

西周の儒学批判

——『百一新論』卷之上再考——

播本 崇史

はじめに

西周(1829~1897/文政12~明治30)は、江戸後期における学問の主流であった伝統思想(儒学・朱子学)に対し、如何なる理解を示していたのであろうか。

戦後の西周研究を概観すると、その多くは「儒学と洋学」、あるいは「朱子学と西洋思想」とを対比的に捉え、その構図の内に、西の学問論を引きあてている。またその際、多くの研究者は、徂徠学は、西による朱子学批判の観点であったと指摘している。もちろん、いずれも西思想を読み解く上では踏まえておくべき理解である。しかしながら、かかる観点は、必ずしも、西周思想に徹底一貫していたとは言えない。

たしかに西周は、儒学をはじめとする伝統思想の至上主義者ではない。彼は自身の思想に基づき、伝統思想の不備を指摘し、当時あって斬新な論を打ち立てている。しかしその一方で、西周は、伝統思想の骨子に沿って、外来の新しい思想を整理し提示している。しかも、それは、東西思想に通底する地平に立脚していたと考えられるのである。

本稿では、改めて、西周における伝統思想観について考察を試みたい。

『西先生論集：偶評』に見る明治期の西周評

西周が生きた時代は、清朝にてアヘン戦争(1840-1842/天保11-13)が起こり、浦賀に黒船が来航(1853/嘉永6)するなど、西洋列強による外圧の高まった時代である。また「尊皇」「攘夷」「近代化」「欧化」という語が象徴するような、急激なる社会変革が加速しはじめ、元老院設置(1875/明治8~1890/明治23)、国会開設の勅諭(1881/明治14)、内閣制度発足(1885/明治18)、大日本帝国憲法発布(1889/明治22)、教育勅語(1890/明治23)、日清戦争(1894-95/明治27-28)など、日本社会の在り方(国体)が、続々と一新され、その基盤がかたまり、いよいよ帝国主義が主流であった国際社会に参入しようとする時代であった。その間、明治六年の政変(征韓論争・1873)、明治十四年の政変(1881)等、断続的に権力闘争があった。また、佐賀の乱(1874/明治7)、萩の乱(1876/明治9)、西南戦争(1877/明治10)等の不平士族を中心とする反乱や、伊勢暴動(1876/明治9)等の地租改正反対一揆、さらには、大同団結運動や、民権運動が激化した群馬事件・秩父事件(1884/明治17)等の民衆蜂起など、多数の社会問題を孕んだ激動の時代であった。

さらには、「軍人勅諭」を起草(1880/明治13、発布は1882/明治15)するなど、時代を牽引する一人として、その思想哲学を練り上げていった。

また、西周は、日本における西学受容の主要人物の一人でありながら、同時に漢学者の側面をも併せ持っていた。そもそも江戸期における西周は、津和野藩にて儒学を修め、培達塾の塾頭授読教官番を務めていた。また、津和野失火により実現することはなかったが、江戸新橋藩邸にある時習堂にて講釈する機会も与えられていた。

西周は、前近代と近代の狭間に生きて、儒学と西学とを真正面から学んだ人物であると言え、実証主義に根ざす西学に触発されるかたちで自身の思想を披瀝している。

西周の学問に対する評価は、彼の生前に刊行された、土居光華批評、萱生奉三編次『西先生論集：偶評』（勉成社、1880/明治13年）に次のように記されている。下記引用は、土居光華¹による「偶評西先生論集叙」の後半部である。

當今學士論客、尚幼稚ニシテ、氣力精神ナキノ一端ヲ窺フニ足ルヘキナリ、此間神田、福澤、加藤、中村ノ諸名家、及才人福地氏ノ出ルアツテ、或ハ經濟ヲ以テ鳴リ、或ハ議論ヲ以テ鳴リ、或ハ著譯ヲ以テ鳴リ、或ハ道德文章ヲ以テ鳴リ、又或ハ遊説奔走ヲ以テ鳴リ、一世ヲ震蕩シ、千古ヲ凌轢スト雖モ、是亦西洋學士ノ議論ヲ祖述繼承シ、能ク自由自在ニ其ノ胸臆ヲ吐露暢達セシ者多シトス、獨西先生、學問淵博、識見超卓、且深く致知學ヲ攻修スルヲ以テ、立論常ニ眞理上ヨリ來リ、獨自一個ノ眞意見、新考案ヲ出シ、曾テ前人ノ糟粕餘唾ヲ嘗メス、長篇文作時々發作、兵賦論、教門論、人世三寶説、知説ノ如キ、宛モ長江大河ノ源ヲ千山萬壑ノ中ヨリ發シ、滾々泪々、廣原沃野ヲ貫穿シ、蜿蜒海ニ走ルカ如ク、一題動モスレハ、十有數回、只其ノ言論ノ奇且快ノミナラス、論法、皆致知ノ學規ニ合スルヲ以テ、絶テ浮虚妄誕ノ病ナシ、其精神アリ、氣力アリ、老益壯ナルハ、實ニ今世其比ヲ見サルナリ、余故ニ數々言アリ、曰ク、日本學士惟西先生ノミ、西洋學士ノ風アリ、精神アリ、亦西洋學士ニ恥チサルナリト、偶西先生論集成ルヲ告ク、余因テ聊平生ノ言ヲ書シ、以テ序文トナシ、且江湖大雅君子ニ質スト云フ（「偶評西先生論集叙」）²

ここで土井は、西について、「日本學士惟西先生ノミ」と記している。土井によれば、西と同時期に活躍した神田孝平（1830～1898／文政13～明治31）、福沢諭吉（1835～1901／天保5～明治34）、加藤弘之（1836～1916／天保7～大正5）、中村正直（1832～1891／天保3～明治24年）、福地源一郎（1841～1906／天保12～明治39）は、たしかに高く評価されるものの、その多くは「西洋學士ノ議論ヲ祖述繼承シ」た者であるに過ぎない。西だけが、「深く致知學ヲ攻修スルヲ以テ、立論常ニ眞理上ヨリ來リ、獨自一個ノ眞意見、新考案ヲ出シ、曾テ前人ノ糟粕餘唾ヲ嘗メス」と述べていることは注目に値する。

かかる評価について、『西周哲学著作集』を編纂した麻生義輝は、「これは眞實の評語であつて決して溢美の言ではない。哲學者としての巨大さに臻つては明六社中に於ても、學士會院に於ても、斷然頭角を擡でてゐた。土井光華の評言の如きは偶々その間の眞實の消息を傳へたものと見るべきである」³と述べている。

西周の論説は、たしかに、従前の学問とは明らかにその趣を異にしている。とりわけ、土井が指摘したように、西が修めたという「致知学」に基づく立論の仕方は、当時においては斬新な手法であった。

ここで土井が言う「致知」とは、そもそもは朱子学に基づく術語である。しかし、西自身は、この語に「ロジック」（『生性發蘊』）⁴というルビを当てている。また、J.S.ミル（1806-1873）を紹介するなかで「著ハス所シストム・オフ・ロジック致知模範（一八四三）是尤有名ナリトス」（『生性發蘊』）⁵と注している。ミルの *A System of Logic*（『論理学体系』）を「致知模範」と訳していることから明らかなように、「致知」と「ロジック」との相関性は、首尾一貫していると見てよいであろう。

ところで、朱子学における「致知」は、「格物窮理」と密接不可分な構造のうちに把握される概念であり、基本的には「格物致知」として理解されてきた。

一方で、西は、「理と云ふ辭、歐言にては的譯を見ず」（『尚白劄記』）⁶と述べ、また、中国哲学に

おける「理」を、「レーズン」(reason)と「ネチュラル・ラウ」(nature law)との二つの意味に解されるものと分析している(『尚白劄記』)⁷。

このことからすれば、西は、儒教哲学に基づく概念であるからと言って、これらを根柢から否定していたわけではなかったようである。むしろ、次に見るように、伝統的な思想概念に、如何なる意味の西来語が与えられるかといった観点によって、従来の思想概念を見返そうとしていた一面があったと考えられる。

そうであれば、「格物致知」論の骨子に則して、西の西来語理解を見返せば、西は、reason や natural law から、logic が確立するという理解を提示していたことが窺える。

事実、西は、『致知啓蒙』(形式論理学の書)において、「マツロジカテフヲ、支那ノ語ニ翻シテ、致知學ト名ケツ」⁸と述べ、さらに伝統的な「格物致知」を前提として、「爰ニ説ク格物ノマヘニ、致知ノ術ヲ先ニスルトハ、少シク事カハリヌレト、ソハ言ヲ斷チ用フルモノカラ、拘ハラヌコトニコソ」⁹と述べている。

すなわち、「Logic とは、漢語に言い換えれば「致知学」である」、「本書は従来の「格物致知」という語の並びではなくして、致知を第一と見なしており、やや異なる理解であるようだが、「格物致知」とは単なる言辞ではなく、日常において活用される工夫のことであるから、語の序列はさして問題にならぬことなので」と断っているのである。

「致知」を「Logic」として説明しようとするなかで、伝統的「格物致知」との整合性を保とうとするかの如き言説が窺われるのである。

それはむしろ、伝統的な知の体系を基礎として、新しい西洋学術を理解しようとする思惟でもあった。

西の「格物致知」論については、また機会を改めて取り組むことにしたいが、この問題は、本稿の主題とも関わり、西周の思想を特徴付けているもののようにも思われる。

こうした意味においても、土井によれば、西周は終始一貫「西洋学士の議論を祖述継承し」ている者ではなく、その「致知学」に基づき、「独自一個の真意見、新考案を出し」ていた唯一の「日本学士」なのであった。

また、土井は、この評語の冒頭にて、従来の伝統的知識人のありようを、端的に次のように評している。「支那及本邦學士ハ、精神微弱氣力振ハス」、「多クハ風流游戲ノ浮華文字ニシテ、經綸有用ノ言尠ナシ」(以上「偶評西先生論集叙」)¹⁰と。すなわち、従来の中国や本邦における学士たちの精神は微力で、気力は振るわず、「經綸」(国家秩序を整える統治法)に資する有用なる思想は少なく、いわば典雅流麗なる修辞に長けるのみであったと言う¹¹。その上で、当今の学士も尚同様であったとして、先述の引用に繋がっている。

土井の評価に因れば、東アジアにおける伝統思想は、いくつかの例外を除けば国家統治における実効性が希薄であったが、西は、「日本学士」として「經綸」論を展開し、西洋学術を手がかりに、列強を代表する「西洋学士」にも引けを取らない学識を披瀝していたと言うのである。

この土井の評価は、先述の通り、1880年(明治13)のものである。土井は、東アジアの伝統思想には見るべき「經綸」思想が少なかったと述べているが、彼が求めていた「經綸有用の言」とは、国会開設の勅諭、明治十四年の政変を前にしたものであり、江戸期においては是認されていた「經綸」論ではない。かかる評価は、紛れもなく西周思想から得られた讃辞であり、伝統思想と対比される西思想の特徴を言い当てたものと言えるであろう。

西周の著作

では、西自身は、アジアの伝統思想について、如何なる認識を有していたのであろうか。ここで

は、その著作において主題となっている語彙から、その傾向を一瞥しておきたい。

『西周全集』全4巻所載の文献中、西の生前に刊行された著作には、以下のものがある。

尚ここでは、雑誌発表のものについては、・を付した雑誌名ごとにまとめた。序跋の類はここに挙げていない。また、刊行年を記載するにとどめ、稿本作成年月については割愛する。

『万国公法』(1867/慶應4(明治元年)、フェッセリング講義筆記の訳)

『性法略』(1871/明治4、フィッセリング講義筆記の訳)

『百一新論』(1873/明治6)

『致知啓蒙』(1874/明治7)

『利學』(1877/明治10、J.S・ミル“utilitarianism”の訳)

・『明六雑誌』(1874~1875/明治7~8)

「洋字をヲ以テ國語ヲ書スルノ論」(創刊号、明治7年3月)

「非學者職分論」(第2号・明治7年3月)

「駁舊相公議一題」(第3号・明治7年4月)

「煉火石造ノ説」(第4号・明治7年4月)

「教門論」(第4、5、6、8、9、12号・明治7年4、4?、4?、5、6、6月)

「知説」(第14、17、20、22、25号・明治7年7、9、11、12、12月)

「愛敵論」(第16号・明治7年?月)

「情實論」(第18号・明治7年10月)

「秘密説」(第19号・明治7年10月)

「内地旅行」(第23号・明治7年12月)

「網羅議院ノ説」(第29号・明治8年2月)

「國民氣風論」(第32号・明治8年3月)

「人生三寶説」(第38、39、40、42、43号・明治8年6、6、8、10、10月)

・『講學餘談』

「演説會ノ一説」(1877/明治10年6月17日)

・『學藝志林』

「學問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」(第二冊、1877/明治10年8月)

・『内外兵事新聞』

「兵家德行」(第132、136、140、145号・1878/明治11年：合本第166号附録、1878/明治11年10月)

「兵賦論」(第166~289号・1878/明治11年10月20日刊~1881/明治14年2月27日刊)

・『交詢雑誌』

「交詢社創立會祝詞交詢字義」(第2号・1880/明治13年4月刊)

・『東京學士會院雑誌』

「論理新説」(第6編第4冊、1884/明治17年)

「心理説ノ一般」(第8編第4冊、1886/明治19年)

・『日本弘道會叢記』

「理ノ字ノ説」(第1冊、1889/明治22年11月)

上記は、当初から刊行を目的として執筆されたものであり、西周思想を窺う上で、恰好の資料と言えるであろう。一見すれば、「性」「法」「致知」「利」「学者」「愛」「情」「実」「氣」「学問」「徳行」「理」「心」等という語が目につき、おそらく当時の読書人からすれば、漢学諸文献を通して慣れ親しんできた諸語であったと思われる。少なくとも、いずれも、儒教の経書に頻出する語彙である。

そうであれば、西周によるこれらの諸書は、新時代に向け、従来理解されてきた概念を問い直す目的があったのではないかと推察される。とりわけ「理」については、その晩年に近い歳¹²にも取りあげており、西周思想における主題であったことが窺われる。

また、西周が育英舎にて行った講義にも、同様の性格を見てとることができる。その講義の一部は、門生の永見裕によって口述筆記されている。すなわち『百學連環』と『燈影問答』(両者とも1870/明治3年)とである。もっとも、これらは西自身の手になる著作ではない。

西周自身が生前に刊行した著書は、『百一新論』(1873/明治6)と、『致知啓蒙』(1874/明治7)の二著作である。

ただし、『百一新論』については、西周自身に刊行の意図があったのか否か断定することは難しい。実際に刊行したのは、山本覚馬(1828~1892/文政11~明治25)だったからである。また、その成立事情も所説ある状況で、詳らかにされているわけではない。大久保氏「解説」によれば、本書は、西周が京都滞在中に執筆し、山本に贈ったものとされ、執筆年代は、西の京都在住期間である1866~7/慶應2~3年と推定されている。

もっとも、『百一新論』には、西自身の学識を他者に供する目的があったということは言えるであろう。この意味において言えば、『百一新論』は、西周による啓蒙思想——伝統思想の批判的検証をものした著作——の原点であった。

また、『致知啓蒙』は、日本で最初に紹介された形式論理学の解説書である。「理」は、西が晩年に至るまで論究していたテーマであり、また「致知」は、「理」と同じく、伝統思想上での最重要概念の一つでもあり、そこで如何なる理論が展開されていたのかは大変興味深い問題である。ただし、『致知啓蒙』は、その内容上、『百一新論』に較べると伝統思想に対する評価が主題であるというわけではない。

そこで本稿では、主に『百一新論』を中心に据えながら考察を試みることにしたい。

西周の見識—熊澤蕃山とコント—

(1)「五官の実徴」によるドグマからの解放

日本において西洋学術を受用した人物は、「洋学者」「蘭学者」等と呼ばれ類別されることがある。西周に対する評価としても「洋学を志した人物」などとするものもある。また何より土井は、西を「西洋学士」(西洋の哲学者)に比肩する人物とみなし、日本の実態を適切に論考し得た唯一の「日本学士」と評していた。

たしかに西周は、西洋思想を受容した日本の第一人者のひとりである。しかし彼自身は、自ら「洋学者」と名乗ることを嫌う。そればかりか洋学者、儒者、国学者などといった「門戸」を掲げること自体を避けている。

具体的な論考に入る前に、まず西周の学観を確認しておきたい。

「復某氏書」¹³(1870/明治3年)において、西は、「天授の五官に本づく實際の學」¹⁴を強調し、「凡そ四海萬國の人苟も此の五官を有するもの、其の論趣同からざるはなけむ」¹⁵と述べ、国や地

域、文化の相異を学問の前提とはしていない。西が考える「実際の学」とは、国情や社会思想から窺われるものではなく、人類が有する「天授の五官」に基づくものである。そこに和・漢・洋の区別はない。

僕^レ素より此道を信じ、此道を守りつれと世の門戸を立て相争う輩^ラとはことかはり、其道の五官の實徴による所は素より西哲の學^ニにいてたれど、自ら洋學者てふをもて居るをほせず、又儒書をおほかた究めたれと儒者てふ名目をも好まず、又我が國の書籍をも見たれと本學者、國學者なという名義をもとらず、唯日本の一士人たれば高著のうちに某^レの者流とて頑^ナに己^ノ道とする所を墨守する者と莫思ひ玉ひそ」（「復某氏書」）¹⁶

洋学者とも、儒者とも、本学者ないし国学者とも自称せず、「唯日本の一士人」であって、本書のうちに自説を誇り、固執しようとするものではないという自らの立場を表明している。西は、「五官の實徴」をこそ、物の実質に対する講究の手段とするべきとする。それこそが、「実際の学」であり、西が言うところの「道」であった。

ただし、西は自らの立脚点を明確にせぬまま、教学そのものをも相対化している。そのため、それぞれの教学のもつ独自性についてはほとんど顧みていない。

所謂高天原てふは孔孟のいふ所の天にして、詩に上天昊天といひ、書に皇天といひ、西教に天国といふ、其他夷狄亦天を拜するの禮あり、要皆頂上彼蒼をさし理に據り地位につきて謂ふのミ、指して何れの方にありとすへからず、しかしてまた天律神といひ、上帝といひ、ゴットといひ、ヂウといひ、神といふの類^ト皆其主宰たるより云ふのミ、此言程子形體より天といひ、主宰より帝といふの言略^ト當れりとす。（「復某氏書」）¹⁷

高天原も、孔孟の天も、詩経の上天昊天も、書経の皇天も、聖書の天国も、天を仰ぐ、その礼を行う対象と見なしているか否かが問題であり、いずれも天を特別視していることに変わりない。また、「神」に類する概念の属性を「主宰」とみなし、天津神も、上帝も、ゴット（独 gott）もヂウ（仏 dieu）も、その主宰性を指したものであると論じる。引用末文によれば、西のかかる見解は、『周易程伝』（あるいはそれに基づく『近思録』）によって着想を得たものであろう。すなわち、朱子学をはじめとする宋明学において、その基本思想として行間に示されていた「名称は違えどもその実体は一つである」、という理解が意識されているように思われる。

ただし、それぞれの名称を言い分けている根拠、すなわち各名称に基づく独自性（神道、孔孟、詩経、書経、プロテスタント（独）、カソリック（仏）等、各教説に基づく概念理解）については、この西周の言説からは窺われない。その意味では、単純なるシンクレティズムとも異なるであろうし、エキュメニズムなどでもないであろう。

さらに西周の理解は、次のように展開してゆく。

唯是を認知するの要まさに天授の五官より始むへし、學識既に廣く造化の妙機に參し、造物の微妙に達すれハ、畏敬の心日に^ト深うして自ら己むこと能はず、唯學識淺陋なれば、其見る所また隨て狭けれハ畏敬の心從て分れ、あるは狐狸を拜し、蛇蝎を信するに至る（「復某氏書」）

¹⁸

それぞれの教説のドグマにとらわれることなく、「天授の五官」によって、その本質を認知し、学識が広がれば、造化の妙機を検証し（あるいはその造化の営みに参与し）、そうして、造化の微妙に

まで行きつけば、畏敬の念が日増しに深まってゆく、といった心情がはたらき始めることを分析的に論じている。また、仮に学識浅陋なれば、物を見る視野は狭くなるので畏敬の念もあれこれと分散してしまい、狐狸や蛇蝎さえも信じてしまうようになる、と言う。

ドグマや宗教観、あるいは信仰を前提することなく、あくまで「五官」を基礎に物事を認識すべきことが強調される。紙幅の都合、詳論は別の機会に論じることにはしたが、朱子学の格物論では、外界認知の際、「五官」をも含め、客体に取り組む実践主体の「心性」が分析される。西は「西哲」により五官の実徴に基づくべきとする着想を得たと述べていたが、これは、実は、身体観に基づく格物論にも近いように思われる。

(2) 「造物者」に対する見解

また、ここで西周は、明らかに造物者（主）の存在を前提に据えている。しかし、西にとっては、あくまでも「天授の五官」「五官の実徴」こそ基本に据えるべき要点であり、例えばキリスト教におけるゴッド、あるいは神道における天津神、孔孟の言う天など、教義の存立性に関わる教説理解に、関心があるわけではなかった。

西周は、先の言説の前段において、五官によって認知した情報をもとに、その「対偶」を求め、物理世界の虚実動静の関係性を突き詰め、「造物主の靈妙不測を感知する」といった理解をも提示している。これについては、まだ判然とは読解しかねる箇所があるものの、興味深い言説もあるので、提示しておきたい。

一実質の運行を知りて、爰に其對偶を求め一虚體を得、此虚實動静二體相係はるの様を觀して空想の四元を得、此四元を推し參するに三界の形迹を以てし、造物主の靈妙不測を感知す、是^レにより四元を推し參するに形氣家の理^リを以てし、性理の蘊奥を究極し人生の大本を知る、是を性理家の道理となんいふなる。其學^レは即ち致知學、心性學、禮教學、性法學、政法學、国法學、刑法學、商法學、公法政學、公法通學となり（「復某氏書」）¹⁹

すなわち形氣家が担う五官によって知られる「実質の運行」を知り、その「対偶」を求めることによって、物理世界の虚実動静の関係性を突き詰めてゆく。動静の関係性を突き詰めてゆくことによって、「造物者の靈妙不測を感知」する。そこまで至れば、既に造物者によって作られた物理的世界における理を把握することができることになり、さらには天授の五官そのものの在り方、すなわち人間存在の在り方〔性理の蘊奥〕を究め尽くし、その根本を把握するに至る。こうして、性理家の道理各種が確立してくることになる、と言う²⁰。

「対偶」は、『致知啓蒙』第十四章「對偶互證」（第一巻、418頁）において説かれている語である。一応は、論理学における「対偶」を指すものと考えられる。ただし、「実質の運行」を前提とし、これに対するものであり、それ自体は「一虚体」ということになる。ここでは、実質ないし物理的世界のありようそのままに、「虚体」「空想」「靈妙不測」を感知するに至るという思惟が示されているものと言えよう。すなわち、論理性、倫理性、法規性といった類となる。西の言説によって言えば「心理」の一面ということになる。

いわば物理を通して心理を理解するところの結節に、万物の「造物主」を認定していることになる。

ただし、本書信は、平田篤胤の門下で、津和野出身の国学者大國隆正の一門に向けて出されたと思われる書簡である。その読み手の理解を前提におくならば、この「造物主」には、神道概念が適用されるであろう。しかしながら、西周の主旨からすれば、恐らくキリスト教のゴッドでも、他の語でも、「造物者」と理解されている語であれば、適用可能な言説になるであろう。西周には、教義云々

の前に、まず「五官の実徴」に対する敬虔なる心境があったものと考えられるからである。

もっとも、西が「造物主」と言うとき、彼自身が如何なる教説に親和性を覚えていたか、といったことについては、少なくとも、管見した限りでは判然としない。ただ、西が先に「其道の五官の實徴による所は素より西哲の學とにいてたれど」と述べていたことからすれば、彼の信念は、「西哲」に根をおろしていたと言うことはできるであろう。

西周にとっての西洋学術、「西学」は、あらゆるドグマを存置し得、さらには全ての教義を貫き得る思考様式であったということができよう。

(3) 熊澤蕃山とコント

ただし、特定のドグマにとらわれない見識は、「西哲」のみに見られる特徴というわけではない。西周には、大久保氏が「熊澤蕃山の書に就いて」と題した「明治 17 年 6 月 25 日」付の書翰がある²¹。「右蕃山先生書…」からはじまるその書翰には、その最後に「後學西周謹識」と記されている。従来の西周研究では、蕃山との関わりは全く指摘されてこなかったが、西周はここにおいて、蕃山後学を自著していたのである。また、「西家譜略」によれば、22 歳の時（1850/嘉永 3 年 10 月）、岡山の閑谷学校に入り、寄宿している。前年に、頼山陽の弟子、後藤松陰による松陰塾に寄宿し学んだが、そこで蕃山開基の学校のことを聞きつけ、入学を志したとある²²。

このほか、西周における熊澤蕃山の影響を、文献上に確認できるわけではないが、まさにこの見識は、蕃山の『集義和書』に散見される内容でもあった。

蕃山は、中江藤樹の門下として、一応は陽明学派とされる人物であるが、実際には、陽明学一派に固陋するかのような立場にはなかった。例えば、「江西の學によって天下皆道の行はると云ふ事を知れり…」という藤樹学派を賞賛する者に対し、「尤も少しは益もあるべけれども害も亦多し。しかと經傳をも辨へず、道の大意をもしらで、管見を是とし異見を立て、聖學といひ、愚人をみちびく者出来ぬ。江西以前には、此弊なかりしなり。…」(『集義和書』卷第十一²³)と述べるなど、冷静にその評価を下しているのである。

しかしながら蕃山は、他方で「大道の實義においては、先師と予と一毛もたがふ事あたはず」(『集義和書』卷第十三)²⁴と述べている。さらには、「一事の不義を行ひ一人の罪かろき者を殺して天下を得る事もせざるの實義あり。不義をにくみ悪をはづるの明德を固有すればなり。此明德を養うて日々に明らかにし、人欲の爲に害せられざるを心法といふ。是又心法の實義なり。先師と予とたがわざるのみならず、唐日本といへども違ふことなし。此實義おろそかならば、其云ふ所みな先師の言にたがはずとも、先師の門人にあらじ。予が後の人も予が言を非とし不用とも、此實義あらん人は予が同志なり。…」(『集義和書』卷第十三)²⁵と言う。

すなわち、熊澤蕃山は、中江藤樹から「心法の實義」を学んでおり、それは藤樹学にとっての神髄である。しかしながら、それはまた、蕃山によれば、藤樹学に限らず、国や文化を超えて人類に共通する人間観でもある。藤樹学の神髄は、かかる人類に共通する人間観を捉えるところにこそあり、教えの言辞が重んぜられるわけではない。

また、実は、「造物者」についての見解も、『集義和書』には散見される。しかも、その「造物者」は、「造物者人を成して人の性あり。萬物を成して萬物の性あり。人は天地の心なるゆゑに、一陰一陽の「理」を全うして明德備れり。其の性にしたがつて動くときは、仁義禮智の性ありて善なり。性の徳を失ふ時は、不仁不智不禮不義にして悪なり」(『集義和書』卷第十五)²⁶というような、「理」と「心性」とを関連づけさせた存在として位置づけられている。さらには、「夜のやすみ極りぬれば晝の勞を思ひ、晝の勞極りぬれば夜の休みを思ふ。死生勞安は時なり。只造物者のなさむまゝなり。私意を立て好悪すべからず」(『集義和書』卷第二)²⁷というような、心的作用の根源に、「造物者」を位置づける言説も見られる。

ドグマに拘わらず、万人に共通する地平に立脚しようとする蕃山の学的態度は、西の立場とも一脈相通するものと言えるであろう。

なお、『集義和書』は、問答体で記されており、後述する『百一新論』との類似性も見られる。

ただし、西周にとってのいわば「心法の実義」は、前述の通り、「五官の実徴」として論じられている。また、その観点は、「西哲」に根ざすものであったと言う。

西は宋儒と西哲との相異について、「開題門」（1870/明治3年以前）において、端的に次のように説いている。

私は宋儒と理性主義（rationalism）とは、その食い違いはあってもかなり似通っているように思う。ただ近頃の、実証主義（positivism）は、根拠が正確で、辨論がよく道理に通じており、後学を大いに補うものとなるであろう。これは我がアジアには未だ嘗てなかったもので、オーギュスト・コントが初めて提唱したもので、...

余謂宋儒與羅覲奈俚士謨、其說雖有出入所見頗相似、唯至輓近、^{ラシヨナリズム} 孛士氏非士謨、據證確實、辨論明哲、將有大補乎後學、是我亞細亞之所未見、而^{ホステイビズム} 奧梧支坤度實首唱之、...（「開題門」）

28

西周によれば、実証主義の精神は、アジアの教学にはなかった新しい思想であり、西にとっては、これこそが学ぶべき「西哲」であった。事実西は、未刊行ながら、コント（1798～1857）の思想を解説した書物を『生性発蘊』（1871～3/明治4～6）として訳出している。

「五官の実徴」は、まさに経験的事実に照らし「対偶」を求め、仮説理論等を展開検証する基盤であったように思われる。まさに実証的に物事を論じゆく手法となり得るものと言えるであろう。ただし、西の場合は、ここでは「造物主」といった超越的存在を前提しうるかたちで「五官の実徴」に言及している。したがって、一見すると実証性とは相容れない、ややもすれば神秘体験にも近い「実感」をも、「経験的事実」に据えているかのようにも思われるが、そのことへの評価は、ここでは論じられない。

『百一新論』について

『百一新論』上下（1866～7/慶應2～3年）と「復某氏書」（1870/明治3年）との成立年次の隔たりは、3～4年ほどであると考えられるが、前者は、西が徳川慶喜に扈從していた時期に執筆したものであり、後者は維新後に記されたものである。環境が異なることも一因と思われるが、その論説にもそれなりの違いがあると言える。

キリシタン禁教令が解かれるのは、1783/明治6年のことであるが、「復某氏書」に、ゴット（独語 gott）、ヂウ（仏語 dieu）などの表記があるのは、該書が記された 1780/明治3年に、隠れキリシタンの存在が明るみになったということも遠因であろう。

しかし、本書においても、前節において見たような西の基本的な思想の要点に相違はないように思われる。

もっとも、『百一新論』を専門に扱う先行論文²⁹の多くは、「朱子学批判」「徂徠学の影響」「西洋哲学による基礎」といった枠組みにおいて論じられている。無論、これらは、西自身の思想を整理する重要な論点である。

西は津和野藩の医者の子に生まれるが、学問を好み、藩主より一代還俗を命じられて、藩覺養老館にて、儒学に専念するようになるが、その後脱藩し、蘭語、英語、法術等の洋学を学び、蕃書調書の教授手伝並となり、オランダ留学に至る。脱藩は26歳の時であり、それまでは、儒学の素養を

培っていたと言える。

『百一新論』において、西は、儒学史の客観的な史実を根本から整理する作業を通じて、百教に通じる実質をさぐろうとしている。その際、朱子学が提示してきた教学の「理」理解と衝突することになるが、それは朱子学がその「理」観によって展開させてきた人間観・世界観の手法を、西が信じる手法に基づいて見直し、実質に即して再構築しようとする営為であった。

ただし、朱子学との比較においては、「理」への言及は避けて通れないが、本稿ではその哲学的理解に直接踏み込むのではなく、まずその周辺的な理解を手がかりに、『百一新論』巻之上から、西周思想を再整理しておきたい。

(1) 百教一致について

『百一新論』（『西周全集』第一巻所収。以下、引用頁数のみ記す）は、「或る者」と「先生」との問答によって構成されている。「先生ニハ平素ヨリ百教一致ト云フ説ヲ御主張ナサルト承リマシタガ實ニ左様デゴザルカ」（232頁）という問いから始まる。

数々の教えがあり、いまだ禁教令下にあつて邪宗門と呼ばれるべき宗派が存在していた時代において、すべての教えが一致するとは如何なることであろうか。

其異ナル所ハ兎モ角モ、其趣ヲ考フレバ誠ニ同一ナルヲガゴザルニ因テ一致トハ申スデゴザル」（233頁）

千差万別の教えがあるなかでも、その百教の趣きの極意を突き詰めてゆくと、同一の趣旨に帰すが故に、「一致」と言う、という見解である。前章に見た理解と符合する。

(2) 政教一致と政教一途

次いで、西は「教え」についての定義を明確にする。すなわち「教え」とは、「皆學ブ人ガアリテ、其道ヲ授ル者ガゴザレバ教ト云デゴザルガ、茲ハソレトハ差フテ専ラ人ノ人タル道ヲ教フルヲ指シテ云フノデゴザル」（235頁）とする。

さらに、「何ニモセヨ人タルノ道ヲ教フルコヲ指シテ專言ニ教トイヒ、後々名教ナド、熟シテ仁義忠孝ナドノ名ヲ設ケテ教フルヲ指シタモ、矢張今イフ教ノ意デゴザル」（235頁）。すなわち、「名教」、「仁義忠孝」という名目を立ててこれを教えること、すべて「教」と見なせることになる。裏を返せば、西の人間観において、「人の人たる道」として「仁義忠孝」を認めていたということになるであろう。

『百一新論』に寄せた山本覺馬の序文に記されていることであるが、本書の主題の一つは、政教の区別である。序文を一読した際には、西周は、「政教一致」に批判的な態度を有していたと思わされる。しかし、本文を子細に見てゆくと、西は全く「政教一致」に反対していたわけではなかったようである。

また、先行研究において、西が批判する「政教一致」とは、伝統的に朱子学が用意してきたものであったとする理解が示されることもある。

ここでは、改めて原文を確認することで、西の見解を整理しておきたい。

マダ人ノ道ノ内ニハ人ヲ治メルト云フ事ガゴザルニ由テ、人ヲ治メル仕方ノ政トイフ字モ人ノ道ノ一ツノ様ニ思ハレルデゴザルガ、ソコニ意味ノ取損ヒ易イ、得テ間違ノ生ジ易イヲガゴザツテ、此考ノ混雜カラヒドイ誤リガ出來ルヲデゴザル、ソレハ先ヅ今ノ世デ能ク人ガ申ス政教一致ト申スヲガゴザルガ、此題目ハ至極宜イ立テ方デゴザルケレ|モ、少シ意味ヲ取違ヘルト政

教一途ト見ル人多イデゴザル、朱子ノ大學ノ序ニ堯舜ナドノ聖人ガ天ニ繼ギ、天道ヲ奉ジテ人間ノ大極柱ヲ立テラレタ時ニ億兆ノ民ノ君トモ師トモナツテ治メテ、以テ教ヘシムトゴザルガソレハサル_レデ、大昔シノ世ニハ教ヘル_レモ、治メル_レモ大體一ツデゴザツテ、就中漢土デハ今ノ世デモ又孔子ノ道デハ、何處デモ、誰デモ、同ジ_レニ考ヘテ居ルデゴザルガ、茲ヲ一ツ説キ碎カナクテハナラヌデゴザル（236～237 頁）

ここに論じられているように、西は、「政教一致」と「政教一途」とを判別している。

西は、「政教一致」という題目の立て方を、むしろ「至極宜い立て方でござる」と述べ賞賛していることが分かる。後段に「政ト教トハ素ヨリニ途ナ物」であり、「二途デナケレバ一致ト云フ句尾ハイラヌ」はずだが、「政教ハ素夫々ノ別ナ_レデニ途ニ出タルコナレ_レモ、其歸スル所、趣ク所ノ目的ハ同ジ_レデ」あり、「歸スル所ノ目的ハ人ノ世ヲ宜イガ上ニモ宜クシテ斯民ヲシテ生ヲ養ヒ死ヲ喪シテ、一生涯安樂ニ暮サセテ死後ニモ憾ミノナイ様ニシテ遣ラフト云フ_レハ一致デゴザル」（以上、237 頁）と言う。

つまり、「政・教」は、その手法が異なり、別々の方途ではあるが、その目的は、民生の安楽ということに尽きると言った見解が示されている。その共通する目的のために、むしろ「政教一致」は賞賛されているということになる。

西によれば、説き碎かなくてはならぬもの、それは、「政教一途」の方策であった。

（3）朱子学批判——政教一途批判——

「政教ハ素ニ途ナ物」であるが、「孔子ノ道ヤガテ儒者ノ道トイフモノデハ茲ガマダハツキリト分カラヌ」として、朱子学を「政教一途」とする見解を呈することになる。

では、「儒者ノ道」としての「政教一途」とは何か。それは次のように説いている。

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學ニ脩身齊家治國平天下トテ脩己治人ノ道ヲ一ツニ言タ所_レ後儒ガ見損ツテ己サヘ脩レバ人ハ治メラル_レ、誠意正心ガ出來ルト天下ハ平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來レバ治國平天下ノ事業ハ別ニ學問モセズ其利害得失ヲ講明セズ_レモ、自然ニ出來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_レデゴザル、（237～238 頁）

『大学』八条目に基づく修己治人に対する実践論理解として、その眼目が「修己」に偏りすぎて、修己さえ成れば、自然と、治人が成立するとしている、という非難である。さらには、そもそも儒者の道では、我が身を修めよと言うばかりで、具体的な「法術」を説かないと言う。もっとも、「法術」に関する文献には、『周礼』などがあつたわけで、『大学』で述べられていることだけが教えの全てであつたわけではないはずだが、それについては後儒（朱子）が見損なつたのだと言う。しかし、「孔子ノ時カラ受繼イダ見解デゴザツテ」（238 頁）、後儒ばかりの責ではない。実は孔子自身、『論語』に記載されている内容から言えば、治人論・政治論については、具体的な事は何も論じておらず、せいぜい「正名」という心得や、修己の工夫を言うのみだつたのだ、と西は言う。

また、「孔子ガ釋迦ヤ耶蘇ノ様ニ説法ヲシテ人ヲ教化シタ_レモ見ヘ申サヌ」（239 頁）とも述べ、西によれば、そもそも孔子自身は、釈迦やイエスのような体系化された言説によって、人々に人の道を教化することは無かつた。

(4) 孔子学派の本店と内職——礼学と性命道德——

ではなぜ、孔子が一定の地位を獲得するに至ったのか。西は、司馬遷の『史記』孔子世家の、「六芸に通ずる者七十有二人」との記載から、孔子が主として弟子たちに教授していた内容は、周礼に見られる礼楽射御書数の六芸であったと指摘する。その記録は、『論語』とは異なり、司馬遷が、まだ当時巷間に遺っていた言い伝えを記したものであるとして高く評価する。

西周によれば、六芸のうちの礼こそが「治」に関連して問題となる。

礼には、周礼・儀礼・礼記があり、官制や法令典章（会典）の類・廟廊の儀式・日常風俗の瑣末なことに至るまで記されている。西周は、礼概念の幅広さを丁寧論じたあと、礼の字義にかなうのは周礼に記されている五礼（吉凶軍賓嘉〔祭礼・喪礼飢饉対策・軍旅・外交交際・冠婚〕）であると認定している（241頁）。

治人のためには、このような制度典章こそが肝要であり、宋儒のように、一貫して性命道德を講じることだけで済ませることはできない。西は『史記』が実証的客観的叙述であると理解した上で、孔子の歴史的事実を整理しながらその事績を評価し直している。

爰ハ釋迦ニ比シテモ、耶蘇ニ比シテモ同ジ様デゴザルガ、孔子ハ表ノ商賣ガ夫ノ政事學者ト申スノデゴザルカラ、其二人トハ少シ替ッテゴザル（243頁）

西によれば、孔子が開いた儒家の商売は「政事学者」であった。

サレド仁智ナドイフ題目ヲ掲ゲテ君子小人ト區別ヲ立テ、人ノ躬行ヨリ心裏ノ過惡ヲ去ラント門弟子共ヲ導カレタノハ、論語二十篇ニ記シタ所デ歴々タル事デゴザル、是ハ孔子ガ構ヘテ爲ラレタ事デハナク、門弟子ナドモ多ク世上ノ人ニモ多ク附合レタ_レ故ニ、自然ニ其見込ノ説ガ出テ吾知ラズ、其國耳ガヤガテ東方ノ教門ノ開祖トハナラレタデゴザラウ、夫故門弟子ガ其語録ナドヲ作ツテ置タ_レデ、元ヨリ不世出ノ聰明ナ人故ニ心ヲ論ジサシテモ性ヲ説カシテモ、其見解ガ衆人ノ上ニ出タ_レガゴザルト見エテ、今ノ世デモ動カシ難イ所ガ見エルデゴザルガ、併シナガラ是ハ孔子ノ表向ノ商賣デハナク内職デアツタ_レヲ能クヨク心得テ見ヌト、後儒ノ様ナ間違ガ出來ルデゴザル（243～234頁）

それは、礼楽を重視したのが孔子であり、孔子自身、歴代の制度典礼について論じていることからくる理解でもあった。ここに徂徠学の影響が如実に顕れていることになる。

徂徠ガ先王ノ道ハ禮樂耳トカ先王ノ道ダトカ申シタモ爰ノ意味デゴザル、故ニ能ク孔子ヲ學バウト思フ人ハ仁義道德ノ説ハ兎モ角モ、總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_レヲ學問ト心得ネバナラヌ_レデゴザルガ、後儒ハ左様ナ事ハ事業ノ末ナリト思ヒ、或ハ功利ノ學ナド、詈リテ性命道德ヲ講ズルヲ正道ト立テ、論語ナドニ尋常説話ノ心得書ノ様ノ言ヲ孔子ノ學ト取違ヘ…（242頁）

大学八条目を付会して、身が修まれば天下は自ずと平らかになる、身を修める本は正心誠意などとして、居敬・静坐の工夫を説くなど、大きな間違いであるとして、その統治論に対して、徹底批判する。

孔子の統治論は、そのような「教」に偏るものではなく、基本的には「治」を主軸とするものであり、まさに制度典礼・礼楽を講究したのが孔子であるとするのが、徂徠学の系譜に位置づけられる西周の儒学理解であった。

(5) 礼から法へ

西周の特徴は、自らの思想を、歴史的展開を追うことで論じていくことにあると言えよう。西の一からの独創ではなく、客観的な、歴史的な事象を説明していく中で、これを説得的に論じていく。

次いで西の言説は、孔子没後の社会へと移行する。儒学の「本店」は、礼であったが、孟子の頃になると、群雄割拠する戦国時代であり、時代の変遷と共に「礼」（規範準則）の在り方も変容してきたと言う。

其孔子ノ時ニ天下國家ヲ治メル道具デアツタ禮トイフ者ガ、孟子ノ頃ニナツテハ名ヲ更タデゴザル（246頁）

此禮トイフ者ハ如何様孔子ノ時代デモ繁文錯節トテ誠ニクダ、敷イニナツテ参ツタガ、戦國デハ誰モソソナ馬鹿ラシイニ取合ヒ手ガナクナツタハ勿論ノデゴザル、又其外一ヶ條ノ坐作進退ノ節ナド、風習カラ出来タモ時世ニ從ツテ替ツタハ勿論、總テケ様ナハ戦國ニナツテ紛亂ガ極マリ、却テ彼ノ繁文錯節ガ省ケテ能クナリ、人モ却テ質實ニ反ツタデゴザラウ、倅尚一ヶ條ノ禮デ天下國家ヲ治ル綱紀ニナル所謂制度典章ヲ指シテ禮トイツタデゴザルガ、此禮ガ改名ヲ致シテ法トナツタデゴザル（246頁）

こうして「礼」と「法」とは、社会背景、時勢によって、分裂されることになったのだが、さらに西よれば、孔孟以来の社会において、徳礼の治が成立した史実はない、と言う。

禮ト法トハ一所ニナラヌ物デ、孔子ノ政刑ト徳禮トノ區別デ能ク分ツタデゴザルガ、孔孟コソ見ル所アツテ徳禮デナクテハ善美ノ治ハ得難イト云レタ程ニ、此二人ニ時ヲ得サセテ天下ヲ任セテ仕マツタナラバ、徳禮ノ治ガ出来タカモイザ知ラズ、孔孟後ニ至ルマデ三千年ニモナルデゴザルガ、誰カ漢土デモ本邦デモ又安南ヤ朝鮮デモ、徳禮ヲナシタ人カ徳禮ノ治ヲ見タ人ガゴザルカ、彼二十二代、又本邦デモ往昔ヨリ今日ニ至ルマデニハ、治マツタ静謐ナ人民上下モ安樂ニ暮シタ世モ隨分數々有タデゴザルガ、其レハ政刑ノ御蔭カ、將タ徳禮ノ御蔭カ、能ク考ヘテ見ネバナラヌデゴザル（251頁）

歴史的な事実に照らして、人民上下の安樂において、政刑と徳礼と、どちらが有効・有益であったか、考察するべきことを述べ、徳治（人間本性に基づく治政）主義を批判する。

徳禮ノ化ト政刑ノ治トヲ比較シテ申サウナラバ天下國家ヲ治ムル上デハ政刑ノ治ガ正道デゴザツテ、徳禮ノ化ト云フハ孔孟ノ夢デゴザツテ、未ダ曾テ此天地此地球上ニハ、西ニモ東ニモ今モ古モ有タハナイ物デゴザラウト存ズル（252頁）

以上のように、西周の主題は、「徳治」から切り離された「法治」の重要性を説いていくものであった。その批判の観点は、ドグマ性によるのではなく、あくまでも、実利・実益・実効性にあるものと言えるであろう。

さらにこの「法治」の実効性は、次のように歴史的にも実証されている。

本道ニ法ガ禮ノ天下ヲ取ツタ處デゴザツテ、其後漢ト替ハリ、唐宋明清ト變ジテモ皆法ノ治デゴザツテ、本邦デ孝徳、天智ノ御宇ニ其制度ヲ模倣スルニナツタモ矢張政刑ノ治デハゴザラヌカ（260頁）

漢唐宋明清という中国歴代王朝のみならず、さらには、日本においても、孝徳・天智天皇の時代に、その制度を模倣し始めているとして、その有効性を説き明かすのである。

その後、法治には、申商・李斯など、その運用者の思想が如実に反映され、「人ノ人タル權ヲ失ツテ」(261頁) しまう弊害のあることにも言及した上で、それでも、法治のあり方は、「人智の自然」であり、「修己」とは関係なく、存立し得るものであった。

歴代ノ制度ニ至ルマデ極メテ宜シト云フ所ハマア鮮イカト存ゼラルハ、併シ法ヲ以テ天下ヲ治メルト云フ事ニナツタノハ、天ヨリ與ヘタ人智ノ自然ニ然ラシメタ所デ、聖人復興ルモ之ヲ易フルハ出来マスマイデゴザル」(261頁)

では、次に、西周の思想において、法治のあるべきあり方として如何なる運用が求められるのが問題となる。『百一新論』巻之下の内容に取り組むことになるが、本稿においては紙幅が尽きた。今後の課題としたい。

まとめにかえて

徳礼の治は「孔孟の夢」であり、現実的な手法とは言えない。それは否応なく列強諸国からの外圧を受けていた当時の日本社会なればこそ、西周にとっては、一刻も早く目覚めなければならない喫緊の課題であったことであろう。

西周の批判の仕方は、実証主義に基づき、教学のドグマに拘泥することなく、「百教」に「一致」する地平に立脚して行われるものであったと言えるであろう。

日本が近代化を果たす上で、西洋哲学・思想・文化の影響は極めて大きく、そこには、儒学なり国学なりの日本における伝統思想との衝突があった。しかしながら、西は、西洋思想にのみ拘泥する学的態度を示していたわけではない。まさに洋の東西を問わず、「百教一致」の地平に立脚し、新しい時代に向き合おうとしていたように思われる。

註

- 1 土居光華(1847~1918/弘化4~大正7)は、中村正直(1832-1891/天保3~明治24)の門人、同人社の同人である。雑誌編集に従事し、翻訳業に携わり、その後衆議院議員等を歴任した。土井に関する研究に、山下重一「土居光華に関する一考察——「偶評欧米大家所見集」について」(『國學院法学』22(4)、1985)、「土居光華と『東海曉鐘新聞』」(『國學院大學図書館紀要』3、1991)がある。
- 2 国立国会図書館デジタルコレクション土居光華批評、萱生奉三編次『西先生論集：偶評』(明治15年12月再版)3~5頁を参照。(http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/757980)。なお、麻生義輝編『西周哲学著作集』(岩波書店、昭和8年)には、本書を底本とする諸著作が採録されている。ただし、『西先生論集：偶評』は、これまでに編纂上の問題が指摘されてきた。これについては、大久保利謙編『西周全集』一巻、宗高書房、16~17頁参照のこと。
- 3 『西周哲学著作集』(岩波書店、昭和8年)、402頁
- 4 大久保利謙編『西周全集』(宗高書房)第一巻、64頁。以下、書名、巻数、頁を記す。
- 5 『西周全集』第一巻、37頁。
- 6 『西周全集』第一巻、168頁

- 7 『西周全集』第一卷、169頁
- 8 『西周全集』第一卷、391頁
- 9 『西周全集』第一卷、391頁
- 10 『西先生論集：偶評』1頁
- 11 ただし、土居は「二十二史、十三經、大日本史、余本朝通鑑、逸史、外史」の諸書を例外とし、また、思想家としては、「范文正公、王荊公、蘇東坡ノ萬言書、善相公ノ封事、新井筑前ノ讀史餘論、徂徠ノ政談、竹山ノ草芽危言、林子平ノ海國兵談、蒲生、會澤、及藤田氏等ノ諸建策」のみを認め、思想家とその著書とを限定的に評価している。四書や朱熹については、取り上げられていないことが分かる。
- 12 西は中風を患い、1894/明治27年5月以降、外出できなくなる。また、1890/明治23年9月29日、西は、元老院廃止に伴い貴族院に勅任されるが、第1回帝国議院が開院(11月24日)する前の11月11日に、この中風を理由とする辞表を提出している。一度は撤回するが、結局翌年の2月16日に再度辞表を提出し、翌17日に辞職している。いずれも第三巻、857頁参照。
- 13 『西周全集』第一巻所収。以下、書名、巻数、頁数のみを記す。
- 14 『西周全集』第一巻、297頁
- 15 『西周全集』第一巻、296頁
- 16 『西周全集』第一巻、299頁
- 17 『西周全集』第一巻、303頁
- 18 『西周全集』第一巻、303頁
- 19 『西周全集』第一巻、297頁
- 20 また、この直前には、「形氣家の道理」についての論説がある。いずれも、「天授の五官に本づく實際の學」に関わる。「天授の五官に本く實際の學てふは、今茲に悉く論ひなむにも、更僕も盡すへき暇しなけれハ黙止なむと思ひ侍るなり、されと其の概略をいはゞ、五官に觸る聲色臭味觸てふも元さる物あるにあらず、皆一實質の細大分合より觸る所の器の異なるまにゞ、此五通の感をはなすなり、此實質の細かなる物流動の妙により、四象の運化を生し、四象の運行により實質の分合を生し、顯れて三體となる、此三體また四象の運化によりて三界の萬物を生ず、即ち金石界、草木界、人獸界是なり、此三界の萬物人工により其源を窮極して茲に四元氣三十六金二十有餘土を得、凡そ是に係はる理を名けて形氣家の道理といふ。其の學は即ち格物學、分析學、金石學、植物學、生物學、地質學、古界學、天文學、晴雨學など是なり」(『西周全集』第一巻、297頁)
- 21 『西周全集』第三巻、300～301頁
- 22 「西家譜略」は、西周の自叙伝である。『西周全集』第三巻、727～728頁
- 23 熊澤蕃山『集義和書』有朋堂書店、大正二年、304頁。以下、書名、頁のみ記す。
- 24 『集義和書』386頁
- 25 『集義和書』386～387頁
- 26 『集義和書』457～458頁
- 27 『集義和書』39頁
- 28 『西周全集』第一巻、19頁
- 29 小泉仰「西周による統一科学の試み」(『哲学』54、1969)、「『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠」(『哲学』55、1970)、蓮沼啓介「百一新論の成立事情」(『神戸法學雜誌』31(1)、1981.06)、「明治初期の啓蒙書の文体：『真政大意』『百一新論』を中心として」(『文藝言語研究 言語篇』14、1988)、後藤愛司「西周『百一新論』における儒教批判」(『聖徳学園女子短期大学紀要』30、1998)、川村肇「西

周の近代——『百一新論』を読む』（『獨協学園資料センター研究年報』2、2010）。また、著書に、再録された桑木巖翼『日本哲学の黎明期——西周の『百一新論』と明治の哲学界』（書肆心水、2008）がある。

キーワード：西周、儒学、百教一致、実証主義、五官の実徴