

山井湧・著『明清思想史の研究』

小宮，厚
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18069>

出版情報：中国哲学論集．7，pp.62-71，1981-10-20．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



書評 山井湧 著『明清思想史の研究』

小 宮 厚

本書は著者年来の、宋から清に至る儒学史についての論文を収載したものである。一冊の書として書き下されたものではないが、思想を思想次元に留めず、その社会的背景を見据えた上での思想の解明、特定思想家の信奉者となるのではなく客観的学問態度の保持、それに伴う思想史の事実確認の重視、これらが各論文を貫く著者の基本的立場である。

著者の言う社会的背景の考慮が端的に現われているのは、心学と考証学との中間に考えられる「經世致用の学」出現の説明に於てである。また「氣の哲学」の範疇を考えられたのもその線に沿うものであると思われる。朱子学の太極概念が理氣論の中からはみ出していると指摘されたのは、丹念に客観的に考証された成果である。

更にこの書の特徴を上げるとすれば、思想の哲学的解明、各個の哲学が持つ普遍的なものの解明に力点があるというより、思想が時の流れの中でいかに変わり流れたかを解明しようとする、というものが上げられる。

大まかにはこのような観点に立って書かれた本書である。

本書は、序説と第一部「性理学の諸問題」第二部「明学から清学へ」第三部「戴震研究」からなっている。ここで内容の要約を試みてみる。

序説の前段では「宋学の本質とその思想的意義」という題目の下に左記のような分類から宋学を捉える。

「Ⅰ」宋学はどのようなにして（なぜ）成立したか。

④宋学の形成に作用した思想

⑧宋学の形成に作用した歴史的社会的要因

⑩宋学の階級的基盤

⑪宋学の先驅

⑤ 宋学を支えた精神

「Ⅱ」宋学はどのようなものであったか。

⑥ 宋学の内容

⑦ 宋学の性格―特に朱子学について―

⑧ 他の時代の儒学との比較（この項省略）

⑨ 宋学の社会的役割

「Ⅲ」宋学はその後どうなったか。

⑩ 明学との関係

⑪ 清学との関係

⑫ 官学としての朱子学

この分類に順い従来の研究成果の概略を述べた後、次のように結論づけ、更に今後の課題を提出する。

「宋学は宋代に新たに興った地主官僚階級思想である。……宋学の本質的な性格を一言で蔽えば、宋学とは『修養の学』である。若干それを補足して言うなら、その修養の学の裏づけとして理気哲学の理論があり、更にその根柢に経書がある。……今回、宋学研究史を勉強した結果、現在いちばん明らかにする必要があると感じているのは、宋学とその基盤になる歴史的社会的な事実との結びつきの点である。」（一八頁―二〇頁）

次に序説の後段では「宋代―清代における『気』の思想」について述べている。

この時期の哲学は、大きく理の哲学（代表的思想家は朱子）、心の哲学（同王陽明）、気の哲学（同戴震）の三哲学に分類され、心並びに気の哲学は反朱子学として登場し、朱子学の理に対抗するために、心・気を主軸にした。ただ、気思想は朱子以前にも張横渠等に見られるが、それは取り上げない。朱子の後のものは、反朱子学であることに多大の意義を有するのであるから。

気に直接かわる概念や性格は朱子に於てほとんど確立し、気・氣質を物質の根源とする考えはその後変わらなかったと言つてよい。そこで気思想について論ずるといっても、気概念の変遷を理から切り離して見るのではなく「理気

あるいは理・心・気の関係を中心にこの時期の気思想について述べ」ねばならない。そこから始めて戴震によって大成される「気の哲学」が理解されよう。研究の初期に於ては「心の哲学」という範疇は用意しておらず、理と気とのみの区文で宋以降の思想史を理解しようとしたが、現時点では「性を氣によるものだとするものが気の哲学」「性を理だと規定したのが理の哲学」と規定するに沿えば「性は心そのものだとするのが心の哲学」とすべきだと考える。

朱子学（宋学）の気は、理気二元の気である。気は物であり、理によって有らせられるものである。生成論は無論、存在論や人性論の理論体系まで構築したのが宋学の理気論である。心学は理気論をほとんど問題にしない、心を最高原理に立てる主観的な「心の哲学」だが、心は形から離れることはない。必ず氣と結びつけて考えられている。気の哲学は、理よりも氣を根源的なものと考えた。理はそのとき道德的正しさ、事物の条理と考えられる。

三者は以上のような性格を持っていたが、反朱子学の立場を取った心学も氣の哲学も結局は朱子学の權威を掘り崩しえなかった。

第一部 性理学の諸問題

ここは大きく二章に分かれている。

一 朱子学と陽明学（四三頁～一四八頁）

朱子の哲学における「氣」

朱子の哲学における「太極」

宋明の哲学における「性即理」／と「心即理」／

「心即理」／「知行合一」／「致良知」の意味

二 氣の哲学（一四九頁～二二〇頁）

明清時代における気の哲学

明代における気の哲学の成立

程廷祚の気の哲学

ここは構成を紹介するに止め、最後に筆者のこの書に対する卑見を述べるに際し、具体的内容に触れる。ただ一事述べておけば、気の哲学は戴震によって大成されるのだが、個々の思想家によって内容を異にする。それは気の哲学の模索的發展を示し、ここではその容相が描かれており、具体的には程廷祚が取り上げられた。

第二部 明学から清学へ

明学から清学・考証学への中に「経世致用の学」の存在が指摘され、その代表的思想家を黄宗羲と顧炎武だと見る。第二部の構成は次のとおりである。

一 経世致用の学（二二三頁～二六七頁）

明末清初における終世致用の学

明学から清学への転換

明末清初の思想

二 黄宗羲と顧炎武（二六九頁～三五七頁）

黄宗羲の学問

明夷待訪録

明儒学案の四庫提要をめぐって

顧炎武の学問観

附「日知錄提要」訳注

実事求是の清朝考証学は修養の学である明代心学がいきなり否定され出現したのではない。中間に「経世致用の学」があった。それは未だ人間的修用の面を捨てたわけではなかった。だが経世を目指すことから經学史学が重視され、その面が考証学へと継がれた。その内実はどうか。経世致用の学には三派がある。一実践派。二技術派。三經学史学派。この三派は共に経世致用を目指した。

明末清初の思想は「心学」「経世致用の学」「考証学」に大別できる。心学は宋代からの修養の学問が行き着いたものである。第一の「実践派」は宋明理学の域を出るものではなく、心学がそうであるように、新しい学問として発展する余地を持たなかった。第二の技術派は中国では独立した学問とはなり得ず、第三の經学史学派に吸収されてしまう。心学とは異なり経世致用を第一義に置く学は、歴史社会の事実在即し客観的実証的でなければならぬ。よってその学が經学史学を重視するのは当然であり、第三の經学史学派が生まれ考証学へと展開するのである。

心学から経世致用の学への移行には、明末の一連の政治情勢の大変化が大きく与ったが、清朝になり「政治的色彩と行動的精神とを抜きとって、清朝考証学を成立させた」のである。

二 黄宗羲と顧炎武

師劉念台の感化から黄宗羲は王陽明を尊崇したが、彼の学は王学を継ぐというより「博学から出発して経世の実学へ……中でも特に經学与史学とを重視」するものであった。当時の学問を「不学」「無用」と批判し「学問は世の中の実際に役立つものでなければならぬ」と主張した。国家の大変動を経験した者達にとって、心学者流の本体一元論ではもはやすまされず経世致用が説かれてくるのである。内面ではなく外に向かう彼の志向は、性理に関する言説にも表われている。彼は一般の心学者流に工夫のスローガンを立てることはせず、外側から心の問題を観察する客観的態度をとる。この客観性、実証性が、清学と黄宗羲との結びつきを考えると重要なポイントとなる。

彼の代表的著作は「明夷待訪録」である。時代の困難をひしと我が身に受けとめ次代を待望して書かれたこの著作は「歴史学者の政治論としての特色」を持ち「経世のための経史の学を具体化」している。「孟子の民本主義」を継

ぎ「政治は人民のためのものでなければならぬ」という主張」を持つものであり「民主主義に通ずる要素はこの書の随所に見出さ」れるところに画期的意義を有する。

黄宗羲と同時期に経世致用を唱え、清朝考証学の始祖とされるものに顧炎武がいる。彼の学問観については三点大きな要素があげられる。しかもそれらは互いに連関しあっている。第一は名教の確立、第二は個々人の道徳的实践、第三は経書の重視。これが具体的には「經学・史学を主張する博学の主張と、経世の実学の主張」となる。「修己の学」も主張されたが、それは付随的なものに過ぎない。以上要するに清初の顧炎武の学は、未だ考証学にはなりきっておらず、考証学に発展する要素を持っていたというのが事実に即している。

ここで顧炎武と黄宗羲との学を比較してみると、両者には若干の差異は認められるものの「多くの点において共通し、ことに経世の学」としての経史の学を主張するという最も重要な部分において一致する。清初の代表的な学者である両者に共通するこの学問観は当時の学問観として普遍性を持つと考えられる。ただ顧炎武には考証学的学問研究方法が意識的に採用されていることが認められる。

第三部 戴震研究（三五九頁～四三二頁）

戴震の哲学における「氣」

孟子字義疏証の性格

原善から孟子字義疏証まで

朱子学を批判する立場から打出した戴震の哲学理論の最大の特徴は「氣の哲学」である点にある。しかし物としての「氣」概念は宋学と変わるものではなく、氣と理との関係の捉え方に面目がある。

氣と理との関係を朱子のような形而上下の相違と考えず（従って形而上下の理解のしかたも朱子と異なる）、「自然」と「必然」の違いで説明する。「自然」として有るものから「失（欠陥）」を取り除いた状態が「必然」であるとされ、それが理の実現されたものに他ならない。「必然」は「自然」の全うされたものだから、氣のはかに理はない。この

考へは、性・情・欲等の規定にも関わる。

戴震に於ては、性と情欲は分離されるのではなく、肉体と心を意味する「血氣心知」が人の性の実体である。ここには、情欲を抑圧する朱子学に対する批判があり、そのねらいは自然な人間感情の容認である。又朱子学が官学であることからすれば、現状の社会政治への批判の意味を有してくる。

朱子学を批判したものに陽明学があったが、それは自己の一心に頼る主観的傾向を持っていた。気の哲学は「理はことさらに在る」と明言するほど客観性を持ち「普遍的、客観的に情欲の遂げられることを理想」とした。戴震の主著である「孟子字義疏証」はその理想のもとに、彼の理氣論をベースに成された書である。その理想追求の故に考証学的方法を用いながらも主観的と思える記述がある。とはいえ、彼は自己修養のためにではなく「知的に『研究する』意識」をもって、その内に体系的哲学理論を樹立した。一般の考証学者は学問と生活が分離しているが、戴震についても同様のことが言える。

最後の「原善から孟子字義疏証まで」では考証学的方法を用いた。そこで解明されたのは戴震の諸著作の作成年代の前後関係と、それに沿う戴震の思索の発展の跡である。

以上が本書の内容の概略である。

ここで第一部「性理学の諸問題」の内容を部分的に紹介しつつ、全体に関わる筆者の意見を述べてみたい。

第一部では朱子学、陽明学、気の哲学について論じられている。朱子学については大よそ通説と変わらないが、いくつかの箇所については疑問が感じられる。

「その理氣哲学の全体系は性善説の理論づけを予想して立てられたものであると私は理解している。」（一五三頁）

筆者もその考に異を唱えるつもりはないが、戴震の性善説と朱子の性善説との相異を、可能性としての性善と、本来あるべき性善というように区別して説明するのみで、両者の共通地盤が考慮されていないのは不備ではなからうか。朱子の時代にも、性の無善無悪が説かれている。孟子の素朴な性善説とは異なり対抗理論に晒され、生地が存在をつきつけられた上で止むに止まらず性善は主張された。宇宙から人間社会、個々人の生活に至る事実存在を認めるとこ

ろに立ち、人はこの人間世界に生み出されたのだという事実を容認せねばならぬ、との認識から性善は主張された。著者の論を借りれば、戴震は自然のままを重視し、人間社会をあるがままに見ようとした。戴震にとってあるがままの世界の様相は「発展的動的」なものとして捉えられた。朱子は「復初静的」である。しかし共にこの現実社会に足を踏まえるものであり、必然であれ、本来であれ理想は現実社会の調和である。性善というからには、現実社会は調和しうるのだということが予定されている。

「理という超人間的自然的なもののから情欲という極めて人間的自然的なものへ」(一六八頁)

と理から気の哲学への移行を説明する著者の論は、極めて現代的人間観から断ぜられているように思われる。朱子も理と共に気を言い、肉体情欲を持つ人間の生きる価値は何かを求めた。朱子の「本然の性」の重視が、著者が朱子学を観念的だという理由である。「氣質の性」「本然の性」について次のような著者の言がある。

「『氣質の性』は、『本然の性』の障害物として……」(五四頁)こゝは、氣質の性というより、氣質というべきであろう。朱子にとっても、現実には氣質の性しかありえない。観念的(気を離れて存在しえない)でしかない本然の性を重視するからといって、それがそのまま人間把握までが観念的だとは言えないのではなからうか。個別の理は実現されてもいるのだから。寧ろその行為が反省によって中断されることが問題である。本然の性は朱子が価値とするところの人間性である。別のことばで言えば生命に根ざした調和的人間性と言えよう。

著者は事実の確認を重視されるが、著者のいわゆる事実規定とはどのようなものであろうか。それが明確になされていないならば、事実を重視することによって客観性を持つとうすることは困難になるのではなからうか。事実はその自体で有るのではなく解釈されてあるのではなからうか。

陽明学について著者は「心即理」「知行合一」「致良知」は、陽明の悟りを核とする主観的意識に反し、その説明に矛盾が見られると論ずる。例として、陽明はある時は知行合一を言い、ある時は知行並進を言うことを取り上げ、合一と並進は矛盾すると言う。しかし知行合一の知行と、知行並進の知行とは言表は同じでも意味するところは、異なるはずである。文脈の中でことは意味を持つ。知行合一の知行はより本体に即し、知行並進の知行はより現象に即したものだと考えれば矛盾はないと思われる。こういった思考方法は認められないものなのだろうか。運動と物体

は別物であるが、共にエネルギーだということからは同一物である。本体であるエネルギーは様々な物に現象化する。これと比べれば陽明は特別異質な思考をしているとは思えない。

「依然として私においては、心と理、知と行とは分離しており、分離した観点からへ心即理√やへ知行合一√などの意味をさぐらざるを得なかった。」（一四四頁）

これは著者の客観的立場の表明なのだろうが、この立場が妥当かどうかの問題は残るのではなからうか。もう一つ例を引けば、陽明が情を行とするのは無理があると著者は言われる。それはあまりにも陽明の外に立ちすぎている。感情を行動の一形態だと考えるのに無理はないと思われる。これは、朱子や戴震とは異なる表現でいわれた陽明流の論理である。一概に陽明は非論理的主観的だとは言えないと考える。知行合一も内外、つまり主観客観の一体を考慮して陽明は説いている。通常、知は主観的で、行は客観的に現象化する。知は常に行と合一するから、主観的であると共に客観的である。これは論理であるが、事実そうであるためには、事実として知と行と合一せねばならない。

次に著者のいわゆる客観ということについて考えてみたい。戴震の気の哲学を「その認識のしかたは、徹底して客観化されている」と著者は評価する。客観的である理由は、戴震の「理はことがらに在る」という言表、個人に止まらない万人の欲、万人の承認、を主張することにある。これを考えて見るに、気の哲学の客観に於ては、個人の特異な主観認識は意味を持たず、認識は平均化され個人を超越した、物とか人々とかから要請されたものとなるのではなからうか。「理はことがらに在る」と言うが、認識主体によってことがらの理は変化し、その認識の構造は、万人の承認によってでは客観化されない別次元のものはずである。

著者の事実を重視する実証的態度はもとより評価せねばならないが、先にも言ったように、通常の意味での事実の理解では解明できない部分が残ってくるのではなからうか。事実を事実として成り立たせるためには、現象化する事実の根柢に場がなければならぬ。個人にとっての事実、個人の世界（観）の中の事実であろう。だから単に、研究者の世界（観）で分析しても、分析しきれないものが残るのではなからうか。そのような立場は完全な意味では客観的だと言えないのではなからうか。なすべきことは、研究対象である思想家の世界の中に踏み入ることなのではなからうか。一つの世界ともう一つの世界との交渉が必要なのではなからうか。

以上、本書の内容と本書に対する卑見を述べてきたが、力量不足のため著者の真意を汲み的確に論評したものになりえていないことを懸念する。著者の御寛容を請う次第である。

一九八〇年十二月五日 発行

東京大学出版会 四四〇頁(十) 一二頁 六千円

執筆者紹介

町田三郎	九州大学文学部
佐藤明	九州大学大学院
牛尾弘孝	大分大学教育学部
荒木見悟	皇学館大学文学部
小宮厚	九州大学大学院