

シンポジウム特集

メディアとしての「前島密」

杉浦 勢之

① はじめに

前島密とは何ものだったのであろうか。この問いは簡単なようで意外と複雑である。およそ歴史的な個性を議論の俎上に乗せるにあたっては、さまざまなアプローチの仕方がありえる。個人の履歴を丹念に追ひ、その足跡を通じて一人の人間を個性として浮き彫りにする伝記的手法がある。あるいは、個人の業績を同時代における社会や歴史事象の中に位置づけ、確定させる研究もありえる。伝記的研究は実証性を高めることにより、当該個人の履歴を確定し、同時代におけるその役割を「必然性」にまで高めようとする。一方、個人の歴史的役割を追求する研究は、歴史の中に、ある与えられた「場」を見出し、その場を占めるべくして占めている参照先としての個人の特性を見出そうとする。歴史学が困難を感じるのは、このような場においてである。その場に前島密がいたということは、偶然なのであろうか、あるいは歴史的必然なのであろうか。その問いを、本論文は、第一に、いかにして上野房五郎（幼名）が、巻退蔵（自称）を通じて、前島密（戸籍名）となったかを明らかにすることによって果たしたいと考えている。結論を先取りしていえば、名を自らに与えるという所作は、偶然であったかもしれない自身の人生を、「内的必然」として社会的に引き受けることである。おそらく維新前後には無数の上野房五郎がいたであろう。その一人が「前島密」となったとすれば、それは自らにある意味を与え、それに向けて自己を研磨していく過程であったはずである。この意味において前島は事の始まりから個人であった。たとえ、いわゆる「近代的個人」ではなかったとしても、である。大久保利通が、鹿児島において一度（巻退蔵）、明治政府においても一度（前島密）、出会いのはじめにどこか信頼を置けず、躊躇いを感じていた理由も、そこにあったように思われる。急激な社会変革にあって、自ら素早く変身していった大久保をして、否、そうであるがゆえになおさら、掴みどころがなかったのが前島である。そこに本論文は彼のアノマリー性を見出している。

第二に、このような上野房五郎が前島密となっていく過程の検討を、本論文では主に『鴻爪痕』所収の「自叙伝」をテキストとして読むことで果たす⁽¹⁾。「自叙伝」は、1914年前島の晩年にまとめられたものである。伝記的研究としては、副次史料による検証を必要とするものであることはいうまでもない。自伝である限り、失念や齟齬、多少の脚色はともあれ、記載される中身について、自ずと取舍選択がなされているとみなければならないであろう。しかし、前島の自伝は、実は1876年、42歳までで終えられている。享年85歳であるから、文字通り前半生に過ぎない。記載は「明治14年の政変」（1881年）にまでも届いていない。何をなしたかだけでなく、いかに選択したかに中心が当てられている。これはかなり意識的な回顧といわねばならない。しかもある時点から、巻退蔵としての射程が定まると、社会的文脈や常道とはいえない選択が

1 前島密『鴻爪痕』市島謙吉編、前島会、1955年。

強引にでも目指されている。したがって1914年という時点から自らを再構成した自叙伝には、事後に見出された「内的必然」に向け、無意識を含めた自己を意識的に読み返す強力な意思が働いているとみてよいように思われる。そのようなかたちで、テキストとしての「自叙伝」を読んでみたいのである。

第三に、前島密の分析に入る前に、前島の生きた時代の「知」のありようについての考察を試みたい。その理由は、身分制社会において文字通り何ものでもなかった（＝厄介）井上房五郎が、「前島密」となるにあたっては、一貫して幕末維新期の「知」の状況がかかわっているからである。これも結論を先取りすることになるが、井上房五郎から前島密への移行は、彼が自らが何者であるかを確定していくための、地理的、社会的移動による「知の組織化」によって果たされたといえる。これは徳川時代後半における社会変化の中で起きた、変革期特有な条件による。この変化のプロセスによる二重の移動そのものが、「前島密」を創り出す過程でもあった。その決定的な出来事は、いうまでもなくウエスタン・インパクトによる徳川政権の崩壊である。巻退蔵は、この過程をきわめて特異に経験している。そして、井上房五郎には望んで与えられなかったものを選び取っていくことになる。その武器となったのが知識—情報すなわち「書」と「体験」への死に物狂いのアクセスであった。つまり情報—メディアという視点から前島の前半生＝ベルーフの生成過程を読み取ってみたいのである。

ところで、東アジア中華文明がヨーロッパからの影響と衝撃を受けたのは、16世紀末のイベリアン・インパクトと19世紀末のウエスタン・インパクトという二度である。その間には、300年近い時が流れている。この間にヨーロッパは戦争・内戦・革命によって大きく変貌した。これに比べ、東アジアは明清交代という大きな変革を経験するものの、その後は比較的安定した時代を経過している。前島の生きた時代は、ウエスタン・インパクトという二度目の決定的な遭遇のときであった。しからば、ヨーロッパ船の来航が喧しくなった「幕末」から論を開始してもよさそうに思えるかもしれない。しかし本論文では、いささか迂遠と思えても、16世紀末のイベリアン・インパクトから始める。それは、このヨーロッパと中華文明との遭遇が、19世紀末のヨーロッパの性格を大きく規定したと考えるからである²⁾。前島密は、知の組織化過程を通じて、ほとんど手探りでこのヨーロッパの変容を受け止めていた。それが、彼の一目奇矯とも思える「漢字廃止論」にまで繋がっていく。そこにこそ彼が帰属すべき、最後にたどり着いた「足場」があったのではないかと考えるからである。

なお日本近世史学は、1970年代から大きく変わってきている。たとえば、「鎖国」については、明代の海禁体制からの見直しが進められ、禁教と人身の渡航禁止、直轄貿易、情報統制が進められたものの、決して完全な封鎖が行われたものではないことが、歴史学、政治史学、経済史学などで明らかにされ、通説となってきた。四つの口。「幕府」、「藩」などの語も、明治に入ってから歴史用語であり、特に「藩」が公式に使われたのは維新前後のわずかな時間に過ぎなかった。これは、単に語の言い換えというにとどまらず、国制の理解にかかわる

2) たとえば、ポール・アザールは、近代ヨーロッパのアイデンティティ形成の前哨を扱ったその主著『ヨーロッパ精神の危機—1680-1715』において、ヨーロッパ心理の激変の始まりを、「静から動へ」、「旧から新へ」、「南から北へ」、「異端」、「ビエール・ベール」と特徴づけているが、「静から動へ」では非キリスト教徒のエジプトの賢者、回教徒のアラビア人、トルコの密偵、ベルシャ人、シャム人、そして最後を飾って無神論で有徳なシナ人を扱っている。（最後の「無神論で有徳」となれば、バルーフ・スピノザを思わせずにはいられない）。後に明らかにするように、18世紀啓蒙を通じた近代ヨーロッパのアイデンティティの確立にあたっては、（ここでは扱われていない南北アメリカ大陸の「発見」と）中国文明との遭遇経験は、決定的に大きなものであったと考えられる。その否定のうえに、19世紀末西ヨーロッパは、再度東アジアと対面することになる（ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機—1680-1715』野沢協訳、法政大学出版局、2015年）。

ものであるから、「徳川幕藩体制」という用語を使うこともいささか躊躇われる。とりあえず「徳川体制」という言葉を使用するが、すでに述べてきたように、前島密についての問いをたてることを本論文の目的としており、その限りで、いささかルーズな「歴史用語」の使い方をしていところがある。また、ヨーロッパの国名などについても現代の国民国家の通称で対応した。この点は慧眼な読者のお赦しを願いたい。

② イベリアン・インパクトと東アジア

近代という時代を大雑把に捉えるならば、政治における国民国家と経済における市場システムとが相補いつつ、地球規模で諸社会と世界を編成するようになった時代ということになる。そのためには、長い準備過程を必要とした。その準備過程は欧米ではearly Modernと呼ばれ、日本では近世と称されている。このような時代区分を世界史的にそれ以前と切り分けることができるのは、ヨーロッパによる「地理上の発見」がなされたことによる。もとよりこれは、あくまでヨーロッパから見た視点であって、アナール派歴史学、世界システム論、グローバル・ヒストリー、そしてポストコロニアル研究の進んだ現代では、そのようには呼ばない。発見された「新大陸」にはすでに多様な文化といくつかの文明が存在し、人類の歴史が営まれていた。そこに想いを馳せることができなかつたということに、歴史に対する長きにわたる近代的学知の「視点の偏差」があったことは否定しがたい。「大航海時代」と言い変えたとしても、それがヨーロッパの航海者の視線を通じて切り拓かれたイメージに依拠するものであることは、さして変わりないであろう。さしあたって、early Modernないし近世という時代区分を世界史的に設定するうえでは、我々の歴史観に強い緊張感が求められることを強調しておきたい。先に「政治における」、「経済における」ということを述べたのだが、これについても限定が必要になる。政治ないし経済が社会の異なる編成原理となり、固有の領域を構成するという考え自体が、ヨーロッパのearly Modernを通じて形づくられてきたことは、政治学、経済学の歴史を顧みれば明らかである。(スコットランド啓蒙哲学から政治経済学が生まれた等々)。いったんこのような社会の編成原理の分節化が生じ、それを対象とする学知が生まれれば、時間とともに人々の行動がこれによって律され、あたかも実体あるもののように自己実現していくことになる。近代化が進行した現代という時代から過去を見直すとき起きる認知バイアスは、個人的次元でも、社会的次元でも同様であり、我々は常にこのことを意識したうえで、歴史と向き合う必要がある。

さて以上の注意のうえで、近代という時代を特徴づけるものがあるとすれば、南北アメリカ（そしてオセアニア）の人類の営みが、ネットワークによってユーラシア大陸と恒常的に結合されたということに求められる。これにより人類の歴史は、地球規模の世界史として再構成されるようになった³⁾。この過程を主導したのは、西ヨーロッパのキリスト教文明であり、ヨーロッパはこのグローバリゼーションを通じてヨーロッパの近代文明化(civilization)を推し進めていくことになる。重要なことは、ヨーロッパの内在的發展を通じて西欧近代が形成され、それが世界的に拡大したということではなく、地中海世界でイスラームとの対抗を通じて形成されてきたキリスト教文明が、予想をしていなかった(ということは自らの世界に組み入れていなかった)人類社会と連結することにより、社会の編成原理を政治と経済とに分節化させ、

3 ラテン・アメリカの人口の急減を補うための黒人奴隷の交易により、アフリカ大陸(内陸部)の再編成も進められていくことになる。

世界を再構成するとともに、その編成を地球規模に拡大させていったということにある。それはまずは自らにとっての絶対的他者を「発見」という過程から始まり、それを「鏡」として自らを再発見し、さらには恒常的な交通＝ネットワークの形成を通じて両者が（発見された側においては暴力的に）変化していく過程としてあった。この過程でヨーロッパは、宗教戦争にも促進され、自らの文明内で進められていた主権国家の動きに再考を求められるようになる⁽⁴⁾。

ところで、このグローバリゼーションの動きは、ネットワークを通じた銀の世界的流通という事態を生み出した。銀は貨幣商品であることにより、価格という情報を通じ、諸社会の異なる生活世界を原理的に一つの尺度で律することになる決定的なコミュニケーション・ツールであり、メディアであり、メッセージであった。したがって、それは複数文明世界をシンクロナイズさせていく過程でもあった。これにより経済が市場原理を軸に自立し、異なる文明や社会を律するようになった。18世紀の文明化（civilization）とは、このような過程をヨーロッパの側から普遍性を追求するかたちで捉え直していったものであり、近代化（modernization）とはそのことを自覚し、19世紀国民国家として推し進める過程であったといえよう。近代という時代は、ヨーロッパ世界と南北アメリカ世界との連結という事態による地球的ネットワークの成立と社会の編成原理の再構成を生み出す過程であった。このようなヨーロッパ主導の地球規模でのネットワーク化は、すでに古代より知られていながら、初発の目的であったインドを超え、ヨーロッパにとっては自らの世界像の縁にほんやりと捉えられるに過ぎなかったユーラシア大陸の東部にも及ぶことになった。しかし、このネットワーク化は、アメリカ大陸とはさしあたり違うかたちをとらざるを得なかったことが知られている。

ヨーロッパに隣接する東には、キリスト教文明世界に強い緊張感を強いてきた旧知のイスラーム文明世界が存在していた。イスラーム世界は、ギリシャ文明を継承し、ヨーロッパ世界に仲介（12世紀ルネッサンス）した経緯があり、またともにユダヤ教から一神教を継承していた点で、キリスト教文明にとって、地中海世界の歴史を共有するとともに認識の基盤を相互に翻訳可能な世界であった。ヨーロッパにとって衝撃的であったのは、そのさらに東方の「中華文明世界」との本格的遭遇であった⁽⁵⁾。東アジアにおける文明については、すでに断片的な情報が得られていたとはいえ、スペイン人との遭遇により、早期に崩壊を余儀なくされたアメリカ大陸の諸文明とは異なり、ポルトガル人が出会った清朝に統治された中国およびその周辺部は、ヨーロッパやイスラームと軍事力、経済力、学知において比肩あるいは凌駕させているかもしれない頑健な文明システムであったことによる。この文明をどのように自らの世界に「翻訳」するかは、ヨーロッパのアイデンティティを規定する。この役割を果たし、東方進出を推し進めたのが、デマルカシオン＝教皇子午線によりアジアに先鞭をつけたポルトガルにより支援を受けたイエズス会であった。東方では教皇権という權威に支えられ、ポルトガル国王の権力を後ろ盾に、イエズス会が宣教と貿易とを一体にアジアの文明圏にアクセスし、地球規模でのネットワーク化を追求することとなったのである。このためキリスト教とアメリカ大陸で産

4 アメリカの「発見」がヨーロッパ・アイデンティティに何を生み出したかについては、ツヴェタン・トドロフ『他者の記号学—アメリカ大陸の征服』（及川馥・大谷尚文・菊地良夫訳、法政大学出版局、1986年）を、主権国家体制への影響については、松森奈津子『野蛮から秩序へ—インディアス問題とサラマンカ学派』（名古屋大学出版会、2009年）を参照。

5 中国大陸、朝鮮半島、日本列島、ベトナムといった歴史的に構成されていた文明圏をどのような歴史用語で呼称するかは、これはこれで現代におけるプロブレマティクであろう。さしあたり、ここでは論述上の都合で、華夷秩序を統治原理とし、漢文脈を知のプラットフォームとした領域（リージョン）と理解しておきたい。

出された銀が、地球規模に広がるネットワークを通じ、アジアに向け流通するメッセージならびにコンテンツとなった⁽⁶⁾。

しかしここで、イエズス会は東アジア世界秩序によって大きく阻まれることになる。明は朝貢貿易以外を認めない海禁体制をとっていた。これは中華世界秩序である華夷秩序に基づくものであり、いわば信仰と世界観と実社会とを統合的に統合する文明としての自己認識に基づいていた。このためポルトガルの対中貿易は内陸部、北京には及ばず、マカオを拠点とした互市(私)貿易のかたちをとることを余儀なくされることになった。ここで貿易が中国とのアクセスポイントを広州をベースに、地域的に限られた(カントン・システム)ということには注意が必要である。貿易商人や冒険家の情報が沿岸部の庶民や地方官僚からのものに限定されるという偏りを持つものとなったからである。一方イエズス会の布教活動も、マカオを拠点とし、沿岸部庶民への布教から内陸部を目指すものであったが、当初の布教方針は転換を余儀なくされることになる。これはあらかじめ中国についての知識、情報の蓄積がなかったことが原因であった。経緯はこうである。イエズス会東インド管区巡察師のアレッサンドロ・ヴァリニャーノは、日本巡察のうへ、日本イエズス会の宣教を東インド管区から切り離し、日本を準管区に昇格させ、日本および中国を一体で宣教するものとし、マカオを中継した日明白糸貿易を会の財政基盤に組み込むとともに、現地の文化や慣習に寄り添う「適応主義的宣教」を進めることとした。この方針に従い、1583年中国に赴任したミケーレ・ルッジェーリは、名前を羅明堅と改め、仏僧のように剃髪し、僧衣をまとうなど、仏教と見まがう布教活動を進めた⁽⁷⁾。この点は、徳川政権成立とともに登用された儒者の林羅山がやはり剃髪し、五山僧もどきを余儀なくされたことと一脈通ずる。明においてキリスト教がそうであったように、初期徳川政権にあっても、依然として儒教は五山文化に彩を添える異文化としての他者に過ぎなかったことを物語るものであろう。しかしこれは、日本における仏教の地位と明における仏教の地位を見誤ったものであった。中国における儒教の影響力の強さに気づいたマテオ・リッチによって大きく方針が転換される。1582年に赴任していたリッチも漢名を名乗ったが、僧形をやめ、儒者と同様の姿とし、宣教方針を「補儒易仏」に置き換えた。これは布教のターゲットを社会上層の読書人層＝士大夫に定め、支配層に影響を及ぼすことを目的としたものであり、日本において戦国大名への布教を通じて成功しつつあるかに見えた戦略を中国版に翻案し直したともいえよう。もっとも、日本の戦国大名がイエズス会に友好的であったのは、主に貿易への関心によるものであったから、状況の変化によって貿易を布教と切り離し、キリスト教を異物として切り捨てる可能性があることは排除できなかった⁽⁸⁾。オランダとの交易についても、徳川政権はマカオ経由のポルトガルによる白糸＝生糸を代替保証できることを確認したうえでその継続を認め、その後緩やかに国内生産による輸入代替を進めていっている⁽⁹⁾。

6 銀の世界流通が東アジア秩序に与えた衝撃＝華夷変態については、中国経済史家の岸本美緒によって指摘され、近世史学の理解に強いインパクトを与えた(岸本美緒編『歴史の転換期6 1571年—銀の大流通と国家統合』山川出版社、2019年、岸本美緒『東アジアの「近世」』山川出版社、1998年)。本論も大筋において氏の議論から学んでいる。ただし、アメリカからの銀流入がヨーロッパの価格革命を引き起こすとともに、東アジアにおいて、大陸北東の女真と日本列島の武士による中央主権化＝統一が推し進められ、この2つの武威によって明清交代が生じたという、アメリカ大陸を組み込み、ユーラシア大陸を跨ぐダイナミックなシェーマについては、大陸及び半島から伝播した技術革新によってなされた日本列島における生野銀山の産出量増加をどのようにシェーマに取り込み得るのかなど、もう少し考えてみたい。この点については浜下武志『朝貢システムと近代アジア』(岩波書店、1997年)、村上章介『世界史のなかの戦国日本』(ちくま書房、2012年)も参照。

7 川原秀城「西欧学術の東漸と中国・朝鮮・日本」、川原秀城編『西学東漸と東アジア』岩波書店、2015年、13ページ。

8 事実日本は、キリスト教を禁教し、スペイン、ポルトガルのアクセスを切断していくことになる。

路線転換は成功し、中国内陸部へ布教活動が進むとともに、リッチは明の宮廷に迎え入れられることになる。これにより、イエズス会は中国の内陸部の情報ソースを独占することになったが、同時に科挙によって選別された文化知識人たちとの共通の認識基盤を探ることが必要となった。リッチは、このような課題を自らの身体をメディアに、服装＝ファッションをメッセージ（補儒易仏）として進めることになったのである。もとよりリッチの主目的は宣教にあったが、順応主義的宣教方針により布教のかたちは抑制的、柔軟に進められ、儒教とキリスト教との対話を目指した『天主実義』などを漢文で著述するとともに、中国儒教において遅れているとみた自然哲学ないし自然科学についてのヨーロッパの知識を紹介することに努め、世界地図である『山海輿地図』や、『幾何原本』、『測量法義』などを漢訳している。これらは東アジア域内の知識人層の共通語である漢文によるものであったから、その影響力はきわめて大きく、その後長らく日本を含め東アジアの知的世界の参照可能なアーカイヴを構成していくこととなった。しかしこのようなリッチの宣教スタイルは、中国の支配層、知識人層に「西学」と「西教」（川原秀城）とを分け、取捨選択させる危うさがあった。事実中国が求めたものは「西学」であり、「西教」ではなかった⁽¹⁰⁾。一方、リッチの宣教は、イエズス会内部に批判を生むこととなった。それは、イエズス会内部の宣教担当地域の文化の違いによるものから始まり、中国においては大衆宣教派の反発というかたちであらわれ、托鉢修道会系のフランシスコ修道会、ドミニコ修道会などによる原理的反発、教義批判と自派布教の強行に繋がり、ヨーロッパで「典礼論争」を喚起し、教皇をも巻き込んだカトリック教会の世界宣教論争を引き起こすとともに、ひいては徳川政権、清朝、李氏朝鮮など東アジア文明圏におけるキリスト教の禁教に帰結していった⁽¹¹⁾。イエズス会はこれにより、一時解散を迫られ、廃会こそ免れたものの、長きにわたって活動を委縮させることになった。キリスト教と儒教とを対話させるというリッチの文明の「翻訳」の試みは、徳川政権、清朝、李氏朝鮮が域内で安定化していくなか、背景に退き、次第に忘れられていったかに見えた。しかし19世紀のウエスタン・インパクトが訪れたとき、それぞれのかたちで「洋学」受容の参照枠となり、東アジアの近代を準備していくことになったのである。

3 18世紀ヨーロッパにとっての中国

イエズス会は、中国における宣教活動をヨーロッパに報告しており、それらの報告はヨーロッパに大きな反響を生んでいった。それは、キリスト教文明にとって全き他者であったアメリカ大陸の諸文明との遭遇とは異なるかたちで、ヨーロッパ世界の変化を隈取っていくことになった。12世紀、西ヨーロッパのローマン・カトリック世界は自らの文明を凌駕する文明との遭遇をすでに経験している。ビザンティン（正教）・イスラーム文明を媒介にしたギリシャ文明と

9 輸入代替の進行とともに、オランダとの交易は、薬種、舶載書籍などに先細っていき、オランダ東インド会社の経営を苦しいものにしていくことになった。これに対し、中国においては、銀を除けば、商品交易に関する関心は大きくなかった。むしろ求められていたのは、暦法、天文学、測量術、数学など（これは儒教社会にとっては、統治原理上極めて重要であった）、清朝サイドで受け入れたい新知識・情報であった。リッチの戦略はこの点で、より中国において有効であったといえよう。

10 とはいえ、その後のヨーロッパにおいて発展する自然科学は、トマス・アクィナスの自然神学を頂点とするスコラ哲学、アリストテレスの自然哲学を乗り越えるかたちで成立した。その根源にキリスト教的文脈が刻印されていることから、「学」と「教」とを簡単に分離することはできないであろう。メッセージを消去したとしても、メディア、プラットフォーム自体は消去されず潜在化し、認知を規定する根源として意識下に潜り込む。マーシャル・マクルーハンが簡潔に述べたように、「メディアはメッセージ」なのである。

11 前掲川原「西欧学術の東漸と中国・朝鮮・日本」、17-18ページ。

の遭遇である。ヨーロッパはイスラーム世界と対抗しつつ、西側にわずかに知られていたプラトンに加え、アリストテレスを「発見」する。このとき西ヨーロッパは、東方キリスト教世界で洗練された過去の古代ギリシャ文明という異教世界の知の遺産を、同時代の非キリスト教文明であるイスラームから時間を折りたたんだカプセルのようなかたちで伝えられるという衝撃を受ける。ヨーロッパにとって幸いしたのは、古代ギリシャ文明が地中海文明であったこと、そしてイスラーム文明が非キリスト教世界とはいえ、身近な文明であったことであろう。この段階では、イスラーム文明のほうが知や情報の蓄積、技術力、経済力、軍事力において勝っていたが、旧知の地中海世界という空間を舞台に、ビザンティンというかつての自らの半身を媒体とし、なによりも聖書という共通の「書」があったことが、文明の翻訳を支える基盤となった。さらには、アウグステゥスという巨大な知の財産もあったのである。

こうして古代ギリシャ、ローマは、キリスト教文明の時間的文脈に組み込まれ、イスラーム文明の優位性を記憶から消去する、あるいは背景に退かせることで、ヨーロッパ自らのアイデンティティが確立していったのである⁽¹²⁾。異なる文明をレイヤーに重ね、翻訳し、自らの文明に消化していく画期が12世紀ルネサンスであった。シチリア王国のパレルモ、カステイーリャ王国のトレドなどを中心にアラビア語からラテン語への「大翻訳時代」が到来し、トマス・アクィナスにおいて神学がピークを迎え、ボローニャ大学、パリ大学、オックスフォード大学などの大学が成立するとともに、神学の予備学としてのリベラル・アーツ（自由学芸）が形成されていった。われわれに馴染みのあるヨーロッパの知の文脈は、ここに発するといってもよいかもしれない。14世紀末の東ローマ帝国の衰退＝ビザンティン文明の西方への流入も掉さし、15世紀のルネサンスは、そのうえに花開くことになった。それは緩やかに長い時間をかけて進む、ときに不快で攻撃的な対抗（イマニユエル・カント流に言えば、「非社会的社交」）をも孕んだ文明の対話や翻訳の成果だったのである。

ところで、この過程は11世紀にはじまるイベリア半島北方山間部に残されたキリスト教王国によるレコンキスタ（再征服運動）と並行したものであった。レコンキスタは、ヨーロッパ大陸の西方をキリスト教文明に奪回するとともに、イスラーム彼方のプレスター・ジョンの幻のキリスト教王国を探索する動きを生んだ。それはまたヴェネチア・ジェノヴァーオスマンラインによって占有されていた地中海交易を迂回し、インド洋へのアクセスを求め、キリスト教文明世界内部の教皇権と皇帝権、王権の緊張にも促迫されるかたちでアフリカ沿岸を就航した果てのポルトガルの喜望峰の「発見」と、スペインの新大陸の「発見」（ヨーロッパ世界から見ての）へとも繋がっていく。この西ヨーロッパに発した運動の先で、東アジア中華文明が「発見」されることになったのである。ヨーロッパキリスト教文明と東アジア中華文明との遭遇は、相互の内部に動揺を生み、ユーラシア大陸の東では比較的速やかに衝撃は吸収されたが、西のヨーロッパではその後も激動が続くことになった。それでは、宗教改革、科学革命、宗教戦争、ウェストファリア・システム、商業革命、市民革命、産業革命という西ヨーロッパ近代化に向けた激動の3世紀にあって、東アジア中華文明、とりわけ中国との遭遇は、アメリカとは違う

12 12世紀ルネサンスの提唱者であるチャールズ・ホーマー・ハスキンス『十二世紀ルネサンス—ヨーロッパの目覚め』（別宮貞徳・朝倉文市訳、講談社、2017年）、わが国の古典的研究としては伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス』（講談社、2006年）、知、情報との関係での再評価としては、リチャード・E・ルーベンスタイン『中世の覚醒—アリストテレス再発見から知の革命へ』（小沢千重子訳、紀伊国屋書店、2008年）、またヨーロッパにおける学校、図書館などの知の情報空間の歴史にこの遭遇を位置づけたものとしては、イアン・F・マクニリー／ライザ・ウルヴァートン『知はいかにして「再発明」されたか—アレクサンドリア図書館からインターネットまで』（富永星訳、日経BP社、2010年）を参照。

どのような影響をヨーロッパにもたらしたのであろうか。

東アジア中華文明は、これまで遭遇した文明とは全く異なる非キリスト教文明であったが、明朝およびそれと交替した清朝は、文人による秩序だった統治機構を持ち、洗練された工芸品や豊かな物産に溢れかえっているように見受けられた。なによりも中国は、信仰における混淆にもかかわらず、高い精神性、体系的思考によって社会が律せられているように見えた⁽¹³⁾。

対抗宗教改革の先兵として、人文学の研究で武装し、宣教と貿易とを一体にこの地に足を踏み入れたマテオ・リッチやイエズス会士が思い浮かべ、自らの文明翻訳装置とアーカイヴから取り出せたのが、古代ギリシャ文明であったことはいうまでもない。彼らは、明朝の科挙に基づく文人政治に、プラトンの哲人政治を重ねることになる。高度な非キリスト教文明を翻訳し、消化することについては、すでに多くの経験を積んできている。イエズス会がヨーロッパにもたらす報告書は、ギリシャというフィルターを透し、ヨーロッパにもたらされた。とはいえ、古代ギリシャ文明は、タイム・カプセル化された過去の膨大な知識の解読によって消化され吸収されたものであった。これに対し、今遭遇している中華文明は、同時代としての非キリスト教文明である。当方事情で現代に蘇らせることが可能な、過去に消化され、聖書に整合的に組み入れることができた「死んだ言葉」、「廃墟」(ヴァルター・ベンヤミン)とはまったく異なる生ける文明である。一方で海禁体制を採っていた明朝からは、求められてもいない遭遇であった。そこから、すでに見たりッチの適応主義的宣教方針が生み出された。求められていないのに求める、それが彼の使命=ミッションだったからである。このためリッチは、キリスト教文明にとってもっとも大事である「神」を「上帝」と翻訳し、祖先に対する祭祀を習俗として信仰から切り離し、これを許容した。このことは、宣教をよりやり易いものとするとともに、ハードルの低さが信徒の混乱を生じることになる。このことがイエズス会内部にも異論を生むとともに、先に述べた典礼論争を喚起することになった。さしあたりリッチは、「上帝」を「天主」に置き換えるが、それはそれで「天」とは何かというそもそもの問いを残したままである。それは理神論あるいは無神論ではないのか。このことはヨーロッパ世界に大きな衝撃と反響を与えることになった。東アジア中華文明とは「無神論の帝国」ではないのか、そのような帝国が徳によって現に統治され、秩序が成り立つことなどあり得るのかという同時代的な懐疑は、スキャンダルとなってヨーロッパの思潮を熱狂させ、それぞれの立場によって知を分光させていく恰好な素材となった。この時、イエズス会のもたらす情報は、プラトンの洞窟の寓話のごとく、ヨーロッパに進行していた近代化の姿を影絵のように映し出すことになったのである。「普遍」とは何かという恐るべき問いとともに。

東アジア中華文明との遭遇が西ヨーロッパ世界にどのような反響を生んだかについては、大野英二郎の浩瀚な研究がある⁽¹⁴⁾。大野の研究によって、西ヨーロッパにおける反応を見てみよう。大野によれば、イエズス会の報告がもたらした第一の「驚異」は、中国にキリスト教の痕跡が見いだせないこと、複数の信仰を混淆させているらしいことにあった⁽¹⁵⁾。この点を人

13 たとえば、経済発展に限っても、ポメラッツがグローバルヒストリーの側から、18世紀半ばまでの南アジアならびに東アジアは、「スミスの成長」を遂げており、経済発展にそれほどの違いはなかったとしている。彼は、その後北西ヨーロッパが急激に経済発展に移行することによって、彼我の経済発展に大きな違いが生まれたことを「大分岐」と呼んでいる(K・ポメラッツ『大分岐—中国、ヨーロッパ、そして近代世界経済の形成』川北稔監訳、名古屋大学出版会、2015年)。なお、この点については、依然としてフェルナン・ブローデル『物質文明・経済・資本主義—15-18世紀』(みすず書房、1985-1999年)、イマニュエル・ウォーラーステイン『近代世界システム 全4巻』(川北稔訳、名古屋大学出版会、2013年)、アンドレ・グレダー・フランク『リオリエント—アジア時代のグローバル・エコノミー』(山下範久訳、藤原書店、2000年)が必読であろう。

14 大野英二郎『停滞の帝国—近代西洋における中国像の変遷』国書刊行会、2011年。

文主義で知的に武装してきたリッチは、かつてキリスト教ヨーロッパが古代ギリシャを消化したように整理したものと思われる。すなわち、中国の信仰を自然宗教とし、儒教をその中から救い上げ、いわばプラトンの哲人政治と見まがうような、整備された法治国家の統治原理＝アカデミアなのだと捉え、知識をもってキリスト教化が可能とみた⁽¹⁶⁾。このようにしてみれば、12世紀および15世紀の経験から、東アジア中華文明はキリスト教世界でも理解、翻訳可能なものとなり、リッチの適応主義的宣教方針が正当化される。イエズス会のヨーロッパへの報告の第一の特徴がここにある。ところが、ここにもう一つ解釈困難な第二の「驚異」が介在した。それは、東アジア中華文明が相当の長い歴史をもっており、それがキリスト教世界にとっては、聖書の「創世記」をはるかにこえるものであったということである⁽¹⁷⁾。これは、すべての知を聖書によって考えてきた当時のヨーロッパにとって、とうてい咀嚼しきれない情報であった。ここから、聖書の年代記との整合性をどのように捉えるべきかについて聖書解釈が始まり、伝統的なキリスト教普遍史を揺るがしていくことになった⁽¹⁸⁾。このとき、ヨーロッパが並行して参照できたのは今はイスラーム文明に属するエジプトおよびインドであったが、その知識歴史はまだ十分でなかったとともに、後にそのことが西ヨーロッパの中国像を規定していくことにもなる。

大野によれば、以上の東アジア中華文明の特徴にもかかわらず、中国の建築、彫像、絵画、印刷については著しくヨーロッパに比べ遜色があるとリッチが見ていたとしている。これは視覚中心主義に傾斜したルネサンスを通過してきたヨーロッパ人の美的基準によるものといわねばならないが、印刷術については、その後の中国観にあるパターンを生んでいく理由となった。この点については後述する。中国の科学技術に関しては、当初西ヨーロッパに先行していたにもかかわらず、その後の進歩が見られなかったとの印象をヨーロッパに与えたのである。大野によれば、リッチはそのような中国の科学の停滞の原因を学校および科挙に求めたとされる⁽¹⁹⁾。中国の科学技術の遅れについては、遠洋航海に不可欠な数学、天文学、測量術、地理学を習得したポルトガルに利があることは明らかであるが、そもそも明は、鄭和の大航海を最後に、海禁政策の下、遠洋航海への意欲を持っていなかった。火砲などの軍事技術についても、恒常的な戦争状態にあったヨーロッパおよび地中海世界と、「北虜南倭」に苦しめられていたとはいえ一応の安定を保っていた明の下での海禁体制、そして華夷変態を経た後の東アジア世界、清朝、李氏朝鮮、徳川政権は一応の均衡状態に収束しつつあったのであるから、それ以上の軍事技術革新への欲望は見取れない⁽²⁰⁾。

しかし暦法については、いささか事情が異なった。ヨーロッパでは、古代からもたらされた

15 同上、73ページ。

16 同上、76ページ。

17 同上、86ページ。

18 岡崎勝世『世界史とヨーロッパ—ヘロドトスからウォーラーステインまで』講談社、2003年、113ページ。

19 前掲大野『停滞の帝国』、96ページ。リッチのような理解は、現代においても東アジアにおける近代化をめぐる科挙を制度化しなかった日本などで再生産されているが、これは俄かに首肯し難い。現代におけるわが国の上級国家公務員試験を考えてみれば、問題の所在は他にありそうである。

20 この点、イスラーム世界にあっては、東アジアと事情が異なる。トルコ・オスマン帝国はヨーロッパとの緊張を持続していたし、カトリックとプロテスタントとの宗教対立を抱えていた西ヨーロッパ同様、サファヴィー朝イラン＝ペルシャ帝国はシーア派とスンニ派との宗教対立を、インド・ムガル帝国もまたヒンドゥー教とイスラーム教との宗教対立を内部に抱えていた。このことが軍事的に両帝国の帰趨を決していく大きな要因になる。そこに西ヨーロッパの強国が介在する余地が生じていたことは言うまでもない。リッチに限らず、西ヨーロッパ世界の中国と自己との比較には、常にオスマン帝国とのそれが重ねられていたように思われる。そのことが19世紀の、サイドのいうところのオリエンタリズムに繋がっていったといえよう。

ユリウス暦が長らく用いられていたが、1325年のニカイア公会議で決められた復活祭の日がちが、長い時間の中で太陽年と大きなずれを生じるようになっていた。非キリスト教圏においては、さほど問題とならないことであるかもしれないが、キリスト教徒の年間行事にとっては極めて憂慮すべき事態であり、1414年に始まったコンスタンス公会議以降常に問題視とされ、1545年に始まったトリエント公会議は改暦のための特別委員会を開くことを勧告し、教皇グレゴリウス13世がこれを受け入れた。この委員会に中心的メンバーとして参加したのが、数学に堪能で天文学の知識を持ったイエズス会士のクリストファー・クラヴィスであった。このクラヴィスによって、今日にいたるグレゴリオ暦が考案された。これは、イエズス会にとっても、カトリック教会にとっても大きな勝利であった。教皇が「時間」を支配することに成功し、イエズス会の学知が数学によって「時」とコスモスを一体的に捉え、その普遍性を独自に「証明」したのである。このことはプロテスタントを大いに悔しがらせることになった⁽²¹⁾。プロテスタントは、新旧暦対照表であるユリウス周期を考案するが、グレゴリオ暦の画期性を否定するには至らなかった。「時」を支配することが世俗に対する超越的権威を根拠づけることとなっていた近代以前の文明において、長い時間を通じずれを生じていた古代ギリシャの学知を突破したというこの経験は、古代ギリシャ・ビザンティン・イスラームという地中海世界の三重の文明のレイヤーを透かし、「普遍世界」を捉えてきた西ヨーロッパ文明にとって、古代ギリシャを消化、掌中のものとし、イスラームの文化的優位を覆しつつあるという「自己イメージ」を決定的にする契機となったであろう。これは「進歩」という概念への、「普遍史」にとって「危険」な一歩ともなったのではないであろうか。というのも聖書によって担保されていた年代記＝普遍史については、すでにエウセビオスやヒエロニスム、さらにはアウグスティヌスらの古代ローマのキリスト教年代学において難問とされていた⁽²²⁾。聖書に準拠した歴史であるから、紀元は創世記の天地創造（創世年代）に置かれ、終末によって完結されるはずのものであった。つまり近代以前のキリスト教世界は、最初と最後で閉じた時間の中にあった⁽²³⁾。聖書のバリエーション、異本等についての考証という問題は煩瑣（実はかなり重大な問題を秘めているのだが）にすぎないためここでは除くとすれば、近世初期までのキリスト教年代学の課題は大きく二つ、その一つ目は、創世記から終末までの時間を確定することにあつた。これは、ヨハネの黙示録に記された「その日」が何時来るのかというキリスト教徒にとって切実な問いにかかわっていた。聖書に依りつつ、そこに記されているさまざまな年を、最初と最後が限られている時間の中に整合的に配置確定（歴史の意味化と暦法との整合）するという、かなり困難な作業が求められる。現代のわれわれにとっては、このような聖書の一字一句を参照先とした「普遍史」

21 以上については、アミーア・アレクサンダー『無限小—世界を変えた数学の危険思想』（足立恒雄訳、岩波書店、2015年）、63ページ。その後グレゴリオ暦は宗派を超え受け入れられていったから、とどのつまりその意義は、キリスト教文明ではなく、西ヨーロッパ文明と数学の普遍性を天文学的に「確証」させたということになる。事実、清朝の康熙帝は、イエズス会士のフェルディナント・フェルベーストの努力により、1668年に天文暦法を改定することに成功しており、これが康熙帝のキリスト教への「寛容」政策に決定的に貢献したことが知られている。

22 岡崎勝世『聖書vs. 世界史—キリスト教的歴史観とは何か』講談社、1996年、31ページ。

23 未来の側である終末については、ここでは問わない。しかし世俗化が進んだ現代においても、その立場を異にするとはいえ、このような歴史観は様々なかたちで変奏されている。マルクスの人類前史と人類本史との区分への影響は見やすいが、フランシス・フクヤマの「歴史の終わり」、あるいはカーツワイルの「シンギュラリティ」の議論も、そのような変奏のひとつといえないこともない。非キリスト教世界に生きている日本などでは、まずそのことの認識を深めておかないと、徒に横のものを縦にした流行思想化しかねないという危惧がある。ただし、そのことを論うことそのものにはあまり意味はない。これらの変奏の根源には、「現在」という時間性における主体的確信という、「パウロ的契機」とでもいべき次元の異なるもう一つのテーマ、すなわちビジョンの問題が控えているからである。

への膨大な情熱はいささか奇妙に思える。しかし、与件である閉域の範囲で、文献学的厳密性と合理性とを両立させ、事象とも経験的に整合的な結論を得ようとする強靱な知への態度が長い時間をかけて育まれてきていたということは、その後の西ヨーロッパ文明の歴史を考えるうえで、ゆるがせにできないものであったと認めざるをえないであろう。二つ目の課題は、先キリスト教文明ないしキリスト教以前の諸帝国の年代確定の問題である。これは、すでに聖書の中に記述され、創世紀元に回収されているかにみえたが、その中ではエジプトの扱いが難問であった。これらを解決していくには、自らは普遍史を任じていたとはいえ、アイザック・ニュートンの登場を待たなければならなかった。ニュートンについて、多くを語る必要はないであろうが、彼の世界においては均質な「絶対時間」と「絶対空間」がモデルに実装されていた。ひとたびこれを受け入れれば、時間も空間も、数学的に無限に開かれる。後は聖書の年代から解放されればよく、トマス・ホップズ、スピノザが、聖書の文献学的クリティークによって、モーゼ五書が、複数の著者によるものであることを示したことで、その道が開かれた。さらにドイツのビュフォンの自然史が、地球年代を明らかにし、聖書年代をはるかに超える歴史時間を明らかにし、ゲッティンゲン大学のヨハン・ガッターラーとオーガスト・シュレーツァーがそのうえに、普遍史を世界史へと塗り替える⁽²⁴⁾。キリスト教暦では、キリスト生誕を紀年法の特異点として形式上残したものの、それは数学的にはもはや何の歴史的文脈ももたない普遍記号となり、聖書の記述にとらわれず、その前と後はいかようにも無限に伸ばしていくことが可能になった。西ヨーロッパでは、空間が地球レベルで閉じ、反対に時間が無限に開かれた。「永遠」が「無限」に道譲り、エジプトと中国の古さから解放され、後述するコンドルセの「進歩」のほうに開かれ、フロンティアは「速度」に移っていく。

話を16世紀に戻そう。人文学とともに数学を学んだうえで赴任したリッチにとって、天文学と暦法は中国の皇帝にキリスト教文明の優位性を示す格好の材料となったし、彼の宣教方針が正しいことをカトリック教会に認めさせるもっとも力強い論拠ともなし得たのである。リッチの報告を典型とした在華イエズス会士からの中国報告がもたらされたことにより、西ヨーロッパの知識人に熱狂的な中国ブームが生じた。その最右翼がゴットフリート・ライプニッツであることはよく知られている。ライプニッツは、『易経』に二進法によって全宇宙を表現する普遍的な言語を読み取り、夢中になった。これが現代のコンピュータ言語にまで及んでいるという話の当否はさておいても、ライプニッツは中国哲学にヨーロッパにおける自然神学に相当するものを見出し、儒教が無神論ないし唯物論だという批判に反論している⁽²⁵⁾。イエズス会の中国紹介は、西ヨーロッパでどのように受け止められたのであろうか。大野の紹介する17世紀から19世紀までのヨーロッパ知識人の中国論ないし中国観は膨大なもので、ここではその中から代表的な18世紀の啓蒙主義の論者を取り出してみよう。理神論との系譜では、啓蒙主義のヴォルテールがライプニッツ同様、中国を礼賛していた。(彼は、ライプニッツの「予定調和説」を否定しているのだが)。ただし、それはリッチとは別のほうに読み替えられる。ヴォルテールにとって、中国の宗教的混淆は、宗教的「寛容」を意味するものとされた。儒教で説かれる

24 ホップズ、スピノザの旧約聖書解釈事情については、福岡安都子『国家・教会・自由—スピノザとホップズの旧約テキスト解釈を巡る対抗』(東京大学出版会、2007年)を参照。普遍史の世界史への転回については、岡崎勝世『科学vs.キリスト教』(講談社、2013年)、241ページ。

25 ライプニッツの予定調和説やモノイド論に東学がどの程度影響があったかは判然としないが、ヨーロッパにおける宗教対立を解消し、普遍的理性を称揚していた彼としては、在華イエズス会士による中国紹介と論争は避けて通れないトピックだったのであろう。この点については、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ『ライプニッツ著作集10 中国学・地質学・普遍学』(工作舎、1991年)を参照。

「天」は、単神論であり、無神論ではない。長大な時間、制度的に変化せず、さらに元朝や清朝という異民族の征服王朝が儒教を受け入れたことに、単神論の儒教がいかに優れているかが示されているというのである。ヴォルテールにとって、永続性と安定性は賞賛すべきことであった⁽²⁶⁾。そうであるならば、東西を分かつ「理神論」であって悪いわけではない。彼にとって聖書の創世記にこだわらなければならぬ理由はさらさらなかったのである。しかし同時に、ヴォルテールは返す刀で「仏教僧に支配される下層民はわが国の下層民と同様に外人と見ればいかさまで高く売りつけ、シナ人の科学はいまも二百年前のわれわれの限界にとどまり、われわれが長年そうであったように護符や占星術を信じている」と付け加えることを忘れていない。彼らしい辛辣な物言いであるが、これが海外渡航者や貿易商人の情報、リッチの宣教方針による報告に依拠していることは言を俟たない⁽²⁷⁾。ところでヴォルテールは、引用した箇所の前部分で、ハレ大学の講演「中国実践哲学講演」によって大学の職を追われたクリスティアン・ヴォルフを擁護している。井川義次は、在華イエズス会士フィリップ・クプレの『中国の哲学者孔子』、同フランソワ・ノエルの『中華帝国の六古典』などを手掛かりに、ヴォルフが一貫して孔子ないし宋明理学（朱子学）に理性の哲学を読みこみ、自己の哲学と通底することを確信していたことを、丁寧に明らかにしている⁽²⁸⁾。そこには、事実上の師であるライブニッツに忠実な「普遍性」という課題への問いが伺える。儒教を仲立ちとしたヴォルテールのヴォルフへのエールに、在華イエズス会情報のヨーロッパ啓蒙に与えた影響を見ることができる。しかしそれと同時に、ヴォルテールにはドイツのヴォルフにないニュアンスがある。先に引用したところであるが、彼は中国の科学が200年遅れているということ（それはリッチたち⁽²⁹⁾在華イエズス会士が意識して伝えていたものではあるが）に加え、皮肉を交えながらも貿易商人たちからの情報を無視していないということである。これはヴォルテールが、中国を理性という視点で救い出し、対話の可能性を担保しながら、世俗的視点をも交え、理性の「進歩」という新たな視点で中国を見始めていたことを示すものであろう。

一方、啓蒙主義のもう一人の論客であるシャルル・ド・モンテスキューの中国像はいたって厳しい。『法の精神』では、タキトゥスや、オスマン、ペルシャについての先行する研究を参考に、中国を同様の専制政治と断じている。ヴォルテールが、中国の皇帝を理想的な啓蒙君主に擬え、インドやペルシャ、トルコより高く評価していたのとはかなり異なる判断になっている⁽²⁹⁾。これは、1670年代からイエズス会の中国での活動にルイ14世の支援がなされ、在華イエズス会士の出身がポルトガルからフランスに移ったこと、典礼論争によるイエズス会の解散を受けて、ルイ16世がフランス出身在華イエズス会士の財産と事業の保護と、そのパリのラザリスト会による継承を教皇に認めさせたという事情がかかわっているのかもしれない。教皇に直属していた在華イエズス会の活動は、主権国家として確立を見たフランス国王の庇護の下に入っていたのである⁽³⁰⁾。モンテスキューにとって、中国皇帝はフランス国王と二重写しされ、イエズス会に対する評価もそれを反映したものであったのかもしれない。ヴォルテールとモン

26 前掲大野『停滞の帝国』、193ページ。

27 ヴォルテール『哲学辞典』高橋安光訳、法政大学出版局、1988年、105ページ。

28 井川義次『宋学の西遷—近代啓蒙への道』人文書院、2009年。なお、ヴォルフのハレ大学追放については、山本道雄『ドイツ啓蒙の哲学者クリスティアン・ヴォルフのハレ追放顛末記—ドイツ啓蒙哲学の一潮流2』（晃洋書房、2016年）も参照。

29 前掲大野『停滞の帝国』、200ページ。

30 新居洋子『イエズス会士と普遍の帝国—在華宣教師による文明の翻訳』名古屋大学出版会、2017年、50ページ。なお、18世紀後半の在華イエズス会士の活動のヨーロッパに与えた影響については、大野と新居とで異なっている点に注意が必要である。

テスキュー、二人の啓蒙主義の代表選手が、このように中国に対する評価がまったく正反対となったことについて、大野は、ヴォルテールがカトリック教会を、モンテスキューがフランス絶対王政を批判することを主目的とし、検閲を逃れるために中国を題材にしたこと、そしてモンテスキューの場合、この時期に増加したイエズス会以外のイギリス商人、航海者による旅行記や航海記をも参照していたことが挙げられている⁽³¹⁾。ところで気になるのが、ヴォルテールとモンテスキューが、中国を評価するにあたって、オスマン帝国、サファヴィ朝イラン＝ペルシャ、ムガル帝国という当時の三大イスラーム帝国を引き比べている点である。大野は、世俗的な情報が増加することにより、リッチの採った戦略が裏目に出、18世紀中ごろから世俗情報が増加するにつれ、科学技術の遅れを重視した中国停滞論が高まっていくという見立てを採っている。変化したのは中国ではなく、ヨーロッパであったとするのである。この点、首肯できるが、これに加えるに、変化は実は西ヨーロッパとオスマン帝国との間で起きていたといえるであろう。

すでに述べたように、ヨーロッパは、ビザンティン、イスラーム両文明を通じ、古代ギリシャの学術、技術を吸収し、キリスト教文明としての自らのアイデンティティを作り上げてきた。地中海世界にあって、西ヨーロッパは、経済力においても、軍事力においても、オスマン帝国の後塵を拝し、彼らが欲望するインドへの道に高いハードルが強いられていた。このことが、北アフリカへの侵攻に成功しなかったポルトガルをして、西アフリカ沿岸ルートを開削させ、スペインに大西洋への航海を決断させたことはすでに述べた。この二つの航路によって世界のネットワークが地球規模に拡大したとき、「新世界」から「旧世界」に大量に流入した銀が、オスマン帝国のインフレーションを生み、また新たな航路の開削が帝国の商業を著しく停滞させる結果となったとされている⁽³²⁾。1683年の第二次ウィーン包囲戦の大敗以降、オスマン帝国は軍事力においても劣勢に転じ、1699年カルロヴィッツ条約により、同帝国はヨーロッパへの橋頭保であったハンガリーを失うことになった。17世紀末には、彼我の力関係がはっきりと逆転したのである。これを十字軍—レコンキスタの延長上におけば、イスラームに対するキリスト教文明の長い時間をかけた「勝利」と西ヨーロッパが考えてもおかしくない。また、ルネサンスから科学革命を経た西ヨーロッパの進歩と遠洋航海で鍛錬された技術の総合の結果とみれば、それはそれで科学的理性の「勝利」と見えなくはない。おそらく、地中海世界の帰趨が見え、世界が地球規模で完結したとき、その両方が緋い交ぜ、非キリスト教文明かつ非イスラーム文明である中華帝国が、ヨーロッパの世界観を完成するうえで残された最後の謎となったというのが、18世紀のヨーロッパの知的状況だったのではないであろうか。ヴォルテールとモンテスキューの中国観が、同時代のイスラームの三大帝国との比較を喚起しつつも、当面のヨーロッパ啓蒙内部での戦略的課題の違いに促され、極端な相違として現われたと考えられるのである。モンテスキューの言うように、オスマン帝国と中国とが東洋専制政治として一括されたとき、西ヨーロッパはオスマン帝国同様に、中国に対することになる。歴史はそのことを追認していく。その転換点を見せたのが、コンドルセであった⁽³³⁾。彼は1793年フランス革命のただなかで書かれた『人間精神の進歩に関する歴史素描』において、歴史を10期に区分した。第6期中世以降では、第7期十字軍と西洋文明の発達、つまりルネサンス、第8期印刷技術の発

31 前掲大野『停滞の帝国』、189ページ。ただし、この点はヴォルテールも同様である。

32 鈴木は、これを「従来の三大陸の交易と交通の大動脈は、次第にいわば地方的支線となった」と表現している（鈴木董『オスマン帝国の解体—文化世界と国民国家』講談社、2018年、168ページ）。

33 前掲岡崎『世界史とヨーロッパ』、129ページ。以下の叙述は岡崎に拠るが、その評価については筆者の判断が含まれる。

明と既成権威の動揺、つまり宗教改革、第9期デカルトからフランス共和国の成立まで、とされている。中国は主に、第4期のギリシャ以前、第3期の農耕社会で扱われている。大野によれば、第3期と第4期は、象形文字、表意文字の使用に対する表音文字の発明によって画される⁽³⁴⁾。理性による「進歩」の下では、長期安定はシステムの完備ではなく、停滞を意味するに過ぎない。したがって表意文字＝漢字を使用し、古エジプトの象形文字＝ヒエログラフ同様の段階にとどまっている中国は「停滞の帝国」であるというのが、コンドルセの審判であった。コンドルセにとって、表意文字こそがアジア＝中国を停滞させた原因なのである。表意文字を習得できる人間は少数であるだろうから、彼らによって知識は独占され、専制君主が生まれると捉えるコンドルセが、表音文字＝アルファベットの発明をもって第4期が開かれ、ギリシャやローマの文明がもたらされたと結論したとしてもおかしくはない。なぜなら容易に学べる24文字のアルファベットの組み合わせで、すべての言葉を表記できるのである。知識・情報が広く行き渡ることによって進歩が生まれる。このように考えれば、第8期が印刷技術の発明をもって画期とされているのも首尾一貫しているといえよう。在華イエズス会の報告で、印刷技術を早期に発明しながら、版木にとどまり、活字印刷に移らなかったことが、中国の専制政治、停滞のさらなる証拠とされた⁽³⁵⁾。コンドルセは、長らくヨーロッパを悩ませてきたエジプトの歴史の古さと、最近になって付け加わった中国の歴史の古さを、表記言語の問題として、いともたやすく過去の化石の中に生きた化石として葬ってしまったのだといえよう⁽³⁶⁾。

漢字が精神の進歩に与える弊害への指摘は、スコットランド啓蒙のケイムズにも見られる。大野によれば、ケイムズはどちらかというヴォルテールに近い中国観を持っていたとされるが、コンドルセに先んじて歴史的発展段階論を提起する中、表記法の進歩に関して、エジプトの象形文字よりは進歩しているものの、中国は漢字を改善することをしなかったことから、中国の諸科学にそれ以上の成熟はあり得ないであろうと断じたとされる⁽³⁷⁾。18世紀後半のヨーロッパの知性は、易経から二進法を取り出し歓喜したライプニッツから遠くまで来てしまっていたのである。コンドルセほど首尾一貫した進歩史観に基づく「停滞論」はみられないが、大野の挙げるこの他の18世紀後半の知識人たちは、並べて中国停滞論をとるようになっている。フランスでは、ジャン・ジャック・ルソー、ジャック・テュルゴ、ドゥニ・デイドロ、ドイツではカント（批判哲学を通過した晩期の彼については、いささか留保したいところであるが）、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダー、イギリスではデイヴィット・ヒューム、アダム・スミス、トマス・マルサス、アダム・ファーガソン、ウィリアム・ゴドウィンといった錚々たる知性が連ねられている。特に最後のゴドウィンは、中国が象形文字から表音文字に移れなかったのは、きわめて単音節的傾向の強い言語特性によると音声言語としての特徴に求めており、表記文字から音声文字への論点の移動が、大きな意味をなしていたことが注目される⁽³⁸⁾。すでに中国停滞論は既成事実として捉えられ、専制君主の存在とその固有の言語が、中国の停滞ないし退

34 前掲大野『停滞の帝国』、266ページ、271ページ。

35 ただし、李氏朝鮮では金属による活字印刷が開発され、それが伝来して近世初期に日本でも木版の活字印刷が試みられたものの、崩し字が活字形式には適合しないということ、組み直しをせず、版下を保有することによって出版業者が版權を物理的に手元に置けたという都合で廃れたという事実をコンドルセは知る由もなかった。

36 エジプトの文字については、よく知られているようにナポレオンのエジプト遠征を契機にその解説が進むことになったから、啓蒙の時代には古代エジプト文明についての知識はそれほど蓄積されていなかった。コンドルセが、イスラーム化したエジプトとの比較で、「推論」しているという点に注意が必要である。

37 前掲大野『停滞の帝国』、304ページ。

38 同上、323ページ。

嬰の原因であるとの理解が定説化していたことを伺わせる。そこに、ヨーロッパの新しい動きが見いだされそうである。この点につき、節を改め見ていきたい。

4 ヨーロッパ中心主義の成立

ゴドウィンが漢字の問題にとどまらず、中国語の発生そのものに停滞原因があるとしているところには、かなり深刻な問題が隠されている。なぜなら、それはもはや改善の余地のない、ある特定の音声言語を使用する共同体ないし民族への宿命論的診断となりかねないからである⁽³⁹⁾。この問題が、実際起こりつつあったのである。場所はインド、東インド会社の職員であったウィリアム・ジョーンズが、1788年ベンガルのアジア協会会長への三度目の就任演説で、サンスクリット語がギリシャ語よりも完全で、ラテン語より豊富であり、そのどちらよりも洗練されており、しかも三言語は共通の源から発していると宣言したことに始まる⁽⁴⁰⁾。ここから祖語の研究といった比較言語学の道が拓かれ、今日にいたっている。しかしまず語族の名づけが問題含みであった。もともと聖書による歴史＝普遍史では、現人類は、ノアと三人の息子およびそのそれぞれの妻の子孫ということになっている。このため、ノアの息子ヤペテの子孫にヨーロッパ人、ハムの子孫にアフリカ人、セムの子孫にアジア人が割り当てられていた。なぜかこのとき、新しく見いだされたインド＝ヨーロッパ語と区分して、普遍史の残りものであるハム語、セム語という聖書の語が選ばれた。インド＝ヨーロッパ語を話す集団はまた、「アーリア（高貴な）」と称される。まじめな言語学であれば、それはそれで中立的に脱色し使用すれば済んだのであるが、自らの祖語を科学的に見出したヨーロッパは、そこにイマジネーションを膨らませていった。言語は精神そのものであり、したがって語族＝民族であるということになっていったのである。それを主導したのが、まだ主権国家を形成していなかった領邦ドイツの研究者であったことは驚くに当たらない。啓蒙主義を批判するドイツ・ローマン派のリーダー、フリードリッヒ・シュレーゲルである。

シュレーゲルは、語根から単語への分節化が内的自己展開によりなされる文法形式を「屈折」と称し、内的に自己展開されるがゆえに、自由で自己の起源に忠実であり、合理的でもあるとした。(表音言語＝精神とされていることに注意)。予想されるように、その卓越した座は、サンスクリット語に与えられている。これに対し、内的自己展開を欠き、外的要素を補助的に挿入しなければならない文法形式は「膠着」と呼ばれ、中国語をそれに当てている。セム語は、その中間、屈折が限定的で膠着語的な言語に置かれる⁽⁴¹⁾。このような論理はフリードリッヒ・シェリングやG・W・F・ヘーゲルに親和的であるように思われる。事実、増澤によれば、彼らやアルトゥール・ショーペンハウエルは、若き東洋学者たちに大いに関心を示したという⁽⁴²⁾。シュレーゲルは、慎重にこのことが言語間の優劣を指すものではないとしたが、どう見てもインド＝ヨーロッパ語に、アプリアに優越性が与えられている。これを語族まで発展させれば、民族の優越性にもなりかねず、一種の宿命論に陥りかねない。何しろ言語は民族精神そのものと礼賛されているのだから。これがゲテから「クラシックは健康、ロマンティックは病気」と

39 これは、ジャック・デリダがつとに論じているように、音声中心主義のヨーロッパにおいては、決定的である。さらにその淵源が、聖書とアルファベットにあることは言を俟たない。

40 増澤知子『世界宗教の発明—ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』秋山淑子・中村圭志訳、みすず書房、2015年、212ページ。ここでの叙述は多くを同書から学んでいる。もちろんその評価については、増澤に学びつつも、あくまで筆者の評価であることをお断りしておく。

41 同上、230ページ。

42 同上、222ページ。

嘆かれたドイツ・ローマン派にとどまっていればよかったのだが、かのフンボルトが、シュレーゲルに呼応した。当時のヨーロッパ、とりわけドイツにとって好都合の理論だったからである。西ヨーロッパ文明は、比較文法学によって、キリスト教に頼らずとも、自らの精神の優位性を「科学」的に証明できる。この理論に基づけば、インド＝ヨーロッパ語族は、古代ギリシャの直系に属し、言語的家族となる。教師であったイスラームに後ろめたさを感じる必要がなくなる。彼らは一神教を共有する近親者ではなく、ただのアラブという他なる民族なのだ。アラブにとって古代ギリシャの精神は借り物に過ぎず、彼らは啓示宗教の篡奪者であるに過ぎない。それを真に受け継ぎ発展させる能力など、言語的にみて、もともとなかった。ヨーロッパこそ、古代ギリシャ文明の正当な嫡出子だったのだ。このように理解することができたことで、何よりもキリスト教の出自であったはずのユダヤ教に、もはや西ヨーロッパは敬意も負債観も感じる必要がなくなった。ヘブライ語は、セム語だったからである。自分たちの源流は、インドにこそある。聖書の予言者たちは、ヘブライ人の「例外者」であり、離散ユダヤ人のパウロはギリシャ語で話すローマ市民だったのではないか。残されたのは、歴史観の転換の足場となってくれ、恩義を受けることとなったペルシャ語とサンスクリット語をどう都合よく後処理するか、だけであった。

かくしてイスラーム文明の広域性は、もっぱらアラブ民族固有の暴力性にもとづく侵略によるものとされた。「クルアーンか、剣か」という言葉が拡張解釈される。回廊であったペルシャは都合よく忘れられ、インド本体から切り離された仏教が、蔑視すべき偶像崇拜の有象無象から、突如キリスト教と並ぶ「世界宗教」として「発見」されることになる。これにより、ヒンドゥー教は、キリスト教に対するユダヤ教のような民族宗教に格下げされ、普遍宗教ないし世界宗教である仏教と区別される。こうして「アéria」という光輝な名前は、ヨーロッパによって篡奪されることになった。膠着語である中国語などは、もはや問題にすらならない。このようなロジックによれば、中国人は生得的に停滞的な民族ないし「人種」に属するのだから。これがゴドウィンの中国停滞論の裏面で進行していた知の地盤変化だったのである⁽⁴³⁾。比較言語学の生成は、キリスト教文明に偏在していた音声中心主義から、音声言語＝自然＝精神という理解が先在し、聖俗分離が進む中、人間本性 (human nature) がそれ自体として問われることになった北西ヨーロッパにあっては、国民国家形成の動きの中で、アジアとの、そしてヨーロッパ諸国民間の差別化に科学的根拠を与えるものであるかにみられたのである⁽⁴⁴⁾。音声言語と文明の問題は地続きではないし、語族と民族とを一緒くたにすることもできない。だが北西ヨーロッパでは18世紀から19世紀には、自然神学から自然哲学、自然科学への知の移行があり、自然科学の「新知見」を、生まれつつあった社会科学にレトリカルに翻案するという動きが始まっていたのである。その典型がダーウィン進化論の社会進化論への引き写しとなって現れることになる。

43 これが間違いであったことは、現代の言語学では中国語やベトナム語は孤立語に区分され、膠着語はトルコ語、日本語、朝鮮語などであることが判明していることでも明らかである。

44 この点、荻生徂徠が、漢文を中国語の表記言語と喝破し、聖人の道を感じ得るために、音声言語としての中国語の理解の必要を説いたこと、それを本居宣長が逆方向に継承し、国学を構築していったことと時をわけて同型的である。洋の東西、時間の違いを問わずに起きる、このような知的「事件」をみると、文明の翻訳が、言語という「基盤」と切り結んだ時に一瞬みせる「普遍」というものがあるのではないかと思わせる。もとよりそれは、相手とともに何かを名指そうという「意志」によって切り拓かれる新たな次元のことであって、それを自文明中心主義に回収することとは、また別の話としてである。ベンヤミンは、「バベル以後」の諸言語の翻訳「不可能性」を超えていこうとする、この一瞬垣間見える「普遍」＝アダムの言葉に向けて、「翻訳者の使命」と呼んだのではないであろうか。

このようにして、ヨーロッパ中心主義の19世紀は始まった。フランス革命とナポレオン戦争を経て、ヨーロッパ内部の地図が確定されれば、後顧の憂いなく、インド=ヨーロッパ語族に属する諸民族言語のどれが、より卓越しているかを科学、工業、技術で競い合い、実証すればよいことになる。王立科学アカデミーの時代である。先行したフランスは、もっとも洗練された理性的言語の用い手としてすでに名乗りを上げていた。インド=アリア語が発見されたとき、ドイツの知識人がこれに熱狂し、飛びついたのは、英仏の「文明」(civilization/civilisation)に、何がしかの劣等感、反発があったことが大きく関係していたかもしれない。まずはインド=アリア祖語をもっとも色濃く残しているのが、ゲルマンの後継であるドイツ語であることが証明されればよい。それこそが「文化」(kultur)であった。領邦国家に分かれ、主権国家化に立ち遅れたドイツにとって、国語の創造すなわち国民ないし民族の創造による国民国家の構築が、焦眉の課題だったからである。もっとも現実の国家間の優劣は、イベリア半島の2国によって既に実証済みであった。海上覇権の確立である。後れを取った大陸の帝国ロシアも南下を開始する。海上覇権を確立しつつあったイギリスがこれに対抗し、産業革命を通じ地球規模で成立した商業流通、金融、鉄道、航路、通信ネットワークを通じて、グレート・ゲーム(ラドヤード・キップリング)が開始されることになったのである。ヨーロッパの覇権は、非ヨーロッパ圏に輸出されていく。それは、あたかも「屈折」というインド=ヨーロッパ語の固有の文法の優越に方向づけられた、西ヨーロッパの「高貴な使命」あるいは「白人の重荷」であるかのように、戦争と革命を乗り越え、理性によって成し遂げられた道理=「万国公法」と最新の技術=蒸気船と大砲によって。

さてこれまで、長々とヨーロッパにおける対中国観の変容と近代ヨーロッパ・アイデンティティの形成過程(それはネガとポジの関係であった)を見てきた。それはまた、比較という視点が、無限の「進歩」という公準によって「驚異」から「優劣」に変容していく過程であった。19世紀ヨーロッパの切り拓いた無限は、閉じた空間の「開発」と開かれた時間の「加速」の中で、20世紀グローバリゼーションの夢に微睡む。開いてしまったのは、「経済成長」という「パンドラの箱」、あるいはパンデミック、危機における情報ハイパーインフレによる価値の希釈と外なる現実からの反撃という「地獄の黙示録」ではなかったか。21世紀の我々が、もう一度その始まりに目を転じるとき、注目されるのは、これまで挙げてきた知識人の主要な書物(それはほんの一部である)が、明治初期の「大翻訳時代」に、成立の背景を取り払われ、時間の経過を無視したかたちで、一斉に日本国内に流入してきたということである。翻訳の大インフレーションによって混乱が生じることはいたしかたないとしても、輝ける自然科学で武装した近代ヨーロッパ世界の紹介は、疑似科学的といってもよい停滞したアジア像、とりわけ中国像をともしなうものでもあったことには留意が必要である。このことは、その後の日本の選択に大きく影響せざるをえなかったといわねばならない。前島密が立ち会っていたのは、そのような情報世界であった。

⑤ 「イエ」と上野房五郎

1970年代以降、近世徳川体制や、その国家をどうとらえるかについては、さまざまな議論がなされてきている。国家についての有力な論としては、武人政権の継続という東アジアにおける日本の特異性に着目し、武威を強調した「兵営国家」論(高木昭作・前田勉)、東アジア法文明圏を想定した武人=武士の官僚化の進行という「官僚制化進行国家」論(深谷克己)、東アジアに一般的な宗族ネットワークとは異なる、「イエ」制度の並列と入れ子構造として成立

する「家職国家」論（渡辺浩）がある⁽⁴⁵⁾。日本近世史が専門ではない身として、群雄割拠の近世国家論を批評する立場にはない。しかし情報メディア論的に見直すことにより、これらの国家論が、肯定的な意味でそれぞれの問題関心から徳川体制に光を当てて浮き上がらせた国家論であると感じる。国家は関係態であり、しかも歴史的に存在する国家は、動的変化の中で一定の構造を保っている。つまり、このような関係態として、国家を対外的側面と対内的側面との二重性で見てみたいというのが、ここでの作業仮説である。生命科学者の福岡伸一の言葉を借用すれば、「動的平衡」とでもいってよい関係態である⁽⁴⁶⁾。関係態は、常に情報やものが流通しており、それらを通じて、外部と内部とが構成されるという関係にある。このように考えてみると、「兵営国家」論は、初動の歴史過程から与えられ、平和の中で潜勢化している動的性格であり、「官僚制化進行国家」論は、文明環境から与えられた形式による内外の調整圧であり、「家職国家」論はそれによって生み出された変容を受け止める顕在的機構というふうに捉えられるようにも思える。もとよりこれは、一応の目安であるが、実はこのように考えてみると、最初に問うた、いかにして上野房太郎は「前島密」となったのかという問いにいささか照明を与えることができ、さらに彼のアノマリー性が見えてくるのである。

この点を考えるうえで、まず徳川体制が身分制という東アジアでは特異な体制であったことを確認しておきたい。士農工商というのは、東アジア文明圏で一般的に使われていた言葉であるが、これは代表的な職分で庶人ないし民を表す言葉であり、そこに身分関係はない。つまりこの限りでは、そもそも四民は平等であった。科挙制度をもつ明・清朝や李氏朝鮮では、そのうちから、選抜された人材が官に昇る。治者は文人でなければならないという儒教的世界観では、事実上その条件をクリアできるのは士となるのだが、士は中国では読書人＝士大夫、李氏朝鮮では両班となる。しかしこれはかなり曖昧な階層概念で、それが身分として永続的、制度的に固定していたわけではない。両地域の社会単位は、血縁による宗族である。何しろ科挙に合格する宗族内の男子を育成し続けなければ、時間的経過の中で没落していくことになる。これにより、ある程度人材の流動性が維持され続けたというのが、「平衡状態」にあった中国や朝鮮であった⁽⁴⁷⁾。これに対して徳川体制の場合、初動条件により、士農工商は異なった位置づけを余儀なくされた。豊臣政権による兵農分離、農商分離により、士農工商はかなり実体的な職域身分として固定化された。これに加え、士の扱いが著しく難しくなった。上記したように、東アジア文明圏では、士は文人である。そうであるがゆえに、科挙によって選抜されることが目的とされ、それは皇帝ないし王を輔弼する治者となる。しかし、徳川政権は言うまでもなく武人政権である。実力組織を背景にし、天下統一という武威によって成立した政権による体制であったから、その組織がそのまま統治システムとなっていた。（＝兵営国家）。その単位は、よく知られるように「イエ」であった。したがって、徳川体制の治者は武人であり、武を「家業」としつつ、その中で治者でもあるものが武家（将軍家、大名家）であり、その家中の軍事組織に属するものが武士であった。それらの武士もまた「イエ」を単位に「家禄」を「家

45 深谷克己『東アジア法文明圏の中の日本史』（岩波書店、2012年）、高木昭作『日本近世国家史の研究』（岩波書店、1990年）、前田勉『日本近世の儒学と兵学』（ペリカン社、1996年）、渡辺浩『日本政治思想史一十七～十九世紀』（東京大学出版会、2010年）。

46 もとより、「命」を定義づける福岡のキー概念を社会関係に適用するうえでは、細心の注意が必要である。ここで国家を生命に比定したのは、国家有機体説としてではなく、生命が遺伝子の複製にとどまらず、細胞膜の存在によって定義されるという点にある。要するに「普遍」は核ではなく、開かれた境界にこそ宿るのではないかということである。

47 ただしこのことは、女真・モンゴル・チベット・漢の複合帝国であった清朝はともかく、純然たる宋学に基づいた李氏朝鮮においては、後々学問解釈が党争となり、政変にまで及ぶ弊害を生んだという側面もある。

格」に合わせ与えられ編成されていた。(上位者は知行)。さらにその下級に士ではない武人である侍(足軽・中間)というかたちで階層化されている。これを見れば明らかなように、「イエ」は「武家」として並列しつつ、家中にも並列ないし階層化した「イエ」があるというかたちで、入れ子構造となっており、その頂点に將軍家=公儀があり、その正統性は「武威」によって支えられていた。この複雑な構造は、軍事組織が平時に横滑りしたともいえ、東アジアの他国から見れば、異様な「兵営国家」であった⁽⁴⁸⁾。

これが「家職国家」という機構として持続しえたのは、社会単位が「イエ」にあり、「家職」にしたがい、職分をわきまえるという実践道徳が、入れ子構造的に社会そのものを再生産していく機能を補完していたからである。ある意味、「イエ」がライブニッツのいう「モノド」のようになっていたともいえる⁽⁴⁹⁾。それぞれが分を弁え、家業に精心すれば、体制そのものが機能する。家督を継ぐものに不幸があったり、継ぐべき子がいない、ないしは「不良性」がみられるという不測の事態については、よく知られているように、男系血縁の長子によって家督が継がれることを原則としつつも、異姓養子、婿養子、夫婦養子を組み込むことによって、「イエ」の永続を図ることが求められた。これは宗族によるネットワークによって血縁紐帯が無限に広がるかたちで構成されていた、李氏朝鮮や明・清朝ではあり得ない特異な体制であった⁽⁵⁰⁾。「イエ」制度は、他の身分である農工商においても形成され、徳川体制は巨大な社会的分業による「家職国家」として構成され、一応幕末まで維持された。

ここで上野房五郎に話しを移そう。前島密は、「自叙伝」の冒頭、淡々と自身の生まれた環境について書いている。大変シンプルな叙述であるが、読み込むと複雑で、実に考えぬかれたものであることがわかる。事歴の詳細は本号井上論文に譲るとして、前島密は天領越後國中頸城郡津有村下池部に、父上野助右衛門と母貞子のもとに生まれた。助右衛門は、書をよくする上層農民、篤農家であったようである。これに対し、母貞子は高田家中伊藤源之丞の妹であった。この冒頭部分の記述で、すでに問題含みとなる。徳川体制の「家職国家」では、地域差があるものの、婚姻は何いを必要とし、格違いの婚姻は厳しく取り締まられていた。ましてこの父母の婚姻は、中級武士(ただし職録300石)との苗字を許された上層農民とはいえ、庶人との通婚であり、高田家中と天領というまったくの支配違いで、例外的である⁽⁵¹⁾。(事実後に房五郎は、母方の従兄弟との訴訟で苦しむことになる)。

その理由につき、前島は「藩主榊原侯の奥に奉仕し、為に嫁期遅れて上野に来嫁し、余一人を生む」と述べている⁽⁵²⁾。問題はこの後にある。前島が生まれて7か月後、父が逝去している。このため、「家庭円満を保全せんことを欲し、幼き余を懐いて高田町に別居し、裁縫等に賃して生計を営めり」とつづけている。おそらく「家庭円満」とは、武士の文化と農民の文化との

48 朝鮮通信使は、これを兵農工商あって士がいないと表現した。

49 このような「イエ」の各単位に、「孝」と「忠」をプログラムすれば、全体は「イエ」=私を通じ、自律的に「公」を成り立たせることができる。ただし、それは、頂点部分において禁中(朝廷)と公儀(幕府)との関係という微妙で本質的な問題を残していた。公儀が「武威」を失えば、そこに残るのは徳川家という「イエ」であり、それは諸侯の「イエ」と同等に並列されることになる。幕末の「尊王論」、「攘夷論」、「列侯会議論」、「大政奉還論」は、この意味で「兵営国家」としての徳川体制の機能不全による「家職国家」解体の過程に現れたものであったといえるのかもしれない。そのゼロ記号として浮上したのが、「近代天皇制」であるともいえよう。

50 夫婦については、むしろ夫婦別姓をとっていたことには注意が必要である。

51 園田英弘・濱名篤・廣田照幸『士族の歴史社会学的研究—武士の近代』名古屋大学出版会、1995年、146-147ページ、廣田照幸執筆。同書では、武士身分内の家格違いが認められたケースは、女性の「下降婚」であったという。ただし地域により、後期になると武士と庶人との婚姻事例が見られる場合もあったとされる。

52 前掲前島『鴻爪痕』、5ページ。

違いに基づくものであったと思われる。貞子は、双方の「イエ」文化の円満を選んだのであろう。しかも房五郎には、兄又右衛門がおり、家督を継ぐものは決定していた。要するに房五郎は「厄介」だったのである。彼は自らを修め、精進すべき「イエ」の務めが予め奪われていた。このことを、前島は淡々と述べているのである。田原啓祐は、このような房五郎を「マーガナルマン」と評している⁽⁵³⁾。加えて、男系長子相続による「イエ」制度のもとでは、それぞれの親が同性の子の教育に責任を負う、ジェンダー別教育が原則である。このようにみると、武士の娘である母に、農民の息子が教育されるという、かなり難しい状況が想定される。錦絵によって「古英雄の名」を暗記させ、その概略を講釈する。今川往来で通俗道徳を享受するというのが、貞子のできたことであった。武家家訓ではあるが、庶民向けに広がっていた今川往来はともかく、明らかに前者は、武士の描画によった兵学に繋がっている。しかし、教わるのは農民身分の房五郎である。貞子の育ったのは武士の「イエ」で、そのことに科はない。とはいえ、武士の「イエ」に育つ子供とは、初期条件が圧倒的に違うのみならず、学ぶことの先に「家職」が見えないのである。「家職国家」から三重に「疎外」されていたというのが、幼少の房五郎の実相であった⁽⁵⁴⁾。

さて、「家職国家」から見た房五郎に、先行きが見えなかったところまでは、理解されたとと思う。転機は母方の叔父相沢文仲によってもたらされた。糸魚川藩の藩医の嗣子となり、京都で内科学を修め、花岡青洲に蘭学の外科を学んでいた。前島の言によれば、彼は「余を熟視して他日嗣子と為さんことを母に約せり」ということになった。このことは、後に複雑な問題を起こす。房五郎が、11歳になって儒学を学びたいと志し、通学の便を求め、高田の伊藤家に身を寄せた時、伊藤はこのことを喜ばなかったという。伊藤の家には文徳という子がいて、相沢に在って「時日を徒費」していた。さらに、相沢家には文徳という実子もいた。このことが、文仲が亡くなったときに「イエ」の相続をめぐる訴訟にまで発展している。「家職国家」という視点から、このことを見てもみる必要がある。近世の日本には、医師の国家資格は存在しない。したがって、医師となるものは、自らの経験と技量、評判、そして同業者の承認によってのみ医師となり得た。京都に学ぶことは、自らの評判を認めてもらうためにきわめて有利であった。当時の医学は、当然漢方であり、舶載本の漢籍を学び、儒学的素養をもつことが必須であった。そのうえで、徳川吉宗の改革以降、蘭学、特に天文学および蘭方医学が認められていったという経緯がある。もちろん「医家」もまた「家職」であったが、「家職国家」にあって、儒者とならび、実力がものをいう特殊技能職であったという事情がある。したがって、「イエ」の存続のためには、優秀な人材を養子とし、嗣子に迎え、家督を継がせることが多くみられたのである。それは肉親の情とは無縁な「イエ」制度の中でもきわめて厳しい医家の現実であった。これが相沢家の事情である。しかも藩医となれば、軍団組織の横滑り形態である家中において、その特殊技能から士分として遇される。

この点につき海原亮は、藩医の「医師」としての側面を規定するものは「学統の存在であり、確固たる師弟関係こそが、学問としての正当性を保証したことは疑いない」とし、「数千人単位で医師の存立した江戸の医界でも、藩医層こそが学統の主要な部分を担ったのは、まぎれも

53 田原啓祐「幕臣前島密がみた文明開化の礎」、郵政歴史文化研究会編『郵政博物館 研究紀要』第10号、通信文化協会博物館部、2019年。

54 この点は、やはり農民出身で、後に前島と人生が大きくかわることになる澁澤栄一の場合と全く異なるであろう。澁澤は、「家業」を意識するよう、父親の周到な教育で育てられている。前島の場合、「家職国家」にあって、農家の次、三男（＝厄介）であることや、貧富あるいは家格というのでは済まされない、より深刻なアイデンティティ・クライシス（近世日本社会にこの言葉を適用することを許されるなら）となりかねないものであった。

ない事実である。より確かで高度な医療を希求する民衆が、市中で評判を形成し、藩権力はそれに追随して、競い合うように有能な医師たちを囲い込んだ」と述べている⁽⁵⁵⁾。相沢文伸自身そのような理由で、伊藤家から相沢家に養子として迎えられ、京都に学んだのであろう。したがって、房五郎にとって相沢家の嗣子となることは、いささかも既定のことではなく、従兄弟との厳しい「競争」を強いられることでもあった。しかし身分制社会の中で三重に「疎外」された存在であった房五郎の前に、精励できるモデルと帰属できる「イエ」が、努力次第で掴み取れる機会が生まれたのである。だがそのための条件は、糸魚川では劣悪であったと前島は回顧している。寛政の改革で進められた「寛政異学の禁」（実情は程朱学を正学として教育のスタンダードに指定しただけ）により、徳川政権の官学となった昌平坂学問所を頂点として、各家中に藩校が設けられるようになっていったが、糸魚川に藩校明道館が設立されたのは、実に1869年と遅かった。おそらく財政の脆弱性が理由だったのであろう。一時天領に編入されるなど、統治の難しい場所であったのかもしれない。いずれにしろ前島は、「商事は少しく開けど、学事は未だひらけず、僅かに寺子屋有るに過ぎざりき」と回顧している⁽⁵⁶⁾。これは後々彼の人生にひびいていく。

房五郎は9歳で、手習いは竹島穀山に、また茶事は寺院の老僧に習い、相沢の葉室生を手伝い、書についてはとりあえず銀林玄類に就いて『傷寒論』、『大成論』を素読したという。両書とも漢方医学の書であるから、医書生の手伝いの経験と結びつかないわけではないとしても、後に述べるように素読のテキストということであれば、これはいささか当時の学問としては不釣り合いである。というのも、徳川体制の下では、本格的な学問は宋学により四書五経の素読から入るのが常道であった。ちなみに庶民の教育の場である手習い所では7歳から10歳程度、就学期間は2、3年であったという⁽⁵⁷⁾。一方、藩校の場合、たとえば会津松平の日新館の例では、入学年齢は11歳で、14歳まで素読をおこない、16歳から18歳まで講釈・会読に進み、修学となる⁽⁵⁸⁾。貝原益軒は、毎日100字ずつ100遍繰り返せば暗唱できるとし、四書の字数から、528日で四書素読の課程は完了できるものとし、六経までとすれば、5年3カ月で修了するとしている。なお素読の指導は個別指導が原則であった⁽⁵⁹⁾。

ところでこの糸魚川における教育の時期に、前島が「生涯の訓戒」と回顧することがあった。それは、竹島穀山に伴われ、閑日に野山を逍遥し、作詞吟詠を教えられ、俳句の素養を養ったことから、これを賞され、母親に報告したところ「世には幼弱にして文を解し、書を能くし、人の賞詞を受くる者あり。然れども成長の後には多く凡庸の人と為りて、嗤いを招くもの多し、汝が今日の事、之に類似せずや」と諭されている⁽⁶⁰⁾。かなり厳しい言葉であるが、前島の生家の事情を鑑みるに、母の言葉はそれなりに理解される。父助右衛門には兄がおり、「イエ」の承継を厭い、家督を弟に譲って四方を漫遊し、老後は帰郷して子供たちに書画を教えて一生を終えている⁽⁶¹⁾。科挙のない身分制社会において学問は、修身となり得ても、齋家となるか

55 海原亮「藩医」、森下徹編『武士の周縁に生きる 身分的周縁と近世社会7』吉川弘文館、2007年、108ページ。

56 前掲前島『鴻爪痕』、7ページ。

57 大石学『江戸の教育力—近代日本の知的基盤』東京学芸大学出版会、2007年、78ページ。

58 竹内誠編『江戸文化の見方』角川学芸出版、2010年、340ページ、石山秀和執筆。もっとも、武士の場合、江戸詰め時に学問が奨励されていたから、生涯教育というのが正しいかもしれない。藩校ができるようになると、藩士の学習態度と評価が、「家格」とは別に、役にかかわる「人事査定」ともなっていたようである。つまり、徳川体制の「官僚制化進行国家」が進むようになったのである。

59 辻本雅史『思想と教育のメディア史—近世日本の知の伝達』ペリカン社、2011年、177-178ページ。

60 前掲前島『鴻爪痕』、8ページ。

61 同上、6ページ。

どうかは職種次第であり、まして直接に治国平天下にはつながらない。特殊技能を求めるうえでの基礎教養というのでなければ、学問は「イエ」の生業に差し支えない余剰部分で修めるものであり、あくまで「芸事」であった。後述するように、あの林家でさえ、「家業」は「芸能」と自嘲せざるをえなかったのである。澁澤栄一の父親が、息子が学問にのめり込むのを懸念したというのは、そういった事情による。もちろん房五郎の伯父のように、老後の楽しみや若干の収入、そして徳川時代の後期には、全国に同好のネットワークが出来ていたから、全国を漫遊するうえでは至極好都合であったろう。事実、前島自身後々この素養が役立ったと述べている。ただし、ここでこの点を指摘したのは、第一に「厄介」であった房五郎にとって、学問は余技ではなく、相沢の嗣子となり、「イエ」制度に場所を得るための唯一の術であることを、武士の娘であった母から突き付けられたこと、それが前島の人生のありかたを決定していたのではないかということを指摘しておきたかったからである。これにより、前島はその後の人生の中で、芸事に誘い込まれそうな場を「是余が最も怖るゝ所」と避けている。風流を解さなかったと述べているのではなく、むしろ惹かれるのを断ち切ろうとしたと解すべきであろう⁽⁶²⁾。彼は、自らの知的世界から情感への流路を封印したように思われる。これは同時代の詩文の作成を最上級としていた日本の知識階層では、かなり異例なことであろう。むしろ明治以降若者の「立身出世」のメンタリティに近い心の制御の仕方を、先んじて身につけたことになったと思われる⁽⁶³⁾。それはまた、変革期に言葉の過激と過剰により、情感の赴くところに向かった多くの尊攘論者と前島が一線を引くことになった理由ともいえそうである。

さて、房五郎は11歳になると高田藩藩儒倉石展太の私塾に入り、そこで13歳まで学んでいる。高田藩の藩校修道館の設立も1866年と遅かったため、士民の教育の場として私塾が開かれていたものと思われる。先に見た会津日新館の例からすると就学年齢は順当であり、ここで四書の素読をこなしたであろう。藩医の「イエ」を目指すのであれば、その先が問題となる。宋学の後期課程を修めることが儒医としては必須であり、蘭医であるならば、これに加えて高名な蘭医の見習いとなり、さらに蘭学者にオランダ語を学ぶしかない。テキストは舶載の漢訳本、蘭書、漢訳和刻本ということになる。ところが、高田も糸魚川同様、文学（＝宋明清学）が萎靡し、医家もその職を「世襲」するに過ぎない環境にあり、学統に連なるべき修業先が見つからない。

この点今少し説明しておく必要がある。近世中期になると識字率の高まりから、読者層が庶民にまで広がりを見せ、さまざまな和刻本も出版されるようになっていた。近世におけるメディア革命といえよう。また寛政の改革以降は、教育制度も整っていく。基本的な手習いを終え、就学の意志あるものは、武士であれば藩校に進むことができ、江戸に出れば、享保の改革以降、林家の「家塾」から再編された官学の昌平坂学問所で学ぶ機会も与えられるようになった。それとともに、武士だけでなく、庶民の就学機会を提供する郷学も生まれ、私塾は全国に展開していた。先にも述べたように、そこでの教育は、基本的に四書五経の素読・講釈・会読という日本独特のシステムであった。これは今の感覚からすれば、きわめて退屈で硬直した教育法に見える。しかし、そこには重要な意味が隠されていた。日本では長らく書といえ、舶載本と

62 同上、15ページ。前島が尺八をよくしたことは、知れ渡っていたようで、「逸事録」によれば、岩倉具視が前島に、私邸に来て家族のために演奏してくれるよう頼んだのに対し、前島が「俺れは芸人で無い」の一言で拒絶したという逸事が録されている。彼が後年になっても、風流と公務を峻別することにきわめて厳格であったことを示すものであろう（同上、291ページ）。

63 当時学問と言えば、宋明清学ということになるが、儒教において礼楽は根幹的な意味をなしていた。社会的に定式化された礼儀作法と、宇宙的調和を感得する音楽は、理を身体（気）と感受性（心）に徹底する君子の必須条件であったが、日本にはこの根幹部分が根づかなかった。そのため詩文実作がことのほか重視されたのだといえよう。

その写本、漢籍であった。これは、要するに中国語の原書である。これを読むために開発されてきたのが、訓読という手法であった。学問をするということは、書を読むことであり、中国語の原書を読むことと同じだったのである。ここに問題が生じる。そもそも中国語の口語と漢文表記、まして古典古文が一致していなかった。そのうえに、そのテキストを意味として理解し、さらに実際に活用する、あるいは相互に議論をするということになると、日本人には相当の修練が必要とされた。とりわけ、日本語と中国語とは統辞的にかなりの違いがあった。よく知られているのは、目的語と動詞が逆なことである。これが返り点という技法に繋がっていく。また、すでに述べたように、日本語は膠着語で、中国語は孤立語である。中国語は日本語より助詞や助動詞が省略される。直読でなく（それをしながら、意味をとることは、かなり困難である）、これを訓読点によって読み下せるようにするのが訓読であり、それにしがたって発声するのが素読であった。舶載本とは異なり、和刻本は訓読点を付し、印刷された。つまり、学問をなすということは、意味を解してこの漢籍に訓読点を付すということであり、そのこと自体が意味の探求であり、翻訳だったのである。学問を学ぶということは、この訓読の補助を支えに、中国語の知識をあたかも自国語のように自在に使えるようにすることを意味していた。近世になると訓読文が外国語であるということすら忘却されるようになる。それは目に見えない自動翻訳装置であった。素読を通じて四書六経を暗唱できるよう導くと貝原益軒が述べていたのはこのことであり、荻生徂徠が、四書五経は外国語であると喝破したことが、事件、衝撃となったのも、そういう事情によるものだったのである⁽⁶⁴⁾。

この素読の効用について辻本雅史は、訓読体漢文は、原文に日本語文法にしたがって訓読を与えることにより、古代中国の経書を日本語の文脈に置き換えた一種の日本語化された文であるとし、それは口語としての日本語とも、文語としての日本語とも異なる文であるとしている。そして素読については、「声を発する行動は、実は身体で行う活動である点に注意されたい。発生という行為は呼吸と一体である」とし、日本における素読は、訓読体漢文という「知的言語」習得のための学習に他ならず、さらに言語習得が身体を動員した学習＝テキストの身体化だったと指摘している⁽⁶⁵⁾。そのために早期の教育が求められていたのである。これを認知論的にだけでなく、情報メディア論的に考えれば、口語にかなり地域的偏差があった（いわゆる方言）日本にあって、この訓読体漢文を使用すれば、同じような知識レベルの相手であればどこでも通用し、しかも「漢字文化圏」では筆談を通じて国際人として通用することを意味した。日本列島の中にあっても、幕末の「志士」が全国を駆け回り、相互にコミュニケーション可能だったのはこの故であり、明治初期の建白類がむしろ漢文調に復古した理由の一端もそこにあったものと考えられる。この独特な文に蘭学以来の翻訳文が影響し、「国語」という表記言語が生まれ、これに言文一致が目指され、標準語となっていったのである⁽⁶⁶⁾。

64 荻生徂徠は、直読で中国語の音声を体得することこそ、「聖人」に近づく道であると考えていたが、次善の策として「看読」を認めている。これは漢字を静止画像データに置き換え、原文（＝テキストデータ）を一気に理解・記憶することであり、表意文字である漢文なればこそ有効な方法論であった。今でいえば、スマートフォンで板書を「写メ」することに通じよう。ただし、「写メ」では身体化されないから、汎用的、自在に取り出すことは可能でない。「看読」によって得られた知を自在にコントロールするには、幼少期の素読によって言葉のリズムを身体化しておくことが望まれたのである。それが同時に、リズムを通じて情緒を活性化することにもつながることに注意が必要であろう。

65 前掲辻本『思想と教育のメディア史』、184-185ページ。これは朱子の理気論とも整合的である。「看読」などについても、注64に記したように、「看読」＝画像データは文脈依存的でないから、身体知を通じて意味を再生する何らかの認知的手続きを要請し、幼少時の言語取得時の教育技法に身体を通じて一体化させることが望ましいと考えられたといえる。それが「暗黙知」となって、さまざまな社会的文脈に求められる「徳」を意味的に再生させる装置となることが期待されていたのではないであろうか。

ところで、この訓読については、金文京がきわめて刺激的な議論をおこなっている⁽⁶⁷⁾。金によれば、訓読は日本に限らず、中国周辺文化で一般的な技法であったとされる。これはすでに指摘したように、中国語がかなり特殊な言語であったことによる。ところが訓読はもともと、中国において開発されたものだったと金は指摘している。中国は東アジア文明の中華として、その長大な時間の中で文明を揺がす衝撃を受けたことは二度だけであったというのである。華夷秩序に立った「文の帝国」としては、モンゴルや女真の武の侵攻はさして問題ではない。もっとも大きな衝撃を与えたのは、ウェスタン・インパクトを除けば仏教の伝来であった。このため仏典の梵語＝サンスクリットを漢文に翻訳する必要が生じた。このときに考案されたのが、漢文訓読という手法だったという。

サンスクリット語は屈折語である。これを孤立語の中国語に翻訳しなければならぬため、まずサンスクリットの音に漢字の音を当てる作業がなされた。日本で言えば、万葉仮名のようなものである。そのうえで、意味を理解し、その意味と音とを対照させながら漢字を縮約していく。そしてやはり語順が逆であるため廻文（漢字の倒置）をおこない、簡潔な表記言語に整えるという膨大な作業をおこなった。これだけの膨大な文化翻訳を中国に必要とさせたのは、仏教と西ヨーロッパ物質文明だけだったのである。これが漢訳仏典であり、われわれの知る「お経」である。日本に仏典が伝来し普及していく過程には、中国およびインドの渡来僧がかかわっていたから、古代にあってこの翻訳作業の過程を、日本も理解していた。むしろ語順から、インドのほうが日本に近いというようにも考えられたようである。これが訓読の日本における始まりだったと金は指摘している。サンスクリット（屈折語）→漢語（孤立語）→日本語（膠着語）という三つの言語世界を翻訳していく過程で生まれた翻訳装置が、日本の訓読だったのである。もちろん同様なことは、東アジアで、朝鮮でも、ベトナムでも生じていたのである。これはユーラシア大陸の西の端のヨーロッパがサンスクリットを「発見」し、インド＝ヨーロッパ語族という概念に至りつくはるか以前における壮大な文明の翻訳であった。金は、この経験が、日本が世界を天竺（インド）・唐（中国）・本朝（日本）の3国に集約し、観念的にとらえていく契機となり、そのことがまた、圧倒的に「中華」であった中国を相対化する足掛かりともなったと述べている。傾聴すべき論点であろう。このように考えれば、インドがイギリスの植民地と化し、中国がアヘン戦争で敗北したということが、仏教伝来以来、日本にとって最大級の衝撃となった理由も理解される⁽⁶⁸⁾。

近世後期には、このような歴史の蓄積により、日本には書のつくりだす「情報空間」、認知基盤が生まれていた。これは、戦国時代の終わりによる「平和の配当」であったし、織豊政権時の、銀の世界的流通に刺激された商品流通の興隆のインパクトが大きく貢献したことは間違いなからう。それと同時に、「武威」は形式化・名目化を免れず、「兵営国家」は、「家職国家」のまま、「官僚制化進行国家」に変質していった。士でいえば、多くの武士が、「家格」による「家禄」だけでは「イエ」を再生産できず、「武功」とは異なる「役」による「扶持」に依存していかざるをえなくなる時代に移行していった。このような社会では、実効性のある知識

66 柳父章『近代日本語の思想—翻訳文体成立事情』（法政大学出版局、2004年）、杉本つとむ『蘭学と日本語』（八坂書房、2013年）を参照。

67 以下の論点については、金文京『漢文と東アジア—訓読の文化圏』（岩波書店、2010年）による。同書を併せ参照されたい。

68 なお、金が指摘する仏教がキリスト教のラテン語やイスラームのアラブ語のように固定されず、どのような言語であっても教えは伝えられるとしていた点に、信仰とは別に「普遍」とは何かを考えさせる一つの歴史的道標があるようにも思われる。このことは、ルターのドイツ語訳聖書が、国民国家を生み出す大きなインパクトとなったと同時に、国民国家間を通底する「普遍」とは何かを改めて問い直させたこととも通じるのであろう。同上、14ページを参照。

がある程度求められる。「役」をめぐる競争原理も、限定的ではあるが働くようになる。近世後期は武家も「家臣」にそれを求めるようになった。寛政の改革以降、藩校が急速に増加していくのは、家康から綱吉にいたるまでのように、「武」を「文」に体制的に軟着陸させる必要ではなく、吉宗以降現実に人材登用の必要が増し、その評価の基準が求められるようになってきたからである。都市化は、知識・情報の集中を生み出し、人々の移動を促し、人材の集中を帰結する。そこに形成されるヒューマン・ネットワークが全国に拡がり、情報を伝達する。参勤交代という奇妙なシステムがこれを助長した。庶民における風流においても、士における学問においてもこの点に変わりはない。そこで生まれた評判が、養子や登用というかたちで新たな職の「場」を提供する可能性も生まれていた。地域の移動が社会の移動とリンクする、このような時代を背景に、房五郎は前のめりの決断を下していくことになる。

14歳となった房五郎は、江戸に出ることを決意した。母の助言により、叔父相沢文仲には許しを求めず、追認による支援を期待しての出発であった。ところが叔父は、江戸遊学の支援を拒絶した。前島は、このことにつき多くを語っていないが、おそらく家督を争うことになる息子や従兄弟との比較考量のため、房五郎の成り行きを手出しすることなく見守ることとしたものと思われる。加えて困難が生じたのは、糸魚川家中の藩邸が江戸における情報センター、ヒューマン・ネットワークとしての役割をまったく果たしていなかったことが明らかになったことである。近世末期になると、有力な家中では、江戸での情報収集によって優れた医家を探し、その学統とつなげることにより、優れた技量の医師を獲得し、領内の医者を経営化しようになっていたが、そのような手立てが、まったくなされていなかったのである。京都に遊学経験を持ち、それなりに医者ネットワークを有していたであろう叔父に、事前に相談していなかったことも影響したと思われる。いずれにしろ、江戸で房五郎は立ち往生した。「漢学は諸学の素」であるからと、まずは糸魚川と縁のある下関家中の藩儒に頼み込んで入塾を果たすも生活費に困窮し、叔父からの援助も断られたことから、町医者としての学僕として働くこととなったが、薬室生としての仕事もなく、「余は師も無く、数月を空費」したと慨嘆している⁽⁶⁹⁾。『鴻爪痕』に付された年譜には、1848年から1855年までは「去就一定せず、また特定の師なし」と記されている。これは、14歳から21歳にあたる。今でいえば後期中等教育から高等教育になる。江戸到着時に、「余は漢学の素養に乏し」と自覚していた房五郎にとって、これまで述べてきたところに明らかなように、同時代の教育課程、学識によるキャリア形成のありかたからすれば、この学問的空白は致命的である。しかも、その間に叔父文仲が死去し、房五郎は相続争いに巻き込まれ、それが支配違いのため込み入った係争に発展した。和解決着により、300両という和解金を得たが、そのほとんど複雑な係争費用の支払いに費消してしまうという理不尽を経験している。何より大きかったのは、この時、房五郎は目的地である「イエ」と完全に逸れてしまったということである⁽⁷⁰⁾。

69 前掲前島『鴻爪痕』、11ページ。

70 前島が庶民出身であることから、実業をよく知っていたとの指摘もあるが、房五郎の履歴を参照すると、彼は父親の生業に触れていない。加えて彼の生家には、書画を愛でる地方文化人の気配はあるが、実業に志を立てるような気風は感じられないのである。この点は、澁澤栄一とまったく異なる場所である。むしろ、地域の移動を通じて学び、社会的移動につなげようとしていた房五郎、そして巻退蔵にとって、移動を可能にする資金的裏付け、ロジスティクスの必要が何よりも重要であることを身体的に痛感させられたのがこの江戸遊学であり、支配違いのため複雑化した従兄弟との係争であったと思われる。前島の「自叙伝」の記述に特徴的なのは、移動を作為的に阻害するものへの怒りと軽侮、そしてロジスティクスに対する一貫した関心であり、そのことが執拗に明記されている。巻退蔵が、開国論に親近を覚え、「尊王攘夷論」や「草莽蹶起」といった多分に情緒的な議論と無縁であった理由の一端はそこにある。この点については、後に述べる。

6 学問所と海防掛目付—外国奉行体制

年譜ではこの後、1849年上野籍に復帰、1850年医学を廃すとのみ記載されている。そこから1855年までは空白となる。この間、生活のたつきを得るために、幕医の薬室生となったりしているが、もはや継ぐべき「医家」はなかった。その中で、房五郎が「自修」の道として発見したのが、筆耕としての仕事であった。これにより房五郎は生活費とともに、知識を得ることができるようになった。ちなみに江戸のみならず、地方の城下町では牢人や武士の次三男（厄介）が寺子屋や私塾を開いていたことから、そのテキストの必要もあり、人的にも寺子屋・筆耕・本屋・薬屋・在村医といった身分周辺層が、武士層と連続していたとされている⁽⁷¹⁾。「逸事録」によれば、この筆耕の仕事の中で、房五郎は、オランダの軍略書の和訳本『三兵タクテーキ』の写本を3回おこなった。これにより、ほぼその中身を解し、講釈できるようになったという。これは筆を動かすことによる言語知の身体知への変換となったといえる⁽⁷²⁾。その後、長沼流兵学の講義録の筆写を磐城平家中で長沼流兵学者であった楨徳之進に許されるが、特段の新知識も感じられなかったと述懐している⁽⁷³⁾。ただし、「逸事録」によれば、「鎖国」により海洋への進出を封じ、泰平の世に形式化が進んで「家」の流派と化していた兵学に、最新の西洋砲術を絡めて講釈ができるようになると、周囲を驚かせたという⁽⁷⁴⁾。現代でいえば、古いOSのうえに、新しいアプリケーション・ソフトを走らせてみせたということであろうか。古いOSを使うものにとっても、理解が容易な説明ができたのである。この経験は房五郎にとって決定的であったと思われる。すでに述べてきたように、房五郎は日本ないしアジア近世の知的世界では必須であった基盤としての漢学の素養に不安を抱いていた。しかし日本には、漢学ないし宋明清学だけでは埋められない特有の統治の学が不可欠であった。兵学である。すなわち、日本に求められた教学には、東アジアの知的世界だけでは完結しない開口部が開いていたのである。「兵営国家」としての建前上、武術と並び、兵学は何らかのかたちで武=士にとって必須であった。代表的兵学者であった山鹿素行は、このゆえに反宋学=程朱学に転じている⁽⁷⁵⁾。漢学が万学の「素 (=OS)」であることには変わりなかったが、兵学はどのように形式化が進んでも、現実との対峙を無視することはできない。現実ないし外部に向けて開口している学なのである。

この開口部を荒々しいかたちで押し上げたのは、いうまでもなく1853年のペリー艦隊の来航であった。ペリーの来航自体は、すでにアメリカ合衆国政府からオランダ政府に対し、通商要求使節団遣日の通知とオランダ商館の仲介協力依頼が正式になされ、長崎のオランダ商館長から『阿蘭陀別段風説書』によって徳川政権にもたらされ、御三家や西南の有力諸侯に知られていた⁽⁷⁶⁾。すでに、18世紀末にラスクマン、19世紀初頭にレザノフのロシア艦隊が来航していたこともあり、ペリーの来航自体は、いささかも衝撃ではなかった。衝撃的であったのは、ロシアと異なり、ペリーが日本側による長崎への周航を拒否し、江戸湾の防衛ラインを日本側の無抵抗のまま突破してみせたことであった。ロシア艦の出没により海防論が叫ばれ、沿岸の武

71 横田冬彦「知識と学問をになう人びと—ある城下町町人の日記から」、横田冬彦編『知識と学問をになう人びと—身分的周縁と近世社会5』吉川弘文館、2007年、216ページ。

72 前掲前島『鴻爪痕』、246ページ。これは仏教伝来後に、仏僧が修行の一環として課業に組み入れた写経を想起させる。

73 同上、19ページ。

74 同上、246ページ。

75 前掲前田『近代日本の儒学の兵学』、149ページ。

備がそれなりに進められていたのが、多くの人びとの目前で、物の役に立たないことが白日のものとなった。アヘン戦争により、中国が敗北したことの衝撃に加え、徳川政権の「武威」は大きく傷ついた。徳川政権は、有力諸侯にさらなる沿岸防備のための砲台建設、軍艦の購入ないし造船を認めることになる。これにより形骸化していた「兵營国家」が、急速に活気づくことになった。これまでの「家職国家」ではその実働部隊を担うことは不可能であることが明らかになっていく。「官僚制化進行国家」も、遅まきながら「変通」が始まる。それは、房五郎が場を求めて叶わなかった「家職国家」の終焉の始まりであり、時代は大きく変容していくことになったのである。

この最初の一撃を、房五郎は現場において見届けている。筆耕で知り得た西洋事情、操兵、軍艦の形容、士卒の實際を自らの目で確かめることを熱望したのである⁽⁷⁷⁾。それはすでに西洋医学ではなく、兵学に志しを持つもの目であったといえよう。この経験と筆耕による知識から、彼は轟々と巻き起こる海防論に大きな欠落があることに気づく。「自叙伝」によれば、戦闘を目的とする艦隊は、かならず物資輸送のための船舶を編成しており、湾岸に停泊する。これに対する対策が必要なはずだ⁽⁷⁸⁾。すなわち、ロジスティクスを断つことの必要を考えたというのである。このためには、日本列島の沿岸に対する知識を得、また肥前で先行する砲台事情も実地に見ることで、「建策の基」を得たいと考えるにいたった。この段階での房五郎の海防論は、旧来の沿岸防衛の域を超えていなかったといえる。それはともあれ彼は、当てもないままそれを即座に実行する。能登半島から山陽道を経て下関にから山陽道に抜け、舟行小倉から、長崎に出て、佐賀、伊予、讃岐、紀伊、伊勢、三河、東海道から伊豆下田、そこから船便によって江戸に戻るという強行軍をおこなった。

ペリーの来航の現場に、もう一人、房五郎より4歳年長の若ものが立ち会っていた。彼は、房五郎とは真逆の人生であった。幼くして山鹿流兵学の家の養子となり、養父の死去によって家督を継ぎ、主君の前で親試をおこなった地方エリート、吉田寅之助である。彼は兵学家として、九州沿岸の防備を視察、1851年には江戸遊学を果たし、昌平坂学問所御儒者の安積良斎に入門、藩邸でその講釈を受け、山鹿素水、古賀謹堂、佐久間象山に学ぶ一方、相模、安房の沿岸防備を視察、1852年脱藩して東北沿岸についても実地調査を強行していた。帰郷後、吉田寅之助は、士籍を剥奪、生家の実父の預かりとされ、吉田家は断絶となった。房五郎とは逆の方向で「イエ」から半ば逸れたところで、翌53年に彼は再度の江戸遊学を果たし、ペリーの来航に立ち会うことになったのである。奇しくも、房五郎、吉田寅之助とも、江戸遊学中に現場にいたことになる。江戸では、昌平坂学問所を媒介に、御儒者や教授たちの門人が、幕臣だけでなく、全国家中からの江戸遊学者、藩邸在住者から庶民にまで展開され、師弟関係を通じた知

76 ペリー来航の情報伝達と日本側対応については、岩下哲典『普及版 幕末日本の情報活動—「開国」の情報史』（雄山閣、2018年）を参照。また、『阿蘭陀風説書』および阿蘭陀別段風説書の成立から終焉まで、ならびにその性格については、松方冬子『オランダ風説書と近世日本』（東京大学出版会、2007年）、松方冬子『オランダ風説書—「鎖国」日本に語られた「世界」』（中央公論社、2010年）を参照。風説書は、徳川政権の求めに応じ、オランダのヴァタビア政庁が新聞記事等から情報を取捨し、まとめたものであるから、今でいえば「まとめサイト」のようなものといえる。ただし、取り上げられる記事情報は、オランダ政府の意向、商館レベルでの判断に加え、利害関係者である長崎奉行、通詞の参酌の入ったものであったという。徳川政権中枢は、『唐風説書』などとも突き合わせ、総合的判断をしていた。なおアヘン戦争をきっかけに作成されるようになった『別段風説書』では、1852-53年にペリー艦隊の動向記事が記載されており、記事内容は松方冬子編『別段風説書が語る19世紀—翻訳と研究』（東京大学出版会、2012年）に所収されている。徳川政権は、かなりの世界情報を入手しており、ペリー来航自体は、決して驚天動地の事態ではなかった。

77 前掲前島『鴻爪痕』、16ページ。

78 同上、17ページ。

的共同体が作りだされるとともに、知識人相互の文芸結社が生まれ、それらが連結しあって、全国的なネットワークを展開していた⁽⁷⁹⁾。吉田寅之助（松陰）は、そのセンターに位置する江戸の名望ある知識人たち6名を挙げ、林復斎、佐藤一斎は守旧派の戦争嫌いで西洋忌避、安積良斎、山鹿素水は西洋から学ぶところなしとするが、防衛は必要という立場、古賀謹堂、佐久間象山は西洋から学ぶもの多しとしていると評し、安積、山鹿のグループと古賀、佐久間のグループの見解を総合して学んでいくのがよいと考えているとしている⁽⁸⁰⁾。挙げられているのは山鹿素水を除き、昌平坂学問所の御儒者および教授であるが、結局彼が選んだ師は佐久間象山であった。ちなみに昌平坂学問所では、①庶民、②直参（通学）、③直参（寄宿舍）、④各家中陪臣・牢人（書生寮）と分けられていたが、書生寮に入るには、儒者の門人となることが必須であり、師の講義よりもお互いに切磋琢磨することで学び合っていたようである⁽⁸¹⁾。

吉田松陰に挙げられた人物の中で、注目されるのは古賀謹堂である。彼こそが、その後の近代日本における官学の基礎を構築することになる。謹堂は、寛政の改革で学問所が林家の家塾から、官学へ再編成されるにあたって招聘された佐賀藩儒古賀精里の息子である古賀侗庵のそのまた息子、つまり孫であった⁽⁸²⁾。精里は、佐賀藩において進んでいた「官僚制化進行国家」と弛緩しつつあった「家職国家」との矛盾を解決すべく、藩校の設立に奔走した。弘道館である。そこでは、家格世襲制を超えた人材の育成と政治への登用が目指された。眞壁仁は、それを「造士」=武家の政治的社会化と呼んでいる。政治統治を自ら担い、政策形成に参加する主体=士を造るということである⁽⁸³⁾。その後学問所に招聘され、昌平坂学問所の官学化に大きく貢献し、「寛政の三博士」と称された。その子侗庵は、清朝初期の儒学の受容によって日本における程朱学の「正学」化を進めた精里の方向性に忠実であったが、「博渉」、「博学博文」を旨とし、朱熹の方法的態度を朱熹自身にも適用するという荻生徂徠とは異なる批判的精神を貫いた⁽⁸⁴⁾。このため、1811年天文方内に設置された蛮書和解御用で翻訳されていた蘭書や阿蘭陀風説書にも通じており、その批判的精神は、東アジア華夷秩序にまで向けられていた。眞壁は、侗庵が「公共の物」としての「道」を軸に、中華—夷狄を相互移行可能な関係概念として機能的にとらえ、さらにその理念においても「徳」や「礼」の有無という文化的概念のみならず、「威力」や「威武」という軍事的概念においても論じている点にその世界認識の特徴を見ている。これにより、侗庵は、華夷変態を歴史的に位置づけるとともに、「夜郎自大」批判によって、中華を僭称するような他国を切って捨て、自らをも中華とはせず、後期水戸学や、盲目的な排外主義的攘夷論と一線を画している。眞壁によれば、侗庵の世界観や時代認識は、「自国を含めて国際世界の政治秩序の中心=「中華」が喪失し、流動化した国際秩序にあったとしている⁽⁸⁵⁾。侗庵は以上の視点から、清朝の事大主義を相対化する。これに対し「本邦」

79 眞壁仁『徳川後期の学問と政治—昌平坂学問所儒者と幕末外交変容』名古屋大学出版会、2007年、136-137ページ。

80 森田吉彦『兵学者吉田松陰—戦略・情報・文明』ウェッジ、2011年、67ページ。また、前掲眞壁『徳川後期の学問と政治』、425ページも参照。この意味については、後述する。

81 小野寺龍太『古賀謹一郎—万民の為、芸事御開』ミネルヴァ書房、2006年、41-44ページ。

82 大学頭の林家以外、世襲でない学問所の教授職を実力で3代受け継いだ異例の古賀家は、寛政改革の一環として、昌平坂学問所の改革、政権の対外政策に大きな影響を与えた。古賀家3代の思想と事績については、前掲眞壁書が徳川政権の外交展開との関係で包括的かつ詳細に論じており、学ぶところがきわめて多い。また古賀侗庵については前掲前田『近世日本の儒学と兵学』、古賀謹堂については前掲小野寺『古賀謹一郎』も参照。

83 前掲眞壁『徳川後期の学問と政治』、74ページ。

84 同上、245ページ。

85 同上、250ページ。

は道徳的な「風習」、「土風」、「万姓一系」にその優れた点があるとする。事大主義批判と習俗＝文化において「本邦の優れた点」の主張により、「国家独立の精神的紐帯形成を目的」としたというのが、眞壁の結論である⁽⁸⁶⁾。

伺庵はアヘン戦争に際し、『鴉片醸変記』を記したが、その中で彼は、清は「直」、イギリスは「曲」と明快に断じている。イギリスは、「道義」を顧みず、「非理無道」であるとした⁽⁸⁷⁾。立場上彼は、それまでも「阿蘭陀風説書」、「唐風説書」によって、アジア、アメリカにおけるヨーロッパ列強の植民地化についての情報に触れていた。イギリスは、中国にアヘンを輸出し利益を得ながら、自国ではこれを禁じるダブル・スタンダードではないかというのである。前田は、勝敗とは別に理非曲直の判断を伺庵に可能にしたのは、諸国間を貫く普遍的な「理義」への信念を、華夷観念を転換させつつ朱子学から得ていたからだとして、丸山真男を援用しつつ指摘している。さらに伺庵は返す刀で、中国の事大主義＝独善的優越感が、ヨーロッパの情報への無関心を生み、西洋軍事技術を摂取する妨げとなっているとしている。前田は、伺庵が、中国が遠からずヨーロッパ列強の侵略を受けるであろうことを以前より予想していたとする⁽⁸⁸⁾。このような視点を持っていた伺庵は、「道義」と「威武」との緊張する国際関係にあって、ヨーロッパの優れた軍事技術を摂取するための互市＝交易を再開し、自衛的軍事力を増強することに求めた⁽⁸⁹⁾。これが、佐久間象山に影響を与えていった。ところで、幕末動乱のとは口にあつて、伺庵にこのような特異な議論を可能にした理由につき、眞壁は丸山や前田と異なるきわめて興味深い分析をおこなっている。伺庵の蔵書目録等を丹念に調べ、その知的基盤を探る中で、伺庵の西欧観を形づくったものが、17世紀末から18世紀初頭に活躍したドイツ人、ヨハン・ヒュブネル父子の博物誌的地理書「ゼラガラヒー」であったことを突き止めている。同書は世界的にも翻訳されてベストセラーとなり、蘭訳本が日本にももたらされ、1771年本木吉永によって『和蘭地図略説』として抄訳が出されると、蘭学者の間で共有されていた⁽⁹⁰⁾。

すでに前章までに見てきたように、17世紀末から、18世紀前半のヨーロッパでは、中国を「驚異」ととらえ、さらには自らのキリスト教文明を投射することによって、「普遍」を取り出そうとする試みも現れた（ライプニッツ）。しかし18世紀後半から、絶対王政に対する批判が東洋的専制批判に重ねられるようになり（モンテスキュー）、19世紀に入ると、「発見」された科学思想を類比的に歴史や社会に適用し、アジア停滞論に収斂していく。ヒュブネルの本が、そのような19世紀的アジア停滞論からまだ自由であったことが、伺庵をしてアヘン戦争の理非曲直をどうどうと論じさせたというのである⁽⁹¹⁾。これはきわめて重要な指摘であると思われる。これまで述べてきたように、地中海世界でそうであったように、あるいはヨーロッパ啓蒙の18世紀にそうであったように、文明の遭遇と翻訳は、知の時間順序の混淆を生み出す。伺庵には、1世紀分のヨーロッパに対する知の空白があった。他方、彼は、同時代にあつてもっとも外国の情報にアクセスできる立場にあった。オランダおよび中国からの情報をにらみ合わせることによって、同時代の西ヨーロッパ列強の、「道義」上認められないアジアやアフリカでの行動と同時代情報の乖離を批判的かつ主体的に再構成できる立場にあった。1世紀分のヨーロッパについての知の空白を自らの批判的な朱子学的知性によって埋めていく作業を通じ、伺庵が同

86 同上、256ページ。

87 前掲前田『近世日本の儒学と兵学』、428ページ。

88 同上、431ページ。

89 同上、440ページ。

90 前掲眞壁『徳川後期の学問と政治』、268ページ。

91 同上、271ページ。

時代にみられない独自の視点を養うことを可能にしたのではないであろうか。これは当代の蘭学者たちには持ちえなかった視点であった。同時に、東アジア中華文明周縁部にあって、朱熹の方法を朱熹自身にも適用する批判的精神は、「中華」という理念そのものを動的関係規定態としてとらえさせ、清朝の現実を冷徹に見据えさせるとともに、事大主義的儒学、あるいは国学や後期水戸学のような自国中心主義にも立たせなかったゆえんではなかったろうか。マテオ・リッチによって始まった「東学西漸」は、世紀を超え吹き返す「西学東漸」の嵐の中、そこだけ「時の風」のなかにいるかのように侘庵に届けられていた。この時間の余白が、『海防憶測』を通じ、海軍力増強のための交易論という同時期には数少ない開国論に独力でたどり着かせたのだと思われる。眞壁はそこに侘庵の「楽天性」をみているが、知性のもつ「希望」を置いてみたいという誘惑に駆られる歴史の一駒である。

「博文」をもって現実をとらえるという侘庵の方向を、さらに推し進めたのが謹堂であった。謹堂もまた学問所の御儒者（家職ではない）となった。彼は蘭学への志向が、侘庵よりさらに強かった。また学問所御儒者となった1847年には、『諸蕃往来抄』を読むことで、徳川家康の積極的な朱印船貿易の実態に触れ、「鎖国」が「祖法」ではなかったことに思いをいたしている⁽⁹²⁾。差し迫る国際環境にあって、学問所に求められる課題から歴史的思考がより強まっていたといえよう。謹堂は自らオランダ語を学ぶとともに、海で遭難し、アメリカ捕鯨船に救助され、ハワイやカムチャッカ、アラスカなどを転々した後帰国した漂流者の次郎吉を呼び、蘭学者などとともにその話を聴く「蕃談会」を主宰、『蕃談』としてまとめている⁽⁹³⁾。書で得られない知識を体験者の記憶で埋めるという姿勢は、父侘庵を超えるものであったといえよう。漂流者が、漢文脈の知識に薄く、体験的に語る内容を、自らの拠って立つ知的パラダイムに翻訳し、解釈していく共同作業を継続的に蘭学者とともに行う経験を通じ、彼は「科学的」態度を確保していた。1853年ペリーから受領したアメリカ国書の取り扱いにつき、老中主席阿部正弘からなされた諮問に対し、19世紀のヨーロッパ諸国の最終目的が戦闘による領土占有やキリスト教布教でなく、通商にあるとみ、急務は独立維持のための「水戦航海の術」を習得することであり、そのためにも積極的に「出交易」に打って出、貿易の名に託し、全世界へ「我民人」を送り出すことで、恒久の体制を構築すべきことを「存念書」にまとめ、提出している⁽⁹⁴⁾。眞壁は、議論そのものこそ、「富国強兵」の一般的範囲にあるが、侘庵に比べ、謹堂がより具体的な政治構想を打ち出し得ていたとし、その理由が、「日本における魏源のような存在である古賀侘庵を父に持ち…侘庵蒐集書籍の消化が彼の学問修練過程」であるとともに、自らの膨大な読書歴をベースに、「見聞談を含む多様な分野の情報収集」が、「その情報群が要求する新しい認識枠組みの設定を促し、目的遂行のための手段の発想を刺激した」ためとしている⁽⁹⁵⁾。古賀家の「博学博文」を政治の現実が求める時代がやってくる。この頃には、寛政異学の禁によって林家の家塾から官学へ再編された昌平坂学問所の内部から、このような意見が発せられるようになっていたのである。日本の儒学が本格的にヨーロッパと格闘しなければならない事態に立ち至っていたということであろう。

それでは、日本において、正学＝程朱学ないし宋学は、蘭学ないし洋学と出逢うことによって、どのように現実と対峙しえたのであろうか。これは丸山真男以来の問いであらう。しかし、

92 前掲小野寺『古賀謹一郎』、28-29ページ。

93 同上、34ページ。

94 前掲眞壁『徳川後期の学問と政治』、388ページ。

95 同上、412ページ。

丸山以後の日本儒学の研究史では、外来の儒学は日本になじみの薄いものであったことが共通理解といえよう。その日本で儒学が政権中枢部に影響するようになったのは、天下人である徳川家康が、戦国武将としては例外的に文を好んだというかなりパーソナルな事情による。羅山は、藤原惺窩の門人であり、惺窩の推挙により、家康に仕官することとなった。羅山には、明のような学校群の設立により、儒教をコスモロジーまで含む国家イデオロギー、統治原理とする国家を創設する野心があった。しかし、家康には、そのような意味での儒教国家を建設する意思はなかったとされる⁽⁹⁶⁾。確かに孟子の「放伐」論は、天下人となるうえでの正当性(rightfulness)にはなり得るが、いったん天下を取った立場からすれば、極めて危険な思想ともなり得る。また軍事組織を横滑りさせた「兵営国家」としては、文治が自己否定に繋がりにかぬない。家康はこのことを理解していたのであろう⁽⁹⁷⁾。林家は家康に賜った上野忍岡の地に家塾を開き、さらに尾張徳川家の当主義直の支援により、先聖殿を建設した。しかし、羅山は、剃髪僧形を強いられ、士分としての扱いは受けられなかった。「兵営国家」には、儒者を治者として受け入れる「場」はなかったのである。家康が羅山に求めたものは、御伽衆のような存在、あるいは生きたアーカイヴ、さらにはデータベースの役割であったといえよう。林家二代の鷺峯は、「書を読むは芸能」、諸学の「万巻の中、一事を知らざるを以って深恥」とする博覧強記こそが「家法」と思い定め、学問を「家業」ないし「家職」として受け入れるにいたっている⁽⁹⁸⁾。もっとも林家が所期の志を捨てたわけではなかった。鷺峯のもとで、その息子が才能溢れ、人徳のあった梅洞が、学寮に五課十等の制を構築し、学問に競争原理を導入した。将来科挙を導入することを構想したものと言われる。しかし梅洞は夭折し、その夢はかなわなかった⁽⁹⁹⁾。そもそも「武威」に支えられた身分制度と「イエ」制度のもとで、科挙を制度的に受け入れることは、原理的に困難であったといえよう。このことが町儒の林家批判ともなり、伊藤仁斎や荻生徂徠らの日本における儒教思想の展開にもつながっていく⁽¹⁰⁰⁾。早逝した梅洞の弟鳳岡がその後を継いだ。綱吉の代になると、綱吉の勧めで家塾と先聖殿を神田湯島に移転、昌平坂学問所と称し、鳳岡は束髪改服を許され、林家は身分制のもとでの世襲の大学頭となり、士分とされるにいたった。こうして林家の塾は、「家職国家」のなかに完全に組み込ま

96 前田勉『江戸教育思想史研究』思文閣出版、2016年、51ページ。

97 揖斐高『江戸幕府と儒学者—林羅山・鷺峰・鳳岡三代の戦い』中央公論新社、2014年、42ページ。

98 前掲前田『江戸教育思想史研究』、53-54ページ。

99 同上、164ページ。

100 宗門人別と宗族形態をとらない疑似血縁的共同体である日本の「イエ」制度により、日本社会は儒教を社会の統制原理とする明・清社会にとって決定的に重要な「礼」を受け入れることはなかった。「礼」なしでは、「修己治人」といっても、伊藤仁斎の「聖人の道」のような内面道徳に収斂していかざるをえず、社会に根づかない。統治者の側からは、礼による統治ができないのであれば、法による統治で対応しなければならない。この点については、中島隆博『残響の中国哲学—言葉と政治』（東京大学出版会、2007年）が、特にその第4章で、シビック・ヒューマニズムについて、マキャベリアン・モーメントを提唱して名高いジョン・ポーコックの議論に絡めて示唆的である。そのような日本の現状をどう打破するかということが、その後の日本における儒学の課題であったが、「家職」となることで、林家自体「イエ」記号化してしまっていた。それにかわる林家の「家業」、家塾としての昌平坂学問所の役割として求められたものが、「博覧強記」であった。これを批判して登場してきた町儒者たちは、山崎闇斎の崎門学派に典型的なように、舶載の漢籍を読み解くことにより、あるいは数少ない情報を収集することによって、家礼の復元と実践を追い求めたが、近世を通じてその実現にはいたらなかった。この意味で、儒教は日本において、ヨーロッパ的な意味においても、中国的意味においても「宗教」（そもそもこれ自体近代になっての造語であるが）にはなり得なかったといえる。近代的「religion」概念の生成については、深澤英隆『啓蒙と霊性—近代宗教言説の生成と変容』（岩波書店、2006年）、ポスト・コロナル研究との関係で日本における宗教概念を再考するものとしては、磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』（東京大学出版会、2012年）を、宗教という日本語の翻訳過程については、長沼美香子『訳された近代—文部省「百科全書」の翻訳学』（法政大学出版局、2017年）を参照。日本儒学の家礼の試みについては、田世民『近世日本における儒礼受容の研究』（ペリかん社、2012年）に詳しい。

れることになった。

徳川吉宗の享保の改革期になると、林家の信望も衰え、吉宗は、統治にとって必須の「暦」については、学問所の外部に天文方を設け、さらにこの天文方に蕃書和解が置かれることになった。蘭学の揺籃である。学問所御儒者が「洋学に淫す」（小野寺龍太）ことなどは、あり得そうにない事態のように思われる。それが可能となったのは、松平定信による寛政の改革によってであった。寛政の改革により、林家の大学頭としての身分こそそのまま保証されたものの、学問所は官学としての性格を強めた。校試がおこなわれ、限定された範囲内で、その成績が「家格」という天井を越えた社会的上昇を可能にする人材登用の機能を果たすようになった。これは徳川政権も含め、武家の財政が逼迫する中、求められる人材を確保する必要に迫られたことを意味する。従来の「家職国家」が機能麻痺した部分に「官僚制化進行国家」がプロジェクトされる一方、外圧によって「兵営国家」の「名分」論が息を吹き返し、3次元的な国家体制に亀裂を生みだすことになったとみることもできるのではないだろうか。全国に展開した知的共同体のセンターであった学問所も、統治機構の一環である官学アカデミズムとして、政治から無縁ではありえなくなったのである。このような寛政の改革を学問所で推し進めたのが、林述斎であった。昌平坂学問所で林鳳岡の弟子であった岩村松平家当主松平乗瀧の3男松平乗衡が、林家7代目林銀峯が死去し、林家の血統が絶えたことから、林家の再興を委ねられ、林述斎と称することになったものである。学問所の講義を程朱学に限ることによって正学とし、相次いで設立されるようになった諸藩校もこれに倣うことになった。寛政異学の禁である。ちなみに主家から述斎に付き添ってきたのが佐藤一斎であり、父とともに鍋島から招聘されたのが、先にみた古賀侗庵、その子が謹堂である。加えて佐藤一斎の門下から育ったのが、安藤良斎であった。述斎の後を継いだのが息子の復斎であったから、吉田松陰が挙げた名前は、兵学者であった山鹿素水、学問所若手で佐藤一斎の弟子であった佐久間象山を加えれば、全員が揃う。彼らは昌平坂学問所改革のほぼ第二世代、第三世代だったのである。その中では、復斎、一斎、良斎が正学を、謹堂、象山が「博覧強記」を分担するという役どころであったと思われる。

ところで異学の禁といっても、言葉の厳しさに比べ、実態はかならずしも厳格なものではなく、学問所の講義が正学に限られるということであって、各御儒者あるいは教授の開く私塾にあっては、かなり自由に学問が講じられ、人気番付が市中に出回っていたようである。学問そのものの面白さと、人材登用のための知的基盤の育成という性格が縋り交ぜていたのではないだろうか。学問所や藩校の正学は思想統制を意味せず、「修己治人」を建前に官製スタンダードを提供するものであったと考えるのがよいように思われる⁽¹⁰¹⁾。科挙や礼の実践が（所内に限定され）一般に伴わなかった以上、それは信仰でも、近代的意味の「宗教」でも、統治イデオロギーでもない。知の全国的な共通基盤の確定と、家内ないし家門における限定的な実力主義の人材登用に基準を与えたというのが、妥当な理解ではないだろうか。加えて、一般庶民にまで学問に触れる機会を提供したことを考えれば、筆者はそこに、文体の共有、すなわち文を通じたコミュニケーション・コードの整調という意義を付け加えたいと考えている。前島密が「自叙伝」で江戸遊学期を回顧して、漢学を「万学の素」と考えたといっている意味も、おそらくそこにある。漢学の素養の度合いが、士として語るべき相手を判断する尺度であった。この意味で、漢学は日本近世の知の基盤であり、蘭学は漢学によって基礎づけられたうえで、経験に応用される学であったといえよう。杉田玄白は、それを「実測窮理」とした。いうまで

101 この点については、前田勉『江戸の読書会―一読の思想史』（平凡社、2018年）を参照。特に会談が「公論」につながっていくという指摘は重要である。

もなく、朱子の「格物窮理」を部分変換しているのである⁽¹⁰²⁾。学問所は、侗庵、謹堂と二代にわたって蘭学者、蕃書和解方との交流を深めていくことで、その意味を理解するにいたっていたのである。

それでは、学問所は、現実の政治とどのようなかたちでかかわったのであろうか。林述斎の娘は、旗本設楽貞丈に嫁いだが、その第3子篤三郎は優秀で、昌平坂学問所で学び、旗本岩瀬忠正の婿養子となっている。岩瀬忠震である。主席老中安藤正弘に抜擢され、海防掛目付、外国奉行に就任⁽¹⁰³⁾。製鐵所建設等にも尽力し、井上清直とともに全権大使としてハリスと交渉し、日米修好通商条約を締結に漕ぎ着けている。これを契機に、両人は積極的開国派に転じた。ハリスの出府、横浜開港に尽力するものの、安政の大獄に連座し、井上は左遷、岩瀬は「差控え」の厳しい処分を受け、井伊直弼の暗殺をまたず亡くなっている⁽¹⁰⁴⁾。述斎の他の娘は、旗本の堀利堅に嫁いだが、その4子が堀利熙である。利熙も学問所に学び、岩瀬とほぼ同じ時期に海防掛目付を拝命し、日露和親条約の事前調査のため、蝦夷、樺太の調査を行い、函館奉行に任ぜられている。函館に赴任していたことから、岩瀬忠震や次に述べる永井尚志のように、安政の大獄に連座することはなかった。その後外国奉行、横浜奉行を兼任し、横浜の開港を成し遂げたものの、プロイセンとの条約交渉の過程で、ドイツ連邦との条約を進めていたとの理由により、外国奉行を罷免され、1860年に自刃している。ヨーロッパにおける国民国家形成過程の余波というべき事件であったろうか、その詳細は不明である。

その堀の蝦夷巡察には、緒方洪庵と佐久間象山に学び、函館在任中に五稜郭を建設、初代陸軍幼年学校校長となる武田斐三郎、昌平坂学問所で学び、長崎海軍伝習生であった榎本武揚、後に初代大蔵次官となる郷純造が加わっており、オランダ通詞ながら英語も学んでいた名村五八郎が同行、函館奉行所設置後は、函館開港に向け、武田が1856年諸術調所を設立、洋学の学習のみならず、ロシアの南下を防衛する意味も含め、蝦夷地警備と開発のため、製鉄、採鉱、測量、航海、鑄砲等、諸術の研究と実践を通じ、人材を養成することを目的としていた。古賀謹堂および勝海舟のそれぞれの建白により設立を見た洋学所より、半年早い出発であった。学問所が「官藩の区別嚴重相立」不都合であるとし、「寮中之者ハ身分之貴賤二拘ハラズ…席順相立」とされたという⁽¹⁰⁵⁾。洋学所、そして謹堂の蕃書調所も同じ方針を採っている。一方、名村は1861年に英語稽古所を設立している⁽¹⁰⁶⁾。公務の余暇に英語を学ばせるというもので、長崎の英語伝習所が1858年と早かったが、横浜の英学所より1年早い出発であった⁽¹⁰⁷⁾。名村が函館から横須賀製鐵所詰め通詞に引き抜かれた後を埋めたのは、蛮社の獄に連座、入獄していたところを、古賀謹堂が引受人となり、調所で日本最初の英和辞典編纂を成し遂げた堀辰之助で、開成所（洋学所—洋書調所—開成所と名称を変更）教授のまま函館に赴任している。このほかにも、幕医で、安積良斎門下で学問所に学び、後に学問所頭取、外国奉行、勘定奉行とな

102 田尻祐一郎『江戸の思想史』中央公論新社、2011年、153ページ。

103 外国奉行は、水野忠徳、堀利熙、永井尚志、井上清直、岩瀬忠震の5名であったが、たたき上げの川路聖謨の実弟井上を除き、学問所吟味（校試）合格者であった（高村直助『永井尚志—皇国のため徳川家のため』ミネルヴァ書房、2015年、98ページ）。

104 岩瀬忠震については、松岡英夫『岩瀬忠震—日本を開国させた外交家』（中央公論社、1981年）、小野寺龍太『岩瀬忠震—五洲何ぞ遠しと謂わん』（ミネルヴァ書房、2018年）、後藤敦史「岩瀬忠震と幕末外交」（明治維新史学会編『明治維新史論集1 幕末維新の政治と人物』有志舎、2016年）を参照。なお後藤の論文では、岩瀬が1858年頃には、徳川家でなく、社稷としての日本の方が重いという境地に達していたとしている点が前島との関係で注目される。

105 堀孝彦『開国と英和辞書—評伝・堀達之助』港の人、255ページ。

106 木村直樹『「通訳」たちの幕末維新』吉川弘文館、2012年、157-158ページ。

107 前掲堀『開国と英和辞書』、257ページ。

栗本鋤雲が函館に医学所を設立、その後函館奉行組頭に転じている。栗本は昌平坂学問所頭取、製鐵所御用掛、外国奉行、勘定奉行、函館奉行を兼任、徳川昭武のパリ万国博覧会使節団に随行、滞仏中に大政奉還・倒幕の報を受ける。帰国後は前島密の設立した「郵便報知新聞」主筆となった。この時、使節団に加わって、昭武に供奉していたのが一橋家に仕官した澁澤栄一、甲府勤番士の家に生まれ、薇典館に学び、若くしてその教授となった杉浦愛蔵（讓）であったことはよく知られている。

述斎の孫たちに典型的に示される、家格を越えて上昇した学問所出身者たちを中心とする「海防掛目付体制」は、日本の開国を推し進め、その後の近代化を準備することになった。それは学問所を起点として、旗本層の養子に入った「厄介」の中から優秀な人材を抜擢し、「家職国家」に「官僚制化進行国家」の機能を浸透させていく過程でもあった。これを主導したのが老中首座・海防掛老中の阿部正弘であり、それを引き継いだ「蘭壁」の堀田正睦が、開国路線をさらに積極的に推し進めたが、将軍家の継嗣問題という「家職国家」の根幹部分に抵触し、安政の大獄にいたったとみることができよう。徳川体制と徳川宗家、徳川体制と日本国という関係にひびが入っていく、それは出発点であったといえよう。なお、前島密との関係では、もう一人の海防掛目付の存在を欠かすことができない。永井尚志である。永井は奥殿松平家当主乗尹の次男に生まれた。乗尹が先代である兄の子を養子に迎え、嗣子としていたことから、異例なことだが旗本永井尚憲の婿養子となった⁽¹⁰⁸⁾。岩瀬と同時期に昌平坂学問所に学び、抜群の成績で学業を修めた。学問所分校である甲府薇典館学頭を務めた後、目付に抜擢され、岩瀬とともに海防掛兼務を仰せつけられている。岩瀬とは生涯を通じた盟友となった。長崎在勤を命じられ、長崎海軍伝習所総監に着任、製鐵所の設立を主導し尽力している。この時勝海舟が洋学調所設立要員から転じ、一期生の艦長要員として長崎海軍伝習所に参加している。永井は江戸に海軍伝習所を設立することを建白、これが受け入れられ、長崎の総裁職を木村喜穀に託し、観光丸で一期生（勝は残留）とともに帰府、築地の軍艦教授（操練）所総裁に就任した⁽¹⁰⁹⁾。日蘭、日露、日英修好通商条約の締結交渉に参加、軍艦奉行に就任するも、安政の大獄で岩瀬同様「差控え」となる。井伊暗殺の後、軍艦奉行に復帰、京都町奉行を命じられ、京都守護職松平容保とともに、京都の治安にあたった。その後大目付と新設の外国奉行兼任、さらに若年寄格を命じられる。征長の役では長州との交渉役を務め、後藤象二郎、坂本龍馬と大政奉還を話し合っている。江戸開城に際しては、榎本武揚とともに回天丸で函館に出奔、旧幕府軍政権の函館奉行となり、函館戦争に加わるも新政府軍に降伏、入獄している。政変により、まことに浮き沈みの激しい人生であったが、長崎造船所、日本帝国海軍の事実上の生みの親であった。

さて、以上、江戸の昌平坂学問所と海防掛目付—外国奉行体制との関係を見てきた。学問所とその頂点をなす御儒者の私塾をノードに、江戸の文化共同体の情報ネットワークが張り巡らされ、庶人にいたるまで学びの機会が与えられるとともに、徳川家中と全国の家中の俊英たちが相互に交流し、人的ネットワークを全国に創り出していた。その中でも、旗本、御家人層の子弟、特に「厄介」から優秀な人材が抜擢され、新興勢力として政権中枢を担うようになっていった。さらに諸家中からは、嘱望された藩医（佐久間象山）、兵学者（吉田松陰）などがこれに加わり、関西人脈の西洋兵学者大村益次郎、藩医橋本佐内なども連なっていた⁽¹¹⁰⁾。そこ

108 以下、永井の叙述については、多くを前掲高村『永井尚志』に拠っており、併せて参照されたい。

109 長崎海軍伝習所は、財政を問題とする勘定方によって閉鎖された（同上、73ページ）。木村は、遣米使節団が乗船した咸臨丸の総督（艦長勝海舟）となるが、この任には本来同計画を推進してきた永井が想定されていたものの、安政の大獄で永井が失脚したことによる交代であった（同上、101ページ）。

には、「家職国家」の機能不全を養子制度で凌ぎつつ、「官僚制化進行国家」を推し進め、さらに外圧に刺激され「兵営国家」が賦活されていく姿が浮かんでくる。海防についても、林子平以来の沿岸防備という考え方から、海軍創設へ転じている。海軍の建設には莫大な費用が必要となるため、官僚制化が進む中、勘定奉行と海防掛目付との間に厳しい内部対立を生み出した。海軍創設は、造船のみならず、火砲、製鉄、火薬等についての技術知識、さらにそれらを自製していくための一連の製造工程と現場を必要としている。当然それに要する費用をどのように捻出するかが問われる。この点に対し、古賀謹堂は、「出交易」による富国と水戦操練を提案していたことは見た。学問所の外に新たに洋学所を設立し、頭取として蕃書調所に育てたのも、学問技術の系統的かつ総合的研究開発拠点を構築する必要を感じていたからである。

実は謹堂と同様の案が、町人からも徳川政権に提出されていた。竹川竹斎である。竹川は伊勢の商家で鳥羽稻垣家の金銀御用を務め、江戸、京、大阪に進出、両替、呉服、雑穀を扱っていた。江戸では御為替十人組に加えられ、幕府為替御用を仰せつけられている。竹斎は国学を能くし、自ら射和文庫を設立するなどの知的活動をおこなっており、無役であった勝海舟の後援者でもあった。1853年『護国論』を記し、これが勝を通じて徳川政権に提出され、大きな評価を得ることになった。『護国論』では、難破船や窃盗による被害損失額を概算し、軍艦を建造して、これに内国海運も担わせることができれば、これまでの被害損失額をカバーすることができ、その収益で軍艦建造費用も賄える。この軍艦を全国に配備することで、海防と海軍創設が実現可能であるとした。さらに1854年に著した『護国後論』では、そのロードマップを示して、造艦および軍装、兵員にいたる整備計画と収支概算を盛り込み、1860年の『老翁ノ勇言』では、明確に海外交易、蝦夷地開拓に乗り出すことによって、軍艦を整備することを論じている⁽¹¹¹⁾。金澤博之は、勝も『護国論』と同年に同様の建白書を出し、登用されていることから、両者の間で親密な意見交流がなされ、『護国論』の内容は、広範囲に知られていたのではないかと推察している⁽¹¹²⁾。少なくとも海防掛からは高い評価を得ており、勘定方からも認められる構想だったといえよう。なお竹川家は、幕府預り金を新政府に没収され、倒産している。金澤は、竹川の構想は日本の水軍の伝統に発するものではなかったかとしている。だが、それとともに、オランダやイギリスの東インド会社が、貿易とともに自前の軍事力を保有していたことの知識も得ていたのではないかと思われる。海事と海軍を一体とする構想は、国民国家が形成され、国民軍が編成される一方、万国公法体制が一般化した19世紀後半にあっては、すでにそのままでは通用しなかったであろうが、勝海舟のコミットメントからも、政権による長崎、函館、築地のプロジェクトを進める背景となったといえそうである。そして以上が、「家職国家」から逸れてしまった上野房五郎が向き合った江戸の知的環境だったのである。

7 おわりに代えて—上野房五郎はいかにして「前島密」となったか

前島密は「自叙伝」で、江戸遊学に戻ったころの心境を次のように述べている。「余は既往に顧み深思するに、余の是まで為したる行動は、徒に血気に駆られて妄動せしに過ぎざれば、

110 大村や橋本、そして福澤諭吉は、大坂の郷学で、徳川吉宗によって官許の学問所となった懐徳堂、緒方洪庵の開いた適々齋塾のネットワークに属するが、東西の文化共同体を通じて人材が交流していた(テツオ・ナジタ『懐徳堂—18世紀日本の「徳」の諸相』子安宣邦訳、岩波書店、1992年)。

111 金澤裕之『幕府海軍の興亡—幕末期における日本の海軍建設』慶應義塾大学出版会、2017年、31ページ。竹川についての叙述は、同書に多くを学んだ。

112 同上、36ページ。

向後は謹慎勉強せざるべらず。学無くして徒に妄動するは、実に狂者の所為なり」。彼は友人の斡旋により、旗本の設楽弾正家に寄寓することとした⁽¹¹³⁾。これが何を意味するかは、これまで述べてきたことで明らかであろう。学問所—海防目付のヒューマン・ネットワークに入ったということである。彼はこの寄寓を通じて、林復斎の膨大な蔵書にアクセスすることができるようになるとともに、岩瀬忠震との縁につながるができることと期待したのである。岩瀬と会うことができたのは2回のみであったとしているが、彼によって英語を学ぶことの重要性を教えられた。当面江戸では英語を学ぶ場がなかったことから、砲術とともに、数学を学んでいる。これはきわめて重要なポイントである。国際覇権を握ったイギリスの英語を学ぶ必要を知っただけでなく、人工言語として「普遍性」をもつ数学を意識して学んだことが、後に活かされていくことになる⁽¹¹⁴⁾。さらに長崎海軍伝習所の一期生で朝日丸を回航してきた竹内卯吉郎（蒸気士官要員）に、機関学を学び、築地の海軍操練所への入所を認められている。ところが、ここで彼は自らの志との齟齬に気づく。操練所は名前こそ学校であったが、海軍そのものであった。「家職国家」によって二重に「厄介」であった武士たちにとって、それは自らの行き場を見出し、社会的上昇を与えてくれる「場」であったが、すでに「イエ」から逸れてしまった前島が求めていたのは、日本という国にあって自らの可能性を与えてくれる「開かれた場」そのものであり、ましてや武官ではなかった⁽¹¹⁵⁾。この時、彼は進んで函館に向かうことになった。彼は、函館開港に備え、南下するロシアの脅威と対抗するため、堀利熙が海防に加え、蝦夷地開発を通じて「富国強兵」を進める北方の拠点構築しつつあることを岩瀬、永井周辺情報として得ていたのであろう。何より函館では海運とともに英語が学べた。そして、この函館人脈こそが、その後の前島密の人生を決めていくことになる。唐通詞から英語に転じ、後に岩倉使節団に一等書記官として随行している何礼之との縁も、おそらく学問所および海防掛を通じてできたと思われ、それがフルベッキにつながっている⁽¹¹⁶⁾。郷純造は、静岡藩士となった前島を、澁澤栄一や杉浦譲とともに新政府に推挙している。その媒介となる栗本鋤雲は、すでに述べたように新政府に仕官することはなかったが、前島の創刊した「郵便報知新聞」の主筆を引き受けている。函館での経験は、前島に「実測窮理」というよりも、「実測到知」の重要性を教え、身体知にまで植えつけたが、それとともに、函館人脈は彼にとってかけがえのないものとなってその後を支えていくことになったのである。向後前島の選択に、たとえそれが非常識、奇矯に見えたとしてもブレが感じられない。彼は継ぐべき「イエ」の代わりに、東学西漸と、3世紀に及ぶ時を経て、打ち返す西学東漸が泡立つ江戸の知的共同体の中で、自らが引き受けるべき「内的必然」を自覚したのである。

そろそろ最初に問いかけたところに戻ろう。この函館行にあたって、上野房五郎は「遊歴に利あるを以て巻退蔵と改名」している⁽¹¹⁷⁾。名前は「イエ」によって与えられる。自らに名を

113 前掲前島『鴻爪痕』、18ページ。

114 ちなみに長崎海軍伝習所の一期生は青壮年が多く、操船に必要な語学と数学が苦手であったとされている。勝海舟は蘭語は解したが、数学に苦しめられている。どの程度であったかは別にして、前島の構想力は、この数学的思考によって鍛えられたといってもよいのではないであろうか。経験値を定量化し、図や表に落としこむには数学的思考が必要である。後に彼はわずかな間、ほとんど名目的ではあれ、開成所の数学の教授となっている。

115 後に彼は薩摩で英語を教えることになるが、薩摩藩士となり、薩摩海軍の海軍士官とならないかという大久保利通の誘いを断っている。それとともに、大政奉還後、徳川宗家が静岡藩に移るにあたって、静岡藩士となることを逡巡している。彼にとっては、島津家中であろうが、徳川宗家であろうが「家職国家」としての完結性＝閉鎖性に、何ら魅力を感じられなくなっていたのであろう。

116 なお、何礼之は中国停滞論をとったモンテスキューの『法の精神』の英訳本を和訳し、『萬法精理』（1875年）の名で公刊している。

117 前掲前島『鴻爪痕』、22ページ。

与えるということは、社会的文脈に照らし、自らの人生に意味を持たせることに等しい。巻退蔵という名前が、『中庸』冒頭の「朱熹章句」からとったものであることは、「逸事録」で市島謙吉が当人からの直談として証言している。白文で示せば、「万事帰一理卷之則退蔵於密一理通万事放之則弥之味無窮而可立于天下」である。『中庸』は、東アジアの儒教世界一程朱学という知の共通基盤では、四書の最後に学ぶものとされている。東アジアの当代の知識人であれば、これが意味するところを解さない者はいない。上野房五郎が、自らを生きた「書」とし、窮まりのない世界に放たれる「知」となることを通して、それを紐解くものを求め続けているということを即座に理解する。「逸事録」の引用は何故かここまでであるが、その続きがあるので挙げておこう。「皆実学也」である。先に「実測到知」こそが、前島の選んだ道であったと述べたのは、このことであった。巻退蔵はその後、志を得るには迂遠と思えても、養子となって「イエ」を継ぐ必要があると、開成所頭取であった松本寿太郎の助言するところを受け入れ、前島家の養子となり、家督を相続した。この時に名前を前島来輔と改称している。前島は与えられた「イエ」の名であり、しかも彼が選び取ったものであるが、来輔はまったく自らの名づけである。これについては「有事故の為」としか語っていない⁽¹¹⁸⁾。荻生徂徠は、「来」は「格」と同じ意としている。そうであれば、そのまま来るを輔けるとも読めるし、「格物」を輔けるとも読むことができそうである。この点は推量に過ぎないので指摘するにとどめるが、1870年新政府が名前に官職名使用の字を禁じたことから、今度は密と改称した。家の名を背負いながら、巻退蔵としての原点に立ち戻ったのである。「前島密」とは、この意味で生きかつ移動する「書」そのものであり、メディアでありつづけようとした者の「名」であったといえよう。上野房五郎という身体は、それを追い求めつづけたのである。

最後に彼の「漢字廃止論」に触れなければならないが、すでに紙幅を超えてしまっている⁽¹¹⁹⁾。ここでは、これまで述べてきたところから明らかなように、19世紀の西ヨーロッパにおいては、漢字こそが東アジアの停滞の理由とされていたことを想起すべきであろう。これは、偽科学ともいべきものであったが、維新の「大翻訳時代」には、多くの翻訳を通じて、日本の知識人が影響されたと思われる⁽¹²⁰⁾。前島がその影響をどの程度受けていたかはわからないが、学問を修めるうえで、外国語の習得に時間を取られ、専門を学ぶのが遅くなることは、経験的にわ

118 同上、43ページ。

119 前島密の「漢字廃止論」については、「徳川慶喜への建議書」が知られているが、これが知られるようになったのは、1899年東京盲学校校長の小西信八が公表した『前島密君国字国文改良建議書』によつてである。前島存命中であるから、前島はこれを事実として追認していたといえる。ところが、「自叙伝」にはその記載はない。『鴻爪痕』所収の資料の中では、「逸事録」は市島謙吉が生前聞き及んでいたことのメモ、遺された文章や資料等をまとめ整理したものであるが、その中で漢字廃止論について本人聞き書きと明らかな部分を除くと、「建議書」については小西信八の発表したものが市島の手元にないと言うにとどめている。「追懐録」で「建議書」に触れているのも、やはり小西信八だけである。このため研究史的には、同建議書の実在について、かなり議論が分かれている。しかし、このことは前島密が「漢字廃止論」を持論とし、主張していたことそれ自体を否定するものではない。本節では以上の論争については、扱わないものとする。論争の詳細は、長志珠絵『近代日本と国語ナショナリズム』(吉川弘文館、1998年)、27-29ページ、57ページ(注61)を参照。また漢字廃止論の近現代におけるプログレマティークを課題とし、前島の「漢字廃止」論に言及したものとして安田敏朗『漢字廃止の思想史』(平凡社、2016年)を併せ参照されたい。

120 ヴァルター・ベンヤミン以来、翻訳とは知の技法である以上に、知の弛まざる運動であり、コミュニケーションの技法であるにとどまらず、新しい、そして最初の言語への創造行為であるとの理解が深まった。このような視点をベースに置きつつ、ギリシャ、ローマ、ペルシャ、アラビア、そしてラテンにおける翻訳運動、さらには近代日本の科学翻訳、グローバル化までを射程にした研究として、スコット・L・モンゴメリ『翻訳のダイナミズム—時代と文化を貫く知の運動』(大久保友博訳、白水社、2016年)を、明治維新期の「大翻訳時代」を知の創成過程として捉え直したものとして、桑田禮彰『議論と翻訳—明治維新时期における知的環境の機構』(新評論、2019年)を参照されたい。

かっていたであろう。それは漢文であろうが、ヨーロッパの言語であろうが同様である。漢文を中国停滞の原因と考えるとすれば、英語を正式の書記国語とするという考えもあり得ないではなかった。事実森有礼はそれを提唱していた。この点について丸山真男は、きわめて興味深い指摘を『翻訳と日本の近代』で述べている。漢文より英語ができる馬場辰猪が、森の論にいたく反発したというのである。それは、英語が公用語になれば、それを話せるエリートと大衆との間に障壁ができ、大衆は国事から疎外されるという理由であったと丸山は紹介している⁽¹²¹⁾。自由民権運動に邁進し、アメリカに亡命した馬場らしい議論である。このように考えるとき、上野房五郎であった前島が、仮名にこだわり続けた理由も判然とする。彼は、無数の名もなき上野房五郎の存在を意識していたのであろう。現実には、日本語文は、漢文の読み下し体と西欧語翻訳文体の混淆の中で国文として定着していく。前島が最後の仕事として自ら名乗り出たのが、東京専門学校（早稲田大学）であったことは、このことから「必然」であったといえよう。彼は早稲田に国文ですべてを学べる実学の学校を夢見た。そこには多くの「イエ」社会から逸れた上野房五郎たちが集うはずである。そこにこそ、彼の帰って行くべき「場」があったのであろう⁽¹²²⁾。前島密は、やはり生きた「書」であり、メディアであった。なぜなら、学校とは世代と世代をつなぐメディア（媒体）そのものであるから。

（すぎうら せいし 青山学院大学総合文化政策学部教授）

121 丸山真男・加藤周一『翻訳と日本の近代』岩波書店、1998年、46ページ。

122 中村牧子『著名人輩出の地域差と中等教育機会—「日本近現代人物履歴事典」を読む』（関西学院大学出版会、2018年）は、明治以後の人物事典を調べることで、与えられた教育機会が、その後の社会的活動・評価にどのように影響したかを明らかにしている。それによると、明治期に活躍した著名人は圧倒的に士族出身であった。中村は、そこに近世末期の士族の就学意欲の優位性をみているが、それと同時に、初等教育より始まる知の身体化が、エリートの条件であり、知の汎用化に有利となったのであろう。このことを前島はよく知っていた。身分によってあらかじめ「文化資本」が決定してしまっている社会、そのような社会をこそ前島は変えたかったのではないであろうか。