

「東洋倫理」という思想

—西晋一郎の所説をめぐって—

中村 春作

一 近代に再生される儒教

橋川文三はかつて、国務大臣を務め戦後戦犯として終身刑を受けた著名な政治家、平沼騏一郎の「漢学偏愛」から説き起こして、大正十年、十一年、十三年（一九二一、二二、二四年）と連続して衆議院において全会一致で採択された「漢学振興に関する決議案」を紹介し、背景として昭和初期の状況をも顧みつつ、「なぜ本来歴史も国情も異なる数千年前の古代中国思想が、特殊な日本という政治社会の本体（＝国体）を擁護するものとしてたえず回顧され、引用されたか」という、ある意味では素朴な問いを立てている^①。そして橋川は、その「さし当たって」の答案として、第一に、明治開国において「儒学思想そのものの中に含まれる普遍主義の契機の援用によって、外国との交際という新しい状況を彼らにすでに知られていた論理社会のできごととして読みかえることにかろうじて成功した」記憶が「一般に国家の危機が意識された場合、ほとんど本能的にその打開のための処方箋を儒教古典の中に探し求めるといふ習性

を培養したであろう」という「仮説」、第二に「かなり平凡なことだが、儒教が東アジア世界に生まれた普遍的思想であり、同時に日本にもつと古く根をおろし、それだけにもつともよくなじまれた思考様式であるという事実」に由来する、「なんらかの理由で一般に西欧の思想文化への不信・疑惑が生まれた場合、反射的に想起されるものがアジアの思想・文化であり、その日本のステロタイプともいふべき儒教＝漢学である」ということ、そして第三に、「儒教が本来は普遍主義的教説であるにもかかわらず、日本の儒教信奉者の場合には、むしろ特殊主義への傾斜が強く、結局は日本の固有信仰と習合して民族主義の哲学として機能することが少なくなかった」「いいかえれば、それは国民道徳を代弁し、国体論を構成するものとなりやすかった」ということ、の三点をその理由として挙げている。橋川のこの「仮説」は今日の学問的関心からすれば、まさにこのような要件・仮説が、橋川も含めて我々にいかにも「妥当」なように、説得的に見えるのはなぜなのかという、近代が再構成した儒教理解そのものへの「問い返し」に今一度戻されるべきものの

ように思われるが、しかしともあれ、近代日本においてナショナルなものごとの提起や感情の集約化が行われるとき、なぜしばしば儒教や漢学的世界が呼び戻され再生されるのかという、橋川の「問い」の重みは今も変わらない。

明治十年前後の復古的漢学主義に始まり、今日のコンピュータ言語、ユニコードの漢字総数規制に対する漢字擁護論者の強い文化論的反発に至るまで、ナショナルな感情の発動と共に、かつて一度は「日本固有」のものならざる異物として、排除されたはずの儒教・漢字が回顧されるのはなぜなのか②。また、空騒ぎに終始した近年の「儒教文化圏」論争においても、なぜ新たな意匠の「アジア論」として、他でもない儒教が再生されたのか。しかしそれらに対して、何らかの歴史的・運命的な条件として通時的な回答を与えることは、実は逆に、そうした知的機制（自ら納得させる理由づけ）を構成した近代の視座の中に、閉じこめられてしまうことになるだけだろう。前に私は、「儒教文化圏」論争の思想的総括として、「儒教に関する近代以降のおびただしい研究の蓄積と、現在、政治的あるいは「文化論」的言説として登場する儒教イメージとの間には、大きな落差や断絶があるが、それらは共に、「儒教」という表象に仮託してなされた、近代の私たちの集合的自己像なのである。必要なのは、それら諸言説を強いて、もう一つ of 的思想史的物語りの中に一続きに収斂させて説明することではなく、諸言説の個々の生成の場面を、逐一歴史的に検証することであり、そうした作業を通じて、東アジアにおける「国民」という現存在に我々のありようが、「国民」の生成史を解剖するようにして、初めて問題化されてくるのではな

いか」と、見通し的に記したことがある③。すなわち、近代日本において、なぜ儒教・漢学がナショナルな動機のもとに再生され続けたのかという問いは、「近代」の各場面における日本人の自己確認のあり方を問う直すことであり、同時に、明治以来、連綿と「国民国家」を内から構成しつづける私たちの、近代的な要請から見いだされた、自らの儒教の来歴に「江戸思想」を客体視する作業としても、重要な契機となるはずのものである。

その際、近代日本における儒教の問題が、絶えず再構成されたその「中身」の妥当性、正・否の検討においてはではなく、まず何よりも「語り」のレベルで議論されるべきものであることは明らかである。文化変容・文化複合の連続的場面において、その都度の「内在化」、「内在—系統的発生」のストーリー化（日本文化論）がなされる過程で、儒教という表象が近代日本において、「国民」としての自己像構築に果たした意味を、何がいかに「語られ」、「国民の物語」として内在化していったのかという観点から、個別の場面で検証することこそが重要だからである。

以上の観点から見るとき、昭和初年から十年代にかけて、一九三〇年代日本の思想的言説の状況は、近代日本において、なぜ儒教があらためて選り取りられ、いかに過去の記憶が内部化し「日本化」され、そこに「東洋（東洋思想・東洋倫理）」という対西洋の記号が付されていったかという点で、我々に興味深い材料を提供しているように思われる。橋樑「王道の実践としての自治」（一九三二、昭和六）ほか、一連の儒学的あるいは道教的「王道論」の言説、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（一九三四、昭和九）、同『風土』（三五、昭和

一〇）、同『倫理学 上』（三七、昭和一二）、西晋一郎『東洋倫理』（三四、昭和九）、津田左右吉『シナ思想と日本』（三八、昭和二三）、武内義雄『儒教の精神』（三九、昭和一四）等々といった、この時期相連続した古典思想再構築の学問的試みは、何よりも、一連の思想的出来事としてとらえられなければならないだろう。共有する一定の知的機制の下に、初めて有意味なものとして成立した諸言説として、把握しなければならぬのである。その意味で、すなわち、古典研究が一定の思想言説として再構成され、学的權威を獲得していった時期という意味で、「日本思想史」の成立を「昭和の言説」として把握する議論は、的を射ている④。かくて、問われるべきは、当時共有された知的機制がいかなるものであったのかということであり、また、そこにおいていかなる言説が産出されたかということなのである。

以下、本稿では、西晋一郎という今日では議論されることの少ない、一哲学者の言説を検討しつつ、上記の諸問題への糸口を見つけてみたいと思う。もちろんそれは、西の哲学に今改めて再評価を与えようとか、あるいは思想家西晋一郎個人を批評せんとしてではない。近代日本における儒教の再構成の姿と、一九三〇年代における、「東洋思想」という新たな知的枠組み発現のありようが、彼の言説に顕著に見いだせるという点で、その倫理学説を検討するのである。

二 「礼」研究の境界

今日では、孤高の中国思想史家、西順蔵のちなみにおいて想起さ

れる人物として、あるいは近江聖人、中江藤樹を世に顕彰した学者として記憶される、西晋一郎（一八七三—一九四三）という哲学者・倫理学者がいる⑤。東京帝大哲学科を井上哲次郎門下生として卒業の後、広島高等師範学校教授、広島文理大学教授を歴任したこの学者は、現在では岩波文庫版『太極図説・通書・西銘・正蒙』の訳注者に名をとどめるばかりであるが、その履歴をかいま見れば分かるように、在世時は「国体・国民道徳」を提唱するイデオログとして、また篤実な教育者として広く世に知られ、多くの著述を世に残した人物であった⑥。西洋哲学研究（特にフイヒテ研究）から入り、「支那哲学」を経由して日本哲学（特に藤樹学）を論じたその学問的軌跡は、『倫理学の根本問題』（一九三三、岩波書店）、『実践哲学入門』（三〇、同）、『忠孝論』（三一、同）、『東洋倫理』（三四、同）、『尊徳・梅岩』（三八、同）、『東洋道徳研究』（四〇、同）、『藤樹学講話』（四一、目黒書店）等々、多数の専門的研究書に跡づけることができるが、その著作目録を目にして何よりも特徴的なのは、『近思録講義』（一九三〇、長野県伊那郡教育会刊）、『国家と教育』（三二、大阪府学務課刊）、『日本国体』（三五、文部省刊）、『我が国体と国民性』（三六、台湾総督府文教局刊）、『教学の根本』（四一、西先生愛媛の会刊）等々の、三十編以上にのぼる公刊された講演筆記の類であり、それらは、大量の著作群と併せて、当時西の哲学が、教育界を中心にいかに広範に受容されていたかを如実に物語るものである。しかしこうした西の思想的な営みは、当時の多くの「国体」論の著述が後にたどったと同様、今日ほとんど議論の俎上に上ることはない。「国体」の苦い記憶と共に戦後の思想史研究においては忘却されてきたのだ

が、それは、「国体」論の政治性に対する我々の拒絶感のせいだけではなく、それら学問的著述群が、今日の読者に訴えかける知的創造性を、すでに失ったためでもあるのだろう。

たとえばここに、『礼の意義と構造』と題する、小糸夏次郎との大部な共著がある〔⑦〕。昭和一二年（一九三七）国民精神文化研究所から刊行されたその書は、「礼は今日謂ふ所の文化に与る限りに於て古来支那人の生活形相の全般其物であつて、礼を知るは支那人を知ることであり、三礼に通ずれば大儒と謂はれたにも増して、今日礼を知るにはなほ広い学術を要することであらう。礼は支那人が人間を中心として天地万物すべてを各々其理に順つて連貫統一して、かくして人間生活を全くせる生活様式である」〔⑧〕とすることから、今日的要請に基づきつつ「支那人」の真相を古代以来の礼の内容に探求・記述したものである。「礼の意義」と「礼の構造」に二区分されたその内容は、「礼の原始的意義」「孔子の礼説」以降、古代儒家の礼説が詳細に解説されることから始まる。しかし、その目指すところは、今日の読者にとつて奇異に思われることだが、実に「支那」が近代国家統合にいかにも不適合であるかということをも、「支那」の歴史的特殊性の必然として描き出すことにあつたのである。

一般に中国礼学研究がこれまで、中世以降の礼をめぐる諸様相をその視野外に置き、古代の「三礼」〔『周礼』『儀礼』『礼記』〕を解釈してそこに説かれた官制・式次第を考証することを意味し、「偏向」ということが穩当でなければ「関心の極度の集中」を見せる、パランスを欠いたものであつたことはすでに小島毅により指摘されているが〔⑨〕、西のこの共著も、古代礼説の事細かな解釈・考証に終

始すること、支那の歴史的文化的特質を「形式主義」「合理主義」「家族主義」として、現代中国の姿まで、一貫するものとして通時的に言い尽くそうとするものであつた。そして、それら「礼」に見いだされる特質が、つまるところ「支那」が近代国家に不適合な所以であると、同書は、「満州国」建国（一九三二、昭和七）から日中開戦（一九三七、七月）に至る時代背景のなかで、力説するのである。

支那に於ける社会生活の根柢に、客観的普遍的道ともいふべきものが存在し、それによつて百般の生活が支配せられたことは、上述の如く民族としての統一すら否定するに至つたのであるが、外在的にみると、畢竟そこに支那文化の支那文化たる特殊の意義が有つたと言はねばならぬ。道德的合理主義が、何如に深くその生活に浸潤してゐるかについては、尚書を始め「荀子」天論篇、春秋左氏伝等の根本思想を通して窺はれるが、一方に於て君臣の人倫を重大視しながら、他面それを超えて、その奥に客観的道が考へられ、前者も後者によつて制約せられたところに、最も著るしいと言はねばならぬ。〔⑩〕

要するに、天が肉体も有たぬ抽象的なものであるところから、それと君主とを實在的に連結することが不可能であり、ただ内在的立場から觀念的に連結するより他になく、内在的觀念的連結は、何如に深められようとも徳から根源的自然にまで、畢竟合理主義を出でないことも当然である。然るに君主の絶対性は、絶対的超越的天と直接君主が結合せられてのみ成立するので、あくまでもそこに抽象を許さざる實在的連関が必要であ

る。随つて道家によつて何如に統一の真が把へられたとしても、天が抽象的であつてそれと現実の君主との間に実在的連関を付け得ぬかぎり、畢竟単に観念的真理たるに止まつて、それが現実的たり得なかつたことも已むを得ない。而して君主の絶対性が確立しなかつた支那に、真の国家統一が存し得なかつたのも、亦当然と言ふ他ない。(10)

ここに「客観的」とか「合理的」、あるいは「内在的」というのは評価しようとして言うのでは、もちろんない。これらは皆、「支那」の伝統的「特殊性」として、国家統一に不適合である必然性を語るための形容句としてある。こうして、古代「三礼」をめぐる西の研究は、一貫して日本の「国体」とは異なる「支那の特殊な国体」を明らかにするためのものであつたのであり、そこにこそ、『国体の本義』が刊行・配布されたまさにその同年（一九三七年）に、国体明徴運動の象徴たる「国民精神文化研究所」から発刊された、この書の面目があつたのである。そして、「あくまでも抽象的存在に終始して実在的でない支那の天人関係」ゆえに、そこに真の国家形成はあり得ない、と西らはしたのである。こうした種の考証学的「支那学」が、大正期の内藤湖南などに始まる「支那人に代つて支那の為に考」えるという中国への超越的な視点の成立（子安宣邦）(11)の果てにあるものであることは言うまでもないだろう。

知られるように、中国が近代国家たり得ない、中国人には近代国家形成能力が欠けているとする視点は、大陸進出に面した一九二〇年代以降日本の論壇に共通するものであり、この書が特別なわけ

はない。辛亥革命以降、混乱する中国内部の情勢と、日本を含む列強による半植民地化のなかで、列強側の対中国政策の思想的根拠として、中国非国家論は広範に流通していたのである。そうした流れにおいて、「国民国家形成にいち早く成功した政治能力をもつ日本人が中国人に国家形成を指導していくのは国家的使命であるという論理」（山室信一）も導きだされることになり(12)、また、日中開戦前夜に一旦論争の前面化した「中国統一化問題」は、開戦によつて実効性を失いつつも、戦中期を通じて常に伏流として潜在し、「形をかえて浮上し、戦時下の東亜新秩序をめぐる言説空間を規制することになる」（米谷匡史）のだが(13)、それら複雑に交叉した「中国統一化」問題の詳細については、筆者に今論じる用意もなく、ここではこれ以上立ち入らない。むしろ本稿での関心は、冒頭に掲げた橋川文三の設問にも関わるが、こうした問題構成が社会的生命を与えられ、学問的体裁をとつて現れるその際に、橋樑の大同思想や西晋一郎における儒教のごとく、なぜ当の中国古典思想があらためて選び取られ、中国色をあえて脱色した上で、新たな「帝国」の言説として用いられたのかということ、新たな歴史的段階での、内部に向けた「国民道德論」の本質として考えることにある。そこには、対アジアに向けての「帝国」進出に由来する政策的要請といった要因に重ねて、対西洋の「普遍的・国民思想」の主張（改めての国民の「内部化」）があり、それに相応する形での、自らの来歴（日本儒教の再定義の試みもからんでいた）である。一九三〇年代に多出する（往々「東洋」という名辞を冠した）国民道德論、倫理学の再編成は、そのような視点から思想的意味が明らかになってくるだろう。

ところで、同書においては、上に引用したように、固有の民族性・民族精神（「国民精神」）においてその思想の質が決定されるとする視角から、「特殊」中国に対する「普遍」日本の優位が語り出されるのだが、その際、中国古典に準拠しつつ、对中国の優位性の根拠は、日本自らの儒教の履歴（江戸期儒教）を振り返って、いかに語られたのであろうか。

而してかゝる（中国における＝筆者注）形式主義の一つの現れとも考へられる礼治的正名思想が、天子の礼樂を行ふ人格が特定たるものを必然とせず、たゞ客觀的禮樂の維持のみを主眼とするのも自然であり、それは又支那の國体の然らしめるところでもある。支那政治思想に於ける正名思想の意義については、後篇の構造を述べる場合に考へることとして、こゝではたゞ、孔子の礼治の一面にもそれがあるが、併しそれもあくまで支那的特質を帯び、形式主義もしくは文化主義の根柢を有つたもので、宋儒や我が國の學者の解した如き國家意識の上に根ざしたものでないことを注意するに止めて置く。我が國の學者の解釈は、寧ろ我が國國民精神の顯現として理解さるべきものである。（⑩）

ここに見られるのは、「支那的特殊性」に規制される中國思想の限界の指摘と、その、本来特殊性に彩られた學問を、「普遍性」に高める契機を「民族的」に内在したのが「宋儒」であるとする認定、そしてそれをより完全にしたのが「我が國の學者」であったという、屈折した議論の筋立てであり、そこからなされる儒學思想史の再構

成である。西晋一郎は、『近思錄』注解の講義中、「父子君臣は天下の定理、天地の間に逃るるところ無し」或いは「大君は吾が父母の宗子にして」の箇所において、以下のように言っている（⑪）。

シナでは君臣の道が歴史の實際でない。道理だけは上の如く程子などが云っている。……シナでこう云ってあるが、之を實行し得るのは日本のみである。我々はこの天下の定理に就いて確信を持ちたいと思うです。……宋學は儒教の發展したもので、この事は道理の上で云ったものであるが、歴史の事實にはならない。只だ日本のみ實際になつて居る。

すなわち、儒教の支那的特殊性は宋學の普遍主義において脱皮され、しかしそれは中國においては完全足り得ず、日本において「歴史の事實」として結実したとするのであり、それこそが我々の「國体」だ、と言うのである。儒教をその發生の起源から、本来一個の「國民道德」として、その土着性・固有性をいったん定義した上で、それを「普遍化」させた宋學、さらにはその宋學を實地に「國体」として土着し得た日本、という屈折した「語り」を以て、西は「國民道德論」を展開し、日本を發信者とする「東洋」的価値を対西洋に向けて説き出すのである。そうした彼の議論の帰結としてあるのが、主著『東洋倫理』であり、同著の分析から、我々はその議論のありようを、より明らかにすることができるとであろう。

三 「日本的」普遍的」倫理の成立

西晋一郎『東洋倫理』は、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(岩波全書一九)に相續いて、同年、岩波全書第二〇巻として刊行されたものである。当時の世評については「東洋倫理の内実として「政教一致」「経済道徳一致」「祭政一致」等の本質を説明し、わが国における朱子学、仁斎学、徂徠学の中に右の主意を追求している。この書は当時あまねく江湖の関心を引き、いわゆるベストセラ―のひとつであったという」(⑩)とする言があるが、詳しいことは分からない。むしろ私は、前に述べたように、このように簡明に(一)まとめられ得る中身、すなわち、「儒教の重要要素が「支那」の特殊性から断絶され、「朱子学、仁斎学、徂徠学」が秩序的に内在化されて、「東洋倫理」と化する」ことの意味合いを、当時の内なる「国民化」の課題に即応した儒教史再編成の「語り」として問題化したのである。

冒頭、「東洋倫理と言へば普通主として儒教を指す。仏教には固より倫理は具はつて居るが、宗教がその面目である。しかし宗教と道徳とが西洋に於て程に分れずにあるのが東洋の風であつて、儒教にもまた宗教の実は自からある」(⑪)とし、「儒仏、特に儒が我が固有のものと本と大いに其の性質を共にする所があり、西洋的に対して広く東洋的といふべき一種の共通性がある」(⑫)とするところから始まる西の『東洋倫理』は、「序言」以降、「一 学」の概念について「二 倫理の成立」「三 政教一致」「四 経済道徳一致」「五 祭政一致」「六 真理と教学」「七 義理の究明」「八 余論」

から構成され、後半に、「東洋倫理」の具体的展開として「朱子学・仁斎学・徂徠学について」と題する評論が付されたものであるが、ここでは、「国体」と儒教概念が混合した日本イデオロギーが展開される「政教一致」以下の中身を今あらためて復習することは避け、儒教の「日本化」＝普遍化という展開が示される点で興味深い、「二 倫理の成立」章の「語り」の様相を見ていくことにしたい。

「一 学」の概念について「章で、「我々の学と謂ふは学び習ふことであつて、教に対するものである」とし、「西洋の倫理学」に対して、「東洋の学」は修己治人の「実学」で、社会のすべてを覆うもの(狭義の倫理学を超えたもの)であることを主張した後、西は、「倫理の成立といふ、この成立といふ言葉に容易ならぬものがある」(⑬)と、ことさらに「成立」という契機に重大性を持たせる。そして、その「成立」を論じる「語り口」でもって、「倫理」が真に生命を有するのは、その民族的生地に支えられていることであること、それこそが全てを決定することを述べようとする。

生命の真といふ最も現実なるものも、最も具体的には此の私といふ一個人の我が国史への連続と寸分の隙なきものであつて、此の連続を失つたときは、万有普通の生命の真といふも私には只抽象的言語に過ぎない。天地有形の外に通ずる道もこれを証してこそ道である。これを証するは此の教化あつてのこと、この教化はこの国の歴史あつてのこと、その中に終始する私にして初めてかの大道も大道である。大道も此の人あつて成立する。この人はこの国この教化あつて成立する。(⑭)

そして、この倫理の「民族的成立」の過程は、朱子学の理氣論を引き合いに出すことで、さらに以下のように論じられていく。

倫理の成立については、先づ広く道理も此の人あつて成立する趣を知るべきである。ここに人間の尊尚なることを知るのである。人の人たるは其の靈なる、其の神なるにある。宋学では理は形なし、故に往くとして変ぜざるなし、神は万物に妙なりと言ふ。神とは理の無形にして変ぜざるなく、理のままなるを言ふ。理に対して気は形を成すものであるが、既に形を成せば理もまた賦せられる。而して理気二なしとは、綱齋は説明して「氣弱ければ弱いなりに理生まれつき、強ければ強いなりに理生まれつく。是れが即ち物の物たるところである。……」〔20〕

ここに、江戸中期、崎門派の儒者、浅見綱齋の言が引かれるのは、偶然のことではない。実にこの「気なりの理」という綱齋の言を掘り所にする中で、「活ける哲学は思惟者がその中に生育し、その中に没する歴史と具体的に連なり」、「其の形式と内容との特殊性を通して特殊性のままに普遍的な或る物を見る」ものであることが、西において言われるからである〔21〕。

理は無窮である。人生の理も無窮である。其の中に就て人生の綱領たるべきものとして君臣父子の理を取つて倫理を造立する。此所では人生一切の理も又人生と相連なつて間断のあり得

ない万有一切の理も、皆此の君臣父子の理の実現たる仁忠慈孝の徳によつて各々其の実にせらるべき所に実にせられ、かくしてかかる根本形態に於て人生は成立し、其の豊富なる内容もかかる国家的形相なりに実現せられる。理の絶対性の故を以て、

一一の理も各々其の自全的天地を有つ。〔22〕

かくして、浅見綱齋の言う「気なりの理」は、「国家的形相なりに実現せられる」「国民道徳」の根拠に転用され、またそもそも「理」であるが故に、その「国家的形相なりに実現せられ」た日本儒教の倫理はそのまま普遍性を有する（理一分殊）、と述べられるに至るのである。「(倫理の)成立」という言辭への西の執着は、實にここに係ってくる。これが危ういレトリックであることは言うまでもないが、ともかくも、西においてこのようにして、儒教が「支那的特殊性」を脱して、「日本的」個別性のままに「普遍」的倫理たることが主張され得たのだ。そしてそうした「日本的忠孝」論に結実する儒教の必然の展開という角度から、江戸期の思想史もまた、形作られていくのである。

儒教は漢人の国民道徳であることを先づ知るべきである。然し、いづこの国民道徳も其中に道徳普遍の真理を具せずしては国民道徳でもあり得ない訳であるから、儒教にも固より此普遍性は具はつて居り、此普遍性の故に我國民の道徳の資となること出来たのである。而して此の普遍を取つて彼の特殊を去ること何程か知つたものは三学派のうちでは朱子学者の中に出たの

で、徂徠学派は勿論のこと、仁斎学も此所の消息には通ぜなかつたと言つてよい。而して又これが王政維新の大業の精神方面に朱子学が關係があつて、他の二学派には殆どそのことの名なかつた故である。而してこれは又宋学の中にかかる取捨の活作用をなし得べきものが具はつて居たからである〔㉔〕。

こうして、もと「漢人の国民道德」たる儒教から、「漢」的特殊を去り普遍化をなしたものと見て、朱子学が取り出され、その、より完全なるものとして、崎門派朱子学が、明治維新を為した「国家道德」の源流という視角内に、「国民的倫理」の原型として規定されるのである。そしてそこを座標に、逆算的に、徂徠学派も仁斎学派も批評され、位置づけられる。日本自らの儒教の来歴Ⅱ江戸期儒教史の再構成である。

浅見綱斎の筭録の中に人とは人倫のことであると言つてあるが、朱子学から出て更に一步を進めた深い洞察が見える。人倫とは或は君臣、或は父子夫婦等に於ける対立關係であるが、此対立關係がそれとして成立するのは、対立を介して一体なるものが実現せられるからである。此所に抽象的個我即ちただの人類学的個体の否定を通じて具体的人間性がそれぞれ特殊なる人倫として成立するのである。……一切人倫の総体こそ君臣の人倫である。此理が歴史的国家として実にはせられて来たのが我国に於てである。……ここに先王を脱し、孔孟を脱し、程朱を脱し、古今を超え、東西を超えて、全然独立に我國の教が立つの

である。所謂先王の礼制といふ支那の歴史的客観的内容をそのまま無上の道と見る徂徠学は勿論、孔子宗ともいふべき仁斎学にかかる作用を期することは出来ぬ。外来の教が日本化せられるには彼の歴史的内容からの超脱と其普遍性の摂取と並びに我歴史的精神内容への連続が必要である。〔㉕〕

儒教の「日本化」とその「普遍的」価値は、このような思想史の「語り」において実現するのだ。宋学・朱子学の根幹は、普遍思想展開の中において「シナの国民道德を主張したこと」にあり、日本の古学派はそれに思い至らなかつた点に欠陥がある、とされ、「我が国に於て徳川時代に朱子学が力が発揮したのは、性理の学ではなく、義理の究明に重きを置いたところにある。尊王の精神を鼓吹したのは宋の義理の学に得たところがある」とされる〔㉖〕。宋学の「普遍的」義理の学は、それを歴史的「実体」として保持してきた日本の「国民精神」と邂逅することで、真に実現せられたとするのである。ただ、こうした崎門派朱子学への過剰な意味づけからなる江戸期思想史の構築は、必ずしも彼に特別なことではなかつた。「義理・忠孝」を主軸とする当時の国民道德論の文脈で、崎門派朱子学は後期水戸学と連関して特権化され、そこから江戸期の思想は顧みられていたのである(たとえば三上参次『尊皇論發達史』)。西の特色は、むしろ、そうした国民道德論の妥当性を、中国哲学史の解釈と重ね合わせることで、より強固なものとして「普遍性」の下に語りだそうとした点にあるだろう。そして、このように構想された日本儒教倫理の「普遍性」は、さらに、「東洋」という名辞を冠されること

によって補強され、政治的な意味も帯びてくるのである。それでは、「日本化」された儒教という主張に、「東洋」という名辞を冠されたことには、当時の思想状況のなかで、一体いかなる意味があつたのだろうか。

四 「東洋倫理」・「東洋思想」

西が同書中、自らもしばしば言うように「東洋」という冠辞は、もっぱら西洋への対抗として意識されたものであつた。

亜細亜に帰れと云ふことの意味は何であるかと言ひましたならば、六十年間盲目的に模倣し來つた西洋の物質文明と袂を別つて、伝統的日本精神に立帰り、東洋本来の文明と理想に基いて、我が亜細亜を守ると云ふことが、吾々が亜細亜に帰れと云ふことの真意であります(森恪)〔8〕。

といった発言に象徴的に示されるように、「伝統的日本精神」に立ち帰るといふ主張と「我が亜細亜に帰る」ということが、当時相連動して広く言われたのである。「日本」への求心的な回帰と、それを経由しての「アジア的精神」との一体が、一連のものとして意識されたのである。もちろん、西洋に対する対抗的言説としての「東洋」論、アジア主義的議論は明治初期以来、近代日本に連綿と続くものである。代表的なものとして、岡倉天心が英文で綴つた『東洋の理想』がすぐ思い浮かべられるだろう。では、そうした明治以降

の「東洋」論と、この時期の議論にはどのような差が生じているのか。当時西に限らず多用された、これら「東洋・東洋文化」的言説の欺瞞性については、同時期の津田左右吉がすでに、今日から見ても妥当で明快な批判をなしている(「東洋文化とは何か」『シナ思想と日本』)。

東洋文化とは何かといふ問題を考へる前に、文化的に見た場合に何を東洋といふのか、東洋の文化といふやうなものが果してあるのか、といふ問題が先づ起されねばならぬ。日本に於いて、東洋文化とか東洋精神といふ語がいろいろの意味での宣伝によつて世間にひろめられたのは、かなり前からのことであり、近ごろは特にそれが甚だしいやうであるから、さういふ宣伝によつてこの語をきゝなれた人々には、どうしてそんなことが問題になるかと怪しまれるかも知れぬが、少しく注意してきけば、さういふ宣伝そのもののうちから、かゝる疑問が起こつて来るはずである。〔9〕

「東洋」といふ称呼「そのものへの疑問の提示に始まり、語源的探索から、明治以来の対西洋意識を振り返りつつ、津田は問いただし、批判する。

たゞこの場合には、日本とシナとインドを含むいはゆる東洋が、西洋の如く、一つの世界であり一つの文化を有つてゐるものであるかどうかは、深く考えられず、非西洋といふ概念を東洋と

いふ語で表現したのみであることを知らねばならぬ。さうしてその東洋に日本が加はつてゐるのは、かういふ考へかたが、西洋の文化に対立するものとして日本の文化の特異性を主張することに伴つて現はれた、或はむしろそれから派生した、ものだからである。(9)

と津田は指摘し、「そこには、日本の文化を西洋より後れたものとしながら、西洋に学んで西洋と同じ地位に進まうといふ考が、潜在してゐたやうである」(10)、と当時の「東洋」使用流行の理由を、批判的に断ずるのである。

ただ、こうした津田の批判の真意がどこにあったかは、別に押さえておかなければならないことだ。津田は、「東洋文化といふやうな称呼を作つたのがシナに対する思想上の事大主義に重要な由来がある」とし、「主として、儒教といふものに対する一種の迷信的態度、自己の外に何等かの權威あるものを置いてそれに依頼するといふ気分、要するに一種の宗派心、から出たことであつて、東洋文化といふものはかゝる宗派心の造り出した幻影」なのだ、と、「東洋文化」言説を、「シナ」に対する卑屈な「事大主義」に発したものと貶めることによつて批判したのであり、その主意は、「シナ」と全く異質・独自の「日本文化の世界化」としての自己主張を言うところにあつたのである(11)。「シナ」の語に淵源を有する「東洋」によりつつ対西洋の言説をなすこと自体が、志の低いものとされたのである(12)。

しかし、ともあれ、かく津田に評されるやうなムードの中に、当

時の「東洋」的言説があつたのであり、それらが「東洋」を冠すること、対西洋の自己確認にある種の普遍性を付与しようとしたというのは、津田の指摘する通りだろう。西晋一郎の『東洋倫理』はその代表的一例だつた。それらは多くの場合、価値の淵源としての中国を経由しつつ、その「支那」性を、より拡大された自意識(13)「東洋」の中に消去し、対西洋に向けて自らを「普遍」の主張に語る装置としてあつたのである。姜尚中が白鳥庫吉の「東洋史学」について、「かつての中国を「支那」に置き換え、それを「東洋」というより広い時空間のなかに位置づけなおすことで相対化し、そしてこの「東洋」のなかに日本の歴史的な物語りの始まりを発見しようとし」(14)そのことで「西洋との対等な対話の可能性」を見出そうとしたと定義したことが(15)、ここでも言い得るのである。

そしてさらにそれらは、津田が「東洋思想」批判の直接的対象とした「近ごろの大陸に於ける王道政治論」(16)、すなわち橋樑などの場合に顕著に見いだせるように、「満州国」という新しい「国家」創出体験を契機にしての、対西洋の独自なる「国民」像構築の手段としての装置でもあつたのである。もとより、橋樑も、津田の指摘するやうな「西洋」「東洋」といった概念の空疎に、無頓着であつたわけではない。彼は、「東洋」という概念が西洋の側からの恣意的な区分にすぎないことを指摘しつつ、「然らば茲に所謂東洋とは何か」と改めて問いかけるのである。橋は、西洋の見いだす「東洋」を、大きく、「蒙古から中央アジアと西南アジアとを包みつつスエズ地峡及び紅海を超えて北アフリカの後進諸民族の棲息する地域に及ぶ」地域と「東南アジア大陸を根幹とし、インドネシア諸島を初

めとして大陸を繞る大小の島嶼を併せ」た地域に区分した上で、以下のように言う〔56〕。

併し斯様な考へ方は粗雑且つ曖昧であつて、これを科学的な概念と見ることは出来ない。元來西洋なる語が地理的又は人種的、即ち自然的概念にあらずして文化的、就中政治的概念であるように、これと対立する東洋なる語の内容も亦さうでなくてはなまぬまい。然らば西洋人の所謂東洋とは科学的に何を意味するかといふと、それは植民地的超過利潤の源泉として東方遙かに横たはるところの広漠たる地方及び夥しき人類に外ならぬ。即ち単なる土地及び人民自体が問題ではなく經濟的搾取の対象たる土地及び人民が問題であつたのである。ところが西洋の帝國主義者達が久しく無視して居た東洋諸民族の人間性といふことが、この半世紀以來日本を先鋒として東洋諸民族の側から、新興資本家層を中核とする民族主義運動として提唱された。

橘はこのように、「西洋」の植民地主義からなされる「東洋」認識に異議を唱え、逆にこちら側から、新しく文化的実体としての「東洋」を、「東洋諸民族の人間性」という地平から、とらえ直そうと標榜するのである。

かく見れば、東洋に就て西洋人の抱く概念内容は東洋人が其のままでは承認出来ないものを含み、且つ乾燥地帯と湿润地帯との持つ生活様式及び文化内容の質的相異に鑑み、少なくとも

われわれ東洋人は、閩們江口から波斯湾口に引いた線以南の大陸及び島嶼、そこに平和な農業社会を営むところの諸民族、これを一括して東洋と呼び、これ等の諸民族を解放して渾然たる東洋社会を創造し、何れにせよ対等の關係で西洋社会と雁行しつつ平和にして光輝ある世界社会の建設に従事したいと念願する次第である。〔57〕

このように述べられた「東洋」像の中身や、それが政治的スローガンとして、また歴史的場面であつた実際については、今あらためて言を費やすまでもないだろう。ただ、ここで確認したいのは、「東洋」概念の想像性を逆手に取るようにして、改めて「実体」として「東洋」が提示されようとしたのだということである。そしてそのことに關して、橘は強く自覚的であつた。彼はかつての岡倉天心を引きつつ以下のように言う、

即ち吾人は近き将来に於て、より緊密な意味での東洋社会を持ち得るし、また持たねばならぬとの意識の下に、先進者たる日本、支那及び印度民族の持つ諸条件の中、先づ彼等の間に孤立的に發展した基本的思想体系を検討し、そこから共通の要素を抽出し、それを比較統合することによりて、初めて全東洋社会の魂たる活きた東洋思想を創造することが出来るのではあるまいか。回顧すれば天才肌の岡倉天心が一九〇三年に「東洋の理想」を書いて「アジアは一つだ」と叫んでから、既に四十年近い。当時の彼の主張は次の如く、現実ではなくて希望、理論で

はなくて直感に過ぎなかった^⑤。

「東洋思想」とは、このように、かつての「アジアは一つ」（岡倉天心）のとき、美的・抽象的観念ではもはやなく、指示対象としても中国・印度・東南アジア等に限定された、実体としての地域に、「現にあるべき」思想的・一貫性として把握され直されたのである。そしてそれが、「東洋」の内たる日本の思想世界の再定位からいかに敷衍されるか、その試みとして、「王道」や儒教思想が、江戸思想史の再構成も伴いつつ、こと新たに語り出されたのである。橋樑の「王道」論については稿をあらためて考えることにしたいが、これら、一九三〇年代に連続した「東洋」思想論の隆盛が、「満州国」建国を契機とする、あらためての拡大された「国民化」の欲動と共に生じたものであることは明らかである。そこには一方に、意識として、また実際にも、拡大された「国民」像の根拠としての、対西洋的「東洋道徳」論があり、内に向いては、「東洋道徳」の発信地としての「国民道徳論」の補強があったのである。西の『東洋倫理』が、儒教表象に仮託しつつ、その本来の中国性を、「支那の特殊性」≠非国家性の否定において脱色し、「日本化」がそのまま普遍的価値につながるといふ議論を、「東洋」の物語りの中に展開したのも、そうした新たな「国民」形象化願望の下での「アジア論」の一つとして、捉えることができるであろう。西晋一郎はもちろん、橋樑ほど問題を先鋭化し、あからさまに論じたわけではない。彼の主観的には、あくまでも古典の再解釈を通じて、思想の「東西融合」を意図しただけであるのかもしれない。しかし、無意識であるが故

に一層、その言説を構成したイデオロギー性や問題性が、我々により明確に見えてくるとも言えるであろう。

注

- ① 橋川文三『昭和維新試論』朝日新聞社、一九八四年、一九二〜二三頁。
- ② もちろん、江戸後期の国学以来、儒教・漢字は「日本的」ならざる異物（漢意・からごころ）として排除されてきた（明治後期における、近代「国語」の成立においても「漢字・漢文」がいかに排除されるべき、しかし同時に、その「国語」の出自にからみついた排除され得ぬアンビバレントなものとしてあったかについては、子安宣邦「漢語」とは何か―漢字論・不可避の他者―『思想』八九九号、一九九九年、五月、参照）。そうした、儒教・漢字への江戸国学以来のエスノナショナリスティックな拒絶にも関わらず、一方、対西洋の構図で自己主張が、特に近代化論の文脈でなされる際には、儒教・漢字は有力な根拠として登場し続けている（たとえば、言語学者、鈴木孝夫の漢字論を見よ）。
- ③ 中村春作「情報化と儒教社会のイメージ」、青木保ほか編『情報化とアジア・イメージ』東京大学出版会、一九九九年。
- ④ 桂島宜弘「二国思想史の成立―帝国日本の形成と日本思想史の「発見」―」西川長夫ほか編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房、一九九九年、ほか参照。
- ⑤ 最近の西晋一郎の思想的伝記に、学問的継承者の手になる顕彰的なものとして、隈元忠敬『西晋一郎の哲学』渾水社、一九九五年、がある。ここでは、フイヒテの哲学と中江藤樹の道徳説がいかに融合され「古今東西の思想を総合統一する」西倫理学に至ったかということが、内在分析的に詳述されているが、本稿での関心とは異なる。

- ⑥ 昭和十二年(一九三七)の「思想善導」を目的とする文部省推薦図書には、安岡正篤『東洋倫理概論』とあわせて、西晋一郎『実践哲学概論』が挙げられている(竹内洋『日本の近代 12 学歴貴族の栄光と挫折』中央公論新社、一九九九年、二八九頁)。
- ⑦ 西晋一郎・小糸夏次郎『礼の意義と構造』国民精神文化研究所、一九三七年。同書は、国民精神文化研究所員西晋一郎と、同助手小糸夏次郎の分担執筆による共著であるが、その主旨は一貫しており、ここでは一体の書物としてあつかう。
- ⑧ 同書、一頁。
- ⑨ 小島毅『中国近世における「礼」の言説』東京大学出版会、一九九六年、三〇一―一八頁。
- ⑩ 西・小糸『礼の意義と構造』、四一―四頁。
- ⑪ 同書、四二―八頁。
- ⑫ 子安宣邦『近代知のアルケオロジ―国家と戦争と知識人―』岩波書店、一九九六年、五八頁。
- ⑬ 山室信一『民族協和の幻像―満洲帝国の逆説―』山内昌之ほか編『帝国とは何か』岩波書店、一九九七年、二二―八頁。
- ⑭ 米谷匡史『戦時期日本の社会思想―現代化と戦時変革―』『思想』八八二号、一九九七年、一二月、参照。また、橋樸の満洲国建設に関わる大同思想の意味については、駒込武『植民地帝国日本の文化統合』岩波書店、一九九六年、第V章を参照されたい。
- ⑮ 西・小糸『礼の意義と構造』、六三頁。
- ⑯ 木南卓一校訂・増補『西晋一郎先生講述 易・近思録講義』溪水社、一九九七年、二二八―二三三頁。
- ⑰ 隈元『西晋一郎の哲学』、二四八頁。
- ⑱ 西晋一郎『東洋倫理』岩波書店、一九三四年、一頁。
- ⑲ 同書、二頁。
- ⑳ 同書、二〇頁。
- ㉑ 同書、三八―三九頁。
- ㉒ 同書、四〇頁。
- ㉓ 同書、四七―四八頁。
- ㉔ 同書、六四頁。
- ㉕ 同書、二五一頁。
- ㉖ 同書、二七五―二七六頁。
- ㉗ 木南卓一校合増補『西晋一郎先生講義 日本儒教の精神』溪水社、一九九八年、三一頁。
- ㉘ 山室信一『日本外交とアジア主義の交錯』『年報政治学 日本外交におけるアジア主義 一九九八年』(日本政治学会)岩波書店、一九九九年、から引用。
- ㉙ 津田左右吉『シナ思想と日本』岩波書店、一九三八年、一〇五頁。
- ㉚ 同書、一一四頁。
- ㉛ 同書、一一七頁。
- ㉜ 同書、一九七―一九八頁。
- ㉝ 子安宣邦『近代日本の「儒教」の表象』『江戸の思想』七、一九九七年、参照。
- ㉞ 姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ―近代文化批判』岩波書店、一九九六年。
- ㉟ 津田『シナ思想と日本』、一一八頁。
- ㊱ 橋樸『職域奉公論』日本評論社、一九四二年、一九―二二頁。
- ㊲ 同書、二三―二四頁。
- ㊳ 同書、九七―九九頁。