

西周『生性?記』訳注(四)

著者	播本 崇史
雑誌名	国際哲学研究
巻	別冊14
ページ	43-54
発行年	2021-03
URL	http://doi.org/10.34428/00012753



西周『生性割記』訳注（四）

播本 崇史

西哲論此心裏現象者、亦不為鮮。希臘〔須乃得士斯〕^{スナイデシス}、拉丁〔孔斯先息亜〕^{コンスシエンシア} 兩語、共與意識〔英孔修斯尼士〕^{コンシュースニス}、獨魄吾則鮮^{ベウウツトザイン} 為同語、而佛朗西語〔孔士山斯〕^{コンシアンス} 則今為一語。可知是本指心裏同一現象、後因其工夫、遂分為二矣。解之者曰、獨知在智之部内、為理性辨析之一種。乃不論自己與他人、辨其行事之是非者是也。是天賦固有、唯其發達之期、稍在生育之後也。是與孟子是非之心智之端人皆有之、為同一說。而又其一說、擴張之以謂、是不徒是非其行事、而已依以辨正邪、表毀譽^(※)、是併孟子羞惡之心義之端人皆有之、而一之也。是乃孟子良知之本體。歐洲道德學中、^{ア・プライオリセオリー} 先天學・直覺學之兩派、所取以為其元軌也。若夫耶蘇教門之徒、奉之為上帝之誠告者矣。蓋其稱哲家曰教門。苟講道德者、大率莫不創基於此也。唯至祿可、創性為白紙、經驗為墨痕之說、孔弟羅哥 哈多禮之徒、尋興、殆覆其礎。後及亞當士美梭、以同情為其萌芽、異論百出。然近世諸哲、則往々祖述之。

(※) 西周の自筆本には「是不徒是非其行事。而已依以辨正邪。表毀譽。」とある。大久保利謙編『西周全集』第一卷（宗高書房、1960）はこれに従うも、麻生義輝編『西周哲学著作集』（岩波書店、1933）は「是不徒是非其行事而已、依以辨正邪、表毀譽。」としている。ここでは底本に従い、「而已」ではなく「而已」とした。

西哲の此の心裏現象を論ずる者も、亦た鮮なしと為さず。希臘〔須乃得士斯〕^{スナイデシス}、拉丁〔孔斯先息亜〕^{コンスシエンシア} の兩語、共に意識〔英孔修斯尼士〕^{コンシュースニス}、獨魄吾則鮮^{ベウウツトザイン} と同語と為す、而るに佛朗西語〔孔士山斯〕^{コンシアンス} は則ち今は一語為り。知る可し、是れ本と心裏の同一の現象を指し、後ち其の工夫に因りて、遂に分けて二と為せるを。之を解する者曰く、獨知は智の部内に在り、理性辨析の一種と為す。乃ち自己と他人とを論ぜず、其の行事の是非を辨ずる者は是れなり。是れ天賦固有なるも、唯だ其の發達するの期は、稍や生育の後に在るなり。是れ孟子の「是非の心は智の端なり、人皆これ有り」と、同一の說と為す。而して又た其の一說、之を擴張して以謂らく、是れ徒だに其の行事を是非するのみならずして、己の依りて以て正邪を辨じ、毀譽を表す。是れ孟子の「羞惡の心は、義の端なり、人皆これ有り」と併せて、之を一とするなり。是れ乃ち孟子の良知の本體なり。歐洲道德學中、^{ア・プライオリセオリー} 先天學、直覺學の兩派は、取りて以て其の元軌と為す所なり。夫の耶蘇教門の徒の若きは、之を奉りて以て上帝の誠告と為す者なり。蓋し其の哲家と稱すも教門と曰ひ、

苟しくも道德を講ずる者、大率ね此れに創基せざる事莫きなり。唯だ祿可の、創性は白紙と爲し、經驗は墨痕と爲すの説に至り、孔弟羅哥 哈多禮の徒、^{つづ}尋いて興り、殆んど其の礎を覆す。後ち亜當士美梭に及び、同情を以て其の萌芽と爲し、異論百出す。然れども近世諸哲は、則ち往々にして之を祖述す。

西哲においてこの心裏現象を論ずる者も、また少なくない。ギリシャ語 [synēidesis シュネイデーシス]、ラテン語 [cōnscientia コンスキエンティア] の両語では、ともに意識 [英語 consciousness コンシャスネス、ドイツ語 bewusstsein ベヴストザイン] と同じ語によって表現され、フランス語 [conscience コンシヤンス] では現在のところ一語によって表現されている。つまりはもともと心裏における同一の現象を指し示していたものだが、のちにそのはたらき方の相違によって言い分けられるようになったというわけである。この心裏現象について論ずる者は、独知は智に属しており、理性的判断の一種と見なしている。まさに自他に関わらず、行為の是非を弁別するものことなのである。したがって一人一人に生得的に賦与された人固有のものではあるのだが、各自の能力が磨かれていく機会は、心身ともにいささか成長してからのこととなる。このことは『孟子』の「是非の心は智の端、人皆これ有り」とまったく同じ説である。さらにその理解を押し広げて言えば、ただその行為の是非をあげつらうだけでなく、自己自身に依拠して正邪を弁別し、毀誉褒貶を示すものとも言える。これは『孟子』の「羞惡の心は義の端なり、人皆これ有り」を加味して、一説としたものである。これこそ孟子の言う良知というものの本体なのである。欧州の道德学においては、先天学（ア・プリオリ論）と直覚学の両派が、そろって人間観の大前提とするものである。かのキリスト教の信者たちは、これを信奉して [心裏にはたらきかける] デウスの誠告と見なした。思うに西欧では哲家と称していても宗教信者であるので、たとえ道德を講じる者であっても宗教に基づいていないものはない。ただロックの「人間本性は生得的には白紙状態であり、經驗を重ねるなかで、白紙に墨痕が書き加えられていくように、種々の觀念を獲得する」とする説が出て、コンディヤックやハートリーなどがこれに続き、おそらくそれまで基礎としていた従来の人間観を覆した。のちにアダム・スミスが世に出るにおよび、他者への共感をその心裏現象の萌芽と見なし、多様な論説が噴出するようになる。しかしながら、近世の諸哲は、往々にしてこの説を祖述している。

注

○此心裏現象 前段までの議論。「良心」について。前稿では、西周が中国哲学用語である「良知」「独知」等の心性理解から当該概念の理解を整理していたことを確認した。西周は「意識」という語の理解を整理するために、宋儒が重視した『大学』『中庸』『孟子』や朱熹と陸九淵とが行った「鷺湖之争案」、その論争に基づき、朱熹の思想を整理した明儒王守仁による『朱子晩年定論』等、中国思想における論争史に言及している。さらに禅思想にも言

及し、これを宋学に比類するものとも見なしていた。こうした考察のなかで「心裏現象」を分析している。西周が言及していた中国哲学概念を一部列挙してみると次のようなものがあった。「誠意」「独知」「未発之中」「如好好色、如惡惡臭、必自慊而已」「致知」「良知良能」「四端」「良知」「存養」「省察」「持敬」等等。なお、この問題に関し、西周が陽明学の人間観に懐疑的であったことについては、小路口聡「西周と陽明学—「生性割記」における「当下便是」説をめぐる一」（『近代化と伝統の間』教育評論社、2016）がある。

○希臘【^{スナイデシス}須乃得士斯】～ ギリシャ語〔synēidesis シュネイデーシス〕、ラテン語〔cōnscientia コンスキエンティア〕では、「意識」と「良心」という現代の日本語概念では明確に弁別されるものを一語で表現している。また英語の場合は「consciousness」「意識」と、「conscience」「良心」とされ、ドイツ語においても同様に「bewusstsein」「意識」、「gewissen」「良心」といった具合に弁別されている。フランス語では、「conscience」「意識」と「conscience-moral」「良心」と言い分けられているが、やはり「conscience」という一語が使用されている。英語、ドイツ語においては「意識」「良心」の両概念があるのに対して、ギリシャ語やラテン語では、「良心」の語によって「意識」が表現されている。以上、『哲学事典』（平凡社、1971）による。以下『哲学事典』と表記する。なお「良心」は次のように解説されている。「これらの西洋語は広義には意識のことであり、前綴り syn-,con-,ge-に注目するならば、全体知であり、共同知であり、また自己意識ないし自覚である。かかる経緯から良心という狭義が取り出されたとするのが良心の語源的説明であるが、この連関において把握された良心は道徳意識と同義である。しかし、道徳意識がそのまま良心であるのではない。語義の分析や概念規定によって良心の本質を解明することはできない。むしろ良心の明確な概念は、良心という客観的、現実的に生起する個人の生々しい体験、換言するならば人間の全人格にかかわる心的現象ないし個人的事実から得られる。かかる体験のうち最も根源的なものは、個人がある特定の行為に対して感じる「良心のやましさ」das böse Gewissen である。この体験は過去・現在・未来いずれの行為に対しても起こりうる」（以下省略）とある。

○獨知 既出。なお西周は「意識」の解説の中で「独知」と「意識」との関係を、所謂体用論の観点から理解している。「英コンシウスニッス、佛コンネサンス、日ベウウツトサイン、蘭ベウウツトヘイト、爰ニ意識ト譯ス、我カ感覺作用心裏ニ起る時、我之ヲ知ルト知ル者之ヲ獨知ト指スハ體也、意識ト指スハ用ナリ」（『全集』第一巻、35 頁）

○孟子是非之心智之端人皆有之 孟子羞惡之心義之端人皆有之 西周は、ここで「孟子」に言及しているものの、『孟子』本文にこの「是非」以下及び「羞惡」以下のそれぞれ十一の文字列は見あたらない。この語はおそらく西周自身が『孟子』公孫丑篇上篇（惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也）と、告子篇上篇（惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之）に記されている各文を一文にまとめたものであろう。『孟子』においては、いずれも「是非之心」「羞惡之心」という四端説に根ざした心性理解を説いており、一文にまとめても理解に大きな矛盾は生じないものと考えられる。ただし、『孟子集注』告子篇上篇に示された朱熹の見解には、「孟子がここで『端」

のことを言わなかったのは、彼が仁義礼智という人固有の才のはたらきが心内から身外へと限りなく拡充していくことを志向していたためだ。ここでは心の作用を説くことによりダイレクトに本性のすがたを示している。だからその発言には相違があったのだ。（而此不言端者、彼欲其擴而充之、此直因用以著其本體。故言有不同耳）」とあるように、敢えて「端」を説かなかったということに積極的な意味を認めようとする解釈も存在する。人間本性に関する所謂「四端」説については、『孟子』公孫丑篇上篇に示されているが、この「端」の解釈については諸説ある。ここではひとまず朱子学の見解を確認しておく。朱熹は『孟子集注』において「惻隱・羞惡・辭讓・是非は、情である。仁・義・礼・智は、性である。心というのは、この性と情とを束ねつかさどるもののことである。端は糸はじである。その情が惻隱・羞惡・辭讓・是非という四つのかたちをとって発出することにより、性が仁・義・礼・智という四性であったということが確認されるのである。それはちょうど物の内側に何かがあるということが、その糸はじが外に現れ出ていることによって分かるようなことと同じである（惻隱羞惡辭讓是非、情也。仁義禮智、性也。心、統性情者也。端、緒也。因其情之發、而性之本然可得而見。猶有物在中、而緒見於外也）」と述べる。かかる解釈に基づけば、「端」に言及しようとする意義は、知覚可能な領域から不可知な領域を把握するための着眼点を明示することにあると言えようか。すなわち感覚可能な領域にある四種の情は、直接的に感覚し得ない四種の性に対応するかたちで発露するという心の構造を説こうとするものである。この思想的観点は、本稿に見る西周の思想にも一貫しているものと考えられる。次に『孟子』告子篇上篇の原文も挙げておく。「情についていえば、善を実現することができるものであり、まさに所謂「善」である。不善を為すのは、人に固有する才の罪ではないのである。惻隱の心、羞惡の心、恭敬の心、是非の心、いずれも人であれば例外なく保有している。惻隱の心は仁であり、羞惡の心は義であり、恭敬の心は礼であり、是非の心は智であるが、仁・義・礼・智は外側から自分の心に溶接されたものではない。自分が元々保有しているものである。（不善を為す者は）それがどのようなものであるのかということについて思うことがないだけなのである。だから求めれば得られるし、放っておけば見失うと述べておいた。あるいは善道から足を踏み外し二倍五倍と離れていき、やがて測りきれないほどに離れてしまうと、仁・義・礼・智という人としての固有の才をとことんまで發揮し尽くすことなどできなくなってしまう（孟子曰、乃若其情、則可以爲善矣、乃所謂善也。若夫爲不善、非才之罪也。惻隱之心、人皆有之。羞惡之心、人皆有之。恭敬之心、人皆有之。是非之心、人皆有之。惻隱之心、仁也。羞惡之心、義也。恭敬之心、禮也。是非之心、智也。仁義禮智、非由外鑠我也。我固有之也。弗思耳矣。故曰、求則得之、舍則失之。或相倍蓰而無算者、不能盡其才者也）」とある。西周は、西洋哲学における「良心」における論説を、『孟子』理解を下敷きにして考察しようとしていると言えるであろう。 ○孟子良知之本體 「良知」の出典は『孟子』である。尽心篇上篇に「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也」とある。ただし、「良知之本體」という五文字は『孟子』には見られない。『伝習録』には確認することができた。ただし西周は、彼の朱陸論争観に見てとれたように、陽明学的

見解を必ずしも全面肯定しているわけではなかったことからすると、ここにおいても特に『伝習録』の語を意識していたわけではないであろう。そこで本試訳では「孟子が説いた良知というものの本体」と理解した。西周の言説によれば、この尽心篇上篇の「良知」というものの本体については、前注における十一文字で示された西周自身の心性理解によって示される。○**先天學** 未詳。あるいは「合理論」？あるいは「存在論」？ここでは西周のルビに従い、「ア・プリオリ学」とした。西周は特にこの語にのみ「ア・プライオリセオリー」というルビを付している。おそらく当時の日本において、あるいは西周本人にとって、「先天学」と言うと、北宋の儒者邵雍（1011-1077）によって提唱された学説が想起せられたのではなかろうか。西周はこの「先天」について、「後天」と併せて次のように述べている。「先天後天ハ、ア・プイオリ、及ヒア・ポステリオリヲ譯ス、前ハ自然ニシ存スルヲ謂ヒ、後ハ經驗ニ依テ來ルヲ謂フ、漢字ト正ニ相符ス」（『全集』第一卷、35頁）。すなわち漢語と符合する概念としている。ただし、これが西洋哲学のどの学派を想定した語であるのかについては、いまだ調査が及んでいない。あるいは後文に「耶蘇教」への言及があることから所謂「大陸合理論」あるいは「存在論」を示す語であろうか。○**直覺學** 未詳。あるいは経験論のことか。現在までのところ、本調査の中で西周の著作を一読した限り、この「直覚学」の三字については、これ以外の用例を見つけることができていない。あるいは原文において、「直覚学」の事例としてロック（1632-1704）の「タブラ・ラサ」を認めているようにも読める。とするならば、「経験論」を示す語であろうか。ちなみに、西周は『生性發蘊』において、ホブズ（1588-1679）、ロック、ヒューム（1711-1776）の三大家の思想的特徴を「^{センセイション}感覺」と言明し、これをロックに代表させている。また、これに抗衡した学として、ライブニッツ（1646-1716）やバークリー（1685-1753）の「^{アイデアリズム}觀念学」を位置づけ、「觀念学」に背反する学としてコンディヤック（1714-1780）の「^{センシユアリズム}感覺学」に言及している。さらに、ここにおいて「^{デカルト}法國 垓加爾多以來ノ、固有觀念ノ説ヲ、破リシト見エタリ」と述べ、さらにヒューム、リード（1710-1796）、カント（1724-1804）といった思想史の趨勢を紹介することとなる（『全集』第一卷、32-33頁）。この「直覚学」は、『生性發蘊』における「感覺」「感覺学」ないしこれらを総称する学名として理解できるものと言えよう。ひとまず「経験論」として理解できようか。また、以上の考察を前提におくならば、『生性割記』の「哲家と称すも宗門と曰う」とある人物は、おそらくデカルト（1596-1650）に代表させることができよう。ここに「殆んど其の礎を覆す」とあるのも、その「固有觀念」（生得觀念）の存在が批判されたことを言うのであろう。○**上帝** もともと儒書に見られる概念だが、明末天主教においてキリスト教における「デウス」の意として用いられた語である。西周はこれと同様に宗教的な概念である「神」という語も用いている。○**白紙** タブラ・ラサ。『何も刻みつけられていないなめらかな板』『白紙』を意味する語。ロックの用語として有名。彼はデカルトの生得觀念説に反対して、生まれながらの人間の心は、いわば白紙のようなもので、最初の觀念が外から刻みつけられるまでは、その上には何もかも印されていないと主張した。かれは觀念の起源を問うて、『一言のもとに経験から』と断じている。生まれたときはタブラ・

ラサであった心に、その後『感覚』と『反省』という経験の2作用により、さまざまな観念という文字が書きこまれていくというのである。」(「タブラ・ラサ」『哲学事典』より抜粋)

○孔弟羅哥 哈多禮 コンディヤック (Étienne Bonnot de Condillac, 1714-1780) と、ハートリー(David Hartley, 1705-1757) のこと。 ○**亜當士美梭** アダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790)。 ○**同情** アダム・スミスの思想として「共感」と訳出した。「sympathy. なんら外的な運動が介在せず直接の関与によって関係づけられる 2 個の精神的存在の内的交流をいう。」(「共感」『哲学事典』より抜粋)

嗚呼、此良知也者、其果本天稟、根乎人心、而為不可變者歟。然則吾人修道德、極容易。唯聽師之一口訣、終身可以守之。何必汲々讀書、孜孜講學之為也。是蓋千古未曾有之事耳。但其性質超凡者、練磨之餘、自至於此、蓋或有焉。豈人々而可望之乎。大概世間所以有賢愚、有邪正、有善惡者、因此心昧々易罔也。故取之以為元軌、未以為盡也。況人心為物、苟無教育禮俗法律、以為之制克則放僻邪肆無所不至。豈可謂不待審察熟慮而萬事皆了乎。況於專師心之結果、有馴致可恐之極乎。雖夫奉良知之徒、論而至於此、不能保其無差謬。豈得謂之神之誠命乎哉。然世人視之、以為本天性者、亦^非不全然無此事也。夫人之靈智猶禽獸之本^能。故是是非非、又^能嘉善惡。蓋世襲血傳、使之然也。而今人生、長於千百戴世々相襲之社會中而受其教育、染其禮俗、曉其法律、以律其躬行、恰如天性然耳。其萌芽、既在胎內、隨長而條達者亦不足怪也。然若其禮俗法律教育、謂是皆出於先人之良知則惑矣。若此三者、雖從人性之所適而制之、莫非出於外界形勢之必然、而經世々之驗察、漸次就緒者也。若以之為出於一定不易之良知、則其禮俗法律亦不可變易也必矣。猶桃之種生桃、季之種生季、歷千百年而不易、如此而始可已。今若禮俗法律若教育、隨世代隨地方異其宜、而進動變化無窮者也。是皆原其始、則莫非由經驗也。而曰是非之心、出於天稟、曰正義之觀念發於良心由於直覺、豈不亦惑之甚乎。

嗚呼、此の良知なる者、其れ果して天稟に本づき、人心に根づきて、變ふ可らざる者と為すか。然らば則ち吾人の道德を修むること、極めて容易なり。唯だ師の一口訣を聽けば、身を終ふるまで以て之を守る可し。何ぞ必ず汲々として書を読み、孜孜として學を講ずるの為あらんや。是れ蓋し千古未曾有の事なるのみ。但だ其の性質超凡なる者、練磨之餘、自ずから此に至ること、蓋し或ひは焉に有らん。豈に人々にして之を望む可けんや。大概世間に賢愚有り、邪正有り、善惡有る所以の者は、此の心の昧々にして罔み易きに因るなり。故に之を取りて以て元軌と為すも、未だ以て盡くせりと為さざるなり。況んや人心は物を為し、苟しくも教育・禮俗・法律無くして、以て之れを制克せんと為せば、則ち放僻邪肆、至らざる所無し。豈に審察熟慮を待たずして萬事皆な了れりと謂ふべけんや。況んや専ら心を師とするの結果、馴致の恐る可きの極有るに於ひてをや。夫れ良知を奉ずるの徒、論じて此に至ると雖も、其の差謬無きを保つこと^能はず。豈に之を神の誠命と謂ふを得んや。然れども世人之を視て、以て天性に本づく者と為すも、亦た全然此の事無きに非

ざるなり。夫れ人の靈智、猶ほ禽獸の本骸のごとし。故に是を是とし非を非とし、又た骸く善を嘉とし悪を惡とす。蓋し世襲血傳、之を使得然らしむるなり。而今の人生、千百戴の世々相襲の社會中に長じて其の教育を受け、其の禮俗に染まり、其の法律を曉らかにし、以て其の躬行を律すること、恰かも天性の如く然るのみ。其の萌芽は、既に胎内に在り、長ずるに隨ひて條達する者も亦た怪しむに足らざるなり。然れども其の禮俗・法律・教育の若きは、是れを皆な先人の良知より出ずと謂はば、則ち惑なり。此の三者の若きは、人性の適く所に從ひて之れを制すと雖も、外界形勢の必然より出ずるに非ざること莫くして、世々の驗察を経て、漸次緒に就く者なり。之を以て一定不易の良知より出ずると為すが若きは、則ち其の禮俗法律も亦た變易す可からざるや必せり。猶ほ桃の種桃を生じ、季の種季を生ずるがごとく、千百年を歴て易らず、此の如くして始めて可なるのみ。今禮俗法律の若く、教育の若く、世代に隨ひ地方に隨ひて其の宜を異にして、進動變化窮まり無き者なり。是れ皆な其の始を原ねるに、則ち經驗に由るに非ざる莫きなり。而るに是非の心は天稟より出ずと曰ひ、正義の觀念は良心より發し直覺に由ると曰ふは、豈に亦た惑の甚しきに非ざらんや。

ああ、この良知なるもの、果たして生まれつき天から与えられ、人心に根づいている永遠不変のものであるのだろうか。そうであるならば吾らが道德を修めようとすることはきわめて容易なこととなる。師の金言を聞くだけで、生涯をかけてそれを守ることになるだろうから、どうしてあくせくと書物を読み、怠ることなく努力して講学する必要があるだろう。こうしたことは一千年の昔より一度もなかったことだと思うのである。しかし、その品性や氣質の非凡な者が、練習研磨のうちに、自らでこの境地に達することがあるのも、また良知のためであろう。しかしそれをどうしてあらゆる人々に期待できるであろうか。たいていの世間の人々には賢愚・邪正・善惡の差があるものだが、それはこの良知という心のはたらきが、欲望によって曇らされ欺かれ易いためである。だからこの良知に着目して、その作用をあるべき人の道を示す普遍的な道しるべと見なしたとしても、それだけで十分とするわけにはいかないのである。ましてや人の心が種々の文物をつくり出し、教育・礼俗・法律などが未整備であれば、どこに行っても勝手気ままにやりたい放題に振る舞う人々たちで溢れ返ってしまう。仔細に観察し深く熟慮しなくとも全てのことは丸くおさまるなどどうして言えようか。ましてや自らの心に疑念を抱かず心を師として自己満足で済ませていくと、結果的に徐々に件の状態となりこの上なく恐ろしいことになるのだから尚更である。良知のはたらきを信奉する者たちがこのことに言及しても、間違いのない状態を保ち続けていくことは不可能である。そうしたものをどうして人々に実感させる神の誠めであると言えるだろうか。しかしながら世の人々が良知にもとづく誠めの心を指して、生得的な人間本性にもとづくものだと言っていることについては、そうした要素がまったく無いわけでもない。そもそも人にとっての靈智とは、鳥獸にとっての本能のようなものなのだ。だから良い者を是認し、そうでないものを否定する

のであり、その上さらに善を賛美し悪を嫌うということもできるのである。思うにそれは、先祖代々受け継がれてきた血の繋がりがそうさせるのである。今の人々は、人類が誕生した十萬年前から代々踏襲してきた文明社会のなかで成長してきており、その教育を受け、その礼儀作法や風俗習慣に馴染み、その法律を理解し、それによって自らの行いを律してきたが、そのこと自体が天性の所作であったかのようである。その萌芽は母の胎内にいるときから、成長するにつれ自然と身についてくるものなので、決して不思議なことではない。しかしその礼儀作法や風俗習慣・法律・教育といったものが、すべて先人の良知から生み出されたものだと言うのであれば、それは疑わしい。この三者は、人間本性に根ざした心のはたらきのままに制定されたものであり、外界の情勢の必然に応じ、その時代ごとに行われた実験考察をへて、徐々に構築されてきた。こうしたものを一定不変の良知のはたらきから生じたものだと見なすならば、それによって構築された礼儀作法や風俗習慣・法律も、やはり必ずや一定不変のものとなるだろう。それは、桃の種から桃が生えだし、^{すもも}李の種から李が生え出すように、千年百年たとうが変わらないものであればこそ許される理論である。ここで述べている礼儀作法や風俗習慣・法律といったもの、教育といったものについては、時代によって地域によってその適切なあり方が異なり、さらにどこまでも発展し変移していくものである。こうしたことは、その起源にまでさかのぼって考えれば、例外なく人の経験に基づいているものであろう。そうであるのに「是非を判別する心の作用は先天的に賦与されたものから生じる」と述べ、「正義の観念は良心より生じ、直感として発せられる」と述べるのであれば、どうして疑わしい見解の最たるものでないことがあろうか。

○汲々 「孜孜」と類似する意味。「孜孜汲汲」身に切実な思いで勤勉に努めること。(『漢語大詞典』参照) ○孜孜 怠らず努力すること。「汲々」と類似する意味。『書経』君陳篇の語。 ○放僻邪肆 勝手気ままにおごり高ぶりしたい放題のことをすること。『孟子』梁惠王篇上篇「曰、無恒産而有恒心者、惟士爲能。若民、則無恒産、因無恒心。苟無恒心、放僻、邪侈、無不爲已。及陷於罪、然後從而刑之、是罔民也。焉有仁人在位、罔民而可爲也。」(『四書章句集注』中華書局、211頁) ○師心 古の道を等閑にし、自分自身の心のみ従おうとする精神。もとは『莊子』人間世篇の語。ちなみに、陸九淵の語録では、これを「学者の大病」として指摘し戒めている箇所がある。性善説を展開する儒者にあっても、基本的に自是の精神は警戒の対象であった。「致良知」を重視した王守仁は、朱熹の論敵であった陸九淵をより高く評価した。西周は、陸王心学には否定的な立場を表明したが、かかる人間理解においては通底する見解を有していたと言える。しかしながら西周は、さらに踏み込み、これに疑義を呈することになる。 ○馴致 徐々にその状態にさせること。『易』坤卦象伝。「履霜堅冰、陰始凝也。馴致其道、至堅冰也。」 ○靈智 「靈」は、「靈妙なる作用」「優れたはたらき」を意味する。「靈智」は、西周の言説において、^{カント}カントの思想的特徴として用いられている。『生性発蘊』に「又日ニテハ、韓圖 靈智ノ説を唱ヘタリ、此説ハ、名ケテ

タランスセンデンタル・ライネン・ヘルニユント

卓絶極微純全靈智ト云ヒ云々（『全集』第一巻、33頁）とある。その西自身の注釈に「爰ニ靈智ト譯スルハ理性ト同シ、唯獨語少シク差異アルヲ覺フ、故靈智ト譯ス」（同前35頁）とある。なお「日」とあるのは「日耳曼」（German）の略。「卓絶極微・純全・靈智」にあるルビは、ドイツ語の音訳であるが、これを意識すると「超越論的・純粹・理性」ということになるであろうか。紙幅の都合省略するが、当該箇所には、カントの純粹理性批判における西周自身の理解が示されている。なお、この「靈」は、明末天主教説においても、その思想的特徴を解明するうえでの鈎概念である。明末天主教書を代表する『天主実義』においては、天主の實在を推し量ることを可能にする論理推論能力として「靈才」という造語が用いられている。もともと「靈」概念そのものは、朱子学においても、その心性理解にあつてきわめて重要な位置を占めている。これについては、「明末天主教における「格物」論攷」（『東洋学研究』49、2012）において若干ながら考察を試みたことがある。○躬行 実践すること。身をもって行うこと。『論語』述而篇「子曰、文、莫吾猶人也。躬行君子、則吾未之有得」○條達 条理通達。『莊子』至楽篇の語。各存在にはそれ相応の適性があり、その適性を活かしてこそ福德が保持されるという逸話を出典としているか。

又解良知者曰、良知專屬智、無一關於情也、是非知理之言也。夫智情意雖區而別、元一體之心、因其發動之異別名稱、以表吾人之觀念而已。三者相關、親密不可得劃然為分別。譬諸一流水指、其體曰水猶言心、指其動曰流猶言意、故有心斯有意、猶有水斯有流。而今夫水之激灑為風〔譬外物〕、見蕩搖、其蕩搖在心。指之曰智。水苟受蕩搖、斯生波瀾、其波瀾在心曰情。而既有波瀾、因波瀾之大小長短、而不~~能~~無流動之緩急疾徐。其於心猶情之有~~發~~動而不~~能~~無意之發動也。今夫水有其蕩搖、有其波瀾、有其緩急疾徐、皆同時而然者、而非相繼而來之現象也。是焉可謂有其一而無其二乎。蓋曰蕩搖曰波瀾曰緩急、皆吾人表觀念以異其稱呼耳。其實不外於一水之動靜也。故有蕩搖而無波瀾、有波瀾而無緩急者、吾不得觀之於水。一心之別智情意、亦猶如此而已。有知覺而無感動、有感動而無意思者、吾不得觀之於此心也。是故獨知之狀、雖未顯乎外面、其瞬間既有知覺有感動隨有意思之判決可知也。特稱謂之良心又獨知者、唯指應事物之初頭有一點之感動也〔此說更於記性之條須細論之〕。其感動、苟涉再三、而至運計較力、運思惟力、以用理性固有之判決、則良心斯止。獨知之狀、變為思慮、乃目視瞠若、形容儼然、或傾頭、或闔手、或拄頰、或支頤、綫要靜默等諸狀、將^{至使}及外人察其為思惟之中焉。陸子靜曰、當下便是。蓋謂其初頭一點之感動也。故曰獨知者與意連絡相通之一工夫、而非此心之理法也。但其情之發動為同情與否、非論旨之所存。須後日講究之。

又た良知を解する者、良知は専ら智に属し、一も情に關すること無きなりと曰ふは、是れ理を知るの言に非ざるなり。夫れ智情意は區して別つと雖も、元もと一體の心、其の發動の異なるに因りて名稱を別ち、以て吾人の觀念に表はるのみ。三者相ひ關はりて、親密にして劃然として分別を為すを得べからず。諸^{これ}を一流水に譬ふれば、其の體を指して曰

へば水猶ほ心と言ふがごとし。其の動きを指して曰へば流れ猶ほ意と言ふがごとし。故に心有らば斯に意有り、猶ほ水有れば斯に流れ有るがごとし。而今夫れ水の^{れんえん}激澗 風の為に〔外物に譬ふ〕、蕩搖を見れば、其の蕩搖、心に在り、これを指して智と曰ふ。水苟しくも蕩搖を受け、斯に波瀾を生じ、其の波瀾の心に在るを情と曰ふ。而るに既に波瀾有らば、波紋の大小長短に因りて、流動の緩急疾徐無き^なはらず。其の心に於ひて猶ほ情の響動有りて意の發動すること無き^なはざるがごときなり。今夫れ水の其の蕩搖有り、其の波瀾有り、其の緩急疾徐有るは、皆な時を同じくして然る者にして、相繼ひて來たるの現象に非ざるなり。是れ焉んぞ其の一有りて其の二無しと謂ふ可きか。蓋し蕩搖と曰ひ波瀾と曰ひ緩急と曰ふは、皆な吾人の觀念に表れて以て其の稱呼を異にするのみ。其の實に一水の動靜に外ならざるなり。故に蕩搖有りて波瀾無し、波瀾有りて緩急無き者は、吾れ之を水に觀るを得ず。一心の智情意を別つも、亦た猶ほ此くの如きのみ。知覺有りて感動無く、感動有りて意思無き者、吾れ之を此の心に觀るを得ざるなり。是の故に獨知の狀は、未だ外面に顯れずと雖も、其の瞬間既に知覺有り感動有り意思の判決有るに隨ひて知る可きなり。特だ稱して之を良心又た獨知と謂ふは、唯だ事物に應ずるの初頭、一點の感動有るを指すなり〔此の説更に記性の條に於ひて須らくこれを細論すべし〕。其の感動、苟しくも再三に涉りて、計較力を運らし、思惟力を運らし、以て理性の固有の判決を用ふるに至らば、則ち良心斯に止む。獨知の狀、變じて思慮と為る、乃ち目視瞠若、形容儼然、或は頭を傾け、或は手を闇き、或は頬に拄し、或は頤を支え、総て靜黙を要する等の諸狀は、將に外人をしてその思惟を為すの中を察せしむに至らんとす。陸子靜曰く、當下便ち是なり。蓋し其れ初頭の一點の感動を謂ふなり。故に曰く獨知とは意と連絡相ひ通ずるの一工夫にして、此の心の理法に非ざるなり。但だ其の情の發動、同情と為るか否かは、論旨の存する所に非ず。須らく後日之を講究すべし。

さらに良知を解釈する者は、良知はもつぱら「智」に属し、「情」に関わることは全くないと言うのだが、それは道理を踏まえた言説ではない。そもそも「智」「情」「意」は、それぞれ弁別されてはいるが、元來は一体の心であり、その發動の違いによって異なる名称が与えられ、それによって我々の觀念に想起されたものであるに過ぎない。三者は互いに関連し合っており、密接であるので、明確に異なるものとして区別することはできないのである。これを「流水」に譬えれば、そのすがたを指して言えば、「水」が「心」であり、その動きを指して言えば、「流れ」が「意」である。だから「心」があればそこには必ず「意」があるというのは、「水」があれば必ず「流れ」があるというのと同じようなものである。「水」の「きらめき」は「風」（外界の事物に譬える）のために「揺らめいたもの」であるが、その「揺らめき」は「心」にあつては「智」と言う。「水」は「揺らめき」を受けるとさらなる「波」を生むが、その「波」は「心」にあつては「情」と言う。しかしもはや「波」があるのであれば、波紋の大小・長短によって、「波の速度」を無効化することはできない。その「心」において言えば「情」には他者の「情」と響き合うこ

とがあるが、それに基因する自身の「意の発動」を無効化することができないのと同様である。今ここに「水」におけるその「揺らめき」があり、「波」があり、その「波の速度」があれば、どれも同時に存在しているものであり、三者が順序よく相継いで生じてくるといった現象などではない。そうであればどうしてまず一者だけがあって他の二者はまだ存在していないなどと言うことができるであろうか。思うに「揺らめき」と言い、「波」と言い、「波の速度」と言うのは、いずれも我らの観念に表れているものを別個に呼称したものであるに過ぎないのである。それらは確かにひとつの「水」という現象における動静作用に他ならない。だから、「揺らめき」があって「波」がなく、「波」があって「速度」がないといった現象について、「水」においては確認することができないのである。一つの心という現象において「智」「情」「意」を分別するのも、これと同様のことが言える。「知覚」があって「感動（心の動き）」がなく、「感動（心の動き）」があって「意思」がないということ、この「心」において確認することはできない。だから「独知」の有りようというものについては、外面に顕現していなくとも、その瞬間、もはや知覚しており、感動しており、自身の意思のままに感覚しているということを理解しておくべきである。特にこの作用のことを「良心」さらに「独知」というのは、ただ事物に応じたその瞬間に芽生える最初のわずかな感動（心の動き）のことを指している〔この説についてはさらに記憶の条において詳細に論じるべきであろう〕。その感動（心の動き）が、再三にわたり、計較力をめぐらし、思惟力をめぐらし、そこで理性固有の判断が活用されることで、良心のはたらきが極まるべくして極まり、それまでの独知のあり方が思慮へと変じることになる。それでようやく目で視ると臉を見開いて驚き、顔つきが厳めしくなり、あるいは頭をかしげ、あるいは手をとめ、あるいは物思いにふけり、あるいは頬杖をつくことになるのだ。これら沈黙して心静かに自己を見つめ直そうとする振る舞いは、まさに考えを巡らそうとする自分の内情を他人に気づかせるものとなる。陸子静は「当下便是」と言った。それは思うにその最初に芽生えた微かな感動（心の動き）について言ったのであろう。だから「独知」とは、「意」と連係して相通じ合う一つの過程であり、この心における理法といったものではないのである。しかしその情の発動が、本当に他者に同情するものとなるのか否かについては、今主題としているものではない。これについてはまた別に講究することにした。

○陸子静曰「当下便是」 「子静」とは、陸九淵（1139-1193）の字。号は象山。朱熹にとって、この「当下便是」は、陸九淵との争点の一つであった。「当下便是」には、現存在を全肯定するという意味合いがある。西は、その「現存在を全肯定できる」という心的領域を「独知」に見ている。しかしその「独知」は、心的作用そのものとして捉えており、「独知」なるものとして独自に完結しているものではなく、それは「意」のはたらきへとさらに切り替わってゆくような心的作用の過程そのものといった視角で捉えている。したがって、それはある作用をその作用ならしめる「理法」といったものではない。あくまでも、心性として、

対象に即して適切に応じ、「意」へと結実していくその作用そのものを「独知」として認めているものと言える。対象に応じて最初に芽生えた「意」的なる「感動」、すなわち対象によって動かされた心のはたらきこそが、西周の述べる「独知」ということになるであろう。知・情・意は、各個に完結する心的作用なのではなく、「独知」として「意」へと連動していくはたらきであり、それは「当下便是」として認め得る「最初に芽生えた微かな感動」だということである。「当下便是」は、陸九淵思想の大要を示す概念ではあるが、朱熹自身は、この四字概念そのものに無理解だったわけではない。あくまでも陸九淵思想における当該概念の理解の仕方に疑義を呈し、異論を述べていたように思われる。このことは、西が本節冒頭に述べているように「理」観の相違にもつながるものともなろう。ただしこの議論に対する評価については、ここで論証することは差し控えたい。ここでは、「当下便是」について、用例としては若干の相違があるものの、西周の見解に近いものと考えられる朱熹の言説を指摘しておくにとどめておきたい。『克己復礼』であれば、それがそのまま仁にほかならない。他者関係に際しとるべき礼に立ちかえるということ以外に仁というものがあるわけではないのだ。そこには髪の毛一本も余計なもの差し挟む余地はない。私意私欲がなければそれこそが仁なのである。だから [孔子は]「一日、克己復禮せば、天下仁に帰す」と言ったのだ。(曰『克己復禮』當下便是仁、非復禮之外別有仁也。此間不容髮。無私便是仁、所以謂『一日克己復禮、天下歸仁』(『朱子語類』卷四十一)。朱熹の場合、あくまでも心の作用性(ここでは「仁」)に限定して、その「現存在」を肯定している。ただしこの朱熹の言説は、西がこの前段で述べていたような多様な原姿の存し得る現実存在を全肯定するものとは異なるものであろう。またここには「現存在」「当下」というものの捉え方・その観点に大きな相違があるように思われる。