The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	日本における西洋哲学受容についての一考
Author(s)	曺, 街京
Citation	メタフュシカ. 1997, 28, p. 1-14
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66596
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

日本における西洋哲学受容についての一考

曺　街　京

東アジア三国における西洋哲学受容の初期の実態について私はことさら新しい史実を見い出したと主張したくはない。ただし三国相互間の受容史を比較することによって文明批判的に新たな視座を得ることは可能であろう。本来ならば各国の固有の歴史を背景にして東洋における西洋哲学輸入史の三部作（trilogy）ともいうべきものを構想したいのだが以下の考察ではひとまず日本の受容史を中心にしその特色を際立たせるための若干の対比に限ることにする。

私が門外漢でありながら日本に焦点を絞ってみたくなった動機には標準化された日本の西洋哲学受容史の裏に波瀾に満ちたイデオロギーの抗争の歴史がありこれについての知識なしには「先哲学的」な生活世界から「哲学」が生まれ出た条件が説明しきれないという考えがあったからである。「哲学」という訳語一つを例にとってもその中に秘められた精神的労苦は先駆者の創業にふさわしい熱意のこもったものであった。ところで西洋哲学を日本国内で土着化させるに功あった学者として普通西周（一八二九―九七）の名を挙げるのだが彼はどちらかといえば既に日本の近代化の整頓期に入ったアカデミックな哲学者であった。これに反して「幕末の最高のイデオローグ」と言われる佐久間象山（一八一一―六四）は決して狭義の哲学者の型には嵌らない武人を兼ねた知識人でありながら西洋思想の本質を逸早く看破して開国主義を唱えた賢哲の風貌を備えていた。

私がこのような角度で佐久間象山に興味を覚えるようになったのは主に井出孫六氏の『小説佐久間象山』（朝日新聞社、一九八七年）を読んでからのことである。不遇な一生を終えた象山の内面的世界や行為の動機について緻密な推理と再構成を企てた井出氏の作品はゆたかな史料を基にしたとはいえやはり小説であるには違いない。しかしその中には単純なフィクションの範疇を越えた歴史解釈の挑発的な命題が含まれていることを誰が見逃しえようか。井出氏の感情移入にすぐれた叙述にまつわ

る問題点は歴史が実際に、そして「必然的」に辿ったプロセスの外廓に、つまり歴史の「可能性」の領域において、その実現が望ましかったある種のより高次の理念を認めようとする仮説的命題である。これは理性的なものの現実化を必至の論理とするヘーゲル流の歴史観に逆らうものと云えよう。もっともヘーゲル的な史観は歴史的発展の過程において顕れた正反の対立を媒介する契機を強調する余りいわゆる「悲運の敗者」の弁には全く耳を貸さない憾みがある。

ところが作家井出孫六氏のモチーフは日本の現代史において原則的に敗者の立場にあった多くの「異なる可能性」を注視しそれらが標榜した「自由の精神」、「進取」、「合理主義」、の価値観がなぜ「大日本帝国」という巨大な国家によって「圧しつぶされた」のかを反問しようとする。これは専制的な国家の権力に対する単なる弾劾や告発ではない。井出氏は史実の中にあった明確に優越な選択可能性を立体的に抉り出し歴史と伝統に対する日本人の感覚を消極的な麻痺の状態から揺り起こそうとする。これは一般的に過去の歴史に対しては諦観に陥りやすい日本国民にとって示唆するところが多い。現今の解釈学の理論でも伝統は絶えず新たに習得され固有化されるものだという見方が支配的だ。それは主体的に歴史に対して責任を負いながら未来に対処する開放的な態度を含意するものでもある。可能性の範疇が現実性のそれよりも高く買われる理由がここにある。敗者が勝者よりも歴史的教訓の師表と仰がれる可能性もここにある。

しかし象山が時代に先駆けて開国の必要性を力説し攘夷論者を戒めたのはどこまでも彼が欧米諸国の富強について誰よりも通徹した知識をもっていたからである。彼は西周がネーデルランドに留学する（一八六二―六五）二十年前にオランダ語を習い広汎な蘭学の書籍に親しんでいた。それは医学、物理、化学から天文学、アムステルダムを中心にした文芸評論、学芸雑誌など多彩なものではあったが全般的に兵書が圧倒的に多くの比重を占めていた。井出孫六は象山が孔子や孟子と同時代だったソクラテスやプラトンの存在も知らず、ダ・ヴィンチ、スピノザ、カントは勿論モンテスキューやルソーの書名も彼の蔵書の中に欠けていた事実に言及し「それは、当時の洋学者たち一般のおかれていた困難な姿を示すだけでなく、この国の鎖国から開国への不幸な跋行のありようそのものを示すものだ」と適切な解釈を下している。（『小説佐久間象山』下巻一六八）

幕府のきびしい検閲の下で限られた西洋思想の一部だけに接し得たとは言えその素生から見て象山が進んで兵法に関心を寄せたことはもとよりである。彼は事実上ヨーロッパに留学して最初にクラウゼヴィッツの『戦争論』を手にしたと云われる森鷗外よりも先にオランダ語でこの本を読んでいた。しかし漢学にも造詣の深かった象山が好んで弟子たちの前で引いた兵法の

格言は外ならぬ孫子の言葉「敵を知り己を知れば百戦危ふからず」であった。

果して象山の世界像の中にヨーロッパ諸国は仮想敵国として映っていたのであろうか。この点について井出氏は別段穿鑿する必要を感じなかったようだ。「彼」であれ「敵」であれそれは攘夷の血気に逸る若者たちとの対話の都合にあわせて口に出した非公式な文句であったかのようである。それほどまで象山は足下の火を見たふりもせず極めて迂遠な方策を考えていたとも言える。信州の藩主にオランダ語字典の出版を進言したり獄中にある弟子吉田松陰への手紙にオランダ語を学べと認めていたことなどがそれである。

しかし問題の焦点はなぜ攘夷の行動よりも蘭学に急しむことが時局に対処する最善の道であったかということである。兵法家であり砲術にも丈けた藩士象山が阿片戦争とペリー提督の艦隊から衝撃を受けて以来日本にとって火急なのが軍備であることを痛感しなかった筈はない。しかし世界情勢と日本の立場を睨み合わせる象山の眼が鋭かったことを実証したのはまさにこの点である。「急がば廻れ」という俗諺の通り日本の急速な近代化はまず西洋の学術の要諦を把握することにあった。中国が海軍士官厳復（Yen Fu, 1853-1921）をイギリスに派遣したのは砲術や造船術の訓練を受けさせるためであったが彼は留学の現地ではじめて中国に必要なのは当面の軍備よりもイギリスを富強にした社会制度と思想の受容であることに目が醒めた。しかも彼は一八七九年に帰国した後十五年以上を経て日清戦争（一八九五年）の苦盃を嘗めたあとでやっと西洋思想の翻訳に着手したのである。

これに比べて象山は蟄居の身でありながらも厳復がイギリスに留学して悟ったことを四十年も先立ってしっかり見据えていた。彼において最も徹底していたのは西洋諸国の学問が自然支配の偉力と直接に繋がっていることに対する認識であった。これを象山は「究理の力」という言葉で表現している。コロンブスが新大陸を発見し、コペルニクスが地動説の真理を提唱し、ニュートンが重力と万有引力の法則を究知したことはとりも直さずこの究理の力の偉大なことを実証した例である。象山は梁川星巌に送った手紙（一八五八年）の中で西洋の学術が成し遂げた「愕くべく怖るべき」業績を人間が「実に造化の工を奪った」ことになぞらえたのである。（上掲書、一七四頁）

西洋哲学の始まりは「驚異」の念からであると言われるが日本近代化の初期における哲学的な目醒めは西洋の学術に対する驚きに発端したとしても何等の誇張ではなかろう。この驚きを単に驚きとして感じたばかりでなくその弾みをすぐ実践に移したところにも哲学の立場から佐久間象山を積極的に評価すべき理由があると思われる。それはまず伝来の和漢の学問に対する批判とそれとの訣別の迅速さにあった。中国と朝鮮の場合これ

は容易な仕事ではなかった。儒学と古典に対する崇拝は新しい西洋の学術と文物に対する没理解、または侮蔑によって更に根強く裏打ちされた。西洋から伝来した思想は軽薄でありその商品は「奇技淫巧之物」で民生日用に有害だとする李氏朝鮮の鎖国主義者李恒老の立場を想起すべきである（姜在彦『朝鮮の開化思想』、姜在彦著作選Ⅲ、明石書店、一九九六年、一二六頁）象山は全く逆の方向に走った。隣国清がイギリスに屈したのは中国の学問が「高遠空疎の談に溺れ、訓古・考証の末に流れ、万物の窮理その実を失った」ところにその原因があると決めたのである。

ここで象山はイギリス及び西洋一般の学問の「学ぶところはその要を得、清の学ぶところはその要を得ず」と喝破する。「要」と「実」を得たというのはまた「万般の学術みなその根底を得、いささかも虚誕の筋なく、悉皆著実に相なる」とも敷衍している。彼の視点が西洋学問の方法論に注がれていることを特記すべきであろう。しかしそればかりではない。彼は清とイギリスの学問間の落差を自然征服的技術の問題へと絞り、また一歩進んでそれを国力の差の原因として把握した。そしてこのような国力の開きはとどのつまりは精密な思考と推理の結果だと圧縮したところに彼の哲学者たる資質が認められるのである。象山が先に触れたように松陰に送った手紙の中でオランダ語を身につけて宇内の情勢を知れと言った戒めの結論は西洋の「論理学と数学」に励めということであった。オランダ語 wiskunde の訳語として当時「論理学」の前身と見られる言葉に「詳証術」という表現があった。いかにも論理と数学の基をなしている思考方式を抉った意訳である。詳証術そのものも精密な学問であるがそれを理解するための言語も翻訳に依らず蘭語でなければならないと主張した象山の意中に対象と相まった主観的態度の厳密性を読みとることができる。象山がこれを自覚的に要求した筋もあきらかである。阿片戦争の直後藩主に蘭語字典の普及を具申した上書の中で象山は「彼方の詞に通じ、彼の技術を尽くして始めてその実を得る」と書いた。「敵」の代わりに「彼」すなわちイギリスを、「己」の代わりに「是」、すなわち清国をそれぞれ諷刺しながら実は日本の防禦を固めるために蘭語必須論を掲げたのである。

開国を前にして西洋哲学受容を隠然として方向づけた象山の影響が西周の思想にも少なからず及んでいたことは想像にかたくない。西も蘭学を通じて西洋哲学に接しヨーロッパ留学地もライデンを撰んだ。彼が留学直前に「開成所」でなした講義の科目は「希哲学」となっている。十七世紀の中国では philosophia を発音の当て字で「費禄蘇非亜」、「飛龍小飛阿」と訳していたのに対して西周は「愛智の学」の原意を正確な意訳に移すことにつとめた。帰国してからの西洋哲学紹介の動向を見ても、象山の関心であった「詳証術」が圧倒的な比重を占めてい

たことに気がつく。彼は哲学も「科学」である以上哲学者はすべからく諸科学に通暁し特に科学的方法論を尊重すべきだと言う。そして当時ドイツで流行していたヘーゲルやシエリングの「自然哲学」に言及しそれらが科学的方法を踏襲していないため（我々は）その誤りを繰り返すことのないように戒めたのである。（西周全集　第一巻、崇高書房、昭和三五、五六年、四六頁）後年日本ではドイツ系統の哲学が盛になり実証主義や経験論を凌ぐ傾向を見せるようになった。しかし明治維新を前後した初期の西洋哲学受容の動機は科学と実利の尊重であった。その中でもジョン・スチュアート・ミルの論理学は特別な注目を引いている。西周も従来の論理学がただ与えられた黄金の真非を判断する「試金石」の機能を持っていたとすればミルのそれは「新しい理りを発明」するすぐれた致知学と評している。（上掲書、三九四頁）これは象山が「詳証術」について言ったことをやや控え目に表現したのに過ぎない。

これより約四半世紀遅れて西洋哲学思想を受け容れ始めた中国もやはりその関心を論理学の方へ向けた。西周がミルの論理学を従来の「証明」の論理とは異なる「発明」の論理として高く評価したことに準ずる中国の寓話がある。

「ある男が山中で仙人に出会った。「何が欲しいのか」と問われて彼は「黄金が欲しい」と答えた。仙人は指先でいくつかの石に触れこれを黄金に変じて「それ、いくらでも持て」と言う。男は黄金そのものよりもそれを造り出す仙人の指が欲しいと言いながら黄金を拒んだ。」

馮友蘭は彼の『中国哲学小史』(A Short History of Chinese Philosophy, New York, 1930, 330) でこの話を引き合いに出し魔法の指を論理学に譬えながら何故ミルの『論理学体系』が中国でそれほど人気があったかを説明している。馮は発明の論理の特徴をまた「分析の方法」(analytic method)とも言っているがそれがいわゆる「分析判断」や言語の意味分析ではなく帰納法による自然科学的法則の発見を示すことは文脈からして明らかである。

ここに至れば日本と中国の間にはミルやスペンサーの論理学の効用をめぐって全く同一の意見が支配していたと思われるであろう。しかし私の見るところでは西洋の思考方式を西洋思想の内側に立ち入って、その「即自的」な性格において徹底的に理解しようと努力したところに日本における初期の西洋哲学受容態度の長所があった。「彼の詞に通じて（こそ）彼の技術を尽し得る」と説いた佐久間象山の脳裡にはすでにヨーロッパ的言語及びその思考の論理と科学技術の発展可能性との相関関係が象られていた。

これに比べて中国の啓蒙哲学者厳復は同じ西洋の論理学を尊重したとは言え読者に原書を読むよう力説することはなくむしろ彼自身のすぐれた翻訳作業のために人気があった。彼が中国

の知識層に西洋哲学を紹介して功を立てた理由として馮友蘭は次の三つの事項をあげている。その第一は先にも触れたように厳復が日清戦争（一八九四―九五年）直後の精神的危機に乗じて知識層の需要に応じ得たことである。というのも阿片戦争（一八三九―四二年）のショックも大きかったとは言え中華文明に対する中国人の優越感を根本的にゆるがすには至らなかった。ところが彼等がかねがね小国として侮っていた日本が清を屈服させたときにはもはや外国を「夷狄蛮貊」としてさげすむわけにはいかなかった。日本の国力の飛躍的増強が西洋の科学技術の模倣によるばかりではなくその文物制度の裏にある思考方式を習得したことに起因するものと見取ったのである。このように遅蒔きながら目醒めた中国の西洋思想に対する知的要求に応じて厳復は矢継ぎ早にハックスリーの『天演論と倫理』、ミルの『自由論』、モンテスキューの『法の精神』、ジェボンズの『論理学教習』などを訳出した。

第二には厳復の翻訳につけ添えた注釈の有効な役割である。彼は西洋思想をこれに類似した中国哲学在来の思想と比較することによってその理解を促すことができた。これは古くから佛典を解釈する学者たちが儒教や老荘思想の類似概念を借りて注解した「格義」(koyi) の手法に似ている。第三の理由は厳復がしばしば中国古典の「文体」に準えた翻訳の技法を利用したことであった。そのためミルやスペンサーの本を読む読者はあたかも墨子や荀子のような古い権威書に接しているような印象を受けたのである。

たしかに厳復は西洋思想の普及に大きな貢献をした。しかしそれは一般的、大衆的な意味であり厳密な学問的な立場から見れば彼の教育学的成功には批判の余地がある。まず「格義」一般に対して言いたい批判であるが我々が熟知している固有の思想や概念はただ臨時的な発見手段として適用されるべきである。「外来」の思想を我々の伝統と類似した部分に重点を置いて解釈するとき、それはややもすれば我田引水式に自己の立場を再確認するための例証でしかなくなる。特に中国のように古典崇拝の伝統が確立されている文化においてはなおさらである。その上中国古典のスタイルまで借りて権威を立ててやらねばならない外来思想となるとそれに内在する論理の説得力が疑われるおそれがある。それでなければ中国人はまだヨーロッパの諸学問、その中でも詳証術が含蓄する「究理の力」の偉大さについて日本人ほど驚嘆と羨望の念を感じ得なかったと言ってもよいかもしれない。

伝統への執着が近代化阻害の要因だとすれば何等の未練もなく和漢の学術から乳離れした日本は近代化のジャンプスタートを敢行した唯一の東アジアの国である。その理由としては徳川幕府二百六十年間の経済、文化諸政策の積極的影響があり儒教の勢力が隣国に比べて根深くなかったこと、蘭学を通じて西洋

思想と文明に逸速く接し得たことなどが挙げられる。しかし近代に至る日本の文化や社会制度の中でこのような積極的な要素を例挙して日本の近代化がそのため「成功」したと結論を下す場合、果してそれが代価と犠牲無しに可能であったかを問ふことを忘れてはならないであろう。井出孫六氏は日本の西洋思想受容が「跛行状態」であったことを指摘した。それでは象山の読書と知識に何を補ってやったとすれば偏向の憂いを和らげることができたのであろうか。

もちろん問題は佐久間象山個人の教養や世界観の「異なる可能性」を臆測することだけに限るわけにはいかない。ここで元来問題になっているのは近代初期の日本における西洋哲学受容史の全般的傾向である。象山を浮彫りにしたのは、彼の影響が実証される範囲においてこの哲学受容一般の動きと彼の思想の動きとの間に連続性が見出せるためである。言葉を換えていえば彼以後の学者たちが直接、または間接に彼のどういう教訓を実践に移し得たかということである。論理学の尊重、オランダ語やヨーロッパ言語の厳密な学習による技術の体得、そのほか国利民福をはかるため象山が自ら範を示した行為や事業は数限りなく多い。彼の思想は結局帝国主義、植民主義の欲望をもって東洋の門戸解放を迫った西洋諸国に対抗するための「自衛的」な立場から日本の国力の培養を目指したものといえる。

彼が尊皇攘夷派と違うところは武力において圧倒的に優勢な西洋諸国と衝突すれば自滅を招くばかりだから「百戦危ふからぬ」境地まで実力を備えるべきだと考えた点である。もしも刺客らによって殺害されず明治維新の大業以後に起用されて国内外の政策に象山の助言が反映され得たとすれば日本の近代史は異なる方向に発展して行くことができたであろう。これが井出氏の希望する蓋然判断の骨子である。なるほど象山は自制の人間であり卓越した先見を持ち指導者としての影響力も備えていた。彼を反戦論者、ひいては平和論者としてその未完のトルソーに花を持たせようとするのはいかにも心温まる発想である。歴史小説を高い理念の試験台として装置し、このような方向に我々の歴史感覚を刺激した井出氏の「小説」に接して感慨が深い。

しかし私は同時に願望の閾をやや低くして実際に可能であった象山とその後の思想家との理念的な共通性に注目したい。蘭学を通じて「究理の力」に目を見張った象山は福沢諭吉などによって唱えられた「脱亜入欧」思想の先駆者でもあった。彼は古代の中国思想にこだわっている限り学問は「要を得ず」その「実を失う」ばかりであるとし西洋の学術への転換を叫び洋書をその原語で読むべきことを力説した。中国思想を「実利」の尺度から判断すれば科学的論理の欠如をまず第一に挙げねばならないがこれを理由にして中国の古典思想を放棄するとすればその裏面の真理はまさにこの古典思想の根幹をなす倫理観との

訣別である。（中国の古代の論理思想も桑木厳翼や服部宇野吉などによってきびしく批判された。しかしそれは西洋の形式論理学を標準とした無理解から来るのだと加地伸行は『中国人の論理学』（中央公論社、一九九七年、六九、一〇九頁）で反駁している）

今日でこそ我々は諸科学間の分化現象を当然のものと見做すようになったが儒教の伝統に深く浸っていた諸国の開化初期の事情はそう簡単なものではなかった。日本の場合若い頃から儒学に励みその名さえも南宋の大儒陸象山にあやかって「象山」と自称した佐久間修理は今までの修身斉家治国の経倫を忘れたように自然支配の究理の学を打ち出した。まもなく啓蒙期の公的な代表として登場した西周は「科学的認識と道徳的行為とはそもそも別個のものである。」と宣言した。（Horst Hommatsch, Japan Nürnberg 1975, 212 参照）儒学の「格物致知」は朱子が説いたように表面上事物の「物理学的」知識を目指すにしてもその真理は宇宙に内在する最高審としての道徳律及びこれについての古代聖賢の言説から切り離せなかったのである。それに対して西周の宣言は実質的には科学に従って「入欧」し儒学に逆らって「脱亜」を標榜した言葉だといってよい。

彼の場合象山よりも一層目立つのは漢学との距離を翻訳の面においても反映させようとしたことである。西が漢学の素養を踏まえて西洋哲学の諸概念を訳し始めたのは勿論である。彼は周濂溪の『通学』にある「聖希天、賢希聖、士希賢」という銘言から暗示を得て最初に Philosophia を「希賢学」と翻訳した。しかしこの表現につきまとう儒学的色彩をいさぎよしとせず「希求哲智」と書き直し、更にまたこれを「哲学」に収斂したといわれる。（茅野良男『ドイツ観念論と日本近代』ミネルヴァ書房、一九九四年、六頁）厳復などは西洋思想に感歎しながらも東洋古典の権威を掃き捨てにせず、むしろそれとの類推や連合を通してしか西洋を理解させようとしなかった。入欧脱亜の政策はこれに比べて「我」を失って「彼」に服すかのように見えたけれども結果的には西洋の科学技術をほとんど完璧に我が物とし、それによって倍加した形で「我」を回復したのではなかろうか。

ともあれ近代化が西欧化と同義語のように扱われるとするならば西欧化の成功が東洋伝統の何かを犠牲にすることによって可能であったことを私は倫理的次元への反省の問題として胸中に刻んで置きたい。これと同時に西洋化または近代化の面においても日本の開国政策は平衡を失った状態で進行したという先ほど言及した井出孫六氏の見解に立ち戻ってこの問題を再考して見たいのである。

日本の開国期前後における西洋思想受容の偏頗な傾向と関連して井出氏は一連の西洋哲学者の名をあげている。遠くはギリシャのソクラテスやプラトンから、スピノザ、モンテスキュー、

ルソー、カントに至るまで綺羅星のような大家たちであるが彼等の名前は実は佐久間象山の読書リストから「脱落」していることによって人目を引いたのである。彼等の思想が普遍的理性、「真理」そのものを追求するテオリア的人生、人道主義、自由主義、恒久平和などの理念と密接に絡んでいる限りにおいて、井出氏のいう「跋行」がどのような意味での不均衡を示唆するものか推し測ることができる。しかし我々は西洋思想の受容が偏頗であったことを語る前に日本の社会と文化に内在するもっと先天的な意味での偏向性についても考えるべきではなかろうか。

至極簡単な図式ではあるがプラトンやアリストテレスは個人としての人間の心霊に三部構造があってそれがまたマクロコスモスとしての社会にも反映されるとした。理性、意志または勇気、それに物質的な欲望の三部分のうちでどの要素がもっと支配的であるかによって個人も社会も武断主義、経済至上主義、または哲人、僧侶らの理想に適応する生活形態を選択するようになるというのである。ところで西洋の昔にまで遡らないまでも東洋の伝統社会にも「士農工商」の階級観念があった。江戸幕府と李氏朝鮮にとってのこの名称はまず共通のものであった。しかし「士」の概念をめぐっては根本的な違いがある。

一七一九年（享保四年）に訪日した李朝の製述官申維翰は日本について「国に四民あり、曰く兵農工商がそれである」と述べている。「士」の代わり「兵」と言ったのは李朝で通用された「士」の概念が「学徳のある男子」つまり儒学者を指すのであり日本でのいわゆる「武士」とは因縁の遠いものであったからだ。申はなお日本国内では讃えられている「尚武」に言及し、それは儒教が後進性を帯びているため「礼儀の欠如した」状態だと記した。（姜在彦『朝鮮の開花思想』八八頁）その反面李朝の儒学者たちが日本の著名な同僚学者たちに関心を寄せたのは勿論のことである。倭寇が朝鮮や明の沿岸を荒らし、秀吉が「朝鮮征伐」の非行をほしいままにしたのがつい最近のことのように思われる彼等にとって、日本の社会に儒学的思想がもっと普及されることを望んだのは理解のゆく話であろう。そのせいか丁若鏞は彼の「日本論」のなかで伊藤仁斉、荻生徂来、太宰春台などの経義をたたえながらこれら江戸の儒学者たちの「文が皆燦然としている」かぎり、いつかは「文」が「武」を押さえて「文勝之効」をあげるであろうと希望的な観測をした。そして「文が無ければ礼儀と廉恥がなく、奮発鷙悍の心を恥とせず……その貪婪擢取の欲を正すことができない」と喝破したのである。（上掲書、同頁）

いうまでもなく日本にも武骨一偏倒をたしなめ「文武兼備」を美徳とする風潮はたしかにあった。それでも武家政治二世紀半の間に身に沁みた尚武の立場から見れば「文弱」は一向好ましくない「悪」であり李朝社会は全く逆の意味で「跋行」に陥っ

たと言えるであろう。象山が阿片戦争で一敗地に塗れた隣国清を評して「高遠空疎の談に溺れ」、その結果「人材も生かされず、兵制も改まらず、そのくせ中華の思想になずんで……外国をいやしめたから……イギリスに大敗するのも当然だ」といったことはそのまま儒教に偏重し国防と経済を疎かにした李朝の実態にもあてはまる言葉であった。

しかし近代化の成敗を日本の「尚武」と李氏朝鮮の「文弱」の両点に絞って論ずるよりもこの価値観の混迷を極めた過渡期にあって東洋的世界観の中にその実際の偏向性を補う普遍的な理念が残っていたかを問うべきである。というのも偏向現象を克服する手段さえも西洋の思想から期待せねばならないとすれば東洋の伝統思想はますます空疎無益のものとして忘却に委せられるほかはないだろう。儒教が規定した人間、家族、社会、自然を貫く倫理性は現代の産業技術がもたらした人間疎外と環境論的な諸問題に対処する積極的な拠り所となり得ることを私は疑わない。自然科学の発展が東洋倫理との出会いにおいて必然的に後者を侵蝕する勢力としてしか考えられないのは不幸である。西周が科学と倫理を別のものとしたのは当時の時代的要求の下では正当化し得る論理であったであろう。しかし佐久間象山さえも、小乗的な意味ではあるが、彼の持つ天文学と地理の知識を自己反省の倫理的な契機に結びつけて無謀な攘夷反動を思い止まらせようとしたのである。

井出氏は一八六〇年（万延元年）象山を尋ねた若い攘夷派の高杉晋作に「地球儀」という珍奇な物体を指差しながら象山が言った次のような話を伝えている。「本邦の面積は一万方里……。五大州の二百分の一にも及ばぬ本邦が植民地をも含めれば（地球面積の）二百分の百を優にこえる英、米、仏、蘭、独、露の列強を相手に、どうして戈をまじえることができよう……」「彼を知ること」のモラルはひとまず戦わないことにある。私が象山の立場を小乗的というのは勝算がないから戦わない方が賢明だと判断しただけのことで、自己の安全や実利以外の、それに身を賭けても惜しくない、いかなる普遍的原則も問題にされなかったと一応仮定してのことである。

それでは当面の情勢によって余儀なくされた「自制」の美徳のほかに象山の内面を究極的に動かした何等かの理念があったのであろうか。私はこの点について思いを馳せる前に一人の大きな思想家の影響が必ずしも本人が期待したようにではなく、むしろその反対の結果を生んで歴史を形成した代表的な例がここにあると指摘したい。象山のもっとも優れた弟子の吉田松陰は師匠の教訓に従わなかった。これも井出孫六の史料に負う話であるが断罪を前にした獄中の松陰は後年日本の軍閥が実践した膨張主義政策を驚くほど正確に予見し、これを手記『幽囚録』に誌していたのである。（井出孫六「歴史の清算は可能か」『世界』一九九五年八月号、一一二頁）象山が高杉晋作に地球儀を

見せながら世界を相手の戦いは到底望みのないことを説いたとすれば、松陰が同じ世界地図から読みとったのはその逆の「妄想」であった。オランダやイギリスのような小国も植民地を占有することによって富強になり得たのではないか。松陰は蘭語の「文字」にこだわらず、オランダが象徴する（植民の）「精神」を高飛車に鼓舞することによってその師象山よりも圧倒的に大きな影響を及ぼした。かくして象山自身の世界観を含めた「異なる可能性を押しつぶす」巨大なる国家の誕生は皮肉にも松陰の脳裡にその発端を見たのである。

話がたまたま地球儀に及んだが李朝の実学者洪大容（ホン・デ・ヨン、一七三一―八三）は佐久間象山よりも八十年、吉田松陰よりは約百年も先に生まれた人物で天文学的知識にも秀れていた。李朝の儒学者たちは長崎から直接西洋の知識を得た日本の学者と違って主に北京を往来しながらその地の天主教徒を通じて西洋の学術に関する情報に接したのである。中国の儒家は古くから天円地方説、地静天動説を信奉し十六世紀以後コペルニクスの地動説が提唱されてもそれをすぐ伝聞する術がなかった。なぜならばこの説はローマ法王庁によって異端視され中国のイエズス会士もこの禁令を守っていたからである。ところが一七六六年に燕行使に従って北京を訪問した洪大容はおそらく当地にイエズス会士らが洩らした地動説を耳にして帰ったのであろう。それにしても洪の友人朴趾源が伝えるところによれば洪の「明敏、謙雅」な人格と「遠大な見識」及び「繊細な分析」は限られた情報にもかかわず天文学的洞察に「新機軸」を出したというのである。

洪大容の『毉山問答』に見ると従来の道学者流の固陋な観念を「虚子」という仮想の人物に託し、その旧説を打破する地転説の主人公を「実翁」という名で登場させている。虚と実の対質は象山の漢学と洋学との比喩を思わせるが、洪は当時の律暦の水準としては驚くほど正確な地転の連度などを計出して見せながらも、このコペルニクス的な知識が「造化の工を奪う」ほどに恐しい（究理の）力を持ったものであり、人間は今やそのような力を所有するようになったという類の連想は敢えてしなかった。「知」(Scientia) は即ち「力」(Potentia) というベーコン主義的科学観にせよ、自国を天下の中心に据えて周囲を野蛮とけなす中華の文明にせよ、それはいずれも自然や他者を自己を中心にして規定するために生ずる偏見である。円い地球を深い心眼で見つめながら洪が悟ったのは「人びとがそれぞれ、己を正界とし、他を横界または倒界というがその実は横界もなく倒界もなくひとしく正界のみだ」という真理であった。これは「知」を「力」として捉えるよりもその反対に人間性一般に共通な偏見を反省する「分別知」(Prudentia) に属するものである。

李朝の人びとは崇明排清を業とした。「虚子」はこれを正当化

し、それは『春秋』を作って中国を内とし四夷を外として区別した孔子の教えに従うものと考えた。実翁は逆に「天の生むところ、地の養うところ、およそ血気のある者は、均しく是人である」として明と清の間に差別を置く必要がないと論じた。『朝鮮の開花思想』の著者姜在彦はこのように事大思想もたけなわな李朝にあってその科学認識を基に「華夷一也」の世界観を披瀝した洪大明思想の公明なるをたたえ、いみじくも次のように言っている。「洪の世界観は『華』と『夷』との『垂直関係を水平関係に転回』させることによって、『夷』の世界に対する思想的閉鎖性を打破し、近代における『万国公法』的国際秩序に対するための『思想的基礎を構築』したものといえるのだ」。（上掲書、八一―八五頁）

万国公法的国際秩序のようなものを李朝の実学者がペリー提督のいわゆる「軍艦外交」が始まる年よりも七、八十年前に彷彿させたとすればそれは信じがたい話にきこえるだろう。十九世紀後半の李氏朝鮮が鎖国を厳重にし大同江入口や江華島などでアメリカ、フランスの軍艦を焼き払ったり撃退したことを思えば一国の思想史というものは時ならぬ開花に長い不毛の期間が続いたり、時代の必要とは逆流する傾向を見せる偶発的、不連続的なものと見るのが当然であろう。

しかし佐久間象山が、その理想を具現されなかったことによって、歴史教育上のあるしつこくつきまとう餘韻を残しているのと同じ意味で、時代に先駆けた洪大明も現代の韓国人の歴史的自己理解にとってその方法感覚を確かめてくれる恒星のような位置を占めている。彼が西洋の東進政策をまだ知らなかった時代に生きていたために抽象的な人類平等観を持っていたのだという人もあるであろう。しかし鎖国攘夷を国是とした大院君の執政下（一八六三―七三年）にあって開化派に転じた政治家朴珪寿も砲艦に乗って開国を強要した欧米人に対して「彼が礼を以て来れば、我も礼をもって接する、即ち人情の固然であり、有国の通例である」と余裕ある態度を見せた。しかもシャーマン号事件のためアメリカとの関係が極度に緊張していた時すら彼は「この国は公平にして富強だから領土欲がない。むしろこちらから先んじて国交を結び、孤立の患を免れるべきである」と、全く向う側の立場を代弁するような論法を使っている。（姜在彦、上掲書、一二三頁）上に述べた洪大容が他者の立場を「正界」として認める「遠近法」的な見方と一脈相通ずるものである。

佐久間象山の思想を一切の内容を捨象した後で一言で特徴づけるとするならば彼はこのような「遠近法的」な物の見方を体得していた人間だと言えよう。この点作家井出孫六氏の描写は的を射たものであり私は井出氏が直接に表現しなかった象山の「哲学的資質」に彼よりももっとアクセントを入れて正にこの点に興味を覚えたと述べたい。井出氏は象山が信州松代の聚遠

楼に蟄居して蘭書を存分に読めたために世界を広く展望しその観点を多角的に検討し摂取することができたように解釈している。それは事実である。しかしそれは客観的にも指摘できる表面の理由だとするのが正しい。「内面」の理由はと問えば私には象山の伝記を書いた山路愛山の観察が真に迫っているように思われる。それは外ならぬ「真理に対して忠義なるもの」ということばで捉えられている。封建時代に君主や藩主に対して誓われた忠と義の掟が、たとえそれがいくら高位の座にあるものであれ、生きた人間に向けられた道徳的属性なのだったが、今は「真理」がその座に置き直されたと見るのである。生きた人間は聖賢といえども可謬的存在であり情と意のために判断を曇らせるおそれがある。象山はそのような人間に仕えたくても仕えない束縛された身であった。意志の表現さえも制限された不自由な人間であったが「鎖国」と「開国」の怒涛が相搏つイデオロギーの修羅場でまた彼ほど自由にものを考え、封建的主従の関係にこだわらずにものを言うことのできた同時代人はなかった。そしてその自由を最大に行使して、つまり「意識的に個人のレヴェルに」限って行動をし得たところに彼の影響力が大きかった理由がある。もちろんこれが祟って彼の死を早めるようになったのではあるが。

洋学の本質をするどく見極め、アカデミアの学問精神が土着化する前に奇しくも縛られた私人の身でありながら、学的な厳密さで範を垂れた思索と実践の人、彼は自由だとか、人権、民権、平和、国際友誼などの高邁な理念のチャンピオンではなかった。このような理念が普遍の価値として受け容れられるには時代がまだ熟していなかった。儒教に内在する概念が部分的にこの普遍的理念との接点をもっていることに気がつくのは我々が歴史を再構成しうる安定した距離を持っているからである。ナショナリズムが乱舞する十九世紀後半の世界の舞台で国家を越えた理念を生き、またそれのために死ぬことのできた先覚者の登場を期待するのは無理であろう。しかし長い封建の伝統を持つ社会を開化の波路に導き、政治的社会的偏向性の重圧の中でも遠近法的な視野を開いて、その身で「自由な精神」を生き終えた人があったということは思索を業とする人びとにとって非常に鼓舞される話である。

二十世紀に入っての日本の哲学は別の章に属する。西洋哲学は今もさかんに受け容れられているがその現状で変化のないのはカール・レーヴィットも指摘したように東洋思想との生きた媒介がないことである。「入欧脱亜」のあの当時の転機があまりにも有効すぎたのか？

（カー・キョング・チョー　ニューヨーク州立大学教授）

付記

本稿は一九九七年二月二十二日、大阪大学文学部において行われたニューヨーク州立バッファロー校、カー・キョング・チョー教授の講演「東洋諸国

が西洋文化を受け入れ始めた当時の事情について」を基に、教授御自身が補筆したものである。（編集者）