

【專題論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/tjeas.2014.11(1)1

東アジアの近代的知形における
東西融合の類型再考
Review on the Convergent Types of the Modern
Knowledges in East Asia[§]

李光來
LEE Kwang Rae^{*}

關鍵詞：東亞、知的形成、文化形成、近代、知

Keywords: East Asia, Intellectual formation, Cultural formation, modern, Knowledge

§ 台湾大学国際シンポジウム基調講演（2013年4月13日）。

* 韓国国立江原大学名誉教授。

Emeritus Professor, Kangwon National University, Korea (south).

摘要

東亞三國文化的形成不僅有傳統的「內文化」間的交流，而且也有東西方「間文化」的融合。近代「知」的形成也與這樣的交流有相同之處。這裡不僅是由對他人的認識和包容開始的，而且也是由文化生理學有差別的同種交配方式和異種交配方式開始的。同時這樣的差異也在於用微觀視角或宏觀的視角來看待包容和融合的現象以及方式，即認識論遠近法的差異也產生於此。

總之，無論是東西方間的異種交配還是在宏觀性近代「知」的融合中，東亞三國一方面有相同點，但在另一方面又有不同的特點，這是不爭的事實。這裡東亞的文化和「知」，受到西洋近代文化和「知」的衝擊，在來不及分割的情況下，非自發的形成了一種防禦性融合。由於這種原因，東亞三國在近代形成了「知」，折衷主義便在這樣的背景下，從東亞的道統論思想和西洋現代科學主義中誕生了。通過「權力」和「知」的結合，東亞創造出全新「知」的類型。比如韓國的東道西器，中國的中體西用，和日本的魂洋和魂洋才的「知」都是這樣的形式。

Abstract

Although the cultures in three nations of East Asia have been traditionally intra-culture, but the integration through cultural exchange between the East and West has been inter-culture. This is also shown in the formation of modern knowledge. It comes from culture-physiological difference between crossing of the same kind and crossing of different kinds in terms of recognition and acceptance of others. Also, it also originates from difference in cognitive perspective between microscopic view and macroscopic view of the phenomenon and method of acceptance and integration.

It is a fact that the three countries showed similar yet different types of convergence of knowledge between the East and the West. It was a convergence of non-spontaneous defense in the midst of shock from the modern knowledge and culture of the West. As a result, the formation of modern knowledge in the three countries of East Asia created eclecticism of the orthodox tradition and Western and modern scientism, producing new types of knowledge from power (*pouvoir*) and knowledge (*savoir*), such as the paradigm of knowledge including the enlightenment from the West in Korea, China, and Japan.

1.

人間が自我形成と自我認識をするためには「己（テーゼ）」以外に「他者（アンチテーゼ）」との対立を前提せざるをえない。テーゼ（定立）が存在するためにはアンチテーゼ（反定立）がなければならない。人間にとって最初のアンチテーゼは言語習得以前に鏡に映った自我のイメージである。ジャック・ラカン（J. Lacan、1901-1981）はこれを自我認識において「鏡像段階」¹と呼ぶ。それは鏡を見て自分のイメージに気がつき始まるナルシシズム（narcissism、自己陶醉や自己愛）の段階を指す。

このように自分に対する経験は鏡に映ったイメージ、つまり自己他者を通して獲得される。しかし鏡の中の自我は本質的に他者なので不安を中へ持つ。この時自我は自身に対する認識の亀裂（division）と不安による攻撃性を帯びる。多者的構造、つまり法律と規則の存在する現実が待っているから尚更である。人間は言語を習得して法や規則が同じ「言説の体系」の中に入り、主体意識が形成され社会生活が始まる。この時から主体は他者によって呼ばれるようになる。他人の認定によって始めて主体として位置づけられ、他者に欲望を持つか「他者の欲望を欲望させるように」強要される。

またこの時から自我は社会構成員として禁止すべきことも要求される。自我は場合によっては、他者によって1840年アヘン戦争のようにどうしようも出来ない衝撃的経験、トラウマ（Trauma、精神的外傷）と出会うことになるのだが、新しい社会的秩序の中で自分の欲望を享有しながら生きる方法も悟るようになる。自我は他者と自分なりの方法によって融合する、所謂「欲望の倫理」が分かるようになる。ラカンによると

1 ラカンに由ると自我の形成と認識は想像界（鏡像段階）—象徴界（言語習得）、つまり社会化段階—実際（現実）界の過程を経るようになる。

自我の形成と認識はこのように想像界→象徴界→実在（現実）界の過程を経ることになる。

このような自我形成と認識の過程は近代国家が誕生する以前、つまり近代化以前の民族や国家の集団的自我形成と認識の過程と似ている。近代以後西洋社会や国家（他者）をアンチテーゼとする場合、自我認識の主体（テーゼ）として東アジアの国家と社会は尚更である。古代以来近代以前まで仏教と儒教を交集合とする東アジアの知と文化の関係の中で自己他者化の段階、つまり三国間の集団的想像界から想像界へと至る過程での習合、逆習合、反習合などの変容様態は少なくとも反文化的で内在的知形変化だったからである。広い意味ではそれなどは内部の意見衝突や変容に過ぎない。だからそこには自我正体性に対する不安のために攻撃がなされても明らかに亀裂（Spaltung）や分離につながることはない。

実際に東アジアが経験した自我認識において自我と自己他者間の分離は対内的（鏡像や家族との）関係で起こることではなく、対外的（他者との）関係で起こった。東アジアの場合そのような分離と亀裂は他者（西洋）によって自分の名が呼ばれ、他者の認定によって始めて主体として位置づけられ、他者の欲望（西洋の科学技術や政治制度のような）を欲望するように要求される象徴界と実在界の境界でなされたからである。

東アジアはこのように予想できなかった外部（西洋）の衝撃によって現実的な他者関係や新しい社会秩序が成立する時点で近代の前に呼ばれて来なければならなかった。つまり東アジアは不請客として接近してきた近代によってやがて自我定体性を確立しなければならなかったし、欲望する主体として生きる方法に気づかなければならなかった。近代によって感染されない処女人口集団（virgin population）内で西洋の近代的知と文化が侵入することによって東アジアはそれぞれの伝統に対する「認識論的破裂」（epistemological rupture）を体験するようになった。

2.

では東アジアにおいて近代の始発点はいつだったのだろうか。そしてその核心はなんだったのだろうか。また東アジア三国の知と文化は西洋のそれらといつ、どのようにして遭遇したのか。そして三国の知と文化はどのように対処したのだろうか。

(1) 中国の中体西用論

西洋の近代的知と文化、即ち科学技術を中心とした西洋文化が本格的に中国へ伝達されたのは清末だった。1840年第一次アヘン戦争をきっかけとして1860年以後の洋務運動と1898年戊戌変法を経て1912年、清が滅亡するまで激動する中国の背後には西洋列強の覇権主義と近代日本の帝国主義の欲望が動力因として働いていた。²

しかしすでにイギリスによるアヘン戦争につながる交易の強要は18世紀末から始まった。中国は1793年乾隆皇帝（1711-1799）の82回目の誕生日祝賀使節で北京へきた西印度諸島の總督メカツニ（G. Macartney）伯爵の要求で始めて広州を開放することになった。メカツニは貿易の増大と公使の常主を求めたが拒否され、9月には皇帝によって強制的に出国させられた。この時から両国の関係は悪化して結局アヘン戦争が始まる。

第一次アヘン戦争（1840-1842）の代価は結局香港を99年間イギリスに渡さなければならなかったし、上海を始め5箇所の港口も西洋列強に強制的に開放させられた。しかし新しい病原菌の感染から病的徴候を経て自己免疫効果が現れるまで蹂躪される主体と主権についての反射的反応が具体的に現れるまでそんなに長い時間を必要とはしなかった。1860年第2

2 中国の場合、近代の始発点についての議論は研究者ごと異なる。1894年清日戦争を近代の転換点と見做す研究者もいれば、1919年五四運動を近代の起点とする研究者もいる。例えば小野川秀美は『清末政治思想研究』（東京：みすず書房、1978年）で「洋務運動期の中体西用の論理が五四運動期は勿論その以後まで続いた」とする。

次アヘン戦争³が終わり、曾国藩（1811-1872）や李鴻章（1823-1901）による洋務運動の展開が始まったからである。

①華夷から洋務へ

自我は他者の欲望によって主体として位置づけられるか、他者の認定によって主体として自我の名前が呼ばれることになる。主体は他者によって始めて実在界、つまり社会的欲望の体系の中に編入される。主体として中国（清）が西洋列強の覇権競争体制の中で払わなければならなかった外患としての二回のpharmakon（薬であり毒）の戦争は中国人には意識の変化をもたらせた。中国の知識人に他者の知と文化としての西学は道統論に対する弁証法的アンチテーゼで浮かび上がり、華夷の秩序観についての自己防衛的認識を可能にする反射鏡になったからである。

しかしインフルエンザ（Influenza）のような流行性感冒（風邪）の感染が自己免疫に至るまでは酷い病的苦痛の過程を経なければならないように、「華夷から洋務」へつながる意識の転換過程もそのような苦痛を同じように経る。なぜならば華夷の頑固な知的秩序が洋務に至るには何よりもハードウェア（hardware）として強く根づいていた道統論が洋務意識についての「認識論的障害物」（epistemological obstacle）として働いたからである。例えば西洋の技芸は単なる文化の末端に過ぎないだけで、儒教的綱常倫紀だけが中国文化の核心（道）で根本（本）であるとする考えがそれである。そのためアヘン戦争の敗北を癒し克服できるきっかけを作るための西洋の多様な情報源として『海国図志』を編纂した先端の知識人であり、「パラダイム（paradigm）転換者」である魏源（1794-1856）さえも、一方では以夷制夷、または師夷長技以制夷一夷

3 イギリス、フランスの連合軍との間で発生した第二次アヘン戦争（1850-1860年）の結果中国はアヘン貿易の合法化は勿論イギリス、フランス、ロシア、アメリカの北京常住権の保障、キリスト教の公認、10箇所の港口の開放などを約束した。

の長所を学び夷を抑える一を主張しながらも、天主教を紹介する部分でも一浪説をそのまま信じて記述するほどであった。⁴

しかし政治的に毒になったアヘン戦争の衝撃が一部の知識人に寧ろ「華夷から洋務」意識変化の転機を作る薬として働くこともあった。やがて（ラカンの主張通り）他者によって現実的自我認識が生じる。つまり「他者の欲望を欲望する」実在界での自我形成過程のように、第二次アヘン戦争による精神的外傷は知識人に西洋の技芸に対する認識の乖離を分からせるようにさせたからである。

当時知識人のそのような意識の転換と認識論的破裂は危機感に原因がある。反省的自覚で登場した洋務派知識人は道統論に陥ったナルシズムに対する疑問を提議する一方、少なくとも技芸だけでは西洋が中国より優越するという事実を認め、西洋を泰西とまで呼んだ。「軍器や機械の精密さは我々のものを百倍も進んでいる」（『李文忠公奏稿』巻24「復奏海防事宜疎」）とする李鴻章の言葉とおり、彼らは「夷務ではなく、洋務でなければならない」との認識の一大転換を主張することになった。

②習合的折衷態として中体西用

洋務派が展開する近代的知と文化運動は集合的であり折衷的である。それは西学を学び中学と機能的統合を試みた点では習合的であり、異なる二つの文化を適切に調合して新しい範疇を作ろうとした点では折衷的である。しかしそれは「他者の欲望を欲望する」主体化過程で生じた包括的概念でもあった。なぜならば「中体西用」の場合、他者の欲望を欲望する主体の集合的折衷方式がそれぞれ異なったからである。

4 李光來：『東亞近代知形論』（瀋陽：遼寧大學出版社、2010年）、頁18。日原利國は『中國思想史』下冊（東京：べりかん社、1993年）、頁358、で魏源をさして「パラダイムの転換者」と呼んだ。

近代化の使命を持った洋務運動の核心は1860年頃洋務派知識人によって提議されてから、康有爲（1858-1927）などの変法思想と保守／先進を争論する最中で、結局1898年張之洞（1837-1909）の『勸学篇』をきっかけにして大衆化された「中体西用」⁵の文化論である。実際に「中体」と「西用」はすでに1860年代に中西の二つの地平、つまり内地平（Innenhorizont）と外地平（Außenhorizont）の文化様態についての理解と解釈のための「地平融合」⁶の論理として登場した。「中国の綱常倫紀と名教氣節を原本にしてそれを西洋の国々の富国強兵技術で補うべきである」⁷とし、このような「地平融合」の模型を始めて提示したのが馮桂芬（1809-1874）であった。

しかし中国の伝統的な綱常倫紀が中心（本体）になり、西洋の科学技術はあくまでも名教秩序の機能的（補助）役割りとすることを主張するために彼が提示した概念は「体」と「用」ではなく、「本」と「輔」であった。ところがこのような文化体用論を理論的に体系化しながらもさらに論理的に発展させた人が洋務派の鄭觀應（1842-1921）であった。彼は体用と道器の概念を混じって使い、西洋文化にも体と用が兼備されていると見て、馮桂芬の体用論（本輔論）より積極的で進化された洋務の論理を提示した。

5 中体西用は「西学爲用、中学爲体」の略字で通用されてきた。張之洞は自分の著書でその略語の概念を使ったことはない。彼はむしろ中学を旧学、西学を新学と使った。しかし彼の中体西用論は本来康有爲などが提示した変法論の急進性を批判するためのものだった。

6 Edmund Husserl (1859-1938) と Martin Heidegger (1889-1976) の現象学的伝統で自分の解釈学を完成させた Hans-Georg Gadamer (1900-2002) は解釈の方法の一つとして「地平融合」(Horizontverschmelzung) を提示する。ガダマが言う地平は一つの観点で見られることのすべてを包括する概念である。従って「地平を持つこと」とは単なる一番近いことだけに制限されない。それは解釈者の地平内部のすべての事物の意味を正しく評価する技術をすでに知っているからである。特に解釈的状况では過去の伝統的解釈の地平（内）と解釈者が果たす企投の地平（外）が融合する (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Berlin: Akademie Verlag, 2007), pp. 286-289)。

7 馮桂芬：『校邠廬抗議』（鄭州：中州古籍出版社、1999年）、頁210-211。中國之倫常名教爲原本、輔以諸國富強之術。

彼によれば「西洋の国家運営の根本を見れば体と用が兼備されていた。彼らは書院で人材を育成して、議院で政治を論じ、君民が一体化になり、上下が一心になっている。それが体である。軍事訓練、機械制作、鉄道、電線などを敷設すること、それが用である」と。⁸このように彼が必要とするのは、西洋文化の一部ではなく西洋の道（キリスト教）を除いた—「大道を知らないで一方に傾いている」（西人不知大道、囿于一偏）理由から—すべてだった。彼は西学の範囲を再調整して泰西の科学技術だけではなく、政教刑法、即ち人学までも中国が幅広く受容して近代化＝西欧化しなければならない立場であった。鄭觀應の泰西受容論は洋務派の単純な中体西用論を超えたものだった。それは康有爲と梁啓超（1873-1929）の変法自疆論や「救亡の道がここにあり、自疆の謀もここになる」とする嚴復（1854-1921）の「牛体馬用論」などに接近する姿勢である。

一方1980年代以後、唯物論者の李澤厚（1930-）は「西体中用簡釋」（1986年）、「漫説西体中用」（1987年）、「再説西体中用」（1998年）などで「轉換的創造」の論拠として「中体西用」を逆転させた「西体中用」を主張する。彼は綱常倫紀を体として西洋の技術だけを導入した「中体西用」を「形式的近代化」と見て失敗と見做す。その代わりに彼が強調するのは、現代的生産方式と生活方式を「体」とする文化創造である。彼は西洋の資本主義だけではなく、マルクス主義に根拠を置く現代的衣食住を「体」と見るからである。中国はそれ（西体）を受容し、それを中国風に沈殿（中用）させることで新しい文化を創造しなければならないとする。

8 鄭觀應：『鄭觀應集』（上）、夏東元（編）（上海：人民出版社、1982年）、頁967。

(2) 日本の和魂洋才論

近代日本の立場では、知と文化の本体は「魂」と「才」の兼備にある。「魂」（道または体）がない文化は「空虚」で「才」（器または用）がない「知」は「盲目的」だからである。しかし知と文化において処女人口集団は存在しない。つまり知と文化に純種はありえない。それは中間宿主として常に移動しようとする人間の欲望のためである。本来他者の欲望を欲望し移動しようとする主体としての人間は知と文化において決して終結宿主になることはない。知と文化には成体がないので終結宿主も存在しない。中間宿主において持続的に発育や変態が起り、変形が止まらないからである。

①『海国図志』の感染効果

近代東アジアの知形圏でウイルス (virus) のような認識素や文化素は西洋の別の認識素や文化素と相互作用しながら国ごとに知と文化の変形 (metamorphosis) をもたらした。例えば近代日本と韓国の知と文化も西勢東漸のような他者の欲望を欲望した象徴物、魏源の『海国図志』⁹を中間宿主として変形の契機を迎えた。

この本が日本に初めて入ったのは、初刊の刊行から7年経った1851年である。1845年3月に朝鮮に輸入されたものに対し、御所文庫用の形で多少遅く入ったのは徳川幕府がこの本の内容の中でキリスト教に関するもの、所謂「御禁制之文句」があることが理由で搬入を許可しなかったからである。正式に許可されたのはアメリカのペリ提督が東印度艦隊を率いて浦賀に入港した翌年、日米講和條約が締結（1854年9月）されてからのことだった。この時搬入された15帙の中7帙は幕府が持ち、残りは競賣され初めて一般人の手に渡された。

9 魏源はアヘン戦争が終わった直後（1842）に、14巻となる『聖武記』を刊行し、さらに1844年12月50巻となる膨大な『海国図志』を刊行した。これは基本的に万国地理書であるが、世界各国の地理だけではなく、各国の歴史、政治、経済、宗教、教育制度など当時の世界事情を総合的に知らせるある種の人文地理書である。彼は1847年60巻の増補された改訂版を、そして1852年定本100巻を刊行した。

しかし大坂町奉行所の勘定奉行役、川路聖謨が私財を出して須原屋伊八に翻訳出版させることで漢文解読が難しかった一般人にもその内容が公開された。その後、明治元年（1868）以前まで訳された『海国図志』は23種に上るほど広く普及した。福沢諭吉（福沢？）（1835-1901）の『西洋事情』（1870）が刊行されるまで、西洋に関する総合的理解と認識を得られるテキストとしては『海国図志』が代表的資料だったからである。この本の導入を積極的に言い出した当時の変法派知識人、橋本左内（1834-1859）はこれを指して「単なる事物の交易だけではなくて、知恵の交易」¹⁰とまで評価したことがある。佐久間象山（1811-1864）を中心とする幕末の洋務派、即ち和魂洋才論者が『海国図志』の受容に活発に動き出したわけも同じであろう。

②和魂漢才から洋魂洋才まで

平安時代（794-1185）の文人であった菅原道真（845-903）は漢文を読み、中国の学問を学び、習っても日本固有の精神の和や和魂、または大和魂を忘れてはいけないといい、「和魂漢才」を要求したことがあった。それは日本の近代的知と文化において中国の体用説や道器説と類似の習合様態の魂才説の母型であると言える。このように日本は西勢東漸による東・西洋間の知と文化の必然的な地平融合の状況で、中古・中世や近世（特に文化13年以前）、そして幕末の「和心」や「和魂」の勃興など、伝統的な和魂漢才思想—天照大神の開闢の大道を根幹とする儒教や仏教を採用し、それらの長所を「一圓融合」¹¹するという—の影響と系譜によって、中国や韓国よりも習合的折衷態の思想理解が容易だった。

要するに、ここで一圓融合のための習合的折衷の対象が中国から西洋に変わったのである。「以夷制夷」の論理通り東漸を洋務に入れ替えよ

10 源了圓：「幕末日本における中国を通しての「西洋学習」—『海国図志』の受容を中心として」、源了圓、巖紹（編）『思想』（日中文化交流史叢書3）（東京：大修館書店、1995年）、頁324-344。

11 加藤仁平：『和魂漢才説』（東京：汲古書院、1974年）、頁438。

うとするためであった。そしてこれを誰よりも先に主張した人が佐久間象山だった。彼は「中学」でなく「西学」との集合的折衷態としての和魂洋才を主張した。彼は中国が日本を夷狄と呼ぶように、日本が西洋を夷狄と見做したら、日本も中国の過誤を踏襲することには変わりはないと思った。そのために彼は西洋から先進技術の導入の必要性を痛感し「東洋道德、西洋芸術」を主張した。

例えば君子の五つの楽しさ（五楽）に「東洋の道德と西洋の芸術を余すところなく探して世上の理知を悟り、国運に報いること」が第五楽とする主張や「アジアとヨーロッパが共に地球を為すように、一つも欠ければ圓形はできない。そのように道德と芸術の一つも足りなければ完全なものはない」¹²とする主張したのがそれである。このように彼は国家存立の危機を感じた幕末に和魂、つまり道德や社会政治体制は日本の伝統を守りながら「機巧の智」として蔑視してきた西洋の芸術—科学技術（technology）のこと—を積極的に受け入れることを説いた。また彼はこれを後に「和魂洋才」の意味に轉化し、さらに明治初年には「洋魂洋才」も強調することになった。¹³

明治初期は「洋魂洋才」の時期だったと言っても言い過ぎではない。例えば東京大学医学部出身でドイツ留学した自然科学者、森鷗外（1862-1922）は「洋学の盛衰を論ず」（1903年小倉で行なった講演）で明治初年から10年末までを「欧化主義」の時期といい、「洋魂洋才」の絶頂期と見做すことがそうである。しかしこのような欧化主義＝洋魂洋才の論理的帰結は日本語を廃止して西洋言語を採用し、儒教・仏教・神道を廃し、キリスト教を採用する政策をしなければならないとすることにあっ

12 佐久間象山：『象山全集』、信濃教育會（編）（長野：信濃毎日新聞株式會社、1934年）、巻4、頁242。

13 平川祐弘：『和魂洋才の系譜：内と外からの明治日本』（東京：河出書房新社、1972年）、頁23。しかし高坂史朗も佐久間象山の和魂洋才の図式の実質的意味は和魂にあるのではなく、洋才にあるだけであるとする。象山は当時攘夷論者の批判を防ぐために和魂を洋才の前に置いて偽装しようとした洋才論者だったとする。高坂史朗：『近代という躰き』（京都：ナカニシヤ出版、1997年）、頁8-10。

た。¹⁴従って森鷗外さえもドイツのフリードリヒ (Friedrich) 大王が母国語を軽視してフランス語とフランス文化を追従した例を挙げ、そのようなある種の調節妄想 (delusion of being controlled) に陥った主張には同調しなかった。

むしろ時間が経てば経つほど「東洋道徳、西洋芸術」という「和魂洋才」のスローガンさえも維持することは出来なかった。加藤弘之 (1836-1916) を始め福沢諭吉、森有礼 (1847-1889)、西周 (1829-1897)、津田真道 (1829-1903) などが展開した明六社の活動で明らかに見えるように、明治初年の知的雰囲気は形而下的で物質的な西洋芸術 (科学技術) のみに傾倒するよりも、西洋道徳にもっと関心を持たなければならないと思う若い洋学派らが主流だったからである。実際に色んな分野での彼らの積極的活動によって人文社会科学を中心とする西欧化が広範に進んだ。

(3) 韓國の東道西器論

18世紀の東アジアは実学という知的ベルトを形成したが、19世紀にもこの地域の知と文化には西学と洋学という遺伝因子型 (génotype) を共有した表現型 (phénotypes) が一つの交集合を成していた。例えば中学爲体・西学爲用の「中体西用」、東洋道徳・西洋芸術の「和魂洋才」、東西折衷・東西會通の「東道西器」の知形がそれである。¹⁵しかし西洋の文化寄生体は東アジアに侵入してそれなりの知的、文化的生命力持つ有機体を変化させたある種の文化的免疫体系現象と言っても過言ではない。

14 平川祐弘：『和魂洋才の系譜：内と外からの明治日本』、頁24。森鷗外は洋学の盛衰過程を3時期に分ける。第一期は18世紀後半の蘭学時代から明治初年まで、第二期は明治初から10年代末までの歐化主義時代、第三期は欧化主義の反動期である。彼は第一期と第三期を「他山石主義時代」と評する。

15 李光來：『日本思想史研究 일본사상사 연구』 (漢城：景仁文化社、2005年)、頁481。

①東道優越論から東道西器論へ

生命体の免疫体系についてアメリカの心理療法研究者アルノ・カレン (Arno Karlen, 1937-2010) の見解に従うと、防御能力が全然ない生命体に侵入した細菌はやがて相互寛容 (mutual tolerance) と相利共生 (commensalism、敵と共に同じ食卓で食事をする) に至るまでは流行性 (epidemic) → 風土性 (endemic、土着化) → 共生 (symbiotic) の過程を経る。¹⁶それは17世紀初から中国を通して朝鮮に間接的に流入され始めた西洋文化 (寄生体) が19世紀西欧列強の武力侵入¹⁷に続いてどのように流行性徴候を現せるのか、そして時間が経過しながらどのように土着化するか、結局その中間宿主である朝鮮ではどのように共生するようになるのかを効果的に説明できる文化的免疫体系論でもある。

例えば「斥邪攘夷、西勢拒斥」を主張してきた支配権力の理念的守旧とは異なり、文化の最前線にある知識人の意識には敵と同寝できる相利共生の変化が静かに進行していた。朝鮮の官学、朱子学だけでも社会的統合を維持できるとする儒教的樂觀主義は、修正主義、又は折衷主義の形に文化的変形を始めた。所謂東道優越論としての東道西器論がそれである。さらに東西折衷論を経て東西統合論に至ると、最善の寄生的存在方式の相利共生が19世紀朝鮮の知的、文化的免疫体系を代弁したのである。¹⁸

(a) 李恆老の東道優越論

華西李恆老 (1792-1868) は朝鮮知識人の中で誰よりも道の優越的正統性を強調した道器比較論者であった。彼の道器説によると「道がないと

16 Arno Karlen, *Man and Microbes* (New York: Simon & Schuster, 1995), pp. 17-18.

17 1831年カトリックの朝鮮教區が北京教區から分離され、後に1846年金大建神父が處刑されて、これをきっかけに1866年10月7日フランス艦隊が江華島に上陸する丙寅洋擾が起こった。江華島は結局強制的に破裂させられた朝鮮の処女膜であって、西洋の権力欲によって破られた朝鮮文化の処女性であった。

18 이광래: 『한국의서양사상수용사』 (서울특별시: 열린책들, 2003年)、頁161-162。
高坂史朗、柳生眞 (訳) 『韓国の西洋思想受容史: 哲学的オーケストラの実現のために』 (東京: 御茶の水書房, 2010年)、頁99。

器を作ることができない、器がないと道を載せることができない。道は天地万物の尊貴の極まり、器は天地万物の宝物の極まりなり」¹⁹とする。しかし道と器は相互不可缺な関係であろうが、それらの存在論的位相までも同等なことではない。彼の道器論はそもそも器を論理的に否認したり完全に排除するよりは存在論的秩序の差別性を強調する道優越的道統論だった。つまり道は天下の公物であり、極めて大きくて重大な一方、器は私物なので極めて小さくて軽いことである。²⁰しかし彼は器と西学の機能を否認しないながらも次の「憂嘆」と題名した詩文に現れているように、

黒い波は激しく荒れくるい	黒水波瀾闊
西洋の鬼神は深く潛む	西洋鬼魅幽
東の海はなお淺からず	東溟猶未淺
吾道がどうして永久に穩やかであろうか	吾道詎長休

悲嘆し西学を積極的に排斥した。何よりもそれに対する彼の閉鎖的強迫症が原因だった。つまり彼は西学の威勢についての危機感とそれがもたらす災害、つまり「洋禍」を極めて警戒した。

(b) 崔漢綺の折衷主義

崔漢綺（1803-1877）の時代認識は文化的廢域化を強調する華西学派とは対照的に、外に向かって開かれていた。1836年李恒老が「憂嘆」という詩を通して時代を恨歎していた時、崔漢綺は西学と中学を折衷的に受容して書いた『氣測体義』（9卷）を刊行する。「中国と西法は氣化を通して折衷すれば世界の学者が同じ土台の上で研究できる」²¹とする折衷主義的一氣論がそれである。彼によると気は一つである。しかし場合に

19 李恒老：『華西集』（首爾：民族文化推進會、2003年）、卷25之6、「道器」。

20 李恒老：『華西集』、卷3之3、「擬疏」。

21 崔漢綺：『推測錄』收入『明南樓叢書』（首爾：成均館大學校大東文化研究院、1971年）、卷6、「東西取捨」。

よってそれは呼び方を異にする。その全体を指しては天といい、その主宰を指す場合は帝とする。その流行を指す場合は道といい、人と事物に与えられたものを指す場合は性といい、身を主宰するものを指す場合は心という。気が伸びれば神になり、屈せば鬼になり、達すれば陽になり、取り込むと陰になり、行くと動になり来ると静になるとする。²²

このように彼は一氣論を基にしてアリストテレスの4原因説を始め西洋の天文学と宇宙論、そして271箇の人体解剖図を網羅した西洋医学の受容に積極的だった。実際に19世紀の朝鮮では崔漢綺ほど西学の受容と習合、そしてその批判的折衷を通した轉化に力を注いだ学者も稀であった。

(c) 朴珪壽の東道西器論

朴珪壽(1807-1876)は西勢東漸の危機を鎖国で対応したり西学の殺到に対して東道優越意識の強化のみで対応した「斥邪拒洋」の勢力とは異なって、朝鮮の自己反省を優先する時代認識を持っていた。1866年アメリカの商船ジェネラル・シャーマン(General Sherman)号が平壤に入った時期に平壤監司役を勤めていた彼は、反米の敵対感だけで対応するよりもむしろ鎖国を反省する痛恨の手紙を弟に送ったことがあった。1871年の辛未洋擾の惨敗を経験して1872年北京へ行ってきた彼は兪吉濬(1856-1914)、金玉均(1851-1894)、朴泳孝(1861-1939)、金允植(1835-1922)などの若い開化派の養成のために師夷説の先駆になる『海国図志』の読書を積極的に勧めた。西勢東漸の変乱を何回も自ら経験したにも関わらず、彼は斥邪攘夷の観念的イデオロギー(東道優越論)より西学との力動的習合を強調した進歩的、開放的東道西器論者だった。

②習染主義として東西統合論

習合より共生のためのさらに積極的な関係方式は習染である。これはある種の保護色に染めて偽装する一体化方式だからである。1876年強制

22 崔漢綺：『推測録』、巻2、「一氣異稱」。

された開港以後、朝鮮の一部の知識人は共生のために提示した現実的対案がそれである。朝鮮の生存条件は道器の共有と共存だけにと止まらず、現実的方法として東西の文化的調和と統合を摸索する道しかないとする。朴珪壽の弟子、金允植の考えと提案がそれだった。「彼らの器は利して、実に利用厚生できれば何を憚るのか」と朝廷に提案するほど、彼は道器並行論から一步進んで道器統合論を手段化する開放論者だった。習合より習染のイデオロギー（虚偽意識）で危機克服を摸索しようとしたのである。「道は形相なしに気の中にあるので、道を救おうとする者が器を捨てるなら将にどのようにして道を求められるであろう」²³として、彼が器と道を共に習い「体用」と「道器」の区分を離れ相互統合しなければならぬと主張した所以も同じである。

実際に金允植は1881年11月から翌年3月まで中国で李鴻章と7回も会談し、当時の国際情勢についての幅広い意見を交わした朝鮮の洋務派だった。特に12月1日の会談では李鴻章から西洋言語の習得は勿論、西洋人と交流を持つように勧められたこともあった。

以上から見て19世紀朝鮮の知と文化は差別的優越性を強調するための思惟の開放空間へ引っ張られたが、それは何とも出来ない挑戦についての自己防禦的応戦だった。従って優越的比較の始まりは独断の出口ではなく、入り口になるしか無かったし、偏見からの脱出ではない、強化にならなければならなかった。この点で19世紀朝鮮の東道西器論は「唯我論」から「比較論」へという開放的思惟へ転換したにも関わらず、その意図が優越の強調にあったとしても、それは最初から唯我論的樂觀主義の拋棄を意味する、半分の失敗だった。それはすでに適者生存法則だけが存在する当時の西洋の進化論的論理構造の中へ自発的に入ったことに相違ない。特に道器の統合を強調する逆説の根底では文化的広場恐怖症（Agoraphobia）が働いていたというより、白色（西歐）恐怖症（Caucasianphobia）が働いていたためであったとみるべきである。

23 金允植：『續陰晴史』（首爾：國史編纂委員會、1960年）、巻5、「汚陽行違日記」。

3.

近代は西洋の近代である。近代は西洋が東アジアに対して他者的認識の段階を超え他者の内部の自己化を実現させた17世紀以後の西洋人の歴史意識が作った時間的結節である。従って近代的知も西洋中心の歴史意識と認識の見方に過ぎない。東アジアには近代の代わりに明清の中国があり、朝鮮があり、そして江戸と明治の日本があるのみである。それにも拘らずこの時期東アジアの文化と知はなぜ類似な近代的自我認識と自我形成の知形圏を描くのか。近代的知と文化において東アジア三国、それぞれに西洋との異種交配を急がせたのか。

第一、それは西教と西学による「内文化」(intra-culture)から「間文化」(inter-culture)への転換が余儀なくされたからである。西勢東漸の疾風怒濤の時期で、東アジアは17世紀以後知の体系変化は避けられなかった。西洋の近代という強力な内部環境調節系(interofective system)によって東アジアの知形圏が変わったからである。東アジア的知の体系は内部循環的变化をしなければならなかった。なぜならば外部環境(西洋)の影響による内部循環と内部環境の相互作用による内部循環が作られたからである。

第二、2つの西洋的覇権主義、つまりキリスト教と近代的科学技術が結合された近代性の感染現象によって東アジア三国も新しい折衷主義の知形圏を作らなければならなかった。実際に東アジアで近代三百年の間、文化変容(acculturation)が幅広く起こったこともそれに原因があった。

第三、近代は人類の歴史が経験したこともないある種の文化鎔鑄爐である。東アジア三国の文化と知は最近近代性の解体と脱近代運動が起こる以前までも近代という西洋の鎔鑄爐の中で再鑄造されたからである。♦

引用書目

- Gadamer, Hans-Georg
2007 *Wahrheit und Methode*, Günter Figal (ed.) (Berlin: Akademie Verlag, 2007)
- Karlen, Arno
1995 *Man and Microbes* (New York: Simon & Schuster, 1995)
- 小野川秀美 Onogawa, Hidemi
1978 『清末政治思想研究』 (東京: みすず書房、1978年)
Shinmatsu seiji shiso kenkyu (Tokyo: Misuzu Shobo, 1978)
- 日原利國 Hihara, Toshikun
1993 『中國思想史』 (東京: ぺりかん社、1993年)
Chugoku shisoshi (Tokyo: Perikansha, 1993)
- 加藤仁平 Kato, Nihei
1974 『和魂漢才説』 (東京: 汲古書院、1974年)
Wakon kansai setsu (Tokyo: Kyuko Shoin, 1974)
- 平川祐弘 Hirakawa, Sukehiro
1972 『和魂洋才の系譜: 内と外からの明治日本』 (東京: 河出書房新社、1972年)
Wakon yosai no keifu: uchi to soto kara no Meiji Nihon (Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1972)
- 佐久間象山 Sakuma, Shozan
1934 『象山全集』、信濃教育會 (編) (長野: 信濃毎日新聞株式會社、1934年)
Shozan Zenshu, ed. by Shinano Kyoikukai (Nagano: The Shinano Mainichi Shimbun Kabushiki Kaisha, 1934)
- 李光來 이광래 *Koan-La I*
2003 『한국의서양사상수용사』 (서울특별시: 열린책들、2003年)
Han'guk ūi sōyang sasang suyongsa (Seoul: Yōllin Ch'aektŭl, 2003)
- 2005 『일본사상사연구』 (首爾: 景仁文化社、2005年)
Ilbon sasangsa yon'gu, (Seoul: Kyōngin Munhwasa, 2005)
- 2010a 『東亞近代知形論』 (瀋陽: 遼寧大學出版社、2010年)
Dongya jindai zhixinglun (Shenyang: Liaoning daxue chubanshe, 2010)

- 2010b 『韓国の西洋思想受容史：哲学的オーケストラの実現のために』、高坂史朗、柳生眞（訳）（東京：御茶の水書房、2010年）
Kankogu no seiyo shiso juyoshi: Tetsugakuteki okesutora no jitsugen no tameni, trans. by Kosaka Shiro, Yagyū Makoto (Tokyo: Ochanomizu Shobo, 2010)
- 李恒老 Hang-no Yi
 2003 『華西集』（首爾：民族文化推進會、2003年）
Hwasŏ chip (Seoul: Minjok Munhwa Ch'ujinhoe, 2003)
- 金允植 Yun-sik Kim
 1996 『續陰晴史』（首爾：國史編纂委員會、1960年）
Sok ūmch'ōngsa (Seoul: Kuksa P'yōnch'an Wiwōnhoe, Tangi 4293, 1960)
- 高坂史朗 Kosaka, Shiro
 1997 『近代という蹟き』（京都：ナカニシヤ出版、1997年）
Kindai to iu tsumazuki (Kyoto: Nakanishiya Shuppan, 1997)
- 崔漢綺 Han-gi Ch'oe
 1971 『推測録』收入『明南樓叢書』（首爾：成均館大學校大東文化研究院、1971年）
Myōngnamnu ch'ongsŏ (Seoul: Sōnggyun'gwan Taehakkyo Taedong Munhwa Yōn'guwōn, 1971)
- 馮桂芬 Feng, Guifen
 1999 『校邠廬抗議』（鄭州：中州古籍出版社、1999年）
Xiao Binlu kang yi (Zheng zhou: Zhongzhou guji chubanshe, 1999)
- 源了圓 Minamoto, Ryoen
 1995 「幕末日本における中国を通しての「西洋学習」—『海国図志』の受容を中心として」、源了圓、巖紹（編）『思想』（日中文化交流史叢書3）（東京：大修館書店、1995年）
 "Bakumatsu Nihon niokeru Chugoku wo tooshiteno 'seiyo gakushu'—Kaikokuzushi no juyo wo chushin toshite, in Minamoto Ryoen, Yan Shao (eds.), *Shiso* (Nicchu bunka koryushi sosho, Volume 3) (Tokyo: Taishukan Shoten, 1995)
- 鄭觀應 Zheng, Guanying
 1982 『鄭觀應集』、夏東元（編）（上海：人民出版社、1982年）
Zheng Guanying ji, Xia dongyuan (ed.) (Shanghai: Renmin chubanshe, 1982)