

# 日本と韓国における儒教の比較研究に向けて

澤井啓一

## 1. はじめに

数年前に私は、中国儒教の受容史という形式の叙述ではなく、東アジアの近世社会における思想動向の比較という視座から、徳川日本や朝鮮の儒教を描くための方法論について発表した<sup>1)</sup>。今回の発表では、そこにおける問題意識を持続しながら、徳川日本と朝鮮の儒教について、もう少し具体的かつ明示的な議論を展開したいと考えている。

ところで、前述の論文において私が提起した主なことは、つぎの二つであった。一つは、中国儒教、とりわけ朱子学の受容・変容という経過としてではなく、朱子学をいわば〈ゼロ記号〉と捉え、近世東アジアのそれぞれの地域——明・清期の中国、それに徳川日本・朝鮮・ヴェトナムが該当する——における儒教の展開

を、比較研究という視点から理解する必要がある、ということである。いま一つは、従来の儒教研究が〈言説 (discourse)〉の分析に偏りすぎていて、〈慣習的実践 (practice)〉の生産という観点に欠けている、ということであった。たしかに儒教思想には「解釈学」の傾向が強く現われているが、それが社会に果たした役割を考えるためには、少数の儒者の思想的営為によって生産された〈言説〉ばかりでなく、社会の広範な人々によって実践され共有された〈プラクティス〉ということに着目する必要がある、さらには、こうした〈言説〉と〈プラクティス〉との関連を考察することによって、それぞれの社会において独自に展開された儒教の特質を明らかにできると思われる。

一般に、朝鮮と徳川日本の儒教については、つぎのような評価が与えられている。朱子学の忠実な継承を志向した朝鮮の儒教は、

きわめて精緻な形而上学を發展させるとともに、『文公家礼』の  
実践を通じて、強固な社会的規範として人々の意識を拘束するよ  
うになった。その結果、国家統合の側面では有効な機能をもたら  
したものの、かえって社会の変容を阻止するような役割を果たし  
た。一方、徳川日本の儒教は、朱子学の批判・解体の方向に進ん  
で、独自の儒教思想を生みだし、また『文公家礼』といった儒教  
儀礼が社会のなかに定着することもほとんどなかった。徳川前期  
では中心的な役割を果たしていたものの、後期になると、国学・  
洋学などに押されて、新たな思想を生産するよりも、基礎的な教  
養としての役割の方が強かった。しかし、それゆえに、社会の変  
容に対応すること、あるいは変容を促進することも可能となった  
という評価である。

こうした朝鮮と徳川日本の儒教における全般的な傾向について  
は、私も異論はない。ただ、これらの評価は、たとえそれが事実  
であったにしても、比較研究という点からすれば明確な論点が形  
成されているとは言えないだろう。とりわけ、徳川日本の儒教に  
ついては、独自性・多様性という傾向は議論されてきたにしても、  
中国で成立し、東アジア社会に展開された儒教思想そのものとの  
関係性、そうした関係性のなかで、個々の儒者ではなく徳川日本  
の儒教全体として何が生産されたかということは十分に説明され  
ていないように思われる。そこで、まず最初に、徳川日本の儒教  
をどのような枠組みにおいて捉えるかという問題から考えてゆく

ことにしよう。

## 2. 徳川日本における儒教の展開とその特質

さきに述べたように、徳川日本の儒教は、朱子学の継承・發展  
を中心に展開された朝鮮の儒教と比較すれば、多様な方向性をも  
つ。朱子学の一般化や反朱子学的な陽明学の成立といった中国の  
明代で展開された動向を、ある種混然とした状態で受け入れるこ  
とから出発した徳川日本の儒教（藤原惺窩〔1661-1619〕／林羅  
山〔1583-1657〕）は、より純化された朱子学の模索（山崎闇斎  
〔1618-82〕）や陽明学への傾斜（中江藤樹〔1608-48〕／熊沢蕃山  
〔1619-91〕）という事態を経て、やがて朱子学批判を基軸として  
独自の思想を生みだすに至る（伊藤仁斎〔1627-1705〕／荻生徂  
徠〔1666-1728〕）。ただ、こうした独自の思想的営為への方向づ  
けが生じたからといって、朱子学や陽明学への志向が消えたわけ  
ではなく、後期になると、それらの見直しも行われた（柴野栗山  
〔1730-1807〕／大塩中斎〔1792-1837〕）。また、儒教思想の展開  
から成立した独自性への志向は、むしろ国学に継承され（賀茂真  
淵〔1697-1769〕／本居宣長〔1730-1801〕）、儒教思想そのものは、  
従来の学派に捉われない折衷的な傾向（井上金峨〔1733-84〕）に  
進むとともに、西欧の学問を理解するための基礎的教養としても  
機能した（三浦梅園〔1723-89〕）。

こうした多様な方向への展開は、たとえば古代・中世における

仏教思想においても認められ、日本思想における一つの傾向＝体質 (disposition) と考えてよいだろう。だが、こうした傾向＝体質を認めることは、徳川日本の儒教思想について議論する際の中心軸を喪失することにもなりかねない。東アジア社会における儒教思想の展開のなかで、徳川日本の儒教がいったい何を生産したのかという問題が不明瞭になるからである。私自身は、日本儒教の多様性を認めながらも、その中心に、仁斎・徂徠によって展開され、やがて宣長や梅園などに継承されていった思想的動向を置くことができると考えている。もちろん、この思想動向は、学派的な継承、つまり師の論説を継承し発展させるといふ形態であるよりも、先行する議論の批判・否定を繰り返すといふ形態をとって展開されていた。

仁斎・徂徠を中心に置くのは、朱子学を批判したからという理由だけではない。かれらは、たしかにミクロコスモスとマクロコスモスが同一の原理に基づくという朱子学の言説を解体させたのだが、それを可能としたものは、かれらの〈認識論〉的な方法であった。かれらは、従来の「字義」的解釈ではなく、言語と指示対象との関係に着目し、そこからテキストに内在された意味を明らかにするような方法に基づいて、儒教のテキストを解釈した。そうした方法論における前提には、語(記号表現)と意味(記号内容)との間に固定的な関係はなく、表現主体(記号の使用者)の意図に従って多様に変化するという言語観があり、同時に、言

語のそうした性質に基づく多様性を排除するための〈認識論〉的な手続きが求められていた。かれらは、特定の儒教テキストを特権化したのが、それは、これら特定のテキストのみに、表現主体——たとえば、『論語』でいえば孔子やその弟子——によって、その首尾一貫した意図を読みとれるような、言語表現上の工夫がなされているという理解があったからである。つまり、かれらの解釈学では、言語に人間の意識の代理＝表象 (representation) という地位が与えられていたが、そうした言語理解を媒介として、テキスト全体を秩序づけている表現主体の意識を、〈認識論〉的な手続きに従ってテキストの文脈から読み解くということが行なわれたのである。かくして、かれらは、儒教テキストから古代世界を呼び起こしたのだが、それは、朱子学のような同一性の原理ではなく、自分たちのモデルとなりうる古代＝原型的世界そのもの——もちろん、それは断片にすぎないが、それらの集積から全体が復元可能だと信じられていた——であった。

朱子学の〈存在論〉的なパラダイムから、仁斎・徂徠による〈認識論〉的なパラダイムへの転換といふことのほかに、徳川日本の儒教が生産したものは、政治＝経済プラクティスである。それは、中世後期に社会全体に広がりはじめ、近代に至るまで日本社会の重要な構成単位となったイエに関わるプラクティスであった。徳川日本の儒者は、このイエを、中国儒教において重要な社会構成単位であった「家」と同一視する傾向があったが、本質的

には性格を異にしている。「家」が厳密な父系的血縁集団であるのに対し、イエは、疑似的な血縁意識が介在するにしても、むしろイエ自身もつ社会的機能(家業)の継承を目的とした経営集団である。こうしたイエの継承・発展は、当然のことながら社会的に有益な行為と見なされ、それを奨励することが求められる。

徳川日本の儒者は、イエの継承・発展に儒教の〈孝〉という実践規範を充当した。つまり、「家業に励み、家名を揚げる」ことが、〈孝〉の最も重要な内容とされた。また、徳川時代の政治体制である幕藩体制は、徳川家や藩主の家を中心とした武士のイエ集団による「家職国家」という性格を有していたから、家業の励行は〈忠〉でもあると理解された。ここに〈忠孝一致〉という日本儒教独自と称される実践規範が成立するが、それは同時に、イエの社会的機能を儒教思想によって正当化することでもあった。徳川前期には、「士道論」「武士道」といった武士身分のプラクティスに関する議論が中心であったが、中期になると、社会全体がイエ集団による有機的な構成体と見なされるようになり、農民・商工業者までも含めた「職能論」が盛んとなる。この「職能論」は、社会の広範な階層におけるプラクティスを儒教の言説によって正当化し、それを全体の利益に向けて動員しようとするものであったといえよう。つまり、中期から後期にかけて日本儒教が大量に生産した「経世済民論」は、こうした政治・経済プラクティスに関わる言説であったということである。

### 3. 朝鮮における儒教の展開とその特質

朝鮮における儒教の展開は、朱子学の受容と定着の歴史といわれている。もちろん、儒教はそれ以前にも移入されていたが、徳川期以前の日本と同様に仏教に従属し詩文中心のものであり、儒教が社会全般に多大な影響を与えるようになったのは、高麗末期に安裕〔1233-1306〕が朱子学をもたらしつてからのことである。

新たに李氏朝鮮が創建されると、鄭道伝〔1138〕などが政治体制の確立に活躍し、朱子学は建国の理念とされた。やがて朱子学は、朝鮮における支配階層である両班に受け入れられ、かれらの人格形成の基盤となる。両班は、新興の中小地主層であったが、文臣の地位を独占するとともに、官職につけないときは郷里の農村において学問や教導に従事した。とりわけ、嶺南(慶尚道)の吉再〔1353-1419〕の門下によって士林派が形成され、四度にわたる士禍のすえに士林派の政権を確立するに至ると、朝鮮の朱子学は両班によって独占され、支配層たるかれらを再生産するための装置として機能する。朱子学の理論的展開は、こうした再生産の過程において生じており、李退溪〔1501-10〕や李栗谷〔1386-94〕らによって〈理氣互発〉説・〈氣発理乘〉説などが提起された。だが、同時に、こうした学説は両班の権力闘争の道具ともなり、退溪を継承する主理派(嶺南学派)と栗谷を継承する主気派(畿湖学派)という、朝鮮末期まで長く続く競争——南

人・北人・老論・少論の四派に分かれる——の発端となった。朝鮮後期になると、こうした潮流のなから、社会改革や産業振興を求める実学派が台頭する。かれらの活動は、社会制度から歴史や言語の研究まで多岐にわたるが、その中心をなしたのは、南人派から分かれた李瀾〔1681-1763〕や丁茶山〔1762-1836〕の星湖学派と、老論派から分かれた洪大容〔1731-83〕や朴趾源〔1737-1805〕の北学派であった。しかし、こうした実学派も競争と無縁ではなく、とりわけ星湖学派のなかに、西欧の学問（西学）ばかりでなく、キリスト教（天主教）を信仰する者が多かったために弾圧され、ほぼ消滅した。これ以降、朝鮮の儒教は、末期に趾源の孫の珪寿〔1807-77〕門下から開化派が成立することを除けば、朱子学を「正学」とする守旧的な風潮のなかで推移していった。

朝鮮における儒教の展開が朱子学の受容と定着の歴史といわれているのは、こうした学派形成の問題以外に、『文公家礼』といった儒教の祖先祭祀に関する儀礼が、両班を中心に広く社会において実践されるようになったからである。朱子学では、法秩序の実践者たる官僚層が、同時に宗族（血縁共同体）秩序における模範的实践者であることを追究していたから、祖先祭祀の儀礼はきわめて重要な意味をもっていた。すなわち、祖先祭祀は儒教の実践倫理規範の根底をなす〈孝〉と同一視され、子孫の祖先に対する心情的な一体化を説明するために、理氣論に基づく「合理

的」な説明が導入されたのである。新興の支配階層として台頭してきた両班は、みずからの人格形成と、支配者としての資格を獲得するために、朱子学の祭祀儀礼を受け入れるとともに、郷里における教導によって広く浸透させていった。だが、本来は中国における宗族のブラクティスであった祖先祭祀を移入することは、朝鮮社会に大きな変化をもたらした。従来の葬祭ブラクティスから朱子学に基づく葬祭儀礼への移行は、その一つの例証であろうが、それが困難をともなうものであったことは、「礼訟」と呼ばれる朝鮮中期の党争とも結びついた儒者の論争が起き、さらには巫俗式の死霊祭が農漁村や女性たちによって持続されてきたことから窺うことができる。また朱子学の祭祀儀礼が導入されることによって、朝鮮初期には子女均分であった相続制が中期には嫡男子優遇へと移行するが、それは、それ以前から存在した父系的な親族構成をより強固なものとし、門中（宗中）と呼ばれる父系血縁集団を社会構成上の基本単位として確立させることになった。門中は、日本のイエが——もちろん儒者の言説においてであるが——「職能」集団として、各集団に属する人々を社会全体のなかに有機的に結びつけたことと対比して言えば、むしろ、その強固な血縁原理による団結によって、各集団それぞれが社会のなかで独立性を主張し、統合とは逆に向かうような機能を果たしたと思われる。

朝鮮中期に退溪や栗谷らが「郷約」を作成して村落秩序の再編

を図り、また後期に実学派がさまざまな制度改革を立案して社会秩序の再構築を目指したのは、さきに述べた門中の祭祀ブラクティスによって閉止されている社会システムの在り方を打開しようとする動きであったと考えられる。「郷約」は、中国の朱子学的な「郷約」の移入という側面もあったが、それ以上に「契」と呼ばれる伝統的な相互扶助組織を活用した点で、たとえそれが統治的色彩の濃いものであったにしても、朝鮮儒教独自の政治・経済・ブラクティスの模索として評価できる。また、実学派の改革は、党争のなかで結果的に挫折してしまいが、産業技術の改良や通商貿易論といった実的な政治・経済ブラクティスに関する言説を生産し、民衆社会までも射程に入れた議論を展開していた。そして、それ以上に注目されるのが、退溪や栗谷らによる理論構築の問題である。これらは、党争を引き起こした要因となった非現実的な形而上学として批判されることが多いが、そうした側面があることを認めたい。朱子学的世界観の〈存在論〉的探究として考えることができよう。ミクロコスモスとマクロコスモスとが同一の原理に基づくという朱子学的世界観は、〈理〉と〈気〉の絶妙なバランスのうえに成り立っていた。つまり、〈理〉は存在の根拠であると同時に法則性でもあると説明され、その二面性によって〈気〉の運動である諸現象を論理化するという構造であった。それは、朱子の言説においてはとりあえず整合性を保つていたにしても、いったんそこを離れると不安定なものであった。退

溪の〈理気互発〉説は、〈理〉に運動性を付与することによって〈理〉の絶対化を図り、栗谷の〈気発理乗〉説は、〈気〉に根拠性を付与して〈理〉の不安定性を取り除こうとするものであった。すなわち、これらの思想的営為は、朱子学の〈存在論〉をより強固なものとすることによって、全体を統合するための保証を得ようとする試みであると解釈できる。<sup>(4)</sup>

#### 4. まとめにかえて

かなり急いで徳川日本と朝鮮における儒教思想の展開とその特質を見てきたから、触れなければならないことで、漏れていることも多いことだろう。だが、そうであるにしても、両者の対比によって明らかになったこともある。朱子学が「修己治人」を目指したものとすれば、すなわち、理想的な人格形成が同時に理想的な社会秩序の構築となることを目指したものとすれば、徳川日本の儒教は「治人」の側面において、朝鮮の儒教は「修己」の側面において、それぞれ独自の展開をみせている。もちろん、この場合の朱子学は、完結態ではなく、〈ゼロ記号〉にすぎない。不安定な理気論の導入によって、とりあえずその到達目標を示しただけだったからである。朝鮮の儒教は、個的なディシプリン（自己修養）に着目し、その実践（祭祀ブラクティス）を目指した。だが、そうすると社会全体の秩序の問題が疎かになり、そのために〈存在論〉のさらなる探究に向かった。徳川日本の儒

教は、社会的なディシプリンの確立を目指し、その実践（政治・経済・プラクティス）へと向かったが、そのために朱子学の（存在論）を放棄し、全体の統合を可能とするような方法論（認識論）の探究が進められた。それぞれの方向性は異なるにしても、それらは、東アジアの近世社会において儒教思想が果たしたイデオロギー機能の広がりを示している。

もちろん、こうした整理はきわめて図式的であり、このさき考えなければならぬ問題も多い。それぞれの儒教における異質な側面ばかりでなく、同質の側面——たとえば、徳川日本の儒者で自己修養を目指した人々と朝鮮の儒教との比較、実学派の経世論と徳川日本の儒教との比較など——も考えなければならぬだろう。また、それぞれの儒教が社会全体の統合の問題に直面すれば、民衆社会、とりわけ民衆の宗教的世界と対立せざるをえない。朱子学の祭祀プラクティスは、民衆の宗教的世界を取り込めるほどに宗教性が豊かであるとはいえないだろう。徳川日本の儒者の幾人かが日本のネイティブな宗教に関心を向けたり、実学派の人々がキリスト教に関心を向けるという事実や、それぞれの地域において、その末期に、実際には仏教との習合の要素が確認できるようにしても、ネイティブと自覚された宗教運動が展開されている事実は、儒教が民衆の宗教的世界と直面したことが契機となっていると考えられる。これらの問題を検討することによって、徳川日本と朝鮮の儒教を比較するための、新たな視座が獲得できるかもしれない。

れない。それは、つぎの機会ということにして、不十分ながらも、とりあえず終わることにしたい。

(1) 拙稿「東アジア世界における儒教——言説・プラクティス・イデオロギー——」（中村元監修・峰島旭雄責任編集「講座 比較思想」第1巻・小山宙丸・宮野升宏編「比較思想の現在」所収、北樹出版、1993年）。

(2) プラクティスに関しては、Pierre Bourdieu, *Outline of Practice*, Cambridge University Press, 1977 を参照した。プラクティスの議論は、Louis Althusser に始まり、かれは経済・政治・イデオロギー・理論という四つのプラクティスを中心に据えている。これに従えば、言説は理論プラクティスに含まれることになるが、ここでは従来の儒教思想研究にプラクティスという観点がないので、あえて言説の生産をプラクティスとは分けて述べた。

(3) 拙稿「言説のなかの古代——仁斎・徂徠のアルカイズム——」（『フィロソフィア』79号、早稲田大学哲学会、1991年）、および同「十八世紀日本における〈認識論〉の探究——徂徠・宣長の言語秩序観」（百川・澤井ほか「江戸文化の変容——十八世紀日本の経験」所収、平凡社、1994年）を参照のこと。なお、朝鮮との対比はほとんどないが、中国儒教との対比から徳川期の儒教を論じたものとして、渡辺浩「近世日本社会と宋学」（東京大学出版会、1985年）が有益な示唆に富む。

(4) 朝鮮の儒教については、私の能力不足から、原典資料以外は、すべて日本語の著作によった。主なものを挙げれば、阿部吉雄「日本朱子学と朝鮮」（東京大学出版会、1965年）、同「李退溪——その行動と思想——」（評論社、1977年）、梶村秀樹「家族主義形

成に関する一試論——『文公家礼』受容のいきさつ——」(同『朝鮮史の枠組と思想』、研文出版、1982年)、宮嶋博史「朝鮮社会と儒教——朝鮮儒教思想史の一解釈——」(『思想』750号、岩波書店、1986年)、姜在彦「朝鮮儒教の天主教批判——18世紀の安鼎福を中心として——」(『思想』792号、岩波書店、1990年)、古田博司「朝鮮儒家の葬礼と死後観——『文公家礼』による廬墓古俗の変異——」(『思想』808号、岩波書店、1991年)など。

(さわい・けいいち、近世東アジア思想、

恵泉女学園大学助教授)