

西周『百一新論』における儒教批判

後藤愛司

On Criticism of Confucianism in Nishi-Amane's 《Hyakuichi-shinron》

Aiji Goto

summary

Nishi-Amane was the first philosopher in Japan. In 1874 he published 《Hyakuichi-shinron》 in which he criticized Confucianism from a philosophical point of view.

In this paper, I want to analyse the following problems in this book :

1. the style in which 《Hyakuichi-shinron》 was written.
2. the method of his criticism.
3. two meanings of “Unity of the sciences”.
4. the foundation of his ethical thoughts.

Received Oct.31,1997

Key words : Nishi-Amane, Hyakuichi-shinron, Confucianism, ethics,

第1 はじめに

西周の『百一新論』（慶応3年頃稿、明治7年刊）は、明治思想史における啓蒙思想期を代表する論文である。これは、日本近代における最初の哲学紹介の論文として、また最初の儒教批判の書としてよく知られている。この論文の持つ哲学紹介の側面は論文の最後に補足的に少しだけ言及されるに過ぎないので、本論文では、おもに儒教を中心とした伝統思想に対する、西の批判の方法、目的、およびその結果を検討する。あわせて、日本の近代化の過程で西の仕事の持っていた意味を考え直してみたい。

第2 儒教批判の可能性と方法

1. 『百一新論』の百一とは百教一致の短縮形である。「教」の意味には多様性があるが、西

は、『百一新論』の冒頭において、「人の人たるを教える道」という倫理・宗教・法律・政治等を含んだ意味に解し、その一致を「百教の趣き極意のところを考ふれば同一の趣意に帰する」こととする。百教は広く考えればすべての学問を意味しても良いはずであるが、西はその考察の対象領域を限定した上で議論を始めている。また、西は議論を展開する中で、宗教・法律・政治を最初に設定した「教」概念から次々独立させ、最終的には「教」の内容を倫理道徳に収斂させているが、はじめに「教」全体の統合性、体系性に焦点を合わせて、西の問題意識そのものについて考察しておきたい。

まず第一に、最初の「教」の定義「人の人たるを教える道」には、自然科学的側面が含まれていないことは重要である。西はA.Comteの実証主義を自らの学の基本においた哲学者であり、科学的思考方法は究極的には諸学を統一するとする考えが、彼の念頭になかったはずがない。ただ『百一新論』の最初の問題設定が自然科学を排除する形でなされていることは確認しておかなければならない。これは、彼の主たる考察対象が儒教的学問体系の根幹をなす諸概念の検討であったので、一時的に排除されているのであり、論文の最後に「理」の分析において新しい見地から再考されるはずである。そこで、ここでは「百教一致」の問題を、西の設定より拡大して「学問全体の統一」という観点から考察を始めたい。

百教一致を「学問の全体が基本的原理によって統一される」という意味に解すれば、この百教一致は、西欧近代の哲学や学問にのみ固有のものではない。実際、ギリシア以来17世紀にいたるまで、知の統一の理念はそれぞれの時代の哲学の中心問題であった。たとえば、17世紀形而上学の時代以来、Leibnizその他の哲学者によって普遍学あるいは普遍数学という統一的学が構想された。しかし、その後の西欧の学問は、その発展過程で普遍学への志向を忘れ、20世紀現代の学問は、細分化された諸専門分野のそれぞれが自立し、個別諸科学は学問全体の統一の理想を忘却している。現在はこのような諸学の分裂状況の下で、新しい統一の理念が模索されているのである。

また、百教一致の理念は西洋哲学にのみ存在する理念であって、儒学を中心とする東洋思想には存在しなかったと考えることは誤りである。西がこの『百一新論』において批判する「政教一致」にせよ「礼法一致」にせよ、儒教的世界観においては一致するのが当然であり、こうした一致の上に成り立つ学問全体が、世界観としての儒教体系を形成している。宋学特に朱子学は形而上学、宇宙論から自然学、倫理学、政治学、宗教までを含んだ体系であり、これらの諸学の統一すなわち諸教の一致は、理の普遍性、人間の内なる理と外なる事物の世界の理の一致に基づく。この理の究極が太極であり、ここにおいて、宇宙万物は統一されると説かれている。

西欧の学問観は古くはギリシアの哲学を淵源とする。古代ギリシアの諸学問は最終的に Aristoteles における理論的諸学の統一知としての哲学のうちに位置づけられ、その後の西欧的諸学問は、この哲学から自立していく諸分野として成立した。しかし、この諸学の統一という本来の構

想は伝統となり現在にも生きている。西田幾太郎のいう哲学の定義「science of sciences」はこの意味である。しかし、西欧の百教一致は、儒教的世界観における百教一致とは別の構成原理に基づいている。これら両世界観の相克が西の直面した問題であったと思われる。

2. 西は藩主亀井公により、儒学専念のため一代還俗を命ぜられた儒学者として若年の頃の学究生活を始めた。儒教的世界観における百教一致は彼にとって血肉のものとなっている。一方、脱藩を契機とする彼の洋学修行は、西欧的学問の実現形態としての近代科学技術の基底に存在する、西欧的哲学知を理解するにいたった。このとき西の前にあらわれた問題は、東西の両世界観はそれぞれ独自の歴史性や伝統、出自を持つ諸概念によって構成されており、一方の世界観から他方の世界観を理解する手段が、それぞれの伝統的学問の中に存在しない、あるいは不完全な手段しか存在しないということである。

つまり西の直面した問題は、この両世界観の相互理解の不可能性であった。それは、簡単に言えば、一方から他方への翻訳の不可能性である。個物を表現する名称は漢語にも西洋語にも存在する。しかし言語は他の単語との関係性においてその意味が決定されるものであり、漢語において表現される意味は漢字相互間の意味論的連関を無視して理解されない。西欧語の学術用語はその出自をたどればギリシア・ラテン語の意味連関から全く自由ではあり得ない。両世界において現実に存在する事物の名称の翻訳は可能であっても、事物の関係を規定する諸概念の連鎖はそれぞれの文化的伝統の中にのみ根拠づけられている。西の百教一致という命題によって表されている事態、すなわち諸学の統一の根拠について、両世界観が相互に相手の議論を理解したり、自己を相手に対して表現したりする共通言語は存在しなかった。そこで西はこの共通語を創案しようとしたのである。

3. 『百一新論』は今日からみると、奇妙な日本語で書かれている。ある部分は漢文の読み下し文でありながら、「ござる」や「候」といった会話体書簡体が混じり、伝統的な日本語ではほとんど表現されない「拙者」「僕」といった一人称が存在する。「拙者……ござる」という文体は、幕末期に前島密の「漢字御廃止之義」に述べられた日本語改革構想に由来するものであろう。

近代日本語の改革の歴史は、この前島に始まり、坪内逍遙と長谷川二葉亭による近代小説の理念の確立を受け、明治30年代に漱石、鷗外において完成される。この運動は「言文一致体の確立」という問題意識において追求されたが、これは今日からみれば、間違った問題設定であった。口語体と文語体の違いは古今のあらゆる文明的言語において存在するもので、完全な言文一致は絶対に存在するはずが無い。もし存在するとすれば、その言語は、既に生命力を失い、発展する可能性がうしなわれた、死語でしかない。文語体はすでに確立されたその社会規範の表現であり、口語体はそうした規範を日常の言語表現行為の中で解体し、新

しい表現の可能性を生み出すものだからである。新しい表現は常に口語体を介して生まれてきたのである。従って言文一致運動において追求された真の目標は、西欧の世界観（明治期にあっては、普遍性と理解された）が的確に表現されうる日本語の発明であった。この運動を担った先人の努力の結果、我々の日本語は、人称代名詞をもつようになり、西欧的な時制の表現も可能になってきたのである。

西は日本における言語改革の必要性とその改革の目標を的確に把握していた。「拙者」は武士の自称ではなく、西欧語の一人称であろう。「ござる」は be 動詞の代替物である。西の採用した文体は言語の骨格は西欧語に範をとり、単語は主に漢語を採用したある種の人工語である。この特殊言語は、文法や語彙は日本語でありながら、その使用者は実際の日本語とは別の言語を語ることになる。言語表現は些細なものでも、つねに、文化的伝統の重層性をまとっており、その民族に特有の世界観や人間関係のあり方、自然と文化の関わり方に由来する表現を免れるものではないからである。彼は、世界言語として構想されたエスペラントのような、民族文化の特殊性から離れたところでのみ存在する言説世界を、日本語の語彙を使って構想したのだ。西は西欧語と漢語の両者について語りうるメタ言語を創出することによって、西欧の学問や哲学と儒教論理を共に語る場所を見いだしたのである。

第3 儒教批判の意味とその成果

1. 体系的思想の批判は二つの方法があるように思われる。内在的批判と外在的批判である。内在的批判はその思想内部にはらまれていた可能性の顕在化として現れるものである。言い換えればその思想の発展の結果であり、旧思想の内的矛盾を明らかにすることで、その思想の枠組みを組み替えたり、新たな可能性を発見したりして、その思想の全体像をより高次の立場に転移せしめ、新たな生命力を与えるようなものをいう。江戸儒学において、仁齋、徂徠が朱子学に対して行った批判はこのようなものであり、一面から見れば旧思想に内在する潜在的可能性が明らかになったものと見ることもできる。

一方、外在的批判は、その批判がよって立つ思想的基盤がその思想そのものの内には存在せず、批判される思想体系の外部にあるものである。明治以降、日本における思想批判はおおむねこのタイプの批判で、批判の根拠は西欧の近代的市民社会の論理の理念化され純粹化されたもの、あるいは共産主義社会等の未だ存在しないあるべき理想である。この場合、批判されるのは、日本の現実の中で「今現に生き活動している諸制度・諸文物と、それを支えるイデオロギー」である。日本の外部に存在するあるべき姿を尺度にして、「これは間違っている、あれは無意味である、それは遅れている」と諸文物の意味を剥奪し、解体する志向である。

図式的に考えれば、Aという世界観と等価なBという世界観を対置し、A、B両体系内部に存在する等価物を比較対照し、BがAとは違うという理由で、Aに属する諸文物・諸制度

を無価値とみなすことである。現代の日本においても未だ存在するこのようは批判のあり方は真の有効性をもたないし、私見によれば、西はこうした方法を用いなかったと思われる。(図1)

西の批判はある種の外在的批判であるが、批判の基準は西欧の社会や思想そのものではない。この西の批判の基準を明らかにすることによって、西哲学の本質は解明されるであろう。しかし『百一新論』では彼の哲学が直接前面に出てきてはいないので、彼の哲学的立場の詳細は『人世三宝説』(明治8年)の検討を待たねばならないであろう。しかし、その大概は『百一新論』からも推測することは可能である。私見によれば、彼の立場は、儒教的世界観でもなく西欧市民社会の立場でもなく、強いて言えば、普遍的合理性が貫徹し、東西の世界観と多くの共有部分をもつ立場であるといってもよからう。『百一新論』における彼の儒教批判は、この立場つまり西哲学から見た儒教的世界観の新たな位置づけ直しである。この時、儒教的諸概念の大部分は、西哲学のうちで相互連関を組み替えられ新しい意味を与えられるのではないだろうか。図式化すれば、A(儒教的世界観)、B(西欧市民社会の世界観)二つの世界観と、両者と大部分を共有するCすなわち西哲学があるとする。A、Cの共有部分(a)が西の儒教批判の対象領域である。B、Cの関係は『百一新論』の考察対象外である。『百一新論』のみを読む場合、BとCを同一視しがちであるが、『人世三宝説』から類推すると、共通部分(b)に近代民主主義思想の根底を成す、自由や人権の思想、権利と義務の概念等が含まれると思われる。(図2)

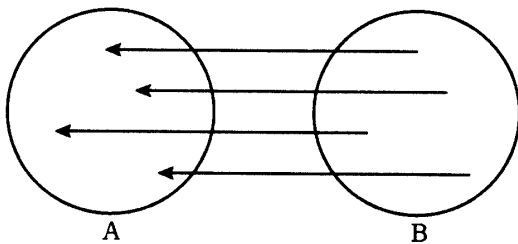


図 1

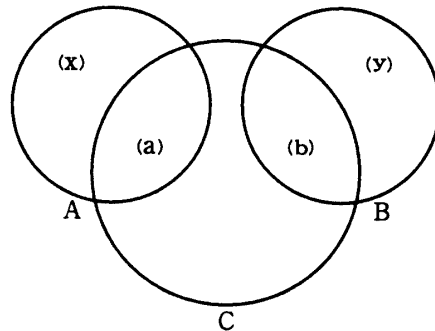


図 2

2. 以上の見地から、西の儒教批判の内容を見てみたい。彼の批判は実に単純明快な目標を持っている。儒教的世界観に固有の諸概念を「儒教的学問体系」から切り離し、概念の差異性を強調することで相互に区別し、新たな体系(西哲学)の内に再配置することである。

試みに彼の扱った諸概念を羅列してみよう。

- ①教と宗教(道德と宗教)
- ②政教一致(政治と倫理道德)

③礼と法（徳礼の化と政刑の治）

④教と法（倫理と法）

最初に①について考察したい。

西は百教一致の論を述べるに先立って、まず、「教」の意味を確定する。前章で述べた如く「教」は「人の人たる道を教える」ことである。この「教」を西は次のように西欧語の翻訳として理解する。

「諸此漢土の教の字を西洋の国々の辞に比して翻訳いたしたらば拉丁語のモス(mos) 法朗西語のモラル(morale) 英吉利語のモレル(moral) 独逸語のシツツ(Sitte) 和蘭陀語のセイデ(zede) という辞に当らうかと存ぜらるるが、此辞の起りは拉丁語の風習と云う辞から出たことなれど、今の用ひ方では全く人道の教を指すことござる。」

西は「教」の意味を確定するに当たって、表面上、漢語の「教」や日本語の「おしえ」に基づいて論を展開するよう見えるが、実際は此の引用に見られるように、西欧語が、基準になっている。それは、同時に宗教の概念を「教」から排除するためである。西は宗教について次のように述べている。

「然るに此の教といふ字を少し取り違えると西洋の辞、英語、法語などのレリジウン、レリジオン(religion)といふに当ることあり、しかしそれは直訳にすると祭祀宗祀などといふ辞なれど、彼の教の字と尤関係の密なる字なれば訳書に往々教と翻し、某の教、某の教門、又は某の法教など見えてござるが、今茲で申す教は専ら人道の教を指して申すので、さて祭祀のことは人道の内で源を発す最大関係の一端として見るでござる。」

宗教と道德や学問との関係は、西欧の啓蒙期の哲学者たちの最大問題の一つであった。宗教から独立した道德と学問の確立を巡って、啓蒙思想家が血を流した後に、産業革命と科学の世紀が訪れたのである。19世紀初頭のComteの実証主義の影響下に、西は宗教から自立した（さらには形而上学からも切断された）倫理学を目指している。西のとらえた学問がこうした西欧の科学主義的性格を持つ以上、儒教に内在する宗教性は「教」について論ずる場合、あらかじめ排除しておかなければならない。儒教が宗教かどうかについては、無数の解釈が可能であるが、私は、加地伸行氏の諸論考に基づいて儒教思想は宗教性が基盤にあり、その道德思想や政治思想は宗教的観念と一体であると考えている。つまり儒教的概念はその起源においても、日常的な実践の場においてもある種の宗教性を常にはらんでいる。しかし、西は彼

の科学主義に忠実に、儒教的「教」の概念から宗教性を切り離すのである。だが、宗教と倫理の関係を西は無関係とするのではない。「人道のうちで源を発す最大関係の一端」という規定は、倫理の起源が歴史上、宗教的規定として成立してきた経緯を、正しく理解した上で、両者の間に最大の関係性を認めるのである。しかし、この関係はこの『百一新論』の考察範囲外である。西は、宗教と「教」が根本において統一されていた「儒教」を、近代の科学主義の目で分離し、宗教性を「教」の領域から排除するのである。

3. 次に②③④すなわち、政、礼、法、といった儒教的概念の分離の問題に移ろう。西はこれらの諸概念が、相互に独立した概念であって、混同したり、同一視したりすることは許されないと論ずる。しかしながら、儒教的世界観、特に宋学においては、本来これらは一致すべき諸概念であり、「政教一致」「法礼一致」こそが儒者の実現すべき理想である。儒教的体系は超時間的真理として、人事百般に貫徹する。こうした理想を西が解体する方法は、儒教思想の歴史的発展と社会の進化という基準を、儒教に適用することによってである。例えば孔子においては、「教」の内容は本来、六芸「礼楽射御書数」であった。倫理概念としての「仁義礼楽」は、西の特異な表現を用いれば「孔子の内職の店」であって自立した学問にはなっていなかった。また「教」のうちの一つ「礼」概念は、次のような統合的な概念であった。

「礼という字が周人の意では極めて広いことござって、総て天下の治体え係わることでも一国一家の風習からできたことでも、何でも角でも少し極りの附たことは皆礼といったものでござる。夫故後世でいはば天下の大制度は勿論律令格式の様のことも礼といひ、又動作周旋進退座作の節より飲食割烹のことまで礼といひ、又吉凶軍賓嘉の儀式、会盟朝聘冠婚葬祭の大儀をも礼といった」

西は、歴史の展開の中で、社会の進歩と複雑化がこれらの概念の中に含まれていた諸要素の独立化を促す過程を詳述して、儒教的諸概念が、歴史的産物であることを強調する。この歴史過程の中で、「法」は、「礼」概念から分離され、「政」は儒教の倫理概念から独立することになる。したがって、西は、儒教の歴史過程が「教」から「仁義道德」と「法」及び「政」との分離を生み出してきたこと、及び、この分離が必然的であったことを論拠として、「政教一致」「法礼一致」といった儒教的建前を解体に導く。

さてこの解体の結果、前面に持ち出されてくるのは、倫理性からも礼教性からも切り離された法的世界の自立性であり、このように儒教から強引に抽出された「法」概念を西欧近代の法概念、「権義」すなわち権利・義務の概念と連結させる。

「法は元人の性に本づくもので、漢でいふ義といふものなれど、此義といふもの人二

人りの間に出来て、譬へば臣となり君に仕ふる義あり、其代りに君となりて臣を養ふ義あり、此義に対して又権といふものが出来るでござる、此権をも漢では矢張義と謂って別に区別を立てぬことなれど、西洋の考にては二つに別る故に、姑く権といふ字で訳してお話し申すでござるが、其権といふ考は論語に義あつく而して後取る、又利を見て義をおもふ、又孟子に其之を取る所のものは義か不義かと云ってなど云ふは義といえども取る方より言ふ義で、与ふるより言ふとは違ひの有る事なり、爰の所を西洋では権と云ひ譬へば臣は君に対し養を受くべき権あり、君は臣に対して其臣の使令に供するを望むの権あり、箇様な訳で権義といふこと人二人り対すれば互に生ずることで、(中略)箇様なことを言ひもって行けば、総て人間の交際に何一つ権義の考のない事はないことで、枚挙す可からざることでござるが、何でも右の如く二人の間には二通りの事件があつて、四通りの考が附くといふことがござる、夫故に此権義と云ふもの人の性上に備はる自愛自立の心と相和して、人々己が権の在る所を重んじ、之を失ふことなく、是に対して人の自愛自立の心をも恕して人に対するの義をも重んじ、互に相抵当して寸分の余地をも残すことなし、是政事上に在て人々の智識を鼓舞振起するの一術で、是で文明の治を起すべきでござる、」

この叙述から明らかなように、西は、儒教における「義」概念の両義性を梃子にして、西欧的な法概念である、権利概念、義務概念を自立させる。法は、権利概念と義務概念の相互関係として、彼の言葉に寄れば、文明の治の前提となるものである。西は『人世三宝説』の中で、彼の倫理思想を述べる際、個人倫理の基礎としての三宝の論述に続いて、同生同人(fellow creature)との交わりの例規(rule)として、三法の尊重を掲げ、其のための次序(順序)として、消極の三綱および、積極の三綱をあげる。消極の三綱は道徳から別れて法律の源となるものであり、積極の三綱は、道義(moral obligation)というものである。この道義こそが、西の構想する新しい市民社会の義務観念の基礎となるのだが、このような倫理学モデルの構想を支える理論装置は、ここで述べられているような「義」から導出された法的な権義概念であった。しかし、『百一新論』では、こうした「新しい倫理学の構想」は「理」概念の説明に際して少しだけ触れられるにすぎず、明確には述べられてはいない。西がおかれていたのは、新しき倫理学が不在のまま、古い儒教倫理が解体されていく現場である。前の引用文に続けて、西は、法から区別された教の存在理由を次のように意味づける。

「然し余りに自立自愛の心が角りて権を争ふことが盛なるときは、人の自愛自立の権をも蔑却して、遂に権を犯し、義を破り、権義の大和を破るに至るでござる、かかる弊を救ふ為に教といふものがござって、権を張る方の心を抑え、義を重んずる方の心を勉めて権義の大和を破らしめざる様に致すでござる。」

このように西は、法的権義にもとづく人間関係が文明の基礎であることを宣言しながら(すなわち権利概念を打ち立てながら)、その一方でそのような権利主張の横暴を押さえるためという名目で、「教」すなわち「仁義道德」の必要性を強調し、復権させるのである。

彼の倫理思想は、後に『人世三宝説』において功利主義に基づいて組織されるが、『百一新論』では、儒教的倫理思想の徳目はそのまま生き残り、近代的な概念に再編成されてはいない。儒教的世界観における「法教一致」は法概念の確立という形で解体されても、一方で「仁義道德」は生き残っている。しかし、それは「仁義道德」の学の存在根拠がその普遍性において証明されたのでもない。法概念の拡大における弊を除くための手段として、かろうじて生き残ることを許されているにすぎないからである。

第4 理 の 問 題

1. 西は『百一新論』結ぶに先立って、理の区別という論を展開している。これは彼の言葉によれば、「強ち教と云字の定義の為に役に立つと云ではござらぬが、人の得て間違えて心得易い事故に話さねばならぬこととござる」という極めて曖昧な理由で論題にされるものである。ともあれ、理は「物理」と「心理」に別れ、「教」は心理に基いて成り立つというのが結論であるから、理の論の主題は、これまでの儒教批判の結論として、「教」の成立根拠が「心理」であることの証明である。同時にここで、「教」から自然学が排除された理由が明らかにされる。

「物理」はおおよそ自然法則、自然科学的説明法則を指し、人間の力では動かすことが出来ない理であり、「心理」は道徳的、価値的規範を中心とする、人間存在に固有の法則性である。

西はこの両理について次のように述べる。

「夫故物理はア・プリオリと云って先天の理とし、心理はア・ポステリオリと云って後天の理なれば、先づ先天の理にて人間と云ふものが出来て、其人間に就て後天の心理が自然に備はる故に之をネセシテイと云って、已むを得ざる出づるの理と申すでござる、併し此理は先天の物理の一定動かす可からざるものとは違ひ、一事に就ても千差万別と色々がござる」

西は、両者の区分の必要性と同時に両者の関係のネセシテイ(必然性)を認めている。西の論述は、区分に力点が置かれているが、『百一新論』の論理展開から見ると、この先天の理が後天の理を規制する「必然性」が、「西哲学」における「百教一致」すなわち諸学の統一を根拠づけているのである。

また論文における最後の質問、「教と物理の関係は如何」に対して「教の観門」(倫理学の

理論的側面)においては「物理を参考致さなくてはならぬことござる」と述べ、其の理由として、「人間も天地間の一物ござれば、物理を参考致さなくてはならぬござる」と結論する。このように、「心理」は究極的には「物理」において統一され、「物理」が百教一致を最終的に根拠づけることになる。

2. 理概念は儒教的伝統の中でも、宋学の中心的概念として重視されてきたものである。理は、元々、語源的には玉の筋目を意味した。この筋目は政治的には統治の筋目として理解され、自然については自然界の条理となり、倫理的には人間の行動規範として解釈されてきた。従って、自然界の理も、人倫界の理も、同一の理として、「然る所以の故」(大学或問)として抽象化され、天地万物の原理(太極)であると同時に、個々の事物の存在原理となった。つまり、全ての理は理として、天地万物の理も個物の理も同一である。従って、「窮理」すなわち、「格物致知」は個々の事物の理を究極まで極めて、万物を一貫する一つの理に到達することである。理に区別がないとすることが、宋学全体の共通理解であった。西の場合、究極的な宇宙万物の存在原理としての理は、理の分析からは意図的に落とされている。これはおそらく徂徠学の影響下にあった西が、その反形而上学・反宋儒の立場を前面に出しているからであろう。しかし、宋学の正統的理解においては、理は、存在の究極的根元であると同時に個々の事物の個別的本質でもある。理は形而上的であると同時に形而下的でもある。

程伊川は「一物上に一理あり」として、宋学の「窮理」への方向付けを行ったが、この「窮理」は、個々の事物に内在する本質の探究が、宇宙の本質理解への道であることを前提していたから可能であったのである。個々の物における理はその物の本質であり、宇宙の本質と形而上学的に、通底する。だからある事物と他の事物との関係は網羅的にすべてを窮め尽くす必要がない。究極的な理によって、個物は関係づけられ限界づけられているからである。(理一分殊論)

従って、経験的事物における理、事物と事物の間に成り立つ関係を、宋学は理の追求における中心問題とは見ないのである。すべての個物の理が、太極へ通じているからである。宋学の理概念は、個物の内在本質を指しており、個物間の関係において理解される理は本来の理の現象形態にすぎなかった。このように理解すると、西の理概念は儒教的ではない。

3. 『百一新論』には理そのものの説明はないが、彼の「理字の説」(明治22年)は、理を次のように定義している。

「理とは事物両つながら各々其性を有する者の際に成立するの關係にして一事一物の中に存する者に非るなり」

西の理概念は関係の認識であり、個物に外在的なものである。「物理」が自然科学的法則性として、事物の関係の知であることは自明であるが、「心理」が関係知であるのは、説明がいる。西はまず、「心理」が後天的であるからといって、人間の恣意に任されるものではなく「後天ながらも天」であるから、人間に天から与えられたものだという。つまり人間すべてに備わった「同一の性」という本質概念で「理」をとらえ、そこに「自主自立の権」の根源を見る。したがって、この「同一の性」は儒教的な「性則理」の概念あるいは「天」の概念が生き残っていると考えられがちである。ところがこの人間の本質とは人間存在の原理的規定であるから、西の先の引用からも明らかなように、「人間も天地間の一物」であるという事実に基づいて、物理において捕らえられる人間の普遍性、すなわち自然界の一存在としての人間規定に重なる。そして、自然的存在である人間の存在根拠に基づく本質的規定として、自然権の思想を位置づけるのである。西の言葉で言えば、「自主自立の権」である。ところが、西は倫理の問題を「人間と人間の関係」として捕らえている。『人世三宝説』における表現では「同生同人との交わり」である。このとき人間の権利は其の対概念としての義務の観念を生む。この権利と義務の関係こそが、「心理」における理の本質である。西は『人世三宝説』で、権義の関係として倫理学を構想するが、『百一新論』にも其のアウトラインはえがかれているようである。

第4 結 論

1. 西の「教」には二つのレベルの異なる概念があり、両者が使い分けられていると思われる。一つは、学問の全体性の概念であり、この意味では、儒教的世界観はまさに百教一致であった。又、西欧的諸学問の体系も百教一致であった。ただし、この両者がお互いに無関係であることから、両者の統一が可能な場を西は模索したのである。第3章の図においてCは、A、Bと大部分で重なり合うので、Cにおいて両者の統一が可能になる。この時、Aの内的統一性は解体されて、その諸要素は、Cの体系内部に位置づけられることになる。これが西哲学における百教一致の一つの意味であった。ただし、図の(x)と(y)は西体系からは排除される。(x)は儒教における形而上学的理論であり、(y)は西欧形而上学であろう。

(x)を排除する点では、西の思想は、徂徠学と同一であり、西思想が、西欧的なものではなく徂徠学の発展であるとする解釈が成り立つであろう。(y)の排除は西の学んだA.Comteのpositivismの影響である。

2. もう一つの「教」は儒教体系から宗教性・礼・法という諸要素が独立した後に残された「教」すなわち、倫理道德である。この「教」は、前章で述べたように、心理において成り立つもので、物理の厳密性とは異なる普遍性を有する。

「教」は「人間の同一の性」にもとづいて、物理とは異なる学的根拠の上に打ち立てられ

るべきだというのが西の主張である。この問題を西は、『人世三宝説』で、功利主義の立場で展開するが、『百一新論』ではまだ問題の指摘にとどまっている。

『百一新論』の結論では、儒教道徳は、他の諸学との関係を切り離され、新しい学的根拠も「心理」という原理の指摘のみで未展開のまま残されることになる。ただし、儒教道徳が誤っているという指摘も、有効でないという指摘も一切ない。

儒教道徳の徳目がすべて認められているのである。人間は自らの道徳意識に対して信頼を持たずには、瞬時も人間らしい生き方が出来ない存在である。明治初年という新しい道徳がまだ存在していない時期に、儒教的徳目以外のどんな道徳が可能だろうか。またもしも、江戸時代以来の旧道徳を完全に拒否するような思想が導入されたとしても、明治の国民には全く無縁のものであったろう。西は旧道徳を全体として批判したのではなく、旧道徳の根底に横たわる儒教的学問体系から儒教的徳目を切り離す作業をしたにすぎない。しかし、この戦略は大変有効であった。少なくとも明治の日本人は道義心のある国民だと世界から認められたからである。しかし、西によって儒教的体系から切断された根無し草のような旧道徳の徳目が、現在まで、百年間の余命を保っていくとは、西本人は想像もできなかったことではあるまいか。

我々に残された課題は、『百一新論』の後編ともいうべき『人世三宝説』において、西が近代の普遍的市民道徳を構想し得たかどうかの検討であるが、これは別稿に譲りたいと思う。

使用文献（主なもの）

- 西 周 『百一新論』『人世三宝説』（明治文学全集3 明治啓蒙思想集 昭和42年）
（本論文中の引用文の原文は漢字カタカナ交じり文であるが、漢字ひらがな交じり文に書き改めた）
- 桑木巖翼 『西周の百一新論』（ラヂオ新書 昭和15年）
- 島田虔次 『朱子学と陽明学』（岩波書店 1967年）
- 加地伸行 『沈黙の宗教』（筑摩書房 1994年）
- 井筒俊彦 『意識と本質』（岩波書店 1983年）