

易姓革命の理念と朱子学

Philosophy of A dynastic revolution and Neo-Confucianism

朴 倍 暎
PARK. Baiyeong

【要旨】本論文は、儒教の革命思想に焦点を合わせながら、その世界観がもつ意義や現代的意味について考察を試みたものである。儒教における革命思想とはすなわち易姓革命であるが、その易姓革命の最大の拠り所は「天命」である。それに加え、その世界観にさらなる道徳性を与え、大義名分論的な世界観にまで押し上げたのはいうまでもなく朱子学である。従って、本論文においては、朱子学的方法論を用いる。

そもそも易姓革命が正当性をもつ理由は、単に暴君を追い出したからではなく、それが「道統」に基づく「道徳的行事」だったからである。「道統」とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子・孟子へと続く、いわば正統的な儒教の歴史哲学のことであるが、本論文においては、まず、その「道統」を成立させる論理に注目した。次に、実際、易姓革命を成立させる契機もしくは理論的土台を考察するため、朱子学の「体用論」的な構図を適用した。朱子学における「体」とは「未発の性」であり、「用」とは「已発の情」であるが、そうした構図に従い、本論文においては「未発の中」という側面を内面的契機として捉えた上で、さらに「允執厥中」を易姓革命成立における「体」なる側面として見なした。なお、易姓革命成立における実践的な側面を「已発」の部分と捉え、その「用」なる側面として「絜矩の道」を取りあげた。ただ、実践的な側面であっても、それは常に朱子学的な形而上学的構図の中で構築される関係性である点をも重視した。

本論文において易姓革命が取りあげられる意義は、朱子学的な世界観における易姓革命の理念を再構築することによって、儒教の考えが現代社会において何らかの役割が果たせる可能性はないかを打診しつつ、そして儒教の現代思想への転回の可能性をうかがうところにあった。

1、はじめに

儒教に関しては、体制順応的な、あるいは支配体制を擁護する思想と認識される場合がある。たしかに、そのような側面があったことに否定はできない。しかしながら、儒教側からみるなら、どうだろうか。そうした側面は運用する側の問題であって、むしろ、そのような捉え方は一方的でまた不当という反論も十分可能であろう。というのも、そもそも儒教には革命思想が正当な根拠のもとで保証されているからである。本論文では、そのような反骨精神の現れとしての儒教の革命思想に焦点を合わせながら、その世界観がもつ意義や現代的意味に関する考察に挑んだ。

儒教における革命思想とはすなわち「易姓革命」である。そもそも「革命」とは『易経』『革卦』の「湯武命を革めて、天に順い、人に応ず」（湯武革命、順乎天而応乎人）に由来する言葉である。つまり、「(天)命を革める」行動が革命であり、それは儒教的世界観においては易姓革命の形で具体化されたのである。従って、本論文にいても当然易姓革命が主たる考察の対象となる。

ところで、易姓革命の世界観を構成する要素といえば、一体何が挙げられるだろうか。まず、その点から入ることにしたい。端的に言って、易姓革命の最大の拠り所は「天命」である。それに加え、その世界観にさらなる道徳性を与え、大義名分論的な世界観にまで押し上げたのはいう

までもなく朱子学であるといえる。それが本論文において、朱子学方法論が用いられる理由である。

そもそも易姓革命が正当性をもつ理由、言い換えると、その易姓革命が単なる下克上による謀反ではなく、「仁・義」に基づく行動として認められた理由は、惟単に暴君を追い出したからではない。確かにそれも有意味な結果ではあるが、より大事なものは易姓革命が「道統」という「道」の流れを引き継ぐ道徳的行事だからである。「道統」とは、堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子・孟子へと続く、いわば正統的な儒教の歴史哲学のことで、朱子学においては自分たちこそ、この伝統を受け継ぐに値すると自負する概念であり、まさにその「道統」への認識が易姓革命的世界観構築に多大な影響及び正当性を与えたのである。

そうであるなら、その「道統」が成立するためには、一体どのような論理が必要になるだろうか。本論文においては、まず、その「道統を成立させる論理」に注目しつつ、その論理形成の道のりを辿ることにした。「道統を成立させる論理」を構築した上で、次に、実際、易姓革命を成立させる理論的土台を考察するため、本論文においては、朱子学の「体用論」的な構図を適用した。象徴的な表現でまとめるなら、朱子学における「体」とは「未発の性」であり、「用」とは「已発の情」である。まず、そうした構図に従い、本論文においては、後述する「未発の中」を内面的契機として捉えながら、「允執厥中」を易姓革命成立における「体」なる側面として見なした。一方、易姓革命成立における実践的な側面を「已発」の部分と捉え、それを「用」なる側面とし、「絜矩の道」に基づく考察を行った。その理由は「道統」によって構築される易姓革命の世界観を描くに当たり、理論的な根拠を与えながら、その世界観を実質的に支えたものとして顕著に取りあげられる契機が「允執厥中」、また「絜矩の道」であったと思われるからである。

ところで、「易姓革命」をとりあげる本論文のねらいはどこにあるだろうか。そもそも儒教的世界観における「革命」という言葉の意味が「(天) 命を革める」ところにあることを考えるなら、さらには儒教的世界観が目指すところが、人間の「善」なる本性を土台にして創られる「治国平天下」の実現にあるとするなら、「易姓革命」とは、その世界観構築のための実践的な試みであるといえる。本論文においては、そのような世界観及び歴史観に注目した。それはつまり、儒教の世界観や歴史観と昨今の諸般の事情とを対比させながら考えてみてはどうだろうか、という問でもある。確かに、今日は儒教が主たる教養になるような時代ではない。しかしながら、儒教が掲げていた問題群は、人間の「善」なる心への希求、そして「治国平天下」への希求など、いってみれば人間の本性に関わる事項にほかならない。そうした点を勘案した場合、確かに言葉遣いこそ古いものの、儒教が掲げていた問いかけが、現在に生きる人々が抱えている世界観と全く無関係であると断言できるだろうか。本論文においては、そのような問いかけを中心に、まず、朱子学的世界観における易姓革命の理念を再構築し、そして儒教の考えが現代社会において何らかの役割が果たせる可能性はないか、その可能性を打診する。つまり、儒教の現代思想への転回の可能性をうかがう、それが本論文の最終的な目標なのである。

2、易姓革命的世界観の成立—「天命」と「道統」

そもそも易姓革命とはどのような状況下で発生するものなのか。まず、『論語』『堯曰篇』の次の部分から始めたい。

堯曰わく、咨爾舜、天の曆数爾の躬に在り。允に其の中を執れ。四海困窮すれば、天禄永く終えん、と。舜も亦た以て禹に命ず。曰わく、予小子履、敢えて玄牡を用いて、敢えて昭かに皇皇たる后帝に告ぐ。罪有るは敢えて赦さず、帝臣は蔽わず、簡ぶこと帝の心に在り。朕が躬に罪有れば、万方を以てすること無かれ。万方に罪有れば、罪は朕が躬に在り、と。周に大賚有り。善人は是れ富む。周親有りと雖も、仁人に如かず。百姓過有れば、予一人に在り¹⁾。

この部分について、朱子は、

此れ堯の舜に命じて禪るに帝位を以てするの辞なり。(中略) 曆数は、帝王相継ぐの次第。猶お歳時気節の先後のごときなり。允は、信なり。中とは、過不及無きの名。四海の人困窮すれば、則ち君禄も亦た永く絶ゆ。之を戒むるなり。舜後に位を禹に遜るも、亦た此の辞を以て之に命ず。今虞書大禹謨に見ゆ。此に比ぶれば詳を加う²⁾。

という注釈を施している。まず、ここで注目すべきところは、朱子がこの注釈のなかで『書経』の「大禹謨」に触れている点である。ここに出てくる「此の辞」とは「允執厥中」（允に厥の中を執れ）である。朱子はこの部分は『書経』の「大禹謨」に見られるとするが、その『書経』の当の箇所には「人心惟れ危く、道心惟れ微なり。惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」と続く。周知のとおり、この箇所は今文にはなく、偽古文に属する部分である。朱子自身もそのことについて疑いを抱きつつも、それでもなお、「道統論の典拠³⁾」として重視した。つまり、「人心惟れ危く、道心惟れ微なり。惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」を、朱子は堯・舜・殷の湯、周の文王、武王、さらには孔子が継承していく道の中核的内容として重視⁴⁾したのである。なので、本論文においてもそのような朱子の見解に従う。

いわんとするところは、儒教的な世界観においては、堯から舜へ、また舜から禹へと、禪譲という方法によって帝位が受け継がれる伝統があるということである。その伝統とはつまり、後に、湯、文王、武王、周公、孔子、孟子を経て、遂には二程兄弟へと続く壮大な儒教の歴史哲学、つまり、「道統」の始まりをなす部分である。この「崇高な伝統」は、「歳時気節の先後のごとく、言い換えると、摂理に従って動く自然界の秩序の如く、確実に回らなければならないシステムである。当然、ここには、朱子学的世界観、要するに「性即理」の世界観が投影されており、その意味で「道統」に基づく禪譲とは、あくまで「道」として形容される儒教の道徳の継承であって、単なる政権交代ではない。「天禄」とは、天の命を受けて君主になることを意味する。つまり、こういうことである。儒教的世界観では、道徳の発現である「道」の継承としての「禪譲」という伝統があり、それが堯から舜へ、そして舜から禹へと受け継がれてきた。彼らは「道の発現」という役目が全うできていたため、彼らのもとに「天命」が下り、だから、君主になれたのである。ところが、もはやそのような「道統」が守られるような状況でなくなった。「四海の人困窮すれば、則ち君禄も亦た永く絶ゆ」る状況になってしまったのである。つまり、桀という暴君が現れ、人々が困り果てている。この桀のもとでは「道統」の維持など到底成し遂げられないのであり、それでは「天禄」も期待できない。朱子の注釈は続く。

桀罪有れば、己敢えて赦さず。而れども天下の賢人は皆な上帝の臣なれば、己敢えて蔽わず。簡ふこと帝の心に在れば、惟だ帝の命ずる所のままにするなり。此れ其の初めに命を請いて桀を伐つを述ぶるの辞なり。又た君に罪有るは、民の致す所に非ず、民に罪有るは、実に君の為す所なりと言え、其の己を責むるに厚く、人を責むるに薄きの意を見る。此れ其の諸侯に告ぐるの辞なり⁵⁾。

結局、桀はそのような「道統」に背いた罪人なので、履(湯)は、この桀を許すことができない。ただ、湯が桀を放伐するのは、「惟だ帝の命ずる所のままにするなり」とあるように、あくまで天命に従って実行に移したまでだ、だから、この行動は謀反でも反乱でもない。しかし、いくら名分はあったとはいえ、桀を放伐するに当たり、湯にはやはり心理的負担はあったようである。『書経』にはこう記されてある。

王曰く、「格れ爾衆庶。悉く朕が言を聴け。台小子敢へて行に乱を称ぐるに非ず。有夏多辜にして、天命じて之を殛せしむ。(中略)今汝其れ乃ち曰はん『夏の辜其如台』と。夏王、率に衆力を遏して、率に夏邑を割す。有衆率に怠つて協せずして、曰く、『時の日曷か喪びん、予と汝と皆に亡びん』と。(中略)今朕必ず往かん。爾尚くは予一人を輔け、天の罰を致せ。予は其れ大いに汝に賚へん。爾信ぜざるなかれ、朕は言を食らず。爾誓言に従はざれば、予則ち汝を奴戮して、赦す攸有る罔からん」と⁶⁾。

今文及び古文に共に記されてあるこの篇は、毫という地域で湯が出兵を前にして全軍に対して行った訓辞の内容である。紀元前1776頃の出来事だったという。この訓辞で湯は、自身が放伐に出なければならぬ理由について力説している。桀の罪を列挙した上で天が自身に命じたため、自身はその天命に忠実に従わざるを得ない。つまり、挙兵した理由について兵士たちの理解を求めているのである。臣下として君主を放伐しなければならない立場の湯本人にしてみればいささか心理的負担もあっただろうが、しかし、この問題に関する『孟子』の立場は明確である。「革命思想⁷⁾」が台頭してくるのである。

齊の宣王問うて曰く、湯、桀を放ち、武王、紂を伐つと、諸有りや、と。孟子対へて曰く、伝に於て之有り、と。曰く、臣にして其の君を弑す、可ならんや、と。曰く、仁を賊ふ者之を賊と謂ひ、義を賊ふ者之を殘と謂ふ、殘賊の人、之を一夫と謂ふ、一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり、と⁸⁾。

この箇所に対し、朱子は『孟子集注』のなかで、『書経』の「泰誓」に出てくる「独夫受⁹⁾」という表現を取りあげながら、紂を批判する。「受」とは「紂」のことであるが、ここでは、まず、『書経』の「泰誓」部分の真偽に関する議論をみよめる必要がある。この「泰誓」上、中、下の三編については、たとえば、清末の考証学者崔述(1740-1843)が編纂した『古文尚書辨偽』に記されてあるように、顧炎武は「泰誓」が紂の不善さを批判するに当たり、その批判が紂だけでなく、祖先にまで及んだことを取りあげ、その批判は公平性に欠けているとして「泰誓の文章は、おそらく魏・

晋年間の人による偽纂¹⁰⁾と指摘している。そのように、当該部分に関しては、今文にはなく、偽古文に属する部分であるとされているが、ここでは、当の箇所に関連して『書経』の「康誥」に出てくる次の表現をみてみたい。

惟れ命は常に于てせず¹¹⁾。

この部分は『大学』にも見られるのだが、『大学』ではこの箇所の後に以下の文章が続く。

善なれば則ち之を得、不善なれば則ち之を失ふを道ふ¹²⁾。

つまり、四海が戻ってくるのであれば、天子になれるのだが、しかし、天下が離叛して離れていくのであれば独夫になるという朱子の注釈が示すように、善なれば衆を得ることができ、従って、天命を授かることにもつながるが、しかし、それができない場合は、衆を得ることもできず、さらには天命を授かることはおろか、今まで有していた天命さえ失い、独夫になってしまう、まさに桀・紂が置かれた状況がそのようなところだということである。

ここで、島田虔次の意見をみてみたい。彼は『大学章句』における朱子の注釈に従いつつ、以下の通り述べている。

天命には、常（一定不変、コンスタント）ということはない。徳を根本としてそれに則って行動すれば、すなわち善なれば、いわゆる「徳有れば人有り」で衆を得ることができる。衆を得る、すなわち人民に帰服されるということは、天命を得ることに他ならず、その逆は天命を失うことに他ならないのである¹³⁾。

儒教の世界観では、「君」とは「天命」の担い手でなければならない。「天命」を授かった者こそが君主となる。ところが、ここで注目すべき点は、当の君主のところを下った「天命」というものは、一度下ったからといって、それが絶対的であることを意味するものではないということである。君主たる者に相応しい政治的行為が全うできていないと見なされたら、一度下った「天命」であってもそれはいつでも撤回される。問題はこのような事態が実際発生したとき、どうすべきかである。やがてこのような事態が発生すると、現実的に「革命」、つまり「天命を革める」ための行動が現実味を帯びてくる。それでこそ儒教的世界観は守られるからである。その世界観を守るために発生した革命となれば、当然下克上による反乱として責任が問われることなどなく、むしろ、正当なる道徳的な行為として称えられるようになる。

ところが、儒教的世界観において最も憂慮すべき事態が実際、「夏の桀」の代に至って発生したのである。当然、天命は革められなければならない。それは「殷の紂」に対しても同じである。『書経』の以下の内容をみてみたい。

惟れ十有三年春、大いに孟津に会す。王曰く、嗟、我が友邦の冢君、越び我が御事庶士、明めて誓を聴け。惟れ天地は万物の父母にして、惟れ人は万物の靈なり。亶に聡明なるは元

后と作り、元后は民の父母と作る。今商王受、上天を敬せず、災を下民に降す。(中略) 皇天震怒し、我が文考に命じ、肅んで天威を將はしむるに、大勲未だ集らず。肆に予小子発、爾友邦の冢君を以て、政を商に観る。惟れ受心を悛むる有る罔し。乃ち夷居し、上帝神祇に事へず、厥の先の宗廟を遺てて祀らず。犠牲粢盛は、凶盗に既く。乃ち曰く、吾民有り命有り。其の侮を懲す罔し¹⁴⁾。

この文章は、武王が紂を放伐するに際し、孟津に集まった諸侯や兵士たちの前で行った訓辞の内容であるが、訓辞の全体的な基調は桀を放伐した際に湯が謳った内容と大同小異である。反省の色を全く見せない紂を糾弾し、天命を革めることを声高に叫んでいる。

本論文においては、まず、天命と道統との関係からなる易姓革命的世界観の基本構図を示しておいた。

3、易姓革命成立の内面的契機—「体」なる側面としての「允執厥中」

道徳的根柢を与えながら、易姓革命の世界観を理論的に強化した契機もしくは理論的土台には何があったのだろうか。この「易姓革命論」に道徳的根柢を与え、より強力な大義名分論に仕上げたのは朱子学である。そのような流れを踏まえつつ、まず、その理論的契機として、朱子学の「体用論」における「体」なる側面として「允執厥中」を取りあげる。この「体」なる側面は「未発の中」に関わる部分であるが、それはまた本論文において易姓革命成立の内面的契機と捉え直される概念でもある。

ここで、もう一度『論語』の「堯曰篇」をみってみることにしたい。その部分について宇野哲人は次のように述べている。

楊時は曰う「論語という書物は皆孔子の微妙な金言でその門下がこれを伝え守ってこの聖人の道を明らかにするものである。故に最終の篇において、具に堯舜が嗟嘆して命じた言と湯王武王が師に誓った意とこれを政事に施した者とを載せて聖人の学の伝える者はただ中を執ることであることを明らかにしたのである¹⁵⁾。」

要するに、政事の根幹は「允執厥中」（允に厥の中を執る）にあることを表す部分である。「允執厥中」の背景となる、つまり、「允執厥中」が必要となる理由は『書経』の「大禹謨」に登場する「人心惟危く、道心惟微なり」にある。ところが、『書経』のこの箇所は『荀子』にも登場する。その事情に関しては、まずこの部分に関する批評をみてもいい必要がある。前述した崔述は、李紱(1675-1750)の『古文尚書考』を引きながら、朱子が疑いを抱きながらも、それでもこの箇所が廃棄できなかった理由について、「人心」「道心」という言葉が宋以降の理学者たちが重んずる概念だったからだとした上で、「危」「微」この二つは『荀子』から出たもので、さらに『荀子』はそれらを『道経』から得たのだから、要するに、「危」「微」この二つは『尚書』の言葉ではない¹⁶⁾と締めくくっている。つまり、当の箇所の出所はおそらく『荀子』とされているのだが、そのような事情を踏まえたと、もう一度当の箇所をみてもいいことにしたい。

道の経に曰く、人心は之れ危にして、道心は之れ微なり¹⁷⁾

人間の心とは様々な状況に左右されやすいものであり、至って弱いものである。その一方で、道心は依然として精微である。従って、「惟精惟一」、つまり、真心を込めて、心を統一させなければ道を立てることができない、ということである。

一方、『荀子』では、次のような見解が打ち出されている。

昔人君の蔽はるる者は、夏桀・殷紂と是なり。(中略)成湯は夏桀に鑒み、故に其の心を主りて、慎みて之を治む。(中略)文王は殷紂に鑒み、故に其の心を主りて、慎みて之を治む¹⁸⁾。

『荀子』の見解に即していうのであれば、桀、そして紂は「人心は之れ危にして、道心は之れ微なり」の典型的な例であり、従って、道を発現させるのに失敗した。だから「天命」は革められなければならないのだが、しかし、それは逆にいうと、いかに「天命」を守ることが大事かを物語る部分でもある。そうであるなら、どのようにすれば「天命」は守られるだろうか。当にそれが問題になるのだが、その問いに対して、提出される答えが「允執厥中」である。つまり、湯と文王が行ったという「心を主りて、慎みて」の中身が他ならぬ「允執厥中」なのである。本論文においては、そうした話の展開を易姓革命成立における「体」なる側面と捉える。この「允執厥中」に関して、朱子の見解をみてみることにしたい。

朱子は「中庸章句序」において次のように述べている。

蓋し上古の聖神、天に継いで極を立てしより、道統の伝は自つて来る有り。其の経に見ゆる(もの)は、則ち允に厥の中を執れとは、堯の舜に授くる所以なり人心は惟れ危く、道心は惟れ微なり。惟れ精に惟れ一にして、允に厥の中を執れとは、舜の禹に授くる所以なり¹⁹⁾。

この箇所について、島田虔次は次のような見解を提出している。

子思がその失われることを憂えたという道学の伝統、もしくは道の伝統、すなわち「道統」というものは、はるか古代、聖人が天の道を継承して、極、すなわち標準、法則(道徳的な)、を民のために建立し示した、つまり天命を受けて天子となった、ところに淵源する。(中略)ここの意味はおそらく、道は聖人とともに古く、ということは歴史とともに古く、ただそれが、經典に言語の形で記載されるようになったのは堯以後のことであるというのであろう。すなわち、『論語』堯曰篇の「允に厥の中を執れ」というのがそれで、このようなかたちで堯は舜に授けたのである。(中略)「舜に授けた」「禹に授けた」という授けた内容は、もしやかましく詮議するならば、第一次的には、天下、であろう。(中略)天下を受ける授けかたが「允執厥中」と、もしくは「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」と訓戒するというしかたで授けた、というのであろう²⁰⁾。

要するに、堯が舜へ、また舜が禹へと伝えられたのは第一義的には、もちろん「天下」であろう。しかし、ここでより大事なのは「天下」を授ける際の、その授け方である。つまり、心構えとして「允執厥中」が必要ということである。「人心」というものは、「心は、すなわちこれ気」という認識が示すようにそもそも危ういものである。そのように人間の心は、たしかに「気」としての「人心」でありながらも、その一方で「道心」たることも諦めない。むしろ、「人心」に対する冷静な現実認識がなされつつもなお、本来の姿である「道心」を取り戻すための行いに励まなければならない。それがまさに「朱子学的倫理学」において最も重要視される部分であるが、その説明がここにおいてなされるわけである。なので、「それ故、人間は感覚-知覚的能力を働かせる以上に、「これ精これ一」、すなわち精細な透察力を持ち、集一的な道德性をもって、「中」という原理、中庸の道を維持してゆかねばならない²¹⁾」という見解が意味をもつようになるのである。事実、『中庸章句』は、朱子学を語る上で大変重要な意味をもつ。たとえば、島田虔次はこの『中庸章句序』に対し「朱子学概論のうちの一章²²⁾」と評しており、さらに金谷治は『中庸章句』を挙げ、「新儒学としての朱子学の完成²³⁾」とまで断言している。

さて、その「中」という原理、「中庸の道」とはどのような理論体系になのだろうか。続けて『中庸章句』の次の箇所をみてみたい。

喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆な節に中る、これを和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致して、天地位し、万物育す²⁴⁾。

これに対し、まず、朱子は次のような注釈を付けている。

喜怒哀楽は情なり、其の未だ発せざるは則ち性なり。偏倚する所無し、故に之を中と謂う。発して皆な節に中るは、情の正なり、乖戾する所無し、故に之を和と謂う。大本なる者は天命の性にして、天下の理、皆な此れ由り出ず、道の体なり。達道なる者は、性に循うの謂にして、天下古今の共に由る所、道の用なり。此れ性情の徳を言い、以て道の離る可からざるの意を明らかにす²⁵⁾。

そもそも朱子は「中」について、「過不及のない状態」と規定している。特徴的なところは、その「中」を説明するに当たり、「未発」また「已発」といった朱子学独特の理論体系を用いながら説明する点である。この部分こそ朱子学の「体用論」に関わる部分であるのだが、しかし、「未発・已発」の分析は朱子哲学の重要問題である。だが、『中庸』の解釈としては必ずしも適当ではない²⁶⁾という説明もあるように、この部分に対しては様々な見解が存在する。日本の近世儒教、とりわけ古学派・古文辞学派の場合、『中庸』における朱子の「未発・已発論」には反対する立場をとっている。たとえば、伊藤仁斎(1627-1705、以下仁斎)は「喜・怒・哀・楽より、万物育す」までを取りあげ、「此四十七字、本中庸の本文に非ず²⁷⁾」とした上で、要するに、『中庸章句』の当該の箇所についてそもそも『中庸』にはないところであると主張した。さらに「未発・已発の説の如き、六経以来、群聖人の書、皆之無し²⁸⁾」としながら、朱子の注釈を全面的に否定した。一方、

荻生徂徠(1666-1728、以下徂徠)は、『論語』『堯曰篇』に関して「允に其の中を執る」は、帝位を踐むを謂ふなり。古来「過不及無きの理を執る」と相い伝ふるは、非なり²⁹⁾といいながら、これまた朱子の注釈に反対の意を表した。本論文においては、仁斎や徂徠の思想を詳しく論及する余裕はないため、『中庸章句』における朱子の「未発・已発論」に対しては諸説があることだけ指摘しておく。

しかし、この「允執厥中」はあくまでも朱子学の「未発・已発論」に基づいて理解される場合にはじめて意味をもつ概念であることをもう一度確認しておく必要がある。それについて島田慶次は次のように述べている。

喜怒哀楽は「情」であるが、それらがまだ情として現象しない以前、心は静かな、本来的な、「性」の状態にある。この静かな「性」のあり方は、不偏不倚であるから「中」と呼ばれる。もつともたとえ情が現象・発動しても能くしかるべき節度にびたりとあたって過あるいは不及におちいらないならば、それは情の正常状態であって理一道と背くものではない。この点が和と呼ばれる。(中略)前者は未発の際のことであり、後者は已発の際のことである。喜怒哀楽未発の前において正しく存養(涵養)することこそ、「発して節に中る」ための最大の条件である³⁰⁾。

朱子は、喜怒哀楽を情、すなわち「已発の情」と捉え、またその喜怒哀楽が発せられる前の状態を性、「未発の性」として捉えた。それは「已発の情」は気、そして「未発の性」は理として捉え直される。つまり「理気論」の人性論への適用である。さらに朱子は、「中」と「和」とを分け、「中」は「未発の理」に当たるものと見なす。その一方で喜怒哀楽が発せられ、そして「節に中る」ことを「和」と捉えている。これは「心は、すなわちこれ気」であり、また人間の心とは、危うい「人心」でありながらも、「道心」でありたいという希求をも兼ね備えるものと主張する点から、喜怒哀楽の情の発現が偏に「情」に陥って、それで終わるのではなく、再び「節に中」らせるために正しく存養(涵養)していく、その存養(涵養)にこそ、意味があることを強調した部分である。

一方、「中和を致して、天地位し、万物育す」については、朱子は次のように述べている。

致すとは推して之を極むるなり。位すとは其の所を安んずるなり。育すとは其の生を遂ぐるなり。戒懼よりして之を約し、以て至静の中に至るまで、少しの偏倚なくして其の守り失わざれば、則ち其の中を極めて天地位せん。謹独よりして之を精にし、以て物に応ずるの処に至るまで、少しの差謬無くして、適くとして然らざる無ければ、則ち其の和を極めて万物育せん。蓋し天地万物は、本と吾と一体なり。吾の心正しければ、即ち天地の心も亦た正し³¹⁾。

つまり、こうである。中と和が極まり、「発して節に中る」状態を保つことができれば、それは言い換えると「吾において中が致され、吾の心が正されるならば、天地の心も正され、天地は位し、吾において和が致されるならば、つまり吾の気が順に、調和的になるならば、天地の気も調和的となり、万物は育する³²⁾」という段階に入れるが、極論すれば、その状態をもたらす契機

は「允執厥中」にほかならないということである。ただ、その「允執厥中」は「未発の中」を「性」として捉えるところから始まる。そうした点から「未発の中」「允執厥中」「発して節に中る」、この三つの有様は実に緊密な関連性をもつ概念であることがわかる。と同時に、それらは厳しい緊張関係のもとで成立する事項であることも推測できる。朱子学の観点からするなら、そのような緊張関係はむしろ望ましい現象であるといえよう。

本論文においては「未発の中」を注視しながらも、なお、「未発の中」の段階にのみ止まらずに、「中和」の意味や「発して節に中る」段階に至るまでの関係性に注目し、そうした側面から易姓革命における「体」なる契機として「允執厥中」を捉えたのである。

4、易姓革命成立の実践的契機—「用」なる側面としての「絜矩の道」

ここからは、易姓革命成立の実践的な部分をなす側面として「絜矩の道」を取りあげる。この実践的な部分を、本論文においては「用」なる側面と把握した。つまり、「已発」の側面を実践的な部分と捉え直したのである。そうした側面を踏まえながら、実践的な契機、言い換えると、易姓革命発生の直接的な原因とでもいうべき事態と、またそれを防ぎ、「天命」を取り戻すためにはどのようにすべきかについて考えてみたい。ここではまず、『孟子』の「万章章句上」の以下の部分のみをみてみたい。

万章曰く、堯は天下を以て舜に与ふ、と。諸有りや、と。孟子曰く、否。天子は天下を以て人に与ふること能はず、と。然らば則ち舜の天下を有つや、孰か之を与へし、と。曰く、天之与ふ、と。天の之を与ふるは、諄諄然として之を命ずるか、と。曰く、否。天言はず。行と事とを以て之を示すのみ、と。曰く、行と事とを以て之を示すとは、之を如何、と。曰く、天子は能く人を天に薦むれども、天をして之に天下を与へしむること能はず。(中略)昔者、堯、舜を天に薦めて、天を受く。之を民に暴して、民を受く。故に曰く、天言はず。行と事とを以て之を示すのみ、と。(中略)泰誓に曰く、天の視るは我が民の視るに自ひ、天の聴くは我が民の聴くに自ふ、と。³³⁾

ここは、政事がどのように行われるべきかという、実践的な方法論が論じられた箇所である。孟子の答えによると、堯が舜に天下を与える際に、表面的には「天の媒介」という形をとってはいたが、しかし、その実状は「舜の行為と事業」により、民がそれを認めたことを受けて、さらに天がそれを承認する形となったという。つまり、あくまでも「天下」が任される人物なのかどうかは民の選択によるということである。「天の視るは我が民の視るに自ひ、天の聴くは我が民の聴くに自ふ」とは、まさにその意味にほかならない。この部分は『書経』「泰誓」にもみられる箇所なのだが、そこには次のようになっている。

天の視るは我が民の視るに自り、天の聴くは我が民の聴くに自る。百姓、過有らば、予一人に在り。今朕必ず往かん。我が武惟れ揚がり、之が疆を侵し、彼の凶残を取り、我が伐用て張る³⁴⁾。

要するに天下を治める者は「天の視るは我が民の視るに自り、天の聴くは我が民の聴くに自る」ということを肝に銘じ、日々精進しなければならないのに、紂はそれを怠った。なので、易姓革命のための挙兵には十分なる正当性がある、ということである。

ところで、ここで問題となる「天の視るは我が民の視るに自り、天の聴くは我が民の聴くに自る」というところを、もう一度朱子学的方法論に即して理解するのであれば、どうなるだろうか。そもそも朱子学においては、人間の本性を表す概念である「本然の性」を掲げながら、そしてその元来の状態を取り戻す（復初）ことへの機会及び可能性そのものに関しては、誰にでも開かれている点では、人間の心の本質は同一であることが前提とされている。しかし、現実の問題となると、必ずしもそうとは限らない。気稟の差、賢愚の差などがどうしても存在する。ここで島田慶次の見解を取り上げることにする。

上に立つ君子が真実の認識・実践をもって提唱するのでなかったならば、いかに本質において君子と同じ心をもつとはいえ、下下の者たちが感奮興起することのないのは当然であるが、かりに幸いにも提唱する者があって興起したとしても、しかしその場合も上の方が、彼の（道義の）心を洞察する能力をもたず、彼を（实际的に）処遇する道をあやまれば、（理想にもえて）興起した心も、結局、満足を与えられることなく、逆に不均平を歎くこととなろう³⁵⁾。

つまり、「君子は単に教化する手段を持たねばならぬのみならず、さらに（しもじもを）処遇するすべをも心得ていなければならぬ³⁶⁾」ということであるが、しかし、紂はそのような心構えを持ち合わせていなかった。では、そのような心構えを実践的に養うためには何が必要であろうか。そこに登場する概念が「絜矩の道」である。その「絜矩の道」に関して『大学章句』では、次のように説明している。

所謂天下を平かにするは其の国を治むるに在りとは、上老を老として民孝に興り、上長を長として民弟に興り、上孤を恤みて民倍かず。是を以て君子には絜矩の道有るなり³⁷⁾。

それに対する朱子の注釈はこうである。

老を老とすとは、所謂吾が老を老とするなり。興は、感発して興起する所有るを謂ふなり。孤とは、幼にして父無きの称。絜は度るなり。矩は、方を為る所以なり。言ふところは、此の三者は、上行ひて下効ふこと、影響より捷く、所謂家斉ひて国治まる、となり。亦以て人心の同じき所にして、一夫の獲ざる有らしむ可からざるを見る可し。是を以て君子は必ず当に其の同じき所に困りて、推して以て物を度り、彼我の間、各々分願を得しむべし。則ち上下四旁、均斉方正にして、天下平かなり³⁸⁾。

つまり、ここは「君子は人間の心の同一性という事実立って、自己の心を推して他人の心を度り、齊家→治国より更に一步すすんで、あまねく彼我それぞれ分に応じた願望をとげさせるようにしなければならない。そうすれば、定規で方形を画いたように上下四方みなまっすぐに、角

度正しく均齊に正方形になる。そのことがとりもおさず「天下が平らか」ということに他ならない³⁹⁾」という意味である。結局、桀にも紂にもこの「絜矩の道」を行うことができなかったわけであり、それはつまり、「政事」を行うに当たり、その実践的な意味を持つ契機としてこの「絜矩の道」の心構えの必要性の強調につながる。

ところが、ここで注意すべきところは、「推して以て物を度り」という箇所に対する分析である。再び『大学章句』をみてみよう。

堯・舜は天下を帥ゐるに仁を以てして、民之に従ふ。桀・紂は天下を帥ゐるに暴を以てして、民之に従ふ。其の令する所其の好む所に反しては、民従はず。是の故に君子は諸を己に有して、而る後に諸を人に求む。諸を己に無くして、而る後に諸を人に非とす。身に蔵する所恕ならずして、而も能く諸を人に諭す者は、未だ之れ有らざるなり⁴⁰⁾。

これに対し、朱子は、「己に善有りて、然る後に以て人の善を責む可し。己に悪無くして、然る後に以て人の悪を正す可し。皆己を推して以て人に及ぼす、所謂恕なり。是の如くならざれば、則ち令する所其の好む所に反して、民従はず。諭は、曉すなり⁴¹⁾」という注釈をつけている。結局、「政事」における実践的な契機としての「絜矩の道」とは、他人の立場を自分のことのように考える、公正また公平なところから始まる心構えということであるが、朱子はその始まりを「皆己を推して以て人に及ぼす、所謂恕なり」というところに定めているのである。見ようによっては、「己に善有りて、然る後に以て人の善を責む可し」という姿勢など「当たり前」という捉え方もできるだろうが、その基準を自身の心の道徳性に求めるところに朱子、ひいては朱子学の特徴がある。それは、『論語』「里仁篇」における「曾子曰く、「夫子の道は忠恕のみ」に対する朱子の注釈「己を尽くす、これを忠と謂ひ、己を推す、これを恕といふ」に対応する内容である。さらに朱子は「忠」は「中心」であり、「恕」は「如心」であるとする。つまり、「己の心を推して人に及ぼし、己の心が、そうして欲しいと思っているのと同じように、人にもしてあげようとするのが恕⁴²⁾」というのである。それは実践的な「政事」においても同じである。君主自身の好悪は、それはそのまま民の好悪にもなることを肝に銘じなければならないのに、しかしながら、桀・紂にはそれができなかった。つまり、桀・紂は自分自身に対しては忠実な「忠」ができていたかもしれないが、民の心を察することには完全に失敗したのである。それでは「絜矩の道」は成し遂げられないのであり、また「天命」を授けることも維持することもできない。

ところが、そうした議論におけるさらなる意義は、そもそもそのような考え方は「性即理」を掲げる朱子学の倫理論に関わる問題という点にある。『近思録』にはこう記されている。

徳氣に勝たずんば、性は氣に命ぜられ、徳其の氣に勝たば、性は徳に命ぜらる。理を窮め性を尽せば、則ち性は天徳にして、命は天理なり。氣の変ふ可からざる者は、独り死生修天のみ⁴³⁾。

朱子学における理とは天地万物に具わっている摂理であり、我々人間の性と、自然の摂理としての理とは完璧に一致している。むしろ、一致しなければならない。だから、我々人間の性には

先天的に善なる性格が付与されている。しかしながら、その善なる性格は気によって蔽われてしまい、我々人間は、自分たちがそもそも善なる性格の持ち主であることに気づいていない。なので、我々の善性を蔽っている気を取り除き、善なる初めの状態を取り戻さなければならない。それが「復初」である。その初めの状態を回復することに関しては、言い換えると、「復初」への道は全ての人間に開かれているという点で機会均等ではあるが、しかし、問題は、その「復初」とは元の状態を回復しても回復しなくてもよいような、いわば自由選択の問題ではなく、必ず成し遂げなければならない義務という点にある。ここに朱子学的倫理観の厳しさがあるのだが、「復初」への義務に対しては、「己」も「人」も同じである。というのも、共に形而上学的な人性論からくる道徳的義務を背負っているからである。

それは、桀・紂を捉えていく上でも同じく適用される。結局、桀も紂も完全に気に蔽われて自分の善なる性格を完全に失ってしまった。「復初」などできなかったわけである。その上、それを取り戻すためのいかなる努力もしなかった。その場合における朱子学の視線は限りなく厳しい。それが易姓革命発生時に与えられる道徳的正当性の背景なのである。

本論文においては、「絜矩の道」を易姓革命成立における「用」なる契機として把握した。それは実践的契機でもあった。その際に実践的契機の具体的な部分をなす、いわゆる「公正なる心構え」については、それはやはり人間の心の本質は同一であることを前提としなければならない事柄として捉えられた。なぜなら、「絜矩の道」の根拠が「推己及人」だったのであり、その「推己及人」こそ、「性即理」に基づく人間本性における同一性を前提にして立てられた概念だからである。

しかし、そのような理論体系に対し懐疑的な見解が提出される場合もある。たとえば、仁斎の「忠恕論」などがそれである。仁斎は「おのれの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を付り度をを恕とす⁴⁰⁾」といいながら、「忠」に関しては、朱子の解釈に同意するものの、しかし、「推己及人」を以て「恕」を捉える朱子の解釈には反対した。要するに、「形而上学的な理」を想定しない論の展開を打ち出したのである。しかし、そのような議論については、また別の研究が必要となるため、本論文において深入りはしない。ただ、本論文においては、「用」なる側面としての「絜矩の道」を、あくまで形而上学的理念を想定した実践的契機と見なしていることだけ示しておく。

5、おわりに

本論文の最終的な目標は儒教の現代思想へ転回できる可能性を打診するところにあり、そのため、儒教の歴史哲学における象徴的な概念である易姓革命を取りあげた。そして朱子学的方法論を用いつつ、その易姓革命の理念を再構築したのである。

確かに、易姓革命も、またその理念を分析する朱子学的理論も古典的な意味の理論である。ただ、朱子学が掲げていた問題意識がいずれも人間の本性に関わる事項だったことに注目する必要がある。何故なら、説明の仕方が古いからといって、人間の本性に関わる問題意識までもが古いとは思わないからである。その点にこそ朱子学、言い換えると、儒教と今日の社会とをつなぐ何らかの端緒が秘められているのではないだろうか。

注

- 1) 『堯曰篇』『論語集注』4、朱熹、土田健次郎訳注、p.457-463、東洋文庫、2015
- 2) 同、p.458-459
- 3) 同、p.459、解説部
- 4) 同、p.459
- 5) 同、p.461
- 6) 『書経』(上)、「湯誓」、新釈漢文大系、p.98、明治書院、2012。
- 7) 宇野精一は、革命を承認する孟子とは異なり、「孔子は革命の事実は否定しえないが、けっして積極的には承認しない」としている(『孟子』、解説部、p.485、講談社学術文庫、2019)
- 8) 『孟子』、「梁恵王章句下」、新釈漢文大系、p.66、明治書院、2021
- 9) 『書経』(下)、「泰誓下」、新釈漢文大系、p.468、明治書院、2010
- 10) 『古文尚書辨偽』、崔述著、田炳秀訳、p.165、水流花開、2017、韓国
- 11) 『書経』(上)「康誥」、新釈漢文大系、p.200、明治書院、2012
- 12) 「大学章句」『伝第十章』『大学・中庸』、新釈漢文大系、p.138、明治書院、2004
- 13) 『大学・中庸』(上)、島田虔次、p.149、朝日新聞社、1978
- 14) 『書経』(下)、「泰誓上」、新釈漢文大系、p.451、明治書院、2010
- 15) 宇野哲人、『論語新釈』、p.606、講談社学術文庫、2007
- 16) 『古文尚書辨偽』、崔述著、田炳秀訳、p.167、水流花開、2017、韓国
- 17) 『荀子』(下)「解蔽篇」、新釈漢文大系、p.637、明治書院、2018
- 18) 同、p.618
- 19) 「中庸章句序」、『大学・中庸』、新釈漢文大系、p.328、明治書院、2004
- 20) 「中庸章句序」、『大学・中庸』下、島田虔次、p.8-9、朝日文庫、1989
- 21) 同、p.10
- 22) 同、p.7
- 23) 『大学・中庸』、金谷治訳注、p.132、解説部、岩波ワイド文庫、2011
- 24) 同、p.144
- 25) 「中庸章句」『大学・中庸』下、島田虔次、p.38、朝日文庫、1989。
- 26) 『大学・中庸』、新釈漢文大系、p.205、明治書院、2004
- 27) 「中庸發揮」、『日本名家註釈全書』東洋図書刊行会、1923、p.11、「此四十七字、本非中庸本文」
- 28) 同、綱領、p.6、「如未発已発之説、六経以来、群聖人之書、皆無之」
- 29) 『論語徴』2、荻生徂徠、東洋文庫、p.352-353、平凡社、2007
- 30) 「中庸章句」『大学・中庸』下、島田虔次、p.38-40、朝日文庫、1989。
- 31) 同、p.40
- 32) 同、p.41
- 33) 『孟子』、新釈漢文大系、p.331-333、明治書院、2021
- 34) 『書経』(下)、「泰誓中」、新釈漢文大系、p.462、明治書院、2010
- 35) 『大学・中庸』(上)、島田虔次、朝日文庫、p.139-140、朝日新聞社、1978
- 36) 同、p.139
- 37) 「大学章句」『大学・中庸』、新釈漢文大系、p.134、明治書院、2004
- 38) 同、p.134-135
- 39) 『大学・中庸』(上)、島田虔次、朝日文庫、p.139、1978
- 40) 「大学章句」『大学・中庸』、新釈漢文大系、p.132、明治書院、2004
- 41) 同、p.133
- 42) 陳淳、佐藤仁訳、『朱子学の基本用語－北溪字義訳解』、p.120、研文出版、1996
- 43) 『近思録』、新釈漢文大系、p.127-128、明治書院、1984
- 44) 「語孟字義」巻の下『伊藤仁斎・伊藤東涯』「忠恕」1、p.65、日本思想大系、岩波書店、1971

* 新釈漢文大系に関しては、旧字体を全て新字体に変えた。