

西周『人世三宝説』について

後藤愛司

Regarding *Zinsei-sampou-setsu* (On Three Treasures in Human Life)

Aiji Goto

Summary

Zinsei-sampou-setsu that Nishi-Amane published in Meiroku-Magazine (no. 38-42, 1875) is a paper concerning his ethical theory. Generally, it is said that Nishi's ethical theory is based on European utilitarianism, i.e., Nishi's "Sampou" ["three treasures" - health, wisdom and wealth] are regarded as "the greatest good or greatest happiness" in Bentham's principle.

However it is possible to think that he attempted to establish "the new Confucian ethical theory" [the theory of Confucian democracy] by reforming Confucianism or criticizing Neo-Confucianism. I think that his theory had the possibility of becoming one of the fundamental principles of modern civil society in Japan.

In this paper, by analyzing Nishi's descriptions and the Confucian concepts that he used, I want to clarify his ethical thoughts and his design for modern society.

Received Oct. 30, 1999

Key words: Nishi-Amane, *Zinsei-sampou-setsu*, Confucianism, ethical theory,

第1 はじめに

『人世三宝説』は、西周が彼の道徳哲学を説いたもので、明治8年、「明六雑誌」誌上において発表された。

この論文において展開される倫理学の構想は、西欧の哲学思想史上からみれば、功利主義思想の紹介およびその日本的咀嚼の跡を示すものであろう。つまり西の倫理学は、一面からみれば、19世紀の功利主義そのものであると考えられる。行為の目的を「最大多数の最大幸福」に求め、幸福を人間の日常生活に於ける現実的快樂と考え、その内実を「三宝」と一致させる。つまり「三宝イコール幸福」論である。

しかし、これを幕末期から続く日本の儒教的倫理思想・社会思想の近代的展開としてみると、ここに描かれた思想の意味は以外に大きいと思われる。西の構想は、儒教的倫理学を解体すると同時に、近代社会の倫理として再構成し、それを西欧哲学の枠組みの中に移し替えたものであるとも考えられるのである。日本の社会は、明治時代に、近代化を曲がりなりにも達成した。しかし西欧のキリスト教や社会契約論思想は知識人層以外には根付かなかった。日本の近代化は、儒教的な発想と社会的意識を残したまま達成されたのである。しかも現代に至るまで内在的な儒教批判はほとんどなされていない。(内在的批判については『西周「百一新論」における儒教批判』第3章を参照)¹⁾

儒教倫理は、大正時代の中流庶民生活の変化と第二次大戦後のアメリカ文化の導入によって、今日では、表面上消失したように見える。しかし本当にすべてが消え去ってしまったのだろうか。儒教思想のなかに「現在も生きているもの」があるとすればそれは何だろうか。

私見によれば、西の構想の思想的生命はまだ終わっていない。そう考えないまでも、少なくとも彼の独創性は正しく評価すべきであろう。特に儒教の近代化の可能性を探る思想としては他に追随したものがないように思われる。

本論文では、西の倫理学の構造を明らかにするとともに、儒教思想が、西の体系の中でどのように組み替えられたかを明らかにしたい。

第2 『人世三宝説』の成立基盤

1. 西は『人世三宝説』冒頭で、近代西欧の倫理学史を背景にして、Comteの実理学(実証主義)およびBentham, Millの利学(功利主義)が「近時道德論上の一大変革」であると述べ、利学の大旨は「人の斯世に処する一大目的は最大福祉と見えたり」とする。

西はこの「最大福祉」most great happinessの妥当性については論じない。西は言う。「是縦ひ至当を得ざるも大家の確論たれば後生晩進の遽かに喙を容るべきに非ず。」つまり西は功利主義理論の根拠・妥当性の問題はMillの問題だとして、慎重に彼の扱う問題圏から排除するのである。西の議論の眼目は、功利主義を前提して、最大福祉を実現する「方略媒价」つまり「方法」である。

「而して今茲に論ずる旨趣は此一般福祉general happinessを人間第一最大の眼目と立て此に達するの方略を論ぜむと欲す、是即ち人世三宝説の由て起る所なり。故に三宝は人世の最上極処の眼目に非ずして其最上極処の一般福祉と云う眼目を達せむと欲する方略媒价にして之を第二等の眼目と謂ふも可なるべし。」(一)

西は、最大福祉を倫理の究極目的とする功利主義理論の原理の問題から、一步退いた立場において、「三宝」を第二眼目とし、自己の立場を、「…然ども此三宝説は余が管見固より胸臆に

西周『人世三宝説』について

取るの説にて西哲諸家の説を継述するの望みあるに非ず」と規定する。西倫理学は形式的には功利主義との接点をもっているが、西欧の功利主義理論そのものを受け継ぐものではない。西の「三宝説」の本来の根拠は何か。

2. 「三宝」とは健康(マメ)、知識(チェ)、富有(トミ)のことであり、西は「此三つの者を宝とし、之を貴び之を重んじ之を欲し之を希ひ之を求むるを以て所謂最大福祉を達するの方略とする」立場をとる。このとき三宝は旧道徳「溫柔敦厚恭謙揖讓寡欲無欲等の諸徳」と対比される。西は三宝を尊重する根拠を以下のように述べる。

「余以謂へらく人の世に処る此三つの眼目を達するは即ち天の斯人に賦与する所にして吾人天より享る所の最大康福の基本たれば之を求め之を全うすること理の自然にして以て天授を暴殄せざる所なり。」(一)

また、この健康を「天に対する第一義」、知識を「天に対する第二義」、富有を求めるを「天に対する第三義」と呼び、「而して苟も此大本に反すれば天殃の降る踵を回らずに暇あらず。是即ち天律天の理法にして個々人々苟も斯に於て天命を畏れ日夕に戒愼恐懼せざる可らざる者なり」と述べる。

三宝は「天の賦与するところ」「天授」である。三宝を求めるは「天律、天の理法」である。「天」という概念が三宝を根拠づけているのである。

3. 「天」は「天子に天命を与える普遍的・超越的存在」の名として古代中国で成立し、その後の中国思想、特に儒教に於ける最重要概念であった。しかし、その意味は一義的ではない。それぞれの思想家によって、あるいは、時代によって、国によって、多様な内容を表す言葉として変遷してきた歴史がある。西の「天」概念を確定する前提として、「天」の多様な意味を概観するため、手近な百科事典(小学館スーパーニッポニカ)の「天」の項目の記述から、西に関連しそうな事項を抜き出してみると以下ようになる。

- | | |
|-----------------|--------------------------------|
| ①孔子・孟子 | 宇宙の理法、道徳の根源 |
| ②荘子 | 万物の中に働く不可知な力 |
| ③墨家の一部 | 意志を持つ人格神 |
| ④荀子 | 純粋な自然現象 |
| ⑤王充・柳宗元・劉禹錫・王安石 | 単なる自然 |
| ⑥朱子 | 天は理である |
| ⑦日本の中世近世 | 儒仏道一致論に神道およびキリシタンが加わり、これら諸思想の一 |

致点としての「天」および「天道」の思想

西は本来儒家であったから、儒学の伝統、特に朱子学的概念⑥を継承していたと考えるのが一見妥当に見える。しかしオランダ留学から持ち帰った実証主義的科学的思考法の側面との整合性を考えれば④⑤概念が、あるいは西欧思想やキリスト教との整合性では③に近いかもしれない。もちろんGodを天と翻訳した可能性も残る。

この問題に筋道を見出すための手がかりとして、西が、『人世三宝説』に取りかかる前に発表した『教門論』の天概念を検討したい。

4. 『教門論』の第六篇は、西の個人的宗教観を述べた章である。西は自己の選ぶところの宗教について「ただ真なるものを選ぶ」「あるいは真に近しとするものを選ぶ」と述べ、「われの平素己を行い身を律するの大本」つまり自己の道徳的判断および行為の根拠を「これわが性なり」とする。しかし、もしこの「性」に従って行動すること自体を行為の根拠におくならば、悪人が悪をなすのもその「性」に従って悪をなすのであるから、悪を非難する事ができなくなる。そこで「性」の根拠として天が要請される。

「わが性は天賦なり。天賦は万人これを同うす。ここをもて彼（不義をなすもの）すでに天賦に悖戻す。ゆえに我得てこれを怒り、我得てこれを刑す。古人云う、道の本原、天に出て易うべからず。その実体はすでに具わりて離るべからずと。」

「性」は天賦であることによって道徳的規範が成立するのである。各人の「性」における価値判断が妥当性を持つためには、「性」そのものが普遍的である必要が生ずる。「天」という概念が要請される理由である。もちろんこの議論は儒教内部にあっては「性善説対性悪説」という論争を性善説優位に解決していく論拠ともなっている。従って性善の普遍的根拠を天に求める理論そのものには独創性はない。

同時に、西はこの議論の中で人間の身体の問題に触れ、身体もまた天賦であるとする。人間の道徳的判断行為および身体拘束性の両者の原理として「天」を持ち出すのである。私はこの議論そのものに哲学的な重要性があるとは思わない。西洋形而上学における常套的発想だからである。しかしながら、西の議論は西洋哲学の水準で行われているわけではない。彼は、天の普遍性を「君父」という概念と対立させるために、「天」を持ち出しているのである。たとえば次の文を見てみよう。

「曰く、いわゆる性なるもの、誰かこれを造り、誰かこれを成す。汝が君汝を養う、ゆえに汝が君これを造るか。汝が父汝を生む、すなわち汝が父これを成すか。曰く、これ君

西周『人世三宝説』について

父の造る能わざるところ、われ自然にしてこれを有す。」

「知らず、この形体骸軀は、はたして父の生むところにして君の養うところか。(中略)父の汝を造る、なんぞ醜美を撰ぶことを得ざる。君の汝を養う、何ぞ万民貧富を均うしてこれを養わざる。」

君臣の義、父子の親は儒教における倫理説の根本を成す「五倫」のうちの二つである。特に君臣は「忠義」に連なり、父子は「孝」と結びつくので、ともに人間の上下関係を規定する倫理である。封建的身分秩序の原理としての確立した儒教は、忠孝を基底とする。たとえば、『中庸』においては、君臣関係は「五倫」の第一である。西は、道德行為の原理を媒介概念としての五倫を飛び越えて、さらに上位の「天」という超越的概念に求めることによって、儒教を封建的身分秩序意識の原理から解放し、近代的な人間観へ変革することをねらっているのではないだろうか。

5. では西の「天」概念はどのようなものであろうか。最初に『教門論』における論述をみてみよう。

第一に、西にとって、天は「日月星宿」ではない。

「日月星宿は物なり。すべてこれらを指して天と謂わば、天あに意ありと謂わんや。もし意なくば、いづくんぞ汝の性と形骸とを賦するを得んや。」

つまり天は自然物ではない。天を自然概念と捉えることはできない。

また天には意志がある。天に意志があることは儒教において天命なる概念が存在する以上もともと自明なこととされていた。しかし朱子学では「天命之性と謂う」「性は理である」の理論から「天理」は天概念から区別されない。西は、天の超越性を意志あるものという観点を強調することで主張している。この点で、西の主張は西欧哲学に於ける神の概念と一致することになる。

第二に、西は「天即理」という朱子学的論理が誤りであることを次のように論ずる。

「宋儒すでに天理、人欲と云う。これ天理の字、理に冠するに天の字をもってするは何ぞ。曰く、今、単に理と云えば、とくに善なるものを指す。畢竟すなわち天理なり。曰く、善し。しからばすなわち、今、天は即ち理なりと云うは、はたして何の解ぞ。もし天と理を同一なりとすれば、天はすなわち理なりと云い、理はすなわち天なりと云うも同じきか。曰く、同じ。曰く、同じきときは天はすなわち理なりと云うは、理はすなわち理なりと云うも同じきか。しかして天理の字は理理と云うに同じきか。けだし天とは理の由て出ると

ころを指すものにして、天と理と同一たるにあらず。」

西は以上のような儒教的概念の批判を通して、「天即理」「性即理」という朱子学的概念構成を解体する。この手法は『百一新論』の方法を受け継いだものである。

西は上の記述に続けて「天」を国王に「理」を詔勅・法令にたとえ、その区別するべきを述べ、天概念が神の概念に通ずる論拠を以下のように論ずる。

「…（天は）帝と云い、人間の帝に嫌いあるをもってこれを上帝と云い、しかししてその功德の不測、不可思議なるをもって、これを神と云う。ゆえに天理は神理にして、吾人の性霊・形体ことごとく神の賦与するところとし、その詔勅・誥命は吾人の心裏に銘するところにして、一念の微も教誡を垂示せざることなし。」

西の「天」概念は、儒教的天概念の系譜の中では、朱子学の批判的展開を示すものとして位置づけられるであろう。しかし同時に西欧形而上学に於ける「神」概念にも重なり合うように意味づけされている。

6. 『人世三宝説』に戻ろう。「三宝」は「天の賦与するところ」「天授」であって、「三宝」を求めるは「天律」、「天の理法」である。この「理」という観念については、『人世三宝説』に先立つ『百一新論』において論じられた、「物理・心理の区別」という西の哲学の中心概念が関与してくる。つまり「三宝の貴重」は「天理」であるが、これは「物理」か「心理」かという問題が生ずるのである。答えは「三宝」は「心理」であるが限りなく「物理」に近いものであるとするのである。西は次のように述べる。

「今夫物理上の事の如き人孰か之を軽蔑するを得む、白刃を蹈み砒霜を飲むが如き人亦孰か甘んじて之を犯さむ。然るに心理に至ては人或は之を忽がせにす。然りと謂ども人苟も此三大宝を軽視すれば其禍亦踵て至る、かの従来伝ふる所の道德の条規恭敬温厚無欲寡欲等の条規の如き少しく之を犯す未だ其禍俄にして至るを見ず。然り而て三宝を軽視すれば其報直ちに來る豈戒懼せざるを得むや。」（一）

第一義「健康」は人間が自然的存在である限り当然であり、物理に最も深く関与する宝である。

第二義「知識」の貴重は西欧哲学の起源からして、明らかである。知識を愛すること、すなわち哲学する事は人間の人間たる所以にして、人間の本質を構成する。しかし、西はこの知識の尊重を儒教的理念に関与するものとして「古より聖賢学を勧め謙虚を努め誘掖奨導余力を遣

西周『人世三宝説』について

さざる者蓋し斯に在り」という。

第三義「富有」は勤勉・労働のすすめであり、これについても「古より聖賢亦言屢々此に及べり」と儒教的伝統の中で位置づける。

以上のように「天律」としての「三宝」は一方では西欧の哲学的伝統とくに唯物論的、自然主義的把握から捉えられているが、同時に、儒教的思想と無縁ではない。「天」および「三宝」は儒教の枠組みでも、西欧哲学の枠組みでも理解可能な概念なのである。では西の「三宝」論はなにを目指しているのか。西の言を次に引用する。

「然るに是道德論中、個々人々己を行ふの要にして人に接するの要即ち我が同生同人(fellow creature)と相交はるの道并に推して以て人を治むる要即ち同生同人の依託を受けて公けに其事に任ずるの道此三宝を貴重するの外に出ること莫し。是將に後論に於て之を述べむとす。」(一)

ここに述べられているのはこの『人世三宝論』のプログラムである。同生同人と相交わるの道から人を治むる要まで、即ち近代社会の原理から近代政治のあり方と目的までを三宝の貴重という立場から論じようというのである。これが『人世三宝論』の第2篇から第6篇までの内容をなす。

第3 人世三宝論の内容

1. ここで『人世三宝説』第2篇から第6篇までの内容を簡条書きで祖述する。それぞれの内容について詳細に分析することはしない。ここでは西の構想全体を一目瞭然たらしめることのみが目的である。(なお、簡条書きに番号を振ったが最初の数字は三宝論の何篇であるかを表す。)

- 1 個々人々の道德原理は三宝の貴重である。
- 2 個々人々の道德原理を基礎として、同生同人(fellow creature)との交わりの道が成立する。
 - 2.1 同生同人との交わりの例規(rule)は他人の三宝の貴重である。
 - 2.1.1 同生同人との交わりには彼我の別があるので次序が生ずる。
 - 2.1.1.1 次序の第一は消極の三綱である。

「人の健康を害する勿れ人の知識を害する勿れ人の富有を害する勿れ」

 - 2.1.1.1.1 この三綱が法律の源をなす。
 - 2.1.1.1.2 法律的に言えば、ここに権利(right)義務(obligation)の概念が成立する。
 - 2.1.1.2 次序の第二は積極の三綱である。

「(人の三宝を害する勿れ、) 而して、進達すべくば之を進達せよ。」

- 2.1.1.2.1 この三綱が道義(moral obligation)の源をなす。
- 3 同生同人の交わりの道たちて、政府を論ずる前に、「人間社交の生(social life)相生養するの道」がある。
 - 3.1 人間社交の道は三宝を貴重する事によって成る。
 - 3.1.1 人間社交の道は文明の進歩とともに変わる。
 - 3.1.1.1 三宝の貴重に基づいて、分業の法・学問の法・専門の法が成り立つ。
 - 3.2 人間社交において、三宝は皆同一にして、軽重の差はない。
 - 3.2.1 三宝の道徳学に於ける社交の例規として次の二大元理が成立する。
 - 3.2.1.1 「人の三宝は貴賤上下の別なく其貴重たる同一なり。」…(平等・エガリテー)
 - 3.2.1.2 「苟も三宝を戕害すること無れば人の百行自主自在たり。」…(自由・リブルテー)
 - 4 「社交たてば社交を維持するの道理(principle)無きを得ず。既に社交を維持するの道理あれば之を表言するの例規無きを得ざるなり。」
 - 4.1 例規には相矛盾する二つの立場がある。
 - 4.1.1 第一の例規は「人は人のために生活すべし」Man lives for others であり、これは基督教の法格(scheme)であり、墨子兼愛の説に同じ。
 - 4.1.2 第二の例規は「人々自己の三宝を貴重して勉めて之を進達すべし」であり、楊子為我の説に同じ。
 - 4.2 矛盾する二つの例規の執れに従うかを決するためには、事実(fact)と自己の体験(experience)とに徴して其の真理にかなう者を取るべきである。
 - 4.2.1 「人間社交の道は人々宜しく公益(public interest)を目的とすべし此一句にて為我兼愛の両極を化して一公益に帰するなり。」
 - 4.2.1.1 「私利を合する者公益なり、猶一層明かに言はば、曰く公益は私利の総数(aggregate)なり。」
- 5 人を治むるの要道は三宝を貴重する事にある。
 - 5.1 政府は天下国家と区別され、政府なるものの性質は「人間社交中の会社の一種」である。
 - 5.1.1 「政府と云う会社の目的は三宝を兼て之を保護するの目的を達するために設ける。」
 - 5.1.2 「政府という会社は他の会社をも管轄するの権利を有す。」
 - 5.1.3 「三宝説は政体に関渉することなし。」
 - 5.1.3.1 君主専制、共和政治、豪族政治の別は社交開発の度に準じたものであるから、三宝保護に至便至利なるを主とすべきである。
 - 5.1.3.2 国憲および三権分割論も「専擅を制するの一術にして道徳上に関することにあらず。」
 - 5.2 「政府」の本体上少くべからざるの性質は事務分掌である。
 - 5.2.1 その第一項は「政府は其会社全列に対する内部合法上の義務なり。」
 - 5.2.1.1 内部合法上の義務には「綜紀(戸籍)風憲(警部)衛生(警部の一種)民法裁判刑法

西周『人世三宝説』について

裁判等」がある。

5.2.2 第二項は「政府は其会社全列に対する外部合法上の義務なり。」

5.2.2.1 外部合法上の義務には「外交（外務）兵備（海陸軍）」がある。

5.2.3 第三項は「政府自己の三宝保存に属する事務なり。」

5.2.4 第四項は「政府の合法上の責分に非ずして、其道德上の義務即ち道義なり。」

5.2.4.1 政府の道德上の義務には「勸農勸工教育互市貨政」がある。

5.2.4.2 「此第四項の事務は三宝保護という責分に非ずして直ちに三宝の根本を堅固にして之をして発達せしむるの事業」である。

6 第三項「政府自己の三宝を保存するの努め」は第一項第二項を達するための方略であるが、第一先務の着手方略である。

6.1 第三項の事務は三項に分かれる。

6.1.1 第一「官職の簡素化」これは三宝の一つ「健康」にあたる。

6.1.2 第二「官吏登用人選の公平化」これは「知恵」にあたる。

6.1.3 第三「政府財政の健全化」これは「富有」にあたる。

2. 以上に述べた道德論、社会生活論および政府論は『人世三宝説』の意図するものが何であったかを明らかにしているように思われる。

西は「三宝」の論理から、西欧の近代政治システムと同様のシステムが成立しうることを証明したのである。もちろん西欧の論理そのものではないが、西欧近代社会の成立に於ける基本概念としての「自由」「平等」「人権」「公共の福祉」等の理念は三宝の道德学の中に位置づけられている。特に政府の責任について、あるいは政府の義務についての論述は、所謂「上からの近代化」を押し進める明治政府の方針を念頭に置けば、現実性のある見事な「あるべき政治体制」の原理的考察になっている。今日の私たちはロックやルソーの社会契約説を念頭に置いて近代社会の原理を考察することが多い。しかし、社会契約説は孤立した「自由で平等な個人」を原理として構成されたものである。キリスト教的人間観とは無縁の儒教的仏教的文化を背景として発展し、個人主義の理念がほとんど存在していない極東の小国が、実現可能な近代社会を模索するとき、これは見事なプランの一つであると評価しないわけにはいかないだろう。

第4 儒教倫理の解体と再構成

1. 西は政府論に続いて、第7篇、第8篇において「彝倫学」という概念を提示する。彝倫とは人として常に守るべき道を意味する言葉である。『人世三宝説』において、西は「道德」「倫理」「彝倫」の三つの概念を用いているがそれぞれ意味が異なる。

まず「道德」であるが、これは一番広い意味での「倫理学」を意味している。西の「道德論」という言葉は、個人の行動原理から社会的存在としての人間の在り方、政体のあるべき姿、政

治の本質論までを含んでいる。人間の実践活動の全領域の原理的考察を意味しているようである。丁度Hegelが「法の哲学」に於いて、哲学大系の客観的精神の部門を「抽象法」「道德」「倫理」の三部門に分ち、倫理部門の中で家族・市民社会、国家を含めて論じたのに似ている。

「彝倫学」はこの「道德」の中で原理的問題を論ずる領域である。道德律の根拠、社会的存在としての人間の基本的な行動原理はこの彝倫学において論じられる主題である。哲学の一領域としての、一般的な意味での倫理学がこれにあたると思われる。西はこの「彝倫学」を二つに分け「綱常」と「倫理」に分ける。

2. 西が「綱常」と呼ぶ領域は「天を愛し天を敬し天を畏るる」ことである。三宝の根拠としての「天」概念と道德の関係について西は次のように述べている。

「余既に第一編に於て三宝の天授たるを論じ又之を貴重するは人の天性たるを論じたり。是乃ち此天なる者を奉じて此道德の源を起す由縁にして天を愛し天を敬し天を畏る、は此道学の第一義にして凡そ人生万般の事其源を爰に取らざることなし。故に人の天に対するは道德上の第一義にして之を名けて綱常と云ふ。」(七)

西に於ける「天」概念の詳細は既に分析したが、明確な結論は出てこない。私たちはこの概念が儒教思想の根底につながると同時に、西欧哲学に於ける神の概念につながる側面があることの確認に留まる外ない。何故ならば、西はこの問題について論究を放棄しているからである。

「然ども是無形理学の主論たれば今深く推究せずして他日の論題に譲るべしと雖ども爰に其梗概を示すは人をして倫理の頭脳を知らしめんと欲するのみ。」(七)

無形理学とはおそらく metaphysics(形而上学)の翻訳語であろう。西は実証主義を信奉する者として形而上学的議論に深入りすることで自己の学問的立場を曖昧にしたくなかったのであろう。ただ、西は倫理学を実証主義的方法で基礎づけることは究極的に不可能であると考えていたことは間違いない。それは教門論に於いて自己の宗教的確信を語った際、「天」に対する崇敬を述べていたことからわかる。又この引用文に於いて、綱常が倫理の頭脳(中枢、根本原理)であると述べている点からも、推定できる。

これを儒教的伝統の中に於いて考えてみると、孔子・孟子以来、道德の根源を天に求める思想は一貫して存在している。しかし天の超越性についての議論は儒学思想史に於いては中心に位置しない。その理由は儒学には天と人とを媒介する「聖人」という概念が重視されたからである。聖人はある場合はその超越性が強調され信仰の対象となり(益軒)、又ある場合は聖人

西周『人世三宝説』について

の道を人道に局限する（仁斎）。西が若年の頃学んだ徂徠学にあつては、一方で、天の不可知性・超越性が強調され、他方で、人倫世界の道の作為者としての「聖人」は宗教的信仰の対象にまでなっている。『人世三宝説』に於いて、西は不思議にも、聖人については語らない。西の思想を儒教批判としてみると、この聖人概念の解体こそがおそらく最も重要な点であろう。

3. では倫理はどのようにしてなりたつのか。まず「天」を愛敬するは「綱常」である。ならば、「天」の我に賦与するところの「三宝」を貴重するのは当然である。ここにおいて、則ち「三宝」の貴重において、「倫理」が成立する。この場合の「倫理」というのは「人生社交中の秩序」、とくに社会生活に参加する個人相互の権利義務関係の秩序を意味する。

「曰く然らば則其倫理と云う者如何、曰く所謂倫理は人生社交の中秩序あるの謂ひにして秩序一たび定まれば権義随て立つ、是之を倫理と云ふ。（七）」

ここでいう「権義」は、西欧思想におけるrightとobligationにあたる。西は『人世三宝説』に先立つ『百一新論』において、「義」という儒学的概念を解体することによってこの「権利・義務」概念の意味を確定している。この対概念の内、伝統的儒学においては義務概念に主眼がおかれる。しかし、近代社会の構成原理として最も重要なのは権利概念である。とくに権利の平等の観念である。

「然り而して三宝の道学に在ては人生社交を認めて個々人々交互に同一権利を有する者とす。」（七）」

西の倫理学の主眼はこの「同一権利を有する平等の個人」言い換えれば近代市民社会の構成主体としての「自由で平等な市民」の成立根拠を問うことである。しかもこの問題を西欧の社会契約説によってではなく儒教的概念の転換によって成し遂げようとしているのである。これが西の「三宝の倫理学」である。

第5 三宝の倫理学

1. 「同一の権利を有する平等の個人」はいかなる根拠に基づいて成り立つのか。

西はこの問題を論じる際、冒頭で、本来「この証明は無形理学の理によって証すべき」であると述べるが、「今姑く造化史の物理に拠て之を証す」と限定して、彼の「方法」を提示する。

造化史はnatural history則ち狭い意味では「博物学」広く考えれば「自然観察の記録」を意味する。「造化史の物理」とは自然界の法則性の意味である。西は儒教的論理そのものからこの問題を解明するのではなく、儒教論理を自然界の法則性と結びつけることで人間の平等の

根拠を問おうとしている。

西はまず「三宝の倫理学」の構成を次のように述べる。

「曰く三宝の彝倫学に在ては此倫理を別て三経六緯となす、三経は天秩の達道六緯は天倫と人倫となり [六緯は儒者の五倫に一を増す者]。」(七)

「三経六緯」について、以下に、分析してみたい。

2. 「三経」について西の定義は次のとおりである。

「曰く三経は三宝の両極健康の両極は強弱是なり、知識の両極は賢愚是なり、富有の両極は貧富是なり、三宝の道学はこの三経六極について天然固有の理法を明かにし之が例規を立てる者なり。」(七)

つまり、三宝のそれぞれに両極を立て「六極」とし、そこに「六極の例規」が成立する。

「曰く何をか六極の理法と云う、曰く①強能く弱を制す②賢能く愚を制す③富能く貧を制す是なり。而して此理法を推演して曰く①弱は以て強に敵す可らず②愚は以て賢に敵す可らず③貧は以て富に敵す可らずと是なり。」(七)

この例規は、物理に属する例規「物理の天律」である。従って物理法則が貫徹する自然界において、万物がここから逃れることはできない。人間にあっては、「肉体の生」を通してこの法則性は貫徹する。西はこの例規を『孟子』を引き合いに出して解説する。

「此六極の義孟子に散見す。曰く小を以て大に事ふ小は大に役せらると。是強弱の勢なり。曰く天爵なる者在り人爵なる者あり曰く達尊三つあり徳一つと、是賢愚の勢なり。而て言貧は富に及ばず又齒を以て達尊の一となす等本論と大同にして小違あり。」(七)

第一の引用文は『孟子』梁恵王章句下「斉の宣王問いて曰く、隣国に交わるの道有りや。孟子対えて曰く、惟仁者のみ能く大を以て小に事うるを為す。(中略) 惟智者のみ能く小を以て大に事うるを為す。(中略) 大を以て小に事うる者は、天を楽しむ者なり。小を以て大に事うる者は天を畏るる者なり。」(上p.74) に拠ると思われる。

第二は『孟子』告子章句上「孟子曰く、天爵なる者あり、人爵なる者あり。仁義忠信、善を楽しみて倦まざるは、此れ天爵なり。公卿大夫此れ人爵なり。古の人は其の天爵を脩めて、人

爵之に従えり。今の人は、その天爵を脩めて、以て人爵を要む。」(下p262)

第三は『孟子』公孫丑章句下「天下に達尊三あり。爵一、齒一、徳一。朝廷にては爵に如くはなく、郷党にては齒に如くはなく、世を輔け民に長たるには、徳に如くはなし。」(上p.154)

これらの出典を一読すれば明らかなことであるが、西の立論は、『孟子』の議論とは随分か
け離れている。第一の「大小」の中心的意味は国の大小、ついでは智者・仁者の問題であって
健康とは無関係である。第二、第三の「天爵・人爵・徳」は人格的高潔さの問題であり知恵の
賢愚とは重ならない。又「齒」は年長者の意味であって貧富とは無関係である。

『孟子』の場合、議論の主題は「政治」と「道徳」であって、西のいう「自然界の理法」で
はない。西は儒教における「政教(政治と道徳)」の問題を自然法則の問題に転化しているの
である。しかしながら西は近代の自然観の淵源を儒学の古典に求めたかったのである。勿論こ
れは成功しなかった。

3. 「六極の理法」は自然界に貫徹している。しかしこの理法は「同一権利を有する平等の個
人」という理念を生み出すことはない。むしろ全く逆の認識である。そこで西はこの理法を
「物理に属するの理法にして心理に至ては是と正に相反するもの」があるとする。人の社交に
おいてはこの理法は極度にいたらぬようになっている。それは「人性中具する所、藹然の情」
による。

「此情〔藹然の情〕能くかの理法を消克して其力の数分を減殺し未だ曾て其過甚に至らし
めざるなり。」(七)

ここで西は、この藹然の情に基づく活機がかの六極の理法にうち勝つ場合すらあることに留
意して、両者の拮抗関係を人間界の現実として認める。

「此理法の流行窮天墮る無くして又活機の此理法を減殺する者の人性に存するも万世に互
り有らざるの時なきのみ、是乃ち帝の妙用両理をして相消克せしめ以て人世斐然の文理を
成す者なり。」(七)

そこで西は「強よく弱を制し賢能く愚を制し富能く貧を制するの理の流行を阻攔することな
く、更に心理の活機之が力を減殺するの度を節し之を利用して以て中和の度を制し之が為に三
経道義上の例規を掲げ」るのである。それは以下のごとくである。

「強は弱を制す可らず之を扶くべし、賢は愚を制す可らず之を暁すべし、富は貧を制すべ
からず之を賙ふべし。」(七)

またこれを推演すると次のようになる。

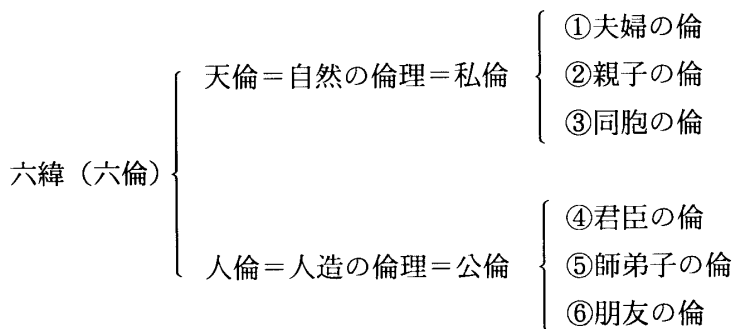
「弱は固より強に服す可し而して其圧迫を受く可らず、愚は固より賢に服す可し而して其欺誑を受く可らず、貧は固より富に服す可し而して其凌侮を受く可らず」(七)

以上のように三経道義上の例規は「六極の理法」とそれを制御する「心理の活機」の両者が均衡を取るところに成立する。この例規は、近代社会における人間観の基底としての「同一の権利を有する平等の個人」の根拠となる。これは西欧近代の社会契約説を根拠とする天賦人權の思想とは全く違う論理である。私には現在「藹然の情」の思想の系譜が明らかでない。もしこれが孟子あるいは外の儒教思想に根拠を有する者であったならば、西の三経は儒教思想と自然科学の論理が統一されたところに成立した極めて独創的な思想だということになるが、これは今後の研究課題である。

4. 「六緯」とは何か。西の言うところを聞こう。

「問ふ所謂六緯云何、曰く六緯之を別て天倫人倫と云ふ〔人倫の字漢字に拠ると雖ども爰には天倫に対するを以て自然の倫理と人造の倫理とを云う(中略)] 天倫又之を私倫と云ひ人倫又之を公倫と云ふ、天倫三緯人倫三緯合して之を六緯または六倫と云ふ。」(八)

「夫婦を以て私倫の首とし親子の倫之に次ぎ同胞の倫又之に次ぐ、之を天倫の三緯と謂ふ。而して君臣を以て公倫の首とし師弟子の倫之に次ぎ朋友の倫又之に次ぐ、之を人倫の三緯と云ひ合して六緯となる。」(八)



天倫(私倫)は「開発の序」によって三つに分かれ、人倫(公倫)は「関係の度」による。つまり、夫婦から親子が生じ、親子から同胞へと社会的広がりが生ずる。また関係が親密から疎遠になるにつれて君臣から朋友へと移っていく。私倫の展開と公倫の展開には平行関係があるが、同時に、同胞の倫は私倫の終わりであるとともに、公倫のはじめである。つまり、③同胞の倫は、④君臣の倫へと移っていくのである。全体としてこの六緯は、究極的には朋友の倫

に帰する。

「故に朋友の倫は六緯の最終にして私倫開発の度極まれば爰に帰注す。而て是より再び私倫を生じ公倫を生ず、是六緯循環の次序に於て終りをなし又始めをなす。故に之を名けて倫理の原行とし倫理の大海とす。」(八)

この朋友の関係は「平行等輩」則ち平等の関係である。この関係において成り立つ例規は第3章「人世三宝論の内容」のうち、2.1.1.1「消極の三綱」、2.1.1.2「積極の三綱」の二つである。西は朋友の倫においては積極の三綱より消極の三綱を重視すべき事を強調する。近代社会の人間関係が、各人の自由を尊重する立場をとる以上、積極の三綱が生み出す人間関係の濃密さが、かえって個人の行動の自由を阻害することを考慮する必要があったからだと思われる。

5. ここで、「六緯」の思想と儒教的倫理との関係を取り上げたい。

儒教における倫理説の根本をなす思想は「五倫」である。「五倫」は『書経』中の一編『浩範』に由来し、『孟子』滕文公章句上「聖人（舜）有之を憂え契をして司徒たらしめ、教うるに人倫を以てし、父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼序有り、朋友信有らしむ」によって確立した。又『中庸』第八章に「天下の達道は五、之を行う所以の者は三、曰く、君臣なり、夫婦なり、昆弟なり、朋友の交わりなり。五者は天下の達道なり。知仁勇の三者は天下の達徳なり」とあり、この五達道も五倫の別名である。儒教的倫理においてはこの「親・義・別・序・信」が倫理の原理である。

『孟子』と『中庸』では五倫の順序が違う。孟子は父子関係を第一にあげ、『中庸』は君臣関係を第一に数えている。ここから「孝」中心の倫理と「忠」中心の倫理が派生してくると思われる。しかし、朋友の信は五倫の最後であり、倫理の中心には位置していない。（中国の大衆文学の歴史を思い起こすと、男性間の友情は非常に大きな意味を持った主題であった。しかし、それは、「信」概念ではなく「仁義」概念を通して語られる場合が多いと思われる。）

あるいは又、儒教的倫理における最高原理を「五常」「五行」という概念で表す場合がある。これは「仁・義・礼・智・信」をさす。このうち「仁・義・礼・智」は孔孟の儒教の中心概念であるが、最後の「信」は董仲舒(176-104BC)によって、五行思想に依拠して追加されたといわれている。結局、本来の儒教にとって「信」は周辺的概念なのである。この「信」を中心として儒教を再編成することにより、近代的な人間関係の原理を確立しようというのが西の意図であったと推論してもよからう。

西は朋友関係についての孔子、孟子の論が不十分であった事を次のように述べている。

「孔子己に如かざる者を友とする勿れの語あり、是学問上の朋友を指して其親炙の情を云

う者固より例規たるに非ず。若之を例規とせば天地間豈如此き傲慢交際あらむや。(中略) 孟子友とは其徳を友にするなりと云う、この定義極めて狭し、是一種当時の交際を指して云ふ。今爰に朋友と指すは平行等輩の業に由り事に依り相交わる者を指す。何ぞ其徳に関せむ。」(八)

さらに、孔子、孟子に比すれば、朱子の「信」は「指す所広く包する所至る」。しかし西にとって、朱子も又、五行配当の説にとらわれていて、「信」中心の倫理を確立していない。西の朱子批判は次のようになる。

「蓋し宋儒彝倫の説劉向配当の説と舜契に命ずるの語と附会して之を作る。其病一は必ず故典に依るを以て実理を充明する能はず、一は浩範の五行に誤られ誤りに牽強し竟に木を以て元行の一となすも其妄を曉らざるに至るのみ。」(八)

劉向配当の説(劉向の五行配当の説)および舜契に命ずる(聖王舜が契を司徒たらしめ五倫を教えたという故事)は、朱子の倫理説の根拠をなしたものであるが、ともに『書経浩範』の五行説に基づいて「木火土金水」の五概念に儒学の重要概念群を当てはめて構成されている。これは西の実理学(実証主義)的方法とは相容れないとするのである。

西は自分の方法を「実理学」とよんでいる。これに基づく西の儒教批判の標的は、最終的に「五行説」のような「観念の形式主義的把握」の批判に収斂するのである。

第6 結論

1. 筆者は、西の『人世三宝説』の読解をここで一旦中断したい。これまでの分析において未解決のまま残された問題は数多い。しかし、分析を進める私自身が自分の作業にうんざりしていることに気づいたのである。何よりも筆者の中で、西の思想に対する共感と情熱が薄れてきたのは如何ともしがたい。私は西の思想を通して西の直面していた「儒教的世界」を垣間見た。後世の第三者として、西と伝統的儒教を比較したとき、私は理論上では西の立場を支持する。しかし心情面では西を支持しない。西は「儒教」の中の最も美しきものを捨て去ったのではないかという思いが私を突き動かしてくる。

私は、思想というものは最終的には「生死の問題」に帰着すると、考えている。私は「儒者」として死ぬことはできるかもしれない。だが、「三宝論者」として死ぬことは絶対ないであろう。私は現在「三宝論」について適切な評価ができないのである。

2. 当面の課題として私がなすべき仕事は、西の思想の儒学的背景を確認することであろう。特に「朱子学」および「徂徠学」の検討が必要である。しかし、儒教的世界の生き方や倫理を

西周『人世三宝説』について

体得していた世代に属していない筆者には、相当の準備をし、更に儒学を理解を深めた上でなければ、先へ進むことは不可能である。そこで、これまでの分析を通して我々が到達した地点を確認しておきたい。以下は暫定的結論および今後に残された問題である。

- ①西の倫理学を西欧功利主義の文脈で読む以外に、儒学的思想の展開として読むことが可能かという問題には、肯定的に答えることができる。しかし、完全な証明には至っていない。
- ②西の儒教批判の眼目として以下の諸点を確認した。しかし西の論点はこれに留まるものであろうか。
 - a 朱子学の「天即理」の批判
 - b 「忠・孝」の無視ないし軽視
 - c 「五倫」思想から「信」の倫理学へ
 - d 「聖人」概念の解体ないし無視
- ③『人世三宝説』を、儒教論理の内在的発展として（批判的展開としても）、近代社会および近代政治の理論を形成する試みと見なすのは妥当か。妥当である。しかし、成功したかどうかと云う問題には、判断を保留しなければならない。

注

- 1) 『聖徳学園女子短期大学紀要』第30集

主な参考文献

西周『人世三宝説』（明治文化全集3 明治啓蒙思想集 昭和42年、および近代日本思想大系30 明治思想集I 1976年）

本論文中の引用文は漢字カタカナ交じり文を漢字ひらがな交じり文に書き改めた。引用文のページは煩雑になるので略すが、主な引用文の最後の漢数字は第何編に属しているかを表す。

西周『教門論』（岩波文庫 『明六雑誌（上）』1999年）

本論文中の引用文は『明六雑誌』第9号-3『教門論』第六編（p.312～）からのものである。

『孟子』（上・下）岩波文庫 小林勝人訳注 1972年

本論文中の引用文には岩波文庫のページ数を添えた。

『大学・中庸』 岩波文庫 金谷治訳注 1998年

本論文中の引用文には岩波文庫のページ数を添えた。

『日本大百科全書』スーパーニッポニカ 小学館 1998年

丸山真男『日本政治思想史研究』その他の日本儒教史に関する研究書若干。