

西欧的知性と東アジアの叡智 ～比較思想の観点から～

井上克人

I

16世紀後半から18世紀にかけての大航海時代、イエズス会宣教師たちははるか何万キロの海洋を経て中国に渡り、キリスト教の伝道活動を行なったが、その際、彼らはキリスト教の教義のみならず、当時のヨーロッパ文化、とくに勃興期の近代科学を踏まえた科学技術の成果をももたらした。当時のイエズス会士たちは、創始者のイグナチウス・デ・ロヨラ (Ignatius de Loyola 1491—1556) が建てたローマ学校 Collegio Romano で、唯一神である造物主 (デウス) がこの世界を秩序整然と法則性をもって創造したのだとする西欧中世のキリスト教の自然神学のみならず、コペルニクス (Nicolaus Copernicus 1473—1543) やガリレー (Galileo Galilei 1564—1642) らによって次第に形成されつつあった近代的な力学的自然観といった知的状況のなかで教育を受けた者たちであった¹⁾。

マテオ・リッチ (Matteo Ricci イタリア人、中国名・利瑪竇、1552—1610) は、1582年 (万暦十年) 8月に広東省澳門 (マカオ) に到着し、中国における本格的なキリスト教伝道活動を開始するのだが、翌1583年には、主として日本で布教活動を行なったフランシスコ・ザビエル (Francisco de Yasu y Xavier 1506—1552) の遺志をつぎ、広東 (カントン) 省肇慶 (ジャオチン) に赴き、ここに設立した教会で絵画、日時計、自鳴鐘、世界地図などを展示している。そして彼に続くイエズス会士たちも同様、ヨーロッパ世界の優れた点を、たんに知識としてではなく、さまざまな器具・機械によって紹介したのであった。

このように、イエズス会士が中国に渡ってきた当時、ヨーロッパでは、コペルニクスが太陽中心説を唱え（1543）、ヴェサリウス（Andreas Vesalius 1514—1564）は『人体の構造』（1543）を著して近代的系統解剖学を樹立し、ガリレイは天体望遠鏡を発明し（1609）、ケプラー（Johannes Kepler 1571—1630）は惑星に関する第一、第二法則を発表しており（1609）、天文学を中心として力学的・機械論的な自然像が形成されつつあった。イエズス会士が中国にもたらしたヨーロッパ科学は、主として中世的な色彩がまだ残るものではあったが、中国の知識人たちにそれなりに大きな衝撃を与えたのである。

さて、以上のようなヨーロッパ文化の紹介に対して、中国の知識人たちはどのような反応を示したのであろうか。三つの対応が見られる。まず挙げられるのは、排外的態度である。彼らは中華的世界観に基づき、「西夷」（西方からきた蛮人）との通商を禁じ、イエズス会士の伝える「夷教」は君臣父子夫婦の守るべき五倫の道を破壊する禽獣の教えであると非難したのである。次に挙げられるのは、ヨーロッパの科学技術を積極的に受け入れようとする者たちである。特に北方に満州族の侵入攻勢という事態をかかえて、ヨーロッパの火器や軍事技術を利用することは、明の政府にとっても得策と考えられた。ところが、イエズス会士の伝道活動が次第に成果を示してきた崇禎年間（1628—1644）になってくると、一面でヨーロッパの学問に理解と関心を示しながら、他の一面では、中国の伝統的学問ないしは哲学の優越性を保持しようとする、一種の折衷的な立場を取る知識人が現れてくる。その代表として、「氣」の哲学の立場から伝統的自然学の再構築を試みようとした方以智（ファン・イージー 1611—1671）の存在は重要である。

坂出祥仲氏によれば、方以智は安徽（アンホエ）省桐城（トンチョン）に生まれ、儒学、天文学、医学、音楽、書画、兵法など幅広い学識をもっていた。特に、易の学問に大きな関心を寄せていたが、当時中国に来ていたイエズス会士たちが伝えた西洋の学問にも興味を示した。ところで彼らが伝えたキリスト教の天地創造的宇宙観に対比して、中国の宇宙観は、「氣」という不可視な微粒物質の自己運動によって、おのずから人間や万物が生成されるとするもので

ある。方以智によれば、「一切万物は氣の働きによってできたものであり、空虚なところも、みな氣で充滿している。」（『物理小識』）こうした考えは、中国古代からの伝統的思考のパラダイムであって、最も早い時期では、漢代の『淮南子』（前2世紀ごろ）の天文訓であり、「元氣」（根源的な氣）から天地万物が生成される過程が細かに説明されている。しかし方以智の主著『物理小識』によれば、生命活動を含めた万物の生成変化は、根源的には火のはたらきだとしている。このような氣=火一元論から「物」の理を論じている。彼は個々の「物」には、それを存在させている法則があると主張し、それを「物則」と呼ぶ。留意したいのは、方以智が、天体の運行、風雨、潮汐などの個別的現象についての観察、測量、実験を行なって法則を探究する、いわゆる帰納法を「質測」と呼び、朱熹が提唱する「格物致知」という語を使用していない点である。その理由として考えられるのは、朱熹のこの概念には、倫理的・政治的意味合いが含意されており、方以智としては、そういう視点とは独立に物自体の法則を探究したかったからであろう。しかしながら、方以智は、西洋の自然科学がもつ帰納法的な探究には満足していなかったようで、更に高く深い次元での世界認識を求めた。つまり彼が求めようとしたのは物と心との二項対立を超克した境地、すなわち「物を物とさせ神を神とさせている深い幾（きざし）」（『物理小識』自序）に通達することによって、はじめて天地自然と人間との一元的な把握ができると考え、そういういわば直観的方法を「通幾」と呼んだのである。では、日本の場合はどうか。

II

1650年頃に上梓された『乾坤弁説』のなかで、儒医の向井玄升（1609—1677）は、儒学に比べると南蛮学、すなわち西洋の学問は「理氣陰陽を不知、只形器の上の工夫而已也、是を以て形已上の義に於ては、暗して明ならず²⁾」と批判しながらも、地球球体説を受け入れている。また、朱子学者、新井白石（1657—1725）は『西洋紀聞』（1715）のなかで、当時幕府に捕らえられていたイタリア人宣教師シドッチ（Giovanni Battista Sidotti 1668—1714）を訊問し

た時の感想を次のように述べる。シドッチは「天文・地理の事」に関してはじつに優れた知識を持っているが、「其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず」、「こゝに知りぬ、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のみを知りて、形而上なるものはいまだあづかり聞かず。³⁾」向井も新井も共に、西洋の学術を「形而下学」（科学技術）に限定して受容しようとする考え方は一致している。因みに、この「形而上」という語は、「形而下」という語とともに、『易経』の繫辭篇に出る用語である。それによると、天に在って象を成すもの、つまり日月星辰の運行の中に法則をもって現われるものを形而上といい、地上にあって、一定の「器」の中に形をなすものを形而下という。

時代は下るが、1837年（天保八）、アメリカの商船モリソン号が、日本漂流者の送還と日本との貿易開始を交渉するために来航した際、幕府は先に定めていた外国船に対する「異国船打払令（無二念打払令）」に基づき、これを撃退する事件、いわゆるモリソン号事件が起こった。翌1838年（天保九）、渡辺崋山（1793—1841）は『慎機論』を、高野長英（1804—1850）は『^{ほじょつ}戊戌夢物語』を書いて、幕府の鎖国政策を批判した。注目すべきは、彼らが新しい文明観・学問観に基づいて幕政批判をしていることである。崋山は西洋諸国が今日世界の大半を制覇するほどに富強に達しており、これを日本が武力で追い払おうとするのは不可能であって、これに対抗して日本の独立を保つためには、西洋文明に学んで、国力の充実を図る以外にない、と説く。崋山によれば西洋諸国が今日の富強に達したのは、近代における「物理の学」の進歩によるものだが、この進歩を生み出したのは、「格物窮理（合理的討究）」の精神であると述べ、この精神が自然界の事物だけではなく、人事万般の見方、取り扱い方にも貫かれていることを指摘する。つまり彼によれば西洋近代の合理的精神こそ、西洋諸国の今日の富強をもたらした原動力であるから、これによってこれまでの日本における学問、思想、教育、社会などのあり方を根本的に改革する必要がある、と説く（『外国事情書』⁴⁾）。ここには西洋から学ぶ必要があるのは「形而下学」（科学技術）だけだとする向井玄升や新井白石の考え方を超え、福沢論

吉（1835—1901）らの明治の啓蒙思想家たちにつながるような文明観・学問観の萌芽が見られる。

これに対して本業が医者である高野長英は、西洋近代医学の移植に努めるとともに、科学者の観点から、崋山のいう「格物窮理」の精神を探っている。1835年から36年にかけて執筆された『聞見漫録』と題するメモ帳のなかの「西洋学師ノ説」の中で、彼はタレス、ピタゴラスからライブニッツ、ヴォルフにいたるまでの自然哲学の発展を簡略に要約し、近代の諸科学が古代や中世の諸学とは違って、デカルトやベーコンに始まる実証主義、合理主義の哲学に基づくものであることを明確に把握し、古代・中世の学問は「形以上ノ学ヲ原トシ、形以下ノ学モ此ヨリ岐分スル故ニヤ、蒙然トシテ分明ナラザル」ものであったが、近代にいたり、「実測ノ学、次第ニ行ハレ来ルニ由テ、遂ニ旧説ヲ廢シ、新説ニ従テ、右形以下学ヲ以テ、人ノ所務トシ、此ヨリシテ形以上ニ至ルノ学風トナリタリナリ」と述べている⁵⁾。

佐久間象山（1811—1864）は有名な「東洋道德、西洋藝術（科学技術）」という観念を提唱し、幕末における洋学興隆の道を切り開いた。彼は道德の面では既存の儒教思想を維持しながら、科学・技術の面で西洋文化を摂取。その場合、彼は朱子学の「格物窮理」という観念を変容し拡大することによって、西洋近代の科学技術をそのなかに組み入れようと努めている。しかし西洋の文明を形而下的な文明に過ぎないと見る点では白石流の西洋文明観と共通の性格を持っている。

III

さて、「格物窮理」もしくは「格物致知」とは、言うまでもなく朱子学が提唱する学問姿勢なのだが、ここで問題にしたいのは、その内容である。

宋学の倫理学の原理は、程頤（1033—1107）のいわゆる「性即理」にはじまる。性とは個々の人間に内在している理をいい、その性には「本然の性」と「氣質の性」とがあって、人間の倫理的課題は私欲・情念によって左右される「氣質の性」を正して、善の本源たる「本然の性」に立ち帰ることにある。つまり

肉欲に根ざす欲心を払拭して「明德を明らかにする」（『大学』）こと、これが宋学の説く「居敬」にはかならない。朱熹（1130—1200）によると「本然の性」とは「未発」であり、「未発」とは『中庸』に基づく言葉で「未発の中」とも称され、人間の喜怒哀楽の情念がまだ発動せざる以前の、絶対に静なる中正を得た本質態をいう。この未発が動となると「已発」となり、情が顕れるのである。つまり「居敬」とは已発の心を鎮めて未発の心を覚醒させることだが、同時に朱熹によれば、「一草一木一昆虫の微に至るまで、^{おのおのまた}各亦理有り」（『朱子語類』巻十五）と言われるような、物に内在する理を究明することも同時に説かれる。それは「物を以て物を観る」、すなわち認識主観からする見方が介入する以前の、いわば事物そのものの如実なる実相を直観して、宇宙の生命（誠）と合一することであり、そしてまたそうすることによって自己の本性（明德）も顕現することになる。これがいわゆる「窮理」であり、『大学』が説く「格物致知」にはかならない。このように、朱子学にあつては、聖人の道として「居敬」と「窮理」が同時に説かれるのだが、そこには心の理と物の理とは元来一つのものなのだという大前提があつたのである。朱熹は『大学』伝第五章、いわゆる「格物補伝」で、「格物致知」について次のように言う、

イハユル致知ハ格物ニ在リトハ、吾ノ知ヲ致サントキハ物ニ即キテ其ノ理ヲ窮ムルニ在ルト言ウ。蓋シ人心ノ靈ナル知有ラザルナシ。而シテ天下ノ物理有ラザルナシ。惟理ニ於テ未ダ窮メザル有リ。故ニ其ノ知尽サザル有ルナリ。是ヲ以テ大学ノ始教ハ必ず学者ヲシテソノ天下ノ物ニ即キテ、其ノ已知ノ理ニ因リテ益々コレヲ窮メ、以テ其ノ極ニ至ルヲ求メザルコトヲ莫カラシム。

これは一見すると実証科学の「知」と通底するような側面が確かにあつて、「物に在る理」を窮める経験的合理主義的思考が、朱子学の特質として挙げられるのである。じじつ、朱子学におけるこうした実証科学的とも見なされる学問的姿勢は、日本の近世においては、貝原益軒（1630—1714）における本草学（『大

和本草』）、宮崎安貞（1623—1697）による農学研究（『農学全書』）として結実し、それはまた中期以降の山片蟠桃（1748—1821）、佐久間象山（1811—1864）に見られる西洋の自然科学受容の母胎となった。この側面は儒教の近代化への寄与という点において極めて重要である。日本は鎖国によって近代化を遅らせはしたが、18世紀後半、西洋の自然科学の受容にあたって大きな受け皿となったのは、徳川期に醸成されていた朱子学の「格物致知」の精神であつた、と説明されることがあり⁶⁾、また、中国に於いても、明清期の学者たちは、実証科学を格物窮理・格物致知の名で呼び、朱子学的思惟が実証科学的思考の受け皿になったと指摘されてもいる⁷⁾。

しかしながら、疑問に思うのは、朱熹自身が提唱した「格物窮理」は、はたしてこのような西洋の自然科学の特質である「帰納法」と類似したものと理解してよいのかどうか、という点である。おそらくそうではないのではないかと。王陽明（1472—1528）がそれを実践することによって神経症を患い、挫折してしまつたことが、その証左であろう。そこには、自己を空無にして眼前の物と一つになるごとき（直観知）が要請されていたのではないだろうか。それを朱熹は「豁然貫通」という語で表している。先の引用文に続いて、朱熹は次のように述べている。

カラ用ウルノ久シキ、一旦豁然トシテ貫通スルニ至リテハ、則チ衆物ノ表裏精粗、到ラザル無ク、而シテ吾ガ心ノ全体大用モ明ラカナラザル無シ。コレヲ物格ルト謂イ、コレヲ知ノ至リト謂ウナリ。

要するに、まず予め一事一物に即した永年にわたる窮理の集積が前提されていなければならないのだが、朱熹にあつては、万民の心のなかにはすでに天地万有の「理」が内蔵されており、しかもその場合、外の理と内の理とは同一のものであるということが前提されている。したがって、外なる理は内なる理を通してはじめて理として自覚され、さらに一歩進めて言えば、外物の理は心の理によって明らかとなり、かつまた心の理も外物の理の返照によって照らし返さ

れ、自他合一の境涯が開けてくるのである。

ところが、ここで留意したいのは、それにもかかわらず「格物致知」を西欧的な実証科学の方法と同じように理解させる時代的変容と本来の意味の逸脱の歴史が中国および日本の側にもあったという事実である。その本来の意味の逸脱は、もっぱら西欧近代化の流れにあることは確かである。

もう一つ気になるのは、イエズス会士たちが、中国思想を西洋に紹介した際に、彼らが理解した宋明儒学思想である⁸⁾。

上述のように、16世紀から18世紀にかけてイエズス会士たちはキリスト教の中国への布教を行なったが、その際、彼らは現地の思想的・宗教的状况にキリスト教義を適応させる融和的布教策を行ない、中国の古典を研究し、それをラテン語に翻訳していった。その頃の中国の儒学思想は「理」を中心とした朱子学の壮大な哲学体系に変貌しており、明朝末期には「格物窮理」への関心が高まっていた。これを反映した経書解釈がラテン語訳を通じてヨーロッパに発送され、人間の理性の力を重視しようとする同時代の西欧の知識人を惹き付けたのである。イエズス会士らによるこうした中国思想情報は、近代ヨーロッパにおける理性尊重の形成にきわめて大きな役割を果たしていた。具体的に言えば、フィリップ・クブレ（柏応理 Philippe Couplet 1624—1692）の『中国の哲学者孔子』（1687年）、フランソワ・ノエル（衛方濟 François Noël 1651—1729）の『中華帝国の六古典』（1711年）、クリスチャン・ヴォルフ（Christian Wolff 1679—1754）の『中国人の实践哲学に関する講演』（1726年）が挙げられるようだが、とくにノエルは宋明理学の儒教思想に人間性重視の当代ヨーロッパ思潮との通底性を見、そうした視点から「四書」のラテン語訳を完遂した。そしてその朱子以来の宋明理学思想の展開にはヨーロッパにとってきわめて斬新な発想が含まれており、それは従来のキリスト教神学に基づくヨーロッパ思考の枠組みを組み替える契機となりうるほどのものであった。

こうした中国哲学の意義と価値を強く主張したのは、ヴォルフであった。ヴォルフの中国哲学解釈から伺えるのは、普遍的な人間理性の能力と、世界におけるその可能性の大きさであった。歴史的に見れば、初期啓蒙時代のヨーロッ

パを風靡していたのは、こうしたヴォルフの哲学であった。そして彼が理想とする理性尊重の精神の具体例が朱子学に見出せるとすれば、ヨーロッパ啓蒙の理想の一端は、中国哲学の内に先在していたということになる。宋学の重要な本質は、ここに西遷したと言えらる。宋学は、ヨーロッパの知の体系がキリスト教を背景とするものから離脱し、「理性の光」のもとに新たな展開を加速させる契機となったと言えよう。敷衍して言えば、イエズス会士らが紹介した宋明理学のうちには、造物主である神の存在を前提することなしに、「理性」の自律的な働きが存在しうることを示唆しており、その発想が、当時フリードリッヒ大王から敬意を受け、ドイツ啓蒙のリーダーであると同時にライプニッツ（Gottfried Wilhelm von Leibniz 1646—1716）とカント（Immanuel Kant 1724—1804）をつなぐ人物でもあったヴォルフの理想に照応しうる理念でもあったのである。かくして中国の宋明理学思想に影響を受けたヴォルフの哲学は、啓蒙理性の時代の知識人に広く感染流行し、近代啓蒙のプロトタイプとなる。かくして西欧近代性は、単にヨーロッパにおいて純粹培養されたというよりも、東西の血脈の交叉なくしては決して成り立ち得なかったのであって、宋学からの影響が相当大きなものであったことは無視されてはならない。

IV

ところが、思うに、イエズス会士たちが中国の古典である「四書」をラテン語に翻訳するに際し、当時の中国の知識人たちの協力があつたであろうことは想像するに難くはない。つまり当時の中国知識人たちが理解していた「格物致知」は、すでにある程度西欧的な実証科学的・帰納法的観点で捉えていたということである。そこには、朱熹自身が提唱した「格物窮理」の本来の意味からのかなりの逸脱があつたように思えてならない。

ここで、とくに考えておきたいことは、ひとつの国や地域がもつ独自の思想なり文化なりが、テキストを通じて異なる思想・文化をもつ他国や地域へ移植される場合、そこには必ずテキストが本来持っている意味内容の「脱一脈絡化（de-contextualization）」および「再一脈絡化（re-contextualization）」という

二つの現象が見られることである。黄俊傑氏によれば、「脱一脈絡化」現象というのは、甲という地で生じたあるテキストが乙という別の文化圏の地域に伝わると、「常に受け入れ側の知識人の篩にかけられ、そのテキスト、概念、人物が有していた本来の脈絡や意味が取り除かれ、全く特定の立場・歴史的背景をもたない中立的なもの (situatedness) となり、その上で異国・異域の知識人に受け入れられ、理解、消化されるという現象」のことであり、「再一脈絡化」現象というのは、「ある地域の人物が、異国で生まれたテキストや概念、人物を(脱一脈絡化)した上で、それを自国の思想背景や文化脈絡の中に取り込み、外来の思想や文化を自国の文化や思想世界に溶け込ませ、自国に対して何らかの作用を生じさせること」を言う⁹⁾。このように黄氏は「脱一脈絡化」および「再一脈絡化」現象を、地域による異文化間の相互交流という視点に立って見ているが、更にその上で念頭に置いておかなければならないのは、同じ国・地域においても、その歴史の変遷のなかで、その時代的潮流に影響されて、自国のテキスト解釈が「脱一脈絡化」、「再一脈絡化」が行われるという点である。朱子学が提唱した「格物致知」という概念は、まさにその概念史において、本来もっていた意味内容が歴史の流れのなかで、逸脱していくのである。もちろんそこには、自国が保有するテキストの固有の概念が異文化圏による「再一脈絡化」を経て、それが逆に自国へもたらされて「改一釈」を迫られるということがありうるであろう。「格物致知」という学問姿勢が、明清時代になって「帰納法」を旨とする実証科学的思考と同列に見られるようになったことが、それを示している。

「帰納法」とは、観察・実験・検証を通じて、そのプロセスを経ることによって一般的原理を発見してゆく方法であって、物象を対象的に見るという態度が基本となっている。したがってそれは一般的原理の存在を前提として、そこから物象のうちに内在する「理」を究明する「演繹法」とは異なっている。朱子学は言うまでもなく、「演繹法」であって、「理」を前提にしていることを忘れてはならない。やはり、西欧的知性と東洋の伝統的な知とを混同してはならないのである。

V

西欧的知性の特徴は、物に対して距離を置いて観察する(分離的思考)であった。その淵源は古代ギリシアにまで遡る。ギリシア人が世界に対してもっていた精神的態度は、とりわけギリシア語の一語がそれを的確に表現している。それは「アレーテア (ἀλήθεια)」という語である。通常は「真理」と翻訳されているこの語は、「隠れていないこと」、「覆われていないこと」を意味する。ギリシア人にとって真理とは物事の嘘偽りのないありのままの公開性、隠蔽性の排除なのであって、すべてを「光のもとに」もたらし、顕わならしめようとする気質が彼らの意識にはあり、この傾向はすでにこの「アレーテア」という語のなかに含意されている。「隠れていないこと」という語に含まれる精神、言い換えれば未知の隠れた部分を取り除き、すべてを隈なく「見よう」とする意志、それが「テオーリア (θεωρία)」としての「観ること」であった。プラトンのいわゆる「イデア (ἰδέα)」も、それは万物に〈かたち〉を与えるものであり、諸物の〈かたち〉の原型は、聞いたり触れたりできるものではなく、「見える」ものであった。つまり「イデア」とは「イデアイン」(ἰδεῖν [見る])と同属語で、一般的には「見えている姿」を意味する。イデアを観ること、直視すること、それを意味するギリシア語が先に触れた「テオーリア」である。「セオリー (theory)」とはもともと眺めることを意味する。「テオーリア」のラテン語訳は *contemplatio* すなわち「観想」である。

要するに、ギリシア人の理解するところでは、すべての存在するものは、なにか目に見えるものなのであって、すなわち光のなかで自己示現してくるものに対して意識を向けることであった。ところが、見ることができるためには、見るものと見られるものとの間に光が射し込む開けた〈空間〉が必要であろう。視覚とその対象との間の間隔があまりに狭ければ、何も見ることはできない。したがって、物が現れるためには、〈距離〉が必要なのである¹⁰⁾。

では、時代が降って西欧の近代哲学はどうであったか。この「近代」を特色づける基本的な指標も「分離的思考」である。人間と自然との間の分離こそ近

代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」の成立があり、近世以降の世界は科学技術の文明によって最も特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって与えられるとする思考様式であり、これがカントいわゆる「コペルニクスの転回」の意味である。

VI

M. ハイデガー (Martin Heidegger 1889—1976) によれば、科学的思考はすべての存在物を客体的対象として捉え、その客観的世界の根拠を追究しつつ認識主体としての自己自身の内にこれを奪回する〈理性の根拠付け〉の操作である。そしてこの理性の根拠付けは「表象作用」(Vorstellung, repraesentatio) という学問姿勢によって貫徹されている。この「表象作用」なる語は一面では、認識主体としての人間が存在物を客体的対象として自己の前に、自己の彼方の側に立てる「前一立作用」(Vorstellung) を謂う。そして他面、この前一立作用という有り方に於いて同時に、存在物を自己自身の方に、此方の側に向けて立て、意識の内に意志的に引き入れ、自己の意識に映して現前させる「再一現前作用」(re-praesentatio) を意味する¹¹⁾。

そして我々がここに注目しなければならないのは、総じて科学に於いて認識主体としての人間によって主体の前に客体的対象として前立され、主体の理性によって根拠付けられたものは、事象の真実の姿として端的に現前するものではなく、意識の場面に映し出され屈折して再一現前されたものでしかない、という事態である。つまり科学が関わる存在物は〈客体的対象〉であり、それは主体の意識の場面に再一現前されたものにすぎず、それは端的如実に、おのずからあるがままに存在するものではない、ということである。科学の立場では、人間を含む天地自然の一切の存在物は、その本来の在り方を剥奪されその根源性を覆い隠されてしまう。それらは主体としての人間の前に立てられた客体として、人間の能動的な理性がその計算的思惟によって支配すべき受動的な死せ

る物質もしくは素材もしくは「質料」に成り下がる。話を戻せば、方以智が帰納法的な「質測」と区別して、自然と人間、物と心との対立を超えた直観知、すなわち「通幾」を提唱したのは、このことによる。彼のいう「通幾」こそ、存在物の真実の姿を直接捉える姿勢を意味していたように思う。

はたして、朱子学が提唱する本来あるべき「格物致知」の姿勢は、また明清時代の学者がそう看做したような、例えば帰納法に基づき、〈観察・実験・検証〉を旨とする如き実証科学、そして西欧近世の啓蒙思想家たちが宋明理学のうちに読み取ったような、理性認識に基づく対象化的思考と同類のものであったのか。恐らく、そうではなかろう。そもそも、朱子学で強調される「理」を考える場合、重要なのは、そうした普遍的な「理」は、決して西洋の合理的知見の特質である「見ること」、すなわち理論的知性が意識の外へ超越することを介して出会う認識的对象ではないということである。もっと根源的な、やはり一種神秘主義的とも言えるような物との合一体験、根源的直観があつて、しかもそれは、いわば身体感覚全体で自覚されるべきものではなかったであろうか。

VII

たとえば人間の五感を考えてみても、「見る」ことの前に「触れる」ことから始まる四感覚の門がある。見ることは、主体の感覚の中で、たぶん対象に対して最も対峙的・分割的な体験である。しかし我々はそれ以前に、もっと融合的な対象体験をつねに行なっているはずである。個が普遍にむすびつく道には、理論だけではなくいわば接触や浸透の道もあるだろう。つまり見ることが触れることといかに統合されるか、ということが重要なのであって、見ることと触れることとの一致が問題なのである。したがって、窮理は、じつはもともと目だけではなく身体をも巻き込んだ認識の全体的な体験なのである。

ところが、明清時代の学者や、宋明理学に関心を寄せた西欧近世の啓蒙思想家たちの多くは、朱子学が提唱する「理先気後」における「先立った理」を、もっぱら「見ること」だけに限定して理解したのである。しかし留意すべきことは、「理先気後」の立場を取った朱熹の「窮理」とは、王陽明も含めてこれ

まで彼の「性即理」に対する批判者たちが根本的な誤解をしてきたような形而上学、すなわち「理」を気の〈上に〉超越する外部として想定するとき思弁的な普遍思想ではなかったことである。むしろ氣に内在しつつその根柢をなすものとしてその「先」にある「理」を、体感的に窮めることにはかならなかったのである。西欧的知性の特質が一定の〈距離〉をおいて物を認識主体の外にある客体的対象として見る立場であるとすれば、東洋の思惟の根柢にあるのは、朱熹も敬意を払っていた邵康節（1011—1077）が『觀物内篇』でいみじくも語っているように「我をもって物を観るのではなく、物をもって物を観る」こと、つまり我々の主体的自己を越え、己を空しくすることによって、自己を包み込んでいる主客未分の実在の世界に立つことであり、そういう姿勢こそが「格物窮理」であったはずである。東洋的叡智は、天地自然と自己とが一体となった知であった。「天地一体の仁」を説いたのは程顥（1032—1085）だが、生意を根柢として万物一体が言われる限り、その万物とはつまり生物、主として草木鳥獸が意識せられたであろうし、それが仁と結び付けられるときには、おそらく万民を意味したであろう。ここには自己と万物とを貫通する天地の生意への〈畏敬の念〉が込められている。しかしこの説は、決して宋代になってはじめて唱えられたものではない。六朝時代に鳩摩羅什の高弟であった僧肇（374—414）が「天地ハ我ト同根、万物ハ我ト一体」（『涅槃無名論』）と言っているし、莊子も「齊物論」で「天地ハ我ト並ビ生き、万物ハ我ト一タリ」という有名なテーゼを主張している。

程顥の『定性書』には、次のようにある。

ソレ天地ノ常ナルハ、ソノ心万物ニ普クシテシカモ無心ナルヲ以ッテナリ。聖人ノ常ナルハ、ソノ情万事ニ順イテシカモ無情ナルヲ以ッテナリ。故ニ君子ノ学ハ、廓然トシテ大公、物来タリテ順応スルニシクハナシ。

「物来タリテ順応ス」というのは、私情を克服し、しかもいたずらに分別智に立つことなく、内外を超越して無心となり、「公」の立場に立って、万事万物

に妥当する統一的なものを求めること、そこに「性を定める」すなわち精神統一ということの真の意味がある、と言うのである。それが「敬」につながるものであり、程顥はそれを「主一」と定義した。要するに「敬」とは「天道」もしくは「理」に心を専一集中させることである。それは自己を超えた超越的になるものへの「畏敬の念」を維持しつづけることにはかならず、それこそが謝上蔡（1050—1103）のいわゆる「常惺惺の法」なのである。

自分を取り巻いている天地自然、森羅万象と一体となり、その〈生意〉に対して（畏敬の念）を持たないなら、人間に対しても畏敬の念を持つことはできない。西欧近代化によって喪失してしまったものは、そうした超越的なものへの志向性と、それに基づいた「無為にして自己内発的な公共性」なのではないだろうか。これこそ「東洋的叡智」の本質をなすものなのであって、現代に生きる私たちが回復しなければならないものなのではないだろうか。

注

- 1) 以下の西洋学の中国受容および方以智に関する説明は、坂出祥伸氏の論文「方以智—ヨーロッパと対決する「氣」の哲学」（『比較思想』放送大学教育振興会編、1992年所載）および同「方以智—徹底した懐疑主義的思想家」（日原利国編『中国思想史』ペリカン社、1987年所載）を参照。）に依拠していることをお断りしておきたい。
- 2) 『文明源流叢書』第二（国書刊行会発行 1914年）6頁。
- 3) 『新井白石』日本思想大系35（岩波書店、1975年）19頁。
- 4) 『渡邊崋山・高野長英・佐久間象山、横井小楠、橋本左内』日本思想大系55、岩波書店、1971年）18～42頁。
- 5) 同書 209頁。
- 6) 源了円『徳川思想小史』（中公新書312、1993年）
- 7) 吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、2004年）
- 8) 以下、井川義次氏の最近の著書『宋学の西遷—近代啓蒙への道』（人文書院、2009年）に依拠しながら見ていきたい。
- 9) 黄俊傑「東アジア文化交流史における〈脱脈絡化〉と〈再脈絡化〉現象及びその研究方法論上の問題」（『第二屆 東亜文化交流學方法論検討會』予稿集、2011年所収）
- 10) Vgl. Klaus Held: *Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, I, V-VII, XXIII. 日本語訳: K・ヘルト『地中海哲学紀行』（井上克人・國方栄二監訳、晃洋書房、1998年）、上巻第1章、第5章、第7章、および同書下巻、第11章を参照。

11) M. Heidegger : *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, GA.Bd.5, S. 87—93。

[本稿は、2011年3月12日、国立台湾大学において開催された「第二回東アジア文化交渉学方法論シンポジウム」(台湾大学人文社会高等研究院主催、東アジア文化交渉学会協催)の席上发表した原稿をもとに加筆修正したものである。]