

# 哲学か、それとも理学か ——西周の Philosophy 概念の翻訳問題をめぐって<sup>1)</sup>——

林 美 茂

## 問題提起

周知の通り、Philosophy を「哲学」と訳したのは日本明治初期の啓蒙思想家西周 (1829–1897) である。西は当初、Philosophy を「希哲学」と訳したが、後になってこの新しい概念が含む意味を説明するため「希賢学」の語を用い、最終的に学術名詞・学科名称として日本で定着したのが「哲学」である。「希哲学」または「希賢学」の語を使っていた頃、西はこの学問を「理学」や「性理学」と同列に論じていた。つまり、西は初めて西洋のこの学問に触れた時には儒学と同様に理解しており、より正確に言うと、宋明理学と基本的には同じ学問だとしていたのである。たとえそこに「頗端を異ニシ候處」と感じるがあっても、やはり儒学の「性理学」に近いものだと考えていた。西の『百学連環』を見ると、儒学と西洋におけるこの種の学問の異なるところは、「此哲學は東洲の儒學と称するものにて、此儒學の根元は鄒魯より以来学者たる其孔孟の學派を連綿と相續し来りて、更に變革することなしと雖も、西洲の学者の如きは太古より連綿その學を受るといへとも、各々の發明に依て前の學者の説を討ち滅し唯タ動かすへからざるのこのミを採るか故に、次第に開け次第に新たなるに及へり」<sup>2)</sup>と理解してきたことがわかる。よって、西が「宋儒の性理に赴きし哲学者ありとも、己れの著書なくして唯タ聖經賢傳の中に己れの説を加へしに違ひあり」と指摘するように、「漢儒の卓絶に至らざるは泥古二字にあり」と断じている<sup>3)</sup>。藤田正勝教授は、これが正に西周が「理学」を使用するのではなく、「哲学」の語を創造し Philosophy の訳語とした原因だと考えた<sup>4)</sup>。

しかしながら、西が Philosophy の訳を「理学」でなく「哲学」とした原因をそこだけに追い求めるなら、それはただ儒学が伝統の祖述に重きを置き、古きに従うことを発見したと指摘するに過ぎず、西学の「各々の發明に依て前の學者の説を討ち滅し」、「次第に開け次第に新たなるに及へ」る特性において、なぜ東西の学問にこのような違いがあるのか、その根源は一体何なのかといった問題をより深く追求することはできない。また、西が Philosophy を翻訳した時の西洋哲学に対する理解不足を説明することもできないであろうし、東西の学問の根本的な違いがどこなのかを見出すこともできない。小論は、西周が Philosophy を「希哲学」と訳し、同時にまた「希賢学」や「理学」等で説明を繰り返している点を、用語的観点から分析し、「哲学」概念を翻訳した時の哲学に対する理解上の問題を検討する。これを以って、西学東漸過程での明治学術界に対する現代からの問題提起としたい。

## 一、「希哲学」、「希賢学」と Philosophy

一般的に、西洋哲学が最初に日本に入ってきたのはキリスト教が日本へ入ったのと同時期だと言われている。麻生義輝の『近世日本哲学史』は、「おおよそ西暦 1549 年前後」と、時期をはっきり確定させていない。しかし藤田正勝は最近の論文で西洋哲学流入の時期や文献について具体的に指摘しており、それによれば Philosophy が最初に日本に入ったのは 1519 年で、島原加津佐印刷出版の『サントス（聖人）御作業の内抜書』に「ヒイロゾフィア」（philosophia, 哲学）および「ヒイロゾホ」（philosopho, 哲學家）の概念が多数見受けられるとのことである<sup>6)</sup>。いったい西はいつ、どんな状況でこの学問に触れたのであろうか。確定的な時期は不明であるが、津田真道の『性理論』に寄せた跋文（1861 年）<sup>7)</sup>、オランダに向かう直前に親友松岡隣に宛てた手紙（1862 年）、蕃書調所の為に準備した哲学講義の内容等からみて、既にこの時期には注目し始めていたことがわかる。しかし当時は Philosophy を「儒学」と同様の学問だと理解していた。例えば、松岡宛ての手紙には「小生頃来西洋之性理学、又経済學抔之一端を窺候處、實二可驚公平正大之論二而、従来所學漢説とは頗端を異ニシ候處、……只ヒロソヒ之學二而、性命之理を説くは程朱二も軼き、公順自然之道に本き……」とあり<sup>8)</sup>、西が Philosophy を「西洋の性理学」と理解していたことを見出すのは難しいことではない。両者の間に「頗端を異ニシ候處」を感じたとはいえ、「性理学」と同類の学問と見なしていたのは事実であろう。だが西は最初に Philosophy を「希哲学」と訳し、また自ら新語を造っても、「理学」や「性理学」といった漢学に対応する語を使って翻訳してはいない。それは『性理論』に寄せた跋文にしる、また蕃書調所に準備した「講義」にしる同様である<sup>9)</sup>。「講義」では Philospphy の解釈もしており、「ピタコラスといふ賢人始めてこのヒロソヒといふ語を用ひしより、其徒弟社友をヒロソフルと號せしより 以て 創まりし名にて、語の意は賢きことをすき好むといふことなりと聞へたり、此人と同時にソコラテスといへる賢人ありて、また此語を継ぎ用ひけるか。此頃此學をなせる人々（賢者）たちは、自らソヒスト (sophist) と名のり（けり）、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、彼ノソコラテスは謙遜して、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存せらる。此ヒロソフルこそ希哲学の開基とも謂へき大人にて、彼邦にては吾孔夫子と並へ称する程なり」と述べている<sup>10)</sup>。ここで西は「賢徳を愛する人」を説明するのに「希賢」という語を用いている。また、オランダ留学から帰国後、明治初年に私塾「育英舎」を開いた時の『百学連環』の講義においては、「ヒロソヒーの直譯を希賢學となすも亦可なるへし」<sup>11)</sup>と言っている。この点については後で具体的に分析論述する。

Philosophy が「希哲学」と訳され「希賢学」と解釈されたのは、Philosophy の原意からきており、西が身につけたオランダ語訳には、直接外来語の“Philosophie”を使う他には、“Wijsbegeerte”即ち「愛智学」といった訳があるようである。西の翻訳は、まず「愛智学」というオランダ語訳の影響を受け、同時に周茂叔の「聖希天賢希聖士希賢」という一句によ

って啓発された結果だと考えられる。「希賢」の語が周茂叔に源があることは、西自身が『百学連環』においてはっきりと述べている<sup>12)</sup>。藤田正勝によれば、津田真道も「希賢者」、「求聖学」、「希哲学」を使って Philosophy を訳しており、これらの翻訳は両者の交流の結果であり、どちらか片方が独自に考えついたものではなからうとしている<sup>13)</sup>。

これら訳語の出所から、西らが Philosophy と「性理学」等と同じように理解したことの問題点も見て取れる。周茂叔は宋学の創始者であり、その学問体系は大まかに言って儒学の源流に属し、より具体的には宋明理学の始まりである。周茂叔の「聖希天賢希聖士希賢」は、彼の「聖可学」思想と結びつけて理解すべきであり、そこから程頤の「人皆可成聖，而君子之学必至于聖人而后已。不至于聖人而后已者，皆自弃也<sup>14)</sup>」という言葉を容易に連想できよう。周茂叔はここで「士」が学を求める三段階を掲げており、そこには三つの異なる段階での「希求」の主体と、各段階に対応する「希求」の対象が含まれている。即ち、聖人は天地の理を以て希求の対象とし、それは人生最高の境地である。賢人は聖人を以て自身が追い求める目標とし、士はただ賢人を以て自身の模範、目指す対象とするのみである<sup>15)</sup>。西はこの三者、特に士と賢人の区別を曖昧にしている。中国古代には「士農工商」、つまり読書人、農民、工芸人、商売人といった身分等級の区別があったが、士は古代では職業読書人であり、勉強し官僚になるのが士の本来の仕事であった。さらにいうと、士は職業身分でありながら、また文化精神でもあり、風骨気節を追求したのである。もっとも有名な「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（『孟子・滕文公下』）、「窮不失義，達不離道」（『同前・尽心上』）等は士の文化精神的な要求である。読書人は全て士人に属し、士人は賢哲を以て目標とする、いわゆる「見賢思齊」というが、これは一種の精神的な追求であり、第一段階の追求に過ぎない。やがて士は成長し、「賢哲」の域に達して後は、聖人を以て自己のより高き目標とする。聖人だけが悟ることができる「道」即ち「天（理）」を探求の対象として、最高の境地に達することを望むのである。津田は「求聖学」と「希賢者」、「希哲学」を同様のものと理解しており、西は Philosophy を「希賢学」として、明らかに Philosophy の「愛智」の意味と周茂叔の「希賢」の意を同等としているが、それは「士」と「賢」、「聖」の混同であり、「愛智」と「希賢」の本質的相違を曖昧にしている。西洋哲学における哲人の真知に対する追求に匹敵するものは「希天」の境地であって、「聖人」だけが古代ギリシャでの「哲人」の境地に相当し、この両者であって初めて同じレベルの存在であり、「賢人」・「士人」はまだ「真知」を求むる者ではなく、古代ギリシャにおける「愛智者」の域には達していないのである。しかし儒学における「聖人」とギリシャ哲学での「哲人」は、相同性を持ってはいても、やはり根本的な相違がある。ギリシャの哲人がただ「愛智者」であるのに対し、儒学での聖人は「有智者」である<sup>16)</sup>。この意味において「賢人」の段階だけがギリシャの「哲人」の性質に近い。だが、古代ギリシャ哲学からすれば、儒学の「賢人」、「士人」は単に「臆見の愛好者」であり、本質的に「真知の愛好者」即ち「愛智者」ではない。このように、儒学と Philosophy は本質的かつ根本的に異なり、両者の間に類比性はない。

高い漢学の素養と漢文能力を併せ持つ西は、周茂叔の原文の意味を当然理解していたであろうが、Philosophy を「希賢」の意で解釈しているのは、明らかに古代ギリシャの Philosophy の本質的意味を正しく理解していないからである。このような理解不足は正に Philosophy を解釈するときに問題となって現れ、「希哲学」（哲学）、「希賢学」、「性理学」の三者を相互に説明させ、認識の上で強調し配慮することになり、一方では二者を区別しようと努め、他方では二者を同一視するといった立場上の問題を起こした。例えば、西は『復某氏書』の中で「大率孔孟の道、西洲の哲学に比して大同小異、東西相因襲せずして符節をあはせたるか如し」<sup>17)</sup>と言い、また『開題門』では更にはっきり「東土謂之為儒、西洲謂之為斐鹵蘇比（ヒロソヒー）、皆明天道而立人極、其實一也」<sup>18)</sup>と述べている。彼は東の「儒学」と西の“Philosophy”を「大同小異」、「其實一也」、つまり同じようなものとして理解し把握していたのである。

西の Philosophy の翻訳解釈において現れる理解の混同や立場の揺らぎが、Philosophy の本質的内包への理解不足だと考えるならば、次にその不足はどこにあり、なぜそうした不足の問題が出てくるのかといった問題を探求していく必要があるであろう。

## 二、Philosophy の二つの意味

実は、古代ギリシャにおいて Philosophy には二つの異なる意味があり、もしもこれら二つの意味を混同してしまうと、哲学意義上の Philosophy の正しい内包が何なのか理解できず、必然的に Philosophy という学問と中国の儒学、特に宋明理学とを同列に理解してしまうことになるのである。西は Philosophy を「希哲学」と訳したが、それは決して東洋の「理学」と西洋の「愛智学」間の本質的区別の為ではなく、ただふたつの異なる地域の学問を混同しないようにという程度のことであった。例えば、彼は『生性發蘊』の中で「哲学原語」を注釈する際、Philosophy を「理学」と言わず「哲学」と訳した理由を述べるに当たって、「……後世ノ習用ニテ専ラ理ヲ講スル學ヲ指ス、理學理論ナト譯スルヲ直譯トスレモ、他二紛ル入多キ為メ今哲學ト譯シ東洲ノ儒学二分ツ」と述べている<sup>19)</sup>。このように、彼はただ西学と儒学という「西洲」、「東洲」の異なる地域での学問を区別するためだけに、「希哲学」（明治初年に至って、直接「哲学」の言い方を採り始めた<sup>20)</sup>）といった造語の翻訳を用いたのであって、二つの学問の本質的な違いによってそうしたのではないのである。

藤井義夫の考証<sup>21)</sup>によると、古代ギリシャでは哲学という学問が誕生する以前から、日常的な意味と哲学的な意味において、Philosophy 即ち「智慧を愛す」に関する二つの異なる用法が存在した。例えば、ヘロドトスの『歴史』においてソロンとリュディア国王クロイツソスの対話の中に出てくる Philosophon（智慧を求める）、トゥキディデスの『歴史』においてペリクレスがその有名な戦没者演説の中で智慧を熱愛するアテネ人を賞賛して言った Philosophoumen（智慧を熱愛する）などはその例である。ソクラテス以前の自然哲学者の中で最初にこのような語法を用いたのはヘラクレイトスであり、彼の残篇に「智慧を愛する

者達 (philosophoi andres) は必ず多くの事物に対する探索者でなければならぬ」といった表現が見受けられる。しかし、これら文献中で見られる Philosophy と関連する概念は皆「一般教養」での学問好き、知識探求欲といった日常的な意味であり、決して哲学的な意味での愛智を内包しない。哲学的な意味における Philosophy はピタゴラスから始まり、ソクラテスが具体的な内容を与えたとする哲学発展史は、学界では基本的な共通認識となっている。前述の西周による最初の「講義」から後の『百学連環』に及ぶ Philosophy 解釈でも、この観点を踏襲している<sup>22)</sup>。ピタゴラスは「オリンピアの比喩」を用いて「愛智者」の意味を説明しているが、それは現実功利を越えて自由に事物の本質を探り求める人間の求知活動を、他の全ての活動の上位に位置づけ、それによって哲学意義上の Philosophy の本質的内包を与えた。しかしながら、ピタゴラスが掲げた哲学における「愛智」はある意味精神的なあり方を示しており、つまるところこれらの「愛智」がどのような「知」を求めているのかという問題ははっきりしておらず、それはソクラテスの「無知の知」によって始まり、ようやく具体的で豊富な内容を持つに至った。

ソクラテスは知識を「人の智慧」と「善美の知」の二種に分けた<sup>23)</sup>。人の智慧は医術、航海術、手工芸技術など人間が普通得ることのできる知識であり、間違いなくこれらは人間生活にとって欠くことのできない有用な知識である。しかし、人間が生きるにあたって最も重要なのは如何に善く生きるか、如何に幸福を得るか、である。ソクラテスの理解に依れば、人間が真の幸福を得るのは、善美の知に対する理解がもっとも根源的な条件となってくる。ソクラテスは「幸福」(Eudaimonia) と「善行」(Eu prattein) は相通じており<sup>24)</sup>、人間の幸福は善き行為から切り離せないと考える。人間が善を行うためには、善美の知識が必要である。そこで善美に関する知は自然に人間が生きていくのに最も重要な知識追求となるのである。ただ問題は、ソクラテスの知識標準が一般と違っていることで、彼が追求するのは何の不純物も含まない、どんな論理も絶対に反駁することのできぬ真知であり、それは時空の制限を受けず、世の中全ての標準となる高度な認識である。正にこの標準を源とすることで、彼は古代ギリシャ人の精神伝統をしっかりと受け継ぐことができただけでなく、全ての人が皆「無知」の存在であることを見出し、人間は「愛智者」であって「有智者」にはなり得ないと指摘した。こうした哲学意義上の「愛智」において求める「知」は、ただ単に一般的な知る、認識するといったことではない。また「愛智」は単なる一般的な知識欲、勉強好きではなく、一種の徹底した求知求証の、問うていく精神である。まさにこのために西洋哲学には権威というもの存在せず、一切の経典は人々の疑問、批判の対象でしかない。哲学史においては、永久的な聖典は存在し得ない。よって西洋哲学は当然のように「各々の発明に依て前の學者の説を討ち滅し唯タ動かすへからさるのこのミを採る」<sup>25)</sup> 歴史となる。

西洋哲学のこの種の特徴は、アリストテレスがタレスを哲学の始祖とした認識から裏付けることができる。タレス以前、古代エジプト文明やまたギリシャにも輝かしい神話文明があったが、何故アリストテレスはそれらを哲学(学問)の起源とせずタレスの探求を学問の始

まりとしたのか。それはタレスが始めた求知の特徴と関連している。古代エジプト文明における知識は現実の功利目的の上に建っている。例えば、医学知識の発達はミイラ作りの必要から始まっており、また数学知識とピラミッド建設や広大なナイル川流域の土地測量とは密接な関係がある。だが様々な現実的需要によってその領域の学問は発達しても、その様な学問は現実の目標が達成されればよく、それ以上深く探求する必要はない。そのため学問の追究は現実によって不自由な制約を受けるのである。また、タレス以前のギリシャ文明における世界の理解は、物語的な虚構 (Mythos) を基に人間と世界の関係性を認識していた。認識対象に対する疑いの精神に欠け、神が世界を創造したという、神の先天的超越的権威を無条件に認め、疑うことを許さず、全てが信仰から始まる等、アリストテレスが認める哲学という学問の本質とは全く相容れないものであった。

しかしながら、タレスから始まったミレトス学派の追求する学問は、ただ知りたいから知を求めるのであって、知りたいと思うこと自体が目的なのである。つまり求知自体が求知の目的であり、そこには現実功利的な追求はいささかも存在しない。彼らが追い求めたのは、例えば世界の始原 (arche) とは何か、この世界がかくも美しく秩序だった状態を保つのは何故か、世界万物とこれら始原としての存在はどのような関係にあるのか等の問題であり、このような求知の行動は現実功利を超越した自由な探求であった。さらに重要なのは、これらの探求から得られた結論が権威的なものではなく、疑いや批判を受け入れていることであり、より客観的、合理的な答えを求めることが共同の目的となっている点である。アナクシマンドロスやアナクシメネスは、先人を批判し論に修正を加え、それぞれの始原説を唱えたが、求知の精神がしっかりと現れている。それは、古代エジプト文明における現実功利に基づく学問追求、神話文明における権威への盲信や、疑いを許さぬ宗教的な神話 (Mythos) の主観的想像などとは違う、知識と智慧を求める全く新しい精神なのである。それは自由意志の上に建ち、全てを疑うことから始まり、根拠と真実を求めるロゴスの精神である。これがアリストテレスがタレスを西洋哲学の始祖とし、また西が西洋哲学について途切れることなく「次第に開け次第に新たなるに及へ」と述べる根本的な理由である。

このような西洋哲学の本質的特徴を考えると、哲学的意味における Philosophy が求める「知」、及び「愛智者」が望んでも得られぬ人間と「知」という関係は、明らかに宋代儒学の「性理の学」とは根本的に異なる。「聖人」は儒家思想の中で、世界の伝道立法者であったが、孟子の「人皆可以为尧舜」(『孟子・告子下』) に始まり、「人は皆聖人になれる」という思想が伝統的な認識となっている。そこで、宋代に至って周茂叔が「聖可学」と、また程子が「聖可学而至」と論じるようになり、次第に人間の「成聖」の道が明かにされ、最後に明代儒家が「満街人都是聖人」<sup>26)</sup> と考えるに至った。彼らの思想では、聖人の「格物致知」は最終的に天地万物を「知」る大境地に到達できるものであり、人間は「愛智者」から次第に「有智者」という高度な存在に達することができるのである。周茂叔の掲げる「希賢」・「希聖」から「希天」に至る「士」の学習三段階は、この発展段階の具体的なものである。儒家

思想の「性理学」という形而上学において、日常的意味の「愛智」と哲学的意味の「愛智」に区別はなく、西洋哲学で最も根本的な「知」の問題は曖昧となり、まして人間の「知識」(Episteme)と「臆見」(Doxa)も厳格には区分されない。この問題について、西や津田から始まる明治日本の学界全ては基本的にはっきりと認識していない<sup>27)</sup>。こうした意味で、西が Philosophy を翻訳したときに出てきた解釈上の問題は不可避であった。麻生義輝は「西周助、津田真一郎等の鑄造した‘希哲学’は深き考窮の産物であった……新しき訳字を創り出そうとした思索と努力とは十分高く評価せられねばならぬ」<sup>28)</sup>と称揚したが、Philosophy の翻訳過程にある重大な欠陥は無視され得ぬものである。

### 三、西周の“Philosophy”に対する認識と「知」の理解問題

前述のように、西周は留学前の文久二年（1862年）蕃書調所の為に準備した「講義」の中で既に Philosophy を「希哲学」と訳し、また「希哲」の意味を「希賢」と解釈したが、当時日本へ入ってきていた西洋の学術文献が極めて限られており、おそらく「蘭学」の一部の資料を通してのみ西洋哲学に触れたであろうことを考慮すれば、彼の見識における限界は理解できる。しかし、オランダ留学から帰った後、明治初年創設した「育英舎」での『百学連環』講義においてもまだその限界を突破していなかったことは、今振り返って考え直す価値があるであろう。

西は『百学連環』において以下のように Philosophy を解釈している<sup>29)</sup>。

Philosophy なる文字は希臘の philo にして英の Love (愛) なり。また sophy は sophia にして、英の wisdom (智) なり。その意は賢なるを愛し希ふの義なり。

哲学 (ヒロソヒー) を理学、或は窮理学と名づけ称するあり。

此學をヒロソヒーと呼びなせし人は Pythagoras にして、即ち賢を愛し希ひ已レ賢となりたきの意を以て名附けし所なり。

その後ち此の學を為せる sophist (偽學者) の仲間間に於て、自から賢者となりて之を學ぶの意を以て sophist と稱せり。然るに希臘に Socrates なる人ありて、始めのヒロソヒーと稱するを以て好しとし之に一定せり。

ヒロソヒーの意たるは、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、ヒロソヒーの直譯を希賢學となすも亦可なるへし。

『百学連環』に見る Philosophy 解釈は以前の「講義」内容よりも詳細であり、西周の「哲学」解釈を引用するに当たっても最も基本的な文献である。その中に以下のような、それまでとは異なる主要な表現を四ヶ所見出すことができる。(1) Philosophy が合成語であること、即ち philo と sophia の二部分で構成されていることを明確にしており、「講義」のようにオランダ語「Wijsbegeerte (愛智学)」の影響によって「希哲学」と訳したものは違

っている。(2)「希哲学」の翻訳はもう出てこなくなり、直接「哲学」の語を使っている。ただしそれは依然として「希賢」の意で解釈され、最後になって「希賢学」と直訳できることを明確にしている。(3)「希賢」という意味の由来が周茂叔の言葉“聖希天賢希聖士希賢”であることを明確にしている。(4)「哲学」が「理学或いは窮理学」に翻訳できることを指摘している。

(1)により、西がこの時期には *Philosophy* のギリシャ語の語義を既にはっきり把握していたことがわかる。(2)からは、西がこの時既に「希哲学」の語を使わず直接「哲学」を使っていたことがわかる。この時期の他の文献においても *Philosophy* の傍注には「哲学」のみが見られる。(3)においては、「講義」の中で不明であった「希賢」の由来が周茂叔の志学思想にあることを明確にしている。というのも、この一文は『太極圖説・通書』志学第十にあるからである。(4)では「哲学」の他に「理学」や「窮理学」という訳があることをはっきり述べている。注目すべきは、ここにはもはや「性理学」は出てこず、「窮理学」となっていることである。それは、この当時周が“*Psychology*”、現在の「心理学」を「性理学」と訳したからである。この時「性理学」を「窮理学」に置き換え *Philosophy* と並べて論じているのはおそらくこの原因によるが、かといって性理学と *Philosophy* を対応させた初期の認識を捨て去ったわけではない。

この状況から考えると、西はオランダ留学後、以前の *Philosophy* に関する理解を改めていないばかりか、*Philosophy* と理学を対応させての理解をかえて強めているということになる。周知のように、西が留学していた時、オランダは正に実証主義、功利主義哲学が流行しており、オブゾーメル (C. W. Opzoomer) を通して入ってきたフランスのコント、イギリスのベンサムやミル等の哲学が一世を風靡していた。西がオブゾーメルに直接教えを受けたかどうかははっきりしないが、持ち帰った蔵書を見ると、彼がオブゾーメルを重視していたことがはっきりわかる。実証主義は当時の西洋哲学界の主流であり、19世紀西洋における自然科学の勃興に伴って出て来た斬新な思潮であった。

アリストテレスが構築した哲学体系において、理論哲学は形而上学、数学、自然学（物理学）を含むが、その中で最も存在論の意義をもった形而上学は次第に注目されなくなり、それに代わって出てきたのが自然科学の実証主義で、人生論の領域にまで用いられるようになった。西が取り入れたのは自然論的な形而上学ではなく、人生論を主とした実証主義であり、これは当時の学問では新しい傾向でもあった。西はオランダ留学中にカント哲学にも傾倒したようであるが、最終的に受け入れたのはやはりカントの『永遠平和のために』であり、批判哲学ではなかった。西周哲学は最後まで実証主義経験論から脱しきれなかったのである<sup>30)</sup>。

実証主義にせよ功利主義にせよ、重きを置いているのは経験知や実践知であり、理性知、或いは理論知ではない。経験知の世界は正に古代ギリシャのプラトンが掲げ批判した臆見認識の問題に属するが、この「知」は単にアリストテレスの言う「第二哲学」に留まり、「第



一哲学」ではない。逆に、実証主義と功利主義の哲学から見れば、古典形而上学が求める「第一哲学」における「存在」に関する探究の理論知は、宋学における「理」の探求と同じであり、それは物に即した実理ではなく一種の観念的な空理である。それ故に、周は実証主義以前の西洋哲学について「空理上の学なり」<sup>31)</sup>と言ったが、これも明治初頭の知識界が宋、明の程朱理学や陽明学の「格物致知」を「空理」としてまとめてしまった所以である<sup>32)</sup>。

西周の当時の「知」に対する理解は、『百学連環』の「総論」の中に覗うことができる<sup>33)</sup>。ここで西は学、術、観察、実践、知、行等の概念について詳細な解釈を施している。その中で、「知」の由来に関しては、「知の源は五官の感ずる所より発して、外より内に入り来るものなり。」<sup>34)</sup>と述べている。これは我々一般の「知」に対する理解とそう大差はない。一方、西洋哲学において求められる「理論知（真知）」は決して感觉器官を源とするのではなく、理性世界の探求の結果であり、それは西のいう「観察 (theory)」の解釈、即ち「観察とは、万事其理を極めるヲ云ヒ」と密接に関わっている。西は「観察」が「単純の学」を産む、つまり「理に就て論じ」ていることを認識したが、「理」を一種の「関係」の中の存在としてのみ理解しており、「観察」という theory が五官感觉の認識活動から離れ、純粹理性の認知問題となる必要性を論じていない。西の叙述の内容は、途中で「温故知新」と「知行」の関係の説明に転換しており、「感觉知」と「理性知」、即ち「実践知」と「理論知」の辨別を明らかに放棄している。であれば、我々がこの中に、“Philosophy”に含まれる「真知」と「臆見」の厳格な峻別を見つけるのは不可能であろう。而して西は『百学連環』において「理体学（存在論, Ontology）」を紹介する中で、「有」と「体」を対応させ、「理体学」は決して形を論ずるのではなく、「真性（本質属性, 本性 essential attribute）」を論ずるものであることを指摘している。「真性とは何物にもあれ唯ターツの名あるときは、その極めところあるものなり……凡そ萬物各々ターツの名ありて極めところあるを知るは、からといふことを知るを要用とす」<sup>35)</sup>。ここでは事物の「原因」把握に話が及んでおり、五官感觉を脱した認識問題に既に踏み込んでいると見なすことができるであろう。しかしながら、この文以降も依然として「童子」、「杖」、「犬」の三つの実物を用いて「体」の存在を譬え、諸「体」間の関係を説明している。明らかに、「知」の由来問題に対して、いまだ感觉認識から出発する段階に留まっているのである。それ故に桑木巖翼は、西周哲学の「方法は自然科学の精神方法に従うものであって、随てその学風たる経験主義とこれに随伴せる諸思想に傾倒した」<sup>36)</sup>と指摘している。このような脱形而上学の哲学傾向は西だけでなく、明治初期の知識界のひとつの傾向でもあった。よって桑木は更に「明治初期の哲学傾向は一言にすれば非形而上学的的人生哲学を根本とするものであって、直接には西洋に於ける実証主義経験論の影響を受けたものである」<sup>37)</sup>と評するのである。

高度な漢学教育を受け、宋明理学の深い素養を持った西周は、西洋哲学に触れた際に実証主義、功利主義の洗礼を受けたことで、“Philosophy”という学問の理解において容易にそれを宋儒の理学と対応させ、両者の違いを弁別しているように見えるが、それはただ簡単に

「理学」を「空理」と断定するのみに終始しており、両者の本質的差異が何処にあるのかという根本的な理解には全く至っていない。西洋哲学の形而上学が探求する「存在（有，on）」と宋儒が追い求める天地万物の理は、西からすれば基本的には同じものであった。彼は「体」を「有」と理解しているが、それは単に「性」としての理解に過ぎない。西は「西洋には漢の如く理といふ文字の別にあることなし……口に説き明かすへからさるものとす。……如何に心に考へなすとも、更に考への據なき極を以て理といふ。」<sup>38)</sup>と述べる。ここでは明らかに「理」を純粋な思惟の対象としており、宋儒の「理」の理解と一致している。また『尚白筭記』の中で「アイデア（イデア）」を解釈して「此語は今觀念と訳す、是は理の字と余り関渉無き様に見ゆれと、深く宋儒の指す理と同一趣の理を徴する語と成れり」と記している<sup>39)</sup>。しかし、宋学の「理」は西洋哲学でいうところの、事物の内在的「ことわり」や自然の「摂理」(tuche)に似ており、西洋哲学の探求が到達すべきものは、この「ことわり」や「摂理」の根拠を与える「存在自身(ontos on)」であり、「存在自身」こそが“Philosophy”の最高の対象、究極の目標なのである。さらに「存在自身」は決して思惟的存在（思考内存在）ではなく、真実の存在である。これは宋学の「理」とは異なり、認識と把握において純粋思惟を通してのみ得られるものである。「理」と「存在」の共通点は思惟を以て把握する点だけであり、根本的には大きな違いがある。儒学での「理」は天地万物に内在し、理と万物は連続性があり、人間は「格物」によって「致知」、つまり「理」の把握へと至るが、これは儒学の「理学」という立場である。しかし西洋哲学での「存在」は、世界万物の存在根拠となりながら、万物との間に連続性はなく、人間の探求によってそれに限りなく近づくことはできるが、完全に把握して「真知」に至ることはできない。西洋実証主義、功利主義の経験論的立場での哲学は超越的「存在」を否定するため、この哲学の影響を受けた西が、“Philosophy”を「理学」と対応させ、比較し、さらに同等のものとして理解してしまうことはやむを得ないことであった。

## 結論

これまでの整理分析を踏まえて、以下のように結論づけることができるであろう。西は、東西の哲学の一方は「祖述伝統」に留まるが、他方は「次第に開け次第に新たなる」ことができる、或いは一方が「泥古（古きに拘り）」を、他方が「革新」を求めるという違いを意識していた。しかし彼が学び受容した西洋哲学が近代実証主義と功利主義の経験論的哲学であった為に、古代ギリシャ哲学の源流から西洋哲学を辿っていくことができなかった。そのために哲学の本質的「知」の特殊性を踏まえて Philosophy を理解するまでには至らなかった。だが西は彼自身の漢学素養だけを出発点とし、「理学」を以て Philosophy を理解し、解釈し、対比し、時には理学と Philosophy の同列理解へと進んでいった。西はその中で両者の相違に注意してはいるものの、相違の根源が何処にあるのかを把握していない。そのため「Philosophy」を「希哲学」という造語で翻訳しながら、両者の探求する核心部分が「大

同小異」であるとしてしまった。その結果、実証主義的経験論の立場からしか出発できず、東西の学問の違いが、東洋は「空理」で西洋は「実理」であり、東洋では「空理」を探求するため儒学は真理に到達することができず、經典解釈を繰り返すだけだと、簡単に指摘しただけに留まっている。西のいう「空理」は、「理学」が即物的な探求ではないことを指しており、これは彼から見れば「空想」的「観念」的な物であった。しかしながら、この非即物的探究は、正に西洋哲学の形而上学が最も核心とした「存在」の探求対象であった。となると、西洋哲学の存在論（西は「理体学」と訳した）の探求は、またも一種の「空理」となる。これは西だけでなく、同時代の啓蒙思想家である津田真道にも同様に見られる。津田は東西を「虚学」と「実学」とに分けることで、特徴の違いを把握した。西にせよ津田にせよ、明治日本の哲学界は、西洋哲学の「知」の追求と儒学との根本的違いに触れることはなく、このために西が「希哲学」という斬新な造語を用いて *Philosophy* を翻訳しても、儒学の中から「希賢」・「求聖」等、*Philosophy* の愛智と表面上意味が近い概念を見つけて *Philosophy* を解釈しただけであった。つまり、ここでの「希」は、「希哲学」の語によって革新を目指したが、周茂叔の「希賢」の「希」の含意を捉えておらず、また古代ギリシャ人のような徹底的論証によって真実を求める疑いと探求の精神がここに存しないことを理解しておらず、さらには「賢」が「賢哲」の意を持つものの、古代ギリシャの *Philosophy* において求めるような「智慧」とは根本的に異なることに気づいていなかった。そのために *Philosophy* を解釈するに当たってせいぜい宋学の「理学」と対応させて説明するだけに留ってしまったのである。

そうは言っても勿論、西周が“*Philosophy*”を「哲学」と訳したときに出てきたこれらの問題の故に彼の偉大な貢献を否定することはできない。近代西学の東漸過程に西が果たした役割と彼の存在意義は、古代ローマのキケロに匹敵するものであり、この事実は決して変わらない。拙論がこれらの問題を指摘するのは、ひとえに我々がここに存在する問題をはっきりさせるためであって、それによってアジア人自身の学問の価値を明確に理解し、西洋と我々の間の学問の違いをできる限り正確に把握し、我々アジアの学問の意義を確立しようと希求するからである。

## 註

- 1) 本論文は中国国家社会科学基金一般项目（立项批准号：12BZX091）：“学科创新视域下的公共哲学：中日比较研究”に関する諸研究の一環である。
- 2) 『西周全集』第四卷、宗高書房、昭和56年再版、169頁。
- 3) 同上、183頁。
- 4) 同上、183頁。
- 5) 麻生義輝『近世日本哲学史』書肆心水、2008年、22-25頁。最近、熊野純彦にも同様な認識がみられる。熊野純彦『日本哲学小史』中央公論社、2009年、9頁。
- 6) 藤田正勝『日本如何接受“哲学”？』、『日本問題研究』、2012年、第1期、6頁。

- 7) 「西土之學、傳之既百年餘、至格物舍密地理器械等諸術（科）、間有窺其室者、特（獨）至吾希哲学（ヒロソヒ）一科、則未見其人矣、遂使世人謂、西人論氣則備、論理則未矣、獨有見此者、特自吾友天外如來始」『西周全集』第一卷、13頁。
- 8) 『西周全集』第一卷、8頁。
- 9) 麻生義輝の『近世日本哲学史』によると、西周のこの講義草稿は文久二年六月以前に書かれ、オランダ留学直前に完成していた。しかし幕府の留学命令を受けたことにより、この講義が実際に使われることはなかった。麻生はこれを「日本ヨーロッパ哲学研究の第一声」とし、日本における最初の哲学講義と位置づけている。麻生、『近世日本哲学史』、40-42頁を参照。
- 10) 『西周全集』第一卷、16-17頁。
- 11) 同上、第四卷、146頁。
- 12) 同上、145頁。
- 13) 藤田の研究によれば、津田は『天外独語』（1860-1862）において、「求聖学」を用い、また「ヒロソヒー」と明記し、『性理論』では「志道希賢者」を使っており、これらによって津田の翻訳もまた周茂叔『通書』の影響を受けていることがわかる。このような訳は二人の交流の結果であろうと推測できる。藤田、『日本如何接受“哲学”？』、8頁）。藤田のこの考え方は恐らく麻生の見方の影響を受けている。麻生は「希哲学……むしろ（津田と）協力してかかる言葉を案出したものと考えねばならぬ」と言っている。麻生、『近世日本哲学史』、46頁。
- 14) 『河南程氏遺書』卷十八、二程集、318頁。
- 15) 「孔子曰、人有五儀、有庸人、有士、有君子、有賢人、有大聖。」（荀子、哀公篇）ここでは人に聖、賢、君子、士、庸人といった段階の違いがあることを指摘している。「聖人」は最高の存在であり、修行によって達する境地である。当然、中国古代思想において、「聖人」に対する理解は発展してきたものであり、決して最初から同じ理解にあるものではなく、人の「成聖」という思想は孟子以降になって儒家の聖人観の基礎となったのである。周茂叔の「聖希天、賢希聖、士希賢」の含意は、儒家思想の士、君子が賢を求めて学び、「成聖」に至る過程によって理解されるべきである。呉震教授の分析によると、聖人とは中国古代最初期においては単に「聰明な人」を指したが、孔子が「君子有三畏、畏天命、畏大人、畏聖人之言」（『論語・季氏』）と言うに至り、堯舜禹や文王武王などの歴史文化を基礎づけた先賢を指すようになった。孔子はまた「聖人、無不得而見之矣、得見君子者斯可矣。」（『論語・述而』）と言い、聖人とは望んで成れるものではない理想の存在であり、他人が孔子を聖人と呼ぶことを許さなかった。思孟学派に至り、聖人とは上を天に事え、下に民を教ゆる聖王の存在であるとし、さらに孟子は孔子を聖人化した。性善説の立場を採る孟子は、聖人に最高の道徳人格を賦与つつも、「人皆可以為堯舜」（『孟子・告子下』）とした。荀子は孟子と人性論においては立場を異にしたが、「始乎為士、終乎為聖人」（『荀子・勸学篇』）、「聖人也者、人之所積也」（『荀子・儒效篇』）の言の通り、人の成聖という点に関しては孟子と同じ立場を採る。勿論荀子は人の成聖について、本性としてではなく行い等の積み重ねに依るものだと強調している。総じて言うと、儒家伝統思想において、孟子以降は「成聖」という考えはだいたい一致していた。宋代周茂叔が「聖可学」（『通書・聖学』）を提唱するに至り、「成聖」の道筋がより具体化され、程頤の「聖人可学而至」（『二程集』）の言により、士や君子の学に実現可能な目標が賦与された。（嶺南退溪學研究院『退溪學論集』、第10号、2012年6月、102-125頁。）
- 16) 例えば、荀子は「所謂大聖者、知通乎大道、应变而不究、辨乎万物之情性者也」（『荀子・哀公』）

と言い、程頤は「聖人、生而知之者也」（『二程集』、中華書局、578頁）と言った。

- 17) 『西周全集』第一巻、305頁。
- 18) 同上、第一巻、19頁。
- 19) 同上、第一巻、31頁。
- 20) 明治初頭創設された育英舎の講義『百学連環』を見ると、西周が“Philosophy”の傍注として「哲学」の語を直接用いているのがわかる。『西周全集』第四巻、145頁。藤田教授によると、西周が直接「哲学」を用いたのは1870年の『復某氏書』が最初である。藤田、『日本如何接受“哲学”？』、8頁。
- 21) 藤井義夫『哲学の誕生 古代哲学入門』、勁草書房、1976年、1-12頁。
- 22) 近年新たに唱えられた説として、ピュタゴラスの言うPhilosophos（愛智者）も一般的意味の求知欲であり、ソクラテス以来のPhilosophyの哲学意義における真正な内涵を供えていたわけではない、とも言われている（B.チエントローネ『ピュタゴラス派 その生涯と哲学』齊藤憲訳、岩波書店、2000年）。
- 23) プラトン『ソクラテスの弁明・饗宴』（戸塚七郎訳）、旺文社、昭和44年、「弁明」21d、23a。
- 24) 同上、「饗」宴204e-205a。
- 25) 『西周全集』第四巻、宗高書房、昭和56年再版、169頁。
- 26) 王陽明『伝習録』下、第313条。
- 27) 西周は『百学連環』で、臆断（prejudice）と惑溺（superstition）についても言及しているが、「臆断と惑溺とは学者最も忌む所なれば、必ずしも真理を得て此二つの病を避けざるべからず」（『西周全集』第四巻、29頁）と言い、『生性発露』で智者とソクラテスの違いに触れ、「偽学家（ソピスト）ノ説二、五官悉ク欺キヲ呈ス、萬有皆知ル可ラストイフヲ、夫ノ有名ナル所羅垓斯（ソクラテス）カ駁シテ、知ル可ラスト知ルハ、亦知ルナリト、性理上ノ致知ニテ、説破シタルヨリ……」等と指摘しているが、これらは全く哲学的意味における「知」と一般的な「知」即ち「臆見」の本質的な違いについて論じておらず、ただ哲学史における問題を紹介するだけで、内容は多少の試みに終わっている。日本学术界のヨーロッパ哲学における「知」の問題が本格的に注目され、研究されたのは、20世紀50年代初にヘラス会ができて以降のことであり、これ以降日本の古代ギリシャ哲学研究は新たな段階に入っていく。その中で田中美智太郎の存在とその研究成果の意義は大きい。
- 28) 麻生義輝『近世日本哲学史』、47頁。
- 29) 『西周全集』第四巻、145-146頁。
- 30) 同上、59-65頁、及び桑木巖翼『日本哲学の黎明期』、書肆心水、2008年、17-20頁。
- 31) 西周が言う、「Positive Philosophy（實理上哲學）、此學の根元は佛人Auguste Comte（1795-1857）及び英人Wegewell（1795-1866）及びJohn Stuart Millなり。……此三人の以前は空理上の学なりしか、此ヲコーコストより初て實理上の學に至れり。」（『西周全集』第四巻、181頁）また西周は「凡そ尋常の学者空理に亘るは實際に入らされはなり。学者苟も實際に入る要すへし。」（同前、21頁）と言い、彼にとってみれば、具体的事物や実践的探索理論こそが実理であり、觀念上の學術文章はすべて空理であった。
- 32) 例えば、西周と同様に重要な津田真道はその著『論推动进化的方法』において「夫論高遠之空理虚無寂滅、猶如五行性理、或良知良能之说、虚学也。征之以实物、質之以実像、專説确实之理、猶如西方之天文、格物、化学、医学、経済、希哲学、実学也。」（藤田論文からの引用、『日本問

題研究』、2012年第1期、呉光輝訳、11頁）と言っている。

- 33) 『百学連環』（『西周全集』第四卷、13-17頁及び43-47頁）。
- 34) 西周の「知」が「五官」を源とする考えは『復某氏書』にも詳しく述べてある（『西周全集』第一卷、297-304頁）。
- 35) 『西周全集』第四卷、153頁。
- 36) 桑木巖翼『日本哲学の黎明期』21頁。
- 37) 同上、22頁。
- 38) 『西周全集』第四卷、147頁。
- 39) 同上、第四卷、170頁。