



知の普遍性と限界：
明治期における西洋知の受容と伝統知

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-04-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉山, 雅夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006047

知の普遍性と限界 -明治期における西洋知の受容と伝統知

杉山雅夫

存在は様々な方法で語られうる。

アリストテレス（形而上学Γ.2, 1003b5）

序 グローバル化と近代化 近代化の意味するもの

1. 日本に哲学は存在するのか
2. 普遍的な基準としての伝統知—儒教
3. 儒教的世界観の相対化
4. 西洋の学問の導入と儒教的論理
5. 西洋的「理」の発見
6. 儒教的論理と西洋的理念の関わり
7. 軍人勅諭への道
8. 結論

序 グローバル化と近代化 近代化の意味するもの

国際化、グローバル化といわれて久しいが、果たして世界は、本当に世界化、グローバル化しているのでしょうか。そうであるならばそれはどのくらいの規模でそうした傾向が見られるのでしょうか。本当に世界が均一化しつつあるのか、それとも一部の現象が過度に一般化して論じられているだけなのであるのでしょうか。

確かに他世界の文化や製品、人々が国境を越え広がっているということも厳然たる事実である。そうした物や人のもたらす新たな価値観は、他文化を受容する地域の価値観、慣習と対峙する過程で何らかの変化をもたらさざるを得ないであろう。しかし一方、それはネガティブな問題も生み出しうる。例えば欧米的な価値観の他地域への浸透や、資源獲得を巡る大資本の地球上のあらゆる場所でのプレゼンスは、非欧米地域において、欧米とその他の地域の富の不平等な分配や文化の差違をより鮮明に可視化し、より激しい敵意を生み出し得る。経済的技術的なグローバル化は、こうして普遍化と差異の拡大を同時に生み出す。またグローバル化は、アイデンティティの危機観を生み出し、良かれ悪しかれそれまで存在しなかった新たなアイデンティティを「創造」することもある。

こうしたグローバル化は、無論今に始まったことではない。近代に関わる最も大きなグローバル化の始まりとしては、スペイン、ポルトガルに始まる大航海時代が挙げられるし、その後拡大してゆく西洋列強による植民地主義もそこに含まれる。20世紀後半に盛んになる「近代化」の理論は、とりわけ第二次大戦後、ポジティブな意味でグローバル化する新しい世界の将来像を象徴

的に提供しえた。近代化という言葉には、世界はいずれ近代化する運命にあり、世界中のどの国もいずれそうした段階に到るであろうという、歴史の同一目的への直線的発展を前提にした、グローバルなシンクロナイゼーションが前提されている。

富永健一は「近代化と産業化」が、「西洋で創始された」「一回起的歴史的な現象」でありながら、それが「一般化された・反復可能な事象に転化した」と述べている¹⁾。そして彼によれば、近代化とは、技術的経済的、政治的、社会的、そして文化的な側面がある。それは人力・畜力から機械力へ、第一次産業中心から第二次、第三次産業への、また自給自足経済から資本主義経済への移行、あるいは封建的専制主義から民主主義国家への変換、また核家族、機能集団化、都市化が進み、自由平等が実現し、最後に文化的には、神学的非合理主義的な知識や価値観が、実証的、合理主義的なものに変容するということであるとされる²⁾。

しかしこうした議論は、われわれの現在の世界情勢の認識とは食い違ったものとなっている。技術の浸透や資本主義化は、いわゆる先進国を除いては、十分に浸透しているとは言えないし、世界の多くの国においても民主主義や合理主義的な考え方が機能しているようにも見えない。近代化の理論は、極めて限定的であり、富永の言う「一般化された・反復可能な事象」とは言い難くなってきている。それどころか近代化の実体は、そもそも存在するのか、もし存在するとしたら、それはどのようなものであったのかを改めて考える必要がある。近代化の問題は、明治以来、非西洋である日本がまさに直面してきた最大の問題の一つであり、様々な分野で議論がなされてきた。その中で、日本は西洋的な近代化に成功した事例として論じられることが多い。日本における「西洋的近代化」は、まさに日本が本格的にグローバル化に否応なく組み入れられた歴史的な事件であり、現在の日本のあり方を決定づけたものであることは間違いない。

ところで、日本が「明治において西洋文明を取り入れ西洋化した、あるいは近代化した」という決まり文句が往々語られるが、その意味はどのように解釈すべきであろうか。それは和魂洋才という言葉で言われているような、伝統的な精神は残り、日本が従来への諸制度を西洋的な制度に転換したという外的制度的な変化がいわれているのであろうか。あるいは日本人自体のメンタリティ、思考や慣習が西洋化の影響を受けた結果、本来の「日本人らしさ」が、変容あるいは喪失してしまったということが意味されているのであろうか。しかし現在、我々が考えるべきことは、日本の社会は、近代化論の中で声高に言われてきたように、本当に外面的、内面的に何らかの意味で「西洋化・近代化」したのかと言うことである。無論近代化が日本においてどのように作用したのかといった包括的な問題は、この論の問題ではない。この論文で考察しようとするのは、日本の西洋化・近代化といわれる現象が、明治期前後の伝統的な知と西洋的な知との関わり合いの中で、どのように相互的な影響をもたらしたのかを思想的面から一瞥することにある。このことは、現在のグローバル化といわれる状況の中で、我々の知のあり方がどのような変容を受

¹⁾ 富永健一、近代化の理論、講談社学術文庫、1996/1998、p52.

²⁾ 同上、p34 - 35.

けうるのかの一つのバロメーターになる可能性を示しうると思われる。

以下に議論されるのは、知的な越境を試みた当時の知識人がどのように西洋と日本の学問という全く異なった知的システムとして考えられる二つの領域の差異性を媒介し、越境しようとしたのかを考察する。そうした問いは、様々な他の問いとも関連している。つまり、伝統知から西洋知への越境はそもそもどのように可能であったのか。そして西洋知の理解は何をもたらしたのか。さらには、人間の理解力はどれほど普遍的なものなのであろうか。人間は他文化において生成発展した知をどこまで理解しうるのであろうか。また、その際の理解とは、何ををもって理解とされるのであろうか、といったような問いである。こうした問いは、日本における近代化、グローバル化を論じる場合に、必要なものとなるであろう。

1. 日本に哲学は存在するのか

わが日本古より今に至るまで哲学なし。本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至ては嘗焉たり。仁齋徂徠の徒、経説につき新意を出せしことあるも、要、経学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を発して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範囲の事にて、純然たる哲学にあらず。近日は加藤某、井上某、自ら標榜して哲學家と為し、世人もまたあるいはこれを許すといへども、その実は己れが学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いはゆる崑崙に箇の棗を吞めるもの、哲學者と称するに足らず。それ哲学の効いまだ必ずしも人耳目に較著なるものにあらず、即ち貿易の順逆、金融の緩漫、工商業の振不振等、哲学において何の関係なきに似たるも、そもそも国に哲学なき、あたかも床の間に懸物なきが如く、その国の品位を劣にするは免るべからず³⁾。

こう述べたのは中江兆民である。こうした日本における哲学不在の考えは、西洋哲学、日本哲学という名称を生み出し、日本哲学というものの、明治以降の西洋哲学受容後の西洋哲学を前提とした議論を指すのが普通である。日本の哲学の歴史は、明治以前は、プラトン・アリストテレスに始まる西洋哲学の歴史に合流してしまうのである。西周の翻訳とされる「哲学」を西洋哲学と前提とするのであれば、日本に哲学がないとされるのは当然の帰結となるが、そうした考えからは、なぜそれまで哲学を知らなかった日本人が哲学に多大な興味を持ち、それを「理解」し、様々な新たな思考を展開し、日本の知識人に大きな影響を得たのかを説明しにくくなる。それとも明治以降の日本における哲学の歴史は、中江の言うように永遠に、「その実は己れが学習せし所の泰西某々の論説をそのままに輸入し、いはゆる崑崙に箇の棗を吞めるもの」であり続けるのであろうか。こうした考えにあっては、文化の伝播とそれによる相互作用あるいはそれによる該当する文化の変容といった問題は考慮されていない。そうであれば、ギリシャから始まるアラビア半島をへて、ヨーロッパに伝播した哲学の歴史はオリジナルの思考のただの模倣や物まねでしかないことになる。あるいはいわゆるヨーロッパ人は創造的であるが、日本人はそうではないと

³⁾ 中江兆民、「一年有半・続一年有半」、岩波文庫、1995、p31.

ということなのであろうか。そうすればそこには、人種的なバイアスが存在することになる。

そして中江の議論にはもう一つ、ある文化圏内における知的な遺産の連続性をどのように考えるかという大きな問題が含まれている。明治以降日本は、中江のみならず、多くの知識人が、江戸の知的遺産と明治以降の西洋近代の強い影響を受けた知的な議論を切り離そうとしてきた。儒教的な教育は次第に大学教育を頂点とする西洋的な学問体系に転換され、人文科学においては西洋哲学があるべき学問の理想型の一つとされるようになる。明治以降益々、江戸以前の「哲学的」な議論（そこには人間存在についての議論や天地創造など様々な「哲学的」な議論も含まれていた）は、哲学議論から排除され、日本「思想」としてマージナル化される事となる。それは哲学ではない何物かであり、しかも思想的にその新たな哲学議論の基本概念を提供していた儒教の過去における議論にしても、長い間単なる中国的な議論の模倣として考えられていたのである。

それまで福沢諭吉など開化主義者を高く評価していた丸山真男が日本政治思想史研究において荻生徂徠を近代化の流れに位置づけて合理主義者としての新しい解釈をしようとしたのはそうした意味で、それまでの儒教研究の転換点の一つとなった⁴⁾。しかし近代論者であった丸山の議論は、徂徠の議論それ自体でなく、徂徠を西洋的な哲学的文脈に位置づけることによって過去の儒教的な議論に正当性を付与したものであった。しかしその後、明治以前と以後の新たな思想的な連関付けは、西洋哲学を最も早く原書によって理解し、それを日本の思想界に導入しようとした哲学者、例えば、西周や津田真道、加藤弘之などを論じた次の世代の研究者によって、西洋哲学の理解の際に様々な儒教的な思考の枠や概念が大きな媒介を果たしたことが次第に明らかにされるようになった。例えば渡辺和靖は、それまで明治において生まれた日本の哲学が西洋の哲学によって創造され、日本の儒教と西洋哲学という二つの哲学の間には完全な断絶があるかのような見方を、変える試みをした。渡辺は近代を「近代化を阻害する封建的残滓あるいは反動としての」日本における学問的「伝統」対近代的である西洋的な哲学という対立で考えるのではなく、我々はその学問的伝統を「コア・パーソナリティ」、あるいは思考様式の基体と考え、それを「自覚的な主体として捉えかえし、その規定を自らの条件として新しい創造へ」向かうべきであると考えた。そして明治において西洋哲学を論じた日本の哲学者の議論の中に、儒教的な思考原理がどれほど有効に働いていたのかを詳しく論じた⁵⁾。この渡辺の研究は、それまで、明治以前の哲学的な議論をもっぱら否定的に論じ、近世と近代の思想的な断絶をひたすら拡大してきた、とりわけ戦後以降の、学問的なあり方を変え、二つの時代の思考の在り方の連続性を意識させ、新たな歴史理解を生み出すきっかけの一つとなった。

外国の日本の思想史研究においては、H.D.Harootunian、Najita Tetsuo、酒井直樹のような日本の明治以前の学問的議論を普遍的な哲学議論として考察する研究が現れる。しかしながら、現在の状況を考えれば、こうしたアメリカにおける研究がいわゆる「日本哲学」研究の伝統的な「哲

⁴⁾ 丸山真男、日本政治思想史研究、東京大学出版会、1952/改訂版 1983。

⁵⁾ 渡辺和靖、明治思想史 儒教的伝統と近代的認識論、ペリカン社、1978。

学」イメージ、西洋と非西洋という分類、に与えた影響は未だ部分的に見える⁶⁾。日本の現在の哲学的な思索は、明治以前と以後ではその起源において連続性を欠いているのであり、明治以後の哲学的思索は、江戸的な儒教的なものを周縁化し、自らが西洋的な伝統の中に取り込まれていると考えられているのである。

しかし一つの国の長い思想的伝統が、他文化の影響を取り入れたからといって、その連続性が忘却されてしまい、その連続性を厳密に反省されないままに、二つの独自なものとして並行的に存在するのであればそのことは極めて不可思議なことである。仏教も儒教も元来外国のものであり、日本における哲学的宗教的な議論はほとんどすべてこうした思考枠の中で形成発展してきたのではないであろうか。それをすべて外国の単なる模倣であるというならば、学問の創造性や進展というものとはなくなってしまう。日本の哲学がなかなか西洋哲学の模倣というイメージを払拭できないとすれば、それはまさに日本人哲学者による過去の伝統知からの意識的な断絶によって、西洋哲学という別の起源に寄生してしまい、日本のそれ以降の哲学的思考がよってたつべき根拠を喪失してしまっているからではないであろうか。

しかしながらすでに言及したように現在は次第に、明治時代の哲学者の中の伝統知と西洋知との関連が様々に議論されるようになった。その中で明確にされたのは、伝統知を否定的に論じ、西洋知を唯一の学問の規範とするように見える明治以降の日本における哲学議論も実は、伝統知の認識枠に基づいて理解され、それとの類似性や延長として受容されていたということである。こうした議論は、日本における「哲学」の流れを連続性という視点から考える上で重要である。実際明治の哲学者たちもそうしたことは非常に明確に意識していたことは間違いない。

2. 普遍的な基準としての伝統知－儒教

人は三段階有ると知る可し。総じて天は往古来今不易の一天なり。人は天中の一小天にて、我より以上の前人、我以後の後人と此三段の人を合せて初て一天の全体を成すなり。故に我より前人は、我前世の天工を亮けて我に譲れり。我之を継で我後人に譲る。後人は是を継で其又後人に譲れり。前世・今生・後生の三段あれども、皆我一天中の子にして此三人有りて天帝の命を任課するなり。「仲尼祖述堯舜」「継前聖開来学」、是孔子のみに限らず。人と生れては人々天に事ふる職分なり。身形は我一生の仮託、身形は変々生々して、此道は往古来今一致なり。故に天に事ふるよりの外、何ぞ利害・禍福・榮辱・死生の欲に迷ふことあらん乎⁷⁾。

上の引用は1865年に元田永孚が筆録した横井小楠の沼山閑話からのものである。横井小楠は、肥後藩の百五十石の藩士の二男として1809年に生まれた。部屋住みであったにもかかわらず、その才能によって1862年に政事総裁職となった越前藩主松平慶永の希望で、短期間とはいえ、政治補佐として政治の舞台の中心で活躍した。小楠は外国語を解さなかったが、西洋事情に大きな関心を持ち、世界を見据えての日本の将来を考えることができた。彼は江戸末期の、明治という新

⁶⁾ 例えば、日本哲学史フォーラムの雑誌「日本の哲学」シリーズなどはそのように構成されている。

⁷⁾ 日本思想大系「渡辺崋山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内」、佐藤、植手、山口編、岩波書店、1971、横井小楠 沼山閑話、p514-515。

たな時代がまさに始まる場に生きながらも、儒教的な世界の中にいた人物である。

小楠の考え方は、西洋的な思考に長じているというよりもむしろ、徹底的に儒教的である。そして西洋賛成論者のように一方的に西洋をよしとするのでもなく、尊王攘夷派のように西洋を悪とするものでもない。彼は基本的に開国主義者であり、外国との貿易を勧めるべきだと主張する。しかし彼の政治の原点は、鎖国か開国か、あるいは西洋か日本かという点にあるのではなく、仁政にある。彼は、「国是三論」の天・富国論の中で、原則のない鎖国や開国ではなく、「天地の気運に乗じ、世界万国の事情に随ひ、公共の道を以て天下を経綸」⁸⁾すべきであるとし、その基準は「堯舜孔子の道」、「三代（禹・湯・武）の治教」という過去に存在したとされる理想社会であるとした。その仁政とは、「人君は上に在て、慈愛恭儉・公明正大の心を操つて是を古聖賢に質し是れを武備に練り、是を聖教に施すに性情に本づき、彝倫により至誠惻怛を以て臣僚を率ひ黎庶を治む」⁹⁾というものである。こうした仁政の基準に基づいて、例えば外国との貿易が民衆を豊かにするに足るものなのかという視点から議論される。そしてこうした「堯舜孔子の道」という理想は、世界中に及ぶのである。小楠の西洋を見る目は、醒めている。

小楠は、オランダやイギリスのジャガタラ（インドネシア）あるいはインドの植民地化、アメリカの独立戦争を知っている。しかし西洋にも仁政は存在する、と彼はいう。ただ西洋の仁政は、「不仁不義」の結果として災悪を招いたという歴史的な反省から暴虐を慎むようになったということにすぎず、「公平無私の天理」に従っているわけではないのである¹⁰⁾。それは学問の性格の違いから生じている。彼は西洋人が人情を理解できない理由をこう述べている。

西洋の学は唯事業之上の学にて、心徳上の学に非ず。故に君子となく小人となく上下となく、唯事業の学なる故に事業は益々開けしなり。其心徳の学無き故に人情に亘る事を知らず、交易談判も事実約束を詰るまでにて、其詰る処ついに戦争となる。戦争となりても事実を詰めて又償金和好となる。人情を知らば戦争も停む可き満ちあるべし。華盛頓一人は此処に見識ありと見えたり。事実の学にて心徳の学なくしては、西洋列国戦争の止む可き日なし。心徳の学ありて人情を知らば、当世に到りては戦争は止む可なり。天守教の如きは西洋も本意とする事に非ず、此の邦の仏教の如し。唯以是諭愚民の一法に備ふるのみ¹¹⁾。

しかしだからといって、彼は西洋を理の世界から除外してしまうわけではない。彼はアメリカ、イギリス、ロシアその他の国々でも、学校、病院、幼院、聾啞院などを設けており、「政教悉く倫理によって生民の為にするに急ならざるはなし。殆三代の治教に符合するに至る」¹²⁾と賛美もしている。

小楠は、儒教が生まれた中国についても、聖人の国であった国が現在では、「三代に治道を講

⁸⁾ 同上、横井小楠、p441.

⁹⁾ 同上、国是三論、p464.

¹⁰⁾ 同上、沼山対話、p504-505.

¹¹⁾ 同上、沼山閑話、p516-517.

¹²⁾ 同上、国是三論、p449.

究するの学」もなく、政治家は「俗流当世の務を為す迄の人」であり、西洋の機械も採用せず、西洋人に軽蔑されていると述べている¹³⁾。こうして儒教的な天理は潜在的にも顕在的にも、世界に公平に普遍的に作用していると考えられている。こうした世界全体を視野に入れた普遍的な視点というのは、日本における知識人の中でも極めて珍しい。明治以降になれば、ほとんどの知識人が西洋を頂点にした世界秩序の中に取り込まれ、そうした枠組みの中でしか世界を見ようとしなくなる。それは現在の世界でも引き継がれている。しかし小楠の世界観は儒教的な普遍主義の故にむしろ遙かにグローバルなのである。彼は「学問の規模は世界皆我分内と致すべく候。凡我心の理は六合に亘りて通じざることなく、我側但の誠は、宇宙間のこと皆是にひびゞかざるはなき者に候」¹⁴⁾と述べる。これは単に彼の内面的な態度でなく、政治的な方針にも反映される。

我が国の万国に勝れ世界にて君子国とも称せらるゝは、天地の心を体し仁義を重んずるを以て也。亜墨利加・魯西亜の使節に应接するも、只此天地仁義の大道を貫くの条理を得るに有り。此条理貫かざれば、和すれば国体を損ひ、戦ば破れ、二ツのものゝ勢真に顕然たるは更に又云に不及事也。

凡我国の外夷に処するの国是たるや、有道の国は通信を許し、無道の国は拒絶するの二ツ也。有道無道を分たず一切拒絶するは、天下公共の実理に暗して、遂に信義を万国に失ふに至るもの必然の理也。然るに其有道と云るは、唯我国に信義を失はざる国のみを言ことにあらずして、自余の国に於るも又信義を守り侵犯暴悪の所行なく、天地の心に背かざるの国を云ることにして、此等の国ありて我に通信交易を望むに、我是を断て拒絶するの道理あるべきや¹⁵⁾。

国の信義は対日本との関係だけでなく、普遍的でなければならない。小楠には「天地の間はただ是道理のあるあり。道理をもって論さんには夷狄禽獣といへども服せざる事不能也」¹⁶⁾という普遍的倫理的な確信がある。これが、「故に我は戦闘必死を宗とし、天地の大義を奉じて彼に应接するの道、今日の一義にあらずや」¹⁷⁾という一貫した主張を生むのである。むろん実際には、朝廷と幕府との様々な駆け引きや西洋列強の軍事的政治的圧力の中でそうした小楠の望むような原則は実現されることはなかった。しかしこうして世界をある意味で「公平で平等な」仕方でも観察できたのは、まさに儒教的な天理という普遍的な価値観の存在であり、それに対する絶対的な確信であった。儒教的な世界観による、矮小なナショナリズムを超えたこうした視点は、封建制や身分制といった反「近代的な」、儒教に必然的に内在する価値観と共に総じて否定されるのではなく、別の視点から積極的に評価する必要があるのではないかと思われる。

¹³⁾ 同上、沼山閑話、p517.

¹⁴⁾ 同上、沼山対話、p498.

¹⁵⁾ 同上、夷虜応接大意 p434

¹⁶⁾ 同上、p435-436.

¹⁷⁾ 同上、夷虜応接大意 p436.

3. 儒教的世界観の相対化

小楠に見られるような儒教的な世界観は、明治において直ちに消滅したわけではない。唯一絶対的であった儒教的伝統的世界観が、やがて西洋的な世界観に次第に取って代われ、それがそれとして次第に意識されなくなる長い知の転換のプロセスが始まる。

急激に流入し受容され始めた西洋文明は、やがて主に支配階級の中心的な知の体系であった儒教を時代遅れで役に立たぬものとして立ち現すようになる。福沢諭吉は当時すでに儒教について次のように述べている。

儒学は仏法とともに各その一局を働き、我国に於て、今日に至るまで、この文明を致したることなれども、何れも皆、古を慕ふの病を免かれず。宗旨の本分は、人の心の教を司り、その教に変化あるべからざるものなれば、仏法または神道の輩が、数千百年の古を語て、今世の人を諭さんとするも、尤のことなれども、儒学に至ては宗教に異なり、専ら人間交際の理を論じ、礼楽六芸の事をも説き、半は之を政治上に関する学問というべし。今この学問にして変通改進の旨を知らざるは、遺憾のことならずや。

人間の学問は日に新に月に進て、昨日の得は今日の失と為り、前年の是は今年の非と為り、毎物に疑を容れ毎事に不審を起し、これを糺しこれを吟味し、これを発明しこれを改革して、子弟は父兄に優り、後進は先進の右に出て、年々歳々、生また生を重ね、次第に盛大に進て、顧て百年の古を見れば、その粗鹵不文にして慙笑すべきもの多きこそ、文明の進歩、学問の上達というべきなり¹⁸⁾。

修身の学であると同時に経世の学でもあった儒教が、科学技術に基づく西洋の圧倒的な軍事力、経済力の前で対応できない状況の中で、日本がそれに対応するためには西洋の知識を得るしか手段が存在しないと考えるのはある意味で当然であったろう。江戸時代にも様々な科学技術の進展、天文学、数学、地質学、植物学、農業に関わる様々な技術、地理学など多様な学問が存在していたにも関わらずそうした学問は体系化されておらず、単なる技術や趣味と考えられていた。一方儒教の理は、人間関係のあり方を規定し、社会を構成する政治秩序そのものであった。それ故、そうした倫理的な原理の外側にある自律した自然原理、自然法則を認めるということは儒教的な原理からすれば不可能であり、それを取り入れて体系化することはできなかったと考えられる。いずれにしても、福沢にとって儒教は、同じ箇所述べているように「学問に権なくして却て世の専制を助」け、「権力の偏重」を生みだしてきた体制側のイデオロギーであった。

しかしまた多くの知的エリートも、儒教的思考はもはや押し迫る西洋諸国の軍事的商業的圧力に対抗しうる力を持ち得るとは考えていなかった。西洋の学問の形而上学から技術、数学、自然科学に渡る、包括的で一貫した学問体系は、それまでの主に形而上学、倫理に偏った儒教的学問を圧倒した。開国前にすでに中国やオランダを通じて、天文学や医学などは、原書を解すること

¹⁸⁾ 福沢諭吉、「文明論之概略」、岩波文庫、p231.

のできた知識人によってある程度は知られていたが¹⁹⁾、やがて留学という形で、若いエリートが西洋の学問と直接関わることになる。

4. 西洋の学問の導入と儒教的論理

そうしたエリートの中の一人である西周は西洋哲学を移入した最初の人物の一人である。西は江戸時代の文政12年（1829年）に岩見国津和野の医師の家系に生まれ、初めに儒学、とりわけ徂徠学に惹かれ、その後藩の命令により宋学を以て儒者として身を立てる事となるはずの人物であった。このような極めて江戸的な人物が、時代の大きな変革の中、オランダ語、英語などを学び、最初の留学生としてオランダに派遣され西洋の学問を学び、「理解」し得た。この伝統知から西洋知への大きな転換が可能であったこと自体、ある意味で驚くべき事であるように思われる。そうした我々の驚きは、やはり西洋と日本という「全く異なる」二つの文化圏は本来理解し得ないものであるという思いから来るのであろう。しかも西の西洋思想理解は深く、多くの領域に及ぶ。明治期に直接文献を学ぶこととなった多くの知識人は、西洋の学問とそれまでの儒教を中心とする思想の隔たりを「虚学」と「実学」という対立の形で、繰り返し論じることになる²⁰⁾。

西周は、当時の西洋の学問分野を包括的に解説した「百学連環」のような百科全書的な著述を含め、政治学、経済学、宗教、論理学、哲学などに到るまで広大な学問領域を跋涉し論じた。そうした西の最初の関心は一元的な儒教の学問体系に比較して、広大で異質な西洋の学問を体系づけることであったように見える。そうした多領域の学問分野を複数の他言語で理解し、それぞれの分野の状況を把握し得た。西は獲得した伝統知と西洋知の隔たりをどのように連関付け、理解し得たのであろうか。西洋の学問体系と伝統的な日本の儒教的な学問体系の中に全く思考の連続性がなければ、おそらく西洋思想を理解することは極めて困難であったに違いない。理解が不可能でなくても、それを自分たちの生きている生活領域や政治的な制度の中に生かしてゆくことはできなかったのではないであろうか。確かに当時の日本にとっては、西洋を受容するという意外に西洋に対抗する選択肢はほとんどなかったともいえる。しかし多くの非西洋諸国は、西洋的な近代化を積極的に推し進めようとはしなかったのである。そこにはやはり日本の伝統知と西洋知との接点が存在すべきであるとの仮定が成り立つのではないであろうか。

¹⁹⁾ 参照 金子務、江戸人物科学史、中公新書、2005。

²⁰⁾ 顧フニ東洋ノ学ハ、道德政治ヨリ出テ、只修身ノ一科ニヨリ推充シ、無形ノ理学、高尚ノ文芸ヲ玩フ、日用生理ノコトニ至リテハ猥俗ナリトテ曾テ慮リ及サス、故ニ美風善行モ、一般ノ人民ニ及ハス、婦人ハ、深閨ノ内ニ幽閉セラレ、人生ノ快樂ヲウクルヲ得ス、農工商ハ、猥俗ノ生理ニ暇ナケレハ、人倫ノ道ヲキクヲ得ス、全国民文盲域中ニ於テ、士君子ノミ、其志ヲ高尚ニスルモ、其切実ノ財産生理ニ疎ナレハ、貧窶ニヨリテ其本領ヲ失フモノ、比比ミナ是ナリ、西洋ハ之ニ反ス、其所謂ル学ハ、皆人ノ財産生理ニ困難ナク、国民ノ義務ヲツクスニ欠乏ナキコトヲ、学知スルヲ本トナシ、有形ノ理学ヲ務メ、營生計理ノ実事ヲ講ス、故ニ修身ノ理ハ、反テ僧徒ニ頼ル、文学全国ニ普キモ、猶未来ニ冥福ヲ俟求ス、然リ而テ、其生理ヲ熟究スルニヨリ、礼節ヲシリ、野蛮ノ行ヲ脱スルニ至リタリ、是東西ノ学、其趨向ノ異ナル所以ナリ、（久米邦武編、田中彰校注、「欧米回覧実記」5、岩波文庫、1982/2011、p.94-95.）

5. 西洋的「理」の発見

事実、西は両者の間に重要な共通原理を見いだした。それこそが、宇宙の共通原理は同一であるという確信、「理」という原理である。この理という言葉自体、儒教の言葉であり、しかも儒教の、とりわけ朱子学的な世界観を支える根本原理であった。周知のように、儒教において理は、五倫（父子、君臣、夫婦、長幼、朋友）、五常（仁、義、礼、智、信）という倫理的な原理である。そしてこれが氣と作用して五行（木・火・土・金・水）を産み出し、これらによって宇宙が生成される。つまり物質的な宇宙の存在は元を正せば、倫理的な原理によって産み出されているということになるのである。儒教においてはこのように理という単一の原理がすべての宇宙の構成を説明する。西はこうした儒教的な宇宙原理と西洋的な宇宙原則との間の違いを明確に認識し、それを「尚白劄記」²¹⁾で論じている。

従来儒者は「西人未曾知理」と考えていたが、西は理の意味が違うのだ、と指摘する。つまり欧州近來においては、理の意味は二つある。例えば、英語では「レーズン」と「ラウ・オヴ・ネチュール」、ドイツ語では、「ヘルニュフト」と「ナチュール・ゲゼツ」などといわれるものである。前者は一般的には「道理」あるいは狭い意味では「理性」といわれるもので、後者は「理法」、あるいは「天然法律」、つまり自然法則である。「理性」とは「人性に具わる是非辨別の本源にて、所謂人の以て萬物に靈たる所以を指し、泛用の道理とは見解にも爲よ、決定にも爲よ、説にも爲よ、辨解にも爲よ執りて以て其地を爲す者を指す」。しかしこの語は「人心にて是と定めたる者ならては指さす」、つまり、人がそう規定したものだけを指すのであって、「天理天道」という意は含まれない、と西は指摘する²²⁾。これに対して、他方の理法とは、ニュートン、ケプラー、ボーデなどによって発見された、「人事に関せざる」自然法則をいう。これらは「皆人事に關せざる者を指し、人の發明に因るとは雖へとも人心の想像して定めたる理とは異にして、客観に属する者」²³⁾である。またこの語のほかにも、「プリンシプル」、「プリンチップ」などという「元理」、あるいは「主義」などと訳される言葉、あるいは「観念」と訳される「アイデア」、「フォルステルルング」という言葉がある。この言葉は、「何にても物體の印象の心に留残する者」を指し、「深く宋儒の指す理と同一趣の理を徴する語となれり」²⁴⁾という。

このように西の発見とは、「歐人は理を知らざる所かは、理と指す中にも色々の區別有りて、一層緻密也と謂ふ可し」という新たな認識なのであり、逆に宋儒の説く「理」は「何も斯も天理と説きて天地風雨の事より人倫上の事爲まで皆一定不拔の天理存して此レに外るれば皆天理に背くと定むるは、餘りに措大の見に過ぎたりと謂う可し」²⁵⁾と言ひ、蝕や干魃が人君の政治に関係していたように考えられた、かつての過度に包括的な理概念を批判している。しかしながら、だからといって西は福沢のように儒教的思想を総体として否定しようとはせず、宋儒や当時の人々がそのように考えたのは欧学を知らなかったが故であると弁護している。また、世の中には

²¹⁾ 西周全集、全4巻、大久保利謙編、宗高書房、1960、第1巻、尚白劄記、p165-172。

²²⁾ 同上、p169。

²³⁾ 同上。

²⁴⁾ 同上、p170。

²⁵⁾ 同上。

必ずしも理が行われるわけではないという見方に対しても、「唯吾人之を究め得ざる所以有るのみ」²⁶⁾と理の普遍的な偏在性を強調している。

このようにして西は、従来の儒教的な倫理的な原則が物理的な法則をも支配し、倫理的な原則からの逸脱が自然現象として啓示的に出現すると言ったような考え方が誤った理の捉え方であることを示したのである。この理の分類によって、西は、西洋学問の原則を理解したと同時に、伝統知と西洋知の連続性を確認し得たのであろう。こうして西は自らの認識基準から西洋の学問を位置づけ、彼の伝統知の秩序の中に組み入れることができたのである。

西は、かれの「百学連環」に従えば、西洋の学問を、普通学（すなわち歴史、地理、文章学、数学）と殊別学（すなわち神理上学（宗教）、哲学、政治学〔経済学も含む〕、格物学〔天文学、物理学、化学など〕）とし、これを統一する学を哲学と考え、さらにこの哲学の基礎が、致知学、すなわち論理学とした。実際西は日本で最初の形式論理学の書である、「致知啓蒙」を書いている。このように理を世界の基本原理と考えようとした西であるが、しかし彼はこうした西洋的な、「天理天道」を含まない非人格的な「理」、という考えには満足していなかったように見える。

6. 儒教的論理と西洋的理念の関わり

以下に「教門論」を参考にしながら、彼の思考の原則について考えてゆくこととしたい。そもそも「教門論」は西の政教分離の考えを述べた書である。

西は、「教門ハ信ニ因テ立ツ者ナリ、信ハ知ノ及ハサル所ニ根サス者ナリ」と述べ、信仰は個人の内面の問題であり、知を手段とする政治が人の信仰に口を出すべきではないというのがこの論の趣旨である。しかし核心となる問題は、信仰に知が及ばず、政治が内面の問題である信仰に介入すべきでないとするれば、人の信仰の倫理的基準はどこに置かれるべきかという点である。学者であれば、次第に「我カ心ノ眞トシ眞ニ近シトスル者ヲ撰」²⁷⁾ぶという段階的なより高い道徳的な上昇が可能であるが、一般の人には当てはまらない。ところでそれぞれの人には「性」というものがある。性は人によって異なり、ある者は不義を行う。そうした者が「自然ニシテ其不義ヲ爲スノ性ヲ有スト云ハ、性ニ善悪ノ別アリト雖モ同シク性分内本然ノ事ヲ行フ」ということになり、それぞれの個々人の生得の性に委ねられ、独我論的な孤立の中で善悪の普遍的な尺度が失われてしまう。そうなれば、「盜竊ヲナシ兇暴ヲナシ殺害ヲナス者將ニ言ハム是我カ性ナリト、則チ我既ニ他人ノ獨知ヲ知ルノ術ナケレハ其本人ノ言ニ従フヘシ、乃チ焉ソ之ヲ拘累シ之ヲ刑戮スルコトヲ得ムヤ」²⁸⁾ということとなり、内面問題である信仰の自由を許すならば、結局、人は己の信じる性向に従って行動することになり、善悪も曖昧になり、社会秩序を保つことが不可能となる。

しかし西はここで儒教の根本的な概念である天を持ち出す。彼はいう、「我カ性ハ天賦ナリ、天賦ハ萬人之ヲ同ウス、是ヲ以テ彼既ニ天賦ニ悖戻ス、故ニ我得テ之ヲ怒リ我得テ之ヲ刑ス、古

²⁶⁾ 同上, p171.

²⁷⁾ 西周全集、第1巻、教門論、p503.

²⁸⁾ 同上、p504.

人云フ道ノ本原天ニ出テ易フ可ラス、其實體ハ已ニ具ハリテ離ル可ラスト²⁹⁾。こうして、性は、身体的なものも含めて、つまり人間そのものが、天から与えられたものとされるのである。この「性」の議論は、理一分殊に基づいた儒教的な議論そのものである。

さらに西は、天とは何かと問う。天は「日月星宿」といった物理的存在を言うのではなく、「天ハ即チ理ナリ、唯一理流行ス」るものであり、善である。そもそも天とは具体的な対象を指すものではない。天理は「指ス所ヲ失スト謂フヘシ、蓋シ天ト云フハ其位ヲ指スノ辭ニシテ、至高對ナキヲ云フノミ」であり、「神理ニシテ吾人ノ性靈形體悉ク神ノ賦與スル所トシ、其詔敕誥命ハ吾人ノ心裏ニ銘スル所ニシテ、一念ノ微モ教誡ヲ垂示セサルコトナシ」というものである。西は天を国王に喩え、理をその命令に喩える。理は、先天的にわれわれの心の中に先天的に刻印されているものであり、我々の行動に常に指針を与え、善悪を検閲するものとされる。

しかしながら一方で、もし上のように「倫理綱常」が一定普遍のものであるならば、そもそも天という存在を仮定し、それを「信シ之ヲ推尊奉戴³⁰⁾する」というようなことが意味があるのか、それは惑溺ではないのかと西は問う。というのも「信ハ知ノ及ハサル所」であるからである。これに対し西は、「信ハ衆徳ノ元百行ノ本」であり、輓輮（げいげつ、馬車の要の部分）であるという。信がなければ、才能、知ある者も、道を外れてしまいかねない。「田爺・村嬢」があまり価値のないものを信じていようと、神を蔑ろにし、酒色に耽るものよりも人間に近いとする。

このように西は西洋的な政教分離の議論を、天や理、性といった極めて儒教的な議論を用いて展開し、正当化しようとしているのである。このように、西洋的なテーマが、儒教的なモチーフやイメージ、引用を通して説明されるという点に、西の議論の特徴があるといえる。

ところで、こうした西の政教分離の議論は、近代化という点からすれば、どのような形でその後の日本の思想的政治的な方向性に影響を与えたのであろうか。一見リベラルに見える西の政教分離の論であるが、実はこの「宗門論」にはもう一つの論点がある。それは、非常に醒めた政治官僚としての現実的な国家管理者としての視点である。彼は陸軍省や宮内省に勤務した。上の政教分離の議論の中で、彼は人々の信仰の自由を論じ、「夫政府立法の體ハ外形ニ顯ルハ者就テ之ヲ制ス³¹⁾、と云い、政治は決して信仰の内面に介入すべきではなく、問題が生じたとしてもその外面的な現象に限って対処すべきという。しかしながら、それは現在の意味での信仰の自由をいっているわけではない。もし、国家が宗教によって害される場合にはどうするのか。

今夫人民其國ノ政府ニ服從シ其主宰ノ權ヲ歸シタル、帝ト云ヒ王ト云フ者ヲ尊奉敬崇スルハ人民ノ義務ニシテ、足指其國境ノ一土塊ヲ踏ムノ日ニ創マル、況ヤ生レナカラ其地ニ住スル者ニ於テヲヤ、是之ヲ甲令ニ著ハスヲ待タシテ其義務タル昭々タル者ナリ、故ニ苟モ是ニ於テ犯ス]アラハ責メテ之ヲ國外ニ擯シ、罰シテ之ニ誅戮ヲ加フルモ亦何ノ恐ルハ(コト)カ之有ラム³²⁾

²⁹⁾ 同上。

³⁰⁾ 同上、p506。

³¹⁾ 同上、p496。

³²⁾ 同上、p497。

つまり宗教の自由を認めながらも、一旦その国に生まれたならば、当然のこととして政府や支配者に服従する義務があり、それを犯せば容赦ない罰を受けるといった法的な規制が待ち構えているという。そして「外形ニ顯ル、者就テ之ヲ制ス」ということを西は具体的に提案している。例えば、諸宗門の論争、法に悖り、悪しき影響を与えるもの、一里同村のゆえを以て不信の人に迫り金円を抛出させること、官許によらず、祠宇・会堂を建てること、官許の祠宇・会堂の外で宗門の儀式を行うこと、官許の会堂、平民の家裏で十人以上の宗徒集會をすること、山林無人ノ境で宗徒集會をすること、道端に宗教的な木像、石主、塚などを立てること、奇異な服飾を着て人々を惑わすことなどを禁ずべきであるとする。そしてこれを犯せば、「凡テ此等ノ禁令重キハ法衙ノ律内ニ編シ、輕キハ風憲部ノ禁令内ニ掲ケ風憲部ヲシテ其非違ヲ糾察セシムヘシ」³³⁾と述べる。これは思想統制ではないといっても、治安維持法のような当局による検閲、取り締まりと変わらないように響く。

西の宗門論のこうした、西洋理念による政教分離、信仰の自由の議論と現実の官憲による取り締まりとの間には、大きなギャップが存在するように見える。それはあたかも西洋知を論理的には理解しているながら、現実には江戸的、儒教的な伝統知の現実的処理プロセスの中で対応が具現化されているように見える。事実、この教門論が明六雑誌に書かれた1874年は、キリシタン禁制の高札がまさに廃止されたばかりの年であり、一方1868年に太政官布告により、いわゆる廃仏毀釈が始まっていた時期でもある。さらに廃刀令が出る2年前、西南戦争が起こる3年前である。政治的にも不安定であり、まさに江戸と明治の端境期であった。この頃は更にこうした社会的な不安定な状況の中で、宗教の自由もを何の取り締まりもしないままというのは当時としては難しかったであろう。信仰の自由というような西洋的な議論に含まれていた前提としての人間の信条の自由という理念は、これ以降西の中ではどのように展開していったのであろうか。

7. 軍人勅諭への道

蓋シ人ノ能力ハ之ヲカノ禽獸ニ比スルニ、數層ノ高キヲ加フル者アリ、カノ禽獸ノ如キハ唯其形體ノ欲ヲ逐フテ足ル、之ヲ獸學ニ徴スルニ、禽獸ハ曾テ心意ノ欲ノ爲メニ生ヲ捐ル者ナシ、然ルニ人ニ至テハ心意ノ欲ノ爲ニ形體ノ欲ヲ捐テ、竟ニ生命ヲ棄ツル者往々ニ之アリ、カノ匹夫匹婦ノ諒ヲ爲セルガ如キ、心意ノ欲ノ爲ニ能ク形體ノ欲ヲ捐ツル者ニシテ、是惑溺ニ出ル者ナリト雖モ、心意ノ欲ヲ以テ形體ノ欲ニ先ダシムル者ハ、正ニ人ニ在テ觀ル所ナリ、是人ノ性ハ以テ禽獸ヨリ高キコト數層ナルヲ知ルベシ、況ヤ志士仁人己ガ眞ニ欲スル所ヲ達シ、己ガ眞ニ惡ム所ヲ避ンガ爲ニ其生ヲ捐テ死ヲ見ル販スルガ如キ者ヲヤ、而シテ我國風ノ以テ萬國ニ卓越スル所ハ、義ヲ重ンジ耻ヲ知り、生ヲ偷ムヲ以テ尤モ賤シムベキコトナリト爲セルノ點ニ在ルヲヤ³⁴⁾

これは西が1878年から1881まで現役将校の団体である偕行社のために論じた「兵賦論」におい

³³⁾ 同上、p498.

³⁴⁾ 西周全集 第3巻、「兵賦論」其12、p57.

て、軍隊の強化の必要性を述べながら、その反対者を論駁している文章である。士農工商の制度が廃止された結果、元士族も利を求め、農工商も自由を得、「世風漓薄、上下擧テ目前ノ小利ニ趨テ此眞個ノ利ヲ忘ル、」³⁵⁾という状況にあるとされる。西は富国は国家にとって重要であり、人々が利を求めることを否定しないが、しかし人々が「蓋シ相率ヒテ此ノ如キ風ヲ長ズルニ至ル者、即チ我國風ノ變性ヲ醸ス者ニシテ、神武紀元以來、我日本男兒ノ義ヲ重ンジ死ヲ輕ンズル風ヲ腐敗セシムル」³⁶⁾こととなり、真の利、すなわち国家の独立を損なうと考える。ここにも、世界的な潮流に巻き込まれながらも、なおかつ儒教的な「性」による禁欲的な原則が述べられ、同時に武士的な義理の精神が強調されている。しかしながら西は、当時の初期の段階における軍備の状況を前提にしているのであり、後の昭和の日本におけるような他国への侵略戦争を前提として軍備増強を論じているわけではない。例えば、

我長策ハ能ク唇齒ノ辯ヲ審カニシテ覺羅氏ヲ助クルニ在リ、覺羅氏ニシテ覆ルアラバ、我鵲蚌ノ利ヲ制シ我レ我亞細亞東方ヲ合一ニシ白種人ヲシテ流涎ノ情ヲ斷ゼシムルニ在リ³⁷⁾

と述べていて、清が覆れば、白種人、ヨーロッパがたちまちアジアに侵入してくるので、日本は清を助けるべきであると提案している。むろんこれは楽観的に過ぎ、結局1894年には日清戦争になる。やがて西は、1878年に起った兵の反乱（竹橋事件）の後、「軍人訓戒」、1880年には「軍人勅諭」の起草に関わる。さらに1890年には教育勅語が發布される。軍人勅諭は、神武から明治に至るまでの天皇の軍事的な統治を歴史的に述べ、天皇の大権を知らしめ、軍人の持つべき忠節、礼儀、武勇、信義、質素を説いたものであり、極めて古代的な国家イメージと儒教的な道德観に基づいたものである。

8. 結論

西が特に他地域への軍事的な侵略を意図していたのではないとしても、こうした一連の思想的な臣民化政策は、やがて日露戦争、第一次世界大戦、日中戦争、太平洋戦争などの一連の戦争の中で、大きな役割を果たしてゆくことになる。西洋学問は体系的な意味においても、議論の深さ、広がりにおいて洗練されていた。しかし西が西洋的な学問を積極的に紹介し、新たな日本の体制造りに西洋的な議論を導入したことは、上に見てきたように必ずしも西が伝統知を放棄したと言うことではなく、西の儒教的な信念は、揺るがなかったように見える。西にとって西洋知は学ぶべきものでありながらも、同時に西洋諸国自体は、常に戦争をし、折りあらばアジアを侵略しようとする危険な存在でもあった。西は、ヨーロッパの戦争の歴史を論じながら、世界がやがて「其大目的ナル四海共和・無疆治休」に達するために、天翁が「時々刻々此紛争戦亂ト云フ方略ヲ用」いているが³⁸⁾、やがて一万年後には、「地球上一政府」が成立するであろうと述べ

³⁵⁾ 同上、p55.

³⁶⁾ 同上、p57.

³⁷⁾ 同上、兵賦論 其 8、p43.

³⁸⁾ 同上、兵賦論 其 3、p25.

ている³⁹⁾。そしてこの四海共和の状態を、古代の「伏羲・神農」の時代と比較している⁴⁰⁾。しかし逆に言えば、今後少なくとも一万年間は、国家間の戦争が続くということである。西の思考は、常に西洋のことを考えながらも、儒教的な知識によって補完され、同時に相対化されるのである。

だから西が、例えば軍人勅諭におけるような軍隊の規律を考える際に、一見極めて日本的な価値を述べながらも、実はそこに様々な視点が輻輳していることを見るべきであろう。菅原光は、西自身が社会問題の解決に道徳を強要することによって対応すれば、それは「無効なだけではなく、問題の本質を見失わせ本来取るべき対策から目を背ける結果になる」と考えていたと指摘している⁴¹⁾。さらに教育勅語に関わった伊藤博文や井上毅自身もそのような認識を持っていたとして、例えば、井上は、近代国家において信教は自由であるべきなので、天や神のような言葉を使うべきでなく、哲学上の議論も論争を避けるために避けるべきであり、君主の訓戒として勸善懲悪のような程度のことを言うべきでもなく、『臣民の良心の自由に干渉せず』とし、そもそも宗教や哲学の教義のような教育勅語は必要はないと考えていた、と指摘している⁴²⁾。

上でも見たように当時の知識人の議論は、儒教的に見えながら、西洋的であり、そのまた逆もあるという極めて複合的な要素で成り立っている。そもそも西洋的、儒教的として分類できるものなのかという事も考える必要もある。西洋的な知との接触がなければ、新しい議論も生じなかったのであり、両者は表裏の関係にある。小楠のように一貫して自分の原理を世界的に広げ、それによって世界を可能な限り公平に観察しようとする試みもあった。西の多様な西洋的学問への関心、研究は、彼の伝統知を豊かにしたというだけではなく、両学問世界の通行を可能にし、新しい概念や考え方は、ものの新たな見方を当時の知識人に可能にした。これによって知識層全体の知的な選択肢が拡大し、それにより様々な良い意味での対立、あるいは多元的な討議というものが可能にされたといえる。日本の西洋哲学の理解とは、中江兆民の言うような単なる西洋学問を鵜呑みにするといった事ではない。そもそも模倣というもの自体が、自己内に存在していなかった能力を新たに獲得するという点からすれば、自己の能力の拡張なのであり、そのプロセス自体が創造的なものである。しかし同時に、新たな知の修得がその主体を「他者」に変容させてしまうということはない。主体は主体であり、それがもし失われてしまえば、それは主体の破綻となってしまう。主体は拡張し、多元的な能力を獲得し、それまでの伝統知と衝突しながら、それをあるいは緻密化し、あるいは漸次的に自らの部分を置き換えてゆく。しかしその過程は緩やかすぎてなかなか認知し得ないし、こうした過程は不断に進行してゆく。しかし主体が主体であるということは、確固とした一般的「主体」が予め存在し、それが不変であるということではない。伝統知で構成される「主体」は、それぞれの時代の歴史的社会的な合意でしかない。西の時代の主体と現在における主体は当然異なっているであろうし、われわれの時代もそうした変容に不断に晒されているのである。西の西洋的な学問の理解は、われわれに多元的多面的な視点を提供し、伝統知がどのようにわれわれの中で作用しているのか教えているのではないであろうか。

³⁹⁾ 同上、兵賦論 其2、p23

⁴⁰⁾ 同上。

⁴¹⁾ 菅原光、西周の政治思想、ペリカン社、2009、p212。

⁴²⁾ 同上、p216。

参考文献

- 富永健一、「近代化の理論」、講談社学術文庫、1996/1998.
- 中江兆民、「一年有半・続一年有半」、岩波文庫、1995.
- 丸山真男、「日本政治思想史研究」、東京大学出版会、1952年/改訂版1983.
- 渡辺和靖、「明治思想史 儒教的伝統と近代的認識論」、ペリカン社、1978.
- 久米邦武編、「欧米回覧実記」五巻、岩波文庫、1982/2011.
- 福沢諭吉、「文明論之概略」、岩波文庫、1995.
- 佐藤、植手、山口編、「渡辺崋山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内」、日本思想大系、岩波書店、1971.
- 大久保利謙編、「西周全集」全4巻、宗高書房、1960.
- 井上克人、「明治期アカデミー哲学とその系譜 ー本体論的一元論と有機体の哲学」、国際哲学研究3号、2014.
- 大久保健晴、「明治初期知識人における宗教論の諸相 ー西周と中村敬宇を中心に」、政治思想研究、Vol.4、2004.

(本研究は JSPS 科研費26503009の助成を受けたものである。)

Universality and Boundedness of Knowledge

— Reception of Western Knowledge and Traditional Knowledge in Meiji-Japan

Masao Sugiyama

The Meiji period is supposed to be the beginning of the westernization of Japan, which led the country to its own destiny. The idea of modernization, accompanied by the westernization, captured the imaginations of politicians and intellectuals, often passionately. However, this does not mean that western knowledge replaced their traditional way of thinking.

Facing this revolutionary paradigm shift, Yokoi Shōnan (1809-1869), Confucian and politician, expanded his Confucian worldview into a universal framework to deal with the apotheosis of Western great powers. According to this view, the world should be ruled by Confucian ethical principles, whose political attainment target was the realization of the legendary ideal world of ancient China achieved by kings such as Yao and Shun. To overcome the major change Yokoi proposed an equal relationship with the western powers based on universal principles, which should be considered to be superior to western knowledge in ethical and humanistic matters.

Nishi Amane (1829-1897), thinker and bureaucrat, was one of the first intellectuals to be sent to the Netherlands to study. Similarly educated as a Confucian scholar, he introduced such western academic disciplines as philosophy, logics, economics, political sciences and the natural sciences to Japan. While Nishi recognized basic differences of academic systems between Japan and European countries, in the idea of “*li*”, i.e. the principle of universe, he proposed a key to bridge between them. According to Nishi, Confucian *li* governs not only ethical rules, but also natural ones, while ethical and natural rules are regarded as two different categories in western thought. For Nishi this recognition of the supposed commonality of the two ways of thinking enabled him to transition from the Confucian way of thinking to the European one. This concept did not replace his basic Confucian worldview, but enriched it by adding various techniques of epistemological observation and new arguments.