

日本朱子学における敬の意味

高島 元洋

(お茶の水女子大学大学院人間文化創成科学研究科)

【1】「敬」について一問題の所在

朱子学が「敬」を主要な修養法と考えていることはいまでもない。「学は、敬を持するより要なるは莫し」（『朱子語類』卷一二）、「聖賢の学は、徹頭徹尾、只是れ一の敬の字なり」（『朱子文集』卷五〇、「程正思に答ふ」）というような言葉は枚挙にいとまがない。

この「敬」の具体的実践方法は「静坐」である。朱子は「始学の工夫は、須らく是れ静坐すべし。静坐すれば則ち本原定まる」（『朱子語類』卷一二）と説く。「静坐」が重要である所以である。

静坐の考え方は、程明道（1032-1035）、程伊川（1033-1107）、李延平（1093-1163）などを介して朱子（1130-1200）の思想に入る。宋学における「静」を重視する傾向をさらにさかのぼると周濂溪（1017-1073）の『太極図説』に行きつく。すなわち『太極図説』に、「聖人之れを定むるに中正仁義を以てし（割註。聖人の道は仁義中止のみ）、而して静を主として（割註。無欲なるが故に静）人極を立つ」とある。ここで周子は「主静」という。

のちに程伊川は、周子の「主静」を「主敬」といいかえる。静を強調すると仏教になる。静坐が坐禅入定と誤解されることをおそれた（大浜皓『朱子の哲学』東京大学出版会、1983などを参照）。

朱子学の「敬」は「静坐」とむすびついている。この場合、つねに問題となることは、仏教の「坐禅」とのちがいである。「敬」・静坐も「坐禅」も、形態としては手を前にかさねて結跏趺坐し、内面としては心を静め一種の統一状態におくわけで、きわめて類似している。

「敬」・静坐、あるいは「坐禅」の本質的な違いはどこにあるのか。その精神統一とはどのようなものなのか。精神を集中して覚醒するのか、あるいはその精神はなにものか絶対なるもの、無限なるものとの合一する神秘的な恍惚を意味するのか。精神の覚醒と精神の恍惚とは、おなじものなのかことなるのか。などなどさまざまな問題がある。

さらにこの「敬」・静坐と坐禅については、日本思想として定着するとまたべつの問題となって現象する。日本仏教の場合も日本儒教の場合も、坐禅・静坐には精神集中あるいは精神統一とはべつの問題があらわれる。

以下、これらのことを簡単に概観したいと思う（なお高島元洋『山崎闇斎一日本朱子学と垂加神道』ペリかん社、1992を参照）。

【2】朱子学における「敬」の意味

①朱子学の存在論—天人合一

朱子学の存在理解の基本となるのは、中国思想の古くからの伝統である天人合一という考え方である。

天と人とのあり方は、構造あるいは形態として対応している（天・地という形態も人の頭・足という形態も、上下垂直の関係にあるなど）。それゆえ、構造から生まれる作用も対応する（天の四徳と人の五常など）。天と人とは厳密に対応して相似である。

朱子はこのことを簡潔に表現して、「天」は「一箇大底人」・「大胞」、「人」は「一箇小底天」・「小胞」という。ようするに天は **macro cosmos**、人は **micro cosmos** だということである。

人の存在のありようが天に求められる。天を根源として人間が存在する。人のあるべきありようとは、厳密に天と相即する。厳密に天と相似であることによって、人の行為は天の運行に即するものとなる。

②学問の目的—聖人

天人合一を完全に実現した人間を聖人という。学問の目的は、この聖人になることである。「聖人学びて至るべし」（『近思録』程伊川）という。

朱子学は、聖人になることをまなぶ学問である。聖人とは極限的な主体性を獲得した人間である。聖人は、すべての存在をあるべき秩序のうちにもたらし、存在の規範を実現する主体は、聖人である。朱子は「聖人は太極の全体なり」（『太極図説解』）というが、聖人は宇宙の根源・中心である。

朱子学特有の観念である「理」とは、物を物たらしめる根拠であり、その物がいかなるものであるかを規定する意味である。「理」は、存在の作用・働きということで、日常経験的に知られることでもあるが、同時に存在のあるべき姿を規定する規範の性格をもつ。

竹椅がこわれた時、竹椅の「理」を回復すべく、竹椅を修理することは、普通の人でもできる。しかし、すべての存在をあるべき秩序にもたらし、聖人にしかできない。「仁者は、天地万物を以て一体と為す。己に非ざる事莫きなり。」（『近思録』程明道）。明道は、不仁の状態を、体がしびれてまひするさまにたとえる。手足の血行がわるく、感覚がにぶくなるのが不仁である。これに対して、仁とは血行がよく感覚が敏感であることにたとえられる。

この考え方が、天地万物に拡大される。万物が自己の身体の一部と捉えられる。他者であれ、物であれ、すべてが自己であり、自己の血が行きかよい、自己の神経が達している。他者の痛みはすなわち自己の痛みである。物の無秩序は自己の無秩序である。このような「万物一体の仁」の立場を実現するのが、聖人にほかならない。

③「敬」の意味

朱子学の聖人観には、聖人が実現すべき「理」の考え方が前提となっている。では、いかにして人は「理」を実現するのか。人は修養して聖人となる。では、どのような根拠で人は聖人となりうるのか。

朱子は、天人合一の思想は「心」において成立すると理解する。天と人との接点が「心」である。「心は気の精爽なり」（『語類』巻五）というように、「心」においてもっとも

純粹に「氣」の靈妙な働きがあらわれる。この働きが「理」を実現する。これが「心」の「主宰」する機能である。

「心」に充満する「氣」の靈妙な働きに、心の主体的な機能がある。「理」には規範的な意味があるが、この規範を実現する主体は人である。人における「絶対主体」（大浜皓『朱子の哲学』）たる「心」が、「太極」（理）を具体化し実現する。

この「心」の主体性を極限にまで発達させた人が聖人である。こうして「心」がこのような「絶対主体」でありうるがゆえに、人は聖人となりうる。

さいごに、学問は、絶対的な主体性の獲得を目的とするが、具体的にはどのような内容になるのかを要約する。

朱子学では、「居敬・窮理」のふたつの実践が公式の学問として提案される。このふたつは、どちらに偏向しても不都合におちいる学問の不可欠の要素である。ゆえに「居敬・窮理」は、「車の両輪」「鳥の両翼」（『語類』卷九）とよばれる。

「居敬」は、人の内面の確立を目的とする。主体性の極限的な向上をめざす。これにたいして「窮理」は、外部の理（あるべき姿）を知ることを目的とする。「理」は最終的には「太極」であるが、実際の現実においては理一分殊という多様性のなかにある。「理」を知らなければ、心の主体性は発揮できない。こうして「居敬・窮理」の「両輪」「両翼」たる学問により聖人に到達する。

朱子学の「敬」はこのような学問観において意味をもつ。以下「敬」の考え方をまとめておく。

「敬」の意味は、「心」を「提撕」（自覚・覚醒）し、「心」の「主宰」する機能を発揮することである。「敬」に類似する言葉として、たとえば「存心」は、「心」を「常に惺惺たら」しめ、「心」を覚醒して「卓然として自心を豎起する」ことを意味する（『朱子語類』卷五九）。また、「明明徳」とは、「心」を「提撕」し、「心」の「主宰」する機能を発揮することにより、「心」に内在する「性」の「光明」を回復すること（『語類』卷一五、『大学或問』など）であった。

このようにみえてくると「敬」あるいは静坐の意図することが、精神を統一・集中して覚醒することにあることがわかる。おそらく仏教の坐禅とのちがいは主としてここにある。坐禅の精神統一においては、集中した精神はなにものか絶対的なもの、無限なるものと合一する。あるいは瞑想のなかで自己の意識は消えて光明につつまれる。そして光と一体化した精神は、神秘的な恍惚のなかでなにものかの指令・啓示をうける。

坐禅における精神は、神秘的合一のなかで光明につつまれて確立する。「敬」・静坐における精神は、「理」と対面するなかで「理」を実現する主体性を獲得する。

【3】「敬」の多義性

①日本儒教における「敬」の意味

中国思想が日本思想の基盤となっていることはいうまでもない。しかし日本においてはつねに微妙に中国思想に修正が加えられる。「敬」・静坐についても同様のことを確認できる。

近世儒教の流れは、きわめて大ざっぱにとらえると以下のようなになる。藤原惺窩

(1561-1619)にはじまり、つづいて初期の朱子学受容（林羅山 1583-1657・山崎闇齋 1618-1682 など）の段階があり、つぎにこの朱子学を批判して古学という日本独自の儒教が形成される（伊藤仁斎 1627-1705・荻生徂徠 1666-1728 など）。

(i) 古学においては、朱子学の注釈書を排除して、『論語』『孟子』あるいは『六経』など原典にもどって儒教を根本的に把握しようとする。朱子学は徹底的に批判される。したがって「天人合一」「理」「聖人」「居敬・窮理」など朱子学の基本概念は成立しない。とうぜん「敬」・静坐も無意味であった。

(ii) では日本朱子学は「敬」・静坐をどのようにとらえたのか。日本朱子学の研究はとうぜん朱子が中心となる。したがって「敬」・静坐にかんする関心はつねにつよい。

関連する文献として、たとえば『日本思想大系 31 山崎闇齋学派』（岩波書店、1980）記載のものだけでも、山崎闇齋編『敬齋箴』、山崎闇齋『敬齋箴講義』があり、これを敷衍するよういわゆる崎門三傑の講義録がある。佐藤直方述（1650-1719）『敬説筆記』、浅見綱齋（1652-1711）『綱齋先生敬齋箴講義』、三宅尚齋（1662-1741）『敬齋箴筆記』。

崎門は江戸初期にはじまり、江戸時代をとおして学習され、近現代においてもその学派は継続し、なおその一部は昭和に存在していた。そして多くの崎門の学者は「敬」・静坐に関心をもった。

しかし問題はこれら崎門が理解した「敬」・静坐の質である。山崎闇齋は、朱子をもっとも熱狂的に信仰し研究した人物である。その「敬」理解においてすら朱子とは異質な要素がある。

闇齋においては、「敬」・静坐は、たんなる修養法ではなく存在論的意味をもつ。修養法とは、「敬」が聖人になるという目的にたいする手段だということである。存在論的意味とは、「敬」において存在が存在することの意味が説明されるということである。前者において「敬」は目的ではない。後者において「敬」は手段ではない。

さきに朱子学を説明して、①「朱子学の存在論-天人合一」、②「学問の目的-聖人」、③「「敬」の意味」という項目で考えた。①が存在論であり、②が人間論、③が修養論にあたる。存在論では、すべて存在することはどういうことであるかを考える。人間論は、存在するもののうち人間は、とくにどうあるべきかが論じられる。修養論は、あるべき人間にいかんしていたるかを問題にする。「敬」が存在論的意味をもつということは、「敬」が論じられる領域は本来の朱子学では③「修養論」であるが、日本朱子学では①「存在論」になるということである。③「修養論」では、「敬」は②「聖人」になるための修養である。①「存在論」としての「敬」は、ひとが存在することの根拠が「敬」になる。われわれが日々生きて日常生活をおくる、そのこと自体が「敬」である。

朱子学では、「聖人」になるべく「居敬・窮理」の修養をする（②人間論、③修養論）。しかし、日本朱子学には極限的な主体性である「聖人」になるという思想はない。ゆえに①存在論が重視される。（詳細は【3】②において説明する）

この傾向をさらに発展させるのが浅見綱齋である。この段階になると、「敬」・静坐は修養法(手段)としてほとんど意味がなくなる。つまり手段として静坐をすることはない。『綱齋先生敬齋箴講義』につぎのようについて。

綱齋は、「敬」において「工夫」と「効験」が分離することを批判する。「忽て工夫は効験と離れた物では無い。「敬」はたしかに「工夫」であるが、この「工夫」は同時に「効験」を伴う。こう考えると、日常生活そのものが「工夫」であり「効験」であることになる。「敬でなければ、目も不レ視（みえず）、耳も不レ聞（きこえず）。日用が敬、敬が日用」といい、「敬」は「本然自然の敬」と捉えられる。「工夫」がたんなる手段ではなく、目的としての本体的「本然自然」の世界を意味するとすると、「日用」世界そのものが「敬」になる。存在することそれ自身が「敬」にほかならない。となると、日常世界と切りはなされた静坐はもはやする必要はない。

一方、佐藤直方、三宅尚齋の系統は、綱齋ほど「敬」の存在論的意味を強調せず、朱子学一般の修養法であるとして静坐を重視する。といてここには、朱子学本来の「聖人 学びて至るべし」という強烈な主体性を獲得する迫力はない。

直方は、たとえば読書したのちに静坐をすることをすすめる。あるいは、体調が悪いときに静坐が有効であるともいう（『静座集説』、『増訂佐藤直方全集』巻3、ペリかん社、1979）。

静坐は、日常世界における煩瑣な対応において精神が疲弊したとき、その平衡を回復すべき一種の安定装置なのである。楠本端山（1828-1883。三宅尚齋の系統）は、静坐は、「朝にても晩にても夜にても、事物に接て後、其用をしまい」「兎角何もせぬ時する也」という。日々の日常生活で時間があれば静坐をする。身体をゆったりとして、精神を楽にする。「にこ〜 笑ふ如くな心にして、心のきつと凝らぬ様に、ゆったりと持て坐する也」「身心共にの ひ〜とゆったりとなる也」と静坐を形容する（楠本端山「答高力 雙石書」、難波征男・岡田武彦『叢書・日本の思想家4 2 月田蒙齋・楠本端山』所収、明德出版社、1978）。

②いかにして「敬」は多義的となるのか

崎門において「敬」が多義的となることをみてきた。多義的とは、本来手段であったものが同時に目的でもあるということである。では具体的にいかにして「敬」が多義的となるかを、山崎闇齋を例に考えてみたい。

(i) まず朱子を崇拝する闇齋が、「敬」の思想を重視することはいうまでもない。たとえば「敬」は「道統の心法」（『大和小学』）であり「聖聖相伝の心法」（「武銘考註の序」）である。そのほか多数の用例があるが省略する。このかぎりにおいて闇齋は朱子学に忠実である。しかしまったくおなじかという、さきにふれたように異質な要素がある。

(ii) 闇齋は、「敬」をわかりやすく説明するために、朱子学にはみられない言葉をつかう。「敬」とは、「つつしむ」ということであり、心を覚醒することである。

『敬齋箴講義』では、これを「敬」とは、「心を鬱乎々々（うかうか）と放ちやらず、平生吃（きつ）と照しつめる」こと、「心をはつきりと呼さま」すことであると解説する。「きつと」（吃と、吃と）は闇齋独自の用語である。これは、朱子学でいう「心」の「主宰」する機能を発揮することと同義に見えるがそうではない。

闇齋は、「敬」をいいかえて「きつと」と発音し、漢字で表現すると「急度」ではなく、「吃と」「吃と」「屹度」であるという（『敬齋箴講義』『大和小学』）。

修養に「急度」を求めると、「きびし」すぎて「助け長ずる病」（『孟子』）となる。「きつと」がたんなる意識的主体的自覚ではないことがわかる。また、「吃」は、どもるという意味で、いうまでもなく漢字として誤用である。つぎに「吃」とは、毅然として屈しないさま。「屹然」とは、たけく勇ましいさまである。「屹」は、そばだつという意。「屹然」は、高くそば立つさまである。

こうしてみると闇齋の「きつと」は、朱子のいう「心」の主体的機能の向上というよりも、「屹然」「屹然」という、「心」という存在自体を確固たるものとするを意図するものではないかと考えられる。

(iii) このことを別の例で考えてみたい。「敬齋箴の序」で、闇齋は「人の一身、五倫備はりて、身に主たる者は心なり。是の故に、心敬すれば、則ち一身修まり、而して五倫明らかなり」という。

「人の一身、五倫備はりて」とは、人の身体が、「五倫」（父子の親・君臣の義・夫婦の別・長幼の序・朋友の信。人間関係の基本）の繋がりの中にあることをいう。「身に主たる者」が「心」であるとは、この身体を制御するものとして心があるということである。では、「心」はいかにして身体を制御するのか、ここに「敬」（つつしむ）という考え方が示される。

ちなみに人が人間関係の中かに生きていること、すべての存在が相互に繋がっていることを、浅見綱齋は「天下の万事万物は、皆人へ響て居る」と表現している。そして闇齋の「敬齋箴の序」をうけて「其の万事万物響て出る処は、只一身主宰の根本、此方寸の間に具つて居る一心からして行なわる」という（『綱齋先生敬齋箴講義』）。

「敬」により「心」は身体を制御する。心が覚醒すれば（「心敬すれば」）、身体が修まる（「則ち一身修まり」）。そして身体が修まることで、身体に繋がる「五倫」の秩序（理）が顕在化する（「而して五倫明らかなり」）。「心敬」（心の覚醒）から連続して「身修」（身体が修まること）が実現し、「身修」から繋がって「五倫明」（社会秩序の顕在化）に到達する。

この簡明な文章は、「心敬」（心の覚醒）つまり「心」の主体的機能の発揮から「五倫明」（社会秩序の顕在化）に到るということで、朱子『大学章句』における「修己」（自己の完成）と「治人」（完成した主体性をもつて他者を統治する）の思想に対応するように見えるが、そうではない。単純にいても「修己」は「居敬・窮理」両翼の修養法であるが、「心敬」は「居敬」だけしか意味しない。対応しない所以である。

闇齋の描く光景は、存在がすでに相互に繋がっていること、綱齋の言葉では「万事万物」が相互に「響て居る」ことである。それゆえ、「心」が確固たるものとなれば連続して「身」が確固たるものとなり、最終的には身体に繋がる「五倫」という社会秩序全体が確固たるものとして顕在化する。闇齋は、「心」の主体的機能を論じているのではない。存在はいかにして充実して存在するかということ問うている。これを解答して、「敬」（つつしむ）といい「きつと」（吃と、屹と）という。

(iv) 「敬」の存在論的意味についてさらに別の例から考えてみたい。「心を潜めて以て居り、上帝に対越す」という朱子の言葉がある（「敬斎歳」『朱子文集』巻八五）。

この句は、朱子に先行する程明道の「敬せざること母れ。以て上帝に対越す可し」（『近思録』存養篇）、尹和靖の「人の神祠の中に到りて敬を致す時、其の心収斂して、更に毫髪の事を着け得ず」（『二程全書』巻三九）を踏襲している。また朱子の解説では、「上帝に対越す」（明道）、「神祠の中に到りて敬を致す」（和靖）の「上帝」「神祠」の意味は、人格神ではなく「理」であると理解されている。つまり「敬」とは「理」に向きあうことであった。

闇斎の『敬斎箴講義』もとうぜん「潜心」「上帝」「神祠」などについて解説する。「敬」とは、「心」を「乞（きつと）と胸方寸の間に深く収めて」「収斂して」、「上帝と対し」、「神霊に相交る」ことであった。朱子学の理解に忠実であるようにみえるが、もうすこしふみこむと異質なものがあらわれる。

尹和靖は「神祠」に到り「敬を致す」というが、闇斎は人が、鳥居より入り神社を参拝する光景より、「敬」（つつしむ）ことがどういうことかを記述する。

「この常の人のけがらはしき身心には、神もやどらせられぬが、神の鳥井の中へいりてあれば、吾身心すつきりとなるぞ。神前へ参たときの心には、なんのきたないこともなく、なるほど清浄にあるぞ。したによりて、鳥井の中へいれば、自則吾この身がすぐにひつきの宮（「日月宮」。「神明之舎」の意）ぞ。よそにはない、則この身が神の御座なざるゝひつきの宮ぞ。（中略）神前へまいれば、もはやむかふに神は御座なされぬ。則この身に御座なざる」（『神代卷講義』、平重道・阿部秋生校注『日本思想大系三九 近世神道論・前期国学』（岩波書店、1972））。

たとえば「心敬」と「身修」が連続するようなことを、闇斎は「心身一致之工夫」（『敬斎箴講義』）というが、『神代卷講義』でも「身心」とまとめて表現する。神社を参拝するとき、鳥居を入ると「身心」がひきしまり、「すつきり」と「清浄」になる。「清浄」な「身心」は「日月宮」「神明之舎」である。ここに「神」がやどる。神はもはや、向かいの神殿にあるのではなく、移動して自身の身心のうちにある。

ここに朱子学と異質なものがあらわれている。「神祠」に到り「敬を致す」というとき、この「神祠」は「理」である。「敬」とはこの「理」にむきあうことであった。むろん闇斎においても「上帝」「神祠」は「理」である。ちなみに「神也者、理之乗氣而出入者」（「会津神社志序」）という表現もある。

しかし朱子とことなるのはこの「理」は、神殿から身心に移動していることから、ある種の物質と考えられていることである。朱子学の「理」は規範（存在のあるべき姿）であり、観念である。物質のように移動することはない。

(v) 以上、「敬」が多義的となり存在論的意味をもつことは、同時に「理」の理解にも関連するということであった。朱子学では「敬」において「理」（観念）とむきあう。闇斎学では「敬」において「理」（神、力）を受け入れる。

闇斎の「神」（理）は形態をもたず不可視ではあるが、移動し物に宿る運動があるという意味で何らかの実体であり、それ自体作用をもつ。「神」（理）は、それゆえ「心敬」によって「心」に宿ると同時にその力は「心」からその外へと流出し「身」に波及して「身

修」を結果し、さらに「身修」から繋がって「五倫明」を顕在化する。「敬」において受け入れられた「神」（理）の力は、こうして「心」「身」「五倫」というそれぞれの存在を凝固し充実し持続せしめる。

③日本儒教の特徴

「敬」という問題から、朱子学と日本儒教（とくに日本朱子学）の思想の仕組みが根本的にちがうことがわかった。最後にこのことがさらになにを意味するかを簡単にみておきたい。（なおこれに関連する主要な部分はすでに別の所で論じたので参照されたい。高島元洋「日本儒教の特徴」『お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」平成 20 年度 活動報告書 海外教育派遣事業編』2009。高島元洋「思想史」とは何か―「日本倫理思想史」に関する方法論的反省』『お茶の水女子大学比較日本学研究センター研究年報』創刊号、2005）。

日本哲学が西田幾多郎（1870-1945）にはじまるとすると、日本倫理学は和辻哲郎（1889-1960）にはじまる。和辻は、デカルト以来の「コギト」を基礎とする西洋近代思想を批判して、「間柄」による独創的な体系を『倫理学』（岩波書店、1937-1949）としてあきらかにする。「間柄」の倫理学については、日本独自のものとして肯定的に評価することがあり、またぎゃくにそれゆえに批判されたりもする。しかしこの「間柄」の議論は、日本人の共同体的心情を美化するとか、日本主義（ナショナリズム）の提唱であるというような単純な「日本文化論」的問題ではない。和辻は、きわめて複雑な事象をわかりやすく説明する。その明晰さゆえに誤読された。

和辻は『倫理学』をあらわした後、『日本倫理思想史』（岩波書店、1952）を構想する。この「倫理思想史」の提案は卓見であった。「倫理学」にたいして「倫理思想史」が必然的に対応すると考えた。

ではなぜ「倫理学」と「倫理思想史」が共存するのか。ここに思想における普遍と特殊の問題が関係する。

和辻は、「倫理」を普遍的な人間存在の理法と定義し、「倫理学」をこの普遍である「倫理」を学として理論的に反省したもの、「倫理思想」を、普遍が現象した特殊である、「特定の社会構造における特殊の行為の仕方」として、学とよぶほど整ってはいないが、ロギス的に自覚し言語などに表現したものと説明する。

普遍（「倫理」）は、普遍のままどこかに存在しているわけではない。普遍は、必ず特殊（「特定の社会構造における特殊の行為の仕方」）というかたちに現象して現われる。普遍と特殊とは別のものではない。しかし、とって特殊がつねにそのまま普遍であるわけではない。

「倫理学」が普遍で「倫理思想」が特殊というように分離するのではない。特殊に普遍がある。特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。普遍は特殊の背景において成立する。『倫理学』の後に『日本倫理思想史』が著作される所以である。

この問題は、今日ではつぎのような議論に継承されている。「倫理学」は議論として普遍的な意味をもつのか、「倫理思想史」という特殊な研究領域にどのような意味があるのかという問題である。

たとえば分析哲学は基本的に普遍という観点から議論を構築する。そこで倫理学では、

幸福とか正義とかあるいはなすべき価値・規範について、当事者が生きる社会がどのようなものであるかとは無関係に、完結した単位である個人において、議論できるとする立場がある。社会（全体）は個人の集まりである。個人（部分）は一つの完結した単位である。とすると議論の場は、完結した単位である個人になる。どのような社会であれ、それとは関係なくその個人においてなすべき「幸福」「正義」「規範」などがあるという議論である。これは分析哲学以前からあるカント、ベンサム以降の伝統でもある。

アラスデア・マッキンタイアは、このような分析哲学の議論を批判して「道德概念は、社会生活が変化するのに応じて当然、変化する。（中略）道德概念は社会生活の諸形態のうち具現され、その構成要素をなしているのであって、使用されている道德概念の差異を確認することは、ある社会生活形態と別の形態と区別する重要な鍵であると言えよう」という（A.Macintyre, *A Short History of Ethics*, London:Routledge&Keganpaul, 1967. アラスデア・マッキンタイア著・菅豊彦他訳『西洋倫理思想史』上、九州大学出版会、1985）。

特殊な「倫理思想」のなかに普遍である「倫理学」がある。つまり、それぞれの思想にはそれぞれの社会構造が対応する。儒教の専門用語が共通してつかわれていても、それが意味する思想がおなじであるとはかぎらない。それぞれの社会に対応するように言葉はつかわれる。朱子学には朱子学を成立せしめる社会構造がある。日本儒教には日本儒教を成立せしめる社会構造がある。「敬」の思想が多様となる所以である。

(i) 朱子学を成立せしめる社会構造—宗族（家族制度）と科挙・士大夫（官僚制度）

中国社会における社会構造の基本単位は宗族（家族制度）である。宗族の思想的な意味は、家（宗族）が国家以上に重要だということである。したがってこのまま放置すると、社会はばらばらな宗族のアナーキーな集合になるゆえ、宗族を束ねる適切な国家組織が必要になってくる。こうして周代に封建制ができ、秦代に強固に中央集権化した郡県制ができる。

この社会構造から対応する思想が生まれる。これが儒教である。宗族における徳目は「孝」である。「孝」の実践は「礼」である。儒教は、これらの徳の上位に「仁」を説く。「孝弟」は宗族内の徳目であるが、社会全体に関与し安寧にみちびく徳目ではない。儒教は、「孝弟」を土台にして、さらに宗族をこえる人間関係を問題にする。その徳目が「仁」である（「孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か」『論語』学而）。「仁」は、人間関係一般の徳目であり、国家や社会の理念でもある。

中央集権的国家は、国家をも凌駕する強い結束をもつ宗族を、皇帝の強大な権力のもとにまとめる。「孝」の上位に「仁」がある。この理念の体系が成立することと並行して対応する社会構造が具体的に整備される。それぞれの利権に向かって動く宗族（家族制度）を、強力な中央集権制においてまとめるのが科挙・士大夫（官僚制度）の仕組みである。

科挙は官吏登用試験である。いわゆる教育制度ではない。官僚（士大夫・両班）を国家に送り込む母胎は宗族である。このてつづきをいわば儀礼的に実現するのが科挙である。

この権力の構造から中国儒教の本質を理解することができる。儒教とは、基本的にこの科挙のための学問であり、エリート官僚となるための学問であった。かつて島田虔次は、適切にも「宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」と定義した（『朱子学と陽明学』）。

朱子学は、「聖人学びて至るべし」（『近思録』）という。学問の目的は、極限的な主体性をもった「聖人」になることである。『大学章句』は「大学」においては「理を窮め心を正し己を修め人を治むるの道」を学ぶと指示する。自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。

(ii) 日本儒教を成立せしめる社会構造—近世における統一政権（徳川幕藩体制）

「人倫」（五倫五常。人間関係）という観念は、江戸時代にあたりしく要求された思想であった。17世紀に成立した徳川幕藩体制は、中世前期の権門とよばれる相互に独立した複数の権力（公家・武家・寺社）が、後期以降徐々に武家中心の方向で統一される最終形態としての政治体制であった。統一政権の成立は、権力の構造が変化しただけではなかった。社会全体があたらしいものに変質していた。中世社会における個々の排他的な共同体（荘園制）は融合・拡大し、一つの均質な社会にまとまろうとしていた。社会全体が均質なものとまとまるとき、その秩序を構想して「人倫」という観念が成立する。

近世儒教の「人倫」の立場は、徳川幕藩体制における統一政権のイデオロギーである。儒者は、仏教の「出世間」的考え方を批判するかたちで「人倫」を説明した。

藤原惺窩は、真理は人間関係にあることを述べる。仏教では、「俗諦」つまり「世間」の真理に対して、「真諦」・「出世間」の真理を説くが、惺窩はこれを批判する。真理は、「世間」の「俗諦」しかない。「人倫は皆真なり」、人間関係にこそ真理があるとする。惺窩は、またつぎのようにも述べる。「聖賢の書を読み、信じて疑はず。道、果してここに在り。豈人倫の外ならんや」、「聖人、何ぞ人間世を廃せんや」（「惺窩先生行状」）。

惺窩以降も、儒教においてはこのおなじ論調が繰り返され主張される。たとえば、山崎闇斎は、仏教は「綱常を廃するの罪」ゆえに異端であるとする（『闢異』跋）。「綱常」とは、「三綱五常」、つまり「君臣・父子・夫婦」と「仁・義・礼・智・信」のこと。また、伊藤仁斎は、仏者は一己の心の完成を求めて修行し、ついには「人倫を棄て礼楽を廃するに至る」と批判する（『童子問』中13）。

その意味で「人倫は皆真なり」（人間関係にこそ真理がある）といった藤原惺窩はあたらしい時代の思想家であった。「人倫」をあきらかにすることが日本儒教の中心課題であった。日本朱子学も古学も「人倫」をいかに理解すべきかをかんがえた。

ここにおいて日本儒教と朱子学の構図があきらかになる。朱子学は、垂直に上昇して主体性を獲得する方向を意図する（聖人になる）。日本儒教は、水平に人間関係を充実する方向を意図する（五倫明、拡充する）。

朱子学において、主体は垂直に上昇し、人倫を超えでる能力を獲得し、そのちからで人倫を対象として統治する。「天人合一」の光景である。学問により、「聖人」の究極的な主体性を獲得する。ここに自己を完成し（修己）、その主体性をもって人を統治する（治人）。

朱子学がめざすのが「聖人」であるとすれば、日本儒教がもとめるものは「人倫」であった。