

朱子学的理の確立——十六・十七世紀の思想史的意義——

下川 玲子

はじめに

朱子は、理と気によって世界を把握し、人に内在する理すなわち性の本来的な発現（絶対的善性の発露）を目指し、世界を貫く理の法則を客観的に学ぶ主体的な生き方を求めた。近世の成立とは、理の思想の確立をさすとも言える。

南北朝期の北畠親房は、理の概念を不完全にしかり取り入れてはいないが、それでも朱子学的理の発見は、中世を踏み出す契機であった。近世の山崎闇斎は、神を理と気が混交したこの世界の現実そのものと把握した。それは、朱子とも朝鮮の李退溪とも異なる理解であり、親房を踏襲したも

のである。闇斎は、親房に萌芽的であった朱子学的理の理を一段と深め、近世的思惟を準備した。

熊沢蕃山は、朱子学の理の合理的側面、現実を理という普遍的原理と照らしあわせて批判的に見る精神を有していた。親房で芽生え、闇斎で進んだ理の理論の深化がここにある。理が内面化した性（絶対的善性）の存在への確信が、近代的な尊厳論、権利の思想の受容を用意した。明治初期に、中江兆民は、ルソーにおける自由の権利の先天性を説明する際に、当時の日本人に感覚的に理解できるように朱子学の用語を駆使した。兆民が、朱子学の概念を用いたのは、思想の本質的類似性がゆえという点も見逃せない。朱子学的理の思想の深まりが、日本における近代思想の受容をも

たらしめた。昭和期の『国体の本義』の、国家の前に個人の尊厳を徹底的に軽んじる姿勢が、理の思想の停滞をもたらしたが、国家より個人の尊厳を重んじる日本国憲法を受け入れる素地を準備したとも言える。

理の確立の経緯を踏まえ、十六・十七世紀とは何であったのかをふりかえることが発表の主旨である。人權論の前提であるキリスト教的自然法思想が、十六世紀に日本に本格的に移入したことが朱子学的理の論理を強化した。仏教を乗りこえ、キリスト教の流入による朱子学理論の深化が十六・十七世紀の思想的意義と言えるのではないか、検討してゆく。

一、北畠親房、山崎闇斎

朱子学においては神 \equiv 気であり、形而上の概念である理とは峻別されるが、南北朝期に宋学を受容した北畠親房の神の概念には、朱子学の気だけではない要素がある。朱子が神 \equiv 氣 \equiv 物質と見るのと比べ、親房の神は、たんなる物質である気はなく、倫理思想の概念でもある。これは、むしろ朱子学における理の役割と重なる。朱子の倫理思想においても、氣（神）も一定の役割を果たすが、それは善なる本性すなわち理の発露を阻害する物質的障害として立ち

現れるものにすぎない。しかし、親房の倫理思想においては、神は物質的障害ではけっしてない。親房は、『神皇正統記』の応神天皇の条で、『倭姫命世紀』の文章を引用して、人は神物であり、人の心は心神であるという考えを示している。彼は、人の存在が神に由来するので、人の「心ノ源」は本来的に善であると考えた。親房は、神を朱子学的な気概念にとどめず、それに善悪の判断者という要素を加える。人の善悪の判断は、「心ノ源」すなわち心神においてなされる。このように見ると、親房の神の概念には、朱子学の気だけでなく、善悪の判断基準という理の要素が含まれる。親房は、理気の関係を構造的に把握せず、『太極図』などから学んだ宋学の宇宙生成論を、日本神話と結びつけ、この世界の生成の過程を、渾沌 \equiv 太極 \equiv 神が、理気混合の性質を保ちながら単に形を変えてゆくものと解釈する。

朱子は、理と気を用いて世界を把握し、その理が内面化した性の本来的な発現（絶対的善性の発露）を目指し、またそのためにはこの世界を貫く理の法則を客観的に学び確認してゆくという主体的な生き方を追究した。親房は、朱子の理の概念を不完全にしか取り入れてはいないが、それでも朱子学的理の発見は、中世を踏み出す契機であったと言える。

近世初期に朱子学を全面的に展開した山崎闇斎は、「理(性)は、形気なく質もない」という朱子の従来の解釈を受け入れている。それでは、闇斎が理 \equiv 神 \equiv 実体と考えていたという解釈がなぜ生まれてくるのか。闇斎は、理と気が不可分に結びつくのが世界の現実であり、現実そのものを神ととらえていたのではないだろうか。

山崎闇斎の『垂加草』「会津神社志序」に、次の記述がある。

抑天下万神天御中至尊之所ニシテ化スル、而有 \equiv 正神 \equiv 有 \equiv ル \equiv 邪神 \equiv 何ッ耶。蓋天地之間唯理与ニシテ \equiv 氣、神也者理之乗テ \equiv 氣ニ而出入スル者、是ノ故ニ其氣正ケレハ則其神正シ矣。其氣邪ナレハ則其神邪ナリ矣。(『垂加草』第十)

闇斎は、神には正しい神と邪神がいると考え、正と邪が生じるメカニズムを説明する。天地の間には、ただ理と気がある。理は気に乗じて出入する。ここまでは、通常の朱子学の理解と同一である。この気が正しいと正神となり、気が邪であると邪神となるのである。

このように見ると、闇斎において、神の状態は気の状態に左右される。ここでの神は、気の領域に属するものと理解できる。ただし、神(気)は、単独でこの世界に存在するものではない。必ず理が付随する。神(気)には、必ず理が一組になっている。闇斎において、神とは、理が付

随した物質であり、理気妙合のこの世界そのものを表わす。理が実体(気 \equiv 神)に付随しているので、理 \equiv 神 \equiv 実体と理解されるような表現をするのではないか。闇斎の理の解釈が朱子と異なっているのではない。闇斎の神の概念が、朱子のものとは異なっていた。朱子は、単に、神や鬼神を気と考えた。それに対して、闇斎は、神を理が付随したこの現実世界そのものの姿と解釈した。その姿勢は、朱子とも朝鮮の李退溪とも異なり、北畠親房を踏襲したものである。神の解釈の継承というよりも、闇斎が、北畠親房に萌芽的にあつた朱子学的な理の理解を深め、近世的思惟を準備したということである。理に照らし合わせ合理的判断をする姿勢こそ近世的だと言える。

二、近世・近代の理の思想の展開

尾藤正英は、『日本封建思想史研究』³⁾において、近世の熊沢蕃山を、朱子学の理の合理的側面(現実を批判的に見る精神)を尊重し、陽明学の心の主体性をも重んじた思想家とする。「蕃山が「士」の存在意義を重んじ、將軍や大名に対しても人間的対等性を主張する立場をとった」(二六一頁)のである。

尾藤は、合理性に基づいて幕藩体制を主体的に批判する

蕃山の姿勢に近代的思惟を認め、そのような思惟がもともと朱子学理論に具わっていたとする。蕃山には、將軍や大名とも対等な人格の尊重、人間の尊厳を認める一種の近代的思想が生まれていた。親房でめばえ、闍斎で深まった理の理論の達成がここにある。理が内面化した「性」（絶対的善性）の存在への信頼が、近代的な尊厳論、権利の思想の受容を準備したのではないか。

明治初期に西洋の民主主義思想、権利の思想を受け入れ日本に広めた中江兆民は、朱子学の語彙や概念を用いそれを広めようとした。井上厚史は、論文「中江兆民と儒教思想——「自由権」の解釈をめぐって」⁴の中で、兆民が朱子学の天・天理・天命などの用語を使ってルソーの文章を翻訳したのは、当時の日本人に自由の権利の先天性を理解させるための戦略的方法であったと指摘する。井上は、兆民が西洋の天賦人權論や社会契約説（ルソー）を日本に広めるために、異質な理論ではあることを承知して朱子学を用いたとする。兆民が、朱子学の語彙や概念を用いたのは、当時の日本人になじんでいるがゆえの戦略的側面もあるが、西洋の自然法思想と朱子学的論理の本質的類似性がゆえという点もみのがせない。朱子学的理の思想の深まりが、日本における近代思想の受容を準備したと言える。

『国体の本義』は、西洋の思想の本質を、個人主義すな

わち個を国家に優先する思想と解釈し、共産主義思想やナチスの思想もそのような側面を持つものとする⁵（結語、一五四頁）。『国体の本義』は、中国思想、とくに老荘思想を、社会や国家からの逃避の論理ととらえ、わがまますなわち個人主義に偏ったものだとする。また、儒教思想も個人主義的傾向をもつと評価する（結語、一四六頁）。

朱子学的理の思想、そしてそれとの親和性がある個人の尊厳や生命や自由をすべての原点におく権利や民主主義の思想（『国体の本義』の表現によれば、西洋の個人主義思想とそれと類似する儒教思想などの中国的思惟）は、幸いなことに日本では国家の前に没我、国家を個人の生命に優先させる思想に変わったと、『国体の本義』は評価する。生命権や自由権を有する個人の尊厳よりも国家を重んじる『国体の本義』の結論はともあれ、個人の尊厳を議論の軸に据える問題意識は近代の論理と言える。個人の尊厳を国家の前に軽んじる姿勢が、理の思想の停滞をもたらしたが、国家より個人の尊厳を重んじる日本国憲法を受け入れる素地を準備したとも言える。

三、仏教的「理の欠如」の衰退

——十六・十七世紀の意義、キリスト教との邂逅

親房は、神国を仏国と言い換えるように、なお三国史観

のもとにあった。インドと中国を空想的に把握しているにすぎなかった親房に対して、親房の思想を受容した瑞溪周鳳は、三国史観を脱して現実の対外関係から外国情勢を把握する。室町期における仏教的思惟からの脱却が鮮明になった。⁽⁶⁾

仏教的思惟からの脱却時に、この世界と人の双方をあるべきように動かす統一プログラムを想定する朱子学的思惟がその空白をうめてゆく。それが室町から戦国期にかけての思想的潮流である。仏教的思惟からの脱却と、朱子学的理の発見の深まりにキリスト教の流入が欠かせない要素になつていた。キリスト教と朱子学、神道や仏教の論理の交錯が、当時どのように受け止められたか、ハビアン『日本問答』が興味深い。ハビアンは、朱子学の理の論理を高く評価している。

老・莊・列ノ三子等、皆如此虚無自然トノミ見ルニヨテ、仁義礼智信ノ道ヲカロンジサフラフガ故ニ、儒者ハ尺・道ノ二教ヲバ虚無寂滅ノ教ト云イテ、甚嫌ハレサフラフ。去バ儒者ノ如キハナツウラノ教(日本思想大系注/Natura は自然。いわゆる自然法的倫理をいう。儒教のそれと一致点があるので儒教は一応よいとしたのである。)ヘト申テ、性得ノ人ノ心ニ生レツキタル、仁義礼智信ノ五常ヲ守ルヤウナル所ヲバ、キリシ

タンノ教ニモ一段ホメラレサフラフ。但天地陰陽ヲ太極天道ト見テ、其作者ヲ云ハズ。人畜草木モ氣質マデニテ替ハリ、其性ハ隔テナシナド云フ様ナルヲバ、マヨイト申侍ル也。三教ノ内ニテ申サバ、儒道ニハ益アルコト、ヲホクサフラフ。三教一致トハ申セドモ、尺・道ノ二門ハ沙汰ノカギリニテサフラフ。(二二七頁)

ハビアンは、人間に内在している性 \parallel 理と自然界に潜在している天道 \parallel 理の一貫性を見いだす朱子学思想と、世界に神の意志の貫徹を見るキリスト教的自然法思想には、共通点があるとす。近世・近代を準備した朱子学的理の論理は、キリスト教思想の流入により、いつそう強固になつたのである。ただし、ハビアンは朱子学的理の論理を評価しつつも、創造主を設定しない不十分性を指摘する。

ハビアンによれば、万物は何か起点なる力によつてしか生じない。

万ヅノ物、色形チアルハ、其初メナクテ叶ズ。初メアレバ自ら初マルコトハタハズ。他ノ力ニヨラザレバ生ジサフラハヌゾ。万物ハ天地陰陽ヨリ出来ルト云ハゞ、其天地陰陽ハ何クヨリ生ジタルト思イ玉フヤ。(二二二頁)

続いてハビアンは、以下のように述べている。万物が天地より生まれたとしたら、天地は何から生じたのか。

此所ニ至テハ、儒道モ虚無自然ノ無極ヲ根本トセザ

レバ叶ハズ。其故ハ、天地造作ノ主アル事ヲ知ネバ、
虚無ヨリ自然ニ生ジタルトヨリ外ハ云フベキ様ナシ。

この点に関して、儒教でも虚無自然の無極を根本としてい
れば（仏教のように無をスタートにしている）と説明がつかない。
儒教がこの世界の始点を設定しないならば、仏教と同
様に虚無より自然に生まれたと言わざるをえない。ハビ
アンは次のように続ける。

易道では、天地に分かれたというけど、ひとつには日月
の存在を証拠とする。天地は無より生じて、太極は無であ
る。この太極は無極の命令で、この世界を運行する。この
時は、天地陰陽を太極すなわち天道とし、この世界を動
かす法則（太極＝道）が天地に内在するという解釈がある。
もうひとつは、天道を根本として見ると、これは無極の本
源である。無極は太極の外にあつて意義があり、太極は無
極の手の中にあるという解釈である。

然時ハ、此天地陰陽ヲ合セテ太極トモ天道トモ見ルト、
又天地ノ外ノナニモノナキ所ヲ無極ノ天道ト見ルトノ二
ツガ、易道ニモ有ト聞テサブラフ。（二三三頁）

天地陰陽を合わせて太極＝天道が内在していると言つても、
天地の外に無極（天道）があつて世界を動かしていると言
つても、どちらの解釈においても不十分性をまぬがれえな
い。

何レニシテモ、有智有徳ノ能造主ノ主アルコトヲ知ラザ
レバ、フミトムル所ナクシテ、一途落居ナシ。一体ノ
作者、天地万像ニハナクテ叶ハヌコトヲハキマヘ玉ヘ。
（二三三頁）

結局、有智有徳の能造主のあることを知らなければ、踏み
とどまるところを知らず、ひたすらおちつく所がない。ハ
ビアンは、創造主の設定が朱子学に根本的に欠如している
と考えるが、世界における神の意志の貫徹というキリスト
教的論理と、朱子学的理の論理に共通点を見いだし評価す
る。神の創造物である人間のかけがえのなさが近代的人権
論の論理的根拠となる。その人権論の前提であるキリスト
教的自然法思想が、十六世紀に日本に本格的に移入したこ
とが、朱子学的理の論理の強化につながった。中世の仏教
的思惟からの脱却時に、世界と人の双方を動かす統一プロ
グラムを想定する朱子学的思惟がその空白をうめた。仏教
的思惟からの脱却と、朱子学的理の深化には、キリスト教
の流入が契機となった。仏教を乗りこえ、キリスト教の流
入による朱子学的理の強化が近世を準備した、日本思想史
上の十六・十七世紀の意義はこの点にもあると言える。シ
ンポジウム会場からもこの指摘に賛同があつた。キリスト
教的自然法思想が、日本近世や近代的思惟の確立に与えた
影響を今一度検証する必要があるのではないか。

注

- (1) 『神皇正統記』(岩佐正校注、岩波文庫、一九七五年)。
- (2) 『新編 山崎闇斎全集』第一卷(ぺりかん社、一九七八年)七九頁。
- (3) 尾藤正英『日本封建思想史研究——幕藩体制の原理と朱子学的思惟』(青木書店、一九六二年)。
- (4) 井上厚史「中江兆民と儒教思想——「自由権」の解釈をめぐる」(『北東アジア研究』第一四・一五号合併号、島根県立大学北東アジア地域研究センター、二〇〇八年)。
- (5) 『国体の本義』は、昭和一二(一九三七)年文部省編纂の冊子によった。
- (6) 齋藤公太『「神国」の正統論——『神皇正統記』受容の近世・近代』(ぺりかん社、二〇一九年)七九頁〜八一頁。
- (7) ハビアン『妙貞問答』中・下巻は、日本思想大系25『キリシタン書・排耶書』(岩波書店、一九七〇年)を参照した。
- (8) 『妙貞問答』上巻の「釈迦之因位誕生之事」において、ハビアンは、仏教の本質を、世界を無とらえることであると批判している(末木文美士編『妙貞問答を読む——ハビアンの仏教批判』法蔵館、二〇一四年、八三頁)。

(愛知学院大学教授)