

朝鮮儒者における徂徠学——丁若鏞の『論語古今注』を素材に——

李 基 原

はじめに

江戸社会で、徂徠学の流行を語る時、「徂徠ノ説享保ノ中年以後ハ、信ニ一世ニ風靡スト云ヘシ」や「世ノ人其説ヲ喜ンテ習フコト信ニ狂スルカ如シト謂ヘシ」⁽¹⁾、また「南郭云、今ノ学者ハ、皆徂翁ニ開眼セラレテ目アキタリ」などの言葉がよく引用される。そこには、徂徠学が大衆的文化コードになっていたことが語られている。このように徂徠学が流行したその理由について、「道学主義への反撥」や「気質不変化説」、または「心法論の否定」などが指摘される。⁽³⁾しかし、徂徠学が江戸思想界に投げた波紋はそれ

だけではない。『唐詩選』の大流行や詩文中心の「文人社会」⁽⁴⁾の成立も、徂徠学の影響であった。

徂徠は先王の道が人間の外部にあったとした。そして先王の道は、先王が制作した文化の総体であると宣言し、その結果、朱子学的道徳主義が徂徠によつて虚構であると判断されたのである。徂徠学を「政治の発見」とか「儒学の政治化」とみなす理由もそこに起因している。

しかし、徂徠学は懷徳堂儒者による反発、⁽⁵⁾また折衷学や正学派朱子学による批判を受けた。⁽⁶⁾このように徂徠学の出現以来、日本思想界は徂徠学を中心として展開していた。徂徠学は江戸時代の日本思想史を展開させる動力的存在でもあった、と言つても言いすぎではないだろう。しかし、

このような徂徠像はあくまでも日本思想史内部に限られたイメージである。

では、日本思想史の枠を超えた徂徠学は考えられるのか。もし、徂徠学が江戸社会とは違う文化圏で展開されたと仮定するならば、日本内部で展開した徂徠学とどのような距離があるだろうか。これも徂徠学が持つ一つの特色になるはずである。

ここで視線を朝鮮に移してみよう。徂徠学を含め、日本儒学は朝鮮儒者たちの目にどう映っていただろうか。明清交替期以後から、朝鮮では中華文明の継承者という自己認識が拡大され、朱子学的価値観はさらに強化されていた。それ故、華夷観に基づいて日本蔑視観が依然として強かった。このような日本認識に変化が出てきたのは一八世紀からである。例えば、安鼎福（一七二一—一七九二）は貝原益軒の『和漢名数』や伊藤仁斎の『童子問』を読んで、肯定的に評価した。李徳懋（一七四一—一七九三）は一八五種類⁹の日本書籍を参考にし、日本関連著作を残した。彼は朱子学を批判する荻生徂徠に否定的であったが、徂徠の文章や学問が日本に流行し、徂徠が「海東夫子」と称されていることを紹介している。しかし、安鼎福、李徳懋などの日本儒学の評価は、日本事情の紹介や日本儒者についての簡単な情報など、断片的な水準に止まっていた。¹⁰

このような断片的な日本儒学の認識に転換をもたらしたのが丁若鏞（一七六二—一八三六）であった。彼も『日本考』¹¹『日本論』、『論語古今注』（以下『古今注』と略）など、日本儒学や日本事情に言及した著作を大量に残した。特に『古今注』では、日本の古学派の経書注釈を大量に引用している。その理由は朝鮮朱子学の経学観の文脈で考えられる。

朝鮮では『四書集注』と、『四書大全』、『五経大全』と、性理学注釈や朱子の著書をまとめて集成した『性理大全』、『朱子大全』などが学問のテキストになった。朱子学の注釈書である、所謂『大全版』による経書学習である。故に『大全版』によって行なう儒学の学習は、朱子の経書解釈の学習そのものである。朝鮮朱子学の学び方とは、経自体ではなく、『大全版』などによる「注疏」テキスト中心の学習であった。そこには注釈（注疏）による「経書という原形の変容」が余儀なくされるはずである。このような経学に対して根本な異議をとらえ、その経学の方法を転換させたのが丁若鏞だった。

かつて丁若鏞は「儒者経を解するに誤りあらば、其の禍は天下にして毒は後世にと。此くの如く、経なる者は、世教の本、風俗の原。故に君子これを慎む」と表明した。¹⁰つまり経は「世教の本」であり「風俗の原」だから、天下に「毒」になるか、救い主になるかは儒者が行う経の捉え方

にあるとする。そこに經書を「注疏」によって理解する「注疏中心」の經学から、「經自体」で理解しようとする「經中心」の經学観への転換が試みられたと思われる。¹¹⁾『古今注』は「經中心」の經学を確立していく過程で著作されて、彼の經学観が確実に提示されている。

丁若鏞と日本儒学の関係について、先行研究では、日本の「古学」思想との比較思想的観点で分析されてきた。河字鳳は丁若鏞の日本関連著述を漏れなく検討し、丁若鏞がなぜ日本儒学に関心を寄せたのかを分析した。河字鳳は丁若鏞と徂徠の思想的「類似性」と「相違性」を分析し、丁若鏞は朱子学を克服する過程で太宰春台の『論語古訓外伝』を読み、春台を通じて展開されていた徂徠学の「脱朱子学的傾向」や「古学」への指向に共鳴したとする。

このような先行研究を念頭において、本論稿では、丁若鏞の經学を手がかりとして徂徠学の古文辞学的經書解釈方法が丁若鏞にはどう読まれたのか、彼の經学体系の中に、どのような形で包摂されていたのか、という問題を新たに扱った。その過程で丁若鏞は徂徠の、どの部分に注目してそれを肯定的に認識し、どの部分には否定（批判）的であったのかということを考えたい。また江戸儒学の外部（朝鮮）で受容・変容される徂徠像を展望することによって、東アジアにおける徂徠学の意味についても考えたい。

一 朝鮮時代の四書注釈

丁若鏞『古今注』の朝鮮經学史における位置を考えるためには、まず朝鮮時代の經書注釈史を検討する必要がある。朝鮮時代に刊行された膨大な四書注釈史を示す資料として『韓国經学資料集成』（成均館大学大東文化研究院刊行、一九九〇年）がある。この『韓国經学資料集成』には著作の刊行年代が洩れているので、ここでは著者の生没年代を基準として四書部を分類してみた。この『韓国經学資料集成』は、朝鮮時代に刊行されたすべての著作がもれなく網羅されているとはいえない。また刊行年代が記録されていないので、正確な出版時期も曖昧である。しかしここから朝鮮時代の經学に関する一側面がある程度把握できる。

16世紀	17世紀	18世紀	19世紀	論語	大学	孟子	中庸
3	11	33	60		64	60	56
4	11	27				30	32

『韓国經学資料集成』を基準として朝鮮時代の經学史をみると、一七世紀から經書注釈が目立って増え、一八世紀

一九世紀にかけて一挙に急増していることがわかる。いずれも丁若鏞と同時期に経書注釈が多量に著述されたといえる。

『論語』部を例としてみると、実学派と呼ばれる儒者の『論語』注釈の著作は極めて少ない。例えば、朴世堂（一六二九～一七〇三）の『思弁録』は四書を注釈した著作であり、『論語』は第三卷目にある。朴世堂の本書は朱子の解釈と違うところが多かったため、経書を毀損したという理由で問題とされたこともある。『思弁録』以外に、李澗（一六八一～一七六三）の『論語疾書』と李澗の門人四人（丁若鏞の『古今注』を含む）と、洪大容（一七三一～一七八三）などの実学系列二人があった。李澗の『論語疾書』は朱子章句の中で、二四一章を選んでそれに注釈を加えた著書である。しかし、『論語疾書』は『論語』全体の注釈ではなく、朱子章句と見解が違う部分だけを対象とした点で、注釈書としては不十分である。それ以外の『論語』注釈は概ね朱子学的立場で書かれた著作であった。『論語』のほか、『大學』『子壘子』『中庸』の場合も、実学者よりは朱子学者の著作がはるかに多かった。

他方、実学派は経世学関連著述が多かった点特徴である。実学は田制論・商工業の育成・貨幣経済による貨幣の流通など、国家の制度や政治の改革、生産技術の向上など

といった方面に関心を多く寄せた。代表的な実学派の著述例えば柳馨遠（一六三二～一六七三）の『礪溪随録』、洪大容の『医山問答』、朴趾源（一七三七～一八〇五）の『熱河日記』、朴齊家（一七五〇～一八〇五）の『北学議』などは、おおむね性理学を批判しながら農業・制度・政治改革・天文・地理・数学などに関する議論が主な内容になっている。

このようにみると、丁若鏞の『古今注』四十巻は新注・古注もれなく網羅されていて、朝鮮経学史でも極めて抜きん出た位置にあったと評価できる。十七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なかで、そのような体系を克服しようとする力が、『古今注』に凝集されたと言えるからである。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。『韓国経学資料集成』の例で分かるように、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経学を正当化していた。朝鮮時代にかけて議論されてきた「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経学観は、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学（経書注釈）

に立ち向かったと言つてよい。

丁若鏞は經学を単なる学問内に止めるのではなく、国家の存亡に係わる問題と考える学問観に立っていた。つまり「弊法虐政の作は、皆な經旨不明による。故に曰く、治国の要は經を明らかにすることより先なるはなきなり」として、經書の注釈のあり方と政治のあり方が、表裏の関係において捉えられている¹⁴⁾。彼にとつて經書の間違った解釈は亡国につながる問題にはかならなかつた。そこには政治・制度の標準に当たる基準を、經書を根拠として再確認する試みがあつた。その意味で、丁若鏞にとつて、經書注釈は切実な学問的実践にはかならない。

二 『論語古今注』と『論語古訓外伝』

丁若鏞が『古今注』を著述する過程で、徂徠の『論語徵』を継承した太宰春台の『論語古訓外伝』(以下『外伝』と略)が重要な参考書の一つであつた。それは『古今注』における春台と徂徠からの引用の数だけでもその重要性が窺われるが、それ以上に『古今注』には『外伝』を相当意識しながら、著述したという点が見られる。ここでは春台や徂徠の直接引用ではなく、『古今注』で引用されている諸注釈書が春台や徂徠といかに関連性を持っていたのかを

検討する。

「子曰、攻乎異端、斯害也已」(「為政」篇)

本文は、何を異端として規定するかという問題を扱っている。いうまでもなく朱子は「先王の道」ではない「楊墨仏老」を異端と見做している¹⁵⁾。丁若鏞は異端についての定義を問題化し、次のように解釈している。

補曰、端者緒也。異端謂不續先王之緒者也。百家衆技、凡不在性命之学、經伝之教者、皆異端。雖或有補於民生日用者、若專治此事、斯亦有害於君子之学也。非謂楊墨仏老之類。(『古今注』「為政」篇、『全書』五卷、六三頁)

丁若鏞は「先王の緒を受け継がない者」を異端とする。そして「百家衆技、およそ性命の学、經伝の教えに在らざるもの」が「先王の緒を受け継がない者」に当たるとする。或いは「民生の日用」に役に立つとしても、それだけに力を注ぐと君子の学を損なうと強調する。丁若鏞は異端を「楊墨仏老の類」ではないと断言して、朱子学の解釈を斥けている。丁若鏞は朱子と異なり、異端を規定する典拠として『孔子家語』や『韓詩外伝』と袁了凡・『晋書』・杜預・范甯などをあげている¹⁶⁾。ここで丁若鏞が多くの引用を提示するのは、徂徠・春台と関連性が深い。

この点について春台は『外伝』でつぎのようにいう。

按ずるに家語に（中略）異端とはなお多端を言うがごとし。荻先生、論語の異端を解するに、家語に依つて以て説をなすは、是なり。韓詩外伝に云ふ、異端を序して相悖らざらしむると。また多端を謂ふなり。明の呉嘉謨の注する所の家語は、本と豈に為政の道が多端にあらんかに作る。異端の多端為るを見る可し（中略）夫れ君は、学は博くせんことを欲して、攻は専らにせんことを欲す。若し攻る所多端なれば、徒だに無益のみにあらず、必ず我が道芸に害あり、故に孔子之を惡む。

（『外伝』「為政」篇）

春台は『孔子家語』や『韓詩外伝』を根拠として、異端について朱子とは全く違う定義をする。春台は朱子のように「楊墨仏老」が「異端」ではなくて、「多端」であるとす。そして「若し攻る所多端なれば、徒だに無益のみにあらず、必ず我が道芸に害あり」とし、君子は一筋に専念すべきことを強調する。さらに春台は袁了凡を引いて、異端について徂徠より詳しく説明している。春台は、袁了凡の「異端は楊墨仏老ではない」という見解を正しいと判断し、「楊墨老荘などを指して異端と為すは漢の時未だその語あらず。後儒の謬説なるのみ」と敷衍している¹⁸。

また、徂徠は異端について次のように規定している。

異端は明解無しといへども、善道と対して言ふ。正義（邢昺の疏）に曰く、諸子百家の書を謂ふなりと。朱子之に因り、旁ら仏老に及べり。然れども孔子の時に、あに諸子百家有らんや。（中略）異端とは、諸を漢晉の諸史に稽ふるに、多くは人の異心を懐く者を謂へり。乃ち多岐の謂ひなり。（中略）異端の字は它に見えず。独り論語、家語に見ゆ。（『論語徴』「為政」篇、『全集』三卷、四二七―四二八頁）

徂徠は『孔子家語』の記述により、異端とは朱子のような「楊墨仏老」ではなく、「人の異心を懐ける」ことだとす。そして孔子の時にはいまだ「楊墨」のような諸子百家はいなかったという史実をもって敷衍する。

ここで注目したいのは、丁若鏞が徂徠や春台が依存している『孔子家語』『韓詩外伝』や袁了凡以外の典拠、『晉書』、杜預、范甯まで幅広く異端の意味を探して、朱子学とは違う異端説を提示していることである。また、丁若鏞の解釈で注意すべきことは、朱子に対する直接的な批判をしていないことである。丁若鏞は春台や徂徠と対峙しながら、「先王の緒を受け継がない者」を異端だと強調している。この解釈には「先王の道」を知らないまま、学問と政治が強く結合していた朝鮮朱子学こそが異端ではないかとす、彼の真に意図された認識が窺える。

当時の朝鮮朱子学者は経についてどう思っていたのか。その認識状況は丁若鏞の、次の文章から窺える。

自夫七書大全之単行、生斯世者童習白紛不出乎、五十卷圈套之中、一点半画認爲天造、隻字片句看作鉄案、自鎖靈明不敢思議。(『孟子策』、『全書』一卷、六五四頁)

ここでは、朝鮮朱子学者の「大全版」による学習ぶりが辛辣に批判されている。朝鮮朱子学は『七書大全』を天が作ったものだと考え、その一字一句すべてを変えられない文章として信じていたのである。すなわち「大全版」(注疏中心)による朝鮮朱子学者の経書の学習は、「先王の緒を受け継がない者」になることを意味した。

こうした例は、丁若鏞が『古今注』で、自らの主張のための根拠として提示する注釈書の引用が、徂徠・春台を意識した上でのことだということを示している。このような事例は『古今注』全体を通してしばしばみられるパターンである。この事実から丁若鏞は、『外伝』で春台が引用している多くの中国古代以来の注釈書ひとつひとつを確認しながら、それに同意または反対の見解を表明し、正しく経を解釈しようとしていたと判断できる。

三 聖人の「経旨」と徂徠学

丁若鏞は経の注釈で独特な「経旨」概念を提示する。それは「弊法虐政の作は、皆な経旨不明による」のだという文章によく現れている。²⁰⁾「経旨」とは聖人が意図している経の「本旨」とか「本意」などの意味だろう。丁若鏞は経をどのように解釈すべきか、という「経旨」の行方を追っていくことによって、聖人の道は明らかになると考えていた。それでは、このような「経旨」は何によって明らかにされるのか。

『論語』「八佾」篇「子曰、射不主皮、為力不同科、古之道也」章について『古今注』には「夫子の時、礼射には、亦た或は皮を主とす。故に古経を誦してこれを歎いて曰く、古の道なり」という注釈がある。²¹⁾この解釈で注目されるのは、孔子が「古経」の世界から「古の道」を見出していることと丁若鏞がみていた点である。「道」は「古経」の世界に展開されていたと丁若鏞は考えたのだろう。

集注云、五常謂仁義礼智信。純云(中略)五典五常之教、父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。然則五常即五典也。自班固謂仁義礼智信為五常、邢疏朱注皆依之、蓋非古訓也。(『古今注』「為政」篇、『全書』五卷、七五頁)

丁若鏞は「仁義礼智信」が「五常」であるとするとする朱子の解釈を否定し、「父義・母慈・兄友・弟恭・子孝」を「五常」として、それが「古訓」であると強調している春台の説を引用している。春台は「五常」を「五典」だとして、「仁義礼智信」が「五常」ではないことを引証している。春台は班固以来から「仁義礼智信」が「五常」とみなされ始めたことを歴史的に検討して、「邢疏朱注」が皆それに頼っていると強調する。丁若鏞はこのような春台の解釈を受け入れたのである。

では、丁若鏞は「仁義礼智」をどう定義しているだろうか。丁若鏞は「仁義礼智の名、行事の後に成す」としている。それは「仁義礼智」が身体の実践行為（行事）を通じてこそ「仁義礼智」という概念が成立するということだった。丁若鏞は「仁義礼智」を人性の内在的存在と捉える朱子とは違う解釈をしている。これによって朱子学の道にかかわる概念は解体される。このように丁若鏞は「古訓」を明らかにすることによって聖人の「経旨」が明らかにされると考えた。

ところが、「古訓」は字義の「考証」の次元で論議される問題ではない。丁若鏞が「五学論」で、訓詁学は字義句読だけに止まって「経」の本旨を得ていないと批判しているからである。従って丁若鏞は、「考証」を超えた「経」

の世界を追求していた。

では、丁若鏞が「経旨」を明らかにする過程で、徂徠学はいかなる役割を果たしたのだろうか。丁若鏞の経書解釈が徂徠の古文辞学による経学の方法といかに関連性を持っていたのか、丁若鏞の反応をみていきたい。いくつかの例をあげてみよう。

(一)「子謂顔淵曰、用之則行、舍之則藏、惟我爾有是夫。子路曰、子行三軍、則誰與。子曰、暴虎馮河、死而無悔者、吾不與也。必也臨事而懼、好謀而成者也」(「述而」篇)

徂徠は「用之則行、舍之則藏」を「古語」とはみていない。この部分は春台独自の「古語」説だろう。春台は次のようにいう。

用之則行、舍之則藏、此二句疑是古語。行藏二字是韻。孔子為顔淵誦古語而曰、惟我與女有是事夫。是字指上二句。(「外伝」「述而」篇)

春台は「用之則行、舍之則藏」が「古語」ではないかと少しは疑問があった。そうしながらも、孔子は顔淵に「用之則行、舍之則藏」という「古語」を語りながら「惟だ我と汝が是の事がある」とする。

ここで春台が「用之則行、舍之則藏」を「古語」とみる

理由として「韻」を根拠としている。これに関して、「他の古典籍における文辞の有り様として「韻」を踏んだ文体があること」、または「韻を踏んだ対句表現の口伝可能性」が指摘される。春台は「字法」や「句法」を根拠として「古語」説を提示するのである。

これに対する丁若鏞の解釈はどうだろうか。

行蔵二句蓋古語。行與蔵叶韻。用之而不行、則潔身亂倫者也。舍之而不蔵、則無恥干祿者也。(『古今注』「述而」篇、『全書』五卷、二五七頁)

丁若鏞は春台よりも「用之則行、舍之則蔵」が「古語」であることを強く表明している。そして政治で用いられても行わなければ、自分の身だけ清め、倫理を乱すことになる。また政治で用いられていないのに、引きこもらないのは、恥ずかしげなく祿を食むものだと丁若鏞は解釈している。ここで目をひくのは本文の解釈ではない。「用之則行、舍之則蔵」が「古語」だとする典拠のことである。

丁若鏞も春台のように、「用之則行、舍之則蔵」が「古語」であることは「叶韻」を根拠としている。「字法」や「句法」による丁若鏞の「古語」認識が春台と同一の脈絡で理解されているのである。この条に関して『古今注』には春台の引用はないが、本文において丁若鏞の「古語」認識は春台説を受け入れてのことであつたと思われる。

(二)「子曰、加我数年、五十以学易、可以無大過矣」(「述而」篇)

本文で問題になっているのは「加我数年、五十以学易」の読みと解釈をめぐるであつた。徂徠は「加」を「仮」と読んだが、「五十」を「卒」とは読めないとする。なぜならば「当に「以て卒に易を学ばば」と曰うべし。終に通ぜず」と思ったからである。つまり「五十」を「卒」と読んだとしたら、本文では「以て卒に易を学ばば」とするはずだろうと徂徠は主張する。そして徂徠は「易」を学んで五十に至る比ひ、乃ち始めて成ること有らんとなり。「易」の学び難きを極言するなり」と解釈している。「易」の学び難いことを孔子が強調していると徂徠はみなしている。

春台の解釈は基本的に徂徠に頼っている。春台は「五十」を「卒」の誤字だと認めない徂徠の見解を基にしてさらに、「五十」を「卒」に変えれば「語にならざる」と敷衍する。しかし、章首の「加我数年、五十以学易」、二句の文義が詳らかではないので、強いて経を解釈することを警戒している。⁽²⁶⁾本文の解釈で、徂徠や春台は「加我数年、五十以学易」を「古語」とは認めていなかった。

この点、丁若鏞は次のように解釈している。

五十学易、蓋古之遺文。内則云十年学書計、十三学楽、

二十学礼、皆有定期。五十学易、亦此類也（中略）案前此孔子非不学易、特因古经有五十学易之語、故孔子年近五十、誦古語而為此言、五十非誤字。（『古今注』

「述而」篇、『全書』五卷、二六七―二六八頁）

丁若鏞は「加」を「仮」と読むことには違和感はなかったが、彼が問題としていたのは「五十以学易」の読みであつた。まず丁若鏞は「五十以学易」を「古之遺文」と認めながら「礼記」の「内則」篇を根拠とする。「内則」篇には年齢によつて学ぶべき階梯がある。丁若鏞はそれと似ているとする。そして孔子が「易経」を学ばなかつたのではなかつたが、「古経」に「五十学易」の語があるので、孔子が五十歳近くになつて、「古語」を諳んじながら話したとみている。丁若鏞は春台が「文義未詳、不可強解」と表明しているのに対して、もつとはっきりとした言葉でそれが「古語」であることを明らかにするのである。

(三)「顔淵問仁、子曰克己復礼為仁、一日克己復礼、天下歸仁焉、為仁由己、而人乎哉」（『顔淵』篇）

ここで徂徠と春台は同一の「古語」認識を持つていた。春台は「春秋伝、仲尼曰く、古に、志在り、克己復礼は仁なりと。此に由つて之れを觀れば、克己復礼、古志の語なり」と述べている。春台は「克己復礼」が「古志の語」で

あることを『春秋』（昭公十二年）によつて引証している。春台は『左伝』十二年に、「古志の語」である「克己復礼」の語があるので、孔子がそれを覚えて言つているとする。春台は「古語」を「古志の語」だとして、基本的に徂徠の「古語」説を継承していると思われる。徂徠はつぎのように。

左伝に曰く、己れを克くし礼を復むは仁なりと。古書の言、是の若き者なり（中略）克己復礼とこの章「出門如見大賓」章、皆古語なり。ゆえに皆な「請ふ此の語を事とせん」と曰ふ。孔子、先王の法言にあらざんば敢へて道はざることを、以て見るべし。（『論語微』「顔淵」篇、『全集』四卷、四八〇―四八二頁）

ここで徂徠は「克己復礼」という表現は、『左伝』の言葉であつて、孔子がそれを諳んじながら「請ふ此の語を事とせん」とするから「古語」だとみていた。またこのような孔子の「古語」による言い方は『孝経』の「先王の法言にあらざんば敢へて道はざる」という「先王の法言」に基づいていると徂徠は強調する。

丁若鏞も春台と同じように「克己復礼、本と是れ古語、孔子再び之を用いるなり」として、「克己復礼」が「古語」だと認識している。丁若鏞が根拠としていたのも春台と同じように『左伝』であつて、丁若鏞は次のように引証して

いる。

春秋昭十二年、楚靈王聞祈招之詩、不能自克以及於難。仲尼聞之歎曰、古也有志克己復禮仁也。楚靈王若能如是、豈其辱于乾谿。(『古今注』「顔淵」篇、『全書』五卷、四五三頁)

『左伝』昭公十二年に、祈招の詩を聞いて楚靈王が自ら克服できず、難に及んだことが載せてある。これを聞いた孔子は、もし楚靈王が「克己復禮仁」を知っていたら乾谿で辱(死亡を意味)に当たらなかつたと嘆いた記事である。丁若鏞はこの記事を根拠として「克己復禮」が古語であることを引証する。

以上のように『論語』を素材として徂徠・春台の経書解釈をめぐる丁若鏞の反応をみてきた。徂徠が「先王の法言」といふべき「古語」「古言」などをもって『論語』を解釈するとき、そこには「孔子を通して見えてくる「先王の道」「先王」の世のあり方」があつた。⁽²⁰⁾「物」として存在している先王の道をそのまま習熟すればよく、先王の道は「古言」を通して具体化できると徂徠は考えた。このような徂徠的な経学解釈論は春台によって議論され続けていく。しかし、丁若鏞が徂徠と同一の認識を持っていたとは言いがたい。しかしながら徂徠学の古文辞学による経書解釈の方法は、徂徠の個々の説を否定するにしろ、肯定するにし

る、丁若鏞の経学の方法のうちに包摂されていたといえるだろう。

四 人性・人間論の相克

丁若鏞は経書の注釈面で徂徠学の方法論を意識していた。しかし、その意識が彼の経学の内容まで動かしたとは言いがたい。少なくとも丁若鏞の人性・人間論をみてゆけば、徂徠学との大きな懸隔がみてとれる。

丁若鏞によれば、「四端」が外に発現されたのが「仁義礼智」である。⁽²¹⁾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つたのか。

其所謂上知、或有魯鈍而成德者、其所謂下愚、或有聰明而喪德者。以其不移之故謂之上知、非以上知之故不得不移也。以其不移之故謂之下愚、非以下愚之故不得不移也。智愚者謀身之工拙、豈性之品乎。(古今注』「陽貨」篇、『全書』六卷、一〇五頁)

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」の者もある。「下愚」

にも「聰明」の者がいれば、「畏徳」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。「知愚」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、朱子学の考えるように理として人性に内在しているものではない。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」が物生の本然であった。³²つまり性の差等性が生じるのは先天的であって、「氣質」の差異ではない。丁若鏞は人性だけが「道義の性」を持つ存在だと強調する。そして「性」は「人心の嗜好」であるとする。そうだとすれば「修身して道に向かうことは人性の嗜好」になる。そこには「性」の善悪への「指向可能性」があるとみなされる。³³ただし、人間は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」するようになってくるにもかかわらず、実際には悪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。悪を欲すれば悪を為す。故に善をなすことは自己の功になり、悪をなすことは自己の罪になる」と強く強調されている。³⁴丁若鏞は善悪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。³⁵その意味では人間の先天的不平等性は消える。その限りにおいて、すべての人間は堯舜のような聖人になれる可能性を持っていると、丁若鏞は積極的に主張する。つまり善悪・知愚は人間主体のあり方次第なのである。

この点、徂徠とは大きな懸隔がある。徂徠学の目的は「安天下」である。「安天下」の方法は「聖人の作為になる道」の実現にある。聖人が道を制作した以上は、聖人と一般人の人々との間には大きな隔たりがあると徂徠は想定している。所謂「聖人至るべからず」という命題がこれである。「聖人至るべからず」を下から支えた人性論が「氣質不変化」説であった。

氣質ハ天より稟得、父母よりうミ付候事ニ候。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

物二候。(『答問書』中、一九四頁)

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つた。その結果、徂徠の「性」とはそれぞれに多様な「氣質」だけである。

理なる者は事物に皆自然に之あり。我が心を以て之を推度して、其の必ずまさにかくの若くなるべきと、必ずかくの若くなるべからざるとを見ることあり、是れ之を理と謂ふ。(『弁名』、『大系』三六、一五〇頁)

ここで徂徠は、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、主観の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。

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』三六、二七―二八頁)

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。⁽⁴⁰⁾ 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」であって、その「礼楽」の作者が聖人であった。「心」の自律的統制を否定した徂徠は、「心」の統制を聖人の制作になる「礼楽」に置く。徂徠は聖人による人心の統制を前提としている。徂徠によって人心の自律統制が否定され、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。

徂徠は「下愚は民を謂ふなり。下愚の人は移ること能はざれば、則ち以て民と為して、これを土に升ざざるなり」として、「上知」と「下愚」は移らないとする。そして「下愚」は「上知」なる「土」に支配されることを正当化

するのである。⁽⁴¹⁾ 徂徠は人性の差等性を認めるからであつた。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、一九四頁)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」があることを示してくれるだろう。

このような人間理解は政治的基盤である。「仁」の解釈の面においても隔たりがあつた。丁若鏞の学問において「仁」の問題は極めて重要な位置にある。

集注曰、仁者本心之全徳。案仁者人也。二人為仁。父子而尽其分、則仁也。君臣而尽其分、則仁也。夫婦而尽其分、則仁也。仁之名必生二人之間。只一己則仁之名無所立。(『古今注』「顔淵」篇、『全書』五卷、四五三頁)

丁若鏞は「仁」を「本心の全徳」とする「集注」の解釈に反対し、人間の関係性において読み取る。父子、君臣、夫婦の間で与えられた「分」を尽くすことが仁という。それは先天的に内在している理としての「仁」でもなければ、君主の徳目としてのみの「仁」でもない。朱子学とは違つて、論理を持つ普遍性としての「仁」が設けられている。

では、徂徠の「仁」とはいかなる性格をもっているのか。仁なる者は人に長となり民を安んずるの徳を謂うなり。(中略)それ君なる者は群なり。これその、人を群してこれを統一する所以の者は、仁に非ずんばいづくんぞ

能くせん。(『弁名』、『大系』三二六、五三―五四頁)

徂徠は「人に長となる」君主が「安天下」のために身に付ける徳と定義している。人の君なるものが民衆を統一するためには徳すべき徳が「仁」であつた。徂徠の「仁」はあくまでも為政者の立場から解釈されている。⁽⁴²⁾

この点、徂徠と丁若鏞とはいずれも朱子学的な仁の解釈を否定しているが、その解釈については相異なる認識を示している。丁若鏞は「仁」を人間の関係性一般のうちに見ていたのに対して、徂徠は聖人(君主)に固有の徳と限定してしまつたのである。

この人間観の違いは、政治思想にも大きな懸隔をもたらすことになる。丁若鏞は心の自律統制が可能なる人間、しかも自己責任を持つ普遍的人間を展望していた。⁽⁴³⁾ これに対して、徂徠は個人個人の能力に限界を認めて、聖人による上からの統治(強力な政治的君主による統治)を構想していた。それは、幕府(將軍)中心の政治思想であつたとみられる。

おわりに

今まで、丁若鏞の『古今注』を素材にして、朝鮮時代における徂徠学の影響の諸相を検討してきた。丁若鏞は経の「古訓」を明らかにすることを通じて、聖人の「経旨」を

読もうとした。そして『論語』における「古言」「古語」の意味を明らかにする過程で、徂徠と春台の「古言」説に同意、または反対、補足・敷衍説明などを行いながら、正しい「経旨」を追っていたことが分かった。丁若鏞は注疏が排除された経の姿、先王の道が「古経」に存在していること、先王が制作した道の内容を徂徠の視線に重ねて追っていたのである。このようにみると、丁若鏞は徂徠学の方法を意識し、先王の道の政治的な世界を読み取っていたと言えるだろう。丁若鏞が朝鮮朱子学の注疏中心の経学観を克服し、経中心の経学観を形成するにおいて、徂徠学の古文辞学的方法論は有効な役割を果たしたと考えられる。

しかし、徂徠が主張した古文辞学の方法とは、「古言」に示されている先王の道を徹底的に模倣し習熟することであった。なぜならば「物」として存在する古代中国の理想的な制度が「六経」の中に残っていて、しかも古文辞で書かれていると徂徠は思っていたからである。それゆえ、徂徠は専ら古文辞を「擬古」することを強調した。これによって「物」として存在する「六経」が、完全に体得できると想定されていた。このような「古言」の見方・捉え方は、丁若鏞にはなかったと言っても誤りではないだろう。丁若鏞は六経を徂徠のいうような「物」だとは思ってなかったからである。なぜならば丁若鏞の経学は、孔子を通

じて見えてくる先王の道から「治国の要」を明らかにすることに目的があったからである。

また、丁若鏞は徂徠学の人間理解に同意しなかった。それは、朝鮮社会が新たな方へ向うためには実践的主体としての人間が期待されたからであろう。丁若鏞の人間理解には朝鮮朱子学が抱えていた民衆との乖離性を克服し、責任主体育成をめざしていたと判断できる。この点は、徂徠学の人間理解には決して見られない見解であった。人間理解では徂徠学と丁若鏞には明確な違いがあったのである。

今までの日本思想史における徂徠学は、主に江戸時代の内部の問題と日本近代化への関連性の上で論じられてきた。しかし、徂徠学は江戸時代社会内部に限らずに、東アジアの儒者のうちでも思想的に議論されながら、読まれてきたのである。つまり日本思想史の内部で議論された徂徠学とは別に、日本思想史の外部の議論においても徂徠学の像が作られていた。しかし、これまでの思想史研究においては、日本思想史の外部で議論されていた徂徠学や、その思想史上の意味については問題にされたことがなかった。つまり、その思想史研究が現代の国民国家で区切られた枠の中でのみ描かれただけであった。丁若鏞は、書物（春台の著作）を通じて徂徠学を認識した。実際は朝鮮時代に、おもに通信使らの手によって、江戸儒学の著作は少なから

ず朝鮮に持ち帰られていた。そしてある程度、それらは読まれていた。とすれば、江戸という境界を超えて、朝鮮時代の儒者に認識された徂徠学の意味を考える必要がある。東アジアにおいて徂徠学の何が肯定され、何が否定（批判）されたのかを、丁若鏞を素材としながら日本思想史における新しい視野の可能性を検討してみた。これに、中国の知識人たちまで視野に入れば、徂徠学はどう見えてくるだろうか。その問題は今後の課題になる。

注

- (1) 那波魯堂『学問源流』（『日本文庫』六、博文館、一八九一年）、二四頁。
- (2) 湯浅元禎『文会雜記』（『日本隨筆大成』一四、吉川弘文館、一九七五年）、一九三頁。
- (3) 日野龍夫『江戸人とユートピア』、朝日新聞社、一九七七年、九九頁。小島康敬『徂徠学と反徂徠』、ペリカン社、一九九四年、二二四頁。
- (4) 中村春作『江戸儒教と近代の「知」』、ペリカン社、二〇〇二年、一四五頁。
- (5) 宮川康子『自由学問都市大坂』、講談社、二〇〇二年、三八〜五八頁。
- (6) 折衷学や正学派朱子学は「徂徠学が経世学としてもつ

弱点」や「徂徠学の人間内面問題の欠落」を批判し、「道徳主義的な朱子学」で「現実の政治社会秩序の再編と統合を目指した経世学の構築」を図ったとする。辻本雅史「十八世紀後半期儒学の再検討——折衷学・正学派朱子学をめぐって」『思想』七六六号、一九八八年、参照。

(7) 河宇鳳著・井上厚史訳『朝鮮実学者の見た近世日本』、ペリカン社、二〇〇一年、参照。

(8) 金恒洙「十六世紀士林の性理学理解——書籍刊行編纂을中心으로」『韓国史論』七、서울大、一九八一年、一二六頁。

(9) 吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、一九七五年、八一頁。

(10) 『古今注』「公治長」篇（『與猶堂全書』五卷、驪江出版社、一九八五年、一九〇頁。以下「全書」と略。「儒者解経有誤、其禍天下而毒後世。如此経也者、世教之本、風俗之原、故君子慎之。」）

(11) 権純哲「礼訟」の経学的分析——茶山の「正体伝重弁」を手掛かりにして、『山口大学教養部紀要』二七卷、人文科学篇、一九九三年、一八頁。

(12) 河宇鳳「茶山丁若鏞の日本儒学研究」、『韓国文化』九、서울大、一九八八年。ほかにも、金彦鍾「茶山」『論語古今注』에受容된護園学派論語說』、『茶山学』三三号、二〇〇二年、などを参照。

- (13) 朴忠錫は実学の政治的・社会的実践論(制度改革と人間)の能力を基調とした政治社会構造論を支える哲学的基礎へと、思惟の領域を拡大構築していたところに、丁若鏞の特徴があったとする(『茶山学에 있어서의 政治的 思惟의 特質』、『茶山学報』九、一九八七年、三二七頁)。また、千寛宇は「経世致用」と「利用厚生」とが、丁若鏞によって総合され、「実事求是」の推動力になったとする(千寛宇『実学研究入門』、一潮閣、一九七三年、一四頁)。
- (14) 『経世遺表』、「地官修制二」(『全書』一五卷、一〇九頁)「案弊法虐政之作、皆由於経旨不明、故曰治国之要莫先於明経也」。
- (15) 河宇鳳は丁若鏞が徂徠の『論語徴』を直接には読まなかったと断定している(前掲河宇鳳「茶山丁若鏞の日本儒学研究」、五九頁)。太宰春台「論語古訓外伝」は嵩山房版(一七四五年、京都大学図書館本)を底本とした。
- (16) 『論語集釈』、「為政」篇(中華書局、一九九七年、一〇六頁)「異端、非聖人之道、而別為一端、如楊墨是也。其率天下至於無父無君、專治而欲精之、為害甚矣。程子曰、仏氏之言、比之楊墨、尤為近理、所以其害為尤甚」。
- (17) 『古今注』、「為政」篇(『全書』五卷、六四一六五頁)。
- (18) 『外伝』、「為政」篇「袁了凡曰、蔡虛齋謂孔子時無楊墨。異端不該指楊墨仏老。極是也。純按指楊墨老莊之等為異端。漢時未有其語。後儒謬説也已」。
- (19) 荻生徂徠『論語徴』(『荻生徂徠全集』、みすず書房、一九七七年)。
- (20) 『経世遺表』、「地官修制二」(『全書』一五卷、一〇九頁)。「古今注」でも、「子路」篇(『全書』五卷、四九三頁)「豈経旨乎」、「子長」篇(『全書』六卷、二〇七頁)「案大意中経旨」など散見している。「経旨」がもつとも強調されているのは、いうまでもなく『古今注』である。
- (21) 『古今注』、「八佾」篇(『全書』五卷、一一二頁)「夫子之時、礼射亦或主皮、故誦古経而歎之曰、古之道也」。
- (22) 『孟子要義』(『全書』四卷、四一三頁)。「仁義礼智之名、成於行事之後」。
- (23) 『五学論一』(『全書』二卷、一四二頁)「然其詰訓之所伝受者、未必皆本旨、雖其得本旨者、不過字義明而句絶正而已」。
- (24) 白石真子「論語古訓」「論語古訓外伝」における「古語」(『漢文学解釈與研究』第五輯、二〇〇二年、七四頁)。
- (25) 『論語徴』、「述而」篇(『全集』三卷、六二〇六二二頁)。
- (26) 『外伝』、「述而」篇「朱熹曰、(中略)史記作飯我数年若是我於易則彬彬矣。加正作飯、而無五十字。蓋是時孔子年已幾七十矣。五十字誤無疑也。純按注疏則依文解之、未可從也。朱熹從一劉之言、誦加為飯、與史記合、是矣。以五十為卒字之誤、荻先生謂未必然。蓋反復本文、卒以学易、

亦不成語也。要之章首二句、文義未詳、不可強解」。

(27) 『外伝』「顔淵」篇「純按春秋伝、仲尼曰、古也有志、克己復礼仁也。(左昭十二年) 由此觀之、克己復礼、古志之語也」。

(28) 『古今注』「顔淵」篇(『全書』五卷、四五三頁)「克己復礼、本是古語、孔子再用之也」。

(29) 徂徠は「古語」と「古言」をあまり区別はしていなかった。「父在、觀其志、父没觀其行」(「学而」篇)では、「二句蓋古語」(『論語徵』「学而」篇)とすのに対して、「里仁」篇では「蓋父在觀其志、父没觀其行、古言也」として、同一の句を「古語」とか「古言」だとするのである。

これに関しては、中村春作「荻生徂徠の方法」『日本学報』第五号、大阪大学、一九八六年、一〇頁。白石真子「太宰春臺と荻生徂徠の「古言」「古語」」『漢文学解釈與研究』第三輯、漢文学研究会、二〇〇〇年、七一頁参照。

(30) 前掲中村春作「荻生徂徠の方法」、五頁。

(31) 『古今注』「学而」篇(『全書』五卷、二〇〇～二二頁)「惻隱羞惡之心、發於内而仁義成於外。辭讓是非之心、發於内而礼智成於外。今之儒者認之為仁義礼智四顆、在人服中如五臟、然而四端皆從此出、此則誤矣。亦孝弟修德之名、其成外。又豈有孝弟二顆、在人腹中如肝肺然哉」。

(32) 『孟子要義』(『全書』四卷、五三二頁)「本然之性、原各不同、人則樂善耻惡、修身向道、其本然也。犬則守夜吠

盜、其本然也」。

(33) 『孟子要義』(『全書』四卷、四三六頁)「性者人心之嗜好」。

(34) 琴章泰『朝鮮後期の儒學思想』、서울大学校出版部、一九九八年、三九三頁。

(35) 『孟子要義』(『全書』四卷、四三八～四三九頁)「天之於人子之以自主之權、使其欲善則為善、欲惡則為惡。(中略)故為善則実為己功、為惡則実為己罪、此心之權也。非所謂性也」。

(36) 鄭一均『茶山四書經学研究』、一志社、二〇〇〇年、三六七頁。

(37) 『答問書』中(『荻生徂徠全集』六卷、河出書房新社、一九七三年)。

(38) 『弁名』「弁道」(『日本思想大系』三六、岩波書店、一九七三年)。

(39) いうまでもなく朱子は「理一分殊」を通して自然と人間を貫く統一道德原理と見做す(『朱子語類』六卷、中華書局、一九八六年、九九頁)。「理只是這一箇、道理則同、其分不同、君臣有君臣之理、父子有父子之理」。

(40) 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』一六四号、一九七六年。小島康敬「徂徠學と反徂徠學」、ぺりかん社、一九九四年、参照。

(41) 『論語徵』「陽貨」篇(『全集』四卷、六三〇頁)。その

認識には「民は愚かなる者」という愚民観があった。この愚民観は聖人が提示した「道（礼楽）」に依拠することで「安民」を実現するという政治原理論と対応している。ここで「移る」とは、米は米にして、豆は豆にして、「実入りよく」養うことを意味しており、米が豆に移ること（「上知」に「移る」こと）を意味したのではなかった。前掲辻本雅史「荻生徂徠の人間観——その人材論と教育論の考察」、四五頁。

(42) 前掲辻本雅史「荻生徂徠の人間観——その人材論と教育論の考察」、五一頁。

(43) 尹絲淳は、丁若鏞の人間論には「自律的主体」とか「自由・平等意識」などが展望されていて、彼の人材登用論につながっているとみる。尹絲淳「茶山의人間観」『茶山学報』九、一九八七年、六七九頁。

(京都大学大学院)