

## 儒教・蘭学の伝統と近代化の倫理についての試論

山中 良知

歴史が大きく世界史という波紋を描くことによって、それぞれの国の文化の独自性を喪失し、往時の独特な文化圏の限界をこえて大きく一つの世界になろうとする傾向を示しているのが、現代である。そのような遠心的方向が一般現象となるまえに、それに至る求心的運動がなされ、その求心化がやがて現代の世界史的遠心化へと自己止揚して行く極点を示すことが、日本では近代化という用語で表現されている。国が自らの歴史においてなす独自の求心的運動は、自然現象とは異って、歴史的個体化である。ここで自然現象と対照的に歴史の個体化が扱えられる場合に、その個体とは、勝義における倫理的行為の主体としての意味になる。その点、歴史的なるものは、論理的であるよりも、倫理的なものである。つまり各時代は、それぞれの課題に対する責任と決断とをになって前進している個体である。歴史は、その個体の演ずる倫理的自由の場である。明治初期の近代化の研究視角は、先ず倫理的方向、とくに社会倫理的方向からみられねばならない所由はここにある。

第二の問題として、日本の近代化は、当然西欧化を意味し、その点日本の非日本化の様相をとるようであるが、必ずしもそうではない。日本の近代化は、ヨーロッパ文化の接触を媒介しつつも、徳川の幕政以来の歴史的、倫理的文化の主体の自己限定的運動であるとみなければ、明治期における日本の近代化が、如何に広範囲で、精神のふかみに至るまでの徹底化をなし、しかもそれが如何に敏速になされたかという歴史の謎を解くことはできないであろう。たとえば西欧の学問を輸入して、学問自体の近代化的発展の側面をみても実証できることであって、蔵内数太教授の「社会学」の第一部第一篇第四章に「日本の社会学の展

開はコントやスペンサーの影響によって促されたが、そこには日本の社会的条件とか、学問・思想の伝統とかの種々な要因が参加している。これらのものを閑却し、単純に海外の学的企図の影響をかたよって評価したり、渡来の年代記に終始したりすることは、もちろん『歴史的』態度であるとはいえない。」と記されているところでも、また『『社会学』渡来以前におけるおもな社会思想の伝統は前記のように儒学的なそれであり、社会学に通ずる科学的思维態度については蘭学の影響が大きい。日本の社会学の成立史はとりわけこの両者を問題としなければならない。』と述べられていることでも理解できるし、さらに次の「第二節、旧社会論と封建論、第三節、西洋との接触と社会論、第四節、社会学の受容」という項目を通じて、極めて周到に実証されている。それで本稿の問題も、蔵内数太教授の説かれている所を、一般的に認識の「宗教、倫理と科学」の関係に視角において、文化の主体的内発に重点をおいた展望図の試論にであることを断っておく。

さて以上のように東洋諸国において晩かれ早かれ訪ずれた一般的な社会変動が、日本においては他国とことなり、自己内部の課題の必然的な解決というかたちをとって、具体的様相を示していることを論考しなければならない。

第三にそのために本稿においては、宗教精神的並びに哲学と科学的知識との関係が、江戸時代以降どのような関係をもって社会の変移の背景要因となったかという観点に焦点をおいてみた。幕末から明治初期にかけて、近代化の精神的支柱になったのは、知識階級であった。しかしこの知識階級の伝統的な教育の道は、儒教、蘭学である。仏教、国学も教育の重要な内容であるが、近代化に対しては前二者に比してさほど重要な役割をもた

なかったのではそこではそれには触れない。明治初期で日本の近代化に重要な役割を果たした人々は、殆んど洋学と儒学とに優れた才覚をもっていた人々であった。海路、山路をこえてはるばる極東日本に伝来する文化文明は、先ず文書を通して知られるのであって、そこでは勢い知識階級の役割が大であったのは当然であろう。近接の集団相互の交流は、成員全体の相互関係によって可能であるが、遠隔集団の相互関係が可能となるための要素は、通例語学的能力をもつ知識階級が先ずその突破口となるのである。その点当面の日本の場合は、儒学、洋学的教養が対象としてとりあげられねばならない。

この場合、倫理と科学、目的的思考と機械論的思考の対比が、儒教と蘭学という歴史的な具体的な姿をとってあらわれてきた。この二つの学的文化体系は、まったく異った精神的風土に育ったものであるが、日本の中で一方は儒学として、他方は蘭学として日本化されたかたちで再生したので、それぞれの出生地におけるまなまなものではない。しかし、この異質のものが日本の歴史的風土の中で相互関係をもちつつ、両者のもたらす緊張をはらむ歴史的過程の中に、日本の主体的限定として一つのエポックがつくられた。このエポックが、同時に西欧的方法による歴史的課題の解決の必要性を歴史の内部から自覚していったことの中に、すぐれて日本の近代化の特質が見られねばならない。

## 1 文化的一元論から二元論への移行

十五、十六世紀のヨーロッパ文芸復興の重要な意義の一つは、宗教と科学の領域を分けて、夫々の領域の自律性を確立したことである。この自律性を信仰の世界において確保し、他の原理の介入を拒絶したのが、「sola fide」（人が義とされるのは、信仰のみである。）を創唱したマルチン・ルターである。科学の領域で、自己完結の原理を樹立するのに努力した、コペルニクス、ガリレイ、ケプレルはその代表的人物であろう。統一の場面で考えられたことが、二分され自己内純化したのに対して、中世世界観を代表するローマ・カソリ

ック教団は、イタリア、スペインを地盤として、なお文化の統一方式をとりながら、Gegenreformationの運動をおこした。この運動の起点となったのは、1544～1563年のトレントの宗教会議であった。この会議において、とくに、不信、未信の人々に対する十字軍の派遣がもくろみられた結果、多くの傑出した信仰指導者が東邦世界を訪ずれたのである。それで初めに日本を訪ずれた西欧人は、主としてこのローマ・カソリック国であるポルトガル、スペイン、イタリア出身者であった。1543年にはポルトガル人が種ヶ島に漂着して鉄砲をつたえた。また1548年にはポルトガル船が豊前に来て貿易し、1549年にもスペインの宣教師ザビエルが来て九州に天主教をつたえた。彼はローマ法王の命をうけて東方伝道に出てゴアに滞在中、里見勘四郎に西に導かれて鹿児島に上陸して百余名を教化し、山口では三千人の信者をつくった。永禄二年（1559年）にヴィエラがローレンスと共に入京して布教し、高山右近父子を授洗した。天正七年（1579年）には、安土宗論の結果ウルガンティノが安土に僧院及び会堂をたてることを許され、九年にはヴァリグナニが学校をたてた。ザビエル渡来後三十二年で、宣教師の合計は五十九人、伊留万（ポルトガル語 irmao 兄弟、法兄弟、キリシタン布教時代に、伴天連の次に位する宣教師）を加えて二百人におよぶものといわれている。また会堂二百余り、信者十五万人をようした。ローマ使節も二回にわたってなされ、第一回は天正遣欧使として、大友宗麟、大村純忠、有馬義純が法王グレゴリウス十三世に謁見し、またポルトガル王にも会見した。第二回目は、伊達政宗が支倉常長を遣使としてイスパニヤ王フィリップ三世のもとにつかわし、元和元年にはローマ法王パウロ五世に謁見した。しかし1587年秀吉が、天主教に領土的野心があるのを聞いて、バテレン追放令を出した。家光のときは1630年キリシタン禁書令を發布し39年鎖国令發布、54年キリシタン禁令高札にて全国に布告された。しかし1581年にはオランダ共和国の独立宣言がなされ、これから次第に新教国、オランダ、イギリスが世界に勢力をのぼす時期となる。これが、こちらではキリシタン禁制の時期とやや重なってきて

いることに一つの課題が生れてくる。すなわち、ルネッサンス的運動、プロテスタントの運動は上述の如く、宗教と政治、信仰と科学を分離して、それぞれの領域主権を主張する教義内容を根柢にしているが、ローマ・カソリックの方は、中世的発想法の特色として、この両者を統一的な観点からみている。このことについては、家永三郎著「外来文化摂取史論」63頁に好例が引用されている。科学も芸術も凡て伝道の直接的手段とされたので、クラッセの日本西教史の引用をのせている。「聖師ハ其中ニ日本ヘ派出スベキ宣教師ニ要スベキ諸件ヲ記載セリ。……其人智謀ヲ備ヘテ天文算数ニ熟達スルヲ要スベシ。如何トナレバ、日本人ハ日月、蝕月、盈虚等ノ原由ヲ知ランコトヲ欲スルニ因リ、此学ニ通ズル時ハ其心中ニ立入ルベキ一助トナルベキヲ以テナリ。」(第一章、太政官訳)またフロイスの日本史から「此の時アキマサドノと云ふ身分高き公卿で当時日本第一流の天文学者が丁度此の処に來合せてゐた。彼は此の伴天連から日蝕月蝕及び天体の運行に関する学説を聴いて遂に感服し、伴天連の学殖を尊崇するあまり、改宗して都最初の吉利支丹信徒の一人となった。」と引用されている。しかし、いまやこのような一元的方法が排斥された。

日本人は、政治的な背景をもった宗教、また信仰と直結する学問をとらなくなった。それはその敵対関係にあったオランダ人の中傷にも原因をもっている。ここにキリシタン禁制がなされ、世俗の権威を宗教上の権威のもとに直結するカソリシズムの理念をもつキリシタン宗を禁制して、貿易のみを可能として布教の問題に関係しない国、プロテスタント国との交流を求めた。商魂たくましい和蘭人が、貿易を独占するためあつて鎖国令発布をすすめ、カソリック国の侵略企図を将軍家光に諭したのは、1641年4月であつた。

オランダはプロテスタント国であるため、礼拝様式がローマ・カソリックと異り甚だ簡素であつた。極端にみれば、プロテスタントの宗教儀式は専ら魂の内面的な事柄のうちに充たされるのであつて、必ずしも外的事物の補助を必要としない。ここではキリシタン禁制による一切の宗教的様式が拒否されても、ひとりプロテスタントのみそこ

において信仰の持続を可能とする。幕府の役人やまた一般人にも、魂の内部における信仰的事実に関しては、識別不可能のものとなる。長崎の出島のオランダ人がかいた、「出島蘭館日誌」においても見られるように、彼らもキリスト教伝道の禁令をしばしばうけているので、前の問題がプロテスタントのオランダ人貿易においてすっかり無くなったかという点必ずしもそうではない。ただ幕府は、オランダ人がキリスト教徒でありながら、貿易のみして伝道しないことを命じ且つそのことに服従していることを認めている。しかし、出島蘭館日誌の1647年1月14日には次の記事を見出す。オランダ人が三代将軍家光に謁見するとき、筑後守の挨拶の中に「君主の命令を守り、ローマ教徒又は伴天連を当国に連來らざるよう常に注意せねばならぬ。汝等が基督教徒であることは、君主も承知しておられるが、汝等のキリスト教は君主が黙認された」という言葉をうけたと記している。しかし次に「之に対して礼を述べんとしたが、筑後守は之を止め、後に予と話す」と云つた。」(村上訳)と記されてある。ローマ・カソリックとプロテスタントのつかい分けを徳川幕府がすでにやっていたので、オランダ人はそこで貿易がなされたのである。つまり、西欧世界がここに介入する前に、宗教の下に世俗が位するという意味での宗教の一元化的権威は、日本の精神状況の中で受け入れられない態勢をもった。

ところで以上の政治的な趨勢が、思想内部の問題として、或る点別個な必然性をもって登場したのが、儒教の内部論争である。

## 2 儒教における二元論論争

徳川家康の文化政策のなかで、文禄年間に藤原惺窩をして貞観政要等を講義させ、林羅山に論語、中庸などを講ぜしめたりして、儒教の昂揚につとめたことは著しい教育政策であつた。本多忠勝聞書のなかで、家康は「われ儒生をして経籍を談しめて聞に、おほよそ天下の主たらん者は四書の理に通ぜねばならぬ事なり、もし全部しる事叶はずば、よくよく孟子の一書を味ひ知るべきなり。」と語っている。孟子の説を根幹として四書を

重んじ、政教一致の立場に応じたのは、朱子学であったので、幕府の御用学となった。しかしこの場合の「教」は、形而上学であって宗教ではない。藤原惺窩は、仏者の出世間の考え方を「君子」の概念と対立させて、排仏論をとこなしている。この点「教」は朱子学のもつ形而上学である。これを具体的にみればとくに林羅山の創唱した理気一元論であろう。朱子学は孟子の性善説を根本原理として出発しながら、その性の定義を、人倫をこえて宇宙の窮極原理として拡大解釈をした。藤原惺窩は、排仏論をとこなしながら、尚よきところを撰取するといった穏健な態度をもっていたが、その弟子林羅山は、朱子学を立てて他を排した。また一方林羅山は朱子学の一元論的な統一の弱さを見ぬいたのである。寄田玄三書の中で「其夫子の道は六経にあり、経を解すること紫陽氏より粹なるはなし、紫陽を捨てて之れに従はず、而して唯区々たる象山を是れ信ず、惑へるに似たるに幾からずや」とのべながらも、理気説において王陽明に従っている。同じく「寄田玄三書」に「太極は理なり、陰陽は気なり、太極の中、本と陰陽あり、陰陽の中、亦未だ嘗て太極あらずんばあらず、五常は理なり、五行は気なり、亦然り、是を以て或は理気分つべからざるの論あり、勝其朱子の意に返るを知ると雖も而も或は強ひて之れを言ふ。」とのべて、随筆の四には「程子曰く、性を論じて気を論ぜざれば備はらず、気を論じて性を論ぜざれば明かならず、之を二にすれば、則ち是ならずと、古今理気を論ずるもの多きも、未だこれに過ぐるものあらず、独り大明の王守仁云く、理は気の条理、気は理の運用と」とのべて、陽明の説をとり入れている。羅山にしてみれば、朱子の理気説は一元論でありながら、なお二元論的表現をとる不徹底さがあることをみて、純粋な一元論にすすまんとした。朱子の説は、弱い一元論の故に、理気併存説といえよう。そこで羅山は、一元論的徹底をのぞんだが、陽明の一元論は実践的一元論であった。朱子学の不徹底な一元論は、宇宙論を排した実践的一元論に傾くか、再び自然哲学を生かして、理論的二元論に至るか何れかである。後者の道をとったのが、朱子学に対立した徂徠学であるといえよう。朱子の理気論からこのような問

題が生れてきた所由は、朱子学は宇宙論の前提に孟子の性善説をおき、人間論をおいたが、ここで自然哲学と人間学との混淆による理論の弱体化が生じたのである。自然哲学的に理気一元論を主張すると、人間の性が善にも拘らず、何故に悪が生れるかを説明することができないという羅山の疑問が生れる。「子思曰く天命之を性と謂ふと、孟子曰く性は善なりと、又曰く、其の情は則ち以て善と為すべしと。宋儒之を解きて云く、性は即ち理なり。之を要するに善の至りは則ち理なり。理の極は則ち善なりと。推し広めて之を説いて謂ふ、天下理外の物なしと。是に由て之を言へば則ち善のみ。何ぞ悪あらんや、吉のみ。何ぞ凶あらんや、若し本と悪あらば則ち性善と謂ふべからざるなり。性本と善にして理外の物あらずんば、則ち所謂悪何れの処より出るや。果して理内か。理外か。」(文集三十四)ここで羅山の疑問は、朱子学の自然哲学を排して、実践説をとり、陽明説に道を開いたのである。さらにいえば、朱子学では、性は善なりということをも根本におき、且つ性は世界の究極原理であるから理であり「性は理なり」という。他方悪は気分から生れるので、気と理とは異っていて、理気二元論が生れる。つまり朱子学の一元論的曖昧さの内容をみると、宇宙論的形而上学では一元論をとり、倫理説では二元論をとる。つまり理は究極の存在であり、気はその現象であるので、存在の問題においては一、現象の問題においてことなるという輻輳がおこる。ここから陽明学派は、空虚な宇宙論をすてて、性は善なりを実践的倫理の焦点にもってきて、良知説を創唱した。その学派の頭に中江藤樹、その弟子熊沢蕃山などがでた。ここで道徳一元論が樹立され、自然学は対象の領域外におかれた。そこに徂徠学が入ってきたのである。徂徠が「弁道」において「先王の道は、先王の造る所也。天地自然の道にあらざるなり。蓋し先王聰明叡知の徳を以て、天命を受け、天下に王たり。其の心一に天下を安んずるを以て務となす。是を以て其の心力を尽し、其の知巧を極め、是の道を作爲し、天下後世の人をして、是に由って之れを行はしむ。豈に天地自然に之れ有らんや」と説いて、倫理と自然の道を分けて徹底した二元論を確立した。こ

の二元論中の一方は先王の道であり、他方は自然の道であるが、この自然は倫理の原理から解放されて、自己の法則に従う独立した領域をもった。たとえば「吾道の元祖は堯舜に候。堯舜は人君にて候。依之聖人の道は専ら国家天下を治め候道に候。道と申候は、事物当行の理にても無之、天地自然の道にても無之、聖人の建立被成候道にて、道といふは 国天下を治候仕様に候。扱聖人の教は専ら楽にて、風雅文采なる物に候。心法理屈の沙汰は首て無之事に候」(徂徠先生答問書) それ故、徂徠学の特色とするところは、朱子学の自然哲学的思弁性を排して、先王の道を経世学として実学的なプラグマティズムを入れたことであつたが、なお自然の道を積極的に規定するところに至らなかつた。ここに当然、自然科学の必要性が生れてくる。天体の運行とそれに連関する 暦の問題、農業技術、医学、地学の必要性が出て来て、実学の形成にそなえたときに、蘭学がおりよくも鎖国の窓口顔に出したのである。それ故、朱子学と蘭学とは歴史的趨勢の課題として、前者の欠如が後者を求める所以となり、それを分明にした二つの因子として、陽明学と徂徠学のあることは看過できない。凡て自己の中の主体的限定のうちに他者がとり入れられるという、知識確立の日本的類型が、江戸初期における儒教の内部緊張の問題から出たことは、著しいことである。この対立緊張の弁証法的関係をぬきにして、蘭学の樹立を考へることはできないであろう。「日本人の好奇心」からそのことを見ることは、単なる周辺のことを中心のものにおきかえた心理主義の見方ではないであろうか。

註(1) M. B. Jansen, *Changing Japanese Attitudes Toward Modernization*, p. 153f

### 3 二元論化の確立としての蘭学

広く吉利支丹渡来後、ヨーロッパの文化に影響を受けた学問を洋学といへば、蘭学はとくに狭義の洋学であるし、これが明治初期後、英学、仏学を入れると更に広義の洋学に敷衍されるので、吉利支丹から明治の近代化にいたるまでに、洋学には、広義から狭義へ、狭義から広義へと、敷衍と

収斂のリズムの振幅をもった歴史のメロディーがかなでられている。しかし、前者のリズムの媒介には、鎖国と洋書禁令の否定的契機が介在していたことと、後者のリズムには所謂近代化という拡大のための自己否定的精神の運動が入っていたことによって、夫々文化の主体的限定性を確立したのである。ここで第一の否定の役者として登場し、蘭学への道を準えた人物に新井白石があげられねばならない。

#### (1) 新井白石の「西洋紀聞」

將軍家宣は、新井白石を登用して文治政策を立て実学を奨励した。はじめ家宣が甲府藩主のとき儒者として白石を登用したが、六代將軍として立ったとき、白石を幕政の顧問たらしめたので、宝永六年十一月二十二日江戸の吉利支丹屋敷にローマ法王から派遣された宣教師シローテ(シドッチ)を訪ねて「西洋紀聞」を同年に著わしたのも、そのような任務からきたものである。文治政策上の要請に対して、幕府の護用学たる朱子学が、その陰陽五行説に立つ天文学、地理学では不十分なことを自ら示してきたことが大きな問題である。宋儒の理気二元論に反対して、一元論に立って、宇宙論を説明した伊藤仁斎、その伊藤東涯の門下である青木昆陽が、自然の法則の探求に専心する方向をもったのは、朱子学派からくる必然的な自己否定であった。同様に木下順庵の門下である新井白石は、朱子学の一元論では包括しえない現実の精緻と広大を自覚して、近代ヨーロッパの二元論的学風である洋学に道をひらいたのは、彼が朱子学派より不偏学派に属していたからである。しかし、ヨーロッパの学問が一般に理念また、前提としているキリスト教と実証的科学との相互関係をうけ入れないで、儒教的倫理と科学的実証との適合性を形成したとき、それが江戸時代の知識形成の著しい構造となった。西洋紀聞の中で「凡そ其人博聞強記にして、彼方多学の人と聞えて、天文地理の事に至ては、企及ぶべしとも覚えぬ。其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、知愚たちまちに地を易へて、二人の言を聞くに似たり。ここに知りぬ、彼方の学のごときは、たゞ其形と器とに精しき事を、所謂形而下なるも

の「み知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず」と述べている中に、西洋的思考の二元論的提立に対する、朱子学的一元論の当惑が看取される。しかしこの当惑は、やがて白石の「探求心」を方向づけ、西洋の二元論への道を理解すべき方向を導いた。この記事は、ローマ法王の派遣した宣教師シローテを江戸の吉利支丹屋敷に訪ねたときの見聞記である。西洋知識を形而下的として、暗に形而上的な儒学に優位をおいているが、吉利支丹禁制下において、西洋の知識を摂取するための狭き門を見出したのである。つまり、形而上と形而下の知識の二元論的配置こそ、白石の最大の洞察であって、この鋭利な白石の洞察が、やがて西洋科学の輸入の通路となった。この二元論的構造は、知識と倫理、宗教との重層となって、知識を西洋に、倫理を東洋にという発想法となった。白石以後、佐久間象山が「省悟録」の中で「東洋道德、西洋芸術」と唱えたり、<sup>1)</sup> 橋本左内が「器械芸術取於彼、仁義忠孝存於我。」と述べているところは、皆この流儀によるのである。しかしこの二元論は、相互の要素が独立無関係であるのではなく、少なくとも儒教的倫理の確立の後に可能とされるべきものとして西洋知識をうけるといったもので、少なくとも教育的秩序があり、一元論的「理」から物理の「理」と倫理の「理」とを分ける。ここに方法二元論が立てられる。価値と存在とが儒教と蘭学という方法的階位をもって位置づけられた。この方法二元論の確立こそ、江戸時代の学術研究の基礎形成となったものであって、それが歴史的過程において朱子学より徂徠学へ、南蛮学から蘭学への道程として具体化されたものと考えられる。これを対外的なところにおいてみると、ローマ・カソリックよりプロテスタントの世界観への流動であり、さらに大きくは中世より近代への思考類型の転換である。ここに白石を中心にした一群の学者が、すでに西洋的精神構造のある型といった程のものを自己自身の中で培養していたものといえるし、このために明治の近代化が量質ともすぐれたものとなったのである。それ故、江戸時代に確立された方法二元論からの解決が明治の近代化の問題に重要なポイントとなる。近代化をもってヨーロッパ化

であるとする考え方は、その人の着ている衣飾の柄をもって、その人の心を判定する愚かさに似たものであろう。

さて新井白石が西洋の科学に対して讃嘆したところを「西洋紀聞」の中からいま一度もとめると「かの方の学、その科多し。それがうち、十六科に通じたり、と、申しき。たとへば、天文の如きは、初見の日に、坐久しふして、日、すでに傾きたれば、某奉仕の人々にむかひて、時は、いつにてか候はむ、と問ひしに、このほとりは、時うつ鐘もなくて、と、申されしに、かの人(シローテ)頭をめぐらして、日のあたる所を見て、地上にありし、己が影を見て、その指を屈して、かぞふることありて、我が国の法にては、某年、某月、某日の某刻に候ふといひき。これらは、その勾服の法にして、たやすきことと見へしかど、かく、たやすく、いひいだしぬとも思はれず。」と述べて、科学的知識の深さに打たれている。ここで白石が我が国にこの知識を輸入することの必要を述べている。この場合、科学的知識が、その母体である西洋では少なくともはじめにおいて宗教との関係をもち且つそこで発展せしめられたとしても、時代がすすんだ末端においては所謂実学としての抽象性をもっていたので、「吉利支丹」とは無関係に輸入しうるものと考えた。また「西洋紀聞」の中巻において海外諸国の地理歴史などが記されて、「新聞」のことまで記されている。「按ずるに、秘府にエウロパのクラントあり。ヨ、ランド人、此国人と戦ひ、勝ちし事を、しるせし見ゆ。其注する所に抛るにエイズスの教、此地方にも行はれし也。」とのべ註として「クラントは、エウロパの俗に凡そ事ある時は、其事を図注し、鏤板して、世に行ふもの也。」と説いてある。これらのことは、自然科学に対して人文科学に属する領域についての見聞であるが、終りに宗教の問題、とくにキリスト教のことに触れた最後のところで「今エイズスが法をきくに、造像あり、受戒あり、灌頂あり、誦経あり、念珠あり、天堂地獄輪廻応報の説ある事、仏氏の言に相似ずといふ事なく、其浅陋の甚しきに至りては、同日の論とはなすべからず。」と述べて、宗教の次元における西洋を排撃している点、当時の事情としては当然である。

しかもこの宗教の深さには白石の自然法的立場では到底いたりうべくもなかったことも当然で、そのため白石自身宗教理解についての浅薄、固陋の感はまぬかれない。しかし他方、慶長以来の、愚かしい流言である吉利支丹謀略説を否認した。これは、シローテの説得の効を奏した部分であるといつてよい。

このような新井白石の思想的背景をもって、1720年八代將軍吉宗のときに宗教以外の洋書の輸入を許可する法令を出すと共に、積極的に西洋の天文、地理、博物、兵学、物理等の自然科学の奨励をなし、青木崑陽などを登用したのは、有名なことである。これらの事情を大槻玄沢が「六物新志」において「和蘭学の一塗、白石新井先生に草創し、崑陽青木先生に中興し、蘭化前野先生に休明し、鶴斎杉田先生に隆盛にす。故に近時斯に従事する者、皆な四先生に淵源せざるなし」とのべているところは、甚だ要を得ている説明といえよう。

註(1) 象山全集巻一、五頁

(2) 橋本左内全集

#### (四) 杉田玄白の「蘭学事始」

一般に西洋学の必要は、朱子学の、天文学に陰陽五行説をもってする不見識を補い、正確な天文暦を制作する要求に始まる。これは、当時儒教が一般の立場の代表であったと思えば当然であるが、この天文学の改革をはじめとして地理学、博物学に至り、蘭学最盛期とみられる医学が生れ、そのためにまた前野良沢、杉田玄白、大槻玄沢、中川淳庵、桂川甫周、石川玄常、鳥山松円などの傑出した人物が輩出した。さらに下って幕末となると、西洋兵学、軍学が研究されて、次第に政治、経済の方向に趨き、最後に精神文化の領域に及んだのである。

さて杉田玄白は、江戸本郷の竜門先生という儒者から、儒教を学んだ。この儒教的教養が、蘭学をなすために大いに役立ったことを看過できない。「蘭学事始」の下巻に何故「蘭学」が想像以上に早く盛んになったかという理由として「今に於てこれ顧はふに、漢学は章を飾れる文ゆえ、

其開け遅く、蘭学は実事を辞書に其まゝ記せし者ゆへ、取り受けはやく、開け早かりし歟。又、実は漢学にて人の智見開けし後に出でたる事ゆへ、かく速かなりしか、知るべからず。」と記して、漢学の教養を重要視している。漢学が自ら足らないことをもっていることの自覚をあたえ、しかも、外国語として蘭学への教養的基盤になったことは、看過できない重要なことである。その点ただ通詞としての役目を果すにすぎなかった者たちの中から、蘭学が出るべくして出てなかったことを思うと意味深いものがある。前の引用の少しまえに「此業江戸にて首唱し、二三年も過ぎしころ、年々拜礼に参向する阿蘭陀便にて長崎にも聞き伝へ、蘭学という事江戸にて大いに開けしといふこと、通詞家などにては忌み憎みしよし。如何さま、其ころまでは、彼家々は通詞迄の事にて、書物読みて翻訳する杯いふ事もなかりし時節にて、冷めしをさむめしといひ、一部一篇とも訳すべき「エーデール」(een deel) といふ語を、一のわかれ二の分れと和解し、通じ合ひて事済む様なる事にてありしと見へたり。」といつて通詞の教養の中には、漢学のないのを指摘している。ここでも、蘭学がただ外からうけ入れられただけの学問とは異って、すでに漢学的基盤の上に西洋学を受け入れる「適合性」が示されている。つまり因果関係とはいえないまでも、世界中に日本ほど翻訳業の発達した国はないが、それは、漢字と仮名のバランスの調和に対する洋学の「適合性」を思わしめる。さらにいえば、儒学とくに朱子学と徂徠学の緊張関係は、蘭学への「適合性」を備え、儒学と蘭学との緊張関係は、幕末より明治初期における近代化に対する「適合性」を備えた。この適合性は、それぞれの文化の主体間における自由な因果関係を表現しているので、マックス・ウェーバーが、「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の中で、市民社会における経済生活に対するプロテスタンティズムの職業倫理の問題をのべて「経済の資本主義の形態とそれがなされる精神とは、なるほど一般に適合的な関連(adäquate Beziehung)にたつてはいるが、しかし法則的な依存の関係(gesetzliche Abhängigkeit)にあるのではない。」と説明しているの

と同じ概念でもって考えられよう。つまり、江戸時代における儒教と蘭学との関係は、「適合性」を示したのである。

さてこの「適合性」を示す、次の二、三の具体的例を見よう。杉田玄白の弟子の大槻玄沢は「其足らざる所を補ひ古来の諸術に相續き内外相応ずるの療法精に精を加えんことを欲して」（蘭訳梯航）とのべた、蘭学者岡研介も蘭学を学ぶために豊後の日田の広瀬淡窓の門に入って、のちにシーボルトについた様に、「シーボルト先生生涯及功業」（671頁）に記してある。儒学と蘭学との学問体系は夫々異質の土地にその起源をもって、直接的な連関はなかったが、儒学の合理的精神の習得もさることながら、儒者が蘭学研究に対する態度や心得の中に、主体の倫理的確立をえて研究目的が正しい方向に向けられた側面と、漢文によって日本語的文法から解放されて、ヨーロッパ語学に接近し易かったことなどがあげられる。さらに前述したごとく、儒学を学んで、儒学においては答えられない領域を判然と自覚して、渴を癒やされる思いで、蘭学を学んだものといえよう。これらのことが最も簡潔に表現されているのが「蘭学事始」である。

さて次に蘭学は実学であることについてみると、「蘭学事始」（上巻）に蘭学が何故にかく速かに発達を遂げたかという理由として「然るにかく成り行きしはいかにと思ふに、夫医家の事は其教へ方総て実<sup>ニ</sup>に就<sup>ク</sup>を以て先とする事ゆへ、却て領會すること速かなるか」ととき、事実に即し、困難な形而上学について不必要な論議をしない。（実なければ、ものいわず）さらに下巻においても「素より浮屠氏翻訳の法は弁へず、殊に和蘭書翻訳といふ事は只、今になき所の最初なれば、此読み初の時にあたり、細密なる所は固より弁すべき様もなし。只幾重にも、医たるもの、先づ第一に、臟腑内景諸器の本然官能を知らずしては濟まず。何とぞ各其実を弁へて互ひに治療の助になさばやと思へるが本書ばかりなり。」とのべて、蘭学が実学であることを説いている。実学とは、実用学、実証学のことである。事物を直接に経験し、実証してその因果系列を鮮明にして、生活の実用にそ

なえるものである。ここでは一応価値観から解放されて、事物の法則を定立し、検証するものである。このような研究の態度をもつのに相応しい人物として、「蘭学事始」の中で大槻玄沢を推挙している。「続いて、其門人大槻玄沢といふ男をさし登せて我門に入れたり。此男の天性を見るに、凡そ物を学ぶ事、実地を踏まざればなすことなく、心に徹底せざる事は筆舌に上せず。一体豪気は薄けれども、すべて浮きたる事を好まず。和蘭の究理学には生れ得たる才ある人なり。」とのべているところ、いままでには評価されなかった近代人の類型がここで推挙され、科学研究のために必要なパーソナリティが新しくあらわれた。年代的にみると杉田玄白は1733年から1817年まで、大槻玄沢は1757年から1827年までであって、カントが1724年から1804年までの人物であることを思えば、東西をちがえて同じ年代に生れた人物であり、しかも根本的な方向の中に一脈類似したものがあつたことを看過すべきではない。つまり、実学とは、カントのいう理論理性の対象の領域であり、形而上学的儒教に対して実証的な領域を確定した点において両者共通の問題をもっている。無論カントの場合、キリスト教の問題が領域の明確化にからんだかたちをとっているが、こちらは儒学がこの役目をしている。東西、内容もことなり明確化の程度も異っているので、同日の談でないこと無論であるが、ここで両者ともに明瞭な学問論上の二元論が考えられているところに注目しなければならぬ。少なくとも物活論的且つ迷信的な一元論が打破されて、事物を事物自身から観察する科学的態度が生れてきた。「蘭学事始」の上巻に「然るに此節不思議に彼国解剖の書手に入りし事なれば、先づ其図を実物に照し見たき思ひしに、実に此学開くべきの時りけるにや。」とのべ、刑場千住骨ヶ原の死刑者を解剖して実地検証したことが記してある。「扱、其日の解剖事終り、とてもの事に骨骸の形をも見るべしと刑場に野ざらしになりし骨共拾ひとりて、かずかず見しに、旧説とは相違にして、只和蘭図に差へる所なきに、皆驚嘆せるのみなり。」と記してある。ここからオランダ語の勉強に一段と拍車をかけターヘル・アナトミアの翻訳に向つたようである。ま



たそのまゝに「皆千古の説と違ひしゆへ、毎度毎度疑惑して不審開けず。」と論じて、ここにまったく心眼が開かれた思いをもち、事物に即して事物を判定する科学的精神を体得した。

註(1) Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1920, S. 49.

#### (ハ) 蘭学とプロテスタントの精神

以上のような実学的精神は、プロテスタントの国民、オランダ人を通して入った洋書の中に起源をもっている。プロテスタント神学の一般的特色の一つは、古代的、中世的形而上学を排斥する。不必要な形而上学的想像力を抑制する理由は、そのような内容が人間の恣意性にゆだねられないで、聖書の啓示に固着することを重要事とする。このような傾向が、アングロサクソン系の信仰類型の中に見出されるが、その初めにおいては、オランダの改革派思想にみられる。オランダの改革派の思想の傾向は、形而上学よりは自然科学に親近性をもっている。屢々、改革派系統の領域で、「哲学嫌い」の人々に出会わずの人は、ここで一般化は勿論できないにしても理解できることである。この場合、価値的、規範的な信仰の立場と没価値的立場との結合は、価値理念の統一平均による理念の低下を導来するよりはどれ程、信仰の良心に満足にあたえるか知れない。つまり、このことは中世のローマ・カソリック的世界観において「哲学は神学の奴婢なり」という一元化論をもって、科学を提供するよりも、余程容易に鎖国日本に入るか知れない。オランダにおいても、日本の江戸時代においても、内容こそちがえ、知識の二元化が生れてきた。日本において近代的思惟の特色としての没価値的領域の自律性が生れてきたことは、まったく明治の近代化を考える上に決定的な要因となる。知識の自覚的構造においては、ともかく、形式上ではすでに江戸時代に思惟の近代化がみられるので、明治期の内容上の近代化は、外部的事情にたとえ逆行的なものがみられたとしても、量、質すぐれた程度をもっていたといえるのである。

#### (ニ) 幕末の蘭学

蘭学の傾向として、幕末に到るに従って、初期の天文学、歴史学、本草学から、医学へ、さらに軍学に移っていった。しかし、その終着点において、幕末の蘭学がついに人文科学に向いたことは、著しいことである。これは儒学から洋学に移った際に、和魂洋才としてあくまで和魂の内容をなしていたのは、儒教の経国済民の思想にもとづいたものであったが<sup>(1)</sup>、再び蘭学の内部において科学の基礎的部分である精神科学を要請する方向に向かった。とくに、松平定信による「寛政異学の禁」(寛政二年、1790年)によって幕府の護用学である朱子学以外の学派に対する弾圧がなされたのは、精神科学への要求が次第に高まってきたことを逆に示している。具体的には林子平の「海国兵談」「三国通覧図説」の禁書問題も出てきた。蘭学の前に、所謂南蛮学が吉利支丹学として、儒教に対してはその自然法的倫理観において或る共通点をもっていたが、蘭学の時代となると前述したように方法二元論が確立した。しかし科学的研究の基盤である精神科学は、ヨーロッパ的文化にその母体をもつ自然科学にとっては、その故国をはなれて東洋の一角において問題とされるときでも、やがてその出てきた母体をしたうのは当然であろう。自然科学が、その基礎である自然哲学を求め、その自然哲学はさらに人間学に導かれるのは、人間の思惟の当然おもむくところである。幕末にこの趨勢のおきえがたいものを見るが、それは突然に生れたものではなく、すでに前野良沢や司馬江漢にもみられるところである。良沢は、「管籥秘言」(安永六年、1777年)の序で「和蘭国、有諸学校、其中別有名窮理学校者。其立教也即三才万物。而窮其本原固有之理。名日本然学。是以敬天尊神。」とのべて、また司馬江漢も「春波楼筆記」において「上天子將軍より下士農工商非人乞食に至るまで皆以て人間なり」という考え方も出ている。敬天尊神の思想と共に人間平等論が台頭しているが、幕末においては、渡辺崋山、高野長英、小関三英などが、自然科学より精神科学への橋渡しをした代表的人物である(蔵内数太著社会学 78~82頁参照)ここで

は、今までの儒教と蘭学との二元化が解消して、科学としての蘭学がその母体たる精神文化的西洋へと、統一一元化の傾向をあらわした。これは、日本、東洋の倫理、宗教の自己批判的傾向とあいまって、吉利支丹宗や西洋倫理が必ずしも邪宗、不道德な教えでないことの自覚の道でもある。鎖国下であるだけにこのような思想の啓蒙的自覚は、非他動的であり、それだけ純粋な自覚でもあった。

註(1) 「此道開けなば千百年の後々の医家、真術を得て生民救済の洪益ある」(蘭学事始)

#### 4 二元論から一元論への運動としての のキリスト教と哲学の要請

##### (ホ) 蘭学と幕末の陽明学

この様な西洋倫理、宗教に対する再評価に対して、後方から隠然たる援助の力となったのが、陽明学派であった。海老沢有道著「南蛮学統の研究」(366頁)には、中江藤樹の思想にキリシタンとの関係を試論的にとりあげているが、幕末、明治初期においてキリスト教徒となった人々の中に陽明学派の者が多く見出されるのは偶然ではない。これは一般に朱子学が幕末には衰退して陽明学が佐藤一斎(1772—1759)、大塩中斎(1796—1837)において再興されたことによる。陽明学は実践的、倫理的問題を中心としていたので、西洋倫理や、キリスト教思想を理解するよき地盤をそなえたものといえるが、さらに陽明学の傾向に自然法的なものが濃厚なためとも考えられる。佐藤一斎の「言志録」に「但々漢土の古聖人の此の道を發揮する者、独り先にして又独り精なり。故に其の言語文字以て人心を興起するに足る。而れども其の実、道は人心に在りて言語文字の能く尽す所に非ず。若し道は独り漢土の文学に在りと謂はゞ、試に之を思へ、六合の内、同文の域、凡そ幾ばくか有る。而も猶ほ治乱有り。其の余の横文の俗も、亦能く其の性を性として、足らざる所無く、其の倫を倫として、具はらざる所無し。以て其の生を養ひ、以て其の死を送る。然らば則ち道豈に独り漢土の文字にのみ在らんや。天果して厚薄愛情の殊なる有りと言はんや」と説いている。西洋倫理への理解は、一方では自然学の優秀さか

ら類推的に達せられるものと、他方では、天の命の合理的普遍観をもって達せられるものがある。他方からみると、儒教に対する徹底的批判から西洋倫理を謳歌する方向と、儒教の合理的精神に支えられつつ、西洋倫理へ接木されるものがある。儒教はこの際、消極的な意味においても、積極的な意味においても、西洋倫理を理解する基盤であったといえよう。

幕末から明治初期にかけての陽明学者に、佐久間象山、吉田松陰、西郷南洲などがいるが、横井小楠などは、西洋倫理に対しての理解を早く示した人である。彼は「私は倫理を廃し耶蘇は倫理を立候えば、私の害甚しく候」(沼山対話)とのべ、また海老名弾正が「中江藤樹の宗教思想」(六合雑誌 217号)に「藤樹先生は吾教の祖父なり」といっているところ、陽明学とキリスト教との接近をみることができる。

##### (ハ) 明治初期の蘭学者

西洋倫理を外国文化の一つの具体的なものとみて、この外国文化を摂取する意志発生の動機が、家永三郎著「外来文化摂取史論」の中に、第一に好奇心から第二には現実の必要から(この中に(1)国家の独立保全の当面の必要のために、(イ)直接の技術的必要からと(ロ)より広き文化的基礎を求めて(2)旧来の陋習を打破し、伝統的文化の欠陥を是正せんがため)第三には純理的憧憬から第四に外国文化摂取の必要の思想的自覚に基いて、という幾段にも分けて、それぞれ文献を引用しつつ詳しく論ぜられていて、極めて参考となるのであるが、歴史変動を生ぜしめる外国文化の摂取の原因を、人間の主観的心理の面で考えるよりも、歴史的主体のエートスの役割の重要性を強調しなければならぬ。この歴史的主体的運動の具体的現象のひとつとして、主観的、心理的、動機論的な考察も生れてくる。つまりこの様な動機が何故に生れてきたかを問うことが、歴史の主体のことがらにまで遡源しなければならない。西洋倫理の摂取の問題も、ここでは歴史の内部的必然性からきたものであって、そこに明治初期の近代化の特色が東洋の諸国とは異ったものであるといえる。何故なれば、心理的動機の面から、外国文化の摂取を

考えると、凡て東洋の諸国は西洋文明に対する共通な感情をもっているため、日本が何故に量、質ともにすぐれた近代化を成し遂げたかを論ずることができない。そして、今の場合の日本の主体的な自己限定の運動は、以上の如く吉利支丹の禁制以前の一元的な精神構造と、それ以後の二元化としての儒教と蘭学の緊張関係と、幕末における一元化の運動としての精神文化の自覚的摂取という大きな流れにおいて具体的にとらえられるのである。

さてさらに、幕末から明治初期にかけての蘭学者の傾向をみよう。

近代化の時期の代表的な啓蒙思想家は、日本で初めの西洋哲学史である「聞見漫録」をかいた高野長英であり、箕作阮甫、西周、津田真道、加藤弘之、神田孝平、福沢諭吉などである。この人達の中には、蕃書調所に属している者も多くあったが、民間の学者、脱藩の学者も出てきて、自由な研究の雰囲気次第に現われるに至った。無論「尚齒会」の人々とくに渡辺華山や、民間の学者高野長英、蘭医藤田顕蔵などは、幕府の弾圧をうけた筆頭であろう。人文科学、精神科学の勃興となると、今迄の実学の抽象性を去って全体のあり方が問題となり、その全体の中には、政治、経済も入るし、宗教、哲学も入ってくる。前述の藤田顕蔵の磔刑は吉利支丹が邪教でないことを述べたためであるが、幕府の弾圧は、精神の一元化への方向を否定せんとした政治的権力に外ならない。この一元化への方向こそ、日本の近代化の主体的限定方向であって、一元論的な、吉利支丹と朱子学が、二元化の方向に赴いて、一方では徂徠学、陽明学となり、他方では蘭学となったが、再び一元化の方向に総合の地歩を求めるとき、蘭学の母体であるヨーロッパの精神文化への要請となった。1863年に西周と津田真道等の一行がオランダに留学するについて、オランダのフィッセルグ教授にあてた書簡の中で「さらにヨーロッパ列強との交渉とか、多くの国事や施設の改善に欠くべからざる有益な学問があって、これらは統計学、法律学、経済学、政治学、外交術の領域内で求められなければなりません、これらの部門

は、日本では全然知られていません。」また、「哲学 (philosorluie) とか愛知学 (wijsbegente) とかいわれる学問の領域や或は神学の領域も探求されねばなりません、その神学はわが国法によって禁じられていますし、それは往時デカルト、ロック (Socke)、ヘーゲル、カント (Kante) などによって確証されたものとは異っています。しかし、私にはそれはわが国の文化に遺献すると思われまますので、たとえ短時間のためそれを学ぶことを阻止されるとしても、私としてはその幾分でも学びたく思います。」とのべていることに依って、蕃書調所から日本の代表として派遣された者の意志が表明されている。哲学という総合、統一の原理の学的重要性をとき、自然学と形而上学との統一をもとめようとした。このときの形而上学は、最早や朱子学ではなくして、西洋哲学であった。西周がオランダ留学数日前に友人松岡隣に知らせた書簡に「小生頃来、西洋之性理之学又経済学杯之一端を窺候処、実に可驚公平正大之論に而、従来所學之漢説とは頗る端を異にし候処も有之哉に相覚申候。尤彼之耶蘇教杯は今西洋一般之所奉に有之候共、毛之生たる仏法に而、卑陋之極取べきこと無之と相覚申候。只ヒロソヒー之学に而、性命之理を説くは程朱にも軼き、公順自然之道に本き経済之大本を建たるは所謂王政にも勝り、合衆国英吉利等之制度文物は彼堯舜官天下之意と周召制典型之心にも超えたりと相覚申候」(文久二年五月十日附、六月二日追記)と出ているところに依り、西洋哲学の優れたところを推賞している。しかし、未だキリスト教の理解には至っていない。それは宗教が高次の実在界の問題について展開されているために、自然法的合理主義の観念からは、仏法と大差なく考えられているのは、当然といえよう。この点、新井白石のキリスト教観と共通の地盤に立っているものである。両者ともに人事の深奥の問題を対象とするよりも、経国済民の学を第一としたところに依る。西周の同行者として津田真道が「開化を進る方法を論ず」、明治七年(明六雜誌第二号)において、「蓋学問を大別するに二種あり。夫高遠の空理を論ずる虚無寂滅、若くは五行性理、或は良知良能の説の如きは虚学なり。之を象に徴して専ら確実の理を

説く、近今西洋の天文、格物、化学、医学、経済、希哲学の如きは実学なり。此実学国内一般に流行して、各人道理に明達するを真の文明界と称すべし。」といているところは、哲学を科学の次元でとらえ、儒教を形而上学的次元でとらえているところ、精神と自然の一元化的思考も東洋的から西洋的一元化の道を辿りつつあるのをみる。つまり、曾つての朱子学の五行性理的一元論が、再び西洋哲学の実証を媒介とした一元論に移って行きつつあるのをみる。思惟の綜合統一の特色とする Philosophy についての訳語に対して、西周、津田真道が、性理学、窮理学、理学、希哲学、哲学などと遍歴苦心を経たのは、西洋哲学の重要性を自覚した証左であろう。とくに明治五年の「生性發蘊」には、「理学、理論ナド訳スルヲ直訳トスレドモ他ニ粉ルハコト多キ為ニ今哲学ト訳シ東洲ノ儒学ニ分ツ」とのべている。

西周は、森鷗外の「西周伝」に依ると、初め藩主亀井公によって宋学を学ぶようにすすめられ、十八歳ごろ病気をしたときに徂徠の思想に接し「読未半。而十七年之大夢。一旦醒覚。」と記している。宋学から徂徠学へ、徂徠学から蘭学へ、蘭学からその広い意味をもつ西洋学へ歴進した跡をたどることができる。あたかも、江戸時代の歴史的精神が自らの必然的な道を歩んできた過程を、計らずも西周自身、身をもって歩んだとみてよい。そして、到達点はいま言ったように、哲学

の立場「唯ニツノ相反セル者ヲ合シテ以テ一トナスニ在ルコト必セリ。即チ其一ハ、統一ノ観（統一ノ観ハ即チ哲学ナリ）ニシテ、其一ハ実理ノ諸学トス。」と「生性發蘊」の中でのべ、実証と理念との統一を考えている。「百一新論」に至ってさらにその「統一」について具体的、歴史的な叙述をなしているところは、明治初期の近代化の理念を最もよく表明しているものであろう。根底をなすものは、徂徠学乃ち儒教と蘭学乃ち西洋の精神との統一の上に新しい領域を規定せんとしたものであって、たんなる外来思想でもなく、たんなる東洋精神の固持でもない。東洋と西洋との深い理解の上に立った統一的な見解であった。近代化もここまでをみると、甚だ実り豊かな、しかも日本が世界の列強に伍するに足る精神的な高さをもっていたといえるが、次にこの純粋な主体的近代化が、果して次期において如何になり果てるか、ここに昭和の現代史にまでつらなるところの暗雲のなかに踏みまよう近代化をたどらねばならないが、これはすでに本稿の領域外に属するので、一先ずここで擱筆したい。

(附記) 本稿は久山康教授等による三十九年度、四十年年度、関西学院大学「明治の近代化」の特殊研究の責任を果す意味をもって書いたものである。専門外のため、さらに貧しさを倍加したことは止めがたいが、一つの試論また覚書として読んでいただければ幸いである。