

# 日本と韓国における「実学」の近代化 ——福澤諭吉と李能和を中心に——\*

佐々木隼相（東北大学大学院）・片岡龍（東北大学）

## 1、はじめに

日本においても韓国においても、「実学」は当初から西洋近代との関係を抜きにしては考えることはできない。「実学」と西洋近代との深い因縁は、仮に「実学」の日本代表を福澤諭吉(1834-1901)に、韓国代表を茶山・丁若鏞(1762-1836)に見れば、あらためて説明するまでもないだろう。

そこで本稿で“「実学」の近代化”という場合の「近代化」とは、第一に<西洋近代化>を意味するが、同時に西洋近代を本格的に受け入れるまでの<土着的近代化>の進行状況如何、さらには両者（西洋近代化と土着的近代化）の複雑な交渉過程といった意味も重層している。

つまり、“「実学」の近代化”という主題の下に検討したいのは、1) 16世紀（あるいは14世紀頃）頃の東アジアで従来の学問が「実学」という形で自発的な近代化を始め（<土着的近代化>）、2) その直後から始まった西洋近代との接触によって「実学」は西洋文明も部分的に受容しつつ（日本～「蘭学」、韓国～「西学」）、3) 19世紀後半からの本格的な西洋文明の導入を迎えたが（<西洋近代化>）、4) なおまだそれは土着的近代化との複雑な交渉関係を保っていたという見通しである<sup>1</sup>。

ところで、<西洋近代化>という場合に、一般には西洋近代に急速な発展を遂げた科学技術の導入と、それに呼応する産業社会や政治制度の変化を思い浮かべやすいが、同時にそれはキリスト教と土着的思想・信仰の体系が接触して「政教」化・「宗教」化していく過程でもあった。

日・韓の「実学」のキリスト教に対する反応を見たとき、福澤はそれを排斥（或いは利用）し、茶山はそれを受容（或いは変容）したという対比は、そのまま日・韓の「実学」の近代化の特色を示しているように思われる。

そこで本稿においては、上の3) 4) に対する事例研究を目的として、まず福澤における「実学」の近代化の問題の検討から始める。福澤の「実学」は日本における「蘭学」の知的伝統にその萌芽が認められた。一方で、福澤の「実学」に基づいた文明の理解は、従来の東アジアにおける世界観とは大きく異なるものであった。結果として、「実学」の近代化は科学による帝国主義へと展開していく。

以上のように福澤における「実学」とその近代化を論じたのち、福澤より一世代後の李能和(1869-1943)の場合と比較し、韓国における「実学」の近代化の特色を探る。とりわけ李能和の宗教観と医学観を題材として、福澤に顕著にみられた物理学を基礎におく世

界観とは異なる「実学」の近代化を確認する。

## 2、福澤諭吉の「実学」

福澤は、人文・社会科学をも含めた西欧の近代的な学問全体を念頭におき、その学問の観念を日本にとりいれるつもりで、実学を提唱した。それはとうぜん、西欧啓蒙期の学問的な展開を経た後での実情を反映し、近代自然科学の方法を、さらに広く人文・社会科学にまで適用し拡張しようとする方法論的な問題意識を含んでいる。それゆえ、日本の古来の学問の中で、ことさら批判的となるのは、「実のなき学問」としての儒学・和学であり、それにかわるべき人文・社会科学として、経済学・修身学の重要性が強調されたのである。<sup>2</sup>

上の引用に見られるように、福澤における「実学」とは、端的に **science** を意味し<sup>3</sup>、その **science** とは自然科学のみならず社会科学・人文科学も含む学問の総体であり、かつ物理学をモデルとするものであったことはすでによく知られた事実であるが、いま一度、福澤自身の語によって確認しておきたい。福澤は実学の性格を次のように規定する。それは文明の実学、誠に実なりと云ふも、唯事物の真理原則を明かにして其応用の法を説く」（『福翁百話』「実学の必要」）ものであった。

福澤が「実学」をこのように説明する際、ことに重要となるのはそれが技術へと「応用」されるべきものであるという点である。「其文明の事実が発して諸科推究の実学と為り、日新の発明工風と為」（『福翁百話』「半信半疑は不可なり」）り実用化されることこそ重要であった。このように説明された「実学」理解は徳川時代の蘭学者にすでに見出されるものでもあり、福澤自身もこの点について自覚していた。大槻玄沢（1757-1827）が医学について「すべからく先づ人身の常を究め、以て万変の病に応ぜんことを要すべし」（大槻玄沢「講余漫筆」）と述べたように、学問と実用を連続して捉える発想はすでに見出されていた<sup>4</sup>。

ところですでに指摘されてきたように、福澤における「実学」とは物理学をモデルとするものであった。「実学」の基礎におかれた物理学こそが、従来の東アジアにおける学問と西洋の学問とを分ける理由となる。福澤は次のように物理学をモデルとした西洋の学問（それは「文明」の学問でもある）と東アジアの学問の相違を述べる。

わたしの考えでは、今の文明の学問を従来の日本・中国の学問と比較して、両者の相違点の要点を求めれば、単に物理学の基礎に依拠しているか否かの差異にある。宇宙自然の真理原則に基礎して、物の数と形と性質を明らかにしてその働きを知り、そうしてその物を人間世界に利用するものを、物理学という。したがって物理の学問は、遠い過去から遠い未来に至るまで、世界・宇宙に通じて変化しない。ただ人智の進歩に従って、過去にまだ明らかでなかったことを明らかにして、その学問がおおう領域を広くしていくだけのことである。<sup>5</sup>

ここで留意したいのは、このような物理学に基礎づけられた学問観もまた、蘭学者の伝

統の中ですでに形成されていたものであったということである<sup>6</sup>。福澤における「実学」は、日本における「蘭学」の知的伝統の中にその萌芽を認めることができる。

次に、このような「実学」観を抱くに至った福澤が従来の東アジアの学問をどのように批判したのかに焦点を当てる。福澤によれば徳川時代以前までは「仏者の司る所」であり、徳川時代になって「儒流の隆盛」をみた。

儒教と仏教が両立していたといっても、ただわずかに道理を論じる体裁が異なっているだけで、どちらもともに道徳の中にとどまり、現実的ではない規範や観念の世界をうろうろしているに過ぎない。その物理については[···]信拠するに足るものではない。要するに、日本固有の文明は物理の原則が欠如しているといつてよい。これに反して西洋諸国の有様をみれば、智学の依拠するところは自然の原則であり、実物の形と数とその動静の時間を根本に持ち、天と地の間あらゆる事象を対象としている。一つとしてそれらを究めないことはない。<sup>7</sup>

福澤は仏教や儒教など徳義においては西洋と日本の中に大きな違いはないとしながらも、「智力」という観点からすれば物理学に基づく西洋文明と日本のそれとの間には大きな隔りがあるという。物理学において考究される自然の法則は、「天」と「地」にわたるすべてのものを対象としたものであった。

福澤は慶応二年（1865）の『西洋事情 初編』において、デカルトが「物理論を唱へて古来の空論を排」する 17 世紀に至るまで、「世人皆古聖アリストートルの学流に心酔し[···]有用の実学に志すもの」はいなかったと指摘している。周知のように、17 世紀初めにデカルトが魂と物体を明確に区別して物体から内的目的や隠れた性質を排除し、自然を〈延長〉としてとらえ、運動を位置の変化として幾何学的に研究する方法を打ち立てたことによって、17 世紀以前に支配的な自然観・社会観であった目的論的・有機体論的なアリストテレス主義は後退する<sup>8</sup>。福澤において物理学をモデルとした世界観とは、とりもなおさずこのようなデカルト由来の機械論的世界観を意味している。

このような世界観が従来の「天」を中心とする東アジアの世界観と交渉したとき、どのような問題が発生するのだろうか。この点について、次の引用のように福澤における学問と東アジアの世界観との相違が指摘されている。

学問とは、数と理の学、即ち、物理の学によって、天然を支配する一定不変の法則を発見することなのである。吾々が幼少の頃から人力に叶わないことがあると天とか天道とか云いならして来たが、この宇宙は人智でははかり知れないような不可思議の様相を呈しており、また、常に変化の途中にあるようであるが、物質の本体は一毫も加えず、無始無終曾て増減なき堅い約束のもとにある。また、変化するとしても、それ生者必滅の文字から割出した空想ではなくて、物質の本体を構造組織し、これを運動変化せしめる一定の法則に従っているのであって、数理によって確認することが出来るというのである。<sup>9</sup>

つまり、この世界は自身では変化しない（あるいは変化を掌る不変の法則があつて、人

智によって利用できる) という世界観と、「天」「天道」という語で語られてきた、この世界は自身で変化する(あるいはその変化を掌る主宰者がいて、人智では不可測である) という世界観が真正面から衝突するのである。

天に関して、福澤は次のように述べる。

天は意地の悪いもので[···]人を妨害しようとするので、[···]天の力に抵抗しなくてはならない。[···]そうであれば、万物の霊長で地球上で最も尊いものとされる人間は、天の意地悪さに驚かず、それに対する方策を案出し、その秘密を暴き出して我が物とし、一步一步人間の領分を広くして現実世界の快樂を大きくすることこそが肝要である。そこでわたしの持論に、「造化と境遇を争う」、「造化を掌るものを束縛することが開明」というのもこのような意味であって、物理学の要点はただこの一点にある。<sup>10</sup>

一言でいえば、「人生の目的は天を知り、天を制するに在り」(『覚書』)となる。これは智力の拡大による自然の征服こそが文明であるとする福澤の「実学」理解の現れであることは多言を要しない。

このような機械論的世界観とも呼ぶべき「天」についての考えをもつ福澤は、当然従来の東アジアの文明に積極的な価値を与えることはなかった。福澤にとって文明を構成する要点は物理学であった。そして、その観点から東アジアにおける日本の果たすべき責任が考えられるようになる。

この頃、東洋の諸国において文明の中心となり、他国の魁となって西洋諸国に対峙しているのは日本の国民である。東アジアの保護は日本の責任であると覚悟しなくてはならない。[···]東洋の諸国、特に近隣の中国や朝鮮などが遅鈍で西洋文明の勢いに対峙することができないのは、木造板屋が火災に耐えられないのに等しい。ゆえに、我日本の武力を用いてこれらの国を応援することは、単に他国のためにあるだけではなく自らのために行うことであると知らなければならない。文武の力でこれらの国を保護し誘導し、直ちに日本のように現在の文明の域に到達させないわけにはいかない。

あるいはやむを得ない場合にあっては、武力でその進歩を脅迫することもあり得る。<sup>11</sup>

物理学に基づく自然征服こそが文明であるという世界観においては、同時代の中国や朝鮮は、武力を用いたとしても保護すべき存在として、また文明へと導かれる存在として福澤は認識することとなる。有名な「脱亜論」で「支那、朝鮮の士人が惑溺深くして科学の何ものたるを知らざれば[···]」も同様の発想が根底に共通している。福澤における「実学」の行く先は、<科学帝国主義><sup>12</sup>であるといえよう。

以上のような福澤の「実学」理解の中に、儒学や国学(神道)といった「和漢の古学」のみならず、キリスト教の如き西洋の「宗教」も当然含まれないことは自明の理であろう。しかし、福澤は「社会の安寧の為」には「宗教」が重要であると言い(「僧侶の品行」)、「社会の人心を維持して世の安寧」を保つためには仏教を「利用」することが得策とするのである(「清僧大に奮発す可し」)。

この「経世の点より仏教を必要とす」(同上)るという主張が、福澤のキリスト教排斥(宗

教嫌い)の態度と表裏をなしていることは、排耶論のピークである明治十三年(1880)に、福澤と関係の深い交詢社が排耶演説会に参加している事実<sup>13</sup>からも確認されよう。

また幕末維新期に破邪僧として活躍した東本願寺の僧侶小栗栖香頂(1831-1905)を義父とする慶應義塾出身の小栗栖香平(1858-1918)<sup>14</sup>が、アメリカの物理学者・科学者・生理学者のJ. W. ドレーパー(1811-1882)『宗教と科学の闘争史』(1874)<sup>15</sup>を『学教史論一名 耶蘇教と実学との争闘』(愛国護法社、1879)として訳出し、その序文(小幡篤次郎)に上記のような福澤の仏教(宗教)観を述べた語を引用し<sup>16</sup>、また跋文に同じく小栗栖香頂を義父とする愛国護法社社長の長谷信道(1859-1934)が「国権を拡張せんと欲せば、宜しく先づ宗教を保護」(長谷信道「学教史論跋」)するのがよいという語を掲げていることから、福澤の宗教観が国権論と密接な関係をもつものであることが推測されよう。

### 3、李能和の「実学」

次に、以上の福澤の実学観・宗教観との比較を念頭に置き、近代韓国における「実学」研究の台頭期(1890-1934)を代表する一人として挙げられる李能和(1869-1943)の場合を検討してみよう。

李能和は『朝鮮仏教通史』(1918年)下編「高麗末世儒風始起」において、朝鮮朝500年間の儒学界は「黒洞の中」にあったとしながら、その中で「経世の学」があった者として礪溪・柳馨遠(1622-1673)、星湖・李瀾(1681-1763)、茶山・丁若鏞(1762-1836)の三人を挙げ、また「創見」のあった者として芸翁・韓錫地(1709-1791)を、「真理を発明」した者として東武・李濟馬(1838-1900)を挙げている。

このうち最初の三人は、現在でも一般的に「実学」を代表する儒学者とされ、また李濟馬も「実学派の末期に属する人物」<sup>17</sup>とされるが「実学」代表者とまでは言われ難く、韓錫地となつてはその存在すらほとんど認識されていない。李能和自身、韓錫地に対する言及は柳馨遠、李瀾、丁若鏞(各1~2頁)に比べて格段に短く、わずか3行余の紹介を「先生が亡くなって約100年して東武・李濟馬先生が出現して、四象学説を創建し、儒学界にあって初めて大光明を放った」と結んでいることから推測されるように、李濟馬が韓錫地の書(『明善録』)から学んだという一事のみによって、李濟馬「四象学説」の由来を示しただけのように思われる。実際に李濟馬に対しては、新たに「四象学説人稟性情」という項目を立てて、上記三人と比べても遙かに多い分量(約11頁)を当てて、その学説の詳細まで記しているのである。

李能和は李濟馬から眼疾の治療を受けたこともあったようだが<sup>18</sup>、なぜ彼が李濟馬の四象医学をここまで高く評価したのかという問題を本格的に検討することは、今後の課題とせざるを得ない。ここでは、なぜ「朝鮮仏教通史」を述べる本書において、朝鮮朝の儒学に対して「実学」という角度からの評価を付論し、李濟馬を儒学界に大光明を放った「真理」の発明者としているのかという点に関して、福澤との比較を意識しながら、簡単な見直し

のみ示しておきたい。

まず、李能和自身は自らを「仏者」と呼んでいるが（『百教会通』序、1912）、周囲からは「儒而好仏者」（張志淵「朝鮮仏教通史跋」）、「儒而仏者」（洪熹「朝鮮基督教史叙」）と儒学を基本とする学者と見られていたようである。このような李能和の諸宗教に対する態度は、李能和の父親（李源競）が儒学者としてキリスト教を信仰したという家系的事実<sup>19</sup>とも、おそらく何らかの関連があろう。

『朝鮮仏教通史』以外の李能和の代表作の一つに『朝鮮基督教及外交史』（1928）があることから分かるように、福澤と同じく李能和もまたキリスト教のアジア伸張の問題を重く受けとめていた。『朝鮮基督教及外交史』「緒言」では、16世紀後半以来「西教思想」はだんだんと浸透し、18世紀後半になると儒者の中にキリスト教を信じる者も出現したが、それが儒教に反して半島を西洋化しようとするや、四次にわたる虐殺が行われ、儒教を正学とし、中国を尊重することが国是として固まり、キリスト教は排斥された<sup>20</sup>。こうした朝鮮朝以来の「事大主義・鎖国政策」は大院君に至って極まり、その結果は朝鮮民族を世界の「落伍者」とさせたが、その責任は詰まるところ「頑固儒」にあると述べている。このように福澤と同じく儒教を批判しながらも、キリスト教に対しては福澤と正反対の姿勢を取るのである。

ところで『朝鮮仏教通史』下編では、「高麗末世儒風始起」、「四象学説人稟性情」の項に続き、「朝鮮古代神教已行」という項が立てられ、「檀君神教」から始まるその展開が述べられ、また中国の道教（五斗米道）の流入、イスラム教徒（回回之徒）の同化問題等についても簡単に言及した後、キリスト教受容史を述べ、最後には近世の東学等の新宗教にまで及んでいる。おそらく、その記述意図は、キリスト教と「節節対照、一一類似」した教えや神話が、すでに朝鮮古代に存在し、それが姿を変えながら現在に至るまで朝鮮民族の深層心理に流れていることを主張する点にある。

ただし、その「総結」として「天人一体説の神教はいまだ三界欲天の初級を免れず、心身二元論の理学は五陰妄心の原因を知り得ない」というように、キリスト教（朝鮮古代神教）や「近代西洋人心理学」よりも、仏教の「心身」論がさらに優れているというのが、李能和の最終的な立場である。そのことは、以下の語からも明らかである。

キリスト教において「天命」を言うのは、儒教・仏教と同じで条理は分明であり、善と悪、天国と地獄をはっきりと分けて説く（はっきりと分けて説くといっても、善と悪にそれぞれ大小を言わず、天国と地獄にそれぞれ階級を分けないので、それを詳細に分析する仏教に理があるのに及ばない）。平等博愛を主義とするので、これが身近で平易で普及しやすい理由である。キリスト教徒を雑神教の人と比べれば、それに優ること一等であり、キリスト教国民がみな経済的に豊かで智力も富んでいるのは、まさに宗教思想が専一で、信心の力が堅固なためである。しかし、他力を頼んで、自力を知らないのは、もう一步足りないところである。しかし、キリスト教が朝鮮人の非合理的な淫祀（祖先祭祀を除く）を打破して、『論語』に「斉が一変すれば魯に至り、魯

が一変すれば道に至る」と言うように、雑神教の人が一神教を奉じ、一神教の人がさらに自らの心が仏であることを知ることができれば……。<sup>21</sup>

しかし留意すべきは、ここで現在の朝鮮の民衆の「雑神教」（朝鮮古代神教が継続しながら、墮落して雑神化したものと見ているのであろう<sup>22</sup>）は一神教であるキリスト教を受け入れる精神的土壌として捉えられ、さらにキリスト教は仏教の「心身」論へと向上する土台として位置づけられている点である。つまり、仏教を頂点としながらも、諸宗教は排斥されるのではなく、そこに至る過程として意義づけられる。

さらに仏教を頂点とするのも、自らが仏者であるからそうするのに過ぎないと、李能和は自覚していたようである。少し長い引用だが、李能和の「百教会通」の基本姿勢を示す以下の語によって確認しておこう。

昔インドに太陽のような仏が出て、96の諸道は草上の露のごとく皆消え去った。しかし現在の世界に、代表的な宗教は10数種あり、さらに朝鮮人創唱によるものも少なくない。遠からずして、一人一宗教といった状況を見ることになるだろう。そうした時になれば、何を内教とし何を外道としようか。道が同じでない以上、互いに干渉せず、相手に任せるべきであって、それぞれは自らの説を主とすればよい。とはいっても、本来は一円であったのが、百方に分かれたのであるにも関わらず、世間の人は無知によって、自ら分別を生じ、水と乳のように和合することが難しく、矛盾することが心配される。ここに諸宗教の綱領を対照して並べ、その同異を明らかにし、互いに引証し会通させながら、もともとの教えは一毫も変えず、聖なる教えを尊重して、またハングルを附し句読を切って、閲覧に便利にし、各宗教の教理と実践が、掌を指すごとく明瞭にした。儒者がこれを見れば、儒道と言ひ、仏者がこれを見れば仏道と言ひ、他教の人の場合も、また同様であって、心性を説き、自ら選び決めて、並行して悖らないことを望む。末章で対辨している諸文章は、わたしは仏者であるので、仏を誇る者に対して辨明したに過ぎないのであって、それ以外の意によるのではない。<sup>23</sup>

このように、李能和は近い将来に「一人一宗教」となることまで予想し、それを肯定的に受けとめながらも、相対主義に陥るのではなく、本来それらは「一円」であったという立場から、諸宗教を「会通」できるような資料収集と整理を行ったのである。

その際、各宗教の立場を尊重し、本来の教えを一毫も改変することなく、さらに誰にも読みやすいものにしたのは、従来東アジア「実学」における考証的・折衷的態度を継承しながら、さらに発展させたものと見ることができる。おそらく、それは李濟馬の四象学説が、この世界のあらゆる存在を心・身・事・物の四元によって捉え、またそれを医学に応用して人間の体質・性格を、太陽人・少陽人・太陰人・少陰人の四象人に分類し、各人が稟受したそれぞれの性情を尊重しながら（李能和による李濟馬紹介の項目名は「四象学説、人ごとに性情を稟く」）、あらゆる人々の生命を区別せず無料の医療活動を行ったことに影響を受けたものと予測されるが、詳しい検討は今後の課題としたい。ここでは、李能和が朝鮮の古代神教においても「医薬」を重視している資料を確認して、本節を結ぼう。

世界各国の古初には、必ず天の活性化、人の生命等に関する職事を主掌した人がいて、社会的に師長の地位として最高階級に在ったが、朝鮮古代の巫祝（中国も同じ）、日本の神官、満洲のシャーマン、インドのバラモン、エジプトの祭司長などは、名義は違っても、その実質においてはみな同様である。中国の古書（『山海経』）によれば、上古の巫祝は職業的に人の生命のために祈ることを行っただけでなく、また医薬にも従事した。<sup>24</sup>

しかし後世に至ると、人類の疾病に対して、薬石による者は医師の職であり、魂神を崇事する者は巫祝の業として、分離された。人類の疾病を魂神の崇祀によって治療することを職業にしたために、巫祝は迷信の偏見に墮してしまい、文明が発達したこの社会において、尊敬を受けることができなくなったのである。しかし我が朝鮮には無教育の男女が大多数を占め、古の巫祝その他を信仰する者が多い。これが即ち、わたしが述べようとする民間信仰である。<sup>25</sup>

ここでも李能和は、墮落しながらも現在の民間信仰にまで続いている古代神教の「医薬」観の流れの上に、四象医学のような新たな心身医学が発展したと見ていたと思われる。李能和は四象学説を「蓋其学即心理也、性理也、生理也、医理也」と解説している（『朝鮮仏教通史』下編「四象学説人稟性情」）。以上のような李能和の医学観が、人間の「心理」をも「物理」の世界に取り込もうとする福澤の機械論的な心身観とは全く異なるものであることは明らかだろう。おそらくそこには、生物学モデル、さらには心理学モデルの新たな世界観の思想的刺激もあったと予測されるが、すべて今後の課題に委ねる。

#### 4、おわりに

ここまで、日本と韓国における「実学」の近代化（土着的近代化）をテーマとし、福澤諭吉と李能和における「実学」観を論じてきた。簡単に整理すると次のようになる。

福澤諭吉は従前の東アジア的世界観と正面から対決した。福澤は西洋の科学思想から生まれた機械論的な世界観を新たな「文明」として受け入れた。このような考えのもとでは、従来の東アジア的世界観にとどまっていると思われた中国、韓国は遅れをとった存在として映った。そのために福澤の思想は＜科学的帝国主義＞へと帰結していく。加えて、福沢の「実学」理解においては、儒学や国学といったこれまでの学問に加えて、キリスト教といった宗教も積極的な意義は与えられるものではなかった。それらは単に社会の秩序を維持するための道具としての価値しか与えられなかったのである。

一方で、李能和は朝鮮古代神教から、その「雑神教」化を経ることによってキリスト教を受け入れる精神的土壌が民衆のうちにあること、さらにキリスト教は仏教の「心身」論へ展開すると考えていた。李能和は実際に「百教会通」という姿勢で、諸宗教の資料収集・整理を行った。また、古代神教における医薬の重視に注目し、その発展する流れの中で四象学説のような新しい心身医学を捉えた。李能和は、東アジアの「実学」における



考証学・折衷学的態度を継承しながら、新たに接触した西洋文明を体系づけたといえよう。

このように、福澤と李能和という 19 世紀から 20 世紀にかけて西洋文明に接触した二人の思想家は、それを従来の世界観へどのように接続したのかという点から対照をなしている。言うまでもなく、「土着的近代化」の概念構築により適合的なのは李能和の方であろう。逆に福澤は「非土着的近代化」の典型例となり得ると思われる。ただし、「土着的近代化」の理論化については、今後の研鑽を俟たねばならない。

最後に今後の展望を簡単に述べたい。

福澤の機械論的な心身観は、日本の「蘭学」の伝統を継承していることはすでに述べた。その無神論的な統治の道具としての宗教観は、山片蟠桃（1748－1821）の「無鬼論」等と思想的な連関がある。また「天を知り、天を制する」といった発想は、広瀬淡窓（1762－1865）の「天命」説中の「随命」（道德とは異なる人間の知力などに随って、天の法則も影響を受ける）等にその萌芽が認められる。

このように福澤自身は自らの説く「実学」を、和漢の古い学問とは全く異なるとしていたが、日本の「実学」の伝統の中には、福澤の切り捨てた東アジアの「実学」と重なる流れとともに、それとはかなり異質な、福澤につながるような「実学」の流れもあったことは忘れてはならない。

さらに丁茶山など韓国の「実学」をそうした日本の「実学」の流れと比較検討することによって、本稿のテーマの一つでもあった天と人の相関関係については、天からの働きかけを重視する思潮と人からの働きかけを重視する思潮が、その強弱を異にしながらも、東アジアの「実学」にも存在していたことがみえてくると予想される。

以上のような展望にもとづき、「はじめに」で述べた 1) 2)、すなわち <16－18C における「実学」の近代化>の具体的検討に進みたい。

---

\* 編集者注：本論文は『韓国宗教』（円光大宗教問題研究所）・『靈性と平和』（東アジア<靈性>・<平和>研究会）各発行者の承諾のもと、『韓国宗教』43 輯（2018 年 2 月 15 日刊行）に掲載された論文（韓国語）を、広く日本語読者層に提供する目的で、日本語原文を掲げるものである。

1 やや問題となるのは、1) の段階における 16 世紀の<土着的近代化>に、すでに西洋近代との接触の影響があった可能性である（仮に<土着的近代化>の開始を 14 世紀にまで遡らせても、モンゴル帝国による影響の問題を考える必要がある）が、本報告ではこの問題は棚上げにし、とりあえず 1) の仮定に立って話を進める。

2 辻哲夫『日本の科学思想』中央公論社、1973、103-104 頁。

3 「先生は実学にサイヤンスとふり仮名をつけた」と指摘されている。（小泉信三『福澤論吉』弘文堂、1948）。

4 玄沢は、中国の陰陽五行説に基づいた治療方法を行う「後世派」および理論から離れ経験を重視した治療を行なった「古方派医学」をともに批判した。前者に対しては人体の内部構造について正確な知識が欠如し、よって理論の不正確さを批判し、後者の親試実験主義では理論の欠如という限界を乗り越えられないとして批判を行った。福澤は彼の「通俗医術論」において玄沢の医学論を紹介し、高く評価している。（佐藤昌介『洋学史論考』思文閣出版、1993）

5 「窃に案ずるに、今の文明学を文明として之を和漢の古学に比較し、兩者相互に異なる所の要点を求めば、単に物理学の根本に拠ると拠らざるとの差違あるのみ。宇宙自然の真理原則に基づき、物の数と形と性質とを詳にしてその働を知り、遂にその物を将て人事に利用するもの、之を物理学と云う。故に物

理の学たる、千万年の古より千万年の後世に至るまで、世界に通じ宇宙に達して変換あるなし。唯人智の進むに従い、古来の未発を發明して以てその学域を広くするのみ」(福澤諭吉『福翁百話』「物理学」時事新報社、1901。引用は福澤諭吉著・服部禮次郎編『福澤諭吉著作集』第11巻、慶應義塾大学出版会、2003、333-334頁)。

<sup>6</sup> 佐藤昌介『洋学史論考』思文閣出版、1993参照。

<sup>7</sup> 「儒仏の道、両立するが如きなりと雖ども、唯僅に道理を論ずるの体裁を異にするのみにして、双方共に道徳の中に局促し風流の間に逍遥するものに過ぎず。其物理に至ては[···]一も信拠するに足るものなし。[···]之を要するに日本固有の文明は全く物理の原則を欠くものと云ふ可し。之に反して西洋諸国の有様を通覧するに、智学の拠る所は自然の原則にして、実物の形と実物の数と其動静の時間とを根本に定め、[···]両間の万相一として包羅せざるはなし、一として究めざるはなし」(福澤諭吉「局外窺見」『時事新報』1882。引用は松本三之介・山室信一校注『日本近代思想大系 10 学問と知識人』岩波書店、1988、48頁)。

<sup>8</sup> 坂本賢三「機械論」『平凡社世界大百科事典』。

<sup>9</sup> 武田清子「近代科学撰取の三つの道—福澤諭吉、加藤弘之、植村正久を中心に—」『国際基督教大学学报』I-A,教育研究 6、1960、23頁。

<sup>10</sup> 「天は意地悪きものにして[···]人の妨を為さんとするゆえ、[···]天の力に抵抗せざるべからず。[···]左れば万物の霊、地球上の至尊と称する人間は、天の意地悪きに驚かずして之に当るの工夫を運らし、其秘密をあばき出して我物と為し、一步一步人間の領分を広くして浮世の快樂を大にするこそ肝要なれ。即ち我輩の持論と与造化争境と云い束縛化翁は開明と云うも此辺の意味にして、物理学の要は唯この一点に在るのみ」(福澤諭吉『福翁百話』「造化と争ふ」時事新報社、1897。引用は福澤諭吉著・服部禮次郎編『福澤諭吉著作集』第11巻、48頁)。

<sup>11</sup> 「方今、東洋の列国にして、文明の中心と為り他の魁を為して西洋諸国に当るものは、日本国民に非ずして誰ぞや。亜細亞東方の保護は我が責任なりと覚悟すべきものなり。[···]然るに東洋諸国、殊に近隣なる支那朝鮮等の遅鈍にして其勢に当ること能わざるは、木造板屋の火に堪えざるものに等し。故に我日本の武力を以て之に応援するは、単に他の為に非ずして、自から為にするものと知るべし。武以て之を保護し、文以て之を誘導し、速に我例に倣て、近時の文明に入らしめざるべからず。或は止むを得ざる場合に於ては、力を以てその進歩を脅迫するも可なり」(福澤諭吉『時事小言』慶應義塾出版社、1881。引用は福澤諭吉著、岩谷十郎・西川俊作編『福澤諭吉著作集』第8巻、慶應義塾大学出版会、2003、135-136頁)。

<sup>12</sup> <科学帝国主義>は、帝国主義的支配を確立する際に科学が重要な役割を果たすことを指す。近代日本においては、科学帝国主義の「被害者」から「加害者」への転換が起きたことが指摘されている。(佐々木力「文化帝国主義と近代科学技術」、蓮實重彦・山内昌之編『文明の衝突か、共存か』東京大学出版会、1995および同『学問論—ポストモダニズムに抗して』東京大学出版会、1997参照)。

<sup>13</sup> この背景には、この頃の慶應義塾が財政難に陥っていたことによる東本願寺への急接近がある(中村聡「福澤諭吉と排耶蘇教問題」、川邊雄大編『浄土真宗と近代日本—東アジア・布教・漢学』勉誠出版社、2016参照)。

<sup>14</sup> 「肥後国玉名郡(熊本県玉名市)に生れ、のちに豊後日田豆田の長福寺住職であった小栗憲一の養子となる。さらに憲一の実兄・小栗栖香頂の長女と結婚し、小栗栖香平と名乗った。明治八年(1875)に慶應義塾に入学[···]同十一年卒業後、郵便局や宮内省華族局に出仕し、通信省翻訳課長となる。また、実用英学院を設立、少年雑誌『児童世界』を創刊し、児童新聞社の社長に就任した」(川邊雄大『東瀛詩選』編纂に関する一考察—松本白華・北方心泉の関与を中心に—)。なお、幕末期に「破邪僧として活躍した東本願寺の僧侶の中には、小栗栖香頂、小栗憲一などの咸宜園出身者が多数いた」(川邊雄大「幕末明治期の真宗僧と漢学—咸宜園から東京帝国大学へ—」川邊雄大編『浄土真宗と近代日本—東アジア・布教・漢学』勉誠出版社、2016)。また小栗栖香頂は明治期にはキリスト教のアジア布教に対抗するためインド・中国・日本による三国仏教同盟を唱えて中国布教に着手する(江島尚俊「近代日本におけるアジア布教の一考察—小栗栖香頂を通して—」『仏教文化学会紀要』14、2005参照)。

<sup>15</sup> 福澤水沢本が残っている(John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, 5th Edition, New York: D.Appleton, 1875)。なお同書は、現在では「科学が経験に基づき、客観的な真理を究める普遍的な知識体系であり、数学的な方法に裏打ちされた確実な予言能力をもつという、今日でも一般には信じられているその特権性が自明のものと考えられていた[···]その自明性を最も傲慢な態度であからさまにした例」として評価されている(村上陽一郎「科学史」『平凡社世界大百科事典』)。

<sup>16</sup> 「抑も道徳に宗教の最も適応する所は、其数理を説かざるに在り。文明の理学次第に進歩するときは、人間万事この理の中に包羅せざるものなしと雖も、独り死生幽冥の談に至りては理学も之を究むるを得ず。[···]士人以下下流の人民には、宗教の信心を養はしむること、等閑に附すべからざるの要にして、

我輩が常に我国在来の寺院を害することなく、政治に影響なき限りは勉めて之に便利を授け[···]等、全く政治を離れ、又理論に関せずして純然たる徳風を無形の際に厚からしめんことを冀望するも、微意蓋し此に在るものなり」(J. W.ドレーパー著・小栗栖香頂訳『学教史論 一名 耶蘇教と実学との争闘』9-10頁)。小幡篤次郎は第三代慶應義塾塾長。なお同書には他に、神道家の平山省齋、仏教学者の大内青巒による序文が載せられている。

17 琴章泰「東武李濟馬의 四象철학」同『韓国近代思想의 挑戰』정통문화연구회, 1995。

18 また天道教の指導者で民族運動家の崔麟も李濟馬門下に出入り、四象医学を学んでいる(前掲、琴章泰論文参照)。

19 朴光洙「李能和의 韓国宗教史学研究」『韓国宗教史研究』12、2004。

20 ここで「二元論」とされているのは、二元論を代表とする近代西洋の心理学における心身関係論の諸学説(心身二元論、心身一元論、唯物論、唯心論、一元二面論)を指しているようである。そして、それらは皆、仏説で言う「識心」に過ぎず、言説ばかりですべて「実義」がないと言う。

21 「基督之為教也」其言天命은 則与儒仏同而条理分明하야 善惡堂獄이 猶有界說(雖有界說이나 善惡은 不言大小하고 堂獄은 不分階級하니 昭詳分析은 莫如仏教之有理也) 平等博愛로 以為主義하니 此其所以近易普及也」로다 耶教之人이 若与雜神教人相較하면 則其智慧」必超一等이라 耶教国人이 皆富且智하니 實由宗教思想이 專一하고 信力이 堅確故也로다 雖然其教는 但恃他力하고 不知自力하니 即此可謂未達一間이로다 雖然이나 基督教之於鮮人에 打破無理之淫祀(除祀祖先)라 語에 曰齊一變이면 至於魯하고 魯一變이면 至於道라하니 雜神教人이 奉一神教하고 一神教人아 又能知自心是仏然後에야……」(李能和「朝鮮人과 各宗教」 「(四) 朝鮮人과 基督教」)

※하=「ㅎ+、」、는=「ㄴ+、+ㄴ」

22 「雜神淫祀」の淵源は巫であり、それは本来エジプトの祭司やインドのバラモンと同じ高貴な存在であったが、高麗時代から墮落し、賤視されるようになったとする(李能和「朝鮮人과 各宗教」)。なお、「各宗教」とは(一)「朝鮮古代神教」に由来する祖先教、(二)「上流社会自利之資」でしかなかった儒教、(三) 雜神淫祀、(四) 基督教、(五) 仏教である。

23 「昔於印度에 仏日이 出하니 九十六道」如道草上露하야 皆消化矣라. 然今宇內에 屈指之教」有十數種하며, 且朝鮮人所創之者도 亦屬不少하야 不久에 將見人各一教라. 當此之時하야 誰為內教며 誰為外道리오. 道既不同이라 不為相謀」니 祇可任他하야 各主其說이라. 雖然如是나 元以一円으로 分成百方이어늘, 世間之人이 由因不知하야 自生分別하니 水乳는 難期오 矛盾은 是慮라. 爰將諸宗教之綱領하야 對照相竝하야 同異發明하며, 引而証之하야 會而通之하며, 毫不變易하야 尊重聖訓하며, 諺解句說하야 以便閱覽하니 各教理行이 瞭若指掌이라. 儒者見之하면 謂之儒道하며, 仏者見之하면 謂之仏道하며, 他教之人도 亦復如是하야 說心說性에 知彼知己하야 自為決扞하며, 竝行不悖를 是所望焉이오. 至若末章對辨諸文하야는, 余는 仏者故로 對謗仏者하야 辨明而已오, 非有他耳라.」(李能和「百教會通序」、1912)

※하=「ㅎ+、」、늘=「ㄴ+、+ㄴ」、는=「ㄴ+、+ㄴ」

24 「世界各国의 古初에는 반드시 天의 發起 人의 生命等 關한 職事를 主掌한 사람이 있어 社会的師長地位로 最高 階級에 在하였나니 朝鮮古代의 巫祝(中國亦分) 日本의 神官 滿洲의 薩滿 印度의 婆羅門 埃及의 祭司長等은 名義는 비록 다르나 그 實質에서 잇서서는 다 마찬가지다. 中國의 古書(山海經)에 依하면 上古의 巫祝는 職業的으로 사람의 生命을 為하야 祈祝 事를 行할뿐만아니라 亦是 醫藥에서 從事하였다.」(李能和『朝鮮宗教史』)。『朝鮮宗教史』は中央仏教專門學校での講義ノートで、著述年には諸説がある。

25 「그어나 後世에 이르러서는 人類의 疾病에 對하야 藥石으로서하는 者는 醫師의 職이요 魂神을 崇事하는 者는 巫祝의 業으로 分離되었다. 人類의 疾病을 魂神崇祀로써 治療함을 職業으로 삼기때문에 巫祝은 迷信의 偏으로 떠러져 버려서 文明이 發達된 此社會에서 尊敬을 받지못하게된 것이다. 그렇나 우리 朝鮮에는 無教育의 男女가 大多數를 佔領한 古로 巫祝其他를 信仰하는 者가 많다. 이것이 即 내가 말하랴 하는 民間信仰이다.」(李能和『朝鮮宗教史』)。引用は前掲、朴光洙論文から。