

朱子学再考——「分」の思想をめぐって

吾妻重二

Reconsideration of Zhu Xi's Thought focusing on the Concept of "Fen (分)"

AZUMA Juji

Abstract:

The philosophy of Zhu Xi, known as Zhu Zixue (朱子学), is still often misunderstood. This is also true for the concept of "Fen" (分) discussed here. The concept of "Fen" implies a logic that demands the protection of one's social position, as seen in expressions like "in accordance with one's status," "knowing one's place," or "acting within one's limits." This logic assumes the subordinate should obediently submit to the superior, and the philosophy of Zhu Xi emphasizes such hierarchical distinctions, often viewed as an oppressive ideology that does not tolerate dissent from those in lower positions.

In this article, representative cases of such misunderstandings are addressed. Subsequently, examples of the use of the term "Fen" in Zhu Xi's writings, as well as discussions on rectification of names (正名論) and proper relationships (名分論), are examined. Differences between the *Zizhi Tongjian Gangmu* (資治通鑑綱目) and the views on proper relationships in Mito scholarship (水戸学) are also pointed out. Additionally, comparisons are made with the thoughts of OGYU Sorai (荻生徂徠) regarding the concept of "Fen." Finally, some personal observations are offered on why misunderstandings about Zhu Xi's thought have arisen.

Keywords: Misreading about Philosophy of Zhu Xi,

Proper Relationships, Idea of Obedience, Mito Scholarship,

Loyalty to a Just Cause or Masters

キーワード：朱子学の誤読 名分論 服従の思想 水戸学 大義名分論

はじめに

朱熹の学問思想、すなわち朱子学は今なお誤解されている面が少なくないと思われる。ここでとりあげる「分」の思想もそうである。

「分」の思想とは、「分相応」とか「分をわきまえる」あるいは「〇〇の分際で！」などの語に見られるように「身の程」を守ることを要求する論理である。ここでは下位の者が上位の者に逆らわずに服従

することが前提されており、朱子学はそうした上下の「分」を強調し、下の者の「口ごたえ」を許さない抑圧的な思想だという見方がなお流布していると思われるのである。

朱子学を、服従を強いる思想と見るこうした解釈は、現代の日本において牢固として抜きがたいイメージとなっているようなのだが、本稿では朱子学の「分」をめぐるそのようなステレオタイプ（思い込み）の誤りを指摘したい。この問題に関しては先行研究の中で散発的に触れられることはあり、それは本論の中でも引用するが、なぜか専論は見あたらないようである。

本稿では順序として、上記のような誤解の代表的事例について取り上げ、ついで朱熹における「分」の語の用例やいわゆる正名論、名分論を検討するとともに、『資治通鑑綱目』と水戸学の名分論との違いなども指摘してみたい。また「分」の思想をめぐる荻生徂徠との相違などにも触れ、最後になぜ朱子学に対する誤解が生じたのかについていくらか私見を述べることにする。

筆者は先般、「三綱五常」の概念について再検討したが¹⁾、本稿はその「朱子学再考」の続篇ということになる。

一 問題の所在 1 —— 家永三郎・川島武宜両氏の理解について

まず、従来の「通説」として家永三郎、川島武宜両氏の解釈を取り上げる。彼らは戦後日本における知識人の旗手としてきわめて大きな影響をもたらしたからである。

家永三郎氏は、一九八二年刊行の『日本文化史』第二版（岩波新書）の中で、封建社会と朱子学の関係について、

社会のすみずみまでが上下尊卑の秩序で組織され、下位の者が上位の者に無条件に服従することによって、武士の農民からの収奪という基本的関係を永続させようというのが、封建社会のしくみなのであった。……このような社会関係を正当化するイデオロギーとして、この時代の思想界に大きな地位を占めたのが儒教とくに朱子学の道德であった。（同書、一八〇～一八一頁）

と述べている。「下位の者が上位の者に無条件に服従する」という「上下尊卑の秩序」が封建社会の特色であり、これを正当化するイデオロギーとして「儒教とくに朱子学」が作用したという。筆者が所持している二〇〇二年版は、奥付によれば実に第三十九刷であるから、この書がいかに広く読まれたかがわかる。同書カバーの宣伝文には旧版が「英訳されて海外にも広く紹介された」とあり、この書物は戦後日本の代表作として大きな権威と影響力を保ってきた。

こうした朱子学のとらえ方は家永氏の持論であって、一九五四年刊行の『日本道德思想史』（岩波全書）でも、「身分階級の分を守ることが、この時代に最も重要な道德規範とされた」、「江戸幕府が朱子学を官学として保護したのも、朱子学がこの點に於いて武士の階級思想を理論的に支持辯證する學説を含

1) 吾妻重二「朱子学再考 —— 「三綱五常」をめぐる」(『東アジア文化交渉研究』第十三号、関西大学東アジア文化研究科、二〇二〇年)。

んであつたからに外ならない」（一〇五～一〇六頁）と述べていて、「身分階級の分を守ること」と朱子学の関係を描き出している。そしてこの『日本道徳思想史』も二〇〇七年に岩波全書セレクションとして刊行されるなど、幾度も重版され影響が大きい。

ただし問題は、家永氏が根拠として引くのが林羅山や三宅尚斎の語であつて、朱熹その人の著作からは一条も引用していないということである（『日本道徳思想史』一〇六頁および一一一頁。『日本文化史』には典拠の引用なし）。家永氏の林羅山や三宅尚斎理解が正しいかどうか、また朱子学がはたして江戸幕府の「官学」だったのかは措くとしても²⁾、そもそも林羅山・三宅尚斎と朱熹の思想は同じだったのであろうか。家永氏は「君臣、父子、夫婦すべて上下尊卑の別に従い、下は上に随順してはじめて天下泰平である、という朱子学の社会哲学」（『日本文化史』第二版、一八二頁）ともいっているのだが、「朱子学」すなわち朱熹の思想の社会哲学がそのような性格のものであることはまったく実証されていないのである³⁾。

次に、川島武宜氏は『日本社会の家族的構成』（岩波現代文庫、二〇〇〇年）に収録される同名の論文において、「まず封建武士的＝儒教的な「家族制度」からはじめよう」（六頁、傍点は原著のまま）と書き起し、続いて、

武士的家族では、権力者の命令は絶対的であり（親や夫に「口ごたえ」すること、「理窟」をいうことは、親や夫の尊厳を犯す大罪である）、妻や子の服従は、かれらが権力の客体であり主体ではないこと、そのようなものとして自らを意識すること、の結果である。……それらの権力は儒教的に「天」と同視され、天と同じく絶対且つ神聖なものとしての服従を要求する。（七～八頁）

と述べ、さらに、

子が親に対して「権利」をもつということや、親が子に対して「義務」をおうということは、儒教

2) 朱子学は江戸時代を通じて「官学」であつたのではない。幕府との関係でいえば、いわゆる江戸時代後期の寛政異学の禁（一七九〇年）に至って、幕臣の学校「昌平坂学問所」において朱子学のみを教授する方針が初めて定められたのだが、それ以前、幕府の教学に一定の方針はなかったし、異学の禁にしても、朱子学による全国的な思想統制は実現しなかった。江戸時代に朱子学が広く学ばれたのは事実だが、「体制イデオロギー」として作用したわけではないのである。これらのことは和島芳男『昌平校と藩学』（至文堂、一九六二年）、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）、渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年）などがつとに明らかにしている。

3) なお、丸山真男氏は日本近世初頭の朱子学につき、「ここでの問題は朱子学自体ではなく、徳川幕府が戦國の下剋上の戦亂状態を完全に鎮定して、將軍より武家奉公人に及ぶ武士團内部の階級を編成し、進んで封建的主従関係を被支配階級の内部にも擴張して、上下を貫通するヒエラルヒーの原理の上に鐵の如き統制力を揮った近世初期に於ける朱子学なのである」（丸山『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九五二年、二〇二頁）と述べていて、朱子学と江戸初期の日本朱子学をいさおう区別しているようだが、実際には朱熹自身の思想が論じられることはほとんどなく、羅山らの思想を朱子学として論述している。丸山氏はまた「宋学」の語もほぼ同義語として使っており、朱子学と宋学と日本朱子学の区別は曖昧なままである。

的家族にとっては想像することすらできない、否それのみか、もって外のけしからぬこととさえ思われてきたのである。(一〇頁)

といている。ここで川島氏はいきなり「封建武士的」家族制度と「儒教的」家族制度を同一視しているが、いうまでもなく武士の家族制度を「儒教」の一言でくくるのは乱暴である。武士は中国の読書人(士大夫)とは違うからである。そして儒教の家族倫理のもとでは親や夫に「口ごたえ」すること、「理窟」をいうことは「親や夫の尊厳を犯す大罪である」と断言し、さらに「父子、夫婦、兄弟、姉妹のあいだに厳然たる「身分」の別があり、その間に「礼儀」が厳格におこなわれるところの武士的＝儒教的家族」(一四頁)といていることから、家永氏と同様、儒教や朱子学が権威に対して絶対的服従を強いる思想であると見ている。しかし問題は、ここでもまた、儒教なり朱子学がそのような思想であることが全然実証されていないということである。

たとえば右の引用で「親が子に対して「義務」をおうということは、儒教的家族にとっては想像することすらできない」というが、たとえば四書の一つである『大学』に「人の子たりては孝に止まり、人の父たりては慈に止まる」というのをどのように解釈するのであろうか。ここでは子が親に孝を尽くすこととともに、親が子を慈しん育てることが義務として要請されているのではあるまいか。川島氏の儒教理解はひどく偏向しているのである⁴⁾。

そもそも川島氏の論文には研究と政治プロパガンダが混在している。というより、「民主主義革命」(同書二四頁、二六頁)という目的のために過去の前近代的思想を克服、清算しなければならないという意識が先立ち、そこから非民主的なものとして武士の倫理や儒教が持ち出されたと思われる。このように儒教が一種のダシにすぎなかったのであれば、儒教および朱子学がどのような思想であったのかが研究されていないのも当然であろう。

本論文が戦後すぐの一九四六年に発表されたことを考えれば、民主主義への希求は十分理解できるし、ここに述べられた家族形態は戦前における日本の家族の実態をいかほどか反映しているかもしれないが、それがただちに儒教や朱子学の実態なのではない。

このように、川島氏の論旨は実はかなり粗雑である。しかし、この論文はその後、大きな影響を及ぼす。論文のタイトル「日本社会の家族的構成」がこの書物の書名とされているのはこの論文が代表作であることを示しており、また同書解説に「本書は、丸山真男、大塚久雄の一連の業績と並んで、いわゆる戦後近代主義社会科学の最高の成果群の重要な一角を構成する」(二四一頁)とあるように、戦後日本の社会科学における「最高」の成果として評価されるのである。

しかし、このような家永、川島両氏の朱子学理解の根柢にあるのは朱子学(儒教)——前近代的——封建的——抑圧的といった、かなり単純な先入観であり、今日、日本思想史や中国思想史の研究者の間

4) 川島氏はのちの論文「イデオロギーとしての「孝」」(一九五七年、上記の岩波現代文庫『日本社会の家族的構成』所収、一二〇頁)で『大学』のこの語を取り上げ、父の義務が「慈」にあることを認めているが、それにもかかわらず子の「孝」は「絶対」、「単純無条件」であって親の「慈」とは質的「身分」的に異なる義務であるとし、結局、子の父に対する一方的従属だけを強調している。

で、このような粗っぽい図式に賛同する者はさすがに少なくなったと思われる。しかしこれらは上述したとおり戦後日本人の基礎教養を形づくったともいえる著作であり、朱子学=抑圧的思想というイメージを日本に定着させるのに大きな役割を果たしたと思われるので、まず初めにその問題点の所在を指摘した次第である。

二 問題の所在2——仁井田陸、守本順一郎両氏の理解について

次に、中国研究者の中で、朱熹その人の思想は「分」を強調するものであるとした先行研究について見てみたい。

中国法制史研究者として著名な仁井田陸氏は、『中国法制史』（増訂版、岩波全書、一九六三年）において、朱子学の「分」の思想につき次のように述べている。

程子も朱子もすべての人倫的規範を宇宙的自然的秩序としての天理の上にうちたてるのであるが、それは君臣父子の「分」を強調することである。それは勿論夫と妻、族父と族子、地主と地客（佃戸）などの「分」についてもまたこれを強調することである（朱子文集卷十四）。「分」を守ってそれをこえないことこそは、朱子にあっても最高倫理であった。（一五五頁）

このように仁井田氏は、君臣、父子のみならず、夫妻、族父・族子、地主・地客などの人間関係において「分」を守ってそれを越えないことこそが朱子学の最高規範だったという。一読してわかるように前述の家永、川島両氏と同工異曲だが、違うのは論拠として「朱子文集卷十四」を挙げていることである。

では、そこで朱熹はどのように述べているのであろうか。『朱文公文集』卷十四は数篇の上奏文（奏劄）から成っていて分量は多いが、そのうちで「戊申延和奏劄一」（淳熙十五年、一一八八年）のみが、ここに述べられる夫妻、父子、「族父」「族子」、「地主」「地客」の語を用いているので、仁井田氏が挙げた典拠はこれに違いない。しかし、この上奏文を読むと、朱熹の主張は仁井田氏の述べるものとはかなり違うようである。やや長くなるが、該当部分を引用する。

臣伏見近年以来、或以妻殺夫、或以族子殺族父、或以地客殺地主、而有司議刑、卒從流宥之法。夫殺人者不死、傷人者不刑、雖二帝三王不能以此為治於天下、而況於其繫於父子之親、君臣之義、三綱之重、又非凡人之比者乎。……故臣伏願陛下深詔中外司政典獄之官、凡有獄訟、必先論其尊卑上下、長幼親疎之分、而後聽其曲直之辭。凡以下犯上、以卑凌尊者、雖直不右、其不直者、罪加凡人之坐。（「戊申延和奏劄一」、『朱文公文集』卷十四）。

（臣伏して見るに、近年以来、或いは妻を以て夫を殺し、或いは族子を以て族父を殺し、或いは地客を以て地主を殺すに、有司刑を議して、卒に流宥の法に従う。夫れ人を殺す者死せず、人を傷をつくる者刑せられずんば、二帝三王と雖も此を以て治を天下に為す能わず。而るを況や其の父子の親、君臣の義、三綱の重きに繋ること、又た凡人の比に非ざる者に於てをや。……故に臣伏して願

わくは、陛下、中外の司政典獄の官に深詔し、凡そ獄訟有れば、必ず先ず其の尊卑上下、長幼親疎の分を論じ、而る後に其の曲直の辞を聴き、凡そ下を以て上を犯し、卑を以て尊を凌ぐ者は、直と雖も右せず、其の直ならざる者は、罪、凡人の坐より加えんことを。))

これは朱熹が淳熙十五年（一一八八年）、時の皇帝孝宗にたてまつった上奏文で、裁判の審理につき建議している。ここで朱熹が主張するのは、妻が夫を、「族子」が「族父」を、「地客」が「地主」を殺すといった凶悪事件はあくまでも厳格に処罰しなければならないということであって、「分」を越えてはならないと述べているのではない。ここでいう「分」は夫や妻、族父（伯父・叔父）や族子（侄、いわゆる甥）、地主や地客（佃戸）といった位置関係、立場をいい、「凡そ獄訟有れば、必ず先ず其の尊卑上下、長幼親疎の分を論じ、而る後に其の曲直の辞を聴く」とは、これら凶悪事件の裁判に当たっては尊卑・上下・長幼・親疎といった相互の位置（分）をまずふまえたうえで、彼らの「曲直の辞」すなわち正邪の弁を聴かなければならないというのである。相互の位置が重要になってくるのは、たとえば親が子を殺害した場合と子が親を殺害した場合などでは量刑が違って来るからであろう⁵⁾。

もちろん「凡そ下を以て上を犯し、卑を以て尊を凌ぐ者は、直なりと雖も右せず」というように、下位者が上位者に危害を加えた場合は、その弁解が正しくてもえこひいきしないと、その態度はきわめて厳格であるが、これは殺人や加害といった非常事態だからであって、常日頃から下位者は上位者に「口ごたえ」してはならぬとか、絶対に服従しなければならぬといっているわけではない。しかも、「分」の語は当上奏文の中でここにしか出てこないのである。

こう見てくると、「分」を守ってそれをこえないことが朱熹にとって人倫関係における「最高倫理」であった、という結論をここから導き出すのは無理というものである。

仁井田氏の解釈は望文生義というしかないが、驚くべきことに仁井田氏が朱熹の「分」の思想の根拠として引用するのはただこの一か所にすぎない。なぜそのようなことになったのか理由は不明だが、推測するに、仁井田氏はこれ以外に根拠らしき資料を探し出すことができなかつたのではあるまいか。あとで検討するように、「分」に関する朱熹の思想は実際にはもっと柔軟だからである。

なお、この仁井田説を継承し、いっそう強い口調で朱熹の「分」の思想を批判したのは守本順一郎氏である。守本氏はその著『東洋政治思想史研究』（未来社、一九六七年）において、

朱子は『理』のより具体的な内容について、……天下の理、実は道理が、君臣関係のそれを最も基軸とした「尊卑上下長幼親疎之分」即ち一切の人間間の上下関係（の確保）＝分であることを明らかにしている。 (六八頁)

といっている（傍点は原著のまま）。前に触れた「戊申延和奏劄一」の一部を引用しつつ、朱熹のいう「理」自体が一切の人間の「上下関係」＝「分」を示しているというのだが、そのような「理」の解釈は

5) このことは桑原隲蔵「支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道」（『桑原隲蔵全集』第三卷所収、岩波書店、一九六八年）に詳しい。この論文は『中国の孝道』（講談社学術文庫、一九九七年）に再録されている。

奇妙であり、しかも仁井田氏と同様、「分」の語に言及する朱熹の資料として引用するのは、実はこれ一か所だけである⁶⁾。おそらく仁井田氏の上記著書をそのまま借用したのであって、論証に欠けるといわなければならない。

守本氏の著書は「東洋」の思想につき、仏教を「古代的思惟」、朱子学を「封建的思惟」の完成とするという「思想＝歴史的発展の定型化」（三二一頁）を目指したものであるが、そのような発展史観自体がはなはだ強引であり、その結果、朱熹の思想全体を「封建的思惟」や君臣上下の「分」の枠内に無理やり押し込める結果になっていて、とうてい承服できない。

以上、仁井田氏と守本氏によって示された朱子学のいわゆる「分」の思想が、実際には断章取義で誤った理解であったことが知られたであろう。特に仁井田氏の著書は権威ある中国法制史の通史としてこれまた増刷を重ねた著作であり（筆者が所持している増訂版は一九七三年版で、一九六三年初版の第十刷である）、中国研究に与えた影響はきわめて大きい。しかし実際のところその主張は根拠に乏しく、「朱子学は専制体制を支えた意味では哲學、政治學の最高頂点である」（一六頁）とするなど、家永氏や川島氏と同様、朱子学——前近代的——専制的といった図式にとらわれて必要な論証を欠いているのである。

三 「分」の用例

1 一般の用例

朱熹の用例の検討に入る前に中国思想における事例をいくらか確認しておきたい。朱熹の用例は中国の伝統的なそれと無縁ではないからである。

そもそも「分」は切り分けるという動詞で、分割の意をもち、またその区分に従うことから本分、身分、地位、立場などの意味となった⁷⁾。ちなみに漢語（中国語）としての声調も違い、分割などの意味の場合は平声、身分・本分などの場合は去声である⁸⁾。

『論語』『孟子』『大学』『中庸』の四書を調べると「分」の用例はほとんどが分割の意味で、本分などの用例は意外なことに『孟子』尽心篇上の次の一例だけである。

君子所性、雖大行不加焉、雖窮居不損焉、分定故也。 （『孟子』尽心篇上、第二十一章）

（君子の性とする所は、大いに行なわると雖も加わらず、窮居すと雖も損せず。分定まるが故なり。）

-
- 6) 守本氏は「戊申延和奏割一」の内容につき、「朱子は、仏教の平面的論理に循うときは、一切の上下関係が失われるとし、この観点から、一切の刑罰は些の慈悲も排して、上下間の分によって行わるべきこと、そしてこの刑によって社会の安定の保証が与えられるとなしている」（同書七九頁注59）というが、そもそも裁判の審理について「仏教の平面的論理」なるものを持ち込むこと自体、理解に苦しむ。またこの上奏文の主旨が上下間の「分」によって「一切の刑罰」を行なうべきだというものでないことは上述したとおりである。
- 7) 白川静『字統』（平凡社、一九八四年）の説明を借りるならば、「分は肉を分つ形とみてよい。分割・分異・分化の意となり、またその区分に従うことから、身分・天分・本分・分限・名分・職分などの意となる」（七五九頁）。
- 8) 『辞源』（北京・商務印書館、一九七九年）第一冊、三三九頁。この声調は現代中国語でも区別されており、第一の意味の場合は分開 fēnkāi、第二の意味の場合は身分 shēnfèn といったごとくである。第二の意味の場合は份と書くこともある。

〔朱熹注〕分、去聲。○分者所得於天之全體、故不以窮達而有異。

(分は去聲。○分とは天に得る所の全体なり、故に窮・達を以て異なること有らず。)

ここでいう「分」は朱熹注に「去聲」とあるように、分割の意味ではなく、本分の意味であって、天から与えられた本分(職分)は困窮しようが栄達しようが変わらないという。

一方、身分や地位としての「分」の用例は、『礼記』礼運篇に「故禮達而分定」(故に礼達して分定まる)とあるのが古い例で、孔穎達疏に「分とは尊卑の分を謂う」といっている。また『荀子』非相篇に、

人道莫不有辨、辨莫大於分。分莫大於禮、禮莫大於聖王。聖王制禮者言其人存其政舉。

(人道には弁有らざる莫し。弁は分より大なるは莫く、分は礼より大なるは莫く、礼は聖王より大なるは莫し。)

とあり、唐の楊倞はこの「分」について「有上下親疏之分也」(上下親疏の分有るなり)と注している。同篇の「見端不如本分」(端を見わすは分に本づくに如かず)の楊倞注にも「分、上下貴賤之分」(分とは、上下貴賤の分)と見える。他に『呂氏春秋』処方篇に、

凡爲治必先定分。君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦、六者當位、則下不踰節、上不苟爲矣。少不悍辟、而長不簡慢矣⁹⁾。

(凡そ治を為すには必ず先ず分を定む。君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり、夫は夫たり、婦は婦たり。六者位に当たれば、則ち下は節を踰えずして、上は為すを苟くせず、少は悍辟ならずして、長は簡慢ならず。)

と見え、『論語』顔淵篇の孔子の語「君君、臣臣、父父、子子」(君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり)をふまえつつ君臣、父子、夫婦の關係に触れている。

このようにして上下關係にもとづく身分を表わす語として「分」が定着するわけだが、ただし注意を要するのは、これらは必ずしも上位者に対する下位者の一方的服従を説くものではなく、むしろみずからの身分・地位にふさわしく行動する礼的秩序を説いていることである。そのことはいま引用した『呂氏春秋』に、君と臣、父と子、夫と婦がそれぞれの「位」に見当った行動をとるべきだっている点にも現われている。すなわち「下位者は節度を踰えず、上位者は無責任なふるまいをせず、年少者は粗暴な行ないを避け、年長者は粗略怠慢な態度をとらない」というのであって、下位者や年少者のみならず、上位者や年長者にもそれぞれの「分」(立場)に応じた責務を要求している。片務的ではなく双務的なのである。我々は「分」と聞くと、ともすると「分をわきまえる」という服従の意味で捉えがちであるが、中国思想における「分」には身分・地位に応じて相互に役割を果たすという意味があることを知ってお

9) 原文には乱れがあるらしく、いま楠山春樹『呂氏春秋』下(新編漢文選三、明治書院、一九九八年)九三七頁の校訂による。

くべきであろう。いわば、双務的關係にもとづく役割的「分」である。

こうした服従的「分」ではない、役割的「分」を含意する用例は朱熹の生きた宋代においても珍しくない。次に見る邵雍と王安石の例などがそうである。

2 邵雍と王安石の用例

北宋の邵雍の著とされる『漁樵問対』は「分」について次のように述べている。

君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、謂各安其分也。君不君、臣不臣、父不父、子不子、兄不兄、弟不弟、夫不夫、婦不婦、謂各失其分也。此則由世治世亂使之然也。（『性理大全書』卷十三、『皇極經世書』七）

（君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり、兄は兄たり、弟は弟たり、夫は夫たり、婦は婦たりとは、各おの^の分^に安^んず^るを謂うなり。君は君たらず、臣は臣たらず、父は父たらず、子は子たらず、兄は兄たらず、弟は弟たらず、夫は夫たらず、婦は婦たらずとは、各おの^の分^を失^するを謂うなり。此れ則ち世治・世亂、之をして然らしむるに由るなり。）

これも先の『呂氏春秋』と同様、『論語』顔淵篇の語をふまえつつ君と臣、父と子、兄と弟、夫と婦がそれぞれの役割を果たすという双務的關係を述べている。しかも興味深いのは上位者と下位者いずれに対しても「其の分に安んずる」ことを求めている点である。この場合「分に安んず」とは、みずからの位置にふさわしく行動することをいう。上位者がみずからの責務を果たすのも「分に安んずる」ことで、そうでなければ「分を失する」ことになる。「分に安んずる」のは臣・子・弟・婦の下位者だけの話ではなく、君・父・兄・夫の上位者にも必要な要件とされるのである。

また、王安石の論文「諫官論」には次のような「分」の用例がある。

惟三公於安危治亂存亡之故、無所不任其責。至於一官之廢、一事之不得、無所不當言。……至士則不然。修一官而百官之廢不可以預也、守一事而百事之失可以毋言也。稱其德、副其材、而命之以位也。循其名、傚其分、以事其上而不敢過也。此君臣之分也、上下之道也。今命之以士、而責之以三公、士之位而受三公之責、非古之道也。孔子曰、必也正名乎。正名也者、所以正分也。（『臨川先生文集』卷六十三）

（^た惟だ三公のみ、安危治乱存亡の故に於て、其の責に任ぜざる所無し。一官の廢、一事の得ざるに至りては、当に言うべからざる所無し。……士に至りては則ち不然らず。一官を修むるも、百官の廢は以て^{あづか}預るべからざるなり。一事を守るも、百事の失は以て言うこと^な母かるべし。其の徳に^{かな}稱い、其の材に^そ副いて、之に命ずるに位を以てするなり。其の名に^そ循い、其の分^をに^そ傚して、以て其の上に^{つか}事えて敢て過ぎざるなり。此れ君臣の分なり、上下の道なり。今、之に命ずるに士を以てするに、而も之に責むるに三公を以てす。士の位にして而も三公の責を受くるは、古の道に非ざるなり。孔子曰く、「必ずや名を正さんか」と。正名なる者は、分^をを^正す所以なり。）

この論文は当時の諫官が、地位的には「士」すなわち一般官僚の身分であるのに、皇帝の勅旨によって任命されることから「三公」（宰相大臣）に見まがう強大な発言力を持つことに疑義を呈したものである¹⁰⁾。本来、国政全体を総理する「三公」に対して「士」は一官一事のみを職掌すべきであり、よって士は「其の名に循い、其の分に倣して、以て其の上に事えて敢て過ぎざるなり。此れ君臣の分なり、上下の道なり」という。下位の諫官が上位の三公に服事すべきことを説いているわけだが、しかし、万事無条件に服従すべきだというのではなく、臣としての「名」（地位）に沿った「分」（職分）を忠実に実行すべきだという主張である。これは名実論にもとづく一種の分掌論であって、そのことは「士の位にして而も三公の責を受くるは古の道に非ざるなり」と、士という地位の者に三公のごとき上位者の責務を負わせてはならないと述べていることからわかる。孔子の正名の語を引いて「分を正す」としているのも、職分を確定するの意味である。

同様のことは、このあとの部分で、

待之以輕而要之以重、非所以使臣之道也。

（之を待つに軽きを以てして而も之に要むるに重きを以てするは、臣を使う所以の道に非ざるなり）。

というところにも見られ、これまた地位・待遇と業務の一致を求めている。君臣関係については、さらにあとの部分で、

君不失其所以為君、臣不失其所以為臣、其亦庶乎其近古。

（君、其の君たる所以を失わず、臣、其の臣たる所以を失わざれば、其れ亦た其の古えに庶からんか。）

と、君と臣のそれぞれにふさわしい役割、すなわち双務的關係を求めていることも注意されよう。要するに、ここでいう「君臣の分」もまた服従的「分」ではなく役割的「分」なのである¹¹⁾。

そもそも王安石は、君臣關係その他を、一方的服従ではなく双務的關係としてとらえていたようで、そのことは、

10) 北宋の諫官については梅原郁『宋代官僚制度研究』（同朋舎、一九八五年）六一頁以下を参照。

11) 地位による役割の分掌に関して、王安石の『周官新義』には次のように見える。

夫上下之分、有道揆、有法守。大宰有八柄詔王馭群臣者、明道揆于上、而所掌者、非特法守而已。内史掌王八枋之法、以詔王治者、謹法守而下、而道揆有不與也。（『周官新義』卷十一、春官・内史、程元敏等整理『王安石全集』第三冊、三八八頁、復旦大学出版社、二〇一七年）。

（夫れ上下の分には、道揆有り、法守有り。大宰は八柄を有して王に詔げて群臣を馭する者なれば、道揆を上にも明らかにす。而して掌る所の者は、特だに法守のみに非ざるなり。内史は王の八枋の法を掌り、以て王治を詔ぐる者なれば、法守を謹みして下る。而して道揆は与らざる有るなり。）

これは八柄（八つの手段）によって群臣を統御しそれを王に上申する大宰と、そのもとで法令どおりにこれを実施する内史との職掌を述べ、それぞれ「道揆」と「法守」の違いがあるとして、これを「上下の分」としている。「分」は上司と部下の地位に応じた職掌の違いの意味なのである。

善教者之爲教也、致吾義忠而天下之君臣義且忠矣。致吾孝慈而天下之父子孝且慈矣。致吾恩於兄弟而天下之兄弟相爲恩矣。致吾禮於夫婦而天下之夫婦相爲禮矣。（「原教」、『臨川先生文集』卷六十九）
（教え善をくする者の教えたるや、吾が義・忠を致して天下の君臣、義にして且つ忠なり。吾が孝・慈を致して天下の父子、孝にして且つ慈なり。吾が恩を兄弟に致して天下の兄弟相い恩を爲すなり。吾が礼を夫婦に致して天下の夫婦、相い礼を爲すなり。）

といていることからわかる。ここには、君と臣がそれぞれ「義」であり「忠」であること、父と子がそれぞれ「慈」であり「孝」であること、兄と弟が互いに「恩」（親愛）の情で結ばれること、そして夫と婦とが互いに「礼」を守ることが説かれている。このように君臣、父子、夫婦の間において、一方的服従とは異なる、双務的關係が主張されているのである。

『周官新義』において大宰（宰相）を頂点とする『周礼』の官僚機構を政治制度のモデルとした王安石は、宰相としての政治権力を背景に強権的な政治改革、いわゆる新法を推進したが¹²⁾、その王安石にしてなお、一方的な君臣・上下関係を強いるのではなく、双務的な関係を主張していたわけである。これは儒教本来の思想に沿うものといえるであろう¹³⁾。

四 朱熹における「分」

さて、このような双務的關係を表わす「分」の用法は朱熹にもあてはまるとされる。朱熹は服従的「分」を強調したといわれるが、しかし、たとえば朱熹の教育論を要約した「白鹿洞書院揭示」（『朱文公文集』卷七十四）に「分」の語はそもそもなく、そこで重視される人間関係は「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」、すなわち父子、君臣、夫婦、長幼、朋友それぞれの間で相互に守られるべき親・義・別・序・信という倫理である（この五つの倫理すなわち「五倫」がもともと『孟子』に出ることはいうまでもない）。

また、朱熹晩年の思想のエッセンスとされる長文の「玉山講義」（『朱文公文集』卷七十四）も、仁義礼智信という人間の本质にもとづく徳性の陶冶と学問の発展を目指す積極的期待に溢れていて、「分を知れ」といった抑圧的言辞は見られない。朱子学の概論とされる『大学章句』序、『中庸章句』序についても同様である。

これだけをもってしても朱熹が服従的「分」の思想の持ち主だったとは見がたいのだが、もう少し関連の用例を挙げてみよう。

12) 王安石の『周官新義』と新法との関係については吾妻重二「王安石『周官新義』の考察」（吾妻『宋代思想の研究』、二〇〇九年）参照。

13) 高橋進『無為自然から作為積極へ』（文理書院、一九六五年）は「分」の思想について論じ、「その特徴は、決して一方的な規定をせず、必ず相対する両者にその在るべき姿を求めている点である。したがって分を失うとは、その分の規定根拠を失うことである」（三七七頁）とっていて、筆者もこれに同意する。これは宋代の「分」について論じた数少ない考察であるが、ただし、宋代の君臣関係に関しては「君臣尊卑の關係」（三七二頁）を強調して、もっぱら服従的意味で用いており、解釈が一定していないのは残念である。

1 本分

「本分」については朱熹に次のような用例がある。

孝順父母、恭敬長上、和睦宗姻、周卹鄰里、各依本分、各修本業。

(「揭示古靈先生勸論文」(『朱文公文集』卷百)

(父母に孝順に、長上を恭敬し、宗姻を和睦し、鄰里を周卹し、各おの本分に依り、各おの本業を修めよ。)

紹熙元年(一一九〇)、知漳州だった朱熹は鄉村教化のために北宋・陳襄(一〇一七—一〇八〇)の「勸論文」を掲示したことがあり、この語はそれに朱熹が付したコメントの一部である。朱熹はここで、みずからの「本分」に沿って生活せよといているのだが、注意したいのは、この時掲げられた陳襄「勸論文」の本文に次のようにあることである。〔 〕内は原注である。

為吾民者、父義〔能正其家〕、兄友〔能養其弟〕、弟敬〔能敬其兄〕、子孝〔能事父母〕、夫婦有恩〔貧窮相守為恩。若棄妻不養、夫喪改嫁、皆是無恩也〕。

(吾が民たる者、父は義に〔能く其の家を正す〕、兄は友に〔能く其の弟を養う〕、弟は敬に〔能く其の兄を敬す〕、子は孝に〔能く父母に事う〕、夫婦には有恩り〔貧窮相い守るを恩と為す。若し妻を棄てて養わず、夫喪して改嫁するは、皆な是れ恩無きなり〕。

このように、父や兄に対しても「能く其の家を正し」、「能く其の弟を養う」ことが求められ、夫婦間にあっても「貧窮相い守る」ことが基本で、夫が「妻を棄てて養わざる」ことは容認しがたいとしている。つまり朱熹は陳襄の「勸論文」を借りて、弟や子、婦に対してはもちろんのこと、父や兄・夫にもその立場(本分)にふさわしい行動を求めているのである。

2 安分

朱熹には「安分」(分に安んず)の語もあるが、上位者もまた「分」に安んじらるべきだという用例があることは十分注意しなければならない。前にも触れた「勸論文」と同時期に漳州に掲示された「勸諭榜」に次のようにある。

勸諭官戸、既稱仕宦之家、即與凡民有異、尤當安分循理、務在克己利人。又況鄉鄰無非親舊、豈可恃強凌弱、以富吞貧。

(「勸諭榜」、『朱文公文集』卷百)

(官戸に勸諭すらく、既に仕宦の家と称すれば、即ち凡民と異なる有り。尤も当に分に安んじ理に循うべく、務めは己れに克ちて人を利するに在り。又た況や郷鄰は親旧に非ざる無ければ、豈に強を恃みて弱を凌ぎ、富を以て貧を吞むべけんや。)

これは「官戸」を諭したもので、官戸とは科挙等によって官僚を出した家柄、すなわち「仕宦の家」

であり、「凡民」とは違って郷村社会の上層階級に属するのだが、朱熹はそうした官戸もまた「分に安んじ理に循うべきだ」といっている。すなわち上位者の責務として「己れに^{おの}克^かちて人を利する」ことが重要で、権力を恃んで弱者いじめをしたり、財力にものをいわせて貧者を併呑したりしてはならぬという。ここでいう「分に安んず」とは上位者としての責任を自覚し実行することであって、「下々の者はおとなしくしている」といったことではないことに注意すべきである。

これに関連して、朱熹は同時期の「勸農文」において、

佃戸不可侵犯田主、田主不可撓虐佃戸。 （「勸農文」、『朱文公文集』巻百）

（佃戸は田主を侵犯すべからず、田主は佃戸を撓虐すべからず。）

と述べている。佃戸（小作人）は田主（地主）を侵犯してはならないが、田主もまた佃戸を酷使虐待してはならないという。佃戸が田主に一方的に隷属すべきだとはいっておらず、ここでも下位者・上位者互いの地位に応じた責務と協力関係が主張されていることがわかる。

3 躰分

「躰分」すなわち「分を^ひ躰える」に近い用例は、たとえば『論語或問』に、

當知左右前後彼此之間各有分守、皆不可以相躰。 （『論語或問』巻八、泰伯篇第十四章）

（^{まさ}當に知るべし、左右・前後・彼此の間に各^{おの}の分守有り、皆な以て相い躰ゆべからず。）

とある。これは『論語』泰伯篇の「其の位に在らざれば、其の政を^{はか}謀らず」に関する説明であって、ここで「分守」を躰えてはならぬというのは、「左右・前後・彼此の間」すなわちそれぞれの地位において、なすべき職掌を越えてはならないという意味のようである。そのことは、朱熹『論語精義』に『論語』泰伯篇のこの語に関して范祖禹の次の語を引用していることから知られる。

范曰、自天子至於士皆有位、在其位則謀其政者、職也。天子不可以治三公之職、三公不可以爲卿大夫之事、卿大夫不可以侵士之官。 （『論語精義』巻四下、泰伯第八）

（范曰く、天子より士に至るまで皆な位有り。其の位に在りては則ち其の政を謀る者、職なり。天子は以て三公の職を治むべからず、三公は以て卿大夫の事を為すべからず、卿大夫は以て士の官を侵すべからず。）

これによれば、天子から士に至るまで、それぞれに「位」とそれに応じた「職」がある。よって天子・三公・卿大夫・士は下位の者の職に容喙し侵犯してはならないという。つまり天子、三公、卿大夫、士も「分守」を「躰えてはならない」のである。『論語精義』は『論語集注』作成のために諸氏の解釈を輯めた資料集で、『論語集注』では范祖禹のこの語を引用してはいないが、朱熹の念頭にあったことは確かである。そうであれば「天子」ですら「分を躰えてはならぬ」ということになり、日本ふうの服従的

「分」に耳慣れた我々からすると意外な感じがするが、しかしこれも一種の分掌論であって役割的「分」を説いているのであって、特に異とするに足りないであろう。

4 その他の「分」の用例

「分」にかかわる朱熹の他の用例を挙げてみる。『朱子語類』に次のようにあるのはきわめて興味深い。

凡説義、各有分別。如君臣父子夫婦兄弟之義、自不同、似不和。然而各正其分、各得其理、便是順利、便是和處。
(『朱子語類』 卷六十八・易四・乾上、第一二五条)

(およそ「義」という場合、それぞれ分別(分の違い)がある。たとえば君臣、父子、夫婦、兄弟の義はみな違うから調和しないように見える。しかし、それぞれがその分を正し、それぞれがその理を得れば、それが利に沿うことであり、また調和の所在なのだ。)

『朱子語類』ではこれに続いて、

如天之生物、物物有箇分別、如君君臣臣父父子子。至君得其所以為君、臣得其所以為臣、父得其所以為父、子得其所以為子、各得其利、便是和。若君處臣位、臣處君位、安得和乎。

(同右、第一二六条)

(たとえば天がものを生むと、ものにはそれぞれ分別(分の違い)というものがある。「君は君たり、臣は臣たり、父は父たり、子は子たり」というように。君としては君にふさわしいあり方を得、臣としては臣にふさわしいあり方を得、父としては父にふさわしいあり方を得、子としては子にふさわしいあり方を得て、それぞれに利にかなえば、それこそが調和というものだ。もし君が臣の位におり、臣が君の位にいたら、どうして調和が得られよう。)

といい、また、

看來義之為義、只是一箇宜。其初則甚嚴、如「男正位乎外、女正位乎内」、直是有内外之辨。君尊於上、臣恭於下、尊卑大小、截然不可犯、似若不和之甚。然能使之各得其宜、則其和也孰大於是。

(同右、第一二八条)

(考えてみると、義の意味はただ宜しいということだ。初めはとても厳格で、「男はまさに外におり、女はまさに内にいる」みたいに、まるで内外の弁しかない。君は上に尊く、臣は下に恭しく、尊卑大小は截然として犯すべからずという、不和の極致のように見える。しかしそれぞれが宜しきを得るなら、これ以上の調和というものがあるだろうか。)

といている。「君は上に尊く、臣は下に恭しく、尊卑大小は截然として犯すべからず」という身分の存在を朱熹は認めるが、しかし臣や子は君や父にただ従えばよいとはいわない。身分制度を前提としつつ、そのもとで「各おの其の分を正す」こと、すなわち「君としては君にふさわしいあり方を得る」云々と

いうように、君・臣・父・子がそれぞれみずからの立場にふさわしい役割＝分を果たすことではじめて大いなる調和がもたらされるといっている。ここにも「分」が服従的「分」ではなく、双務関係にもとづく役割的「分」であることが語られているのである。

5 魏晋玄学における運命的「分」

ちなみに「分」のもう一つの用例について触れておきたい。魏晋玄学における運命としての「分」である。魏の王弼は、

自然之質、各定其分。短者不爲不足、長者不爲有餘、損益將何加焉。非道之常、故必與時偕行也。

（『周易注』損卦・象伝）

（自然の質は、各おの^れ其^の分^をを^定む。短き者も足らずと為さず、長き者も余り有り^と為さず。損益、將^た何^をか加^えん。道の常に非ず。故に必ず時と偕^{とも}に行^なうなり。）

といっている。これは、「分」が定まっているのが万物の自然な性質であるから、そこに人為的損益を加えてならず、短いものは短いままに、長いものは長いままにこれを是認すべきだという主張である。この場合、「分」は与えられた天分、すなわち運命というのとほとんど同義になる。また西晋の郭象は、

若皆私之、則志過其分、上下相冒、而莫爲臣妾矣。臣妾之才、而^不安^臣妾^之任、則失矣。故知君臣上下・手足外内、乃天理自然、豈真人之所爲哉。

（『莊子注』齊物論篇、「如是皆有爲臣妾乎」）

（若し皆^{わたくし}な^を私^すれば、則ち志^其の^分を^過ぎ、上下相^おか^し冒^{して}、臣妾と爲^る莫^し。臣妾の才なるに而も臣妾の任に安^んぜざれば、則ち失^しせん。故に知る、君^臣上^下・手^足外^内は、乃ち天理の自然なるを。豈に真人の爲^す所^{なら}んや。）

といっている。やや難解だが、要点は、君臣上下などの階級関係、手足外内などの人間の行為はすべて「天理の自然」として定まっているから、志（願望）がおのれの「分」を過ぎることがあってはならないというのである。

こうした魏晋玄学の定命論的「分」の思想についてはかつて論じたことがあるので繰り返さないが¹⁴⁾、これはいわば諦念にもとづく現状追認の思想である。「分」の思想との関連から、朱子学は権威に随順する現状追認の思想だという見方がなされることがあるのだが、すでに明らかのように、現状追認ということでは、諦念にもとづく魏晋玄学の方がはるかに現状追認的であって、両者を混同することはできないと思われる。

14) 吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四年）第二部第一篇第二章「理の思想」二〇六頁以下を参照。

五 正名論と名分論

ところで「分」の思想と関係のあるのが正名論と名分論である。先に引いた王安石の論文「諫官論」において、「名」（地位）にもとづいて「分」（職分）が定まると説かれるように、「分」はしばしば「名」と関連づけて論じられてきたからである。次に、朱熹における正名論と名分論について考えてみよう。

1 正名論

正名論の出処は、周知のように『論語』子路篇の次の対話にある。

子路曰、「衛君待子而為政、子將奚先」。子曰、「必也正名乎。……名不正、則言不順、言不順、則事不成、事不成、則禮樂不興、禮樂不興、則刑罰不中、刑罰不中、則民無所措手足」。子路曰く、「衛君、子を待ちて政を為さば、子將に奚をか先にせん」とす。子曰く、「必ずや名を正さんか。名正しからざれば、則ち言順したがわず、言順なわざれば、則ち事成らず、事成らざれば、則ち礼おこ学興らず、礼学興らざれば、則ち刑罰あた中らず、刑罰中らざれば、則ち民は手足を措く所無し」。

〔朱熹注〕衛君、謂出公輒也。……是時出公不父其父而禰其祖、名實紊矣、故孔子以正名為先。謝氏曰、「正名雖為衛君而言、然為政之道、皆當以此為先」。

（衛君とは、出公輒ちようを謂うなり。……是の時、出公、其の父を父とせずして其の祖でいを禰とし、名実みだ紊る。故に孔子、名を正すを以て先と為す。謝氏曰く、「名を正しくするは衛君の為にして言うとも、然れども政を為すの道は、皆な当に此を以て先と為す」）。

孔子は、衛の国政を担うならばまず「名を正す」ことから始めなければならないとし、そのあと続いて、名が正しくなければ言語、事務、礼樂、刑罰までが混乱し、ひいては人民の安寧までも失われてしまうという。有名な言葉だが、「名を正す」とは何なのか、実は諸説あって一定していない。馬融は「正百事之名」（百事の名を正す。何晏『論語集解』引）というだけで、その含意が判然とせず、鄭玄は「正書字、古書曰名、今世曰字」（皇侃『論語義疏』引）と、「名」とは今でいう「字」のことであって、「正名」とは文字の書き方を正しくすることだという。

これに対して朱熹は、『史記』孔子世家などの記事により、衛の君主の出公輒ちようが、他国に出奔した実父の蒯聵かいがいを父と見なさず、祖父の靈公を父として祭祀したことを批判したものとする。祖父を父として扱うならば、名と実（名称と実態）の根幹が乖離する。そして謝良佐の解釈を引き、これは衛の君主を戒めたものだが、そもそも政治はすべて名を正すことから始まるというのである。

ここで注意したいのは、このあとの朱熹注に引かれる胡寅の説である。胡寅によれば、蒯聵とその子の輒は道義的にいずれも君位にふさわしくないから、当時の「天王」すなわち周の天子に経緯を報告し、諸侯を管轄する方伯に頼んで輒を退位させ、蒯聵のもう一人の子の鄧えいを即位させるべきだという¹⁵⁾。いか

15) 『論語集注』当該章に「胡氏曰」として次の説を引く。「夫蒯聵欲殺母、得罪於父、而輒據國以拒父、皆無父之人也。其不可有國也明矣。夫子為政、而以正名為先。必將具其事之本末、告諸天王、請于方伯、命公子鄧而立之、則人倫

にも志節剛邁を称えられた胡寅らしい意見だが、『朱子語類』の議論を見ると、朱熹のとらえ方はもっと柔軟である。

問、「胡氏云云。使孔子得政、則是出公用之也、如何做得此等事」。

曰、「據事理言之、合當如此做耳。使孔子仕衛、亦必以此事告之。出公若其不聽、則去之耳」。

（『朱子語類』卷四十三、子路曰衛君待子章、第一二条）

（質問、「胡氏はこれこれと云っています。孔子に政治を担当させたとしたら、それは出公輒が任用したのです。どうしてそんなこと〔輒を退位させて郢を即位させること〕ができればしょう」。

答え、「ことの道理からいえばそうすべきだというまでだ。もし孔子が衛に仕えたら、きっとこのことについて〔周の天子に〕報告するだろう。出公輒がもし聴き入れないなら、衛を立ち去るまでだ¹⁶⁾。)

また、次の対話もある。

問、「胡氏之説、只是論孔子為政正名、事理合如此。設若衛君用孔子、孔子既為之臣而為政、則此説亦可通否」。

曰、「聖人必不肯北面無父之人。若輒有意改過遷善、則孔子須先與斷約、如此方與他做。……若輒不能然、則孔子決不為之臣矣」。

（同、第一一条）

（質問、「胡氏の説は、ただ孔子が政治を担って名を正すとしたら、ことの道理としてそうすべきだと言っているだけです。かりに衛の君主（輒）が孔子を用いたら、孔子は実際その臣下となって政治を行うわけですが、それでも〔君主の輒を退位させるという〕胡氏の説で通じるのでしょうか」。

答え、「聖人孔子は父を無視するような者（輒）に北面して仕えることなどしないだろう。もし輒に過ちを改めて善に遷る気持ちがあれば、孔子はまずきっぱりと約束を交わしたうえでとり計らってやるに違いない。……もし輒にそれができなければ、孔子はけっしてその臣下にはならぬだろう」。

引用が長くなったが、これらを見ると、朱熹の正名論が名と実の一致を求める名実論であること——この場合は祖父と父を、それぞれ祖父と父として祀る——、よって君臣関係に特化しているわけではないことがわかる。また君臣関係についていえば、朱熹はもちろんこれを重視するが、しかし君主への盲

正、天理得、名正言順而事成矣」。この「胡氏」が胡寅であることは、申淑華「《四書章句集注》徴引姓氏考」（『中国哲学史』二〇一九年第三期）八一頁以下参照。

16) この「去之」は出公輒を退去（退位）させると読めなくもない。その場合は「出公輒がもし聴き入れなければ、（強引に）退去させるまでだ」の意味になるが、しかし『語類』には他に、

問、「夫子得政於衛、須有所廢立否」。曰、「亦只是説與他、令自為去就、亦難為迫逐之」（同、第九条）

とも見える。ここで「ただ出公輒を説得してみずから去就を決めさせる。力づくで放逐するのは困難だ」といっていることから、「孔子が衛を立ち去る」の意味と判断される。

目的従属を意図してはいないことも知られる。「聴き入れられなければ立ち去るまでだ」といい、衛の君主の対応次第では「臣下にはならない」という発言がそのことを示している¹⁷⁾。

我々は「正名」の語から、日本幕末の藤田幽谷「正名論」などを想起し、朱熹も同様に主君への忠誠を最優先していたというふうに考えがちだが、朱熹の正名論にはもっとドライな側面があるのである。

2 名分論

次に名分論をめぐって見てみよう。「朱子学的名分論」といった語はしばしば使われるし¹⁸⁾、これが日本の幕末における尊王攘夷の「大義名分論」に影響を与えたともいわれるが、実際にはどうなのであるうか。

これについては尾藤正英氏がすでに、

「名分」という熟語は、四書五経など儒家の古典の中には見出すことのできないものであり、「大義名分」にいたっては、「尊王攘夷」とひとしく日本製の新語であって、もとより朱子学の用語ではない。儒教といえば名分論、朱子学の特色といえば大義名分論、と考えることこそが、実は水戸学などによって形づくられた日本的な儒教観なのである¹⁹⁾。

と指摘している。筆者もこれに基本的に賛成であり、朱熹はそもそも「大義名分」の語を使っておらず、そもそも宋代においてその用例は稀である²⁰⁾。しかも朱熹の名分理解は、以下にも見るように、主君への絶対的忠誠を求める水戸学の名分論などとは違うところがある。

尾藤氏のいうように「名分」の語は確かに四書にはないが、「四書集注」には一例だけある。『論語集

17) これは、『礼記』曲礼篇下に「為人臣之禮、不顯諫、三諫而不聽、則逃之」(人臣たるの礼、顯^{あら}わには諫めず。三たび諫めて聴かれざれば、則ち之を逃^にる)という、伝統儒教どおりの理解といえよう。いわゆる君臣義合である。

18) たとえば「朱子学流の大義名分論」(『日本大百科全書』の「史学史」の項、小学館、一九九四年)、「朱子学の名分思想は、たとえば「水戸学」において特に顕著であるように、尊王論を盛んならしめないではおかなかった」(竹内照夫『四書五経』二二六頁、東洋文庫、平凡社、一九八一年第二版)などの用例である。近年にあっても『天皇・皇室辞典』(岩波書店、二〇〇五年)に、近世中期以降、後醍醐天皇の評価に「朱子学の名分論」が影響を与え(四二頁)、水戸藩の『大日本史』が「朱子学的名分論」にもとづいて編纂された(五六頁)などとされる。

19) 尾藤正英「水戸学の特質」(『水戸学』解説、日本思想大系五十三、岩波書店、一九七三年)五六〇頁。この論文はいま尾藤『日本の国家主義——「国体」思想の形成』(岩波書店、二〇一四年)に収む。

20) データベース「中国基本古籍庫」の検索結果による。朱熹に「大義名分」の語の用例がないことは土田健次郎『江戸の朱子学』(筑摩書房、二〇一四年)二六頁にも指摘がある。なお「大義名分」の語は儒教経典やその古注にも見えない。この語の直接の出典としては南宋・胡安国『春秋伝』が考えられる。その僖公五年「鄭伯逃歸、不盟」条に「春秋道^い名分、尊天王而以^い大義爲主」(春秋は名分を道い、天王を尊ぶも、大義を以て主と爲す)とあるからである。ただし、続いて「夫義者、權名分之中而當其可之謂也」(夫れ義とは、名分の中を權りて其の可に当たるの謂なり)というように、名分に適中しているかどうかを^{はか}考えて得られるのが「義」であるから、この場合「義」は流動的である。そうであれば「名分」と「大義」はうまく接合していないことになる。『春秋伝』のこの「春秋道^い名分、尊天王而以^い大義爲主」の語は胡安国の子、胡宏の『皇王』卷四十三にも引用されている。ただし、こうした「大義名分」の語が宋代において用いられること自体きわめて稀である。

注] 子路篇第十四章の「冉子退朝章」に、

其所以正名分、抑季氏而教冉有之意深矣。

（其の名分を正し、季氏を抑えて冉有に教うる所以の意深し。）

とあるのがそうである。朱熹注によれば、この章は当時魯の国政を専断していた季氏の専横を抑えるべく、季氏の家臣であった冉有を諭したものであるが、この場合「名分を正す」とは、季氏は家臣という「名」にふさわしい「分」（職分）に従事すべきだという一般的な君臣関係論をいうものである。朱熹は「名分」の語にこだわってはいなかったようで、『朱子語類』を見ると、意外というべきか、この章に関する議論は一条も載っていない。

また『家礼』序には次のような「名分」の用例がある。

凡禮、有本有文。自其施於家者言之、則名分之守、愛敬之實、其本也。冠昏喪祭、儀章度数者、其文也。……是以嘗獨究觀古今之籍、因其大體之不可變者而少加損益於其間、以為一家之書。大抵謹名分、崇愛敬以為之本、至其施行之際、則又略浮文、敦本實、以竊自附於孔子從先進之遺意。

（「家礼序」、『朱文公文集』卷七十五）

（凡そ礼には本有り、文有り。其の家に施す者より之を言え、則ち名分の守、愛敬の実は其の本なり。冠昏喪祭、儀章度は、其の文なり。……是を以て嘗て独り古今の籍を究観し、其の大體の變ずべからざる者に因りて少しく損益を其の間に加えて、以て一家の書と為す。大抵、名分を謹しむ、愛敬を崇びて以て之が本と為し、其の施行の際に至りては、則ち又た浮文を略し、本實を敦くして、以て窃かに自ら孔子先進に従うの遺意に附く。）

これは、礼の実践においては「本」となる「名分の守」「愛敬の實」とともに、「文」（儀式）としての「冠婚喪祭」「儀章度数」が揃わなければならないという主張である。そのため朱熹は『家礼』撰述においても、根本面で「名分を謹しむ」と同時に、儀式面でも軽薄にならぬよう考慮したというのであるが、ここにいう「名分」とは、「家に施す者より之を言え」という表現からわかるように、家族内での称谓（名）とその役割をいう。家族内での儀礼の実施においては、父なら父、子なら子、夫なら夫、妻なら妻など、称谓に応じた役割が分かれているのであって——たとえば父の役割を子が担うことはできないし、主婦の役割をむすめが行なうことはできない——、それを「名分」（名称にともなう役割）といているのである。アメリカの中国学者イーブリー氏による『家礼』の英訳が、「名分の守」を“to preserve status responsibilities”（地位の責任を維持すること）としているのは正しい解釈といえよう²¹⁾。

すでに明らかなように、朱熹において「名分」の語は特に強調されているわけではなく、また君臣・上下関係に限定されているわけでもない。「名称とそれにともなう職分・役割」という意味で使われてい

21) Patricia Buckley Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*, Princeton University Press, 1991, p.3

るのである。そのことからいえば、諸橋徹次『大漢和辞典』が「名分」について「名前とそれに伴う内容、職分。又、名前に伴ふ人倫上の分限。本分」としているのはごく穏当適切な解釈であって、朱熹の用法もこれを外れるものではなかった²²⁾。そうであれば、朱熹には「大義名分論」はもちろん、「名分論」というほどの特別な理論も存在しなかったといえよう。このことは、次に見る朱熹の『資治通鑑綱目』についてもいえると思われる。

六 『資治通鑑綱目』、藤田幽谷「正名論」

1 『資治通鑑綱目』の場合

次に、朱熹の『資治通鑑綱目²³⁾』（以下、『通鑑綱目』と略称）をめぐって検討してみよう。よく知られるように、この書は司馬光『資治通鑑』の要点を再編集したもので、水戸学の「大義名分論」にも影響を与えたという。特に藤田幽谷「正名論」の説く「君臣の名」と「上下の分」にもとづく名分論は『資治通鑑』冒頭の司馬光による論評（これは『通鑑綱目』にも載る）が直接の典拠になったとされるのである²⁴⁾。

こうした名分論の理解をめぐって疑義を呈したのが尾藤正英氏であって、上述したように、その考察はきわめて示唆に富む²⁵⁾。ただし尾藤氏が検討したのは『資治通鑑』であって『通鑑綱目』ではなく、また「分」「名分」の語について特に論じてはいないので、ここで改めて検討してみたい。

『通鑑綱目』は「司馬光曰」として『資治通鑑』所載の論評を引用しているのだが、ここで注意したいのは、第一に、この論評が礼的秩序による統治を主張していることであり、第二に、臣下のみならず、実は君主（天子）の責任を追及していることである。第三には、朱熹の引用が司馬光の原文をかなり省略・修正しており、司馬光の思想とは必ずしも一致してないと思われる点である。そして第四に『通鑑綱目』における「名分」の用語法についてである。

まず、第一の点であるが、『通鑑綱目』の冒頭は次のごとくである。これは周王朝の天子（威烈王）が晋の有力な大夫魏斯・趙籍・韓虔を諸侯として公認したことを記したもので、周知のように、これによって晋は魏・趙・韓の三国に分裂し、以後、周王朝の権威はいよいよ軽んじられて戦国時代に突入する。これの憂うべき状況に対して司馬光が長文の批評を加えているのである。

周威烈王二十三年

初命晋大夫魏斯・趙籍・韓虔為諸侯。

22) 『大漢和辞典』第八卷（大修館書店、一九五六年初版）八三三頁。

23) 『資治通鑑綱目』は朱熹の門人によって作成されたと考えられてきたが、近年の研究により、朱熹が門人・友人の協力を得ながらまとめたことが明らかになっている。よって『資治通鑑綱目』の撰者は朱熹といえることができる。葉建華「論朱熹主編《綱目》」（『文史』第三十九輯、一九九四年）、湯務福「朱熹与《通鑑綱目》」（『史学史研究』一九九八年第二期）参照。

24) 以下、藤田幽谷の「正名論」は、注19「水戸学」（日本思想大系五十三、岩波書店）所載テキストによる。

25) 注19尾藤正英「水戸学の特質」五七四～五七五頁。

司馬公曰、天子之職、莫大於禮、禮莫大於分、分莫大於名。何謂禮、紀綱是也。何謂分、君臣是也。何謂名、公侯卿大夫是也。

夫以四海之廣、兆民之衆、受制於一人、雖有絶倫之力、高世之智、莫不奔走而服役者、豈非以禮為之紀綱哉。故天子統三公、三公率諸侯、諸侯制卿大夫、卿大夫治士庶人、貴以臨賤、賤以承貴、而君臣之分猶天地之不可易、然後上下相保、而國家治安。

（初めて晋の大夫魏斯・趙籍・韓虔を命じて諸侯と為す。

司馬光曰く、「天子の職は礼より大なるは莫く、礼は分より大なるは莫く、分は名より大なるは莫し。何をか礼と謂う。紀綱是れなり。何をか分と謂う。君臣是れなり。何をか名と謂う、公・侯・卿・大夫是れなり。

夫れ四海の広き、兆民の衆きを以て、制を一人に受け、絶倫の力・高世の智有りと雖も、奔走して服役せざる者莫きは、豈に礼を以て之が紀綱と為すに非ずや。故に天子は三公を統べ、三公は諸侯を率い、諸侯は卿・大夫を制し、卿・大夫は士・庶人を治む。貴は以て賤に臨み、賤は以て貴を承く。而して君臣の分は猶お天地の易うべからざるがごとく、然る後上下相い保ちて、国家治安なり」。

ここで説かれる主題は、冒頭に「天子の職は礼より大なるは莫し」とうたわれるとおり、天子による礼的秩序の構築である。そして公・侯・卿・大夫がそれぞれの「名」（地位）をふまえつつ、君・臣としての「分²⁶⁾」（本分、職分）をわきまえて行動することで、天子を中心とする全体の「礼」が執行され実現する。この責務は他ならぬ天子にあり、その礼的統治に臣下がおのおの協力し、従う。その結果「上下相い保ちて、国家治安なり」の状態が現出するという。

礼について「何をか礼と謂う。紀綱是れなり」というその「紀綱」の語は見逃されがちだが、綱は大きなもとづな、紀は小さなつなというのが原義であり、大きな「綱」に小さな細い「紀」が結ばれ、綱目がバラバラにならないようにまとまることで君臣上下の大きな統合が可能となる。ここにはそのような大小にわたる礼的秩序の維持が説かれているのである²⁷⁾。

次に第二の点であるが、すでに触れたように、このような礼にもとづく統合は他ならぬ「天子の職」、すなわち天子の責務である。そのため、天子に対してその執行が強く求められることになる。『通鑑綱目』に引く司馬光の論評は、続いて次のようにいう。

今晋大夫暴蔑其君、剖分其地、天子既不能討、又寵秩之、使得列於諸侯。是區區之名分復不能守、而并棄之也。先王之禮於斯盡矣。

（今、晋の大夫、其の君を暴蔑し、其の地を剖分するに、天子既に討つ能わず、又た之を寵秩して、諸侯に列するを得しむ。是れ區區の名分すら復た守る能わずして、而も并せて之を棄つるなり。先

26) ちなみに、『資治通鑑』胡三省注に「分、扶問翻」とあり、去声であることが示されている。

27) 「紀綱」（綱紀）の概念については、注1 吾妻重二「朱子学再考——「三綱五常」をめぐって」三〇八～三一二頁で検討した。

王の礼、^し斯に於て^つ尽く。）

これは、天子が晋の大夫たちの暴戾を討伐できず、逆にこれを認可して諸侯に任命してしまったのだと、周の天子の誤りを非難しているのである。「区区の名分すら復た守る能わずして、而も并せて之を棄つるなり」とは、わずかに残っていた「名分」、すなわち「天子」という地位にともなう本分・役割すら、天子みずから守ることができずに、すべて投げ棄ててしまったの意である。

論評はまたいう、

今請於天子而天子許之。是受天子之命而為諸侯也。誰得而討之。故三晉之列於諸侯、非三晉之壞禮、乃天子自壞之也。

(今、天子に請うて、天子之を許す。是れ天子の命を受けて諸侯と為るなり。誰か得て之を討たん。故に三晋の諸侯に列するは、三晋の礼を^{やぶ}壊るに非ずして、乃ち天子^{みずか}自ら之を壊るなり。)

すなわち、晋の三大夫が天子じきじきの命によって諸侯に格上げされたため、もはや誰も彼らを討伐できなくなったといい、「天子^{みずか}自ら之を壊る」と、礼的秩序を破壊したのは天子自身であるとしてその責任を問うている。

これまでほとんど注意されていないが、『通鑑綱目』および『資治通鑑』は、「名分」によって天子に忠誠を求めるといふのは逆に、実は「名分」にもとづいて天子の怠慢を戒めているのである。しかも『通鑑綱目』は胡寅の説も引用し²⁸⁾、

胡氏曰、……人君監此、亦謹於微而已矣。

(胡氏曰く、人君之を^{かんが}監みて、亦た微に謹むのみ。)

の語で論評を締めくくっている。「人君」はこの事件を鑑戒とし、危機の微細なうちにみずから謹まなければならないというのであって、主君としてなすべき責務を要求している。

そもそも日本語の「名分」は下位者が守るべき本分という語感だが²⁹⁾、君主（天子でも天皇でもよい）がみずから「名分」を守るべきだというこうした主張は、けっして見逃すことができない。朱熹にとって名分の思想は片務的ではなく双務的にとらえられており、それは朱熹の正名論がそうであったのと同じなのである。

そうであれば、論評の中にある「君臣之位、猶天地之不可易也」（君臣の位は、猶お天地の^か易うべからざるがごときなり）という語の意味あいも違って来る。君臣の上下関係は不変であるべきだが、それは下位者の上位者への絶対服従のみによって維持されるのではないということになるからである。

28) この語は胡寅『讀史管見』巻一、威烈王に出る。

29) たとえば『広辞苑』（第七版、二〇一八年）では「名分」について「道徳上、身分に伴って必ず守るべき本分。君に対する臣としての本分。親に対する子としての本分」（二八二六頁）といている。

第三に、『通鑑綱目』と『資治通鑑』の違いが指摘できる。これは朱熹と司馬光の違いでもある。『通鑑綱目』が引く司馬光の論評は、『資治通鑑』原文の冗長を省いた半分以下の長さで、しかも文章に修正が加えられている。なかでも次の語が『通鑑綱目』では省かれているのは注意すべきである。

非有桀紂之暴、湯武之仁、人歸之、天命之、君臣之分當守節伏死而已矣。

（桀紂の暴、湯武の仁有るに非ず、人之に歸し、天命之に命ずれば、君臣の分は当に節を守り死に伏すべきのみ。）

これは、桀・紂のような暴君、湯王・武王のような仁君がいようとまいと、人民が帰服し、天が命じたのであれば君臣の分は死んでも守りぬくべきだという意味であろう。『通鑑綱目』ではこの部分を削除しているのであって、『資治通鑑』のように、命をかけて君臣の秩序を守るべきだとは説いていないことになる。これは、司馬光の方が朱熹よりも尊王意識が強かったためと思われるが、その詳細な検討は別稿に譲りたい³⁰⁾。

第四に、『通鑑綱目』における「名分」の語は、いま紹介したいくつかの用例の他には、実はほとんど見られない。大型データベース（中国基本古籍庫）によると、卷五十一・唐僖宗乾符六年の目に「息戰爭仁也、審名分禮也」（戦争を息むるは仁なり、名分を審らかにするは礼なり）という、たった一例しか見当たらず、しかもこの「名分」は名称と役割というごく一般的意味にすぎない。このほか、『通鑑綱目』の主旨を述べた朱熹自身の序にも「名分」の語は使われていない。こうしてみると、先述したように、朱熹において名分論といわれるような理論は特に意識されていなかったといえる。

ちなみに「名分」の語は、『通鑑綱目』の朱熹序のみならず、『通鑑綱目』を世に出した南宋の陳孔碩や李方子らの序跋、あるいは四庫提要をはじめとする解題にもまったく登場せず、代わりに用いられているのは「春秋の法」「大義」「懲勸之法」「大經大法」「鑑戒勸懲」などの語である³¹⁾。書物の要点を示すべき主要な序跋にこの語が全然使われていないのは偶然ではあるまい。もちろん、『通鑑綱目』が『春秋』の筆法に倣い、道徳的褒貶を意識して書かれていることは事実である。「春秋は以て名分を道う」（『莊子』天下篇）ということからすれば、『通鑑綱目』におけるそうした道徳的褒貶を「名分」と呼ぶこともできなくはないかもしれないが、朱熹自身および『通鑑綱目』等の用語法からして、同書を「名分論にもとづく史書」と呼ぶのは正しくあるまい。

また朱熹は君主への絶対的服従を主張していたのではなかったわけだし、誤解を避けるためにも「朱子学の名分論」といった言い方は避けるべきであろう。

30) ひとまず寺地遵「天人相関説よりみたる司馬光と王安石」（『史学雑誌』第七十六編第十号、一九六七年）参照。司馬光が、本稿でいう服従的「分」を強調する傾向をもっていたことが指摘されている。

31) 宋の陳孔碩「資治通鑑綱目後語」、李方子「資治通鑑綱目後語」、王柏「資治通鑑綱目凡例後語」、明・成化帝（朱見深）「御製資治通鑑綱目序」、四庫提要「御批資治通鑑綱目五十九卷」など。これらは『朱子全書』第十一冊（上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二年）所収の『資治通鑑綱目』「附録二 序跋」および「附録三 解題」に記載される。

2 藤田幽谷「正名論」との違い

ついでに藤田幽谷の「正名論」と『通鑑綱目』・『資治通鑑』との内容上の違いを見ておきたい。「正名論」の主題は「執臣礼以事皇室」（臣礼を執りて以て皇室に事う）、「天皇之尊、宇内無二、則崇奉而事之」（天皇の尊は、宇内に二無ければ、則ち崇奉して之に事う）というように、幕府はもちろん諸侯や卿・大夫がみな臣下として天皇を崇奉し、これに無条件に随順すべきだという点にある。したがって「礼莫大於分、分莫大於名」（礼は分より大なるは莫く、分は名より大なるは莫し）と、司馬光の論評を引用してはいるものの、ここにいう「分」は服従的「分」であり、またここに礼的秩序による統治という主張は打ち出されていない。

つまり、幽谷の「正名論」においては、天子（天皇）が礼による統治の主体であること、天子（天皇）には臣下の協力を得て礼の秩序を紀綱する責務があるということが、すっぽりと抜け落ちており、ただ主君である天皇を臣下として尊び、幕府は「摂政」としてこれを補翼するという尊王論だけが突出しているのである。天皇に対しては「皇統之悠遠、国祚之長久」と賛美するが、天皇に対する責任追及などはまったく見られず、臣下としてこれに服事することだけが説かれる。尊王をテーゼとするこうした水戸学の名分論が、朱熹の名分理解といかに違うかが知られるというものである。

このように見てくると、臣下の君主への服属を含意する「朱子学的名分論」という語自体が朱子学そのものではなく、水戸学と朱子学を混同した誤解にもとづく日本的造語であったと考えられるのである。

七 君臣関係をめぐる言説

ところで、朱熹は君臣関係をとりわけ強調する場合がある。上述した「白鹿洞書院揭示」にも示されるように、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の「五倫」は朱熹にとって重要な倫理であったから、そのうちの君臣関係を強調するケースがあっても不思議ではない。以下、その例を少し挙げてみよう。

たとえば、南宋の李邴の文集の序「雲龕李公文集序」（『朱文公文集』巻七十六）では、

嗚呼、天地之間、理義之實、孰大於君臣之際者。而公於是乃能竭其股肱之力以有成功。

（嗚呼、天地の間、理義の実は、孰れか君臣の際より大なる者ならんや。而して公は是に於て乃ち能く其の股肱の力を竭して以て成功有り。）

といている。これだけを見ると「君臣の際」が他を圧倒しているように見えるが、これは南宋の参知政事となった李邴の「股肱」の臣として功績を称賛するために「君臣の際」を強調したのであろう³²⁾。あとに述べるように、朱熹は場合によっては夫婦関係を人倫の第一に置くこともあるのである。

また、朱熹が紹熙五年（一一九四）、即位まもない寧宗に奏上した「行宮便殿奏劄二」には次のように

32) 荒木見悟氏はこの「雲龕李公文集序」をとり上げ、朱熹において「君臣の名分は自然にして最高の道德規範だと位置づけられた」と述べるが、早計と思われる。荒木見悟「『拘幽操』の足跡——韓退之より崎門学まで」（『明清思想論考』所収、研文出版、一九九二年）八九頁。

見える。

夫天下之事莫不有理、爲君臣者有君臣之理、爲父子者有父子之理、爲夫婦、爲兄弟、爲朋友、以至於出入起居、應事接物之際、亦莫不各有理焉。有以窮之、則自君臣之大以至事物之微、莫不知其所以然與其所當然、而亡纖芥之疑、善則從之、惡則去之、而無毫髮之累、此爲學所以莫先於窮理也。

（「行宮便殿奏劄二」、『朱文公文集』卷十四）

（夫れ天下の事に理有らざる莫く、君臣たる者には君臣の理有り、父子たる者には父子の理有り。夫婦たり、兄弟たり、朋友たり、以て出入起居、応事接物の際に至るまで、亦た各おの理有らざる莫し。以て之を窮むる有れば、則ち君臣の大より以て事物の微に至るまで、其の然る所以と其の当に然るべき所とを知らざる莫くして、纖芥の疑い亡く、善なれば則ち之に従い、悪なれば則ち之を去りて、毫髮の累い無し。此れ学を爲すこと窮を理むるより先なるは莫き所以なり。）

ここには「君臣の大より以て事物の微に至るまで」という表現があるが、これも皇帝への上奏文であるために「君臣」を強調しているだけであって、主旨は君臣から父子、夫婦、兄弟、朋友さらには出入起居、応事接物に至るまで行為の準則（理）があるはずだから、それを窮理によって見出さなければならぬという点にある。

これに関連して、朱熹はさまざまな人間関係のうち夫婦関係を最優先させる場合もある。たとえば、

蓋聞人之大倫、夫婦居一。三綱之首、理不可廢。 （「勸女道還俗榜」、『朱文公文集』卷百）

（蓋し聞く、人の大倫は、夫婦一に居る、三綱の首なれば、理として廢すべからず。）

といい、

夫人道莫大於三綱、而夫婦爲之首。 （「論阿梁獄情劄子」、『朱文公文集』卷二十）

（夫れ人道は三綱より大なるは莫し。而して夫婦を之が首と爲す）

というのがそれである。これらはもっぱら男女・夫婦のあり方を論じるケースであるために、君臣・父子・夫婦の三綱のうち夫婦関係が特に重視されているのである。

このように、朱熹は君臣関係を優先させることがあるが、それは君臣関係を強調すべき場面だからであって、夫婦関係を強調すべき場合に夫婦関係を第一に置いているのと同じである。いかなる場合も君臣関係が最優先するといっているわけではないことに注意されたい。

八 『家礼』をめぐる荻生徂徠の「分」の思想

次に朱熹の『家礼』をめぐる「分」の問題について触れておきたい。このことについてはかつて論じ

たことがあるので詳論は避けるが³³⁾、行論上、必要な事項を示しておくこととする。

荻生徂徠は「神主」は天子諸侯などの高位者だけが造るこのとできるものなのに、『家礼』において程頤や朱熹が、天子から庶民に至るまで誰でもこれを造ってよいとしたのは僭越きわまりない話だという（「答松子錦問神主制度」、『徂徠集』卷二十八）。神主とは死者の魂のよりしろで、仏教でいう位牌に相当する。

そもそも徂徠によれば、礼とは「分」を定めるものであって、

人無貴賤、稟性於天、厥生之初、皆聖人無殊、是其家言。……夫禮者所以定分也、制禮無等、豈禮乎哉。故伊川・考亭、可謂無知妄作已。 （「答松子錦問神主制度」）
 （人に貴賤無く、性を天に稟く。厥の生の初め、皆な聖人殊なる無し。是れ其の家言なり。……夫れ礼なる者は分を定むる所以なり。礼を制するに等無くんば、豈に礼ならんや。故に伊川・考亭は、無知妄作と謂うべきのみ。）

といている。程頤や朱熹は人間の本質に「貴賤」はないと主張するが、「分を定める」ところの等級がなければ礼は成立しない、よって彼らは礼なるものを知らないと批判するのである。さらに安積澹泊宛の書簡では、

家禮神主制、長尺有二寸、象十二月。凡禮用十二、唯天子爲然、祭四代、唯諸侯爲然。伊川乃用諸庶人、豈非僭邪。 （「復安澹泊 三」、『澹泊齋文集』卷八）
 （家礼の神主制は、長さ尺有二寸、十二月に象る。凡そ礼に十二を用うるは、唯だ天子のみ然りと爲し、四代を祭るは、唯だ諸侯のみ然りと爲す。伊川は乃ち諸を庶人に用う。豈に僭に非ずや。）

と、『家礼』が神主の高さにつき十二寸という天子のみに許された数字を使い、諸侯にのみ許された四代前までの祖先の祭祀を実施するとするのは僭越きわまりないといっている。

そもそも朱熹の『家礼』は程頤らの思想をふまえつつ、神主の制作にせよ、四代前の祖先まで祀りうるといふ祭祀の範囲にせよ、本来は天子諸侯にのみ許されていた特権を士庶人にまで拡大適用している。いわば平等主義的内容をもつわけであるが、徂徠はこれを、「分」（身分秩序）を無視していると批判するのである。

徂徠のこうした批判は、『家礼』が「貴賤」の制約を越えて、一般庶民にも実施可能な儀礼を構想していたことをいみじくも物語っているとえよう。『家礼』のこの構想は、誰でも学問によって聖人になりうるといふ「聖人可学論」に見合うものであって、ここには、一般通念とは逆に、「分」にこだわらない朱熹と「分」にこだわる徂徠という対比がよく現われている。貴賤の「分」を強調するのは朱熹ではな

33) 吾妻重二「荻生徂徠における儒教儀礼の問題」（伊東貴之編『東アジアの王権と秩序——思想・宗教・儀礼を中心として』所収、汲古書院、二〇二一年）。また吾妻重二「蟹養齋の『家礼』関連著述とその特色」（『東アジア文化交渉研究』第十六号、関西大学大学院東アジア文化研究科、二〇〇三年）参照。

く、むしろ徂徠の方なのである。

九 「分」の思想と日本

1 社会的背景

以上、検討は諸方面に及んだが、朱熹の「分」の思想が「下位の者が上位の者に無条件に服従する」（家永三郎氏、上述）ことを主張するものではなかったことが知られたであろう。では、なぜ朱子学は服従的「分」を強調する思想と見なされるようになったのであろうか。最後にそのことについて考えてみたい。

これは大きな問題だが、背景としては、近世の日本が基本的に身分制社会であったことに求められると思われる。武士についていえば、たとえば幕府に仕えた朱子学者室鳩巢が、

君恩に浴して、不餓不寒、妻子を養ひ、親族を賑はす、すべて養生送死の道、世話にいふ箸一本までも、君恩にあらざる事やある。いかがして忘るべき。

（室鳩巢『駿台雑話』巻一、「釋寂室の秘訣」³⁴⁾）

といているのを見ると、「君恩」を頼りとして生きる者にとって主君への忠誠がいかに重要事であったかが推察される。武士は一般に主君である将軍や大名の城下町に居住させられ、俸禄を支給されて生きる存在であった。したがって君臣関係からの離脱や脱藩は武士身分の放擲であって、ただちに生活の基盤を失うことに繋がる。彼らは中国の士大夫のように、致仕しても一定の生活が保障されていたり、故郷に地主としての生活基盤があるわけではなかった。そのため日本では主君への忠誠や君臣の主従関係が強調されることになったのではないかと考えられる。

このほか、長子単独相続制が武士をはじめ上層庶民において行なわれたことも、長子（家督相続者）だけに権力が集中し（いわゆる家父長主義）、主従上下の意識を強化する結果をもたらしたかと思われる³⁵⁾。このような状況のもとで上位者への責任追及や諫言が行われにくかったのは当然で、朱子学者の堀景山が、

日本の武風に於て、下として上の仕置をとやかうと批判するは、理非の差別なしに、先づ慮外無礼の至極とする、急迫厳酷なる風習なれば、何として大体の気量の人君にては諫を容るゝと云事あるまじき也³⁶⁾。

（『不盡言』）

34) 岩波文庫『駿台雑話』（森銑三校訂、一九三六年）六四頁。

35) 筆者はこの方面については詳しくないが、福島正夫「家族主義」（『国史大辞典』第三卷、吉川弘文館、一九八三年）は、江戸時代における長子単独相続制と、その長子を中心する家族主義により、中国儒教思想とは異質な「忠君観念」が生み出されたと述べていて示唆に富む。

36) この資料は、前田勉「諫言の近世日本史」（笠谷和比古編『公家と武家Ⅲ——王権と儀礼の比較文明的考察』、思文閣出版、二〇〇六年）に教えられた。

と、日本の武士のあり方として「下として上の仕置をとやかうと批判する」のを無礼至極として忌む風習があるといっているのは偽らざる実感であつたらう³⁷⁾。

この問題は日本と中国の政治・社会構造の違いにかかわることだが、では思想面においてはどのような日本的改変が行なわれたのであろうか。

2 林羅山・浅見綱齋・三宅尚齋らの言説

たとえば林羅山は次のようにいっている。

天ハ上ニアリ、地ハ下ニアルハ、天地ノ礼也。此天地ノ礼ヲ、人ムマレナガラ心ニエタルモノナレバ、万事ニ付テ上下・前後ノ次第アリ。此心ヲ天地ニヨシヒロムレバ、君臣・上下、人間ミダルベカラズ³⁸⁾。
(『三徳抄』 卷下、五常)

またいう、

天ハ尊ク地ハ卑シ。天ハタカク地ハ低シ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ。……君ハ尊ク臣ハイヤシキホドニ、ソノ差別ガナクバ、国ハ治マルマヒ³⁹⁾。
(『春鑑抄』、礼)

これらの語の発想の由来は、上述した『資治通鑑』および『通鑑綱目』の「君臣之位、猶天地之不可易也」（君臣の位は、猶お天地の易うべからざるがごときなり）や、『易』繫辞上傳「天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣」（天は尊く地は卑しくして、乾坤定まる。卑高以て陳なりて、貴賤位す）にあるが、これらの語がもともと臣下の一方向的服従を必ずしも意味していなかったことは上述したとおりであり、また、羅山がここで君臣それぞれの職掌には触れず、君臣という身分の差だけを強調しているのは、いかにも身分制の厳しい近世日本的な発言といえよう。

こうした固定的な君臣身分を背景とする強烈な忠誠意識は、浅見綱齋の、

上下尊卑ソレゾレニ名分ガ立テ、万古動カヌモノ。天地ノ位ト同ジコトデ、何デアレ、君ハ臣ヲスベテ引廻シ、臣ハドコマデモ君ニ従フテ、フタツナラヌガ、各当然ノ道理ゾ⁴⁰⁾。 (『拘幽操師説])

37) その意味では、家永三郎氏が江戸時代の倫理について「武士ならば封禄、商人ならば店舗、農民ならば土地という、家父長の専有する固定財産によって生活を支えている人たちの家庭では、その財産権の唯一の相続者である家父長の他の家族にたいする権威——というよりはその財産を世襲する「家」の権威が絶対的であり、家族は皆それに隷従することを強制されたのである」（上記『日本文化史』第二版、一七九頁）というの正しいと思われる。

38) 石田一良・金谷治校注『藤原惺窩 林羅山』（日本思想大系二十八、岩波書店、一九七五年）一七九頁。

39) 前注、『藤原惺窩 林羅山』一三一頁。

40) 西順蔵・阿部隆一・丸山真男校注『山崎闇齋学派』（日本思想大系三十一、岩波書店）二三六頁。なお、綱齋の大義名分論のもつ意味については清水則夫「浅見綱齋の「大義名分」の再検討」（『日本思想史学』第四十八号、二〇一

という語にも現われており、また三宅尚斎などは、

就君臣上下之分定之中、而父子兄弟夫婦之道行焉。父子兄弟夫婦、亦有上下之分、則上下之名分総五倫⁴¹⁾。 (『黙識録』)

(君臣上下の分定まるの中に就きて、父子兄弟夫婦の道行なわる。父子兄弟夫婦にも亦た上下の分有れば、則ち上下の名分、五倫を総ぶ。)

といている。これは君臣のみならず父子、兄弟、夫婦にも「上下の分」があるという特異な説で、上下のヒエラルキーを断然突出させている。冒頭に述べたように、家永氏が「君臣、父子、夫婦すべて上下尊卑の別に従い、下は上に随順^{しもかみ}」するのが朱子学だというのは、こうした言説によったものなのであろう⁴²⁾。しかし、繰り返すが、朱熹は上下尊卑の関係によって人間関係のすべてを律していたわけではなく、ここには近世日本的偏向があるといわなければならない。

3 『六論衍義大意』について

「分」をめぐる日本的偏向については室鳩巢の『六論衍義大義』を取り上げる必要もある。「六論」とは、

孝順父母、尊敬長上、和睦郷里、教訓子孫、各安生理、母作非為。

(父母に孝順に、長上を尊敬し、郷里に和睦し、子孫を教訓し、各おの生理に安んじ、非為^なを作す母かれ。)

という六つの教えをいい、明初に洪武帝が定め頒布したもので、もともとは前にも触れた朱熹の「揭示古靈先生勸論文」や「勸諭榜」に由来する教訓である。この「六論」に明末清初の范鉉が解説を加えて『六論衍義』を著わし、さらにその大意を室鳩巢が和文で解説して『六論衍義大義』が作られた。この『六論衍義大義』は将軍徳川吉宗の命によって撰述されたものであって、享保七年（一七二二）、各地の手習所における教科書とすべく出版され、江戸時代後期以降、大きな影響力を發揮したことはよく知られるとおりである⁴³⁾。

しかし、『六論衍義大義』の特徴の一つは主従関係を突出させた点にあり、朱熹の思想とは違うところがある。

それを物語るのは、「尊敬長上」条の解説の冒頭部分に、

六年) 参照。

41) 井上哲次郎・蟹江義丸共編『日本倫理彙編』(育成會、一九〇二年) 四八八頁。

42) 上記の家永三郎『日本道德思想史』一一一頁に尚斎のこの語を引いている。

43) 木村英一「ジッテと朱子の學」(『東方学報・京都』第二十二号、一九五三年)、角田多加雄「六論衍義大意前史——六論衍義の成立と、その日本伝来について——」(『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第二十四号、一九八四年)。

いかなるかこれ礼儀ぞといへば、主従上下の差別をたて、としたかなる人と、わかき人との次第をみだらぬ事なり。就中主従は、重き事なれども、主人に対して無礼なるは、世上に許さぬ事故に、末々までも、主従の間は、をのづから礼儀を存するぞかし。⁴⁴⁾

といていることで、「主従上下の差別」を説き、「主従」は「重き事」であるゆえ主人に対して無礼があってはならぬと、まずもって戒めているのである。

しかし、もとの『六論衍義』では「尊敬長上」（長上を尊敬す）については「長上、不止一端」（長上は、一端に止まらず）として多くの「長上」が存在するとし、具体的に「本族間的長上」「親戚中の長上」「郷党間的長上」「受業的長上」「有位的長上」「先進的長上」を順に挙げている。すなわち、一、本族内の年長者、二、外姻内（女系親族）の年長者、三、郷村の年長者、四、教師や師匠など受業上の年長者、五、「本處官府」すなわち地方の官吏、六、縉紳ら士大夫階級がそれである⁴⁵⁾。これを見ると、尊敬すべき「長上」としては親族、郷村、師匠が優先されており、官吏や士大夫階級、いわゆる「お上」^{かみ}は二義的位置にある。

そもそも六論は郷村における民衆教化を意図したものであるから、当然、君主と臣下の関係を念頭に置いてはいない。ところが『六論衍義大意』では親族や郷村の存在が背後に退き、主従関係が前面に押し出されているのである。この主従関係に主君への忠誠が含まれることは容易に想像できよう。同書の撰述自体が將軍吉宗の命によること、撰述の過程で吉宗自身が意見を出し、結局、その意向に沿うものになったことも考えあわせられる⁴⁶⁾。

こうして『六論衍義大意』は下位者の上位者に対する服屬を強調し、朱子学を江戸時代日本の身分制に沿うべくアレンジしたものとなったのである。

ちなみに、「尊敬長上」条に付されている范鏞の詩には「分定尊卑、豈可踰」（分定まり、尊卑豈に踰ゆべけんや）とある。この語は『六論衍義大意』の普及と相いまって日本における服従的「分」の思想を強化するのに一役かっと思われるのだが、服屬を強調すると見えるこのような語句は六論のルーツとなった朱熹の「勸論文」や「勸論榜」には見出すことのできないものである。

3 「拘幽操」について

唐・韓愈の詩「拘幽操」は、周の西伯（のちの文王）が殷の暴君、紂王によって羑里に幽閉された際、みずからの罪を責め紂王に恭順を示した西伯の心情を想像して詠んだ作品である。山崎闇齋がこの詩を特に表彰し、程頤と朱熹のコメント（語録）を付して単行出版したこと、闇齋学派において經典視され、講義筆記や解説書が多く書かれたことは周知のところであろう。彼らはここに主君への絶対恭順の精神を見出したのであって、たとえば闇齋の高弟浅見綱齋はその講義『拘幽操師説』で、この詩に託された

44) 中村幸彦校注『近世町人思想』（日本思想大系五十九、岩波書店、一九七五年）所収「六論衍義大意」三六八頁。

45) 享保六年官刻『六論衍義』による。なお、荻生徂徠に命じて『六論衍義』に加点させ、これを出版したのも吉宗であった。

46) 注43角田多加雄「六論衍義大意前史——六論衍義の成立と、その日本伝来について——」九一頁。

西伯の思いを「真実君ガイトラシフテ、忍ビラレスト云至誠惻怛ノ本心ヲ尽ス本法ノ忠⁴⁷⁾」と説明し、また、

上下尊卑ソレゾレニ名分ガ立テ、万古動カヌモノ。天地ノ位ト同ジコトデ、何デアレ、君ハ臣ヲスベテ引廻シ、臣ハドコマデモ君ニ従フテ、フタツナラヌガ、各当然ノ道理ゾ⁴⁸⁾。

といている。しかし、すでに指摘があるように、朱熹は「拘幽操」を闇斎たちのように特段顕彰してはおらず、また、いかなる暴君であれ忠誠を尽くすべきだとは解釈していない⁴⁹⁾。「真実君ガイトラシフテ」とった主情的な主従観念を朱熹に見出すことも、はなはだ困難である⁵⁰⁾。

このような崎門派の説が朱子学のイメージを作るのを後押ししたことは間違いないが、しかしそれは日本朱子学、それもそのうちの一派である崎門派が近世日本の国情に沿うべく打ち出した解釈であって、朱熹の思想と同じではないことに我々は改めて注意すべきであろう。

小 結

本稿は、いわゆる「分」の思想をめぐって様々な方面から考察を加えてきた。朱熹の思想における「分」とは一般に、それぞれの身分や立場（名）に沿って果たすべき役割（分）のことであり、上位者にも下位者にも求められる責務を意味していた。下位者が上位者の權威や領分を侵犯しないというのが服従的「分」であるとするれば、朱熹のいう「分」は、上位者と下位者——すなわち父と子、君と臣、夫と婦、長と幼など——がそれぞれの立場からしかるべき責任を負うという双務的關係にもとづく役割的「分」を意味しているのであって、それは朱熹の「分」に関する用語法から確認できる。朱熹にとって「分」を正すとは、上も下も「各おの其の分を正す」（『朱子語類』卷六十八）ことであり、それは中国思想の伝統的な用法を引き継ぐものでもあった。

朱熹が『資治通綱目』において、天子もみずからの「分」を尽くすべきだとして天子の責務を要求し、「名分」の語によって天子の怠慢を戒めていることも、朱熹の「分」の思想を考えるうえで象徴的であ

47) 注40西順蔵・阿部隆一・丸山真男校注『山崎闇斎学派』二三〇頁。

48) 同上、二三六頁。

49) 朱熹の「拘幽操」解釈については、注2尾藤正英『日本封建思想史研究』八三頁以下が精彩に富む。また「拘幽操」の原義については浅見洋二「韓愈「拘幽操」について——罪人の文学史・初探」（東英寿編著『唐宋八大家の諸相』、花書院、二〇二〇年）が、中国・日本における解釈史については注32荒木見悟「「拘幽操」の足跡——韓退之より崎門学まで」が、山崎闇斎と朱熹の解釈の違いについては市来津由彦「山崎闇斎編『拘幽操』における朱熹説理解について」（『東洋古典学研究』第七集、一九九九年）が、それぞれ参考になる。崎門派の忠義観に関しては谷口眞子「近世中期の日本における忠義の観念について——山崎闇斎学派を中心に」（Waseda RILAS journal (4)、二〇一六年）がある。

50) 島田虔次氏は崎門派の「拘幽操」解釈を取り上げ、「このような主情的な君臣関係の解釈というものは、朱子においてもそれ以外の中国の学者の文書においても、殆ど全く発見できないであろう」と指摘している。島田「宋学の展開」（岩波講座・世界歴史九・中世三、岩波書店、一九七〇年）四四四頁。

る。天子もみずからの「分」を守るべきだというのは一見、奇異な感じを受けるが、決してそうではなく、これも朱熹のいう「分」が服従的「分」ではなく、役割的「分」だからこそである。

これに関連して、朱熹の『家礼』が「貴賤」の身分を越えて、いわば誰でも実施しうる儀礼を構想していたこと、また本稿では触れることができなかったが、朱熹が時の中央権力を批判した事例は多く、皇帝に対しても諫言を怠らなかつたことも留意すべきである⁵¹⁾。

そもそも、父子、君臣、夫婦、長幼、朋友といった人間関係は儒教はもちろん朱子学においても根幹をなす倫理であり、これらが尊重されたのは当然である。しかし、朱熹はこれらのうち君臣関係を突出して至上視していたわけではなく、したがってまた臣下の一方的恭順を求めていたわけでもなかつた。なるほど「君は君たらずと雖も、以て臣は臣たらざるべからず」とは『古文孝経』序の言葉だが、これは中国思想の「君臣義合」の伝統からするとむしろ特殊であり、もちろん朱子学の発想ではない。上位者・権威者への一方的服従は朱子学のキーワードではないのである。

これに対して、日本の林羅山や山崎闇齋学派においては、江戸時代の身分制を背景に君臣関係を固定し、その結果、主君への忠誠と服従的「分」を主張することになった。そのことは、『六論衍義大意』において「主従上下の差別」を強調した室鳩巢も、朱熹の『家礼』を批判して「分」の思想を説いた荻生徂徠も同様であった。

このように見るとき、「君臣、父子、夫婦すべて上下尊卑の別に従い、下は上しもに随順してはじめて天下泰平である、という朱子学の社会哲学」(家永三郎氏)、あるいは「「分」を守ってそれをこえないことこそは、朱子にあっても最高倫理であった」(仁井田陞氏)といった朱子学理解は、実は日本的偏向・変容にもとづく誤解であったことがわかるのである。朱熹において、主君への忠誠をかなめとするような「名分論」は用語的にも内容的にも存在せず、また「大義名分」の語も朱熹には存在しない。端的に言って、朱熹の思想には「名分論」というほどの論理も、服従・忠誠を強いる「大義名分論」もないのである⁵²⁾。「朱子学的名分論」とか「朱子学の大義名分論」などの概念が近世日本に特有のものであること、朱熹自身に当てはまらないことは明らかであろう。

最後に二つ付言しておきたい。まず、服従的「分」の思想が中国ではどう見られていたかだが、中国近代において、儒教なり朱子学に対して「三綱五常」批判は多く投げかけられたものの、「分」の思想に対する批判は管見の限りあまり見当たらないようである。

また現代中国語で「分 fèn」といっても、そこには日本語と違って抑圧的ニュアンスは特になく、「本分」とか「もちまえ」、あるいは揃ったものを数える「一分(份)」(一人ぶん)などの意味、すなわち「分与」「分割」されたものという意味が普通で、ニュートラルな語感で使われることが多い。現代中国語で朱子学には「分」の思想(「分的思想」)があると言ったとしても、中国の学者はピンとこないであろう。これは、服従的「分」の思想が日本において特化された用法であるためであろう。

51) ひとまず注14吾妻重二『朱子学の新研究』第二章「朱熹の中央権力批判」、早坂俊廣「『戊申封事』に見える朱熹の君主観」(『哲学』第四十二集、広島哲学会、一九九〇年)を参照。

52) 繰り返すようだが、ここにいう「大義名分論」とは「人の臣子である限り守らねばならぬ実践道徳の窮極の一線」(三省堂『新明解国語辞典』、二〇〇五年、「大義名分」といった意味である。

もう一つは「大義名分」の語の使用についてである。たとえば世界史の高校教科書として定評ある山川出版社の『詳説世界史 改訂版』（二〇二三年）では、朱子学の記述に続いて「宋代の儒学の発展は、社会秩序を正そうとする士大夫の実践的意欲とも結びつき、華夷・君臣・父子などの区別を重視する大義名分論がさかんになった」（一六四頁）という。類似の説明は本論でも触れたようにしばしば見かけるところだが、このような言い方はやはり問題がある。朱熹のみか、宋代における「大義名分」の語の用例もほとんどないからである。もちろん、宋代儒学や朱子学において道義や役割的「分」が強調されたのは確かなので、ここは「大義名分論」という水戸学的な語感を帯びた表現の代わりに、「正名論」とか、より一般的な「実践道徳論」などの語に言い換えるのがよいと思うのである。

