

# 新儒学と科学

—— 一つの問題提起 ——

金 鳳 珍

なぜ中国やアジアの「儒教」国家は近代科学を産み出せなかったか。その最大の要因は新儒学(による統治体制)にあった?!しかも新儒学は「近代」科学を産み出せなかったのみならず、それを受容するにも障害要因になった?!このような疑問を出し、それに答えようとするのは一応取り上げるに足りる作業、あるいは、意味のある作業であると言える。ただ最初の疑問、言い換えれば、近代科学はなぜヨーロッパだけに生まれた(始まった)のかという疑問は難問ではなく、愚問にすぎない、と筆者は思う。それゆえ残りの疑問や答えに対しても、それらは「愚問愚答」になりかねないと思えてならない。とまれかくまれ科学史の分野においても、近代主義やオリエンタリズム(の呪縛)は今でもなお根深い。

もし中国を始めとする東洋諸国の伝統思想/学問を「科学」的に再構成すれば、その過程で現代の新科学運動を止揚し発展させる将来世代の科学が生まれる可能性はあろうか。否、二一世紀には東西の思想/学問、そして科学が文明横断的に融合することができだろうか。もし新儒学を「科学」的に再構成すれば、近現代の科学を超える新しい科学は生まれる可能性はあろうか。否、新儒学は「反科学的」思想/学問であるゆえに、その他の中国や東洋の思想/学問を「科学」的に再構成すれば、そうした新科学が生まれるかもしれないと言えるだろうか。……

## 一 テーマの再設定

H様へ。

ハーバードのイエンチン研究所で研究し、また各国の学者と学問交流をすることはさぞ貴重なご体験でしょう。私も同じ体験ができることを待ち望んでお

ります。お手紙を通して、同じ研究所の訪問研究員として来ておられる韓国のL氏(近代韓国の科学史専攻)とはどのような知的交流をしたか、大体見当がつかれました。どの学問分野でも、日韓両国の比較を前提とする知的交流は意味深いことです。

L氏の質問に答える前に——彼と貴兄との間に議論されたと思われる——「日本の幕末や明治初期の儒学者による西洋科学の受容というテーマ」を取り上げることにしましょう。これについては、貴兄と同様に、私も答えられるほどの知識を持っておりません。そもそもの理由はテーマ設定の仕方にあります。ずばり言うならば、果たして幕末や明治初期の儒学者によって西洋科学が受容されたと言えるほどの史実があるのかということです。

幕末や明治初期の儒学者と言えば、横井小楠(1809～69年)や佐久間象山(1811～64年)を取り上げることができます。まず、小楠は朱子学者として終始し、その「天下為公」「天地公共の理」という普遍主義的側面から幕藩体制を批判し、また欧米国際法(万国公法)を理解し、欧米列強の帝国主義を批判しました。実学党と呼ばれた彼は1858年に越前藩主松平慶永に招かれ、顧問として藩政改革を指導しました。このとき執筆された「国是三論」は開国通商、殖産興業、富国強兵を説いて幕末の開明的政論として知られています。しかし、彼の「実学」は西洋(科学を含む)学問への関心を誘発する可能性を持っていたと言えるものの、彼自身が西洋科学を受容したことはありません。

次に象山については、ペリー来航に先立ち、鎖国攘夷の不可能なことや、ヨーロッパ科学技術の導入による軍事力の強化を主張していました。彼自身は本格的に洋式兵器や砲術の勉強に取り組んでいたが、その点、彼の学問観に深くかわかることに注目せねばなりません。象山の学問の基本は朱子学であり、その学理をそのまま肯定しました。しかも彼は朱子学の「格物窮理」の思想を普遍的なものと考えて、それを西洋科学技術の法則探求の精神と同一化したのであります。象山の説く「東洋道德、西洋芸術」の論理こそ、まさしく儒学(朱子学)

と自然科学——ただ、象山の「芸術」とは科学技術一般を指す——の結合による相互補完関係に視点をすえたものと言えます。朝鮮の「東道西器」論や中国の「中体西用」論についても、同じことが言えると思います。後述するが、西洋の近代科学を受容するに際して、朱子学は、その受容に役立つ思想を内包していました。このように象山は、朱子学と自然科学の相互補充という形で、先進的な西洋科学技術を積極的に導入し、強力な強兵策が具体化できると判断したが、彼自身が西洋科学を受容したとは言えません。

要するに、幕末や明治初期の儒学者が(も)西洋の科学を含む学問に関心を示したのは事実であります。ただ、その受容は、儒学者によってではなく、蘭学者や洋学者あるいは幕末から明治以来に欧米式の教育を受けた新知識人（中には、儒学の素養を持っていた人々もあるが、それを儒学者とは言えない）によって行なわれたということです。これに対して、朝鮮や中国では儒学(朱子学)者を兼ねた開明知識人が西洋科学／学問を受容した例も多々あります<sup>(1)</sup>。が、これは一時期の事象であり、朝鮮や中国でも、その本格的な受容はいわば新知識人の出現を待たねばなりませんでした。したがって設定すべきは、前述したようなテーマではなく、新儒学(朱子学や陽明学)と西洋科学との思想内在的な関連性というテーマであると思われます。これ(テーマ①)については第三節で管見を述べます。その前に、L氏の質問に対する答えを出しておくのが順序でしょう(第二節)。また、L氏の質問をふまえたうえで、新儒学と西洋化(近代化)というテーマを取り上げたいが、このテーマ②については第四節で述べます。最後に「おわりに」では、冒頭の問題提起についてももう少し議論してみたいと思います。

## 二 L氏の質問——その修正と答え

貴兄はL氏の質問の趣旨を次のように整理しています（大括弧は私による修

正または補充語であり、問題にしたい箇所には下線を引いておいた)。

正統朱子学の勢力が強かった韓国に比べて[朝鮮とは違って]、日本では陽明学の系統ないしその素養のある思想家たちが、朱子学系の思想家たちに比べて、西洋の科学思想をより柔軟に受容したという話を聞いたことがあるが、それは事実か。[質問①]

また、一般に、近代日本における西洋化に陽明学の遺産が有利に働いたというようなことが言えるかどうかを、知りたい。[質問②]

自分[L氏]の考えとしても、強固な宇宙論、形而上学の体系をもつ朱子学に比べて、陽明学はそうした要素が弱いので、西欧科学の受容がし易かったのではないかという気がする。[問題提起①]

以上の問題は、自分が研究している韓国[朝鮮]近代の思想家、朴殷植の評価に関連する。彼は朱子学から陽明学に転じたが、その動機を彼は明示的に説明していないものの、陽明学の立場に立つ方が西洋学[問]の受容に好都合だったからだ、と思われるのである。[問題提起②]

このように、私はL氏の質問の趣旨を質問①と②、問題提起①と②に分けて再整理して見ました。質問①と②に対しては、本節で私の答えを出しておきます。ただ、質問②については、「西洋化」という言葉に注目し、むしろそれを前述したテーマ②と置き換えて第四節で述べます。問題提起①に対しては、私は賛成できませんが、それは前述したテーマ①とも関わる問題なのであり、第三節で明らかにするつもりです。問題提起②についても、それが(朝鮮の)近代化という問題とも関連するゆえ、やはり第四節で管見を述べます。

質問①と②に対して、貴兄はL氏に次のように話したと記しています。

近世の日本では朱子学が正統の位置を占めたという事実もなく、諸学派が共存して上に多少とも折衷的な傾向もあり、そして、中国・韓国[朝鮮]に比べて形而上学や理念よりもより実際の[実用的]な性格を多く帯びたというのが日本の儒学の共通の特徴だとすれば朱子学対陽明学といった図

式の有効性は疑問ですし、朱子学にしてもどの面・契機に注目するかで思想的な近代化との適合性も変わってくるでしょう。そして、特に陽明学が近代日本における西洋学〔問〕の受容に貢献したというようなことは言い難いと、思います。

これは、近世と近代の日本思想史をふまえた、見事なお答えだと思います。もっとも質問①と②は一つの問いに纏められます。すなわち、陽明学は近世や近代の日本における西洋科学／学問の受容、そして近代化に役立ったのではないかということです。これに対し、貴兄はそうとは言い難いと話したようですが、私も貴兄に同意します。

近世(徳川時代)日本における西洋科学／学問の受容は、朱子学や陽明学を修めた儒学者よりは、儒学を含む諸学問の素養をもつ学者によって行なわれたと言えます。諸学問の中には蘭学や洋学(他に国学、水戸学)などが含まれます。要は、朱子学ではなく、陽明学こそが西洋科学／学問の受容に役立ったとは言えないということです。だからといって、陽明学または朱子学は西洋科学／学問の受容に役立たなかったとも言えません。日本では、蘭学者や洋学者が西洋科学／学問の受容の立役者だったわけであるが、彼らは儒学の素養を持っていました。そこで儒学の中には新儒学すなわち朱子学や陽明学、素養の中には新儒学の「格物窮理」の思想が含まれており、これらは、西洋科学／学問を受容するに際して大いに役立ったと考えられます(朝鮮と中国では、一部の、しかし多数の儒学者が西洋科学／学問の担当者になったが、彼らが新儒学や「格物窮理」の思想に徹底していたことは贅言を要しない)。それゆえ、日本では西洋科学／学問の受容の立役者が——もちろん中国や朝鮮でもその担当者が——陽明学の系統ないしその素養のある思想家たちという風に限ることはできません。

日本の儒学は「(中国・朝鮮に比べて)より実地的な性格を多く帯びた」ものであり、また(少なくとも日本の儒学における?)「朱子学対陽明学といった図式の有効性は疑問」であると貴兄は話しました。その通りだと思います。ただ、朝

鮮と中国の儒学においても同じことが言えると思います。事実上朝鮮と中国でも、儒学は——日本と違って形而上学や理念を(も)非常に重視したわけではあるが——実際的かつ実用的な性格を帯びていました。そして、陽明学が誕生して以来、朱子学はその影響を多かれ少なかれ受けており、ゆえに日本のみならず、朝鮮や中国の場合にも、朱子学対陽明学の二分論は学説の研究の便宜上の理念型としては有効であるが、現実的には簡単に二分されないし、その必要もないと判断されます。

我々は、朱子(1130～1200年)自身が単なる理論家でなく、有名な経世家兼自然科学者であったことや、朱子学そのものが「実学」として誕生したことなどを念頭におくべきでしょう。しかも陽明学は——学説や実践の面でやや相違点はあるものの——あくまで朱子学を発展的に継承した新儒学の一つであります。他方、朱子学は陽明学が誕生して以来その洗礼を受けざるをえなかったが、実は、朱子学自らが誕生とともに変質・変容していったのであります。また、朝鮮や中国が朱子学を官学、統治理念としたとしても、そこでは朝鮮の実学や清朝中国の考証学といった「経世致用」「利用厚生」の学が誕生し発展しました。

Ｌ氏の質問の中には、正統朱子学の勢力が強かった韓国とあります。たしかに朝鮮は朱子学を統治理念とし、科挙を通った儒学者官僚による統治システムを持っていました。しかし、朝鮮の朱子学は宋・元代の朱子学、そのままではありませんでした。朝鮮の朱子学の双壁と呼ばれる李退溪(1501～70年)と李栗谷(1536～84年)は王陽明(1472～1528年)の存在を認知し、陽明学をおさめたうえで、朝鮮の朱子学を集大成したのであります。以来、朝鮮の官僚や知識人すなわち朝野の儒学者は、官学派と士林派に、そして様々な党派に分かれていったわけであるが、それをただ単に「党争」という事象として(悪いイメージで)捉えるのは正当な理解ではないと思います。それは朱子学の変容／拡散、換言すれば、朱子学の社会浸透に伴う学説の多様化という事象でもあります。しかも、朝野の儒学者は儒教理念／思想に基づいた社会システムを作り、儒教によって

民衆を教化しました。

朝鮮社会は朱子学一色ではなかったのであります。そこには朱子学の否定はなかったものの、その多様な変容と発展などがありました<sup>(2)</sup>。また、朝鮮では儒教による民衆の教化が(中国や日本に比べても)広範かつ徹底に行なわれました。その意味で、通念とは反対に、朝鮮の儒学者は陽明学がめざした「知行合一」を自ら実践したと言えます。また、陽明学は朱子学の「民衆化」ともいうべき傾向をもつ(と思う)が、まさしくそれが、朝鮮の儒教社会では広範かつ徹底に実現したと言えます。朝鮮の朱子学は、それこそ陽明学の傾向を強く帯びた、しかも儒学の実際的かつ実用的な性格を充実に実践した「新」儒学であったとも言えます。そして朱子学の変容、発展における多様な学説の改編、再解釈などが行なわれ、その過程で新しい朱子学ともいうべき朝鮮の実学も生成、発展しました。朝鮮の実学者の中には陽明学や「西学」(＝西洋の宗教と学問)を修めた人々も多く含まれています。要するに、朝鮮の「新」儒学者は理論家であるとともに経世家でありました。その中には科学者も、さらに西洋科学を(中国を経由して)受容した官僚、学者も含まれていました。

### 三 朱子学、陽明学と西洋科学

朱子学と陽明学は、各々の学説とその実践の面でやや相違点はあるものの、理論(的基盤)を共有しています。理論とは朱子学によって提示された理気論、天理・人欲論、格物論などを指します。陽明学は、その理論(的基盤)を共有したうえで、時代の変遷とともに生じた政治体制の改編や社会変動を反映し、創出された学説です。その意味で、陽明学は朱子学を発展的に継承した「新しい朱子学」とも言えます。もちろん陽明学においても、朱子によって注釈・編纂された四書、すなわち『大学』『中庸』『論語』『孟子』は理論体系の骨組みとなっています。要は、朱子学も陽明学もあくまで同根、同系の新儒学であるというこ

とです。

まず、実践の面での相違点と言えば、陽明学は朱子学の「民衆化」という傾向を持っており、理論や道徳の実践を広範の社会(層)に浸透させようとしたということです。もっとも、朱子学も実践を重視する学(=実学)であります。ただ、朱子学では——時代的な背景という要因もあって——君と官僚層およびそれを補完する有力地主層のような支配層が主敬静座・格物(読書)窮理の主体、すなわち天理を窮め知り、修身・齊家・治国・平天下などを実践する主体であります。これに対して、陽明学では郷村指導者としての地主層および農民・庶民層にも理論や道徳の実践を担わせ、彼らの天理的本性の発揮を期待しているのであり、ここでは天理は窮め知るべきものというよりは、正しく発揮されるべきものとされるわけです。それを裏付けるのが「致良知」や「知行合一」という命題であります。

次に学説の面では、朱子学の「性即理」に対して、陽明学の「心即理」が代表的な相違点として取り上げられます。ただ相違点といっても、それは、各々の学説が——理論の基盤を共有したうえで——強調・重視する概念あるいはその趣の差であります。つまり、朱子学によって提示された理論を前提にしながらも、諸概念間の軽重や比重あるいは概念自体に含意された内実においては相違があるということです。朱子学は一応本然の性のみを理とし、気質の性については、その価値を認めておらず、むしろ理を隠蔽するもの、したがって不断に理に向けて純化させられるべきものとしてしかみていない、と解されます。これに対して、陽明学は理をあくまで気の「条理」とみなす一元論的な(理気二元論的な一元論という)立場を取ります。のち陽明学は心性論における本然／気質の一元論へ転化し、さらに理より気、本然より気質を優位とする見方の確立によって修正、変質されていくことになります<sup>(3)</sup>。

朱子学では士大夫官僚を主な実践主体として、先ず彼らに道徳の実践を期待し、それによって民を上から徳化するという、したがってその方法論も主敬静



座や読書窮理などの超日常的にリゴリスティックなもの、いわば道德エリート的なものでありました。そこで朱子のいう「滅人欲存天理」は、あたかも欲望そのものを否定する定理であるように、誤解されたこともありました（朱子自身は利己的な食欲を否定したのみで、自然的な欲望を否定したのではない）。もっとも朝鮮や中国の朱子学は、体制の教学になって以来、その定理の形式化・硬直化という現象を見せたこともあります。が、それに伴って、朝鮮や中国の儒学者は正統朱子学の虚学への墮落を批判しつつ、とうぜん時代の変遷を反映させて、学説の修正を行ってきました。同時に、朱子学は社会に拡散・浸透していったのであります。その過程で、朱子学を修正しようとする様々な学説が生まれたが、陽明学はその中の一つでありました。

陽明学は朱子学の「民衆化」の傾向を持っていると、私は前述しました。とはいえ、それは陽明学(のみ)が定理の形式化・硬直化を批判し、それを通して「民衆化」していったことを意味しません。事実とは逆で、常に進行しつつあった朱子学の民衆化という過程の中で、その民衆化を通して、否、それに乗じて定理批判や格物論の修正などが起こり、そしてその批判や修正の動きの中から陽明学が興ったのであります。つまり、陽明学の興りが朱子学の民衆化をもたらしたのではなく、その民衆化という趨勢が陽明学を生み出したということです。そして、「滅人欲存天理」の定理はその超日常的にリゴリスティックな性格を緩めざるをえず、陽明学では農民・庶民(層)の自然的かつ日常的な欲望が肯定されるようになったわけであります。

そろそろテーマ①に移ろうと思いますが、その前に注意を喚起したいことがあります。まず、朱子学と陽明学が共有する「格物窮理」の思想は一種の科学思想であるということです。また、中国を始めとする東アジア諸国(やイスラーム諸国)は高度な文明・科学を発達させてきたが、それが、近代以前には西洋の文明・科学のレベルを凌ぐものであったことや、近代以降逆転(?)されたとしても、概ね17、18世紀までは西洋のそれに比べて遜色のないレベルに達していた

ことであります<sup>(4)</sup>。ただ、東洋科学と西洋科学との間には、いわば科学のパラダイムの差が存在するわけであり、徒にレベルの優劣をいうべきではないでしょう。

テーマ①に対する結論を先に言うと、「格物窮理」の思想は、その概念的な内包や外延において西洋科学の方法論と相通ずる思想であり、新儒学は思想内在的に、西洋科学と関連性をもつことができると判断されます。私自身は、新儒学の思想の中から西洋科学が起るか否かといったような愚問（東アジア諸国における資本主義萌芽論を想起せよ！）を排除し、その代わり、新儒学の思想は西洋科学を受容するのに何ら支障もなく、むしろそれに役立つという問題意識を提起したいが、これも、L氏のような科学史専攻者の課題になるでしょう。ともかくテーマ①を説くためには、朱子学と陽明学の理気論や格物論を検討しなければなりません。が、それは複雑な議論になる恐れがあります。混乱を避けるため、できる限り簡潔に検討していくつもりです。

理気論においては、朱子は宇宙万物を構成する要素が気であり、その宇宙万物の根源すなわち気の存在根拠ともいべき太極（や無極）が理であるといいます。つまり、気の凝集散開が宇宙万物の生成を現わすのだが、その根本に存在する原理のようなものが理であるということです。この理気関係を朱子は「理先気後」の語で説明もするが、その先後とは時間的な順序ではなく、強いていえば因果的な関係あるいは価値的な序列を意味します。が、その解釈をめぐっては統一見解がなく、後に朱子学者の間でも様々な議論、すなわち主理論や主気論、理気一元論や理気二元論などを引き起こしたわけであります。

管見では朱子学は主理論ではあるが、理気の関係からみれば、それは一元論とも二元論とも解釈することができる、つまり一元論的・二元論あるいは二元論的・一元論であると考えています。ともあれ、朱子学の理は、存在としては気に依存しているものの（にもかかわらず）、価値としては気に優位するものであります。この理は、西洋哲学の概念では理解しにくいですが、一応、神やロゴスとい

った概念と同値であると言えます。ただ、注意すべきは、理そのものは道徳的価値と強固に結合しており、西洋の近代以来、神から離れたロゴスあるいは価値中立的な理性とは区別されるということです。

宋儒や朱子による理の発明は、東洋の科学史上、大きな意味をもちます。なぜなら、それが、かつての「天譴事応説」を否定し、宇宙万物の法則性を打ち立てたからであります。つまり、宇宙万物や自然現象は超越的な天意の主宰によってではなく、それ自体の法則即ち理によって決定される、という天意に対する自然法則性の自立を主張したということです。宋儒も朱子も天体観測や天文学上の数理計算に相当に力を注ぎ、中国科学史に大きな貢献を果たしたわけであるが、ともかく、理の発明は中国のみならず東アジア諸国の科学発展に計り知れない功績を残しました。朱子学は、それが主理論である意味で、格物致知し窮理する面において、陽明学より徹底しており、したがって西洋科学の受容に(も)大きく貢献した(または、貢献する可能性が大きかった)はずです。ちなみに、窮理とは、コペルニクスやニュートンらの近代科学の創始者による宇宙と自然の(神の、ロゴスの)法則発見にも通底するものであります。

王陽明は「心即理」のテーゼを標榜することにより、心の働きの理を窮め知るという良知の学、心の動きに従って行動するという実践躬行の学、つまり陽明学を打ち立てました。前述したが、陽明学は理を気の「条理」とみなす理気一元論的な立場を取ります。また、陽明学は本然の性と気質の性も一元論的に捉えます。ただし、王陽明が朱子学的な理に対抗して心を主張したとか、朱子学の性理学／理学に対して心学を打ち立てたというのは、陽明学の本質を掴んだことではありません。王陽明が朱子学を(部分的に)批判したのは事実であるが、その中に「性即理」説の批判は見られません。これは、彼が朱子学の理を基本的に継承したことを意味します。陽明学も朱子学も理を共有し、窮理をめざすということには贅言を要しません。

王陽明が「心即理」をうちだした目的は、「性即理」を本質的にあるいは存在論

的に批判しようとしてではなく、朱子の格物論を実践的に批判・克服しようとしたことにあります。つまり、朱子学も陽明学も同じく『大学』の「格物致知」を信奉するが、それを実践する方法論ではある程度の差があるということです。まず致知を取り上げれば、朱子学ではそのまま「知を致す」と、陽明学では「良知を致す」という風に区別されます。格物については、次のように少し詳論する必要がありますと思います。

王陽明によれば、物(の理)に格る即ち事事物物の理に窮め至るという朱子の格物窮理論では、理が事事物物の上に外在するものとされ、しかもその理を窮めることが重視されることによって、心は内を捨てて外に向かわざるをえない。つまり、内なる心の理は事実上疎外されて外なる事事物物の理を追いかけることになり、その結果、事事物物に対する心の理の発動という主体的営為の局面が捨象されてしまう、と王陽明は考えました。そして彼は、朱子の格物論は心と理とを二分するものではないかと批判しました。

しかし、実際には朱子とその格物論において心の理を疎外してしまったとか、心と理とを別々のものとして二分しているとみるのは、朱子理解として正しくはありません。朱子自身も万人の心に理が具有されていることを繰り返し述べています。また、「性即理」における性も、「心は性情を統べる」とする性、すなわち心(の中)に理として賦与された本然の性を指します。したがって、「性即理」は「心即理」に本質的にあるいは存在論的に対立するものではありません。それは、王陽明も分かっていたと思われます。要するに、王陽明が朱子の格物論を批判した目的は、その理論自体にあったのではなく、それを実践するための方法として自ら標榜した心即理や知行合一、そして良知や実践躬行を補強することにあったと判断されます。

朱子学は格物致知し窮理する面において、陽明学より徹底しており、したがって西洋科学の受容に(も)大きく貢献したはずである、と私は前述しました。が、実は、これは必ずしも正しい言い方ではありません。そこで私が言おうと

したのは、何よりも、「朱子学＝西洋科学の受容における障害要因」のような先入観を排除すべきだということでした。陽明学は窮理に徹底しなかったとか、西洋科学の受容に貢献しなかったというのは、決して私の意図ではありません。西洋科学の受容との関連で、敢えていえば、科学理論を受容する面では朱子学が有利であり、科学技術を実用的に活用する面では陽明学が有利であると言えるかも知れません。しかし、そこでも「朱子学対陽明学といった図式の有効性は疑問」だという方がより正しいと思います。

以上述べてきたように、私は、不十分ながら、新儒学が思想内在的に西洋科学と関連性をもつという結論を確認しました。にもかかわらず、それと関連して、一つの問題が残っています。19世紀以降、西洋の近代科学(学問)の受容するに際して、朝鮮や中国では、日本に比べて受容の速度が遅かったという事象をどのように解釈するか、つまり、その要因は何なのかという問題です。そこでもう一度再確認したいが、朝鮮や中国では朱子学が主流の学問であったゆえ、陽明学が優勢(?)であった日本に比べて近代科学／学問の受容が遅くなったという解釈は必ずしも正しくありません。このように、その要因をもっぱら朱子学のせいにしようとする、そして一種の還元主義に陥ることは冷静に避けられねばなりません。この問題を解き、その要因を検出するためには、東西の科学／学問のあり方に関する膨大な詮索や文明論的な考察、そして、様々な関連要因の考察などが必要であると思います。これと関連しては、さらに別の次元で、もう一つの問題すなわちテーマ②があるが、それについては次節で述べます。

ともあれ、朝鮮や中国における新儒学を基盤とした科学は、近代以降、たしかに西洋科学の受容に不利に作用したのも事実です(そのさい、新儒学とは、無論朱子学と陽明学とを区分しない、それこそ両方の新儒学一般を意味する)。そこで新儒学を基盤とした科学とは、換言すれば、「王道」としての科学と呼ぶことができます。これに対比して、近代以降の西洋科学は「霸道」としての科学であったと言えます(後述)。近代が一種の「文明の衝突」の時代であった――

ただそれは人類史上、非常に稀に見る事象であった——とすれば、そこで「王道」と「霸道」との衝突が起きたと言えようが、その結果はおしなべて「王道」に対する「霸道」の勝利であった。そのさい、「王道」としての科学は「霸道」としての科学に抵抗感を示した、したがって、新儒学を基盤とした科学は霸道的な西洋科学の受容に不利に作用したと言えるのではないかということです。ちなみに、日本では科学（や学問）のあり方が朝中両国と違っていた——その「王道」としての性格が弱かったゆえ、日本は素早く「霸道」としての科学を受容し（え）たとも言えます。

#### 四 新儒学と西洋化(近代化)

L氏は朴殷植(1859~1925年)が朱子学から陽明学に転じたというが、それには無理があると思います。私なりに修正するならば、朴殷植は当初朱子学から学び始めた朱子学者であるが、徐々に朱子学の限界を自ら批判し、代わりに陽明学の長所を強調・重視した——19世紀末から20世紀初にかけて多く出現した——朝鮮の「新」儒学者の一人です。彼は朝鮮儒学を立て直そうとし、そのため、「儒教求新論」(1909年、『西北学会月報』第一巻第十号の論説)や『王陽明実記』(1910年)などを著しています。彼は歴史家でもあり、しかも実践家として、西洋の文明や学問を導入しようとした啓蒙活動家、国権回復のために日本帝国主義に立ち向かった独立運動家でもあります。

確認しておきたいのは、朴殷植が朱子学を批判したとしても、批判の対象はあくまでその負の側面に限っていることです。しかも「負」といっても、それは、元来の「負」という意味ではなく、時代と情勢の変化に適応し難くなった(部分)という意味での「負」である、ということに注意しなければなりません。たとえば、朱子学のもつ高度な形而上学の一部は近代の文明や学問を受容するのに適格ではない事実、否、否応なく当時においては適格ではなくなってしまった現

実を認めざるをえなかった、あるいは、朱子学のリゴリスティックな道德主義では当時の不道德な思潮を批判する(できる)にしても、それだけでは日本帝国主義や「弱肉強食」といった権力主義の横行には対処できなかったことなどであります。

そして朴殷植は、朱子学を固執しては「因時制宜」「臨事応変」ができない、そのため、陽明学の「致良知」「知行合一」といった実践が必要であると主張しました。彼が陽明学を重視したのは「西洋学問の受容に好都合だったからだ」と言っても何ら差し支えないでしょう。しかし、もっとも大きな理由は民衆・知識人の覚醒にあり、その目的は朝鮮の「救亡」のための実践にあったと言わざるを得ません。また、彼における西洋学問の受容の主な目的も——それとともに「儒教求新」の目的も——やはり朝鮮の救亡(愛国啓蒙と国権恢復)にありました。ただし、彼は決して朱子学の学説一般やその道德主義を完全に否定したことはありません。換言すれば、彼は朱子学の正の側面までを捨てたものではありません。むしろそれを守りつつ、そのうえ、陽明学の長所を強調した、否、それを守るために陽明学を重んじたとと言えます。

他方で、朴殷植は西洋の近代文明や学問における物質文明の極端化や道德の軽視などに対しては厳しい批判を加えていた。また、彼は儒教文明の最終的な勝利を夢見ており、しかもそれを確信していました。たとえば、「儒教求新論」の中で、彼は「過去の十九世紀と現今の二十世紀は西洋文明が大発達する時期であっても、将来の二十一、二世紀は東洋文明が大発達する時期であるのに、どうして吾孔子の道が地に落ちることがあろうか」と述べています。当時の多くの改新儒学者、朝鮮の開明知識人と同様に、朴殷植も西洋文明(や東洋文明)のもつ正の側面を受容する(生かす)とともに負の側面を排除しようとしたと思われれます。その意味で、彼はあくまで「新」儒学者であり、いわば朝鮮の「東道西器」論者あるいは穩健開化派の一人であると言えます。

本節のテーマについては、煩雑な議論を避けるために、これを次のような問

いに置き換えたいと思います。それは、朝鮮や中国の近代化が遅々として進まなかった(?)という事象をどのように説くか、つまり、その要因は何なのかということです。これに対しても、前節で述べたこととはほぼ同じことが言えます。すなわち、その要因を朱子学あるいは儒学のセイにすることは必ずしも正しくありません。この問いを説くためには、やはり文明論的な視点やそれに基づいた様々な要因すなわち国内外的な要因の考察が要るのは言うまでもありません。そこで文明論的な視点とは、近代であれ、伝統であれ、その中には普遍と特殊、正と負の両側面が混在するという風に、方法論的な相対主義に基づいて東西文明を相対化することを指します。換言すれば、「伝統＝保守・後退、近代＝進歩・発展」という一元的な進歩史観や「伝統＝特殊・負、近代＝普遍・正」という特殊・普遍の両分論などを止揚・克服する視点です。それによって、我々は欧米型やアジア型の近代主義、オリエンタリズムのような思考方式を再構成しなければなりません。この程度で、本節のテーマに関する議論は一応十分だろうと思います。

話は戻りますが、私自身、朝鮮の「東道西器」論——そして、日本の「和魂洋才」論や中国の「中体西器」論——は近代化の方法論として何ら批判されるべきではない、正当な議論であったと考えているし、またそれを主張しています。人類史上、諸文明の間には、互いに衝突したという現象は非常に少なく、むしろ互いに交流し、伝播してきたのが一般的な現象でありました。諸文明は互いに「採長補短」「取捨選択」するのが普遍的な現象だったわけです。儒教文明自体も他の地域文明と交流し、諸文明を受容(＝採長補短、取捨選択)しつつ、成長・発展してきた大文明の一つです。

かりに朝鮮が近代の一時期に近代化に失敗(?)したと言えるにしても、その要因が儒教であった、あるいは、「東道西器」論にあったということには慎重な検証や内省が必要な事項であると思われます。朝鮮における近代化の失敗といえども、その最大の要因はやはり日本の帝国主義に他ならなかったと言わざる



をえない。無論それ以外にも、国内外情勢の変化や(国際)政治、経済、社会の各部門における様々な要因がありました。ただ、文明論的な視点からみれば、儒教文明国としての朝鮮は(新)儒学のもつ道德主義や普遍主義などを固守しようとしたゆえ、かえってそれが近代文明の受容や近代化に不利に作用したとは言えます。その意味では、たしかに儒学は近代という一時期に近代化に適応していなかったとも言えます。しかし、近代の一時期にそうした例外的な現象があったからといって、元々儒学は近代化に適していないとは言えません。または、陽明学は近代化に適するかも知れないが、朱子学はあくまでもそれに適しないとも言えません。

もし——逆説的に聞こえるかも知れないが——近代が「特殊な」時代でなく、近代文明が「特殊な」文明でなかったとすれば、儒学はそれなりに近代化に(大きく)役立った(はずだ)と思います。換言すれば、近代は「特殊な」時代、近代文明は「特殊な」文明であった(という側面をもっていた)からこそ、それが儒教の「平坦な」近代化への貢献を妨げたというわけです。何よりも、西洋諸国は非西洋諸国による「採長補短」「取捨選択」式の近代化を許しませんでした(もちろん結果論ではあるが)。最近の脱近代の哲学／思想を借りなくとも、近代は「理性の時代」であったと同時に「狂気の時代」でもありました。その時代に欧米諸国(と日本)は、近代文明こそが「唯一の文明」、他の文明は「半文明」「野蛮」とであると決めて、しかも「力は正義なり」という観念とともに優越な武力で他者／他国を制圧しました。これに対抗または応戦(response)して儒教国家の朝鮮は——儒学の道德主義や普遍主義を固守しつつ——いわば「反近代の近代化」を進めていたが、そのため、「挫折」したわけであります。

近代に起きた事象、現象をどのように解釈するかという課題は、もちろん各個人の自由任に任されています。ただ我々は、もしかすると脱近代の時代と呼ばれるかもしれない21世紀を迎えています。このような時代に、我々は欧米型やアジア型の近代主義、オリエンタリズムのような思考方式を再構成しなければ

ならないと、私は再強調したいのです。その際に、(新)儒学を見直し、読みなおすことは、我々にとって大きな課題として残されていると思います。貴兄とL氏も、それに同意して下さるでしょう。

## 五 おわりに——冒頭文章の問題

冒頭で私は幾つかの疑問を出しておきました。その中で、新儒学は近代科学を受容するにも障害要因になったという疑問に対しては、以上述べてきたように、私なりに答えました。要するに、新儒学は近代科学と思想内面的に一学問の方法論上にも一関連性をもっており、したがってそれを受容するのに障害要因になるところかむしろ促進要因になりえた、あるいは、なるはずだったということです。障害要因と言えは、それは新儒学ではなく、西洋諸国と日本の近代文明主義、帝国主義であり、その近代文明観や対外政策などが朝鮮や中国の「採長補短」式の受容を妨げ、挫折させたことである。また、これに加えて近代科学の、「霸道」としての科学という性格にも原因があったと言えます（むろん新儒学にも、朝鮮・中国にも問題はあったと思いますが）。

そこで私は、なぜ「儒教」国家は近代科学を産み出せなかったかという疑問は愚問にすぎないと述べました。この疑問こそが——資本主義萌芽論とともに——近代主義（に呪縛された人々）の代表的な産物だと思われます。比喩的に言えば、東洋人同士の男女が結婚して子供を産み続けると、その過程で「近代的」西洋人を産む出ることができる（はず）という説(?)が成り立つのでしょうか。にもかかわらず、このような愚問に、今でもなお多くの東西の学者は取りついているのではないかと思われるが、残念ながら中国科学史の分野の最高権威たるニーダム(Joseph Needham: 1900～1995年)も、その一人であったと言えます。彼は、大著『中国の科学と文明』第一巻の第二章「著作の計画」で次のように述べています<sup>(5)</sup>。

それなのに「中国は真に注目すべき一連の科学上の創意、目覚ましい技術の成果、思索的洞察を産み出したのに」、いったいどうして「近代」科学、ガリレオ、ハーヴェイ(Harvey)、ヴェサリウス、ゲスナー(Gesner)、ニュートン(Newton)の伝統を引く、普遍的に実証でき、世界の合理的承認を集める近代科学——一体化した世界的コミュニティの基礎的理論の形成を運命づけられたこの伝統——が、なぜ地中海および大西洋沿岸を巡って発展し、中国とかまたは他のアジア地域では展開しなかったのであろうか。

これと同じ趣旨の疑問を他の所にも繰り返し出しているが<sup>(6)</sup>、同上の大著の第一章「序文」では、さらに「近代科学のアジアでの興隆を妨げたのは、中国文明のどのような抑止的因子であったのか」(4頁)という疑問を出しています。

私は冒頭で、このような疑問を出し、それに答えようとするのは一応取り上げるに足りる作業、あるいは、意味のある作業であると述べました。何しろ、ニーダムはそうした疑問を解く過程で同上のような大著を生み出し、その中で中国の科学(思想)や技術が人類の科学(史上)の発展に計り知れないほどの貢献をしてきたことを発掘、証明したからです。ゆえに、大著を読んだ一部の人は、人類の科学技術は何でも中国に起源するという(一種の附会説を主唱する)ニーダム博士、と皮肉なことも多々ありました。たしかに大著は巨大な意義をもつが、それと同時に、議論の中には多くの飛躍、粗雑、誤解などが含まれていると思います<sup>(7)</sup>。最たる問題は、私のいう愚問がニーダム(と多数の中国人の協力者)にとっては「難問中の難問」として受け取られてしまったことです。しかもニーダムはその難問すなわち中国科学はなぜ近代科学には及ばなかったかという疑問から発して、それが中国科学の——独自の進展、発展ではなく——「限界」であり、限界である以上、その「抑止的因子」を探らねばならないという一種の還元主義的な問題意識に駆り立てられたわけです。そして、その抑止的因子の還元対象はおしなべて新儒学(による統治体制)であったという風に作られるのです。

ところでニーダムの宋学や朱子学に対する評価は、その科学思想の面において、決して低くはありません。彼によれば、宋学の五人の「指導的人物」即ち邵雍(康節：1011～77年)、周敦頤(濂溪：1017～73年)、張載(横渠：1020～77年)、程明道(1032～85年)と程伊川(1033～1107年)の兄弟らは中国の科学(思想)を大きく前進させたと評価されます<sup>(8)</sup>。そして彼は「新儒家の世界観が自然科学のそれと非常に一致する」「それゆえにこの時代、すなわち宋代はまさに中国固有の科学が最も美しく花開いた時代であった」と述べています(545頁)。また、宋代の科学(思想)は西洋に流入し、多くの哲学者や科学者などに影響を与えたと述べているが、そこでニーダムは、彼の難問に拘りつつ、「これらの数々の成果にもかかわらず、中国科学はガリレオ、ハーヴェイ、ニュートンの段階に達することはなかった」「中国固有の思想のドラマの最後の幕は、観念論者と唯物論者との間のいささか不毛な形而上学的論戦で閉じられることとなった」という結論を導くわけである(547頁)。

しかもニーダムは、大著の第三卷第十七章の冒頭で「朱熹 [朱子] の死後、新儒学には発展はほとんどなかった」(559頁)とし、とくに彼の言う観念論者たる王陽明(と陸象山：1139～92年)に対しては「自然科学の発展にとって最も有害なものであった」(562頁)という評価を下しています。こうした評価の背景には、王陽明の時代とそれ以降の時代と言え、西洋では近代科学が生まれ、目覚ましい発展の軌道に乗り出していたのに中国ではそうでなかった、とすれば、その障害要因は陽明学に他ならないという思惑があったと考えられます。つまり、ニーダムにおいては、彼の難問に対する解答とその抑止の因子の還元対象が必要だったわけであるが、それが否応なく陽明学になってしまったとも考えられます(こうしたニーダムの評価は本稿の第二、三節で取り上げた問題、あるいはL氏の問題提起①を逆転させた形を取っていることにも注目したい)。

しかし繰り返しになるが、近代科学はなぜヨーロッパだけに生まれたのかという疑問は難問ではなく、愚問にすぎない。それゆえニーダムの難問とその解

答は「愚問愚答」になりかねないと思えてならない。とまれ科学史の分野においても、近代主義やオリエンタリズム(の呪縛)はなお根深いと言えます。ここで、私のいう文明論的な視点をもう一度吟味してもらいたいと述べることで、これ以上の議論は止めましょう。ただ、最後に少し変わったテーマを取り上げましょう。そのテーマは、私が冒頭の後半で出しておいた疑問と関わるものであるが、それらの疑問に対する解答を探るために役立つと思うわけです。それは、端的に言えば「科学」と「哲学」(ないし「科学哲学」)という問題です。

科学という奇妙な言葉をscienceの訳語に当てたのは——通常あまり意識されない事柄であるが——明治初期の日本の知識人でした。明治四(1871)年、当時、南校中舎長で後に法制局長官、文部大臣を歴任し、帝国大学に講座制を導入した井上毅(1843～95年)が「語学ヲ教へ往々洋人ニ口伝シテ科学ニ涉ラシメントス」(「学制意見」)と述べ、農科学などと記したように、普通学としての語学を修得した後に学ぶべき専門分化した一科の学という意味あいをもっていました。ところで、「哲学」という言葉をphilosophyの訳語として定着させたとされる西周(1829～97年)は、明治七年に『明六雑誌』第二二号に発表した「知説(四)」の中で、「事実ヲ一貫ノ真理ニ帰納シ又此真理ヲ序テ前後本末ヲ掲ケ著ハシテ一ノ模範トナシタル者ヲ学(サイエンス)ト云フ、既ニ学ニ因テ真理瞭然タル時ハ之ヲ活用シテ人間万般ノ事物ニ便ナラシムル術ト云フ」と述べ、その少し後で「所謂科学ニ至テハ両相混シテ判然区別ス可ラサル者アリ、譬ヘハ化学ノ如シ」と続けています。そこで「サイエンス」とルビが振るってある通り、西によれば、「学」は現在の科学に、「術」は技術に当たる言葉であるわけです。それに対して「所謂科学」は「両相混シテ判然区別ス可ラサル者アリ」とあるように、今日の科学技術に対応する言葉と思われます<sup>(9)</sup>。

科学という言葉を「奇妙な」と形容したのはこのことに関わっています。科学は字面だけからは何を対象とする学問であるかがいっように判然としないわけであるが、事実、それは文字通りには専門分化した一科の学、すなわち数多の

「科目」「学科」の「分科の学」ないし「百科の学」を意味していました。言い換えれば、科学はscienceの訳語であるよりは、むしろ複数形のsciencesの訳語、すなわち自然科学のみならず人文科学、社会科学などの「個別諸科学Fachwissenschaft」に対応する言葉なのです。他方、もとよりscienceはラテン語のscientiaに由来する語であり、語源的には「知」あるいは「知識」を意味する言葉なのです。ちなみに、philosophyは「愛(philos)」と「知(sophia)」の二語の結合から成るギリシア語に由来する言葉であるが、その意味では、西洋語の科学と哲学との間には不可分の関係が成立すると言えます。

西洋においては、科学はおしなべて自然哲学の母体から這い出した知の体系であり、科学と哲学とはその出自からしても臍の緒がつながっていました。17世紀の「科学革命」は、それゆえ単なる知識の精密化や技術との結合を意味するものではなく、根本的なコスモロジー（自然観、人間観および倫理／道徳観）の変革を伴っていました。もっとも西洋において諸科学が専門分化し、それが大学の学部・学科編成に反映され始めるのは、19世紀中葉に成り立った「第二次科学革命（科学の制度化）」を通じてのことです。それは同時に諸科学の専門化と産業技術化の動きと軌を一にしていた。「科学者scientist」という言葉がヒューエル(William Whewell: 1794～1866年)によって造語されたのは1830年代のことです。ほぼ同じ時期に、産業革命を経た西洋諸国において科学と哲学とは次第に分離独立の関係が成立する一方、他方では、科学と技術(technique)とは不可分の社会的回路を形作り始めていたのであります。

そこで西洋近代における「新しい」コスモロジー、すなわち人間－自然の分割対立といった自然観や自－他の（擬制的な）独立平等といった人間観などに裏付けられた科学は次第に哲学、そして倫理／道徳から離れていきました。科学はいわば価値中立性に象徴される無道徳／非道徳の、「霸道」としての科学に転じたわけです。19世紀中葉以降、近代日本が移入したのは、まさにこの「霸道」としての科学でありました。したがって、科学は本来のコスモロジーやイデオロ

ギーからは切り離され、もっぱら有用性や実利性の次元で受け入れられたと言えます。日本での「東洋道德、西洋芸術」という論理、朝鮮の「東道西器」論、中国の「中体西用」論などは、こうした科学受容のあり方を端的に示すものでもありました。これらの東洋の三国は、少なくとも科学の受容の初期段階では、科学をその技術的成果の側面に限って受け入れることによって、伝統的な(哲学や倫理／道德と結合していた)コスモロジーとの折り合いをつけようとしたのであります<sup>(10)</sup>。

しかし、科学が西洋近代のコスモロジーを背景として成立した知識体系である限り、このような二元的分離の方策が破綻なく遂行しうるとは考えられません。近代科学のコスモロジーと伝統的コスモロジーとの間には、否応なく二者択一を迫る対立と葛藤が生じたのであります。近代の東洋三国の知識人たちは、好む好まざるにと拘らず、こうした対立と葛藤の中に身を置かざるをえなかった。つまり、科学的知識と伝統的な自然観や人間観との軋轢は深刻なものであったに違いありません。ただ、もし西洋諸国が非西洋諸国による「採長補短」「取捨選択」式の近代化を許したとすれば、日本はともかく朝鮮や中国は、「道器一体」「体用一体」といった元来の(二元論的一元論の)発想に基づいて伝統的な科学と近代の科学との「対立と葛藤」を止揚、克服した新しい科学を産み出した(はずだった)と思われます。これも、「未完の契機」あるいは「未完のプロジェクト」として、歴史上一応挫折されてしまったと言えるでしょう。

その後、周知のように、西洋の近代科学が世界化していきました。東洋三国に限ってみれば、近代科学と伝統的な科学との間に二者択一を迫る対立と葛藤を避ける形で、まず日本が近代科学を唯一の科学として受容し始め、そして後に、中国と朝鮮も日本の跡を追いました。言い換えれば、当時の時代思潮に押さえられる形で、日本が近代科学における観念、概念を導入し、様々な訳語を造語したが、朝鮮も中国も、否応なくそれらを受容し、また、受容させられたということです。そこで東洋三国の伝統的な科学／学問は西洋の科学／学問に

よって持ち場を揺さ振られると同時に、「哲学」や倫理／道徳と結びついていた科学の本来性も形骸化していったわけであります。

近代科学が人類文明に大きく貢献してきたことは否定できません。ただ、それは——その独善や独断などによって——人類史上に多くの弊害をもたらしてきたことも、現在にも様々な問題を起こしており、孕んでいることも、そして未来にも(悪)影響を及ぼしかねないことも、忘れることができません。とまれ、現代の物理学などの科学の分野でも、近代以来の科学発展を自己批判、自己省察したうえで、所謂「新科学」という発想が生まれ、その運動も起きています。私はそれを詳しく知っているわけではないが、「新科学」運動の中には——例えば、不確定性の原理や量子力学など——東洋の伝統思想、とくにインド仏教やヒンドゥー教の禅思想、中国の道教思想などから新しい「科学」の原理を探ろうとする動きも含まれていると聞いております。

私個人的には、これらの東洋思想が内包されている新儒学思想にからも新しい科学の原理を再生することができると考えております。が、もうこれ以上のことを述べるのはやめた方がよからうと思います。ただ、冒頭の後半における四つの疑問に対する私の答えの可否だけを述べさせてもらいたいと思います。もはや言わなくてもお分りでしょうが、前者の三つの疑問に対しては概ね「可」であり、最後の疑問に対しては「否」——無論、(新)儒学以外の中国や東洋の思想／学問からも新科学が生まれる可能性は十分にありうるという条件付で——であります。

- 1 朝鮮や中国では、周知のように、所謂「西学」がイエズス会士やその外のルーツを通じて本格的に伝来し始めた明末清初や朝鮮中期以来近代に至るまで、多くの官僚、知識人たちが西洋科学／学問を受容していた。この伝統は、近代以来、儒学(朱子学)者であると同時に開明的または近代的な知識人に継承されたと言える。ただ、朝鮮や中国の近代化は失敗(?)したという先入観が働いているであろう、近代以来の「西学」の受容のような事象に関する研究はなお低いレベルに止まって



- いる。したがって、その具体像についてはそれほど知られていないと言える。
- 2 なぜ朝鮮は(明清朝の中国も)朱子学を統治理念として固守しようとしたのか。  
この問いについては、「封建」体制や身分秩序の維持という要因を問題視するのが「一般的」であった。そこにも「悪しき」近代主義やオリエンタリズムが根を下ろしているわけである。が、この問いを解く(方法論を打ち建てる)ためには、陽明学の性格、その変容や変質に対する理解を始めとする膨大な思想的、哲学的な考察が必要であると思われる。
- 3 進歩史観や近代主義に、意識的であれ無意識的であれ、取りついている学者は、陽明学における主気説や欲望肯定説(の噴出)があたかも「発展的」「近代的」であるように解釈してきた。無論、このような説は、陽明学派の中でもとくにその左派と呼ばれる一群の学者集団によって継承、発展し、儒学の学説(史)上、重大な影響や反響を引き起こした。また、後にそれは清朝の中国においても(朝鮮、日本でも)、各種の学説に投影される形で継承、発展した。とくに陽明学は、その変容と変質の過程で、心性論などの人間観にはもちろん、政治、社会、経済、文化などの部門にも影響を及ぼし、それらの部門における既存秩序の変革、改革にも大きく貢献したわけである。ただ、陽明学の説の中には——それを極端に推し進めると——既存の秩序や人間観の破綻を来しかねない危険な要素も含まれていた(と思う)。朝鮮や中国があくまで朱子学を正統学問として固守しようとしたのは、おそらくこのことにも関わっていたと思われる。
- 4 17世紀の科学革命と18世紀の技術革命(産業革命)は決して西欧地域だけの産物ではなかった。その直接の出発点はアラビア人による実証科学の西欧伝播や近代科学の形成に対するイスラーム科学の寄与はもちろん、イスラーム圏を媒介にして西欧地域に伝達された中国の科学技術をぬきにして、近代の科学技術、ひいては近現代文明を考えることはできない。たとえば、中国の三大発明とされる紙、印刷術、羅針盤やそれに火薬を加えた四大発明は近現代の科学や文明の基礎になっている。
- 中国では、これらの四大発明などの科学技術が——発明した後にそのまま放置されていたわけではなく——歴代の王朝によって継承、発展していった。とくにこれらの科学技術が発明されたり、あるいは、飛躍的に利用されたのは北宋・南宋の時代、すなわち宋学や朱子学が盛んに興った宋代であったことに注目すべきであろう。こうした事象はその「格物窮理」の思想と(も)深く関わっていたと思われる。
- 5 ジョセフ・ニーダム著(協力：王鈴)，砺波護・杉山二郎・脇本繁・田辺勝美訳

『中国の科学と文明』（東京：思索社，1974）第一巻序篇，19頁。

- 6 同上の「日本語版への序文」には中国の科学が西欧や中近東にどれほどの貢献をし、影響を与えたのかという設問など、四つの設問が出されているが、その(3)は「なぜ『近代』科学がヨーロッパにおいてのみ発展したのか？」(xi頁)である。また、ロバート・K・G・テンブル著、牛山輝代監訳『図説中国の科学と文明』（東京：河出書房新社，1992）[原著はRobert K. G. Temple, *China—Land of Discovery and Invention*, Multimedia Publication, 1986]に寄せた「序文」でも、ニーダムは同じ趣旨の疑問を出したうえで、それが「難問中の難問」(12頁)であると述べている。

- 7 『中国の科学と文明』第二巻(思索社，1975年初版)の第八章序は「中国哲学の古典期」における諸学派(の思想)の科学への貢献について概略的に検討した部分である。それを簡潔に整理するならば、儒家は「ほとんど完全にマイナス」、道家は「すべての中国科学の基礎」、法家は「究極的な官僚イデオロギーや社会構造」における「儒家の原理[と]の総合」(ゆえに科学への貢献は「ほとんど完全にマイナス」ということになろう)という風に述べられている。また、墨家は「科学的な方法に対する関心と、さらには戦争技術から出た実験作業で知られる義侠的な軍事平和主義者」、名家は「その逆説や定義づけによりしばしばギリシアの詭弁家に比べられてきた」学派、陰陽家は「有機的自然主義哲学を発展させて、中国の原始=科学思想にその特徴的な基本理論を提供した」学派などとある。さらに、「その色即是空の教理によって科学と反目した仏教哲学、そして宋代の新儒学」と述べてはいるものの「これ[おそらく宋代の新儒学?]は、中国の永遠の哲学 *philosophia perennis* をその最高の表現にまで推し進め、多くの面で今日の有機的自然主義の先鞭をつけた学派であった」と付け加えている。最後に、「王陽明の反科学的唯心論、+17世紀の王船山の歴史的唯物論、その後の新哲学[清代の新儒学、考証学]すなわち実験哲学の到来」と述べられている。

以上の叙述には、ニーダムが大いに参照したとする馮友蘭の主著『中国哲学史新篇』（二冊；Feng Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*: Vol. I, II)の(悪)影響が反映されていると思われるが、とにかくこの叙述とともに、それを詳しく論じている第二巻と第三巻の議論の中には多くの飛躍、粗雑、誤解などが含まれていると言わざるをえない。ちなみに注目したいのは、ニーダムによれば、陽明学は(近代科学の受容に役立ったところか)むしろ「反科学的唯心論」と規定されていることである。

- 8 同上の第三巻(1975年初版)第十六章の(d)を参照。

- 9 「科学」および「哲学」という訳語の成立と定着の過程については、山室信一「日本学問の持続と転回」(日本近代思想大系10『学問と知識人』岩波書店、1988年所収)を参照。
- 10 こうした努力は、結局「挫折」したと言える。ただ「挫折」はしたもの、その努力の証拠が現在にもある言葉に残されている。それは自然科学(natural science)を専攻する学部が理学部であり、その英訳名がDepartment of Science とされたことである。むろんこれも、近代学問の受容過程において、日本で出来た訳語であるが、韓国でも中国でもそのまま用いられる共通語になっている。実は、日本では「科学」という言葉が定着する前に、science の訳語として理学とともに、窮理学、格致学、格物学などが用いられていた。さらに、これらの言葉は「科学」の訳語としてだけでなく、ときに自然(科)学をさしたり、物理学、心理学、生理学をさしたり、哲学であったりすることもあった。

朝鮮も中国も色々な独自の訳語を考案したことがあるが、同時に朝鮮でも中国でも、これらの日本の訳語が導入され、用いられた(なかには、死語となった言葉もあるが)。その中で、理学とは言うまでもなく宋学(や朱子学)をさす性理学、義理学、窮理学を略したものである。物理学、心理学、生理学などは——現在にも用いられているが——読んで字のごとく、それぞれ物や心や生体の理(コトワリ)を究明する、すなわち「窮理」する学問ということが一日瞭然である。そこで我々は、意識するか否かは別として、宋学(や朱子学)と「科学」との思想内在的な関連性を再度確認することができる。