

日本中國學會報 第六十九集
二〇一七年十月七日 發行 抜刷

懷德堂學派の知行論

佐藤由隆

懷徳堂學派の知行論

二二八

佐藤由隆

序

享保九年（一七二四）、大坂の有力町人達によって同地に設立された懷徳堂は、同十一年には官許を得ることで半官半民の學問所として勢力を誇った。この學問所には、同二十年に作成された「懷徳堂定約」という學則がある。これは初代學主・三宅石庵（一六六五—一七三〇）の没後、彼の高弟である中村良齋が生前の石庵の意を汲みながら完成させた草稿が基となっている。途中、追加・修正のための「附記」が加えられたものの、その基本内容は懷徳堂が閉校を迎える明治二年（一八六九）まで效力を發揮した。

その中の第六條は、若者を教育する方法について述べている。大意は、學生の家業ごとに、それぞれにとって必要最低限の物事が身につくことを最優先にして教育しなければならない、というものである。注目したいのは、その條の最後の部分である。

子供の時のならばしにて、何心なく書物好と申者に成、分際にあらざる事を聞覺、成長致し家職を不務、博覽に誇り、不學之人をあなたとり、親族之諫を不容、好き生れ付をも失ひ、いつとなく不

行跡に相成、親たる物後悔いたし候風俗今時不少候。加様之事見申し候ては、世俗學問をきらひ候も尤と存候。民間學に依らざる基にても可有之歟。能々思量候て教導可致事と存候。

右之通學主讀師並諸同志一等〔統〕に相心得可申候。此道は身より家國天下迄の治かたを修業仕候事と學者之常言にて候。¹

この文は、學問のあり方というものを、懷徳堂の學者達がどのように考えていたか、ということを示している。すなわち、學問というものはただ知識を習得するものではなく、我が身から家・國・天下までの治め方を修業するためのものだ、ということである。その背景としてあるのは、條文にも書かれている通り、世間の學問に對する風當たりの強さであった。學問をやったところで實際の役に立つ者は育たない、という風潮に對して、學問とは、立派な社會實踐者になるために必要なものだ、ということを宣傳していかなければならない。また實際の教育もそれを意識しながら行わなければならない。このような考えが、懷徳堂の理念として存在したのである。

この理念が脈々と受け継がれていたことが判る資料が存在する。中井木菟麻呂（一八五五—一九四三）が明治二十六年（一八九三）、懷徳堂

を再建するために作った意見書『重建懷德堂意見』に、次のような文が見られる（以下、引用文の傍線は筆者）。

我が懷德書院、學問の事は佗に譲るべからざるも、然れども必ずしも遽かに他の上に在らず。獨だ德行の事は、則ち尤も他の上に在らざるべからず。博文約禮の訓は、古より然るなり。唯だ古の學は則ち簡易にして、徳教と學術とは自づから關係有り、別して其の目を立てず、以て倫理教導の法を置く。今の學は則ち諸科分立し、必ずしも徳教に關はらず。是の故に倫理道德は別して其門を立てざるを得ざるは、是も亦た自然の勢なるのみ。唯だ博文約禮の訓のみは、則ち易ふべからず。是れ我が書院の他を超越る所以なり。其の則を踐まざれば、則ち再興も謂ふこと無きなり。古來我が書院の諸先哲は、堂規を恭敬し、以て斯の彝訓を奉じ、其の弟子を率るに、嚴肅にして法有りて、躬自ら之を行ひて、諸生は悦服せり。是を以て德行は他に超ゆること有るなり。即ち今にして之を興せば、豈に亦た古に法らざらんや。〔『重建懷德堂意見』六頁〕

中井木菟麻呂は、懷德堂最後の「預り人」（運営の最高責任者）であった中井桐園（一八二三—一八八一）の息子である。その彼が、「博文約禮の訓」を實行した點こそ懷德堂の最大のアピールポイントであると述べている。それに續けて、懷德堂の先哲はみな「堂規」をつつしんで守り、この「彝訓」を奉じながら自ら行い、門人の教育に當つた結果、「德行」にすぐれた者をよく輩出した、とも言う。當然、先に挙げた「懷德堂定約」の條文も「堂規」に含まれるであろう。そしてこうした方針を受け繼がなければ、懷德堂の再興はあり得ない、とまで木菟麻呂は主張している。このように述べた上で、次のようにも

言っている。

凡そ吾が書院に遊ぶ者は、幼より壯に至るまで、當世に適用するの實學を修め、以て其の材を成さしむべく、倚傾せしむべからず。和漢英佛獨等の學科一二を置きて、其の他を授くるを爲さざれば、乃ち不可なり。但だ普通科よりして外に、別して専門科有れば、則ち自ずから別る。〔同五頁〕

ここでは「和漢英佛獨等」の普通科とは別して専門科を設置すべきことを説いているが、それは何故かと言うと、學校の教育方針として、「當世に適用するの實學」を修めさせることが肝要だからであると言ふ。先の文章と併せて鑑みると、懷德堂の基本方針として「博文約禮の訓」があるならば、これもまたその方針に沿つた上で實施されるものであると理解できる。

以上のように、懷德堂には、社會實踐者として習熟するために學問を修めさせる、という教育理念が全體を通して存在していたと思われる。この、學問と實踐との關係性をいかに捉えるべきかという問題についての思想は、とりわけ知行論の中で見られるものである。懷德堂學派は、儒學史においてどのような思想の系譜を受け繼ぎ、どのような展開を見せたのだろうか。本稿はその基礎的研究として、初期の懷德堂を助教として支えた五井蘭洲（二六九七—一七六二）と、その門人であり懷德堂の最盛期を築いた中井履軒（一七三二—一八一七）の、知行論をめぐる議論を取り上げ、懷德堂の思想的特色とその繼承性について考察することを目的とする。

一、五井蘭洲の知行論

まず取りかかりとして、五井蘭洲の知行論を検證するところから始

めたい。

先に確認した通り、中井木菟麻呂は、「博文約禮の訓」を實行した点こそが懷徳堂の特色であると述べたが、これはどのような意味を持つのだろうか。これについて、五井蘭洲の著作である『蘭洲先生遺稿』を見ると、次のような一文がある。

王陽明は乃ち其の終に誣ふべからざることを知りて、工夫は即ち本體、本體は即ち工夫なりと曰ふは、是れ徳性と問學を一にせんと欲するの張本にして亦た禪の機なり。孔門の博約並進の旨に非ず。學者は設し孔子を誦法せざれば則ち已む。苟しくも孔子を誦法すれば則ち其の誨ふる所に違はざるべからず。〔蘭洲先生遺稿』上巻、五十七葉表〕

この條は二葉半に及ぶ長文であるが、要約すると、蘭洲が朱陸の異同を論じながら、「道問學（問學に道る）」と「尊徳性（徳性を尊ぶ）」の「二項並修」を主張した文章である。この「其の終に誣うべからざることを知」つたというのは、陸象山が「道問學」を輕視したゆえに孔門の教えと異なつてしまつた、ということを受けてのことである。そこで王陽明は、「一にせんと」するのであるが、これは「博約並進の旨」ではない、と蘭洲は言う。一つにしようとするどのようなことになるのか。それはつまり、「尊徳性」の修養の場と「道問學」の修養の場を同一視することである。これがすなわち「知行合一」である。そこで、蘭洲が「知行合一」を批判している、「知行論」と題した以下の文を見てみたい。

論語に曰く、「學びて時に之を習ふ、亦た説ばしからずや」と。學は即ち知なり。習は即ち行なり。人子爲る者は學ばざれば、則ち能く溫清定省すると雖も、唯だ是れ視て文具格例と爲し、乃ち

己を厲ましむと爲すのみ。苟しくも父子の道の天性にして溫清定省せざるべからざるの理を知らば、則ち戚々として已むべからざる所以を知る。是に於てや、説びて以て溫清定省するなり。是れ知行の全きものなり。王陽明の知行合一の論は、聽くべきが如しと雖も、頗る誣に殆し。〔中略〕古は聖人を贊して必ず「聰明睿智」、及び「上智」「大智」「欽明」「澄哲」と曰ふ。皆な智の事なり。〔於變じて時れ雍ぐ〕〔尙書 堯典篇〕、皆な此に由りて出づ。

故に聖人と雖も、而れども知行は判然として二物なり。王陽明は之を一にす。蓋し學者は之を警むるのみ。達論に非ざるなり。〔蘭洲先生遺稿』下巻「知行論」、十九葉表〕

要約すれば、實踐（「習」「行」）に移る前の知識の取得・分析（「學」「知」）が大切だ、ということ説いたものである。「溫清定省」という孝の實踐をただ行っているだけでは負擔になるが、なぜ「溫清定省」をしなければならぬのかという原理をある程度判つてさえいれば、「溫清定省」の實踐も實を伴つたものとなるはずである。「知」と「行」とはこのような段階的な關係にあり、すなわち「判然として二物」であるから、これを一つにしようとする王陽明の説は「達論」ではない。これが蘭洲の主張である。

ところで、この「知」というものについて蘭洲が述べている中で、興味深い文章がある。まず蘭洲の隨筆集である『瑣語』にある次の一節である。

聖賢已上、尙ぶ所は知に在り。中人已下、尙ぶ所は行に在り。行は或いは勉めて至るべくも、知は企て及ぶべからざるなり。〔瑣語』下、七十二條〕

これを見ると、「聖賢已上」は「知」の方をより重視するが、我々

「中人」以下にとつては、「行」は「勉めて至る」ことができるものの「知」は「企て及ぶ」ことができないので、「行」の方をより重視する、と蘭洲は説いているように思われる。それを證明するのが、『質疑篇』の蘭洲自筆本（大阪府立中之島圖書館藏本）にのみ確認される、次の條である。

「人皆可以爲堯舜」。孟子の此の語、世は或いは之を誤解して以爲らく、人は苟しくも道を學ばば、則ち皆な以て堯舜の地に至るべしと。豈に其れ然らんや。孟子は則ち以爲らく、人は是れ堯舜ならずと雖も、而れども堯舜の爲す所は、人は倣ひて爲さざるべからずと。即ち我が身は堯舜に非ざれば、則ち堯舜の爲す所、我は安んぞ之を爲すを得んやと爲せば、謂ふ所の「自暴自棄」〔離婁上〕なるのみ。故に云く、「子、堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行を行はば、則ち是れ堯なるのみ」と。然れども其の聰明聖神にして、平章昭明、於變時雍の勳を致す所以の者に至りては、豈に學者の敢へて庶幾する所ならんや。亦た焉んぞ是を以て曹交に強ひんや。之を要するに孟子の此の語、人を導くの辭なるのみ。孟子は乃ち之を繼ぎて曰く、「夫の人は豈に勝へざるを以て患と爲さんや。爲さざるのみ」と。「爲」の字、一章の眼目なるも、世の人は多く「爲」を譯して「成」と爲す。謬れり。〔質疑篇〕（自筆本）、四十九葉表）

『孟子』告子章句下にある孟子と曹交の問答で、一般的には「人皆な以て堯舜と爲るべし」と讀まれるところを、「人皆な以て堯舜を爲すべし」と讀むべきである、と蘭洲は主張している。

ここにおける「人」というのは、すなわち『瑣語』で謂う所の「中人已下」であり、「聖賢已上」である「堯舜」と區別されていること

が判る。そして「然れども其の聰明聖神にして、平章昭明、於變時雍の勳を致す者に至りては、豈に學者の敢て庶幾する所ならんや」というのは、「知は企て及ぶべからざるなり」ということであろう。「平章昭明、於變時雍の勳」というのは、『尚書』堯典篇に書かれている堯の業績であるが、先に擧げた蘭洲の「知行論」を見ると、聖人（堯）の「智」によつてもたらされた結果であることになるので、したがつてここまでは學者が敢えて庶幾するようなレベルのものではない、ということであろう。

ここまでで見えてきた蘭洲の説をまとめると、つまり「知」と「行」とは別個のものであつて「合一」は誤りであるが、しかし學者が着手すべき「知」とは、飽くまで自分がなすべき範疇にある「行」を見据えたものだ、ということである。

そこで、「知」、すなわち學ぶということと、「行」、すなわち實踐するということとが乖離した學問態度に對しては、蘭洲はまた批判的である。例えば荻生徂徠（一六六六—一七二八）に對して、次のような批判の仕方を行つてゐる。

徂（『論語微』）に曰く、「食飽くことを求むる無く」云々、是れ君子の行なり。然るに必ず有道に就きて正し、而る後に學を好むと謂ふべきのみ。又た曰く、「上の三言を連ねて學を好むの事と爲すは、其の辭を如何せん。既に君子と曰ひ、又た學を好むと曰はば、豈に一にすべけんや」と。非に曰く、泥めるかな徂徠の説。夫の人の學を爲むるは、之を行ふ所以なり。學は之れ行と、豈に判然として二事ならんや。人或いは謂へらく、宋儒は學が事功を離ると。徂徠は學が躬行を離ると謂ふべし。〔非物篇〕卷之一「子曰君子食無求飽章」

これは『論語』學而篇の「子曰く、「君子は食飽くことを求むる無く、居安きを求むる無く、事に敏にして言に慎み、有道に就きて正すを、學を好むと謂ふべきのみ」と（子曰、君子食無求飽、居無求安、敏於事而慎於言、就有道而正焉、可謂好學也已）」について、「學」に相當するのは「有道に就きて正す」のみであつて、その前にある三つの「君子の行」とは無關係である、と論じた荻生徂徠に對する批判である。

ここで蘭洲は、「夫の人の學を爲むるは、之を行ふ所以なり」と明言している。學問とは本來的には己の實踐のためであるべきで、學が躬行を離れるのは以ての外である。「二物」ではあるが、まったくつながらぬ「二事」ではない。つねに一貫した行爲として「知」と「行」とを認識してなすべきである、というのが蘭洲の立場なのである。

ところで、蘭洲が示す、このような我々が基本として捉えるべき「知」と「行」との關係は、朱子學の知行論における主要理念である「先知後行（知行先後）」では包含しきれないものである。なぜならばこのように言うとき、「知」が完了するまで「行」に移行しない、もしくは「知」の修養に拘泥する、という弊害を招く危険性があるからである。

又た曰く、「知を先にして行を後にす、此れ固より學問の常法なり」と。余は以爲らく、此れ庸人孺子の事なるのみ。務めて其の知る所を行ふ、是れ常法なり。且つ知り且つ行ひ、徳の進なり。

苟しくも知りて後に行はんを欲すれば、乃ち恐らくは之を行ふこと無しと。曰く、王陽明の知行合一の説は、古訓に背くと雖も、而れども仁齋の徒の如きを砒めりと。〔蘭洲先生遺稿〕下巻、十五葉裏

これは伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）の語る諸々の論について批評を行うくだりの中で出てくる文である。これを見れば、仁齋もまた「先

知後行」の理念を踏襲している、と蘭洲は理解していることが判る。蘭洲に言わせれば、そのような理念では、まだ「知」が完璧ではないということをお口實にして、行わないまま終わつてしまいかねない。知つたところを確實に行つていく（務めて其の知る所を行ふ）こと、これが「常法」である、と蘭洲は言う。知つたら即座にそれを實踐に活かす、これこそが蘭洲の理想とする學問と實踐のあり方なのである。すなわち、「且つ知り且つ行ふ」という「並進」のあり方である。

この理論を確かめるために、先に挙げた「知行論」でも引用されていた、「學而時習之」についての蘭洲の解釋を見てみたい。

「時」ノ字、ヨリ／＼トヨム故ニ緩キ辭ニキコユルナリ。晝夜十ニ時ヲ云ナリ。然レバ晝夜、時ニアラザルハナキ也。晝夜不怠學ベト云事也。如此イヘバキウクツナレドモ、食ニ向テハソノ禮アリ、寐テハネヤウアル也。コレスナハチ學ナリ。習ト學ト同ヤウナレドモ、習ハ覺タル事ヲクワシクトクトシテ見ルヲ云也。俗ニナラシト云ガ習ノ意ナリ。〔蘭洲先生學庸論語紀聞〕（大阪府立中之島圖書館藏本、三十九葉表）

これを讀むと、つまり食事の時は食べ方、就寝の際には寝方というように、状況に應じ、學んだことを一つ一つ、しっかりと實踐によつて反復し、自然に行えるようになるまでに至ること、これが「習」である、というのが蘭洲の理解であろう。つまり謂う所の「務めて其の知る所を行ふ」ことが「學（知）」に對する「習（行）」であつて、すなわち「知行並進」の具體的方法論であることが判る。簡潔にまとめらば、蘭洲の説く「知行並進」とは、知識の取得・分析（「知」と實踐・檢證（「行」）とを交互に繰り返していくことなのである。

以上、蘭洲の知行論を見てきたわけであるが、蘭洲はこれを、朱子

學者として、かつ學問と實踐との一貫性を主張する立場から、従来の「先知後行」を批判しつつ、「知行合一」の危うさも指摘することによって、自説の正当性を述べているのである。つまり朱子學者として「知行並進」を推奨していること、ここに五井蘭洲という思想家の特色を見出すことができるのである。

二、五井蘭洲と中井履軒の「格物致知」解釋

そこで、こうした「知行並進」の思想が色濃く反映されている語として、「格物致知」を取り上げて検討したい。

「格物致知」は朱子學において、最終的に「治國平天下」を行える人物になるための修養法（「八條目」）の中で、學者がまず初めに着手するべきものとして設定されている。ここに「知」を経た上での「行」の段階を設定するのが、五井蘭洲の解釋である。

理トイヘハ舟ハ水ヲ渡リ車ハ陸ヲヤル理ト云ハキコユレトモ、心ニ實ニ明ラカナラス。舟ヲ陸、車ヲ水ニヤリ見レハ、實ニ其物ノ實體ヲ知リテ物ノ理ヲ眞知實見スル。親ト云モノニツカヘスシテ孝ノ理ヲキハムレハ、實ニ知ラレス。親ヲコ、ニ置テ、マノアタリツカヘテ孝ノ道理ヲキハムルユヘ、實ニ知ル也。其實知實見、物ノ一字ノ工夫ニアリ。〔蘭洲先生大學講義〕（大阪府立中之島圖書館藏本、二十七葉裏）

ここで例として挙げられるのが、舟や車を實際に動かすことでその性質を確かめることと、親と實際に接することで孝の道理を確かめることである。このように「眞知實見」、「實知實見」することによって理を確かなものとしてきわめること、これがすなわち「格物」だ、と蘭洲は述べている。

また、先に挙げた『質疑篇』の自筆本にも、次のような文が見られる。致知格物の話、諸家聚訟したれども、朱注に愈るもの莫し。朱子は又た曰く、「格は是れ實に那の地頭に行き到るなり」と。余は之を演ずることを請ふ。〔中略〕蓋し知りて後に言有り行有らば、言行知行、其の致すことは一なり。格物致行は、即ち知行を説けり。是れ其の已に知る所を致して以て事物に格らんと欲することなり。〔中略〕敢へて小忽せず、敢へて小假せずして、其の至に至らんと欲す。是れ格物致知と謂ふ。説命に曰く、「之を知るは難きに非ず、之を行ふは難し」とは、亦た此の意なり。朱子補傳『大學章句』致知格物補傳は、乃ち事物に達して言を立つ。宜しく或問と併案して焉を見るべし。〔質疑篇〕（自筆本、五十一葉表）¹⁵⁾

これを解すると、蘭洲の解釋ではこの「格物」の段階において、すでに學問の初期段階である知識の獲得・理解が終了していることが前提となつている。つまり蘭洲が解釋するところの「格物致知」とは、「獲得した知識・理解をもとに實際に行つてみることで正しさを検証し、それぞれの物事の理を實感をもつて知ること」なのである。これが『質疑篇』で謂う所の「其の已に知る所を致して以て事物に格る」である。前節で引用した「知行論」の文と照らし合わせると、つまり「學而時習之」の「習」が「格物」に相當することが判る。

ここまでの検討で明白な通り、蘭洲の解釋では、「格物」の時點ですでに「行」の段階に入っている。すなわち、こういうことである。「格物」は「知」の第一段階を経た上で行われる「行」の第一段階であり、これによって「知」が完全なものとして補充される（致知）、というのが蘭洲の解釋である。このように五井蘭洲は、「知」を補充するためのものだとしながらも、「八條目」の先頭である「格物」を、

實踐の場における「行」の第一段階であると設定したのである。これがすなわち、蘭洲の「知行並進」論の趣旨である。

忘れてはならないのは、この論を蘭洲は、自説ではなく、飽くまで朱熹の説を「演」ずる、という立場を取っているということである。したがって「格物」を「知」の段階における「行」だとするのは、蘭洲ではなく、朱熹なのである。ここに五井蘭洲の、朱子學派としての特徴的な立場が窺える。

じつはこの解釋は、中井履軒独自の説として知られる「格物致知」解釋と非常に酷似している。履軒の『大學雜議』に次のようにある。

格物は、躬ら往きて其の地を踐み、其の事に蒞み、其の勞を執ることを謂ふなり。譬ふるに稼穡の理を知らんと欲せば、必ず先ず耒耜（うゑし）を執り、親ら耕耘し、然る後に其の理は得て知るべきなり。若し音樂の理を知らんと欲せば、必ず先ず親ら竿を吹き鐘を撃ち、進退舞踏するなり。乃ち其の煩勞を厭ひ、徒らに家に在りて譜を讀み節を按じ、金石の諧和や鳳皇の來儀を夢想すれども、終世得べからざるのみ。算を學ぶの牙籌、書を學ぶの筆墨、皆な然り。故に孝たらんと欲し弟たらんと欲し信たらんと欲する者は、親ら其の事に蒞まずして焉を得んや。此れ知行並進の方なり。若し夫れ限搜索索すれども、徒らに精神を費やすのみ。〔『大學雜議』第四章〕

また『大學雜議』の前身である『四書雕題』には次のようにある。致は、至らしむることなり。致知は、知識をして來り至らしむることなり。格物は、躬ら其の事に到ることなり。孝を爲すに其方を知りて、而る後に孝は得て能くすべきが如し。苟しくも妄意もて行ひ去かば、孝を爲さんと欲すと雖も、而れども焉を得ず。乃

ち其の方を知らんと欲せば、固より見聞に資る。見聞も又た恃むべからず。見聞に恃みて其の極に至らんと欲するは、猶ほ室に坐して山川形勝を按ずるがごときなり。獲る所は特だ其れ彷彿たるのみ。故に致知は其の事に躬ら格ること（いた）に在り。一面師友に咨り（はか）書冊を考へ、一面咨る所と考ふる所を將て行ひ去かば、則ち行は日に進み、知は日に明らかなり。是れ知行並進して互ひに相い長ずること、大學の首教なり。〔『四書雕題』中『大學』（懷德堂文庫藏 中井履軒自筆本）、二葉裏〕

履軒自身、「躬ら往きて其の地を踐み、其の事に蒞み、其の勞を執る」、また「一面咨る所と考ふる所を將て行ひ去かば」と言っているように、こうではないかと自分が理解したことを實際に行つてみることで眞偽を確かめること、これが「格物」である、と解釋している。先に確認したように、これは蘭洲の解釋とまさしく一致している。そして履軒は、これこそ「知行並進の方」だと明言しているのである。ここまでを總括すれば、すなわち「知行並進」論の下で、學問と實踐とが常に連續・一貫するものとして捉えようとするのが、懷德堂學派の特色なのである。

このように考えれば、學問の對象となる内容も、自然と自分の行爲に直接的に關係するものに限定されてくる。まず、中井履軒が次のような主張を行っていることは、既に知られている。

天下の事物の理の、我と干渉する無き者は、必ずしも講求せざるなり。之を知れども益無く、知らざれども損無し。何ぞ必ずしも思を勞して功を費やすの爲ならん。唯だ我の物に應ずる所以の方のみ、則ち知らざるべからざるなり。〔『大學雜議』第六章〕

かつて、源了圓は中井履軒のこうした論を見て、「プラグマティズ

ムに通ずる日常生活における自己限定する中井履軒」と評した。²⁰⁾しかしこれは、五井蘭洲の言においても見られる主張なのである。

蘭洲は、『大學章句』において朱熹が「格物致知」を説明するために書いた「致知格物補傳」にある、「是以大學始教、必使學者卽凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極」という一文について、次のように述べている。

禎が謹んで按ずるに、從來朱を學ぶ者と雖も此の傳を謬解し、皆な「卽凡天下之物」の六字を解せず、「凡天下」を以て「盡天下」の義と爲せり。蓋し朱子の意は、凡そ天下有る所の萬事萬物、其の中の今吾が遇ふ所の一事一物に卽きて、己に知りたる所の理もて他に推し及ぼすことなり。〔『蘭洲先生遺稿』下卷、九葉表²¹⁾〕

すなわち「天下の物」を「盡く」窮めつくす、という従來の解釋は誤りで、「今吾が遇う所の一事一物」という、自分と緊迫した關係にある、あらゆる物事に向き合うべし、という意味であると蘭洲は説く。これは「我と干渉する無き者は、必ずしも講求せざるなり」という履軒の言と通ずるものがある。

また蘭洲は次のようにも言う。

易係〔繫辭傳〕に曰く、「理を窮め性を盡くして以て命に至る」と。説者は往々にして窮理を以て格物と爲し、乃ち流れて博物の事と爲すは非なり。聖人の意は豈に其れ然らんや〔『蘭洲先生遺稿』下卷、一葉表²²⁾〕。

つまり、蘭洲も「格物」の對象として、自分がまず向き合わなければならぬ物事を想定しており、そうではない物をも對象とする博物學のような學問に對しては批判的な態度を取っているのである。

なお、先の引用において問題となっていた「天下の物」をすべて窮

めつくす必要があるか、ということについては、すでに『大學或問』で朱熹が引く程子の言において次のように述べられている。²³⁾

又た進脩の術の何れが先なるかを問ふ者有り。程子曰く、〔中略〕又た曰く、「窮理とは、必ず盡く天下の理を窮むと謂ふに非ず、又た止だ一理を窮め得れば便ち到ると謂ふに非ず。但だ積累多くして後、自ずから當に脱然として悟る處有るべし」と。又た曰く、「格物は、盡く天下の物を窮めんと欲するに非ず、但だ一事の上」に於て窮め盡して、其の他は以て類推すべし。孝を言ふに至らば、則ち當に其の孝を爲す所以の者は如何なるか求むべし。〔後略〕〔『大學或問』下²⁴⁾〕

これを見ると、程子もまた、盡く窮めていく必要はない、ということとを述べており、朱熹もそれを引用して論じることで贊同の意を表している。しかしこの段階においては、自己と「物」および「理」との關係性、さらに言えば緊迫性については、まだ言及されていない。こうした朱熹らの言を、そうした兩者の緊迫性につなげて論じようとしたのが懷德堂學派であったと言うことができよう。

以上考察してきた通り、蘭洲と履軒の思想は「知行並進」論の下で明らかに繼承されていることが判る。そしてこれは、「懷德堂定約」等に見られる教育理念とも一致している。すなわち懷德堂學派とは、「知行並進」論に基づきながら、行爲主體にとつての現實性・有用性を重視する學術思想を形成していった思想集團である、とすることができよう。

三、知行並進論の繼承

では、この「知行並進」という概念はそもそもどのような由來を持

つものなのだろうか。五井蘭洲研究において明らかとなつてゐるのは、中村惕齋（一六二九—一七〇二）との共通性であり、陶徳民による先行研究がある。氏は大江文城が立てた、懷徳堂の朱子學は直接もしくは間接に惕齋の影響を受けたのではないかという假説をさらに展開し、中村惕齋の「知行兼進」・「博約並進」という學風を、懷徳堂朱子學派は確かに繼承しており、そのうえで、彼らはそれを、より實踐的で包容力豊かな、新たな次元にまで發展させたのだ、と結論づけた。⁽²⁶⁾

しかし、こうした理解は果たして正確なのであろうか。

まず、この「並進」という語を初めて使つたと思われるのは、朱熹の門人の陳淳（北溪、一一五七—一二三三）である。

蓋し致知力行して正しく學ぶ者は並進の功なり。眞に能く知れば則ち眞に能く行ふ。知行俱に正に到るは、上達と爲る所以なり。

〔『北溪大全集』卷二十二、「答廖師子晦」〕⁽²⁷⁾

秋月胤繼は『陸王研究』において知行論を論じた際、知行論は「知行後（先知後行）」、「知行並進」、「知行合一」の三派に分かれるとした上で、「知行並進説は陳北溪の首唱に係るも、其影響は大ならず」と解説している。⁽²⁸⁾ しかしながらこのような日本朱子學に對する影響を見た時、少なくとも「大ならず」と斷ずることはできないように思われるのである。

そもそも、この「行」への指向性、あるいは「知」と「行」を一體的・相互的なものとして捉えようとする理念は、朱熹の時點ですでに存在している。朱熹の知行觀として「先知後行」と併せて知られてゐるものに、「行重知輕」、「知行互發」というものがある。⁽²⁹⁾

致知力行は、功を用ゐること偏るべからず。偏りて一邊に過ぐれば則ち一邊病を受く。程子が「涵養は須く敬を用ふべく、學に進

むことは則ち致知に在り」と云ふが如し。分明にして自ら兩脚と作して説くも、但だ只だ先後輕重を分けんことを要す。先後を論ずれば、當に致知を以て先と爲すべく、輕重を論ずれば、當に力行を以て重しと爲すべし。〔『朱子語類』卷第九、學三、論知行〕⁽³⁰⁾

また次のように言う。

知と行とは、工夫は須く並び到るべし。知ること愈よ明らかなれば、則ち行ふこと愈よ篤し。行ふこと愈よ篤ければ、則ち知ること益す明らかなり。二者は皆な偏廢すべからず。〔中略〕然れども又た須く先ず知り得て、方に行ひ得べし。所以に大學は先ず致知を説き、中庸は知を説くこと仁勇より先んじ、孔子は先ず「知之に及ぶ」〔衛靈公篇〕と説けり。〔『朱子語類』卷第十四、大學一、「經上」〕⁽³¹⁾

蓋し嘗て之を聞く、人の一身、應事接物、義理の在る所に非ざるは無し。人は盡く知ること能はずと雖も、然れども其の大端は、宜しく亦た聞かざる者無かるべし。要は力めて其の已に知る所を行ひて、其の未だ至らざる所を勉求するに在れば、則ち近きより遠きに及び、粗より精に至り、循環として序有りて、日に見るべきの功有らん。〔『朱文公文集』卷六十四、「答姚棟」〕

これらを見れば、朱熹もまた「知」と「行」の工夫は「並び到る」べきものであると言つており、まさしく「並進」を説いたもののように思われる。また「力めて其の已に知る所を行ひて」ゆくべし、と論じているところなどを見れば、五井蘭洲が「務めて其の知る所を行ふ」ことを説き、「且つ知り且つ行ふ」ことを主張したことに通じているように思われる。またこのようにもある。

故に大學の書、格物致知を以て力を用いるの始と爲すと雖も、然

れども初より涵養履踐せずして直ちに此に従事すと謂ふに非ざるなり。「中略」若し必ず知至りて後に行ふべしと曰はば、則ち夫の親に事へ兄に従ひ上を承け下に接するは、乃ち人生の一日も廢す能はざる者なり。豈に吾は知未だ至らずと謂ひて暫く輟め、以て其の至れるを俟ちて後に行ふべけんや。『朱文公文集』卷四十二、「答吳晦叔」

同書中において、朱熹は「知の先爲り行の後爲ること疑ふべき者無し（知之爲先行之爲後無可疑者）」とも述べているが、この箇所を見ると、蘭洲の説く「苟しくも知りて後に行はんと欲すれば、乃ち恐らくは之を行ふこと無し」にも通じうる論を唱えていることが窺える。つまり「並進」の思想は朱熹の思想において、すでに内在しているのである。

しかし蘭洲は「先知後行」に對し、「庸人孺子の事」として批判的な立場を取ろうとする。また朱熹は「先知後行」を説いて「大學は先ず致知を説き」と述べていることから、「並び到る」べき「行」の工夫とは「誠意」以下のこととなり、「格物」の段階に「行」を持ち込むとうとする五井蘭洲や中井履軒のそれとは見解を異にしているように思われる。

したがって考えられるのは、朱子學の理念としてある「先知後行」と「知行並進」のうち、「知行並進」の方を積極的に受容しようとした一派が存在した、ということである。

ここでまず参考にしたいのが、王陽明の次の言である。

今の人は却て就ち知行を將て分ちて兩件と作し做し去き、以爲らく、必ず先ず知り了りて然る後に能く行はん、我は如今且く講習討論し去き、知の工夫を做し、知り得て眞なり了るを待ちて、方に行の工夫を做し去かんと。故に遂に終身行はず、亦た遂に終身

知らず。此れ是れ小病痛ならず、其の來ること已に一日に非ず。某が今、箇の知行合一を説くは、正に是れ病に對するの藥なり。『傳習錄』卷上、五條³⁴

これを見れば當時、「先知後行」に拘泥し、「行」に移行しない朱子學者が多かった、ということが判る。そこで王陽明は「藥」として「知行合一」を提唱するわけである。³⁵

であればこそ、そのような弊害に陥っている朱子學の内部において、知行を飽くまで「二物」と捉えながら「並進」の方をこそ重視しようとする一派が出現、あるいは存在していたとしても不思議ではない。

そこで試みに注目したいのが、とりわけ明代朱子學における知行論の様相である。例えば、五井蘭洲も次のように言及している羅欽順（整庵、一四六五—一五四七）を見てみたい。

明儒は唯だ薛文清と羅整庵のみ取るべし。薛に『讀書錄』有り、羅に『困知記』有り。『蘭洲先生遺稿』上卷、「與服子安書」、七十二葉表³⁶

朱子の學、諸を博約に得、子夏の亞と謂ふべし。「中略」蓋し一本萬殊の理、一本は約する所以、萬殊は博くする所以なり。又た之を多學一貫と謂ふ。羅欽順も亦た此に悟ること有れば、善く朱子を學ぶものなり。『蘭洲先生遺稿』上卷、四十七葉裏³⁷

これを見れば、「博約（博文約禮）」の文脈の中で、蘭洲は羅欽順の名を挙げ、しかも評價していることが判る。そこで蘭洲も挙げる羅欽順の「困知記」を見ると、次のような文が確認される。

「乾は易を以て知り、坤は箇を以て能くす」「易經」繫辭上。此れ人の良知良能の自りて來たる所なり。然れども乾は物を始め坤は物を成さば、固より自ら先後の序有り。其れ學に在る者は、則

ち致知力行の工夫、要かならず當に並進すべし。固より必ず知る所の既に徹するを待ちて而る後に力行するの理無し。亦た未だ知る所の未だ徹せずして能く其の行ふ所を疑はざる者有らざるなり。『困知記』卷上、八十條³⁸⁾

彼も確かに「知行並進」を主張しており、また「先知後行」の陥る弊害に對する批判も行っている。いかに蘭洲の「並進」論と一致しているか、ということが判るだろう。

したがって、こうした朱子學内における「知行並進」重視派の流れが日本朱子學にも流入し、一つの勢力を誇った中で、とりわけ學問の對象となる「物」および「理」と自己との緊迫性を重視するような思想へと展開したのが懷德堂學派であった、と位置づけることができるのではないだろうか。

結

以上、懷德堂學派の學問觀を検證すべく、その知行論に着目し、彼らが「知行並進」を主張しながら独自の「格物致知」解釋を行っていることを明らかにした上で、その基底をなした「知行並進」は、「先知後行」が主流理念となつた朱子學の中に當初から存在していたこと、また「先知後行」が陥りやすい弊害を論じた上で「知行並進」を推奨した先驅として例えば羅欽順³⁹⁾がおり、懷德堂學派の知行論における影響性は明代朱子學にまで遡りうることを指摘した。

さて、本稿において試みに考察した羅欽順は、先行研究において明らかにされている通り、日本朱子學に對して多大な影響を與えた人物である⁴⁰⁾。ということは、當然浮上してくるのが、日本朱子學においてより受容されたのは、「先知後行」よりも「知行並進」だったのでは

なかつたのか、という可能性である。

また近年、嚴錫仁は、李退溪（一五〇一—一五七〇）の理氣二元論を繼承したと従来見なされてきた閩齋學派は、じつは羅欽順らのごとき理氣一體論の路線に立っていたのではないかと主張した⁴¹⁾。もしそうだと假定すると、日本朱子學全體の傾向として、現實志向的な思想が主に受容されていたこととなる。

理氣論と知行論とは、學問のあり方という問題においては共通點のある議論である。その知行論という觀點から見た時、懷德堂學派は「知行並進」派の中の一發展型として位置づけられ、また「知行並進」論の下での思想的展開の多様性を檢證するための端緒となる可能性を見出すことができるのである。

なお、本稿で述べた學問觀を懷德堂學派がなぜ展開したのか、という背景には、おそらく「懷德堂定約」にあるような、學問（「知」）は實際の生活（「行」）の役に立たぬという「世俗」の風潮というものが根底にあり、そうした考えを持つ町人たちの支持を得ねばならないという課題が存在していたことと無關係ではあるまい。

源氏は別書において、當時の大坂の人々の行動様式が、マックス・ウェーバーが提唱した「目的合理的行爲」⁴²⁾に近いものであることを指摘した。これと併せて考えた場合、懷德堂という學問所の學者たちが持つていた理念というものは、經濟社會の成熟とともに必然的に登場したものであり、そうした社會の發展に附隨した思想的發展の一例として懷德堂學派を位置付けることも可能になってくるのである。

注

(1) 「懷德堂舊記」（『懷德』第十二號、一九三四年）所收の翻刻に據る。

(2) 我懷德書院、學問之事、不可讓於佗、然不必遽在于他上。獨德行之事、則尤不可不在于他上。博文約禮之訓、自古然也。唯古之學則簡易、而德教與學術、自有關係、不別立其目、以置倫理教導之法。今之學則諸科分立、不必關於德教、是故倫理道德、不得不別立其門、是亦自然之勢也已。唯博文約禮之訓、則不可易矣。是我書院之所以超于他也。不踐其則、則再興無謂也。古來我書院諸先哲、恭敬堂規、以奉斯彝訓、其率弟子、嚴肅而有法、而躬自行之、諸生悅服。是以德行有超乎他也。即今而興之、豈亦不法於古哉。

(3) 凡遊於吾書院者、自幼至壯、可使修適用於當世之實學、以成其材、不可使倚傾焉。置和漢英佛獨等學科一二、而不爲授其他、乃不可。但普通科而外、別有專門科、則自別。

(4) 以下、大阪府立中之島圖書館藏の五井蘭洲自筆本に據る。同館所藏の五井蘭洲關連書籍に關する議論については、寺門日出男「大阪府立中之島圖書館藏蘭洲遺稿について」(『懷德堂研究』第六號、二〇一五年)を參照のこと。

(5) 王陽明乃知其終不可誣、曰工夫即本體、本體即工夫、是欲一德性問學之張本而亦禪機也。非孔門博約並進之旨。學者設不誦法孔子則已。苟誦法孔子則不可不遵其所誨矣。

(6) 參考のため、直前の文を引用すると以下の通りである。「蓋德性、問學之標的、問學、德性之階梯。兩之離不得、一之合不得。乃知德性問學、二項並修、可謂躬行君子也哉。朱子之於尊德性也、不啻如自其口出、觀學規敬箴可見。陸子之於道問學也、一以爲糟粕、一以爲註脚、可謂不恭也。豈不幾單傳心印不立文字之教耶。孔門誨人、首以詩書、自立志至坐奠、唯學是視、區々刪定六經、亦與糟粕之者異」

(7) 論語曰、學而時習之、不亦說乎。學即知也。習即行也。爲人子者不學、則雖能溫清定省、唯是視爲文具格例、乃爲厲已耳。苟知父子之道天性

不可不溫清定省之理焉、則戚々焉知所以不可已。於是乎、說以溫清定省也。是知行之全也。王陽明知行合一之論、雖如可聽、頗始於誣矣。(中略)古賢聖人必曰、聰明睿知及上智大智欽明濬哲、皆智之事也。於變時雍皆由此而出。故雖聖人而知行判然二物。王陽明一之。蓋學者警之耳。非違論也。

(8) 子が親に事える際の具體的な行いのこと。『禮記』曲禮上に「凡爲人子之禮、冬溫而夏清、昏定而晨省」とある。

(9) 聖賢已上、所尙在知。中人已下、所尙在行。行或可勉而至、知不可企及也。

(10) この條は刊本においては削除されている。ただし、刊行にあたって校正を擔當した中井履軒が作成した『質疑疑文』(大阪大學附屬圖書館懷德堂文庫藏本)を見ると、履軒は「恐當削」とした上で、「堯舜ヲスヘシトヨム、當レルニ似タリ。然トモ可以二字ヲ味ハ、堯舜ノ事カセラレルト云意トミヘタリ」と述べており、履軒も堯舜になれるという解釋には否定的であることが判る。

(11) 人皆可以爲堯舜。孟子此語、世或誤解之、以爲人苟學道、則皆可以至堯舜之地。豈其然乎。孟子則以爲人雖不是堯舜、而堯舜所爲、人不可不倣而爲矣。卽爲我身非堯舜、則堯舜所爲、我安得爲之、所謂自暴自棄已。故云、子服堯之服、誦堯之言、行堯之行、則是堯而已矣。然至其聰明聖神、所以致平章昭明於變時雍之勳者、豈學者所敢庶幾也耶。亦焉以是強曹交。要之孟子此語、導人之辭。爾。孟子乃繼之曰、夫人豈以不勝爲患哉。弗爲耳。爲字、一章眼目、世人多譯爲爲成。謬矣。

(12) 『尚書』堯典篇に、「克明俊德、以親九族。九族既睦、平章百姓。百姓昭明、協和萬邦。黎民於變時雍」とある。

(13) 徵曰、食無求飽云々、是君子之行也。然必就有道而正焉、而後可謂好學也已。又曰、連上三言、爲好學之事、如其辭何。既曰君子、又曰好學、豈可一乎。非曰、泥矣哉徂來之說。夫人之爲學、所以行之也。學之與行、

豈判然二事乎。人或謂宋儒學離事功。但來可謂學離躬行矣。

- (14) 「又曰先知而後行、此固學問之常法。余以爲此庸人孺子之事耳。務行其所知、是常法。且知且行、德之進也。苟欲知而後行、乃恐無行之。曰王陽明知行合一之說、雖背古訓、而砭如仁齋之徒矣。」又曰「とあるが、前段を見るに、これは「德性解」という文章からの引用のようである。詳細は不明。『古義堂文庫目錄』や『古學先生文集』には見られない。

- (15) 致知格物之語、諸家聚訟、莫愈於朱注。朱子又曰、格是實行到那地頭、余請演之。〔中略〕蓋知而後有言有行、言行知行、其致一也。格物致行、即說知行、是欲致其所已知以格於事物矣。〔中略〕不敢小忽、不敢小假、而欲至其至。是謂格物致知。兌命曰、非知之難、行之難、亦此意。朱子補傳、乃達事物立言。宜併案或問而見焉。

- (16) 注(10)でも挙げた『質疑疑文』を見ると、中井履軒は「コ、ノ」至其至トハ、ソノ行ヒノ至極ノ處ヘ行ヒイタレト云意トミヘタリ。下ニ兌命ヲヒケルニテミルヘシ」と解説している。詳細は拙稿「消された「致知格物」章―五井蘭洲『質疑疑文』と中井履軒『質疑疑文』―」（『待兼山論叢』哲學篇、第四十九號、二〇一五年）を参照のこと。

- (17) 格物、謂躬往踐其地、蒞其事、執其勞也。譬欲知稼穡之理、必先執耒耜、親耕耘、然後其理可得而知也。若欲知音樂之理、必先親吹竽擊鐘、進退舞踏也。乃厭其煩勞、徒在家讀譜按節、夢想於金石之諧和、鳳皇之來儀、終世弗可得已。學算之牙籌、學書之筆墨、皆然。故欲孝欲弟欲信者、弗親蒞其事、而得焉哉。此知行並進之方也。若夫腹搜妄索、徒費精神而已矣。
- (18) 致、使至也。致知、使知識來至也。格物、躬到其事也。如爲孝知其方、而後孝可得而能焉。苟妄意行去、雖欲爲孝、而不得焉。乃欲知其方、固資乎見聞。見聞又不可恃。特見聞欲至其極、猶坐室按山川形勝也。所獲特其彷彿而已。故致知在躬格其事。一面咨乎師友考乎書冊、一面將所咨所考行去、則行日進、知日明。是知行並進互相長、大學之首教也。

- (19) 天下事物之理、與我無干涉者、不必講求也。知之無益、不知無損。何必勞思費功之爲。唯我之所以應物之方、則不可弗知也。

- (20) 源了圓編『江戸の儒學―『大學』受容の歴史―』（思文閣出版、一九八八年）序

- (21) 禎謹按、從來雖學朱者謬解此傳、皆不解即凡天下之物六字、以凡天下爲盡天下之義。蓋朱子之意、凡天下所有萬事萬物、即其中今吾所遇一事一物所已知之理推及他。

- (22) 易係曰、窮理盡性以至命。說者往々以窮理爲格物、乃流爲博物之事非也。聖人之意豈其然乎。

- (23) 引用の出典と思われるものが『河南程子遺書』の卷二上（二先生語二上、元豐己未呂與叔東見二先生語、卷第十五（伊川先生語一、入關語錄）にそれぞれ見られるが、異同が多々ある。また卷第十五については注に「或云、明道先生語」とあり、程伊川の語なのか程明道の語なのか判然としなない。いま、『大學或問』の朱熹の引用のみを挙げるに留める。

- (24) 又有問進脩之術何先者。程子曰、〔中略〕又曰、窮理者、非謂必盡窮天下之理、又非謂止窮得一理便到。但積累多後、自當脫然有悟處。又曰、格物、非欲盡窮天下之物、但於一事上窮盡、其他可以類推。至於言孝、則當求其所以爲孝者如何。

- (25) 大江文城『本邦儒學史論考』（全國書房、一九四四年）、第八篇第一章。

- (26) 陶德民『懷德堂朱子學の研究』（大阪大學出版會、一九九四年）、序論

- (27) 蓋致知力行正學者並進之功。眞能知則眞能行。知行俱到正、所以爲上達。

- (28) 秋月胤繼『陸王研究』（章華社、一九三五年）、總論

- (29) 以下、張立文主編『朱熹大辭典』（上海辭書出版社、二〇一三年）二〇六一―二〇八頁、樂愛國『朱子格物致知論研究』（嶽麓書社出版、二〇一〇年）第四章、水野實「知行合一」説の構造と意味―知行の本體と知行の工夫―（『斯文』第一二七號、二〇一五年）等を参照。

(30) 致知力行、用功不可偏。偏過一邊則一邊受病。如程子云、涵養須用敬、進學則在致知。分明自作兩脚說、但只要分先後輕重。論先後、當以致知爲先、論輕重、當以力行爲重。

(31) 知與行、工夫須著並到。知之愈明、則行之愈篤。行之愈篤、則知之益明。二者皆不可偏廢。〔中略〕然又須先知得、方行得。所以大學先說致知、中庸說知先於仁勇、而孔子先說知及之。

(32) 蓋嘗聞之、人之一身、應事接物、無非義理之所在。人雖不能盡知、然其大端、宜亦無不聞者。要在力行其所已知、而勉求其所未至、則自近及遠、由粗至精、循循有序、而日有可見之功矣。

(33) 故大學之書、雖以格物致知爲用力之始、然非謂初不涵養履踐而直從事於此也。〔中略〕若曰必俟知至而後可行、則夫事親從兄承上接下、乃人生之所不能一日廢者。豈可謂吾知未至而暫輟、以俟其至而後行哉。

(34) 今人就將知行分作兩件去做、以爲必先知了然後能行、我如今且去講習討論、做知的工夫、待知得真了、方去做行的工夫。故遂終身不行、亦遂終身不知。此不是小病痛、其來已非一日矣。某今說箇知行合一、正是對病的藥。

(35) なお王陽明も自説のことを「合一並進」などと述べており、別の「並進」観を持つ學者と議論を行っている。〔傳習錄〕中「答顧東橋書」。詳しくは注(29)所引の水野論文等を参照のこと。

(36) 明儒唯薛文清羅整庵可取。薛有讀書錄、羅有困知記。

(37) 朱子之學、得諸博約、可謂子夏之亞矣。〔中略〕蓋一本萬殊之理、一本所以約、萬殊所以博。又謂之多學一貫。羅欽順亦有悟於此、善學朱子也。

(38) 乾以易知、坤以簡能。此人之良知良能所自來也。然乾始物坤成物、固自有先後之序矣。其在學者、則致知力行工夫、要當並進。固無必待所知既徹而後力行之理。亦未有所知未徹而能不疑其所行者也。

(39) 阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』(東京大學出版會、一九六五年)、第四

篇第一章。

(40) 嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子學の位相』(勉誠出版、二〇一五年)

(41) 源了圓『近世初期實學思想の研究』(創文社、一九八〇年)

(42) 外界の事物や他の人間の行動についてある豫想を持ち、その豫想が當たつた結果、自分の目的が達成されるということを合理的に考えた上で行う行爲のこと。これとは別に、結果を度外視した絶對的な價值への意識的信仰のもとに行われる「價值合理的行爲」がある。源氏は、この「價值合理的行爲」が、中世人に一般的に見られ、これは「朱子學、陽明學等の新儒學が獎勵した行動様式」でもあるとしたうえで、「目的合理的行爲」については、「おそらく大坂の大町人たちの行動様式がそれに近かつたのではないかと思われるが、彼らを支えている理念は、山片蟠桃などの場合に見られるように朱子學であつた」などと述べている(第一章)。

(附記)本研究はJSPS科研費16J00385の助成を受けたものである。