

提言

なぜ丸山理論は朝鮮儒教に当てはまらないのか

井上 厚史

1

一九九一年に朝鮮儒教の研究に着手して以来、私は日本思想史と朝鮮思想史の二足の草鞋を履きながら、朝鮮儒教をどう捉えるべきかについて試行錯誤を重ねてきた。その間、韓国や日本で刊行された朝鮮儒教関係の研究書や、さらに戦前の日本統治時代に書かれた朝鮮儒教関係研究書にも目を通してきたが、朝鮮王朝時代の儒学者が書き残したテキストを読んで受ける印象と、近代以降の研究者が描き出す朝鮮儒教像との間にはいつも大きな齟齬があるという思いを抱いてきた。なぜそう感じるのか。朝鮮儒教の評価については、従来の研究蓄積の結果、

すでにいくつかの通説が定着している。朝鮮儒学とは即ち性理学であり、その代表は「主理派」の李退溪と「主気派」の李栗谷である。「性理学派」が思弁に走り現実と乖離し始めると、李星湖や丁若鏞のような「実学派」が台頭し、朝鮮の近代化を準備した。朝鮮儒教は「党争」や「礼訟」などの激しい権力闘争に明け暮れたために、近代化に遅れる原因となった。李退溪は江戸時代の日本で大変尊敬されたが、山崎闇斎（あるいは闇斎学派）の思想に見られる「教条主義的リゴリズム」は、李退溪に代表される朝鮮儒教から影響を受けたものであり、それは朱子学が本来内包する特徴であった。朝鮮儒教は中国から朱子学を直輸入したものの、李退溪等によって「朱子学の論理的限界が打破され」、朱子学が再構成され

た等々。

これらの通説に見られる括弧で囲んだ用語は、実はいずれも日本人研究者、すなわち高橋亨（一八七八—一九六七）、阿部吉雄（一九〇五—一九七八）、高橋進（一九二八—二〇一〇）らの手によって作為された見解であり、そこには時代状況に左右された日本人知識人ゆえの先入見や偏見が色濃く投影されている¹⁾。したがって、私たちは朝鮮儒教の特徴をどこまで正確に捉えられているかについて、冷静かつ批判的に検討しなければならない。

しかし、現在でも日本や韓国でこれらの見解が無批判に再生産されているのを見るにつけ、朝鮮儒教研究に潜在する問題の根がいかに深いかを痛感せずにはいられない。この歪んだ状況を是正するための踏み台として、これらの通説を根柢で支えている丸山眞男『日本政治思想史研究』を朝鮮儒教分析に当てはめることの可否について、ここで論じてみたい。

2

丸山眞男（一九一四—一九九六）がマンハイム『イデオロギーとユートピア』（一九二九）やボルケナウ『封建的世界観から市民的的世界観へ』（一九三四）等の西洋思想史

研究の分析枠組みを駆使して、あれだけ犀利に朱子学の特徴を分析して見せたことは、現在の研究水準から見ても驚嘆に値する。それは、丸山以前の井上哲次郎（一八五六—一九四四）や遠藤隆吉（一八七四—一九四六）の表面的な朱子学理解と比較してみれば一目瞭然であり、その画期性は今もって不滅である。

しかし、南原繁（一八八九—一九七四）が丸山に対して「朱子学にはもう少しいいところがあるんじゃないか」という感想を述べたように、丸山の朱子学理解は当初から、戦前の軍国主義を支えた解体すべき封建的イデオロギーとして認識されていた。その前提には、ヘーゲルの中国理解、すなわち「持統の帝国」としての中国の位置づけと、朱子学に対する「帝王の父としての配慮と、道德的な家族圏を脱しえず従つてなんら独立的・市民的自由を獲得しえない子供としての臣下の精神³⁾」という否定的認識が介在しており、その結果、朝鮮における儒学（朱子学）理解も近代化を阻害する封建思想として批判すべきだという支配的潮流を作り出してしまった。そのため、宋学（朱子学）を尊崇した朝鮮儒学者の研究は、その出発点から「近代化を阻害した封建思想」の研究とならざるを得なかった。戦後の韓国研究者にとって朝鮮儒教研究は、丸山が言及しなかった領域、すなわち人間

としてどう生きるべきかという倫理思想（道德思想）の分野にしろうじて活路を見出す以外になかった。言わば、政治思想的分析はその出発点から息の根を止められていたのである。^④

では、政治思想として朝鮮儒教を見ることは無意味なのだろうか。朝鮮儒教を中国儒教と截然と区別する特性がある。それは天人関係の解釈における決定的な相違である。^⑤中国では皇帝は「天子」であり、天の権威を象徴する者として人民の上に君臨したが、朝鮮の王は「君子」であり、「主上殿下」（中国の天子に仕える「殿下」という意味）と呼ばれた。したがって、朝鮮国王の権威は天と一体化した普遍的なものではありえず、中国皇帝を媒介とする天との間接的關係しか持つことができなかったために、その権威は世俗的なものとどまった。しかしそのことは、逆説的に、朝鮮に絶対主義的な王政（絶対王政）を生み出すことを可能にしたと考えられる。すなわち、普遍は常に中国にあり、朝鮮が関与できるのは地方国家（朝鮮）だけに限られていたが、中国皇帝の命に逆らわない限りにおいて、朝鮮は普遍的（中国的）拘束から自由に世俗権力を行使することができたのである。朝鮮王朝における激しい権力闘争（党争、礼訟）の歴史は、上位規範（中国）の拘束が及ばない領域（朝鮮）における

権力と権力の仮借のないぶつかり合いによるものである。福田歙一（一九三—二〇〇七）は、絶対主義国家の特徴について、国王あるいは王朝 *dynasty* の目からは支配の対象である国家が私有財産（家代々の家産）として見られており、この権力が社会を単一な支配によって締め上げ行く時に「公共の福祉」や「人民の安寧」という名分が掲げられ、「表面上はすべての臣下に対して中立的な公正な第三者のように装いながら、しかし自己の権力の及ぶ領域の中で社会生活に強く干渉してゆく」と説明している。そして、この絶対王政下の激しい権力闘争の時代に発達する政治理論は、次のような方向に向かっていくという。

絶対主義の時代は権力政治 *power politics* の時代である。王朝と王朝との間でまさに国家理性に基づく仮借ない権力政治が働くと同時に、国内においても強権で統一が作り出された。しかもこの絶対主義の時代はまた宗教、宗派という形における激しいイデオロギーの時代であり、信仰の問題が人間の生き方を決める時代である。いわばマキアヴェリに代表されるようなルネサンス的な現実主義や世俗主義とともに、宗教改革の後を受けて社会における宗教の機能が最も大きな時代である。宗教改革による宗教

の分立とその交錯の間に、コンフェッショナルリズム、宗派による政治闘争あるいは武力闘争がくりかえされる時代である。そこで出てくるのは一方には権力、他方にはルターが高く掲げた内面の自由、良心という問題である。権力と良心という二つの極の対抗がだんだん激しくなり、これを通じて、等族国家の時代には、国王の大権 prerogative と臣民の特権 privileges との間に作られていた対抗関係が、やがて近代的な主権 sovereignty と人権 human right という構成へとこの時代に移っていくのである。

「公共の福祉」や「人民の安寧」という名分を掲げながら「自己の権力の及ぶ領域の中で社会生活に強く干渉し」、その一方で「権力」と「良心」の問題に神経を集中させながら次第に「主権」と「人権」へと移行していくというヨーロッパ中世思想界における動きは、図らずも朝鮮の思想界に当てはめて考えることが可能である。いずれの朝鮮国王もスローガンとして掲げてきた「安民」という名分⁸、また朝鮮王朝の儒学者たちが盛んに議論した四端七情論争とは要するに「権力」と「良心」の問題であったし、また近代の日本統治下において展開された甲午農民戦争（東学党の乱）や独立運動が「主権」や「人権」を最重要課題として戦ったことは周知の通りで

ある。

以上のことを勘案してみると、朝鮮の（儒教）思想は、中国儒教と同一化（あるいは類推化・縮小化）すべきものではなく、中国儒教が知らない（すなわち丸山も知らない）領域において独自の発達を遂げたものであると認識すべきである。これは、丸山の「朱子学的思维方法」がそのままでは朝鮮儒教分析に適応できないことをも意味している。

では、精緻に構築された丸山の「朱子学的思维方法」の問題点とは何だろうか。それは、仁、物、敬という三つの概念の解釈に関わっていると思われる。丸山の朱子学的思维方法の捉え方の特徴は、朱子学を「道德性の優位」⁹、徂徠学を「政治的思维的優位」と捉えて、両者を対比的に説明することであった。そのため、朱子学の個別概念の説明において常に、リゴリズム、厳格主義、静的＝観照的傾向という否定的形容詞が付与された。

しかし、近年の朱子学研究の進展は、こうした丸山的な朱子学理解に対する反証を提出している。たとえば、木下鉄矢（一九五〇―二〇一四）は朱子格物説について、格物の「物」とは「天地生物之心」であり、「人に忍びざる心」であると解釈している。⁹ また「仁」とは、「人に忍びざる心」が発動して「生きとし生ける他者の

生を愛しみ活かさんとする」能動的な徳目であるという。この慈愛に満ちた他者に働きかけようとする生動的な「仁」は、丸山がほとんど注目しなかった観点である。

さらに木下は、「物」を安易に「事物」と解釈することは誤りだと主張する。

朱熹のこの「物猶事也」という訓詁に現れる「事」字は従来不用意に、すなわち朱熹が踏まえたと考えられる鄭玄の同じ訓詁の理解にまでは踏み込まず、にあっさり「事象」と訳して理解されることが多い。しかしこれは誤りであろう。「事象」と訳し、この訳語によって朱熹の「格物」説についての理解を進めようとすると、その理解の裡には「事象」という訳語を介して「天文事象」「物理的事象」も当然忍び入って来る。そこから朱熹の云う「理」を「物理法則」までを含む「客観的法則」と人倫に関わる「倫理的規範」との抱き合わせとして解釈する、現在の朱子学研究に特有の「定説」が生まれてくる。しかし以上のように、「物猶事也」という訓詁の示す「事」字の意味が、近代以降におそらく西洋語の翻訳語として捻出されたと思われる二字熟語「事象」の意味ではなく、人の行い事、特に「職務条項」すなわち「職務を果たすために列挙される

具体的な仕事」の意であるとするなら、朱熹の「格物」説、そして彼の云う「理」なる観念についての理解も根柢から変更する必要があるだろう。

『大学章句』において朱子が引用した鄭玄の「物猶事也」の「事」は「職務を果たすために列挙される具体的な仕事」を意味するものであり、「物」は、あくまでも「天地生物之心」であるという。

朱子の「物」理解については、かつて友枝龍太郎（一九一六—一九八六）も「朱子の言う「物」は、天地の間に盈つる存在者のすべてを指し、我も人も物も悉く「物」とされる。そうして「物」の世界は人と人・人と物・物と物の連関において重々無尽のつながりを持ち、それぞれの境位における他者との連関の真相も重々無尽であるこの無尽の連関における人なり物なりのあり方は、それぞれに秩序を有すべきで、その理法条理を反省知によって窮明するのが格物である」と指摘していた。

木下や友枝の解釈が示唆するのは、朱子の格物説で言及される「物」とは、何よりも活動している「生物」であり、生物であるがゆえに「人と人・人と物・物と物」の関係は刻々と変化する「重々無尽」の状態にある。だからこそ、生成変化してやまない動態を捉えるために「反省知」による窮明が必要になるということである。

彼らの解釈が、朱子の格物致知説を「静的」観照的傾向にあるものとして「客観を媒介として概念的に主体の理に到達しようとする」と定義した丸山の解釈と著しく異なるものであることは、説明するまでもないだろう。また「敬」の解釈についても、丸山は「観照的な色彩は蔽ふべくもないであらう」というように静的性格が強調され、最終的に「安定せる社会に相応した精神状態^{ガイステス・ハルトウング}でありまた逆に社会の安定化へ機能する」ものであると結論付けていた。

しかし、荒木見悟（一九一七—二〇一七）は、この朱子学における敬について、次のように解説している。

朱子学における敬の位置づけは高い。それは大学或問の序段に、小学・大学にわたる工夫の次第条目を述べるに先立ち、「敬の一字は、聖学の始めを成して終りを成す所以のものなり」と述べ、「敬は一心の主宰にして万事の本源なり」と定義されていることから推察されるのである。居敬と窮理は朱子実践論の双翼をなすものと言われるが、又時としては、「敬の一字は、万善の根本なり。涵養省察、格物致知、種種の工夫は、みなこれより出でて、方めて拠依あり」（朱子文集、卷五十、答潘恭叔）と言われるように、敬は未発・已発、涵養・省察、あらゆる

工夫の存立基点となるものとされる。一心の主宰即ち万事の本根となるものが、敬と呼ばれるのは、主体の基盤に人間を超えたある權威を前提としているからであろう。それはいうまでもなく天理である。

人能く敬を存せば、吾が心湛然として、天理粲然たり。一分の力を着くる処なく、また一分の力を着けざる処なし。（朱子語類、卷十二）
心纔かに這裏にあれば、万理便ちその中に森然たり。古人の、敬は徳の聚なりと謂ふは正にかくの如し。（陳北溪、性理字義、卷下、敬字の条）

朱子哲学の枢軸をなすものが天理であるなら、その天理への志向態度を決する敬が工夫の根本とされ、一心の主宰・万事の本根と称されるのは、また当然のことであろう。¹³

また、高島元洋は「活敬」という言葉に注目し、広義の「敬」とは「動静を該貫する」ところの「活敬」であり、これによって「心」と「天理」が一つとなるのである。「人の心」はここにおいて「周流すること窮まりなく」、「天人に間断なき」状態となって「道理流行」と述べている。¹⁴

朱子の敬説を理解する上で注意しなければならない

ことは、敬とは単なる自己修養の手段（工夫）ではなく、つねに天と関連づけられて理解されていることである。

朱子の敬解釈は周子や程子の解釈を継承し、敬を心や天理と結びつけて解釈しようとしていた。荒木や高島が主張するように、周流すること窮まりない人心や、生成して止むことのない天理を、存養省察や居敬窮理という修養によって把握し、それを以て人々を正しい実践へと導こうとした所に朱子の思想の特徴があると考えられる。

丸山の「朱子学的方法」理解には、生成変化することを止めない現実社会（物）を反省知（格物致知）や修養（守静持敬、居敬静坐）によって認識し、正しい秩序を回復するために正しい実践を行おうとした朱子思想のダイナミクスに対する関心が当初から欠如していたと言わざるを得ない。

3

朝鮮王朝の歴史は、しばしば党争や礼訟という激しい権力闘争の歴史として描かれる。確かに、第十代燕山君は稀代の暴君として知られ、戊午士禍（一四九八）や甲子士禍（一五〇四）という二度にわたる士林勢力の大虐殺を断行し、第十五代光海君も仁祖反正（一六二三）と

いうクーデターによって廃位されるなど、知識人を巻き込んだ権力闘争の熾烈さは否定すべくもない。そのため王に仕えた知識人＝儒学者は結局のところ権力闘争生き延びようとした体制擁護のイデオログと見なされがちである。

しかし、朝鮮の儒学者たちが、なぜ四端七情論争に代表される「理」の動静の問題や「敬」という心のあり方にそれほど強い関心を抱いたのかを考えなければならぬ。それは、激しい権力闘争の場である外部世界を認識（格物窮理）するよりも、同じく変動はしても身体内にある心（国王の心）のあり方を探求することによって社会の安定がもたらされるという思考回路を維持し、社会の崩壊を回避しようとしたからである。

彼らが構築した政治思想は、ヨーロッパ近代が発見した自由や平等や人権の概念ではなかった。彼らが依拠したのは、心の本来性を回復することが社会の安定性に直結するという調和的な思考であった。⁽¹⁶⁾ この思考回路を支えているのは、「天」あるいは「天理」への絶対的な信頼である。「天」は世俗権力である王を超越し、また普遍を意味していた中国皇帝をも超越するものであった。それゆえ、彼らは「天」に対する「敬」を執拗に説いたのである。

西洋政治思想史から見た時、朝鮮における「敬」への尋常ならざる執着は、権力への従属的態度であり、封建思想の象徴のように見えるだろう。しかし、東洋政治思想史の文脈において考えた場合、朝鮮儒学者が命懸けで書き残した政治論や政策論は、荒れ狂う権力闘争社会にあつて、革命という強硬手段によるのではなく、王(君主)を説諭することによって民を救おうとした知識人たちの壮絶な思想的営為の所産であつたと言えるだろう。私たちは、彼らの言説が持つ意味をきちんと解説しなければならぬ。そこにこそ、朝鮮儒教の真の姿があると考えている。

注

- (1) 井上厚史「近代日本における李退溪研究の系譜学——阿部吉雄・高橋進の学説の研討を中心に——」、島根県立大学総合政策学会『総合政策論叢』第一八号、二〇一〇、六一—八三頁、および同「高橋亨的李退溪解釈——以與張志淵の論争を中心——」、林月恵・李明輝編『高橋亨與韓國儒学研究』臺大出版中心、二〇一五、一八七—二四頁参照。
- (2) 松沢弘陽・植手通有・平石直昭編『定本 丸山眞男回顧談(上)』岩波書店、二〇一六、一三八頁。

- (3) 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二、六頁。

- (4) 戦後、丸山は『日本政治思想史研究』英語版の序文の中で、「比較という問題についていうならば、江戸時代の朱子学がその出発点からして、きわめて多くを負っている李氏朝鮮の朱子学、とくに李退溪の学問と思想を考察に含めることが絶対に必要であることを付け加えておく。朝鮮の思想史を軽視して、日本と中国とを主要な視野に置いて来たのは、史料利用の便宜という点を別にしても、私だけでなく、日本における「伝統」思想研究の多少とも共通する盲点であつた」(『日本政治思想史研究』、『英語版への著者の序文』、三八三頁)というエクスキューズを述べている。これはもちろん阿部吉雄の『日本朱子学と朝鮮』(東京大学出版会、一九六五)を意識したものであつたが、この指摘は朱子学が朝鮮から日本に伝播したことの指摘であり、朝鮮儒学の政治思想的研究とは無関係である。丸山が朝鮮儒学に対して政治思想的関心を持ったのは、朴忠錫『韓国政治思想史』(三英社、一九八二)に書き込まれた「王位篡奪事件以来の客観的な政治状況を背景にしてようやく朝鮮朝朱子学は開花への道が開けたと言えるのであり、儒者が当時の政治状況から得た政治的教訓として、君臣が統治者になるためには、まず

統治者として必要な徳を具えていなければならないという修身論に傾倒したとしても、少しも不思議なことではなかった」(朴忠錫著、飯田泰三監修、井上厚史・石田徹訳『韓国政治思想史』法政大学出版会、二〇一六、二五〇頁)、および「朝鮮朱子学から近世実学思想へとという思想の歴史性に重点を置きつつ、近世実学思想を朝鮮朝朱子学思想自体の内部からの変容として取り上げようとする」(同、二六二頁)という『日本政治思想史研究』の延長線上における朝鮮朱子学理解の記述にとどまるものであり、朝鮮儒学の個性¹¹特徴を把握するまでには至らなかったと言えよう。

(5) 井上厚史「韓日伝統思想と「天」観念の変容——「天」観念の変容から見た韓日両国の近代ナショナリズムの特徴——」(原文ハングル)、韓国政治思想学会『政治思想研究』第一四輯二号、二〇〇八を参照。

(6) 福田敏一『政治学史』東京大学出版会、一九八五、二五四頁。

(7) 同、二五五頁。

(8) たとえば、『世宗実録』二十二卷世宗五年十一月五日壬午条には、「其詔曰…肆朕恭膺天命、紹承大統、夙夜図治、惟在安民」とある。

(9) 木下鉄矢『朱子——(はたらき)と(つとめ)の哲学——』岩波書店、二〇〇九、一四九—一六九頁。

(10) 前掲『朱子——(はたらき)と(つとめ)の哲学——』一四一—一四二頁

(11) 友枝龍太郎『朱子の思想形成』春秋社、一九七九、三四八頁。

(12) 前掲『日本政治思想史研究』二九頁。

(13) 同前。

(14) 荒木見悟「貝原益軒の思想」、日本思想大系『貝原益軒室鳩巢』岩波書店、一九七〇、四七五—四七六頁。

(15) 高島元洋『山崎闇斎』ぺりかん社、一九九二、三一七頁。

(16) この点についてここで詳述する余裕がない。拙稿「朝鮮儒学における「心学」の位相」(復旦大学哲学学院主弁、東亜朱子学国際学術検討会、二〇一五年二月二七日発表)、および「元朝儒学と朝鮮儒学——『性理大全』と『四書章句』の分析を中心に——」(福建師範大学兩岸文化発展研究中心、朱子閩学與亞洲文化高峰論壇、二〇一六年二月一七日発表)を参照されたい。

*本稿は、二〇一七年八月二四日に台湾中央研究院中国文哲研究所において発表した原稿の前半部分に加筆修正を施したものである。

(島根県立大学教授)