

儒教及びモラロジーにおける利他の一考察

——その自他観と自己認識——

宮下 和 大

目次

- 一. 利他に対する新たな挑戦——「自他融合」説と万物一体観
- 二. 利他性を補完する「自己の品性完成」
- 三. 儒家における「聖人可学」の視座
- 四. モラロジーの品性完成論が提起するもの

一. 利他に対する新たな挑戦

——「自他融合」説と万物一体観

83

道徳をめぐる諸研究の進展のなかで「利他性」というテーマは近年盛んに議論されるようになった。この難問に従来の哲学的アプローチ以外から迫りうる地平が開けてきたためである。

撮像技術の進歩に伴って開拓されてきた脳神経科学的アプローチ、利己的で合理的な「経済人」モデルでは説明しきれない経済行動に迫る経済学的アプローチ、生物としてのヒトを解明する進化生物学や進化心理学的アプローチ、文化人類学等に基づいた比較文明的アプローチなど、さまざまな角度から「利他性」が検討され、新たな理論や枠組みが提起されている。

なかでも社会心理学における人間の向社会的行動の動機づけの諸研究からは、東アジアにおける「利他性」を思想的に捉え直し得る新たな理論や枠組みが提供されつつある。社会心理学において「利他性」は向社会的行動の主要な動機づけと考えられているが、東アジアの思想史の中では「利他」とも「利

己」とも言いがたい万物一体観（自己を天地万物と一体と捉える）が向社会的行動を促す重要な役割を担ってきた可能性がある。

こうした着想は、社会心理学者のC・ダニエル・バトソン（二〇一一）の「利他性」議論から示唆を得たものである。バトソンは「共感的配慮は利他的な動機づけを生み出す」（三三頁）という「共感利他性仮説」を提唱し、利他性を「他者の福利を増すという最終目標を伴う動機づけの状態」（一七頁）と定義した上で、共感援助行動関係を利己的に解釈する諸説（「利己的な代替仮説」）^①に対して全面的批判を加えている。その批判の中核には、これまでの利他性研究が結果としての援助行動への注目に偏り、援助行動を導く動機に対して十分な考察がなされてこなかったという反省があった。そこでバトソンは実験社会心理学的手法を駆使して、利己的な代替仮説（①名誉や評判の獲得、喜びや自尊心の高揚といった「報酬追求」型動機づけ、②物質的・社会的・自己的な「回避」型動機づけ、③他者の苦痛の立会者として生じる自己の不快喚起を低減する「嫌悪喚起低減」型動機づけ）の検証を試みている。

注目すべきは、バトソンが同書中で「共感利他性」という自説に対する「さらなる挑戦」としてとりわけ強く意識して論及する近年の議論——利他性と利己性との区別が曖昧な「自己融合」理論モデルである。その一典型として、たとえばホーン

スタインの次のような説が引用される。

ある環境では、人間は他者を「彼ら」としてではなく、「われわれ」として経験する。このことが起きると、一人の人の苦境がその仲間の緊張の源となるようなつながりができあがる。この緊張の緩和を求める中で、仲間のわれわれ集団を援助することによって、緊張の低下を求める。……他者のために行動することで、自己利益が満足され、緊張も低下する。^②

ここでは利己的動機づけと利他的動機づけという対立軸そのものに疑義が差し挟まれることになり、「利他性」における「他」とは何かという新たな問題が露呈している。バトソンは「自己融合」理論モデルを四つの様式（①「自己」他者の同一視「モデル」、②「他者が自己に含まれる」モデル、③「自己の側面を他者の中に見る」モデル、④「自己知覚の脱人格化」モデル）に類別しているが、この四様式は「自己融合」という共通の帰結をもたらす一方で、明らかにきわめて異なった心理的過程を含んでいることから、バトソンは「自己融合」モデルに諸相が存在することも指摘している（二〇五―二七頁）。

執筆者はこれまで宋代に勃興した朱熹ら道学諸派の修養論について研究を進めてきたが、彼らの言説中に見える他者に働き

かける動機づけには、自己と万物とを一体と捉える万物一体観、自然（天）と人間を一体と捉える天人合一観といった「自他融合」的観念が中核的な役割を果たしている。土田健次郎（一九七六）は、道学の流れに位置づけられる程顥⁽³⁾、程頤⁽⁴⁾、張載⁽⁵⁾、邵雍⁽⁶⁾の四者に見える共通の議論として「物我」「内外」「天人」の合一の思想があり、それらが等しく万物一体観に裏付けられていること、更には『莊子』齊物説（「万物与我一」）や禅宗における問題意識（心と境、物と我）との近似性や継承関係にも言及している。こうした万物一体観は程顥、程頤らの道学諸子を集大成した南宋の朱熹⁽⁷⁾にも当然ながら色濃く映し出されているばかりか、時代を下った明代の思想家たちにも見いだされ、とりわけ王守仁（陽明）の「万物一体の仁」論は多くの先行研究が夙に注目してきたものでもある⁽⁸⁾。更に範圍を東アジアに広げうる可能性もある。たとえば本邦の二宮尊徳が詠んだ「父母も その父母も 我が身なり 我を愛せよ 我を敬せよ」（福住正兄述『二宮翁道歌解』）の言葉のうちにも、血縁関係という限定はあるが「自他融合」的観念を読み取ることができるとはいえ、万物一体論にもその性格や思想的役割などに諸相があり、安易に一括して議論できない側面もある⁽⁹⁾。

そもそも「利他」という用語にしても、仏教ではたとえば「自利利他」のように使用されてきた経緯があるが、儒教では「利他」という語は歴史的にほとんど見いだせない。儒教にお

いては利己性にあたる「人欲」や「私」の対義概念はむしろ「利他」という表現にはなく、「天」「理」「天理」「公」、更には「万物」と表現される自然界全体の象徴であり、それらは直接的に自己と向かい合う特定の他者の福利を表わすタイプのものではなかった⁽¹⁰⁾。万物一体観、天人合一観も、つまるところは全体と自己の融合であって、そこには「他者」という視点が基本的に欠落している。言い換えるならば、儒教において利己性の超克は、相即的に利他性を意味したわけではなかったということになる。

このことは、個人としての他者よりも、自己を含めた集団に対する向社会的動機の傾向を儒教（ひいては東アジアの思想）が重視してきたことと深い関係があると予想される。バトソンは向社会的動機を分類して、①利己性、②利他性、③集団性、④原理性の四様式にまとめ、「普遍的な利己性の単純さから、利他性へと——おそらくは集団性と原理性をも含んだ、向社会的動機の多次元性へと——移る必要⁽¹¹⁾」を前掲書の結論として述べている。

「集団性」に基づく向社会的動機づけは近代史のなかで厳しい反省を促されてきたが、「自他融合」理論という「新たな挑戦」の出現は、そうした反省点を経過した上で、いまいちど「集団性」の意義や役割を検討すべき段階に進展しつつあることを意味していよう。儒教における万物一体観は、向社会的動

機づけとしては③集団性や④原理性の様式を具えた多元的モデルと考えられるが、そこで如何なる協調的調整が試みられてきたか（あるいは施すべきか）は仔細に検討する必要がある。

本稿では、儒教及びモラロジーにおける利他を、上述のバトソンの利他性の議論に沿って考察したい。言い替えるならば、儒教及びモラロジーにおける利他性の特徴を描出するには、儒教における利他性としてすぐに念頭に連想されるであろう「仁」についての正面的考察や、モラロジーにおいて展開された「慈悲」概念の正面的考察に歩を進めるよりも、むしろ側面的に儒教及びモラロジーにおける自己―他者像を中心に考察するほうがかえって有効ではなからうかという執筆者の予想がはたしている¹⁴。以下、モラロジーにおける向社会的動機づけとして提起されている「自己の品性完成」という視点と、宋代以降の儒学を特徴づける「聖人可学」という視点を中心に、利己―利他の対立軸を越える自己意識のありかたについて述べ、その問題点と可能性を考察し、これからの道徳を模索するための試みの一つとしたい。

二. 利他性を補完する「自己の品性完成」

バトソンが提示した四種の向社会的動機づけは、「最終目標」がどこに設定されているかを基軸にして分類されたものであ

る。『道徳科学の論文』（以下『論文』）をバトソンの分類を通して見た場合、モラロジーは自己の品性完成に最終目標を明確に設定しているので、利己的動機づけモデルに分類されることとなる。

いまモラロジーにおいていうところの最高道徳は……自己の最高の品性を形成せんとする動機及び目的から出発しておるのであります。それ故にこの最高道徳の実行もまた結局は自己の保存及び発達にその基礎が置かれておる形にはなっておれど、しかもそのいわゆる道徳実行の動機及び目的は、自己の過去における過失及び罪惡の解脱に存在しておるのであります。……かくのごとく道徳の実行が消極的なる動機及び目的に立脚することが、非常に自己の最高品性を完成するに貴重なる方法になります。（『論文』⑦四頁）

「自己の最高の品性を形成せんとする動機及び目的」という最終目標と、道徳実行上での「自己の過去における過失及び罪惡の解脱」という「消極的なる動機及び目的」に立脚する方法論（自己の最高品性を完成するに貴重なる方法）とが述べられており、バトソンの区分に依拠すればモラロジーは利己的動機づけモデルに分類される。但し、廣池の議論の背景には、①従

来の道徳説の脆弱な実効性に対する洞察と、②利己を二種に區別する思考とが前提されていることを念頭に置く必要がある。

廣池千九郎は道徳が「自己を益するものである」という観念¹⁵や「人間の生存と発達の基礎」¹⁶である点を解明せずに、犠牲や義務、神の命令や教条としてのみ教育する方法では、その動機づけが不十分になるという実効的観点から従来の道徳説の不備を洞察していた。とはいえ「ただ利己主義にのみ基づく」のではなく、「究極において自己を益することに向かって」、すなわち究極目標としての自己利益という限定を加えながら、否定すべき利己と肯定すべき利己とを区別する。廣池が論じた「自己保存の本能」と「利己の本能」の區別、また「利己」と「己利」の區別は、上述の縁由から設けられたものであり、言い換えるならば「利己的利己」と「利他的利己」という二種の「利己」がそこでは意識されている。

この点をわかりやすく説明したものととして、廣池の大乗仏教理解がある。¹⁸「大乘の特質」、「大乘の本質」として廣池が論じたのは、「上求菩提」（利己性）と「下化衆生」（利他性）とを「両方の努力と分けないで、これを帰一する」菩薩のありかたであり、「品性の完成と人心救済を一体両面となす」ところに廣池千九郎の「利己」利他」観を重ねることができるところのように、モラロジーにおいても従来のな「利己」と「利他」の対立的枠組みを抜け出た自己意識が提起されているのであ

て、このことは前述の東アジアにおける「自他融合」的観念とも無関係ではない。¹⁹

以上のように、バトソンの分類に従うならば、モラロジーは自己の「品性完成」に最終目標を見据えた利己的動機づけモデルに位置づけられるのであるが、この自己に向かう最終目標という視点も、万物一体という自他融合的観念に基づいて展開した儒教（とりわけ朱子学をはじめとする新儒家）において色濃く出現してくるものでもある。『論語』憲問篇に見える「古の学者は己の為にす、今の学者は人の為にす」という言葉は、後世の新儒家たちに頻繁に引用される言葉の一つであるが、その含意は程頤の語によく示されているように、他人に自分を知ってもらうために（「人の為にす」）あくせくして学んで自己を見失ってしまうのではなく、自己が学んで自得し（「己の為にす」）、²⁰ ついには他者を感化するようになることを目指すところにある。ここにも廣池の危惧した事柄と同様のもの、「人の為」という動機づけに潜みやすい利己性が強く警戒されるとともに、「己の為」という言葉の内に自己の品性向上という動機づけが強調されている。

ちなみに廣池のモラロジーにおいては「身を殺し仁を成すは、これ正道にあらず」（『論文』⑨四〇四頁）という格言に示されるように、いのちの尊重としての「自己保存」もその底流にある。この格言は『論語』衛靈公篇の「志士仁人は生を求め

て以て仁を害すること無し。身を殺して以て仁を成すことあり」という言葉を踏まえたものであり、『論語』では「身を殺して仁を成すことあり」と言うけれども、それはあくまでもやむを得ない変則にすぎないのだと廣池は強調している。⁽²¹⁾「最高道徳にては、人類発達の原理に基づき、慈悲・至誠・円満且つ平和の精神及び方法により、及ぶだけ自己を損せずして、世界の平和と全人類との幸福とを図る」(同上)のであり、ひとくちに「利他」といつても自己保存に基礎を置く穩健的(持続可能な)アプローチが、モラロジーにおける向社会的性質の特質でもある。

三. 儒家における「聖人可学」の視座

単純な「利己・利他」の対立構造を離れ、他者へとはたらきかける「人心救済」と自己へと実現をはかる「品性完成」とを一体両面となし、その最終目標としては自己の品性完成を目指すというのがモラロジーの提起する向社会的行動の動機づけであるといふこれまでの行論を、万物一体観に基礎づけられた新儒家たちの議論の中に位置づけなおすとき、モラロジーの「品性完成」論に通底するものとしての「聖人可学」という彼らの基本的視座が、モラロジーにおいてと同様に儒教の向社会的行動の動機づけを支える重要な役割を担ってきた点を挙げるこ

ができる。

「聖人可学」とは、学問によって誰もが聖人に到達可能であるとする立場を示したものである。これは朱熹ら宋代の道学者達の思想と言説を基礎づける重要なコンセプト(スローガン)であり、日本も含めた東アジア広域に「万人に開かれた修養」という視座をもたらした一つの画期的契機でもあった。島田虔次(一九六七)は「聖人学ンデ至ルベシ」ということこそ、宋学ゼンたいの根本的モチーフであり、大前提「(三四頁)と述べ、吾妻重二(二〇〇〇)も「学んで聖人となりうる」という聖人可学論は、道学者すべてに共通する前提であり、スローガンであった。「すべてに」というのは、誇張ではない」と強調するように、「聖人可学」という概念が宋代以降の儒学を考える上でいかに重要なものであったかは研究者の間では既に広く共有されてきた。⁽²²⁾その一端を示すと下記の通りである。

周敦頤 「聖は学ぶべきか。曰く、可なり」(『通書』聖学第二〇)

張載 「学は必ず聖人の如くにして後已む」(呂大臨「横渠先生行状」)

程頤 「むしろ聖人を学んで至らざらんも、一善を以て名を為すなからん」(呂大臨「哀詞」『二程遺書』附録)

程頤 「学は以て聖人に至るの道なり」／「聖人学んで至

るべし」(「顔子所好何学論」『河南程氏文集』)

朱熹 「学の至りは則ち以て聖人たるべし。学ばざれば則ち郷人たるを免れざるのみ。勉めざるべけんや」(『論語集注』公治長)

こうした「聖人可学」論が宋代になって華々しく展開した縁由については、紙幅と行論の関係上省略するが、その理論的基盤には孟子の性善説に基づく心や性の連続性・同質性の観念⁽²³⁾、理気論に基づく気質変化の観念⁽²⁴⁾があり、歴史的経緯としては、孔子の性三品説⁽²⁵⁾によって長らく展開を阻まれてきた人間の可能性についての議論が、①仏教思想の影響⁽²⁶⁾、②六朝玄学の影響⁽²⁷⁾、③政治形態からの影響⁽²⁸⁾等によって、学んで聖人に至るという「聖人可学」論として開花したものと捉えられてきた。

一方で「聖人可学」論や「品性完成」論に基づいて身を修めようという場合には、これまで次のような疑問点が繰り返して提起されてきた。「自分はとても聖人にはなれない」「聖人になるなど畏れ多い」「品性に完成という地点はありえるのか」「完成された品性とは、理想とされる特定の一人格を前提としているのか(個性が失われることにならないのか)」等。これらは品性の「完成」を論じる上で熟慮すべき重要な現代的問題でもある。

ここでは新儒学の代表として朱熹その人の言説を振り返りな

がら、「聖人」とはなにか、自己の「品性完成」という動機づけが「利他」とどのように関係し、どのような問題を孕んできたかを考察したい。

(一) 聖人と常人は何が違うのか

そもそも聖人と常人(一般人・凡人)とは何が違うのか。『中庸』には、聖人とは「生知(生まれながらに知る)」「安行(安んじて行う)」「勉めずして中り」「思わずして得」る存在であり、一方の常人は「困知(困しみて知り)」「勉行(勉めて行う)」存在であるという基本構図が示されている。⁽²⁹⁾ 聖人と常人との違いとして大きく次の六点が挙げられる。

- ① 意識の撥無(聖人は作為がなく無意識的、常人は作為的・意識的)
- ② 自然と勉強(聖人は自然、常人は勉強⁽³⁰⁾)
- ③ 間断の有無(聖人の意識は連続的、常人の意識には間断がある⁽³¹⁾)
- ④ 習熟度の違い(聖人は「熟」、常人は「不熟(生)⁽³²⁾」)
- ⑤ 実践の徹底・不徹底(聖人は徹底的、常人は不徹底⁽³³⁾)
- ⑥ 仁の規模の大小(仁と聖)

上記の具体的内容についてはそれぞれの注を参照されたい

が、以上の六点を踏まえて聖人と常人との相違を考えると、朱熹たちはあくまでも聖人と常人を連続的な地平で捉えていることが了解される。それは意識的に勉めて行っていることが無意識的に自然に行えるように習慣化していくプロセスであり、断続的から継続的へ、不慣れで未熟なところから熟達へ、不徹底から徹底へ、小さな規模から大きな規模へと連続性をもつて捉えられているのである。

このうち⑥仁の規模の大小（仁と聖）については、『論語』雍也篇の次的一条に見られるものであり、本稿のテーマである利他性を考える上で重要な箇所なので現代語訳を示したい。⁽³⁴⁾

子貢 「もし人民にひろく施しができて多くの人が救える
 というのなら、いかがでしょうか、仁といえましょ
 うか。」

孔子 「どうして仁どころのことだろう、しいていえば聖
 だね。堯や舜でさえ、なおそれを悩みとされた。そも
 も仁の人は、自分が立ちたいと思えば人を立たせて
 やり、自分が行きつきたいと思えば人を行きつかせて
 やって、「他人のことも自分の」身近かにひきくら
 べることができる、「そういうのが」仁のてだてだと
 いえるだろう。」

『論語』のこの一条に対して朱熹は「仁とは道理という観点から述べるもので、聖とは地位という観点から述べるもの」であり、「人民にひろく施しができて多くの人が救える」という大きなことも仁であれば、「物を利し、人を愛する」という細かな小さなことも仁という道理であるとして、仁の道理としての等質性とその規模の大小とを述べ、またそれを担う立場の違いとして「聖」に触れる。⁽³⁵⁾ このことは聖と仁とは対照関係にあるのではなく、仁の大なるものが聖ということになる。「仁とはたとえば水のように、一杯の水もあれば、一溪の水もあれば、一江の水もある。聖というのは大海の水なのだ」という比喩がその関係性をわかりやすく示している。聖人とは大海の水にあたる大規模の仁を発揮しうる存在であるが、その規模の大小を問わなければ、仁という点では常人とも連続的ということになる。ここで述べられた仁こそ利他とも言い替えることができるものであるが、一口に利他といっても、彼らが目指す利他とは、小さな利他から連続的に広がる大きな利他へ、すなわち聖へとという方向性をもって語られ、また取り組まれている。ここに儒教における利他性を考える際に、仁そのものを正面的に考察するのは別の観点、彼らが目指した聖人という境地から側面的に迫ろうとする本稿の意図の一端がある。

「博く民に施して能く衆を濟う」ことは、堯や舜といった古聖人も頭を悩ませた課題であり、それは「仁」を越えて「聖」

のレベルの事柄だと述べられるわけだが、孔子の志向性は古
 「聖」人が頭を悩ませたこの領域へと伸びており、ここに孔子
 における利他が見出される。孔子が天下に道を実現することを
 希求して諸国を放浪した意味も、孔子のこの利他心にその一端
 がある。しかし、周知の通り、孔子はその志望を実現する政治
 的機会には恵まれなかった。放浪の途上、河の渡し場を探して
 いた孔子たちは、世捨て人である長沮と桀溺に遭遇する。弟子
 の子路は桀溺から次のように揶揄される。

桀溺 「どんどん流れてせきとめられないものは、「この河
 だけじゃない。」世界じゅうすべてがそうだ。一体だ
 れにこの乱世が改められよう。まあ、お前さんも〔立
 派な諸侯をさがすためにあれもだめこれもだめと〕人
 間を棄てる人につくよりはね、いっそ世間を棄てる人
 についた方がましじゃないかな。」といって、種の土
 かけをして止めなかった。子路がそのことを申し上げ
 ると、先生はがっかりしていわれた、「鳥や獣とはい
 っしょに暮らすわけにはいかない。わたしはこの人間
 の仲間といっしょに居るのでなくて、だれといっしょ
 に居ろうぞ。世界じゅうに道が行なわれているなら、
 丘は何も改めようとはしないのだ。」⁽³⁷⁾

誰にも改めることができないこの乱世をどうにか改めようと
 して立派な諸侯を探して放浪する孔子に従うよりも、私のように
 に世を捨てて隠棲したほうが良かったですと言いつつ桀溺を聞
 いて、孔子は慚然として「天下に道が有れば」と嘆じるのであ
 り、「博く民に施して能く衆を濟う」こと、そして天下に道が
 行われることへのあくなき追究をこそ、孔子の利他心と呼ぶこ
 とができる。「朝に道を聞けば、夕べに死すとも可なり」
 (『論語』里仁) という孔子の言葉は、道の実現の報告を耳にで
 きたら、その日のうちに死んでも構わないのに、という利他
 心情の吐露とも受け止められるのである。⁽³⁸⁾

但し孔子における利他は、立派な君主を得て、孔子が共に政
 治を行うことで、天下に道を実現させ、その結果として万民を
 安んぜようという最終的な目標への意欲と動機として示されて
 おり、ここに前提されているのは政治に携わろうとする者の立
 場でもある。このことは孔子のみならず、後世の儒者、とりわ
 け官僚として国家を支えようとした士大夫達にも通じる儒教全
 般の利他の特質(限定)といえることができる。⁽³⁹⁾

(二) 聖人可学論をめぐる諸問題

では、誰もが学んで聖人になりうるとする聖人可学論という
 文脈のなかで、その受け手は実際にどのような反応を示し、そ
 れらの反応に対していかなる議論がなされていたのであろう

か。そこには利他性を考える上で留意すべき諸問題が浮かび上がってくる。

聖人可学というスローガンの受容は、モラロジーにおける「品性完成」という概念の受容と同様に、それを学ぼうとする者に様々な反応を引き起こしていた。その類型は大まかには以下の六通りにまとめられる。

- ① 自暴自棄（聖人可学の否定⁽⁴⁾）
- ② 自足・自恕の問題（聖人ではなく相対的な善のレベルに目標を下げて自足する⁽⁴⁾）
- ③ 逸脱する無欲（聖人になろうとする向上欲そのものの否定）
- ④ 独善（自己完結。利他性の欠如）
- ⑤ 無反省な現状肯定（修養の否定⁽⁴⁾）
- ⑥ 「知」型（見性・頓悟）と「行」型（実践性・習熟）の分岐⁽⁴⁾

このうちで利他性に関わる議論として③と④が挙げられる。③も④も聖人を目指すという向上欲自体が利己性に該当してしまうのではないかという問題意識を内包しており、モラロジーの文脈で言い替えるならば、自己の品性完成という最終目標を自己に向けた動機づけ、利己性として捉える問題意識、つまりバトソンの指摘する利己的な代替仮説に通じる疑義にあたる。

では朱熹は弟子との問答の中で、こうした疑義に対してどの

ように応答しているのか。

質問 「陸象山は『克己復礼とは、私欲に打ち勝つというだけではなく、聖賢になろうという一念があってもいけない』と言っています」

朱子 「こんな議論はお遊戯と一緒に、ただただ小難しい話をしようとしているばかりで、聖門にこんな話があるだろうか？ 人が聖賢に学ぼうとするのは善い念慮であって、何がいけないというのか」（同巻一〇四・三八条・二六一九頁）

『論語』顔淵篇にある「克己復礼（己に打ち勝つて礼に復す）」は、儒教の歴史の中で自己の欲望・利己性の超克というテーマとして修養論上で重視されてきた一条だが、それを自己修養そのものへの欲求をも否定しざる地点にまで展開すべきか否かという議論は、利己と利他を対立的に捉える枠組みからは当然問題とされるものである。しかし、前述のように利己と利他を対立的に捉える枠組みから離れ、自己融合的な視点から、あるいは利他性を包含する自己像の確立を目指す「聖人可学」や「品性完成」の視点からは違った様相が見えてくることになる。

モラロジーにおいても、自我没却という利己性の超克が最高

道德の原理として提起されているが、その際にも利己「利他」という枠組みから同様の疑義を提起しうるのであり、それゆえ廣池もその点を踏まえて、自我没却があくまで品性完成をめぐるものである旨を注記している⁽⁴⁾。

上記④の独善（自己修養が利他へと進まず自己完結する危惧）に対しての朱熹の議論は次の通りである。

人が学ぶには「明德を明らかにし、民を新たにし、至善に止まる」（『大学』経一章）こと、「明德を天下に明らかにする」ことに取り組まなければならない。まさかただ自分一人が善くなればそれで終わりというわけにはいかない（同巻一四・六〇条・二六〇頁）

質問 「自己の徳を明らかにしても民を新たにするとおぼやかないのは自私といえるのではないでしょうか」

朱子 「自己の徳が明らかになつたら、おのずと民を新たにするものだ。……私は徳を明らかにしたので、自らその境地を楽しむが、人とは共有はしないなどというものではない」（同巻一七・三三三条・三七九頁）

この独善への疑義こそ、バトソンが利己的代替仮説として提起した「利己性」をめぐる疑義にあたるが、朱熹自身の上述の

言辞からわかるように、『大学』三綱領における「明明徳（自己の徳を明らかにすること）」と「新民（民を新たにすること）」とはあくまでも一連の事柄として意識されていたものであり、自己の徳を明らかにすることは他者としての民の福利へと断絶なく繋がる自己「他者関係」を基盤に提示されている。この点こそ、廣池が「純粹正統の学問」論として展開した儒教理解と重なり合う箇所でもある。

「純粹正統の学問」とは、世界の「諸聖人の知識・思想・道德及び信仰上に一貫するところの原理を一括して、これを正統の学問と称した」（『論文』⑧三頁）ものであり、現行『論文』の頁数にして一八〇頁超の紙幅を割いて展開されている重要な言説である。「純粹正統の学問は、第一に個人の品性を完成することに力を致し、第二にそのいわゆる品性は自我没却の精神をもって、国家の秩序・統一・国民全部の幸福の実現及び世界平和の実現を図らんとする人間の慈悲の精神を完成すること」（同八五頁）とあるように、自己の品性の完成に努力しつつ、国家の安寧、国民全部の幸福、世界の平和を実現させようとする「自己「他者」観を提起している。「正統」という用語の含意は、「あるいは個人の品性完成のみに重きを置き、あるいは国家の保存にのみ重きを置き、あるいは単に世界の平和のみを高唱して空虚なる議論もしくは運動をなすときは、いずれもみな異端に属する」（同八七頁）とあるように、一部分的、半面

的、偏向的な道徳ではなく、全体的、全面的、包括的な道徳を目標とするところにある。

この「純粹正統の学問」論のなかで、「教育の根本原理」（同一七四頁）として『大学』経一章の三綱領（①明徳を明らかにす②民を新たにす③至善に止まる）及び八条目（格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下）が示され、また朱熹の「題小学」（同九二頁）、「中庸章句序」（同九三頁）等が引用されるのであり、己の身を修め、己の明徳を明らかにすること、つまり品性を高めることが、一家を和合し、国を治め、天下を平らかにすることと連続するという「自己―他者」観として捉え直されているのである。⁽⁴⁵⁾

四. モラロジーの品性完成論が提起するもの

本稿の意図を再度確認し、若干の補足を加えてまとめとした。

近年の社会心理学における利他性の議論の中で取りあげられている「自他融合」説は、従来の利己性―利他性という対立的枠組みを離れた向社会的行動の動機づけの可能性を考察する手掛かりを提供している。ここまで述べてきたように、儒教における利他性を考える場合、天地万物を自己と一体とみなす主体意識、バトソンが呼ぶところの「自他融合」的性格が抜き差し

ならない形で関係しており、更にその自己意識は「聖人可学」という究極の目標に動機づけられている。これらは社会心理学における「自他融合」説を検討・補強するための諸資料を儒教の文献（とりわけ彼らの修養実践の記録）から提供しうる可能性を示唆している。他方でこのことは「自他融合」説に対するバトソンの批判がそのまま儒家にも当てはまることも意味している。天地万物を自己と一体のものともみなすことは、自己と他者の連続性や同一性への信頼に基づいており、他者の他者性（異質性）を認めにくい構造でもある。場合によっては自己の思考を無反省に他者へと推し当ててしまう自己中心性が潜在可能性が出てくるのであり、「儒教における他者」というより大きな問題関心につながっていくが、本稿では十分に論じることができない。⁽⁴⁶⁾

他方、モラロジーの向社会的行動の動機づけは究極目標としての自己の品性完成に置かれており、この点は廣池が『論文』中で繰り返し論じた点だった。とりわけ廣池が提示した格言「他を救うにあらずして己を助くるにあることを悟る」（同⑨二九二頁「最高道徳実行の第二根本精神」）や「人心を開発して品性を完成す」（同⑨三〇一頁「最高道徳実行の根本原理及び根本精神を表現する主要事項」）は、今日までのモラロジーの社会教育史のなかでも重要視されてきたものである。特に「人心を開発して品性を完成す」という格言は、数多の格言群のな

かでは最も早い段階から構想されたもので、当初は「人心を救済して陰徳を積む」という表現が用いられていたところに改訂を加えたものであることを廣池自身が『論文』内で言及している(⑨二八一頁)。この改訂の中にこそ、まさしく本稿の議論と深く関係する廣池の認識が見えている。

その理由は、いま私が人心を救済する動機が私の陰徳を積むためであるとするならば、私の精神はいまだ最高道徳的になっておらぬのでありましょう。すなわち、それでは私の道徳実行の動機が自己の欲望より出でておるからであります。故に私の人心救済の動機が一変して、人心を救済するは自己の品性を完成するためであるということになれば、私の道徳実行の動機は全く聖人の教えに適うようになるのであります。すなわち自己の品性の完成ということ、第一に、自己の過去における贖罪ということを含み、第二に、自己の現在における精神作用の純潔且つ至誠にして神及び聖人の意思を実現しておることを意味しておるからであります。(同上)

このように、廣池は利他実践の動機が自己の陰徳を積むということでは利己的であるとして「自己の品性の完成」と言葉を改めたのであり、「品性の完成」という言葉の含意は、自己の

過去における贖罪という観念と共に、自己の精神作用が「聖人」の意思を実現している点に存している。「学んで聖人に至る」という目標は、端的には聖人の精神を自己に実現していくことであり、廣池は(そして朱熹ら儒家達は)その道程のうち利他が実現されていることを「聖人」という存在の中に見ていたと言いうる。この品性完成論を中核に据えた上で「利他性」を捉えることが、廣池が自身の道徳実践を踏まえて我々に残した貴重なメッセージであり、モラロジー研究として現代において取り組むべき課題の一つでもある。

本稿で見てきたように、モラロジーと儒教とは、ともに利己・利他の対立的枠組みには立脚せず、更にその自己は品性完成(聖人可学)という目標をも共有する構造的近似があるばかりか、自己修養(修己、修身)と利他実践(治人、治国、平天下)とを一体と見なし、その上で自己修養に基軸を置くという朱熹ら新儒家の構想は、『論文』で展開される「純粹正統の学問」論とほぼ重なり合うものであった。

最後に一点附記すべきは、廣池の「純粹正統の学問」論では、自己修養に基づく利他実践という観点に加えて、「伝統の尊重」という視点を加えることで完全性(純粹正統)を期しているということである⁴⁾。人間社会の合理的秩序再建を関心事として自己の品性を完成させ、なおかつ伝統を尊重して進むところに、廣池の捉える自他の枠組みを超えた道徳の様相が示され

ていることを付け加えておきたい。

参考文献

- C・ダニエル・バトソン (二〇一三) 菊池章夫・二宮克美 (訳) 『利
他性の人間学』、新曜社 (C. Daniel Batson. (2013). *Altruism in
Humans*. Oxford University Press.)
- 吾妻重二 (二〇〇〇) 『道学の聖人概念』『関西大学文学論集』五〇―
二 (『朱子学の新研究』創文社、二〇〇四所収)
- 井上厚史 (二〇一三) 『儒教は「東アジア共同体」の紐帯となりうる
か』(『北東アジア研究』別冊二)
- 姜広輝 (一九九四) 『理学聖人観漫議』『理学与中国文化』上海人民出
版
- 金谷治 (一九九九) 『論語』岩波文庫 (改版)
- 島田虔次 (一九六七) 『朱子学と陽明学』岩波新書
- 竹内照夫 (一九六四) 『仁の古義の研究』明治書院
- 田尻祐一郎 (二〇一三) 『江戸の思想史人物・方法・連環』中公新書
- 土田健次郎 (一九七六) 『程伊川における「理」の性格』『フィロン
フィア』六四、早稲田大学哲学会 (土田健次郎『道学の形成』(二
〇〇二) 所収、第四章第一節)
- 土田健次郎 (二〇〇四) 『万物一体の仁』再考』(『東洋比較文化論
集 宮沢正順博士古稀記念』青史出版)
- 湯用彤 (一九九二) 『理学・仏学・玄学』北京大学出版社
- 藤井倫明 (二〇〇〇) 『程伊川の聖人到達可能論』『中国哲学論集』二
六
- 松浦勝次郎 (一九九六) 『自己と利益―利己と利他の区別を超える―』
『モラロジー研究』四二二

松浦勝次郎 (二〇一四) 『最高』と『完成』をめざす』『モラロジー
研究所所報』平成二十三年一月号

溝口雄三 (一九九五) 『中国の公と私』研文出版

溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎 (一九九五) 『中国という視座』平
凡社

余英時 (二〇〇五) 『政治環境からみた朱子学と陽明学』、『政治環境
からみた朱子学と陽明学―講演のための論稿』(吾妻重二主編・黄
俊傑副主編『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』、東方書店)

注

(1) なお、「利己性」は「自分自身の福利を増すという最終目標を
伴う動機づけの状態」と定義されている (一七頁)

(2) C・ダニエル・バトソン (二〇一三) 一八九頁

(3) 『医学書』には「手足のしびれが不仁である」と書いてあるが、
この説明は仁のことをうまく表現している。仁者は天地万物を一体
と考えており、すべてが己である。すべてが己とわかれば、あらゆる
ところ、ゆきとどく。もし自分に仁が具わっていないならば、すべ
ては自分と無関係になる。それは手足がしびれて (不仁)、気が全
身を通貫せず、自分の手足でないように感じることと同様だ (程
顥『河南程氏遺書』卷二上・一七条)

「性を定めるといふときの」「定」というのは、動時も静時も安
定していることで、物事に引きずられたり、物事を出迎えたりもし
ないし、自己の内とか外という区別もありません。……内と外を
別々の原理と考えたら、なぜ「定」など語れませんか。……外を
否定して内を肯定するよりは、内も外も両方忘れてしまふのがよい
でしょう。両方忘れてしまえば澄然として何事もなく、何事もなけ

れば安定し、安定すれば明瞭となり、明瞭であればどうして事物の対応に煩わされることがありません」(程頤『定性書』『河南程氏文集』三)

(4) 「物と我とは一つの理である。少しでも一方を明らかにすれば、すぐに他方もわかる。これが内外を合する道だ」(程頤『河南程氏遺書』卷一八・四八条)

(5) 「天地に充塞するのは私の体、天地を統帥するのは私の性。民は私の同胞、物は私の仲間」(張載『西銘』)

「世の人の心はその見聞の狭い範囲内に止まっている。聖人は本性を尽くしているので、見聞の範囲に心を縛らず、天下を見てもあらゆる物が自分である」(張載『正蒙』大心篇)

(6) 「我を軸にして物を観ないというのは、物になりきって物を観るということだ。物になりきって物を観ることができれば、その間に我が介在することはない」(邵雍『皇極經世書』一一「観物篇」)

(7) 「昨夜、莊仲は「人は万物と均しく氣と理を稟受しており、だからみな愛すべきなのだ」と述べていたが、そういうことではないのだ。愛の字は同体という観点から述べるものではなく、同体に属する事柄でもない。ただその対象を愛するだけなのだ。すべてを愛するようになってこそ、同体たりえるのである。愛は自然に愛するのであって、同体となった後によりやく愛するのではない」(『朱子語類』卷三三・八九条・八五二頁) ※以下、『朱子語類』は『語類』と略記し、巻と条、中華書局本の頁数を附す。

(8) 「聖人の心は、天地万物を一体としている。天下のあらゆる人を内外遠近の区別をつけず、すべてのいのち(血氣)のあるものを兄弟親子の親愛によってその安全を願い、教え養うことを願って、万物一体の念を実現しようとするものだ」(王守仁『傳習錄』中「答

顧東橋書)

「大人は天地万物を一体と思う人だ。天下を一家のように、中国を一人の人間のように見るのだ」(王守仁『大学問』)

(9) 土田(二〇〇四)

(10) 中国における公私概念については溝口雄三(一九九五)を参照。

(11) 集団の福利を増加させることを最終目標とする動機づけ。

(12) ある道徳的原理を守ることを最終目標とする動機づけ。

(13) バトソン(二〇一一)第九章。

(14) 「仁」と聞いて利他愛をイメージすることは儒教史のなかでも

長い歴史があるものの、竹内照夫(一九六四)が指摘してきたように、

「仁」字の古い用例は、外見の見栄えのよさ(『詩経』など)を示したものであり、孔子の用いる「仁」の語も、大まかには①仁徳

(徳や品性に近似)②仁愛(愛としての仁)に区分され、②仁愛の

用例は全体的には少数である。「愛としての仁」を強調したのは

『孟子』以降であり、以後は(仁≡愛)が基調となって現代まで至

る。しかし、「仁」は墨子が提唱した「兼愛」(博愛)説に対する

「差等愛」として展開してきた経緯もあり、血縁関係を軸に関係の

濃いものから薄いものへ、更には無関係のものへと薄まりながら広

がりゆく遠心的なものでもあった。この遠心的広がりの極致とし

て、宋代に及んで「万物一体の仁」が高唱され、「仁」は宇宙的広

がり帯びることとなる。

(15) 「以上列挙するところの科学的倫理説及び社会学の学説により、

更に人類の歴史及び現在の社会学的材料に徴すれば、第一に、道徳

はその源を自己保存の觀念に発しておるのです。第二に、今日にお

いても、究竟するところ、道徳は自己を益するものであるという観

念が土台となっておるのです。もし道徳にして、究竟、自己を益せずして単に自己を損するものであるとしたならば、その道徳は聖人のほか何人もこれを行うことが出来ないものでありましょう。よしやこれを行うものがあるも、永く続け且つ多量にこれを行うことは出来ずまい。しこうしてたとい極力これを行うものもあるも、それは社会一般人の模範とはならず、衆人はただはるかにこれを敬しておるのみでありましょう。これがためにかかる空虚なる道徳の実行は将来に向かつて十分なる道徳教育の力とはならず、且つ社会発達の力ともならぬのであります。道徳を行えば、たとい中途に苦労はあるも、最後に物質的もしくは精神的に何ものかで必勝するとの成算なくば、自分とはにかく、これを他人に奨励することはできません。しかし道徳そのものの本来の性質をもって、ただ利己主義にのみ基づくものであるとしたならば大なる誤りを生じます。元來、道徳とは人間が社会生活をなすに当たりて、正しく且つ幸福に生活していく必然的なる要求から生まれてきたものでありますから、ただ利己主義にのみ基づき、そのみを目指す道徳は、おのずから社会進化の法則に反しますから、道徳そのものも、これを行う者も、ともにその社会に適應し得ぬようになるのであります」(『論文』③一二五―一二六頁) ※『道徳科学の論文』は『論文』と略し、その下に冊と頁の番号を附した。

(16) 「従来のごとく、道徳を人間の一つの装飾品として、道徳を行うことは汝の義務なりとか、人間の人間たるゆえんなりとか、神の命令なりとかいうような緩慢な非科学的方法で現代の知識を有する人間を道徳に信服させることは出来ぬのであります。必ずや道徳すなわち犠牲の実行は、人間の衣食住と相並びて人間の生存と発達との基礎をなすものなることを理解させねばならぬのであります。し

こうしてここにいわゆる利己心の上に築かれたる道徳というは、直接に且つ即時に自己に利益あることのみ犠牲を払う意味にあらずして、究極において自己を益することに向かつて犠牲的努力を致すことです。このところ誤解なきよう願います」(同①二二頁)

(17) 「第一巻第一章(二二―二三頁)その他に「道徳は利己心の上に築かれたるものでなければならぬこと」を述べてあります。しこうして、ここに「利己心」というのは『法華経』にいわゆる「己利」(己利につきては本書第十二章第六項第九節以下参照)と同一の意味であつて、この利己心は普通の利己的本能とは異なるのであります」(同①二九頁)

「本文に「己利」とあるはすなわち自己の利益ということでありませんが、この自己の利益ということが現代人のいわゆる利己主義とは異なるのであります。すなわち聖人のいわゆる利己主義は最高道徳によりて自己の最高品性を完成することであります。この自己の品性完成のほか、自己の利益となるものはないのであります」(同⑤三三〇頁)

(18) 「釈迦究極の理想を伝うるものとせらるる大乘の實際の精神は何処にあるかというに、それは実に菩薩の大誓願にあるといわれます。すなわち上に向かつては自ら菩提を求め、下に向かつては衆生を化するということ(上求菩提、下化衆生)であつて、一面においては無窮の理想を追うて自己の最高品性の完成を図ると同時に、他面においては常に一切衆生を同時に救済せんと發願し且つこれを實現するにあるのです。しかも大乘の特質とするところは、この上求菩提と下化衆生とを両方の努力と分けなないで、これを帰一する点にあるといわれております。すなわち品性の完成と人心救済とを一体両面となすところに大乘の本質があるといっているのであります」

- (同⑤三一九三三〇頁)
- (19) 「利己」と「利他」を超える「自己意識」を論じた先行研究として松浦（一九九六）を参照。
- (20) 「己の為にするは、之を己に得んことを欲するなり。人の為にするは、人に知られんことを欲するなり」（『論語精義』七下）、「古の学者は己の為にし、其の終には物を成すに至る。今の学者は人の為にし、其の終には己を喪うに至る」（『河南程氏遺書』卷二五）共に程頤の語。
- (21) 「ソクラテスもしくはキリストのごとくわが身を殺してその目的を達したものであるのです。しかしながら、これ真にやむを得ざる場合に遭遇したのであります。聖人の正統的教説の本旨はわが身を殺さずしてその目的を遂ぐるにあることは、その教説に一貫するところの平和の教訓を見て明らかであります」（『論文』⑨四〇四頁）
- (22) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎（一九九五）一五二頁でも、宋代における聖人観の転換を次のように述べている。「こうした聖人観は、島田虔次氏の言葉を藉りるなら、伝統的な「作者の聖」、「すなわち、人類のために文明と制度を作り与えた聖天子」ではなくして、「仁義道德の完璧な体现者」として、徹頭徹尾、いわば「人格」と「境位」（＝心境）の問題として考えられたものである。言い換えれば、「聖人」が、歴史的な存在（歴史的な実在、およびその觀念された人物）としてのそれから、可能的には万人が到達し得るひとつの理想状態を表わす概念へと変容を遂げたのであった。」引用文中の「島田虔次氏の言葉」は島田（一九六七）三四頁。
- (23) 「人皆な以て堯舜たるべしとは諸れ有るか。孟子曰く、然り」（『孟子』告子下）／「心の同じく然りとする所の者は何ぞや。謂く、理なり、義なり。聖人は先づ我が心の同じく然りとする所を得たるのみ」（告子上）／「聖人も我と類を同じうする者なり」（同）／「何をか以て人に異ならんや。堯舜も人と同じきのみ」（離婁下）
- (24) 心と性の本来の同一性を万人に内在する理（天理）として捉える一方で、資質や才能といった差異を気の稟受の差異（清濁・厚薄・正偏）として説明する。聖人は内在する本来的な理をそのまま顕現させる存在として描かれ、理や天理そのものとして語られる。「蓋し形骸は是れ人と雖も、其の實は是れ一塊の天理」「聖人は便ち是れ一片赤骨立底の天理」（『語類』卷三一・六七条・七九七頁）
- (25) 性三品説とは人間の本性を上、中、下の三つに格付けする考え方で、孔子の性説を引伸したものである。「子曰く、性は相近し、習えば相遠し」「子曰く、惟だ上智と下愚とは移らず」（『論語』陽貨篇）
- (26) 湯用彤（一九九二）藤井倫明（二〇〇〇）は「湯用彤氏は、竺道生が頓悟成仏説を唱え、謝靈運がその頓悟成仏説に基づいて「辨宗論」を著して以降、成聖成仏は誰も到達できる事実と考えられるようになったと言ふ」とまとめている。
- (27) 吾妻前掲論文。意識の有無をもって聖人・賢人を区別すること（聖人は「無心」、賢人は「有心」）や、気稟変化の視点を学問修養論に明確なたちで導入したのは六朝玄学の影響と指摘（一八四頁）
- (28) たとえば姜広輝（一九九四）では、宋代における貴族制度の廃止、科挙による官吏登用が影響を与えたと論じている。
- (29) 「或いは生れながらにして之を知り、或いは學びて之を知り、或いは困しみて之を知る。其の之を知るに及びては一なり。或いは安んじて之を行い、或いは利して之を行い、或いは勉め強いて之を

行う。其の功を成すに及びては一なり。……誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思わずして得、従容として道に中る、聖人なり。之を誠にするは、善を擇びて固く之を執る者なり」(『中庸章句』二〇章)

(30) 「学ぶ者と聖人の差は、自然か勉強(勉め強いる)か。聖人の行動は自然で堅牢。学ぶ者は時々聖人のように行動することがあるが、堅牢ではなく、失しやすい」(『語類』巻二七・五三条・六八六頁)

(31) 「顔回は三ヶ月も違(たが)うことなく仁の心を持續させ、間断することがなかった。三ヶ月以降は時として少しの私意の間断があつたが、顔回は間断があればすぐに気づいて、すぐさま持續させることができた。この間断がなくなれば聖人なのだ」(同巻三一・一四条・七八二頁)

(32) 「聖賢は熟した学ぶ者。学ぶ者はまだ熟していない聖賢」(同巻三二・八三条・八二五頁)

(33) 「聖賢とは、人がなすべきことを徹底して行つたというにすぎない」(同巻八・二六条・一三三頁)

(34) 岩波文庫『論語』の金谷治訳を参照。

(35) 「蓋し仁は道理を以て言い、聖は地位を以て言い、自らは同じからず。「博く施して衆を濟う」を仁と為し、而して物を利し人を愛する小小なる者も亦た之を仁と謂うが如し」(『語類』巻三三・五八条・八四二頁)

(36) 「仁は水の如く、一杯の水有り、一溪の水有り、一江の水有り。聖は便ち是れ大海の水なり」(同巻・八一条・八四九頁)

(37) 『論語』微子。金谷訳。

(38) この「聞道」には複数の解釈があるが、ここでは古注の「世に

道がある、つまり道徳的な世界の出現」の意で解釈した。

(39) この点については余英時(二〇〇五)を参照されたい。

(40) 「今の学ぶ者はみな「彼は堯舜(聖人)、私は衆人。どうして堯舜になれるか」と言う。こう述べる者たちは、「私は菩提心を起こしましたが、何を実行すれば仏になれるか?」と述べた善財童子に及ばない。彼ら(仏教)は仏になることをわきまえているのに、我ら(儒教)は堯舜になることをわきまえていない」(『語類』巻一一八・一五条・二八三八頁)

(41) 「私の志はただよい人になることだけで、ちょっと道理がわかつたらそれでよいのですなどと言うならば、なるほど修養が進まず、しだいに駄目になっていってしまうわけだ」(同巻三四条・二八四五頁)

「いま朋友たちが成長しないのは、相対的に良くなればそれでよいという心があつて、聖賢になろうという志がないからだ」(同巻二二・二四条・二九二六頁)

(42) 「陸象山の「当下便是(そのまま即座によい)」という説について」聖賢の教えにこんな言葉はない。聖人はみな日常の実際の場において努力するよう教えている。……孟子は「人は誰もが堯舜になれる」とは言つたけれども、それは「堯の服を着て、堯の言葉を誦し、堯の行動を行う」(『孟子』告子下)からこそ可能なのだ」(同巻一二四・五二条・二九八〇頁)

(43) 「私に言わせれば、聖賢になるのは非常に難しいことなのだ。釈氏のように今夜一回説法すれば、賢いものは即座に悟ると言うようでは、何の客観性もない」(同巻一一五・四九条・二七八四頁)

(44) 「自我の没却ということは、物質的に無一物になれとか、もしくは形式的にみだりに頭を下げよとかいうような小事ではないので

す。しこうしてもつぱら人間の品性に関することであるのです。」
 (⑧一九二頁)

「現時の人は、自我を没却すれば、自由と幸福とを失うがごとくに誤解するものあれど、今回の最高道德にて自我を没却して自然の法則(神の心)に従うようになれば、漸次に自己の品性が高まり、権利が出来、信用が重くなり、だんだん社会の地位が上がってきて、ついに大なる自由と幸福とを得るに至るのであります」(⑨一〇七頁)

(45) 「明德とは『尚書』の俊徳と同じ意味にて、神様の精神と行爲とを指す。すなわち天地自然の法則・天地の公道・人類進化の法則すなわち最高道德を指す。民を新たにすとは右の最高道德を人民の精神に扶植してその人心を立て直すことなり」(『論文』⑧一七六頁)

(46) 井上厚史(二〇一三)は「どうしても強弱、優劣、大小、上下という垂直的価値基準を無視することはできない」東アジア共同体の議論が、「どうすれば水平的な共通の価値基準を持つことができるのか」という可能性の一つとして、「王陽明、李退溪、伊藤仁斎」という中国、韓国、日本を代表する儒者たちが共通した他者認識を提唱したことの意味を強調している。日本では以前より伊藤仁斎の思想に「他者の発見」を見出す議論がしばしば提起されてきた。田尻祐一郎(二〇一一)などがその例である。

(47) 「故に中国聖人の教えはまず自己の品性を完成し、次に他人を統治すべしということになっておるのであります。この点につきましては、釈迦、キリスト、ソクラテス等の教えもみな同一であります。故に自己の品性の完成せざる人にして、他人を統治せんとするは異端であります。しかるに自己の品性いかに高きも、神・聖人及び国

家の主権者をはじめ、すべて伝統を軽蔑し、国家の法律を私議するものは、これまた異端であります。されば、純粹正統の学問にては、自己の品性を修め、一家を和合し、且つ他人を統治するものならでは、これを完全の人と見なさぬので、その一つを欠くものは異端の人と見るのであります」(『論文』⑧九三頁)

(キーワード…自他融合、聖人可学)

