

# 日本儒教の特徴

高島 元洋

## 目次

- 【1】 日本儒教をどのような問題設定において理解するか。
- 〔I 日本文化の形成のしかた〕
- 〔II 日本儒教を理解する枠組みについて〕
- (i) 丸山真男『日本政治思想史研究』。
- (ii) 相良亨『近世の儒教思想』。
- 【2】 問題設定の妥当性と検討すべき課題。
- 〔I 丸山の問題設定：時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕
- ① 徂徠解釈における丸山のあやまり。
- ② 徂徠の思想の近代性。
- (1) 疑似活物観。
- (2) 歴史意識と文明批判。
- ③ 〈近代化論〉と日本朱子学。
- 〔II 相良の問題設定：空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕
- ① 〈比較思想的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題。
- (1) 中国儒教（思想）—郡県制（社会構造）。
- a 宗族（社会構造）における「孝」（思想）
- b 科挙・士大夫（社会構造）における「聖人」「修己治人」「仁」（思想）
- (2) 日本儒教（思想）—封建制（社会構造）。
- a 宗族がない社会（社会構造）における「礼」（思想）
- b 科挙・士大夫がない社会（社会構造）における「人倫」（思想）
- ② 〈倫理学・倫理思想史的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題。
- 【3】 古学の「人倫」は〈倫理学・倫理思想史的観点〉からどのように理解されるのか。
- 〔I 存在論（生々観）〕
- 〔II 人間論（人道）〕
- 〔III 実践論（拡充）〕
- 〔IV 「人倫」と倫理学〕
- ① 「人倫」と「藹然たる（穏やかな）至情」。
- ② 仁斎の朱子学批判。
- ③ 朱子学批判にあらわれる「人倫」の構図。
- ④ 「人倫」の自覚。

【1】 日本儒教をどのような問題設定において理解するか。

### 〔I 日本文化の形成のしかた〕

日本文化は、今日のかたちを形成するにあたって、外部からたえず文物を輸入し、その刺激を賦活剤としてきた。

前近代においては、いうまでもなく中国大陸あるいは朝鮮半島から多大な影響を受けつづけた。結果、今日伝統文化として独自の意味をもつものなかに、あるいは衣食住のさまざまな文物や芸術・思想などにおいて、その痕跡を明瞭に見てとることができる。この構図は、外部はかわって明治以降も継続し、文明開化など欧米文化の急速な吸収・学習が、日本の近代化を推進したことは周知の事実である。

文物の輸入を考えてみると、いうまでもなく文化については、物品の輸入とまったくおなじということにはならない。たとえば今日日本は、海外から大量の食料品・原材料などを輸入する。国内で不足するものあるいは生産されない商品を購入し消費するわけであるが、これがわれわれの精神生活にどのように影響するかというと、むろん皆無ではないがとりあえず直接的にはすくない。

しかしこのような精神面への影響の度合いはその文物如何にかかわる。たとえば絹織物は紀元前に日本にもたらされる。絹は、他の植物繊維にはない光沢・質感があり、また自由に染色ができることなどからながく珍重され、その生産は近世・近代において重要な産業に成長し、今日絹の文化は日本の伝統のひとつとなっている。

単純に物品を輸入して消費するのではなく、精神面につよい影響をのこす思想・文物においては、その文化の輸入には長期の受容過程がある。影響が表面的な場合、受容は模倣というかたちで短期にとどまる。影響が深刻であればあるほど、もはや模倣ではなくなる。受容の主体は、文化を自己のものとして悪戦苦闘し、ここにオリジナル〔原型〕の文化にない独創的〔オリジナル〕な文化がうまれる。輸入文化は、こうして変形をうけ洗練される受容の過程があつて、コピーではなくオリジナルなものとして一般社会に定着する。

## 【Ⅱ日本儒教を理解する枠組みについて】

さてそうすると輸入文化を考えるにさいし、一般論としてつぎの三つを検討すべき項目として取りだすことができる(表1)。

表1

A (もともとの)オリジナル [原型]な文化
B (あたらしく生まれた)独創的 [オリジナル]な文化
C オリジナルな文化を独創的な文化に変形・洗練させる力。

この一般論に、本論の課題である「日本儒教」をいれると以下ようになる。そして項目Cの内容が、これから考えてみたい「日本儒教の特徴」ということになる(表2)。

表2

A (もともとの) 中国の儒教
B (あたらしく生まれた) 日本の儒教
C 日本儒教の特徴。

日本における儒教の伝来は古い。仏教が伝わるのは6世紀あるいはそれよりはやくて5世紀であるが、儒教はそれ以前になるであろう。

『日本書紀』には応神天皇16年、百済の博士王仁が来貢したとある。応神16年は、『日本書紀』の記述通りに計算すると、西暦285年になる。しかし、この年代は信用できない。『古事記』の分注にある「崩年干支」をもとに計算しなおすと369年となる<sup>1</sup>。しかし、この年代もそれほど信憑性はない。ちなみに、陳舜臣は『儒教三千年』において応神天皇16年は405年であるとし、また姜在彦『朝鮮儒教の二千年』は513年と解釈する<sup>2</sup>。根拠は不明である。

古い時代の儒教について思想的意味を理解するのは資料的にむつかしい。儒教が思想として重要な意味をもつのは、はるか後代の近世に入ってからである。

近世儒教は、藤原惺窩(1561-1619)にはじまる。惺窩は儒教にとって象徴的な人である。「人倫は皆真なり」(人間関係にこそ真理がある)といい<sup>3</sup>、「出世間」の真理をとく中世仏教と決別する。近世儒教の思想的な意味は「人倫」の自覚にあった。

つづいて儒教の本格的な受容がおこなわれるが、この過程は一般的には朱子学から古学への展開として理解されている。初期の段階においては、朱子学が受容される(林羅山1583-1657・山崎闇斎1618-1682など)。ここにおいて朱子学の精密な全体像があきらかになる。つぎにこの朱子学を批判して古学という日本独自

の儒教が形成される(伊藤仁斎1627-1705・荻生徂徠1666-1728など)。きわめて独創的で高度に完成された思想が登場する。

近世儒教のながれをこのように要約すると、日本儒教の特徴は、この朱子学から古学への展開をどのように解釈するかという問題になる(表3)。

表3

A (もともとの)中国儒教=朱子学(朱子・羅山・闇斎など)
B (あたらしく生まれた)日本儒教=古学(仁斎・徂徠など)
C 日本儒教の特徴

ちなみにここでは論証を省略するが、上の図式もほんとうはあやまりで、以下のように理解してはならない。(表3) A(朱子学)→B(古学)の展開は、(表4) b1(日本朱子学)→b2(古学)の展開としなくてはならない。単純に考えても、羅山・闇斎の朱子学は、朱子学の模倣にすぎないかどうかはべつにしても、もともとの中国儒教であるはずがないのである(表4)。

表4

A (もともとの) 中国儒教=朱子学
B (あたらしく生まれた) 日本儒教=
b1日本朱子学(羅山・闇斎など)
b2古学(仁斎・徂徠など)
C 日本儒教の特徴

しかしとりあえず議論を複雑にしないように(表3)によって考えてみたい。というのも以下の論者は、A朱子学とb1日本朱子学とを区別していないからである。b1はAの模倣であるがゆえに、両者に質的な差はないと考えたのであろう。

さて日本儒教の特徴は、A(朱子学)→B(古学)の展開をどのように解釈するかということから議論された。そしてこれまでこの議論の問題設定をめくり、代表的な方向が二つあった。

(i)丸山真男(1914-1996)『日本政治思想史研究』<sup>4</sup>。

ここでは日本の近代化を問題にして、A朱子学の「自然的秩序の論理」からB徂徠学の「作為の論理」への転換を論じる。「自然的秩序の論理」とは、天人合一観のように、天と人、自然法則と道徳法則とが対応・連続するとする考え方である。「作為の論理」とは、道(制度)は自然にあるものではなく、聖人の作為をまっけはじめて成立するとする考え方である。丸

山は、この作為する聖人像に独自の解釈をくわえ、近代につながる「主体的人格」を読み込む。丸山は、近世儒学の展開のなかに「近代意識の成熟を準備する前提条件」を探ろうとした。近世の思想はむしろ近代意識そのものではないが、その「前提条件」である。この「前提条件」があって封建的イデオロギーは内部から解体する。

(ii)相良亨 (1921-2000)『近世の儒教思想』<sup>5</sup>。

ここでは儒教という外来思想にたいして日本の伝統的な倫理観の質を問題にして、A朱子学の「敬中心の儒学」からB仁斎学の「誠中心の儒学」への展開を論じる。「敬」は人倫関係における自と他との「差別性」につながる徳性であり、武士的な「自敬矜持の精神」にむすびつく。一方、「誠」は自と他との「合一性」につながる徳性であり、武士的精神にたいする町人の立場にむすびついた。相良は、さらに「誠」の思想を支える日本人の伝統的倫理観を問題にする。「誠」にあらわれる「主観的心情の純粋性を重視する傾向」は、同時に「倫理の客観的・法則的把握」において未成熟なものがあるのではないかと危惧する。

## 【2】 問題設定の妥当性と検討すべき課題。

上述の二つの立場は、戦後の儒教研究の代表的なもので、細部はべつにしてもその視点はおおむね妥当とされてきたものであり、したがって近世儒教研究の基軸になるものである。しかし、基軸といっても漠然と現在の儒教研究においてそのように受けとめられているだけで、それがどのような意味であるかはあきらかではない。それゆえ実態不明の基軸の周辺で、不毛な細部をほりおこす混乱した研究がないわけではない。必要なことは、基軸となる研究にある個々の議論を抽象化して、問題設定を整理し直すことである。とりあえずこの作業を試みるとつぎのような結果がえられる。(表5)

表5

(i)	A (前近代の封建思想)→B (近代を準備する思想) C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴。
(ii)	A (外部からの外来思想)→B (伝統思想による内部への受容) C 空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴。

## [ I 丸山の問題設定：時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴 ] (表5)

(i)A (前近代の封建思想)→B (近代を準備する思想)

C 時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴。

儒教というと、一般的に漠然と前近代の封建思想であるとおもわれている。近世社会には「士農工商」という身分制度があった<sup>6</sup>。このようなことから江戸時代の封建社会を、人権も自由もない闇黒社会、経済的に停滞した閉鎖社会とする理解がある。福沢諭吉(1834-1901)が「封建の門閥制度」を「親の敵で御座る」といったように(『福翁自伝』<sup>7</sup>)、封建制は近代の「敵」であった。

こうして近代日本は、前近代(闇黒社会・停滞社会)=封建制度=儒教思想を一括して否定し、近代化を推進する。ここにおいて儒教は、否定すべき思想ではない。

このような理解のなかで、丸山が目にしたことは、前近代においてすでに近代化が準備されていたということである。このことを儒教内部において検証したのがB (近代を準備する思想)である。封建思想が、時代のながれのなかで近代化を「準備する前提条件」として変質してくる。儒教が、時間的前後関係において転換し、儒教を内部から解体する力をうみだす<sup>8</sup>。

今日、前近代が闇黒社会・停滞社会であるとする理解はあきらかに訂正すべき誤解である。この時代が闇黒社会ではなかったことは、たとえば元禄文化ひとつをとりあげても明白である。文学(西鶴・芭蕉など)、演劇(浄瑠璃・歌舞伎など)、絵画・工芸(琳派・浮世絵など)・思想、このまれにみる多様絢爛たる文化はいったいどのような社会から生まれたと理解すべきなのか。また同様に停滞社会という理解もありえない。たとえば井原西鶴(1642-93)が『日本永代蔵』においてエネルギーに表現する、大坂の繁昌をみればあきらかである(1-3浪風静に神通丸)<sup>9</sup>。東京(江戸)はすでに人口百万の消費都市だった。人口35万人(1703年)の大阪は「天下の台所」であった。元禄期には95もの蔵屋敷があり、問屋・仲買人があつまる物流の中心である<sup>10</sup>。こうして近世日本の活発な経済活動は手にとるようにみることができるのである。

近世日本は、明治維新以降の近代化において否定される。このことの意味は、明治政府(近代日本)が徳川幕藩体制(近世日本)を否定して成立するというところにほかならない。この「否定」は、歴史的な事実としてそうであったが、これをイデオロギーとして繰り返しかえし確認することが体制を維持することであった。

こうして近代化のイデオロギーにおいて、近世と近代は断絶し、近世は闇黒・停滞のかなたに送りこまれる。

しかし日本社会の近代化ということでは、近世と近代は断絶することなく連続している。その端的な事例として、明治維新（1868）の後ほとんどときをおかず、やつぎばやに近代化政策が実施され近代産業が起こったということがある。たとえば電信開通（1869）、工部省設置（1870）、郵便制度実施・散髪脱刀令（1871）、学制頒布・鉄道開通・富岡製糸工場〔官営模範工場〕（1872）等々である。このように事業の急速な展開が可能であったことは、近世においてすでに近代化にむけての蓄積があったと考えるべきなのである。

ようするに近代化は近世からはじまっていた。近世の社会制度は、封建社会（身分制度）であって停滞しているようにおもわれているが、実際はそのように単純なものではなかった。経済構造は、米遣い経済（米中心の経済）と貨幣経済（市場経済）の二重構造であり、したがって封建社会（身分制度）も、米遣い経済に武士・農民（「土農」）がくみこまれ、市場経済に町人・職人（「工商」）がかかわるというダブル・スタンダードのもとで実施された。そして近代が選択したことは、この二重構造を解体して市場経済に一元化することであった。おおきな方向転換ではあるが、断絶ではない。すでに活潑であった市場経済がこれによってさらに拡大するのである<sup>11</sup>。

以上、丸山の問題設定〔C時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴（近代化論）〕を補足しながらその有効性を検討した。近代化論という問題設定は、今日の日本社会を考えるさい基本となる課題である。これを封建思想とされる儒教解釈のなかに求める丸山の方法はきわめて巧妙であり正鵠をえている。

こうして問題設定は妥当であるが、丸山の議論そのものにはいくつかの問題点がある。以下簡略に指摘しておく。

#### ① 徂徠解釈における丸山のあやまり。

解釈のあやまりの一例。丸山は、B「作為の論理」の聖人像において、無から制度を作る近代の「主体的人格」を読み込む。しかしこの解釈は、徂徠において聖人は、無からではなく「窮理」により「天地」に通曉し「道」を制作するとあるので成立しない（『弁名』）。

#### ② 徂徠の思想の近代性。

にもかかわらず徂徠の思想の近代性は、丸山が指摘する「作為の論理」以外においてもあきらかであ

る。以下若干の例をあげる。

#### (1) 疑似活物観：

道（制度）は、天地自然にあるものではなく、聖人が作為した人工物である。しかしこの人工物は「長養の道」と呼ばれ、「天地」が万物を成長せしめるように、人々を養い育てるものであった（『学則』、『太平策』）。これは、天地自然の働きは、直接人に作用することではなく、道（制度という人工物）を介して間接に人に及ぶということある。つまり、人は自然から疎外された状態にあるということである。自然はそもそも「活物」である。しかし、人が「活物」であるためには道（人工物）が存在しなくてはならないのである。

#### (2) 歴史意識と文明批判：

朱子学は、自然はその本質（理）において変化しないと考える（元亨利貞）。天人合一観は、それゆえ人も変化しないとす。人の本質（理）も、つねにかわることはない（仁義礼智）。

徂徠はこの天人合一観を否定する。人と自然との関係が一体ではなくなると、自然は不変であるかもしれないが、人にとってあずかり知らぬ不可知なものとなる。自然の本質は「理」ではなく「神妙不測」なものとなる。この時同時に、人為の成果は、「神妙不測」な自然から分離して、変化する「制度」として理解される。自然は「神妙不測」であるがゆえに学問の対象とはなりえない。徂徠は、こうして学問の目的は変化する「歴史」を研究することにあるとした（『徂徠先生答問書』『太平策』）。現在の制度がこのようにあるのはいかなる由来によるのか。徂徠は、現在がどのような時代なのかを考えた。

この歴史意識は、具体的には文明批判として表現される。徂徠は、商品経済が発達した元禄期以降の江戸時代を、「制度」のない「金」が支配する社会として批判し、幕府の崩壊をも想定する予言者的な危機意識をいだいた（『徂徠先生答問書』『太平策』『政談』）。

#### ③ 〈近代化論〉と日本朱子学。

封建思想とされてきた儒教のなかで近代化を論ずる丸山の方法は正しいが、封建思想をたとえば仁斎・徂徠の古学を中心にして議論することには限界がある。古学の高度に抽象化された思想の背景には、江戸時代の幕府・藩の教育政策、藩校・寺子屋などの教育の実態、あるいは通俗道徳（石門心学など）のはたした役割なども考えなくてはならない。そうすると古学は近代化の準備をしていたが、日本朱子学はそれにたいする反動としてしか機能しな

かったというような理解は、まったくのあやまりであることがわかる。実際、明治維新を推進する尊皇思想を形成したのは、日本朱子学の大義名分論・正統論・中国論であった<sup>12</sup>。またこのような顕著な政治的イデオロギーを構築するのではなくても、近世の初等中等教育を広く推進するうえで朱子学はきわめて重要な意味をもっていた。

たとえば岡山藩は、1641年花鳥教場（藩校）を創建し、1668年閑谷学校（郷校）を設立する<sup>13</sup>。これを嚆矢として、各藩は藩士の教育機関として藩校を設立し、18世紀後半からその最盛期をむかえる。その結果、藩校の数は廃藩までには二百五十校以上になる。またこの教育熱は同時に、庶民のあいだにもひろまり各村に寺子屋が生まれる。その膨大な数は、一万余ともいうが、実態は六万以上存在したと考えられている<sup>14</sup>。これは藩校の教育熱が庶民の教育熱になったというのではない。社会全体がこのような教育を求めていたのである。

これら藩校・寺子屋が、まず重視したのはしつけや礼儀作法である。そのうえで読み書き十露盤（そろばん）を教えた。知識の前提に身体的な教育があった。このことを理論において支えるのが朱子学であった。朱子（1130-1200）は、『大学章句』においてこう説明をする。古代の中国において学校が整備される。人は八歳になると「小学」に入って「灑掃・応対・進退の節、礼・楽・射・御・書・数の文」を習得し、十五歳になると「大学」で「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶ。「大学」での「修己治人」の学問が成立するには、「小学」においてしっかりと身体的教育がなされていないと考へないと思えた。

日本の藩校としてよく知られた会津藩藩校・日新館（1803年開校）では、藩士の子弟は十歳になるとまず「素読所」（小学）に入塾し、素読・礼儀作法・手習いなど武士として習得すべき基本を学習する。ここを卒業すると、試験で進級し「講釈所」（大学）に学ぶが、ここでは生徒の自主的な研究や討論が主となる。いうまでもなく会津の藩祖保科正之（1611-72）は、ふかく朱子学に傾倒し、山崎闇斎を招聘し、「会津藩家訓（かきん）」制定（1668年）をはじめとする藩政の基礎をつくった<sup>15</sup>。

藩校における学問の基本は、江戸時代全体をとらえて朱子学にもとめられた。阿部吉雄が、藩校の藩儒がどの学派の出身であるかを、石川謙『日本学校史の研究』により整理した表がある<sup>16</sup>。以下は、これをさらに単純化したものである。なお朱子学派と

は、闇斎派以外の林門、昌平校などの出身をさす。折衷派については省略した。

[享保1716—天明1781期] 273名（朱子学派、闇斎派）。167名（徂徠派、仁斎派）。

[寛政1789—文政1818期] 360名（朱子学派、闇斎派）。66名（徂徠派、仁斎派）。

[天保1830—慶応1865期] 487名（朱子学派、闇斎派）。17名（徂徠派、仁斎派）。

この数字は、藩校においていかに朱子学派・闇斎派が求められていたかを示している。古学は18世紀の一時期盛んであったが、幕末になるほど朱子学派・闇斎学派が重視される。これが意味することは、当時の市場経済の発展にともない、都市であれ農村であれ実利的な読み書きの能力（リテラシー）が必要であったということである<sup>17</sup>。古学には、儒教にたいする原理的考察はあっても、初等中等教育のプログラムはない。朱子学には、知識を学ぶ以前の身体的教育にたいする配慮があり、ここに「人倫」の観念が組みこまれていた。たとえば、闇斎は「人の一身、五倫備はる」という。人の身体が、「五倫」（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信。人間関係の基本）の繋がりの中にあることをいう<sup>18</sup>。この身体を制御するものとして心の自覚があった。

朱子学が重要なところは、近世日本の初等中等教育を推進するうえで、読み書きの能力と同時に「人倫」の観念（家族における孝、社会における忠など）を教授したことである。

## 〔II 相良の問題設定：空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕 (表5)

(ii) A（外部からの外来思想）→B（伝統思想による内部への受容）

C空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴。

儒教は、上述(i)では時間的前後関係において近代化を促進した思想として論じられる。しかしここでは(ii)、近代化にたいして伝統思想として機能する儒教の側面が評価される。(i)の儒教は、時間的に変化する社会をささえる思想である。(ii)の儒教は、変化する社会において変化する事のない思想である。相良は、この(ii)について(表3)のA外来思想である中国儒教・朱子学とB日本思想として定着した日本儒教・古学との対比で論ずる。

この問題設定〔C空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴〕の有効性を検討すると、

ここには異質な観点が複合していることがわかる。まず〈比較思想的観点〉において外来思想と伝統思想が比較される。これは事実の検証である。つぎに〈倫理学・倫理思想史的観点〉において伝統思想が思想として普遍的な正当性を持ちうるかどうかを検討される<sup>19</sup>。相良は、〈比較思想的観点〉において、A朱子学が「敬中心の儒学」であるのにたいしてB仁斎学が「誠中心の儒学」であると論じる。つぎに〈倫理学・倫理思想史的観点〉において、「誠」の思想を支える日本人の伝統的倫理観を問題にする。

この問題設定は妥当であるが、相良の議論にはなお検討すべき課題がある。以下簡略に指摘する。

① 〈比較思想的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題。

相良は、(表3)において、A朱子学が「敬中心の儒学」であるのにたいしてB仁斎学が「誠中心の儒学」であることを論じる。

ここでは、中国儒教・朱子学と日本朱子学(羅山・閻斎など)は同じものだと考えられている。日本朱子学が中国朱子学の完全な模倣であるということは、閻斎自身がつよく意図したところである。閻斎は、『論語』述而に「子曰、述而不作、信而好古」とある儒教の学問姿勢にしたがい、朱子の忠実な祖述者であろうとした。

であれば、閻斎の学問はまったく朱子学と同じものであり、そこに閻斎独自のものはないはずであるが、ところが実際はそうではなかった。閻斎の用いる言葉はすべて朱子学の用語である。しかし、そこに示された思想内容はまったくことになっていた。日本人は外来思想を受け入れる場合、忠実に模倣しようとしながら無意識のうちに変容して理解していた。このことは思想は、植民地であるとか思想を強制する理由(中華思想・冊封体制)がないかぎり、それぞれの社会構造に対応して独自に形成されるということである。

このように相良の議論を、(表3)ではなく(表4)において考えると、A(朱子学)→B(古学)の展開は、b1(日本朱子学)→b2(古学)となるのか、A(もともとの)中国儒教=朱子学→B(あたらしくうまれた)日本儒教となるのか、きわめて曖昧な部分が残ることになる。

この問題は、いうまでもなく同様に丸山の儒教解釈にもあてはまる。たとえば上述 [I丸山の問題設定] ②(2)「歴史意識と文明批判」で、朱子学の存在論の根底を天人合一観としたが、日本朱子学の「天」理解はおそらく観念的抽象的である。その受容は、中国人

の実際の具体的生活とは無縁な書物によるブッキッシュなものである。しかし、このような受容があやまりであったわけではない。日本朱子学は、時代の必然により受容され、上述 [I丸山の問題設定] ③「〈近代化論〉と日本朱子学」で指摘したように、たんなる封建思想として反動的にはたらくのではなく近代化を進める基礎を形成したと考えるべきなのである。しかし、丸山の朱子学理解からはこのような解釈はでてこない。丸山は、日本朱子学を(表3) A(朱子学)→B(古学)で理解し、シナ帝国の特性である「持続の帝国(Ein Reich der Dauer)」(ヘーゲル)を日本朱子学にかさねあわせた<sup>20</sup>。

この比較思想的問題は、以前から繰り返され指摘されていた。はやくから津田左右吉(1873-1961)は、日本と中国とでは家族制度・社会組織・政治形態がまったくことなることから、とくに儒教の具体的表現である「礼」が日本において実践されることはありえなかったといひ(『儒教の実践道徳』)、近年では溝口雄三が、中国で「朱子学」や「陽明学」といわれる思想そのものは、どのようなかたちであれ日本には受容されなかったとする(「中国思想の受容について<sup>21</sup>」)。

とはいえ一方で、加地伸行のように、「孝」とりわけ祖先崇拜を中心として歴史的・宗教的に一体化された文化を、東アジアの「儒教文化圏」として再評価する立場もある<sup>22</sup>。東アジアの「血縁共同体」に、資本主義化・工業化のあらたなる推進力を期待し、なおかつ西洋近代の閉塞した個人主義あるいは近現代日本の混乱した社会的規範意識を打破する可能性をもとめているのであろう。

(表4) A(もともとの)中国儒教→B(あたらしくうまれた)日本儒教という展開において、相良・丸山は、朱子学に関してはAとBとに差異はないとする。これは井上哲次郎以来の日本思想・日本漢学の基本的な立場である。しかしAとBとをさらに積極的に一般化して同一のものとする、加地の提唱する東アジア「儒教文化圏」になる。「孝」を普遍的な思想とする、日本漢学の進化形である。

しかし津田・溝口は、朱子学だけではない一般論として(表4)のAとBとは異質であるとする。津田は、その異質である原因を社会構造(家族制度・社会組織・政治形態)にあると説明する。それぞれの思想にはそれぞれの社会構造が対応する。社会構造がことなれば、ことなる思想が受容される。溝口は、異質であることを思想の優劣として解釈する。日本社会は、同質的で排他的な親和性がある。一方、中国社会は流動的であるゆえに、より普遍的な理念や規範が必要にな

ると説明する。<sup>23</sup>

しかし溝口がいう中国思想の普遍性は、根拠のないイデオロギーである。すくなくとも流動性と普遍性は同義ではない。中国思想における、天・天命、公平無私あるいは理などさまざまな観念については、空虚なたてまえではなく普遍的原理として機能したかどうか厳密に検証する必要がある。

思想の一般的な理解として津田の方法はわかりやすい。思想とその背景にある社会構造とを取りあげることによって比較思想が可能になる。思想のちがいをから社会構造のちがいを考えることができる。そこではじめてそれぞれの思想がもつ必然性・普遍性を議論することができる<sup>24</sup>。

津田の議論はしかしじゅうぶんなものではない。津田以外にも、儒教史を外來思想の受容と定着の過程とする立場には、武内義雄・吉川幸次郎・相良亨・尾藤正英・田原嗣郎・渡辺浩などすでにおおくの研究の蓄積がある。また比較思想的観点をひろげれば、日本における受容だけでなく、朝鮮半島・東南アジアにおける受容との比較も課題となるであろう。しかしながら現在、思想とその背景にある社会構造の研究は、いまだ断片的であり包括的ではない。理由はいろいろ考えられるが、事態がおそろしく複雑で整理しきれないというだけではないようである。

ここでは、とりあえず簡単な見取り図だけを示しておく。

「郡県制」「封建制」という言葉がある。今日歴史学の学術用語としては一般的ではないが、アジアにおける権力構造を簡単に比較する場合にはわかりやすい分類である<sup>25</sup>。封建制とは中国周代の国家組織である。天子のもとに、世襲の諸侯が土地を領有し、領内の政治の全権をにぎる。一方、郡県制は秦が採用した制度である。中央集権的な地方政治制度で、行政区画として郡の下に県をおき、中央政府から地方官を選任し派遣する。

「郡県制」「封建制」は、ほんらい中国の政治制度を解説する用語であるが、荻生徂徠や山片蟠桃など江戸時代の儒者は、当時の日本の政治体制を「封建制」とし中国を「郡県制」とし、日中比較社会論あるいは比較文化論に応用する。これを敷衍して、思想と社会構造の見取り図をつくってみたい。

(1)中国儒教(思想)―郡県制(社会構造)。

【郡県制】皇帝・・・官僚(士大夫・両班)・・・宗族

a 宗族(社会構造)における「孝」(思想)

中国社会には、宗族という強力な家族制度が存在した<sup>26</sup>。宗族とは、一般的には漢民族における父系単系出自集団をいい、外婚制(exogamy)をとる。その本質は、一個の祖先の生命が永遠に延長拡大するという思想である。日本の家においては家業・家名が相続されるが、中国の家においては、同一の気(生命体・血筋)が持続する。中国社会が、「同姓不婚」、「異姓不養」、夫婦別姓であるのも、この家族制度に理由がある。

宗族における徳目は「孝」である。「孝」の実践は「礼」である。「礼」の旧字「禮」は、示偏と豊の字からなり、「示」は神を表わし、「豊」は豆(たかつき)の上に曲(供物)を乗せたかたちで、この字の最初の意味が神を祀る儀式にあることがわかる(武内義雄「儒教の精神」)。「礼」の本質は、「孝」の実践としての祖先祭祀である。「冠昏喪祭、礼之大者」というが(『小学』程伊川の語)、冠・昏・祭は、宗族にたいする統合儀礼であり、喪は分離儀礼であり、宗族を持続せしめる活動が「礼」にほかならない<sup>27</sup>。日本で「礼」(礼儀作法)という言葉は、礼儀正しいことさらに美しいことを意味するが、ほんらいは行為に関する美意識を問題にするものではない。

中国社会における基本単位は宗族である。なおかつ宗族の思想的な意味は、家(宗族)が国家以上に重要だということである。したがってそのまま放置すると、社会はばらばらな宗族のアンキーな集合になるゆえ、宗族を束ねる適切な国家組織が必要になってくる。こうして周代に封建制ができ、秦代に強固に中央集権化した郡県制ができる。

この社会構造から対応する思想が生まれる。これが儒教である。宗族における徳目は「孝」である。「孝」の実践は「礼」である。儒教は、これらの徳の上位に「仁」を説く。「孝弟」は宗族内の徳目であるが、社会全体に関与し安寧にみちびく徳目ではない。儒教は、「孝弟」を土台にして、さらに宗族をこえる人間関係を問題にする。その徳目が「仁」である(孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か。『論語』学而)。「仁」は、人間関係一般の徳目であり、国家や社会の理念でもある。

b 科挙・士大夫(社会構造)における「聖人」「修己治人」「仁」(思想)

郡県制は基本的に強力な中央集権制を意味する。皇帝がいて、強大な権力で宗族を束ねる。宗族は、国家をも凌駕する強い結束をもつ。ゆえに国家はさら

に強力でなくてはならない。

では皇帝はいかにして宗族を束ねるのか、ここで重要になるのが皇帝と宗族を繋ぐ部分としての官僚である。これを士大夫（郷紳）といい、朝鮮半島では両班という。官僚にはばくだいな利権がある。官僚の総所得の9割以上はほんらいの給与以外から得られたという<sup>28</sup>。しかも、その収入について不正な汚職とすることもなく当然の所得と考えていた。

宗族は利権に向かって動く。ここに中央集権が成立する。こうして皇帝の中央集権を実現する意図と宗族の利権を求める意図がひとつにかさなり、これを調整する仕組みとして科挙という受験制度が活用される。

科挙とは官吏登用試験である。いわゆる教育制度ではない。教育という観点はまったくない。宮崎市定『科挙』は、科挙は身分にかかわらずだれもが応募できる民主的で立派な制度であるという<sup>29</sup>。しかし実際は官僚になろうというような人間ははじめから限られた支配階級でしかない。科挙が意図することは、そもそも民主的とか平等とかではありえない。

官僚（士大夫・両班）を国家に送り込む母胎は宗族である。このつづきをいわば儀礼的に実現するのが科挙である。こうして清朝においては、独裁制度が極端に発達したともいわれている<sup>30</sup>。

この権力の構造から中国儒教の本質を理解することができる。つまり儒教とは、基本的にこの科挙のための学問であり、エリート官僚となるための学問であった。かつて島田虔次は、適切にも「宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」と定義した（『朱子学と陽明学』<sup>31</sup>）。

朱子学は、「聖人学びて至るべし」（『近思録』）という。学問の目的は、極限的な主体性をもった「聖人」になることである<sup>32</sup>。『大学章句』は「大学」においては「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶと指示する。自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。大学八条目では、格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下という。修身ののち家・国を治め、最終的には天下（全世界・宇宙）をコントロールするのが「聖人」であった。

中国の儒者はなにのために学問をしたか。「聖人」になるためである。「修己治人」「仁」を実現する、そのような主体性をもった士大夫になるためである。士大夫は中国の広大な領域を支配する。士大夫は、機構の中の歯車としての官吏ではない。人口20万人を越

える地方政治を主宰する存在である<sup>33</sup>。それゆえ朱子学にもとめられたことは強力な主体性を獲得することであった。

とはいえ朱子学の理念はいくえにも観念的である。そもそも「聖人」の主体性として、宇宙をコントロールするという想定じたいが虚構である。また「士大夫」の具体的な政治も、実際は胥吏という地方の有力者が実行していた<sup>34</sup>。こうして「士大夫」の主体性に実効性は必要なかった。

このような観念的で実効性のない「主体性」からわかることは、強力な中央集権制の現実である。郡県制において、中央における皇帝の政治と地方あるいは社会全体の動きは分離していた、政治（支配者層）と社会（被支配者層）とは相互に関係なく動いていたということである<sup>35</sup>。

(2)日本儒教（思想）—封建制（社会構造）。

【封建制】 天皇…幕府（徳川将軍）…藩（大名）…  
武士 [士農工商]

日本の幕藩体制は、「封建制」と呼ばれるゆるやかな地方分権制によって成立する。ここでは権力のすべてが幕府に集中する構造にはなっていない。幕府には、将軍を中心とする中央の職制（大老・老中・若年寄など）がある。一方、地方には270ほどの藩がある。主要な藩が、この中央の職制に組みこまれる。ちなみにこの幕府の上に天皇がいる実質的な権力はほとんどない。

この「封建制」の特徴は、政治上の決定が徳川将軍の独裁でなされるのではなく各藩との合議が必要だったということである。もうひとつ重要なことは、この「封建制」が各藩に自治の権限を認めていたということである。結果としてそれぞれの地方に独自の文化が育つ。現在、日本の各地にしっかりと文化が残っている。今日の日本文化の基礎は、近代の明治政府の政策によるものではなく、「封建制」という前近代の政治制度に由来する。

a 宗族がない社会（社会構造）における「礼」（思想）

日本に「宗族」という家族制度がなかったということについて、渡辺浩はつぎのようにいう。「日本社会には、かかる族外婚制のルールはない。そのような姓の観念、家の観念がないからである。そもそも人口の大半を占める庶民には、姓がなかった」（『近世日本社会と宋学』<sup>36</sup>）。

儒教といっても、宗族によって成立する社会と宗族の観念がない社会とでは、その意味するところは



ことなる。

儒教は「仁」という思想を示し、その下位概念に宗族の徳目である「孝」(礼)を位置づける。しかし中国儒教の実際においては、「仁」と「孝」とは緊張関係にあり、場合によっては「孝」が「仁」以上に重要なものとなる。一方、日本では宗族がないゆえに「仁」が「孝」の上位概念であることに問題はなかった。この関係は、「仁」のかわりに「忠」をいれるとより明瞭になる。日本では「忠孝一致」と考えられているが、中国では「忠孝」の孝が第一なのである<sup>37</sup>。

「孝」の基本は、親を生前「礼」をもつて養い、死んだとき「礼」をもつて葬り、死後その霊を「礼」をもつて祭ることである(『論語』為政)。「孝」の実践は「礼」であるから、祖先祭祀や喪礼は宗族のもっとも重要な活動であり、宗族は祖先祭祀のために存在した。日本儒教においても「孝」「礼」の一般的な観念は理解されていた。「家礼」(『文公家礼』)も無視されていたわけではない。しかし「礼」(冠婚葬祭)は実際のところ日本儒教の中心課題とはならなかった。宗族がなく、宗廟・家廟もなく、儒葬もおこなわれないのであるから当然のことであった<sup>38</sup>。日本儒教の課題は、こうして「四書五経」を講釈し「五倫五常」を学習することにあった。

日本儒教には、宗族がないゆえにおきた無用な議論があった。儒教受容の初期段階から、とりわけ崎門中心に「異姓養子(不養)」「同姓不婚」の是非をめぐる議論が繰り返された<sup>39</sup>。宗族においては「異姓養子」が祖先祭祀を担当できないことは常識である。しかし、日本社会では大名から町人まで養子縁組は抵抗なく日常的におこなわれた。「同姓不婚」とは宗族の婚姻が外婚制だということであるが、日本社会にはそもそも姓(宗族)の観念がなく、ほとんど意味のない議論であった。日本の儒者は「宗族」を認識していなかった。そのことは当然のことであったが、宗族の前提がない社会では、これらの議論がまったく無意味だということがわからなかった。

#### b 科挙・士大夫がない社会(社会構造)における「人倫」(思想)

中国では「士大夫」といい朝鮮半島では「両班」という。日本では、これに相当するものが「武士」であるとおもわれている。武士は、士農工商の最上位にある特権階級であり、士大夫・両班と同じであるとされる。しかし、実際はまったくことなる。

江戸時代の武士は、幕末で人口比6~7%だといわれている。一方、中国の士大夫は、清末で人口比0.007~0.0093%にすぎない<sup>40</sup>。武士と士大夫との圧倒的なちがいがわかる。日本の武士のなかには、傘張りなど内職をする下級武士も含まれている。士大夫・両班が内職をすることはおそくない。武士は純粋なエリート官僚集団ではない。武士は士農工商の上位にあるが、実際は商人の経済活動に翻弄されている。江戸時代の武士は今日のサラリーマンと同じようなものである。

「武士」と「士大夫」との直接の比較はむづかしいが、たとえば朝鮮半島の「両班」を介在させるとわかりやすいかもしれない。両班とは、先祖祭祀につとめ漢詩をつくり、労働とは無縁な閑逸な生活をおくる貴族である<sup>41</sup>。ヘンダーソン『朝鮮の政治社会』は、朝鮮には中産階級が存在しない、両班(権利を持つ支配者)と平民(義務を負わされる被支配者)の二極社会であるという<sup>42</sup>。イザベラ・バード『朝鮮紀行』も、朝鮮には階級が二つしかないという。人口の五分之一が官僚(両班)に寄生し、残りの五分之四が下人である。前者は盗む者・公認の吸血鬼であり、後者は盗まれる者・血を提供する者であると説明する<sup>43</sup>。惨憺たる腐敗社会で、日本にこれに対応するものはない。

日本社会には「士大夫」に相当するものは存在しない。そもそも「士大夫」をうみだす「科挙」という受験制度がない。日本において朱子学が受容されるが、その意図は、科挙がないゆえ受験に合格する実益を求めるわけではない。エリート官僚になるわけではないから、聖人の「主体性」を獲得するという学問の理念もない。

しかし中国・朝鮮半島において、「科挙」という受験制度は、中央集権化を維持するための仕組みである。儒教は、権力に対応し、日本の場合よりはるかに重要な役割をもっていた。一般に、思想は権力とむすびつくとそのぶん自由をうしない融通のきかない醜悪なものとなる。中国は、さいわいなことに朱子学・陽明学などきわめて完成度の高い学問をうんだ。ここには権力に組み込まれない思想のすがたがあった。

しかし朝鮮半島では、思想と権力の一体化は中国以上に機能し、儒教のなかでも朱子学しか許さないという極端なものであった。陽明学も認めなかった。陽明学は朱子学の変形にすぎないのだが、朝鮮半島では、これを邪説としその思想が横行する中国をぎゃくに軽蔑したという<sup>44</sup>。またこの半島の朱子

学内部では、両班間の権力闘争と結びついた瑣末な神学論争が繰り返され、これが党争というかたちで展開して、政権交代のたびに報復人事が行なわれるありさまであった<sup>45</sup>。朝鮮朱子学についてもう少し思想そのものを検討する必要があるのだが、李退溪・李栗谷もふくめてほんとうに思想的価値があるのかどうか基本的な疑問がのこる。

以上、士大夫・科挙という儒教の環境をめぐる、日本と中国・朝鮮半島とのちがいをみてきた。こうして日本儒教は、おおむね政争に巻き込まれることなく柔軟な展開をとげ独自の儒教文化をつくりあげる。

たとえば朱子学をまなぶが朱子学とことなる日本朱子学があり、朱子学を徹底的に批判する古学があり、陽明学の影響をうけたといわれる中江藤樹・熊沢蕃山の学問がある等々。学習するものも武士だけではなく。農民・町民さまざまであり、日本朱子学内部においても、大坂の懐徳堂のような商人の儒教があり、千葉の上総道学のような農民の儒教もあった<sup>46</sup>。

これは中国儒教にはありえない現象であった。学問に関して社会がなにを期待するかということで学問そのものの質がかわってくる。儒教とくに朱子学は、幕府権力にむすびつき、幕藩体制のイデオロギーとして秩序維持に重要な役割をはたしたというように、従来よくいわれた解釈はすでに否定されている<sup>47</sup>。日本儒教は多様な展開をとげるが、いったい近世社会は儒教になにを期待したのか。

内藤湖南『清朝史通論』は、日本の学者と中国の学問を比較し、中国の「頑固な固有の文明」では、学問は「君主或は貴族といふやうな、さういふ上流の人が専有して居る」という。一方、「日本では学者などといふものは金持でもなにでもない、多くは貧乏人が一生懸命になつて学問をやるのであります」という<sup>48</sup>。科挙のある中国では民間に学問はない。民間では学問をかえってめんどろなもの unnecessary なものと考えていた。しかし日本の学問は地方の藩や民間からおこる。湖南のいうように、貧乏人が学問をやっていたのである。

すでに上述 [I丸山の問題設定] ③「〈近代化論〉と日本朱子学」でもみたが、日本儒教の具体的機能は多様である。儒者の形態も、「士大夫」のような単一のかたちではなく、複雑曖昧かつ零細である。たとえば、i 藩校・寺子屋など初等中等教育の場における指導者、ii 大名・藩士の学習会における講師・家庭教師、iii 私塾の指導者、iv 四書五経などの

研究会における参加者・指導者など。

日本儒教の主要な機能にまず初等中等教育の推進がある。ここではたとえば素読・手習いなどというかたちで実利的な読み書きの能力を教えると同時に、社会（人間関係）に生きるうえで必要な道徳（仁義・忠孝など）を示した。

「人倫」（五倫五常）という観念は、江戸時代にあらしく求められた思想であった。17世紀に成立した徳川幕藩体制は、中世前期の権門とよばれる相互に独立した複数の権力（公家・武家・寺社）が、後期以降徐々に武家中心の方向で統一される最終形態としての政治体制であった。統一政権の成立は、権力の構造が変化しただけではなかった。社会全体があらしいものに変質していた。中世社会における個々の排他的な共同体（荘園制）は融合・拡大し、一つの均質な社会にまとまろうとしていた。近世の「人倫」という観念はここに成立する。

その意味で「人倫は皆真なり」（人間関係にこそ真理がある）といった藤原惺窩はあらしい時代の思想家であった。「人倫」をあきらかにすることは日本儒教の中心課題であった。日本朱子学も古学も「人倫」をいかに理解すべきかをかんがえた。このようにして初等中等教育において道徳が教えられることになる。

「学校は人道を教える所也。治国・平天下は、心を正しくするを本とす。是政の第一なり」（熊沢蕃山『大学或問』<sup>49</sup>）。蕃山の思想は、自然を育てること（田の管理＝治山・治水）と人を育てること（教育）にあった。その「人道」を教える所が「学校」であった。国家に資する（治国）人材は教育（修身）による。教育制度（藩校）が意図することは、人材育成による藩政の充実であった。藩校はこうして18世紀後半にその設立の最盛期をむかえる。

②〈倫理学・倫理思想史的観点〉からの儒教理解と検討すべき課題。

相良は、仁斎の思想（忠信＝誠）から日本人の伝統的倫理観を問題にし、その「主観的心情の純粋性」が「倫理の客観的・法則的把握」と齟齬する可能性を指摘する。相良の研究姿勢は、〈倫理思想〉の研究が、たとえば日本を対象にする場合においても日本という特殊性にとどまるものではなく、同時に普遍的なものを求めて、研究者自身の〈倫理学〉の形成に結びついていなければならないということである。こうして仁斎の研究は、〈倫理思想〉であり〈倫理学〉であるということになる。

相良は「日本倫理思想史研究の意義」につぎのようにいう。<sup>50</sup>

普遍的な真実は、まず自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない。無国籍の思索は死んでいる。やがて霧散する虚飾にすぎない。私はまずこのような観点から日本倫理思想史研究への関心を位置づけている。それは、外国人が日本の思想を問題にするのとは意味がちがう。われわれにとっては自己自身との対決である。

相良は「無国籍の思索」を批判する。これはたとえば哲学・倫理学の研究を、西洋思想のたんなる翻訳・紹介と考えるような姿勢を指す。海外の新しい思想を研究することはいうまでもなく重要である。しかしここで問題とされることは、われわれの体内に流れる過去からの制約である。頭ではわかるが身体がいうことをきかないという類の無意識の伝統である。日本人による「日本倫理思想史研究」は、このことを問題にしないでならないという。自己の中にある特殊性を認識し、同時に普遍を求めてたんなる特殊を超えなくてはならない。「自己自身との対決」とは、こうして特殊性との対決であった。

相良がここで強調することはじつは、その師である和辻哲郎（1889-1960）がすでに問題にしていることでもあった。和辻は、昭和27（1952）年「日本社会の倫理」という論文を書く。これはこの年に出版された『日本倫理思想史』の要点を簡潔にまとめたものである。ここにおいてつぎのように述べる<sup>51</sup>。

倫理とは人間存在の理法である、とわたくしは考える。従って倫理は人間存在に普遍的であって、特に日本社会の倫理として限定されるべきものではない。われわれがこの日本の社会において実現して行くべき倫理は、われわれの把握し得る限りの最も根本的な、従って普遍的な人間の道でなくてはならない。もしそれを妨げるような特殊な条件が日本の社会にあるとすれば、われわれはその特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない。

相良は「自己自身との対決をふまえて、自己をこえるものとして追究されなくてはならない」といい、和辻は「特殊性を十分に認識することによってそれを超克して行かなくてはならない」という。両者の主張は、

まったく同じではないとしても関連し重なっていることは確かである。

相良の論文は、「日本倫理思想史」を和辻の定義より踏み込んで捉えようとし、「対決」という言葉で研究主体の姿勢を明らかにする。ここに相良が和辻とは明らかに異なる方向に向かおうとしていたことを読みとることができる。問題は、特殊をどう処理するかという微妙なことにあった。

普遍は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別のものではない<sup>52</sup>。しかし、といって特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。では、いかにして特殊は普遍になるのか。ここで、和辻は特殊の十分な「認識」を問題にし、相良は特殊との「対決」を主張する。

普遍と特殊の問題は、〈倫理学〉と〈倫理思想〉の定義に関わる。和辻哲郎は『日本倫理思想史』（岩波書店、1952）において、「日本倫理思想史」「倫理思想史」という学問領域に明解な定義を与えている。

上巻「緒論」で和辻は、①「倫理」、②「倫理学」、③「倫理思想」の語を区別しているので、まずはじめにこれを表にして整理しておく。

	言語化される以前	言語化されたもの
普遍	①「倫理」：人間存在の理法	②「倫理学」：普遍である「倫理」を、学として理論的に反省したもの
特殊	特定の社会構造における特殊の行為の仕方	③「倫理思想」：「特殊の行為の仕方」を、学と呼ばれるほど整ってはいないが、ロゴス的に自覚し言語に表現したもの

〔補足〕

①「倫理」について、基本的な意味はつぎようになる。『日本倫理思想史』では、「『倫理』とは、個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法である」（緒論、p. 1）と定義する。また『倫理学』では、「倫」は「なかま」、「理」は「ことわり」「すじ道」であるとし、「倫理」ということで「人間の共同的存在をそれとしてあらしめるところの秩序、道」であると説明する<sup>53</sup>。人間は孤立して存在するのではなく、つねに何らかの集団（人倫、人間の共同体）を作り人間関係のなかで生活している。「倫理」とはこの集団を集団たらしめる構造・理法である。

②「倫理学」について。①の「倫理」が普遍的なものであるという自覚にたつてなされる「理論的反省」「学的探究」「理性的な根拠の追究」である（緒論、p. 4～5）。ただし普遍的とはいえ、実際はひとによってこの普遍の捉え方が異なり、たとえばアリストテレス

倫理学、カント倫理学、和辻倫理学というように「倫理学」の上に人名がつく。

③「倫理思想」について。①の普遍は、普遍そのものとしてどこかに存在しているわけではない。普遍は、つねに必ず特殊というかたちで現象する。「普遍的な倫理」は、「時と処」によって限定されて「特殊」として具体化する。それを和辻は、「倫理思想とは、人間存在の理法たる倫理が、その実現の過程たる特定の社会構造を媒介として、そこにおいて規定せられる特殊の行為の仕方としてロゴスの自覚せられたものなのである」(緒論、p. 4)と表現する。したがってこの「倫理思想史」に関しては、たとえば「中世日本倫理思想史」というように「時」(古代・中世・近世など)と「処」(日本・東洋・西洋など)の限定がつくことになる。

和辻は、日本思想の伝統には「厳密な意味」での「倫理学」はなかったという(緒論、p. 6)。ヨーロッパであれば、倫理についての理論的反省は倫理学として徹底される。しかしながら、倫理学の伝統がある文化がいたるところにあるわけではない。たとえばもっとも古い時代の原始的な社会を考えると、ここに倫理学があるはずもない。倫理学は、主としてヨーロッパの文化に成長した学問であった。とはいえ、いかなる原始社会でも、人間は互いの意志を何らかのかたちで表現しつづけて一定の様式に生きている。神話や文学、あるいは儀礼・制度・法律などに表現されたものは、「倫理」を理論的に反省したものではないが普遍的な「倫理」の具体的な現われであって、これを「倫理思想」と呼ぶわけである。

ある文化の伝統に「倫理学」がなくても、その社会に「倫理」がなかったということはいえない。そこに「倫理思想」という学問の意味がある。和辻が「倫理思想」を重視したのは卓見であった。日本のように「倫理学」の伝統のない文化において、どのように「倫理」の問題を考えるかということであった。「倫理学」が普遍で、「倫理思想」が特殊というのではない。特殊に普遍がある。特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。

ちなみに和辻のこの解釈を批判する立場もある。たとえば子安宣邦は、和辻の「日本倫理思想史」を「民族的な生の表現として読みとられる道徳的心情の類型とその展開の研究」であり、ようするに「日本的エートス論」「日本的思维様式論」であると受けとめる(子安宣邦「日本思想史の問題—日本の思想像と思想史の方法—」<sup>54)</sup>)。しかし、この理解は和辻の取り組みを誠

実に受けとめることなく、たんなる日本人論・日本文化論に矮小化している<sup>55)</sup>。繰り返しておくと「日本倫理思想史」の課題は、特殊を特殊として捉えるところにあるのではなく、普遍と特殊との関係にある。

こうして、和辻哲郎は「日本倫理思想史」をつぎのように定義する。「人間の普遍的な倫理が、歴史的社会的な特殊条件のもとで、どういふ倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたもの」(序、p. 3)。

以上、和辻倫理学における「倫理」・「倫理学」・「倫理思想」の定義を紹介した。基本的な概念はみごとに説明され、これらの関係はきわめて明解である。

こうして(倫理学・倫理思想史的観点)は、日本儒教に関して倫理学(普遍)・倫理思想史(特殊)という二重の視点から検討する。ちなみに倫理思想史は、「処」(日本・東洋・西洋など)の限定だけではなく「時」(古代・中世・近世など)の限定がつくから、(表5)問題設定 [(ii)C空間的内外関係における転換から理解される日本儒教の特徴] だけではなく、[(i)C時間的前後関係における転換から理解される日本儒教の特徴] にも関係する。ここでは便宜的に [Ⅱ相良の問題設定] ②においてまとめて説明した。

この検討の具体的な内容はつぎの【3】に述べる。

### 【3】古学の「人倫」は(倫理学・倫理思想史的観点)からどのように理解されるのか。

「人倫」とは人間関係一般を意味する。日本儒教は、中国のもともとの儒教のように「士大夫」という特定のエリート官僚集団のための学問ではない。また「宗族」という限定された家族制度に適用される学問でもない。日本儒教は中国・朝鮮半島の儒教とはちがう。中国の属国でもない日本において、ではなぜ「人倫」という観念が必要であったかということは、日本の近世社会をどのように考えるべきかという問題にある。

近世の幕藩体制(統一政権)が成立する過程は、国家権力が「公儀」という一つの権力に統合していくプロセスである。社会組織も、かつての排他的閉鎖的な共同体が相互に融合し、拡大し一つの均質な新しい社会の観念が誕生する。この世界を説明する言葉が「人倫」であった<sup>56)</sup>。「人倫」をとく儒者の代表として伊藤仁斎の考え方を検討する。

中心となる思想は、人倫(人間関係)である。人間は人間関係(人倫・人道)においてはじめて人間となるとする。ちなみに、この倫理思想は近代の和辻哲郎(1889-1960)の倫理学にも通じる。仁斎も和辻も、人間を人間関係から理解する。仁斎は「人道」といい、

和辻は「間柄」という。いずれも人間関係を意味し、概念としてはきわめて類似する。和辻は『倫理学』においてつぎのようにいう。「倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない」<sup>57</sup>。こうして近世の「人道（人倫）」の倫理思想は、近代において「間柄」の倫理学として普遍的な学問となる。

以下、仁斎の思想を概略する。

### 【Ⅰ 存在論（生生観）】

存在論とは、人間を含めて存在をどのように理解するかということである。仁斎は、すべて存在するものは「活物」（かつぶつ）、生き生きとしたもの、生き物とみた。仁斎は、すべての存在を、宇宙にはたらく根源的な力（生生力、生命力）の中で理解する。根源的な力によって物と人が生まれ、この生生力の無限の活動のうちに今ある物・人がある。このような存在論を生生観という。

物・人は「活物」であるが、それだけでなくじつは「天地」（宇宙全体）が「一大活物」である（『童子問』中66<sup>58</sup>）。「天地」に「一元の気」がある。「気」とは宇宙にはたらくエネルギーである。この「気」により「天地」は無限に活動をつづける。

仁斎の生生観は、基本は中国思想にある。「気」の思想は、中国に古代からみえる考え方である。しかし、中国思想は二元論で構成される。「気」は、陰と陽との二つの様態からなる。陰・陽の二元論は、またさまざまな二元論に展開する。たとえば静・動であり、死・生であり、悪・善である。

仁斎の生生観は、中国思想の二元論を解釈しなおして一元論に徹底する。『童子問』（中69）につぎのようにいう。「天地の間は、皆一理のみ。動有つて静無く、善有つて悪無し。蓋し、静とは動の止、悪とは善の変、善とは生の類、悪とは死の類、両つの者相対して並び生ずるに非ず。皆生に一なるが故なり」。

ここでは、動－静、善－悪の二元論ではなく、「動」「善」の一元論で説く。この際、「静」「悪」は、「動の止」「善の変」とあるように、動・善の変形、一時の様態にすぎないと考える。

「天地の間は、皆一理」である。「天地」は「物を生ずる（生物）」の「生」ずるといことが、「天地」の本質である。むろん、「天地」の間には「死」という事実はある。しかし、個々の存在の「死」はあっても、「天地」はつぎつぎとその「死」をこえて、物を

生みつづける。「天地」には、「生」と「死」があるのではなく、本質は「生」であり、「死」はその本質に附随する事象にすぎない。

### 【Ⅱ 人間観（人道）】

存在は生生観（活物）で捉えられる。では人間そのものはどのように考えられたのか。

仁斎は、人を「人道」（人間関係）という概念で位置づける。「人道」は、「天道」「地道」にたいする言葉である（『語孟字義』道<sup>59</sup>）。存在はすべて同じありようをするわけではない。「人」は、「天」にあるもの（日月星辰）とはことなる。また「地」にあるもの（山川草木）ともことなる。存在にはそれぞれ存在の場がある。天にあるものには「天道」という場がある。地にあるものには「地道」という場がある。「人道」はこうして人が存在する場である。

これはまず朱子学の天人合一思想にたいする批判である。朱子は「天」のあり方と「人」のあり方との完全な一致を追求する。しかし仁斎は、そもそも「人道」を「天道」「地道」とは切りはなして理解する。ここで重要なことは、日本儒教が求めていたことは、「天」の宗教性ではなく、「人道」（人倫）という世俗世界だったということである。またその関心は、「聖人」の究極的な主体性ではなく、日常的な人間関係をいかに生きるかということであった。

仁斎は「人の外に道無し、道の外に人無し」という（『童子問』上8）。「人」は、「道」（人倫・人間関係）において「人」であり、ここを離れて「人」は存在しないということである。「道」とは、人間関係そのもの（五倫＝父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信）であり、またこの人間関係に自覚された真理（五常＝仁義礼智信）である。ようするに「道」（人倫・人間関係）が、「人」が「人」である場だということである（『語孟字義』道、『童子問』上9、等）。

『中庸発揮』はつぎのようにいう<sup>60</sup>。「樹」は「土」に生じてほかに生ずることがなく、「魚」は「水」に泳いで「水」から出ることがないように、「人」は「道」（人間関係）に生きてここを一時も離れない。「樹」が「活物」であるためには「土」が必要である。「魚」が「活物」であるには「水」がいる。同様に、「人」が「活物」であるということは、「道」（人間関係）という場が前提となるということである。

存在は、「生生」のなかにある「活物」である。「活物」が「活物」であるためには「道」という場が前提としてある。魚は水にあって活物であり、鳥は空にあって活物である。それぞれそこに魚の道（場＝水）、

鳥の道（場＝空）がある。では人間はどこにあって活物なのかということそれが「人道」である。「人道」とは、ようするに人間関係（五常・五倫）である。

### 【Ⅲ実践論（拡充）】

では人間関係において、人は何をなすべきなのか。仁斎は、ここで孟子の「拡充」の考え方をとく。

さきに生生観にかんして引用した『童子問』中69に、活物の活物たる所以を説明して「動有つて静無く、善有つて悪無し」とあった。これは物において活物とは、「動」ということで示されるということである。しかし人の場合、ただ無意味に動いているだけでは活物ではない。そこで「善有つて悪無し」というように、「善」をなすことが「活物」の条件になる。

では、この「善」とはなにを意味するのか。仁斎は、孟子の性善説から「善」を理解する。性善説とは、人にはそれぞれ生まれつきの「気質」（性）があり、この「気質」にほんらい「惻隠・羞悪・辞讓・是非の心」（四端の心）が具わっていると考える考え方である（『語孟字義』性）。「惻隠の心」とはあわれみ、思いやる心である。また、「羞悪の心」とは自分の悪を恥じ、他人の不善をにくむ心、「辞讓の心」は他人に譲る心、「是非の心」は是非善悪を判断する心である。そして、この「四端の心」を他者に推し広げてゆくことを「拡充」と呼び、ここに「仁・義・礼・智」が実現すると考える（『語孟字義』仁義礼智）。

この「拡充」の具体的なようすは、つぎの『孟子』（尽心章句上、『孟子古義』巻之七）の文章で理解できる。

人皆忍びざる所（惻隠の心、他人の不幸を見るに忍びない心）有り、之れを其の忍ぶ所（無関心ですませていたところ）に達ばせば、仁なり。人皆為さざる所（羞悪の心、不正不義をしてはならないという心）有り、之れを其の為す所（平然と不正不義をしてしまうところ）に達ばせば、義なり。

一般に家族のような狭い人間関係では、その構成員が苦しむことは、まさに自分自身の苦しみとして受けとめることになる。他人の不幸を見るに忍びない心とは、たとえば自分の子どもの苦しみは自分自身の苦しみとして受けとめることである。また不正不義をしてはならないという心も、家族（中国では宗族）は自分自身であるから、自身が家族（自身）を裏切る不正不義をするということはないということである。

孟子の思想の重要なところは「達（およ）ぼす」ことをとくところで、これが「拡充」である。限定され

た人間関係を一步外へ出ると、道ばたでだれが苦しもうが無関心であり（「其の忍ぶ所」）、旅の恥はかき捨てと平然と不正不義を行なうこともありえる（「其の為す所」）。倫理は、このような狭い人間関係をこえたところに求められる。

仁斎が、孔子・孟子の儒教を重要であると考えた理由は「仁」にある。「仁」は、家族のような限定された人間関係ではなく、より普遍的な「人倫」（人道）を問題にする。家族においては「孝」という倫理が重要であるが、「人道」という普遍的な場では「仁」が問題になる。「四端の心」を拡充すると「五常」が実現する。「惻隠の心」は拡充して「仁」となる。

この「拡充」の働きは、また仁斎において「原泉」に譬えられる（『童子問』上21）。人の「心」には、ほんらい生まれついて「惻隠の心」（愛）がある。つまり、「心」から、泉のごとくこんこんと「愛」が湧き出ている。「拡充」は、ちょうど湧き出る泉の水が徐々に地を潤してゆくように、「愛」が人倫全体に浸透することを意味する。「愛」は、家族という身近な人間関係にはじまり、人倫に行き渡り、人倫全体を充実させる。そして、「愛」が人倫全体に行き渡った状態を、仁斎は、「仁の成徳」（仁の完成した状態）と呼ぶ（『童子問』上43）。

ようするに、「仁」が「愛」であるとは、「愛」を「拡充」して「仁」が実現するということであり、「愛」によって「人倫」（人間関係）が充実するということである。そして、この「愛」は、人の「心」に由来するということである。

仁斎は、この「拡充」を具体的には「学問」とこれに基づく行為（「孝弟」・「恕」・「忠信」等）から説明する。「拡充」は、意識的な行為であり、「学問」による「道」の自覚からはじまる。仁斎は、「道」を、孔子によってはじめて明らかに自覚され、「教へ」としてわれわれに示されたものとする（『童子問』下50）。

「孝弟」とは、家族内において、親によく仕え年長者にすなおであることをいう。拡充は、「孝弟」という人間関係の最小単位からはじまり、この関係をその外へと広げることをいう。一方、「恕」・「忠信」は人間関係一般について、あるべき関わり方を示す。「恕」とは、「深く人の心を体察する」こと、他者にたいする思いやりである（『童子問』上59）。また、「忠」とは、「己を尽くす」こと、他者にたいして全力をもって接すること、「信」とは、「人と実有る」こと、他者にたいして偽りが無いことをいう（『童子問』上19）。

「拡充」は、こうして「道」を自覚し（学問）それ

に基づいて行為することである（孝弟忠信など）。仁齋は、「心」（四端の心）に「思慮運用」の機能があると考え（『語孟字義』心、情）。それゆえ、「心」は、自身の内にある「道」（生生力）を自覚し、「拡充」というかたちでこの生生力を顕在化する。「天地」の無限の生生力は、「心」を介して、「人倫」における無限の「愛」の流れとなって顕在化する。「拡充」によって、宇宙のエネルギーは、「愛」として「人倫」に現象する。

#### 【IV 「人倫」と倫理学】

##### ① 「人倫」と「藹然たる（穏やかな）至情」。

『童子問』（中26）は、儒教の理想社会（「先王の世」）がどのようなものであったかを比喩としてのべる。そこにおいて、ひとびとの心がなごやかである（民心和治）ことは、たとえば正月のおめでたい吉礼において、よそゆきの着物をきてかたちをあらため、杯を挙げて祝いの言葉をのべ、それぞれ長生きをしよういのりあって（萬歳を祝し）、一家がたのしく（熙熙）、旧年の苦勞を忘れるそのような光景として説明される。「王道」は、人倫の日常生活にあり、正月のめでたさに表現され、ここに「藹然たる（穏やかな）至情」（『童子問』中10）が具体化する。

『孟子』の「王道・霸道」は政治権力の質（正当性）を吟味する言葉であるが、仁齋の「王道」は日常生活にあって「人倫」が充実しているか否かを意味する（『童子問』中19）。

##### ② 仁齋の朱子学批判。

この「人倫」観を成立させる前提として、仁齋の朱子学批判を簡単に見ておく。

まず、「理」について。朱子学は、すべてのものに「理」（あるべき姿、規範）があるとし、これを基準にしてあらゆる事象を判断する。これに対して、仁齋は、この立場は、「善を善とし悪を悪として」少しも許すことがなく、自分にも他者にも厳しく、要するに「残忍刻薄」（不寛容）であると批判する（『童子問』中65）。

また、「心」の捉え方について朱子学を批判する。朱子学は、すべての事象の「理」を把握すべく、「心」の主体性的機能を極限にまで高めようとする。そして、すべての「理」を映し出す、完成した「心」の状態を、曇り（欲望）なき「明鏡止水」に喩える（『語孟字義』心）。「心」は、曇りのない鏡のごとく、静かな水のごとく、事象のありのままを映し出す。しかし、仁齋は、「一毫人欲の私無き」心の完成は、「形骸を具へ人情有る者」にはありえないと批判する（『童子問』

中9）。

仁齋は、人間を「藹然たる（穏やかな）至情」を具えた存在であると捉え、朱子学の立場は、この人間の自然な感情に反すると考えた。それゆえに、また、「情即ち是れ道、欲即ち是れ義」と言い、「情」も「欲」も、本来、制御・抑圧すべきものではないとして、肯定する（『童子問』中10）。

##### ③ 朱子学批判にあらわれる「人倫」の構図。

ここにおいて古学と朱子学の構図があきらかになる。朱子学は、垂直に上昇して主体性を獲得する方向を意図する（聖人になる）。古学は、水平に人間関係を充実する方向を意図する（拡充する）。

朱子学において、主体は垂直に上昇し、人倫を超える能力を獲得し、そのちからで人倫を対象として統治する。「天人合一」の光景である。学問により、「聖人」の究極的な主体性を獲得する。ここに自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。

朱子学がめざすのが「聖人」であるとすれば、古学が求めるものは「活物」である。「聖人」は「人倫」を超えて「治人」をする。「活物」は「人倫」を離れることなく「拡充」をする。

『童子問』（中13）は、古学の立場は「天下上」より「道」を求めるが、仏老は「一身上」より「道」を求めると批判する。「天下上」とは、「俗」とともに「天下の同じく然る所」により、そのときどきのひとびとにしたがうという意味である。一方、仏老が「一身上」より「道」を求めるとは、自分ひとりの「心」の完成を追求し、「清浄無欲」な境地となり「一己の安きを成就」することを意味する。その結果、「人倫を棄て礼樂を廃する」ことになる。

この仏老の説明は朱子学にも同様にあてはまる。仏老は「人倫」を超えてた出世間・出家に真理があるとする。朱子学の「聖人」も、さとりと同様「人倫」を超えてた存在になることであった。

こうして朱子学批判において真理が「人倫」にあることが示される。「人倫」を離れることなく「人倫」において「拡充」をするところに真理がある。

##### ④ 「人倫」の自覚。

③において朱子学批判から「人倫」が示される。さらに仁齋における「人倫」の自覚はつぎの二重の構造をもつ。この自覚において「人倫」の概念は普遍性を高め、同時に古学は倫理学となってゆく。

(1) 仁齋は、「拡充」を意識的な行為であり、「学問」による「道」の自覚からはじまると考える。

(2) 仁齋は、「道」を、孔子によってはじめて明らかに自覚され、「教へ」としてわれわれに示されたもの

と考える（『童子問』下50）。

以下この自覚の二重構造を補足する。

(1)天地の生々のうちにすでに生息する人が、「拡充」によってその生々にあらためて関与するということは、この拡充がきわめて自覚的な行為であることを意味する。生々する天地に人の存在根拠を見ながらも、なおかつ天地自然に漠然としたがうのではなく、天道・地道と区別して人の生息する場である「人道」を自覚し、さらに「拡充」というかたちで人の生々に関与しうる行為を自覚する。この自覚において人はすでに生々のなかにいる自己を見出し（人倫と道の確定）、そしてこの生々に関与すべき自己を認める（人道と拡充の確定）。

仁斎は、これらの自覚が「学問」によると考える。「限り有るの性」は拡充において「窮まり無きの道」に関与する。この拡充は一つ一つの忠信忠恕の行為そのものというよりは、「学問」による自覚にささえられることで際限なくくりかえされる忠信忠恕の行為であった（『童子問』上21）。「拡充即ち学問の事なり」（『孟子古義』巻之二）とあるように、学問による自覚が行為の無窮のくりかえしをひきだす。

(2)魚がすでに水にあって水を認めないように、すでに「道」のなかにある人は「道」をつきはなして見ることができない。「道」は「泛然」としている（『童子問』上4）。本来すでにおのずからあって人をささえられているにもかかわらず、きわめて親密であるがゆえにかえって知りえない道は、「教へ」によって「学問」によって人に示される。

「道」は天地につねにあるにもかかわらず、人にとってははすかなものであり、限りある認識力では読み取りえない。この道であらわにするものが聖人である。「聖人既に生ずれば、則ち道聖人に在り」（『中庸発揮』）。

天地にあってさだかに見えなかった道は、聖人においてあらわになり、唐虞三代の記録である「六経」として残る。しかしこの「道」はいまだ無自覚なものである。さらに自覚されるには孔子をまたなければならぬ。「五経は猶天地の万物自ら有りて長養することを知らざるがごとし。論孟は猶聖人天地の道を裁成輔相して以て民を左右するがごとし」（『童子問』下9）。「論語には専ら教へを以て主と為」（同上、上12）とあるが、「教へ」は孔子によってあきらかになる。

かくて論語は「最上至極宇宙第一の書」である。孔子は「最上至極宇宙第一の聖人」であり、「止（ただ）天地の道を裁成輔相すと謂ふのみに非ず。仲尼は、即

ち天地なり」とされる（同上、下50）。「道」を自覚する根拠はこうして「天地」とすらいわれる孔子にあった。

#### 注

1. 安本美典『邪馬台国ハンドブック』（講談社、1987、p.242）、西宮一民校注『新潮日本古典集成 古事記』（新潮社、1979、p.203）。
2. 陳舜臣『儒教三千年』（朝日新聞社、1992、p.205）、姜在彦『朝鮮儒教の二千年』（朝日新聞社、2001、p.53）。
3. 「惺窩先生行状」（『羅山林先生文集』、石田一良他校注『日本思想大系28 藤原惺窩・林羅山』、岩波書店、1975）。
4. 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952）。
5. 相良亨『近世の儒教思想』（塙書房、1966）。
6. 「土農工商」についての基礎的な知識は、中井信彦『日本の歴史21 町人』（小学館、1975）を参照。
7. 福沢諭吉『福翁自伝』（岩波文庫・岩波書店、1954、p.21）。
8. 日本儒教のなかに近代化の要素があるということは、儒教一般がそうであるということではむろんない。いうまでもなく、孔子・孟子と近代化は関係ない。また、近年東アジアにおいて資本主義化・工業社会化がいちじるしく発達したことを、「儒教文化圏」ということで一元的に説明するのも妥当ではない。加地伸行『儒教とは何か』（中公新書・中央公論社、1990、p.49）は、東アジアの「儒教文化圏」を、「孝」とりわけ祖先崇拜を核とする儒教により歴史的・宗教的に一体化された文化と説明する。しかし、「孝」と近代化はまったく関係ない。
9. 『日本古典文学全集40 井原西鶴集3』（小学館、1972、p.101）。
10. 北島正元『江戸時代』（岩波新書・岩波書店、1858、p.115）、老川・仁木・渡辺共著『日本経済史—太閤検地から戦後復興まで』（税務経理協会、2002、p.17）。
11. 高島元洋「庶民社会における心の教育」（尾田幸雄監修『日本人の心の教育』、官公庁資料編纂会、2008）。
12. 高島元洋『山崎闇斎—日本朱子学と垂加神道』（ベリかん社、1992、p.622）。
13. 市川寛明・石川秀和『ふくろうの本 図説・江戸の学び』（河出書房新社、2006、p.102）。谷口澄夫『池田光政』（吉川弘文館・人物叢書、1961）。
14. 高橋敏『江戸の教育力』（ちくま新書・筑摩書房、2007、p.20）。
15. 中村彰彦『保科正之』（中央公論社・中公新書、1995、p.132）。
16. 阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、1965、p.415）。
17. 前掲『ふくろうの本 図説・江戸の学び』p.48。
18. 「敬斎箴の序」（『垂加文集』四、『新編山崎闇斎全集』、



- ペリかん社、1978)。高島元洋『日本人の感情』(ペリかん社、2000、p.176)。
19. 倫理学と倫理思想史の関係については以下の論文を参照。高島元洋「『思想史』とは何か―『日本倫理思想史』に関する方法論的反省」(『お茶の水女子大学 比較日本学センター研究年報』創刊号、2005、pp.95-108)。
  20. 前掲『日本政治思想史研究』p.4。また丸山真男「闇齋学と闇齋学派」(西順蔵・阿部隆一・丸山真男校注『日本思想体系31 山崎闇齋学派』岩波書店、1980)を参照。「闇齋学と闇齋学派」は、近世・近代の闇齋学についての貴重な調査を含み、重要な論文である。問題は、シナ帝国の特性であるという「持続の帝国 (Ein Reich der Dauer)」(ヘーゲル)を日本思想に適応できるかということである。
  21. 津田左右吉『儒教の実践道徳』(『津田左右吉全集』第一八巻、岩波書店、1965、p.127～)。溝口雄三「中国思想の受容について」(『日本の美学』9、ペリかん社、1986、p.110)。
  22. 前掲『儒教とは何か』p.49。
  23. 溝口雄三『一語の辞典 公私』(三省堂、1996、p.53)。
  24. たとえば別の文脈の議論だが、A.Macintyre, *A Short History of Ethics*, London:Routledge&Keganpaul, 1967 (アラスデア・マッキンタイア著・菅豊彦他訳『西洋倫理思想史』上、九州大学出版会、1985)などを参照。「道徳概念は、社会生活が変化するのに応じて当然、変化する。(中略)道徳概念は社会生活の諸形態のうちに具現され、その構成要素をなしているのだから、使用されている道徳概念の差異を確認することは、ある社会生活形態と別の形態と区別する重要な鍵であると言えよう」(p.2)。
  25. 郡県制・封建制については、たとえば増淵龍夫「歴史認識における尚古主義と現実批判」(『岩波講座哲学Ⅳ 歴史の哲学』1969)、川勝守・吉田光男・浜口充子『地域文化研究Ⅱ 東アジア歴史像の構成』(日本放送出版協会・放送大学教育振興会、2002、p.76)、下條正男『日韓・歴史克服への道』(展転社、1999、p.43)などを参照。
  26. 滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、1969、p.28、35～)。
  27. 統合儀礼・分離儀礼については、Edmund Leach, *CULTURE AND COMMUNICATION*, Cambridge University Press, 1976 (エドモンド・リーチ著・青木保他訳『文化とコミュニケーション 構造人類学入門』紀伊國屋書店、1981、p.160など)を参照。
  28. 森正夫・加藤祐三『地域からの世界史3 中国(下)』(朝日新聞社、1992、p.149～)、上田信『中国の歴史9 海と帝国・明清時代』(講談社、2005、p.379～)。
  29. 宮崎市定『科挙』(中公文庫・中央公論社、1984、p.212)。
  30. 内藤湖南『清朝史通論』(東洋文庫・平凡社、1993、p.43)。
  31. 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書・岩波書店、1967、p.14)。
  32. 前掲『山崎闇齋―日本朱子学と垂加神道』を参照。
  33. 渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、1985、p.98)。
  34. 前掲『中国の歴史9 海と帝国・明清時代』p.392。
  35. これにかんして和辻哲郎『風土』(第三章)はつぎのように指摘する。「シナの国家と言われるものはこういう民衆の上ののっている官僚組織なのであって、国民の国家的組織ではなかった」(岩波書店、1935、p.132)。この文章の意味するところは、中国という国家の実体は、民衆と遊離した官僚組織であり、国民に即した国家的組織ではないということである。ここで中国の民衆をさして「こういう民衆」というのは、かれらが「血縁的もしくは地縁的団体の拘束」にはあるが、それ以外の「対国家的束縛」を認めない「非服従的性格」にあることをいう(p.124)。つまり官僚は官僚で私財の蓄積を求め、同時に民衆は民衆で私利私欲を追求するというのである。その結果「国家そのもの、政府そのものが無政府的である」ということになる(p.132)。和辻の論文は昭和4年(18年改稿)のものだが、郡県制や今日の共産党権を理解する場合にも有効である。
  36. 前掲『近世日本社会と宋学』p.123。
  37. 桑原隲蔵『中国の孝道』(講談社・講談社学術文庫、1977、p.29)。
  38. 日本における儒葬の実態については、斎藤忠『日本史小百科4 墳墓』(近藤出版社、1978、p.38)、芳賀登『葬儀の歴史』(雄山閣出版、1996、p.166～)、近藤啓吾『儒葬と神葬』(国書刊行会、1990)などを参照。
  39. 浅見綱斎『氏族弁証』、三宅尚齋『氏族弁証附録序』、跡部良顕『日本養子説』、若林強齋『強齋先生雑話筆記』、荻生徂徠『政談』、大橋訥庵『養子鄙断』、熊沢蕃山『集義和書』、三輪執齋『養子弁弁』などを参照。
  40. 前掲『近世日本社会と宋学』p.104。ちなみに、清朝の人口4億のとき科挙合格者数約20万人で、その割合を0.05パーミル(1000あたりの数)とする計算もある(前掲『地域からの世界史3 中国(下)』p.150)。日本の武士についての概説は、武陽隠士『世事見聞録』(岩波文庫・岩波書店、p.20～)を参照。
  41. 前掲『日韓・歴史克服への道』p.181。
  42. 古田博司『朝鮮民族を読み解く』(ちくま新書・筑摩書房、1995、p.155)。
  43. イザベラ・バード『朝鮮紀行』(講談社学術文庫・筑摩書房、1998、p.344、558)。なお科挙の合格者(両班)は、朝鮮時代500年間で6000人足らずであったという(前掲『地域文化研究Ⅱ 東アジア歴史像の構成』p.101)。バードがいう五分の一は、数少ない科挙の合格者(両班)に寄生する人ということであろう。
  44. 古田博司・小倉紀蔵編『韓国学のすべて』(新書館、2002、p.219)。
  45. 前掲『韓国学のすべて』p.184。
  46. 上総道学については『東アジアにおける儒教思想の倫理思想的な研究―「人倫」概念を手がかりに』(平成13年度～平成15年度・科学研究費補助金基盤研究(C)(2)研究成果報告書・研究課題番号13610037・研究代表者・高島元洋)を参照。

47. 尾藤正英『江戸時代とはなにか』(岩波書店、1992、p43)。前掲『近世日本社会と宋学』p.16、27。
48. 前掲『清朝史通論』p.129。
49. 『大学或問』(後藤陽一他校注『日本思想大系30 熊沢蕃山』、岩波書店、1971、p.452)。
50. 相良亨「日本倫理思想史研究の意義」(『相良亨著作集 5 日本人論』ペリかん社、1992、p.378。)この論文の初出は『講座哲学4 価値の哲学』(東京大学出版会、1973)である。
51. 和辻哲郎「日本社会の倫理」(『和辻哲郎全集』23、岩波書店、1991、p.349)。
52. 普遍と特殊の問題について、出隆『アリストテレス哲学入門』(岩波書店、1972)を参照。普遍(一)と特殊(多)の関係として、「多(第一実体)とならんでの(第二実体)」(p.113)という考え方と「多の上に立つ(一)」(p.143)という考え方がある。前者がアリストテレスの立場であり、後者がいわゆるイデア論である。
53. 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店、1965、序論p.12~13)。
54. 子安宣邦「日本思想史の問題—日本の思想像と思想史の方法—」(日本倫理学会編『思想史の意義と方法』以文社、1982)。
55. ちなみに田中久文は、『日本倫理思想史』について「仏教や儒教などの普遍思想の、日本の変容の過程として日本思想史を描こうとする試みは多い。しかしここでの和辻は、むしろ逆に土着の思想が普遍へと高まっていく過程を描こうとしているのである」と指摘する(「和辻哲郎における『国民道徳論』構想」、佐藤・清水・田中編『甦る和辻哲郎』ナカニシヤ出版、1999、p.78)。
56. 高島元洋「近世仏教の位置づけと排仏論」(『日本の仏教』第4号、法蔵館、1995)を参照。
57. 和辻哲郎『倫理学』(岩波書店、1965、p.12。初版は1937~49)。
58. 『童子問』(清水茂他校注『日本古典文学大系97 近世思想家文集』、岩波書店、1966)。
59. 『語孟字義』(吉川幸次郎他校注『日本思想大系33 伊藤仁斎・伊藤東涯』、岩波書店、1971)。
60. 『中庸發揮』(『日本名家四書註釈全書』第一巻、鳳出版、1973)。また『童子問』(上22)参照。

たかしま もとひろ／お茶の水女子大学大学院 人間文化創成科学研究科 教授