲は程朱理気説と他の哲学思想との比較も行い、特に老荘と仏教との比較で立体的な

¹¹³ 三島毅「與南摩羽峯論理氣書」(『中洲文稿第三集卷一』上篇、二松学舎蔵版、1911年)7頁

視点を示している。まず、老莊思想との比較では、中洲は老莊が「道」の超然性をより重視していることを明確に指摘している。莊子によれば、「道」は言葉で表現できなく、すべてのものを超越した存在である。程朱学派では、「理」も究極の真理とされるが、理解し実践可能である。ここで中洲は比較を通じて、程朱理気説が世界の多様性や複雑性を解釈する際の限界を浮き彫りにしている。老莊の「道」は、もっと開放的で包括的な思想を代表し、多様な可能性や異なる解釈を許容する。一方、程朱学派の「理」は複雑で変化し続ける現実の問題を取り扱う際、固定的で明確すぎるため、硬直性を帯びることがある。

さらに、仏教との比較では、中洲は仏教の「空性」概念と程朱の「理」の解釈が本質的に顕著な違いを持つことを強調し、程朱理気説に対して含蓄的な批判を行っている。仏教では、「空性」は全ての事物が固定的で本質的な「自性」を持たず、相互依存し相互生成することを意味する。一方、程朱理気は「理」の恒常性を強調し、宇宙のすべての事物の基本法則と考える。つまり、仏教の観点から見ると、程朱理気の見解は過度に絶対的で、事物の相対性や変化する本質を見落としている可能性がある。

中洲による程朱理気説の批判は、学問上の「脱中心化」の本質を持つ。彼は程朱理気説の歴史的根源と哲学的基盤を深く探求し、その内在する複雑さや多元性をより良く理解するために努力する。これは程朱理気説への批判や思考に留まらず、伝統的な儒学思想が文化や哲学層での脱構築を示すものである。

二、山田方谷の理気思想に対する評析

山田方谷は中洲の啓蒙教師として、中洲の思想形成に重要な役割と影響を果たした。中洲は方谷の理気思想について独自の見解と評価を持っている。中洲は方谷の全ての見解を盲目的に受け入れるわけではなく、特に「理」と「気」の関係を探求する際に、自身の見解を述べ、方谷の観点到同意するとともに疑問を呈している。

方谷は「理気」に独特の解釈を持ち、「養気」を核心とする王学体系に組み込んでいる。彼は「理」を自然界の「気」の調整者や主導者と見なし、人為的で「気」から独立した存在としてではないと考えている。『孟子養気章或問図解』において、方谷は朱子が孟子の「其為氣也配義与道（其の気たるや、義と道とに配す）」を解釈したことを批判している。

朱子所註。于文義已覺明了。然其学以理為主。理制氣。而理氣判矣。孟子唯曰直。而不曰理。所謂義与道。即理之自直而生者矣。配者。合一自然之謂。而非以義与道制氣之謂也。朱註氣上加理。本文所無。故往々与本旨牴牾。而況其理者。人之所思索構

成。而非氣中自然之条理。今欲使氣從其理。是欲以人制神也。与上古事神之道異矣。独王氏之学。以氣為主。故其旨与孟子本文。句句吻合。¹¹⁴

〈訳〉朱子の注釈は、文の意味については明解している。しかし、その学問は理を主とし、理が氣を制御している。したがって、理と氣は分かれている。孟子は「直」とだけ言って、「理」とは言わない。言い換えれば、義と道とは、即ち、理から自然に生じるものである。また「配」とは、自然に一体となることを指し、義と道で氣を制御するという意味ではない。朱子の注釈では、氣に上から理を付け加えているが、それは本文には存在しない。そのため、しばしば本意と矛盾する。さらに、その「理」は人々が考え構築したものであり、氣の中の自然な理ではない。今、氣がその理に従うようにしようとするなら、それは人が神を制御しようとすることであり、古代の神々に対する方法とは異なる。ただ、王氏の学問は、氣を主体としている。ゆえに、その意義は孟子の本文と一致している。

朱子は「理氣分離」の理念を堅持し、「理」は自然界の限界と人為的な創造を超えた存在であり、主に「氣」の流れを調節するために用いられると考えている。方谷は、朱子のこのような解釈が「理」に過度に偏っており、「理」と「氣」の間の不可調和性を生じさせたと考えている。彼は、「氣」と「理」は密接に連携した一体であるべきだと強調する。方谷は朱子を批判する際に、孟子の哲学思想を深く理解するためには、主観的な定義や人為的な区分を捨て、より根源的な王陽明の教えに回帰する必要があると指摘している。王陽明の見解によれば、「氣」は人為的に設定された規則によって制御されるものではなく、これらの規則と結合する自然存在である。

方谷は「良知」が「理氣」体系内で果たす役割についてさらに深く研究した。彼は「良知」を基石として、普遍的な道德原則を形成している。「良知」は、古今東西、中国や日本も含め、人々を導き教育するために用いられてきたと方谷は考えている。ここで、「良知」は「氣」と「造化之神」と一体の存在であるとされ、方谷が西洋思想と東洋の儒学、特に王陽明の教えを融合させる試みを反映している。

中洲は、師である方谷の理氣思想に対して深い洞察と客観的な評価を示している。中洲は方谷の理氣思想を受け継ぎつつ、それをさらに発展させ、「氣生理」の重要性をより強調している。彼は多くの文献資料や道家、儒学の経典を参考にし、特に「王子」と「子思」の見解を引用して、「理氣合一」の核心理念とその実際の適用について深く探求する。方谷の思想を解析する際、中洲は「活理」と「死理」、そして理氣の両者の不可分離性という二つの核

¹¹⁴ 山田方谷「孟子養氣章或問図解」(山田準編『山田方谷全集』第二冊、聖文社、1951年)799頁

心的観点を特に強調している。

然則死理活理之辯如何。請又以道路喻之。開道路者。不測土地形勢。豫定縱幾里橫幾步。然後起工。中途遇山川障礙。則不能如豫定。是猶程朱以豫定之理制氣。實際窒塞不行。謂之死理也。若從土地形勢。或直或曲。廣狹汗隆。以作道路。如禹之行水於無事處。則開通自在。無障礙。是猶王子從氣成條理。變化流通。無不可行。謂之活理也。¹¹⁵

〈訳〉それでは、死理と活理の議論はどうか。さらに道路による例で説明しよう。道を開く者は、土地の地形を測らずに、予め縦何里、横何歩と決めてから作業を開始する。途中で山や川、障害物に遭遇すると、予定通りには行かない。これは程朱が予定した理で気を制御する場合、実際には行き詰まってしまい、これを死理と呼ぶ。一方で、土地の地形に従い、直線であれ曲線であれ、広く狭く、低く高く、道を作る。禹が問題のない場所で水を引くように、進行が自在で障害物がない。これは王子が気から理を形成し、変化と流動性があり、何も不可能ではない、ということである。これを活理と呼ぶ。

中洲は「活理」と「死理」という二つの概念を明確に定義した。彼にとって、「活理」は「気」の流動と変化によって自然に形成され、様々な状況や要求に適応できるものである。ここで言う「気」は物質的な気だけではなく、生命の活力をも代表する。対照的に、「死理」は程朱理学で「気」に課された前提と制限であり、「気」の流動と活用も制限されることになる。中洲は「道路」と「土地」という二つの一般的でありふれた事物を例に用いて、この観点を生動に説明している。「活理」は土地の実際の状況に応じて設計された道路のようで、柔軟性があり障害がない。「死理」は事前の調査なしに予定された計画に従って強制的に道路を敷設するようで、実際の運用過程で様々な困難と障害に直面することになる。

次に、中洲は理気間の密接な連携と不可分の特性を高く評価している。彼は多くの古典文献、例えば『易経』や『孟子』を引用し、この立場を強調する。特に彼が言及した「一陰一陽之謂道」は、「気」（陰陽）と「理」（道）の間に深い相互依存と相互形成の関係があることを示している。これは方谷の「気生理」の基本的な見解を検証するだけでなく、それをより豊かで深いものにしている。中洲はまた、方谷の見解と王陽明の見解の間に矛盾がないことを明らかにしようとしている。王陽明は、この世界が予測不能で変化するにもかかわらず、「主宰」や「心」として永遠の基準が存在するという考えを持っているようだ。この「主宰」は実際には

¹¹⁵ 三島毅「気生理辯」(『中洲文稿第三集卷三』下篇、二松学舎蔵版、1911年)17頁

山田方谷が言う「氣」から生じる「理」である。それは一種の「活理」であり、「氣」の変動に伴って変化することができる。したがって、この点において、方谷と王陽明の見解は一致している。

中洲は方谷に対して基本的に肯定的で尊敬する評価を与えているが、同時にいくつかの批判と疑問提示も存在する。彼は、方谷の理気思想が、例えば「天機雖千變萬化、而主宰常定（天機は千變萬化であるが、その主宰は常に一定である）」といった他の伝統的な見解とある程度の衝突を持つ可能性がある」と指摘している。しかし、中洲はこれらの矛盾は理解上の偏見や表現上の不足によるものであり、方谷の思想自体に問題があるわけではないと明確に表明している。

総合的に見ると、中洲は方谷の理気思想に対して深くて包括的な見解を持っている。彼は方谷の基本的な見解を受け継ぐだけでなく、自身の解釈と分析を通じてそれをより豊富で完全なものに変えた。彼は「活理」の重要性を強調し、「死理」の不足に対する批判を行い、多角的な引用と比較を行って「理気合一」思想の内在的な論理と実際の適用価値を明らかにしている。これらは全て、彼が伝統文化や哲学思想に対する敬意と創造精神を持つ学者であることを十分に体現している。

三、王陽明理気思想に対する評析

三島中洲は王陽明の理気観念に対して非常に高い評価を与えている。彼は王陽明の理気観念が高い活性と応変性を持ち、「理」と「氣」の動的な相互作用と実用主義の特性を強調していると考えている。中洲は孔子、孟子、子思、王陽明、伊藤仁斎などの教えを「気学」とし、老莊、程朱などの教えを「理学」として分類し、気学と理学の歴史背景や基本概念、特に王陽明の「理気合一」と「知行合一」の概念との関連性について詳細に論述している。しかし、注意すべきことは、中洲の王陽明の教えに対する評価は、宋明理学に対する批判的な立場からのものが多いことである。

王陽明の「理気合一」に対して、中洲は肯定的立場をとっている。宋明の儒家思想では、「理」と「氣」は通常分けて議論される。「理」は抽象的で固定的な原則であり、「氣」は万物の生成と変化の実質と動力である。しかし、王陽明の見解は、「理」と「氣」は分割できないというもので、「理」は「氣」の中に存在し、「氣」も「理」に従って動き変化する。

中洲はさらに、王陽明の「理気合一」の思想が孔孟の「物先理後」の教えを再理解し応用するのに役立つと説明している。これは王陽明が推奨する「知行合一」の実践で特に明確に表れている。王陽明は、事物の気質と内在規則（即ち「理」）を真に理解することで、これらの

規則を実践に正しく適用し、知と行の統一を実現できると考えている。王陽明の理気観点について論じる際、中洲の肯定は主に道德哲学、個人主義、および社会実践の三つの面に集中している。

1. 道德哲学

中洲は一連の厳密な論証を通して、道德哲学の角度から王陽明の「理気合一」の思想を肯定している。これは一方で、宋明理学の一元性と限定性を批判し、もう一方で、気学、特に王陽明の哲学の道德実践への応用性と完全性を強調している。

理學の理は、色も聲も臭もなく、視聽す可からざる一定の條理を指すものにて、活動力も變化もなき死物なり、死物なるが故に、一定不變なり、故に此の學は天地萬物の前に、自然の道理ありて、然後に物か生すると云ふ主義にて、老莊是れなり、老子に有物先天地而生とありて、此の物は無形の道理を指すなり、物は有形のものなれども、借り用ゐて形容したるなり、莊子に道在太極之先とあり、此の太極は一元氣を指して、即ち物なり、是れ皆理先物後の説にて、孔孟物先理後の學を修むるもの之を排斥し居たりしが、何ぞ圖らん。¹¹⁶

まず、前文で述べたように、中洲が宋明理学に対して行った批判について、彼は、伝統的な宋明理学が「理」に過度に注目しすぎていると考えている。理学者は天然の、変えられない道理を崇拝するが、そうした道理は実際の道德行為や社会実践において適用が難しく、硬直や矛盾を生じさせる可能性がある。それに対して、王陽明の「理気合一」については、「理」とは物質世界から孤立した抽象概念ではなく、「気」の中に存在する実際の規則であると彼は認識した。王陽明は、真の道理は実際の行動において表現されなければならない、それによって初めて「真道理」と言えると強調している。彼のこの見解は、実質的には儒学伝統の「知行合一」の再解釈であり、その延長発展である。王陽明は「理気合一」を強調することによって、儒学思想中の「物先理後」の重要性を再確立し、道德行為と物質実践の密接な関連を強調している。

次に、中洲は王陽明の「理気合一」が哲学上の合理性だけでなく、道德実践においても現実的な意義を持つと指摘している。王陽明は、物事の内在規則（即ち「理」）を真に理解し、それを実際の行動（即ち「気」）に応用することによってのみ、道德の高みに達することができ

¹¹⁶ 三島毅「仁齋學の話」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)237頁

と考えている。これは彼の「知行合一」の思想に十分に体现されている。王陽明は、真の知識は理論上の理解にとどまるものではなく、実際の行動において検証され実現されなければならないと強調している。

最後に、中洲は伊藤仁斎と王陽明の関係を細かく分析し、王陽明の「理気合一」が日本学界、特に徳川幕府時代における影響と価値をさらに強調した。中洲は、仁斎と王陽明がいくつかの点で異なるものの、「気」の実用性を重視し、道徳行為と物質実践の密接な関連を強調する点で共通していると考えている。この点が、彼らの思想が日本で非常に高い学術的及び実践的価値を持つ理由である。

総じて、中洲は道徳哲学の視点から、宋明理学と王陽明の「理気合一」の思想を比較し、深い批判を行うことによって、王陽明の哲学が道徳実践において持つ優越性と完全性を成功裡に示している。

2. 個体主義

王陽明の「理気合一」の思想において、個体は主体性と能動性を与えられている。宋明理学において、「理」は通常、抽象的で普遍的な道理と見なされ、「気」は物質的で具体的な実現とされる。しかし、王陽明は、「理」と「気」は分離不可能であると強調している。この思想は、「理」と「気」、抽象と具体の二元対立を打破し、個体の認識と行動における一体性と連続性を強調している。この点から、個体はもはや外部の規範や道理を受動的に受け入れる存在ではなく、自らの「良知」を通じて道理を認識し実践することができる。

これは個人主義とある程度共鳴している。個人主義は個体の独立性と自主性を主張し、個体は自己の判断に基づいて行動すべきであり、権威や伝統を盲目的に追従すべきではないと強調する。王陽明の「理気合一」の思想では、個体も同様の自主性と独立性を持っており、個体の良知はその行動と認識の基本的な基準である。外部の規範や権威に比べて、個体の良知はより高い地位を持っている。

中洲は、王陽明のこの思想を日本の思想史の背景に適用する方法、特に仁斎などの気学家との関係についても言及している。

致知の知も、物を格すこと能はされは、眞に良知を致したるに非すとて、致知格物必並ひ行はれて、始めて誠意か出来ることゝは解せり、其後明末は此の學を奉するもの多く、呉廷翰と云ふ人も、其一人にて、吉齋漫録を著し、太極は氣にて理に非すと云説を主張

したり、其書か本朝に舶來し、仁齋は之に本つき、一元氣の説を唱へ、南朝頃より徳川氏中葉まで行はれたる宋儒の理學を打破れり、余故に仁齋學は陽明の氣學に淵源すと云ふなり、然るに仁齋か吉齋漫録に本つきたることには、段々回護の説あり、此書か舶來せざる前、已に氣學を唱へ居たり、又吉齋は氣を唱へ、仁齋は元氣を唱へたる故、異同ある抔との説あれとも、是は畢竟仁齋最負の門戸見と云ふもののみ、縱令一步譲りて其實暗合とするも、前に同説あれば、後に唱へたるものは、前説に由ると看做さるを得ず¹¹⁷

仁齋の氣学は、氣の普遍性と主観性を同様に強調し、宋明理学の理氣二元対立を拒絶している。しかし、仁齋はこの思想をより社会と倫理の面に適用し、王陽明は個体の内心世界に重点を置いている。ここで注目すべきは、中洲が仁齋の学説を論じる際、吳廷翰という人物に言及していることである。

吳廷翰(1491年-1559年)、字は嵩柏、号は蘇原、中国では比較的注目されていない哲学者である。彼の学説は中国哲学史上十分な重視を受けていないが、彼の著作が日本に伝わって以来、日本の哲学に深い影響を与えている。中洲は、伊藤仁齋が彼の影響を受けた学者の一人であると考えている。

中洲は、吳廷翰は「太極是氣而非理(太極是れ氣なり、而して理にあらず)」という学説を推崇する学者であり、彼の作品『吉齋漫録』が日本に伝わった後、仁齋は「一元氣」の見解を持ち、南朝から徳川中葉に流行した宋儒理学を覆したと指摘している。中洲はさらに、仁齋の氣学は実際には王陽明の氣学思想に由来していると明確にしている。また、仁齋と吳廷翰の関係を否定する意見に反論し、仁齋は間違いなく吳廷翰の影響を受けていると主張している。

吳廷翰が具体的にどのような見解を持っていたかについて、少し立ち止まって考察する価値がある。彼の『吉齋漫録』において、吳廷翰は氣こそが「天地万物の祖」と宣言している。

何謂道。一陰一陽之謂之道。何謂氣。一陰一陽之謂氣。然則陰陽何物乎。曰氣。然則何以謂道。曰氣即道。々即氣。天地之初。一氣而已矣。非有所謂道者別為一物。以併出乎其間也。氣之混論。為天地万物之祖。至尊而無上。至極而無以加。則謂之大極。¹¹⁸

<訳>何を「道」と言うのか。それは「陰と陽」であると言える。何を「氣」と言うのか。それ

¹¹⁷ 三島毅「仁齋學の話」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)239頁

¹¹⁸ 吳廷翰『吉齋漫録』(手抄本)6頁

も「陰と陽」であると言える。陰陽は何であるか。それは「氣」であると答えられる。では、「道」を何と言うのか。それは「氣そのものが道である」と言える。「道」は即ち氣であり、宇宙の創造の最初において、すべては一つの「氣」から始まっていた。別に「道」と呼ばれる何か別の存在があるわけではない。それはすべてその「氣」から発生したのである。「氣」は混沌とした状態で、天地万物の祖先である。それは至高無上、限界に達しているため、これを「大極」と言う。

ここでの「祖」は原始と根本という意味を持ち、「氣」は世界の基盤であり、それに先行する存在はないとされる。さらに呉廷翰は、「氣」を生み出した実体は存在せず、「氣」自体が自存する存在であると考えている。彼の著作では、すべてが「氣」から生じると明確に述べており、人の運命や宇宙の運行も含む。『易経』の観点を引用し、「氣」は固有の、本質的に存在するものであり、万物の基盤を形成すると証明した。この「氣本論」と呼ばれる観点は、呉廷翰の哲学思想の核心である。

中洲の角度から見ると、伊藤仁斎の学術的価値は、氣学を通じて宋儒理学を排除した点にあり、その氣学の根源は王陽明にある。呉廷翰は王陽明と伊藤仁斎の学説を繋ぐ役割を果たしている。

総じて、個人主義の視点から見れば、王陽明の「理気合一」の思想は、認識論と倫理学の枠組みを提供し、「理」と「氣」、抽象と具体の対立を解消し、個体の認識と行動における主体性と連続性を強調する。この点は個体主義とある程度の類似性があるが、独自性も持ち、特に個体と社会、個体と倫理の関係の見方の問題においてそうである。したがって、中洲が王陽明や仁斎などの思想を深く分析することにより、東洋思想史における個体主義の変遷と応用を理解するための新たな視点を提供していると言える。

3. 社会実践

中洲の観点において、王陽明の「理気合一」思想は高く評価され、社会実践において具体的な応用が見出されている。まず、彼は「氣学」の「氣」が活動力の総称であり、形あるものと形ないものを含むと述べている。この概念において、「道」（道理）は抽象的で物から独立したのではなく、「物」（氣）の内在する条理である。これは宋儒の「理学」とは明確に異なる。理学は「理」を固定され、不変で、活動力のないものと見なすが、「氣学」は「氣」と「理」の統

一により注目し、動的で変化可能なものとして強調する。したがって、気学は社会实践の需要により適合する。常に変化する社会において、動的で活動力と変化を重視する学説は自然と応用価値が高い。

次に、中洲は宋儒の理学が実践において、常に困難を引き起こすことも指摘している。それは、「理」と「気」(具体的な事物)を切り離したためである。この切り離しにより、理は「無用の空理」となり、具体的な社会实践に適用することが困難となっている。王陽明は「理気合一」の観点を提出し、理が気の中にあり、気が理を含んでいると強調している。この観点は実際には孔孟の「物先理後」の正学を回復し、より実用的で、社会实践の様々な問題を解決するために容易に使用されるようになった。

第三に、王陽明の「知行合一」も社会实践を重視する観点である。中洲は、良知を通じて道理を理解できるが、実践において検証することでのみ、それが真理であることを確認できると指摘している。

王陽明は此に所見あり、理は氣中之條理、及理氣合一と云ふ説を唱へ、始めて孔孟物先理後の正學實用に恢復せり、故に知行合一の工夫を考へ、良知にて知りたる積りの道理も、行ふて差支へるときは、眞道理に非ず、又眞良知に非ず、眞良知にて知りたる眞道理なれば、必ず行へるものとし、大學の致知格物を知行合一のことと爲し、…、陽明か理氣合一、知行合一、又は孟子萬物皆備於我の一語を推究して、心外無理心外無事と云ふか如く、其他種々の新發明ありて、一席の談に盡くすこと能はず、是れ皆孔孟の言はざることなれども、今日實行の上に益あること少からず、是を知新の學と云ふ¹¹⁹

それゆえ、理論と実践は分離できないものである。この見解は、社会の複雑性に合致し、実践中に問題を解決する人々の実際の需要により符合する。

最後に、中洲は、王陽明が孟子の「萬物皆備於我矣(萬物皆我に備はる)」を深化させ、「心の外に理なし、心の外に事なし」という観点を提出したことにも言及している。この観点は、理と実践、主体と客体の統一をさらに強調し、複雑な社会实践に直面する際に、より明確で実用的な指導を提供している。

これらの点から見ると、中洲は王陽明の理気思想に多角的に高い評価を与え、社会实践における重要な応用価値を強調している。これらの観点は、理論上に深い含蓄があり、実践においても強い操作性と応用性を持ち、したがって社会に重要な指導意義を持っている。

¹¹⁹ 三島毅「仁齋學の話」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)238頁

四、総括

三島中洲の程朱、山田方谷、そして王陽明の理気思想に関する評析において、批判から再構築へ、そして最終的には応用へと進む複雑な過程を目の当たりにする。この過程は、儒学の典籍における理気理論の深い解釈にとどまらず、これらの理論が個体と社会实践の層での現代的な再解釈を含んでいる。

中洲は程朱の理気論に深い理解と批判を行い、「理」を永遠不変と位置づけたが、「気」の多様性と重要性を見落としていると指摘している。彼は、「理」と「気」の間に相互浸透し共生する関係があると考え、程朱派とその理の先行性と支配性に対する質疑にこの批判をさらに拡張した。彼は理気説の根源を辿り、早期儒家と道家思想との関連を指摘し、老荘や仏教との比較を通じて理学伝統の中心地位に挑戦し、その内在の複雑さと多元性を明らかにした。

山田方谷の理気論の評析において、中洲は方谷の思想を受け継ぎながら発展させた。彼は方谷の「気生理」の見解を評価し、「活理」と「死理」の弁証法を使って程朱の死理を批判し、理気の不可分の統一性を強調することで方谷への尊敬と評価を表している。

王陽明の理気思想の評析では、中洲は道德哲学、個人主義、社会实践の三つの次元から着手し、その理気観念の動的性と実用性を肯定している。彼は王陽明の「理気合一」の観念が現代において重要な応用価値を持ち、宋明理学の実践上の限界を克服できると考えている。「知行合一」は理が実践中に検証されるものと解釈され、「心外に理なし、心外に事なし」という見解は、個体の認識と行動の連続性をさらに強調している。

以上のことから、中洲の分析は伝統的な理気説の批判にとどまらず、理気関係の動的性と応用性、そして個体の自主性と主体性を強調する統合的な新しい視点を提案している。この視点は、儒学の典籍における理気理論に現代的な解釈を提供し、それをより広い東洋思想史の背景に位置づける。中洲の分析は、理気思想が変化する社会環境に適応し、個体と社会实践において再解釈され応用される方法を示している。この方法により、彼は伝統的な理気学説に新たな生命を吹き込み、現代におけるこれらの理論の理解と応用に貴重な視点を提供している。

第二節 三島中洲の国家観

三島中洲の国家観は、儒学の理気思想の影響を深く受けつつ、独特の日本文化要素を融合している。彼は国家を文化と精神の集合体と見なし、国家本質の内在的気質とそれが担う歴史と文化価値を強調している。この国家観は、日本の政治と社会思潮に深く影響を与え、近現代日本史を理解する上での鍵となっている。

一、国家と理気

三島中洲は王陽明の「理者氣之條理(理とは気の条理)」という考えから出発し、この理念を国家層に応用している。この時、「物」、「則」、「理」、「気」などの概念の内包と外延はより豊富で具体的な表現を得ている。中洲は王陽明の見解を大いに支持し、すべての事物にはその独特の内在的特質と規則があると考えている。これを基に、中洲はさらに展開し、国家の本質も「一大氣處凝結(一大氣によって凝結されたもの)」と考え、内在的で分割不可能な特質と準則を持つと述べている。彼は次のような見解を表明している。

國家一大物也。一大氣所凝結也。有此氣有此物。則一定天則自生其中。是氣之條理也。我國皇祖皇宗創業垂統。子孫蕃殖。爲臣爲民。以一種族成一國家。遂奉宗家爲萬世一系之君。以忠事之。所以報君也。以孝事之。所以報先也。忠孝一致。君臣而有父子之親。是我國之天則也。天理也。¹²⁰

〈訳〉国家とは一つの大きな存在である。一つの大きな気によって凝結されている。この気があれば、この存在がある。それゆえに、一定の天則が自然と生じる。これが気の条理である。我が国の皇祖皇宗は創業をして伝統を垂れ、子孫は繁栄している。臣下として、また民として、一つの民族で一つの国家を形成している。それにより、宗家を永遠に一系統の君主として仰ぐ。忠義で仕えて、君に報いる。孝行で仕えて、先祖に報いる。忠義と孝行は一致していて、君主と臣下が父子のような親密さを持つ。これが我が国の天則であり、天理でもある。

中洲が「理気」思想を国家の層に応用する際、この思想にさらなる深遠な社会的・政治的影響を注入した。彼は、異なる国家がそれぞれ独特の「気質」を持つため、それらの「天則」

¹²⁰ 三島毅「書孟子養氣章或問圖解後」(『中洲文稿第三集卷三』下篇、二松学舎蔵版、1911年)9頁

や「天理」も自然と異なると考えている。この考え方は、王陽明の個々人の内心にある「良知」に関する見解と似ているが、完全に同じではない深い意味を持っている。王陽明は、すべての人々の心の奥底に「良知」が存在し、内省と個人的な修養を通じて、この「良知」を外に表現することができると考えている。一方、中洲は、国家もまたその内部に「良知」、すなわち独自の「気質」を持つと考えている。

中洲は王陽明の思想の解釈にとどまらず、この「気質」を日本の歴史文化と深く結びつけ、「皇祖皇宗」と「子孫蕃殖」の国家発展戦略に言及した。彼はこの「気質」は歴史と文化によって受け継がれる固有の特性であると述べている。この観点は、中洲が王陽明の哲学思想と日本の独特な社会歴史的背景を融合する際に示した独自の文化と政治上の見解を明らかにしている。

日本と他国（例えば中国や欧米国家）を比較する際、中洲は自身の見解をさらに強調した。彼は、日本という国家が一つの民族に基づいて建てられ、忠誠と孝道を核心とする価値観を強調している。中洲の視点から見ると、日本は王陽明の「気中条理」という哲学思想により近いように見える。特筆すべきは、中洲が王陽明の思想に対して独自の解釈と実際の応用を行っていることである。王陽明は彼の作品で忠孝、仁愛などの倫理観を探求しているが、これらの概念を直接国家や民族などと結びつけてはいない。中洲のこの解釈は、実質的には「国家主義」や「民族主義」への傾斜を反映している。

より広い歴史と文化の背景の下で、中洲の国家観は、王陽明の哲学が近現代日本の思想史において占める地位と影響を深く理解するための新しい視点を提供している。特に倫理と政治の面で、中洲は王陽明の「理気」の理念を高く評価し、この理念に基づいて独自の拡張と実践を行っている。

倫理の視点から見ると、中洲は特に王陽明の「致良知」の思想を強調しており、これは日本伝統の「忠孝」観念と本質的に類似している。政治の視点からは、中洲は王陽明の「理気」思想を利用して、自らの国家と民族の観点を説明し支持することに傾倒しており、これは間違いなく王陽明の哲学に近現代日本思想史における多様性と複雑性をもたらしている。

総じて、中洲と王陽明の国家観には多くの類似点があるが、中洲の深い解釈により、王陽明の見解はより豊富で多次元的な内包を持つようになった。中洲は王陽明の「理気」思想を日本の独特な歴史背景、文化伝統、社会現象と組み合わせることに成功し、王陽明の哲学思想を解釈するための新しい視点を提供している。

二、文明と野蛮の対比について

「文明」と「野蛮」という二つの概念について、『説文解字』は漢字辞典の典型として、これら二つの語彙の解釈に深みがある。まず、『説文解字』によれば、「文」という字は古代漢字において紋理や模様を意味し、後に文化や文芸の意味に拡張されている。この解釈は、文明の本質が物質上の発展だけでなく、文化や芸術など精神の層で豊かさと成熟を示している。現代の解釈では、「文明」とは高度に発展した社会状態を指し、科学技術、制度、道德、文化など各方面の全面的な進歩を含む。ここで、「文明」とは包括的な概念となり、人類社会発展の各側面を網羅している。「野蛮」については、未開化や粗野な状態を基本的な意味としている。この言葉はもともと、文化の中心から離れた、正統文化の影響を受けていない人々を指して使われた。また、「日本国語大辞典」では、「野蛮」という言葉の解釈はさらに多様で、文化や文明の程度が低い状態だけでなく、粗暴で不文明な行動や態度を指す。この解釈は、言葉が時代と共に意味を拡張していくことを示している。

中洲も「文明」と「野蛮」という二つの概念について深く探求し分析しており、道德、倫理、文化、国家認識など多くの側面と密接に結びつけている。まず、彼は古典漢学文献における「文明」の定義を引用し、文明は物質上の富強だけでなく、道德や徳化にも反映されるべきだと主張している。彼は次のような見解を表明している。

此の文明の文字は、周易乾の傳に、見龍在田、天下文明とあるより出で、聖人が世に出られ、天下文明の徳化を蒙ると云ふことなり、其他革の傳に、文明以説、同人の傳に文明以健、大有の傳に、其徳剛健而文明などとありて、皆道德のことなり、……大學に所謂明明徳於天下は、全く堯典の注解なり、此の堯舜の文明が禹湯文武に傳はり、孔子之を受けて斯文と云ふ、然れば斯文と文明とは、決して異義あるに非ず、故に人倫人道の能く筋立ちたる國を文明國と稱すべし、語を替へて云へば、君子國又有道國と云ふも同じ。¹²¹

中洲の視点から見ると、文明は物質的、技術的な発展だけではなく、より深い層で人々の心に根差した道德と倫理の理念を代表している。これらの観点は、人々の社会関係や社会制度を形成し、社会全体や人類全体に広範で深い影響を及ぼしている。彼はこの理解を西洋の文明観と比較し、西洋社会が物質的豊かさや技術進歩を過度に追求し、道德と倫理の核心的な地位を見落としていることを強調している。そのため、彼は西洋国家を描写する際

¹²¹ 三島毅「文明富強の辨」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)92頁

に「富強国」という語を使用すべきであると提案し、「文明国」という語よりも適切であると述べている。この観点は、中洲が日本と西洋の文明観に対して持つ深い洞察を明らかにし、同時に物質的豊かさと精神的文明を備えた社会としての日本の将来発展への明確な立場を示している。

中洲の西洋社会への批判は、物質的富と個人利益に対する過度の重視に集中している。これは、日本社会が伝統的に道徳と倫理を高く評価していることとは明確に対照的である。彼は、西洋文明では物質的富や社会的地位がしばしば個人や国家の価値を測る中心的基準と見なされると考えている。このような偏見が人々の関係を冷ややかで疎遠にし、ある程度家族内の団結力を弱めてしまう。それに対して、日本社会はその歴史と文化の伝統の中で家族の団結と社会の調和をより強調し、道徳と倫理への尊敬も推奨している。

また別の角度から、中洲は西洋文明が日本社会に与えた負の影響、例えば社会の腐敗や道徳の喪失も見逃していない。彼は、日本歴史の特定の時期、例えば幕府時代にはこれらの問題が比較的少なかったという事実を指摘し、これは西洋文明が無条件に優れているわけではないことを示唆している。彼はさらに、物質や権力を制限なく追求することが社会道徳の全般的な衰退を引き起こす可能性があることを強調している。この見方は、彼が日本の伝統的な価値観に対する深い関心をさらに強調している。

最後に、中洲は西洋文明を完全に排斥することはなく、より全面的な視点を提案している。つまり、日本自身の優れた文明伝統を保持し促進する基盤の上で、西洋文明の価値ある要素を適切に取り入れ、「義利合一」の理想状態を実現することである。この見方は、日本の将来の発展に対する彼の包括的かつ深い考察を反映しているだけでなく、異なる文明間で相互に学び合い、改善するための開放的な姿勢も示している。

「野蛮」という概念について、中洲は言葉の角度からも説明を加えた。彼は、「野蛮」とは教育を受けていない、人間性や道徳観念に欠ける生活様式と密接に関連していると考えている。未開発の土地で生活する野蛮国家の住民は安定した住居や豊かな食糧源に恵まれず、道徳や人間関係の制約も欠いているため、彼らの生活様式は「獣」に等しいと彼は考える。彼は以下のように述べている。

此の反對を野蠻と云ふ、野は草野莽々の開けざる地なり、蠻は蠻夷の稱にて、其文字虫に従へば、蟲虺の蠢然たるが如きより起りしものなりん、故に蠻夷は草野莽々の間に水草を逐ふて轉居し、家屋器具も備はらず、衣服も全からず、火食も知らず、況して人倫人道ありんや、詩の角弓に如蠻如髦、我是用憂とあるは、兄弟禮義なくして相殘賊するを云ひ、孟子に夷狄禽獸と連稱したるにても知るべし、全く人倫人道なき禽獸同様なる國を

野蠻國と云ふなり、語を替へて云へば、畜生國又無道國と云ふも同じ。¹²²

「野蛮」という言葉を分析した結果、中洲は文化と道德の修養が欠けている状況として明確に描写している。彼は単に「野」と「蛮」という言葉の意味を解説するだけでなく、野蛮人が蟻や虫のような野外生活に傾倒し、複雑な社会構造や文明体系を築くことを避ける傾向があることを特に強調している。この描写は、当時非西洋文化（特に漢字文化圏）を「野蛮」と見なす一般的な観念と一定の一致性がある。

また、中洲は「文明」という言葉の原始的な定義に疑問を呈し、この言葉がラテン語の「Civilisation」から派生したことを指摘し、その原始的な意味が都市や都市生活を指し、道德や倫理観念とは直接の関連がないと述べている。この見方は、日本を「野蛮」な国家とするレッテルに対する中洲の強い不満を示している。さらに、地理、気候、自然資源の包括的な分析を通じて、日本は地球の「正帯」に位置し、適切な気候と豊富な自然資源を有しており、その文明発展に有利な条件があると結論づけた。これに対して、西洋国家はかえって「野蛮な雑種」の集団であり、日本や中国のような深い文化的底蘊を欠いているとした。

中洲は「野蛮」という言葉に深く全面的に解釈を加え、日本を野蛮な国家とする見方に対抗しようと試みている。同時に、日本文明の卓越性もさらに強調している。これは単なる言葉の解釈に留まらず、日本と西洋、伝統と現代の関係に関する深い反省でもある。

文明と野蛮を解釈する過程で、中洲は日本と西洋の日常生活習慣の違いを比較し、表面の華やかさや物質的豊かさだけで文化や国家を文明と見なす考え方が浅いと強調している。中洲は「文明」と「野蛮」という二つの概念の再定義と解釈を通じて、国家観に対する自身の見解を明確にした。すなわち、日本は人倫や道德観念において他国、特に文明とされる西洋諸国を超えているという。ある視点から見れば、彼は日本を「野蛮国家」とする論理に疑問を投げかけ、日本が真の文明国であり、西洋諸国も彼ら自身の「文明」の定義に完全に合致していないと強調した。この論述過程で、文化と道德観念を中心に据えた民族主義的傾向が明確に見られる。

総合的に見ると、中洲の論述は語意、文化伝統、道德倫理、地理環境、歴史発展など多岐にわたり、包括的かつ深刻な「文明」と「野蛮」の概念を構築することを目指している。日本を単純に「野蛮」な国家とする見解に反駁し、日本文明の優位性をさらに称賛している。これは「文明」と「野蛮」という二つの語彙の解釈にとどまらず、日本と西洋、伝統と現代の複雑な関連性をより深く探求している。

¹²² 三島毅「文明富強の辨」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)93頁

中洲の文明観は深く複雑な全体である。彼は日本と西洋の道德、倫理、社会価値観の違いを詳細に研究するだけでなく、日本の将来発展に対しても前向きで建設的な見解を提供している。これらの観点は、日本独自の文明理念を深く理解するための貴重な洞察を提供し、異なる文明の長所と短所をより体系的かつバランスよく評価する方法を再評価する機会を与えている。

三、勤王と勤民

「勤王」と「勤民」の二つの語は共に『左伝』からの引用である。勤王の概念は「狐偃言於晉侯曰、求諸侯莫如勤王(狐偃、晉侯に言ひて曰く、諸侯を求むるは、王に勤むるに如くは莫し)」(『左伝』『僖公二十五年』)との箇所に見られる。ここでの勤王は王事に励むこと、すなわち君主への忠誠と国家の安定及び繁栄の維持に尽力することを意味する。この概念は古代における忠義と勤勉の重視を体現し、同時に当時の社会が君臣関係に対して持つ理解と期待を反映している。勤民は「秦違蹇叔而以貪勤民、天奉我也(秦、蹇叔に違ひて、貪を以て民を勤めしむ。天、我に奉ふるなり)」(『左伝』『僖公三十三年』)との節から来ている。勤民は民事に心を尽くすことを指し、当時の社会では、統治者や官僚が民衆に対する配慮と福祉の追求として表れていた。勤民の概念は、統治者や官僚の社会的責任を強調し、ただ君主に仕えるだけでなく、民衆の生活と福祉にも目を向けるべきことを訴える。

これら二つの概念の提起は、中国古代社会の二大核心価値観を反映している。一つは統治階級への忠誠と責任、もう一つは民衆福祉への重視である。勤王と勤民は孤立した概念ではなく、相補い合うものである。君主に忠誠を尽くしつつ、民衆の生活にも心を配ることが、国家の長治久安を実現する。

中洲の国家観においても、「勤王」と「勤民」は核心思想の一つである。これらの概念は中国の伝統的な儒学哲学から発しているが、中洲は日本の尊王思想を融合させ、これらの概念に新たな解釈と深化をもたらしている。伝統的観点から見ると、勤王は君主への忠実と守護を表し、勤民は民衆福祉への追求に関わる。中洲はこれら二つの理念を密接に結び付け、真の天皇への忠誠は民事への勤勉において表れるべきだと主張し、この観点の転換は天皇と民衆福祉の間の深い関連を際立たせている。中洲の見解では、天皇は国家の象徴としてだけでなく、民衆福利の象徴と保護者として見なすべきである。この関連性を通じて、彼は天皇支持の最も効果的な方法は、軍事行動や儀式を通じるだけでなく、民衆の生活水準の向上と国家の持続的繁栄の促進にあると明確に述べている。

中洲は歴史上の勤王観念の変遷を深く分析している。彼は、春秋時代の中国歴史にお

いて、周の天子が実際の権力を失い、名目上の天子となったこと、そしてそれが武家統治下の日本と驚くべき類似性を持っていると強調している。その歴史時期に、王権を維持するために、勤王は主に武力に依存していたが、社会の発展と政治環境の変化に伴い、この方式は徐々に時代遅れとなっていっていった。特に明治維新の背景下で、日本は外交開放の過程で西洋からの軍事的、政治的圧力に直面していた。したがって、勤王の定義は変わり、もはや天子を武力で保護するだけではなく、国家政策や民間事務の重要性、社会変革や国際情勢のさまざまな挑戦にどう対処するかを重視するようになった。

中洲の観念では、勤民はより深い意味を持たされている。彼は勤民を民衆生活への配慮と世話に留まらず、国家治理と社会の調和の核心的支柱と考えている。彼は勤民と儒学の「民本主義」と「仁政」の思想を融合し、統治者がサービスを提供する際には、民衆の生活品質向上を最優先とすべきだと強調している。さらに、中洲は、各市民が日常生活で勤民の精神を示すべきだと主張している。孝行、友愛、他人への援助などは、すべて国家や社会への貢献となる。彼は、勤民の実践行動は社会の層や職責を超え、個人の日常生活に溶け込むべきだと信じている。この観点は彼の文章で深く説明されており、個々人が国家繁栄と社会調和のために貢献すべきという強い信念を強調している。

中洲は「勤民」という観念に対して独自の見解を持っている。彼は、勤民を民衆福祉への関心に留まらず、国家治理の中心的理念と見なし、国家機関の日常運営や各種政策法規の制定に深い影響を与えていると考えている。中洲の国家観では、「勤民」は政治的ビジョンを実現する基本的な手段として捉えられており、通常の「民に奉仕する」という考えよりも遥かに重要であり、国家の各種制度や機構に具体的に体现されるべきであると考えている。彼は国家機関における「勤民」観念の実践的応用について次のように述べている。

西洋勤民の政術を採用され、今日は國會も開けたり、此の國會は國民の公議輿論を采る所にて、勤民第一の機械なり、且つ支那古聖人か我一人の心を天下の人心に推及し、天下の人心を以て我一人の心となし、天下を繋りて矩の如く眞四角にして、上下四方誰一人不足なき様にすると云ふ、大學矩の道に異なることなし、然しなから、此は一心の持方のみにて、無形のことなり、今は其道理か制度の上に見はれて有形の機械とはなれり、然れども有形の機械となりたる上は、誤り用ゐると、大害を爲すことあり、剃刀も髭をそる良機械なれども、誤用すると咽喉を斬り、鎌も草を刈る良機械なれども、誤用すると足を斬ることあると同様なり、然れどもそれは取除けのことにて、此の國會を正當に用ゐれば、勤民の良機械に間違なし、斯く聖天子か民事に御心を用ゐ遊はされて、國會も開け、臣民も擧げて民事を勤むることゝなりたれば、拙者か持論の通り、民事を勤むるは、即ち王事を

勤むる譯にて、文勤王の御世とはなりぬ、¹²³

中洲は、国会の核心的な地位を特別に強調している。彼の持つ見解によると、国会は法律を制定する機関でもあるし、公衆の意見を集約し、民衆の期待を真実に反映する場所でもある。彼の観点では、国会は民衆の実際の問題を取り扱う主要機関と見なされ、議論や法律の制定を通じて国民が直面する実際の挑戦に直接対応する。彼は国会の職能について深く、独特の理解を持ち、国会の権力が誤って行使されると、国家に計り知れない損害を与える可能性があることを強調している。中洲は「剃刀」と「鎌」による比喻を使って、国会が「勤民」を実現する優れた機械であるが、使用する際には非常に慎重でなければならない、不必要な傷害を避ける必要があることを警告している。

中洲の哲学観念では、「勤王」と「勤民」は相互依存の思想体系を構成している。彼は、天皇による国会の開放と民事に対する関心が、勤王と勤民精神の融合の最良の表現であると考えている。私たちは、君主への忠誠だけに満足せず、民衆にサービスを提供することによってこの目標を達成すべきである。したがって、勤民の行動は実際には勤王思想の核心を反映し、天皇と一般民衆が互いに支え合い、共に繁栄する国家のビジョンを描いている。

中洲は、現代政治構造における国会の役割についてさらに解説している。彼は国会を非常に重視している。国会は勤民実践の核心であり、現代政治架構における中心的役割を果たしている。彼は、国会が天皇と一般民衆を結ぶ重要な絆であり、公衆の需要と期待を積極的に反映し、その政策決定が真に広範な民衆の福祉に役立つことを保証する責任があると指摘している。これは彼の民主政体に対する賞賛だけでなく、政治構造に対する深い洞察を示しており、政治の各段階は民衆にサービスを提供し、国家の長期的な安定と繁栄を保証すべきであるということである。こうして、中洲は理想的な国家を構想しており、その中で全ての人が国家繁栄と社会調和に貢献する。

中洲はまた、国家の統一性と社会の全体性を強調している。彼は、国家は政府部門や統治エリートだけでなく、君主、政府官僚、一般民衆が共に構成する有機的な全体であると考えている。彼は、国家の真の強さは内部の調和と団結に基づくものであり、対外拡張や軍事干渉ではないと主張している。この観念は儒学哲学の核心思想「天下は公にあり」に起源を持ち、社会の各層間の相互依存と協力を強調している。

今日世間に稱する民黨の如く聞ゆれとも、決して左に非らず、拙者が唱ふる所の勤

¹²³ 三島毅「勤王在勤民の論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)197頁

民は、第一天子の御職掌なることを論するものなれば、天子か第一の民黨なり、之を輔くる官吏も素より民黨なり、人民は元來の民黨なれば、日本國を擧げて、大民黨を組織せんと欲するなり、然れども日本全國一黨となれば、最早黨派の名は消滅す、故に黨派の名あるものは、皆自己の私見を主張せんかために、味力の團結したるものにて、皆私黨なり、前の勤王勤天の例を以て之れを名くれは、勤私とも謂ふべきのみ¹²⁴

中洲は党派闘争に反対し、国家の調和と統一を達成するための最優先事項として、社会の各成員間の調和を確保することが必要であると考えている。彼の観点では、政府官僚と一般民衆の間にはいかなる形式の隔たりもあつてはならず、相互尊重と支援が必要である。彼はすべての形態の党派争いに強く反対し、これが社会の分裂を引き起こし国家利益に損害を与える可能性があると考えている。中洲は、政府官僚であれ一般民衆であれ、個人や団体の利益ではなく、国家の利益を最優先すべきだと強調している。

中洲の観念では、天子は国家の代表であり、不可欠な役割を果たしている。党派であっても、天子を中心とする民党を形成すべきである。天子は政治上の権威を代表するだけでなく、人民の統一の核心でもある。このような観点から、彼の勤王思想が表すのは、天皇への忠誠だけではなく、国家全体への深い忠誠である。

国際的な観点から見ると、中洲の勤王理念は、当時の日本が国内外でどのような政策や立場を取っていたかについての考察を明らかにしている。中洲は伝統的な天子への忠誠をもつ勤王思想を再評価し、見直す必要があると認識していた。日本は国際的な視野を広げ、外部世界の変化に適応するために国家観を調整すべきである。

三島中洲の思想論述を観察すると、彼の国家観が微妙かつ複雑であることがわかる。この観念は尊王の伝統に深く根ざし、民政の重要性や現代国家管理への深い理解と融合している。同時に、中洲は思索家であると同時に行動家でもあり、封建時代から現代社会への日本の移行過程を深く理解する上で、彼の観点と考察は計り知れない意義を持っている。

¹²⁴ 三島毅「勤王在勤民の論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)200頁

第三節 三島中洲の鬼神観

日本本土の信仰と宗教体系は非常に多様で複雑であり、その中の主要な宗教信仰には神道と仏教がある。神道は日本独自の民族宗教で、その教義は自然、祖先及び天皇への崇拜を含み、日本文化に深く根ざした精神を示している。神道では、自然界のすべての木、山、川、さらには風や雷も、神の化身と見なされている。これら多くの神々は、それぞれ具体的な形象と個性を持つとされている。仏教もまた日本に深い影響を与えており、特に禅宗は、素朴な生活と内省的修行を強調し、日本文化のあらゆる側面に深く浸透している。仏教では、鬼神は輪廻の存在と見なされ、その地位や形態は前世の行為によって決定される。これらの鬼神は、超自然的な力を持つ存在と見なされることが多い。

しかし、このような伝統的な物質的な鬼神観とは異なり、三島中洲は鬼神を非物質的で、人の心の中に深く潜む精神的実体として定義している。この定義は、伝統的な日本の宗教観とは明確な対比をなしている。これは、伝統的な宗教信仰への批判や再構築であり、人と宇宙の関係に対する新たな哲学的思考でもある。

神は鬼神と續く字にて、神は伸也、鬼は歸也とて、一氣の伸びたり、歸りたり、伸縮變化するものを指すと云ふ説が、第一早分りなり、且つ神と云へば、鬼は籠めて見るなり、其の神なるものは、形もなく、色もなく、聲もなく、空々寂々たるものなれども、何やら恍惚として物あり、活潑々として靈妙變化、人間思想の測り知る可からざるものを云ふなり、然れば人の心ほど靈妙變化測り知る可からざるものはなし¹²⁵

中洲は鬼神の無形性と心の内在性を密接に結び付けており、鬼神は具体的な形態や色や声を持たないと考えている。この考え方は、東洋の基本的な哲学思想と一定の共鳴を見せている。例えば、儒学の太極理念は、万物の起源と究極の原理を表すものであり、無形である。道家の「道」は宇宙の根本原理であり、無形で不可名状である。仏教の「真如」は、すべての事物の本来の姿を表すものであり、形象を超越した存在を強調している。中洲はこれらの概念を鬼神の理解に取り入れ、鬼神の無形性と普遍性を強調し、より深遠な宇宙観を提唱している。

中洲は「心の神」という概念を提唱している。この心の神は孤立した実体ではなく、宇宙万物の一部である。この観念は東洋哲学に珍しくないが、中洲の手によって豊富で意味深いも

¹²⁵ 三島毅「崇神論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)57頁

のとなっている。彼は心の神は宇宙の大神の一部であり、東洋哲学の「天人合一」の理念と通じるものがあると考えている。天地万物と人間の心は切り離されているわけではなく、相互に連結し、影響し合っている。心の神はこの連結の体現であり、人の心中の精神力であると同時に、宇宙の生命力の一部である。したがって、個体の心神は自身の内在的な表現であると同時に、宇宙の生命力の具体的な表現でもある。

しかし、中洲はこの連結を単純化してはいない。彼は、心の神が宇宙の生命力の一部であるとしながら、それが個々人の中でどのように表現されるかは多様であると強調している。各人の心の神は独特であり、その独特性は個人の生命経験だけでなく、世界への個別の理解や異なる感受からも来ている。したがって、全ての人が宇宙万物と繋がっているとしても、各人の心の神は独特のものである。

さらに、心の神と宇宙万物との連結は静的で不変のものではない。それは動的で、絶えず発展し変化する過程である。心の神の変化は外界の環境に影響されると同時に、個体の内面世界にも影響される。人々の心の状態が変わると、心の神もそれに応じて変わる。この変化は、修行や瞑想を通じて心の神が高められるような積極的なものもあれば、世俗の欲望に囚われて心の神が墮落するような消極的なものもある。この点について彼は次のような疑問を提起している。

然るに此に一疑あり、此の人の心即ち神なれば、善事の好きなる神故に、人は皆善事ばかり爲して、悪事は爲さざる筈なるに、或は悪事を爲すことあるは、別に邪神が心に宿り居るに似たり、是が又心の變化不思議にて、此心に二つなければ、此神にも二つなし、唯此の正神か事物に觸れて狂ひ亂るゝ迄なり、狂亂すれば邪神とも惡魔とも變り、地獄も拵へ出すに至らん前に、述べたる天地萬物の一大神は、元來正しき神なれども、折々は狂亂して天災地變をなすことあり、其狂亂したる神を人の身體へ勸請し、子孫に遺傳して、人の性質も一樣ならず、¹²⁶

この問題は、中洲が人間の行動と宇宙の意志に関して考えていることと理解できる。つまり、心の神が宇宙の生命力の一部であるならば、人間の行動も宇宙の意志の表れなのだろうか。彼は、個人の行動が心の神の影響を受けるとしても、すべての個人的行動が宇宙の意志の表れであるとは限らないことを暗示しているようだ。ここで人間の自由意志が重要な役

¹²⁶ 三島毅「崇神論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)64頁

割を果たし、人々は心の神の導きにどう応えるか、宇宙万物とどう相互作用するかを選択できる。

心の神と宇宙万物との関係は、人が自己や世界を認識する過程で重要な意味を持っている。この関係を理解することで、人々は自分自身の位置や役割をよりよく理解し、宇宙万物の中で自分の位置を見つけることができる。同時に、これは精神的な支えでもあり、生活の困難や挑戦に直面したとき、力の源を見出すことができる。この考えは宗教的または精神的な信仰ではなく、むしろ生命、宇宙、存在の本質に対する深い探求である。この探求により、マクロコスモスでありながらミクロコスモスで、普遍的でありながら個人的な世界観が構築され、伝統とは異なる世界と人生を見る視点が提供されている。

さらに、中洲は心の神が人間と交わることを望まない大神とは異なり、心の神は「我が勝手に災難を禳ひ幸福を祈ることのできる神¹²⁷」と考えている。心の神への祈りに関するこの議論は、中洲の個人的な道德修養への重視にも回帰している。心の神は無形の内在的な力であり、その力は具体的には説明しにくいものの、個人の行動や思考に現れる。心の神は人の内面世界の核心であり、道德と精神的価値の源泉でもある。中洲は、心の神が人間の行動において表れることは、個人の内面感覚に限らず、外部世界への反応や処理にも及ぶと指摘している。たとえば、仁慈、正直、忠誠などの美德は心の神の具体的な表れと見なされる。

心の神は善良と純潔な範疇に属しているが、外界の誘惑や内心の衝突に遭遇すると、質的な変化が起こる可能性がある。たとえば、物質的欲求や権力の誘惑に直面すると、人の心の神は慈悲の状態から貪欲や傲慢な状態へと変わることがある。この変化は一方向ではなく、つまり心の神の状態は再形成され純化されることができる。修身養性を通じて、人は自らの心の神を善良で平和な状態へと回帰させることができる。そうして、心の神への崇拝は外面的儀式に限られることなく、内面的な修養と実践へと変わる。この崇拝は、心の神への理解、尊敬、育成として現れる。絶え間ない自己反省と自己修正を通じて、人々は徐々に道德水準を高め、心の神を浄化し昇華させることができる。これは、中洲が個人の道德修養における積極性を強調する点でもあり、簡単に言えば内省と慎独である。

総じていえば、中洲は、神は現世から遠く離れた天上の独特な存在ではなく、人々の心に深く秘められた精神であると主張している。この神の概念は具体的な形態、色、声を持たず、無形の存在でありながら人の心に変化をもたらすことができる。鬼神の崇拝と理解において、中洲は、敬って遠ざけるべきであり、盲目的に様々な神を崇拝するべきではないと強調している。なぜなら、人心以外の神は人間の福禍に直接介入することはないからである。

¹²⁷ 三島毅「崇神論」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)67頁

人の心の神は善行によって育成され尊敬され、正直、忠誠、清潔などの美德を好み、邪悪、暴力、不浄を嫌う。

中洲のこの鬼神観は、内面の精神信仰を深く反映し、人心の重要性和天地万物の統一性、心の神を培うことで善行と美德を達成する可能性を強調している。彼の見解は思想の深さと複雑さを示し、神に対する単なる理論的説明にとどまらず、人間の自己、道德、宇宙との関係に対する深い思索を示している。個人の道德修養、精神信仰、人と宇宙との関係を探求するこの観念は、現代社会においても重要な意義を持っている。

第五章 三島中洲の教育思想

三島中洲の思想は、教育、礼法、競争など多岐にわたる分野に及ぶ。本章では、これらの分野における中洲の思想を総合的に整理し、解釈することで、近代日本思想の発展に及ぼした影響と意義を探究する。

中洲の教育観は、知識、徳行、体育の全面的な発展を重視し、伝統と現代の教育理念を融合した全人教育を提唱する。彼の教育思想は、日本の教育制度や教育文化に深く影響を与え、後世の日本の教育理論の発展や教育活動の実践に大きな影響を与えた。

次に、中洲の礼法に対する考え方は、社会秩序と道德規範への深い理解を示している。彼は、変革の時代背景の中で、社会の調和と秩序を維持する効果的な方法を模索した。また、競争観念は、生存競争と社会発展の原動力に対する独自の見解を明らかにしている。

中洲の思想は、近代日本思想史において重要な位置を占めている。彼の各分野における深い洞察と独創的な見解は、近代日本思想を理解し研究する上で貴重な視点と深い啓示を提供している。彼の思想を全面的に分析することで、伝統と現代、国内と外来の文化衝突に直面する際の日本の独自性と複雑性をより深く理解することができる。

第一節 三島中洲の教育観

一、教育体系の全面性

三島中洲は現行の教育体系に深い批判と反省を示し、明らかな問題を指摘している。それは、知識教育(知育)を過度に強調し、徳行(德育)と体育の同等の重要性を見落としている点である。彼の観点では、教育は「三位一体」の全体として見なされるべきであり、知識教育、道德教育、体育活動は互いに補完しあい、学生の全方位的成長を促進するものである。この教育観は、現代社会の要求に応えるとともに、中国古典文献『大学』と『中庸』が提唱する「知・仁・勇」の総合教育理念を体現している。

中洲は『大学』における「格物致知、誠意正心、修身齐家、治国平天下」という理念を解釈し、儒学の教育目標を現代教育体系の標準と組み合わせている。彼は、教育が単に知識の伝達であってはならず、より重要なのは同時に学生の道德観念と身体素質の培養であると述べている。彼の教育観において、教育は全面的な人間の成長過程とされ、知恵の培養と

個人の品質、体力の向上を含んでいる。

大學の八條目の工夫も、着手は致知格物の一に歸す、此の致知格物も拙者は別に説あれども、世間通用の朱説に従へば、易に所謂窮理なり、此の窮理は天地人に通用するを儒と云ふ、儒者の窮理なれば、有形無形總括したる理を窮むることにて、今日の三育は皆其中にあり、唯此の全き知育に歸一せんと欲するなり、¹²⁸

中洲の観点について、古代の教育体系では「六芸」(礼、楽、射、御、書、数)が教授され、数学や文学などの知的訓練だけでなく、音楽や射撃などの身体訓練や芸術養成も含まれていた。これは、古代の教育体系が多様性を持ち、徳、智、体の各分野で学生の全面的な発展を目指していたことを意味している。したがって、彼は現代教育体系が古典教育の全方位的な優れた点を取り入れるべきであり、科学知識の習得にのみ重点を置くべきではないと主張している。

「知」の価値を強調する中で、中洲は教育が単に事物の名前や特性を記憶することに留まるべきではなく、事物の内在本質や固有の法則を深く探求するべきだと考えている。彼にとって、知識は学術的な蓄積だけではなく、個人の行動を導き、社会の調和を促進する重要な道具である。これは古典文献に記されている「行為動靜待之而後適者邪」¹²⁹(行為動靜、之を待つて後適する者か)のように述べられている。彼は『大学』の「八条目」の深い解釈を通じて、「致知格物」から始まる教育方法の重要性を強調し、その核心目標は「真理を探求すること」であり、形ある真理と形ない真理の深い研究も含む儒学の核心思想である。現代の知・徳・体教育は、古代儒学の智・仁・勇の教育方法を継承し、個人の全方位的な成長を保証すべきである。

中洲が教育体系の全面性を探求する中で、現代教育が有形の知識の学習に過度に重点を置き、形ない真理の探究を軽視していると批判している。

然るに今日の知育と云ふは、天文地理とか、理化とか、動植物とか、數學とか、礦物とか、皆有形上の條理を知ることにて、無形の道理知ることではなし、¹³⁰

当時の諸科目について語る際、中洲にとって、これらの科目は形ある道理を教えるもので

¹²⁸ 三島毅「學問唯知の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)265頁

¹²⁹ 荀子・賦(荀況撰『荀子』十八、臺灣中華書局、1976年)8頁

¹³⁰ 三島毅「學問唯知の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)264頁

あり、形ない道德上の道理を学生に教えるものではない。このような教育は全体教育の一部に過ぎず、それを補完し完全にするために、徳育と体育を加える必要がある。特筆すべきは、形ない道理に十分な重視を置くならば、徳育と体育は自然と高まるということである。彼はまた、現代教育の問題点を強調し、知識教育、道德教育、体育教育を統合する新しいモデルを提案した。彼が追求する教育理念は、学生が知恵、道德、身体の各分野で均衡に成長できる学習環境を創出することである。古典教育文献と実践の回顧と分析を通じて、彼は現代教育に貴重な洞察をもたらした。それは、教育が知識、道德、身体の調和的統合を追求すべきであるということである。

彼は人間本性に対する洞察と理解を基に、『大学』の「致知格物」などの章節を参考にし、教育の最終目標は形ある理と形ない理の研究を通じて個体の全方位的な成長を促進することであると明確に指摘している。全方位の知識教育は徳育と体育の目標達成に貢献し、日常生活で簡潔かつ効率的に実施できる。

且儒學にては體育も徳育の中に合併せり、何となれば古へ六藝を以て子弟を教育せしが、其中禮樂射御は皆身體を運動し、筋骨を堅固にし、聲音を發揚せしめ、體育に非ざるなし、¹³¹

中洲はさらに、儒学思想の中で体育教育も徳育教育の一部であると考えている。古代の「六芸」は文化の継承を代表し、同時に身体健康を強化する手段でもある。これは体育が道德教育において中心的な位置を占めることを示し、全人教育の核心思想を体現している。彼は『論語』と『中庸』の教えを引用し、身体健康が徳育と知育を実現する基盤であることを説明している。『管子』と『荀子』という二つの著作では、体育と衛生学に関する探求もなされている。例えば、「公曰、請問為身。對曰、道血氣以求長年長心長徳、此為身也」¹³²（公曰く、身を爲むるを請ひ問ふと。對へて曰く、血氣を道びき、以て年を長じ心を長じ徳を長ずるを求む、此れ身を爲むるなり）」、「食飲、衣服、居處、動靜、由禮則和節、不由禮則觸陷生疾」¹³³（食欲、衣服、居處、動靜、禮に由れば則ち和節し、禮に由らざれば、則ち觸陷して疾を生ず）」などの言葉は、個人修養における身体健康の核心的な位置を強調している。これらの要素がなければ、真の個人修養と教育は達成できない。

¹³¹ 三島毅「學問唯知の説」（『中洲講話』、文華堂書店、1909年）266頁

¹³² 管子・中匡（管仲撰『管子冊一』卷八、臺灣中華書局、1973年）3頁

¹³³ 荀子・脩身（荀況撰『荀子』一、臺灣中華書局、1976年）8頁

周武王が不知彛倫所叙とて箕子に問ひたることあり、此の彛倫は常理にて、有形無形ともに常理はあるものにして、箕子九疇を舉げて之に答へ……故に有形の物理も知らざれば、衣食住を全くして、人間に生活することが出来ぬ、生活が出来ざれば身體がなくなる、故に德育も體育も入らぬ、是れ智育も修身の中に合併せざるを得ざる道理にて、中庸に智仁勇三者を知れば修身を知ると云ふ所以なり、¹³⁴

彼の観点をさらに論じるために、中洲は『書経』の内容を引用し、周武王と箕子の「彛倫」に関する対話を通じて、形ある知識と形ない道理の重要性が等しいことを強調している。形ある理は人々の生活と密接に関連しており、これらの知識を理解しなければ、人々の衣食住（衣食居）の問題を解決することはできず、日常生活の問題が解決できなければ、德育や体育について語ることはできない。したがって、形ある知識と形ない知識を同等に扱い、世界を全方位的に理解し、これらの形ある理と形ない理を日常生活に効果的に応用する必要がある。

最後に、中洲はこのような全方位的な教育が精神的成長の基石であると考え、完全な知育が社会の調和と安定を保障する鍵であると強調している。真の知育は理論だけでなく、実践における智慧も含んでおり、そのような知識の育成こそが教育が追求すべき最終目的である。彼が提案する教育観は、現在の教育体制への批判だけでなく、未来の教育モデルへの構想でもある。古代文献の精神を深く分析し、伝統的な教育観念を現代教育実践に融合させ、知識、道德、体育の三方面が均衡に発展するように導く、より均衡の取れた全方位的な教育フレームワークを構築している。

二、実践と知識の融合

知は行の始め、行は知の成就である。王陽明の心学における核心的な観点は「知行合一」である。実際、中国の伝統哲学領域を通じて、知行観、すなわち認識と実践の関係は基本的な問題の一つである。春秋戦国時代の『尚書』に「非知之艱、行之惟艱（之を知ること難きには非ず、之を行ふこと惟れ艱し）」（「商書・説命中」）とあり、『左伝』「昭公十年」には「非知之實難、將在行之（知ることの實に難きに非ず。將に之を行ふことに在らんとす）」とある。また、明代の王陽明が初めて「知行合一」の思想を体系的に論じた。この問題は中国の伝統的儒家思想史で広範な論争と思考を引き起こし、後世に深い影響を与えている。

¹³⁴ 三島毅「學問唯知の説」（『中洲講話』、文華堂書店、1909年）266頁

中洲が教育目標を議論する過程で、知識と実践の間の関連性を同様に高く評価し、これを核心価値まで引き上げている。中洲は、理論知識を掌握することが重要であると深く信じているが、それだけでは完全な教育体系を形成するには不十分であると考えている。教育の核心理念は、理論知識を実際に応用する方法にある。これは彼が提唱する「知行合一」の理念に体现されている。中洲にとって、教育の核心目標は、学生が彼らの理論知識を実際の操作に融合させ、知識と実際の行動が密接に連携していることを確保することである。彼はこの点を説明するための例を挙げている。

是等經書の證據は姑く置き、眼前見易きことにて、行を離れたる假知と、知行を兼ねたる眞知と、判然分ることあり、今誰にても水火又は刃物鐵砲は人を殺すものと知れり、故に無知の小兒か自殺の心あるものかに非ざるよりは、水火に投じ又は刃物鐵砲を我身に試みるものなし、是れ眞に知る故なり、又飲食せざれば死ぬる、衣服を着ざれば凍ゆると云ふことは皆眞に知て居る、故に飲食せず衣服を着けざるものは無し、聖賢の善事を知るは皆此の通りの眞知なるが故に、必ず善事を實行して知行合一となるなり、是れ獨り聖賢のみならず、吾々始め滿堂の諸君も學問して善事に志すものなり、¹³⁵

中洲は生活の中の具体的な例——たとえば火の管理、刃物の使用、食物の準備などの基本技能——を通じて、理論知識と実践技能の間の関連性を説明している。これらの技能は基本的なものだが、実際の操作を通じてのみ眞に習得することができる。これらの例は、理論知識を実際の応用に変換する重要性和実用性を生き生きと示しており、知識は本の中の文字に過ぎず、実際の操作、身体活動、人々との交流を通じて実世界で検証され、確認されるものである。

中洲の見解は、実際には孟子の「良知」思想と王陽明の「知行合一」哲学に啓発され、支えられている。王陽明は特に、知識と行動は切り離せないものであり、眞の知識は実際の行動を通じて表れると強調している。中洲の説明において、教育の核心目標は単に知識の伝達ではなく、学んだ知識を実際の操作に応用する技能を刺激し、育成することである。彼はさらに、孟子による良知の観点を探求し、すなわち、すべての人は生まれながらにして何が正しいかを知っており、教育の目的はこの内在的な道德觀念を実際の行動に変換する手助けをすることであると述べている。

¹³⁵ 三島毅「學問唯知の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)268頁

故に孟子は良知良能と分析して知行並び説けども、陽明は單に良知を説きて、良能を其中に含ませたり、¹³⁶

彼は孟子と王陽明が「良知」と「良能」についてのそれぞれの解釈をさらに研究し、知行合一の核心思想をより深く理解するためである。「良知」と「良能」とは、『孟子』に由来する概念で、「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也」¹³⁷（人の學ばずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所のものは、其の良知なり）」ということであり、人が生まれつきできることや知っていることを意味する。孟子はこれらを分け、内在する道徳的な覺悟を強調し、王陽明はこれらを統合し、よりこの道徳觀を実際の行動に変換する傾向にある。中洲は、彼らがそれぞれ異なる焦点を持っていると明確に述べているが、実際の行動を通じて知識の核心価値を示すことを強調している。中洲は、実践しない人々は「真知が不足している」と考えている。彼の見解では、「偽知」とは実際に適用されない知識を指し、「真知」とは個人の行動を刺激し、社会を前進させることができる知識を指す。このような分類は、社会における知識の価値を強調し、真に意義のある知識は個人と社会の進歩を促すものである。

中洲は教育の最高の追求として、学んだ知識を実際の行動に変換できる個人を育てることを強調している。これは教育者自身がそのような技能を持つだけでなく、学生がこのような変化を遂げることを導く能力も必要とする。教育の真の意義は、自分の知識を用いて問題を解決し、価値を創造する専門家を育成することにある。

中洲の教育に対する深い理解は、社会が進化する需要に応える学生を育成する方法について明確な方向性を提供している。教育は抽象的な概念から実際の行動を促進する動力に変わるべきであり、これが彼の教育哲学の中心思想を構成する。さらに、彼が現在の教育実践に対して行った批判は、私たちに深い教育的視点を示している。彼は、教育の核心は知識の伝播だけでなく、道徳と行動の育成がより重要であると強調している。中洲が提案する知識、道徳、身体の統合的枠組みは、学生を全方位的に育てる本当の教育体系が、これらの相互作用が完全な教育構造を形成すると強調している。このような教育方法は、個人の全面的な発展に役立つだけでなく、社会の調和と進歩の基盤を構築する。

¹³⁶ 三島毅「學問唯知の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)270頁

¹³⁷ 孟子・盡心上(焦循撰『孟子正義冊二』二十六、臺灣中華書局、1979年)13頁

三、義利合一の教育観

前章で、本論文は中洲の義利に関する概念を深く探求している。ここで強調すべきは、中洲が義利の概念に対する深い理解を自身の教育哲学に成功裏に統合し、彼の教育実践と学生への指導に反映されていることである。

然しながら、書物上に於て訓詁の取次教授のみするも、自ら屑とせず、何かな實行の上に於て、標準を見付度と、多年志す折柄論語の見利思義の一語は淺近なれども、廣大にも渉る可しと感ずるあり、因て義利合一と云ふ四字を標準とし、自分にも學びがてらにし、門人をも導き、日夜此に従事せり、¹³⁸

中洲が提唱するのは、知識と行動基準を組み合わせた実践的試みである。長年にわたり、彼は『論語』の「見利思義(利を見て義を思ふ)」という原則に従い、学生を指導してきた。知識を追求する過程で、その道徳的価値についても深く思考する。彼が信じる道徳的目標は、個人利益とは無関係ではなく、両者は相互補完的である。彼は、聖人であっても利益追求を完全に超越することはできないと強調している。

中洲は利益追求の本質を理論的に説明するだけでなく、このような本能をどのように導くべきかを強調している。他者に害を与えない場合には、利益追求は受け入れられるものであり、このような行動は公正な指導の下で行われるため、君子の行動と見なすことができる。道義と利益を組み合わせた教育方法により、個人は自己修養の頂点に達し、君子の気質を示すことができる。

中洲は彼の「義利合一」思想を教育理念に組み入れている。彼の理論体系では、個人利益の追求は個人の固有権利と見なされ、このような追求は道徳原則に反しない範囲で行うべきである。彼が提唱する教育観は、知識や技能にのみ焦点を当てる教育方法を超越し、道徳倫理の覚醒と実際の応用知恵を組み合わせた総合的な育成戦略を提案している。教育の目的は、学生が実生活で道徳に合致し、利益を考慮した決断を行う方法を理解し、掌握する手助けをすることにある。

中洲の教育実践も「義利合一」の理念に基づいている。彼は授業で知識を教えるだけでなく、実際の事例と深い議論を通じて、学生に日常生活でこれらの理念を実践する方法を指導している。このような教育方法を採用することにより、学生は知識が豊富な個体として形成されるだけでなく、自己の福祉に関心を持ちながら社会福祉を無視しない道徳的市民にな

¹³⁸ 三島毅「學問の標準」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)232頁

ることができる。このような教育観を通じて、社会に実質的な貢献をする優れた人材を育成する能力がある。これは中洲の個人成長への渴望と、社会の調和と進歩への深い願望を示している。

中洲が提唱する「義利合一」の教育観は、現代教育分野に独特の視点をもたらしている。この視点は、個人成長と社会的責任のバランスを強調し、急速に発展する市場経済環境の中で、知恵があり道徳観を持つ市民を育成する方法を教えてくれる。現在の社会環境において、彼の教育理念は依然として深い影響を持ち、技術や職業技能を追求する過程で、学生の道徳的判断力や国家社会に対する責任感を培うことを促している。この視点は、現在の教育実践に非常に価値のある方向を提供している。

四、忠孝の道

「君君、臣臣、父父、子子（君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり）」（『論語』『顔淵』）、「君使臣以禮、臣事君以忠（君、臣を使ふに禮を以てせば、臣、君に事ふるに忠を以てせん）」（『論語』『八佾』）、「孝弟也者、其為仁之本與（孝弟は、其れ仁の本たるか）」（『論語』『学而』）等等、忠と孝の倫理観は、中国伝統の儒学の顕著な特徴であり、儒学において豊かな内容と特別な関係を持っている。中洲の教育思想と教育実践においても、彼の忠孝観が反映されている。

三島中洲は晩年に二松学舎大を設立し、数多くの優秀な学生を育成した。二松学舎の教育方針は、中洲の教育理念を反映し実践している。大正四年には、この学舎は天皇の特別な恩赦を受け、学舎と皇室との関係を深めるとともに、その教育理念の正統性と權威性を強化した。学舎は忠孝教育を推進し、日本の伝統的価値を継承している。天皇による二松学舎への支援は、国家上層部が学舎の教育目的を認め支持していることを示している。

大正四年七月二十二日。今上天皇賜内帑金壹萬圓於我二松學舎。以充學資。夫學舎所講何。講忠孝之道而已矣。忠以事我萬姓受治之君上。孝以奉我萬姓所出之宗家。忠孝一致。以維持國家於無窮。是學舎教旨也。今茲五年。會學舎創立四十年。所育生徒凡七千人。未必不為國家維持之少助也。賜金聖意亦恐不外于此歟。乃樹碑表之。并示學舎教旨焉。毅昨有紀恩詩五首。今揭其一代銘。曰。

松下傳經四十歲。一朝何幸賜恩惠。垂枯老樹再繁榮。多產茯苓醫世弊。¹³⁹

¹³⁹ 三島毅「二松學舎賜金紀恩碑」（『中洲文稿第四集卷二』下篇、二松学舎蔵版、1917年）23頁

〈訳〉大正四年七月二十二日、現在の天皇より我々の二松学舎に内廷の金一万円が賜わった。これを学資に充てる。当学舎で何を教えるかという、それはただ忠孝の道のみである。忠は我々万民が治まる君主に仕え、孝は我々万民の出る宗家に奉る。忠と孝は一致し、国家を無窮に維持する。これが我が学舎の教旨である。今年は大正五年、学舎の創立四十年を迎え、育成した生徒は総計七千人に上る。これが国家維持に少なからず助けとなっていないことはないだろう。賜った金の聖意も、きっとこれに外れることはないだろう。そこで碑を建ててこれを表し、学舎の教旨を示すこととした。穀は恩を記す詩五首がある。今、その一つを代銘として掲げる。言う。

松の下で伝経四十年、一朝何たる幸運に恩恵を賜わる。枯れかけた老木が再び栄え、多くの茯苓を産み、世の弊害を治す。

碑文が語る二松学舎における忠孝の教えは、中洲の教育思想の顕著な面を明らかにしている。彼は、忠誠と孝行が個人の道徳的資質を反映すると共に、社会及び国家の安定の基盤を形成すると考えている。二松学舎の教育活動では、忠孝教育が中心的な位置を占め、その主要な目的は、君主への忠誠と家族への尊敬を学生に育てることにある。この教育目標は単なる表面的な礼儀に留まらず、学生の心の奥深くに強い責任感と社会との密接なつながりを育てることを望んでいる。中洲は、個人の運命と国家の将来が密接に関連していることを深く理解しており、教育の究極の目標は、国家の将来の発展に実質的な貢献ができる市民を育成することにある。

彼の教育理念は、教育の長期的な影響への深い理解も反映している。教育は現在にのみ影響を及ぼすものではなく、国家の将来とも密接に関連していると彼は認識している。したがって、彼が提唱する教育理念は短視的なものではなく、国家の長期的な発展と利益のために人材を育成することを目指す先見の明のあるものである。教育の成功は、先見性のある思考と高度な責任感を持つ学生を育成することができるからであり、これらの学生は国家の将来の支柱となる可能性がある。

二松学舎に関する彼の詳細な記述、天皇から授かった金銭に対して建てられた碑、それにちなんで作られた感恩の詩などの行為を通じて、中洲の教育理念には感謝と報恩の要素が組み込まれていることが観察できる。教育過程では、学生に感謝の心と感激の情を育て、受けた教育の機会を理解し、大切に、これらの機会を利用して社会に貢献することも重要である。この教育理念は教育における道徳的義務を強調し、教授過程で学生の個人的成長と社会への責任の双方を重視している。

総じて、中洲の教育理念は日本の文化伝統に深く根ざしており、総合的でバランスの取

れた教育観を提唱し、自己実現ができ、社会で積極的な役割を果たす個人を育成することを目指している。彼は道德教育の中心的役割を強調し、教育を実践と密接に結びつけ、個人の利益と社会の利益の調和を実現することを提唱している。この観点は、学生に道德と責任感を育てることによって、知識や技術の習得だけでなく、個人的な成長を追求する過程で社会的責任と道德的基準をも考慮することができると主張している。中洲が推崇する「義利合一」の教育理念は、個人の福祉を追求しつつも社会正義を維持する現代市民を育成することを核心目標としている。この教育哲学は単なる知識や技能の伝授を超越し、学生の道德観念と社会的責任感の育成をさらに深めている。彼の教育観は、より効果的で包括的な教育をどのように考え、実施するかについて貴重な示唆と方向を提供している。これは、教育の重要性を再評価し、実践と結びつけ、個人の利益と社会道德の間のバランスを見つけることができる全面的に発展した個人を育成するために必要である。

第二節 三島中洲の礼法思想

明治二十一年、中洲は大審院検事に就任し、民法の修正に参加し、法律に対する深い理解を得た。その基礎の上で、中洲は自身の儒学に関する研究を組み合わせ、礼法関係に関する独自の見解を提出している。彼は、古代の礼と現代の法が精神的に一致していると考え、即ち、人々の行動を規範化し、社会の調和と秩序を達成するものと見なしている。彼は激しい西洋化を批判し、『仁』と『義』から礼の源をたどり、礼がどのように道德原則を体现し、同時に社会的義務を規範化するかを示している。彼にとって、礼と法の間の所謂違いは表面的なものであり、両者とも倫理、正義、調和を維持するためのものである。

中洲が自分の見解を表現する際、孔子や孟子などの「礼」に関する解釈を繰り返し引用した。中洲の礼法思想をより良く理解するためには、まず孔子と孟子の基本的な礼学思想を理解する必要がある。

孔子の礼学思想は、儒学の全体的な思想体系において極めて重要な位置を占めている。春秋末期のこの変革の歴史的段階において、彼の礼に関する説明と推崇は、主に社会秩序の安定を図り、当時の西周の礼楽制度の崩壊に対抗することを目的としていた。春秋時代の礼の崩壊と楽の崩壊により、西周の礼楽文化は制度的な統合機能を失い、形式的な虚文だけが残された。「禮云禮云、玉帛云乎哉。樂云樂云、鐘鼓云乎哉¹⁴⁰（禮と云ひ、禮と云ふ、玉帛を云はむや、樂と云ひ、樂と云ふ、鐘鼓を云はむや）」という言葉に表されるように、孔子は礼を内外一致の行動規範と見なし、内心の「仁」を礼の精神的支柱として強調している。孔子にとっての礼は、物質的な境界を超え、文化の体现であり、深い人文的配慮でもある。

孔子は『論語』で頻繁に「仁」と「礼」の関係を探求し、「人而不仁、如禮何。人而不仁、如樂何¹⁴¹（人にして不仁ならば、禮を如何せん、人にして不仁ならば、樂を如何せん）」と述べ、「以仁积礼」と強調し、「仁愛」を「礼」の内在的動機と指摘している。『説文解字』によると、「仁、親也、從人從二（仁は親なり、人に從ひて二に從ふ）」である。孔子の「仁」は、人道原則だけでなく、道德原則でもある。春秋時代に「仁」を忠義、信義などの他の徳目と並列する徳行として捉えるのとは異なり、「仁は全徳の名としても使われ、孔子は常にこれを用いて諸徳を統攝している¹⁴²」。

顔淵が仁について問うた。子は言う、「克己復禮為仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。為仁

¹⁴⁰ 論語・陽貨（劉寶楠撰『論語正義』二十、臺灣中華書局、1981年）10頁

¹⁴¹ 論語・八佾（劉寶楠撰『論語正義』三、臺灣中華書局、1981年）3頁

¹⁴² 馮友蘭『中国哲学史』（華東師範大学出版社、2002）48頁

由己、而由人乎哉¹⁴³（己に克ちて禮を復むを仁と爲す。一日も己に克ちて禮を復めば、天下、仁に歸す。仁を爲すは己に由る、人に由らむや）。顔淵は続いて問う、「請問其目（其の目を請ひ問ふ）」。子は答えて言う、「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動（禮に非ざれば視ること勿れ、禮に非ざれば聽くこと勿れ、禮に非ざれば言ふこと勿れ、禮に非ざれば動くこと勿れ）」と。

孔子は、周禮を理想の社会秩序の典範と見なし、自らの礼学体系を周禮に基づいて発展させ、この体系を再興し、社会の調和と秩序を復興させようと努めていた。具体的な実践において、「克己復禮」を提唱し、個人が自己制約を通じて礼の真髓を示すべきだと強調し、「非礼勿視、非礼勿聽」などを通じて、礼の内在価値を強化し、個人の内面修養と外面表現を結びつけている。

孔子の礼学は、行動規範にとどまらず、形式と内容の統一を強調する生活哲学である。彼は、「仁」が礼の本質であり、礼が「仁」の表現であると考え、両者は相補い合い、どちらか一方が欠けてはならない。孔子のこの考えは、彼の礼への深い理解を明らかにし、礼は単なる儀式ではなく、深い道徳的、感情的な行動規範である。孔子による礼楽文化のこの再構築と解釈は、中国伝統文化の発展に重要な意義を持つ。馮友蘭氏は、「孔子による中国文化への貢献は、初めて既存の制度を理論化し、理論的根拠を与えたことにある¹⁴⁴」と評価している。

孟子は孔子の基礎の上で、「仁政」の理念をさらに提唱し、礼治思想を仁政思想へと昇華させ、礼を治国の鍵とし、統治者が仁政を実行し、仁愛を政治理念とし、礼を治国の核心とし、人本主義の政策を実行するべきだと強調している。

孟子は戦国時代の中期に生き、この時期の政治は多変で、経済は急速に発展し、思想文化も百家争鳴の様相を呈していた。この大きな背景の下で、孟子は孔子の理念を受け継ぎ、礼を結びつきの手段として、調和のとれた安定した社会秩序の構築に努めていた。孟子は礼学を社会階級秩序の維持者と見なし、礼が封建階級制度を強化し、社会の安定を保証すると考えている。孟子にとって、礼は単に社会規範や外面行動の表現ではなく、人の内面本質から生じるものであり、人間の天性や感情の外化である。礼の実践は人間が獣と区別される印であり、人間の文明度と精神的追求を体現する。さらに、孟子は礼を典章制度として存在し、国家治理と百姓の教化の重要な道具であり、社会秩序の制度的保障であると強調している。

孟子の礼学思想には、民本的な特徴が明らかにあり、民生に重点を置き、民を本とするこ

¹⁴³ 論語・顔淵（劉寶楠撰『論語正義』十五、臺灣中華書局、1981年）1頁

¹⁴⁴ 馮友蘭『中国哲学史』（華東師範大学出版社、2002）43頁

とを強調している。彼は、礼の実施は民衆の福祉を向上させることを目的とすべきであり、礼の教化を通じて社会的調和を促進すべきだと考えている。同時に、孟子の礼学思想は内在性と外在性の統一も示している。彼は、礼の内在性は人の内心と情感から来るものであり、外在性は日常行動と社会の典章に表れると考えている。この思想は、礼の実践は内心から発し、社会規範にも適合しなければならないと強調している。

孟子は「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也」¹⁴⁵（惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は、禮の端なり。是非の心は、智の端なり）」という「四端説」を提出し、孔子の仁、義、礼、智に関する教えを具体化し、さらに倫理道德体系へと拡張している。彼は人性から出発して礼の根源を探究し、より完全な儒学の礼学体系を開発した。

孟子の礼学思想は、個人の行動を規範し、社会秩序を維持し、民衆の福祉を向上させる方法について深い視点を提供している。礼の内在性と外在性の統一への理解、礼の教化機能への重視、礼と仁政を結びつける見解は、中洲の表現と高い類似性を持っている。中洲も、「礼」が倫理的な社会理想を融合し、人々の行動を適切に導き、人間性を有することができると考えている。同時に、彼は荀子に言及し、荀子は人性本悪とし、「礼」を不道德な行動を制約し、民衆を教化するために使用できると考えている。中洲は「礼」を美德の伝播する重要な道具と見なし、人間関係の義務を規範化することで実現し、個人の道德を向上させ、集団の倫理を形成するとしている。

然るに後世追々其區域が廣まり、周に至りては、凡そ彼の義の條理が人の履行に見はるゝことは皆禮と云ふて、獨り五禮に止まらざるに似たり、論語中に所謂殷因於夏禮、周因於殷禮、博文約禮、非禮勿視聽言動等の禮是なり、然れども猶ほ法とは區域を異にせり、道之以政、齊之以刑とある、政は政法、即ち今の行政法なり、之に違ふものは刑法に處し、民を齊ふるなり、…中略…周禮は元周官と稱し、周の官制を記したるものなれども、後に周禮と稱して、三禮の中に在り、是れ法制を禮と稱したる著しきものなり、故に今日の法律類は略其の中あり、¹⁴⁶

中洲はさらに指摘して、周代においては「礼」が文書化された法律となっていた。『論語』によると、礼制は夏代から周代にかけて逐次進化し、時代が進むにつれて礼法がより精密になったことが示されている。戦国時代には、「法」と「礼」が社会規範で相互に置き換えられる

¹⁴⁵ 孟子・公孫丑上（焦循撰『孟子正義冊一』七、臺灣中華書局、1979年）9頁

¹⁴⁶ 三島毅「古禮即今法の説」（『中洲講話』、文華堂書店、1909年）121頁

ようになった。荀子などの学者は、礼における刑法的要素を既に見ていた。中洲は『周礼』における商業、民事、刑事法の具体例を挙げ、「礼」と「法」の間の連続性を強力に示す証拠を提供している。

中洲による「礼」への理解は、道德、社会機能、そして民衆の日常生活の三つの点に集中している。まず、社会機能と日常生活の側面から見ると、礼という字の本義から解釈を始める。礼の旧字(禮)は、「示」と「豊」の二部分から構成されており、これは古代の鬼神への尊敬の表現である。この字自体が豊富な供物と厳格な行動によって尊敬を表すことを意味している。この鬼神祭祀の描写により、「礼」には宗教信仰の色彩があり、人間関係と行動様式における「礼」の役割が示されている。

次に、社会の進化に伴い、「礼」の範疇は徐々に拡大し、最初の三礼(天地人)から五礼(吉凶軍賓嘉)へと広がり、周代には、「礼」の範囲はすべての社会行動規範を含むようになった。この時点で、「礼」は宗教的儀式を超え、人々の日常生活のあらゆる面に融入していた。

最後に、中洲による「礼」への理解で最も重要な部分は道德であり、「礼」は人心中の仁義から発するとされている。彼は孟子の「禮の實は節文斯二者也(禮之實、節文斯二者是也¹⁴⁷)」を引用し、自身の見解を証明する。孟子のこの言葉の中心は、仁と義の核心を解説することであり、孟子はこの言葉で「仁」は両親に仕えること、「義」は兄長に従うことと見なしている。これによって導かれる礼は、節度と文飾による仁義の表現である。中洲は孟子の原意の詳細な分析を行わず、「礼」の真髄は仁と義にあり、これら二つが礼の核心要素であると明らかにしている。彼のこの観点では、「礼」は仁義から構築された道德品秩と理解され、社会における人々の行動と地位を定め、社会秩序を確保するものとされる。

漢土の法の字義を考ふるに、古文金なり、爾雅に曰、常也、又偏也、偏而使有所限也と、蓋し正しき常なる條理を以て人を制限する義あり、禮の自分より條理を履行する義に比較すれば、己より條理を知りて履むと、官より條理を示して履ましむると、自他の差異あれども、其條理に由るは一なり、故に古人禮と法とを混稱したるものと見ゆ、¹⁴⁸

「礼」への理解の後、中洲は同様に道德的視点から「法」への理解を述べている。彼にとって、「法」の基礎は「義」である。まず、字義から始めて、彼は「法」と「礼」が共に人々の行動に対する制限であると考えたが、違いは「礼」が自己から出発して一定の規則を履行すること

¹⁴⁷ 孟子・离娄上(焦循撰『孟子正義冊一』十五、臺灣中華書局、1979年)17頁

¹⁴⁸ 三島毅「古禮即今法の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)126頁

にあるのに対し、「法」は官方から発され、強制的に実行される規則であるとしている。それから、彼は「義は不文之法、法は成文之義¹⁴⁹⁾」と提出している。因みに「礼」も「義」に由来しているので、「礼」と「法」は本質的に同源であり、両者は普遍的正義の異なる表現である。

「法」の道徳的基礎について議論した後、中洲は当時の法律改革の状況について考えた。彼によれば、法律の改革は西洋法律体系を無批判に受け入れる単純なプロセスであってはならない。西洋法律体系が東洋の伝統的な礼法思想に完全に優れているという見解に反対し、特に日本の歴史や文化に深く根付いた礼学的法律概念を融合させたものを見落としていると考えている。彼は、西洋法律体系が論理性や体系性において一定の利点を持つかもしれないが、それが長い伝統を持つ思想を完全に放棄する理由にはならないと主張している。彼は、法律改革は西洋法律の有用な要素を批判的に吸収する統合のプロセスであるべきだとしている。

中洲は、日本の法律の現代化の道のりにおいて、東西の法律哲学の共通点を考慮すべきだと提案している。彼は、東洋の法律哲学は社会の調和と個人道徳に深く根ざしているが、これは西洋の法律の普遍的原理と矛盾しないと指摘している。真の法律現代化は、本土法律の伝統に対する深い理解に基づいて、西洋法律を適切に地域化し、日本社会の実際の需要に合わせて変革するべきである。

次に、中洲は実践的な観点から、法が義を体現しなければならないことを例証し、法律に対する理解をさらに深めている。彼は『周礼』の様々な制度を詳細に探究し、現代で言う法律が古代の「礼」に大いに含まれていることを示している。例えば、古代に実施された質剂制度、質剂とは古代の貿易券契質と剂の総称である。長券は質と呼ばれ、馬牛などを購入するのに用いられ、短券は剂と呼ばれ、兵器珍奇などを購入するのに用いられた。この制度は商業活動に対する制限を通じて、商業取引が公正と誠実の原則に違反しないように保証した。これは、法律が経済領域での調整作用を果たすこと、さらに重要なのは、法律が倫理上の拘束力を反映し、市場の公正を維持する機能を示している。

最後に、中洲は荀子の「禮之於正國家也、如權衡之於輕重也¹⁵⁰⁾ (禮の國家を正すに於けるや、權衡の輕重に於けるが如く)」を引用し、この比喩を通じて法律が国家の正義を維持する役割が天秤の輕重を量る役割に相当することを強調している。この平衡は公正を代表し、西洋の正義の天秤の象徴と一致していることを示し、東西の法律哲学の共通点を示している。この視点は、法律が社会の平衡と公正を追求しなければならないことを本質的に強調しており、法律の均衡は正義に基づかなければならない。

¹⁴⁹⁾ 三島毅「古禮即今法の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)130頁

¹⁵⁰⁾ 荀子・大略(荀況撰『荀子』十九、臺灣中華書局、1976年)6頁

中洲はこれらの豊富な歴史的事例と深い分析を通じて、彼の核心的な礼法思想を全方位的に説明している。すなわち、法律は義という倫理規範を含み、体现しなければならない。中洲の法律観は、単に法律条文の実行を強調する現代の法律態度とは異なり、法律と道德の融合を強調し、法律は社会倫理価値に奉仕すべきと主張する。中洲の法律理解は、法律が行動の規範であるだけでなく、社会道德価値の維持と体现であることを強調する。彼の観点は、法律と道德の統一性を強調し、法律の制定と実践は仁義の道德基礎に基づくべきであり、現代法治の転換プロセスにおいて、伝統的倫理資源を継承し発展させようとする彼の深い思索を反映している。

第三節 三島中洲の競争観念

古代中国において、競争と謙譲は「争」と「讓」として知られていた。ここで「争」とは、個人の利益を最大化する競争行為を指し、官職や社会的地位、財産資源などの争奪を含む。一方で「讓」は他者に対する謙虚な譲歩、利益を他人に譲ることを意味する。古代中国人は、過剰な競争が社会秩序の混乱を招き、国家の貧困と衰退に繋がると考えていた。したがって、制度的にも思想的にも、「争」にはある程度の排斥が存在していた。

古代中国思想において、各家学説は「争」と「讓」に関して異なる解釈を示していたが、「争えば乱れる」という点では共通の認識を持っていた。儒学思想、特に孔子や孟子の教えは、礼儀と倫理道德の重要性を強調し、「争」は道德と礼に背く行為であると考えている。彼らは「讓」を最善策とし、人間関係や社会的事柄の処理において、礼儀を優先することを提唱している。

墨家は、兼愛と非攻を核心とし、他人への愛と暴力への反対を強調している。墨子にとって、社会の混乱や戦争は、人々が他人への愛に欠け、個人の利益を過度に追求することによって起因していると考えられている。従って、国家や社会関係の処理にあたり、争いを減らし、相互理解と愛護を強化することを提唱している。

道家、特に老子の思想は、「無為而治」の概念を提出している。最良の治理方法は自然の発展に干渉しないことであると考えられている。老子は「天之道、利而不害。聖人之道、為而不争¹⁵¹（天の道は、利して害せず、聖人の道は、爲して争はず）」と述べ、老庄道家の思想において、理想の社会は争いが存在しないものであるとされる。「讓」の概念は単なる譲歩ではなく、自然に順応し、無理をしない生活態度であると解釈されている。

法家は、韓非子を代表として、法律や制度を重んじるように見えるが、実際には「争」を完全に排斥しているわけではない。彼らは法律と制度の厳格な実施を通じて、人々の競争行動を合理的に導き、制御することで、社会秩序の混乱を避けることができると考えている。法家にとって、適切な「争」は社会秩序の維持者であり、しかし、このような競争は法律と制度の枠組み内で行われなければならない。

以上の内容から、古代中国の各学派が競争を排斥する姿勢が見て取れる。各学説を通じての共通点は、思想的に競争を制限し、排除する議論である。しかし、司馬遷が言うように「天下熙熙、皆為利來。天下壤壤、皆為利往（天下熙熙として、皆利の爲めに來り、天下壤壤として、皆利の爲めに往く）」（『史記』『貨殖列伝』）と、利益を争うことは社会の混乱を招く

¹⁵¹ 老子・八十一章（李耳撰『老子』下篇、臺灣中華書局、1977年）24頁

が、争わなければ生存できないようであり、それが社会発展の実態のようだ。このような矛盾を調和させるために、義利の議論は今日に至るまで続いている。しかし、前述のように、古代中国の思想では、義利に対する態度は終わりまで「義を重んじ利を軽視する」ものであり、競争はほとんど認められてこなかった。

これに対して、西洋文化では、競争が長い間、社会進歩や個人の成功の重要な推進力と見なされてきた。この考え方は古代ギリシャの競技文化に由来し、現代の資本主義社会の市場競争にまで及んでいる。現代においては、この考え方がさらに強化され、競争は創造力を刺激し、経済成長を推進し、社会進歩を促進する鍵と見なされている。この競争思想は明治時代に日本にもたらされ、中洲の注目を集めている。

近來洋學の流行より、民權とか國權とか何權とか角權とか云ふて、權利即ち條理を主張し、相競争することを貴ぶ、故に之に反する謙讓は西洋にて賤むことかと思へば、左あらずして、翻譯書等を見れば、謙讓を美德と稱したること少なからず、最も著しきは、華盛頓が百戰の力にて米國を獨立國と爲し、尋常の考へなれば、子孫に傳ふべきを、憲法を守り、僅八年にして大統領の位を讓りて退きたるは、堯舜の禪讓にも劣らず、東西洋ともに稱揚せざるもの無ければ、矢張り西洋も謙讓を貴ぶなり、¹⁵²

中洲は論述の中で、近代西洋学の流行が人々に権利と競争をより重視させたことを指摘し、同時に西洋文化が謙讓に対する重視も強調している。彼はアメリカのワシントン为例に挙げ、その行動を中国古代の堯や舜と比較し、東西の文化が謙讓な美德に共通の認識を持つことを示している。さらに、彼は東洋文化が謙讓だけでなく競争も高く評価していることも指摘している。孔子や孟子の言葉「其争也君子」¹⁵³(其の争や君子なり)や「自反而縮、雖千萬人、吾往矣」¹⁵⁴(自ら反して縮からば、千萬人と雖も、吾れ往かむ)」を引用することで、中洲は競争が東洋文化において果たす積極的な役割を明らかにした。彼は競争と謙讓を相互補完的で共存可能な要素と見なす理論枠組みを構築しようとしている。この観点は、適度な競争が個人の進歩と社会の発展を促進し、適度な謙讓が競争によってもたらす衝突や不公正を和らげるのに役立つことを強調している。

現代社会理論の議論において、競争と謙讓はより複雑な分析枠組みに取り込まれている。例えば、経済学の博弈理論研究では、個人が自己の利益を最大化することを目指しながら、

¹⁵² 三島毅「競争謙讓相濟説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)163頁

¹⁵³ 論語・八佾(劉寶楠撰『論語正義』三、臺灣中華書局、1981年)6頁

¹⁵⁴ 孟子・公孫丑上(焦循撰『孟子正義』六、臺灣中華書局、1979年)12頁

協力と競争を通じて最適な解決策を見つける方法が探求されている。この理論的背景の下では、競争と謙譲は単純な対立概念ではなく、相補的な戦略となっている。政治学の領域では、民主主義制度の核心理念の一つとして競争と謙譲のバランスが取り上げられている。選挙制度は競争の体现として機能し、民主プロセスで必要な多方面の協議や妥協は謙譲の価値を示している。競争と謙譲の間で求められるこのバランスは、社会が活力と動的な発展を保ちながら、極端な分裂や衝突の発生を効果的に避けることを可能にしている。

現代社会における競争の本質を探究する際、社会ダーウィニズムは見過ごすことのできない論点である。この理論はダーウィンの生物進化論に由来し、「適者生存」の考え方を人類社会に広く適用している。社会ダーウィニズムの核心思想は、生存競争による優勝劣敗の現象が、人類社会の発展と進化にも同様に適用されるというものである。この思想は最初に英国の哲学者ハーバート・スペンサーによって提唱され、19世紀に資本主義や保守主義を支持するために用いられ、社会における不平等や財富の分配は自然な結果であるとされた。しかし、社会ダーウィニズムのこの極端な形態は広く批判されている。それは社会的公正と正義の重要性を無視し、個人の成功における個人の差異や環境要因の役割を軽視すると非難されている。競争を強調する一方で、社会ダーウィニズムは常に協力と謙譲の価値を見落としている。中洲はこのような「弱肉強食」思想を単純に強調する社会ダーウィニズムに対して、明確な反対の立場を表明している。

此の弱肉強食を平易に申さば、強いもの勝ちと云ふこと故、世人は之を偏信し、弱きものは詰り強きものに食盡くされて仕舞ふものと覺悟し、自らいじけ卑屈する者なきに非ず、然るに此言は古へは弱肉強食にてありしに、聖人が世に出でられ、強を抑へ弱を扶けてより、中國人民は安穩に生活することの出來たる大恩を忘れて、夷狄の佛法を信じては相濟まぬとて、聖人を推尊する爲めに發したるものにて、一方に偏寄り、公平の説には非ずと、¹⁵⁵

中洲は易經に基づいて、宇宙万物の相互依存と相互轉換を強調し、天地万物はすべて「一元氣」に含まれていると述べている。この一元氣は自然法則と人間社会の隅々に体现されている。この枠組みの下で、中洲は、強者であれ弱者であれ、宇宙の不可分の一部であると考えている。彼らの間には微妙なバランスが存在し、このバランスは静的なものではなく、絶えず変化し轉換している。強者は今日が強者であるが、昨日は弱者だった可能性があり、

¹⁵⁵ 三島毅「強肉弱食の説」(『中洲講話』、文華堂書店、1909年)101頁

その逆もまた然りである。この観念は、伝統的な「強者が常に優位にある」という固定観念を打ち破り、激しい競争の中でも弱者への配慮と謙譲を保つべきことを思い出させる。

中洲は歴史や現実の例を引用して、この観点をさらに詳述している。例えば、鯨と小魚、蚊や蠅と人間の相互関係などである。自然界において、強者と弱者の関係は単なる捕食と被捕食ではない。強者の生存は弱者の存在に依存しており、弱者もこの関係の中で自身の位置を見出している。たとえば、鯨は海洋の強者であるが、その生存は小魚や浮遊生物なしには成り立たない。蚊や蠅は人間の「敵」と見なされることがあるが、生態系において重要な役割を果たしている。自然界と人間社会において、強者と弱者は相互依存している。強者は弱者を無理に圧制するのではなく、節度と謙譲を持ち、この相互依存関係が生態平衡と社会安定の維持において鍵であることを理解すべきである。

天下に強國あれば、必ず弱國ありて相對待す、唯其間に維持釣合の道あるのみ、孟子曰、仁者以大事小、智者以小事大、柳下惠曰、處大教小、處小事大、老子曰、小國以下大國則取大國、大國以下小國則取小國、此の取は伐取るとに非ず、人氣を收むることなり¹⁵⁶

中洲は孟子の「惟仁者為能以大事小。惟智者為能以小事大¹⁵⁷（惟仁者のみ能く大を以て小に事ふることを爲す。惟智者のみ能く小を以て大に事ふることを爲す）」と柳下惠の「處大教小、處小事大（大に處りては小を教へ、小に處りては大に事ふる）」（『国語』『魯語上』）、さらに老子の「故大國以下小國、則取小國。小國以下大國、則取大國¹⁵⁸（故に大國以て小國に下れば、則ち小國を取り、小國以て大國に下れば、則ち大國に取らる）」という考えを引用し、国家間の関係において、強国と弱国の間にも一種のバランスと調和を保つべきであり、強者の弱者への圧迫ではないと表現している。この思想は弱者への謙譲と保護を示し、国と国との競争関係においても、道徳と正義の原則に従うべきであることを示している。同時に、国際関係においては公平と正義を追求し、単なる強権政治を推進するべきではないと強調している。激しい競争の中で、個人であれ国家であれ、道徳的制約を守り、弱者への配慮と保護を示すべきである。

弱者は永遠に受動的な位置にいるわけではなく、自然法則と社会環境の制約のもとで、知恵と忍耐によって生存と発展の道を探るべきである。国家間では、弱国は強国に直面して

¹⁵⁶ 三島毅「強肉弱食の説」（『中洲講話』、文華堂書店、1909年）106頁

¹⁵⁷ 孟子・梁惠王下（焦循撰『孟子正義冊一』四、臺灣中華書局、1979年）7頁

¹⁵⁸ 老子・六十一章（李耳撰『老子』下篇、臺灣中華書局、1977年）16頁

盲目的な崇拜や単純な模倣をすべきではない。弱国は自国の文化、政治、経済の独立性を維持し、強国の文化や制度に完全に依存したり同化されたりすることを避けるべきである。この自主性は国家の生存と発展の基盤であり、国際舞台での独立性を保つための鍵である。これは国際社会における競争戦略であり、忍耐の中で自国を強くし、「弱肉強食」の状況でも立ち位置を確立する国になるためのものである。

中洲が東西における競争と謙譲の概念の違いに対して持っている独特の見解を見出すのは難しくない。彼は中国古代文化における競争概念の軽視に完全に同意しているわけではなく、同時に西洋文化における謙譲の価値の無視にも留保を示している。彼が努力して構築しているのは、道徳的価値に基づく競争と謙譲の理論枠組みであり、彼の記述においてこれはますます複雑になっている。この枠組みの下では、競争は単純な自己推進力ではなく、社会進歩と個人発展の不可欠な動力となる。謙譲は、社会の調和と個人品德の修養の核心要素として昇華される。現代社会の文脈において、この理念は特に重要で緊急性を帯びている。

中洲が明らかにしたのは、競争と謙譲の間のバランスの必要性だけではなく、これら二つの見かけ上対立する概念間の動的な相互作用の関係でもある。彼は、過度の競争が倫理道徳の腐蝕や社会秩序の揺らぎを引き起こす可能性があること、逆に過度の謙譲が社会の停滞や個人の退化を招く可能性があることを指摘している。この相互作用の関係は、異なる文化、歴史的時期、さまざまな社会構造において、それぞれ独自の面貌と内涵を示している。

中洲の思考と洞察は、現代社会において個人の発展と集団の発展のバランスを追求し、異なる文化間の理解と調和を促進する上で、深い啓示と貴重な価値を提供している。彼の理論枠組みを深く探究することにより、競争と謙譲の複雑な関係をより良く理解し、多文化が交錯する現代社会において、活力に満ちたと同時に調和した共存の道を見出すための示唆を得ることができる。

おわりに

三島中洲は、日本の幕末から明治時代にかけての優れた思想家、教育者であり、儒学思想の深い研究で知られている。彼の思想の成果は主に著作『中洲文稿』と講演集『中洲講話』に集約されている。思想体系の構築において、中洲は中日の各学派の精華を巧みに融合し、自身の豊富な社会实践と教育経験を組み合わせ、「義利合一」の核心観点を抽出し、自己の思想体系に統合した。

三島中洲は学術分野で顕著な理論的成果を達成するだけでなく、教育分野や社会事業においても重要な役割を果たした。彼の思想的見解と実践活動は、彼が所属する時代への理解と学問への不断の追求を反映している。さらに、彼が再構築した儒学の思想理論の枠組みは、近代日本社会の発展に深い影響を与えている。

本研究は、三島中洲の思想を深く分析し、その思想の源流、発展過程、歴史的背景を追跡し、日本近代思想史研究に新たな視点を提供する。時代の偉大な思想家として、中洲の思想は伝統的な儒学に深く根ざし、同時に時代の変遷と西洋の思想の影響を積極的に吸収した。彼の思想を深く研究することは、伝統と現代、東洋と西洋の間の独特なバランスの探求を目指し、日本および東アジア地域の文化と歴史的変革を理解するための新しい視角を提供する。

三島中洲の思想は文化交流と思想の衝突に現実的な啓示を提供している。彼の思想は伝統と現代化の衝突の中で、統合と革新を求め続け、現代社会が直面する文化多様性と多文化共生社会の実現に対する貴重な参考を提供している。三島中洲の思想に対する研究は、文化の継承、革新、融合の関係の理解を深め、文化的特徴を維持しながら外来文化を積極的に取り入れ、より開放的な社会文化環境を形成する方法について有益な洞察を提供する。

未来の研究において、三島中洲の思想には多くの探究に値する側面が存在する。特に注目すべきは、その思想体系が日本の近代化プロセスにおける実際の役割と影響、儒学思想を日本社会の現実問題と組み合わせる方法、および日本の社会、政治、経済発展への影響である。同時に、中洲の思想が東アジアの文化交流における地位と役割、および他の東アジア諸国の思想家や学者への影響を探究することも、今後の重要な研究方向である。

また、三島中洲が西洋の思想を受け入れ、反省すること、特に彼が西洋の哲学や文化要素をどのように吸収し、再構築して日本の伝統文化に適応させたかを探究することは、異文化理解と交流研究において重要な課題である。これは伝統と現代化、本土と外来の間のバランスを見つける方法に関連しているだけでなく、文化的アイデンティティと融合の深層的な

問題にも関わっている。

最後に、三島中洲の教育思想と教育実践を深く研究することは、日本の近代教育史および現在の教育改革を理解する上で重要である。彼の教育理念と方法を探究し、特に彼が儒学思想を教育実践にどのように適用したかを考察することは、現代の教育体系の発展に有益な参考と啓示を提供する可能性がある。

三島中洲の思想は、歴史的な層で重要な価値を持つだけでなく、現代社会への啓示と応用が、将来の研究の重要な方向性を構成している。三島中洲の思想体系をより全面的に理解することにより、日本や東アジアの文化、教育、社会の発展に対するより深い洞察を提供することができる。

参考文献

【日本語文献】

- [1]倉田和四生(2009)『山田方谷の陽明学と教育理念の展開』明德出版社
- [2]戸川芳郎編纂(1999)『三島中洲の学芸とその生涯』雄山閣
- [3]木村光徳(1986)『日本陽明学派の研究』明德出版社
- [4]三島毅(1898)『中洲文稿第一集』二松学舎蔵版
- [5]三島毅(1900)『中洲文稿第二集』二松学舎蔵版
- [6]三島毅(1911)『中洲文稿第三集』二松学舎蔵版
- [7]三島毅(1917)『中洲文稿第四集』二松学舎蔵版
- [8]三島毅(1909)『中洲講話』文華堂書店
- [9]三島中洲(1994)『愚得録』高橋情報システム
- [10]三島復(2005)『哲人山田方谷』山田方谷顕彰会
- [11]三島正明(1998)『最後の儒者——三島中洲——』明德出版社
- [12]山口角鷹(1977)『三島中洲——二松学舎の創立者』二松学舎
- [13]山田芳則(1998)『幕末・明治期の儒学思想の変遷』思文閣
- [14]山田準(1951)『山田方谷全集』聖文社
- [15]山田琢(2001)『山田方谷』明德出版社,シリーズ陽明学28
- [16]山田琢・石川梅次郎(1977)『山田方谷・三島中洲』明德出版社,日本の思想家41
- [17]松川健二(2008)『山田方谷から三島中洲へ』明德出版社
- [18]中田勝(1957)『三島中洲』明德出版社,シリーズ陽明学34
- [19]大江清一(2016)「義利合一説の思想的基盤:三島中洲の義利合一説の考察」『埼玉学園大学紀要』16,p.13-25
- [20]大江清一(2018)「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」『埼玉学園大学紀』18,p.29-42
- [21]岡野康幸(2007)「並木栗水の三島中洲批判——中洲「義利合一論」をめぐり——」『三島中洲研究 vol.3』二松学舎大学21世紀 COE プログラム
- [22]溝口貞彦(2001)「中洲の「義利合一論」について」『陽明学』13,p.143-151
- [23]奈良方直(2004)「三島中洲の実学」『三島中洲研究 vol.1』二松学舎大学21世紀 COE プログラム
- [24]三島正明(2002)「明治前期の思想と三島中洲」『陽明学』14,p.35-54
- [25]三島正明(2008)「「三島家系譜」覚書」『三島中洲研究 vol.3』二松学舎大学21世紀

COE プログラム

[26]陶徳民(2016)「三島中洲における漢洋折衷のバランス感覚：松陰・安繹・栄一との比較」『日本漢文学研究』11,p.163-174

[27]田中正樹(2019)「近代日本の漢学と民主主義—三島中洲の場合—」『二松学舎大学東アジア学術総合研究所集刊』49,p.21-47

【中国語文献】

[28]陳廷湘(1999)『宋代理学家的義利觀』團結出版社

[29]程顥、程頤(1981)『二程集』中華書局

[30]鄧紅(2017)『日本的陽明学与中国研究』広西師範大学出版社

[31]馮友蘭(2002)『中国哲学史』華東師範大学出版社

[32]黎靖徳(1986)『朱子語類』中華書局

[33]李学勤、趙平安(2013)『字源』天津古籍出版社

[34]陸九淵(1980)『陸九淵集』中華書局

[35]錢明(2009)『王陽明及其学派論考』人民出版社

[36]王守仁(1966)『陽明全書』台湾中華書局

[37]邢舒緒(2008)『陸九淵研究』人民出版社

[38]衷爾鉅(1988)『吳廷翰哲学思想』人民出版社

[39]『吉斎漫録』(手抄本) <http://codh.rois.ac.jp/pmjt/book/200020604/> (2023年11月28日最終閲覧)

[40]鄧紅(2021)「進化發展心理学視角下的朱陸之弁」『朱子学研究』第三十七輯,江西教育出版社,p.57-72

[41]楊沢波(1993)「從義利之弁到理欲之爭——論宋明理学「去欲主義」的產生」『復旦學報(社会科学版)』1993(05),p.35-41

[42]張鵬偉(2013)『宋明理学天理人欲問題研究』陝西師範大学中国哲学專攻博士論文