

「東洋道徳・西洋芸術」思想の構造と特質

—佐久間象山の東西学術を統合した思想世界—

坂本保富

はじめに

I. 朱子学の説く「理」の意味とその普遍性

II. 「格物窮理」を根本原理とする特異な朱子学

理解

III. 「東洋道徳・西洋芸術」思想と東西両洋の教

学の比較

IV. 「天人合一」の武士道精神の具現化—国家へ

の忠誠と奉公

おわりに 「東洋道徳・西洋芸術」思想の構造

と特徴

はじめに

(1) 先行研究における「東洋道徳・西洋芸術」思想の理解と誤解

幕末期の国家多難な激動の時代に、武士を本分とする朱子学者・佐久間象山（一八一二—一八六四）の思想は、幕府や藩で構成される幕藩体制を否定するものではなく、それらの組織や運営の在り方を革新して、儒教の説く「修身齋

家治国平天下(『大学』)という平和社会の実現に献身する武士道精神を根本とするものであった。象山における国家人民への「報国洪恩」という思想を否定しては、後述する丸山眞男や松本三之介が象山を近代政治の開眼者と捉える合理的な理解の仕方に関し、象山思想「東洋道徳・西洋芸術」の意味する本質がみえなくなり、誤解や曲解を招くことになる。象山と武士道、象山と国家政体との結びつきは、象山思想の政治的根幹をなす思想であり否定することはできない。

明治日本の文明開化の象徴的な存在であった啓蒙思想家の福澤諭吉(一八三五—一九〇一)でさえもが、『学問のすゝめ』のなかで、国家防衛のための富国強兵の実現が幕末維新期の日本近代化過程で最も緊要な国家の政治課題であったという見解を、次のように述べている。

人誰か苛政を好みて良政を悪くむ者あらん、誰か本国の富強を祈らざる者あらん、誰か外国の侮りを甘んずる者あらん、これすなわち人たる者の常の情なり。今の世に生まれ報国の心あらん者は、必ずしも身を苦しめ思いを焦がすほどの心配あるにあらず。¹⁾

上記のような明治の開明的な思想家であった福澤の富国強兵論は、一見すると意外に思われるかもしれない。だが、時代の現実を見据えた教養ある同時代人からみれば、富国強兵・忠誠報国は、身分を超えて国民全体の躬行実践すべき至極当然の国家思想であった。

欧米列強からの外圧への対応に苦慮する幕末期に、象山が提唱し実践した「東洋道徳・西洋芸術」という思想は、西洋先進文化に対する日本人の積極的な対応姿勢を指示する先導的な思想として、当時の日本人、取り分け多情多感

な青少年たちの主体形成、思想形成に決定的な影響を与えた。黒船来航の嘉永六年（一八五三）には、いまだ十六歳の少年に過ぎなかった大隈重信（一八三八—一九二二）は、当時、象山の思想的な感化力がいかに大きかったかを晩年に回顧し、次のように述べている。

当時、藤田東湖と佐久間象山とは、殆んど天下一般に承認せられた有識者なりし。二人の所説は固より同一ならざりしと雖も、これを尊信する青年書生の身に取りては、其の一言一句みな暗夜の光明の如くなりし。（中略）元来、少壮時の脳は感じ易くして又移り易し。今や時勢は断えず彼等の心を刺衝して、脳裏常に感情の激波を漲らすに際し、藤田、佐久間が喝破したる豪放にして壮快なる言は、実に渴者の美酒、飢者の膏粱（美味な食物）（註）。筆者注、以下同様）として接受えられたり。

象山の思想と行動の発光源となつたのは、格物窮理を最も重視する独自の朱子学理解と蘭学原書の実験的な検証を媒介として形成された「東洋道徳・西洋芸術」という思想であった。この象山の思想をめぐっては、従来の先行研究では、政治思想や軍事思想、あるいは洋学思想や科学思想などの思想的な分析視座から様々な研究がなされてきた。特に、幕末思想史研究や日本近代化研究においては、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想の存在を無視して語ることはできなかった。

しかし、それらの先行研究には、象山思想の理解と評価をめぐって積極的か消極的か、肯定的か否定的かの顕著な相違がみられた。が、多くの象山研究の場合、「東洋道徳」と「西洋芸術」それぞれの意味の理解と、それら両者を結合する連関の仕方の問題に関する考察は、字義通り「折衷」あるいは「接木」という表面的なステレオタイプの理

解であった。

だが、そのような研究状況のなかで、驚くべき問題点がいくつか認められた。その最もたることは、象山の思想と行動を「東洋道徳・西洋芸術」思想の具体的な展開として真正面から捉えて、その思想の形成展開の過程を本格的に考察して象山思想の内在的な理解をするという研究が極めて少ない、ということである。まれに独立の章や節を立てて質量共に充実した論考もみられたが、ほとんどの場合は数行か数頁で触れる程度の研究状況であった。

以上のような従来の研究状況に反して、本稿における「東洋道徳・西洋芸術」の研究は、従来の研究視座を逆転させて、多様な展開をみせた象山思想の発光源として「東洋道徳・西洋芸術」思想を捉え、その形成と展開の過程の分析を通して象山思想の構造と特徴を形成史的に理解するという立場をとるのである。そのような本稿における象山思想の研究の方法と理解の仕方の特徴を鮮明にするために、以下のような昭和戦後の先行研究で象山思想「東洋道徳・西洋芸術」を取り上げて考察している代表的な論考のいくつかを紹介する。

日蘭交渉史研究の板沢武雄の場合

叙上のような象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想に関する貧弱な研究状況のなかで、昭和戦後の早くに「東洋道徳・西洋芸術」思想に着眼し、その思想的な意味と歴史的な役割を考察した研究がいくつかなされていた。その第一は、日蘭交渉史研究の大家である板沢武雄（一八九五—一九六二、元東京帝国大学教授）の昭和三十四年（一九五九）に刊行された『日蘭文化交渉史の研究』³である。板沢は、昭和の戦前から日蘭交渉史の研究に従事し、そのなかで幕末期に儒学者で蘭学を研究した佐久間象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想に注目した。彼は、「象山の蘭学は独自の見識をもって開発せられたところに特色がある」と理解し、その思想形成の要因として、象山が幼少期から算学と易

学を学んだことに着目し、この点を「象山の学風を觀る上に看過することができぬ事情」と捉えたのである。そして、「東洋道徳・西洋芸術」思想を理解する際に、「五大洲の所長を集め、本邦をして永く世界独立の国とならしむ」という象山の心境は、「我が蘭學者に共通に内在していた国民意識」であり、「この意識この自覚あるによつてのみ学問が価値づけられ、生命づけられる」と分析したのである。そして、「朱子学と蘭学とは相容れないものではない」と考える象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の「具体的な所産」を、「易の理論をもつて大砲の理論をなす西洋の物理学を解明」した著書『砲卦』（筆者注：原文は『礮卦』、以下は新字『砲卦』で統一）にみるのである。肯定的に『砲卦』を取り上げて易学を正当に評価する板沢の象山思想の理解は、偏見なき希少な卓見といえる。

実は、昭和戦後の研究者のほとんどは、象山思想の形成要因である修學歷や時代性を無視して、明治以降の西洋近代思想の判断基準や研究視座から幕末期の象山思想を消極的あるいは否定的に評価する研究がほとんどであった。その際に決まって指摘する否定的な事例が、象山が東洋の易学理論をもつて西洋科学の結晶である「大砲」のメカニズムを理解した研究成果の砲術書『砲卦』なのである。この問題に関して、板沢は、思想の形成史的な観点から、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を的確に捉え、象山の特異な朱子学理解や易学理論から西洋科学を捉えた事実を冷静に分析し評価しているのである。

いまだ鎖国下にあつて西洋科学の精神や本質を充分に知ることのできなかつた幕末期の時代的な制約の下で、儒学者である自分自身が最も精通した東洋の易学の理論から、未知なる西洋砲術の秘密（カラクリ）を説明できると考えた象山の斬新な着想と思想態度は、決して無理からぬ対応であつた。未知なる異文化受容に関して、受容する側は、自らの最も精通した思想や理論から異文化を分析し理解するのは当然のことである。受容する日本側の異文化理解に挑む際の限定された条件の下で、幕末期という時代性を無視したくないものねだりの批判は、逆に時代と共にある思想の

理解の曲解として批判されなければならない。

板沢は、蘭学研究の視座から朱子学者象山の蘭学理解の仕方を分析し、象山において両者が矛盾なく統合されたものとして「東洋道德・西洋芸術」という思想が形成されたことを理解し位置づけている。東洋の側から西洋を理解しようとした板沢の「東洋道德・西洋芸術」思想の理解は、象山思想の真意を解した極めて正鵠を得た見解である。特に「東洋道德・西洋芸術」思想の成立を可能にした象山の算学と易学の修得歴を捉えたことは慧眼であり、また東西両洋の学術を連結した結晶として象山の自信作である砲術書『砲卦』を例示したことは、実に蘭学研究の碩学にして初めて成せる技である。

哲学者の古在由重の場合

次に注目すべきは、昭和の戦前から「和魂論」の研究に取り組んできた哲学者の古在由重（一九〇一—一九九〇、元名古屋大学教授）の『和魂論ノート』に展開された洋学理解の仕方である。彼は、「ヨーロッパの近代科学および近代技術は近代兵学を通してわが国にとりいれられなければならない」と指摘し、歴史的な事実を歴史的な時代状況に即して把握して事実認識し、幕末期日本における洋学の思想的な意味づけをしたのである。昭和戦後の欧化日本における民主主義思想の視座から、過去の戦前や幕末期の歴史を捉えて断罪するような時代風潮のなかであって、古在の勇氣ある歴史分析の基本的な視座は、次の論述に具体化されている。

近代ヨーロッパ的な観点だけから見れば、近代日本の思想史はややもすればただマイナスの側面からのみ評価されてきたような傾きをもつ。しかし思想史をふくめて歴史は一般にジグザグにすすむものである。しかもブラ

ストマイナスとは複雑にからみあっている場合もすくなくない。日本の伝統といわれるときに、この伝統そのもののうちにも進歩的なものと保守的なものとがたたかひあったり、まじりあったりしてゐることは、事実である。過去の戦争時代には、この日本の思想史的伝統のなかの保守的、反動的なものだけが強調され、あるいはこの伝統自体がねじまげられてきたことはあきらかである。¹⁾

上記の古在の哲学的な歴史観は、歴史の本質を透視した実に卓見である。彼は、昭和戦後の早くに、このような歴史解の視座から幕末期という時代を把握し、そこに展開された幕末期洋学の軍事科学化という歴史的现实を冷静に解析し、それが日本近代化への潮流であったことを丹念に読み解いている。それ故に古在は、「一般に幕末の志士といわれる先駆者たちにとつての共通の特徴」であった「和魂洋才」や「東洋道徳・西洋芸術」を論じる昭和戦後の研究者たちの理解の仕方に対しては、次のように強い疑義の念を表明している。

洋才は近代的だったにしても、和魂あるいは「東洋の道徳」は前近代的だった、と。しかし、当時の歴史的条件のもとで、「洋魂洋才」ならば矛盾は始末されたとみられるだろうか。²⁾

幕末期に欧米列強の強大な軍事力を背景とした植民地獲得の脅威を眼前にみて、風前の灯火と化した弱小海国の日本。その日本の国家としての独立と人民の安寧の危機を、いかにして回避することができるか。この幕末期最大の国家課題に直面した日本人が、祖国の防衛と人民の安寧のために西洋砲術・西洋兵学という西洋近代科学を技術的側面から受容したことは当然の推移であり、また実理有用の学として洋学を捉えていた人々が国家の要請に応えようとし

たことも当然の責務であった。このような幕末期洋学の受容を、権力への奉仕や迎合、あるいは権力側の取り込み政策と捉えることは、木をみて森をみない歪んだ洋学理解であるとみてよいであろう。

叙上のような歴史的視座から幕末期洋学を同時代の目線で捉えた古在は、幕末期の国家人民の防衛という民族的契機が、軍事科学の領域を主とする洋学の全国的な拡大普及を招来したと分析し、後述する洋学史研究者の佐藤昌介（一九一八—一九九七、東北大学名誉教授）などの体制側との権力の政治的な対立の構図で洋学を捉える幕末期洋学の理解の仕方に対して、次のように論駁したのである。

高野長英、鈴木春山、佐久間象山らがそれぞれオランダの兵書を翻訳し、または兵器製作にさえあずかったのも、この民族的危機に面してのことだった。この際、それが体制維持か民族独立かのいずれの立場からなされたとしても、この国防ということそのことが、各藩の枠をこえて全国的な規模にまでひろがらざるをえない必然性をその内部にひそめていたことは、いうまでもない。そしてまたこのおなじことが島国日本の視角から世界をのぞきみるにとどまらずに、「世界のなかの日本」という視野のひろがりや民族的な自覚とをつよくもたらしたことも、容易に察せられるだろう。¹⁵⁾

上記のような古在の幕末期洋学の歴史的な理解は、同時代における洋学普及の実態に即した極めて妥当なものである。そして古在は、そのような幕末期における洋学の拡大普及を担った人物として高野長英（一八〇四—一八五〇）・鈴木春山（一八〇一—一八四六）・佐久間象山の三名を例示している。この人選と各人の果たした歴史的役割についての理解もまた、適切妥当なものである。

洋学史研究の佐藤昌介の場合

同じ幕末期洋学の把握の仕方やそれを担った歴史的人物の理解や評価の仕方、佐藤昌介と板沢や古在とでは全く異なる、というより正反対である。特に象山に関しては、佐藤の場合は著書『洋学史の研究』のなかで「佐久間象山と蘭学」という独立した章を設けて詳細な論考をまとめている。¹⁶だが、そこに示された象山理解は、象山の全体像や彼が生きた時代性を全く無視したもので、昭和戦後の高見からの批判や偏見を超えた侮蔑か断罪としか読み取れない内容である。

権力との対立的な構図で幕末洋学を捉え洋学史研究に功績を残したとされる佐藤は、「東洋道徳・西洋芸術」思想を問題とするとき、象山が西洋砲術の理論を東洋の易学理論で解釈した著書『砲卦』を取り上げ、その矛盾を徹底的に糾弾するのである。すなわち、朱子学における最重要の経典である『易経』の理論をもって西洋科学を理解しようとした象山の非科学性を指摘して、「東洋道徳・西洋芸術」という象山思想を矛盾に満ちた思想として批判するのである。そのような西洋近代の視座からなる分析手法は、象山の人と思想に対する否定的な見方をする研究者の常套手段であり、その典型的な事例が佐藤の場合なのである。

佐藤は、「象山が西洋砲術を易理(易学)によって説明しようとして、蘭学者の失笑をかった話は有名¹⁷」で、これが『東洋道徳・西洋芸術』思想の限界を余すところなく伝えている¹⁸と分析し、「読めもしない蘭書を字書さえあれば読めると偽って記した¹⁹」と事実を曲解し、「かれの蘭学は、西洋のそれとは異なり、幕末維新の激動期に狂い咲いた徒花にすぎない²⁰」「象山の内部に巣食う前近代的な道学的欺瞞性²¹」と結論づけ、象山思想である『東洋道徳・西洋芸術』とは、このような確信ないしは錯覚に基づく学問観²²であると厳しく断罪するのである。

叙上のような佐藤の象山に関する分析と評価は、例えば象山の蘭書の読解能力の有無に関して全くの事実誤認で

ある。象山の蘭語能力を解明すべく、象山使用の蘭語原書や蘭語語彙を徹底分析した蘭学史研究者の池田哲郎（一九〇二—一九八五、元福島大学教授）は、「尠くとも象山は当時オランダ一流の兵書を渉猟しており、その実学（砲術）応用に或る程度成功したとみななければならない」と結論づけている。象山に批判的な池田でさえもが、象山の蘭語の読解能力を事実として認めざるをえなかったのである。

だが、佐藤の象山理解は恣意的で、数多の象山研究の蓄積のなかでも極めて異常なものである。彼は、生理的次元で象山を嫌悪し、そこから象山の学問や思想を批判したのである。たとえ学問の自由が保障されたとはいえ、昭和戦後の歴史学界で、幕末期の内外共に激動の時代を生きた象山に関する従来の先覚者や先駆者という解釈や評価を悉く覆し、徹底的に象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想、否、人格までも否定する研究者が歴史学界に存在したことは驚きである。

明治維新史研究の坂田吉雄の場合

明治維新史研究に功績を残した坂田吉雄（一九〇六—二〇〇〇、京都大学名誉教授）は、『明治維新史の問題点』のなかに「東洋道徳・西洋芸術の理想を求めて―佐久間象山」という一章を設け、多くの紙幅（A五判四十二頁）を費やし、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を形成史的な分析手法で詳細に考察している。

そのなかで、坂田は、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の具体的な実践としての西洋砲術塾の歴史的な意義について、次のように述べている。

門人たちは、東西の学を兼備した一代の人傑として象山に自己の理想像を発見。単に砲術だけでなく、「東洋

道徳・西洋芸術」という指導理念まで与えられ、それによって多難な時代を乗りきる勇氣を与えられた。⁽²⁵⁾

象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想は、門人たちはもちろん、幕末期における日本人の西洋科学技術に対する対応姿勢として広く一般化された。その象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想の歴史的な意味を、坂田は、黒船来航に象徴される幕末期の国家の危機という時代状況から読み解き、次のように述べている。

幕末という激動の時期に、外圧の危機を克服するため、朱子学の道徳によって自己の主体性を確立するとともに、「格物窮理」という朱子学の理論、もしくはそれを修正した理論によって、可能な限り西洋の窮理と世界情勢を認識し、軍事技術をはじめとする西洋の技術学を摂取し、日本の国力を増強すること、これが象山の課題であつた。⁽²⁶⁾

坂田は、あくまでも思想成立の時代性と思想の時代的役割という視座から象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を捉え、その本質的な意味を幼少期からの修学内容の丹念な分析を通して形成史的に理解しようとする。そして、象山批判の常套手段とされてきた問題、すなわち象山が朱子学の易学理論を基礎として「東洋道徳・西洋芸術」思想を形成したという問題に対して、坂田は、「象山と易の理は重要」で「象山の世界観の根底をなす易の理」は「一貫して象山の人生における絶対的な指針」であつたとして、次のように論駁している。

象山の易の理は、象山の思想の根底にあつて、「天人合一」という世界観を形成し、道徳・物理を超えた絶対

の立場から、それぞれを位置づけるものであった。²⁷⁾

叙上のような、坂田の象山思想における易学の重要性を捉えた象山理解は、象山史料を偏見なく誠実に読み解き、象山自身の内面を的確に把握した結果を物語るもので、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の本質的な理解を示す貴重な研究成果である。

政治思想史研究の松浦玲の場合

次に日本近代政治思想史の研究で、鋭敏な知的感覚をもって独自の理論を展開した松浦玲（一九三二―）は、『明治維新私論』のなかで「佐久間象山」という独立した一節を設け、象山の「東洋道徳・西洋芸術」に結実する人と思想を論じている。松浦は、象山は「兵学や兵学を支える自然科学²⁸⁾について、象山の「東洋道徳・西洋芸術」に結実する人と思想ながら、政治や道徳の面では、ヨーロッパ諸国のいかがわしさをきちんと見抜いて²⁹⁾いたと分析する。実に妥当な象山理解といえる。このような象山分析の視座から、松浦は、「象山の有名なスローガン」である「東洋道徳・西洋芸術」思想を、次のように分析する。

西洋の芸術というのは、いまの言葉ではむしろ技術、自然科学的な技術である。象山は兵学だけでなく、殖産興業的な生産技術も洋学によって獲得し、実験もやってみて、ヨーロッパの科学がすぐれていることを確信した。東洋の道徳の方は、ちよつとむつかしい。（中略）インドを植民地にし、中国で阿片戦争を起こし、日本にも武力で威嚇を加える、そういうヨーロッパ強国の政治は、道徳的に正しくない。儒学が説く理想政治の方が正しい。

これが「東洋の道徳」である。⁽³⁰⁾

松浦は、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を、それが成立する幕末期の時代状況から分析し簡潔平易に論述している。彼の理解の仕方は、極めて妥当である。特に「東洋道徳」の捉え方は、本質を突いた正論である。しかし、残念なことは、「東洋道徳」と「西洋芸術」の理解がなおも表面的であり、また両者の相関性に関する本質的な論及がなされていないことである。「東洋道徳」の本質は日本および日本人の主体形成に関わる道徳的な本質を意味し、「西洋芸術」の方は単なる西洋の科学技術に止まらず、その背後にある西洋近代の精緻な学問を意味するものなのである。

政治思想史研究の丸山眞男の場合

昭和戦後の政治思想史研究に多大な影響を与えた丸山眞男（一九一四—一九九六、東京大学名誉教授）は、象山と同じ旧松代藩士族の家系に生まれた故にか、⁽³¹⁾象山を敬愛し、政治思想史研究の対象にも据えて、斬新な政治思想史の視座から象山思想を考察している。実は、丸山は、昭和三十九年（一九六四）十二月に、信州松代で催された佐久間象山没後百年記念の講演「日本思想史における佐久間象山」に推敲を重ね、その決定版を晩年の著書『忠誠と反逆』に収めたのである。それが、同書の第二章に相当する長文の論考「幕末における視座の変革—佐久間象山の場合—」である。⁽³²⁾そのなかで丸山は、「あまりに有名になった『東洋道徳・西洋芸術』の一般的解釈—象山の思想が伝統的『精神』とヨーロッパ『技術』との折衷的結合という明治の有力な思想的パターンを打ち出したという通説—は若干の修正を要する」として次のように述べている。⁽³³⁾

象山は朱子学における「格物窮理」という考え方を、彼の時代の状況の中で考えうるかぎり最大級に読みかえて、それを新しい状況のなかに生かそうとしたのです。象山においては易学の理も、「西洋詳証術」の理も、根本において同じ真理でした。⁽³⁴⁾

象山の「東洋道德・西洋芸術」思想は、多くの場合、明治以降の文明開化の時代における西洋学術の基準から照射され、西洋近代科学（「西洋芸術」）と似て非なる伝統的な東洋の儒教道德（「東洋道德」）を接ぎ木した折衷思想であると否定的な評価を受けてきた。

特にその傾向は、昭和戦後の思想史研究を中心とする歴史研究において顕著であった。丸山は、そのような象山研究にみられる時代性を無視した思想研究の動向に対して、その非なることを一般論の形で次のように述べている。

今日われわれが過去の思想をみるという場合に、われわれはきわめて安全な地帯から、気やすく過去の思想を判断したり裁いたりすることができます。今日常識化した価値の基準、今日ではだれも当然と思っているもの、考え方に安心して、よりかかった姿勢で過去の思想というものを扱う、そして思想家の時代的な限界を指摘することができません。⁽³⁵⁾

歴史的なものの見方とは何か、その本質を丸山は説いている。それ故に丸山は、「百年もまえに生きた思想家を今日の時点で学ぶためには」「できるだけ、その当時の状況に、つまりその当時のことばの使い方に、その当時の価値基準に、われわれは自身を置いてみる、という想像上の操作が必要⁽³⁶⁾」であると、歴史的視座の設定の仕方を、自重自

戒の意味を込めて述べている。

その丸山の象山理解のキーワードは「再解釈」(「読みかえ」)である。その意味は、「古典の読みかえによって、儒教のカテゴリーを新しい状況のなかで再解釈というやり方」であり、「新しい現実状況に照らして古いカテゴリーを歩一歩吟味し、これを再定義しながら、内発的に自分の思想を成長させて豊かにしてゆくという態度」であると説明する。

象山の学びは、「どこまでも朱子学の精神に随って、それを媒介としてヨーロッパ自然科学を勉強してゆく、まさにその過程が朱子学を含めた伝統的な漢学のワクをつきやぶってゆく過程」であり、それは「観察し分析する主体に対して、東西いつさいの文化がいったん客体化されてこそ、従来、普遍的真理そのものと混同されていた諸々の伝統的概念装置を一度ひきはがして、そのなかの生かせるものと生かせないものとをふるいわけるといふ操作」であり、その結晶が東西両洋の学術技芸を統合した「東洋道徳・西洋芸術」という思想の誕生ということになる。

儒教をベースとする「東洋道徳」は、中国を発信源とする東洋の伝統的な学問文化であり、西洋近代科学を成立させた「西洋詳証術」(「推算重力幾何詳証之術」——「西洋数学」)を内実とする「西洋芸術」は西洋近代の学問文化である。それら東西の両者は、日本からみれば共に外国文化である。だが、それらを長い歴史的経過の下で日本人が対象化し客観化して吟味し、新たな意味を賦与して日本人に有益な学問文化に発展させ定着させてきた。それ故に、両者は、安易な別物の折衷や接ぎ木ではなく、東洋の朱子学の説く「格物窮理」の「理」と西洋近代科学の中核概念である「理」とが通底している、と東西両洋の学術技芸を兼学した象山は考えたのである。したがって、「東洋道徳」と「西洋芸術」とは、矛盾し対立する関係ではなく、日本の象山においては、東洋と西洋とが易学の弁証法的理論で止揚され統一された普遍的な思想世界なのである。

たしかに丸山の象山思想の理解は極めて斬新な視座であり、既存のなかに新たな発見を可能にする「読みかえ」「再解釈」という象山分析の視座は有効ではある。だが、後述するが、ただ一点、指摘しておきたい問題点がある。象山の場合、幼少期から学んだ学問は、はじめから算学や易学を基本とし格物窮理を中核概念とする朱子学であった。そのような象山の思想形成は、伝統的な既存の学問(儒学)を「読みかえ」たり「再解釈」するという肯定の否定を媒介とする反転の学びではなかった。天保四年(一八三三)、二十三歳で江戸に遊学して佐藤一斎の私塾に入門したとき、すでに象山は、幼少期以来の主體的な学びをもって独自の朱子学理解を形成していた。すなわち、算学と易学を両翼とし「格物窮理」を真理探究の中核とする数理的な思想世界とする独自の朱子学理解を可能にしていたのである。それは、丸山が指摘するような、古典の「読みかえ」や「再解釈」ではなく、幼少期における実践を重視する武士道を基本とする学びの当初から、古典(儒学経典)の「革新的」あるいは「独創的」な理解―象山独自の問題意識と学習視座からなる主體的な学び―の結果であった、という事実である。

時代の現実的な課題に有益な学問の躬行実践を信条として「東洋道徳・西洋芸術」思想を形成した象山は、東洋の儒教経典も西洋科学の蘭書も、当面する時代の問題解決に有効であるか否かという実理有用の実践的な観点から、その真偽を実験・実証するという科学的精神を発揮して吟味し、そこに「実理」に貫かれた「実学」(真学問)の存在を確認したのである。

恩師の佐藤一斎(一七七一―一八五九)を凌ぐほどに広く深く朱子学を学び、徹底して「格物窮理」を躬行実践した象山の儒学(東洋道徳)の理解は、実に博学深遠で、革新性に満ちた独自の学風であった。そのような格物窮理を内実とする躬行実践の朱子学理解をもって、象山は、優れた西洋近代科学(西洋芸術)の秘密(詳証術(西洋数学)は万学の基本)・『省誓録』を探究し吟味したのである。

「東洋道徳」に関する該博な知識と鋭敏な思索力を修得した朱子学者の象山は、西洋砲術・西洋兵学など「西洋芸術」の奥に内在する真理探究の学問をも捉えたのである。その結果、朱子学の説く格物窮理の「理」は、西洋近代科学の「理」に通底、否、連続するが故に包摂できる学問世界であるとの確信に至るのである。その結果、東西両洋の學術技法に精通した象山のワールドワイドな思想世界、「東洋道徳・西洋芸術」が誕生したのである。まさに、「東洋道徳と西洋芸術と精粗遺さず、表裏兼ね該ね、因りて以て民物に沢し国恩に報ずる」という象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想は、象山の幼少期からの武士道精神を基盤とする儒学―朱子学理解の独自の主体的な学びの収斂するところであった。

政治思想史研究の松本三之介の場合

洋学史研究に功績を残した高橋礪一（一九三―一九八五）は、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の近代思想としての限界として、「東洋道徳・西洋芸術」の「東洋道徳」には「御国体」「御政体」を含んでいた。それは、象山がお朱子学的政治観からいまだ解放されていなかったことを示している¹²と指摘している。

だが、そのような象山の理解は誤りである。丸山眞男の政治思想史研究を継承した松本三之介（一九二〇―、東京大学名誉教授）は、「天皇制国家と政治思想」のなかで、「政治的思想の開花―佐久間象山―」と題する一項を設け、「攘夷運動の『新知識』として多くの畏敬を集めた人物」「尊攘思想の系列のなかにあつて危機の意識を最初にリアルな政治の次元で受けとめ醸酵させた思想家」という政治思想史研究の視座から、象山思想を論じている。特に象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想に関して、松本は、次のように分析し理解している。

道徳性に代る有用性の主張に導かれつつ、朱子学への拘泥から解放されていった。新しい時勢に即応して新しい有効な国防策の確立、すなわち西洋の近代科学(例えば彼のいわゆる「詳証術」)を基礎とする「西洋芸術」の研究と撰取とが、天下の重きに任ずる者の当然の課題でなければならぬ。これが、象山の新たな決意であった。

「東洋の道徳、西洋の芸術、精粗遺さず、表裏兼該し、因つて以て民物に沢し、国恩に報ゆる(『省警録』安政元年)」という彼の学問観の礎石は、ここに据えられたのである。⁽⁵⁾

象山は、幕末当時において、なおも幕府の正学であった朱子学を国家政治を意味づける正統な道徳思想と捉えていた旧態依然の学術界の体制に反して、実験・実証の科学である「格物窮理」を強調する新たな朱子学理解の立場から、優れた西洋の学術技芸を理解し、これを積極的に撰取すべきことを政治的課題として幕府や朝廷に説いた、と松本は分析する。それ故に、松本は、象山思想を「道徳性に代る有用性」という斬新な観点で捉え、「新しい有効な国防策」を躬行実践したとして、「有用性」や「有効性」という実学的な政治思想の視座から象山思想を理解しているのである。その上で、松本は、象山は「旧き経学(朱子学)に新しい生命を蘇らせ、『東洋道徳』と『西洋芸術』との連携を可能ならしめようとした⁽⁶⁾」と発想の斬新性を指摘し、そこから象山思想を分析している。

以上のような丸山眞男の象山研究を継承する松本の象山理解は妥当ではある。だが、象山の朱子学理解の有り様や西洋科学技術との相関性の本質に関わる問題が、残念ながら具体的に論述されてはいない。やはり、松本の場合も、松浦玲の場合と同様、惜しむらくは「東洋道徳」と「西洋芸術」それぞれの本質的な意味と両者の相関性に関わる本質的な問題とに真正面から向き合っていないのである。

政治思想史研究の植手通有の場合

丸山眞男とその門下の松本三之介の研究姿勢を継承する幕末政治思想史の研究者である植手通有(一九三一—二〇一一)、成蹊大学名誉教授)は、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想は、従来の理解の仕方の定番である単なる東西両洋の学問を「接木」した折衷主義とみる見方を排して、「朱子学の格物窮理の觀念を媒介として近代西洋の自然科学を理解し摂取」しようとした思想であるとの積極的な理解を示した。その見方は、「朱子学の格物窮理を近代科学の実験的・実証的方法に向かって解釈しなおしていく」という、丸山や松本の示した「再解釈」の視座なのである。

その上で、植手は、象山の西洋近代科学を理解し受容しようとした朱子学の格物窮理の精神は、「武士精神に由来する実践的能動性が、格物窮理の主知主義と結びつくことによつて、その実験的精神を支えていた」として、武士道精神を思想形成の基盤として朱子学の格物窮理を理解していると、象山の思想構造の斬新な解釈の仕方を提示した。すなわち、武士道精神という新たな切り口から象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を分析すると、その思想は、象山の朱子学理解が「儒教の再解釈」であることが明らかになるといふ意味である。そのような「東洋道徳・西洋芸術」思想の理解の仕方を、丸山や松本から継承した植手は、次のように説明している。

しばしば彼の「東洋道徳・西洋芸術」という言葉は、東洋精神を基礎とし、その上に西洋の科学技術を接木しようとしたものであると解釈されてきた。たしかに、彼が「東洋道徳・西洋芸術」とのべた際、彼は「道徳」が「本」で、「技芸」が「末」であるとする伝統的な学問観を暗黙の前提としていたかもしれない。しかし、彼の態度には、「詳証術は万学の基本なり」(『省警録』)という言葉が示すように、「道徳学」ではなくて「自然科学」

を学問の基本とするような態度がすでにはつきりと存在していたといつて間違いない。

たしかに植手が指摘したように、象山は伝統的な「道徳学」を基本とする朱子学理解の枠組みを超えて、東洋の自然科学的な格物窮理の精神を基本とする真理探求の学問として朱子学を捉え、そこから西洋の「詳証術（数学）を基本とする近代科学と同質の学問と理解し、その結果、「東洋道徳」と「西洋芸術」とを貫通する格物窮理の「理」をもって両者を統合したのである。

だが、象山が、西洋近代の自然科学を日本が摂取する際には、無条件に「西洋芸術」を受容するのではなく、「西洋道徳・西洋芸術」の否定、受容する日本側の主体性―受容主体のアイデンティティ―（「東洋道徳」）を重視し、それ故に武士道の実践的合理性を基本に朱子学の説く倫理道徳を「本」とする「東洋道徳・西洋芸術」の思想を形成したのである。

明治思想史研究の本山幸彦の場合

明治思想史研究の本山幸彦（一九二四―二〇二二、京都大学名誉教授）は、「東洋道徳・西洋芸術」という思想における「東洋道徳への象山の思い」とは、「西洋芸術」の受容に際して、その前提となる「何物にも動じない日本人の主体性確立の要求」であると分析する。そのような象山思想は、「西洋窮理の理」自然科学の法則も実理として、真に普遍性を持ち、朱子学の物理Ⅱ実理と同じように聖学を資ける学問にほかならないという信念に支えられたもので、「西洋窮理の把握した実理こそ、象山にとって世界に通用する普遍性をもつ朱子学の物理そのものであった」と、「西洋芸術」を受容する側の日本人の側の視座から象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を、本山は理解するのである。

本山の象山思想の理解は、本質を突いた象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の把握である。西洋近代科学を受容する日本人にとって真に大切なことは何か。それは、あくまでも日本人であることの主体性を担保する儒教道徳（修身 齋家治国平天下）の実現を求める「東洋道徳」があつての西洋近代科学（西洋芸術）の受容である、ということである。単なる東西文明の接合論や本末論ではなく、日本人が日本人であることの主体性を担保することが、西洋近代科学を受容する日本側の最も重要な前提条件なのである。象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想は、東西両様の「理」の普遍性という点では世界に通用する普遍性を志向していたかも知れない。しかし、象山が「東洋道徳・西洋芸術」思想に込めた真意は、世界を席卷する普遍的な思想としてではなく、あくまでも日本人の、そして東洋人の主体性を担保するための思想としての実理的有効性にあつたのである。そのような意味の込められた「東洋道徳」を抜きにして、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の真意を理解することはできない。

近世実学思想史研究の源了圓の場合

近世実学思想史研究に多大な業績を残した源了圓（一九二〇—二〇二〇、東北大学名誉教授⁵²）は、幕末動乱の時代における象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の歴史的な役割や影響を論じ、次のように記している。

彼は実に青年たちを暗夜に導く星であつた。国防の問題が急なとき、青年たちは西洋砲術を学ぶことの必要を感じ、彼のもとを訪れた。そのとき彼らは、そこではたんに砲術だけではなく、「東洋道徳・西洋芸術」という指導理念まで与えられた。それによつて多難な時代を乗りきる勇氣を与えられた。氣力に富む武士たちを洋学の世界へ引き入れ、新しい世界観に転ぜしめる機縁をつくつた象山の功績は大きい。それまで医者や天文学者、本

草学者の一部が洋学をやっていたにすぎなかった時期に、象山は、武士たちに洋学の世界を解放し、開拓する役割を果たしたのである。⁽¹⁵⁾

象山史料に精通した源の象山理解は希望に満ちたものである。「東洋道徳・西洋芸術」という象山思想を、私塾その他の西洋砲術(西洋芸術)の教授活動における「指導理念」と捉え、象山が展開した教育活動が、同時代の武士層の青少年に多大な影響を与えたことを指摘している。教育は思想の伝播普及の活動であるという観点から、象山思想の歴史的な意義を論じた象山理解である。極めて穏当な象山理解といえる。

だが、源の象山理解の基礎となっている象山の朱子学理解の在り方に関しては聊か問題がある。源は象山における朱子学の機能に注目し、象山思想を支える朱子学が「崩壊過程」にあったとして、次のように述べている。

彼の思想において最も注目すべきことは、その中で果たしている朱子学の機能である。彼はその意識の上では最後まで朱子学者であった。しかし、彼の自信に溢れた自我の強い性格がすでに居敬静寂を旨とする朱子学的温良恭敬の土と異なっているように、彼の思想の構造もまた朱子学の崩壊過程の一つの型を示しているといえることができる。⁽¹⁶⁾

中国南宋の時代に朱熹(一一三〇—一二〇〇)が体系化した儒教の新しい学問体系である朱子学では、聖人(性即理)の理の体現)に至る方法的原理として「居敬窮理」(道理を探究する内的修養法)「道徳性」の探究と「格物窮理」(理)を求める「問学」の実践―「道問学」とが、朱子学の成立時において説かれていたのである。⁽¹⁷⁾だが、中国

や日本の伝統的な儒学史上では、儒学は為政者の政治的統治との関わりで捉えられ、それ故に実際には「道理」を探究する「道徳学」（内的修養法）として「居敬窮理」が強調されてきた。

それに反して象山は、「居敬窮理」とは対照的な「格物窮理」（「物理」を探究する外的修養法）を重視する朱子学理解を徹底して躬行実践したのである。そして、天下の朱子学者をもって任じる象山は、「格物窮理」という「理」の探究の対象を西洋科学（西洋芸術）にまで拡大し、同じ「理」で東西両洋の學術技芸が結ばれた一円的な世界として「東洋道徳・西洋芸術」という思想世界を形成したのである。したがって、朱子学の格物窮理をひたすらに躬行実践した象山の思想構造を、「朱子学の崩壊過程」と捉える源了圓の理解の仕方は誤りと言わざるをえない。象山は、幕末期の危機的時代の要請に応えるために朱子学の説く格物窮理の新たな可能性——朱子学理解の革新と創造——を通して、「東洋道徳・西洋芸術」という日本近代化の思想を形成し実践したのである。

(2) 本稿の研究課題と研究方法

伝記や評伝、あるいは様々な専門分野からの象山研究は、明治以来、数多くなされてきた。しかしながら、叙上のごとく、象山思想「東洋道徳・西洋芸術」に関しては、その考察対象としての取り扱ひの量的な少なさと質的な貧弱さが目立つ。また、同じ象山思想「東洋道徳・西洋芸術」の理解の仕方に関しても、問題関心や分析視座の相違によって多様な解釈が示されてきた。理解の仕方を左右するのは、論者が象山史料をどこまで読み込み理解しているか、すなわち基本史料に依拠した忠実な思想理解の浅深の差異である。同じ象山史料を読んでも、読み手である研究者自身の人間的あるいは学問的な力量に比例して象山理解の浅深広狭が決まってくる。また、極端な場合は、独自の思想的スタンスをもつ論者が、所与の問題関心を前提として、必要な象山史料の断片を引き抜いて自前の解釈を正当化する、

という誤解と偏見に偏した先行研究も散見される。象山史料の根本である膨大な『象山全集』(A五判で全五巻、各巻七〇〇頁超)を精読・吟味して、象山の人と思想の全体像を正確に素描することが象山研究の第一の肝要であり、その上で各自の専門とする研究課題に関する考察を試みる事が象山研究の必要条件といえるであろう。

象山に代表される幕末期の西洋科学技術文化に対する日本人の対応パターンとしての「東洋道德・西洋芸術」という思想は、幕末当時においては東西両洋の学問文化の關係性を積極的に統合した表現として、実に魅力的なものであった。それ故に、その思想は、同時代の青少年たちの思想形成や人生観に多大な影響を及ぼしたのである。

西洋先進諸国の殖産興業・富国強兵を成し遂げ植民地獲得に鎬を削る強大な経済力と軍事力との脅威に、風前の灯火となった弱小海国・日本は、いかにして西洋列強に立ち向かうべきであるのか。ことは風雲急を告げる事態であった。攘夷か開国かをめぐって、日本の政治や学問の世界が百花繚乱の緊急時に、東西両洋の学問を兼修して両者を建設的に統合し、開国和親・進取究明の文明開化を提唱して、その実現に躬行実践したのが佐久間象山であった。彼は、伝統的な朱子学の説く格物窮理の原理を独自の視点から創造的に解釈して、東西両洋の学問文化を連続する一つの全体として捉え、「東洋道德・西洋芸術」という思想に結実させ、そこから日本近代化に先駆する様々な開化政策を提唱したのである。

はたして象山が提唱し実践した「東洋道德・西洋芸術」という思想は、どのような思想的な構造や機能を有するものであったのか。そして、その思想は、幕末期の日本において、どのような時代的な意味や役割を担ったのか。幕末期における日本近代化の思想として、「東洋道德・西洋芸術」思想を、どのように解釈し評価するかは、研究者の専門性や問題関心の相違、あるいは研究者自身の問題関心の有り様や分析視座の相違などによって異なってくる。

象山没後一六〇年近くの歳月が経過した。明治以来、様々な象山分析の研究成果が、著書や論文の形で、数多く示

されてきた。だが、不思議なことに、冒頭で指摘した通り、象山研究において「東洋道徳・西洋芸術」思想に真正面から焦点を当て、その思想の本質を形成と展開の過程の内在的な理解という観点から、象山思想の分析を本格的に試みた論考はほとんど皆無であった。前述した各氏の先行研究のごとく、各自の専門分野の研究との関連で象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想に触れた論考は数多く存在した。しかし、管見の限りでは、まとまりのある論文や著書の形で刊行された「東洋道徳・西洋芸術」思想に関する充実した研究成果はみあたらない。

以下の本稿においては、幕末動乱の渦中であつて、象山は、「東洋道徳・西洋芸術」という表現に、どのような時代的な意味や役割を企図したのか。「東洋道徳」とは何か、「西洋芸術」とは何か、そして両者を統合した「東洋道徳・西洋芸術」という思想とは何か。それらの言辭の意味する真意を、象山史料の原典を読み解いて本質的な次元から問い求めなければならない。

それ故に本稿では、「東洋道徳・西洋芸術」思想に込められた象山の真意を、単に自己の問題関心から象山史料の断片を抜き取り、研究者としての自己の思想性から外在的に分析し理解するのではなく、あくまでも象山が生きた幕末期という同時代を共に生きるという目線でもつて、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を形成する様々な要因の分析を通して、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想世界の全体像―幕末日本における日本近代化の思想としての構造と特質を、象山史料を忠実に読み解きながら内在的に理解することを研究課題としている。はたして象山が書き残した文字史料の裏側に、どのような象山の思いや意図―思想的カオスが秘められていたのか。象山史料を媒介とした象山との対話、それが象山思想「東洋道徳・西洋芸術」の真意を求めようとする本稿の基本的な研究姿勢である。

I. 朱子学の説く「理」の意味とその普遍性

(1) 東西両洋の学問に通底した朱子学者象山の西洋理解

象山は、黒船が来航した翌年の嘉永七年（一八五四）四月、愛弟子・吉田松陰の海外密航事件に連座して幕府に捕縛される。松陰の海外密航を教唆したとの罪状で、江戸伝馬町の牢屋敷に投獄された。実は、象山は、この国禁事件が発生する一ヶ月前の嘉永七年三月、松陰に劣らぬ愛弟子で「象門の二虎」と称された小林虎三郎（越後長岡藩、美談「米百俵」の主人公）の父親・小林又兵衛（一七九一—一八五九、新潟町奉行）に宛てた書簡で次のように述べている。

此節と成り候所にては、漢土の学のみにては空疎の議を免れず、又西洋の学ばかりにては道德義理の講究之れ無く候故に（中略）是を合併候にあらざれば完全の事とは致し難く候。⁵⁵

上記の文章が、遺された象山史料のなかで「東洋道德・西洋芸術」という思想世界を表現する実質的な言辭と確認できる最初の史料である。上記の象山史料は、黒船来航の当時、すでに「東洋道德・西洋芸術」という思想が、象山において自覚的に形成されていたことを物語っている。一見すると全く異質な別世界にみえる東西両洋の學術技芸、すなわち「漢土の学」（「東洋道德」と「西洋の学」（「西洋芸術」とが、「合併」されて「完全」になること、東西両洋の學術技芸が、朱子学の説く「格物窮理」の普遍的な一元性の「理」を共通項として結合された学問となるべきことを、象山は主張しているのである。それによって、当時の日本社会では互いが異質な半円的世界として対立的に捉え

られていた東西の両者が、象山によつて球的な全円的存在として統合され一元化された思想世界になったのである。叙上のような東西両洋の思想構造と相互連関を、著名な漢詩人でもあった象山は、次のように七言絶句の漢詩で表現し、その意味を自ら具体的に説明している。

東洋道徳西洋芸 東洋の道徳 西洋の芸

匡廓相依完圈模 匡廓(四角い部分)相依りて圈模(丸い全体)を完す

大地周圍一万里 大地は周圍一万里

還須虧得半隅無 還りて須く半隅を虧(欠)くを得る無し

末句の意は、道徳芸術相済ひ候事、譬へば亞細亞も歐羅巴も合わせて地球を成し候ごとくにて一隅を缺(欠)き候ては円形を成し申さず候。そのごとく道徳芸術一を缺き候ては完全の者にあらずとの考に御座候。

開国和親・進取究明による日本の文明開化を内実とする積極的な儒学的洋学受容の理論として具体化された象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想。それが、象山において実際に成立し表明されたのは、ペリーが来航する嘉永年間のことであった。象山は、嘉永元年(一八四八)に西洋砲術の教授活動を開始するが、その時点で「東洋道徳・西洋芸術」という思想の基本形が、西洋砲術の教授を媒介として象山には成立していたことである。その思想は、その後の軍事科学系洋学私塾の教育実践や蘭書購読・蘭日辞典の編纂などの精力的な躬行実践を経て、松陰事件に連座して捕縛される嘉永七年(一八五四)四月の頃までには、多くの友人知人や門人たちに知られる象山の思想的信念に

まで練り上げられていたのである。

なお、次の象山史料は、松陰密航事件に連座して捕縛された後、信州松代で蟄居中の安政四年（一八五七）の春に執筆された一文（「題孔子画像」、原漢文）である。ここでは、象山が、蟄居生活中にも洋学の研鑽に励み、思想の成熟が深まった安政四年、四十七歳のときに、東西両洋の学問を研鑽してきた結果、「東洋道德」と「西洋芸術」との思想的な統一世界に至りえたことを、具体的な人間の食事（主食と副食の関係）に譬えて次のように説き示している。

人謂へらく、泰西の学盛んなれば、孔子の教は必ず衰へんと。予謂へらく、泰西の学行はるれば、孔子の教はますますその資を得んと。泰西の学は芸術なり、孔子の教は道德なり。道德は譬えば則ち食なり、芸術は譬えば則ち菜肉なり。菜肉は以て食氣を助くべし。孰れか菜肉を以てその味を損ふべしといふか。

日本人の東西両洋の学問の相違に関する理解の仕方の伝統的な定式となっていたのは、新井白石（一六五七—一七二五）の『西洋紀聞』（一七一五年頃に完成）に記された、「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」という名言である。それは、白石が、イタリア人宣教師ジョバンニ・シドッチ（Giovanni Batista Sidotti, 一六六八—一七一四）を審問した内容をまとめた著書に記されている。そもそも、「形而上」「形而下」と言う白石が用いた東西文明を分別する表現の仕方は、古代中国の『易経』に説かれた「形而下者、謂之器、形而上者、謂之道（形而下なる者これを器と謂い、形而上なる者これを道と謂う）」が典拠である。それは物事を認識する基本的な枠組を定型化したもので、これを白石が援用して、「形而下学」に優れた西洋の学問（「西洋芸術」と、「形而上学」）に優れた東洋の学問（「東洋道德」）とを対比して、両者の相違点と相関

性を表したものである。この東西文明の把握の仕方が、白石以来、日本の学術界で定型化し、白石を敬仰してやまなかつた象山に継承されたものとみられる。

象山は、西洋の「形而下」と東洋の「形而上」との相違と連関を、人間存在に不可欠な食事を構成する「主食」(東洋道徳)と「副食」(菜肉)(西洋芸術)とに譬えて平易に説き示している。畢竟、食事においては主食と副食の両者が偏りなく相互補完的な関係で調和的に摂取されてこそ、心身の健康を維持し、生きる力を育むことができる。そう、象山は説明したのである、この種の難解な思想の問題を、簡明な比喻を用いて表現し説明する象山の巧みな言語能力をもって、日本を含めた東アジアの「東洋道徳」の側から、迫り来る西洋近代の科学技術文明の「西洋芸術」を捉え、それら東西両洋の学術技術の本質と両者の相関性を把握した結果の表現、それが「東洋道徳・西洋芸術」という、実に要を得た思想的言辞であった。

なお、象山の儒学理解の仕方を規定する思想基盤の形成に大きな影響を与えたのは恩師の佐藤一斎(一七七一—一八五九)である。佐藤は、晩年の著書である『言志四録』の最後冊『言志養録』(八〇—一八二歳、一八五一—一八五三年の期間に執筆)において、学問における「形而上」と「形而下」の概念の相違と用法を、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想表現に全く通底する理解の仕方をもって、しかも象山と同時期の嘉永六年(一八五三)に、次のごとく説いている。

西洋の窮理は、形而下の数理なり。周易の窮理は、形而上の道理なり。道理は、譬えば則ち根株なり。数理は譬えば則ち枝葉なり。能く其の根株を得れば、則ち枝葉は之に従う。窮理者は宜しく易理よりして入べきなり。⁶²⁾

天地万物に内在する「理」を極めることを学問の目的と考える一斎は、「西洋窮理」(西洋科学)を「形而下の数理」(数理的物質世界、physical science)と理解し、東洋の儒学の教典である『易経』が説く「周易窮理」を「形而上の道理」(道徳的精神世界、metaphysical science)と捉えている。そして、それら両者の相関性を、東洋の学問は「道理譬則根株」で、西洋の学問は「数理譬則枝葉」であると把握し、「枝葉」は「根株」から生じるが故に、「窮理」における「枝葉」の探求は、東洋の「易理」から入るべきである、と説いているのである。このような一斎の窮理の思想は、『言志四録』の編纂に関わった象山に継承されたものと思われる。だが、この点は、先行研究では全く触れられてはいない。

一斎と象山の師弟間における、東西両洋の学問の理解と両者の連関の位置づけの仕方は、全く合致する。一斎の学問の本質は陽明学であり、象山が正学と信奉する学問は陽明学と対峙する朱子学であり、両者の学問的な立場は、同じ儒学であっても一見すると対立的な関係にあるとみなされがちである。だが、朱子学であろうと陽明学であろうと、同じ儒学の重要經典である『易経』の思想を基本としてみれば大同小異である。東洋の儒教思想の側からみた西洋の学問―東洋からの洋学のみえ方は、儒学の多様な学統学派の間において決定的な差違は認められない、ということである。

東洋の儒学者である一斎と象山との師弟間には、奇しくも西洋學術の認識をめぐる思想的な類似性が認められる。だが、それは決して偶然の一致ではなかった。同じく儒教という東洋の学問(東洋道徳)の探究に生涯をかけた両者にとっては、幕末期という激動の時代状況下で異文化と遭遇したとき、自分自身の思想形成に血肉化された伝統的な学問を、眼前の現実に対応して主体的かつ創造的に読み説いてみると、『易経』の「陰極まりて陽となす(極陰生陽)」がごとくに、守旧的であった伝統的な学問が革新的な学問に変容する可能性が生まれる(伝統的な学問の中に革新的

な学問が潜在する)、という儒学の新たな理解の仕方が成立することを物語っている。

畢竟するに、思想や学問の意味や役割の見え方は、学ぶ者自身の問題意識や時代が求める解決課題の要求によって、いか様にも変わりうるものだ、ということである。伝統的なステレオタイプの問題の枠組なりに生々しい現実問題をはめ込むのではなく、眼前の現実問題に対して思想はいかに立ち向かうべきか―思想理解の革新性や創造性―を問うべきなのである。伝統的と思われた思想や学問から、いかにして斬新な考え方や理解の仕方を引き出せるか、が重要なのである。伝統のなかに革新をみるとは、まさに「温故知新」の本質である。『易経』では「無限無窮の変化錯綜の現象のなかにおいて、なお変化しないところの一定の法則を見出すことができる」と説き、しかも「変易と不易との両義は、矛盾するようであつてしかも互いに矛盾しない意義を持つ」と説くのである。正に学問や思想は、常に生きていく人間や時代と共にあるものだ、ということである。

たしかに、西洋諸国は、画期的な産業革命を成し遂げて、近代科学を駆使した効率性や利便性に富む高度に発達した物質文明(形而下)の社会を実現した。だが、象山は、英国に代表される高度に文明開化された西洋列強の、アヘン戦争に象徴されるような悪逆非道な侵略主義の蛮行の姿を、道徳なき「英夷」(未開で野蛮な英国)と蔑視したのである。すなわち、象山は、英国が強力な軍事力をもって清朝中国に対して残酷極まりない攻撃を加えたアヘン戦争の経緯の分析を通して、とても西洋人が道徳心に富む人間的行為の民族とは理解できず、到底、人間存在の倫理道徳的な観点から容認することはできなかつた。それ故に象山は、人間存在の意味や価値に関わる道徳の理解や実践において、東洋の儒教社会は西洋社会に決して劣るものではなく、否、優越するものだ、と考えたのである。アヘン戦争の顛末に西洋人の残酷性が読み取れ、西洋社会の手段を選ばない植民地獲得競争の所業は、まさに「道徳なき悪魔の所業」としか、象山には表現しようがなかつたのである。十九世紀中葉の「力は正義」という覇権主義(hegemonism)の徹

底した論理で、世界各地で植民地獲得に鎬を削る西洋列強諸国の本質を、象山は、アヘン戦争の事実分析を通して透視し喝破したのである。

かかる先見的な象山の西洋現実の認識は、実際の西洋情報分析や洋学研究の所産であり、決して独りよがりの偏見や誤解によるものではなかった。たとえルソー(J. Rousseau, 一七二一—一七七八)やカント(I. Kant, 一七二四—一八〇四)などの説く、深遠な人間道徳に関する思想や哲学が西洋社会に誕生していたとしても、現実的には、イギリスもフランスも、そしてアメリカもドイツも、欧米先進諸国は、なべて覇権主義の国家であり、十九世紀の「力は正義」という侵略主義・植民地主義をもって世界の弱小国家を恫喝し蹂躪し搾取していたのである。この象山が捉えた歴史的事実を、何人も否定することはできない。

欧米先進諸国は、二十一世紀の現在のような人間の自由平等や人権尊重の民主主義を標榜する国々ではなかった。それら列強諸国は、いかなる論理を駆使しても、自らの過去の侵略主義や覇権主義の暴挙を正統化することはできない。現代を過去化することも、過去を現代化することも、共に歴史の流れに逆行する詭弁であるからである。この厳肅な歴史的事実こそは、十九世紀中葉の歴史的な今を生きた象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想を理解する際の、極めて重要な視点となる世界認識である。思想の時代性を捨象して、現在を基準に過去を評価したり断罪するとは、正しい歴史理解とはいえない。歴史は逆流できないからである。それ故に、幕末期という激動の時代を生きた象山と同時代人の現実的な目線や感覚で、幕末期の歴史的事実は把握され理解されるべきなのである。

朱子学の「格物窮理」という真理探究の精神をもって物事を認識し判断する科学者の目を持つ象山は、当時の頑迷固陋な尊皇攘夷論者たちと同様に、アヘン戦争に象徴される西洋諸国の悪逆非道な所業を道徳的側面(「東洋道徳」)で捉えた。だが彼は、西洋の高度に発達した学術技芸(「西洋芸術」)までも全否定する偏狭な態度は決して取らなかつた。

彼の認識と判断とは冷静であり、極めて適切妥当であった。日本や中国など東洋諸国が足下にも及びえない強力な軍事科学とそれを創出した近代科学は、西洋諸国の近代化―富国強兵・殖産興業―を推進する精緻で高度な学問的基礎であり、それが西洋諸国を強力な軍事大国とならしめている秘密（カラクリ）であることを、否が応でも象山は認めざるを得なかったのである。

黒船が来航する前の弘化嘉永年間（一八四四―一八五三）、「実理」の探究を求めて「格物窮理」を躬行実践する徹底した朱子学者の象山は、蘭語の文法からはじめて洋学を学び、西洋科学の基礎的知識を積極的に吸収していった。だが、象山は、決して今日的な意味での専門的な西洋科学者ではなかった。彼は、朱子学の「格物窮理」の精神を實踐して西洋科学の知識技芸（「西洋芸術」）を追体験的に実験して検証し、西洋科学の本質に通底する科学的精神に目覚めるのである。それ故に彼は、当時の欧米列強に対する感情的な攘夷論や蔑視論には与せず、あくまでも格物窮理の科学的精神をもって幕末期の非常事態を冷静に分析し、国家存亡の緊要な政治課題や国防問題に応えようと奔走したのである。

(2) 「理」をめぐる東洋の一元論と西洋の二元論の問題

日本においてはもちろんのこと、本家本元である中国の儒学史上においても、象山のような特異な朱子学理解の仕方は異例であった。象山は、「性即理」（性）―「本然の性」の「天理」に至る方法的概念である「格物窮理」（万物に内在する理の探究）を、学問探究の目的的概念と把握して躬行実践した人物であるといわれる。⁶⁶

それでは、「格物窮理」を基本原理とする問題解決型の実践的学問として朱子学を捉え、それを現実問題の解決に向かつて躬行実践した象山の創造性や独自性とは、一体、どのような思想形成の過程を経て成立されたものであるの

か。その問いは、彼の「東洋道德・西洋芸術」というグローバルな思想の形成基盤がいかなるものであったのか、その具体的な形成要因を探究することに他ならない。

従来象山に関する先行研究では、朱子学者の象山が、いかにして「東洋道德・西洋芸術」という儒学的洋学受容論(朱子学における普遍的一元性の「理」という概念を共通項とする洋学受容の理論)を形成するに至ったのか、が問題とされた。その場合は、①象山の西洋認識(洋学認識)の在り方から朱子学理解の特質を指摘し、そこに幕末期日本の儒学自体が西洋近代思想の受容に向って変容し接近する過程にあったことを指摘するか、あるいは②朱子学の基本概念である「理」の東西両洋における普遍的一元性という観点から東西学術の融合を図ろうとした仕方を「異質な物の接ぎ木」「和洋折衷主義」などと問題視する研究がほとんどであった。②のような象山思想の分析は、明治以降の西周をはじめとする西洋学者たちによるもので、西洋学術社会における二元論(物理)と「心理」を学問分別の絶対的な判断基準とする西洋的な視座からの批判や否定となっていた。

先行研究における象山思想の理解の仕方の誤謬は多く、その代表的な事例をあげるとすれば、日本近代化と象山思想の関係の研究状況を踏まえた、M・B・ジャンセン(Marius Berthus Jansen, 一九二二—二〇〇〇)の場合をあげることができる。幕末期の日本人が朱子学における「理」を普遍的な一元性の概念と考え、そこから西洋学術を受容しようとしたことの問題性を、M・B・ジャンセンは、象山の場合を事例に分析して、次のように結論づけている。⁶⁷⁾

徳川時代における科学の発展の主流が、(中略)普遍的なそして部分的に直観可能な自然の理 *reason* としての「理」の否定を要求しなかったことは注目し値する。否定されるよりもむしろ「理」の概念は再解釈され、朱子哲学の中で実験的科学を奨励するものと見なされる側面が新たに重視されるようになった。⁶⁸⁾

叙上のようなM・B・ジャンセンの象山理解には誤りが多い。西洋科学を受容可能とする朱子学の「理」の概念の理解をめぐって、M・B・ジャンセンは、「理」の概念の「再解釈」と言う表現を多用する。ならば、再解釈の前提となっていた最初の「理」の解釈とはどのようなものであったのか。「再解釈」の「再」の意味が全く不明である。

筆者は、朱子学において西洋科学を受容可能とする理論は、「理」の「再解釈」ではなく、「理」の概念の「革新的解釈」あるいは「創造的解釈」とみるのが適切であると考ええる。すなわち象山は、従来の伝統的な儒学―朱子学における解釈とは異なる「理」の解釈の新たな発見と適応をなしたということであり、それは「理」の解釈の「革新」あるいは「創造」と表現することができるものである。

また、「朱子哲学のなかで実験的科学を奨励するものとみなされる側面が新たに重視されるようになった」という見解は、幕末社会においては一般性がなく、象山をはじめとする極めて少数の人々においてのみ言えることであった。幕末期と言えども、朱子学の世界の主流は、依然として「居敬窮理」に基づく「理」の伝統的な道徳的解釈であり、象山のような「格物窮理」に基づく科学的解釈（実験的科学を奨励）をするような「理」の概念の「解釈の革新」あるいは「解釈の創造」は、朱子学の世界においては全く認められてはいなかった。

ところで「格物窮理」の語源は明らかではない。「格物致知」（『礼記』の「大学篇」の一節「致知在格物、物格而后至」の「致知在格物」が、『易経』「説卦伝」の一節「窮理尽性以至於命」「理を窮め性を尽くし以て命に至る」の「窮理」と結びついて「格物窮理」という独自の表現が生まれて定着し、「事物の理を探究する行為」を意味するようになったと考えられる。

幕末期の日本で朱子学における「元的な「理」の概念をもって西洋科学を理解し取り込もうとする理論を展開した数少ない事例とされるのが、「東洋道徳・西洋芸術」思想を提唱した佐久間象山であった。だが、先行研究では、象

山の朱子学理解における「理」の把握は、西洋近代科学における「物理」と「心理」という「理」の二元性を判別しえない矛盾した理論であり、「実学概念の混乱の上に折衷的な学習理念として構築」された「洋儒折衷の思想」と批判され否定されてきた。⁽⁷⁰⁾

奇しくも、この「理」をめぐる東西両洋における理解の相違が、昭和戦後の日本近代化研究の発火点となったアジア学会(Association for Asian Studies)の近代日本研究会議(The Conference on Modern Japan: 箱根会議)の第一回会議においても大きな問題となったのである。⁽⁷¹⁾

そのときの論議を、ハーバード大学教授のアルバート・クレイグ(一九二七—二〇二二)が要領よくまとめている。彼は、洋行帰りで最新の西洋学術事情を知る西周(二八二九—一八九七)の所説を引用して、次のように要約している。

西による「心理」と「物理」の区別は、西洋哲学から借用されたもので、朱子学的伝統の中から出てきたものではなかった。西は、それについて、「爰方漢土本邦ナドデハ古来カラ差別ノナイコトデゴザル」と書いている。しかし、西がこの区分別を用いたのは、佐久間象山の時代以来、徳川時代の朱子学の伝統内で感じられてきた相違を明確にするためであった。そしてその相違は倫理よりもむしろ科学に価値を置いたところから生じたに相違ないのであった。⁽⁷²⁾

上記のクレイグ教授の東西両洋における「理」の相違に関する問題の理解は、妥当性がある。同教授が指摘するように、西周は単なる洋学者ではなく、旧幕臣で儒学にもかなり造詣が深く、父親の曾孫という親族の作家である森鷗外(二八六二—一九三二)は、「蟹文字(洋学)の学のみかは漢学倭学にも深かりし」と西周の東西古今に亘る幅広い学

識を評価している。⁽⁷⁵⁾ 幕末期に朱子学を中心とする儒学を学んだ西周は、相当の儒学的教養をもってオランダに洋行し、その儒学的教養を基にしてライデン大学で法学や経済学、それにカント哲学など、西洋最新の学術文化を学んできたのである。それ故に、島根県立大学准教授の播本崇史氏は、西は、「伝統的な知の体系を基礎として、新しい西洋学術を理解しようとする思惟」を基に、日本と西洋における「理」の相違の事実の指摘をした、と述べている。⁽⁷⁶⁾

西は「法や教ト云ウモノハ、皆此真理上ノモノデゴザルカラ、人ノ性情ヲ本トシテ説キ、物理ノ事ニハスコシモ關係ハゴザラヌ」と言い、「物理ト心理ヲ混同シテハナラヌ」と述べている。だが、西は、「心理」と「物理」の「混同」は避けるべきではあるが、両者は決して無関係ではなく、「物理ヲ参考致サナケレバナラヌト申スハ、人間モ天地間ノ一物デゴザレバ、物理を参考致サナクテハナラヌ」と注釈して、「人間モ天地間ノ一物」であるとみる東洋の「天理」（究極の理）を説く儒教思想を基にした真理観・人間観を説いているのである。⁽⁷⁷⁾

畢竟するに、播本崇史論文が指摘するように、⁽⁷⁸⁾ 西は東西における「理」の相違を強調することに力点を置いたのではなく、むしろ、逆だったということである。播本氏は、東洋（日本）の朱子学における「理」と西洋学術における「理」には類似点があるのではないかとの問題意識をもつて、「理」をめぐる問題の見直しをしようとしてきているのである。同氏の「伝統的な知の体系を基礎として、新しい西洋学術を理解しようとする思惟」に立脚して、西の東西両洋における「理」の理解の仕方を読み解こうとする研究は、東西両洋における「理」の概念の相違の理解や両者の連関の位置づけの仕方に関する従来の西洋一辺倒の諸説の問題性を炙り出し、新たな「理」の理解の知見を生み出す可能性を示唆する極めて有意義な研究の視座である。⁽⁷⁹⁾

たしかに、象山が東西両洋の学術を統合する中核概念とした格物窮理の「理」という概念は、朱子学における「万物即一」という「理」の普遍的「一元性」を意味するものである。仏教や儒教など東洋思想の全般においては、「理」を

普遍的一元性の概念として捉える点が共通する特徴である。したがって、東洋における「理」の概念は、西洋学術が全く別物として判別する「物理」(自然法則)と「道理」(心理)、倫理規範)とが未分離の状態、否、両者を弁別するが共に相即的な関係にある概念であり、それがそのまま東洋思想、特に儒教の朱子学における中核概念である「格物窮理」の「理」が、洋の東西を超えた普遍的な「理」の概念であると説かれる所以である。

それ故、幕末期の朱子学者である象山は、「理」及び「格物窮理」という東洋(日本)における普遍的一元性を説く朱子学の視座から、厳密な二元論で成り立つ西洋の学術文化を「格物窮理」の対象内に取り込み、もって東西両洋の学術技芸を一円的に統合した学術世界として「東洋道德・西洋芸術」という思想に結実させたのである。そのことが、下記の黒船来航の翌年にあたる嘉永七年(一八五四)二月の象山史料に表明されている。

西洋の窮理の科などもやはり程朱の意に符合し候へば、実に程朱二先生の格致の説は、之を東海西海北海に於て皆準ずるの主説と存候義に御座候。程朱の意に従ひ候へば、西洋の学術迄も皆吾学中の一旦にて本より外のものにては御座無く候。

実は、儒学の經典に精通していた象山は、朱子学者として「性即理」の実現方法として「居敬窮理」(心理—人間の道德性を探究する内面的方法)と「格物窮理」(物理—事物に内在する真理を探究する客観的方法)の二つがあること、そして両者の意味と相関性とを正確に把握していたのである。そのような朱子学理解の上で、彼は、西洋の学問世界にも「心理」と「物理」の二種の「理」があることを理解していたのである。それ故に象山は、当時の日本の多くの学者が西洋に関して全く無知で、「理」といえば主観的な「道德性」の「居敬窮理」の「理」とのみ理解して、

西洋の「物理」に相当する東洋の「格物窮理」の「理」の重要性を軽視あるいは無視している誤りを指摘し批判したのである。と同時に彼は、優れた西洋の「物理」に関する学問（西洋芸術）を摂取して、「道理」（東洋道徳）に偏重する日本の儒学の在り方を是正すべきであると説いたのである。

以上のような日本における「理」の理解のされ方の問題状況を踏まえて、象山は、早くも黒船来航前の嘉永年間の初期に、自塾「象山書院」の儒学門人に対して、「物理」の学問探究がいかに重要であるかを次のように説いている。

泰西の学は俗に「物理」に長ず。取りて以て資と為さば、あに益なからんや。今の世の学者は、口に格知（格物致知）の略、「格物窮理」と同意の説を誦ふれども、ややもすれば自ら泰西の物理の学を外にす。是れ学びて其の方を得ざるなり。宜なるかな。其の知の蔽へいにして、その識の陋ろうなることや。

ところで、東西世界の全く異質な理論や思想を一つに統合するには、両者が重なり合う共通部分をもって連結できる核となる概念がなければならぬ。両者に共通する重なり部分がなければ、「異質な物の接ぎ木」「和洋折衷主義」と酷評されても致し方がない。だが、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想には、東西両洋の学問を連結し統合する確かな概念があったのである。それは、朱子学の中核概念である「格物窮理」の「理」である。

前述のごとく、儒教や仏教などの東洋思想における「理」とは、人間を含めた天地万物を貫通する普遍的な法則性を意味するが、とりわけ儒学のなかでも朱子学の世界では、学問探究の究極的な目標は「理」の探究を通して「聖人」（性即理）の理想的人間の実現とされる。それ故、万物に内在する「理」を探究する「格物窮理」は、朱子学においては「居敬窮理」と共に目的実現のための極めて重要な方法的原理であったのである。

だが、象山の場合は、「理」の解釈が他の儒者たちとは違っていたのである。彼は、「米百俵」の美談で有名な越後長岡藩の門人・小林虎三郎（一八二七—一八七七）に対して、

宇宙間に実理二なし。斯の理のある所、天地も異なること能はず。（中略）近来西洋の發明する所の数多の學術は、要するにみな実理にして、まさにもつて吾が聖学を資くるに足る。⁸⁰

と説き、西洋の様々な科学技術の發明は、要するに「理」の探究を學術研究の基本としたが故の成果であるとして、その西洋の「理」の探究を基本とする西洋日進の學術文化を日本に受容することは可能であり、それは東洋の優れた儒教道德の国である日本の發展に寄与することになる、と説いたのである。

東西両洋の學術世界を根本から分断する「理」の普遍的同一性の是非をめぐる問題に関しては、西洋列強の勢力東漸に揺れる幕末期日本の危機的な時代状況の渦中において、一体、日本はいかなる既存の學術技芸をもつて西欧列強の侵攻を阻止することができるのか。たしかに、当時の西洋列強の學術文化と比較すれば、特に「物理」（形而下）—科学技術面での日本の決定的な後進性は否めないところであった。されども、軍事科学を優先する未知なる西洋列強の學術文化の脅威に対して、何としても、その正体を見抜いて適切有効な対応策を講じなければならなかった。そのためには、当時の日本における既存の學術文化の知識や智慧を活用して、西洋と日本の彼我の異同を比較分析しなければならなかった。そこにおいて、日本の伝統的な儒学思想には、未知なる西洋學術文化の正体を見抜いて対応策を講じる武器として有効活用できる概念や理論が内在していたのである。まさに、それこそが、象山が提起した朱子学の「格物窮理」の理論とその躬行実践の対象である「理」という普遍的な概念だったのである。

象山は、易学や朱子学における根本概念である「理」の普遍的・二元性の理論を基本として、異質で未知な西洋学術文化の理解に迫り、蘭書に記された西洋の優れた学術文化が生み出した知識技術の真偽を確認するための追体験―蘭学原書で得た西洋知識の真偽を検証すべく、実際に製作・実験・分析などを実施し、その結果を検証・確認・評価するという科学的手順を踏む作業―を試みたのである。その結果、象山は、「格物窮理」における「理」の普遍的・一元性を説く日本の朱子学が、西洋先進諸国の学術文化の理解に適用可能な普遍的思想である、との確信に至るのである。すなわち、象山は、未知で異質な西洋の学問文化を、東洋の朱子学の説く「理」をもって東西両洋の学術技術を統一する共通概念とし、西洋の科学技術文化を取り込むという、朱子学の創造的理解によつて格物窮理の普遍的な「理」の概念を拡大解釈し、洋学―西洋学術文化を包摂して積極果敢に摂取し、日本の近代化に資すべきことを主張したのである。

日本の風土に土着化して伝統的思想となつていた儒教―朱子学を、日本人の主体形成を担保する道徳思想の基礎として措定し、その上で朱子学の説く「格物窮理」の「理」を共通概念として西洋日進の近代科学を受容すべしとする思想、それが象山の説く「東洋道徳・西洋芸術」という儒学的西洋受容の思想であつた。

(3) 朱子学の本質である「性即理」に至る二つの「窮理」

象山が、生涯に巨り実践躬行した学問は、「格物窮理」を本質とする朱子学であつた。それは、「偶然の必然」（偶然のなかに必然をみること）なのか、象山が、三歳から十五歳の成人に至る思想基盤の形成期の幼少期に、父親や藩内諸師の教育を通じて初めて学んだ学問が、儒教の学統学派のなかで最も客観的な東洋の合理主義思想と称される朱子学であつたのである。しかも、それは「格物窮理」を中核概念とする朱子学であつた。以来、象山少年は、朱子学

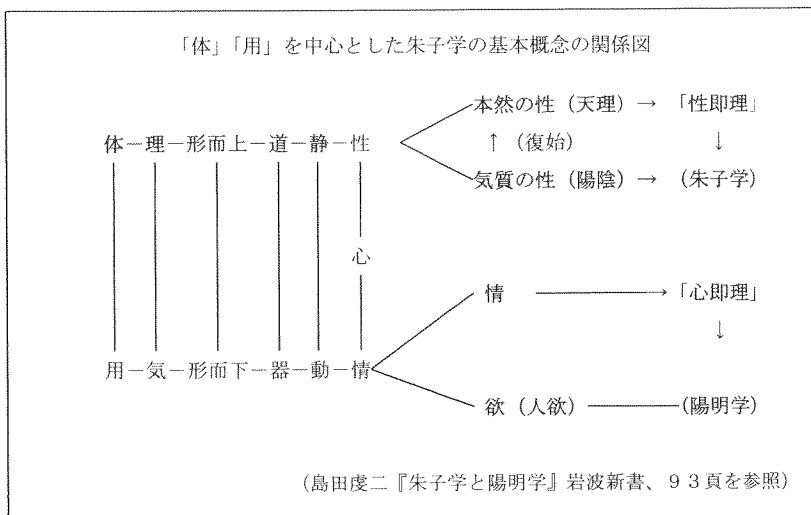
の大成者となって天下国家の学政改革や社会改革を担い、天下一等の学者をめざして刻苦勉強、ひたすら学問研鑽に明け暮れた。かくして、象山の思想基盤として格物窮理を中核概念とする朱子学の基礎が形成され、それが象山の学究的人生を一貫する学問の基礎となったのである。

それ故、成人後も、いかなる事態に遭遇しようとも、象山には、学問的な変節は微塵もなく、生涯に亘って朱子学の絶対的な信奉者であり実践者であった。彼が躬行実践した朱子学は、「性即理」を根本原理とする学問である。すなわち、人間の「心」を「性」（天賦の純粹な善性）と「情」（心の動きとして表れる感情＝人欲）とに弁じ、さらに「性」を「本然の性」（天理）と「氣質の性」（人欲）とに分けるが、それら両者は対立的ではあるが相即的な関係にある思想である。それ故に、学問することの究極的な目的は、「人欲」を克服して「天理」を実現すること、すなわち「性即理」を実現して「聖人」の境界に到達することなのである。それが朱子学であった。

朱子学の根本概念である「性即理」とは何か。中国思想史研究の碩学である島田虔二は、儒学の基本概念の相関性を定式化した張横渠の言を用いて、概念相互の相関図にして、次のように説明している。

性は内面的にいうと仁・義・礼・智・信の五常にほかならないが、この性は未発であり静であり、体である。
 （中略）喜怒哀楽（すなわち情）がまだ発動せざる以前の、絶対的に「静」なる、中正をえた本質態、をいうのである。これが用として已発となり、動となると、情があらわれる。

「性即理」を実現するためには、「氣質の性」（人欲）を克服して「本然の性」（天理）に復すること（「復初」）、すなわち「克己復礼」（「己ニ克チテ礼ニ復スルコト」）（『論語』「顔淵第十二」の「顔淵問仁、子曰、克己復礼為仁」が原典）



が重要となるのである。実は、その目的を体现する方法論として、①「居敬窮理」——主観的方法(黙想・座禅などによる道徳性の錬磨——心身の修練を通して「本然の性」である「天理」を体得する方法——道理を探究する道徳学)、②「格物窮理」——客観的方法(知的な学問探究による「理」の探求、「大学」や『中庸』の「格物致知」と同じ意味、物理の探究——物理学)の二つがある。

また、「格物窮理」の具体的な実践方途としては、「居敬窮理」に似た儒学古典の読書・研究・注釈・著述などの知的活動による修練、さらには科挙・社倉法・勸農文その他の吟味や政策論の策定、等々の創造的な実践知の修練による道徳性の修養という道もある、と説かれている^③。

だが、朱子学において「本然の性」(天理)を体现して「聖人」となるための方法的原理の第一は、何といつても「居敬窮理」、すなわち經典の読書や注釈などの知的修練を通して道徳性を涵養するという主観的方法である。そして第二が「格物窮理」、すなわち物そのものに即して、その物に内在する「理」を探究する知的な学問探究の実践という客観的方法なのである。この

ことが、「心即理」（情即理）を説く陽明学が「主観的唯心論」と評されるのに反して、「性即理」を説く朱子学が「客観的唯心論」と言われる所以なのである。⁸³⁾

なお付言すれば、「居敬窮理」（一般的には「居敬」と略称）とは、仏教の黙想や座禪に類似する道德的修養であり、この「居敬窮理」の重要性を強調すれば朱子学は倫理道德の思想となり、「格物窮理」という天地万物の「理」の探究を強調すれば理数哲学の学問（自然科学研究）となるのである。

日本の江戸時代の幕府諸藩は、朱子学を正学として理論的正統性を担保すべく、朱子学を倫理道德の思想として徳治主義の政治支配に活用した。本家本元の中国においても儒学者のほとんどが、朱子学の第一原理である「居敬」を重視して、人民統治のための倫理道德の学問思想として朱子学を捉えていたのである。

しかし、日本の佐久間象山の場合は違っていた。彼は、第二の方法的原理である「格物窮理」を第一の「居敬窮理」よりも徹底して重視し、まさに「格物窮理」の専門学として朱子学を把握したのである。このように算学や易学を思索の中核とする数理的客観性を特質とする「格物窮理」の学問として朱子学を捉える象山の儒学理解―朱子学理解は、中国や日本における儒学史上においても極めて独自性の強い特異な事例とみられるのである。⁸⁵⁾

象山が強調する「格物窮理」の「理」の本来の意味は、人間に内在する「理」（人間の理、内なる理―道德知）であると同時に、万物に外在する「理」（自然の理、外なる理―知識知）でもあるのである。それ故に、「理」とは人間と自然との内外の両世界に存在する万物を等しく貫通する普遍的な「真理」（オノオノ然ル所以ノ故ト、其ノ当ニ然ルベキノ則）―「当然の則」を意味するのである。⁸⁶⁾

このことを、象山は、「格物の天地造化に於けるは却つて易く、人情世故に於けるは却つて難し」と言い、西洋近代科学において「理」が「物理」と「心理」とに峻別されているごとく、「格物窮理」の「理」の探究の対象を「天

地造化(自然界)と「人情世故(人間界)」との二面性において朱子学を理解していたのである。⁽⁸⁷⁾このように「格物窮理」には「天地自然に関する理」と「人間に関する理」の二種類があると考える象山の「理」の理解の仕方は、ある意味では「理」を「心理」と「物理」に弁別する西洋近代科学の真理観に通底する思想とみることができると言える。

だが、朱子学の本質的な理論においては、あくまでも「人間の理」と「自然の理」とは連続しているが故に、「外的な理」(外的自然の理)を窮めることは「内的な理」(人間の内的自然の理)を窮めることであるとする。⁽⁸⁸⁾したがって、両者は別物ではあるが、両者を等しく貫く万物の「理」は普遍的一元性を特質とするものなのである。それ故に両者は、本質的には同じ「理」によって連続している。この点が、西洋の「人間界の理(心理)」と「自然界の理(物理)」とを全く別物として峻別する徹底した二元論の真理観とは異なるところなのである。

叙上のような朱子学における「理」の概念の理解に基づいて、象山は、「人間の理」ではなく「自然の理」の探求を重視して、朱子学を「格物窮理」の学問と捉え、ひたすらに躬行実践したのである。すなわち彼は、「格物窮理」を人間の外なる天地万物の「理」を探究する学問と解釈する特異な朱子学者であった、ということである。しかも彼は、「格物窮理」の探究対象を、西洋日進の科学技術(西洋芸術)にまで拡大解釈し、洋学の研究を朱子学の格物窮理の対象内に収めてしまったのである。

このような象山の儒学―朱子学の理解の仕方は、日本においてはもちろん、本場中国の儒学史上においても、「朱子学を駆って自然科学研究、技術学研究におもむかせたという、わが佐久間象山のごとき例は、はなはだ少ない」と言わしめるのである。象山は、学問探究において「学の要は格物窮理に在り」と、⁽⁹⁰⁾幼少期より朱子学の「格物窮理」に対する絶対的な学問的信念を形成し実践躬行した、日本でも極めて特異な朱子学者であった。

象山の「格物窮理」の拡大解釈による洋学研究の包摂に認められる特異な朱子学理解の仕方は、日本の朱子学史上

においても画期的な出来事であった。それは、日本近代化の研究史上で丸山眞男や植手通有などが繰り返し指摘してきた、象山の儒学理解の「変容」や「再解釈」などと呼ばれる現象ではなく、あくまでも聖人の説いた儒学の原典の精神を現実問題の解決という実践の視座から解釈する斬新な朱子学理解の仕方、すなわち朱子学理解の「革新」あるいは「創造」と呼ぶに値する思想上の現象であったといえる。

さらに一歩踏み込んで解釈するならば、伝統的で保守主義の儒教―幕府の正学（御用学）である朱子学のなかに、西洋近代科学を受容できる思想的な可能性が潜在していた、とみることもできるのである。そのように朱子学の秘める可能性を引き出した知的好奇心に満ち溢れた人物、それが万事を「格物窮理」の躬行実践の対象と捉えた佐久間象山であった。

従来 of 解釈とは異なった新たな朱子学の創造的な解釈を通して「格物窮理」を躬行実践する象山は、幕末期日本の儒学界では異質で別物とみなされてきた西洋近代科学（西洋芸術）を、東洋の普遍的・一元性の「理」を共通概念として両者を一円統合し、東西両洋の「道徳」と「芸術」の半円が一つに合わさった全円的な学術技法の全的世界を形成したのである。その思想が、「東洋道徳・西洋芸術」という幕末期以降における日本近代化（西洋化）の基本指針となるグローバルな思想であった。

叙上のような「格物窮理」の精神から西洋近代科学を理解し受容すべしと主張した象山の特異な朱子学理解を、早くに指摘したのが歴史学者の高橋碩一であった。彼は、洋学を迎えるべき思想的な準備は朱子学に内在したとして、次のごとく実に妥当な見解を示している。

朱子学のもつ「窮理」の精神は（中略）手工業や農学を背景とする自然研究の精神と一致し、徳川時代を通じて

儒学各派の中で最も持久的に影響をもったものであるから、この窮理の精神が、なんらかの形で西洋近代科学の実証主義的傾向を迎えるに当たって素地を提供したということが考えられる。⁽²⁾

(4) 易学の東洋的弁証法の理論による東西学術の統合

儒教の基本經典である「五經」の筆頭に挙げられる『易経』。そこに説かれた「易学」の理論なくして象山の「東洋道德・西洋芸術」という思想は成立しえなかつた。象山の学問と行動を支える最大の思想的基盤、それは易学であつた。それ故、易学的な視座と知識なくして象山思想の理解はありえない。幕末期の日本においては、外国を排除せよという攘夷思想が聲高に叫ばれ、西洋文化と東洋文化の関係を対立的に捉える西洋夷狄観・西洋攘夷論が大勢を占めていた。このように欧米排除の攘夷論が昂揚する異常な時代状況の渦中であつて、冷静沈着、頭脳明晰な象山は、東西両洋の学問を貫通する「理」(真理)の普遍的な二元性をもつて「東洋道德」と「西洋芸術」とを統合する「東洋道德・西洋芸術」思想を形成し、そこから時代に抗つて高度に發達した西洋文明の受容と普及が不可欠であることを積極果敢に説いたのである。

それでは、一体、象山において、東西両洋の学術文化を統合する「理」の普遍性とは、いかなる思想的根拠に基づくものであつたのか。それは、やはり『易経』の思想であつた。『易経』の説く易学思想なくして象山の思想と行動は理解しえず、「東洋道德・西洋芸術」思想の成立もありえなかつた。それほどまでに、象山の思想は易学と深く強く結びついていたのである。

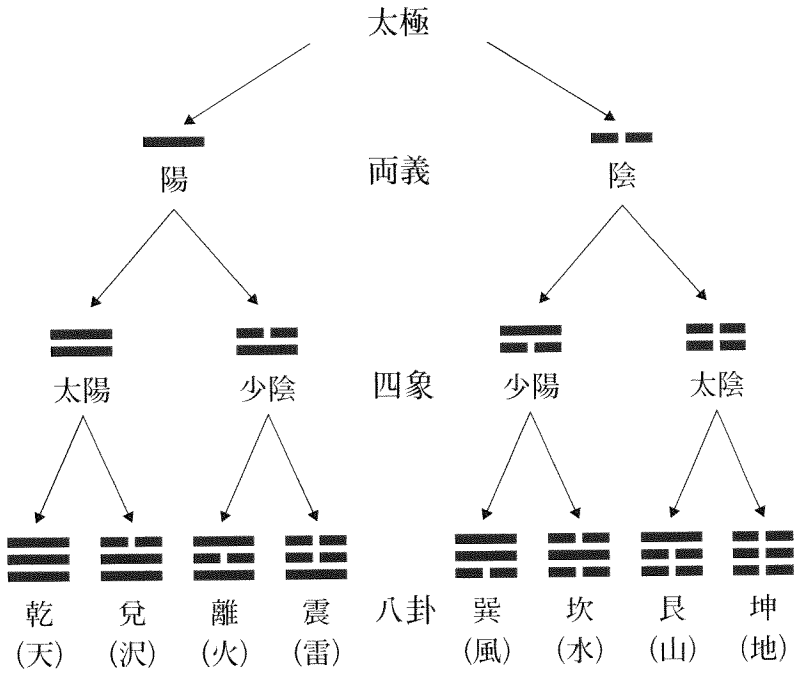
中国儒教の經典である『易経』は、「四書五經」のなかにあつて「東洋哲学の蘊奥を啓く書」と言われるごとく、極めて難解な哲学書である。「四書」のなかで、『論語』は人生論、『大学』は学問論、『中庸』は道德論、『孟子』は

政治論の書物と概ね判別することができる。他方、『易経』は、朱子学の経典としての「五経」（『詩経』『書経』『礼経』『易経』『春秋経』）のなかで首位を占める最重要の教典であり、朱子学理論の中枢をなすものである。その理論は、「大宇宙と小宇宙を一貫する『道』を明らかにする」「宇宙論的哲学」なのである。⁹⁴

畢竟するに、『易経』に説かれた易学の理論は、過去・現在・未来に亘る人事百般の出来事を、宇宙の諸現象との相関関係で把握し解釈する宏大深奥な理論なのである。そのなかでも特に注目すべきは、「陰陽」の「三元」の根本的な関係性を説いた、東洋の弁証法とも称すべき「對待関係」の理論である。易学の究極の観念である「太極」から生じる「陰」と「陽」とは、対立的な関係にある。だが、それは西洋哲学の二元論的な完全に分離された対立関係ではなく、「矛盾の中に統一があり、複雑の間に調和が存する」というように、「無限無窮の変化錯綜の現象の中において、なお変化しないところの一定の法則」⁹⁵を見いだす思想なのである。「陰」と「陽」の両者は、「互いに引き合う関係、相手があることによつて自己がある」という関係、互いに対立しながらも相手の存在に依存し合う関係⁹⁷という「對待関係」の世界にあることを説いた思想なのである。

存在するものは全て「矛盾の中に統一があり、複雑の間に調和がある」という「易学」の「對待関係」の理論を基にして、東西両洋の學術技芸の所長を捉え、両者を調和的に統一する関係性を探究すると、「東洋道徳」と「西洋芸術」という相対立する関係にあるとみられていた東西両洋の學術文化が、止揚され統一され、より高次の思想として「東洋道徳・西洋芸術」という思想が成立することになる。このような易学理論を思想的契機として形成された「東洋道徳・西洋芸術」思想の基本構造を、象山は、次のように食事に準えて具体的に説明している。

人謂へらく、泰西の学盛んなれば、孔子の教は必ず衰へんと。泰西の学行はるれば、孔子の教はますますその



(岩波文庫版『易経』上巻、「解説」、27頁を参照)

資を得んと。それ秦西の学は芸術な
 り。孔子の教は道徳なり。道徳は譬
 へばすなわち食なり。芸術は譬へば
 すなわち菜肉なり。菜肉はもつて食
 氣を助くべし。孰れか菜肉をもつて
 その味を損ふべしといふか。

孔子の教えである「東洋道徳」を「食」
 (主食)に、「西洋芸術」を「菜肉」に譬
 え、それら両者が相俟つて補完し健康を
 維持するための健全な食事となる。その
 ように説いているのである。全く異質な
 別物とみられていた東西両洋の学術文化
 が、実は相互補完の密接不可分な関係性
 にあり、それ故に半円である両者は一円
 に統合され、それぞれの良さは倍増する、
 ということである。

このような東西両洋の学術文化の調和

的・発展的な統合の理論は、いまだ黒船来航前の幕末期日本にあつては、実に革新的かつ創造的な理論であつた。この易学理論を発想して「東洋道徳・西洋芸術」という思想を形成したのは、易学理論に精通し、朱子学を基盤とする洋儒兼学の学者であつた象山である。彼の創造的な発想の源泉は、幼児期以来、常に学び続けた『易経』にあつた。とりわけ、彼が説く「東洋道徳・西洋芸術」という思想を着想する具体的な発光源は、『易経』の説く東洋の弁証法的理論である「對待關係」の理論にあつたとみることができるのである。

『易経』に象徴される東洋の弁証法は、相對立する「A」と「B」の二元論で成立するが、ドイツの哲学者ヘーゲル（一七七〇—一八三一）に代表される西洋の弁証法（Dialektik）は「A」のみが否定を媒介として發展を連続する単一存在の一元論である。すなわち、全ての矛盾ある存在は、より矛盾なき存在に向かつて絶えず上昇的に昇華（「正」(A₁: These) → 「反」(A₂: Antithese) → 「合」(A₃: Synthese)）へ向かうという、否定を媒介として上昇する存在に止揚（aufheben）される。すなわち永遠に矛盾を含んだ「A」は「A₁」↓「A₂」↓「A₃」↓「A₄」↓「A₅」↓……と、永遠に上昇的变化を繰り返しながら上昇的に發展し続ける存在と考えられる思想なのである。それに対して、『易経』の「對待關係」の理論は「A」と「B」という全く異質あるいは対立する二つの事物が存在し、両者はより高次の第三の「C」に止揚し統一されるとする東洋の弁証法思想と理解してよいであろう。

このような思想性を有する易学に精通した象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想を理解するには、易学の視座からの分析が不可欠となる。そのためには、成人になる前の幼少期における象山の学習歴に注目すべきである。彼は、幼少時より「算学」と「易学」を兼修した。すなわち彼は、「算学」の修得を通して数理的世界を学ぶと同時に、その数理哲学の応用理論で構成されている氣宇壮大な「易学」の思想を修得したのである。

神童と言われた象山は、朱子学を信奉する父親が易学に精通していて、毎晩、難解な『易経』を読み、「箏竹」を

試みるのを側で視聽して育った。それ故に象山は、早くも二、三歳の幼児のときには、易学の難解な専門用語である「六十四卦」の「卦」(基本図象)の名称である「卦辞」の全てを暗誦できたという。⁽¹⁰⁾さらに彼は、やや長じて五歳頃からは、父親から中国漢宋時代の易学書の教授を受けて難解な易学理論の基礎をも学ぶのである。⁽¹¹⁾

その後の象山は、深遠微妙な易学の世界に踏み込んで行き、十五歳で成人してからは、さらに藩内の諸師に就いて本格的に易学理論を学んだ。それ故に、易学こそは、朱子学者を以て任じる象山の学問思想の中核を占めるに至ったのである。下記の『易経』『繫辞下伝』に説かれた易学の本質に明らかごとく、象山の思想と行動が全面的に依拠する易学の理論は、象山の物事の理解や説明、判断や行動などの理論的な根拠となり、特に難問に直面した場合には問題解決を志向する彼の推察・判断・対処・予測の論拠となったものである。

「岩波文庫版『易経』(高田貞治・後藤基巳共訳)下巻の原漢文の読み下し文」

易は往を彰らかにして来を察し、顕を微にして幽を闡き、開きて名に当て、物を弁え言を正しくし、辞を断ずれば備わる。⁽¹²⁾

「岩波文庫版『易経』下巻の意訳」

そもそも易とは、過去の事象を闡明し、未来の事態を推察し、顕著な事象の中に微妙な原理をさぐり、幽玄な道理は逆にこれを明らかに提示し、卦中に含まれる意義を推し開いてその名称に引きあて、事物のありようを弁別し、これを説明づけることはを正確にし、その説明の辞にもとづいて吉凶の判断をくだして足らぬところのないようにするものである。⁽¹³⁾

易学は一般には占術の理論として知られ、非科学的で難解な思想と思われがちである。だが、易学の理論は、実は数学的な論理を中核として構成される数理哲学の壮大にして緻密な思想世界なのである。何事に対しても朱子学の「格物窮理」を躬行実践する徹底した合理主義者であった象山の、数理的な思考性や弁証法的な問題理解などに認められる合理主義の思想基盤は、幼少期における易学と算学の兼修・融合を通して形成された数理的思想性の強い特異な朱子学理解の賜物であったといえるであろう。

叙上のように象山は、幼少期から算学と共に易学の教育を受け、「格物窮理」を基本とする独自の朱子学理解の思想世界を形成する。さらに、朱子学を基盤として西洋の巧妙精緻な學術技芸の文化に遭遇して洋学を学び、その結果東西両洋の學術技芸を兼学した象山は、「東洋道德」(儒教の人間道德)―「道理」―「形而上学」と「西洋芸術」(西洋近代科学)―「物理」―「形而下学」という東西両洋の學術技芸を統合した一円融合の遠大な思想を形成するに至るのである。その「東洋道德・西洋芸術」という思想は、数学修得による数理的思考と易学修得による弁証法的思考を融合させて形成されたもので、幕末期における日本近代化の指標となる思想であった。

さらに、易学に精通していた象山が、難問に遭遇し問題解決の方途を探る際に最も頼りとしたのは、常に『易経』の易学理論であり、彼が幼少時から日常的に実践してきた「卜筮」(筮竹せいちくを用いて占うこと)であった。現在を、過去・現在・未来という時間的推移の中で捉え、今に直面した問題の過去を分析し、今の希望的な将来像を描き、もって現在が直面する問題に対応し打開する希望の思想、それが易学であった。そのような易学の理論と実践とに精通した象山は、常に自信と希望に満ち、どのような失敗や挫折も恐れることなく、幕末期の様々な難問に積極果敢に挑んでいた。そのような易学理論を振り回す象山を理解しえない人たちは、「自信過剰」「傲岸不遜」などと批判した。

近世思想史の研究者である源了圓は、「象山にとつて易は自己の血肉であり、これをぬきにしては自己の存在はな

「¹⁰⁴ かつた」と述べ、易学を基本とする象山思想の本質を正当に理解した数少ない昭和戦後の研究者であった。象山の思想と行動の源泉として、希望と勇氣の哲学である易学があつたことは確かである。

易学理論をもつて西洋銃砲の仕組みを理解

象山の易学による洋学理解の最も具体的な成果は、易学理論をもつて西洋銃砲（大砲）の物理的な仕組みを説明した『砲卦』原文は「礲卦」だが、以後、現代漢字を使用して『砲卦』と記載」という著書の執筆であつた。象山自信の作品である。同書は、黒船来航前の嘉永五年（一八五二）十月に脱稿した。同書は、易学の「卦」を構成する基本記号である「爻」（陽爻（一）と陰爻（二）の二種類）の組合せを用いて、全文が漢文で書かれている。象山が同書を執筆するに至つた動機は、偶然であつた。親しい知人に、易学の理論をもつて洋学の象徴である西洋銃砲の構造や機能を説明して欲しいとの要望を受ける。そこで象山は、日本人の西洋砲術の理解を促し、その普及拡大を図ることを目的として、同書を執筆したのであつた。

象山は、同書を広く日本社会に普及させるべく、同書の板行許可を、「大槻平次勧めに任せ昌平へ板行の改に差出し候」と、親友で儒学者の大槻磐溪（一八〇一—一八七八、仙台藩侍講）を介して許認可権を握る幕府の昌平坂学問所文学局に願ひ出る。だが、結果は、先の蘭日辞典『増訂和蘭語彙』の場合と同様に板行は不許可となる。¹⁰⁵

同書は、儒学（易学）と洋学の両方に相当程度、通曉し、漢文の読解力がなければ読み解けない著書である。したがつて、当時の儒学者や洋学者には読解不能で理解されず、親交のあつた蘭学大家の杉田成卿（一八一七—一八五九）でさえも「象山翁の易説には困却せり」との、後日談を遺している。¹⁰⁶ 東洋の易学と西洋の科学は全く別物と考える当時の学者には、到底、理解されなかつた。象山自身が、「砲卦申者拙著仕候、勿論、前人未発の事」と述べるがごとく、

東西両洋の学問、特に東洋の易学に精通していなければ、「前人未発」の著書である『砲卦』を解説することは不可能なことであつた。しかし、「易の事に至り候て一斎先生の外相談申すべき人も御座なく候」「先生の外、易象に通じ候御仁御座無く候」¹⁰⁹と、「反発しながらも信頼する恩師の佐藤一斎だけは、易学に精通した儒学の大家であるが故に、愛弟子象山の苦心の作品『砲卦』を読んで理解し、賞賛してくれたのである。そのことは、孤立無援の象山にとって学問的な救いであり喜びであつた。

易の事に至り候ては一斎先生の外相談申すべき人も御座なく候。一斎先生へは近日供覧候所、大に賞誉致し下され、御地又先生の外易象に通じ候御仁御座無く候。¹¹⁰

なお、印刷技術が未発達な江戸時代は、幕末期になつても原書の書写が重要な印刷法であり、また書写する学徒の有意義な学習活動として盛んに励行されていた。福澤諭吉や勝海舟などの若い学徒にとつて、福澤諭吉が「写本のことがまた書生の生活の種になつた」¹¹¹と回顧するごとく、書写で受け取る謝金は大きな収入源でもあつた。象山も、信頼できる門人に依頼して自著を書写していた。この『砲卦』の場合は、「過日御頼申候砲卦草稿何分引足申さず候に付、此間の如き謝儀にて今三通御頼下され度存じ奉り候」¹¹²と、親子ほども年齢差のある優秀な門人の加藤弘之（一八三六—一九一六、出石藩出身、旧東京大学初代総理）に、何部もの書写を委託していたのである。

ところで、中国人の学者にみせても恥ずかしくないほどに優れた漢学力を誇る象山は、書簡や日記などの一部を除き、ほとんどの著作物を漢文（白文）で書いている。『砲卦』もまた例外ではなく、易学の「爻」と呼ばれる専門記号を用いながら、全て漢文で書かれた実に難解な専門書である。

それ故、実際には、象山存命の幕末期に『砲卦』の全文を解読し理解できた学者は、前述のごとく佐藤一斎を除き極めて稀であった。ましてや、文明開化の明治以降になってから現代に至るまで、歴史や思想史の学者たちは、東洋の易学と西洋の科学は別物と初めから切り捨て、同書の全文を解読して研究した人はいなかった。そのような象山研究の状況を憂いて、唯一人、同書の全文解読に挑み、内容を考察した研究者が、昭和戦後の五〇年代に出現した。弘前大学・国士舘大学の教授を歴任された前野喜代治（一八九九―不詳）である。温厚篤実で東洋哲学に精通した前野教授は、難解な漢文の『砲卦』の解読に挑まれ、易学と西洋砲術の理論を比較校合して書かれた難解な同書の現代語訳を試み、その内容を分析されたのである。¹³

ところで、『砲卦』を脱稿した当時、江戸木挽町の象山塾は、「火術門人兵学門人員数の事、是は取合せ三百人も御座候¹⁴」と言うほどの大盛況であった。西洋砲術塾の全盛期に、象山は、『砲卦』を私塾の教材として使用するつもりで執筆したのである。だが、漢学・洋学・易学の三位一体の『砲卦』を読める学識を有する門人は希であった。そこで、象山は、「拙著砲卦文字之なき門人の為¹⁵に国訳の義相願ひ候」と、同書の平易な日本語訳を試みようとする。

なお、象山は、『砲卦』の前年の二月に、易学を用いずに西洋砲術の理論を図解した『砲学図編』（図百三十八枚、堅一尺、横一尺四寸余りの帖）「一部代価一円三方（一両三分）」という詳細な西洋砲術の折本（二四六頁）を脱稿、同六年二月に刊行している。¹⁶ こちらは好評を得て版を重ねた。これで自信を得た象山は、この『砲学図編』に続いて、東洋の易理から西洋砲術の理論を解明した前人未踏の理論書として『砲卦』を著すのである。象山が、相次いで砲術書を執筆する目的は、何としても幕末期の日本に西洋砲術が普及拡大することを希求したからであった。

ところで、前述のごとく『易経』は、有名な哲学用語の「形而上」「形而下」という言葉の典故である。「形而上」(metaphysical)は哲学・倫理、「形而下」(physical)は経済・労働の範疇にあるものを意味する概念である。この「形而

上「形而下」という言葉の語源が『易経』にあり、これを日本で本格的に用いたのが江戸時代を代表する碩学の新井白石（一六五七—一七二五）であった。象山が最も敬仰する日本の学者の一人である白石は、イタリア人宣教師シドッチ（Giovanni Battista Sidouti、一六六八—一七二四）を尋問した結果を、著書『西洋紀聞』（一七一五年頃に完成）にまとめた。その中で、白石は、西洋と東洋の学問の相違を『易経』の「形而上」「形而下」という概念を用いて弁別し、次のように説明している。

其教法を説くに至ては、一言の道にちかき所もあらず、智愚たちまちに地を易へて、二人の言を聞くに似たり。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、みを知りて、形而上なるものは、いまだあづかり聞かず。⁽¹⁷⁾

白石は、東西両洋の学問的な相違と特徴とを見抜いたのである。その絶妙な知見は、その後の日本における東西両洋の学問文化を比較し認識する基本定式となり、象山もまた、基本的には白石の西洋認識を継承して東西両洋の学問を把握したのである。だが、白石と象山との相違は、白石が別物とみた「東洋道德」と「西洋芸術」の両者を、象山は統一して「東洋道德・西洋芸術」という独自の思想に結実させたことである。

象山は、幕末期の矛盾と対立に満ちた日本の内憂外患の現実を、いかに認識し超克すべきかという難解な国家課題に對峙する際にも、問題の本質を『易経』に内在する弁証法的な思想をもって読み取り、幕末期日本の変革、すなわち招来すべき新生日本の近代化を推進する思想として、「東洋道德・西洋芸術」という思想を形成し実践したのである。その「東洋道德・西洋芸術」思想の成立に与って、易学の思想的な影響は絶大であった。易学なくして「東洋道

徳・西洋芸術」思想の誕生はなかった。象山の生きた幕末期から一六〇年近くが過ぎた現在では、極く限られた専門の研究者にしか『易経』の原文を解読し、西洋思想との比較でその思想を論じることができないであろう。しかしながら、時代が過ぎても『易経』は東洋思想の宝典であり、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の理解には不可欠な経典なのである。

II. 「格物窮理」を根本原理とする特異な朱子学理解

(1) 「理」を最優先する象山の価値観——「理」法「情」

象山思想において注目すべきは、象山が、物事の分別や関係を判断する場合の価値観 (ordering of values) の問題である。儒学も、元来は中国の外来思想である。だが、それは、長い歳月を経て日本社会に根付いて日本化し、独自の発展を遂げるに至った。象山は、その儒学、とりわけ朱子学における真理探究の理論である「致知格物(知を致すは物に格るに在り)」「格物窮理(物に格りて理を窮む)」という学問探求の基本精神を具現化した実験的精神を殊更に重視し、物事の優先順位を冷静に判断する価値基準 (standard of value) を確立して、自らの思想と行動の価値判断の基準としたのである。彼は、そのような自己自身の思想と行動の判断基準とした価値観を、次のごとく平易に述べている。

天地の間のことは、理・法・情の三字に外ならず。しかれども、情と法と不幸にして兼ねるを得ざれば、情を棄てて法に従ふものなり。法と理と不幸にして兼ねるを得ざれば、法を棄てて理に従ふものなり。^⑬

象山にとつて、「理」「法」「情」の三種に弁別できる価値の全てが一致し調和する社会が、学問探究の目指すべき理想社会であつた。しかし、現実社会においては、「情」と「法」とは必ずしも一致せず、矛盾や対立する場合が多い。そのときには、どのように対処すればよいのか。象山は、「情」を捨てて「法」に従うべしと説くのである。どんな悪法でも法治国家における法は遵守すべきであるからである。それでは「法」と「理」とが一致しない場合はどうすればよいのか。その場合は、現実的な秩序体制の維持を前提とする世俗的な「法」を捨て、普遍性・永遠性に貫かれた「理」に従うべしと説くのである。「理」とは朱子学の「格物窮理」がめざす万物の「理」の究極である「天」の「理」——「天理」のことである。「天理」こそが人事万般の判断の基準となる最高最善の価値である、ということである。

「天の寵を荷ふことかくの如くして天下の為に計らざれば、則ちその天に負くこと豈にまた大ならずや」¹¹⁹。「理」を最重要とする象山の価値観の基底には、「天寵」（天の寵愛）を受けて誕生した人間は、「天命」に従つて成すべきことを成し遂げ、「天下」に有益な存在として生きるべきであるという人間観があつた。そのような「天」と対峙して生きる人間の存在意義——自己の存在意義を覚知した象山は、譬え傲岸不遜と批判され他人から嘲笑されようとも、いかなる他者の評価や権力に対しても屈せず抗い、暮末期という永遠の中の有限の今を、「天」の「理」に応じて、「天」に恥じなく、「天」の「命」（天命）に従つて、主体的に判断し行動して生きる価値観を、自己を支える思想の内に形成し実践したのである。

蘭語を始めとする外国語の辞書や翻訳書の出版活動（言語の相違の壁を超えた積極的な西洋文明の受容と普及）、政治改革の根本に人材育成の学政改革を描定した教育立国主義の実践（藩校教育の改革や私塾教育の実践に献身）、東西両洋を球的存在と捉えて人と物のグローバルな交流や流通の不可欠性の主張（開国和親・進取究明による留学生の海

外派遣や御雇外国人教師の招聘)、等々は、儒学の究極的な概念である「天」の普遍性・永遠性に裏付けられた「理」を最優先する価値観を形成した象山の、「東洋道徳・西洋芸術」というグローバルな思想から「天下」に発信された極めて具体的な達成課題であった。

さすれば、象山の思想と行動の核心にある「理∨法∨情」という人間存在に関わる価値観が、愛弟子・吉田松陰の不法な海外密航事件を惹起し、師弟共に獄囚となる事件も極めて必然的な行動であった。松陰は、たとえ国禁を犯しても海外に雄飛し最新の学問文化を修得すべしと説く師説を奉じて、ペリー来航時に無謀と思えるアメリカ密航を企てた。この勇敢な行動の成功率は極めて低く、失敗すれば国禁を犯した重罪者として処罰されることなど、象山師弟は百も承知であった。たしかに時代が非常の時代であっても、悪法も「法」である。だが、それは「理」に叶わなければ遵守するに値しない。永遠性・普遍性の根源である「理」の価値は、時代的・国家的な政治的・一過性に過ぎない現実的な「法」の価値を超えた至高の価値の準則である。そのように考える象山にとって、「法」を捨てて「理」に従うのが「天」の「理」に叶う「道(道理)」であり、それ故に国禁を犯しても若者を外国に雄飛させ、最新の学問を学ばせなければ日本の将来はない。そのために、勇氣ある非常な覚悟の行動(天命の実践)が求められたのである。

松陰は、死罪に値すると覚悟した海外密航の失敗体験を、長州藩の野山獄で『幽囚録』(安政元年、一八五四)という論文にまとめ、信州松代に蟄居中の恩師象山に送った。弟子の海外密航事件に連座して処罰を受けた象山は、松陰を恨むどころか、彼の勇氣ある行動を讃え、送られてきた松陰の『幽囚録』を精読して詳細に添削指導し、自らが江戸伝馬町の獄中で綴った『省警録』に通じる同書の出来映えを高く評価し、心から賞賛したのである。

象山は、アヘン戦争以来、国家の辺海防備を研究し建築してきたが、報われるどころか皮肉にも国家の罪により裁かれる身となった。象山は、獄中での複雑な心境を吐露した百首もの和歌を万葉仮名で詠んだ(『省警録』)。その冒頭

の一首が、次の和歌である。⁽¹²⁾

こころみに いざやよばはむ やまびこの こたへだにせば こゑはをしまず
 (許)呂美爾 伊佐也余婆波牟 夜末比胡乃 古多弊多耳世姿 故惠破怨志麻慈)

弟子の松陰もまた、恩師象山と江戸の獄での別れに際し、「航海は今日の要務、一日も緩うすべからざるものなり。汝蓋ぞ力めて之れが書を著し、本謀の然る所以を明かにせざる」との命を恩師象山より受け、長州の野山獄で海外密航事件の経緯を冷静に分析した『幽囚録』を執筆したのである。⁽¹²⁾ 松陰は、その中で次のような和歌を詠み、「蓋し武士の道は此に在り。願はくは私愛の為に大義に惑はるることなくんば幸甚なり」と、非常の時代に非常の道を生きる武士道の精神を表現している。

かくすれば かくなるものと 知りながら やむにやまれぬ 大和魂⁽¹³⁾

松陰は、自らの大胆な不法行動をやむにやまれぬ抑え難い「武士の道」(武士道)——当為(Sollen, 必然的行為)と表現している。⁽¹³⁾ 幕末期といえども、同時代の人々からみれば、松陰の海外密航は無謀な行動とみえたであろう。だが、松陰や恩師の象山からみれば、非常時における非常な行動は正常であり、誠に「天」の「理」に叶った「やむにやまれぬ」「当然の行動」であった。そこに後悔の念は微塵もなく、「理」に叶った自尊と自賛の思いで満たされていたのである。

上述のような象山の「理」を最高価値とする徹底した合理主義の価値観は、幕末期日本の非常時にあっては、救国済民（経国済民・経世済民）の実現を担う実学を、ひたすらに躬行実践して生きた象山の、「東洋道徳・西洋芸術」という思想と、その日本近代化に具現化する行動を理解する上では、極めて重要な視点である。このような象山思想の核心をなす人間存在の生死に関わる価値観は、幕末期の日本近代化過程における思想的な有効性を示す人間の存在意義―存在の有意性を表現して、なお余りある思想であった。

(2) 「居敬窮理」と「格物窮理」を承知で数理的世界の朱子学を实践

ところで、象山が幼少期より算学（数学、和算）を学んだことは、数理的な思考力や判断力を養い、実験・実証を重視する「理」を探究し実践する合理的精神の形成要因となったことは否めない。第一に指摘しなければならないことは、算学が、儒学、特に朱子学の最も重要な経典である『易経』（易学）を理解する上では、必須の学力であった、ということである。『易経』を基本とする易学は、数理哲学を駆使した実に難解な理論であったからである。朱子学者としての象山にとって、数学を学び数学的思考を可能としたことの重要性を、象山研究に貢献した思想家の松本健一は、次のように理解し表現している。

象山は朱子学者として世に立った。しかし、象山を象山ならしめたのは、数学、数学的思考である。かれの合理主義的な精神は、この、数学への関心によって生まれていたといつていい。⁽¹⁶⁾

本来、朱子学では「聖人」（朱子学がめざす究極の理想的人間像）を実現する方法的原理の第一が、「居敬窮理」（敬

に居て理を窮めること——經典の読解や注釈など居敬による心の涵養——集中して畏敬の念を維持する方法的原理——「理」の道徳的探究であつた。それは主観的方法の内的原理である。そして第二の方法的原理が、「格物窮理」(物に格りて理を窮めること——分析的・理論的な方法原理——「理」の物理的探究)であり、それは客観的方法の外的原理であつた。だが、中国の朱子学における「格物窮理」の実践は「居敬窮理」と重なり、読書、すなわち「儒教の經典を読み、研究する」という意味に理解されていた。なぜならば、「万物の理はすでに聖人によつて誤りなく把握され、經典に記載」⁽²⁹⁾されているが故に、人間の「心」の「理」を探究する「格物窮理」もまた儒学教典の読書や研究という「道学—道徳学」の意味に解釈されていたからである。それ故に中国では、朱子学が道徳主義を尊重する「読書人の哲学」となつたのである。⁽³⁰⁾

日本における朱子学の理解でも、「居敬窮理」と共に「格物窮理」が車の両輪のごとくに朱子学の重要な概念であることは理解されていた。そして、両者の関係は、「人間の理」(道徳知)と「自然の理」(知識知)とが本質的には未分離で一体化されている、と考えられていた。しかしながら、そのような両者の関係を分離して、「人間の外なる天地万物の理の探究」を目的とする「格物窮理」を、自然科学における「理」の探究に集中させ、朱子学全体を自然科学を中心とする万物の「理」を探究する学問——「格物窮理」の学問と理解して実践する特異な朱子学者が出現する。それが佐久間象山であつた。

象山は、朱子学における学問研究の第一の方法的概念である「居敬窮理」よりも、第二の「格物窮理」を学問探究における最も重要な概念として把握し躬行実践したのである。しかしながら、中国古典に精通した博学多識な象山は、「窮理」には「天地自然に関する理」(物理探究)と「人間に関する理」(人間探究)との二種類の「理」があることを理解して説き、西洋哲学における「心理」と「物理」の弁別に通底するがごとき真理観が存在することを示し、その

上で自らは専ら自然科学の数理的世界における「理」、すなわち「物理」の探究を重視する特異な朱子学者なのであった。

そのような象山の朱子学理解の特異性は、儒学の本来本元である中国における朱子学者に比し異例とされた。象山は、万物の生成過程や宇宙変遷の周期を数理計算の技法をもって算出し説明するなど、非常に数学を重視した数理哲学の儒学を説いて朱子学の成立に影響を与えた「邵康節」(一〇二二—一〇七七、中国北宋時代の儒学者)という学者に強い共感を抱き、彼の数学を用いた難解な数理哲学で構成された自然科学の哲学に近い朱子学の思想を、最も尊崇し実践したのである。⁽¹²⁾

象山自身は、「朱熹」が尊敬した「邵康節」を、最も魅力のある儒学者として敬仰した。だが、その「邵康節」は、中国や日本の儒学界では全く注目されない人物であった。それ故に象山は、歴史的な大事件であるアヘン戦争(一八四〇—一八四二)を全く知らない天保十一年(一八四〇)の九月、三十歳にして「邵康節」の論考を蒐集・整理して『邵康節文集』を編纂し、彼の存在を広く世に知らしめたのである。

象山は、「邵康節文集序」に「格物窮理」の先覚者である「邵康節」を、心底、尊敬して称賛し、学問の要である「格物窮理」の重要性を「邵康節先生」に学ばなければならないと門人たちに論じ、次のように記している。

学を為すの要は格物窮理に在り。而して方今の人士は、皆、格窮(格物窮理)の訓を誦ふるを知る。正学の旨は大いに世に明らかなるがごとし。(中略)また学者の誦・坐譚して其の実を務めざるの過ならんや。今の人は、試みにこれを物理と言へば、すなわち曰く、「吾方、人倫日用を窮むるにこれ暇あらず。しかるに何ぞ物の理を窮むる暇あらんや」と。(中略)余嘗て謂へらく、物理を究めんと欲するものは、必ずまさに邵子より入るべしと。⁽¹³⁾

上記の史料によって、江戸に私塾を開く正統な朱子学者である象山は、すでに「格物窮理」の対象には、「物理」と「人倫日用」の二種類の「理」の探究方法があることを十分に認識していたことが理解できる。その上で象山は、中国や日本の儒学史上、軽視されてきた「物理」の探究―「格物窮理」こそが学問の根本精神であることを力説したのである。象山は、「格物窮理」の探究を根本原理とした朱子学理解の革新を訴え、徹底して合理主義の朱子学を躬行実践する特異な朱子学者であったのである。

ところで、幕末期日本の学問世界を東洋と西洋との比較で論じる場合、前述のごとく、「理」をめぐる問題が主要課題の一つであった。基本的には「理の一元論」に立脚する東洋思想（儒教・仏教・道教その他）と「理の二元論」を普遍的真理とする西洋思想（キリスト教を根源とする西洋の学問文化）との相違が論じられてきた。だが、西洋の学問世界における二元論の概念規定を絶対的な判断基準として東洋世界のそれを判断するならば、当然、そこには相違が認められるであろう。明治以来、日本の学術世界では、西洋近代の「理の二元論」が正しく、東洋の儒教を中心とする「理の一元論」は誤りであるとされてきた。はたして、西洋近代における「二元論」の理論が、永遠かつ絶対の真理でありうるのか。視座を逆転して東洋を基準に西洋の学問芸術をみたならば、一体、西洋はどのようにみえてくるのであろうか。

西洋思想における真理観や価値観などの絶対的な正統性が崩壊して相対化されつつある二十一世紀の現在、従来のような西洋思想の規定する「近代」や「真理」などの基本的概念の見直しが必要となるのではないか。例えば西洋医学と東洋医学、和算（中国起源で日本で発展した数学）と洋算（西洋数学）、西洋音楽と東洋音楽、西洋絵画と東洋絵画、西洋建築と東洋建築、洋食と和食、洋服と和服、等々、様々な専門分野における東西両洋の学術技芸の総合的な比較研究が必要となるのではないか。

明治以来、特に昭和戦後の研究者を含めた知識人の多くが、「西洋道徳」の倫理観や価値観を基準として「東洋道徳」の後進性や劣等性を説き、あたかも日本人が「西洋道徳・西洋芸術」を体現することが日本の国際化の正道であるかのごとき主張を展開してきた。だが、百年あるいは五百年、否、千年二千年という歴史的スパンで考えた場合、はたしてキリスト教神学に根ざす二元論の西洋世界が、時空を越えて永遠に正しい絶対的な真理として世界を制覇すると断言することができるのか。もし、そうであるならば、その場合の根拠となるものは何かを、厳正に検証する必要性があるのではないか。

Ⅲ、「東洋道徳・西洋芸術」思想と東西両洋の数学の比較

(1) 西洋数学者の川尻信夫の象山批判と和算否定の問題

現代の西洋数学を専門とする川尻信夫(一九二四—二〇一三、東海大学名誉教授)は、博士学位論文の著書『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』¹³⁴の中で、「佐久間象山の証証術」と題する一章を設け、西洋数学の観点から象山の数学理解の程度を厳しく批判し否定している。まず、川尻は、象山が生きた幕末日本における数学(和算)を、数学が数学であるための「論理性」「体系性」を欠いた日本の「和算」は、「ヨーロッパ数学とは全く異質」で、「ヨーロッパ的基準から言えば数学と言えるかどうかすら問題」であり、単なる「計算術」でしかない、と断定する。それ故に、日本の数学(和算)の存在価値は「徴税法や測量術を通して政治に奉仕する道具・手段の一つ」¹³⁵に過ぎないと評したのである。

その上で川尻は、象山の数学理解の問題を取り上げ、象山は「和算をある程度は知っていた」¹³⁶が「和算の蘊奥を極

めた人¹³⁷」ではなく、「彼は算術計算しかできなかった¹³⁸」と断定し、象山には「数学の知識はほとんどなかった¹³⁹」と結論づけたのである。それ故に、川尻は、象山が「詳証術(数学)は万学の基本」と捉えて、西洋近代科学の学術的基盤を「数学」にあると理解した点を問題とし、象山思想を日本における西洋近代科学の受容の先駆性と捉えてきた思想史研究者の丸山眞男・植手通有・源了圓などの象山理解を否定し、「象山の数学的・科学的知識についてのこれまでの評価は、拡大された虚像¹⁴⁰」であると厳しく批判したのである。

象山を生理的に嫌悪する極端な象山批判者である洋学史研究者の佐藤昌介、その佐藤の象山理解を尊敬して継承する川尻の象山理解は、あまりにも私情に満ちた曲論である。象山が、『省警録』その他で「詳証術は万学の基本也」と、オランダ語の「ウキスキュンデ」(wiskunde)を「数学」と解釈して表現したことを、彼らは批判するが、幕末期にあつては実に適正な日本語の訳語による西洋数学の理解であり、西洋科学の本質の理解であつたと評することができらる。

なお、前述の松本健一は、象山の数学能力の養成は父親の一字の影響が強いとして、次のように数学を必須とする父親の藩の公共事業である堤防工事に携わつた経験を具に見聞していたことの重要性を指摘している。

象山が算盤からはじめて、より高度の数学(方程式や円周率、あるいは容積計算までふくめた和算)へと関心をふかめていったのは、かれが十五歳のとき父一学が千曲川の堤防工事にたずさわつたことと関係があるのかもしれない。堤防の工事には、地理の測定、洪水時の水量の計算、必要とする土砂や人夫の推定、そして経費の計算まで、数学が不可欠となるからである¹⁴¹。

現代の西洋数学者である川尻は、その西洋数学を判断基準として日本の江戸時代に発達した伝統的な数学(和算)を捉え、それを西洋数学とは全く異質なものとして否定する。そこから、さらに象山の「詳証術は万学の基本也」という洋学研究から帰納的に獲得した西洋数学の理解の仕方の先駆性を評価する植手通有や源了圓などの見解を厳しく批判するのである。⁽¹²⁾ これまでの先行研究における象山の「詳証術は万学の基本也」という西洋数学の理解と表現の仕方が、川尻によって、「象山の数学的・科学的知識についてのこれまでの評価は、拡大された虚像」と一蹴され、象山の人格や人間性までもが、「はったりになかった象山の詳証術が、形を変えて現代にもなお生き残っている」⁽¹⁴⁾「象山は詳証学に対する傾倒を、このような語呂合わせ―自分だけで喜んでいた」⁽¹⁵⁾、等々という極端な表現で徹底的に罵倒されているのである。

叙上のような川尻の象山理解は、もはや学術的な批判の域を超えた生理的次元での象山拒否と受け取れる。そのような批判は、西洋数学者である川尻が、和算や象山の和算修得の実際についての理解不足から、一方的に西洋数学の論理を絶対基準として象山批判を展開しているが故の、まさに天に唾する偏見と言わざるをえない。

(2) 西洋数学「ウキスキュンデ」(詳証術)との遭遇

現実問題の解決に向けた実践的な対応を最も重視する象山の学問態度は、東洋の伝統的な朱子学の重要な構成要素である易学や数学の持つ数理的な論理性に依拠した、極めて合理的かつ実証的な思想特性を具現化するものである。明治の近代に至って本格的に西洋科学が導入される前の幕末期に、象山が「易こそは誠に神明不測の經典」と絶対的な信頼を置いた易学は、現実問題の認識や解決の方途を予測し発想する智慧の源泉であり、東洋の思想世界における独特の弁証法的な思维様式の思想であった。すなわち易学は、前述のごとく、その中枢観念である陰陽二元の「对待

「関係」の理論に基づいて、現実には矛盾や対立の關係にある二つの物事を、調和的な關係において発展的に統一するという形で現実問題を解決に導く。それは、東洋の弁証法と呼ぶべき独特の理論なのである。

そこに、陰陽思想である易学の基本的な理論である「對待關係」とは、相對立する「陰」と「陽」とは西洋思想における二元的な對立關係ではなく、「互いに引き合う關係、相手があることによつて自己があるという關係」というように、「對立しながら相手の存在に依存し合う關係」を言うのである。なぜならば、宇宙の根源である「太極」から生じる「陰陽」は、「二即一、一即二」という無限の変化を生じて生成・發展する相對的な關係にある世界なのである。しかも、その關係は、物事の見方や考え方に關しては論理的抽象的な思惟ではなく、現実的実践的な思考法であり、對立する両者の平等性を担保しつつ調和的な統一を図るといふ相對主義に立脚する理論なのである。¹³⁵

詮ずるところ、異文化受容の問題を考える際に重要なことは、受容する側の主体性への着目と尊重が最も重視されなければならない、ということである。日本人が、未知で異質な西洋科学文明に遭遇し、それを理解し受容しようとする場合、一体、どのように対応すればよいのか。日本人は西洋人にはなれない。長い歴史的時間をかけて自分たちの主体性を形成してきた儒学思想を、自ら放棄して無心になることが西洋受容の前提条件であるとすれば、それは全くの無理難題である。日本の風土に根ざして土着化した儒教を、自己の思想形成・人格形成の基礎としてきた日本人は、物事の認識や判断、行動における當為の思想として血肉化された儒教を基準として、西洋を對象化して客觀視し対応策を講じる他はなかつたのである。その場合、はたして、どのように視座の轉換を図つて伝統的な儒教思想を新たに解釈すれば、西洋近代の科学技術文明を無理なく理解し受容することができるのか。圧倒的な軍事力を全面に押し出して迫り来る欧米列強諸国の異文化に遭遇したとき、それに対応すべく、時宜をえた新たな視座を創造できるような、従来の伝統的な儒教理解の在り方の革新が求められたのである。

それ故に、象山思想における数学(和算)の理解と使用に関しても、西洋数学(洋算)を絶対的な判断基準として、一方的に日本の数学(和算)の存在価値を否定する川尻の論述には、根本的な矛盾や誤謬、さらには偏見や憎悪さえも認められる。昭和戦後の西洋数学者である川尻は、自身の専門とする西洋数学の概念や理論を判断基準として、幕末期日本の数学(和算)は学問に値しない単なる「計算術」に過ぎず、「和算は自然科学とは全く無縁」¹⁹、「ヨーロッパ数学とは全く異質のもの」²⁰と断定し、象山などの和算を西洋数学の論理から厳しく断罪している。

歳三十四にて異質な文化風土に発達した洋学(西洋科学)と遭遇し、それを修得した象山は、蘭学原書を解読する中で西洋の科学技術文明の驚異的な進歩の謎を読み解く鍵となる重要な概念と出会った。それが、「ウキスキュンデ」(wiskunde)というオランダ語であった。当時の日本語訳では「数学」を意味する「詳証術」と訳される用語であった。この用語を、象山が使用した最初の事例は、『象山全集』で見限り、下記のような安政元年(一八五四)二月の書簡であり、同年の四月に松陰の海外密航事件に連座して捕縛される直前のことであった。

小弟多年西洋の書を兼ね学び、天地万物の實際を窮め、詳証術分析術等の大略をも心得、大砲小銃諸器械の製作使用をも講究し、攻戦守禦の陣法戦術に涉り候て東西の所長を兼取り、一家の言を成し候はん¹⁵と謀り候。

さらに、同じ安政元年の四月には、松陰の海外密航事件に連座して捕縛され、江戸小伝馬町の獄中で執筆した『省警録』の第三五条で、「ウキスキュンデ」という西洋数学の用語に対して「詳証術」という日本語の訳語を当てて、次のように説明している。

詳証術は万学の基なり。泰西にて此の術を發明し、兵略も亦大に進み、けいぜん 夔然（はるかに）として往時と別なり。謂はゆる下学して上達するなり。孫子の兵法に度量数称勝といへるもまたその術なり。（中略）今真に武備を修飾せんと欲せば先づこの学科を興すにあらざれば不可なり。

この象山史料の冒頭の一文を捉えて、川尻は、「象山には、数学がすべての自然科学の基礎であるといえるだけの数学や物理学の知識はなかった」「彼自身の地道な研究に基いた信念ではなく、単なる受け売りにすぎない」と、辛辣に否定するのである。だが、象山が弘化嘉永年間に製作・製造した西洋器械は、ガラスや望遠鏡、大砲や銃砲をはじめ実に多種多様な作品であり、その豊かな西洋科学に関する実験的な理解から、「詳証術は万学の基なり」との経験が獲得されたものであった。

なお、旗本で門人の勝海舟は、安政二年（一八五五）七月から幕府の長崎海軍伝習所で、オランダ軍人の教師から西洋諸科学（蘭航海術・砲術・測量学・医学・舎密学（化学）・造船学・数学・機関学など）の教育を受けていた。その海舟に宛てた書簡で、象山は、『省警録』を執筆した経緯とそこに記した「ウキスキュンデ」（詳証術）のことを記し、そのオランダ語の意味が、海軍操練所で西洋諸科学の基礎となっている「数学」のことではないかと問うたのである。

航海術悉数学のみ、ウキスキュンデ開け申さず候ては叶ひ申さず候との事、御尤に存じ奉り候。（中略）一昨年、獄中にて腹縞脱繫致して後、淨録候一卷、元来省警の余に成り候もの故に、省警録と名づけ候。其内にもウキスキュンデに係り候一条之れ有り候。仰下され候所に符合候。

この恩師象山の質問に対して、実際にオランダ人教師から西洋式航海術を伝習中の勝海舟は、日本の算学(和算)と西洋の算学(洋算)とは決して別物ではなく、それ故に伝習所でも和算のできる者は洋算を基礎とする諸学科の理解が早いと述べるなど、「詳証術」が「数学」を意味し、その重要性の認識は、恩師象山と全く同じである旨を、下記のような返書で書き送った。

何分蘭書読候者少く候間、誤伝多く、これには困り申候。学科の内にも数学は、天文方の者兩人スチュールキユント丈けの處は会得仕候。元来、彼の算と申者も之を極める處、我との差別格別に違ひ候ものにも之れ無き事故、算学出来候者は会得早く参り申候義に御座候。小子輩算無きの者は算より入候事にて甚困難に御座候。此節大方は覚申候。何分困難致し候程面白く、之れ無き事に御座候。詳証術の御説有難く一々御尤の至極と奉存候。¹⁵⁵

さらに安政五年(一八五八)前後の史料と思われる象山史料「目安書」においても、象山は、外国への留学生派遣(「外国へ学生を遣されるべき事」、外国貿易(「出交易の事」)の実施、蝦夷開発(「蝦夷開き方の事」、洋書売買の自由化(「西洋書漢籍同様売買自在に御座あり度事」、等々と共に、外国から諸学の教師を招聘すべきことを提唱し、特に「詳証術」の教師を多く招き、日本国中に「詳証術」の普及を図るべきことを、「西洋より諸学の師召呼ばれ就中詳証術盛に行はれ候様御座ありたき事」、と述べている。¹⁵⁶

また、象山は、幕府への提言(「目安書」)の一項に、「天下の御武備は天下の武備にして徳川家御一家の武備に御座無なく候」¹⁵⁷と記し、徳川幕府のためではなくして、日本という国家の将来のためになすべき近代化の政策を箇条書きで提案している。その中でも、「西洋より諸学の師召呼ばれ、就中、詳証術、盛に行はれ候様御座ありたき事」¹⁵⁸との

一項を設け、「詳証術」(西洋数学)の受容と普及の重要性を強調している。まさに「詳証術」と並んで「目安書」に書かれた開港貿易、留学生派遣、洋書売買の自由化、西洋厚生利用諸工作の全国普及、蝦夷地開発など全二〇条に及ぶ幕府への建策は、日本近代化のために実施すべき開国進取・文明開化の先駆的な政策提言だったのである。

象山は、黒船来航前後の嘉永安政年間、蘭書の解説に没頭していた中で、「wiskunde」(ウキスキュンデ)という蘭語と出会い、それが日本の数学(和算)と同類の高度に発達した西洋の数学(洋算)の意味であると理解したのである。

この「詳証術」という「ウキスキュンデ」(wiskunde)の日本語訳である専門用語を、象山は、日本の「数学」の意味と解釈する。このことは、松陰密航事件に連座して地元松代で蟄居生活中の安政三年(一八五六)三月の勝海舟宛書簡で、「航海術数学のみウキスキュンデ開け申さず候ては叶ひ申さず候との事尤に存じ奉り候」と記していることから明らかである。だが、ここでは「詳証術」という訳語を介さずに、直接、「ウキスキュンデ」||「数学」と表現している。このことは、象山においては「ウキスキュンデ」||「詳証術」||「数学」と理解されていたことの証しである。

当時、長崎海軍伝習所で理数系の教材を中心とする西洋航海術を学んでいた海舟は、「算法の事帰する所我と彼との差別之れ無き事」とみて、西洋数学(洋算)を日本の伝統的な数学(和算)と同類の学問と理解し、「和算」の延長上において「洋算」は理解されるべきとの見解を象山に返信する。このような東西両洋の数学に関する海舟の見解は、象山が初めに示した「和算」と「洋算」との関係性の理解の仕方に全面的に同意するものであった。

(3) 五観の「詳証学」と象山の「詳証術」——和算と洋算をめぐる問題

ところで、オランダ語の「ウキスキュンデ」(wiskunde)を、初めて「詳証術」という日本語に翻訳した人物は、一

体、誰であつたのか、全く不明である。幼少期より和算の修得に励んだ象山の数学能力を、前述のごとく西洋数学者の川尻は、西洋近代の数学を判断基準として極めて否定的に評価し蔑視する一方で、象山と親交のあつた内田五観いづみ(弥太郎、一八〇五—一八八二、関流和算家、東京学士会院初代会員)という和算家に対しては高く評価し、象山が使用している「詳証術」という言葉は、本来、「幕末期最大の和算家の一人であつた内田五観が使つた言葉」¹⁰⁾であると断じている。

なお、五観の場合は「詳証学」の表現で一貫しており、象山のごとく「詳証術」という表現は用いていなかった。なぜ、五観は、「詳証術」ではなく「詳証学」と呼んだのか。その裏付けとなる史料の根拠を、川尻は全く示していない。五観は「詳証学」と表現して、象山が使用する「詳証術」とは一度も表記していない。一体、五観と象山の「ウキスキュンデ」の日本語訳をめぐる「詳証術」と「詳証学」の相違は何故なのか。

たしかに、蘭語の「ウキスキュンデ」(wiskunde)を、象山が「詳証術」という日本語に訳したとは思えない。それでは、象山は、どのような経緯で蘭語の「ウキスキュンデ」(wiskunde)の日本語訳が「詳証術」という用語であることを知りえたのか。さらに、それが「詳証術は万学の基本」の学問である「西洋数学」の意味であることを知りえたのであろうか。

関流和算家であつた内田五観と佐久間象山とは、アヘン戦争が勃発する一八四〇年代前後の弘化年間という早い時期から親交があつた。すなわち、象山の、三十六歳にして蘭語を習得し蘭語原書の解説による洋学研究に没頭していた弘化三年(一八四六)正月九日付の書簡に、知友の「曆算家」として「内田彌太郎」(彌太郎は通称、五観は号)が登場する。¹¹⁾

この書簡の内容は、象山が「地球図」と「天球図」を求めて、知人で蘭学大家の鈴木春山(一七八九—一八五一、

三河国田原藩)や儒学者で蘭学大家の遠藤勝助(一七八九—一八五一、紀州藩)などの各方面を訪ね求めるが入手できず、最後は「曆算家内田彌太郎」の家に行き着いたというものである。⁽¹⁶⁾

内田彌太郎(五観)は、関流和算の大家であるが、高野長英に師事して蘭学・兵学をも学んだ人物である。その後の彼は、江戸に算学の家塾「瑪得瑪弟加」(Mathematica、詳証館)を開き、多数の数学門人を育成した。彼の名は、一般には、富士山や江戸湾の測量をした功績で有名である。著書には『古今算艦』『観齋先生雑話』『新星発秘』などがある。その彼は、明治維新後には、何と東京学士会院(現在の日本学士院)の初代会員に、福澤諭吉、西周、西村茂樹、加藤弘之、中村正直らと共に選挙されている。⁽¹⁶⁾

象山は、「内田彌太郎」すなわち「五観」の家で、探し求めた念願の西洋製の「天球」と「地球」を初めて手にしてみることができた(「曆算家内田彌太郎の手にやはり紅毛製にて台に乗り居り候天球と地球と揃い候品御座候」)。これまで平面の地球図でしかみてこなかった地球を、円形の立体としてみることができ、西洋と東洋の位置や領域の關係をも確認することができたのである。象山は、その地球儀を五観に譲り受けたいと懇願する。だが、五観は拒否し、地球儀と天球儀のセットで十五両もあれば入手できる、と断ったのである。⁽¹⁶⁾

幕府が、貞享元年(一六八四)に天文方(曆の編纂局)を設置して以来、和算を駆使した日本の天文学は、江戸時代に大きな発展を遂げ、幕末期には西洋製や日本製の球体模型の「天球儀」や「地球儀」などを製作していた。オランダ語を修得して蘭語原書を読解でき、幅広い西洋知識を獲得した象山は、宇宙に強い関心を抱いてプラハ大学教授ゾメル(J.G.Sommer)の著書『宇宙記』(Tafereel von het Heel-al, of bevattelijke en onderhoudende Beschouwing van het uitspansel en van den aardbol, Geborenders Dierderichs, Amsterdam, 一八三四年)の原書を、五十両もの大金で藩費購入して愛読し、「宋氏の宇宙記を読む⁽¹⁵⁾」という漢詩も詠んでいる。

それ故に、「東洋道徳・西洋芸術」という地球規模での統一的な思想を描く象山は、日本全土を俯瞰できる「地球儀」と天空に地球が浮かぶ「天球儀」を是非とも入手したかったのである。しかし、残念ながら象山は、この後、黒船来航事件や松陰密航事件に遭遇し、入手した形跡はみられない。

上記のような経緯で、象山は内田五観とは昵懇の間柄にあったが故に、川尻は「象山は五観から詳証学の話聞いた」⁽¹⁶⁾「詳証術は五観から象山に伝えられたもの」⁽¹⁶⁾「象山の詳証術が五観の詳証学である」⁽¹⁷⁾等々と、裏付け史料の提示を全くなしに、推測だけで象山が五観から「詳証学」という専門用語を教授されたと断定しているのである。

さらに川尻は、象山が使用した蘭語の「wiskunde」の日本語訳である「詳証術」という言葉を、「象山と五観の間に往来があったこと」⁽¹⁷⁾「五観の蔵書そのものを象山が貰ったか、象山が五観から借りて象山自身又は象山が頼んだ誰かが写した」⁽¹⁷⁾等々の間接的な類推の状況証拠をあげて、「詳証学という言葉は五観系統以外には使われていないし、象山の詳証術の初出は五観の外部公表より九年後であり(中略)五観から来たということ以外に考えられない」と推論している。

なお、叙上のごとく五観が象山に「詳証学」を教授したとの川尻の指摘に関する史料は、膨大な『象山全集』(全五巻)においては全く確認できない。川尻の発言は数学者には似あわず、出所不明の史料に依拠した全くの推論としか考えられない。

そもそも、「詳証学」という西洋数学を意味する言葉は、中国明代末期に西洋天文学を編訳した『崇禎曆書』(全一三五巻、一六二九—一六三五年)という曆法書が典故とされる。象山の「詳証術」という数学用語も、この西洋曆算書を漢訳した『崇禎曆書』に由来するものと川尻は指摘する。だが、膨大な分量の『崇禎曆書』に照合して史料確認の作業がなされた形跡はなく、信じがたいことである。象山は、蘭語の「ウキスキュンデ(wiskunde)」を「西洋数学」

と言う意味で「詳証術」という日本語の訳語を使用し、この「詳証術」が西洋近代科学の全般の基礎学（「万学の基本」・『省警録』）であるとして、それを日本に導入し普及させるべきことが急務であることを主張したのである。

象山が、「詳証術」という用語を使用した最初は、前述のごとく、『象山全集』で見る限り安政元年（一八五四）二月の書簡においてであった。¹⁷⁶さらに、同年四月には、象山は、門人吉田松陰の海外密航事件に連座して幕府に捕縛されたが、獄中で『省警録』と言う自省録を草し、そこで改めて「詳証術」（*wiskunde*、数学）の意味と重要性を詳細に説き記しているのである。

たしかに、象山は、西洋数学を意味するオランダ語の「ウキスキュンデ」（*wiskunde*）の日本語の訳語とその意味を、親交ある五観から教授された可能性を全否定することはできない。しかし、五観が「ウキスキュンデ」（*wiskunde*）の日本語訳として表記しているのは全て「詳証学」なのである。それに反して、象山の方は「詳証学」という五観の表現を一度も用いず、全て「詳証術」で一貫している。五観もまた、象山の「詳証術」を使用せず、全て「詳証学」で通している。「詳証学」と「詳証術」、「学」と「術」、この両者の表現の出所と相違はどこからきているのか。はたして、どちらが「ウキスキュンデ（*wiskunde*）」の日本語訳として適切であるのか。

川尻は、①「詳証学」は「和算家五観の創始した概念」と記しているが、史料の根拠は全く示されていない。さらに川尻は、②「詳証学」は、それまでに存在していた用語をつけ替えたものではなく、日本においては全く新しく概念規定され、定義されたもの¹⁷⁸と主張するのである。

同氏は、①「和算家五観の創始した概念」と言いながら、さらに③「詳証学は、佐藤氏（前掲）の洋学史研究者の佐藤昌介の見解を引用して『ヨーロッパ学術そのものではなく、旧学問の上に移植されたヨーロッパ学術』の一つの典型であるのかも知れない」と述べている。そしてさらに、④「それまでに存在していたものの名前をつけ変えたの

ではなく、日本においては全く新しく概念規定され、定義されたもの⁽¹⁵⁾と説明している。川尻の「詳証学」に関する①②③④の記述は、全て資料的な根拠がなく、相互に矛盾する叙述であると言わざるをえない。

和算研究の碩学であった三上義夫(一八七五—一九五〇)、東京帝国大学文学部哲学科出身の数学史研究の大家は、内田五観は、西洋数学を「詳証学」と表現して私塾「マテマチカ塾」を開いて多くの門人を教育したが、彼の蘭学の学力や知識は未知数で、とても蘭語の「マテマチカ」を「詳証学」と翻訳できるはずがないと疑問視し、明治以降の近代数学の展開上における内田に対する低調な評価を、下記のように述べている。

内田五観は詳証学ということをいったり、マテマチカ塾という名称を使用しても、実際蘭学の知識がどのくらいあったかは疑問である。この人でさへも蘭学を読んだのではなくして図などを見て考えただけだろうという話⁽¹⁶⁾もある。詳証学と称した書物が果たして作られたかも知られておらぬ。

また、昭和の戦後に日本科学史学会会長や日本数学史学会会長を務め日本数学界の重鎮であった小倉金之助(一八八五—一九六二)も、名著『数学教育史』の中で、五観について下記のように、三上義夫と同様の見解を示している。

内田五観の如きは、多少蘭書を読んだらしく、その家塾を瑪得瑪弟加(マチマテカ)と称した程で、よほど西洋の数学を伝へもしたるものかと考へられようけど、その実、左まで蘭学の力があつた様でもなく、此人の如きも蘭学は、図を見て其の研究の題目にはしたるうが、読んだものではあるまいと云ふことである。⁽¹⁷⁾

ところで、蘭語である「ウキスキュンデ」(wiskunde)を日本語の「詳証術」(「詳証学」と訳すことの根拠を、オランダ語とドイツ語の類似性に鑑みて、言語学的な語源の視座から「詳証学」「詳証術」の日本語訳の在り方を検証してみると、以下のように考えることができる。

もともと日本で蘭語といわれるオランダ語は、ドイツ語の派生言語であり、同じ西ゲルマン語派に属する両者は言語としては極めて類似性が強い。そこでドイツ語とオランダ語の類似性という観点から「ウキスキュンデ(wiskunde)」の意味を考えてみると、ドイツ語に「wis」はないが「gewiss、ゲヴィス」があり、その意味は「wis」と同じく「確実な、確かな」である。また、オランダ語「kunde」に相当するドイツ語には男性名詞の「Kunde」があり、それは「知識、科学、く学」という意味である。これによって両者を結合すると「ウキスキュンデ(wiskunde)」は、やはり「詳証学」あるいは「詳証術」を意味する「数学」となるのである。

なお、象山評伝の大著『佐久間象山』(上下二巻)を遺した思想史研究者の松本健一は、象山の『省營録』の第三五条に出てくる「詳証学」の意味について、次のように英語との言語学的な比較分析を試み、象山の蘭学の語学力を高く評価している。

「詳証学」とあるのは、オランダ語の *wiskunde* (ウイスキュンデ) すなわち数学のことである。しかし、*wis* が英語の *know* (知る) を意味し、*wisdom* (知識) や *wit* (理知) の語源でもあることを考えると、*wiskunde* は本来、認識の術といった意味にちかいだろう。とすれば、それを「詳証学」と訳した幕末の蘭学者、ひいては象山の語学力はなかなかのものだった、といえる。⁽¹⁸⁵⁾

上記の松本の「詳証学」の分析は概ね妥当である。だが、そこには二つの誤りがある。第一は、オランダ語の *wiskunde* (ウキスキュンデ) を英語の語源から類推していること。オランダ語は同じゲルマン民族のドイツ語との関係が強く、ドイツ語の北方における方言と言つてもよいほどに言語的な相関性が強い。それ故に筆者は、ドイツ語との比較分析で「*wiskunde*」(ウキスキュンデ)の意味を考察したわけである。

第二の誤りは、オランダ語の *wiskunde* (ウキスキュンデ) を「詳証学」と日本語訳(あるいは漢訳)した蘭学者は全く不明である。たしかに象山は蘭語を読解できたし、取り分け西洋砲術など数学に関わる自然科学系の蘭語には造詣が深い。だが、象山の可能性は少ない。もし、そうであれば、象山は嬉しさの余りに関係各方面にオランダ語の *wiskunde* (ウキスキュンデ) を「詳証術」と日本語訳したのは自分であると公言して憚らなかつたであろう。だが、象山は、「詳証術」の翻訳者については全く触れてはおらず、至極当然の日本語訳語として用いているのである。

本質的には、「詳証学」と「詳証術」の意味するところは大同小異で、基本的な相違はない。だが、五観が「詳証学」という名称で通しているのに反して、象山は「詳証術」で一貫している。一体、「学」と「術」との相違はどこにあるのか。西洋の学問文化が摂取される前の幕末期までの日本の学術世界では、「学」の使用は極めて少なく、「術」を用いる事例がほとんどであり、「術」の付く熟語(二字熟語・三字熟語・四字熟語など)が非常に多い。

欧米学術文化が流入する明治以降は、翻訳語を含めて「学」の文字が多く使用されるようになり、例えば「算術」は「数学」、「砲術」は「砲学」、「医術」は「医学」など、「術」から「学」への転換が進んだ。なお、「柔術」が「柔道」、「剣術」が「剣道」、「弓術」が「弓道」へと、「術」から「道」への転換も見られ、「技術」の「術」の世界に止まっていた学術技法が、「術」を裏付ける理論を得て「学」となったように、道徳的な修練を究極の目的とする「○道」と呼ばれるようになったものと考えられる。

上述のように、江戸時代には蘭語の翻訳語が多い。特に欧米学術文化の受容が拡大する幕末期には、多様な外来語（蘭語・英語・仏語・独語、他）の日本語訳として「学」よりも「術」の方がはるかに多く使用されていた。例えば、「術」を用いる二字熟語の一部をあげても次のように数多くあるのである。

学術	医療	算術	芸術	剣術	槍術	柔術	弓術	技術	奇術	幻術	針術	呪術	砲術	縫術	験術	射術
施術	治術	邪術	手術	心術	神術	仁術	占術	戦術	相術	体術	道術	忍術	馬術	秘術	美術	武術
兵術	法術	棒術	魔術	妖術	曆術	話術	知術	鍼術	詮術	智術	巫術	詭術	下術	外術	灸術	左術
四術	詐術	杖術														

結局、「術」の到達する極地は、単なる技術的な熟練の域を超えた「道」（悟り、真髓・理想的人間像の実現）という宗教的あるいは道徳的な世界の意味に至ることである。それに反して、「学」は日本が西洋の学術技芸と本格的な交渉がはじまり、その影響を受ける幕末期以降に認知される呼称であり、一定の理論に基づいて体系化・組織化された科学的な知識や研究の総称という意味で、西洋流の専門的な学問に関する概念の日本語表記に用いられたとみてよい。そのような伝統的な文化状況の中で、蘭学を修得して蘭語に習熟していた象山は、「学」と「術」との相違を理解して、オランダ語の「wiskunde」を「ウキスキュンデ」と表記して「学」ではなく「術」を用い、「詳証術」という日本語訳を使用したものと推察できる。

江戸時代、とりわけ洋学（蘭学）の普及拡大に伴うオランダ語の日本語訳が急増した幕末期において、なおも「学」よりも「術」の方が圧倒的に使用例が多いという言語文化の状況下で、象山は一貫して「詳証術」を用いた。だが、

川尻は、「象山の詳証術が五観の詳証学である」と断言する。象山の人格否定や学説批判の異常性をみると、川尻は、研究者、それも数学の研究者としては、象山顔負けの傲岸不遜な自信家である。

再度、問うが、五観は一度も「詳証術」という表現を用いてはおらず、川尻の見解は全く史料の根拠のない推論に過ぎない。それでは、なぜ、象山は、五観の「詳証学」と異なる「詳証術」を、「ウキスキュンデ」(wiskunde)の日本語訳として用いたのであろうか。

象山は、蘭学原書の解説による洋学研究の中で、「ウキスキュンデ」(wiskunde)という西洋数学を意味する蘭語と出会った。そのときに、数字を用いて論理を展開する日本の「算学(和算)」から西洋数学を同類の学問と類推して理解し、「確かに証明する術」すなわち「詳証術」という日本語に翻訳できると考えた。そして、象山は、「詳証術」という学問が、西洋諸国では科学技術の全体を支える基礎学となっている事実を、西洋砲術・西洋兵学の教授をはじめとする、小銃・大砲の設計製作・火薬の製造・弾道計算・医学・薬学、等々の実験的な洋学研究から体験的に理解し、その結果、「詳証術は万学の基本也」(『首嘗録』)と表現したものとされる。それは、象山の西洋科学に関する様々な製作実験を通して得た体験的理解を経て到達した、「西洋芸術」を支える現実的な西洋数学としての「詳証術」という理解の仕方であったとみられる。と同時に、「東洋道徳・西洋芸術」思想を提唱実践する象山にとつて、「詳証術」が西洋数学を基礎とする西洋諸国の諸々の学問、すなわち西洋の自然科学の万般を総称する「西洋芸術」の内容と特徴を簡潔に表現する適切妥当な用語である、と理解されたものと考えられる。

(4) 日本数学史学会その他の和算に関する見解

江戸時代までの日本の数学、和算の評価に関しては、昭和戦前の日本数学界を代表する藤原松三郎(一八八一—

九四六、東北帝国大学理科大学教授)は、西洋数学に関する多大な研究業績を背景として和算研究に取り組み、その研究成果を膨大な日本学士院編『明治前日本数学史』(全五巻)にまとめた。⁽¹⁸⁷⁾さらに藤原は、単独で『日本数学史要』(勉誠出版、初版は一九五二年、復刻版は二〇〇七年六月)も刊行している。⁽¹⁸⁸⁾同書において和算の定義が、「和算とは明治維新前、我が邦で独自に発達した数学のこと」として、和算を知らない戦後日本の西洋数学者は東アジア数学三千年の学的蓄積を無視し、固有の文化伝統を踏まえ、目・網(ないしパラダイム)を異にする西欧数学に接ぎ木して、唐突に明治前の数学を論じていることが多い。現在日本の研究状況を総括すれば、日本の数学史家の視角はあまりにも西洋のそれに隷属している。⁽¹⁸⁹⁾このように、藤原は、西洋数学に偏した「現代の悪しき科学史観」に毒された西洋数学者に対して厳しく論駁しているのである。

その上で、「日本の伝統数学は基本的にはヨーロッパの知的伝統とは関係がない」が、和算を「数学」として認知し、「現在の数学と和算とは内容的な連絡が薄いにしても、思想的には切れて居る筈がない」と、現代の西洋数学と和算との間には数理的思想性という共通性が底流していると関係づけている。⁽¹⁹⁰⁾東西両洋の数学を極めた数学者の本質を突いた鋭敏な視座からの見識であるといえる。

ここに至り、再度、象山の和算修得の程度と蘭語の「ウキスキュンデ(wiskunde)」を、「詳証術」と称し西洋数学と理解していた数学の理解度に関しても、川尻の字面の表面的な象山批判を問題としなければならぬ。象山は、幼少時より父親や藩内の和算家(日本和算界の大家である会田安明の高弟である町田正記やその後継者である宮本正武など)に師事して朱子学の理解に必須な算学教育を受け、相当程度、和算の技術と理論に精通していたことは間違いない。川尻は、象山の数学(和算)は「計算技術」に過ぎないと言うが、象山は計算技術としての和算の奥にある数理的思考の理論と幽玄な思想的世界を認識し感得していたに相違ない。

それ故に象山は、早くも二十代半ばにして松代藩の藩学改革を構想するに際して、藩学教育に算学(和算)の導入を立案し、また自著の女子教訓書『女訓』においても女性の家庭経営上で算学の基礎教育が不可欠であることを説くなど、象山は、洋学と出会う前から一貫して算学教育の必要性を強調していたのである。

象山にとつて、算学は極めて重要な学問であると認識されていた。その論拠は、彼が生涯に亘つて躬行実践した「格物窮理」という学問が、算学を重視する朱子学であつたという事実である。朱子学の理論には、易学と数学とが不可欠な構成要素となつており、「格物窮理」の理解と実践には数理的な分析力や思考力が不可欠なのである。そのためにか、象山は、中国や日本の儒学界ではほとんど注目されていなかった中国北宋時代の「邵康節」という数理哲学を重視する儒学者を殊更に敬仰して、中国にもなかつた『邵康節先生文集』を天保十一年(一八四一)、三十歳にして日本で初めて編纂している。邵康節の数学重視の理論〔数〕を通して「理」を窮めるといふ理論―万物の生成過程や宇宙の変遷周期などを数学を用いて算出〕は、「物に格りて理を窮める」といふ「格物窮理」を説く朱子学の成立に大きな影響を与えたのである。

様々な場面において、象山は、朱子学の「格物窮理」に関連する数学(和算)の重要性を認識し、その実利有用な技術(算術)の面ばかりではなく、その計算技術の奥に広がる数理的な思想世界(客観的な分析力・思索力・判断力・実践力、適応力、等々)の重要性を体験的に認識していたことは確かである。

また西洋数学についても、象山は、蘭学原書で得た様々な知識を基にして、自ら大砲小銃の設計・製造、弾丸・火薬・地震予知機・電気治療機・ガラス・望遠鏡の製作、医学関係の治療薬を含めた薬品調査、等々を、実際に設計・製造・実験している。そうした科学的な実験と検証の過程で、彼は、当然、西洋では何事にも数学が使用されているという厳粛な事実気づき、それを「万学の基本」と理解し表現していたことは間違いない。

特に数学が不可欠に使用されていることを彼が痛感したのは、彼が自ら設計し製作・製造した洋式大砲をはじめとする様々な西洋器機的设计図を作成する過程においてである。具体的には、西洋の大砲や鉄砲の精密な設計図をまとめた著書である『砲学図編』(嘉永四年二月脱稿・大砲の弾丸・信管・装薬・装袋などの部品の設計図など)や『迅発銃図説』(安政五年一〇月脱稿・西洋銃に独自の工夫を加えた元込銃の部品ごとの精緻な設計図)を彼は自ら作図しているが、それらは、緻密な数値計算を基に作成された精緻な図面であつた。¹⁹⁴

すなわち、象山が作成した西洋銃砲など様々な西洋器機的设计図に記載されている数字は、彼が蘭学原書の西洋数学を参考にして、我が国古来の算学(和算)を基に算出した日本独自の尺貫法が用いられている。象山が駆使した尺貫法の数式で表現された客観的な数値である日本数学(和算)の世界は、西洋数学とは数の論理と数式の技術や表現には相違があれども、物事を数字で把握し表現する数理的な論理の世界であることに変わりはなく、両者は決して「無縁な別物」とはいえない。そこに認められる「数」を通して「物」を把握し表現するという数理的な思考や表現は、東西世界における数学の共通性として認識することができるであろう。

実は、筆者は、今から半世紀以上も前の大学院時代に、数学の著名な教授の演習を二年続けて履修し、そこで和算の文章問題を洋算で解くという貴重な学習体験をした。たしかに、求めるべき問題の解を西洋数学を用いて未知数のX、Y、Zを使えば簡単に解ける問題ではある。だが、未知数を設定しない和算では問題が複雑化して、解くのに大変苦労した。しかし、解けないことはなかった。和算にも論理的な体系性が求められた。その貴重な体験を通して、洋算と和算には数理的な思考や論理の世界での共通項が通底していることを体験的に理解したのである。

明治の近代に入つて日本に西洋型の学校教育制度が成立し、教科目も西洋化され、「和算」は廃止され「洋算」で統一された。¹⁹⁵ この教育西洋化の措置によって伝統的な「和算」は消滅の運命を辿ることになった。学校教育において

算数の教科が洋算(西洋数学)に変更されたのである。まさにその時に、「和算と洋算との優劣如何」という問題が、西洋数学の専門家たちの間で論議されたのである。検討の結果、下記の四ヶ条の理由をあげて洋算の方が和算よりもはるかに優れているという見解をまとめたのである。¹⁹⁶

- ① 和算は、系統的な点で、はるかに洋算に劣ること
- ② 問題を解くにも洋算の方が便利であること
- ③ 和算の結果は、洋算のただ一部分に過ぎないこと
- ④ 自然科学や産業技術への応用では、和算は初めから問題にならないこと

しかしながら、日本の和算そのものが否定されたわけではなかった。西洋の数学という範疇からみても、和算はれっきとした数学の一種であり、その一部であることが確認されたのである。このことは重大なことであった。たしかに、西洋数学を基準とする比較では勝負にならないほどに劣ることが立証された。だが、東洋世界の中でみれば、日本の和算は中国の数学以上に発達し、殊に「幕末の円理は、西洋における十八世紀前半の微積分と、ある意味ではくらべることが出来る」と評価されたのである。¹⁹⁷

さらに、小倉金之助は、和算と洋算とを比較研究した結果、「和算家が持っていた、あの鋭い緒感的見透しや、あの逞しい帰納の力。そういった長所は、今後も、ますます、活かすべきものだ」と述べている。¹⁹⁸西洋数学を絶対的基準として日本の数学(和算)を蔑視するのではなく、長い歴史の蓄積を持つ和算の技術と理論を理解して、両者の長短の相違、あるいは共通する特性などを公正に判断する必要がある。

IV. 「天人合一」の武士道精神の具現化―国家への忠誠と奉公

(1) 「天」と直結した絶対自己の認識と「天命」の実行

象山は、愛弟子・吉田松陰の海外密航事件に連座して、安政元年（一八五四）四月、幕府に捕縛されて地元信州での蟄居を命じられた。その翌年の安政二年、象山は、江戸の私塾に残した門人たちに対して、次のような訓示をする。

時勢の好みに随ひて己の守るべき所を失ひ、志す所を変ずるは士氣なき輩の事也。有志の士に於ては世の用ひは如何なるべしとも、国家の御為にかくならでは叶はぬ筋と思ふことは、其志を変せず己の身に学習する所も、是を以て国家の洪恩に報じ奉るべしと思ひよる所は、一筋に心を入れて果して衆人の上に出て、非常の際に臨んで非常の功をたつることを求むべきなり。（中略）

此度はからざる事出来り（松陰密航事件により信州松代に蟄居謹慎の処罰）、有志の士数輩しばらく崇りを受け候と雖も、諸君夫に因て志を奪はるべからず。相互に其氣を励し学校（私塾）定日にもけく是迄よりも多勢出席一段と出精之れ有り有志の本来を世に顕ふ給ふべし。士氣なき輩とその帰を同じうし給ふべからず。⁽¹⁹⁾

上記の文章は、象山が自らの生き方を基にして、志を抱いて国家の洪恩に報じる武士道精神の涵養と実践を門人たちに説き諭したものである。江戸木挽町の象山塾には西洋砲術・西洋兵学を学ぶ武士が全国五十余藩から多数入門していた。が、その象山塾には、儒学や蘭学を学ぶ門人もいた。彼らに、武士道精神を喚起する象山は、基本的には朱

子学者である前に、祖国防衛に不惜身命の武士であった。たしかに彼は、「格物窮理」を躬行実践する朱子学者であり、蘭学を修得して銃砲をはじめとする西洋科学文明の利器を製造・実験する科学の先駆者であった。だが、彼の存在の本質は、幼少時より文武両道の誇り高い父親から薫陶を受けた武士道にあり、その強固な精神的基盤の上に朱子学や洋学が修得されたのである。それ故に象山の朱子学や洋学は、武士道精神に支えられた国家や藩社会の改革、あるいは国家防衛に資する実理有用の実践の学、実学の躬行実践であったのである。

黒船来航による国家の非常事態に際して、象山は、門人たちに単なる西洋砲術の技術や西洋兵学の知識よりも、「国家の御為にかくならでは叶はぬ筋と思ふこと」「是を以て国家の洪恩に報じ奉るべし」と、門人たち各自が、武士として国家の非常時に何をなすべきかを主体的に考え、確たる志をもって事に臨む武士本来の生き方―武士道を生き抜くことの大切さを強調している。

たしかに象山は、朱子学の説く「格物窮理」の科学的精神を何事にも徹底して躬行実践する実理探究型の人間であった。非常に鋭敏な知的分析力や緻密な論理構成力に富んだ合理主義者であり、実験・実証を重んじる科学的な思惟能力を備えた人間でもあった。しかしながら、彼は、そうした理数的な性格や能力とは対照的に、言語表現の豊かな漢詩人でもあり、事あるごとに漢詩を創作し、また万葉仮名で和歌を詠する優れた文学的能力を有する文化人でもあった。さらに、書道や箏曲に關しても実技と理論を兼ね備えた優れた芸術家でもあった。学者であり文化人であり芸術家であるなど、博学多才な象山は、豊かな人間の感性和文学的な表現能力の持ち主であった。とりわけ、卓越した漢学力を有する彼の漢詩文の創作能力は抜群であった。それ故に、恩師で幕末期日本の漢学界を代表する漢学者の佐藤一斎から、代表作『言志四録』の推敲や漢詩文集編纂の作品選定などを依頼されるほどに、象山の漢詩文の理解や表現の能力は認められており、本家の中国漢学界でも通用する非常に高い評価を受けていたのである。

実は、象山と一斎の間には漢学をめぐる注目すべき出来事があった。佐藤一斎の漢詩文類の作品には『愛日樓詩文類』（『愛日樓詩』『愛日樓文』）があった。黒船来航の当時、米寿を超えた最晩年の一斎は、その続編を刊行すべく、そこに収録する作品の選定を、何と弟子の象山に依頼したのである。象山は、激務の中で恩師の依頼を引き受けた。すでに洋儒兼学の学者として天下に名声を轟かせていた象山は、恩師の作品に遠慮なく頁ごとに多くの厳しい加筆訂正を施した。しかし、一斎は、そのような象山を叱るどころか、それによって自分の作品の出来映えが向上したことを悦んだのである。その経緯を、象山は次のように記している。

一斎先生の人選に預り候て先達て中、愛日樓文詩続編の選定を仕候が、彼先生など近来稀の文人にて候所、議すべき所少なからず、大分愚意申候事御座候。先生にも大に益を得候とて悦ばれ候。⁽²⁰⁾

また、前後するが、初めての江戸遊学で佐藤一斎に入門したばかりの象山に、一斎は代表作である「言志四録」の二冊目である『言志後録』の原稿の浄書を命じた。象山は、偉大な恩師の原稿の「格物窮理」など朱子学の理論に照合して詳細に校訂の書き込みを入れた。そして最終的に象山は、数々の疑問点を修正した極めて長文の報告書「一斎先生言志後録に付存念申述候案」⁽²⁰⁾を執筆し提出している。この時、何と象山は二十四歳であった。すでにこの時点で、象山は、若輩ながら高度に洗練された漢学能力を有して、師匠の一斎に対抗できる確たる学問的信念をもった朱子学の学徒に成長していたのである。

朱子学を正学と奉じる象山は、幕府の昌平坂学問所では正学である朱子学を講じ、私塾では異学の陽明学を説く「陽朱陰王」と当時の漢学界で擲擻されていた天下第一の碩学である恩師の佐藤一斎に対して、二十三歳で入門するやい

なや論戦を挑み、朱子学の正統性を主張して陽明学を批判し、漢詩文の指導は受けるが陽明学の学問的な影響は受けないと言いつけるほどに、清廉潔白で正義感の強い一途な朱子学徒であった。

だが、その象山は、円熟した文学能力を有する円満な人格者の一斎を、父親のごとくに心から尊敬していたのである。しかし、自らが正学と信じる学問観に関しては、師匠と言えども最期まで妥協を許さず、厳しい論戦を挑んだのである。後年、なおも象山は、王学(王陽明の陽明学)を信じ、象山の格物窮理を中核とする朱子学を認めない一斎と学問的に対峙したことを、次のように記している。

余少時一斎先生に師事す。(中略)先生王学(陽明学)を主張し、窮理(格物窮理)を好まず。余は則ち専ら程朱
朱子学の大成者の程頤・朱熹の則(朱子学の格物窮理)を専ら承し、斯学の起手と為る。²⁰²

自身が刻苦勉強して獲得した学問に対しては、象山は、相手が誰であろうとも決して自説を曲げなかった。はたしてそのような象山の学問的な態度は、狷介不羈けんかいふきな性格と批判されるべきなのか、それとも幼少期以来の勉学一筋の該博な学識に裏付けられた強烈な自信の証しと評すべきなのか。象山研究者の圧倒的多数は、象山を狷介不羈で自信過剰な性格と批判する。しかし、包容力が豊かで教育愛に満ちた寛容な人格者の一斎は、四十歳も年の差のある象山青年の傲慢不遜な態度に対して、世間知らずの生意気な少年を見守るがごとくに、終生、父親のごとき深い愛情をもつて象山の成長と活躍を見守った仁愛の人である。

それにしても、論争に敗れた人々の中には、象山の強引な論理展開や戦闘的な論法に反感を抱き、絶交や破門に至った友人や門人も少なからずいたのである。²⁰³ たしかに、正義感が強く戦闘的な象山の厳しい言動は、他者を傷つけ、

批判や中傷を惹起する性格に起因しており、それが禍して誤解や反感を招き、最後は惨殺という非業の死を招くことになった。徹底して「格物窮理」を躬行実践する真理探究型の合理的な学問的世界を生きさせた象山は、他者と妥協し協調する相対的な人間関係の世俗世界には生きられなかったのである。実は、象山の強固な信念に基づく自己認識と自己主張の根本には、自己自身を万物の根源である「天」の寵愛（「天寵」——宇宙の根源で天と直結し寵愛を受けること）を受けた特別な人間であるという考えがあり、象山は自己の存在を絶対視していたのである。

「天」の思想は、儒教では、「人は天の小宇宙」で「天と人間世界との間には密接な相関関係があるとする考え方」、すなわち「天人合一」（「天人合応」）の思想として展開された。思想史学者の本山幸彦は、象山思想を分析して、その中核にある易に注目し、「象山の易は、象山の思想の根底にあつて、『天人合一』という世界観を形成し、道理・物理を超えた絶対の立場から、それぞれを位置づけるものであつた」と述べている。象山が最も精通した易学思想の観点から、象山の思想の本質を見抜いた卓見である。²⁶⁾

幕末期という非常の時代にあつて、非常の生き方を貫く象山は、自分を「天寵」を受けた特別な人間と信じて疑わず、その「天」から特別な使命（「天命」）を受けて、現実の人間社会に「修身齐家治国平天下」（『大学』）の実現を期して学問を躬行実践する身と、自己の存在を覚知していたのである。そのような、自己を常に「天」と共に生きて存在する「天人合一」の存在であるとする絶対的な信念と強烈な自尊心とが、象山の強固な自我を形成していたのである。そのため、「天」と向き合う絶対的な自己と対峙して生きる象山の、誤魔化しの効かない自己自身に対する誠実で真面目な対応と言動は、妥協や打算の渦巻く俗世間の相対的な価値の中に生きる人々からみれば、極めて異常な人間であり、ときとして「自己顕示欲」「傲慢不遜」「誇大妄想」「大言壮語癖」「潔癖症」などと揶揄され批判され、不快な悪口雑言を浴びせられた。それは、象山存命中にも見受けられたが、象山没後、特に昭和戦後の民主主義社会

に転換した歴史学界においても、象山を生理的に嫌悪し、学術書の中で下品な悪口雑言を浴びせる研究者も存在したのである。²⁰⁶

だが、「天」と共に生きる絶対的な存在と自己を認識する象山は、「外より至る者は、豈に憂戚するに足らんや」と、他人からの批判や中傷は意に介さず、己の信じる道をひたすらに突き進んだのである。その生き方は、まさに「天人合一」の人生観であり、幕末動乱の時代に何事かを成さんとする人間に共通する独立自尊の人生観であった。

象山の人生には幾度も挫折と失敗の経験があった。だが、彼には、後悔の念は全くみられず、失敗を乗り越えて、次なる希望に向かつて奮起した。そのような象山のポジティブマインドな生き方の秘密は、一体、どこにあるのか。

彼は、十五歳の成人に至るまでの日々に、「吾年十有五、象山の麓で易を読み、玄夜、辞象を玩ひ、或る時、晨旭に至る（夜通し筮竹で卦を立て吉凶を占い朝を迎えた）」²⁰⁸というほど「占筮」²⁰⁷に心酔した生活を送っていた。それ故に象山は、深遠な予測の学である易学の理論から現実の難問を捉えて理解し、常に先行きの動向を見据えて分析して、明日を見据えて今日を生きる自信と勇氣に溢れ、何者をも恐れず、積極果敢な決断と実行を最期まで貫いて生きたのである。まさに「少小にして易理を窮め」²⁰⁹た象山は、幕末期という非常の時代を、「天命を知つてこれに安んじ樂し」み「宇宙精神を体して自彊不息の努力と修養を努める」易学の思想を生きる信条として、幕末動乱の非常の時代に波瀾万丈の非常の人生を生き抜いたのである。²¹⁰

叙上のように「天」と共に生きる象山の人の思想の理解を裏付ける象山自身の証言として挙げられるのが、門人・吉田松陰の海外密航事件に連座して捕縛された安政元年（一八五四）、四十四歳のときに、江戸伝馬町の獄中で執筆した『省警録』に記された次の文章である。

行ふところの道は以て自ら安んずべし。得るところの事は以て自ら樂むべし。罪の有無は我に在るのみ。外より至る者は豈に憂戚するに足らんや。

たとひ予れ今日死するとも、天下後世まさに公論あるべし。予れまた何をか悔い何をか恨まん。

誘る者は汝が誘るに任せん。嗤ふ者は汝が嗤ふに任せん。天公は本と我を知れり。他人の知ることを覘めじ。

黒船来航の翌年の嘉永七年（一八五四）四月、愛弟子の海外密航事件に連座して、象山も捕縛される。だが、彼は罪人となったことを全く後悔せず、黒船問題に揺れる幕末期の非常時に、超法規的な非常の行動を実行した門人吉田松陰の勇氣ある行動とその正当性を、世俗的な「法」を超えた普遍的な「理」の価値判断から誉め讃えたのである。それ故に、象山は、幕府の北町奉行で米国使節応接掛の井戸覚弘（生年不詳—一八五八）の取り調べに対しても、「天意」に基づく永遠不変の「理」に叶わない海外密航の犯罪法規の時代遅れを、鋭く駁論して徹底抗戦したのである。

いかなる権力や暴力にも屈しない象山の果敢な思想と行動は、象山が幼少時から修得して最も精通した易学に依拠するものであった。易学の思想は、森羅万象は絶えず変化するが（変易）、その中には一定の不変な法則（天理）が存在して変わらぬ（不易）、それら「変易」と「不易」の両者が相俟って、万物は常に循環し流転し発展する、という思想である。そして、「不易」の究極の根源こそが「天理」なのである。すなわち「天」という「太極」が生じる「理」（万物の究極的な根源）から生じる「理氣三元論」の「理」という法則性なのである。

象山には「天」に恥じず「天理」に叶った行動は「正義」であるという絶対的な信念があった。それ故に彼は、現

実社会の何者にも服従せず、いかなる既存の慣習や価値にも拘束されず、ひたすらに時代が求める問題解決に有効な学問を躬行実践して、「天」の「命」である国家人民の独立安寧（修身齐家治国平天下）の平和社会の実現に応えようとしたのである。

しかも彼は、洋学の格物窮理を実践して獲得した西洋の学術文化や知識技術、そしてそれを担う人間存在の在り方を、後に続く門人や同時代の青少年たちに率先垂範して示し、「天」と共に生きて、有限な自己の存在の無限化を図ろうとしたのである。その具体化として、彼は、日本の新時代を切り開く日本近代化（西洋化）に貢献する「東洋道徳・西洋芸術」という思想を形成し、私塾を開いてその思想を継承し実践する有意な人材を多数、育成した。象山の思想と行動に共感し、心底、影響を受けた幕末期の青少年たちは、直接に薰陶を受けた門人で判明するだけでも全国五十余藩の藩士五百名近くを数える。⁴⁶だが、象山思想は門人以外にも広く伝播し、幕末期日本の青少年たちの国防心・愛国心、先進文化の進取究明の探究心などを喚起してやまなかった。

門人ではないが、黒船来航の時には、長州藩の山県有朋（一八三八—一九二二）と同年の十六歳の少年であった佐賀藩の大隈重信（一八三八—一九二二）は、藩校弘道館で学問修行中であった。が、旧態依然とした弘道館の教育は不本意で、真に時代が求める「学制、兵制、国防等の術策」や「外国事情を知るの法」などの学問を躬行実践したく思い、自身の存在意義と日本の将来を案じて模索していたのである。そのような当時の青少年たちを鼓舞して希望と勇気を喚起したのが、象山であり、水戸藩の藤田東湖（一八〇六—一八五五）であった。大隈は、當時を回顧して「藤田、佐久間の喝破したる豪放にして壮快なる言は、実に渴者の美酒、飢者の膏粱として接受せられたり」と述べている。⁴⁷

(2) 象山の西洋認識の基盤を形成する武士道精神

象山が提唱し実践した「東洋道德・西洋芸術」という幕末期の思想は、鎖国攘夷の高揚する激動の時流に抗って、日本近代化の指針である開国和親・進取究明という文明開化を推進する開かれた思想であった。その思想は、何と旧来の伝統的な儒学―朱子学の説く「格物窮理」という真理探究の方法的理論から発生したもので、洋学受容の理論として機能したものである。そのような日本近代化を準備し推進する実学思想の形成を可能にしたのは、ひとえに象山自身の儒学理解の在り方の独自性に他ならなかった。象山の思想的な特性は、彼の幼少期に父親による文武両道の教育による武士道と朱子学の「格物窮理」の精神を形成し、さらに父親や藩内諸師による易学・算学を基礎学とする数理的な学問として朱子学を理解したこと、すなわち「格物窮理」を躬行実践する実学思想を基盤とする思想形成に与った所産といえる。

別稿において、象山に対する父親の文武両道の教育の具体的な内実について、父親が遺した象山関係史料「墳原卜伝流剣刀術免許皆伝」の分析、とりわけ「免許皆伝」の最後に付された父親自身の思想を論説した「諭示」を取り上げ、彼の朱子学を背景とする文武両道の教育理論に支えられた武士道精神（「天人合一」の思想）が具体的に表現された内容の詳細な分析と検討を試みた。²¹⁸そこで筆者は、「諭示」に描かれた父一学の武士道精神の教育が、幼少期における象山の思想基盤を形成し、「東洋道德・西洋芸術」という思想の形成要因となっていたことを明らかにしたのである。すなわち、象山の思想と行動の本質が、父一学の象山に対する易学と数学を中核とする朱子学の基本精神（「格物窮理」の探究と実践）と武士道の精神（「天人合一」の立志意識、死生観、救国済民の使命観）の基礎教育に淵源することを明らかにしたのである。

象山は、幼少期の六歳から十六歳の十年以上に亘り、父親から教授された文武両道の教育によって学問精神や武士道精神を基礎とする思想基盤を形成したのである。だが、一学の文武両道の教育の思想的な背景には、数ある儒学の

学統学派の中でも「格物窮理」を最も重視する合理主義・実証主義の思想である朱子学が厳然と存在し、「論示」には朱子学の「格物窮理」の精神が脈打っていた。その朱子学が、象山が出会った最初の学問であり、それは終生変わることとはなかった。儒学者や洋学者、西洋砲術家や西洋兵学者、科学者や医学者などである前に、格物窮理を躬行実践する朱子学者・象山がいたのである。やがて象山は、朱子学の格物窮理の理論から東西両洋の學術技艺を統合した「東洋道徳・西洋芸術」思想を形成するに至ったのである。

十五歳で成人した後の象山は、朱子学の再興を通して頹廢した幕藩体制の改革（学政改革による風俗矯正・文武両道の人材育成）を担う天下の旗手たらんとの大志を抱き、朱子学者としての大成を期して刻苦勉強した。そのときの象山で注目すべきことは、すでに少年期より發揮されていた象山の常人ならざる人格特性である。それは、いかなる艱難辛苦の現実にも遭遇しても決して逃避せず、最後まで希望を捨てずに問題解決に挑む堅忍不拔の精神と非凡な努力とである。取り分け、目的達成に向けた象山の意志力たるや尋常ではなかった。その集中力・持続力・忍耐力の三位一体となった不撓不屈のベクトルは、想像を絶する非常な実行力を生み出した。強靱な意志と努力を發揮して、象山は、幼少時より易学・算学・朱子学、そして武士道などを修得して、遂には天下一等の学者となり、そこからさらに異質な洋学を修得して西洋近代科学の何たるかを理解し、遂には日本近代化の指標となる「東洋道徳・西洋芸術」というワールドワイドな思想を形成した。武士であることに強固な自信・自責・自尊の念を抱き、万物の根源たる「天」と直結した「天人合一」の武士道精神を、自身の存在基盤として確信し、ひたすらに大志の実現を企図して「格物窮理」を実践躬行する朱子学の学徒であった。

象山という人間は、机上の空理想論を否定し、常に眼前の現実問題を分析し、それを克服する具体的な対応策を提示する問題解決型の実践的な学者であった。「東洋道徳・西洋芸術」という日本近代化の思想を形成し展開した彼は、

幕末期の国難に際しても、人事を尽くして「天命」に応えようと決死の覚悟をもって上洛し、強靱な意志力と精緻な表現力とをもって宮家や将軍家に日本近代化の政策を言上し、己の「天命」をはたし「天寿」を全うせんとした。だが、「天人合一」の武士道を生きる象山は、問答無用の凶刃に倒れた。「天理」の下で合理の世界を生き抜いてきた象山の、最も不条理な最期であった。その姿も、「天命」と俱にあった象山の生きる武士道の覚悟のなせる業であった。

(3) 門人に対する武士道精神の教育―吉田松陰『幽囚録』の誕生

武士であることに依拠する確固たる自信と自責、そして自尊の念を抱き、武士道精神を基本とする実践的な朱子学者であった象山。彼は、激動する時代の中で、常に「格物窮理」の精神をもって冷静沈着に問題を捉えて分析し、招来すべき日本の実現という国家的な視座から数々の開化政策を幕府や藩主に上書した。同時にまた、象山は、自塾の門人たちに対しても、西洋砲術や西洋兵学、さらには儒学や易学などの学術技芸の知識技能の伝授に止まらず、西洋日新の科学技術の修得の重要性を説いたのである。だが、象山の教育の究極は、人間存在の根本問題である武士の生き方と死に方を率先垂範することであった。

海外密航事件の科で師弟共に地元での蟄居処分を受けたとき、師である象山は、すでに獄中で『省魯録』という自省録の草稿を書き上げていた。その象山が、江戸伝馬町の獄舎で弟子の松陰との惜別に臨み、最後の教えを論じた。そのときの恩師象山の教えを、長州野山獄に囚われの身となった松陰は、『幽囚録』という一書にまとめた。その冒頭には、次のように記されている。

甲寅(安政元、一八五四年)九月、江戸獄を脱し、象山先生と別る。先生、時に余を顧みて曰く、「(前略)今、

吾が徒、謀敗れて法に坐し、復た為すべきものなし。然れども航海は今日の急務、一日も緩うすべからざるものなり。汝盍なほぞ力めてこれが書を著し、本謀の然る所以を明らかにせざる」と。余、再拜して命を受く。已に国に帰り野山獄に囚せらる。首めて獄吏に請ひて紙筆を求め、急に此の禄を成す。実に先生の命を終ふるなり。²¹⁹

松陰は、身命を賭して恩師の説く海外留学(万国形勢情実を察観²²⁰)を実行すべく、鎖国下でも国禁とされる密航を犯そうとした。その松陰が、象山から学んだものは、海外に渡航し、「東洋道徳・西洋芸術」の世界が発する様々な西洋先進諸国の知識技術を見聞し修得すること、百聞は一見に如かずであった。だが、自らの生死に関わる国禁まで犯して海外密航を企図した松陰が、胸に刻んだ恩師の教えは、非常の時代に武士として何をなすべきか、という武士の生き方と死に方の根本であった。その一端を松陰は、『幽囚録』に次のように記している。

余、平象山に師事し、深く其の持論に服し、事ごとに決を取る。象山も亦善視し、常に励まして曰く、士は過ちなきを貴しとせず、過を改むるを貴しと為す。善く過を改むるは固より貴しとなすも、善く過を償ふを尤も貴しと為す。国家多事の際、能く為し難きの事を為し、能く立て難きの功を立つるは、過を償うの大なるものなりと。²²¹

易学と格物窮理に精通し、現状分析と将来予測に優れた朱子学者の象山は、常に眼前の現実を凝視して問題の本質を析出し、それを克服する具体的な対応策を提示し、自ら率先して躬行実践する学者であった。「東洋道徳・西洋芸術」という日本近代化の思想を形成し展開した彼は、幕末期日本の国家緊要な問題の解決に人事を尽くし、もって「天命」に応えんとした。非常の時代に己の「天命」をはたし「天寿」を全うせんとしたのである。

だが、「天寵」を受けた絶対的存在であるはずの象山は、親族一門の慰留を全て押し切り、決死の覚悟で争乱の都に上るのである。上洛後は、翌日から皇族や将軍たちを訪問して公武合体・開国和親の開化政策を開陳して回る。だが、上洛して三ヶ月後、山階邸から帰宅する途上、道半ばにして攘夷派の凶刃に斃れた。その四年後に明治の夜明けが到来するのである。象山は、開国和親・進取究明の日本近代化に向けて、「東洋道德・西洋芸術」思想の展開を弟子たちに託したが、それを見届けることはできなかった。

おわりに 「東洋道德・西洋芸術」思想の構造と特徴

(1) 「東洋道德」と「西洋芸術」を両翼とする三層構造の日本の思想

はたして、強力な大砲を装備した巨大な軍艦を建造して、世界の海を制覇する西洋列強諸国の強大な軍事科学の奥には、それを可能にする、いかなる学問（西洋芸術）——西洋近代科学）が存在するのか。また、その西洋の学問は、自らが探求してきた東洋の学問（東洋道德）——「格物窮理」を中核とする朱子学」と、一体、どのような関係にあるのか。知的好奇心の旺盛な象山が最も苦心したところであった。

はたして東西両洋は、矛盾し対立する関係にあるのか、異質な両者を統合できる結節点はあるのか。これらの問題は、象山が、「東洋道德・西洋芸術」という思想を形成する際に、超えなければならぬ思索と判断の極み、極点であった。だが、象山の思索の基本的なスタンスは、いかなる異質な物事をも全否定せず、兵学者でもある自身の知見を活かして、「彼れを知り己れを知れば、百戦して殆あやうからず。彼れを知らずして己れを知れば一勝一負222す」という孫子の教えに依拠し、不変な朱子学の格物窮理の「理」をもって統合し、異質な西洋の學術技芸を積極的に受容し我が

物にせんとしたのである。

これまでみてきた象山の朱子学理解の独自性からすれば、彼が精通した易学理論によって対立的関係にある東西両者の矛盾点を止揚し統一する学問的な原理を発見するのは容易であった。儒学の中でも難解極まる経典である『易経』の説く理論の根本は、絶望の中に希望が内在すると説くところにある。『易経』は希望の哲学書であった。それ故に、朱子学が重要視する『易経』の理論からみれば、幕末期の危機的な時代状況や西洋の学問との対立関係も、先ずは現実を現実として受け入れ、そこに認められる矛盾や対立の関係を調和的に止揚し、より高次における統一的な関係性をもつて把握すれば、いかなる危機的状況をも打開することができる、この強固な信念が、象山にとって、まさに絶望を希望に転換する暗夜の灯火であった。

そのように問題を認識し思考する象山の精神と態度、そして思想と行動とが、朱子学理解において、『易経』を最も重視する象山の思想的スタンスの基本であった。彼は、『易経』の説く天地万物を貫通する「理」（天理）の一元的な普遍性が、東西両洋の学問に等しく内在するとの確信をもって、全く異質な別物と思われていた東西両洋の半円的な「理」の学問を、一元的に融合し全円的な統一世界に構築せんと企図したのである。

それ故に、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という思想は、あくまでも朱子学者である象山の「格物窮理」を最も重要な方法原理、否、目的原理とみる特異な朱子学理解の延長上において成立する思想であった。象山の、数ある儒学の経典の中でも、数理的思考を中核として、危機的な関係や状況を回避あるいは超克する『易経』の弁証法的な理論を重視して、旧套墨守を排して革新的な朱子学理解をグローバルに拡大し、西洋世界をも矛盾なく取り込んで敷衍化した思想、それが「東洋道徳・西洋芸術」思想の成立を決定づける思想的な契機となったのである。

近世実学思想の研究者である源了圓は、象山を「朱子学を物理優先の学に読みかえた経験的合理主義者」と評した²²⁾

が、朱子学の「格物窮理」(物理の探究)の基礎の上に洋学を把握して位置づけるといふ象山の洋学理解の基本精神は、早くも弘化元年(一八四四)、彼が洋学(蘭学)の本格的な研究に立ち向かう当初から一貫した思想であつた。このことを、象山自らが、次のように述べている。

朱子の意は程子(程頤)の説に従はれ、凡天下のものに即て其の理を窮めて知識の量を尽すと申すを、夫にては外馳の弊、之れ有り候間、吾心は即ち理にて天下の万物悉く我に備はり候へば、吾心の理をだに窮め候へば、夫にて事済と申事に成候。其異同の所に之れ有り候。西洋の窮理の科なども、やはり程朱の意に符合し候へば、実に程朱二先生の格致の説は、之を東海西海に於て皆準ずるの至説と存候義に御座候。程朱の意に従ひ候へば西洋の學術迄も皆吾学中の一端にて、本より外のものにては御座無く……²²⁴

東洋の日本人である象山の「東洋道德・西洋芸術」といふ思想は、西洋を西洋として、西洋科学を西洋科学として、西洋人と同じ精神や論理をもつて理解し統一する純粹な西洋の思想ではありえなかつた。当然のことながら、「東洋道德」の世界に生きる東洋人の象山は、「西洋道德」の西洋人にはなりえなかつたのである。その意味で、象山思想を西洋哲学の側の視点からみれば、論理的な整合性に欠けた幕末日本の折衷思想と評されても致し方のない一面がある。

同じ「真理」でも、「物理」と「心理」を峻別する西洋哲学の論理から東洋の儒教思想を批判した西周などの場合は、日本人である自己の精神世界に西洋の学問を本格的に取り込み、西洋人と同じ精神的な立場で日本近代化に関わろうとした。彼は、明治以降の西洋体験を経た正統な西洋学派の文明人たちの先駆者であつたのである。たしかに、彼ら

西洋学派の西洋学術を基準とする儒教批判には、正鵠を射た論理的な妥当性が認められる。

だが、先に論及したごとく、哲学者の古在由重は、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を評価する際には、「過去の思想を評価する時、なにがこんにちの見地から不足しているかをみとどけると同時に、それよりもむしろその思想がそれ以前の思想にくらべて、なにをつくわえたかをみきわめなければならぬ」と述べた²²⁶。歴史的な思想を理解する際の基本である。さらに続けて古在は、「われわれはわれわれの現代を絶対化するのではなく、この現代そのものを相対化してみなければならない²²⁷」とも述べている。時が過ぎてもなお生彩を放つ歴史理解の名言である。

人間も思想も、地理的・風土的・民族的・文化的などの現実的な諸条件の下で、時間と空間とで織りなす歴史的空間としての「時代」の中で、生成し展開する。幕末期の日本に侵攻する得体の知れない横暴な欧米列強諸国を、一体どのように理解して位置づければ、日本の国家人民の独立安寧を担保することができるのか。だが、そのために、覇権主義をもって北東アジアに侵攻する欧米列強諸国を全否定するのではなく、圧倒的な軍勢力を生み出している彼らの「西洋芸術」（西洋近代科学）の秘密を、日本人であることのアイデンティティ (identity) を担保する主体性（「東洋道徳」）をもって、積極的に理解し摂取することが最も賢明な対応であった。そこに象山の提唱し実践した「東洋道徳・西洋芸術」思想が日本近代化の指標となるべき歴史的な意義があったのである。

前述の源了圓は、「実践知」としての「実学」の概念を次のように規定し、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想を理解する際の基本的な視座を示している。

実学は純粋な知的要求、つまりアリストテレスのことばを使えば「理論知」に根ざす学問ではなく、行為の遂行ということをめざす「実践知」に根ざす学問である。（中略）実学というものは何の脈絡もない雑多な概念の集

合ではなく、ある状況のもつ困難な問題を解決することのできる内容を持ち、少なくとも当事者にとつては真実であり、そして自己のみならず社会にとつても有用であるという共通の性格をもつ実践知であるということができ⁽²²⁸⁾る。

上記のような実学概念の規定に照らして、象山の「東洋道德・西洋芸術」思想をみれば、まさしく外圧に挑もうとする幕末動乱期の実学思想であった。その思想は、象山が、黒船来航という形で眼前に迫った困難に直面したときに、危機を打開し救済する原理と方途を指示する実利有用の実学思想として展開した思想である。しかも、その思想は、幕末期のみに有効な思想ではなく、動乱の幕末期に進行していた日本近代化を推進する思想でもあり、明治期以降の本格的な日本近代化の指標となりうる思想でもあったのである。それ故に、古在由重が、象山の「東洋道德・西洋芸術」思想を、「明治維新を思想的に準備した人々のほぼ共通するスローガン⁽²²⁹⁾」と捉えたのは、「東洋道德・西洋芸術」思想の歴史的な存在意義を的確に理解したものと見える。

同様に象山思想の根底に易学が存在するという基本的な観点から、幕末期という時代性に即して象山の「東洋道德・西洋芸術」思想を正統に理解したのが、下記のような象山理解を示した石毛忠(一九三八)、防衛大学校名誉教授である。

天人合一思想に立脚する易道は「西洋芸術」の及ばない人事と宇宙自然の相関を明らかにし、占筮を通して将来を予知せしめ、変化に対応する道を教えてくるものである。それ故、激動の時代に形成された象山の知的世界において、易道が朱子学と深く結びつき、「東洋道德」と「西洋芸術」を基礎⁽²³⁰⁾づけていたのである。

今から百六十年近くの歳月が過ぎた幕末期の思想を、歴史が展開する時系列の方向から同時代人の目線で、幕末期の国家存続の危機に遭遇した歴史的現実をリアルに把握するという同時代史的な視座から、象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想の幕末期以降の日本における思想史的な存在意義や時代的役割を、今、改めて吟味しなければならない。

(2) 幕末期における「東洋道徳・西洋芸術」思想の意味と役割

詮ずるところ「東洋」と「西洋」、「道徳」と「芸術」という四つのアイテムの組み合わせは、①「東洋道徳・東洋芸術」、②「東洋道徳・西洋芸術」、③「西洋道徳・西洋芸術」、④「西洋道徳・東洋芸術」という四組できる。はたして、幕末期日本における国家の危機的な時代状況の下で、内憂外患の危機を超越して国家人民の独立安寧を図り、主体的に西洋の芸術文化を受容し、日本の近代化を平和裏に推進するために有効な思想としては、一体、いずれの選択肢が最も妥当性があり現実的なものであったのか。

比較文化研究の平川祐弘（一九三二—、東京大学名誉教授）は、「東洋道徳・西洋芸術」に替わる学術的な思想表現として「和魂洋才」を用い、西洋文明に対する日本人の対応様式を分析した。だが、象山思想の「東洋道徳・西洋芸術」と「和魂漢才」から転化した「和魂洋才」とは、本質的に似て非なる構造と意味をもつ思想表現である。

同氏は、西洋文明に対して日本ないし日本人の取り得る進路の可能性として、「和魂洋才」「和魂和才」「洋魂洋才」の三パターンをあげ、「洋魂洋才」は理論的には可能であるが非現実的として除外した。その上で、幕末期以来、日本近代化の思想とされてきた思想が「和魂洋才」であるとして、その歴史的かつ現代的な位相について次のように述べている。

「洋魂洋才」や「和魂洋才」は、近代化の人間の基礎などとして、過去にも説かれ、現在でも問題とされることのある、日本乃至日本人の進路の公式だが、今日の日本人は、自分たちが西洋人ではない以上、「洋魂洋才」という指針はたとえ主張したくとも主張しにくい、さりとて「和魂洋才」を主張するには「和魂」についての自覚がなく、一種のとまどいを覚えているのが現状である。

世界の中の日本の今をみつめ、明日の在るべき日本の姿を考えようとするとき、AI (artificial intelligence: 人口知能) や IT (Information Technology: 情報通信技術) が支配する高度に科学技術(西洋芸術)が発達した高度情報化社会の日本の「今」を判断基準とする視座からではなく、幕末動乱の時代を生きた象山と同時代人の歴史的な視座から、「東洋道徳・西洋芸術」という象山思想の歴史的な意味と役割を、追体験的な象山理解の手法による歴史認識をもつて、主體的に検証しなければならぬ。時の流れと共に去り行く現在の今を基準として過去をみるならば、いかようにも解釈し評価することができる。それ故に、現代人が、自らが生きて存在する今を判断基準として、いかに過去を判断し評価するかは自由である。だが、自由を行使するには、歴史的事実に対して謙虚に向き合い、また自己の言説には責任を持たなければならない。

佐久間象山という一人の人間の軌跡を時系列で見れば、彼は幕末期という非常な時代の非常な課題に遭遇し、それを打開するために、当時の日本における伝統的な儒学思想の新たな解読の可能性に挑んだ変革者であった。また、幕末期という空間的な歴史の断面からみれば、象山は、前近代的な東洋世界に存在する日本という狭小な国家的視座から脱却して、全円的な近代世界に位置する日本というグローバルな視座から、幕末期の難局打開に立ち向かおうとした勇氣ある挑戦者であった。

さらに、時間の流れでみれば、象山は、「東洋道徳・西洋芸術」という思想の下でのスタテックな近世的世界観から脱却してダイナミックな近代的世界観へ転換することを可能とするワールドワイドな視座をもった変革者であり、その歴史的な流れを受け継ぐ数多の後継者を輩出した教育的な功績もまた非常に大きい。

それ故に、象山の「東洋道徳・西洋芸術」という日本近代化の思想は、単なる東洋と西洋の学術技艺の所長を「併合」や「接ぎ木」をした折衷思想などという単純なものではなく、象山史料の字面の解釈に拘泥した枝葉末節レベルでの理解や評価を超えたものである。あの激動の幕末期に、「東洋道徳・西洋芸術」に取って代われる別の思想がありえたのか。象山は、幼少期に父親から受けた文武両道の教育によって、「天人合一」の精神を基本とする武士道精神を血肉化し、宇宙の根源であり絶対者である「天」の「理」に準じて生きる倫理道徳的な心情を基盤とする、日本人の伝統的な生き方を継承する思想を形成したのである。

象山は、儒教道徳（格物窮理を基本とする朱子学）という東洋の伝統的な思想を基礎として、異質な西洋の学術文化を主体的に受容し、外来文化である西洋（欧米）と東洋（中国）の学術文化を両翼とした日本近代化の実現を担う日本人の主体形成の思想として、「東洋道徳・西洋芸術」という思想を形成した。幕末期の内外共にカオス的な時代状況の下で形成された「東洋道徳・西洋芸術」という思想は、東西両洋の学術技艺の真髄を理解して摂取するに際して、日本人による日本人のための新生日本の構築を可能にする。日本人の主体性はあくまでも日本人自身にあり、それは日本の伝統的な学術文化に基づく日本人の伝統的な生き方に主体形成の基礎をおく、という思想であった。西洋（欧米先進諸国）・東洋（東洋の儒教文化を形成した中国）・日本（東洋の儒教文化を積極的に摂取し、それを日本の風土や歴史に定着させて日本化させた日本の思想）という三極からなり、それらの思想形成の要因を、三角形の三層構造をもって組み上げられた思想が「東洋道徳・西洋芸術」である、と理解できる。それ故に、その思想は、構造的にも東洋の

思想であり、何よりも日本の思想である、という思想構造上の特徴をもつものである。

それら東洋・西洋・日本の三極が有機的に結合した新生日本の学問文化を形成する要因には、第一に西洋諸国の「西洋芸術」、すなわち自然科学を内実とする洋学(西洋科学)がある。それは古代以来、東洋では「形而下学」(『易経』)として把握され、特に儒教―朱子学における重要概念である「格物窮理」の「理」が、西洋の学問の真理探究の「理」と通底する普遍的な概念と理解されてきた。また、第二には、国家の在り方や人間の生き方を説き示す古代以来の「東洋道德」は、西洋の倫理道德(人間に関する「心理」)に対応するものである。だが、不幸にも英国をはじめとする西洋列強諸国は、強烈な軍事力を背景に経済的権益を求めて東アジアに侵攻し、アヘン戦争に象徴されるような、人間としての道德倫理に逆行する悪逆非道の振る舞いを展開した。その歴史的な事實は、日本をはじめ東洋諸国の人々に、西洋には「西洋道德」が存在しないという冷酷悲惨な現実を見せつけ、日本を含めた東洋人の西洋認識の基本を形成したのである。

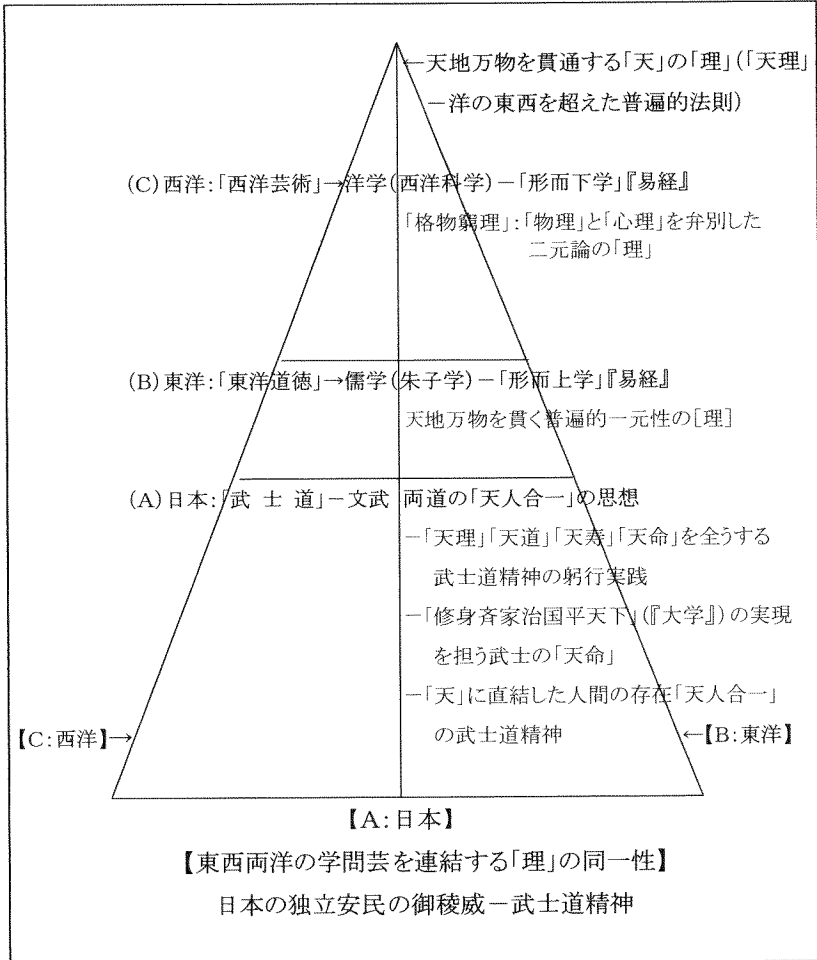
叙上のような「西洋」と「東洋」における「芸術」と「道德」とを一円統合し、新生日本の羅針盤―国是となるべき思想として、幕末動乱の時代を乗り切り、日本人による日本人のための独立安寧の国家を形成することが、「東洋道德・西洋芸術」思想の形成者である象山の切なる願いであった。

叙上のような「東洋」「西洋」を両翼とする新たな「日本」の思想は、三極が絡み合う「東洋道德・西洋芸術」という思想の構造である。それを可視化すれば、次のように三角三層に図式化することができるであろう。

次の図は、「東洋道德・西洋芸術」思想の、東洋・西洋・日本という三つの思想形成要因が相互に連携して三角三層を形成し、統一された一つの全体世界に融合された構造の思想世界を表現している。「東洋道德・西洋芸術」という思想は、象山が、「東洋」(中国を中心とする東洋の儒教文化圏の伝統的な国家や人間の在り方)―「東洋道德」の「道

【図解】

「東洋道徳・西洋芸術」思想の形成要因と構造的特徴
—「西洋芸術」と「東洋道徳」及び日本の「武士道」の関係構造—



徳」と、西洋（欧米先進諸国に発達し高度化した精緻な科学技術文明―「西洋芸術」という二つの異なる外来の要素を、単に「接ぎ木」や「接合」したのではなく、それら両翼を朱子学の格物窮理の一元的な「理」をもって結合した、日本人の主体性を形成し、招来すべき新たな日本の近代国家像を構想する三極三層連関の日本の思想（皇国の大学問）を描写したものである。

なお、付言しておくべきことは、象山が武道の達人であり有能な兵学者であったことに関わる彼の人間性の問題である。象山は、いかに我が身が危険で過酷な窮地に立たされても、意気消沈したり悲憤慷慨することは決してなく、冷静沈着、しかも武術の達人でありながら一度たりとも武士の象徴である伝家の宝刀を抜くことはなかった。また、兵学者である彼は、いかなる戦争をも肯定せず、ひたすらに「孫子」の「百戦百勝は善の善なるものにあらず。戦わずして人の兵を屈するは善の善なるものなり」との信念を堅持して、欧米先進諸国が植民地獲得に鎗を削る覇権主義の時代にあつて、鎖国日本の開国和親・進取究明・文明開化を説き、不戦平和の実現を切願し行動したのである。

象山は、剣をペンに持ち替えて、国家存亡の危機にさらされた幕末期日本の国難打開に挑み、国家人民の治国安寧の実現に貢献できる「真学問」（「東洋道德・西洋芸術」の構築をもって、「天命」である国家人民に対する「報国洪恩」という武士である自分自身に課せられた天与の責務（天命）を全うせんとした。幕末期を共に生きる同時代人の感覚をもって、象山の人の思想の軌跡を真摯に追体験するとき、やはり象山の生き方の本質は、格物窮理の偉大な朱子学である前に、それを支える「天人合一」の武士道であった。叙上のような象山および象山思想「東洋道德・西洋芸術」の理解が可能となるのである。

【注】

- (1) 福澤諭吉『学問のすゝめ』「初編」(岩波文庫版、一九四二年)、一八頁。
- (2) 『大隈伯爵日譚』(富山房、明治二八年)、三〇―三二頁。
- (3) 板沢武雄『日蘭文化交渉史の研究』(吉川弘文館、一九五九年)。同書は、板沢が、昭和二九年(一九五四)に法政大学から文学博士の学位を授与された論文である。
- (4) (5) 同上、板沢武雄『日蘭文化交渉史の研究』、六三頁。
- (6) (7) (8) 同上、板沢武雄『日蘭文化交渉史の研究』、七二頁。
- (9) (10) 同上、板沢武雄『日蘭文化交渉史の研究』、三〇五頁。
- (11) 古在由重『和魂論ノート』(岩波書店、一九八四年)の冒頭の「そえがき」。同書は、はじめ岩波講座『哲学』第十八卷(一九七二年)に収録された論文を中心にとめられた著書である。
- (12) 同上、古在由重『和魂論ノート』、九五頁。
- (13) 同上、古在由重『和魂論ノート』の「まえがき」。
- (14) 同上、古在由重『和魂論ノート』、八三―八四頁。
- (15) 同上、古在由重『和魂論ノート』、六九頁。
- (16) 佐藤昌介『洋学史の研究』中央公論社、一九八〇年。
- (17) (18) 同上、佐藤昌介『洋学史の研究』、一七六頁。
- (19) 同上、佐藤昌介『洋学史の研究』、二〇四頁。
- (20) (21) 同上、佐藤昌介『洋学史の研究』、二四六頁。
- (22) 同上、佐藤昌介『洋学史の研究』、二二六頁。
- (23) 池田哲郎「佐久間象山と蘭学―象山蘭書志―」、『福島大学学芸学部論集』一九五九年三月。
- (24) 坂田吉雄『明治維新史の問題点』未來社、一九六二年。
- (25) 同上、坂田吉雄『明治維新史の問題点』、六〇頁。
- (26) 同上、坂田吉雄『明治維新史の問題点』、二二二頁。
- (27) 同上、坂田吉雄『明治維新史の問題点』、一四八頁。
- (28) 松浦玲『明治維新私論』現代評論社、一九七九年。

- (29) 同上、松浦玲『明治維新私論』、八九頁。
- (30) 同上、松浦玲『明治維新私論』、九〇頁。
- (31) 丸山眞男は、父親のジャーナリストであった丸山幹治(侃堂、一八八〇—一九五五)が信州出身(信州埴科郡清野村、現在の長野市)で、祖父の丸山清蔵が象山と同じ松代藩の藩士であった(『長野県歴史人物大事典』郷土出版、一九八九年、六六八頁)。
- (32) 丸山眞男『忠誠と反逆』筑摩書房、一九九二年、一三—一五六頁。
- (33) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、三三頁。
- (34) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一三四頁。
- (35) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一一四頁。
- (36) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一一四—一二五頁。
- (37) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一五二頁。
- (38) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一四一頁。
- (39) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一三五頁。
- (40) 同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一四二頁。
- (41) 佐久間象山『省警録』。全漢文の原文は、増訂版『象山全集』(全五巻、以下、単に『象山全集』第〇巻と記載)の第一巻に所収。本稿では、その解説版である飯島忠夫訳注『省警録』(岩波文庫、一九四四)を使用。以下、岩波文庫版『省警録』と略記。
- (42) 高橋礪一『洋学思想史論』新日本出版社、一九七二年、二二—二頁。
- (43) 松本三之介『天皇制国家と政治思想』未来社、一九六九年。
- (44) (45) 同上、松本三之介『天皇制国家と政治思想』、八四—八五頁。
- (46) 同上、松本三之介『天皇制国家と政治思想』、九三頁。
- (47) 植手通有「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」、岩波書店、日本思想大系五五『渡辺華山 高野長英 佐久間象山 横井小楠 橋本左内』の「解説」、一九七一年、六六—六頁。
- (48) 同上、植手通有「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」、六七—三頁。
- (49) 同上、植手通有「佐久間象山における儒学・武士精神・洋学」、六六—六六七頁。
- (50) 本山幸彦『近世儒者の思想挑戦』思文閣出版、二〇〇六年、二三—三頁。
- (51) 同上、本山幸彦『近世儒者の思想挑戦』、三三—五頁。

- (52) 日本実学史研究をリードした源了園には、『徳川合理思想の系譜』(中公叢書、一九七二年)、『実学思想の系譜』(講談社学術文庫、一九八六年)、『徳川思想小史』(中公新書、一九七三年。中公文庫、二〇二一年)、『近世初期実学思想の研究』(双文社出版、一九八〇年)などの作品がある。
- (53) 同上、源了園『徳川合理思想の系譜』、二三三頁。
- (54) 同上、源了園『徳川合理思想の系譜』、一九六七年、一〇一頁。
- (55) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、一〇一頁。
- (56) 『象山全集』第四卷、嘉永七年(一八五四)三月と推定される「小林又兵衛宛書簡」、一四二―一四三頁。
- (57) 同上、『象山全集』第四卷、「小林又兵衛宛書簡」、一四二―一四三頁。
- (58) 象山の西洋砲術教授は、一般には「訂正及門録」(『象山全集』第五卷に収録)の記録開始時とされる嘉永二年(一八四九)からはじまるとされてきた。が、それは誤解である。事實は、嘉永元年からである。詳細は、坂本保富論文①「佐久間象山の門人確定に関する先行研究の検討(Ⅰ)―井上哲次郎・宮本仲による「及門録」の紹介―」(平成国際大学『平成大学論集』第二三号、二〇一八年三月)、②「佐久間象山の門人確定に関する先行研究の検討(Ⅱ)―増訂版『象山全集』所収の象山門人帳「訂正及門録」の分析―」(平成国際大学『平成国際大学論集』第二四号、二〇二〇年三月)を参照。
- (59) 『象山全集』第一卷に所収「象山文稿、安政四年春 孔子夫の画像に題す」、同書七七―七八頁。同様に、「東洋道徳・西洋芸術」の思想的意味を説明している史料には、安政四年の山寺源大夫宛書翰(同上『象山全集』第四卷六三三頁)がある。
- (60) 岩波書店、日本思想大系三五「新井白石」、一九頁。
- (61) 岩波文庫版『易経』下巻、二四六―二四八頁。
- (62) 佐藤一斎『言志叢録』は岩波文庫『言志四録』に所収、同書二七五―二七六頁、『言志叢録』(八〇―八二歳、一八五二―一八五三年に執筆)の第三四條(岩波文庫版『言志四録』、二七五頁)。
- 佐藤一斎著『言志四録』とは、①『言志録』(全二四六条、四二―五三歳、一八三二―一八三四年に執筆)、②『言志後録』(全二五五条、五七―六七歳、一八二八―一八三八年に執筆)、③『言志晩録』(全二九二条、六七―七八歳、一八三八―一八四九年に執筆)、④『言志叢録』からなる。
- 全て漢文で書かれた『言志四録』は、全四冊からなり、全一一三三條という大著である。一斎が後半生の四〇年間をかけて、推敲に推敲を重ねて書き上げた畢生の著書であり、その文体と内容からして日本の「論語」と呼ぶに相応しい名著である。
- (63) 岩波文庫版『易経』の高田真治「解説」、一二頁。
- (64) 『象山全集』第三卷所収、天保十三年(一八四二)十一月三十日付「山寺源大夫宛書簡」、二二二頁。
- (65) 『象山全集』第三卷所収、天保十三年(一八四二)十一月三十日付「山寺源大夫宛書簡」、二二二頁。

- (66) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波文庫、一〇五頁。
- (67) 前掲、M・B・ジャンセン編『日本における近代化の問題』、一五六―一六二頁。
- (68) (69) 同上、M・B・ジャンセン編『日本における近代化の問題』、一五九―二六〇頁。
- (70) 江藤恭二『幕末の客観状況と近代教育への模索』所収、同書三一頁。
- (71) アメリカ・アジア学会(Association for Asian Studies)の特別プロジェクト会議である「近代日本研究会議」(The Conference on Modern Japan)の「予備会議」が、一九六〇年に日本の箱根で開催された。この会議における代表的な研究成果をまとめた最初の報告書が、M・B・ジャンセン編、細谷千博編訳『日本における近代化の問題』(岩波書店、一九六八年。Edited by Marius B. Jansen, "CHINGING JAPANESE ATTITUDES TOWARD MODERNIZATION", Princeton University Press, Princeton, 1965年)であった。
- (72) 同上、M・B・ジャンセン編『日本における近代化の問題』、一六七頁。
- (73) 「西周伝」(『西周全集』第一卷、宗高書房、一九六〇年、六一〇頁)。
- (74) 播本崇史「西周の儒教批判―『百一新論』卷之上再考―」(『国際哲学研究』第七卷、二〇一八年三月)。
- (75) 前掲、『西周全集』第一卷、『百一新論』卷之下、二八八頁。
- (76) 前掲、播本崇史「西周の儒教批判―『百一新論』卷之上再考―」(『国際哲学研究』第七卷、二〇一八年三月)。
- (77) 同上、播本崇史「西周の儒教批判―『百一新論』卷之上再考―」。
- (78) 前掲、『象山全集』第三卷、弘化四年(一八四七)十月二十二日付「川路聖謨宛書簡」、四〇八頁。
- (79) 同上、『象山全集』第二卷「象山浄稿」所収の「贈永山生」(原漢文)、嘉永年間初期の私塾「象山書院」時代と推定、同書五一―五二頁。
- (80) 同上、『象山全集』第一卷「象山浄稿」所収の「増小林炳文」(原漢文)、五一頁。
- (81) 前掲、島田虔次『朱子学と陽明学』、九二頁。
- (82) 岩波文庫版『論語』、一五六頁。
- (83) 前掲、島田虔次『朱子学と陽明学』、七九頁。
- (84) 同上、島田虔次『朱子学と陽明学』、六五頁。
- (85) 同上、島田虔次『朱子学と陽明学』、一〇五頁。
- (86) 同上、島田虔次『朱子学と陽明学』、八七頁。

- (87) 前掲、佐久間象山『省響録』岩波文庫版、一〇二頁。
- (88) 前掲、島田虔次『朱子学と陽明学』、一〇四頁。
- (89) 同上、島田虔次『朱子学と陽明学』、一〇六頁。
- (90) 前掲、『象山全集』第一卷「象山浄稿」所収「邵康節先生文集序」、六〇頁。
- (91) 例えば「再解釈」「読みかえ」という表現の象山理解の新しい視座を提示した丸山眞男は、「象山の思考方法の特色」は「当時の認識用具の再検討」ということを意味し、「古典の読みかえによって儒教のカテゴリを新しい状況のなかで再解釈してゆくとというやり方(前掲、丸山眞男『忠誠と反逆』、一五二頁)と捉えている。そのような象山の儒教の「再解釈」「読みかえ」という思考性の本質を、丸山は、「古の聖人が今の世に生まれたならばどう考えるか、あるいは十七世紀の状況のなかでとられた鎖国政策を、十九世紀の世界と日本の状況の中で翻訳すればどうなるか、いつもこういうように考えを進めていた。そこに象山の思考において着実性と弾力性とが結びついていた秘密がある」と説明している(同上、丸山眞男『忠誠と反逆』、一五三頁)。
- 叙上のような丸山の「再解釈」「読みかえ」の理論は、孔孟の教えの原点に戻って現実世界の問題を理解する古学派(山鹿素行の「聖学(古学)」、伊藤仁斎の「古義学」、荻生徂徠の「古文辞学」)の理解と同じであり、殊更に新しい象山理解とは言い難い。幼少期から格物窮理の朱子学を学んだ象山の朱子学理解の仕方は、学びの当初から現実問題への実践的対応を重視する武士道精神の教育を受けて形成されたものである。そのような象山の斬新な朱子学理解は、当時の伝統的な儒学界の儒教理解からみれば、「革新的」あるいは「創造的」と呼ぶに値する独自の朱子学理解とみるべきである。
- (92) 前掲、高橋碩一『洋学思想史論』、四九頁。
- (93) 前掲、岩波文庫版『易経』上「解説」、一一頁。
- (94) 朝日新聞社『易』上巻、一九七八年、本田濟「解題」、八頁。
- (95) 前掲、岩波文庫版『易経』上「解説」、一一一―一三頁。
- (96) 同上、岩波文庫版『易経』上「解説」、一二頁。
- (97) 前野喜代治『佐久間象山再考』銀河書房、一九七七年、一九一―一九二頁。
- (98) 前掲、岩波文庫版『易経』上「解説」、一三頁。
- (99) 前掲、『象山全集』第一卷「文稿」所収「題孔夫子画像」、七七―七八頁。
- (100) 『易経』「繫辞上传」に説かれた「太極↓兩儀↓四象↓八卦↓十六卦↓三十二卦↓六十四卦」というように、易理の中核概

- 念である「兩儀(陰陽)」が二倍法の規則性をもって生成発展し六十四の「卦」に至る。それら個々の凶象に名称「卦辞」が付されて「六十四」の「卦」ができてゐる。「卦辞」の基本的な意味は古代より記されているが、当面する問題の解決に向かつて、さらにどのように読み解くかは、易者の力量である。
- (101) 前掲、『象山全集』第一巻所収『礮卦』の「叙(原漢文)――予の先君子淡水先生周易を好み、毎夕之を読み、必二兩卦畢り、而して後就寝。故予二三歳時、能く耳に熟し、六十四卦名を誦す。稍長じて漢宋諸家易説を受けれる」。
- (102) 前掲、岩波文庫版『易経』「繫辭下伝」下、七二頁。
- (103) 同上、岩波文庫版『易経』「繫辭下伝」下、二七三頁。
- (104) 源了圓『佐久間象山』、吉川弘文館、二〇二二年、一三三頁。
- (105) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)十一月二十六日付「羽倉外記宛書簡」、九四頁。
- (106) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永六年(一八五三)二月「大槻磐溪宛書簡」、一一四―一七頁。
- (107) 神田孝平『先師梅里先生を祭るの文』明治十八年(源了圓『佐久間象山』吉川弘文館、二〇二二年、一一〇頁)。
- (108) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)十一月二十七日付「恩田頼母宛書簡」、九九頁。
- (109) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)十一月七日付「竹内八十五郎宛書簡」、九二頁。
- (110) 前述、岩波文庫『福翁自伝』、八五頁。
- (111) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)一月二八日付「加藤弘之宛書簡」。
- (112) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)一月二八日付「加藤弘之宛書簡」。
- (113) 前野喜代治著『佐久間象山再考』銀河書房、一九七七年。
- (114) 前掲、『象山全集』第四卷、嘉永五年(一八五三)、「松代藩留守居津田転より庄内侯への返簡」、一一二頁。
- (115) 「拙著砲卦文字之れ無き門人の為めに国訳の義相願ひ候」(同上、『象山全集』第四卷、嘉永六年(一八五三)二月十七日付「山寺源大夫宛書簡」、一二二頁)。
- (116) 同上、『象山全集』第四卷、嘉永六年(一八五三)二月十七日付「山寺源大夫宛書簡」、一二二頁、一〇八頁。
- (117) 新井白石『西洋紀聞』上巻、岩波書店、日本思想大系三五所収、一九頁。
- (118) 前掲、『象山全集』第一巻「象山先生文稿」、二二七頁。江戸の神田阿玉池に朱子学の私塾を開いた三十代前半(天保年間後期)の作品と推定。
- (120) 前掲、岩波文庫版『省警録』第三条、一八頁。
- (121) 『幽囚録』は山口県教育委員会編纂『吉田松陰全集』(大和書房、一九七三年)第二巻に所収。

- (121) 前掲、岩波文庫版『省警録』。七七頁。万葉假名の原文は同書一二三頁。
- (122) 前掲、『吉田松陰全集』第二巻所収『幽囚録』の「跋」、七〇頁。
- (123) 同上、『吉田松陰全集』第二巻所収『幽囚録』の「獄中より家兄伯教に上る書」、八六頁。
- (124) 松陰は、「大和魂」の和歌に続いて、「蓋し武士の道は此に在り。願はくは私愛の爲めに大義に惑はるることなくんば幸甚なり」と「武士の道」(武士道を説いている)同上、『吉田松陰全集』第二巻所収『幽囚録』、八六頁。
- (126) 松本健一『佐久間象山』上巻、一一五頁。
- (127) 同上、『佐久間象山』上巻、一一五頁。
- (128) 前掲、島田虔次『朱子学と陽明学』、一〇一―一〇五頁。
- (130) 前掲、『朱子学と陽明学』、七一一―七二頁。
- (131) 前掲、『象山全集』第一巻所収「浄稿」「邵康節文集序」、六〇―六一頁。
- (133) 川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』(東海大学出版会、一九八二年)は、立教大学から博士の学位を受領した研究論文をまとめた著書である。
- (134) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、一三三頁。
- (135) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、一三三頁。
- (136) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三三〇―三三二頁。
- (137) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三三一頁。
- (138) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三三二頁。
- (139) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三二五頁。
- (140) 前掲、松本健一『佐久間象山』上巻、一一六頁。
- (141) 榎手通有や源了圓における象山の「詳証術」の解釈の仕方、川尻は厳しく批判している(川尻信夫『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、二八一―二八三頁)。
- (142) 同上、川尻著『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三二五頁。
- (143) 同上、川尻著『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三三三―三三二頁。
- (144) 同上、川尻著『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、三〇六頁。
- (145) 前掲、前野喜代治『佐久間象山再考』、一九二―一九八二頁。
- (146) 前掲、前野喜代治『佐久間象山再考』、一九二―一九八二頁。
- (147) 同上、前野喜代治『佐久間象山再考』、一九二頁。
- (148) 前掲、川尻著『幕末におけるヨーロッパパルティシダ受容の一断面』、二九頁。

- (150) 同上、川尻著『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇頁。
- (151) 前掲、『象山全集』第四卷、安政元年（一八五四）二月十九日付「川田八之助宛書簡」、一三〇頁。
- (152) 前掲、岩波文庫版『省覽録』、三一頁。
- (153) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇八頁。
- (154) 前掲、『象山全集』第四卷、安政元年（一八五四）三月二十二日付「勝麟太郎宛書簡」、四五六頁。
- (155) 同上、『象山全集』第四卷、安政三年（一八五六）五月六日付書簡「勝麟太郎より象山先生に贈る」、四五六頁。
- (156) 同上、『象山全集』第二卷「補遺」所収「目安書」、同書一八頁。
- (157) (158) 同上、『象山全集』第二卷「補遺」所収「目安書」、同書二七―二九頁。
- (160) 同上、『象山全集』第四卷、安政三年（一八五六）三月二十二日付「勝海舟宛書簡」、四五六頁。
- (161) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三一頁。
- (162) 前掲、『象山全集』第三卷、弘化三年（一八四六）正月九日付「飯島楠左衛門宛書簡」、三五六頁。
- (163) 象山が、交友の蘭学大家である鈴木春山、遠藤勝助、内田彌太郎の家を訪問した目的や経緯については、『象山全集』第三卷所収の弘化三年正月九日付「飯島楠左衛門宛書簡」（三五五―三五六頁）に記載。
- (164) 日蘭学会編『洋学史事典』その他を参照。
- (165) 前掲、『象山全集』第三卷、弘化三年（一八四六）正月九日付「飯島楠左衛門宛書簡」、三五六頁。
- (166) 同上、『象山全集』第三卷、弘化三年（一八四六）正月九日付「飯島楠左衛門宛書簡」、三五六頁。
- (167) 「読宋氏宇宙記」、一八五年。童女婦、『象山先生』第二卷「詩稿」所収「読宋氏宇宙記」、四五頁。
- (168) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇五頁。
- (169) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、二八四頁。
- (170) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇五頁。
- (171) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇三頁。
- (172) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇三―三〇四頁。
- (173) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ學術受容の一断面』、三〇五―三〇六頁。
- (174) 『崇禎曆書』とは、中国明朝の高官徐光啓（一五六二―一六三三）と彼の継承者の李天経（一五六五―一六三三）が、天文学に精通するイエズス会宣教師の協力を得て、西洋天文学と西洋数学に依拠した膨大な西洋曆書を漢訳し編纂した西洋曆算書の集

大成。四年の歳月をかけた国家事業であつた同書は、全一三五巻という膨大な分量の曆法書。同書は江戸中期の日本にも伝えられ、曆書の改訂や編纂に影響を与えた(日蘭学会編『洋学史事典』(雄松堂出版、一九八五年)、平凡社『世界大百科事典』第二版その他を参照)。

175) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、四四頁。

176) 前掲『象山全集』第四卷、安政元年(一八五四)二月十九日付「川田八之助宛書簡」、二三〇頁。

177) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、二七三頁。

178) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、二七四頁。

179) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、二七三頁。

180) 同上、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、二七四頁。

181) 三上義夫『文化史上より見たる日本の数学』(創元社、一九四七年)、四六頁。

182) 小倉金之助『数学教育史』、初版は一九三二年、改訂版は一九七三年、本書では改訂版を使用、同書二〇二頁。

183) 松本健一『佐久間象山』上下二卷、中央公論、二〇〇〇年。

184) 同上、松本健一『佐久間象山』上、一一四頁。

185) 前掲、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』、三〇五頁。

186) 日本学士院編『明治前日本数学史』全五卷、岩波書店、一九五四—一九六〇年に刊行。

187) 藤原松三郎『日本数学史要』(勉誠出版、一九五二年)、『日本数学史要』と『明治前日本数学史』の出版経緯と内容紹介については、『日本数学史要』における川原秀城「解説」(三一五頁)を参照。

188) 同上、藤原松三郎『日本数学史要』、九頁を参照。

189) 同上、藤原松三郎『日本数学史要』、九頁を参照。

190) 同上、藤原松三郎『日本数学史要』、川原秀城「解説」、九一—一〇頁を参照。

191) 二十七歳の象山が、天保八年(一八三七)五月に立案した松代藩の学政改革案「学政策」の中には、「算学医学等も此法に従

ひ相場割は幾月方程は幾日天元術は幾月内径は幾月寒感論金匱要略(傷寒論)の姉妹編といわれる漢方医学書」と、早くも「算

学」の重要性が論述されていた(『象山全集』第二卷「上書」、一一頁)。

192) 象山三十歳のときの女子教訓書「女訓」は『象山全集』第二卷に所収、一一—一四頁。

193) 前掲、島田虔次『朱子学と陽明学』、七一—七六頁。

194) 例えば『象山全集』第二卷所収の「砲学図編」(一一—一四三頁)、「迅発銃図説」(五—一三〇頁)などの設計図は、製作品の性格上、

いづれもが詳細な寸法の数値が記入された非常に複雑で緻密な製作図面である。これが大砲や軍艦などの製作図となると、求められる数理的に精緻な作成図面は極めて難解かつ膨大な分量となる。

(195) 明治五年(一八七二)頒布の西洋モデルの近代学校教育制度に関する日本最初の法律である「学制」は、全一〇九章の構成で、「大中小学区ノ事」「学校ノ事」「教員ノ事」「生徒及試業ノ事」「海外留学生規則ノ事」「学費ノ事」など、学校教育の全般に關する六項目を詳細に規定している。文部省編『学制百年史』(本編と史料編、一九七二年)その他を参照。

(197) 小倉金之助『日本の数学』岩波新書、一九七二年版、一四七―一五二頁。

198 同上、小倉金之助『日本の数学』、一六一頁。

199 前掲、『象山全集』第二卷「補遺」、八一九頁。

200 同上、『象山全集』第四卷、嘉永六年五月十日付「八田慎蔵宛書簡」、一四〇頁。

201 同上、『象山全集』三卷、天保五年(一八三四)五月二十二日付「佐藤一斎に贈る」、九十二頁。

202 同上、『象山全集』第一卷「題跋類」、四七頁。

203 例えば天保四年(一八三三)の一斎塾入門時における先輩門人の林鶴梁(一八〇六―一八七八)との徹夜の論争が有名である(宮本仲『佐久間象山』、五三―五四頁)に詳細な論争内容の記述。また、象山の西洋砲術塾で意見が合わず破門された門人には松代藩の長谷川昭道(一八一五―一八九七)や金兒忠兵衛(生没不詳)などがいた。

204 「天」の本来の語源は「仏教であるが梵語で巧妙の意味(「字源」)、その概念は広く東洋思想の全体に大きな影響を与えて浸透した。

前掲、本山幸彦『近世儒者の思想挑戦』、二四八頁。

前掲、佐藤昌介『洋学史の研究』その外の洋学史関係の著書、川尻信夫『幕末におけるヨーロッパ学術受容の一断面』など。

206 前掲、岩波文庫版『省警録』第一条、一七頁。

207 前掲、『象山全集』第一卷「象山先生詩鈔」(上)所収「説宋氏風論喜而作」、二〇頁。

208 前掲、岩波文庫版『省警録』付録「砲卦」、七〇頁。

209 前掲、『象山全集』第一卷「象山先生詩鈔」(上)所収「説宋氏風論喜而作」、二〇頁。

210 引用は前掲の『易経』岩波文庫版「下卷」「解説」、五二頁、四九頁。なお、象山の生き方の基本がいかに「易経」の思想に基づくものであったかということが、『易経』下卷の金谷治の解説文「宇宙と人生」(四七―五四頁)の叙述からも理解できる。

211 前掲、岩波文庫版『省警録』第一条、一七一頁。

同上、岩波文庫版『省警録』第一条、一九頁。

- (214)(213) 同上、岩波文庫版『省警録』第一条、七三頁。
- (214) 象山は、独自の主体的な朱子学理解から形成した自らの価値観、すなわち「理∨法∨情」という「理」を最優先する価値基準に則って物事の価値や優先順位を決定し遵守した(『象山全集』第一卷所収「文稿」の「雜」、一二七頁)。
- (215) 門人吉田松陰が海外密航事件で捕縛された裁判で、象山は無罪の主張とその論理を展開した。その詳細な経緯は、前述の松本健一『佐久間象山』下巻の「象山は卑怯だったか(六八一―七二頁)を参照。
- (216) 全国の上〇藩を超える象山門人の藩別入門者については、坂本保富『最新版「象山門人帳史料」の提示』平成国際大学『平成法政研究』(第一九卷二号、二〇一五年)を参照。
- (218)(217) 『大隈伯昔日譚』富山房、一八九五年、三〇―三二頁。
- (218) 坂本保富「象山の思想形成における父親の武士道教育の意義―幕末期における『東洋道徳・西洋芸術』思想成立への主体形成―」『平成法政研究』第三二卷第一号、二〇一七年十一月。
- (219) 山口県教育会篇『吉田松陰全集』大和書房、一九七三年、第二卷所収「幽囚録」、七〇頁。
- (221) 同上、「吉田松陰全集」第二卷所収「幽囚録」、四六頁。
- (222) 岩波文庫版『孫子』、四一頁。
- (223) 前掲、源子園『佐久間象山』吉川弘文館、一七二頁。
- (224) 前掲、『象山全集』第三卷、弘化四年(一八四七)十月二十二日付「川路聖謨宛書簡」、四〇八―四〇九頁。
- (225) 西周「百一新論(明治啓蒙思想集)」、筑摩書房、一三三頁。小池嘉明論文「幕末における「理」の変容―佐久間象山の場合―」(日本倫理学会「倫理学年報」第二六集、一九七七年)などを参照。
- (226) 合「前掲、古在由重『和魂論ノート』、二六九頁。
- (227) 源子園「開明思想としての実学」(源子園・末中哲夫編『日中実学史研究』所収、思文閣出版、一九九一年、四―五頁)。
- (228) 前掲、古在由重『和魂論ノート』、二七三頁。
- (229) 相良享・松本三之助・源子園編『江戸の思想家たち』所収の石毛忠「佐久間象山」、三二―一頁。
- (230) 平川祐弘『和魂洋才の系譜』河出書房新社、一九七一年、一〇頁。
- (231) 象山の「東洋道徳・西洋芸術」思想は、「東洋(中国)」と「西洋(欧米諸国)」を両翼として受容する日本の主体性(独立安寧)を担保する三角三層の構造である。だが、「和魂洋才」の方は「日本」と「西洋」とが直接的に対峙する直線的関係の構造である。漢学者であった象山は、中国誕生の外來思想である儒教を媒介として西洋と向き合い、両者を止揚して日本の主体性を

(232) 担保する「東洋道徳・西洋芸術」という日本の思想を形成した。
前掲、金谷治訳注『孫子』の「謀攻篇」(岩波文庫版)、三五頁。