

丁若鏞の実践哲学：朱子学克服の一類型

鄭, 址郁
西京大学校

<https://doi.org/10.15017/18221>

出版情報：中国哲学論集. 33, pp. 42-58, 2007-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

丁若鏞の実践哲学

— 朱子学克服の一類型 —

鄭 址 郁

一

丁若鏞（字は美庸、号は茶山、一七六二〜一八三六）は、朝鮮後期の最高の学者と呼ばれる。著書の膨大さ、学問の幅と深さ、思考の創造性及び論理性などから見ると、その称呼は決して誇大ではない。

しかし、彼は誠に至難な人生を生きた。時派と僻派との紛争から始まって絶え間なく続いた党争の真直中を生き、西学特に天主教が伝来され、伝統学問との葛藤が最高潮に達した時代を生きた。そして、そのような状況に巻き込まれ、壮年の十七年間の配流生活を体験した^①。にもかかわらず、「天は多くの試練を通じて人材を育てる^②」と自ら語っているように、そのような苦難の中でかえって彼の学問は益々深さを増していった。彼は、学問は実践を通じて実生活で検証されてこそ真の学問（実学）になると見なしたが、この点においては道徳哲学も例外ではなかった。彼は徹底的に刻苦の努力による道徳実践を力説し、どうしたらそのような実践を導き出せるかに自分の全力量を注いだ。彼のこのような学風には大きく二つの影響があると言わざるを得ない。一つは、幼いときから実学の巨頭、李瀾（字は自新、号は星湖、一六八一〜一七六三）の著書を耽読しながら身に着けた実学的な気風であり、もう一つは一七八四年（二三歳）、李檠（号は曠菴、一七五四〜一七八六）を通じて初めて接した後、しばらくの間心酔したマテオ・リッ

子の『天主実義』であった。^③

当時、朝鮮は各分野ですでに朱子学の限界を自覚し、新しい学問を模索しつつあった。そのような運動は所謂「実学者」と呼ばれる者を中心に行われたが、大抵の実学者が朱子学に対する理論的な挑戦を避けて、主に「実事求是」と「経世致用」の実用的な学問に没頭したのと異なっており、茶山は朱子学のパラダイムに真正面から理論的に対決しながら、伝統哲学（孔孟哲学）を再解釈した独自の哲学体系を構築した。実学を通じて見破った朱子学の空疎性に対する自覚、そして『天主実義』を通じて習得した西欧 Thomism（トマス主義）の思惟が、そのような過程で大きな役割を果たしたのである。^④

それでは、彼は朱子学の問題点をどのように規定し、それを乗り越える論理をどのように樹立したのか。そして、そこから導き出された彼の実践哲学とはどのような内容から成っているのか。本稿ではこのような問題に対して考察してみたい。^⑤

二

儒学は「人間に向かう無限の愛（仁）」を体認し実践しようとする渴望のなかで生まれた。ところがその愛の対象としての人間は、抽象的な「人間」ではなく、現実的な生の場で「我」と様々な関係を結んでいる具体的な人間を指す。従って人間に対する愛の完成は、その多様な人間関係（礼）を如何に適切に解きほぐすのか（中節）に帰結される。そして、それは正に無限の愛である仁を各関係のなかで現すことにほかならない。人間関係の脈絡を離れて人間の完成を追求するのは、いずれも道徳的な放棄に過ぎない。「成佛」は個人的でありうるが、「為聖」は徹底的に社会的であるしかないのである。茶山はこのような儒学の本質を正確に指摘して次のように語る。

人は、この世に生まれてから棺に入るまで、常に人と一緒に生を営む。∴（中略）∴道とは一体何であるか。ただ人ととの間の交際をよくすることにすぎない。^⑥

孔子がこのような道徳哲学への方向を初めて提示したのに対して、孟子はその愛（仁）を人間の内的な本性と規定することによって道徳哲学の強化を図った。そして、孔孟の主旨を継承して道徳哲学の完成を図った朱熹は、人間の道徳性と社会秩序の確固たる基準を提示するために、当時にしては先端的方法論であった仏教の体用論を取り入れて、天（自然）と人間を同一の地平で見事に解き明かした。所謂「理気論」と「心統性情」を中心とする一連の形而上学的な体系が正にそれである。しかし、そこに道徳哲学としての致命的な欠陥を見破った茶山は、当時の支配イデオロギーであった朱子学に真正面から挑戦する知的な冒険を敢行する。

この頃の人々は「性」の字を尊崇して、まるで天のように偉大なものと崇める。：（中略）：しかし、結局のところ日常行為の準則として何の足しにもならないのだから、何の有益なことがあるだろうか。これに関しては論ぜざるを得ない。⁷⁾

朱子学でいう性（本然之性）とは、個物に稟賦されている理を指すもので、行為の準則であり原理である。従って、気の拘束を受けない本然の性は現実を超えた純粹理念の領域に存在するものとされる。それだから、性（理）は心の中で直接的に確認されず、ただ間接的な方式で検証されるしかない。朱子学が「格物致知」という窮理を聖学の土台として設定したのは正にこのためである。しかし、茶山はただ道徳の原理に対する自覚や認識ではなく、内的な自心の自発によって具体的に「善」を確信し、その善の根源に参与する情感的連帯が為されなくては、善に向かう人間の努力は遂に徒勞に終わらざるを得ないと考えた。⁸⁾ところが、朱子学における心とは、たとえ「心統性情」というものの、結局その性が現れる通路に過ぎなく、そのもの自体が準則にはなれない。従って、行為の準則が内的エネルギーとして確認されず、結局行為と準則との間に割り込んで歪曲される余地を残すことになってしまう。正しい行為に対する厳格な準則を立てるため図られた朱子学がかえって客観性を失ってしまうというアイロニーは、正にこの点に起因する。教宗の方式を拒否し直ちに自心から仏性を自覚しようとした禅宗や、全力をあげて朱子学の支離を非難しながら「心即理」を中心とする哲学体系を立てようとした陸王学は、正にこの点を突いたものである。

茶山はこのような朱子学の誤謬は、孟子の「性善説」に対する歪曲に起因すると確信した。⁹⁾実際に孟子の性善説は

現実的な性⁽¹⁰⁾の善たるを論じたものであつて、万物の普遍原理としての先験的な性の善たるを語つたものではない。人間の性と犬の性、そして牛の性などを等しく捉えた告子の説をとでも理解できなかった理由はこの点にある（「然則犬之性猶牛之性、牛之性猶人之性與。」『孟子』告子上）。現実的に厳存する種差、それがまさに性の本質であり「本然」である、と見たからである。彼の「四端説」はまさにこの消息を正確に伝えてくれる。よちよち歩きの幼児が井戸に落ちようとするのを見て、即刻的かつ無条件的に湧出する「惻隱之心」は、内的エネルギーとして確認されうる、善に向かう自発的かつ經驗的な性向にほかならないからである。

ところが、形而上的な理を軸に、現象を超えた純粹理念の領域に本然の性を設定しようとした朱熹にとつては、まさにこの点が不満であつた。

孟子は性善と言つたが、彼はただ根源の処を見ただけで、氣質の性の細かいところまで説くことはできなかった。
…（中略）…孟子はただ性を説いただけで、氣を説いてはいないので、不備なところがある。⁽¹¹⁾

従つて、朱熹は孟子の四端説を歪曲し、四端の裏面に四徳を別に設定した。その結果、具体的な内的発現によつて確認された孟子の善なる性が、ただ発現する氣を通じて間接的に確認されるしかない結果をもたらしたのである。孟子の四端説に対する朱熹と茶山との解釈を比べてみると、両者の相違が著しく現れる。

惻隱、羞惡、辭讓、是非は情であり、仁義礼智は性である。心は性と情とを統括する。端とは緒の意味である。

その情が外に発することによつて性の本然を見ることができ。まるで中にあるものが中であつてその端緒を外に現すかのようである。⁽¹²⁾

朱熹は純粹な本体としての本然之性、即ち仁義礼智がもともと内在されてあり、それは惻隱、羞惡、辭讓、是非などの端緒を通じて外に表出されると考えたのである。これは「端」を胴体の尻尾、即ち「尾端」と捉えたことを意味する。「四端がまだ発する前、心が寂然不動の時にも、その中に条理と形式がすでに備わつてゐる。…（中略）…幼児が井戸に落ちようとするところを目撃すれば、即座に仁の理がそれに応じて、惻隱の心が現れる」と語つたのは、そのためである。彼は、孟子の四端説をこのように解釈することによつて、人間の内部に先験的に確保された善なる

本質を設定し、そこから永遠不変の基準を立てようとしたのである。

しかし、茶山はそれは孟子の本意ではなく、朱熹が自分の理気論的構図にあわせて無理に本然の性を設定したところから生じた誤謬と見た。彼は数多い經典に対する訓詁を通じて「端」が「緒」または「尾端」と解釈されることの誤謬性を立証し、「端」が「始（始点）」の意味であることを力説する。即ち、四端から始まって四徳が成されるのであり、もともと備わっている四徳などないということである。特に「趙註の十七字（端者首也、人皆有仁義礼智之首、可引用之）」を不変の真理と規定し、朱熹のように「首」を「尾」と直して「引用」を「発見」の意味と捉えれば、本末をひっくり返す結果をもたらすと見た。¹⁵⁾

凡そ「頭」を「端」とみなす例は数えられないほど多い。どうして「尾」を「端」と言うことができるだろうか。惻隱の心が内から発すると、それを育てれば仁政を行うことができる。だから惻隱の心は仁政の始まるところではないであろうか。∴（中略）∴四端の意は孟子自ら注をつけて「火が燃え始めるかのようにであり、泉が流れ始めるかのようにである」と語ったが、二つの「始」という字が著しくその意味を現している。それで「端」が「始」の意味であることは明らかである。¹⁶⁾

これは四徳が予め備わっているのではなく、四端の実践を通じて始めて成されるということを語ったものである（「端者始也、非内出之緒」『大学講義』）。即ち四端の「端」は、朱熹が主張するように、現れたものを手掛かりにして本性としての四徳が先験的に内在されていることを逆推できる端緒ではなく、それをもって人間の道徳性を実現し成就する性善の時点なのである。茶山は四徳というのが先験的に内在する道徳性であれば、ともすると絶え間なく純粹理念の世界に溺れて、形而上の本質だけを穿鑿することとなり、その結果、具体的かつ実存的な生の現実に向く嫌いがあると思ったのである。

仁義礼智が本心の全徳としたら、人々のなすべきことはただ向壁して心を回光反照することによって、その心体を虚明かつ洞徹にするだけである。これはまさに仁義礼智の四つの粒がぼんやりとあって、私が涵養するのを待っているというふうなものだ。これがどうして先聖が力を注いだことであろうか。¹⁷⁾

朱子学の性を否定した茶山は、それに代わつて真理を保証しうる何かを提示しなければならなかった。そして、それを通じて人間存在が空虚たる律法に隷属しない自主的主体であることを明らかにしなければならなかった。彼はそれを「心」から探した。自心の内的エネルギーによって善を確信しうるときに始めて真の道徳、完全な自己実現が成されると考えた彼にとつては当然の帰結でもあつた。¹⁸⁾ところが、「天が靈知を与えるに当たつては、才と勢と性とがある」(『梅氏書平』)と云うことからも分かるように、天が賦与した主体としての靈明之心は「才」と「勢」と「性」という三つの側面を持つ。¹⁹⁾才とは善を行うこともでき悪を行うこともできる価値選択の権衡であり、勢とは善を行うことは難しく悪を行うことは易しい心の形勢である。そして性とは善を好み悪を悪む心の属性をいう。²⁰⁾

では、これらを中心に茶山がいう心について詳しく考察してみたい。

「性というのは、全体の名称ではない。全体の中で好悪の理を執つて別に一つの名を立てたものである」(『論語古今注』)と云うことから分かるように、彼にとつて「性」は心が持っている属性、即ち「善を好み悪を悪む」属性を示す言葉であつた。

人間の胚胎ができると、天は人間に靈明なる本体を賦与する。この靈明なる本体は善を楽しみ悪を悪み、徳を好み汚を恥じる。これを指して性と云う。²¹⁾

犬は泥棒を追いかけ、蔬菜は糞を好み、鹿は水を楽しむように、人間の心はもと善を好み悪を悪む性向を持つて生まれる。その具体的な性向がまさに人間の心の本性であり、本然である。それだから「本然処」での人間と他物との本性は異なるしかないのである。

本然の性はもと各々異なる。人は善を楽しみ悪を恥じ、修身して道に向かうのが本然であり、犬は見張つて泥棒をみると吠え、汚れたものを食べ禽を追いかけるのがその本然である。²²⁾

彼は性を「嗜好」とも言うが、これもまた心が持っている傾向性、性向を意味する言葉に他ならない。彼がこのよ

うに「嗜好」を性と規定したのは、それによってこそ人が自らの内的な経験を通じて善と悪を直接確認し検証していくという儒家伝統の「自力主義」を復活させようと考えたからである。茶山はこれこそ性善説の真意であり、孔孟の原意でもあると考えた。

性とは本心の好悪である。徳を好み悪を恥じる性は、聖人も凡人もみな同じである。そこで（孔子は）「性相近」と言ったのである。⁽²⁴⁾

性は人心の嗜好である。これはまさに蔬菜が糞を好み、れんげや水草が水を好むのと同じようなことである。：（中略）：先儒（朱子学者）の言う性は、孟子の本旨と全く異なる。⁽²⁵⁾

ところが、人間には二つの嗜好がある。大体（靈知）と小体（身体）の嗜好がそれである（性者嗜好也。有形軀之嗜、有靈知之嗜、均謂之性『大学講義』。前者は上で言及した善への志向性（好徳恥悪、樂善恥悪など）であり、後者は生理的かつ本能的な欲求（食、色、利など）をいう。大体の嗜好が最も本質的な人間の本性であり、従って、それを実現することによって人間性が完成されるのもちろんのことである。

私が思うに、「大体」というのは無形の靈明を言うのであり、「小体」というのは有形の身体を言うのである。その「大体」に従うのは本性に率うものであり、その「小体」に従うのは欲求に循うものである。⁽²⁶⁾

彼は人間の内面をこの二つの欲求が戦う葛藤の場と捉えた。人間には常に相反する二つの意志が同時に起こる。ここがまさに地上か天上かの鍵であり、善と悪とが分かれるところである。また人心と道心との交戦場であり、義が勝つか欲が勝つかが決められるところである。ところが、食欲と色欲などは人間の生存と密接な関係を持つので、きわめて強く根付いている。しばらくの間にも放心すれば、我々はすぐそれらに左右されてしまう。それで我々は善を行うのは難しく、悪を行うのは易しい存在なのである。これがまさに人間の処する勢（形勢）なのである。

勢とは靈知の処地であり機会である。食欲と色欲は中から誘惑し、名利は外から誘引する。また自分ばかりの為にする気質は安逸を好み苦勞を惡む。それだから我々の形勢が善に従うのはまるで高いところに登るように難しく、悪に従うのはまるで土塀が崩れるように易しい。⁽²⁷⁾

ところが大事なのは、人間には善を行うことも悪を行うこともできる意志の自由があるということである。これを彼は「権衡」と呼ぶ。「権衡」とは善と悪との間で一つを選べる自主権であり、善と悪を実行できる行為の自己決定能力を意味する。既に言及したように、人間はもともと自然的かつ生理的な欲求を持っている存在である。従つてその欲求を充足させようとする強い傾向性を持つ。それにしても人間の行為は全くそれだけによって規定されるのではない。もしそうだとすれば、人間は「動物的な意志」だけを備えている存在に過ぎなくなる。そのような衝動の強制から切り抜けて自らの行為を決める能力が、まさに「権衡（自由意志）」なのである。人間が二つの欲求のまゝで完全に開放されているときに始めて人間の善行が全く自分の功績になるし、悪行がその人の罪になるのである。そして、そのときに始めて道徳的な善悪が意味を持つようになる。それは考えたのである。

麒麟はその本性が「善」に決まっているので、善を行つてもそれが麒麟の功績にはならない。豺狼はその本性が「悪」に決まっているので、悪を行つてもそれが豺狼の罪にはならない。しかし、人はその才が善にも悪にもなれる。自力でできるし、自主で決められる。従つて、善を行えば賞讃され（悪になれる機会も持っている）、善なる行為に対して賞讃するのである）、悪を行えば非難される（善を行える才能も持っている）、悪なる行為に対して非難するのである）²⁸。

善（四徳）とは、予め先験的に与えられているものではなく、人間の自由意志による決断とそれを実践しようとする刻苦の努力によつて始めて成就されるのである²⁹。自由意志が保証されなければ善行や悪行に対するどんな賞賛や非難も無意味である。もし人間の欲求が自由意志を媒介せず行為として具体化されると、それはまるで本能に順応する動物の行為がどんな道徳的価値も持てないのと同じように、なんの道徳的な意味も与えられないだろう。「天が性を腑与するとき既に善悪が混在しているのであれば、人間が善を行つても、まるで水が下の方に流れ、火が上の方に燃えるのと同じく、（その人の）機能にはなれない」（『孟子要義』）。「蜂は本能的に女王蜂を護衛するので、それを「忠」とは言えないし、虎は本能的に生物を害するので、それに対して罪を問うことはできない³⁰」。善を行うこともでき悪を行うこともできて始めて、善が自分の功績になり悪が自分の罪になり、また善悪に対する補償も可能になるのである。

天は人間に自主の権能を与え、人間が善を行おうとすれば善を行い、悪を行おうとすれば悪を行うようにして固定されていない。その権能は自分自身によるものだから、固定している禽獣の心とは違う。だから善を行えば実際にその人の功績になり、悪を行えば実際にその人の罪になるのである。³¹⁾

万物は本能に従う定型化された存在であるが、人間はその本能に背いて行為できる唯一の存在である。即ち、知的思惟と道徳的反省の能力、そして自律的判断と選択の自由意志を持つ存在なのである。この点で茶山が提示する人間は、既に自然（決定された世界）を超えている存在とも言いうる。

ところが、果たしてそのような心だけで実践への動力が保証できるのだろうか。我々の自由意志は果たしてそれほど深く根ざしている肉体の嗜好に勝ち、善に向かつて進めるだろうか。その答えを彼の「天觀」から探すことができる。

四

理というのはどういふものなのか。理は愛憎もなく喜怒もない。さらに空寂として付けられる名もなく形体もない。それなのに我々人間がそれを受けて性としたと言えば、それは道理とはなし難い。³²⁾

茶山によると、愛憎や喜怒の感情を持たない朱子学の理は仏教的な形而上学の採用によって成されたもので、結局には仏教のように虚無に陥るしかない。³³⁾ 従って、道徳実践に向かう人間の努力を弱化させ、人間を善に導きうる力を失うこととなる。³⁴⁾ さらにその理は、独立的に存在する実体ではなく、実体に属している依存体に過ぎない。³⁵⁾ また個物の善悪も知覚できないので、その善悪に報償する何の権威も持てない（「理本無知、亦無威能」『中庸自箴』）。それ故に理は決して絶対的な主宰者としての位相を持つことができない。一人である時にはあらゆる邪悪な考えを抱いても、翌朝には衣冠を正しくして君子ぶりをする人に対して、いったい誰がその偽善を探し出して罰することができるだろうか。何の権威も持っていない当為性としての理法にそれを任せるのが果たして正しいことであろうか。茶山はそれに

懷疑を覚えた。それで、彼は朱子学の理に代わる絶対唯一の存在者として「上帝」を提示し、孔孟の天と天主教の天とを融合して道德の最終根拠でありながら、天地を造化し安養する超越的かつ人格的な特性を持つ独特な天論を完成する。⁽³⁸⁾

昔の人々は真実な心で天に仕え、真実な心で神に仕えた。一動一静しながら一念が起こると、或いは誠であり、或いは偽である。或いは善であり、或いは悪である。それで、古人は上帝が「日監在茲」と言つてそれを警戒した。従つて、篤実に戒慎恐懼し慎独して天徳に至った。しかし、今日の人々はそれと違つて天を理と見なすことによつて……暗い部屋で一人にいる時にはその心をほししいままにし、死ぬまで道を学んでも堯舜の境地には入れない。⁽³⁹⁾

戒慎恐懼して上帝に仕えるならば仁を行うことができるが、虚しく太極を尊び理を天と見なすならば、仁を行うことはできない。⁽⁴⁰⁾

彼は人格的な属性を持つ「上帝」(天)だけが惰弱な人間をして善に向かう意志を燃やさせ、人間本性の実現を可能にさせると信じた。そして、その理由を上帝の「靈明性」と「主宰性」から探し出した。主宰性とは万物を主宰して、各々の個体が自分の本性を実現するように導く威能を言う。天は人間の行為を漏れなく監視し、それに応ずる賞罰を下す。人間は自分に与えられている自由意志によつて行為するが、その結果に対する審判を天である上帝から受けるのである。従つて上帝の威能の前で戦々兢兢とせざるをえない。

偉大な上帝は形体もなく形質もないが、いつもここに降臨して人間世界を監視し天地を統御する。それは万物の母であり、あらゆる神の宗である。⁽⁴¹⁾

君子が暗い部屋でも戦々兢兢として邪悪なことを考えないのは、上帝の降臨を知っているからである。⁽⁴²⁾

ところが、その威能は外的な強制や災異などの威厳を通じて人間を主宰するのではなく、内的な降臨を通じて天命を実現させようとする。⁽⁴³⁾ 言い換えれば、彼にとつての「上帝」(天)は怖くて恐ろしいものとして強力な威能で我々に君臨するものではなく、「我」を前面に立たせ自ら本性を実現するように導いてくれる存在だったのである。そし

て、彼はそれは人間を愛する上帝の玄妙なプランであると考えた。

天は有形の耳や目を通じて警告するのではなく、形体のない玄妙な作用である道心を通じて導いてくれる。⁽⁴⁴⁾ 靈明性は茶山の天観にとつてもっとも重要な特徴である。靈明なる天は人間に靈明なる心（靈明之心）を賦与し、⁽⁴⁵⁾ その靈明之心との直接的な疎通によつて人間本性の実現を促す。言い換えれば、人間の靈明之心（道心）に降臨してあらゆる人間の行為を監視し、好善悪悪の本性を実現するように持続的かつ直接的な関係を結ぶのである。事実、天命は「善を好み悪を悪む」道徳的な志向性を自分の根本的な性格とする。従つて、性を実現するというのは天命に従うことにほかならない。「率性者、循天命也」「中庸自箴」。このようにみると、靈明之心とは、人間の内に天主（上帝）、「天」の生命がまるで呼吸のように内在していることを指すものであることが分かる。上帝と人間は妙用の靈明性を媒介にして繋がりあつているのである。それで人間は自分のなかで上帝の現存を体験し、その主宰たることを感じるによつて、それとの情感的な連帯を志向するのである。もちろん、この場合でも、最終的な決断は人間の自由意志によるのだが、上帝の降臨と主宰に対する強力な信頼と畏敬心が、人間をして善に向かわせる原動力になると考えたのである。

天の靈明は人心と直通して、いくら隠蔽されていることもすべて探し、どんなに微細なことも明らかにする。それは人間の住むところに降臨してあらゆることを監視している。人間がそれを本当に分かっていたら、いくら大胆な者であつても戒慎恐懼せざるを得ない。⁽⁴⁶⁾

それでは、上帝の降臨をどのようにして体験できるのだろうか。天命はもっぱら自心との感応を通じて経験できる。⁽⁴⁷⁾ 従つて、人間は自分の内面から響いてくる道心の声に耳を傾けることによつて天命を聞き、それを能動的に実践に移すべきであると考えた。これがまさに彼の言う「昭事之学」である。⁽⁴⁸⁾ そして、そこから「知天」⁽⁴⁹⁾ と「慎独」⁽⁵⁰⁾ の大切さが強調される。「知天」とは修身を通じて我が心に降臨している上帝の主宰性と靈明性を深く自覚することであり、「慎独」とは「自分だけが知っていることに対して極めて慎む」⁽⁵¹⁾ ことで、自分の心の内で天命の声を聞くための徳行をいう。彼が「上帝の降臨を信じないものは、自分だけが知っていること（独知処）を慎むことがない」⁽⁵²⁾ と強調した

のは、まさにこのためであった。

このように、「上帝」(天)の主宰性と靈明性によって始めて人間は自分の中に強く根ざしている生理的かつ本能的な欲求を乗り越えることができ、それを実践しようとする意志と努力によって始めて「善を好み悪を惡む」本性を實現する道に向かえるのである。

五

朱熹は、氣を混じえない純粹な形而上の領域に性(本然の性)を置くことによつて性の善たるを立証し、それによつて強力な道德哲学を樹立した。その結果、名実ともに修己と治人の両面を併せた時代思潮として君臨するに至つた。しかし、時代の変化に伴つて、茶山が生きていた当時になると、朱子学は既に支配イデオロギーとしての限界を露呈し、徐々にその權威を失いつつあつた。そこで各分野で噴出する社会的な欲求を充足させうる新たな理念が求められた。茶山はその要求に応じて、実践を強化した哲学を提示する。

茶山によると、朱熹の「性」は自力で善を経験できる道を閉ざし、ただ間接的な方式で善性を認識させることによつて、道德実践の弱化をもたらしたと考えた。さらに、そのように純粹な理念の領域に設定された性は、人間をして現実を輕視し純粹理念の領域だけを求めさせる危険性があるとみた。彼は道德の眞の価値は、ただ理を自覚し認識するのではなく、自分の努力と意志で実践するところにあると考えた。そしてそれが孔孟の本意でもあるとみた彼は、儒学の眞意を明らかにすることを自分の任務とした。その結果、「性嗜好説」と「昭事之学」を兩軸にして、心性論と天論をたくみに結びつけた実践的な道德哲学を見事に作り出す。

このような過程にマテオ・リッチの影響が大きく作用している。マテオ・リッチの『天主教義』は、依頼体の理に代わつて創造主としての天主を提示し、その被造物としての人間の心を獸心と人心とに分け、そのどちらに従うのかについては全く人間の自由意志に委任する。そして、道德とは実践を通じてこそ成就されるのであつて、予め与えら

れている「善なる本性」は認めない。⁵³⁾

茶山は創造主という概念以外はリッチの見解をおおむね受け取り、それを軸にして孔孟の本意を探り出す。もちろんそれは、膨大な量の経典についての探求と、それに対する緻密な考証の作業など、茶山の豊富な儒学的な知識があつてこそ可能なことであつたことは言うまでもない。

〔注〕

(1) 一八〇一年、「邪学禁令」により天主教徒に対する一切検挙令が下されたとき、茶山は京畿道の長鬢に流される。その年の冬、「黄嗣永帛書事件」が起ると、茶山はもつと遠い全羅南道の康津に流されて、一八一八年まで配流生活が続く。参考までに、天主教家門であつた彼の兄弟及び一家親戚を紹介すれば次のようである。二番目の兄である丁若銓は篤実な天主教信者で、辛酉迫害（一八〇一年）のときに黒山道に配せられてそこで息を引き取つた。三番目の兄である丁若鍾は朝鮮の最初の天主教会長を歴任するなど、当時の天主教を主導した核心人物で辛酉迫害のときに殉教した。当時、天主教に関する書籍の講読会を導いた李檠は長兄の丁若銓の義理の兄であり、黄嗣永は長兄の婿であつた。そして、朝鮮初の洗礼者であつた李承薫は義兄であり、神主を焼いてしまうことによつて天主教徒に対する大弾圧を呼び起こした所謂「珍山事件」の主動人物である尹持忠は外従兄弟であつた。この他にも、多くの親戚が篤実な天主教徒であつた。

(2) 人之所遇莫非命也。而見知之人多奇險者、天以是鍛鍊其德、使之有所增益也。〔《中庸要義》〕

(3) 茶山は李檠を通じて始めて『天主実義』に接したときの感動を次のように語っている。「甲辰四月之望、既祭丘嫂之忌、

余兄弟与李德操、同舟順流。舟中聞天地造化之始、形身生死之理、恟況驚疑、若河漢之無極。」〔《与猶堂全書》詩文集、卷一五、先仲氏墓誌銘。『与猶堂全書』は民族文化推進会で発刊した韓国文集総刊本を使った。なお、『与猶堂全書』は卷二八一〜二八六に収録されている。〕

(4) 本稿は丁若鏞とリッチとの思想を比較・研究するものではないので、ここでそれに関して詳しく論ずることはしない。ただ、それに関する先行研究をいくつか紹介しておく。茶山と『天主実義』との影響関係を認めたものとしては、崔奭祐「丁

- 茶山の西学思想」(『丁茶山とその時代』、民音社、一九八六)、姜在彦「丁茶山の西学観」(『茶山学の研究』、民音社、一九九〇)などがあり、両者の關係を否定したものとしては、柳初夏「性理学的人物性同異論に対する丁若鏞の批判」(『泰東古典研究』第二二輯、一九九五)、李東敏「茶山思想における「上帝」の問題」(『民族文化』第一九集、一九九六)などがある。
- (5) 本稿の主題と關係ある先行研究としては次のようなものがある。韓亨祚「朱熹から丁若鏞へ」(『世界社、一九九六)、宋榮培「丁若鏞の哲学と性理学的理氣觀の解体」(『哲学思想』第二三号、二〇〇一)など。
- (6) 人生斯世、自落地之初、以至蓋棺之日、其所与処者、人而已……吾道何者也。不過為善於際耳。(『論語古今注』)
- (7) 今人推尊性字、奉之謂天樣大物。…(中略)…而卒之無補於日用常行之則、亦何益之有矣。斯不可以不弁。(『大学講義』)
- (8) 「四端七情論争」を起こした李退溪が、朱子学を歪曲させるといふ非難を押し切つてまで「理発」に固執したわけは、まさにここにある。
- (9) 先儒所認之性与孟子所認之性不同。(『大学講義』)
- (10) ここで「現実的」と言うのは、先験的ではなく時空のなかに置かれている意味で、利欲が溢れる現実そのものを意味するのではない。
- (11) 孟子說性善、他只見得大本処、未說得氣質之性細碎処。……孟子只論性、不論氣、便不全備。(『朱子語類』性理一)
- (12) 惻隱羞惡辭讓是非、情也。仁義礼智、性也。心統性情者也。端、緒也。因其情之發而性之本然可得而見、猶有物在中而緒見於外也。(『孟子集注』公孫丑上)
- (13) 蓋四端之未發也、雖寂然不動、而其中有條理、自有間架。……如赤子入井之事感、則仁之理便成、而惻隱之心於是乎形。(『朱子大全』卷58「答陳器之」)
- (14) 朝鮮朝の最高の陽明学者と呼ばれる鄭齊斗(一六四九〜一七三六)が既に「端」を「始」と見るべきことを力説した。彼がこのようにみたのは陽明学の立場からである。この点からいうと、茶山と陽明学との連関性に対しても研究する必要があると思われる。
- (15) 趙註十七字、字字金石、點點珠玉、誠一毫無憾。改首為尾、改引用發見、於是乎、本末易矣。(『孟子要義』)

- (16) 凡以頭為端者、不可勝數、烏得云尾為端乎。側隱之心、發於內、引而長之、則可以行仁政、惻隱之心、非仁政之所始乎。……四端之義、孟子親自注之曰、若火之始然、泉之始達、兩箇始字、磊磊落落、端之為始、亦既明矣。〔孟子要義〕
- (17) 仁義礼智、知以為本心之全德、則人之職業、但當向壁觀、心回光反照、使此心体、虛明洞。若見有仁義礼智四類、依傍髣髴、受我之涵養而已、斯豈先聖之所務乎。〔孟子要義〕
- (18) 彼は人間を「理気妙合」の存在ではなく「神形妙合」の存在と規定する（「神形妙合乃成為人」〔心経密験〕。彼にとつて、精神と肉体は同一系列の「氣」には属さない。人間の精神は氣とは全く次元の違う「神」的なものと捉えた。
- (19) 茶山は心を機能的な面で三つに分ける。一つは、感情、欲情などの生理的な「五臓之心」であり、もう一つは、思惟活動である「心之所発之心」である。そしてまた一つは上帝天が降臨している主宰心としての「靈明之心」である。彼はこの「靈明之心」を本然の心と規定する。
- (20) 天既予人以可善可恶之權衡。於是就其下面、又予之以難善易惡之具。就其上面、又予之以樂善恥惡之性。〔大学講義〕
- (21) 蓋人之胚胎既成、天則賦之以靈明之体、而其為物也、樂善而惡惡、好德而恥汚、斯之謂性也。〔中庸自箴〕
- (22) 本然之性、原各不同。人則樂善恥惡、修身向道、其本然也。犬則守夜吠盜、食穢躡禽、其本然也。〔孟子要義〕
- (23) 性者吾人之嗜好也。先儒乃以為靈体之專称。〔心経密験〕
- (24) 性者本心之好惡也。……補曰好德恥惡之性、聖凡皆同。以此之故本相近。〔論語古今注〕
- (25) 性者人心之嗜好也。如蔬菜之嗜糞、如芙蓉嗜水。人性嗜善。……先儒言性皆非孟子之本旨也。〔大学講義〕
- (26) 今案、大体者無形之靈明也。小体者、有形之軀殼也。從其大体者、率性者也。從其小体者、循欲者也。〔孟子要義〕
- (27) 勢者其地其機也。食色誘於内、名利引於外。又其氣質之私、好逸而惡勞。故其勢從善如登、從惡如崩。〔梅氏書平〕
- (28) 麒麟定於善、故善不為功。豺狼定於惡、故惡不為罪。人則其才可善可恶、能在乎自力、權在乎自主、故善則讚之（以其有可惡之機故讚之）、惡則訾之（以其有能善之才故讚之）。〔梅氏書平〕
- (29) このような観点は「仁」に対する解釈からもよく現れている。彼によると「仁」とは人間と人間が相伴っている姿を意味する概念である。従つて、「仁」は先験的に与えられている本質を指すものではなく、人間と人間との間での作用によつて

始めて意味を持つということ語っているのである。彼の文集の中でこの意を現すところを何ヶ所か挙げておく。「凡人與人尽其分、斯謂之仁。故先聖訓仁字、皆曰仁者人也。……謂仁之為物生於人與人之間也」〔詩文集〕、卷十九、答李汝弘、「仁義礼智之名、本起於吾人行事、並非在心之玄理」〔中庸講義〕、「仁義礼知之名、成於行事之後、故愛人而後謂之仁、愛人之先、仁之名未立也」〔孟子要義〕。

(30) 蜂之為物不得不衛君、而論者不以為忠者、以其為定心也。虎之為物、不得不害物、而執法者、不引律議誅者、以其為定心也。〔孟子要義〕。

(31) 故天之於人予之以自主之權、使其欲善則為善、欲惡則為惡、遊移不定。其權在己、不以禽獸之有定心。故為善則實為其功、為惡則實為其罪。此心之權也、非所謂性也。〔孟子要義〕

(32) 人之於善惡、皆能自作以其能自主張也。禽獸之於善惡、不能自作以其為不得不然也。〔孟子要義〕

(33) 夫理者、何物。理無愛憎、理無喜怒、空空漠漠、無名無体、而謂吾人稟於此而受性、亦難乎其為道矣。〔孟子要義〕

(34) 凡以虚靈之体為純善無可惡之理者、仏氏之論也。〔孟子要義〕

(35) 今人欲成聖而不能者、厥有三端。一認天為理。〔大学講義〕

(36) 蓋氣是自有之物、理是依附之。而依附者必依於自有者。〔中庸講義補〕

(37) 皇天上帝、唯一無二、至尊而無匹。〔尚書古訓〕

(38) 上帝者何。是於天地之外、造化天地神人万物之類、而宰制安養之者。〔春秋考証〕

(39) 古人実心事天、実心事神。一動一靜、一念之萌、或誠或偽、或善或惡。戒之曰、日監在茲。故其戒慎恐懼、慎獨之切、真切篤実、以達天徳。今人以天為理……然暗室斯心肆無忌憚、終身學道而不可与入堯舜之域。〔中庸講義〕

(40) 恐懼戒慎、昭事上帝、則可以為仁。虚尊太極、以理為天、則不可以為仁。〔與猶堂全書〕詩文集、卷16、自撰墓誌銘

(41) 皇皇上帝、無形無質、日監在茲、通御天地、為万物之母、為百神之宗。〔春秋考徴〕

(42) 君子処暗屋之中、戰戰栗栗、不敢為惡、知其有上帝臨女也。〔中庸自箴〕

(43) 天之儆告我者、不以雷、不以風、密密從自己心上丁靈告戒。〔中庸自箴〕

(44) 天之傲告、亦不由有形之耳目、自每從無形妙用道心。〔中庸自箴〕

(45) 天下万民、各於胚之初、賦此靈明、超越万類。〔中庸講義〕

(46) 天之靈明、直通人心、無隱不察、無微不燭、照臨此室、日監在茲。人苟知此、雖有大膽者、不能不戒慎恐懼矣。〔中庸自箴〕

(47) 天人相與之際、必有默驗於自心者。〔中庸自箴〕

(48) 「昭事」という言葉は「事天」の意味で、『詩経』『書経』などにみえる。

(49) 天之賦生之初有此命。又於生居之日、時時刻刻続有且命。天不能諄諄。然命之非不能也。天之喉舌寄在道心。道心之所傲告、皇天之所命戒也。人所不聞而已也。〔中庸自箴〕

(50) 知天為修身之本也。〔中庸自箴〕

(51) 元來慎独云者、謂致慎乎己所独知之事、非謂致慎乎己所独処之地也。〔心経密験〕

(52) 不信降臨者、必無以慎其独也。〔中庸自箴〕

(53) このようなりツチの思想がよく現れている所を何箇所か挙げておく。「苟世人者生而不能不為善、從何処可称成善乎。天下無無意于為善而可以為善也。吾能無強我為善、而自往為之、方可謂為善之君子。天主賦人此性、能行二者、所以厚人類也」〔『天主実義』第七篇〕、「若太極者止解之以所謂理、則不能為天地万物之原矣。蓋理亦依頼之類、自不能立、曷立他物哉」〔第二篇〕、「二物之生、惟得一心。若人則兼有二心。獸心人心是也。則亦有二性。一乃形性、一乃神性也。故孝凡情之相背、亦由所発之性相背焉」〔第三篇〕など。