

正義の再生を目指して —李退溪思想が持つ可能性を考える—

大川 眞*

목차

- | | |
|------------------------|------------------------|
| I. 正義論から捉える李退溪思想 | III. 日韓関係史における反転可能性の思想 |
| II. 四端七情論争における李退溪の可謬主義 | |

論文 抄録

本稿は、従来の研究では見られなかった法哲學からのアプローチ、具体的には正義論の観点から、李退溪思想の持つ新たな可能性を発見する試みである。李退溪は、四端にも理の主宰が完全に行われて純善無悪になっている状態と、主宰が不完全のために善が悪が混ざった不純な状態とに分けている。このことは、私たちが謬りから免れ得ない存在であり、だからこそ自己の内面への徹底した省察と理の追求を行わねばならないという倫理的な要請が込められており、正義論の基礎的な考え方となる可謬主義が表れていると考えられる。また退溪は、自己の善悪を点検する際には他者という存在が有効であることを述べ、自己内で完結する閉鎖的な世界ではなく、異なる価値観を持つ他者存在を前提にし、善の定立を目指す重要性を説いている。

* 日本中央大學 文學部 准教授

■ 논문투고일: 2019.10.30 / 심사개시일: 2019.11.15 / 게재확정일: 2019.12.17

キーワード：正義論, 反轉可能性, 反証可能性, 不透明な他者, 可謬主義

I. 正義論から捉える李退溪思想

はじめにお断りしておきたい。私は、日本の近世から近代において、政治権力と天皇との関係性が、日本人にどのように認識されてきたのかという政治思想史研究を専門としており、李退溪思想については門外漢である。李退溪研究に私が少しでも貢献ができることがあるのか、甚だ心許ない。しかし第32回退溪學國際學術大會の統一テーマ「李退溪の學問と現代社會」に關しては私なりに考えるところがある。本稿は、從來必ずしも十分に論じられてこなかったと思われる、法哲學、特に正義論の観点から、李退溪思想を現代的に讀み解く挑戦である。

さて李退溪の評価¹⁾であるが、日本に限らずおおよそ共通してみられるのは、朱子學の道德性に關する學説を獨自に追求していった思想家というものである。たとえば友枝龍太郎は、家族共同体というゲマインシャフトの破壊が進んだ戦後²⁾にあって、李退溪思想の持つ現代的意義を述べている。敬を重視し心の主宰性を説いたという李退溪評価は、現代

1) 近代日本における李退溪評価については、井上厚史「近代日本における李退溪研究の系譜學—阿部吉雄・高橋進の學説の検討を中心に」(『総合政策論叢』18、2010年)が参考になる。

2) 「現代社會は、家族共同体というゲマインシャフトが破壊されつつある社會である。昨今の新聞やテレビは、子にして親を殺し、親にして子を殺し、夫にして婦を殺し、婦にして夫を殺し、少年は教師に暴行を加え、教師もまた少年に暴行を加えるという事件を、毎日のように報じているが、これは由々しき大事である。東アジアにおける近代化の先頭に立つ我國にも將來の暗雲なしとしない。東洋の思想と西洋の思想の對立統一の中に、現代の社會をより健全ならしめるために、我々は東洋の側から朱子や退溪の思想の長所をこの現代に生かして行くことを主張するものである。」(友枝龍太郎『李退溪・その生涯と思想』pp.246-247、退溪學研究院、1985年)

の政治哲学からすれば、アミタイ・エツィオーニ (Amitai Etzioni)³⁾などの共同体主義 (communitarianism)、また自己の善なる本性に従い、徳による自己完成を命題とした卓越主義 (perfectionism)⁴⁾との類似性も指摘できる。しかし心を収斂して道德性の確立を求めることだけなら、古今東西問わず多くの思想・宗教に見られる言説であり、またこうした修養型の道德學説に、獨善性、ないしは他者と眞摯に對峙しない閉鎖性がよく見られるのも周知の通りである。重要なことは、道德學説が陥りやすいこうしたマイナス面を李退溪思想はどのように克服していったのかを考えていくことであろう。

日本ではこの他に、李退溪思想が山崎闇齋學派や熊本の朱子學者である大塚退野、横井小楠、元田永孚らに多大な影響を与えたことを評価するものもある。たとえば以下の阿部吉雄の文章がその一つである。

韓國は最も近くて遠い國といわれているが、最も大事な國であることは申すまでもない。その最も大事な國で、道義の中心として最も尊敬さ

-
- 3) コミュニタリアンの共通の傾向として、個人主義の行き過ぎを批判し、内面的な自己抑制を伴いつつ共同体への貢献を美德とする主張が挙げられる。なかでもアミタイ・エツィオーニは、90年代以降の「応答するコミュニタリアニズム」(responsive communitarianism)の中心人物である。個々人の良心(「内なる聲」)を重視し、家族道德の再生を求めるなど、儒教道德と共通する部分も多い。しかし自己の「内なる聲」と共同体の秩序とが相反した場合、言い換えれば、共同体の論理が、自己の良心と照らし合わせてどうしても受忍できない場合は、どのように行動すれば良いのか(良心的抵抗權の保障)という難問は解決されていない。自己の良心に従って行動しても共同体がそれを受容しなければ、その行動は恣意や放埒としてレッテルを貼られてしまう可能性もある。この点は、儒教と同じ課題を抱えている。なおコミュニタリアニズムについての研究書は日本でも數多く刊行されているが、分かりやすい見取り図を提供しているものとして、菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』(風行社、2004年)を挙げたい。
- 4) リベラリズム陣營からの卓越主義(perfectionism)への批判、また接近については、濱眞一郎「卓越主義のリベラル化とリベラリズムの卓越主義化」(『思想』965、岩波書店2004年)が参考になる。

れている人が、すでに四百年の昔から日本で尊敬され、特に明治維新の原動力となった山崎闇齋とその學派の思想に取容れられ、また明治の教育指針確立に大功のあった横井小楠、元田永孚に尊崇された事實は、今の日本人は多く忘れていたが、忘れてはならないことである⁵⁾。

阿部の文章の典型的に見られるとおり、この評価の型では、特殊日本の文脈、すなわち明治維新やその思想的背景にあった尊王思想から李退溪思想が評価されてしまうことが往々してある⁶⁾。李退溪思想をその受容史と結びつけることは、ある歴史的な文脈や出来事の評価と固着して一体化してしまい、李退溪思想の持つ様々な芳醇な可能性を削ぎ落としてしまうことになりかねない。したがって私は前者の評価型には与するものの、後者は採らないで議論を進めていくことにする。

冒頭にも述べたが、李退溪思想の現代的な再解釈で私が用いたいのは、法哲学、政治哲学における正義論である。正義論といえばまずジョン・ロールズ (John Bordley Rawls) の名を挙げる人が多いと思うが、私が多くの示唆を受けたのは、日本の法哲学者・井上達夫である。正義が獨善的に暴走し、あるいはその反対に、公共世界とのバイパスを切断して自閉的にならないためにも、反轉可能性 (reversibility) と反証可能性 (falsifiability) の二つの思考テストに耐えなければならないと井上は考える。前者は相手の立場に立って考えるということであり、『論語』顔淵篇、衛靈公篇に出てくる「己所不欲。勿施於人」という言葉がそれをよく示している。しかし相手の立場に立つというのは相当に難しいことである。むしろ反轉可能性が要請するのは、「他」は「自」が理解しがたい不透明な存在として尊重するという姿勢であろう⁷⁾。これは個々人の關

5) 阿部吉雄『李退溪—その行動と思想—』p.2、評論社、1977年。

6) 井上厚史は、「戦前に李退溪に関心を持って研究していたことは今日から見ても大いに評価されるべきことだが、阿部の関心がそもそも山崎闇齋に淵源する「日本精神」と李退溪思想の影響関係にあり、「日本精神」の發揚のために李退溪研究がなされていたことを忘れるべきではない。」と指摘している。(前掲論文、p.69)

係ではなく、國家や民族という單位でも同様であろう。儒教では中華主義によって理解しがたい「他」を徳化しようとする。しかしこれは自己の道徳・文化の一方的な押しつけになりかねなく、根本的には「他」の不透明性を無視してしまうことから生まれる暴力である。

後者の反証可能性 (falsifiability) とは、イギリスの哲學者カール・ポパーが提唱し、日本では法哲學者・碧海純一が自己の學說に取り入れたことで知られる。ある命題が、暫定的であれ客觀的なものとして受容されるためには、徹底的な批判的吟味を繰り返して行われなければならないというものである。そしてこの大前提として、どんな眞理も謬りを免れないという可謬主義 (fallibilism) がある。井上は可謬性の自覺こそが、他者との對話を産み出し、共生を可能にすると主張する⁸⁾。これは普遍性のある「正義」などそもそもあり得ず、他者の善への構想には干渉しないというポストモダン以降の価値相對論とは全く態度を異にしている。価値相對論者は、表向きは多様性・個別性に配慮するそぶりを見せながらも、「正義」の普遍性を認めないことで、許しがたい「悪」の跋扈を許し、また自己の恣意的な振る舞いに對する免罪符を得ようとする。これは普遍へのあくなき追求を目指した本來の可謬主義とは全く異なるものである⁹⁾。

7) 井上達夫『自由の秩序—リベラリズムの法哲學講義—』p.166、岩波現代文庫、2017年。

8) 「それでは、共感の不在においてなお寛容を可能にするものは何か。人を驚かせる斬新な解答は残念ながらもち合わせていない。私は答えをジョン・スチュアート・ミルとともに、「我々は誤りを犯し得る存在である」という自覺、特に自己の価値判断の可謬性の自覺に求めたい。この自覺があつて初めて、自己と對立する価値觀の持ち主が何ら共感し得ない存在であっても、「あるいは彼が少なくとも部分的に正しく、私が少なくとも部分的に間違っているのかもしれない」という論理的可能性を承認することができる。このとき初めて、かかる他者からの批判に對しても虚心に耳を傾け、その批判者が納得しないとしても少なくとも理解できるような議論によってその批判に応えようと努める態度を取ることが可能になる。」(井上達夫『共生の作法』p.198、創文社、1986年。)

私たちは「正義」を構想しながらも、誤謬から免れることができない。「正義」は暴走か自閉への可能性を常にはらんでいる。しかし不透明な他者を通じて、私たちが可謬的な存在であることを自覚することで、「獨斷論 (dogmatism) のまどろみ」から脱却し、普遍的な「正義」を再び構想し直す事ができるのである。

II. 四端七情論争における李退溪の可謬主義

李退溪が奇高峯と繰り広げた四端七情論争で言いたかったことも、このことでは無かったのか。私はそう読み解いている。李退溪は、当初は「四端は是れ理の發、七情は是れ氣の發」という『朱子語類』（卷五三、輔漢卿録）に見られる朱熹の發言を固守すべき師説とした。しかしその後で修正を加えて最終的には、『聖學十図』の「第六心統性情図」記載の、以下の理氣論を提示したことが知られている。

如四端之情、理發而氣隨之、自純善無惡。必理發未遂、而掙於氣然後流爲不

-
- 9) 「価値相対主義者は、しばしば、自己を絶対化して他者を支配することを合理化するイデオロギーとして正義を批判しますが、正義に対するこれほど甚だしい曲解はありません。實は、価値相対主義こそ、自己の価値観の究極の根據を自己の主観的意思に求めることにより、その証明可能性のみならず他者による批判可能性をも否定して自己絶対化の罠に個人を陥れるのです。普遍主義的正義理念は、自己の他者に対する要求・主張が、自己の視点のみならず他者の視点からも受容しうべき理由によって正当化可能か否かを吟味することを要請し、まさにそのことによって、自己絶対化を超える他者配慮と批判的自己吟味の責任をすべての主体に課します。他者に対する公正性の規律によって自己絶対化の欲動を抑制するこの正義理念こそ、啓蒙の正の遺産としての批判的自己変革と、寛容の正の遺産としての他者接遇とを統合することを可能にします。」（井上達夫『自由の秩序—リベラリズムの法哲學講義—』pp.179-180、岩波現代文庫、2017年）

善。七者之情、氣發而理乘之、亦無有不善。若氣發不中、而滅其理、則放而爲惡也。夫如是故、程夫子之言曰、論性不論氣不備、論氣不論性不明、二之則不是。然則孟子子思、所以只指理言者、非不備也。以其并氣而言、則無以見性之本善故爾。此中凶之意也。要之兼理氣、統性情者心也。而性發爲情之際、乃一心之幾微万化之樞要、善惡之所由分也。學者誠能一於持敬、不昧理欲而尤致謹於此、未發而存養之功深、已發而省察之習熟。眞積力久而不已焉、則所謂精一執中之聖學、存体应用之心法、皆可不待外求、而得之於此矣。（『聖學十圖』第六心統性情図¹⁰⁾）

李退溪は、「性」ではなく「四端」に力点を置き、「四端」を「理の發」とした朱熹の見解を漸時に修正し、「兼氣」によって純善ではないこともあり得るとした。これは先ほど述べた批判合理主義における可謬主義（fallibilism）に相当しよう。理氣論については、最近では、片岡龍による興味深い見解もある。退溪は、「理」の保証により、個性的（「私」）な体験を通じて普遍（「公」）に到達できることを説いていたというのである¹¹⁾。そして「形而上と形而下（道心/ 人心、理/ 氣、虛/ 靈、天/ 地、水/ 火、精/ 神、智/ 知覺、公/ 私…）を二項對立的に捉えるのではなく、それぞれの個性を認めながら兩者をつなぐことによって（公共）、生命活動がつねに更新していくことを説くものである。」とも述べる¹²⁾。しかしこの解釋には無理があろう。「四端は是れ理の發、七情は是れ氣の發」という『朱子語類』の言葉は李退溪にとっては最後まで自説の據り所となった。「四端は理より發し、氣は七情より發す」という鄭之雲の言葉に對しても、修正を加えたこともあったが、最後は誤っていないと考えたのもそのためである¹³⁾。筆者はやは

10) 『増補退溪全書』一、p.205、成均館大學校出版部、1985年。

11) 片岡龍「日本思想史から見た韓國思想史の特徴—山崎闇齋と李退溪の「心は神明の舍」觀の比較から」（『東北大學文學研究科研究年報』64、2014年）。

12) 前掲論文、p.229。

13) 言うまでも無いが、四端七情論争については數多くの先行研究がある。日

り、以下の友枝龍太郎の見解のほうが李退溪思想の全体を掴む上では正鵠を射ていると考える。

退溪は五十三歳以降、鄭秋巒の天命図・図説を修訂し「理氣妙凝」を中心に思索を進めた。「理と氣が妙に凝る」とは、無極の眞である理と、二五の精である氣が、微妙に凝り合っているということで、理と氣は不離不雜不一不二であり、両者は離看して合看すべきもので、對立の統一として觀察さるべきものであった。私は、この理と氣の關係を、理氣妙凝對待不離不雜の弁証論と名づけた。従ってこの理論は、太極→陰陽→五行→氣化→形化というような生成論・流出論ではなく、實は、理と氣によって、人間と自然の様相を解明する、いわば存在の構造論とでも言うべきものであった。それ故に、一物としての理が一物としての氣に時間的に先行して存在し、理から氣が生ずるという理先氣後論は、退溪の取らぬ所で、理と氣は常に併存でありながら、ただ理は將帥、氣は卒徒で、理は氣に對して価値的倫理的に優先するものであった¹⁴⁾。

また奇高峯に對する返書でも理氣を一体的に説くことを批判している。高峯は李退溪に對して、以下の自己の見解に對する意見を問うた¹⁵⁾。

本國內で刊行された著作では、前掲阿部吉雄著、前掲友枝龍太郎著、高橋進『李退溪と敬の哲學』（東洋書院、1985年）、邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓國 李退溪・李栗谷から朴正熙まで』（クレイン、2010年）、高橋亨著・川原秀城・金光來編譯『高橋亨朝鮮儒學論集』（知泉書館、2011年）、日本語（翻譯を含む）による最近の研究では、嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子學の位相』（勉誠出版、2015年）、韓亨祚著・片岡龍監修・朴福美譯『朝鮮儒學の巨匠たち』（春風社、2016年）、小倉紀藏『朝鮮思想全史』（ちくま新書、2017年）などがある。

- 14) 前掲、友枝龍太郎著、p.93。
 15) この問答は前掲の嚴錫仁著でも取り上げられている（p.36）。退溪が理氣の峻別を説いた背景に現實への不信感があったと嚴は説明するが、私はそれとは異なる。退溪は、高峯が氣からスタートして理を遡及していく本末轉倒な思考方法を批判していたと考えるべきであろう。

天地之性譬、則天上之月也。氣質之性譬、則水中之月也。月雖若有在天、在水之不同。然其爲月則一而已矣。今乃以爲天上之月是月、水中之月是水、則豈非所謂不能無碍者乎。而況所謂四端七情者。乃理墮氣質以後事、恰似水中之月光而其光也。七情之有明有暗。四端則特其明者。而七情之明暗者、固因水之清濁。而四端之不中節者、則光雖明而未免有波浪之動者也¹⁶⁾。

高峯は、本然の性を「天上の月」（本体）、氣質の性を「水中の月」（本体が映し出した影）と喩えて、本然の性が氣質の性に墮してしまうのは、天上の月が水中に映し出されるのと似ており、また本然の性である四端はいつも明るい、氣である七情は氣の清濁によって明暗があり動静もあることを述べる。

これに對して師・退溪は以下の批正を送った。

天上水中雖同是一月、然天上眞形而水中特光影耳。故天上指月則實得、而水中撈月則無得也。誠使性在氣中、如水中月影撈而無得。則何以能明善誠身、而復性之初乎。然此則就性而取比、猶或彷彿若比於情、則尤有所不然者。蓋月之在水水靜、則月亦靜。水動亦月亦動。其於動也、安流清漾、光景映徹者、水月之動固無礙也。其或水就下而奔流、及爲風簸而蕩、石激而躍、則月爲之破碎閃颯、凌亂滅沒、而甚則遂至於無月矣。夫如是、豈可曰、水中之月、有明有暗、皆月之所爲、而非水之所得與乎。滉故曰、月之光景、呈露於安流清漾者、雖指月而言其動、而水動在其中矣。若水因風簸石激、而汨月無月者、只當指水而言其動、而其月之有無明暗、系水動之大小如何耳¹⁷⁾。

まず退溪は、「天上の月」（本然の性や理）と「水中の月」（氣質の性や情）を連続して述べる高峯の思考法を批判し、本体とその影を混同してはならず、實體の無い影を追い求めても得るものは何も無いと釘を刺す。高峯の議論では、七情を構成する氣の清濁を分別することに集中しかねないことを退溪は戒めたものと解釋できよう。また「天上の

16) 「答奇明彦、論四端七情第三書」（『増補退溪全書』一、p.429）。

17) 「答奇明彦、論四端七情第三書」（『増補退溪全書』一、pp.429-430）。

月」と「水中の月」との間にはもちろん関係性があるが、水面が激しく揺れ動き、あるいは清流でない場合には月が水中には見当たらないが、実際には天上には月が存在することを看過してはならない。すなわち、私たちが「月」だと思い込んでいる「水中の月」の明暗は、実際には映し出される水上の動きに因っているのだ。退溪は、「水中の月」の在り方からスタートして本体である「天上の月」を追い求めても、連続性がいつも保障されているわけではないから、本体である性や四端を確立することはできない。重要なのは、未發の心そのものの存養に集中することである。

理氣を弁別することは、道心と人心の峻別にも繋がっている。退溪は心のなかに内在化された天理を、敬によってどこまでも厳しく内省して体認していくことを求めた思想家であった。李退溪思想と王陽明の心學思想との差異にふれた論文のなかで井上厚史は、以下のように述べている。

以上のような退溪の修養論を踏まえれば、退溪の本当の意図は、「理の活動性」にあったのではなく、「未發の状態で人間にそなわっている四端をどうコントロールするか」という心の修養方法の確定にあったように思われる。李明輝は、「主觀的動機からいえば、退溪には朱熹に反対しその權威に挑戦するという意図はなかった。しかし『孟子』の諸説を前にして、退溪の問題意識は朱子の思想的枠組みを越えて、理の活動を認めざるをえなくなったのである」と述べているが、退溪は『孟子』によって「理の活動を認めざるをえなくなった」のではなく、「四端」を善惡のすべてが淵源する「未發」と捉えようとしていたために、理の活動性を認めざるをえなくなったというべきであろう。

そして、この學説は、朱子の天人合一説の根本的変更を導き出した。すでに李退溪の「敬」解釋には、「天への能動的な關与」という契機が欠落していることを指摘したが、さらに天理の人間への賦与である「性」が「四端」へと分解されることにより、人間は天理を「性」に

よって認識（「窮理」）するのでなく、「敬」による「未發之中」の体認省察によって、心の中に存在する「天」を認識するように変更されたのである。換言すれば、天は人間の能動的關与によって直接認識する（「知天」）対象としてではなく、心の内部への徹底的な沈潛、すなわち「敬」による「未發之中」の体認によって、心を経由して感通できる靈妙な対象となったのである¹⁸⁾。

繰り返すが、李退溪の思想形成において重要なのは以下の変化である。すなわち、『朱子語類』での朱熹の發言に退溪は信服して、『天命図』の時点では、四端は理から、七情は氣から、それぞれ發せられるとしながら、『聖學十図』になると、四端の理に氣を絡め、七情の氣に理を絡めて考え、また四端にも理の主宰が完全に行われて純善無惡となっている状態と、主宰が不完全のために善に惡が混ざった不純な状態とに分けている。これは四端=理=善という従來の一元的な理解を超えて、私たちは謬りから免れない存在であるために、「善」と自分が認識していた四端のなかに、實は惡が入りこんでいることもあり、そのことの徹底した省察と理の追求（「精一執中」の工夫）を行われなければならないという倫理的な要請が込められていると考える。

思想や哲學の眞骨頂とは、「惡」を突き放すのではなく、どのように突き詰めて考えられるかであると私は年來思っているが、退溪思想の醍醐味もまさに其處にあったと言えよう。彼は鄭文峯（子中）への返書のなかで、程朱學でしばしば取り上げられてきた「稟氣の惡も亦た性の理なり。」というテーゼを取り上げ、惡を善と二項對立的に捉える單純な區分論が謬りであることを述べる。

稟氣之惡、亦性之理也。此語似可駭。然程子以來、論此理、非一。蓋性比於

18) 井上厚史「李退溪の「誠」と王陽明の「誠」—二人の思想の異同をめぐって」（島根縣大學北東アジア地域研究センター 編『北東アジア研究』21、p.10、2011年）。

水、清而安流、水之性也。其遇泥滓而汙濁、遇險而波濤洶洶、非其性也。然不可不謂之水。特所值者異耳。然則稟氣之惡、雖非性之本然、豈不可謂性之理耶。來喻謂、陰氣生於理、而陰爲惡。以此爲惡亦性之証。此則恐未然。夫謂惡爲陰者、以淑慝之類分之、以爲當屬乎此耳。非謂生於理之陰氣必爲惡、亦能由是而爲人物之惡也。若如此說、是惡之生、亦原於性、与善相對出來、其可乎¹⁹⁾。

續いて、程伊川の「心は本來、善である」という言葉に對して、少し妥当性を欠くとした朱子の發言に退溪は贊意を示し、外界と接する以前の未發の状態でさえも、私たちは不善の種根を心のなかに宿していると述べている。

程子心本善之說、朱子以爲微有未穩者。蓋既謂之心、已是兼理氣。氣便不能無夾雜在這裏、則人固有不待發於思慮動作、而不善之根株、已在方寸中者。安得謂之善。故謂之未穩。然本於初而言、則心之未發、氣未用事、本体虛明之時、則固無不善。故他日論此、又謂指心之本体以發明程子之意。則非終以爲未穩、可知矣²⁰⁾。

理氣を連續して捉える奇高峯に對して、水の波濤という氣の作用によって動搖する水中の月と本然の性たる天上の月とを峻別すべきことを退溪は説いた。鄭文峯との問答では、水を性の喩えとして、水は、本來は清く流れるのが本來の在り方であるが、流れる土地や氣候などの外的條件によって時には濁り、時には波打つ。しかし濁り波打つ水もやはり水である。性が惡へと墮してしまう原因を外的條件に全て歸すのではなく、未發の状態でさえも善惡が混在しているという嚴しい道德觀を退溪は打ち立てているのである。換言すると、こうした人間存在への嚴しい眼差しが、退溪思想のなかで可謬主義を担保しているのである。カー

19) 「答鄭子中別紙」『增補退溪全書』一、p.579。

20) 同前。

ル・ポパーの次の言葉も、退溪思想における可謬主義と近い。

われわれ自身を責め、われわれの言語(あるいは言語の誤用)を責めることによって、感覚というもの(さらには言語さえも)の神聖な權威を高揚することが可能になる。しかし、それが可能になるのは、かかる權威とわれわれ自身との間隙を更に広げるといふ犠牲を拂うことによってである。すなわち、われわれが眞實の女神ナトゥラに關する權威ある知識を獲得しうる純粋な根源と、われわれの不純にして罪ある自己との間の間隙、いわば神と人との間隙を擴大することによってでしかない²¹⁾。

退溪の可謬主義は、天の理と我の理が合一する樂觀的な聖人觀を期待することを拒絶して、天への畏敬を感じさせ、日常生活における不斷の修養を學ぶ者に要求することに繋がっていく²²⁾。

-
- 21) カール・ポパー著、藤本隆志・石垣壽郎・森博譯『推測と反駁』p.30、法政大學出版局、1980年。
- 22) 井上厚史は次のように述べている。「聖人とは、万物の「中正仁義」を定めて「人極を立てた」人である。また、「修爲」を仮らなくても自然にできる存在である。そして、「敬」によって欲を無にすることができれば、「聖可學」であると述べている。すなわち、退溪にとって、人間が聖人になれるのは、「敬」に徹して欲を完全に無くすことができたときに限定されている。これは、格物窮理によって聖人になれるとする朱子學における聖人可學論とはまったく異なる考え方である。そして、言うまでもなく、これは陽明の「滿街人都是聖人」という聖人可學論の對極にある考え方であると言えるだろう。」(前掲、「李退溪の「誠」と王陽明の「誠」—二人の思想の異同をめぐって」、p.15)。なお退溪の徹底した内省主義については、井上厚史氏に教えられるところが大変多かった。日本における李退溪研究の第一人者である氏の研究を十分に私が理解できておらず、氏から受けた多くの有益な示唆をこの論文で私が十分に反映できていないことを遺憾に思う。

Ⅲ. 日韓關係史における反轉可能性の思想

民族や文化を同じくする個人・集団間では、反轉可能性や可謬性の自覺に立脚した倫理を構築しやすいかもしれない。しかし全く話が通じない無法者が相手ならどうか。この場合、儒教では二つの方法が考えられる。一つは圧倒的な徳の力によって、この野蛮人を感化して、自分の文化圏に引き入れること。もう一つは化外の民として教化をあきらめ、さらにコミュニケーションを一切シャットアウトすること。李氏朝鮮では倭人との交渉において、常にこの二つの選擇肢で悩まされることになるが、李退溪は前者の徳化策に賛意を示しつつ、以下のような注目すべき發言を、1545年7月の上疏文「甲辰乞勿絶倭使疏²³⁾」のなかで行っている。

臣伏以人有恒言、皆曰夷狄禽獸。夫夷狄亦人耳。乃比於禽獸者、非固甚言之。爲其不知礼義、無君臣上下之分。而其爲生也、蚩蚩蠢蠢、冥頑不靈、殆与禽獸無異。故取類而並稱之爾。故以禽獸畜禽獸、則物得其性。以夷狄待夷狄、則夷安其分。故王者不治夷狄。春秋錄戎、來者不拒、去者不追。治之以不治者、乃所以深治之也。若乃執君臣上下之分、而責礼義名教之道、必欲与之弁是非、爭曲直、正逆順、而後爲快、則是所謂督禽獸以行礼樂之事、求以擾其心、適以逆其性、不搏則噓。（「甲辰乞勿絶倭使疏」²⁴⁾）

禽獸のようにわめき騒ぐ倭人に君臣上下の名分や礼樂を教えようとしても、彼らが守ってきた是非や曲直などの判断基準・ルールに照らし合わせて、それより優れたものと彼らが思わなければ反發を招くだけだ。前半には文化的な優位性を「夷狄」に誇示する儒教知識人の定型的な中

23) この上疏文については、高橋進『李退溪と敬の哲學』（東洋書院、1985年）、張源哲「退溪と日本儒學——退溪學と山崎闇齋の影響關係についての一考察」（『懷徳堂研究』4、2013年）などが触れている。

24) 『増補退溪全書』一、p.167

華主義が見られるが、後半では、たとえ相手が「夷狄」だとしても相手の理屈を理解して対応を考えなければならないという李退溪の優れた外交感覚が看取できる。

ひるがえって日本思想史のなかで、反轉可能性に基づく朝鮮観を示した前近代の知識人は誰になるか。その一人として、近世中期を代表する政治家・學者である新井白石（1657-1725）を私は挙げたい²⁵⁾。一般的に、日韓關係史のなかでは、誠信外交を唱えた儒者として白石と同門である雨森芳洲（1668-1755）が高い評価を受け、朝鮮外交をめぐる芳洲と敵對した白石の評価は低い。しかし金仙熙が論じている通り、「誠信」は貿易における信賴關係という文脈で使われ、國交全般にわたって日本と朝鮮國が「誠信」の交わりをすべきだとは説いていないことに注意すべきであろう²⁶⁾。確かに白石の朝鮮観では、外交の實務トップであったこともあって、朝鮮國に對して文化面で激しく敵意を燃やし、時に蔑視的な發言もしている²⁷⁾。しかしながら、白石研究を専門としている私からすると全面的には賛同できない部分がある。白石は、壬辰・丁酉倭亂（1592年、1598年）の戦後處理が、己酉條約締結（1609年）から百年以上経っても繼續していることを冷靜に認識しており、從來の朝鮮蔑視的な眼差しとは異なる論述が散見できるのである。白石は、己酉條約締結に至る和平交渉が難航した理由として「此の時の和談の時に朝鮮にてはたゞノ、先王の墳墓をほりくずされし事、世あらんかぎりのうらみなれば、中々和談の事は心得たりと申すべきやうなしと申す。」（新井

25) 以下の内容は、2018年度日本思想史學會パネルセッション「對外意識と王權論の轉回—近世思想史の新しい「様式」を目指して」で發表した内容と重複するが、韓國では新井白石がこのような朝鮮観を持っていたことはほとんど知られていないので、再掲する。

26) 金仙熙「江戸期朱子學者の「武國日本」認識と朝鮮観—新井白石・雨森芳洲・中井竹山を中心に—」（『廣島大學大学院教育學研究科紀要 第二部 文化教育開發關連領域』51、2003年）

27) 井上厚史「新井白石の朝鮮観」（『環』23、2005年）。

白石「命を奉り朝鮮使客に教諭す」諺解) と、日本の兵士たちが朝鮮王族の墳墓を破壊したことに求めている。儒者にとって、王家の墳墓や宗廟が破毀されるという事實は、子々孫々まで記憶せねばならない耐えがたい屈辱を受けたことを意味する。白石の朝鮮観では、このことが大きな前提となっており、國王号の復号をめぐる朝鮮側に反發が起こったのも、墳墓、廟社の損壞に對する積年の怨恨に因ると捉えていた。そして看過してはならないのが、こうした朝鮮の怨恨に對して「彼國の君臣いさゝかも人心あらむには前日の恥を怨憤らずと云事なかるべし。」(新井白石「朝鮮國信書の式の事」と、君臣の義という東アジア思想世界の共通の知的基盤から同情を持って語られるということである。敵礼(對等な外交關係)構築という強い意欲から、時に朝鮮に對して侮蔑的な發言も辭さない白石ではあったが、日本が約一世紀前に朝鮮に對して行つた非道な侵略行爲、特に宗廟や墳墓を破壊したという歴史的事實に對しては、儒教的立場から同情的な理解をしていたことは、重たい意味を持つ。白石は「三韓征伐」に對しても一方で神功皇后の武略を称えながらも、それ以降の日朝交流史に決定的に暗い影を落とすことになってしまったことを指摘している。新羅の文武王が日本の侵攻を食い止めるために、死後に龍となることを遺勅して水中に葬られたという『三國史記』等に記載のエピソードを取り上げ、「其後我國の兵禍に苦しみ候事、世として是なき事もなく」、「彼國の君臣の我國を憤り恨み愠り候事、誠に万世の讎と思ひなし候故にて候。」(新井白石「朝鮮聘使後議」)と、古代から前代まで日本の軍事侵攻によって朝鮮が苦痛を受け、そのことが現在に至っても日本に對する激しい怨念と敵意を生む要因であることを述べている。

また今年(2019)は三一運動百周年にあたるが、YMCAなどを通じて朝鮮からの留學生を支援し呂運亨らの朝鮮の獨立派知識人²⁸⁾と交流も

28) 松尾尊兌の研究によれば、吉野の日記に獨立派留學生、在日本朝鮮人が登

あった大正デモクラシーの旗手・吉野作造（1878-1933）もまさに正義論的な立場から、同化政策を厳しく批判し、朝鮮民族の獨立運動に理解を示した知識人であった。

僕は多年の學術的研究の結果として此處に斷言する。同化は先づ殆ど不可能である。若し朝鮮人を形式的に日本人たらしめんとするのが朝鮮統治の理想であるならば、これ程非科學的な事はない。然らば朝鮮統治の理想は日鮮兩民族の實質的最高原理に於ての提携でなければならない。此處に於て我々は彼等に臨むに、否彼等と我々との間の關係を規律するには、必ず普遍的な基礎に立つて一致提携を図らねばならぬ。特殊の立場に於ては斷じて融合はできない。日本の國法に反てはいけないと云ふのが日本の立場である。祖國の恢復を圖ると云ふ事は、日本人たると朝鮮人たると支那人たるとを問はず、普遍的に是認せらる可き道德的立場である。此處に共通な或る最高の原理を見ると云ふ事が、即ち日鮮兩民族の本当に一致提携すべき新境地を發見する事だらうと云ふのが僕の立場である。（「朝鮮統治策に關して丸山君に答ふ」、『新人』1920年4月号）

植民地における秩序維持という視座は、韓國においては到底受け入れられなく、日韓間で反轉不可能となる。吉野は「祖國の恢復を圖る」、すなわち國家・民族の獨立という規範こそが、日韓だけではなく世界のあらゆる國家・民族においても、反轉可能性に耐え得る普遍性を有する

場するのは1905-1932年であり、登場順に名前を列挙すると以下の通りになる。李殷徳、金雨英、張徳秀、白南薰、金性洙、宋鎮禹、金榮洙、玄相允、崔斗善、秦學文、金性實、鮮干一（金へんに筍）、姜宗燮、崔承萬、金俊淵、張仁煥、卞熙塔、徐相國、權熙國、宋秉峻、廉尙煥、朴一秉、呂運享、李範昇、崔垣今、李英實、金在學、柳一宣、金燦、黃信徳、李雲英、李永根、朴承浩、朴孝貞、金在學、朴錫胤、崔垣亨、姜世馨、呂運弘、楊確實、韓根祖、鄭吉煥、羅蕙錫、李萬濬、張愛希、張容秀。（以上は松尾尊兌『民本主義と帝國主義』p.227掲載の表による。みすず書房、1998年）。

と考えた²⁹⁾。

私たちは自己の立場からそれぞれの「正義」を構想している。しかしどんなに優れた人間だとしても、誤謬からは免れない。李退溪が鋭く指摘した通り、「四端」のなかにも「氣」によって不完全な部分が生じることがあり得るのである。私たちの「正義」は、「悪」による動機によって構想されているわけではなく、それぞれの主観においてはどこまでも「善」であると認識される。その結果、理解し合えない他者との會話や共生を拒み、時には動機の純粹性のみによってテロリズムが肯定されてしまうこともある。こうしたことを省みて、私たちの「正義」に反轉可能性、反証可能性があるか厳しく問い續けなくてはいけないだろう³⁰⁾。厳しい思考テストを経ない「善」は獨善であり、暴走する正義で

29)三一運動では、吉野のこうした言動に感応する動きがあった。1919年4月24日に朝鮮總督府警務局が発行した彙報では、「日本では吉野博士の説により共和制が實現され、朝鮮の獨立も遠くない將來に實現するだろう」というデマが廣がり、ソウルの民衆の間で万歳が高唱されたと記載されている。大正八年四月二十四日 騷密第七八五号 京城 騷擾事件ニ關スル民情彙報(第八報) 學者ノ説ト巷説 鮮人間ノ巷説ニ依レバ内地ニ於テハ吉野博士ノ説ニ依リ既ニ共和政治成立シ内地人モ之ニ對シ万歳ヲ高唱セシ者アリ。(斯ノ如キ事實ナシ)如斯内地ニシテ共和制ヲ採用セバ朝鮮ノ獨立モ遠カラズ實現スベシ云々。(姜徳相編『現代史資料25 朝鮮1』pp.398-399、みすず書房、1966年)なお以上の史實は、2015年5月22日に翰林大學校科學院主催で開催された國際學術會議Utopia As Imagined in East Asiaに、当時吉野作造記念館館長であった私がコメンテーターとして参加した際に、高麗大學の권보드래教授が「万歳のユートピア」と題した優れた發表のなかでも取り上げていた。こうした史實の丁寧な掘り起こしこそが、韓日双方の學者に求められていると固く信ずる。

30) 可謬主義には再行主義(redoism)が伴う。李退溪がどこまでも厳しく人欲や惡を除去し、本性の善を追求していくことは、再行主義の表れである。政治學者の蓮見二郎は以下のように説明する。「可謬主義の立場はしばしば「再行主義(redoism)」を伴う。ここで再行主義とは、知識について「批判の機會」を、人の活動について「やり直しの機會」を、持つことを好ましいと考える立場である。再行主義は、通常、可謬主義を前提とする。誤りを犯さざるをえない人間が、知識を進歩させ、活動を改善していくため

ある。

李退溪思想は、現代また未来において、以上述べてきたような、正義論的な可能性を持っていると私は提言したい。再度、カール・ポパーに登場してもらおう。李退溪思想の持つ可謬主義は、以下のようなポパーが述べる「合理主義」に近いとも言い得る。

「合理主義」という用語の私なりの用い方は、おそらく、眞實の合理主義と偽の或いは擬似合理主義とが區別されるならば、幾分か明瞭になるろう。私が「眞の合理主義」と呼ぶのは、ソクラテスの合理主義である。この合理主義を成立させているのは、自分が様々に制約されていることの意識であり、自分たちがしばしば誤りを犯すということ、ならびに、誤ったということを知るのにさえ他人に大きく依存していることを知っている者の知的謙虚さである。それはまた、われわれが理性に過度の期待を抱くべきではないこと、ならびに、論証が學習の唯一の手段—鮮明に見てとる手段ではなく、以前よりは鮮明に見てとるための手段—であるにせよ、論証が問題を最終的に解決することはほとんどないということ、これらの点の自覚である³¹⁾。

「無知の知」はソクラテスだけではなく、『論語』爲政篇「子曰、由、誨女知之乎、知之爲知之、不知爲不知、是知也。」と孔子が子路を戒めた言葉にも見られるという指摘もあろう。『論語』では他にも可謬性や反轉可能性を重視した問答が隨所に見られる。たとえば「子曰、見賢思齊焉、見不賢而内自省也。」（里仁篇）もそうである。この孔子の言葉については、門人・金惇斂（富倫）から、他人と自己を比較した際に私意が入り込む危険性があるのではないかという質問が提示された。

に、誤りを見つけ次第排除していく「推測と反駁」・試行錯誤に価値が置かれる。」(蓮見二郎「民主主義・再行主義・政治教育」法學研究』p.144、77(12)、2004年)

31) カール・ポパー著、小河原誠・内田詔夫譯『開かれた社會とその敵第二部 予言の大潮』p.209、未來社、1980年。

これに對して退溪は次のように答えている。

求諸己求諸人、此君子小人、用心之所由分也。見人之善惡、而尋己之善惡、正是君子反求諸身、遷善改過、点檢矯揉處。私意何所容乎。所惡於方人者、不務修己、而較短長於他人。其心外馳、而自治轉疎故耳。与此思齊自訟者、用心自不同也。（「答金惇叙書³²⁾」）

退溪は、自己の善惡を点檢する際に他人の善惡を省みることが有益であると述べつつ、また他人の心の在り方ばかりに氣を取られ、自己の内省を疎かにすることを厳しく戒める。ここで『論語』公冶長篇「子曰。己矣乎。吾未見能見其過。而内自訟者也。」という孔子の言葉をふまえて退溪は結論としていることに注目すべきであろう。『論語集注』で朱子は「内自訟者。口不言而心自咎也。人有過而能自知者鮮矣。知過而能内自訟者爲尤鮮。能内自訟、則其悔悟深切而能改必矣。夫子自恐終不得見而嘆之、其警學者深矣。」と述べている。自己の善惡は對他的な定立を必要とする。しかし私たちは得てして、他者との比較考量の際には、自己の正義を他者へ一方的に押しつけ、あるいは他者を批難することを平氣で行ってしまう。朱子が述べているように、他者存在を前提にして³³⁾、どこまで自己の内面を厳しく追求していく倫理的態度こそを退溪は説いたのであった。

32) 『増補退溪全書』二、p.74。

33) 「見人之善惡、而尋己之善惡」は、『論語』里仁篇「見賢思齊焉、見不賢而内自省也」、さらに『朱子語類』卷二七「見人之善、而尋己之善。見人之惡、而尋己之惡。如此、方是有益。」をふまえている。李退溪は『語類』に見られるように、内省の際に、他者の善惡を参照とする必要性を述べる。もちろんそれはソクラテスのようなダイアログを意味するものではないが、おそらく内省における「自己内對話」の可能性を示唆していると考えられよう。そういう意味で李退溪における「氣づき」には、他者との協働性が存在していると考えられる。ただし翻って鑑みるに、可謬性の發見において、どのように「他者」の存在が関わっていくのか、またその場合の「他者」はどのような存在なのかは、大きなテーマである。

<참고문헌>

- 小倉紀藏『朝鮮思想全史』(ちくま新書 2017)
- カール・ポパー著、小河原誠・内田詔夫譯 『開かれた社會とその敵第二部
予言の大潮』(未來社 1980)
- 高橋進『李退溪と敬の哲學』(東洋書院 1985)
- 高橋亨著・川原秀城・金光來 編譯『高橋亨朝鮮儒學論集』(知泉書館 2011)
- 菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』(風行社 2004)
- 金仙熙 「江戸期朱子學者の「武國日本」認識と朝鮮觀—新井白石・雨森芳
洲・中井竹山を中心に—」(2003)
- 邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓國 李退溪・李栗谷から朴正熙まで』(クレ
イン 2010)
- 濱眞一郎「卓越主義のリベラル化とリベラリズムの卓越主義化」『思想』(岩
波書店 2004) 965
- 松尾尊兌『民本主義と帝國主義』(みすず書房 1998)
- 阿部吉雄『李退溪—その行動と思想—』(評論社 1977)
- 嚴錫仁『東アジアにおける日本朱子學の位相』(勉誠出版 2015)
- 友枝龍太郎『李退溪・その生涯と思想』(退溪學研究院 1985)
- 張源哲「退溪と日本儒學 退溪學と山崎闇齋の影響關係についての—考察」『
懷德堂研究』(2013) 4
- 井上達夫『自由の秩序—リベラリズムの法哲學講義—』(岩波現代文庫 2017)
- 井上厚史 「近代日本における李退溪研究の系譜學—阿部吉雄・高橋進の學說
の検討を中心に」『総合政策論叢』(2010) 18
- 片岡龍 「日本思想史から見た韓國思想史の特徴—山崎闇齋と李退溪の「心は神
明の舍」觀の比較から」『東北大學文學研究科研究年報』(2014) 64
- 韓亨祚著・片岡龍監修・朴福美譯『朝鮮儒學の巨匠たち』(春風社 2016)

Abstract

For Regeneration of the Justice: Thinking about the Potential of I T'oe gye's idea / Makoto Okana

This paper is an attempt to discover new possibilities regarding the thought of I T'oe gye (李退溪) via a philosophy of law based approach, applying theories of justice. This approach has not been seen in previous research. I T'oe gye divides si duan (四端) into the following two states: a state in which the supremacy of the Li (理) is completely realized, becoming the complete good without the presence of evil. Another is an impure state in which evil is mixed in with the good. This may be understood to imply that we cannot avoid error, and thus we face the ethical imperative to realize a thorough introspection and pursuit of Li (理). This exhibits the fallibilism that is a basic principle of the theory of justice. I T'oe gye also states that the existence of others is effective in examining one's own good and evil; arguing for the defining of goodness not by reference to a closed world complete within oneself, but in relation to others who uphold different values.

Key words: reversibility, falsifiability, fallibilism