

司馬江漢の人間観

幸津國生

江戸時代の中期から後期にかけての、西暦で言えば十八世紀末から十九世紀初め頃の日本には、現代の我々の関心を惹く多才な人物が輩出した。その一人に司馬江漢がいる。彼が活躍したこの時代には、鎖国の中でも文化が内発的に成熟し多面的に発展していた。その中で顕著なものとして蘭学を含む西洋の知識の拡大がなされた¹。当時、日本の社会は同時期の西洋と或る意味において同時代性を示すようになっていた²。徳川吉宗による洋書の解禁の後しばらくたつと、専門的な学問としての蘭学ばかりではなく、これを含む広い意味での西洋の知識が或る程度社会一般に広がるようになってきた。その担い手としては、狭い意味での蘭学者はもちろんであるが、民衆に新しい西洋の知識を伝えた啓蒙的活動家もまた大きな役割を果たしたものとして数えられなければならないであろう。江漢は、後者の代表的な人物の一人として挙げられる。後者を含めた広い意味での蘭学者の活動によって西洋の知識が内容の上で量的に拡大されたことは言うまでもない。

しかし、彼らの活動の意味はそれらの点だけに尽きるものではない。さらに注目に値するのは、この知識の拡大が或る質的な転換をも伴っていたということである。ここで言う或る質的な転換とは、この知識に対する評価を通じて日本人の自己への反省が行なわれたということである。それは、従来の間人観との対決でもあった。ここには、先進国との対比において自己を見るという、当時ばかりではなく古代以来の、そして現代においても基本的には変わっていない枠組みがあり、日本人の自己認識の一つの型が示されている。本稿では、

この対決がどのような人間観に基づいて行われたのかという点について、西洋の知識の拡大のための先駆者の一人である江漢のこの知識に対する評価を検討する。というのは、彼の評価は彼等がどのような人間観を持っていたのかという点についての一つの具体的な例を提示しているからであり、それが先駆的であるだけに問題の所在を鋭く示しており、現代の日本にも通ずるものを持っていると考えられるからである。

西洋の知識に対する江漢の評価には、次のエピソードに見られるように、一つの新しい人間観が提出されている。すなわち、或る日本人がオランダ人について、「オランダは人類にあらず、獣の類なりと云ふ、然れども細工は妙なる事をする事なり」（『春波樓筆記』、NK T. 430）と言ったとき、江漢が答えて言った。「人は獣に及ばず」と（同）。ここでは、明らかに日本人が「人」をもって捉えられているのに対して、オランダ人は「獣」をもって捉えられている。上述の或る人の意見のうちには当時登場していた西洋の知識の評価が反映している。それは、後に「和魂洋才」という周知の定式をもって表現された。それは、当時なお一般的であったと思われる第一の意見—オランダ人は人間ではなく、獣のようなものだ—に比べるならば西洋に対してより友好的である。この第二の意見に見られる新しい評価のためには、江漢等の西洋の知識の拡大のための先駆者が大きな役割を果たしたことであろう。日本人が「魂」についてはともかく、少なくとも「才」、すなわち西洋の技術の優秀性についてはこれを承認せざるをえないようになり、この評価が広まっていたか

ぎりにおいて、これら先駆者の果たした役割が認められなければならないと言えよう⁴。

しかし、問われるべきことは、いかなる意味でこの承認がなされたのかということである。上述の定式の考え方に基づくならば、「洋魂」は初めから完全に排除されていることになる。だが、そもそも、「魂」と「才」とを分離することは可能なであろうか。「洋才」の承認あるいは受容が語られるならば、いかなる「魂」をもって日本人が「才」を受容するのかが問われなければならない。この受容に際しては、自己の文脈に従って「洋才」を評価し、これを受容することを促す或る「魂」があったにちがいない。

この点に関して、江漢の上述の表明が注目に値する。その中には西洋についての第三の評価が見出される。それは、この知識を単に「才」の意味、すなわち技術的な意味においてばかりではなく、「魂」の意味、すなわち精神的な(ただし宗教的ではない)意味においても承認する。江漢は、第二の評価を越えて西洋を彼の固有の見地—それは既に一つの「魂」と呼ばれうる—に従って肯定的に評価しているのである⁵。

江漢の固有の見地は、西洋の知識についての彼の理解と関連している。その際、果たして彼の固有の「魂」が「洋魂」と現実的に合致しえたのかどうかは、なお決定されずに残っている。かくて、問われなければならないことは、どのように彼の固有の「魂」が「洋魂」に関わっているのかということである。前者においては、何故江漢が西洋の知識を我がものにしようと努めたのかという点について、その理由が示されている。西洋の知識についての彼の理解が果たして正しかったのかどうかという問いに答えるために、重要なことは、彼が「西洋」の名のもとに何を理解していたのか、そして何を彼の試みの根拠として高く評価したのか、という点について説明することである。その

際、問題となるのは、まず(Ⅰ)西洋の知識がいかなる目的を持っているのか、次いで(Ⅱ)どのような社会が人間をしてこの目的を実現することを可能にさせるのか、さらに(Ⅲ)目的実現の活動がどのように捉えられ、宇宙全体のうちに位置づけられるのか、そして結局のところ(Ⅳ)いわば形而上学的にはどのような立場がとられ、西洋の知識に「魂」としてのどのような意味が見出されるのか、ということである。これらの問題に対する江漢の解答を略述するならば、彼は、第一の点については「窮理」に基づく「實用」あるいは「國用」という「用」—それはいわば人間の行為の客観的条件である—のための活動を見出し、第二の点については人間の平等を主張し、第三の点については「人欲」—それは客観的条件の中において自己を確証しようとする人間の主体的な力である—を「窮理」によって探求される宇宙の運動法則の中に位置づけ、そして第四の点については、老莊思想に近い立場からの「窮理」理解の下にキリスト教など諸宗教を批判するが、西洋の知識には宗教的ではないにせよ或る精神的意味を認め、これに基づいて彼の時代と社会の「用」に取り組もうとしている。本稿では、彼の固有の「魂」をなしており、技術的領域における彼の西洋の知識の根底にあるところの彼の人間観について、これら四つの点をめぐって考察したい。

I

江漢は、外国についての、とりわけ西洋の知識への彼の個人的な関心事を次のように述べた。「廣大ナル萬國イカナル國アルモ量ルベカラズ然レバ同ク天ヲ戴キ齋シク地ヲ踏ナガラ其天地ノ如何ナルモノト云フ事ヲ不知其生ヲ空シク終ラン事實ニ慚愧スベキ事也」(『輿地略説』S・K 5)。かくて彼は、西洋の知識が天地についてのそれまでのものに比べてより良い知識であるかぎり、これ

をいわば地球の共同住民として求めた。ここに彼独自の立場がある。これに基づいて彼は、西洋の知識の単なる崇拜者としてではなくて自立的思想家として振る舞い、この知識を評価しているのである。そこで、いかなる意味で彼がそれを肯定的に評価しているのかが問いとてたてられるであろう。

この問いに一言で答えるとするならば、その答えは彼が「窮理」を核心とする西洋の知識の実践的性格を評価したということに求められる。この知識は単なる遊びのためではなく、「實用」あるいは「國用」という「用」のために用いられる⁶のだから、それは何ら実証の根拠のない想像というようなものではない。西洋の知識の実践的性格についての認識に基づいて、江漢は占星術の価値を認めず、鬼神への信仰に天文学の知識を対置している。すなわち、「夫吉凶は星のあづかる所にあらず、然れども火星を蘭語にてはマルスと云ふ、摩利支天の事か、眞言にては皆星などを以て神としたる者也、禱りても崇なし」(『春波樓筆記』NK T 404)、「船ヲ破^{ツム}アレバ不禱鬼神只其心ヲ用ニ天地ノ學ヲ力」(『和蘭天説』SK 29)。

この「用」は、船舶の交通によって諸国との交易を發展させることにある。すなわち、「^{フランド}遠西ノ^{ケカイバシコク}人世界萬國ニ^{シヨハク}商船ヲ^{イクラ}通ジ到ザルノ^{クニスクナ}邦鮮シ^{ヨウチウイチ}洋中一度ノ外ニ出レバ山嶽見エズ故ニ天ヲ以テ船ノ行ヲ計リ^{メジルシメアチ}驗符標的トス 茲ニ於テ天球ヲ以テ^{コクヨウ}國用ノ^{ダイ}第一トナス^{イチ}既弄ノ^{クワンロウ}タメニ^{アラ}非ズ・・・^{フランド}遠西ノ^{シヨウシウ}諸州ハ^{カク}格^{ブンキウ}格^リリ^{マナン}マナン^{テン}テン^{ケイ}ケイ^{クウ}クウ^{ケン}ケン^{モウ}モウ^{セツ}セツ^{ナガ}ナガ^スス^{カキ}カキ^{トラ}トラ^{スカ}スカ^{ナラ}ナラ^物物^窮窮^理理^ヲヲ^學學^テテ^天天^性性^空空^言言^虚虚^談談^妄妄^説説^ヲヲ^不不^爲爲^近近^ヲヲ^不不^取取^必必^トト^ツツ^キキ^ヲヲ^シシ^ルル^ノノ^モモ^クク^{セン}セン^リリ^イイ^{ワズ}ワズ^{カツ}カツ^{バン}バン^{ゴウ}ゴウ^{ケイ}ケイ^{メイ}メイ^レレ^タタ^{シウ}シウ^スス^遠遠^ヲヲ^慮慮^テテ^目目^前前^ノノ^利利^ヲヲ^不不^言言^且且^ハハ^萬萬^巧巧^精精^妙妙^ニニ^メメ^他他^州州^ココ^レレ^ヲヲ^ババ^スス^之之^ニニ^不不^及及^故故^ニニ^天天^地地^ノノ^圖圖^ハハ^之之^ニニ^本本」(『和蘭天説』SK 23 f、またSK 28を見よ。『輿地略説』SK 5参照)。

ここに江漢がすべてを評価する尺度がある⁷。例えば、彼は彼の職業としての絵画についてこの尺度に従って西洋絵画の優秀性を承認する。「西

畫は只能造化の意をどるのみ。和漢の畫は^{グワン}玩物にして用を爲ず。且て西畫の法に至りては、濃淡を以て陰陽凸凹遠近深淺をなす者にて。其眞情を模せり。文字と用を同ふする事。文字を以て誌すと雖其形状に至りては、畫に非ざれば之を辨じがたし。故に彼國の書籍は畫圖を以て説き知らせるもの多し。豈和漢の畫の如く。酒邊の一興^{シヨベン}玩弄^{イツキヨウクワンロウ}戲技をなすの比ならんや。眞に實用の技にして治術の具なり。」(『西洋畫談』SK 60、また『和蘭通舶』SK 125および『春波樓筆記』NK T 415を見よ)ここでは、美的ないし芸術的評価という側面は問題とされていないのが奇妙であるけれども、江漢にとっては、「用」を為すということが美の新しい尺度なのであろう。もちろん、そこでは単なる実用のための絵画が求められていたのではない。「眞情を模」すところに、新しい美が感じとられていたのである。

注目に値するのは、江漢がこの尺度を彼の社会批判にも適用していることである。例えば、彼は僧侶の社会的機能を次のように批判する。「今の僧は寺を己の住居の家なりとし、我は高位高官なりと驕をきはめ、民を善道に導く事を知らず實に國用の者にあらず、故に今よりして僧をみだりに爲すべからず」(『春波樓筆記』NK T 427)。「民を善道に導く事」といういわば伝統的な表現の中に「國用」の意味が見出されているのである。この点は、後で述べる人間の平等の主張に関わるものであろう。

江漢のこの尺度は、彼の地理学上の知識に関連している。というのは、彼はまず西洋の地理上の位置のうちに航行による交易の根拠を見出しているからである。彼の意見によれば、西洋人はその物産の僅少故に他の諸国との交易を發展させなければならぬ。すなわち、「四十度ヨリ北ノ諸州ハ五穀ノウチ米ヲ生ゼス寒月多クシテ物産少シ故ニヤ其諸國ノ大王ヨリ大舶ヲ造製シ萬國へ渡海シ

テ交易ヲ以テ國務トス或ハ無人ノ嶋ヲ開キ愚惑ノ國ニ教ユ」(『和蘭通舶』SK 115、またSK 133を見よ)。西洋と対照されるのが、上の引用で「愚惑ノ國」という表現のもとに理解されている熱帯地方の諸国である。すなわち、「赤道真下ハ日輪天頂ヲ行天氣恒ニ地ニ徹ル事甚シ故ニ土ヨリ生ヅル物産最多…豊饒ニメ他邦不及…然ニ愚惑ニメ瘞月ナシ」(『和蘭天説』SK 25)。

しかし、人々が「愚惑」であるかどうかは、その国の地理上の位置に関わるというよりも、その歴史に関わるとされる。すなわち、「熱地ノ人必ズ頑シ歐羅巴寒地ノ人ハ必ズ良オアリト雖モ一槩ニ論ズル事勿レ北轆而輒廻ハ亞墨利加皆獯獐ニメ智淺シ世界萬國開闢ノ久キニ於テ良人ヲ生ス其國必ズ萬巧ヲ窮メ美ヲ盡ス其國未開ノ地ハ素ニシテ不美人才モ不深」(同 SK 49)。ここには、歴史において文明による人間性の進歩を見出すところのいわゆる「啓蒙」に類似した立場が見られる。江漢は、何故「歐羅巴」ないし西洋が長い歴史を持っているのかという根拠を説明していない。この点は、自明の事実として前提されている。これとの対比において他の諸国が位置づけられている。江漢の見解によれば、アジア人は、歴史に関しては西洋人よりも若く、したがって彼らより賢くないというのである。すなわち、「西洋ノ人誠ニ其邦ノ開闢モ久ク亞細亞ノ諸國ヨリモ思深ク總敏ニメ天理ヲ原トメ不疑惑巧妙精絶」(同 SK 36)。もちろん、日本人はアジア人の中に含まれている。したがって、「ゼルマニア」(ドイツ?)人のような西洋人よりも短い歴史しか持たぬが故に、彼らには及ばないとされるわけである。すなわち、「世界の中においては、歐羅巴の中ゼルマニアを以て開闢の久しき國とす、吾日本開闢甚近し、故に人智も淺し、思慮尤深からず、神武此方の國にして年數久しからず、人工歐羅巴に及ばず、漸く地轉の説今にして知る者僅に二三輩、是淺慮の淡

才にして歐羅巴人に及ばざる所以なり」(『春波樓筆記』NK T457)。

ここで容易に見られるのは、中国あるいは日本が世界の中心であるという見方から江漢が既に解放されているということである⁸。地球についての天文学的知識に基づいて、彼は一つの国を中心とする見方を批判している。彼の見地に従えば、一つの国が世界の中心に位置しているといういかなる主張も相対化されなければならない。すなわち、「萬國各其邦ノ聖教アリテ國民ヲ治シム支那ヲ中華ト云イ吾邦ヲ葦原ノ中津邦ト云ガ如シ中央ニ不當ノ邦ナシ之ヲ譬ニ管ヲ以テ天ヲ闔ヒ井ニ坐メ天ヲ觀ガゴトシ天ヨリ之ヲ定ムレハ赤道線下ノ邦ヲ中央ト云ハン」(『和蘭天説』SK 25)。江漢は、或る国の人々が自分の国を誇りとする一方で、これとは反対に他国を批判するというありふれた経験においても様々な国々の文化の相対性を認識している。彼は、イギリス人とフランス人との間のお互いに対する非難に言及している。一方でイギリス人がフランス人を、彼らが夜には稀にしか客を饗応することが少ないと非難するのに対して、他方では、フランス人が、ロンドンの女性は「情欲」が多いが故に、子供を生むことが多く、そしてロンドン人は常に罪深いので夜中に客を饗応して、そして懺悔することになると言って反駁するというわけである。これらに対して、江漢は言う。「この論多く本邦にもま、ある事なり自國を讚して他國を誇る人情較おなじきものなり」(『地球全圖略説』SK 99)。ここには、江漢の相対主義的立場が示されている。この立場をもって彼は、様々な西洋諸国の文化をも相対化することができるのであり、西洋の知識の単なる崇拝者にとどまるのではなくて、固有の見地からこの知識を評価する者たりえているのである。

しかし、その相対主義的立場にもかかわらず、彼はこの知識を彼の人間についての認識の尺度と

して承認している。彼は、西洋人の固有性を歴史の長さの結果として考察する。この固有性は、人間の行為の主體的な側面として、この行為の客観的条件としての「實用」に対応し、いわゆる「洋才」よりも高い意味を持っているのである。江漢が西洋人の固有性の中に見出しているところのものは何なのか、そして彼がこの固有性の根底に存するものとしての概念をどのようなものとして把握しているのか、について次に明らかにしなければならぬ。

II

江漢は、西洋の社会のうちに人間の平等を見出し、これを非常に高く評価している⁹。何故、西洋においては下層の人々には貴族が食事するのを見ることが許されているのかという、或る日本人の問いに対して、彼は次のように答える。「彼國ノ學ハ天文二本キ孝貞忠信人倫ノ道ヲ専ラニメ貴トハ諸侯ヲ云卑キトハ農夫商工ナリ然ニ天ヨリ是ヲ定ムレハ同シ人ナリ禽獸魚蟲ニ非ス貴人庶人ニ向テ曰汝モ吾モ一物ニメ唯貴ノ上ニ在ト卑ノ下ニ在トニメ何ゾヤ天道ヲ懼ルニ異ナラン嘗テ彼國ノ畫圖ヲ見ルニ肩輿シタル圖ヲ未見馬ヲ以テ車ヲ率セ御者前ニアリ皆四馬六馬ナリ人ヲメ牛馬タラシムル事ナキヲ知レリ人トメ人ヲ貴ムコト如スト云」(『和蘭天説』SK 50)。このいわば人間の平等は、或る個人の人格への尊敬を含んでいる。「天性ニシテ人ノ志シ同シカラザル」人面ノ異ルガ如シ其ウチ志シ廣大ニシテ彼閣籠ノ如キ者萬里ノ外ニ駕船シテ交易ヲ務ント欲スル者或ハ精密ノ細工ヲ好ミ或ハ亦聖經道學ヲ好ミ或ハ世利福樂を抛棄テ只人ヲシテ善事ニ化シ導カント爲者ハ之ヲ王ニ告テ好所ヲ爲シム亦ハ世ヲ避ケ山林幽谷ニ入り閑居ヲ好ム者ハ諸人ヨリ之ニ施スコトヲ爲サシム」(『和蘭通舶』SK 118)。

ここに示された西洋人についての認識は、江漢

にとって普遍的に妥当する意味を持っている。彼は、同一の尺度を日本にも当てはめる。その根拠は日本の神話において庶民も天皇と起源を同じくするところに求められる。すなわち、「吾日本は、天照太神人道を開き給ひけれ共、其古より此國の人ありて、獸と共に食を争ひたるを、大神日向の國檉原の海濱に都を建て、人間の道を教へたるなり、……然れば吾先祖も其子孫にして、天子も我等も同物なり」(『春波樓筆記』NKT 421)。かくて、「上天子將軍より下士農工商非人乞食に至るまで皆以て人間なり」(同 NKT 455)と言われる。それは、獅子・狼・犬・猫などが獸として、人魚・鯨・鮫・鰯が魚として同じ種類に属することと同様に理解されている(同)。ここに人間平等の思想の日本的展開が示されるわけである。

このような立論は、ただ理論的になされているのではなくて、江漢自身が民衆との触れ合いを通じて得たものに基づいている。それは、日本の民衆の置かれている状況への共感に裏づけられているのである。旅の途中の昼食の折に、江漢は近くにいた老婆の声に耳を傾ける。その土地の状態について「米とては一粒もなし。ヒエ、麦に芋イモの食にいたします。其上塩がソルト底、味噌など得がたく、生魚ナマヅカナとては見た者一人もござらぬ。昼は猿サルのぼんをいたし、夜は猪イノシシを追ます。ご覧の通り、畑メダの廻りにかこひをいたします。猿は其かこひを飛越して、麦やヒエをあらします」(『江漢西遊日記』天明八年六月廿七日、TB 34)と訴える老婆の言葉に江漢は心を動かされる。そこで彼にできることと言えば、「握飯ニギリしの食ひ残り」を恐らく老婆の孫であろう「四つ五つの小童コドモに遣」す位のことしかないけれども、しかし、この子が「誠にまんぢうでももろふた様によるこびける也」(同)と書く江漢の心には底辺の民衆への共感が脈打っていたにちがいない。人間平等の主張は、言うまでもなく、この民衆の側に身を寄せることによって

初めて可能になり、一個の思想と呼びうるものになつたのではないだろうか。

なお現代における人間の平等あるいは人権理念に基づく社会福祉という視点から見て注目されるのは、江漢が西洋の知識の延長上に、フランスのバリエを例として西洋に見られる社会福祉制度および施設について、次のように述べていることである。「ガストホイスト」ト云貧院アリ其國悉ク鰥寡孤獨ノ者ヲ養フ處ニシテ其中又各業アリテ得ルトコロノ緯ヲ務メ替者ハ手足ヲ運シ蹇者ハ耳目ヲ運シ其才ヲ盡サシム天壤ノ廢者トセス又幼院アリ専ラ小兒ヲ養育スルナリ貧者ノ兒ヲ生テ之ヲ擧育ノ力ナキ者道路ニ捨テ或ハ溝河ヘ投ル故ニ此院ヲ設ケ貧者ノ兒撫育スルナリ 又病院アリ貧窮ニシテ病ヲ藥ヲ用ル事能ス或ハ旅中ニシテ羈タル者皆病ヲ患フル者ノ爲ニ院ヲ上中下ニ處其内「ベストホイス」アリ疫病人ヲ治ムルノ院ナリ藥ハ其院ヲ主リ守ル官アリテ悉是ヲ掌テ改メ預メ名醫ヲ備ヘテ日々疾病ノ者ヲ診視シテ復衣衾帷幔ノ屬アリ看病人アリ・・・病愈テ去ル者給資ルノ金銀衣食ヲ與フルナリ此院國內三十ヶ處ニアリ 又金銀物類ヲ拾得ル者忽是ヲ聖堂門外ニ書シテ知ラシム失フ者來テ言トコロニ符合スレバ即是ニ還ス亦主ヲ得ザレバ貧人ニ之ヲ散シ施ス或ハ貧院ノ飾ニ修ム乃チ國王大家ノ建ル所ナリ總テ此國ニ限ズ歐羅巴諸州大概カクノ如シ」(『和蘭通舶』SK 135f)ここでは、これらの制度および施設についてとくに評価を加えているわけではないけれども、西洋に見られる人間平等の観念についての知識に基づいて、このような制度および施設が述べられていることは、それらが明らかに肯定的な評価において捉えられていることを示しており、社会福祉の思想的基礎に関して示唆するところが多いのではないだろうか。

一つの尺度が自国であると他国であるとを問わずこのように適用可能であるとされることは、い

くつかの経験的な考察に比べて人間についてのより普遍的な見解を前提していると考えられる。この見解は、上の引用の中で既に、人間の獣との区別に関わるところの「人間の道」として提示されている。

ところで当該の区別は、「和魂洋才」という定式に関わって我々の考察の出発点に登場していたものである。そこでは、江漢は「人」と「獣」との対比について第一および第二の見解とは異なつた第三の見解を提示し、これらと対決していた。ただし、三者において、人間を獣(ここでは人間以外の動物が獣でもって代表されていると考えられる)よりも高いとする点は共通に承認されている。問題は、両者各々と両者の関係とをどのような意味において捉えるのかということである。興味深いことに江漢は、この点に関連して西洋人における人間の尊厳についての叙述の中で儒教的な徳をも見ている(『和蘭天説』SK 50からの上の引用を見よ)。ここには、恐らく人間についての彼固有の見解の文脈への、すなわち「人間の道」という文脈への儒教教説のいわば改釈が示されているのであろう。かくて儒教教説の徳は、「人間の道」の表徴として捉えられていることになる。

この尺度に従って人間のあらゆる行為は、それが「人間の道」に適合しているのか、或は獣的なものと見做されるのかどうか判定されるのである。例えば、交易を求めてのロシアの要求に対する取り扱いに関して、江漢は、日本が使節に対して、国の中に入り込むことを許さず、使節の願いを容れせず、さらに非常に礼を失した応答をしたとして、日本の態度を批判する。「レサノット[レザノフ]は彼の國の王の使者なり、王は吾國の王と異ならんや、夫禮は人道教示の強とす、之を譬へば衣冠正しきに、裸になりて立つが如し、必や吾國の人を彼等禽獸の如く思ふなるべし」(『春波樓雜記』NKT 465)。ここでも伝統的な表現であ

る「禮」に新しい内容が盛り込まれ、「人間の道」に即して外国と対等に交流することが当然のこととして求められているわけである。

人間とは反対の表徴を示すところの獣は、それらだけ独立して捉えられているのではなく、それらが非本来的な、本質から逸脱した人間の行為の仕方を示しているという意味で捉えられている。この文脈において江漢は、人間も獣と同様に陥りがちな場合について述べる。「世の中狐狸の輪奈かけて、知慧の餌にて人を釣るなり、狐狸が云ふ、我等は人と違ひ色々化する事を知りて、人かつて是をしらず、然れども彼鼠の油揚のかほりが鼻に入ると、あれを喰へば輪奈にかゝると、命を失ふ事は知れてあれど、命を捨て、も喰ひたいと云ふは、畜生のあさましさなり、爰を以て考ふるに、人間も輪奈にかゝりそうな者じゃと思ひ、人の好む物を以て餌として置けば、人悉く輪奈にかゝる、餌には盃、小判、玉章、……然れば貌は人間にて、心は獣ならずや」(同・NK T 392 f)。これらの行為は、江漢によって「人欲」という概念をもってもまた表現されている。この概念は、次に見るように、彼の人間観の根底に存するものであり、さらに宇宙の運動法則の中に位置づけられるものである。

III

「欲」は、時折「私」という属性と結びつけられている。その場合、容易に想像されるように、人間の利己性が問題になっている。「君一人奢を恣にし、無用の財産を私欲の好む所に費し、耳目の歡樂を極む、國民の膏油を絞り、血涙の殘餘を歡樂に供するは、豈不仁の甚だしきに非ずや」(同 NK T 449)。この性格の反対には「無慾」が位置している。江漢は、七日間断食して農民のために天に向かって雨乞いを行い、良い結果を得た僧侶について述べている。「是天の感應したるには

非れども、彼の僧正無心にして、只百姓の困窮を悲み、無慾眞實なるに因りて倅に雨の降りたるなり、是を徳と云ふ」(同 NK T 446)。この「無慾」が肯定的に評価されているのは明らかである。

ここで一つの問題が生ずる。それは、「欲」のこの特徴づけに従うならば、西洋の知識の核心である「窮理」と「人欲」とは相互に共存しえないことになってしまうのではないかという問題である。実際、彼は次のように述べているのである。「孰カ天道ノ大理ヲ窮得テ人欲ノ私ナキニ至ンヤ若夫シカラハ聖人ノ徳ヲ得ルニ庶幾カラン」(『和蘭天説』SK 51)、また「君子小人些しく別無きこと能はず、君子は許多の道理を盡し得て艶る、故に天と地と其の化を同うす、小人は私意人欲死に至るまで衰へず、割捨し断えず、其の氣之が爲に滞結して散ぜず」(『春波樓筆記』NK T 483)。これらの立言に従うならば、人間は「人欲」を廃棄するべきであるというのが彼の見解であるということになるであろう。しかし、まさにこの点において、彼の見解は矛盾しているように見える。というのは、次に見るように、彼は「人欲」を宇宙の運動法則の人間における反映の表徴とも見做しているからである。

江漢に従えば、「欲」一般は、宇宙一般と同様に静止することなく常に活動して実在するところの生命ある存在の性格として表示される。注目に値するのは、江漢が「窮理」の精神に基づいて「欲」一般のかかる特徴づけについて述べていることである。「今西洋の天學、萬造の窮理を以て考ふるに、天地の中一ツとして靜まる者更になし、日輪、五星、地球、月皆動き旋り、一刻も留まらず、元より生類人間走り動き、惑ひ迷ふ事、天と一物の機なり、目に物の移り、耳の音のひびき、神經以て之を知り、物欲、色欲、飲食欲、貴も賤も此欲の爲に靜まる事能はず、然るに此三欲に迷ひ惑ふは活きたる者の性質なり」(同 NK T 416)。

生命ある存在として、獸・鳥・魚・虫なども、人間と同様の身体の性質において同様の「欲」を持つということになるわけである。「是皆地球の水土に生ずる者にして各心あり、筋骨の機關や人間と同じ、食の爲に生をなし、欲念の情あり」(同NK T 455)。とすれば、「人欲」とはこの「欲」一般の一部分として捉えられるであろう。

そのように捉えられる根拠としては、江漢が人間を自然物として、しかも単に身体においてだけではなく、彼が身体の一つの機能として表示しているところの思考においても自然物として捉えているということが挙げられる。すなわち、「人死レハ氣散^{サン}シ神亡^{シンホロ}フ迺^{スナハ}子天ニ歸スルナリ人ノミニ非ズ禽獸魚蟲其體膏^{コフ}アツテ働^{ウツ}キ草木ニ筋骨^{キンゴフ}ナシ故ニ不動ト雖脂^ヒハ即膏^{コフ}ナリ膏^{コフ}コレニ火ヲ點ズレベ即燃^{モク}テ天ニ去ル・・・目前^{モクゼン}ノ理ナラスヤ然ニ思ハ丹田ニアラズ頭中ニアリ・・・故ニ頭中膏^{コフ}前ニ思而後胸^{コフ}之ヲ憶スナハチ意思^{イシ}ハ膏腴^{コフ}ノ致ス所ニ其膏^{コフ}ハ則^{スナハチ}火ナリ」(『和蘭天説』SK 47f)。かくて、江漢によれば、人間とはあくまで宇宙の中の生命ある存在の一部分であり、それ故、宇宙の運動法則に従う自然物なのである。「人欲」とは、このような自然物である人間の活動を示すものに他ならない。すなわち、生命ある存在の活動としての「欲」一般の一部分であることになる。かくて、活動的な生命存在の性格として、百歳の老人にも「欲」が見出されるのは当然である。すなわち、「人百歳に至れども欲念の更にぬけると云ふ事なし、老人は恥じて云はず、情氣は即神經にて魂なり、生きて動くうちは此念あり」(『春波樓筆記』NK T 422)。

この見解の延長上に、「欲」が知そのものとしての「窮理」を働かせる力として捉えられるかもしれないということが考えられるであろう。もし、そのようなことが可能であるならば、「欲」と「窮理」とは矛盾するのではなくて、むしろ相互

に合致するであろう。実際江漢は、少なくとも知一般の出発点に「欲」を置くかぎりにおいて、このような見解に近づいている。すなわち、「眼ニ看テ欲念ヲ起シ物ヲ求メ視ルニ萬形悉ク土ヤ泥ヤ塵ニテ有ルゾ夫レ天地水火ノ二氣萬造トナリテ現眼ノ鏡ニウツリ神經之ヲ意識メ思念シ疑惑シは無形ヨリ出テ復無ニ歸スル也コレヲ知ルヲ悟リト云」(『天地理譚』SK 249)。ここでは、「欲」は何ら否定的な意味を持たず、むしろ知そのものの必然的な契機として表示されていると言えよう。

上に述べられたように、江漢における「人欲」には二重の意味がある。そこで次に考えられるべきことは、それら両者がどのように相互に関連しているのかということである。その際、注意されるべきことは、「欲」は、一方では第一の意味、すなわち否定的で廃棄されるべき意味に従って、人間の一定の行為の仕方に結びつけられ、他方では第二の意味、すなわち必然的な意味に従って、なるほどこれらの仕方には結びつけられてはいないが、しかしまたそれらの根底に存するというものである。第一の意味がいわば或る歴史的立場に従って捉えられるのに対して、第二の意味は超歴史的立場に従って捉えられる。前者はただ後者の現象の一つの形態として、しかも悪しき形態としてのみ把握される。この現象の他の諸形態もあるにちがいない。

このような見解に基づいて、江漢は日本人が人間の起源についてもはや何も知らないと言おうのであろう。すなわち、「夫人間の道を教ふるは智の始めにして漸々と人智盛んに開け、其中智ある者長となり、而後上下君臣分れ、爰において亂世の代となり、是誠に禽獸の餌を争ふことならず、今方に太平の世にして、古人間の起を知らず、嘗に名利のみを是として歡樂を極め、食にあき満ち、此欲の爲に大に迷ひ・・・」(『春波樓筆記』NK T 421)。かくて「欲」は「人間の道」、すなわち

「智」に対置されているように見える。「智」は、人間が獣などの動物から区別される点を示している。

しかし、江漢に従えば、他ならぬこの「智」故に、人間が困難に陥ってしまうということが重要である。ここでは「智」は「欲」と等置されているのである。すなわち、生命存在として「欲」を持つものの「其の中、人は智ありて其の智の爲に己を困め、生涯此の世に迷ふ事貴賤上下皆同じ、下の賤しきより上の貴きを望み見る時は、歡樂のみありて苦なしとす、己より下の卑しきを眺め見る時は、苦のみありて榮しき事なしと思ふは、己を知りて他を知らずと云ふべし、これ苦樂皆其の中にあり、名聞利欲の爲に生ずる處なり」(同 N K T 455)。ここから理解されるのは、一定の条件の下における「智」、すなわち、その特定の形態が「欲」と等置されるということである。かくて江漢は、「智」においてもまた上に述べた「欲」のそれに対応するところの諸形態の区別を見ているのである。

もしそうだとするならば、「智」とは生命存在の「欲」の一種として、すなわち「人欲」と見做されうると言えよう。その際問題となるのは、この「智」が何に向けられているのかということである。人が否定的な意味における「欲」の特定の形態に結び付けられているところの「智」の形態を避けうるならば、本来の意味における「人欲」としての「智」が正しく展開される可能性もあるにちがいない。この可能性が示しているのは、上に述べたように、「人欲」という現象の否定的な意味における特定の形態とは異なる別の形態があるにちがいないということに他ならない。そこで、次に解明されるべきことは、この可能性を現実化するものは何かということである。ここに、或るものを評価する際の江漢の尺度が見出されるはずである。

IV

我々が江漢の見解に従おうとするならば、我々は、西洋の知識に対する彼の評価のうちに、上述の可能性を現実化するであろうものを見出さなければならぬであろう。彼が西洋人の行為の仕方のうちに見ているものは、上に示されたように、「實用」ないし「國用」に対応するところの彼らの行為の仕方の実践的な性格のうちにある。この「用」は、人間に対して、それに対応して行為するように要求する。このような行為の仕方のうちにおいてのみ、「人欲」がその本来の仕方で展開されることへの可能性が存する。西洋の知識は、それが本来の「人欲」を展開させるであろうところの或る「魂」を含んでいるかぎりにおいて、天文学的知識や太陽中心説的宇宙理論においても、啓蒙的人間観や人間の平等説或は個人的人格の尊厳説においても、江漢によつて肯定的に評価されている。彼は、少なくともこの「魂」の客観的条件を上述の「用」として捉えている。この「用」に対応する人間の主体的側面について言えば、本来の意味における「人欲」についての江漢の見解は、人間性の発展への人間のすべての行為の仕方の根底に存するはずであるところのこの「欲」の意味への予感に留まっているにすぎない。

この予感を詳細に分節するかわりに、江漢は彼の読者に老莊思想に近い「虚無」への悟りという態度をとるように勧めている。すなわち、「予考ふるに、何事も耽けるよりして躬を損ふに至る、度量過さず中庸が宜し、・・・人此世界へ産れ出でしより長となりて、世の中の事皆珍しく、是迷ふ様にした者なり、中年から其迷ひがだんだんと覺め、老年になりてはさつぱり覺め、爰において未生以前の人にかへり、虚無自然たる事を悟り、安樂にして死すこそ本道の人とはいはめ」(同 N K T 394)¹⁰。ここには、彼の思想の究極的な核

心をなすところのいわば形而上学的な立場が示されている。そこには、彼の宗教に関する見解が反映していると言えよう。

ここで諸宗教に対する江漢の見解を全面的に取り扱うことはできないけれども、さしあたり言うことは、江漢が「窮理」という尺度に従って種々の宗教を彼の文脈のうちで解釈し、評価しているということである。すなわち、『春波樓筆記』において江漢は、諸宗教に対する彼の見解を述べている。彼は儒教(NKT 408)および神道(NKT 436)については賛成し、すぐ後で述べるように、仏教(NKT 408, 436 f, 445)およびキリスト教(NKT 408)に反対している。しかし、同時に彼は、神と仏(NKT 438)、仏教、儒教、老荘思想(NKT 456, 469)が同じであるとも言ふ。結局、彼は無の立場(NKT 447)に立つ。これらの表明から、彼は一つの宗教という意味での特定の宗教的な信仰を持っていたのではなくて、「窮理」という名のもとに固有の尺度を持っていたのだと言いうる。彼は、この尺度に基づいて、諸宗教を評価したわけである。

我々の主題から見て、江漢がキリスト教をどのように評価しているかを見ることは興味深い。彼は、この宗教について次のように説明する。「其教に曰、天地の始まらざる無量劫の時、天帝天地日月を造り、後に衆生を生じ、天帝之を憐み、末の世になりては、人智の私を以て欲の爲に迷ひ苦しむ、之を「パラダイス」と云ふ安極世界に導き給ふ教なり、此世は假の世、此世にて難行苦行して、首切れれ重き罪をうくと雖も厭ふ可らず、忽安樂世界へ産れ、天帝の憐を受け、無量劫が間死すると云ふことなしと教ふるなり」(同 NKT 408)。奇妙なことには、この考えが仏教にもあるのであり、その「本源の起は西洋の天主教なり」(同)とされる。そして両者とも「異端の教なれば、常人はかつて學ぶべからず、若し此悟を學ばんとなら

ば、六十餘にして學ぶべし、壯年の者學ぶときは天壤の廢物となるべし」(同)として排される。

このような考えは、彼の見解に従えば、ただ「譬喩方便」(同)として理解されるべきものである。そのように捉えられている以上、キリスト教それ自身には積極的な意味は認められていないことになる。というのは、キリスト教のこれらの表明の背後には、「窮理」、すなわち「天地の虚空より人間萬造皆現れ、亦本の虚無に歸ると云ふ究理」(同)が隠れているとされるからである。結局、キリスト教は、老荘思想に近い「虚無」として理解された「窮理」の立場から批判されているわけである。彼は、西洋の知識とキリスト教との間にいかなる関係も認めていないようである。或は、前者一般における後者の位置については認識していないようである。とすれば、彼にとって西洋の知識は、それがキリスト教から切り離されている以上、何ら精神的意味を持っていないのではないかという疑問が生ずるかもしれない。

しかし、このようにキリスト教から切り離されているにもかかわらず、彼にとって西洋の知識は或る精神的意味を持っている。たとえ、我々が見たように、キリスト教の意味における宗教的な意味を持っていないとしても、そのように見做しうる。むしろ、西洋の知識の老荘思想に近い文脈への解釈にもかかわらず、江漢はこの知識の精神的意味について正しく評価し、しかも当時の西洋と同時代的に、あるいはいわば近代的に考えているのである。というのは、彼の人間についての見解は、例えば人間平等の思想のように、当時なお西洋においてもそれをめぐって戦われていたところの近代西洋思想の重要な一部分に対応するものを含んでいるからである¹¹。

だが、最も重要なことは、江漢が単に理論的に西洋の知識を理解したばかりではなくて、これを自己の思想の核心として、すなわちいわば「魂」

として、これに基づいて実践的に彼の時代と社会の「用」に取り組んでいるということである。彼は言う。「吾國物産限り有り、故に祿限り有り、天下一體上貴人より下の賤しきに至るまで、懦弱となり、遊樂美觀を好み、是れ内より亂れ敝る、基なり、今既に如斯、爰に於て、下をしひたげ、民これが爲に困窮す、竟には動亂起れば、必外國其虚を窺ひ來らん、遠き慮りなき時は必近き愁あらん」(同・NK T 391)と。すなわち、江漢が応えようと目指した彼の時代と社会の「用」とは、人間の平等による内的な安全をもって日本の自立を図っていくことであった¹²。その場合、ロシアの使節に対する日本側の態度に関する見解に見られたように、当然のこととして外国とは相互に「人間」の国同士として交流することが目指されているのは言うまでもない。このような主張のうちにこそ、単なる外国崇拜者ではない自立的思想家としての江漢の面目がある。そこから我々は、時代状況こそ異なっているとはいえ(例えば先の引用において「外國」云々については、むしろ日本の方が「其虚を窺」っており、事態は逆になっているようであるけれども)、「飽食」の中であって新たな不平等も生じている現代の日本にも通ずる警世の言葉を読みとりうるのではないだろうか。

本稿においては、ただ江漢の多面的な活動の裏づけとなっているその人間観について、それもその一端として「用」と「欲」とをめぐって限定された考察がなされたすぎない。その中でも、人間

がその置かれた客観的条件としての「用」と主体的活動としての「欲」との関係において捉えられ、この関係を動かす「欲」が「窮理」によって把握される宇宙の運動法則の中に位置づけられるということが明らかにされた。ここには、人間平等思想を含む近代的と言ってもよい主体的な人間観とともに、老荘思想への接近によって、詠嘆的であるように見えながら、なお近代的な人間観を宇宙的規模にまで拡大して捉える可能性までも見出されるのである。

このように限定された範囲でさえ、残された課題は多い。例えば、本稿で取り扱われた点をめぐって彼の思想上の発展を考慮に入れなくてはならない。その中で彼の宗教に関する見解が、「窮理」の立場から捉えられることによって、近代的な人間観との関連において、どのような思想的意味を持っているのかについて検討しなければならない。また彼の人間観、そして思想全体が同時代の思想の中で持っている意義についても考察しなければならない。さらに現代における意義を全面的に明らかにする必要がある。同様のことが他の側面の活動についても必要であるのは言うまでもない。しかし、ここでは、何よりもまず二百年前の「人間の道」探究への一人の先駆者の言葉に耳を傾けて、その「魂」に触れ、そこから現代日本について考えるための促しを受けることだけで満足しなければならない。

(こうづ くにお)

出典および引用略号

『江漢西遊日記』1788-9(天明八-九年)

[成稿:1815(文化十二年)];芳賀徹・太田理恵子校注、東洋文庫461、平凡社 1986(=TB)

『輿地略説』1792(寛政四年)、【司馬江漢著作集】(=SK)、中井宗太郎編、アトリエ社 1942.1-6.

『地球全圖略説』1793(寛政五年)、SK 67-108.

『和蘭天説』1796(寛政八年)、SK 19-54.

『西洋畫談』1799(寛政十一年)、SK 55-66.

『和蘭通船』1805(文化二年)、SK 109-160.

『春波樓筆記』1811(文化八年)、【日本經濟大典】、第20卷(=NK T)、滝本誠一編、明治文献 1968. 387-484.

『天地理譚』1816(文化十三年)、SK 209-253.

注 1) 杉田玄白『蘭学事始』(1774) 35、とくに4参照。

1. 杉田玄白は、『蘭学事始』の有名な一節において、千住骨ヶ原の腑分の前に解剖書を手に入れた際のことを「実にこの学開くべきの時至りけるにや、この春その書の手に入りしは、不思議とも妙ともいはんか」(緒方富雄校注、岩波文庫 1959:31)と語っている。ここに江戸時代の文化の成熟が感じとられていると言えよう。この文化が「おのずから熟成して」日本の蘭学が発した事情については、芳賀徹『十八世紀日本の知的戦士たち』、同責任編集『日本の名著 22 杉田玄白 平賀源内 司馬江漢』中央公論社 1971. 9-84、とくに39、また同「洋学と西洋文化の受容」、田村圓澄・黒田俊雄・相良亨・源了圓編集『日本思想史の基礎知識』有斐閣 1974. 410-413参照。その時代背景としての田沼時代の「新気運の潮流」とその中の蘭学の発達については、辻善之助『田沼時代』岩波文庫 1980. 256 ff, 284 ff、また沼田次郎『洋学』吉川弘文館 1989. 72 ff 参照。
2. この時期の日本の西洋との同時代性については、高階秀爾「平賀源内の時代—十八世紀論序説—」『花のお江戸のエレキテル 平賀源内とその時代』サントリー美術館 1989. 64-66参照。
3. この定式そのものは、本稿の対象とする時期よりずっと後に、すなわち、明治時代中期になって強調された。しかし、これも周知の「東洋道德、西洋芸術」(佐久間象山)におけるように、西洋の知識に対する同じような評価が江戸時代末には一般的になっていたと考えられる。当該の第二の意見は、新井白石における「形而上なるもの」と「形而下なるもの」との対置による評価に時期的に続く先駆的な評価に属するであろう。この定式については古在由重「和魂論ノート」『岩波講座哲学』第18巻、岩波書店 1972. 249-334、とくに 267 ff、白石による評価については斉藤純枝「西洋哲学の導入と啓蒙の哲学」、宮川透・荒川幾男編『日本近代哲学史』有斐閣

1976. 11-35、とくに4参照。なお、第一の意見に見られるように、「蘭学が少しく芽をふき出したころの一般人にとっては、西洋人は殆ど人間ではなかった」という事情については、津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究(八)』岩波文庫 1978. 134、また138参照。

4. 西洋の知識の普及における江漢の役割について(とりわけ彼の絵画における実証的精神について)は、French, Calvin L. (Shiba Kokan. New York /Tokyo: Weatherhill 1974. 9および 中井宗太郎『司馬江漢』、アトリエ社 1942. 13 ff, 34, 44参照。
5. フレンチは、江漢の西洋の知識が日本的フィルターを通じて導入されたという点を正しく見ている。フレンチが言うように、この知識は孤立したものではなかった。フレンチに従えば、西洋の知識に対する江漢の崇拝は、日本の西洋との最も早い接触以来の伝統的関心の一部分と見られる。しかし、さらに解明されるべきことは、江漢が果たした普及のための役割の外で西洋の知識に対する彼の崇拝がどのような固有の性格を持っているのかということである。French: op.cit. 4参照。
6. この「用」の捉え方に西洋の知識の実践的性格が捉えられており、時代の共通の認識が示されていると言えよう。例えば、玄白によれば、図入りのオランダ書を見た吉宗が「これは図ばかりも至つて精密のものなり、このうちの所説を読み得るならば、また必ず委しき要用のことあるべし、江戸にても誰ぞ学び覚えなば然るべし」(前掲書 18)として野呂元丈・青木昆陽にオランダ語学習を命じたのであり、ここでの「要用」についても同様の認識が見られる。この「要用」の内容としては、「殖産興業政策のための方法としての実用的科学・技術の導入」が考えられるであろう。この点に吉宗の蘭学への関心が向けられていたことについては、沼田次郎『前掲書 51 ff 参照。

- 7 江漢の尺度は、主として、その民族の学者が天文学を学び、商人が外国人と商取り引きをするのかどうかという点にある。French: op.cit. 131参照。
- 8 生松は、この点を江戸時代における科学的・批判的思想にとつての典型的な例としての江漢の思想において言及している。生松敬三「『鎖国』日本と世界」、『近代日本社会思想史Ⅰ』有斐閣 1968. 87-104. とくに100を見よ。フレンチに促せば、江漢は日本が独特の幸せな国だという意見の持ち主たちとは異なっている。江漢のこの立場は、彼のあらゆる中心主義に対する批判の延長上において理解される。French: op.cit. 162参照。
- 9 人間の平等に関する江漢の見解については、古在：前掲論文 275 f、生松：前掲論文 101参照。その際、重要なことは、江漢が人間の平等におけるような西洋人の行動様式を彼らの知識のいわば必然的な結果として捉えているということを見ることである。この点については、French: op.cit. 162参照。
- 10 ここに、中井（前掲書 52）が述べるように、形而下の物理的次元から形而上的次元への江漢の立場の飛躍を見ることが出来る。ここで重要なことは、江漢が両次元を「窮理」という同一の名称で呼んでいるということである。このような命名ないし改称によって伝統的な表現が従来のそれとは別の内容を持つということもありうる。この点について、伝統的な表現にもかかわらず、「東洋道徳、西洋芸術」という定式の核心がその表現を越えていく内容を持っている、という古在（前掲論文 270）の指摘は示唆するところが多い。ただし、江漢の場合、古在が言及している佐久間象山や橋本左内とは異なって、まさに儒教的な徳の中に「人間の道」を見ているのであるが。伝統的な表現の解釈に関する古在の指摘は、江漢の見解について後の二者についてよりも妥当すると言えよう。
- 11 例えば、「人および市民の権利宣言」（1789）の「第一条 人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する」（山本桂一訳、高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫 1957. 131）という規定と対照するならば、たとえ「自由」・「権利」・「平等」についての思想の表現は見られないとしても、江漢の人間平等思想の同時代性は明らかであろう。さらに彼の自由人的生活の中に「近代の精神」を見出すこともできよう。この点については、芳賀徹：前掲論文 1971. 69ff、また同：「司馬江漢と十八世紀日本」TB 267-299、とくに267ff参照。
- 12 フレンチによれば、江漢は時代の「用」をそれによって日本もまた利益を得ることのできる外国との交易、そして社会改革のうちに見ていた。彼の著作は、この「用」に沿っているわけである。French: op.cit. 132, 154参照。そこでは、人間の生活に不可欠の「用」が問題となっている。古在：前掲論文 280参照。ここに西洋の知識は、単に実用的な科学・技術であることをやめ、これに基づいて、現実の社会への批判という側面をも持つことになる。ただし、江漢は、公刊された著作では、現実の政治上の施策には敢えて触れなかった。これらの点については、沼田次郎：前掲書 238ff参照。