

実学主義の生成について

松 浦 伯 夫

1. 問 題 点

実学主義 (realism) の概念は、すでにモンロー (P. Monroe, 1867—1947) が詳論したところである。それによると「言語や文学よりも、自然現象や社会制度を学習の主題とする教育¹⁾」で関心の中核を人間よりも事物におく教育の考え方である。

この実学主義の生成過程についてのモンローの見解は次のごとくである²⁾。すなわちルネッサンスにおけるヒューマニズムは人間個人の自覚を本質的特徴とし、教育に対して自由教育を復興せしめ、やがて16・7世紀にラブレー (F. Rabelais, 1494—1553)、ミルトン (J. Milton, 1608—1674) に代表される humanistic realism を生ぜしめた。さらに、それに不満をもつ立場のものによって social realism が唱えられ、モンテーニュ (M. de Montaigne, 1533—1592) をもってその代表とされたが、この実学主義が理論的に明確化されたのは17・8世紀としている。

17世紀には如上の初期実学主義を包摂しながら教育上、感覚的知覚を重んずる sense realism が生じ、ベーコン (F. Bacon, 1561—1626)、ラトケ (W. Ratke, 1571—1635)、コメニウス (J. A. Comenius, 1592—1670) 等がその代表と見なされた。したがってモンローは実学主義の生成にとって、ヒューマニズムが一つの重要動因であることを認めている。

なお、かれによると18世紀の啓蒙思潮は実学主義を一段と昂揚せしめたと

する。すなわち啓蒙精神の特質としての人間の悟性ないし理性に対して絶対の信頼をおく理性的自立の精神にもとづく合理主義 (rationalism) が、事物への関心をたかめ「思想と信仰における従来の形式主義に対する反動となり、教会の絶対主義に対する反抗³⁾」ともなり、「人間の自由の発展上、最も注目すべき一つの進歩⁴⁾」を促し、実学主義を昂揚せしめたという。

かのカント (I. Kant 1724—1804) による啓蒙とは「人間が自己の未成年状態を脱却すること」であり、未成年とは「他者の指導がなければ自己の悟性を使用し得ない状態」とした。したがって未成年状態を脱却することは、人間が「自己みずからの悟性を使用する勇氣をもて」ということに外ならないとしている⁵⁾。かくして啓蒙思潮によって、人は理性的自立の顕著な発現をもたらされた。

元来、教会の権力からの解放や個々人の理性的自立等はルネッサンス時代の特徴であったが、その頃はなおギリシャやローマ等の異国文化への依存という点で、真の自立とは言いがたいものがあつた。しかし啓蒙思潮は、一切を理性の光によって解決し、生活の全域にそれを拡大しようとしていたのであつて、ルネッサンスにおいて開かれた、かの解放や自立の道を一きわ前進せしめたものと言ひ得る。

もちろん実学主義 (Realismus) の中核的本質は事物 (Realien) および自然への関心であるが、ヒューマニズムのそれは人間的 (human) なものであるから、ヒューマニズムをもって直ちに実学主義と言うことはできない。現実にヒューマニズムを極度に強調した時代には実学主義は抑圧された。かの啓蒙時代の後に生じた新人文主義やカトリック主義の興隆によって、一時、実学主義はその勢が阻止された⁶⁾。ヒューマニズムと実学主義は本質的に異なる本質をもっているが、実学主義がヒューマニズムを根底に包蔵して成立していることは前述の如く明らかである。また humanistic realism, social realism, sense realism のそれぞれは、古典、社会、事物を媒介とする点に相違はあつても、いずれも人間の個人的自覚が重要な動因になっていた点からも、実学主義はヒューマニズムを基底にしていたと言ひ得る。

他方、わが国において、如上の西洋的実学主義を提唱したのは福沢諭吉(1834—1901)である。かれは、人々が「勤むべき」学問は「人間普通日用に近き実学なり⁷⁾」とした。この場合、もし実用的学問をもって実学とするのであれば、山鹿素行(1622—1685)、石田梅岩(1685—1741)の思想にも見られるが、福沢の実学には「学問」と「生活」との結合の仕方に特異性がある。福沢は「今の文明学を文明として之を和漢の古学に比較し、兩者相互に異なる所の要点を求むれば、単に物理学の根本に拠ると拠らざるとの差違あるのみ⁸⁾」とか、「我が慶応義塾に於て初学を導くに専ら物理学を以てして恰も諸科の予備と為す⁹⁾」などと述べている。福沢は学問の中において、物理学を基本的なものと考えている。

この点に注目した丸山真男は福沢がヨーロッパの学問の核心を「数学的物理学つまりニュートンの大成した力学体系をさす¹⁰⁾」として、「物理学を学問の原型においたことは『倫理』とか『精神』の軽視ではなくて、逆に新たな倫理精神の確立の前提なのである。彼の関心をひいたのは自然科学それ自体乃至そのもたらした諸結果よりも、むしろ根本的には近代的自然科学を産み出す様な人間精神の在り方であった¹¹⁾」とした。

この人間精神は、福沢が「東洋の儒教主義と西洋の文明主義と比較して見るに、東洋になきものは、有形に於て数理学と無形に於て独立心と、此二点である¹²⁾」と言ったところの「独立心」と「数理学」とを一つにした精神である。言うまでもなく「独立心」はヒューマニズム、「数理学」は合理主義を象徴している。かれによると、実学の人は人間としての主体性と経験主義的合理主義を併せもつものと言い得る。

福沢はこの実学を、明治維新にあたり、わが国の近代化のための思想として『学問のすすめ』をはじめ数多の著書、論文に提唱し、かれの死の五年前の論説に「我輩が多年来唱ふる所は実学一遍にして古風なる漢学に非ず」(明治29年6月10日¹³⁾)と述べ、実学の普及に尽力したことを述懐している。

福沢が生涯かけて唱えたこの思想は、西洋においては内発的であったが、

わが国では従来、外発的とされた。夏目漱石（1867—1916）も「西洋の開化は内発的であって、日本の現代の開化は外発的である¹⁴⁾」と言う。しかし、わが国の近代的思想の生成について、内発的か外発的かを、一概に論ずることは至難である。本稿では、実学主義思想に視点をおいて、この点の考察を試みようとするものである。

2. 林羅山と実学

徳川幕府は彼岸的仏教を排して、此岸的儒教を文教の精神的中枢においたことは、一見かの西洋ルネッサンス期の中世的宗教から脱して、人間的自覚と自由のもとづくヒューマニズムの昂揚の過程を類推せしめる。しかし徳川初期の儒教の主流は朱子学であって、それは人間的自覚や自由を積極的に推進せしめるものではなく、むしろ抑制的であったことは周知のところである。したがって、ここではまず朱子学の導入に中心的役割を演じた林羅山（1583—1657）の思想を実学主義思想の観点から瞥見する。

1) 主体性

羅山の師、藤原惺窩（1561—1619）は儒教を重んじて、人倫の道の確立を学問の真諦とし、「人倫皆真也¹⁵⁾」と言う。これは聖徳太子（574—622）の言と伝える「世間虚仮唯仏是真¹⁶⁾」という中世的なものを打破しようとするものであるが、かれが元和3（1617）年57歳の折に書した『題三笑図』に「夫レ道一ニシテ教三、心一ツニシテ笑三¹⁷⁾」と記し、儒仏道の三教一致論的見解を表明している。惺窩は朱子学に徹し得ず、しばしば曖昧な態度をとっている。

これに対して羅山は「経ヲ解スルコト紫陽氏（朱子）ヨリ粹ナルコトハナン¹⁸⁾」として朱子学を自己の学問的立場として、幕府に登用されるや朱子学を正学としたことは周知のところである。

朱子学の形而上学的基礎となったものは周濂溪（1017—73）の『太極図説』とされている。朱子は宇宙万物の根源として形而上学的に太極を想定

し、程子の見解を加えて「太極ハ只是天地万物ノ理¹⁹⁾」と断定した。かくして太極（理）は理気となり、気は陰陽となり、陰陽は五行（木火土金水）となり、五行は種々相交わり、万物を創造した。他方、太極（理）は分殊の理として、万物のそれぞれに天命として賦与され、この分殊の理は物においては理、人においては性となった。この性（理）が気によって動くとき情となり、性と情を兼ねたものを心とした。

このように太極によって天地間の万物が創造され、さらに万物の性＝理が総括されるが、もちろん太極は懸空に外在する人格神的存在ではなく、万物に内在して造物者ないし主宰者としての機能をもつとされた。この天の機能を天道という。

他方、人は物に内在する理を窮め、物に賦与された理と自己に賦与された性＝理とを貫通させて、天理の全体や機能を把握、天の造物・主宰の機能を参贊（まじわりたす）ける。これを人道とした。

このような朱子学に立つ羅山は、社会秩序を自然的なものに拠って静動二面から基底づけ（Fundierung）をした。静的なものとは、天地という空間的静的自然によって「天ハタカク、地ハヒクシ、上下差別アルゴトク人ニモ又君ハタツトク、臣ハイヤシイゾ²⁰⁾」の如く社会秩序を基底づけた。動的なものとは、天＝理が万物に分れて賦与されるという動的自然によって「人・物は天地より出ざる本是れ理一なり。予たり、民たり、物たり、兄弟たり、聖賢たり、不才たり、孝子たり、悖賊たり、富貴たり、貧賤たる是分殊なり²¹⁾」という。このように二つの自然化によって人は社会的にも生来的にも完全に自然の宿命によって生活する存在にせしめられた。したがって羅山の人間観においては、人はその主体性ないし主体的行為は認められなかった。

2) 合理性

羅山の自然研究はいかなる特質を有したのであろうか。天＝理を自然界・道徳界の根源とするかれは、自然探究としての格物窮理の力点を道徳の根源の解明においた。「天ハ上ニアリ、地ハ下ニアルハ天下ノ礼也。此天地ノ礼ヲ人ムマレナガラ心ニエタルモノナレバ、万事ニ付テ上下前後ノ次第ナリ、

此心ヲ天地ニヲシヒロムレバ、君臣上下人間ミダルベカラズ²²⁾」と言う。

羅山はすでに西洋の自然科学の知識に接しているが、それに耳をかさなかった。すなわち慶長11（1606）年6月15日弟信澄とともに『妙貞問答』の著者の耶蘇会士、不干^{フカン}（1565—1621?）をたずねた時、不干が「吾邦舟ヲモツテ大洋ヲ運漕ス、東極ハ是レ西、西極ハ是レ東、是ヲモツテ地ノ圓ナルヲ知ル²³⁾」したがって地下が下で地上が上であるが、地下もまた天であるとした。それに対して羅山は「地下豈ニ天アランヤ、万事ヲ観ルニ皆上下有リ、彼ノ上下ナシト言フガ如キハ、理ヲ知ラザルナリ²⁴⁾」と反駁している。天理を信奉して、自然を親験目睹することのなかった羅山は西洋風の経験主義的認識による合理主義に達し得なかった。

なお西洋近代の自然研究も朱子学のそれも、人間生活への利用を目的にしたが、前者は人間の理性でもって自然を征服して利用しようとしたに対して、後者は人間の「才智」をもって天＝理を窮め、天の化育に^{マヅリタス}参賛けることを目指した。

たとえば京都において伊藤仁斎と並称されて有名な朱子学者、中村惕斎（1629—1702）はその著『講学筆記』に「(天)ハ今、之(人間)ニ賦スルニ、才智ヲ以テスルハ、其レ豈ニ徒ニセンヤ、必ず将ニ此ヲ以テ其職分ヲ為シ、之ニ其性分^{マヅ}之理ヲ尽シ、以テ造物之功ニ参リ賛ケシメントスルノミ²⁵⁾」とか「謂フ所ノ物、則チ民彝ハ、スナハチ是レ天ハ人ヲシテ万物ニ靈ナラシメ、化育之功賛ケシメル所以ナリ。実ニ天職ト謂フベキノミ²⁶⁾」と言う。また大槻茂質（玄沢）（1756—1827）はその著『和蘭医事問答』（1795）「序」に朱子学の立場から医学を「天寵ノ靈ニ答へ、聖化ノ万一ヲ補フ所以ノ者²⁷⁾」としている。かの広瀬淡窓（1782—1856）も朱子学者の「究理ノ学ハ天ヲ知ルヲ第一トス。先(ツ)天道ノ理ヲ推シキハメテ、微細ニ通徹シ、而シテ後ニ其行事ノ理ニ合スル処ヲ以テ敬天トスル也²⁸⁾」と記している。

ここには人間の理性でもって自然を征服する思想はなく、自然の中に天理を求め、その化育に参賛け、追随する思想があるのみである。

3) 実学的性格

羅山は朱子学の根本思想たる天＝理を万物の根源におく立場を固守したので、人間の自覚には至り難く、自己の理性に拠って事物を経験的に認識する合理主義にも至り得なかった。したがって西洋的な実学主義には程遠い思想の段階にあった。

なお羅山は「実学」とせず「実」という語を使用した。「夫レ儒ハ実、仏ハ虚……今若シ虚ト実トニ於テハ則チ誰レ人カ虚ヲ取り実ヲ舎^ステンヤ、然モ仏ノ実ナキヲ取ラバ、則チ道ヲ聞カザルノ過^{アマリ}ノミニ非ズ、虚実ヲ知ラザルノ過ノミナランヤ、……朱子曰ク寂滅ノ教高クシテ実無シ……吾ガ所謂ル道ハ道ナリ。道ナルト道ニアラザルトハ、他ナシ、実ト虚トナリ、公ト私トナリ²⁹⁾」と、朱子の『大学章句序³⁰⁾』の語を引用して、儒教が実にして、仏教が虚であること、儒仏ともに道を語るが、儒は公的世界の人倫を説くが、仏は私的個人の救済・解脱を説くのみで、仏は高遠なようだが、本質は虚であると述べている。この場合、私的な彼岸的救済を虚として、現世の人間行為のあり方を主題にするものを実としている。この実を「実学」と解するならば、それは人間の行為の学としての「実行の学」「実践学」の意であり、西洋的な実学の概念と異なる。

しかし羅山は「格物窮理」の立場から博物学的関心をもっていたようである。慶長12(1607)年長崎で『本草綱目』を入手して、それを参考にして寛永7(1630)年『多識論³¹⁾』を編述刊行したが、さらに「鉄炮書序二篇³²⁾」「黒沢氏馬書序³³⁾」「百椿図序³⁴⁾」等もある。しかしこれらは実試実則の結果の成果でないので堀勇雄は「名物学のレヴェル³⁵⁾」にとどまったようだとされているが、このような博物学的な羅山の著作が、後世、古辞学、国学、天文学、本草学等の諸学の振興に貢献したと見ることができる。

3. 荻生徂徠と実学

荻生徂徠(1666—1728)は古文辞学に拠って新しい学問的方法と思想的立場を確立して、朱子学を批判した。その徂徠の立場を実学主義の観点から検

討する。

1) 主体性

羅山は道の根源を天然自然においたが、徂徠は道は先王の造るところとした。「先王の道は、先王の造る所也。天地自然の道には非ざるなり。蓋し先王聡明叡知の徳を以て天の命を受け天下に王たり。其の心、一に天下を安んずるを以て務と為す。是を以て其の心力を尽くし、其の知巧を極めて、是の道を作爲し、天下後世の人をして、是に由りて之を行はしむ。³⁶⁾」したがって先王は天命を受けた特別の存在であり、卓越したエリートである。このエリートが平天下の法を制定したのであるから、正しく天下を安んずる絶対的でない道であるとした。しかも徂徠は先王＝聖人を歴史的存在とし「^賢凡人の能く及ぶ所に非³⁷⁾」ざる天性によって、無秩序に秩序を付与する絶対者とし、非人格的理念化を防いだ。

したがって羅山が「君臣ト父子ト夫婦ト兄弟ト友ダチト此五ノ間ハ古モ今モ、天地ノ間ニアルモノナリ³⁸⁾」と道徳的規範を自然的存在としたに対し、徂徠は父子の愛を自然的存在としたが、他は聖人の作為とした。「五倫の内、父子の愛は天性に候。兄に悌を行ふといふは、幼少より父母のひた物に教るゆへにこそ存候へ。教なき者は曾て兄を敬^{カツ}することは不存候³⁹⁾」とし、「夫婦の倫は伏羲の立玉へる道なり⁴⁰⁾」「洪荒の世は只畜類の如くにこそ候へ。まして君臣朋友の道に至りては、聖人の立玉へるによりてこそ人は是を存候へ⁴¹⁾」「五倫といふ物も是を立ざれば、天下は平治ならぬ事故、聖人の立玉へるにて候。⁴²⁾」さらに「たとえば五穀を耕すといふは神農の建立し玉へる事也。宮室を作り衣服を織り出す事は黄帝の建立し玉へる事也⁴³⁾」と生活様式的一切を聖人の作為とした。

このように徂徠は先王＝聖人といふ絶対的存在を認め、その人間的主体性にもとづく作為によって社会的秩序が形成したとした。そして「先王の道に循ふ、之を正と謂ひ、先王の道に循はざる之を邪と謂ふ⁴⁴⁾」と言う。

これは当時の幕府政治の危機を救う方途を示した。すなわち「皆其代其代の開祖の君の料簡にて世界全体の組立に替り有之候故、制法替有之候⁴⁵⁾」と

幕府の政治的諸制法の変改を将軍自身の料簡によってなすことを正当化している。また「日本国中ハ上ノ御心伝成様に被成置ザルトキハ、時ニ取りテハ政道ノ指ツカエル所有⁴⁶⁾」りとしたり、「世界ノ万民悉ク上ノ御手ニ入テ、上ノ御心伝ニナル仕方⁴⁷⁾」にすべきであると述べ、将軍政治の絶対主義を理想とする思想がある。

このように徂徠によって、ようやく将軍のみが先王＝聖人に該当するエリートとして、人間としての主体性が認められ、自由をもつ存在とする思想が形成された。

2) 合理性

徂徠学においては、自然と人間を分離し、天道と人道を別個のものとしたので、近代的自然科学を発達せしめる素地を有していた。

かれは「先王の教は物を以てし、理を以てせず⁴⁸⁾」と述べ、朱子学のように形而上学的天理を語らず、「物」すなわち礼楽刑政の具体的事物に拠って論じたが、その「物」は感覚的な自然の「物」ではなかった。

徂徠のこの「物」は三枝博音も指摘したように「すべての世の中のきまり⁴⁹⁾」であり、「ヨーロッパ的にいえば、ノモスのこと⁵⁰⁾」である。かかる「物」は文辞に支えられているが、自然科学の対象としての「物」ではなく、いわんや、感覚的実学主義の場合の「物」ではない。

それでは徂徠は感性的自然の「物」に対して、どのように見たのであろうか。「風雲雷雨に限らず、天地の妙用は、人智の及ばざる所に候⁵¹⁾」とか「日月星辰の撃り、風雷雲雨行はれ、寒暑昼夜往来して已まず、深玄なり、測る可からず、杳冥なり、度る可からず⁵²⁾」と、不可知論におちいつている。さらに「神妙不測なる天地の上は、もと知れぬ事に候間、雷は雷にて可被差置候⁵³⁾」と投げ出している。

したがって徂徠においては、感性的自然の「物」を介しての近代的合理主義の生成は絶無というべきであろう。

3) 実学的性格

徂徠学には近代的自然科学の萌芽はないが、社会科学的認識への萌芽があ

る。

「六経はその物なり。礼記、論語はその義なり。義は必ず物に属き、しかるのち道定まる。すなわちその物を捨てひとりその義を取らば、その泛濫^{ハンラン}自肆^{ジシ}せざる者は幾希^{スグナ}し⁵⁴⁾」と言う。すなわち六経には「物」=具体的事実が記され、礼記、論語にはその事実の義（意味）が説かれている。義は必ず事実と密着して一定の道になる。事実を抜きにして義のみにたよれば、主観にもとづく勝手な解釈ばかりになるであろうと言うのである。

このように道は「物」にあるとして、徂徠は『学則』第三項に「それ六経は物なり。道、具^{ツグ}にここに存す」と記した。また古代と現代の違いを「物」（礼楽刑政）において知るべきことを『学則』第四項に「それ古今は殊^{コト}なり。何を以てかその殊なるを見ん。唯だそれ物なり。物は世を以て殊なり。世は物を以て殊なり。」と説く⁵⁵⁾。この「物」はノモスであり、ヴェーバーのいうエートスに該当する。

また「古に通じて以て極を立て、今を知りて以てこれを体し、世々を差して以てその来^{キタル}を觀れば、その民俗、人情におけるは、なほこれを掌に視るがごときか」（学則第四項）⁵⁶⁾としている。「古」すなわち六経に記された聖人の時代を明確にして、「極」すなわちヴェーバーのいう Idealtypus 理想型に類する一種の物差しを確立して、それによって現代を知り、それを具体化して各時代の変遷を考えていけば、社会や人間の実情が明瞭に認識できるとしている。これは明らかに現今の社会科学的認識の仕方の範疇に属するものである。

さらに「史は必ず志にして、しかるのち六経ますます明らかなり。六経明らかにして聖人の道に古今なし。それ然るのち天下は得て治むべし。故に君は必ず世を論ず。またただ物なり」（学則第四項⁵⁷⁾）と言う。すなわち歴史は志=誌にして文物制度が記されているので六経の時代が明らかになる。六経がよくわかれば聖人の道には古今の差がないことがわかる。道がわかれば天下を治めることになる。その故に君子は必ず世間を論じる。その場合、ひたすら「物」=ノモスを論じることになると言うのである。

「物」はノモスとか、エートスにあたり、「道」は道徳のみでなく政治経済を包含した文物制度である。かかる思想から「物」を記した歴史を重視する見解が生じる。徂徠が出羽庄内（鶴岡）藩の家老水野元朗の質問に答えた「答問書」に「見聞広く事実に行わたり候を学問と申事に候故、学問は歴史に極まり候事に候⁵⁸⁾」と言う。

また聖人が社会の事物に考察を加えて「道」を立てたように、徂徠自身、幕府体制下の当時の社会を考察して新しい「道」を立てようとした。かれの晩年、享保10年から12年（1725—27）の頃、八代將軍吉宗の求めに応じて執筆したと推定される『政談』にその特色が見られるが、当時の社会的矛盾を指摘し、その改革の要諦を示唆した。

たとえば当時の武家の経済的窮乏の原因を幕藩体制のもつ矛盾によるとし、次のように記す。「武家御城下ニ集リ居ハ旅宿也。諸大名ノ家来モ其城下ニ居ルヲ江戸ニ対シテ在所ト雖モ是又己ガ知行所ニ非レバ旅宿也⁵⁹⁾」それ故、武家は知行米を売って、日用品のすべて、いわば「箸一本⁶⁰⁾」まで買調えねばならないので、結局「御城下の町人盛ニナリ……物ノ直段次第ニ高直ニ成テ、武家ノ因窮、当時ニ至テハ最早スベキ様モ無クナリタリ⁶¹⁾」と言う。

武士の城下町集住は藩主の政治的軍事的必要からであるが、それは当然、商品経済に影響した。幕藩体制初期の商品経済では領主の権力の庇護の下で、主要商品の米は領主が百姓から徴収した年貢米を領主側が売り、商品化した。他の諸種の商品も、都市に集められた職人の手で生産し、その職人は領主から特権を与えられた職人頭に支配された。職人頭は御用商人と共に町年寄や名主等を勤めた。このように商品が生産から流通まで領主の支配機構の下にあれば「旅宿」の武家も左程の困窮におちいらなかった。

しかし開幕後六十余年後の寛文——延宝の頃から農村の商品生産が急成長した。稲作の不適地では漆、櫨、麻、茶等をつくり、年貢を金納し、稲作の適地でも敢えて木綿、煙草、菜種等をつくり、年貢を石代納として金納した。稲作より商品作物の方が農民に利益が多く残ったからである。また農

具、肥料、灌漑等の技術が発達、加工業（綿製品、綿家からの製油、酒造）も進んで各地に特産物の商品が出現した。

この趨勢が都市の消費を向上させて、「金サヘアレバ如何様ノ火急ナル事モ皆間ニ合⁶²⁾」う便利さになった。さらに寛文年間に河村瑞賢によって奥州と江戸（東廻り）、出羽・北陸・山陰と大坂（西廻り）の航路が改良され、急速にこの外の海上輸送も整い、経済界が一段と活性化した。初期にみた御用商人は衰え、新興商人が抬頭し、徂徠も「元禄ノ頃ヨリ田舎ヘモ錢行渡テ錢ニテ物ヲ買コトニ成タリ⁶³⁾」と記している。

かくして「諸事ノ物ハ皆商人ノ手ニアリ。夫ヲ金ヲ出シ、貰ヒ請テ用ヲ弁ズルコトナル故、直段ノ押引ハアレドモ、押買（無理に買取る）ハナラヌコトナレバ、畢竟直段ハ商人ノ言次第⁶⁴⁾」である。したがって「アキ（商）人ノ勢盛ニ成テ、日本国中ノ商人通ジテ一枚トナリ、物ノ直段モ遠国ト御城下ト鈎合セテ居ル故、数万人ノ商人一枚ニ成タル勢ニハ勝レヌ事ニテ、何程御城下ニテ御下知有テモ物ノ直段下ラヌ筋モアリ⁶⁵⁾」と当時の商業資本の恐るべき勢を説き、「シメ売ノコト昔ハ未ダ初心ニテ其物ヲ蔵ヘ買込デ置タル故、其子細知レ安シ。今ハ物ノ出ル元ヘ金ヲ前方ヨリ遣シ置テ人ニ売セネバ、高ク売ベキモ我心次第⁶⁶⁾」とも記す。かくして「武家の困窮、当時ニ至テハ最早スベキ様モ無⁶⁷⁾」しという状態であった。

このように経済的危機の核心を明示してその救済策を記述したのが『政談』であるが、上記の瞥見においてわかるように、その優れた説得力は現実の社会事象＝「物」に即して論考したからである。その意味では『政談』を中心とする徂徠学は社会科学的性格をもち、一面、西洋風の social realism の傾向がある。しかし本来の social realism のように万人に人間としての主体性や自由を認めるに至らず、聖人ないし将軍というエリートにのみそれを認める立場であるので、徂徠学はそのエリートの要請に応える学であったと言える。それは必然的に「聖人の道⁶⁸⁾」すなわち「治国平天下の道⁶⁹⁾」ないし「政務ノ筋ニ入用ナル事⁷⁰⁾」を主内容とした。いわば絶対君主としての将軍のための学であり、万人のための学ではなかった。

このようにみると、徂徠学では実在の人間としての聖人=将軍に人間としての主体性や自由を認めた。それが明治維新において四民平等を認められるにいたったのであって、徂徠学はわが国の四民平等思想の形成の第一階梯を提供したものと言えよう。

4. 徂徠学以後の思想界

朱子学における自然と人間の連続的構成を分離せしめたものは、上述の古学、就中徂徠学であった。その徂徠学の出現によって儒教界に討論の自由の風を生ぜしめ、井上金峨（1739—84）が「物氏ノ学行ナワレテヨリ、学者自ラ処スルニ太タ高ク、五尺ノ童子モ亦先賢ヲ議ス⁷¹⁾」と言い、那波魯堂（1727—1789）が思想界に「帰一ノ風⁷²⁾」を失ったと言う。

この混乱を抑制すべく、周知の如く幕府は寛政異学の禁令を出し、朱子学の勢力の挽回を試みた。勿論、この禁令の発令には種々の要因があって、崎門流の朱子学徒が主導権奪回を企て、この禁令を利用した点も看過できない。当時の大学頭林信敬がこの禁令を「山崎流の取計⁷³⁾」と非難していたことから、その事情が推察できる。しかし西山拙斎（1735—98）が柴野栗山（1734—1807）に宛てた同令の発令促進書状⁷⁴⁾では朱子学のみでなく、儒教界全体の不振ないし弱体化をくい止めようとする意図がみられる。

それでは如何なる形で儒教が弱体化を示したのであろうか。第一は神儒仏三教の一致論の抬頭である。この三教を同等に見做す見解は朱子学を正学とする幕府の容認しがたい見解である。しかしこれは儒教を政治的より心術的に考える下級武士や町人階層に普及した。たとえば雨森芳洲（1668—1755）は「老聃^{ナン}ハ虚無ノ聖者也。釈迦ハ慈悲ノ聖者也。孔子ハ聖ノ聖者也。三聖人ノ言ハ形而上也、謀ラズシテ同ジ、蓋天唯一ノ道⁷⁵⁾」と述べ、松宮観山（1686—1780）は「三教同じからざるに似たりといへども、然れども人性に循て治をなすものは一なり⁷⁶⁾」と言う。心学者石田梅岩は「神儒仏とも悟る心は一なり。何れの法にて得るとも皆我心を得るなり⁷⁷⁾」と言い、他の心学

者も概して三教一致を説く。それについて石川謙は既に詳論している⁷⁸⁾。

第二は三教のいずれにも欠点を有するとする所論である。富永仲基(1715—46)は三教の究極目標は「誠の道⁷⁹⁾」にあるとはいえ、「三教にみなあしきくせあり、是をよく弁へて迷ふべからず⁸⁰⁾」と述べ、仏は「玄⁸¹⁾」に流れ、神秘的空想に陥り、儒は「文⁸²⁾」に流れ、文辞佞屈に墮し、神道は「絞⁸³⁾」に流れ、清介質素に過ぎるとした。これは前述の三教一致論より積極的に儒教の権威を侵した。また三浦梅園(1723—95)は「聖人と称し、仏陀と号するも、もとより人なれば⁸⁴⁾」「習気になやまされ⁸⁵⁾」聖人も仏陀も「達眼は開きがたく⁸⁶⁾」「畢竟我講求討論の友⁸⁷⁾」に過ぎないとして聖人を普通人と同列水準にした。

第三は聖人仏祖等を敵視する見解である。宝暦頃、安藤昌益(1703—46)は農民と関係深い生活体験から「聖賢仏祖薩羅等不耕ニシテ道(糧)ヲ盗ム輩也。故ニ之ヲ好マズ⁸⁸⁾」「仁ヲ為セバ則チ必ず不仁有ル故不仁ハ仁ノ罪也⁸⁹⁾」「仁ヲ為ス勿レ⁹⁰⁾」等と述べ儒仏を排斥した。海保青陵(1755—1817)は町人生活の体験から、儒教を排斥した。「儒者ノ論ハ唯ウツクシキコトヲイフバカリニテ、今日ニ取用ユベキコトニアラズ⁹¹⁾」「孔孟ノ利ヲ厭ヒ民(ヲ)愛スル説⁹²⁾」は乱世における治術であって、太平の現今では「利ハステベキモノニアラズ、民ハ愛シスグベキモノニアラズ⁹³⁾」とし、「凡ソウリカイノコトハ、君子ノスルコトデハナイト云ハ、皆孔子ノ利ヲイトフコトヲ丸ノミニシテ、ノミコミソコナフタル也⁹⁴⁾」と言い、「算用ゴトモ治国ノ一カ条⁹⁵⁾」として、経済観念をもって富をつくることを肝要とした。

国学者本居宣長(1730—1801)は「漢籍の毒酒⁹⁶⁾」と儒教の教えを排斥した。

このように、はじめ朱子学は幕府の正学として確乎たる存在であったが、徂徠学以後、その地位がゆらぎ、その権威の弱体化にしたがって、思想界に自己の学問的研鑽と生活体験から、主体的な思想や学問を樹立しようとする気運が澎湃として生じたと考えられる。

他方、徂徠の晩年頃から洋学が盛んになった。

5 .洋学の刺激と実学

洋学は一般に将軍吉宗の奨励に端を発し、田沼時代に発達をとげたと言われている。吉宗が漢訳洋書の輸入制限を緩和して洋書の解禁を断行したのは享保5（1720）年である。徂徠の死の八年前である。新井白石がイタリアのイエズス会宣教師のシドッテイ（Sidottié G. B. 1668-1715）を訪問したのは約十年前の宝永6（1709）年11月であった。前野良沢・中川淳庵・桂川甫周・杉田玄白らは『解体新書』を明和4（1771）年から安永3（1774）年までの4年かかって訳した。宝暦・明和・安永・天明にかけて幕府において専権をふるった田沼意次（1719-88）が強い開国思想の持主であったことは、辻善之助著『田沼時代』⁹⁷⁾に詳しい。前野良沢・杉田玄白らは意次の庇護をうけ、平賀源内の幾多の発明も意次と深い関係があった由である。意次は洋学発達史上、看過できない人物である。

このように洋学の影響を受けやすくなった時代になって、従来と異った思想家が出現した。

長崎の西川如見（1648-1724）は元来、宋学と天文暦学を学び儒教的自然観を基礎にして、『天文義論』『日本水土考』を著わしたが、やはり蘭学の影響を受けて、『天文義論』（1713）に「一人一家の吉凶，豈天星に感じんや⁹⁸⁾」と述べ、『町人囊底払』（1719）巻上に「天地に凶事なし。凶は人にあり……生を吉とし剋を凶とするものは，人界目前の情意なり，天地万物永世の吉凶にはあらず⁹⁹⁾」として，自然界の法則と人間界のそれとを峻別した。これは，自然界の法則と人間界のそれとを同一視した羅山が「ああ日食の変，最も天を恐るべし」と『読男靖日食説¹⁰⁰⁾』に記した思想とは異なる。

三浦梅園は「天地物をいわず，人々のおもふ様に見らるる物にて，正す処の人，千差万別に候へば，口舌を以て争はんには，尽期なく，自得にしくはなく候，されど其自得も心々にして¹⁰¹⁾」と，天の实在性と原理性を説く朱子学と異った，人間の悟性ないし理性に即して把握すべきものとしての自然

科学的な天を説いている。

司馬江漢（1737—1818）は天について「天ノ虚ハ虚ニ非ズ天ノ蒼々タルハ空色ナリ天必色ヲ不_レ設天氣ノ之ヲ塞満^{スキマ}テ空隙ナシ¹⁰²⁾」と『和蘭天説』（1796）に記している。これは朱子学の天の観念ではない。それから約20年後のかれの著『天地理譚』（1816）では「天トハ仰見ル青天ヲ云此青キハ氣ノ積リテ青キヲナス水淵ニ沮マツテ底深キ所其水ノ色青キカ如シ天ノ遠キ事限ナシ又形ナシ¹⁰³⁾」と記す。この天は感覚的知覚によって把握した天である。

山片蟠桃（1748—1821）は大坂漢学塾懐徳堂の門人にして、洋学塾先事館にて麻田剛立（1734—99）から西洋天文学を学び、「無鬼論」をもって有名であるが、かれは従来儒教において天に實在性と原理性を付与したのは「天ニ託シ人ヲ服セシム¹⁰⁴⁾」「方便¹⁰⁵⁾」に過ぎないと喝破した。また儒教では「積善ノ家ノ余慶¹⁰⁶⁾」や「不積善ノ家ノ余殃¹⁰⁷⁾」を「天賞天罰¹⁰⁸⁾」というが、それらは「偶然¹⁰⁹⁾」であって、「善人ノ不幸¹¹⁰⁾」「悪人ノ幸¹¹¹⁾」もあるとした。これらはすべて「ミナ人事¹¹²⁾」であって、人間生活に生ずる社会過程における自然淘汰と見ている。「天ト云ミナ人事¹¹³⁾」にして「山川鬼神ト云モ亦同ジ、コレ天然自然ナリ¹¹⁴⁾」と断じている。この場合の「天然自然」は感覚的に扱えられる自然である。

また蟠桃は徂徠が道を聖人に求めたに対して「孔子ニ託スル言語アレバヒタモノニ只信ジテコレヲ主張ス、徂徠氏ノ『非先王之法言、不敢言』ノルイ¹¹⁵⁾」を斥けて、道を「我賢¹¹⁶⁾」によって選択すべきこととし、さらに「天下の教法、西洋切支丹、天竺仏法……并に日本の神道……其外国々にさまざま有りて、勝て論ずべからず。元来、天下に一定の法なきことなり¹¹⁷⁾」と断言して「我賢」すなわち各自の知的判断によって選択すべきことを指摘している。西洋の啓蒙時代の理性主義的人間の自覚にも比すべきものを蟠桃に見ることができる。

したがって自然現象に対しても、徂徠のような不可知論に陥いらず「天文、地理、医術ニオイテハ古ヘヲ主張シ、是ヲトルハ愚ナリ¹¹⁸⁾」とし「西洋人ノ発明ニ発明ヲカサネ¹¹⁹⁾」たところを「実試スベシ¹²⁰⁾」としている。

かれの著『昼夜長短図並解¹²¹⁾』を見ると、測定器を作成して、西洋人と同じ「実試¹²²⁾」「経験試歴¹²³⁾」を通じて、西洋の自然科学的知識を摂取しようとしたことがわかる。

蟠桃は児童の教育についても言及している。教育上、重視すべき教育内容は四書五経を中心とした漢学をはじめ歴史、天文、地理、医学、兵学、算学、経済、音楽、詩歌等を挙げる。この場合の漢学は勿論、朱子学や古学ではなく、社会道徳を学ぶ手段として用い「悪シキ語ハ孔子ト云ドモ執ベカラズ、苟モ善言ナランカ、其ノ人ニカカハルコトナシ¹²⁴⁾」として、万事「我賢¹²⁵⁾」をもって取捨すべしとした。歴史は、幕府の威信にかかわる部分では儒教的道徳史観によっているが、その他の範囲では、たとへば古代については「古往伝来ノ説¹²⁶⁾」を打破して「疑シキハ疑ヒ、議スベキハ議¹²⁷⁾」する態度を求めた。天文、地理、医学、算学は「実試」「経験試歴」を通じて学習することを強調した。

文字については西洋の表音文字が便利で学習上容易なことを指摘し、わが国の仮名が表音文字であることに注目して、その使用法をわが国の学術振興上積極的に考察すべきであるとした。¹²⁸⁾ また伝統的にあった六芸を排し、風雅文筆の徒よりも「経済家ヲ以テ大トスベシ¹²⁹⁾」と言い、実生活に密着した人間教育の必要を提唱した。このような教育を受けた者を「実学ノ人」と呼び「実学ノ人ハ五行災異ヲ事トセズ¹³⁰⁾」、鬼神妖怪の「妖説ニマドワズ¹³¹⁾」と説いている。この実学は伝統的な実学と異なり、人間的自覚の基礎の上に立って、近代的合理主義を根幹としていると見られる。これは独立心と数理学とに象徴して唱えた福沢の実学と同じである。福沢の生誕から約90年前の生誕の蟠桃によって、同じような実学が既に説かれていたことになる。

それではいかなる理由で、かかる実学思想を蟠桃がもつに至ったのであろうか。その理由は幾多考えられる。第一に、かれが学んだ懷徳堂が朱子学を固執せず、広く漢学を講じたことと、礼楽、刑政、軍法、医術、天文、暦数にいたるまで筆跡をのこした同塾の中井履軒の影響をうけたこと。第二に、

洋学塾で西洋天文学を実測して学んだこと、第三に、かれが羅山や徂徠のように幕政に関与しない大坂町人として、冷静な眼で政治経済の現象を見ることができたこと等が挙げられる。

かれは「天下ノ智ヲアツメ血液ヲカヨハシ、大成スルモノハ大坂ノ米相場ナリ¹³²⁾」と情報の重要性を述べ、「今西国ニ蝗ス、飛激^{イナムシ}ヲ以テ米ヲ買フ時ハ^{ヅキ}備躍貴ス、奥州豊ニシテ米ヲウル時ハ崩下ス、四国風アレバ船ヲ飛シテ買ヘバ又上ル。北国順気トシテ檣ヲ伝フレバ又下ル、関東洪水ニ上リ、二百十日ノ天気ニ下ル¹³³⁾」まことに平明な合理的思考が生き生きと記されている。これは師に教えられるよりも、かれの生活体験から得たものと言えよう。

6. ま と め

1) 実学主義の生成を時間的にみると、次のようになる。まず西洋の実学主義の生じ難い思想をもつ羅山の生誕から約八十余年後の生誕の徂徠が、エリートたる将軍においてのみ人間的自覚にもとづく主体性と合理性を保持し得ることを認める思想を表明した。その思想は変形ではあるが、一種の社会的実学主義の傾向をもつと言い得る。

次に徂徠より約七十余年後に生れた蟠桃の思想に西洋的な感覚的実学主義が見出された。蟠桃は福沢より約九十年前の出生である。このようにみると西洋の実学主義は、福沢によって突如出現したのではなく、それ以前のわが国の思想発展の過程で徐々に醸成されたものと考えられる。

なお、この場合注目すべきことは、幕府がはじめ、朱子学でもって一種の思想統制を行っていたが、それが徂徠学の出現によって弱体化し、そのことがやがて言論の自由の風を惹起せしめ、実学主義思想の生成を促したことである。本稿では実学主義思想の生成における徂徠学の意義について述べたが、他の教育領域における貢献については後日を期したい。

2) 実学主義の展開を空間的に考察した場合、前述したごとく漱石は、わが国の開化は外発的と言ったが、そのように簡単に断言できるものではな

い。明らかに外因として、西欧からの刺激があったとしても、わが国の人々の中に、たとえ少数ではあっても、それについての自覚が素地として生成していないでは、開化は不可能である。他方、内因のみでは、それに係わる事例も少く、それへの着想を誘発させる知識も限定され、急速な開化を期待しがたい。

わが国の実学主義も同じく、単なる外国からの導入ではなくして、まず内発的な何らかの素地が生成したところへ、外国からの実学主義の刺激によって促進されたと解すべきであろう。

したがって明治初年洋学者福沢の強力な実学の提唱があったが、同時に、当時わが国の人々の精神状況 *mentality* の中に実学を求める気運が、すでに幾分存在していたが故に、明治5(1872)年学制に早くも実学主義教育を採択し得たのであろう。そしてその後の学校教育に影響を与えることができたのであろうと考える¹⁸⁴⁾。

なお、明治以降の実学主義教育の展開については、すでに別稿に述べたところである。

3) 現今のわが国の教育に視点を置いて考えるとき、まず、その教育の現状は実学主義教育からみて、いかなる問題点を含むのであろうか。

また、現今の教育問題は数多発生しているが、実学主義教育はいかなる点の解決に貢献し得るのであろうか。

さらに将来の教育は現在に比して格別、人間性、国際性、科学性等が要請されるとすれば、実学主義教育の考え方は、どのように修正補綴されるべきか等々の問題が考えられる。

これらの究明についても他日を期したい。

注

- 1) Paul Monroe, A Brief Course in the History of Education 1907 p. 215 (Macmillan 1907)
- 2) ditto p. 216f
- 3) 4) P. Monroe, A Text Book in the History of Education. 1905 p. 537

(Macmillan 1919)

- 5) Immanuel Kant, Was ist Aufklärung? 1784, S. 55 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1975)
- 6) 皇至道, 独逸教育制度史, 柳原書店, 1943. 231頁
- 7) 福沢諭吉, 学問のすすめ, 初篇1872. 岩波文庫, 1942. 13頁
- 8) 福翁百余話, 福沢諭吉選集第7巻, 岩波書店, 1952. 291頁
- 9) 物理学の要旨, 福沢諭吉全集第10巻, 国民図書, 1926. 4頁
- 10) 東大東洋文化研究所東洋学会, 東洋文化研究, 第3号, 1947. 16頁
- 11) 同上書, 18頁
- 12) 福翁自伝, 岩波文庫, 1944. 263頁
- 13) 福翁百話, 創元社文庫, 1951. 75頁
- 14) 夏目漱石全集巻12, 明治文学刊行会, 1948. 261頁
- 15) 惺窩先生文集, 藤原惺窩集巻上, 国民精神文化研究所, 8頁
- 16) 天寿国曼荼羅繡帳銘, 中宮寺蔵,
- 17) 日本倫理彙編巻7, 臨川書店, 1970. 19頁
- 18) 羅山先生文集巻1, 京都史蹟会編, 1918. 14頁
- 19) 朱子語類巻第1, 正中書房, 中華民國, 59年(1970)印行, 1頁
- 20) 春鑑抄, 続々群書類従第10, 国書刊行会, 1907. 52-3頁
- 21) 前掲書18), 337頁
- 22) 三徳抄下, 続々群書類従第10. 86頁
- 23) 24) 排耶蘇, 羅山先生文集巻2. 228頁
- 25) 前掲書17), 54頁
- 26) 同上書, 57頁
- 27) 文明源流叢書第2, 同書刊行会, 1914. 383頁
- 28) 広瀬淡窓, 約言或問, 日本儒林叢書第6冊, 鳳出版1971. 5頁
- 29) 前掲書18), 32-3頁
- 30) 朱子, 大学章句序, 漢文大系第1, 富山房, 1909. 2頁「異端虚無寂滅之教。其高過於大学而無実」
- 31) 中田祝夫外共編, 多織編自筆稿本刊行三種並びに総索引(影印篇), 1977. 勉誠社
- 32) 羅山先生文集巻2, 133頁
- 33) 同上書, 135頁
- 34) 同上書, 137頁
- 35) 堀勇雄, 林羅山, 吉川弘文堂, 1964. 134頁
- 36) 弁道, 日本倫理彙編巻6, 13頁
- 37) 同上書, 15頁
- 38) 前掲書22), 71頁

- 39) 40) 41) 徂徠先生答問書下, 前掲書36), 196頁
- 42) 同上書, 198頁
- 43) 同上書, 196-7頁
- 44) 弁名上, 前掲書36), 70頁
- 45) 答問書下, 前掲書36), 202頁
- 46) 政談卷之4, 日本思想大系36, 岩波書店, 411頁
- 47) 政談卷之1, 同上書, 274頁
- 48) 弁道, 前掲書36), 21頁
- 49) 50) 三枝博音, 日本の唯物論者, 英宝社, 1956. 59頁
- 51) 53) 答問書, 前掲書36), 159頁
- 52) 弁名上, 前掲書36), 32頁
- 54) 弁道, 前掲書36), 12頁
- 55) 日本思想大系36, 192頁
- 56) 57) 同上書, 193頁
- 58) 前掲書36), 153頁
- 59) 60) 前掲書55), 295頁
- 61) 67) 同上書, 296頁
- 62) 同上書, 308頁
- 63) 同上書, 330頁
- 64) 同上書, 307頁
- 65) 同上書, 328-9頁
- 66) 同上書, 329頁
- 68) 69) 70) 同上書, 443頁
- 71) 井上金峨, 匡正録, 日本倫理彙編卷9, 364頁
- 72) 那波魯堂, 学問源流, 1794. 日本文庫卷6, 29頁
- 73) 林大学頭信敬申上書, 1791. 高瀬代次郎『冢田大峰』1919. 16頁
- 74) 日本儒林叢書卷3, 14頁
- 75) 雨森芳洲, 橘窓茶話, 1786序, 日本倫理彙編卷7, 313-4頁
- 76) 松宮觀山, 三教要諦, 1760. 日本儒林叢書卷6, 6頁
- 77) 石田梅岩, 都鄙問答, 刊年不明, 日本經濟大典卷13, 518頁
- 78) 石川謙, 石門心学史の研究, 岩波書店, 1938.
- 79) 富求仲基, 翁の文, 1737. 日本哲学全書卷12, 219頁
- 80) 同上書, 228頁
- 81) 82) 日本思想闘争史料卷3, 名著刊行会, 225頁
- 83) 同上書, 189頁
- 84) 87) 三浦梅園, 多賀墨郷君にこたふる書, 1777. 三浦梅園集, 岩波文庫, 16頁

- 85) 86) 同上書, 10頁
 88) 安藤昌益, 自然真営道巻25, 大日本思想全集巻11, 440頁
 89) 90) 同上書, 435頁
 91) 海保青陵, 稽古談, 1813. 日本思想大系44, 岩波書店, 220頁
 92) 93) 同上書, 218頁
 94) 同上書, 222頁
 95) 同上書, 246頁
 96) 本居宣長, くず花, 本居宣長全集第8巻, 筑摩書房, 1972. 123頁
 97) 田沼時代, 1915. 岩波文庫, 1980. 284-326頁
 98) 西川如見遺書, 第二編, 1899. 天文義論, 16丁
 99) 西川如見, 町上囊底弘, 岩波文庫, 116頁
 100) 前掲書32), 329頁
 101) 前掲書84), 29頁
 102) 中井宗太郎, 司馬江漢著作集, 1942. 30頁
 103) 同上書 216頁
 104) 山片蟠桃, 夢の代, 日本経済叢書巻25, 484頁
 105) 同上書 481頁
 106) 107) 109) 110) 111) 同上書, 491頁
 108) 同上書, 641頁
 112) 113) 114) 同上書, 485頁
 115) 116) 同上書, 507頁
 117) 同上書, 642頁
 118) 119) 120) 122) 同上書, 110頁
 112) 写本, 京都大学理学部数学教室所蔵, 夢の代「天文第一」の第十二節と重複する
 ところあり, 日本経済叢書巻25, 58頁
 123) 前掲書 104), 611頁
 124) 125) 同上書, 507頁
 126) 同上書, 9頁
 127) 同上書, 188頁
 128) 同上書, 403頁
 129) 同上書, 432頁
 130) 同上書, 408頁
 131) 同上書, 554頁
 132) 同上書, 365頁
 133) 同上書, 366頁
 134) 実学主義教育の展開, 甲南女子大学人間科学年報, 第10号 1985.