

実心実学と天人概念

小川晴久

はじめに

現代に生きている実学概念は一つである。実用の学、実業の学、応用の学としての実学である。テクニクとしての学、HOW TOもの実学である。本質的にはこの学には担い手の心や精神は介在しない。身体的には手が行なう学であって、頭は補助手段である。この実学概念は主に近代以後に誕生した。

しかし、東アジアの近代以前には、これとは異質の実学概念が存在した。一般に朱子学とか、陽明学、総じて儒学の別名としての実学概念である。しかし、近代以前の東アジア世界での実学という用例を調べてみると、儒学をベースとしてはいるが、他者からの批判（特に老荘の学からの）や儒学自身の自己革新を経て、儒学の枠を超える豊かな概念に発展した。近代以前のこの実学概念と近代以後のそれとの本質的差は心の介在の有無である。その心を実心と名づければ、近代以前の実学は実心実学と規定できる。実心実学が儒学だけを意味しない、老荘の学の良きモメントもとりこんだ豊かな概念に発展していることがわかってくると、この豊かな実心実学概念は天と人の二つの要素の結合であることに気づく。

実心実学が儒学を原型とするとき、実心実学は修己治人の学、三事六府^①の学の構造に付合する。しかし儒学が老荘思想（道家思想）の批判を受け、それをとり込んでいくとき、実心実学は天人関係の形に拡大し、発展する。前者と後者の関係は、前者の実心（己や正徳）が万人の実心になることによって後者に転化し、同一となる。実心の人から天への転化と言ってもよい。

本稿は一見多義的で非歴史的概念に見える実学概念を歴史的に整理し、今日（21世紀）に必要な実学概念を構築せ

んとするものである。その際、実学概念の本質は実心実学という形（型）をもつこと、この本質を解明した先駆者たちが実心実学や実学という言葉を使っていたか否かは要件としないことを、予めお断りしておく。あくまでもあるべき学問の形（型）を解明し、今日のそれを歴史的積み上げの上に明らかにするとところに主眼があるからである。

過去における実心実学の典型例は日本では三浦梅園（熊沢蕃山がその先駆）、朝鮮では洪大容（朴趾源も）に見ている。これらを核として、以下歴史的にその形成過程をたどってみたい。

一、儒学を実学とした先蹤——二程子

東アジアの近代以前に儒学は実学と意識されたが、それを自覚的に規定したのは北宋の程伊川であった。その確認から始めよう。

弟子の蘇季明から「治経」を「伝道居業の実」としているが、どうも日常の講習が、「空言無益」に思えてしかたがない、どう考えたらよいかと問われて、師である二程子がした回答の中で実学というものが語られる⁽²⁾。

兄である程明道は実学という言葉こそ使わないが、経書の研究には易の乾卦文言伝の「修辞立其誠」を実践することが大切で、経書の言辞を修め省るには己の誠意を立てることが必要であると指摘した。これこそ「敬以て内を直くし、義以て外を方とする実事」であつて空無である筈がないと言うのである。

弟の伊川は「治経」こそ「実学」であると言った。『中庸』を例にあげ、そこには「至理」としての道と、その表われとしての事（国家の九経と歴代聖人の跡）が示されていて、すべて実なる学の対象である。学ぶに当っては二つのことが肝要である。一つは九層の台を登るように、下から一歩／＼登ること。もう一つは「自得」である。自得ができていないと、五経を尽く治めたとしても、すべて「空言」であると断言した。

空言無益という痛烈な疑問に対し、明道も伊川も、実なる中味のあるものと答えているのは共通であるが、明道の実は誠としての実、伊川の方は至理の表われとしての事としての実という違いが見てとれる。しかし、伊川も「自得」が肝心であると言うところは、その人が完全に自分のものにしていて、内実化しているところに伊川のいう実学の実の意があり、そこは明道と共通する。

二程子にとっての実学とは、今日の実学とはちがって誠実や内実を重んずる学ぶ主体が生きている実学の意である。ただやはり両者の差は、答えにも見事に反映していて、空言無益の空無さに対して、明道は誠実さで、伊川は客観的事柄性で、実であることを強調している。

朱子は伊川の体質を継ぎ、伊川のこのときの回答を『中庸』章句の題言でまとめている。

「その書（中庸のこと）は始めは一理を言ひ、中は散じて万事と為り、末は復た合して一理となる。之を放てば則ち六合に弥く、之を巻けば則ち密に退蔵す。その味は無窮、皆実学なり。善く読む者は玩索して得るあれば、則ち終身之を用ひて、尽す能はざる者あり。」

朱子が伊川の回答の「事」と「自得」の両面を見事に押え、その全体を文学的、芸術的に見事に定式化したことがわかる。朱子の「中庸Ⅱ実学」規定（程伊川の見解の定式化）によって「儒学Ⅱ実学」観は朱子学と共に、『四書集注』と共に、東アジア世界に広まっていく。

二、朱子の実学観

「儒学Ⅱ実学」観は中庸章句の題言でのみ確立したのではない。朱子自身が「聖門実学」と規定し、その本質を老仏の説の「空虚玄妙」性ではない、「天地万物人倫日用」の事理性に見たことによって、名実共に完成させたと言っ

「近世の学者は聖門実学の根本次第を知らずして、老仏の説に溺れ、致知の功なく、力行の実なし。常に天地万物人倫日用の外に別に一物の空虚玄妙測度すべからざる（もの）有るを妄意す。その心懸々然として惟だこの物を見するを徼幸とし、以て極致と為し、天地万物本然の理、人倫日用当然の事を視て、皆以てこれ要妙に非ずと為し、以て姑く存するも害なかるべしと云ふのみ。」（『朱子文集』巻46、答汪太初）

天地万物の本然の理と、人倫日用の当然の事、この二つは「致知の功」と「力行の実」あるものとされるが、この事理の学は朱子によって新しく定義しなおされた儒学そのものである。「空虚玄妙」を追い求める老仏の説と対比されたことによつて、この実学は儒学をトータルに意味した。聖門実学と規定された所以である。

聖門実学という用例は朱子文集にもう一ヶ所ある。論語の「黙而識之」を解した所である。

「世の黙識を言ふ者は皆想像億度、驚怪恍惚に類す。聖門実学の、践履を貴び、隱微の際も真実に非らざるなきを知らず。」（巻31、与張敬夫論癸巳論語説）

ここでも実践を貴ぶことが聖門実学の特徴とされる。対比されているのは老仏の学である。

朱子は居敬と窮理を学問の両輪としたが、この二つを実学者の要件とした。

「嘗て之を程夫子の言に聞く、曰く、涵養は須らくこれ敬たるべし、学を進むるは則ち致知に在りと。此の二言は実学者立身進歩の要にして、二者の功は盖し、未だ嘗て交はり相い発せずんばあらざる也。然るに夫子人に敬を持するを教へるに、衣冠を整へ容貌を齊ふを先と為すに過ぎず。いはゆる致知も又書史を読み、事物に応ずるの間にその理の所在を、求むるに過ぎざるのみ。皆近世荒誕怪譎、人情に近からざるの説の如きにあらざるなり。」（『朱子文集』巻56、答陳師徳）

居敬と窮理が実学者の身を立て歩を進める要となれば、この実学は朱子学そのものとなる。ただ朱子学が仏教から多くを学んでとり入れて成立した関係上、両者を融合して解釈する者が現われた。朱子は仏教との違いを強調するため、儒学の実学性を強調した。二点である。先にあげた致知の功、すなわち窮理の実効性と、力行の実、すなわち学問内容の実行性である。前者は知そのものに根拠があること、後者は人の側に実行の実のあることである。朱子が確認した儒学の実学性の実は、事実（真実）と実行の二つの要素を併せもつものであった。

「儒学（朱子学）＝実学」観は二程子（とくに程伊川）が先鞭をつけ、朱子がそれを仕上げたことが、かくして明らかとなった。

三、宋代以前の实学観

陽明学の実学観に移る前に、「儒学＝実学」観が確立する以前、実学という言葉の用例はどうであったかをみておこう。

管見する限り、実学という用語の最初の登場は後漢初めの作品『論衡』非韓篇である。王充が紹介する韓非子の儒家批判の中で実学という規定が登場する。

「韓子儒を非る。之を益なく損ありと謂ふ。蓋し俗儒は行操なく、举措は礼を重んぜず、儒名を以て俗行し、実学を以て偽説す、…と謂ふ。」

ここでいう実学は真実の学という意であることは偽説と対比されていることからわかる。韓非子が儒家を厳しく批判したことは有名であるが、『韓非子』そのものに実学という用語は出ない。あくまでも王充の口を借りての実学云々である。『論衡』のこの用例は儒家が自らの学を実学と主張していたことを示唆して大変興味深い、確証とはなら

ない。『荀子』の儒効篇や『韓非子』の儒家批判の中で、今後検討してみたい。あくまで実とは何かが焦点となるが。宋代以前の用例としてもう一例は唐代の劉禹錫の文集にみえる。

「処士嚴愷、……弘文・集賢・史民の館にたちもとほ倚り、その実学を采り、諸生に勸むるあり。」（『劉禹錫集』卷17、薦処士嚴愷状）

ここに言う実学とは弘文館の礼儀や制度に関する学、集賢殿の経籍の書、史館の歴史に関する知識などを集約するもので、今日いう実学に近い。制度や歴史に関する具体的知識の学である。

四部叢刊のCDROMで実学という語を検索すると他にも用例は出るが、それらは実と学の間が切れるもので、実学という成語例ではない。したがって、唐代までの用例で見べきものは、管見の限り上記の二例である。真実の学としての実学と、制度や歴史の知識の学としての実学である。この二例は「儒学Ⅱ実学」観が成立する以前の普通名詞としての実学の用例であり、実学の実が、真実の実と、事実の実（実用・実際の実）の二つを意味するのを反映している、貴重である。

四、陽明字の実学観

王陽明の実学の要件を調べてみると、功利の心のないことが絶対条件となっていた。

「使し我に果して功利の心なければ、錢穀兵甲搬柴運水と雖も、何ぞ往くとして実学に非ざらん。何ぞ事として天理に非ざらん。況んや子史詩文の類をや。使し我に尚ほ功利の心存すれば、則ち日々道德仁義を談ずと雖も、亦只だ是れ功利の事のみ。」（『王陽明全集』書牘卷1、与陸元静）

近代以後、今日の実学が功利を目的とすることを考えると、功利の心を排斥する実学はとても対照的である。功利

の心がなければ錢穀（商業と農業）、兵甲（軍事）、搬柴（木こり）、運水（水くみ）はみな実学となるとあるから、功利の心とは私欲の心と見るべきだろう。錢穀、兵甲、搬柴、運水はみな卑俗なものであるが、人間の生活に欠かせないものである。公共性をもつ。公共のことを考え（私欲を排して）これらの仕事に従事するとき、それは実学となるという。一方道徳仁義は高尚で始めから公共性を持つが、しかし功利の心をもってそれを談じても、実学にはならないと言う。

実学觀の逆転と変革は儒教の変革と担い手の拡大ないし逆転を示していて、とても興味深い。功利の心のない心は王陽明が一番大切なものと考えた良知である。良知とは人間が生まれながらにして持っている孟子のいう良知良能の良知である。「慮おもひばからずして知る所のもの……親を親しむは仁、長を敬するは義。」親を親しむ（親を愛する）こと、年長者を敬する（兄を敬すること）ことは考えなくてもわかっていること、それは仁や義の感覚であって、仁義は一人一人に具わっているというのが良知論である。その知はそれを学ばなくても実行できるという意味で良能でもある。良知と良能は一つのものであって、知行合一の実例である。

このような良知良能は身分のちがいに關係なく、万人に具わるものである。「愚夫愚婦」と言えども。

陽明学の成立にとつてこゝが一番肝心なところであるが、それは王陽明は孟子のいう良知をこの宇宙で最も大事なものの否、この宇宙そのものを生みだした「造花の精霊」とまで見たことである。

「先生曰く、良知はこれ造化の精霊なり。這些精霊は、天を生み地を生み、鬼を成し帝を成す、皆此より出づ。真にこれ物と對なし。人もし他それに復し得れば、完完全全、少しの虧欠もなし。自ら手の舞ひ足の踏むを知らず。

天地の間に更に何らの樂しみの代はるべきあるを知らず。」（『伝習録』下、61則）

このような物凄いものが人間一人一人の中に宿っている。それを私欲を取り除いて發揮するかしないかで聖人と凡

人の差ができるという。この良知は太陽や、鉄を金に代える靈丹の一粒にも比せられている（周、下89則、9則）が、「天植靈根」の喩えが一番自然であろう。良知は私欲を取り除く功夫（工夫）を不断に發揮して生長させなければならぬ。

繰り返すが陽明学の凄いところは、この良知論で、この物凄い良知が万人の中に宿り、具わっているとしたことである。王陽明はわかりやすく「人の胸中には各々箇の聖人あり。只だ自ら信ずること及ばず、都自ら埋倒し了る。」（同、下、7則）とも述べている。良知はどこに具わっているかと言えど心である。だから陽明学では心即理という立場になる。

これにてわかることは陽明学では己という主体がとても大切であることである。

良知は誠とも等置されるので（「誠是実理。只是れ一箇の良知なり。」同、下、81則）、陽明学を実学というとき、この実は良知、誠である。王陽明は実心という言葉を使わない。陽明後学も16世紀、17世紀に関しては同じである。陽明学にとって実学とは心学そのものであったからである。

朱子学によつて実学は儒学（朱子学）を意味することになったが、陽明学に至つても陽明学は実学であった。ただ陽明学にとつての実は良知や誠であったので、陽明学に至つて実学は誠の学を強烈に意味するようになった。近代以前の実学概念は実用の学よりも真実の学、誠の学の比重が高いが、それは陽明学に至つて最高潮に達した。したがつて近世にあつて実学と言えど陽明学をまず想起した経緯は、納得できるのである。

五、実心の登場と朝鮮朱子学

実心という用語は陽明学にこそふさわしいと考えていたが、それがそうでないことは実際に王陽明やその後学の文

献に当たっても登場せず、また論理的に考えて実そのものが心（良知）であるから当然であることも如上のごとくであった。

実心という用語の担い手は意外にも朱子学の方であった。それを教えてくれたのは韓国の論文（張炳漢「湛軒洪大容の実心実学観」⁽⁴⁾）であった。以下この論文から教わったことを簡潔に記そう。

まず朱子である。『論語』学而篇の有名な「忠信を主とす」の注に、「忠は実心たり、信は実事たり」という朱子注があるという。この朱子注も活用して、高麗末朝鮮初期の学者雙梅堂李詹（一三四五―一四〇五）が「忠信契文」という一文の中で実心の大切さを説いている。朝鮮朝初期の学者陽村権近（一三五二―一四〇九）も人間の中にある実心が事物や相手の側にある実理と妙合して、ものの理解や信頼が成り立つとした。

次に注目すべきは朝鮮の朱子学（性理学）を確立したとされる李退溪（一五〇一―一五七〇）や李栗谷（一五三六―一五八四）が実心を重んじていることである。

「中庸は一言を以てして誠のみ。誠の字は只だ当に真実無妄の謂に訓ずべきのみ。而して造花に在れば則ち実理となり、人に在れば則ち実心となる。先儒に皆定説あり。」（『退溪先生文集』巻29、書、答金而精）

「天に実理あり、……人に実心あり。……人に実心なければ、則ち天理に悖る。……一心不実なれば、万事皆仮、何ぞ往くとして行ふべき。一心苟まことに実なれば、万事皆真、何なんす為れぞ成らざらん。」（『栗谷先生全書』巻21「聖学輯

要」三、修己第二中）

実心と実事の関係を見事に定式化し、己の為めの学に専念して聖人となるよう若者たちを教育したのは、李栗谷の学統を引きながら、理気説では柔軟（折衷的）であった金農巖を養祖父にもつ金元行（一七〇二―一七七二）であった。彼は金農巖たちが党争で苦しんだからであろうか、仕官の勧めを一切断り、生涯を石室書院での教育に従事した。彼

は本稿で東アジア近世の典型的実心実学者と目する代表の一人洪大容の師であった。彼は実心実事の関係を次のように定式化していた。

「夫れ人は実心ありて、斯こゝに実事あり。実事ありて、斯こゝに実功あり。学を為して実の見るべきの功なければ、則ちこれ実心なき者たるなり。」（『漢湖集』巻14、雑著）

現に洪大容は師を回想する祭文の中で、「竊かに嘗って聞く、問学は実心に在り、施為は実事に在り。実心を以て実事を做す、過ち寡かるべくして、業は成るべし。」と述べている実心と実事の関係テーゼは、石室書院のモットーであったことがわかる。

金元行のこのテーゼと先行する李栗谷の先のテーゼとは質的に差はないように思える。しかし、約二百年近いその歲月の差には本質的な差異があった。その差は十八世紀の実心実学論の実心の側面での土台を形成したと言えるので節を改めてそれを論じたい。

六、聖人への烈しい気迫——金元行の実心論

科挙試には合格しながらも生涯一切の仕官に応じなかった金元行の学問意識は、ひたすら聖人を目指すものであった。

「学は聖人に至らざれば学に非ざるなり。聖人を以て己が任と為す。それ敢へて怠らんか。それ敢へて自ら足れりとせんか。」（『漢湖集』巻14、雑著、雑記）

学に志して、聖人になることができなかつたらそれは学ではないとは、何と壮絶な定義であろうか。この気迫は石室書院の受講生たちへの説論文にそのまま表われている。長文であるが、訓み下し体にして全文を紹介しよう。

「石室書院の講生に論す。」

書院は本より講学の爲めに設けらる。士は講学せざれば之を士と謂ふに足らず。夫れ吾が郷のこの書院あるは、実に吾が郷の士の大幸なり。而して講学の事寥寥乎として聞なきは則ち士の恥なり。乃者幸いにも儒林の議に因りて講学の事を見るを得るは則ち甚だしき盛挙なり。然れども士の講学に汲汲たる所以は果して以て何を為さんと欲するか。將に以て吾の固有して誠に己に益ある所を求むるのみ。或ひは然らずしてたゞ章句をこれ専らとなし、誦説をこれ工みと爲し、その中に得る所なくして、求むるに美をその外に觀るを以てするのみなれば、則ちこれ乃ち儒の賊のみ。何をか講学に取りらんや。夫れ道は吾が性に根ざし、吾が心に具はり、動靜語默進退の則に見はれ、君臣父子夫婦長幼朋友の倫に著はる。その理は甚だ明らかにして、その事は甚だ順なり。聖の聖たる所以も亦これに尽きるのみ。故に孟子曰く、聖人我と同類なる者なりと。顔淵曰く、舜は何人ぞ、予は何人ぞや。爲す者ありて亦是の若しと。成覲曰く、彼、丈夫なり、我、丈夫なり、吾、何ぞ彼を畏れんやと。彼の此の説を爲す者、豈に故にこの大談高論を爲し、以て人を誘ひて善を爲さしめんや。誠に此の見るあり、性の一同にして少差もなければなり。嗚呼吾の身既に聖人と同じき者あれば、則ち天下の貴むべく重んずべき、孰れか此より大なる者ありて尚ほ以て暴棄に安んじて之に反るなからんや。今人尺寸の宝あり、居然として之を失はば則ち声を失ひ嗟惋し力を竭して以て必得を求めざるはなし。此れ外物の小なる者のみ。之を失ふも以て甚だ惜しむに足らず、之を求むるも以て必得すべからざるも、猶ほ且つ此くの如し。況んやこの性の大を以てするをや。吾の固有する所と爲す者、豈に直に尺寸の宝のみならんや。而して乃ち埋没委棄して之に復へる所以を思はず。寧ろ惑へるに非ざるか。然らば之に復へる所以を求むれば則ち他なし、その端は講学に在り。而して講学を貴ぶ所は力行して以てその実を踐むに在らざらんや。蓋し読書窮理して以てその識を開くに非ざれば則ち固より以てその性

の固有して以て力行の本たる所を知るなし。而して之を知ると雖も、之を行ひて力めざれば則ち明らかなる所は己が有に非らずして、亦以てその性に復へるに足らず。故に子思の言に曰く、徳性を尊んで問學に道ると。蓋し力行は尊徳性の謂なり。窮理は道問學の事なり。夫れ聖人と做らんと欲して徳性を尊ばざれば、固より至る所ある能はず。徳性を尊ばんと欲してかの問學に道らざれば、亦以てその功を成すなし。これ君子の講學を貴ぶ所以なり。今諸君既に以てその事を始むるあり。亦徒らにその名を慕ふことなくして必ず以てその実に務むることあれ。章句に溺るることなく、誦説に役することなく必ず心に体し、躬ら之を履め。如し誠意を説けば則ち曰く、吾の意誠なるや否やと。正心を説けば則ち曰く、吾の心正しきや否やと。修身を説けば則ち曰く、吾の身修まるや否やと。君臣を説けば則ち必ず吾の義を尽す。父子を説けば則ち必ず吾の親を尽す。夫婦を説けば則ち必ず吾の別を尽す。長幼朋友を説けば則ち必ずその序若くは信を尽す。その心常に以為く、吾の行聖人に及ばざれば、これ吾の事なほ未だ了らざる所ありと。日々その未だ明らかざる所を講じ、日々その未だ能はざる所を勉めよ。罷めんと欲して能はざるに至れば、則ち樂しむ。樂しめば則ち手の之を舞ひ、足の之を踏むを知らず。豈に快からざるや。然らずして只古人の言句を吟諷し数々餉り翻騰説話し了り、吾の躬に得る無ければ則ち亦何の益ぞや。竊かに觀る、近日の諸君の講學や、于于として以て至り、源源として以て会す。たゞその或ひは後るを恐るれば則ちその善に嚮ふに於ては勤むと謂ふべきも独り未だその心その名を慕ひて之を為すや、抑も実の美たるを悦ぶやを知らず。その名を慕ひて之を為す者は利欲之を誘ひ、俗論之を奪ふ。又焉んぞその終の怠りなきを知らんや。その実の美たるを悦べば則ちそれ之を為すや必ず他人の勤勉程督を待つなくして自ら奮ふに樂しむこと渴夫の泉に趨き、貪賈の貨夫に赴くが如し。間断作輟ありてその終りの或ひは怠るを憂へんや。諸君この二者に於ける、果して安くの所に出づるや。孔子曰く、女君子儒と為るも小人儒と為るなかれと。名に徇ふ、これ

小人と為る。実に務む、これ君子となる。諸君それ君子となるを欲するか、小人となる（を欲する）か。吾將にその終りを觀て驗せんとす。」（同上）

原漢文で全九八二字からなる説論文は懇切を極めて、学問の目的が己の中にある道（徳性）を明らかにし、それを実践して自らを君子にし、聖人に至らしめることにあるを説いている。人のため（名声の追求）にするのではなく、己のためにする学問であること、そしてその方法（居敬と窮理）を一貫して説いている。

己のための学問、己の血や肉にする学問と言つても、わかりやすそうで、目標がはっきりしない。金元行はその目的を聖人になることだとハッキリさせている。聖人という目標は余りに大きすぎはしないか、誰でもそう思うであろう。しかし金元行は聖人というものを身近な人倫の実践者であると理解する。

「聖人は人倫の至なり。聖人を学んで、而して之を人倫に求めず。ただに性命に之れ亶亶たる、智と謂ふべきか。性命それ果して人倫より外なるか。人倫それ果して小にして、性命それ果して大なるか。」（同、雜記）

聖人とは五倫の完璧な実践者のことであるという。だからこそ右の説論文の中で、君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信の実践が云々されていた。この五倫が実践されれば聖人に至ることができたのだと金元行は言う。このような聖人論であれば、極めてわかりやすく、身近かである。学問の目的として及びがたい目標ではない。このような人倫の至としての聖人を目指して、自分の中にある（心性中の）宝物である道（徳性）を発見し、それを絶えず実行せよと若者たちに要求したのである。名声を求めな、あくまでもその内実に務めよと。

五倫の教えだけを見ると、その四倫までは封建的な主従の道德であると思うかもしれない。しかし今は名を求めるのではなく実に務めよ、自らが固有する内面的価値を磨けという側面に注目したい。その要求が聖人となれという言葉に示される。

金元行が学生たちに示した以上の大方針の下で、学生をどのように指導したかを一つだけ具体的に見ておこう。幸いにも洪大容を指導した手紙が残っている。

金元行は洪大容の欠点が、考え方が「輕狭、粗率、衰颯」であると指摘しつつ、彼の講学の態度に自己の欠点に気づき、それを改めつゝある点を評価して次のように言う。

「示論云々に内省深密、悔悟真切を見るに足る。これ実に良心発見の端、これに因りて益々提撕を加へて、間断せしむるなければ、自然に天理漸く明らかにして実功冀ふべし。人はこの実心なきを患ふのみ。実心苟も立てば、何れか做して成らざらん。ただこの実心の立つと立たざるとは、その人に存するのみ。他人の能く与る所に非らず。ただ己の為にすと人の為にすの間に於て、その是非得失の帰するを深察するのみ。肯えて偽を作して以て自ら小人に陥るに安んぜざれば、則ちその己の為にするの実に於て、將に勉むるを待たずして、自ら己む能はざる者あり。それ既に立ちてこの心を得れば又何ぞ言行の微なく、懶惰の病をなすを患へんや。」(同、答

洪大容)

人間にとって一番大事なものは実心であるという。この実心とは良心の発現であることがわかる。良心とは孟子のいう良心であるが、今日いう良心と見ても大差ない。

このような実心の強調が朝鮮の18世紀に朱子学者によってなされたことに注目したい。李退溪も李栗谷も16世紀に実心を重んじた。朱子自身も12世紀にあって同じであった。しかし、18世紀の金元行の場合、党争の一人倍激しい朝鮮王朝にあって、金元行は徹底して任官を避け、自ら聖人に至る学を実践した。学生たちに科挙試のための学ではなく、己の為めの学、己を聖人にする学問と実践をのみ要求した。すでに紹介した学の意味と学生への説論文でその徹底ぶりは十二分に立証されたと言ってよい。李退溪が真西山の『心経(附注)』を愛読したことによって、李退溪以

後の朝鮮の朱子学は心学的性格が強いと言われる⁽⁵⁾。宋時烈以後陽明学は斯文乱賊と言われ、陽明学を自由に摂取できなかった朝鮮の風土、朱子学一尊の世界でも党争が激しく、容易に命をおとす政治風土にあって、金元行は儒教の原点に戻り、己の為めの学、聖人となる学に終始した。その中から18世紀の実心実学の実心、洪大容の実心実学の実心の側面が金元行によって形成されたのである。

七、洪大容による実心実学の成立

かくして我々は漸く東アジア前近代の実学の到達点の一つである洪大容の実心実学に至ることになる。もう一つの到達点は次節で示す三浦梅園のそれであるが、こちらは実心実学という用語を使っていない実心実学の典型であるが、洪大容のそれは文字通り実心実学という規定を用いたものであって、管見する限り唯一のものである。

私は近代以後の今日生きている実学概念とはちがう近代以前の実学概念を実心実学の四字で表わすことを提唱しているが、この表現（規定）は理論的根拠（修己治人の型、正徳と利用厚生の関係）があるだけでなく、実例があるからである。早速それを紹介しよう。まず実心の強調から。

「人生の窮達、自ら定命あり。兼善、独善、処に随ひて分を尽す。吾が儒の実学自来此の如し。必ず門を開き徒に授け、己に異なる者を排闢し、陰かに勝心を逞ふし傲然として惟我独存の意あるが若き者、近世道学の矩度甚だ厭ふべし。惟だそれ実心実事日々に実地を踏む。先づ此の真実の本領ありて、然る後凡そ主敬致知修己治人の術も方に措置ありて、虚影に帰せず。」（『湛軒書』上、抗伝尺牘、答朱朗齋文藻書）

ここには洪大容の実践している実学が明らかにされている。「主敬致知」は朱子学の両輪「居敬・窮理」に当る。「修己治人」は言うまでもなく儒学のこと。これらを実行に移す前に、「実心実事日々に実地を踏む」という「真実の

本領」がなければいけないという。実心実事は、すでに見たように師金元行が強調してやまないものであった。右の一文には石室書院で鍛えられた実心実事論が濃く反映されている。

実心実学の規定が登場するのは次の一文である。

「此等人（李之菡や趙重峯―注）の成就此の如し。皆その実心を以て実学するなり（又は、その実心実学を以てするなり）。苟くも実践せずして、徒ただに空言を務むるのみなれば則ち当時にその業を成す所なく、後世にその名を垂いるる所なし。所謂いはゆる学に非ざるなり。」（『湛軒書』上、桂坊日記）

実心実学という規定がきれいに登場するこの一文になると師金元行との差が明らかとなる。師にあつて学の目的は聖人になることにあつたが、洪大容にあつては人類の役に立つ具体的な仕事（事業）を成し遂げることにある。この点は洪大容が六芸を重視したことと関連がある。

洪大容は晩年次のように回想している。

「容われ十数歳より古学に志すあり。章句の迂儒と為らざるを誓ひ、軍国経済の業を兼ね慕ふ。」（「抗伝尺牘」、与汶軒書）

12歳から石室書院で『小学』の勉強を開始。16・17歳ごろ玄琴（コムンゴ）に熱中し、音楽に親しむ。師の金元行から批判されたのであろう、19歳から数年石室書院で経学の勉強に集中する。ここが肝心であるが、20代半ばから10年間は天文学や数学の勉強に打ち込む。古学といえは六芸の学（礼、楽、射、御、書、数）である。軍国経済の業というからには兵学や政治経済学も勉強したことになる。彼の著作『鑿山問答』（天文学）、『籌解需用』（実用数学書）、『林下経綸』（軍国経済書）からその分野がわかる。

19歳の時の師との問答が、残っている。「今日の国事で私を用いることがあるとしたら、まずどんな分野でしょう

か」(問今日国事、如有用我、何者為先) という洪大容の間に金元行は『小学』を学んでいる童子に時事のことはわかりませんと答えた先輩金寒暄という学者の故事を引き、私は金寒暄に遠く及ばないからどうして国事を論ずることができようかと答えた。しかし洪大容は後年『林下経綸』という祖国の改革論を著している。洪大容は師金元行と明らかにタイプのちがう学者であった。師からは実心を何よりも重んずる態度を学びながら、開物成務の学を實踐した。次の指摘を見よ。

「仕にして行ふはその以て学ぶ所を行ふなり。幼して学ぶはその以て行ふ所を学ぶなり。正心誠意は固より学と行の体なり。開物成務は学と行の用に非ずや。揖讓升降は固より開物成務の急務なり。律曆算数錢穀甲兵は豈に開物成務の大端に非ずや。」(同、与人書二首)

これは「それ幼にして之を学び、仕にして之を行はんと欲す」という孟子(梁恵王下)の言葉を踏まえたものである。実行の大切さを述べたものである。幼いときに学ぶのは、壮年になってそれを実行するためである。石室書院で学んだ正心誠意の態度は学と行の本質である。開物成務は学と行の具体化である。『小学』で教える揖讓升降の礼は開物成務の基礎であるが、律曆算数、錢穀甲兵は開物成務のまさに本筋である。洪大容は石室書院で学んだ学問的態度を誠実に實踐したのである。その実践が開物成務という事業の実務に向かったのは、当時の朝鮮の儒学が書上の学に墮している現実に対する痛烈な批判に根ざしていた。

「殊に知らず、孔朱の孔朱たる所以は道に在りて、書に在らざるを。生を半ばにして神を耗し、百十卷疣贅の書を做し得。私利を成就するの契券にして、徒に人意を乱し、卒に世教に補するなし。嗚呼これ実に近世儒学の心腹膏肓して不治の疾なり。且つそれ人生の心力限りあり、理義の真精涯なし。物に応じて慮を発す、外には事業の実務あり。静観息養、内には本源の真功あり。終歳勤苦するも、行を尋ね墨を数へ参伍考証するの間を出で

ず。むしろ事業の闕くるあるも、惟だ看書の博からざるを恐るのみ。寧ろ本原の日に荒るるも、たゞ著書の多からざるを恐るのみ。」(同、与人書一首)

儒学が実践の学びではなく、解釈学に墮している。一人の人間の生涯が経書の数行の解釈と考証に費されている。聖人の教えの実践ではなく、その解釈を競って書物を書き、自分の名声を挙げる。当時の儒学は解釈学という病にかゝり、膏肓に至っていた。儒学者が己の為めの学でなく名声(私利の成就)を求める人の為めの学に墮している学的状況は、人々の内心も荒廃させているという指摘も見落してはならない(「本原之日荒」)。主体と学問対象の両面の治療が必要である。洪大容が打ち出したのが実心実学である。前者の実心が先に出た「真実の本領」であり、ここに言う「本原の真功」のことである。後者の実学が開物成務の学と行であり、律曆算数錢穀甲兵等であった。洪大容自身はこれを見事に実践して見せたのであり、師の金元行を大きく乗り越えた18世紀の新しいタイプの実心実学者となった。我々は実心の重視と実践では師の金元行の貢献を高く評価するが、後者の実学の重視と実践では弟子の洪大容を高く評価する。そして21世紀のあるべき学問の型としては断然洪大容の実心実学を範とせざるを得ない。洪大容が切り拓いた宇宙無限の視野と科学的哲学的自然観は21世紀を生きる我々の要求に応えるものであるからである。科学にも強く、実心を重んずる、人間としても立派である。21世紀はかゝる人間と学問の型を必要としているからである。

八、三浦梅園の実心実学——もう一つの典型——

21世紀の学問の型は、洪大容の実心実学で十分である。文字通り実心実学という規定を使った実心実学である点が貴重である。しかし、ありがたいことに実心実学という言葉こそ使っていないが、本質的には洪大容と同じ実心実学

の型が江戸時代の学者三浦梅園（一七三三—一七八九）によって用意されていた。梅園の一即一的人間観によってそれは示された。

「人は人道を以てせざれば則ち人を為すこと能はず、我の以て修を責ぶ所なり。

人は天道に順はざれば則ち人を成すこと能はず、道の以て人より責き所なり。

故にそれ忠と曰ひ、実と曰ひ、真と曰ひ、諒と曰ふ、皆誠を尽して天に則るなり。

礼と曰ひ、文と曰ひ、教と曰ひ、学と曰ふ、皆修を以て人を為すなり。

是を以て礼文は以て人を修め、誠実^こは以て人を成す。」（『贅語』善悪帙、誠偽第六）

人間は人道を發揮して人と為る側面と、天道に順^{したが}って人と成る側面の統一であるという。前者は教育や学習（学問）、制度や文化、芸術、技術など後天的で、人為的（作為的）側面で、たしかにこうして人間は自己を一人前にしていく。これは大変わかりやすい、自明に近い側面である。

しかし後者の、天道に順って人間に成る側面、誠実^こ以て人を成す側面は、これが何を意味するか、私は長い間わからなかった。しかし人間が真実を感じとり、発見する感覚、また人間の生物としての、自然法則に支配される側面⁽⁶⁾こちらであることが段々とわかってきた。自然を畏敬し、自然の前で頭をたれる感覚や態度がこれであることも。

近代以降機械工業を中心に人間の作為的側面が一挙に拡大し、人間を圧倒するようになっていく。そのため後者の比重が小さくなり、後者の側面が近代人はわからなくなってしまっただけで、現代に生きている実学は前者の側面そのものである。

東アジアの近代以前の实学が実心を重んずるものであったことがわかってくると、天道に順って人と成る側面、忠、実、真、諒（すべてまことの意）は実心に当ることがわかる。東アジアの近代以前の实学の実心を理解することは、梅

園のこの後者の側面を理解することではないかということが段々はつきりしてきた。

前者と後者の関係はどういう関係にあるかと言えば、人道と天道は、後者によつて統一される。後者の道は前者の人よりは貴いという形で統一される。梅園的に言えば一即一、一即一的に統一されているのである。

両者の統一はその根拠となっている「誠者天之道也、誠之者人之道也」(『中庸』)ですでに統一されていた。両者は天人の反と合の形で統一されていると言つてもよい。

梅園の人間を構成する二つの側面が、実心実学に対応するとなると、東アジア近代以前の实心実学の両者の関係(構造)を理解する上で、とても役に立つ。実心実学は、実心(天)が実学(人)よりも貴く、かつ真実の名において後者を支配する関係である。たとえ後者の比重と役割が大きく、前者が見失なわれようとも。

九、実心実学における天と人

三浦梅園の一即一的人間観を媒介にして実心実学を見たとき、それは天人の合一であることがはつきりしてきた。改めて程伊川が『中庸』の学を実学と規定したのも『中庸』が誠の哲学であることに基いていたからであることにも得心がいった。「誠者天之道也、誠之者人之道也」の命題が『中庸』の根幹を占めているからである。この二命題は天人の関係である。

天人概念と言えば誰でも『莊子』秋水篇の次の規定を想起するだろう。

「何をか天と謂ひ、何をか人と謂ふや。北海若曰く、牛馬四足、これを天と謂ひ、馬首を落(Ⅱ絡)し、牛鼻を穿つ、これを人と謂ふと。」

自然そのものの状態が天、そこに人の手が加えられたものが人。馬の口にくつわがかまされ、牛の鼻に穴があけら

れると、馬も牛も人の範疇に入れられる。天然と人工、自然と作為の差である。

自然のままをよしとするのが老荘（道家）思想、作為をよしとするのが儒家の立場である。とすれば『中庸』の先の天道・人道規定は老荘（道家）思想の洗礼を受けていると言えなくもない。『中庸』と『孟子』には誠の思想が共通にあり、かつ『孟子』には赤子を高く評価する思想があつて、老子の影響が見られる。『中庸』の誠の哲学には老荘の天人思想がすでに反映しているとみてよいのである。

孔子の修己治人の学、『書経』大禹謨の正徳と利用・厚生の三事に実心実学の原型を見ると、まだ天人思想の介在はないと見ることが出来る。しかし『中庸』の誠の哲学を実学と捉えるとき（程伊川）、ここには天人思想の介在がある。朱子学以後、儒学が実学とされたとき、実学の原型をどちらに見ることも可能である。

孔子を原型とするときには、孔子は己の為めの学を説いた人なので、金元行・洪大容の実心実学は、こちらの系譜と位置づけることもできる。一方三浦梅園の実心実学は誠の哲学を基礎にしているので、かつ彼は老荘思想にも共鳴していたので、老荘の洗礼をへた『中庸』の系譜上に位置づけることも可能である。しかし私は孔子的儒家的実学観が老荘思想の批判を受けることによって、または己の為めの学を徹底させることによって、天人関係の実学観に進化し、発展していったという見方をとりたい。

前者のケースの一例として『莊子』雑篇の漁父篇を指摘したい。漁父篇では孔子の道が漁父によって、「心を苦しめ、形を勞し、以てその真を危ふくす」と批判され、天に法り真を貴ぶことが説かれ、孔子がこれに完全に同意する形で終っている。

「真は精誠の至也。精ならず誠ならざれば人を動かす能はず。……真は天より受くる所以なり。自然にして易ふべからざるなり。故に聖人は天に法り真を貴ぶ。……惜しいかな、子の早とに人偽しに湛みて晩く大道を聞くを。」

漁父篇は『莊子』の雜篇であり、従来余り重視されてこなかったと思われるが、天人型実心実学觀に立つて見ると、その原型の一つと見てよい程のよい形をしている。よい形とは「老莊十儒家」の形である。

後者のケースとしては王陽明や金元行、そして日本の熊沢蕃山の実学觀を挙げることができる。

王陽明のは功利の心_ニ私欲の徹底した排除である。良知は天そのものであった。私欲の排除は己を天そのものにする努力である。かくて王陽明の実学は天人型実学となる。

金元行の学問意識は先に見たとおり己の為にする学の徹底である。王陽明と見まがうほどである。

熊沢蕃山の実学も「内に向ふ」ことを重視する。「君子の意思は内に向ふ。己ひとり知_{しる}と_{つしむ}ころを慎_{つしむ}で、人にし

られんことをもとめず。天地神明とまじはる。其人がら光風霽_{せいげつ}月のごとし。」(『集義和書』巻4)

「天地の間に己一人生てありと思ふべし。天を師とし神明を友として見時、外、人によるの心なし。かくの如く

なれば内固して奪ふべからず。外和してとがむべからず。」(同、巻9)

内に向うことが天地と一体となると説く所が注目される。己の内に向うことが外なる世界と一体となる。これこそ己(人)の、天への転化であり、理想的な天人型実心実学である。

おわりに

洪大容の実心実学であれ、三浦梅園のそれであれ、この二人は共に氣一元の哲学者であって、老莊思想と儒家思想の共に良き所を生かし結合した天人型実心実学の典型と言ってよい。共に18世紀の人であり、すぐれた科学者でもあった。彼らの関心は書物にはなくあくまでも目の前の自然と現実であった。

私の関心は、地球の生態系を守ることにあり、そのために近代以前から近代が失ってしまった大事な学問意識を学

ぶことにある。現代の実学意識が失ってしまった実心という要素を近代以前の実学意識から学ぶことであつた。近代以前の实心実学は儒学が培つたものである。それを孔子にさかのぼ遡さかのぼつて己の爲めの学から学んでいいのであるが、21世紀を生きる者にとっては中国中心でもなく、また儒教でもなく、中華意識や儒教の枠をも打ち破つたグローバルで自然の哲学的スケールをもつ実心実学の形が必要である。その意味では大地が丸いことを教えてくれたイエズス会の宣教師文化の洗礼を受けた17世紀以降の学問意識でなければならず、世界にも通用する開かれた精神の持ち主のそれであればならなかつた。幸い、18世紀の朝鮮と日本に理想的な二人の実心実学者がいた。洪大容と三浦梅園である。一人は実心実学という用語を使い、一人は全くその言葉を使わず、共に同じ質の学問の型を形成した。我々が彼らから学ばねばならぬのは実心の尊重とその実践である。書上の学や解釈学ではなく、実心の陶冶と実践である。洪大容のそれは師の金元行の学問意識を十分に本稿で紹介したので、本稿から汲みとっていた⁽⁷⁾けるが、三浦梅園に関しては余りスペースを割いていない。彼が編んだ『愉婉録』という作品の口語訳を別に用意している⁽⁷⁾ので、天道に順つて人と成つた（誠実以つて人と成つた）人々の具体例の叙述を通して、補つていた⁽⁷⁾きたい。

地球の生態系を守るために17世紀から19世紀までの東アジア近世の実心実学思想から学ぼうと呼びかける一人として、少なくともその骨格と精神は本稿で描きあげることができたと信ずる。ご批判を乞う。

注

- (1) 三事六府とは『書経』大禹謨に出る正徳・利用・厚生（三事）と水火木金土穀（六府）のこと。
- (2) 『程子遺書』巻1. ほぼ冒頭。
- (3) 二松学舎大学大学院生 高田寛之君の協力を得た。
- (4) この論文は二〇〇六年十月十四・十五日二松学舎大学で開催された東アジア実学国際シンポジウムで発表された。『実心

実学思想と国民文化の形成論文集（日本語版）所収（二松学舎大学東アジア学術総合研究所他発行）

（5） 友枝龍太郎氏の研究参照。

（6） 拙稿「三浦梅園の天人関係論と二十世紀——学問、文化、制度より大切なもの——」『自然と実学』第三号（二〇〇三年）所収。拙稿「天人の分と天人の合——人の重視と天の重視——」『梅園学会報』第28号所収（二〇〇三年）

（7） 口語訳『愉婉録』（上）梅園学会発行（二〇〇五年）

了