

【日本語訳】

朱舜水と熊沢蕃山の「経世致用」思想における 共通点と差異

徐 興慶

摘要：本論文は、朱舜水が日本の官・学界との間で交わした往来書信の内容および熊沢蕃山の思想体系から、二人の「経世致用」の実学理念を考察しようとするものである。朱舜水の学問の方向性は、「聖賢之学」に傾倒したもので、その核心となる思想は政治哲学と人倫関係の関連性を保持するものであった。熊沢蕃山は「処、時、位」という異なる立場から、人間関係の重要性を解釈し、如何にして「知行合一」の理念を人倫や政治と結合して、普遍性と実践性を持たせるかを思考した。

政治と道徳面では、朱舜水は「仁政」という愛民の観点を、熊沢蕃山は「仁政」の民本論を強調した。二者は共に民本政治を理想とし、道徳実践から家庭、国、天下を治めるための「経世致用」の社会機能を発揚し、「言行一致」の実学理論を奉じた。しかし朱舜水と熊沢蕃山の仏教観は、それぞれ異なっている。朱舜水は「聖学之道」が実学であり、仏典や仏の言葉はみな虚学であるとし、二者は対立し、共通点はない。そのため、朱舜水は厳格に仏教を避け、作詩に反対した。熊沢蕃山は「空則ち実」の理論を打ち出し、仏教や詩詞文学を包容した。二人とも人倫と道徳政治を追求し、実践をもとに、虚実を分析し、それを政治に生かすことにより、天下国家を益し、こうして「実学」を実現しようとした。本論文は、二人の実学理論と実践基準を解明し、伝統的および近代的学問にどのように転化したか、関連する問題をどのように応用できるかを考えようと試みるものである。

序 文

中国の「実学」の概念は程伊川（1033-1107）および朱子（1130-1200）に始まる。王陽明の後、心学の傾向が強まり、明の時代には儒者の多くが国家社会への関心を次第に失った。明朝の遺老、黄宗羲（1610-1695）および顧炎武（1613-1682）などは、「経世致用」学を提唱し、経世済民は国を治める者が努力して実践すべき理であることを強調した。朱舜水（1600-1682）が日本で詳細に解説した「経世致用」学も、明から清へと変化する時代背景下で生まれた思想である。十七世紀末の朝鮮の李朝後期および日本の徳川時代には、「実学」なる語がしばしば使われたが、中、韓、日各国における実学の形成の背景は、文化および社会的構造が異なるゆえに、その普及の程度も違ったものとなった。

梁啓超（1873-1929）は朱舜水とは異なる時代に生まれたが、朱と同様に日本に避難し、反清という政治背景を持っている。彼は朱舜水の国内外の資料や著作を整理し、「朱舜水年譜」を編纂し

¹た。また、『中国近三百年学術史』の中で朱舜水、黄宗羲、方以智（1611-1671）、顧炎武、王夫之（1619-1692）を清初五大師と呼び、こう述べている。「徳川の二百年間に日本全体は儒教の国民となったが、その最大の原動力は舜水にあった。後に徳川光圀が『大日本史』を著して「尊王一統」の大義を標榜した。五十年前に徳川慶喜が大政奉還し、廃藩置県を行って明治維新の功労者となったのは、光圀のこの書に負うところが大きいが、光圀の学は全て舜水から来ていた。ゆえに舜水は徳川朝の恩人であるだけでなく、日本が維新において力を蓄える上で最も有力な教師となったのである²。さらにこう述べる。「舜水の学が中国で行われなかったのは、中国の不幸である。しかし日本で行われたことは、人類の幸である³」。梁啓超の朱舜水に対する評価には常理を超えた主観が入っているが、朱舜水の学風が「実践の主張、談玄の排斥」にあり、その学問は「実用的であることを標準としていた。実用というのは、一つには自分の身心の益となること、二つには社会を益することである⁵」と述べ、日本における実学の推進に朱舜水が一定の役割を果たしたと観察している。朱舜水の論学の宗旨は、宋・明の道学または清の儒家の考証学と多くの点で異なるものの、その全集を考察すると、その学問伝播の内容と「経世致用」実学の主張が密接に関連していることがわかる。

黄俊傑は、日本における実学についての論述の中で、徳川時代の日本の儒者が認知していた正統儒学が強烈な社会政治的傾向を持っており、人倫日用上の「実学」であると指摘している⁶。日本に「実学」の概念が現れたのは、十七世紀の戦乱が終了した江戸時代からである。徳川前期の日本社会では、人々は現実生活を重視した。基本的には、儒者の多くは仏教を虚学とした。林羅山一派の儒官は、儒教、特に朱子学を、道徳実践追求の実学とし、陽明学派の中江藤樹（1608-1648）は「親民」の角度から、熊沢蕃山（1619-1691）は「時、処、位」の異なる立場から、実学理論伝播の基礎を思索した。古学派が出現すると、山鹿素行（1622-1658）は朱子学を批判し、日常生活の中で道徳と実践的に結合した学問だけを実学とすべきだとした。荻生徂徠（1666-1728）は実証的な学問に対し全く新たな解釈を試みた。

源了圓は、実学の概念を一種の統一的概念として把握するには、実学、虚学、偽学の概念を合わせて考える必要があるとした。実学は、三浦梅園（1723-1789）や山片蟠桃（1748-1821）などの進歩的な思想家から幕末志士の佐久間象山、横井小楠、吉田松陰などに至る人々の精神的支柱になり思想と行動の原動力となった。また、明治維新における実学思想の母胎ともなった。ゆえにこれらの経緯やその間の実学思想の系譜を明確にする必要がある⁷。徳川の中期以降、知識階級の間で「実学」の概念が芽生え始め、その影響範囲を拡大していった。例えば、町人学者、山片蟠桃は、天文、地理、医学が実学だとした。江戸後期の経世家、海保青陵（1755-1817）は、「経世済民」を旨とし人々の現実生活を助ける学問だけが実学であるとした。経済思想家、本多利明（1743-1821）は蘭学の影響を受け、西洋の航海術、天文、地理、算術など海外との交易に実用で

1 梁啓超「朱舜水先生年譜」、『飲水室全集』（台湾中華書局出版、1957年）所収。

2 梁啓超『中国近三百年学術史』国民学術經典叢書（北京：中国社会科学出版社、2008年）、85頁。

3 同上、87頁。

4 同上、86頁。

5 同上、87頁。

6 黄俊傑『徳川日本『論語』詮釈史論』（台北：台大出版中心、2006年）、307頁。

7 源了圓『実学思想の系譜』講談社学術文庫（東京：講談社、1986年）。

きる学問が実学だと主張した。このように、徳川中期から明治初期にかけて、日本の実学観は多義的、対立的な転化を経験したが、これを理解するには、実学概念の背後にある思想が歴史の流れの中でどのように発展したかを知る必要がある。源了圓の説によれば、近世東アジア儒教文化圏における実学思想の研究は、下記の特徴を持っている。

- 1) 比較文化論の共通性および差異性。
- 2) 近代化過程における役割解明などの多重的意義。⁸

徳川時代には、朱子学、陽明学、古学、国学（日本学）、蘭学、折衷派、独立派、仏教など多数の異なる思想の発展があり、中国、日本、韓国のいずれも最終的には実学を根拠とするようになった。徳川文化の発展を見ると、神道と国学は日本固有の宗教と思想で、仏教と儒教は外来文化の中でも強力な普遍性を持つものである。儒教主義者の多くは、仏教や老荘の世界を虚学とし、人倫日用を重視するものを実学とした。このような東アジア世界特有の学問観は、一種の現実主義（Realism）運動と言える。⁹

津田左右吉（1873-1961）は、熊沢蕃山と九州出身の貝原益軒（1630-1714）を比較した研究の中で、蕃山は陽明学に拘泥せず、益軒は朱子学に懐疑的だったが、両者とも朱子と王陽明の学問を尊重した。分析政治家であった蕃山は、林政と治水という面での経世済民の事業に注力し、益軒は大和草本、花譜、菜譜を作成し、字典を編み、名所を記し、民が日常生活で必要とする知識を伝えた。二人の思想や言動は異なるものの、いずれも実学思想を体現したものであった。¹⁰ 筆者は、日本の実学思想は徳川初期にすでに始まっていたとの説に賛同するものである。かつて貝原益軒と朱舜水の実学思想の比較分析を行ったことがあるが、その中で益軒が宋時代の儒家による万物一体論を継承し、仁・孝を本とする万物一体論を強調して多くの実学の啓蒙書を著し「経世済民」の推進を図ったことを論じ、蕃山と益軒の実学および倫理思想の主張が徳川社会に及ぼした教化機能とその普遍的価値の分析を行った。¹¹

熊沢蕃山は京都に生まれ、23歳で陽明学者、中江藤樹の門下に入った。岡山藩主、池田光政（1609-1682）の儒官として二度出仕しており、神社の整理、寺社の淘汰、僧侶の還俗、藩校「閑谷学校」の整備など経世政策の実施に当り、庶民の幸福を旨とする「民本」の政治理想を追求した。熊沢蕃山の「経世済民」思想は、その『大学或問』『取堯舜之道、発明時処位』¹²などの論述によりよく知られている。これらの書の内容が幕政を痛烈に批判するものであったため、幽閉されることになったが、それでも主張を曲げず、堯・舜の治世を参考に処、時、位に応じた道を取るべきだと主張した。蕃山はまた学問の目的は、「時、処、位に因応し変通する立場に立足し、天下をして道義の途を獲得」することであるとされた。この思想は、『六論衍義』の中にある「各安生理」の説と相通じるところがあり、荻生徂徠や後世の経世家に影響を与えている。

舜水と蕃山、一人は明・清交替の乱世で、もう一人は徳川の治世において、それぞれ「経世致用」（経世済民）について自分の思想を主張した。本論文は日本の儒教の普遍性に関し、徳川時代における日本実学思想の形成の源を辿り、文献の分析と比較文化論を通して、舜水と蕃山の儒教

8 源了圓『近世初期実学研究思想の研究』（東京：創文社、1980年）、序論、8-9頁。

9 同書、8頁。

10 『津田左右吉全集』第18巻（東京：岩波書店、1965年）、付録一「蕃山、益軒」、418頁。

11 徐興慶『朱舜水と東亜文化伝播の世界』（台北：台大出版中心、2008年）、127-160頁。

12 『大学或問』1687年完成、別名『経済弁』、『治国平天下別巻』、『了海書』、『経済治法要録』。

思想の中でも「経世致用」に対する考え方の共通点と差異を考察するものである。その目的は、徳川時代における中国と日本の実学発展の変遷とその価値を明確にし、近代日本の実学の発展との関連性を分析することである。

1. 文献から見る朱舜水と熊沢蕃山の実学理念

私見によるが、中国と日本の学者の中でも朱舜水の実学思想に対する先進的研究として次のようなものを挙げることができる。山井湧は、朱舜水が明末の性理学を空談、記誦詞章、無用の学と批判した角度から、実践を核心価値とするその傾向を考察している¹³。杜石然は、朱舜水が明・清の実学思潮の中で批判精神を持つ儒学者だとしている¹⁴。馮天瑜は、朱舜水が宋の明理学、陸王心学を空論だと批判した儒学者だと見なし、その実学思想を湖南の王夫之、山西の傅山、河北の孫奇逢などの人が提唱した「経世致用」論に比して論じている。さらに、李甦平は、朱舜水の思想を「政治思想の革新論」、「経済思想の致用論」、「哲学思想の実践論」、「史学思想の尊史論」、「教育思想の社会論」など五つの分野に分け、全面的に実学理論を考察している¹⁶。日本で熊沢蕃山の「経世致用」を論じた学者には以下のような方々がおられる。丸山眞男は、熊沢蕃山が社会経済の政策面で、特に実際の政治家としての偉大な貢献をしたと賞賛している¹⁷。源了圓は、熊沢蕃山の実学概念、「心法」、「経世論」などについて論じている¹⁸。玉懸博之と佐久間正は、時、処、位論の角度から近世武家社会および儒者熊沢蕃山の実学理論を考察している²⁰。以下は、朱舜水と熊沢蕃山の仁政（民本）論、「言行一致」の実学観、仏教観など実学思想の主張を比較した論述である。

(1) 朱舜水と日本の官・学界との往来書信

朱舜水は常々門人に次のように語っていた。

為学の道、その名を外修するは無益なり。身体力行必須にして、得有り。故に子貢、天資により穎悟するも、聖道と伝するを得ず、華なれど不実のほか無し。²¹

また、学問は必ず「国家政治について」、「民風土俗を変化させるもの」でなければならないとしており、こうした実学思想の主張は『朱舜水全集』の各所に見える。例えば「与安東守約書」

13 山井湧『明清思想史の研究』（東京：東京大学出版会、1980年）、230頁。

14 杜石然「明清時代の実学思潮と科学技術」、源了圓、末中哲次編『日中実学史研究』（京都：思文閣、1991年）、270頁。

15 馮天瑜「咸道年間の経世実学——中国文化史における方位について」、『日中実学史研究』、426頁。

16 李甦平『軫機与革新——論中国畸儒朱之瑜』（北京：人民大学出版社、1989年）、78-91頁。

17 丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京：東京大学出版会、1952年）、43頁。

18 源了圓「熊沢蕃山の実学観と経世済民の思想」、『近世初期実学研究思想の研究』、419-512頁。

19 玉懸博之「熊沢蕃山の思想」『文化』第40巻第3-4号、1997年、95-96頁参照。

20 以下、参照。佐久間正「時、処、位論の展開—藤樹から蕃山へ」『日本思想史研究』第9号；「熊沢蕃山の経世済民の思想—その基本の構成と社会の機能」同第10号；「近世武家社会と儒者・熊沢蕃山」、『江戸の思想』3（東京：べりかん社、1996年）、48-74頁。

21 今井弘済・安積寛「舜水先生行実」、朱謙之『朱舜水集』（北京：中華書局、1981年）、付録一、624頁。

22 朱舜水「答小宅生順問」、『朱舜水集』、406頁。

に次のようにある。

良工は棘端に沐猴を刻すを能う。これ天下の巧匠なり。然れども不佞これを得ても、必ずこれを誣して砂礫と為す。何ぞや。工、巧みなれども、世用において無益なり。宋儒、毫釐を弁析すも、終に一事をもなすを得ず、いわんや又屋下に屋を架すをや。²³

彼によれば、学問は実用的でなければならない、単なる空論や理論や巧説も砂礫と同様で、世にとっては無益であり、間違っている。彼は弟子である安東省庵に、宋の儒者による些細な点を弁じるような学問の態度に同意できないことを明確に述べている。

(2) 朱舜水の実学観

朱舜水は語る。「余、中国の乱を罹し、飄泊舟次、今二十年となる。四海空曩にして書史は絶無、縹緗插架を廻想し、牙籤は万軸、夢境に居然す。而して市井喧囂、塵氛雜擾、無冬無夏、碌碌不遑なり。羅鶴林、唐子西の如く詠歌言笑を欲せば、晤対すは聖賢ざること無く、泉竹禽花、会心みな学問と成す、仙凡の迴隔かな²⁴」。またこう言う。「先儒云く「士大夫、三日読書せずば、語言無味と覚え、面目憎むべし」、読書せざるを憂うべくを知り、読書まことに楽なるを知るなり。近世に輓して治め古に師せず、輒く馬上にて天下を得るの意有り。上は聖王の道をもて励俗せず、下は聖王の道をもて自励せず。風俗頹敝、良可惋歎す²⁵」。朱舜水はここで二つの要点を述べている。一つは、勉学に励むべきこと、二つ目は、勤学の道により「聖王の道」を励行すべきことである。彼は中国の戦乱を経験し、明朝が滅亡したのは、至る所で人々が功名心にはやるだけで実践の伴わない空論を語るだけだったからだと考える。「越境」の根無し草のような生活を経験した後、彼が日本で重視したのは、実学と実用だった。朱舜水はさらに述べる。「読書の道、理は心性にあり、神明にも通ず。元士のみならず、庶士日ごとに孜孜とせば、天子、公侯、卿大夫、国を治め、天下を平する責者、此為に於いて尤も亟たるべし」。ここでは「学問は国を治め天下を平する」という三番目の要点を述べている。つまり、天子、公侯、卿大夫など為政者の学問は、実際の治民の上に反映され、政治と社会生活に仕えるものなければならない、決して空虚な理論であってはならないのである。さらに、安東省庵への回答でも、「学問の道、貴は実行に在り」、「聖賢の学、踐履を俱す」（『答安東守約問』）との主張を述べている。朱舜水の「聖人」の定義は、「学ぶは善人と為らんため、信人と為らんため、又進みて学ぶことやまずは、聖人と為らんためなり²⁶」。つまり、彼の観念の中では、聖賢の学を勤勉に学ぶのは聖人になるためである。では聖人の使命とは何か。「立菴記」（立庵奥山のために著す）の中でこれを強調している。「聖人は天下を拯救せんことを心とす……利を謀せず、功を計せず、人生物を済せんことを心とす」、「芸、仁術にて慎し、業擅す、これ専門なり²⁷」。これらは皆、事実と実体に基づいた実学の表われであり功德のあるものである。

朱舜水は「実理実学」の提唱に当たり、特に史学を重視した。弟子である奥村庸礼への書簡の

23 朱舜水「与安東守約書」、『朱舜水集』、160頁。

24 朱舜水「書讀書樂巻後」、『朱舜水集』、513頁。

25 朱舜水「書讀書樂巻後」。

26 朱舜水「答古市務本問」、『朱舜水集』、379頁。

27 朱舜水「立菴記」、『朱舜水集』、485-486頁。

中で次のように語る。

精簡なれども史は明、精深なれども史は実、経は遠かれども史は近、これ中年にて学者に路頭を指点し、これをして実実有益なり。経を学ぶに及ばずと謂うにあらず。史を得、経を求むる、また下学より上達するなり。……不佞、賢契が向学の方を知るを要すが、これを政治に推して準有り、後人をして学の道として知らしむるは近裏著己にあり、天下国家に益有るものにして、純弄虚脾、捕風捉影にあらず。窃儒の名、乱儒の実、日本をして終に儒者の道を知らしめず、俗子より詆排され、人を罪すなり。²⁸

歴史真相の探究を通して国家の興亡得失の規則を導き出し、虚実を分析し、それを政治の上に生かし、天下国家を益することが「実学」の体現となる。

門下生で水戸藩の儒者である小宅生順（1637-1674）に宋の儒家の説を尋ねられた際、朱舜水は下記の回答を与えている。

為学は実功有るべく、実用有るべきなり。ただ詩歌辞曲のみは学に無益なるというにあらず、即ち字句の間に新を標じ異を領する者、果して大儒とならざるか。果して国家政治に関せざるか。果して民風土俗を変化せしむる能わざるか。台台その弊を深知すれば、必ずこれを復踏することあらじ。…吾道の功、その貴なること、実践に在り。²⁹

彼は「学問」と「修身」の両方があるて民風土俗を変え、国家政治に活用すべきだと小宅生順を励ました。

朱舜水はまた「典学斎記」（加賀藩の弟子、古市務本のために著す）でこう言う。

それ学なるもの、学して人と為るためなり。子臣弟友、皆学の地と為る。忠孝謹信、皆学の方と為る。出入定省、皆学の時と為る。詩書執礼、皆学の具と為る。終身学の中に処し、一心学の外に越し、古先聖賢の如くあるを欲求するなり。これ得るべきや。玉琢せずば器と成らず、人学ばずば知らず。典学にて始むなり。³⁰

舜水は、学問の方法はまず古聖先賢の道を求めることからだと明確に説明している。いわゆる聖賢の道については、「勿斎記」（近江藩主、加藤明友のために著す）の中で、「古今の聖者と称するもの孔子に勝るなし。聡明睿知、顔淵に過るなし³¹」と語り、孔子と顔淵を高く評価している。そしてこの二人の学問が「日用の能事、下学の工夫³²」、すなわち実学と実践の鍛錬だと述べている。加藤明友は朱舜水に学び、林羅山と共に経書を学んだが、舜水は「非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動」の「四勿」により斎（ものいみ）を説明し、それを「勿斎記」と称した。これは孔、

28 朱舜水「答奥村庸礼書」、『朱舜水集』、274頁。

29 朱舜水「答小宅生順問」、十一卷、問答四、『朱舜水集』、406頁。

30 朱舜水「典学斎記」、『朱舜水集』、488頁。

31 朱舜水「勿斎記」、十六卷、記、『朱舜水集』、484頁。

32 朱舜水「勿斎記」、十六卷、記、『朱舜水集』、485頁。

孟の聖人の道は、すべて自然で何の強制もないもので、根拠のない言説を伝えないようにするという意味である。彼は空論を排斥し、学問は日常的で実用的であるべきだとの理を強調した。舜水は顔淵の問「仁」により自分の観点を説明する。孔子が顔淵に、「礼に非ざるものは、視る、聴く、言う、動ずなかれ」との道理を教えた時、孔子はもっと複雑高邁な言い方ができなかつたのだろうか。あるいは顔淵は、もっと複雑高邁な事ができなかつたのだろうか。いずれも、答えは否である。聖人は、日常の事をしっかり行うよう教えているのであり、決して複雑高邁な事は語らず、実用を標準としているのである。いわゆる実用とは何か新しい事や珍しい物を取り上げるのではなく、順序よく学び、庶民や社会を利することなのである。

(3) 熊沢蕃山の実学観

蕃山は中江藤樹に学び、日本の陽明学派に属していたが、陽明学や朱子学は一利一害だとし、こう述べる。「現今の儒者の情況からすると、朱子学や陽明学は道を治める助けにならないのではないだろうか」（『大学或問』）。学問は「時、処、位」に応變するという立場に立つ必要があり、儒教の問題を見ると、学説の研究にこだわるより、儒教の教えを現実の政治経済に活用する方法を考えた方がより益がある。そのため彼の著した『大学或問』の範囲は、人君、人臣たる職責、財政、農政、土木、交易、宗教、教育など多くの領域を包含しており、その内容は蕃山が推進を提案する仁政の実学観を反映するものである。³³

2. 政治と道德面から見た朱舜水と熊沢蕃山の「実学」観

(1) 朱舜水の「仁政」（愛民）観

「仁政」、「徳治」、「親民」は儒家の政治倫理思想の基本的特徴であり、朱舜水も例外ではなかった。彼は、為政者は常に「人飢己飢、人溺己溺」という民を愛する心を抱いているべきだと主張した。以下、関連する書簡から、彼の「仁政」（愛民）観を挙げ、その実学理論の基礎を考察してみる。

加藤明友問う、「仁の体用、何物を体と為すか。何物を用と為すか」、舜水答えて曰く、「人に忍びざる心を体と為し、人に忍びざる心を用と為すべし」³⁴。加藤又問う、「人に忍びざる心、及び人に忍びざる政、意思は如何」、舜水再び答えて曰く、「常に愛民の心を一点抱き、時時刻刻皆この念を中に充満せば、自然と事事百姓の為に算計す。一民その沢を被らざる有れば、己が溺し己が飢るが如く、人に忍びざる政を安んじて得るなり」³⁵。舜水は「答野節問」中でも語る。「僕、治民の官と経生の大異を謂う。一份の好处有らば、民一分の恵を受け、朝廷その功を享し、専ら理学を研窮せざるなり」³⁶。ここで舜水が述べるのが民本思想で、「仁」とは「常に愛民の心を一点抱くことである。つまり、民に対する同情と愛情を抱くということである。「人皆人に忍びざる心有り」（『孟子・公孫丑章句上』）、すなわち仁の心である。常に愛を保ち、あらゆる人と事に対して同情心を持たば、「人に忍びざる政（仁政）」を行うことができ、こうして「仁の体（体恤）と用（実

33 『日本の思想』17（東京：筑摩書房、1970年）、90頁。

34 朱舜水「答加藤明友問」、十一卷、『朱舜水集』、381頁。

35 朱舜水「答加藤明友問」。

36 朱舜水「答野節問」、十一卷、『朱舜水集』、386頁。

行)」の社会が実現する。このように、朱舜水の実学理論の基礎は「仁」の概念であることがわかる。

朱舜水は野節の問に答えてこうも述べている。「国を治むるに道有り。民の利によりて之を利する、豈、博施に在らずや。春秋伝曰く、「小恵未だ徧ぜずんば、民懷ぜざるなり」と。富民に当るに礼節をもちてし、貧民に当たるに省耕省斂にて補助せしむ。万民をして飢寒を免じるに、多歴年所を必とせず。更化善俗を要せば、積年ならざるべからず³⁷」。またこう語る。「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友、天地間の定位なり。士、農、工、商、「国の石民なり」、男耕じて食し、女織じて衣すは、民生の常経なり。いわゆる根本なるもの、ただかくの如し。而して又、「壯者、暇日をもて孝弟忠信を修」むれば、国何ぞ治まらずを患うや。何ぞ富まざるを患うや³⁸。「民の利によりて之を利する」とは道德により国を治めること、「男耕じて食し、女織じて衣す」は最も基本的な経世の基礎である。民が更に孝弟忠信を修養すれば、家が治まり、為政者も国と天下を平和に治めることができる。これが朱舜水の考える実学主義の一環である。朱舜水は、安南での供役の災難を経験した後、中国の儒者が学士と賢士の二者を兼任しなければならないこと、仁君がこれを用いれば安居楽業、その弟子も孝弟忠信をもって従うであろうことを痛切に感じた。そのゆえにこう言う。「仁義礼智その中に積すれば、恭敬温文外に発す。これ誠に国家の至宝にして、聖帝明王の上珍なり³⁹」。朱舜水は「仁政」と「徳治」を一体とし、賢士を国家の「至宝」とみなしている。なぜなら賢士は実学の真の推進者だからである。

(2) 熊沢蕃山の仁政（民本）論

熊沢蕃山は、政治とは天地生生の行為を助けるためにあるものだとし、こう述べる。「仁政は天地生生の心に随じて行なり」（『繫辭下伝』全、四、452頁）。またこう語る。「徳をもて造化を協助するは、聖賢の事なり。政をもて造化を協助すは、人の才なり」（『孝経外伝或問』全、四、68頁）。仁政により天地生生の心に順じ、天地造化に協力するというのが、蕃山が政治に対して抱いていた基本的態度である。では君と民の関係はどうなるのであろうか。蕃山は、「人民の父母たらんとの人心有りて、仁政施行を天職となす」（『大学或問』上、411頁）と語っており、一国の父母たるもの、天下の父母としての天命がなければならない。しかし天命は恒常不変ではない。人君が天職を修める時に天命を得、天職を廃するならば、天命を失う。天命には同時に仁善も伴い、仁君が仁善を保てば、天命も永遠に続く。「仁君、仁心有れど、仁政を行わずば、徒善なり」（『大学或問』上、411頁）。ゆえに、仁君は気持ちだけではだめで、仁政を行為に表わさねばならず、こうして実学が有効なものとなる。蕃山は続ける。「先に民有て、後に君有り。先に地有りて、後に山有り。一陰一陽皆下より成る」（『繫辭上伝』、395頁）。「君は民有りて君と為る。民心離る時、独夫と為るなり」（『孝経小解』全、三、9頁）、「政は正人心を本とす」（『孝経外伝或問』全、三、69頁）。蕃山は「民」は「五倫」に等しいとする。「無位者の謂う民、『位』は人を命じたものなり。出生、貴賤を論じず皆天民なり」。昔から、天皇でさえも、その官位は生まれつきのものではなく、凡人と同様、入学しての学習が始まり、人や情勢の変化に伴い、統治に関する認識を深めるものであ

37 朱舜水「答野節問」、十一卷、『朱舜水集』、385頁。

38 朱舜水「答野節問」、十一卷、『朱舜水集』、388頁。

39 朱舜水「安南供役紀事」、自叙、『朱舜水集』、26頁。

る。ゆえに、「民」とは君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友の五倫なのである（『大学小解』全、三、182頁）。蕃山は、人は皆、平等の天民で、普遍的な情感を持つものだと論じる。そのため彼は、為政者が民をどのように見るかという角度から「親民愛民」の問題を取り上げる。このように、蕃山は民を貴とする民本思想を持っており、正人心を道德政治の体現としている。朱舜水と熊沢蕃山は、「仁政」と「徳治」を一体とし、実学推進の基本的概念とする点で一致している。

(3) 熊沢蕃山の「言行一致」の実学観

蕃山は『集義和書』の中で、「古の学文、詩に始まる。詩は志を言ずべく、善悪、邪正、皆人情の实事なり。故にこれを学ぶも実学なり」（263頁）と述べている。更に、「聖人の礼の成立する所以、飲食男女に始まるなり。心術必ず此より確実に推行し、此より漸進すべきなり。此を捨て高明の理に就くは、即ち虚見にして実学にあらず」（321頁）、「言して行わざるは則ち虚にして、君子は恥とす。仁は実理なれば、仁は言行相称にして虚ならず」（298頁）とも語る。

『集義論問書』（二）には次のようにある。「古代の教学は詩書六芸、人倫日用の便の事にして、下学而して上達の実学なり」（全、六、32頁）、「学なるもの、聖賢が之を伝う。吾が心註釈したる道理を失去し、吾が心を去して経伝を見ず時、経伝を本とし吾が心の末にあらねば、故に高深経伝の文を玩弄し、ただその理を口説しその心を失うなり。奥義の文、簡易なる口耳の学にて相伝すべし。これら学問久しく齋家、治国の用に為ること能わず、皆正心、修身の実学にあらず」（175-176頁）。

蕃山が実学推進の方法において、容易で簡潔であるように努め、人倫日用の経世論の重要性を説いたという点で、朱舜水の実学理論に近いことが理解できよう。蕃山は『集義和書』の中で、「徳を好まずば、実学と称し難し」（394頁）、『論語小解』の中では「徳性を尊ずるは実学を行ふなり」（全、四、64頁）と述べ、その実学に対する基本概念として、為政者が言行一致、つまり誠意、正心、修身の道德を実践し、平和な統治という理想の実現に努めるべきことを強調している。

(4) 熊沢蕃山の「空則ち実」の実学観

源了圓は、蕃山の実学に対する基本的立場を二つに分けている。一つは外的要素、すなわち天下国家に対する経世の問題、もう一つは「凡夫より聖人に至る真志、実学只、慎独の功夫に在り」（『集義外書』全、二、130頁）とする内面的思惟である。蕃山実学の「実」には、「無」、「空無」、「虚無」など三つの「実」を包含するという複雑性がある。つまり、内外相兼、二者統合が蕃山実学の基本的立場なのである。比較的複雑なのは、「有用の実学」以外の思惟的問題である。例えば、心友が、「異端、或いは空を云い、或いは無を云う。聖学只、実有のみか」と問うたのに対し、蕃山はこう答える。「空則ち実なり。形色有る物、常態にあらず、常態に非ざる物、即ち真実に非ざるなり。かえって、形色無き物常態にて、常態の物即ち真実なり。現在「異学」は「無」を究めることあたわざるが、⁴⁰聖学則ち「無」たる事を尽くすなり」（『集義和書』、194頁）。蕃山は儒教の立場に立って説く。「有無は自然の形体なり。君子只「無」のみを説かず、応じて「無形無色、無声無臭」と説く」（『集義和書』、194頁）。蕃山によれば、当時の日本の儒者には二つの類型があ

40 源了圓『近世初期実学思想の研究』、430頁。

った。一つは、「博識をもて立業する者」である「史儒」⁴¹、もう一つは融通の利かない「格法の学者」⁴²である。前者は道德がなく、ただ博学であればその用をなす。つまり「知識有れども、道理を知らぬ者」であり、このような儒者は当然ながら政治上、道德上の実践と無縁である。しかし蕃山はこれらの儒者を批判せず、現実的にその存在にも一定の意義があるとした。むしろ、後者のような、道学の実行者を自負する者こそかえって有害であると考えた。

蕃山は儒者に、「小人の儒」および「君子の儒」という二種の異なる定義を与え、博識の儒を「小人の儒」と称した。求道して修身に励み、平和な統治に寄与する儒者は「君子の儒」で、自分もそうでありたいと渴望した。

それ武士なる人、学を為し、事務の道理を知り、進んで武道に勤む。則ち今日の武士、古代の士君子と成るべし。（『集義和書』、19頁）

武士の士君子化、これが、武士の家庭出身である蕃山の核心的思想、「時、処、位」の経世論の理想とするところであった。

3. 熊沢蕃山と朱舜水の仏教観

(1) 熊沢蕃山の仏教観

源了圓の説によれば、蕃山の「内在実学」は空の要素を持っており、仏教や老荘思想と共通する点があった。そのため仏教や禅に関する言及が極めて多い。蕃山は、老荘と仏教の「虚無の中に心有り」、「心を用いて虚無を言う」、「有所為」などを理由にして、彼らが真の「虚無」に達していないことを証明している。老荘の仙道は養生を目的とし、仏教は生死苦海からの解脱を目的としている。いずれも「虚無」とは言うが、どちらも「虚無」ではなく、真の「虚無」は聖学の「無心」の「虚無」、すなわち太虚の心である。ここで蕃山が解釈する「無」は「動」を含む「無」である。現実逃避の世界は「無」と称しえない。現実世界の中では断えず事物に接触しなければならず、「動」により直ちに「無」に回帰できるように転換する「無」、これが聖学の「空則ち実」⁴³の理論である。つまり、蕃山の解釈による内在実学とは、「空則ち実」の理論の学問なのである。

徳川社会では百姓が争って出家して仏になろうとしたが、熊沢蕃山はその現象を憂慮していた。

乱世で不自由なため、職務に忠実な住職はほとんどいない。仮に万人の中に百人真の出家者がいたとしても、その法力で今日の飢餓が救えるだろうか。……出家には道などありえないが、この現象はなお流行している。このような天命は滅ぼすべきではないだろうか。このような当たり前の理もわからないようで、この現象が永遠に流行するなどは、思慮不足もはなはだしい。⁴⁴

41 『集義外書』三卷、『蕃山全集』第二冊、59頁。

42 『集義和書』五卷、『日本思想大系』30、92頁。

43 前掲の源了圓『近世初期実学思想の研究』、432頁。

44 熊沢蕃山「仏法再興の事」『大学或問』、『日本の思想』17（東京：筑摩書房、1970）所収、154頁。

さらにこうも述べる。

異端、仙仏の徒に止まらず、儒者その本なり。博文の儒者、只謙遜のみを知りて、専らその学に責す。若し国用に達到せば、遊民に非ず、異端に属するに非ず。小人の儒にして、古代の師儒の如く、藉心学者、格法者、朱学者、王学者、陸学者こそ遊民なり、異端なり。⁴⁵

ここでも蕃山が関心を持っているのは「内在実学」の問題ではなく、民の生活の救済、国に用いることのできる経世の問題であった。これは前述の外的要素の実学の問題である。

(2) 朱舜水の仏教観

これに対し、朱舜水的全集に散見されるのは、闢仏（仏教反対）の言論であり、外的要素としての実学の問題について多く触れている。例えば、「答安東守約問」ではこう述べている。「不佞、人事を主とし、その（仏教）恍惚渺茫の事、言論に入れず」⁴⁶、「天下の典籍、仏経外道の書を除き、皆有益なり」⁴⁷。「貴国は邪教に惑わされ、世を挙げて自拔能わざるなり。聖人の道にてその親を葬するを忽にし、邪教によりてその親を屋せずを執鞭とし、それ礼に尽合するか否かを問う必なきなり」⁴⁸。「答某書」⁴⁹の中では自分が「本より明の道学を唱し來たるに非ず、良知赤白にして自ら門戸を立つにあらず」と言っている。安東省庵が「陽明の学、異端に近く、近世多く宗主と為る、如何」と問うと、朱舜水はこう答える。「王文成、病処もまた有れど、好処も極て多し。良知を講じ、書院を創し、天下に道学の名を然有せしむ。高視闊歩、優孟衣冠、その病なり。……その徒王龍溪『語録』有るも、今の和尚と一般なり。その書、雜仏典語、ゆえに当時赤にして異端なり」⁵⁰。このように、朱舜水は、自分は陽明学者ではないと述べ、さらに仏典や仏の言葉が無用であると明言している。また王陽明の「援仏入儒」の態度を「異端」としている。

朱舜水は「答小宅重治書」の中で指摘する。「惟仏氏は喪心敗俗、必ず為すべからず。聖の道を為すこと欲すれば、仏氏をもて之を雜するは、函牛の鼎にて大牢を烹じ、之に鼠矢を投ずるがごとし。誰之を食するに能うか」⁵¹。「答辻達問」の中では「仏をなす者、俗人の習なり。亡人を超渡す、早く極楽に登す、苦厄を脱離すと云うは、無知者を愚弄するなり」と批判している。朱舜水は仏教の言論が「恍惚渺茫」、「仏経無益」、更には「喪心敗俗」、「敗人家国」、「毀人徳性」と痛罵している。また魂を成仏させる風習は無知な者を愚弄する行為だと述べ、仏教のいわゆる「地獄極楽説」、「輪廻転世説」を厳しく批判している。朱舜水思想において、聖学之道と仏典・仏教用語は、一方は実で、もう一方は虚であり、二者は厳然と対立しており、共存は不可能だった。例えば彼は、仏教では、亡くなった人を成仏させれば、早く極楽に上り、苦厄を逃れると言うが、こ

45 熊沢蕃山『集義外書』六卷、『蕃山全集』第二冊、100頁。

46 朱舜水「答安東守約問」、柳川古文書館所蔵 1311 書簡。

47 朱舜水「答安東守約問」、柳川古文書館所蔵 1337 書簡。

48 朱舜水「答安東守約問」、七卷、書簡四、『朱舜水集』、188頁。

49 朱舜水「答某書」、五卷、書簡二、『朱舜水集』、112頁。

50 朱舜水「答安東守約問」、『朱舜水集』、397頁。

51 朱舜水「答小宅重治書」、九卷、書簡六、『朱舜水集』、298頁。

52 朱舜水「答辻達問」、十一卷、問答四、『朱舜水集』、421頁。

れは無知な者を愚弄すると述べており、前述の蕃山の解釈により「虚無に非ず」の理解と非常に近い。

結 論

「実学」の広義の定義は、実際生活の中で用いることのできる学問である。実学と言っても、国の背景、時代、思想や主張により異なり、現実の学、道徳実践の学、政治実践の学、人類の真実追求の学など多岐にわたる。朱舜水の実学思想は、明から清への変革に伴う産物で、基本的態度は「聖賢之学」、すなわち孔子とその弟子の言説による儒教に傾倒するもので、その核心となる課題は、政治哲学や人倫関係と深い関連性がある。⁵³ 熊沢蕃山の一生は不公平な扱いを受けることが多く、朱舜水と同様、失意の人生を送ったが、そのような背景から、「時、処、位」の異なる立場を、人間関係の説明に用い、如何にして知行合一の理念と人倫・政治を結合させ、普遍性と実践性を持つ思想にするかを思索した。熊沢蕃山が強調した学問は、道徳実践から、家、国、天下を治める社会機能にまで発展する儒学で、その政治観は朱舜水と似ており、民本政治を理想とした。それゆえに彼は言う。「衆人の心を得る時、即ち国を得るなり。衆人の心を失う時、即ち国をも失うなり」（『大学或問』上、411頁）。朱舜水と熊沢蕃山はいずれも著述による学問展開を行わず、問答（口答、書簡）形式でその思想を主張したため、その全体的思考経路を把握するのは容易ではない。本論文では、二人の仁政（民本）論、「言行一致」の実学観、仏教観について初歩的な推論を試みた。朱舜水の中で、聖学之道と仏典・仏教用語は、一方は実、他方は虚であり、二者は厳然と対立しており、共存は不可能である。そのため彼は厳しく仏教を排除しており詩作に反対している。一方、熊沢蕃山は、「空則ち実」の理論により、仏教と詩詞文学を許容しており、二者の論点または主張はこの点が異なる。朱舜水は朱子学や陽明学を良しとしない立場を取り、この点では熊沢蕃山の立場と近い。また、社会教化の機能、新たな社会形態への順応という立場に関しては、朱舜水は歴史真相の探究を通して国家の興亡得失の規則を導き出し、虚実を分析し、それを政治の上に生かし、天下国家を益することが「実学」の体現となるとした。これは、人倫、道徳政治を重視し、実践を根拠とした熊沢蕃山の「時、処、位」論と奇しくも同工異曲である。

徳川時代に儒学思想は日本社会に深く根を下した。朱子学や陽明学の理論のほかに、「論語」などの經典の直接的な解釈、実証的研究を追求した聖学（古学）、古義学、古文辞学などの学派が百家斉放を呈し、幕末において尊皇攘夷の思想と結合して明治維新の原動力の一つとなった。朱舜水と熊沢蕃山が推進した実学理論と実践基準は、近代思想の転化の過程でどのように応用されたのであろうか。更に、日本の近代化の過程でどのような影響と作用を及ぼしたのであろうか。これらは改めて検討することにする。

53 詳細は拙稿「朱舜水思想の日本論文化に対する影響——孔子の形象の伝播を中心に」『台大日本語文研究』第26期（台北：台湾大学日本語文学系）、2013年12月、183-215頁参照。