ISSN 1348-9011

自然と實學

自然と実学　第 5 号

2020年4月

日本東アジア実学研究会

■『自然と実学』第５号（2020年４月20日）

【表紙】挿図　宮崎安貞『農業全書』より
【目次】
【巻頭詩】
欧陽禎人「剣鋳千代滄桑　四首」……（1）
【特集】
「近代の暴走と実心実学」第15回<東アジア実学>国際フォーラム……（8）
【基調報告・コメント】
片岡龍「いのちといのちの響き合いとしての「実心実学」」……（19）
〈コメント〉本郷隆盛「片岡龍・基調報告について」……（27）
【論壇】
金鳳珍「東アジアの「儒教的近代」と日本の「兵学的近代」」……（30）
大橋健二「長寿社会と現代文明――東アジア〈西洋近代〉受容共同体のアポリアと展望――」……（49）
金ボルム「『主制群徴』の伝来と受容―人体論にたいする韓中日の理解を中心に」……（68）
欧陽禎人「新文化運動に対する劉咸炘の態度」……（92）
板垣雄三「イスラーム文明から実心実学を見るパースペクティヴ」……（105）
【若手研究者論壇】
閻秋君「清仏戦争期における日中近代化の相違性の一考察―清国紀行文『観光紀遊』の鉄道建設論を手がかりに―」……（125）
王一兵「世界地理学の発達と蘭学者の対外認識 ―大槻玄沢の北方研究を中心に―」……（137）
范帥帥「三十年代の鈴木大拙の思想変容について」……（146）
ハンデンシ「日本中世末期における宋学の受容　清原宣賢の『大学聴塵』を中心として」……（160）
保泉空「近代への祈り――吉満義彦における超克論を中心として――」……（171）
【書評】
趙晟桓「天地と一緒に、民衆と共に」小松裕著『참된 문명은 사람을 죽이지아니하고（真の文明は人を殺さず）』（상추쌈、2019）……（178）
【『自然と実学』創刊にあたって　小川晴久】……（184）
【編集後記・奥付】　【入会のご案内】　【入会申込書】

剣鋳千代滄桑　四首

欧陽禎人（武漢大）
翻訳：何佶穎（東北大大学院研究生）

１、満庭芳・旧夢

万里繊雲、飄□ 旖旎、訴尽無限幽情。海風翻巻、跌宕啓征程。一路推波助浪、煙霞裡、石破天驚。難追憶、一衣帯水、旧夢倚窓欞。
銷魂、当此際、氷肌玉骨、俯仰温馨。鳳鸞擺流蘇、鬢乱釵横。莫道山盟海誓、天地裂、晦黯昏暝。従茲去、漸行漸遠、海市望東瀛。

己亥冬月廿五、夜
於日本仙台

【翻訳】

１、旧い夢（「満庭芳」の詞牌による）

空いっぱいに繊雲が、飄々とたなびき、無限の幽情を訴えかけてくる。逆巻く海風が拆く、奔放たる遠い旅の道のり。万里に畳む波濤、立ちこめる靄、石は破れ天は驚く。追憶しがたい過去、一衣帯水の隔て、旧い夢は窓格子に寄りかかる。

魂も消えんとするその時、気高き梅の花は、温雅に立ち舞う。飛来する鳳鸞、揺れる髪飾り。鬢がほどけ、かんざしが抜け落ちる。海誓山盟の変わらぬ愛と言ってはならない。天地も裂け、世界も暗闇になろう。ここから先、道は果てしなく遠い。海辺の都市で東の海を眺める。

2019年12月20日、夜
日本、仙台で

仙台の海辺の景色（撮影：何佶穎）

２、少年游・支倉常長

己亥冬月廿五日、余在日本東北大学（仙台市）参加会議、会間与友人在校園散歩、不期而遇日本歴史上第一位率領180勇士、揚帆游歴欧美的武士支倉常長君的記念彫塑、此乃向世界第一人也。感触万端、成少年游一首以記之。

西風残照遇支倉、古闕映夕陽。寒光隠剣、飄飄和服、万里舞氷霜。
歴経無数風和雨、開国走汪洋。青葉山中、沈沈碑銘、高聳鋳龍驤。

己亥冬月廿六、夜
於日本仙台

【翻訳】

２、支倉常長（はせくらつねなが）（「少年游」の詞牌による）

2019年の12月25日、わたしは東北大学（仙台市）で会議に参加し、会議の合間に友人とキャンパスを散策したとき、思いがけなく支倉常長の記念像に出くわした。支倉常長は日本の歴史上初めて180人の遣欧使節を率いて、帆を上げて欧米を遊歴した武士である。彼は日本から世界に向かった最初の人だ。感無量の思いにとらわれ、「少年游」一首を作って書き留めた。

支倉の像に出くわしたのは、古城を夕陽（ゆうひ）が照らし、西風（にしかぜ）が日を傾けるときだった。冷たく光る懐刀（ふところがたな）、飄然たる和服、万里の道を吹き舞う氷霜。
数え切れない苦境が、支倉をして国を開き広大なる世界に出帆させた。青葉山中に高く聳（そび）える像、沈々（しんしん）と静まり返った碑銘、そこには天に躍りのぼる龍の気概が鋳込まれているのだ。

2019年12月21日、夜
日本、仙台で

東北大学川内キャンパス（仙台城二の丸跡）の支倉常長像（撮影：何佶穎）

３、八声甘州・風情千代

襟帯東北稲穀飄香、宮城隠高牆。欅樟楓楠遠、翩翩万壑、相間橙黄。嫵媚風情千代、一瞬水悠長。灯火闌珊処、夢裏扶桑。
東亜艱辛探索、老友新朋聚、同道殊方。霧霾蒼莽路、物我両茫茫。看青天、飛雲荏苒、落葉飄、満樹掛銀霜。依老孔、任天円道、詩酒流觴。

己亥冬月廿七、下午
於日本東北大学会場

【翻訳】
３、千代情趣（「八声甘州」の詞牌による）

山川の襟帯に囲まれた東北にはイネの香りが漂い、仙台城は高い石垣に姿を隠している。ケヤキ、クスノキ、カエデ、タブノキ等の樹々が遠くに、あちこちの渓谷で葉を翻（ひるがえ）らせ、そこに点綴する黄色の橙（だいだい）。千代

（訳者注：仙台の旧称であり、千年の意味もある）つづく艶(あで)やかなる情趣、一瞬にして流れ去る水の悠然。灯火尽(つ)きんとして、夢の中に浮かび上がる扶桑。
東亜が探索する艱難辛苦の未来、旧知と新知が出遭い、それぞれのルートから同じ山頂をめざす。微細粉塵(ミセモンジ)（PM2.5）に覆われた蒼茫たる道、主客ともに姿は見えない。それでも見上げる青空には、ゆっくりと雲がめぐり、葉が落ちれば、樹々には銀色の霜(しも)が降りる。老子と孔子に随って、天に任(まか)せ道を円(まどか)にし、流れる觴(さかずき)に詩酒を交(か)わすのみ。

2019年12月22日、午後
日本、東北大学会場で

青葉山と広瀬川に取り巻かれた仙台の一景（撮影：楊世帆）

４、水調歌頭・高野長英

学術走西域、陸奥水沢情。攻書蛍雪鶴志、博厚鬼神驚。鳳舞龍飛著述、学貫今古蘭漢、足跡遍東瀛。孤胆闘幕府、血雨巻風腥。
牢坐穿、磨心志、伴青灯。明夷窮厄、角筆書写純誠。自信乾坤未棄、物換星移時候、黔首享公平。霜霰厳冬後、万衆賞春桜。

己亥冬月廿九（西歴聖誕節）
於日本仙台

【翻訳】
４、高野長英（「水調歌頭」の詞牌による）

学術を求めて西域に赴く、陸奥水沢の情。蛍雪の功、仙鶴の志の研鑽による、博く厚い誠心が、鬼神をも動かした。鳳が舞い龍が飛ぶような著述、古と今、蘭（学）と漢（学）を貫く学問、東海の隅々にまで刻まれた足跡。たった一人で幕府に挑む心胆によって巻き起こされた腥風血雨。

無期懲役の永牢に、心志を磨き、青灯の下で綴った著述。太陽が地下に没した窮厄のなか、角筆によって書き写された純粋な誠心。「天地はきっと見棄てず、物換わり星移れば、民が公平を享受できる世界が訪れよう、それをわたしは信じる」。霜雪降りすさぶ厳冬の後、万民は春の桜を見に出かける。

己亥冬月廿九（2019年12月24日）
日本、仙台で

高野長英記念館に展示された「高野長英獄中角筆詩文（伝爪書）」（個人蔵）

「近代の暴走と実心実学」

第 15 回<東アジア実学>国際フォーラム

片岡龍（東北大）

本号は、昨年冬に仙台市で開催した第 15 回<東アジア実学>国際フォーラム（総合主題「近代の暴走と実心実学」）の会員発表論文を中心に構成した特集です。

第 15 回<東アジア実学>国際フォーラムは、2019 年 12 月 21～22 日、東北大学川内南キャンパス文科系総合講義棟を会場にして行われました。韓国から 6 名、中国から 8 名（うち 2 名オブザーバー）の参加者を迎え、総勢 50 名を超える盛大なフォーラムとなりました（付録 1、2 参照）。また、翌 23 日はマイクロバスを借りて、岩手県奥州市の高野長英記念館やえさし藤原の郷へのエクスカーションを実施しました。

【巻頭詩】の「剣鋳千代滄桑　四首」は、中国側参加者でもある会員の欧陽禎人さん（武漢大学・教授）がそのときの感懐を、帰国に際して寄せられたものです。まさに「新型コロナウィルス」の発見が最初に世界保健機構（WHO）に報告される直前です。その詩の中では、越境環境問題などにも触れながら、「東亜が探索する艱難辛苦の未来」について歌われています。そうした意味で「近代の暴走と実心実学」という主題は、現在のパンデミックによる危機的状況を先取りしていたと言えるかもしれません。

総合主題の「趣旨」は、以下のとおりです。

（趣旨文）

「近代」とは、古い既知の世界から新しい未知の世界へ踏み入ろうとする知識・感情・意志をもった時代である。そこにはつねにリスクと機会が伴っている。「暴走」とは、制御不可能性が高まるという意味である。したがって、暴走する「近代」とは、リスクを克服し、機会を活用するための科学（「実学」true and real learning）の有効性が低下した時代と言える。あるいは、近代の科学技術（「実用実学」real learning）自体が「暴走」し始めているとも言える。

「近代の暴走」概念は、世界が崩壊していく実感に支えられている。とりわけ、人間的構え・配慮・叡智を養うべき学問・教育の劣化が著しい。主題に「実

心実学」（true learning）を並置した理由である。「実心」とは主体の環境への尊厳ある向き合い方を示す。「実心」は個人の内面のあり方にとどまらない。それは、個人を超えた生命への畏敬でもある。「実心実学」は、「科学をしてすべての生命に奉仕する手立てとなさしめ」る（山尾三省）ことを志向する。

世界の崩壊に対し、装置や制度を取り替えるだけでは、まさに‘焼け石に水’である。「見たいと思う世界の変化に、自らならなければならない(Be the change you wish to see in the world)」（ガンディー）。「実心実学」は「実用実学」の自己変容の姿である。

「近代の暴走」概念は、近代自体の再定位も前提としている。近代は必ずしも、チキンゲームのように破局に直進していく欧米的近代とその亜流だけではない。かといって、農本主義、身分制社会、男中心主義などに後戻りするのでも、決してない。「実心実学」的近代とは何か？それはいつ始まり、どのように派生し、どこに旋回していくのか？その主体と社会編成の特質は？･･･。跨境や遷移という観点から、「近代」と「実学」の時空間を根本的に捉え直す。

以上の問題意識にもとづき、「実心実学」の過去・現在・未来について、真摯な対話を交わし、一定の合意にもとづく共同声明の発信を、本会議の最終目標としたい。

フォーラムは、中国実学研究会・韓国実学学会・日本東アジア実学研究会の各会長による、＜日・中・韓「実学」の理解と交流＞を目的とした基調報告から始まりました。なお、本特集では、日本側基調報告に寄せられた本郷隆盛さんのコメントも収録しました。

1 日目午後から 2 日目午前にかけての発表は、＜第一論壇：「実心実学」の理論と歴史＞、＜第二論壇：「近代」と「実学」の関係を見直す＞、＜第三論壇：跨境する「実学」の論壇＞、＜若手研究者論壇＞の各論壇に分かれて行われ、各論壇ごとに＜総合討論＞も実施しました。

2 日目午後は、総合主題にたいする＜全体討論」＞の後、さらに＜今後に向けての対話＞を行いました。本号に収められた各論文は、このように積み重ねられた議論と対話の過程をふまえて改稿されたものです。充実した成果を、じっくりご堪能ください。

（文責：片岡龍）

第 15 回＜東アジア実学＞国際フォーラム 集合写真(第 1 会場)

フォーラム 2 日目の全体討論(第 2 会場)

高野長英記念館 展示ポスター(3 日目エクスカーション)

（付録１）

第 15 回<東アジア実学>国際フォーラム「プログラム」

12 月 21 日（土）

＜会場１　経済学部第 2 講義室（204）＞

10：00　開会挨拶・趣旨説明　＜片岡龍＞

基調報告：日・中・韓「実学」の理解と交流　司会：高橋恭寛

進行補助：王一兵・増田友哉

10：20　安秉杰「李瀷の心論とその指向」

10：50　王傑「東アジアの新たな実学体系を構築し、東アジアの新たな実学流派を作り上げよう」

11：20　片岡龍「いのちといのちの響き合いとしての「実心実学」：そのための三つの提案」

11：50　昼食

第一論壇：「実心実学」の理論と歴史　司会：小川晴久

進行補助：劉宇昊

12：50　涂可国「儒学の実用性と実用理性の展開」

13：10　田中マリア「北東アジアにおける環境共同体の形成からみる「実心実学」台頭の可能性」

13：30　全聖健「論実心実学弁」

13：50　成泳大「実学の正徳・利用・厚生論再論」

14：10　李偉波「「践形尽性」―顔元の修身の道」

14：30　ティーブレイク

若手研究者論壇①：　司会：小島康敬

進行補助：李越

14：45　ハンデンシ「日本中世末期における宋学の受容 ―清原宣賢の『大学聴塵』を中心として―」

15：00　渡邊裕馬「『朱子大全箚疑問目』における「当考」の検討　―「書」を中心として―」

15：15　アリムトヘテイ「周縁文化の独自性と文化変容の理論研究　―東アジアとイスラーム文明圏間の関係及びその学際的研究をめぐって―」

15：30　楊世帆「『志学幼辨』における天人関係について――徂徠学の影響をめぐって」

15：45　劉宇昊「中井履軒の思想における外在性要素　―『孟子逢原』の徳と悪の解釈を中心に」

総合討論Ⅰ　司会：片岡龍

進行補助：丁濟□・杜絡嘉

16：10　第一論壇について　＜代表質問：小川晴久＞　　通訳：チェダウル・楊世帆

17：10　第二論壇について　＜代表質問：鈴木規夫＞　　通訳：陳宗炫・朱琳

18：10　閉場

＜会場２　経済学部第３小講義室（213）＞

第二論壇：「近代」と「実学」の関係を見直す　司会：鈴木規夫

進行補助：閻秋君

12：50　魏義霞「譚嗣同の実心実学と近代の暴走」

13：10　袁曉晶「『実学報』、実学教育と近代中国における政教の変革の思想基礎」

13：30　李坰丘「韓国実学活用様相に対する巨視的一考察」

13：50　大橋健二「長寿社会と現代文明 ―東アジア〈西洋近代〉受容共同体のアポリアと展望―」

14：10　ティーブレイク

若手研究者論壇②：　司会：山内明美　　進行補助：張倩鈺

14：25　王一兵「西洋地理学と蘭学者の世界観　―大槻玄沢を中心に―」

14：40　閻秋君「近代の機械文明に対する漢学者・岡千仞の認識　―清国紀行文『観光紀遊』を中心に―」

14：55　黄璐「九鬼周造における偶然性の内面化と「いき」」

15：10　范帥帥「三十年代の鈴木大拙の思想変容について」

15：25　保泉空「近代への祈り　―吉満義彦における超克論を中心として―」

12 月 22 日（日）

＜会場 1　経済学部第 2 講義室（204）＞

第三論壇：跨境する「実学」　司会：小倉紀蔵

進行補助：黄璐

10：00　河宇鳳「18 世紀初葉の徂徠門派と朝鮮通信使との交流 －太宰春台の『韓館唱和稿』を中心に」

10：20　金ボルム「『主制群徴』の伝来と受容 ―人体論にたいする日中韓の理解を中心に」

10：40　欧陽禎人「新文化運動に対する劉咸炘の態度」

11：00　金鳳珍「東アジアの「儒教的近代」と日本の「兵学的近代」」

11：20　板垣雄三「イスラーム文明から実心実学を見るパースペクティヴ」

11：50　昼食

＜会場 2　経済学部第 3 小講義室（213）＞

総合討論Ⅱ　司会：別所興一　　通訳：朴福美・ハンデンシ

進行補助：鎌田健太

12：50　第三論壇について　＜代表質問：小倉紀蔵＞

総合討論Ⅲ　司会：片岡龍　　通訳：陳宗炫・朱琳　　進行補助：保泉空

13：50　総合主題（近代の暴走と「実心実学」）について

15：30　ティーブレイク

今後に向けての対話　司会：片岡龍　　通訳：チェダウル・楊世帆

進行補助：范帥帥・辺景

15：45　次回開催国代表挨拶　＜安秉杰＞

16：00　日・中・韓「実学」研究の相互理解と共有目標

18：00　閉会挨拶　＜片岡龍＞

18：10　閉場

12 月 23 日（月）　エクスカーション

9：00　マイクロバスで「ホテルグランテラス仙台国分町」出発

10：30～12：00　「高野長英記念館」見学

12：30　「お休み処えさし藤原の郷」で昼食（一般：えさし卵麺御前、学生・冷麺焼肉膳）

13：15～15：00　「えさし郷土文化会館」、「えさし藤原の郷」見学

17：00　「ホテルグランテラス仙台国分町」到着

17：10　「仙台駅東口貸し切りバス降車場」到着

（付録２）

第 15 回<東アジア実学>国際フォーラム「名簿」

報告者

日本

片岡龍（KATAOKA Ryu）：東北大学・大学院文学研究科・教授

板垣雄三（ITAGAKI Yuzo）：東京大学・名誉教授、東京経済大学・名誉教授

大橋健二（OHASHI Kenji）：鈴鹿医療科学大学・講師

金鳳珍（KIM Bonjin）：北九州市立大学・教授

田中マリア（TANAKA Maria）：早稲田大学・現代中国研究所・招聘研究員

韓国

安秉杰（AHN Byung-Gul ）：安東大学校・東洋哲学科：教授

河宇鳳（HA Woo-Bong）：全北大学校・史学科・名誉教授

李坰丘（LEE Kyung-Ku）：翰林大学校・翰林科学院・院長

全聖健（JEON Sung-Kun）：安東大学校・東洋哲学科・教授

咸泳大（HAM Young-Dae）：成均館大学校・東アジア学術院・学術研究教授

金ボルム（KIM Bo-Rum）：大林大学校・教養学部・講師

中国

王傑（WANG Jie）：中共中央党校（国家行政学院）哲学・教授、博士生導師、

涂可国（TU Keguo）：山東社会科学院国際儒学研究与交流中心・主任、二級研究員

欧陽禎人（OUYANG Zhenren）（本名：張傑 ZHANG Jie）：武漢大学・中国伝統文化研究中心・教授

魏義霞（WEI Yixia）：黒龍江大学・教授

袁曉晶（YUAN Xiaojing）：上海大学哲社科学部・副教授

李偉波（Li Weibo）：北京青年政治学院・東方道徳研究所・副研究員

若手

アリム・トヘテイ（ALIMUl Tuoheti）：東北大学・学際科学フロンティア研究所・助

教

渡邊裕馬（WATANABE Yuma）：埼玉大学大学院・人文社会科学研究科・院生（博士後期）

閻秋君（YAN Qiujun）：東北大学・大学院国際文化研究科・院生（博士後期）

王一兵（WANG Yibing）：東北大学・大学院国際文化研究科・院生（博士後期）

黄璐（HUANG Lu）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

ハン・デンシ（FAN Chuanshen）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

范帥帥（FAN Shuaishuai）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

劉宇昊（LIU Yuhao）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

保泉空（HOIZUMI Sora）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士前期）

討論者

小川晴久（OGAWA Haruhisa）：東京大学・名誉教授

鈴木規夫（SUZUKI Norio）：愛知大学・国際コミュニケーション学部・教授

小倉紀蔵（OGURA Kizo）：京都大学・大学院人間・環境学研究科・教授

通訳者

朴福美（PAK Ponmi）：翻訳家

陳宗炫（JIN Jonghyun）：京都府立大学・文学部・研究員

朱琳（ZHU Lin）：中部大学中部高等学術研究所研究員

楊世帆（YANG Shifan）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

ジョンジェヨン（JUNG Jae-Young）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士後期）

チェダウル（CHOI Dawool）：東北韓国学フォーラム

司会

高橋恭寛（TAKAHASHI Yasuhiro）多摩大学・経営情報学部（事業構想学科）・准教授

小島康敬（KOJIMA Yasunori）：国際基督教大学・教養学部・特任教授

山内明美（YAMAUCHI Akemi）：宮城教育大学・教育学部・准教授

別所 興一（BESSYO　Koichi）：元・愛知大学・教授

オブザーバー

郭代傑（GUO Daijie）：中共中央党校（国家行政学院）・博士生

楊建国（YANG Jianguo）：中儲粮培訓中心・執行董事、総経理

本郷隆盛（HONGO Takamori）：宮城教育大学・名誉教授

李仁子（LEE In-ja）：東北大学・大学院教育学研究科・准教授

スタッフ

高橋光子（TAKAHASHI Mitsuko）：東北保健医療専門学校・教員

李越（LI Yue）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士前期）

増田友哉（MASUDA Tomoya）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士前期）

鎌田健太（KAMADA Kenta）：東北大学・大学院文学研究科・院生（博士前期）

何佶穎（HE Jiying）：東北大学・大学院文学研究科・大学院研究生

張倩鈺（ZHANG Qianyu）：東北大学・大学院文学研究科・大学院研究生

杜絡嘉（DU Luojia）：東北大学・文学部・学部研究生

辺景（BIAN Jing）：東北大学・文学部・学部研究生

いのちといのちの響き合いとしての「実心実学」

―そのための三つの提案―

片岡龍（東北大）

日中韓の実学研究会（学会）の共同作業によって三国同時刊行された実学思想家 99 名（日中韓各 33 名）を紹介する書（日本語版は『日中韓思想家ハンドブック 実心実学を築いた 99 人』勉誠出版、2015）の中に、東北地方出身の思想家が 4 名います。年代順に、安藤昌益（1703～62）、乳井貢（1712～92）、高野長英（1804～50）、新井奥邃（1846～1923）の 4 人です[1]。

このうち最も有名なのは、「蛮社の獄」（1839）で捕らえられながら脱獄、硝酸で顔を焼いて人相を変え逃亡生活を続けたものの、ついに自殺に至った高野長英だと思います。高野長英に関しては、12 月 23 日（月）のエクスカーションで記念館を訪問予定です。また乳井貢については、本フォーラムにもご参加の小島康敬教授の研究があり、また午後の若手論壇では楊世帆さんによる報告もあります。したがって、ここでは安藤昌益と新井奥邃の二人に絞って話します。

安藤昌益は比較的有名かもしれません。しかし、昌益が一般に知られるようになったのは、今から 70 年前に出版された、カナダの外交官で歴史家のハーバート・ノーマン（1909－57）の『忘れられた思想家 ―安藤昌益のこと―』（岩波新書全 2 巻、1950）によってです。この書の題目がよく示しているように、安藤昌益は彼が生きていた徳川時代から、すでに「忘れられた」存在でした。徳川期のどの思想家の著作中にも昌益の名は見えません。このような同時代の思想界に全く影響力をもたなかった思想家を、思想史として研究する意義はないと極論する人もいます。

さらに新井奥邃となると、仙台出身にも関わらず仙台市民にさえ、また日本思想の専門家にすら、ほとんど知られていない超無名の思想家です。しかし、ノーマンと同じく宣教師の家庭に育ち、小学校を岩手県盛岡で過ごされ、現在は福岡女学院大学で教えられているダニエル・コールさんの尽力で、10 巻に及ぶ『新井奥邃著作集』（春風社、2002～06）が近年に刊行されました。数は少ないものの熱烈な愛好家が、狭いアカデミズムの枠を越

えた在野に存在しています。これは、昌益の場合も同様です。

彼らが「忘れられ」ているということは、何を意味しているのでしょうか？

わたしは、「実心実学」の萌芽は、日本では安藤昌益や乳井貢の時代、すなわち 18 世紀頃にあったと考えていますが、また地理的には、文明（東アジア・日本）の「周縁」に萌芽しやすかったと見ています [2]。そして、この「実心実学」は、つねに「実用実学」との対抗関係において存在してきた、もっと言えば、「実用実学」によって存在を否定されてきたと考えます。高野長英の数奇な運命は、そのことを象徴しているかのようです。

なお、この場合の「実用実学」とは、現在の科学技術自体と同義ではなく（長英は医学者・蘭学者であり、ある意味で現在の科学者・技術者）、「中心」（権力、金力、武力）の用に役立つ知力・学力、いわゆる「御用学問」の総称です。また、この「中心」を、今回のフォーラムの総合主題と関連させて、「近代」と言ってもよいと思います。

ただ注意しなければならないのは、このような「実用実学」／「実心実学」、「中心」／「周縁」、「近代」／「反（・前・後・脱･･･）近代」といった二項対立的な捉え方は、仮に後者の立場に立つにせよ、やはり「近代」（前者）の枠組みに捕らわれている点です。

「近代」をどう定義するか、様々な見方があるでしょうが、「中世」からの断絶・否定の上に成立した「近代」は、自己と他者を断絶し、かつ自己の「中心」化・他者の「周縁」化に余念がないところに本領があると、わたしは考えます。一言でいえば、差別意識です。

この差別意識は、二項対立の前者の側だけにあるわけではありません。人生の中で勝利を求める多くの人の心の中に潜んでいるものです。したがって、後者も容易に「中心」化します。ノルウェーの平和学者ヨハン・ガルトゥング（Johan Galtung、1930－）は、中心（C=center）／周縁（P=periphery）それぞれの中に、さらに利害の対立する中心（c）／周縁（p）があり、中心部どうし（Cc と Pc）の利害は一致するが、周縁部どうし（Cp と Pp）の利害は一致しないため、この構造からの脱却は容易でないと考えました [3]。

そこから脱却する第一歩は、自分自身と身の回りにある差別意識の徹底的な自覚にあると考えます。ヘイトスピーチや優生思想などのわかりやすい差別意識はもたなくても、大学ランキングや学術誌のインパクトファクターを気にするのは、やはり同根の差別意識によるのではないでしょうか？学問にたずさわる者なら誰しも、自分の学問を「御用学問」などとは考えません。しかし、テニュアを得るために論文を書くことは、自分という「中心」の用に役立てるという点で、ある種の「御用学問」と言えば、言い過ぎでしょうか？

安藤昌益や新井奥邃が「忘れられた」のは、たんに「中心」の抑圧のためだけでなく、

むしろ彼ら自身が、自分と周囲に存在する差別意識を徹底的に自覚したためと考えます。他者の差別意識を批判するのは容易です。昌益も天／地、男／女といった上下二分的差別意識を「二別」と呼び、その由来を文字発明の時点にまで遡って、根源的に批判しました。しかし、その批判も同様に差別意識の根である文字によってなされる以上、結局は「二別」のイデオロギーの再生産にしかならない。そのことを昌益は自覚し、みずからの著作活動を、後世に託すためのやむを得ない手段とみなしました。

> 3 万年来、文字の迷妄を明らかに表した者はなく、天下広しといえどもこれを知った者はなかった。[･･･] そこで「転真」の精妙な道が廃れてしまった。わたしは、それを悲しみ、「転真」の精妙な道は、天・地・人がともに一和するということを明らかにすることが出来たので、これを後世に伝えようと著述したのである。[4]

> 古人が作った文字は、道を誤っているので、その誤りを糺すには、まさにその誤りの字を借りて、道を表す。文字をたっとぶのではない。誤りの文字によって誤りを廃棄して、「活真」の精妙な道、「互性」があまねく備わった道を表すのである。[5]

「転真」の「転」とは、昌益が「天地」という文字の「二別」性を批判して、「転定」と改めたことによります。「転」は循環する大気、「定」は還流する大海と安定した地殻。つまり、「転定」は大気圏・水圏・岩石圏からなる地球です。そして、この「転定」の間を一種の生命エネルギー（「活真」、「転真」）が循環しているので、すべての存在は「二別」ではなく、「互性」の関係にある。この「性」を昌益は「たましい、いのち」[6]と読ませていることから、「互性」とは「魂と魂の絡み合い」、「命と命のつながり」などと言ってよいと思います。

そこで、本報告における**第一の提案**は、**「実心実学」の「実心」を、「魂」・「命」の意と見よう**、というものです。東アジアの思想伝統においては、「心」という概念は、画一性を前提とします。たとえば、朱子学では「心」を「性」・「情」に分けますが、「情」は「性」の同一性を妨げやすいものと位置づけられています。「実心」の「実」は、むしろ「心」の「情」的側面を強調する点があるので、一人一人、一物一物の個性・かけがえのなさという意味合いの強い「魂」・「命」と言い換えられると思います。

新井奥邃も、次のように述べています。

> 自と他は一つではない。それこそが一である理由である。自己を知れば他者を知り、他者を知れば自己を知る。[･･･] 永遠の生命は二でありつつ一である複数の性である。

［･･･］手足を断てば、身体は立たない。心と腹が分裂すれば生命は亡ぶ。わたしの力は、人と共に生きる力である。人の力は、わたしと共に生きる力である。二でありながら一、一でありながら二である。（互いを）受け入れて真実に抱き合うところに核心がある。[7]

これは、まさに昌益の「互性」と同じ発想です。そして、次のようにも述べます。

そもそも徳業は謙に因る。ゆえに、道を行おうとすれば常に下降せよ。下降し下降して、ますます下りさらに降る。これがなかなかできないところだ。思うにこれは本当に真実の道なのだが､つねに偽りの道を打ち破って進まなければならないからである。これはつねに誘惑に伴われる。誘惑がわたしの上に立ってわたしの嗜好に働きかけ、わたしに謙道を嫌わせる。謙道はつねに社会から卑しめられる。それによって誘惑者はわたしを社会の中で高上させようとする。しかし、生命が発育し繁り栄える種は必ず謙なる地に播かねばならない。地下に入って芽を出すまでは、忍耐が必要だ。その忍耐の間においてつねに神の同情を受けるのである。[8]

差別意識の根源は、社会的な上昇志向にある。自己と他者を断絶、あるいは同化しないためには、謙道を無意味と迷わせるような誘惑を打ち破って、ひたすら下降しなければならない。言い換えれば、この世から「忘れられ」なければならないと言っているのです。その言葉どおり、新井奥邃は著作を公にせず、さらには一枚の写真も残さず、墓すらも作らせませんでした。

社会に対する昌益や奥邃のこのような下降的姿勢を、「近代の暴走」に直面しているわたしたちは、いったいどのように受けとめるべきでしょうか？

上述したように、「近代」を自己と他者を断絶した上で、自己の「中心」化・他者の「周縁」化を図ることと見るなら、「近代の暴走」とは、その「中心」化・「周縁」化の行きつく先、すべてが「中心」化され、あるいはすべてが「周縁」化されるようになったとも言えます。自分の意図とは別に、突然自分がハラスメントの加害者とされたり、被害者になったりするような、一種の不条理的世界です。

突然、自分が加害者となり被害者となるような状況とは、実は戦時下と同じ状況です。現代を「大中世」とも言うべき激動と混迷の乱世の時代と考える人もいますが [9]、わたしはもっと踏み込んで、国と国や民族と民族等の次元だけではない、個々の生命次元の「大戦国時代」がすでに始まって久しいと考えます。

昌益は、次のように述べています。

戦争が起こり、軍隊がかり出されて、多くの人が殺し殺され、だれもが安心して暮らせず、憂い悲しみによって汚された人間の気が、自然の「活真」の気を汚し、そのため不正な気のめぐりとなって、凶年となって五穀は実らず、餓死者と伝染による死者が数え切れないほどになった。[･･･]その根本的な原因は、聖人と釈迦が、自分勝手な法を立て、「不耕貪食」し、自分がまず他人のものを騙し取ろうとする心に迷わされることで、それが後に世の人を迷わせ、暴力欲を引き起こすところにある。[10]

ここに言う「戦争」は、直接的には昌益より 100 年以上前の戦国時代のことを指していますが、その「不正の気」による被害を、昌益は「泰平の世」である現在のものと見、さらにその根本的な原因を孔子や釈迦の時代にまで遡らせています。これは、昌益が戦争と平和を、人間だけでなく、個々の生命次元で捉えるからです。

伏羲が人間世界の平和（「人和」）だけを考えたことから始まり、孟子がそれを継承した時から、その後 1,000 万年のはるか未来まで、争乱が途絶えることがないのは、人間世界の平和によって、天と地の本当の平和を盗んだからである。[11]

新井奥邃もまた「天地（自然）の気象」の次元から、現在を久しい戦争状態の極みにあると捉えていました。

ああ、今やこの世界には殺伐・強奪・種々の暴乱が極まり、人の良貴な性質が失われて久しい。このような時に際して、自然の気象も聖なる清らかさを保つことはできない。もしも人が改新しなければ、今後自然はいっそう荒ぶり、深刻な災害に襲われよう。人間がその欲望を自分や周囲の中で充たしたとしても、自然の勢いによって国や世界が亡んでしまうなら、なんの意味があろうか。世界・国家の民たる者は、安泰を得るために、共に淡然たる寡欲に進み、この過ちを補わなければならない。これは隠退的・消極的な悲観ではなく、積極的な篤信である。今や文明と称しながら、国は国を攻撃し、家は家を破壊し、人々が互いに損傷しあうことがあまりに多い。太古に道を誤って人間が野蛮化して以来、無秩序な殺戮が次々に起こり、ここまで至った。開化はまだ人心に及ばず、（世界の）永続は保証しがたい。（真の文明に）似て非なる物質的進歩は近来迅速だが、非文明の人心が現象界に充満している。それでも世人はそれを安泰と見るのか、いささかなりとも反省しなければならないのではないか。[12]

このような戦争状態を終わらせるには、人々が「共に淡然たる寡欲に進む」以外ないと言っていますが、奥邃はそれを「隠退的・消極的な悲観」ではなく、「積極的な篤信」と称しています。先に見た「謙の道」についても、「謙は善く戦ふ。夫れ謙は驕奢自肆と正に相

反すと同時に、決して隠棲柔弱なる者に非ず。謙は善く戦ふ、是れ神戦也」[13]と言っています。

昌益や奥邃の下降は、けっして社会に対する消極的悲観ではなく、個々の生命次元の戦争を「天と地の本当の平和」へと転換しようとする積極的希望だったと、わたしは考えます。そして、あらゆるものが「中心」化したり、「周縁」化したりする「近代の暴走」に直面している今こそ、彼らの方法の真価が発揮されるべきと考えます。

そこで、最後に駆け足になりますが、本報告における**第二の提案**は、**「実心」（＝命、魂）を単数形ではなく複数形で捉えよう**、というものです。昌益や奥邃の下降は、社会から離脱して「独り善くす」る（『孟子』）ためのものではなく、個々の生命どうしの連帯（「互性」、「複性（二而一、一而二）」）を望むものでした。それを本報告では、「いのちといのちの響き合い」と呼びたいと思います。

しかし、生命どうしの連帯、いのちといのちの響き合い等と言っても、実際には個々の生命どうしの関係は、それぞれ少しでもみずからの生命を長引かせたいとの思いにより、食うか食われるかの相剋関係になることがほとんどです。わたしたちの差別意識の由来するところであり、「大戦国時代」の久しいゆえんです。

そのためには、いのちといのちを響き合わせる技術（Art）を学問化し、多くの人が共有できるものにしなければなりません。しかし、一つ一つのいのちはかけがえのない個性をもっているため、その響き合わせの方法も多種多様なはずです。それを学問化することは、たいへん難しいことです。しかし、決して不可能ではないと思います。

最近、わたしは「マカーム」というアラブの音階に関する話を聞きました[14]。常味裕司さんというウード演奏家によると、人生の複雑多様な感情を繊細に表現できる「マカーム」は、それを実際に合わせて完璧に理論化しようとすると、精巧すぎて非現実的なものとなり、逆に理論化を優先すれば、実際の多様性が画一化されやすくなると言います。しかし、その絶妙なバランスを、イスラーム音楽哲学は追求したようです。これを「実心実学」に関わらせれば、人間の「心」の複雑多様な「実」際（「実心」）を、その多様な豊かさを損なわずに学問化することが、「実学」と言えます。

本報告における**第三の提案**は、今後の「実心実学」研究は、日・中・韓の交流をいっそう深め、さらには**視野を中東やアフリカなどまで含む地球全体に拡げて、いのちといのちの響き合いの多様性を損なわない「実学」化**を共通目標としよう、いうものです。なぜなら、日・中・韓（東アジア）もそれぞれ一つのいのちに過ぎず、視野をそこに限定するこ

とも一種の「中心」化（→戦争）に外ならないからです。地球、ひいては宇宙全体のすべてのいのちを「周縁」と捉え、その響き合い（networking）による宇宙の多様な創発（→平和）を柔軟に学問化（・世代継承）すること、これを「実心実学」と呼びたいと思います。

注

[1] 安藤昌益は現在の秋田県大館市、乳井貢は青森県弘前市、高野長英は岩手県水沢市、新井奥邃は宮城県仙台市出身。このほか東京都中央区築地（仙台藩江戸上屋敷の近く）出身で、後に仙台に移住した只野真葛（1763～1825）を含めると、5 人。

[2] たとえば、昌益とほぼ同時代の沖縄には、蔡温という実学思想家がいる。蔡温については、拙稿「前近代東アジアにおける「心学」と「実学」の関係―琉球の蔡温（1681～1761）を中心に―」『第十四届東亜実学国際高峰論壇論文集（一）』（中国実学研究会、2017）参照。

[3] 高柳先男『戦争を知るための平和学入門』（筑摩書房、2000）109～113 頁

[4] 「三万年来是レヲ明カシ見ハス者無シ。転下広シト雖モ是レヲ知ル者無シ。［･･･］故ニ転真ノ妙道廃ル。予、之レヲ悲シミ、転真ノ妙道ハ倶ニ一和スルヲ明カシ得テ、是レヲ後世ノ為ニ修ス」（『安藤昌益全集 第十四巻』農山漁村文化協会、1985）84 頁

[5] 「古人ノ作ル文字ハ道ヲ失ル故ニ、其ノ失リヲ糺スニ乃イ失リノ字ヲ仮リテ道ヲ見ス。字ヲ貴ブニ非ズ、失リノ字ヲ以テ失リヲ棄テテ、活真妙・互性具尽ノ道ヲ見ス」（『安藤昌益全集 第一巻』農山漁村文化協会、1982）179 頁

[6] 「心ヲ生ス、生ス心、故ニタマシヒ・イノチ」（『安藤昌益全集 第 2 巻』農山漁村文化協会、1984）304 頁

[7] 「自他は一に非ず。是れ其一たる所以也。己を知れば他を知り、他を知れば己を知る。［･･･］永遠の生命は二而一にして複性也。［･･･］手足を断たば身体立たず。心腹分裂すれば生命亡ぶ。我の力は、人と共に生くるの力也。人の力は、我と共に生くる力也。二而一にして一而二也。受けて真に相抱くに在り」（『新井奥邃著作集 第七巻』春風社、2002）42～43 頁

[8] 「夫れ徳業は謙に因る。故に道を行はんと欲せば常に下降せよ。下降々々、益々下りて又降る。是れ能くし難き所。蓋し是れ誠に真道にして、常に偽道を打破して進まざるべからざればなり。是れ常に誘惑の伴ふ所となる。誘惑我が上に立ちて我が嗜好に投じ、我をして謙道を悪ましむ。謙道は常に此の世に賤まる。誘者是を以て我をして世に高からしめんと試む。然れども生発繁栄の種子は必ず謙地に播かざるべからず。地下に入りて化するまでは、忍耐を要するなり。其忍耐の間に於て常に神の同情を受く」（『新井奥邃著作集 第三巻』春風社、2000）438 頁

[9] 鎌田東二『世直しの思想』（春秋社、2016）

[10] 「大乱･大軍シテ人多ク殺シ殺サレ、万人手足ヲ安ク所無ク、患ヒ悲シム其ノ邪汚ノ人気、転定・活真ノ気ヲ汚シ、故ニ不正ノ気行ト成リテ、必ズ凶年シテ実ラズ、多ク餓死シ、疫癘シテ病死ス。[･･･]是レ其ノ本、聖・釈、私法ヲ立テ、不耕貪食シ、己レ先ヅ盗欲心ニ迷フテ、而シテ後ニ世人ヲ迷ハシ、欲賊心ト為サシメテ致ス所ナリ。」（『安藤昌益全集 第一巻』農山漁村文化協会、1982）119～120 頁

[11] 「伏羲ノ人和ヨリ始マリテ、孟子ガ時、猶後後千万年ニ至ルマデ、乱シテ絶ユルコト無

キハ、人和ヲ以テ天ノ時、地ノ利ノ本和ヲ盗ム故ナリ」（『安藤昌益全集 第四巻』農山漁村文化協会、1983）127 頁

[12] 「ああ今や此の世殺伐強奪多方暴乱極まる、人の良貴其性を失へるや久し、此の時に当り天地の気象何ぞ独り其聖清を保せんや、人若し改新せずんば今後天気益々激し、災に罹る更に深からん、人或は其慾を自家私党の内に充たすと雖も、若し天勢の下に国天下の亡ぶるに至らば、則ち何の益あらん、豈天下国家の民たる者相共に淡然寡慾に進んで其過を補ふの安泰を得るに如かんや、是れ隠退消極の悲観ならず、積極的なる篤信なり、今や文明と称すれど、国は国を伐ち家は家を毀ち、人々相戕賊するの多に非ずや、太古道を誤りて人間蛮化せしより以来、乱倫殺伐相継ぎて茲に至る、開化未だ人心に及ばず、豈永久を保せんや、似て非なる物質進歩の近来迅速なるも、非文明なる人心の又従つて形蹟の外に充溢す、世人猶以て安しとするか、聊か自ら省みよ」（『新井奥邃著作集 第五巻』春風社、2001）441～442 頁

[13] 『新井奥邃著作集 第二巻』（春風社、2000）386 頁。

[14] 信州イスラーム世界勉強会 2019 年度 12 月定例会「東西音の十字路　常味裕司ウード演奏会」、松本市中央公民館 M ウィング、2019.12.7。以下の動画も参照。「常味裕司アラブ音楽講座～アラブのミはどうして低い？～第二回」
https://www.youtube.com/watch?v=Kf5ksSAaL-Y

片岡龍・基調報告について

本郷隆盛

報告の基調について

（１）「近代」とは何か？

○自己と他者を断絶し、自己の「中心」化・他者の「周縁」化～差別意識

○ヘイトスピーチ、優生思想

○「近代の暴走」とは、「すべてが「中心」化され、すべてが「周縁」化されること、～～誰でもが「加害者」になりまた「被害者」になる可能性、個々の生命次元の「大戦国時代」

（２）「差別意識」の徹底的な自覚とそれからの脱却

○安藤昌益～上下ニ別的差別意識の批判、「文字」の否定、すべての存在は「互性」

○新井奥邃～この世界は、殺伐・強奪・種々の暴乱が極まり、人々の良質な性質が失われる。「寡欲」「謙道」のすすめ。

（３）具体的な提案

○「実心」を「魂」・「命」の意とみる～一人一人、一物一物の個性・かけがえのなさにみる～奥邃「永遠の生命は、二でありつつ一である複数の性である。人と共に生きる力。互いに受け入れて真実に抱き合う」。

○「実心」（魂、命）を、単数形ではなく、複数形でとらえる～社会から離脱して「独り善くする」のではなく、個々の生命同士の連帯（互性，複性）をのぞむ、「いのちといのちの響き会い」

○「「いのちといのちを響きあわせる技術の学問化」の提案。それが「実学」である。～人間の「心」の複雑多様な「実」際を、その多様な豊かさを損なわずに学問化することが」実学である。

２．感想と二、三の疑問

（１）近代の理解について

①「近代」の歴史的な把握について

これは小川晴久さんの指摘とも関係しますが、その「歴史性と普遍性」の二面を観なければなりません。近代が、歴史の上で持つ第一の意義は「個人」の誕生でしょう。

それはある意味では「自己中心性」ではありますが同時に、それは他者の尊重でもあったはずです。それが個人主義の肝でしょう。単なる利己主義とは異なるものです。

それが、他者との違いを追い求める点では、「差別」化を肯定することは否定できませんが、それを「差別意識」として否定することは出来ません。個別性の追求は、同時に独創性、独自性の追求でもあります。近年、「差別」という言葉は、「優劣」的なニュアンスが薄れてきました。「区別」と同義に使われています。

②「近代の暴走」について

私は、当初からこの「暴走」がどのような意味を内包しているのかわかりませんでした。「欲望」の暴走なのか、「利欲」の暴走なのか、「資本」の暴走なのか、或いは「国民国家」の暴走・拡大なのか？ここには、「近代」のはらむ矛盾があります。これは、人間や国家の存在理由に関わる問題で、いまここで詳しく叙述することは出来ませんが、これに触れることなしには、きわめて一面的な議論になるでしょう。

（２）研究対象について

①「実心実学」を儒教にではなく、それを批判した、昌益や奥邃など、日本の、それも東北の思想家に求めたことには賛成します。だが、両者ともに、いわば「農本主義」的な思想家です。宮教大には、かつて奥邃に強く関心を持っていた林竹二さん、日向康さんなどがいました。中国文学の小野四平さんも関心を持っており、私も知ってはいました。

②私は、30 年間、庭畑で野菜や果実を作ってきましたが、「自然」との向き合いには、男女の対立も、他者との競争もありません。ただただ「自然」の働きを見据えながらそれに、順応するほかはないのですから。私は 30 年間、「生ごみ」を、「ゴミ」として出したことは、一度もありません。

③いま我々にとっての問題は、「自然」とどう向き合うかではなく、我々が生きている現代社会です。その社会は、あらゆるものが「商品」化され、それが「交換」される社会で、

そこでは、人間個々人のみならず、集団と集団、国家、民族などが自己の「中心」化を目指して、競争し、対立を激化させ、人間の心と身体を疲弊させているところにあるのではないでしょうか？それこそ「大戦国時代」です。
だがそれに向き合うためには、現代世界の「複雑さ」に対する検討が必要でしょう。

（３）三つの提言について

○「差別意識の根源は、社会的な上昇志向にある」というのは、あまりに一面的でしょう。それでは人間の向上心や歴史の進歩を否定することになります。それでは昌益が陥った落とし穴にはまることになります。社会や世界が抱える問題に向き合い、それらに参画・参決するためには、より広い教養と他者にない膨大なエネルギーが必要です。自己の「差別化」が不可欠でしょう。「学者」も同様です。
○「心」の在り様として、「寡欲」「謙道」の必要はわかります。それに加えて、今回の日韓の政治的対立を観るにつけ、他者、他国に対するきちんとした認識の必要性を痛感しています。「隣国でありながら」というよりは「隣国」であるが故に」というべきでしょうか、互いに相手を知らないが故の摩擦があると感じています。
○この学会が、その意味では互いの相互理解に資することを期待しています。その為には、儒教的な枠組みから離れることも必要でしょう。

（不尽　　本郷隆盛）

２０１９．１２．２０．

東アジアの「儒教的近代」と日本の「兵学的近代」

金鳳珍（北九州市立大）

【要旨】

韓国、中国、ベトナムなどの東アジア地域国家では、儒教伝統は根深く、今も継承されている。いいかえれば、儒教はその各国の固有な近代＝「儒教的近代」を構成する核心要素である。その様相を、宮嶋博史が提起した東アジア「儒教的近代」論を検討し、うかがうことにしたい。しかし日本では「儒教的近代」より「兵学的近代」の占有率が圧倒的に優る。だから日本に適用すべく「兵学的近代」論を打ち立てる必要性を提起する。そして日本の兵学、兵学的思考の特徴とその性向を考察する。最後に、固有な近代と「ハイブリッド近代」との概念枠・視点のもつ意義について、簡潔に論じてみたい。

はじめに

儒教は「修己治人」を根本とする「正徳、利用、厚生」(『書経』大禹謨）の学である。ゆえに修己＝正徳のための実心の学、治人＝利用厚生のための実用の学、即ち実心実学である。または経世致用、実事求是のための実心実学と言ってもよい。のち朱子は、老・仏の虚・空の理を止揚する形で、実理を発明し「性即理」の性理学＝朱子学を打ち立てた。そしてこれを――老・仏の虚・空の学に対して――〈実学〉と呼んだ。彼の〈実学〉は当然、実心実学を含意する。朱子学は実（まこと）（＝真、誠）の心（＝性＋情、霊性/理性＋感性/感情）とは何かを問いただす学、実理を窮めて実事の日用に活用しようとする――実理に基づく――〈実用〉の学だからである。そして性善説に基づき、自然と人間の道/理を追い求める道学/理学だからである。端的にいえば「理学/道学、気学/物学、心学」三位一体の実心実学なのである[1]。

朱子学＝実心実学は、儒教文化圏に属する、東アジア共通の伝統である。もっとも、実心実学という語を意識的に提唱したのは主に 17･18 世紀､朝鮮の儒学者＝朱子学者である。特記すべきは、彼らは「朱子学＝実心実学」を再発見/再発明したという事実である[2]。いいかえれば「朱子学は本来、実心実学」との事実を再確認したのである。誤解しがちだが――実際、誤解もされたが――彼らは「朱子学を打破しようという反朱子学の、実心実学を提唱した」のではない。むしろ「朱子学の本来性を取り戻そうと、実心実学を意識的に

提唱した」のである[3]。その過程で、朱子学は一部批判され、新たな解釈も生まれた[4]。こうして当時の朝鮮で生まれ変わった朱子学は、新しい実心実学の様相を帯びている。

その様相は、1930 年代の植民地朝鮮で注目され発見された[5]。当時、「朝鮮学」運動に携わっていた韓国学者の一部が、件の朝鮮朱子学＝新しい実心実学を「実学」と命名し、その意義を評価したのである。ただし、その実用性ないし実益性に偏り、実心の意義を疎かにした。しかも朝鮮実学を「朱子学を打破しようとした、反朱子学である」かのように捉えようとした。例えば、朱子学を「前近代、保守・後退」「特殊、負」の学問とみなす反面、朝鮮実学の中から近代的な実用主義、功利主義などの要素を見出そうとしたのである。その成果は幾分あろうが、概ねは縁木求魚である。朝鮮実学は「新しい実心実学」だが、根本は朱子学である。西洋近代の実用主義、功利主義とはむしろ対峙する学問である。だから縁木求魚、失敗に終わらざるを得ない。ところがこの失敗を翻して「朝鮮実学の限界」と言う。これは、近代主義や近代知の洗礼を受けた「朱子学の誤解」による、歪な偏見にほかならない[6]。

さて、儒教とくに朱子学の伝統は――誤解や歪曲に揉まれながらも――現代の韓国、中国、ベトナム等の東アジア地域国家に根深く継承されている。即ち「儒教的近代」ないし「朱子学的近代」が続いているのだ。ここで注意を喚起したいのは、近代の多義性である。

あらゆる国の伝統は、多かれ少なかれ、今日まで影響を及ぼす。いいかえれば、どの国の伝統であれ、その国の固有な（inherent）―土着的（native）―近代/性を構成する。この時の「近代」とは「今日まで影響を及ぼす先の時代」を意味する（近代I）。これが近代の本義である。‘modern’は本来‘modernus （Lat.: modo [just now, lately , recently] + rnus）‘、即ち「ただ今、最近、近来」の意だからである。ゆえに「あらゆる国の伝統は固有な近代を構成する」との命題が成立する。この固有な近代は「伝統に基づく近代」ないし「伝統の中の近代」である。西洋近代であれ、非西洋の近代であれ、同じく固有な近代＝近代Iの範疇に属する。

にもかかわらず、西洋近代のみが近代であるかのように思われてきた。西洋が近代の概念を独占したからである（近代II）。それによって支配言説を発明してきたからである。しかし、こうした近代IIとは本義にもとる観念である。それゆえ非西洋近代 I を無視する色眼鏡あるいは、非西洋伝統に対する無知、偏見、誤解、歪曲などを育む温床になりうる。そして西洋中心的近代主義やオリエンタリズムを飼育する牧場になりうる。と同時に「近代の呪縛」を醸し出す枠組を形成し得る[7]。したがって西洋近代は――固有な近代と、後述の

ハイブリッド近代との概念枠・視点によって――批判的に省察しかつ解体すべきであろう[8]。

さらに、非西洋の諸国は自国の近代 I と共に「もう一つの近代」を保つ。西洋近代を受容/摸倣する過程で生成/派生された近代（近代III）。すなわち、自国近代 I ないし伝統と西洋近代との異種交配（hybridization）の産物たる、ハイブリッド近代（＝異種交配ないしは混合・複合の近代）である。注意すべきは、この近代IIIを西洋近代の色眼鏡で裁断する性向がはびこっている事象である。だから、その中の非西洋近代 I や伝統は無知、誤解、歪曲などに揉まれてきた。そして西洋中心的近代主義、オリエンタリズムはもちろん、自国型の近代主義、オリエンタリズムを生成し飼育してきた。こうした事象を克服するためには「近代 III はハイブリッド近代」との事実を認知しなければならない。西洋近代の色眼鏡を外し、自国近代 I や伝統を共に視なければならない[9]。

以上のことを要約すれば、西洋近代を批判的に省察しかつ解体しつつ、固有な近代とハイブリッド近代との新しい概念枠・視点を打ち立てていく必要があるということである。

ところで、日本の固有な近代を構成する伝統の要素は何であろうか。神道、仏教、儒学(儒教)、兵学などがあろうが、なかでも注目したいのは兵学である。そこから日本の「兵学的近代」という概念枠・視点を設定する必要性が生じる。兵学は、過去の日本において、支配的な学問だったからである。その伝統と遺産は、現代日本にも継承されているからである。もっとも、江戸時代思想史の流れには（日本特有の）儒学や朱子学の伝統が一部、生成されている。その分、「儒教的近代」も適用できるであろう。だが主流だったとは言えまい。日本の儒学や朱子学は兵学に圧倒されるか、兵学的思考によって変質されがちであった。兵学と兵学的思考は幕藩体制、武士階級の支配の下で、圧倒的な優位を占めていたわけである。

これと対比して中国、韓国、ベトナムなどの国々では、儒教は各々の固有な近代＝「儒教的近代」を構成する核心要素である。すなわち儒教伝統は根深く、今も継承されているのだ。その様相を描くのは厖大な作業である。それを鑑みて第 1 節では、宮嶋博史が提起した東アジア「儒教的近代」論を検討しつつ、その様相をうかがうことにしたい。ただし日本では「儒教的近代」より「兵学的近代」の占有率が圧倒的に優る。ゆえに第 2 節では、日本に適用すべく「兵学的近代」論を打ち立てる必要性を提起する。そして日本の兵学、兵学的思考の特徴とその性向を考察する。最後に、固有な近代とハイブリッド近代との概念枠・視点のもつ意義について、簡潔に論じてみたい。

１、東アジアの「儒教的近代」

宮嶋博史は 2010 年、「儒教的近代としての東アジア『近世』」という論文を公刊した[10]。その趣意は、東アジア「近世」の代わりに「儒教的近代」との概念枠・視点を取り入れようということである。つまり、「東アジアの 16 世紀から 19 世紀中葉までの時期」を「近世」ではなく「近代＝儒教的近代」と捉えようとしたのである（54 頁）。彼は、東アジア「近世」論を批判的に省察し、その限界と問題点を指摘する（56 頁）。「古代、中世、近代という歴史の三分法」に立脚しつつ「近世」を加えただけなので「従来の世界史の認識に関するパラダイムを批判できない」との限界。「結局は前近代なのであり、近代はやはり西欧の衝撃によって始まった、とする従来の枠組そのものは揺るがない」との問題点。こうして東アジア「近世」論は「近代史像そのものの再検討までには至っていない」と批判する（56 頁）。

これから、宮嶋の「儒教的近代」論を検討していく。だがその前に、東アジア「近世」論の展開を振り返りつつ、その問題点と限界を指摘しておきたい。次に、「儒教的近代」論の意義を明らかにすると共に、その問題点をも検討する。第三に、「儒教的近代」論を日本/史にも適用できるか否かを問い、その適用の限界を指摘する。

（１）中国「近世」論と東アジア「近世」論

「近世」とは内藤湖南（1866-1934;　一名、虎次郎）の造語、いわゆる和製漢語である。英語では「early modern （period）、前期（初期）近代」を意味する。これが「近世」の本義である。そのなかには「近代 modern （period）」が含まれてある。したがって「近世は近代を内包する」概念である。あるいは「近代」の範疇に属する。しかしながら「近世」という語だけを見ると、そうした事実を感知し難い。その中の「近代」が姿を隠しているからである。その意味で「近世」とは曖昧模糊とした概念である。

ともあれ、「近世」とは西洋/史の時代区分、とくに「近代のなかの前期近代」を意識した概念である。その意識は追従と対抗との両面性を帯びている。西洋/史の時代区分や西洋近代に追従しながらも、また他方では、それに対抗するとの両面意識をもつとの意である。ここで対抗とは、西洋/史の「前期近代」と対比される中国/史のそれを掲げようとする意志を含意する。そこから西洋中心的な近代主義、オリエンタリズムに対する批判意識が芽生える可能性がある。ただし、湖南が件の批判意識を持っていたと見ることは難しい。彼の著述には西洋中心的な近代主義、オリエンタリズム、または、その変態たる日本型の近

代主義、オリエンタリズムに陥っているような箇所が少なくないからである。

「近世」概念の曖昧模糊性を解消することは簡単である。その本義に従い「前期近代」へと書き替えると同時に、東アジアの（19 世紀以降の）「近代」を――西洋/史でも用いる――「後期近代 late modern (period)」と書き替えれば済む。ならばその曖昧模糊性は解消され、「近世＝前期近代」と「近代＝後期近代」との一貫性・整合性は一先ず確保されるのだろう。だが、真に確保されるのではない。そのように書き替えたとしても、東アジア「近代」の前期と後期の間には連続と断絶（＝西洋の衝撃による大転換）が介在するからである。この連続と断絶を止揚し、件の前期と後期の間の一貫性・整合性を真に確保するためには何が必要なのか。その間に行われた――とくに件の後期に入ってから間断なく行われてきた――東アジアの伝統と西洋近代との異種交配の様相を捉えるための概念枠・視点。すなわち「ハイブリッド近代」との概念枠・視点が必要である。

中国「近世」論

湖南は東アジア「近世」論の先駆とされる。しかし彼の論は中国史を中心として展開されたわけで、実は中国「近世」論に当たる。それは三段階を経て造り出された。第一段階は『支那論』（文会堂書店、1914）の第 1 章「君主制か共和制か」にみえる論である。その論旨を簡潔に整理しよう。「唐中期から五代、北宋にいたる時期」(8 頁)に「貴族政治が君主独裁政治へ」（9 頁）と変わり、「平民政治」（11 頁）の要素も増えた。その結果、「人民の財産私有」(46 頁)、「人民の権利、実力」(47 頁）を認めることとなった。こうした論旨を基に支那＝中国の「近世」論が芽生えたのである。

第二段階は『歴史と地理』という雑誌（第 9 巻第 5 号、1922 年 5 月）に載った「概括的唐宋時代観」である[11]。これは第一段階の論を簡明に整理した論文である。その冒頭に「宋代は近世の発端」（191 頁）と明記される。こうして「宋代以降の近世」論が確立したといえる。その要旨は以下の通りである。貴族政治は「唐末から五代までの過渡期」を経ながら衰退し、「君主独裁政治」へと変わった。その結果、北宋代には「君主と人民が直接相対する近世的政治」が現れた。この「近世的政治」を支えたのは科挙制度である。近世の特徴的な現象は「貨幣経済の発展」と「学術・文芸の質的な変化」である。例えば、学術の場合は「経典の新解釈」風潮が広まった。文芸は「庶民的なもの」となった。

第三段階は彼の遺作たる『中国近世史』である[12]。この著述の第 1 章「近世史の意義」は、彼が晩年に整理した中国「近世」論の骨組みに当る。その小題目は 1）貴族政治の廃頽と君主独裁政治の代興、2）君主の位置の変化、3）人民の位置の変化、4）官吏登用法の

変化、5）朋党の性質の変化、6）経済上の変化、7）文化の性質の変化などである。これらを改めて整理すると、①君主制（=中央集権的官僚制）と郡県制、②科挙制とこれによる世襲制の崩壊、③朋党の政治化＝政党化、④平民の権利の向上、⑤貨幣経済の発展、⑥庶民文化の発達などの六つの要素に集約される[13]。これらを中国「近世」論の構成要素と呼びたい。

湖南の中国「近世」論は彼の弟子たる宮崎市定（1901~1995）が著した『東洋的近世』に受け継がれた[14]。この著述の構成は「序論:東洋近世史の意義、1）世界と東洋との交通の概観、2）中国近世の社会経済、3）中国近世の政治、4）東洋近世の国民主義、5）近世の文化、結語:東洋近世と西洋近世」である（8-142 頁）。そこで宮崎は「中国近世」と共に「東洋近世」との言葉を用いている。とはいえ、この著述の内容は専ら中国歴史とその変動を取り扱っている。彼もまた、中国「近世」論を展開したのである。

宮崎のこの著述から三点だけを特記したい。まずは、5）の近世の文化のなかで、「人民＝庶民文化」と共に「宋代の新学」＝宋学、朱子学に注目し、その意義を「一種の思想解放」（111 頁）と表現しているという点。二つ目は、結語:東洋近世と西洋近世にて、西洋近世を「ルネサンス以後の近世、産業革命以後の最近世」と二分している点。その「近世、最近世」とは西洋/史の「early modern, late modern (period)」に該当する。三つ目は、中国（東洋）の近世の「先進性、指導性」（134 頁）を強調している点である。近世という時代に、中国(東洋)は中央集権的官僚制、科挙制度、国民主義などの政治の分野はもちろん、経済、学問、科学、技術の分野において西洋より先んじていたということである。

以後日本では、1950 年代から 60 年代にわたって、中国「近世」論をめぐる「近世論 v. 中世論」の論争が繰り広げられた。その過程で、中国「近世」論は自然と日本の学者の間に広がっていった。のみならず、その論旨は、ライシャワーとフェアバンクの共著である *East Asia: The Great Tradition* の‘Chapter 6. The Late T’ang and Sung: The Golden Age of Chinese Culture’にも収められることとなった[15]。したがって、その関連内容は相似ている。その共著の第 1 節（‘The Nature of the Period’）にみえる「early modern （phase, period）」は中国の「近世」を英訳したものである。そうして中国「近世」論はアメリカを含む他国にも広がっていく土台となったといえよう。

東アジア「近世」論とその問題点

のちに日本の一部学者は、中国「近世」論の変種たる東アジア「近世」論を展開した。その代表例が岸本美緒の『東アジアの「近世」』（山川出版社、1998）である。この著述は

明・清中国と日本の間の貿易、例えば、貨幣原料の銀の交易、武器製造技術の交流などを取り扱っている。彼女は「近世」との語を「日本史でいわれる『近世』やヨーロッパ史でいう『近世（初期近代)』とほぼ重なる 16 世紀から 18 世紀まで」(4 頁）に限定して用いる。そして、この時期の明・清中国と日本では「商品経済の活発化、社会の流動化」とこれによる「新しい国家、新しい秩序」が出現したという（4 頁)。こうして中国と日本に限られているものの、東アジア「近世」を論じたのである。

こうした岸本の東アジア「近世」論を湖南の中国「近世」論と対比すると、大きな問題点が目につく。中国「近世」論の骨組みがほぼ形骸化してしまうという点である。上で整理した、その六つの構成要素の①②③④⑥が抜け落ち、ただ一つ、⑤だけが残るからである。もっとも⑥庶民文化の発達は、彼女が言う「社会の流動化」の範疇に属すると言えるかもしれない。だがそのような説明はない。結局、⑤貨幣経済の発展のみが残り、彼女の言う「商品経済の活性化」に当てはまる。また、「新しい秩序」の出現に言及するが、その説明もない。多分東アジア伝統の互市体制の中で、当時出現した中・日間の新しい貿易秩序を指すのだろうが、それだけで東アジア「近世」を論じるのは限界がある。根拠不足である。

さて、「近世」概念を誰が、いつから、日本/史に適用したかは定かでない。湖南も宮崎も「近世」を日本/史に適用したことはない。にもかかわらず、いつの間にか「日本近世」との用語が広まっていった。そして今日、定着してある。「日本近世」の時代区分について、学説は二、三種類に分けられる。だが、共通して江戸時代を含む。ならば江戸時代の構成要素を――中国「近世」の六つの要素(①~⑥)と対比する形で――整理してみよう。まず、①徳川幕府と幕藩体制、封建制、②科挙制の不在、世襲制の存続、③朋党の不在が取り上げられる。この三つの構成要素を中国「近世」のそれに対比してみると、その間には、並立できぬほど、顕著な差異が介在する。

次に、中国「近世」の構成要素の④平民の権利向上だが、それに相当する現象が江戸時代を通して発現したとは言い難い。その理由は、朱子学の普及度が低かったからだと言える。ただし、⑤貨幣経済の発展、⑥庶民文化の発達といった現象は江戸時代にも、随分進展したといえよう。とはいえ、注目すべきは①②③の顕著な差異と④の欠如である。ゆえに日中両国の「近世」は並立できないと言わざるを得ない。両国の政治体制・制度・運営は対極的と言うべく、異質性は大きい。したがって各々の「近世」はごく異質な概念になってしまう。結局、東アジア「近世」論は虚像・虚構になりかねない。ただしそうならぬ

方途は残ってある。中国の「近世」の構成要素を概ね共有していた朝鮮、ベトナムなどを並列するならば、東アジア「近世」論は実体を備えることも可能であろう。

（２）東アジア「儒教的近代」論

宮嶋は「儒教的近代」論を展開するに際して、先に次の五つの事項を提示する(57 頁)。

① 近代という概念は本来、現在に直結する時代という意味である。
② 中国の歴史と現在をとらえるためには儒教的近代という新たなパラダイムが必要である。
③ 儒教的近代の核心は、朱熹の思想[=朱子学]の近代性を理解すべきことである。
④ 中国的近代は明代に確立し、その基本構造は 19 世紀以降現在に至るまで維持されている。
⑤ 中国的近代の影響を受けた東アジア諸地域の歴史も儒教的近代という概念に基づき、再検討しなければならない。

その要点を三つにまとめよう。まず、「固有な近代」に立脚し中国/史を理解すること（①④)。二番目は、「儒教的近代というパラダイム・概念」に基づき明代（1368～1644）以降の中国と東アジアの歴史を再検討すること（②⑤)。三番目は,「朱子学の近代性」を理解すること（③)。

「朱子学の近代性」の構成要素を、宮嶋は木下鉄矢の著作を引きながら論じる（60-65 頁）[16]。その核心要素は「民間の公共空間」産出と、「社会の動的なダイナミズム」を受容する秩序の形成である（65 頁)。この二つの要素を「儒教的近代」論の成立基盤と理解してよかろう。彼はまた、その遺産は現代中国に継承されたといい、その様相を「朱熹思想のヴィジョンと中国社会の共鳴関係」との項目で説明する（66-71 頁)。こうして「中国理解の新しいパラダイム」(71 頁)、即ち「儒教的近代」論を打ち立てたのである。

引き続き宮嶋は言う。彼の「儒教的近代」に基づき「西欧の近代と対等のものと理解するならば、『近代』中国に関してもまったく異なる像を描くことができる」(72 頁）と。そして近代中国が経験した「困難」の理由を、彼は「中国が遅れていた」からではなく「中国には別の近代がすでに存在していた」からであると捉える（72 頁)。その通りだと同意しつつ、これに関する私見を――「おわりに」で――披瀝してみたい。ただ一つ、断っておくが、近代中国の「異なる像を描く」ためには「ハイブリッド近代」の概念枠・視点が必要である。

宮嶋の「儒教的近代」論は多くの意義をもつと評価したい。何より、東アジアの「固有

な近代」や「伝統の中の近代」の一端を明かしていくことができる。また「ハイブリッド近代」を認知し、その概念枠・視点を啓発していくこともできるだろう。その過程で、儒教伝統を正しく理解していくための新しい地平が開かれるだろう。同時に、儒教とくに朱子学の誤解を問いただし、その正しき理解を追い求める方法が得られるだろう。それに基づき西洋基準を解体し「近代の呪縛」を超克して行くならば、非西洋近代を無視する色眼鏡、非西洋伝統に対する無知、誤解、歪曲などは次第に姿を消すことになろう。

しかし宮嶋の「儒教的近代」論は問題点も持つ。その二点、「儒教的近代」を適用するべき時代と地域の範囲をめぐる問題を取り上げたい。まず、上の④に「中国的[=儒教的]近代は明代に確立」とあるが、これは湖南の、宋代「近世」論に対抗しようという意志を表すのだろう。とはいえ、そこから時代範囲をめぐる問題が生じる。③「儒教的近代の核心は朱子学」なら、それが芽生えた宋代(960~1279)や、それが発生した南宋代（1127~1279）はそこから排除されてよいのだろうか。当時代には――朱子学が統治理念として――「確立していなかった」から排除されると答えられるだろうが、にもかかわらず、論難の余地は残る。もっとも、例の時代範囲を朝鮮王朝時代（1392～1910）に適用すると、問題なく整合する。しかし日本の江戸時代（1603～1868）に適用する場合には、問題が生じる。

次に、⑤の「東アジア諸地域」範囲にはどのような国々が適用されるかという問題である。その答えは、同論文の最後の節「東アジアの儒教的近世」（73-75 頁）に出る。中国、朝鮮、ベトナム、琉球の四か国である。その準拠は「朱子学を理念とする国家体制」（73 頁）、ないしは「科挙制度の導入と、科挙官僚による官僚制的国家体制」（74 頁）である。ならば、「近世」日本には適用できるまい。ところが宮嶋は「科挙制度や官僚制的な支配体制の受容は行われなかった日本ではあるが」との留保を付した上、「日本に関しても東アジアの儒教的近代という視点から検討されるべき課題が多数存在する」（74 頁）と述べている。

（３）日本「儒教的近代」論とその限界

はたして日本/史にも「儒教的近代」論を適用できるのだろうか。「できる」とすれば、どの時期に、どこまで適用できるのか。この問いに答えるべく、宮嶋は「儒教的近代と日本史研究」という論文を出している[17]。その要旨は「①1790 年に実施された『寛政異学の禁』を機に徳川日本は朱子学を積極受容した。②そこから明治維新の前提条件が形成された」ということである。これに基づき、「江戸時代後期から明治時代まで」の時期に「儒教的近代」を適用しようとし、その観点から論じている。

だが同時に、その限界を意識してか、日本の朱子学受容に現れる様々な問題点を指摘する。例えば、「朱子学の批判、読みかえ」――それを「朱子学の克服」と評価する傾向――との問題（230-233 頁）。また、日本思想史における「脱朱子学の傾向」を明らかにした上、「国家を絶対化する日本」儒教に内在する問題点を指摘している（234-236 頁）。これらの問題点を突きつめると、日本/史を「儒教的近代」論の観点から論じ難くなるだろう。即ち、日本「儒教的近代」論の限界を露呈するだろう。

その限界を産み出す、致命的な要因がある。幕藩体制と武士階級の支配、だから朱子学が統治理念として確立していなかったという事実である。とうぜん、科挙制度も官僚制も受容されなかった。たとえ江戸時代に「民間の公共空間、社会の動的ダイナミズム」が一定程度生成されていたとしても、それは局限的であった。こうした一連の事実から判断するならば、日本「儒教的近代」論は大きな限界をもつと言わざるを得ない。

ここで一つ、特記したいのは、宮嶋が指摘した「朱子学の批判、読みかえ」である。はたして江戸日本の思想史を概観すると、そうした行為が目立つ。ところが問題は、その「批判」は誤解、「読みかえ」は誤読、曲解などを伴うことである。そこには朱子学の根幹たる理を「取り除く、遠ざける、すり替える」などの「理欠」（筆者の造語）の現象が付きまとう。ゆえに朱子学の本来性は傷つく、変質される、失われる[18]。周知のように、理は「仁義礼智」四徳＋「信」との五常を表象する。それは「天理自然」として普遍/公共の道理である。そして価値判断の基準や（道徳的）秩序原理を構成する[19]。したがって「普遍、公共、公正」などの観念を表象する。同時に「天理自然」に基づく「自由、平等、権利、義務」の観念を含意する。なお、儒教＝実心実学でいえば、実心の土台ないし基準・基礎原理であるといえよう。この理を「無、空、虚」にさせる性向が「理欠」である。

朱子学の本来性は「理、道、天」に基づく普遍性/公共性を象徴する[20]。江戸思想史を概観すると、この普遍/公共性も変質し特殊化される「普遍の特殊化」現象が目立つ。そうして日本に受容された――思想、宗教、哲学など――諸学問は概ね普遍の特殊化を経る。つまり、普遍的要素が抜け落ちるか、特異な形で変質するのである。日本の朱子学をはじめとする儒学の変質はその典型的な例である。そこから日本特有の各種学問が産み出される。例えば、変質された儒学系統の古学、徂徠学、水戸学、そして国学など。これらの学問の共通点は普遍の特殊化と理欠である。この二つの現象、性向は日本思想史を貫く特徴である。もう一つの特徴は兵学、兵学的思考である。これら三つは相互連関している。

２、日本の「兵学的近代」

幕藩体制と武士階級の支配の「近世」日本を占有した学問は兵学であった。その占有率は、朱子学はもちろん、余他の各種学問に比しても圧倒的な優位であった。そして兵学、兵学的思考は日本全国に広まっており、また民間にも浸透していった。その伝統や遺産は継承され、現代日本人にも色々な影響を及ぼしている。したがって「兵学的近代」論ないし概念枠・視点の成立根拠は十分である。その根拠は日本の「近世」のみならず、ほぼ全時代の歴史・思想史から幾らでも見出すことができる。それでは、日本化された兵学、兵学的思考の特徴は何であろうか。兵学的思考の性向はどのような姿で現れるのだろうか。その答えを、前田勉と佐伯真一の著書を通じてうかがおう[21]。

（1）日本兵学の特徴

前田の著書（1996）は、「近世」日本の兵学を――朱子学と対比しつつ――研究した多数の論文を収めている。その概要に該当する序章（「近世思想史の対立軸としての兵学と朱子学」）を基に、そこから兵学の特徴を調べてみよう。彼は「近世日本の支配思想は兵学」「支配の正当性根拠は武威」といい、その支配原理を端的に表現する言葉が「非理法権天」との格言であると述べる（21 頁）。この格言は元和元年（1615 年）、徳川幕府が公布した最初の「武家諸法度」という法令の一条項に由来する。「法是礼節之本也。以法破理、以理不破法。背法之類、其科不軽矣」との条項である。

「非理法権天」とは通常、「非なるものは理に勝つことができない。しかし理は法に、法は権［＝権力］に、権は天［=運数/自然の勢・力］に勝つことができない」との意で解釈される。その中で前田は、理と法との関係に注目し、次のように解説する。「法とは法度のことであり、幕府権力の命令であった。ここでは、たとえ人民の側に理があったとしても、法に服従すべきことが宣言されている」（21 頁）と。つまり、庶民一般の理（=合理的な主張/要求）は幕府の法と権力の前に無力、無用であるとの意である。だから、幕府・武士には理が必要ない。むしろ抑圧し除去すべき対象である。当然、朱子学の理のような「普遍/公共の道理、価値判断の基準」も必要ない[22]。そこから理欠の現象ないし性向が生じるのは自然なことである。

前田は兵学の要点を軍法＝軍律による「規律化、役の遂行」（27 頁）と「絶対服従、自発的服従」「私的行為の否定、物理的強制力による支配」（29 頁）などで整理する。そして「主観的判断・行動は軍律＝軍法によって私的行為として全面的に否定された」（29 頁）

と説明する。特記すれば、彼は荻生徂徠（1666～1728）を「近世日本の代表的な兵学者」（30 頁）と称する。徂徠の『孫子国字解』『鈐録』などの兵学書は「詐術、偽装」のような権謀術数を露骨に正当化しているからだという。前田は序章の結論部で次のように総合する。「近世国家は『軍事的統制が社会秩序のモデル』となった、無用者を排除する兵営国家であった。そして、兵学はその国家の支配を理論化し、正当化する思想であった」（35 頁）と。

以上のことを土台に、日本化された兵学、兵学的思考の特徴を二つに取りまとめてみたい。一つは性悪説をはじめ、友・敵を分ける二項対立思考、状況的・方便的思考、道・理に反する功利主義、（兵学的）実用主義、現実主義、権力主義などの範疇。また一つは戦時のみならず、平時にも適用し活用されること。それゆえ、一種の政治文化として社会化されているとのことである。こうして日本人特有の政治観、人間観、世界観の要素を構成する。そこから各種の変態的性向が起因するのだろう。例えば、主君への忠誠といった盲目的な服従心、お上信仰のような権力追随的な性向が生まれる。目的のためには手段を選ばぬ権謀術数、詭道、詐術などの性向も生まれる。「詭、偽、欺」は必要な奇術・技術、不可欠な智謀・知略と正当化される。どこにも「普遍/公共の道理、価値判断基準」が取りつく島はない。

（２）日本兵学、武士道の実像と虚像

佐伯の著（2004）は、軍記物語・兵学書を検討しつつ、兵学や武士道の実像と虚像を明らかにしている（第 1 章～第 3 章)。その問題意識は序章で提起された、次の質問をみれば分かる（14 頁)。①武士道精神による美しい合戦とは、果して虚像なのか。②武士たちは、一定のルールや礼儀を守って戦っていたのだろうか。③だまし討ちのように、勝つためには手段を選ばず、功名のためには味方をも欺くという姿のほうが、一般的だったのだろうか。佐伯の検討によれば、問い①の答えは‘Yes’に近い。合戦の大部分は醜く、とくに武士道精神とは「近代」に入って造作された虚構なのだからである。本来、「近世」に発明された武士道（=武道、士道）の実像は決して「美しい」ものではなかった。問い②の答えは‘No’である。武士たちの「ルール違反、礼儀無視」は日常茶飯事だったからである。

注目したいのは問い③、その答えは‘Yes’である。各種の軍記物語をみれば「だまし討ち、手段を選ばず、欺く」ことは一般的だったからである。いいかえれば「欺瞞、偽り、謀略」などによる権謀術数は常用手段ないし一種の兵法であった。ゆえに、武士たちには「必要なもの、当然のこと」と肯定される。日本の兵法書＝兵学書はそうした権謀術数を「知恵、

策略、謀計」として肯定する。また、孫子兵法の「兵とは詭道」(『孫子』始計篇）との一節などを根拠に正当化もする。そこに（変質された）儒教の徳目を加味して多様に発明したのが、近世の各種の武士道である。佐伯は第 3 章の結論部で次のように述べている（190 頁)。

> 日本の武士は「武士道」即ちフェア・プレイ精神に満ちていたと考えている人は、現代の知識人層の中にも少なくないように思われる。しかし…武士たちの価値観は、いわゆるフェア・プレイ精神とはおよそ対極的なものといわねばなるまい。だが、実は「武士道」は、本来このような謀略肯定・虚偽肯定的な考え方と共に生まれ育った言葉だったのである。[23]

にもかかわらず、「それが逆転してフェア・プレイ精神のように解され、さらには、日本の武士たちは正々堂々たる『武士道』に生き、虚偽など用いなかったというように考えられるようになったのは、いつごろ、どのような事情によるのだろうか」（190 頁）と、佐伯は問う。この答は第 4 章「武士道の誕生と転生」にて明かされる。それによれば、近世の武士道とは「謀略の世界から生まれた」もので、その特徴は「戦闘能力、名誉欲、喧嘩好き、武略・知略、死の覚悟」などである。これこそが近世に発明された武士道の正体なのである。

ところが近代に入り、武士道はその本来性と異なる姿で転生を繰り返す。その過程で武士道は歪な形で変貌する。その典型的な例が新渡戸稲造（1862～1933）の *Bushido: The Soul of Japan* （1900, 1st edition: 『武士道』）である。これより儒教の徳目で仮飾された「武士道精神」という虚構が生まれ、通念化する。それゆえ、日本の武士は恰も「儒教道徳で武装していた人」のように誤解させられる。「武士道精神すなわち儒教道徳」かのように錯覚させられる。だがそれは、捏造された虚像である。その実像は儒教道徳と「対極的なもの」であった。

注意を喚起したいのは、「近世」日本の兵学思想は兵学者だけのものではなかったという事実である。朱子学者であれ、儒者であれ、他の学者にも大きな影響を及ぼした。一般日本人も同じであった。教育し飼育されたか、学習し活用されたからである。そして兵学、兵学的思考は支配・被支配階級の中・間に一種の政治文化として社会化された。とうぜん近世以降にも、その伝統と遺産は日本人特有の人間観、政治観、世界観の中に浸透していった。とくに近代には、西洋思想との異種交配による変質を繰り返しつつ、広まっていった。そして近代を経、現代に至り、日本人の性向、行態（behavior)、人間関係、思考様式

のなかに浸透している。

それでは、現代日本はどのような国家であろうか。もちろん兵営国家ではない。また兵学、兵学的思考が支配する軍事的統率・規律社会でもない。だが、その伝統を継承しかつ発明している。すなわち性悪説、二項対立思考、状況的・方便的思考、功利主義、実用主義、現実主義、権力主義などの伝統は今も続いている。そこから派生される各種の変態的性向は現代日本の政治、社会、文化などの各分野に浸透してある。とくに政治状況、統治様式に目立つ。政治家、官僚、公務員の政治倫理、行政組織、運営方式に生きている。ゆえにお上信仰、上命下服、低劣な民権・人権意識、男女差別、官尊民卑、男尊女卑などの性向は強い。特記すれば、官尊民卑は日本の根深い伝統である[24]。男尊女卑もまた、同じである[25]。これらの性向の中には兵学、兵学的思考が据えられてあると考える。

おわりに

あらゆる国々の歴史、伝統は正負の両側面をもつ。各国の固有な近代も例外ではない。すなわち、西洋近代も儒教的近代も兵学的近代も正負の両側面をもつ[26]。したがって、各々の正と負を――相対化し――比較考察する必要があろう。また、例の固有な近代を構成する各国の伝統の思想・学問は、それなりの実心と実学の要素をもつと考えてよかろう。その間には共通性と異質性があるわけで、それを比較考察する必要もあろう。なお、前述（注9 参照）したように、非西洋近代の中から西洋近代の負の側面を批判し止揚し得る「反近代、脱近代」の要素を見出す必要もあろう。こうして各々の近代を批判的に省察すれば、「横断近代/性」の地平を啓発していくことができるだろう。

先に見たように宮嶋は、近代中国が経験した「困難」の理由を「中国が遅れていた」からではなく「中国には別の＝儒教的近代がすでに存在していた」からであると説明する。それはとうぜん、西洋近代とは「別の」＝異質な要素をもつ。とはいえ、すべてが異質なのではなく、一部は共通なる要素をもつのだろう。したがってその異質性と共通性を弁別し、比較考察する必要がある。その時、両方は「対等なもの」＝固有な近代との概念枠・視点を備える。同時に「ハイブリッド近代」との概念枠・視点を兼ね備えて、近代中国（＋東アジア諸国）の実像を描く。これこそが西洋基準を解体し、近代中国を――また中国の固有な近代、伝統を――正しく理解する方法である。そして近代主義的な色眼鏡、非西洋伝統に対する無知、誤解、歪曲などを払拭し、「近代の呪縛」を超克していく道筋である。

もっとも、儒教的近代と西洋近代のもつ異質性と共通性を弁別し比較考察するのは簡単

な作業ではない。にもかかわらず、これから推進していくべき大事な作業といえば、異論はなかろう。ここでは試しに、これら二つの近代の実心実学の要素とその異質性と共通性――また正負の両側面――を弁別し比較考察してみることにしたい。

儒教的近代の特徴を再度整理してみよう。その構成要素は儒教＝実心実学、または、朱子学＝実心と実理に基づく〈実用〉の学である。特記したいのは朱子学の理(＝普遍/公共の道・理)である。繰り返し言うが、それは「普遍、公共、公正」などの観念を表象する。同時に「天理自然」に基づく「自由、平等、権利、義務」の観念を含意する[27]。その中で一つ、権利とは、注 13 で述べたように、朱子学の理（ないしは儒教の仁）に基づく観念、あるいは「天理自然」に基づく権利＝「天理自然権」といった観念と理解されたい。この権利を――'rights'の本義に近いと判断される――「権理」と取り替えると、もっと理解しやすくなるであろう。

これと対比する形で、西洋近代を構成する実心と実学の要素をまとめてみよう。まず、その実学の要素は、西洋思想から産み出された近代科学である。これが人類にもたらしてきた厖大な恩恵や利益は正の側面といってよかろう。ところが近代科学は「近代理性」に基づくものの、実利を重んじる傾向が強い。即ち実利重視の実用学問である。それを支える理念的基盤は功利主義、理性中心の合理主義、個人主義などである。そして現実主義、権力主義、自己中心主義と結びつく。ひいては自国中心主義、人種主義、植民地主義とも結びつく。これらが如何なる負の歴史、遺産をもたらしてきたのかは批判的省察と解体の対象である。

次に、その実心の要素はキリスト教、そして西洋近代生まれの理性であるといえる。そこから自由、平等、権利などの概念が発明された。これもまた、計り知れない恩恵と利益を人類にもたらしたという意味で、正の側面と評価してよい。とはいえ、そこにはキリスト教の性悪説や――自然と人間、自己と他者、友と敵を分ける――二元思考・二項対立思考が付きまとう。ゆえにその負の側面として、人間中心の自然破壊、自己中心の他者蔑視、敵対意識をもたらした。同時に、西洋中心的な近代主義やオリエンタリズムを造り出した。その結果、例の実心は偏狭なものとなり、普遍の特殊化に陥る。あえていえば、普遍/公共の道・理とは異なる道を歩むことにもなる。こうした一連の事柄は歴史的事実であり、今なお発生する現象でもある。当然、批判的省察と解体の対象とすべきであろう。

さて、中国など東アジア諸国は 19 世紀以降、西洋近代を受容しつつ、各々の固有な近代と異種交配して「ハイブリッド近代」を生成していった。その受容とは、共通要素との親

和・同調と、異質要素に対する反発・抵抗を伴う、複雑な過程であった。ここで共通要素の例として翻訳語を――概念史の視点から――調べてみよう。例えば、西洋近代の理性という翻訳語は、朱子学の「性即理」との命題と深く関連していると考えられる。そして自由、平等、権利などの概念は朱子学の理や「天理自然」を基に理解した翻訳語にほかならない。周知のように、これらの翻訳語＝和製漢語は近代日本にて産出された。その意味で朱子学は、日本型「ハイブリッド近代」の生成、近代化に大きく貢献したといえる。したがって、同時期の日本に儒教的近代を適用しようという宮嶋の観点は幾分妥当であるといえよう。

では、中国の場合はどうだったのだろうか。中国も日本と同様、朱子学は、中国型「ハイブリッド近代」の生成や近代化に大きく貢献したといってよかろう。にもかかわらず、近代化の過程で、「困難」を経験した。その理由を、宮嶋は「中国が遅れていた」からではなく、「別の＝儒教的近代がすでに存在していた」からであると説明した。同意するが、同時に解き明かすべき問題が残る。中国の場合、「別の＝儒教的近代」はどうして「困難」をもたらしたのか。すなわち、その如何なる要素ないし要因が「困難」をもたらしたのかという問題である。その要素はおそらく、近代中国の政治、経済、社会、文化、思想など諸分野から多様に見出せるのだろう。そのほか、そこには、近代中国をめぐる国際政治的な要因が大きく絡んでいるのであろう。

ここで注目したいのは思想分野である。この分野で、儒教的近代は西洋近代に反発・抵抗する要素や、その負の側面を批判できる「反近代、脱近代」の要素を多く持っていた、持つと捉えられるからである。ゆえに思想的な葛藤・対立が強く、その強さがかえって西洋近代を受容し難くさせる要素となったと捉えてよかろう。別の言い方でいえば、儒教的近代のもつ正の側面がむしろ、西洋近代を――その負の側面に対抗しようとしたが故に――受容し難くさせる障害要因となり、「困難」をもたらしたと捉えてもよかろう。こうした捉え方は近代の中国同様、朝鮮、ベトナムなどにもあてはまるといえる。

反面、近代日本は――それなりの「困難」があったものの――近代化に成功した。その理由は、日本の固有な近代には西洋近代との共通要素が多かったからであるといえる。しかし、また他方では、西洋近代に反発・抵抗する要素や「反近代、脱近代」の要素は少なかったともいえる。ここでもう一度、念を押したいが、西洋近代は正負の両側面をもつ。したがって、先の「西洋近代との共通要素が多かった」とは「西洋近代の正のみならず、負の側面と親和的な要素が多かった」ことを含意する。あるいは、負の側面との共通要素

がより多かったと言えるかもしれない。ともあれ、日本の兵学的近代は西洋近代の負の側面と親和的な、共通要素を多く持っていると指摘しておきたい。

近代以降、西洋近代は非西洋地域の固有な近代を圧倒しつつ、世界化していった。その過程で、東アジア地域の儒教的近代は無視され、儒教伝統は無知、誤解、歪曲などに揉まれてきた。そして西洋近代の支配言説、基準によって裁断されてきた。だが時代は興亡盛衰、変遷する。現在、西洋近代はもはや支配言説でもなければ、普遍/公共の基準でもない。西洋近代文明は無論、それを継承し発展してきた世界の現代文明も相対化すべく、正負の両側面を問わねばならない。その負の側面を批判し止揚していかねばならない。そのような新時代を迎えているのだが、にもかかわらず、「近代は西洋生まれ、西洋の専有物」という執着と偏見は根深い。今なお「近代の呪縛」は持続している。そうした現状を打破していくためには、何が必要であろうか。さぞ多いだろうが、何よりも必要なのは、固有な近代とハイブリッド近代との概念枠・視点の啓発と普及が至急であるといいたい。

注

[1] 朱子学の一脈たる陽明学は「心学」を重んじる。だが同じく、実心実学である。

[2] 「朱子学＝実心実学」の再発見/再発明は、17・18 世紀の朝鮮でのみ発生した現象ではない。ほぼ同じ時期に、清国でも日本でも発生した。各々の国での現象は勿論、共通性と異質性をもつ。

[3] その背景には、次の二つの理由があったと考えられる。一つは、朱子学の虚学化に対する批判意識。朝鮮の朱子学は長い間、体制教学だったが故に、その本来性に疎くなり、次第に実心実学の活力、実践力を失う傾向に陥ったからである。また一つは、現実改革の必要性。両乱の被害を受けた朝鮮の政治、経済を建て直す必要があった。両乱とは壬辰倭乱(1592-98、文禄・慶長の役)と丙子胡乱(1636)を指す。

[4] ゆえに、「反朱子学的な」発想も要素も混ざっている。がしかし、「反朱子学」とは言えまい。

[5] その詳細は、小川晴久『朝鮮実学と日本』(花伝社、1994)、参照。

[6] ここで言う「誤解」とは歪曲、偏見、誤読などを含む概念である。「朱子学の誤解」は今なお根深い。それを問いただし、朱子学の正しき理解を追い求めることは重大な課題であるといいたい。

[7] 「近代の呪縛」とその超克に関しては金鳳珍、「韓日共通の共通課題」(翰林大学日本研究所『翰林日本学』第 14 輯、2009 年 4 月)、参照。

[8] 近年、西洋近代を解体すべく、非西洋地域の「固有な近代」を論ずる研究が出現している。金相俊、『맹자의 땀 성왕의 피: 중층근대와 동아시아 유교문명(孟子の汗 聖王の血: 重層近代と東アジア儒教文明)』(ソウル: アカネッ、2011) ;Alexander Woodside, *Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History* (Harvard University Press, 2006)。なお、板垣雄三は「イスラムの近代/性」論を展開してきた。7 世紀から始まったイスラムの近代が東アジアへ、ヨーロッパへと広がったという議論である。

[9] そうすると、資本主義萌芽論、内在的発展論、植民地近代論などといった既存の近代論は、廃棄されるか、新たな概念枠・視点によって修正されるべきものになろう。このために必要なのは、西洋近代と非西洋の近代(ⅠとⅢ)の両方を相対化し、その間の共通性と異質性を捉えること、各々の正負の両側面を比較考察することである。さらに、非西洋近代の中から西洋近代の負の側面を批判し止揚し得る「反近代、脱近代」の要素を見出すことである。こうして各々の近代を批判的に省察すれば、「横断近代/性 trans- *or* transversal modern/modernity」の地平を啓発していくことができるのだろう。

[10] 宮嶋博史、「儒教的近代としての東アジア『近世』」、和田春樹等編『東アジア近現代通史』第1巻『東アジア世界の近代 19世紀』(岩波書店、2010)、53-78。

[11] この論文は、礪波護編・内藤湖南著『東洋文化史』(中央公論新社、2004)に載っている(191-202)。

[12] この著述の原本は、『内藤湖南全集』(筑摩書房、1969-1976)の第10巻に『支那近世史』との題名で載せてある。これは戦後、題名を『中国近世史』(弘文堂、1947)と取り換えて出版されたことがある。その新刊本が『中国近世史』(岩波書店、2015)である。

[13] ここで「④平民の権利向上」の権利とは――西洋近代の権利概念と対比される――朱子学の理(や儒教の仁)に基づく観念である。筆者はかつて「天理自然権」という観念を造語し提示したことがある。理・天理は、人間の自然権として、(義務を含む)権利の観念を含意するとの趣旨である。김봉진(金 鳳珍)、「서구 '권리' 관념의 수용과 변용: 유길준과 니시 아마네의 비교(西欧「権利」観念の受容と変容: 兪吉濬と西周の比較)」、共著『인권의 정치사상(人権の政治思想)』(理學社, 2010), 375-413. See Bongjin KIM, "Rethinking the Traditional East Asian Regional Order: The Tribute System as a set of Principles, Norms, and Practices," in *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 14, No. 1, June 2017, pp. 147-150。そのほか、儒教や朱子学の人権思想に関する研究論著は多いが、なかでも下川玲子『朱子学から考える権利の思想』(ぺりかん社、2017)を参照。

[14] この初刊本は『東洋的近世』(教育タイムス社、1950)である。そして『宮崎市定全集』(岩波書店、1992)の第2巻に収録されている。この著述と共に他の論文を編集した新刊本が礪波護編『東洋的近世』(中央公論新社、1999)である。この新刊本を引用する。

[15] Edwin O. Reischauer and John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition* (*A History of East Asian Civilization: Volume I*) (Boston: Houghton Mifflin Co., 1960) 1st edition.

[16] 木下鉄矢『朱熹再読: 朱子学理解への一序説』(研文出版、1999)、『朱子学の位置』(知泉書館、2007)、『朱熹哲学の視軸―続朱熹再読』(研文出版、2009)、『朱子―〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』(岩波書店、2009)。

[17] 宮嶋博史「儒教的近代と日本史研究」、清水光明編『「近世化」論と日本 「東アジア」の捉え方をめぐって』(勉誠出版、2015)、221-237。

[18] もっとも、その本来性を守ろうとした日本の儒学者もいた。しかし少数で、その位相は低かった。彼らの政治的、社会的影響力は小さく、一部地方に限られていた。

[19] 朱子学によると、理はすべての物、事、人間の心の中に内在する。とくに心の中の理を性(human nature)と呼ぶ。理は純善なので、性善説を導く。そうして性品、人格の根本となる。したがって「道理がある、道理を知る」のは「人間性、人間愛、人本主義、人道主義」に通じる。

[20] また、朱子学＝実心実学の視点からは、実心の土台たる性・理を象徴するといってもよかろう。

[21] 前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、1996)。佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』(日本放送出版協会、2004)。

[22] したがって朱子学は、その根幹たる理を取り除かない限り、幕府・武士には不必要な学問である。しかも、その支配の正当性を否定し揺るがす恐れがあるのだから、警戒すべき危険な学問でもある。

[23] 佐伯真一『戦場の精神史 武士道という幻影』(日本放送出版協会、2004)、190 頁

[24] にもかかわらず、官尊民卑を儒教伝統と見なす誤解、間違った通念が広く存在する。そこには欧米中心的近代主義、日本型オリエンタリズムなどの悪影響が投影されているといいたい。ちなみに、日本伝統の官尊民卑を批判しようと、その用語を発明した人は福沢諭吉であると知られる。彼の晩年著作『福翁百話』(1897 年 7 月出版)、参照。

[25] 『列子』天瑞には「男女之別、男尊女卑」とある。しかし『列子』は道家系統の文献であり、経書には属さない。とにかく、男尊女卑という用語は、儒教のどの経書にもない。その典拠と誤解される、『礼記』にはむしろ男尊女卑と相反する「夫婦有義」(昏義)といった用語が主流である。また『春秋史氏伝』には「夫和妻(婦)柔、夫義婦聴(順)」などの語が見える。それらは男女の相互尊重、敬妻の思想を表象するといえよう。

[26] 注意を喚起したいが、正と負の分別は「普遍/公共的なもの」である場合もあれば、「特殊/限定的なもの」になる場合もある。前者は「普遍/公共の道理、価値判断基準」が有りかつ普遍化/公共化している場合である。後者は、それが無いか、普遍化/公共化していない。あるいは時空間や状況の変化によって、それが異なるか、特殊化/限定化している場合である。

[27] これらの観念を、専ら朱子学の理や「天理自然」に基づくものと考えるわけではない。その他に仏教、道教、イスラム教など、あらゆる宗教・思想の中からも、これらの観念が見いだせると考える。

長寿社会と現代文明

――東アジア〈西洋近代〉受容共同体のアポリアと展望――

大橋健二

はじめに

グローバリズムという名の新自由主義・市場原理主義の支配下にある現代文明は、個々人に対し自立や自己責任・自己決定能力、非依存的な〈強い個人〉を求めてやまない。現代人は経済原理に駆動された活動主義(前進・拡大・合理・効率・スピード・有用・能動・健康・若さ)を基調とする、限りなく〈強さ〉を志向・追求する文明に生きている。背景にあるのは、人間による自然支配を当然視するユダヤ・キリスト教の人間中心主義 anthropocentrism と、主体／客体を分離し自他を「分ける」デカルト的二元論、自我の無限拡大を求め徹頭徹尾自己に依存する個人主義の「ファウスト的自我」など、いわゆる〈西洋近代〉の論理である。

150 年前の明治維新以来、〈西洋近代〉を世界のどこよりも熱心かつ無邪気に追い求めた日本の現代社会に顕現した種々の歪みと病理現象――人格の尊厳を踏みにじる経済的格差の拡大・貧富の固定化、不平等・不公平感から湧き上がる社会的・世代的対立、ローカル経済の破壊と伝統的共同体の消滅、人間的「つながり」の希薄化に伴う個人の孤独・孤立、強者の立場から弱者を見下し排除しようとする社会風潮、そして世界最大規模の「老人大国」の出現――は、こうした〈西洋近代〉即ち〈強さ〉の文明の中に生じている。

今日の日本は世界最先端をいく「老人大国」「老人先進国」である。今世紀に入り世界史にも例を見ない人口急減・少子高齢化が進み、国家規模では人類史上初の「超高齢社会」(65 歳人口が総人口の 21%超の社会、2007 年の日本が最初)となった。これを凌駕する勢いで韓国・台湾が続き、そして中国、少し遅れて全世界が追う。人類が初めて経験する「超高齢社会」の未来は不透明で、世代間対立の激化が予想されるなど必ずしもバラ色とは言えない。

東アジア世界には、天地万物すべては陰と陽という相反相待する二つの気の中に生起・変化するという陰陽思想がある。われわれが生きるこの宇宙は陰陽二気による相互依存・相互制約・相互転化・相反相成という不離一体的な相関・相補関係の中に形成される。陰

と陽の二気は互いを絶対的に必要とする。今日の世界を覆う〈強さ〉の文明は、男性的かつ若者的な「陽」の気の一極支配であるがゆえに、そこに種々の歪みと病理現象、深刻な矛盾や不調和を内在するに至った。

現代文明の周辺者 marginal man としての高齢者――子供や女性、障害者、重篤な病人らも同様――は、〈弱さ〉において「陽」と相即不離の「陰」の気に相当する。〈弱さ〉の象徴・体現者としての老人は、その〈弱さ〉ゆえ逆説的に、病理的な歪みを抱えて進む現代世界＝〈強さ〉の文明に対するオルタナティヴ、すなわち〈強さ〉に繋縛された現代文明を相対化することのできる存在者として、現代文明の「変革者」もしくは「救済者」としての資格と責務を付与されていると言ってよい。

１、「迷惑をかけない」老後

現代世界を覆いつくすアメリカ発のグローバリズム、優勝劣敗の新自由主義によって加速された社会的分断・格差社会に見るように、現代文明はかつてない規模と深みにおいて自立や自己責任・自己決定を自明とする強い個人、〈強さ〉の論理が支配する。ユヴァル・ノア・ハラリ“SAPIENS：A Brief History of Humankind”2011）は、「個人」と「家族・コミュニティ」、「国家・市場」の相関関係を近代以前、近代以後に分け「弱い個人」対「強い個人」という図式で示した。

近代以前 ＝ 弱い個人 → 強い〈家族・コミュニティ〉 → 弱い〈国家・市場〉

近代以後 ＝ 強い個人 → 弱い〈家族・コミュニティ〉 → 強い〈国家・市場〉

近代以前の人間が強い〈家族・コミュニティ〉の中で生を営む「つながりの自己」すなわち「相互依存的・互恵互酬関係にある自己 interdependent self」であるのに対し、近代以後は〈家族・コミュニティ〉を必ずしも必要としない「アトム的自己 atomistic self」が社会の中心に据え置かれるようになった。アジア・アフリカなどの相互依存・協調的な「つながりの自己 interdependent self」に対し、個々人がバラバラに分断された「アトム的自己」が社会のメインストリートを闊歩する。〈強さ〉を至上価値として〈弱さ〉を拒否する現代文明は、依存 dependence を恐れ、これを恥じる傾向が強い。

医療科学系大学で私が担当する一般教養講座「哲学と死生観」(一年生が対象、毎年 300 名前後が受講)の 2019 年度春期試験で、①現代日本の高齢者をどのように見ているのか、②どのような老後を理想と考えるのか、という論述問題を出した。①では、学生の多くが近年多発する高齢者による自動車事故を取り上げ、免許証を「返納」しないで運転を続け

る老人を「危険」で「傲慢だ」と批判的に見ていた。②では、ほとんど例外なくほぼ全員が、自身の「健康」重視と併せて家族・周囲に「迷惑をかけたくない」老後が理想と答えた。学生たちが口をそろえて語った「迷惑をかけたくない」という理想の老人像は、現代文明が強調する自立・自己決定・自助努力(非依存性)と同根、パラレルの関係にある。周囲に迷惑をかけないで死ぬという高齢者の「終活」ブーム同様、現代文明が強調する自立・自己決定・自助努力(非依存性)の精神は若者世代に漏れなく共有されている。戦後日本の教育界は、一貫して児童生徒に「他人に迷惑をかけない人間になれ」と自立し独立した個人を理想として〈強い個〉の育成に力を注いできた。現代の青壮年層が新自由主義・市場原理主義にさほど違和感を覚えず、かえって親和的である所以である。

こうした日本人の集合的無意識 Archetypus ともいうべき「非依存」的精神・感性の背景にあるのは、①源平以来の武士文化によって育まれてきた、他人への依存を「恥」とする社会風潮②明治以来、世間に広く歓迎された福沢諭吉「独立自尊」的価値観③1980 年前後から英米の政治家・学者らによって主導され現代世界を覆うに至った新自由主義――絶えざる競争・自己革新・自己決定・自己責任という「強い自己」を前提とする――への無条件受容・全面拝跪④戦前の全体主義への反省を踏まえて制定された「教育基本法」(1947 年施行)が重点を置く「個人の尊重」――個人主義あるいは「独立した自己」「自立した個人」の強調――を根本価値とする戦後教育の成果、などが考えられる。

２、傷つきやすさ vulnerable と非依存的自己 independence self

現代日本社会では、「労働」から解放されるサラリーマンは定年後、「終わった人」すなわち「社会的死者」と化す。日本人の多くは、会社で「有能」「有用」と見なされることに少なからぬエネルギーを傾注するが、会社を辞めてみてはじめて、社会にも、家庭にもどこにも居場所がないことに愕然とする。こうした人間を、ポーランド出身の社会学者ジグムント・バウマン(1925～2017)は「不要な人間・廃棄された人 wasted humans」と形容した。経済活動に役立たない非生産人間は、価値のない存在として社会から排除され、行き場・居場所を失うというのだ(“Wasted Lives: Modernity and its Outcasts”2004)。

バウマンは、「近代」を前・後期の二つに分ける。前期の「固定化した近代社会 solid modernity」、後期の「液状化した近代社会 liquid modernity」である。前者が明確な秩序と強固な組織をもつ安定した社会であるのに対して、後者は固定的な秩序・組織が融解し液状化した不安定・不明確な社会であるため個人がその責任において自己のアイデンティ

ティを獲得する必要に迫られる(” Liquid Modernity “2000)。

バウマンと同じくポーランド出身の社会学者ウルリッヒ・ベック(1944～2015)は、産業革命によって 19 世紀に出現した産業社会を「第一の近代」、これに対し、1980 年代以降の新自由主義、経済のグローバル化に伴う近代を「第二の近代」と呼ぶ。これは近代化による近代化すなわち近代のラディカル化＝「再帰的近代化(reflexive Modernisierung」である。ここでは人間が徹底的に「個人化 Individualisierung」されるという点で世界は「危険社会 Risikogesellschaft」に変貌する(“Reflexive Modernization:Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order” 1994)。

ベックによれば、こうした「再帰的近代化」においては繁栄と社会の安定の一方で、恐慌と大量失業、ナショナリズム、世界規模の貧困、戦争、新たな難民という二項対立的状況の出現が必至となる。社会的な「つながり」は限りなく融解し人々は「個人化」され、核家族すら分解される結果、経済活動に無力な高齢者は家族からも見捨てられるというリスクに直面する。高齢者は、経済的繁栄と科学技術の恩恵を受ける一方で、道具性・資材性・有用性に基礎を置くハイデガー「Ge-stell」的世界、バウマンの「液状化近代」やベックの「再帰的近代化」、さらに今日の「グローバル近代」に必然的に生じた非情・冷酷な「危険社会」という大きな脅威の中で残りの人生を営まざるを得ない。

今日のグローバル近代＝「危険社会」のなかで非依存的「自立」に立脚する現代人の「依存からの超越」という生き方に見ることができるのは、人間が「傷つきやすさ vulnerable」や「壊れやすいもろさ fragility」という〈弱い〉存在であることを忘失した不自然な、非人間性である。現代社会には他者に依存することを恥辱と考え、依存 dependence を極端に恐れる風潮が浸透している。現代人は二項対立的なデカルト的パラダイム Cartesian paradigm によって形成された「非依存的自己 independence self」を当然視し疑うことをしない。しかし〈弱い〉存在であることが人間の固有のあり方ではないのか。身心の限界を悟った時は自ら進んで他者に自己を委ね、他者の厚意を喜んで受ける〈弱い〉存在としての自己を素直に受け止める強さというものが求められるのではないか。

近年の人類学研究によれば、初期人類(700 万年～20 数万年前)は他の動物を捕食する Man the Hunter(狩るヒト・狩猟者)ではなかった。逆に、数々の大型肉食動物(トラ・ライオン・ヒョウ・ピューマ・オオカミ・ハイエナ・ヘビ・ワニ等)に捕食されていた非常に脆弱な被食種、すなわち Man the Hunted(狩られるヒト・被狩猟者)だった。その身体的〈弱さ〉ゆえに、脳を大きくし、集団生活を選択し、言語=コミュニケーション能力を向上させ、他者

と協力し他者を思いいたわる相互扶助の社会性を発達させた(ドナ・ハートほか”MAN THE HUNTED”2005)。人間は牙も爪もツノもなく逃げ足の速力もなく、捕食者に命を狙われる日々に恐怖し夜におびえる身心的〈弱さ〉の中で長い歴史を生きてきた。〈弱さ〉が人間固有の本質であり、人類進化の原動力だった。

身体的・本質的に〈弱い〉存在である人間は他者と密接な「つながり」の関係で結ばれている「相互依存的自己 interdependent self」であること、自分一人では生きることも死ぬことも出来ない〈弱い〉存在者であることを、高齢者は体験的・必然的に知ることになる。多くの老人はここで初めて、自分たちが否応なく能動性を削がれ受働性に生きる存在者、他者の厚意や助力に感謝する〈弱い〉存在として新たな自己を発見する。現代文明の〈強さ〉に繋縛され傲慢や狭隘な視野のうちに閉じ込められて自我は、〈弱さ〉に目覚めるところにはじめて、他者に、広く世界に、解き放される大きな心を持ちうるのだろう。

３、〈弱さ〉の哲学

現代世界において唯一の希望となるものがあるとするなら、それは〈弱さの論理〉〈弱さの哲学〉ではないか。〈強さ〉のみを強調し〈弱さ〉を蔑視する社会は不健全な社会である。アメリカの医療倫理学者ダニエル・カラハン(1930～)は、現代の「自立志向」偏重、すなわち「依存からの超越」という生き方の弊害を次のように指摘する。

「自立 independence」を一方的に強調する社会ではかえって「死の恐怖」と「自分自身をコントロールできなくなる恐怖」が蔓延する。自分の運命をすべて自分でコントロールしようとする志向をあきらめ、これとは異なる「別の生き方」が必要となる。人間の条件とは「壊れやすいもろさ fragility」に存在する。現代社会には「依存 dependence」を恐れる風潮が浸透している。しかも個々人を自立に促す目標設定が「他人の生活や負担」を拒否する風潮を強めている。人が生涯において一人ではできないことに関しては他人に依存することはけっして”汚点”ではない。人間に固有なものとして付与されているのは「他人に依存する才能」である。「他人に依存する才能の中には、価値のある、また必要な美徳がある。それは他人の気遣いに気持ちを開いていること、喜んで強さと同情に身を委ねることである」。自ら〈弱さ〉を素直に受け入れるところに「他者」との真の相互関係性が生じ、〈弱さ〉を甘受するところにこれまでとは異なった「新しい自己」の発見がある(“The Troubled Dream of Life”2000)。

哲学的「終活(死に向けて行う準備活動・終末活動)」を「先駆的決意性 Vorlaufende

Entschlossenheit zum Tode」という難語で語ったハイデガーへの強い影響が指摘されるドイツの哲学者マックス・シェーラー(1874～1928)によれば、近代文明を支配するのは快楽主義と「自己責任」思想である。これらが人と人との結びつきを分断し、人間を「孤立化、孤独、不確かさ、共同体や伝統や自然からの疎外、憂慮、生の不安」へと導いた。ここに出現したのは、自己と自己の意志のみを頼りにし「自己尊敬」と「非依存型」の獲得に努力する一方で、他者の不幸や弱さに無感覚で鈍感な「緊張」型社会である。人間を孤立・孤独から救い、世界や他の人々との結びつきを回復させるには「緊張緩和の道 Weg der entspannung」をとる以外にない。これを可能にするのは、他者との競合に翻弄される思考からの方向転換であり、自己の存在に対する「謙虚 humilitas」な姿勢、自らの「小ささ」を自覚する態度である。「自己の思い誤った正しさ、品位、功績、人からの尊敬」といったものを思い切って手放すことが肝要である(“Zur Rehabilitieung der Tugend”1913)。

現代文明が〈強い個〉を前提としているのに対し、老人と子供は、他者に頼らざるをえない〈弱い個〉として存在する。〈強さ〉と共同歩調をとる現代世界がさまざまな矛盾や歪みを顕現させている今日にあって、ここに求められこれを救いうるのは老人と子供に共通する〈弱い個〉の論理、〈弱さの哲学〉である。それにはまず老人がこれに目覚めなければならない。自覚的・覚悟的に〈弱さ〉の哲学を学び・実践し、〈弱い個〉を生きる主体となれるのは子供たちではなく、老人たちである。

４、ヘロデ主義 Herodian

近代以降の東洋世界、とくに中国・日本・韓国の東アジア三国は、ともに世界でもっとも熱心に〈西洋近代〉を信奉し受容・追随し、西洋諸国を凌駕する大きな利益を得た。日本が東洋世界における〈西洋近代〉の突出した優等生となるきっかけをつくったのは明治維新である。東アジアの近代化志向はアヘン戦争(1840～42)に始まる西洋列強の東洋進出「西洋の衝撃 Western impact」に端を発する。この衝撃から富国強兵と欧化政策、祭政一致を目指す神国日本の復活を掲げた明治政府は、西洋近代的な〈強さ〉の文明を熱烈かつ一途に追い求めた。幕末期の西洋列強の圧倒的な軍事力へ怯えと水戸学的な異人恐怖症 xenophobia に由来する集団ヒステリーが一転、西洋文明の手放しの受容と追随に転じた。

ある文明が侵略的な異域 alien 文明の攻勢によって挑戦を受けた場合、ゼロト主義 Zealot とヘロデ主義 Herodian という二種類の反応が生じる。ゼロト主義は自分が信ずる神に頼って自分の殻に閉じこもり異域の文明を全面的かつ熱狂的に排斥する。これに対し

ヘロデ主義――ユダヤ王ヘロデ大王やロシヤのピョートル大帝、日本の明治維新の指導者たち――の反応は、冷静かつ打算的に「侵入してきた異域文明のもつ武器をわがものにし、その借りものの武器を本来の発明者であり所有者である者から自分を守るために使用することによって、その侵入文明にひけをとるまいとする」。しかしゼロト主義のような没落の運命を免れたとしても、代償として「侵略者側の文明の生き方に転向するという運命をみずからまねくことになり、そのこと自体が特有の苦痛や祟りをともなう」(アーノルド・トインビー”THE psychology of Encounters between different civilizations.”1956)。

西洋列強の東洋進出に際し中国や韓国が当初、ゼロト主義(伝統派・土着派)を採用したのとは異なり、初めからヘロデ主義(西洋派・近代派)を選択した明治政府～現代日本は、侵略者側の文明すなわち西洋近代の〈強さ〉の文明の熱烈な模倣者・追随者として、それに伴う代償である「苦痛」と「祟り」――西洋近代が招来した種々の歪みと様々な病理現象――を全身に浴び続けたまま今日を迎えている。明治維新でいち早く近代化に成功した日本を見て、中国と韓国はその後、ヘロデ主義に路線変更して現在に至る。

５、「陽」と「陰」の気

日本における〈強さ〉の文明の追求は、軍事的には大日本帝国の大敗北(1945年８月)で終焉したが、戦後は世界第二の「経済大国」として復活しアメリカ主導の新自由主義路線に積極的に加担するなど、明治以来の〈強さ〉の文明への志向・信奉は変わらない。

東アジア三国に通底するのは「気」の思想である。自然と人間、万物を構成する根源的物質・エネルギーである「気」は、「一陰一陽、これを道という」(『易経』繋辞上伝)「陰陽なる者は気の大なる者なり」(『荘子』則陽篇)とあるように、陰と陽の二つの気から成り、陰陽二気の相互作用において天地万物が生成され変化する。

陰陽二気のうち、「陽」の気は「天・光・明・剛・火・夏・昼・生・父・表・動物・膨張・上昇・前進」で、それは「能動・攻撃・活発・興奮・利益」の形をとる。一方の「陰」の気は「地・闇・暗・柔・水・冬・夜・死・母・裏・植物・収縮・下降・後退」であって「受動・防御・沈滞・抑制・損失」の性質を持つ。前者が男性的な〈強さ〉の気であるなら、後者は女性的な〈弱さ〉の気である。陰と陽はつねに対になっており、どちらかが欠ければ、一方は存在することはできない。陰と陽の二気は万物生成の原理であるとともに、互いに交感・循環・流通・交替・生成消滅・屈伸変化の原理となる。「天地は一気に過ぎず、それが自ら陰陽に分かれ、その陰陽二気が互いに感ずることによって、変化して万物を生

成した。ゆえに事物は常に対となっている。天は地と対をなし、生は死と対をなし、語と黙、動と静、みな同じことが言える(天地只是一気、便自分陰陽、縁有陰陽二気相感、化生万物、故事物未嘗無対。天使対地、生便対死、語黙動静皆然)」(『朱子語類』巻53、孟子三「公孫丑上之下」人皆有不忍人之心章)。

宇宙万物は陰陽の二気の相互作用によって成立する。ラテン語に「Contraria sunt Complementa(対立する両者は互いを補完する)」とあるように、相反する二気(陰・陽〉は相互依存・相互制約・相互転化・相反相成という相関・相補・相待の関係にある。天地万物が正しく生成・変化し、世界が真正に運行するためには、陰と陽の相反する二気の存在が絶対的な不可欠条件となる。一方の気が欠ければ、そこには必ず偏倚な軋轢、巨大な不調和が生ずる。

ユダヤ・キリスト教的な人間中心主義 Anthropocentrism、自他の分離・対立を是とし絶えざる前進・拡大をめざすデカルト的二元論・ファウスト的自我という一種の傲慢性を内在させた〈西洋近代〉は、男性的な「陽」の気が排他的に一極支配する〈強さ〉の文明にほかならない。反グローバリズムを掲げて近年台頭した米英など強権政治的な「自国第一主義」もその傲慢・排他・攻撃性において同じ範疇に属する。

〈西洋近代〉を無邪気かつ熱烈に追い求めた日本の近代化(資本主義化・経済化・工業化・都市化・合理化・効率化・組織化・管理化・情報化・個人主義化)の果てに生じたのは、潜在的逆機能 latent dysfunction――行為者が意図も予期もしないマイナスの有害な効果・作用――としての酷薄で非人間的な格差社会、世界史にも例を見ない人口急減と「老人大国」＝人類初の「超高齢社会」の出現だった。陰陽理論でいえば、「陽」の気の一極支配は、明るさと豊かさの裏面に野蛮で不公平、グロテスクな世界を現出させた。

６、共同体主義 communitarianism

地球規模に拡大された新自由主義・経済グローバリズムは、自立し非依存的な主体という「強い個人」、いっさいの対他的拘束から解き放された自由・独立の自己を大前提とする。近代の自由・個人主義的自己を批判的に捉える共同体主義 communitarianism のアラスデア・マッキンタイア(アメリカの哲学者、1929～)はこれに対し、身心の〈弱さ〉すなわち「傷つきやすさと脆さ vulnerability and fragility」に人間の本質をみる。人間を、自立と非依存的存在としてではなく相互に依存し合う知的動物、すなわち「依存的な理性的動物 Dependent rational animals」と名付ける。

人間Homo sapiensは、他の動物たちとは異なり想像し考えるsapiensことができる半面、精神上の「苦しみaffliction」を宿命とする「傷付きやすいvulnerable」存在であり、特定の他者に依存し保護と支援を受けなければ生きることができない。老人と幼児に限らず、人間が宿命的に有する「傷つきやすさと受苦」、ここにおいて他者への「依存」は否定されるべき負い目や恥辱などではなく、むしろ人間存在の本質に沿った行為である。現代の〈強さ〉の文明は、個人の自立や独力を理想として掲げ、「自立の徳virtue of independence」を要求し称賛する。これに対し、相互依存・他者依存を「生」の不可避・不可欠条件とする「依存的な理性的動物Dependent rational animals」である人間は、人間固有の相互依存・互酬関係性になかに育まれてきた「承認された依存の徳 virtue of acknowledged dependence」というものを、存在の底から呼び起こさなければならない(“Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues”1999)

1980年代から1990年代にかけて熱心に議論された政治哲学的論争「リベラル・コミュニタリアン論争 The Liberal-Communitarian Debate」で、ジョン・ロールズ(アメリカの政治哲学者、1921～2002)ら近代主義のリベラリストたちは歴史や伝統、集団や家族などあらゆる共同体から切り離され自由となった「自立した個人」を強調した。一方、人間は歴史や都市・地域・家族などの諸共同体から分離された存在ではありえない「状況づけられた自己 situated self」であるとして批判したのがマッキンタイアら共同体主義の論者たちだった。

マイケル・サンデル(アメリカの政治哲学者、1953～)とともに代表的な共同体論者として知られるマッキンタイアは、自分の属する共同体から切り離された近代の自由主義的な個人主義――サンデルはこれを否定的に「負荷なき自己 unencumbered self」と名づけた――を、自分自身の自足的な道徳に閉じこもる「孤立と自己陶酔」の人間であると批判した。歴史や伝統に加え、家族・近隣・都市などの諸共同体の一員であることを自覚するところに、人間は自分自身を発見する。共同体的なヨコへのひろがり、歴史や伝統というタテの時間軸への感覚こそが「未来の可能性」を開いてくれるからである(“After Virtue: A Study in Moral Theory”1981)。

こうしたサンデルやマッキンタイアらの共同体主義は、戦前の日本に見る全体主義国家や同調圧力の強い現代日本社会では、「個人の尊厳」「個人の自由」を抑圧し阻害する悪しき思想として批判的に語られるのを常とする。しかし共同体主義を、個人を家族・地域・教会などの組織・集団に縛り付ける「負荷」としてはたらくネガティブな思想と否定的に

評価することは正しくない。共同体 community は本質的に「傷つきやすさと脆さ」という〈弱さ〉を持つ人間に対する相互扶助・相互依存の場を提供するだけでなく、人間の条件である「相互依存的自己 interdependent self」を個々人に自覚・喚起させる場でもあるからだ。

７、孝(生命連鎖性 Generativity)の哲学

マッキンタイアは“After Virtue: A Study in Moral Theory”第二版(1984 年)の日本語版『美徳なき時代』への序文で、「近代性のもたらした災いに対する道徳上の治療」として「より古くからの所得の伝統に依り頼むこと」ができる儒学思想に大きな価値を認める。人間が所有すべき「徳」という概念はアリストテレスの哲学に求めることができる。アリストテレスと儒学思想はどちらも「人間のあらゆる社会生活にふさわしい道徳秩序を提示している」など多くの点で大幅に一致する。アリストテレスにもっとも近いのは中国・宋代の儒者、程頤(程伊川、1033～1107)と朱子(1130～1200)であり、この両人の「新儒学思想を日本で適応させた著述家たち」である。

マッキンタイアは「新儒学思想の日本の著述家たち」の具体名を語っていないが、江戸時代に新儒学(朱子学・陽明学)を修学した藤原惺窩、林羅山、中江藤樹、熊沢蕃山、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠、新井白石、山崎闇斎らが候補として挙げられよう。彼らが信奉した儒学思想でタテの共同体主義的倫理が「忠・孝」道徳である。しかし君主に対する「忠」と父母を敬い仕える「孝」は戦後ともに、天皇制全体主義国家を支えた悪しき封建道徳、民主主義や近代市民社会とは対立するものとして徹底糾弾された。

ところが君臣・上下関係の「忠」道徳は、戦後の「会社社会」のなかで静かに復活し、日本人の多くを会社に忠誠を尽くす「会社人間」化する動力となった。これに対し、血縁的結合に由来する家族道徳の「孝」は今なお、復活の気配はなく風当たりは相当強い。安倍政権の教育政策や改憲案を厳しく批判する前川喜平・元文部科学省事務次官は、2018 度から教科に格上げされた「道徳科」が「家族を国家・社会の一単位と捉え父母・祖父母を敬う」ことを問題視する。「集団への帰属」や「直系尊属を敬うという縦の血統を重視」する姿勢は教育勅語の復権とつながっていると厳しく咎め、「個人の尊厳という憲法的価値に違背する疑いがある」とまで断じた(前川喜平『面従腹背』毎日新聞出版、2018)。

現代日本の教育行政のトップであった前川の発言に見るのは、儒学的な「孝」の思想は「直系尊属を敬う縦の血統」を重んじる点で「個」を否定する論理であり、教育勅語の復

権につながる戦前回帰のいまわしき亡霊、憲法の基本精神「個人の尊厳」に対立する有害な思想だということである。しかし「孝」は元来、単に親への思慕や家父長的な報恩関係といった狭く、限定された概念ではない。「孝」は、両親への愛情・いのちの尊厳と継続という点でごく自然な、そして「依存的な理性的動物 Dependent rational animals」である人間がその存在の底から呼び起こさねばならない「承認された依存の徳 virtue of acknowledged dependence」の筆頭にあげられるべき徳目である。

江戸時代の新儒学、その思想家のなかで幕藩体制を支える主従関係の「忠」ではなく、例外的に「孝」を重視しこれを祖先崇拝・報恩関係という家族的・宗族的エゴイズムから解き放ち、スケールの大きな、深遠な哲学的概念に昇華させたのが中江藤樹(1608～48)である。父母を慕う念=「孝」こそが人間の本来的根源的な心のあり方であるとした王陽明の考えを継承する「孝」の哲学者・藤樹はこう述べる。

> この宝(孝)を捨てては人間の道が立たない。人間の道が立たないだけでなく、天地の道も立つことができない。天地の道が立たないだけでなく、太虚の神化(宇宙・万物の生成変化)も行われことはない。太虚(宇宙生成の本体・宇宙万物の根源)・三才(天地人)・宇宙・鬼神(神霊)・造化(万物の化育順行)・生死、ことごとくこの宝によって包括されているからである。(『翁問答』上巻之本、1641)

藤樹によって「孝」は、親への敬愛・孝養という家族主義的な徳目という現世的なものを超え、生まれながらの至情、生命の流れと継続性、人間の本性であり天地人を一貫する普遍の原理、人間が踏み行うべき最高道徳、万物を生成する根源(太虚)という深遠な哲学的概念に昇華された。「孝」が指し示す太虚(宇宙生成の根源)―天地・万物―人類―祖父母―父母―われ―子―孫というタテの無限の血縁的連鎖は、現代の個人主義を批判し人間を「依存的な理性的動物 Dependent rational animals」と見て、その「傷つきやすさと脆さ vulnerability and fragility」のゆえに、人間における「他者への依存」を必要かつ当然とするマッキンタイアの伝統重視の共同体主義と強い親和性を持つ。

８、祖父母型 Generativity

戦後日本の民主主義社会で嫌悪され徹底的に忌避・無視されてきた「孝」は、「老」(腰を曲げて杖をつく老人)と「子」(頭部が大きく手足のなよやかな乳児)の会意文字である。老(死に向かう存在/死)と子(生に向かう存在/生)というように方向を逆にする対立・相反者の一体化である。それは父母と子というよりむしろ、祖父母と孫の関係に近い。

儒学の「孝」と類似した考えを、アメリカの精神分析学者エリク・エリクソン(1902-94)は、「Generativity 生命連鎖性」あるいは「Grand-generativity 祖父母型生命連鎖性」という造語で語る(“The life cycle completed”1982、“Vital involvement in old age”1986)。generate「生み出す」と generation「世代」を組み合わせた Generativity は「生殖性」「世代性」「世代継承性」「次世代育成能力」などと訳出される。しかし異なる世代との一体化・相互関係性を語る Generativity は、「世代間交流」あるいは「生命連鎖性」という訳語がふさわしいのではないか。

祖父母型 Generativity は儒学の「孝」の考えと基本的に一致する。老(祖父母)と子(孫)の相互関係性「Grand-generativity」は、「親的役割の極致」であるところにおいて「老年者に、老年期の最も積極的な生きたかかわりあい vital involvement のひとつを提供する」。「死に向かって成長する」ことを定められている老人たちは「次の世代の生存者」との間で相互関係を結ぶ努力、すなわち「相互連関と相互依存の成熟」を図ることが求められる。「人類の未来への唯一の希望は、まさしくこの相互依存の認識と受容にあり、これこそ地球という惑星が生き延びる唯一の道」である(エリク・H・エリクソン他“Vital involvement in old age”1986)。

エリクソンは「Grand-Generativity」を、織物の「横糸」と「経糸」の関係で説明する。歴史や伝統といった先祖伝来の価値の守護者としての老人は、社会という「横糸」に生きる次世代の人間に歴史や伝統・経験に基づく知恵という「縦糸」を提供する。横糸と縦糸の相互連結性はすべての世代グループの相互依存性を強め、調和のとれた社会の全体性を確立するのに貢献する。ここで問題となるのは、どうしたら現代の老人たちがコミュニティに不可欠な「共働者」になりうるか、どうすれば彼らから経験に裏打ちされた「智慧 wisdom」を拠出させることができるかという点にある。

彼らから「智慧」を拠出させる一つの方法として、エリクソンが提案するのはさまざまな年齢層、異世代のグループが一緒に学ぶ「ワンルーム・システム」という場の形成である。「われわれは、さまざまな年代のグループが一緒に学ぶ、ワンルーム・システムの学校を経験したことはほとんどない」「異なる世代のものが顔を合わせるのは、家族全員が揃うとき以外はめったにない。このために、若い世代がこれから迎える人生段階とその課題を予想することも、老いた世代が以前に生きてきた人生段階を感情移入と理解を鋭く感じて振り返ることも難しい。老年者にとってこれはひとつの損失であるが、彼らの多くはそのように自覚していない」(“Vital involvement in old age”)

「自分と同年代の人たちと絶えずいっしょにいると、気力が損なわれることもある。老人たちは、自分より若い男女と共にいることから大きな喜びを引き出すことができ、子供の自然な遊び心を楽しむことができる。……年配者にとってあまりにも興味を萎えさせる慣習的な同年輩どうしのグループづくりが、今日の社会を悩ませている老人差別の根源にある、と断言してもいい」(同)

若い世代と老いた世代は接触と交流の機会を積極的にもつ必要がある。ここで求められるのは「教える-教えられる」――老年者は「経験と智慧」を、若者は「活力と希望」を差し出す――という互酬関係的な「助力の交換」である。老年者がすべきこととは、「長い歴史と物語」をもつ「時間の蒐集家、記憶の保存者」として、蓄積された「智慧」や「過去の技術」、これらを次世代に生きる若い人の「未来へと受け渡す」ことにある。

老若どの世代においても他者と深く関わること――そこに少なからざる対立や葛藤が生じるにせよ――が、人生と人間性を豊かなものへと向上させる不可欠の条件となる。とりわけ高齢者と若い世代との隔てなき異世代間交流、すなわち儒学的「孝」(生命連鎖性 Generativity、Grand-generativity)、あるいは異世代間における相互依存的「世話」――ネル・ノディングスの「caring」・ハイデガーの「sorge」――の実践は、〈弱さ〉を共有する老人と若者双方において彼らの生き方・意識・人格をも変える力を持つのではないか。そこには「世話する－世話される」「教える－教えられる」「助ける－助けられる」という相互扶助・相補的で濃密な関係性が生じる。それは老若相互に人格的成長を促し、人間が本来有する他者へのやさしさ・気遣いという高貴な心性を引き出してくれるものとなるのではないか。

９、生涯学習と「不朽」への道

近世日本にあって孔子の思想に老荘・仏教の思弁を取り入れた新儒学(朱子学・陽明学)を受容した儒者のうち、筑前福岡藩儒を 71 歳の辞職後 85 歳で亡くなるまで膨大な著書を書き続けた貝原益軒(1630～1714)、幕末期儒学界の大御所・佐藤一斎(1772～1859)の両名は「生涯学習 lifelong learning」の実践者、提唱者として令名がある。

88 歳で生涯を閉じた一斎が 42 歳から 82 歳までの 41 年間にわたって書き続けた哲学的エッセイ集『言志四録』は、『言志録』(刊行時 52 歳)『言志後録』(66 歳)『言志晩録』(78 歳)『言志耋録』(82 歳)の四巻から成る。「士は独立自信を尊ぶ。熱に依り炎に附くの念、起こすべからず」(言志録)「士まさに己に在るものを恃むべし。動天驚地極大の事業も、

またすべて一己より締造す」同)「一燈を提げて暗夜を行く。暗夜を憂うること勿れ。ただ一燈を頼め」(言志晩録)「学に志す士は、まさに自ら己を頼むべし。人の熱(恩恵)に因るなかれ」(言志耋録)。これらに見るのは、自己の確固とした「独立」の精神、自立した強い個人を要請する武士的なエートスである。それは戦後教育の柱である「教育基本法」(1947年施行)が一貫して強調する「個人の尊重」「個性の尊重」として今日に受け継がれている。

一斎の学問を貫くのは、人間は生涯にわたって学び続けなければならないという「生涯教育 lifelong education」あるいは「生涯学習 lifelong learning」への強い信念である。「この学は吾人一生の負担なり。まさに斃(たお)れてのち已(や)むべし」「孔子は志学より七十に至るまで、十年ごとに自らその進む所あるを覚え、孜々として自ら彊(つと)めて、老のまさに至らんとするを知らず」(言志後録)「老学もっとも宜しく老力を励ますべし」(言志耋録)。人間は「死してのち已む」(『論語』泰伯)の精神で命ある限り学び続ける努力をせよという一斎の生涯学習の核心は有名な次の言葉に示されている。

> 少(わか)くして学べば、則ち壮にして為す有り。壮にして学べば、則ち老いて衰えず。老いて学べば、則ち死して朽ちず(少而学則壮而有為、壮而学則老而不衰、老而学則死而不朽)(言志晩録・60)

一斎の言葉は、朱子・呂祖謙編『近思録』(1176年刊)の「学ばざればすなわち老いて衰う(不学便老而衰)」(為学類)に依拠する。「老而学則死而不朽」にある「不朽」はふつう、「名」の永続と解釈されている。儒学の徒が徳の報酬として期待するのは現世においては「長寿と健康と富」であり、死後に関しては「名声を後世に残す」ことにある(マックス・ヴェーバー“Konfuzianismus und Taoismus”1920〜21)。しかし一斎が「人の月を看るは、皆いたずらに看るなり。すべからくここにおいて宇宙無窮の概を想うべし」(言志録)と宇宙の永遠性・無限性を語っているのを見れば、こうした一般的な解釈とは別の解釈も成り立つ。

学び続けることで人間は「不朽」(永遠なるもの)の存在者に向上することができるのだという存在論的な強い確信は、最高の認識を獲得することで人間は自己が永遠であることに覚醒するとしたスピノザの「人間精神は身体が亡びると同時に、完全に破壊されるものではない。むしろ、精神の中のあるものは、永遠なものとして残る」(『エチカ』Ⅴ定理23)に通じる。宇宙が永遠なるもの・無限なるものであるとするなら、これを信ずる精神にもまた、永遠なるもの・無限なるものを所有している。大いなる喜びは、この世のあらゆるもの・出来事を「永遠の相のもとに sub specie aeternitatis」おいて認識すること、

すなわち永遠かつ無限なる「神」(秩序ある宇宙・造化の法則)に対する愛に生じる(『エチカ』Ⅴ定理 42)。

一斎の「不朽」の語は、絶えず学び続けることが永遠なるもの・無限なるものへの参与・到達を可能にするということを意味する。死すべき人間が、学ぶことを介し、そこに永遠・無限なる存在者としてのおのれを発見する。人間の生は死によって断絶されるものではない。「老いて学べば、則ち死して不朽」とは、学ぶことによって狭小かつ有限なる人間存在が不滅・永遠なる存在へと反転・昇華する確信あるいは願望、大いなる喜びを語る言葉として理解される。

72 歳で死んだ孔子(前 552/前 551～前 479)は「十五志学」から 55 年後の 70 歳、到達した老いの心境を「七十而縦心、欲不踰矩」――七十にして心を縦(はな)ち、欲すること矩を踰えず――と述べた。「縦心(しょうしん)」――唐の『開成石経』(中国に現存する最も古く最も完全な形で残されている儒教経典の石刻、837 年)に「七十而縦心欲不踰矩」とあるが、唐の詩人・柳宗元(773～819)は「七十而縦心」で切り「欲不踰矩」と続ける(『與楊晦之書』)――とは、心を「縦」(たて・はなつ・ゆるめる・ほしいまま)にすることである。それは天空に向かって放たれる、ほがらかな放念を意味しよう。こうした老年期特有の超越境もしくは解脱境――エリクソンの生涯発達理論を継承するラーシュ・トーンスタム(スウェーデンの社会老年学者、1944～2016)は同様の心境を「老年的超越 gerotranscendence」と呼ぶ――は、成熟への絶えざる学びの老境に生じる。自己向上への努力はしかし、非依存的自己 independence self や自己の内面に専心・沈潤する自己没頭的自己 self-absorptional self――現代日本でベストセラーとなる自己愛や自己憐憫に満ちた〈孤独のすすめ〉〈孤独礼賛〉本などに顕著――に閉じるのではなく、広く他者に、世界に、そして未来に開かれているものでなければならない。

１０、変革者あるいは救済者として

孔子が弟子たち(子路・曾晳・冉有・公西華)にそれぞれの志すところを尋ねたとき、曾晳――『孝経』の作者とされ「孝」の実践者と知られる曾子の父親――は答えた。「春の終わりごろに春服を着て、5、6 人の青年たちと 6、7 人の少年たちを連れて温泉に入り、雨乞いする高台の上でひと涼みしてから、歌をうたいながら帰りたい。これが私の願いです(暮春者、春服既成。冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸)」(『論語』先進篇)。孔子はこの答えに心から感動した。孔子が曾晳を褒めたのは「老齢の者は、老人の

友を求めるべきである。それなのに冠童(若い青年と少年)を求めて交流している」ところにある。こうした振る舞いができるのは、少し変わっているがスケールの大きな精神の持ち主だからだ(佐藤一斎『言志晩録』)。

生涯を通し儒教の理想主義を奉じた熊沢蕃山は「幼にして学び、壮にして行い、老にして教える」と語った。ニーチェ『ツァラトゥストラ』「三様の変化」では、忍従して学ぶ若き日の〈駱駝〉－攻撃的かつ実行的な壮年期の〈獅子〉－老年には万物を肯定し新たな創造を担う〈幼子〉となるが、蕃山は老いた人間の役割、存在意義は次世代の青少年たちを「教える」ことにあるとする。

> 人が幼にして学び、壮にして行い、老にして教えるのは当たり前のことだ。これに反する者を国賊あるいは穀賊(無駄飯食い)と呼ぶ。老いて現役を退き、郷里に戻って子弟や近隣の子供たちを教え、天から授かった生命・精神を無駄にしないことを不穀というのである。(蕃山『論語小解』憲問)

エリクソンの祖父母型生命連鎖性 Grand-Generativity は、儒学世界ではごく普通一般にむかしから行われてきたもので決して珍しいものではない。

今日の〈強さ〉の文明は、これを相対化し歯止めをかける「他者」の不在のなかに出現している。他者依存的な〈弱さ〉を共有する「老人 senex」と「子供 puer」、この二つの一体化――儒学の根本原理「孝」も死に向かう「老」と生に向かう「子」という相反するものの合字である――は、古典ラテン文学では「puer senex(老人的少年あるいは少年的老人)」である。貴顕の人々への賛辞でもあった「puer senex」は、ローマ古代末期とキリスト教古代の諸世紀では「子供らしさと老人らしさの結合という特色」が付与され、世界の諸宗教で彼らは「救済をもたらす者」と認識されてきた(エルンスト・R・クルツィウス“Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter”1948)。

自助努力・自己責任という近代的「自我」に呪縛された資本主義の「非人称性・無差別性・匿名性の暴力」とそこに生じているのは「グローバルかつ無慈悲に他者を侵食し続ける自我のエゴイズム」である。野蛮非情な資本主義が無制限のグローバル化と欲望剥き出しの新自由主義へと突き進んでいったのは、これを相対化し歯止めをかける「他者」の不在に原因する。資本主義に対し「外部」的に対抗しうる「他者」すなわち「絶対他者」の消失こそが、こうした非人間的な資本主義世界の存立の究極原因である。20 世紀に世界を風靡した共産主義・社会主義、あるいは各層の市民によって構成される種々の「市民運動」はいずれも、資本主義的全体性の「内部」発生的なものである以上、強力な資本主義の前

ではこれを相対化しうる「絶対他者」とはなりない。今日の非人間的な資本主義世界を変革しうるのは、「市民」や「市民運動」ではない。それは、資本主義的全体性の「内部」に還元されることのない「絶対他者」の存在、外部の「他者」を前提にすることによってのみ可能である(青木孝平『「他者」の倫理学―レヴィナス、親鸞、そして宇野弘蔵を読む―』社会評論社、2016 年)。

現代世界に対する「絶対他者」あるいは「外部の他者」を、共産主義・社会主義といったイデオロギーあるいは民主主義や人権思想などに求めることができないとすれば、野蛮非情な資本主義世界を変革しうる「他者」を、どこに求めればいいのか。資本主義世界の「内部」に生きる「市民」もまた同様に、この世界を相対化しうる「他者」とはなりえない。「内部」にあってその資格をもつのは、老人や子供――女性や病者・障害者たちも――ら〈弱い個人〉であろう。

明るさや豊かさ、経済繁栄のかげで硬直化し歪んだ道を軋みながら進む現代文明に変革と軌道修正を促すことのできるのは、イデオロギーや社会体制などではなく、現代文明の傍流に追いやられている高齢者や子供、病人や障害者――現代日本社会では女性もここに含まれよう――など〈弱さ〉を抱えて生きる社会的〈弱者〉たちである。彼ら「弱い主体」は「自らが傷つきやすく vulnerable、弱い存在であることを経験として知ることで、多様性に開かれるという人間としての豊かさを兼ね備えた肯定的存在である」。彼らこそが「強い者」たちで構成されている「今日の閉塞された社会を相対化する視点をもたらしてくれる」(細田満和子『脳卒中を生きる意味―病と障害の社会学―』青海社、2006)

資本主義世界すなわち現代文明は、限りなく〈強さ〉――現代日本で論議されている憲法改正あるいは核武装論なども〈強い日本〉化の一環――を肯定し志向する文明である。これを相対化し変革する主体となれるのは、〈強さ〉の対極にある〈弱さ〉以外にない。肉体的にも社会的にも弱者である老人は他者依存を必然とする〈弱さ〉において、非依存的な〈強さ〉を核とする現代文明の「内部」に還元されることのない「絶対他者」たる資格を有する。現代の〈強さ〉の文明の対極に位置する〈弱さ〉の体現者としての老人は、「絶対他者」として様々の歪みを顕現させている今日の〈強さ〉の文明(新自由主義・市場原理主義・軍事力強化・非依存的個人主義)を相対化することができる有力な、唯一の存在である。自身の老後の幸福・安定しか念頭にない自己満足や自己憐憫・自己快楽への沈淪を回避し、ごくささやかで微力であろうとも現代文明の「変革者」もしくは時代の「救済者」の自覚を持つことこそ、老人たちに求められるものだろう。

結語

グローバリズム(普遍主義・経済成長主義・個人主義)は、〈西洋近代〉の不適合な〈弱者〉として日本社会から地域主義 localism と共に共同体主義 communitarianism を撤廃し分解・破壊した。地域に根差す伝統的な共同体 community は生得的に「傷つきやすさと脆さ」を付与され「相互依存的自己」である私たち個々人に、相互扶助のありようや人間存在の本質を自覚・喚起させる場である。現代のグローバリズムの必然に生じた〈強さ〉の文明の一極支配――これを相対化するものとして〈弱さ〉の文明が考えられるとするなら、身心の〈弱さ〉を不可避とする老人たち、そして私たち人間が持つ〈弱さ〉と深く関わる共同体が、その中核にあって中心的役割をはたすべきである。

老若という互いに〈弱い〉異世代の結合体「孝」と、現代世界を支配する新自由主義・経済原理主義によって見るも無残に破壊された地域社会の共同体――近年、ヨーロッパで台頭する「ミュニシパリズム municipalism」は、選挙による間接民主主義に限定せず、地域に根付いた自治的な民主主義や合意形成による政治参加を重視する地域共同体的な考え方で「地域主権主義」や「地域自治主義」と訳されている――はともに、よりよい未来へのもっとも身近にある希望である。ひたすら利己的な「個」に閉じていき、分断され、人間相互の関係性が限りなく希釈されていく現代社会は、共同体主義 Communitarianism や「孝」(生命連鎖性 Generativity)という反近代的な「つながり」を端緒に、人間が真に生きるにふさわしい世界へ変容されるのではないか。

スウェーデンの若き環境活動家グレタ・エルンマン・トゥーンベリ(2003～)は 2019 年 9 月 23 日、若者世代の代表として招かれた国連・地球温暖化防止「気候行動サミット」で演説し「あなたがた大人たちは、永続的経済成長のおとぎ話ばかりを語って生態系や私たちの権利や未来を平気で破壊している」と激しく抗議した。「将来世代の視線はあなたたちに向けられている。もし私たち若者を裏切るなら、絶対に許さない」。若者世代が先行世代に向ける怒りと疑念と不信感、世代間の対立。韓国では以前から語られてきたという「世代間憎悪」という言葉が最近ようやく日本でも登場した(「リア充のまま死んでいく高齢世代への拒絶『“老害”に潜む世代間憎悪』」『AERA』2019 年 9 月 23 日号)。

現代を生きる老人たちがなすべきことは、元気さや自立・非依存の〈強さ〉を誇ることではない。新たな自己を〈弱さ〉の中に発見することにある。自他分断のデカルト的パラダイムを追随・受容する現代世界で、私たちが生きるに値する社会の復興は、同世代の間

からではなく、〈弱さ〉を共有する異世代間の交流から始まるのではないか。そこに自他を真に結ぶ真の通路、〈強さ〉文明のオルタナティヴ alternative が開かれていくのではないか。世界全体が「超高齢社会」――日本・イタリア・ポルトガル・ドイツなど 6 カ国(2018 年)。2060 年には 100 カ国へ――に向かって一直線に進む今世紀。現代の〈強さ〉の文明とは別個の、あるいはこれを包越する新しい哲学、経済繁栄以外の価値観、真に人間的な社会、新たな大文明への道筋を示すという人類の大きな課題に対し、老人大国の先頭を疾駆する日中韓三国・東アジアに生きる高齢者は他の諸国に率先し、互いに団結連帯し協力・共働して取り組む義務があろう。

『主制群徴』の伝来と受容

―人体論にたいする韓中日の理解を中心に *

金ボルム（大林大）
翻訳：宣芝秀（東北大）

【要旨】

本稿の目的は、湯若望の漢訳西学書である『主制群徴徴』が伝来して受容された様相を検討することにあり、その中でも韓中日の 3 国の学者たちの関心が集中した人体論「以人身向徴」を対象とした。これは、「以人身向徴」に載せられた西洋医学が東洋できちんと理解されたかを観察しようとの試図ではない。それがどのように翻訳され、読者らがどのような基盤の上で理解したかを検討し、伝来と受容の文脈を忠実に見てみようとしたのである。

このため本稿では、まず『主制群徴』のラテン語底本との対照を通じて、書物全体の構成と「以人身向徴」の内容を把握し、湯若望の訳述方式を分析して、著者と訳述者の意図を分明にした。湯若望も医学の伝授ではなく、人体構造と生理作用の精巧さがすべて神の存在と能力の傍証であると説こうとしていたことを明らかにした。つづいて韓･中･日の学者たちが「以人身向徴」を引用した部分を対照した。湯若望の意図とは異なり、3 国の学者たちは、共通して神にたいする言及は排除して、人体論の情報に注目した。そして個々の関心と目的に従って新たな情報を引用し、理解した。それらの間の差はかなり大きく、医学的関心から人体の骨相に関する情報を単に引用する場合もあれば、自身の人間理解の重要な着眼点として活用する場合もあり、既知の西洋医学の観点から批判する場合もあった。このように受容の様相が多様であるところには、3 国の学者たちの背景的な知識と関心、そして歴史的条件が作用している。

これを通じて、西学の受容の様相を検討するにあたっては、受容されたテキストの内容だけでなく、受容者を取り巻く文脈によって研究の焦点が調整される必要があることを示した。

１、はじめに

『主制群徴』は、朝鮮後期の学者たちが読んだ西学書の一つとして注目を浴びてきた。著者であるヨハン・アダム・シャール・フォン・ベル（Johann Adam Schall von Bell、1591

～1666、中国名は湯若望）は万物の美しさがすべて創造主の存在を示す証拠であると見做し、本書において天と地、神霊と人間にかんする様々な事態の中から、創造主の摂理を証明できる事例を示そうとした 1。ここには二つの信仰が前提されているが、一つは自然が神の表現に他ならないという信念であり 2、もう一つは西洋（ヨーロッパ）と中国の心と理が同じである 3という認識である。キリスト教に出会ったり、書籍に接したりすることがなく、その内容を知らない中国人であっても、自然の現象をよく観察すれば、創造主の存在とそれが世界を主宰しているという事実を信じることができるというのである。

湯若望はオランダのイエズス会の神父であるレオナルドス・レシウス（Leonardus Lessius、1554-1623）のラテン語の著作*De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos&Politicos*（以下、*De Providentia*）を底本としている。レシウスのこの著作は 1613 年に初版本が、1617 年に重刊本が刊行されたが、湯若望は重刊本から必要な部分を抜粋して訳述し、『主制群徴』を完成した[4][5]。湯若望の作業は「翻訳」というよりは、現代的な意味での翻案に近いため、本稿では「訳述」と表現した。中国人に神の摂理を知らせようとする目的から編纂された本書は、中国の学者に読まれただけでなく、朝鮮にも流入され、また日本においても断片的ではあるが一部の内容が検討された。

本稿の目的は、湯若望の漢訳西学書『主制群徴』が伝来して受容された様相を検討することにあり、その中でも韓中日の 3 国の学者たちの関心が集中した人体論を対象とした[6]。湯若望は「以人身向徴」において、人体の各部位の構造・機能・形態の多様さ、及びその配置と役割の精巧さを列挙し、これらすべてを神が人体を作り按配した証拠であると主張した。ところが「以人身向徴」を読んだ東洋の学者たちは、神の摂理には全く関心を表さず、人体論にだけ注目した。人体論に注目した点では同じだが、この学者たちの間にも、新たな情報を受容する様相には、かなりの違いがあった。単に引用に止まるケースもあれば、自己の人間理解の重要な着眼点として活用したケースもあった。これらの学者はこの外来の情報をどのように理解して活用し、また理解の違いはどこから始まったのだろうか。

『主制群徴』の人体論については、文献学、医学史、哲学分野において、文献の伝承来歴と個別的人物を中心にした西洋医学の受容史、そして心性論に与えた影響を検討した先行研究の蓄積がある。先行研究では、文献学的な観点からは、底本であるレシウスの *De Providentia* と「以人身向徴」を比較し[7]、医学史的な観点からは、「以人身向徴」の解剖生理学的情報の受容について評価し[8]、哲学的な観点からは、この情報が伝統的人間心性の理解に与えた衝撃を検討した[9]。だが、韓中日の学者がどのような関心から『主制群徴』の人

体論を読んだかについて総合的に明らかにされたことはなく、それらの間の違いを個人の学問的経験と歴史的条件という文脈の上から検討した研究も行われてこなかった。ラテン語の底本が湯若望によって漢文に訳述され、その内容が再び漢文読者に読解される過程において間隙がないことはあり得ない。だが、この二重の間隙にたいする検討は行われてこなかった。

とりわけ問題になるのは、「以人身向徴」を読んだ学者における心主説から脳主説への変化を読み取った幾つかの論文である。心臓と脳のどちらが人間の精神活動をつかさどるのかという問題は、古代から西洋医学史の重要な争点であった。しかし、明末の西洋の宣教師が西洋医学の知識を著述に取り込むまで、この問題は東洋では論点とされなかった。「以人身向徴」は、脳を心臓·肝とともに重要な 3 大臓器として挙げ、脳から「動覚の気」が出て、感覚器官と四肢にそれぞれの役割を遂行させるという積極的な役割が述べられている[10]。こうした叙述は、身体の運動と生命維持のための意志的活動を主宰するのは心臓とし[11]、脳を骨髄の貯蔵場所程度に取り扱ってきた[12]東洋の理解と大きな差がある。しかし、だからといって『主制群徴』を読んだ東洋の読者が、精神活動をつかさどる器官として脳を認識したと見ることは難しい。脳が精神活動をつかさどるとする見方は、東洋の伝統との距離が遠いということもあるが、『主制群徴』からも導き出すことは難しい。『主制群徴』では身体と関連してのみ脳に言及し、精神活動との関連ではむしろ「心」の役割を強調する。もちろんこの時の「心」は身体の臓器ではなく、人間の霊魂（humana anima）に近い意味で使用されたと見られるが、東洋では同じ文字を使用して、心臓と心をあわせて指してきた点を看過してはならない。

また、脳から出てくる「動覚の気」は De providentia における動物精気（spiritus animalis）を翻訳した用語である。『主制群徴』の他の箇所を読んでみると、「動覚」は、文字通り動きと感覚あるいはそのような能力を持った生物、つまり動物を表す表現であり、思惟や情緒、記憶に関連して使われてはいない。むしろ、湯若望は動物の能力と区別される人間の心（「人心」）に備わった能力が精神活動にあるとした[13]。

したがって、本稿では西洋医学の受容史の観点ではなく、文化受容史の観点からレシウスと湯若望の翻訳意図とともに、読者の理解方式という二つの軸を考慮しながら内容を検討していきたい。そのため、第一に、ラテン語の原本との比較を通じて『主制群徴』に盛り込まれた湯若望の意図を理解しようとした。第二に、東洋の学者たちが持った関心と歴史的条件の違いが読解に及ぼした影響を検討しようとした。

２、レシウスの *De Providentia* から湯若望の『主制群徴』へ

（1）湯若望の訳述

De Providentia でレシウスは、神の摂理によって世界の万物が存在して運用され、人間の霊魂は不滅であり、死後に審判を受けるという点を力説する。本書の著述の背景には16-17世紀のヨーロッパにおいてキリスト教(旧教)が直面した神学的､政治的危機がある。この時期にはギリシャ･ローマの古典の発掘と技術科学の発達による原子論的世界観が広がっており､同時にヨーロッパを荒らした戦争の渦の中で､君主たちはキリスト教の倫理を道具的に利用するマキャベリズムに傾倒していた｡レシウスは本書を通じて原子論的世界観の無神論とマキャベリズムの世俗主義に対抗しようとした[14]。その方法は興味深く、レシウスは神学理論や聖書の内容ではなく､現実の世界から､また自然の諸現象から神の摂理を証明しようとした｡彼はギリシャ・ローマの古典から大航海時代の成果に至るまで､様々な時期の異なる層位にある各種の情報を活用した。したがって、天文、地理、気象をはじめ、動植物や人体の構造など、自然の諸現象から、細部の各機能が全体に寄与する目的への志向、比例が見せる美しさ、物の不可解な多様性について述べた。

目的論的な神の存在証明の一種であるこの方法は､自然の諸般の現象を観察すれば､無神論者でも理性を通じて神の摂理を理解できると､レシウスが前提していたことを示している。ならば､この方法は西洋の無神論者のみならず､教会や聖書を見たことのない人たちにも有効であろう。湯若望が本書の内容を中国に紹介しようとした理由がここにあると思われる。

De Providentia は、神の摂理を示した第一巻と人間の霊魂の不滅性を示す第二巻から構成されているが、湯若望は *De Providentia* の第一巻から必要な部分を部分的に抜粋して訳述した[15]。しかも、体裁を全く違う形に再編し、底本にはない文章を加筆し、底本にはない節を新たに書いて付け加えたりもしている[16]。このようにラテン語本と対照すると、全体的な内容は移されているものの、細部的にはかなりの内容の出入りがあるから、『主制群徴』は *De Providentia* を翻訳したものというより、訳述したものととらえた方が妥当である。

（2）「以人身向徴」の構成と目的

『主制群徴』上巻の第 2 章第 5 条が「以人身向徴」である。この部分は、底本では単独の条項ではなかった。「以人身向徴」と次条の第 6 条「以生覚容体向徴」は、いずれも *De Providentia* 第2章の第6論証「Sexta RATIO, ex structura animalium & plantarum in ordine ad finem（目的を志向する動物と植物の構造)」（以下、第 6 論証）から内容を取って構成したものである[17]。第6論証では､人を含めて動物と植物を成す部分の構造が非常に精巧で、

他の部分とよく噛み合うように作られており、結局は全体に貢献できるようになっていることが分かるという点で、個別の生命体をそのように造った存在、つまり神が存在するほかないことを主張する。この目的論的な神の存在証明には西洋古代の自然学が動員された。

レシウスは第 6 論証で、人体に関してルネッサンスの時期まで大きな影響を及ぼしたガレノス（Claudios Galenos、129-199）医学の伝統にたいする理解を盛り込んだ。第 6 論証の冒頭で、ガレノスの目的論的な人体観が明白に現れる。レシウスは人体の解剖学的構造を叙述し、骨（os）と筋肉（musculus）の個数と構造、及びその種類を示し、その多様性と精巧さを強調した上で、「人体は最も賢くて最も能力のある制作者が作ったもの」であるとしたガレノスの結論を示した[18]。続いて肉体に生命を維持させる熱（calor)、栄養を供給する血（sanguis)、三種類の精気（spiritus）[19]の生成と運行を、心臓・肝・脳などの臓器と静脈・動脈・神経の系統とつなげて説明した。ここで示された肝―静脈―自然精気（spiritus naturalis)、心臓―動脈―生命精気（spiritus vitalis)、脳―神経―動物精気（spiritus animalis）の位階的三系統はアリストテレスの植物魂―動物魂―理性魂（人間魂）を人体の生理学的体系に統合したガレノスの代表理論である。

湯若望が「以人身向徴」で「ある西域の名医」と表現したガレノスはギリシャ・ローマ医学の集大成者であり、ギリシャ哲学と自己の（動物）解剖学知識の上で精気（pneuma）論と四体液説を総合して、目的論的人体観を確立した。ガレノスの解剖学と生理学の著述は、それ自体としての科学的成果ではなく、人間にたいする神の摂理を支えることにその目的がある。彼の医学は西洋医学の正統と認められ、千年以上も絶対的権威を持った。ルネサンス時期のベサリウスの *De Humani Corporis Fabrica*（1543 年刊、以下 Fabrica）とウィリアム・ハービー（William Harvey、1578-1657）の E*xercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*（1628 年刊）が医学界に衝撃を与えたが、ガレノスの医学は 18 世紀までも権威を認められていた[20]。レシウスが生きた時代も同様であり、体の各器官は霊魂が命じる機能を正常に遂行するために設計された神の芸術品であるという見方が支配的であった。

「以人身向徴」にもこうした性格がよく表れている。ラテン語の底本から「以人身向徴」に移された部分を対照してみると、次のように表すことができる。表にするため、ラテン語の底本については段落番号、及び小見出しを記入し、「以人身向徴」については当該内容の位置が表れるように前後の文章を移した。

De Providentia （1617） 第２章 第６論証	『主制群徴』上巻第２章第５条「以人身向徴」
（導入部）	
	1-1 欲徴主制、遠取諸物、……保渾体之固、順衆肢之動是也。
65 Consideratio humani corporis （人間の身体にたいする考察）	1-2 使百肢止共一骨、身雖固矣、……其大、其堅、互相湊合、以全一体之用、是可貴也。
Ossa （骨）	1-3 首骨自額連于脳、其数八。……総期体之固、動之順而已。
66 Musculi （筋肉）	1-4 論肉、其数六百界有奇、…… 孰克謀此哉。
67 Spiritus （精気）	2-1 有骨有肉、身形備矣、然必須本熱為生、血為養、気為動覚、缺一不可。 2-3 脾也胆也腎也、雖皆成血之器、……脳生細微動覚之気、故並貴也。
Viscera tria principialia（三つの主要臓器）	2-2 縁此大主造人、預備三肢於身内為君、……害身之苦者胆、吸蔵未化者腎。
68 Spirituum ortus （精気の発生）	3. 或問、三肢生気如何。曰、……動覚各得其分矣。
69 Quo modo per totum distribuantur corpus（如何なる方式で全身に精気が流布するか）	4-1 問、身必須血与三気周通者何。曰、……以故血者、資養之料也。
Distributio Sanguinis （血の流布）	4-2 而血行以脈、脈有所総曰絡。……外而膚肉、無不貫串、莫定其数。
70	4-3 脈之容似機、厥絲或順、……乃啟厥竅、導之通、無閉塞也。
71 Distributio calorum & spiritus vitalis （熱と生命精気の流布）	4-4 従心出者、亦有二大絡 ……此專導引熱勢、及生養気之路耳。
Ventilatio （空気の吹き入れ）	4-5 心以呼吸進新気、退旧気、直令周身。脈与之応、少間不応、輒生寒熱諸症。

	4-6 医者、必従三部躍動之勢、揣知病源、蓋以此也。
72 Distributio spiritus animalis （動物精気の流布）	4-7 脳以散動覚之気、厥用在筋。茎脳距身遠、不及引筋以達百肢。
Productio cerebri & membranarum eius （脳の生産と表皮）	4-8 復得頸節膂髄、連脳為一、……既以保全本気、又以肇始諸筋。
Nervorum sex paria a cerebro （脳から出る 6 対の神経）	4-9 筋自脳出者六偶、独一偶踰頸至胸、下垂胃口之前。
Triginta nervorum paria ex spina dorsi （脊椎から出る 30 対の神経）	4-10 餘悉存頂内、導気於五官、……充満周身、無弗達矣。
73 Nervorum compositio （神経の構成）	4-11 筋之体、瓤其裏、皮其表、類于脳、以為脳与周身連結之要約。
74 Quo modo tria principalia viscera sint in singulis corporis partibus （如何なる方式で三つの主要臓器が各々の身体の部位に位置するか）	4-12 即心与肝所発之脈絡、亦肖其体、……使生養動覚、肢各効霊哉。
	5 総論人身気血骨肉筋脈等、……其智能準此矣。

＜表１　*De Providentia* と『主制群徴』の人体論＞

(1) 湯若望は「以人身向徴」を 5 つの段落に分けて導入部の 1-1 と最後段落の 5 は直接著述し、その他は概ね底本から抜粋して訳述した。(2)　4-6「医者、必従三部躍動之勢、揣知病源、蓋以此也」のように湯若望は底本にはない文章を追加し、(3) 小見出し「Quod modoper tetum distribuantur corpus.」と「Distributio sanguinu.」を結合して、「問、身必須血与三気周通者何。」と仮想の質問を提示した。(4) 2-3 を、2-2 ではなく 2-1 の次に来るように手順を変えて編集した。(5) 3 のように底本のある小主題を忠実に翻訳し、4-1 から 4-12 にみえるように、底本ではいくつかの小主題の下、長く記述された内容を縮約して翻訳している場合もあった。

具体的な内容から検討すると、底本の導入部と「以人身向徴」の導入部には相当の違いがある。底本の導入部では、概ね個別の被造物を成す部分が適切な構造と比例を備え、各々の機能と目的に合わせて作動できるのは、最も知恵のある存在、すなわち神の摂理によるものであることを明らかにした。湯若望はこの内容を翻訳せず導入部を新たに構成し、「神の摂

理（主制）を証明しようとする際は、遠くは物からとり、近くは人の身体からとる。目的（向）のない事物はないから、どうして人の身体だけそうではないことがあろうか」[21]と文章を始める。神の摂理の証明という文章の目標を明らかにし、その方法として他の物より近くにある人体を対象として、人体の中に神の目的が現われていると示したのである。このことを書物全体の構図から読むと、「以人身向徴」が属している章全体の主題が「物事の個別目的をもって証明する（以物私向徴）」であるため、この章を展開する脈絡から物事の「個別目的」を扱い、底本の第 6 論証を「以人身向徴」条と「以生覚容体向徴」条の二つに分けることで、人体にたいするものに対象を限定するという意味である。

レシウスが言及した内容から省略されたものもかなり多いが、その中でも 67 Spiritus で精気（spiritus）と霊魂（anima）との関係を述べた部分を、湯若望は翻訳しなかった。レシウスは、精気が霊魂と肉体の中間にある微細な物質であり、霊魂のすぐ次の機関として、霊魂はこれを利用して、身体を動かして感覚させることができ、精気がなければ、全身に栄養が行きわたらないとした[22]。霊魂が精気という媒介を通じて、思いのままに身体を動かす原理を説明した箇所だが、湯若望は人体の精巧さを語る「以人身向徴」の全体的な文脈から、この部分は重要でないと考えたのである。

5 において湯若望は、身体の各部位が自らの職分によく合して役割を果たし、全体としての身体活動を維持させることは不思議であると述べる。つづいて彼は生きているかのように生き生きと描かれた肖像画を見ると人々は画家を称賛するのだから、絵よりも精巧であり不思議な実物を創造し按配した存在である神を希求することは当然だろうと主張する。最後に、万物の霊長である人間の数理や計測といった優れた活動でさえも、生来的な身体活動より誤謬が多いことから、人間の身体を創造した神の知恵と能力が人間を超越していることが分かると力説した[23]。自らの必要に従って事物を活用し、道具を製作することができる人間の知的能力は、他の動物よりもはるかに優れているが、誤謬の可能性がないわけではない。一方、神の能力は人間を超越していることを、人間の身体を通じて見せてくれるのである。湯若望が著したこの部分に「以人身向徴」の意図が最も鮮明に表れている。人体にたいする医学的情報を通じて、身体の各部分を見事に機能するように創った神の偉大さを表したのである。

注目すべき点は、*De Providentia* を著した時期にレシウスがベサリウス解剖学の成果を知っていながら、本論証に積極的に反映しなかった点である。第 6 論証では骨の多様な種類に言及した後、彼はガレノスが人間の骨の本数が 200 個以上であるとしたところに

「Cl. Doctor Viringus ponit 280[24]. (Doctor Viringus は 280 個であると言う)」と注を付けている。Valterius Viringus (Jan Wouters、1539-1598) は、ベサリウスの *Epitome*[25] をオランダ語で翻訳した人物である[26]。1569 年に Viringus のオランダ語翻訳が初刊されている以上、レシウスもベサリウスの解剖学的成果を知らないことはなかったと思われる。さらに、レシウスは *De Providentia* で下顎骨 (maxilla inferioris) を一つであるとしたが、これは下顎骨を二つであるとしたガレノス解剖学の誤りをベサリウスが訂正した内容と一致する[27]。にもかかわらず、レシウスが新たな解剖学情報を積極的に示さなかったのは、むしろ骨の本数が多少異なったとしても、大きな違いではないと考えたからと思われる。この問題において重要なのは、医学的関心ではなかったのである。

ベサリウスのように人体を直接解剖してガレノス医学の誤謬を 200 あまり探し出しても、レシウスの主張が弱まることはない。依然として人体は相当に複雑で精巧な構造物であり、その点で全知全能の神の創造物という主張は揺るがない[28]。イエズス会の神父であったレシウスは、この部分で当時の医学知識を宗教的な目的のもとに整理した。神の優れた作品として人体を描写したため、ガレノス医学における病気の原因や治療に関する四体液説は扱わなかった[29]。

新たな科学知識の伝達ではなく、現世に具現された神の卓越した能力を通じてその摂理を証明しようとする神学的目的を見逃せば、『主制群徴』を通じて中国の学者たちがガレノス医学をどのくらい理解していたかといった、不公平な質問をすることになるのである。万一、中国の学者たちに「ガレノス医学が理解」されたとしても、それはレシウスや湯若望の意図から離れた付随的な効果にすぎないのである。

３、韓中日の学者たちの関心と理解

「以人身向徴」は人体の解剖学的構造と生理活動が、すべて神の存在と能力にたいする傍証であることを説得する内容であるが、漢文読者たちは神の存在や役割よりも人体に関する情報に注目した。

「以人身向徴」を引用、あるいは言及した学者としては、中国の方以智 (1611-1671)、王宏翰 (1648-1700)、陳元龍 (1652-1736)、王宏翰 (?-?)、朝鮮の李瀷 (1681-1763)、丁若鏞 (1762-1836)、李圭景 (1788-?)、日本の大槻玄沢 (1757-1827) がいる。それぞれの学者が 「以人身向徴」を引用した様相と、彼らの共通点と相違点を考察することは、西洋の知識が東洋に伝来し受容される様相を多面的に解明することに役立つだろう。

次の<表 2>は、韓中日の学者が「以人身向徴」を引用した部分を表に示したものである。

国家	著者	篇名	内容
中国	方以智	『物理小識』 巻 3、「人身類」	〈血養□連之故〉人身溼熱而已。……〈論骨肉之概〉首骨自額連于脳、……〈身内三貴之論〉熱以為生、血以為養、……
	王宏翰	『医学原始』 巻 3、「周身骨肉数界論」	首骨自額連於脳、其数八。……或順或斜或横異、此皆各有本用、以順本身多異之動也。
	陳元龍	『格致鏡原』 巻 12、「骨【附髑髏 筋】」	首骨自額連於脳、其数八。……総期体之固、動之順也。
	胡廷光	『傷科彙纂』 巻 2、「骨度」	首骨自額連於脳、其数八。……手与足各二十有奇。……凡各骨之向、約有四十、各肉約有十。悉数之則数万也。
朝鮮	李瀷 著，安鼎福 編	『星湖僿説類選』 冊 5、「西国医」	有骨有肉、身形備矣、……使生養動覚、肢各効霊哉。
	丁若鏞 **再引用	『与猶堂集/医零』、「脳論」	有骨有肉、身形備矣、……使生養動覚、肢各効霊哉。
	李圭景	『五洲衍文長箋散稿』 巻 19、「人体内外総象辨証説」	肉、其数六百界有奇、……悉数之則数万也。
日本	杉田玄白 翻訳，大槻玄沢 重訂 **再引用	『重訂解体新書』第 5 冊，附録 上巻 「第九篇 寤寐論」	方氏曰、脳散動覚之気、……故存以備引觸。……〇身内三貴論曰、或問三貴之生気、……動覚得其分矣。

＜表 2　韓中日の学者の「以人身向徴」引用＞

以上の引用にみられる共通の特徴は、神の役割にたいする内容は引用していないという点である。彼らは湯若望が最後に力説した総論（5 総論）の内容全体については全く引用しなかっただけでなく、文章中にある 1-1 の「欲徴主制」、2-2 の「縁此大主造人」のような句も引用しなかった。引用した文章の中から特定の句を除くというのは、単に関心がないからではなく、多分に意図をもって選択から排除しなければならなかった点で、故意的な行為で

ある。湯若望にとっては最も重要であったはずの神の摂理にたいする内容は、東洋の学者たちにとっては自己の著述に露わに関心を表明するには、困難で憚られる内容だったのである。これは「以人身向徴」のみならず、『主制群徴』全体の核心的内容であるキリスト教の宗教的特性にたいする理解に困難があったことを示唆している。

この困難には個人的な無関心や拒否感とともに、歴史的条件が含まれる。引用の様相を見ると、それぞれが直面した歴史的条件の違いがよく表れている。『主制群徴』を直接引用した他の学者たちとは異なり、丁若鏞と大槻玄沢はそれぞれ李瀷と方以智の引用文を再引用した。再引用の場合に表れる問題は、書物の全体を見られなかったことから来る誤解と、最初に引用した人物が編集したものをそのまま使用してしまう点にある。丁若鏞と大槻玄沢は、天主教の書籍が禁止された歴史的条件下で神にたいする言及がすでに削除された引用文を再引用した。

朝鮮の場合、1631 年に鄭斗源が明から初めて西学書を持ち帰った後、150 年が過ぎても、それを読むことは大きな問題とはならなかった。しかし、1791 年と 1801 年の二度の迫害によって西学書の所持と読書が禁止され、内閣に所蔵された資料さえ焼却された。迫害以前には自由に読めただけあって、李瀷は直接『主制群徴』を引用することができた。迫害の対象となった丁若鏞の場合は事情が異なる。丁若鏞は若い時に西学書を耽読したが、天主教を信奉して儒教的秩序を脅かした「邪学罪人」という名目で、足掛け 18 年間流配された人物である。彼は著述から西学の影響の痕跡を消そうとした。「脳論」においても、西学書である『主制群徴』を直接読んだのではなく、李瀷の「西国医」の再引用であることを明らかにしつつも、刊行本に入ることがないよう筆写本の書眉の余白に「削除すべし（当刪）」という編集指示を残した。結局、この内容は以後の刊行本に収録されず、今だに筆写本にだけ残っている。

日本における「以人身向徴」の引用は、上記とは異なる様相で現れた。日本は早くからカトリックの東方伝教の主な対象となり、伝教の初期に大きな成功を収めたが、急速な教勢拡張はすぐに中央政府の牽制を受けることになる。1587 年には邪教であるという理由で禁教令が下されて、1637 年島原・天草の乱以降は天主教国家との交易までが禁止されたが、この空白をオランダ商人たちが代替することになる[30]。交易が許可された空間は出島という狭い人工島に限られていたが、ここから流れ出た「宗教と切り離された西学」が以後の歴史を大きく変えてしまった。蘭学が発生したからである。

蘭学は、出島に出入りしてオランダの医師から西洋医学を学んだ日本の医師たちから始ま

った。彼らの最も重要な成就は、解剖学図書である『解体新書』の翻訳にある。『解体新書』の底本はドイツのクルムス(J.A.Kulmus、1689-1745)が著した *Anatomische Tabellen*(1722刊)を、オランダのディクテン(Gerardus Dicten)が翻訳した *Ontleedkundige Tafelen*(1734刊)である[31]。杉田玄白(1733-1817)、前野**良**沢(1723-1803)、中川淳庵(1739-1786)らが3年にわたって本書を翻訳した。『解体新書』は当初は抵抗に遭遇したが、しばらくして日本の医師に中国の医学にたいする根本的な懐疑を持たせただけでなく、日本が中国の伝統的知識体系から離れ、急速に西欧知識を吸収するようになる重要な契機となった[32]。

江戸幕府がキリスト教を禁止し、西学書の流通も禁止されたため、中国で翻訳した漢訳西学書の場合も日本では禁書として扱われた。したがって、日本の学者たちは漢訳西学書を直接読むことはできなかった。しかし西学書の内容は、それを引用した中国の学者たちに載せられ日本まで伝わった。こうした経路により、大槻玄沢は『物理小識』に引用された「以人身向徴」を見るようになり、『解体新書』以後に学習された西洋医学の知識に拠って、その内容にたいする批判的視点をもった。

ふたたび表の内容を見てみると、韓中日の学者たちが引用した対象にも違いが認められる。大きく見れば、骨と脳に関するものに区分することができる。骨に関心を持つ人たちは王宏翰、陳元龍、胡廷光であり、彼らは共通して自己の医学著述に「以人身向徴」の内容を部分的に収録している。王宏翰、陳元龍、胡廷光はいずれも伝統的な医学基盤の上に一部の西洋医学の情報を取り集めた。彼らは頭から四肢に至る人体の各部位を構成する骨の本数と形態に関する内容を引用しているため、彼らが「以人身向徴」に表れた人体の骨相にたいする解剖学的情報に関心を持ったことは間違いない。だが、これにたいする評価や追加的な叙述がないことから、彼らの引用は情報の整理レベルに留まったものと判断される。

彼らとは異なり、方以智は百科事典式の著述である『物理小識』において、「以人身向徴」の内容中の人体に関するほとんどの内容を引用した。彼は「以人身向徴」の人体論を「血養筋連之故」、「論骨六之介概」、「身内三貴之論」に分類し、自らの按説を付け加えた。方以智の按説を見ると、彼は「血養筋連之故」にたいして、肝・心臓・脳・筋(神経)に関する主張は伝統医書の『霊枢』や『素問』に収録されていないものであり引用に値すると評価した[33]。伝統医書にはなかった新たな情報を、資料収集の目的から引用したものと考えられる。

もう少し注意を引くのは、「身内三貴之論」にたいする評価である。彼は人の知的能力が脳の清濁と関わると見なし、その推測の根拠として『左伝』(僖公 24 年)と『太素脈法』の内容を示した。そして、伝統的に『黄帝内経』では 「すべての骨髄はすべて脳に属する」

（『素問』五臓生成論）という句と、「脳は骨髄の海である」（『霊枢』海論）という句を挙げ、脳を骨髄を貯蔵する器官と規定した。そして、『太素脈法』から「清濁によって人の敏さと鈍さが決まり、貴賤は骨に相応する」という一節を引用した[34]。脳の清濁によって敏さと鈍さが決まるが、脳とはすべての骨髄が所属する骨髄の貯蔵器官であるから、脳の清濁によって骨にまで影響が及び、貴賤が決まると考えたものと見られる。これは方以智が『黄帝内経』という伝統的医学経典によってこの文章を理解していることを示している。ここで清濁の問題が言及されるのは、「身内三貴之論」が肝と心臓と脳という器官を経て気が精製される過程を叙述したものと読まれるからである。

「身内三貴之論」には、肝、心臓、脳が「体性の気」、「生養の気」、「動覚の気」を作り出す過程と、それぞれの気の機能が述べられている。その内容を見ると、肝が消化された食べ物を変化させて作った血の純正な部分が血路（vapor）になるが、これが「体性の気」であり、その働きは身体の穴を開いて血が体中に広がるようにする。この血の一部が心臓の右側に入って微細な穴を通じて次第に左側に入っていくと、さらに精密になって、そのうち半分が「生養の気」となる。「生養の気」の役割は、心臓を通じて精密になった血を全身に広め、原熱を保存するところにある。この「生養の気」の一部が脳に上がり、さらに繊細で純正になったのが「動覚の気」であり、その役割は感覚器官と四肢に命じて動かし感覚できるようにすることである[35]。

こうして見ると、肝と心臓と脳という臓器を通じて、気がますます精密になり、最も清くて繊細な「動覚の気」が作られることが分かる。方以智はこの一種の精製過程から清らかな気を得れば英敏で、濁った気を得ればそうならないと考えた。宋代以来の儒学において気の清濁は万物が互いに同じでなくなる原因であり、人間の本性の発現の可能性を決める先天的条件として理解された。方以智はこのような伝統の上で脳を理解しようとしたことが分かる。

朝鮮後期の儒学者の李瀷の場合は、『星湖僿説』で「以人身向徴」を引用したようであるが、現在の刊行本では見当たらない。李瀷が引用した部分は、彼の弟子の安鼎福が『星湖僿説』の体裁を再編し内容を補完した『星湖僿説類選』に、「西国医」という題目で残っている。李瀷は「以人身向徴」の内容の中から、骨に関しては引用せず、精気の形成以下の内容を移した。さらに、按説において中国の医学家に比べて非常に詳細に述べていると高く評価した一方、規模と言語の差異のため理解が困難であることを吐露した。つづいて自らの理解を明らかにしたが、とりわけ脳に対する理解が独特である。李瀷は伝統的な理解とは異なり、脳が身体を動かし感覚する重要な器官と見た。

頭の根本は髄にある。それを脳という。筋は脳に総括され、あまねく絡に広がっているため、これによって脳が一身の主宰になることがよく分かる。筋の力は全身を運用できるので、動気が脳から起こることは明らかである。ただ、覚の一字を加えたため、儒家の学説とは異なる。しかし、肉は筋に運ばれ筋は肉に縛られていて、外物が肉に触れると肉がふと動くのは、筋でなければ何のためであろうか。筋が自ら覚したのではなく、脳があるので、物が接触したときに思慮しなくてもふと動くのである。脳のしわざではあるが、物が接触してそうであることを知るのは心である。このように、つまり感覚するのは脳にあり、知ることは心にあるというのが、道理としてもまた適切である。[36]

ここで問題になるのは、脳が「筋」を通じて身体の動きをつかさどるのは確かだが、「覚」と結びつけることの馴染みのなさである。この問題は、湯若望が「nervus」の翻訳語として「筋」を採用したことからきた。現代では神経と訳されるこの構造は、肉眼で観察すると腱に類似して見え、また感覚と運動のどちらにも関与するため、「nervus」には神経という意味と、腱という意味がともにあった。ガレノスも腱から神経が分化すると考えており、レシウスと湯若望の時まではこうした観点が続いたのである[37]。「筋」を通路として身体の各部位に流布される動物精気（spiritus animalis）の翻訳語として「動覚の気」を採用したのも、湯若望がこの構造を運動と感覚の両方に関連付けたことを示している。神経が現在のように腱と分離されて「刺激を伝達する仕組み」という独立的な意味として使用されたのは、西洋においても 18 世紀になってからのことであり[38]、東洋では『解体新書』において「神経」と翻訳して始まった。

「筋」について 『黄帝内経』では「筋脈」、「筋膜」、「大筋」、「宗筋」などの表現が見られ、「筋は肝に属し、骨は腎臓に属する（**筋**属**肝**、**骨**属**腎**）」「肝は筋を生かし、筋は心を生かす（肝生筋、筋生心）」という文があるが、感覚と直接結びついた概念は見当たらない。

李瀷は、脳が身体の動きをつかさどるとし、「筋」を腱と見た。脳に連結された「筋」を通じて動気がゆきわたって肉を動かすという点はたやすく理解できるが、「覚」がともに使用される点については、追加的な説明が必要と思われる。そこで李瀷は経験的レベルから反射を例に挙げて、「覚」の意味を説明した。李瀷は「動覚の気」の覚を、「悟って分かる」という通常の意味と区別する。肉が外部の事物に触れたとき、無意識のうちにびくっと動くが、この動きは腱が作るものだが、腱自体は外部の接触を感覚することができないので、これは脳の活動ということになる。したがって、李瀷は脳を一種の感覚中枢と考え、「筋」という通路を通じて身体の動きをつかさどると見た。そして、彼は「覚」を知的活動とは考えず、

思慮して知るのは心の役割とした。こうして見ると、李瀷は脳とその活動である覚と腱を、肉の動きと結びつけて理解し、知的活動は心の役割と考えたことがわかる[39]。

丁若鏞は『主制群徴』を直接見ることができず、『星湖僿説』を通じて接した。彼は李瀷「西国医」を再引用し、星湖の按説の中でも「星湖先生曰、此説■■■[40]医家、更覚詳尽、不可没也」だけ移し、自身の按説は残さなかった。題目を「脳論」としたのは、東洋ではあまり重要に扱われてこなかった脳に関する情報が核心であると考えていたためであろう。丁若鏞の直接的な記述は残っていないが、「脳論」の内容は彼にとって重要な意味がある。他のところで「以人身向徴」を活用した箇所が見えるからである。

まず医学的内容として、『医零』の「虚実論」二において、食物が消化器官を経て、精微なものは肝に入り、血が作られ、その中でも精微なるものが心臓に入った後、経絡に至るのが自然な形勢であると記している[41]。これは「以人身向徴」の内容を要約したものである。この要約文は『黄帝内経』の「五味入胃、各帰所喜」という文に対する張介賓（1563 - 1640）の解釈を批判したものである。丁若鏞は五味を五臓に分けて配属させたり、五臓がそれぞれ好む味の成分を先に受け入れるとする主張を否定した。これは五行説と結びついた伝統医学の体系を大きく揺さぶる発言である。『医零』の他の箇所において彼は病気の原因について述べ、「体性」と「生養」という表現を用いたが[42]、まさに「以人身向徴」の「体性の気」―「生養の気」―「動覚の気」という概念構造から着眼したものと考えられる。

『孟子要義』においてこの点はより明確である。「もともと我々が生養して動覚するのは、ただ血と気の二つがあるからである。形質を論じれば、血は荒く気は精密であり、血は荒く気は精密である」[43]という。これを通じて「以人身向徴」は単なる情報収合のレベルではなく、丁若鏞の人体論において重要な意味を持つ資料であることがわかる。さらに、丁若鏞は人間理解にまでこれらの概念を拡張して用いた。同所で彼は「喜び・怒り・悲しみ・怒りが発するのは、すべて心が発して志となったものであり、志がすなわち気を駆り、気がすなわち血を駆るので、これにしたがって顔色に現れ、四肢に広がるようになる」[44]という。しかも彼は植物―動物―人間の相違を説明することにおいても、類似した概念構造を使用する。「今、草と木を論じると、確かに形質もあり生活もあるが、生活をもって言うのは、生活が形質より尊いからである。また、禽獣を論ずるとき、確かに生活もあり動覚のあるが、必ず動覚をもって言うのは、動覚が生活より尊いからである。人の体には動覚があるが、動覚の上にまた道義の心があってすべてを主宰する。そうであるなら、人の性を論じる者は、道義を主として言うのが正しいか、動覚を兼ねて言うのが正しいか」[45]という。このように人間

理解にまで拡張された丁若鏞の理解は、「道徳的人間の構造と作用を説明するために身体的―生理学的構造を土台的段階に置き、その上にこの身体的構造と連動していながらもそれにとらわれない独自の能力としての認知的―徳的能力を設定」しようとした努力と評価される[46]。李瀷とは異なり、丁若鏞は「以人身向徴」にたいする理解をさらに拡張した領域で活用し、人間の意志が気を経て身体に表れる感情の発現過程を叙述している。

李圭景（1788-1856）は、『五洲衍文長箋散稿』において「以人身向徴」を引用した。彼は骨に関する内容を含めて人体に関する内容をすべて載せ、『難経』から臓腑と骨度に関する内容を補足した。李圭景は、何よりも人体の各部分にたいする知識を正確に知ろうとする関心を示したが、一方では神奇な内容を紹介するという側面もあったようである。彼は骨相については周天が 365 度であるから、人の骨が 365 個であるという伝統的類比を移しており、脳の動覚する能力については神奇な例を挙げて説明しようとした。

雍正時代（1723～1735）の人が馬から落ちて脳が潰れたが、蒙古の医師が牛の脳を代わりに入れ、牛の皮をかぶせて真気が漏れないようにしたら治ったものの、読んだ文章は一文字も記憶できなかったという。ここで紹介された事例は、脳損傷と記憶の喪失を因果的に説明しているため、脳と記憶の間の関連を前提にしているものと思われる。しかし、李圭景は他に「以人身向徴」の内容を理解するための積極的な解釈を補わなかった。したがって、李圭景の引用は情報の収集という性格がより強かったと思われる。

最後に、日本での『主制群徴』の理解を見てみよう。18－19 世紀の日本の医学者である大槻玄沢（1757-1827）は、杉田玄白の弟子として『解体新書』を 20 年間補完して『重訂解体新書』を編んだ人物である。彼は『重訂解体新書』において、『物理小識』に載せられた『主制群徴』の引用文を再引用した。大槻玄沢は『物理小識』に載せられた『主制群徴』の引用文をすべて方以智の叙述として取り扱った。大槻玄沢はその内容の中で『解体新書』とは異なる箇所には注釈をつけて説明したり、誤謬を指摘した。その例をあげると、「筋」と表記した部分にたいして「思うに、筋としたのは神経である（按謂筋者即神経也）」と注釈をつけた。『解体新書』で感覚をつかさどる紐状の構造を神気の経脈、つまり神経と翻訳したことに照らして注釈したのである。さらに「神経は脳から出るもので六対である（筋自脳出者、六偶）」としたのにたいし、「思うに、六は十の誤記である。おおむね神経は十対である（按六者十之誤。蓋十対神経也）」とした[47]。『解体新書』では脳から出る神経が左右の各十本、つまり十対になっているため、大槻玄沢はこれに基づいて『物理小識』の引用文を批判したのである。すでに 18 世紀の西洋解剖学の内容を十分に理解していた大槻玄沢にと

って、「以人身向徴」の内容は訂正されるべき誤謬のあるものであり、それもこの内容を方以智のものと思っていた彼は、『解体新書』に照らして訂正したのである。結局、大槻玄沢にとってこの内容は、解剖学的な誤りのある参考資料に過ぎなかった。

４、おわりに

これまで湯若望の漢訳西学書『主制群徴』が伝来し受容された様相を「以人身向徴」を中心に検討した。とりわけ底本との対照を通じて『主制群徴』の構成を把握し、湯若望の翻訳として知られているこの著述が実際には訳述に該当するものであることを明らかにし、湯若望が人体構造と生理作用の精巧さをすべて神の存在と能力にたいする「傍証」として説得しようとした点を強調した。

つづいて『主制群徴』を読んだ韓中日の学者たちの引用との評価を取り上げたが、最も顕著な特徴は、韓中日の 3 国の学者たちが神への言及を排除したまま人体論にたいする解剖生理学的な情報に注目したという点である。これは著者や翻訳者の意図と読者の関心との間に、大きな隙間があったことを示している。また、東洋の学者たちの間においても、「以人身向徴」に載せられた新たな情報を受容する際に、かなりの違いが現れた。それぞれの歴史的条件、学問背景、執筆の目的、個人的な関心に応じて引用内容が異なったことを確認することができた。まず歴史的条件を見ると、西学書にたいする各国の立場が変化する政治的状況に応じて、直接引用か再引用かというように、資料の活用方式が異なった。内容にたいしては、人体を構成する骨の情報を単に引用する者もいれば、全体の内容を分類して自分の按説を加え理解を表わす者もおり、自身の人間理解の重要な着眼点として活用した場合もあり、18 世紀の西洋医学に立脚して解剖学的な誤りのある参考資料として取り扱う場合もあった。これは、個々の学者たちの学問的背景と関心の違いによって表れる形相であった。

以上の検討を通じて、『主制群徴』の人体論が韓中日の 3 国で理解された様相を総合的に考察した。この試みは、今後西学書受容史を検討するに当たって、研究方式と焦点の調整を再考しようとものでもある。内容にたいする比較と解釈だけでなく、原文の厳密な検討と翻訳によって発生した意味の転変、また著者と翻訳者、及び読者をめぐる歴史的文脈を併せて考察する必要がある。漢訳西学書の登場が一種の格義の過程だったので、漢文を通じてその内容を理解する過程でも、創造的な誤読が現れざるを得ず、その後個々の学者たちの関心によって活用される方式にも、違いが発生する。そして、まさにそのような方式から元来の知的地形に微妙な変動が生じるのである。それぞれの段階で発生するこれらの隔絶を無視する

なら、漢西学書を読んだ東洋の学者が、漢文の文脈を完全に超えて西洋の伝統の核心を看破したかを問うたり、西洋の概念を内在化して従来の思想体系を転覆させた可能性を想像する危険性があるからである。

[Abstract]

Johann Adam Schall von Bell's *Zhuzhiqunzheng* and East-Asian Scholars' Understanding on Human Body

Kim, Bo-Rum

This paper reviewed the process of Johann Adam Schall von Bell's *Zhuzhiqunzheng* being transferred to East Asia and the acceptance aspects of the theory on the human body of the book. Contrary to the author's intention to prove the existence of God, East Asian readers paid more attention to the theory on the human body. This is not an attempt to examine how the East Asian scholars understanding of the Western anatomy was. Rather, this paper tried to focus more on the perspective of East Asian scholars, and examine the historical context of their understanding on the theory on human body in the book. To this end, in this paper, the whole composition of the book and the contents of "Yirenshenxiangzheng (以人身向徵 proof through the end of the human body)" were identified through contrast with its Latin original, and analyzed the methods of Shall's Chinese adaptation. Shall revealed that he was trying to convince that the accuracy of the human structure and physiology were all proof of God's existence and ability. It was followed by a contrast between scholars from Korea, China and Japan who quoted "Yirenshenxiangzheng." Scholars from the three countries, in common, ruled out mentioning God and noted the information of human theory. And new information was cited and understood according to individual scholars' interests and purposes. The differences between these people were significant, with some simply citing information about the human bones in medical attention, others using it as an important point of view of their human understanding, and others criticizing it in light of Western medicine as they already knew. Such diverse aspects of acceptance were influenced by scholars from the three countries' background knowledge, interest, and historical conditions.

This showed that in reviewing the acceptance aspects of western learning, the focus of the study needed to be adjusted to the context surrounding the acceptor, as well as the content

of the accepted text.

Key words: *Zhuzhiqunzheng* （主制群徴）, The theory on the human body, Fang Yizhi, Yi Yik, Jeong Yagyong.

注

* 編集者注：本稿は 2019 年 12 月 20～21 日、日本・東北大学で開催された“第 15 回＜東アジア実学＞国際フォーラム”で発表された原稿を修正し、忠南大学儒学研究所『儒学研究』50 輯（2020.2.28）に掲載された論文（韓国語）を、忠南大学儒学研究所と日本東アジア実学研究会双方の承諾のもと、広く日本語読者層に提供する目的で日本語に翻訳したものである。翻訳に当たって、参考文献一覧は省略した。

[1] 「主制群徴小引」“蓋凡物之美、皆実有之徴。【万物以造而有、天主自有、惟自有者、可称実有.】 … …窮覧天地神人事物之繁、足徴主制者、約**列**于篇。”

[2] 湯若望は「主制群徴小引」において安当、つまり聖アントニウス（St.Antonius、251-356）が天地を指して書物であるとした例をあげて、必ず書物を通じなくても自然物と自然現象を学問の対象とすることによって創造主を発見することができると力説した。前掲書、“昔聖安当者、自幼隠居、**不**需載籍、具大智能。人問故。聖人指天地、答曰。是即載籍也。是中所函、即載籍中文字也。即最小星、最弱草、最賤微虫、皆顕吾大主之智能、吾日取之、以為学、孰禁之乎?”

[3] 前掲書、“中西雖隔, 今古雖遥, 此心此理, 当無有二”

[4] *De Providentia* の重刊本が『主制群徴』の底本であることは、羅婉薇·陳万成が糾明した。羅婉薇·陳万成、「湯若望的『主制群徴』与翻訳」、『中国典籍与文化』、2004、pp97~105。

[5] 1636 年 1 月に湯若望が作成した「主制群徴小引」によると、彼は 1634 年 11 月『崇禎暦書』の改修作業をすべて終えており、その後に得た余暇で本書を編纂した。跋文は弟子の李祖白（?-1665）が書いた。編纂作業を終えた後は、同僚の伝教師たちのパニョーニ（高一志、Alphonsus Vagnoni、1568-1640）、ロンゴバルディ（龍華民、Niccolo Longobardi、1559-1654）、ロー（羅雅谷、Giacomo Rho、1593-1638）から教理に違う内容がない（nihil obstat）という検定を受けた。小引と跋文の内容、及びロンゴバルティの死亡年度に基づいて Dudink は『主制群徴』初版本の刊行年度を 1637 年 11 月 20 日以後から 1638 年 4 月の間に比定した。Adrian Dudink、"The Religious Works Composed by Johann Ddam Schall Von Bell–Especially His Zhuzhi Qunzheng And His Efforts to Convert the Last Ming

Emperor"、Roman Malek（ed）Westem Leaming and Christianity in China_The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell、S.J.（1592-1666）、1998、p.814.

[6] 『主制群徵』の人体論への関心が目立つが、朝鮮後期の学者たちは他の分野にたいしても関心を持った。李瀷と李圭景の著述において天文学に関連した内容を引用した部分が確認される。

[7] Dudink、 前掲論文。羅婉薇·陳万成、前掲論文。

[8] 陶恵寧、「『重訂解体新書』 所引の「物理小識」 について」、『日本医史学雑誌』 第 47 巻 第 3 号、2001、pp.508-509。齊藤正高、「『物理小識』の脳と心」、日本中国学会編、『日本中国学会報』第 61 集、2009、pp.183-197。여인석、「『주제군징』에 나타난 서양의학 이론과 중국과 조선에서의 수용 양상」、『의사학』 21、2012。

[9] 안영상 、 「 동서 문화의 융합`충돌 과정에 나타난 성호학파의 철학적 특징의 일단면-인체관에 나타난 pneuma 와 心気說을 중심으로」、『민족문화연구』 41、2004。김선희、「인체 이론과 심 이론의 통합과 분리-『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통한 다산의 인간이해의 변화」、『다산학』 34 호、 2019。

[10] 『主制群徵』「五、以人身向徵」“緣此大主造人、預備三肢於身内為君、曰心、曰肝、曰脳、而余肢悉待命焉。……又此露一二分、従大絡升入脳中、又変愈細愈精、以為動覚之気、乃令五官四体、動覚各得其分矣。

[11] 『北溪字義』「心」“心者、 一身之主宰也。人之四肢運動、手持足履、与夫飢思食、渇思飲、夏思葛、 冬思裘、皆是此心為之主宰。”

[12] 『霊枢』「海論」“脳為髄之海。” ”

[13] 『主制群徵』「十、以人心之能徵」“人心之能、異于動覚物之能、是在格物及自専二者。”したがって、記憶のような精神活動を脳とつなげるには、『主制群徵』ではなく、『霊言蠡勺』のごとき他の西学書にたい理解がまずなければならず、それを正確に読めば、抽象的な記憶のような高次元の精神活動は、依然として霊魂の能力に配当されているという点に注目しなければならない。西学書によって脳という身体器官にたいする新たな関心は喚起されたが、漢訳西学書において一貫して強調したのは、不滅の霊魂の能力であり、霊魂の役割と能力を東洋的な概念とつながるのは、それが「心」に近いからである。

[14] “Praefatio”、*De providentia*（1617）。

[15] 霊魂の不滅について力説した De Providentia の第 2 巻については衛匡国（Martino

Martini、1614-1661）の『真主霊性理証』がある。

[16] 『主制群徴』上巻の「首、以物公向徴」、「次、以物私向徴」、下巻の「十、以人心之能徴」、「十一、以気之玄妙徴」は底本にはないものだ。『主制群徴』と De Providentia の収録部分は対照は次の部分に詳しい。Adrian Dudink、前掲論文、pp.817-819。

[17] “Eadem, inquit, ars circa omnia viscere existit, & omnino circa quamlibet partem, adeo ut si quis structura scopos consideret, in aliquot myriads eorum multitude excrescat.” *De providen*tia（1617）、p.68

[18] “Eadem, inquit, ars circa omnia viscere existit, & omnino circa quamlibet partem, adeo ut si quis structura scopos consideret, in aliquot myriads eorum multitude excrescat.” *De providen*tia（1617）、p.68

[19] プネウマを翻訳した用語である。「呼吸する（pneo「πγέω」）」から来たこの言は、もともと「息」、「呼吸した空気」を意味するが、しだいに精神あるいは魂を意味するようになり、ラテン語では spiritus と翻訳された。ガレノスはこれを熱とともに生命の源となる要素として見做し、spiritus naturalis、spiritus vitalis、spiritus animalis に分類した。これらのそれぞれは肝、心臓、脳から生成され身体の全ての組織に広がっていき個別の身体部位が固有の機能をするようにさせ、全体としての人体の生命力を維持するようにする。湯若望は spiritus naturalis を「体性の気」に、spiritus vitalis を「生養の気」に、spiritus animalis を「動覚の気」に翻訳した。

[20] 송창호、「갈레노스」、『인물로 보는 해부학의 역사』、2015 参考.

[21] 『主制群徴』「五、以人身向徴」 “欲徴主制、遠取諸物、近取諸身、無物無向、豈身独否乎。”

[22] *De providentia*（1617）、p. 68 “Spiritus enim cum tenuissimae sit substantiae, samquam medium quiddam inter animam subtilissimam & corpus crasum, est proximum animae instrumentum, quo motum & sensum efficit, sine quo etiam alimenti sistributio fieri neuqit.”

[23] 『主制群徴』「五、以人身向徴」“総論人身気血骨肉筋脈等、以及諸内肢、其体異能異様異、多如此類。然皆各得其位、各尽其用。其扶人身、資養動覚、以令五司咸正無缺、不曠厥官。豈不奇哉。設有画像于此、霊気弈然如生、観者必帰美于工、称道不置。乃若真形之美、精巧奇異、非智慮可通、非能力可効、并非言論可悉。孰造化是、孰安排是、独可置弗求乎。

且人為万物之霊、宜乎動協于義。乃其自主之行【如算数測天等】、較之不自主之行【如饑渇便溺等】、不免乖錯。是知造化人身、安排人身、如是恰当者、必智能超人、倍万不啻者也。従此推知、造化天地万物、而安排之、其智能準此矣。”

[24] 「280」とする 1617 年本と異なり、1613 年本では「224」となっている。

[25] 一般人向けの Fabrica の要約本である。

[26] Viringusが所蔵して内容の校正をしたベサリウスのFabrica手沢本が発見された。Vons, Jacqueline、(2015)、“Un exemplaire du De humani corporis fabrica （1543） annoté par Jan Wauters van Vieringen （Ioan. Valterius Viringus）, lecteur et traducteur d’André Vésale.”参考.

[27] レシウスがガレノスの伝統以来の解剖学的情報を受容した可能性については、羅婉薇・陳万成の前掲論文でも指摘されている。

[28] ガレノスの伝統の権威を振り払い、直接に観察の価値を浮き彫りにしたベサリウス自身も、人体の複雑な構造は神の作品だと考えた。Albert W. Bettex、*The Discovery of Nature*、Simon＆Schuster、1965、p.277。

[29] 底本と「以人身向徴」の両方で体液（humor）と胆汁（bilis）という用語が登場するだけで、体液の不均衡による病症の発現のような内容は全く登場しない。

[30] オランダは島原・天草の乱の当時、幕府と協力して乱に参戦し、その代価として日本での独占交易権を得ることになった。신동규、「근세 일본의 ‘島原·天草의 난’으로 본 江戸幕府와 네덜란드의 共助關係」、『東洋史学研究』 105 집、동양사학회、2008。

[31] クルムスの *Anatomische Tabellen* は 1722 年に初刊され、ディクテンは 1732 年第 3 版を翻訳したという。Ishida, Sumio、“A study of J. A. Kulmus（1689-1745）, the author of “Anatomische Tabellen,” translated into Japanese as “Kaitai-shinsho""、Nihon Ishigaku Zasshi 48（1)、2002 年、pp.31-51、参照。

[32] 『解体新書』の翻訳については次の論文を参考。김성수、「일본의 해부학 수용 초기의 특성:『해체신서』와『중정해체신서』에 나타난 세계와 인체」、『연세의사학』 21 권 2 호、2018。

[33] 『物理小識』 巻 3、「人身類」 “愚者曰、此論、以肝心脳筋立論、是「霊」「素」所未発、故存以備引觸。”

[34] 前掲書。 “浮山愚者曰、人之智愚、係脳之清濁。古語云、沐則心復、心復則図反、以

此推之、蓋其有故。『太素脈法』、 亦以清濁定人霊蠢、而貴賤兼以骨応之。”

[35] 前掲書。“曰、肝以竅体、内収半変之糧漸、従本力全変為血、而血之精分、更変為血露、所謂体性之気也。此気最細、能通百脈、啓百竅、引血周行遍体。又本血一分、由大絡入心、先入右竅、次移左竅、漸致細微、半変為露、所謂生養之気也。是気能引細血周身、以存原熱。又此露一二分、従大絡升入脳中、又変愈細愈精、以為動覚之気、乃令五官四体、動覚各得其分矣。”

[36] 『星湖**僿**説類選』冊 5、「西国医」 "頭之本在髄, 曰脳. 筋総於脳, 周絡皆遍, 則脳為一身之主可知. 筋之力可以運用百体, 則其動気之由乎脳明矣. 但添一覚字, 与儒家**說**不同. 然肉運於筋, 筋為肉繋. 外物觸肉. 肉便煬動者, 非筋而何. 筋非自覚. 有脳故物觸之時, 不待思量, 便即煬動者. 脳之為也, 知其有物觸而然者, 心也. 然則覚在脳而知在心, 其理亦宜矣.

[37] 『主制群徴』に先だって 1631 年に刊行された *De providentia* の英訳本でも nervus は sinew（筋）と翻訳された。A. B.、*Rawleigh his Ghost, Or A Feigned Apparition of Syr Walter Rawleigh, to a friend of his, for the translating into English, the Booke of Leonard Lessius（that most learned man）entituled*、De providentia Numinis, & Animi immortalitate: written against Atheists, and Politicians of these days, Permissa Superiorum、1631。

[38] Sidney Ochs、（2004） *A history of nerve functions: from animal spirits to molecular mechanisms*、Cambridge: Cambridge University Press、pp.98-100。

[39] 李瀷は脳が身体の動きをつかさどる感覚中枢だとすれば、知的活動は心の役割とした。脳主説と心主説という区分の上からこの内容を読めば、ともすると李瀷がその間で混乱した立場をとっていると誤解しやすい。しかし、李瀷が『主制群徴』を読んで、心主説から脳主説に観点を変えなければならない理由はない。李瀷が知的活動を心の役割に当てたのは、「以人身向徴」が伝統的な心の理解を固守しようとしていたからではない。『主制群徴』全体の文脈から見ると、人間の脳と心の役割は区分されており、脳が体の一部として身体の動きや感覚をつかさどるとすれば、知的活動は心の役割と提示している。この時の心は、心臓ではなく、人間の心（こころ）を示すが、同一の文字で表現されており、東洋の伝統で心臓と心（こころ）をともに表す「心」字の用例と重なっている。あえて脳主論と心主論の立場を分けた場合、『主制群徴』自体が混乱した立場にあるのだ。

一方、李瀷が彼以前のどのような朝鮮の学者よりも積極的に脳の役割を理解し、脳を記

憶に関連する器官として認識した点が注目されてきた。しかし、これは「以人身向徴」の影響と見ることはできず、『霊言蠡勺』など、他の西学書の内容を受容したものと見なければならない。

[40] 『医零』「脳論」筆写本には欠落。「西国医」に依拠すれば「比中国」に該当。

[41] 『医零』、「虚実論」二“物下咽、即入胃中、胃火熬化。粗者送于二陽、精者献于脾家。脾又運化、伝于肝家、肝乃造血、精者伝于心、以達于経絡。此自然之勢也。”

[42] 『医零』、「裡証論」一“七情之所傷、労倦之所瘁、又如好色致損者、謂之内傷可也。此病在乎体性生養之源、治宜探溯其深奥。”

[43] 『孟子要義』、「公孫丑」上“原夫吾人之所以生養動覚、惟有血気二物。 論其形質、血粗而気精、血鈍而気**鋭**。”

[44] 前掲書“凡喜怒哀懼之発、皆心発為志。 志乃駆気、気乃駆血、於是見於顔色、達於四体。”

[45] 『孟子要義』、「告子」上 “今論艸木之身、明有形質、亦有生活。 然必以生活言之者、生活貴於形質也。又論禽獣之身、明有生活、亦有動覚。然必以動覚言之者、動覚貴於生活也。人身雖有動覚、乃於動覚之上、又有道義之心為之主宰、則論人性者、主於道義可乎、兼言動覚可乎。”

[46] **김선희**、前掲論文、p.152.

[47] 杉田玄白 翻訳、大槻玄沢 重訂、『重訂解体新書』 第 5 冊、附録 上巻「第九篇 瘖痙論」、pp.18-19。

新文化運動に対する劉咸炘（りゅうかんきん）の態度*

欧陽禎人（武漢大）
翻訳：ハンデンシ（東北大学大学院）

【要旨】

劉咸炘は、道家の「以静制動」の術によって新文化運動に向き合い、心性・情欲の区別に重点を置く伝統的な心性学によって新文化運動期における自身の立場を論じた。『周易』の「離」「坎」「艮」「未済」によって冷と熱の弁証法を討論し、新文化運動における「冷は、熱の本」という重要観点を提出しただけでなく、中国のその後ほぼ一世紀におよぶ波乱万丈の歴史に対し、すでに人並外れた予測を提出していた。彼は「勢を察して風を観る」、「源流を考鏡す」という学問方法を採用して、新文化運動の核心人物である胡適と周作人の学術の淵源とその本質を明らかにした。盲目的に流行に追従することに反対し、人々の耳目を一新させた。劉咸炘はみずからを西化派でもなく、守旧派でもないと称した。「西洋を見る方法は中国を見る場合と同じであり、新を見るのは旧を見るのと同じである」という原則を堅持し、古今東西の学術思想のすべてを筆端に載せ、すべてを包み込み、百川を納める海のように、中国文化を整合し再構築することこそ、彼の学問理想であった。

劉咸炘（りゅうかんきん）[1]が「半分は友人、半分は私淑の弟」と自認した五四運動期の著名な青年詩人であった呉芳吉[2]は、劉咸炘の画扇「観潮図」の題詩に、「海底の竜魚は、浪を驚かすことなく、万里に扶揺するも未だ名を為さず。蓬山の上に真人の在る有り、坐して天の清く地の太平なるを看る」[3]と記した。呉芳吉は大きな世界を見た人物である。彼が劉咸炘を万里に羽ばたくも名利を図らない海底の竜魚であり、清らかな天と太平なる地を蓬山に坐しながら眺める真人であると形容したのは、その慧眼の独り到ったところである。著者は、劉咸炘の『冷熱』『看雲』『為己』『患盗』『女婦』『賓萌』『菊頌』『時変』『墨乱』などの文章を読んだ後、劉咸炘が新文化運動の時代の中に身を置き、新文化運動に対して自ら深刻な評価態度を取らざるを得なかったことに、深く思いをめぐらせた。これは重要な問題であり、真剣に向き合う必要がある。本論は『推十書』の関連文書に基づいて、その深奥を闡明して、劉咸炘の新文化運動に対する態度について必要な探求を行い、大方の教示を得んとするものである。

一

およそあらゆる事件の発生には、必ずなんらかの予兆がある。劉咸炘には、新文化運動の到来にたいする鋭敏な予感があった。早くも 1918 年 5 月に、『冷熱』『為己』『患盗』などの文章を書いて、彼は「熱」に対する態度を表明していた。1922 年から 1925 年にかけて『時変』『墨乱』『看雲』などの重要な文章を次々と書き、新文化運動に対する見方をさらにはっきりと表明した。当代の国学の大師として、中国伝統文化の土壌の中で成長した劉咸炘は、「任天円道」の中国文化によって、世界中の各種の学術思想を整合し、貫通させることに努めた。その態度は謹厳で、その視角は独特で、その思想結果は人びとを刮目させ、実に人びとに驚嘆の声を挙げさせた。

劉咸炘は、けっして新文化運動を毛嫌いするような発言をしたことはなかった。『推十書』の中で新文化運動を話題にするときは、彼はつねに誠心誠意、客観的な態度で、事柄に即して論じた。たとえば、『語文平議』（1928）の叙述は、かなり客観的なものである。彼ははっきりと中国文化の継承に足を置きながら、「変には須く其の体を失わざるべし。質には須く其の節を失わざるべし。変にして体を失えば、則ち類型混乱す。質にして節を失えば、則ち血肉剥削す」[4]と言う。中国文化を堅持しようとする劉咸炘の根本態度は明白である。「学校の課規は、語を以て初基と為し、仍お文を以て進級を為す。然れども初めに止だ語を学ぶのみなれば、文基已に失われ、加うるに深を悪み易を楽しむを以てすれば、能く文に通ずる者、必ず日びに希にして、将に学術の源をして巨著鴻編に在らずして、雑誌小報に在らしめんとす。言を以て普ねく教うれば、吾れ其の降教を見んのみ」[5]。もしも学校教育がただ中国語の文法と口語のみを主体とするならば、数千年来の中国文化・経典文書は日々衰微に赴く。「巨著鴻編」は二度と学術の源とならず、「雑誌小報」が全国民の精神生活の中心となる。そうなった時、中国文化の原典を読みこなせる人はますます少なくなり、伝統の国学は日増しに劣化する。それから 80 年余の今日、中国の文章の堕落の歴史は論じないとしても、中国の伝統文化の流出の歴史は、不幸にして完全に劉咸炘の予言どおりとなった。

だが、劉咸炘は「中体西用」論者ではない。彼は定見のない学者がわいわいと騒ぎ立てることに断固反対した。彼は『時変』（1922）の中で、「今の学者の、変を以て相誇るは、吾が聞く所に異なる。先士、此に于て之を論ずること詳らなり。聊か之を粗述して、以て吾が党に告げん。章実斎曰く、学業は、風気を辟く所以なり。風気既に弊れば、学業

以て之を挽くこと有り。好名の士は、方且に風気に趨きて学業を為す。是れ火を以て火を救うなり。（中略）今の所謂変を知る者は、争いて浮滟を為すのみ。夫れ学の去取は、将に義の是非を以てするか、抑そも時の従違を以てするか」[6]と述べている。要するに、彼は当時の「一犬形に吠えれば、百犬声に吠える」学術状況を、「時を逐いて是非なき」誤りと考えた。つまり、劉咸炘はけっして新文化運動に反対したのではなく、付和雷同的な流行の追従に反対したのである。

彼は自身の性格を「耐冷悪熱」とみなし、喧噪を喜ばなかった。彼は『冷熱』（1918）の中で「陳書を喜んで独り坐し、衆聚まり声喧しければ、則ち欠伸して臥を思う。慶弔に与りては、半日快からず」[7]と書いた。これを一種の生活感得として、学術・人生・社会、ひいては哲学にまで推し及ぼした。

> 古は心を言いて血を言わず、惟だ冷以て事を治むべし。物に入られず、乃ち能く物を善くす。世に流されず、乃ち能く世を治む。章実斎これを言いて曰く、風気に随いて転移を為す者は、愚人なり。自得して以て風気を救う者は、智者なり、と。龔定庵これを言いて曰く、百の酣民は一の悴民に如かず。百の悴民は一の之の民に如かず、と。之の民とは、山中の民なり。斯二の人は、能く熱に時に冷なる者なり。[8]

劉咸炘は著作の中で、いつも章学誠と龔自珍を手本に掲げて、自らの観点を補強する。ここでもこの二人の先賢の高論によって、彼自身が主張しようとする「夫れ冷とは、熱の本」[9]という観点を表明する。劉咸炘は自身の「冷」の態度、「静」の立場を堅持して、新文化運動と一定の距離を保って、道家の「静を以て動を制す」「静は躁しきの君なり」の手法を採用する。みずからを「自得して以て風気を救う者」である「山中の民」とみなし、天下のあらゆる人々が血迷って醜態を演じ、手がつけられないほど熱狂している時に、冷静さを保持する。劉咸炘から見れば、ただ「能く熱の時に冷なる者」が時代の上に立ってこそ、時代の進むテンポの生み出す偏差に基づき、「回天」を成し遂げることできる。今日にあって、われわれは劉咸炘の観点に完全に賛同するものではないが、しかしいずれにせよ、劉咸炘のこのような理論の高さと目標の貴さ、人生の理想に含まれた気概と胸襟には、感服せざるを得ない。

さらに、劉咸炘は心・性・情・気・欲などの伝統的な心性学・性情学の面から、冷と熱の弁証関係に対し、自身の新文化運動における態度と立場に対して、興味深い議論を展開している。

心に性有り、情有り。煦煦なる者は情にして、性に根ざす。之を温と謂うも、熱と謂うべからず。蒸蒸然として熱き者は、人の気なり。幽幽然として温なる者は、人の心なり。性の体は止水の若し。禅家は性を得ずと雖も、而れども虚を致し静を守るは、固より心の本体然るなり。五竅の欲、心に中れば、血気は乃ち潰として熱し。血気なる者は、欲の凭る所、外鑠の附する所にして、身有りてのち之有り。天賦の本然に非ざるなり。且つ心と性とは異なる。心は浮にして炎、性は沈にして静。故に血気は心と言うべからず。心は又た性と言うべからず。血を以て性を言えば、則ち申根の欲、以て剛と言うべく、朱家・郭解、以て先王の六行に当たるべけんや。彼の任侠なる者は、天下を乱るの猖夫なり。軟媚に激して然るは、其れ中孚の道ならんや。夫れ気質の欲に動かずして後に性見われ、性見われて後に倫誼全し。勢利の染に動かずして後に道完く、道完くして後に治術具わる。未だ心の炎に任せて能く天下の理数を燭らし、天下の誠素を緝むこと有らざるなり。汲汲として之に趨くは及ばざるが若し。而るに自ら心に世道有りと謂えるは、其れ恵子の所謂る「逐う者も亦た東走する」ならんか。[10]

これは、著者がこれまで読んできた、中国古代の心性・性情の学によって現実問題を解決しようとする文章中、最も精彩に富んだ記述である。劉咸炘は孟子・程朱以来の心性学に関する基本路線にしたがって、心・性・情・欲の関係における、天下発展の大勢に対するみずからの態度を表明した。心性学から政治学・社会学に推し及ぼし、「性見われて後に倫誼全し」「道完くして後に治術具わる」という心性・学術・人生の観点をしっかり表明したことは、実に精緻の極みである。

とりわけ興味深いのは、劉咸炘が『周易』の離卦と坎卦から、人性の性と情、学術の冷と熱、社会の盛と衰を論じ、また艮卦と未済卦の関係を、「終りを成し始まりを成す」とした点である。これはたんに中国の『周易』を活用したというだけでなく、中国古典の弁証法を活用したとことを意味する。劉咸炘は、「離は情にして、坎は性なり。離は火たり。火には炎上と曰う。外景なる者なり。坎は水たり。水には潤下と曰う。内景なる者なり。（中略）夫れ水火は、冷熱の準なり。孟子曰く、仁を為すは猶お水の火に勝つがごとし、と。荘生の積水を言うは、理を諭うるなり。商書の燎原を言うは、欲を譬うるなり。故に理欲は猶お水火冷熱のごとし。弁ぜざるべからざるなり」、「離は外陽にして内陰。熱極まれば則ち水を生ず。故に月令に溽暑に雨行わるると記し、周易に日中沫を見ると著わす。陰の為なり。離は豈に純陽ならんや。坎は外陰にして内陽。冬泉の温、根に帰り命に復し、

正中に位す。坎は乾の体を蘊す。陽固より在ること有り」、「艮は終りを成し始まりを成す。易は未済を以て終わる。故に曰く、冷は、熱の本なり」[11]と言う。劉咸炘の家学の淵源は深厚で揺るぎがなく、ゆえにわれわれは、彼が学術の問題を論じる過程において、深く中国伝統文化の経典に根ざし、自由に経典を引用して、様々な観点を表明し、様々な問題を論証する様子を、はっきり見て取れる。彼の経典に対する熟知の程度、思想の掘り下げの深さ、根本に立ち返った独創性の発揮（返本開新）は、どれも人を感嘆させてやまない。ここで彼が『周易』を道具として、陰陽の相互推動と転換を思惟方法とし、天道の水火冷熱から世道の深い哲理を論じて、最終的に「冷は、熱の本なり」という結論を導き出したことは、実に人の意表に出たものである。

劉咸炘の思想体系の中で最も精密なのは、歴史学である。四川省の著名な学者であった蒙文通先生は、その『読四川方志序』の中で、劉咸炘の歴史学を「其の識、已に駸駸として騕褭の前に度り、一代の雄にして、数百年来の一人のみ」と評したが、実際には彼の史学思想に焦点を合わせて言ったものである。彼の冷と熱に関する論述は、歴史の有為転変に対する敏感さに満ちた彼の歴史思想を表現したものであり、一字一句が重みをもって、彼の非凡な才能を如実に示している。

> 悲しいかな、天下の熱に趨くこと、由りて来たること有り。冷熱の相乗ずるは、常なり。冷を以て熱を馭すること能わず。縦い窮まりて復らざるに至らしむるも、則ち痛く掃除するに非ざれば易うること能わざるなり。火熾んなれば、大水に非ざれば滅せず。暑極まれば粛殺に非ざれば退かず。盛にして衰え、衰えて疲るれば、兵革に非ずんば革まらず。金風起これば、熱気消えて、物傷む。天下一たび闘争休むも、人稀なり。孰れか之を熱からしめて然るを致すや。悲しいかな。且つ冷に由りて発して熱と為るは、順にして以て易し。熱に由りて斂して冷と為るは、逆にして以て難し。冷を以て熱を馭し、逆を順に寓すれば、則ち窮するに至らず。天化は逆を貴ぶ。『易』に数しば逆を以て、終りを永くし蔽を知る。『易・象』に之を言う。ああ、縦い天下をして至熱ならしむるも、苟くも一旦之を冷まさんと欲すれば、豈に難からざらんや。故に曰く、至寒は裯を累ねて以て温を求むるべきも、至熱は裸すると雖も免れず、と。今の熱なる者は、其れ必ず膚を剥ぐに至りて後に能く已まん。吾れ膚を剥ぐの何れの時に在るかを知らず。或いは吾が生に当たりて之を見ざらんか、則ち幸いなり。『詩』に曰く、燎の方に揚がる、寧くんぞ之を滅すること或らん、と。誠なるかな、其の滅し難きや。[12]

辛亥革命以後、中国の形勢はいっそう複雑となった。様々な学術思想が群がり起こって、喧しく騒ぎ立てた。『冷熱』は 1918 年の作で、そのとき作者はわずかに 22 歳であったが、かえってこのような冷静な筆致で、上引のごとき文章を書くことができた。これは明らかに劉咸炘が、滔々と迫ってくる五四運動の爆発を予感していただけでなく、数十年後の中国の政治・経済・学術の「膚を剥ぐ」痛みを予知していたことを示している。その深刻な洞察は人々を震撼させるに足る。

劉咸炘の歴史の有為転変に対する敏感さは人々を震撼させ、歴史を引き受けようとする彼の責任感は人々を粛然とさせ、畏敬の念を催させる。彼は言う。「ああ、冷の世に賊(そこな)わるること久し。官に金の多きを得ざれば、則ち之を譙(せ)めて冷官と為し、事に大なる名利を致すこと能わざれば、則ち之を譙めて冷淡生活と為す。師儒は、天下の大任なり。而るに以て冷と為す。荘周は藐姑射(はこや)の神人を称して、肌膚は冰雪の若(ごと)く、大旱に金石流れ、土山焦ぐれども熱せず、其の神(しん)凝れば、物をして疵(きず)つけ癘(や)ましめず、年穀をして熟せしむとす。龔定庵曰く、俄焉、寂然として、灯燭光なし。余言を聞かず、則ち鼾声を聞く。夜の漫漫たる，鶡旦(かったん)も鳴かず。則ち山中の民、大声音の起こる有り。天地これがために鼓鐘し、神人これがために波濤す、と。懿(ああ)、斯れ冷の效か、斯れ冷の效か」[13]。中国の歴史・文化がしだいに零落し消滅していくことに暗然と心を傷め、また現実の中国の政治状況を深く憂慮するこの文章は、読者をして扼腕させる。劉咸炘の文章は冷寂かつ高妙で、あたかも空谷に響く音、大象の形無きがごとく、深く人心に侵み込んで、霊魂を触れ動かす。彼の表現方法は冷峻で幽遠だが、そこには未来に対する希望が充満している。とりわけ、彼の「冷」には、中国古代文化に対する希望が充満している。今、この瞬間の「俄焉、寂然として、灯燭光なき」状態は、未来に「大声音の起こる」ことを永遠に抑圧することはできない。中国文化の「天地これがために鼓鐘し、神人これがために波濤す」る時代は、ついに必ず到来する。これは『周易』の「天行健なり」の精神であり、まさに劉咸炘の劉咸炘たるゆえん、われわれが真剣に研究する価値のある、一代の国学大師の精神である。

二

注意すべきは、劉咸炘が文章上で正面から新文化運動に反対したことはなかった点である。だが、彼はいかなる時にも、新文化運動の発展に細心の注意を払っていた。その中の一部の過熱化した問題に対し、彼はやむにやまれない場合に限って、中国文化の立場から痛切な時弊の批評を行った。彼は科学と玄学の論争に参加して、『群治』(1923)・『故性』

（1921）・『善悪』（1928～30）・『外書』の『進と退』（1925）・『動と植』（1925）などの重要な文章を執筆した。まずは胡適の功利主義を批判し、ついで梁啓超・梁漱溟の自由主義を批判し、人々を刮目させた。『看雲』（1925）の一文は、劉咸炘の新文化運動に対する思いを十分に表し、さらにそれに対する見方を全面的に提示している。

『看雲』というタイトルは、明人の詩の「寄せ将(おく)る一幅の剡溪(せんけい)の藤。江面の青山は幾層を画(えが)く。筆は到る断崖に泉落つる処。石辺に添うは箇の雲を看る僧」[14]に由来する。雲を見る人とは僧であり、劉咸炘はこの僧を自分にぴったりの喩えとした。ここにおいてこの詩は一種の禅味を生じる。そこから、劉咸炘が主観的に新文化運動と距離を保とうとしていたことは明らかである。しかし、『看雲』の全体から見れば、彼にはまた別の思いがあった。すなわち、岸を隔てて火を見る僧であってこそ、はじめて新文化運動の実質をしっかり把握できるとの思いである。

筆者がこのように見るのは、劉咸炘が新文化運動をあたかも天上の雲彩がたちまち変幻するように、あっというまに目の前を通り過ぎていく存在と見ていたことによる。「一股の南風吹き、又た一股の北風吹く。一朶の紅雲起こり、又た一朶の白雲起こる」、「盔頭(かいとう)・鬼臉(きけん)、随時に換わる」。当時の新文化運動のリーダー（たとえば、胡適・周作人など）は、文化の後ろ盾を全然持たず、自分の姓が何であり名が何であるかすら全く知らず、朝から晩まで「波浪の裏に打ち滾(たぎ)がり」[15]、自分を救う暇もないのだから、「旗手」の名称を担うことなどできない。

かくて劉咸炘はこう言う。「杜甫の詩に、『天上の浮雲は白衣の如く、斯須(ししゅ)に変幻して蒼狗を成す』というのは、世の中の様子を喩えたものである。わたしの言う雲とは、流風の風であり、また今の世に言う潮流である。水で喩えても、風で喩えても、雲で喩えても、みな同じ。温・涼・寒・暑は、みな風のしわざだ。風は時間の変異と言える。雲は山川から出て、湿気によって形作られ、雨の根となる。場所によって気候が異なるのは、潮の湿のせいである。雲は空間の変異と言える。ゆえに雲を見ることは、すなわち風を観ることでもある。わたしは道家の変を御する術を用いて、冷眼によってこの風雲の変化を見る。真にこれは陸放翁の言う『高枕して雲を看、一事無し』だ」[16]。まさにこうした態度と立場に鑑み、劉咸炘は新文化運動の時期に多くの人びとが熱中した様々な問題に対して、万やむを得ない場合でなければ、たいてい迂回し、あるいは意識的に一定の距離を保って、なるべくそれに巻き込まれない態度をとった。

たとえば、彼は『語文平議』の中で「白話文の起こるや、辨難紛然たり。文を著すこと

多きも、吾は与(くみ)せざるなり」と述べた。白話運動は新文化運動の前奏であり、当時メンツある人間であれば誰もが応答しなければならない一大問題であった。だが、劉氏の態度は、「吾は与せざるなり」である。しかし、また彼は我慢できずに、「私に相(あい)講習するは、終に默すべからず。吾が見る所を以て之を論ずれば、主する者・攻むる者、両(ふた)つながら皆な当たる有り、当たらざる有り。攻むる者は、概ね予(あらかじ)め非難して、主する者の故有るを察せず。主する者は遽かに、攻むる者皆な敗ると昌言して、攻むる者の言の実に中る者有るを知らず。皆な疏なり」[17]と述べた。コメントせざるを得ないときにも、彼の語は平穏かつ客観的で、不偏不党の態度によって問題の是非曲直を論じた。まさにこれは、劉咸炘がいつもこのような視角の距離を保って､冷を根本として､熱を馭して行ったことによる。これによって、彼の評論がいったん出れば、それは往々にして紙背に徹し、時弊に切実な議論となった。まことに、これは一種の高踏的な闘争技術、深刻な学術手段であった。しかし、残念ながら、彼は当時四川に住み、文化揺動の中心から遠く離れていた。その後八十年余り、さらに怒涛のごとき政治運動の中で、人々の注意を引くことはなかったのである。

劉咸炘は「正直に言えば、わたしが西洋を見る方法は中国を見る場合と同じであり、新を見るのは旧を見るのと同じである」[18]と述べた。これは新文化運動に対する彼の基本態度である。彼は、自分は西化派にも反対し、守旧派にも反対すると言う。「たいてい一つの新の字、あるいは西の字がつくと、旧派がこれを聴けば、まるで虎狼のように感じて、一瞬でもそれを避けられれば幸いとする。これは義理が深く器量が大きな人でも免れられない。新派がこれを聴けば、南方の珍味のように特別な風味があると感じる。これは世界的な視野があると自認する人も免れられない。実際には、中国と西洋は地理にすぎず、新と旧は時代にすぎず、ともに是非の標準ではない。わたしにはわたしの眼光がある。中国を見るのはこのようであり､西洋を見るのもこのようである｡古を見るのもこのようであり、今を見るのもこのようである。彼（西洋）の五彩十色に随って、私の視覚が眩まされることはない。すべて差別せず同等に見るので、怪を見ても怪と思わない」[19]。この語は、筆者に今は亡き、著名な武漢大学の哲学史家の蕭□父の『推十書・前言』中の語を想起させた。蕭先生によれば、劉咸炘先生は「晩清に生まれ、五四運動の新たな潮流とその後の五四運動の過渡期に向かう時代に直面した｡中国と西洋の文化は､中国の合流と激動の中で、でたらめにその同異を論じていた段階から、しっかりとその同異を検討して、中西の会通を求める新たな段階に向かって発展していた。彼の重要な論著の多くに、すでにこの文化

思潮の発展の趨勢が反映している」[20]。

これに関し、劉咸炘は『看雲』において、比較的明確に自己の観点を表明している。

> まだ見通せたわけではもちろんないが、自然に新と旧、中国と西洋の界限を忘れることはできない。ただ、わたしは厳復らのように中国と西洋、新と旧を疎通する者ではなく、孫詒讓・王仁俊らのように中国を西洋に附し、旧を新に合する者でもない。正直に言えば、わたしが西洋を見る方法は中国を見る場合と同じであり、新を見るのは旧を見るのと同じである。ギルド社会主義における分治の小単位は、わたしはただ陸機と同じと見る。宋明の儒者に取るべきところあれば、カントにもまた取るべきところがある。宋鈃に取るべきところあれば、トルストイにも取るべきところがある。蘇洵の六経論を取らなければ、自然に社会標準の道徳学も取らない。韓非・李斯を取らなければ、自然にホッブスの社会契約論も取らない。
>
> そもそも主義は主義、問題は問題、論は論、証は証、材料は材料、方法は方法であって、混同してはならない。わたしはデモクラシーを懐疑するが、しかし政治学を語ることを妨げない。行為派の心理学には断固反対するが、実験の成果を受け入れることを妨げない。けっして物質文明を主張しないが、サイエンスに反対はしない。[21]

ここにおいて、われわれははっきりと、劉咸炘がすでに完全に彼の学術をもって、世界の文化の大熔炉の中に進んでいったことを見て取ることができる。「西洋を見る方法は中国を見る場合と同じであり、新を見るのは旧を見るのと同じである」とは、西化派でもなく、また守旧派でもなく、完全に自己の研究から出発して、なにが合理的であり、なにが彼の思想表明に有利であり、どのような立場を採ればよいかを判断するということである。これは蒙昧と閉鎖から抜け出て、世界の文化の中に融会した有力な証拠である。劉咸炘はみずからを新旧に対する境目のない人間と謙遜したが、実際には、彼はすべてを包み込み、百川を納める海になろうと試みた。

だが、すべてを包み込み、百川を納める海となることは、けっして中国の文化伝統を不要とすることではない。新文化の旗を掲げて、中国文化を破壊し、「頑迷に現代主義を篤信し」、「時代の先端に立って」、時好に投じる人々を、劉咸炘は「風に順って旗を揚げただけにすぎない」[22]と評した。そうして、その「学術を弁彰し、源流を考鏡し、勢を察し風を観る」という学術方法の長所を発揮して、胡適と周作人を例とし、彼らの中国学術上における淵源を分析し、西洋化の要素という幻想を見破った。

胡適の実験哲学も、周作人の文学も、ただ時間上において中国の旧い物が変相しただ

けでなく、空間上においてもやはり中国の風土の結晶体である。詳しく言うなら、胡適は近来もっぱら細かな考証を工夫する。彼の学問が、清朝の考証学の科学であることは、知らない者はない。彼は安徽省徽州績渓県の人である。績渓胡氏は、徽州派考証学の名家である。この学派の代表的な人物は、朱子を祖師とした江永である。ゆえに章学誠は、徽州の考証学の淵源は朱子であると説いた。胡適も朱子は鋭い眼識を持っていると説いた。彼は清朝の考証学の方法を朱子から説き起こしている。徽州人はどうしてこのような風気を持っているのか。これは、その地域の人々が多く商業を営み、はかりごとに長けているからである。プラグマティズムは、もともと功利派の下流であり、墨子の精神と同じである。徽州人の算盤をはじく性格は、ちょうど墨子の功利派の算盤をはじく方法と合致している。それゆえ、胡適のプラグマティズムを生み出した。胡適は、章学誠を紹興出身の会計係の臭いを脱しないと述べた。章学誠の整然とした分類と、類例・故事を重んじる精神は、確かに紹興の気風である。しかし、わたしは胡適もまた徽州商人の習気があると言おう。胡適ファンは怒ってはいけない。周作人の文学は、もっぱら自己表現を主として、社会判断さえも反対する。彼は浙江省紹興会稽県の人である。清代に浙東学派があった。この学派は黄宗羲に淵源し、その後伝わって章学誠に到った。黄宗羲の『明文案序』には、情を主とする説を明白に主張し、章先生が文を論じる際にも、やはり情を主とした。彼らはもっぱら自己に由る周作人の方法の先祖である。周作人の文学論は、科学の眼光をまったく棄て去り、神話さえも尊重する。これは章先生の伝授した詩の教えである。彼が章先生を宗と仰ぐと明言したわけではないが、実のところ浙東人の伝奇的性質をもっている。浙東人の伝奇的性質は、証拠が非常に多い。周作人自身にもそうした趣旨の文章があり、その一端を露呈している。このように見てみれば、彼らにどのような特殊な南方の風味があろうか？[23]

中国の伝統文化の源流の上に立ち、新文化運動の「旗手」の学術の淵源を討論するのは、いかにも人を驚かせるやり方だ。胡適の実験哲学がデューイのもとで学んだアメリカの哲学体系に依拠し、それをかなり斬新したものらしいことは、周知の事実である。しかし、劉咸炘のこの指摘により、胡適はもともと考証学の名家に生まれ、彼がデューイの実験哲学を学んだのには、そもそも深い受容基盤があったことが、誰にも明瞭となった。彼の文化的ルーツは、すでにその学術方向の価値と選択を決定していた。彼の実験哲学は、根本上から言えば、ただ胡氏考証派の名家が現代の新文化の風雨のもとに咲かせた一枚の「返

本開新」の花びらである。したがって、胡適が墨子を評価したのは偶然ではなく、功利主義を鼓吹したのも偶然でなく、全身から「徽州商人の習気」を発散している。劉咸炘の評価の筆致は紙背に徹し、きわめて犀利で、人の耳目を一新し、精神を一振させる。

ここで、劉咸炘は確実な証拠によって、胡適と江永ら安徽考証学派の関係を明らかにし、周作人と浙東学派の黄宗羲との関係を明らかにした。この激動の五四運動の時期にあって、真に西化派の顔色を失わせた。しかし、劉咸炘の『看雲』には、新文化運動に反対し、西洋学習に反対する思想は微塵もない。彼の考えでは、西学の旗を振る人は「彼らはみな波のなかに翻弄されているので、船中の人とみずから言うことはできない」[24]。この話の裏には明らかに言外の意図があり、胡適に対する辛辣な批評となっている。劉咸炘が言うのは、自分の姓が何であり名が何であるかすらまったく分かっていない胡適には、「新文化運動の旗手」として、そのような大きな旗を担うことなど到底できない、ということである。

『看雲』の最後で、劉咸炘は自身の観点を正面から提出している。彼は言う、「中国人の性格は本来、極端には走らない。したがって国外の極端な学説は、中国人の脳裏に到ると、互いに融合して、押し合いへし合いしながら落ち着く。胡適は蛮力を奮って、イプセン主義をわめき立てた。ただ、イプセンのオール・オア・ナッシングの主義を、胡適は一度でも実験したことがあるだろうか。最も憐れむべきものは、むしろあの盲従して声に応じる輩だ。しかし、こんな人には表裏があり、同じことを言い、同じことをする。まさに変態心理学者の言う二重人格である」[25]。面白いのは、劉咸炘がきわめてハイカラな「変態心理学者」「二重人格」という西洋の科学用語を用いて、いわば汝の矛を以て汝の盾を攻めて、暗々裏に一歩進めて中国と西洋の学術を融会貫通する立場を表明している点である。これを武器として胡適の実験哲学と功利主義を攻撃し、全世界の学術を「互いに相い容れる」という自己の重要観点を樹立し、新文化運動に対する高見を表明した。これは、並大抵の手腕ではない。

しかし、儒教の中庸の道と道家の上善水の如しという教えを信奉した劉咸炘は、このような時代環境の中で、遠く新文化運動を離れ、退いて三舎を避けた。岸を隔てて火を観ることで、その眼光はきわめて透徹していた。彼自身の語を借りれば、それはつまり「黄鶴楼の上で転覆する船を見るとき、ただ汝が皮相でないことを求めれば、どんなものでも見える」[26]。火を見るがごとき明らかな目的である。劉咸炘の立場から見れば、新文化運動は一つ一つ、次々と、深く考え、速やかに解決せざるを得ない理論上の問題を、彼に提出した。彼はこの一連の問題に向きあって、中国文化の再構築と更新に潜心した。著者の考

えでは、それこそが、その短い生涯に関わらず、輝かしい学術成果を劉咸炘が創造できた根本原因の一つである。

注

* 編集者注：本論文は、『蜀学』雑志第六期上（巴蜀書社、2011）に掲載された論文（中国語）を、著者と『自然と実学』発行者の承諾のもと、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語に翻訳したものである。

なお、引用された劉咸炘の文章の翻訳に当たって、いわゆる訓読体にした場合と現代日本語訳にした場合があるが、これは史料の性格によって、原文の様子をある程度伝えられるようにするか、或いは読者の意味把握読を優先するか等を鑑みた結果である。諒とせられたい。

1 劉咸炘（1896～1932）、字鑑泉、別号宥斎。祖籍は成都の双流で、儒学をもって家業とした。学者である蒙文通、唐迪風と親交がある。武漢大学の哲学史家である蕭萐父は『劉鑑泉先生の学術思想と時代的意味』の中で、「劉鑑泉先生の考えは独特な思惟様式によって、巨大な学術成果を獲得した。近代蜀学の中でもっとも優れた花を咲かせた」と称した（『吹沙二集』、巴蜀書社、1999 年、454 頁）。蕭萐父はまた劉咸炘の『推十書・序』の中で、「『推十書』は夭折した天才学者である劉鑑泉の重要な著作である。彼の哲学思想、諸子学、史志学、文芸学、校讎目録学及びその他の作品をあわせて、二百三十一種類、四百七十五巻である」と論じている。（氏著：『吹沙二集』、巴蜀書社、1999 年、460 頁）陳寅恪、梁漱溟などの学者が劉咸炘の学術成果を褒めている。しかし、様々な原因によって、学術界では彼の思想はあまり注目されていない。

2 呉芳吉（1896～1932）、重慶江津人、字碧柳，号白屋先生。世に白屋詩人と称されている（『江津県志』）。優れた才能を持ち、二十世紀 20 年代における中国の著名な詩人である。武漢大学の哲学史家である蕭□父は、「呉良吉は五四運動期における中国の新体詩の開拓者の一人である。彼の詩は民間の貧困と困難、時代の潮流を反映した」と述べた。蕭□父によれば、呉良吉は劉咸炘の「半友生半私淑之弟」と自認した。彼らは、「二人の心声は、おのずから呼応し、二人の徳業は、さらに燦然と交わり輝き、ともに『天地英霊の気、古今卓異の才』であった。彼らを近世蜀学中の双子座と言っても過言ではない。（蕭□父著：『推十書・前言』（増補全本）、『推十書』（増補全本、庚辛合輯一）、4～5 頁）

3 劉咸炘『看雲』、『推十書』（増補全本、庚辛合輯）、上海：上海科学技術文献出版社、2009 年、242 頁。以下、『推十書』（増補全本）の引用文はすべて上海科学技術文献出版社 2009 年一月版より引用する。再び説明しない。

4 劉咸炘、『語文平議』、『推十書』（増補全本、戊輯一）、68 頁。

5 劉咸炘、『語文平議』、『推十書』、67 頁。

6 劉咸炘、『時変』、『推十書』（増補全本、甲輯三）、874 頁。

7 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、857 頁。

8 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、857～858 頁。

9 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、858 頁。

10 同上。

11 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、858～859 頁。

12 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、859 頁。

13 劉咸炘、『冷熱』、『推十書』、860 頁。

14 この詩は、清朝の査為人の『蓮坡詩話』に載せられた一首である。一人の越僧が「明の

四大家」の一人である沈周に絵を求め、そのためこの詩を作って沈周に与えた。沈周はその詩を見て、欣然として同意し、その詩意に拠って絵を描いた。越僧の姓も名も分からないが、わずか一篇の詩で、当時名声藉藉たる沈周に欣然として筆を取らせたことからすれば、この越僧もやはりそれなりの輩であっただろう。沈周（1427～1509）は、明の画家で、字は啓南、号は石田、長州（今の江蘇呉県）相城の人、山水画に長じた。

15 劉咸炘、『看雲』、『推十書』（増補全本、庚辛合輯一）、241～242 頁。
16 劉咸炘、『看雲』、『推十書』、239 頁。
17 劉咸炘、『語文平議』、『推十書』、68 頁。
18 劉咸炘、『看雲』、『推十書』、240 頁。
19 同上。
20 蕭萐父、『推十書・前言』（増補全本）、『推十書』（増補全本、庚辛合輯一）、3 頁。
21 同上。
22 同上。
23 劉咸炘、『看雲』、『推十書』（増補全本、庚辛合輯一）、241 頁。
24 同上。
25 劉咸炘、『看雲』、『推十書』、242 頁。
26 同上。

イスラーム文明から実心実学を見るパースペクティヴ

板垣　雄三

A］ 本ペイパーの意図と要旨 （別添の図1・図2を参照）

概して言えば、これまで、東アジア実学およびそれに関する研究は、図1の視野を基本として考えられてきたと言えよう。これに対して、図2の視野の中に東アジア実学およびそれに関する研究を位置づける考案が、本ペイパーの意図である。それは、思想史研究の方法・視角の代案であるだけでなく、東アジア実学を西洋中心主義の魔手（ヨーロッパ〈近代〉の呪縛）から救出して、それ自体がもつ普遍性を解明し、思想史研究全般のパラダイム・シフトを促進しようとするものである。筆者はイスラームの近代性に注目し｛華厳仏教→宋学｝の展開と合わせ〈超近代性〉Supermodernity［ここでの超・Super は「精粋、原基」の意］と名付け、それについて議論してきたが、このたびの作業を促した契機の一つは、李贄という存在が放つ光芒であった。

【要旨】

東アジア「実心実学」の現実的・将来的課題を明確にするために、東アジア「実学」の世界史的前提を再考することに注力する。⑴華厳仏教・イスラームの〈超近代性〉ネットワーク化連立から⑵道学・イスラームの〈超近代性〉ネットワーク化相関へ、の世界的過程こそが、東アジア「実学」にとっての前提構造・前提条件であった。そこでは水陸両路により西・中央アジアから中国社会への知識人を含むムスリム移動定着民の規模飛躍／元帝国および高麗朝の出現／が、「連立」から「相関」への促進要因となった。西欧の〈超近代性〉ネットワーク参入は ⑵を通じてである。しかし、その過程で西欧の近代性は病変して{民族・女性}抑圧と戦争とを内蔵するものとなるが、それが欧米による世界の「西洋化的近代化」において模範的「近代」とされた。〈超近代性〉封殺を望むアジア支配層は西洋中心主義に跳び付き、実学の主流も西洋起源の典型「近代」に幻惑された。現在人類が直面する破滅的危機のもとで、再建されるべき実心実学への提言が導出される。

キーワード： タウヒード；ネットワーク化；〈超近代性〉；病変した「近代」性；欺瞞のポストモダン；「農本」の西洋中心主義；三教の会通和合；〈博識〉の実心実学；革命のこころ

図 1

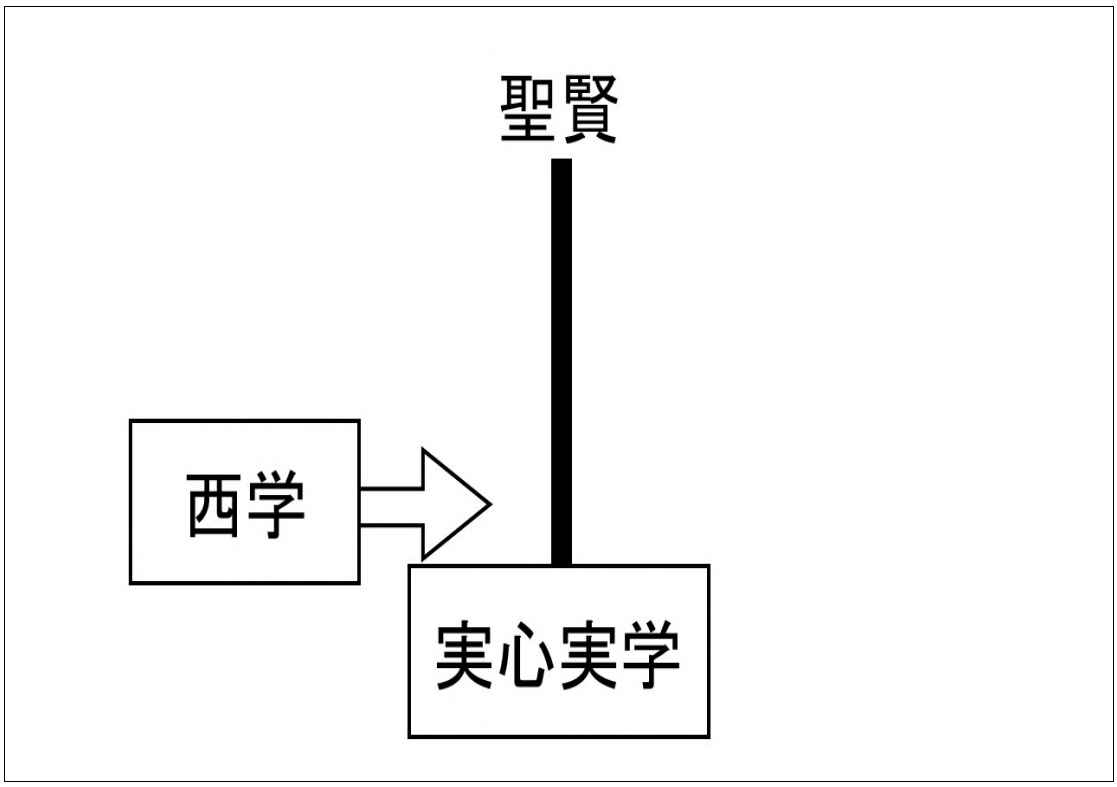
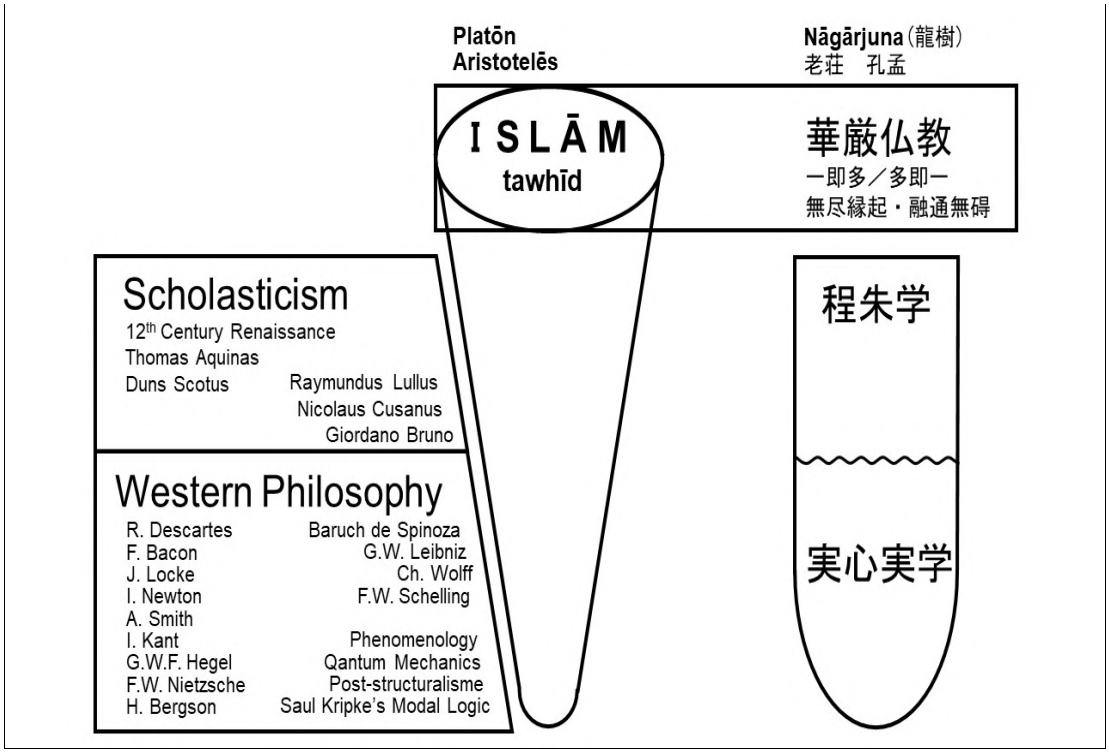

聖賢
西学
実心実学

図 2


Platōn
Aristotelēs
Nāgārjuna（龍樹）
老荘　孔孟
ISLĀM
tawhīd
華厳仏教
一即多／多即一
無尽縁起・融通無碍
Scholasticism
12th Century Renaissance
Thomas Aquinas
Duns Scotus
Raymundus Lullus
Nicolaus Cusanus
Giordano Bruno
程朱学
Western Philosophy
R. Descartes
F. Bacon
J. Locke
I. Newton
A. Smith
I. Kant
G.W.F. Hegel
F.W. Nietzsche
H. Bergson
Baruch de Spinoza
G.W. Leibniz
Ch. Wolff
F.W. Schelling
Phenomenology
Qantum Mechanics
Post-structuralisme
Saul Kripke's Modal Logic
実心実学

B］ 知の営為の出現・接触[の多様多彩な多角多層関係]**の場で〈個〉性を観る方法・視角**

「知の営為」史＝広く社会行為・メディア・生き方・倫理性・宗教性を含む intellectual history.

〈個〉性＝個人／集団／「族」的結合／エトノス／文明／人類／の多様な諸レヴェルでのそれ.

B−1］ 問題の「知の営為」の個別局面において、映し出され／選択され／構えられる／時間・空間・主体の能所交替の「場」の総体が伸縮し／変転し／干渉しあう状況とその遷移の捉え方.

B−2］ 並立・交流の質[スペクトル状ないし交差的に連接する a,b,c 各カテゴリーでの複合局面]

a) 共通基盤（基本概念共有） セクト的 批判/対決/問題解決力/摂取統合/有機的合体

b) 基盤分有（概念化の交錯） 並列的 批判/対抗論理/組織力/混成融合/寛容/連帯性

c) 異質基盤（発想論理相違） 他者的 批判/否定論理/多系・差別化/対話交流/貸借適応

B−3］ 並立・交流の諸形態

感応・交感／共鳴共振／共時性（synchronicity）追認／非局所性（non-locality）／会通／きょうだい感覚／仲間意識／提携協力／相互支援／文明要素の受容／接合／包摂／類化／系列化／序列化／対立抗争／分立不干渉／疎外無視／制覇的統合／征服同化／…

C］ 西暦 7 世紀からの超近代性 Supermodernity の思想構造 東西の共時性と連結の現象

◆西暦 7 世紀▸ラビ-ユダヤ教／キリスト教（「正統」及び「異端とされた」諸教会）／イスラーム／という（アブラハムの信仰に始源を置き、現在に繋がる）3宗教、5〜6 世紀を経て並行成立.

▸「ヨーロッパ」という地域は形成途上の時期（ピレンヌ・テーゼ：ムハンマドがいなければシャルルマーニュはいない Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, 1937.

◆仏教経典の漢訳は、般若経・維摩経・華厳経・法華経・等々、4世紀以降に本格的に行われ、7〜9世紀、華厳経（大方広仏華厳経）の実叉難陀（シクシャーナンダ Sikshananda）や般若三蔵（プラジュニャーPrajñā）による 80 巻・40 巻本、大日経（大毘盧遮那成仏神変加持経）の善無畏（シュバカラシンハ Subhakarasiṃha）と一行禅師との協業による 7 巻、金剛頂経（金剛頂中瑜伽略出念誦経）の金剛智（ヴァジュラボーディ Vajrabodhi）による3巻などが現れ、ネストリウス派キリスト教（景教）・ユダヤ教・イスラーム（清真）・ゾロアスター教（祆教）・マニ教（摩尼教）などをも迎え入れた唐の長安の都を中心に、新羅・日本に拡がる華厳仏教や純密と称される密教の思想世界が現出した。中央アジア・イラン・南インド・スリランカとも繋がるそれは、東アジアに留まるものでなく、大乗仏教のシャイレンドラ朝が中部ジャワで8〜9世紀に建設した驚異のボロブドゥール羯磨曼荼羅方形基壇・大塔を産み出した。このようなアジア東方における華厳仏教の隆盛は、中国で華厳宗の開祖杜順（557−640）・第二祖智儼（602−668）を継いだ法蔵（643−712）が第三祖となることにより華厳哲学の体系化が大成され、統一新羅では元暁（617−86）や義湘（625−702）のような感化力溢れる高僧が輩出、長安で法蔵の教えを受けた新羅の審祥が華厳経を講じた日本では、国際色豊かな盧舎那仏開眼供養（752）の国家行事が行なわれ東大寺が華厳教学の中心となる、などに示された。

C−1］ 華厳思想とイスラーム思想の並行性・通底性

『荘子』の万物斉同の叡智を支える「道枢」と不思議な連結を示すこととなるのが、インド起源-

華厳仏教の「一即多、多即一」の知恵であった。それが、イスラームの「タウヒード」(一つにすること、1と数えること、「超絶の創造主の〈一〉性」の確信、全宇宙を「多即一」として観る多元主義的普遍主義の立場・論理、そして「ネットワーク」の社会編成原理の価値化)とも、徹頭徹尾、通底しあうこととなった。これが、西暦7世紀以降に生じたことである。

私は、華厳思想とイスラーム思想とを以下のように対比することにより、両者の並行(parallel)性および通底(transversal)性を、これまで説明してきた。[1)]

基本的見地が、ともに「多即一・一即多」/一塵法界[微塵にも宇宙全体の真理が具わる]と神の徴(しるし) āyat Allāh としての万物万象/無尽縁起=融通[個が相互に独立しながら融和]とあらゆる被造物の個別-等位-共同-性/雑華で荘厳され・神の徴が充満する・驚異の光り輝く宇宙[現世を肯定的に生きる]/海印三昧の[一切の真理が大海に映るのを観るような]深い悟りと預言者ムハンマドの「夜の旅」(ミーラージュ al-miʕrāj)で開示された至高の光景/光明遍照の毘盧遮那佛(ヴァイローチャナ Vairocana、密教では大日如来)と創造主アッラーフ Allāh の下した啓示[いずれも、紀元前 14 世紀エジプト第 18 王朝アクエンアテン Akhenaten 王と妃ネフェルティティ Nefertiti とが創始した「光の宗教」のアテン神以来の一神教の系譜を想起させる]/人間の天性への信頼(性起・仏性とフィトラ fitra)/不二相即の大智[仏の知恵]・大悲[慈悲]に対し、慈悲深く al-rahmān 慈愛あまねき al-rahīm 神への帰依としてイバーダート ʕibādāt[宗教義務の実践]・ムアーマラート muʕāmalāt[社会的義務の実践]の一体性/あるがままの無心に対し、神観念の多様性[絶対的隔絶 tanzīh・擬人神観 tashbīh・比喩的理解 ta'tīl]の許容[信仰心の持ち方自由]/観法[信者の修行法]とムジャーハダ mujāhada[内心の闘い]/元暁が体現した和諍とファーラービーal-Fārābī による真理の多面性論/法蔵が考えた[十玄門や六相門の相互間の]「分齊」とクルアーンが命じる「宗教に強制があってはならない」[2 章〔雌牛の章〕256 節]との教え/一方は円教という教判・他方は積み重ねられた啓示の封印(ハーティム・アン-ナビーイーン khātim al-nabīyīn)・という形で、宗教多様性=諸宗教マルティヴァース Multiverse における位置取り(positioning)/など/。

イスラームにおいて、自己は宇宙万物という被造物世界=自然の「個」的構成要素として恩恵を享受するとともに責任を担う存在であり、「アダムの子孫」たる個人がその子孫の将来諸世代をポテンシャルとして内蔵しつつ、「族」的結合の諸レヴェルという社会関係の場で絶えず自覚的に人類(アダムの子孫総体)の一員として生きるべきだとされ、また地上の諸宗教は絶対者の唯一神が歴史に介入し預言者たちをつうじて下したn回の啓示によって創設されたことが信じられる、というように、「多即一」のタウヒード思考が個人の内面も社会生活・組織・秩序をも方向付ける。華厳思想、イスラーム思想、双方とも、事物をその諸レヴェルにおいて個別性・差異性と同時に全体性が確保・実現されるべきものと観るだけでなく、あらゆるポイントにおいて中心性と縁辺性との同時的発揮を必然化させるようなネットワーク化思考をたゆまず構築し実践したのである。

法蔵が『探玄記』において示した「縁起相由の十義」は、無尽縁起を成立させる根拠であり法界縁起の至境を表すものでもあるが、それは「ネットワーク理論」の一モデルだとも言えよう[同体は共同性の重視、異体は相互依存するも自立性の重視 | 相入は摂合、相即は契合 | 体用は本体と作用]。

縁起相由の十義[2] [()内は板垣の解釈]

┌5 異体相入(共存共擁) ──┐
1 諸縁各異(個の独立) ──┴4 異体相即(ｼﾞｸﾞｿｰﾊﾟｽﾞﾙ完成)┴6 体用双融(相入と相即が相補・調和)
≫3 俱存無礙(共生) ≫10 同異円備(バラバラで一緒)
2 互遍相資(全体の中の個)┬7 同体相入(多を包摂するー)┬9 俱融無礙(あるがまま)
└8 同体相即(多即ー) ────┘

法蔵は祖父がサマルカンド近傍の出身で、華厳経原典の成立した地域と繋がる背景が注目されるが、そこで法蔵は、イスラームの〈タウヒード〉をアリストテレス論理学によって議論するファーラービーal-Fārābī(870 頃-950、アリストテレスに次ぐ「第二の師」と呼ばれた)やイブン・スィーナーIbn Sīnā(980-1037,「〔知の〕頭領」「真理の証」と称された)とも、中央アジアはマー・ワラー・アンナフル(アラビア語で川〔アム川〕の向こうの地)出自ということでルーツを共通にすることは、華厳哲学とイスラームとを結び合わすわれわれの問題視角にとってばかりか、古代ギリシアと古代インド・中国の諸伝統が交差する中央アジアの再考[ヘレニズムを「西洋史」から解放する]にとっても、すこぶる示唆的である。

華厳思想において、多即一としてのネットワーク化の論理構造の吟味が精緻化されるのと並んで、霊性面でも、ヴァイローチャナの悟りと信仰者の悟りへの接近の行法とのネットワーク化を詩的・表象的に／真心的・理念的に／視覚図形的・聴覚暗記的に／体得的・教化的に／進めた例として、義湘が 668 年に作成した図印「華厳一乗法界図」[法から佛まで 210 字からなる七言三十句の海印三昧体験の句偈を横 15 字X縦 14 字で迷路一筆書き式の配列]に注目したい。これはムスリムにとっての幾何学文様／文字装飾／の意味やスーフィズムの詩賦表現／身体行動／などと通じ合うものであった。日本で華厳思想を身体化した明恵(1173-1232)の生き方とその記録群は、彼の学徳・歌詠みもさることながら何より修行観法の実践において、イスラーム文明のもとでの人々の内面的・社会的ネットワーク化の努力 jihād に比肩し得るものだったことを示してはいないか。[3]

華厳思想には、イスラームにおける創造主=絶対的・超越的な神の存在が無いことは、確かである。中国に入った仏教が、『大乗起信論』における「真如」理解に見られるように、「事・理」認識では形而上的に「理」[理性・理体]の本体化へと誘引される傾向がはたらくことは否めぬところであった。これがやがて儒学の理学としての登場に繋がるとしても、華厳哲学としては四種法界での「事」の焦点化に踏みとどまりつつ、宗教的実践面では禅定へと移行していった。法蔵を継いで華厳宗第四祖となった澄観(738-839)が体系化した四種法界は、次のように説明できよう。

⑴ 事法界[事象そのものが表現する真理フェーズ:小乗仏教]
⑵ 理法界[理法〔空＝縁起・関係性の場〕が顕現する真理フェーズ:頓教]
⑶ 理事無礙法界[理法〔真如〕が事象を随縁させ両者一体となって円融する真理フェーズ:終教]
⑷ 事事無礙法界[個物・個々の事象が独立しながら相互に和合円融する真理フェーズ:円教]

大乗仏教の円教を自負する華厳仏教は、⑷をその実証とする立場である。「神〔的なもの〕は無い、

lā ilāha 神をさしおいては。illa Allāhu. [かつ 1 人の]ムハンマドは神の使徒である。[wa]Muhammadun rasūlu Allāhi.」を信仰告白とし、宇宙の時空内に神を認めないイスラームにとっては、事事無礙法界が現実を現実として安易に実体的なものを予定せず／持ち出さぬ／現象論を貫く華厳仏教の立場は、むしろ親和的なものだったと言えるだろう。現象を凝視し思弁し洞察し達観する過程で真理に眼が開かされることで、信仰の次元／悟りの次元／への飛躍となるからである。

華厳宗第五祖に位置づけられる宗密（780–841）は、幼少から儒学を学んだが、長じてのち出家し禅に励んで教禅一致を唱道するとともに、『円覚経』（8 世紀に中国で撰述されたと見られる偽経）の研究に熱中してその後（ことに会昌の廃仏以後）の中国仏教史を方向付ける分水嶺となっただけでなく、師事した澄観の華厳哲学を超える彼の営為の新境地は、それを踏み台とする宋学形成の媒介項となったと評価されてきた。注目を集めてきた彼の『原人論』では、人間の本源たる自性清浄心を再確認し、仏教の優位を説きつつ厳しい批判的総括をも下し、儒・道二教にも積極面を認めて、「前に斥ける所を会して、同じく一源に帰せしめ、皆正義と為す」[會前所斥、同歸一源、皆為正義]三教会通のヴィジョンを導き出し、冒頭の総序において「三教みな遵行すべし」[則三教皆可遵行]とも宣言した。これは、イスラームの万教同根的な諸宗教タウヒード（クルアーン 2 章 285 節／10 章 47 節／21 章 25 節／40 章 78 節／など）と通底する。

しかし、中国の華厳思想は宗密をもって幕引きの観があり、宋学の時代への転換が起きる。華厳仏教の拠点は高麗に移り、日本では明恵や凝然（1240–1321）ありとしても、法然（1133–1212）・親鸞（1173–1262）・道元（1200–53）・日蓮（1222–82）らの活躍を目立たず上に載せる土壌基盤へと推転する。全体として、社会的・文明的ネットワーク化の活力において、華厳の影は薄れ、イスラームのタウヒードへの比重の偏りが顕著となる。ことに唐末以降の中国は、ムスリム移住者が増加し、社会のイスラーム化が進行する。宋学の成立は、この条件変化のもとで起きたことに注目すべきである。こうして、世界史の超近代性は、華厳仏教・イスラームの連立から性理学・イスラームの相関へと移行する。

C–2】 人類史的課題の原基的核心としての〈超近代性〉の析出

西暦7世紀以降の華厳思想およびイスラーム思想の並立的展開がもたらしたものを列挙してみると、それらが人類の世界史において絶えず追求されてきた／そして現在なお追求されている／課題の原基的核心に当たるものであることが見えてくる。以下に順不同で例示する。

個の自立と尊厳／人類的連帯／自由／平等／公正・正義／安全と安心／平和契約／人間の本性への信頼／共通善／人定法を超える法／「指導」[イマーマ imāma、カリフ・スルターン・アーリム〔学者〕・菩薩・君子・真人・などによるそれ]を受け入れこれに従う合意・社会契約／衆生の合議（シューラーshūrā）・合意（イジュマーijmā'）・認証服従表明（バイア bayʕa）に基づく統治の権威／宗教・思想・文化の多様性および通底性の肯定承認／両性の対等性と役割／子ども純真観／自然への畏敬／環境共生におけるケア責任意識／心の都市化・商業化・政治化／ダイナミックなアイデンティティ組み換え／ネットワーク・パートナーシップの思考と行動の意味づけ／合理的で未来設計的な生き方／事物・社会・世界の多様性および真理の多面性に応じて人々

が啓発し合う知識と愛[慈悲・感謝]に基づく円融和合／不二の心身の清浄・健康／…

なお、私が半世紀前からイスラームの近代性として指摘し考察してきた諸項も、示しておく。

自由・平等・きょうだい愛・人類意識・両性対等とジェンダー規範[セクハラ禁止法規を含む／個人主義・合理主義・普遍主義／都市化・商業化・政治化／公正・安全・公益・福祉目的税 zakāt・弱者保護・寄附財団 waqf・時空管理〔毎日 5 回の礼拝や遠隔地商業のための天文学・地理学・計時測地航海技術〕・巡礼〔という世界規模の大衆旅行プロジェクト〕の組織運営・病院[今日的な機能コンセプト発明]／宗教的寛容・社会契約[マディーナ憲章、統治の合法性の基礎はイマーマ〔指導〕、契約行為としてのバイア bayʕa]・エコロジー倫理[全被造物の多様性・個別性・対等性・共生の自然観と信託(アマーナ amâna 観念)]／法の支配・国際法(スィヤル siyar)・戦争法規・外交慣行[条約・船首旗・パスポート]／知識-情報社会・大学(マドラサ madrasa)と学術専門分野編成・科学的思考尊重／市場取引の倫理-制度(ヒスバ hisba)・市場監督官(ムフタスィブ muhtasib)・手形など決済の信用体系／…

連立する華厳仏教とイスラームとが、二つの焦点をもつ楕円よろしく、両々相俟って張り巡らす社会・文化・思想のネットワーク化に伴い、上に諸項目を摘記してみたような〈超近代性〉の惹き起こす変化が、巨大な伏流となって世界中に拡大していく情景を想像してみればよい。性理学とイスラームとの相関という段階になっても、世界史的〈超近代性〉の地下水脈は滔滔とそのネットワークを拡げていったと見られる。この視角から、世界諸地域の歴史を／そして世界史総体を／追跡し形象化しなおすべきだと考える。この課題が放置されたため生じてきた誤認を検証する仕事は今もなお、ほとんど未開拓だと言わなければならない。

C-3】 華厳思想・イスラーム思想連立の〈超近代性〉を受け継ぐ展開局面としての性理学

宗密の『原人論』の著作年代は特定できぬとしても、韓愈(768-824)が「論佛骨表」(819 年)で忌諱に触れつつ「原人」その他の排仏論の文章を書いたのに対応したものであろう。やがて会昌の廃仏の嵐が吹き荒れるのを予見していたのかもしれない。しかし、宗密が「孔老釈迦は皆これ至聖なり」と言って儒道仏三教の一致を説く根底には、中国の交織的な思想状況があるのを無視するわけにいかない。それは、西方でユダヤ教・キリスト教・イスラームさらにはゾロアスター教・サービア Sābi'a 教・等まで含め、それらの間で跨境的に共通する基本概念の共用／貸借／意味転換／組み換え／掘り起こし／等の交織状況があるのと通じ合うところである[東洋学の帝国主義史観を批判するラナジット・パール Ranajit Pal は仏教の起源をイランに寄せ、東西を繋ぐ][4]。『原人論』序で、「万法を推し理を窮め性を尽くして本源に至る」[推萬法窮理盡性、至於本源] の「窮理尽性」は易経から引いた句だが、鎌田茂雄によれば、宋代の浄源はそれを「真如普遍の理を窮め、万法隨縁の性を尽くす」と解釈する(『原人論発微録』)ので、すなわちここでは理は真如、性は隨縁となるという解説になる。[5]

事ほど左様に、いくつもの意味づけ・位置づけ・暗示・陰影を重層的に付加・対置された用語が、諸教の間で／学派の間で／論者の間で／交錯する「会通」(この語自体も易経に発するが)によ

って、中国における・そして東アジアにおける・知的営為史の全体像が構成されるのである。11世紀以降、新しい儒学 程・朱の性理学が、思弁に溺れ社会的影響力を失っていった華厳教学に代わり、道教の新動向も受けとめながら、華厳思想を受け継ぎつつ乗り越える壮大な世界観の新局面を拓く。周敦頤(濂溪 1017-73)の「太極図説」は儒学の立場からする「原人論」であったし、張載(横渠 1020-77)が理を気[体は太虚、用は集散]の動きの条理とし神(しん)や礼を位置づけたのを受けて、程頤(伊川 1033-1107)は華厳の理事体用理論の影響下で理一分殊・体用一源の理気説をうち立て、朱熹(朱子・晦庵 1130-1200)が理学(性理学ともいう)の理論体系を確立した。それは、天を理とし／人において性即理を認め／礼をもって天人合一(天地の法則と人倫の規範意識との合致)とし／格物致知と居敬[敬〔慎み〕を保って窮理の学問に励む修養]の実践を追求するものであった。

このようにして、華厳思想とイスラーム思想との並立により期せずして出現した世界史的な超近代性のインパクトにおいて、華厳思想から宋学への受け継ぎとともに、宋学の成立・展開の場へのイスラームの社会的ネットワーク化プロセスの関与が一段と深化することになった。性理学の成立では、華厳思想において既に志向されていた万物の根源・宇宙の本体の存在論的索定／森羅万象の生成の機序についての納得／社会生活の場での暮らし方や日常行動の確認／など[時空・個・個性・差異を絶えまなく創造する絶対者と人・人々との関係にあたるもの]が、あらためて切実な認識課題と感じられるようになったであろう。背景の一面として、中国社会に来住して雑居するムスリムたちの家族が身近な隣人となって垣間見せていた信仰生活(洗浄沐浴・日々5回の礼拝・ラマダーン月断食・喜捨・ハラール食など)と／創造主たる唯一神に帰依するタウヒードの思考原理が彼らの日常を貫徹する姿と／の印象が、強烈な刺激剤となったはずであった。好奇の眼で見る記録は数多あっても、問題の性質上、上記の推察を裏付ける証拠を示すことは容易でないが。

堀池信夫は、唐代から明代にかけて中国社会に参入し何らかの足跡・感化を残したムスリム知識人について、史料上で辿れる活動の動向を通観している。その人名をリスト化すると、以下のとおり。[6)]

李彦昇(大食〔アラブ〕、847-858 の記録)／李珣(ペルシア人、唐末五代)／蒲寿宬(蒲寿庚の弟)／賽典赤贍思丁(サイイド・アジャル・シャムスッディーン、ブハラ出身)／伯顔師聖(トルコ系カルルク族)／贍思(シャムス、アラブ末裔)／薩都剌(サットラ、西域人)／丁鶴年(回回人)／伯顔子中(西域人)／海瑞(汝賢、海南島人 1514-87)／李贄(卓吾、1527-1602)

元朝のもとで、ユーラシア内陸部と繋がる中国や朝鮮半島にイスラームの影響力は著しく増大したが、13 世紀末から 16 世紀初頭にかけて、インド亜大陸はデリ―諸王朝からムガル帝国成立へ／アナトリア・バルカン・シリア・アラビア半島・北アフリカはオスマン帝国成立へ／東南アジアも最終的にマラッカ王国はじめイスラーム政権下へ／と帰属して、アジア・北アフリカのイスラーム・ネットワーク化は決定的なものとなる。人間の移動・交流も盛んになる。14 世紀前半モロッコから中国にやってきたアラブ旅行家イブン・バットゥータの旅も／15 世紀初め雲南のムスリム鄭和率いる大船団の7次に及ぶ「南海遠征」も／ネットワーク文明の活性化フェーズである。

したがって、往来・交流で終わらず、中国社会に定着したムスリムの知的活動の質も深さも、中国儒学にひけを取らない理論的インパクトをもつもの[「回儒」の語は紛らわしいが、ムスリムが儒者としてではなくムスリムとしてイスラームの教理・思想に関わる著述を漢文で行ない、それが理論上また思想的に普遍的な衝迫力・啓発力を発揮する場合]が出現し得ることになる。堀池信夫がそのような「中国イスラーム哲学」の達成の一つのケースとして取り上げた明末の王岱輿[王涯]の仕事『正教真詮』・『清真大学』・『希真正答』が、またそれを取り巻き・あるいは引き継ぐ・張中／伍遵契／馬注／劉智／馬徳新／馬聯元／らの仕事が、性理学・実学の展開状況の中で、いかなる思想的意味・役割を担ったかを問うことが、すなわち中西竜也が課題として端的に示したごとく「中華と対話するイスラーム」の実相と可能性を捉えきることが、われわれの目標となるのではないか。[7)]

宋明理学や朝鮮性理学という枠組では、モンゴル支配・元朝下また高麗の儒家が省かれることがあるが、姚枢(1200-80)／許衡(1209-81)／劉因(1249-93)／呉澄(1249-1333)／[わけても許衡と劉因の対比や、呉澄の陸象山(1139-92)評価]、そして〔高麗の対元外交に腐心した〕李斉賢(1287-1367、号:益斎・櫟翁)／「東方理学之祖」鄭夢周(1338-92、号:圃隠)に注目するのは、〈超近代性〉ネットワーク化相関の理論の基礎固めを進める上で重要である。

宋学ないし新儒教の展開は、アジア史をいかに見なおすかという問題意識をまで触発させた。宋～明時代の内発的「近代性」にいち早く目を向けたのは、20 世紀初め、創立初期の京都帝国大学で「京都学派」と呼ばれた東洋史家たち、狩野直喜(1868-1947)／内藤湖南(虎次郎、1866-1934)／桑原隲蔵(1870-1931)／だった。中国が「近世」＝近代早期を迎えるのは唐から宋への変革期だと考えた。しかも、新しい世界観・学芸文物の登場とこれらを支える江南の開発や都市・商業の変貌や庶民文化の興隆という場面で、イスラーム文明との連結に関心が払われたのである。この学統を継承し確立した宮崎市定(1901-95)は師の桑原隲蔵からアラブ研究を勧められて留学したパリでアラビア語を学び／ついで藤本勝次(1921-2000)は師の宮崎市定からアラブ研究を勧められてこれを専門とする道に進んだ／と、こもごも語るのである。[8)]

桑原隲蔵は、大きな反響を呼んだ話題作『蒲壽庚の事蹟』(1914 年発表、23 年出版)の著者として国際的にも有名。蒲壽庚は、中国に定着し官僚として出世したムスリム[アラブあるいはペルシア人]の有力な一族の出で、13 世紀半ば泉州の大商人であり、かつ泉州の対外貿易を管轄する長官だった。蒲壽庚が南宋を見かぎりモンゴル勢力に味方した結果、南宋は滅ぶ。宋から元への変転の鍵を握っていたのが中国のムスリム・コミュニティーであったことを、桑原は実証した。[9)]

古今を貫く史眼で、中国史では宋代(960～1279)をもって「近世」の始期とするという時代区分を提唱したのは内藤湖南。[10)]この見方は賛否激突の大論争をまき起こしたが、その後アジア史を見わたす視座を強化する宮崎市定の学術的努力により、理解者・賛同者はしだいに拡大し、内外で広く認められるに至った。東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所を拠点に1967 年から全国的規模で実施した「イスラーム化と近代化」共同研究[最初の5年間は前嶋信次(1903-83)・嶋田襄平(1924-90)お二人の協力を得て私が責任者、その後は三木亘(1925-2016)が責任者]や東京大学東洋

文化研究所を拠点に 1986～90 年に実施した「イスラームの都市性」に関する国際的共同研究[私が代表者]は、Modernity 論の動向に深く関わるものであった。このような条件下、「近代思惟」[11]になおしぶとくまといつく欧米中心主義を突き破り、溝口雄三(1932-2010)は力をこめて「中国独自の近代」の考察を重ねた[12]し、宮嶋博史(1948-)は朝鮮儒教思想史の研究を通じて「儒教的近代」論を練り上げつつある。[13]

狩野直喜は、中国文学に関する業績やアジア研究の国際的組織化における指導的手腕が際立っていたが、ここでは〔1909 年その内容が知られはじめた〕敦煌文書に基づく敦煌学の建設／元曲(元朝下の演劇)の研究の開拓／などが注目されるだろう。敦煌学では、京都大学の藤枝晃(1911-98)の学術調査活動は、西北中国の現地ムスリム社会との接触・関与の経験を積んでいた。[14] 1944 年初め[日本政府絡みで]張家口に設立された西北研究所で藤枝とともに研究員となった人びとは、各自異なる専門分野の調査研究に従事した。[15]日本軍占領地で占領軍に保護されて。それも日本帝国崩壊までの１年半の短期間。そんな制約条件を負いながら、敗戦後の彼らの仕事がそれぞれに斬新さを発揮できたのは、彼らが〈超近代性〉の開口部や断面を考えなおすヒントに満ちた特異な場に立ち会えたからではなかったか。

1930 年代～40 年代半ばのアジア太平洋戦争において、東アジアに具わる〈超近代性〉を感得したり／掘り起こしたり／する歴史感覚を急速に喪失した日本社会では、この段階の「京都学派」[前記のそれとは別で、西田幾多郎門下の哲学者たちを中心とする]が声高に唱えた「近代の超克」論が風靡していた。[16]それは、東洋的「無」に基づいて多元的世界を高次元で一元的・普遍的に掴む「世界史の哲学」がこれまでの西洋中心の「特殊世界史」に取って換わるべきで、日本の天皇を中心とする「大東亜共栄圏」／「八紘一宇」／の世界新秩序の建設こそ行き詰まった西洋中心の近代に幕を引くもの、とする主張だった。これは一見タウヒードの論理と見せかけて、じつは「西洋の没落」など欧米での「近代」批判の論議に便乗する欧米中心主義の「先物買い」に類する卑屈な言説であった。中国戦線の泥沼にうんざりしていた日本の知識層の多くは、欧米相手に戦う戦争目的がこれでやっと明確になったと奮起し、戦場に狩りだされる若者たちはここに死地へと赴く「大義」を発見したと自らを納得させたのである。日本が行なった軍事侵略の破綻は、そもそも国家としての行動の規範逸脱と大局の戦略判断における致命的過誤とに根本原因があったとは言え、湧き起こる抗日の現実[華北／華南・海南島／東南アジア〔インドネシア・マレー半島・タイ・フィリピン〕／インド戦線／でのそれぞれの]を把握する局面で、日本軍が靡かせ利用しようとしたムスリム住民が決してそのようには動かなかった彼らの立場についての認識に重大な欠落があったことは明らかだ。このことについての熟考と反省は、〈超近代性〉におけるタウヒードとネットワークとの意味の深化に結合されるべきだ。状況に応えることができる実学は、日本にあり得たのか。[17]

D］ 西学の前提となるスコラ学への基本視角

ヨーロッパは、4 世紀以降のゲルマン諸族の侵入によるローマ帝国西半部の解体後、7世紀のイスラーム世界形成に触発されて、８～９世紀には先住ケルト人を圧迫するフランク人・アングル人・サクソン人等の国家形成が進展したことにより、成立することになった「地域」である。明～清

初の「仏郎機」概念は、イスラーム世界がわのイフランジュ ifranj [ヨーロッパ、ヨーロッパ人〔フランク人〕]から来ている。国家成立とともに〈超近代性〉と向き合うことになった点で、日本と西欧とは所与の条件が近似している。[18)]

ヨーロッパは、イスラーム文明のネットワーク化に曝される中で、自らの地域アイデンティティの確認を迫られるのである。これが、E・サイードの言うオリエンタリズムの「好きだから嫌い」・「畏敬するから軽蔑する」・「恐れる余り襲撃・レイプする」といったアンビヴァレンス ambivalence [両面価値、愛憎]に発する反イスラーム／イスラーム捨象 neglect／の態度を産むのだ。こうして、それは延々と現在にまで及ぶイスラーム敵視の風潮と欧米中心思考の制度化との起源となった。

ところが、ヨーロッパがわの初期的反応は、11 世紀末から200 年間の数次にわたる対イスラーム世界「十字軍」の野蛮な侵略戦争・植民国家設営と／12 世紀ルネサンス[19)]から 13 世紀の盛期スコラ学で頂点に達するイスラーム世界諸学の吸収摂取への知的興奮・熱狂の渦と／の交錯だった。それは、内では外に開いた交易人間のユダヤ人に対する差別迫害[略奪・殺害]・外では目も彩に輝く都市文明への侵略襲撃[略奪・破壊]・をやってみたら、余りに大きな知的格差のためまずは相手から学ぶことの意義が痛感される、といった特殊な過渡的段階だったと言える。[20)]東方での程朱学成立という〈超近代性〉の相関展開に対し、同時期の西方での〈超近代性〉のネットワーク化は「イスラーム諸学の受容とそれへの適応」というヨーロッパ現象として捉えられる。

■ここで、10 世紀末頃から 14・15 世紀にかけて、まず問題となるのはイスラームのファルサファ falsafa[哲学、ギリシア語のフィロソフィアのアラビア語転訛]及びファラースィファ falāsifa[哲学者たち、単数はファイラスーフ faylasūf]である。

◆思弁神学のムータズィラ Muʕtazila 派(8～9 世紀にタウヒードを古代ギリシア哲学の論理方法を使って合理的に厳密に規定しようとした)に属していたキンディー al-Kindī [801 頃-866 頃、ラテン語名 Alkindius]は、「アラブ[クーファ出身]の哲学者」と称されたが、アリストテレス哲学を新プラトン主義の立場で解釈し、数学・天文学・占星術・医学・光学・錬金術・気象学・音楽理論など博学多才な仕事をした。

◆[法蔵に関連して先にアリストテレスに次ぐ「第二の師」として触れた]ファーラービー(870 頃-950、ラテン語名は alfarabius)は、キンディーから多くを受け継いで「総合知」志向の眼を見張る博識を達成したが、キンディーの神学優位の傾向や新プラトン主義的解釈の偏向からは離れて、本来のアリストテレス哲学の体系の中核をなす『形而上学』・『自然学』・『オルガノン(論理学)』に、詳細な注釈を行なった仕事の意義は大きかった。ファーラービーの『哲学の分類』がヨーロッパで紹介された際の衝撃も甚大だったと考えられる[他に幾多の学問分類が論議されていることは、それに輪をかけただろう]。

ファーラービーの「哲学の分類」

⑴ 雄弁術の学　　文法　詩学　修辞法
⑵ 中間の学　　論理学
⑶ 知識の学　理論哲学　自然学　数学　自然神学(形而上学)
　　実用哲学　倫理学　家政学　政治学

◆やはり法蔵関連ですでに名前が出たイブン・スィーナー(980-1037、ラテン語名 Avicenna)は、終生イランで医学者として活動し、『医学典範』はヨーロッパでも末永く医学生の教科書とされるが、哲学

では『治癒の書』が彼の主著。アリストテレス哲学の研究を通じて独特の存在論を展開し、宇宙の成立における流出論／「無からの創造」の否定／宇宙無開闢／存在者の偶存という本質／「空中人間」の譬えによる先験的自己認識／人間の霊魂の不滅／などを論じた。また、知性への質料と形相の関わり方についてアリストテレスの認識論を再検討した。「思惟が思惟形式において普遍をつくる」という彼の命題は、スコラ学における「普遍論争」[すなわち実在論（普遍は〔個物に先立つ ante res〕超越的実在）と唯名論（普遍は〔個物の後に post res〕人工の名前）との間の論争]を発火させた。

◆〔イラン東部ホラーサーン出身の〕ガザ―リー al-Ghazālī(1058-1111、ラテン語名 alghazel) はイスラームの法学・神学・哲学・スーフィズムのそれぞれ極致を窮めた大知識人で、バグダードのニザーミーヤ学院教授として大活躍した。彼は、哲学を内在的に根底から厳しく批判する『哲学者の自己矛盾』Tahāfut al-falāsifa を書いた。伝統の権威に拠る神学にも、思弁を駆使する哲学にも、虚しさを感じていた彼は最高学府の栄光の座を棄て、家族とも別れて、一介のスーフィー行者として遍歴する旅に出る。スーフィズムこそ真理に達する道との立場から、宗教諸学の再興が目指される。アリストテレスの論理学も倫理学も、ここで真理の観想と来世の見神のための修行において再評価されることになる。だが、西欧ではガザ―リーはもっぱら哲学者扱いで、彼のアリストテレス批判はアリストテレス理解の教材だったのである。

◆[コルドバ出身、マラケシュに都を置くムワッヒド朝の宮廷医師・大法官だった]イブン・ルシュド Ibn Rushd (1126-98、ラテン語名 Averroes)は、やはり博識の人物で、宮廷政治の変動に翻弄されながらも、アリストテレスの哲学書をほぼ網羅する注釈書を書いた[手がつけられなかったのは『政治学』と『動物誌』]。ガザ―リーの哲学者[イブン・スィーナーとその背後のアリストテレス]批判に反駁する書『矛盾の矛盾』Tahāfut al-tahāfut を著し、イスラーム文明におけるアリストテレス哲学の地位を擁護しようとした。彼はアリストテレスの原像を明らかにしようとはしたが、新プラトン主義の影響は免れず、宇宙生成過程の流出の最終段階で質料知性が成長した能動理性を考え、そのような存在として哲学者と預言者とを位置づけるのである。両者はそれぞれ真理の捉え方・表現法が異なるとするところで、彼の著作『宗教と哲学の調和』は信仰と理性の究極の一致を説き、ガザ―リーとの和合も見えてくる。西欧のスコラ学は、ここに「二重真理説」の根拠を発見する。神学と哲学の分立の根拠付け、そして「神学の婢」の地位から解放される哲学は、西欧でやがて宗教離れ＝世俗主義の橋頭堡となっていく。13 世紀にはイブン・ルシュドのアラビア語の著作がすべてラテン語訳され、西欧知識人はそれを理解することに熱中するのである。

◆ムーサ―・ビン・マイムーン Mūsā bin Maymūn (1135-1204、ヘブライ語名モーシェ・ベン・マイモーン、ラテン語名 Maimonides)〔コルドバ生まれ、セファルディのユダヤ教徒。家族と共に地中海の西から東へ命懸けの避難・移動を繰り返し、最終的にエジプトでユダヤ教徒コミュニティーの指導者として定着、ユダヤ教の法ハラハー Halakhā を法典化した『ミシュネー・トーラー』Mishneh Torah 編纂によりユダヤ教史上卓越した思想家。医師としてはサラディンの侍医も務めた〕がヘブライ文字のアラビア語で書いた『迷える人々のための導き』は、聖書のモーセ五書の教えをアリストテレス哲学と照らし合わす仕事で、イスラーム神学者・哲学者と歩調を合わせ、創造論における「第一不動の動者」／擬人神観／悪の存在をめぐる神義論[弁神論]／預言の解釈／等／で神学と哲学が合致する合理的立場をとった。これはまずヘブラ

イ語に訳され、それからのラテン語訳が西欧社会の関心を惹くこととなる。

■「ヨーロッパ」の成立とともに始まった〈超近代性〉ネットワーク参入への注目される動き

◆ジェルベール・ドーリヤック Gerbert d'Aurillac［938 頃-1003、999 以降教皇スィルウェストル Silvester 2 世］
アンダルスのアラブの学問、殊に数学を南仏で学ぶ。教皇としては東欧のカトリック化に努力

◆「12 世紀ルネサンス」における翻訳事業

◆大学が続々と誕生

11世紀 Paris（世紀半ば～、登録 1150）／Bologna（1088～）／Oxford（1096～、登録 1167）／

12世紀 Modena(1175～) ／

13世紀 Cambridge（1209～）／Salamanca（1218～）／Montpellier（1220～）／Padva（1222～）／Napoli（1224～）／Toulouse（1229～）／Orleans（1235～）／Siena（1240～）／Valladolid（1241～）／Northampton（1261～）／Murcia（1272）／Coimbra（1288～）／

14世紀 Roma（1303～）／Firenze（1321～）／Pisa（1343～）／Praha-Karlova（1348～）／Jagiello（1364～）／Wien（1365～）／Erfurt（1379～）／Heidelberg（1386～）／Köln（1388～）／

◆フリードリヒ Friedrich2世（1194-1250、神聖ローマ皇帝（ホーエンシュタウフェン朝）1215-1250、シチリア王国国王 1197-1250、エルサレム王国国王 1225-28） バトゥ（@ヴォルガ川沿いサライの宮殿）に放鷹術の自著贈る
〔シチリアのアラブ支配 902-1091、ノルマン征服 1091、オートヴィル朝 1130-98〕
パレルモ宮廷、占星術・天文学・数学・生物学、ムスリム兵士の護衛隊、移動動物園、鷹狩、…
1224 年 ナポリ大学設立

◆アルベルトゥス・マグヌス Albertus Magnus、1193 頃-1280／ボナヴェントゥラ Bonaventura、1221-74／トマス・アクィナス Thomas Aquinas、1224/25-74／ドゥンス・スコトゥス John Duns Scotus、1266 頃-1308／…

◆教皇インノケンティウス、カルピニ Iohannes de Plano Carpini (1182-1252、ヴェネツィアのフランシスコ会修道士 Giovanni da Pian del Carpine)をモンゴル帝国カラコルムに派遣
1246 年 8 月 24 日、グユク・ハーン Güyüg Khān（元 定宗） 即位式・クリルタイに列席
ローマ教皇宛ての「勅書」（ペルシア語）をもって帰国

◆フランス王ルイ9世、ルブルク Guillaume de Rubrouck（1220 頃-93 頃、フランドルのフランシスコ会修道士 Willem van Rubroeck、ラテン語名 Willielmus de Rubruquis）をモンゴル帝国カラコルムに派遣
1253 年 モンケ・ハーン Möngke Khān（元 憲宗） に謁見

◆ネストリウス派司祭ラッバン・サウマーRabban Saumā（1225 頃-94、オングト部出身）、イル・ハーン国アルグン・ハーン Argun Khān の派遣使節として、ローマ教皇・仏王・英王に謁見［1287 年］

◆ローマ教皇庁公式使節モンテコルヴィーノ Giovannni di Montecorvino（1247-1328、フランシスコ会司祭）、イル・ハーン朝首都タブリーズ経由［1289 年］、大都到着［1299 年、泉州などへ、1330 年頃まで滞在］ オドリコ Odorico de Pordenone（1286 頃-1331、フランシスコ会修道士）、海路インド・東南アジアを経て元の大都に到り［1324 年］、3 年間滞在、チベット経由で帰国

◆1298 年頃、マルコ・ポーロ Marco Polo［1254-1324、ヴェネツィア出身、1271～90 年の旅行の間に元朝宮廷でク

ビライ Qubilai（世祖）に仕え、帰国後口述の Le Devisement du Monde もしくは Il Milione の祖本が成立

■スコラ学およびその位置付けの問題点

〈超近代性〉ネットワーク参入によるスコラ学の成立と展開にもかかわらず、教会権力（教権）ならびに皇帝・国王・領主権力（俗権）の両サイド（両剣）からの干渉の圧力で、ローマ法再解釈やキケロ再評価による、あたかも自生的知の発展でもあるかのごときすり替えが行なわれていった。歴史の現場のリアルな知的雰囲気は忘却の袋に収められて、物語の挿話として語られるだけとなる。このことは、スコラ学それ自体の帰趨において濃厚になっていくばかりか、スコラ学研究の歴史においても受け継がれることになった。この状況を端的に証するものとして、西洋中心主義の欧米文化スタイルに対し 19 世紀後半以降ひたすらそれを学習する伝統を引きずって来た日本での現況を、例として挙げることとしよう。

上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成』全 21 巻、平凡社刊、2003～04.において、第 11 巻「イスラーム哲学」が添えられ、14 篇の日本語初訳の作品が収められている。この巻の編者・訳者の苦心は高く買うところだが、「中世思想」の添え物という扱われ方は否めない。

柴田平三郎『トマス・アクィナスの政治思想』、岩波書店、2014.は、欧米におけるトマス・アクィナス研究史の経緯をたどる上でも有用な書物であり、フリードリヒ2世創立のナポリ大学出身のトマスが教会の嫌うアリストテレスに拠りつつ教会を擁護する内面的苦悩の実存［彼の立場の正統性が正式に公認されるのはトリエント会議で、それはプロテスタントに対抗するためであって、没後2世紀半ば以上も経過してから］を問題にする研究としても注目される。しかしアラビア語によるアリストテレス研究が前提としてあったことは「言うまでもない」としつつ、12～13 世紀の翻訳活動を通じて知られるようになったイスラームの政治・社会思想がトマスの体系にどのように反映したかは視野の外に置かれている。間章「インテルメッツォ：〈13 世紀アリストテレス革命〉史観とトマス・アクィナス」で W・ウルマン Ullmann 学説[21]とそれへの批判を紹介し、ウルマンがトマスを権力の「下降理念」から「上昇理念」への転換させた変革者と観るのを近代主義的に過ぎると批評する。マディーナ憲章以来の社会契約に基づくイスラームの政治理念を無視したヨーロッパ中心の議論なのである。マーワルディーal-Māwardī（974–1058、ラテン語名 Alboacen〔彼の実名 ʿAlī bun Muhammad al-Māwardī の先頭に慣例的に付けられたクンヤ＝あだ名「ハサンの親爺」Abū al-Hasan→Abol-hasan の聞き違いに由来〕)『統治の諸規則』なども、研究手続きとしては本来参照されるべきでないか。[22]

このようにして、歴史的現場の雰囲気とは異なる思想の読み方／記録の仕方／研究の方向付け／が思想の〈超近代性〉への感応を妨げることになった。西方［正統］キリスト教至上主義／元来それに具わった反ユダヤ主義／十字軍のイスラーム敵視を土台とするヨーロッパ・アイデンティティ／に支えられた立場であったことにより、「ルネサンス（再生）」・「宗教改革とそれに伴うヨーロッパ内戦（宗教戦争）」・「ヨーロッパ主権国家群のウェストファリア Westphalia 条約体制（国際社会形成の始まり）」・「寛容と啓蒙と市民革命（市民的自由と民主主義への道）」をスローガンとするヨーロッパ・イデオロギーが前面化する次の時代に、自ずと連続することになる。

E] 〈超近代性〉に対して積極的に反応するヨーロッパ側面

上に見たようなヨーロッパ状況にもかかわらず、〈超近代性〉に対する敏感な感応や積極的応答がなかったわけではない。グローバルな〈超近代性〉ネットワーク化の拡大深化の中で、ここでは顕著に良質な部分の出現も見られたのだった。イスラーム文明においてタウヒードの活力が衰弱する分、このような思想遺産を持ち続けることになる意義は大きい。

本ペイパーでは、図2のスペース的条件に応じて限定的に挙げている。スコラ学からヨーロッパ哲学形成への過程において主流から離れた／だがタウヒード寄りの／人たちである。

Raymondus Lullus（1232-1315、カタルーニャ語名ラモン・リュイ） マヨルカ島人、フランシスコ会士、神秘家、地中海域諸言語に通じ、諸宗教の概念を組合わせる論理演算器のアルス・マグナ（偉大な術）開発。人：小宇宙。

Nicolaus Cusanus（1401-64、南西ドイツ出身）法学者・哲学者・神学者、枢機卿。あらゆる宗教的・政治的対立の局面で和解のため働く。「反対の一致」の論理、知と無知／極大と極小／神と人。△は無限大底辺で直線。

Giordano Bruno（1548-1600、ナポリ出身）ドミニコ会修道士の哲学者・神学者。75 年異端の嫌疑から逃れて始まった仏・英・独・ボヘミア等の諸大学での講義遍歴を通じ、アリストテレス学説を離れてコペルニクス地動説の強力な擁護者だったので、92 年ヴェネツィアで讒言により逮捕され、異端審問によりローマの広場で火刑に処される〔1979 年カトリック教会は判決を公式取り消し〕。ブルーノの遺業はコペルニクスを超える宇宙論［宇宙の同質性／中心は無いこと／純粋気体が宇宙空間に充満の予想／恒星・惑星システム／地球の自転］。

Baruch de Spinoza（1632-77、ポルトガルからアムステルダムに移住したセファルディ・ユダヤ人富裕商人の子）オランダの哲学者。56 年、オランダのユダヤ人共同体から破門追放された。オランダ政局を睨みつつ『神学・政治論』を「デカルトの哲学原理」の偽名で書いたが禁書とされ、畢生の幾何学的秩序〔定理・公理に基づく演繹的証明で固めた〕をもつ『エティカ』を完成、神＝自然（世界）の一元論［物質も精神も神の属性］から道徳の理想は知的認識の完成（神の知的愛）とされる。その立場は汎神論または無神論と言われるが、神のみ存在する無世界論。

この辺りから〈超近代性〉へのヨーロッパがわの反応は、ヨリ具体的・積極的なものとなる。イタリア人のイエズス会宣教師マテオ・リッチ Matteo Ricci による布教活動が 17 世紀開幕から公認されたことのヨーロッパ効果である。[23] イエズス会フィリップ・クプレ Philippe Couplet（1624-92、フランドル出身、柏応理）による『中国の哲学者孔子』*Confucius Sinarum Philosophus*, パリ：ダニエル・オルテメル, 1687.［『大学』、『中庸』、『論語』のラテン語訳、主に張居正『四書直解』〔宰相の幼帝への進講テキスト〕の注釈に依拠］と同じくイエズス会のフランソワ・ノエル François Noël（1651-1729、フランドル出身、中国学者、衛方済）の労作『中華帝国の六古典』*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*, プラハ：カレル・フェルディナンド大学出版所, 1711.［「四書」＋〔明清期、民衆教育的に庶民の間でも普及していた〕『孝経』・『小学』のラテン語訳、クプレが手を付けなかった『孟子』を正面から取り上げヨーロッパで論議を喚起する微妙な問題〔例えば「革命」〕も避けることなく孟子の主張の特質を浮き立たせる心配りをし、四書全体としては張居正『四書直解』も参照するものの朱子の『四書章句集注』への依存が高いと言われる］という二つの仕事が、広く西欧知識人の間で知られるようになったことの意義は大きい。単に東洋の古典の話ではなく、イスラームの場合と同様、宇宙観・人間・道徳・政治・経済・社会・文化・思想が全部関係してくる世界観的問題として、中国からのインパクトの「解釈」材料が転がり込んだ、とも言えよう。イエズス会のみならずヨーロッパの関心の的だった「中国に神は在るのか無いのか、天は神なのかそうではないのか」について、二つの仕事

の内、前者は中国哲学有神論説寄りであり、後者はキッパリ無神論説寄りとされた。ここで、ライプニッツおよびヴォルフの登場となるのだ。

G. W. von Leibniz（1646–1716、ライプツィヒ生まれ、哲学者・数学者）ドイツの領邦政治に関与したほか、微積分法・位相解析を案出、モナド［単子］論がもっとも注目されるが、中国情報を蒐集、易経の知識〔二進法研究に関連〕や『中国自然神学論』、Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois［原著出版は 1716］は画期的。

Ch. Wolff（1679–1754、啓蒙期ドイツを代表する哲学者、ハレ大学を一時期追放された）師のライプニッツとともに性理学の動向に強烈な関心を示し、1721 年「中国人の実践哲学に関する講演」Oratio de sinarum philosophia pratica.を行なった［その記録の刊行は 1726］。ヴォルフは中国の「深遠な知恵」20 項目を挙げ、理学のうちに自らの哲学の進むべき方向を見出していた。

ライプニッツとヴォルフとの間で、儒教に実在的なものを予定するか／しないか／では立場は分かれた。だが、そんなことに関わりなく、この二人が反面教師であれ何であれカント哲学を先導するものであったことは広く認められている以上、東西思想交流のこぼれ話次元に終わらせることなく、片やヨーロッパ哲学を背景とするライプニッツ・ヴォルフ／片や同時代「東アジア実学」との比較を通じて、〈超近代性〉のネットワーク化過程をめぐる理論研究が行われるべきではなかろうか。ライプニッツとヴォルフを継ぐ者として、シェリングにも目が向けられる。

F. W. Schelling（1775–1854、ロマン主義期のドイツ観念論哲学者）自然哲学の考察を進め、物心両界の事象を相対的同一を表すものと観、物質・意識／主観・客観／身・心／など対をなす対立とは見ず、存在・現象・認識において展相すると見る同一哲学を唱えた。知識と信仰を合一する神秘主義にも進む。

以上に見たようなヨーロッパ哲学における〈超近代性〉への反応側面は、その後も絶えることなく現出するのであるが、そしてそれは自覚する／しない／にかかわらず〈タウヒード〉の追求・実現・活性化を目指すものとなるのであるが、ヨーロッパ哲学の全体状況としては、社会システムを構築し維持更新し革新試行する実践を支える思惟方法・思考様式において、〈超近代性〉ネットワーク化の契機を破壊したり破綻させたりしつつ、社会的にも思想的にも自ら招いたシステム失調・変異／バランス異常・障害による恒常性 homeostasis 崩壊危機の平常化を 逞しく／不安の中で／実存的に／生きる立場を模索する「暴走」的趨勢を世界全体に拡げるものとなる。

F］〈超近代性〉を埋め立てる文明病変の世界化

そこで、ヨーロッパ哲学以降を現在まで一括して、人類の滅びの危機を透視しつつ、われわれの立ち位置を考えることにしたい。

これまで実心実学が問題とされてきた時代は、ヨーロッパ哲学の展開期と符合する。タウヒードの弛緩・劣化や性理学の体制イデオロギー化によって世界諸地域の社会で〈超近代性〉が屈折・停滞するとか／抑圧されて休眠・分節化に陥るとか／したことについて、責任が〈超近代性〉サイドにだけあったとは言えない。もっとも重大な様相変化は、ヨーロッパで、〈超近代性〉の剽窃／「近代性」の起点たる地位の独占の主張／他者へのヨーロッパ型「近代」性の強要／を通じて〔比喩的にだが〕悪性腫瘍というべき病変が発生し、それが増殖して世界大に転移するに至ったことだと言わなければならないからである。

ここで、病変を来たした原因とは、古代ギリシア・ローマを「ヨーロッパの」古典古代と専決して、文明的後継者のイスラーム世界を捨象する「歴史の盗作」もさることながら、ほぼ 9 世紀以降にやっと成立したといえる西ヨーロッパにおいて固有の思考論理と言うべき［東方の「異端」を呪詛する西方の「正統派」キリスト教が「異邦人」の宗教と自己規定してユダヤ人を差別する〔西 vs.東・正統 vs.異端・キリスト教 vs.ユダヤ教〕に発する］二項対立的二分法／排中律／還元主義／自民族中心主義／植民地主義・人種主義・軍国主義／その根柢をなす男中心主義／に見出されるであろう。そして、それは以下のような諸事項として、現在に至るまで遷移しつつ／異次元化までしつつ／連続して現象するとともに、それらが文明の病変を人類破滅の危機にまで促進・深刻化させている。

農［業］本［位］／土地の区画設定の法的重要性／排他的土地所有権の自称近代性／抵当権／先占・実効支配による領有権／国境管理／領海・領空／大量生産志向の産業資本主義／それを支え殺人兵器の高度化を進めた軍事革命／軍産複合体への道／規模極大化志向の金融資本主義／宗教・民族主義・価値観に基づく差別と紛争の組織煽動／国家主権・法人・マネー・情報メディアの各操作／仮想・派生・幻覚現実／いずれもヨーロッパ型の政教分離・民主主義観・人権観・学術制度の世界標準化／自然環境破壊／環境負荷の破滅的増大／渇水・飢餓の危機／核技術／ロボット・ドローン・光など多様な無人兵器開発／宇宙空間へのビジネス・戦場拡大／金融派生商品・人工薬物のとめどない肥大／社会進化論・優生学から競争原理へ／人間の内面的荒廃／ディストピア社会／生命操作／人工知能／個人識別・監視社会の個人ファイル−ビッグデータ集積下で新自由主義的格差拡大社会でのヘイト暴力拡散／「脱真実 post-truth」の政治文化／サイバー攻撃・偽旗作戦・要人暗殺・フェイク fake 情報など国家犯罪／国家亀裂・解体・人工革命としてのレジームチェンジ regime change・闇権力 Deep State／難民流出のコントロールと人種主義的・排外主義的一国主義の跳梁／など。

■欧米中心主義生き残り戦略としての「ポストモダン」と称する再剽窃

20 世紀には、科学の合理的思考の必然的所産として、また病変「近代性」の行き詰まり／シシュフォス的堂々巡り／打開不能性／限界状況感覚／への反省的省察からも、多様な問題領域・次元でタウヒード論理に基づく思考枠組の転換が起こり、拡大してきた。図2では、

現象学（E・フッサール）／量子力学（E・シュレディンガー、D・ボーム）／ポスト構造主義（J・デリダ、G・ドゥルーズ、J・ボードリヤール）／クリプキの様相論理［可能世界論］[24]／

の4例を挙げるにとどめたが、以下のように、他の多くの例が枚挙できるのである。

人智学（R・シュタイナー、鈴木大拙、クリシュナ・ムルティ）／相対性理論（A・アインシュタイン）／精神分析（S・フロイト、C・ユング）／フランクフルト学派（W・ベンヤミン、Th. W.アドルノ、M・ホルクハイマー）／構造主義（レヴィ・ストロース、J・ラカン、M・フーコー）／サイバネティックス（N・ウィーナー）／経済人類学（M・ポランニー）／記号学（F. de ソシュール、R・バルト）／ファズィー集合（ロトフィ・アスケルザーデ）／万物の理論（ムハンマド・アブドッサラーム）／生態学／環境学／生命科学／情報科学

／フェミニズム／第三世界論（フランツ・・オマル・ファノン）／ガンディー主義（マーティン・ルーサー・キング、デズモンド・ムピロ・ツツ）／…

このような仕事は、疑いの余地なく、十分に〈超近代性〉の復活・再活性化の契機たり得るものである。ところが、これらをヨーロッパ「近代」を乗り越える知の新境地を拓くものとして、「ポストモダン」の現代思想・先端科学と位置付ける動きが目立つ。これは、「知の営為」史の展望を覆い隠し、12～13 世紀から 17～18 世紀にかけての学習を棚上げすることにより西洋中心の世界秩序の仮想を暴力的に現実化させた、その無理が表面化する抜き差しならぬ状況下での再度の「盗み」によって、病変「近代」の「歴史的地位」を護るだけでなく、あわよくば、「自己破産」宣言後の着地点としても旧来の地位を保全しようとするプロジェクトと見受けられる。

G］ 新しい実心実学に期待される二条件　結びとして

1. Polymath［博識者］ネットワークが自在に組み換えられつつ発揮する一体的機能

要は、社会・地球・宇宙のための〈混一〉〔「天下」でなく〕科学者コミュニティの機動的はたらきがどのように保障されるか、であろう。かつては、医薬、天文、暦学、数学、音楽、地理、水文、気象をはじめ農業・土木・建築などの技術までが、形而上学的世界観や倫理、法、論理学、文法学、弁論術などとともに、〈超近代性〉に関わる知識人が兼ね備えるべき知識分野だった。しかし、現在に到っては、「博識」はネットワーク集団として実現されなければならない。宇宙への開かれ加減、どのような手順・手続きでシステムがつくられるのか。

2. 〈革命のこころ〉が支えるものであること

自己変革と世界変革とを同時に目指す新しい〈市民〉革命［私はムワーティン muwātin 革命と名付けている］を基礎付け推進する。2011 年以来現れ始めてきたその特徴は、非暴力と万人万物の尊厳のサティヤーグラハ／ネットワークとパートナーシップ［タウヒード＝融通無礙の社会実践］／自由・自立、公正・安全、平和・共生、多様性といのち尊重、宇宙万物へのケア責任／修復的正義／である。その内容は、これからの試練を通じて、ますます充実し豊富化されていくであろう。

【追記】本稿作成後、ようやく閲覧参照し得た文献として、松本耿郎『馬徳新哲学研究序説』（東京：駱駝舎、2014年刊）がある。雲南回民起義指導者、馬徳新（1794–1874）の『大化総帰』をイブン・アラビー『叡智の台座』に拠ると推定しつつ同時に宋学との深い連関に着目する研究で、本稿 C–3での議論では逸してはならぬ貴重な仕事である。これを組み込む考察は他日を期したい。

1) 이타가키 유조（板垣雄三） 「변천하는 ‘혁명’ 개념의 초극 –무와틴혁명의 배경고찰을 위한 프로그램–」円光大学宗教研究センター『韓國宗教』Vol.43 (2018.2), pp. 39-86.
同「對〈日本問題〉的歷史反思 從批判性文明戰略觀的角度出發」、『人間思想』第五期 2013 冬季號、台北：人間、出版社、109-128 頁.

2) 鎌田茂雄・上山春平『無限の世界観〈華厳〉』、角川ソフィア文庫［仏教の思想6］、154 頁.

3) 『明恵上人集』（久保田淳・山口明穂訳注）、岩波文庫［改版］

4) Ranajit Pal, A New Non-Jonesian History of the World. http://ranajitpal.com/

5) 鎌田茂雄『原人論』、明徳出版社（中国古典新書）、1980（再版）、39 頁.

6) 堀池信夫『中国イスラーム哲学の形成—王岱輿研究』、人文書院、2012、64-116 頁.

7) 堀池前掲書。中西竜也『中華と対話するイスラーム—17～19 世紀中国ムスリムの思想的営為』、京都大学学術出版会、2013.

8) 『宮崎市定全集 20 菩薩蛮記』、岩波書店、1992. 菩薩蛮記「はしがき」および同巻月報 14 所載の藤本勝次「古い『コーラン』の写本」.

9) 桑原隲蔵『蒲寿庚の事蹟』 宮崎市定編・解説、平凡社（東洋文庫）、1989 ［ワイド版 2008］.

10) 内藤湖南『東洋文化史』 礪波護解説、中公クラシックス、2004. 同『中国近世史』 徳永洋介解説・注、岩波文庫、2015.

11) 島田虔次『中国における近代思惟の挫折』（筑摩書房、1949、改訂版 1970、新版 1986）、平凡社（東洋文庫） 全 2 巻 井上進補注・解説、2003.

12) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会, 1980. 同『方法としての中国』東京大学出版会, 1989. 加々美光行編『中国の新たな発見』、日本評論社、2008.

13) 宮嶋博史「儒教的近代としての東アジア〈近世〉」、和田春樹他編『岩波講座 東アジア近現代通史（1）東アジアの近代—19 世紀』所収、岩波書店、2010. 同「儒教的近代と日本史研究」、『アジア遊学』185、勉誠出版、2015.06、221–237 頁.

14) 小村不二夫『日本イスラーム史』、日本イスラーム友好協会連盟刊、1988. 序文（藤枝晃）

15) 大東亜省管轄の西北研究所研究員の顔ぶれは、今西錦司（所長）、石田英一郎（次長）、藤枝晃、磯野誠一、磯野富士子、中尾佐助、梅棹忠夫。これに民族研究所からの出向者の岩村忍、佐口透、小野忍が加わった。中生勝美「内陸アジア研究と京都学派—西北研究所の組織と活動」、中生勝美編『植民地人類学の展望』、風響社、2000.所収

16) 『近代の超克』、冨山房百科文庫、1979. 竹内好「近代の超克」（1959）［同『日本とアジア』、ちくま学芸文庫、1993.所収］. 廣松渉『〈近代の超克〉論』、講談社学術文庫、1989［旧版は、雑誌連載をまとめ朝日出版社刊、1980］. 松本健一『大川周明』、岩波現代文庫、2004［原著は作品社刊、1986］. 同『竹内好論』、岩波現代文庫、2005.

17) 陽明学者=安岡正篤(1898-1983)が、両大戦間期から敗戦後もなお、その虚像も含めて「精神的指導者」・政財界[ことに自民党と経団連]の「指南役」というイメージを創り遺した問題とも関連。

18) この問題は、「東アジア三国」といった安直な一体化の取扱いに疑問を投げかける。

19) Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, 1927. Ch.ハスキンズ［別宮貞徳・朝倉文一訳]『十二世紀ルネサンス』、講談社学術文庫、2017[みすず書房、1989]. 伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス　西欧世界へのアラビア文明の影響』、講談社学術文庫、2006.

20) Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris: Editions du Seuil, 1991. アラン・ド・リベラ[阿部一智・永野潤訳『中世知識人の肖像』、新評論、1994.

21) Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, 1965. W. ウルマン[朝倉文市訳]『中世ヨーロッパの政治思想』、御茶の水書房、1983.

22) アル=マーワルディー[湯川武訳]『統治の諸規則』、慶應義塾大学出版会、2006. [Abū al-Hasan ʿAlī bun Muhammad al-Māwardī, *Al-ahkām al-sultānīya wa-l-wilāyat al-dīnīya*.]

23) ここからの議論については、経書原典をラテン語に置き換えるクプレおよびノエル各々の訳文とそれに基づく認識内容とを点検しながら、訳文を主要な拠り所として中国哲学を理解しようとしたライプニッツおよびヴォルフの認識状況を点検して、複合的な組合わせの中で比較するという高度な作業に取り組んだ、井川義次『宋学の西遷　近代啓蒙への道』、人文書院、2009. の貴重な研究成果に負うものである。このような仕事の先駆として、堀池信夫『中国哲学とヨーロッパの哲学者』上・下、明治書院、1996・2002.もあった。新居洋子『イエズス会士と普遍の帝国―在華宣教師による文明の翻訳』、名古屋大学出版会、2017.も現れた。かつて、後藤末雄『中国思想のフランス西漸』1・2、平凡社、1969.から出発し岡本さえ『近世中国の比較思想―異文化との邂逅』、東京大学出版会、2000.までの東西文化交流・比較文化研究が、手前味噌ながら私としては、〈超近代性〉ネットワーク化研究の次元に達しつつあるように感じる。

24) ソール・クリプキ[八木沢敬・野家啓一訳]『名指しと必然性―様相の形而上学と心身問題』、産業図書、1985. 三浦俊彦『可能世界の哲学―存在と「自己」を考える』、NHKブックス 790、1997.

清仏戦争期における日中近代化の相違性の一考察
―清国紀行文『観光紀遊』の鉄道建設論を手がかりに―

閻秋君（東北大大学院）

はじめに

「近代」[1]における機械文明の発達により、人類は機械さえ発明すれば如何なる欲求も実現することができるという妄信を抱くようになった。そのため現在の社会は、機械文明を制御できなくなるという「近代の暴走」に直面している。

19 世紀以降の日本と中国（清、以下省略）は、個別にウエスタン･インパクトに直面し、近代化を模索し始めたというわけではなく、むしろ両国は様々な方法を駆使して当時の各国の情勢を探り、情報を共有し、欧米の進出にどのように対応すべきかと思索を巡らせていたことが明らかになっている。そのため、近代日中交流史の研究において、両国の人的交流は、越境する近代の実例として注目されてきた。それに関する多面的な研究では、主に中国の近代の歩みにおける日本の役割、すなわち、西洋の近代文明は日本を媒介として中国へ導入されたということを強調する傾向が示されている [2]。こうした日中近代化への理解には、日本は中国よりいち早く近代化を達成したということが暗黙の前提とされていた。しかし、「近代の暴走」の危機が表れている現在、19 世紀以降の近代的なシステムは果たして絶対的基準なのかという問題を、改めて考える必要はあるのではなかろうか。

明治維新後、日本は西洋の機械文明を取り入れ、近代化への道を歩み始めた。そして、清仏戦争（1884.5～1885.6）以降の日本は、近代化に盲進する姿勢が明瞭になる。それは当時、清へ渡航した日本人が「守旧の中国」と「開化の日本」という図式で両国を判断していたところからもその一端が理解できる。しかし、こうした二項対立の構造は、「開化」を自認する日本側のみならず、「守旧」と言われた中国側からも捉え直さなければ、当時の日中近代化の実態を多面的に把握することが難しいのである。

本稿は、1884 年に清へ渡航した漢学者・岡千仞 [3]（おか　せんじん、号は鹿門、1833～1914）に着目し、彼の清国紀行文『観光紀遊』[4]における清国批判を考察する。『観光紀遊』では、清国による儒教拘泥と西洋機械蔑視への批判で一貫している。そこで、本稿では、『観光紀遊』における岡の鉄道建設論を手がかりに、清国側の鉄道建設の反応なども含

めて、当時の日中近代化における相違性を考察する。

１、近代機械文明の象徴としての鉄道

小説家・老舎（Lao She、1899～1966）は、小説『断魂槍』（1935）の中で、西洋機械文明の中国への進出をこのように記述している。

> 東方的大夢没法子不醒了。〔…〕龍旗的中国也不再神祕、有了火車呀、穿墳過墓破壊着風水。棗紅色多穂的鏢旗、緑鯊皮鞘的鋼刀、響着串鈴的口馬、江湖上的智恵与黒話、義氣与声名、連沙子龍、他的武芸、事業、都夢似的変成昨夜的。今天是火車、快槍、通商與恐怖。[5]
>
> （東方の太平楽な夢は否応もなく打ち破られた。〔…〕龍旗の中国はすでに神秘的ではなくなった。蒸気機関車が入ってきたのだ。それは墳墓を突っ切って走り、風水を破壊した。幾つも房をつけた棗色の用心棒社の旗、鮫皮の緑色の鞘におさまった青竜刀、数珠つなぎの鈴を響かせて歩く塞外の馬、渡世の知恵と隠語、義侠心と名声、そして沙子龍でさえ、彼の武芸も、事業も、すべて夢のように昨日のものとなった。今や蒸気機関車と連発銃と通商とテロの時代となったのだ。[6])

ここからも伺えるように、当時の中国人にとって、目に見える形での西洋機械文明の象徴として、しばしば鉄道が表現されている。そこで、本節では、日本と清国における初期鉄道の導入状況を紹介する。

1825 年にイギリスの鉄道が開通してから、1830 年にはフランス、1831 年にはアメリカ、さらに 1835 年にはドイツと、欧米諸国では産業革命に伴い鉄道が建設されてきた。そして 19 世紀の半ば、西洋の機械文明の産物である鉄道は東洋にも押し寄せてきた。

1869 年、イギリス人のホレーシオ・ネルソン・レー（Horatio Nelson Lay、1832～1898、中国名：李泰国）は、鉄道建設計画を清国政府に提案したが、西洋諸国が清国内での勢力拡張を避けるため [7]、清国政府は鉄道建設の提案を拒否している。そこで、レーは、駐日英国公使を頼って来日し、明治政府に鉄道を敷設するという提案を申し出た。それに対して、大隈重信（1838～1922）や伊藤博文（1841～1909）は、鉄道は中央集権制を強化する上で有効の手段であると認識し、鉄道建設を認可した [8]。そして 1872 年 10 月、日本初の鉄道線路が東京＝横浜間で開業し、その後、1881 年に日本鉄道会社の創設に伴い、各地方で鉄道を建設する計画も立てられていた。

その一方、清国は清仏戦争の勃発に伴い海運危機に直面することとなり、海運の代替手

段として鉄道の建設を検討するようになった[9]。このような背景から清国人は、渡清した日本人に鉄道建設の意見を問いかけたのである。

２、越境する近代における漢学者の存在

日清修好条規の締結（1871）を契機に、日本政府の外交官[10]は清に駐在し、清仏戦争の勃発により、各新聞社は日本から清国に記者[11]を派遣するようになった。そのなかで、新聞記者・小室信介（1852～1885）の『第一遊清記』（1885）には、

> 一日、清国ノ軍機大臣等数名北京ナル日本公署ニ来リシトキ、幸ニ岡氏ノ在リシヲ以テ、榎本公使ハ之ヲ彼大臣ニ紹介シ、此ノ翁ヤ日本ノ儒者ナリト説キシニ、彼ノ大臣ハ容ヲ改メ、遽ニ岡氏ニ向フテ立テ敬礼スルコト、公使ニ対スルヨリモ恭シク、坐定テ文ヲ談ジ詩ヲ論ジ、交情甚ダ親密ナリシト。〔…〕是レヨリ公使ハ鉄道ノ利害ニツキ縷々数千言ヲ費シ懇々説諭セラレシガ、彼レ頑然竟ニ解ラズ、終リニ及ンデ岡氏ニ向ヒ、鉄道ノ利害兄ハ以テ如何トナスヤト。其判決ヲ請ヒタル由。嗚呼、公使二十年経験ノ言、只一儒士ノ信用ニ及バズ、驚クベキコトト謂フベシ。[12]

と書いてある。榎本武揚（1836～1908）は日本の近代化に大きな影響を与えた官僚であり、日本の鉄道建設の状況を熟知する人物である[13]。しかし、榎本は鉄道の利害について清の軍機大臣を説得しようとしても、相手はなかなか納得せず、かえって漢学者の岡に鉄道建設の意見を尋ねることにしたという。このように、漢学者（儒学者）に対して清の軍機大臣は親近感と信頼感を持っていた。さらに、当時の科挙制度を含めて考えると、そうした漢学者に対する親近感と信頼感は、清の儒学書生や士大夫層が共有していたものであろう。

清国の有力紙である『申報』は、「文士来遊」（1884 年 6 月 15 日）というタイトルの記事で岡の清国渡航を報道した。そして、岡自身も清国現状の改善策を清国人と共有しようと望んでいた[14]。したがって、岡と清国人の交流は、日中近代化の相違性を窺う格好の実例と言えよう。

それでは、近代化の象徴とも言える鉄道の建設に対して、岡は如何なる意見を表明したか。それについては次節で分析したい。

３、岡における鉄道建設の必要性

前述のように、軍機大臣・閻敬銘（1817～1892）[15]は岡にも鉄道建設の意見を尋ねたが、それに対して岡は肯定的な反応を示した。西洋人はあらゆる所で利益を追求しているため、

彼らが鉄道を利用するからこそ鉄道の建設に利益があることを表明しているという[16]。それでは、岡は清における鉄道建設の利益を如何に考えているのであろうか。

鉄道の建設に伴うのは、ひとえに当地における利益の追求であるが、1880年代の日本は鉄道建設の完全な技術を把握していなかった。そうすると、清の鉄道建設において、日本は未だ西洋と利益を競争することができない。この現状において岡は機械の製造を西洋のことと見なした[17]。そのため、岡における清の鉄道建設の必要性は、日本による鉄道利益の獲得ではないと言えよう。

1880年代の日本において、鉄道は旅客輸送より貨物輸送の比重が大きかった。たとえば、幕末の開港以来、生糸は日本の重要な輸出品であるが、非常に傷みやすく、積み替えるごとに損失が大きくなる。そのため、鉄道で生糸を輸送することは必要になる。このように、当時の日本社会では、鉄道は多大な収益を上げることができるという認識は明らかになってきた[18]。そして、岡が清の鉄道建設に求めるのも、清国人が近代の機械文明に覚醒したら、富強を回復することができると判断したからである。それについては、

> この人（王廷鼎）は自分の見解を素直に陳述し、少しも修飾せず、極めて率直な人である。ただ、我が国の欧米に学ぶことを非難する。聖人の道には、自から富強を成し遂げる方法が備わっているのに、貴国が東洋ではなく西洋に求めるのは、高い木を下って暗い谷の中に入るようなものであるという。ああ、陸上には汽車があり、海上には汽船があり、電線は網のように張ることで、全世界の情報は繋ぎ合っている。宇内の変化はここに至っては最大に到達するにもかかわらず、（清国人は）なお六経を墨守し、富強の何事たるかを知らず。[19]
>
> （此人直據其所見、不少修飾、極為快人。唯非我邦学欧米。曰聖人之道自有致富強之法、貴国不求於此而求於彼、殆下喬木而入幽谷者。嗚呼、陸有輪車、海有輪船、網設電線、連絡全世界之声息。宇内之変至此而極乎、而猶墨守六経、不知富強為何事。）

と述べている。つまり清国人から見れば、儒学には東洋を富強にする方法があるにもかかわらず、日本は欧米に富強の道を求めている。それは良好な環境から離れてかえって劣悪な環境に転じることのようだという。それに対して、岡は清国人の儒学に囚われることを批判したが、西洋文明の実例として挙げたのは、車船や電線といった近代の機械である。岡によると、それらの機械の発明により、全世界は繋がるようになり、日本は富強の世界に進んできたというのだ。

日本では在野の批判者として自認していた岡は、清国渡航後、日清それぞれの近代化は、

非対称であることを批判していた。彼のなかでは、清国＝幕末日本＝守旧という構図が存在している[20]。それゆえ、彼にとって清国現状の改革は、ある種の「自己実現」のことでもある[21]。それでは、岡は清国での鉄道建設を如何に清国人に説得しようとしたのか。また、清国の近代化のコンテクストのなかで、岡の鉄道言論は果たして当時の清国に通用できたのか。

４、清の鉄道建設に対する岡の説得

1880 年代における日本での鉄道建設の議論は、日本の鉄道網を完備する点にあったが、いずれも鉄道建設による産業発展の効果を前提にして述べられていた[22]。しかし、明治初期に大隈や伊藤がイギリスから鉄道を導入する際、民間でも明治政府の内部でも鉄道の建設は批判された。鉄道建設に対して、谷暘卿（1817～1885）という漢方医兼蘭医は、数少ない賛成者であった[23]。谷は、聖人発明の上で更なる発展を遂げた知恵として、西洋の機械文明を賞賛した[24]。そして、漢学者の岡もその視点を持ち出し、鉄道建設の正当性を清の儒学書生に説得しようとした。

（１）聖人発明の集大成

西洋の機械文明を導入するうえで、洋務運動で設立した招商局と機械局は、重要な役割を果たした。しかし、清仏戦争での清国の敗北は、洋務運動の挫折を示した。それについて、岡と儒学書生・王硯雲は、

> 私がたびたび西洋のことを挙げてアヘン中毒を痛論するのを見て、硯雲（人名、王硯雲）はこのように言った。李中堂（李鴻章）は招商局と機械局を開設するのに百万の経費も支出した。国財を損ない国力を消耗したものの、何事も成し遂げられなく、大いに民心を失ったという。（それを聞いて）私はこう答えた。西洋人は機械を製造し、汽船や汽車を馳せ、紡織（の資金）を援助する。彼らは、国の基礎である農耕と養蚕、そして諸工業に取り組んでいる。（こうして）西洋人が日々裕福となり強盛に赴き、（さらに）世界を雄視するようになったのは、実に機械によるものである。現在、李中堂が二局（招商局と機械局）を開いて機械の製造に力を注ぐことは、西洋の長所を取り入れて清のために用いることであり、まさに国の根本に尽力することである。[25]
>
> （硯雲見余数挙洋事、痛論烟毒、遂曰、李中堂開招商機器二局、経費百万。蠹国財耗国力、無一所成、大失民心。余曰、洋人製機器、駛舟車、資紡織、尽力農桑国本、凡百工業。其日致富饒趨強盛、雄視宇内、実機器之由。而今中堂開二局、用力於此、将

収彼長為我用、此真尽力国本者。）

と述べている。王は財政問題の立場から洋務運動の浪費を批判した。一方、岡は西洋の機械を導入する角度から洋務運動の役割を評価した。そうした食い違いは、二人の西洋機械文明に対する理解の相違にあった。それは、

> 硯雲は憤然として、このように言った。機械は決して聖人の言うことではない。それ（洋務運動の考え方）は、いたずらに全国民をして質実を離れ、機巧へ赴くよう勧めるものであるという。（それを聞いて）私はこう答えた。唐虞（尭舜）の璿璣玉衡（渾天儀）、周公の指南車、孔明の木牛流馬、それらのなかで機械でないものはない。聖人は田畝を耕すために耒耜を製造し、布帛を織るために織機を製造し、宮室を建造するために鋸や斧を製造した。（このように、）聖人は万物の道理に通暁し事業を成し遂げることは、すべて機械に由来したのである。今では西洋人が工芸を講じ機械を開発しているが、その殆どは中国の聖人により製造した機械のもとに、（さらに）立派に成し遂げたものである。[26]
>
> （硯雲憤然、曰、機器豈聖人之所言乎。此徒率国人、去質実趨機巧爾。余曰、唐虞璿璣玉衡、周公指南車、孔明木牛流馬、無一非機器。聖人製来（ママ）耜墾田畝、製機杼織布帛、製鋸斧営宮室。其開物成務、無一不由機器。今也洋人講工芸開機器、殆集中土聖人所製作而大成者。）

と見られるように、二人は儒学の知識を共有しているが、西洋の機械に対して相違なる態度を示している。岡によると、そもそも聖人の「開物成務」（万物の道理に通暁し事業を成し遂げること）は、すべて機械によって達成できたものである。また、西洋の機械は、中国の聖人が発明した機械のもとに、西洋人が創意工夫の上に完成させたものであるという。しかし、王から見れば、西洋の機械は決して聖人の言ではなく、単なる絡操りにしか見えなかったのである。岡は王に西洋の機械を理解させようとしていた。しかし、王と岡の機械に関する溝は遂に埋めることができなかった。

機械に対する認識の違いは、日本と清国における儒教地位の差異を反映している。岡自身の話によると、明治維新後の日本は、ひたすら西洋文明を取り入れ、儒学は重視されなくなった[27]。その一方、清国では、科挙制度の影響で、儒教は必須の教養であり、国家統治の理念という地位が続いていた。そのため、西洋の機械は聖人発明の集大成という岡の言論は、当時の儒学書生には納得できないのは当然の帰結であろう。

（２）清の墳墓風俗からの抵抗

清へ渡航した多くの日本人は、田畑の中に墳墓を造営する葬礼習慣を好奇の目で記録している。日本人は墓を寺院に置くことに対し、清国人は墓を畑に置くという風習は、『観光紀遊』においても言及されている[28]。そうした墳墓の風俗は、鉄道建設の反対意見も結びつけている。尾崎行雄の「遊清記畧」では、具体的に、

> 棺槨墳墓、田畝の間に乱点し、死者の父兄たり子孫たる者日々其傍に耕種し、古き者は壊て豆麦の肥料と為し、新き者は暫く存して風雨の壊崩するに任ず、是れ唯滬城近傍に限るの習俗乎、将た全国皆此の如き乎、余未だ之を知らずと雖も、父母兄弟子孫の墳墓を毀て粟を種え、孝悌の道に於て缺くる所あるが如し、何ぞ孔孟の教を以て此陋習を一掃せざる。聞く鉄道敷設の議起るや、毎に鉄路を敷かんと欲せば多く諸方の田畝を壊て其敷地と為さざるを得ず。田畝を以て其敷地に供するときは多く父母の墳墓を毀たざるを得ずとの説を以て、之を難ずる者ありと。斯く田畝を以て墳墓に供するの習慣あるの国に在ては、鉄路を築く固より墳墓を避くる能はず、苟も墳墓を避けんと欲せば、鉄道築造を論ずる勿れ、耕耘の業も亦之を営む能はざる也。[29]

と述べている。すなわち、鉄道を建設するには線路の設営が必要である。そして、田畑の上に鉄道の線路を敷く場合は、親の墳墓も破壊されるのである。しかし、それは儒教の言う孝に違反するため、清国人は鉄道の建設に抵抗するという。そして、尾崎の反論としては、墳墓を壊して農業を営むことも儒教の孝に違反する。そのため、田畑の上に線路を敷かないなら、同様に畑を耕すことも不可であるという。

上記の鉄道建設への抵抗を理解するためには、まず墳墓と孝の関係について説明しておく。加地伸行によると、儒教の言う孝は「父母への敬愛」だけではなく、「祖先の祭祀」、「子孫を生むこと」（自分に子孫がいなくとも、甥や姪がいれば十分）、この二者も含めたものが孝である。そして、孝を行なうことによって、子孫を生み、祖先を再生せしめ、また自分も死を迎えるが、子孫の祭祀によって再生することが可能となるという[30]。死者に対して、天上から魂を降し、地下から魄（遺骨・白骨）を呼び戻して合体させると、死者がこの世に戻って再生するということである[31]。そのため、こうした「生命の連続」においては、魄（遺骨・白骨）を収める墳墓は重要な存在である。

一方、明治期の日本では、1872 年 8 月、耕地畔ぎわへの遺骸埋葬を禁止する条例（大蔵省達第 118 号）は公布された。そのため、清国のように墳墓は田畑に点在する風景は滅多に見られないのである。また、1872 年 6 月 28 日、太政官は、葬儀は神官・僧侶に頼むべ

きという条例（太政官布告第 192 号）を出した。それは、神道・仏教以外の宗教に基づく葬儀の禁止を定めたものである[32]。言い換えれば、明治期の日本では、墳墓が祖先祭祀の対象として継承されてきたが、そこには神道や仏教の信仰が存在し、中国古来の葬礼習慣とは異なるのである。

以上のように、岡は儒教の視点から西洋の機械文明を解釈したが、日本と清国における儒教の地位が異なるため、王は西洋の機械文明に対して納得できなかった。しかし、清国における鉄道建設への抵抗は単なる西洋蔑視ではなく、中国固有の葬礼習慣から解釈することができるのだ。

（３）洋務運動官僚･李鴻章への提案

前述のとおり､西洋の機械を導入する洋務運動に対して､岡はその役割を高く評価した。また、天津領事･原敬（1856～1921）の紹介により、岡は洋務運動の官僚・李鴻章と会談し、清の現状の改善について提案することができた[33]。この岡が提案した打開策は、主に以下の内容である。

> そもそも清国の大患は、朝廷の高官が海外の情勢を知らないことにある。彼らは、自国が礼楽文物の大国であることを知っているが、海外にも礼楽文物の大国があることを知らない。〔…〕現在、李中堂（李鴻章）は醇親王と恭親王に奉じて海外を周遊する。海外諸国は、格致の実学を講じることによって、強盛の大国に達成できた。諸国は工芸を開き、政治に励み、教化を盛んにする。その結果、文明の治世、政法の立派、風俗の美化、人材の優良は清国の及べないところである。それを目撃したら、清国人は必ず奮然として振興しようとする。[34]
>
> （抑中土大病。在在上大臣。瞢於域外大勢。知中土為礼楽文物之大邦。而不知域外礼楽文物之大邦。〔…〕今中堂公奉醇恭二親王。一周遊域外。目撃彼之致強盛。皆出講格致之実学。開工芸励政治盛教化之餘。文明之治。政法之懿。風俗之美。人材之良。非中土之所能及。則奮然勃然。）

岡は、親王をはじめとする一行は海外に渡って、その富強を成し遂げる原因を考察するということを提案した。いうまでもなく､それは明治初期の岩倉使節団による発想である。岡にしてみれば、清政府の高官は海外の情勢を知らないため、清を富強の道へ導くことができないのである。しかし、欧米諸国の勢力に抑えられているため、清政府の官僚は欧米勢力の更なる拡張を懸念していた。そのため、1869 年に明治政府は鉄道の導入を決定する一方、清国政府は鉄道の建設を拒否し続けた。その主な理由は、西洋諸国が鉄道により清

国内での勢力を拡大するという恐れを避けるためである[35]。

1870 年代後半、台湾出兵（1874）後の海防体制強化をめぐる検討では、鉄道の導入が清政府内部で提議し始めた。さらに 1880 年、李鴻章は鉄道建設の利点を、①税収を増加できる、②兵隊の速い移動は軍政に有利、③北京の安全保護に有利、④物価を安定させ民生に有利、⑤物資の郵送に有利、⑥郵便に有利、⑦鉱山開発に有利、⑧輪船の至らない地域の運輸に有利、⑨旅行に有利、という 9 点を列挙した[36]。大隈や伊藤の鉄道建設の目的（注 8、明治政府による中央集権制の強化）と比較すると、李による鉄道建設の提案は、明らかに国防上の利点を強調している。そして、その強調は清国を取りまく国際情勢を反映したものであろう。

具体的に言うと、1880 年に伊犂問題をめぐって清国とロシアの間では緊張した外交交渉に直面している。またそれとほぼ同時期に、ベトナムの宗主権をめぐる清国とフランスの紛争も激化しつつあった。当時、清国南北間の輸送は大きく海運に依存している。そのため、一旦ロシアやフランスに制海権を握られると、清国の南北輸送は途絶し、国防上には大きな衝撃を受けるわけである。それゆえ、清政府は国防上の必要性を重点に鉄道建設の方案を検討し始めたのである。

以上のように、岡は明治初期の岩倉使節団の欧米周遊に基づき、李鴻章にそれと類似する清国の改善策を提案した。しかし、清政府は単なる西洋文明の見学ではなく、欧米諸国との外交関係を問題視するわけである。清政府における鉄道建設の態度はまさにその国際情勢への反応と言えるのである。

岡のなかでは、清国＝幕末日本＝守旧という構図が存在している。それに基づいて、岡は明治日本の近代化の進み方を清に当てはめようとした。しかし、日本と清国は、儒教の地位、文化風習、対外情勢といった側面では個別相違性を呈している。そのため、明治日本の近代化のやり方は、清国の近代化においてそのまま踏襲できないことである。

おわりに

本稿は、西洋機械文明の象徴である鉄道に焦点を当て、『観光紀遊』における岡千仞の鉄道建設の意見を手がかりに、清国側の鉄道建設の反応を含めて、日中近代化の相違性を考察した。

岡は、鉄道敷設により清国が機械文明の価値を認識させ、国の富強の一助になると考えていた。そのため、岡は儒教の視点から、鉄道をはじめとする西洋の機械文明を解釈した

が、両国社会における儒教の位置づけが異なっていたため、清国は西洋の機械文明に対しては十分の理解を示すことができなかった。

しかし、清国における鉄道建設への反感は、中国古来の葬礼習慣の側面から解釈することもできる。すなわち、鉄道は田畑にある墳墓を壊し儒教の言う孝に違反するため、鉄道の建設は清国人に拒否されていた。

そして、岡は明治初期の岩倉使節団の欧米周遊に基づき、李鴻章にそれと類似する清国の訪欧団派遣を提案した。しかし、清政府は単なる西洋文明の視察ではなく、欧米諸国との外交関係を問題視していた。清国における鉄道建設の態度は、このような儒教的要素や古来の礼儀習慣、そして切迫した国際情勢への現れと判断することができよう。

岡は明治日本の近代化の進み方を清に当てはめようとした。しかし、日本と清国は、儒教の地位、文化風習、対外情勢といった側面では個別相違性を呈している。そのため、日本の近代化の進み方は、清国の近代化においてそのままで通用できないのである。

注

[1] 第15回＜東アジア実学＞国際フォーラムの趣旨のとおり、本稿の「近代」とは、古い既知の世界から新しい未知の世界へ踏み入ろうとする知識・感情・意志をもった時代である。

[2] 佐々木揚『清末中国における日本観と西洋観』（東京大学出版会、2000）、齋藤希史『漢文脈の近代－清末＝明治の文学圏－』（名古屋大学出版会、2005）、陶徳民・藤田高夫編『近代日中関係人物史研究の新しい地平』（雄松堂、2008）、川島真『近代国家への模索 1894-1925 ＜シリーズ中国近現代史2＞』（岩波新書、2010）、狭間直樹『梁啓超：東アジア文明史の転換』（岩波書店、2016）など。

[3] 清国駐日公使館の設立（1877）を契機に、岡は初代駐日公使の書記官・黄遵憲、訪日の改革派思想家・王韜など来日した清国人と親交を深めた。そして、岡は約一年間（1884.5～1885.4）を通じ、上海から杭州、北京、天津、広州、香港まで足を運び、儒学を学ぶ書生から洋務運動の官僚まで幅広く交流し、彼らに対して機械文明への関心を説得した。岡と清国人の交流に関しては、中田吉信「岡千仞と王韜」（『参考書誌研究』第13号、1976、1～21頁）、Joshua A. Fogel, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China 1862-1945*, New York, Stanford University Press, 1996, pp. 72~83、町田三郎『明治の漢学者たち』（研文出版、1998、47～61頁）、易恵莉「日本漢学家岡千仞と王韜―兼論1860～1870年代中日知識界的交流」（『近代中国』第12号、2002、168～243頁）、福井智子「岡千仞「燕京」への旅―『燕京日記』を中心に」（『大阪大学言語文化学』第17号、2008、17～30頁）を参照できる。

[4] 「観光」の語源は『易経』の「観国之光、利用賓于王」（国の光を観る、用て王に賓たるに利し）による。明治前期、「観光」は「外国を観察して、日本に役立てる」という意味であった。岩倉使節団の報告書『米欧回覧実記』の冒頭にも「観」、「光」の二文字が書いてある。

[5] 老舎『断魂槍』（『老舎文集』第8巻、人民文学出版社、1985、331頁、初出1935）中国語の簡体字を日本語の新字体に改めた。また、中略は筆者による。下同。

[6] 杉村博文訳「断魂の槍（文学編）」（『大阪外国語大学論集』第 10 号、1993）161 頁
[7] 「所陳輪車、電機等事、雖多窒礙難行、然有為各国処心積慮所必欲力争之事、尤恐将来以保護洋商為詞、即由通商口岸而起。」（『籌辦夷務始末：同治朝』巻 40、中華書局、2008、1666 頁）
[8] 「其当時に於ては伊藤侯、我々はそれ程政治上に勢力を持たない時でありましたが頻に其当時の先輩に向つて此封建を廃することが必要である、郡県の下に全国を統一することが必要であると云ふ議論をいたして居る時で、之を廃して全国の人心を統一するには此運輸交通の斯の如き不便を打砕くことは必要である、又封建的割拠の思想を打砕くには余程人心を驚かすべき事業が必要であるから之に向つて何か良い工夫がないかと云ふ考の起つて居る時に此鉄道の議論を聞き、是等が動機となつて何んでも鉄道が一番良いと云ふことになつて夫から鉄道を起すと云ふことを企てましたのでございます。」大隈重信「鉄道創業と経営法」（沢和哉編『鉄道－明治創業回顧談』、築地書館、1981、30 頁、初出 1902 年）
[9] 千葉正史『近代交通体系と清帝国の変貌―電信・鉄道ネットワークの形成と中国国家統合の変容―』（日本経済評論社、2006、150～152 頁）を参照。
[10] 駐清全権公使・榎本武揚と天津領事・原敬は岡と数回も会見した。
[11] 主に岡と交遊したのは、『郵便報知新聞』の尾崎行雄と『自由新聞』の小室信介である。
[12] 小室信介『第一遊清記』（山中喜太郎、1885 年、7 丁裏～8 丁表）下線部は筆者による。下同。
[13] 幕末期の榎本武揚は長崎海軍伝習所、後にオランダで蒸気機関学などの近代技術を学んでいた。そして、「蝦夷共和国」の夢が破滅後、榎本は北海道開拓に命じられ、石炭の資源調査と小樽の鉄道建設に参与した。その後、外交官を歴任した榎本は、初代逓信大臣となり、電信技術の進展に大きな影響を与えた。黒滝秀久『榎本武揚と明治維新―旧幕臣の描いた近代化』（岩波書店、2017）を参照。
[14] 「鄙人在国。常慨中土輒受外侮。将一遊見有心人。痛切論是事。」岡千仞『観光紀遊』（岡千仞、巻 5、5 丁裏、初出 1884 年 10 月 9 日）
[15] 「夜見公使。曰、昨見閣大臣敬銘、談及子事。余問大臣何人。曰、子前日所与論鉄道、是人兼軍機大臣。」前掲『観光紀遊』（岡千仞、巻 5、11 丁表、初出 1884 年 10 月 20 日）
[16] 「余筆答曰、欧米諸国講利無所不至。使汽車有害而無利、則彼固不為之。」前掲『観光紀遊』（巻 5、9 丁表、初出 1884 年 10 月 16 日）
[17] 「吟香曰、東貨来此、不過石炭、薬品、海帯、干魚数品、皆天産物。算人工労力、所贏幾何？不如盛開百般器械、以製作品充貿易之為大益。余以為盛開百般器械、製造部品者、欧米諸国之事、非得其術、則不可為。」前掲『観光紀遊』（巻 4、8 丁裏、初出 1884 年 9 月 15 日）
[18] 原田勝正『鉄道と近代』（吉川弘文館、1998、73～76 頁）参照。
[19] 前掲『観光紀遊』（巻 3、10 丁裏、初出 1884 年 8 月 11 日）
[20] 「余曰、中土今日猶我邦廿年前、唯我邦国小、乱亦小、中土国大、故乱亦大。」前掲『観光紀遊』（巻 5、8 丁裏、初出 1884 年 10 月 15 日）、「衙門大臣総海外交際事務、而曚然此等事。我邦維新以前、滔滔皆是、此亦不足怪焉。」前掲『観光紀遊』（巻 5、9 丁表～裏、初出 1884 年 10 月 16 日）
[21] 劉建輝『魔都上海－日本知識人の「近代」体験』（ちくま学芸文庫、2010、181～182 頁）参照。
[22] たとえば、田口卯吉と犬養毅は日本鉄道網の完備方法をめぐって論争を行っていた。田口は、日本鉄道会社は東京・青森間の鉄道を強行に実行しようとすることを批判している。彼は地方産業の自生的発展に応じて地方鉄道網を完備するという方法を考えている。一方、『東海経済新報』の主宰者である犬養は、政府の助成のもとに私設鉄道会社を創設し、全国的な鉄道網の拡大を図るべきであるとした。川崎勝「田口卯吉の鉄道論：福沢諭吉・『東海経済新報』との関連で」（『武蔵野大学政治経済研究所年報』第 15 号、2017、229～262

頁）を参照。
[23] 「此鉄道築工に就て金を借らうと云ふときには数多建白が出ました、概して反対論で殆ど暗殺でもされ様と云ふ風聞が盛んにありましたが、此谷暘卿の建白書は私共当時見て感心したので、斯の如き人間が日本に在るか共に語るに足る位に思つた…」伊藤博文「鉄道創業の事歴」（前掲『鉄道－明治創業回顧談』、築地書館、1981、52 頁、初出 1902 年）
[24] 「夫れ国の開明の帰むくや、天道の常自然の理、人得て誣ゆ可らざる者あり。〔…〕唐虞の時に及び､宮室を経営して以て顛疾の憂を去り､五穀を播種して以て生養の道を立て、文字を作って以て消息の便を教へ、牛馬を以て負担の力を扶け、舟揖を以て航海の用に供し、人民の道日に開け月に進み、三代の時に至り始て大に具はるに似たり。然るに仲尼曾て謂へるあり。曰く後世恐るべしと。仲尼の意蓋し未だ足れりとせざればなり。臣曾て宇内の形勢を察するに、其文運の開け機械の富める六大洲中、欧の盛なるに若くものなし。実に一洲を以て五洲に譲らざるものなり。何を以て能く然るや、曰く只文運の開くと機械の多きに関するのみ。」谷暘卿「上火輪車建議之余論」（前掲『鉄道－明治創業回顧談』、55 頁、初出 1870 年）句読点は筆者による。
[25] 前掲『観光紀遊』（巻 3、3 丁表、初出 1884 年 7 月 25 日）
[26] 前掲『観光紀遊』（巻 3、3 丁表、初出 1884 年 7 月 25 日）
[27] 「洋学盛行以来、年少輩、公然排老成耆宿、為迂腐無用、自棄于縄墨礼義之表、謂世界万国、唯有英佛文明可師。」岡千仞「筆話」（『郵便報知新聞』1884 年 7 月 10 日付刊）
[28] 「中土覆土作塚、異我邦穿土為壙。且墓地、田間隴上、唯風水之間、与我邦付墳墓僧寺大異。」前掲『観光紀遊』（巻 2、11 丁裏、初出 1884 年 7 月 13 日）
[29] 尾崎行雄「遊清記畧」（『郵便報知新聞』1884 年 10 月 25 日付刊）
[30] 加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、2015、20～21 頁、初版 1990）参照。
[31] 加地伸行『家族の思想－儒教的死生観の果実』（PHP 新書、1998、161 頁）参照。
[32] 森謙二『墓と葬送の社会史』（吉川弘文館、2014、121～122 頁）参照。
[33] 「前遊ハ百般御高顧被成下、尊庇ヲ以て四方男子之夙志を遂ケ、大謝此事ニ奉存候。」岡千仞「原敬宛書簡」（『原敬関係文書　第一巻（書翰篇　一）』、日本放送出版協会、1984、364 頁、初出 1885 年 1 月 4 日）
[34] 前掲『観光紀遊』（巻 4、12 丁裏、初出 1884 年 9 月 21 日）
[35] 1867 年、相次ぐ西洋諸国の鉄道建設の提案に対して、清政府は各省の将軍、督撫に賛否の意見を求めた。殆どの官僚は、西洋諸国が鉄道により勢力を拡大するという恐れで、清国での鉄道建設に反対した。宓汝成編『中国近代鉄路史資料:1863－1911』(中華書局､1963、21～27 頁、初出 1867 年）参照。
[36] 李鴻章「妥籌鉄道事宜摺」（前掲『中国近代鉄路史資料 : 1863－1911』、中華書局、1963、89～93 頁、初出 1880 年 12 月 1 日）参照。

世界地理学の発達と蘭学者の対外認識
―大槻玄沢の北方研究を中心に―

王一兵（東北大大学院）

【要旨】

18 世紀後半の日本には、それまで併存した世界に対する認識を概観すると、仏教系の三国観と、中国の伝統的な地理的知識、または在中イエスズ会士によってもたらされた西洋地理学に加えて、オランダ経由のヨーロッパの地理的知識が、それを根底に支えている。そして、西洋諸国の海外進出と関連して、日本では世界地理学に関する独自の研究が促進され、とりわけ北方地理空間の究明に大きな展開を見せた。これらの研究活動の中心的担い手が蘭学者であることは、蘭学の有用性が公認されるようになったという事実に裏づけられている。

19 世紀に入ると、ロシアをはじめとする西洋諸国が日本へ接近し、深刻な対外的危機をもたらした。そのなかで蘭学者は、どのように世界地理学を生かして外圧に対応しようとしたのか、また、新しい地理学的知識を摂取する過程において、従来の自国観や世界観はいかのように変容したのかについて、蘭学者大槻玄沢を中心に検討したい。最後に、世界地理学の進展にともなって現れた実学的精神にも触れることにする。

１、18 世紀における蘭学者の世界観

本稿の中心人物である大槻玄沢（宝暦 7–文政 10、1757–1827）は、地元の仙台藩医建部清庵について南蛮流外科を学び、のちに江戸で杉田玄白、前野良沢に入門し蘭医学を、さらに長崎遊学中に通詞吉雄耕牛、本木良永にオランダ語を修行した。天明 6 年（1786）に、ついに江戸で蘭学塾・芝蘭堂を開き、蘭学の教育と普及に大いに貢献した。玄沢の世界観について、彼が初めて編訳した西洋博物誌『六物新誌』（天明元、1781）において地球が漢字表記の六大洲に分けられ、現今にいうアジア、ヨーロッパ、アフリカ、南北アメリカのほか、墨瓦蠟泥加（メガラニカ）洲[1]という仮説上の大陸が記されている。そして、いわゆる「西洋」は漢＝中国の西に位置するアフリカ、ヨーロッパの諸国を指すとある。かかる世界観は、中国に滞在するイエスズ会士マテオ・リッチ（利瑪竇、1552~1610）が作成した世界図『坤輿万国全図』（明 1602、以下『全図』と略す）を想起させる。『全図』は、はじめて世界を五大洲、つまり亜細亜洲・欧羅巴洲・利未亜・南北亜墨利加洲・墨瓦蠟泥加洲と分け示すものであり、日本人における三国世界像を転換する上で大きな影響を及ぼしたのである。

玄沢に師事した芝蘭堂の地理学者であり山村才助の『訂正四十二国人物図説』（享和元、1801）にみる玄沢からの附言において、世界＝「混地四大洲」の計 41 都が記されており、すなわち亜細亜（22 都）・亜弗利加（4 都）・欧羅巴（10 都）・南亜墨利加（4 都）・北亜墨利加（1 都）となる。これらの記載は、当時の蘭学系知識人における世界地理学知識の集成であると考えられる。内容の分量上、四大洲のうちアジアに関する記載が圧倒的に多い反面、他洲についての知識がまだ不十分であると考えられる。また、20 年前の『六物新誌』にみられる未知の南方大陸が外されているところから、新しい世界観が修正されつつあったことが分かる。さらに玄沢の附言には、日本に対する地理的認識が集中的に述べられており、以下引用する。

> 日本ハ東辺之一方ニ僻在ストイヘドモ、気候常和、土壌肥腴、衣冠文物服飾制度、彼諸州ノ寒暄、宜キヲ異ニスルモノニ優レルコト遠シ。吾人此間ニ生レ、平居安逸ニシテ、衆ト共ニ其楽ヲ同フスルコトヲ観感ス。[2]（句読点は筆者、下同）

ここから、玄沢は世界各国の気候、土壌、衣冠文物、服飾制度などの相違を認識するうえで、東にある日本が暮らしやすい国であると考えている。その詳しい理由として、文章の続きには、

> 夫五方之地、寒熱異宜、風土不斉……独我邦位于東方日出之域、皇統一系、万古不易。天経之所在、三十度而四十度。気候和適、春秋四時、不失其序、腴地沃壌、五穀豊饒、山林茂盛、五金厚富、四面環海、魚宴充牣。……較之南北諸邦、其間豈啻霄壌、実に天下楽国也。[3]

とみられるように、玄沢は日本が「東方日出之域」にある「万世一系」の国であると唱え、しかもその位置、気候、物産など地理的状況を把握したうえで、自国日本の優位性を主張している。この時期に、中国の華夷思想に基づく天下一統の世界観が崩壊される途上にあるが、玄沢のなかで日本が優れた国であるというエスノセントリズムが存在することは明瞭である。

この時期に、玄沢ら蘭学系知識人は地球体説と西洋の世界図を受容し、新しい世界観が構築されはじめたことが窺える。それについて、彼が蘭学入門書『蘭学階梯』（天明 3、1783）のなかで、

> 輿地一大毬、万国配居、皆ナ其中ニシテ自ラ区域ヲ分チタルコトナレドモ、我ガ居ル所ヲ自ラ尊称シテ、支那ハ中土・中原、中華・中国、或ハ華洛・神州ト云ヒ、和蘭は本国入爾瑪泥亜ト呼テ、「ミツテルランド」（此翻二中土一）ト称シ、我邦ハ「ナカツクニ」ト唱ヘ、諳厄利亜ハ其都邑ヲ以天度ノ初メトスルノ類、本国ヲ称スルトキハ左モアルベキコトナリ。坤輿方域ノ大ヲ以テ謂フトキハ、亜弗利加ノ属、阨入多ノ地方コソ世界ノ中央トモテフベシ。支那・日本ノ分野ハ東隅ニアリ、和蘭等ノ諸国ハ西北ニ在ルノ地ナリ。然ルニ、吾方ヨリ支那ノ敖称ヲ以テ中華ノ国ト唱ヘ、華人・華舶・華

物ナドヽ称スルハ、何ノイワレナルゾヤ。[4]

と述べたように、中国や日本、和蘭、イギリス諸国では自国を世界の中心と称する習わしがみられるが、地球体説が成り立った以上、絶対的な中心地はそもそも存在しないし、これまで中国を中華と呼ぶのは大きな間違いであると考える。玄沢のこのような発言は、中国に対するものではなく、中国を中心とする中華思想そのものに対する非難である。

かかる世界観の変容はまた、中国伝統的学問の狭隘性への批判と、西洋学問のもつ優位性への認識を深めた。そこで、西洋学術を摂取する媒体である蘭書に立ち向かう蘭学者たちが当然、先頭に立つことになる。この点については、前田氏が指摘されたように、蘭学者は「華夷観念の独善的なエスノセントリズムを克服するうえで、有利な立場にいた。その利点とは蘭学者が依拠するオランダ地理書そのものに起因する」[5]とある。すなわち、蘭学者は蘭書による新しい世界地理学の知識を生かして、中国を文明の中心とする中華思想の束縛から抜け出そうとしたのである。玄沢は漢、蘭書籍について、「西洋地方の事は、漢土幾百まきの諸編にても考究しがたし。幸ひに年来御免許渡来の和蘭もあれば、其人に依り、其書に因て、海外諸国の大略は心得させ玉ふは治道の一要事たるべし。」[6]と述べ、漢書において西洋に関する情報は非常に限られており、対外研究にはほとんど役立たないのに対し、オランダ人や蘭書の輸入によって世界各国の大略を知ることができると主張する。これは蘭学の有用性をアピールする蘭学者なりの発言と思われるが、当時の情勢に適した見解でもあることは否めない。

18 世紀末期から 19 世紀にかけて、北辺からロシアが頻繁に進出し、日本人に深刻な対外的危機感をもたらした。対外防衛のために、蘭学者たちは蘭書を通じて、激変する国際的情勢を読み解くことに務めたのである。このような歴史背景と関連して、玄沢自身の学問的関心は、海外事情研究に重点を置くように転回をみせると同時に、本格的に世界地理学に携えることになった。次節では、海防に備えた玄沢の世界地理研究の展開を検討してみたい。

２、ロシアの接近と北方地理空間の究明

文化元年（1804）日本との通商を求めるロシアの使節レザノフは、漂流民を連れて日本へ来航した。日本側に「鎖国」を理由に拒否されレザノフの部下は、武力を用いて日本の北辺に撹乱した。かかるロシアとの交渉や紛争によって、北方地理空間の究明は対外防衛上の急務となる。

漂流民の見聞聴取に命じられた玄沢は、漂流民たちの語りを整理して、40 数日間でロシア国地誌たる『環海異聞』（文化 2、1805、以下『異聞』と略す）を完成し、藩に提出している。この報告書は、幕府の若年寄である堀田正敦が蝦夷地巡視へ赴いた際に仙台藩から貸し出され、ロシアの対応に備えて読まれていたことが知られる。「彼風土俗尚等、淹滞

経歴等之詳細を究問せしめ」ることを中心とする『異聞』に対し、「法教並に居残りし者共の所由を詰問し」「侯家常に彼の北辺の異俗を識得するの一考に備へんとす」ことを目的としてまとめられた『北辺探事』（文化 3、1806、以下『探事』と略す）と名づけられた秘録が残されている。このように、海外事情の調査をきっかけに、玄沢はロシアの動向に注意をはらい、日露両国の地理的関係を解明する課題に取り組んだのである。

第一は、従来の世界観を打破し、人々に世界地理学の重要性を思い知らせることであると考えた玄沢は、『異聞』の「序例附言」において、「我方の人、多くは唐、朝鮮、天竺などいふ名のみ」を聞知し、「海外四辺別に許多の諸大洲国土有て、列居する事」を全く知らないと非難している。このような現状とも関連して、玄沢は初めて世界一周した漂流民らの航海経路図を漂流記に添付している（図 1）。この航海図において、世界の五大洲の分布と赤道との相対的位置関係が明示されているほか、亜細亜・カムシヤツカといった地域が 2 箇所に描かれていることについて、「地球を平面せる故」という説明文を加えられたのである。

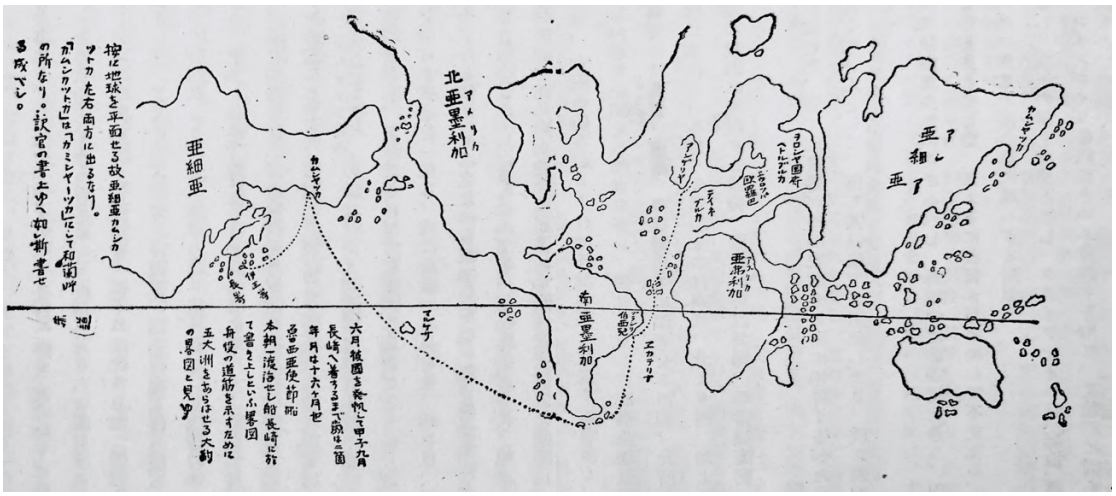


図 1　ロシア漂流民世界一周航路（大槻『環海異聞』より）

また、この航海図に描かれたロシアの来航路線は、オランダのそれと異なり「カムサスカ」を通過していることに疑問を抱いた玄沢は、窮理の念に駆けられ、門弟の山村才助に論証を求めた [7]。そこで地理学の才能をもつ才助はロシアの航路について詳しい説明に加え、「カムサスカ」はロシアの領地であり日本に近い所にあるため、「カムサスカ」を通過するのは渡海の安全性と薪水補給の利便性を考慮すれば妥当な選択であるという。日本人はこのような経路を不思議がるのは、「「カムサスカ」と日本とは甚だ通ひがたき遠路」であるという思い込みにあり、しかしロシア人からみれば「船路明白なれば敢て遠路難事などとは思ふまじきことなり」という才助の議論に注意すべきであろう。要するに、日露両

国の考え方は大いに異なることに注意すべきである。以上のような問答は、ロシアが日本の近辺まで接した事実の確認と、今後ロシアの来航経路を想定するための重要な根拠だけでなく、さらに以降の対露政策の制定に示唆するものであると評価されよう。

日本人の狭隘な世界観と地理学知識の乏しさを指摘する上で、玄沢は外寇に備えるために、世界地理学を活用した解決策を提示している。『捕影問答』（文化 4、1807）において、

> 何れも我国ハ四面に海を受たる地なれハ、外寇に備ふること第一たるべし、昔なしとて今もなしといふべからず、図らずして魯西亜隣境となるの類なり、人宜しく是迄渡りある所の和蘭の書によりて、万国異邦の地理・方位・遠近と各国の治乱興敗・兵威の強弱盛衰、古今の異同あるの類をもあらかじめ知りて、不慮を待たば時に臨んて狼狽する事なかるべきか、昇平日久しく士民安逸に日を消したれハ、今聊か魯西亜の外寇あるも却て我民を養ふ薬餌たるべし、是兵を練り武を請するの時とやいふへき。[8]

とみられるように、西洋渡来された蘭書を窓口として、世界各国の地理的情報を得るのみならず、それらの政治状況や、軍事力、古今の異同まで知ることが必要であると提言している。これは玄沢が海国日本の地理的特徴とロシアの国土拡張とともに把握した上の見解である。

北門の防衛という緊急課題に迫られ、玄沢は日露両国の辺境にわたる千島諸島（「チェプカ諸島」ともいう）の地理空間に焦点を当てることにした。この未開の地は北方政策の制定に関わるカギとして、多くの探検家や地理学者の関心を集めていた[9]。千島の地理研究にあたって、玄沢は漂民から得た見聞のほか、蝦夷地に渡った幕吏による実地調査を主な情報源としている。

日本では昔より千島に 36 島或いは 37 島あると伝わっていた。たとえば、玄沢と同藩で、北方問題の警鐘を鳴らした林子平は、かつて千島の地理空間について、「千島に 37 島ありといふ。蝦夷の本地と通ずるもの僅か二つ。曰「クナシリ」曰「エトロフ」なり。此三十七島を過ぎ東に国あり。加摸西葛杜加（カムシカトカ）といふ。これ韃靼よりの地続きにて、蝦夷国を取り巻て東へ伸びたる遠地なり。」と説く。この内容は、玄沢が『探事』に「林氏蝦夷紀事抄録」と名づけた一節に引用されている[10]。その続きに「三十七島実は其大なるもの廿一島なり」と書き加えたところから、玄沢は旧説による千島 37 島よりも、そのなかにある大きい島の 21 島に関心を抱いていることがわかる。この 21 島という情報は、漂流民らの話によると考えられる。漂民の叙述から「彼人の説に口蝦夷地迄「カミシヤーツカ」より廿一島有り。第十八目にあたる島迄は彼所領となせり」[11]と聞かれる。

ロシアの南下拡張を明らかにするために、玄沢は『探事』において、幕吏最上徳内『赤人問答』（文化 4、1807）や近藤重蔵『辺要分界図考』（文化元、1804）を参照に、この第 18 番島の正体を追究した。調査の結果、北の「カムシヤツケ」より南の「エトロフ」まで、計 21 島が数えられ、諸島の蝦夷名とそれにマッチしたロシアによる改名とその意味も解

明されるに至ったのである。なぜロシアは諸島を改名したのかについて、玄沢は「島の改名を考ふるに別に意義なく、島の員数の番付なり」といい、南下政策の便宜上に改名しているとみられる。そしてエトロフ島の改名は、18 を意味するロシア語「オオセムナツサイ」であった。これらの諸島は「全く日本属島と見ゆるに、彼より十八目まで蚕食せられしは遺恨といふべし」とあるように、玄沢は日本の諸島がこれほどロシアに占領されたことに対し驚異と残念な思いが伝わる。したがって、日本に厳重な警戒を促すために、『探事』のなかでロシアの領土拡張について、

> 彼本国は元と欧羅巴の西北にあつて、我国よりは海を隔てて数万里の地なり。支那の地よりも山川を隔て、数千里の北隅なりしを、今韃地を併有し、所属となし、国界の碑を立てし所より僅に数十里を経ることと聞え、彼より南に向ひても如レ斯也。(中略)蝦夷地「ニシベツ」より「カミシヤーツカ」迄直径三百里程、江府よりは七百里前後あるべしと、地理測量家の説を聞けり。彼人世界を航海すること、其邦内の内海を渡るの気性なれば、我海辺に船を来すは尋常容易の事なるべし。[12]

と見られるように、本来数万里を隔てるロシアは、猛烈な勢いで南下しつづけ、いつの間にか日本の近隣まで迫ってきている。ロシア領カムチャツカ半島より日本へ渡るのはわずか数百里の距離で、むしろ「尋常容易の事」とみられる。このように、ロシアの拡張・接近について具体的な情報を提示することによって、人々の対外的危機意識を喚起させ、「我国に於ては近隣界に彼国ある」という現実に即して防御すべきであると戒めている。

３、地理学研究における蘭学者の窮理

19 世紀にそれまでにない地理学的知識の充実にともない、蘭学者は和漢の古い地図よりも西洋の航海による正確な知識を求めるようになった。吉田氏はかつて、実学の主要な二つの特徴を、実証性と有用性としてまとめ、有名な蘭学者にみられる「実測」「実験」「実理」「窮理」「実用」「実学」など用例の考察を行われた[13]。地理学の分野に限定してみれば、「実測」や「実験」がそのキーワードになるであろう。以下は、地理学における実学思想の用例を挙げ、検討を加えてみたい。ただし、直接これらのことばを使わなくとも、意味的に主張される場合には注意しなければならない。

玄沢は『蘭訳梯航』(文化 13、1816)において、従来の和漢の地理書や地図にならうのでなく、西洋の地理学知識を吸収すべきであると考える。その理由について、

> 又輿地学ノ如キハ、彼人四海ヲ航シテ、全地総界ヲ四大洲ニ分チ、其毎一洲数百ノ国ヲ容ルヽモノ、各洲毎ニコレヲ詳究シテ、図説ヲ作リ。古今精ニ加ヘシモノ、本邦唐山ニ将来スルモノ多シ、其説ノ如キハ、両地ニ於テ略訳スル者アリ。職方外紀、増訳采覧異言等ナリ。コノ約説ヲ見ルガ如キモ、始テ其方位遠近、土地ノ寒暄、治乱興敗、政治ノ得失、坐ニシテコレヲ知ルニ至リシハ、皆彼ニ依レルナリ。和漢ノ人ニ在テハ

遠洋航海ノコト絶テナキナレバ、固ヨリ企テ及ザル所ナリ。東方諸国ノ人、恒ニコレヲ知ラバ、必ス辺要海備ノ要アルベシ。漸ク其全書ヲ読ムベキノ道モ開ケタレバ、未ダ漢人知ラザル所モ、追年我方ニ在テ分明ニ得ルコトアルベシ。[14]

と明言している。つまり、西洋人は実際に航海して地球上四大洲、数百の国（地域）を詳しく講究して図説を作り上げる。これらの成果はまた日本と中国において翻訳されることを述べている。例に上げられた『職方外紀』や『増訳采覧異言』によって初めて日本に伝えられた世界地理学的知識は、旧有の狭隘な世界観を打破する助力となったことは贅言を要しない。一方、東方和漢の人々は西洋人と異なり、遠洋を航海することがないため、これらの知識を知らずにいることを指摘し、辺要の防備には必ず航海の実験から得られた西洋から地理学を学ぶべきであると論じている。

時に、幕府は対外的危機に対処するために世界地理の究明に迫られ、天文方において蘭書を利用して世界地図の作製が行われていた。玄沢ら蘭学者と学問的つながりをもつ天文方高橋景保は、玄沢と同様に実験重視のような記述がみられる。たとえば蝦夷地の地理調査書『北夷考』（文化 5、1808）において、

我国及ひ漢土の人は、四方航海を事とせされは、行て実験することなく、且測量の法古より詳ならす。…故に天文地理に於ては、漢土に従うは迂にして且荒唐なり。西洋に従うは直に其原を得るにあらすや。爰に是を付して予か意を明かす。[15]

と述べたように、和漢の人は航海を通じて実験をせず、測量の方法も古いのに対し、西洋人は四方航海して実地測量を行うゆえ、確かな地理情報を入手しえるのである。これらの記述から、該当期の蘭学系知識人が重要視するのは実践に基づいた信憑性のある知識であり、これこそ、和漢の伝統知識に対する西洋学問の優位性であると広く認識されていたことが分かる。

他方、世界地理学の受容過程において、既存の成果を常に訂正・更新する作業に、蘭学者の実学的精神が窺える。一つは、多くの地理学書が新しい情報に基づいて再編纂されることが挙げられる。たとえば、享和 5 年（1720）に刊行された西川如見の『四十二国人物図説』は、ヨーロッパの原典を写したものによっており、この『図説』はさらに享和元年（1801）に玄沢の弟子山村才助によって再編され、『訂正四十二国人物図説』となる。玄沢によれば、「原図列する所前後錯雑をなし毎四大洲の属国の次第及其属島等の序を分かたず今新たに其大洲各国其属する所を此に分って其方位を知らしむる」とあるように、以前の『図説』にみられた錯雑を修正することによって、各大洲、国の地理方位が明白に示されるようになったのである。

もう一つ、知識が正しく伝えられているかどうか、かつ最新に訂正されているかどうかにかんして、細心の注意が払われたことである。たとえば、において玄沢が訳業を務めるにあたって、「和蘭学未熟、其所翻者、誤解顧必多。且漢学膚浅、文辞鄙俚、其所訳者、又

必渋語難通矣、後之識者幸訂正一焉。」（句読点は筆者）と述べたように、語学上の未熟や表現より生じる翻訳上のミスは、誤った知識として伝播されるため、後世の知識人に訂正を願ったわけである。他の蘭学者による訳著書においても、類似した表現が多々見られる。かかる心構えは、蘭学者の実学的精神のそのものではなかろうか。

結び

以上、本稿は 18 世紀末期から 19 世紀前期にかけて、蘭学者は世界地理学の発達にともなう対外認識の変容について、蘭学者大槻玄沢を中心に検討を試みた。

まず、蘭学者はアジアに限られた狭隘な世界観から世界全地へ拡大し、地球上に分布する各大洲、各国に関する知識を充実させていくなかで、中華思想から次第に脱却しようとする傾向および新しい世界観が構築されはじめたことをめぐって考察した。また、ロシアなど西洋諸国による対外的危機が深化されるなかで、蘭学者たちは蘭書を通じて世界地理学、とりわけ千島諸島を中心とした北方地理空間を明らかにした。これは、ロシアの拡張・接近状況を把握する上で重要な成果にのみならず、近世日本の海防整備および北方政策の制定に少ならぬ影響を及ぼした。その過程において、蘭学者の対外認識も次第に国際情勢に即したものへと変化したことが窺える。最後に、新しい地理学知識を摂取する過程に現れた蘭学者の実学的精神は、彼らが窮理の念に駆けられ、常に新しい情報に基づいて既存成果に対する訂正や更新に臨む姿勢からみることができる。本稿では玄沢の北方研究におけるもう一つの側面である宗教について触れることができなかったが、今後の課題としたい。

注

[1] 古くから南極を中心として南半球の大部分を占めると推測された未知の南方大陸であり、日本では 17 世紀より広く伝わった。
[2] 山村才助『訂正四十二国人物図説』大槻附言、早稲田大学図書館蔵。
[3] 同上。
[4] 大槻玄沢著、松村明校注『蘭学階梯』（日本思想大系 62『洋学』上、岩波書店、1976 年）339 頁。
[5] 前田勉『江戸後期の思想空間』（ぺりかん社、2009 年）74 頁。
[6] 大槻玄沢著、佐藤昌介校注『捕影問答』（日本思想大系 62『洋学』上、岩波書店、1976 年）、421 頁。
[7] 大槻玄沢『北辺探事』（大友喜作編『北槎異聞・北邊探事』、北光書房、1944 年）、268～269 頁。
[8] 大槻『捕影問答』、427 頁。
[9] 横山伊徳「江戸期における北方空間認識と外国資料」（石上英一編『歴史と素材』、吉川弘文館、2004 年）176～218 頁。
[10] 大槻『北辺探事』、347 頁。

[11] 大槻『北辺探事』、330～331 頁。「口蝦夷地」とは、和人地に近い南部の蝦夷地のことである。「カミシヤーツカ」はユーラシア大陸の北東部にあるロシア領の半島であり、「カムシヤツケ」「カムサスカ」「カムシカツトカ」ともいう。

[12] 大槻『北辺探事』、275–276 頁。

[13] 吉田忠「蘭学と実学」（源了圓・末中哲夫共編『日中実学史研究』思文閣、1991 年）93～110 頁。

[14] 大槻『蘭訳梯航』上（大槻茂雄刊『磐水存響』乾、1912 年）15 頁。

[15] 秋葉実編『北方史史料集成』1、（北海道出版企画センター、1991 年）296～297 頁。

三十年代の鈴木大拙の思想変容について

范帥帥（東北大大学院）

【要旨】

昭和期になって、特に 1930 年代以降、鈴木大拙の思想に急変が起こった。1910、20 年代の貴族的な個人信仰の立場を改め、時代の変動に応じ、禅の立場から、基本的な観点、核心的な思想構造まで、積極的に社会的な効用を求めた。大拙は禅に、現代社会への批判と、東洋宗教の思想代表者といった役割を担わせた。そして、禅体験の位置づけを、動物的な本能から批判意識を備える人間性と変え、その後の思想発展に重要な基礎を築いた。

１、はじめに

鈴木大拙は二十世紀に最も活躍した禅研究者と思想家として、「近代日本最大の仏教者」と評価された。特に、27 歳（1897 年）から三十九歳（1909 年）まで、アメリカで十三年の翻訳の仕事を務めた海外経歴を持ち、英語を自由に駆使して西洋に禅仏教の紹介し、世界の言論空間で大きな影響を与えた。

鈴木大拙の著作は 100 冊を超え、彼に関する研究も膨大な量となっている。ここで、大拙の思想研究の前線に立つ代表的な研究者を 4 人紹介したい。まずは、仏教研究者の末木文美士である。末木文美士は『明治思想家論』（2004）、『近代日本と仏教』（2004）という有名な仏教研究シリーズの中で、「宇宙的な汎神論、楽観主義・積極主義・進化主義、二枚腰的な善悪論」[1]、「個人的な体験から一気に普遍性に至る」[2]という大拙または大拙が代表する近代禅学の基本的な構造の問題点と特徴を指摘した。そして、禅思想史から大拙に接近する小川隆の研究である。小川隆は、大拙の代表的思想としての即非の論理などは、宋代禅の円環思想に基づき、それを空観的絶対否定を媒介にした絶対肯定の「意識」という意に読みかえたものであると示し、また、禅体験を重視する大拙にとって説くべきものは、「ひじ、外に曲がらず」公案を通じた見性経験の直観に尽きると指摘した[3]。それから、大拙の思想形成に注目した蓮沼直應である。蓮沼は「神秘主義の評価」を基準として大拙の思想の内在的時代区分を行った。蓮沼によると、「一八九四年から一九〇二年までの前期思想では大拙は明治の思想家としての諸特質を当時の仏教界が抱えていた問題

との連関の中で示し 、一九〇二年から十九三五年までの中期思想では、臨済禅から出発して心理学的傾向を有していた大拙が、滞米中にウィリアム・ジェイムズの宗教学と出会ったことを契機として、神秘主義の肯定・体験主義の顕在化という転換に至った。（中略」一九三五年から一九六六年までの後期思想では、大拙は神秘主義否定への回帰を意味するのではなく 、敦煌文献研究を機に体用一致論を受容し、それで「即非の論理」を措定した」[4]と指摘された。最後に、最近に『大拙』を出した安藤礼二である。安藤礼二は広く日本近代思想史、ないし世界思想史の視野で大拙を捉え、「鈴木大拙を介して、西田幾多郎の「場所」の哲学と折口信夫の「産霊」の民俗学を一つに結び合わせることが可能になるはずである。近代日本思想史を再構築する上で、それ以上に創造的な営みはないはずである」[5]と指摘し、大拙の研究に新な方向を示してくれた。が、学識が足りない筆者は今回、以上の先行者の成果を受けながら、大拙の思想発展における重要な位置づけをもつ 1930 年代を主な研究対象にし、その思想変化の様相と時代背景、及び前後関係について拙論を話したい。

２、1920 年代の鈴木大拙の禅思想

1909 年、鈴木大拙はアメリカから帰国し、大正時代の時代の風潮と呼応し、心理学を中心に思想の探求を進めた。禅思想を語る『禅学の大要』（1913）、『禅の第一義』（1914）、また神秘主義、宗教心理学を吸収しながら禅体験心理を中心的に研究した『禅の立場から』（1916）、いずれも禅を内面的に追求する書物である。さらに、自分の体験に基づき、禅の歴史を再構造し試みる『禅の研究』（1916）、スエデンボルグの著作の翻訳の『天界と地獄』（1910）、『神智と神愛』（1914）も、彼の思想と関心の延長線にあるものである。具体的な思想内容として、大拙は、禅は純粋な形式で宗教体験に至り、生命の活機に触れるため、宗教の極致であると考えた。そして、当時の宗教界の思想課題に応じ、大拙は宗教心理学の研究を通じ、禅体験の心理で仏教とキリスト教を統合しようとした。それから、大拙は自分の体験に基づき、宗教感情が起こる「情」から、人生に対する「疑」へ、そして知的な問題である「知・公案」を通じ、最後に宗教体験の「悟り」に至る、という修行手法を作り、現代社会の必要に応じ、禅の特徴を自由、創造性に再解釈した。禅の社会的な位置づけについて、1915 年に出版された『向上的鉄槌』では、大拙は以下のように述べた。

禅はどうしても宣道的・平民的宗教にはあらず、むしろ貴族的なり、個人的なり、孤立的なり。[6]（『向上的鉄槌』1915）

けれども、1927 年の『随筆　禅』では、彼は、実行上において禅の貴族的な傾向を認めながら、其主張は最も平民的平等でなくてはならぬと、禅の民衆化の方向を示した。

兎に角禅というものは僧院内にのみ閉じ込めておくべきでない。街頭へも売り出すべきであろう。そうして又その着るべき衣裳も、その時その場で、必ずしも墨染の麻衣でなくてもよかろうか。[7]（『随筆　禅』　1927）

貴族的、個人的な禅はその貴族性から自ら消えてゆく宿命を避けるため、時代の風潮に応じて民衆化しなければならい。それはまた禅の誤解や機械化を宿命とするが、禅の命を延びることができる。昭和初期の 1927 年、大拙は時代の雰囲気の変化とともに、禅に社会性を求め、現代文明を批判する役割、また学術的に仏教哲学の代表、社会的な効用を禅に求めた。この転化は、個人信仰が中心であった彼の思想に多大な変化をもたらした。

３、1930 年代の鈴木大拙の禅思想

（１）機械文明を療知する禅

禅を個人信仰に閉じられず、大拙は禅に求める社会効用の一つは、知的な現代社会への批判である。大拙によると、近代科学は単なる事実の世界に対して成功し、価値世界に対して研究を進めなく、人間の内面的な欲求世界に対して何の糧をも提供していない。この事実の我と価値の我、あるいは「ある」と「ありたし」という自我分裂がゆえに、現代社会で生きる人間は苦からの解脱を宗教に求める。科学が主導する現代社会では、人間の内面的な価値と意味の欲求が抑えられ、ひたすら現実世界を客観的に認識して知の系統で他の知識と関連付けてはじめて意味を持った。そこで、機械的な理性に抑圧された人間の感性感情と価値欲求を、禅で療治したいと大拙は考える。

宗教によってのみ、近代機械化の文明から逃がれることが出来ると私は思う。それで益々宗教というようなことをどの方面からでも説明のできるような具体性と創造性を兼備した、この禅の如きものを、益々今の世界に弘めなければならぬ。[8]

ここで、禅の特徴は具体性と創造性と規定された。具体性は架空する知的な理論に対し、人間の生活に触れる実地的な体験を指す。創造性は大正期の説明と同じ、具体的な物質を新に作ることでなく、人間の毎日の生活自身を新たにする意味である。知的な説明を第二義とし、体験自身こそが宗教の核心と考える大拙は、小川の指摘のように、必ず意図的に思想体系を発展していくとは限らない。個人信仰の立場に立った大正期に、大拙が主に説いた自由、創造、平凡などの禅の特質はここで選択的に表現した。学術界と禅寺から街頭へ売り出す禅は、「その着るべき衣裳も、その時その場で、必ずしも墨染の麻衣でなくてもよかろうか」と考えたように、理論的な完全より、具体的な社会効用が重んじられた。それに、民衆を機械文明がもたらす自己分裂から救うため、受け手の多様な状況を考慮する必要もある。

> この分裂と云ふものを救うべき方法ありや否や。曰く、二つの方法があると答える。その二つの方法を挙げてみれば、即ち一つは知的宗教によるものであり、一つは情的宗教によるものである。大体から見れば仏教は知的な傾向を代表するものであり、キリスト教は情的であるとみられもするが、又仏教の中でも禅宗などはその知的傾向を代表するものであり、浄土宗や真宗などはその中での情的な方面を代表するものである。・・・中略・・・しかもよくその経典に現れたその本当の意味を考え及んでみると、それは必ずしも極楽に行くということが、真宗の目的でないであって、真宗の究極の目的はというと、やはり正覚を成ずると云ふところにあるのであると、私はそう信じている。[9]

違う性質な宗教は違う根機の人間の需要に応じ、それぞれの役割を果たすべきである。また、経典資料を学術的に検証してから得た結論ではなく、真宗の目的について「信じている」ということは、やはり自分の体験に基づいて歴史研究の中で強化した観点から生じるものではないかと考える。現代社会の病気を治すという目的があってから、宗教を知的な享受では役立てず、生命の活機に触れる宗教体験がなければならない。さらに、「一面仏教の真精神にふれて本当の仏教徒となると同時に、他の一面では日新の知識を吸収し活用するだけの素養を作らねばならぬ」[10]とも述べた。禅を通じて精神の問題を解決するが、大拙の理想はそれに留まらず、彼が求める理想的な人間像は専門的な枠を超える健全なものである。

（２）東洋仏教の代表としての禅

昭和期になると、鈴木大拙は『Essays in Zen Buddhism - first series』(1927)、『Essays in Zen Buddhism - Second series』(1933、一部は『禅と念佛の心理学的基礎』(1937)に訳された)などの英文の著作を出版し、西洋の学術界でも本格的に活動し始めた。禅の社会批判の役割以外、学術界で西洋に向けて東洋の宗教として主張する役割も、大拙は禅仏教に求めた。その活動について、大拙自身は以下のように告白した。

> 従来宗教学と言えば、欧米の学者一基教的信仰傾向を豊かに有する学者によりて述作されてきた。従って東洋民族の宗教殊に仏教につきて知るところ、攻究するところ、頗る缺如する、著者は深くこれを遺憾とし、欧米の学者、及び一般の読者に対して、佛教の古典的知識でなく、生きた信仰としての仏教の知識を供給せんものと思い、微力を揮いて、これに十数年従事してきた。[11]（『禅と念佛の心理学的基礎』（1937））

しかし、「佛教の古典的知識でなく、生きた信仰としての仏教の知識を供給せん」と自ら告白したように、大拙の仏教発信も純粋な古典研究ではなく、彼自身の思想特徴、いわば人生の実地に触れる体験主義、現代知識に基づく理論説明、現代人向けの説き方などを要求する。禅はともかく、仏教も彼自身の体験に関わる思想で再解釈しなければならない。そして、禅および真宗を東洋の宗教――仏教の名目で弘めるならば、仏教の中国化した産物としての禅、仏教の日本化された真宗は、どのように仏教と関連づけることは課題となるわけである。この時期、原始仏教への研究も盛んになり、したがって解明された原始仏教の教理から仏教の各派の正当性を見直すことが必要となるわけである。また、大拙自身でも経験したことであったが、禅や真宗を自然に考える日本人の常識を如何に理を通じて西洋の学者に主張するか、ということも背景となる。しかしながら、原始仏教の教理から見ると、南無阿弥陀仏と称へると極楽往生する真宗や、四諦とか十二因縁とかが見えない禅も、正統的な仏教とはるかに隔たっている。そこで、東洋宗教の仏教であることを課題とする大拙は、原始仏教の教理から説明が通じないならば、それをさけてより普遍的な原則から説明していくしかない。

そういう原則から仏教理論を構築し、禅と真宗を東洋宗教として世間と西洋に売り出す試みは、違う場面で表現が変化しているが、1930 年代の『禅とは何ぞや』(1930)、『Essays in Zen Buddhism - Second series』(1933)、『無心ということ』(1939) などで見られる。1896 年の『新宗教論』や 1914 年の『禅の第一義』などに現れた個人的な信仰ではなく、社会へ弘めて社会的な役割を果たすために、大拙は世間一般の価値観と大衆の心理と妥協しなければならない。宗教はもはや貴族的なものではなく、「第一に社会的事象として宗教

を見るならば、それは一つの制度とも見られるのである」[12]と述べたように、社会の中に定着しなければならない。そして、社会的な制度であるならば、青春期の『新宗教論』で信じない教祖や儀式も認めざるを得ないわけである。例えば、教祖について、『新宗教論』で「宗教は必ずしも教祖を要せざる也、即ち教祖なきも、宗教は依然として存すべく、真理は依然として感ずべし」[13]とのべたが、『禅とは何ぞや』では、以下のように言った。

> 仏教といふものに三つの要素を考えなくてはならぬ。或いは四あると云うてもよいかもしれない、第一は佛の人格である。この佛の人格と云ふものが仏教と云ふ目題を構成しているところの一の重要の因子である。佛の人格が余程大きかった、偉大であったということが、自然社会に人格的に甚大な影響を興へたらしく思われるものがある。この仏の人格が偉大なるがために、仏教が今日迄佛を中心にして動いているのだ。宗教と云ふものは、それが如何なる宗教であっても、人格が中心にならないものはない。原理と云ふか、原則と云ふか、これが実際の働きになって動いていくには、どうしても人格と云ふものが中心になければならぬ。[14]

個人信仰の立場から社会制度への変化は、思想が理想主義から保守主義への変化をもたらした。否定された教義、儀式など本質的でないと考えられたものは、この時期に、その社会的な効用から肯定するようになった。しかしながら、街頭へも売り出すため、色々衣裳を着ても、彼が表す思想自身が変わることはなかった。

> 先に云った伝承的分子・伝統的分子・知的分子・儀式的分子というようなものによって宗教が出来ているけれども、それだけでは宗教は出来ないので、宗教に所謂、龍を描いてそして最後の眼を点じるのは、神秘的感情がなくてはならぬ。[15]

> 佛の人格は千古万古、狂はないでありませうが、その教えと云ふことについては、今日はずっと進んだ教えを説くことが可能である。[16]

> それで自覚聖智と云ふようなことに気がつくということも、そこに新たなる創造が出来たということになる。それで何でも物は時間とともに豊富になって行く。[17]

体験主義、現代知識での解釈、禅体験の自由と創造性なども、相変わらずその思想の内質であり、大拙が広めようとするのは、あくまで彼自身の体験と思索から出てきた思想である。大拙の真宗ないし仏教理解、また 40 年代以降の日本文化論説も、学術的な研究というより、現代社会の實状況を考慮した上に、世間や西洋向けの思想創作というべきでは

ないかと考える。時と場の状況に応じて色々変化したが、この時期、彼の思想の内実は、いずれも大正期に彼の心理学研究の成果を受け継ぐものである。

（３）人間の無心

しかしながら、1930 年代では、大拙は単なる禅ないし仏教を街頭に売り出すのみならず、彼自身の思想発展も進んでいる。大正期の『禅の第一義』で、「其所に人間というものの誠の意義を見出し、其所に人間の他の動物と異なる所以を認めねばならず」[18]と論じたように、彼は宗教と人間性と関連づけて考え始めた。それから、昭和期になって「社会性」「本能」などの概念を通じて本格な思考を展開し、色々曲折な思考を経て『無心ということ』（1939）に至って結実したと考える。1930 年の『禅とは何ぞや』と『宗教とは何ぞや』では、大拙は宗教体験と本能について以下のように考えた。

> 而してこの正覚をなずるということは、個人としての経験である。けれど、この個人の経験と云ふものが、また直ちに社会の経験であるべき筈なのである。・・・この正覚という経験を、我々は社会経験に帰すべきである。それを更に進めては、社会経験と云ふものもまただ人間社会のみにとどまらず、自然界、この天地の山川草木国土にも及ぼすべきものである。[113]（『禅とは何ぞや』　1930）

宗教経験の位置づけについて、この時期、彼の思想変化と一致し、個人経験から社会経験へ、さらに自然界の山川国土にも及ぼす「自然界経験」まで進むことを要求する。そして、社会、自然、草木、動物も成佛し、すべてが一つになり、汎神論に近い思想に至った。そこで、宗教経験する人間と動物との関係、あるいは動物と区別できる人間性が何であるかという問題が生じる。1930 年の『禅とは何ぞや』では、大拙はそれを動物的な本能、ある神秘的で高い本能ではあるが、と位置づけた。

> その本能に還るということは、生物界の神秘を見て、それに打たれて色々の感情を起こすが、宗教には人間にもっともかけているところの本能―もっとも高いところの本能―と云うようなものがある。これを宗教的本能といってもいいと思う。[19]

大拙は動物が生存進化で身につけた習慣である本能を神秘化して、そして人間の宗教経験が自然、動物と一体化することで、人間は文明の進歩とともに遠ざかってきた本能を取り戻すことができると考えた。こういう個人経験―社会経験―自然経験―本能回復のロジックで、大拙は実際に宗教経験を人間の動物本能と肯定した。彼のいう宗教的な本能は蜘蛛や蜂がおのずから精緻な巣を作るような本能であり、人間の場合、無難禅師のように「死

人となりてなりはてて」と、成り果ててしまった境地で「心のままにする」ようなものである[20]。個人的な安心を求める宗教は、宗教体験を通じて個人的な心理に絶対的な権威性が与えられ、社会規範を無視する動物的な本能に戻ることになる。その危険さはもちろん大拙も意識した。

> 一方では厳粛な、ちょうどお釈迦さまが修行せられたような鹽梅に、樹下石上に坐禅を組んで、難行苦行を続けるということになる。また一方にはそうでなくして、反対に、何でもやりたいことはやる、人を殺すことがある、あらゆることをやる。[21]

それに対し、1930年の『禅とは何ぞや』の中で、大拙は同時に経験、記憶、思考といった人間の社会的な属性を通じて、人間と動物と区別しようと試みたが、この時期は全体として宗教経験と動物本能と同列視している。特に、自己批判の場合、大拙は、「自分で自分を考える力がある。これが人間の特色であって、同時にその特色によって、人間は万物の霊長となる」[22]と高く評価した。けれど、これまで、大拙は専ら体験主義の立場から科学が代表する知的な社会を批判し、いわゆる無分別な宗教体験の世界をひたすら賛美してき、この知的な自己批判は完全に彼が唱えた禅の立場に相反するものである。

この矛盾の解決は1939年の『無心ということ』まで待たなければならない。無心という名前について、大拙によると、「雲は無心にして以て岫（しう）を出で、鳥は飛ぶに倦（う）みて還（かへ）るを知る」という陶淵明の帰去来の辞に由来するものであるが、印度風な無心、シナ風な無心、日本風な無心といった表現からみると、彼は相変わらず禅のことを言っている。古田紹欽によれば、無心論も大拙の思想の峰の一つである。筆者の考えでは、無心論では大拙は、禅体験を人間性に関連付け、禅心理の行為化の理論準備を整えたことで、大拙の禅学の全体的な骨格ができたといいたい。

『禅とは何ぞや』で「個人経験―社会経験―自然経験―本能回復」のロジックと、人間性の特徴としての自己批判はここで融合し、大拙は禅経験を人間性のレベルまで肯定することが出来た。それで、大拙は宗教体験が本能への回復という思想を否定し、改めて人間の自己批判が含まれる「人間の心」を唱えたのである。

人間の子供時代は天真爛漫、自由奔放でありながら、大拙はそれが単なる物理と生物法則が動かせる動物の無心であるといった。人間は知識を得てだんだん動物と離れたが、逆に智慧によって出来上がった複雑な人間関係に束縛された。我々はこの矛盾を認め、それを土台として生活していくしかないとともに、自由自在の無心を憧れてやまない。

本能は無心といえば無心であるが、それは動物の無心であって、人間の生活の無心ではない。人間の無心には今一つ洗練せられたというか、或いは人間化というか、或いは佛化したとでも云ふか、何かそういう風な無心の世界が無ければならぬ。つまり本能の無心から出て、人間的有心へ出たが、此有心を今一度無心の世界へ返してしまわなければならぬのである。[23]

しかし、人間の有心から進んでゆくところはもはや動物の無心ではなく、繰り返しのない自由と創造の「天地の心」である。つまり、これまで大拙が唱えた宗教体験の世界である。

天地の心は一口にして盡せば、生々の力である、創造である。所謂る乾の徳で、日に新たにして、また日日に新たなりというような鹽梅に、新しい世界を次から次からと、創造してゆくのが天地の心である、乾の徳である。人間的にいえば、努め努めて休まないというところに、天地の心を見るのである。[122]（『無心ということ』 1939）

いわゆる「天地の心」の内実は、相変わらず大拙が大正期に説いた創造、自由、努力句などの内容である。しかし、ここから進むところが変わった。

この天地の心が、心のままに、一直線に、水平線的に、動いてゆかないで、その動きに対して反省を加へるものが出来た。それが人間の意識である。何時までドンドン進んでゆく物理性や動物性がなくなって、その進み行くものを一寸とらへて、それを調べたいということになった。・・・ここに人間としての天地の心があるのであるが、これがために天地の心そのものに対して、また一つの障礙を興ることになってきた。天地の心の動きに対して反省と批判とを加へる、これが先にいったところの矛盾ではないか。しかしこの矛盾が実に我等人間の世界を作り出したのである。今まで吾等は何気なしに来たのであるが、―即ち所謂る機械的に本能的に動いてきたところのものに対して、新たに意味の世界が創造せられてきたのである。これがやがて喜と憂との世界で、人生なるものの端的である。[24]

天地の心が心のままに一直線に動いてゆかないので、人間の道として、人間の意識で反省と批判を加え、新たな意味と価値の世界が開けてくる。ここでいう人間の無心は、意識で「天地の心」の代表する宗教体験を批判し、機械的に本能的に動いてきた生活に新たに意味の世界を作り、神でない人の道を立てるものである。動物でもなく、神でもなく、悲劇な人生の矛盾の中に生きる人間の無心こそが宗教体験のあるべき在り方である。大拙は

これまで唱えてきた純粋な宗教体験の世界に知的な批判を加えることで、上に触れた仏教理論のような外装ではなく、彼の思想構造自身が本格に変わった。

（４）人間の無心と禅行為、禅意識

1939 年の『無心ということ』の無心論で、禅の立場を独善的な貴族から実世界で矛盾の中に生きる人間に移行してから、大拙の次の課題も、この変化に応じて禅思想を再建することになるわけである。彼はこれまで唱え続けてきた静的な宗教体験の世界を否定し、そこから現実社会への働きかけを主張し始めた。

> 絶対が相対になるところがある。が、無分別が分別になっただけではまだ十全でない。ここに批判的なものがなくてはならぬ、無分別と分別との世界の相加、相即とも云ふべき、もう一つの動きが出なくては、事の始末がつかぬ。[25]

この「無分別と分別との世界の相加、相即」という思想は 40 年代で具体的に無分別の分別や即非の論理といった鈴木禅学の代表的な思想までに発展したが、その根本的な源はいずれも、この『無心ということ』での「天地の心」から『人間の無心』への思想立場の移行であると考える。この思想の変容には、戦中に全日本が滅ぼる危険もある社会環境の原因は明らかであるが、青春期でも見られる大拙の社会価値への欲求が深層的な原因ではないかと考える。けれども、大拙自身の人格にもかかわるこの思想立場の変化は、必ずしもわかりやすく論理的に表現できるとは限らない。

> 無分別が転じて分別になっても、その分別は即ち無分別なのです。また無分別がそのままで分別なのです。彼から此が出るといふようなことはない、轉するのです、無分別がそのまま轉じて、それを分別して人間が見えるのです。それ故、分別の世界が無分別の世界であり、無分別の世界が分別であるといってよいのです。独坐大雄峯とだけ言っては、機輪未だ曾て轉ぜずで、働きが見えぬが、僧礼拝すといふことになって動きが出る、行為の世界が生まれる。意識があり、反省があり、批判の世界が動くようになる。即ち人間の世界となって中々に賑ふのです。[26]

無分別から分別に転じるという表現は、無分別の宗教体験の立場から、宗教体験の立場を保ちながら、独善な個人世界を離れて、意識的に矛盾する人間社会に参入し、霊性の力で積極的に働きかけるという複雑な意味を含む。そういう大拙の思想性格の変化、換言すれば大拙自身の人格変容を、「無分別の分別」のような抽象的な概念で論理的に表すことは必然に難解さをもたらす。蓮沼直應の分析によると、

しかし、その内実をより具体的に示した「無分別の分別」という語には、無分別の「体」とそれがはたらく分別との間にはっきりした矛盾が浮き彫りになってくる。「即非の論理」とはこの矛盾的関係の内実を明らかにする論理なのである。「無分別の分別」でいう「の」にはいくつかの意味が含意されている。矛盾する両者の相即関係を表すこの「の」は、無分別が作用している分別、無分別に基礎づけられた分別、無分別を経た分別、もしくは「無分別に向つて分別意識を起」すといった表現が為され、このような多様な意味が「の」の一字に込められている。[27]

そういう表現の難解さはとにかく、天地の心から人間の無心へ戻るとき、批判意識が必要である。この知的な意識と感性的な体験心理とをどう折衷するか、ということは理論的な難題となる。それを解決するため、翌年の『盤珪の不生禅』（1940）で大拙は禅意識を唱え始めた。

禅では悟りといふことがよく出る。「悟りを以て則となす」と云ふ位で、禅には悟り一頓悟の経験がなくてはならぬ。今此の悟経験を分析してみると、二つの構造要素がある。一つは、経験という心理的事物其物と、今一は反省即ち経験した事実に対する分別識である。前者を禅体験と名付け、後者を禅意識と名付ける。[28]

ここになってから、大拙は知性に対する見方をすっかり変え、思想を重視してきた。1915年の『向上的鉄槌』で、「禅もし自家の本領を離れて、脚を「理」界に投じ、説明又は澄拠を此に求めんとせば、禅なきや既に久しと云ふべし」[29]とまで主張したが、思想立場の転換のために、彼自身も思想を唱えなくてはならない。禅意識の内容は無分別の宗教体験から分別な人間世界に移行し、各種の矛盾をそのまま認めて働きかけることを保証する「無分別の分別」で、即ち「天地の心」から「人間の無心」へ転換する批判意識である。

禅体験を禅意識に移す時は、無分別の分別であるから、不思量底の思量で、矛盾そのままが肯定となるのである。こう言うと、普通の論理では受け入れにくいのは無論であるが、吾等の多くは何とかしてこの受け入れにくい論理で片付けられぬものを片付けようとして、蹉くのである。が、禅意識に於いては、矛盾がそのまま肯定なので、矛盾を包んだ肯定といふようなものを、別にたてぬのである。絶対に相容れぬ所のものが、そのままに同一であり、そのままに相容れている。それが禅意識である。即ち禅体験を反省した姿なのである。[30]

物質性、動物性、社会性、霊性を一身に集めた人間自身が矛盾するものであれば、人間社会も常に矛盾を宿命としているといわなければならない。もともと論理を軽視する大拙

にとって、無分別の分別は論理的な思想というより、意志による倫理的な準則というべきかもしれない。それゆえ、彼が禅体験に対する態度もすっかり変わったと考える。大正期に禅体験心理を中心的に取り組み、1935 年まで心理学の視点で興味深く研究してきたが、大 1940 年の『盤珪の不生禅』になると、その開放的な性格を変え、禅体験の中の禅意識を科学の分析を超える「時間と空間の前」のものとした。

> 禅意識の働きは超分別意識であるから、心理学の領域内に押し込めるわけには行かぬ。無分別の分別という方式は、一般科学の研究の方法で律すべきものでない。[31]

もともと、倫理的な行動準則ならば、懐疑的な態度を前提とする科学的な分析を断るのは不自然ではないだろう。ここにいたって、大正期の宗教心理学に基づく体験主義、禅体験の手順と特徴の現代的な説明に加え、大拙は人間性における禅の位置づけと、禅行為を保証する禅意識とを創出し、鈴木禅学の思想構造の骨格を完成したと考える。これからの課題は、如何に術語を作って人間の無心を表すことと、仏教理論のように如何に時と場に応じて衣裳を着て禅を日本文化などの領域に売り出すことである。40 年代になって、彼は思想立場の移行の通り、大活躍した。単なる 40 年から 44 年までの 5 年間、二十八部の著作を書き下ろし、明快かつ自由な論述で禅を表現し、「無分別の分別」、「即非の論理」、「真空妙用」など、大正期の心理学研究の成果と『無心ということ』で成熟した人間性理論と結び付け、色々術語を作って円熟な思想を自由に世に出した。例えば、1949 年に出版された『Living by zen』ではこう述べた。

> 犬はまさに禅に生きるが、禅によって生きるのではない。禅に生きると同時に、禅によって生きるのは、人間だけである。禅に生きるだけでは不十分である。人間は禅によって生きなければならない。即ち、人間は禅に生きる意識を持たなければならない、最もこの意識とは、われわれが普通意識として理解する以上のものであるか。[32]
> （『禅による生活』1959 の訳から引用）

40 年代以降に彼の言論は常に人間性問題に関連し、禅あるいは宗教体験を通じて人間と動物と比較し、人間性を深く思考し、「人間とは何か」という人文学の根本的な問題に大拙なりに答えたから、簡潔かつ有力な思想を見せた。大正期の「禅は宗教の極致」という思想も、宗教現象の核心の宗教体験に直接に関わり、体験主義の立場を徹底的に貫き、求道者の真摯に満ちる言論を創出した。彼の大正期の思想の源は彼の禅体験に遡れるように、

40 年代以降の思想も、『無心ということ』の中の「人間の無心」でその本当の姿が発見できるではないかと考える。

４、まとめ

本研究が扱う 1930 年代において、大拙の思想性格は昭和時代の集体主義と呼応し、大正期の研究成果を継承しながら、積極的に社会性を求めようと試みた。知的な現代文明社会への批判、学術界で東洋宗教の仏教の弘め、いずれも禅を社会に売り出す試みである。この大正期の個人信仰から昭和期の社会制度への転換は、彼の宗教観念に大きな影響を及ぼした。儀式、教祖など、『新宗教論』で理性で批判した宗教の形式はここで認めるようになった。しかしながら、宗教の核心的な内容について、彼は相変わらず自分の思想を維持し、『新宗教論』から見た体験主義、現代知識に基づく説き方、大正期で唱えた禅の自由と創造性など、いずれも変わったことはなかった。しかも、彼は社会に応じ、体験主義から真宗と禅を統合し、違う傾向の人に生きる信仰を提供したりした。

同時に、大拙は思想探索は続いた。本能、社会性などの述語を通じて、彼は人間性における宗教体験の位置づけを真剣に考え、『無心ということ』の中で「人間の無心」という理論に結実した。大拙は 30 年の『禅とは何ぞや』で宗教体験を動物本能と規定したが、39 年の『無心ということ』でそれを動物とはっきり区別し、また神性でもなく、人間の意識で神性に批判を加え、人間性こそが宗教体験の帰着するところであると大拙は考えた。この批判意識は翌年の『盤珪の不生禅』で禅意識として表れた。

この時期、大拙は大正期の心理学の研究に反し、禅の社会効用を求めるべく、独善な個人信仰の立場から社会役割の立場へ移行する理論、具体的に人間性に関わる「人間の無心」理論に真剣に取り組んだ。「人間の無心」理論は、『無心ということ』で既にその論理的な表現を表しはじめ、「無分別の分別」や「即非の論理」など、大拙の代表的思想は何れもその論理的な表現であると考える。

注

[1] 末木文美士『明治思想家論』（トランスビュー、2004）177 頁
[2] 末木文美士『近代日本と仏教』（トランスビュー、2004）201 頁
[3] 小川隆『語録の思想史―中国禅の研究』（岩波書店、2011）415 頁
[4] 蓮沼直應「鈴木大拙の思想的研究 ： 体系的解釈の試み」（つくば大学博士論文甲第 6762 号、2014）152 頁

[5] 安藤礼二『大拙』（講談社、2018）41 頁
[6] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 17　向上的鉄槌』第二版（岩波書店、1982）12 頁
[7] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 19　随筆　禅』第二版（岩波書店、1982）427 頁
[8] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』第二版（岩波書店、1982）79 頁
[9] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、35 頁
[10] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 19　随筆　禅』、430 頁
[11] 鈴木大拙 :『鈴木大拙全集 4　禅と念佛の心理学的基礎』第二版（岩波書店、1982）191 頁
[12] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、10 頁
[13] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 23　新宗教論』第二版（岩波書店、1982）58 頁
[14] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、21 頁
[15] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、138 頁
[16] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、27 頁
[17] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、171 頁
[18] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 18　禅の第一義』第二版（岩波書店、1982）255 頁
[19] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』69 頁
[20] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 22　宗教とは何ぞや』第二版（岩波書店、1982）342 頁
[21] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、135 頁
[22] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 14　禅とは何ぞや』、71 頁
[23] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7　無心ということ』第二版（岩波書店、1968）270 頁
[24] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7　無心ということ』、272 頁
[25] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7　無心ということ』、190 頁
[26] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 7　無心ということ』、192 頁
[27] 蓮沼直應「鈴木大拙の思想的研究 : 体系的解釈の試み」（つくば大学博士論文甲第 6762 号 2014）、126 頁
[28] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1　盤珪の不生禅』第二版（岩波書店、1980）361 頁
[29] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 17　向上的鉄槌』第二版（岩波書店、1982）32 頁
[30] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1　盤珪の不生禅』、361 頁
[31] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 1　盤珪の不生禅』、398 頁
[32] 鈴木大拙『鈴木大拙全集 12　禅による生活』第二版（岩波書店、1980）269 頁

日本中世末期における宋学の受容

清原宣賢の『大学聴塵』を中心として

ハンデンシ（東北大大学院）

まえがき

源了円氏によれば、日本の実学の源流は戦国時代に遡ることができる。[1]常に、戦争の緊張感の中で生きていた中世人は現実の生活に対して役を立つ学問を探していた。この時代で清原宣賢が脚光を浴びていた。清原宣賢（1475-1550）は神道家である吉田兼倶の三男であり、清原宗賢の養子になった。清原家は昔から長年の家学に基づいて諸家の学説を吸い取ってきたが、宣賢は積極的に朱子学を吸収した。朱子学の学説を取るということは近世日本儒教を準備したものと評価しても過言ではない。清原宣賢が中世後期の儒教に与えた影響は大きいので、清原宣賢の学問に対する研究を進めたならば、日本中世の経学・儒教を明らかにできると思う。本論は十五世紀、十六世紀に代表的な儒学者である清原宣賢の『大学聴塵』の研究を通して日本中世末期で儒学の受容を観察してみたい。

『大学』とは、「四書」の中で筆頭に位置づけられる書物である。『大学聴塵』は、清原宣賢による『大学』についての講義記録であり、中世の『大学』注釈の代表作というべきものである。『大学聴塵』に通して清原宣賢の思想の一部をうかがうことができる。

１、理と性

宣賢は、「大学章句序」の冒頭で「心理ノ学」[2]を提出していく、後には「大学ハ心ノ沙汰也」[3]とも述べている。特に心性学を注目していた。朱子学では、「性」をどのようなものと考えているだろうか。それを端的に言えば、「性即理」という命題になる。天地宇宙に普遍的に貫かれる「理」（理法）が、人間にもうまれながらに例外なしに「天」から賦与されて、それが一人ひとりの心の中に備わっている。では、宣賢の言う「心理ノ学」とはどういう意味なのだろうか。宣賢は、次のようにのべている。

> 凡ソ、天地ノ間ニ、独ノ人生レハ、必一ノ性ヲ、天カ与ル也。此ハ、性学ヲ云也。……書曰、惟皇上帝、降衷于下民ト云。衷ノ字ハ、性ノ心也。六経ニ、言性、自此始。詩ニ、天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿徳ト云。秉彝ト云ハ、性ノ心也。孔子性与天道トノ玉ヒ、子思カ天命之性トイヒ、孟子ノ仁義之心トイヘル、皆一段ノ道理

也。性ノ字ハ、心ヲ篇ニシテ、生ノ字ヲカケリ。是人ノ生テ得理也。故ニ韓昌黎モ、与之謂性ト。人ノ上ニ於テハ性ト云、天ニ在テハ、理ト云。名コトニシテ、理ハ同シ。（第三丁裏 第四丁表）[4]

人間は、誕生するとともに天から「性」というものを受けている。「性」は具体的に言えば、宣賢が『書経』と『詩経』の内容を引いて説明していた。「性」の核心は「衷」と「懿徳」である。「衷」と「懿徳」は、人間が天から定められた常道に従うことであり、いわゆる「天理」と同じ本質をもつ美徳と捉えられる。宣賢は、続いて「性」に関する具体的な表現を述べている。

喜怒哀懼愛悪欲ノ七情アリ。是ニハ、正不正アリ。悦ヘキ道理ニハ悦ヒ、怒ルヘキ道理ニハ、怒ハ、正ノ情也。若怒マシキ事ニ怒リ、悦マシキ事ニ悦ハ、不正ノ情也。正シキ七情ハ、性ヨリ発ル。不正ノ七情ハ、気質ヨリ発ト、知ヘシ。性ハ体也。情ハ用也。性情ノ二ヲ合テ、心トハ云也。（第四丁裏）[5]

ここで宣賢は、朱子学あるいは宋学の重要な問題「性」と「情」を取り上げて、説明している。あらかじめ朱子の性と情に対する発言を見ておこう。

性は是れ未動、情は是れ已動、心は已動・未動を包得む。蓋し心の未動は則ち性と為し、已動は則ち情と為す。（『朱子語類』巻五・71）[6]

性は、「天」からうけた本質として動かないいわゆる「未動」の状態にある。情は、いわゆる「已動」の状態である。心はこの二つの状態を内包していた。ここで「正シキ七情ハ、性ヨリ発ル。不正ノ七情ハ、気質ヨリ発ト、知ヘシ。」に注意したい。ここで宣賢は、正の七情と不正の七情を分けて、気質によって発する七情は不正の七情だと捉えていた。朱子学は完全な禁欲主義ではなく、正しい情を認めていた。朱子は性や情と気質の関係を次のように述べていた。

性は只是理のみ。然れどもかの天気・地質無くんば、則ち此の理は安頓するなし。ただ気の清明なるを得れば則ち弊固されず、此の理はすなおに発し出で来たる。弊固の少なき者は、発し出で来たりて天理勝つ。弊固の多き者は、則ち私欲勝つ。（『朱子語類』巻四・43）[7]

朱子によれば、全て情は性より発し、性は本質として必ず気質の中に存在する。清明な気を受けた場合にのみ、覆われ閉ざされずにこの理は理のままに発現する。そして朱子学では、現実の人間の気質は覆われ閉ざされたものだとして捉え、そういう状態を脱するでは、長く難しい実践が必要だと考える。つまり朱子学は、性を性として発現させることの

困難性に着目する。宣賢は「正シキ七情ハ、性ヨリ発ル」を唱え、正の七情は性より発すると明言していた。性は天から人間へ与えられた本質であり、性を発現することの困難性よりも、むしろその可能性を押し出していく。宣賢は自分の学術体系の中で性を中心に置いて、仏教と接近の可能性を持たせている。

今まで「性」に対する一つ重要なカテゴリーとしての「気質」はなにか。宣賢は解釈していた。

> 人物共ニ、貴賤ノ隔ナク、仁義ノ性ヲ、天カ、皆与ルナラハ、人々、皆尭舜ノ如ノ、聖人タルヘキニ、サモナキハ何ソト云ニ、気質ノ受タル事、同シカラサルニ依テ也。気トハ、天ニ有陰陽五行気也。質トハ、人ニ、有五臓百骸形也。天ノ気ヲ受テ、人ノ形チト、セルカ故ニ、気質トハイヘリ。仏教ニ、四大和合シテ、身分ヲナストイヘルモ、其意同也。気ハ必理アリ、理ハ気アリ。気ヲ離テハ、理モナク、理ヲ離レテハ、気モナシ。理ニハ、人物相分テ、清濁ノ殊ナルアリ。其故ハ、理ト云モノハ、形モナク、声モナク、味モナシ。故ニ、善悪不見。（第六丁表）[8]

この一段で宣賢は、「理」と「気」の関係を論じている。注意したいところは、ここで宣賢が提出した「有」と「無」の関係である。ここで「理ト云モノハ、形モナク、声モナク、味モナシ。故ニ、善悪不見。」を見れば、宣賢は「理」の「無」的な特質を強調した。朱子学の「理」の定義には、「無」的特質が含められていた。朱子自身は「無極にして太極とは、太極の外に別に無極有るには有らず。無の中に自ずから此の理有り。」[9]という言葉を残しており、いわゆる世界の根源（太極）は「無極」とも表現された。唐代、三教一致（仏教、道教、儒教は本質を同じくすると説く思想）の嵐が中国で吹いた。宋学はこの三教一致の思想を徹底して批判することで成立する。仏教の中心的な思想は無である故に、宋学は「無」に対して常に批判した。宋学は「無極」を言う時、常に「太極」とセットで考えなければならないとする。これは仏教や道教が「無」だけを単独で説くことへの批判である。宋学の考え方は、科挙によって中国の知識人の中で広がっていた。しかしながら、この思想と日本社会の現実には大きな差があった。顕密体系は中世日本社会で強大な影響力を持っており、顕密教学は社会の諸方面に浸透していた。宣賢は朱子学が仏教と接近する「無」を取り上げることで、中世の知識人を朱子学に近つけようとしている。

２、仏教と儒教

宣賢は仏教の立場に基づいて朱子学のテクニカルタームである性説を解明する。宣賢は

仏教の「性相二宗」の理論によって朱子学の性説の正統性を唱えている。

> 性善ノ義ハ、儒道ノ、正理ナルノミニアラス。仏教ノ説ニモ、カナヘリ。イハユル、仏性真如トイヘルハ、則此性也。但法相宗ハ、五性各別ト立タルハ、韓子カ三品ノ性ニ相似タリ。五性ハ、所謂、声聞乗性、縁覚乗性、菩薩乗性、不定乗性、是也。二乗性ト、無性トハ、永不成仏、性悪ノ義ニ似タリ。菩薩乗性ハ、則仏性也。性善ノ説ニ同シ。不定性ハ、仏乗ヲ修行スレハ、成仏ス。若二乗ヲ修スレハ、小果ヲ証シテ、成仏セス。成仏、不成仏ハ、未タ定ラサル性ヲ不定性ト云。此ハ、性善悪混ト云ニ、似タリ。然ニ、性宗ハ、一性皆成仏ト立テ、五性各別ハ、暫時之義ト見タリ。孟子ノ性善ノ説ハ、儒教ノ中ノ性宗也ト云ヘシ。（第五丁裏）[10]

宣賢は「三教共ニ、悟道ノ処ヲ云」と唱え、三教一致を認めていた。ここで注目したいところは「性善ノ義ハ、儒教ノ、正理ナルノミニアラス。仏教ノ説ニモ、カナヘリ」である。具体的には、韓愈の性三品説と法相宗、性善説と法性宗を類比的に理解している。宣賢は、仏教において、主として法性一味の理を明らかにするが法性宗であり、諸法差別の相を説くのが法相宗だとした上で、孟子を継いだ朱子学の性善説を前者に、韓愈の性三品説を後者に近いものだと説明するのである。宣賢はここで「孟子ノ性善ノ説ハ、儒教ノ中ノ性宗也ト云ヘシ」というのは、性善説を儒教の正統思想として認識して、一方で、天台宗を中心としての顕密仏教の正統性をも強調している。

後漢は後期以後になって社会が混乱したが、漢代の正統思想であった儒教は、これに対して無力であり、人間の内心の問題に触れることが少なかったために人々の信頼を失い、それに代わって仏教と道教が活発になっていた。そして仏教、道教、儒教が三教一致の思想が、宋代まで流行っていた。宋学を形成する過程において仏教の思想が摂取されたことはよく知られている。だが、本格な宋学の担当者たちは、仏教を異端として批判していた。朱子は「仏老の学は、深く辨ずるを待たずして明らかなり。ただ三綱・五常を廃す。この一事、已に極めて大いなる罪名なり。其の他は更にいうをもちいず。」[11]と批判している。儒教を含む三教の間に、華と夷の区別、家族制度と出家、君主権力と個人の信仰の摩擦など諸問題を巡って対立と論争が発生した。

日本の現実は中国と違うと思う。日本中世、中国を模倣して作られた律令国家が崩壊した後、律令国家の機能が各々の権門によって受け持たれた。顕密権門は経済と政治上の権力だけではなく、思想の世界でも核心的な位置を占めていた。こうした状況の下、中世の知識体系は、現実の秩序を支えた具体的な知識（王法）と、形而上的な知識（仏法）から

成り立っていた。慈円が「学問ハ僧ノ顕密ヲマナブモ、俗ノ紀伝・明経ヲナラウモ、コレヲ学スルニシダガイテ、智解ニテソノ心ヲウレバコソヲモシロクナリテセラルルコトナレ」[12]と述べているように、「紀伝の学」と「顕密の教え」は、二つにも重視されていた。黒田俊雄によれば、(顕密の知識体系は) 仏教だけではなく神祇信仰・陰陽五行思想・道教的神仙思想・儒教など一切の宗教的なもの―を、顕密の究極的一致の論理を軸に統轄する教理体系であって、諸宗諸派の教学・修法・儀礼・実践は、それを共通の了解とした上でそれぞれの特色を誇り競い合うものであった。[13]中世末期、権門体系を解体して、顕密権門の影響力は弱くなるが、儒仏一致は広く認められていた。一条兼良は

> 地蔵観音の慈悲の誓願も。唐堯虞舜の仁徳の政道も。さらに別に有べからず。是を仏法王法二なく。内典外典一致也といへり。唐の李舟か書にいはく。釈迦中国に生れなば教を設ること周孔のごとくならん。周孔西方にむまれなば教をもうくること釈迦の如くならん。[14]

と説いていた。宣賢の実家である吉田家の『神道大意』は次のように述べている。

> 儒仏の二教とは、一心の源より万法の流を分つ、釈迦孔丘共に性命を天地に受け、徳行に於け夙夜に施す。[15]

宣賢は一歩を進め、性宗になぞらえた性善説を真理とするが、しかし注意したい点は、法相宗になぞらえた韓愈の性三品説を完全には否定しなかったところである。この点については、のちに取り上げる。

次に、宣賢は禅の思想に基づいて「性」を解明する。

> 教之テ、気質人欲ノ穢ヲ洗カシメ、本分ノ田地ニ、立還ラシムルヲ、復ト云也。本ヨリ在ル物カ、暫ク失タルカ、亦本ノ如ク成ルヲ、復トハ云也、云々 儒教ノミニアラス、彼禅門ノ所談ノ、本分田地、本地風光、本来面目ト云モ、極レハ、此一段ノ文章ヲ不出。如此、吾道ヲ説テコソ、儒教ノ本宗モ顕レ、議論モ、高ク聴コヘタレ。昔ノ儒者ハ、仏法ニ淫シ、或ハ荘老ノ説ヲカリテ、向上ニ説タル道理モ、粗聞ユレト、且又、吾家ノ本旨ヲ失テ、落着ノナキカ如シ。程子朱子ト云者、世ニ出スンハ、聖人ノ道ハ、実ニ孟子ニテ、断ハテナマシ。二子ノ言ノ、儒道ニ補アル、事ノ本也ト云ツヘシ。(第九丁表)[16]

宋学が日本へ輸入されたとき、禅宗と共通するものとして認識された。宮中において宋学風の講義が行なわれたに関する『花園天皇宸記』に、「談尚書、人数同先先、其義等不能具記、行親義、其意渉仏教、其詞似禅家、近日禁裏之風也、即是宋朝之義也」[17]とある通

りである。最初、日本の宋学の担当者は禅僧である故に、当時の講義の内容は禅宗にかかわることが少なくないかもしれない。「本分の田地」は禅宗の基礎的な用語である。ここで宣賢は、張横渠が「君子は性とせざる者あり」と言った「気質ノ性」を「穢」として捉え、それを取りはらうことを言っている。その結果、人間は「天地ノ性」と完全に一つになるのであるが、それを、禅の思想である「本分の田地」の回復として表現しているわけである。言うまでもなく、中世の、とくに武士の思想的世界では、禅の影響力は大きかった。宣賢は、そういう世界の中で、『大学』を読んでいたのであろう。

３、本分の田地

室町時代前期の代表的な禅僧である夢窓疎石も「本分の田地」を論じていた。夢窓が足利直義の問いに答えるという形で記録されていた『夢中問答集』を見てみよう。夢窓は、禅の絶対的な中心的な位置を前提としながらも、その下に諸行や世法を方便として認めるという現実主義的な立場を取ったと言われている。これが宣賢の思想と似ていたかもしれない。夢窓は禅の特徴を「禅門は生・仏いまだ別れざる本分の田地に直に到らしめんとす」と指摘している。この「本分の田地」こそが、禅で到達される究極の境地である。巻下の冒頭では、「本分の田地」の意味を次のように明らかにしている。

> 凡聖迷悟いまだ別れざる処は、世間の名相もあづからず。出世の法門も及ばず。しかちいへども、迷人を誘引せむために、仮に語をつけて、或は本分の田地と名づけ、或は一大事と名づく。本来の面目、主人公なむど申すも、皆同じことなり。[18]

ここで、夢窓は衆生も世界もすべて「本分の田地」から生まれたものだと論じていた。世界、人間、一切存在するものに超越しながら、それを包摂するもの、それが「本分の田地」である。「本分の田地」の特殊性に対して夢窓は「もし人この本分の田地に相応せば、教門に談ずるところの、仏性・心地・如来蔵・真如・法性等、乃至凡夫所見の山河大地、草木瓦石にいたるまで、皆ことごとく本分の田地なるべし。必ずしも本分の田地といへる名目を貴ぶべきにはあらず。」[19]とも言う。夢窓は、「本分の田地」の概念を用いて、その中に中世の諸思想を取り込み、積極的に社会進出し、諸思想を合理化していた。宗峰妙超（大灯国師）の純粋禅に対して、独特な禅の理念を樹立した。宣賢もまた、「本分の田地」を言う事で三教一致を唱えた。儒者は常に異端を「虚無寂滅ノ教」[20]として認識してきた。では、宣賢は「虚無」に対してどのように解釈していだろうか。

> 虚無ト云ハ、道ノ名也。道生一、一生二、二生三ト云リ。一トハ、太極ノ一気、二

トハ、天地ヲ云、三トハ、人ヲ云リ。天地人ノ生スル事ハ、遥ニ以後ノ事也。太極ノ一気ト云モ、虚無ノ道ヨリ、生セリ。故ニ、天地万物、悉ク空虚ニ皈シテ、是非共ニ、ナシト談セル、宗也。（第十八丁裏）[21]

「虚無」は世界の本源として捉えられる。ここでは、「虚無」と「本分の田地」を同一視したのかもしれない。虚無によって太極は生まれた。『太極図説』の「無極而太極」を想起すれば、「虚無」は単純に無ではなく、世界の本源「無極」として捉えられている。宣賢は三教の関係を次のように論じている。

道教ハ、虚ニシテ無也。儒教ハ、虚ニシテ有也。周子カ、無極而太極也トイヘル、無極ハ、イワユル虚也。太極ハ、イワユル有也。仏教ノ寂、寂ニシテ滅ス。儒教ノ寂ハ、寂ニシテ感ス。易ニ、寂然不動ト云ハ、イワユル寂也。感而遂通天下之故ト云ハ、イワユル感也。茲以、二教ヲ異端ト云リ。但是ハ、暫クノ廃立也。仏ノ教ニモ、世間相常住ト云時ハ、一向ニ、相ヲ破スルニアラス。断滅ノ空ハ、外道ノ見也。釈氏ノ空ハ、真空也。故ニ一向空ニトトマラス。（第十九丁表）[22]

ここで注目したいのは、儒教の中で潜んでいる「虚」と「寂」である。「周子カ、無極而太極也トイヘル、無極ハ、イワユル虚也。」について宣賢は、「虚」と「無極」をイコールとして、『易』によって儒教の「寂」を解釈している。そして、儒教と仏教では「寂」に対するアプローチが違うと論じている。儒教は「感而遂通天下之故ト云ハ、イワユル感也」、現実の存在に対する感知を通して世界の本源を解明する。「道教ハ、虚ニシテ無也。儒教ハ、虚ニシテ有也」にせよ、「仏教ノ寂ハ、寂ニシテ滅ス。儒教ノ寂ハ、寂ニシテ感ス」にせよ、いずれにせよ本質は「真空」である。宣賢はもう一つの言葉「真空」を借用して説明していた。こうして宣賢は三教一致を唱え、歴代儒者の仏教批判に対して次のように述べている。

昌黎ハ、仏教ヲ夷狄ノ一法也、ト云リ。程子ハ、仏氏ノ言ハ、淫声美色コトクニシテ、是ヲ退ヘシト云リ。但大悟ノ眼カラハ、三教一致ト見タレハ、極マル処ハ、一理ナルヘシ。仏教ニシテモ、権実ヲ争ヘトモ、ソレモ、一旦ノ廃立ナルヘシ。開会スレハ、無二亦無三ナルヘシ。（第十九丁表）[23]

韓愈、二程子の異端批判を宣賢は批判しない。だが、宣賢は「大悟ノ眼」、「開会」を身につけて、のちに世界の本質、天地の性あるいは「本分の田地」、「空」を認識し、表現の上での三教の違いを乗り越えて本質に目を向ける。ここで宣賢は、仏教の悟りと儒教の性学との同一性を明らかに表明していた。宣賢は、仏教が反人倫的な教えだとは見ていない。

老仏ノ二教ハ、或ハ天地ノ前ヲ談シ、或ハ、出世間ノ法ヲトイテ、向上ニハキコヘタレトモ、君臣父子ノ道ヲ乱テ、実ナシ。仏教、夫婦主君モ、入ラヌトイヘトモ、師トシテ、父ノ如ク尊ヒ、弟子トシテ、子ノ如クナルハ、王道ノ義ヲ備タリ。大学ノ道ハ、是ヲ行ヘハ、天下国家即治ル。（第十九丁裏）[24]

人間関係、社会の倫理意識を無視すると批判される仏教であるが、宣賢は「王道ノ義ヲ備タリ」と述べている。王道は言うまでもなく、儒教の中で最も理想的な政治状態である。

ここで、私たちは清原宣賢のもう一つ重要な作品である『日本書紀抄』を見ってみよう。宣賢は「我国ノ神ハ天地ニ先テマスソ、然ルヲ天地在テ後ニ神マスト云ハナンソ、相違セル歟ト云ニ、アウ、然後ニト云二字ヲハ聖ノ字ニカケテ御ランセヨ、神聖ノ二字ハ先天地ハ神ト云、天地ニヲクルルヲ聖ト云ソ、人モ同物ソ」[25]と述べている。宣賢は、天地形成に先立つ世界の本質として神を捉えていた。ここの「神」は必ずしも人格的な超越者ではなく、秩序あるいはルールというような意味である。それが人間に即しては、心として表現される。宣賢の実父である吉田兼倶は次のように述べている。

夫神者、天地先而、天地定、陰陽超、而陰陽成、天地在神云、万物在霊云、人在心云、心者神、故神天地根元（『神道大意』）[26]

心は人間の内の神であり、心は「性と情を統ぶる」ものである。心と性は「神」と同一視されている。「性」、「神」、「本分の田地」などいろいろな言葉で表現されているが、要するに同じものであろう。「神」と「聖」は、いはゆる表と裏の関係にあって、別のものではないのである。こうして儒教を中心にしながら、道教や仏教を包摂し、さらにここでは「神」も加かったものとして、宣賢は「心性学」を考えている。

では、異端とは何だろうか。次に、宣賢の正統と異端の認識を考えてみたい。

昔ノ聖人ノ、天性ノママニ、身ニ行ヒ、人ニ施ス、蹤跡ヲ引也。……天ノ心ヲ、受継也。天ハ、四時行ハレ、百物生シテ、無心ナルモノ也。其ニ、聖人ノ無為ノ化ヲ以テ、人物ヲ治テ、天ノ心ヲ受継也。立極トハ、極ハ、中也。不偏不倚、過不及ナキ、大中ノ処也。家ノ棟木ハ、真中ノ極也。大中ノ道ト云ハ、中庸ノ中、大学ノ、明徳也。名異ニシテ、其意同也。（第九丁裏）[27]

聖人は天地の性を持って世界に「無為ノ化」を施した。天の心を受け継いで「大中ノ道」を確立するのである。「大中ノ道」は『中庸』の核心である。宣賢の『日本書紀抄』は「中」の概念を「中ノ字ヲモウカトハミマイ、中ト云カ内外トモニ中ヲ本ニシサフラウソ、……朱注、不偏不倚無過不及之名也、中庸ノ時クワシク云コトソ、本ヨリ内典ニモ中道ソ、中

ハ道ノ極ソ」[28]と解釈している。「道ノ極」を実現する方法として宣賢は、朱子の「不待求之民生日用彝倫之外」に従っている。

> 此日用常理ノ外ニ、求メヌ也。外ニ求ト云ハ、マツ、身ニ切ナル、仁義忠孝ノ道ヲハ、指置テ、仙術道術ヲ習ヒ、剣ヲ学ヒナトスルヲ云。（第十五丁表）[29]

宣賢が最初に指摘する「外道」は、「仙術道術」と「剣ヲ学ヒナトスル」である。続いて、指摘されるのは「記誦詞章」、「俗儒」である。

> 大道ヲ聞テ、性ヲ明ニスル事ハ無シテ、万ノ事ヲ、知リ集テ、己カ智恵トスル者也。世俗ノ儒也。小人ノ儒ト云、是也。記誦ハ、……他ノ宝ヲカソヘテ、半銭ノ分ナキ者也。詞章ハ、枝葉ノ文ト云テ、根本タル道ヲハ、不学シテ、……司馬相如揚雄二班カ輩モ、此俗儒ノ中ヲハ、出得ヌ也。（第十八丁表）[30]

「性学」の本来のやり方を離れ、ただ「枝葉」を求めることが批判されている。続いて、そして宣賢は、「異端」を定義して

> 異端トハ、別ニ一ノ端ノ、道理ヲ立テ、吾聖人ノ、大中至正ノ旨ニ違ヘルヲハ、皆異端ト云リ。（第十八丁裏）[31]

と言う。宣賢は「性学」以外の学説を次のようにまとめる。

> 聖人ノ、正道ノ廃ルルニヨリテ、如此ノ、種々ノ邪説、天下ニ広リテ、世ヲ惑ハシ、人ヲ誣クラマシメ、聖人ノ道タル、仁義ノ方ヲ、ヲシ塞キ、セキトトムルモノトモ、紛々然トシテ、多ク交リ出也。俗儒、詞章、異端ナトカ、紛々然トシテ、交リ出ル也。（第二十丁表）[32]

宣賢は、仏教や道教も、アプローチは異なるものの、儒教と目指す所は一致するものを考え、それらを総称して「性学」と呼ぶ。その「性学」から外れたものが異端なのである。これは、孔子、曾子、子思、孟子という道統から外れたものをすべて異端と考える朱子学との大きな違いである。

まとめ

宣賢は「三教共ニ、悟道ノ処ヲ云。」を唱え、三教一致を認めていた。儒教の性善説と仏教思想ぴったり合うようにすると唱えていた。三教の本質（三教に対して宣賢の理解）が同じものと論じている。儒教は君臣父子、日用彝倫を中心としての学問である言うまでもない。道教と仏教は物質の世界を形成以前の状態である。ここは宣賢が中国の朱子学者、後世日本の儒学者と違うところであったかもしれない。常に人間関係と倫理意識を無視す

ると理解される仏教は宣賢が「王道ノ義ヲ備タリ」と唱えた。宣賢は仏教の中で実は王道を潜んでいたが、ただ「仏法王法相依論」の継承ではなく、現実の政治秩序と繋がり儒教を中心として諸思想を再びに整備したかもしれない。宣賢は「性学」以外の学説は「外道」（俗儒、詞章、異端）に対して「性学」の核心位置を確立し、同じ「性学」を触れた仏教、道教が「異端」ではないと認識せれていた。多分ここは宣賢の「性学」と朱子学との間大きな差であるかもしれない。

中世後期、日本社会は戦国時代の混乱期を脱して、秩序化の進む近世社会へと歩み出した。社会の変革期に、清原宣賢は家学を受けて、足利学校の学問、五山禅宗の学問を積極的に摂取し、新古折衷の立場から大胆に宋学を受容していった。近世社会をイデオロギー的に支えた儒教の発展を準備したものとして重要な意味を持っているものと考えられる。

注

[1] 源了円によれば、戦国末期から近世初頭にかけての変動期の政治家の最大の課題は、統一国家を創出して、長い間の戦乱にピリオドをうち、社会に安定と秩序をもたらすことであったろうが、そのために軍事的、政治的な力による制覇と共に、この制覇を内から支え、それを永続化させるある精神的要素・文化的要素が必要であったように思われる。（『近世初期実学思想の研究』創文社・1980、139 頁）これは中世末期に儒学を変容させるもっとも重要な原因と思う。
[2] 清原宣賢『大学聴塵』（清原宣賢漢籍抄翻印叢刊、汲古書院、2011）3 頁
[3] 清原宣賢『大学聴塵』、8 頁
[4] 清原宣賢『大学聴塵』、8～9 頁
[5] 清原宣賢『大学聴塵』、10 頁
[6] 朱熹『朱子語類』（黎靖徳編、中文出版社、1970）巻五、71
[7] 朱熹『朱子語類』巻四、43
[8] 清原宣賢『大学聴塵』13 頁
[9] 朱熹『朱子語類』巻九十四、16
[10] 清原宣賢『大学聴塵』、12 頁
[11] 朱熹『朱子語類』巻百二十六・24
[12] 慈円『愚管抄』（日本思想史大系、岩波書店、1967）319 頁
[13] 黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、2012）167 頁
[14] 一条兼良『樵談治要』（『群書類従』、塙保己一編、温故学会、1984）194 頁
[15] 吉田神社編『神道大意』（本文）（吉田叢書、内外書籍株式会社、1942）2 頁
[16] 清原宣賢『大学聴塵』19～20 頁
[17] 和島芳男『花園天皇の儒仏分離論について』（『仏教史学』10（1）、平楽寺書店、1962、3）40 頁
[18] 夢窓疎石『夢中問答集』（講談社学術文庫、川瀬一馬編、2000）175 頁
[19] 夢窓疎石『夢中問答集』（講談社学術文庫、川瀬一馬編、2000）176 頁
[20] 清原宣賢『大学聴塵』、36 頁
[21] 同上
[22] 清原宣賢『大学聴塵』、37 頁

[23] 同上
[24] 清原宣賢『大学聴塵』、38 頁
[25] 小林千草『清原宣賢講「日本書紀抄」本文と研究』（勉誠出版、2003）24～25 頁
[26] 吉田神社編『神道大意』（本文）（吉田叢書、内外書籍株式会社、1942）14 頁
[27] 清原宣賢『大学聴塵』、20 頁
[28] 小林千草『清原宣賢講「日本書紀抄」本文と研究』（勉誠出版、2003）26 頁
[29] 清原宣賢『大学聴塵』、29 頁
[30] 清原宣賢『大学聴塵』、35 頁
[31] 清原宣賢『大学聴塵』、6 頁
[32] 清原宣賢『大学聴塵』、39 頁

近代への祈り

--吉満義彦における超克論を中心として--

保泉空（東北大大学院）

【要旨】

日本近代史において、「暴走する近代」としての特徴が最も色濃く社会に現れたのは、アジア・太平洋戦争期であった。そのような社会では学問もまた、戦時体制に組み込まれ1つの歯車となる。しかし学問によって近代社会の暴走に歯止めをかけることの可能性もまた指摘できる。本稿では吉満義彦（1904～1945）に焦点を当て、「暴走する近代」社会を人間がいかにして乗り越え得るか、その可能性について検討する。吉満は中世宗教哲学の研究から、近代社会を信仰と人間性が失われた時代と捉え、その超克として新たな信仰の可能性を追求した。またカトリックのキリスト者として、自らの置かれた社会に誠実に向き合いながら人間と自然と神への畏敬の念を持っていた。本稿では、「暴走する近代」に対して吉満が、いかなる近代の超克を提起していたのかを検討するものである。

１、はじめに

本稿は日本のキリスト教カトリック思想家吉満義彦（1904～1945）[1]の戦時期における言説に注目し、とりわけ彼の「近代の超克」論を分析し論じたものである。「近代の超克」という言葉は、同時代におけるアジア・太平洋戦争の遂行目的となるスローガンとして機能し、多くの戦争中の知識人を捉えた流行語であった[2]。敗戦後、「近代の超克」は知識人の戦争協力として厳しい批判の対象とされていたが、竹内好は「近代の超克」を日本近代のアポリアの凝縮であったと捉え、その当時において「近代の超克」という思想が何を課題とし、どのような解決策を提示しようとしていたのか、に注目する必要性を示した[3]。竹内以後の研究では、この時代において流行した「近代の超克」という思想そのものの内実を捉えようとしてきたといえよう[4]。

「近代の超克」の言葉自体は、『文学界』1942（昭和 17）年 9,10 月号に掲載された、座談会「文化綜合会議シンポジウム—近代の超克」[5]（以下座談会）に端を発している。吉満義彦の近代の超克論に注目するのは、彼自身がこの座談会に出席し、多くの発言を残しているからである。しかし、吉満の言説は、「近代の超克」研究の中では半ば無視されている観がある [6]。そこで本稿では、「近代の超克」座談会における吉満義彦の言説に注目し、彼の思想の内実を検討することを試みたい。しかし、「近代の超克」という言葉の包括性、多義性によって、吉満の「近代の超克」論という問題設定は、そのまま「吉満の思想」論と言い換えられる程に漠然としたものとなってしまう。そこで今回は、歴史認識という点に焦点を当て論じることにした。

２、吉満義彦の歴史認識

1930 年代以降の思想界において、知識人は日本至上主義の思想に対抗する一つの思想潮流として世界主義的な「歴史精神」の主張を行った [7]。それは、現実の社会に戦争の影が侵食しつつある中で、過去を省みて、現在の課題を明らかにし、今後の未来を展望しようとする試みであった。「近代の超克」の思想は、このような歴史をめぐる思索と共に立ち現れてきたことが指摘されている [8]。こうした観点から、今回吉満の「近代の超克」論を考えるにあたり、まずは吉満の歴史認識に注目して、彼の座談会での発言及び投稿論文を中心に検討したいと思う。

まず、吉満は座談会で「僕は近代の超克という題目を与えられたときに、大体ヨーロッパの精神史全体をどう見るかといふ立場で書いた [9]」と発言しているように、西欧の精神史を主軸に据えて歴史を振り返ることで近代的精神の課題を明らかにし、そうした課題を抱える近代を超克する方途を論じようとした。それでは、吉満の歴史認識の特徴とは何かを示せば、それは近代を中世の延長線上として捉え、中世の連続の中に近代を見出そうとする点である。彼は「西欧近代の問題は其儘ヨーロッパ中世の精神課題である [10]」と明言しているが、なぜ彼は、中世と近代は連続性があり、同じ精神課題を担っていると考えるのか。以下の引用に注目されたい。

> 近代は中世の否定であると言はれ、又古代的自由自然人間性の再生などと言はれるが、ヨーロッパ的民族の文化的及び政治的思想的形成は、古代世界の民族的及び文化的没落の荒廃の後に、新しくヘーゲルの所謂「キリスト教的ゲルマン的世界」の形成過程として営まれたもので、今日の西欧人間及び文化は古代から中世世界に移つた如きとは異つ

て、中世と同一民族の文化・社会的伝統を担つているものである。[11]

吉満は、引用冒頭において近代を中世の否定、古代的人間の再生とする解釈に反駁し、中世の連続として近代を解釈する歴史認識を論じている。そして、その主張が成立するための論拠としてヘーゲルの「キリスト教的ゲルマン的世界」の説明を行った。ヘーゲルの『歴史哲学講義』において「中世と近代とは歴史哲学的考察のもとに同一精神史的範疇の過程[12]」であると論じられていることに吉満は注目し[13]、中世から近代にかけて社会、文化を担う伝統はキリスト教とゲルマン人に由来している点において、中世と近代の連続性を見出しているのである。つまり、ヨーロッパ社会においてゲルマン民族は中世から近代に至るまで同一民族を形成してきたと吉満は考えており、さらにその文化、伝統は、キリスト教によって担われてきた点を重要視して、中世と近代の連続性の論拠を、民族、宗教の連続性という点に見出していると言える。それでは、近代に至るまで解決を見ないヨーロッパ中世の精神課題とはいかなるものであるか。そして、中世の連続として規定される近代、あるいは近代的精神の性格とはどのように規定できるのか。

> 而してこのキリスト教的ゲルマン的世界といふものが、古き民族性の社会倫理性と、新しきキリスト教的宗教性と、このキリスト教の教育的使命遂行と共に、これに依つて媒介された古典的ヒューマニズムの知性的文化と、つまりこの政治と宗教と文化との三要素の相互交渉の関聯によって規定されるので、手短かに言って了へば、中世世界は少く共カール大帝以来公的面において（キリスト教会と国家的政治秩序との絶えざる緊張関係にも拘らず、否な正にこの緊張関係が一つの理想的統一志向の故に）此等三要素の普遍的統一性の原理及び現実が保たれ努力された世界であり、近代世界はその統一の原理と現実とが失はれて、尚ほその相互関係が夫々の自律的支配の志向において継続されつゝ、常に悲劇的対立を自らに孕んで苦しんでゐる世界であると言へよう。[14]

上記引用から窺えるように、まず吉満の規定する中世精神史の根本的理念とは、「キリスト教的宗教性」、「古典的ヒューマニズムの知性的文化」、「古き民族性の社会倫理性」、つまり宗教と文化と政治との相互関連性にあり、そしてヨーロッパ中世とは、この三者の「普遍的統一性の原理及び現実が保たれ努力された世界」であったとされる。しかし、時代が下るにつれて、宗教、文化、政治の三者がそれぞれにおいて自律を主張し、統一志向性が崩れていく過程において近代の課題が生じてきたと吉満は考えている。つまり、彼の捉えた近代の精神的性格とは、政治・文化・宗教における統一性の崩壊と自律志向性であり、

それが近代の課題あるいは悲劇として論じられている。こうした近代観は彼の中世から近代の連続性という歴史認識によって密接に結び付けられているのである。

一方で、中世と近代の連続を主張する吉満の歴史認識において、古代と中世との関係はいかに規定されるか。吉満は古代と中世においては、その区別が明確になされることを主張する。そして、その明確な区分となるのが中世における「キリスト教的精神支配」であると考えていた。吉満にとって、古典人間とは「救ひを求めて病める、而して宿命的限界の前に祈る宗教的人間であ」るとされ、そのような古典人間の態度は、反動的な信仰態度であり、中世において目指された政治、宗教、文化の統一よりも、絶対的反動的な信仰の態度が存在していたことを指摘し、中世以後の「キリスト教的精神支配」が、古代と中世の明確な転換点として主張される。こうした主張において、吉満は中世における「キリスト教的精神支配」という経験を極めて重要と考えているが、それはキリスト教を吉満がどのように捉えているのかを併せて考える必要がある。

> とに角ヨーロッパ世界は中世と近代を通じて同一民族形成を通じて、キリスト教的宗教実存性の真理と、ヒューマニスティクなロゴス文化との統一と分裂との絶えざる課題を負へるものとして、世界精神史上独特なものであるが、それは正にキリスト教が超自然的実在のロゴス的霊性の真理として全く新き恩寵啓示である所よりして、超文化、超民族性の絶対性格を担ふと同時に、それが宗教的実在の生命真理である正にその故に一切の民族生命の最内面的倫理生命可能性につながり、一切文化の創造的魂とならんとする、一つの超自然的霊魂共同体の形成真理なる所に由来してゐるのである。[15]

吉満は西欧中世におけるキリスト教の経験が、「超文化、超民族の絶対性格」を持っており、それゆえにキリスト教は現代においてもあらゆる民族の最も根本的で普遍的となる倫理として機能しうる可能性を有し、そして「自然的霊魂共同体」を形成することが可能である、という主張へと展開されている。

ところで、こうした吉満の議論は座談会の中で、他の参加者からどのように受け止められたのか。結論から述べれば、吉満の発言は、他の参加者からの共感を得られず、全体の中で極めて異質な意見として受け止められている。今回の歴史認識という論点において、最も大きく吉満と対立する発言を行った哲学者の西谷啓治（1900-1990）は、吉満の中世と近代の連続性という発言に対して、「中世と近代といふものは、非常に深い根本的な非連続[16]」という、中世と近代の断絶を主張した。西谷は中世を「神というものを中心に全て

が統一されてゐた」社会と捉えており、現代においても、そうした統一のために神を見出す必要性を認めながら、一方でそれは「中世人が求めたと同じ仕方では求められない」と主張する[17]。中世のような統一の原理の必要性において、吉満の議論と似たような点が認められるものの、それを実際に行う方法論において、吉満との考えを大きく異にする発言が見受けられる。このような、吉満の議論とその他参加者の議論との比較検討を行い、思想上の位置関係を把握する作業は今後の課題としたい。

３、おわりに

以上見てきたようにこれまで、吉満義彦の「近代の超克」論における歴史認識とは、中世と近代の連続性であり、それは西欧世界が中世から近代を通じてゲルマン民族とキリスト教という同一民族、宗教にあって社会が形成されていることを論拠としていた。それゆえに、キリスト教的精神は、あらゆる民族の最も根本的で普遍的な倫理としての可能性を持ち､それに基づいた共同体の形成が期待されうるという展望を提示して見せた｡これが、吉満の歴史認識に基づく近代の超克論の内実である。

本稿では､吉満義彦という日本思想史の文脈の中で論じられることが極めて少なく､「近代の超克」研究の中でも無視される状況にある人物の思想を丁寧に取り上げながら、その思想を明らかにすることを試みた。しかし、彼の思想を、同時代の多くの思想家たちの中で比較検討してみたときに､いかなる位置を占めるのかについては今後に残る課題である。またアジア・太平洋戦争期における吉満以外のキリスト教信仰者の思想の検討も重要であると考え、今後の吉満義彦研究の課題として取り組んでいきたい。

＜付記＞

吉満義彦略歴[18]

吉満義彦は 1904 年（明治 37 年）10 月 13 日、鹿児島県の徳之島に生まれた。父義志信は同県の官選村長であった。鹿児島県立第一中学校 2 年のときに父を失い、この頃からプロテスタント教会へ行く。1922 年、第一高等学校文科丙類に入学。一高ではキリスト教青年会、弁論部で活躍すると共に、学校では岩元禎の哲学講義に熱中する一方、内村鑑三の聖書研究会に加わる。1925 年、東京帝国大学文学部倫理学科に入学し、この間、岩下壮一神父の影響もあり、カトリックへの決定的回心を体験し、1927 年（昭和 2 年）受洗。1928 年に大学を卒業後、岩下の推薦によってフランスへ渡り、パリ・カトリック学院のジャッ

ク・マリタンに師事。帰国して 1931（昭和 6）年より文筆活動を開始する一方、上智大学および、東京公教神学校にて哲学を講ず。1935（昭和 10）年 4 月より、和辻哲郎の勧めによって東大文学部倫理学科講師兼任。1940 年岩下壮一の死後、カトリックを代表する論者となった。1942（昭和 17）年 10 月号の『文学界』に掲載された「文化綜合会議シンポジウム–近代の超克」にも参加し、一般の思想界の中でもカトリックの立場から精力的な発言を行った。1944 年以降は体調悪化のため文筆活動が中止され、1945（昭和 20）年 10 月 23 日両肺結核の一層の悪化によって逝去した。享年 41 歳。

注

[1] 吉満義彦の経歴については、末尾の付記を参照されたい。

[2] 竹内好「近代の超克」（河上徹太郎他著『近代の超克』冨山房、1979 年）274 頁

[3] 同上、338 頁

[4] 廣松渉『＜近代の超克＞論—昭和思想史への一視角』（講談社、1989 年）、子安宣邦『「近代の超克」とは何か』（青土社、2008 年）、菅原潤『近代の超克再考』（晃洋書房、2011 年）、鈴木貞美『近代の超克—その戦前・戦中・戦後』（作品社、2015 年）など。海外の研究には Harry Harootunian. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton University Press, 2000.　Richard Calichman. *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan.* Columbia University Press, 2008.などが挙げられる。

[5] この座談会には亀井勝一郎、西谷啓治、下村寅太郎、吉満義彦、津村秀夫、鈴木成高、三好達治、林房雄、菊池正士、中村光夫、河上徹太郎、諸井三郎、小林秀雄の知識人 13 名が参加し、1942（昭和 17）年 9、10 月号の『文学界』に「近代の超克」をテーマとした論文が掲載された。

[6] 吉満義彦に焦点を当てた研究に目を向けたとき、初めて思想史研究として吉満を論じた半澤孝麿『近代日本のカトリシズム』（みすず書房、1993 年）、その後の若松英輔『吉満義彦』（岩波書店、2014 年）が挙げられる。両著作共に、吉満がカトリックの信仰者である点に注目し、その観点を重点的に取り上げた思想研究を行っている。一方で広く同時代の思想界の文脈に照らして、吉満の思想家として側面を描いた研究は未だなく、必要な作業であると考える。また村松晋『近代日本精神史の位相』（聖学院大学出版会、2014 年）で

も吉満義彦が考察の対象とされているが、近代の超克座談会と吉満を関連付けて考察した研究はない。

[7] 吉田光「第二次大戦下の思想的状況」（遠山茂樹編『近代日本思想史』、第 3 巻、第 13 章、青木書店）713 頁

[8] 同上、714、715 頁

[9]「文化綜合会議シンポジウム―近代の超克」座談会」（『文学界』1942（昭和 17））年 9,10 月号）（引用：河上徹太郎他著『近代の超克』冨山房、1979 年）180 頁（以下、座談会と記す）

[10] 吉満義彦「近代超克の神学的根拠 −如何にして近代人は神を見出すか−」（1942 年）（河上徹太郎他著『近代の超克』冨山房、1979 年、68～69 頁）（以下吉満論文と表記）

[11] 吉満論文 68 頁

[12] 吉満義彦「中世精神史の理念」（1940 年）（『吉満義彦全集第二巻』5 頁）

[13] 上記「中世精神史の理念」文献内において吉満は、ヘーゲル以外にも、西洋の最新の学者の歴史哲学の議論では、ギゾーの『ヨーロッパ文明史』、ディルタイの『精神科学序説』がヘーゲルの『歴史哲学講義』同様に中世と近代を同一範疇で論じることに注目している。

[14] 吉満論文 69 頁

[15] 吉満論文 70～71 頁

[16] 座談会 184 頁

[17] 座談会 184～185 頁

[18] 若松英輔『吉満義彦』（岩波書店、2014 年）の年譜を基に作成。

天地と一緒に、民衆と共に*

趙晟桓(円光大学校)

翻訳：大西秀尚（円仏教大阪教堂）

韓日交流の成果

小倉紀蔵教授(京都大)は『韓国は一個の哲学である：「理」と「気」の社会システム』（講談社現代新書、1998）で、「韓国は道徳志向的」だと宣言した。現実を直視するよりは、道徳的理想が先だということだ。ところが、韓国人に劣らず道徳を叫んだ日本人がいる。それも産業化と帝国主義化の盛りであった1900年頃のことだ。近代日本の政治家であり、思想家である田中正造(1841～1913)がその主人公である。彼は、「機械文明が発展するほど、「徳想」(道徳的理想)も進歩しなければならない」(137～8頁1、109頁)と主張した。ここで彼が言う道徳は、単に儒教でいう仁義や愛民だけではない。社会的リーダー達が守るべき倫理道徳はもちろん、自然を有難く思う「生態道徳」まで含んでいる。田中正造が、日本初の環境運動家とか、生態思想家と呼ばれる理由はここにある。産業文明が盛んだった20世紀初めに、すでに生態文明を主張したからだ。

このユニークな人物の生涯と思想を紹介した本が、韓国で初めて翻訳された。生涯を田中正造研究に捧げた小松裕(1954～2015)教授が書いた、『참된 문명은 사람을 죽이지아니하고(真の文明は人を殺さず)』2(상추쌈, 2019)がそれである。訳者は2018年度に円光大学校において、「田中正造と崔 済愚(최제우)(チェエジェウ)の比較研究」で学位を受けた大西秀尚(1943～)博士だ。大西博士は立命館大学で日本近代史を勉強し、30年間中学校社会科教師として働いて、2002年に韓国に渡り、円光大学校仏教学科大学院で、東学と円仏教の勉強を始めた。留学生活16年ぶりに韓日近代思想比較で博士学位を受けたことになる(この論文のレビューは、筆者の『한국 근대의 탄생(韓国近代の誕生)』(모시는사람들, 2018) 第6章「일본의 토착적 근대-다나카 쇼조의 '공공철학'을 중심으로(日本の土着的近代-田中正造の「公共哲学」を中心に)」に掲載されている)。著者である小松教授と訳者の大西博士は、韓国を代表する東学研究者であり訳者の指導教授でもある、円光大学の朴孟洙(박맹수)(パクメンス-)教授を通じて結ばれた。朴孟洙教授は、2009年に日本の神戸で開かれた＜公共哲学京都フォーラム＞に発表者とし

て参加したが、そのとき、小松教授を初めて知ったという。それだけでなく、そこで田中正造が「東学は文明的」と絶賛したという事実を知り、田中正造という人物に魅了されたという。そして4年後に朴教授は「녹두 장군 전봉준과 다나카 쇼조의 공공적 삶-한국과 일본의 근대를 읽는 사례로서(緑豆将軍 全琫準(전봉준)と田中正造の公共的生韓国と日本の近代を読む事例として」(2013)という論文を書いた(後に서보혁・이찬수편『한국인의평화사상(1)(韓国人の平和思想)(1)』(인간사랑, 2018)に収録)。朴孟洙教授の弟子である大西博士が崔濟愚と田中正造の思想比較で学位論文を書き、小松教授が書いた田中正造研究書を翻訳するようになったのにはこのような背景があった。

過去から未来を学ぶ

一方、田中正造を韓国に初めて紹介したのは、『(녹색평론)緑色評論』の金鍾哲(김종철)代表ではないかと思う。2010 年 3 月 25 日に東大門図書館で行った講演「小国思想の流れと无爲堂の生命思想」で石牟礼道子の『悲しい水俣[3]』の近代文明批判を扱いながら、そこで言及された田中正造と足尾鉱毒事件を詳細に紹介しているからである(この講演の内容は『緑色評論』2010 年 9-10 月号、第 114 号に「大地に回帰する文学」というタイトルで掲載され、『緑色評論』ホームページでも閲覧可能)。そして 2014 年 7-8 月号の『緑色評論』第 137 号に掲載された、「小国思想の流れと無為堂の生命思想」でも田中正造について言及している(ホームページで閲覧可能)。ここで金鍾哲代表は、「セウォル号惨事」を話題に取り上げながら韓国社会の「思想の貧困」を指摘し、それに対する反面教師として田中正造を紹介している。

同様に小松教授はこの本で、「東日本大震災」と田中正造とを結びつけている。それもそのはず、この本が刊行された 2011 年 9 月は、東日本大地震が起きてわずか 6 ヶ月しか経たない時点だったからである。周知のとおり、当時の大地震と原発事故は、全日本列島を揺るがすほど衝撃的だった。

天災に人災が重なった、「文明災」という認識が支配的だったからだ。地震や津波はやむを得ないとしても、それによって生じた原発問題とそれに臨む政府や機関の対応は、失望極まりないものだった。人々は少しずつ、日本政府はもちろん、近代文明そのものに懐疑を抱き始めた。人間が手を出すこともできない、しかも人類を脅かす、「原発」というゴミを作るのが近代文明だからだ。

このような懐疑が、100 年前に田中正造が投げかけた質問とオーバーラップした。田中正

造はすでに 1900 年に、鉱山開発による公害が、人間と自然の生命を害していると批判しながら、被害地域住民と共に反公害運動を展開した人物だからだ。小松教授が、本書の冒頭を東日本大震災の話で始めているのは、このような理由からだ。そういう点で、この本は過去と現在の対話だと言える。田中正造という人物を媒介に、100 年前と 100 年後を行き来している。さらに人間と自然の未来のために、田中正造という過去に学ぶことを勧めている。この点は各章の題名が、「鉱毒問題から学ぶ」、「自然に対する態度から学ぶ」、「公共思想から学ぶ」のように、「田中正造の○○から学ぶ」となっていることからも分かる。田中正造の価値が、100 年後にも色褪せないでいるということだ。それほど小松教授から見ると、田中正造は先駆的な思想家だった。日本は産業化が早かっただけ、それに対する省察も早かったのだ。韓国で産業文明に対する本格的な批判が出たのは、ハンサルリム運動が開始された 1980 年代のことである。

実学者としての田中正造

この本のもう一つの特徴は、田中正造を活動家としてよりは、思想家として浮き彫りしているという点だ。大多数の日本人は田中正造といえば、「天皇に公害反対を直接上訴した、義を重んじた政治家」や、「社会運動家」程度しか知らない(60 頁、14 頁)。この点は、多くの韓国人が、東学を「農民戦争」としてしか認識していないのと類似している。しかし小松教授は、田中正造を最高の思想家であり、真の「実学者」と評価している(60～61 頁、112 頁)。

ところが田中正造のいう「実学」は、福沢諭吉が主張するような、「科学」を意味する「実用実学」ではない。それは、村の中に入って人民たちと共にせよという、円仏教の第 2 代の指導者である鼎山(チョンサン) 宋奎(ソンギュ)(정산 송규、1900～1962)の表現を借りれば、一種の「実践実学」をいう。例えば、1907 年に「青年に望む」という文章で、正造は次のように述べている。「実学をつとめよ！ 村に帰るは実に付くなり。普通文字なき人民のむれに入るなり。」(144 頁、114 頁)実際、田中正造は 64 歳の 1904 年から谷中村に入って、住民たちとともに公害反対運動・自治守護運動をして生涯を終えた。

しかし、そこで彼は大きな思想的転換を迎えることになる。以前までは啓蒙の対象と見えた民衆が、学びの対象に見え始めたのである(161 頁、127 頁)。その契機は、洪水が家を襲ったにもかかわらず、平然として対処する住民たちの姿から与えられた(159 頁、126 頁)。民衆には、「自ら体得した中身」がある事実を悟るようになったのだ。彼が 67 歳の、1907

年のことだ。このように田中正造は、徹底して民衆の中で民衆と共に生きた、徹底した民衆実学者であった。そのような点で、性理学を改革しようとした朝鮮の儒教実学者や、西洋を移植しようとした日本の開化実学者とは根本的に異なる。

小松教授の洞察は、田中正造のこうした民衆的(與民的)傾向を彼の東学評価に求めている点にある。当時、儒学や西学に傾倒した韓国と日本の知識人たちは、一様に東学を「暴動」や「一揆(民乱)」とみなしたが、ただ田中正造だけが「東学を文明的」と評価しつつ「本質を見抜いた」(105 頁、88 頁)というのである。また、このような文明観は、当時の福沢諭吉的な文明観と克明な対照を見せていると指摘している。福沢をはじめ、当時の日本の大半の言論や知識人は、東学農民戦争を文明(日本)と野蛮(東学)の戦いとして見たのに対して、田中正造は正反対に、暴力を遠ざけ道徳を遵守する東学こそ「文明的」と評価したのだ(104 頁)。田中正造のこうした道徳志向的文明観は、彼の実学論と軌を一にしている。民衆の道徳性に、真の文明の可能性を見ているからだ。

自然と公共する生を生きる

最後に本書の特徴は、田中正造を、「公共思想家」として位置づけているという点である。著者によると『田中正造全集』には、「公共」という言葉が全部で 160 回余りも登場している。その中でも半数以上が最後の 6 年、従って 1907 年に谷中村で、民衆に対する一大覚醒を経験した後に見られるという。大西博士の学位論文はこの点に注目しつつ、その理由を、田中正造がこの時期に、「公共する主体としての民衆を発見」したためと分析している。そして、実際にこの時から、「公共民人」(1908 年)や「社会公共」(1909 年)のような言葉が田中正造から見られると指摘している。このような点から、我々は田中正造の言う「公共」が、おそらく民衆を念頭に置いたものであることを推測できる。つまり、彼の民衆実学的傾向を端的に示す概念が、彼の言説の中にしばしば登場する、「公共」という言葉なのである。

田中正造の「公共」の用例で特に注目に値する点は、今日のような名詞としての意味だけでなく、動詞としても使われているという事実である。名詞としての公共は、田中正造が「一身以て公共に尽す」(199 頁、158 頁)と誓った時の「公共」で、「人民」や「社会」を意味する。一方、動詞としての「公共」は、金泰昌が『공공철학대화(公共哲学対話)』(모시는사람들)[4]でも指摘したように、司馬遷の『史記』に出てくる「公共する」という意味で、「皆と共にする」という意味が込められている。田中正造からは、近代的な名詞と

しての公共のみならず、伝統的な動詞としての公共も見られる。例えば、「公共し協力して互いに大切にする生活」(公共協力相愛)がそうした例である。

しかし、小松教授の解釈によれば、田中正造にとって「公共」は、単に人間の領域だけに限られる概念ではない。それは「天産は公共の利益」や、「自然公共の大益」という表現から分かる(197 頁、157 頁)。自然を、全ての人間がともに共有する(＝公共する)恩恵であり、贈り物として見ているのだ。これを小松教授は、次のように解釈している。「天産」とは本来、自然の恵みを意味するが、それを享受するために、人が天と力を合わせることを意味することもある。このような考え方は、ただ自然を害しないという消極的な次元にとどまらず、能動的に自然と共に生きる方法を探す。その点で、新しい公共性とつながるのである。(197-8 頁、154 頁)

ここで小松教授が言う、「能動的に自然とともに生きる法」や「新しい公共性」は、東学思想家の海月(ヘウォル)　崔時亨(チウエ シヒョン)(해월 최시형)が語った「天人相与」(自然と人間がともにする)や、東学思想を説明す[5]るときよく使われる、「宇宙的公共性」(呉文煥(오문환))の概念と相通じる。人間が共に生きていくべき対象が、人間だけにとどまらず、自然(環境)や天(霊性)の次元にまで拡張しているのだ。小松教授は、田中正造や東学の追求した公共性が、従来人間と国家の領域に限られていた、西欧的公共性の限界を超える可能性があるという点で、「新しい」と考えたのだ。

しかし、この新しさは、すでに東アジア人が、または伝統的な時代の先人達が、生活の中で実践していた公共性に過ぎなかった。その点で、小松教授が本書で提示した「田中正造から学ぶ」というテーマは、「伝統から学ぶ」や、「アジアから学ぶ」に置き換えることができるだろう。まさにこの点こそ、この本が今日我々に与えるメッセージだと考える。長い間、西欧に中毒された「毒食」(76 頁、163 頁)から脱することができる解毒剤が、すでに我々自身の中に内蔵されていることを示しているのだ。それはまさに、人間はもちろん自然までも道徳の対象にする、「地球道徳」を実践する生き方である。

注

* 編集者注：本書評は、『緑色評論』編集局の許諾のもと、『緑色評論』171 号（2020 年 3 月~4 月）に掲載された書評（韓国語）を、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語に翻訳したものである。

[1] 韓国語版の頁数である。後に日本語原典の頁数も付記した。以下同じ。

[2] 日本語原典は小松裕『真の文明は人を殺さず』(小学館、2011)

[3] 日本語原典は石牟礼道子『苦海浄土　わが水俣病』（講談社、1969）
[4] 日本語原典は金泰昌『ともに公共哲学をする　日本での対話・共働・開新』（東京大学出版会、2010）

『自然と実学』創刊にあたって

小川晴久

二十一世紀を迎えるに当って、私たちの心は明るくない。先進工業国（北）に住む私たちが今のようなエネルギーを沢山使い、大量消費する生活様式を続ける限り、地球の生態系は一層破壊され、地球の未来がないことがハッキリしてきたからである。科学・技術の研究・開発をやめろというのではない。それらはかけがえのない地球の生態系保存のために、これからは奉仕しなければならない。……

このような課題がハッキリしてくるにつれて、東アジア世界でいえば一七世紀から一九世紀中頃までの、日本でいう、近世の学問や産業のあり方、価値観が、新しい魅力をもって私たちの目に映ってくる。近代が実現した自由と平等は決して手放してはならぬ。しかし近代が失ってしまった大切なものをまだ保持していた近世。二十一世紀が切り拓かなければならない新しい生活様式を構築するに当って、示唆に富む価値観と生き方を豊かに持っていた時代。

この近世を今までのように近代につながる要素だけを評価するという視角ではなく、後の近代を、生態系を守る視点からトータルに批判できる独自の価値をもった時代としてとらえる新しい近世像。農業社会をおくれた停滞した社会であったとみたり、貨幣経済の発達を社会発展の尺度とみるような、これまでの社会発展観の見直しも必要となるであろう。

私たちの日本東アジア実学研究会は一九九四年に誕生した。一九九〇年から始まった、東アジア三国の近世の学問を実学ととらえ、二年ごとに研究を交流する東アジア実学国際シンポジウムを日本で主催したときに私たちの研究会は出発した。ここでいう実学とは近代以後の実用の学としての、いわゆる実学ではなく、東アジアの十八世紀に開花した真実を重んずる、学問の総体的規定としての、実学である。（福沢諭吉に代表される）近代的「実学」の実践に余念のない日本では、江戸時代の学問（とりわけ江戸儒学）を近代批判の視点からとらえ直してみようという自覚は依然として弱い。

二十一世紀の学問のあり方、文明観や生活様式の改変をはかるために、私たちは主に東アジアの近世、とくに日本の近世から、できるだけ多くのものを学ぶつもりであるが、このような課題に役立つものであれば、洋の東西を問わず、また時代必ずしも近世に限定せず、誌面を作り、研究を重ねていく。地球の生態系を守るための学問、そのためにこそ科学や技術は奉仕しなければならぬという思いを込め、近世の実学から学び、近代（現代）の実学を改変するために、本誌の名を「自然と実学」と命名することにした。……思いを同じくする人々との交流、協働、そして入会を広く求め、呼びかけたいと思う。本誌が一人でも多くの人々によって読まれることを願う。

二〇〇〇年六月

自然と実学 第四号 目次

【巻頭言】小川晴久……1

【特集】東日本大震災・「フクシマ」問題と実学

小川晴久「大震災・大事故の中で三浦梅園の『養生訓』を読む」……5

小嶋康敬「「天道」と「人道」との交響― 十一番目の戒律を二宮尊徳から学ぶ―」……20

古藤友子「災害と食糧―二宮尊徳の烏山仕法にみる―」……38

大橋健二「フクシマと熊沢蕃山「収斂」の実学」……51

【論文】

鈴木規夫「〈「実学」の転回〉ノート」……69

別所興一「勝海舟の東アジア認識と“文明開化”観」……88

森野榮一「西周における政治経済」……103

【報告】

農哲学院・山田靖也「コンゴ・ルブンバシの現状と可能性」……116

【資料紹介】

訳注・解説 渡邊裕馬「「生財説」(『梅月堂集』)朝鮮　金梅月堂」……146

【第十二回東アジア実学国際学術大会予告】……154

―メインテーマ『東アジア世界の「知」と学問・伝統の継承と未来への展望』―

【東アジア実学研究会会則および入会案内】……158

編集後記

本号は、2019年冬に仙台で開催された第15回<東アジア実学>国際フォーラム（総合主題「近代の暴走と実心実学」）の会員発表論文を中心に構成したものである。日中韓の会員が一堂に会し、総合主題「近代の暴走と実心実学」に関して言葉を交わす、その熱量は本号からも感じ取って頂けるのではないかと思う。また、本フォーラムでは若手研究者による彩りのある論壇も盛況を呈した。こうしたフォーラム当日の研究会の成果に加えて、本号では詩作、書評などの投稿もあり、本研究会が多様な在り方を含みこむ場であることを示している。また中国・韓国両実学研究会でも社会にその成果を発したり、国籍・所属を問わず多くの新会員の参加を得たりなど、今後の活動の幅の広がりを思わせる。

こうした研究会のひたむきな成果を編集している過程で、COVID-19による社会の動揺が起きた。我々が立脚している近代社会は盤石さや合理さを表看板にしながら、その範囲や動きを拡大していくにつれて、一人一人の人間を止まぬ嵐の中に野晒しにしていく様が歴然と現れる現状となった。

また、その観点からも、本フォーラムが仙台、つまり東日本大震災と原発事故から10年が経とうとしている東北という地で行われたのも意義深い。あらゆる近代の問題は、至る所に、目前に、我々が向き合うのを待ち構えている。

『自然と実学』と銘打った本号が、こうした急速な変化に囲まれる社会に対して発する実直なメッセージが、一人でも多くの方に届くことを祈るばかりである。　（鎌田健太）

自然と実学　第五号

二〇二〇年四月二十日発行

発行者　日本東アジア実学研究会

email：　sstrleaj*gmail.com (*を@に置き換えてください)

【入会のご案内】

本研究会への入会をご希望される方は、以下の入会申込書に必要事項を書き込んだのち、郵送または email で事務局にご提出ください。

日本東アジア実学研究会事務局
〒980－0862 宮城県仙台市青葉区川内 27-1 東北大学大学院文学研究科 片岡龍研究室
email： sstrleaj*gmail.com（*を@に置き換えてください）

【会費】

○一般会員　　：1,000 円×3 口以上　／1 年
○ポスドク・学生会員　　：1,000 円×1 口以上　／2 年
○通信会員（海外在住）　：無料

・郵便振替
口座記号番号：02280-2-143525
口座名称(漢字)：日本東アジア実学研究会
口座名称(カナ)：ニホンヒガシアジアジツガクケンキュウカイ

・ゆうちょ銀行・他行から
店名：二二九（ニニキユウ）店（229）
預金種目：当座
口座番号：0143525

入会申込書

日本東アジア実学研究会　御中

日本東アジア実学研究会への入会を希望します。

年　　月　　日

ふ り が な		性別	
氏　　名		生年月日	西暦　　年　月　日
現　住　所	〒 TEL (　　)　　-		
メールアドレス			
所属・職名			
専門分野			
メンバーシップ （該当番号に印をつける）	1、一般会員　2、ポスドク･学生会員　3、通信会員		
自己紹介文			

■『自然と実学』第 5 号(2020 年 4 月 20 日)

【封面】 插图 宫崎安贞《农业全书》

【目录】

【卷头诗】

欧阳祯人《剑铸千代沧桑　四首》 (1)

【特辑】

《近代的暴走与实心实学》　第 15 次<东亚实学>国际论坛 (8)

【基调报告・评论】

片冈龙 《作为生命间回响的“实心实学”》 (19)

〈评论〉本乡隆盛《关于片冈龙教授的基调演讲》 (27)

【论坛】

金凤珍 《东亚“儒教的近代”与日本“兵学的近代”》 (30)

大桥健二 《长寿社会与现代文明——东亚“西洋近代”受容共同体的困惑与展望——》 (49)

金宝琳《<主制群征>的传播与受容——以中日韩对人体论的理解为中心》 (68)

欧阳祯人 《刘咸炘对新文化运动的态度》 (92)

板垣雄三 《伊斯兰文明看实心实学的视角》 (105)

【年轻研究者论坛】

闫秋君 《清法战争期间中日近代化差异性的考察——以清国纪行文<观光纪游>的铁路建设为线索》 (125)

王一兵 《世界地理学的发展与兰学者的对外认识——以大槻玄泽的北方研究为中心——》 (137)

范帅帅 《关于三十年代的铃木大拙的思想变容》 (146)

樊传桑《日本中世末期宋学的受容 以清原宣贤的<大学听尘>为中心》 (160)

保泉空 《对近代的祈祷——以吉满义彦的超克论为中心——》 (171)

【书评】

赵晟桓 “天地一同，民众与共”小松裕著『참된 문명은 사람을 죽이지아니하고（真正的文明不会杀人）』（상추쌈、2019） (178)

【《自然与实学》创刊寄语 小川晴久】 (184)

【编辑后记 底页】

【入会指引】【入会申请书】

■『자연과 실학』제5호(2020년4월20일)

【표지】 삽화 미야자키 야스사다(宮崎安貞) 『農業全書』로부터

【목차】

【권두시】

어우양 전런(欧陽禎人)「剣鋳千代滄桑 四首」 (1)

【특집】

「근대의 폭주와 실심실학(實心實學)」 제15회<동아시아실학>국제포럼 (8)

【기조보고・코멘트】

가타오카 류(片岡龍)「생명과 생명이 울려 퍼지는 「실심실학」」 (19)
<코멘트>혼고 다카모리 (本郷隆盛)「가타오카 류・기조보고에 대해서」 (27)

【논단】

김봉진「동아시아의 「유교적 근대」와 일본의 「병학적 근대」」 (30)
오오하시 켄지(大橋健二)「장수사회와 현대문명——동아시아〈서양근대〉수용공동체의 아포리아와 전망」 (49)
김보름「『주제군징』의 전래와 수용 —인체론에 대한 한중일의 이해를 중심으로」 (68)
어우양 전런(欧陽禎人)「신문화 운동에 대한 류셴신(刘咸炘)의 태도」 (92)
이타가키 유조(板垣雄三)「이슬람문명에서 실심실학을 보는 perspective」 (105)

【차세대연구자논단】

옌 추쥔(闫秋君)「청불전쟁기 중일 근대화의 상이성에 대한 일고찰 -청나라 기행문 『観光紀遊』의 철도건설론을 단서로-」 (125)
왕 이빙(王一兵)「세계지리학의 발달과 난학자의 대외인식 —오오츠키 겐타쿠(大槻玄沢)의 북방연구를 중심으로—」 (137)
판 솨이솨이(范帥帥)「30년대 스즈키 다이세츠(鈴木大拙) 사상변용에 대해서」 (146)
판 촨선(樊传燊)「일본 중세 말기 송학의 수용—기요하라 노부카타(清原宣賢)의 『大学聴塵』을 중심으로」 (160)
호이즈미 소라(保泉空)「근대에 대한 기도——요시미츠 요시히코(吉満義彦) 의 초극론을 중심으로——」 (171)

【서평】

조성환「천지와 함께, 백성과 더불어」 고마츠 유타카(小松裕) 저 『참된 문명은 사람을 죽이지 아니하고 (真の文明は人を殺さず)』 (상추쌈、2019) (178)

【『자연과 실학』창간에 즈음하여 -오가와 하루히사(小川晴久)】 (184)

【편집후기・판권장】 【회원가입안내】 【회원가입신청서】