

「経世済民」からみる儒学と「啓蒙」との関係

西周と張謇の例を通じて

于 臣

はじめに

1. 学者の「職分」
2. 儒学への態度
3. 張謇と「啓蒙」
4. 西周と「啓蒙」
5. 儒学と「啓蒙」の関係

おわりに

はじめに

文明開化の風潮にともない、欧米の学問があらゆる分野にわたって日本に流入してきた。大鳥圭介（1832～1911）は1886年、東京学士会院で行った演説のなかで「今、本邦にて人の修むる研智則学問の道を概すれば三種あり。曰く本朝学、曰く漢学、曰く西洋学是なり。（中略）。本朝学、漢学は、古代より行はれて、後世に至り何故に西洋学をも学ねば事足らぬと云ふか。その理由甚多し。古来亜細亜の学科に欠けたるものは宇宙間至要の物理学なり。物理学は……人間朝夕の実益を進むる学にて、今日万国富強の本は唯此学の原理より発ると云ふも不可なきなり。（中略）。而して支那にては未だ此無比緊要の実学を講習する人希にして、古伝の空文に心酔して曾て曉る所なく、（中略）。此等の国（天竺と支那）に於て講ずる所の学は高尚とか玄妙とかいへど、実は人間の实用に遠き迂闊の空学にて、利用厚生の主意は誠に薄きが如し」¹と説いた。ここから明治初期における学問のありようが判明する。そのなかで、国学および漢学より西洋学の利点は「人間朝夕の実益を進むる学」とされる物理学にあるという。これに対して、漢学は利用厚生につながらない「迂闊の空学」として批判された。換言すれば、当時、「万国富強」、とりわけ西洋国が発達していた世界情勢のもとで、人間の「利用厚生」につながる、いわゆる「経世済民」の学問観がもっとも重んじられるようになったことが分かる。従来の学問自体は西洋からの衝撃を受けた後、「経世済民」というキーワードのもとで再構成を余儀なくされたのである。

周知のごとく、啓蒙的学術結社「明六社」は1873年7月に正式に発足した。加藤弘之や

中村正直、ならびに西周等はその錚々たるメンバーである。では「啓蒙」とは何を指すのか。植手通有は二つの角度から「啓蒙」という用語をとらえている。すなわち、「一般的概念」としては広く民衆の知識を啓発し、個人の自覚と能動性を呼び起こすことを示すのに対して、「歴史的概念」としては西洋に起きた、既存の宗教的および世俗的な権威を打破し、個人の理性の自立を実現せんとした思想運動を指すという。さらに植手は明六社に代表される明治の啓蒙主義は、西洋の啓蒙にみられないさまざまな問題を持ちながらも、歴史的概念としての「啓蒙」という言葉の本来の意味を含んでいると論じている²。このように西洋の啓蒙思潮を参照枠に明六社の思想を捉えるような方法は、近代東アジアを考える際、よく採用する手法である。しかし、明治期の啓蒙思想をより全面的におさえ、その全体像を把握するためにアジアの中における位置づけを再考する必要があるのではないかと思われる。

明六社の人たちは儒学を修めたという点においてほぼ一致している。彼らは洋学に進み、啓蒙思想を形成した過程のなかで儒学をどのようにとらえていたのかが重要な問題となる。いいかえれば、洋学を取り入れ、近代的「知」を構成するにあたり、伝統をいかに処理するかが重要な問題点である。

一方、「啓蒙」と「伝統」の関係をいかに処理すべきかに関しては、日本の知識人のみならず、同時代の中国の士大夫も悩んだところである。当時の中国において、維新人士をはじめ、西洋に追いつくよう富強を追求し、救国を掲げた新思想は、まず反功利の伝統思想を取り除くことに着手し、『進化論』や『天演論』の出版によって西洋の功利主義が広く伝播することとなった。近代中国の代表的啓蒙思想家の嚴復は「おおむね東西の古人の説は、みな功利と道義は相容れないとする。……しかし功利はどうしてよくないというのだろうか。利をもたらず方法が何であるかといえば、西洋人はこれを開明自営という。開明自営は必ずしも道義に背くものではない³」と論じている。つまり、これまでひたすら「道義」を強調する学説は、すでに時代と合わなくなり、「開明自営」という、功利を求められる時期が訪れたと宣言した。

では、近代日中両国の知識人たちはそれぞれどのように伝統的「知」である儒学をとらえ、啓蒙活動を試みたのだろうか。本論は「経世済民」という視点から、中国の士大夫である張謇(1853～1926)との比較を通じて、西周の思想の特質に接近し、「啓蒙」と伝統(儒学)との関係を解明したい。

次に張謇を西周との比較の対象にとりあげる理由を述べよう。張謇の生涯からみれば、1853年、江蘇省海門県長樂鎮に生まれた彼は、幼いときから儒学の勉強に専念し、1894年に科挙試験に合格し、進士となった。日清戦争後、官界から身を引き、1899年には紡績工場を設立し、実業家に転身した。先行研究において、張謇はよく中国近代の実業家と近代立憲活動の指導者として論じられている⁴。しかし、張謇の息子である張孝若は「我が父の最終目的は教育であった⁵」と回想した。しかも張謇本人は当時の中国の実情について「最

も基本中の基本からいえば、則ち教育は未だ普及していない⁶と述べたことがある。それゆえ、張謇を教育者とまず確認しておきたい⁷。さらに張謇は「民智」（人智）の開明を最も重視し、当時中国の「民智」の未開⁸に関する説を多く主張していた。教育の手段を通じて人智を開こうとするのが張謇の宿願であったと考えられる。したがって、同じ「啓蒙」という視点で西周と張謇の思想を比較考察することは有意義であると思われる。しかも張謇の啓蒙活動の構造との比較考察によれば、西周の思想の独自性がいっそう明らかになるだろうと思う。

西周は「……康寧と富強との二元流行して、所謂生を養ひ死を喪して人皆熙々として壽考の域に躋るは即福祉にして、福祉は人道の極功なり、故に福祉の極功に達せんと欲すれば先百科の學術に於て統一の觀を立て、各自に其精微の極に臻る事より始まるなり、是學者分上の事業なり⁹」と述べている。すなわち、西は學術の統一の眼目を世間の「福祉」においていた。これに対して、張謇は明末清初の経世思想の影響をうけ、朱子学の空論を批判し、「天下の事は皆吾が儒の分限の事¹⁰」と士大夫の経世の抱負を語ったのである。こういった「経世済民」の立場にあり、両者具体的にどのように「儒学」と「啓蒙」の関係を処理したのだろうか。

まず近代に入った以降、知識人の果すべき役目から考えてみよう。

1. 学者の「職分」

「空理」を乗り越えて、従来の学問を批判するにあたる近代的「知」の担い手として、学者たちはいかなる使命を担うべきだろうか。福沢諭吉は早くも1874年に書いた『学問のすゝめ』の中で、日本が西洋の学術に立ち遅れていると指摘し、学者の職分をめぐり、政府から独立すべき旨を表明すると同時に当時の洋学者を痛烈に批判している。すなわち「畢竟漢學者流の悪習を免かれざるものにて、恰も漢を体にして洋を衣にするが如し。（中略）。方今世の洋學者流は概ね皆官途に就き、（中略）、蓋しその官に在るは、ただ利これ貪るのためのみならず、生来の教育に先入して只管政府に眼を着し、政府に非ざれば決して事をなすべからざるものと思ひ、……」¹¹と。この批判から当時、「洋」と「漢」の関係が論点の一つになったと同時に、洋学者と政府との距離の問題も論争の焦点になっていたことが分かる。

これに対して明六社の他のメンバー、加藤弘之、森有礼、津田真道らは意見を出し合い、大きな論争を起こした¹²。西は福沢のいわゆる洋学者と政府とのあるべき関係について、「均シク洋學者ト雖ドモ、或ハ政府ニ在テ事ヲ助ケ、或ハ私立シテ事ヲ成ス、共ニ不可ナル者ナシ」¹³という。すなわち、洋学者は必ずしも政府から離れるべきではない。換言すれば、西にとって、学問の追求においては居場所が問題にならない。

では近代の「知」の構成において、西はいかなる学問観を抱いたのだろうか。次に西の生涯を遡りながら、問題の解明を試みよう。

周知のごとく、大志を抱えた西は、家庭事情の関係で当時、「賤業」とされる医業に取り組んでいた。しかしながら、それにもかかわらず西は発奮して賤しい職業でも専門家になろうと決心した。すなわち「而して家世また瘍医の専科たり、夫れ瘍医は小のまた小にして、その賤技たるや固より論なし、然れども是より先、英雄豪傑の此技に唾する者なきを喜ぶ。すなわち奮然として自ら謂らく、漢蘭を吞并し古今を掌握して、華を喰い葩を味い以て瘍科一世の宗とならんもみと」¹⁴と。ここの「漢蘭を吞并し古今を掌握」せんとする意志は、西の迫力を示すものにほかならない。18歳のとき、西は徂徠学に出会う。「一旦にして醒覚す、……是に於てか始めて嚴毅窄迫の平易寛大に不知、空理は日用に益なくして禮樂の尊ぶべく、人欲の淨盡すべからず」¹⁵というのは、「空理」の批判と人欲の肯定を率直に表明したことである。

その後、1848年、西は一代還俗（医業をやめる）を命じられ、藩主亀井茲監の命令に従い、朱子学を研究するようになる。しかし、西の学問観は徂徠学への転向により藩主に求められた学問の方法と明らかに衝突してしまう。藩主は「宋学古学固無別矣、同止修身治国耳、我欲彼学積徳成、而為国家之用耳、亦將何沢焉、雖然我藩自古尊信宋学、我願彼亦為宋学也」¹⁶と要請したのである。この要望を引き受けた西の学問上の葛藤をめぐってこれまで多くの先行研究が出されている¹⁷。ここで注目されたいのは、「宋学古学固無別矣、同止修身治国耳」という一句である。つまり西が説得されたのは、この「修身治国」と「為国家之用」ではないかと考えられる。学問方法の相違にもかかわらず、宋学と古学が「修身治国」、または「經世済民」においては目的がまったく同様である。また、西の「自伝草稿」¹⁸によれば、彼は若い頃、1836年、大洪水を経験したことがあるし、徂徠学のいわゆる「民を安んずる」「先王の道」を今回、身をもって実践する機会が訪れたのではなからうか。しかもその後、津田真道と幕府の命令をうけて、オランダに留学した際、ホフマン教授にあてた書翰では「ヨーロッパ諸国との関係において、また内政及び施設の改良を行うためにも、より必要な学問及び統計学……等の学問は全然知られていない」¹⁹と書いたことから、藩主の説得の延長上における「治国」の学にむかった西の意志をあらためてよみとれる。これは西が福沢の唱える学者の独立性における居場所に拘泥しないという態度と通底している。しかも学問上における西の柔軟さは次の文から明らかになる。「余自年十三四、而略知読書、而来或淫於老莊、或溺於功利、而其日之所行、亦隨而變焉」²⁰と。つまり学問を選ぶには西は一説にとらわれることなく、老莊にせよ功利説にせよ、いずれにしても柔軟な学風を表している。そこで早くから抱いた「鴻飛之志」²¹の実現につながる藩公の任命に対して、西は感謝する念を禁じえなかった。そのため、伯樂のように自分の才能を買ってくれた藩公に「有馬北方産、高蹄又長鬣、嘗駕鹽車行、低耳且如悲、伯樂過其市、一顧如有疑、牽去充内厩、為重加絆羈、此馬性驕突、驕蓄不易騎、自負有魂氣、常思報真知、且行就造父、任施鞭與箠、驟歩仍未熟、早晚得其宜、何處駕駱車、立向三軍嘶」²²と恩返しする気持ちを明らかにしたのである。

2. 儒学への態度

西は啓蒙活動における近代的「知」の構築にあたって、儒学をどのように把握していたのか。まず西洋学は西にとっていかなるものかについて考察してみよう。

西は「小生頃来西洋之性理之学、又経済学杯一端を窺候處、実に可驚公平正大之論に而、従来所学漢説とは頗端を異にし候處も有之哉に相覚申候」²³という。つまり彼は「公平正大」の理論における西洋学と漢学との相違をいち早く認識していた。そして学問的方法における両者の区別について、西は「(西洋学は)皆生理二本キ、実験上ヨリ、見解ヲ開キタレハ、夫ノ超理学ノ、空ヲ鑿チ、虚ヲ割シ、胸臆ヲ以テ、理ヲ談スルノ徒ト、大イニ徑庭アリトス」²⁴と。つまり、実験による検証の方法をとる西洋学と比べて、漢学のほうは空理を扱う性格が目立つ。次に西は「実学」という概念について、必ず「事実ノ視察上ヨリ、立ツヘキコト」と規定する。これを踏えつつ、西洋学における「実理ノ哲学」は基本的に「五学」、すなわち天文学、格物学、化学、生体学、人間学と捉えられたのである²⁵。

さらに注目されたいのは、西が西洋学の学問上の方法を踏まえながら、「経世」の視角から漢学の弱点をずばりと指摘したことである。彼はいう。「僕れは貴老などと違ひ、深く漢学者流を咎め侍うらぬと、唯其視る所やうやく亜細亜の東邊に出でされば学識もいと狭く、且つ是を実事に措くときは所謂下面の工夫なく、措大の名あるを免かれざるを憂るのみ、今日にあたり富国強兵など、国家の急務なれど、徒らに四子六経などを講究し、(中略)、いと憂たく侍るになん、(中略)、そはかの一技一術を講ずる輩の、洋兵とか、洋算とか、洋書とか、舎密とか、医術とかいひ喧くは素より実事にかけてそれだけの用をなせば、誠に世に資して如何にも益あり、……」²⁶と。西からすれば当時、「国家の急務」である「富国強兵」の達成には、儒学の「四子六経」はあきらかに役立たなかった。それよりもむしろ「洋算」「舎密」などの実学は有効である。後述する彼の目指した諸科学の総合は、これらの「実学」をコアとしたのは論を俟たない。

次に西は民の衣食を配慮する管子、孔子および孟子を取り上げて、人間の欲望をみだす必要性をアピールした。すなわち「所謂人欲與天理者、区分殊鹵莽、凡人生於世、有数等之急、不可不周者、胃飢欲食、膚寒欲衣、処身厭卑湿與寒熱、是為第一等欲、……凡治人之道、務在使之充第一等欲、管子曰、倉廩充而知礼節、衣食足而知榮辱、孔子曰足食足兵、又曰既庶富之、孟子曰使民養生喪死、而無恨、又曰黎民不飢不寒、皆所務在於此也」²⁷と。また、「人世三宝説」²⁸では「孔孟の道の如き未だ嘗て人世三宝の事を明言せずと雖ども此三宝を外にして亦其道を行ふ所あるに非るなり」²⁹と述べている。すなわち、孔孟のいわゆる道は、健康、知識、富有の追求そのものだと把握される。ここから西の孔孟への態度がはっきり判明する。それは宋学とは対照的に積極的に功利主義の立場から孔孟を捉え直そうとする立場である。このようにして、西は儒学を合理的に解釈しながら経世の説を披

露し、啓蒙という役目を努めていたと推察される。

そしてミルの「利学」の「利」に関して、西は「訳利学説」の中でそれを「大本之道徳学」³⁰と見なした。また、これに関連しながら用語上における「哲学」と「儒学」の関係をめぐって「本訳中所称哲学、即欧州儒学也、今訳哲学、所以別之於東方儒学也」³¹と説明している。ここからみれば、西は西洋学を翻訳する場合、従来の素養の儒学を生かす姿勢を示すことがわかる。また道学と利学との相違に触れ、「余謂、道学關於世道人心、影響不啻、今比此利学於夫桎梏性情、而求人道於窮苦寒貧之中之学派、而其効所發於一国之安富光榮者、果孰在也」³²と述べ、「一国之安富」に役立たない道学の欠点をあらためて指摘した。

一方、西は東洋道徳の存続の必要性を指摘した。彼は「蓋し道徳の教は我が東方三千年の古昔より既に己に是ある所にして、(中略)、仁義、忠信、孝悌、慈愛等の名教粲然として備はれば一々之を抹殺すべきに非らず、故に今其模範を立てんと欲せば我が古来有る所の諸種の説と西人近世の説とを取り、参伍折申し衆理を取り、一理帰納貫通するの模範を立て、之を以て教授するに非れば、本邦に在りて実用の道徳学に供すべきに非らず」³³と述べている。ここで西は「実用の道徳学」を唱導し、東西洋道徳の説を折衷しようとする。ここから西の柔軟な学問観を見て取れる。また、彼は「百教」の帰一をとなえる。すなわち「(百教について)……其異なる所は兎も角も、その趣を考ふれば誠に同一なることがござるに因て一致とは申すでござる。(中略)。……また其百教の趣き極意の所を考ふれば、同一の趣意に帰すればこそ一致とは申」³⁴すという。この立場は、既存の諸学問にこだわらない西の柔軟さと直接に結びついている。

ここまで、「経世済民」の抱負を抱えながら、儒学を合理的に解釈しつつ、学術の統一を目指す洋学者西周の特徴をとらえてきた。次に張謇の例をひきあいにして西の啓蒙思想家としての独自性をいっそう明らかにしてゆきたい。

3. 張謇と「啓蒙」

西と同様に、張謇も儒学の素養が豊かで、しかも二十六年もの科挙経験がある。子供のときから宋学を学んだにもかかわらず、その後、宋学からやや離れる、実学を重視する桐城派³⁵の学風に染まるようになった。彼は文章を師である趙彭淵にみせたとき、個人の意見を出すのはとてもよいと評価された。ただ科挙試験のとき、このような文章の書き方を配慮すべきと警告された³⁶。すなわち、桐城派の学問の方法を習得した張謇は自己主張を出せるようになったとはいえ、科挙試験の時には、素直に自分なりの見解を述べられないつらさが付き纏ったことである。張謇のこの体験により、徂徠学に傾倒した際、宋学を研究せよとの藩主の命令をうけた時の西の心境を想像できる。西は宋学に対して「然則宋儒之伝註、而我則説我之是耳乎」³⁷と述べ、強い主体性を表明した。

張謇は他の学問に対して柔軟な態度を示していた。儒学と陽明学との関係について、彼

は「(陸象山の)言が朱子と往々にして合わないとはいえ、明らかならざれば措かざる討論弁論の心が有り、やかましく門戸を区分し、落ち着かない気風が無いということは、所謂百の思考が一致していることであり、道が違うにもかかわらず行き着く所は同じ。(中略)。その学問を修める道は、一徹に限らず、各自その性に近い所にしたがって古に師事するとよい」³⁸と述べている。ここで「百の思考が一致しており、道が違うにもかかわらず行き着く所は同じ」という学問への態度は、西の「百教」の帰一論に近いといえよう。また、晩年の張謇は儒教と仏教の特徴をとらえたとき、「儒という者は、立身の大本、智、仁、勇あり。釈迦は佛の精義を慈悲、解脱、大無畏と曰う。慈悲は仁が施されることなり；解脱は智の極なり；大無畏は勇の端なり。故に儒と釈は、其の名称は異なるが、力の致す処、徳に入る門、世道を裨け、人心の模範となる所以は一のみ」³⁹と語る。ここで「世道を裨け、人心の模範となる」ということを、張謇は儒学と仏教との共通した目標として把握している。ここでまた西周をみよう。前述のように、彼は人間の道徳に関して、東西洋道徳の説を折衷しようとする立場が張謇に似ていると考えられる。

その後、張謇の学問が宋学に逸れるためか、科挙試験に何度も落ちた。その時、知人の試験官の夏同善から「科挙の名誉はたいしたものではない。これをきっかけに多く読書し、知的根底を堅実にすべし」と励まされ、また「器量を涵養し、義利が世に役立つよう学問を探求すればよい」⁴⁰と大いに啓発されたという。こうして、科挙及第を目ざす学問の方法に対して張謇は徐々に違和感を覚えるようになり、それより知人からの激励と経世の理念の形成は大きな収穫であった。

一方、中国の伝統的な学問の内容と方法は、官僚になるための予備教育に向いており、空疎の学風が生じる。張謇は朱子学に対して、空論だけにとどまり、実務に関わりがないと批判していた⁴¹。彼の学問における経世の特徴は以下の顔習齋からの引用によって明らかになる。つまり「学問は瞑想に求めるべからず、また書物に求めるべからず、日常行事の中に求めるべし」と。つまり学問というものは書物を読むことより、日常の実践を行うことである。また「……天下を治める道は日用飲食から始まる。経済を大げさに語り、傲慢して田を求め、舎を問うことを快しとせず、一身一家について理解しない者が見当たる。……風俗が浮薄で性と命のみについて弁舌をふるう。日用を蔑む徒はまさにこの類なり。これは実務にはげむ有用な学となるものか」⁴²と述べ、「日用飲食から始まる」有用な学を期待している。この経世の理念をもとに、日清戦争後、張謇は思い切り、「民生」のために実業界に転身した。彼にとって、民生が最も大切なことである。彼は小学生の「読経」(経書を読む)に強く反対したとき「(十三経を読むことは)科挙のためであり、民生の用には全く役立たない。……日に千言を誦えても、修身にはきりが無い。人々これをすれば誰と生計謀らんや」⁴³という。つまり民衆の生計のことを念頭におきながら科挙に役立つだけの経書習得を批判したのである。さらに、人智を開くために彼は1902年頃からは通州師範学校の設立をはじめ、教育等の社会事業にも着手した⁴⁴。

ここまで理論にとどまらぬ、実践を重んじる張謇の特徴が一目瞭然である。また啓蒙の手段において、彼は教育を進めると同時に経済人の活動をも行っていた。これは彼の中国の現状に対する認識に基づいたものである。彼は教育と実業の状況について「教育は未だ普及していない。(中略)、農工商などの実業は旧習を踏襲し、発展を望めない。人口が多く、生計が窮乏し、……」⁴⁵と述べたことがある。それゆえ、啓蒙の役目を最終的に果たすために、教育と実業の両方に尽力したのである。

嚴復は、当時中国の「民智」と国の貧富の関係について「国の強弱、貧富、治乱は、その民力、民智、民徳三者の高低を示すものである」⁴⁶と論じている。ここで民智は国力を判断する重要な指標の一つとされる。また、嚴は当時の中国政治の急務を「一に曰く民力を奮い起こすこと、二に曰く民智を開くこと、三に曰く民徳を新しくすること」⁴⁷としている。ここの「民力」が張謇の関心事である民生のことに緊密にかかわっているのは贅言するまでもない。いいかえれば、当時の中国では民の経済力の向上、ひいては国の富強は、人智の開明とともに急務とされていることが判明する。張謇が「実業」と「教育」を同時に行うことは、嚴復の発想と一致しているといえよう。

4. 西周と「啓蒙」

西周は人智の事及び「教」の役目に着目していた。彼は民の信教の自由を主張したとき、「人智」と信仰との関係について論じた。まず「文教」と「教門」を区分し、「曰く文教の教門と其別如何、曰く凡百學術は人智を開明にする者なり、教門は人智の及ばざる所に根さし信に發する者なり、故に文教と教門とは素より天壤の別あり」⁴⁸と述べている。すなわち、西のいわゆる學術は人智を開くためのものである。そして人智が進めば、「民の信ずる所亦令せずして自ら高く、其鄙粗猥雜の惑溺を離れて純清簡潔の誠信に至らむとす、亦何ぞ政令を以て民信を紊乱するあらむや」⁴⁹という。ここで、西は人智の開明の重要性を認識し、そのための「文教」の役割を積極的に評価している。また1878年、東京大学の卒業証書授与式に際して「今本校は維新の盛時に際し初め多少の沿革を歴て竟に今日の齊備を致し、天下の政治に資補する人材を培養するの大学となれり、加ふるに時運の開達に逢遭するを以てし、かの遼遠なる西洋諸国の法制を取り、精微を窮めたる學術を講明するの場地たれば、天下の政治に資補するのみならず、又且社会の文明を首唱する基本たり」⁵⁰と演説した。すなわち、西にとって、文教は人材の養成と社会文明の唱導に欠かすことのできない基本的手段である。

つぎに「教」という言葉自体に対して、西は「……其教と云ふ辭の心は、素誥を教へるも手習を教へるも、又は劍術柔術端唄三味線を教へるも皆学ぶ人がありて、其道を授る者がござれば教と云でござるが、茲はそれとは差ふて専ら人の人たる道を教ふるを指して云ふのでござる」⁵¹、また「今茲で申す教は専ら人道を教を指して申」⁵²すと述べ、教育または教化面の「教」の意味を明確に捉えている。そして「法」と「教」をめぐって「今法は

人を治める道具、教は身を治める道具と区別⁵³し、修身面における「教」の役割を強調した。

一方、勉強における洋学と漢学との関係について西は「凡そ学たるものは、いわゆる温古知新の道理てふものにて、古へを知りて今を知り、(中略)、故に今彼の西洋の学をなさむとほっせば、かならず先づ我が国古今のことを学びそのうへ漢土の学を究め、しかして後ち始めて西洋の学を攻むるを要すべし⁵⁴」という。ここで西は学問の修める順序を提示している。つまり、まず日本の古今の諸学を学び、そして漢学を研鑽する。最後にそれを踏まえたうえで、西洋学を学ぶことにする。ここから漢学をふまえる西の立場が窺われる。そして、具体的に洋学を修めるときの過程をめぐって西は「今日の所謂學術は、欧州より輸入する所に係れば、前日の漢学と云ふ者の比に非れば、唯摸倣踏襲するたも日も亦足らざる所あれば、況や自ら機軸を出す等の事は固より企て及ふべき所に非ず、然れども唯摸倣を事として、概通一貫の理を求むること無く、言は、一事を論じ一事を行ふも哲学上の見解なき時は、唯是優孟の技たるのみ、事に臨み生疎施すなく、竟に西洋の學術と雖ども、亦無用の長物たることを免れざるの弊あるべし⁵⁵」という。この論述は前述の福沢への批判の延長上にある。すなわち、漢学者は西洋学を学ぶにはまだ時間がかかる。そこで模倣から始まるのが現実だが、「優孟の技たる」ことを免れるために「概通一貫の理を求むる」こと、または「哲学上の見解」が必要とされる。これはまさに次に論じる西の學術の統一の抱負につながるものである。

西は「百教」の一致を唱える。つまり「今百教は一致なりと題目を設けて、教のことを論ずるも種類を論じたらば此哲学の一種とも云ふべくして、仔細は若し一つの教門を奉ぜば其教を是とし、他の教を非とすること常の事なるに、百教を概論して同一の旨を論明せんとは餘程岡目より百教を見下さねばならぬことござる⁵⁶」と。ここで西は、すべての「教」を見下ろすというマクロな視座をすえている。その目標は「同一の旨」を解明することにある。

つぎに問題となるのは、學術を統一の意味がどこにあるのかということである。西は「凡百科の學術に於ては統一の觀有る事緊要たる可し、學術上に於て統一の觀立ては人間の事業も緒に就き、社会の秩序も自ら定まるに至る可し⁵⁷」と述べ、「人間の事業」と「社会の秩序」にかかわりあう、いわゆる「経世」における學術統一の意義を明らかにしたのである。

では実際、西はいかに教育活動を通じて、啓蒙運動を進めたのか。彼が私塾育英舎で講義した際の記録には「百学連環」がある。そのなかで、彼は「英国の Encyclopedia なる語は、(中略)、即其の辞義は童子を輪の中に入れて教育をなすとの意なり。故に今之を訳して百学連環と額す。従来西洋法律の学に於ては、統て口訣を以て教授なすと雖も、此 Encyclopedia なるものを以て口授するの教あることなし。然れども英国に Encyclopedia of Political Science なるものありて、即ち口授するの教へあり。故に今之に倣ふて浅学の輩

を導かむと欲する余が創見に出る所なり」⁵⁸と説いた。ここの「浅学の輩を導かむと欲する」からみれば、西の狙った統一科学の試みは、学問上の関心のみではなく、明治初年の日本の浅学のものに洋学を教えるのもっとも有効な方法であるといえよう。しかもこういった立場から西は「百学連環」をもって学問体系相互の関連性を検討し、学問全体の体系化を行っていると思われる。

次に西の教育観を検討しよう。まず彼の英才教育の特徴を確認しておきたい。彼にとって「天性の頓愚」のものは「いかに教へ学はしむとも人に勝れて人材となること」が不可能である。したがって「徒らに労を費し財を費して学問なさしむるよりは、疾く他のなし得べき職業を教へて、己れ生活の道を開かしむるを要し侍る」⁵⁹という。そして彼は「尋常の人民以下、鈍愚あるは頑愚てふものも悉く商となし、工となし、農となすは、各の好む所に任せて人民活計の道を開かしむるを要し侍る」と言い、農民、商工業者に対する教育は重視していなかった。

一方、明六社のメンバーの共通点の一つに彼らの愚民観が取り上げられている⁶⁰。西はその一人であることが分かる。この点において、張謇の立場を振り返ってみよう。西と比べて、張謇は農工商の教育を「専門教育」として重んじていた。専門教育と学問との関係について、彼は「農工商兵は皆学問によって資される」⁶¹と述べていた。すなわち、張謇にとって人智の開発を目指すための農工商むけの専門教育も不可欠である。これは前述した彼の民生に対する究極的な関心に由来する教育観といえる。張謇と比較し、あきらかになったのは、西の啓蒙運動における教育論は日常の実用知識より、むしろ高度の西洋近代学術の伝授そのものである⁶²。

5. 儒学と「啓蒙」の関係

前述のように、啓蒙のための近代的「知」の再構築における儒学の位置づけからすれば、西は日本の従来の学術が短時間で「西洲の学術と馳驟相競はんと欲する」のは無理とし、漸進的な態度を示した。また道德面において、東洋と西洋の道德説を折衷しようとする彼の主張から、儒学を合理的に止揚する学問観を容易くよみとれる。同時に彼は諸科学の統一を苦慮した。

西は諸科学の統一することを狙ったのに対して、張謇は自分なりの西洋諸科学への立場を表明した。

今、天下には外患がつむじ風のように四方から起り、燎原の火の如くである。……しかも内政は混乱、腐敗している。……そしてその弊害は学術から始まっている。古代の盛時には天子から公卿、士大夫、農工商に至るまで、……学がないものはなかった、……今、外夷のいわゆる政治、律令、公法、物理、植物、農、商、医、化、重電光気の学に至るまで、……その意味するところはまさしく三代秦漢の聖賢の言としばしば合致している⁶³。

ここで張謇は内憂外患の根源が學術の弊害にあるとし、西洋の科学文明が中国古代の聖賢の話に合致していると唱えている。そして彼は古代の「聖賢の言」をもって、「世事の変を待ち、天下の欠ける所に応じる」と唱導する。すなわち、西洋の科学文明は張謇にとって中国の古代の「聖賢の言」に相当するものにすぎない。なお、各国の教育における科目設定について、彼は「今各国の教育というのは、国民の知識を普及させようと謀る。而して我国の諸經典を以ってその学科を視れば、則ち易、礼記、論語、孟子は教育学に当たり、書は歴史地理学に、詩は音楽動植物学に、春秋三伝は法律外交学に、周礼は政治経済農工学に、儀礼孝経は修身倫理学に、爾雅は国文学に各々相当する」⁶⁴と主張した。ここでは張謇がいかに中国の古典にこだわっているか想像に難くない。これは西が西洋を模倣しながら「概通一貫の理」を探索する立場と異なる。これは學術の科学性より啓蒙のための教育を最も重視する張謇の性格によるものだろう。換言すれば、張謇は既存の儒学を啓蒙期の教育に活用せんとした。これも「天下の事は皆吾が儒の分限の事」と自任する士大夫の本領である。

また儒学の古典に拘泥する張謇の性格は学校教育における道德教育に対する彼の観点からも窺われる。張謇は小学校教育における道德教育の重要性を強調した。つまり、「初・高級小学校において養成しなければならないのは、『徳』と『行』だけである。蓋しこの二校を卒業して、進学せずに、工、農、商に従事し、旧来の習慣と技能さえあれば生計を立てることができる。ただ『徳』と『行』がなければ、人に蔑視され、社会に受け入れられない。故に『徳』と『行』は重く、芸はその次なのである」⁶⁵、また「昔の私塾は四書を以て児童を教えた。児童には理解し難いが、孔子を尊ぶ意が存する」⁶⁶と。ここから張謇が初等教育における内在的道德涵養を最も重視していたことが判明する。

では西は東洋の道德を合理的に継承しつつ、初等教育段階の道德教育をいかにみていたのか。西は「小学の児童は、絶て高尚なる道德の教には供すべからざる者にて尼聖も民は之に因らしむべし、之を知らしむべからずと云へる如く、児童は知識偏少、見界狭隘にして未だ思惟力十分に開発せざるが故に唯是に由らしむるの手段あるのみ、(中略)、而して今中学若くは師範校の生徒は正に中人以上に當り、知らしむべきの人たりとす」⁶⁷という。つまり、西は道德教育について、生徒の「思惟力」を配慮しながら考えている。これは人間精神のはたらきを脳生理の過程から考える西の科学的態度によるものである。西は「則ち比較の性理学に拠ては凡そ心意は亦無数の種別ありと雖ども、唯一脳髓経の变化たるを知るべし、蓋し本能の実は靈智に異ならずして、唯其機官單純なれば官能従て單純なる耳、心意の見象の初発の時、之を本能と名け、而て其錯綜組織たる者を靈知と名く、唯脳髓経は其中央の部位に帰注する者の何たるを論せず、一種の脳質たるを以て心意も亦其見象の強弱あると諸種あるとに拘ず一種の心意たりとす」⁶⁸、また「所謂吾者猶錐猶刀、單一純精、可以貫万枝、可以劘万条、唯脳蓋下機関則千百構成、凡性質之強弱敏鈍、全係此機関、……此機関内具二室、一則為感受之官、一則為思惟之官、……」⁶⁹と説明している。すなわち、

西にとって、人間の精神状態は脳の運動と結びつけられるもので、これにより人間は道徳判断の主体となり、道徳教育はその判断力によって実施されるべきである。ここからあらためて、啓蒙運動にあたり、教育の科学性をもっとも強調する西の特徴が窺われる。これに対して、張謇はただ伝統的儒家道徳の祖述者として道徳教育を行っていたのである。

おわりに

西周と張謇は、「啓蒙」的立場から出発し、儒学の相対化にともない、ともに柔軟な学問の態度を示していた。しかし、これにもかかわらず、儒学と「啓蒙」運動の関係を処理するにあたり、西周は儒学を合理的に踏まえつつ、学術の統一を目指しているのに対して、張謇は基本的に伝統的儒学の祖述者としての役割を実践していた。

次に具体的な啓蒙運動において、張謇は民生と「民智」の両方にかかわり、実業と教育を同時に行った。教育において、人智を開くための初等教育とともに農、工、商に対する専門教育にも尽力した。これに対して、西周は英才教育を重んじ、高等教育に焦点を当てていた。極端的に言えば、西の場合は張謇のような地味な「啓蒙」活動より「学術」自体に究極的な関心を示しているように思われる。

両者の比較をきっかけにして、近代日中両国の「啓蒙」運動の相違の一角を垣間見ることができるとは思えないかと考えている。

注

- 1) 「学問弁」、松本三之介・山室信一編『日本近代思想大系10 学問と知識人』岩波書店、1988年、pp. 86-93。
- 2) 植手通有編集『日本の名著34 西周・加藤弘之』中央公論社、1984年、pp. 7-8。
- 3) 王栻編『巖叟集』第五冊、中華書局、1986年、p. 1395。
- 4) 中井英基の『張謇と中国近代企業』（北海道大学図書刊行会、1996年）、藤岡喜久男の『張謇と辛亥革命』（北海道大学図書刊行会、1985年）および『中華民国第一共和制と張謇』（汲古書院、1999年）を参照。
- 5) 張孝若『南通張季直先生伝記』（『民国叢書・第三編73』）上海書店、1989年復刻版、p. 90。
- 6) 「对于救国儲金之感言」、『全集』第一卷、p. 153。
- 7) 実業と教育の関係について張謇は「教育には経費が必要である。経費は実業から捻出されるのであり、実業は教育の親である」（曹叢坡等編『張謇全集』第一卷、江蘇古籍出版社、1994年、p. 599）と説明した。ここから張謇の教育先行という特徴を読み取ることができる。
- 8) こうした言論は、『張謇全集』第三卷に多く載っている（p. 14、16、20、725、766、771、785、826）。
- 9) 「尚白筭記」、大久保利謙編『西周全集』第一卷、宗高書房、1960年、p. 165。
- 10) 『南通張季直先生伝記』pp. 318-319。
- 11) 『学問のすゝめ』岩波書店、1942年。同文では福沢は青年書生の官界志向をも批判。
- 12) これは『明六雑誌』を飾るこの時期の論壇の注目すべき論争とされる（『西周全集』第三卷、

- 解説 p. 38)。
- 13) 「非学者職分論」、『西周全集』第三卷、p. 239。
 - 14) 「徂徠学に対する志向を述べた文」、『西周全集』第一卷、p. 3。
 - 15) 同上、p. 5。
 - 16) 同上、p. 5。
 - 17) 蓮沼啓介は森鷗外の『西周伝』を西の原文と照らし合わせながら、西と徂徠学との関係を論じている（『西周に於ける哲学の成立』有斐閣、1987年）。また井上厚史は西の徂徠学からの独立をとらえている（鳥根県立大学西周研究会『西周と日本の近代』ペリかん社、2005年）。
 - 18) 『日本の名著34 西周・加藤弘之』p. 261。
 - 19) 「五科学習関係文書」、『西周全集』第二卷、p. 701。五科とは、性法学、万国公法学、国法学、経済学、政表（統計）学である。
 - 20) 「徂徠学に対する志向を述べた文」、『西周全集』第一卷、p. 6。
 - 21) 同上、p. 4。
 - 22) 「戊申二月以特命蓄髮轉業賦以示知友」、『西周全集』第三卷、p. 380。
 - 23) 「西洋哲学に対する関心を述べた松岡麟次郎宛の書翰」、『西周全集』第一卷、p. 8。
 - 24) 「生性発蘊」、『西周全集』第一卷、p. 38。
 - 25) 同上、p. 61。
 - 26) 「復某氏書」、『西周全集』第一卷、p. 306。
 - 27) 「哲学関係断片」、『西周全集』第一卷、pp. 211-212。
 - 28) 「三宝」とは健康、知識、富有のことである（『西周全集』第一卷、p. 515）。
 - 29) 「人世三宝説」、『西周全集』第一卷、p. 516。
 - 30) 『西周全集』第一卷、p. 160。
 - 31) 同上、p. 161。
 - 32) 同上、pp. 163-164。
 - 33) 「東京師範学校にて道德学の一科を置く大意を論ず」、『西周全集』第二卷、pp. 518-519。
 - 34) 「百一新論」、『西周全集』第一卷、pp. 233-234。
 - 35) この学派の特徴は、一、空理空論より、実学を重んじる。二、朱子学だけでなく、漢学をも含め、各学派の特徴を融合している。三、純粋な学術から経世済民へと発展する。四、学風は保守的特徴を捨象し、変革の志向を見せる（周中明『桐城派研究』遼寧大学出版社、1999年）。
 - 36) 「齋翁自訂年譜二卷」p. 19、『南通張季直先生伝記』。
 - 37) 「徂徠学に対する志向を述べた文」、『西周全集』第一卷、p. 6。
 - 38) 「移建象山書院記」、『張謇全集』第五卷、pp. 121-122。
 - 39) 「海門長興鎮創建无量寺附祀節孝記」、『張謇全集』第五卷、p. 191。
 - 40) 庄安正『張謇先生年譜』吉林人民出版社、2002年、p. 56。
 - 41) 劉厚生『張謇伝記』上海書店、1985年復刻版、p. 252。
 - 42) 「壬午、癸未讀書札記」、『張謇全集』第五卷、p. 15。
 - 43) 「学制宜倣成周教法師孔子説」1903年、『全集』第四卷、pp. 21-22。
 - 44) 拙著『渋沢栄一と〈義利〉思想 近代東アジアの実業と教育』（ペリかん社、2008年）第七章、八章を参照。

- 45) 「对于救国儲金之感言」。
- 46) 「原強修訂稿」、『巖復集』 p. 25。
- 47) 同上、p. 15。
- 48) 「教門論」、『西周全集』第一卷、p. 500。
- 49) 「教門論」、『西周全集』第一卷、p. 500。
- 50) 「東京大学卒業証書授與式演説」、『西周全集』第二卷、pp. 526-527。
- 51) 「百一新論」、『西周全集』第一卷、p. 235。
- 52) 同上、p. 236。
- 53) 同上、p. 263。
- 54) 「燈影問答」、『西周全集』第二卷、p. 272。
- 55) 「人世三宝説」、『西周全集』第一卷、p. 571。
- 56) 「百一新論」、『西周全集』第一卷、p. 289。
- 57) 「尚白筭記」、『西周全集』第一卷、p. 165。
- 58) 「百学連環」、『西周全集』第四卷、p. 11。
- 59) 「燈影問答」、『西周全集』第二卷、p. 267。
- 60) 宮川透『現代日本思想史第1卷 明治維新と日本の啓蒙主義』青木書店、1971年、p. 152。
- 61) 「徐州応建行省議」、『張謇全集』第一卷、p. 82。
- 62) 『西周全集』第四卷、pp. 592-593。
- 63) 「江生祖母七十寿序」、『張謇全集』第五卷、p. 342。
- 64) 「經義徵学序」、『張謇全集』第五卷、p. 216。
- 65) 「論新教育致黄任之函」、『張謇全集』第四卷、p. 191。
- 66) 「尊孔会第一次演説」、『張謇全集』第四卷、p. 148。
- 67) 「東京師範学校にて道德学の一科を置く大意を論ず」、『西周全集』第二卷、p. 517。
- 68) 「生性発蘊」、『西周全集』第一卷、pp. 111-112。
- 69) 「哲学関係断片」、『西周全集』第一卷、p. 216。

キーワード 経世済民 啓蒙 儒学 西周 張謇

(YU Chen)