

Title	『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠
Sub Title	Nishi Amane's theory of human nature in the "Hyakuichishinron"
Author	小泉, 仰(Koizumi, Takashi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1970
Jtitle	哲學 No.55 (1970. 3) ,p.67- 96
JaLC DOI	
Abstract	I have tried in this paper to clarify Nishi Amane's theory of human nature in the "Hyakuichishinron." This book is said, though uncertain, to have been written during Nishi's stay in Holland (1863-1865), although it was actually published in 1874. Since we find that Ogyu Sorai had much more influence on Nishi in his earlier ages, and since we find Sorai's influence in the "Hyakuichishinron" more than in his other writings after the Meiji Restoration, we may say that the "Hyakuichishinron" is one of his earliest writings which describe his theory of human nature. Thus, by dealing with the "Hyakuichishinron," we clarify his early theory of human nature. And this is the first of the series of studies in Nishi Amane's development of a theory of human nature as a whole.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000055-0067">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000055-0067</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 『百一新論』における西周の 人間性論と荻生徂徠

小 泉 仰

さて前号掲載の拙論「西周の統一科学の試み<sup>(1)</sup>」において、わたくしは、西が生理と心理の間の溝を克服するための環を見出だそうと試みたこと、さらにかれの試みが挫折したことを見てきたのである。

ところがこの生理と心理の間の関係に注目し、その関係を有機的に関連づけようとする試みは、当然西をして人間性の問題に関心を持たせるようにさせたのであった。というのは、生理と心理の関係を考えることは、人間性のなかの生理と心理をどう関連づけるかを考えることでもあったからである。したがって西の人間性論は、統一科学の試みを行なっていくうちに生理と心理、物理と心理の関係を議論していく過程のなかから生まれてきたということができる。

ところで西の物理と心理およびそれに関係した人間性論が展開されている著作を見ると、その主なものにはつぎのようなものがある。すなわち、

- 『百 一 新 論』 慶応 2~3 年 (1866—7)<sup>(2)</sup>
- 『百 学 連 還』 明治 3 年 (1870 )<sup>(3)</sup>
- 『生 性 発 蘊』 明治 4~6 年 (1871—3)<sup>(4)</sup>
- 『知 説』 明治 7 年 (1874 )<sup>(5)</sup>
- 『人 世 三 宝 説』 明治 8 年 (1875 )<sup>(6)</sup>
- 『奚般氏著心理学』 明治 8~9 年 (1875—6)<sup>(7)</sup>
- 『利 学』 明治 10 年 (1877 )<sup>(8)</sup>
- 『原 法 提 綱』 明治 10 年前後 (1877 )<sup>(9)</sup>

『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠

『人 智 論』	明治10年前後	(1877	<sup>(10)</sup> )
『情 智 関 係 論』	明治10年前後	(1877	<sup>(11)</sup> )
『生 性 割 記』	明治17年	(1877	<sup>(12)</sup> )
『心理説ノ一斑』	明治19年	(1886	<sup>(13)</sup> )

上述の著作のうち『奚般氏著心理学』と『利学』とは、西周の著作ではなく、前者は Joseph Haven, *Mental Philosophy, including the Intellect, Sensibilities, and Will*, 1869 (1857) の翻訳であり、後者は J. S. Mill, *Utilitarianism*, 1863 の翻訳である。これら二書は、西の人間性論に大きく影響しているが、翻訳書であるために一応除いてみる。そして全体の著作を通じて西の人間性論がどう変遷していくかを見ると、ほぼつぎの五つのグループの著作に分けられるように思われる。すなわち、

第一は『百一新論』の人間性論、第二は『生性発蘊』の人間性論、第三に『知説』の人間性論、第四に『人世三宝説』から『原法提綱』、『人智論』、『情智関係論』にいたる人間性論、第五に『生性割記』の人間性論という五つのグループである。<sup>(14)</sup>

以上、五つのグループに分けた理由は、それぞれのグループには特色のある人間性論が展開されているためであり、西が西洋哲学のなかで出会った人間性論によって啓発されながら、徐々に自分の人間性論を築き上げていく変化の型をほぼ五つのグループは示しているともいえるのである。いまそれぞれの特色をかんたんに挙げてみれば、つぎのとおりである。

第一の『百一新論』は、西が徳川慶喜に従って京都に在住していた慶応2年～3年のころに執筆されたといわれるが明らかではない。しかし『百学連環』(明治3年)よりは以前の執筆であるらしく、西の人間性論としてはもっとも早いころのものであるといえることができる。それは、すでに前号掲載論文にもふれたように、荻生徂徠の影響をかなり残しており、儒学批判、徂徠批判のきざしも見えながら、徂徠学がまだ西洋哲学の人間性

論を西がうけ入れる際の一種の偏光器のような役割を果たしているふしが見られるのである。

第二のグループは、『生性発蘊』である。これは、西自身の書いた著作部分をも含んだものであるが、人間性論としてはオーグスト・コントのそれを展開したものである。コントの人間性論は、G・H・ルイスの Comte's Philosophy of the Sciences, 1853 のなかに展開された部分の西による翻訳のなかに見出だされる。したがって西の人間性論として『生性発蘊』を除外すべきであるが、その情主位主義の人間性論は、後の『生性割記』の伏線として見るように思われるので、とくに第二グループに入れておいたのである。

第三のグループは、『知説』の人間性論である。これは、智主位主義の人間性論であり明治7年代の西の人間性論を代表するものである。

第四のグループは、『人世三宝説』から『情智関係論』にいたる明治8年から10年前後にかけての人間性論である。これは、第三グループの人間性論をふまえているが、その上にJ・S・ミルの人間性論が大きく影響している時期である。とくにJ・S・ミルも、第三期つまり1848年以後のミルの思想の影響を受けているのであり、ミルの Utilitarianism, 1863 を西自身が『利学』として翻訳したこととも関連して、ミル的な人間性論の特色が見られる時期である。

第五のグループは、『生性割記』である。これは西の晩年の人間性論であり、第三、第四の人間性論を経て最後に意主位主義の人間性論に達したことを示している。

さて西周は、以上の五つの型の人間性論を主張するのであるが、これらの人間論の変遷は、西が西洋哲学の人間性論と出会ってどのようにそれらを受容していったかという受容の歴史を示すものとも考えることもできる。そしてその受容過程のなかにかれの精神的核となっている日本の儒学的な構造とそれに比較的類似した西洋思想の融合を読み取ることができるよう

に思われる。

ところでこの小論は、西周の初期の人間性論を展開した第一グループの『百一新論』を取り扱うことにする。この著作のなかに展開された人間性論は、西のなかで徂徠的思想構造と西洋哲学の人間性論とがいかにか融合していくかをもっとも明らかにするものである。したがってこの小論は、この点を明らかにすることを目標としよう。そこでこの小論に「『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠」という題名が与えられるのである。

さてすでに述べたように『百一新論』は、一説に慶応2～3年のころ西が京都に滞在した折に執筆されたものともいわれ、西の朱子学、徂徠学の素養がかなり影響を残している作品である。ただしその公刊は、明治7年であるから、それまでに西の加筆があったとも考えられるが、その全体の主張は、執筆当時の傾向を多分に残しているものである。この書において西が取り扱った人間性論は、すでに本章文頭に述べておいたように、物理と心理との区別を取り扱うついでにふれられているものである。

われわれは、すでに前号掲載論文において『百一新論』のなかで展開された人間性のなかの物理と心理とをすこしく見てみたのであった。いまふたたびここで簡単にかれの見解を述べてみれば、つぎのとおりである。

まず物理とは天然自然の理であり、<sup>アプリオリ</sup>先天の理といわれるものである。この物理は、人間のうちにも見出だされる。たとえば、「有機性体ノ草木人獣ヲ生ズル理、機性体中ニ動静二体ヲ分ツノ理」などがそれである。それは、いわば人間の持つ生理学的生物学的固有性を示すものであった。この人間性のなかの物理は、人間によって「動カス<sup>(15)</sup>」ができないものであった。

これに対して心理とはどのようなものであろうか。西はこれをつぎのように説明している。すなわち、

「心理ハ一定無二トハ行カズ、相反シテ恒ニ両極アルモノニテ、一ツヲ善トイヘバ、其裏ヲ悪トイヒ、一ツヲ正トイヘバ一ツヲ不正ト云ッテ、此

両極ノアル上ニ又其間ニ多少ノ度ノ差ガアッテ、至善至惡ヨリ重善重惡・少善少惡トイフ様ニ其間ニ千差万別ノ度ガアリ、中々測器デ測ル訳ニハ行カズ、法律ナドヲ細カニ極メタ所ガ其レハ唯藤<sup>ヅル</sup>蔓デ町間ヲ測ルヨリマダ麗<sup>アラ</sup>イノデ、其レカラ其善惡ト分レタ行事ガ、時ニ因リ、処ニ依リ、人ニ依位ニ依リ色々ト轉變スルニ至テハ実ニ測リ難イモノデ……千變万化ノ理デゴザル<sup>(16)</sup>。」

このように心理は、物理と違って千變万化する理であるが、その内容も上掲引用文に見られるように、「善惡」、「正不正」などの道徳的・法律的概念によって指示されているものである。

しかも西は、この心理を「唯人間ノ心裏ニ存スル心理<sup>(17)</sup>」であるといい、「人間トイフモノノ出来タ所デ其一般ニ有スル性トイフモノニ本キタルモノ<sup>(18)</sup>」であるというのである。したがって、西にとっては心理が「本ク」はずの人間性と、その人間性の上に成立する心理が区別されている。それゆえ、心理は、「ア・ポステリオリト云ッテ後天ノ理<sup>(19)</sup>」である。

ところが、この後天の理である心理は、このように先天的な人間性にもとづいて獲得または形成されてくる一種の習慣または習性であるけれども、やはりその人間の性格としてその人間にそなわる一種の後天的人間性であると考えられている。すなわち、

「心理ハア・ポステリオリト云ッテ後天ノ理ナレバ、先ヅ先天ノ理ニテ人間ト云フモノガ出来テ、其人間ニ就テ後天ノ心理ガ自然ニ備ハル故ニ之ヲネセシテ<sup>(20)</sup>云ッテ、已ムヲ得ザルニ出ヅルノ理ト申スデゴザル。」

それでは心理を形成するための土台となる人間の生れつきの性質（人間性）とは何であろうか。この人間性を西はつぎのように説明するのである。

「人間ニ同一ノ性ト云フモノガ備ハッテ居テ、是レガ性ニ率フ之ヲ道ト云フト云ッテアル通りニ動カス事ガ出来ヌデゴザルガ、其同一ナ処ハ何処<sup>ド</sup>ニアルカト言ッタ時ニハ、人ノ好惡ト云フ物ニ就テ見ルト能ク別ル事デ、

此好悪ト云フモノガ千人ガ千人、万人ガ万人同ジ事デゴザッテ、之ヲ仕替ヘル事ハ誰人ニモ出来ヌ事デゴザル。<sup>(21)</sup>

この引用文によれば、人間にそなわっている同一の性の一つの例として「好悪」が挙げられているのであり、これは人間全体にとっても普遍的なものであり、したがって、生まれつきの「性」であると考えられている。ところが、このような情緒は、すでに前に述べた人間の生物学的生理学的性質とは違うものであるように思われる。

このような人間の心理を生み出す土台となる先天的な人間性を、西は、別の箇所でもふれている。すなわち西は、『法学関係断片』のなかで思惟の法則をこの種の人間性の一例として指摘して、つぎのようにいっている。

「天地ノ間ノ物ハスヘテ愿ノ其物ニ賦与セラルタル天法ニ従フガ如ク、人モ亦其固有性ヲ有スルヲ以テ、其性中ノ天法即其思惟ノ規則ヲ遵奉セザルヲ得ザルナリ。<sup>(22)</sup>」

この『法学関係断片』は、時代がすこし後のことに属するものであるが、しかし西が意味しようとしている心理を生み出す先天的な人間性の一例としてうけとることができるし、しかもこれら「好悪」や「思惟ノ規則」は明らかに物理すなわち生理学的生物学的性質と異なっているものである。

したがって、西の人間性の内容は、三種類に分類されることになる。すなわち、

1. 人間の生物学的生理学的性質（物理または生理）
2. 人間の心理を形成するための土台となる先天的人間性（好悪や思惟の規則）
3. 人間の心理

以上の三種である。

それでは第二の先天的な好悪などがどのような具合に発展して第三種の

後天的な心理として形成されていくのであろうか。

西はまず好悪が万人に普遍的にそなわった先天的な性質であることを認め、この好悪についてつぎのようにいうのである。

「今先ヅ人ガアッテ我ヲ突然ニ打ツカ或ハ我レヲ切り殺サント仕タリ、或ハ左マデナクトモ悪口雑言ヲ言掛ケラレテ甚シク見下ゲラレタナラバ、我タル者ハ之ヲ嬉イト思フベキヤ、又ハ憎イト思フベキヤ、必ズ悪イト思フデゴザラウガ、此情ノ起ルノハ禽獸マデモ同ジ事デ、ヨモヤ世界ニ打タレタリ蹴ラレタリシテ有ガタイト思フ人ハゴザルマイデゴザル。」<sup>(23)</sup>

この人間と禽獸に共通の好悪の情が根源となって、社会のなかでの人間同志の体験から「悪イ」と思うようなことを一人一人の人間に対してしかけないようにしようという慣習が自然と成立してくるであろう。そこで好悪の情は「人間ニ自主自立ノ権ノ存スル根源」<sup>(24)</sup>であるといわれるのである。

さらに「人性ニ存スル智」で推理していくと、「人を打タレタリ蹴レタリスル事ハ厭<sup>イヤ</sup>ダト思フデ有ラウト云フ事が知<sup>(25)</sup>レル」わけである。このように人間は、自分の体験から推して「忠恕ノ道」を作り上げていく。この忠恕の道とは、「己レガ打レテハナラヌト思ヘバ人ヲ打ッテナラヌト云フ義」<sup>(26)</sup>である。

さらに人間の好悪は、「所有ノ権」を生みだす根源となるというのである。というのは、他人が自分の物を奮い取る場合には、自分がその人を憎み怒るの情が起るのであるが、ここから、「人ノ所有ニ謂ハレナク触レテハナラヌト云フ義が生<sup>(27)</sup>ズル」のであり、この義が「所有ノ権」だということである。

このような仕方で出来上った「自主自立ノ権」、「忠恕ノ道」、「所有ノ権」が心理といわれるものであった。

さて西は、心理の形成を上述のように説明してつぎのようなその他の心理を挙げていくのである。たとえば、人が不意の災害に遭ったり、衣食住



に困難を感じている場合、これを救ってくれる人には大変嬉しい有難いという情が起るが、この情は「東デモ西デモ同一ノ性アル」ものであるといわれる。この同一の人間性である情緒の上に、「仁道」<sup>(28)</sup>ができ上るというのである。さらに自分の親や子供が死んだときには、本当に悲しいという情が起るし、他人が「行倒レ」したり、「無様ナ事」<sup>フザマ</sup>をしたり、またきたないものを見たりすれば、だれでも「厭ダトイフ情」<sup>イヤ</sup>が起るが、これらの悲痛、嫌悪の情緒が重なり合って発展してきたときに、「教」<sup>(29)</sup>が成立してくるといっているのである。このような説明は、孟子のいう惻隱の心、羞惡の心、辞讓の心、是非の心といったいわゆる四端の心<sup>(30)</sup>を拡充して仁義礼智の道を形成していこうとする見解を踏襲していると見ることができる。

このことは、すこし年代が後になる（明治三・四年～六年）ものと見られる『哲学関係断片』において、西が喜隣悪怒恐耻の情緒から仁義礼が発展してくるといふ見解を述べていることを見てもいえるように思われる。すなわち、

「九情之中、喜隣は仁徳の元と為りて、人間社会の本と為る。悪怒二者は正義の元にして、社交を律するの本と為る。恐耻二つは礼の元にして、社交を美しくするの本と為る。耻悔の二情は、唯人のみこれを具し恐らく禽獸はこれ無し。其の七情は、肉体の生を通じて、これ有る者なり。唯禽獸は則ち喜怒恐もつとも旺なるのみ。隣は同感<sup>シンパチー</sup>の本と為り、悪怒は報復<sup>(81)</sup>の本と為る。」

ここで九情というのは、喜、隣(好)、悲、悪、怒、恐、耻、悔、憂の九つのことを指している。そしてこの引用文は、この九情がさらに二つの種類に細分化されることを示すのである。すなわち、心理が基づく九情のうちで、一つは人間にも禽獸にも共通してある喜隣悲悪怒恐憂と、もう一つは人間だけに成立する耻と悔という二種類である。

ところで上述の引用文は、以上の九情という人間性が人間の社会、社交を基礎づけることを示唆している。これと関係して、西は、『百一新論』

のなかで先天的人間性の一つとして「為群ノ性」を挙げているのが見られる。そしてこの「為群ノ性」に基づいて人間の後天的な心理の一つとしての「相生養ノ道」が発展してくるといっているのである。すなわち、

「人間ハ虎狼ノ如ク独居独栖ノ出来ルモノデナク、矢張鴻雁牛羊ナドト同ジク為群ノ性アレバ必ズ相生養ノ道が起ラネバナラス。」<sup>(32)</sup> というのである。

この相生養の道とは、「夫婦トイフモノニ始マリ、父子トイフモノニ半バシ、君民政府トイフモノニ成リテ、是ヨリ以往百般ノ行事ニ皆ナ右ノ権義仁愛ガ流行シテ、古ヨリ今マデ此世界デハ瞬間デモ熄ム事ハナイデゴザル」<sup>(33)</sup> といわれるものである。

この「為群ノ性」から出発して夫婦、父子、君臣などに及んでいく「相生養ノ道」を、西はその後(明治3, 4~6年ごろ)『哲学関係断片』においてはつぎのように分類するのである。すなわち「心理上ノ理ハ其名目ヲ彙類スルコトヲ得ベシ」と註記して、

天倫	一. 夫婦	二. 父子	兄弟
人倫	君臣	師弟	朋友
雑倫	男女	長幼	

という表を作っている。<sup>(34)</sup>

この種の「相生養ノ道」は、明治八年の『人世三宝説』には天倫は「自然ノ倫理」となり、人倫以下は「人造ノ倫理」<sup>(35)</sup> となり、また天倫は「私倫」、人倫は「公倫」となって、つぎのようにいわれるのである。すなわち、

「夫婦ヲ以テ私倫ノ首トシ、親子ノ倫之ニ次キ、同胞ノ倫又之ニ次ク、之ヲ天倫ノ三緯ト謂フ、而テ君臣ヲ以テ公倫ノ首トシ、師弟子ノ倫之ニ此キ、朋友ノ倫、又之ニ次グ、之ヲ人倫ノ三緯ト云ヒ、以テ上下ト合シテ六緯トナル。」<sup>(36)</sup>

以上が西の後天的心理の一つとしての「相生養ノ道」の内容であった。

『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠

さて西の後天的心理にはさらに「コンシアンス」または「独知」<sup>(87)</sup>が挙げられているが、『百一新論』ではほとんど説明がなされていない。「コンシアンス」の説明は、むしろ第5グループの『生性割記』において詳細に述べられており、第一期の西の人間性論ではまだ十分の分析がなされていないように思われる。

以上、われわれは、『百一新論』のなかで西が展開した人間性論を見てきた。いま以上の事柄を表にしてみると、つぎのようになるであろう。

西  
周  
の  
人  
間  
性  
(『百一新論』における)

1. 生物学的生理学的人間性 (物理)  
「有機性体ノ草木人獸ヲ生ズル理」  
「機性体中ニ動静二体ヲ分ツノ理」
2. 心理を生み出す先天的人間性
  - a) 禽獸と共通する同一の性  
「喜, 憐 (好), 悲, 悪, 怒, 恐, 憂」七情  
「為群ノ性」
  - b) 人間のみにある人間性  
「耻, 悔」(「思惟ノ規則」)
3. 心理 (後天の理, すなわち 2 を土台として獲得された性格)  
「自主自立ノ権」, 「忠恕ノ道」, 「所有ノ権」  
「仁徳, 正義, 礼 (仁道)」  
「同感」, 「報復」  
「相生養ノ道, 天倫, 人倫, 雑倫」  
「コンシアンス (独知)」

この表のなかで1と2の人間性は、どちらも人間のできたところで備わっている人間性であると考えられており、いわば<sup>アプリオリ</sup>先天的な性質である。

これに対して3は、1と2の性質に従って習慣として獲得されていくものと考えられている。それゆえ、西の物理と心理の区別からすれば、物理が先天の理であり、心理が後天の理であるから、1と2の人間性はともに物理であり、3だけが心理であるということになるように思われる。しかし、『百一新論』では1と2の区別があまりはっきり出ていないが、この二つの人間性の間には、その間に生理と心理ほどの隔りが考えられる。この隔りが西の思想のなかで大きく取り上げられてくるのは、明治三年以降の『百学連環』や『生性発蘊』を待たなければならないのである。つまり『百一新論』では1と2の人間性の区別は、明確に論じられてはいないが、実例のなかで暗に前提されていたように思われる。

さて以上の西の人間性論の構想は、もちろんかれがオランダ留学を通して学んできた西洋哲学の影響があるのではあるが、同時にまだかなり荻生徂徠の人間性論の影響をも残していることが感じられる。

『百一新論』全体について徂徠の影響については、わたくしはすでに他の箇所<sup>(38)</sup>でふれたので、ここでは『百一新論』における西の人間性論と徂徠のそれとの類似性について考えたいと思う。そこでまず徂徠の人間性論をかんたんに検討してみることにする。

徂徠の人間性論は、『辨名』においてもっともよく見ることができるように思われる。ここで徂徠は、人間の持ついろいろな性質として「性情才」、「心志意」、「思謀慮」などが挙げるのであるが、これらは『辨名』の章の題名ともなっているものである。そこで、これらの章について徂徠のいうさまざまな人間の性質を検討してみることにしよう。

初めに徂徠のいう「性」とは、「生の質」であり、宋儒のいう「氣質」といわれるものを指している。ただ宋儒（朱子学派）が性のうちに本然の性と氣質の性とがあるとしたことと異なって、徂徠は、このような本然と氣質の性の区別が学問体系を作るために故意に設けたものであり、根本的に誤ったものであると主張するのである。すなわち、

「性は、生の質なり。宋儒の謂う所の氣質は是なり。その性に本然有り氣質有りと謂うものは、けだし学問の為に故（ことさら）に設く。また孟子を誤読して、謂えらく人性皆聖人と異ならず。その異にする所は氣質のみと。遂に氣質を変化してもって聖人に至らんと欲す。もし唯本然にして氣質無からしむれば、則ち人人聖人たり。何ぞ学問を用いん。またもし唯氣質にして本然の性無からしむれば、則ち学ぶといえども益無し。何ぞ学問を用いん。」<sup>(39)</sup>

このように宋儒に反対して徂徠は、性をつぎのように説明するのである。すなわち、

「性は人の天を受くる所なり。謂う所の中は是なり。故にその嬰孩の初め、喜怒哀楽いまだ事を用いざるの時をもってこれを言う。謂う所の人生まれて静なる者は是なり。是必ずしも嬰孩の初に復せんことを求むるを謂うに非らざるなり。また静虚をもつて至れりと為すを謂うに非らざるなり。楽はその躁動を制し、その過甚を防ぐを為す。故にそのいまだ甚だしからざる時をもってこれを言うのみ。中庸の未発の中の如し。また未発の時をもって大本と為し功を施こすの地と為すに非らず。但謂えらく人の性は、天地の中を稟く。故に先王の道は、人性に率いてもってこれを立つるのみ。」<sup>(40)</sup>

この引用文によるならば、徂徠のいう「性」とは、人間が生まれたときに、つまり赤子の状態においてすでに与えられている性質であり、まだ教育や環境や養育の過程を経ていない、つまり開化もせず発達もしていない段階において人間が持っている性質を意味している。それは、ちょうど天を受けとったままの性質である。しかもそれは、まだ喜怒哀楽というような情緒として出てきていない前の状態の性質であるというのである。ただしこの生まれつきの性は、宋儒のいうような本然の性というようなものではなく、かならずしもその状態を復元したり復帰することを熱望されるような価値のある性ではない。むしろ徂徠のいう「楽」すなわち「礼楽」ま

たは「法制節度」のような人為的制度は、天然自然の性があまりに激しく活動しすぎないように抑制するために考案されたものであるから、生まれつきの性は、朱子学のいうように価値あるものではない。

さてこのような人間の生身の性質は、西の人間性論のなかでいわれた生理学的生物学的性質すなわち物理に該当しているように思われる。そこで「性」という語をこのような狭義の「未発の中」なる人間性に限定してみるならば、仁義礼智はこの狭い意味の「性」ではないということになる。徂徠はいう。

「仁斉先生務めて仁義礼智の性に非らざるを言うなり。善く孟子の意を獲ると謂うべきのみ。孟子固より仁義礼智の心に根づくをもって性と為す。仁義礼智をもって性と為すに非らず。然るにその説本と内外と争いて門戸を立つるより出ず。その告子とこれを争うを觀れば、議論泉湧。口に言を扞らばず。務めて人を服せしめて後已む。その心もまたいづくんぞ後世宋儒の災有るを知らんや。……夫れ仁義は徳なり。礼義は道なり。皆先王の立つる所なり。孟子もまた先王人性に率いてもって道德を立つと謂うのみ。」<sup>(41)</sup>

したがって、仁義礼智は徳と道であり、徳は得<sup>(42)</sup>であって獲得された習慣であり、道は法制節度<sup>(43)</sup>であって人為的法制であり、いずれも先王の立てたものにほかならない。それゆえ天性として与えられた未発の性とは区別されるわけであった。

それでは「情」は、どうであろうか。すでに引用した文によれば、「性」と「情」とは、区別される。すなわち、「性」は、「その嬰孩の初め、喜怒哀楽いまだ事を用いざるの時をもってこれを言う」のである。したがって、「情」は、「性」が事を用いるようになった時に現われるのだということが出来る。それゆえ、朱子学の区別によれば、「性」は未発であるとすれば、「情」は已発であるということになる。徂徠は、つねに朱子学に反撥するが、かれ自身「性」を『中庸』からの引用として「未発の中の如

し」といっているので、「性」と区別された「情」を時に朱子学派のいう已発に該当させているように思われる。この已発の「情」について徂徠は、つぎのようにいう。

「情は、喜怒哀楽の心にして、思慮を待たずして発する者なり。各々性をもって殊なるなり。七情の目は、医書に曰わく。喜怒憂思悲驚恐と。これその五臓より発する者に就いてこれが名を立つ。儒書に曰わく。喜怒哀懼愛惡欲との或ひとは止タだ喜怒哀楽四者のみを言う。これ皆な好悪両端をもってこれを言う。大抵テイ心情の分は、その思慮する所の者をもって心と為し、思慮にカガ涉らざる者をもって情と為す。七者の発の性に関せざるをもって心と為し、性に関する者は情となす。およそ人の性は皆欲する所有り。而るに思慮に涉らば則ち或は能くその性を忍ぶ。思慮に涉らざれば則ちその性の欲する所に任かす。故に心は能く矯飾する所有り。而るに情は矯飾する所有るなし。是れ心情の説なり。およそ人の性は皆欲する所有り。而るに欲する所は或はその性をもって殊なり。故に七情の目は、欲をもって主と為す。その欲に順えば則ち喜樂愛なり。その欲に逆えば則ち怒惡哀懼なり。是の性の各々欲する所有る者は情に見アラわる。故に情欲と曰い、天下の同情と曰うが如し。皆欲する所をもってこれを言う。性に各々殊にする所有る者もまた情に見アラわる。故に万物の情と曰い、物の齊しからずして、物の情ありと曰うが如し。皆性の殊にする所をもってこれを言(45)う。」

この長文の引用文は、示唆深い意味を含むものである。第一に「情」と「心」との区別が明らかにされている。すなわち、七者の発、すなわち情が発した場合にも未発の中たる「性」にそれらが関係しないとき、このような情と性との関係を中断する働きが心とされるのである。このような情と性との中断は、思慮によって行なわれ、思慮するゆえに「能くその性を忍ぶ」ことができる。このような思慮によって性の働きを制御する働きが心といわれるのである。したがって、「心は能く矯飾する所有り」といわ

れるのである。これに対して「情」は、思慮にかかわりなく発するものであり、したがって「性」を制御して忍ばしめることをせず、むしろ性を積極的に発揮させる結果から出てくるものである。この性と情との密接な関係がこの引用文の第二点である。それは、具体的にいうと、性の持つ「欲する所」、けっきょくは「欲」の上に成り立つものと考えられている。すなわち人間の性にはこの欲求がある。そしてこの性の欲求が思慮の媒介を経ずに勝手に動き出すように任かされれば、「その欲に順う」ことになり、その結果出てくる「情」が「喜楽愛」となるのであり、たまたま何らかの仕方で「その欲に逆う」ことになると、その結果出てくる「情」が「怒悪哀懼」となるといわれるのである。したがって七情の目は欲をもって主とされるわけである。

さてこの引用文の第三点は性と情との関係が二種類の条件によって制約されることである。すなわち第一の条件は性の「欲する所」がそれぞれ殊なるものになるに従って、「情」にもその変容が現われるということである。つまり性の欲求対象の相異によって情が異ってくるというのであり、徂徠はこれを「情欲と曰い、天下の同情と曰うが如し」と表現したのである。第二の条件は、性そのものに種類の相違があり、これが情の相異に反映してくるということである。徂徠は、これを「万物の情といい、物の齊しからずして、物の情ありと曰うが如し」といったのであった。

「性情才」のうちの最後の「才」は、徂徠によれば人間の持つ素材、人材のようなものであるとみられている。すなわち、

「才と材と同じ。人の材有るや、これを木の材に譬う。或いはもって棟梁となすべく、或いはもって<sup>ボウカク</sup>栂<sup>ノ</sup>となすべし。人その性の殊にする所に随って、各々能する所有り。是れ材なり。孟子の謂う所の才の罪に非ず、天の才を降すや、その才を尽す能わざるが如し。習性を謂うなり。仁斉先生性を能と訓ず。是となす<sup>(46)</sup>。」

このように才は、人間性の相異によって異にするところの素材を指した



のであった。

以上の徂徠の人間性の分類をかたんな表にまとめてみればつぎのようになる。

1. 性（未発の中，生れたときの状態において与えられた諸性質，各種の才あり。）
2. a) 情（性が欲を働かせたときに現われる已発の状態，七情の種類あり，喜怒憂思悲驚恐または喜怒哀懼愛惡欲（＝好悪）  
b) 心（性が思慮によって欲を抑制される場合の思慮の働き，各種の才あり。）

さて，上表の心とは，何であろうか。徂徠は，心について章を改めてつぎのように説明するのである。

「心は，人身の主宰なり。善を為すは心に在り，悪を為すもまた心に在り。故に先王の道を学びてもってその徳を成す。あに心に因らざる者有らんや。これを国の君有るに譬う。君君たらざれば則ち国得て治むべからず。故に君子は心を<sup>ニキ</sup>役す。小人は形を役す。貴賤各々その類に従う者しかりと為す。国に君有らば則ち治まる。君無ければ則ち乱る。人身もまたかくの如し。心存すれば則ち<sup>クワ</sup>精し。心亡ぶれば則ち<sup>クラ</sup>昏し。然るに君あれども桀紂の如くんば，国あに治まらんや。心存するといえども正しからざれば，あに貴ぶに足らんや。且つ心は動く物なり。故に孔子曰わく，操れば則ち存し，舍つれば則ち亡ぶ。出入時無し。その郷を知るなし。ただ心の<sup>イ</sup>謂かと。是の言操れば則ち存すといえども，これを操るに久しかるべからず。捨てざるを得ず。舍つれば則ち亡ぶ。これを操るは存するに益無きなり。何となれば則ち心は二なるべからざる者なり。それその心を操らんと欲するに<sup>フク</sup>方るや，そのこれを操らんと欲する者もまた心なり。心自ら心を操る。その勢あに能く久しからんや。故に六経論語，皆心を操り心を存するの言無し。書に曰わく，礼ををもって心を制すと。是れ先王の妙術な

り。心は操るを待たずして自ら存す。心治むるを待たずして自ら正し。天下の治心の方を挙げて、もって尙<sup>クワ</sup>うるなし。後世の儒者僅かに心の貴ぶべきを知りて、先王の道に遵<sup>クワ</sup>がうを知らず。妄りに種種の工夫を作りて、もってその心を存するを求む。謬の大なる者なり。学ぶ者これを思え。<sup>(47)</sup>」

この引用文によれば、徂徠のいう心は国家の君主のように人間の君主として善悪の行動を決定する重大な役割を果たすものと見られている。そしてすでにふれられたように、思慮によって性の欲求を制御するという役割を果たすとともに、先王の道（法制節度）を学んで習慣をつけていくのである。ただ孟子や朱子学派のいうように、心が心を操り、心が心を修養させようとするような方法は、循環の論理であって、うまくいくはずがないのである。それゆえ六経や論語には「操心」とか「存心」ということばはない。徂徠は、心を制御するために先王の道たる人為的な礼法をもってすることが第一であると考えたわけである。したがって、徂徠にとっても心は、礼節節度といった人為的外的規則による訓練をとおして徳すなわち善い習性をつけていくと考えたのであった。

一方、このような人身の君主であり、しかも善悪の行為を決定する最高決議機関である心が「存主する所」すなわち心の預り場所は、「志」といわれる。<sup>(48)</sup>

これに対して「意」とは、つぎのようなものである。すなわち、  
「意は念を起すを謂うなり。人の無かるべからざる者なり。聖人といえどもまたしかり。子四を絶つ意毋しの如し。本と孔子の礼を行なうをもってこれをいう。孔子の心は、礼と一なり。故にまさにその礼を行なうべくして、すべて意を経ざるがごとし。是れその動容周施の礼に中る者を形容するのみ。後儒語意の在る所を識らず。或は私意無しと謂い、或は聖人の盛徳の至れるや自ら往来計較の心無しと謂うなり。皆泥<sup>ナズ</sup>むなり。大学の誠意の如し。乃ち好悪をもってこれを言う。意の誠は、格物の功效なり。朱註以来、皆文意を解せず。<sup>(49)</sup>」

そこで、この引用文によれば、徂徠は意を念すなわち思うことであるとみなし、聖人でもだれでも思わざるを得ないものだとみなしたのである。したがって『論語』『子罕篇』にある「子四を絶つ、意毋し……」の意味を解するのに、ふつうは孔子には恣意がなかったとするのに対して、徂徠は、習練の結果孔子の心が礼と合致していたので、孔子の行動がまるで考えを経ないように見えるのに礼に<sup>アタ</sup>中っていることを形容したものと解するのである。したがって徂徠は、聖人もまた念すなわち意を持たざるをえないのであり、つまり往來計較の心を持たざるをえないのだと考えたのである。このような見解によれば、『大学』でいう「誠意」ということも、実は「格物」の功果であるとされたのである。ここでいう格物とは、同じく『辨名下』につぎのような説明がある。すなわち「物」とは、教育の「条件」である。人が学によって自分の徳を成就しようと求めたとき、教師は条件すなわち教程をもって教育に当り、学ぶ人もこの教程を守って学んだというのである。徂徠は、この教程の例として「卿の三物」、「射の五物」を挙げている。前者は、周礼にある卿学の三教程、すなわち六徳（知仁聖義忠和）、六行（孝友睦婣<sup>イン</sup>任恤）、六芸（礼楽射御書数）の教程を指すものであり、「射の物」は、六芸のなかに含まれた射の五教程である。

さてこれらの教程は、徳を成すための節度であり、その事を習って年を経れば、その教程内容が成就するようになるはずのものである。つまり「物」すなわち教程が自分のものとなるのであり、この物が自己のものとなる在り方があたかも自然に向うの方から「来たり至る」というのである。それゆえ格物とは、「物格」というべきであり、すなわち「物格<sup>イタ</sup>る」ことを意味するのであった。すなわち、

「物は条件なり。古の人学びをもって徳を己に成すことを求む。故に人を教うる者は教うるに条件をもってす。学ぶものもまた条件をもってこれを守る。卿の三物、射の五物の如き、是なり。けだし六芸皆これ有り。徳を成すの節度なり。その事を習いてこれを久うして、守る所の者成る。是

れ物格<sup>イタ</sup>ると謂う。これを彼より来たり至るに辟<sup>タト</sup>う。その力を容れざるを謂うなり。故に物格<sup>イタ</sup>ると曰う。格は来たるなり。教の条件我に得れば則ち知自然に明らかなり。是れ知至ると謂う。また力を容れざるを謂うなり。鄭玄大学を解して、格を訓じて来たと為す。古訓なお存する者爾りと為す。<sup>(50)</sup>」

したがって、聖人が意すなわち往来計較の心を持たないように行動決定しているように見えるのは、実はこのような人為的な教育教程に従って習練久しきを得た結果、聖人の心が正しく機能するとともに、すばやく機能するからであるということになる。このように徂徠にとっては、心も意も志も先天的な形態のままでは正しく機能していないのであり、それが教程 (= 物)、すなわち先王の制作した節度をとおして習慣化されることが要求されたのである。

このような習慣化された心は、西のいう後天の理である心理の部類にはいるであろう。そして西もこの徂徠の見解を汲み入れて物理・心理の区別を形成していったように思われるのである。

さて、思慮は心の重大な役割の一つである。この思慮については徂徠は、『思謀慮<sup>(51)</sup>』の章においてつぎのように説明している。すなわち思とは、「思惟」のことであり、孟子の「心の官は則ち思<sup>(52)</sup>う」を引用して、徂徠は「是れ人の人為るゆえんなり。またその能く思<sup>タ</sup>うをもってのみ」という。また「慮」はこの「思の精」であり、「委曲詳悉の意」を含んでおり、多くの場合に「事を処する」時に使われる働きを意味する。ところで「慮」は、自分の心を主としていった場合の思惟の働きであるが、「謀」とは「方略」のことであり、「營為する所」があり、人のために謀ったり人に従って謀ったりすることである。しかも慮と謀とは「士四十にして始めて仕え、謀を出して慮を発<sup>(53)</sup>す」というように連繋あるものであり、思惟の働きを主として主観の側からというときに慮とされ、他人に対する思惟の働きをいうとき謀とされるが、両者をひっくるめて「思慮」という熟語が成立

しているように思われる。それゆえ、徂徠の心の重要な官能としての思慮は、事を処するために思い、方略手段を提案し、作為していくところの働きであるということになる。

さて上に述べたように心志意、思謀慮は、教育の条件によって一定の方向に培養され習性化されなければならないのである。このように一種の先天的なものそこから派生して人為的に習慣づけられるものとの間に、徂徠はかなり明確な区別をしていた。この点についてかれは、つぎのようにいうのである。

「書に曰わく、ただ人のみ万物の靈なりと。伝に曰わく、人天地の中を受けてもって生まると。詩に曰わく、天生蒸民。有物有則民之彝<sup>ヘイ</sup>秉<sup>イ</sup>。故好是懿<sup>イ</sup>徳。孔子これを釈して曰わく、物有れば必ず則<sup>ト</sup>有り。民は彝<sup>イ</sup>を秉<sup>ト</sup>るなり。故に是の懿<sup>イ</sup>徳を好むと。文言に曰わく、これを成すは性なりと。是れ皆古人の性を言う者なり。合してこれを觀れば、明らかなること火を觀るが如し。……物は美と謂うや、美は必ず効<sup>ナラ</sup>に倣<sup>フ</sup>う。是れ人の性なり。是れまたその善に移るを言うなり。孔子また曰わく、上知と下愚と移らずと。またその它<sup>タ</sup>皆善に移るを言うなり。貞は変ぜざるなり。人の性変ずべからざるを謂うなり。これを成すは性なり。その成就する所おのおの性の殊なるに随うを言うなり。人の性は万品にして、剛柔輕重、遲疾動靜、得て變ずべからず。然るに皆善に移るをもつてその性と為す。善を習えば則ち善なり。悪を習えば則ち悪なり。故に聖人は人の性に率いてもつて教を建つ。学びてもつてこれを習わしめ、その徳を成すに及ぶなり。……その謂う所の善を習いて善なりとは、またその養を得てもつて材を成すを謂う。……悪を習いて悪なりとは、またその養を失いてもつて成さざるを謂う。<sup>(54)</sup>」

これを要約すれば、人間が天性をうけて生まれてきたとはいえ、人間は『詩經』にあるように「彝」すなわち守るべき常道を取るのである。この常道は、徂徠によれば先王の立てた道であるわけだが、明らかに人為的に制作されたものとみなされるのである。この常道を守ることによって人びと

は、「懿徳」すなわち美德（獲得された善い習慣）を好むようになるというわけである。したがって、「性」は不変であるが、教育の人為的条件を守ることによって、「性」そのものは不変でもそれぞれの「性」の種類によって善に移ることができる。また教育の条件を守らなければ養を失することによって悪にも移りうるのである。そして適切な「養」が施されるならば、「成材」、「善移」、「成徳」を達するというわけである。したがって、徂徠にとってこのような習慣的獲得的性格は、天からうけた「性」とは厳密に区別されるけれども、やはり人間の持てる広い意味の人間性の一つであるということができよう。このような習慣的特性が「徳」といわれるのであり、徂徠はこれについてつぎのようにいっている。

「徳は得なり。人各々道より得る所有るを謂うなり。或はこれを性に得、或はこれを学に得。皆性をもって殊なり。性は人人に殊なり。故に徳もまた人人に殊なり。それ道は大なり。聖人に非らざるよりは、いづくも能く身の道の大に合わんや。故に先王徳の名を立てて、学ぶ者をして各々その性の近き所をもって、拠りてこれを守り、脩めてこれを崇ばしむ。虞書の九徳、周官の六徳、伝の所謂知智孝弟忠信恭儉讓不欲剛勇清直の類に及ぶ。皆是れなり。」<sup>(55)</sup>

それゆえこの習慣的特性には上述の仁義智その他の徳が含まれるし、またその逆の悪徳も含まれることになるであろう。このように習慣的特性は、「性」の近い所をもってこれに一定の条件（教育の条件や法制節度といった「道」）に沿った習慣化を施して形成されてきたものであった。この「性」と「道」との関係は、徂徠によって『中庸』の「性に率うこれ道と謂う」という文によって表現されたのである。この『中庸』の解釈は、『辨名』全体で論じられた主題の一つであった。さらにこの「性」と「道」とから形成されてくる「徳」の在り方は、「先王人性に率いてもって道徳を立つ。」<sup>(56)</sup>という孟子の言によって表明されたのである。

さて「性に率って」形成される「道」と「徳」の例として、徂徠は、人

間一般が共通に持つ「性」としての「群」を作る「性」とそこから形成されてくる「相親相愛相生相成相輔相養相匡相救」の「道」および「徳」の関係をつぎのように述べている。

「人性殊なりといえども、然るに知愚賢不肖無く、皆相愛相輔相成の心、運用営為の才有る者一なり。故に君において資治し、民において資養し、農工商売、皆相資して生を為す。その群を去りて独り無人の郷に立つ能わざる者、ただ人の性然りとなすのみ。それ君とは群なり。是れその人を群してこれを統一するゆえんの者、仁に非らずしていづくんぞ能くせんや。学びて徳を成す者、各々性をもって殊にするといえども、その学ぶ所の者は皆聖人の道なり。聖人の道は、要は安民に帰す。故に君子いやしくも仁に依らずんば、何をもってか能く聖人の道に和順してもってその徳を養成せんや。」<sup>(57)</sup>

したがって「群を去りて独り無人の郷に立つ能わざる」ところの人の性があり、この人の性に従って、君子は、群をつかさどる者として「聖人の道」に沿って統一し、この「道」に沿って「仁」という徳を獲得すべきことを説いたのである。この間の事情を徂徠は、またつぎのようにも説いている。

「荀子君は群なりと称す。故に人の道は一人を以って言うに非らざるなり。必ず億万人を合して言を為す者なり。今試みに天下を觀るに、いずれか能く孤立して群ならざる者ならん。士農工商は、相助けて食する者なり。かくのごとくならざれば則ち存する能わず。盜賊といえども必ず党類有り。かくのごとくならざれば則ち存する能わず。故に能く億万人を合するは君なり。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。先王の道を学びて徳を我に成す者は、仁人なり。」<sup>(58)</sup>

このように徂徠は、「先王の道」という人為的な政治制度によって人間が共通に持つ「親愛生養の性」を発展せしめて、人間のうちに社会を運営する習慣的性格（徳）を形成させようとしたのである。そして先王の道を

学んで「徳を我に成す者」という徳が仁であり、この仁を持てる「仁人(君)」の支配の下に、その他の成員が「相助けて養する」ことができるように、それぞれ「殊なれる」習性(徳)を獲得すべきことを説いたのであった。

さて上述の「親愛生養の性」から発展して君に事える者たちの徳になったものとも考えられる「忠恕」は、徂徠においても西の「忠恕ノ道」とまったく同一の趣旨の内容を持つものであった。たとえば、徂徠は、「忠」と「恕」についてそれぞれつぎのように説明している。

「忠は人のために謀り、あるいは人の事に代りて、能くその中心を尽す。視るに己が事の如く、悉到詳悉、至らざるなし。あるいは君に事うるをもってこれを言い、あるいは専ら訟を聴くをもってこれを言う。聴訟もまた君に事え官に居るの事なり。」<sup>(60)</sup>

したがって忠は、対人関係における心の尽し方を意味する。一方「恕」は、つぎのようにいわれる。

「恕の解は、論語に見る。曰わく、己が欲せざる所を、人に施すなかれと。是れなり。……乃ちこの八字をもって恕の字を解するのみ。故に中庸恕にして道に違ふも遠からず。これを己に施して願わざれば、また人に施すなかれと。是れなり。祇ち恕の文におけるや、如い心を恕となす。故に己の欲する所を、もって人に施すも、また恕なり。然るにその事広大にして学ぶ者の能くする所に非らず、且つ人心同じからず。欲する所あるいは殊なり。故に止だ己が欲せざる所をもってこれを言うのみ。孔子曰わく、能く近く譬を取れば、仁の方と謂うべきのみ。近くはこれを己の心に譬う。是れ恕なり。仁は己を立てんと欲して人を立て、己が達せんと欲して人を達すと。是れ乃ちいまだこれを立てこれを達せんとする能わざれば、則ち僅かにその欲せざる所を施さざるのみ。……忠恕と連言するは、忠もまた恕をもってこれを行なうなり。人の為に謀り人の事に代る者も、また近くこれを己が心に譬え、而る後能く人の事を視るに己が事の如くするな



(61)  
り。」

このように徂徠は、孔子の忠恕の意味をうけとって自分の欲しないこと  
や厭<sup>イヤ</sup>と思うことを人に施さないことという消極的な法則として忠恕の道を  
みなしたのであった。そして徂徠においては東西に渡って黄金律として信  
奉されたこの忠恕は、社会的な習慣すなわち徳として考えられていたので  
あった。

以上述べてきた徂徠の人間性の内容を表にしてみれば、つぎのとおりで  
ある。

1. 性. 未発の中, 生まれた時に与えられた諸性質
2. a) 情, 性が欲を働かせたときの已発の状態  
例 七情 喜怒憂思悲驚恐または  
喜怒哀懼愛惡欲 (=好惡の両端)  
親愛生養の性……相親相愛生相成相輔相養相匡  
相救の心 (群を作る心)
- b) 心 思謀慮, 性が思慮により抑制される場合の思慮の働き  
人の人たるゆえんのもの
3. 習慣的性格
- a) 徳 仁義, 仁智孝弟忠信恭儉讓不欲剛勇清直  
忠恕
4. 道 聖人の道 =親愛生養の道  
礼楽, 法制節度, 制度

上述の表のなかで徂徠の本来の人間性の内容は、1から3までである。し  
かし徂徠の4の「道」は、徂徠においては人間の性のなかには含まれない  
ものであるが、西にとってはこれもまたあるていど人間性の法則のなかに  
組み入れられる面があるので、表中に残しておいたのである。

さて以上の徂徠の人間性の内容と西周のそれとがどれだけ類似している

かを知るために、上述の表とすでに図示しておいて西の人間性論の表とを以下に並べて比較してみよう。

荻 生 徂 徠	西 周
1. 性	1. 物理
2. a) 七情 親愛生養の性 (群を作る心)	2. a) 七情 為群ノ性
b) 心, 思謀慮 人の人たるゆえん	b) 思惟ノ法則, 恥悔
3. 習慣的性格	3. 心理
a) 徳 仁義その他 忠恕	仁徳 忠恕ノ道
4. 道 聖人の道 法制節度	相生養ノ道 礼 自主自立ノ権 所有ノ権 <small>シンパチージ</small> 「同感」 「コンシアンス」

上述の表を比較してみると、第一の「性」と「物理」とは、ともに先天的な生物学的生理学的内容を基本としており、徂徠の「性」は、やや、厳密さを欠くが、ほぼ同一のカテゴリであるということが出来る。第二の部分は、第一の生物学的生理学的内容とやや違って、そこから「已発」してきた情緒や心の機能が含まれる点で、徂徠と西とで同一の構造を示している。ただ西の 2 b) の内容が恥悔を含んでおり、これを人間のみが持つものとしている点で違いを示しているだけである。しかしとくに徂徠の「親愛生養の性」が西における「為群ノ性」と同一の内容であることは特記す

べきである。<sup>(62)</sup> ただし西が徂徠の「親愛生養の性」から「聖人の道」の形成へという基本の考え方に触発されたと考えられるが、西の「相生養ノ道」ということばは、徂徠とともに『孟子、梁恵王章句上』にある「生を養い死を喪いて憾なからしむるは王道の始なり」という文の「養生」からも借用しているものと思われる。というのは、西は、同じく『百一新論上』に「政」と「教」の目的として、「帰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楽ニ暮サセテ死後ニモ憾ミノナイ様ニシテ遣ラフト云フ事ハ一致デゴザル」といい、孟子のこの文を引用しているからである。

さらに上表の 2 b) は、徂徠のいう心が「人の人たるゆえん」の働きである思惟を有しているとするのに対して、西の「思惟」および「恥」「悔」が同じく人間のみ存するものとみなす点で、同一である。以上の 1 と 2 とが人間の「性」およびそれからの発展であって、人間性の先天的特性を形成している。これに対し、3 は、習慣的性格であり、徂徠の「性に率うこれ道と謂う」の解釈原理が西においても一つの説明原理となっている点を考えると、徂徠の見解は、ここでも深く西に影響していることがわかる。その内容の徳の考え方、忠恕の取り扱い方においても、徂徠の見解は、多少修飾されてくるが、西のそのなかにそのまま伝えられてきている。

さて徂徠の第四の「道」は、内的な人間性に属さない法制節度、つまり人為的外的制度を指しているが、これに対応する西の「相生養ノ道」は、人間の心裏にばかり行なわれる心理つまり後天的人間性のなかに入れられている点で異なっている。徂徠は、法制節度のなかで法と礼とを区別せずに総括的に制度としてとらえたのに対して、西は、近代法学を学んだことから徂徠の法礼の混同を批判して<sup>(63)</sup>、法を徂徠のいう人為的外的制度とし、礼その他の相生養の道を人間内面の習得すべき人間性とみなしたのであるが、上述の「道」をめぐる徂徠と西の相異もここからきているように思われる。

さて西周の表のうちで「自主自立ノ権」,「所有ノ権」,「同感」,「コンシアンス」などは、徂徠のなかにはないのは、当然である。とくに前二者は、近代西洋に生まれた政治的概念であって、西周が西洋から直接うけついでものであるからである。最後の「コンシアンス」であるが、これに対応する概念は、徂徠のなかにはない。徂徠は、王陽明と反対にむしろこの良心と対応する「良知」を強調することに反対してつぎのようにいっている。

「良知良能の如き者は、人その材質に随って各々自然の知能有るを謂うなり。惻隱羞惡辭讓是非の心を指してこれを言うに非らず。孟子すでに惻隱羞惡辭讓是非の心を言いて、もって先王の道の人性に率ってこれを立つを明らかにして、またこれを言い、もって畜に四端のみならずして、人各々その材質の近き所に随いて、自然に知能する所あるを明らかにするのみ。皆道の人に遠からざるを語るゆえんなり。王氏これを知らず。乃ち致良知の工夫を立て、専らこれに求む。謬れり。」<sup>(64)</sup>

この引用文に見るように、徂徠は、自然の良知を認めてはいるが、陽明学や朱子学が主張するような主観的な良心を否定している。このような良心に対して消極的な徂徠の態度は、西にも影響してかれは良心に無際限の信頼を与えない態度をとるのである。『百一新論』においてかれは、コンシアンス（独知）の名を挙げるだけで、それについての詳しい解説を与えていないのである。

さて以上眺めてきたように、『百一新論』における西周の人間性論は、かなりの骨格を荻生徂徠のそれから借りてきているのであり、その骨格にもとづいて西が出会った西洋思想のなかの人間性論が入れられているといえることができる。一方徂徠にはなかった西洋近代の人間性論の部分が附加されてもおり、徂徠をすこしづつ越えようという姿勢も見え始めていることも確かである。

『百一新論』は、このように西の思考のなかで徂徠学と西洋哲学の人間

『百一新論』における西周の人間性論と荻生徂徠

性論がまともにぶつかり合い、融合をはじめた最初の記録であったのである。

- (1) 拙論『西周による統一科学の試み』『哲学』三田哲学会，昭和44年11月。
- (2) 『百一新論』『全集一卷』宗高書房，昭和37年。
- (3) 『百学連環』『全集一卷』日本評論社，昭和20年。
- (4) 『生性発蘊』『全集一卷』宗高書房。
- (5) 『知説』『全集一卷』宗高書房。
- (6) 『人世三宝説』『全集一卷』宗高書房。
- (7) 『奚般氏著心理学』，Joseph Haven, *Mental Philosophy, including the Intellect, Sensibilities, and Will*, 1869 (1857). この著書の初版は1857年であるが，西は，1869年版の *Mental Philosophy* を訳出したものである。
- (8) 『利学』，J. S. Mill, *Utilitarianism*, 1863.
- (9) 『原法提綱』『全集二卷』宗高書房。
- (10) 『人智論』『全集一卷』宗高書房。
- (11) 『情智関係論』『全集一卷』宗高書房。
- (12) 『生性劑記』『全集一卷』宗高書房。
- (13) 『心理説ノ一斑』『全集一卷』宗高書房。
- (14) 以上の五つのグループから『百学連環』を除いた理由は，その著作がすこしく心理と物理の区別を問題にしているとはいえ，人間性論としてはあまり重要な発言をしていないためである。
- (15) 『百一新論』 p. 282.
- (16) 同書 p. 261.
- (17) 同書 p. 277.
- (18) 同書 p. 281.
- (19) 同書 p. 278.
- (20) 同書 p. 278.
- (21) 同書 p. 282.
- (22) 西周『法学関係断片』『西周全集二卷』宗高書房 p. 315.
- (23) 『百一新論』 p. 282.
- (24) 同書 p. 282.
- (25) 同書 pp. 282-3.
- (26) 同書 p. 283.

- (27) 同書 p. 283.
- (28) 同書 p. 283.
- (29) 同書 pp. 283-284.
- (30) 『孟子』『公孫丑篇』
- (31) 西周『哲学関係断片』『西周全集一卷』宗高書房 pp. 181-182.
- (32) 『百一新論』 p. 284.
- (33) 同書 p. 284.
- (34) 『哲学関係断片』 p. 184.
- (35) 西周『人世三宝説』『西周全集一卷』宗高書房 p. 549.
- (36) 同書 p. 550.
- (37) 『百一新論』 p. 284.
- (38) 小泉 仰『明治初期倫理思想研究のための序論—西周の場合(1), (2), (3)—』  
慶応義塾大学商学部日吉論文集 2, 3, 4, 1965—1967.
- (39) 荻生徂徠『辯名下』日本倫理彙編六卷. 金尾文淵堂 明治三十五年 p. 89.
- (40) 同書 p. 91.
- (41) 同書 p. 92.
- (42) 同書 p. 34.
- (43) 荻生徂徠『政談』『日本經濟大典』第九卷. 吉川弘文館, 昭和3年 p. 57.
- (44) 『辨名下』 p. 91.
- (45) 同書 pp. 92-93.
- (46) 同書 p. 93.
- (47) 同書 p. 94.
- (48) 同書 p. 96.
- (49) 同書 p. 96.
- (50) 同書 p. 115-116.
- (51) 同書 p. 96-97.
- (52) 『孟子』告子篇.
- (53) 『辨名下』 p. 97.
- (54) 同書 pp. 89-90.
- (55) 同書 p. 34.
- (56) 同書 p. 92.
- (57) 同書 p. 37.
- (58) 同書 pp. 15-16.
- (59) 同書 p. 34.

- (60) 同書 p. 57.
- (61) 同書 p. 60.
- (62) 村上敏治『西周の思想に対する徂徠学の影響』京都学芸大学報, 昭和39年10月, 村上氏は, この論文のなかで西のいう「為群ノ性」が徂徠から来るものであると指摘している.
- (63) 『百一新論』p. 275, pp. 258-261.
- (64) 『辨名』pp. 74-75.

## Nishi Amane's Theory of Human Nature in the "Hyakuichishinron"

*Takashi Koizumi*

### Résumé

I have tried in this paper to clarify Nishi Amane's theory of human nature in the "Hyakuichishinron." This book is said, though uncertain, to have been written during Nishi's stay in Holland (1863-1865), although it was actually published in 1874. Since we find that Ogyu Sorai had much more influence on Nishi in his earlier ages, and since we find Sorai's influence in the "Hyakuichishinron" more than in his other writings after the Meiji Restoration, we may say that the "Hyakuichishinron" is one of his earliest writings which describe his theory of human nature.

Thus, by dealing with the "Hyakuichishinron," we clarify his early theory of human nature. And this is the first of the series of studies in Nishi Amane's development of a theory of human nature as a whole.