

啓蒙思想における「為国家之用」の論理

—— 西周の啓蒙哲学における美学思想 —— (二)

藤田 一美

前稿(一)の構成

序

- 一 程朱の学と徂徠学 —— 「空理」と「為国家之用」の論理
- 一・一 「志向」における全体への志向 —— 「尺識」と「吞并漢蘭掌握古今」
- 一・二 「志向」における「程朱」の学
- 一・二・一 「程朱継不得之学於遺經、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也」
- 一・二・二 遺經と六經 —— 学の淵源
- 一・二・三 逆転の論理 —— 「学者要自得」と「論語孟子既治、則六經可不治而明矣」
- 一・二・四 「乃沉潜反復二程全書正蒙語録語類文集等之書」 —— 「誦法」あるいは「奉誦」
- 一・二・五 「論語微」の衝撃 —— 「空理」

二 徂徠学と西周

二・一 先王之道と礼楽 — 和と美

前節において述べたように、西周は获生徂徠の圧倒的な影響のもとに「人欲不可淨尽、氣質不可變化」と明言する。か
かる人間觀をもつて西は当然のことにわれわれの言うところの朱子学的理氣一元論⁽³⁶⁾に反立する。言い換えればそれは
個人道徳的「修身」論と政治的社会的「治人」論の二元論的連続性に対して、二・四において述べるように、「修身」論
すなわち「教」と「治人」論すなわち「法」との関係に明確な「差別」を立てることであり（『新論』下、二七四頁）、
あらためて社会的政治的法制度論の確立へと視座の転換を促すものであった。象徴的に言えばそれは「己」を潔くするの道
から「天下の規矩」としての「法」への移行である⁽³⁷⁾。

人がその欲を内的な理によって浄化し尽くせず、その根本の気性を正すことが叶わない、というのであれば、それをい
わば外的に規定する社会的教化や制度の整備が必要となるということである。それが前節において確認された「空理無益
於日用而礼楽之可貴」の意味に他ならない。

言うまでもなく「礼楽之可貴」ということ自体を「程朱」⁽³⁸⁾の思想が否定するわけではない。問題はその「礼楽」の
思想の典拠をそもそも何に求めるのか、また、その思想を西の言葉にある「居敬惺々之法」⁽³⁹⁾すなわち個人的修養の道
に活かすか、あるいはその個人を包みこむ共同体の規範や法制度として実現するかということである。この個人的修養の
道か社会的政治的制度的確立かという二者択一は、西の思想においても決定的な変化をもたらす。なぜなら後者を選択し
た場合、原理的にはそもそも権力の存在形態を含めた従来の社会制度の変革を要求するからであり、具体的には朱子学を
重んじいけば家父長制的社会における祖法墨守、新儀停止の単純再生産⁽⁴⁰⁾を基本的構造とした徳川幕府とその幕藩体制

を根底から揺るがすことにもなりうるからである。

果たして西は、倒幕の思想を展開したわけではなかったが、西とは親戚関係にある森鷗外の手になる『西周伝』の伝えるところでは(三・四に全文を引く)、時代に益する学問の成就をこそ第一の目的とし、藩主亀井茲監よりの「直詰」の命に逆らって、「一旦君父と絶ちて、専心事に従はんには」とのきわめてラディカルな言葉を残して脱藩することになるのである(註114参照)。それはペリーが浦賀に来航した嘉永六(一八五三)年の翌年安政元年のことであったから動揺する時代がそれを可能にしたものであったとは言いがた、その言葉は少なくとも論理的には家父長制的社会秩序そのものを否定しているのである。徳川幕府や津和野藩への帰属意識が真実西においてどのようなものであったかは別として、文言上は、幕藩体制という仕組みそのものが西においてすでに目的の位置から手段の位置へ移行してしまった。例えば西に六年遅れて生を受けた坂本龍馬(一八三五―一八六七)も、やはり黒船の衝撃を契機に、文久元(一八六一)年武市瑞山の土佐勤王党に加盟した翌年脱藩するが、藩主にその能力を認められ直詰を命じられた矢先の西の脱藩の素早さには特筆すべきものがある。

西周がいわばほとんどそれによつて程朱の学からの転向を果たしたと言つてよい徂徠の『論語徴』は「礼楽」について次のように明言する。徂徠によればこの礼楽の思想が程朱の学と徂徠を分かつ決定的な分岐点となるのである。

且先王之道(41)、礼楽焉耳(『論語徴』一、題言、八頁)。

しかるに、上記引用に続けて徂徠は「而孔氏多言其義、礼楽残欠、論語廻有不可解者矣」と述べている。というのも礼楽の思想は、中国思想の根幹に位置する典拠としての「六経」、すなわち詩(42)、書、礼、楽、易、春秋に在るからであるが、「六経」は、すでに漢代に五経博士なる官職が設置され「四書五経」と呼び慣わされてきたように、伝承や註釈のしかたによつて内容にも相当の変遷があり、また「楽記」のように散佚したものもあって、その全貌は捉えがたい。

徂徠はそもそも書物としての『論語』は「聖人之言而門人之辞」であり、いわば門人が「工拙」(43)さまざまに「録」

した「備勿忘」録に過ぎない。また季氏篇における「邦君之妻、君称之曰夫人」などを見ればこの備忘録が一定の理念のもとに「精讓」されたものでないことは明らかであり(44)、後に歴史意識との関連においてより詳しく触れるが、総じて「論語」を「聖人之文」と謂うのは「惑」であると断じている。それゆえに徂徠は、「而して孔子多くその義を言えり。礼楽残欠して、論語に廻ち解すべからざる者有り」と言う。

『論語』における礼の用例は周知のようにきわめて多い。孔子の言葉ではないが、礼と「先王之道」が端的に結びついた言葉が『論語』にある。

有子曰、礼之用、和為貴、先王之道斯為美、小大由之。有所不行、知和而和、不以礼節之、亦不可行也(学而篇)。
ここでは「和」をもって貴しとする「礼」と、「和」をもって「美と為す」「先王之道」とが密接に連関している。われわれはこのような思想もまた直接的ではないにせよ西の目的論的価値論に大きな影響を与えていると考えている。

西の思想体系の一方の契機として儒学的教養が極めて重要な役割を果たしていることは間違いないところであり、本邦初の美学講義と思われる西の『美妙学説』の最も重要な文脈においても、『論語』八佾篇の「子謂韶、尽美矣、又尽善也。謂武、尽美矣、未尽善也」の書き下し文がそのまま引用されて思想の根幹を形成している。まさしく徂徠が「孔子之道、先王之道也。先王之道、安天下之道也」(『弁道』二二)と定義するその「孔子之道」の一端である。そしてまたこの「子謂韶、尽美矣、又尽善也。謂武、尽美矣、未尽善也」という言葉からも窺えるものは、別稿(二)(註115参照)に詳述しているが、朱子がその『集注』において註した言葉「美者声容之盛、善者美之実也」(呉志忠刻本、一六六頁)に端的に現れる(内外一元論)的な(善の美としての表見)の思想、さらに言えば註36に言う理氣一元論的人間観にも通ずる思想である。西自身の言葉で朱子の「美者声容之盛、善者美之実也」を覚えて翻訳すれば、それは「善ナル者ハ自ら正ニシテ、其形容ニ表見シタル所美ニ非ルハ莫ク」(四八〇頁)ということにならうか。西は、徂徠の強力な影響のもとに、後述するように為政の方法論すなわち制度論の見地からは朱子学的な(内外一元論)を極めて強く批判しているが、『学

説」では「道德ノ学」「法律ノ学」について、「猶斯二一元素ノ遺ルアリ」として「美妙ノ学」が語られているように、
へ制度論」の中心からは外れる文脈において、それも殊に藝術的なるものの領域においては、このいわば孔孟から程朱に
及ぶ伝統の主流に位置すると見えるへ内外連続」の思想を変容させつつも確かに受け継いでいる⁽⁴⁵⁾。西と徂徠との間に
もまた乖離があるということの一例でもある(註119参照)。

上に引く学而篇はこの「善美」をめぐる文脈においては直接言及されてはいないけれども、『集注』に「舜紹堯致治」
とあるように堯の禪讓によつて帝位を繼承し「又以捐遜而有天下」という大事を成し遂げた舜と殷の紂王を討つて天下を
統一した武王(同「武王伐紂救民」)の、それぞれの音楽のありかたを分かつ価値と「礼之用、和為貴。先王之道斯為美」
という礼楽思想における「和」と「美」の理念とは、言うまでもなく体系的に密接に連関している。『論語』においては、
「礼」の用例は上記引用の二例を含めておよそ五十余りを数えるが、「先王」と「礼」が文言上明らかに結びつくのはこ
の箇所のみであり、先王と天子が同義的に用いられていると解釈される季氏篇において「孔子曰、天下有道、則礼楽征伐
自天子出」と言われており、是を以て「礼楽」や「征伐」が本来「天子」すなわち「先王」に発すると解釈されるに留ま
る。しかるに「史記」や『漢書藝文志』に孔子との関わりが言われる「礼記」には、むしろ当然のように「先王(之)制
礼(礼楽)」の語句が多く見られる。とりわけ上に引く『論語』八佾篇との関係で言えば、「凡音者、生於人心者也。楽
者、通倫理者也。是故知声而不知音者、禽獸是也。知音而不知楽者、衆庶是也。唯君子為能知楽。是故審声以知音、審音
以知楽、審楽以知政、而治道備矣。……(中略)……知楽則幾於礼矣。礼楽皆得、謂之有徳。徳者得也。是故楽之隆、非極
音也。……(中略)……是故先王之制礼楽也、非以極口腹耳目之欲也、將以教民平好惡而反人道之正也」(竹内中、五六〇
頁)という一節が重要である。ここには「和」の辞はないが、「審楽以知政」と同義の「聲音之道、與政通矣」という語
句が見いだせる一節に「凡音者、生人心者也。情動於中。故形於聲。聲成文、謂之音。是故治世之音安以楽、其政和」(同
五五八頁)とあり、また「礼節民心、楽和民声」(同五六二頁)とも言われているように、「治世」における「徳」と「礼」

「楽」、その結実としての「和」そして「安」「平」との関係は明らかである。まさしくそれゆえに「先王立楽の方」（六〇一頁）があり、「先王之道、礼楽可謂盛矣」と言われるのである（六〇三頁）。

ただし、「礼楽刑政、其極一也」とは言いながら、「楽者、天地之和也。礼者、天地之序也」（五六六頁）とあるように、「和」はたいていは「楽」と結び、「礼」は「節」や「義」あるいは「序」と語られることが多いが⁽⁴⁶⁾、「礼」について「和為貴」という「論語」と同様の語句が『礼記』儒行篇の一節「儒有博学而不窮、篤行而不倦、幽居而不淫、上通而不困。礼之以和為貴、忠信之美、優游之法、慕賢而容衆、毀方而瓦合。其寬裕有如此者」（竹内下、九〇四頁）に見える。ただしここでは「和」と「美」は直接の関係に立たず、「先王之道」も触れられていない。

「韶」と「武」の対比に戻って言えば、「是故樂之隆、非極音也」という思想からすると、堯や舜はまた朱子に拠れば別格の「大聖」（『中庸章句序』）であり、単に「先王」として総括される存在ではないけれども、舜の音楽はその民の「耳」の「欲」を「極」める目的につくられるものではなく、従ってまたその「楽」も「音」を「極」めるものではないと言つてよいであろう。そのことは例えば舜について「故天子之為樂也、以賞諸侯之有德者也」あるいは「然則先王之為樂也、以法治也」と言われていることと符号する（竹内中、五七一―二頁）。また「教民平好惡」における「平」という語が舜の「音楽」の平らかなありようを暗示するが、もしそう解して良ければ、「武」はその平らかならざるものを以て「未盡善也」となる。実のところそのことを裏書きするとき記述が『礼記』にはあるのである。

孔子が賁牟賈と楽について話したとき、武の曲の「咏歎」「淫液」の長く細やかな調子、あるいは「発揚踏厲」の激しい速さ、あたかも殷の天下を篡奪する如き（「声淫及商」）「音」の聞こえなどから総じて「武王之志荒」まさしく平らかならざる心が窺えたということで見解の一致を見ている（竹内中、五九二―三頁、なお五九四―五頁）。その意味で不徳の「志」であり、かかる「志」のありようをもって「未盡善」ということになる。ただし、むしろ武王の功績を称えて「若此、則周道四達、礼楽交通。則夫武之遅久、不亦宜乎」（同、五九七頁）とその「楽」のさまを肯定するものもある。

この「韶」と「武」の対比から、「楽」に関する「美」の二つの位相が浮上するように思われる。すなわち一つは「天地之和」と言うように、その「楽」の「和」が全体に及ぶ場合にその「天地之和」（同、五六六頁）をもって「尽善」（八併篇）の「善」と同じ位相における「美」と考えることができるのではないか。すなわち「礼之用」と軌を一にするいわば「楽之用」としての「和」すなわち「美」（学而篇）であり、他の一つは「天地之和」には及ばないけれどもその「楽」としては「尽美」と判ずることのできるその「美」である。「先王之道、礼楽可謂盛矣」と言われ、「且先王之道、礼楽焉耳」と言われる以上、 \langle へ礼之用 \rangle と \langle へ楽之用 \rangle とは畢竟同一であると見なせるであろう。「礼記」は「礼楽之情同」（五六五頁）とも言い切るのであるから。

このわれわれが方法的に用いる \langle へ礼楽之用 \rangle の概念は、後に触れる西周の『美妙学説』における道徳的なありかた、法や制度の制定など「人間社会ノ日用」と藝術的所産を共に含む「事業」概念（『論語徴』に「苟有其徳則拏而措諸事業、是莊周内聖外王之説也」とある）と符合する（四八一頁）。まさしくそれゆえに西は「道徳ノ学ハ善悪ヲ標目トシ、法律ノ学ハ正邪ヲ標目トシ、美妙ノ学ハ美醜ヲ標目トナスト言ハ、善ナル者ハ自ら正ニシテ、其形容ニ表見シタル所美ニ非ルハ莫ク」と三者を一つの道において協働せしめ、「美妙学ノ元理」は「其ノ適用ノ所ニ至リテハ独リ美術ノ上ノミナラズ、直チニ今日人間社会ノ日用ニ顕ハル、ナリ」（四八〇頁）と言う。 \langle へ礼楽之用 \rangle を西周の文脈におけば「以テ人文ヲ組織スル」あるいは「社会ノ文明ヲナス」（四八一頁）ということにならう。ちなみに後の西には「人世ノ美且善ナル」（『人世三宝説』五一六頁）という言葉も見える。

二・二・一 孔子における礼楽の成立

「韶」と「武」の対比から、「楽」に関する「美」の二つの位相があり、そのことがまた西周の『美妙学説』との関わりをもつことを確認した上で、そもそも孔子においては、「礼楽」の成立はどのように語られるのかを問うことにする。政治の要諦を問う子路に答えて孔子は「正名」を言うが、礼楽もまた「正名」なくしては成り立たない。以下が「正名」をめぐる子路と孔子の問答である。

子路曰、衛君待子而為政、子將奚先。子曰、必也正名乎。子路曰、有是哉、子之迂也。奚其正。子曰、……(中略)……名不正、則言不順。言不順、則事不成、事不成、則礼楽不興、礼楽不興、則刑罰不中。刑罰不中、則民無所措手足。(子路篇)。

孔子がそれを「迂」(迂遠)と言う子路に対してあくまで「正名」こそ先なるものであると言うのは、「名」を正してこそ「言」が順い、「事」が成り、「事」が成って「礼楽」が興り、「刑罰」も的中するからである。礼楽と刑罰が正当に成立してはじめて民は「手足」を「措」くべきところ、自己の行いのきまりを知ることになる。つまりところ名を正すことが行為のかたちを規定し、さらには行為の秩序と和を立てるということに他ならない。ちなみに「季氏篇」では、孔子の言として「節礼楽」が「道人之善」「多賢友」とともに「益者三楽」の内に数えられているが、ここに言う「節礼楽」について朱子は「節謂弁其制度声容之節」と註し(『集注』)、但徠は「礼楽皆有節、以節我身也。何晏曰、動得礼楽之節、得之矣」(『論語徴』)として、総じて礼楽を弁じ行為が礼楽のきまりに叶うことと解しているが、われわれは金谷の「礼儀と雅楽をおりめ正しく行う」(二二九頁)という解釈をとって、まず礼楽にそれぞれ節度を与え、また相互の均

衡を保つことと解する。というのも例え「礼記」楽記篇に、「楽勝則流、礼勝則離。合情飾貌、礼楽之事也。礼義立、則貴賤等矣。楽文同、則上下和矣」(竹内中、五七〇頁)とあり、また「楽極則憂、礼粗則偏矣。及夫敦楽而無憂、礼備而不偏者、其唯大聖乎」(同、五六七頁)と言うからである。かかる節度あるものとして礼楽を立ててこそ、人びとは礼楽によって自己の言動にきまりを与えることができる。その意味で、吉川の言うように「行為の節度を礼楽の節度に合致させる」(吉川下、二二六頁)という解釈が成り立つ。

また徂徠は「正名」論について「名不正、則言不順。言不順、則事不成」とは「它人或いは能く之を言ふ」ところであるが、「礼楽不興」「刑罰不中」という言辭は「孔子に非ずんば言ふこと能はざるなり」とする。徂徠は「先王之礼楽、為民立防。隄防不立、放辟邪侈之行生」と言い、さらに「非嚴刑則不可得而治焉。故刑罰不中、民無所措其手足也」と述べて、いわば民のための「隄防」としての礼楽と秩序に違背する行為に的中する刑罰の意味を明確にした上で、「宋儒不知礼楽。徒以序和為說。可謂空言已」と断じている。礼楽が刑罰の基礎であるという主張は明らかである。徂徠は、宋学には「和」と「序」(註46参照)をもたらず方策についての方法論が欠如していると言うのである。「空言」はむろんそのまま西の言う「空理無益於日用」に通ずると言つてよい。

しかしながら、礼楽と刑罰とが民の「所措手足」に決まりを与えるとは言つても、徂徠のように「且先王之道、礼楽焉耳」とまで言い切る思想は孔子にはないように思われる。孔子には礼楽を為政の方策としてさしあたり徳の問題から切り離すという意味での合理主義的発想はないからである。孔子は「人而不仁、如礼何。人而不仁如楽何」(八佾篇)と言う。

『語類』二五論語七の「問、礼者、天理之節文、樂者、天理之和樂。仁者、人心之天理。人心若存得這天理、便與礼楽湊合得著、若無這天理、便與礼楽湊合不著。曰、固是」は、おそらく上の孔子の言葉を念頭に置きつつ、さらに「天理」の概念を以てこの仁と礼楽の連続性、われわれの言う「内外一元論」を考えている。すなわち「人心之天理」としての「仁」が備わつてこそ「礼楽」がともに現れるという思想である。それゆえ「人而不仁」であれば、いかに礼楽のかたちをとつ

ても「当不得那礼楽」ということになる。

朱子学的な「天理」の概念は措くとしても、いずれにせよ「仁」という徳が備わってこそ「礼」や「楽」が有意味となるのであるから、まさしく為政においては、「道之以徳、斉之以礼、有恥且格⁽⁴⁷⁾」(為政篇)というふうには、人に自然と廉恥の心が生じて自らの行為に決まりを与えるように仕向けなくてはならない。為政の理想をより比喩的に語ったのが、「為政以徳、譬如北辰居其所、而衆星共之」(同)⁽⁴⁸⁾である。孔子にあつては、まさしく徳こそが「衆星」を導く「北辰」のごとく為政の中心に位置すべきものであつた。

その意味では孔子はやはり朱子学的理気一元論に通ずる可能性を持つものとして、このような方法概念は必ずしも一般ではないが、敢えて言えば「徳礼一元論」に立つと見なくてはならない。むしろ、徂徠や西の法制度論的な立場からすれば、朱子学的理気一元論をそのまま前提として、前節に言う「善の美としての表見」を一例とする「内外一元論」の思想に与することは絶対にありえない。とはいえ、徳が人間の美なる言動や事業の基礎にあることを否定するわけではないから、上に引いた西の『美妙学説』にある「善ナル者ハ自ラ正ニシテ、其形容ニ表見シタル所美ニ非ルハ莫ク」(四八〇頁)という言葉には、あるいはこれを西における一つの体系的矛盾とする向きもあるが、なおこのような孔子の「徳礼一元論」の思想が、近代化の時代における藝術的なるもの新たな相貌のもとに回帰していることはやはり否定できないであろう。

二・三 徂徠における「制作礼楽」

さて、「愚謂政者、為治之具、刑者輔治之法。徳礼則所以出治之本、而徳又礼之本也」(『集注』為政篇、一三五頁)と註するように、朱子は「徳礼」を「治」の本、「徳」を「礼」の根本と考える。「礼」の意味するところについて、朱子

は、「礼、謂制度品節也」（同、一三四頁）という一般的定義⁴⁹を遺しているが、学而篇における有子の「礼之用和為貴。先王之道斯為美。小大由之」への註には、「礼者、天理之節文、人事之儀則也。和者、從容不迫之意。蓋礼之為体雖嚴、而皆出於自然之理、故其為用、必從容而不迫、乃為可貴」（二二九頁）というふうに、「礼」としての「用」を「自然之理」と「從容」の概念に拠って明確にした注目すべき解釈が見いだされる。前節にも引いたように「礼者、天理之節文」という語に限れば「語類」二五論語七にあるが、「礼者、天理之節文、人事之儀則也」という語法は、同じく「語類」の卷六性理三に「問、先生昔日、礼是体。今乃曰、礼者、天理之節文、人事之儀則。似非体體而是用」というふうに、その体・用の如何を問う問答に見える。朱子の弟子陳淳の『北溪字義』はこの言葉を体と用、内と外の対概念によって図式化して、「天理は人事の中の理であって、心に具わっているものである。天理は内にあつて、人事に現れ、人事は外にあつて、内に根ざしており、天理は本体であつて、人事はその作用である」⁵⁰と説明している。「節文」と「儀則」が照応していることは言うまでもない。徂徠はこのことについて、本来「礼」が「先王」の作った「礼」であることを朱子は知りながら、これを「既に以つて性と為」して、「天理を以て弥縫」していると非難するのである（『弁名』礼三則一）。

この朱子における「天理」と「人事」の一元論的解釈は暫く措くとしても、「為政以德」の思想もまた、註43にも記したように、ことが畢竟へ徳礼一元論⁵¹に終始することになり、後述する社会的な「事業」（『題言』、『学説』）や「制度」が軽んじられる恨みを遺すように思われる。為政篇の言葉「或謂孔子曰、子奚不為政。子曰、書云、孝乎惟孝、友于兄弟、施于有政。是亦為政、奚其為為政」（為政篇）はいろいろな論議を呼ぶが、まさしくその辺の事情を裏書きするものであろう。

孔子は「子奚んぞ政を為さざる」と問われて、書経の言葉として「孝なる乎、惟れ孝、兄弟に友なり、有政に施す」⁵¹を以て答える。この孔子の答えを、金谷のように「政治ということに及ぼすなら、それ（孝や友）もやはり政治をしているのだ。何もわざわざ政治をすることもなからう」と解するなら、個人道徳を全うすることがそのまま為政に繋がるとい

うことになり、あらためて為政論が成立する余地はなくなる。『集注』には「孝友」について「又能推広此心、以為一家之政」（一四五頁）とあり、金谷や吉川の解釈もほぼこれに近い。

しかしながら、この孔子の言葉を、「一家之政」がそのまま「天下之政」（52）に直結するように解するのはいかにも素朴すぎる論理のように思われる。というのも、孔子はもともと政治への関与を望んでいたのであるし、魯の国にあつては定公、哀公、季康子らの諮問にあずかっていた事実もあるからであり、またそこには、人材登用や人材教育、後に触れる西の言葉では「養材」（三・三参照）などの献策もあるからである（53）。むしろここでは「能推広此心」という朱子の註に拠つて、「孝」に発して人間関係のすべての徳に至る（類推）を孔子が語つたと考えるべきではなからうか。（類推）については、程子の「近思者以類而推」（子張篇「子夏曰、博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣」への朱子註）を問題にした『語類』の「且如孝。尽得箇孝底道理、故忠可移於君、又須去盡得忠。以至於兄弟、夫婦、朋友、從此推之無不盡窮、始得」（卷十八大学五）が十分示唆的である。

孔子はまた「為邦」を問う顔淵に答えて次のように言う。

行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆（衛靈公篇）。

と述べている。吉川によれば夏の時すなわち曆は今日の旧曆であり農事に適しており、また韶については八佾篇で舜による舞樂であり「尽美矣、又尽善也」と言われている（のちに触れるように、重要な思想的典拠として『美妙学説』に引用（54））。「殷之輅」や「周之冕」が具体的にどのようなものであつたかはつまびらかにしないが、また孔子は周知のように夏や殷のそれよりも周の礼を重んじているけれども（55）、いずれにせよここでは、為政における礼樂の重要性を乗り物（『集注』に木製の「大車」とある）や冠に寄せて象徴的に説いたものと解される（56）。

しかるに徂徠は、この孔子の言葉を「制作礼楽」（註62参照）、「革命之秋」の概念をもって解釈する。

制作礼楽、革命之事。君子諱言之、故顔子止問為邦。而孔顔之時、革命之秋也。且顔子用舍行藏、與孔子同。若天

縦之、亦聖人矣。故孔子以制、作、礼、樂、告之。……（中略）……此章、先儒以為万代不易之制。豈知此正孔顔之時言之耳。……

（中略）……夏時、殷輅、周冕、礼也。韶樂也。聖人之治天下、礼、樂、尽焉。鄭声害乎樂、佞人害乎礼（『論語微』二、一三三—一三三頁）

少なくともこの徂徠の言う「聖人之治天下、礼樂尽焉」は、言うまでもなく、先に引いた「且先王之道、礼樂焉耳」（『題言』）を明確に繰り返したものである。徂徠は、『集注』に引く程子の「孔子斟酌先王之礼、立万世常行之道」を典型とする思想に対して、「先儒」が孔子の「制作礼樂」を「以為万代不易之制、豈治此正以孔顔之時言之耳」と批判している。程子ら先儒には孔子における「制作礼樂」の「時」の相をまさしく「孔顔之時」として規定する歴史意識が欠如しているからである。

すなわち、「制作礼樂」を「孔顔之時」そして「革命之秋」の相において見ようとする徂徠の歴史意識においては、孔子の言う「夏時」、「殷輅」、「周冕」などに象徴的に代表される礼制は、まさしく「孔顔之時」においてのみ新たに「制作」される「革命」的なものということになる。また「孔子所告」すなわち礼樂がいかに優れたものであるかと、まさしく「孔顔之時」において制定されたものであれば、それがその「時」とは異なる「今世」においてもそのまま受け入れられるべきものか、さらにはまた「万世」においても「不易之制」たるにあるのか否か問われるべきである（57）。もし「孔子所告」の妥当性が「万世不易之制」たることにあるのであれば、「堯舜禹湯文武周公、皆非聖人焉」ということになる。

もとよりここには孔子をあたかも「万世不易之制」を「制作」する特権的位置に置こうとする朱子学の立場があり、朱子は徂徠の指摘した「堯舜禹湯文武周公、皆非聖人焉」という論点にはおそらく思い至っていない。まさしく『中庸章句序』においては、堯、舜、禹は「天下之大聖」と呼ばれ、さらに湯、文、武、周公もまた「聖聖」と称されているものの、孔子について「吾が夫子の若き、則ち其の位を得ずと雖も、而も往聖を継ぎて、来学を開く所以は、其の功反つて堯舜より賢なる者有り」というきわめて注目すべき一句がある（58）。

しかるにここで注目すべきことは、程子の「孔子斟酌先王之礼、立万世常行之道」を批判的に承けながら、孔子の「制作礼楽」自体は認めているように見えることである。しかしながら、「為邦」を問う顔淵に答えた孔子の言葉が、果たして例えば「弁名」に「至於堯舜、制作礼楽、而正徳之道始成焉。君子以成徳、小人以成俗、刑措不用、天下大治、王道肇是矣」（聖四則一）、「蓋堯舜禹湯文武周公、作者七人、其所制作礼楽政教、君子学焉」（同三）におけるいわば實際政治における「制作」ほどの重みを有することができるのか、伝統的な礼楽をあらためて再編するといった厳肅なものであったのか、疑問なしとしない。但徠もまた「至於孔子、則生不遇時、不能当制作之任」（同一）と言うからである。

ただ但徠は、「古聖人之道、藉孔子以伝焉」と言い、「中庸章句序」の言葉に同調して「千歳之下、道終不属諸先王、而属諸孔子。則我亦見其賢於堯舜也已」と言うから、孔子の礼楽に関わる言葉を「制作礼楽」に準ずるように受容したのかも知れない。

仮にこのようにしてこの篇における孔子の言葉そのものを「制作礼楽」と見なしてよいとすると、但徠自身がこの衛霊公篇の礼楽の言葉を解釈しつつ、まさにその「時」において、「制作礼楽」の「秋」を意識しているのであれば、『論語微』に触発された若き西周もまた、まさしく自らの「時」すなわち自らの「今世」を意識したに違いない。その意味において、但徠のこの解釈の重みはきわめて大きいのである。しかしながら是を以て、直ちにそれが孔子の言葉の解釈として妥当なものであるとすることはできないであろう。もとよりここに「万世不易之制」を読み取る「先儒」の解釈もまたすでにその立場よりする解釈の踏込みがあるように思われる。

本稿においては、従って、顔淵の問いに答えた孔子の礼楽の言葉が「為邦」⁵⁹「為政」の根幹に関わってくる可能性を有し、「制作礼楽」を以てした但徠の解釈とその一貫した激しい「程朱」批判が若き西に視座の根本的な転換を促したという事実を押しさえるに止める。

このような礼楽についての孔子の言があり、かつまた程子もそれを批判する但徠もともにこれを「制作礼楽」と見なし

ている以上は、われわれは、孔子が個人における道德的修練あるいはそれに基づく「一家之政」がほとんど無媒介的に「天下之政」に連続するような（徳礼一元論）に立つという解釈をとることはできない。制度論が存在する余地があるからである。

ただし、舜という別格の大聖に関しては「無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面已矣」（衛靈公篇）と述べているから、孔子において、「恭己」というきわめて道德的なありようが「有天下」に直結する思想が全くないと断言してしまうわけにはゆかないが⁽⁶⁰⁾、しかるにこの点についても徂徠は、「無為而治」とはすなわち「古來以得人言」と解し、聖人たる所以は人を知り、人を得て登用することにあるとする⁽⁶¹⁾。

二・四 西における「事業」の論理 — 「教ト法トノ差別」

別に章を立てて論ずることになるが、『志向』のあとに起稿されたと考えられる『養材私言』（稿本）に述べられる西の「養材」の思想は、それゆえ徂徠によるこの「無為而治」の解釈の可否は別として、「有天下」のための「得人」の思想を成立させるための、程朱の学にはない概念、われわれの文脈に転用して言えば、まさしく「自然」に対する「作為」の論理⁽⁶²⁾であるとも見なすことができるのではないか。しかしもとより「道学」の一つの柱は疑いもなく教育論である。『大学』と関連させながら、朱子は劉子澄に命じていわば教科として「小学」を編纂させた。朱子は『大学章句序』において小学と大学の二段階の教育について述べている。

三代之隆、其法浸備。然後王宮國都以及閭巷、莫不有学。人生八歲、則自王公以下、至于庶人之子弟、皆入小学、而教之以灑掃應對進退之節、礼楽射御書教之文。及其十有五年、則自天子之元子衆子、以至公卿大夫元士之適子與凡民之俊秀、皆入大学、而教之以窮理正心修己治人之道。此又学校之教、大小之節所以分也。

『語類』にも小学と大学の関係について交わされる問答が多い（七学一、「古者初年入小学、只是教之以事。如礼楽射御書教及孝弟忠信之事。自十六七入大学、然後教之以理。如致知格物及所以為忠信孝弟者」、同、「小学者、学其事。大学者、学其小学、所学之事之所以」。小学においては「事」自体を教え、大学においてはその「事」の「所以」を「理」をもって「知」ること、すなわち「窮理」を教える。『小学』には古から朱子の時代に至るさまざまな言葉が採られているが、「礼楽射御書教及孝弟忠信之事」のみならず日常における基本的な生活出処進退の作法すなわち「灑掃應對進退之節」も教えられる。その理由について例えば『語類』七学一は、「今人」の教育のありかたへの批判を込めて「陸子壽言、古者教小子弟、自能言能食、即有教、以至灑掃應對之類、皆有所習、故長大則易語」と述べる。朱子自身の教育論には、後に触れる「乞修三礼劄子」（『文集』十四参照）という上奏文や、また「学校」と「選抜」について述べた「学校貢舉私議」がある。

このような意味において、少なくとも理論的には程朱の学の教育論はそれなりの整然とした体系を有している。しかるに徂徠は『弁道』において、まさしく「程朱諸公」に対する批判的意味をこめて、「儒者、処焉、不能教育弟子以成其材」と断じている（註68参照）。野に「教育」の場はあつても、儒者は弟子を「安天下」の道に資する「材」とすることはできないと言うのである。その原因について、のちの著作『新論』で西は次のように述べている。

抑々儒者ノ道ト申ス者ハ如何様ニモ政教ノ考ガ混雜シテゴザルガ、先其病根ヲ申サバ大学ニ修身齊家治國平天下トテ修己治人ノ道ヲ一ツニ言タ所ヲ後儒ガ見損ツテ己サヘ修レバ人ヲ治メラル、誠意正心ガ出来ルト天下ハ平ラカニナルト心得テ何デモ格物致知誠意正心ト云フカラソレサヘ出来レバ治國平天下ノ事業ハ別ニ学問モセズ其利害得失ヲ講明セズトモ、自然ニ出来ル様ニ心得テ禪宗ノ坊主ガ坐禪ヲスル様ナ事ヲ政ヲスルノ本ト思フハ、痛ク取り損フタコトデゴザル（二三七八頁）。

『大学章句』は程子による序「大学孔子之遺書、而初学入徳之門也。於今可見古人為学次第者、独頼此篇之存。而論孟

次之（後略）」を有し、「大学之道、在明明徳、在親（新、程伊川）民、在止於至善。……（中略）……物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。古之欲明明徳於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物」と始まる。

西の批判の論点は、この『大学』そのものではなく引用文に言われるように「後儒」によるその継受の仕方にある。しかるにそれは、すでに『志向』で述べられていた批判の繰り返しに他ならないように思われる。『志向』の程朱批判はまさしく「空理無益於日用」に尽きているが、それを招来するのが「居敬效禪定、窮理非学者之事」という学のありかたである。上の引用文では「居敬效禪定」は、「禪宗ノ坊主ガ坐禪ヲスル様ナ事ヲ政ヲスルノ本ト思フ」にあたり、「窮理非学者之事」は「治国平天下ノ事業ハ別ニ学問モセス其利害得失ヲ講明セス」と平易に言い換えられているからである。

「誠意正心」という内なる「修己」の論理と、「治国平天下ノ事業」のための「学問」そして「利害得失ヲ講明」するという方法論との明確な峻別によって、西は「事業」論あるいは「法術」論をもつことなく「修己治人」の道徳的連続性を説く。「道」の思想に反立する（二・五・一参照）。まさしくこの意味において、思想の起点としての『志向』の確かさとそれ以後の学問的展開における西の論理の一貫性を示す格好の例である。『大学』について西は以下のように断言する。

爰ノ大学ノ主意ハ上ニ立ツ者ハ己ガ不徳デハ下モヘノ押シガキカヌ故、先ヅ自身ノ徳ヲ修ムベシト言フタ迄デ本ヨリ治国平天下ノ上ノ法術ヲ語ツタモノデハゴザラヌ（二三八頁）。

もしも「法術」論なき「修己治人」の連続、「道学」における「政」あるいは「法」と「教」との混同こそが問われるのであれば、ことはすでに「後儒」の問題ではなく、「孔子ノ道」そのもの問題である。西は、開けた社会では「法ト教」との「混雑」が治世を難しくするという認識の上に、「法ト教ト、修己ト治人トノ區別」（『新論』下、二七四頁）を言う。

兎角孔子ノ道デハ此差別（著者註、「法ト教ト、修己ト治人トノ區別」）ガ明カナラズ、動モスレバ一途ニ考ヘル

人ガ多ク、…(中略)…程朱ナドニ至ルマデ此差別ハ別ラヌコトデ、…(中略)…マア天下国家ヲ治メル制度、典章ナドノ論ハ余派ナ論トシテ、性理ノ論ヨリ人々ノ心ヲ攻メル教訓ガ盛ニナッタデゴザル、爰カラ見ルト程朱ナドノ学ハ大学ノ始メニ平天下ト云フ語ヲ出シタトハ違ツテ、一箇ノ教門ト称シテ宜イデゴザル(同、二七四―二七五頁)このように、孔子の思想、その系譜に連なる程朱の学は「平天下」を語りながら偏に「教」へと傾斜している。このような解釈に基づいて、それは必ずしも公平とは言えないであろうが、西は「孔子ノ道」においては「天下国家ヲ治メル制度典章ナドノ論ハ余派ナ論」であると言いつ切っている。

ところでこの『新論』の起稿は少なくとも文久三年から慶応元年にかけてのオランダ留学を経た慶応二年、『志向』の十八年後のことであると推察される。森鷗外『西周伝』に附された『西周所著目録』に「百一新論」巻 京都に在る時の著なり。稿本なし」とあるからである。これを信頼すれば、まさしく大政奉還の前夜西は慶応二年幕府直参の開成所教授となりフィセリングの『万国公法』を翻訳、のち將軍慶喜に従つて大坂そして京に赴き、奥詰並として政治制度の諮問に預かつたり或いは慶喜のために「議題草案」を起草したりしていた頃のことである。このとき同時に西は友人木村宗三の洋学塾の後を引き受け、そののち「暫クシテ更雀寺ニ移リ爰ニ洋学ノ塾ヲ開キタリ」とあるから、おそらく『百一新論』はこの塾における講義原稿であろう。慶喜までもがフランス語を習う意欲を見せ、西を奥詰として身近に置き、政治制度について諮問しなくてはならなかつたほどの急変の時代と符号する内容である。もはや「孔子ノ道」ではこの時代へ対応する能力を失つていた。

また「且先王之道、礼楽焉耳」をもつて「治国平天下ノ上ノ法術」を唱えたはずの徂徠についても、西はしかし全く無批判のままに留まつたわけではない。『新論』においては陽明学を「程朱ニモ輪ヲ掛ケタ全然タル教門」と論難したあと、この「教ト法トノ差別」の観点から、西は徂徠について次のように言う。

本邦デ徂徠ガ、道ハ先王ノ道ナリドカ、先王ノ道ハ礼楽ナリトカ云ヒ、秦以後ノ天下ハ法ヲ以テ治メタモノ故韓非

子ナドハ読ネバナラヌモノダト云ツテ其解ヲ著ハシ、又明律ノ国字解ナドヲ作テ律ノ学ヲ開カント思ツタ所ナドハ、頗ル教ト法トノ差別ヲ知ラレタ様デゴザルガ、未ダ十分ノ見解トハ申シ難イデゴザル（二七五頁）。

『新論』のこの文脈は全体としてかなり平易ではあるがまた挑戦的な調子で書かれており、とくに若年の頃より熟知しているはずの徂徠の「先王之道」や「礼楽」の考え方について「……トカ」という語法を用いるところを見ると、まったく新しい方法概念としての「教」と「法」の峻別という見地から、程朱の学、陽明学は言うに及ばず、徂徠学からさえ、一挙に距離を保とうとしている啓蒙思想家の批判的姿勢が読み取れる。

二・五 莊周「内聖外王之説」における「徳」と「事業」——「軽外而帰重於内」の論理

孔子の為政への関心について、『莊子』外篇は「孔子謂老聃曰、丘治詩書礼楽易春秋六経、自以為久矣、熟知其故矣」（天運篇）と伝える⁽⁶³⁾。孔子は老子に対して、久しく六経を学び治め、「先王之道」を論じ、「周召之迹」⁽⁶⁴⁾を明らかにし、その見識を政治に活かす方途を求めて諸国の君主七十二人に説いてまわったが、誰一人として孔子の意見をとる者はいなかったと、嘆いて訴える。それに対して老子は、「夫六経、先王之陳迹也、豈其所以迹哉」として孔子を批判する。

この老子の孔子への批判の論点は、孔子の学びが「先王之道」それ自体ではなくいわばその「迹」の学びにとどまって政治実践の論理を欠いていることにある。徂徠が程朱の学を批判するのは、「人不欲学孔子所学⁽⁶⁵⁾、而欲学孔子、是工人不由規矩準繩、而学般倮也、其意謂欲学孔子、宜無若論語。聖人之言行具是」ということからである。老子の孔子批判の論理と徂徠の程朱批判の論理は同様の構造である。すなわち、程朱の学は「孔子所学」すなわち「先王之道」を「学ばんと欲せずして」、ただ孔子の学びの「迹」すなわち『論語』を「学ばんと欲す」という事態に陥っている。「宜しく

論語に若くは無かるべし」とするのは、「是」に「聖人之言行」が「具」わっているとするからである。さらに後の学者は譬えて謂えば、「舍彼規矩準繩（「先王之礼」）而不用、曰汝苟用吾言、則雖舍規矩準繩、亦足以為方圓曲直焉」という事態に陥っている（『弁名』礼三則一）。なお『荀子』には「五儀」（庸人、士、君子、賢人、大聖）のうちの「賢人」について「行中规繩、而不傷於本」という言葉が見える。

徂徠はしかるに「矢口之與涉筆、有間也。論語者聖人之言而門人之辭也。謂之聖人之文者、惑矣。門人一時以意録之、以備忽忘焉耳。豈有意伝之後世哉。且烏知其録時之意乎。且論語猶詩邪。詩有序而論語無序。何以識孔子所以言之乎」（『論語微』一、題言、七―八頁）と言う。徂徠の批判の要点は、二・一においてすでに触れたように、『論語』をいかなる典拠として受容するかという問題に関わる。『論語』は「聖人之言」にしてまた「門人之辭」であるから、これをあたかも「聖人之文」と謂う者は、「口に矢（はな）つ」と「筆に涉（と）る」（吉川の読みに従う）との間にある決定的な差違、そしてそもそも何びとがそれを録したのかという基本的な問題を見過ごしにする「惑」える者である。さらに徂徠は、『論語』は、孔子の「門人」たちがその時どきにおいて（「一時」）なんらかの意図（「意」）を以て「録」したものであり、それぞれの「忽忘」に「備」えたものであると断じて、「其録時之意」を問題にしている。この「録せし時の意」の問題は前節に触れた「制作礼楽」の「時」あるいは「秋」についての意識すなわち歴史意識に関わる根本的なものである。『論語』は、孔子の門人たちがそれぞれの時において、いわば備忘録としてその「言行」を録したものの⁽⁶⁶⁾であるから、それを記録にとどめた「其録時之意」をどのようにして知ることができるか、と徂徠は問うのである。しかも『論語』に史記世家と程子の言葉があたかも序のように付されることはあっても、『詩』におけるごとき「序」⁽⁶⁷⁾が備わっているわけではない。したがって、そもそも「何を以って」孔子がその言葉を語った「所以」を「識」ることができるのか、と徂徠は問う。

『論語』はこのような意味において端的に「孔子所學」を教えるものではない。とすれば、それこそたかだか老子が孔

子を批判して言うところの「周召之迹」にすら及ばない。その意味において「不欲学孔子而欲学孔子、而欲学孔子」というのは、「工人不由規矩準繩、而学般倮」ということと同断なのである。「題言」の結びにおいて徂徠が「工人既伝其規矩而後與般倮処」と述べているところについて若干の註を加えられると、「規矩準繩」（ぶんまわし、さしがね、水盛り、墨繩）は、例えば『孟子』離婁章句上において、「堯舜之道、不以仁政、不能平治天下」との為政の実を強調する立場から「徒善」「徒法」の無意味を主張する文脈において、「聖人既竭目力焉、繼之以規矩準繩、以為方員平直、不可勝用也」というかたちで現れる。この用語法に従えば、「規矩準繩」は、先に触れたよう「弁名」札三則一では直接には「先王之札」を指していたが、ここでは「聖人」のいわゆる「先王之道」を実践するための指針となる「六経」の教え⁽⁶⁸⁾であり、「般倮」とは工人が用いる道具（物差し、秤のごときものか）と考えられ、「六経其物也。礼記論語其義也。義必属諸物、而後道定焉」と言う徂徠の言葉で言えば（註68参照）、「規矩準繩」が「物」、「般倮」が「物」を解析する「義」すなわち「論語」ということになる。ちなみに程伊川の言葉「語孟如丈尺、權衡相似。以此去量度、事物、自然見得長短、輕重」（『近思錄』三致知三五、『遺書』十八）が引かれているが、その意味するところは、「論語」や『孟子』を「窮め得る」ことで自然と事柄の「要約の処」が明らかとなり、したがって「他の経」や「事物」を「量度」する「丈尺權衡」（測量器具）となるということである。徂徠の「般倮」の典拠については未だ確信を得ないが、あるいはこの伊川の言葉が念頭にあるかとも思われる。

さて、徂徠は次のように「徳」と「事業」を問題にする。『論語微』はその「題言」を「孔子生於周末、不得其位、退與門人修先王之道、論而定之」と始めるが、むろんその目的は『論語』を理論的に「修」め、「論」じてこれを「定」むということ自体にあるのではない。極まるところは「孔子所學」Ⅱ「先王之道」Ⅱ「六経」を「學」ぶことである。すなわちそれは「先王之道」Ⅱ「六経」が指し示す政治、法、制度、教育、藝術などに関わる「物」の学びである。この「物」は下に引く言葉で言えば「事業」に相当するであろう。この「徳」と「事業」の連関のありようこそが徂徠学、そして西

と程朱の学を分かつことになるのである。

夫舜耕歷山陶河濱而人化之。是其德為爾、何以賭其道乎。苟有其德、則拳而措諸事業、是莊周內聖外王之說也、道者率性自然、而人皆之有、故聖人不佞学、是宋儒以後之失也、其究必至於廢六經而極矣（『論語徵』題言、九頁）。

『史記』に「舜、冀州之人也。舜耕歷山、漁雷澤、陶河濱、作什器於壽丘、就時於負夏」とあり、帝位に就く前の舜の日常が記されている（五帝本紀一帝舜）。徂徠は、舜の行いについて「人之に化せり」というのは、まさしく「其德」の故であつてそれ以外のものではない、それゆえに「苟（まこと）に其德有れば則ち拳けて諸を事業に措く」というのが宋学の思想であるとし、それを「莊周」の「内聖外王之說」に帰している。さらに徂徠は、「道なる者は性の自然に率（したが）い、人皆之有り。故に聖人は学に仮らず」として、道の実現が偏に人の本来の「性」と「德」に懸かるものであるとするその立場を批判している。「莊周内聖外王之說」は「莊子」「天下篇」の「判天地之美、析万物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、称神命之容、内聖外王之道、闇而不明、鬱而不發。天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫、百家往而不反、必不合矣。後世之学者、不幸不見天地之純、古人之大体。道術將為天下裂」（福永、雜篇下、一九四頁）にある「内聖外王之道」に由来すると考えられる。ただし莊子には「内聖外王之說」という言葉はない。

さて、この『莊子』における「内聖外王之道」を徂徠はどのように理解したのであろうか。『論語徵』の論調よりすれば、引用文の本旨は紛れもなく「宋儒」批判である。「苟有其德則拳而措諸事業」を、ひたすら其の「德」をもつてすれば治世の「事業」（実）を達成できる、と解すことができる。とすれば、そのあとは、「道」は「性自然」（性の自然）その本来の有りよう）に「率（したが）」って、「人皆」それぞれがそのところを得て「有」る、というふうに通読する。その意味は、「聖人」はすでに「有德」であるから、あえて「学」に「仮る」（借る）ことがない、ということになる。そのように考えることがまさしく「宋儒以降之失」なのであり、結局はそれが必然的に「廢六經」すなわち「先王之道」の否定に至った、と徂徠は考えて、とりわけ宋学とその流れを批判するのである。『弁道』一では「程朱諸公」のみなら

ず伊藤仁齋も同様の論理によって批判されている。

この「内聖外王之説」という言葉は『弁道』二にも見える。徂徠は、「先王之道、孔子之道也。先王之道、安天下之道也」と始めて、「思孟而後、儒家者流立焉。乃以尊師道為務、妄意聖人可学而至矣。已為聖人、則挙而措諸、天下自然治矣。是老莊内聖外王之説、輕外而帰重於内。大非先王孔子之旧也」と述べている。この「輕外而帰重於内」という用語法を見ると、徂徠は「内聖外王」という言葉を、「内に聖たること、外に王たること」というふうに解しているようである。西田は『弁道』の補注において徂徠が「聖を内にし、王を外にす」と解した可能性を指摘しているが（五四九頁）、おそらくそうである。しかしそもそも莊子の言葉の解釈としてはどうか。福永光司は、外篇・天道篇の「夫虚静恬淡寂寞無為者、万物之本也。……（中略）……以此処上、帝王天子之徳也。以此處下、玄聖素王之道也。以此退居而閑游、江海山林之士服。以此進為而撫世、則功大名顯而天下一也。静而聖、動而王。無為也而尊、樸素而天下莫能與之争美」における「処上」と「処下」、すなわち「帝王天子」と「玄聖素王」、「動而王」と「静而聖」との対比から、「その（万物之本としての虚静恬淡寂寞無為の）はたらきが外に発して自由自在に活躍すれば帝王となる。いわゆる『内聖外王』（天下篇）である」（外篇、中、一五頁）と解しているが、当を得た解である（69）。

二・五・一 程朱の学における「直内方外」の論理と「輕外而帰重於内」の問題

それでは、何故に徂徠はこの「内聖外王之道」を以て「輕外而帰重於内」の論理とみなし、これを批判するのであるか。西田が「この莊子のこの文では内外に輕重を設けているわけではなく、単に聖と王を区別しているだけである」と言うのも一見正しい。しかしながらやはり徂徠にはそのように解さざるを得ない文脈があるのである。

徂徠も『弁道』二の同じ文脈で「必以安天下為心」と押さえながらも「安天下以修身為本」と言うから、「内」なる「徳」、

莊子に言う「玄聖」そのものを批判しているわけではない。その意味で「内聖外王」は「内に聖たること、外に王たること」が理想となるはずである。それがなぜ「輕外而歸重於内」という論理となるのであろうか。

先にも触れたとおり、徂徠は、下に引く「徂徠集」の言葉には反証が見られるもの(70)、大抵は「道」ではなく「説」と言うようであり、「論語徴」では「莊周内聖外王之説」、「弁道」でも「老荘内聖外王之説」と念を押している。莊子の「内聖外王之道」が少なくとも単に「聖王之道」と読まれる限りは、それが「輕外而歸重於内」を必然の帰結として有するとは見えない。しかるにこの「内聖外王之説」という用語法には、老子や莊子における「無為」の思想、そしてまた宋学的な受容の論理が読み込まれているのである。前者については、そもそもこの節が「夫虚静恬淡寂寞無為者、万物之本也」と始められているのであるから、疑う余地はない。またここには堯、舜の名が「明此以南郷、堯之為君也。明此以北面、舜之為臣也」として登場するから、「無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面已矣」(衛靈公篇)との聯絡に思い至らないはずはない。それゆえに、徂徠が「先王之道、孔子之道也。先王之道、安天下之道也」とする立場から、「無為」という言葉を警戒するのは明らかであろう。「孔子之道」もまたその意味では、孔子自身がその地位になかったとしても、理想的には、「処下」(在野)の「玄聖素王之道」ではなく「処上」の「帝王天子之徳」を指すものであり、「静而聖」ではなく「動而王」でなくてはならないのである。しかも福永や池田の註するように「素王」が「前漢武帝期以後」専ら孔子を指すようになったのであるであれば、孔子を「外」に向かう「動而王」ではなく、ひたすら「内」なる「静而聖」すなわち「無為」のかたちに留め置くがごとき思想、その帰結として「輕外而歸重於内」を招来するがごとき論理を徂徠が否定するのは蓋し当然であろう。

ところで「内聖外王之説」という言葉あるいはそれに類する語については、日本の朱子学の伝統も含めて宋学の系譜を調べてみたが、今迄のところ見いだすことはできていない。しかるに、〈内外〉の観点から見れば、例えば程伊川の「敬只是主一也、主一則既不之東、又不之西。如是則只是中。既不之此、又不之彼、如是則只是内。存此則自然天理明。学者

須是將敬以直内、涵養此意。直内是本」(『近思錄』四存養四四、『遺書』十五)や、二程いずれの言葉かは不明であるが、「聖人、修己以敬、以安百姓。篤恭而天下平。惟上下、一於恭敬、則天地自位、万物自育、氣無不和」(同三〇、『遺書』六)、あるいはより端的には程明道の「敬以直内、義以方外、仁也」(同三九、『遺書』十一)という言葉などはわれわれの言う「内外」問題の典拠になりうるであろう(なお、同二論学四、六五頁参照)。「敬」をもって「修己」に努めひたすら「内」に留まり、「直内」に徹することが「本」となる、すなわち総じて「内」なる「修己」が招来する「自然」の「方外」という構造、端的に言えば「直内方外」の論理が明らかとなる(7)。

宋学の文脈におけるこのような「直内方外」の論理の根幹はむろん徹底した「修己」||「直内」の論理である。ことは程朱の範圍にのみは留まらない。西周は、私塾育英舎において福井藩士を対象としておこなった百科全書的講義『百学連環』(永見裕筆録)において、周濂溪を引きつつ「哲学」を説明しているが、周濂溪(周敦頤の号、茂叔は字)はそのことを最も強く主張した人であると言つてよい。周濂溪はその『通書』において「聖誠而已。誠五常之本、百行之源也。靜無而動有、至正而明達也。……(中略)……一日克己復礼、天下帰仁焉」(誠下)、また「誠無為。幾善惡。徳愛曰仁、直曰義、理曰礼、通曰智、守曰信。性焉安焉、之謂聖」(誠幾徳)、あるいは「孟子曰(72)、養心莫善於寡欲。予謂不止於寡而存耳。蓋寡焉、以至於無。無則誠立、明通。誠立、賢也。明通、聖也」(『近思錄』五克治一、養心亭説)という「無」に拠る「修己」すなわち「聖化」の理想を述べている。

この「内外」の観点から、徂徠は次のように「修身」と「事業」を言う。

夫道無内外。豈有二哉。必謂身修而後措諸事業、不知其所以修己者、為安民之道、則莊周内聖外王之道、豈遠乎哉(73)

〔徂徠集〕贈長大夫右田君、四九八頁)。

西周が『論語徴』に続いて直ちに手にしたのが『徂徠集』である(『志向』)。徂徠は「道」を問う長州藩家老右田氏(直接には山県周南)に対して、先ず、「夫先王之道、莫大於仁焉」との前提に立って、仁が「養之道」であり、「安民

「道」は「以寛為本焉」にあるとして寛容を勧め、第二にその方途として、「大臣之道」は「選衆量其材而用之」にあるとして、「故容而後養、養而後成、成而後用之」を言い、「養」材、「成」材、「用」材の必要不可欠なることを述べらる。後述する西の「養材」の概念はしたがっておそらく直接には徂徠に典拠を持つと推測される。さらに第三に、「養」について「飲食衣服宮室、以養其体、詩書礼楽、以養其徳」を説き、四には「悪」に対しての「刑措」⁽⁷⁴⁾の要を示す。そして第五に「安民之道」における「修己」の限界を述べ、「作為礼楽」による「以教之」を言う。上記引用は「道」における五つの、と言つても徂徠がそのように数えているわけではないが、要件が語られたあとの言葉である。

「安天下以修身為本」という点については徂徠も程伊川と同様に見えつつも、「礼楽」ひいては「六経」に基づいてひたすら「先王之道」⁽⁷⁵⁾「孔子之道」⁽⁷⁶⁾「安天下之道」の方策を「作為」する徂徠の道は、ひたすら「修己」⁽⁷⁷⁾「徳」の「自然」の延長としての「外」の実現を想う道とは、少なくとも上に言う四（「致刑措」と五の要件において趣を殊にする。それは二・四に言う「教卜法トノ差別」⁽⁷⁸⁾（「新論」）の問題でもあり、徂徠もそして西周も結局いわゆる「修己」と「治人」をある意味で非連続とせざるを得ない。徂徠が「修己治人」あるいは「徳礼一元論」の連続性を「軽外而帰重於内」と批判する所以である。程伊川は、自らに「若未接物、如何為善」という問いを立てて、「只是主於敬、便是為善也」と結論し、「聖人之道、不是但嘿然無言」というふうに徹底している⁽⁷⁹⁾。「未接物」という状態においても「為善」を言うのであるから、「軽外而帰重於内」という批判も強ち不当ではない。

以上の素描から、宋学の本来的傾向が「軽外而帰重於内」にあると徂徠が認めたのは、理由のないことではないと思われる。われわれの主旨はしかし宋学そのもののあり方を問うことではなく、西周の視座の転換に関して決定的な影響を受けた徂徠の宋学解釈を問うことにあったから、宋学の学としての奥深さの問題は措いて、さしあたりこれを一つの仮説として提示しておこうと思う。しかしながら、莊子の言う「内聖外王之道」の本意が、「莊周（老莊）内聖外王之説」と同一のものとは、必ずしも思われぬ。それゆえに、まさしく宋学の系譜において、〈徳礼一元論〉的解釈に基づいた「内

聖外王之道」の用例の存在と名指されるごときものが確かに存在するという証がない憾みが遺る。

上の仮説に加えてここであらためて、「内聖外王之説」とその「軽外而帰重於内」を批判する徂徠の論理「安天下以修身為本、然必以安天下為心」をも、先に挙げた程明道の「敬以直内、義以方外、仁也」に拠って立てたわれわれの方法概念へ直内方外をもつて捉えておきたい。ただしこの際、徂徠における「方外」とは、言うまでもなく、程朱的な内なる徳性の「自然」の延長としてのそれではなく、「安天下」のための文化的社会制度的「作為」(76)のことである。

この意味において、徂徠の程朱批判の言葉「苟有其德則舉而措諸事業、是莊周内聖外王之説也。道者率性自然而人皆有、故聖人不佞学」にある「有徳」と「事業」の概念、「易経」繫辭伝上に「舉而措之天下之民、謂之事業」(学びの成果のすべてをもつて「天下之民」に施すことを事業という)に言う「事業」の概念を援用して、徂徠的な「作為」の所産として、この「事業」という言葉を「安天下」の文脈にも生かしておきたい。このような意味において、あらためて「有徳」と「事業」の関係を捉え直すことができれば、総じて「内聖外王之道」も方法的にこの文脈に用いることが可能となる。

かくして「安天下」の「事業」の観点からすると、野にあつては「不能教育弟子以成其材」、また出仕しては「不能陶鑄国家以成其俗」(77)という結果を招く儒者は、まさしく『弁道』二に言う「有体無用之謂」(78)を受けることになる。それゆえ逆に言うと、「事業」の基礎には人材の養育があるということに他ならない。

二・五・二 孔子の学とその位置——然則論語不足説邪、曰否也」

さて『論語』衛靈公篇の「無為而治者、其舜也與、夫何為哉、恭己正南面已矣」について、徂徠は、君主がいれば無為に済ませられるほどに、その徳とそして知がそれぞれの領域に必要な人材を呼び寄せ、為政の実を得ることができるとい

う風に解している。それゆえに徂徠は、「道者率性自然而人皆之有、故聖人不佞学」というのは「失」であるとする。「宋儒以後之失」は、この「聖人は学に佞らず」という立場から、「其究必至於廢六經而極矣」という事態すなわちその「極」みにおいて、「先王之道」である「六經」(『弁道』二)の「学」を「廢」するに至った。「廢六經」の立場は、上に引く「而学般偃也」を承けて、「欲学孔子、宜無若論語。聖人之言行具是」という『論語』至上主義的な論理の帰結である。徂徠は、程朱の学を端的に「学孔子」と規定し、「学孔子」の典拠については「宜しく論語に若くは無し」というふう程朱の立場をあえて代弁している。典拠としての『論語』の受容についての徂徠の文献学的疑義は上に記したとおりであるが、徂徠にはさらに孔子その人の思想への激しい批判、すなわち、「孔子不得其位、不行其道於天下。以匹夫終其身。故其所言所行、止於若是焉」(『論語微』一、題言、九頁)がある。朱子も『中庸章句序』においてこの「孔子不得其位」という事実に触れているが、むろん論調はまったく異なり、「夫堯舜禹、天下之聖也。以天下相伝、天下之大事也」と始まる節において、「若吾夫子、則雖不得其位、而所以繼往聖、開來学、其功反有賢於堯舜者」と述べて、むしろ「堯舜」にさえも「賢」という言葉を以て、「道統之伝」を「学」とした孔子の功績を称えている。孔子は「天下之大事」を学んだ人ではあつても、「行」つた人ではない。その意味で「孔子」は学びの対象ではなく、学ぶべきは「先王之道」であり「安天下」の「大事」そのものである。徂徠はそれゆえ「妄意、聖人可学而至矣」と言う(79)。

それでは、「孔子の学ぶところを学ぶ」ことが「孔子を学ぶ」ことに先んずるとすれば、「然則論語不足説邪」と問われる。徂徠は「曰否也」と答える。その理由は「工人既伝規矩準繩、而後般偃也。其益豈小小乎。歷山雷沢之間、亦足以窺其百揆之時哉。要之聖人之道大矣」(『論語微』題言、九頁)という言葉にある。徂徠は先に宋学のありかたを「工人不由規矩準繩、而学般偃」と批判していたが、この「規矩準繩」すなわち「孔子の学ぶところ」としての「六經」の意味を知ることによって、「孔子を学ぶ」こともまた有益となると考えるからである。「夫舜耕歷山陶河濱而人化之」ということが偏に「其徳」に依拠するものであつても、はたしてその「歷山雷沢之間」の「人化之」のみで、後に堯が舜を「百

揆」(百官を統括する役職)に登用し舜の力によってその百官の業務が秩序だつて実行された「百揆之時」を窺い知ることができるとか、「書経」は僅かに「納于百揆、百揆時叙」(80)(宇野精一訳注、堯典二九頁)と記すに留まる。「百揆之時」すなわち「規矩準繩」の一端をさらに深め知るためにはまた少なからず「般倕」の力が必要なのである。それほどに「聖人之道」が「大」であり、それを学ぶ道もまた遙かということであろう。もしそうでなければ「孔子之道、先王之道也。先王之道、安天下之道也」という言葉が空しくなる。

二・五・三 「内聖外王之道」における「全」と「美」——「安天下之道」の指標

二・五に引いた『莊子』雜篇・天下篇の一節における「内聖外王之道」とは、それを徂徠の程朱批判の論理(「是莊周内聖外王之説也」)において捉えるか否かを問わず、「判天地之美、析万物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、称神命之容、内聖外王之道、闇而不明、鬱而不発」(福永、雜篇下、一九四頁)という言葉に従えば、「古人の全を察」し「能く天地の美を備」え、また「神明の容に称(かな)」うことを可能にする道であると言つてよい。

人びとが「天地之美」や「万物之理」(81)をそれとしてその全き姿においてではなく、ただその部分を判別し分析的に理解するところでは、この「内聖外王之道」は「闇而不明、鬱而不発」という状態となり、かかる知の状況においては、ただ「天下之人」は「各為其所欲焉以自為方。悲夫、百家往而不反、必不合矣」に陥り、それゆえに「後世之学者」もまたさらに「不幸」なことに「不見天地之純、古人之大体」(82)という事態に立ち至ることになる。莊子はかくして「美」や「純」あるいは「全」や「大体」に与る「賢聖」の「明らかならず」という事態、全的なものを志向する形而上学的な登高の道、「内聖外王之道」が閉ざされていることを嘆くのである。

徂徠は「莊周内聖外王之説」を程朱批判の論理「輕外而重於内」で捉えているが、しかし「内聖外王之道」にせよ「莊

周内聖外王之説」にせよ、「内」がもたらすべき「外」が「天下」の「全体」に関わることであることに変わりはない。新たな問題は、莊子の「内聖外王之道」にはない、まさしく『易経』繫辭伝上「挙而措之天下之民、謂之事業」に言う「天下之民」すなわち「全体」に関わる「事業」の概念とその具体的な方策についての論である。

もし「論語微」における「事業」の概念が『易経』にもとづくものであるとすれば、したがってそれは徂徠の言う「孔子所学」すなわち「先王之道」としての「六経」（『弁道』）に位置することになる。いずれにせよ、「孔子所学」が先王による成功した為政の伝統であれば、その為政の現実としての「事業」をこそ問わねばならない。ただしそれは「先王之道」における制度や文物を「万代不易」の相において一般化するわけではない。上に記したようにそれは「時」あるいは「秋」の歴史意識を欠くものだからである。すなわち「為邦」を問う顔淵に孔子は「行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆」（衛靈公篇）と答えたが、徂徠は、この言葉を「制作礼楽、革命之事」の概念をもって批判的に解釈する。礼楽を「孔顔之時」そして「革命之秋」の相において見ようとすることからである。

しかるに、かかる歴史意識の問題を別にすれば、単なる神話に留まらない為政の現実を認めるからこそ、「先王之道」また「内聖外王之道」は、徳川時代中期のある種の変革期を生き、「安天下」の論理を主張した徂徠において、また幕末から明治初期にかけての激動の時期に遭遇した西周において、一つのパラダイムとなりえたと言つてよい。西周の場合、それはしかし「内聖外王之道」はむろんのこと「先王之道」をもそのまま自らの方法概念とすることではなく、まずはいわば礼楽論に代わる「国家之用」論において社会、制度や事業を考へることである。『学説』では藝術的所産もこの「事業」（四八一頁）に数えられているが、それは社会における美なるものの現象と機能を考へることである。ここに「先王之道」に代わつてその構造を内含する新たな理念が登場することになる。

三 「為国家之用」の論理

三・一 「欲」の論 — 「人欲不可淨尽、氣質不可變化」

「国家之用」という新たな指標はそれに先立つ朱子学的人間觀のラディカルな転換を前提とする。西は「空理無益於日用而礼樂之可貴」に続けて次のように言う。

人欲不可淨尽、氣質不可變化、道統擬血脈、居敬效禪定、窮理非学者之事、聖人不捨人情也（五頁）。

前稿一・二・五において述べたように、人間がその欲を自らの内なる理によって淨化し尽くせない、その根本的な気性は矯正することができない、というのであれば、それをいわば外から規定する社会的教化や制度が必要となる。それが「礼樂之可貴」と言わざるを得ない理由である。

上に引く文章中「居敬惺々之法」は一・二・四に詳しく論じているが、「惺」は「靜」に通じ、徂徠が「莊周内聖外王之説」と非難する莊子の言葉「夫虚靜恬淡寂寞無為者、万物之本也」にも通る。また例えば程伊川が「敬只是主」⁽⁸³⁾也」とし、「敬」を以てひたすら内向して「如是則只是内」を目指し「直内」を「本」とすることを主張するが（『近思錄』四存養四四、『遺書』十五）、「道統」⁽⁸⁴⁾（『中庸章句序』に「道統之伝」あるいは「先聖之統」）が仏教的「血脈」（いわば法統の嫡子相統）に「擬」され、「居敬惺々之法」があたかも「禪定」⁽⁸⁵⁾に「倣」う（原文の「效」は倣||倣の誤りと見る）ことは、結局二・五で論じたように「軽外而帰重於内」に向かうことになるように思われる⁽⁸⁶⁾。もし「居敬窮理」を「禪定」に準えてよければ、道元の言う「坐禪」の文脈「この知見をならふて、仏法修行の正道とおもふべからず」⁽⁸⁷⁾ということから、少なくとも表面的には「窮理非学者之事」となる。いずれにせよ「窮理」は形而上のことであって、「方外」の知的探求とは位相をことにする。ただ「居敬窮理」がただひたすらに「内」へ向かうと断ずるよりも、

むしろ徂徠の言う意味での「外」の論理はそもそもここにはない、と**言うべきかもしれない**。ただ註86に**言う朱子の「世間」や「有事」の概念は心に留め置くべきであろう**。

ところでいずれにしても「外」の否定は、また「外」へと動く「欲」そのものの否定である。その意味ではまさしく「**禪僧**」の如く「**外物不接、内欲不萌**」（『近思録』四存養六）を理想とする。

その意味で、徂徠の解釈に拠れば「**軽外而帰重於内**」を本旨とする程朱の学からの視座の転換によってもたらされるものは、一つは「**方外**」の論理の実践的転換、他の一つは程朱においては限りなく無化される「**人欲**」あるいは「**人情**」をむしろ人間的存在の基点に据える人間観である。それを如実に証明するものは、徂徠における「**先王之道、礼楽焉耳**」を發展させたと言える西周における「**内**」と「**外**」の区別、「**教**」と「**法**」との区別、「**方外**」あるいは「**事業**」の論としての「**天下国家ヲ治メル制度典章ナドノ論**」（『新論』下、二七四―五頁）と「**欲**」の論理である。西の言葉で言えば「**空理**」から「**実理**」への転換である。しかるに、すでに註36に触れておいたように宋学においても「**実理**」という概念は重要な概念であった。そのことをあらためて次節で確認しておこうと思う。

三・一・一 宋学的実理について

例えば『遺書』二上において、「**天地之化**」を「**理**」の「**緩急**」の働きの一つの例示として示しつつ「**志道**」の「**誠意**」における「**伯切**」すなわちあまりに「**急**」なることを戒める程伊川の言葉があるが、自らの内に「**緩急**」を含む「**理**」を伊川はおそらくは強調して「**実理**」と呼んでいる⁽⁸⁸⁾。というのも、この『遺書』二上には「**觀天地之化**」を言う文章の直前に「**一人之心、即天地之心、一物之理、即万物之理、一日之運、即一歳之運**」とあって、「**一人之心**」と「**天地之心**」との連続が語られており、上に言う「**天地之化**」と「**志道**」は伊川の言うそれぞれを「**理一分殊**」の論理で考えるべきで

ある。その意味でひとは遍在する「理」の働きを、多様な物の変化に示唆を受けつつ、自己の心において実感し洞察することが可能になるということである。それゆえに、「実理」をその「心に得る」ためには、ものごとの「是」「非」を「実」に見なくてはならない⁽⁸⁹⁾。その他、「仁義礼智」がすべて備わるということから「性」を「実理」とし（『語類』五性理二）、あるいは「誠実理也」と言う例もある（同六性理三）⁽⁹⁰⁾。また単に事実を「実理」と言う場合もある（同卷三）。しかるに、「一人之心」と「天地之心」を無媒介的に連続させてしまうと、「外」なるものを「内」にとりこんで「内」が無制限に肥大化してゆく可能性も生じてくる。それは言い換えれば「内」の論理が「外」の論理を自らに同化させつつ無化することに他ならない。

このような意味において、宋学的な「実理」と西周らがその啓蒙思想の中心的な方法概念とした「実理」とは、後者が朱子学的用語法にその典拠を仰いだとしても、概念上はほとんど触れ合うことはない。

西においてはとくに『発蘊』以後坤度（アウゴスト・コムト）の名と共に「理勢ノ必然」（四二頁）、「确实ノ方法」（四三頁）などの概念、「実理」の語が一举に現れてくる（四三、六、七頁など）。

ただし、朱子自身が後年「六経」ことに「礼楽」の学問的効用とその再構築の緊要性に触れ、すでに触れたように「土」に「実学」を知らしめる必要を説いた上奏文「乞修三礼劄子」（『文集』十四）や、また「学校」と「選抜」についていわば「先王」の旧制に戻し「有用」の「人材」を育て「実学」へと向かわせる要を述べた「学校貢奉私議」を見ると⁽⁹¹⁾、決して「主静」や「静坐」の論理のみには留まらなない、われわれの言う意味での「外方」の論理が見られ、「先王之道、礼楽焉耳」という徂徠の言葉に接近するかのようである。しかしながら果たしてここにおいても、「德行」が中心であり、「修身」が「治人」そして「天下国家」へといわば連続的に波及するという構造はなお堅持されており、制度を手段として見るという制度論的な立場ではない。

かくして朱子学において「礼楽」に言及する場面があるとしても、あくまでそれは「内」なるものの連続的な外化とし

てのものであり、その意味ではやはり「内外」の区別はないように思われる。むしろこの連続性を支えるものは、疑いもなく理氣一元論的あるいはわれわれの言う徳礼一元論的構造であり、またその意味での一元論的人間観である(註36参照)。まさしくこの意味において「日用」における実践の論理への期待は空しくなる。ただ西自身は西洋の哲学用語を訳出するに当たり、周濂溪をはじめ宋学には極めて多くを負っている。程朱の学における「実理」や「実学」という概念もまた全く変容されて西らの啓蒙思想に回帰したと言いうことが出来る。

『志向』において「人欲不可浄尽、氣質不可変化」という、徂徠の影響とは言いながら崎門学派としてはまことに思い切った挑戦的なたちで発された命題は、いわば「徳礼一元論」に反立する、「内」「外」を隔てる根本命題として、以後の西周の思想の本質に関わる。すなわち、この「人欲不可浄尽、氣質不可変化」に端的に示される人間観が基礎となり、『論語徴』で言われた「先王之道、礼楽焉耳」という根本理念が導きの糸となって、制度や法としての国家思想があらたに立てられることになるのである。ちなみに、今中寛司はその『徂徠学の基礎的研究』において「中国・本朝何れの儒学史を通じても見当たらない徂徠の新説である」(二八頁)として、徂徠学のもっとも本質的かつ独創的な契機をこの「氣質不可変化」説に置いている。

言うまでもなく、『志向』に示された「空理無益於日用」という考え方が、はたして二程子や朱子の学に対する正当な学問的評価であったかどうか、それこそ室鳩巢が一刀両断的批判を戒めるように(本稿一、註11参照)、ここでの議論は程朱の学にとって不公平との譏りを免れ難いであろう。西がそれをどのような典拠において捉えていたのかについて、西の読書法や藩養老館における崎門学派の教育内容なども別に調査する必要もあろうかと思われる。

そのことに留保を設けた上で、徂徠学の影響のもとに朱子学からの転回を企てた論理を見ることにする。その第一に挙げるべきが、新たな時代に即してすでに徂徠学の「先王之道」という古学的理念にさえも取って代わる「為国家之用」の論理に他ならない。

三・一・二 「人欲不可淨尽、氣質不可變化」と「美妙学」

「為国家之用」の論理に入る前に「美妙学」に関わる一つの事実を確認しておきたい。「人欲」あるいは「人情」をむしろ人間の存在の根本に据える人間観は、西においてはただ単に「天下国家ヲ治メル制度典章ナドノ論」のみへ向かったわけではない。それは図らずも西における哲学上および美学上の展開に資することになったのである。

この問題は別稿(一)において論じられているが、簡略に記しておく、かかる人間観は、Joseph Havenの『Mental Philosophy(MP)』(「心理学」と題して翻訳、出版。以下「奚般」)との出会いを導いたといえることができる。『西周全集』を編纂した大久保利謙は西がこの書の訳出に着手した年を明治三十四年ころと推定しているが(第一巻総記七八頁参照)、われわれもそれに同意するが、そうすると『百学連環』講義と重なることになりこの訳出は西の思想にとって極めて重要な意味を持つ。西はおそらくこの時期Science of feelingという概念を得ることになる。『覚書』では「佳趣論」の下に此の語があり(四一四頁)、これがそのまま佳趣論となるのか佳趣論がそれに含まれるのか明記されていないが、『奚般』のgood taste(MP, p.297)や「雅趣」などは「佳趣」と訳出しているところから、Science of feelingの下に「佳趣論」としての美学が包摂されるとした方が良いかも知れない。

また『哲学関係断片』の解説に、断片のその第一枚には「Mental Philosophyノ訳語」とあり「哲学用語の訳語表その他の覚書が五六枚ある」(六三〇頁)。そこで掲げられているもので、情や欲に関わる訳語は、Psychologie(性理学)、emotion(情)、feeling(知覚、感動)、impulse(衝動)、passion(欲)、sensation(感覺)などである。

なおこの『哲学関係断片』は明治三、四年頃書かれたと推定されており、『生性発蘊』以前、『奚般氏心理学』や『百学連環』などと時期的に重なり合うもので、きわめて重要な位置に立つが、なかでも『断片』十一および三十一には、「人欲不可淨尽、氣質不可變化」という西の言葉からして、次の如き見過ごせない文章がある。ただしここではそれを引くに

止め、解釈は別稿（二）の十二―十四頁に譲ることにする。

九情之中、喜憐為仁徳之元、而為人間社交之本、惡怒二者正義之元、而為律人間社交之本、恐耻二者礼之元、而為美人間社交之本（『断片』十一、一八一頁）。

要するに、喜、憐、悲、惡、怒、恐、耻、悔、憂の情が「人間社交之本」として「道德論」、「律法附致知論」そして「美妙論」という学問の三部門（『断片』一、一七三頁、十五参照）を成立させることになるのである。この三部門は『学説』で繰返されることになる。また『断片』三二ではこのいわば価値論的三部門の必然をまさしく「欲」の問題から考えている。

凡治人之道、不可控制第二等之欲、使之得條達、風化斯美、習俗斯精、凡修己之道、從其心知体力之所能而務、就善美可也（『断片』三二、二〇九―十頁）。

「第二等之欲」とは「在我為耳目鼻口、在彼為声色嗅味」と述べられている（同、二二二頁）（別稿一、註20参照）。すなわち「目欲美色、耳欲美声、口欲美味、鼻厭惡臭」ということであるが、総じて「美」を欲し「惡」を厭うという感情は、その意味において「天然」のこととしてすなわち自然本来的に出来る。ここに言う「美」は、おそらくは『学説』其三における「享楽」の快感であり、「雅趣」の「情」としての「美妙」にとつてはそれがそこにおいて成立する感性的基盤となる。

かくして程朱批判より出た「人欲不可淨尽、氣質不可變化」というテーゼは、このようなかたちで「美妙学」と聯絡することになるのである。

三・二 「為国家之用」の論理

『志向』において「人欲不可淨尽、氣質不可變化」という、徂徠の影響とは言いながら崎門学派としてはまことに思い切った挑戦的なかたちで発された命題は、いわば「徳礼一元論」に反立する、「内」「外」を隔てる根本命題として、以後の西周の思想の本質に関わる。すなわち、この「人欲不可淨尽、氣質不可變化」に端的に示される人間観が基礎となり、『論語徴』で言われた「先王之道、礼楽焉耳」という根本理念が導きの糸となって、制度や法としての国家思想があらたに立てられることになるのである。ちなみに、今中寛司はその『徂徠学の基礎的研究』において「中国・本朝何れの儒学史を通じても見当たらない徂徠の新説である」（二八頁）として、徂徠学のもっとも本質的かつ独創的な契機をこの「氣質不可變化」説に置いている。

言うまでもなく、『志向』に示された「空理無益於日用」という考え方が、はたして二程子や朱子の学に対する正当な学問的評価であったかどうか、それこそ室鳩巢が一刀両断的批判を戒めるように（本稿一、註11参照）、ここでの議論は程朱の学にとって不公平との譏りを免れ難いであろう。西がそれをどのような典拠において捉えていたのかについて、西の読書法や藩養老館における崎門学派の教育内容なども別に調査する必要もあろうかと思われる。

そのことに留保を設けた上で、徂徠学の影響のもとに朱子学からの転回を企てた論理を見ることにする。その第一に挙げるべきが、新たな時代に即してすでに徂徠学の「先王之道」という古学的理念にさえも取って代わる「為国家之用」の論理に他ならない。

『譜略』『履歴』に、嘉永元年二月「辰ノ刻」、「御用席ニ於テ、其許（実父家蔽のこと）舩（せがれ）寿専（周亮の前の名）儀御思召在ラセラレ、一代還俗仰セ付ケラレ候、尤儒学修行仕ルヘキ旨当職大岡平助殿達セラル」とある。ちなみにこの「還俗」命令は『志向』では「今茲正方始冠之歳、遽遭特命之降……（中略）……上以報上知己之恩耳、古云士為

知己者死、豈非余之謂乎、豈非余之謂乎、雖然其成與不成、亦余非敢所預知也矣」と述べられており（三十四頁）「遽遭特命之降」（⁹²）あるいは「古云士為知己者死」と言うのを見てもまさしく西にとつては思いも掛けぬ「君命」であった。

と言うのも、この「特命」は本稿（一）にも触れたが、もともと「及茲歲已十八為医之志始專也……（中略）……於是平生涯之趣向始成矣」（『志向』）というふうに家業である医業へ専念する覚悟をなしそのことに邁進し始めたその矢先のことだったからであり、それはまた西にとつて「辰ノ刻」と時刻の明記があることを見てもその特別さは明らかである。

このとき既に西の心は「其歎喜之甚亦可知已」と言うほどに徂徠学に傾斜してしまっていたからである。それゆえ西は自らの古学志向（「好古癖」）を案じて「竊」かに「上之旨」を確かめざるを得なかった。「上之旨」はおそらく大岡平助を介して伝えられたと思われるが、それは「上曰、宋学古学固無別矣。同止修身治国耳」（『志向』五頁）というものであった。

「我藩自古尊信宋学、我願彼亦為宋学也」という宋学中心の学問環境にあり、『論語徴』はじめ徂徠の書は津和野では「異端之書」（五頁）であったから、程朱を批判する古学すなわち徂徠学もまた当然崎門学派の容認するところではなかった。藩主亀井茲監の内意は、少なくとも文言上は、あえて「宋学古学」の「別」にこだわらず、「修身治国」を共通のまた究極の目的として有することに思いを致せ、と読むことが出来る。もとより徂徠学にあつても、「先王之道」は「安天下之道」であり「安天下」は「以修身為本」であつたから（『弁道』二）、「修身治国」ということ自体が否定されるわけではない。しかるに宋学の文脈における「修身治国」の方法は、理氣一元論に基づく徳、礼、あるいは内外の連続性をもつて説明されていたから、これまで述べてきたように、「人欲不可淨盡、氣質不可變化」の立場からその連続性を断つて「安天下」の方途を探る徂徠学の方法論とは相容れない。茲監がその相違をどの程度深刻に認識していたのかは定かではない。あるいは西の才能を慮つてあえて曖昧なかたちで宋学修業を示唆したのではなからうか。藩主の内意を受けて西は次のように言う。

我欲彼学積徳成、而為国家之用耳。亦將何折焉（同上）。

ここにおいて初めて「為国家之用」という新たな概念が登場する。しかしこの「国家」の概念は、このとき「二代還俗」の「君命」そして宋学的「修身治国」の思想とに密接に相関しており、実質的にはなおほとんど津和野藩と同じであると思われる⁽⁹³⁾。この「国家」概念が明らかに日本全体を指示する名となり、さらに他の国家との相対的関係に立つ概念となるのは、「養材私言」という著述、その後の遊学を含む学問そして「脱藩」の思想においてである。

上に引く言葉の意味は、要するに徳を積み己の身を修めつつ、畢竟「国家之用」を「為」すのみであるから、あえて何れかを選ぶ必要はないということである。しかしそうは言いながら、西はすでに徂徠学の洗礼を浴びているから、「背徳恩則不祥也」即ち「君命」に背いて「不祥」を招来することと、「枉従則不義也」即ち徂徠学への志向を枉げて君命に従うことの「不義」に陥ることとの間で動揺することになる。「方今宋学盛行、滔々天下皆是也」⁽⁹⁴⁾という「天下」の趨勢についての現状認識の正否は措いて、「宋学」が相当の重圧を与えていたことは確かであろう。その意味で、「余独雖信之亦未可定然也。姑暫且従時好乎、則不安也」というその「不安」は理解できる。

しかるになお興味深いのは、西の思想や行動の転回を暗示するかのような次の一文が附されていることである。後に西の思想の重要な契機を示す「功利」の語もここで初めて登場する（註109参照）。

余自年十三四、而略知読書⁽⁹⁵⁾、而來或淫老莊、或溺於功利、而其日之所行、亦隨而變焉（六頁）⁽⁹⁶⁾。

この『志向』は二十歳のときのものであり、また藩主亀井茲監の「修身治国」に照応して出てきた言葉ではあるけれども、西の「為国家之用」という概念はここで図らずも、と言うのもまだ「国家」の概念がそれほどは明確ではないと思われるからであるが、『養材』八においても登場してくるように（四四二頁）、以後に展開される啓蒙思想の根本理念となったと思われる。

全体として『志向』では、西に大きな影響を与えた宋学のありようが端的に語られ、その宋学からそこへと視座が転じ

られた但徠学の存在が際だたせられるという意味において、さらには「為国家之用」という概念を介して、また「而其日之所行、亦随而变焉」という言葉に拠って、その後の視野の変化と広がり暗示されている、と言つてよいであろう。その意味において「志向」はきわめて西の啓蒙思想の重要な端緒である。

この『志向』に続いて書かれたと思われるものが、その「為国家之用」理念の実現へ向けた最初の方策論『養材私言』（稿本）であり、ここにおいて明らかにされるのが、先にも触れた「養材」の論理である。

三・三 「養材」の論理における「為国家之用」の展開

家康が藤原惺窩を江戸に招いたのを契機として、林羅山が慶長十二（一六〇七）年徳川幕府草創期に家康によつて登庸され法度や公文書の作成に参与するようになり、いわば官学⁽⁹⁷⁾としての林家の朱子学の基を築いたことはよく知られたことである。それは朱子学がいわば徳川政権のイデオロギーの有力な一翼を担つて、少なくとも結果的にはその道学の思想ことに象徴的には孔子に帰される「承天之道」⁽⁹⁸⁾の論理をもつて、神君家康を始祖とする徳川政権の正統性とそれを中核とする単純再生産的身分制社会（士農工商）の秩序の確立と維持に少なからぬ貢献をなしたということに他ならない。「承天ノ道」について羅山は「天ハ尊ク、地ハ卑シ。天ハタカク、地ハ低シ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ、礼儀法度ト云ウコトハ定メテ、人ノ心ヲ治メラレタゾ。程子曰、礼只是一箇序」と説明しているが、この羅山の「天地」の関係を「尊卑」あるいは「上下」としてへ自然へとへ人倫を相関させる解説の根拠は、しかしそのままのかたちで「礼記」に見いだすことはできない。「和」よりはむしろ上下や尊卑の「別」を強調する「治」の思想はあるいは「管子」などを参照しての総合的解釈かと思われる⁽⁹⁹⁾。

羅山の思想の影響は措くとしても、身分や職制における差別と長子相続のシステムは人事における単純再生産的体制で

あり、その硬直化は有能な人材の登用を妨げずにはおかなかった。このような硬直化を少しでも改善する動きは享保に入つて徳川政権の内部から生じてくる。すなわち享保八（一七二三）年に導入されたいわゆる「足高の制」である。門閥や身分に拘束された目から見ればそれ自体画期的であつたとはいへ、かかる（人材）の論理は、制度全体を（自然）に拠る擬制の論理から解放しまさしく（作為）の論理によつてそれを根本的に見直す論理にまでは至らない。というのにかかる論理は徳川幕府草創のいわば（天地君臣上下差別）の神話に疑義を呈するものとなるからである。それが本格的に始動するためにはまさしく幕末という混乱の時代を待たなくてはならなかつた。

その意味で、徂徠がその『太平策』において「天命ヲ受ウケテ天子トナリ諸侯トナレバ、民ヲ安ンズルハ、天子諸侯ノ職分ナリ」（日本思想大系三六、四六六頁）と言つたのは、まさしく論理自体としては画期的であつたと思われる。というのも、この「天子諸侯」のいづくに征夷大將軍が含まれるのかどうか、もしも含まれるとしたらここも徳川政権下では謀反とも取られかねない発言となるからである。徂徠が一体如何なる典拠にかかる「職分」概念を仰いだのかは定かではなく、「臣」や「民」にはなくむしろ「天子諸侯」に「職分」の概念を適用したのは、あるいは徂徠の独自の用語法かとも思われる。「名分」は『莊子』天下篇や『管子』幼官篇あるいは『呂氏春秋』審分篇、『商君書』定分篇などに見られるが、「職分」は「名分」に比しその用例が少なく『尹文子』の一例を見るに留まり、しかもこの「職分」概念は天子諸侯には該当しない⁽¹⁰⁰⁾。もとより古文辞学者徂徠の跡を辿ることは容易なことではなくこれらの用例も一端に過ぎない。

この徂徠の「職分」概念は来るべきものの子兆とも言うべきもので、十三代將軍家定継嗣問題においてはまさに將軍の「職分」が問われる事態が出来したのである。すなわちペリー来航という「西洋からの衝撃」による混乱期にあつて、あくまで「血筋」を重んじ紀州慶福を擁立する論理とその英明な能力を高く評価し一橋慶喜を推す論理との幕閣や親藩を巻き込んだ政争である。後に触れる親藩福井藩の橋本左内はその職分論的立場から慶喜擁立に動く⁽¹⁰¹⁾。

徂徠の提示した「職分」論がどのようにして人びとに継受されていったかについては詳らかにしないが、畢竟制度をへ身

分)やへ血筋)ではなく「其御徳量御才器御氣象如何」という左内の言葉(註101参照)に拠って一言で言えば(器量)という観点から捉え直すという考え方は、幕末から明治初期にかけての切迫した時代の中で新たな「人材」あるいは「養材」の論を生むことになる。発表には至らなかつたが、西はまさしく新しい時代における人材論を展開した。ちなみに西にや遅れて生を受け、福井藩の洋学振興に奇与し、慶喜擁立にも奔走した左内においてもこの「人材」の概念が用いられている(102)。

「人材」の論理は西の場合「空理無益於日用」と断ずる程朱の学からの転回として現れる。すでに触れたとおり、西はのちに津和野藩を脱藩することになるが、これもまた朱子学的身分秩序からの逸脱に他ならない。「人材」、「養材」という概念は、この言葉そのままに、すでに西が安政元年の脱藩以前に著したとされる『養材私言』に述べられている。この頃の西は徂徠の『論語徴』をはじめとして『徂徠集』の強い影響下にあつたと推察されるが、主題が「議学政」とあるように、藩に出仕していた頃の西の重大関心の一つは藩鬻における人材育成のありようにあつた。

なおわれわれの推量するところ、西の「養材」の概念はおそらく徂徠に直接の典拠を持つ。『志向』に拠れば、『論語徴』に続いて直ちに西が手にした『徂徠集』の「贈長大夫右田君」に、「大臣之道」は「選衆量其材而用之」にあるとして、「故容而後養、養而後成、成而後用之」と言い、「養」材、「成」材、「用」材の必要不可欠を述べているからである。『弁道』二にも、「孔子之道、先王之道也。先王之道、安天下之道也、孔子平生欲為東周、其教育弟子、使各成其材、將以用之也」とある。西は以下のように言う。

材也者天之所與也、天之所與人從而成之、之謂養。……(中略)……然則養之之道如何、曰設之痒序学校、而処之列之藝術、技業、以教之、立之法度、節目、以制之、為之賞罰黜陟、以勸懲之如此而已、而其要在能知其材之大小宜不宜(二卷、『養材』一、四三五頁)。

「養」の概念の一つの淵源は、上の「痒序学校」という語からすれば、少なくとも『孟子』五滕文公章句上にあると推

量される。というのもここには、「設為庠序学校以教之。庠者養也、校者教也、序者射也。夏曰校、殷曰序、周曰庠、学則三代共之、皆所以明人倫也。人倫明於上、小民親於下。有王者起、必来取法、是為王者師也」とあるからである。孟子は滕の文公に招かれ「為国」の道を問われて、先ずは「民事」とくに農業が根本であるとする思想、「無恒産者、無恒心」の原理、また「賢君必恭儉礼下」という徳に基づく教化の考え、そして「取於民有制」すなわち租税徴収における制限を説いたあとに、上に言う教育のありようを述べている⁽¹⁰³⁾。なお「礼記」学記には、「古之教者、家有塾、党有庠、術有序、国有学」とあり、ここにも「庠」、「序」、「学」の語が見える⁽¹⁰⁴⁾。

ところが、同じく「痒序学校」という語を用いながら、孟子が「皆所以明人倫也」と言い、「礼記」がその「大学」教育の目的を「化民易俗」と言うのに対して、西周は「人倫」の教化を前面に出さずに、学校を「藝術技業」をもって「教」え、「法度節目」をもってこれを「制」するところと言う。教育における理念と制度が古の「学」とはまったく趣を異にして、学校は端的に「養材」の場になると言うのである。

『養材』の稿本表書きに記された西懋（『譜略』「履歴」に拠れば「実名時懋（ときしげ）」）⁽¹⁰⁵⁾ という署名からすると、起稿はまず藩主によって召し出され中扈従格となった弘化二（一八四五）年西十七才以降のことである。また「一代還俗仰セ付ケラレ」たのは嘉永元年二月であるが、西が「私言」にせよ「議学政」と題する養材論を起稿しえたのは、どれほど早くともこの二月以降のこと、より確実には、同年五月朔日「初メテ蓄髮シテ冠礼ヲ行」い、同日「御雇中扈従勤」となり、「七月十八日養老館句読ヲ命セラレ」た前後以降のことであろう。総じて、『養材私言』の起稿は、「還俗」以前ではなく、出仕し藩費に関わるようになる「養老館句読」拜命以降、著述内容からすれば嘉永元年三月の『志向』以降のことであり、また「議学政」という副題を持つ以上は『養材』の著述はやはり在藩時代のことと推定すべきであるから、起稿・著述は藩とも養老館とも関わりを断つ安政元年三月二十六歳をもって脱藩⁽¹⁰⁶⁾する以前のことである⁽¹⁰⁷⁾。この意味において西の「養材」概念は左内に先行する。

西の養材論は「藝術技業」、「法度節目」という二つの要素から成る学校教育の理念の表明であるが、この理念はのちに留学後沼津の旧幕府兵学校や津和野藩のために起草された学校の掟書あるいは規則書によって現実のものとなる。すなわち明治元年十二月の「徳川家兵学校掟書」、翌年四月の「徳川家沼津学校追加掟書」、また三年二月頃旧主亀井茲監に上程された「文武学校基本並規則書」がそれである⁽¹⁰⁸⁾。

かくして西の考える「養材」の論理の根幹には、儒教倫理では背景に押しやられていた功利主義的合理主義⁽¹⁰⁹⁾がある。その一端は「養材之政、考諸西土、徵諸古昔、其利害得失之所由、其大略可得而言已」(同上二、四三六頁)という言葉に示される(「西土」とはここでは中国のこと)。「養材之政」という観点からすると、孔子もそこに政の理想を見る周代はいわゆる「教学之法」⁽¹¹⁰⁾が最も整備されていた時代であるが、西の功利主義は隋に始まる科挙制度やそれを支えた教育制度に注目する。そのことは同じく「養材」八において「方今取人不問学力之有無」と言われていることに聯絡するが、科挙制度は確かに一方で「於是乎德行取人之道矣廢」という事態を惹起したものの、その「以詞賦文章取士」という制度を以て「天下」を「網羅」し「無遺才」というほどの人材調達の実を挙げ、いわゆる「唐宋之盛」を創出したからである。翻つて、本邦は(その前史は割愛して江戸時代に限ると)、「東照神祖」が藤原惺窩を招いて『貞観政要』を講じさせて以来、憲廟の御代には湯島聖堂が設けられ、朱子学はまさしく官学の靚を呈し(註97参照)、また新井白石が幕政に参与したりするに及んで、多くの藩においても「学校」が建てられ、「偉器雋才接踵而起」、「文風闡發於斯為盛矣」という程に至つた。西はこのように学問の隆盛を認めながらしかし次のように言う。

然而學術之未得其方、學政之未得其道。有真材者出、鮮矣。(同三、四三七頁)。

すなわち、その一方で「學術」や「學政」のありかた(「方」、「道」)を反省し吟味することが行われないため、「真に材有る者」が出て来ない。その結果として西は、「上」は政治に窮し(「治化窮乎上」)、「下」には「弊風」⁽¹¹¹⁾が「萌」すという事態になつたと言う。このような事態を深く憂うる「有志之士」、「有為之主」にとつて為すべきことは

何か。それはまさしく制度を改めること以外にはない。西は、「私言」であることを考慮しても、場合によって政道批判の誹りを免れない言葉を記している。

苟有有、為之主、觀於此、蓋更革法度、釐正學政、弁明學術⁽¹¹²⁾、以變易其弊風也^(同上)。

『志向』において西は「為国家之用」⁽¹¹³⁾を目的として自覚しているが、このときに触れたように「国家」はまだ実室的には「藩」の域を出ていなかったように思われる。然るにこの『養材』ではすでに「西土」と「我邦」(同四、四三八頁)の(比較)が為されていることから、また徳川幕府における儒学重視の政策や「列藩」における「学校」建設が語られていることから、西の視野はすでに「藩」を超えた「国」全体を明確に捉えていると言つてよい。次の言葉も広義の「国家」の政に関わるものと見る。かかる「国家」そのものを相対化しうる国家観の進展があつてこそ、「脱藩」と「西学」への転回が可能となるのである。

國家之理乱、関乎人材、人材之生息、関乎學政。是故明君必重學政、制法立度與之相為表裏(同七、四四〇頁)。

『養材』九には「養材之道」の「法」についてのかなり細かな記述がある。西が単に理念の人ではない証であり、まさしく上述の「徳川家兵学校掟書」、「徳川家沼津学校追加掟書」、「文武学校基本並規則書」に通ずるものがある。

三・四 西学への志向と脱藩

「養材」論はかくして「制法立度」論であり、ひいてはその体制の「更革」さえも含む「国家」論となる可能性を孕んでいる。その「更革法度」の事始めが「養材」九における「養材之道」における「法」の模索であり、自身における「更革」の始まりが(徂徠学への志向)でありそして(西学への転回)とそれのいわば論理的帰結としての(脱藩)であった。

森鷗外の記す『西周伝』には、脱藩の志について、「是(筆者註、脱藩)より先周玄覚隣及牧某等と往来して、好みて時

事を論ず。この数士は皆前の松陰塾生なり。毎毎に謂へらく、余にして今より後身を立て道を行はんと欲せば、西学竟に闕くべからず、而して小藩に仕え、瑣事の為に役せらるるものは、縦令間を偷みてこれを講ずとも、恐らくは精通熟達の期なからん、若かず一旦君父と絶ちて、専心事に従はんにはと。玄覺と隣とこれを可として、牧某は則ち諫止頗る力めき。周遂に意を決して邸を脱すと云ふ（『森鷗外全集三』五九頁）と記されている（114）。

伝聞の記事ではあるが、藩を「小藩」と呼び捨て、君側への出仕を「瑣事」と言い換え、たとえ「一旦」にもせよあつさり「君父と絶ちて」と言い切ることは、すでに「身を立て道を行」う新たな「場」を求めてのことである。藩よりの達しに「其許儀御場所柄ヲモ省ミス欠落致シ候段」（註114参照）とあるが、まさしく西自身にとって己を生かす「場所柄」の問題であり、古い「場所柄」としての「国家」（註93参照）からの「欠落」であつた。

しかしこのときの西において、それなくしては自身の道がないとまで言わしめた「西学」はいかなるものであつたか。この辺の歩みを年代順に追うと、一八五三年（二十四歳）オランダ語を藩医野村春岱に学び、その傍ら算術も学習、翌年脱藩、オランダ語を同郷人池田多仲に学びつつ、手塚律蔵の塾に通学し、手塚と親しく交わる、その翌年にはオランダ文献の写本に着手、さらに次の年中浜萬次郎に英語発音法を学ぶ、榎本武揚と相知る、そして一八五七年の五月には堀田正篤家臣名義にて蕃書取調所教授手伝並となる、この年十月には北海道の開拓につき一橋慶喜に奉書を差し出す（結果は不採用）という、極めて忙しい変転が見られる。「小藩」における「瑣事」とはまさしく雲泥の差である。西の「西学」への強い志向とオランダ語や英語の学習が結局西のオランダ留学を可能とすることになり、「身を立て道を行」う「場」は「国家」へさらに「世界」へと広がることになる。

かかる「場」の広がりしかし同時に「学問的視野」の飛躍的な拡大をも招来する。その一つの重大な変化として特筆すべきは、「西学」における「ヒロソヒ之学」との遭遇である。

三・五 「ヒロソヒ之学」 Ⅱ 「希哲学」との出会い

ところで、西周が「西学」との出会いの中で（哲学）に接したのは脱藩以前か以後かは明らかではないが、間違いなくオランダ留学以前のことであり、「希哲学」という訳語が発明されたのはまさしくこの時期においてである。

西の遺した文書のなかで「希哲学」という語を初めて呈示したのは、別稿（一）¹¹⁵冒頭に引いたように津田真道の稿本「性理論」（一八六一）に寄せた西の『跋文』¹¹⁶である。この短い跋文において、「格物舎密地理器械等諸科」が流入して百年余を経過して、漸く西の周辺にも「希哲学」（「ヒロソヒ」のルビ有り）という「一科」とその論理への積極的関心が生じたという歴史的事実が示される。われわれは、積極的に哲学に関与しようとする友人津田真道への過大なまでの期待の反面において、自らもまたその渦中に飛び込もうとする西の秘かな自負を窺うことができる。この「希哲学」という訳語はしかしまだ安定したものではなかった。その一つの証は翌年に書かれた『松岡隣宛書翰』（文久二年五月十五日付）において西が「ヒロソヒ之学」という言葉を用いていることである。

この『書翰』によれば、当時の思想状況は、「都下ニ而は西洋学頗る流行と申内、彼之水府流之尊王攘夷之説浸潤尤深」というものであった。西は「尊王攘夷」を唱える「頑固難化者」の一人因を「此徒之暗於知彼知己」に帰している。西がそれに拠って「尊王攘夷之説」を批判した「知彼知己」はむろん『孫子』謀攻篇の「知彼知己者、百戦不殆」を典拠とするが、西にとつて「知彼知己」は己を相対化して全体における彼と我の關係を知る知の根本的な態度を言うものであった。西の基本的な方法はこのようにつねに相対する者の（比較）にある。「東土之儒、西洲之斐爾蘇比、皆明天道而立人極、其実一也」との歯切れの良い文章を以て始まる『開題門』（留学時代の起稿か）において、「顧立論之旨、包欲其大、綜欲其要、究主其博、捋主其約、時貫古今、地兼東西、人存賢否、説較真偽、參互考覈、以帰於大公、至順而後可得而庶幾焉（『考覈』は覆われた事実を明るみに出すこと）」（十九頁）という広い視野をもって成りたつべき（比較）の方法が

明確に意識されている。

西における方法の詳しい検証は次稿に譲ることにして、今少し『書翰』に留まってみよう。西が津田真道にその大なる可能性を認め、自らもまた秘かに期するところのあった「希哲学」はどのようなものとして受け止められていたのか。西は「尊王攘夷」について「此徒之暗於知彼知己」と批判したあと、以下のように「西洋」に言い及ぶ。

小生頃來西洋之性理之学、又經濟学杯之一端を窺候処、実に可驚公平正大之論ニ而、從來所學漢説とは頗端を異ニシ候処も有之哉ニ相覚申候、尤彼耶蘇教杯は、今西洋一般之所奉ニ有之候得共、毛之生たる仏法ニ而、卑陋之極取るべきこと之無と相覚申候、只ヒ、ロソヒ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニも軼き、公順自然之道に本き、經濟の大本を建たるは、所謂王政にも勝り、合衆国英吉利等之制度文物は、彼堯舜官天下之意と、周召制典型は心ニも超へたりと相覚申候（八頁）。

徂徠学の影響のもとに西は「程朱」の学を「空理無益於日用而礼楽之可貴、人欲不可淨靈、氣質不可變化」と批判したが、これはわれわれの言うところの「理氣一元論」あるいは「内外一元論」に対してその「空理」を否定し、そこにおける「制法立度」（『養材』七）の不在を衝くものであった。

ここに言う「西洋之性理之学、又經濟学杯之一端」への「実に可驚公平正大之論」という言葉は、おそらくは事柄に就いての広い視野に立つ公正な論理的検証が可能であることを称するものであろう。上に引いた『開題門』の「説較真偽、參互考覈、以帰於大公」という言葉がこの点示唆的である。「漢説」が『志向』に言う「居敬效禪定、窮理非学者之事」あるいは周濂溪の「孟子曰、養心莫善於寡欲。予謂不止於寡而存耳。蓋寡焉以至於無。無則誠立明通。誠立、賢也。明通、聖也」のように、畢竟「無」や「虚靜」に帰着する「修己」の道（註39、69参照）を言うのであれば、それはまさしく「大公」にもたらずべき議論を遮断する道となる。「ヒロソヒ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニも軼き、公順自然之道ニ本き、經濟の大本を建たるは」とは、おそらく人間存在をその性善の理想においてではなくその「情」や「欲」の現実に

おいて捉えること、すなわち『志向』に言う「人欲不可淨尽、氣質不可變化」と同じ地平に立つことを意味すると思われる。

「ヒロソヒの学」とはかかる意味での「公順自然」の人間観を基礎とし、「経済の大本」すなわち経国済民のための原理原則と「制度文物」を構築し、政治の現実的な目標と規範を設定することのできるものに他ならない。その意味での「為政」の学なのである。それゆえ、それはただ単に「程朱ニも軼き」たる点においてのみ評価されるべきものではない。さらに注目すべきことは、それが「所謂王政にも勝り、合衆国英吉利等之制度文物は、彼堯舜官天下之意と、周召制典型は心ニも超へたりと相覚申候」と言われていることである。ここに言う「所謂王政」が具体的に何を指すのか文言上明らかではないが、『孟子』梁惠王章句下によれば、「王政」は仁に基づく王の政治を言い、周の「文王」が理想の範例として挙げられている事実⁽¹⁷⁾、『中庸章句序』における「夫堯舜禹天下之大聖也。以天下相傳、天下之大事也。……(中略)……自是以來、聖聖相承。若成湯文武之為君、皋陶伊傅周召之為臣、既皆以此而接夫道統之傳」を参考として、「堯舜官天下」と「周召制典型」(周王朝を支えた周公旦と召公奭のこと、註64参照)が対照的に述べられている関係から見て、ここで「王」として名指されるべきは、「大聖」堯、舜、禹に続く「聖」成湯、文、武らであろう。徂徠はその『論語徴』題言において程朱批判を「且先王之道、礼楽焉耳」の一言で言い表していたが、「合衆国英吉利等之制度文物」はすでに「先王之道」に勝り、堯舜における「官天下」も周召による「制典型」(礼楽の制定と解す)も⁽¹⁸⁾あるいは超えるかとさえ思われるという一文は、西がこの「合衆国英吉利等之制度文物」を範型として「安天下之道」としての「先王之道」すなわち「孔子之道」、そして「且先王之道、礼楽焉耳」とその「制作礼楽」を強調する徂徠学の「作為」の思想をも相対化し⁽¹⁹⁾、すでに「西洋之性理之学、経済学」へと目を転じ始めていることを示唆する重要な証言である。

なおこの「書翰」で興味深いことは、西が「毛之生たる仏法」というあまりにも粗野な表現で「耶蘇」教を捉えていることである。「今西洋一般之所奉ニ有之候」であつてもだからと言って、もとより「耶蘇教」は禁断の宗教である。し

かるにこの「彼耶蘇教抔は」という表現にも「毛之生たる仏法」という上等とは言えない譬えにも、単に禁断の耶蘇教に対するのみならず宗教一般に対する差別意識、距離の意識が窺えるように見える⁽¹²⁰⁾。西洋哲学史講義案にもローマ時代について「希哲学も耶蘇教も混雑して、希哲学の本意は何時となく埋もれる岩となり」という言葉が見え、哲学と宗教が混同されることへの警戒心が見てとれる。

しかるにまたかかる「毛之生たる仏法」という品のない譬えにおいてさえ、未知のものを既知のものとの「類比」的關係において捉えるへ比較しないし「類推」の方法がある。比較・類推は一般に理解の基本的方法の一つであるが、実は周知のように程伊川も朱子も「近思」としての「類推」をその基本的な方法としている。『近思録』三致知十四に「問、如何是近思。曰、以類而推」(『遺書』二二上)とあり、この言葉は『論語』子張篇の「子夏曰、博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣」に対する朱子の註に引かれている(『集注』四三二頁)。しかるにこの註には「近思者以類而推」の前に「何以言仁在其中矣。学者要思得之。了此、便是徹上徹下之道。……(中略)……切問近思在己者、則仁在其中矣」との言葉がある。三浦は「窮理」「格物致知」について「事物の理を脈絡なく探求するのではなく、まず身近なものから着手して、既知のものを手がかりに未知のものへ推し広げてゆくという、程伊川のいわゆる「類推」が朱子の認識論の特徴であった」(『朱子』二八頁)と言う。その伊川は謝上蔡の学問を「切問近思之学」と評価するが、『語類』二九論語十一はその方法に「不屑卑近之意」を認め「志大而略於事」を批判している(註39参照)。それゆえ「卑近」に向かう心のあり方が問われることになる。いわば他者と自己に向かう徳として「仁」が説かれ、伊川が「切問近思在己者」と言う所以である。「徹上徹下之道」はそれゆえにまた「己」のありよう即ち「修己」を問う道でもある。程明道の「敬以直内、義以方外、仁也」もここに連関する。この意味において「既知のものを手がかりに未知のものへ推し広げてゆく」ということを伊川の「類推」の方法とするわけにはゆかない。それは単に「類推」の形式、個を普遍によって捉えることを言うに過ぎないからである(註88参照)。

しかるに西においては、自らの（比較考察）の方法を、仮にそれを「近思」と呼びうるとしても、かかる「仁」の問題と連関させることはない。西にあるのは「開題門」における「説較真偽、参互考覈、以帰於大公」という方法、端的に言えば（真理）への意欲とその方法である。その意味において、東洋的なものを以て未知の西洋的なものを理解せんとする方法は、とりわけ西における西洋理解の方法の根幹をなすのである。「漢説」的教養は同一性と差異性の対立を孕みつつねに西洋的なものとの相対的關係に立つことになる。「開題門」冒頭の「東土之儒、西洲之斐爾蘇比、皆明天道而立人極、其実一也」がその最たるものであろう。むしろこれは東西の統一を目論むものではなく、「其実一也」という同一性の認識に基づいて西洋哲学の受容を企てる。「東土之儒」は今日、「興於孔孟、盛於程朱、少変於陽明、清儒考據之学、無功乎斯道、本邦堀河護園学派之後、再宗伊洛」⁽¹²⁾とて、「唯文運未旺、日新惟乏」という見るべき勢いはなく、それに較べれば「西州」はまさしく「世不乏其人」という状況にあるからである。

しかるに「漢説」はただ捨て去られるわけではなく、まさしく西洋的なものの受容のさなかに新たなトポスを得て回帰する。その端的な例の一つが西洋哲学の影響のもとに成立した「佳趣論」的美学をあたかも補完するかのよう⁽¹³⁾に蘇生した「善美学」的価値論的⁽¹⁴⁾美学である。すでに別稿（一）三—七頁に述べたことだが、前者はおそらくは Joseph Haven の "Mental Philosophy" の訳書「奚般氏心理学」にある「然トモ、善ト、美妙ト、同、一ナリトシテ、藝術上ノ、真ノ品性ト目的トヲ、誤認セリ。伯拉多以前、伯拉多サヘモ、藝術美妙ハ、唯彝倫学ト、政事トノ連絡ニ於テ、之ヲ論シ科学中一部タル美妙論ハ、昔人ノ知ラサル所タリキ」（五八〇頁）という如き思想に触発され、後者はそれが否定する善と美の關係を「善ナル者ハ自ラ正ニシテ、其形容ニ表見シタル所美ニ非ルハ莫ク」（四八〇頁）というかたちで、即ち（善）の美としての表見⁽¹⁵⁾として言うものであった。そしてこれに典拠を与えたと見なされるものが、「学説」に書き下して引用された「論語」八佾篇の「子謂韶、尽美矣、又尽善也、謂武、尽美矣、未尽善也」であり、これをさらにその理氣一元論的⁽¹⁶⁾として内外一元論的立場より「美者声容之盛、善者美之実也」（『集注』）と註した朱子の思想である。もとより孔子や朱子がそのまま蘇る

わけではなく、近代化という時勢において「人文ヲ組織スル」こと「社会ノ文明ヲナス」ことがあらためて目的論的価値論を要請したからである。それはまた「苟有其徳、則挙而措諸事業」と徂徠によって決めつけられた「莊周内聖外王之説」の新たな思想環境における再生でもある。「徳」が「事業」を生み出す力として認知されたという意味における回帰である。むしろだからと言って、徂徠の影響のもとに「志向」で「人欲不可浄尽、氣質不可变化」と言い切った程朱批判の基本的認識を変えるわけではない。

それでは哲学を「希哲学」と訳出する過程に関わったとされる周濂溪の『通書』の思想はどのような回帰の構造をもつのであろうか。その問題を次節で考へる。

三・六 新たな地平としての「希哲学」の創出

さて『書翰』に言うように、「ヒロソヒ之学」が「公順自然之道二本」いて「性命之理」を説き、その意味において「程朱ニも軼き」たるものであるならば、それは「空理無益於日用」と難じた「居敬究理」の学と軌を一にするものではないことは明らかである。上に引いた『書翰』には以下の言葉が続く。

実に由斯道而行新政、国何不富、兵何不强、人民何不聊生、祺福何不可求、學術、百枝何不尽、精緻と奉存候（八頁）。
まさしくここで言われているヒロソヒは「新政」に資して「国家之用」を「為」す功利主義的哲学である。なお「百枝、何不尽精緻」という言葉は紛れもなくのちのライデン大学ホフマン教授に宛てた書翰（原文オランダ語）の「統計、法制、經濟、政治及外交方面に於ても、幾多の緊要なる学問は存するなり。然るにこれらの学問はわが国に全然知られおらず、生等の目的はすなわちこれら一切の学問を習得するにあり」（別稿一、註5参照）における「これら一切の学問」に聯絡する。同大学で西と津田に対して教授の労を執ったフィセリングはこの留学趣意に対して「曰以余觀之、能答二君来学之

志、與其希望之意者、在教授政事学之大本、其別、一曰性法之学、二曰万国公法之学、三曰国法之学、四曰制産之学、五曰政表之学」（二卷、一三四、八頁）と応じている。

さて「希哲学」という語は、オランダ留学前夜あるいは「船内無聊、四望唯蒼海渺茫タルノミ、日二書を読ミ、博戯ヲナスノ外他無シ」と『譜略』にある途上においてか起稿したとされる西洋哲学史講義案において、明確な方法意識のもとに使用されている。従つて西があるいは津田との密接な共同研究においてこの「希哲学」という訳字を案出したのは留学以前の開成所時代と推察される。ちなみにこの講義案はその断片を遺すのみであり『全集』第一巻には『西洋哲学史の講義案断片』として収録されている。この「ピタゴラスといふ賢人此ヒロソヒといふ語を用ひしより創まりて、語の意は賢きことを好き好むといふことなりと聞へたり、此人と同時にソクラテスといへる賢人ありて、また此語を継ぎ用ひけるか、此頃此学をなせる賢者たちは、自らソ、フトと名のり、語の意は賢哲といふことにて、いと誇りたる称なりしかは、彼ノソクラテスは謙遜して、ヒロソ、フルと名のりけるとそ、語の意は賢徳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」という講義案を見る限り、西がすでに留学以前になんらかの仕方でかなり正確に哲学史的書物に触れていたことを示唆するものである。

西はしかしどのような根拠に拠つて「ヒロソヒ」を「希哲学」と訳出したのか。『百学連環』における「哲学」の項には「Philosophyなる文字は希臘の *philo* にして、英の Love なり。又 *sophy* は *σοφία* にして、英の wisdom なり。其意は賢なるを愛し希ふの義なり。哲学を理学、或いは窮理学と名つけ称するあり。……（中略）……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、ヒロソヒの直訳を希賢学となすも亦可なるべし」（四卷一四六頁、傍点筆者）とある。『講案』において「所謂希賢の意と均しかるべし」とあるのも、この周濂溪（茂叔）の「聖希天賢希聖士希賢」（『通書』志学第十）が念頭にあるのは疑いがなくところである。また「連環」とほぼ同時期の『生性発蘊』においても「哲学」の註に「周茂叔ノ所謂士希賢ノ意ナリ」（三二頁）とある。

それでは「ヒロソヒーの直訳を希賢学となすも亦可なるべし」と言いつつ、なぜ西は「希賢学」を用いなかったのか。ことを単純に考えれば、西や津田の間もしくはその周辺で「希哲学」がすでに確かな学問名称として先取されていたからに他ならない。

麻生は「特に西周助の如きは周濂溪の『太極図説』の説を歎び、ここに述べられてゐる「士は賢なるを希ふ」の思想に深く影響せられたのであるから、希哲学という訳字の源流を尋ねれば、漢学の支配力の一産物であるかに考へられるけれども、この支配力から脱出して、新しき訳字を創り出さうとした思索と努力とは充分高く評価せられねばならぬ」（『近世日本哲学史』四八頁）と言ひ、「フィロソフィを哲学と訳したのは『太極図説』の希賢に対する希哲という対句から出てきたもので」（二二五頁）あるとしているが、「訳字の源流」があるのは確かであるとしても、実はこの「希賢」に対する希哲という対句がそれほどに自明のものではないのである。別稿（一）一・一において触れたように、すでに安藤昌益（一七六二没）は『良演哲論』の序に、「此の哲論は無始無終なる活真自感互性の妙道なり」と言ひ、あるいは皆川淇園（一七三四—一八〇七）がその「名疇」において「詩書の中に哲を言ふもの甚だ多し…（中略）…蓋し皆な心善く自づから其明智を承け、惑はざるの徳を称して哲と曰ふ」（『日本哲学思想全書』一哲学篇、「学」と「哲」、一一八頁）と述べているように、「哲」が必ずしも稀な言葉ではなかったばかりか、「哲論」という語さえある。「跋文」において「希哲学」とともに「西哲」、「講案」で「希哲学」と「賢哲」、また『発蘊』では「哲学」「賢哲」「哲学史」「哲人」「哲家」「儒哲」「西哲」とまさしく「哲」の使用は自在である。それゆゑ日本の土壤において「哲」が選ばれる可能性は十分にあつたと言つて差し支えないように思われる。

しかしながら、「希哲」の用例は中国にも日本にも目下のところ見あたらないのである。それゆゑに仮説としてここで解釈の視点を變えてみたい。

ヒロソヒ訳出において第一義的なものは、「語の意は賢きことを好き好むといふことなりと聞へたり」とあるように、

「希臘の σοφίαにして、英の *Logic* なり」の意味を強調して、語源的には「賢徳を愛する」（『講案』）、「賢なるを愛し、希ふ」（『連環』）ことに他ならない。語源を大切にする立場よりすれば、学問名に「愛」や「希」を欠かすことは出来ないのである。それゆえにわれわれは、「希哲学」はこの時代に生み出された多くの学問名や諸概念同様に⁽¹²⁾、工夫され、発明された独自の名称に他ならないと結論する。とはいえ、学問名に「愛」や「希」の辞を冠しない中国や日本の伝統においては、「希哲学」という名称はそれほど容易に受容されるものではないから、この「希哲学」の理解を助けるために、『近思錄』一道体篇の冒頭にその言葉が見える宋学の祖、周濂溪の「聖希天賢希聖士希賢」が援用されたのであろう。

われわれは、まさに「希賢」はその典拠がない「希哲」をより分明にするために引き合いに出されたものに過ぎないと考える。それゆえに「所謂、希賢の意と均しかるべし」とか「ヒロソヒの直訳を希賢学となすも亦、可なるべし」あるいは「周茂叔ノ所謂、士希賢ノ意ナリ」（『発蘊』三一頁）というごとき控えた表現、儒学の伝統を憚った言い方となったのである。繰り返すが周濂溪の「希賢」を「ヒロソヒ」の「直訳」として思いつきそれを「希哲」に振り替えたのではなく、むしろ「希哲」が「希賢」より先行して創出され、あたかも構造的に照応するものとして「希賢」が引き合いに出されたと考えるべきである。この意味でわれわれ自身も別稿^(一)における解釈を改めたい。ではなぜ「希哲学」なのか。

西周は『論語徴』を読んで「空理無益於日用而礼楽之可貴」さらには「居敬效禅定、窮理非学者之事」と程朱の学を断じたが、そもそも「五性感動而善惡分、万事出矣。聖人定之以中正仁義、而主静」（『太極図説』）と説く周濂溪は、程明道、程伊川兄弟の師とされ、宋学の基礎を築いた人として遇されている。「書翰」に「只ヒロソヒ之学ニ而、性命之理を説くは程朱ニも軼き、公順自然之道に本き、経済の大本を建たるは」と感激して言う西において、その「程朱」の源流である周濂溪の「希賢」をそのまま借用することはむろんのこと、またその「希」の構造を転用することも難しいと思われる。それでは、『学説』においては『論語』八佾篇をむしろ典拠のように引かれているではないかと言われるかも知れない。しかしながら、そもそも『通書』の「聖希天賢希聖士希賢」における「希賢」の位置は、実のところヒロソヒにお

ける「愛」あるいは「希」の位置と照応していない。「講案」において「此ヒロソフル（筆者註、ソクラテスのこと）こそ希哲学の開基とも謂へ大人にて、彼邦にては吾孔夫子と並へ称する程なり」とあるが、「希哲学の開基」ソクラテスと孔子を並べるとすれば、それはたとえ朱子が「中庸章句序」で「夫堯舜禹、天下之大聖也。以天下相伝、天下之大事也。……（中略）：自是以来、聖、聖相承、……（中略）：若吾夫子、則雖不得其位、而以繼往聖、開來学。其功反有賢於堯舜者」と述べているように、孔子が「道学」の祖とみなされるからであらう。しかるに「而以繼往聖」という言葉に拠れば孔子は「天下之大聖」に接続する聖人である。それゆえ周濂溪の「聖希天賢希聖士希賢」と対比させて言えば、孔子には「不怨天、不尤人。下学而上達。知我者、其天乎」（憲問篇）というふうには「天」との関係に己を置く思想があり⁽¹²³⁾、その意味で孔子がその究極において「希」むものは、すでに「聖」ですらなく、まさしく「天」のありようである。「希天」の語こそないけれども、泰伯篇には「子曰、大哉、堯之為君也。巍巍乎、唯天為大、唯堯則之」とあつて、われわれはここに「唯天為大、唯堯則之」という意味における堯の「希天」の姿を認めることができるからである。そしてまたこの「唯天為大、唯堯則之」の思想は『テアイテトス』に言うソクラテスの「神」に対する「ホモイオーシス」（一七六b一）にの關係を想わせるから、そのヒロソヒをあえて儒学の文脈に置き「天」と「神」をあえて同等の位相において言えば、まさしくヒロソヒは「希天学」ないし「則天学」少なくとも「希聖学」となるべきなのである。

もとより西には「希聖」も「希天」もない。しかしながら、そもそも西は『志向』の「尺識」や「吞并漢蘭掌握古今」という言葉が示すように常になんらかの全体を見ようとしていたし（本稿一、一・一参照）、『書翰』や『留学趣意書』においても「百枝何不尽精緻」あるいは「生等の目的はすなわちこれら一切の学問を習得するにあり」と言っていたのであるから、その知の位相が「士希賢」に留まるはずはないように思われる。そもそも『通書』に註する朱子でさえ、「賢」はもとより「聖」となる現実的可能性を示唆していた⁽¹²⁴⁾。麻生は「希哲」を「希賢」の「対句」と言うが、われわれは「対句」などでは決してなく、さらに「大」なるものを志向した精神のありかたとして「希哲学」を考えていたように思

う。もしそうでなければ、とてものことに東西を一つの視野に置きつつ「国家之用」を語るわけにはゆかないからである。「希哲」はしたがって比喩的にもせよ周濂溪の「聖希天賢希聖士希賢」の系列に置くべきものではない。ちなみに「哲」は「荀子」哀公篇に言われる「五儀」すなわち庸人、士、君子、賢人、大聖の系列⁽²⁵⁾にも、また「莊子」雜篇、天下篇で示されている天人、神人、至人、聖人、君子の別にも属さない⁽²⁶⁾。また荻原擴は『周濂溪の哲学』二、五、四（通書の古典的基礎）において、『左伝』莊公篇一の「聖者法天、賢者法聖」と『莊子』雜篇、漁夫篇の「聖人法天、貴真、不拘於俗」を『通書』志学第十の基礎としているが、確証はない。それが確かであるとしても、「法」がなぜ「希」に代わったのか。泰伯篇の「則天」なども考え合わせて興味深い。しかしいづれにせよ伝承関係は明確ではないので、さしあたり「聖希天賢希聖士希賢」は全体として周濂溪の独創としておくのが良いと思われる。

「希哲」が比喩的にもせよ周濂溪の「聖希天賢希聖士希賢」の系列に置くべきものではないとすれば、西周の「希哲」はいかなる典拠も有さないであろうか。もしもそれを上に言うような系列に求めるのであれば、そのような特定の典拠はない、と言うべきである。西自身それを明示していないとすれば、やはりそれと名指されるものはないのである。その上で、西における「希哲」の「哲」にとつてあるいは最も示唆的と見えるのは、程伊川の「動箴曰、哲人知幾、誠之於思。志士厲行、守之於為。順理則裕、從欲惟危。造次克念、戰兢自持。習與性成、聖賢同歸」(『近思錄』五克治三、「程氏文集」八、伊川文四)に言う「哲人知幾、誠之於思」であり、この「知幾」について「易經」繫辭下伝五章の「君子」と

「小人」を対比して言われる言葉、「知幾其神乎。君子上交不諂、下交不瀆、其知幾乎。幾者動之微、吉之先見者也。君子見幾而作、不俟終日。……(中略)……君子知微知彰、知柔知剛、萬夫之望」(後藤下、二六三頁)であろうか⁽²⁷⁾。『論語』顔淵篇には、顔淵が孔子に「仁」を問ひ、「克己復礼為仁」との答えを得て、さらにその「克己復礼」の「目」を問ひ、「非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動」の四目が与えられたとあるが、伊川はこの四目を自戒として「四箴」とした。「動箴」はその最後のもので、朱子はこの「四箴」をそのまま『集注』に引いてさらに「動箴」について「非至明不

能察其幾」と註を加えている（呉志忠刻本、三〇七頁）。他方周濂溪は『通書』聖第四において『易』の言葉を説いて、「寂然不動者誠也。感而遂通者神也。動而未形、有無之間者幾也。誠精故明、神応故妙。幾微故幽。誠神幾曰聖人」、思第九において「易曰、君子見幾而作、不俟終日。又曰、知幾其神乎」。いわばここに図らずも「六経」から「四書」そして「宋学」が聯絡したことになる。このように「哲」はこれと言つて定義のし難い卓越した知のありかたである。このようにしてみると安藤昌益や皆川淇園における「哲」の概念もまさしく言い得て妙である。

いずれにせよ、このような卓越した心と知のありかたを言う「哲」をもつて、西や津田はヒロソヒをその語源学的意味とともに受け取り、「希哲学」とう訳字を發明した。

三・七 「為国家之用」における美学の位置

徂徠の程朱批判とその礼楽への志向は、『論語徴』においては「且先王之道、礼楽焉耳」に端的に表明されている。この理念が『志向』における西の「空理無益於日用而礼楽之可貴、人欲不可淨尽、氣質不可變化」という決然とした表現と急激な転向を招来したことは、直前の言葉「乃取而看之（論語徴）、而其窮乎不可読、乃發憤読之三四転、而其文義漸可通焉、而察其言亦如有味、於是乎始知諸家不全非、程朱不可信然也、乃又得徂徠集読之、読未一半而十七年之大夢、一旦而醒覺」に明らかである。

「且先王之道、礼楽焉耳」はいわばへ内外を一元論的に連続させるといふ意味において「軽外而帰重於内」といふ帰結をもたらししたことを批判し、「安天下」の論理としてのへ外への論理を要請するものであった。西周はこれを「教法ト、修己ト治人トノ區別」（『新論』二七四頁）として「国家之用」の新たなトポスに置く。「先王之道」としての礼楽から「国家之用」に資する制度論への流れの中ではそもそも美や藝術の問題がそれとして論じられることはなかった。そ

もそも『松岡宛書翰』における「経済之大本を建てたる」「ヒロソヒ之学」でさえその相貌はまだ漠たるものでしかなく、また留学趣意書とも言うべき『ホフマン宛書翰』（別稿一註5、二巻七〇—二頁）においても『五科学習関係文書』において、第一の学習目標は「統計、法制、経済、政治、外交」すなわち「政事学ノ大本」（一三四頁）であり哲学はまだ副次的な立場に置かれていた。もつとも『書翰』には付加的にもせよテカルト、ロツク、ヘーゲル、カントの名が挙げられており、哲学を学習する理由が「想ふに斯学の研究はわが国文化の向上に裨益するところ少からざらんや」（水田信利訳）というふう述べられている。むろん言うも愚かであるが、いまだ美学の影すらない。

ただ『学説』における「美術ノ人文ヲ盛ニシテ、人間ノ世界ヲ高上ナル域ニ進メル」（四九二頁）という言葉から察するに、『松岡宛書翰』の「合衆国英吉利等之制度文物」のなかに藝術的なものが含まれる可能性はあると考えても良いかも知れない。何よりも「先王之道」と同義的に言われる「六経」のなかに「詩経」と「楽経」（散佚）が数えられ、また「札記」は「楽記」をそのうちに有し、『論語』においては「楽」のありかたが言及され、舜や武の音楽の善美が問題とされているからである。それは確かに西の視野の内にある。むしろ藝術的なものが論じられる場合であつても、それは例えば「為邦」を問う顔淵の間に孔子が「行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆」（衛靈公篇）と答えるように、あくまでも「為邦」論すなわち西の言う「為国家之用」論の地平においてである。

そのことを裏書きするように、『学説』では「此二元素（筆者註、道德と法律）ノ由テ来ル所ヲ論シテ其委曲ヲ尽スハ哲学ノ本体ニテ、凡ソ人世ノ事ハ千差万別アリト雖モ、此二者ノ区域ヨリ出ルハ莫シ……（中略）……然レハ此二者ニテ吾人人世ニ在ル中ノ万事万行ハ尽ルカ如シト雖モ、猶斯ニ二元素ノ遺ルアリ、是即チ美妙学ノ元素ニテ」というかたちで、「道德ノ学」「法律ノ学」について、いわば付加的に「美妙ノ学」が語られていることである。それゆえそれが「為国家之用」論に組み込まれてゆくためには、「美妙学ノ元素ト道德并法律ノ学ト相関係シテ、社会ノ文明ヲナス」という目的を有さねばならない。目的論的価値論としての美学が要請されてくる所以である。しかしはたして同じく『学説』で言わ

れた未だ「善悪ヲ判スル目的」を有さない、従つて「意ニ関涉セサレバ全ク是非ノ外ニ在ル」「面白シ」と「可笑シ」の情、それを西は「純粹ナル美妙学上ノ発動」と呼んでいるが（四九〇頁）、この「情」の問題は「為国家之用」論の地平ではどのような位置を有するのか。それは別稿（一）の問うところでもあった。しかしいまだ十分な検討がなされていない。

略語表（書名あるいは論考などの略記）

なお全体の文献表は本稿（一）の末尾にある（この註のあとには文献表補遺を附す）。
 全集 西周全集全四卷（以下特記のない限りすべて全集第一卷所収）

志向	徂徠学に対する志向を述べた文	養材	全集第二卷、養材私言稿本
書翰	松岡宛書翰	ホフマン宛書翰	全集第二卷
跋文	津田真道「性理論」跋文	講案	西洋哲学史の講案断片
口訣	五科口訣紀略	開題	開題門
新論	百一新論	某氏	復某氏書
連環	第四卷、百学連環	発蘊	生性発蘊
奚般	奚般氏心理学	断片	哲学関係断片
致知	致知啓蒙	知説	知説
訳利	訳利学説	三宝	人世三宝説
学問	学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論	人智	人智論
情智	情智関係論	学説	美妙学説
尚白	尚白劄記	筭記	生性筭記
論理	論理新説	一斑	心理説ノ一斑
譜略	第三卷、西家譜略（自叙伝）	年表	全集第三卷、年表

周伝 森鷗外全集第三卷、西周伝

左伝 春秋左史伝

図説 周濂溪、太極図説

遺書 程氏遺書

全書 二程全書

墓表 明道先生墓表

集注 朱熹、四書集注

語類 朱子語類

通書 周濂溪、通書

外書 程氏外書

行狀 明道先生行狀

易伝 伊川易伝

文集 朱子文集

註

(36) 前節において初めて用いた理気二元論的人間観とは、人は場合によっては「不善」をもたらす人間的な「気」や「情」を克服して、自然本来の「性」⇨「理」に立ち返り、「善」を実現するべきであるとする朱子学的文脈における理想論を謂う。

宋学の理気説は、例えば「天地間只是一箇道理。性便是理。人之所以有善有不善、只縁氣質之稟各有清濁。」（『語類』四性理二）に端的に現れている。しばしば「理気二元論」と言われるのは、「人」のあり方における「有善有不善」という事態が、「理」と「気」、あるいは「性」と「気」が必ずしも一元的に連続していないことよって生じるからである。『近思録』一 道体三九に、「問、心有善惡否。曰、在天為命、在義（「物」の誤りとする）為理、在人為性、主於身為心。其実一也。心本善。發於思慮、則有善有不善。若既發、則可謂之情。不可謂之心。」（『遺書』十八、伊川語四）言葉が引かれ、「天」と「物」（引用文は「義」と「人」は、「命」⇨「理」⇨「性」の根源的同一性によって本来常に連続していること、その一方で、「心」は「本」より「善」であり、「命」、「理」、「性」そして「心」は「其実」は「一」であるが、「思慮」のありかたによって、必ずしもこの（命⇨理⇨性）といういわば「善」の連鎖にあずかることができなことが述べられている。また、同じく三八条の「性即理也。天下之理、原其所由、未有不善。喜怒哀樂未發、何嘗不善」（『遺書』二二上、伊川語八上）では、直接的表现ではないけれども、「心」

が「喜怒哀楽」という「情」のありかたによつては「有善有不善」という事態が生起する可能性が示されている。また同四十条「性出於天、才出於氣。氣清則才清、氣濁則才濁。才則有善有不善、性則無不善」（遺書）十九、伊川語四）は清濁双方の可能性を持つ「氣」そしてその作用としての「才」がそのままのかたちでは「不善」のない「性」に連続していないことを示す。それゆえに「身」の「主」である「心」（「主於身為心」）は、それゆえにその本来の「善」と「命」「理」「性」との根源的同一性によつて、あるいは「不善」をもたらず「氣」や「情」を克服し、人をその本来の「性」に近づけることを企てなくてはならない。それが「修身」の道である。言い換えれば「修身」とは、いわば「命」「理」「性」「心」「氣」というの本来の「善」の連続性を回復することである。この三つの伊川の言葉をもつて、「理氣一元論」の不連続性、あるいはその克服としての「理氣一元論」すなわち「命」「理」「性」「心」「氣」の連続性の構造を説明することができる。なお、ここには、「心」がそもそも何を契機として本来の自己の善性への志向を発動させるのか、というソクラテス・プラトンの思想とも通ずる困難な問題がある。「語類」五性理二性情心意等名義に「在天為命、稟於人為性、既發為情。此其脈理甚矣、仍更分明易曉。唯心乃虛明洞徹、統前後而為言耳。據性上說「寂然不動」處是心、亦得、據情上說「感而遂通」處是心、亦得。故孟子說「尽其心者、知其性也」、文義可見。性則具仁義禮智之端、実而易察。知此実理、則心無不盡、尽亦只是尽曉耳。如云尽曉得此心者、由知其性也」と言う。

西の遭遇した問題は、程朱の学における理氣一元論的なその「情」の捉え方と「修身」の方法、そしてその「用」のトポスの問題であると言つてよい。そこから「空理無益於日用而礼樂之可貴」という程朱の学への批判が生ずるのである。ここで「礼樂之可貴」と言うのは、「人欲不可淨尽、氣質不可變化」（「志向」という人間のありようによつて一元論的な「理」への回帰が阻まれているという現実認識があるからであり、いわば「内」「外」の非連続性を認めるからである。

しかるに宋学には「性」や「誠」を「実理」と呼ぶ用例が少なからずあり（「語類」五性理二「性是実理、仁義礼智皆具」、同六性理三「誠、実理也」など）、またむしろ朱子学を「実学」の範疇で捉える説もある。例えば、市川安司、朱子哲学論考（汲古書院、一九八五）は「宋代の学は、…（中略）…経学においても、哲学においても、究極の目的は、経書に盛られた孔子の心を実際生活に生かそうとする、いわゆる実学の確立にあった。一般に言われる治国平天下のうちに学問の息吹を継続させようとする実際の学問であったと、当時の学問は言いうる。殊に哲学者たちは、古来儒教の理想とされていた修己治人の道のうちから、修己を取りあげて、理氣という宇宙構造に結合させながら、これを徹底させようとしたのである」と言う（三三三頁）。ここに言う「実学」とは、孔子の思想と程朱の学を連続的に捉えるといふ基本路線に立つて、偏に「修己」という実践的行為について言われるものであり、西の批判するところは「修己」を「治人」のための制度論ではなく（「修己」「治人」については註60、71、73参照）、「理氣という宇宙構造に結合させ」るところにあるから、論点は、人間の「性」の捉え方であり、また「理氣という宇宙構造」と

の「結合」において社会制度のありようをどのように考えるのかということにある。なお朱子は謝上蔡批判の文脈で「実学」の語を用いている（註39参照）。

ちなみに「理」「氣」という概念は、朱子にあつては、「易経」「繫辞上伝」の「形而上なるもの、之を道と謂う、形而下なるもの、之を器と謂う」にある「形而上」「形而下」の概念をもつて、「理」を「形而上之道」、「氣」を「形而下之器」というふうな宇宙論的・存在論的に体系化されている。すなわち人や物の生成においては、天より「理」を受けて「本性」が備わり、「氣」を受けて形体が備わることである（「語類」一理氣上太極天地上「問、先有理、抑先有氣。曰、理未嘗離乎氣。然理形而上者、氣形而下者。自形而上下言、豈無先後。理無形、氣便粗、有渣滓」。同じ文脈で周濂溪の「図説」に言う「無極之真」が「理」と同一であるとも言われている（「語類」九四周子之書「無極而太極、只是一句。如沖漠無朕、畢竟是上面無形象、然卻實有此理。因上自分曉。到說無極處、便不言太極、只言無極之真。真便是太極」。なお「語類」九四はほとんど周濂溪の「太極」概念の解説である）。

なお「近思錄」は、「四子之階梯」（「語類」一〇五朱子二「近思錄好看。四子、六經之階梯。近思錄、四子之階梯」）と位置づけられるほどのきわめて重要な典拠である。「四子」とは本来、孔子、曾子、子思、孟子のことを言うが、文脈上「四書」そのものを指す。しかしこの「階梯」という言葉は、理念上はともかく事実上は「近思錄」から「六經」に至る登高の道を意味する用語法ではない。徂徠は、いわゆる程朱の学は後に触れるように「先王之道」に関わる「六經」を「廢」するという結果を招来したとして批判している（「論語徴」一題言を参照）。

(37) 徂徠の思想はかの赤穂浪士吉良邸討入事件に関しても「赤穂の義士処置方に付、徳川幕府の下問に対し物徂徠先生の奉答せし擬律書」（諸富筑水）が伝えられる。荻生惣右衛門の署名があるが、果たして徂徠の真筆であるかどうかについては疑わしいとされるのであるが、朱子学に対する徂徠の立場が端的に示されているとも見えるので、国書刊行会編「赤穂義人纂書補遺」一九一一年所収の「徂徠擬律書」より以下の言葉を引いておく。「義は己を深くするの道にして、法は天下の規矩なり。礼を以て心を制し義を以て事を制す、今四十六士其主の為に讐を報ずるは是待たる者の恥を知るなり。己を深くするの道にして、其事は義なりと雖も、其の党に限る事なれば畢竟は私の論なり：（中略）：若私論を以て公論を書せば、此以後天下の法は立べからず」（二五〇頁）。ここに天下の規矩法と己の私の義、公論と私論との明確な対立があることは言うまでもない。ただ丸山の指摘するように（「日本政治思想史研究」七四頁）、朱子学者のすべてが吉良邸討入の義を無条件に肯定したわけでは決してなく、林風岡（信篤）においても「擬法律論之、則讐法者必誅、彼雖繼亡君之遺志、不免讐天下之法」（「赤穂義人纂書」一、四二頁）という公論を見いだす。「天下之法」はまた「国家之典」とも言われている。

【志向】において西は「臥養數日間欲看書、謂聖賢之書濂洛之籍」と述べている。「聖賢之書」とは四書そして周濂溪や二程子、朱子ら宋学の書を言うものであろう。【論語徵】は「宋儒」、【志向】は「程朱」と一纏めに言うが、「濂洛之籍」と言われる場合には字義通りには周濂溪、程明道、程伊川の書を指す。例えば本稿(一)の註11にも引いたが、鳩巢【駿台雜話】「異説まちまち」に「今の儒者、多くは自ら高ぶる心ありて、濂洛の書を精しく読む人まれなり。いまだ程朱の藩籬をも窺はずして、己が心を先だてて、にはかに大賢を議す」(十七八頁)として、今の学者が程明道や程伊川と朱子の区別にすら注意をしていない現状を批判している。また鳩巢は「古学といへど、其説をきくに、大学を聖人の書にあらざとし、孔・釋の道二つなしといへば、されば其いはゆる古学は、徳性の外にやあらむ。……(中略)……然るに、仁義をかね、内外を合せ、古今に通ずるは、ただ程朱の学なり大中至正の道にて、孔孟の正統たる事、なにの異論かあるべき」(十八九頁)として、孔子や孟子から二程子そして朱子に及ぶの学問の正統性を主張している。【論語徵】へと眼を転ずる以前、西は「程朱」が「孔孟之正統」を「得」たとして「乃沉潜反復於二程全書正蒙語録語類文集等之書」(【志向】四一五頁)と述べるが、このときにおいてさえも、西の学問自体かかる鳩巢の批判に能く耐えうるとは必ずしも思われぬ。また徂徠が「且先王之道、孔案焉耳」と言い切るとき、彼において鳩巢の「其いはゆる古学は、徳性の外にやあらむ」という批判を許容する余地はあるのかもしれない。ただし徂徠が問題にするのはその「孔孟」の継受の仕方である。なお「濂洛之籍」に類した用語法については註11参照。

「居敬惺々之法」の直接の典拠はおそらく崎門学派であろうと推察されるが、「朱子学の基本用語・北溪字義訳解」訳註は、二程子門下の謝上蔡(名は良佐、字は顯道)による「上蔡語録」中に「敬是常惺惺之法」という語のあることのみを言ってその他について言及はない(一四三頁)。「語類」十七大学四或問上に「問、敬諸先生之説各不同。然総而行之、常令此心常存、是否。曰、其実只一般。若是敬時、自然主一無適、自然整齊、嚴肅、自然常惺惺、其心收斂不容一物。但程子整齊嚴肅與謝氏尹氏之説又更分」と言い、あるいは「或問、先生説敬處、学伊川主一與整齊嚴肅之説與謝氏常惺惺之説。就其中看、謝氏尤切當。曰、如某所見、伊川説得切當。且如整齊嚴肅、此心便存、便能惺惺。若無整齊嚴肅、卻要惺惺、恐無捉摸、不能常惺惺矣」、また卷一九朱子十六訓門人七に「問、每日做工夫處。曰、每日工夫、只是常常喚醒、如程先生所謂主一之謂敬、謝氏所謂常惺惺法是也。然。這裏便是致底工夫。程先生曰、涵養須是敬、進学則在致知。須居敬窮理、若不能敬、則講学又安頓處」とあるように「敬」についてはさまざまに説かれたという事実があり、朱子は「敬」をめぐっては「其実只一般」としつつも、程伊川の場合には「居敬窮理」、「主一無適」、「整齊嚴肅」、謝上蔡の場合には「常惺惺法」と分けて呼んで、ただ用語法の違いのみならず程伊川を是としていたようである。ちなみに卷二二六釈氏にも「問、昔有一禪僧、每自喚曰、主人翁惺惺著。大学或問、亦取謝氏常惺惺法之語。不知是同是異」とある。「語類」のこのような用語法からすれば、「居敬惺惺之法」は程伊川と謝上蔡の言葉を併合したものではなからう

か。むろん西周によるものではない。

ちなみに謝上蔡は、二程門下では卓越した存在であつたらしく、朱子やその門下はしばしばその解釈をとりあげて問題としている。その意味では朱子が直接に師事した李延平とは対極的な意味で朱子の先駆者であつた。伊川はその学問を「切問近思之学」（「論語」子張篇「子夏曰、博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣」参照）と評価するが、ことに「近思」をめぐる学問的方法について朱子は「語類」二九論語十一において「竊謂謝氏論学、每有不屑卑近之意、其聖門、狂簡之徒歟。集注云、狂簡、志大而略於事也。曰、上蔡有此等病、不是小、分明是釈老意思」と批判している。「論語」憲問篇に言う「下学而上達」が朱子の学問的方法にとつて大きな課題であつたからである。この意味において「志大而略於事」とき方法は斥けるべきものであつた。卷一六釈氏にも「問、昔有一禪僧、每自喚曰、主人翁惺惺著。大学或問、亦取謝氏常惺惺法之語。不知是同是異」との問があるように、いずれにせよ「中庸章句序」にも「先聖之統」にとつての最大の「異端」とされる「老仏」を「弥近理而大乱真」すなわち「二家似是之非」の故をもつて斥けることが緊急のことであつたことは間違いない。ことさら謝上蔡を禪と結びつけて批判しようとする朱子の護教的言説（「語類」五性理二「且如仁之一字、上蔡只說知仁、孔子便說為仁。是要做工夫去為仁、豈可道知得便休。今学問流而為禪、上蔡為之首。今人自無実学」、卷一〇「程子門人「伊川之門、謝上蔡自禪門來、其說亦有差」など参照）はときに強引に見えるが、西周が程朱の学を重んじる崎門学派の影響のもとに「居敬惺々之法」を学び「禪僧入定」のごとく努めたという歴史の皮肉を示す一例をとつても、朱子が「二家似是之非」を排して「道学」の純粹を守ろうとしたことはそれなりに理解できる。なおこの上蔡批判の文脈で「志大而略於事」を排する意味での「実学」という語が見えることに注意すべきであろう。また、宋学の系譜における謝上蔡の位置は思想の継受という点からも興味深いのが、この点について荒木見悟による要を得た解説がある（朱子学大系三、朱子の先駆下、二四一—三〇頁。なお註87参照）。

「惺々」とは、心が落ち着いて道が明らかとなつてくる状態を言い、「惺」は畢竟「静」に通ずると解される。また「上蔡語録」によれば「居敬」が「惺々之法」ということになるから、この意味では「敬」もまた「静」に通ずる。津和野藩において優勢であつた崎門学派の祖山崎闇齋は南学派の影響を受けて儒に帰したのであるが、そのとき「近思録」に最も深い関心を抱いたとされる。のち闇齋は自ら「近思録」を刊行、またそれについて講じた。その意味で崎門学派における「近思録」の存在は大きく、「近思録」四存養一には以下の周濂溪の言葉が掲載されている。「曰、一為要、一者無欲也、無欲則静虚動直、静虚則明、明則通」（「通書」「聖学」とあり、「無欲」∥「静虚」∥「動直」∥「明」∥「通」という概念連関が示されている。ここに「敬」と「明」の密接な連関がある。また「格物致知」と「窮理」の關係については、「大学章句」に「致知在格物、物格而后知至」とあり、「大学垂加先生講義」（山崎闇齋の「大学」講義）（記録者未詳）に「程子、大学ノ致知格物ヲ易ノ窮理ニ引合セラルル、是方程子ノ

發明ナリ」(日本思想大系三二、一八一―九頁)とある。例えば「近思録」三致知九には程伊川の「凡一物上有一理、須是窮知其理」(「遺書」一八、伊川語四)に始まる言葉が引かれる。西周の「居敬惺々之法」はまずもって自己の心を保持する徳の問題であり、この「窮理」とは別に見えるが、上に引く「通書」にあるように「静虚則明」であるとすれば、「窮理」を導くものとして「居敬」が、「居敬」の目的として「窮理」があるということになり、相即不離のものであろう(本来二項対立的なものではないように考える)。その意味で「居敬惺々」は事態として「居敬窮理」と変わるところはないが、「居敬惺々之法」と言った場合には「居敬窮理」という用語が有する二項対立の要素(尊徳と道問)が表面化しないとも見える。この尊徳と道問という二項対立的な発想は例えば、「夫レ聖学ハ居敬窮理ノミ。コレ則求仁之功夫、コレ外ニハナシ。古堯舜三代ノ時ノ教コノニツナリ。学問ノ根基ハ主静存養ナリ」に始まる崎門派佐藤直方の「敬説筆記」にある。すなわち「主一身、ソレカラ、窮理セネバ、マコトノ窮理ニ非ズ。心ノ存スルハ主静存養ナリ」(日本思想大系三一、百頁、傍点筆者)に見いだされる。

西は「志向」において程朱の学を批判し「居敬效禅定、窮理非学者之事」と言うが、「新論」をもつてこれを翻訳すれば、西の「学問」とは例えば「総テ歴代ノ典章文物制度律令ヲ講明シテ其利害得失ヲ知り、之ヲ其時ノ天下ニ措クコト」(二四二頁)であるから、「其ノ身修ル本ハ正心誠意ナド心得、最ハ居敬トカ何トカ理屈ヲ附ケテ、静坐ノ工夫ナド、云テ坐禅デモセネバナラヌコトニ思ツタハ大キナ間違」(同)であり、その結果として「ソレ(格物致知誠意正心)サへ出来レバ治國平天下ノ事業ハ別ニ学問モセズ其利害得失ヲ講明セズ」(同二三七頁)ということになる。

(40) へ単純再生産」という語はむろん経済学用語(例えばフランスの重農主義学派の創始者ケネーやマルクス)における同一規模における生産のシステムとプロセスの反復から転用したもので、本稿においては、徳川政権経世の基礎としての全国規模における定量的な米の産出、米による納税法式(年貢米)、給与所得としての米の再配分(知行、扶持米)と、幕府及び各藩における役職数と行政システムの固定化、長子相続(二男以下にはポストがない)および士農工商という農本主義的身分制度などによる総体としての社会制度の過不足無き反復を言う。農本主義は貨幣経済のダイナミズムによってその土台を否定なしに崩されてゆくが、依然として社会運営のシステムはほとんど変更されなままに幕末を迎えている。ただ維新前夜の幕府における西の奥語登用などは、脱藩した西が「奉公構い」の身であったことを考えれば、まさしくかかる保守的システムの結びである。註14参照。

(41) 「先王之道」についての徂徠の定義を「弁道」に尋ねると、「孔子之道、先王之道也。先王之道、安天下之道也」(道の目的)、「道者統名也。挙礼楽刑政凡先王所建、合而命之也」(道の下位概念)、「先王之道、先王所造也。非天地自然之道也。蓋先王以聰明睿知之徳、受天命、王天下。其心一以安天下為務。是以尽其心力、極其知巧、作為是道」(「聰明睿知之徳」による道の「作為」)、さらには「先王之道、莫不本諸敬天敬鬼神」(天や鬼神への畏れ)、「先王之四術、詩書礼楽、之、三代所以造士。孔子

所伝是已」(道を実現する方法)などが挙げられる。

「札記」には徂徠「論語徴」に言う「制作礼楽」の典故とも思える語句が多い。徂徠における問題であった「礼楽」と「欲」との関係については、本文にも引くが「是故先王之制礼楽也、非以極口腹耳目之欲也、将以教民平好恶、而反人道之正也」(竹内中、五六〇頁)が重要である。もっとも短いものは「先王制礼」(檀弓上)であり、これに「之」や「楽」が加わり、或いは「制」の代わりに「作」や「為」が使用されている(竹内、九五、一〇七、二九四、三六四、三七〇、三七三、五六〇、五六二、五六九、五七二頁など参照)。註118参照。

なお「作為」の概念については註62参照。

- (42) 「孔子学団の教科書」(金谷)としての詩(経)(三〇五篇、題名のみ六篇)のことで、「論語」為政篇に「詩三百、一言以蔽之、曰思无邪」とある。なお子路篇に「子曰、誦詩三百、授之以政、不達、使于四方、不能專对、雖多、亦奚以為」という興味深い言葉がある。たとえ詩をすべて暗誦していても実際の行政に役立たなければ何の意味があるか、ということである。徂徠は「不達」の理由を「不善学詩也」(論語徴二、一六三頁)としている。「亦奚以為」は吉川、金谷ともに「亦た奚(なに)を以て為さん」と読む。しかしまた「子曰、興於詩、立於礼、成於楽」(秦伯篇)と言われるように、詩は純粹な感情を喚起するものとして人間の行為のありようを規定し、音楽的調和を実現する始まりであり、また「不学詩、無以言」(季氏篇)と言われるように、詩を学ぶことはまた語り行うことの基礎である。なお陽貨篇に「子曰、小子何莫学夫詩。詩可以興、可以觀、可以群、可以怨。邇之事父、遠之事君。多識于鳥獸草木之名」というのがあるが、「邇之事父、遠之事君」とまで言うのは、詩だけで事が済んでしまう観を与えるが、「可以觀」とあるように、「詩」を通してさまざまな人間の心や行為のありようを知ることができることをもって、「礼」や「学」の基礎であるというふうに解することが出来る。それゆえ「詩」をめぐる集い語り合い(「群」)、為政について論じ批判する(「怨」)ことができることになる(吉川下、二七〇頁参照)。朱子が「集注」において、「詩本人情、該物理、可以驗風俗之盛衰、見政治之得失。其言溫厚和平、長於風諭。故誦之者、必達於政而能言也」と言うのは、詩の学び方が「達於政而能言」を可能にもし不可能にもするということであろう。徂徠はこの朱子の解釈を留保附きながら「善解」とする。またこの朱子の「可以驗風俗之盛衰、見政治之得失」は陽貨篇の「可以觀」と照応する。「可以觀」はしかし先王や名君の為政について語る「書」の効用でもあるのではないか(為政篇および憲問篇に「書云」とある)。徂徠は「左伝」僖公二七の「詩書義之府也」を引いて、「書」を「聖賢格言」と規定し、「詩」の特性を「其言無可以為教者焉。然悉人情、莫善於詩」として、「故書正而詩變、非詩則何以善用書之義乎」と両者の区別と相関を説明している。

- (43) 徂徠は先進篇における曾哲の言葉「莫春者、春服既成。冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸」の「風乎舞雩」を

絵画的である（「如詠諸画」）と評し、この対極に顔淵篇の「樊遲」の言葉を置いている。絵画性に着目した興味深い比較ではあるが、方法は不明確である。

(44) なぜこの「礼」における「称谓」についての文章が録されているのか、「奇異の感をまぬがれない」（吉川下、二四九―五〇頁参照）。その他も考え合わせて「論語」が必ずしも精選されたものではないとするのはひとり徂徠のみではあるまい。

(45) ここに言うへ内外連続」へ善の美としての表見」の構造は、人としての振舞いにおける「威儀」にも藝術的・創造的當爲としての「事業」にも現れる。すなわち、「其発揚踴厲ノ氣象ノ自ラ其詠歌舞蹈ノ際ニ表見シテ、自ラ掩フ可ラサル者アルナリ、況ヤ詩ヲ賦シ、歌ヲ讀ミ、書ヲ作ル如キニ至リテハ、其内ニ含蓄スルノ氣象言外ニ表ハレ、筆法ニ発スル柳公権カ所謂心正シケレハ筆正シト云フコト、亦人ヲ欺カサルニ似タリ（四八一頁）」と語られる如くである。またそのことが社会的意味を有することについては、「畢竟此美妙学ノ元素ノ人間社会へ発シテカノ道德ノ元素ト経維ヲ相為シ、以テ人文ヲ組織スル」（同）と言われている。

(46) 「楽」と「和」あるいは「礼」と「節」「義」「序」「順」の組合せについては、「礼節民心、楽和民声」（竹内中、五六二頁）、「礼義立、則貴賤等矣、楽文同、則上下和矣」（五六三頁）、「大楽與天地同和、大礼與天地同節」（五六五頁）、「楽者、天地之和也、礼者、天地之序也」（五六六頁、五七〇頁等参照）、「楽極和、礼極順」（五九九頁）なお「仁近於楽也、義近於礼。楽者敦和率神而從天、礼者別宜居鬼而從地」（五六九頁）と「天」「地」を分け「神」や「鬼」をそれぞれに言う例がある。「礼」「楽」の「情」の同一を言うのは、例えば「礼者、殊事合敬者也、楽者、異文合愛者也、礼楽之情同」（五六五頁）である。

(47) 「格」について、「集注」は「格正也」とする古註を引きつつも「格至也」として、「又有礼以一之、則民恥於不善、而又有以至於善」と言い、また「徳礼之効、則有以使民日遷善而不自知。故治民者不可徒恃其末、又當深探其本也」（一三四―三五頁）と言う。「末」とはここでは「刑」のこと。「政刑」は民を罪から遠ざけるに留まるが、「不善」を「恥」とし「善」へと向く心を助長することはできないので、「徳礼」を治世の「本」とするという解釈である。徳と礼楽の連続を説く朱子学的な立場がよく窺える註釈であるが、ここに「善」を読みこむことができるかどうかは問題である。吉川は「新注のごとく、格を、いたる、と読めば、人たちは、正しき道に格る、であろう」（吉川上、三一頁）と折衷的に註している。

(48) 「共」を金谷も吉川も「むこう」と読み、吉川は「共」は「向」であるとする朱子の註を斥け、漢の鄭玄の説として「拱（こまね）く」とする。拱は「両手を組合わせてのおじぎ」（吉川）。ただ吉川も疑問を呈しているように、北辰が不動であることを朱子が「為政以德、則無為而天下歸之」と解するのはどうであろうか。程子が「為政以德、然後無為」を承けたものである。朱子の引く范氏の註「為政以德、不動而化」を利用して、確固として動じることのないそのありようでもって民を教化する、という風に解せられるのではないか。すなわち為政とは徳による道德的教化であり、徳が為政者にとっても民にとっても行の本となる。従つてこ

こには、徂徠が「弁道」二に言う「安天下」の「作為」の方法において「為政」を捉える思想がないことになる。「作為」については註62を参照。

(49) 吉川は学而篇の有子の言葉への註において、「礼」を「家庭生活、乃至は社会生活、政治生活における、儀式の定めであるが、それは、人間の文化生活の理想的な法則を示すものと意識され、いわゆる詩書礼楽の一つとして、孔子から重視された」（十八頁）と述べている。より現代風によれば、社会生活において期待される人としての、振舞のかたちや、きまりの、総体ということになろうか。

西は「礼」について「礼トイフ字ガ周人ノ意デハ極メテ広イコトデゴザツテ、総テ天下ノ治体工係ハルコトデモ、一ノ家ノ風習カラ出来タコトデモ、何デモ角デモ少シ極リ、ノ附タコトハ皆礼トイッタモノデゴザル、夫故後世イハバ、天下ノ大制度ハ勿論律令格式ノ様ノコトモ礼トイヒ、又動容周旋進退坐作ノ節ヨリ飲食割烹ノコトマデ礼トイヒ、又吉凶軍實嘉ノ儀式、会盟朝聘冠婚葬祭ノ大儀ヲモ礼ト云ツタ」（「新論」二四〇—二四一頁）と述べている。例えば「礼記」礼運篇には「夫礼之始、始諸飲食」とある（竹内上、三三一頁）。なお同じく「礼記」には「是故夫礼、必本於天、殺於地、列於鬼神、達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以礼示之、故天下国家可得而正也」（同、三三〇頁）とあり、羅山がその「春鑑抄」「礼」にこの箇所を引いている。註98参照。

有子の「小大由之」をさらに朱子が強調して「而小事大事無不由之也」と註する所以である。西の「吉凶軍實嘉ノ儀式、会盟朝聘冠婚葬祭ノ大儀」については例えば「論語徵」子路篇の「正名」の解に「祭祀賓旅、朝聘軍旅」の語が見える（一六〇頁）。清阮元「十三經注疏」（藝文印書館）によれば「周礼」地官司徒第二には「六儀」として「一曰祭祀之容、二曰賓客之容、三曰朝廷之容、四曰喪紀之容、五曰軍旅之容、六曰車馬之容」（二二〇頁）が挙げられており、徂徠の言う祭祀、賓旅、軍旅、朝聘などの語も「周礼」「礼記」「春秋」（左伝、公羊伝）「孟子」やその他に見られる。

なお徂徠における「礼楽」については、今中「徂徠学の基礎的研究」の四一一—一五頁が示唆的である。

(50) 陳淳著、佐藤仁訳注・解題、朱子学の基本用語、北溪字義訳解、研文出版、一九九六年、九八頁。

(51) 孔子の引用する文言は「集注」の言う通り（「書、周書君陳篇」）、ほぼ似たかたちで「君陳篇」（王若曰、君陳、惟爾令德孝恭。惟孝、友于兄弟、克施有政。命汝尹兹東郊。敬哉）にあるが、吉川によれば三、四世紀頃にあらわれた「偽古文尚書」であり、その典拠はむしろこの「論語」為政篇であるとする（吉川上、五一頁）。

(52) 「集注」には「一家之政」に対応する「天下之政」あるいはこれに類する用語法は見あたらないが、「周礼」地官司徒第二（前掲書、一五一頁）、秋官司寇第五（同、五六〇頁）にこの用例を見る。なお「墨子」尚賢中に「故古者聖王唯能審以尚賢使能為政（故に古者聖王は唯能く賢を尚び能を使ふを以て政を為すを審らかにして）、無異物雜焉、天下皆得其利。古者舜耕歷山、陶於河濱、漁於雷澤。堯得之服澤之陽、拳以為天子、與接天下之政、治天下之民」山田上、一〇五頁）とある。堯は服沢の北に在った舜

をただその「尚賢」をもって「天子」とし、「天下之政」に当たらせた。同じ節には湯が料理人の伊摯（伊尹）を登庸して自らの「相」として「天下之政」に預からせたことが言われている。また尚賢下にも舜、伊尹、傅説の登用のことが言われている（同、一一九—二〇頁）。

(53) 例えば、「季康子問、使民敬忠以勸、如之何。子曰、臨之以莊則敬、孝慈則忠、孝善而教不能、則勸」（為政編）。ここには「莊」（毅然とした態度）を手段として活することや、また人として「善」（ここでは有能）なるものを登用するとともに「不能」であるものを「教」によって人材となすという方法上の献策がある。

(54) 「孔子、韶ヲ評シテト美ヲ尺セリ善尺セリト謂ヒ、武ヲ評シテ美ヲ尺セリ未タ善ヲ尺サスト謂ヘルカ如キ」（一卷四八一頁）。

(55) 八佾篇に「子曰、周監於二代。郁郁乎文哉。吾從周」とある。「二代」とは夏、殷の王朝のことで、「監」とは前代のありようをよく比較し吟味することであり、周の文明はその「監」を基礎とする。ここの文明に礼楽が含まれるとみなすのは自然である。

(56) 註49参照。

(57) 「且孔子之所告、豈容行之於今世哉、豈在為万世不易之制哉」（二三二頁）。

(58) 本文に引くのは「中庸章句序」の一節「夫堯舜禹、天下之大聖也。以天下相伝、天下之大事也。以天下之大聖、行天下之大事、而其授受之際、丁寧告戒、不過如此。則天下之理、豈有以加於此哉。自是以來、聖聖相承。若成湯文武之為君、皋陶伊伝周召為臣、既皆以此而接夫道統之伝、若吾夫子、則雖不得其位、而所以繼往聖、開來學、其功反有賢於堯舜者」からであるが、本来この言葉は「中庸」の成立の由来すなわち「子思子憂道学之失其伝而作也」の文脈にあるものである。したがってこの「序」の重点は、「大聖」（先王）、あるいはそれを承ける「聖聖」による「天下之大事」そのものよりは、孔子の「來学」と子思、孟子によるその「先聖之統」の継受の意義に、そしてそののち長い紆余曲折を経て「千載不伝之諸」を「統」いだ「程夫子兄弟」の業績（本稿一、一・二・一「程朱継不得之学於遺経、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也」参照）、そしてこれを承けて「道統之伝」を維持せんとする朱子らの営為の伝統的意味にある。孔子はかかる「天下之大事」に関わる「道統之伝」を学問として創始した聖人であり、その礼楽はまさしく「道統之伝」を「相伝」するという意味において、本来的に「万世不易之制」となる。またその意味で徂徠の言う「孔顔之時」といわば「先王」や「聖人」の「時」との間に質的な相違があることになる。しかしまさしく是を以て、宋学における「六経」と「四書」の逆転が成立したことが窺える。それも徂徠の鋭く批判するところであった。この「中庸章句序」における「大聖」と「吾夫子」の逆転の問題は、すでに本稿（一）一・二・一—一三で「六経」をめぐる論じたことと密接に連関する（本稿一、一・二・二「遺経と六経——学の淵源」参照）。

(59) 西は「論語徴」に触発されて「徂徠集」も読んだと「志向」に言う。「徂徠集」とは服部南郭や三浦竹溪らいわゆる護園学派の編

集した詩文書簡で、例えば「与藪震菴 附問答」(第一書) (日本思想大系三六、五〇四—七頁) はまさしく「程朱」(あるいは「程朱陸王之徒」) 批判であり、「夫程朱固豪傑之士矣。然吾所願則字孔子也」に言う「豪傑之士」という揶揄的表現は、「弁道」においても見られる。但徠は次のように古文辞学を勧める。「足下果能不安於今之所就、而欲充其志邪、不佞亦足下之由辞始焉。尽棄今之所習、而習乎古文邪、古之道豈遠矣哉。辟如登泰山而小天下也。群山亦培塿、豈翅六經之旨哉。荀孟程朱陸王、及藤樹仁齋之所為学、亦皆瞭然如指諸掌矣」(「今之所就」「今之所習」は程朱の学、「辞」「古文」は「古文辞」のことで、「秦漢以上書」(五〇五頁) は端的には「六經」の「古文辞」を指すと云ってよい)。すなわちそれは「古文辞」を従つてまた「六經」を讀まずに知見を得ようとするこへの批判である。「弁道」一に「程朱諸公、雖豪傑之士」に続いて「而不識古文辞、是以不能說六經而知之。独善而中庸孟子易說也。：：(中略)：：又以今文視古文、而昧乎其物、物與名離、而後義理孤行」(二〇〇頁) とあるが、いわば「其信後儒過於先王仲尼」(「徠徠集」贈長大夫右田君、四九九頁)。「後儒」はここでは孔子以後か) というこである。なお古文辞と六經の關係については、「足下若能習古之辞邪、夫然後自諸求六經而自得焉耳」(与藪震菴 附問答、五〇五頁) と言われている。

(60) 例えば吉川は「無為」に関して「子曰、其身正、不令而行。其身不正、雖令、不從」(子路篇) を引く。なお子路については、「子路問君子。子曰、修己以敬。曰、如斯而已乎。曰、修己以安人。曰、如斯而已乎。曰、修己以安百姓。修己以安百姓、堯舜其猶病諸」とあるが、ここでは「修己以安百姓」が堯舜でも難しいのではないかと問われている。しかし少なくとも論理上の可能性としては、おそらくは「恭己」をも包み込む「修己」というありかたが、無為のままに「安百姓」を無媒介的に招来する道が遺されているようにも見える。ことは「修己」に終始し、少なくとも文言上は制度論の存立する余地はないようである。

(61) 「論語徴」の「皐陶之謨、安民、知人、尽万古帝王之道。而安民、非知人、則不得。：：(中略)：：而舜之大聖、豈出此外邪、恭己正南面、亦惟形容其無所為耳」という言葉にある「安民、知人」の思想も西の「養材」の概念に通ずると思われる。この「恭」の概念について泰伯篇は「子曰、恭而無礼、則勞」を伝える。「恭己」の心が徠徠の言う「知人」かつ「得人」に繋がるためには人間關係の調和や秩序をもたらす「礼」が要求される。但徠は「書經」虞書・舜典にある「允恭克讓」を引いてそれが「得人」を可能にすると言ふ。「恭己」の心に加えて、「礼」を「知」り、また「人」を「知」つてこそ、「人」を「得」ることが出来る。

(62) 「作為」という言葉そのものは、例えば「中庸章句序」「子思懼夫愈久而愈失其真也、於是推本堯舜以來相傳之意、實以平日所聞父師之言、更互演繹、作為此書、以詔後之學者」にもあるが、冒頭の「中庸何為而作也、子思子憂道学之失其傳而作也」の「作」とまったく同義である。言葉自体としては、本文に引く「制作礼樂、革命之事」(「論語徴」二、二三三頁) における「制作」と変わるところはない。

しかしながら本稿における「自然」と「作為」の概念は、もともとは丸山の『日本政治思想史研究』二章「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」のところに第三節「徂徠学における旋回」に負うところが大きい（二〇九—二一六頁）。丸山はその主たる用例として徂徠の「答問書上」「世界の惣体を士農工商の四民に立候事も、古者聖人の御立候事に天地自然に四民有之候にては無御座候（傍点丸山）」（获生徂徠全集一、四三〇頁）、や「五輪ト云モ士農工商ノ分レタルモ天然ノ道ニハ非ズ、民ヲ安クスル為ニ聖人ノ立置玉ヘル道也（傍点筆者）」（日本思想大系三六、获生徂徠、太平策、四六七頁）を挙げている。ここには「作為」の語はないが、徂徠自身は例えば「弁道」二や「徂徠集」の「贈長大夫右田君」において「作為」の語そのものを用いている。すなわち「先王之道、先王所造也。非天地自然之道也。蓋先王以聰明睿知之徳、受天命、王天下。其心一以安天下為務。是以尽其心力、極其知巧、作為是道」とあり（このあとにも「作為」の語は三例見える）、また、「徂徠集」「贈長大夫右田君」に「故先王之慮其天下不永安也、於是作為礼楽、以教之」とある。

われわれはしかるにこの方法概念としての「作為」の典拠を「礼記」十九楽記に見いだすことができる。すなわち、「夫古者、天地順而四時当、民有徳而五穀昌、疾疢不作而无妖祥、此之謂大當。然後聖人作為父子君臣、以為紀綱。紀綱既正、天下大定。天下大定、然後正六律、和五聲、弦歌詩頌、此之謂德音。德音之謂楽」の「聖人作為父子君臣、以為紀綱」における「作為」がそれである。興味深いのは、自然が「天地順而四時当」というそれぞれの変化を見せながら全体としては安定した状態にあり、「民」は「有徳」で「五穀」も豊かであり、疾病も妖しい兆しもないという基礎の上に、「聖人」があらためて身分的秩序・綱紀を「作為」すると言われていることである。「楽」の成立する経緯を語る文章であるから、自然的秩序や民の徳が先行した上で、しかしそれではまだ十分ではないので、さらさらためて綱紀を作ると読んでよいであろう。なお「作為」概念とは直接には関わらないが、かくのごとき社会の安定と「楽」の結びつきは「論語」八佾篇「子謂韶、尽美矣、又尽善也。謂武、尽美矣、未尽善也」の解釈にとつて一つの典拠となるであろう（拙稿、美妙学における美妙と善美あるいは佳趣論と価値論―西周の啓蒙哲学における美学の一断面（一）、三・二目的論的価値論としての善と美―「人文ヲ組織スル」を参照）。ただし徂徠は「制作礼楽」については以下のように舜と武を区別しない。「作為」する「聖人」については、「弁名」上、聖四則の一において、「楽記」の「作者之謂聖、述者之謂明」が引かれつつ、「至於堯舜、制作礼楽、而正徳之道始成焉。君子以成徳、小人以成俗、刑措不用、天下大治、王道肇是矣」というふうには、作者が堯舜より数えられ（「弁道」四では伏羲、神農、黄帝から数える）、「蓋堯舜禹湯文武周公、作者七人、其所制作礼楽政教、君子学焉」（三）とされる。なお「礼楽政教」は「礼楽刑政」と同じ（「弁道」五）。

今中寛司「徂徠学の基礎的研究」三、一、（二）徂徠の「作為」・「制作」をめぐる諸問題―自然法との対決を参照されたい（「自然法」を方法概念として用いることには疑義がある）。今中は序章において丸山の徂徠学への批判を述べているが傾聴に値する（二

一一六頁）。註41、118参照。

- (63) 「莊子」が伝えるのは孔子の六経に対する態度への批判である。この孔子と老子の対話はむろん虚構であるが、「六経」の語としての使用例ではこの箇所がもっとも古いとされている。六経の語は前漢の武帝のとき董仲舒の進言によって五経博士が設置されたときもなお流布していたようである。「楽記」はすでに喪われて実体がなく、「四書五経」という名称が定着していたにも関わらず、なお仁齋や徂徠ら古学派が「六経」の語に固執しているのは、きわめて興味深い。あくまでも「先王之道」としての「六経」を孔子あるいは儒教の淵源と見なすからであろう。朱子は例えば「中庸章句序」に見られるように（註58参照）、古代の聖天子から孔子、曾子、子思、孟子すなわち四子（「四書」）そして宋学への無媒介的な系譜（「道統之伝」）を考えて、徂徠流に言えば結局は「廢六経」という結果を招来した。一・二・三に記したように、「近思録集解」（張伯行）序は、「集羣聖之成者、孔子也、剛定往訓、垂為六経、而道統治法備焉」あるいは「堯舜禹湯文武周公雖聖、得孔子而益彰」と孔子を讃え、「集諸儒之成者、朱子也、採摭遺書、作近思録、而性功王事該焉」あるいは「周子一程子張子雖賢、不亦得朱子而益著哉」と朱子を高く評価している。朱子自身は「四子六経之階梯、近思録、又四子之階梯者也」（「語類」一〇五朱子二）と述べるが、宋学においてそれは畢竟「近思録」から「四子」へ、さらには「六経」への遡行を促すものではなかった。古学派にとつては、まさしく許容すべからざる逆転である。

- (64) 周・召もまた周王朝の重臣として善政を施したことで知られる。周公旦は文王姫昌の子、武王姫発の弟で、武王と共に殷の紂王を討伐した。武王の子成王を輔佐し周王朝を支え、周の礼楽を制定した人として、孔子が尊敬してやまない聖人で、「久矣。吾不復夢見周公」と述而篇にあり、「周公之才之美」という最大級の讃辞が泰伯篇に見える。魯の祖として魯公（周公旦の子伯禽）に贈った為政の訓が微子篇に伝わる。「左伝」昭公二年に「周礼尽在魯矣。吾乃今知周公之德、與周之所以王也」（鎌田三、一三三—一三頁）とある。召公奭（姓は姫）は始め召、後に燕に封じられた。陝西をよく治め、成王を輔佐し、周の民にその徳を慕われたと言う。「左伝」襄公十四年に「武子之徳在民、如周人之思召公」（同、九三七頁、一三三三頁参照）とある。なお武王の名は八佾篇「子謂韶、尽美矣、又尽善也。謂武、尽美矣、未尽善也」にも登場する。「弁名」聖四則三では礼楽を制作した七人の作者の一人に数えられる（「蓋堯舜禹湯文武周公、作者七人、其所制作礼楽政教、君子学焉」）。
- (65) 「論語」にはむろん例えば「書云」（為政篇、憲問篇）のように「六経」と孔子の関係を窺わせるところがあるが、「孔子の学ぶところ」として明確に「六経」の名が挙げられているわけではない。なお、白川静、孔子伝、中央公論社、一九七二年、第二章「儒の源流」を参照されたい。

- (66) 「題言」には「史記」「孔子世家」の「大史公謂學者称述六藝。皆折衷於孔子」、 「漢書」「藝文志」の「弟子論撰孔子之語」や

「論語集注」の「論語序」に付された程子の言葉「成於有子曾子門人」も引かれている。

(67)

「詩経」は周知のように漢代の毛亨らによって伝承されたことから「毛詩」とも言われるが、「国風」「周南」の部の「閔雎」の詩の前にいわゆる子夏の作とされる「毛詩大序」が置かれるが、それは「閔雎。后妃之德也、風之始也。所以風天下而正夫婦也。故用之鄉人焉。用之邦國焉。風、風也、教也。風以動之、教以化之」に始まり、「詩者、志之所之也。在心為志、發言為詩。情動於中而形於言、言之不足故嗟歎之、嗟歎之不足故永歌之、永歌之不足、不知手之舞之足之蹈之也。情發於声、声成文謂之音。治世之音安以樂、其政和、乱世之音怨以怒、其政乖、亡国之音哀以思、其民困」がこれに続く。鈴木虎雄「支那詩論史」(二二—二七頁参照)の言を借りると、「此の大序は著しく詩と政教とを密接したるものとして見たる者」であり、前引用に続く「故正得失、動天地、感鬼神、莫近於詩」を以て「其の影響の偉大なる」と、さらに「先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」を以て「詩の用を説きては詩は人倫を厚うする」と言う。なお「故詩有六義焉。一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌」が続く。途中の引用は割愛するが最後は「是關雎之義也」と締めくくられている(「文選」下参照)。なお朱子はその「集伝」において大序小序をすべて省いている。

ちなみに「古今集」真名序には、おそらく「文選」を介してまさしくこの序を承けたと思われる言葉「感生於志、詠形於言」、「是以逸者其声楽、怨者其吟悲。可以述懐、可以發憤。動天地、感鬼神、化人倫、和夫婦、莫宜於和歌」さらに「和歌有六義。一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌」が見える。

(68)

「徂徠」并道」では「孔子平生欲東周、其教育弟子、使各成其材、將以用之也。及其終不得位、而後修六経以伝之。六経、即先王之道也。故近世有謂先王孔子其教殊者非也」(日本思想大系三六、二〇〇頁)と言われている。孔子の教えと先王之道は「殊」なるところは無い。しかしそれは徂徠が「学孔子」と言うように、【論語】を学んで事が足るとするわけではない。徂徠は程朱の学派について「程朱諸公、雖豪傑之士、而不識古文辭。是以不能説六経而知之」と批判し、また伊藤仁齋を難じて「然其以孟子解論語、以今文視古文、猶之程朱学耳。加之公然岐先王孔子之道而二之、黜六経而独取論語」と言う(同)。これに対して徂徠は、古文辭の存在を十六世紀の明の学者の書から知り、「六経」を読み始め年を経てようやく「物」と「名」が「合」するに至ったとして、「六経」と【論語】の關係を「六経其物也。礼記論語其義也。義必属諸物、而後道定焉」というふうに定める。「六経」をその「物」と呼ぶのは、そこに「先王之道」がその為政の現実が如実に示されることを言うのであろう。西田の「先王の道を知るための具体的条件」(十二頁)というのはいや本質を逸れると解される。「義」はここでは理念ないし概念ほどの意か。徂徠における「物」を歴史(的記述)、「義」を哲学的意味賦与というふうに対比できるかもしれない。ただし徂徠のこの対比が正当なものであるかどうかは問題である。

(69) 「玄聖素王之道」は「以此處下」、「靜而聖」という言葉をもつて説かれている。すなわち「虚靜恬淡寂漠無爲」を備えて野に棲む者であり、「素王」というのは「帝王たるべき徳をもちながらその位にない人をいう。後には専ら孔子をさす」(福永、外篇中、十四—十五頁)。「内聖外王」とはしたがって、聖徳を以て政を為す王のことを言う。池田知久が「内に聖人の靈妙さをもち、外に王者の明敏さを行う道」と解している」(莊子下、四三一頁)のも福永と軌を一にする。なお「虚靜」の語は「近思録」四存養六八「敦篤虚靜者、仁之本。不輕妄、則是敦厚也。無所繫閑昏塞、則是虚靜也。此難以頓悟。苟知之、須久於道実体之、方知其味」にも見いだせる。註39参照。

(70) 例えば「徂徠集」「贈長大夫右田君」には「莊周内聖外王之道」とある(四九八頁)。

(71) 「内」(あるいは中)と「外」が端的に同一文脈に現れる用例は多くないようであるが、例えば、本文に引く程明道の「敬以直内、義以方外、仁也」の他、程伊川には「持其志、無暴其氣、内外交相養也」(「近思録」四存養五六、「遺書」十八)、「四者(筆者註、視聽言動)身之用也。由乎中而应乎外、制於外所以養其中也」(五克治三、「程氏文集」八)という用例がある。また本文に別の文脈で引かれる「中庸」章句三三三の「篤恭而天下平」は内外の文字こそないものやはり(内外)の關係を言うものである。そのようなかたちでの用例はそれこそ無数にあらうが、内なる「修己」と外なる「治人」に限って用例を探せば、例えば「大学章句序」に「教之以窮理、正心、修己、治人之道」あるいは「国家化民成俗之意、学者修己治人之方」に見いだされる。

(72) 「孟子」尽心下篇三五に「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲、雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲、雖有存焉者寡矣」。朱子に拠れば孟子の「欲」は、味、色、声、臭、安佚(四肢)に対するもの(同二四参照)

(73) やや煩雑な構造もあるので一応読み下しておく、「夫れ道は内外無し。あに二有らんや。必ず謂う。身修まりて後これを事業に措くと。其の己を修むる所以の者の民を安んずるの道たるを知らずんば、則ち莊周内聖外王之道、あに遠からんや」となる。「身修而後措諸事業、不知其所以修己者爲安民之道、則莊周内聖外王之道、豈遠乎哉」と「苟有其德則舉而措諸事業、是莊周内聖外王之説也」(「論語微」)とを比べてみると、「不知其所以修己者爲安民之道」という言葉がある分、前者の方が分り易い。逆に言えばこの言葉によって「論語微」の言葉の意味を確定しやすくなる。なお「弁道」二にも「己爲聖人、則舉而措諸天下、天下自然治矣」という言葉がある。

(74) 「弁名」聖四則一に「至於堯舜、制作礼楽、而正徳之道始成焉。君子以成徳、小人以成俗。刑措不用、天下大治、王道肇是矣」とある。西田によれば「刑措」はまた「刑錯」とも書く。「荀子」宥坐篇三に「詩曰、尹氏大師。維周之氏(本)、秉国之均、四方是維、天子是庫(輔)、卑民不迷。是以威厲而不試、刑錯而不用、此之謂也。今之世則不然。乱其教、繁其刑、其民迷惑而墮焉、則從而制之、是以刑弥繁而邪不勝」(藤井下、八三五—七頁)とある(括弧内は西田の示唆による)。「徂徠」に言う「刑

措不用」は「刑罰は捨てて用いない」という後世の意味ではなく、「正徳之道始成焉」によって「刑を設けて用いない」という方策でも「天下大治」は実現すると解される。ところが、右田氏への書では「刑」は「養之道」に必須であり、「夫先王之設五刑也、非惡其惡而刑之矣、乃惡其害乎養者矣。故瞽瞍象不刑、而四凶刑」とあるから、「刑」が捨て置かれることはありえないが、「雖先王之道、豈致刑措哉」という用語法を見ると、「先王の道と雖も、（ただ自然に治まるといふわけではないので）どうして刑を捨て置くことをしようか」と解さざるを得ず、この文脈における「措」は「捨て置く」ということになる。舜が流刑に処したとされる「四凶」については、「左伝」文公、傳十八、七）に「舜臣堯、賓于四門、流四凶族、渾敦、窮奇、檮杌、饕餮、投諸四裔、以禦魘魅。是以堯崩而天下如一、同心戴舜、以為天子、以其舉十六相、去四凶也」の記事がある。なお「書経」堯典には、舜が四罪を定めて是を実行に移したことが記されている。

(75) 【近思録】四存養五〇【遺書】十五。ただ「内」を重んじる論理がまったく「外」を問題にしないわけではない。註71参照。

(76) 註62にも記したとおり、方法概念としての「作為」概念の用法は丸山に、言葉の直接的典拠としては徂徠に、しかし中国思想史における典拠は「礼記」十九樂記「聖人作為父子君臣、以為紀綱」の「作為」に置く。本稿では本文に引く程伊川や徂徠にある「自然」や「論語」衛靈公篇や「莊子」にある「無為」（註60）と対比的に用いる。また「論語微」に言う「制作礼楽」の「制作」とこの「作為」概念の間に差異はない。なお「弁名」聖四則一は「制作」で通している。

(77) 野にあつては「自らの弟子を人材として教育することもできず」、また出仕しては「國家を形づくることも民の生活習慣の美風を實現してゆくこともできない」。「大学章句序」において朱子は、「宋徳隆盛、治教休明」という「天運循環」の時に「於是河南程氏兩夫子出、而有以接乎孟子之傳」というかたちで道統再興が成った。初めて「此篇」を「尊信」し、之を「表章」した、と言う。ただ「書」としては「方失」があり、それゆえ朱子が資料を「采」り「輯」め、ひそかに「己意」を「附」して「其闕略」を「補」った。あとは後世の「君子」の批判を待つばかりであるが、「於國家化民成俗之意、學者修己治人之方、則未必無小補云」と自己の業績に対しての自負を示している。徂徠の言葉は必ずしもこの言葉を承けてはいないが、内容的には照応する。「大学」の古典としての重さである。

(78) 「有体而無用」の語は、北宋の張横渠（張載、字は子厚）「正蒙」神化篇二七「敦厚而不化、有体而無用也。化而自失焉、徇物而喪己也。大徳敦化、然後仁智一而聖人之事備」に見える。「大徳敦化、然後仁智一而聖人之事備」など、内容的に徂徠の意に叶うところがあつたのではないか。張横渠以前の用例は見つからない。なお、西田は明の謝肇淛に「宋儒有体而無用、議論繁而美効少」という言葉があると注している。

(79) この点について興味深い伊川とその弟子との問答が【近思録】二論学三に見える。「聖人可学而至歟。曰、然。学之道如何。曰、

天地儲精、得五行之秀者為人。其本也、真而靜。其未発也、五性具焉。曰仁義礼智心（五九頁）。『程氏文集』八、伊川文四。なお「通書」志学第十、参照。

(80) 宇野精一は「納于百揆、百揆時叙」を「百揆に納れて、百揆時（こ）れ叙せり」と読み下している。徂徠の「百揆之時」という表現を見ると徂徠は「百揆の時叙せり」と読んだのであろう。「歷山雷沢之間」と対比させての読みである。いずれにしても訳出は「（帝堯は舜を）百官を統べる職務につけましたが、百官の業務は秩序正しく行われました」（赤塚忠訳、書経・易経、中国古典文学大系一、舜典二二頁）のようになろう。

(81) 知北遊篇に「天地有大美而不言、四時有明法而不議、万物有成理而不説。聖人者、原天地之美而達万物之理。是故至人無為、大聖不作、觀於天地之謂也。今彼神明至精、與彼百化」とある（福永、外篇下、一八六頁）。天地四時万物には自ずから美、法、理が備わっており、それが滞りなく働いている。人はその言葉の故を以てかえって自然に近づけない。聖人はそれゆえ人間における作為的な性をこえてその「天地之美」すなわち天地の大いなる調和を受け入れた上で（福永は「原」をもとづくと読む）、それを成し遂げる自然の理に倣おうとする。「無為」とはそれゆえただ何もしないということではない。この倣うということについては、拙稿、構造と論理―同と異の錯綜、「中国―社会と文化」二、一九八七においてギリシアの思想と比較しつつ「天の広大無辺の遍在性が人徳の究極の範型となる」ことを指摘した。例えば天とこれに人が倣う関係については、「唯天為大、唯堯則之」（『論語』泰伯篇）、「故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然」（『老子』二五）、「古之真人、……（中略）……其一與天為徒」（『莊子』大宗師篇）など。

(82) 「大体」は福永に従えばこの際「全体」を意味する。「古人之全」に同じ。

(83) 程伊川のいわゆる「主一無適」の概念は「所謂敬者、主一之謂敬。所謂一者、無適之謂一」（『近思錄』四存養四八、「遺書」十五）から採る。『文集』四七答呂子約にはおそらく程伊川の言葉として「主一無適非礼不動、則中有主而心自存耳」が引かれる（朱子学大系四、朱子文集上、九一、四三九頁、なお九〇の「主一只是專一。蓋無事則湛然安靜、而驚於動。有事則隨事応変而不及乎他」参照）。

(84) 「道統」のことは、一・二・一「程朱継不得之学於遺經、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也」において論じている。「中庸章句序」において朱子は、「天下之大聖」（堯、舜、禹）に始まる「天下之大事」は、「大聖」を「聖聖」と言われる人びと（成湯、文、武ら）がその「天下之理」を「相承」して「道統之伝」を形成したと述べている。この「堯舜以来相伝之意」が「道学」例えば「近思錄」四存養六九に言う「聖学」である。「道学」の「伝」とは「遺經」から「孔孟」へ、「孔孟」から「程朱」へと断続的に受け継がれたと想定される学の伝承である。『意向』本文にも「孔孟之正統」とあり、程朱の学にとつての学問の正当性

とはその実体は知らずまさしく「正統性」に他ならず、その意味では、仏教的な法統の正当性と同断である。なお道元「弁道話」に「血脈」を思わせる「この仏法の相伝の嫡意なること」という言葉が見える（日本思想大系、道元上、十九頁）。

(85) 例えば、誰の言葉かは不明であるが、「有欲屏去思慮、患其紛乱、則須坐禪入定。如明鑑在此、万物畢照」（『近思錄』四存養四八）という語が見える。「坐禪入定」そのものではないが、例えば道元「弁道話」に、「とふていはく、仏家なに、よりてか、四儀のなかに、たゞし坐にのみおほせて禪定をす、めて証入をいふや。しめしていはく、むかしよりの諸仏、あひつぎて修行し、証入せるみち、きはめしりがたし。ゆゑをたづねば、だゞ仏家のもちゐるところをゆゑとしるべし。このほかにたづねべからず。たゞし、祖師はめていはく、坐禪はすなはち安樂の法門なり。はかりしりぬ、四儀のなかに安樂なるゆゑか。いはむや、一仏二仏の修行のみちにあらず、諸仏諸祖にみなこのみちあり」（前掲書、十九頁）とある。「四儀」は「行住坐臥」。「坐禪」については註87を参照。

(86) 朱子は「敬通貫、動靜而言。然靜時少、動時多、恐易得撓乱」という「動」の多きを嘆き心乱されることの易きを嘆く問いに答えて、「如何都靜得。有事須看応。人在世間、未有無事時節。要無事、除是死也。自早至暮、有許多事。不成說事多撓乱、我且去靜坐。敬不是如此。若事至前、而自家卻要主靜、頑然不応、便是心都死了。無事時敬在裏面、有事時敬在事上。有事無事、吾之敬未嘗間斷也。且如応接賓客、敬便在応接上。賓客去後、敬又在這裏。若厭苦賓客、而為之心煩、此卻是自撓乱、非所謂敬也。故程子說、学到專一時方好。蓋專一、則有事無事皆是如此。程子此段、這一句是緊要處」という興味深い柔軟な「居敬」論を述べている（『語類』十二学六）。人は「世間」に「在る」のだから、「無事時節」など有った例しがない。それゆゑ「有許多事」として「靜坐」し「主靜」に留まるわけにはいかない。朱子は、「無事時」には「敬在裏面」（「裏面」は心中）、「有事時」には「敬在事上」であり、「有事無事」いずれにおいても「敬」は「在」り、「吾之敬未嘗間斷」と述べている。次註に引く謝上蔡の言葉との間にはたして決定的な差違があるのかどうか。後年の朱子には張南軒の「動処」において「天機」を見るべしとする思想に引かれて、李延平の説く「靜坐」を重んじる思想（註87参照）への批判が見られるとする説もある（三浦国雄、朱子、一三三―一三五頁参照）。そのような意味では室鳩巢の言うように「天地の道は堯舜の道なり。堯舜の道は孔孟の道なり。孔孟の道は程朱の道なり。程朱の道を捨て、孔孟の道に至るべからず。孔孟の道は堯舜の道に至るべからず。堯舜の道は程朱の道に至るべからず」と言う室鳩巢が「今の儒者、多くは自ら高ぶる心ありて、濂洛の書を精しく讀む人まれなり。いまだ程朱の藩籬をも窺はずして、己が心を先だてて、にはかに大賢を議す」と批判するのも一理はあるように思える。いずれにせよ朱子の思想に「世間」や「有事」という「外」の契機が二程よりはより現実的に現れた可能性のあることに注意したい。ただ出典の形式は徂徠の嫌う「語類」である。

(87) 道元「弁道話」には「坐禪」を「知見」と対比して、「この知見をならふて、仏法修行の正道とおもふべからず。しかあるを、い

まはまさしく仏印によりて、万事を放下し、一向に坐禅するとき、迷悟情量のはとりをこえて、凡聖のみちにか、はらず、すみやかに格外に逍遙し、大菩提を受用するなり」とある（前掲書、十八頁）。なお「正法眼蔵」「坐禅儀」は坐禅の「非思量」を「坐禅の法術なり」とする（二二六頁）。西の「学説」其一に程明道に關して「カノ朱光庭カ程明道ヲ称シテ光庭春風ノ中ニ在リ、坐了ル一箇月」（四八一頁）とあるが、謝顯道の証言するところ、明道が伊川とともに「静坐」を説いたことが伝えられる（「近思録」四存養六三、「外書」十二）。さらに朱子に「静坐」を熱心に説いたのは羅豫章（二程門下楊龜山の弟子）に学んだ李延平であった。李延平は「仁」を求める「工夫」を問う朱子に対して、「須把断諸路頭、静坐默識、使之泥滓漸漸消去、方可」と答えている（「延平答問」十一、朱子学大系三、朱子の先駆下、一九三、四三二頁。なお同十、「語類」十一学五、十二学六、参照）。註86に記したように「語類」十二学六持守は「静坐」偏重への批判が見える。他方「未発」よりは「已発」を重しとする二程門下謝上蔡は、「一日静坐、見一切事平等皆在我和氣中、此是仁否」という問いに対して、「此只是靜中工夫、只是心虚氣平也。須於応事時、有此氣象方好」と答え、「静坐」を明確に「応事時」のための「工夫」あるいは準備とする考えを述べている（「上蔡語録」三二、前掲書、一四一、四一五頁）。

(88) 「近思録」二論学十七にこの言葉は引かれている。「実理中有緩急」について、市川は「心にゆとりを持ち、一つ一つ丹念に理を求めて行つてこそ、究極の理に到達できることなるう」という解釈を示しているが首肯しがたい。というのも「絶対理」を求めてゆくためには「一事一物」にある「相對理」を、「一つずつ丹念に求めていってこそ」というのであれば、人は際限なく自己の「内」のみならず「外」にも向かわねばならず、それこそ「以敬直内」のゆとりはなくなるからである。「理一分殊」はむしろすぐれて質の問題であり、自己の心構えの問題である。したがって、この一個の自己において「天地之化」に示唆を受けつつ「実理」の「緩急」を察することが肝要なのではあるまいか。たとえ「只格一物便通衆理」ということではなくとも、「積習既多、然後脱然自有貫通処」という境地は予想されている（致知九）。むしろ個別に於いて普遍を看取することの「積習」が必要なのである。「語類」十八大学五（或問下）「問、程子言、今日格一件、明日格一件、積習既久、自当脱然有貫通処。又言、格物非謂尽窮天下之理、但於一事上窮尽、其他可以類推。二説如何。曰、既是教類推。不是窮尽一事便了。且如孝。尽得箇孝底道理、故忠可移於君、又須去盡得忠。以至於兄弟、夫婦、朋友、從此推之無不尽窮、始得」は極めて興味深い。徳における「孝」の位置が分かる。「論語」為政篇の「或謂孔子曰、子奚不為政。子曰、書云、孝乎惟孝、友于兄弟、施于有政。是亦為政、奚其為」も孝に発してあらゆる徳に及ぶ「類推」の問題と考えるべきであろう。

(89) 「実理者、実見得是、実見得非。凡実理、得之於心自別」（「近思録」七出処二五）。おそらくこれも本文中の引用文と軌を一にすると思われるので程伊川の言葉と推量される。

(90) 「誠実理也。亦誠愨也。由漢以來、專以誠愨言誠。至程子乃以実理言。後学皆棄誠愨之說不觀。中庸亦有言実理為誠處、亦有言誠愨為誠處。不可。只以実為誠、而以誠愨為非誠也」。「誠愨」は「誠愨」の誤り。「誠愨」は、偽りがなく慎み深いことを意味し、漢代以來「誠」と言う場合「誠愨」を意味する。程子に至ってはじめて「誠」を「実理」と言うようになった（『近思錄』で「誠」という語が「実理」と同じ文脈に登場するのは、卷二論学十七に引かれる程伊川の言葉においてのみに思われる。ただし端的に誠Ⅱ実理としているわけではない）。後の学者が「実理」によつてのみ「誠」を説明し「誠愨之說」を顧みないのを批判している。朱子がここで批判の典拠として「中庸」を持ち出しているのは興味深い。

(91) 三浦国雄、朱子、三三三—五〇頁参照。

(92) 「志向」にはなお「今茲既有新命」（四頁）、「今茲有新命」（五頁）、「嗚呼君命既如此」（同）とこの藩命のことが四度も繰り返されている。

(93) 上杉鷹山（治憲）が養父重定の子治広に家督を譲る際に与えた三箇条は「伝国の詞」（奈良本辰也編、近世政道論、日本思想大系三八、一九七六年、二二八頁）として伝わる。「伝国の詞 天明五年二月七日御隠居御願濟の日、治広公へ被進なり。一、国家は先祖より子孫へ伝候国家にして、我私すべき物には無之候。一、人民は国家に属したる人民にして、我私すべき物には無之候。一、国家人民の為に立たる君にして、君の為に立たる国家人民には無之候。右三条御遺念有間敷候事。天明五巴年二月七日 治憲 治広殿机前」。ある意味ではきわめて卓越した「国家」観であるが、むろん幕藩体制下における米沢藩という「国家」の枠を出ない。幕末における西の脱藩はそれゆえに「脱国家」であった。

(94) 西の「举世滔々」として宋学が盛んであるということとき状況認識は正当ではない。しかし崎門派が主導的地位を保っていた津和野藩にあつてはその認識は止むを得ないものがあつた。それを変えたのは嘉永二（一八四九）年に始まる大坂、岡山への「遊学」である。「譜略」に「九月大坂表二於テ高名ノ人相尋子（筆者、ネ）学問修業仕り度之ニ依テ三箇年間御暇賜リタキ段願出ツ、十月朔日許可有り」とある。出仕後わずか八ヶ月のこの遊学が因らざるも学問のために藩を脱する伏線となつた。

(95) 「志向」には朱子学を学ぶ者として読むべき「二程全書正蒙語録語類文集等之書」、また儒学の基礎的教養として繕くべき「経史百家」、「左国史漢其他先秦諸家之書」が挙げられている。本稿（一）註33参照。

(96) 「志向」はこの言葉に続く「四十而不惑、聖人猶且爾也。嗚呼余之鈍劣也、自今以往其四十九年之非者亦如何哉」のあと、「弘化戊申春三月 哀子 懋識」と署名されて終わるが、そのあとに「夏五月朔日、始著髮行冠礼、小池氏為賓、称修亮、此日命加於内臣之列（この下に「大岡平助奏達上旨」）、自是時供扈從宿直之役、五日始」との追書がある。西が還俗のあと間を置かず藩主の側に召し出されたことが分かる。

(97) 官学と言うのは、松平定信の寛政異学の禁を契機に正式に幕府の学問所として寛政九（一七九七）年昌平坂学問所が建てられたからであるが、これは赤穂浪士処分論争にも名を残す大学頭林鳳岡（註37参照）が綱吉の侍講であったときその命によって上野忍岡の林家の孔子廟と家塾を湯島に移した湯島聖堂（元禄四年）を前身とするものであり、すでに三代に仕えた羅山の時以来官学の感があると言っても過言ではあるまい。

(98) 羅山の引く「礼先王所以承天之道、以治人之情」は、間違ひなく、「礼記」礼運篇の「言復偃問曰、如此乎礼之急也。孔子曰、夫礼、先王以承天之道、以治人之情。故失之者死、得之者生。詩曰、相鼠有体、人而无礼。人而无礼、胡不遄死。是故夫礼、必本於天、穀於地、列於鬼神、達於丧祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以礼示之、故天下国家可得而正也」（竹内上、三三〇頁）に拠つたものである。しかるに、この文脈では「礼」を正しくすることが「天下国家可得而正」を導くことはたしかに言われており、「必本於天、穀於地」（「穀」はならぬ。すなわち、天と地のきまりに従う）との文言はあるものの、羅山の言うような「上下差別」「尊卑」の問題は前後の文脈にも見いだせない。そもそも、「礼記」には「上下差別」の語がないように思われる。なお「天地」や「上下」の語自体は、例えば経解篇に「天子者、與天地參。故德配天地、兼利万物、與日月並明、明照四海而不遺微小。……（中略）……上下相親、謂之仁」（竹内下、七五六―七頁）とある。ただし楽記篇には「樂者、天地之和也。礼者、天地之序也。和故百物皆化、序故群物皆別。樂由天作、礼以地制。過制則亂、過作則暴。明於天地、然後能興礼樂也」（竹内中、五六六頁）とあって、ここには「天地之序」、「群物皆別」の言葉が見える、また「周易」天沢履に「上天下沢履、君子以弁上下、定民心」（高田・後藤上、一五一頁）とあり、自然の「上下」と人間関係の「上下」が相応しているが、羅山はあるいはこれらも念頭にあったのであろうか。なお「管子」幼官（玄宮）図第九には「定府官、明名分、而審貴於群臣有司、則下不乘上、賤不乘貴、法立數得、而無比周之民、則上尊而下卑、遠近不乖、此居於圖南方外」（遠藤上、一三五―一六頁）とあり、自然と人為とを照応しつつ、「明名分」が言われる一文において、上下、貴賤、尊卑、遠近の概念が見られる。次註参照。

(99) 前註参照。秦の商鞅の書とされるが、実際には複数の著者が想定される「商君書（商子）」一定分篇（戦国末から漢初に成立か）に「法令者、民之命也、為治之本也」と始まる一節において、「故夫名分定、勢治之道也。名分不定、勢乱之道也」とある。

(100) 「名分」の語は、古くは「莊子」天下篇（福永、雑篇下、一九一頁）「詩以道志、書以道事、礼以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分」に見える。福永は「導」をとるがここはむしろ「道（いう）」であろう。この際「名分」は君臣の別を言う。齊の人で名家あるいは道家や墨家にも数えられる尹文による「尹文」一には「名正」と「職分」が同一の文脈に見られる。「治世之法……（中略）……今以礼義招仁賢、所得仁賢者、萬不一焉。……（中略）……慶賞刑罰、君事也、守職效能、臣業也。君科功勳陟、故有慶賞刑罰。臣各慎所務、故有守職效能。君不可與臣業、臣不可侵君事、上下不相侵與、謂之名正。名正而法順也、接万物使分別。

海内使不雜。見侮不辱、見推不矜、禁暴息兵、救世之（）、此仁君之德、可以為主矣。守職分使不亂、慎所任而無私、饑飽一心、毀譽同慮、賞亦不忘、罰亦不怨、此居下之節、可為人臣矣。ただしこれは「名」が「正」である限りにおいて「上下不相侵與」、すなわち「為主」「為人臣」が可能となることを言い、また「守職分」は「守職效能」を受けているので、「職分」は「職效能」と同じであり、「守職效能、臣業也」と言われるのであるから、「君」について「職分」が言われることはない。尹文（前三六〇—二八〇）に遅れる「荀子」君道篇にも「隆礼至法、則国有常。尚賢使能、則民知方、」（中略）：：然後明分職、序事業、材技官能、莫不治理、則公道達而私門塞矣、公義明而私事息矣」とあり（藤井上、三五四頁。隆はたふとぶ、至はきわむる）、「分職」の語がさらに後続の文章に「職分」の語が見えるが、「分職」も「民」の守るべきものである。なお「職分」は「職」が「分」かれるという動詞的用法である。なお前註に引く「商君書」定分篇には「名分」と「勢治」の関係が説かれる。

なお西の「養材私言」八にも「職分」の語がある（二卷、四四一頁）。

(101) 橋本左内は、西の五年後天保五（一八三四）年に生まれ、松平慶永（春嶽、一八二八—九〇年）に重用されて福井藩の洋学や藩政

改革に大いに寄与した思想家であるが、十三代將軍家定継嗣問題ではいわば職分論的な立場から一橋慶喜擁立に奔走する。「田宮如雲宛」（田宮は尾張藩側用人）書簡には「吾烈祖」（五七三頁）と家康を指す言葉や「土井利勝」（三代に仕え大老に昇る）という名があるように英明の將軍が親しく政を行ない人材を登用した徳川幕府創業期に為政の理想を置いているようである。左内は、「殊更目今駭々將剥床之御代に当り、速に建儲之議（ここでは家定の後継を定めること）を行ひ、急に天下之人望士氣を収繫不申候はでは、日後之悔必益なからんと憂悶仕居候」と継嗣問題の緊急を言いつつ、なお「左すれば此一件実に天下之御大事、且愈御良策と思召被極候上は、精々御思慮を被勞、一橋公御行実之善惡、邪正御の視候て、其御心術之御趨向、何等之地に被為在哉、其御徳量御才器御氣象如何、真に大任之御恰當被成候歟否、仔細に御探索可被下候、」と、慶喜の器量と人物の吟味の必要を説いている。職分論的論理の面目躍如たるものがあり、注目すべき書簡である。ちなみに八代將軍継嗣についても周知のように似たような問題があり、時の老中松平乗邑は吉宗の長子家重（生来の病弱、言語不明瞭と言われる）に代わって文武に優れた次子宗武の擁立を目論見、將軍宣下をなす朝廷をも巻き込んで策動したが、結局長子相続の論理に押し切られて挫折した。

(102) 左内は、安政四（一八五七）年に「人材を得之道」を開くことが肝要である旨を家老松平主馬宛て具申した。その上申書「学制に關する意見劄子」（日本思想大系五五、五三八—五五〇頁）には、「人材之義は、古今必須之者にて、何之時代にも不用と申事は無御座候得共、」（中略）：：昔より只今程人材を得る事急用事務と成り、居候時節は有之間敷奉存候」との切迫した時節意識が示されている。左内はこのなかで「人材を得る」「四ヶ条の要件」を示しているが、西の言う「養材」の概念はこの四ヶ条の内に見える。このとき左内は、この意見書によれば「政教一致・文武不岐」を旨とする藩校明道館の学監同様心得の職にあった。この

「四ヶ条の要件」とは、「材を知るの道」、「材を養ふの道」、「材を成すの道」、「材を取るの道」であり（五三九頁）、第二、第三についてのみその説明を記せば、「已に其の材を知り候はば、又之を生育長養して害を避けしめ、難を去らしめ、且其枝梧扞格の患を除くの術を尽して、其志を遂ることを得せしめ候事」および「養の方すでに具わらば、之に藝を教え学を殖へ、其を正道に導き、実事、遂に其材を練熟して有用之者とならしむこと」である。西の「養」の概念には、本文に引くように「成」も包含されるので、「養材」と「成材」とを分ける左内の概念とはやや趣を異にする。もつとも左内は「知材、成材の二道を尽し候事、尤も難しと奉存候」と言うから、この意味では、「養材」の概念の位置は比較的低いように見える。しかるに「藝を教え学を殖へ」という方途は、「養材」で「學術技藝」（七）や「藝術」（八）の教育を説く西と同じくするものであり、左内が「聖人の道と申も、畢竟人倫日用之外には無之候得ば、物外之道にてはなし。物外之道ならねば、事を離れ候ことは無之筈にて、所詮、道は却て枝よりして進入候者と愚考仕居候。然るに己之不能拙劣を掩ふ為、徒に空理之談を喜び、着実之技藝を嫌候は、可笑之至に御座候」と述べる言葉には「日用」や「着実之技藝」の概念があり、また批判すべき「空理之談」という語が見え、程朱の学を鋭く批判する西の「志向」との共通性を窺わせる。

西周は後に番書調所に奉職するが、明治三年西は松平春嶽との交流もあつて福井藩士を対象にして本邦初の百科全書講義を開くことになる。むろんこのとき安政五―六（一八五八―九）年の大獄に遭つた左内はいない。

(103) 「集注」は「痒」を「養老」、「校」を「教民」、「序」を「習射」として「皆郷学也」と註している（六〇二頁）。ただ朱子が「学」を「郷学」とは異なつて三代に共通の名としての「国学」すなわち「大学」と解するのは異論（伊藤東涯）もあつて、小林（岩波文庫版「孟子」訳注）は通説とは異なり、校、序、庠と学問をなす処の名は違つても「そこで学ぶ学問の内容は夏・殷・周の三代にわたつて共通であつて、みな人間の道を教えるところですよ」（上、一九四―五、一九七―八頁参照）と解している。穩当であると思われる。

(104) 「礼記」十八学記「古之教者、家有塾、党有庠、術有序、国有学。比年入学、中年考校。一年視離經弁志、三年視敬業学群、五年視伝習親師、七年視論学取友、謂之小成、九年知類通達、強立而不反、謂之大成。夫然後足以化民易俗、近者說服、而遠者懷之、此大学之道也」（竹内中、五四四頁）。「家」は二十五家、「党」は五百家、「術」は一万二千五百家という大きさの区別がある。なおここには「大学」における教育が「小成」と「大成」に分けられ、「大成」まで学び終えて始めて「化民風俗」が可能となると言われる。

(105) 「譜略」に「履歷」に「家世藤原氏ト云、幼名経太郎、後寿專ト称ス、蕃髪シテ後修亮ト称ス、後徳川氏公文に周助ト書ス、竟ニ之ニ従フ、後助亮ノ字ヲ忘ムノ令アリ縮メテ周ト称シ或ハ音ヲ呼フ」とあるが、その下に「実名初時懋後魚人」と註されている。

(106) 脱藩については森鷗外の「西周伝」がその事情を端的に物語る。註114参照。

(107) 小泉は「養材」の起稿を十七歳から二十歳の頃と推定しているが(三二頁)、大久保が解説に言うように「在藩時代」(三巻、七四五頁)までと幅を持たすべきであろう。

(108) いずれも「全集」第二巻所収。

(109) 宋学においても例えば程伊川の「除非燭理明、自然樂循理。性本善。循理而行、是順理事、本亦不難」(「近思錄」三致知八、「遺書」十八)の言葉から、「循理」や「順理」の語を導くことはできよう。「荀子」議兵篇にも「仁者愛人、義者循理」(藤井上、四二三頁)とある。しかし「韓非子」制分篇に言う「循理不見虚功」(竹内下、九〇九頁)の場合には、「循理」は「君主がただ法規に照らして判断する」(竹内)ことを意味する。「合理」という言葉は例えば「夫子説、求仁而得仁、又何怨。恚地便是要讓、讓方是合、這道理。既是以讓為合理、則始知夫子之不为軛」(「語類」三四論語十六)のように朱子に用例を見る。従つてある意味で宋学を合理主義と呼ぶことも可能である。しかるに「問、齊尚功利、如何一變便能至魯。曰、功利變了、便能至魯」(同三三論語十五)のように「功利」の語も見えるが、この用語法は否定的であり、功利主義的合理主義という呼称は朱子学には妥当しない。

(110) 「教学」という言葉は西が「新論」において近代化の文脈で「法」と「教」の峻別を言うように、道徳を中心とした学問である。明治十二年元田永孚が天皇の名のもとに文明開化を批判しつつ儒教主義の採用を唱えた意見書の通称は「教学大旨」である。

(111) 「学業萎蕪」、「学業不実」の語をもって西は儒学の伝統における学問の硬直化を言おうとしているようである。「志向」の「我藩自山口剛齋先生唱閩閩之学、至今人皆誦法於程朱焉」(四頁)はかかる批判を含みうると解せらる。

(112) 「養材」七にはすでに「學術」「技藝」「學術技藝」、同八に「藝術」、同九に「藝業」という用語法がある。

(113) 「養材」八には「既不能学道以供国家任使之用、又不能講藝以備蛮戎不慮之變」とある。ここにも「国家」と「蛮戎」の対比がある。

(114) 脱藩は思想的には儒学的人倫の秩序、身分制社会からの逸脱であるが、もとより法度を犯す行為であり罪科を免れるわけではない。

「譜略」(「履歴」)における西に科せられた罪の条を見ると、脱藩は嘉永六(一八五三)年のペリー来航の翌年すなわち安政元年三月下旬「直詰ノ内命ヲ受ケ」た直後のことであったが(三巻所収の脱藩時の書「奉願口上覚」)には「推而願御暇遊学仕候而乍不及此上鞠躬尽死力一角困勉可仕と奉存候」とある。四月に「召捕レテ更メテ御暇賜ハル」とある。藩よりのお達しは「其許儀御場所柄ヲモ省ミス欠落致シ候段重キ罪科ニモ処セラル可キ処御憐愍ヲ以テ、格式被召上永ノ暇被下、尤三ヶノ都(筆者註、江戸、京、大坂のこと)住居公家武家奉公御構被成此旨可相守云々」ということであった。藩主亀井茲監はそれでも西の才能を惜しんだのであろう、罪科は三都にての居住禁止、及び公家武家への奉公構いに止まった。西は同年松岡隣に宛てた書翰で「昨日同僚者ともと

う。尋来候処、渠等も殊之外懇切ニ取扱呉候趣、目付家老杯も至極氣受もよろしく犯法之段はよく、重罪と雖も其志は実ニ哀憐す、へき者と被申、成丈上向へも宜ニ執成呉候趣、二御座候、依而は同僚よりも口上書等も添而差出候趣故、全出奔之訳ニも相成不申候、暫時之間浪人遊学と相残り、先は日蔭ながらも少は明るき容ニ相成申候」と当時の藩内の空気を記している。西は「奉願口上覚」にも「遊学」後帰参が叶えばこの上ない「仕合」として忠勤を励み「御大恩之万一」にも報いる所存を述べているが、この願いは結局茲監へも届いて、維新後茲監は西を嗣子の輔導に任じ、その家の顧問としている。また西は茲監の要請に応じて明治三年には「文武学校基本並規則書」（二巻、四八六―五〇八頁）を上程、二十三年には「従二位勲三等亀井公頌徳碑」（三巻、二九二―二九三頁）の銘文を起草している。いずれにせよ藩内の空気がこのようであったから、西はそれほどの拘束も受けることなく、大坂の後藤機（松陰）塾時代の「学友」でのち義兄弟となる中島寛宅に寄寓し、杉田成卿塾や手塚律蔵塾に通うことになる。安政四年には二十九才で佐倉藩堀田備中守正篤（後正睦）家来佐波銀次郎、厄介西周助（奉公構いのためこのような名義になった）として番書調所教授手伝並、同六年番書調所教授手伝となつてゐる。この佐波は、安政三、四年と北海道・樺太を探検した人物で、西に遅れて文久二（一八六二）年に番書調所教授手伝に任ぜられた。杉田は玄白の孫で坪井信道の弟子、幕府の番書和解御用出役を務めた蘭学者。手塚は嘉永四（一八五二）年三〇才のとき佐倉藩士となり蘭学を教えたが、翌年堀田正睦の後援で本郷元町に蘭学塾又新堂を開塾。西の他、西村茂樹、神田孝平、木戸孝允らもここに学んでいる。ちなみに堀田正睦（一八一〇―一六四）は天保十二（一八四一）年、安政二―五年の二度にわたつて老中となつた人で、佐倉藩では農村政策、教育政策を改革、蘭学を奨励、西洋医学を導入、また兵制を洋式にするなど藩政改革に努めた人で、幕閣にあつては日米修好通商条約をめぐるハリスと交渉、將軍継嗣問題では慶喜を支持した。

(115) 科学研究費報告「近代日本の美学」所収、美妙学における美妙と善美あるいは佳趣論と価値論―西周の啓蒙哲学における美学の一断面（一）、二〇〇四年、一―三七頁。

(116) 「西土之学、伝之既百年余、至格物舎密地理器械等諸科、間有窺其室者、独至吾希哲学一科、則未見其人矣、遂使世人謂、西人論氣則備、論理則未矣、独有見於此者、特自吾友天外如来始、今此論頗著其機軸、既有庄夫西哲而軼之者、不知異日西遊之後、將有何等大見識、以發其蘊奧也、西魚人妄評」（十三頁）。なおこの跋文には「西哲」という語が見え、「希哲学」という訳語に比べれば「哲」という語はより一般的に用いられていたと推察される。文中「天外如来」とは津田のこと、「魚人」については註105を参照。

(117) 孟子が齊の宣王から「王政」を問われて、「文王發政施仁、必先斯四者」と述べ、この仁政が「詩」に謡われていると答えている（「梁惠王章句下」、小林上、七九―八四頁）。孟子は「滕文公章句下」でも弟子の万章に問われて「王政」を説いているが、こ

ここで「王政」として挙げられているのは民を救うために戦を起こしたとされている殷の湯王と殷の紂王を討った周の武王である(同上、二三八一—四三頁)。「王政」の言葉自体は、「礼記」喪大記篇や「左伝」昭公篇(二十六年)にもあるが、特定の王の治世が称えらるる文脈ではない。

(118) 「官天下」については、「五帝官天下、三王家天下」という「易」の語句を引く「漢書」蓋寛饒伝の記事を検索によって得たが、未だ確認できていない。意味としては、「易经」繫辞上伝、十一章の「子曰、夫易何者為者也。夫易開物成務、冒天下之道、如斯而已者也。是故、聖人以通天下之志、以定天下之業、以斷天下之疑」が、「堯舜官天下」に近いかと思われる。ただ「礼記」樂記篇に「故聖人作樂以應天、制礼以配地。禮樂明備、天地官矣」(竹内中、五六九頁)と「官」の語が見えるが、ここは自動詞的であり「天地がその機能を發揮する」ほどの意か。また「典」や「典型」という語の用例は多いが、「制典型」も出典が不詳である。「書經」大禹謨篇に「明明我祖、万邦之君、有典有則、貽厥子孫」(小野沢下、三八四頁)、仲虺之誥篇に湯王の桀王討伐に關して「玆率厥典、奉若天命」(同、三九三頁)などの「典」が、西の「典型」の意味にもっとも近いのではないか。なお清阮元「十三經注疏」(藝文印書館)に「周礼」天官冢宰第一に「大宰之職、掌建邦之六典、以佐王治邦國。一曰治典、以經邦國、以治官府、以紀万民。二曰教典、以安邦國、以教官府、以援万民。三曰礼典、以和邦國、以統百官、以諧万民。四曰政典、以平邦國、以正百官、以均万民。五曰刑典、以詰邦國、以刑百官、以糾万民。六曰事典、以富邦國、以任百官、以生万民」(十九頁)とある。また「周礼」によれば「則」は「八則」である(同、三五頁)。なお「礼記」樂記篇の上記引用に「制礼以配地」の語が、また同じ樂記篇に「樂者、天地之和也。礼者、天地之序也。和故百物皆化、序故群物皆別。樂由天作、礼以地制」(同、五六六頁)とあり、「礼記」には徂徠の言う「制作礼楽」に近い言葉「先王之制礼楽」という言葉やこれに近い語句(「先王」之)制(作、為)礼(楽)が多く見られる(竹内訳注上中下、檀弓上九二、九五、一〇七、曾子問二九四、礼器三六四、三七〇、三七三、樂記五六〇、五六二、五六九、五七二頁参照)。「周召」制典型は確証はないが、上の「礼記」の「制礼」や「先王之制礼也、以制事」(竹内上、三三三頁)、徂徠の言う「制作礼楽」とほぼ同義と考える。なお「書經」仲虺之誥篇に「王懋昭大德、建中于民、以義制事、以礼制心、垂裕後昆」(小野沢下、三九三頁)とある(「懋」はつとめて、「後昆」は子孫)。この「以義制事」という語法は例えば「荀子」君子篇では「論法聖王、則知所貴矣。以義制事、則知所利矣」(藤井下、七三三頁)という文脈に現れる。「則知所利」という語句によって礼楽についての功利主義的な見方が示されている。「語類」十七大字(或問上)に、「文蔚云、「以義制事、以礼制心」、「不邇声色、不殖貨利」等語、可見日新之功」とあるが、「以義制事、以礼制心」のような語法も「礼記」の「以制事」を承けるものであろう。註41、64参照。

(119) 例えば「養材」六の「世之識者有議復先王之制」(二卷、四三九頁)、「新論」下の「本邦テ徂徠ガ、道ハ先王之道ナリトカ、先

王之道ハ礼楽ナリトカ云ヒ」(二七五頁) という語法は徂徠に対する距離を含意している。

(120) 例え「哲学」という語が初めて登場した「新論」において、「れりじうん」「れりじおん」が西の言う「教」と混同されやすいとして、「直訳ニスルト祭祀宗祀ナド、云フ辞」であるとして、「人ノ道ヲ教フル」「漢土ノ教」と区別する(上、一三六頁)。

「希哲学」と「耶穌教」の「差」を述べようとしたところで西洋哲学史講義案が終わっていることもあって、西においてReligionがそれなりに説明されるのは留学以後の「百学連環」講義においてであるが(「基利斯督」の名のみは「開題門」にある)、ここでも第二編殊別学第一心理上学一神理学Theologyの項においてである。ここではReligionは「教法」と訳され(四卷、一一二頁)、耶穌教Christianityの項に「西洋一般に基督誕生の年を以て紀元とせるに依て、今年一千八百七十年に当たるか故に一千八百七十年以前に生れし人なるを知るへし……(中略)……即ち我か垂仁天皇二十六年、漢哀帝建平三年に生れし人なり」(一一三頁)とある。「教法」は一四一頁まで)。この項の講義が明治三年に行われた証言でもある。「尤彼耶穌教杯は、今西洋一般之所奉ニ有之候得共、毛之生たる仏法ニ而、卑陋之極取るべきこと之無と相寛申候」と書かれた「松岡隣宛書翰」が文久二(一八六二)年のものであるから、この耶穌教の項だけをとっても、西の学問の進展が分かる。なお「新論」において「れりじうん」「れりじおん」の訳語に、「連環」に言う「教法」やこれに類する成熟した訳語が見られないのは、むしろ「法」と「教」を区別する「新論」の内容との混同の問題もあろうが、「新論」の起稿の古さを窺わせる一例であると思う。

(121) 「再宗伊洛(再び伊洛を宗とす)」について、「伊洛」とは河南の伊水(伊川)と洛水のこと、北宋の程頤(字伯淳、号明道)程頤(字正叔。伊川の流域に住んでいたことから伊川の号。濂溪も似た号である)の二程子が伊水と洛陽の間で学を講じてたことから、伊洛は字義上は二程のことであるが、朱子が二程子の後継と見なされたことから、「伊洛」と言えば「程朱」を指すならいである。なお朱子は周敦頤(字茂叔、号濂溪)からこの二程及びその門弟たち四十六名の言行を「伊洛淵源録」として著している。所謂五子(周・二程・張・朱)を言う場合、それぞれの郷邑からして「濂洛閩」というのが正確であるが、単に「洛閩」のみをもつて五子を言うこと、この「伊洛」の名は事情が似ている。本稿(一)註11参照。

(122) 西周がいかに訳語や術語の確定に心を砕いたか察するに余りある。彼は、Joseph Haven's "Mental Philosophy"を「心理学」と題して翻訳した際、その第二版(明治十一年)に「心理学識凡例」を附し、そこで「訳字」選定の難しさに触れている。この原文は全集第一巻の「総記」八―十頁に載せられている。麻生義輝は明治十四年に東京大学から「哲学字彙」が刊行されたときその「大部分は西周の訳語に由来している」と述べているが(「近世日本哲学史」三一―六七頁)、その意味でも「本邦従来欧州性理ノ書ヲ訳スル甚ダ稀ナリ。是ヲ以テ訳字ニ至リテハ固ヨリ適従スル所ヲ知ラズ。且漢土儒家ノ説ク所ニ比スルニ、心性ノ区分一層微細ナルモノナラス、其指名スル所モ自ラ他義アルヲ以テ、別ニ字ヲ選ビ、語ヲ造ルハ亦已ムヲ得ザルニ出ツ」と始まる凡例の第三条は、

短いものではあるが重要な位置に立つ。なお『哲学関係断片』解説(六三〇—三二頁)参照。

なお別稿(一)の註14に西における学問名について簡略な調査がある。

(123) 拙稿、構造と論理―同と異の錯綜(註81参照)、三十五頁参照。他に注目すべき言葉は、例えば「孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言」(季氏篇)、「天生德於予」(述而篇)などである。

(124) 周濂溪の「通書」志学には「聖希天、賢希聖、士希賢」に続いて「伊尹顔淵大賢也。伊尹恥其君不為堯舜、一夫不得其所、若撻於市。顔淵不遷怒、不貳過、三月不違仁。志伊尹之所志、学顔子之所学、過則聖、及則賢、不及則亦不失於令名」とある。伊尹の志す所を志し、顔淵の学ぶ所を学ぶことよって人は或いは聖の域に達することができる。周濂溪や註を附した朱子に従えば、その意味において「希賢学」はもとよりのこと「希聖学」という名称さえ可能なのである。徂徠が宋儒を批判して「妄意聖人可学而至矣」(「弁道」二)という所以である。伊尹は湯王を助けて夏王の桀を討つた賢相と伝えられる(加藤常賢訳注、「書経」上、二七六、二八八頁、小野沢訳注「書経」下、四二九—三〇頁参照)。なお「書経」下、説命篇下、四四八頁に伊尹の言葉として「予弗克俾厥后惟堯舜、其心愧恥、若撻於市(予厥の後をして堯舜惟ら俾むる克はざれば、其の心愧恥すること、市に撻たるるが若しと)」「(読み下しは小野沢)が伝わるが、「志学」にはこれに照応するように「恥其君不為堯舜、一夫不得其所、若撻於市」とある。なお「孟子」万章章句上篇七にも湯王をして「堯舜之君」たらしめその民をして「堯舜之民」となすことを決意する伊尹の言葉が引かれている。

(125) 「荀子」哀公篇における「士」概念は注目に値する。「士」は「五儀」すなわち「庸人、士、君子、賢人、大聖」の系列に位置し、孔子に拠れば「所謂士者、雖不能尽道術、必有率也、雖不能備美善、必有処也。是故知不務多、務審其所知、言不務多、務審其所謂、行不務多、務審其所由」(藤井下、八六九頁)とある。「務」の語が示唆的である。この「五儀」の士、君子、賢人、大聖」と周濂溪の「士、賢、聖、天」は名称的にも対応していない。

(126) 君子は「以仁為恩、以義為理、以礼為行、以樂為和、薰然慈仁」と言われる(福永、雜篇下、一八八頁)。外篇上・天地篇(福永、二一七—二三三頁)には、聖人、徳人、神人の別が言われる。なお内篇・逍遙遊篇にも「至人無己、神人無功、聖人無名」(福永、三八頁)とあるが、この至人、神人、聖人は同一の位相をもつ(同、四二—四四頁)。それぞれがその名を生んだ思想背景を有するのであるから、厳密な対応関係を探るのは難しい。

(127) 伊川の言葉は、孔子に「克己復礼」を問う顔淵に対して、孔子が答えた四つの「勿」について、伊川が語った「四箴」の内「動箴」にあるもので、朱子はこれをそのまま「集注」に引いてさらに「非至明不能察其幾」と註を加えている(呉志忠刻本、三〇七頁)。

文献表補遺（本稿一末尾の文献表を補う）

一、基礎文献（明治書院の新釈漢文大系については大系と略記し明治書院を省く）

易経

今井宇三郎、易経上中、大系二三、二四、一九八七年

書経

加藤常賢、書経上、大系二五、一九八七三年

小野沢精一、書経下、大系二六、一九八五年

赤塚忠、書経・易経（抄）、中国古典文学大系一、一九七二年

吉川幸次郎、詩経国風上下、中国詩人選集1、2、岩波、一九五八年

詩経

鎌田正、春秋左氏伝一―四、大系三〇―三三、一九七一年

春秋

竹内照夫、礼記上中下、大系二七―九、一九七一年

礼記

赤塚忠、大学・中庸、大系二、一九六七年

大学

赤塚忠、大学・中庸、大系二、一九六七年

中庸

吉田賢抗、論語、大系一、一九六〇年（改訂版二〇〇四年）

論語

宇野精一、孔子家語、大系五三、一九九六年

家語

宇野精一、大系三、一九六五年

小学

内野熊一郎、孟子、大系四、一九六一年

孟子

鈴木義次郎他訳註、四書集注上下、朱子学大系七、八、明德出版社、一九七四年

四子

金谷治、荀子上下、岩波、一九六一―二年

荀子

藤井專英、荀子上下、大系五一六、一九六六年

老子

阿部吉雄、山本敏夫、老子、大系七

莊子

市川安司、遠藤哲夫、莊子上、大系七、一九六七年

遠藤哲夫、莊子下、大系八、一九八六年

墨子

山田琢、墨子上下、大系五〇―五一、一九七五年

朱子

佐藤仁他訳註、朱子語類（抄）、朱子学大系六、明德出版社、一九八一年

李退溪・阿部吉雄訳注、朝鮮の朱子学・日本の朱子学上、朱子学大系十二、明德出版社、一九七十七年

藤原惺窩 侯野太郎訳注、日本の朱子学下、朱子学大系十三、明德出版社、一九七五年

林羅山 中川太郎訳注、同上

藤原惺窩・林羅山

石田一良、金谷治訳注、日本思想大系二八、岩波書店、一九七五年

山崎闇齋・阿部吉雄訳注、朝鮮の朱子学・日本の朱子学上、朱子学大系十二、明德出版社、一九七七年

浅見綱齋 同上

佐藤直方 同上

室鳩巢 市川任三訳注、日本の朱子学下、朱子学大系十三、明德出版社、一九七五年

荻生徂徠 吉川幸次郎、丸山真男監修、荻生徂徠全集一（学問論集）、みすず書房、一九七三年、今中寛司、奈良本辰也編、荻生

徂徠全集一（弁道、弁名、護園隨筆、護園十筆）、二（論語徴、大学解、中庸解、孟子識）、三（読荀子、読韓非子、読呂氏春秋、尚書学、孝経識、經子史要覽、論語弁書）、六（政談、太平策、徂徠先生答問書、鈴録、鈴録外書）、一九七

三―八年

平石直昭編、徂徠集、徂徠集拾遺、近世儒家文集集成三、ぺりかん社、一九八五年

会沢正志斎 田中佩刀訳注、日本の朱子学下、朱子学大系十三、明德出版社、一九七五年

奈良本辰也 近世政道論、日本思想大系三八、岩波書店、一九七六年

吉田常吉、佐藤誠三郎、

幕末政治論集、日本思想大系五六、一九七六年

〈索引〉

故宮寒泉古典文献全文檢索資料庫

中央研究院漢籍電子文獻

東洋学術サーチ漢風

森本角藏編、五経索引（本文篇を含む）、臨川書店、一九七〇年

広島大学図書館斯波文庫漢籍目録（電子版）

二、参考文献

中国思想史関係

錢 穆 四書釈義、台湾学生書局、一九七八年

鈴木虎雄 支那詩論史、弘文堂、一九六二（一九二七）年

日本思想史関係

今中寛司 徂徠学の基礎的研究、吉川弘文館、一九六六年

近世日本政治思想の成立―惺窩学と羅山学、創文社、一九七二年

徂徠学の史的研究、思文閣出版、一九九二年

平川祐弘 和魂洋才の系譜、ペリかん社、一九七一年

今中寛司編 日本の近代化と維新、ペリかん社、一九八二年

松本三之介・山室信一編

学問と知識人、近代日本思想大系十、岩波書店、一九八八年

源了圓、前田勉訳注、先哲叢談、

東洋文庫五七四、平凡社、一九九四年

三橋猛雄編 明治前期思想史文献、明治堂書店、一九七六年

本稿（一）文献表訂正（傍線部補遺）

荻生徂徠 西田太一郎校注、弁道、弁名、学則、政談、太平策、徂徠集（選録）、日本思想大系三六、岩波書店、一九七三年

松本三之介編

近代思想の萌芽、現代日本思想大系一、筑摩書房、一九六六年（百一新論）

大久保利謙 明六社の人々、日本人物史大系第五卷、近代一、朝倉書店、一九六〇年