

朱子学の現代的意義

——「性」と「太極」概念の分析を通じて——

下川 玲子

はじめに

朱子（一一三〇～一二〇〇）の哲学は、彼の死後、中国のみならず朝鮮半島などで科擧に取り入れられ社会の基盤を形成する思想となり、日本にも広がって、東アジアの普遍思想的な役割を七〇〇年間担ってきた。しかし、その後、東アジア諸国は、西洋的な近代国家をめざすために、近代化の足かせになるものとして朱子学を切り捨ててきた。朱子の思想は、果たして、そのように価値なきものだろうか。

日本人は、明治二年に大日本帝国憲法を制定し、不完全ながらも西洋近代の政治思想受け入れてきた。そして、紆余曲折を経ながらも、戦後、近代的な権利の思想が現在の日本国憲法に取り入れられて、国家の基盤を形成した。このように近現代の日本人は、権利や自由や民主主義といった西洋思想を受容し国家や社会を作ってきた。

た。

二〇一六年夏の参院選で参議院の三分の二の議席を押さえた安倍総理は自身の宿願である憲法改正につき進もうとしているが、安倍総理の憲法改正案は多くの国民に受け入れられるであろうか。現在の日本国憲法の思想、すなわちひとりひとりの人間にかけがえない尊厳を認め、国家はその個人の尊厳を守るためにあり、国家が個人の先にあるのではないという理念を多くの日本人が支持している。それに対して、二〇一二年に発表された自民党の改憲草案に見られる立憲主義や権利の思想の否定は、これまでの日本の近代化の歩みの否定であり、広範な国民の支持を受けるとは到底考えられない。

日本国憲法の権利の思想は、イギリスのジョン・ロックを淵源のひとつとしているが、その論理の骨格をもっとも簡潔に示しているのは、トマス・ジェファソン（一七四三―一八二六）が起草したアメリカの独立宣言（一七七六年）であろう。「ボスト近代」といった立場から、このような西洋近代の人権思想を批判したり、それを乗り越えるべきだという人々がいる。あるいは、権利・自由・民主主義などの思想が東洋の「伝統」にないものなので、そのような「伝統」にない外来思想を排斥しようとする「伝統主義者」もいる。しかし、本論文は、そのような立場をとらない。権利や自由、民主主義といったものが不完全ながら根付きつつある戦後の日本社会に生きる私たちは、その恩恵を受けてきたと考えるからである。

戦前の社会では、私たちの生命さえも、天皇の戦争の完遂のために軽いものに過ぎなかった。こうして失われた多大な犠牲を反省し、戦前のあり方を転換し成立した日本国憲法は、なんびともけつして奪うことができない基本的人権、その中でも特に生命権を認め、国家はその生命権を保護するためであると規定した。このような基本的人権の獲得は、「多年にわたる自由獲得の努力の成果」（日本国憲法第九七条）であって、少しでも油断す

れば、たちまちにそれを失ってしまうだろう。私たちは、ともすれば人々の権利を侵害しがちな国家権力に対して、たゆまずそれを守る努力を続けなければならない。基本的人権を軽んじ、批判を加えようとする者は、ひとりひとりの人間を重んじることが国家の目的の遂行のために都合が悪いと考える国家主義的思考を持ちあわせていると言つてもよい。国家主義者は、個人を守るための手段として国家を作るといふ発想をせず、ひとりの人間よりも国家の都合を優先する。このような人間を軽んじる姿勢が、戦争を引き起こし多大な災禍をもたらしたのであり、それを反省して導入された権利の思想 日本国憲法の基底となる思想 こそを、私たちは高く評価すべきである。

私たちにとって生きやすい社会とは、生命権をはじめとする権利が十分に認められ、尊重されるものではなく、ある。権利の思想は、西洋で誕生したものかもしれないが、私たちにとって貴重かつ有用であることに変わりはない。本論文は、権利・自由・民主主義という思想がもたらした恩恵を認めた上で、前近代に東アジアの普遍を担ってきた朱子学思想の意義を、権利の思想と比較することによって今一度検証しようとするものである。儒教の思想は、近代化の弊害になるという理由で克服されるべきものとして、うち捨てられてよいのであろうか。本論文は、朱子学的な尊嚴論と西洋の権利の思想との間に親和性があり、私たちの伝統（教育勅語的伝統ではない）の中に、現代社会の基礎をなす権利の思想と類似する思惟があったという観点に立ち、私たちが権利概念および朱子学的思想をどのように活してゆけるのかを模索するものである。(1)では、権利の思想をアメリカ力独立宣言に基づきながら概観する。(2)では、比較のために朱子学の尊嚴論を分析する。(1)と(2)の内容は、拙著『朱子学的普遍と東アジア』¹などで不十分ながら議論したが、朱子学の尊嚴論の構造を分析しきれたとは言えなかった。そこで本論文では(1)(2)を踏まえつつ、(3)において『中庸』や『太極図説解』などに見られ

る朱子の性や太極の議論をいま一度検討することにより、朱子学の尊厳論の構造を明らかにし、西洋の権利の思想に対比させてみたい。

(1) アメリカ独立宣言における権利の概念

近代以降の日本人は、西洋の政治思想に基いて国家建設をしてきた。西洋近代の政治思想の中核をなすものが権利の概念である。権利概念は、日本国憲法の思想の中核にあり、「はじめに」で触れたように、その日本国憲法の第一三条は、次のような権利を国民の権利として定めている。

第一三条 すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする。

権利の思想は、戦後になって急に日本に移入されたものではない。日本人が西洋的な近代国家の樹立をめざして明治政府を立ち上げた時から徐々に日本に根付いてきたものである。福沢諭吉は、明治の「くははじめに」出版した『学問のすすめ』で権利の概念を紹介している²⁾。明治に入り、それまでの江戸時代の身分制社会から、すべての人々は平等（天皇は例外）という社会が出現した。福沢は身分社会に慣れた日本人に、人間は本来平等であることを説き続けた。ところで、私たちは平等と言う時に、いったい何をもって平等とするのか。福沢における平等とは、権利の平等である。福沢によれば、私たちの外見や生活レベルなどは、それぞれ異なっており、人間社会は多様である。しかし、すべての人間には等しく「権理通義」が、すなわち基本的人権が天より賦与されており、その点において人間は平等なのである。福沢の言う人権の具体的な中身とは、「その命」（生命）、「その身代

所持」(財産)、「その面目名譽」(名譽・尊厳)であり、この概念は日本国憲法にも引き継がれている。

権利の思想は、人々にかけてがえのない人権を認め、その人権を守るために、人為的に国家を作ると考える。国家は、人々の人権(生命や自由や財産)を守るためという目的のもとに人為的に作られるが、人々は治安のために権利の一部を国家に譲り渡す(例えば、犯罪を犯したら拘留されること)に同意し、国家が権力装置として機能することを容認する。その上で、いかなる国家・団体も、基本的人権(究極的には生命権)を侵害することはできないと規定し、国家がしてはならない足かせを、法という形で与える。このような思想を、日本ではいち早く明治期に福沢諭吉や中江兆民が移入し、人々の間に徐々に浸透させていった。戦後、この思想を全面的に取り入れた日本国憲法の成立をもつて、国家の基本理念が成立した。もちろん、その権利概念および、それに基づく国家建設が、現在の日本の中では十分に実現されているとはいいきれないが、現代の日本社会を支える基本思想となっているのは確かな事実である。

近代的な権利の思想の確立者の代表と言えるのは、一七世紀のイギリスのロックであろう。そして、その思想を簡潔に表したものとして、トマス・ジェファソンが中心になって起草したアメリカの独立宣言(一七七六年七月四日、コンGRESSにおいて一三のアメリカ連合諸邦の全員一致の宣言)⁽³⁾がある。これは短いものであるが、権利の思想の構造が明示されている。日本では、明治期にすでに福沢諭吉が紹介して広く認知された。その独立宣言には以下の文章がある。

われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに生命、自由および幸福の追求の含まれることを信ずる。

まず独立宣言は、造物主(神)が、あらゆる人間に平等に権利を与えたと考える。それは奪いがたい天賦の権利

である。その天賦の権利の代表が、「生命・自由・幸福の追求」の権利である。生命権というのは、政府批判をしても、政府や国家権力によって殺されない権利である。現在でも多くの独裁国家において、政府批判をした人々が騒乱を煽ったなどとして「死刑」や超法規的な方法によって殺害されている。このような現実に対して、国家権力によって殺されない権利として、まず最初に生命権が想定されたわけである。そして、次に自由の権利が規定されている。この第一義的な意味は、政府の拘束からの「身柄の自由」である。すなわち、権力者は、自分への批判者を殺さないまでも、自由を奪おうとする場合がある。例えば、政府批判をした人々を、政治囚収容所などに投獄する場合である。このような不当な拘束からの「身柄の自由」が、生命の次に重要な権利とされるのである。ヨーロッパでは、宗教などの信条の違いをめぐり、王と国民・議会とが対立し、国家権力による不当な殺戮や投獄がくり返された歴史の中で、このような自由の権利の概念が生まれた。

生命と自由が保障された上に、さらに、人間らしく生きるための物質的基礎が必要である。誰もが人間らしく生きるために必要な物質や環境を与えられるべきであり、それが幸福の追求の権利として表されたのである。

このような独立宣言の権利の思想は、日本国憲法の中に取り入れられて、現在の私たちの生活を支えている。その中核が先に挙げた第一三条である。

さて、これとは対照的に、「はじめに」で言及した二〇一二年発表の自民党の日本国憲法改正草案は、その第一三条で、人権が「公益および公の秩序に反しない限り」保障されるもので、天賦のものであることを否定し、権利は立法によって与えられるものにすぎないと述べる。これは、法によってようやく権利が保障されるというホッブズの論理に同一である。近代思想の中核は天賦人権論であり、この改正案は、近代思想を明確に否定している。危険性の本質はそこにあると言ってもよい。自民党主導の改憲に多くの人々が拒否感を持つのはその非近代的性

質ゆえであろう。この点に見られるように、権力側は常に人々の権利を侵害しがちで、それに対抗して権利を守ろうとする人々とのたたかいが近現代の歴史であつたわけである。

人には奪いがたい基本的人権があることを確認したところで、次の論点につづる。権利すなわち基本的人権を有効に守るための手段として、人々が、人為的に政府を作る。独立宣言は、以下のように述べている。

また、これらの権利を確保するために人類のあいだに政府が組織されたこと、そしてその正当な権力は被治者の同意に由来するものであることを信じる。

政府とは、各人の権利を守るための手段として、人工的に作られたものであり、けつして所与のものではない。従つて、この権利を守るといふ目的を果たさない政府ならば、存在する意味がない。権利の思想は、人間に絶対不可侵の権利があると考えるが、人々は治安のためにそれを部分的に国家に譲り渡すこと（犯罪を犯した者を拘留するなど）に同意し、国家が権力装置を維持することを容認する。その上で、いかなる国家・団体も、基本的人権（究極的には生命権）を侵害することはできないと規定し、国家がしてはならない足かせを、法という形で与える。このように、基本的人権を守るための手段として政府を組織する。その政府が正当であるかどうかは、人々がその政府を承認するかどうかによる。政府の正当性は、王の血統によるものではなく、ましてや神の啓示によるものでもない。ただ人々の同意のみにその根拠が求められるのである。

しかしその政治権力が、人々の人権を守るといふ本来の目的を外れて権利を踏みこむ時、人々はその政府を改廃することができる。と独立宣言は述べている。

そしていかなる政府の形体といえども、もしこれらの目的を毀損するものとなつた場合には、人民はそれを改廃し、かれらの安全と幸福とをもたらずべしとみとめられる主義を基礎とし、また権限の機構をもつ、新

たな政府を組織する権利を有することを信じる。

人々の権利を守るために組織した政府が、逆に人々の権利を損ね圧政をおこなう場合には、人々はその政府を改廃することができる。現在では、普通選挙がおこなわれ、国民は、権利を侵害し、幸福追求の機会を奪う政権を倒し、新しい政権を選択することができる。しかし、そのような選挙制度が整っていない場合には、人々は、時には革命や蜂起によって圧政をおこなう政権を退場させることができる。

永く存続した政府は、軽微かつ一時的の原因によっては、変革されるべきではないことは、実に慎重な思慮の命ずるところである。したがって、過去の経験もすべて、人類が災害の堪え得られるかぎり、かれらの年来したがってきた形式を廃止しようとせず、むしろ耐えようとする傾向を示している。しかし、連続せる暴虐と篡奪の事実が明らかに一貫した目的のもとに、人民を絶対的暴政のもとに圧倒せんとする企図を表示するにいたるとき、そのような政府を廃棄し、自らの将来の保安のために、新たな保障の組織を創設することは、かれらの権利であり、また義務である。

独立宣言は、アメリカの一三の連合諸邦の人々が、植民地を搾取し圧政を続けるイギリス政府に対して、「人類が災害の堪え得られるかぎり」「むしろ堪えよう」としたと述べる。しかし、堪えるだけ堪えてもイギリス政府は「暴虐と篡奪」「絶対的暴政」によって抑圧し続けた。従って革命的蜂起によって、イギリス政府を追いだし、新しく人々が納得し承認する（つまり同意する）政府を打ち立てた。それがアメリカという国家の始まりとされているのである。このように選挙のない時代や地域には、圧政を跳ね返す手段として、革命や民衆の蜂起しか方法はなく、それもぎりぎり堪えるだけ堪えた末にしか発動できないものであったが、現代の民主主義国家では、定期的に選挙があり、数年の間隔で容易に政権の改廃ができるようになったのは、権利の思想の進歩である。

(2) 朱子学における尊嚴論

朱子学は、近代以前の中国や朝鮮半島では、科挙に取り入れられるなどして、社会の中核を担う思想であった。日本でも近世以降は、朱子学が教育の基本になった。伊藤仁斎や荻生徂徠が、儒教の内部の立場から朱子学批判を繰り返し、さらには、儒教思想そのものを排斥する本居宣長の国学が成立したのも、朱子学が普遍的思想として社会で機能していたがゆえに、それへの反発が起きたためである。このように、朱子学的思惟は、近代以前の東アジアの普遍思想と言えるものであった。

儒教思想は、そもそも人間の本性を絶対的に善と考える。もちろん朱子も、それを踏襲し、その上で、それが天地の法則と相即するものと理論化した。『大学章句』序文に、朱子の次の文章がある。¹⁾

夫れ以ふに学校の設、その広きこと此の如し。之を教ふるの術、其の次第節目の詳なること又た此の如し。而して其の教を為す所以は、則ち又た皆な之を人君の躬行心得の余に本づけ、之を民生の日用彝倫の外に求むるを待たず。是を以て当世の人、学ばざること無し。其の学ぶ者は、以て其の性分の固より有する所、職分の当に為すべき所を知つて、おのおの俛焉として以て其の力を尽くすこと有らざるは無し。これ古昔の盛んなりし時、治は上に隆に、俗は下に美しく、後世の能く及ぶ所に非ざる所以なり。

朱子は、ここで、大学でおこなう学問の目的を、自己の本性としてもともと備わっている性分を認識し実践することと規定し、そのための確実な方法は、聖賢の經典を讀書することとしている。すなわち、学問の本質は、本来の自己のもっている完璧な能力、本性を回復することである。このように、朱子学では、人間は本来的に善で

あり、すばらしい能力が備わっている、ただし、それは氣質の拘泥をうけて隠れてしまっているがゆえに、学問によって復活させると認識する。

それでは、人間に本源的に備わっている性分、完全なる本性とはどのようなものであるか、朱子は「大学或問」で次のように述べている。

天道流行し、造化發育す。凡そ声色貌象有て、天地の間に盈る者は、皆物なり。既にこの物有れば則ち、その以てこの物となす所の者は、おのおの当然の則あらざることなくして、自ずから已むべからず。是れみな天の賦する所に得て人の能く為す所にあらざるなり。今且つ其の至つて切にして近き者を以てこれを言へば則ち、心の物たり実に身に主たり。その体は則ち、仁義礼智の性に有り。其の用は則ち惻隱羞惡恭敬是非の情にあり。渾然として中に在り。感に隨て応じ、おのおの主とするところ有て、乱るべからざるなり。次にして身の具する所に及では則ち口鼻耳目四支の用あり。又次にして身の接する所に及では則ち君臣父子夫婦長幼朋友の常有り。是れ皆必ず当然の則有て自ら已むべからず。いはゆる理なり⁵。

人間の心の本体には、「仁義礼智」（これに信を加えると五常）が備わっている。その代表は仁であり、人は本能的に人を信じ愛することができる存在である。人は、ごく身近な家族からその愛の対象を他人に広げて、「五倫」（親・兄弟・夫婦・君臣・朋友の關係）をよく保つことができる。それはいわゆる理であり、天から与えられた本来的な能力である。

結局、朱子学における絶対的に善なる性質を有する人間の内実とは、次のように規定できる。究極的には、人は仁を本性とするがゆえに、人を愛し、善意で接することが可能になる。それがゆえに身近な人間關係（父子・夫婦・兄弟など）を正しくなすことができる。このように、人間は本来的に道德的存在であり、家の中での身近

な人間関係を遂行する能力がそなわっており、これを押し広げて、国家や全人類規模での友愛の達成が可能である。

性を理と考えることが、朱子の倫理思想の前提である。性とは理のことである。気（天氣地質）がなければ、理がおちつくところがない。その理が付着した気が清明ならば、本来善である理は順調に発現するが、その付着したところが氣質におおわれている（氣質が昏濁している）場合、私欲がまさって理の発現がさまたげられ、悪が生じる。「本原之性（＝理）」は、善である。しかし、本原之性は、氣質を離れては落ち着く場所がない。性は、氣質（それは清明であることもあるが往々にして昏濁である）と一緒にある時は、氣質に包まれているので氣質之性となり、本原之性とは異なるものとなり、善いものだけでなく悪いものもあり得る（『朱子語類』巻四・43）。心には、性が付着している。性それ自体は天命之性であるが、心という気（神明不測）に付着した時から、それは気を通して存在せざるを得ない氣質之性となる。氣質之性（性が氣質に拘泥されている状態）であれば、心の機能（知覚）は、非常に制限されたものとなり危険である（人心）。氣質が澄んでいて氣質之性が本来の天命之性に限りなく近い状態（道心）は、めったにないものである。心は、このように、道心と人心に分類できる（『朱子語類』巻四・39）。

心は、衆理（性）を具足しており、本来的に善である。しかし心自体が気形であり、それが濁っている時には、性（本原之性）は、濁った氣質之性となり、そこから悪が生じる。人心（氣質之性に拘泥されて知覚する）であれば、悪が生じる場合がある。しかし道心（氣質が澄んでいて、氣質之性が、本来善である天命之性に限りなく近い時）であれば、そこに悪が生じる余地はない（『朱子語類』巻五・33）。

朱子の性と心の関係をまとめれば、器官としての心は気によって形成され、性は理である。性が、気によって

形成される心に付着しているために、性が理のままに発現することが難しくなり、心の機能も制限されてしまうのである。したがって、心の汚れをぬぐい、本来の性の発現を待たなければならぬのである。

このように、人間の善なる本性は無条件に發揮されるわけではない。なぜなら、人が人である以上、氣稟の制限を受け、善なる本性の發露が阻害されるからである。犯罪を犯したり、人と共感できず社会生活に支障をきたす一部の人々は、この發露が極端に阻害されていると説明すれば、現実には悪があることも説明がつく。

それでは、氣質の拘泥を受け、善なる性質が全面的には發露できない状態において、人は何をなすべきか。私たちは、学問によってみずからの善なる本性を回復する必要がある（復初）。朱子学において人が生きるということは、学び続けて復初をしてゆく過程である。

善なる本性の回復（これこそ学問の目的）には、二つの方法がある。内面の理の涵養と、外的な事物の理の探究である。朱子は、外の事理の探究によって、内面の理（本性）をも涵養できると考えた。朱子の理論によれば、外部の理と内部の理は同一でつながっており、朱子は、この二つのうち、外の理の探究の方により重点を置いた。朝鮮最大の朱子学者である李退溪は、内部の理（敬）の確立の方に重点を置いた。そして、李退溪の姿勢に影響を受けた日本の山崎闇斎もまた内部の理の確立を最優先した。

朱子の死後、朝鮮や日本に伝わった朱子学の東アジア的広がりの中で、理の探究の方法については多様な見解が生まれたが、どのような方法を採用にせよ、人の本性は絶対的に善であり、その点において人間の尊厳を認めるのが、儒教の仁論である。善なる本性が十全に發揮されるとき、人間はトラブルを起こさないので、朱子学では、国家権力（とくに治安機構や強制をもたう国家行為）の存在を必要としない。国の統治者の実体は、偉大な教師である。より偉大な教師の資質をもった人間が王となり、王は教師は、それぞれの人間が持てる能力を正

しく開花できるように手助けをする。儒教においては、国家は大きな学校のイメージでとらえることができる。

悪を犯した人間は、まだ自身の能力を開花していないだけであるから、より適切に教育を受け本来の善性を取り戻すべきである。理論的には、強制力をともなった刑罰が介入する余地はない。警察・軍隊といった暴力的な強制機構を必要とせず、過ちを犯した人間は、教育によってのみ、その本来の人間性を回復できるとする。

朱子学は、理想状態において国家権力をまったく必要としないので、権力の暴走をふせぐ法を整備することもない。従って、当然のことながら、国家権力が介入できない範囲（基本的人権）を想定することはない。そもそも思想の立脚点が異なるのであるから、そのような発想がなくとも当然である。しかし、私たちの住む現実社会は、教育や福祉が完全に整いすべての人間の善性が発揮されるといふ理想は達成されていないがために、警察（場合によっては軍隊）などの強制力を伴う機構が存在している。平和で、人々の自治意識も高く、その出番は限りなく少なく、そのような意味で小さな政府であったとしてもである。この状態では、人間に基本的人権を想定し、それを侵害する可能性のある国家権力を法において縛ってゆくという西洋の人権思想は有効であり、現在の日本や東アジア世界でもその有用性を認め、国家の法整備の基盤としている。

朱子学の思想は、西洋の人権思想と対立するものではなく、それを補完し、強制力を伴う国家権力の役割を制限し、最終的になくしてゆくという方向性を持つものである。ここで、もう一度、人を絶対善と見なし、誰もが潜在的にはそのような能力を平等に有すると考える朱子学思想を評価してみたい。

朱子学において、人は善なる本性を有し、今仮に不完全で悪を犯したとしても、常に人はみずから（あるいは外部から、『大学章句』の言つ新民とは民を新たにする、他人によい影響を及ぼすことである）⁷⁾ によって、その失敗をつぐない完全なる本性に復帰する可能性を持つ続ける存在である。西洋近代の人権思想においては、人に

は国家権力など他者が介入できない不可侵の領域があるとす。朱子学において、天理が人間の本性としてそなわっている本然の性、『大学』の言葉によれば明德こそが、人間における尊嚴の根源であり、不可侵の領域である。明德とは、すなわち、天から与えられたあかるいかがやかしい徳であり、人間に生まれつきの本来的なものであり、虚霊不昧のものである。虚霊不昧とは、いかなる障害にも妨害されず自由自在に働くことである。そして、そこに衆理をそなえ、万事に応じることができる。現実には明德は、気質と人欲におおわれ束縛された状態で存在しているが、本来の姿は輝かしく明らかなのである。すべての人間にこの明德がそなわっているとする朱子の論理から、仮に悪を犯したとしても、その人間を罰し場合によっては死刑にするという論理的を導きだすことはできない。常に可能性をもつ人間の輝かしい未来は、誰も奪つことはできない。そして、人は、常に教育によつてのみ、本来の輝かしい姿に戻ることができると考ええる。

このような朱子学的思考を、現代に適用するならば、刑罰も教育に収斂してゆく教育的思想として蘇らせることができる。日本や東アジアの社会には、人間の絶対的善性を想定し、社会の営みはすべてその隠された善性を回復することと規定する儒教思想が存在した。朱子学的な尊嚴論や儒教の仁論は、西洋近代の人権思想（およびそれと表裏にある国家権力の横暴を法によって制限するという考え方）と対立せずむしろ補充しあつたものである。西洋の人権概念の根底には、差異はあつても同じ人間として認め合い尊重する人類愛の思想があると考えられるが、東アジアの普遍思想として機能した朱子学においても、独自の尊嚴論、仁論が存在したのである。

(3) 朱子学の尊嚴論の根源 「性」と「太極」の議論

朱子学の尊嚴論を性と太極の概念に着目してさらに掘り下げ、そこに西洋の権利の思想につながる論理が見いだせるのかを検討してみたい。

『中庸』に朱子が独自の注を付した『中庸章句』は、『大学章句』と並んで朱子学の基本文献である。その首章では、本格的な性の議論が展開されており、『中庸』理論の中核をなす。『中庸』の後章は、この首章を敷衍したものにすぎない。今この首章に見られる性の議論を分析してみよう。

まず、『中庸』本文に次の文章がある。

天の命する、之を性と謂い、性に率つ、之を道と謂い、道を修むる、之を教と謂う。

天が下した命令それが性である。この性にしたがうことを道といい、どのように道を修めてゆくかを具体化したものが教である。朱子は、この文章に対して、『中庸章句』で次のように注解している。

命はなほ令のごときなり。性は即ち理なり。天は陰陽五行を以て万物を化生す。気は以て形を成し、理も亦

これに賦す。なほ命令のごときなり。是に於いて人と物との生、おのおのその賦する所の理を得るに因つて、以て健順五常の徳を為す。いはゆる性なり。

性というのは天が下した命令であり、それをもつと普遍的な言葉で置き換えるなら理である。物質（人の体も含む）的なものを形成するのは気である。しかし、その気があるべきようにあらしめているのが、理である。私たちの肉体は気でできているが、そこに理があたかも命令が下されたかのように賦されている。その個々の存在、

物にそれぞれわりつけられていてる理が特に性とよばれるものである。

朱子はさらに性について、次のようなたとえをしている。理が人や物にわりつけられているのは、月が大小の茶碗の水にうつるとき、その茶碗の大きさにあわせてそれぞれ月が自己の姿をわりつけているのであって、いわばそれぞれに月に姿がまることわりつけられている。朱子は、天地万物の理を総じて太極とも呼ぶが、おのこの存在が各自、ひとつの太極を完全に具有している。それゆえ、その理が人に内在しているがゆえに、「健順五常の徳」すなわち「仁義礼智信」の五常の徳を人は完全なかたちで有している。その五つを包括するのが「仁」であり、(二)で示した『大学』の文章にあるように、人は本来人類愛に満ちあふれた完全な存在なのである。さらにこの『中庸』本文に、朱子は次の注をつけて「道」について説明している。

率は循なり。道はなほ路のごときなり。人と物とのおのこの其の性の自然に循へば、則ち其の日用事物の間、おのこの当に行くべきの路あらざることなし。是れ則ちいはゆる道なり。

『中庸』本文の「率」という字は、したがうという意味である。人あるいは物がそれぞれ天より命じられた（おのこの割り当てられた性）にしたがうならば、日々の生活の実践において当然ゆくべき道が発見自覚される。

しかし、朱子において、この性がわりつけられている肉体（気稟）には差異があるという議論が続く。朱子は、『中庸章句』で以下の解釈を加えている。

修は之を品節するなり。性と道とは同じなりと雖も、而も氣稟或ひは異なる。故に過不及の差無きこと能はず。聖人、人と物との当に行くべき所のものに因りて之を品節し、以て法を天下に為し、則ち之を教と謂ふ。礼楽刑政の属のごときはなり。

修というのは品節することである。品節とは、人間関係において親疎の差をふまえて冠婚葬祭の関係をかえるこ

とである。儒教では人間関係に親疎の差があることは、ごく自然な議論の前提である。そしてこのような差は気によってもたらされる。それぞれが輝かしい性を賦与されていたとしても、実際には気稟を通してしか実在しえず、その実在の性を気質の性とよぶ。聖人は気稟の差に基づいて人および物のなすべきことを道としてさまざまに品節し、法度や実践的規則を作った。それが教である。

私たちは、このような教にのっとり生きていくという議論の前提には、誰にも天の命令である性が賦与されていることがある。朱子の議論においては、気稟が作る差異の背後に、この性を見いだすのである。しかし、人間は、自分に性というものが内在することを知っていても、それが天に由来していることも知らず、日常の実践において、いちいち道が性に依拠することを自覚していない。気稟の差にまどわされ、等しく理がわりつけられていることをよく認識していないのである。

さらに『中庸』の首章には、「未発の中」について説いた以下の文がある。

喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂ふ。発して皆な節に中る、之を和と謂ふ。中なる者は、天下の大本なり。和なる者は、天下の達道なり。

これをふまえた未発・已発の概念は、朱子の倫理学に極めて特徴的なものである。この箇所について朱子は、『中庸章句』で次のように述べている。

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、故に之を中と謂ふ。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、性に循うの謂ひにして、天下古今の共に由る所、道の用なり。此れ性情の徳を言ひ、以て道の離るべからざるの意を明かにす。

喜怒哀楽は情であるが、その情が発動していない状態では、心は静かな本来的な性の状態にある。このような性のあり方は不偏不倚で中である。情が発動してもしかるべき節度にあてはまれば情の正常状態であり理にそむくものではないのであるが、現実には気稟の差により過不及を生じる。しかし、私たちはその現実を超越して、現実の中にある「未発の中」、すなわち思慮がまだ萌さず、一毫の私欲もないので何の偏りもない寂然とした不動なるものがあることを知るべきなのである。このように、私たちは偏りのない情の根底に未発の性があることを常に自覚しなければならぬと朱子は強調する。

『中庸』第十三章において、道の不可離性について、次の議論が展開する。

子曰く、道、人に遠からず。人、道を為して而も人に遠きは、以て道と為す可からず。

道はいかなる場合にも人間から遠いものではない、さらに『中庸』は次のように述べる。

詩に云ふ、柯を伐り柯を伐る、其の則遠からずと。柯を執りて以て柯を伐る。睨して之を視るも、なほ以て遠しと為す。故に君子は人を以て人を治め、改めて止む。

ここに引用されている『詩経』の詩の意味は、「斧の柄を作ろうとするとときに、その長さを決める基準は遠くに存在しない」すなわち、斧を見てそれにあわせて柄を作ればいいだけである。道もまた遠くに存在しない。私たちに備わっている性にしたがって生きることで、それが道なのである。このように、気によって形成される差異の世界の根底に、誰にも等しく賦与されている性があり、気稟をかきわけその性にしたがって生きることこそ私たちがなすべきことなのである。

このように気に惑わされることなく世界を見れば、私たちには天の命である理すなわち性が内在している。この性が自動的に発動するようにすれば、私たちはおのずと人類愛に満ちあふれた行動を取ることができる。この

ような論理を権利の思想と較べてみたい。

先に見たアメリカ独立宣言によれば、私たちに造物主「神（あるいは天、自然）」により基本的な権利を賦与されている。その中でも特に重要なものは、生命権、生きる権利であろう。これをもう少し具体的に説明してみると、この生きる権利というものはアメリカ独立宣言によれば神から賦与されているものである。権利とは何かというと、多少の制約はあるが、例えば自分が生きるために他者の権利を侵害しない、例えば殺さない、奪わないなど、誰にも邪魔をされずに好きなように行使してよいという神からの許可である。また、好きなように行使する力（能力）とも言える。

今、私たちの性は、天が賦与した正しく生られる能力でもあり、正しく生きよという命でもある。⁽⁸⁾ 正しく生きるとは仁、人類愛に満ちあふれた行動を取ることであり、私たちは気の拘泥を取り除くとその能力が自動的に開花する。このような朱子学の性の議論は、権利の思想と少し重なる点がある。

アメリカ独立宣言は、権利が神によって賦与されているとするが、誰が権利を賦与したのかという議論は論者により違いがある。日本に権利の思想を紹介した福沢諭吉は、自然が賦与したとした。

それでは、朱子学において、性を根拠づける論理はどのようなものなのだろうか。朱子は、性を、私たちをあるべきように正しく動かすプログラムであると考える。朱子は、また、性すなわち理を太極と呼び存在の根拠とする。周濂溪の『太極図説』の「無極にして太極」という句を、朱子は『太極図説解』で次のように解釈している。⁽⁹⁾

上天の載は、声なく臭なくして、実に造化の枢紐にして品彙の根柢なり。故に無極にして太極と曰ふ。太極の外に、復た無極あるにあらざるなり。

造化の中枢であり、すべての存在の根拠となるものが太極である。それは存在しているが物質的ではなく形を越えた形而上のものである。

さらに、『太極図説』には次の一文がある。

太極動いて陽を生じ、動くこと極つて静かなり。静かにして陰を生じ、静かなること極つて復た動く。一陰一陽、互いにその根となり、陰に分れ陽に分れて、両儀立つ。

このように太極が動き、気から陰陽という物質の世界が形成される。この箇所について、朱子は『太極図説解』で以下のように注釈している。

蓋し、太極とは本然の妙なり。動静とは乗る所の機なり。太極は、形よりして上の道なり。陰陽は、形よりして下の器なり。この以にその著はるる者よりしてこれを觀れば、すなはち動静は時を同じうせず、陰陽は位を同じうせざるも、太極は在らざることなし。その微かなる者よりしてこれを觀れば、すなはち沖漠朕なきも、陰陽動静の理は已に悉くその中に具はる。然りと雖も、これを前に推してその始めの合ふを見ず、これを後に引いてその終りの離るるを見ざるなり。故に程子曰く、動静は端なく、陰陽に始めなし、道を知る者にあらずんばたれか能くこれを識らんと。

太極は形而上の存在である。「あらゆることなし」なので、存在はしているが感覚でとらえることができない形を超越したものである。「沖漠朕」とは空漠な何もない天地の間に万物が生じようとすることである。感覚ではとらえられない太極が、気（物質）を支えそれを生み出す根拠となっているのである。

さらに『太極図説』は、陰陽以下の存在と太極との関係を次のように述べている。

五行は一陰一陽なり。陰陽は一太極なり。太極は本々無極なり。五行の生ずるや各々その性を一にす。

これについて朱子は以下のように解釈している。

蓋し五行は質を異にし、四時は氣を異にするも、みな陰陽に外なること能はず。太極たる所以の者に至つては、また初めより声臭の言ふべきなし。これ性の本体然るなり。天下に豈に性外の物あらんや。然れども五行の生ずるや、その氣質に随つて稟くる所は同じからず。いはゆる各々その性を一にするものなり。各々その性を一にせば、すなはち渾然たる太極の全体は、各々一物の中に具はらざることなくして、性の在らざる所なきこと、また見るべし。

存在の根拠である太極（理）がおのおのの存在の中に備わっておりそれは性ともよばれる。その性は一なるもので完全であるが、それぞれの存在を形成している氣の質によつて違いが生じる。人には誰も天の命令、性（すなわち理）が賦与されており、氣の拘束を脱し正しく作動すれば人はよく生きれる。そしてその性（理）は万物の存在の根拠である。理は天の命、正しく生きれるプログラムであり、寸分たがわずすばらしいものである。正しいプログラムが内在されているがゆえに人は不可侵であり、それは天が賦与したものである。太極によつて根拠づけられているのである。

権利は一定の制約のもとで自由に行使してもよいという許可であり、それが神より与えられている。朱子学において、正しく生きられるプログラムが人にはあらかじめ賦与されていて、それを与えたのは天である。その性は人のみならずすべての存在に内在しており、それを別名、理とも太極とも言い、この世界を動かすプログラムであると同時にこの世界を支える根拠である。

権利の思想において許可や能力といういわゆる権利を神や自然が与えたとすれば、朱子学においては、性すなわち太極自身が根拠となる。両者の論理は異なるが、よく生きられる、あるいは他人の権利を侵害しない限りは

自由に生きれる能力がおのずと備わっていると考える点で共通性もある。

おわりに

儒教は、身分制を擁護する思想であり、近代化のために克服すべきであるというのが、福沢諭吉の見解である。¹⁰ また、福沢より早く、江戸時代後期に孤立した思想家として登場した安藤昌益は、『自然真営道』において同様の主張をした。しかし、朱子学の本来の思想に身分制を擁護する論理はない。

本論で示したように、朱子学では、むしろその正反対の論理が展開される。すべての人間の本然の性は絶対的に善であり、人は努力によって気質の性をそれに近づけることができる。私たちは誰もが、気質の性と本然の性が限りなく一致する聖人となる可能性を持つ。私たちは「学べば聖人になれる」のである。私たちは可能性において平等である。そして、そのような朱子学的な平等思想を体现するシステムが科挙制度である。人は出自に関係なく、学べば政治に参画する機会が生まれる。島田虔次は、宋代以降の中国社会について次のように紹介している。

この科挙の平等主義が相当程度まで事実上の平等主義であったこと、つまり相当な下層社会から科挙によって士大夫層にくりこまれてゆくことはけっしてまれな現象ではなかったことが知られるのである。清朝の末頃、いわゆる改革運動・独立運動が激しくなってきたとき、孫文・章炳麟、康有為、梁啓超らの、いわゆる志士たちの間に共通な認識は、中国には「秦漢以降、階級（生まれによる身分）はない」ということであつた。¹¹

宋代以降の中国の知識人は、自分たちの社会を平等であると認識していた。高級武士の家に生まれなければ政治に参加できなかった江戸時代の日本の状況とはまったく異なる。本来の朱子学は、すべての人が学べば聖人になれるという可能性の平等の理念のもと、開かれた科挙制度と一体となった思想である。科挙がなく身分制が固定した日本の近世社会の形態は、朱子学の理念とはかけ離れたものである。このように見ると、朱子学や儒教は前近代の思想であるが、福沢のようにすべてを捨て去るべきとは言い切れないのではないか。

権利の思想は外来のものであり、そのような外来思想を尊重する必要はなく、権利をわがままと解釈し、国民のそれを制限し国家による統制を強めようとする現代の情勢に際して、東アジアの伝統的思惟である朱子学の尊厳論と、西洋近代の権利概念には、一定の親和性があることを示したかったのである。朱子学における明德、心にそなわった本然の性の輝きは、けつして減ることも失われるものではない。そのような輝きを有するという点において人は尊厳を有する存在である。もちろんそれが、西洋の権利概念とイコールであるはずはないが、他者がけつして踏み込んでほらない領域（権利）を指定する権利の思想と、人間の根源にそなわったけつして減ることのない輝きを想定する朱子の尊厳論をもってすれば、不可侵ということが理解できるのではないか。

注

- (1) 下川玲子『朱子学的普遍と東アジア 日本・朝鮮・現代』（ペリかん社、二〇一一年）第三章。
- (2) 福沢諭吉『学問のすゝめ』（岩波文庫、一九七八年改版）二二頁。
- (3) アメリカの独立宣言は、『人権宣言集』（岩波文庫、一九五七年）一三丁五頁による。
- (4) 『大学』『大学章句』『中庸』『中庸章句』は、『新編諸子集成第一輯 四書章句集注』（中華書局、一九八三年）による。『大学』『中庸』解釈は、島田虔次『大学・中庸 上・下』（朝日文庫、一九七八年）などを参考にした。
- (5) 『大学或問』（5和刻影印 近世漢籍叢刊 思想三編 孟子或問・大学或問・中庸或問 荒木見悟・岡田武彦編、友枝龍太郎解説、中文出版社）三七、八頁。
- (6) 岡田武彦他校注『朱子語類 朱子学大系第六卷（明德出版社、一九八一年）、興膳宏他訳注『朱子語類 訳注（及古書院、二〇〇九年）』を参考にした。
- (7) 朱子は、『大学』の「親民」という句を「新民」と解釈する。
- (8) 垣内景子『朱子学入門』（ミネルハ書房、二〇一五年）四五頁。
同様に、「理」は本来善悪といった価値判断とは無縁なものであるのだが、人間の「理」を「性」と呼ぶことによって、「理」も善なるものと想定しなければならなくなる。つまり、この世界のあらゆるものやことは、本来あるがままの姿において善なるものであり、それら多様な有り様は美しく調和しているということである。
- (9) 『大極図詳解』（北京・学苑出版社、一九九〇年）。解釈は麓保孝他校注『朱子の先駆 上』（朱子学大系第2巻 明德出版社、一九七八年）などを参考にした。
- (10) 福沢諭吉『文明論之概略』（岩波文庫、一九九五年）六四頁。
- (11) 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）一六頁。