

# 前近代の日中思想界における「制心」問題

韓 東 育  
(商兆琦 訳、井上厚史 監修)

1. はじめに
2. 「以心制心」論の内在的齟齬とその反論
3. 江戸日本思想界の「以礼制心」説とその盲点
4. 盲点発生論と内外の不変性

## 1. はじめに

人類の行為を、自律の立場でコントロールするか、他律の立場でコントロールするかは、前近代東アジア世界の道徳論において避けることのできない前提の一つである。中でも、「心を以て心を制す」か、あるいは「礼を以て心を制す」かは、長い間中国と日本の思想世界で論争となってきた問題であった。

両者の合理性を認めた上で、後世の学者が孟子や荀子の思想体系に対する偏狭な裁断、あるいはそれによって生じた認識論の盲点を排除することは、上記の極端な論争を終結させるための有益な試みである。とりわけ、現代神経科学の「セルフ・コントロール」に関する実験と重大な発見は、学界が陥っている思想の「ブラック・ボックス」の働きを説明するばかりか、昔から今に至るまで感覚レベルに留まってきた人類の心性の特徴と規則を把握するための科学的裏付けを提供すると思われる。こうした見通しを持って、前近代の日中思想世界が「制心」問題をめぐっていかなる議論を展開してきたかを振り返ってみたい。

中国思想における「心」は、西洋人にとって奇妙な概念の一つであった。西洋の辞書に載せられた heart (ラテン語は cor) は、そもそも人間の生理器官である。思考の意味を持つ中国人の「心」の概念に対応可能なのは、おそらく意義の乏しい thinking しかない。これは、いくぶん孟子のいわゆる「心の官はすなわち思う (心之官則思)」(『孟子』告子上) に類似しており、また「心はこれ一塊の血肉にあらず。凡そ知覚する処は、すなわちこれ心なり (心不是一塊血肉、凡知覺處便是心)」、「知はこれ心の本体なり。心は自然に知ることを会す (知是心之本體、心自然會知)」と言った王守仁の敷衍した説明にも類似している (『王陽明全集』, 16, 12頁)。

東洋と西洋の両方の学問に精通した梁漱溟（1893-1988）は、中国の「心」と西洋のこれを指す言葉との本質的な区別を次のように語っている。「心は一物に非ず、もとより形を以て求むべからざるなり。いわゆる人心は、人の語嘿動靜を離るれば、一切の生活は、すなわち以てこれを見ることなし。この故に人心を講ずるに到るは、必ず人生においてこれを求む。古語に曰く、『直心はこれ道なり』と。真を求めて偽を憎むは、すなわち人心の直なり。偽は欺偽なり。偽はすなわち直にあらず。故に之を惡む。真を求むは、他にあらず、ただ自ら欺かざるのみ。真を求めて偽を惡むは、人心の對外活動に隨著いて同時に自覚する中、天然に有する一種の力量なり（心非一物也、固不可以形求。所謂人心、離開人の語嘿動靜、一切生活、則無以見之矣。是故講到人心必於人生求之”；“古語云：‘直心是道。’求真惡偽者、即人心之直也。偽者欺偽、偽則不直、故惡之。求真、非他、只不自欺耳。求真惡偽は隨著人心對外活動之同時自覚中、天然有の一種力量）」（梁漱溟、2、59頁）。梁氏のこの「天然に有する一種の力量」という言葉に、「吾れ固より之を有す」（我固有之）という中華の伝統が刻印されていることは明らかである。

## 2 「以心制心」論の内在的齟齬とその反論

唐の李翱（772-841）の「尽心知性」説は、間違いなく、子思や孟子から来たものである。（李翱、6434頁）。しかし、「心」「性」およびこの二者を含むすべての概念は、すでに孟子の「一気」（『孟子』尽心上）によって貫かれていたと思われる。孟子は「四端」すなわち「仁義礼智」を、絶対的な意義として人間の「心」に賦与した。その後、「心」は徐々に高度な自律的効能を有する内在的制御装置になっていった。この内在的制御装置が成立した理由について、子思の解釈と孟子の解釈に相違はない。すなわち、「仁義礼智は、外より我れを鑠るに非ず。我れ之を固より有す。思わざるのみ（仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣）」（『孟子』告子上）。「心」には、すでに絶対的な価値が賦与されているので、こうして孟子が人間の四肢百体の貴賤高下を区分するのは不思議ではない。孟子が当初「体に貴賤あり（體有貴賤）」、「人に大小あり（人有大小）」などの命題を提出したとき、弟子の公都子は理解できないと言い、「耳目之官は思わず（耳目之官不思）」、「心の官はすなわち思う（心之官則思）」などの議論を発生させた。孟子は、「心」の内在的な制御力は外在的な礼法の力よりはるかに強いので、告子の「仁」および他の「三端」を否認する発言に対して強い反感を示した。しかし、孟子の反論は明確ではなく、むしろその弟子たちの反論の方が彼の思想論理に一致していた。そこで、孟子はこの価値観を堅守しながら、倦まず撓まず論弁することを通じて、自分の理論と実践に論理上の一貫性を維持するしかなかったと思われる。孟子は、すべての節操ある人間は、「口腹耳目」から「生死選択」まで、すべての知識や実践活動において、この内在的「定言命令」や精神規定から離れないように訴えた。「生を捨てて義を取る（舍生取義）」（『孟子』告子上）という孟子の名言は、義のために命を捧げた「君子」の嚴然たる気概を世人に示すもので

あった。

思孟の理論は、儒学に心性化の転向をもたらした。その学術的背景として言えるのは、老荘の抽象的「道徳」に刺激されて心性論を補足しようとしたということである。これはまさしく、韓愈が中国「世典〔世間に伝わる典籍〕」が形而上学において仏教にかなわないという欠点を補うために、「三書」(『孟子』『大学』『中庸])の経典をもって「六経」の体系に代置したことと同様である。そして実際、学理上孟子の論理に最も近い思想を発揮した人物は、李翱とその『復性書』である。なぜなら、李翱の唱える「性」と「情」の対立は、ほぼ孟子の「大体」と「小体」、「本然の性」と「気質の性」の枠組みを踏襲したものである。そして、孟子の「我れ四十にして心を動かさず(我四十不動心)」を証明するために、また儒学が仏教より優れており「静」は「誠」に及ばないことを証明するために、李翱はやはり設問の方式で、具体的に「不動心」の状態を儒学の長所として描き出した(李翱, 6433、6435頁)。しかし、李翱の言説の偏頗は、宋儒の朱熹が孟子と張載を称賛して、「性、情、心、ただ孟子と横渠のみ説き得てよし。仁はこれ性なり、惻隱はこれ情なり。須らく心上より発出して来るべし。『心は性情を統ぶるものなり』(性、情、心、惟孟子、横渠説得好：仁是性、惻隱是情、須從心上發出來、心統性、情者也)」、「心は主宰の謂いなり(心、主宰之謂也)」、「心は、管攝・主宰する者なり、これ心の大たる所以なり(心統性、情者也”“心是管攝主宰者、此心之所以為大也)”(朱熹, 93、94、97頁)と論じることによってしだいに露呈してきた。言い換えれば、李翱は仏教を打ち負かそうとして、「思いを正すは、慮ることなく、思うことなし(正思者、無慮無思)」、「知はもとより思い有ることなし(知本無有思)」などの論点は、明らかに孟子の「心の官はすなわち思う」という前提を切り捨ててしまった。この時の李翱は、すでに孟子の「心」を「性」に同一化させ、さらにその「性」をいわゆる寂然として動かざる「本然の性」として捉えていた。これは、孟子の「我れ四十にして心を動かさず(我四十不動心)」という命題にこだわった結果と見なされるべきであろう。しかし、「心を動かさず」と「心は動かさず」は同じではない。さらに、実は孟子は、「心」が変動しつづける状態に対して明晰な認識を持っていた。「孔子曰く、操ればすなわち存し、捨つればすなわち亡<sup>うしな</sup>う。出入に時なく、その郷<sup>お</sup>るところを知るなしと。これ心の謂いか(孔子曰：‘操則存、舍則亡；出入無時、莫知其郷’、惟心之謂與?)」(『孟子』告子上)。そして、朱熹の理解は、孟子の考えと隔たりがないと思われる(朱熹, 1400頁)。李翱は、「情」を滅して「性」に復するために、生き生きとした「心」を生気のない枯槁にすることを惜しまなかった。そうしなければ、「性」は「情」に惑わされ、「情」を制御して排除することなど不可能だと考えていたからである。この「心=性」の捉え方は、明らかに、孟子の心性論に対する朱熹の「心性論」の説明と微妙に食い違っている。朱熹の説明は、次のようである。「心」は、すなわち二つの部分からなっている。一つは「性」であり、もう一つは「情」である。このうち、「性」はさらに「本然之性」と「気質之性」に分けられ、「気質之性」は「情」に

滑り込み、「欲」にまで墮落しがちである。だからこそ、心は強大な自律の機能を持ち、「心を以て心を制す（以心制心）」、すなわち「心は性情を統ぶ（心統性情）」というセルフ・コントロールの機能を発揮すべきなのである。李翱の一刀両断的な捉え方にくらべて、この朱子の分析は間違いなく原理上の融通性があり、論理的な完成度が高い。興味深いのは、明儒の王守仁が、「心」に固有な不変のセルフ・コントロール力を証明するために、孔子の「操ればすなわち存し、捨つればすなわち亡う」という人間の「心」の属性を否定することを惜しまなかったことである（王陽明, 18頁）。しかし、こうした様々な小さな相違点は、上述した多くの言説の根本的対立をなすものではない。なぜなら、言うまでもなく、「枯槁の心」を強調しようが、あるいは「生き生きとした心」、「性を以て情を滅す」、「心は性情を統ぶ」を強調しようが、いずれも「心」を用いて「情」を制御し最終的に「情」を滅却しようとしていることに変わりはなく、それゆえ問題の本質はここにはなく、むしろ以下のような解釈上の疑問にあるからである。すなわち、「心を以て心を制す」という議論ははたして成立するのか。もし成立しないならば、どのような知識と行動の理論が「心を制す」という機能を発揮しうるのか。

これらの問題に回答するにあたって、「已んぬるかな。吾れ未だ能くその過ちを見て内に自ら訟むる者を見ざるなり（已矣乎！吾未見能見其過内自訟者也！）」（『論語』公治長）という孔子の言葉を避けて通ることはできない。「内に自ら訟むる」に対する朱熹の解釈は、「内に自ら訟むる」は、口に言わずして心に自ら訟むるなり（‘内自訟’者、口不言而心自訟也）、「已んぬるかな」とは、その終に得て見ざるを恐れて之を嘆くなり（‘已矣乎’者、恐其終不得見而嘆之也）（『四書集註』論語・公治長）である。孔子の感慨は、裏表ある人間に対する長期間の観察と反省にもとづいたものであった。「始め吾れ、人に於けるや、その言を聴きてその行いを信ぜり。今吾れ、人に於けるや、その言を聴きてその行いを観る（始吾於人也、聴其言而信其行；今吾於人也、聴其言而觀其行）」（『論語』公治長）とは、それがどういう説であるかを聞くだけでなく、それが何であるかを見る必要があるということの意味している。こうした「行いを以て察知する（以行察知）」という人心観察の方法は、すでに孔子の人や物に接する基本準則であったため、後の儒者が聖人の言葉を引用して自己の「内に自ら訟むる」—すなわち「心を以て心を制す」という見方の後ろ盾にしようとしたものの、確固たる対応関係を見出すことは容易ではなかった。韓愈が軽々しく『論語』をその心性論の体系に入れなかったのは、彼の慎重さを示すものである（韓愈『原道』）。しかし、李翱が「情を以て情を止める（以情止情）」ことの無理をはっきりと分かっているながら、強いて「心を以て心を制す（以心制心）」ことを提唱したのは、慎重さが足りなかったからである（李翱, 6434-6435頁）。王陽明のいわゆる「心学四訣」（四句教）は、ほぼ弟子たちの議論の中で脱構築されていった。王陽明の四句教、とくにその「善なく悪なきはこれ心の体（無善無悪是心之体）」という一句は、本質的に孟子のいわゆる「固有」の「善端」を弱めただけでなく、自分自身を告子の代弁者に

しまった。そして、「山中の賊を破るは易く、心中の賊を破るは難し（破山中賊易，破心中賊難）」等の陽明の発言は、結局「善を為して悪を去る、これ格物なり（為善去悪是格物）」という自己の内在的格闘を外在的な物理的矯正、すなわち「事上磨練」に転換せざるをえない（王陽明，117、168、12、92、103頁）。まさに、心学の言説には、以上のような不一致が現れるので、『尚書』「商書」〈仲虺之誥〉の「義を以て事を制し、礼を以て心を制す（以義制事，以礼制心）」（『十三経註疏』，161-162頁）という言説の意義を、終始否定することができない。清代学者の閻若璩の考証によれば、「仲虺之誥」は、『荀子』に在りては「中歸之言」に作り、『左伝』に在りては「仲虺之誌」に作り、『史記・殷本紀』に在りては「中駢」に作る（《仲虺之誥》，在《荀子》作《中歸之言》，《左伝》作《仲虺之誌》，《史記・殷本紀》作《中駢》）（閻若璩，246頁）。

「慎独」、「良知」の道徳的「自治」に反対し、「他律」を「自律」に取り替える方法は、実は社会の規範が弛緩し崩壊した春秋戦国時代に多くの倫理・政治学者から支持を得た。しかし、韓非によれば、「心治」を崇め、「法度」を捨てる方法は、公を廢して私を立てる「私智妄作」になり、早急に禁絶させるべきであるという（『韓非子』飾邪）。韓非だけでなく、宋代の陳亮、葉適、清朝の戴震、章学誠といった多くの思想家が次々とこの論点に賛同し、中国の歴史において長く続く実務主義の思潮を形成した。

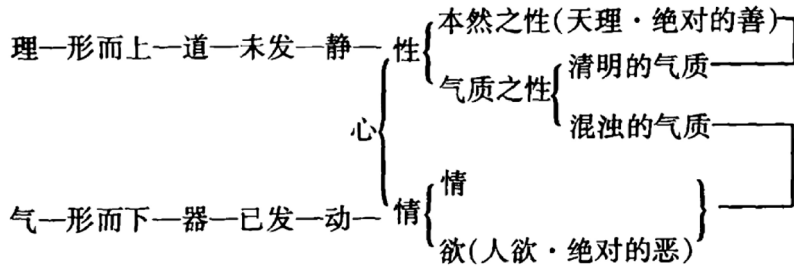
注意すべき点は、中国の「心性命理」と「実学事功」という二種類の学説は、日本に輸入されると同時に、政府側と学術世界からの注目を得たということである。江戸時代の後半に入ると、この対立する二種類の学説は多くの日本人学者によって解剖され、細かく分析され、議論された。ある学者は、この100年を超える思想論争及び実学派の勝利は、日本の早期の近代化に対する土着の思想基礎を打建てたと論じている（丸山真男，第一章第三節）。

### 3 江戸日本思想界の「以礼制心」説とその盲点

中国南宋時代に形成された朱子学は、鎌倉時代の半ばから日本に伝来し始めた。この伝来の過程には長い歳月を費やした。江戸時代（1603-1867）初期になって初めて、日本の思想界は朱子学に対して体系的な認識と把握を得たのである。しかし、朱子学は、「京学派」によって樹立されると同時に、多くの学者の攻撃を受けた。時間が経つにつれてこの攻撃は激しくなっていた。その結果、朱子学の影響力は日本の思想界において衰え、「古学派」「国学派」そして「啓蒙学派」が相次いで出現した。

日本人の理解した朱子学は、次のような概念構造を持っていた。（韓東育，86頁）





この構図において、朱子学は一連の対立項目によって構成されているように見える。この構図は実行精神を崇め、向上心の高い江戸日本において間違いなく重要である。言い換えれば、中国においては朱子学の「気」として排斥している多くの項目が、日本社会ではまさしく必要なものであった。それゆえ、この特定の歴史環境においては、日本思想界の朱子学に対する懐疑ないし批判が日本社会に受け入れられるような形で次々と展開していったのである。

貝原益軒（1630-1714）は、江戸初期の儒学者であり、平民教育家であった。彼は、若い頃には朱子学を篤信して講じていた。しかし、晩年になると朱熹の学説への懐疑が生じ、天地万物が皆一気であり、理気は同じもので、先後もなく離合もない。こうした判断にもとづいて、貝原は二重比較の方法によって朱子学に疑義を呈した。まず孔孟を用いて反証し、次に仏老を用いて間接証明（帰謬法）するという方式である。とはいえ、朱子学に対する貝原の懐疑は、あくまでも懐疑であり、朱熹の学説を覆すつもりではなかった（貝原益軒，401、397、400、388頁）。しかし、「古学派」、特に古学派を集大成する徂徠学派の段階にいたると、日本の思想界は朱子学ないし思孟〔子思と孟子〕学派に対する見方に質的变化を起こした。「一日、鳳岡、柳澤侯を過ぎる。侯、徂徠をして伴接せしむ。鳳岡謂ひて曰く、聞く、汝近ごろ異説を唱へて以て程朱を駁すと。程朱を駁するは、猶ほ之れを恕す。然るにその程朱を駁するは、乃ち思孟を駁するの漸なり。思孟を駁するに至りては、則ち吾決して少くも之を假さずと。徂徠頓首拝謝す」（原念齋，49-50頁）。「程朱を駁する」という一步を踏み出すことは、当時の日本思想界にとって難しいことであった。松宮観山によれば、当時、「聖門の学、心を論ぜざる者無し（聖門之学、無非論心者也）」（松宮観山，86頁）であったために、朱子学に対する宣戦は、必然的に「心性」論者の不満と反撃に直面したのである（小島康敬，148-149頁）。

徂徠学は「古文辞学」とも呼ばれ、日本近世中期にあつて程朱理学と思孟心学批判を特徴とする学術思想体系である。この学派の創始者の荻生徂徠（1666-1728）は、長い間形而上の理想を形而下の実学に転向させる仕事に携わっていた。さらに、彼はこの仕事を「人性論」から「人情論」へ、「仁論」から「礼論」へ、「天論」から「人論」へとといった一連の転向へと展開してきた（韓東育，第二章）。その中で、内在的、自律的な「仁論」から、外在的、他律的な「礼論」への転換は、江戸時代の日本思想界の「心性論」に対

する反省を集約的に体現したものである。徂徠は、「朱子学を信仰し、理学を筋脈として、専ら心上の詮義に従事する」儒者に反対し、親を捨てて逃亡する者の問題を処理する際、断然その責任を親を捨てた者の所在地の官吏に帰した（『荻生徂徠』、289-290頁）。そして、「赤穂四十六義士」問題を処理する際には、「義は己を潔くするの道にして法は天下の規矩なり。礼を以て心を制し義を以て事を制す。……若私論を以て公論を害せば、此以後天下の法は立べからず（義者潔己之道、法者天下之規矩也。以礼制心、以義制事。……若以私論害公論、則此後天下之法無以立）」（丸山真男、75頁）と述べている。

前述したように、「義を以て事を制し、礼を以て心を制す」という対人関係の原則は、『尚書』商書の「仲虺之誥」篇に出典がある。荀子の「中巋之言」（「仲虺之誥」）に関する研究によれば、荀学の内在の「心治」を捨てて外在の「礼治」を唱えた学術主張は、孔子を含む先王先哲の不確定な心に対する懐疑主義的態度を継承したものだという。実際、「心」の中に天然〔天賦〕の善を探す「性善論」及び人生の最大の課業を「その放心を求むるのみ（求其放心而已矣）」（『孟子』告子上）とする孟子の「知行」構図は、明らかに、人の善行が究極のところ先天的性質（仁愛）なのか、それとも後天的習得物（礼楽）なのかという重大な理論的問題に直面しており、荀子および性悪論との間に論争を巻き起こした。しかし、荀子が「人の性は悪なり、その善なる者は偽（人為）なり（人之性悪、其善者偽也）」（『荀子』性悪）という命題を明確に打ち出したのは、孟子の天然〔天賦〕の「性善」説が「内心」によって証明できないことが確実であり、「外物」によってこそ反対証明ができるからである。

「先秦に帰れ」「諸子に帰れ」という学問的趨勢の中で、荻生徂徠も同じ問題に遭遇した。荀子学説の追従ないし篤信は、彼の若い頃の作品である『読荀子』（1706）の中によく表れている。『読荀子』は、徂徠学の基礎理論、枠組み、そして論理構造を決定した重要な著作であり、従来から日本の学界において徂徠学の「祖型」と見なされてきた。しかし注意すべきは、「性善論」にせよ「性悪論」にせよ、いずれも人の善悪の性質を先天固有ものと見なし、さらにこの二説が「思慮」を有しない、言い換えれば「思慮」ある以前の人間の欲望である「人情」を極力排斥したために、徂徠はその理論の「祖型」である荀学の、ややもすれば「礼楽論」だけを取って、「性悪論」を取らなかったことである。同時に、韓非子の「凡そ天下を治むるは、必ず人情に因る（凡治天下、必因人情）」（『韓非子』八経）という「人情論」を取り入れた。その内的論理は、次のようである。「大氏、心・情の分は、その思慮する所の者を以て心となし、その思慮に<sup>わた</sup>渉らざる者を以て情となす（大氏心情之分、以其所思慮者為心、以不涉思慮者為情）」「故に心は能く矯飾する所あり、而して情は矯飾する所あることなし（故心能有所矯飾、而情莫有所矯飾）」（『荻生徂徠』、242頁）。さらに、「人は人情なり（人者人情也）」というように、人情は常に「人欲」として現れる、ゆえに、「人欲」を排斥することはできず、「人情」を無くすことはできない。「人欲は人の必ず有る所、而して去るべからざる者なり。程・朱乃ち言ふ、「人欲浄尽

して、天理流行す」と。妄なるかな（人欲者人之所必有，而不可去者也。程朱乃言‘人欲淨盡，天理流行’，妄矣哉！）」であるゆえに、理想の政治は、「道」が「人情」に合致すべきであって、その逆ではない。「至道は固より人情に悖らず。人情豈必ず皆道に合はんや（至道固不悖人情，人情豈必皆合道哉！）」（『荻生徂徠全集』第一巻，380、391、314頁）。

徂徠は、その捉えがたい「心」によって内側から人の捉えがたい外在行為を制御することは、痴人夢を説くようなものであるという。「善悪はみな心を以てこれを言ふ者なり。孟子曰く、心に生じて政に害あり、と。あに至理ならずや。然れども心は形なきなり。得てこれを制すべからず。故に先王の道は、礼を以て心を制す。礼に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。吾が心を以て吾が心を治むるは、譬へば狂者みづからその狂を治むるがごとし。いづくん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。理は形なし。故に準なし（善悪皆以心言之者也。孟子曰：生於心而害於政。豈不至理乎？然心無形也，不可得而制之矣。故先王之道，以礼制心。外乎礼而語治心之道，皆私智妄作也。何也？治之者心也，所治者心也。以我心治我心，譬如狂者自治其狂焉，安能治之？故後世治心之説，皆不知道者也。理無形，故無準）」。

徂徠は、また言う。「それ斟酌なる者は何ぞ。人情に合せんことを求むるなり。伝に曰く、天より降るにあらざるなり、地より出づるにあらざるなり、人情のみ、と。すなはち聖人の礼を制するは、人情に本づく。故に、今礼を行ひて人情に合せんことを求めば、悖らずと謂ふべきのみ。」（「夫斟酌者何？求合人情也。傳曰：非从天降也，非从地出也，人情而已矣。則聖人之制礼，本於人情矣。故今行礼而求合人情，可謂弗悖矣。）徂徠は、古今の人情に対してははっきりとした認識を持っており、また韓非子のいわゆる人は「皆な自ら為にするの心を挟めばなり」（「皆携自為心也」という論断に対しても深い認識を持っていた。「利害を以て心となすは、凡そ人の情なり」（「以利害為心者，凡人之情也」）、「或いは、名利得失、毫も心を動かさずと曰ふ。みな道を知らざる者の言なるのみ。」（「或曰名利得失，毫不動心，皆不知道者之言也已」）などの論説を見ると、徂徠が朱子学に代表される宋儒に反対する理由として、次のような点を挙げることができるだろう。第一に、宋儒は、「仁」を「愛之理」「心之徳」というように内在化している。第二に、宋儒は、「仁を以て性と為す」と考えている。第三に、宋儒は「性」を「氣質」に変化させている。第四に、宋儒は、「心」に「仁人」を求めている。第五に、宋儒は、「修身」を「仁」の本とみなしている。

徂徠は、「内聖外王」を墨守する儒者の考え方、すなわち簡単な自我教化＝「修身」によって「治国安邦」の政治領域に到達できるという考え方の軽薄さを嘆いた。「〔後儒は〕天下国家は挙げて之を措くと謂う。これこれを以て仁を解するに、或いは天理を以てす、或いは愛を以てす、専ら内に帰重して成己に止まる。豈に悲しからずや（〔後儒〕謂天下国家舉而措之。是以其解仁，或以天理，或以愛，專歸重於内，而止於成己，豈不悲乎！。〕」



徂徠から見れば、彼らは所詮自らを高しとする心性学者に過ぎなかった。「何ノ用ニモ立ヌ心法ノ詮議、理非ノ争ヒ等、無用ノ学文ト言フベシ（無用之心法詮議、理非之争等、可謂無用之學也！）」（『荻生徂徠』、205-6、540、543、215、512、444頁）。

徂徠の論理に沿って、弟子である太宰春台（1680-1747）の批判用語はさらに激しくなった。彼は、まず人事治理規則の原点に立ち返って、「仲虺ノ言ニ、義ヲ以テ事ヲ制シ、礼ヲ以テ心ヲ制スルトイヘル」を模範とし、さらに孔子を取り上げて、聖人がなぜ「人に心を治むることを教えざりし」理由を明らかにした。「孔子曰く、操れば則ち存す。舎れば則ち亡す。出入時なく、その郷を知ること莫きは、其れ心の謂ひかと。孔子の心を説く、唯だ此の一語。他は経見せず。亦た先王の道、心を治むることを務めざるを見るべきなり。孔子、特に心の居ること定処なきことを語るのみ。夫れ人心は、善く動くの物なり。……聖人、明らかに心の治むべからざることを知る。故に人に心を治むることを教へざるなり。然らば則ち聖人果して心を治めざるか。曰く、聖人、未だ始めより心を治めずんばあらず。而して治むることを必とせざるのみ（孔子曰：‘操則存、舎則亡。出入無時、莫知其郷、其心之謂與？’孔子之説心、唯此一語、他不經見。亦可以見先王之道、不務治心也。孔子特語心之去無定處爾。夫人心者、善動之物也。……聖人明知心之不可治、故不教人治心也。然則聖人果弗治心乎？曰：聖人未始不治心、而不必治耳！”）」彼は心性論の由来をはっきり分かっていたのであり、「中庸ノ如クニ誠ノ字ヲ重ク説クコトハ、子思ヨリ前ニ無キ事ナリ。荀子ガ子思ヲ誹レドモ、此等ノ義ヲ以テナリ。〔子思は〕畢竟ハ後世ノ心学ノ祖ナリ。荀子ヲ所見ナシトイフベカラズ（中庸所云之重誠字説、子思以前未有也。荀子誹子思、即以此義也。〔子思者〕畢竟後世心學之鼻祖也、故不可謂荀子無見地也。）」という荀子の論断に非常に賛成している。（『徂徠学派』、76、423、103頁）。

春台によれば、「心性の学を習得すれば、即ち垂拱<sup>すいきょう</sup>〔何もしないで〕して治むべし」と大いに講じる者は、実は最初から自分では何も出来なかった。「その心は聖人の道を思ふと雖も、而れどもその実は則ち私癖を去り難し（其心雖思聖人之道、而其實則難去私癖）」であり、結局は「みな心を違ふことは審らかなり（皆違心者審矣）」（『荻生徂徠』、449頁）。また、人の実情には、たとえ君子であっても背くことはできないことに気付いた。君子と常人との違いは、ただ君子が外在的礼術によって行為を制御できることである。「聖人の道は、外に婦女を見て、心にこれを美女と思ふなり。その色を悦ぶと雖ども、而れども身に非礼の挙なければ、則ち礼を守るの君子となすなり。「礼を以て心を制す」と云ふは、これの謂ひなり。いはゆる「心を治む」とは、その心の欲の意に随せて放任し、しかしてこれを遂ぐべからざるの謂ひなり（聖人之道也、外見婦女、心思之美女也。雖悦其色、而身無非礼之舉者、即為守礼之君子也。‘以礼制心’云者、是之謂也。所謂治心、謂其心之欲、不可隨意放任而遂之之謂也。）」ことさら、春台は『左伝』中の「宋の華父督、孔父が妻を路に見る（宋華父督見孔父之妻於路）」という物語を取り上げて論拠としている。（『徂徠学派』、126、423頁）。

ここで春台が捉えているものは、「心」の単純なる本質として理解されるべきものである。つまり、「心」とは「活物」であり、あくまでも生命・身体<sup>いつは</sup>の自然反応にすぎないのである。「その美を見て人に告げて美ならずと曰へば、則ち詐りなるのみ（見其美而告人曰不美、則詐也已）」も、「君子も小人もみな利に趨りて害を避く（君子小人皆趨利避害）」<sup>はし</sup>のも、人の「好色貪利」の欲望であり、春台にとってまさに人心の真実なのである。変動し続ける心の「生物学」的特性（「活物」）と「色を見て情を生ず」「利を見て欲を生ず」という心の「生理学」的特質（「利物」）とを合わせれば、春台が捉えた人心の本来の状態と単純なる本質に近似するだろう。「活物」である「人心」との比較によって、宋儒の「性理の心」は自然に「死物」として理解された。こうした「事実」にもとづいて人情を理解しない者は、どんなに「治国平天下」を欲してもどうすることもできないのである。

しかし、外部の規矩（規則）の重視が極端に至れば、太宰春台の論述も極端に趨ることになってしまう。「聖人ノ教ハ、衣服ヲ最初トス。内心ハ如何ニモアレ、先ヅ君子ノ服ヲ着セテ、君子ノ容儀ヲ習ハシ、次ニ君子ノ言語ヲ教ヘ、ソレヨリ漸漸ニ君子ノ徳ヲ成就セシムルナリ。徳トイフハ別物ニ非ズ衣服容儀言語ノ凝リカタマリタル者ナリ。此ノ義礼記ノ表記ニ見エタリ。聖人ノ教ハ、外ヨリ内ニ入りテ、純熟スレバ表裏一致ニナルヲ（聖人之教、首重衣服、休問内心如何。但先著君子之服、習君子容儀。其次、教君子言語。如是久之、則漸成君子之徳矣。徳者、非別物也、衣服、容儀、言語之所凝者也。此義可見諸礼記表記。聖人之教、由外入内。惟純粹圓熟、方可表裏一致）」（『徂徠学派』、95頁）。細かく見ると、仁と仁に関する礼を除けば、太宰春台の正当性主張にはもはや「儀」しか残っていないことが分かる。

こうして、二つの新しい問題がもたらされた。第一に、日本文化について言えば、その実務に励む生活態度や思想傾向が本当に人心問題を解決できるのだろうか。できるとすれば、多くの自殺現象や非人間的な虐殺行為をどのように説明すればよいのだろうか。できないとすれば、中国の史書にどうして「海東の国にいまだ日本より賢き者あらず（海東之國未有賢於日本者）」（『明太宗実録』卷五〇「永楽四年春正月己酉）」という褒め言葉があるのだろうか。第二に、中国文化について言えば、伝統的な「心性」理論が本当にそれほど悪いのであれば、その理論の影響力はどうして千年間も続いたのだろうか。一体どんな要素が「心」にこのように強靱な力量を与えたのだろうか。しかし逆に言えば、君子の成就が「修心養性」から離れないとすれば、中国の歴史上どうしてあれほど多くの空論者や偽君子さえもが現れたのだろうか。やはり、中日思想界の「制心」否定論は、おそらく「心性」問題が単純化されたことと関係があるのであり、そのことによって東アジアの思想界に新たな相関的な認識上の盲点をもたらしたのである。

#### 4 盲点発生論の論理と内外の不変性

心性論の盲点は、問題の原点に対する偏執的な裁断から生まれた。前述したように、孟

子の自律原則による「天然善」という心性論の位置づけは、間違いなく荀子の他律指向による「天然悪」という対抗を招来した。しかし、心性の善悪の基準は、原理的に言えば社会的倫理観、政治観、歴史観、および人類の長期的進化における霊長類に起因する因子によって形成されてきたものであり、誰かが想到したものではない。こうした基本的判断をもとにして考えてみれば、孟子や荀子の思想に対する後世の学者の極端な理解は、実は孟子や荀子の思想を截然たる二項対立的な体系に切り分け、両者の数多くの客観的記述を「全体的視点」から観察することにより、孟子や荀子自身の思想体系の外に追い出してしまったのである。しかし、実際のところ、「性善論」をことさらに強調した孟子にせよ、「性悪論」を主張した荀子にせよ、ともに以上のような基本的判断を失ってはいなかった。

「仁義礼智は、外より我を鑠〔飾〕るものにあらず、我れ固よりこれを有てるなり（仁義礼智、非由外鑠我也、我固有之也）」と明確に論じた孟子は、同時に「君子の、人に異なる所以の者は、その心を存するを以てなり。君子は仁を以て心を存し、礼を以て心を存す（君子所以異於人者、以其存心也。君子以仁存心、以礼存心）」とも言っている。問題は、仁義礼智が「外より我を鑠〔飾〕るものにあらず、我れ固よりこれを有てるなり」であれば、どうして「君子」はわざわざ仁と礼を心に内置するという作業をやり遂げる必要があるのか、ということである。これは、仁義礼智が最初の段階においては内在的な心性道徳に昇華することができず、人心にとって単に外在する社会倫理規則にとどまっているからだと思われる。そして、孟子自身も仁義礼智が外発的な道理であることを知らなかったわけではなく、ただ重点を「存心」した後の心性昇進と道徳教化の作業に置いたに過ぎないのである。「仁は人の心なり、義は人の路なり（仁、人心也；義、人路也）」（『孟子』告子上）などの論説は、この点をはっきりと示している。そして、「義は人の路なり」の「義」は、『礼記』喪服四制では「心内」に存在しないだけでなく、「門内」からも排除されており、純粋な外在規則や人事管理の準繩として位置づけられている。「門内の治は、恩、義を掩ひ、門外の治は、義、恩を断つ（門内之治恩掩義；門外之治義断恩）」

同様に、外在の礼楽に固執する荀子も、「心」の現象及びその効能作用を全く理解していないわけではない。それだけでなく、彼らの論説を詳しく見れば、荀子の「心」に対する理解は孟子に劣らず深い。人が心ここにあらずというほど慌てふためいた時、四体五官の「麻木不仁〔身体が麻痺して感覚がないこと〕」反応についてしばしば論じている（『荀子』正名）。荀子は、人の知行活動は「耳より入れば心に著き、四体に布きて動靜に形はる（入乎耳、着乎心、布乎四体、形乎動靜）」（同、勸学）という過程で展開すると指摘した。これは、「心」こそが人間のすべてを主宰する中枢であり、外物に動かされにくい自主能力があるということを意味している（同、「天論」「正名」）。荀子は、「虚静」の「心」だけが「道」を感知できる器であるとさえ言っている（同、「解蔽」）。

荀子の「性を化して偽〔為〕を起こす（化性起偽）」（同、「性悪」）説は、「木は繩を受くれば則ち直く、金は礪に就けば則ち利く（木受繩則直、金就礪則利）」（同、勸学）とい

う他律の道德傾向を明らかに示している。しかし、仁義等の外在的価値を心に内化させてこれを堅守するように努めるという順序及び態度において、荀子の見方と子思・孟子の間に差異はない（同、「不苟」）。

では、以上の問題をどのように解釈すべきだろうか。私は、こうした矛盾は東周時代の「礼楽の廃壊」によって発生し、当時の知識界が周礼を保存するために「礼を仁に蔵む（蔵礼於仁）」という運動を起こしたものの、この思想運動に満足できなかったことに起因するものとする。孔子は、間違いなくこの運動の最初の提唱者であり（「学而」「八佾」「顔淵」「陽貨」）、さらに「親親→尊尊」という周代の制度の根本が「仁」の範疇内に完璧に保存されていると考えていた（「学而」）。礼を「仁」に内在化させても礼の基本原則が変わることはなく、孔子が「礼」を「仁」に収めた目的は、将来時機が到来すれば改めて「礼」を外在化し、周代の礼楽制度を復元することにあった（「衛靈公」）。戦国時代になると、「礼楽廃壊」が激化し、「言は必ず利を称す（言必称利）」「人を殺して城に盈つ（殺人盈城）」などの政治状況に加えて、道家の超脱的な形而上論の圧力によって、孟子は全力で「心」を西周の礼楽制度を保存する唯一の精神伝達手段として守ろうとし、さらに孔子の「仁」と老子の「性」を一体化させて人の生来の絶対的な「善本体」として捉え、仁義礼智という「四端」が「心」に固有するという「性善論」を人の絶対的属性としてとらえた。

しかし、孟子はそれだけに満足せず、「心性」を論じながら「井田」を論じ、「恒心」を言いながら「恒産」を言うという外在的な実践衝動にも言及した。孟子は、あらゆる「復礼」の任務を一つの純粋な精神集団である「士」に託したが、「恒産」と「恒心」の因果関係を理解していなかったわけではない。「民の道たる、恒の産ある者には恒の心あれども、恒の産なき者には恒の心なし。苟くも恒の心なければ、放肆にして邪侈、為さざるなきのみ（民之為道也、有恒産者有恒心、無恒産者無恒心。苟無恒心、放肆邪侈、無不為已）」（『孟子』、「滕文公上」）、「恒の産無きも恒の心有るは、惟だ士のみ能くすと為す（無恒産而有恒心者、惟士為能）」（同、「梁惠王上」）というのは、衰勢を挽回する力がない時代のやむを得ざる選択であった。

孟子の生歿年は紀元前372-289であり、孟子の死後49年にして荀子が生まれている（約紀元前313-238年）。孟子と荀子はおよそ24年間ともに生きたが、荀子が稷下の学宮に「三たび祭酒となり（三為祭酒）」「最も老師となった（最為老師）」時は、すでに五十歳を超えていた（『史記』、「孟子荀卿列伝」）ことを考えると、荀子が有名になったのは孟子の学術成熟期より半世紀以上遅れており、また荀子が紀元前238年に亡くなり、紀元前280年に秦が大規模な統一戦争を起こしたが、それは荀子の死から8年後である。以上のことから類推すれば、孟子が自分の時代に対して絶望して理想王国に希望を託す理論を指向したのとは異なり、荀子は天下の大勢をはっきりと認識し、これからはまさに外在的な政治力学が主導作用を発揮する礼楽刑政の時代であると断定したのである。それゆえ、荀子は人

の自己規制において「心」が特別な意義を有していることに十分な注意を払いつつも、このような激動する時代や政治の趨勢を前にして、「心」が作用を発揮できる余地ははなはだ微弱あるいは無益であると考えた。これがおそらく、荀子が外在的に政治を解明することに全精力を注いだ理由である。

侯外廬は次のように指摘している。「一般的に言えば、荀子の礼の思想は儒家の孔子に淵源する。しかし、荀子の天道観と生きていた時代は孔子とは異なるのであり、それゆえ荀子の礼論は礼から法への架け橋になったのである。……ここ（「礼論」の冒頭文—引用者注）で論じているのは礼の起源であるが、荀子が注視しているのは、「物」の「度量の境界」としての法である。たとえば引用文中の「礼」の字を「法」に換えてみるならば、それは法の起源論にならないだろうか」（侯外廬、575頁）。荀子は韓非の先生であり、そして韓非による「心治」の声高な排斥と「徳を務めずして法を務む」と大声で唱えたのは、上述した時代趨勢と明らかに切り離せるものではない。当然のことながら、法家の台頭はこの他律強化理論を極端にまで推し進めることになった。ここで注意すべきは、韓非（約紀元前280-233年）が死んだ3年後に、秦の始皇帝が六国を合併する統一戦争を起こしたということである。秦王朝の短命と韓非等の法家との関係はないといくら強調しても、韓非の理論に対する秦の始皇帝の激賞は否定できない事実である。

ところで、視線を日本に向けるならば、黒住真教授の観察は私たち研究者に異なった視角を提示してくれる。「島国という地理的位置と関係して、日本と中国大陸、朝鮮半島との間には「距離」があるために、儒教を核心とする思想は「原産地」の歴史過程や体系を保持する必要がなく、また必ずしも先後の順序を問わないままに一緒に流れ込んできた。……言い換えれば、日本社会は儒学を比較的自由に調整してきた。……こうして、儒教が包含する宗教的権威や士大夫観念、そして道徳秩序などの性質は弱められ、探究の重点は実用的知識、倫理、政治等の技法の方面に移っていった。」すなわち、日本の思想界は、中国思想を転用して自国の問題を思考して解決する時、その思想が発生した背景や変遷の法則あるいは矛盾した現象等を考慮することなく、多くの場合自身の社会的要求や精神的追求によって中国思想を導入し裁断したために、その思想や行動は常に偏りがちであり、しばしば極端へと走った。他律の重要性を強調し儒学の自律道徳の弊害を暴露するために、荻生徂徠は、「程朱を駁するは、乃ち思孟の漸を駁するなり（駁程朱者、乃駁思孟之漸也）」と指摘しただけでなく、心性論の「始めて俑を作る者」を抜本的に批判するために、ついに孔子にまで遡って儒学の政治価値を根源的に否定することをも惜しまなかった。（『荻生徂徠全集』、513、463、562頁）。

この思考回路にしたがって、徂徠の孫弟子である海保青陵（1755-1817）は、徂徠が覚えて見下さなかった中国の「先王の道」さえも直接否定するようになった。「先王の礼楽刑政は、美なるは則ち美なり、而れども今において用無し。ただに閑余の談のみならず、童子の玩具なり（先王之礼楽刑政、美則美矣、而於今無用。不啻閑余之談、童子玩具也！）」。



さらに青陵は、儒家によって「霸道」と称されたものこそ本当の「王道」であり、儒者のいわゆる「乱世」こそ本当の「治世」である、とまで述べている。（『海保青陵全集』、395、525、526、14頁）

しかし、青陵のこの発言は、日本では許されたかもしれないが、中国においては必ずしもそうではなかった。司馬談の『論六家要指』は、法家を「一時の計を行ふべし、而るに長用すべからざるなり（可行一時之計、而不可長用也）」と論じ、賈誼の『過秦論』は、秦王朝の興隆と滅亡の理由を「仁義施されず、而して攻守の勢い異なるなり（仁義不施、而攻守之勢異也）」だったと論じている。

青陵は明らかに、漢初における秦の政治に対する是正行動がもう一方の極端に走ってしまったことを知らなかった。すなわち、董仲舒の「春秋断獄」理論にもとづく「心に原<sup>もと</sup>づいて罪を定める（原心定罪）」法（『漢書』、「哀帝紀」）が、酷吏の張湯によって「腹誹之法〔心の中で非難するだけで罰する法〕」（『史記』、「平準書」）に転換されたのである。このような認識のギャップは、日本の思想界が実は中国思想変遷の背景や具体的過程を知らなかったことを示しており、当然のことながら、思想が到達した高さや深さに対する十分な理解も欠けていた。言い換えれば、彼らは相手の単純ではない思考を単純化してしまったのである。

第一に、日本の思想界は中国思想発生<sup>しゅう</sup>の理由や背景について十分に認識していなかった。彼らは、孟子が「心性論」を声高に唱えた理由が「虎よりも猛し」であった現実の「苛政」に対する絶対的反抗にあったということを知らず、また朱熹の究極的な思考である「理一元論」が北宋の王安石の変法の失敗や南宋の安住とは程遠い地方移住の現実から生まれたことも知らず、さらに王陽明が明朝の政治が重大な危機に直面したからこそ「心学」を強調したことも知らなかった（『論戴震与章学誠』、338頁；『現代儒学論』、11頁）。

第二に、思想の高度や深度に対して、日本の思想界の思考は大げさに過ぎる傾向がある。日本的感覚からすれば、丸山真男が描いたように朱子学及びその普遍に関する思惟構造ははなはだ評判が悪い（丸山真男、25-26頁）。確かに、朱熹は「天下に理無きの気なし、また気無きの理なし（天下無無理之気、亦無無氣之理）」と言ったが、理と気の二者択一が求められている場合には、朱子学の理論体系中において「惟だ理を余<sup>のこ</sup>して気を見ず（惟余理而不見気）」と言っている。朱熹自身の言葉によれば、「未だ天地有らざるの先も、畢竟まずこの理有り（未有天地之先、畢竟是先有此理）」、「万一、山河大地都て陥るも、畢竟理却て只だ這裏に在るのみ（万一山河大地都陥了、畢竟理卻只在這裏）」（朱熹、4頁）。これは実際のところ、理学の究極的性質を表している。すなわち、老荘の「先天先地」の「道」との結合点であり、また時空を超えた「理」の世界に「道」と「心・性・天・理」との一体化を彷彿とさせるものである。たとえその究極的議論が『論語』の「性と天道」論との同質関係を証明できなくても、またたとえ孔子がそれについて何らの解釈をし

ていないとしても、それにもかかわらず、これまでの哲学科学及び全知識体系は、朱熹の論述に対して反駁や反対証明をすることができなかった。一つ認めなければならないことは、朱熹は人類の法則および天地標準の有限性と宇宙規律の無限性という重大な理論問題を発見したということである。馮友蘭の言葉を借りれば、朱熹は実際に「道德価値よりも高い価値」、すなわち「超道德価値」を発見したのである（馮友蘭、4頁）。

日本思想界の「理学」に対する批判は、日本社会の発展要求に符合するとはいえ、丸山真男の誠実な発言が示すように、「観念論」は日本の思想伝統における弱点であった。そのために、日本人は、規範的理想に関して歴史を作為する創造者や計画者としての超越神等、時間の制限を離脱する絶対者に関する構想を表現する能力が欠如している。そして、日本人の政治行動には規範による制限が欠乏しており、また政治手段の使用においてより「自由」なように見える。そのため、反道德や奇襲、謀略等の行為が賞賛され、戦略的思考や長期的目標の設定能力はきわめて薄弱である。

しかし、普遍主義的観念論が欠落している日本人には、他の民族、特に中国人にはほとんど見られない特徴が存在する。それは、観念論を離脱した実証主義、現実中心的な進歩観、進化論に対する伝統慣習の容認、そして空想と理想主義に対する無自覚的な排斥である。観念論や形而上学からの時間に対するいわゆる「自由」な構成と操作観念、すなわち時間の外に立って時間を操作し、さらに歴史本体に関与するような主体観念は、上記のような思考をする日本人にとって簡単なことではない。それゆえ、歴史認識の過程において随意という色彩を帯びた主観主義や価値判断は、日本の歴史書にはごくわずかしか見られない（『丸山真男講義録』、66-81頁）。

第三に、物理的手段によって心理的活動を説明することは、長期にわたって発達した成熟文明の下で累積されてきた人間の遺伝子や自律能力がよく理解できなければ、その結論の適用範囲は非常に限られた狭いものになってしまうということである。韓非子の「目は睫を見ず」という言説の影響を受けた海保青陵は、「我が我を観る」という方法を通して、外在する物からの刺激に対する人間の「心理反応」について「物理実験」を行おうとした。その「実験」のプロセスとは、次のようなものである。まず、鑑に対して「我が我を観る」、続いて「我は物たり」を発見し、最後に生きとし生けるものが「みな我に利する」ことを証明した。青陵は、二つの「我」が互いに相対した時だけ「我」の本来の面目を明らかにすることができるのであり、また自己の実際の状態がわかった時、初めて他人の真面目を知ることができると説いた。しかし、このような「勝己の法」の演繹は、要するに、「以心制心」という原理に対する不器用な再証明にほかならない。運用の手法は有意義であっても、苦心の産物としての結果は、「心」の問題自体を正面から解決するものではない。なぜなら、(1) 内在の自律問題の仮説を外在する物理の順序として捉えるならば、問題の前提と出発点が人為によって取り消されてしまうことになり、これでは、仮説は最後まで仮説に過ぎなくなってしまう。(2) この方法中の「自動制御」の理想が一旦「人情」

と遭遇すれば、「心」の存在様式の一つである「我」と「心」のもう一つの存在様式である「物」との相互調整の効能が瞬時に失効してしまう。このやり方では「物」と「我」の関係等を等価とみなすことはできず、最終的に青陵本人によってこの問題は、「凡そ人の性は、己を愛する者なり（凡人の性、愛己者也）」、「凡そ人の情は、外物を視るに吾が身より重んじる者は未だ嘗て有らざるなり（凡人之情、視外物重於吾身者、未嘗有也）」（海保青陵、818-819、871、570-572、492頁）と看破されるに至った。

中日の間に位置する朝鮮思想界の「心性論」問題に関する貢献は、その地理的位置を髣髴とさせるような中間的論説を提供したことである。相当の実学傾向を持っていた李氏朝鮮王朝後期の学者である丁若鏞（号は茶山、1762-1836）でさえ、中国朱子学と日本古学派の思想が合流するところにあつて相対的で客観的な言説を提出している。河宇鳳の研究によれば、丁茶山はもとより朱子学のある部分に賛同せず、また古学派のような極端な反対意見とも異なっていた。古学派が百姓〔民〕には内在性がないと認識して愚民政策を主張したのに対し、丁茶山は民衆を主体性や自律性を有する存在として見なしていた（河宇鳳）。小島康敬は、丁茶山は荻生徂徠や太宰春台とは異なるものの、「以心制心」を断じて実行不可能な命題として明確に提出したと指摘している。すなわち、茶山は人間の心性の自律や自我の統御能力という問題に対して、徂徠や春台のような極端な路線を取らなかったが、それは彼のいわゆる「性は人心の嗜好なり（性者人心之嗜好）」という定義と関係があった。しかし、茶山は同時に、「性」は人心のある種の嗜好性を示すが、それは人心の中に本来先天的で内在的な根源的価値が存在することを意味してはいないと論じている。この点を考慮するならば、茶山は、「仁義礼智」は先天的に人心中に内在する徳（心の玄理）ではなく、道徳を実践した結果に付着する思想概念であると主張している（小島康敬）。

注意すべきは、丁茶山は人が自我を制御できるかどうかという問題について、何度も「天」あるいは「神」の懲戒の働き、すなわちいわゆる「以天制心」という言葉を使用していることである。「古人は実心にて天に事へ、実心にて神に事ふ。一動一静、一念の萌しは、或いは誠、或いは偽、或いは善、或いは悪なり。之を戒めて曰く、日々監みて茲に在れと。故にその戒慎恐懼し、独りを慎むの切真切篤なるは、実に以て天徳に達す（古人実心事天、実心事神。一動一静一念之萌、或誠或偽或善或悪、戒之曰日監在茲、故其戒慎恐懼、慎独之切真切篤、実以達天徳）」（丁若鏞、71頁）。しかし、老荘や荀子・韓非子また程朱陸王の思想体系では、「天」あるいは「神」という言葉は、多くの場合「道」、「理」、「心」、「性」などの概念に代置されている。そして、たとえば徂徠学派のような日本の実学思考においては、「天」はしばしば荀子に似た「不可知」の存在として処理されている。

哲学史において、「汝自身を知れ」や「我思う、ゆえに我あり」等の命題は、西洋人の発明によるものと見られて来た、しかし、視線を中国古典時代に転じてみると、「枢軸期」という中国思想の核心時代の老子及びその「道は自然に<sup>のっと</sup>法る（道法自然）」という原理は、

東洋哲学の古老の智慧を示すとともに、ヤスパースの賛美と尊重を獲得した。「我より則を作る（自我作則）」や「心を以て心を制す（以心制心）」等の原理から数学の定理のような演繹や証明を探り出さなかったのは、おそらく「人の人たる所以」が五千年の中華文明史の中で人類の遺伝子とその表現形式である「自制力」を育み、かつてこの民族に心で悟ることを促し、必ずしも言葉の伝達によらない意識反応へと昇華したからである。注意すべきは、現代の神経科学における実験は、すでに思想のブラックボックスの影響を受けて、しだいに感覚的側面における心性の特徴や規律に捕らわれてしまっているということである。たとえ、研究対象を人の心ではなく脳とし、あるいは過剰にデータ化した定量分析が時として逆にその分析自体に正確を期する科学主義の弊害を被らせるようなことがないとしても。

「以心制心」が実現可能かどうかは、人類の自我意識中の「プラス・エネルギー」部分が「マイナス・エネルギー」部分を克服して打ち勝つかどうか、あるいはどうすればこの二種類の「エネルギー」の合理的バランスを取ることができるかを意味している。アメリカの心理学者であるケリー・マクゴニガル（Kelly McGonigal）は、このバランスをコントロールする行為主体を「意志力」（The Willpower Instinct）と捉えている。「いわゆる意志力とは、自己をコントロールする注意力であり、感情と欲望の能力である」、「自我意識」とは、あなたが困難を克服し、最重要目標を実現するように補助するものである」。重要なのは、「意志力とは一種の生理本能であり、ストレスと同じく、絶えず進化することで我々を傷害から守ることである」。これは人間の生理本能が高度な意志力にまで高められたことを意味しており、科学者の分析によれば、それは太古の人類が生存するために大脳を進化させたことによってもたらされた。

しかし、人の脳はどのようにして進化してきたのだろうか。ケリー・マクゴニガルは、「我々の前頭前皮質が進化した」と答えている。スタンフォード大学の神経生物学者ロバート・M. サポルスキー（Robert Sapolsky）の実験結果によれば、現代人の大脳前頭前皮質が演じる主要な役割は、人に「より難しい事」を選択させることである。そして、前頭前皮質は三つの区域から成り立っており、「したいと思う」、「したくないと思う」、「しようと思う」という三種の力量に分けられる。これが意味することは、完全に統一した大脳のように見えても、実際には人間の様々な思考や行動をコントロールするいくつかの指揮中枢が存在しているということである。ある神経学者が指摘するように、「我々は、一つの脳しか持っていないが、我々は二つの発想法を持っている。ある人は、我々の脳には二つの自我が存在している。一つは、勝手気ままに振る舞い、時に道楽しようとする。もう一つは、欲望を抑えて、深謀遠慮しようとする。我々はこの両者の間でずっと揺れ動いている」。

注意すべきは、人間においては「意志力は人と動物を区別するだけでなく、人と人をも区別する」という結論は、先秦諸子の人間と動物を弁別する「人獣の弁」理論や、人間

の質と量の高低を弁別する「君子小人」の基準を容易に想起させることである。次のような両者の関係は一層興味深い。「神経科学者によれば、大脳は瞑想状態になればなるほど、瞑想することが得意になる。それだけでなく、同時に人間の自制力を高め、集中力を高め、ストレスを調整し、衝動を克服し、自我の能力を認識しようとする。時間が経つにつれて、大脳は良好な意志力を調整する機器へと変化するわけである。人間の前頭前皮質及び自己意識に影響を与える箇所においては、大脳灰白質の量が増加する」という。また、「科学研究によれば、自制力は心理と関係があるだけでなく、生理とも関係があると指摘する。脳と身体が同時に作用する瞬間だけ、人間は衝動を克服できる力を持つ。研究者がようやく認識したことは……、人間は意志力を最も必要とする時、自身の生理機能をこのような状態にまで十分調整できるのである。こうして、人間が誘惑に直面した時、自制力は本能的な反応になっていくのである。」（ケリー・マクゴニガル Robert Sapolsky, 1, 246, 48, 6-7, 10, 5, 17, 26頁）。このような論説は、まるで荘子の「これを息するに踵を以てす（息之以踵）」や孟子の「不動心」、中土仏教の「参禅冥想」や宋明理学の「守静持敬」等の一連の思惟訓練活動や自制理論に対する注釈と軌を一にするものである。それゆえ、李翱のやや極端な「心性」独立宣言は、新たな文脈に置いてみれば、一種の早熟した意義を獲得できるものである（李翱, 6436頁）。

重要なことは、「以心制心」の科学的意義は、事実上次のような功利主義に近い側面を持っているということである。「人類の大脳には、ただ一個の自我が存在するわけではなく、様々に異なった自我が相互に競争し、主導権を競い合っている。この中には、すぐに満足したい自我もあれば、遠大な目標を持つ自我もあり、現在の自我があれば、未来の自我もある。」すなわち、人間、ただ人間だけが、「遠大な目標」と「未来の自我」を重んじる存在なのである。だからこそ、社会的な評価によって自己を位置づけ、また社会的価値を実現しようとするのが、長期にわたって進化した人間の遺伝子となったのである。そして当然のことながら、この人間の遺伝子にまで昇華した評価基準とは、まず第一に「人」として、次に「好き人」として、次に「君子」として、そして「聖人」としてであった。孟子の「人の禽獣に異なる所以の者は、幾んど稀れなり（人之所以異於禽獸者幾稀）」と荀子の「士たることに始まり、聖人たることに終わる（始乎為士，終乎為聖人）」等の提唱は、その時代における上述した二種類の属性に対する評価尺度あるいは評価基準と見なされるべきだろう。ケリー・マクゴニガルの科学的論理によれば、「人間が何かを選択する時、往々にして自己を他人が評価する対象と想像しがちである。これまでの研究によって、人間の自己制御は強大な精神的支持を提供することが明らかにされている。自己実現目標を掲げることは、自己に対する大きな誇りをもたらし、また目標を最後まで堅持し、成功を勝ち取る可能性が高い。」しかし、「最も重要なことは、自己制御が社会的合意の影響を受けるならば、意志力と誘惑は伝染性を具有するということである。」（ケリー・マクゴニガル, 192, 206, 213頁）。この「合意」と「伝染性」は、何千年も前の原始文



明の時代から模倣をくり返す中で、次世代文明が立ち現れてくる間に巨大な文化的遺伝子の落差を形づくる。しかし、模倣によってもたらされた一時的な特徴は、「科学主義」的な実験効果を次世代文明の中でその効果を著しく減少させてきたのである。

ただし、「体に貴賤あり（体有貴賤）」という孟子の言葉は、いわゆる人を見下す部分が過剰に強調されており、孟子の価値判断における情緒と思想の極端さを示している。しかし、この解釈は、なぜ老荘が最終的に倫理を不要だと考えたのか、そしてどうして荀子や韓非子が「輕内重外」あるいは「棄内保外」という真実の論理、すなわち現実生活が行き詰まった時に社会的自己制御のパターンのやむを得ない転移を示したのかをも理解していない。重要なのは、もし「心を以て心を制す（以心制心）」と「礼を以て心を制す（以礼制心）」のバランスを取ることが許されないならば、すなわち「以心制心」あるいは「以礼制心」を強調しすぎるならば、それは二つの極端なイデオロギーを形成し、社会や政治の地滑りの崩壊を招来するということである。換言すれば、「道徳許可」の最大の問題は、その疑わしい論理にではなく、むしろわれわれに自己の最大利益に背くような行為を誘発させることにあり、「欲望がなければ人は意気消沈し、恐怖がなければ人は自己を守り傷害を遠ざける手立てを知らない。意志力で挑戦することに勝利を得るキーがあるのであり、学会において原始本能に着目することは、この小さな本能に反抗するためではない。」この説明は、次の否定すべからざる事実を示している。すなわち、「われわれの頭脳を有害な思想や感覚から遠ざけるために、われわれはそれらから抜け出そうと努力したが、さしたる効果を挙げることはできなかった。逆に、もしわれわれが心の平静と十分な自制力を獲得しようと思うなら、われわれは自分の考えをコントロールすることは不可能であるということに認識しなければならない。われわれにできることは、自分の信じたいことは何か、自分のやりたいことは何かを選択することだけである。」

このマクゴニガルの見解は、人類の行為に対する忠告だといえよう。「自己規制を求める過程において、われわれは所有する意志力のすべてを道徳規則の枠組みの中に組み入れるべきではない。われわれはいつも、自分が行う善行、あるいは行おうとする善行が、われわれに道徳的な許可を与えていると思いがちである。しかし、単に「正しいか」「間違っているか」だけを考えて出来事を判断するならば、われわれが真剣に追い求めていることを心に刻むか、目標に抵触するような衝動に突き動かされるか、はたまた自分の行為を自分で妨害するようなことまで許してしまうだろう。一貫性を追い求めるならば、われわれは目標それ自体を認めるべきなのであり、善い事を行ったときの栄光ではない。」（ケリー・マクゴニガル、82、12、241、100頁）。

「度」という言葉には、彼の思考において根本的意義が賦与されている。「大同」という目標下に結集して形成された中国五千年の古老の知恵、すなわち「<sup>まこと</sup>允に<sup>そ</sup>厥の中を執れ（允執厥中）」という知恵は、現在においても、内外の極端な価値観を是正する恒久的意義を有している。

キーワード 仲虺之誥、以心制心、以礼制心、中日思想界、セルフ・コントロール

## 参考文献

- 王陽明『伝習録』上下、『王陽明全集』上册、上海：古籍出版社、1992年
- 梁漱溟『人心与人生』、上海：学林出版社、1984年
- 李翱『復性書』上中下、『全唐文』卷637、北京：中華書局、1983年
- 朱熹『朱子語類』第1-5册、[宋]黎靖德・王星賢点校、北京：中華書局、1994年
- 阮元校刻『十三經注疏』上、北京：中華書局、1980年
- 閻若璩『尚書古文疏証』(上)卷二、上海：古籍出版社、1987年
- 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952年
- 韓東育『日本近世新法家研究』、北京：中華書局、2003年
- 国民精神文化研究所編『学論二編』、『松宮觀山集』第二卷、第一書房、1987年
- 原念斎『先哲叢談』、平凡社、1994年
- 小島康敬『徂徠学と反徂徠』、ペリかん社、1987年
- 荻生徂徠『政談』『弁名』、日本思想大系36『荻生徂徠』、岩波書店、1973年
- 荻生徂徠『荻生徂徠全集』第一卷、河出書房新社、1973年。
- 太宰春臺『聖学問答』『斥非附録』、日本思想大系大系37『徂徠學派』、岩波書店、1972年
- 侯外廬等『中国思想通史』第1卷、北京：人民出版社、1957年
- 黒住真「近代化経験与東亜儒教：以日本為例」、『二十一世紀』、香港中文大学、2004年12月号
- 海保青陵『海保青陵全集』、蔵並省自編、八千代出版株式会社、1976年
- 馮友蘭『中国哲学簡史』、北京大学出版社、1996年
- 韓東育「諸子“人獸觀”理論与学説分合」、『東北師大学報』、1989年第6期
- 河宇鳳『朝鮮実学者の見た近世日本』、ペリかん社、2001年
- 小島康敬「18世紀東アジア儒教思想史の中の徂徠学派と丁茶山—「以心制天」「以礼制心」「以天制心」—」、『アジア文化研究』第34号、国際基督教大学アジア文化研究所、2008年3月
- 丁若鏞『中庸講義』卷一、茶山學術文化財団編『増補與猶堂全書』二、景仁文化社、1987年
- [米国]凱利・麦格尼格尔(Kelly McGonigal)『自控力』(THE WILLPOWER INSTINCT)、王岑卉訳、北京：文化發展出版社、2013年
- 韓東育「法家的发生逻辑与理解方法」、『哲学研究』、2009年第12期

(HAN Dongyu)