

北東アジアの啓蒙思想と「読み換え」

福沢諭吉と西周を例にして

李 暁 東

はじめに

1. 「読み換え」の視点
2. 福沢諭吉の女性論に見る儒教批判
3. 西の啓蒙思想に見る「読み換え」

おわりに

はじめに

近代の北東アジアは、「西洋の衝撃」を受けて、思想状況が大きく変化した。西洋の物質的文明の先進さと強さを見せつけさせられた北東アジア各国の啓蒙知識人たちは、西洋の近代思想が、そうした物質的文明を生み出した源泉だと認識し、積極的にそれらを受容するようになった。

「西洋の衝撃」を受けたあとの北東アジアを取り上げるとき、中国や、韓国は前近代的中華世界観や、儒教伝統に囚われ、近代的改革が一向に進まないのに対して、日本はいち早く西洋を積極的に受容し、「脱亜」して、近代国家への道を歩みはじめた、というとらえ方が一般的である。このようなとらえ方は、たしかに、「西洋の衝撃」を受けたあと、近代的国家の創出という至上課題に直面した三ヵ国が辿った道を概括できる。

しかし、西洋の「近代」に対する受容の先頭に立ち、「近代」と「伝統」との空前の緊張のなかで近代化を構想した一人ひとりの知識人たちの思想を考察するとき、国家の単位と次元で考察することは大きな限界性をもつといわなければならない。改革が一向に進まなかった中国や、韓国には、徹底的な近代化を主張する急進的知識人がいたし、他方の近代化がいち早く進んだ日本においては、逆に、儒教を徹底的に排撃した福沢諭吉とは対照的に、儒教などの伝統を重んじ、それを近代の文脈のなかで再生させようとした知識人がいた。つまり、個々の思想家の思想的営為はそれぞれが属する国の発展の「遅速」と必ずしも直結していたわけではなかったのである。たしかに、啓蒙知識人たちが近代北東アジア諸国のナショナリズムの形成と発展に大きく寄与した。近代国家への追求は知識人たちの最大の目的だったと言ってよい。しかし他方、彼らの思想的営為そのものは、決して国

家という枠にとらわれるものではなかった。たとえば、啓蒙知識人たちがそれぞれの思想を展開するときに、批判するにせよ、あるいは、再生しようとするにせよ、いずれも儒教という北東アジアにおける共通した伝統に直面しなければならなかったのである。

本研究が試みようとしているのは、北東アジア各国の啓蒙思想とそれらの間の比較というよりも、近代北東アジア啓蒙思想という視点から、北東アジアにおける個々の知識人たちのなかにみる「伝統」と「近代」を、「読み換え」をキーワードに考察することである。

1. 「読み換え」の視点

では、なぜ「読み換え」なのか。筆者は次の三点を指摘しておきたい。

まず、西洋の「近代」に対する受容に際して、北東アジアの啓蒙知識人たちがそれらを翻訳するときに、それまで自分たちが身につけていた儒教をはじめとした伝統を動員しなければならなかった。そもそも、近代思想における諸概念に対する知識人たちの理解は、自分たちのなかにおける伝統的「知」に依拠しながら行わなければならなかった。そして、その過程で、いろいろな形態をとった「読み換え」が生じたのである。

最初の段階の「読み換え」は、いわゆる「附会」という形態をとって現われた。特に中国の場合は顕著であった。中国の正統なる儒教イデオロギーにおいて、「自己のもの」は常に「真なるもの」(mine=true, レヴェンソン)でなければならないという世界のなかで、啓蒙思想家たちが西洋の「近代」を輸入するときに、まず、西洋のものは中国の古典古代における聖賢の主張の精神を体現しているものだと「附会」しなければ輸入できなかったのである。そうした「附会」は西洋の近代思想に対する一種の「読み換え」でもあった。言うまでもなく、佐藤慎一が指摘しているように、このような「附会」=「読み換え」は大きな限界を持っている。なぜなら、異質的なものはそもそも「読み換え」不能の部分があることが自明なことであるからである¹。

いま一つの「読み換え」は、いわゆる「誤読」、歪曲 (distortion) である。ベンジャミン・シュウォルツの厳復に関する研究では、たとえば、厳復が J. S. ミルの『自由論』を翻訳して中国に紹介するときに、ミルにおける個人の自由、個性の尊重の主張を、共同体としての国家を「富強」に導くためのパワーに「読み換え」た (twist)²。厳復は中国の「富強」に強い関心を持っていたため、西洋の近代思想から何よりも国家の「富強」の源泉となるものを見出そうとした。「誤読」はまさにこのような背景のなかから生じたのである。他方、西洋の近代に対する厳復の「誤読」は、逆に、近代思想のなかの個人主義の道徳方式に内包され、しかし覆い隠されていたエネルギーと共同体の力という要素に光を当てることとなった (ルイス・ハーツ)³、という側面ももっている。

もし、以上の「附会」や、「誤読」、「歪曲」などの形をとった「読み換え」が、西欧の「近代」に対する「読み換え」であったとすれば、さらに、自覚的に自分自身の思想的文化的伝統に立脚しつつ、西洋の「近代」をもって伝統を鍛錬しようとする「読み換え」も

あった。

たとえば、梁啓超がその代表作のひとつである「新民説」のなかで、「新民」の意味についてつぎのように解釈している。「民を新たにする（新民）とは、吾民にそもそもあった物をすべて棄てさせ、彼らを他人に従わせるのではない。新たにするには二重の意味がある。一つは、本来自分にあったものを鍛錬して（淬厲）、それを新たにすることで、もう一つは、本来自分に無かったものを採りいれて、自分を補う（採補）ことによって新たにすることである。二者のどちらか一方が欠ければ、功を奏するはできないのである」⁴。

また、民国初期の嚴復も同じように、孔子の教えを評価し次のように述べている。「四子五経は固より最も豊かな鉱物資源だが、改めて新式の機械を用いてそれを発掘し淘汰鍛錬（淘鍊）しなくてはならない」⁵。

このような「淬厲」、「採補」、「淘鍊」は、すなわち梁啓超や嚴復たちの伝統に対する「読み換え」の基本的態度であった。

さらに、梁啓超や嚴復のこのような考えは、日本の西周にも共有されていた。西は次のように述べている。「今の世で真に孔子を学ぼうと思う人は、本邦はもちろん漢土二十二代の文献を考究し、さて輓近は西洋各国の制度方法をも講明して現業に施し、いずれが一番に便利なる、いずれが得いづれが失なるを察して、目前の間に逢うようにするのでござろう」⁶。

「伝統」と「近代」との緊張のなかで構築された西の政治思想を考察するには、西洋近代思想と儒教とはともに欠かせない視点である。

北東アジアの啓蒙思想家たちの多くは、「近代」と「伝統」との葛藤のなかで「読み換え」を行った。そうした「読み換え」は、いま見てきたように、異なる次元があり、いろいろな形態をとっていた。思想家たちにとって、「近代」と「伝統」とは異質であるゆえに、強い緊張をはらんでいる一方、彼らの啓蒙活動は、「近代」と「伝統」との間に橋を架ける作業でもあった。こうした「伝統」と「近代」がぶつかりあったなかで、「読み換え」はある意味では、避けられないのである。そして、そのような「読み換え」によって生じた「本来」の「近代」との間のずれと、思想家たちの思想の間のずれと、に焦点を当てることは、「近代」と「伝統」との関係を考察する格好な視点だと考えられる。

次に、「読み換え」を用いる第二の理由として、丸山真男の儒教の性格に対する指摘を挙げなければならない。

丸山真男は、儒教の歴史を「読みかえ」による「分岐と合流の複雑なプロセス」として捉えている。たとえば、彼は、儒教におけるもっとも特徴的な観念である「天人相関」を取り上げ、次のように指摘した。「(その中に) 内包される諸カテゴリーは、相互に対立する契機をはらみ、実践的には正反対の帰結をもたらすものもある。また、一定のカテゴリーが異なった社会的・歴史的な文脈の中におかれると、異なったイデオロギー的機能を果たすことも少なくない。だからこそ読み替えも可能であった。こうした儒教思想の多義性・両

極志向性（アンビヴァレンス）は、これをもっとも体系化した朱子学においてさえ克服されることがなかった⁷。

言うまでもなく、儒教は、国や、地域によって、あり方が多岐にわたるが、本研究では、そうした多様性を、丸山真男が指摘したアンビヴァレンスをもつ儒教に対するさまざまな「読み換え」としてとらえたい。したがって、日本の儒教や、中国の儒教などというよりも、北東アジアの「共通分母」としての儒教である。儒教的な思考様式、諸観念という共通分母のもとで、諸々の思想家はそれぞれ異なった「時・処」 時代と地域 を背景に、そして、それぞれ異なった理解に基づいて、儒教思想のアンビヴァレンスの間で「読み換え」を行ったのである。

北東アジアの啓蒙思想における「近代」と「伝統」という課題を考察するときに、儒教は「伝統」における一つの共通項であった。しかし、それまでの時代と決定的に異なっているのは、「西洋の衝撃」としての北東アジアの「近代」は知識人たちにとって、未曾有の挑戦を受けた時代であった。この未曾有の挑戦に直面して、従来、儒教の世界のなかで「読み換え」を行っていた知識人たちはもはや儒教の世界に安住できなくなった。もし横井小楠や佐久間象山は、まだ丸山真男が指摘しているように、「伝統的な聖人の道に内在する普遍性を固く信じながら、それを時代の状況のなかで最大限にまで読みかえる」⁸ ことができたとすれば、「西洋の衝撃」のその後のさらなる浸透によって、儒教そのものの正当性が問われるようになった。その過程で、知識人たちが儒教をより徹底的に相対化し批判するようになった。しかし、一方、西洋の「近代」の受容とそれに対する理解には、知識人たちにとって「クッション」としての儒教の価値や、概念装置がやはり必要であった。「読みかえ」はすなわちこのような「近代」と「伝統」との緊張の間に行われていたのである。筆者は、こうした「読み換え」は、ただ近代の知識人たちが「近代」を受容するための努力であっただけでなく、それは「近代」と「伝統」との間の葛藤と対話であり、相互触発して新しい価値を創出するきっかけになる思想的営為だと考えている。

さらに、「読み換え」を用いる三つ目の理由として、「読み換え」は一つの新しい視点を提示しようということである。例えば、近代日本の場合、福沢諭吉は言うまでもなく最大の啓蒙思想家であった。彼は儒教を徹底的に排撃して、真の「近代」、近代的文明の精神を追求した。その到達点は、同時代では、福沢の右に出る者は恐らくいなかったといっている。しかし、近代の啓蒙知識人たちにとっての「近代」と「伝統」という立場からすれば、「近代」への追求が、福沢の思想に見られるような系譜だけではなかったことは明らかである。「読み換え」の視点からすれば、福沢に代表される系譜とは別に、例えば西周のように、儒教的教養をもつ伝統知識人として、儒教伝統を読み換えながら日本の近代を構築しようとする、というもう一つの系譜を発見することができるのである。

以下、福沢諭吉と西周との「平等」に関する議論を「読み換え」という視点から考察して、「近代」と「伝統」との関係に関する知識人たちの思想的特徴の一端を明らかにしたい。

2. 福沢諭吉の女性論に見る儒教批判

「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと云へり」（「学問のすすめ 初編」29頁）⁹。このよく知られている言葉は、福沢諭吉がその代表作の一つである「学問のすすめ」のなかで真っ先に掲げられたものである。自由、平等などの近代的価値は近代北東アジア諸国の啓蒙知識人たちにとって、国家の独立、富強の源泉として捉えられた。新しい社会像をそれぞれ模索する啓蒙思想家たちは、自由、平等などの近代的価値を社会に浸透させ、古い社会を支配していた価値にとって代えることに努めた。なかでも、福沢諭吉はその先頭に立っていたと言ってよい。なぜなら、西洋の近代文明の精神をもっとも徹底的に追求した福沢は、旧道徳を支える儒教を最も激しく批判した者でもあったからである。福沢の女性論はまさに彼のこのような態度を表す好例である。

福沢は人間と人間の間の平等を主張するとき、それは「有様の平等」ではなく、「権理通義の等しき」であると述べている（「学問のすすめ 二編」37頁）。そして、その権理通義とは、「人々其命を重んじ、其身代所持の物を守り、其面目名譽を大切にすの大義」（「学問のすすめ 二編」38頁）である。言うまでもなく、福沢にとって、このような「権理通義」は男女を問わず、すべての人間が平等に有したものであった。福沢は次のように述べている。

「左れば男女の釣合は其体質に於ても其心の働に於ても異なる所は更になくして、正に平等一様のものたるは争ふ可らざるの事実ならん」。「孰れを重しとし孰れを軽しとすべきや、吾々の目を以てすれば何様に見ても其間に軽重貴賤の差別あらんとは思はれず」（「日本婦人論 後編」480頁）¹⁰。

このような男女平等の立場からすれば、福沢にとって、家父長制を支える儒教イデオロギーがその対極にあることは明らかである。彼は儒教における「上下貴賤の名分」を指して、それは「詰る処は他人の魂を我身に入れんとするの趣向ならん」（「学問のすすめ 八編」80頁）と批判した。

この「上下貴賤の名分」を最もよく体現しているもののひとつは、儒教における女性観である。福沢は『女大学』に規定された女性の「三従の道」 稚き時は父母に従い、嫁る時は夫に従い、老いては子に従うべし を批判の俎上に乗せた。福沢にとって、このような家父長的秩序は結局、大きな悪弊をもたらした。その悪弊とは何か。福沢が、「学問のすすめ」のほかの個所で、『論語』における「唯女子と小人は養い難しと為す。之を近づければ則ち不遜である、之を遠ざければ則ち怨む」（「陽貨篇」）という孔子の言葉は、「平生卑屈の旨を以て周ねく人民に教へ、小弱なる婦人下人の輩を束縛して、其働に毫も自由を得せしめざるがために、遂に怨望の氣風を醸成し、其極度に至て流石に孔子様も歎息せられたることなり」（「学問のすすめ 十三編」111-112頁）と評した。悪弊とは、人民に卑屈な精神を教え込んだ、ということだったと言ってよい。福沢からすれば、このよ

うな悪弊が広く「事々物々人間の交際に浸潤せざるはなし」というのは現状だったのである。

さらに、人種改良の話題から説きはじめた「日本婦人論」では、福沢は人種改良を行おうとすれば、まず女性の心を活発にすることを主張した。福沢は、「…我国の女子は内外共に責任なくして地位甚だ低く、随て其苦楽も甚だ小なり。数千百年の習慣以て一種微弱の生を成したるものなれば、其心身を活発強壯に導かんとするは容易なる事に非ず」（「日本婦人論」452頁）という現状認識を示した。このような状況は、儒教によってもたらされた悪弊から生まれたことはいうまでもない。

そうした福沢は、日本の女性に期待して、「其進歩の第一着として先ず西洋の女子の如くならしめんと欲するに在り」（「日本婦人論」454頁）と述べた。なぜなら、福沢からすれば、西洋の女性が自立しており、責任が重い、「責任の重きこと斯の如くなれば其苦楽も亦大なり、心身発達せざらんと欲するも得べからざるなり」（「日本婦人論」453-454頁）だからである。

しかし、福沢は時の学校の教育法に大いに懐疑的であった。彼は、「…其学校なるものが所謂儒教主義の流に沿ひ又佛教の風を帯びて、女子と小人とは近づけ難しと云ひ、女子才なきは之を徳と云ひ、五障三従罪深き女人の身など云ひ、頻りに之を圧迫して淑徳謹慎の旨を教へ込み、其余弊は遂に耳目鼻口の働をも妨げて尚悟らざる」（「日本婦人論」453頁）といういまだに上下貴賤、男女差別の伝統を引きずっている教育法は、けっして女性「心身発達」につながらないと考えていた。

さらに、「温良恭謙」などの道徳をもっぱら女性だけに課した『女大学』の教えに対しても、福沢は厳しい批判を浴びせた。

「温良恭謙」云々は、その源を辿れば、おそらく『論語』における弟子たちが孔子に対する評価である「温良恭儉讓」という言葉より来たものである。しかし、後世では、例えば『女大学』に見られるように、それがあたかも女性だけが身につけなければならない義務であるかのように論ざれていた。それに対して、福沢は、「温良恭謙柔和忍辱の教に瞑眩すれば、一切万事控え目になりて人生活動の機を失ひ、言ふ可きを言はず、為す可きを為さず、聴く可きを聴かず、知る可きを知らずして、遂に男子の爲めに侮辱せられ玩弄せらるるの害毒に陥ることなきを期す可らず」（「女大学評論」468頁）¹¹と厳しく批判した。「温良恭謙」の徳目を女性だけに課すことは、結局、男女の不平等を助長することになる、ということである。

そもそも、男女を陰陽に喩えて、貴賤を分けること自体は、男女平等を唱える福沢にとって、「儒者の夢話」にすぎず（「日本婦人論 後編」480頁）、徹底的に排除されるべきであった。

しかし、興味深いことに、以上のように儒教を批判した福沢は、今度、儒教の論理を読み換えて自分の所説を支持したという一面もあった。

福沢は、儒教における核心的な価値である「恕」を引き出して以下のように述べている。「所謂聖人の教に恕といふことあり。恕とは心の如しとの二字を一字にしたる文字にして、己れの心の如くに他人の心を思ひやり、己が身に堪へ難きことは人も亦堪へ難からんと推量して自から慎むことなり。」(「日本婦人論 後編」486頁)

福沢は、この「恕」を聖人による申し分のない感服すべき教えとしつつも、聖人も、後世のその教えの唱道者も男性であったため、女性のことを「忘却」して、「恕の道」をもっぱら男と男との間に通用させ、逆に、「恕」の対象から外れた女性は、もっぱらその禍を被る存在であった、と批判した。(「日本婦人論 後編」487頁)。「恕」の教えは、結局、男性が唯我独尊の存在として女性の上に君臨したという結果をもたらしたのである。

しかし、福沢はここでもっぱら儒教を批判するにとどまらず、むしろ儒教の論理を逆用して、次のように述べている。

「吾々がむづかしき事を云わずして、古来我国人の耳に慣れたる恕の字に註解を下し、其教を男女双方に通用せしめんと願ふ由縁にして、男子の欲せざる所を婦人に施すことなければ吾々の心願成就したるものなり。」(「日本婦人論 後編」488頁)

福沢が以上のように儒教における「恕」を評価したのは、むしろ、儒教を再評価しようとするのではないことは明らかである。彼は、戦略的に分かりやすい「恕」の論理を用いて、儒教イデオロギーの差別的な家父長制秩序がもたらした女性に対する抑圧性を攻撃したのである。

かつて、丸山真男は、「福沢がいかにそれら西欧学者の所説や史論を自家薬籠中のものとし、完全にそれを彼の国と彼の時代の現実に従って、自己の立場のなかに溶解したかをいうことは、彼此の著作を細密に点検すればするほどますます深く納得されるであろう」¹²と述べている。では、福沢論吉の女性論はどのように確立されたのであろうか。丸山の指摘を実証した形で、安西敏三は、福沢の手沢本である J. S. ミルの『女性の隷従』(The Subjection of Women、1870年)に貼り付けられた23か所の不審紙を手掛かりに、ミルの原著と、福沢の「学問のすすめ」をはじめとした諸著作のなかの議論との間の対応性を逐一分析して、福沢がその女性論を展開するに際して、いかに理論的にミルの主張に依拠したかを実証した¹³。

たとえば、福沢がその女性論のなかで、たびたび孔子の「女子と小人とは近づけ難し」に言及し、それがもたらした弊害を批判した。安西によれば、福沢の批判は、実は、ミルの議論を念頭に置いていたのである。ミルは、男女間の不平等な制度は原始的な奴隷制度の継続だとしており、それは人類社会の初期において女性に対する男性の評価が、および女性の肉体的力が男性に劣っていた、という事実に基づいている、という議論を展開した。安西は福沢の手沢本に貼り付けられている不審紙をもとに、福沢がミルのこうした議論を念頭に置きつつ、それを日本における状況に適應し、ミルの議論に基づきながら儒教に対する批判を展開した、ということを実証した。

要するに、福沢は、ミルをはじめとした近代西洋の思想家たちから「近代」という養分を吸収しつつ、それをもって儒教イデオロギーを徹底的に排撃するための有力な武器としたのである。つまり、福沢の啓蒙思想は、西洋の「近代」を拠り所にして、伝統的儒教イデオロギーと対置したのである。たしかに、前述のように、彼には儒教に対する「読み換え」もあったが、それはあくまで儒教を批判するための戦略であったといえよう。それに対して、福沢の儒教批判の姿勢と対照をなしたのは西周であった。

3. 西の啓蒙思想に見る「読み換え」

近代日本の哲学の父と呼ばれている西周は、その啓蒙思想が、政治に限らず、幅広く道徳、宗教、学問などの分野で展開された。以下、西周の倫理学に関する代表作である「人世三宝説」や、「百一新論」を中心に、西はいかに平等などの近代的価値について語り、また、彼の唱えた「近代」と、彼のなかに宿っていた「伝統」との関係について考察したい。

周知のように、「人世三宝説」において、西は、^{ウチリタリアニズム}利^{モスト・グレート・ハツピニス}学^の最大福祉から説き起こして、個人の「健康、知識、富有」という三宝に対する追求が、「最大福祉」を達成する方法であるとした。西からすれば、政府に先立って存在していた「^{ソシアル・ライフ}社交の生」において、この三宝を重んじなければならない。なぜなら、「けだし三宝を貴重するは、すなわち社交の生、相生養の道と相終始するものにして、社交はこれによりて立ち、これによりて成るもの」(『人世三宝説』238頁)¹⁴だからである。

そして、この三宝を追求する「社交」において、二つの「元理」を奉じなければならない。すなわち、「その一に曰く、人の三宝は貴賤上下なく、その貴重たる同一なり。その二に曰く、いやしくも三宝を戕害することなければ、人の百行自主自在たり」(『人世三宝説』240頁)。西は独自な形で近代的平等、自由の価値観を打ち出したのである。

しかも、近代的価値観の唱道は、古い価値観への批判とはコインの表と裏の関係のようなものだった。自由と平等を唱える西は、『百一新論』のなかで、君臣、父子の上下関係を固定する儒教における「名分」論を批判した。

「名分」論について、『論語』における以下のくだりがその最たる象徴であった。

「齊景公問政於孔子、孔子対曰、君君、臣臣、父父、子子、公曰、善哉、信如君不君、臣不臣、父不父、子不子、雖有粟、吾得而食諸」(『顔淵第十二』)。つまり、君・臣、父・子はそれぞれの名分に従わなければ、世の中の秩序は乱れるのだ、ということである。こうした「名分」論は、儒教的家父長制秩序の基本をなしていた。

このような「名分」論に対して、西は、暗君と姦臣の例をあげて、名分はいかに空虚なるものであるかを説明した。すなわち、姦臣は君臣の名分を犯して権力をほしいままにした場合、君主は暗君であれば、いくら正統の名分をもっている、人心を獲得できた姦臣の権力を覆すことができない。つまり、君主にとって、名分はあくまで「虚器」であり、

逆に、民と好悪を同じくし、「正直公平」をもって政治を行い、「善美能好」をもって民を化す、というのが「実理」である。西は、「名分などというものは虚器であって実理でござらぬゆえに、実理のほうがいつでも勝つもの」（「百一新論」109頁）¹⁵だと結論付けた。

西はここで、「天の視聴は民の視聴にしたがう」という民本思想を引き合いに出して、それは君主の「天職」だと説明したが、そこには、同時に、「最大多数の最大幸福」という功利主義の影響が見て取れるであろう。

このような儒教における「名分」論に対する西周の批判は、福沢を想起させる。福沢も「学問のすすめ」のなかで儒教における「名分」をとらえて、「名分とは虚飾の名目を云ふなり」、「世の中に頼みなきものは名分なり、毒を流すの大なるものは専制よくあるなり」（福沢諭吉「学問のすすめ・11編、100頁）と批判している。

福沢からすれば、政府と人民とは、骨肉の縁ではなく、他人の付き合いであるため、親子というような「情実」は用いられず、「規則約束」をもって治めるべきであり、それはすなわち国法が起こる由縁である。（福沢諭吉「学問のすすめ・十一編」、98頁）逆に、親子、君臣のような「名分」論は、結局、「偽君子」を生じさせることしかできないのであった。

福沢と西とは同じく明六社の知識人として、期せずして、儒教における「名分論」を「虚器」や、「虚飾」として批判したのである。

しかし、そのさきは、二人はそれぞれ異なった態度をとっていた。福沢が「名分」論批判を通じて儒教のイデオロギー性を暴露しそれを一蹴した。それに対して、西は、「名分」論を批判しつつも、「名分」論を近代の文脈のなかで読み換え、それに新たな意味を付与して、自分の啓蒙思想を構築する重要な要素にしたのである。

前述したように、西は「人世三宝説」において、最大福祉を実現する方法として、個人の「健康、知識、富有」への追求という独自の思想的枠組みを打ち出した。そして、それぞれの「三宝」を追求する個々人が他者との関係、すなわち、「人と相交わるの道」について、西はさらにそれを三つの例規にまとめた。すなわち、他人の健康と、知識、富有の三つを「害することなかれ。しかして、助けてもって進達すべくば、これを進達せよ」ことである（「人世三宝説」234頁）。西は、前者の、人の健康と、知識、富有の三つを害しない、ということ「消極の三綱」とし、他方の「進達すべくば、これを進達せよ」を、「積極の三綱」とまとめている。西は、以上の三つの例規を「三経」として位置づけている。

それと関連して、西は、さらに儒教における五倫の発想を借用して、それに一つ加えて、「六緯」とした。西にとって、「三宝の彝倫学にありては、この倫理を分かちて三経・六緯となす」（「人世三宝説」252頁）のである。

「六緯」は、「自然の倫理」=「天倫」=「私倫」と、「人造の倫理」=「人倫」=「公倫」という二つの「三緯」からなっており、人倫の関係の度合いからして、前者は、夫婦をはじめとし、親子、同胞がこれに続く。後者は君臣をはじめとし、師弟子、朋友がこれに続く。西

によれば、この「六緯」は「循環開発して終始を相なす」(『人世三宝説』255頁)。そして、この循環の要となるのは、それぞれの「三緯」の終わりである「朋友」と「同胞」の倫である。しかも、この「同胞」の倫は最終的にやはり「朋友」の倫に帰結する。

西は、「ゆえに朋友の倫は六緯の最終にして私倫開発の度きわまればここに帰注す。しかしてこれよりしてふたたび私倫を生じ、また公倫を生ず。これ六緯循環の次序において、終りをなし、また始めをなす」(『人世三宝説』256頁)とのべ、「朋友」の倫を倫理の「原行」と「大海」とした。そして、彼は、「六倫の権義を論ずるも、まさにここに始まるなり」(『人世三宝説』257頁)と主張している。

そもそも、孟子が語った「父子」をはじめとした「五倫」 「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」 は、最後の「朋友」の倫だけが上下の関係をあらわすものではなかった。自由と平等の近代思想の薫陶を受けた西周が目にしたのはまさにこの点にあった。西は、「しかして朋友の倫にいたりては、まさに平行等輩、たえて軽重尊卑なきものなり」(『人世三宝説』256頁)と述べている。

西周は近代的な立場から儒教における差別秩序から免疫している。ここで、彼は福沢に見られるように、儒教を退けるのではなく、あるいは、儒教の論理を用いて儒教を排撃するのではなく、西は、近代的な価値を用いて儒教を読み換えたのである。家父長制を支えるイデオロギーとしての五倫の核心であった父子関係及びその擬制としての君臣関係は、西の読み換えによって、核心が平等な朋友関係にとって代えられたのである。

もちろん、西は人間の間の強弱、智愚、貧富の差を認めている。しかし、「三経」を説明するときに、その道義上の例規として、西は、「弱はもとより強に服すべし、しかしてその圧迫を受くべからず。愚はもとより賢に服すべし、しかしてその欺誑を受くべからず。貧はもとより富に服すべし、しかしてその凌侮を受くべからず」(『人世三宝説』254頁)と強調している。つまり、最大福祉という目的のために、人々が「健康、知識、富有」を追求するときにももちろんそれぞれ「強、賢、富」を求めるが、それは決して個人の固有の権利を侵害することができないのである。福沢の言葉でいいかえると、それは個人と個人の間「有様の平等」ではなく、「権理通義の等しき」である。

西周の儒教に対するこのような「読み換え」はきわめて重要な意義をもっている。「朋友」の倫を「原行」「大海」とする西周が構築した枠組みのなかで、社会における人間関係はどんなに強弱や、智愚、貧富の差があっても、そうした人間関係の根源は、けっして父子というア・プリアリな「自然」の上下関係に求めるのではなく、逆に、朋友というア・ポステリオリな「人造」の平等関係に求めなければならないのである。言い換えれば、人間社会秩序は「自然」的なものではなく、「作為」されたものだ、ということである。

その意味では、西周は儒教イデオロギーを脱構築しつつ、儒教を近代の文脈のなかで読み換えることによって、それに新たな生命力を付与したともいえよう。

さらに、倫理の「原行大海」としての「朋友の倫」は、それをおさめる例規は何かとい

えば、西は、「朋友の権義にありては、消極の三綱を首として、積極の三綱を次にす。まさにもって朋友の倫たるを觀る」（『人世三宝説』257頁）と述べている。

ここにおける「尊卑上下の別なく、まさに平行等輩の関係」としての「朋友の倫」と、他人を害することなかれとしての「消極の三綱」によって構築された社会像から、容易にミルの『自由論』の影響が読み取れるであろう¹⁶。

西周の「読み換え」のなかで、ミルや、コントなど、西洋の思想家たちの西に対する影響がよく指摘されているが、しかし、西の「読み換え」に対しては、西洋の近代の影響は必要条件だが、それだけではなかった。彼の「名分」論に対する「読み換え」は、実は、またも儒教の經典からヒントを受けているといわなければならない。

『人世三宝説』における叙述からわかるように、西周が「六緯」を打ち出したとき、実は『周易』を念頭に置いていたのである。すなわち、「天地あり、しかるのち万物あり。万物あり、しかるのち男女あり。男女あり、しかるのち夫婦あり。夫婦あり、しかるのち父子あり。父子あり、しかるのち君臣あり」（『周易・序八卦伝』）（『人世三宝説』255頁）というくだりであった。

『周易』におけるこのような叙述に似たものとして、『礼記』のなかからも見出される。すなわち、「男女有別、然後父子親。父子親、然後義生。義生、然後礼作。礼作、然後万物安、無別無義、禽獸之道也」（『礼記・郊特牲篇』）。それから、「男女有別、而后夫婦有義。夫婦有義、而后父子親。父子親、而后君臣有正。故曰、昏礼者礼之本也」（『礼記・昏義編』）。

これらの叙述からわかるように、儒教における「孝」の原理をあらわす「父子」関係は、そもそも、「男女」や「夫婦」関係の後に位置づけられていたのである。言うまでもなく、前引した福沢の女性論に影響を与えたミルの議論のなかで述べられているように、人類社会の初期において、女性の肉体的力が男性に劣っていた、という事実が、男女間の不平等関係をもたらした。したがって、人類社会の初期の倫理は、たとえ「男女」にその順序をはじめとしても、男女の関係が初めから不平等であったことは明らかである。

しかし、古典古代の經典を西周のように「近代」の地平から見つめ直すと、それらがまったく別の意義を持つようになったのである。男女や、朋友の間に、強弱、智愚、貧富の差があっても、それらは決して支配関係ではなく、また、支配関係になってはいけないのである。個々人の「三宝」を害してはいけないからである。そうした平等な関係にあった個々人の間の関係　男女、朋友関係　という視点から伝統的倫理観をとらえ直すと、それが根底からひっくり返されることになった。その意味では、西周の「読み換え」は、「近代」という地点から儒教伝統に対する近代的な「読み換え」であったのである。

おわりに

以上、平等の観念を中心に、福沢論吉と西周の啓蒙思想の展開の一端を見てきた。福沢

と西は明治日本の代表的な啓蒙思想家であったが、本論では、二人を近代北東アジアの啓蒙知識人の啓蒙思想の展開に見られる二つの典型的な例として位置づけている。彼らは北東アジアにおける同時代の啓蒙知識人たちと同じように、伝統的教養をもつ知識人として、未曾有の「西洋の衝撃」を受けたまっただ中であつた。「一身にして二世が如く」は知識人たちの共通した体験であつたといえる。

「読み換え」の視点からすれば、「付会」は、反儒教の福沢にとって、もっとも批判しなければならぬ姿勢であり、「歪曲」は、西洋近代の思想家たちから学んだ思想を「自家薬籠中のもの」にした福沢とは、無縁であつた。福沢はあくまで真なる「近代」を追求したのである。そのような姿勢からして、現実の西洋の文明も相対化されるべき存在であつた。

他方の西周の場合、すでに見てきたように、彼における啓蒙の姿勢は福沢と軌を一にしていた。しかし、福沢と対照的なのは、西周ははっきりした「読み換え」の態度をもって西洋の「近代」に接したのである。それは儒教の価値をもって「近代」に対する「読み換え」であつたと同時に、「近代」の価値をもって儒教伝統に対する「読み換え」でもあつた。

西の倫理学への構築からわかるように、彼は儒教的倫理観を脱構築したことは明らかである。しかし、彼の「読み換え」は、福沢のように、儒教的論理という「矛」をもって儒教の「盾」を攻撃するものではなく、また、逆に、正統性と正当性を失った伝統を挽回しようとしたのでもなかつた。西が目指したのは「統一科学」の構築であつた。そうした「統一科学」には、儒教をはじめとした伝統も、近代の科学も含まれているのである。彼は「読み換え」を通して伝統を再構築し、また、「読み換え」をもって、「近代」に対する理解の視点と方法をより豊かなものにした。西におけるこのような啓蒙の姿勢は、福沢のとは鮮明な対照をなしており、近代日本の「近代」受容のもう一つの系譜をなしているともいえる。また、西周の姿勢は北東アジアの啓蒙思想の一部として、中国や韓国の啓蒙知識人たちと共有した部分が大きかつた。この点について、また別の機会に譲りたい。

注

- 1) 佐藤慎一『近代中国の知識人と文明』東京大学出版会、1996年、第1章を参照されたい。
- 2) 平野健一郎訳、B・I・シュウォルツ『中国の近代化と知識人 嚴復と西洋』東京大学出版会、1978年、を参照されたい。
- 3) 同上、「序文」を参照されたい。
- 4) 梁啓超「新民説」、『欽水室合集・専集四』中華書局、1989年、5頁。
- 5) 嚴復「與熊純如書、五十二」林載勳編『嚴復合集・4』財団法人辜公亮文教基金会発行、1998年、1077頁。
- 6) 西周『百一新論』植手通有編『西周・加藤弘之』78頁。
- 7) 丸山真男『丸山真男講義録』（第七冊）東京大学出版会、1998年、243頁。

- 8) 丸山眞男「幕末における視座の変革」『丸山眞男集』第九卷、岩波書店、1996年、227頁。
- 9) 慶応義塾編『福沢諭吉全集』第3巻、岩波書店、1959年。以下同。
- 10) 慶応義塾編前掲書、第5巻。以下同。
- 11) 慶応義塾編前掲書、第6巻。
- 12) 松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男集』第三巻、岩波書店、1995年、165-166頁。
- 13) 安西敏三『福沢諭吉を自由主義 個人・自治・国体』慶応義塾大学出版会、2007年、「序章 J. S. ミル『女性の隷従』との対話」参照。
- 14) 植手通有編『西周・加藤弘之』（日本の名著34）中央公論社、1984年、以下同。
- 15) 同上書。
- 16) また、「積極的三綱」について、小泉仰は、それを西の倫理思想における独自な見解であり、それが消極的功利主義と積極的功利主義との背理を回避したものとして、ミルを越えている点だとして高く評価している（小泉仰『西周と欧米思想との出会い』三嶺書房1989年、第6章第3節を参照されたい。

キーワード 「読み換え」 西周 福沢諭吉 啓蒙思想 儒教 名分 女性論

(LI Xiaodong)