



Title	儒学における正常と病理：思想と文化治療の可能性
Author(s)	李, 基原
Citation	臨床哲学. 2010, 11, p. 44-57
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8396
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

儒学における正常と病理 —思想と文化治療の可能性—

李 基原（韓国 江原大）

はじめに

現代人は様々な精神（心）的な病気に掛かっている。例えば日本では、引きこもり 163 万 6000 人、その内、30 歳以上の大人は 130 万人にも上回っている（全国ひきこもり KHJ 親の会の調べ）。また 2008 年 6 月 8 日午後、起こった「秋葉原事件」。当時の新聞には、次のような記事が載せられた。「秋葉原の電気街で、赤信号を無視して突っ込んできたトラックに横断者がはねられ、降りてきた運転手に通行人がサバイバルナイフで次々と刺された事件で、死亡は 7 人となった。また警視庁調べによると、加藤智大容疑者（25 歳）が「世の中がいやになった。人を殺すために秋葉原に来た。だれでもよかった」などと供述したことが分かった」。一方犯人の犯行動機に対しては、「不細工だから彼女ができない、親に勉強させられていた」とかなどが理由として挙げられているようである。彼の周りの人々は彼に対して「良い子、頭がいい、真面目、スポーツ万能、穏やか、優等生、気さくに話す」一方、「突然切れる、友達を蹴る、母親にも暴力を振る、窓ガラスを割る、近づけない性格」という面もあったという。このような事件は毎日と言ってもおかしくないくらい発生している。人間性や社会文化は崩壊されつつある。最近 NHK では、日本社会を「無縁社会」と規定し、現代日本社会が抱えている様々な問題を浮き彫りにして、その対策を求めている。

このような「人間」とその人間が作り上げた「文化」を治療することは可能であろうか。今日のシンポジウムのテーマに即して、「哲学治療」の方法論について、「儒学」を主な素材にしてその方法を考えたい。儒学を哲学治療と結びつけて考える場合、人間性治療と社会文化の治療という側面から見ることができる。

混乱、弱肉強食の時代とされる春秋戦国時代（BC770-BC221）を生きた孔子、孟子は崩壊されつつある社会文化や人文精神の喪失を目の前に見ながら、どうすれば世の中は救われるのかを問題とした。彼らが考えたのは理想的人間（人格）と理想的社会文化の姿で

あった¹。個人の人格を始め社会文化及び国家の制度まですべてを癒そうとしたのが儒学である。先秦儒学の道は「六経」に収めている。この先秦儒学をさらに継承発展させ、理気論で世界は説明できると考えたのが宋明時代の朱子学である。朱子学は「四書中心主義」を標榜している。

一方、朝鮮時代に受容した儒学（朱子学）は長い間、韓国人の人間形成に大きな役割りを果たしてきたことは言うまでもない。朝鮮時代の人間は儒学の中で物事を考えてきたと言える。韓国人は儒学を通じて世界と人間を見てきたわけである。日本の場合、江戸時代に受容された儒学は朝鮮時代より大きな影響力をなかったかもしれないが、江戸時代に「学問」といえば儒学を指していたことは言うまでもない。例えば貝原益軒のように儒学書を仮名で書いて流通させた儒者もいた²。また手習塾や藩校などで儒学を学ぶ人が多く存在していた。儒学の中で自己形成をしていた日本人は多く存在していたのである。

また韓国と日本で受容した朱子学を批判し先秦儒学に復古することを主張する儒者が現れる。それを韓国では「実学」といい、日本では「古学」と言う。本稿では、まず儒学における人性、文化治療の可能性を確認して、反朱子学としての「実学」と「古学」の誕生を取り上げ、彼らはいかなる方法で当時の社会文化風俗の治療と人性の治療に当たったのかを考える。本稿は思想や学問が文化風俗と人間性の治療が可能であるのかについての一つの試論になるだろう。

1 儒学における「正常」と「病理」

1) 正常的人間

儒学において「正常」的人間とは何だろうか。これは理想的な人格体の規定問題と関わっている。孟子が、人間の本性を善とする「性善」を主張したことは言うまでもない。孟子によると、人間には「食欲」、「色欲」などの欲望を持っている点では禽獣と同じであるが、人間と禽獣が明らかに区別できるのは、人間には「仁義」（仁義礼知）があるからだとする。善なる「仁義礼知」は人間に本性として備えている。そして「仁義礼知」の発現が「四端」である。「端」とは「端緒」のことであって、何かを起こす原因に当たる。つまり人間であれば、惻隠之心（仁）、羞惡之心（義）、辞讓之心（礼）、是非之心（知）の「四端」を持っているのである。「仁義礼知」の性は人間の本心であって、四端は本心が活動する基本形態である。さらに「四端」は「不忍之心」といって、人間には自分の欲望に従って

何でもしようと思っても他人の目を考えて、勝手にしない「憐れみの心」が常に働く。自分の行為によって他人が不幸になったり痛みや傷つけたりすることをしない心である。他人を自分と同じだと考え、自己を推して他人に至る道德心である。つまり「四端」とは人間が人間である理由である。

儒学で「心」は陰と陽の二気の働きによって作られた。気の運動によって作られた「心」は常に働く。この「心」に対して『孟子』には「操れば則ち存し、舍つれば則ち亡す、出入時無く、其の郷を知る莫しとは、惟れ心の謂か」³、また『論語』には、「七十にして心の欲する所に従って、矩を踰えず」⁴、「子曰く、回や、其の心、三月仁に違わず」がある⁵。ここには一貫する「心」の状態を維持することの大事さ、「心」の持ち方について語られている。さらに「心」の持ち方（存心、養性）については、「孟子曰く、其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。其の心を存し、其の性を養ふは、天に事ふる所以なり。」「孟子曰く、心を養ふは寡欲より善きは莫し」と⁶。「心」を尽くすことが人間に先天的に備えられている「性」を知ることになり、それが「事天」意識まで繋がっている。つまり、「心」と「天」が連続線上において把握されている。また「養心」することのいい方法は「寡欲」、つまり欲望を節制することである。このように見ると、「仁義礼知」の性は天から人間に与えられた物であって、本性をいかに保存できるかによって、善人か悪人かになる。これに対して『中庸』では、「天の命ずる、之を性と謂ふ、性に率いる、之を道と謂ふ、道を修める、之を教えと謂ふ」とする。天から与えられた「性」によって生きることが「道」であり、その「道」を修めるのが「教」である。

しかし「心」は動くものであって、「心」の動くことによって現れるのが「情」（感情）である。「情」（七情）は『禮記』に「喜怒哀楽愛惡欲」のことを指している。自分勝手にしたいまま、情の欲望に応じて行為しても問題はないだろうか。病理現象はまさに「情」の過不及による。欲望の程度が過ぎたり、程度に達しなかったりすると心の病気に掛かってしまう。だから「心」は常に「中庸」の状態を保たなければならない。そのためには「時に叶う」こと、所謂「時中」が必要になるのである。ある行為をする場合、自分の行為が私欲的であってもその行為をすることによって、周りの人びとには問題（迷惑）にならないのかを考えなければならない。この意味から人に要求されるのは、「独りを慎む（慎独）」ことである。これはほかではなく、常に心の道德性を自覚して実践することである。

孟子の人間学の系譜を持つ朱子学では、すべての人は純性（理）を天から与えられた（本善の性）が、気質の精粗や清濁（気質の性）によって偏ったと考えている。人間は基本的

に善なる存在であって根本的に同一性を持っている。気質の多様性によって形成される人間の差別や差異は人間の本来性ではないので、否定されるものである。人間が指向しなければならないのは、気質の性の多様性ではなく、本然の性という同一性の回復にある。この理由で、朱子学では人欲などによって精粗、清濁されている気質の性は、人性の修養によって「明德」、本然の性に戻る「復初説」を主張している。孔子は弟子の子路が「君子」に対して聞いたとき、「己を修めて以って敬す」と答えた。孔子は、自分の心を常に敬なる状態に保つことを言うのである。「仁義礼知」の性は天から与えられた時の、綺麗で輝く状態を保つことができるなら、その状態を「正常」といえるだろう。孔子はその状態を仁と説明している。仁（愛）なる心は人間が指向すべき最高の徳目であり価値である。

儒学ではすべての人間は、善なる性を持っているからその性を常に保全できるかが問題になっていた。学問が主に修養論に向かっているのもこうした人間観に基づいているのである。

2) 病理の治療

人間が善なる行為をできないのは、本性が悪であるからではない。生物的欲望や感性的行為によって本性が蔽われているからである。良心が生物的欲望を強く抑えれば道徳心は実践できる。では、心の病気はどこから来るだろうか。

中国古典で「心病」についての最初の記述は『周易』『説卦伝』にある。『周易』で「憂える」こと、心配することが「心病」を起こす原因になるとする（「為加憂為心病」）。これについて宋末の丁易東は「為加憂、中陰故加憂也、為心病、心宜虚中実則病也」（『周易象義』）と注解している。心の中が「険しい」状態とは、色んな雑念や欲望によって心配することがどんどん増えてくることを言うだろう。心の中は「虚」の状態が宜しいのだが、険しい状態と同じように、宜しくない物に囲まれている状態を言うだろう。つまり『周易』には「心の病」とは「心の保存」の如何によるとされている。このような認識は『韓非子』や『管子』などでもよく見える。例えば『韓非子』には「憂則疾生」、『管子』には「憂鬱生疾、疾因乃死」とある。このように病気の発生原因を「心」のあり方に求めているのである。善なる本性をそのまま維持することが難しいように、「心」を正しく保つことも簡単ではない。だから孔子も「操れば則ち存し、舍つれば則ち亡す、出入時無く、其の郷を知る莫しとは、惟れ心の謂か」といって、「心」の持ち方の難しさを語っている⁷。「心」を正しく保つこと（尽心）の難しい理由は、「心」は外部の世界の誘惑に陥っているからである。儒学で

は、「心」のあり方が正しくない、或いは偏っている状態を「病理」の状態と考えている。つまり「四端の心」を失った心の状態である。

では、人間はなぜ病理状態になるのだろうか。孟子は自己を傷つける者を「自暴者」といい、自己を捨てて者を「自棄者」といい、仁義を誹謗することが「自暴」、仁義に従うことをしないのを「自棄」とする。「自暴自棄」とは自己の存在価値と意味が分からなくて、人格形成の主体である自己を諦めることである。自己に対しての信用性や頼りが無い状態であろう。ここで孟子の「牛山」の比喻は示唆的である⁸。そもそも「牛山」は草木が茂って美しい山であった。ところが草木を切って持っていく人が増えるとだんだん草木が亡くなって、山の美しさも亡くなった。ところが切られた草木の根からは雨などによって芽生えるようになったのだが、今度は牛や羊が山に来てそれを餌として食べてしまった。結局「牛山」は「濯濯」の山、つまり草木が全く無くなった山になってしまったのである。しかしかつて「牛山」に草木がなかったと言えるだろうか。つまり人間はそもそも善なる本性を持っていたのだが、外の世界の誘惑などに心を失って、本性も失った。孟子は人間が「良心」を失うことになると、徳性の美しさも共に失うことになるとする。それで孟子は「其の心を放して求むるを知らず、哀しいかな。人、雞犬の放すること有れば、則ち之を求むるを知る、心を放すること有りて、求むるを知らず。學問の道は他無し、其の放心を求むるのみ。」(『孟子』「告子上」)とする。人間は自分の鶏とか犬を放れると、探し出すだろうが、自分の心が放れても探そうとはしない。ここで孟子は「放心」、つまり「心を放れる」ことが人間性を失うことになると強調している。

「君子」「小人」論争も同じである。孟子によれば「其の大体を従って大人と為し、其の小体を従って小人と為す」(『孟子』「告子上」)。「大体」は心を指しており、「小体」は「目、耳」などの感覚器官を指している。心は反省ができるのだが、目や耳は見て聞くだけで、考えることができない。目や耳の感覚だけに従うことは、色や音だけを見て聞くことになる。感覚器官に従うと物に覆われて正しいものが見えてこなくなる。判断力に問題が生じる。「喜怒哀楽愛惡欲」の情をいかにして中庸の状態に置くかが鍵になるだろう。

心の修養において、孟子が強調するのは「寡欲」である。欲望を減らすことである。自己の力に及べない欲望は問題になる。欲望を少なくすれば、本心を失うことはないだろうと孟子は見ている。欲望を減らす「寡欲」は「四端」を拡充することにつながる。すべての心の病は「四端の心」を失った状態である。すべての人間は「不忍の心」、即ち「敢てしない心」を持っているので、自己の内に「不忍の心」を拡充すれば、他人に対しての愛

(仁)の心が芽生えてくるだろう。

さらに孟子は「寡欲」とともに「尚志」、つまり志を高くすることを言う。「尚志」の指向は「仁義」であるから、仁義に志を置くことである。それで孟子は「仁は人の安宅、義は人の正路」(『孟子』「離婁上」)とする。仁と義は人の安らぐ「宅」であり、歩むべく「正路」である。「志を高くする」というのは、つねに道德性を自覚することである。これは人間の内面の道德性を常に確認することになる。これを孔子は「心が仁にあって義に従う」(居仁由義)ことと説明している。仁の実践は他人ではなく自身にある。結局儒学は「心」の変化が身体の変化をもたらすと考える、心の強い主体性を想定している。

2 儒学の変容と韓国・日本の、人性と文化治療への視線

儒学(正確に言えば朱子学)は心の強い信頼性に基づいている。朱子学では心に内在している「理」が「本然の性」と見做し、本来的善の根拠となる。心に備わっている「理」を悟ると天地と合一できる。そして朱子学では、求めるべき人間像とは「聖人」である。朱子学はだれも修身すれば聖人になれると考えた。このため朱子学は先秦儒学と違って、学問の社会への実践のために自己修養に尽くす。自己修養を成し遂げた君子が、社会国家の為政者として身を立つことができると考えていた。問題は自己修養(内面の修身)に徹底した結果、内面(心)の世界に溺れたのである。先秦儒学の強い実践力は、疎くなったのである。

ところが朝鮮中期以後(17世紀以後)から朱子学に違和感を感じた儒者が現れた。この儒者群を「実学」と呼ぶ。その頂点に立っていたのが丁若鏞(1762—1836)であった。また江戸時代にも反朱子学が出現している。貝原益軒を始め伊藤仁斎や荻生徂徠など「古学」と呼ばれる儒者が現れた。その頂点に立っていたのが荻生徂徠(1666—1728)であった。朝鮮時代の「実学」と江戸時代の「古学」は、朱子学が本来の儒学(孔孟の儒学)の道から大分離れていたと考えて、朱子学とは違う方法を構想する。それは外でもなく先秦儒学に戻り、そこからもう一遍儒学の本来の道を見つけることの方法、即ち社会文化風俗を癒せる方法の発見であった。

ここでは反朱子学の立場を取っている朝鮮実学派の丁若鏞(1762—1836)と、古学派の荻生徂徠(1666—1728)を取り上げ、朝鮮と日本の社会文化風俗と「人間」の治療法を考える。

1) 丁若鏞の方法

韓国の儒学は「心学的傾向」が強いと言われているように、それは心に対する無限な信頼性に基づき、人間本性や心の問題の解明に集中した。実学はこうした朝鮮朱子学の見直しである。丁若鏞は多くの経書注釈を行った。丁若鏞が経書注釈を行った理由は、当時朝鮮朱子学が孔孟の教えから放れ、正しい儒学の道を捨てたと考えたからである。丁若鏞は本来の儒学の道を求め、経書注釈に取り込んだ。17世紀以後から朝鮮はキリスト教や西学の流入などによって中国を頂点とする中華意識の変化、朝鮮性理学の閉鎖性、社会内部の矛盾と制度の改革要求の高まり、民乱による民心の離反など社会的混乱は深まっていた。丁若鏞はその原因を朝鮮朱子学の歪曲された経書の注釈にあると考えたのである。

朝鮮王朝は危機に対して「正学」（朱子学）を明らかにすれば邪学（キリスト教）は消滅されるという方針を取った⁹。これによって朱子学の世界観をさらに強める方向へと危機の克服政策がなされた。そして「正学」を明らかにするために朱子学者は経書の注釈に全力を尽くすことになった。朱子学者は『四書集注』とそれに関する注釈書を通じて、朱子学的基準の正しさによって自らの学問と思想を正当化していた。朝鮮時代に議論されてきた「四端七情論」や「人物性同異論」なども、このような脈絡で理解できるだろう。この論争を通じて朱子学的世界観は、さらに拡大・再生産されていたのである。

丁若鏞はその朱子学的基準の解体を証明していく、といった思想的課題を背負って経書注釈に立ち向かったと言ってよい。このようにみえてくると一七世紀以後から朝鮮儒学界が朱子学的世界観をさらに強固にしていく中で、そのような世界観を克服しようとする力が、「経書読み」に向かったと言えるだろう。それは伝統的な性理学的基準と、それとは違う基準の思想的対抗や展開を示している。

丁若鏞は国家の存亡に係わる問題と考える学問と思想に立っていた。つまり「弊法虐政の作は、皆な経旨不明による。故に曰く、治国の要は経を明らかにすることより先なるはなきなり」として、経書の注釈のあり方と政治のあり方とが、表裏の関係において捉えられている¹⁰。彼にとって経書の間違った解釈は亡国につながる問題にほかならなかった。そこには政治・制度の標準に当たる基準を、経書を根拠として再確認する試みがあった。その意味で、丁若鏞にとって、経書注釈は切実な儒学の道の実践にほかならない。丁若鏞は経の注釈で独特な「経旨」概念を提示する。経書における「経旨」が明らかになれば、人性を始め社会文化、国家の制度まですべてが正常的になると考えた。

2) 人性の治療

丁若鏞は朱子学の「徳」、「性」の概念を変えた。朱子学で「性」とは「天理」であり、「心の徳」である。若鏞によれば「四端」が外に発現されたのが「仁義礼智」である¹¹。そして「仁義礼智の名」を「行事の後に成す」と定義しているように、それは内在的原理ではなく、実際の行為（身体の実践行為）によって得られるとする。丁若鏞はなぜ「仁義礼智」が人性に内在している理だとは思わなかったのか。

其所謂上知、或有魯鈍而成徳者、其所謂下愚、或有聰明而喪徳者。以其不移之故謂之上知、非以上知之故不得不不移也。以其不移之故謂之下愚、非以下愚之故不得不不移也。智愚者謀身之工拙、豈性之品乎。『古今注』『陽貨』篇（『全書』6巻、105頁）

丁若鏞の「上知」と「下愚」解釈は興味深い。「上知」にも「魯鈍」の者がいれば、「成徳」の者もいる。「下愚」にも「聰明」の者がいれば、「喪徳」の者もいる。「不移」だから「上知」と「下愚」なのであって、そもそも「上知」と「下愚」だから「不移」なのではない。「上知下愚」とは人間の能力の「巧拙」を謀ることにある。「性の品」に関わるものではないと丁若鏞は強調する。丁若鏞は「上知」と「下愚」の違いは人間本性に原因があるのではなく、個人の優劣にあるとする。それは「下愚」も努力すれば十分「上知」になれるという意味だろう。なぜそのように考えたのか。

丁若鏞において「本然の性」とは、朱子学のように万物に同一な「本然の性」（理）が与えられているとは思わなかった。それは「人間は善を楽しみ、悪を恥ずかしく思い、修身して道に向かう」のが人性の本然であり、「犬が夜を守り泥棒に吠えること」が物性の本然であった¹²。つまり人間を含めすべての万物は初めから異なる性を持っている。性において差等性が生じるのは先天的であって、「気質」の差異ではないと丁若鏞は強調するのである。

丁若鏞は「性」を「人心の嗜好」¹³だと主張する。「性」とは「心」の次第である。「心」が悪を「嗜好」するか、あるいは善を「嗜好」するかによって人間の本質が決定される。丁若鏞は「人心の嗜好」としての「性」には「形軀の嗜好」と「靈智の嗜好」があるとする¹⁴。「形軀の嗜好」とは肉体的な欲望などを指しており、それが「人心」である。「靈智の嗜好」とは善なる本性などを指しており、それが「道心」である。そして人間の「心」には「道心」と「人心」の葛藤と戦いが限りなく生じる。従って「道心」と「人心」の葛

藤局面をどのように解消できるかが、丁若鏞が抱えていた人間理解の肝要であった。

丁若鏞が主張する「嗜好の性」の考え方には「性」の善惡への「指向可能性」があるとみなされる¹⁵。ただし人間は「人間は善を楽しみ、惡を恥ずかしく思い、修身して道に向かう」ようにいつも善を楽しむと丁若鏞はみていた。ところが、「人間」がいつも善を「嗜好」するようになっているにもかかわらず、実際には惡なる行為をしている。

そこで丁若鏞は所謂「自主の権」の概念を導入する。「自主の権」とは天が人間に与えた権利である。それは「人間が善を欲すれば善を為す。惡を欲すれば惡を為す。故に善をなすことは自己の功になり、惡をなすことは自己の罪になる」と強く強調されている¹⁶。丁若鏞は善惡の問題を人間の選択の問題として捉えている。なぜならば、個人の選択と意志の結果として、つまり人間の実践行為（「行事」）によって「上知」か「下愚」かが決定される¹⁷。その意味では人間の先天的不平等性は消える。つまり善惡、上知・下愚は人間主体のあり方次第なのである。

ところが丁若鏞は反朱子学の立場を取りながらも、心の信頼性までは否定できなかった。彼も強い心の信頼性に基づいて、世界と人間を見ていたのである。それは心を重視する「心的人間観」として考えられる。つまり心に強い主体性を持つ人間が展望されていたのである。心の強い信頼性に基づいて自己主体意識の涵養とその社会への実践が構想されていたと考えられる。

3) 荻生徂徠の方法

徳川幕府の成立を思想史の観点から見れば、仏教的世界観から儒学的世界観への転換を意味するだろう。徳川幕府の儒官であった林羅山は朱子学の「理」概念を「上下定分の理」として受け入れた¹⁸。朱子学者らは身分秩序の確立を通じた社会秩序の確立の思想的土台を朱子学に求めていた。しかし商品経済が発達する江戸中期になると、朱子学はもはや時代を救う道になれなかった。古学の出現は朱子学の解体過程として理解できる。この朱子学の克服と解体の頂点で出現したのが荻生徂徠であった。

徂徠は朱子学の四書中心主義から離れ、六經中心主義を標榜して、六經に提示されたとする聖人の道を礼樂と見なし、先秦儒学へ復古することを主張していた。徂徠は朱子学的思惟の上で出発した徳川時代を「制度なき時代」と見なし、礼法秩序の上政治社会文化を包括した制度の制定を説いた。そして徂徠が先秦儒学へ戻るための方法として主張したのが古文辞学である。古文辞学は六經に示されたとされる「道」を正確に把握するための方

法である。

徂徠の古文辞学は「訳学」と「古文辞学」という二つの構造で構成されている。中国と日本の空間的差異を解消する方法が「訳学」、古と今の時間的差異を解消する方法が「古文辞学」である。徂徠が中国語の研究を始めたのは言語の背後にある、しかも言語で示された「道の世界」を捉える方法の発見にあったと思われる。六経は古代中国語で書かれており、そもそも言語が異なる日本人が六経を学ぶための方法論の提示が古文辞学の出発点である。このためには何よりも経書を読むための言語の習得が必要になる。

徂徠は中国と日本の言語上の隔たりを克服できる方法を「崎陽の学」に求めている。「崎陽の学」とは長崎通詞が習う中国語学を指している。徂徠はまず「教ふるに俗語を以てし、誦するに華音を以てし、訳するに此の方の俚語を以て」する。つまり漢文を読む際に和訓で和読するのではなく、華音で読み、その意味を日本語の俗語で訳す。二字三字の簡単な句から中国語で読んでいけば、「経子史集四部の書を読まば、勢ひ破竹の如けん。是れ最上乘なり」境地に達することができる¹⁹。中国語が読めるようになれば、六経に古文辞として示されている聖人の道が明らかになると徂徠は考えたのである。

徂徠は、『論語徴』「題言」で「余古文辞を学ぶこと十年、稍稍にして古言有るを知る。古言明らかにしてのち古義定まり、先王の道、得て言ふべきのみ」と述べている²⁰。ここから考えれば、徂徠は古文辞の学習を通じて「古言」を知り、これによって経書の正確な訓詁が明らかになり、六経の世界を知ることができたと要約できる。従って古文辞の学習は「古言」の行方を知ることができ、やがて聖人の道の全貌が分かるように成るのである。徂徠は「古言」を通じて「先王の道、先王の世界」を把握するに重点を置いただろう²¹。孔子が何を学び、何を伝えようとしたのかは、こうした「古言」を通じて知ることができる。

従って言語研究から始まった古文辞学はやがて「古言」や「古文辞」に出会うことによって、始めて先王の道の世界と接することになるのである。徂徠はそこから日本を癒す方法を構想したと言えるだろう。徂徠の古文辞学とは、古代の優れた文化の崩壊（道の崩壊）の原因を朱子学にあったと考えたのである。

4) 人性の治療

徂徠は人性論において「聖人至るべからず」と「気質不変化」説を主張する。これは朱子学の道徳論の根拠を否定していることである²²。

氣質ハ天より稟得、父母よりウミ付候事ニ候。氣質を变化すると申候事ハ、宋儒の妄説にて、ならぬ事を人ニ責候無理之至に候。氣質ハ何としても変化はならぬ物ニ候。

(『答問書』中、194 頁²³⁾)

この言説では、朱子学のように人間の修養によって「本然の性」を回復すれば聖人になるという認識は、全く見られない。徂徠は理を宇宙普遍原理として認められず、従って、性のうちに本然の性を見出すことができなかった。その結果、徂徠が「性」を「生の質」とするように「性」とはそれぞれに多様な「氣質」だけである。

徂徠は、理を宇宙統一原理としてではなく、「我が心を以て之を推度」するもの、つまり人間の主観的判断になるものとして扱う。徂徠は、理が人間の主観に頼ることから、理は宇宙と人間を貫く普遍的同一原理ではなく、主観的判断によって意味を持つと考えた。天と人間を一つの原理(理)によって繋ぐ朱子学的合理主義は、徂徠によって徹底的に否定される。朱子学の道德性の否定である。そして徂徠が人性の修養の方法として考えたのは、心の外側への物理的な力を与える方法であった。

先王の道は礼を以て心を制す。礼を外にして心を治むるの道を語るは、みな私智妄作なり。何となれば、これを治むる者は心なり。治むる所の者は心なり。我が心を以て我が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくんぞ能くこれを治めん。故に後世の心を治むるの説は、みな道を知らざる者なり。『弁道』(『大系』36、27 - 28 頁)

徂徠のように「理」を主観的判断にすぎないとみなすことには、一定の基準(真理)が欠けていることになる。それぞれの主観が万物の判断の基準になれば、その判断から得られる真理は相対的なものとなる。徂徠における基準(真理)は、人の心や人間社会の内側にあるのではなく、超越的に与えられなければならない。それが「天」にもとづいた「聖人」(先王)の制作になる「道」である²⁴⁾。徂徠は人間の「内」なる「心」の自律統制機能を否定して、人間の「外」なる「物」による統制を主張する。その「外」なる「物」が「道＝礼楽」である。徂徠は人心の自律統制を否定され、聖人が作為した礼楽をもって外部による人心の統制を図るのである。

気質を本来の性と考える徂徠の立場は、人性の差等性を認めることになる。徂徠の「米はいつまでも米、豆はいつまでも豆にて候」(『答問書』中、194 頁) という命題は、人性の差等性を前提した上で、人間に与えられたそれぞれの「分」を悟ることが何より大事であった。主体性は共同体の中において発揮されるものであった。

おわりに

今まで儒学における人間本性と社会文化の治療の可能性を考えてみた。人間本性を変えられるか、変えられないかの議論よりは、乱れてしまった個人の人間性をいかにして正しい道を見つけ、歩ませるかが鍵であろう。儒学は強い自己実践を強調している。自己実践は二つの方向性を持っている。自分に対する実践と、隣人及び社会共同体に対する実践である。自己に対する実践とは「四端」の認識による道徳性の確認であり、隣人及び社会共同体に対する実践とは、「四端」の社会文化の中での実践である。孔子は自己実践と社会文化への実践を「忠恕」と説明している。「忠恕」とは人に対する思いやりである。「忠」とは「己を尽くすこと」であって、それはある問題があったとしたらまず自己の中を見つめること、つまり「反えて諸れを己に求める」行為である。「成己」のことである。そして「恕」とは「推して物事を考える」ことであって、「推己及人」の姿である。「成物」のことになる。「忠恕」とは己を完成して万物を完成する方法である。この「忠恕」を一言でいえば「己れの欲せざる所を、人に施すこと勿れ」(『論語』「衛霊公」)、「己れ立てんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」(『論語』「雍也」)になるだろう。自己がしたくないことを他人に強要しない、自己が立ちたいなら、まず他人を立たせ、自己が何かを成したいなら他人も成させることである。これは無関心ではない。自己が大事な存在だと思うなら他人も大事な存在だと思えないといけない。生命に対する尊重さであろう。

また自己実践はうまく施せるためには、環境の問題も大事である。ここでの環境とは「人的環境」のことである²⁵。小人は君子の徳によって感化され道徳的な人間になる。また正しい人が周りにいると周囲が変わる。人的環境の土台をいかに構成するかによって、家庭を始め社会の共同体が影響される。共同体の暮らしをより豊かにするためには道徳性の自覚と、その実践が大事であった。

このような儒学は朱子学によってやむ得ず変質されるようになる。勿論朱子学も原理上は自己に対する実践と社会文化共同体への実践を目指していて、「修己」と「治人」が有

機体的に深い関連性を持って説かれている。しかし「治人」のためには「修己」が前提になっていて、やむ得ずに内面（心）の修身へ集中したのである。「聖人」になることにもっぱら尽くしたのである。「理」と「気」の解明、宇宙論や存在論などの形而上学的論争に尽くしたことも朱子学が抱えていた問題点であった。朝鮮実学と日本の古学はこうした朱子学への反感の表出である。実学と古学は先秦儒学に戻り、経書に示されている正しい聖人の道を見つけ、乱れてしまった人性及び社会文化風俗を癒そうとしたのである。

思想は「時代」を見つめる。「時代」に対する義務があるからである。実学と古学は「時代」の病的症状を診断し、癒せる方法の積極的な思想の実践とも言えるだろう。

注

- 1 この時代には諸子百家と言われる知識人群が出現していた。例えば道家は個人の修養に集中して社会文化の治療には疎く、兼愛を主張した墨家は社会文化の治療に集中して個人の修養には疎く、法家は国会の改革に集中して個人の修養には疎い。しかしながらもそれぞれの方法を持って春秋戦国時代を癒そうとしたのである。
- 2 辻本雅史『学びの復権』、角川書店、1999 年参照。
- 3 『孟子』「告子上」
- 4 『論語』「為政」
- 5 『論語』「雍也」
- 6 『孟子』「尽心上」、『孟子』「尽心下」
- 7 『孟子』「告子上」
- 8 『孟子』「告子上」
- 9 琴章泰『朝鮮後期の儒学思想』、서울大学校出版部、1998 年、325 - 336 頁参照。
- 10 『経世遺表』「地官修制二」（『全書』15 卷 109 頁）。
- 11 『古今注』「学而」篇（『全書』5 卷、20 - 21 頁）。
- 12 『孟子要義』（『全書』4 卷、531 頁）。
- 13 『孟子要義』（『全書』4 卷 436 頁）。
- 14 「自選墓誌銘」（『全書』2 卷、659 頁）。
- 15 琴章泰『朝鮮後期の儒学思想』、서울大学校出版部、1998 年、393 頁。
- 16 『孟子要義』（『全書』四卷、438 - 439 頁）。

- 17 鄭一均『茶山四書經学研究』、一志社、2000年、367頁。
- 18 衣笠安喜『近世儒学思想史の研究』、法政大学出版局、1976年。
- 19 前掲荻生徂徠『訳文筌蹄初編卷首』、555頁。
- 20 荻生徂徠『論語徴』「題言」、367～368頁。（『荻生徂徠全集』第3巻、みすず書房、1977年）
- 21 中村春作「荻生徂徠の方法」、『日本学報』5、大阪大学、1986年、5頁。
- 22 拙著「朝鮮儒者と徂徠学」『日本思想史学』、2006年参照。
- 23 『答問書』中（『荻生徂徠全集』6巻、河出書房新社、1973年）。
- 24 辻本雅史「荻生徂徠の人間観—その人材論と教育論の考察」『日本史研究』164号、1976年。小島康敬『徂徠学と反徂徠学』、ぺりかん社、1994年、参照。
- 25 君子之徳、風。小人之徳、草。草上之風、必偃。（『論語』「顔淵」）
哀公問曰、何為則民服、孔子對曰、舉直錯諸枉、則民服。舉枉錯諸直、則民不服。（『論語』「為政」）。