

朱子学的の考察の比較思想的関心上の意義

——西周の哲学の本質——

湯川敬弘

はじめに

私は先に「哲學者西周及びその學問」と題する小論に於て、西周の哲学が單なる、西洋のフィロソフィーの翻訳紹介ではなく、独自の思索基盤の上に緻密な論理、構想力によつて形成せられたものであることを、そしてその思索基盤が何よりも朱子學によつて養成せられ、終生彼の思惟活動を規定していたものであることを明らかにした。本稿は、その際指摘するだけに終つた西周の、儒學とフィロソフィーの内容上の同一視の由来を探り、且つ終章での「西周に於ける東西の學の係り」の考察の不備を補い、訂正することにある。

一 問題の所在

さて西周の哲学観は明治九年の、J. S. ミルの「Utilitarianism」の翻訳である『利學』の序文、「譯利學說」に於て、その定論を観ることができ(2)。それは次の如くである。

本譯中に稱する所の哲學は即ち歐州の儒學なり、今哲學ト譯ス、以テ之ヲ東方の儒學ニ分ツ所なり、此の語原ト斐魯蘇非ト名ク、希臘語ノ斐魯ハ求ノ義、蘇非亞ハ賢ノ義、賢德ヲ求ルヲ謂ふなり、猶ほ周茂叔ノ所謂士ハ賢ヲ希フの義ノことし、此の語ヲ創稱スル者ハ比太克羅斯ニ係ル、後チ詭辨學の徒、自ラ蘇非士多ト稱ス、賢者ヲ謂フなり、所哥羅垓斯以テ其の傲ナルヲ謂フヤ、乃ち舊稱ニ復スト云フ……近日ニ至リ、所謂ル哲學ナル者、其の區別略々一定スル者の若シ、其の中、性理學ヲ推シテ、之ガ本源ト爲ス、而して人性の作用、之ヲ區シテ三ト爲ス、一ニ曰ク智、是れ致知の學、以テ之ヲ律スル所なり、二ニ曰ク意、

是れ道德の學、以テ之ヲ範スル所なり、三ニ曰ク情、是れ美妙ユメタカラシの論、以テ之ヲ悉ス所なり、是を以て此の三學、源ヲ性理の一學ニ取り、而して流ヲ人事の諸學ニ開ク、以テ哲學の全驅ヲ成す所なり、故ニ曰ク、哲學ハ百學の學なりト（原文は送り仮名返り点つき漢文、全集卷一、一六二頁）⁽³⁾

ここにまず氣づかれることは、「本譯中稱する所の哲學は即ち歐洲の儒學なり」と哲學（フィロソフィー）と儒學が同一視されていることである。我々にとつての最初の問題は、この儒・哲の同一視がいかなる理由によつて爲されているのかという事である。

この文から、西は哲學の概念をその語源から、「フィロは求の義、ソフィアは賢の義」と理解し、更に「賢德を求むるの謂なり」として、周茂叔の「所謂士は賢を希ふの義の如し」と儒學に結びつけているのが看取される。前稿に已に觀た如く、フィロソフィアを、周茂叔、即ち朱子により宋代の道學の祖として表彰せられた周濂溪（名は敦頤、茂叔は字）の「士は賢を希ふ」の語に結びつける見解は終生ほぼ變つておらず、ただフィロとソフィアの解に多少の變化があるだけである。その点を彼の哲學理解の跡に即して見てみよう。

文久二年の西洋哲學史の講義断片では、「ピタコラスという賢人始めて此ヒロソヒを用ひしより創まりし名にて、語の意は賢きことをすき好むといふことなりと聞へたり……彼ノソコラテスは謙遜して、ヒロソフルと名のりけるとぞ、語の意は賢德を愛する

人といふことにて、所謂希賢の意と均しかるべしとおもはる、此ヒロソフルこそ希哲學の開基とも謂へき大人にて、彼邦にては我孔夫子と並へ稱する程なり……」（一七頁）、ついで明治四年の、彼の學問大系を提示した『百學連環』の哲學の項に「philosophyなる文字は希臘の *philo* にして英の love（愛）なり。又 *sophy* は *sophia* にして英の wisdom（智）なり、其意は賢なるを愛し希ふの義なり……此學をヒロソヒと呼ひなせし人は Pythagoras にして、即ち賢を愛し希ひ己ノ賢となりたきの意を以て名附けし所なり。其後ち此の學を爲せる Sophist（偽學者）の仲間にて、自ら賢者となりて之を學ぶの意を以て Sophist と稱せり。然るに希臘に Socrates なる人ありて、始めのヒロソヒと稱するを以て好しとし之に一定せり。ヒロソヒの意たるは、周茂叔の既に言ひし如く聖希天賢希聖士希賢との意なるか故に、ヒロソヒの直譯を希賢學となすも亦可なるへし……ヒロソヒの定義は Philosophy is the science of sciences とて、諸學の上たる學なりと言へり。凡そ事物に於て統轄の理といふものありて、必ずしも萬事に就て統轄せざるへからず。故にヒロソヒは諸學の統轄にして……諸學皆ヒロソヒに至りて一致の統轄に歸せざるへからず」⁽⁴⁾とあり、同じ頃に第一稿が書かれ、明治六年に發表された主著の一つ、『生性發蘊』に於ては「哲學原語……希臘ノフィロ愛する者、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ィト云フ、周茂叔ノ士希賢ノ意ナリ、後世ノ習用ニテ

専ら理ヲ講スル學ヲ指ス、理學理論ナト譯スルヲ直譯トスレト、
他ニ紛ルヲ多キ爲メニ今哲學ト譯シ東州ノ儒學ニ分ツ(三二頁)
と述べられている。

このように見てくると、西はソフィアを智と訳しているが、
同時に、より好んで賢と解しているのは明らかである。

智と賢とは決して同じ概念ではない。言葉に鋭敏な感覚をもち、
かつ言葉の定義の必要を説いた我国最初の論理学者でもある西が
不注意な言い換えをする事はあるまい。とすればそれは如何なる
理由によってであらうか。

賢徳という言い換えがなされているのも、一つの方向を示唆し
ているのかもしれない。賢徳は賢と全く同じものではなく、賢を成
立せしめるものであるからである。そして「希賢学」が已に文久
二年の講義案に見られる如く「希哲学」とも言われ、後に「哲学」
になるが、賢から哲への変化は、文字の変化自体から観れば、こ
の賢徳という言い換えと同じ思考過程にあるに間違いない。その
点については已に前稿で考察した。併し問題は更に深いところに
根ざしているように見うけられる。

というのは『百學連環』は彼の学問の大成期のものであり、そ
こに於て「智」の訳と「賢」という訳とが並置されているという
ことは、彼が共に認めていたと受け取るのが自然である。然も西
周という人は誠に体系的な論理的思考の持主であったことを鑑み
ると、この二つの語の概念が彼の思考の中では矛盾なく、一貫の

論理の糸を以て結びつけられていたと考えねばならない。ではそ
れはどのような思考の筋道によってであらうか。それを明らかに
最初の手がかりは、やはり、西がフィロソフィー(以後哲学と呼ぶ)
にふれた最初から希哲学という語を用いながらも、後年に於ても
「ヒロソヒーの直譯を希賢學となすも亦可なるべし」とした事実
にあるように見える。それは希賢学が『百學連環』に引用された周
茂叔の言葉の脈絡に於て把握されていたからなのである。それ故、
希賢学の意味を周茂叔の言葉との関連に尋ねよう。

この周茂叔の言は彼の著である『通書』の志学の章の冒頭に見
られる。『通書』には朱子の注解があり、西周の通書解釈の基準
もこれに置かれていたのは間違いない。それ故、希賢学の意も、
この書の本文と朱注に求めるのが自然である。

さて、志学章ではこの語につづき「伊尹顔淵は大賢なり、伊尹
は其の君の堯舜と爲らざるを耻ぢ、一夫も其の所を得ざれば市に
撻たるが若し、顔淵は怒を遷さず、過を貳せず、三月仁に違は
ず、伊尹の志せし所を志し、顔子の學びし所を學ぶ」と学の標準
が立てられ、そしてこの条の朱注に「此れ士は賢を希ふを言ふな
り」とある。士とは、言うまでもなく、庶民とは異なる為政者階
級に属する士大夫であり、賢とは同書の誠幾徳章の朱注に「才徳、
人に過ぐるの稱、此れ誠を思ひ、幾を研きて以て其の徳を成し、
以て之を守る有る者なり」とある。又、同章に聖とは「學問勉強
を待たずして、誠、立たざる無く、幾、明らかならざる無く、

徳、備はらざる無き者なり」と注せられている。そしてこの志学章は「過くれば則ち聖、及ばば則ち賢、及ばざるも則ち令名を失はず」と締めくくられるのである。この大前提として、『通書』はその聖学の章で「聖は學ぶ可きか、曰く、可なり」として、聖人は學んで至り得るとする。従つてここに言う学とは伊尹の如き理想の爲政者としてのあり方と顏淵の如き道德的にほぼ完全な人格を一身に兼ね備へることをまず現実的な目標とし、ひいては聖人に至ることを理想とする学びの学なのである。この故に津田真道も一時フィロソフィを訳して求聖学としたのであった。⁽⁶⁾この場合、希賢学と希哲学との間には本質的な差はない。なぜなら、この両者に於て語義の重点は共に希にあるのであつて、賢と哲との語義の差は賢哲と熟しても用いられるように、さして重くないからである。そして学がこのような目的をもった学びの学として捉えられている時、希賢学あるいは希哲学からの希の字の脱落も亦大きな意味をもたぬ。学という語そのものの中に希は含まれているからである。

これで希賢学の意味は明らかにしたと考える。併し西はフィロソフィア、哲学の背景に横わる、学(sciences)の精神を理解していなかったのではない。それが『百學連環』に見られる「ヒロソヒー」の定義であり、且つ、「生性發蘊」の下敷となり、又西の西洋哲学史についての知識の有力な源泉であつた G. H. Lewes の「The Biographical History of Philosophy」(1857) のピタ

ゴラスの章に、ピタゴラスがフィロソファーと称した意味を説明し「Pythagoras loved wisdom for its own sake. Contemplation was to him the highest exercise of humanity……」と述べ、更にピタゴラスは何らかの智そのものの以外の目的の爲めに智を求めた人々と自らを区別したと明記しているからである。

それ故にこそ、西は明治七年の「知説」という知識論に於て、學術(science and arts)を「事實ヲ一貫ノ眞理ニ歸納シ、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」を學ト云フ、既ニ學ニ因テ眞理瞭然タル時ハ之ヲ活用シテ人間萬般ノ事物ニ便ナラシムルヲ術ト云フ、故ニ學ノ旨趣ハ唯專ラ眞理ヲ講究スルニ在リテ、其眞理ノ人間ニ於ケル利害如何タルヲ論ス可ラサルナリ、術ハ則チ其眞理ノ在ル所ニ隨ヒ、活用シテ吾人ノ爲メニ害ヲ去テ利ニ就キ、失ニ背シテ得ニ向ハシムル者ナリ」(四六一頁)と、又『百學連環』に於て「學には規模(システム)たるものなかるへからず……其規模とは眞理の目的を取り留めて、其より相通して条理立ち、残る所無く明白に知り、一つに纏りしを云ふなり」(三四頁)と定義し得たのである。ところが同時に「生性發蘊」には「哲學テフモ、廣ク言ヘバ、學術ノ一ナレハ」(四七頁)とも言っている。

かくして我々の問題は、(一)、何故に希賢学が、本質的に異なる指帰をもつた哲学と同じものとされたのか、同時に(二)、哲学の学が「學術」の学と同じものとされたのは一体いかなる根拠によつ

てであるかということになる。

二 希賢学と哲学の一致の理由

今迄に見た所では、西はフィロソフィアをその原義より理解したが、ソクラテスへの言及に知られる如く、ソクラテス哲学が徳論であった事（これについては Lewis の哲学史が詳説している）もあり、賢徳を求むる学↓賢人たるための学↓周茂叔の希賢の学と考えたのであらうと推察される。併し真の問題はそうした思考を成り立たしめているものにある。それは希賢学が成立する世界であり、その世界の伝統の中に西が生きて、思考していたからこそ彼の哲学理解も亦この中に於てなされたのである。それではその世界はどういう世界なのであらうか。

希賢学の成立する世界とは、儒教の世界であるのは自明であるが、換言すれば学問的世界である。では学問的世界とはどんな世界であるのだろうか。

西順蔵氏の周濂溪の学を考察された論稿「「教学の世界」と「周濂溪の聖人説」」によれば、この世界を成る（あるいは成す）世界と在る世界とに別けるならば、儒教的世界はその第一前提として一元氣の万物生々の成る世界を考えている。そして「人の世界に主は必然」という事実から、世界の主をたてて、聖人が立教したとする。即ち儒教の聖人は万民生育の立教者であり、万物の「「生を参贊すべく立教する」」のである。それ故「成る世界は主たる

者の規範」そのものの世界、従つて靜止的調和的世界なのである。これが即ち聖人の教の世界であつて、この世界を真に把握するには、この世界に入らねばならず、教を学ぶ者はこれを躬行せねばならぬ。これが「「学問的世界」」であるとされる。

では西周自身はその教をどのように捉えていたのであらうか。我邦に於て「「哲学」」なる語の、公刊された書に用いられた最初である『百一新論』にそれを見ることが出来る。

この書は従来儒学に於て混同されていた法（政）と教との概念を弁別することに主眼が置かれている。ここで西は教を「人ノ人タル道ヲ教フルヲ指シテ云フ」（二三五頁）とし、「同ジク人ノ人タル道ヲ明サレタトハ云フモノノ、釋迦ヤ耶蘇トハ譯ガ違ツテ居ル所デゴザツテ、矢張西洋ノ古デ比較シタラバ希臘ノ古哲シヨクラテス、プラト、アリストテレスナドニコソ比スベク存ズレ」（二四五頁）と儒学と哲学との親近性を指摘し、教の及ぶ範圍を「人間ノ百行ニ涉リ、君臣父子ナド云フ所ハ勿論人間ノ死スル終リニ亘リ、己レ一身ヲ行フニモ又其所處デハナク、禽獸ヨリ草木土石ノ無情ナ物ニ處スルニモ又裏ノ極々ノ洞底マデモ至ラザルハナク關涉シナイ」ハゴザラヌ」（二六五頁）と述べている。周濂溪の所謂「誠は五常の本、百行の源」である。そしてこの法と教との共有する目的を「其ノ歸スル處ノ一致ノ目的ト申スハ、洋語デハルモニート申ス」としている。

では哲学と教との關係はどのように考えられているのであらう

か。

西は理の分析から始める。この世界には二つの理、即ち物理と心理があり、物理とは「アプリオリト云ツテ先天ノ理」即ち「天然自然ノ理ニシテ……何デモ箇デモ此性ヲ備ヘ此理ニ外ナルコトハ出来ズ、假初ニモ此理ニ戻ルコトハ……出来ナイ」(二七七頁)もので、「心理ハアポステリオリト云ツテ後天ノ理デ、……唯人間上バカリニ行ハレル理デ、人間デナクテハ此理ヲ會スルコト能ハズ……是レニ違ハント欲スレバ違フコトモ戻ルコトモ出来ル」(同頁)ものではあるが、「後天ナガラモ、天デ」「動カスコトガデキヌ」という。それは人間に備わる「同一ノ性」中庸に所謂「性ニ率フ之ヲ道ト云フ」の性に基いているとし、例えて「好悪」の情の普遍性にあらわれていると云う。そして「法ヤ教ト云フモノハ皆此心理上ノモノデゴザルカラ、人ノ性情ヲ本トシテ説キ、物理ノ事ニハ少シモ關係ゴザラヌ」(二八八頁)であるが、それは教の「行門」(実践面)であって、理論面たる「觀門」にては「人間モ天地間ノ一物デゴザレバ、物理ヲ參考致サナクテハナラヌデゴザル」、その上に「心理ニ徴シ天道人道ヲ論明シテ、兼テ教ノ方法ヲ立ツルヲヒロソヒ」譯シテ哲學ト名ケ……今百教ハ一致ナリト題目ヲ設ケテ、教ノコトヲ論ズルモ種類ヲ論シタラバ此哲學ノ一種トモ云フベクシテ」と哲學を定義する。

かく観れば、人道たる教は哲學の一部となり、教の目的たる「ハルモニ」は当然、この哲學の目的の中に入り来ることにな

る。そして哲學によって百教の一致を論明しようとする志向は、先に述べた「生性發蘊」に於ける「統一の觀は哲學なり」という定義につながってゆくのである。

では何故に哲學が統一の觀であるべきなのであろうか。それには「歐羅巴、當今學問ノ情狀ハ、教門ハ教門ト抗衡シ、哲學ハ哲學ト對壘シ、又教門ト哲學トハ互ニ相戰爭シテ……總テ混亂紛拏……然ニ又物理ノ諸學科ニ於テモ……心理上ノ學科ニ比スレハ甚勝レリト雖モ、然并未タ此諸科ヲ一貫セル、哲學ハ有ラサルナリ」(四五頁)という現状認識があつたことは確かであるが、より根本的な理由は「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、又學術上ニ、眞ノ障礙ヲ生スルコトナリ、如何トナレハ、統一ノ觀ナクシテハ、之ヲ今日人間ニ、施ス可ラサレハ也」(同頁)という認識にあつたのである。つまり西周にとつては哲學は、希賢學の伝統をつぎ、この人間世界という規範の世界に統一の主たる觀を立て、ハルモニを打ち建てるという理念をもつた學であつた。西の哲學に託したこの理念は、明治十五年の「尚白劄記」に於て、「凡ソ百科の學術に於ては統一の觀有る事緊要たる可し、學術上に於て統一の觀立ては人間の事業も緒に就き、社會の秩序も自ら定まるに至る可し、誠に人間各自の事業も緒に就きて社會の秩序も定まり、苟も紊亂する事無れば其結果は即ち康寧なる可し、是に努力(勉勵)の一元を加ふれば其結果は家國天下の富強をそし、此康寧と富強との二

元流行して、所謂生を養ひ死を喪して人皆照々として壽考の域に
隣るは即ち福祉にして、福祉は人道の極功なり」と表明せられ、
つづいて「故に福祉の極功に達せんと欲すれば先百科の學術に於
て統一の觀を立て、各自に其精微の極に臻る事より始まるなり、
是學者分上の事業なり、其以上は作業者の事業にて學者の事には
非らず、然るに……統一の觀を立つると學術の精微を極むるとは、
……一人の能く兼ね得る所に非らず、故に統一の觀を立つるは哲
學家の論究す可き所と爲、學術の精微を究むるは各科の學術を專
攻する者に存する也」(一六六頁)と哲學者の仕事を規定したの
である。

以上は西周の、哲學に託した理念よりの、希賢學が哲學と同一
視されるに至った理由の考察であるが、併し彼は前稿に述べた如
く、理の人でもあった。彼にとって儒學と哲學の一致は、哲學そ
れ自体の内に根拠をもっていたのである。

「譯利學說」の先の定義に於て、哲學の本源が、性理學とされて
いるが、元來性理學とは朱子學の別称である。にもかかわらず西
が英語のサイコロジの訳に同じ名称をあてたのには理由がなけ
ればならぬ。彼はこの語に注をつけて、「性理學ハ英語サイコロジ
佛語プシコロジ共ニ希臘ノプシケー魂并ニ心ノ義、ロジ論ノ
義ヨリ來ル者ナリ、只之ヲ東洲ノ性理ノ字に比スレハ彼ハ專ラ靈
魂ノ體ヲ論シ是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」(三十頁)としている。即ち性理學とは西

にとつて、已に述べた、人間に同一に備わる心性の理を尋ねる學
であつたのである。そして西は「從來儒哲ノ學ニ於テ、性理ヲ以
テ一大要部」(四十頁)となすとする。その理由は、「一兒子ノ智
識ノ、日ニ月ニ發クルニ、微シテモ、只管ニ見ル物、聞ク物ヨリ、
知見ヲ開キ、稍長スルニ非レハ、己レニ反求考索スルハ、ナキ
ナルガ、自然ノ常理」であるとして、この人間の精神の發達と
同じ過程を、彼我の思想の展開のうちに認めるのである。即ち、
「儒學哲學ノ進歩」ハ「堯舜以來、觀察上ノ彼觀 (objective con-
templation) の訳」ヨリ見解ヲ立テタルヲ、孔子ニ至リ、一變シテ
仁智ノ說ニ轉シ、阿列斯ヨリ僞學家ノ諸人ニ至ルマテ、天理ノ
觀察ヲ以テ、主トセルヲ、所哥羅垓斯ニ至リ、一轉シテ、心裏
ヨリ工夫ヲ起シケリ」(三九頁)と東西の思想が同じ發展經過をた
どつていると見るのである。西にとつて、この一致は偶然のもの
ではなく、「彼ヲ知ルノ主ナル己レ、己レノ主ナル心口、心口ノ主
ナル性理ヨリ、見解ヲ立ルヲ、自然ノ理法ト見エ」(三八頁)、そ
れ故、「儒學ニマレ、哲學ニマレ、始メハ天道ヨリ、見解ヲ立テ
タルヲ、到底性理ニ歸着セサルヲ、得サル所」(四十頁)という
必然の理であつたのである。そして儒學に於て、この心性の理を
「其ノ學ノ一大要旨」(二九頁)としたのは、程朱の學、即ち朱子
學であつたというわけである。彼の哲學上の諸論究がいかに朱子
學の用語の助けにより行われていたかは枚挙に暇がないが、その
理由はここにあつた。

さて一方、哲学についても亦「デカルト、スピノザ等ノ諸人ハ意識上ニ就テ、所謂神ナル者ヲ體認セムトノ見解ナルヲ、ロック、ライブニット以下ハ、觀念内外ノ論ニ入りタリ」(四〇頁)と述べるが如く、西の考えでは性の理を究めようとする学という意味で、儒・哲は一致し、「哲學は百學の學」とされたのである。

これで第一の、希賢學がいかにして哲學と同一視されたのかという問題は明らかにし得たと信ずる。それでは第二の「哲學の學と學術の學が同じものとされたのは何故か」という問題はどうかえられるべきであろうか。

三 哲學と學術に於ける學の概念の一致の根拠

已にみた西の學術の定義は正しく現在の我々のそれでもある。

この定義に於て未だ明らかでないのは、真理の意味である。それ故、我々の問題解決はこの真理の意味を探るところから始じまる。

同じ「知説」に於て西は「眞理ナル者ハ我得テ事タニシテ之ヲ知ラズト雖_レ、我亦先天ヨリ之ヲ知ル者アリ、曰ク眞理ハ一物一事ニシテ必ス一ナルヲ知ル、吾人一ヲ兩斷スレハ必ス二トナルヲ知ル……是數理ニ就テ言フト雖_レ、之ヲ衆理ニ徵シテ眞理ノ必ス一ニシテニナキハ、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、^{インニテグレンヲ}究ト云フ(四五九頁)と定義する。又、『百學連環』の総論では「萬物皆其眞理有り。故に此眞理を求むるか爲めに物に就て講究し、師に就て見聞し、心

に信して動すへからざる、是其眞理にして、是を講究見聞することとは是皆學なり」(旧二六頁)とも言っている。

さて已に見たように、哲學の第一の爲すべきところは、「百科の學術に於て統一の觀を立て」ることであつた。それは百科の學術を対象にして、各々の眞理を探り、それに次序を与へ体系化するという手續を行うことなのである。そして正しくこの点に於て、哲學は學(サイエンス)と一致するのである。とすれば問題は更に進んで、果して万物に各々其の眞理があるのであるかということになる。それは即ち、理とは何であるかという点に帰着する。

西は先の「尙白劉記」に於て、この理の意味を考え、更に明治二十二年發表の「理の字の説」に於て理について最終的な考察をしている。「蓋し理といふ者は虚體にして、其氣稟性質の一定するに従て其事物に應ずる際に現はるる所の關係にして、唯人心の其關係を察するものに於てのみ觀る可き者とす、凡そ萬事萬物苟も兩性相對すれば其際に理生ぜざること莫し」(六〇〇頁)。又「尙白劉記」では「苟も其物たる二つ有る以上は其際に必理無き事能はず、唯吾人之を究め得ざる所有るのみ、所謂理外の理と云ふ者は常理を以て論す可らざる者たるに外ならず、然れども現象有るか若くは作用有れば必之を生し、之を起すの源由有らざる事無し、又理は然なりと雖へども事實に合はすと云ふも、吾人未其實に合する丈の精密な理を發見し得ざるか故也、苟も一旦之を發見

し得れば其理必ず其事實に適合す可し」(二七頁)と一物一真理の存在を説いている。

このようにして西周の思惟の世界に於ては、儒学、特に朱子学と哲学とは一致し、その哲学は、各科学間の理を対象とする点に於て、諸学が個々の物理、あるひは心理を対象として真理を究めるのと異なるだけで、その手続きに於て同じ学であつたのである。

四 結 語

以上のように観てみると、西周自身の哲学活動は、何よりも人間世界にハルモニ―を齎らし、人道の極功を致すという理念に導かれていたと言ひ得る。その意味に於てはフィロソフィーの本質を誤解していたと言つて好いであらう。そしてその事は、西の哲学を真理そのものの爲めにする学でもあらしめなかつたのである。併しながら、西周をしてこうした目的を哲学に置かしめ、そのようなものとして哲学活動をせしめたのは、単に彼が儒学的伝統の中に居り、且つ常に藩、幕府、明治政府という公的な場に活動していた為めだけであらうか。否、それだけのことではないように思われる。

(10)
西順蔵氏に従うと、この世界を在る世界と成る世界とに分ければ、西洋の学の世界は「在る世界」を基盤にした世界、より正確に言えば「観るといふ働きに成る世界」であり、「観るといふ働

きの規範は成す世界の規範と全く別物ではないが、成すは時空一であるに観は時がない、成すは理事一であるに観は二であるという違いがある。「つまり観られた、在る世界は実の世界ではなく思想界裡の世界」であり、「この世界を一貫するものは思惟の法則である」ところで儒教的世界は成す(あるいは成る)世界であつた。そして我々人間の世界が、人間の行為の中に成つて行く世界であることは一つの真実である。中国の諸思想家は、伝統的なその現実の人間世界への関心から、これを広い意味での道の学へと構成し、把握した。そして儒学も亦その一つの有力な思想であつたのである。西周は真理、換言すれば実理を尊び、それに生きた人であつた。彼が儒学的に哲学を把握したのは、勿論その伝統の裡に生きていたからではあるが、同時に少くとも、儒学的世界観の基盤にある、この行為する人間の成り行く世界の把握を真理として認めていたからであらうと思われ⁽¹¹⁾。さればこそ『百學連環』の中に「文章たるものは道、即ち學術に大に關係するものなれば……」(旧十七頁、傍点筆者)という言葉も看られるのである。

ひるがえつて、現代の我々の、西周の思索活動からひきついた課題は、この世界が果して「在る世界」なのか、それとも「成る世界」なのか、更に少くとも人間の世界が成る世界であるなれば、そうしたものとして世界を把握した儒学、中でもそれを最も理論的に追求した朱子学を、我々の目で再検討することではあるまい

か。

- (1) 『東京大学教養学部紀要比較文化研究』第十二輯（昭和四十七年九月十一日）所収
 - (2) 同紀要、二八二頁を見られたい。
 - (3) 『西周全集』（宗高書房、昭和三十五年）以後、特にことわらぬ限り、本文中の頁は巻一のものである。
 - (4) 『西周全集』第一巻（日本評論社、昭和二十年）、一四六頁。以後本文中に旧と略記してページを示す。
 - (5) 西周の言語・国語学関係の諸論稿を見れば明らかである。
 - (6) 『天外獨語』（『明治文学全集』、筑摩書房、昭和四十二年、一一三頁）
 - (7) 氏の『中国思想論集』、筑摩書房、昭和四十四年所収。
 - (8) 『通書』誠下章。
 - (9) この例証も恐らく『大学章句』伝第六章によっているのであろう。
 - (10) 西順蔵氏の前掲書、一七七頁。
 - (11) 彼の他の哲学関係の論稿を觀れば、朱子学的な概念がいかに検討し直されているかが明らかである。
- （ゆかわ・たかひろ、比較哲学論、電気通信大学講師）