

源 了圓著

『近世初期実学思想の研究』

宮城 公 子

「せっかく書評書いてくれたけれど、あなたの理解間違っているところあるよ」過去に書評をおひきうけして、またいただいた著書への答礼の手紙をしたためて、こうした言葉に接したことが一度ならずある。後で考えなおして、誠に恥入ることもあったが、何故そんな誤りを犯すのかと考え込んでしまう。読解が浅いといえればそれまでのこと。自分の思考のわく組としての固定観念を離れて、虚心に他の人の著書に接するのは、至難のことである。時として、他の人の研究成果、あるいはその奥のそれを生んだものとも人間的な動機については、本当のところ本人だけにしかわからないのではないかと思ったりする。特に本書のような総括的な問題提起の書は、重点の置き方により幾通りもの読み方が可能であり一層にその思いがつよい。

本書『近世初期実学思想の研究』は六百頁の大著であり、二十五年來あためられ、そして今後更なる蓄積の上に壮大な体系をなすであろう「実学研究」という著者のライフワークの一部である。

「序論」及び「第一章、実学概念の検討」において、この壮大なライフワークの構想とその方法が示される。著者の実学研究の意図の第一は中国、朝鮮、日本という「近世極東儒教文化圏」の比較文化研究であり、第二は実学思想の近代化に果たした役割の検討である。その際、近代化という場合、西欧型の近代化を典型とし、それとの比較が行われるのが常であったが、著者はこうした尋常の方法に対し、日本近代が西洋文明のみを志向して来たことへの反省をこめて、中国、朝鮮の近代化との比較研究を提唱する。続いて、「近世極東儒教文化圏」の近代化過程における比較研究という課題を担われた「実学思想」の内容の検討が行われる。

著者によれば「実学思想」とはきわめて多義な概念であるが、その中に一貫し共通するものは「リアルなもの、内容のあるもの」「真実であるという考え」（『同書』五九頁、以下頁数のみを示す）であり、それは宗教的実在観から世俗的実在観への転換の過程に成立したものである。しかも実学思想とは、本来ポレミカルな概念であり、既成の価値への批判は通常実学という言葉をかかげ行われた。従って何を実とし、何を偽とするかによって実学思想の内容が異なる。しかしこうした内容の差異を通じて、実学思想には治国平天下に役立つ有用のものでなければならぬという有用性の強調という志向があったという。

著者によれば日本の近世実学思想の展開は、巨視的に「人間的眞実追求の学問」、「道徳的実践の学問」（五六頁）から「実証的実学」、「実証的、合理的実学」への展開（六二頁）であり、日本近代では同じく「実証的、合理的実学」が主流をしめるけれども、その有用性は治国平天下を担う統治者のためのものではなく、

社会を構成する各個人のためのものに転化しているという（六六頁）。

「極東儒教文化圏」の近代化過程の思想史を把握するのにこうした著者の実学思想を核とする視点はきわめてすぐれた着想である。現実的なもの、実証的なものを真実とし、しかも有用性、実践性を志向することは、著者の言葉を借りれば『「観想」と『実践』とを峻別し、『観想』に学問の成立の根拠を求めたアリストテレス以来の哲学的学問』（六四頁）、つまり西洋の学問的伝統とは全く異質の東洋の学問的特質である。従って実学思想という視点は西洋思想と対置し、それと異質の東洋思想を把握する際のもっとも有効なものであると思われるが、先述の通り著者の実学思想研究の意図はそこにはない。

いうまでもなく「近世極東儒教文化圏」の形成を担ったのは朱子学であるが、実学概念の内容の変遷をとらえ、その近代化過程における役割を東アジア規模において比較するには朱子学の「理」及び、それを把握する方法である「格物致知」の内容の検討が、その「淵深鉛」（一一九頁）になるといふ。著者の理解によれば、朱子学の「理」には①超越的形而上的の性格、つまり所以然の故であり、「氣との関係でいへば氣の理でなく氣に対する理」（一〇七頁）。

②後天的経験的性格、つまり所当然の則であり、「総じていへば理は氣の中にも存在する」（一〇八頁）。

③人倫的性格の三つがあり、「価値的面の優位のうちにそれが分化することなく、渾然と一つになっていた」（一〇八頁）という。著者のいう「人間の真実追求の学問」「道徳的実践の学問」という実学はこうした理気論を基礎に成立していたともいえる。近代化過程における

実学の展開はこの朱子学の「理」の渾然とした体系が分化する過程でもあり、その分化の具体的様相は①「理」の超越的形而上の性格の側面を強くし、道義の学としての朱子学を強調すること。

②「理」の経験的性格の側面を強調すること（これには自然界、人間社会、古典等々を対象とした経験的認識が含まれる）。

③物の理を外に向って究める方向を否定し、自分の心の中にある道徳的、形而上の理、ないし、自分の心の中にある直観的道徳力としての良知にめざめる方向、その他④、⑤の分化の方向が設定されているが本書には直接にかかわらないのでここでは省略して紹介しない。こうした朱子学の分化の過程を著者は「主理派」と「主氣派」への分化と総括するが（一一三頁）、ここで「主氣派」とは先述の「実証的実学」、「実証的、合理的実学」とほぼ同じ内容のものとして読める。

もとより「極東儒教文化圏」内の中国、朝鮮、日本ではこの朱子学の分化の具体的様相はそれぞれ異なる。中国の場合、朱子学がほぼ原型をのこして教条化し、近代化傾向を示すところの清末清初の経世致用の実学、清朝下の利用厚生の実学、情の解放を主張した氣の哲学等々がどれも順調に発展せず、実学思想の展開がスローテンポであった。

又、朝鮮の場合には、李朝後期、経世致用学派と利用厚生学派の二つの実学がみられるが、これらは少数派であり、思弁的合理主義の保守的な朱子学が多数を占めた。こうした中国、朝鮮の実学思想の展開に対し、日本は著るしい特色をもつという。それは約言すれば、「主氣派」に属する「経験主義的合理主義」、あるいは「実証的、合理的実学」が一つの大きな流れとなったことであ

る。具体的には近世初期、朱子学者でありつつ、「経験主義的合理主義」の側面をあわせもった林羅山、貝原益軒、新井白石らの例であり、古学派の山鹿素行、伊藤仁斎、東涯らもこの系譜に位置づけられ、その上に、荻生徂徠、太宰春台、海保春陵らの「実証的、合理的実学」が開花する。近世中期以降の洋学を受容はこの「経験主義的合理主義」、あるいは「実証的、合理的実学」の基盤の上に行われたものであり、明治以降の日本の急速な西洋文明の移植もこの延長線上にある。総じて中国、朝鮮に比べ、日本は実学思想の展開が急テンポであったといえるが、こうした彼れの相違を生み出した社会的要因として中国における清朝下の異民族支配、中華思想、伝統文化の層の厚さの問題、朝鮮における両班階級の保守性、事大意識、党派争いの存在等々の諸因が列挙される。だが日本との対比において重要なのは科挙の存在の有無であり、中国、朝鮮には科挙が存在したために教条化された朱子学のため込み、あるいは古典の知識、修辭上の訓練等々に終始したのに対し、日本ではそれをもたなかったために、却って自由な研究が可能となり、学派の多様性が生まれ、特に技術論的視点の実学が発達した。加えるに儒学を担う階級が武士・商人・農民と広汎であったこともこの傾向を助長した。著者が福沢諭吉の日本の明治維新が成功したのは維新の指導者が無学だったからだという言葉を引用し、日本の近世社会の儒学の水準を語る個所は印象的である。

以上のべた著者の「極東儒教文化圏」の設定、その中での近代化の比較思想史という視点は全く新しい試みであり、われわれはここに始めて、十一、二世紀から二十世紀迄の東アジアの思想史

に一つのペースベクターを得ることが出来た。そして、東アジアで唯一の近代化に成功した日本という場合の思想史上の位置づけが明確になったと思われる。

しかし著者は日本において近世中期以降、「経験主義的合理主義」、あるいは「実証的、合理的実学」が時代思潮をおおいつけたといっているわけでなく、又それによって主導された日本の近代化を全面的に賛美しているわけでもない。

近世期を通じ、上述のタイプの実学と「人間の真実追求の学問」、「道徳的実践の学問」という二つのタイプの実学は「相互に批判しあいながら、相互に補足しあうような社会機能を果していた」(一一〇頁)であり、後者のタイプの実学は「人間や社会についての理解を深め、そうした角度から近代化を進め、時には経験主義的合理主義の実学のみならずマイナスの面を匡正した」(一一〇頁)という。同じ発想で、著者は「近代の実学」を発達させなかった中国についても「それは中国の近代化を困難にしたかも知れないが、その困難性を克服したとき、中国文化の創造性を高めた」(八一頁)と結論する。

以上が著者の実学思想研究というライフワークの構想であるが、本書の以下の各章は、この壮大な体系の一部、近世初期の「人間の真実追求の学問」、「道徳的実践の学問」という実学の部分の個別研究である。

ここでは互いに師弟関係にありつつも両者異った思想をもち、生き方をした思想家、藤原惺窩と林羅山(第二章、藤原惺窩と林羅山)、中江藤樹と熊沢蕃山(第四章、中江藤樹の実学観とその心学——中期とくに後期を中心として——)。(第五章、熊沢蕃山

の実学観と経世済民の思想) 及び禅僧でありつつ実学思想を展開した沢庵(第三章、沢庵とその思想——実学的思惟と仏教・儒教の交渉の問題をめぐって)——をとりあげ、著者はこうした近世初期の実学を「心学的実学」と概括する。従来これらの儒学者は朱子学に対するものとしての陽明学という視点から把握されたが、著者はこの尋常の視点を斥ける。日本における陽明学は、中国の場合のように朱子学に対するアンチテーゼとしての思想史的位相をもったとは考えられず、両者を「心学的実学」と概括した著者の視点は正鵠を得たものといえよう。また禅僧でありつつも実学思想を展開した沢庵を加えたのは心学的実学では禅儒一致の形態が多く、儒者達の排仏の口吻の激しさにもかかわらず、その心学に禅との類似性が指摘出来る例が多いことから、禅の側からする実学思想を提示する意図があったものと思われる。

ここでは、あるいは著者の意図を大きく歪めるかも知れぬ危険を承知で、私なりの読み方として、藤原惺窩と林羅山、中江藤樹と熊沢蕃山について、同じく「心学的実学」を志向しながら、何故両者の相違が生れたかを基軸に著者の分析を紹介したい。(第三章の沢庵を扱った章は前後の章と性格を異にし、かつ、私は禅に全く無知なので紹介及び論評を避けたい)

著者が実学思想の内容を知る「淵深鉛」だとした「理」について、惺窩は理気論を抜きに「理」のみを問題としていることが特色であり、その「理」には超越的形而上的性格、及び経験的性格はなく、専ら道德的性格のものに限られるという。この「理」を窮めるための惺窩の格物観は、朱子学と異り「格物」を「物を格まる」とよみ、ここで「物トハ塵ナリ」というが、それは心中の

「意識的な思慮」をさし、それを去るにより、「至善」があらわれるという。「至善」とは「明德・親民ノ根源ノ出ヅル処ノ理」ともいわれ、経世的関心の根源でもあったが「人已合一」、「内外合一」の原理でもあり、それを核に惺窩は陸王学等儒学各派への「折衷的態度」をもちえた。総じて著者は惺窩の思想を一貫するものは「内面的体験の強調」(一六五頁)だという。惺窩晩年の「隱居放言」の生活について、著者は親友赤松広通を殺した家康に仕えることを潔しとしなかったこと、及び儒者として仕えることに對する仏教勢力からの妨害等をその動機としてあげている。

羅山はこうした惺窩の禅的傾向のある陸王学との折衷的態度を批判し、朱陸の弁を強調する朱子学者であった。だが著者は、羅山を「知的理解という角度から朱子学に對したのであって、思想の深さという点では物足りない」(二一三頁)と評し、羅山の本領は、宋明の経学だけでなく、諸子、史書、兵書、博物学、本草学関係、医書、天主教関係等々に及ぶ博学多識にあったとする。羅山の「理」の内容は超越的形而上的性格のものはなく、万物に宿った「理」が中心である。とくに人間の心にあるは「理気のダイナミックな構造」(二二四頁)に注目し、この動的に把握された人心がその心学の内容であり「理当心地神道」の基礎でもある。羅山の「理当心地神道」における神道の朱子学的解釈の構造を解明して本書は説得的である。羅山の「理」の今一つの性格は主として古典の実証的、合理的研究、あるいは経験科学への関心にみられる「経験主義的合理主義」の側面であり、著者は羅山の惺窩とは異なる思想家としての質をむしろこの点に見ている。羅山

は又、惺窩と異り草創期の江戸幕府に仕えたが、それによって朱子学者羅山は幕府の強要する価値体系と自身のそれとの矛盾の淵に立される。具体的には秀忠の命によって強要された「六韜」、「黄石公三略」、「漢書」等の兵書類その他の講義であり、家康の命による剃髪、道春への改名である。こうした江戸幕府への従属が羅山の朱子学にどういふ影響を与えたかを著者は「心モチノ兵法」という力ではなく心による支配の思想、「六韜」特有の天下思想、「敬」が吉凶という功利的観点から説かれていること等々を指摘する。(二五四頁—二五五頁)

評

総じて惺窩と羅山について、単に「上下定分の理」をとく幕藩制度支配のイデオロギーという評価をこえ、ここ十年來長足の進歩をとげた現今の水準の研究成果を吸収して詳細な分析が示されている。特に先述の朱子学の「主理派」と「主氣派」への分化に李延平の「延平答問」、羅整庵の「困知記」が大きな意味をもったこと。惺窩の「大学要略」が明末の三教一致論者林兆恩の「大学正義纂」によったものであること、羅山の朱子学が集注や或問はともかく、他は「性理大全」、陳北溪の「性理字義」等のいわばダイジェスト版によったものであること、その陸王批判は羅山独自のものでなく明末の「異端弁正」、「学蔀通弁」など陸王学批判の書を読んでなされたものであったこと等の指摘は重要である。中国からの經学関係の書物の輸入、撰取の状況は今日の研究では未踏の分野である。著者も指摘されるように中国の儒学史上、あまり重要視されぬ著書が、わが儒林において重いウェイトを占めることはまま見られることであり、偶然的契機が介在することを認めないわけに行かない。がそこにひそむかも知れぬ何らかの歴

史的必然の探求は今後の課題である。

評

続く、第四章、第五章は藤樹と蕃山の分析にあてられる。藤樹の思想には天の人格的表現としての皇上帝の崇拜という宗教的性格、及び、太虚の思想という形而上的性格があるが、これらは先の惺窩や羅山が欠落させた超越的形而上的性格の「理」の発展である。と共に今一つ、藤樹には「心の活潑な働きや状況に適した行為の重視」(三八一頁)という側面があり、これは中期の藤樹にあって「時・処・位論」という独自の思想となる。「時・処・位論」とはそのモチーフは「儒書にのする所の礼法」を絶対視する「格法主義」への批判であり、にもかかわらずそれが状況追隨の悪しき現実主義に墮しないための究極的原理と状況倫理の統合の問題である。この統合は「権の道」の提唱によりまた精密化される。つまり、「権とは経に反して善なり」というのが儒家通常の解釈であったが、藤樹はこれに異をとえ、「権は聖人の妙用、神道の惣名」と独自の解釈をあたえる。その意味は著者の言葉で借りれば、「天と合一して自由に、自然になすことがごとく状況に適する(『時中』創造的行為)(三五九頁)なのであり、それを行いうるのが聖人だという。総じて「時・処・位論」と「権」の思想とは「藤樹の実学の宗教的性格と実践的性格の統一」(三五九頁)と規定すべきものとする。藤樹のこうした実践的性格は晩年には失われ、宗教的色彩が強くなることはよく知られたことである。著者の藤樹研究の今一つの課題は何故晩年実践的関心を喪失したかの解明である。著者はこの問題を知行合一という実践性を強調する陽明学と藤樹の思想の相違を軸として解明する。だがこうした視点はすでに定説となった感があるので、ここでは簡

単にふれるにとどめる。第一は「格物」の理解であり、藤樹は陽明学と異り「物」を「貌言視聽思」の五事とする。この五事はすべて個人的事柄であり「関心が自己の心のありように収斂され」（三八一頁）、外界との関心を失いやすい。第二はこの「格物」理解に関連して「誠意」の意を「万欲百惡ノ淵源」とし、「誠にすゝる」とはこれを省察克治することを意味する。これらは藤樹における「心法」の重視といえるが、当然それは政治論である。「大学」三綱領の理解を陽明学と異つたものにする。つまり藤樹の場合「親民」が「親民ハ心上ニ在テ講ズ、事迹ニ就テ見ルヲナカレ」と政治的実践が「親愛の情」という心情の問題とされ、しかもそれは「明明徳」のための手段にすぎない。こうした藤樹にあつては、天下への関心が政治的関心でなく「天下の万物との宗教的一体感」（三九九頁）となり、天人合一思想は「超越者との合一の体験」（三九七頁）によりそれを支えるものとなる。加えるに合一の対象である天は、晩年には人格的超越者としての崇敬の対象であると共に、応報をなす超越者としての側面をあわせもち、この点に著者は道教の応報思想との類似性を指摘する。仏・道・儒の三教一致論者と評せられた晩年の藤樹の思想について儒教を中核にその融合の様相が克明に解き明かされている。

藤樹中期の思想をうけついで蕃山は藤樹と違つて現実社会への実践的関心を失わず、理想主義的経世論を編み出した。当然蕃山についての分析は何故蕃山にはこうした方向が可能であつたのか、という両者の相違を分析の基軸とし、蕃山の「心学的実学」と理想主義的経世論の架橋のあとが辿られる。

藤樹との相違は第一に「明明徳、親民」についての解釈の相違

であり、蕃山の場合、「明明徳」とは五倫の交りという具体的な人間関係の場での行為をさし「親民」とは為政者の観点から天の民としての人に親しむことだという。著者は他に「万物一体の仁」、「事上磨練」の思想をあげる（四六一頁）が、藤樹と蕃山の実践的関心のあり方の相違について著者の結論をやや粗雑に要約すれば蕃山の方が陽明学の実践性を忠実にうけついでいたということにならうか。次いでこうした実践的姿勢をもつた蕃山において、その「心学的実学」と経世論との架橋の問題である。

蕃山は「太虚」を究極的実在とするが、それは動静を含んだ不動であつてかつ、生々という生命的性格をもつ。（四三六頁）この「太虚」は又人間の心の本体でもあり、それを心に体得するのが「中和の心法」（四四八頁）である。「中和の心法」とは蕃山は中と和の接触点を「心ノ神明」といいそこを手がかりとして「慎独」、「誠意」という内へ向う独特の修養である。この心法の結果「無心にならうとする心さえない無心」（四五三頁）の状態になるが、それはもはや「天道が至誠止むことのない造化の作用をつづける」（四五三頁）と等しく、最高の境地である。この蕃山の「心学的実学」にあつては政治、つまり経世済民の事業とは天地の生々の心に従い、その生々を助ける行為とみなされ、そのことは第一義的に「人やその他生きとし生けるものにその生をうけしめる」ことであり、しかもそれが政治という行為の所産であることに人が気づかぬことが最高の政治、つまり「順」である。（四六三頁）

この理想主義的政治の実現の手段が藤樹より、うけついで「時・処・位論」であり、それを蕃山が独自に具体化した「人情・事

（時）変論」「本才論」である。蕃山の場合、「時・処・位論」とは道は普遍的なものであるが、法や礼は時・処・位によって規定されるものであるとし、両者を区別する。この「時・処・位論」の具体化である「人情・事（時）変論」では、「法令禁制をなるべく少なく、人情を考え、天地の事変にしたがうこまやかな礼式をなるべく多くして『風俗』をよくする」（四七〇頁）ことが政治の理想である。こうした政治を担いうる人材が「本才」であり、「本才」とは有徳性と区別された「才能範疇」であり、実際の政治では有徳性と補完関係にある。民本主義ともいえるべき先の理想の政治が「本才」によって担われたとき「時・処・位の中」にあり、「天下の大本」、「天地の真」（四七一頁）にかなない、これが蕃山の理想主義的政治の具体像である。参勤交代の制の緩和等々の蕃山の具体的政策についてはよく知られたことであるのでここではふれない。

「『心学』の実学」と題する終章のまとめにおいて著者は以上のべた近世初期の儒学が「心学」というべき特徴をもった原因として、外在的には禅儒一致の伝統、清原家の学問の中の神道的要素、中国並びに朝鮮の心学的傾向をもつ儒学の影響等々をあげ、内在的には戦国末から江戸初期にかけての社会的動乱の中で自分の心以外によりどころがないという心的体験をあげる。そしてこの「心学」は多くの場合、理気論については理気合一の立場をとり心の動的なありように注目し、心のあり方の純化を通じて天と合一しようとする天人合一思想であった。

評
著者によれば幕藩制社会は儒学よりはむしろ法家思想をその支配の原理とするものであり、かつ近世中期には社会の安定、諸産

業の発達により、理気合一論による「心学的実学」は主流をしめえず、主理派と主気派への分化が起り、「主気派」に属する「経験主義的合理主義」「実証的、合理的実学」が主流をしめる。こうした実学の展開が「極東儒教文化圏」内でもった位相については先に紹介した通りである。以上が著者の意図を歪める程の短絡的な本書の概容の紹介である。

ところで著者が本書でとりあげたこの「心学的実学」、即ち「人間的真実追求の学問」、あるいは「道徳的実践の学問」という実学はこの実学思想を担った思想家の主観においては現実の政治社会に有用なものであり、天地自然の営みに参画するという広遠な目的意識に貫かれたものであった。

だが彼等の生きた幕藩体制社会は儒学とは別の原理によって組織されていたこと、儒者が政治的世界へ進出するための制度である科擧の制をもたなかったこと、儒学の礼の体系が日常生活の細部を規制することがなかったこと等々は著者の論述の通りである。これに儒学を生んだ中国とそれを受容した日本の民族性の相違を加えてもいいだろう。そして大切なことは本来「政治的なるもの」とは儒学のこの「心学的実学」とは全く別の原理をもつものである。儒者とは政治のための学問に心血をそそぎつつも、それを行う場をもたぬ、政治的世界のマージナルマンであったともいえる。従って「心学的実学」とはそれを担った思想家の個人の主観とは別に幕藩制社会ではすみやかに形骸化した「無用の学」となるべき蓋然性を常にもっていたといえよう。

著者が本書で分析した思想家の営みはこうした幕藩制社会に受容された「心学的実学」が「有用の学」でありつづけるための努

力のあととともたらえなおすことが出来る。その際に惺窩と羅山、藤樹と蕃山はこの問題についてそれぞれ別の解決を示す。本稿で著者の意図を歪めるかも知れぬ危険を承知で両者を対比して把握したのは実は理由のあることだった。つまりここでの整理によれば、晩年の惺窩や藤樹は「心学的実学」を「有用の学」たらしめることに失敗し、その主観的意図はどうかであれ「無用の学」となってしまうのに対し、羅山や蕃山は異なる。羅山は「經驗主義的合理主義」や朱子学と政治的ストラテジーをとく兵書の世界の融合等により、又中期の藤樹は「時・処・位論」により、それをうけついで蕃山は「人情・事（時）変論」、「本才論」等に発展させることにより、「有用の学」たしえた。こうした「心学的実学」を「有用の学」たらしめるための思想的営為は、著者の「実学思想研究」という視点によって始めて、明らかにされたものである。

ここで「有用の学」と「無用の学」の思想的位相や社会的機能の相違は今では敢えて問わないでおこう。

問題の第一は「心学的実学」を「有用の学」たらしめるための思想的営為の内容、あるいは「心学的実学」とどのような論理的関連をもって上述の「有用の学」が生み出されたかという点である。

羅山について。その「經驗主義的合理主義」なるもの——私はこの概念に大きな疑問をもつがそれは後述する——は著者によると、朱子学の「所当然の則」に由来し、羅山の場合、それは旺盛な知的関心によって經典解釈の面で発揮されたが、それはもはや「非朱子学的知的活動」（二五八頁）であり、羅山は朱子学を信仰すること篤いが故に安んじてこうした活動を行いたという。

著者のいう「非朱子学的知的活動」とは見方を変えれば羅山の朱子学の創造性ともいえるが、こうした創造性が朱子学の「所当然の則」のもつ、經驗主義的側面に加えて、知的関心の旺盛さや朱子学信仰の篤さという論理的思考以前の無自覚的動機によって説明される。無自覚的動機こそ、もっとも人間らしいともいえるが、それでは「創造性」の内容が今一つ明らかにならない。同じく羅山を幕府の価値体系へに接近させた兵書等々の思想と朱子学との融合のあり方も明晰さを欠く。

藤樹について。著者が「宗教的性格と実践的性格の統一」のための試みという「時・処・位論」について、「権」の思想による格法主義批判という点については説得的であるも、「天と合一して自由に、自然になすことがことごとく状況に適する創造的行為」（前引）という説明は陽明学の中の天人合一思想がその素地にあったことを示すのみで、創造的行為の思想の内容、その陽明学との関連について、より以上の言及がない。この藤樹の「時・処・位論」を受けついで、経世的関心を失わなかった蕃山の場合、彼にそれが可能であったのは蕃山の方が陽明学の実践性の忠実な受容者であったことと、その「時・処・位論」が「人情・事（時）変論」、「本才論」と具体化され、藤樹のもっていた観念性を払拭したためであるという。著者の実学研究のモチーフからいえば、蕃山のこうした「心学的実学」と経世論との架橋の論理は核心的な問題の筈である。それが陽明学に由来する実践性に還元されると、その独自の思想的営為のあとが示されない。そして観念性をなくし「具体的」であることは果して思想の創造性を意味するものだろうか。総じて「心学的実学」が真の実学であるために有用

性を追求したその独自の思想的営為が明確でない。

第二は先に保留した「経験主義的合理主義」に関する問題であり、これは著者が本書で示された実学思想の近代化過程に果した役割にもかかわる。「経験主義的合理主義」なる概念について、著者は経験主義と合理主義とは矛盾するのではないかという誰しも懐く疑問を十分に予想した上で、にもかかわらず敢えて立てた概念だという。つまり著者がこの概念を立てた理由とは同じく経験論に立ちながらも非合理主義をとった荻生徂徠と合理主義に立つ貝原益軒ら朱子学者（ここに羅山も含めていいのであろう）とを区別する必要からだという。（一三五頁）とするならば「経験主義的合理主義」とはこれらの朱子学者にみられる独自のものらしい。先述の如くそれは朱子学の「所当然の則」に由来するというのが、著者はこの朱子学の「所当然の則」という「理」——ここでは朱子学の場合、理氣二元論であり「氣に対する理」である——と氣一元論、あるいは理氣合一論の「理は氣の条理」「氣の理」とをいつの間にか混同し、著者のいう「主氣派」と同一視する。著者の取り上げた「心学的実学」者達は朱子学を標榜しながら理氣合一論者であったし、理氣二元論に対し、氣一元論、あるいは理氣合一論がもった意味は中国と日本ではおのづから異なる。しかし両者は厳密に区別さるべき範疇であり、この同一視が朱子学の「経験主義的合理主義」なる概念を不明瞭にしていると思われる。羅山の場合の不明瞭さについては先に指摘したが、貝原益軒について著者の前著「徳川合理主義の系譜」において、益軒は「多聞多見」、「博学」を強調し、「天下理外の事なし」とする合理主義者であったことは示されている。しかしこの博学と合

理主義の両者の論理的関連についてはやはり不問のままである。

益軒は確かに「大和本草」という著書をもつ博物学者であった。だがこうした博物学は儒学を生んだ中国の特有の「科学」である。つまりそこでは個物を個物としてその具象性、現象性そのままに把握することを好み、しかもこうした具象的な個物を無秩序な具象性の中に放棄せず体系化し統一的に把握する方法が「分類学」であり、博物学はこうした方法の上に成立しているという。（中国の「博物学」についてのこうした理解は山田慶児「中国の文化と思考様式」『混沌の海へ』所収に大きな示唆を得た。）益軒の博物学はこの儒教文化の生んだ「科学」を学んだものであろう。そしてこの博物学は認識論的には特有の「素朴实在論」とでもいべきもので、認識の基礎を厳密に経験に限定する経験論とは異なるものである。従ってそれはどのような思弁的、先験的体系とも共存し得、殊更に「経験主義的合理主義」なる概念は成立しないように思われる。

だがこうしたことは私の誤解であって朱子学の中に、あるいはその解体過程に生まれた「主氣派」の中に「経験主義的合理主義」なるものが存在すると仮定しよう。著者はその上に「合理的、実証的実学」が展開し、それが、わが国への洋学（一応ヨーロッパの近代科学ととらえてよからう）の輸入の素地になったという。敢えて短絡すれば著者は「経験主義的合理主義」なるものの無限の拡大の彼方に「近代科学」を設定する。この短絡が左程不当でないのは福沢諭吉の実学と江戸時代の「合理的、実証的実学」とはその担い手が異なるだけであり、思想内容の質的な差異をみない、従って福沢に「実学の転回」を、つまりその実学に画期的意味を

みない(五五二頁) ことによって傍証されよう。

こうした著者の実学思想の近代化過程へのパースペクティブに
対し、さしあたり、次の点だけを指摘しておきたい。

いう迄もなくヨーロッパ近代の自然科学は自然と人間の分離の
上に人間にとつての有用性を離れた、自己目的としての自然探求
によつてのみ成立した。従つてそれは「無用の学」であり、「虚
学」である。又その力学的世界観、原子論的世界観は直接的な経
験によつて把握される現象を不正確なものとして斥け、世界を原
子とその運動に還元して把握した。従つてそれは経験的認識の無
限の拡大の上に成立したのではない。加えて原子とその運動によ
る世界観は周知のように「氣」を基底的物質とする「極東儒教文
明圏」の世界観とは全く異質のものである。

上述の如き著者のパースペクティブにあつては両者のこうした
異質性は問題にならず、従つて又「極東儒教文化」の生んだ「科
学」の特質の内容も明らかとならない。換言すれば、極東儒教文
化とは未成熟、未発達なヨーロッパ近代としての位相しかもた
ない。

朱子学の分化過程に生まれた「経験主義的合理主義」なるもの

が、極東儒教文化特有の「科学」の方法であるならば、そうした
ものの全貌は、著者のような視点でなく、一度は極東儒教文化と
ヨーロッパとを全く別のものとして區別する視点によつてのみ明
らかとなるろう。

その他著者も随所でふれられる「無用の学」の意味について、
あるいは近代化過程を「体制・イデオロギー・価値観の相違を越
えて」比較研究するといういわば近代についての「中性的態度」
による把握(一三頁)について、私は著者の立場に異論がある。
しかし今はこれらについてのべる理論的準備も、また紙幅もない。
冒頭のべたように、本稿は原著『近世初期実学思想の研究』の
かなり歪んだ私なりの読解に立った書評であり、著者の意図を正
確に把握出来たという自信は全くない。

私事にわたるが、二十年前、著者の実学研究についての講義を
拝聴した頃の、成績の悪い癖に小生意気だった女子学生そのまま
の口吻だと、先生はお許しをいただきたい。

(A5判 五九八頁 索引三二頁 一九八〇年二月 創文社 七五〇
〇頁)

(四天王寺女子大學文學部助教