

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 — (一)

藤田一美

序

本論考は、幕末から明治初期にかけて活躍した啓蒙思想家の一人西周における思想の形成とその論理を追いつつ、その啓蒙思想の体系において始めて現れた哲学、そして哲学の一分科として位置づけられた美学について考察するものである。

西周はいわば藩是の朱子学的環境においてその教養を育んだが、思想家としての出発は決して華やかなものではなく、西洋的なるものとの出会いも以下に触れるように時代に先駆けたものではなかった。そしてまた西の名とその著述の存在が世に知られるようになったのは、明治三十一年の森鷗外による『西周伝』（『年譜』と『西周所著書目』あり）を以ってである。

その著述の一端が明らかになったのは、『明六雜誌』などに掲載された諸論文は別として、明治四十年に雑誌『太陽』の増刊号として刊行された『明治名著集』（博文館創業二十周年紀念）に『百一新論』の全文が掲載されたことによつてである。当時の論壇の傾向を知る手がかりとしてこのときの掲載論文を順次挙げてゆくと、福沢諭吉『学問のすゝめ』、西周『百一新論』、田口卯吉『日本経済論』、加藤弘之『人權新説』、中江篤介『民約訳解』、鳥居小弥太『王法論』、井上哲次郎『倫理新説』、馬場辰猪『天賦人權論』、藤田茂吉『文明東漸史』、伊藤圭介『救荒植物集説』、坪内雄蔵『小説神髓』、外山正一『社会改良と耶穌教との關係』、西村茂樹『日本道德論』、徳富猪一郎『新日本の青年』、中村正直『漢学不可廢論』、同人『思想を管理する要を

講ず」の計十六篇となる。なお編輯部の「凡例」に「第二に本館の始業は明治二十年にして、其以後の思想界の趨勢は本館発行の諸雑誌又は書籍によりて知るを得べけれども、創業以前の大勢は之を知るに由なし」とあるが、まさしく西周の著述に就ては画期的な事件であった。またこの増刊号には多くの「口絵」があり、明治二十年に東宮宣下を受けた幼年の皇太子やこの年誕生の若き宮家、伊藤博文を総理とする当時の内閣（文部大臣は明六社同人の森有礼）の写真、著名な画家の作品、執筆者の写真と未公開の筆蹟も掲載されている。西周についてはしかしさらに特筆すべきは、『美妙学説』の稿本の冒頭部分が紹介されていることである。ただし既に十年前に西は世界しており、なぜこの『美妙学説』稿本が選ばれたかは審らかにしないが、まさしくその整然として篤実な学風が偲ばれる美しい筆跡である。

しかしながら、その後幾人かの学者たちによる言及はあったものの〔1〕それほどにも注目されず、一九二九年の、吉野作造を代表編者とする『明治文化全集』第八巻法律篇に『万国公法』（吉野作造解題）、第十五巻思想篇に『百一新論』の収録をみただのちもさほどに変化はなく、西の学問的業績が学問の世界に本格的に知られるようになったのは、『西周全集』を編んだ大久保利謙（全集）「総記」によれば、ようやく昭和八（一九三三）年麻生義輝によって『西周哲学著作集』が世に出て以降のことである（二九頁）。ちなみに麻生がこの著作集の刊行を思い立ったのは、これも大久保によると『明治名著集』に掲載された『美妙学説』稿本の写真を見てのことであつたらしい。

彼がどのような論理によつて自らの育つた朱子学的環境から徂徠学へと目を向け、さらに西洋の学問へと転じていったのか、そして彼が自らの啓蒙思想の体系を形成したとき、その体系の内て漢学的教養はどのようにその位置を確保したのかを、美学を含む哲学的思想を中心にして、尋ねていこうと思う。いわば一人の思想家における東と西の出会い、東西を一つの全体として見ようとするその足跡を辿る試みである。

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——「尽識」と「吞并漢蘭掌握古今」

西周は文政十二（一八二九）年に津和野藩の藩医西時義の家に生れた。この年いわゆるシーボルト事件が起こっている。すでに西学的気運は高まりつつあり、天保四（三三三）年には蘭和辞書『ドゥーフ・ハルマ』が成り、同九年には緒方洪庵の適塾が開かれ、十一年に西経太郎藩養老館に入学、同年高島秋帆が西洋砲術についての意見書を幕府に提出、十三年には佐久間象山が主君真田幸貫（水野忠邦政権老中）に意見書「海防八策」を上呈し、箕作阮甫が『和蘭文典』前編を翻刻した。この間天保の大飢饉（三二六）、大塩平八郎の乱、モリソン号事件（三三七）、蛮社の獄（三三九）、アヘン戦争（四〇〇、四二二）、天保の改革開始（四二二）ペリー来航、プチャーチン来航（五三三）と内外ともに不穏な情勢が続き、外に向かつては国防意識が急速に高まっている。一言で言えば時代の知識人たちはすでにいわゆる「西洋の衝撃」就中「西洋藝術」の衝撃を十分に受けている。

いわゆる「東洋道徳、西洋藝術」という余りにも有名な言葉を遺した佐久間象山は、安政元（一八五四）年『省儉録』を脱稿させた。西周研究において佐久間象山を引き合いに出したのは、この「東洋道徳、西洋藝術」という概念が西の啓蒙思想の位置づけにとっても有効な指標になると考えてのことである。佐久間象山の提示したこの余りにも著名な概念は、端的には西においても強力に主張されたいわゆる採長補短主義に連絡するけれども、より基本的な観点においてこれを見れば、その西洋的なものに対する合理的な捉え方と東洋的なものへの自己批判の仕方をもって、すなわち東西を包摂する全体的な視野における比較の方法をもって、西における啓蒙主義的哲学の形成に先行する典型である。以下に「東洋道徳、西洋藝術」を含む一文を『省儉録』より引きその理由を説明する。

東洋道徳、西洋藝術、精粗不遺、表裏兼該、因以沢民物、報国恩、五樂也⁽²⁾。

東西の思想をその全体的な視野において「精粗」に関わらず「表裏」いずれの面においても余す所なく知り尽くし、「民物」に潤いを与え「国恩」に報いるというそのへ全体的なるものへの志向と方法は、まさしく日本における啓蒙思想の先駆けとなる格好の典型を呈示する言うことが出来る。西洋的なるものはすでにその中で大きな位置を占めていた。佐久間は嘉永二(四九)年には「ハルマ出版」に関して幸貴に、翌年には「和蘭語彙出版」に関して老中阿部正弘に上書を差し出している。なおこの佐久間の言葉としては、後に触れる西の「尺識」や「吞并漢蘭掌握古今」の概念にとつて、「精粗不遺、表裏兼該」という言葉はまさしくその先駆けであったと見なすことが出来る。

西周は、文化文政年間から幕末にかけての洋学の流れのなかでは完全に後塵を拝す位置に立つ。西が最初に思想的な著述を起稿したのは嘉永元(一八四八)年三月のことであり、「徂徠学に対する志向を述べた文」(『志向』と略記)として『全集』第一卷(三一―六頁)に収められている。この『志向』にはしかしいまだ「洋学」の影すら見えない⁽³⁾。

しかし、『志向』が、西が幼少の頃より「家庭之訓誨」を「奉」じ、「諸公之指導」に「遵」つていわゆる「略與聞聖賢之大道」を「得」たと述べていることは重要である。「聖賢之大道」はこの後西において大きな変容を遂げることになるのであるが、このような時代状況において、周囲には好ましからざる印象を与えていたものの⁽⁴⁾、「聖賢之大道」に真摯に向かい合い勉勵を重ねていたことが、その後の「徂徠学」への転向、そして「西学」との出会いを劇的なものとしたのではないかと考える。

『志向』は次のように言つ。

余亦自不屑世務也、於是乎杜絶一切飲博游漁之交、而涵泳於經史百家、亦復有年。

「世務」にはおそらく「家世業」の医業も含まれる。「杜絶一切飲博游漁之交」という決意は大変なものであるが、西のその後の生活や学問的態度を見ると容易に首肯できる。西がこの当時必死に学んだ「經史百家」とは漢学の基本的文献である四書五經、史記、諸子百家のことであるが、その内実は必ずしも明確ではない。ただ同じ「志向」でのちに「左国史漢其他先秦諸家之書」（註33を参照）と言われているものと比較すると、「左国史漢其他先秦諸家之書」には欠落しているから、「經」がここにはある。「經」を欠く「左国史漢其他先秦諸家之書」が語られる文脈では、直前に朱子学の優越が大いに称揚されているから、「經」の欠落は經書に対する朱子学的立場をより明確にしたものかも知れない。

いずれにせよ西は世間的な営為や交わりを外にして龐大な先人の業績と向かい合った。しかしその浩瀚な先人の足跡や史実を前にして西は自らの「愚鈍」を意識せざるを得なくなる。

然奈何性之愚鈍也、不能偏見而尽識之、故於其学也亦復勉焉、勉故於其道也、亦復好之篤焉。

しかしながら驚くべきことは、その目標に、それが現実的であるか否かは別として、「尽識之」ということが極めて真剣に考えられていたことである。このいわば「尽識之」への欲求は、のちに触れる「ホフマン宛書簡」（原文オランダ語）に述べられた「緊要な学問の一切と文化の向上に役立つ哲学を学ぶ」（水田信利訳）という留学趣意に現れている（『全集』二巻「五科学習関係文書」参照）。

この「一切」を意識した体系的な学問的要求はその後の西が啓蒙思想家として歩む過程においても一貫している。またかかると「一切」を「尽識」といういわば「知の全体」へ向かう学問的志向においてこそ、「論語」「八佾篇」の言葉「子謂韶、尽美矣、又尽善也、謂武、尽美矣、未尽善」自体は周知のことであるにせよ、その当時ほとんど予想だにされなかった「佳趣論」的（あるいは「美妙学」的ないし「善美学」的）な学問領域^⑤が確かにある体系の内に捉えられるようになるのである。そ

れはしかし「西学」との出会いを経てのことであり、儒学的伝統のうちで苦闘する今この時期ではない。

ともあれ「尽識之」が困難であることを知りつつ、さらにまた西は勉強に勉強を重ねてゆく。ことさらにその道に「勉」め、さらにその道を「好」んで志を「篤」くするという言葉は、西の学問に向かう真摯な態度を語つて余りあるものである。この「篤」という言葉は当然『論語』「子張篇」に言う「子夏曰、博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣」を想起起す。『集注』には程子（後に幾度も触れることになる）の「志不篤則不能力行」が引かれているが⁽⁶⁾、この際「勉」と「力」はほとんど同義であり、西にはすでにこの註における程子の言葉が念頭にあったのかもしれない。

ただし、西の思想の歩みは儒学から徂徠学へそして西学へと鮮やかな転回を遂げたわけではなかった。

まさしく「有志之士」として大いなる自負のもとに道の学に勉強していた西ではあったが、家業の医業を省みるに及んで（而退自省家世医業也）、「則学儒而将何為乎」という言葉から推察されるように医家が儒学を続けることについての惑いや不安から、「儒」から遠ざかり「医」に専心することを決意する。十八才の選択である。その転向はしかし深刻な決意であった。というのも、そもそも「有志之士非所願」とされる「小枝」である「医」、それもとりわけ江戸期においてはいわゆる本道（内科）から見れば「瘍医者小又小」「賤枝」とされる「家世」の「瘍医之専科」（外科）⁽⁷⁾へ、いわば大道から脇道へ逸れることだったからである。時まさしく儒者となる道に入ろうとしていた矢先であったからこそ（「将為儒」）、この敢えて為した自らの選択を、西は「天命」まで持ち出して、次のように合理化せざるを得なかったのである。

乃又謂医雖小道必有可觀者焉、致遠恐不勝也、且天命既爾矣又何苦而外之求哉、及茲歲已十八為医之志始專也。

すなわち、「小道」においても「観るべきもの」はあり、先に「涵泳於經史百家」との言葉があったが、「致遠」すなわち「学儒」のごとき「遠」大な学に浸つて遂にはそこに埋没するよりは、たとえ「瘍医者小又小」あるいは「賤枝」なりといえども、

むしろ「天命」として「医」を「志」して、なんらかの成果を上げるに如くはない、というのがその合理化の論理である。このような合理化にはしかし無理がある。「然喜先は無英雄豪傑之唾手於此枝者也」とは、「有志之士」たらんとした若者にしてはかなり自虐的な表現である。すなわち、大なる「英雄豪傑」がこの小さき「枝」に関わるはずもないので、自らは安んじて功を為し名を挙げることを喜ぶという論法である。しかし、そこで封印されたはずの大なる「志」は次のようなかたちで現れてくる。西はその方途と目標をさらに次のように言う。

吞并漢蘭掌握古今、而喰花味葩以為場科一世之宗耳。

「為場科一世之宗耳」という言葉には、その「場医者小又小」「賤枝」という卑下の言葉にも関わらず、そこにおいて「喰花味葩」の境に入り、第一人者たらんとする大いなる自負がある（8）。いずれにせよ、ここにおいてその「生涯之趣向」が始めて成ったということである。ところが、儒の道を諦めるべく努力したにも関わらず、西の「天命」は皮肉にも再び転ずることになるのである。

それはさておき、ここでも注目すべきことは、道の大小の問題よりは、「吞并漢蘭掌握古今」といういわば「知の全体」を意識した方法である。このような大言壮語とも聞こえる言葉にも上に触れた「尽識之」や「緊要な学問の一切と文化の向上に役立つ哲学を学ぶ」という「知の全体」へ向かわんとする強い学問的志向を読み取ることができる。

啓蒙の哲学は時代の先端に立つ。それはまさしく先端に立つが故に新たな知の全体の掌握を試み、かかる知の体系によって時代の方向転換を企てる。しかし、かかる「全体への志向」は西においていかなるトポスを有することになるのか。それが次の問題である。

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」

さて、『譜略』によれば、嘉永元年二月朔日、「及茲歲已十八為医之志始專也」と諦念し「於是乎生涯之趣向始成矣」として儒から医の道に転じていた二十才の西は、突如藩庁より「其許身分寿專⁽⁹⁾ 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」(寿専は西の医家としての名)達せられ、図らずも再び儒学に専心することとなった。これは西にとつてかなりの衝撃であつたらしい。理由は二つある。一つの理由は、すでに医学の道においてすでに「二三朋友」と語らつて勉学を重ねその「大要」をその「略(ほぼ)得会」していたからである⁽¹⁰⁾。もう一つはまさしく藩鬻が是としていた「程朱」の学への疑義がすでに生じていたからである。

『志向』は、この「一代還俗仰セ付ケラレ候、尤儒学修行仕ルヘキ旨」の達せられた直後、まさしく本格的な「儒学修行」のその起点において、相当の覚悟を以て著されたもので、短い文章ではあるが、西周研究にとつては極めて重要な基礎的位置を有すると考えられる。また短いものではあるが儒学的素養に裏打ちされたものであり、端的には明らかでない記述も多く説明を要する部分が多い。本論は、既に立ち入つてはいるが、いわばこの『志向』の註的考察といふかたちを取りつつ始めたいと思う。

さて西の言う「家庭之訓誨」とは、崎門派にかつて遊んだとされる祖父時雍(専齋)から受けた教育のことであり、『譜略』には「六歳。凡ソ此年頃ヨリ祖父君ニ就テ四書ノ素読ヲ受ケ略堯舜孔孟等ノ講解ヲ聴ク」とある。祖父の「薰陶」は西自ら記

すように幼い西に大きな影響を与えたようであり、このような訓育を受けた西はさらに「諸公之指導」によってその儒教的教養を高める。「諸公」とは当時藩養養老館を指導していた崎門派の山口剛齋や慎齋らを始めとする先達のことであることは間違いない。

【志向】は次のように述べている。

我藩自山口剛齋先生唱関閩之学、至今人皆誦法於程朱焉、而其学实淵源于關齋山崎先生

(四頁)。

「関閩之学」とは、以下に述べる理由によって本来は「濂洛関閩之学」と言わべきものを省略した名称と見なされる。もとより西周の発明ではなくその朱子学的環境においてはすでに慣れ親しんだ用語法であろう。「濂洛関閩」という名称は、いわゆる北宋五子として知られた五人の学者たちのうち宋学の基を築いた人としてよく知られている周濂溪(敦頤、茂叔)、程明道(顥、伯淳)、程伊川(頤、正叔)、張横渠(載、子厚)、朱晦庵(熹、元晦)それぞれの郷邑に由来するものである(註)。荻原擴の「周濂溪の哲学」に拠ればこの頃すでに郷邑に由来する名称をもってある特定の学者たちを指示する習慣ができていたらしく、「濂洛関閩之学」の古い用例の一つは、明の胡廣らが太宗皇帝に「性理大全書」を呈したときの「進書表」に「夫否必有秦、晦必有明、繇夫濂洛関閩之学興、而後堯舜禹湯之道著、悉蕪蕪之蔽、大開正学之宗」と記した文に見いだされると言う(四頁)。「濂洛関閩之学」が興起し、それによって堯・舜・禹・湯と続いた「道統之伝」(「中庸章句序」から引く)が回帰し荒れはてた大地の蔽を覆い正しい道の学を開いたということである。また省略されたかたちとしてではあるが四子に朱子を加えた「洛閩」の語が、乾隆帝時代に撰された『欽定四庫全書総目提要』に見いだされる。すなわち「洛閩継起、道学大昌、擺落漢唐、独研義理」(卷一、経部総叙)がそれである。

さて「濂洛閩閩之学」とはその郷邑の名において「周濂溪・程明道・程伊川・張横渠・朱晦庵の学」であり、先の四子の言が朱子と呂東萊（名は祖謙、字は伯恭）の共編に成る『近思録』に採録されている。このとき北宋五子と言われた学者たちのうち令名の高かったとして朱子自身も評価している邵雍（雍、康節）がなぜ『近思録』から外されたのか、またなぜこの四子が「濂洛閩閩」をもって共に名指されるのか、という疑問が生ずる⁽¹²⁾。荻原は上に挙げた『四庫全書』の「洛閩繼起、道学大昌、擺落漢唐、独研義理」を引いて、「これ宋代洛閩の学を以て道学となし、その特質を独研義理にありとした好例である」と述べている（傍点筆者）。ちなみに「擺落漢唐」と言うのは、漢唐の学すなわち訓詁学的方法を払い落とすことである。

このような意味において「濂洛閩閩之学」が北宋から南宋に及ぶ学者たちのうち「道学」あるいは「義理之学」の系統に立つ四子の学を指すと考えて良いであろう。西のいう「閩閩之学」は単に「濂洛閩閩之学」から「濂洛」を省略した言い方に過ぎないと思われる。というのも註11に記すように、「濂洛」は用語本来の意味からすれば周濂溪と程明道・程伊川の二程の郷邑に関わる名称に過ぎないからであり、したがって「閩閩」は張横渠と朱子をのみ意味することになるからである。しかるに藩が山口剛齋が「閩閩之学」を「唱」えてより、崎門学派のひとつがこれを受け継いで「至今人皆誦法於程朱」⁽¹³⁾という状況にあるのであれば、「閩閩之学」から「程朱」すなわち二程と朱子を除くというわけにはどうしてもいかないのである。すなわち「閩閩之学」は「濂洛閩閩之学」に他ならない。

西の学問は常に変わらず句読より始まるが、「年表」を見ると「山口剛齋に句読を受く」とある。しかるに『譜略』には「十二歳 此年ヨリ山口慎齋先生ニ養老館ニ於テ句読ヲ受ク」とある。いずれにせよに句読そのものは藩養養老館での勉学に先だつて、「是ヨリ先句読ヲ受ケシ師数家叔父森秋庵村田先生小野寺先生瓜生先生」（名の但し書きを省く）、また上に触れたように「六歳。凡ソ此年頃ヨリ祖父君ニ就テ四書ノ素読ヲ受ケ略堯舜孔孟等ノ講解ヲ聴ク」というように学問的には極めて恵まれた環境にあった。『志向』に言う「少長而從慎齋先生得與聞其說」とあるのは、『譜略』で「大凡此年頃五経ヲ終近思録、靖獻遺言、蒙求、文選、左国史漢二及ヒタリ而シテ始メテ詩ヲ賦スルハ瓜生先生ノ授クル所ナリトス」と記されていることと符合す

る。

ここに言う「其説」とは朱子と呂東萊の編んだ『近思録』を始めとする上記漢籍に加えた慎齋の解説のことであろう。崎門派を介して藩はあげて「程朱之学」としての「道学」に傾斜していたし、就中『近思録』は朱子その人が明言するとおり「義理」を重要な主題とする点において朱子学的にまたしたがって崎門派にとつても最も基礎的な文献であった⁽¹⁴⁾。

ただし、西周が philosophy の訳語として「希哲学」という術語を造ったとき、さらにこの二程の師とされる北宋の人周濂溪の『通書』が一つの重要な手がかりとなったこともまた疑うことの出来ないことである⁽¹⁵⁾。少なくともこの『志向』において「程朱」の学と言われるときには、と留保するのも、周濂溪と二程の間における道統の継承関係については、二程は周濂溪の思想を継承しているとする「祖述派」と体系の原理とその論理を自ら会得したとする「自得派」と分かれて論議が喧しいからであるが⁽¹⁶⁾、それは広義の意味で周濂溪や張横渠を含む「濂洛閩閩之学」とほとんど同一であると見なして良いと思われる。事実周濂溪は道統の掛け替えのない先達として朱子の『文集』や『語類』に極めてしばしば引かれており⁽¹⁷⁾、すでに広義にはいわば「程朱」の学の内に包摂されていたとも言うことができる。また『近思録』は周濂溪、程明道、程伊川、張横渠という北宋の先達四子の言を陳べたものであり、『太極図説』や『通書』が朱子によっていわば体系における基礎論の位置を与えられていることもその一つの証である⁽¹⁸⁾。

さて西周もまたいわば藩是の儒学に深く関わる。儒学の流れにおいて「千古不可以易」の正統を継承するとされた「程朱」の学に、西は徹底して「沉潜反復」したと言う。徳川幕府が林羅山に始まるいわゆる林家の朱子学を以てその体制の論理としたことは周知のことであるが、しかしなぜ西自身においてそれほどにまで「程朱」の学であったのだろうか。その理由は、おそらく次の言葉に窺える「道学」の長い伝統とその確かさによるものであったのかも知れない。

程朱繼不得之學於遺經、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也、乃沉潜反復於『程全書』

正蒙語錄語類文集等之書（四五頁）。

ところがこの「程朱繼不得之學於遺經」という言葉には慎重な注釈が必要であるように思われる。というのもこれは、朱子の『中庸章句序』において最も重要な主題となっている「道学」の「伝」に関わるものだからである。それゆえにまた「遺經」とは何かということも重要な問題となる⁽¹⁹⁾。後に触れるように「六經」との関係も問われてくる。

『中庸章句序』によれば「堯舜禹」という「天下之大聖」に始まる「天下之大事」は、「大聖」に続く「聖聖」がその「天下之理」を「相承」して「道統之伝」を形成したが、その「堯舜以來相伝之意」は「道学」＝「聖学」（『近思錄』四存養六九）とした。それが「遺經」である。ここに言う「道学」の「伝」とはその「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。

「程朱」の学にとっての根本的な問題はそれゆえにこの「孔孟」以来「不伝」となった「道学」の回復にあった。『行状』は次のように言う。

謂孟子没而聖学不伝、以興起斯文為己任（『近思錄』十四觀聖賢十七、『行状』）。

「斯文」とは「聖学」のことである。この「不伝」の「聖学」を明道は「己任」としたと伊川は述べている。「先生傑然自立於千載之後」と伝える門人劉立之の言（『遺書』附録「門人朋友叙述并序」）を見てもその決意は並々ならぬものであった。

さてこのような背景を知った上で言えば、後に触れるように「『程全書』正蒙語錄語類文集等之書」に「沉潜反復」した西が「『程全書』」に含まれる『遺書』も『行状』もまた崎門学派として当然のことに『近思錄』もそしてまた『中庸章句序』も読

んでいたに違いないので、「程朱継不得之学於遺経」の読み下しの可能性を探るとそれはどのように考えても一つしかないように思われる。すなわち「程朱、不得之学を遺経に継ぎ（孔孟の正統を得て）」である。ただし註に引くように「程朱は継ぎてこれを遺経より学ぶを得ず」という読み下し文も提案されているが、それは以下縷々述べる理由によつて採用しない（20）。

この読み下しの可能性を吟味する前に、われわれは「遺経」という語を含む一つの文章を引いておきたい。というのも、この文章もまた『全書』に含まれるものであるから、西はよく知っていたに違いないと推定されるからであり、形式的にも「程朱継不得之学於遺経」の範例となつたと思われるからである。

周公没、聖人之道不行、孟軻死、聖人之道不伝、道不行百世無善治、学不伝、千載無真儒、

…（中略）…先生生千四百年之後、得不伝之学於遺経、將以斯道覺斯民（『遺書』附録、

『墓表』、伊川文集八）。

「孟軻死、聖人之道不伝」というのは少なくとも「程朱」の流れに立つ人々にとっては最も基本的な事実認識である。その意味で「不伝」あるいは「不伝之学」はまた極めて基本的な用語法であり、「不伝」は上の文中においても三度用いられている。

それでは、程明道の「興起斯文」すなわち「不伝之学」となつた「道学」を「興起」するために、学者は何を目的とするのであるか。少なくとも原理的にはそれは原点への回帰である。そして原点とはまさに「遺経」に他ならない。というのも「孔孟」もまた「遺経」との関係においてはじめてその「正統」を保つことができるからである。

このような観点よりすると、「程朱継不得之学於遺経」を「程朱は継ぎてこれを遺経より学ぶを得ず」と読むのは「遺経」との直接的関係そのものを消失させることになるように思われる。これに比べて「程朱、不得之学を遺経に継ぎ」は少なくとも形式的には「得不伝之学於遺経」（『墓表』（21））とまったく照応すると見えるし、「遺経」との関係に立つものである。その意

味では「不得之学」と読む他はないように思える。

しかるにこの読み下しもまさしく「不得」という文字に躡く。用例を探ってみてもこの「不得之学」あるいはこれに類する表現に出会わないし、そもそも「不伝」と「不得」では前者は「学」そのもの後者は「後世（のひとびと）」というように主語が異なり、また「不得之学」と読めるとしても「不伝之学」に比べて歴史的な広がりには欠けるように思われる。決して良い用語法ではない。

それでは、西の言う「程朱」の場合、「遺経」へ回帰するという立場を放棄していると解する可能性があるのだろうか。もしそういう可能性が存すれば「程朱は継ぎてこれを遺経より学ぶを得ず」という読み下しも理解出来なくはない。あらためてここで「道学」の「伝」あるいは「道統之伝」を主題として語る朱子の『中庸章句序』⁽²²⁾の一端を見ることにする。

然而尚幸此書之不泯、故程夫子兄弟者出、得有所考、以統夫千載不伝之緒、得有所挾、以斥夫二家似是而非、蓋子思之功於是為大、而微程夫子、則亦莫能因其語而得其心也、惜乎其所以為說者不伝。

「此書」は子思が「作為」したとされる『中庸』の書である。『中庸章句序』において、朱子は四書の一つである『中庸』が何ゆえに「作」られたのかを問い、その理由を、孔子の孫に当たる子思が「道学之失其伝」をこそ「憂」えたからだとしている。むろん「志向」に言う「遺経」とは確固とした古典のテクストとして伝承されていたものではむろんない。すでに子思が曾参から「堯舜以來相伝之意」⁽²³⁾を教導される頃になると、いわゆる諸子の思想が盛んとなつて、「異端」の教えが混入する虞れが生じてきた。上に引く「二家」とは老仏のことである。それが子思に於ける「道学之失其伝」という「憂」である。子思はこの「意」を「推本」し、さらに「父師（筆者註。父孔鯉、師曾参）之言」に「質」しまた「演繹」を重ねることによつ

て「此書」を「作為」したと言う。さらに再伝の責を受けた孟子は、「是書」を能く「推明」して「先聖之統」を「承」けついでとされる。

西の言う「孔孟之正統」とは、その意味で「道学」の正しい伝承を試みた孔子、曾子、子思、孟子の「道統」を意味するものであろう。「程朱」の「継ぐべきものとはまさしくこの「道統」に他ならない。「道統之伝」は、「道学」を確かに「伝」える「書」と人がなければ「不伝」となる。「道学」が「其伝」を「失」うという事態に陥ることを「憂」えたことが杞憂でなかつたことは、既に触れたとおりまさしく「道学之伝」が孟子の「再伝」後宋の二程に至るまで「千載」の間、即ち孟子の没したのがほぼ前三百年頃であり二程の誕生が千三十二、三年頃であるからおよそ千三百年余り、「不伝」であつたという事実が証明する。

「此書」について「所考」すなわち考究する所があつてはじめて、程夫子兄弟は「千載不伝」となつていた「道」の「緒」に「統」くことができ、「二家」の「是に似たる非」を「斥」けることができた、と朱子は言う。二程の功績は、子思が「作為」し孟子が「再伝」してのち途絶えた聖人の道を、その「堯舜以來相伝之意」を求めて『中庸』を解釈し、その言葉によってその「心」を伝えたことに他ならない。それが朱子の二程に対する評価「而微程夫子、則亦莫能因其語而得其心也」である。

それゆえに『中庸』そのものがそこに帰るべき学の源ではなくて、そこに託された「堯舜以來相伝之意」、後世にとつての「道統」である。その意味でどのような時代にあろうとまた孔孟その他いかなる典拠を得ようと、畢竟「遺経」との関係に立たざるを得ないのである。その意味において、「継：於遺経」という要件は譲ることが出来ない。

それでは「程朱」のことはどうであろうか。

朱子は『中庸章句』を子思に帰し、この『中庸章句序』において「道統之伝」の問題をまた取立て議論することはしない（「不敢妄議」と言いはするものの、「既にして為に定めて章句一篇を著す」と述べて「道学」の継承について並々ならぬ自負を示

している。ちなみに『近思録集解』を著した清の張伯行は、その序文において、孔子については「集羣聖之成者、孔子也、刪定往訓、垂為六經、而道統治法備焉」とその功を讃え、朱子については「集諸儒之成者、朱子也、採摭遺書、作近思録、而性功王事該焉」と評価している（もとより朱子の「採摭」したものは「諸儒」――「周子二程子張子」の「遺書」であって「遺経」ではない）。張伯行は「四子六經之階梯、近思録、又四子之階梯者也」（『語類』百五）を引きつつ、「堯舜禹湯文武周公雖聖、得孔子而益彰」すなわち「是（堯舜における）天下之大事」に関わる「授受」より「聖聖相承」（『中庸章句序』）あると雖も、その過去の「道統之伝」は孔子を得てこそ「彰」われるものであり、また「周子二程子張子雖賢、不亦得朱子而益著哉」すなわち北宋の「道学之伝」もその「遺書」を「採摭」する朱子なくしてはたして「著」われるだろうかと言うのである。明らかにこの言葉は、朱子が二程の子思に対する関係を「而微程夫子、則亦莫能因其語而得其心也」という言葉によって讃えたことを、「近思録」を承ける張伯行が朱子の周子二程子張子に対する関係に置き換えたものと見ることが出来る。端的に言えば、「聖」は孔子によって「賢」は朱子によって蘇生したということである。

引用文にあるように朱子は、「惜乎其所以為說者不伝」と嘆いている。「千載之不伝之緒」を「継」ぐを得た二程の「中庸」に関わる「所以為說」が、朱子自らにとつてはまさしく「不伝」の状態になったので、朱子は二程の門人の記録を縁としつつその背後に隠れる二程の確かな「説」を求めて腐心せざるを得なかった。この探求の過程で起きた特異な体験を朱子は、「一旦恍然として以て其の要領を得ること有る者に似たり」と述べている。まさしくこの「其の要領を得た」体験において朱子はおそらく二程の「説」そのものではなく「千載之不伝之緒」を「継」ぐを得たことになりはしないだろうか。あからさまにそう言いはしないものの、二程に自己を重ねつつ朱子は、まさに「得不伝之学於遺経」（『墓表』）と語っているように思われる。

「道学之伝」はしたがって、『中庸章句序』を張伯行の『近思録序』によって補うと、「大聖・聖聖――堯舜禹湯文武周公」――「孔・曾・子思・孟――孔子」（『志学』に言う「孔孟之正統」）――「程夫子――諸儒――周子二程子張子」――「朱子」の関係が成立する（等号記号は厳密な意味での同定ではなく広義の相当関係を示す）。これを遺経・遺書の関係で言えば、「遺経」――

「六経」——「四書」——「近思録」の関係となる。

この「道学之伝」においてはしかし一つの注目すべき事実がある。それは一程の一人程伊川が子思・孟子の伝承において成った「中庸」に対して実は、「中庸之書、是孔門伝授、成於子思、孟子、其書雖是雜記、更不分精粗、一滾說了、今人語道、多說高便遺卻卑、說本便遺卻末」（『近思録』三致知四八、『遺書』十五）という批判的な言葉を遺しているということである。「採摭遺書」の過程においては朱子は十分に批判的に対処すると見えるが、既に成った「道学之伝」について朱子はこのような批判をまったく見せない。「雜記」という程伊川の評価自体正当であるかどうかすでに問題であるが²⁴、「程朱」と言い「二程」と言うもそこに潜む差異は無視できるものではない。ただしいろいろな意味における差異を西がどの程度厳格に意識していたかは詳らかにしない。室鳩巢の批判を借用して言えば、「いまだ程朱の藩籬をも窺はずして」（註11参照）という状態にあったのかも知れない。むしろそれは西の学問的な真摯さの問題ではなく、「誦法」のことも含めて（註13参照）、むしろ崎門派の手法に起因したものではなかったかと推察する。その意味において善し悪しは問わず、「程朱」は一体であったと言うべきであろう。

ここにおいてわれわれは「程朱継不得之学於遺経」は「墓表」における「得不伝之学於遺経」と重ね合わせて解釈することが出来る。

一・二・二 遺経と六経 — 学の淵源

『中庸章句序』に拠って「遺経」の根幹を為すものを見ると、それは「允執厥中（允に厥の中を執れ）」に極まる「堯舜以來相伝之意」ということになる（註23参照）。それでは、その意はこれをどのような典拠に求めることができるのか。既に触れたとおりそれは「遺経」に他ならないが、そもそも程朱における「道統」をめぐる「遺経」の用例は註19においても述べた

ようにそれほど多くはない。しかるに『志向』の「程朱継不得之学於遺経」をめぐってもっとも重要なものは、先に引いた「先生生千四百年之後、得不伝之学於遺経」（『墓表』、『遺書』付録、伊川文集八）である。しかし「遺経」とそれを探求するものとの関係については以下の用例がもっとも注目すべきものである。

去古雖遠、遺経尚存、然而前儒失意以伝言、後学誦言而忘味、自秦而下、蓋無伝、予生千

載之後、悼斯文之湮晦、將俾後人沿流而求源、此伝所以作也（『易伝』「序」）。

『墓表』における「得不伝之学於遺経」はわれわれが問題としている『志向』の「程朱継不得之学於遺経」に文言も形式もよく対応している（25）。孟子の死後の「聖人之道不伝」、「学不伝」の歴史を嘆き、道統を復活させ、人心を「覚」醒させようとする二程の使命感がよく伝えられているものであるが、上に引く程伊川の言葉は、さらに進んで「道学」を志す者の指標となすもの即ち「伝」を自らが「作る」ことを明言している。そこにはまた自らいわば〈典拠〉となることへの大いなる自負が窺えるのである。

程伊川は「遺経」としての「易経」の伝承について、「言」のみは伝わるも「意」は喪われて久しい「不伝」の歴史を嘆き、「千載之後」に生を受けた自らが「伝」を「作」⁽²⁶⁾る役目を引き受けるといふものである。ただし、程伊川に関しては「得不伝之学於遺経」に類する表現は見あたらない。また「易伝」の「序」に書かれたものであるから、ここに言う「遺経」とは「易経」そのものか或いはそこに潜む「真」⁽²⁷⁾のことである。ここを以てさらに一般化してよければ、またいわゆる「六経」が「道学」の淵源として同列に並ぶのであれば、「遺経」は畢竟「六経」かその「真」ということになる。このように古の「遺経」にその「（真の）意」を訪ね「伝」（意の解釈）を「作」という方法は、むろん「易」に關してのことだけではないのである。

程伊川は「看書須要見二帝三王之道、如二典、即求堯所以治民、舜所以事君」と言つて、堯の「治民」と舜の「事君」を「書

「經」に見ること、また「三王之道」を見ることを勧めているし、程明道もまた「學者不可以不看詩、看詩使人一格價」と言つて、「詩經」を読むことを教えている（28）。

程伊川も程明道もこのように「經書」に範を看ることを言うのであれば、ともに学問の方法としてはやはり「六經」そして究極には「遺經」に帰ることを勧めているのであろうか。少なくとも程明道に関しては以下に引く程伊川の証言がそれを裏付けている。

慨然有求道之志、泛濫於諸家、出入於老釈者幾十年、返求諸六經、而後得之（『近思錄』
十四觀聖賢十七、「遺書」付録・「行狀」）。

程明道の学は、周濂溪（この『行狀』では字の周茂叔）の「道」の「論」を聴講したことに始まる。程明道が結局は「返求諸六經」という方法を取り、「而後得之」という結果に至つたということは、その一貫した学のありようであり、まさしく『墓表』に言う「得不伝之学於遺經」ということに他ならない。朱子の『黃州州学二程先生祠記』にある「於是二子因受学、而慨然始有求道之志、既乃得夫孔孟以来不伝之緒於遺經、遂以其学、為諸儒倡」（『文集』卷八十）は、「而慨然始有求道之志」という用語法から見ておそらく程伊川の『行狀』を直接受けたものであろう。「六經」と「遺經」の同定を可能とするかに見える一つの証である。

ちなみに、この「返求諸六經」に類する表現は、呂與叔（名は大臨、與叔は字）による「撰横渠先生行狀云」に始まる文章にも見いだされる。すなわち以下に引く文章がそれである。

先生読其書、雖愛之、猶以為未足、於是訪釈老之書、累年尽究其說、知無所得、反而求之。

「其書」とはかつて范文正（仲淹）が張横渠十八歳のとき戦の功名に逸る彼に読むように勧めた『中庸』への不満は、すでに触れたとおり、これを「雜記」と見た程伊川にも見られたが（註24参照）、横渠はその不満から「釈老」を読むことになるのである。

程明道、張横渠ともに仏典や老子に解明の方途を求めようとして年を重ねたことが共通していて興味深い。そもそも子思が「作為」した『中庸』を「再伝」した孟子が没して「其伝」を「失」した後、所謂「異端之説」は「日に新た月に盛んにして」という状態となり、「以て老仏の徒のいずるに至りては即ちいよいよ理に近くして大いに真を乱る」と『中庸章句序』に言われていた。それゆえ「老仏」はその「近理」のゆえにまさしく排すべきものであった。横渠はのちに京師において二程（ここで程伯淳・正叔）と見え、ともに「道学之要」を語り合つて、迷いを捨て儒以外の教えを捨てたと言う。『中庸章句序』の言うように、そのことの当否は別として、とりわけ「釈老」を「以て夫の二家の是に似たるの非」として「斥」け「道統」を守ろうとした宋人の並々ならぬ努力が忍ばれる。内藤湖南がどのように「遺経」の論理を批判しようと（註19参照）、「得不伝之学於遺経」という目的はそれ自体確固としたものであり、「六経」そして「遺経」は、このようにしてそこに立ち帰るべき共通の「源」（程伊川、『易序』）となったのである。

しかるに、程伊川の言う「看書須要見二帝三王之道」の「看書」という語は、「書を見る場合には（…すべし）」ということの意味するから、もともと「二帝三王之道」を「見」るためには敢えて「書経」を看よと勧めている言葉ではないとも見なすことができるように思われる。伊川が『易伝』をものしたのは後世の人に「源」すなわち「易経」を求めるための「流」すなわち「伝」を示すためであったが、それは必ずしも「伝」という手段を介して「易経」そのものに「返」るよう勧められているとは見えない。われわれにはここに二程の分岐があるように思われる。強引に過ぎるとの譏りを受けるかも知れないが、その

ように解釈するのは、一・二・三であらためて問題にする文章において、程伊川が「自得」の論理を明らかにしているからである。

このような「自得」の論理があつた「道統」意識からどのような経緯によつて生まれてくるのか、思想の継受や転向という思想的問題を考える手がかりとして極めて興味深い。言うまでもなく筆者の脳裏には、程朱の学から徂徠学への急激な転回を果たした西周のことがある。『志向』において「程朱継不得之学於遺経、得孔孟之正統」と言われた二程の一人程伊川の「自得」の論理は二つの思想史においてより焦点が当てられるべきであらう。

一・二・三 逆転の論理 — 「学者要自得」と「論語孟子既治、則六経可不治而明矣」

程伊川の「自得」の論理は次の文章に現れる。

学者要自得、六経浩渺、乍来難尽曉、且見得路径後、各自立得一箇門庭、帰而求之、可矣

〔近思録〕三致知二四、〔遺書〕二二上、伊川語八上。

「六経」は「浩渺」として捉えどころがないから、「学者」は「自」らの力で「路径」（道筋）を「見得」し、それぞれに「門庭」（指標）を「立得」とするといふ過程を経て、「帰」つて⁽²⁹⁾、すなわち師の教導から離れて自己自身に帰つて自己自身のもつて「之」すなわち「六経」を「求」めるといふ「自得」の道を選ぶことができる、ということであらう。

いずれの言葉においても、程伊川の「求源」が程明道の「返求諸六経」や「得不伝之学於遺経」とは異なつて、真実後に続

くひとびとに対して「六経」へ回帰するという「自得」の道を勧めていると見えないのは、そもそも「自得」ということ自体誰にでも到達することの出来ないきわめて卓越した学の境地であろうからである。しかしそれだけではない。程伊川は周濂溪との師弟関係においてそのことを特に強調している嫌いがあり、「自得」が結局は「以統夫千載不伝之緒」（『中庸章句序』）というよりはむしろ、二程の学の独創を強調するということに推移するように見えるからである³⁰。そのことを証明する一つの証が、先にも触れたことであるが（註24参照）、子思・孟子の伝承において成った『中庸』について程伊川が批判的な言葉を遺しているという事実である。つまり「自得」の論理は周濂溪と二程との間で働くのみならず、上にも触れたように二程の間においても働くように見えるのである。

しかるに、「六経」をめぐる程伊川の「自得」の論理は、「六経」との関係のみに留まるわけではない。程明道の「返求諸六経」にまさしく反立するかのように、程伊川は以下のように明言している。

学者当以論語孟子為本、論語孟子既治、則六経可不治而明矣（『近思録』三致知三九、『遺書』二二五）。

「六経」はそれ自体「浩渺」と言われるように、そもそも学ぶに難いものであるが、また「六経」と比べると「論語孟子」はすでに体系的に落ち着いたもので「六経」の意とするところを伝えていいるから、敢えて「六経」を学ぶ必要がないということであろう。のち朱子も「四書」を「五経」に先行させている。

かかる「論語孟子既治、則六経可不治而明矣論理」において、「六経」と「論孟」の関係はまさしく逆転する可能性を得ることになる。そこで「論孟」について語られる程伊川の言葉、「初学入徳之門、無如大学、其他莫如語孟」（『近思録』三四、『遺書』二二上）、あるいは「学者先須誦語孟、窮得語孟、自有要約处、以此觀他経、甚省力、語孟如丈尺權衡相似、以此去量度事物、自然見得長短輕重」（同三五、『遺書』十八）、また「説論語者、但將諸弟子問处便作己問、將聖人答处便作今日耳聞、自

然有得、若能於論孟中探求玩味、將來涵養甚生氣質」(同三六、『遺書』二二上)、さらには「凡看語孟、且須熟玩味、將聖人之言語切己、不可只作一場話説、人只看得此二書切己、終身佞多」(同三七、『遺書』同二二上)を見ると、前二者はいずれも「学」の者を対象にするという限定を有するが、三番目の文章も「語孟」がそこにおいて自己の「氣質」を仕上げてゆく究極の場所のようであり、とりわけ最後に引く文に至っては、とくに「人只看得此二書切己、終身佞多」という言葉には、端的に「語孟」そのものの卓越性が言われているようである。

『近思錄』三致知三五にある「語孟」を「他経」や「事物」を測る「丈尺權衡」に喩えていること、同三七においては(あるいは三六においても)、まさしく「語孟」をもって「切己」ならしむことが言われることは極めて興味深い。というのも前者では「語孟」はなお「聖学」へのいわば道標の位置を有するに留まると見えるが、後者の論理には「語孟」がすでに「聖学」に代わって目的となる可能性を有していると思われるからである。このように考えてくると「初学」という限定もそれほど意味をなさなくなるであろう。後の二つの文章において、すでに孔子も孟子も「語孟」ではなく、「聖人」と呼ばれている。

一・二・四 「乃沉潜反復」程全書正蒙語録語類文集等之書——「誦法」あるいは「奉誦」

若き西周は、このような「論孟」に関わる二程とりわけ程伊川の論調「学者当以論語孟子為本、論語孟子既治、則六経可不治而明矣」を、それこそ疑いもなく額面通りに受け取っていたように思われる。「程朱繼不得之学於遺経、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也」と「遺経」を言いはするけれども、「得不伝之学於遺経」という「墓表」の言葉の有する緊張感、言い換えれば「千古不易」の「真」とそれを目的としてひたすら探求する者の間に架橋されたいわば幻のごとき橋梁の遠さを、はたして当時の若い周が自覚していたのだろうか。

「中庸」の伝承に関わる朱子の評価「蓋子思之功於是為大、而微程夫子、則亦莫能因其語而得其心也、惜乎其所以為說者不伝」は、子思の功績を大いに評価しつつも、孟子以降千四百年を隔てて子思の功績を蘇らせた「程夫子兄弟」をむしろ最大限に讃えるものである。

しかしながらすでに、子思がそれに拠って「作為」した「中庸」以前の典拠はこれに立ち帰ることはすでに困難であり、またむしろ「孔孟之正統」のゆえにその必要もないという「六経」に対する態度がそれとして通ってくる、「程夫子兄弟」への最大限の評価は、「六経」を忘却して「語孟」に留まるのと同様の態度を招来することになるのではないか。後に触れることになるが、まさしく古文辞学派荻生徂徠が厳しく批判する朱子学的立場をもさらに過ざるものとなりうるのである。

すなわち、「孔孟之正統」の忘却という事態がそれである。ここにおいて室鳩巢の言葉を今一度思い起こさざるを得ない。「今儒者、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。…(中略)…さやうの人は孔孟の書を多くはしく読むまじければ、孔孟の意をも得ざるべし。孔孟の意を得ずしては、いかで程朱の説に疑なかるべき」(「駿台雑話」巻一、異説まちまち、註11参照)。この批判がそのまま西周に当たっていると言うわけではない。「我藩山口剛齋先生唱閩閩之学、至今人皆誦法於程朱焉」という朱子学を奉ずる崎門派のありかたそのものや「誦法」や「奉誦」という学問的行為(註13参照)において、「濂洛閩」就中「程朱」の一体性と正統性が優先していたのではないだろうか。

「乃沉潜反復二程全書止蒙語録語類文集等之書」の「乃」は「程朱繼不得之学於遺經、得孔孟之正統、其伝確乎千古不可以易也」を受けて、「それゆえにこそ」という意であるが、上に引いた朱子の「孔孟之正統」にも優る「程夫子兄弟」への最大限の評価を、西周はそれこそ忠実になぞっているように思われる。西が「沉潜反復」したものは、すでに「孔孟之正統」ですらなく、「千古不可以易」の伝統に「確乎」として立っているかに見えた「二程全書止蒙語録語類文集等之書」(31)であった。もとより西が「孔孟之正統」を疎かにしていたというのではない。

ところで、ここに言う「沉潜反復」という語は実は『中庸章句序』に見いだせる。

熹自蚤歲、即嘗受讀而竊疑之、沈潜反復、蓋亦有年、一旦恍然似有以得其要領者。

「沉」は「沈」の俗字であり、「沈潜反復」と「沉潜反復」はまったく同義である。この用語自体むしろ一般的なものであるから、西の念頭にこの朱子の言葉があったと決めつけるわけにはゆかない。しかるに『墓表』の「得不伝之学於遺經」と『中庸章句序』の「統夫千載不伝之緒」は、「程朱繼不得之学於遺經」の範型として西の念頭にあったに違いないから、「沈潜反復」も『中庸章句序』に典拠を有するかも知れない。というのもこの方法をもって、「惜乎其所以為說者不伝」と嘆いた二程の『中庸』に関わる「所以為說」を朱子は二程の門人の記録を縁としつつその「說」を求めていったからである。そして西は上にも引くように「一旦恍然似有以得其要領者」という体験、極端に言えば朱子における「繼千載之不伝之緒」に至るからである。

このような「程朱」学への評価と傾倒からすればより見れば、「諸家仁齋徂徠之徒」⁽³²⁾などはまさに「仇雠（讎）」とも言うべきものであった。十六、七歳の頃にはすでに「左国史漢其他先秦諸家之書」⁽³³⁾を読み通して、「諸宋学之氣象全然別矣」という認識に到達した。この結果、おそらくはその論理の精妙という視点において比較すれば、「古人」の学は「迂闊平易」であると断じざるをえず、この点において、「孔孟猶不及於程朱」(五頁)とさえ言い切るに至ったのである。「孔孟」さえも「程朱」に及ばないほどであるなら、「孔子」や「六經」を重んずる「諸家仁齋徂徠之徒」は、まったくその学問の視野に入ってくる余地がなかったことになる。

「千古不可以易」の正統を継承すると思われた「程朱」の学に「沉潜反復」したと言うとき、そこには儒学独特の態度・方法があった。一般に儒教的な方法と言えば「居敬窮理」の語で知られているが、『志向』は次のように言う。

而奉誦有年、嘗得其居敬惺々之法、而日行之、幾如禪僧入定、然而自謂其道至矣、不
可以加也（五頁）。

そのいわゆる「居敬惺々之法」⁽³⁴⁾の法を実践したという。「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・北漢字義訳解』の訳注によれば、二程門下の謝良左による『上蔡語録』の巻中に「敬是常惺惺之法」なる言葉が見える（一四三頁）。「惺々」とは、心が落ち着いて道が明らかとなってくる状態を言い、「惺」は「静」に通ずる。『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」は「静」に通ずると言うことができるであろう。なお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』を刊行し、またそれについて講義をもった。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』に引かれる周濂溪の言葉、すなわち「曰、一為要、一者無欲也、無欲則靜虛動直、靜虚則明、明則通」（『通書』「聖学」第二十、『近思録』四存養一）には、「無欲」＝「靜虚」＝「動直」＝「明」＝「通」という概念連関が示されている。ここに「敬」と「明」の密接な連関を想定することが出来ると思われる。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、是ガ程子ノ發明ナリ」（日本思想大系三一、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」に始まる言葉が引かれる（『遺書』十八、伊川語四）。

西周の言う「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、「窮理」とは別のありかたに見えるが、上に引く『通書』にあるように「靜虚則明」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、相即不離のものとなるであろう。そもそも二項対立的なものではないのか。その意味で「居

敬愴々」は事態として「居敬窮理」と変わるところはないが、「居敬愴々之法」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的な要素（尊徳と道問）が表面化しないように見える。

一・二・五 『論語微』の衝撃——「空理」

これほどまでに「程朱」に傾倒し「日に之を行ふこと、幾んど禅僧入定の如し」と精進して、しかもその結果「然り而して自ら謂へらく其の道に至り尽せり、以て加うべからざるなり」とまで自覚するに至った西周は、病に臥した折たまたま手に取った徂徠の『論語微』に出会って、囚らざるも視座の転換を余儀なくされることになるのである。崎門派にとっては『論語微』はまさに「異端之書」であり（註32参照）、「異端之書」であれば「臥而看之」もまた「不敬」には当たらないという理屈からのことであった⁽³⁵⁾。

【論語微】の与えた衝撃とその結果について、西は次のように述べている。

而其窮乎不可読、乃發憤讀之三・四・轉、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、乃又得徂徠集讀之、讀未一半而十七年之大夢、一旦而醒覺、

顧觀宋學漢宋之間、自為一大鴻溝、我身如、在於蓮花坐上、其世界之別也、猶淨土與娑婆

乎（五頁）

「孔孟猶不及於程朱」とまで言われた「程朱」の思想は、まさしく逆転して、「不可信然」、「十七年之大夢」となり、徂徠の

学は、「仇雠（讎）」の学から「其言亦如有味」となった。「漢宋之間」には「一大鴻溝」が現れ、「宋学」は「孔孟之正統」から切り離されたのである。このとき「我身如、在於蓮花坐上」と言い、「浄土與娑婆」の「世界之別」とまで言うのは、あまりにも筆の走りが過ぎるとの感を受けるが、若い学徒にとってそれはおそらく目から鱗の落ちるような衝撃的な体験であつたに違いない。

後述するように西は西洋の学問をなすべくあえて脱藩することになるのであるが、このように徂徠から衝撃を受けそれへと言わば反転したという体験には、日本政治思想史に言ういわゆる *Western Impact* を否定的媒介として「西学」を志向する啓蒙思想家のパトスと方法がすでに潜んでいたのではないかと推察する。すなわちこの徂徠学への転向において、西自身はそれとは自覚せず「西学」への展開をすでに先取りしていたとすることができよう。というのも、西は「程朱不可信然也」と断じて徂徠へと向かうものの、徂徠を「不可信然也」と断じてさらなる転回を成し遂げるわけではないし、そもそもその儒学的教養を捨て去るわけではないからである。

いわばかかる思想的転回に内在する根本的な方法論を中核を為す概念が、先取りして言えば「無益」あるいは「空理」という否定的な方法概念であり、そしてその対極に立つ「有益」あるいは「(国家之)用」という積極的な方法概念に他ならない。「空理」も「国家之用」という方法概念もすでにこの「志向」に位置している。そのことはむろん後に触れることになるが、ここではなお西が身を以て知った反転の知見「世界之別」のありようについて見ておこう。

於是乎始知嚴毅窄迫之不如平易寬大。

西は先に「古人」は「迂闊平易」と断じ、それゆえに「孔孟猶不及於程朱」とまで言い切っていたのであるが、徂徠を媒介として、「迂闊平易」と言われた「古人」の思想は「平易寬大」と言い換えられ、その徂徠学的「平易寬大」が朱子学的「嚴毅

「窄迫」の論理に勝るといふふうに反転してしまつた。

ここに言う朱子学的「嚴毅窄迫」の論理とは、むしろのこと、その「太極」をめぐる宇宙論的・形而上学的体系そのものの難解さを言うものではなく、理氣的構造のうちに捉えられた人間存在の論理である。すなわち理氣的構造においては「人欲」「氣質」という極めて日常的・人間的なるものを克服すべきものとし、それを「性」や「理」という原理的なるものとの關係に置く。西はその論理を次のように「空理」と言ひ切る。

空理無益於日用而礼樂之可貴、人欲不可淨尽、氣質不可變化。

この文脈で西の言う「無益於日用」の「空理」とは、一言で言えば、（理氣一元論的人間觀）である。理氣一元論的人間觀とは、人は場合によつては「不善」をもたらす人間的な「情」や「氣」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説くものである。このような西の言う「居敬惺々之法」より一般的には「居敬窮理」の論理は、人が自己自身を修養する道のありかたそのものとしてはなんら怪しむに足りない。しかし「（天）理」によつて人間的なるものを規定するという考え方は、いわば「益於日用」を旨とする社会通念においては、とりわけ時勢が社会のありようの見直しを迫るといふ啓蒙思想家たちを取り巻く状況においては、直ちには実効性のない人間存在の捉え方、すなわち「嚴毅窄迫」の論理へと反転する可能性を持つことになるのである。

西は徂徠の影響のもとに「人欲不可淨尽、氣質不可變化」と言ひ切つてゐる。もし人間がその欲望を自らの内なる力 \parallel 理によつて浄化し尽くせない、その根本的な氣性を矯正することができない、といふのであれば、現実認識はそれを補完する社会的な教化や制度の整備を要請する。それが西の言う「礼樂之可貴」の意味であらう。言うまでもなく「礼樂之可貴」を「程朱」が否定するわけではない。問題は「礼樂」のトポスを個人の修養すなわち西の言う「居敬惺々之法」に置くか、その個人を包

越する共同体に置くかということに他ならない。

西がのちに『議題草案』を徳川慶喜に上奏し、また『憲法草案』をものして評価されることになる遠因はまさしくこの「礼楽之可貴」にあると言いうことができる。

(続く)

略語表(書名あるいは論考などの略記)

全集、西周全集全四卷、

志向、全集第一卷、徂徠学に対する志向を述べた文

書簡、松岡宛書簡、松岡麟次郎宛

ホフマン宛書簡、ライデン大学東洋語学部ホフマン教授宛書簡、

譜略、全集第三卷、西家譜略

年表、全集第三卷、年表

西周伝、森鷗外全集第三卷、西周伝

図説、周濂溪、太極図説

通書、周濂溪、通書

遺書、程氏遺書

外書、程氏外書

全書、二程全書

行状、明道先生行状

墓表、明道先生墓表

易伝、伊川易伝

集注 朱熹、四書集注、

文集 朱子文集

語類 朱子語類

註

(1) 大久保利謙が「全集」(総記)において挙げるのは、鵜沢聡明、百一新論に於ける法家思想、国家及び国家学所収、一九一五年、五、六、七月、尾佐竹猛、維新前後に於ける立憲思想、一九二五年である。西周における法律思想が新時代への移行において果たした役割という観点から評価されたことである。ちなみに慶応三(一八六七)年十月十三日政権返上が決した日のことであるが、「譜略」によれば、「俄かに表より召命アリ、…(中略)…英国ノ議院ノ事ナド三権ノ分別ナト問ヒ玉フナリ、即チ概略ヲ申シ上ケ、猶出シテ上ラントテ退出シテ家ニ還リ其夜認メ了リ翌朝之ヲ上ツリタリ」ということがあった。この書は「議題草案」(仮題)として「全集」第二巻に収録されているが、稿本が世に出る経緯が異なっており、「上」と「別紙議題草案」(仮題)を合したものである。大久保は「上」を前文、「別紙議題草案」を西の「私擬憲法案」と見なしている。政権返上はすでに決されたことであるので、幕府の改革案という性格も有している。ただし「上」の日付が「十一月 西魚人」となっているので必ずしも「譜略」の記述と合致しない。なお明治十四、五年ころ西はあるいは山県有朋の命によって「憲法案」(仮題)を岩倉具視に提出した。なお麻生義輝は上の「議題草案」を「西洋官制考」と推定しているが(「近世日本哲学史」、一一九頁)、この名は見いだせない。

(2) 日本思想大系五五、渡辺華山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内、四二二頁。象山の言う君子の「五楽」の内、一の楽は一門の礼儀、結束が守られていること、二の楽は廉潔を旨とし家の内外に恥じぬことである。三、四、五は学問に関わるもので、原文は「講明聖学、心識大道、隨時安義、処險如夷、三楽也、生乎西人啓理屈之後、而知古聖賢所未嘗識之理、四楽也、東洋道德、西洋藝術、精粗不遺、表裏兼該、因以沢民物、報国恩、五楽也」である。ここでは「聖学」「大道」「西人」「理屈」「東洋道德」「西洋藝術」などの時代の指標として注意する必要がある。また象山が時の幕閣に呈示した上書にはなお幾つかの興味深い言葉や指標となる概念が見いだせる。「ハルマ出版」に関する藩主宛書簡」には、「畢竟彼の学ぶ所は其要を得、是の学ぶ所は其要を得ず、高遠空疎の談に溺れ、訓話考証の末に流れ候て、…(中略)…一、体万物の窮理事実を失ひ候国風にて、…(中略)…人材を拵び候趣法を論じ候ひ乍ら、賢者能者下位り、…(中略)…国を富し兵を強くするの策を立候へども、…(二八四頁)と興味深い言葉が続くが、なお「彼の」技術、

「(五大州の) 學術」(五大州の) 所長」(二八七頁) の語も見いだせる。また「和蘭語彙出版に関する老中阿部正弘宛上書」には「其所長所得を採用し、其短失の所に乗じ」(二九〇頁)、「彼の長する所を集め、我短なる所を補ひ」とあり(二九一頁、いわゆる「採長補短」の概念が見られ、また「当今の学を盛に興し候は、則ち彼を用ふるの樞柄にて、其字書を印行し候は、又其筌蹄と奉存候」(同)と手段としての西洋藝術(學術、技術)の捉え方が示されている。なお孫子の言葉はこの上書でもなお十分に活用されている。

- (3) 西は、本文において後述するように、幼児より祖父や崎門学派の学者たちの教導を受け儒学に専念するが、あるとき家業を顧みて一旦家業の外科(家世又瘍医之専科)を継ぐことを決意する。そのとき西は「吞并漢蘭掌握古今」(「志向」)という道を夢見るのである。「漢蘭」とは言うまでもなく漢方と蘭方のことである。その意味ではここには、イメージがそれほど明確とは思われないが(それが明瞭なかたちを取り始めたことについて始めて確認できるのは「松岡宛書簡」においてである)、「洋学」への志向の萌芽があるとも言える。日本における蘭学の伝統は享保五(一七二〇)年漢籍ではあるが洋書輸入の禁が緩和されたときに始まり、医学は本草学、化学、天文学、曆学、兵学、地理学などともにあるいは蘭学の重要な柱を担ってきた。すでに一七四四年には杉田玄白・前野良沢らが「解體新書」を刊行し、さらにその二十数年後にはオランダ通詞志筑忠雄が「曆象新書」を翻訳し(このときニュートンやコペルニクスの説が紹介されている)、一八一一年幕府は天文方に蛮書和解御用を設置した。それゆえにすでに本文にも記したように西は年代的には蘭学を知るべき時代であったと言いうことができる。ところが西の記述から察するに崎門学派を主流とする津和野藩にはどうも蘭学の流れが及んでいなかったようである。「吞并漢蘭掌握古今」との夢をもち「医」を志した後も、西は「然奈何窮郷無師亦無書無由以求其道」と頼るべき師もなし書もなしという郷里の窮状を慨嘆しているからである。なお本註において以上鈎括弧で引用した言葉はすべて「志向」からのものである。特に断らない限り、次註以下も同様である。

- (4) 西自身は自らを「性狂狷、而勃々、猥慕古人之節、慨然有比肩於英傑之志、常慘々乎大言衝口以發、是以不容於郷局、而速世俗之譏嗤、亦不少焉、余亦自不屑世務也」というように語っている。郷土では、当時古風の士を気取る変人と陰口を叩かれていたようであるが、要するに天下を憂える「有志の士」として大言壮語し肩を揺すってあたりを睥睨して闊歩していたのではないか。ここ津和野には洋学の流れも未だ十分には及ばず、また当然のごとく外国船打ち払い令をめぐる騒動も蛮者の獄のこともアヘン戦争のことも未だ危機感をもって知られてはいなかったとすれば、西の志士気取りはさぞかし目立つたことであろう。

- (5) いわゆる美学の西における名称である佳趣論、美妙学、善美学はそれぞれ異なる認識論的・存在論的体系の論理や用語法を以て語られる。後に詳しく論ずるが、佳趣論は、「百学連環」において哲学「六種」すなわち致知学(Logic)、性理学(Psychology)、理体学(Ontology)、名教学(Ethics)、政理学(Political Philosophy)、佳趣論(Aesthetics)の内に位置づけられる。佳趣論は、行為を「知(know)」「行(act)」「思(feel)」、能力を「質(intellect)」「意(will)」「感(sensitivity)」「価値(v)」「真(true)」「善(good)」「美(Beauty)」(筆者註、英語はそのまゝ)という体系的區別

において、「知を真ならしむるものは致知学にあり、行を善になすものは名教にあり、思を美にするものは佳趣論にあるなり」として位置づけられる(『全集』四、一六八頁参照)。美妙学は『美妙学説』において「哲学ノ一種ニ美妙学ト云アリ、是所謂美術と相通シテ其原理ヲ窮ムル者ナリ」と述べられた後、「道徳上ニテ善悪ヲ弁シ、法律上ニテ正不正ヲ弁スル元素ノ外尚美醜ヲ弁スルト云フ一元素人性上ニ存スルナリ」として「道徳ノ学」や「法律ノ学」と関係づけられている。ここではとくに「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」という言葉に示されるように儒学的体系も背後に置きつつ(例えば朱子の先駆二程の内程明道、その門人朱光庭の名も見える)、善と正と美の関係を価値論的に際立たせている。その文脈において西は原文にはない「評」という字を用いつつ孔子の「孔謂韶、尺美矣、又尺善也、謂武、尺美矣、未尺善也」(『論語』「八佾篇」)ほとんどそのまま引用している。善美学は「百一新論」において現れる用語法で、「人間モ天地ノ一物デゴザレバ……(中略)……総テ箇様ナコト(筆者註、物理)ヲ参考シテ心理ニ徴シ、天道人道ヲ論明シテ、兼テ教ノ方法ヲ立ツルヲヒソツヒ、訳シテ哲学ト名ケ」(二八八―二八九頁)というように、物理心理両面を概観する哲学に位置する。ただし善美学という名称についての説明はない。詳しい説明は別項に譲る。

(6) 集注、呉志忠刻本、四三二頁。

(7) 『志向』原文は「瘍科」であるが、「瘍科」の誤りである。文政三(一八二〇)年大槻玄沢の門下伊勢の人越邑德基は、Johan Heideの外科書 *Heilkundige Onderwyzingen* を翻訳した。その書名が「瘍科精選図解」であり巻上下二冊として出版されている。この書は図が多く、手足の切断面が良く画かれており、外科学の発展に大いに寄与したとされる。滋賀医科大学附属図書館には医学古書の常設展示があり、そこにこの書物がある。西が生まれる九年前であるが、西はこうした書物の存在をすでに知っていたかどうか。津和野への蘭学の波及についてはなお調査が不十分である。ただ西は註3に記したようにその方法を「吞并漢蘭」「掌握古今」に置き、また「時幸有三朋友、因相與切磋以略得吾道之主要也」と述べる以上は、何らかの手がかりはあったのではと疑われる。ここに言う「三朋友」とはあるいは西に先だつて大坂ないし江戸への遊学を経験した者であろうか(註10参照)。

(8) 西はここで多少とも筆の走りを感じたのか、「夫若儒若疾医其道多方、其書汗牛豈余不佞所企及、然若此枝其事小陋則雖余不佞慮又或有成耳」と、すなわち「儒」のように「汗牛」の書を有さない「賤枝」「小陋」の事なれば、自らの「不佞」も「或」いは斯道において何事かを「成」す可能性があると謙遜しているのである。

(9) 『譜略』履歴冒頭に、「幼名経太郎、後寿専ト称ス、蕃髮シテ後修亮ト称ス、後徳川氏公文二周助ト書ス」とある。なお修亮と周助は同じ発音であり、亮の字は官位としては従五位下に現れる字である。公儀を憚つたためであろう。のち助を取るのも同様の理由からその音を憚つたためである(後助輔等ノ字ヲ忌ムノ令アリ)。なお『譜略』に十七才の時「実名ヲ時懋ト命ス」とある。ちなみに西は明治四年四月兵部小丞、七月権大丞、八月大丞、翌年陸軍大丞となるが、この丞という字のつく位は旧官位では最高が正六位上であり、実

は亮の下である。

(10) 医に進むことを覚悟したとはいえ、郷里には師も書もなかった。まして「吞并漢蘭掌握古今」という方法を立てれば尚更のことである。おそらく註7に触れた『瘍科精選図解』なども名はともかく書物自体は津和野に伝わってはいなかった。そのような状況下で、西はどのようにして「蘭」の情報を得たのか。「三朋友」と「相與切磨」し「吾道之大要」を「得會」したとはいえ(註7参照)、その実態ははたしてどのようなものであったのか。後に引用する「松岡宛書簡」からは西と西洋哲学との関係が知られるが、この松岡鑄次郎(隣)との長い親密な交友は嘉永三年三月からである。とするとここに言う朋友とは松岡以外の誰かであるが、あるいは「諸略」に見える松岡以外の「中島玄覺」「牧某」という「松陰塾生ノ知己」も含まれるのであろうか。「三朋友」をやはり西に先だつて大坂遊学を経験した者と推定した場合、その名は「諸略」には見えないし、書簡などからも知ることができない。いずれにせよ「相與切磨」という言葉は、学問に志す若い生徒たちが相互に情報を提供し吟味し合う様子を彷彿とさせる。西の大坂遊学は嘉永二年十月すなわち「一代還俗仰せ付ケラレ候、尤儒学修行仕ルヘキ旨」が達せられた嘉永元年(二月朝日)の翌年のことである(「諸略」)。ちなみに西の祖父時雍も大坂に遊び崎門派に学んでいるが(「志向」)、祖父と周辺の先達はすべて「程朱」の学を奉ずる崎門派であり、蘭学者あるいは蘭方との関わりを有すると目される者は見あたらない。

(11) 周濂溪は終の住処を道州營道県に求めたが、廬山蓮花峰下の住処の前の溪を自ら「濂溪」と名付けたという。二程兄弟は河南洛陽の人であり、張横渠は関中平野の中央長安に住まいし、朱元晦は閩越地方徽州婺源に生を受けた。必ずしも同一の抽出法ではないがこの郷邑に関わる濂・洛・関・閩から「濂洛関閩」が作られたことになる。本文に引いた「濂洛関閩之学」の古い用例の一つに「夫否必有秦、晦必有明、繇夫濂洛関閩之学興、而後堯舜禹湯之道著、烝蕪蕪之蔽、大開正学之宗」があるが、すでに、始めて「近思錄集解」をものした葉采の「進近思錄表」に「濂洛関陝之淵源」という語が見いだせる。このことを以て荻原は、すでに南宋の頃からこのような郷邑の文字から取る呼称の習慣が始まったのではないかと推察している(「濂洛風雅」と題する書物が宋の金履祥や清の張伯行によつて輯せられている。また張伯行による「濂洛関」集解もある)。荻原はその他「洛閩」をもつていわゆる「五子」(周程張朱)を代表させる例も指摘している(「欽定四庫全書総目提要」卷一、經部總叙に「洛閩繼起、道学大昌」という言葉がある。なお葉采の「進近思錄表」にある「濂洛関陝之淵源」については説明がないが、「関陝」は「関中平野」の「関」とおそらくは宋の時代に長安を含んで置かれた「陝西路」の「陝」に由来するから張横渠の郷邑を指すと考えられる。「近思錄」は朱子が呂東萊(名は祖謙、字は伯恭)と共に編んだものであるから、その淵源は「濂洛関陝」の四子となるとよい。ちなみに、この呂東萊の「年譜」に呂子が一一七五年朱子を訪れたときに「観関洛之書」とある。朱子による「近思錄」後序には「相與説周子程子張子之書」とあるからこのさい「関洛」とはやはり四子を総称するものである。総じて「濂洛」をもつて三子(周と二程)、「濂洛関」、「濂洛関陝」「関洛」をもつて朱子を除く四子、「濂洛関

閩「洛閩」をもつて五子(周・二程・張・朱)を言うということになる。ただ「濂洛」の場合周と二程の三子を意味するのであれば、「洛閩」の場合二程と朱の三子すなわち「程朱」を指す用例はないのだろうか、大いに疑いは遺る。また西の言う「閩閩」は本文にも述べたように二程を欠くことは絶対と考えられないからこれは「濂洛閩閩」の省略形と考えるべきである。ちなみに崎門派の祖山崎闇齋については「先哲叢談」(原念齋、藤田篤記注)は「閩齋の学、初め専ら濂洛(程朱)を祖とす」と記しており、藤田篤は「濂洛」に「程朱」と注している。「濂洛」は郷邑から見れば周と二程のことであるが、「程朱」と注するのはもはやこのような用語法を厳密に郷邑と連結させない習慣が日本でも出来ていたと考えるべきであろう。下に引く室鳩巢の「濂洛」も同様である。そうすると西の「閩閩」も同様に考えるべきかも知れない。なお「先心洞筍記」(山田準記注、岩波書店、一九四〇年)の跋文(大塩中齋門人松浦誠)に「何となれば先生向に世儒の白に陥ると雖も、然れども六經四子及び史乘の類研究せざるなく、閩閩濂洛諸賢の源委の如きは、尤も淹貫すと為す」のごとき興味深い用例がある。「閩閩濂洛」とは「六經四子」同様逆軌の修辭法なのだろうか。「濂洛」そして「程朱」の用語法について鳩巢も一人の証人となるが、その室鳩巢は儒学の現状について次のごとき興味深い証言をしている。本稿にとつても有効な論点を提供してくれると思われるので煩雑を厭わず以下に引く。「鄒魯(筆者註、鄒は孟子の、魯は孔子の生地)の学とて濂洛にたがふべからず。然るに是を知るは聖賢の書にあり。聖賢の書は読みやすからず。されば志を遜ててくはしく読まずしては、その意を得る事なし。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。所見の是非は姑くさし置きぬ。先づ其学の輕薄浮淺なるこそ、うたてしく覚え侍れ。さやうの人は孔孟の書をもくはしく読むまじければ、孔孟の意をも得ざるべし。孔孟の意を得ずしては、いかで程朱の説に疑なかるべき」(「駿台雜話」卷一、異説まちまち)。鳩巢はいわゆる朱子学的儒学の流れのなかで、孔孟さえ等閑に付され、程朱における差異(藩籬)はもとより問題にもされないという思想的観点の欠如を批判している。西を取り巻く朱子学的環境もあるいはそのような批判的視点を欠くものであったのではないか。「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」という如き表現はまさしくそのような学問事情を雄弁に物語つてはいないだろうか(註14参照)。

(12) 北宋時代には「北宋五子」と呼ばれたひとびとがあり、この中から邵雍のみが「近思録」から漏れている。山崎道夫は「近思録」、朱子学大系九、序四において、「朱子が邵子を除外した理由は、道学いわば宋代性理学また義理学の伝統は、周子・二程子に在り、輔翼して張子があるとすると他ならない」と言う。さらに山崎は陳栄捷の「近思録引言摘要」(英文、未詳)を引き合いに出しているが、儒学の基本問題(仁義など)を論ずることが少ないこと、理数の学が道家の気味を有するということがその所以とされている。ちなみに荻原によれば、「義理之学」という用語法の初出は皮肉にも邵雍の師である李挺之に見いだされるとのことである(「周濂溪の哲学」、五頁)。(この「義理」に関して朱子の「語類」巻百五朱子二に「修身大法、小学備矣、義理精緻、近思録詳之」という言葉がある。註14を参

照。「洛闈」については前註を参照されたい。

(13) 「至今誦法於程朱」に言う「誦」とは声に出して読むことまた暗誦することであるが、仏教用語として用例は多い。例えば誦經（ずきよう、じゅきよう）、誦誦（どくじゅ、どしゅう、漢語どくしゅう）など。ただ読むことではなく、「誦」することにおいて「得道」につながるという思想がある（例えば、『妙法蓮華經 普賢菩薩勸發品第二十八』に「是人若行若立讀誦此經。我爾時乘六牙白象王。與大菩薩衆俱詣其所。而自現身。供養守護安慰其心。亦為供養法華經故。」、『妙性寺緣起』に「誦誦法華經一千部、滿散供養の日」など）。特に「誦法華經」という多くの用例が語るように法華經においてその傾向が顕著である。『第二十看經』には「阿耨多羅三藐三菩提の修証、あるいは知識をもちぬ、あるいは経巻をもちぬる。知識といふは、全自己の佛なり。経巻といふは、全自己の経巻なり。全仏の自己、全経巻の自己なるがゆゑにかくのごとくなり。自己と称ずといへども我の拘牽にあらず。これ活眼晴なり、活拳頭なり。しかあれども念經、看經、誦經、書經、受經、持經あり。ともに佛の修證なり。」「法」はそれに「かたどる」べきのり、きまり、教えである。『老子』（道經二十五章）に「人法地、地法天、天法道、道法自然」という銘記すべき「法」の用例がある。ところが西の用いている「誦法」という言葉の用例は稀少であり、学問の分野においては「訳註先哲叢談」後編巻六にある横谷玄圃の項に「蓋し二家護國の教を奉じ、唐明を誦法し、李王に刻意し、其格調整合し、紀律森嚴」というのをようやく見いだしたに過ぎない。玄圃は護國学派に学んだ文人でありこの際「誦法」の対象は李白や杜甫を始めとする詩人や文章家たちであろうが、実態としては「誦法」はほとんど「誦經」と同様と考えて良いであろう。すなわち「誦」そのものに「得道」少なくともその道の深奥に触れる何かがあると期されているということである。しかしながらそのことは逆に、註11に引く室鳩巢の批判が示唆するように、「誦」という行為によって「程朱の藩籬をも窺はずして」というある意味で学問的吟味を欠く「程朱」の学のありようが語られているという事態を示唆しているのかも知れない。西周が意識的に「誦法」と使ったかどうかは詳らかにはしないが、この「誦法」という用語法には、すでに徂徠学の立場からの批判が投影されているとも考えられる。いずれにせよ「誦」自体また興味深い問題ではある。なお「志向」には「奉誦」という語もある。「誦法」より一層敬虔な行為であろうか。

(14) 山崎闇齋は儒に帰した後、とくに「近思録」に親しみこれを刊行した講義をもった。崎門学派ではとりわけ「近思録」は尊重され門生教育においては必須の科目となったことである。周知のごとくこのような「近思録」の位置づけに関しては「語類」巻百五朱子二の言葉がその根拠を提供する。清代の張伯行集解「近思録」における張伯行の「原序」においても、「而朱子亦四子謂、六經之階梯、近思録又、四子之階梯者也」と言い、同じく張伯行集解「近思録」の「尹序」は、同じく朱子二に拠りつつ、「修身大法、小学書備矣、義理精緻、近思録詳之、誠以二書固聖道之階梯、學者宜亟尽心也」と言う。「洛闈之学」（「志向」では「闕闈之学」）すなわち「道学」が「義理之学」と呼ばれる所以である（本文に引く「洛闈繼起、道学大昌、擺落漢唐、独研義理」参照）。

(15) 周濂溪「通書」「志学」章十には、「聖希天、賢希聖、士希賢、伊尹顔淵大賢也、…(中略)…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。なお「志」と「学」が並び立たなくては「聖」への道はないとするのは道学的に極めて重要な点である(荻原、「周濂溪の哲学」、八四頁参照)。麻生義輝はその「近世日本哲学史」において、「性理学」や「理学」といういわば「漢語をそのまま踏襲したもの」に比べて「西周助、津田真一郎等の創造した『希哲学』は深き考窮の産物であったと考へられる」と言い、「特に西周助の如きは周濂溪の『太極図説』の説を欲び、ここに述べられている『士は賢を願ふ』の思想に深く影響せられたのであるから、希哲学といふ訳字の源流を尋ねれば、漢学の支配力の一産物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」(四八頁)と言って、少なくとも周濂溪が一つの手がかりとなったこととその独自の訳字創出の努力を大いに認めている。ただ麻生が「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来たもの」(二二五頁)と言うのは必ずしも自明のことではない。その議論は後に譲る。

(16) 周濂溪(周敦頤)から二程に伝わるとされる学の道統については早くより疑義が呈されている。荻原擴はその著「周濂溪の哲学」において最終章に「濂溪学の伝授」を設け、(祖述説)と(自得説)のそれぞれをその典拠に基づいて綿密に検証・批評している。結論は明確に述べられてはいないが、結局はそのいずれにも偏向しない公平を期した議論であり、論点や典拠が分かり易い。最近の入門的研究では、道学の体系化にあつて最も寄与したのは二程であつて、周濂溪は「太極図説」によって二程に道を指し示したにすぎないとするものもある(小島敦、「宋学の形成と展開」、三章、一、二、三節参照)。これもある意味で両説の間を取る見解であろう。ただしその際、「中庸章句序」に周敦頤の名がないことや「近思録」における周敦頤の言葉の引用が少なうことが果たして傍証に数えられるかどうか。「中庸章句序」は「道学」における「堯舜以来相伝之意」をめぐる「道統の伝」を主題とするもので、直接的にそれに関わる論点はないから(二程には「得不伝之学於遺経」をめぐる問題がある。註23参照)、ここに周敦頤の名がないということはそれほど決定的な理由になるとは思われないうし、また「近思録」における引用数(六・三二条中十条)については、そもそも二程の著述は量的に周敦頤のそれとは比較にならないからこれも決定的とは言えない。問題はその引用の仕方にあると思われる。このことはなお詳細な吟味を要する。ただきわめて興味深いことは、朱子は周濂溪から二程への道統の継承を強調して語りすぎる嫌がある。例えば「語類」九三・五二は、「汪端明嘗言二程之学、非全資於周先生者、…(中略)…今觀通書、皆是發明太極、書雖不多、而統紀已尽、二程蓋得其伝、二程不言太極者、…(中略)…意只在所有只一理也、一理者、言仁義中正而主靜」と言う。文中「意」とは「二程」の「意」であり、「二程」の言う「一理」は朱子によって「仁義中正而主靜」と言い換えられているが、この「仁義中正而主靜」とはまさしく「太極図説」にある「聖人定之、以中正仁義、而主靜」と符合する(註18参照、同三十「然則行状所謂反求之六経、然後得之者、特語夫功用之大全耳、至其入处、則自濂溪不可誣」、「文集」七八「隆興府学濂溪先生祠記」参照)。程伊川はまた二人(二程)の、あるいは自分の独創を強調しす

ざる嫌いがあると見えることである（「行状所謂反求之六経」は程伊川の記す「行状」は「程氏遺書」付録「伊洛淵源録」にある。「近思録」所収）。思想の継受というきわめて思想的な問題が端的に現れる例として極めて興味深い。

- (17) 朱子はそれぞれが本来別物である「理」と「気」（語類一で朱子は程伊川の「理一分殊」に言及）を原理とした宇宙論的存在論的構造を説明する際に、周濂溪の「太極図説」を解釈した自らの「太極図説解」の第一段を参照するように勧めているし（「文集」四六答劉叔文。四五答楊子直では周濂溪の「太極」と「老子」の相連に言及、「五行一陰陽也、陰陽一太極也、太極本無極、五行之生也、各一其性」とする「太極図説」の考え方をその基本的前提としている（「文集」五八、「語類」九四、「全書」四六も引かれている）。また「文集」七八、「隆興府学濂溪先生祠記」には、周濂溪が「無極」「太極」の「妙理」、「陰陽五行造化」の深奥を窮めながら、その内実は日常のこと、「仁義礼智剛柔善惡」の地平を遊離していないこと、「体用」は「二源」であり「顕微」に間が無いことを述べ、また周濂溪が「六経」「四書」の内実を「程」に伝えたという。その他、「文集」四五に、「礼楽」の先後関係について、程子の言葉（「全書」二二）を補強するかたちで、周濂溪の「通書」「礼楽章」が、「語類」四に、「理」と「性」と「気」の関係について、すなわち性は理であるにも関わらず人に善や不善が生ずるのはなぜかという問題に関連して、孟子の「性善」や程子の「性之本」（「全書」二二）とともに「通書」「誠上第一」の「純粹自然」が引かれる。なお同じ四には、程氏の功績の一つは孟子が説かなかった「氣質」の性を説いたことにあるとされるが、周濂溪は「師第七」で「性」を「剛柔善惡中」に分け、教育によって「中」への志向が生ずると考えることが述べられている。註16を参照。

- (18) 「近思録」における周濂溪の引用が少ないのはそもそも資料の絶対量の問題である。しかしその引き方がどうであれ、朱子が周濂溪に対して払う敬意は並大抵ではない。その敬意は、なによりも先ず、巻一「道体」一条に「太極図説」を、二条に「通書」三を、いわば体系的基礎論として置いたことによく現れている。周濂溪は人間の徳を天地自然のありように相関させて次のように説明する。「聖人與天地合其徳、日月合其明、四時合其序、鬼神合其吉凶、君子治之吉、小人悖之凶」。三条に言う程伊川の「喜怒哀楽之未発謂之中」という言葉は「中庸章句」第一章に見いだせるが、しかしそれを宇宙論的に言表したのが、第一条の「太極図説」の言葉「五性感動、而善惡分、万事出矣、聖人定之以正仁義、而主靜立人極焉」に他ならないと思われる。ただ二程が周濂溪をどのように評価していたかという点については、朱子の立場との（大きな）相違があることに注意する必要がある。というのも、二程が相次いで周濂溪に師事したことは誰も指摘するおりに程伊川その人の著述が証明するが、「二程全書」には「図説」「通書」についての記述がないということもまた共通する見解だからである（例えば、荻原、六四二頁）。ちなみに周茂叔という字（あざな）は「二程遺書索引」には七箇所（二二四b、四二二b、十a、七一四b、六a、八一a、二四二二a）、「二程外書粹原索引」には四箇所（三五一二a、三九二〇a、二八a）見えるとされている（数字は巻、丁、aやbは表裏）。この字の使用例も周濂溪と二程あるいはその弟子たちとの師弟関係を測る

有力な指標とされている。

- (19) 西は自明のごとく用いているが、「遺経」という用語は調べてみると存外に用例が少ない。試みに九州大学中国哲学研究室編の「二程全書索引」一(「二程遺書」)、二(「二程外書粹言」)を検索すると、用例は「二程外書粹言」に「臣幸得之於遺経」(「全書」巻四一、三七丁裏)を見いだすのみである。この用例は本文に引く「墓表」にある「得不伝之学於遺経」(「遺書」付録、伊川文集八)と対応する。その他には、本文に引くが、程伊川の「易伝」序の「去古雖遠、遺経尚存」(「近思録」三致知五十)や、また「六経」については「行状」の「泛濫於諸家、出入於老釈者幾十年、返求諸六経、而後得之」(同十四觀聖賢十七、「遺書」付録)が見られる。なお朱子においても、荻原擴「周濂溪の哲学」六二〇頁に従えば、「於是 二子因受学、而慨然始有求道之志、既乃得夫孔孟以来不伝之緒於遺経、遂以其学、為諸儒倡」(「文集」巻八十、「黃州州学」程先生祠記)という用例を見いだすことができる。この朱子の用例は程伊川の「行状」にある「慨然有求道之志」を受けているように思われる。これらの用例や朱子の「中庸章句序」の論述を併せ見ると、たとえ散佚したという想定が成り立つとしても、特定の確固とした書物を指していたとは思われない。なお、このように「遺経」に「不伝之学」を「得」という方法と正当化の論理について、内藤湖南は、「唐の中頃から古来の注疏に疑を挟み、一己の見解を立てる事が行われた。其尤も早いのは春秋に関する新説である。其後宋代になると、この傾向が極端に發達して、学者は千古不伝の遺義を遺経から発見したと称し、すべて自己の見解で新解釈を施すのが一般の風となつた」と言う(「概括的唐宋的時代観」、内藤湖南全集第八巻、筑摩書房、一九六九年)。この批判は「道統」を確かなものにしようとする宋学の方法をあまりに一方的に批判したものと思われるが、「遺経」の実態を考ふる示唆は含んでいる。

- (20) 小泉仰は、「程朱は継ぎてこれを遺経より学ぶを得ず」と読み下している(「西周と欧米思想の出会い」、六頁)。この読み下し文が小泉のものかどうかは定かではないが、漢文の語順としては「之」と「学」が逆である。またはたして「継」をこのように読むことが出来るのか。問題が残る。弱冠二十歳とはいえ西の漢学的素養がこのような単純な誤りを犯すとは思えない。むしろ「不得之学」と読む場合にはその典拠が大いに問題となる。小泉が何故にこのような無理とも見える読み下しをしたのか、説明がないので推測するのみであるが、やはり筆者自身蹟いた「不得」の語のためではなからうか。私自身「程朱、不得之学を遺経に得」と読んではいいるが、「不得之学」という用語法はどうしても見あたらない。しかも二程の内程伊川はその「自得」という用語法やその他の文章から見て、必ずしも「遺経三継グ」という立場を取っていないのではないかと疑われる節もあり、また「程朱」と言うが、「程」はともかく「朱」がはたして「遺経三継グ」という立場を有することが出来るだろうかという疑問もあって、小泉の読みを活かす道をいろいろ考えもした。歴大な訳註によつて蘇軾の世界の深みを呈示されている山本和義南山大学名誉教授にこの点をお聞きすると、この読み下し文にはやはり無理があることを指摘され、「得」に深く明らかに知る意がある(「漢語大詞典」に知暎、明白)ところから、それが「不伝之学」(伝承されな

った学)である故に折々の当事者にとつては「不得之学」ということになるという解釈で通るのではないかと示唆された。これに従うが、なお何故に西が「不得之学」と敢えて言ったのかは謎である。己の言葉を立てようとする気負いの故であらうか。それとも崎門派ではこのような言い方もされていたのだろうか。その点調査は不十分である。ところで朱子は「中庸章句序」において「程夫子兄弟」と言い両者の区別をしていない。崎門派朱子学の徒としてはやはり西もまたその区別をすることなく「程夫子兄弟」なのであろう。その意味で、まず「程」を分けて「道統」の差異を考えたり、またあるいは「程朱」さえも分けてそれぞれの事態を見ようとするのは、西の文脈においては差し控えるべきなのであろうか。

(21)「墓表」は程伊川の手になるものであるが、伊川の創作というよりも註19に挙げた「臣幸得之於遺經」に類するような明道本人の言葉に拠るものと思われる。なお程伊川は「行状」においても「六經」に立ち帰ること(返求諸六經、而後得之)「近思錄」十四觀聖賢十七、「行状」、なお張横渠について同二三五參照)、「不伝」の「聖学」を得ることに触れている(「近思錄」十四觀聖賢十七參照)。

(22)「中庸章句」は朱子の大成したものであるが、朱子は「中庸」の原著者を子思に帰している。「中庸章句序」に言われているように、「道学」の伝承は決して確固としたかたちによるものではなく、子思、孟子、そして二程、朱子の「道統之伝」において解釈されてきたものである。その意味でまた後世の資料の混入をめぐって論争の多い書物である。内容的に見る限り原資料は二つの部分を有するという武内説が有力である(武内義雄、易と中庸の研究、岩波書店、一九四三年參照)。すなわち朱熹章句本第二章から二十章の初めまでの「中」を論じた「中庸」の本体(古経)と二十章「五達道」から三三章と第一章の「誠」を論じた秦代の新しい創作(新経)、という二つの部分である。なお内山俊彦、中国古代思想史における自然認識、第六章「中庸」新経と「繫辭伝」その他、參照。

(23)「堯舜以來相伝之意」について。「中庸章句序」によれば、「堯舜以來相伝之意」が「道学之伝」の根幹にある。「天下之大事」は「天下之大聖」すなわち「堯舜禹」に端を發し、「成湯文武」の「為君」の道において、また「皐陶伊傳周召」の「為臣」の道において伝承されるが、その「授受」において「丁寧告戒」されたものは、堯から舜へは「允執厥中」(允に厥の中を執れ)、舜から禹へはこの一句に三句が加わった「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」である。これが「天下之理」である。孔子もまたこの「道統之伝」、「往聖」を「継」いで「来学」を「開」いた(来学とは来るべき学徒、開は啓発のこと)。しかしこの孔子の時代にあつてもその正統的な歴史の証人は顔回と曾参のみであり、子思が曾参から伝承を受けるころにはまさしく「去聖遠」という状況にあり、「異端起」の不安に曝されることになった。

(24)程伊川は、註22に言う事情もあつてか、「中庸」を「雜記」と分析している。市川安司は「近思錄」の註において「中庸章句」冒頭の程明道の語「其書始言一理、中散為万事、末復合為一理」を引きつつこの「雜記」という概念に疑義を呈している(一九九頁)。

(25)註21參照。

(26) 「作」という語は、「中庸章句序」に子思に関して二度使われている。「作為」ともある。(本文)についても(伝)(解釈)。(例えばこの伊川「易伝」についても「作」と言われることに注意。

(27) 「子思懼夫愈久而愈失其真也」(「中庸章句序」)。「真」の用例は他に「以至於老仏之徒出、則弥近理而大乱真矣」に見られる。「因其語而得其心」という用法における「心」は「真」とほぼ同義と思われる。

(28) 程伊川と「書経」については「近思録」三致知四八(「遺書」二二四)。程明道と「詩経」については「近思録」三致知四六(「外書」一)。さらに「詩経」については、同四四(「外書」十二)謝頭道云、明道先生、善言詩、四五(「外書」十二)又云、伯淳嘗談詩、竝不下一字訓詁、四七

(29) 「煇而求之」とは、探求の道を志す者にその道筋(「路徑」)や指標(「門庭」)を指し示す師のもとから去って自己自身に立ち帰り、自己自身のもので「六経」の真を見極めることを言う。但し、明德出版社版は「会得したことを实地に推し進めて見る」と注す。なお致知二五(「遺書」十八、伊川語四)にはそのことへの一つの示唆がある。すなわち「凡解文字、但易其心、自見理」と言うが、「易其心」とは、「聖人之言、自有近処、自有深遠処」という事態に向かつて、予断を持たず「心」を素直にしてその「遠近」を写し取ることでないか。

(30) 註13に言う荻原擴、「周濂溪の哲学」第十五章における「祖述説」と「独創説(自得説)」の対立を見られたい。荻原は「兄弟が千載不伝之学を自得したと頻りに宣伝したのは伊川らしい」と言う(六三三頁)。その証拠の一つとして李延平の「初見羅與章先生書」(「正誼堂全書、李延平集卷二」)が引かれている。「孟氏之後、道失所伝、支分派別、自立門戸、天下真儒不復見於世、…(中略)…恭惟、先生郷丈、服膺龜山之講座、有年矣。況嘗及伊川先生之門、得不伝於千五百歳之後、性明而修、行完而潔云々」がそれである。しかるにそもそも程伊川が記した「行状」における周濂溪の哲学と「六経」との関係を語る文章(本文に引用されている)においては、「開汝南周茂叔論道」と語られるもの、続いて「不伝」の「聖学」との関わりを述べる文章、「先生明於庶物、察於人倫、知尽性至命必本於考悌、窮神知化由通於礼楽、異端似是之非、開百代未明之惑、秦漢而下、未有臻斯理也、謂孟子没而聖学不伝、以興起斯文為己任」において「謂孟子没而聖学不伝、以興起斯文為己任」と言うときには、もはや周濂溪のことは措いて直接「不伝之学」との関係に立とうとしている自負が窺える。註25に記したように「得不伝之学於遺経」(「墓表」)は伊川の筆に成るも本来は明道に帰すと考えられるが、程伊川その人も又自らについてそのように主張していたらしい一つの証である。なお程明道が「天理」について「自得」を語る場合においても、例えば「吾学雖有所受、天理二字却是自家体贴出来」(「外書」十二、上蔡語録)という言葉が示すように、なお「吾学雖有所受」という周濂溪との間における「受学」を意識した部分が遺る。「外書」一を参照。

(31) 「二程全書」は程子遺書二五卷附録一卷、程子外書十二卷、二程粹言二卷、伊川易傳四卷、伊川経説八卷、明道先生文集五卷、伊川文

集八卷、二程先生遺文一卷附録一卷をすべて含む六八巻で、明代に徐必達が編んだ『二程全書』（『易傳』四巻を除く）が出版されている。『河南二程全書』と題するもの六八巻もある。西がここに言う『二程全書』が何らかの版を指すのか、あるいは総称なのか分からな
い。なお『程子（氏）遺書』は当時の門人の録した二程の語を朱子が編んだもの、『外書』は朱子編集による二程門人（朱光庭、陳淵、李麥、馮忠恕、羅從彦、王蘋、時紫芝）の記録である。『正蒙』は張橫渠（張載）の学説を記す十巻の書で、朱子による『正蒙解』がある。『語類』、『文集』はそれぞれ『朱子語類』、『朱子文集』であることは間違いない。例えば『伊川文集』はこの際『二程全書』に含まれるからである。

『語録』は宋学的には『二程語録』、『上蔡語録』、『朱熹語録』などのいずれかあるいはその全てであろう。『二程語録』であるとすれば、清の張伯行（桂庵）が『遺書』及び『外書』から選び合したものであろうが、『正蒙』の後に置く列挙の順には若干の疑義がある。もし『朱熹語録』を意味するとすると（『宋史藝文志』に録す）、列挙の順は自然であるが、西がどのような版本に拠ったのか今の段階では見当がつかないし、また『語類』との関係も分からない。そうすると『外書』にも引かれている程門四先生に数えられる謝良佐（字は顯道、号は上蔡先生）の講学の語録である『上蔡語録』三巻のことであろうか。それならば『語類』や『文集』に先立つておかしくないが、なお判然としない。

(32) 「諸家仁齋徂徠之徒」と言うのは、いわゆる古学派と総称される古義学派（伊藤仁齋を祖とする通称堀川学派）および古文辞学派（荻生徂徠を祖とする通称護園学派）に属する学者の総称であろう（古文辞学については本註末尾）。朱子学に疑義を呈し『聖教要録』を著して幕府の忌諱に触れ赤穂藩にお預けとなった山鹿素行は古学の祖とも言われる。この極めて著名な学者のこともあるいは念頭にあったか。古学派は端的に言えば、仏教や老荘思想に影響された朱子学・陽明学に対し実践の論理としての聖人の道あるいは先王の道を探求すべく、『論語』そのものにさらに徂徠においては六経（事実上の五経）にまで遡行しようとする。

仁齋はその『語孟字義』において、「三代之時、教法未立、学問未開、直至孔子、而始斬新開闢」（鬼神第三条）と言ひ、また『童子問』においては、「論語之書、聖人以大中正之心、說大中正之道、」（中略）；昔在孔子旁觀古今、歴選群聖、特祖述堯舜、憲章文武、」（中略）；而立易知易行行万世不易之道、以為生民之極、伝之門人、詔之後世、故論語一書、実最上至極字宙第一書」（上第五章）と述べて、孔子に至って始めて「教法」や「生民」のこと、学問のありかたが極められたとする。一般にしばしば孔孟と並び称されるが、『孟子』についても仁齋は同書同文脈において、「而孟子之書、又聖論語、而發明孔子之旨者」と述べて孔子の継承者としての孟子を明確に位置づけ、さらに『論語』と六経の関係については「而不知其高出于六経矣」として『論語』の優越を語り、またさらに『蓋六経之道、平正通達、万世人倫之道備矣、然通論孟、而六経之学有益、不然則六経徒為虚器、而不為今日之用」（上第六章）として、また孔孟を六経の上に位置づける。この仁齋の『論語』そして『孟子』についての評価は、本文中に引く朱子学の影響下にあった西岡

の「猶孔孟不及於程朱」とする見解には反するものの、それゆえにこそまして六経は学ぶに及ばないとする朱子学的な立場とは相通するところがある。この六経の評価において徂徠は仁齋と袂を分かつ。その意味において、徂徠に出会う以前の西周の言うように「諸家仁齋徂徠之徒」と一括りにはできない所以があり、徂徠自身もまた「論語徴」で「孰謂仁齋先生宋於儒殊也」とある意味で「宋儒」と軌を一にする仁齋を批判している（上、「題言」）。なお徂徠は、「学の「古を師とせざる」は、孔子の心に非ず」として、自らの「古文学」の立場すなわち「古言明らかにしてのち古義定まり、先王の道得て言ふべき已」を明言し、「聖人の邦」たる「中華」においても、況や「吾が東方」においても、「而して孔子の伝ふるところ何の道たるを識らざることを」と慨嘆して、「論語徴」にその古言に徴するところを明らかにする。以下の「論語徴」からの引用は原文はみせず書房版『荻生徂徠全集』、読み下し文は特に断らない限り、荻生徂徠、論語徴（一、二）、小川環樹訳注、東洋文庫五七五に従う。

(33) 「左国史漢其他先秦諸家之書」について、左国史漢とはむろん「春秋左氏伝（左伝、内伝）」、春秋時代の列国の事蹟を記した「国語（春秋外伝）」、「史記」、「漢書」のことであるが、「先秦諸家」に誰が含まれるのかは判然としない。「諸家」と言う以上は、「志向」冒頭部分にも「經史百家」の語が見えるが（三頁）、孔孟を始めとするいわゆる諸子百家の主だったところ、少なくとも墨子、荀子、管子、韓非子、孫子、そして老子、莊子などはよく読んでいたのではないか。諸子百家については、例えば、貝塚茂樹、「諸子百家」、岩波新書、一九六一、「諸子百家」、世界古典文学全集十九、筑摩書房、解説、四四九—四六七頁参照。

(34) 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」（日本思想大系三二、百頁、傍点筆者）に見いだされる。

(35) 西は「臥養数日間欲看書、謂聖賢之書濂洛之籍、不可臥而看之、而家固蔵論語徴、謂異端之書、臥而看之豈謂不敬乎、乃取而看之」と述べている。「聖賢之書濂洛之籍」は臥して読めば「不敬」となるが、「異端之書」は寝て読んでも構わないと当時の西が言うのは、まさしく室鳩巢の「其いはゆる古学は、徳性の外にやあらむ」ということとき評価からも来るのであろう（『駿台雜話』前掲箇所）。

文献表

一、基礎文献（主として本文で言及したものである）

西周基礎文献

西周

大久保利謙編、西周全集一、二、三、四卷、宗高書房、一九六二年、六二年、六六年、八一年
麻生義輝編、井上哲次郎序文、西周哲学著作集、岩波書店、一九七三年
約瑟奚般著「心理学」訳、上下、文部省、一八七八年

西周以外の基礎文献

孔子

金谷治訳、論語、岩波文庫、一九六三年

大学

吉川幸次郎訳注、論語上下、新訂中国古典選、一九六五、六六年

中庸

金谷治他訳、大学、中庸、孟子、世界古典文学全集十八、一九七一年

孟子

金谷治他訳、大学、中庸、孟子、世界古典文学全集十八、一九七一年

老子

小川環樹訳注、中央公論社、一九七三年

福永光司訳注、老子上下、中国古典選、朝日新聞社、一九七八年

莊子、

福永光司訳注、莊子、中国古典選、朝日新聞社、一九七八年

池田知久訳注、莊子上下、中国の古典五・六、学習研究社、一九九四年

周濂溪

西晋一郎・小糸夏次郎訳註、太極図説・通書、岩波文庫、一九三八年

巨勢進訳註、太極図・太極図説・通書、朱子学大系二、朱子の先駆上、明德出版社、一九七八年

西晋一郎・小糸夏次郎訳註、西銘、岩波文庫、一九三八年

張橫梁

西晋一郎・小糸夏次郎訳註、正義、岩波文庫、一九三八年

菰口治、正義抄・經学理屈・語録抄、朱子学大系二、朱子の先驅上、明德出版社、一九七八年

邵康節

今井字三郎・大島晃、福田俊昭訳註、皇極經世書・漁樵問對・伊川擊壤集、朱子学大系二、朱子の先驅上、明德出版社、一九七八年

程明道

河南程氏遺書（付録／明道先生行狀、明道先生墓表等）、国学基本叢書、中華民國二四

（一九三五）年

市川安司・宇野茂彦・湯川敬弘・大島晃訳註、程氏遺書、朱子学大系二、朱子の先驅上、明德出版社、一九七八年

潘富恩導読、二程遺書（附録に明道先生行狀、明道先生墓表）、上海古籍出版社、二〇〇〇年（簡体字）

程伊川

同上

朱熹

秋月胤繼訳註、近思録、岩波書店、一九四〇年

張伯行集解、近思録、台湾商務印書館、中華民國五六（一九六七）年

湯淺幸孫、近思録上下、中国文明選四、五、朝日新聞社、一九七二、七四年

山崎道夫編、近思録、朱子学大系九、明德出版社、一九七四年

鈴木由次郎編、四書集注上下、朱子学大系七、八、一九七四年

市川安司著、近思録、新釈漢文体系三七、明治書院、一九七五年

岡田武彦編、朱子語類、朱子学大系六、明德出版社、一九八一年

友枝龍太郎編、朱子文集上下、朱子学大系四、五、一九八二、八三年

吳志忠刻本、四書集注、漢京文化事業有限公司、中華民國七二（一九八三）年

山崎闇齋

西順藏校注、大学垂加先生講義、本年氣質性講說、敬齋箴（編）、日本思想大系三二所収、一九八〇年

山鹿素行、

田原嗣郎・森本順一郎編、聖教要録・山鹿語類・配所殘筆、日本思想大系三一、一九七〇年

田原嗣郎編、配所殘筆・武教小学・山鹿語類、日本の名著十二、中央公論社、一九七一年

土田健次郎全訳注、聖教要録・配所殘筆、講談社学術文庫、二〇〇一年

伊藤仁齋

清水茂校注、語孟字義・古学先生文集、日本思想大系三三、一九七一年

清水茂校注、童子問、近世思想家文集、日本古典文学大系九七、一九六六年

室鳩巢

塚本哲三編輯、駿台雜誌、友朋堂文庫「日本代表古典集」、一九二六年

荻生徂徠、小川環樹訳注、論語微、荻生徂徠全集第三卷（経学一）、みすず書房、一九七七年、

同第四卷（経学二）、一九七八年（論語微）刻本の影印あり、

小川環樹訳注、論語微、一、二、東洋文庫五七五、一九九四年（みすず書房版と内容的には同一であるが、刻本の影印は割愛されている）。

西田太一郎校注、弁道、弁名、日本思想大系三六、岩波書店、一九七三年

佐久間象山 植手通有校注、省齋録、日本思想大系五五、渡辺華山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内、一九七一年

大塩中齋 山田準訳注、洗心洞筭記、岩波書店、一九四〇年

二、参考文献

西周関係

一 西周の著作（論稿）が収録されているもの（編集・解説は〈編〉で統一）

明六社、雑誌一号（明治七年三月）―四三号（同八年十一月）、明六社、一八七四―一八七五年

（洋字ヲ以テ国語ヲ書スルノ論、非学者職分論、駁旧相公議一題、教門論、煉火石造ノ説、知説、愛敵論、情実論、秘密説、内地旅行、網羅議員ノ説、国民気風論、人世三宝説）

東京大学法学部附属近代日本法政史料センター編、

明治新聞雑誌文庫所蔵図書・資料類目録、東京大学出版会、一九八三年

博文館編、明治名著集（雑誌太陽臨時増刊第十三卷十九号）、一九〇七年（百一新論）

吉野作造編、明治文化全集、第八卷法律篇（万国公法）、第十五卷思想篇（百一新論）、一九二九年

三枝博音編、日本哲学思想全書、第一卷思想・哲学編、平凡社、一九五七年（尚白劄記）、
同、第二卷思索篇、一九五五年（生性発蘊）

下村寅太郎・古田光編、

哲学思想、現代日本思想体系二四、筑摩書房、一九六五年（尚白劄記）

松本三之介編

近代思想の萌芽、現代日本思想体系一、一九六六年（百一新論）
植手通有編、西周・加藤弘之、日本の名著三四、中央公論社、一九八四年（百一新論）
兵家徳行、兵賦論、明六雜誌寄稿論文、自伝草稿

二 西周研究

森鷗外、西周伝、森鷗外全集第三卷、岩波書店、一九七一年（二八九八年）
蓮沼啓介、西周における哲学の成立、有斐閣、一九八七年
小泉仰、西周と欧米思想との出会い、山嶺書房、一九八九年

三 西周の章（或いは相当部分の言及があるもの）

麻生義輝、近世日本哲学史（覆刻）、宗高書房、一九七四年
大久保利謙、近代日本の思想形成、西周の歴史観、
大久保利謙、日本人物史大系、明六社の人々、
宮川透、近代日本の哲学（増補版）、勁草書房、一九六二年
柳田泉、明治初期の文学思想、上下、春秋社、一九六五年

中国思想史関係

近藤奎、支那学藝大辞彙、立命館出版部、一九三六年
陳淳著、佐藤仁訳・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
溝口雄三、丸山松幸、池田知久、
中国思想文化事典、東京大学出版会、二〇〇一年
九州大学中国哲学研究室編、

二程遺書索引（二程全書索引之一）、一九七三年
二程外書粹言索引（二程全書索引之二）、一九七四年

大江文城 程朱哲学史論、東洋大学出版部、一九一一年

荻原擴、周濂溪の哲学、初期宋代哲学の研究、藤井書店、一九三五年

後藤俊瑞、朱子、東洋思想叢書、日本評論社、一九四三年

荒木見悟、朱子、王陽明、世界の名著統四、中央公論社、一九七四年

木村英一、中国哲学の探究、東洋學術叢書、創文社、一九八一年

大濱皓、朱子の哲学、東京大学出版会、一九八三年

三浦国基、朱子、人類の知的遺産十九、講談社、一九八四年

市川安司、程伊川哲学の研究、東京大学出版会、一九六四年

朱子哲学論考、汲古書院、一九八五年

内山俊彦、中国古代思想史における自然認識、創文社、一九八七年

小島毅、宋学の形成と展開、創文社中国学芸叢書、一九九九年

日本思想史関係

高坂正顕編（明治文化史、開国百年記念文化事業会編）、

思想言論篇、明治文化史第四卷、原書房、一九八〇年（洋々社、一九五五年）、

明治思想史年表、明治言論史年表

加藤周一、久野収編、知識人の生成と役割、近代日本思想史講座（伊藤整編）四、筑摩書房、一九五九年

岡義武、近代日本政治史、創文社、一九六二年

丸山真男、日本政治思想史研究、東大出版会、一九五二年

松本三之介、近世日本の思想像―歴史的考察―、研文出版、一九八四年

〈その他〉

三枝博音編、皆川淇園、名曦、日本哲学思想全書第一卷哲学篇、平凡社、一九五七年
原善（念齋）先哲叢談前編、文化十三（一八一六）年

東條耕（琴台）

先哲叢談後編、文政二四（一八二七）年

藤田篤訊注、先哲叢談、金港堂書籍、一九一二年

原田種成著、会沢安（正志齋）、新論、叢書日本の思想家、儒学篇三六、明德出版社、一九八一年

寺田剛編、大橋順（訥庵）、關邪小言、至文堂、一九三八年

石田雄、福沢諭吉、近代日本思想大系二、筑摩書房、一九七五年

柳父章、翻訳語成立事情、岩波新書、一九八二年

石塚正英・柴田隆行、

哲学・思想翻訳語事典、論創社、二〇〇三年