

明治期における西洋哲学の 受容と展開 (1)

—— 西周・西村茂樹・清沢満之の場合 ——

峰 島 旭 雄

1

小論を論述するに先き立ち、まず、主題である「明治期における西洋哲学の受容と展開」について少し説明を附するのが、適当であるようにおもわれる。ここにいう明治期とはいうまでもなく明治元年から明治45年にいたる明治時代を指すが、これを明治期と称したのは、いくぶんの幅をもたせようとする意図があるからにほかならない。たとえば、ここに取り上げる西周（1829—1897）にしても、すでに若冠34歳のとき、すなわち1862年、明治維新以前に、徳川幕府に請願し、徳川幕府の命によってオランダにわたり、翌1863年には、フィセリング教授について学んでいるし、1866年には、そのフィセリング教授の『万国公法』を翻訳さえているのである。つまり、明治時代に入るまえに西周の活動は始まっており、少なくとも西洋哲学の“受容”といってよいような事実が存するのである。また逆に、明治期に端を発した西洋哲学の受容、ましてその展開は、決して明治時代において終焉するのではなく、大正・昭和期、結局は現代の現時点にいたるまで、たえず尾を引きながら繰り返されているものであるから、明治45年をもってたとえ便宜上でも切断することは、当を得ていないといわなければならない。小論はやがて現代の現時点にいたるまでの「西洋哲学の受容と展開」を考究していくことを目標とするものであり、そのための試論的な論考も別にあるのであるが、⁽¹⁾ いまさしあたっては、この歴大

なテーマを一応時代的に限定せざるをえない。しかし、そのように限定しつつも、なお明治期という表現を用いることによって、明治時代以後へも尾を引くものを、いくぶんでも含ませようとしたのである。

次に、主題にかんしてなお説明をつけるべき点は、西洋哲学の「受容」ないし「展開」という表現である。一般に、明治期において西洋哲学が（はじめ）受容され、それが展開され、やがては西田哲学というような日本での独創的な哲学が生まれでた、といわれることが多い。しかし、小論のこの冒頭では、まだ「受容」と「展開」とを、そのように独自のものを生み出す前提的なものであるというように捉えることもできないし、「受容」から「展開」へそして「展開」から独自のものの創造へと、連続的に事態が動いているともいうことができない。ここで思い合ふことは、そもそも哲学なるものが連続的に展開する類のものであるかどうか、という問題である。連続的進歩のいえる科学の場合とちがって、哲学や芸術はその哲学者、その芸術家において一回かぎりのものであるといわれる。もしそうであるならば、ここにいう「受容」と「展開」も、それが哲学の「受容」と「展開」であるかぎりにおいて、「受容」から「展開」へ、「展開」から独自のものの創造へというように、連続的に動いていくとはいいたくないことになる。これまで幾多の、本主題にひとしいテーマにかんする研究がなされているが、その多くは、とりわけ思想史という観点に立つものは、上記のごとき連続観にもとづいて、明治百年の西洋哲学の受容と展開（そして独自のものの創造）を捉えていこうとしているようにおもわれる。⁽²⁾ だが、この点はもう少し仔細に検討する余地があるとおもう。

船山信一氏は、小論とは異なった立場からではあるが、この点を立ち入って吟味している。氏は、日本の近代哲学は一貫して移入的性格をもっていたことからその発展形式上の特殊性が生じているとし、その発展形式を「点線の発展」として特色づけている。⁽³⁾ 詳しくは、「西洋哲学の発展（ $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E$ ）と日本哲学の発展（ $A' \rightarrow B' \rightarrow C' \rightarrow D' \rightarrow E'$ ）」との間にはたしかに対応関係

がありますが——またはむしろまさに対応関係がありますために——、後の発展は内的にまたは自主的に行なわれるのではありません。すなわち、 A' が B' へ直接に発展するのではなく、 A の移入としての A' が \dot{A} の \dot{B} への発展を媒介として、 B の移入としての B' へ発展するという具合であります。そしてこの過程はただ観念論において行なわれているだけでなく唯物論（現代唯物論をも含めて）においても行なわれています」というのである。⁽⁴⁾さらに、具体的には、「徳川中→後期における安藤昌益はもとよりのこと山片蟠桃、富永仲基、三浦梅園、鎌田柳泓などの唯物論が明治における中江兆民、加藤弘之、津田真道、幸徳秋水などの唯物論に継承されていないのであります。……大正→昭和初期の唯物論もドイツやソビエトの唯物論の移入として発展しました。戦後においても日本の唯物論はどれだけ戦前の唯物論を継承していきましょうか？ 戦後の日本の唯物論もソビエト・中国の唯物論の移入として発展しているのです」と述べられている。⁽⁵⁾

氏は、日本の近代哲学の発展をこのように捉え、そこから次のような疑問、あるいは問題点を提出している。まず、小論とはやはり異なった立場からではあるが、そもそも哲学史とはなにかが問題である、というのである。次に、日本の百余年⁽⁶⁾の近代哲学ははたして歴史を形成しているかどうかという問題である。この点は、「それはたとい歴史といえども、実線的性格のものではなく、点線性格のものである」と答えられている。⁽⁷⁾ 第三に、日本での哲学研究には“積み重ね”がないことが指摘されている。「後の人は先の人の研究の成果から出発するのではなく、出発点から独自の（?!）研究を、また先人の研究と同じ研究を行なって」いるのであり、「カントやヘーゲルやマルクスの研究でさえ日本ではその歴史が形成されていない」という疑問がもたれる、というのである。⁽⁸⁾ 第四に、西洋の哲学が日本ではすでに“成ったもの”として受け入れられ、“成る”過程は少くとも後から反省されるにすぎないという欠陥も、指摘されている。つまり、日本の近代哲学には懐疑論がなく、すべては

最後には救われているという安心感が先にある、ということである。たとえば、デカルトの懐疑やカントの批判やキルケゴールの絶望・不安にしても、日本では、最初から、最後には救われるものとして理解されている。この意味においては、「結論も決まっていない、そういう意味で何が産まれるかわからない、創造的な、または流産するかもしれない、命運をかけたまさに“悪戦苦闘のドキュメント”である」西田哲学の生成過程は、高く評価されるというのである。⁽⁸⁾

氏の提起した問題点はかなり含蓄の深いものであるようにおもわれる。ただ、それは、ある意味では正鵠を得ているが、ある意味では正鵠を得ていないともいえる。氏は、そもそも哲学史とはなにか、の問題には正面きって答えていないのであるが、すでに指摘したように、芸術に類似して哲学がその哲学者において一回的な性格をもつ、というところから考えてみるならば、そのような本質をもつ哲学の歴史が点線的であったり、“積み重ね”がなかったりしても、一向に差し支えないということになるのではなからうか。さきほど用いられた記号でいえば、 $A \rightarrow A'$ 、 $B \rightarrow B'$ において、 A' と B' とは直接の関係（発展の関係）なく、 $A \rightarrow B$ を媒介としてたんに点線的に関連するにすぎないというとき、先人の成果からでなくたえず出発点にもどって始めるといわれたことをも合わせ考えて、なお、それがじつは哲学の一回性と、そのような哲学の歴史の特殊性を示しているのだといえないであろうか。また、西洋哲学が“成った”ものとして受け入れられ、“成る”過程は後から反省されるにすぎないといわれるが、ひろい意味での哲学史をわがものにするのは、じつは“成ったもの”の追考・追体験ではないだろうか。ここで、ヤスパーズのいう実存の一回性（Einmaligkeit）や、哲学（史）はわがものにされて（sich aneignen）はじめて哲学（史）であるというような主張を、ことさら持ち出そうとするつもりはない。ただ、日本の近代哲学が、そして、西洋哲学の「受容」から「展開」へ、「展開」から独自のものの創造へは、連続的には捉えられないものであ

るようにおもわれることを、指摘したいのである。

ここで、ふたたび、「受容」や「展開」の語に触れると、西洋哲学と明治期の思想との関連をいいあらわす語として、他に、西洋哲学の「紹介」「移入」「移植」「接種」「摂取」などという表現が挙げられよう。「紹介」という語にはまだ東西思想の邂逅といった十分な意味あいはいこめられていないが、「摂取」となるとこの意味あいがかなりつよく含まれてこよう。船山氏は、すでに触れたように、「移入」の語を用いているが、三枝博音氏は「移植」「接種」の語を用いている。⁴⁰ ところで、このように用いられる「移入」「移植」「接種」は、概して、西洋哲学がそれ自体として十分に咀嚼されたうえで受け入れられたのではないことを、示しているようにおもわれる。これにたいして、小論で用いる「受容」の語は、さまざまな程度の差はあれ、西洋哲学をそれ自体として咀嚼したうえで受け入れることをあらわす。⁴¹ また、小論でいう「展開」の語は、他の多くの場合、「発展」という表現でいわれている。しかし、小論では、「受容」の語をも含めて、次のような理由から、「展開」の語を選び取るのである。

前述のように、一回生起的な哲学（史）を追考・追体験によってわがものにするのが本筋であるとすれば、西洋哲学の「受容」と「展開」は、思想的な流れにおいて捉えられるのではなく、なによりもまず、あるいは、さしあたりまず、ひとりの人において考察されなければならないだろう。たとえば、西周において西洋哲学はいかに「受容」され、いかに「展開」されたか、といった具合である。この意味からすれば、「移入」「移植」「接種」や「発展」という表現、すなわち、西周において西洋哲学はいかに「移入」「移植」「接種」され「発展」されたか、という問い方は、いくぶん穏当を欠くようにおもわれてくる。いってしまえば、「受容」や「展開」は、一回生起的なものを追考・追体験によってわがものにするという内面（化）的なあり方、そして、いずれかといえば微視的な視点をふまえているのにたいして、「移入」「移植」「接種」や「発展」は、思想的な観点からいわば外面（化）的に捉えようとするアプロ

一チ、そして、いずれかといえば巨視的な視点をふまえている、といえないだろうか。

以上において、主題をかたちづくる個々の表現を検討したのであるが、それは一見、いわゆる語句の穿鑿に終始した観がある。しかし、じつは、そのことを通して、小論において主題を取り扱う基本的な態度、根本的なアプローチを闡明したのであって、それについては、やがて小論を展開していくうえに欠くべからざるものとして、まずもって触れておかなければならなかったのである。¹²⁾

2

つづいて、副題についてやはり一言述べる必要があろう。まず当然提出される疑問は、明治期に西洋哲学を受容して展開した哲学者・思想家は多数いるのに、なにゆえそのなかで西周・西村茂樹・清沢満之の三人のみを取り上げるのか、ということである。たとえば、哲学者として井上哲次郎や大西祝を逸するわけにはいかないことは、あまりにも明白な事柄である。もとより、小論は、すでに述べたように、次第に集積していくものであるから、これらの哲学者・思想家もやがては考究の対象にして論及していくことになる。しかし、なお、いま、さしあたり、なぜ西周・西村茂樹・清沢満之のみを挙げたかの理由は、明らかにしておかなければならない。

西周が数々の哲学上の訳語を決定的にし、明治期における西洋哲学の受容と展開の先駆となったことは、定説といってよく、明六社同人の福沢諭吉・西周・加藤弘之・西村茂樹・津田真道・中村正直などいずれも「哲学史的にも大きな役割をはたした」のであるが、「しかしこの時期を代表する哲学者は何といっても西周である」といわれるのである。¹³⁾

次に、清沢満之についてみると、一般に、かれを、明治期における西洋哲学の受容と展開といった主題に関連させて取り上げている研究は、数少ないとい

ってよい。これは、かれが哲学者というよりは宗教者として、精神主義運動の立役者としてクローズ・アップされ、そこへ、やや極端な表現を用いれば、一切が集中されているとさえいえるからである。⁶⁴⁾ 船山氏によれば、西周、西村茂樹を含めて、西周は明治哲学の主要傾向としての実証主義の代表者（四名のうちの一人）、西村茂樹は護教的観念論のうちの儒教的傾向の唯一人の代表者、そして清沢満之は自由主義的観念論のうちの形而上学的傾向の代表者（三名のうちの一人）、とされている。⁶⁵⁾ ただ、このように清沢満之を明治哲学の潮流のなかで捉え、これを自由主義的観念論の形而上学的傾向にぞくさしめているとはいえず、かれの進化論理解や社会主義観にごくわずか触れたほかは、かれの立場を現象即実在論として、やはりほんのわずかの言及がなされているにすぎない。しかしながら、わが国ではじめての哲学概論といわれる三宅雄二郎『哲学涓滴』が刊行された明治22年に清沢満之は『純正哲学』を出しているし、すでにその前年に『哲学定義集』を集録しているうえ、大西祝『西洋哲学史』上・下二巻（明治36年）や、波多野精一『西洋哲学史要』（明治34年）にはるかに先き立って、『西洋哲学史講義』（明治23—26年）をものしているのである。⁶⁶⁾ しかも、ただ単に、清沢満之が時間的に早く、あるいはほぼ同時に、これをなしたというだけではない。やがて論述するように、それは、内容からいっても、きわめて高度な水準に達しているというものである。清沢満之をここに取り上げる一応の理由は以上のごとくである。

3

西村茂樹にかんしては、従来かなり低い評価が下されてきた。いわく啓蒙思想家、いわく保守的思想家、いわく儒教道德教育家等々。しかし、かれの積極的な面、かれの思想の創造的有意義性を認める人びともいる。たとえば、家永三郎氏は「一面きはめて伝統に執着する保守的な態度をとりながら、他面きはめて批判的な物の考へ方を示してゐる」こと、しかも「その相反する態度が左程

に不調和でもなく統一されて形造られ」ていることが、かれの思想の特色であり、この「併存する近代的批判的な面の積極的意義を看過することは決して公正な評価ではない」という。⁴⁰ 家永氏はまず克明に西村茂樹の“儒教主義封建主義思想”をたどるが、「若し西村の思想が、以上の如き点に尽きるならば、彼の思想は単なる封建思想の明治時代に於ける残滓の一例としての意義しかもたないわけであるが、……彼の思想にはこの保守的性格と結びついた近代的な一面があって、それなればこそ西村の名は明治思想史の上の、輝かしいとまでは云へないにせよ、注目すべき存在として著録せられるのである」として、一転して、西村茂樹における近代的な“鋭い眼”を次々と列挙していくのである。⁴¹ たとえば、「日本乃至日本を含めた東洋文化の欠陥」の指摘、「公共的開放道德の必要」の力説、「皇室と政治上の権力との分離」の主張、「人民の自主独立」の強調、「一夫一婦論」の主唱等々、そして、かれが信奉していた儒教の「非近代性」の反省さえ、かれの“鋭い眼”はなしえたというのである。⁴²

西村茂樹の思想を積極的に評価しようとするもうひとりの人は三枝博音氏である。氏は、ヨーロッパの哲学の日本の学問への接種にかんして、(1)「ドイツ・イデアリスムス移植前の明治に於ける移入哲学は如何なるものであったか？」(2)「その明治初期の哲学は従来の日本の学問に対して如何やうに接種されたか？」(3)「ドイツ・イデアリスムスは明治初期の哲学に対して如何やうに接種されたか？」(4)「更にドイツ・イデアリスムスは日本の従来の世界観的・人生観的思想に対して如何やうに接種されたか？」という四つの問題に分けて論ずるのであるが、氏のアプローチは、西村茂樹なら西村茂樹にたんなるレッテル——保守的儒教主義などの——をはるだけでなく、またドイツ・イデアリスムスについてもこれを一把ひとからげに取り扱うのではなく、「東と西」の両方にわたって丹念に、また“鋭い目”をもって、それぞれの著作を読み、そのうえで批判的に両者のあいだの接種を論ずるのである。⁴³ 氏のこのような論究はすでに30年ほども以前のもの、つまり第二次世界大戦後に急速に思想・哲学における東

と西が取り上げられる以前のもの、まして“明治百年”以前のものであるだけに、その先駆的業績としての意義はたかく、また、そのアプローチは、こんにちかえって再評価されるべきものであろう。ところで、このようなコンテキストにおいて西村茂樹が、しかも積極的に論じられるのである。まず、西周と西村茂樹との論説は「(明治) 20 年頃までの明治哲学の代表的なもの」と見て差支ない」とされる。²⁴⁾ この両者はいずれも「啓蒙家」である点で共通性を有している。明治初期にミル・スペンサーの学説が入ってきたことは周知のとおりであるが、それは決して「日本人に從來具つてゐた世界観的—人生観的要求といふ態度から受けとられたのではない」のであって、ほんとうに世界観的—人生観的要求から哲学がもっぱら迎えられるようになったのは明治十年代の半ば以後であると、三枝氏はいう。²⁵⁾ 西周の、とくに明治 13 年に土居光華批評・萱生奉三編次として出版された『偶評西先生論集』一卷に収録されている、『兵賦論』『教門論』『人生三宝説』などは、啓蒙思想家としての西周の啓蒙書であり、明治 7 年刊行の『百一新論』も「何よりも啓蒙書として推さるべき一つの哲学的労作」である。この意味において、これらの著作は「この時期の日本の哲学の諸特質を反映して」いるといえる。²⁶⁾ ところで、西周とともに「(明治) 20 年頃までの明治哲学の代表的なもの」とされた西村茂樹の思想についてはどうか。三枝氏は、西村茂樹をかならずしも西周と同格においていないかにおもわれる。井上哲次郎の「西村はよく理路を辿って哲学的に考察する傾向があった」という言葉を引用し、²⁷⁾ かつ、西村茂樹の『心学講義』をきわめてたかく評価するのである。この書は“メンタル・フィロソフィー”の意であるけれども、じつはもっと「広汎なる思想内容」をもち、結局、心学をもって諸科学のなかでもっとも根本的な学問であると考えようとしているのであって、「基礎的な学問を問題にし、進んでは学問そのものを問題にするところ」まできている、と三枝氏はみるのである。²⁸⁾ 氏は、そのテーマである“日本における哲学的観念論の発達史”にそって、「この著者は儒教・神道・仏教の用語をよく駆

使しつつ心理学の知識に熟した上で、自分の科学的意見を吐露してゐる。さうした彼の学的見解の中に、科学そのものへの反省をすでに、豊かに仕遂げてゐるのである。いつたい認識や科学そのものに対して反省するといふことが欠けてゐる以上、ドイツ・イデアリスムスを理解するといふことは困難なのである」という、鋭い洞察を投げかける。²⁴⁰ これは西村茂樹思想の再発掘である。小論もまた、西村茂樹の再評価をささやかながらこころみようとするものである。

以上において、ほぼ一定した哲学的評価を受けている西周（しかし、これにも問題があることは注²⁴¹で附言したとおりである）、（西洋）哲学のかぎりでは評価を逸している清沢満之、わずかに積極的な思考が認められかかっている西村茂樹の順で、副題の限定の理由を明らかにしたつもりである。なお、さらに立ち入った理由づけ、あるいは、これら三者の関連などについては、小論の全体で、これに答えることとなろう。

4

さきほど、西村茂樹が『心学講義』のなかで、基礎的な学問を問題にし、学問そのものを問題にしたことが、指摘された。たしかに、かれの著作をよむとき、一見啓蒙的にみえる論文、その意味では非学問的な論文でさえ、きわめて方法的に整備され、少なくとも慎重に論述されているのに気づく。かれの基本的な立場は、いたずらな欧米崇拝でもなく、また、かならずしもこちこちの儒学者流でもなかったといってよい。それは、「実情をよく見きわめる」そのうえで「東西の比較を慎重におこなう」のであって「“中”をとる」という結果になる「漸進主義」である、といったらよからうか。

いま例を、明治8年12月の明六社での演説「自由交易論」にとって、検討してみよう。²⁴² この論は、要するに、自由交易は有害であることを論ずるのであるが、その論法は「至近の理」、つまり、いかなる智者でも貨幣の濫出をよし

とする者はいないという自明の理にもとづき、かつ、当時のわが国の実状をよくふまえた論法である。自由交易を主張する者は、英国が自由交易をおこなっているのをただ模倣しようとしているが、わが国と英国とは「四不同」、すなわち、四つの点で事情を異にしている。(1)英国はみずからすすんで交易を開いたのにたいして、わが国はアメリカから強いられて交易を開いた。(2)英国国民は「心計に長じ工作に巧」であるが、わが国民は「心計に短く工作に拙」である。(3)英国は土地が開発しつくされて「遺利」がないうえ、国民は勤勉で「遺力」がないのにたいして、わが国は荒蕪の土地がまだあり「遺利」があるうえ、国民に怠情な者があって「遺力」が多い。(4)英国が自由交易を開いたときは、英国民だけが「工作商術」に長じ他国民は拙であったのにたいし、わが国が自由交易を開いたときは、わが国民だけが「工作商術」に拙で、他国民はすでにこれに長じていた。これにたいして、わが国とアメリカとを比較してみると、「一異三同」、すなわち、一つの点で相異なるが、三つの点で同じである。(1)両国とも他国におくれて交易を開いた。(2)両国とも土地に「遺利」がある。(3)「心計に長ずる」点ではわが国はアメリカに及ばないが、「工作に巧なる」点ではアメリカ人はヨーロッパ人におとるから、わが国民とアメリカ人とで「工作」にかんして大差はない。(4)ただ異なるところは、アメリカはみずから交易を開いたのにたいして、わが国は強いられて交易を開いたという一点である。そこで、四不同の英国と一異三同のアメリカとどちらを選ぶべきかはおのずから明らかである。保護貿易のアメリカを選ぶべしというわけである。かれは、このような理論上の得失の較量のほかに、「実験上」の得失をも挙げているが、ここで注目すべきことは、すでに10年余自由貿易の有害を経験してきたわが国にたいして保護貿易を施行するのは、ちょうど良医が病根を見きわめて病人の「不平均」「不平」を調整することにはかならない、と述べている点である。この「不平均」「不平」の調整ということは、さきほど触れた「中」をとる基本的態度と他のものではない。さらに注目すべきことは、かれのこの論は、

自由交易を絶対に有害とし、あくまで、またいつまでも、保護貿易にとどまれ、
 といおうとしているのではない。この論文の結び、「然れども他年の後我国の
 人民、通商工作の業共に他国の民に勝れ、地に遺利なく人に遺力なきに至らば、
 亦自由交易を善とするの時あるべし、是吾儕の偏に我国民に望む所なり」とい
 う言葉が如実に示しているように、かれは漸進主義・改良主義、その意味では
 相対主義の立場に立ち、鋭い洞察をもとに、東西いずれにも不和雷同せず、プ
 ラクティカルに事にあたったといえるようにおもわれる。ただ、このような漸
 進主義や“中”の立場がしばしば折衷主義とみなされ、また、じじつ、折衷主
 義である場合もあったことを、附言しておく必要がある。²⁸

以上は自由交易か保護貿易かというようなきわめて实际的・現実的、あるい
 は経済的・政治的な問題であったが、そのような問題の取り扱いのなかに具現
 している西村茂樹の基本的な態度とか、そのような問題の取り扱い方、方法と
 いったものが、ここでは、はなはだ示唆的なのである。それは、まして、本来
 学的な問題においても見出されるはずであり、しかも、いっそう鮮明な形で見
 出されるはずのものである。

明治13年4月に東京学士会院でおこなった演説「性善説」では、そのよう
 なかれの基本的態度は、概念規定の問題となって提起されている。中国では孔
 子以前に人の性の善悪について深く論究した例を聞かない。論語に「性相近也、
 習相遠也」とある“性”をもって性善の意味であるという、こじつけになる
 だろう。孟子にいたってはじめて性善の論があり、しかも荀子の性悪説がつづ
 く。かと思うと、韓退之は“性”に上中下三品ありというし、揚子雲は「人之
 性也善惡混」という。これらの人びとはみな孔子を宗としているのにもかかわ
 らず、このような相違が生ずるのである。かかる相違の生ずるわけは、もとを
 いえば、“性”という語の概念規定があいまいだからである。「蓋し其れ此の
 如く諸説に異同あるは、其性と指す所のもの一定せざるに由るなるべし、西国
 にては都て一事を論ぜんとする時は先づ其事の義を論定す、英語に之を“デフ

ヒニション”と云ひ、訳して定義と云ふ、此定義定まりて後に其の可否得失を論究するなり、若し定義定まらざるときは、何程其事を論弁したりとも、目安の立たざる算術を為すが如く、到底確然たる真理を得ること能はざるなり、性善の説の如きも先づ其性と云へる物の定義定まらざるときは、何程論ずるとも其言の正理に協ふや否を判定すること能はざるべし」。²⁹そして、じっさいの概念規定には分析法を用いるべし、というのである。「宋儒は性を分て本然の性、氣質の性と為す、然れども此分析法にては、何程之を分つとも其性分を見出すことは能はざるべし、譬へば今爰に米麦の如き穀物あり、之を分析せんと欲して小刀にて割りて数十粒と為し、又石臼にて之を挽きて粉末と為したりとも、唯其形体を細分したるのみにて其性分を見ること能はざるべし、性を以て本然の性、氣質の性とに分つは、小刀を以て穀物を割ると一樣なる分ち方なり、若し穀物の性分を知らんと欲せば、化学の術を以て之を膠分、澱粉、油質、蛋白等の諸質に分析せざるべからず」ともいっているが、³⁰これによると、分析法は穀物を切断するような切断法ではいけないのであって、「資質功用」を詳かにするような（化学の術にたとえられる）分解法でなければならないとされるのである。これだけではいまだかれのいおうとする分析法、とりわけその適用が審かでないが、かれはさらに、“性”とは天から人身に賦与されたもので、人為を仮らないものであるということは孟・荀・揚・韓のいずれもが認めるところであるという。これは、いわば孟・荀・揚・韓の「衆賢異説」の共通分母を求めたものであろう。しかし、とかれはいう。ただこのようにいうだけではまだ漠然としている。そのようなときは、「衆人の熟知せる」「他物を測量して間接に其目指す物を測る」のがよい。この仕方は数学でしばしばおこなうものであるから不当のことではない。ところで、“性”に代わるものとしては「衆人の熟知せる」「心」がある。“心”は「西国心学」の説によると、智（インテルレクト）・情（フキールンク）・意（ウキール）の三者に帰する。智としては記憶・理會・抽象・回想・判断・想像などの諸能、情としては飲食男女の欲

(アペタイト)・希望・快樂・恐懼・協意・同感・愛憐などの諸能、意としては財貨の欲(デザイル)・權勢の欲・選択・區別・自由・節度などの諸能がある。これらは「皆天賦にして人為に出でしものに非ざれば、皆名づけて性と云ふも不可なることなかるべし」とされる。⁸⁴ かれはこれらのほかに、やはり「天賦にして人為に出でざる」一種の「靈能」としての良心(コンセンサ)をも、“性”にぞくせしめる。さて、これがおそらく、かれのいう分解法としての分析法の具体例なのであろうが、そこからかれは、次のような弁別を引き出すのである。まず孟子が性善といったのは良心をもってただちに“性”としたからであろうし、荀子が性悪といったのは飲食男女の欲・財貨權勢の欲をもって“性”としたからであろう。さらに、揚子が善惡混といったのは良心と二欲とを合わせて“性”としたからであろうし、韓子が上中下三品ありといったのは、良心が二欲を制した場合を上、良心が二欲を制しえなかった場合を下、その中間を中、としたからであろう。かれはこのように弁別して、「是に由りて見れば彼四賢は其指して性とする所異なるに因りて、其善惡上下とする所亦皆異なりたる」のであって、「(いまはじめて)古人性善の異説……落着するを覚ゆ」という言葉で、この論を終わっている。⁸⁵

右の論法は、アリストテレスのホリスモス(horismos)以来の、哲学の第一歩は概念分析・概念規定・定義の問題であるという、いわば(西洋)哲学の王道をゆくものであり、なお分明でないところもあるとはいえ、明治初期のこの当時においてこれだけ分析法を身につけていたことはやはり顕著なことといわなければならないまい。

西村茂樹の主著ともいうべき『日本道德論』もまた、これまで述べてきた方法論的な手法を一応ふんでいる。周知のごとく、かれは、道德を説く教として、(一)世教＝儒道と欧州の哲学、(二)世外教(または宗教)＝仏教や耶蘇教、の二種を分かち、結局、道德学の依るべきところは世外教ではなく世教であること、しかも、世教とはいえ、儒教・哲学の精粹を採って粗雑を棄て、二教歸一すると

ころ、つまり天地の真理をもって道德の基礎とすることを、宣言したのである。³³そして、かかる天地の真理を「確乎と……了識把持する」ためには、「事実」によって検証することが必要であると、附言している。「凡そ事物の真理を知らんと欲せば、必ず之を事実に求む、事物の事実に合ふ者は尽く真理にして、事実に合はざる者は真理に非ず、事実は真理を試むるの測量器なり」というのである。³⁴

しかし、真理を求める方法はなお他に五つある。(1)推度法——水を見てかならずその源のあることを推度する、など。(2)折中法——東西二端の説あり、しかもそれぞれ一理をそなえているときは、その“中”を採って真理とする。(3)権衡法——相反する二つの意見がともに道理を有するときは、その輕重を権って重い方を採る。(4)良心判断法——良心によって直接に判断する、たとえば、「壯大の男子」が「幼弱の童子」を打ち叩いて所持品を奪おうとしているのを見るときは、ただちにその曲直を判断できる、など。(5)多聞闕疑法——道理に疑うべきものがある場合、ひろく「名家の言」をさぐり、その信ずべき部分を採り、信ずべからざる部分は後日にゆずる。以上が、事実に徴する方法を含めて六つの真理検出法であるが、これらは『日本道德論』全般にわたって、陰に陽に用いられているといえる。なかでも、折中法の“中”を採る仕方については、小論ですでに触れたことがある。

“中”といえば、仏法の中道ないし竜樹の『中論』、アリストテレスの中庸説、論語・中庸での“中”を思い出すわけであるが、孔子の「中庸其至矣乎、民鮮能久矣」や、中庸の「舜其大知也、舜好問而好察邇言、隱惡而揚善、執其兩端、用其中於民、其斯以為舜乎」は、アリストテレスのいう中庸と「全く同一に帰す」る。ただ、シナ人の説くところはひとり大聖人のみこれを能くするが、じつは、“中”を求める工夫は「少しく思慮ある者は皆能く求めて之を得べき者」である——西村茂樹はみづから「中論」（明治20年7月）を書いて、このようにいっている。³⁵かれは、道德論の中心概念、あるいは徳目

の一つであった“中”を、道徳方法論から一般の方法的概念にまで転用したのであるが、諸種の“中”概念の理解がやや粗雑であるとはいえ、方法的概念としてのかれの“中”は、『日本道徳論』にとどまらず、かれの全著述を通して、有効に適用されているようにおもわれる。かれはその「中論」のなかで、“中”の反対概念として“偏奇”を挙げ、その具体的な例として、ベーコンの「謬迷」、つまりイドラ説や、わが国における攘夷論・排仏論・文明開化論・民権論・排儒論・女権論を挙げている。これらの例のうち一、二を取り上げてみよう。

一般に西村茂樹は儒教主義者というレッテルをはられているけれども、かれの思想にはかなりのフレキシビリティがあることは、認めなければならないとおもう。それは“中”の立場がその根底にあるからにほかならない。そこで、たとえば、かれみずから、仏教を含む世外教を排したにもかかわらず、他方、“偏奇”の例として排仏論を挙げ、その行きすぎを批判したり、女権論をさえ“中”の立場から批判したのであった。後者については、「軽々女権を拡張して其度を越えしめんとする者」は中正の論をなす者ではない、というのである。⁸⁴

この“中”なる方法的概念から二つのことが生ずる。それは批判ということと、比較ということである。すでに述べたところで、これら二つのものは間接的には触れられていたのであるが、ここにとくに取り出していえば、“中”の立場が各種のイドラ的なものを斥け、一つの説が一方の極端に走るのを阻止する場合、まず批判の働きがいとなまれているといえよう。たとえば、すでに触れた「性善説」のなかで、「宋学を為す者の如きは専ら性善を以て一定の説と為し、其他の説を立てる者を指して異端と為して少しも取合はざれども……」⁸⁵ といって、宋学を批判し、⁸⁶「今日儒道を信ずる者は多く西国の哲学に通ぜず、孔子の外世界に聖人なしと思ふは、井蛙の見たることを免れず」というように、『日本道徳論』では、儒学全般をも批判している。⁸⁷

次に比較ということであるが、すでに触れたように、“中”は折中法として具体化され、「東西二端」の教説の比較弁別の方法となっている。したがって、“中”の原理を適用することは、おそらくなんらかの意味で比較をおこなうことであるといつてよい。真の哲学は比較哲学であるといわれるような意味あいからすれば、³⁹西村茂樹は“中”の論法を身につけることによって、西洋哲学の受容とともに、比較哲学、その意味での哲学を、かなりの程度にいとなんでいるといえようか。

5

ここで、西村茂樹が“比較”のうえで、きわめて興味深い一例を提供していることに、触れておこう。明治13年5月に書かれた「公衆の思想」という一文がある。そこには、まず「英国の学士ジョナタンダイヤモンド」による「英国人民の思想を量りたる」善悪思想表（1800年初頭）が掲げられてあり、次いで、西村茂樹自身による、ダイヤモンドのをまねてつくった、「日本人民（殊に東京人民）の思想を測る」善悪思想表が出ている。そして最後に、「此比較の小表を見る者は是に由りて如何なる感覚を興すや、英国と日本と地の相去ること一万余里、世の相後れたること六七十年、両国人民の思想は甚相似たりと思ふか、相似ざらと思ふか、公衆の思想と道德の法則と相近しと思ふか、相遠しと思ふか、教育の力に因りて人民の思想と道德の法則とは一に帰せしむべき者なるか、是等の事を詳論せんとするときは、甚冗長に渉るを以て筆を爰に擱き、一に読む者の判断に任ぜんと欲す」といって、それ以上の立ち入った検討はしていない。⁴⁰これらの表はダイヤモンドのと西村茂樹のところが善と悪それぞれについて一つずつあるから、合計四表からなるが、筆者はこれを善と悪の二表にまとめ、ダイヤモンドの分をA、西村茂樹の分をBと注記し、おなじ項目について東西の比較を容易になしうるようにした。次にそれを掲げよう。

善 惡 思 想 表 (1)

A…英国人民 (ダイヤモンドによる)

B…日本人民 (東京人民, 西村茂樹による)

善		道德の法則 点数 (20)	公衆の思想 点数 (20)	備 考
寛 裕	A	16	3 (or 惡)	
堅 忍	A	16	10	
	B	16	8	
節 儉	B	17	3	
勤 勞	B	18	5	
廉 潔	B	17	4	
礼 讓	B	16	2	
勇 氣	A	14	14	
	B	15	10	
				＜堅忍B
大 胆	A	1	20	
仁 恤	B	18	10	
貞 潔	B	18	10	
愛 国 心	A	2	20	ダイヤモンドは愛国心を以て善の二点と為す, 是は別に自ら其説あり, 余は姑く愛国心を以て十八の位に置く
	B	18	10	
温 和	A	18	4	
俠 氣	B	10	18	
投 機 射 利	B	0 (or 惡)	15	

善 悪 思 想 表 (2)

悪		道德の法則 点数 (20)	公衆の思想 点数 (20)	備 考
兇 殺	A	20	20	
	B	20	20	
其 他 の 名 に て 人 を 殺 す こ と	A	18	20	
				<盗竊B
姦 通 (婦人)	A	18	18	
	B	18	18	
姦 通 (男子)	A	18	2	
	B	18	1 (or 0)	
盗 竊	A	17	17	
	B	17	18	
欺 騙 及 び 其 他 不 正 直 の 所 行	A	17	6 (4 or 1)	
虚 言	A	17	17	
	B	17	15	
或は志謀の為に虚言 又は或る人類に対し て虚言す	A	17	2 (or 0)	
忿 怒	A	6	6 (or 以下)	
教 法 の 威 徳 と を 穢 す こ と	A	15	12 (or 以下)	
姦 譎	B	18	6	
貪 汚	B	16	3	
誹 謗	B	15	4	
吝 嗇	B	15	3	
惑 溺	B	13	3 (or 2)	
傲 慢	B	13	3 (or 2)	
驕 奢	B	10	1 (or 0)	
遊 蕩	B	13	1 (or 0)	
過 酒	B	13	2	

この表について、まず「善悪共に二十点を以て極度とす」とある。たとえば、「大胆」（善）は道德の法則としてはわずか1点しかあたえられないが、公衆の思想としては満20点の点があたえられていることになるし、「兇殺」（悪）はA・Bいずれでも、また道德の法則としても公衆の思想としても、満点の20点があたえられていることがわかる。ここで、道德の法則と公衆の思想とはどういう関係かという、「公衆の思想高崇なれば、其品行も随って高崇（道德法則に合ふ）となり、其思想汚下なれば、品行も随って汚下（道德法則に背く）となる」というように関係づけられている。ところで、この表は縦にも横にも見比べることができる。「礼讓」（善）はわが国で道德法則としては16点であるが、公衆の思想としてはわずか2点しか入っていない。これはわが国における公衆道德の欠如を物語るものであろうか。一般に道德法則で高い点が入っていたものが公衆の思想では点数引き下げられていることがわかるが、例外的にその逆もある。ダイヤモンドの方で、さきほども触れた「大胆」が1点から20点へ、「愛国心」（善）が2点から20点へと大幅に引き上げられているなどがそれである。⁴⁴ わが国の方でそのような例が、10点から18点への「俠気」と、0点または悪から15点への「投機射利」であることは、わが国特有のエートスをあらわしているといえよう。悪の表の方で、婦人の姦通がA・Bいずれも、また道德の法則と公衆の思想のいずれでも、18点であるのに、男子の姦通が18点から2点へ、または18点から1点（あるいは0点）へ、であることに注目したい。全般を通じて、西村茂樹はわが国のみの項目をいくつか挙げているが、それらは、事情に通暁しているからより多く挙げられたというばかりでなく、東西倫理徳目ないし項目の相違をあらわしているといえよう。善の表の方で、「堅忍」の項はわが国としてはややあとのほうにあり、悪の表の方で、「盜竊」の項がやや先になっていることも、たんなる偶然ではなく、そのような項目の、徳目表での順序づけにかかわる事柄であるかもしれない。なお、点数はいかなる基準で、どのようなデータにもとづいて入れられたか、分明でな

い。すべて「詳論」は避けられているからである。ダイヤモンドの場合はなんらかのデータを握ってのうえと推察されるが、西村茂樹の場合は、かれの主観的な判断にもとづいて、かかる点数が決められたのではないかとおもう。もともとこのような価値づけは数的に処理することは困難であるから、かえって逆に、かれがかれなりの主観によっていわば独断的に決めた点数が、かなりの正確度をもってその項目のあらわす事態にあてはまっているということも考えられなくはない。その意味ではこの表は興味深いものといわなければならない。

7

少し本題からそれた論究になったような感がないでもないが、右に述べたところも、やはり、ひろい意味での西洋哲学の受容（ないし展開）のカテゴリーに入ってくるとおもう。ところで、われわれはまだ西村茂樹の西洋哲学そのものの受容のさまを見ていない。このさまを見る一つの方法は、かれの西洋哲学史、あるいは哲学概論に相当するものを検討することである。しかし、かれには、西周の『百一新論』なく、清沢満之の『純正哲学』ないし『西洋哲学史講義』のごときものもない。そこでいま、かれにおける西洋哲学（史）の基本的理解（つまり受容）を見るために、明治16年1月の修身学社演説「西国理学の源流」——この種のものとしては唯一のもの——と、西洋道德学の基本的理解（つまり受容）を見るために、明治22年10月13日の学士会院講演「西国道德学の主義」とを、ひとわたり検討してみよう。

「西国理学の源流」では、まず、シナでいわれる性理道德のごときも包含する理学⁴⁴は「人知の極を致して万物の真理を究むるの学」とであると規定されるが、意味きわめて高深であるから、詳しく知ろうとする者は、よろしく西国の理学史＝西洋哲学史をひもとくように、といい、ギリシアのタレスから順に、結局プラトンまでを辿っている。記述されるのはタレス・アナクシマン드로ス・アナクシメネス・ディオゲネス・ピタゴラス・クセノファネス・パルメニ

デス・ゼノン・ヘラクレイトス・アナクサゴラス・エンペドクレス・デモクリトス・ソクラテス・ユークリッド・アリストティッポス・プラトンである。ここには、残念ながら、西村茂樹の思想をよみとることはできない。かれみずからいっているように、「西人の書に拠り西国理事の源流の大略を記し」たのであるし、哲学史というものの本質からいっても、ここにかれ独自の見解をよみとることはできない。ただ、ここに用いられている訳語が少し興味を引くものがあるので、列挙しておく。⁴³⁾

フィロソフィ＝理学 アブストラクシヨ＝抽象 エ・ラバル・オフ・ウキズム＝愛智 マテマチカル＝数理 エキソテリック＝衆人教 エソテリック＝秀士教 ツルース＝真理 オピニオン＝意見 コンシヤネス＝自識 ロジック＝論理 フェノメナ＝現象 デュアリスティック・セオリー＝雙関理論 センセーシヨ＝知覚 サウト＝思想 マテリアリスム＝唯物学 アトミック・セオリー＝微塵の論理 インダクティブ・リーゾニング＝帰納法 ソクラチック・ダイアロギー＝ソ家の論法 グッド＝善 ウキズム＝聖智 リーズン＝道理 デフヒニエシヨ＝解説 アナリシス＝分解 シンテシス＝聚合 ゼネラリゼーシヨ＝概括 クラシフヒケーシヨ＝彙類 エシックス＝道徳学 ダイアレクチクス＝論理学 アイデア＝想念 ユニヴァルサル＝普通 アイデアル・システム＝理想論 ノウメナ＝実形 フェノメナ＝現象 etc.

次に、「西国道徳学の主義」について、西洋道徳学の受容のさまを見ることにする。⁴⁴⁾ 道徳学にはかならず主義または原理＝プリンシプルがある。たとえば孔子に発する儒教道徳学は、一言でこれをいえば、仁を原理として展開されているが、これにたいして、西洋道徳がもとづくところはなんであらうか。西村茂樹はじつに二一のグループに分けて説明をあたえている。(1)「中道を以て至善とする」説——アリストテレス、(2)「利己を以て道徳の本義とする」説——エピクロス、(3)「政府の権を以て至極の法則とする」説——ホッブス、(4)「上

帝レビールドウキルの黙示を以て道德の至極とする」説——デカルト、(5)「相互レンブロカルナム・パチイの内心の交感」説——アダム・スミス、(6)「未来の幸福を主とする」説——ペーリアィ、(7)「苦行教ツチンズム」説——キリスト教・パラモン教の一派、(8)「利益教ユエチリチイ」説——ベンサム、(9)「利他教アルトロイズム」説——シドニイィ、(10)「道德の知覚モラル・センス」説——シャフツベリーやハッチソンインチュエション、(11)「道德の知識即ち天聡」説——カント、カッドワース、コールリッジコムモンセンス、(12)「同覚」説——ストア派、(13)「正義レクチチユード」説——リード、(14)「事物の真実トルースに拠りて道德の基礎を定むる」説——ウォラストン、(15)「事物の相応適合フビツトネス」説——クラーク、(16)「仁愛ラフを以て道德の根本とする」説——テイラー、ドワイト、(17)「事物の関係を以て道德の法則とする」説——ウェイランド、(18)「他人の称誉を喜ぶを以て道德の基本とする」説——マンデヴィルアッソシエーション・ヨナリズム、(19)「連想主義」説——J・S・ミル、(20)「社会の安全を以て道德とする」説——ペイン、(21)「進化主義エボリュション・ヨナル・テオリ」説——スペンサー。

ただし、右は顯著なものだけを挙げたのであって、他に楽天教・厭世教・超越主義デテルミニズム・定道道德などもある。

西村茂樹のこの詳細な分類解説はなんらかの「西人の書」にもとづいたものかどうか、審かでない。かれのこのような西洋道德学西洋道德学の受容はいかがなものであろうか。たしかに、そこには、その当時としてはかなり高度な、西洋道德学にかんする知識がくりひろげられてはいるが、そのいずれか一つでも、かれの道德学のうちに融け入って、身となり肉となったというような痕跡は、残念ながら認められないようである。西周がJ・S・ミルの思想を身につけ、自己の思惟のうちに織り込んでいったほどに、西村茂樹の西洋道德学・西洋哲学についての知識は“わがもの”になってはいなかった。そのような知識はそれとして一方の側にあり、また別の方で、かれ自身の思想体系がかってにつくられていったような感じがする。

かれは、すでに指摘したごとく、方法論的な側面では、通説とはちがって、家永氏が指摘するように、近代的な批判的な考え方を身につけており、その意

味では、西洋哲学を受容し、かつ展開しかかっていたということもできよう。しかし、その反面、やはり通説のごときあいまいなあり方、あいかわらず古い部面もあるわけであって、それが妨げとなつて、かれは、西洋哲学を真に受容し展開することができなかつたのではないかとおもう。かれは、西洋哲学におけるいずれか一つの思想でも選びとつて、これを自家葉籠中のものとして、自己の体系をきずきあげるといふようなことはしなかつた。したがつて、さきにはかれが単なる啓蒙家以上の人である点を強調したが、大局から見ると（あるいは、ある部面に現われるかれの近代的・批判的な特色を気づかずにいると）、かれはやはり啓蒙思想家の部類にぞくせしめられることになるう。

本稿では、主題にかんする前提的な問題をまず論じ、個々には西村茂樹のみを取り上げて若干論じた。その場合も、かれの思想の展開を思想史的に跡づけるなどの操作をせずに、もっぱら原理的な局面にのみかぎつて論じたにとどまる。なお、西周や清沢満之については、稿をあらためて論ずるであろう。

注(1) 拙稿「デューイと新形而上学——とくに西田哲学をめぐる——」（日本デューイ学会記念論文集、近刊）

(2) とくに思想史の観点からのアプローチには種々の問題があるとおもわれる。拙稿「思想史研究ノート——その方法論確立のために——」（哲学年誌第3号、近刊）参照。

(3) 西谷啓治編『現代日本の哲学』（昭和42年）所収、船山信一「日本の近代哲学の発展形式」。この書は、昭和42年5月に神戸大学においておこなわれた関西哲学学会のシンポジウムを編纂したもので、船山氏のは三つの報告のうちの一つをなすものである。なお、船山氏には、このような関係の著書として、次のごときものがある。『増補明治哲学史研究』（昭和34年刊、40年増補版）、『大正哲学史研究』（昭和40年）、『明治論理学研究』（昭和42年）、『日本哲学者の弁証法』（昭和23年）、『日本の観念論者』（昭和31年）。

(4) 船山、前出報告、71—72頁

(5) 同 72—73頁

(6) 船山氏は、日本の近代哲学はいつから始まったかという基本的な問題を取り上げ、他の種々の見解を挙げたうえで、氏自身としては、西周が津田真道らとオランダにわたってフィセリング、オブゾーメルについてコント派の実証主義的な法学お

よび哲学を学ぶことになった1862年、つまり、いまから105年まえをもって、日本の近代哲学の始まりとしているので、明治100年ではなく、“百余年”というのである。

- (7) 船山, 前出報告, 73 頁。
- (8) 同 74 頁
- (9) 同 76 頁
- (10) 三枝博音『日本に於ける哲学的觀念論の發達史』(昭和9年)。ただし、移入哲学という表現も用いている(同書92頁)。三枝氏には、この種の著書・編書として、次のごときものがある。『日本の思想文化』(昭和12年), 『日本の知性と技術』(昭和14年), 『西歐化日本の研究』(昭和33年), 『日本の唯物論者』(昭和31年), (編)『日本哲学思想全書』20巻(昭和31—2年)。
- (11) 岩崎・沢田・永井編『講座現代哲学入門』1現代の哲学(昭和43年)所収, 古田光「西洋哲学と日本」では、「受容」と「展開」の語を用いているが、同時に「移植性」ともいっている。
- (12) なお、この種のテーマの考究は決してアト・ランダムになされてはならないものであるとおもう。その意味で、古田光氏が「西洋哲学と日本」を論ずるに先き立って、「なぜこのテーマが問題となるか」「日本における“哲学”のあり方の反省」「哲学における土着とはなにか」「哲学における東と西の問題」などを検討していることは、はなはだ適切であるとおもう(前出論文, 251—259頁)。
- (13) 船山信一『増補明治哲学史研究』6頁
- (14) 最近の研究書としては、たとえば、脇本平也『近代の仏教者, 出定後語・我が信念』(昭和42年)がある。これは富永仲基——『出定後語』を中心として——と清沢満之——『我が信念』を中心として——を扱ったものであるが、後者に多くの頁をついやしている。だが、清沢満之の宗教哲学(ないし哲学)の著書については触れるところがかなりずいぶん多いとはいえない。また、加藤智見「清沢満之の精神主義について」(昭和43年)は種々の角度から主題を論及したものとしてすぐれているが、清沢満之の哲学そのものについての説明はその一部をなすにとどまっている。
- (15) 船山, 前出書, 37頁。なお、ここにいわれる“明治哲学の主要傾向”は五つあって、実証主義と觀念論のほか、唯物論・無神論(ここへ、ただし倫理的無神論として、西村茂樹がふたたび三名のうちの一人として名があげられている)・プラグマティズムが挙げられている。
- (16) 「附 年表」参照。もっとも大西祝の『西洋哲学史』は、もと、明治24年9月から32年2月まで東京専門学校(早稲田大学の前身)でおこなった論理学・心理学・倫理学・美学・西洋哲学史の講義のなかの一つで、網島榮一郎と五十嵐力が口述を綴り、のち大西祝がみづから加筆したものである。

- (17) 家永三郎『日本近代思想史研究（増補版）』（昭和28年刊，40年増補）133頁。
- (18) 家永，前出書，143頁
- (19) 同 143, 149, 152, 146頁。
- (20) 三枝博音『日本に於ける哲学的觀念論の発達史』92頁以下。
- (21) 同 95頁
- (22) 同 94頁 この点についてはいささか異論があるものとおもわれる。西周がみずから「徂徠学に対する志向を述べた文」（西周全集第1巻，宗高書房，3頁以下）でいっているように，かれは朱子学から徂徠学へと志向したのであるが，それによって培った思想（これが日本人に従来具つてゐた世界観的・一人生観的要求といふ態度に相当するであろう）をもって，とりわけミルの思想に対したのであって，そのかぎりにおいて，明治初期にも，世界観的・一人生観的要求から西洋哲学が迎えられた事例があるのではないかとおもう。小泉仰氏に一連の研究があり，とくに西周とミルとの対比をおこなっている。氏は「西がミルに接する以前に，西周の内面的な関心のなかで，ミルの思想構造と難なく密着できるような考え方，ないし，関心があったかどうか，という特殊の問題に焦点を合わせて」考究をすすめ，「十八歳の西周が徂徠に（その『論語微』をひもといて）感激したその興奮は，かれの洋学研究の開始とともに，しだいに色あせていったとしても，徂徠の根本的な主張としての王道と覇道の区別と覇道主義の主張，制度としての礼楽重視，空理ならざる実理の主張は，西周の心の奥底に沈澱し，洋学研究への内面的なささえになるとともに，またアングロ・サクソン系の洋学を理解するのに，かなりの積極的な役割をはたしたのではないと思われる」とみるのである。小泉仰「明治初期の倫理思想研究のための序論——西周の場合(1)(2)(3)——」（慶応大学商学部日吉論文集2・3・4，昭和40年10月，41年2月，41年9月）。なお関連して，同「西周の“行門の論理”とその適用」（哲学第50集，昭和42年3月），「ジョン・スチュアート・ミルの幸福と快樂主義的背理」（哲学46集，昭和40年2月）も参照。
- (23) 三枝博音，前出書，94頁
- (24) 同 95頁
- (25) 同 98頁
- (26) 同頁
- (27) 『泊翁叢書』第2輯（明治45年），2頁以下。
- (28) かれ自身，「余は因て東西の学を折衷し，古今の異同を考へ，本邦国民の品性を造るに左の八条を以て必要なりと定めり」（傍点筆者）といっているような箇所もある（『泊翁叢書』第1輯，80頁）。
- (29) 『泊翁叢書』第2輯，68頁
- (30) 同 69頁

- ⑧1) 同 70 頁
- ⑧2) 同 71—72 頁
- ⑧3) 『泊翁叢書』第 1 輯, 28 頁。世教は道理を主とし, 世外教は信仰を主とする。世教は現世のことを説き, 現身を修めることを説き, 現在の邦国・社会の調和を説くのにたいして, 世外教は未来の応報と死後の魂魄の帰するところを問題とする。これが世教と世外教についての, 簡単な説明である。
- ⑧4) 『泊翁叢書』第 1 輯, 29 頁
- ⑧5) 『泊翁叢書』第 2 輯, 165 頁以下。
- ⑧6) 同 168—169 頁。「此論は其初め女子より出でずして, 却て男子より発せしは亦一奇と謂ふべし」と評している。
- ⑧7) 同 68 頁
- ⑧8) 同 25 頁
- ⑧9) Masson-Qursel, True Philosophy is Comparative Philosophy, in: Philosophy East and West, Vol. 1, No. 1, Jan. 1955. そのほか, わが国で比較哲学を唱えた川田熊太郎氏も, 比較哲学を二つに分ち, 第二の, 真の意味での比較哲学は, 哲そのものであるような比較哲学であるとしている。この意味では Comparative Philosophy is True Philosophy といえよう。
- ④0) 『泊翁叢書』第 2 輯, 72 頁以下。
- ④1) 愛国心は, わが国では, 逆に, 18 点から 10 点へと引き下げられていることに, 注目しておきたい。
- ④2) ここに, 「東京大学にては哲学と称す」とわざわざ但し書がついている。
- ④3) 『泊翁叢書』第 2 輯, 98 頁以下。
- ④4) 同 388 頁以下。

附, 年 表

西紀	明治	著 者・書 名	備 考
1868	1		
1869	2		福沢諭吉『西洋事情』二編
1870	3	西周『百学連環』, 『靈魂一元論』 『開題門』	
1871	4		中村敏字『西国立志編』(スマイルス)
1872	5	西周『美妙学説』, 『尚白劉記』, 『幸福は性靈上と形骸上と相合 する上に成るの論』, 『生性劉 記』, 『人智論』, 『情智関係論』, 『社会党論の説』, 『政略論』,	森有礼『日本に於ける宗教の自由』(英文)
1873	6	西周『生性発蘊』	(明六社創立)
1874	7	西周『致知啓蒙』, 『百一新論』, 『教門論』, 『知説』, 『内地旅行』, 『駁旧相公議一題』, 『網羅議院 の説』, 『非学者職分論』 西村茂樹『求諸己奈講義修身部』 (ヒコック)	(『明六雑誌』創刊)
1875	8	西周『人生三宝説』 西村茂樹『教育史』(ヒロビブリ アス), 『修身治国非二途論』, 『政体三種論』, 『自由交易論』	福沢諭吉『文明論之概略』, (『明 六雑誌』廃刊)
1876	9		(西村茂樹, 修身学社, 創立)
1877	10	西周『利学』(ミル), 『学問は淵 源を深くするに在るの論』	田口卯吉『日本開化小史』
1878	11	西周『奚服氏著心理学』(ヘヴン)	塚本周造『論理学』(チャンパー)
1879	12		元田永孚『幼学綱要』
1880	13	西周『西先生論集』(萱生奉三編)	(日本訳『新約聖書』) (『六合雑誌』を創刊)
1881	14		井上哲次郎『哲学字彙』
1882	15	西村茂樹『殷斯婁氏道德学』(ウ ィンスロー)	
1883	16		井上哲次郎・有賀長雄『西洋哲学 講義』
1884	17	西周『論理新説』	(哲学会創立) (修身学社, 日本講道会と改む)
1885	18	西村茂樹『心学講義』	中江兆民『理学沿革史』 坪内逍遙『小説神髓』
1886	19	西村茂樹『洛日克と因明との異 同』	中江兆民『理学鉤玄』 井上門了『哲学一夕話』, 『哲学要

1887	20	西村茂樹『日本道德論』	題』 井上円了『仏教活論』 中江兆民『三酔人経綸問答』
1888	21	西周『心理学の一斑』 清沢満之『哲学定義集』	
1889	22	西周『理の字の説』 清沢満之『純正哲学』、『論理学試稿』 西村茂樹『道德と政治との関係』、『文明開化の順序』、『日本弘道会大意』	(『日本』創刊) 三宅雄二郎『哲学涓滴』
1890	23	清沢満之『西洋哲学史講義』(～26)	大西祝『良心起源論』 (教育勅語渙発)
1891	24		井上円了『哲学一朝話』 井上哲次郎『勅語衍義』 (内村鑑三不敬事件)
1892	25	清沢満之『宗教哲学骸骨』 西村茂樹『心学講義』	井上円了『宗教哲学』
1893	26	清沢満之『思想開発環』	井上円了『妖怪学講義』(～27) 大西祝『論理学』、『教育勅語と倫理説』 井上哲次郎『教育と宗教の衝突』 内村鑑三『代表的日本人』(英文), 『余はいかにして基督教徒になりしか』(英文)
1894	27	西村茂樹『国家道德論』、『徳学講義』	金子馬治『哲学綱要』 大西祝『西洋哲学史』
1895	28	清沢満之『仏教と進化論』(～29) 西村茂樹『徳学講義』	清野勉『標註韓図純理批判解説』 井上円了『仏教哲学系統論』 大西祝『倫理学』 西田幾多郎『ヒューム以前の哲学の発達』、『ヒュームの因果法』 (丁西倫理会創立)
1896	29	清沢満之『心識不滅論』、『因果の理法』	(西周歿) 高山樗牛『日本主義』、『日本主義と哲学』、『世界主義と国家主義』 井上哲次郎『現象即實在論』 姉崎正治『印度宗教史』 蟹江義丸『カントの哲学』 森林太郎『西周伝』 福沢諭吉『福翁自伝』(～32) 村上专精『日本仏教史綱』 高山林太郎『近世美学』
1897	30	西村茂樹『統国家道德論』	
1898	31		
1899	32	西村茂樹『自識録』	

1900	33		蟹江義丸『西洋哲学史』 井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』 桑本厳翼『哲学概論』 (『新仏教』, 『精神界』 創刊)
1910	34	清沢満之『精神主義』 西村茂樹『続自識録』	井上哲次郎・蟹江義丸『日本倫理彙編』 波多野精一『西洋哲学史要』 (西村茂樹歿)
1902	35		井上哲次郎『日本古学派之哲学』 (清沢満之歿)
1903	36		岡倉覚三『東洋の理想』
1904	37		丘浅次郎『進化論講話』 姉崎正治『現身仏と法身仏』
1905	38		井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』 網島梁川『病間録』 山路愛山『基督教評論』
1906	39		
1907	40		
1908	41		波多野精一『基督教の起源』
1909	42		
1910	43		波多野精一『スピノザ研究』 姉崎正治『根本仏教』 西田幾多郎『純粹経験相互の關係及び連絡に附いて』 西田幾多郎『善の研究』
1911	44		
1912	45		

(43. 5. 10)