

厳復と西周-西洋学術体系の移植をめぐって-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2015-04-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 志野, 好伸 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/17038

嚴復と西周

— 西洋学術体系の移植をめぐる —

志野好伸

東アジアにおける西洋学術の移入を問題にすると、しばしば西周（1829-1897）と嚴復（1854-1921）とが比較される¹⁾。1829年生まれで西周は、日本が開国して西洋の学術を本格的に導入した当初の思想家の一人である。彼は「哲学」という訳語を最初に考案した人物として知られ、それゆえ「近代日本哲学の父」と呼ばれる。一方の嚴復は、西が生まれて四半世紀後の1854年に生まれ、中国において西洋学術の導入に貢献した人物である。彼の翻訳した『天演論』は、社会的進化論を紹介した書として、清末の知識人に大きな影響を与えた。蔡元培（1868-1940）は、自身の「五十年来中国之哲学」の叙述を嚴復からはじめ、「この五十年で西洋哲学を紹介した人物としては、侯官嚴復を第一に推さなくてはならない²⁾」と称えている。

本稿はこの日中を代表する両者の使う用語に着目しながら、まず嚴復の思想を取り上げ、それとの比較対照によって西周の思想の特徴を明らかにし、西洋学術に対する中国と日本の受容の在り方の違いを考えるための一例を提供しようとするものである。

I 嚴復

1. 嚴復の参照枠としてのスペンサー

二年にわたるイギリスでの留学を終えて1879年に帰国した嚴復は、生涯

に八冊の翻訳を手がけた³⁾。T. H. Huxley, *Evolution and Ethics* (1893) の翻訳である『天演論』(1898), A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) の翻訳である『原富』(1902), H. Spencer, *The Study of Sociology* (1873) の翻訳である『群学肄言』(1903), J. S. Mill, *On Liberty* (1859) の翻訳である『群己権界論』(1903), E. Jenks, *A History of Politics* (1900) の翻訳である『社会通詮』(1904), J. S. Mill, *A System of Logic* (1843) の翻訳である『穆勒名学』(1905), W. S. Jevons, *Primer of Logic* (1876) の翻訳である『名学浅説』(1906), そして, C. L. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748) の翻訳である『法意』(1909) の八部である。中でも厳復が影響を受けたのが, ハーバート・スペンサー (1820-1903)⁴⁾ と, ジョン・スチュアート・ミル (1806-1873) の思想である。

1896年の講義録である「西学門徑功用」⁵⁾において, 厳復は西洋学術の整理を試みている。彼はまず学術を用途に応じて, 「専門の用」に資する学問と「公家の用」に資する学問とに二分する。前者には, 計算や測量学, 化合物の製造法, 植物の栽培法などが含まれる。後者の用途はより広く, 「心を鍛え事物を制御する(煉心制事)」ための学問だとされる。公家の用に資する学問は, さらに三つに分類される。抽象的な学問(玄学), 抽象的でも具体的でもある学問(玄著学), そして具体的な学問(著学)である。「玄学」には, 数学と論理学が含まれ, 「玄著学」には物理学と化学が含まれる。最後の「著学」に配当されるのは, 天文学, 地理学, 人間学, 動植物学などである。人間学からは, 心理学と生理学が生じ, その二つを基礎にして社会学が登場し, これが分類の最後を締めくくっている。

この分類はスペンサーの思想に基づいたものである。スペンサーは *The Classification of Sciences* (諸科学の分類, 1864) の中で表を作成し, 科学(学問)を三つに分類している。すなわち, (1)論理学と数学を含む抽象的科学 Abstract Science, (2)力学, 物理学, 化学などを含む抽象-具体的科学 Abstract-Concrete Science, それに(3)天文学, 地質学, 生物学, 心理学,

社会学などを含む具体的科学 Concrete Science である。嚴復の「玄学」「玄著学」「著学」は、スペンサーの「抽象的科学」「抽象-具体的科学」「具体的科学」を正確に踏襲している。

嚴復がはじめてスペンサーに言及したのは、「西学門径功用」の一年前、1895年に発表された「原強」においてである。彼はそこでスペンサーの社会学を高く評価し、それを儒教の經典である『大学』と比較している。

而又有錫彭塞者，亦英産也，宗其理而大闢人倫之事，幟其学曰「群学」。「群学」者何？荀卿子有言，「人之所以異于禽獸者，以其能群也。」凡民之相生相養，易事通功，推以至于兵刑礼楽之事，皆自能群之性以生，故錫彭塞氏取以名其学焉。約其所論，其節目支条，与吾『大学』所謂誠正修齊治平之事有不期而合者，第『大学』引而未発，語而不詳。至錫彭塞之書，則精深微妙，繁富奥衍。

さらにスペンサーという人物がおり、彼も（ダーウィンと）同じくイギリス生まれである。理を重視し、人倫について大いに明らかにし、その学問を「群学」（社会学）と称した。「群学」とは何か。荀子の説に、「人が禽獸より貴いのは群を形成できるからだ」とある。民が次世代を生き養っていくこと、交易通商を行うこと、そこから延長して軍事、刑罰、礼楽といった事柄に至るまで、すべて人が社会（「群」）を構成できるという性質から生じたことであり、スペンサー氏は、そこから自分の学問を（社会学と）名づけたのである。彼が論じたことを概括すれば、その具体的内容は、我が国の『大学』に言う、誠意、正心、修身、齊家、治国、平天下といった事柄と期せずして合致する点がある。ただし、『大学』はそれに言及しながら未だ明らかにせず、語っていないながら詳細ではない。それに対してスペンサーの書は、精妙・精緻で、豊かで奥深い。

「原強」には次のような記述もある。

格致之学不先，偏僻之情未去，束教拘虚，生心害政，固無往而不誤人家国者也。是故欲治群学，且必先有事于諸学焉。非為数学・名学，則其心不足以察不遁之理・必然之数也。非為力学・質学，則不知因果功效之相生也。

格物致知の学問を先に修めなければ，偏頗な考えが心から去らず，教えをひもとかず，ありもしないものにこだわり，心に生じた思いで政治を損ない，必ずや人や家や国を誤らせてしまうだろう。したがって社会学を修めようとする場合には，必ずまずいくつかの学問に取り組まなくてはならない。数学や論理学（「名学」）を学ばなければ，不変の真理，必然の数理を心で洞察することができない。また，力学や化学（「質学」）を学ばなければ，因果関係や影響関係の発生を理解することができない。

「著学」たる社会学に進むにあたって踏まえるべき学問として挙げられている数学・論理学と力学・化学は，それぞれ「玄学」と「玄著学」の中身に合致している。「格致之学」は，物理学，力学を限定的に指す場合もあるが，上の引用での「格致之学」は，より広い学術，『大学』に登場する格物致知の学を指しているだろう。「原強修訂稿」では，先に引いたスペンサーの学について述べた部分が次のように書かれている。

又用近今格致之理術，以發揮修齊治平之事，精深微妙，繁富奧殫。

スペンサーはまた現代の格物致知の学術を用い，修身・齊家・治国・平天下の事業を進めようとしており，精妙・精緻で，豊かで奥深い。

以上の嚴復の論文では，このように，あからさまに『大学』に依拠した「格致之学」が，数学，論理学，力学，化学，すなわち「玄学」と「玄著学」を総称するために使われている。「原強」はその後，「天地人」の三学を修める必要を説き，その中でも人学の重要性を説く。その人学は，生物学（生学）

と心理学（心学）の二つに分かれ、以上の学問を経た上で社会学（群学）に進むべきだとされる⁶⁾。そして「群学を修めることによって、修身・齐家・治国・平天下をもたらすことができる（群学治、而後能修齐治平）」と述べ、『大学』への依拠を貫徹させるのである。

「天演論自序」（1896）でも嚴復は、「西学の中で最も真実に即し、その規則によって様々な変化を統御できる」ものとして、論理学、数学、化学、力学の四つの学問を挙げている。また続けて、「我が国の『易』は、論理学と数学を縦糸（「経」）とし、化学と力学を横糸（「緯」）とし、合わせて「易」と名づけている」とも述べている。『天演論』下編、論十七「進化」でも、論理学、数学、化学、力学の四つの学問が列挙されているが、対応するハクスリーの原文は Astronomy, Physics, Chemistry で論理学と数学は含まれていない。嚴復は、スペンサーの学問体系に忠実であり、それと同時に、西洋の学術体系を中国に移植するにあたって、『大学』あるいは『易』⁷⁾といった中国の古典を積極的に参照しているのである。

2. 嚴復における論理学と倫理学

すでに見たとおり、「西学門徑功用」において嚴復は学術分類を社会学で締めくくっていた。しかしながら、注6)で指摘したとおり、スペンサーは『総合哲学体系』の締めくくりとして、『社会学原理』の後に『倫理学原理』を1897年に出版している。嚴復はその翌年1898年に公刊された『天演論』の中で、スペンサーの *System of Synthetic Philosophy*（総合哲学大系）を『天人会通論』として紹介し、早くもこの最終巻に言及しており、その内容を、「道德の根源を考察し、政治教化の論理を明らかにし、種の保存と進化についての原理と考察によって締めくくっている（考道德之本源，明政教之条貫，而以保種進化之公例要術終焉）」と要約している（導言一「察變」案語）。また、『倫理学原理』のうちの一章を翻訳したいとも述べている。しかしながら、嚴復がより関心を持っていたのは、倫理学よりもむしろ論理学で

あった。彼は生涯において、J. S. ミルの『論理学体系』（『穆勒名学』）⁸⁾と W. S. ジェヴォンズの『論理学入門』（『名学浅説』）の二冊の論理学書を翻訳している。

前節で見た範囲においては、厳復は論理学を、八条目の「格物致知」に引き当てて、基礎的な学問としてとりあげていた。しかし『穆勒名学』では、その枠組は継承しつつ、ミルの議論に従って、論理学は「致知」と区別されて「名学」と訳されている。

雖然，名学与致知異。謂名学之所治，与致知同其広遠可也。謂致知之事，即名学之事，不可也。致知者，執役者也，而名学者，聽断者也。名学非能求左驗也。

しかしながら、論理学（名学）と致知とは異なる。論理学の対象は、致知と同様の領域をもつと言うことはできるが、致知として行うことは論理学として行うことと同じだと言うことはできない。致知は仕事を引き受けることであり、一方、論理学は判断を下すことである。論理学では証拠を求めることはできない。

訳文はおおむね原文に忠実であり⁹⁾、「致知」は原文の knowledge と正確に対応している。ただし、厳復はミルの文章に次の一文を加えている。「致知者，執役者也（致知は仕事を引き受けることである）」。これは「名学者，聽断者也」と対になるよう配置された文だが、「致知」を「執役」と言い換えることは、knowledge をことさら実践（論理と現実との対応）に結びつけているようであり、厳復は、格物致知が聖賢になるという実践のための八条目の最初の階梯であることを考慮し、知行合一の伝統ののっとなって、そう説明したのだとも考えられる。さて厳復は、ミルの著作に依拠しながら、形而上学（理学）と論理学（名学）を峻別し、「論理学は形而上学を頼る必要はないが、形而上学が論理学を頼らずにすまそうとしてもそれはできない（名

学固無待於理学，而理学欲無待於名学，則不能也)」と述べる。さらに、「論理学は形而上学に近くて、他の学問から遠いと言うことはできず、……論理学と形而上学との関係は、論理学と他の諸学問との関係と同様である（不得謂名学於理学近，而於他学遠也。……名学之視理学，猶其視他諸学矣）」と言う。形而上学ではなく、論理学だけが他の諸学から抜きんでて、それらを統轄する学問だと言うのである。

嚴復の論理学に対する関心は、二冊の論理学書の訳出に先んじる 1896 年の「天演論自序」の時点ですでに表明されており、そこでも「格物致知」の語と論理学（名学）が結びつけられている。

及觀西人名学，則見其於格物致知之事，有内籀之術焉，有外籀之術焉。内籀云者，察其曲而知其全者也，執其微以会其通者也。外籀云者，拋物理以断衆事者也，設定数以逆未然者也。

西洋人の名学（論理学）を研究するようになって、その格物致知においては、内籀の術と外籀の術とがあるのを知った。内籀というのは、その一部分を考察して全体を知ることであり、その細部をとらえて共通性を求めることである。外籀というのは、公理にもとづいて多くのもの事を判断し、法則をたてて未知を予見することである。

内籀、外籀とは、それぞれ帰納、演繹法のことである。これを嚴復は、西洋独自の考え方とはせず、『易』や『春秋』に見える考え方であり、司馬遷の「隠について顕に之く」「見を推して隠に至る」（『史記』司馬相如伝贊）はそれぞれ外籀、内籀を表しているとする。さらに、「二者は物について理を窮める（「窮理」）ための最も重要な方法である」と述べる。「窮理」はもちろん、朱子学の学問方法を端的に表す語である。西洋哲学を中国の伝統的枠組を通して理解しようとする嚴復の態度は、ここでも貫かれている。「致知」と区別されて使われる「名学」という用語も、諸子百家の名家や儒家の

正名思想を想起させるものであり、事実、後に胡適などが「名学」という呼称のもと、中国の伝統の中に論理学に該当する思想資源を掘り起こしてゆく。

では嚴復は、スペンサーにおいても、また中国の伝統においても重要な位置を占めていた倫理学をどのように扱っていたのだろうか。実は、嚴復『天演論』の原著、トマス・ヘンリー・ハクスリー (1825-1895) の *Evolution and Ethics* (進化と倫理) でも、倫理はスペンサーの体系と対峙するための決定的な役割を果たしている。ハクスリーはそこで、倫理の過程 *ethical process*、もしくは人為による園芸の過程 *the horticultural process* を、宇宙の過程 *the cosmic process* と対立させている。スペンサーがすべてを宇宙の過程に一元化して説明するのに対し、ハクスリーは宇宙の原理に回収されつくされない人為の次元を確保するのである。嚴復はこの両者の区別をよく理解しており、『天演論』の導言四「人為」、導言五「互争」の二篇について、次のように案語をつけている。

於上二篇，斯賓塞・赫胥黎二家言治之殊，可以見矣。斯賓塞氏之言治也，大旨存於任天，而人事為之輔。

この二篇には、スペンサー、ハクスリー両者の倫理についての見解の違いがよく表れている。スペンサーの倫理についての見解は、おおむね自然に依存し、人事を補足的なものと考えている。

『天演論』において、嚴復は *ethics* を例えば「徳」や「道德」と訳している。しかし「治」という語も、*ethics* や *ethical* を訳すのに使われている。*Cosmic process* を「天行」と訳した嚴復は、それと対比される *horticultural process*, *ethical process* を、それぞれ「人治」、「治化」と訳している¹⁰⁾。その上で、スペンサーの説は、自然に依存することを強調し、ハクスリーの説は、自然と人との対抗関係を主張しているとまとめられる。上記の

案語についても、「治」を「倫理」として訳出した。こうした術語の用法は、中国の伝統的な天に関する議論を想起させるものである。『天演論』の別の箇所でも、嚴復は次のように案語をつけている。

前篇皆以尚力為天行，尚德為人治。争且乱則天勝，安且治則人勝。此其説与唐劉・柳諸家天論之言合，而与宋以来儒者，以理属天，以欲属人者，致相反矣。（論十六案語）

前篇では一貫して、力を貴ぶのは自然の過程（天行）であり、徳を貴ぶのは人間の過程（人治）である、とされている。争いが起こって世の中が乱れていると天が勝り、安定して世の中が治まっていると人が勝る。これらは唐代の劉禹錫・柳宗元ら諸氏の天に関する議論¹¹⁾と一致し、宋代以降の儒者が理を天に結びつけ、欲を人に結びつけたのとは正反対になる。

以上のように、ハクスリーが「倫理」という語を使って説く内容が、しばしば「治」という文字を生かした熟語を用いて敷衍されている。「治」はもちろん政治的な意味合いを多分に含んだ語であり、嚴復の翻訳・解説だけを見ていると、道徳と政治の区分を見出すのは難しい。中国の伝統的な議論にしても、決して純粹に倫理的問題が扱われているわけではなく、政治的な文脈も含んだものになっている。嚴復は道徳と政治とが截然と分かれたることのない中国の伝統を、ためらうことなくここで呼び出しているのである。

II 西 周

1. 西周における論理学と倫理学

これまで見てきたとおり、嚴復は、西洋の学術体系、とりわけスペンサーの体系とミルの体系を移植するのに、明らかに中国の伝統を利用している。

先行研究において、西周も、オーギュスト・コント (1798-1857) の学問分類を明らかに採用しながら独自の体系を模索し¹²⁾、朱子学の伝統も参照枠として借用していることが指摘される。確かに西は、「哲学」や「観念」といった新語を考案するのに、朱子学や仏教の文献を参照している。ここでは、論理学の訳語としての「致知学」を取り上げてみたい。西は『致知啓蒙』(1874)において、次のように書いている。

学テフ語ヲ、言ヲ異テ説ナハ、大学ニ知ヲ致ストナム云ヘル、是ソイト能適ヘル、此書(『致知啓蒙』)ハ欧羅巴ノロジカ〔拉 *logica*、仏 *logique*、英 *logic*、日 *logik*、蘭 *redeneerkunhde*〕テフ学ヲ、論ツラヒテ、吾人ノ致知ノ法ヲ示サムトテ、マツロジカテフヲ、支那ノ語ニ翻シテ、致知学ト名ケツ (1/390-391)¹³⁾

西によれば、「致知学テフハ、此日本ノ国ニモ、支那ニモ、昔ヨリ、サル学ヒノナキモノ」(1/391)である。それゆえ、論理学を説明する際、西は『大学』などの中国の文献に言及しない。「致知」という語は、論理学の訳語としてのみ使用されている。それは「格物」が物理学の訳語としてのみ使われているのと同様である。「致知」にせよ、「格物」にせよ、『大学』の文脈から切り離され、もはや中国の伝統とは無関係なものになっている。

1874年の『百一新論』において、西は『大学』の八条目の連関を批判している。実際、この著作の大部分が、政教の分離を主張するのに費やされている。この連関を断ち切ることによって、西周は、当時日本において支配的だった中国の学問体系を放棄し、西洋の学問体系に門戸を開こうとしたのである。西が儒学に代わるものとして哲学を導入するのも、こうした文脈においてである。

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齐家治国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ハ治メラルル、誠意正心ガ出来ル
 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
 ヘ出来レバ治国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（後略）（『百一新論』、1/237-238）

西は『大学』の八条目を道德と政治の二つに分ける。格物、致知、誠意、
 正心、修身は道德の領域に属し、齐家、治国、平天下は政治の領域に属す。
 礼と法の区別は、正確に道德と政治の違いに対応している。それゆえ西は、
 「人ヲ治メルハ法デナクテハナラズ、又人ヲ導イテ善ニ化スルノハ教デナク
 テハナラヌ」（1/276）と記す。西は別の文章でも、自説を繰り返している。
 「唯此言（敵を愛せという主張、引用者補）即チ謨羅爾（モラル）ノ要訣ニ
 シテ、波里埒加（ポリテイカ）上、律法ノ由ル所ニ非ス。蓋シニツノ者並行
 レテ相戻ラサル者ナリ。学者ソレ混視スル勿レ（『愛敵論』3/246）」。
 西にとって、「格物」や「致知」は、もはや平天下を実現するための基礎となる
 学問を意味していないのである。西洋の学問体系と中国の伝統的な体系とを
 組み合わせようとした嚴復と異なり、西はただ両者を「並び行われて相戻ら
 ざる」状態に置こうとするのである。哲学と儒教においても、西は同様に、
 両者を統合することなく、併置しようとしたのだと言えよう¹⁴⁾。

では、中国の豊かな伝統がある倫理道德についても、論理学の場合と同じ
 ことが言えるのだろうか。確かに西は『百学連環』において、「此名教学た
 るものは漢の儒学と称するものと大なるところはおなしくして、小なるとこ
 ろハ僅かに異なるあり」（4/160）と、西洋倫理（名教学）と儒学との重なり
 を認めている。その上で彼は三つの相違点を挙げている。(1)西洋道德は夫
 婦の平等を主張するが、儒教道德では夫婦の別を強調する。(2)儒教は孝愛に
 ついて詳しく説くが、西洋ではそれが明確な議論の対象とされない。(3)西自

身の言葉に拠れば、「人たるものはソシアルにあらざれば生養すること能はさるものとす。漢儒に於て此の如き道ある未タ曾て説かさるところなり」(4/162)。西は西洋道徳と儒教道徳とを比較し、併置するのみで、両者を対話させようとはしない。例えば三つめの相違点について、西は『荀子』に次のような一節があるのを知っていたはずである。

君者何也。曰、能羣也。能羣也者何也。曰、善生養人者也。(『荀子』君道)。

君主とは何か。よく群を形成しうる者である。群を形成するとはどういうことか。人をよく生み養うことである。

西は、朱子学を捨てて徂徠学へ転向したことを表明しているが、荻生徂徠も次のように述べている。

荀子称すらく、「君なる者は群するなり」と。故に人の道は、一人を以て言ふに非ざるなり。(中略) 故に能く億万人を合する者は君なり。能く億万人を合して、その親愛生養の性を遂げしむる者は、先王の道なり。(「弁道」¹⁶⁾)

西周は、意図的かどうかは措くとしても、「漢儒に於て此の如き道ある未タ曾て説かさるところなり」と断言することで、東アジアにおけるこうした議論の存在を無視したのである¹⁶⁾。「哲学」のもとのかたちである「希哲学」が、周敦頤『通書』の「士希賢」を参考にしていると西周自身が述べていることなどを好例として、西が西欧の学術を移入するのに、朱子学の用語、より広くは中国古典の用語に依拠していることは従来から指摘されている。そこから、西の思想が儒学あるいは徂徠学の伝統に深く浸潤されていることを強調する論者もいる¹⁷⁾。しかしこのことは、西欧の学術体系を翻訳する際に、

意味の通る訳語を編み出そうとすれば、中国の思想資源、その支流としての江戸儒学の蓄積に頼るほか選択肢がなかったことを示すものであって、西自身が東西文化の交流・融合を積極的に企図していたわけではない¹⁸⁾。『百一新論』などで中国の事例を出して説明するのも、読者の理解を助けるためのものであって、西周は、あくまで日本や中国に從來なかった新しい考え方を人々にいかに理解させるかに腐心していたのである。嚴復と対比することによって、こうした西の立場はより鮮明に浮かび上がってくる。

2. 「天」字の用例

西周における「天」の問題についても一瞥することにしたい。「天」は、儒教伝統において重要な役割を担う語であるが、西は「天与」や「天賦」といった具合に、それを形容詞として頻繁に使っている。あらためて言うまでもないことだが、明治初期に西欧の自由や平等、人権といった概念を理解するにあたって、こうした語が果たした役割はきわめて大きく、中国伝統由来の概念と西欧から導入された概念とが交錯する事例として、これまでも多くの研究が蓄積されてきた¹⁹⁾。では、西の「天」字の用法において、二つの文化を対話させようとする契機を見いだせるのだろうか。いや、それは難しい。なぜなら西はやはり、「天」という語から、本来の意味を剥奪しようとしているからである。彼は次のような架空の対話を描いている。

曰ク、天ハ即チ理ナリ、唯一理流行ス、而テ品物形ヲ流ク豈又別ニ天
アラムヤ。曰ク、此ハ是宋儒ノ迷巷、一タヒ此迷巷ニ陥ル、^{アリ} ^{アリ} ^{アド} ^ニ
ノ糸モ汝ヲ救フコト能ハス。(「教門論」六、1/505)

ここで西は、朱子学の重要な術語である「天理」という概念を厳しく批判している。西にとって、「天理」は西洋の新しい理を取り入れる際の障碍でしかなかったからである。すなわち、朱子学的な「天理」は、自然現象から人

間の社会的な現象すべてを統括的に説明する原理だと考えられるのに対し、西は、自然界の理と人間界の理とを峻別し、それぞれに独自のメカニズムがあることを主張する。「教門論」の続きで、西は「蓋シ天トハ理ノ由テ出ル所ヲ指ス者ニシテ、天ト理ト同一タルニ非ス」と述べる。そして、理が天から生じることを、一旦は天を国王に、理を詔勅法令に譬えて説明するが、西はこの比喻に満足せず、「天理ト云フハ神理ニシテ吾人ノ性靈形体悉ク神ノ賦与スル所トシ、其詔勅誥令ハ吾人ノ心裏ニ銘スル所」(1/506)と語り直すのである。天が国王で、理が詔勅法令ならば、人事に関わる詔勅法令はすべて天の意図によって決定されるように考えられるが、天は国王ではなく、人間の精神や肉体を作る靈妙な働きなのであって、それは人間が詔勅法令を生みだすための条件にすぎず、詔勅法令の内容を決定するものではない。西は次のようにも述べている。

「レーズン」は泛用にて道理と訳し、局用にて理性と訳す。此理性とは人性に具はる是非辨別の本原にて、……斯く字義を広く用ゐたる時は、観察上にも渉る者から、自ら天地の理にも及ふこと有れとも、人心にて是と定めたる者ならては指さす。故に此理性道理と云ふ字義の内には、天理天道など云ふ意は含まぬ事と知る可し。(「尚白筭記」1/169)

人倫ノ字、漢字ニ拠ルト雖トモ、爰ニハ天倫ニ対スルヲ以テ、自然ノ倫理ト、人造ノ倫理トヲ謂フ。(「人生三宝説」1/549)

以上のような言葉の用法において、儒教的な意味合いを見出すのは難しいだろう。それはむしろ朱子学的な理を解体することを明確に目指した用法であった²⁰⁾。

Ⅲ 小 結

西周は「致知」や「天」といった語を、西洋の学術用語を翻訳するのに採用せざるをえなかった。しかしそれと同時に、彼はこれらの語から、儒教伝統に根ざす本来の意味をぬぐい去ろうとしていた。西周は1871年頃の執筆と推定される「開題門」の付記で、「東土謂之儒，西洲謂之斐爾蘇比，皆明天道而立人極，其實一也（東の地で言う儒と，欧州で言うフィロソフィーは，いずれも天道を明らかにし，人としての規範を打ち立てるもので，その内実は同じである）」(1/21)と述べている。しかし，フィロソフィーに「哲学」という名称が与えられた後は，両者をはっきり区別することを要求する。1877年の「訳利学説」(J.S. ミルの *Utilitarianism* (功利主義) を訳した『利学』の序文)では，「本訳中所称哲学，即欧洲儒学也，今訳哲学，所以别之於東方儒学也（この翻訳中で哲学と言うのは，欧州の儒学である。今は哲学と訳し，東方の儒学と区別する）」(1/161)と述べ，さらに講義録である『百学連環』でも，「我が国の如きは更に哲学と称すべきものすくなく，漢の如きも西洋の比にあらざる」(4/181)と述べている。

一方，厳復はこの日本由来の「哲学」という語を好まない。『穆勒名学』の按語に次のように言う。

理学其西文本名謂之出形氣学。与格物諸形氣学為封。故亦繙神学，智学，愛智学。日本人謂之哲学。願晚近科学独有愛智以名其全。而一切性靈之学則歸於心学。哲学之名似尚未安也。

「理学」とは，西洋語の原語では，物体を超えた学問（出形氣学）のことを言い，格物などのさまざまな物体に関わる学問（形氣学）と対になるものであり，そのため「神学」や，「智学」や，「愛智学」などと翻訳される。日本人はそれを「哲学」と呼んでいる。最近の科学の動向を

見てみるに、「愛智」という言い方だけがこの学問全体を指すようであるが、あらゆる精神に関わる学問ということでは心学と呼ぶことになるのであって、「哲学」という言い方は妥当でないように思える。

ここでも巖復は、「理学」「心学」といった伝統的な用語を好み、「哲学」という造語への不満を表明している。

両者の言語そのものへの考えについても一瞥しておこう。巖復が翻訳に際して、知的水準の高い読書人を読者に想定し、佶屈難解な表現を選択するのに対し、西周は漢字を廃してローマ字を採用すべきことを説く。すなわち巖復は、「与梁啓超書」において、

且不佞之所從事者，學理邃頤之書也，非以餉學僮而望其受益也，吾詎正以待多讀中國古書之人。

私が取り組んでおりますのは、深遠なる学理の書であり、学童に向かって彼らのためになることを望んでいるではありません、私の訳はまさに中国の古書を多読する人たちのためのものなのです。

と述べる。また、梁啓超がラテン語を習いはじめたことを承けて、ラテン語とギリシア語は「西洋文学根本」とあり、それを「中国雅学」と対置している。巖復には「中国雅学」、その根幹たる古典の知識を手放すつもりは毛頭なかったのである。

一方、西周は『明六雑誌』第一号の劈頭を飾る論文として「洋字を以て国語を書するの論」を著し、自国の語を廃することなく、漢字を退け、洋字すなわちローマ字で日本語を記すことを提唱する。

蓋人民ノ言語天性ニ本ツク。風土寒熱人種ノ源由相合シテ生ス必変スヘカラス。(中略) 洋字ヲ以テ和語ヲ書シ呼法ヲ立テ以テ之ヲ読ム如此

キ耳。(2/572)

漢字廃止の主張は、たとえそれが全面的なものでないにせよ²¹⁾、西が中国文化からの離脱を真剣に考えていたことの証左であろう。

以上、対比的に述べてきた嚴復と西周の違いは、中国と日本における近代化の歩みの違いを象徴しているように思われる。最後に、中国と日本の近代化の型の違いを比較した竹内好（1910-1977）の文章を引いて、しめくりとしたい。

転向は、抵抗のないところにおこる現象である。つまり、自己自身であらうとする欲求の欠如からおこる。自己を固執するものは、方向を変えることができない。わが道を歩くしかない。しかし、歩くことは自己が変わることである。自己を固執することで自己は変る²²⁾。

付記：

本稿は2013年1月23日、24日にストラスブール大学で、明治大学との学術交流の一環として、“Héritage, transmission de la culture”と題して開かれたJournée d'étudeにおいて、“Greffer le système occidental des sciences : Yan Fu (1854-1921) et Nishi Amae (1829-1897) 西洋学術の移植：嚴復と西周”と題して行った口頭発表（フランス語）の日本語原稿を大幅に増訂したものである。この場を借りて、当日司会の労をとっていただいた上、適切なコメントをいただいたChristiane Séguy教授に、とりわけ感謝の意を表したい。

《注》

- 1) 一例として、徐水生、「翻訳の造語：嚴復と西周の比較——哲学用語を中心に」（『北東アジア研究』第17号、2009）、高柳信夫、「西周と嚴復——その学問観・道徳観をめぐって」（孫江・劉建輝編、『東アジアにおける近代知の空間の形成』、東方書店、東京、2014）を挙げておく。
- 2) 高平叔編『蔡元培全集』第四卷、中華書局、北京、1984、p.351。もと1923年発表。

- 3) 一連の訳書についての古典的な研究として、B.I. シュウォルツ、『中国の近代化と知識人——嚴復と西洋』（平野健一郎訳、東京大学出版会、東京、1978）がある。
- 4) 日本におけるスペンサーの受容については、山下重一、『スペンサーと日本近代』（御茶の水書房、東京、1983）があり、中国の事例を考える上でも参考になる。
- 5) 嚴復の文章の引用は、王栻主編、『嚴復集』（全五冊、中華書局、北京、1986）に拠る。
- 6) 生物学、心理学、社会学という階梯は、スペンサーが『科学の分類』で具体的科学として挙げた学問に対応するとともに、彼の畢生の大著『総合哲学体系』の体系をも踏まえている。この著作は、『第一原理』（1862）、『生物学原理』（1864、1867）、『心理学原理』（1870、1880）、『社会学原理』（1874、1885）、『倫理学原理』（1897）の五部によって構成されており、その構成は予約販売を受け付けた1860年の時点で明らかにされていたが、嚴復が「原強」を発表した1895年には、最後の『倫理学原理』はまだ世に出していない。スペンサーの体系との対応は、1896年に書かれたとおぼしき「原強修訂稿」の方がいっそう明瞭であり、そこには次のように記されている。

其宗旨尽于第一書、名曰「第一義諦」、通天地理禽獸昆虫草木以為言、以求其會通之理、始于一氣、演成萬物。繼乃論生學・心學之理、而要其歸于群學焉。夫亦可謂美備也已。

その根本内容は第一巻に尽くされており、「第一義諦」というタイトルがついている。それは天、地、人、禽獸、昆虫、草木をまとめて議論し、総合的な原理を求め、一つの気から始め、そこから万物の生成を説いている。引き続いて生物学（「生学」）、心理学（「心学」）の原理を述べ、帰結として「群学」をまとめている。見事に完備した体系であると言えよう。

- 7) 嚴復の『易』への依拠については、汪輝、『現代中国思想的興起』下巻第一部、第八章第二節1.3「“天演”概念建構的易理邏輯」（第2版、生活・読書・新知三聯出版社、北京、2008、pp. 851-857）を参照。
- 8) 嚴復『穆勒名学』については、緒形康、「嚴復とミル論理学」（『中哲文学会報』第10号、1985）に明快な分析がある。
- 9) ミルの原文は以下のとおり。

Logic, however, is not the same thing with knowledge, though the field of logic is co-extensive with the field of knowledge. Logic is the common judge and arbiter of all particular investigations. It does not undertake to find evidence (後略).

- 10) 嚴復訳の一例として、ハクスリーの原文と嚴復訳とを対照させておく。

I have termed this evolution of the feelings out of which the primitive

bonds of human society are so largely forged, into the organized and personified sympathy we call conscience, the ethical process. (ハクスリーの原文)

こうした感情の進化によって、人間社会の原初的な結びつきが広範に作り出され、それが同情心を錬成する。それは組織化され、具体化された同情心であり、良心と呼ばれる。この感情の進化を、私は倫理的な過程と呼んでいる。(ハクスリーの原文の日本語訳)

群之所以不涣，由人心之有天良。天良生於善相感，其端孕於至微，而效終於極鉅，此之謂治化。(嚴復の訳文)

群がばらばらにならないのは、人心に自然な良心があるからである。自然な良心は相手に対する善なる感情から生じ、その発端はきわめて微細なところに胚胎し、その結果はきわめて大きな結果をもたらす。これを治化と言う。(嚴復の訳文の日本語訳)

- 11) 劉禹錫 (772-842)「天論」、柳宗元 (773-819)「天説」を指す。
- 12) 西周とコントとの関係については、安孫子信、「西周とオーギュスト・コント — 西周における哲学の像 —」(『法政哲学』第2号, 2006), Shin Abiko, « Nishi Amane et le problème de la classification des sciences » (『国際日本学』第4号, 2007) を参照。
- 13) 西周の文章の引用は、大久保利謙編、『西周全集』(全四巻, 宗高書房, 東京, 1960-1971) により、巻数と頁数を記す。
- 14) 藤田正勝は「生性発蘊」の「理学理論ナト訳スルヲ直訳トスレトモ、他ニ紛ルコト多キ為メニ、今哲学ト訳シ、東洲ノ儒学ニ分ツ」(1/31) という語を引き、西は哲学が「儒学と混同されることを回避しようとした」と述べている(「日本における「哲学」の受容」、『岩波講座哲学 14 哲学史の哲学』, 岩波書店, 東京, 2009, p. 262)。

また、『百学連環』では、西は西洋の致知学(論理学)と『大学』の格物致知とを区別して、前者は「此観 subjective」により、後者は「彼観 objective」による(4/148)と説明している。

- 15) 西田太一郎他校注、『日本思想体系 36 荻生徂徠』(岩波書店, 東京, 1973), pp. 17-18. 原文は、「荀子称、君者群也。(中略) 故能合億万人者君也。能合億万人、而使遂其親愛生養之性者、先王之道也。」
- 16) 木村直恵、「西周『百学連環』講義における「相生養之道」 — 維新时期洋学者たちの《society》理解」(『学習院女子大学紀要』第10号, 2008) は、society の訳語として西が用いる「相生養之道」という用語に焦点を当てた論文であるが、「相生養」が「群」と関わる概念であることへの言及がない。この続編である「《society》を想像する — 幕末維新时期洋学者たちと〈社会〉概念」(『学習院女子大学紀要』第11号, 2009) 44 頁には、「相生養の道」を「為群の性」と結び

つけた『百一新論』の叙述が紹介されているが、典拠である『荀子』がそもそも「群」と「生養」とを結びつけていることには触れられていない。ちなみに、「之道」を含んだ「相生養之道」という用例の代表的なものとして、韓愈の「原道」に「有聖人者立、然後教之以相生養之道」とあるのを指摘しておく。漢学の素養が多少なりともある明治期の学者ならば必ず知っているはずの文献である。西周が society を「相生養之道」と訳すに至った背景知識として、『荀子』や韓愈「原道」の文脈は必ず参照すべきものである。西周が「相生養之道」という語を使う以上、本稿で挙げたような儒教文献の用例を知悉していたことは明らかであり、西がそれに言及せず、さらにそうした用例の存在を否定するような記述を行っていることの意味が問われるべきだろう。

- 17) 一例として、湯川敬弘、「哲学者西周及びその学問 — 彼にとつて哲学とは何であつたか —」(『比較文化研究』第12輯, 1972)を挙げておく。湯川は、西が philosophy を「希哲学」と訳したことについて、「西は西洋の「学」を真理探究の「学」として理解してゐた(傍点, 原著者, 以下同)。併し(中略)修学第一階に「ヒロソヒー」の訳語を求めた時、「ヒロソヒー」は単なる真理講究の「学」としてではなく、あくまで倫理的な修道の学として受けとられてゐたのである」(p.305)と述べている。
- 18) 安孫子信は、「西周と心身問題」(法政大学国際日本学研究所編、『国際日本学 研究叢書13 2009年度アルザス・シンポジウム報告 人体と身体性』, 2010)において、西周が「実証哲学の身体観につまづき、それへの違和感から、西洋哲学とは一線を画する独自の哲学的見地の構築へと進んでいった」が、彼の身体観とは、「人間の身体「カラダ」に人間の道徳性の鍵を見る儒教の伝統に重なるものだった」(p.188)と述べている。安孫子の論文は、コントの生物学・社会学に対する西の批判から、西の身体観の独自性をあぶり出したものだが、その結果が、儒教的な身体観に合致するという論述になっており、西自身の口から儒教の身体観が積極的に語られているわけではない。
- 19) 一例として、柳父章、『翻訳の思想 — 「自然」と NATURE』第七章「天」と nature」(平凡社, 東京, 1977)を挙げておく。
- 20) 「天理」の語を西周が避けた例を一つ挙げておく。『百一新論』には、伝統中国における礼について、「朱子ノ定義ノ如ク、理二本イテ人事ノ儀則ヲ立テタ物ヲ礼トイッタニハ相違ガナイデゴザル」(1/249)とある。西は、すぐさま「人事ノ儀則」という定義について、それが広範にすぎることによって対象をより限定しようとしているが、「理二本イテ」の「理」には一言も触れていない。そもそも、朱熹の説は、『論語』学而の「礼之用、和為貴」について付された注であり、その原文は「礼者、天理之節文、人事之儀則也」(『論語集注』)である。意図的かどうかを軽々に判断することは避けるが、西は、事実として「天理」の語を回避したのである。荻生徂徠『弁名』に、「朱子は礼を釈して曰く、「天理の節文、

人事の儀則」と。これその意もまた礼の先王の礼たることを識らざるに非ず。然れどもすでに以て性となせば、すなはちその言に難んず。故に天理を以てこれを弥縫す（朱子釈礼曰、天理之節文、人事之儀則。是其意亦非不識礼為先王之礼、然既以為性。則難乎其言、故以天理弥縫之）」（注15）前掲書、p.72）とあり、朱熹の定義を批判する箇所があるのを、西は知っていたはずである。『百一新論』のその後の展開は、『弁名』と類似する。

さらに付記すれば、柳父章は注19)前掲書において、「西周は、「天性」ということばを西欧思想の翻訳や西欧思想を説く場ではほとんど使っていない。とくに法律用語では意識的に「天」を避けている、と思われる」（p.205）のに対し、天は「西周の人生哲学論、宗教論のなかでしきりに使われている」（p.212）と述べている。「人生哲学論、宗教論」の一例として挙げられているのが、本文で引用した「教門論」の一節を含む箇所である。ちなみによく知られていることだが、西は、natural lawを「性法」と訳している。柳父の説を西周の著作に基づいて綿密に検討したわけではないが、natureを領域に応じて「性」や「天」と訳し分けることによって、西は、中国における「性」と「天」の密接な関連（『中庸』の「天命之謂性」など）を断ち切り、西洋学術と中国の伝統学術との関連性をも絶とうとしているのかもしれない。

- 21) 西周の言語観については、蓮沼啓介、「西周の国学批判」（『神戸法学雑誌』59-1, 2009）を参照。
- 22) 竹内好、「中国の近代と日本の近代」（『日本とアジア』、ちくま学芸文庫、東京、1993）、p.41。

（しの・よしのぶ 文学部准教授）