

西周「哲學」の成立に見る比較思想的思索

湯川敬弘

表題に「哲學」としたのは、西周が philosophy の譯語として創製した哲學の語と區別するためである。西周は正確に philosophy の概念を理解して、この譯語を生んだのであるが、彼自身は一箇の獨創的思想家として、性理學としての儒學の思想表現を、西洋の哲學の理解によつてさらに鍛へられた概念分析とそれを通じての總合といふ形で、哲學を包含する思想を形成した。それは西周「哲學」と言つてもよい。彼のこの思索は具體的には、特に朱子學に於る性と理を中心とする思索を西洋的な原理に溯る思考によつて分析・検討・統合した比較哲學的營爲の好範例ともなつてゐる。それを明らかにするのが本論文の意圖である。

彼がそもそも始めに於て「ヒロソヒ之學」に感嘆したのは、「實ニ可驚公平正大之論」(文久二年五月十五日松岡隣宛て書簡)である點にあつたが、それと同時にこの學は「性命の理を説い

て程朱にも軼ぐ」としたとき、彼は兩者の比較の共通基盤を理會に於る理の普遍性に置いてみたのであつた。ここに云ふ程朱とはもちろん程伊川と朱晦庵を指し、彼が宋儒の學と謂ふときは、専ら伊川の理の思想を繼いだ晦庵の學、即ち朱子學が philosophy の第一の比較對象になつてゐた。このやうに彼は「ヒロソヒ」と謂ふ學を知つた當初から、西歐の「ヒロソヒ」と宋儒の性理學とを統一の觀にもたらさんとする動機を以て思索を展開した。これが彼の比較思想の目的であつた。

その目的は、より具體的に philosophy の譯語が哲學に定着した「百一新論」に表明されてゐる。即ち、百一新論とは「百教ヲ概論シテ同一ノ旨ヲ論名セント」(全集一—289、以下算用数字は頁數)する趣旨で名づけられ、ヒロソヒも儒學もともに教、即ち「人の人たるの道を教へるもの」の一つとして、儒學は哲學の一部とされる。百教を岡目を以て比較して、物理を

参考にして心理に徴し、それらを統一的觀點の下に位置づけること、それが彼のこの書を書いた意圖であつた。彼にとつて、思想は實地に施されねばならず、それには統一の觀がなくてはならなかつたのである。

この「思想を實地に施す」といふ觀點の下での彼の独自の哲學追究の營みに確固たる基盤を與へてゐたのは、宋學によつて培はれた理の普遍性の信念であつた。彼の理の思考が、程伊川を受けて性理學を完成した朱晦庵、その學を純一に尊崇・信奉した山崎闇齋の學、その門流でも理一元の學に徹底した三宅尚齋の學統において育成されたことはすでに論じたことがあるが、特にこの際注意しておいてよいのは、闇齋に於ては他の儒者とは異り、彼の日本の文化傳統に根ざした思考と相俟つて、何よりも理の普遍性が強調されたことである（『洪範全書序』山崎闇齋全集三一—237）。

思想の比較に於ては、えてして概念を歴史的・風土的文化背景に於て理解することが忘れられ、概念の安易な同一視あるいは單なる對比に陥りやすいが、西周は闇齋、徂徠の學を受けてその弊を免れ得た。「百一新論」に「岡目ヨリ百教ヲ見下サネバナラヌトデゴザル」と書いたとき、彼の理の探求は、人間としての共通性を踏まへながらも、自身の體驗に徴し、論理の徹底とともに、徂徠の學から學んだ概念理會の歴史的相對化の視點、比較文化的視點を以てなされた。これが比較思想的と題した所以である。

さて、西周は、文久二年に「ヒロソヒ」に接し、それを「西洋の性理の學」と呼んだが、明治三、四年頃の講義である「百學連環」に於ては「philosophyなる文字は希臘のφύλοにして、英のlove（愛）なり、又sophyはσοφίαにして、英のwisdom（智）なり、その意は賢なるを愛し希ふの義なり、ヒロソヒを理學、或は窮理學と名つけ稱するあり」（四—145）と定義してゐる。「利學」の序文明治九年頃の「譯利學說」でも「本譯中稱する所の哲學は即ち歐州儒學なり、今哲學と譯す、これを東方の儒學に別つ所以なり、此の語もと斐魯蘇非と名づく、希臘語なり、斐魯は求むるの義、蘇非亞は賢の義なり、賢徳を求むるの謂なり、周茂叔の所謂士は賢を希ふの義なり」（一—161）と定義し、ヒロソヒの歴史が、一方は物理學をはじめとする諸科學に分科し、本流はヘーゲルに至るまでを敘述する。そしてヒロソヒを智情意の三區分に對應して分け、それを統轄する學域として心理（性理）の學psychologyを位置づける。

このやうに、彼はphilosophyの意味、その展開の歴史をもよく踏まへた上で、ソヒの意味を賢徳とし、その上でなほこれを儒學と等値したのである。基本的にこの考へは生涯變らなかつた。この點に彼を独自の「哲學」者たらしめた學の認識があつた。

すでに述べた如く、西の思索の根底には「思想を實地に施す」といふ意識が常にあつたが、これには同時に、當時の西歐の、物と心の兩分野で學問の分科が著しい状況での、ヒロソヒの

意義についての認識が結びついてゐた。明治六年の「生性發蘊」に「如此ク學科ノ區チ區チナルコトハ、諸部ノ爲ニ全體ヲ忽略スルノ患タルニ止ラスシテ、學術上ニ、真ノ障碍ヲ生スルコトナリ、如何トナレハ、統一ノ觀ナクシテハ、之ヲ今日人間ニ、施ス可カラサレハ也」(一—45)と表明されるのがそれである。従つて哲學ははつきりとした目的をもつ學であつた。即ち、「百科の學術に於て統一の觀を立て」、「人の人たるを教へる」教、その目的たる「四海共和」を人間世界に致すための學であつたのである。そのため、ここでは「哲學原語、英フィロソフイ、佛フィロソフイ、希臘ノフィロ愛スル者、ソフォス賢ト云義ヨリ傳來シ、愛賢者ノ義ニテ其學ヲフィロソフイト云フ、周茂叔ノ所謂希賢ノ意ナリ」(註④ 31)と、「フィロソフイ」の

語原的説明も「ソフォス」と行爲者の視點からの説明になつてをり、周茂叔の所謂希賢の意といふ理由がはつきりとする。しかし一方で、哲學とは「理ヲ講ズル學」とされ、その理の内でも最重要なる人の心の理を論明するものと定義されてゐる事にも留意されねばならない。

西はこの「生性發蘊」を、冒頭「源ニ沂(沂)リ宗ヲ開ク」と題して「性理の學」から西洋哲學史を説き起こし、佛教、特に禪宗の心についての所説に觸れ、詳しく西洋の哲學史を辿つてヘーゲルまでの流れを論述する。そして、「今余カ論セントスル所、全然此諸家ノ説ニ本ツク者ニ非スト雖モ、其蹤跡ヲ踵イテ、大率實驗上ヨリ、講究セムト思フナリ」と自身の體驗に

徴しての思索に基づくことを表明した上で、各思想の一大要部は性理にあることを確認し、彼の現在の思想的立脚點をコントの「實理學(ポジチビズム)」とミルの「歸納致知の方法(インテュクチャーメトード)」に置くと言言してゐる。かうした知的背景において、哲學は希賢の學であると同時に、理を講ずる學であり、理の本質が追究されたのである。

西は、この生性の題字は孟子の「告子曰く生をこれ性と謂ふ」から取ると注をつけ(30)、性理學の語は英語の「サイコロジ」の譯語であり、「只之ヲ東洲ノ性理ノ字ニ比スレバ彼ハ専ラ靈魂ノ體ヲ論シハ心性ノ用ヲ論スルノ差アリ、然モ大要相似タルヲ以テ直ニ性理ト譯ス」(同)と註し、西洋哲學の流れの内と同様の概念があると考へてゐた。この考へはデカルトの思想を、「自己に存するの獨知 conscience を主として立てた説」、そして、スピノザについて「蘭人士比瓊薩(スピノザ)此(筆者注デカルトの)説ヲ演繹シテ、性中固有ノ觀念(アイチエ)ト云フコトヨリ、説ヲ立テタリ」と紹介して、その「固有の觀念」といふ語に、「性中自然ニ理想ノ備ハルト云フ説、程子ノ性ハ理ナリノ説是に近シ」と註してゐる點にもより明瞭に看取される。又、conscience を獨知と譯したのも、「大學ノ獨知ト同シ」(大學章句傳第六章)と考へたからである。

この告子の語の解釋をめぐつて、宋學上では當初から二つの相對する議論の流れがあつた。晦庵は張橫渠の「心は性情を統ふる者」、伊川の「性即理」の思想に基づき、天理と人欲を對

立させ本然の性・氣質の性の論を立てたが、伊川の兄明道は告子の「生を性と謂ふ」考へを基本的に肯定し、性即氣、そして氣即ち性とし、我々人間は氣を秉けた存在として、生まれる以前の性を云々し得ない。その意味で告子の「生は性」の立言は正しい、そしてさうしたとき、惡もまた性とせざるを得ない、善惡は絶對的な對立ではなく過不及の程度にすぎぬとした。二程子に於ては、この考への相違は兩者の學の基本體驗が共通であつたため概念的對立にはならなかつたが、西周の學んだ朱子の學では先鋭に對立した思想になつてゐる。理の問題を考へる際、西は當然のことながらこのこともまた念頭に置いてゐた筈である。生性の語の出典を述べ、發蘊と題し、コントの哲學を「悉く實理二本キ、而シテ夫ノ超理學ノ、曾テヨリ要セシ所ノ統一ノ觀ニ達シタル者ナルヲ以テ」(一一四七)とこの論考で紹介したこと自體が、この生は性、性即氣、性即理の問題を解決できると考へたためではないかとも取られるからである。

實理とは本来宋學に於て強調された言葉で、「天下の物は、皆實理の爲す所なり。故に必ず是の理を得て、然して後に是の物有り」(中庸章句第二五章)と端的に述べられ、明道、伊川の、「天はただ是れ生を以て道と爲す、此の生理を繼ぐ者は即ち是れ善なり」(遺書二上 一一裏)あるひは「二氣五行剛柔萬殊、聖人の由る所は惟一理のみ。人須く其の初に復らんことを要す」(遺書六 二裏)と説く、萬物生生之一理である。

とすればスピノザに言及しての、觀念の語の註に看られる、

「性中自然ニ理想ノ備ハルト云フ説、程子ノ性ハ理ナリノ説是に近し」といふ理會は西の西洋思想の理解不足であつたのであらうか。さうではない。

彼のこの點についての考へは明治十五年の「尚白節記」(尚白は揚雄の故事を踏まへた謙抑の辭)での東西の理の比較對照に於て明らかにされてゐる。これは「統一の觀」と「理學説」の二章を立て、特に理について詳しく論じたものであるが、西は、理の定義を次のやうに論じる。

儒學の書は皆理を論じたもので、宋儒以來殊に此の字を用ふること多く、理を解析する事も精密になつた、宋儒の理の字の定義は大學の補傳(傳第五章)に明らかである。しかし、この理にあたる「的譯」は歐州の言語にはない。その理由は歐州の言語では理を大きく二つに分けるからである。その一つは英語で言へば reason と law of nature (西は佛語、獨語、蘭語も並記してゐる) reason とは一般的に使ふときは「道理」と譯し、専門的には「理性」と譯す。この理性、道理は人心に關はるものであり、天理天道などと云ふ意は含まぬ。law of nature は理法と譯し、ニュートンの重力の理法のごとく、「客觀に屬する者」である。二つ目は、英語で「アイデア」、ギリシア、ラテン語では「イデア」、佛語で「イデー」、獨語で「フォルステルング又イデー」、蘭語で「デンキペールド」と言ふ「觀念」と譯す語である。此の語は理の字とあまり關係がないやうに見えるが、「深く宋儒の指す理と同一趣の理を徵する語」であるとす。

原文ではこの「見る」に丸印を振つてをり、それを強く意識してイデアを觀念と譯したことが分る。この、イデアの本義を考へた上で、これを宋學の理と同一趣のものとした所、この理の思索に西周の「哲學」の核心がある。それを委しく觀よう。

西は「生性發蘊」の翌年に發表した「知説」でまづ知の對象としての理について考察した。そして同じ年に發表した信仰と政治の問題を扱つた「教門論」で、信仰の本質である信と知との關係を論じた。「知説」においては、人心の本質を智情意に別ち、智をその「最高位」にあるものと位置づけ、學と術の定義を行ふ。即ち「學ノ要ハ眞理ヲ知ルニ在リ、然ルニ其眞理ナル者……一物一事ニシテ必ス一ナルヲ知ル、……之ヲ衆理ニ徴シテ眞理ノ必ス一ニシテ二ナキハ、吾人ノ既ニ先天ニ於テ知ル所ナリ、此先天ノ知ニ因テ眞理ヲ知ルヲ求ムルヲ、之ヲ講求（インエステケケシウン）ト云フ」、そして、この講究により「事實ヲ一貫ノ眞理ニ帰納シ、又此眞理ヲ序テ前後本末ヲ掲ケ、著ハシテ一ノ模範トナシタル者ヲ學 science ト云フ。學ノ旨趣ハ唯專ラ眞理ヲ講究スルニアリテ、ソノ眞理ノ人間ニ於ケル利害如何タルヲ論ス可カラサルナリ」。術とは「既ニ學ニ因テ眞理瞭然タル時ハ之ヲ活用シテ人間万般ノ事物ニ便ナラシムルモノ」（二—460）である。「教門論」では信を論じて、理とは知の對象であり、知るといふことはその理を有すること。理を有しない限りは、「知る所を推して以て知らざる所を信するのみ」である。従つて、信とは知の及ばぬところにおいて、各人その

知の程度に應じて眞と信するものを信することであると分析する。西はこの關係において天と理さらに性、そして賢哲の信と言ふ問題に論及する。

西に據れば信の對象として選ぶべきは「唯吾ガ心ノ眞トシ眞ニ近シトスル者」である。それを心に問ふ方法はその行ひを爲したとき、自身の心に悦び、あるいは悔恨を感じるかどうかを見ればよい。この感覺は外に對して生じるのではなく「獨知 (conscience の譯語) する所から来る。それが「我性」である。それ故、告子の言ふが如く生は性なりとして、その性は自然に有するものとすると、人それぞれに生れた儘の性をもつことになり、人の善惡の行爲それぞれ各自の性のままに行はれるものとなる。それでは人の行爲を他の人が怒り、処罰するといふことの根據が無くなつてしまふ。従つて性は生れた儘、自然に有するものではなく天賦、つまり萬人が同じく賦與されてあるものとせねばならぬ。

ここに於て、西は天賦するものとしての天、宋學の根本思想、天理の分析を行ふ。まづ、宋學を奉じる者何人も疑ふことのないかつた天即理、一理の流行と言ふ考へが「宋儒ノ迷巷」であると断じる（二—505以下）。その理由の第一は、世間の万端の過ちと惡事もまたそれ相應の理があつて起こり、爲される。即ち「理ハ善惡ニ通スルノ名」である。従つて、天は理と言ふと惡も亦天理となり、天理を善とする宋儒の考へと背馳スル。第二の理由は、宋儒は天理人欲と言ひ、わざわざ理に天と言ふ語を

つけるが、理自體すでに善であるとしてゐる。とすれば天と理とは同一、天は理、理は即ち天、故に理は即ち理と同語反復してゐることになる。従つて、さうでないとするれば、天の字を理に冠することがすでに天即ち理でないことを示してゐる。それでは天とは何かと言ふならば、天は「理の由りて出る所」を指すのであつて、理と同一のものではない。譬へれば天は國王、理はその詔勅の如きもの。従つて天は即ち理と言ふのは、國王と詔勅とは同じと言ふやうなもので、指すところを誤つてゐる。つまり天とはその位を指す語であり、その本體を指して、主宰であるところから帝、人間の帝と混同されないやうに上帝と言ふ。さらにその働きと徳の不測不可思議なる所から神と言ふ。故に「天理ト云フハ神理ニシテ吾人ノ性靈形體悉ク神ノ賦与スル所トシ、其詔勅誥命ハ吾人ノ心裏ニ銘スル所ニシテ、一念ノ微モ教誡ヲ垂示セルコトナシ」とされる。²⁾

西にとつて哲學はあくまで理のことであるが、その理は天に根據づけられた理であり、「人ノ以テ萬物ニ長ニシテ、此地球上ニ君タル所ハ能ク此心存シ、能ク此性ヲ知り、能ク此理ヲ推シ、以テ其由リテ出ル所頼テ成ル所ヲ認識シ、畏敬愛慕日ニ戒懼以テ其道ヲ遵奉スルニ在リ」と位置づけられるものなのである。つまり彼の哲學的營爲をささえる者は天への信にあつたとやつてよい。つまり、天は知的に理を推しつめて行つたところに確乎として信ぜざるを得ない神であつたのである。

神理の意味での天を賢哲の信の對象として「上帝への信」を

西は論理的に要請したが、それは同時に、理が善惡ともに關するものであるといふ認識からも要請される。なぜならば知は才・學・識に於て働くが、正しい信がなければ、才能は變じて奸佞狡猾となり、智は詐りに働き、學や術も奸惡を助長し汚點を廣げる道具となつてしまふからである。それ故に、信は「衆徳の元百行の本」なのであり、「蓋賢哲ノ所謂信ナル者ハ、心ヲ盡シ性ヲ知ルノ致ス所、其己ヲ修メ人ヲ治ムルノ道、衆徳百行何レカ爰ニ原セザラランヤ」と言ふのである。この天・理・神・帝の分析には明道、伊川の天、理、帝についての定義が對照されてゐることはすぐに知られるであらう。

このやうにして西は知の問題としては伊川、晦庵の性即理説を明快に否定した。しかし同時に、一方では、觀念といふものにこの否定した理と同趣のものを見たのである。正にこの點に、彼の理と信の「哲學」の根據があつた。

西は十八歳のとき、荻生徂徠の學に接し朱子學の「大夢」から「窮理は學者の事に非ず」と劇的に目覺めた體驗を有つ。それは、徂徠が宋儒の窮理の學の陥る陥穽を、學ぶ者それぞれに窮理能力の違ひがあるにも係はらず、それを學の要諦とするこ³⁾とは、つまるところ各人の獨善に陥ると指摘したことを承けてゐる。西はこの徂徠の窮理についての指摘を讀んで朱子學の弊を悟つたのであるが、それはそのまま、西洋的ロゴスの學にもあてはまること意識されてゐたはずである。彼はその點に就て、伊川が「天下の物皆理を以て照らす可し、物有れば則ち必

ず則有り、一物須く一理有るべし」(遺書一八 九表)と窮理を説く一方で、眞の理會について「さりと氷解し、筋道が自然と立つて心に喜悅を感じて初めて理を得たといへる」と述べてゐる事も銘記してゐた。それ故にこそ、明治十年の東京大學での講演「學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」に於て、新しく日本に移入された西洋の學問の創造的發展のための二要件として、その一、實驗、自國の實情に照らし、體験を主とすること、その二、もちろん急需に應ずることは必要であるが、學問の淵源を深くすることを擧げ、「總て學問ニ從事スル以上ハ、……各其科學ノ深遠ナル理ヲ極メ、無用ノ事ニ類スルモ、理ヲ講明スル爲ニハ徹底ノ見解ヲ要シ、特別ノ衆理ヲ聚メテ一貫ノ元理ニ歸スル如ク、所謂江海ノ侵、沓澤ノ潤ノ如ク、左右其源ニ違フノ地ニ至ルベキナリ」とし、一見相反するやうであるこの兩者が「相俟テ、他國ノ學術ト云フ者、始メテ自身自國ノ用ニ供スベキナリ」と説いたのである。西がここで淵源を深くすると云ふ理の探求と、實用に供するためにと云ふ視点から、實驗つまり體験を説いたのは、西の携はつてゐる學問が彼の言葉で言へば、物理の學でなく、心理の學であり、この學における「定準なき」理の探求に於ては、正に「怡然として理順ふ」ことの重要性が概念的理解との對比に於て意識されてゐたからである

と考へられる。
窮理に於て「怡然として理順ふ」ことを説いた伊川は學の方

認識、大學に説く誠意もまたこの工夫の對象であつた。西周の學問は幼少時より、この居敬・靜坐の徹底的訓練の内に涵養され、已に觸れたごとく徂徠の學を知るに及んで一度はこれを否定したのであつた。しかし、彼の性理の學の結論である「生性筋記」では改めてその重要性を詳細に説いてゐる。

この論者は漢文で書かれ、性理、人の心の理について、特に意識・認識の問題について、西洋哲學史上の主要論點を、關係する當時の自然科学的知識、儒學のすべての知識を自身の體験に照して検討し、自己の「性理哲學」の體系を完成すべく、明治十七年から明治二十五年まで手を入れてゐた未完の主著である。注目すべきは、心理の問題を「知説」と同様に智情意の三分に基つき分析する点では變らぬものの、「知説」においては智こそ人性における主としたのに對し、ここでは意こそ、この我を爲す者、心理の問題の中心であると論定してゐることである。

西は意を心の主となす根據を三つ擧げてゐる。その第一として、智には昏昧なることがあり、情には自分で制禦できないところがある點を擧げる。そして、この智の昏昧の状態「これを自欺と謂ふ」と述べ、この自欺の語に大學誠意章と注記してゐる。これはすぐに、大學章句傳六章のみならず、經文の所謂八條目の朱註「心は、身の主とする所也。誠は、實也。意は、心之發する所也。其の心之發する所を實にし、其の善に一にして自ら欺くこと無からんと欲する也」(經第四節註)につながる。す

で「教門論」に於て、智の善惡どちらへにも働く二面性から天への信を要請したのであるが、この脈絡からも西にはこの朱註の命題が常に課題としてあつたこと、そして最終的に意を人性の主として、朱説を是としたことが分る。それは、理を分析して、意の働きそのものである意識 (consciousness) と良心の問題にこまかく論及してゐる點に看取される。これらの問題については、當然の事ながら、大學、孟子の當該箇所を下敷にして論を進めてゐるが、特に行論上に於て自立つのは、西が意識の法則とは異なると斷りながら、心術の工夫として、居敬・靜坐を「徳を成すの一工夫、聰明に入るの門」として述べ、これと英語で conscience、「大學に所謂誠意の義、獨知の論」を古今東西道徳學上の樞要の位置を占める者として詳述してゐる事である。また誠意の分析に於ては、陸象山と朱晦庵との論争に言及し、晦庵の分析を是とする。西が居敬、靜坐の學の効用をわざわざ説いてゐるのは、彼自身が「禪定の如し」と云ふ程に、かつて靜坐を專一に修し、その効果を身を以て體認してゐたために、體驗した理の世界を無視することができなかつたためと考へられる。教門論での天理の分析に於て、天を理の同語反復として否定するのでは無く、理の由つて出づる所として捉へ直したのも、そもそも天理の語が單なる思惟の産物でなく、程明道の「私の學には師から承けたものがあるが、天理の二字はそれとは違つて自分の體貼 (宋代の俗語で體験に同じ) から出たものだ」(外書一二 四表) と述べるものである以上、そ

れは當然の事であり、その論理的確認であつたと言ひ得る。

このやうに、西周の理の世界は、生々これを易と云ふ、易に率ふこれを道と謂ふ生々の世界と、觀ることに起源を置く、彼が的確に譯した觀念 (イデア) の靜的なロゴスの世界とを、天・理・信の論理によつて統一したものであつたと言へる。此の故に彼にとつて哲學とは決して知のみの學ではなく、希賢學あるひは希哲學、即ち賢哲たるための學であつたのである。そして、それは、齋藤忍隨氏が説かれる如く、ソクラテスの「ソピアー」が本來「作り、形成する力」であり、「ピロソピアー」は「できる限り神に似ること……そして神に似るとは、知をそなえた正しい、敬虔な人間になることである」(「Sophia の意味」本誌一二號) なら、西周は正しく本來の意味でピロソピアーを捉へてゐたと言へる。

西周全集(宗高書房)は四卷本を、山崎闇齋全集は新編山崎闇齋全集(ベリカん社、昭和五三年)、程子遺書の底本は四部備要本二程全書(台湾中華書局)を用いた。

(1) 「生をこれ性と謂ふはただ稟受する所を訓ふるなり、天命これを性と謂ふはこれ性の理を言ふなり、今人の天性柔緩、天性剛急と言ひ、俗に天成と言ふ、皆生來かくのごとし、これ稟受する所を訓ふるなり、性の理の若きや則ち善ならざる無し、天は自然の理を曰ふなり」(遺書二四 二表)。

(2) 「天は理也、神は萬物に妙にして言を爲す者也、帝は主宰の事を以て名づく(遺書一一 一一頁)。

「天と上帝の説如何、曰く、形體を以てこれを言へば、これを天と謂ふ、主宰を以てこれを言へば、これを帝と謂ふ、功用を以てこれ

を言へば、これを鬼神と謂ふ、妙用を以てこれを言へば、これを神と謂ふ」(遺書二二上 八表)。

(3) 「理なる者は定準なき者なり、何となればすなはち理なる者は適くとして在らざるなきことなき者なり。しかうして人の見る所はおのおのその性を以て殊なり、……ただ聖人のみ、能く理を窮めてこれが極を立つることあり、……宋儒の理を尚ぶはその究みは聖人を師とせずしてみづから用ふるに歸す、これその失する所以なり」(「辨名下」理氣人欲五則)。

(4) 「古の學者は優柔厭厭にして、先後の次序有り。今の學者は却つて只一場の語説を做し、高きを務むるのみ。常に愛す杜元凱の語を。江海の浸し、膏澤の潤すが若く、渙然として冰釋し、怡然として理順い、然して後に得たりと爲す、と」(遺書二五 二表)。

(ゆかわ・たかひろ、比較哲學、電氣通信大學名譽教授)