

# 朱子学の正統論・道統論と その東アジア的展開

課題番号：15520042

平成15年度～平成17年度科学研究費補助金  
(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成18年2月

研究代表者 土田健次郎

(早稲田大学・文学学術院・文学部教授)

## はしがき

正統論と道統論は、朱子学を象徴するものごとく見なされ、その内容も自明の如く思われてきた。

しかし原資料を検討してみると、朱子学の正統論と道統論に関しては、多くの先入観がまわりついているのが知られる。

そこでまず求められのは、朱子学の原資料にたちかえってこの両者の本来の内容を鮮明にし、あわせてこの両者がいかに相互に関連しあうかを考究することである。

また正統論と道統論の東アジアにおける展開も一律では無い。その多様さの検討から浮かび上がってくるのは、東アジア各地域の政治、社会と思想の個性である。

そもそも正統論はいずれの政権に忠誠を尽くすかということを決定する根拠である。また道統論は道徳的価値が政治権力からどこまで独立するかという問題に関わっている。東アジアにおける正統論と道統論の検討によって、これらの事項の地域的個性が明らかになるはずである。

本報告書では、第一章で朱子学の正統論と道統論の沿革、日本におけるこれらの受容の特質を論ずる。第二章では、日本における朱子学伝播がいかなるものであったかを広くまた具体的に述べる。第三章では、朱子学をめぐる諸問題を取り上げ、第四章では、朱子学の研究方法の提示と、研究史の展望を行う。これらの多角的作業により、朱子学の正統論と道統論の基本的性格と、東アジアにおける展開の多様な諸相が浮かび上がってくることを期待したい。

### 研究組織

研究代表者：土田健次郎（早稲田大学・文学学術院・文学部教授）

### 交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成15年度	1,000	0	1,000
平成16年度	700	0	700
平成17年度	600	0	600
総計	2,300	0	2,300

## 研究発表

### (1) 学会誌等

土田健次郎

朱子学と禅

思想 2004 年 4 月号 (960 号)、岩波書店、2004 年 4 月 5 日

土田健次郎

日本における宋明思想研究の動向

日本思想史学 37、日本思想史学会、2005 年 9 月 30 日

土田健次郎

「治統」覚書—正統論・道統論との関係から—

東洋の思想と宗教、2006 年 3 月 25 日

### (2) 口頭発表

土田健次郎

朱子学の正統論・道統論と日本への展開

国際シンポジウム 東アジアと儒教、関西大学文学部主宰/台湾大学東亜文明研究中心協賛 2004 年 9 月 17 日

土田健次郎

東アジアにおける朱子学の機能—伊藤仁斎・山崎闇斎を中心に—

国際シンポジウム・アジア地域文化の構築Ⅱ、早稲田大学 21 世紀 COE プログラム・アジア地域文化エンハンシングセンター、2004 年 10 月 30 日

### (3) 出版物

土田健次郎

「万物一体の仁」再考

宮沢正順博士古稀記念 東洋—比較文化論集—、青史出版、  
2004 年 1 月 18 日

土田健次郎

朱子学の正統論・道統論と日本への展開

国際シンポジウム 東アジア世界と儒教、東方書店、2005 年 3 月 31 日

土田健次郎

浅見綱斎の伊藤仁斎批判—『語孟字義弁批』を中心に

福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀礼、春秋社、  
2005 年 6 月 30 日

土田健次郎

近世儒学研究の方法的問題

中国

近世儒学研究の方法と課題、汲古書院、2006 年 3 月 20 日

土田健次郎

東アジアにおける朱子学の機能 —普遍性と地域性—

アジア地域文化の構築、雄山閣、2006 年 3 月

## 目次

第一章 朱子学における正統・道統・治統と、東アジアへの展開	
第一節 朱子学の正統論・道統論と日本への展開……………	一
第二節 「治統」覚書―正統論・道統論との関係から……………	三一
第二章 朱子学の日本的展開	
第一節 東アジアにおける朱子学の機能―普遍性と地域性……………	五三
第二節 浅見綱斎の伊藤仁斎批判―『語孟字義弁批』を中心に……………	七七

第三章 朱子学をめぐる諸問題

第一節 「万物一体の仁」再考……………九九

第二節 朱子学と禅……………一一七

第四章 朱子学研究の方法的問題

第一節 中国近世儒学研究の方法的問題……………一五一

第二節 日本における宋明思想研究の動向……………一八三

# 第一章 朱子学における正統・道統と東アジアへの展開

## 第一節 朱子学の正統論・道統論と日本への展開

### ○ はじめに

本節では、朱子学の正統論と道統論が日本に於いてどのような屈曲と作用を見せたかを論ずる。この屈曲とは、朱子学の正解・不正解という観点から言うのではなく、日本の精神的土壌のある部分が朱子学の議論の枠組に入ること、結果的に中国とは別の相貌を呈してくるということを念頭に置いての表現である。そして朱子学によって表現をあたえられ顕在化したものが、今度は新たな思想的効果を呼び起こしていくのである。

本節では、朱子学、北畠親房、浅見綱斎という順で議論を進めるが、これはあまりに大股の歩みであって、もっと歩幅を縮め慎重に資料を渉猟すべきだとの声も聞こえてこよう。しかしあえてかかる議論をするのは、「東アジア世界と儒教」という問題を意識したのと、日本を代表する朱子学である江戸時代の崎門（山崎闇斎学派）に属する浅見綱斎の正統論の屈曲がはらむ問題を遡源していこうという意図が基本にあるからである。

かつて丸山真男氏は崎門の正統論を縦横に分析した際に、正統を、①教義・世界観を中

核とする正統 (Orthodoxy) と、②統治者または統治体系を主体とする正統 (Legitimacy) との二つに分けた(1)。ごく端的に言えば、前者は道の伝授の正統性、後者は政権の正統性である。更に丸山氏は、崎門に於けるオーソドクシー (Orthodoxy) にあたる「正統」の語の諸例を検討した後で、絅斎の弟子の若林強斎の徒が絅斎の正統論を祖述したとされることに對して、このように言う。「この場合の「正統論」は、絅斎学のオーソドクシーを意味しているのではない。それは具体的には、絅斎が『靖献遺言』や『筭録』で強く打出した日本の皇統一系の君主制の讚美であって、『神皇正統記』がいうのと同じ「正統」である。ただ北畠親房の場合は、朱子学の大義名分論との思想的関連は必ずしも明らかではないが、絅斎においては、明白に、朱子が『通鑑綱目』で展開した「正統論」を理論モデルとし、その華夷名分論を背景とした、朱子学的基準からみても日本の政治的伝統が中国にたいして優越していることが強調された」(2)。ここで言われている「正統」の用法が本稿の主題であるが、丸山論文の記述からまた新たな疑問が湧いてくる。それは、南北朝時代の北畠親房と朱子学の正統論の関係はどうであったのか、親房と絅斎の正統論の異同は無いのか、果たして絅斎は朱子学の『通鑑綱目』を理論的モデルにしたと言えるのか、等の諸点であって、本稿ではこの問題を軸に、朱子学の単純な影響論の文脈からひとまず脱却したうえで、改めて日本に於いて朱子学的言説の持った意味を追求していきたい。

さて中国では、大枠で言って、「正統」とは政権の正統性 (Legitimacy)、「道統」とは道の伝授の正統性 (Orthodoxy) を意味するのが原則である。ただこれはあくまでも基本的用法であり、後述するように道統を「正統」の語であらわす場合もあることを、議論の本筋を明確化するためにも最初に断っておきたい。

この「正統」という語が朱熹以前から使用されていたのはもちろんである。漢の班固の『典引』をはじめ古代から用例があり(3)、特に宋になっては蘇軾の語に「正統之論起於歐陽子、霸統之説起於章子」(「正統論」弁論二)とあるように、歐陽脩、司馬光、蘇軾、章望之などの正統論が論壇をにぎわしたのは周知の通りである(4)。当然ながら朱熹もそれを受けて議論を展開している。

しかし「道統」という語の方は、朱熹以前にはほとんど使用されていないようである(5)。道統なる語を定着させるのに功あったのはやはり朱熹であろう(6)。特に「中庸章句序」の「蓋自上古聖神繼天立極而道統之伝有自来矣。……」という文はよく知られている。

朱熹は政権の正統性に対して道の正統性を持ち出した。朱熹の文献にはこの両者を対置して説くということは無いが、結果的にはこの両者が分けられる効果を生んでいるように思える。そしてこのように道統が正統が切り離され別に立てられることによって、個人個人の聖人への到達可能性の主張が際立ち、政権のありようとは別に、個人の内面的価値の自足の道が開かれていく。しかし日本に於いては先の綱斎の正統論にもその要素があるが、正統から独立した道統の意味が弱まる傾向が見える。要するに正統論と道統論の関係の考察は、外的な権力や権威とは別の文脈の個人の内的価値に基づく自立性の問題に逢着していくのである。かかる問題意識をもとに正統論と道統論を見ていくが、まず朱熹の正統論と道統論の内容の検討から始めたい。

## 一 朱子学の正統論の性格



まず朱熹の正統論であるが、これを端的に示すとされるのが「資治通鑑綱目凡例」(以下、「凡例」と略称)である。ただこの「凡例」は朱熹の自作とされてきたが、一部で疑問も持たれてきた。おそらく現存資料からは、朱熹のものとして無前提に信じられるとはいかないが、さりとて朱熹のものではないとも断定しきれないというところであろう(7)。最後まで残る疑問は、諸家の議論と同じく、朱熹は『資治通鑑綱目』(以下、『綱目』と略称)にかなりの執念を見せていたのであって、その「凡例」となれば、また現存「凡例」の形式的にも整理された内容からすれば、朱熹自身が書簡などでしかるべき言及をするはずであり、直弟子たちも論議の対象にするはずであるのに、その両方とも見えないことである。ただいずれにしても、「凡例」が朱子学の正統論を端的に示すものとして伝承されていったのは事実なのであるから、以下、朱子学の正統論の基本文献として議論を進めたい。

「凡例」は驚くほど割り切った乾いた内容である。正統と承認できる条件は、天下を統一して二代たつことである。たとえば天下を取っても次世代に継承できない場合は、「篡賊は、位を篡い統を干して、世に伝えざる者を謂ふ」(「凡例」統系)と、単なる「篡賊」とされる。一方、焚書坑儒をした秦でも、始皇帝・二世皇帝と二代続いたのであるから正統の認知を受け、同じ理由から隋も正統の王朝に認定されている。例えば『綱目』では、始皇帝の死には天子の逝去を示す「崩」をもって記しているのである(巻二始皇帝二十七年の条)(8)。

なお朱子学の正統論の最大の特徴として、三国時代に於ける正統として蜀を認定したことが挙げられるが、これに対しても、朱熹は漢室の血縁でありしかも政権の体をなしてい

ること以外の道義的評価をしているわけではない。

ここで「凡例」統系をもとに正統、篡賊、無統を整理しておきたい。

正統……周、秦、漢、隋、唐。

篡賊……（正統の王朝から位を篡奪したがそれを次代に伝えられなかった者）漢の呂后、王莽、唐の武后の類。

無統……周秦の間、秦漢の間、漢晋の間、晋隋の間、隋唐の間、五代。

天下統一して二代以上継続したということが天命を受けたことの証しだとしても、儒教側からは容認しがたい秦や隋といった政権を天の名のもとに肯定することには抵抗があるはずである。ちなみに浅見綱斎は、もし秦の王家が続いていたら、漢が政権を取っても、秦が正統であると言っている（『靖献遺言講義』二「三国正統弁」）。朱子学では王朝の創始の正統性は天下統一と二代連続で承認され、その後は能うる限りの世襲が正統と見なされるのである。

ところでこの正統論の無道義性を問題にしたのが、明の朱子学者の方孝孺であった。その正統論は江戸時代でもよく知られたものであって、その「積統」（『遜志斎集』二）の内容を図示しておきたい。

正統一……………

三代、漢、唐、宋

変統三……「之を取るに正を以てせず」

晋、齐、宋、梁

「之を守るに仁義を以てせず」

秦、隋

「夷狄にして中国を僭し、女后にして天位に拠る」

符堅、武氏

ここで夷狄が意識されているのは、やはり元を經過したからであろう。朱熹と言えど金を意識して攘夷思想に凝り固まっていたような先入観を持たれているが、実はさほどではなく(9)、また夷狄が正統の王朝になるという事態も想到していなかった。

ともかく朱子学の道德主義をつきつめ朱熹自身の正統論までも批判した方孝孺の議論は、「凡例」の正統論とともに江戸時代の朱子学で問題にされていき、それが政権の正統性と政権の道義性の相関関係に対する問題意識を更にかき立てていくことになる。浅見綱斎は、建文帝に殉じた方孝孺を『靖献遺言』の最後に収録しているが、その正統論も名論として評価する。「正統ノ義、篡臣、賊者、夷狄、是ヲ正統トスヘカラサルコト、方正学一代ノ名論ゾ、扱正学ノ云足ラヌ所ガアル、是ナレバ此三ツノ外ハ、天下ヲ圓メテ穩ニ治サヘスレハ正統トスル合点ソ、漢唐宋ノ類是也、是等トテモ根ヲ推セハ大義皆欠テ居ルゾ」(『靖献遺言講義』六「正統説」)。しかし同時にここで、もし正統の条件として純粹に政権の道義性をあげれば、方孝孺があげる漢、唐、宋であっても正統とは言えなくなってしまうことを指摘する。これは朱熹と陳亮の論争で、陳亮が道が顕現した時代として漢、唐を認めたのに対し、朱熹はそれを否定したことを想起させる。朱熹にとって、天下統一を実現した時点で道義的に完璧であった王朝は周以後は存在しない。それゆえ綱斎は、正統な王朝であるからといってそのまま道義的に完璧であると朱熹が認めたわけではなかったとする。「綱目ハ何ノコトモナイ、アリナリニ就テ極メタモノゾ、夫デ動カヌゾ、総シテ大義ノ全

体ノ準ハ勿論明ナゾ、故ニ綱目ニ正統トアル程ニトテ、朱子ノ根カラ許シテ置カレタルト思フハ僻事也」(同上)。「其故朱子ノ綱目ハ何デ有フト、隋ノ煬帝ノ如キノ君父ヲ弑シタル者モ、其時煬帝ト諡スレバ其ナリニ書テ、其善惡是非ハ書法論説デ是ヲ正シ置ルレバ、直ニ万世ノ鑑トナル」(『筭録』)。綱齋は、天下統一の事実と、道義性を分けることで『綱目』の弁護を試みるが、同時に純正朱子学者たらんと願った方孝孺の議論を通ったことで、『綱目』に於ける正統の認定が道義性を条件にしないことを思い知ったのである。

## 二 朱子学の道統論の性格

朱熹の「道統」と「正統」というのならびはよいが、両者の「統」は同義であろうか。「正統」の「統」は「大一統」の如く本来は統一の意味であるが、連続という意味も持つとされる<sup>(10)</sup>。例えば王夫之は「統之為言、合而併之謂也、因而統之謂也。而天下之不合与不統也多矣」(『宋論』「叙論一」)と言う<sup>(11)</sup>。また特に日本においては正統の統を連続性の意味に取ると言われることもある<sup>(12)</sup>。

ただ朱熹の場合、「正統」の「統」が統一の意味なのは確かである。それでは「道統」の方はどうであろうかと、手近にある日中の辞書類で「道統」を引けば、ほとんどが道の系統・系譜という意味を掲げている。これはおそらく『孟子』梁惠王下の「君子創業垂統、為可継也」を朱熹が「統、緒也」(『孟子集注』)と釈すことなども反映していよう。ただ問題になるのは、冒頭に触れたように、朱熹は「正統」の語によって「道統」を表現することがあることである<sup>(13)</sup>。「正統」の「統」が天下一統のことであるのなら、この語によって

表現されている「道統」の「統」も一統の意味である可能性が出はしまいか。また朱熹は「道統の伝」と「伝」をつける言い方をするが(14)、後に「道統」の語を用いる場合、この「伝」の意味をも含みこんでいる可能性もある。ただ朱熹自身の語ではないものの朱熹の文に出てくる「前聖授受之統」(『徽州婺源縣學三先生祀堂記』、『朱子文集』七九)という言い方を見ると、やはり「統」は系統・系譜の意味が強いようである。ちなみに注(24)で触れるように、朱熹以前に仏教では伝灯の意味で「正統」を使用する例が皆無では無い。正統の対立語として閏統が、道統の対立語として異端があげられることが多いように、道統の場合も天下が本来服すべき道という意味が含まれ、また正統も連続することを条件にするので、「統」一字の語義の差をこえて、朱熹は「道統」の意味で「正統」の語を使用したのかもしれない。

ところで朱熹の道統論を見ると、上古の聖神から、堯、舜、禹、湯、文王、武王までは王者が同時に道の伝授の担い手である。つまりこの段階では道統と正統は重なっている(15)。それが王位につかなかった孔子になると正統と道統が分離し、孔子には道統のみがゆだねられる。孔子が王になれなかったことが儒教の中に怨恨を残したとする見解もあるが(16)、逆説的にいえばむしろこれは儒教にとって幸福であった。道統が政権問題と独立したことにより、為政者に限らず万人が儒教の道に直接参与する機会が開かれたと言えるのである。万人が聖人になりうるという道学を初めとする儒教の主張は、万人が道統を受け入れられることを前提としている。政権の担当者に限られることなく、また政権との関係の有無にかかわらず、儒教の学問と修養を万人に要求する道がかくて開かれたのである。これは個人の人々の自立性を促した。朱子学を初めとする新儒教(Neo-confucianism)に個人主義的傾向

を認める議論があるが、万人が道統を継承できるという公開性は、個人の意味を拡大したということであろう(17)。そしてこの公開性は、朱熹の道統論を論ずる際に必ず問題になる仏教の伝灯論との差異化の議論でも強調される。仏教が師資相承の連続性を大前提にするのに対し、朱子学の道統論では孟子以後周程まで道の暗黒時代であったとするように、処々断絶を許容する。朱子学は人間の善性の偏在と、経書の権威をもとに、師が不在であっても道統に参ずる可能性を言う。朱熹が深夜に衣を伝えるという禅宗の伝授の密室性を批判するのはそのゆえである。なお朱子学の先行形態としてよく話題にされる韓愈の道統論は、仏教や道教に対する対抗意識が際立つが、万人が聖人に至れるという思想を前提にしている。ないために、その性格は朱子学のものとは異なっている。

### 三 北畠親房の正統論

ここから検討を日本に移したい。日本において「正統」という語を問題にする場合(18)、まず念頭に浮かぶのは南北朝時代の北畠親房の『神皇正統記』であろう。また本書は江戸時代でも正統論の源泉の一つとして新たな影響をあたえ続けた。親房に道学(宋学)の影響があることを自明のように言うのは今でもしばしば見られる。しかし一方で親房が『綱目』ではなく『資治通鑑』の説を使用していることも一部で指摘され続けてきた(19)。『神皇正統記』に道学の正統論を見出すことの不適切をはじめ、親房の言う正統の性格については既に論考を発表したことがあるので(20)、ここでは前稿の論旨をもとに若干の補足をしながらまとめおきたい。

『神皇正統記』の「正統」とは、次の文に明らかのように、神代から正理に則って伝えられている「イハレ」、つまり神代から伝わる正しい皇統のことである(21)。「神代ヨリ正理ニテウケ伝ヘルイハレヲ述コトヲ志テ、常ニ聞ユル事ヲバノセズ。シカレバ神皇ノ正統記トヤ名ケ侍ベキ」(序論)。

ここで重要なのは、この皇統が政権の正統性を表示しているとともに、三種の神器に象徴される徳の伝授であることである。『神皇正統記』では、天尊降臨で知られる天津彦々火瓊々杵尊のところで、三種の神器の由来と意義が語られている。「三種ノ神器世ニ伝コト、日月星ノ天ニアルニヲナジ。鏡ハ日ノ体ナリ。玉ハ月ノ精也。劍ハ星ノ氣也。フカキ習アルベキニヤ。：：此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物モタクハエズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。劍ハ剛利決断ヲ徳トス。知恵ノ本源也。此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。神勅アキラカニシテ、詞ツゞマヤカニムネヒロシ。アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ。イトカタジケナキ事ヲヤ。中ニモ鑑ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鑑ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ」。すぐ後の文に「我神、大日ノ靈ニマシマセバ、明德ヲモテ照臨シ給コト陰陽ニヲキテハカリガタシ」とあるように、密教の大日如来や儒教の明德が混在しているが、それはともかく三種の神器は、鏡と玉と剣で、太陽と月と星にかかわり、正直と慈悲と智恵の本源とされている。そして道は神器に尽きているが、それを流布させるには仏教書や儒教書の力を借りなければならぬとする。

ここで問題なのは、この神器を所有していることが正統なのか、それとも神器はあくまでも象徴なのであって、徳の所有が重要なのかということである。神器の作成について、『神皇正統記』の崇神天皇のところに、石凝姥ノ神の子孫に鏡を、天目一箇ノ神の子孫に劍を作らせ、その模造品を皇居に置き、神代から伝えられた宝鏡と靈劍を大和の笠縫邑に移したとある。そして次の垂仁天皇の時に大和姫ノ命が伊勢に現在の神宮のもとを作り、次の景行天皇の時に日本武ノ皇子に大和姫ノ命は神劍を授け、これが草薙ノ劍で、この劍は結局熱田神宮の神体となるという。

神器の由来は以上であるが、所在については、平家一族と西海に沈んだ安徳天皇の条に論じられている。神鏡は伊勢神宮にあり、宮中の内侍所にあるのは崇神天皇の時に鑄なおされたものであって、こちらは村上天皇、後朱雀院の時に火災にあったが、無事であった。宝劍は熱田神宮にあり、宮中にあるのは崇神天皇の時に作りかえられたものであって、これが平家滅亡とともに海に沈んだものである。神璽（玉）もともに沈んだが、また浮かびあがった。つまり神器は全て現存していると言うのであるが、天皇が所有しているのは、鏡と玉の模造品なのである。ただ模造品とはいえ崇神天皇以来の由緒あるものであるから、十分に象徴的な意味を持つ。そして後醍醐天皇の吉野朝こそがこの両者を所有しているのであるゆえに唯一の皇都なのである（後醍醐天皇の条）。親房の場合は神器を所有していることが大きな意味を持っていたのであって、後述する浅見綱斎らが所有に意義を認めず徳自体を問題にするのとはいささか異なっている。

このように三種の神器は徳の象徴であって、それを天皇が所有するというのは、政権の正統性のみならず道の正統性もそこに託されているかに見え、中国流の正統論以外に道学



の道統論が取り入れられているということになりそうである。しかし道統論と親房の正統論では、差異があることもあわせて注意しておく必要がある。それは、正統や道統が連続性を前提としないのに対して、親房の方は原則的に皇統の隙間無い連続を説くことである。そしてこのような連続性は、むしろ仏教の伝灯論に相似しているのである。

先に問題にしたように、伝灯は、釈迦を軸に綿々と切れ目無く連続する仏法の伝授であって、そこには一人の断絶もあってはならない。伝授という事実が伝授の正統性を保証しているのである。一方皇統も血筋の連続の保証のもとに継承が成立している。もっとも時にはその血筋の中で「天照太神ノ冥慮」のもとに変則的な継承が「誠二天命也、正理也」とされることもあり（後嵯峨院）、また継承の正統性の認定に三種の神器が象徴する君徳という要素も加えられているが、それもあくまでも血統を前提としての話である。

実は親房の正統論に影響をあたえたのは、道学の道統論ではなくて、『仏祖統紀』である(22)。親房がこの書から影響を受けていることについては既に指摘があるが、重要なのは例えば宮井義雄氏が注目されているように(23)、親房が「正統」の用法そのものをこの書から得ていたことである。宮井氏は親房が司馬光流の正閏ではなく『仏祖統紀』の正傍を使用していることを重視されたが、かかる点よりも基本的な問題がここにあることを指摘しておきたい。なお親房がこの書を読んでいたのは、既に言われてきたように、彼自身が『神皇正統記』嵯峨天皇、また彼に帰してもよいとされる『元元集』で引用していることから明らかである。

この『仏祖統紀』は南宋の志磐の撰で、その性格は序文に語られている。それによると、この書は良渚（宗鑑）の『釈門正統』と鏡菴（景遷）の『宗源集』をもとにしていて、ス

スタイルの上でも影響を受けているが、内容の蕪雜にあきたらなくて本書を著したのである(24)。このスタイルであるが、釈迦大聖から法智に至るまでの一仏二十九祖を「本紀」に配している。これは「化事を明かにして道統を繋ぐ」ためと言う。(ここに「道統」の語が見えるのが朱熹より後とはいえ興味深い)。また諸祖の旁出せるを「世家」とし、広智以下を「列伝」とする。このように紀伝体を用いつつ、編年の法を用いて、周の昭王から我本朝に至るまでを別に「法運通塞志」とする。そして「紀伝世家、太史公に法り、通塞志、司馬公に法る」と断る。本書は中国の史書の二つの型、紀伝体(『史記』に淵源)と編年体(司馬光に範をとる)の両方を、前者を主としつつ取り入れているのである。

さらに同書の巻一にこのように言う。「仏祖とは何か。教主に本づいて諸祖を繋ぐものである。統紀とは何か。仏祖授受の事を通理するものである。本紀とは何か。釈迦に始まり法智に終るまでの一仏二十九祖の伝教の正統を紀すものである。世家とは何か。世々家業を守り、祖道を補佐するものである。列伝とは何か。歴代の諸師の言行を載せ、祖道を継がせるようにするものである。表とは伝教には時があり、稟法の端緒があるのを表示するものである。志とは、その事を記すものである」(25)。このように政権の正統性を記述する史書の体裁で仏法の伝授を説くことが、政権の正統と道の伝授が重ねる契機となったのである。なお『仏祖統紀』の正統を利用したのは親房だけではなく、虎関師鍊『元亨釈書』などの仏教史書にも見える(26)。

仏教のこのような例は、一個の叙述様式として史書のスタイルを使用しているのであるが、それを取り入れた『神皇正統記』の場合は、実質的な意味を伴っていた。皇統の持つ Legitimacy (政統) としての性格、皇室が神の裔であることによる神道を伝える Orthodoxy

(道統)としての性格、この両者を含んだうえでの正統こそ『神皇正統記』にふさわしかったのである。もちろん皇統の連続性と天台宗のそれとは、前者が血縁と三種の神器に象徴される徳、後者が血縁ではない伝法の正統性、というように異なっているが。

#### 四 浅見綱斎の正統論

江戸時代になると正統論が広範に論じられるようになる。江戸時代に正統論が問題になった理由として見過ごせないのはまず史書の編集である。儒者の手になる歴史書には公撰のものと私撰のものがあり、両方で性格が異なるところがあるが、共通しているのは、朱子学の『綱目』を意識して書かれたものが多いことである。林家の『本朝通鑑』は『綱目』を意識しながらも『通鑑』を手本にしたが、水戸の『大日本史』は紀伝体を採用したにもかかわらず編年体の『綱目』を手本にしている。また新井白石の『読史余論』は『綱目』の講義の余滴として作成され、『綱目』を四十二回読んだという浅見綱斎はしばしばその内容に言及している(27)。「学問は歴史に極まり候」といった荻生徂徠は一方で『綱目』を厳しく批判したが(『答問書』)、肯定するにしろ否定するにしろ『綱目』は江戸時代の歴史論の構築に常に念頭に置かれる書であった。

一方民間における史書作成の試みの一つに山崎闇斎の『倭鑑』がある。本書は闇斎の晩年に焼却されたが、「第一巻一之天 天神紀 一之地 地神 一之人 神武紀」から「第八十七卷 後村上紀」までであった。絶筆に大書して「後小松帝明德三年壬申十月朔己酉二日庚戌三種神器入洛」とあった(「倭鑑目録」、『垂加草附録』下)。前一書との違い

は、神代から筆を起こしていることであって、神道にまで進む闇斎の立場が現れている。この立場が北畠親房評価に繋がることは当然であった。ただ注意すべきなのは、親房が無縁であった『綱目』がここでも介在したことである。

先にも触れたように、親房に道学の影響が濃いという先入観のもとに、親房が『綱目』の影響を受けたかのように見なされがちだが、これは既に実証的に否定されている。今まで見てきたことから知られるように、『綱目』、特に「凡例」の内容はむしろ『神皇正統記』とは根本的に齟齬するものなのである。江戸時代の史書の編集者たちは『綱目』を経過したうえで改めて『神皇正統記』に向いあうことになったのである。

江戸時代で正統論で想起されるのはやはり浅見綱斎の『靖献遺言』であろう。本書は王朝交代期あるいは政権崩壊期に忠誠を全うした中国の忠臣の行実を編集した漢文の著作であって、綱斎自身の和文（一部に漢文を含む）の『靖献遺言講義』とともに読まれ、更に崎門の中で種々の講義録が作成された。その影響は近世のみならず近代に向かってますます強くなったのは周知の通りである<sup>(28)</sup>。

綱斎がこの書を編纂した目的は、大義、つまり忠誠の対象を教えその実行の最も上質のサンプルを提供することであった<sup>(29)</sup>。「遺言ヲ編モ、大根ハヨクテ大義ニ迷フ人ノシゾコナフガ残多ニヨツテ、一々僉義ノツマル処ハ皆如此シラベテ置ゾ」(『靖献遺言講義』4「肅宗即位」)。ただ屈原のように正統の王朝を忠誠の対象にしたのではない人物も取り上げられているが、それ以外は正統の王朝に殉じた者たちである。綱斎は、その正統をかく定義する。「夫正統ハ天下ヲ筋目ヲ以テ有ツテ全ク得タルヲ云」(『靖献遺言講義』)。「三国正統弁」。「其ノ天子ノ子孫続ク間ハ、是ヲ正統トス」(同上)。三国のうちの蜀を正統とするの

は、蜀の道徳性ではなくて、蜀が漢を継承するという一事のゆえである。綱齋は、もし秦が継続していたら漢が政権を取っていても秦が正統であるという。これは「凡例」を敷衍する限り当然出てくる主張である。また正統の王朝の皇帝は政権を他にわたしてはならない。魏に政権をわたした漢の献帝などは「自殺するも可なり、戦死するも可なり」(『靖献遺言講義』三「三国正統弁」、この箇所は原漢文)とまで言われる。一方臣下に対しては滅び行く王朝に対する一貫した忠誠が称揚される。

それでは道義的問題のある王朝にも忠誠を尽くすべきなのであろうか。ここで想起されるのが崎門の『拘幽操』称揚である(30)。この『拘幽操』は言うまでもなく唐の韓愈が書いた琴操で、姜里に幽閉された文王がそれでもその状況に追い込んだ紂王を怨まなかった心境を歌ったものである。これが中国以上に日本で表彰されたのは、主君に対する絶対的な忠誠を要求することから来ているとされる。このような傾向の先にあるのは、吉川惟足の子の吉川従長が「君ノ為ニハ身ヲ不義ニ落入テ、名ヲ汚シ、子孫ノ面ヲ辱シムト雖ドモ、毛頭カヘリミモセズ、能ク忍デ忠義ヲ竭ス」と、不義を為すをも厭わぬというまでの忠誠のあり方を「隠忠」とする姿勢であろう(吉川従長『神籬磐境之大事』)。

中国の場合政権の移行は、世襲以外に禅譲と放伐があり、正統の問題を複雑にしているが、それと比較して日本の場合には万世一系である皇室に一貫して忠誠を尽くしていれば正統の王朝の選択は問題ないことになる。綱齋は『神皇正統記』のように皇統を日本の正統と見、日本ではこの正統が綿々と連続していることを誇る。「況吾国天地開テ以来、正統統キ、万世君臣ノ大綱不変コト、是三綱之大者ニシテ、他国ノ不及所ニ非スヤ」(『靖献遺言講義』七「処士劉因」)。そして皇統の連続性を言うのみならず、親房のように三種の神器

に象徴される徳の維持を強調するのである。綱齋は、天御中主は太極であり、人にありては仁、天にありては生徳の仁、儒書では上帝、天帝であると言う。そして儒教と神道は一致するが、儒教で十分なのであって、神道を使うから曖昧になるし齟齬も出来するとする。そのうえで神器はあくまでも徳の象徴であって、神器自体の所有は二次的であるとする。「三種ノ神器御相伝アリテ、コレサヘモテバヨイト云ハ、兎毛ヲモツテコレデ撫レバ瘡瘡ガカルイト云ヤウナモノ。何ヤクニタ、ヌコト。保元平治以来ノ王道ノ衰ヘルモ、此三種神器アルユヘトハ云ハレマイガ、三種ノ器バカリデ其道ヲ用ラレヌエデハナイカ。此道ヲ三種ノ器デ示サル、コレホド切ナコトハナイ。コレ我国ノ幸ト云モノ」(『常話筭記』、『常話雑記』にも見える)。「山崎先生ノ和鑑ノ序ニ、後小松院ノ時、三種神器入洛ヲ絶筆トスルト云コトハ、天下ノ重器ユヘデハアルガ、南朝ガツヰイテゴザアレバ、ヨシ三種神器ハナウテモ正統ゾ。三種神器ガ入洛ヂヤホドニト云テ、正統トハイハレヌゾ」(『常話筭記』)。

ところで綱齋も例えば「夫レ敬ノ一字ハ儒学ノ始メヲナシ終リヲナスノ工夫ニシテ、其ノ来ルコト久遠也。天地ノ開キ始マリシヨリ以来、代々ノ聖人道統ノ心法ヲ伝ヘ来リ玉フモ、此ノ敬ニ過ギズ」(『敬齋箴講義』)というような朱子学の通常の「道統」の用法を用い、かかる「道統」は「正統」とも表現されているが、丸山前掲論文に諸例が引用されているように、これは崎門ではごく普通のことである。ただ筆者としては、このような道統の継承を自認する姿勢を持ちながら、それが「個人主義的」とも見える自負にまでいっていないことに注目したい。つまり上述のような正統論が説かれたのに対応して、通常其道統と見える正統の意味内容にも微妙な変化が起こっているのではなからうか。綱齋のこ

ちらの正統は、公開された道統というよりも、伝授で成り立つ学脈という性格のものである。綱齋は「コノ方学問ノ中デハ、異端ト云モノゾ。ソレデ学脈ト云モノガ大切ナゾ。脈ハ血脈ゾ。血脈ノトヲツタ処ガ大切ナゾ。『浅見先生学談』と言ひ、『近思録』の意義を強調した際にも、「コレガ学脈ト云モノゾ。聖人ノ道ニ至ルハシゴデ、コレヲノケテハナシ、八日朝飯前ニ易学御伝授ノ願云入ヲ仕候。先生ヨリ書付出候テ、認判行仕候。其後、先生上下ニテ御出、何モ礼拝仕候。熨計昆布被下候。其上ニテ盃頂戴仕候。右ノ書付、御読被成候。其上ニテ仰ラル、ハ、世間ニ血判神文ヲ以テ伝授ニスルハ、大ニ聖書ヲアナルト云モノ。カヤウニシタ、メサスルハ、易学ハ學術ヲ以テトカウヤウモナク、其血脈ニナリテハ、程子ト云ヘドモタガフタルホドノコトゾ。ソレユヘ了簡發明出テタガイヤスキゾ。ソレユヘサヤウナル者トミレバ相伝ユルサヌコトゾ。ソレユヘ其正意血脈ヲ某ガ云通りヲカタク相守ト云ガ第一ゾ。サテ又何トゾ様子アリテ手前へ往来セヌヤウニナルト、イロイロノ末書ヲ考テ己ガ了簡ハ又カウジヤノト云タガルモノガアルユヘ、出入セヌコト。余儀ナキ分ニテモ出入セヌ身ニナルト、人へ相伝スルコトハサセヌトオモヘヨ。サテ同門中デモ、篤志ノモノニハ口授スルコトナラヌワケアレバ、指図シテ再伝サスルコトゾ。畢竟義理ノサウアラウ筈ノ通ヲ蔽ニカウカキ付サセタモノゾ。誓文血判サセテモ、不実ナルモノハソムクイユヘ、却テ経書ヲアナルニナル。右云通り此書ハ學術ヲ以テトカウヤウモナイ、造化自然ノ本然理ヲアカスコトユヘ、ミヂンマジリアルトモハヤソデナイゾ。吾

百年後ニモ、此書ニ於テ了簡發明ヲ出スト、吾地下ニ於テモ本意ナラズ、モハヤ伝授ハ断  
タトヲモヘ。発端十一日夜ニスベシ。尤沐浴上下ニテ、サテ書ヲ直ニタ、ミニヲカヌヤウ  
ニスベシ。一篇一篇ヲハリゴトニ、礼服ニテ出ベシ。其外ハ平生ノ通りゾ。何モ退出シ、  
追付御礼ニ参リ候」(『常話筭記』、『常話雑記』にも見える)。世間にある血判神文を以てす  
る伝授する一線を画しているものの、斎戒沐浴し袴を着服したり、書付、認判、熨斗昆布  
や盃を賜るといふ形は取られ、やはり一種の密室的伝授化していく傾向が見える。崎門は  
仏教の師資相承のように連綿たる師弟の切れ目無い伝授を誇るようになっていくのであつ  
て、これは朱子学が仏教の伝灯論を批判した精神とは背馳するものであつた。丸山論文で  
は崎門の正統論を真理を唯一のものとする姿勢の結果として捉えているが、「一物一理」の  
思想は中国の朱子学とて同じなのであつて、むしろ綱齋の二種の正統(正統と道統)の用  
法に通底する、脈々とつながる連続性の重視こそ注目すべきではなからうか。

要するに、綱齋は朱子学の正統論や道統論の影響を受けたというよりも、同じ朱子学  
内部の「凡例」と方孝孺の議論の間の齟齬を見ることで、中国に於ける正統と道統の亀裂  
を確認し、その対極に日本の皇統に於ける両者の統合を見たのである。

## ○ おわりに

崎門の正統論と言っても多種多様であつて、皇統に対する姿勢にも非常な幅がある(31)。  
これに同じく山崎闇斎から出た垂加神道まで加えれば、その幅はさらに広がる。本稿で取  
り上げた綱齋の正統論はそのうちの一部にすぎないのであるが、時代の推移とともに影響



を増した。この原因を彼の思想内部にのみ見出すのみならず、あわせて状況の変化が、多種多様な正統論の中から綱齋のもの、またそれと同じ要素を持つ諸家の思想を際立たせていったことも考えるべきであろう。

そもそも朱子学の東アジア諸域に対する貢献の一つに、思想に明確な表現をあたえる手段を提供したことがある。その目覚しい例としては、伊藤仁斎が朱子学を批判対象とすることで自己の思想的情念に形をあたえ<sup>(32)</sup>、今度は荻生徂徠がそれを批判対象とすることで自己の学問体系を構築していったことがある。仁斎らは、朱子学の問題領域、問題意識、用語を使用することで、自己の思想を形象化体系化できた。本稿で取り上げた朱子学の正統論についても、これが日本にもたらされると、日本が抱えていた問題が炙り出されたのである。ここで重要なのは、南朝の正統性の主張とそれに対する武士の忠誠への要請から紡ぎ出された親房の正統論には、朱子学の正統論の孕む複雑な問題はもとより無かったが、専門の場合は、朱子学の正統論の問題意識と論理をつきつけられることで、朱子学と一致しない正統論を組み上げていったことである。

正統論による正統の王朝の表示は、忠誠の対象を明示するという性格を持つのであるが、あわせて重要なのは、正統な王朝は同時に二つ以上存在しないことである。中国では忠誠の対象は皇帝一人であり、複数の政権が並び立っている時はその中で正統の王朝がどれかを選択することで、忠誠の対象が示される。ところが江戸時代の日本は忠誠の対象として藩主、將軍、天皇があり、それらが独立しつつも共存し、それぞれが独自の権威を持ちえた。そしてこの事態を正統論の文脈でつきつめていくと、現実には最も政治的権力から遠くしかも現実に仕えている主君ではない天皇の存在意義が重くなってくる。そしてそこに

道統論の要素が付け加わった『神皇正統記』的な正統観が重ね合わされると、その存在意義が観念的にますます重みを増し、後に内憂外患、特に後者が重くのしかかっていくと、この観念世界が現実感を持ち始め、幕末の尊皇攘夷に流れこむのである。

儒教的言説によって整理されることで、一つの思考の枠組が自覚化され、それが外的状況の変化の中で、思想運動として実体化されていく。日本に於いて正統論が持った意味もここにあるのではなからうか。

注

- (1) 丸山真男「闇斎学と闇斎学派」（『日本思想大系三一 山崎闇斎学派』、岩波書店、一九八〇）。
- (2) 注(1)所引の丸山論文の六一八ページ。
- (3) 古代から、例えば『漢書』郊祀志下をはじめ、正嫡の血統を言う例があることも周知の通りである。
- (4) 正統論についての論考は多いが、代表的なものとして、饒宗頤『中国史学史上之正統論』（龍門書店、一九七七）が資料をまとめ、解説を付している。日本では、西順蔵「北宋その他の正統論」（『一橋論叢』三〇―五、一九五三）、『中国思想論集』所収、筑摩書房、一九六九）、内山俊彦「魏晋の改制論と正統論」（『中村璋八博士古稀記念 東洋学論集』、汲古書院、一九九六）、林文孝「『宋』は『明』なのか？―王夫之のいわゆる「非正統論」について」（『山口大学哲学研究』九、二〇〇〇）などがある。

- (5) 劉子健氏 (James T.C. Liu) は、李元綱『聖門事業図』(一一七二年)の「其第一図曰伝道正統」を錢大昕が「道統」の初出としているのを(『十駕齋養新録』一八)挙げたうえで、李心伝『建炎以来繫年要録』一〇一(一一三六年)の朱震が謝良佐の子の克念を推した文を初出例とするが、*How did a Neo-confucian School become the State Orthodoxy? , Philosophy East and West* 23 no.4, 1973) には道統論は見えるものの「道統」の語は出ていない。道学の道統論がいかに形成されたかについては、「道統論再考」(『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八、『道学の形成』所収、創文社、二〇〇二)を参照。
- (6) 朱熹の道統論についての筆者の考えは、注(5)所引の拙稿に記しておいた。なおその他の日本の論文には、高瀬武次郎「道統伝」(『内藤博士還暦祝賀支那学論叢』、弘文堂、一九二六)、大島晃「宋学における道統論について」(『東大中哲文学報』六、一九八二)、荒木見悟「道統論の衰退と新儒林伝の展開」(『久留米大学比較文化研究所紀要』七、一九八九、『明清思想論考』所収、研文出版、一九九二)がある。また国外のものでは、注(5)所引劉子健論文、陳榮捷 (Wing-tzit Chan) “Chu Hsi's Completion of Neo-confucianism “, *Etudes Song-sung Studies in Memoriam Etienne Balazs* 2, no.1, 1973) などがある。
- (7) 「凡例」は従来、『資治通鑑綱目』が朱熹の後学によって完成されたのに対して、朱熹直筆のものとして扱われてきた。しかし一方では疑いももたれ、清の王懋竑は、「凡例」が王柏の手によって初めて世に出たのであって、朱熹直弟子の黄榦らが言及していないことをあげて偽作の可能性を示唆している(『朱子年譜考異』一)。また近年、湯勤福氏も「凡

例」を偽作としたが、その根拠は、朱熹没後数十年その存在がほとんど知られていず、王柏が趙師淵からこれを得てその後に出てきたものであること、凡例と『資治通鑑綱目』本文との間に多くの齟齬があることである（「朱熹給趙師淵“八書”考弁」（『史学史研究』第一九九八年第三期）。それに対して郭齐氏はこの程度の流伝の屈折はよくあること、李心伝『建炎以来朝野雜記』によると世に出ていた草本には史学に疎い弟子たちの誤りが混ざっているのであって、「凡例」が偽作であれば、むしろ通行の本文に合わせたであろうことをもとに、疑う余地はあるが、湯氏の論証では到底不十分であるとする「関于朱熹編集《資治通鑑綱目》的若干問題」（『四川大学学报（哲学社会科学版）』二〇〇一年第六期）。なお「凡例」が一般に知られるようになったのは、元代後期であったと言う（中砂明德『江南』、講談社、二〇〇二）。

(8) 正統論との関係で考えるべきものに『春秋』の筆法がある。特に朱熹は『春秋』の史書としての性格を重視しているからなおさらである。本稿ではこれに論究する余裕は無いが、『綱目』の筆法についてよく言及される揚雄が王莽に仕えたがゆえに死亡の記事を『資治通鑑』に「揚雄卒」とあったのを『綱目』では「莽大夫揚雄死」と書き直された件などは、正統論にからむ史書の筆法が、政権の道義性の問題以上に忠誠の対象の正不正に集約されていることを示している。

(9) 「尊皇攘夷」という語は朱熹の文献には見られない。ただ「尊周室、攘夷狄」の語が『論語集注』憲問、特に「内修政事、外攘夷狄」という語は、「垂拱奏劄」三（『朱子文集』

一三)、「延和奏劄」五(同二四)、「跋陸務觀」(同統集四)、「修政事、攘夷狄」は「壬午應詔封事」(同二一)、「若修政事、以攘夷狄」は「己酉擬上封事」(同二二)、「如尊君父、攘夷狄、討乱臣、誅賊子之大倫大法」は「与張欽夫」五(同三〇)、「如宣王之攘夷狄」は「胡氏知言疑義」(同七三)にある。しかし尾藤正英氏は尊皇攘夷思想には朱熹に於いては特別に強烈な主張ではなかったと言われ(『尊皇攘夷思想』、『岩波講座 日本歴史』一三、岩波書店、一九七七)、筆者も同様の印象を持っている。常に異民族王朝の金を常に意識せざるをえなかった南宋の士大夫が攘夷を前提に議論を展開することが多かったのは事実であるが、その中で朱熹は特に目立つわけではない。

(10) 那珂通世「支那正統論考」(『東亜学会雑誌』二一、一八九七、『那珂通世遺書』所収、大日本図書株式会社、一九一五)では、「抑正統とは、何をか云ふ。統系の真直に連続する事なり。朱熹の所謂正統は、正統に非ずして、一統の世なり。正統の統は、時間に関する語にして縦の連続なり。一統の統は、空間に関する語にして、横の合一なり」とする(『那珂通世遺書』一〇ページ)。

(11) 注(4)所引林文孝論文では王夫之のこの語をあげ、「ただし、歐陽脩はじめ北宋期の論者にとって「統」とは空間的統一であったのだが、王夫之は時間的連続の意味をも併せて読み込んでいる」と言う

(12) 近藤啓吾『靖献遺言講義』(国書刊行会、一九八七)。

(13) 「故聖人已遠而万世之下祖述其言能出於此者、乃謂得其正統」(『答孫仁甫 自任』、『朱子文集』六三)、「独以河南兩程夫子嘗受學焉、而得孔孟不伝之正統、則其淵源因可槩見」

〔周子通書後記〕、『朱子文集』八一。

- (14) 朱熹が「道統」に「伝」の字をつけて言う代表はかの有名な「中庸章句序」の「道統之伝」という表現であろう。その他に『朱子語類』卷一三第一三四条、卷一九第四六条。
- (15) 注(1)所引丸山論文では、堯、舜、禹、湯、文、武までは「学統」と「治統」が一致していたという清の熊賜履(濃川)『学統』の論を引く。ただ同論文では儒教であれば治国平天下を目的にするのだから必然的にLegitimacyとOrthodoxy が重なってくるとするが、そう簡単には言えない。後述するように、この両者の分離が道統の意味を際立たせる効果がある。
- (16) 浅野裕一『孔子神話—宗教としての儒教の形成』(岩波書店、一九九七)。
- (17) 朱子学を含む新儒学に個人主義的性格を見る議論としては、Wm. T. ドバリー『朱子学と自由の伝統』(山口久和訳、平凡社、一九八七、原書はWm. Theodor de Bary, *The Liberal Tradition in China, Hong Kong: The Chinese University Press, 1983*)。内藤湖南は中国の官吏の自立性、平等性を言ったが(『支那論』附録「清国の立憲政治」、一一九一四、文会堂書店)、無関係とは思われない。また別の角度から余英時氏は、政権と独立した道の伝授は戦国時代に政権からそれなりの認知を受けるようになったが、秦以後の帝権の拡大の中で逼塞し(『士与中国文化』二、道統与政統之間—中国知識分子的原始形態)、上海人民出版社、一九八七)、それでも政統にかろうじて拮抗できたのが道統であったが、これもヨーロッパに於けるキリスト教のように組織化され権威を持ち政統を規制するには至らなかったと捉える(『従価値系統看中国文化的現代意義』、時報出版公司、一九八四)。
- (18) 日本で初めて正統の語が用いられたのは、『日本書紀』顕宗紀であると言う(宮井義

雄『建武の中興と国民精神』、教育科学社、一九四二。

(19) 田中義成『南北朝時代史』（明治書院、一九二二）、注(18)所引宮井氏前掲書、和島芳男『日本宋学史の研究』（吉川弘文館、一九六二）。

(20) 拙稿「『神皇正統記』と宋学」（『大倉山論集』四二、一九九八）。

(21) ただ本書中の「正統」の用例は一律ではなく、例えば「弘法ハ六人ノ中ニ瀉瓶タリ。（惠果ノ俗弟子吳殷ガ纂ノ詞ニアリ）。シカレバ、真言ノ宗ニハ正統ナリトイフベキニヤ。コレ又異朝ノ書ニミエタル也」（嵯峨天皇）というのは伝灯の意味であるが、「南北朝相分シガ、南ハ正統ヲ受ケ、……」（堆古天皇）は中国の正統論の正統、要するに一統の意味である。

(22) 『仏祖統紀』の影響を強調するのは、山田孝雄『神皇正統記述義』（民友社、一九三二）、注(18)所引宮井氏前掲書、福井康順「神皇正統記の形成と儒仏二教」（原題「神皇正統記の成立問題」、『東洋史会紀要』五、一九四七、『福井康順著作集』六所収、法蔵館）、平田俊春『神皇正統記の基礎的研究』（雄山閣出版、一九七九）。特に平田氏は両書の関係の究明に力を入れている。

(23) 注(18)所引宮井氏前掲書第三章第三節。

(24) 『仏祖統紀』序の「仏祖統紀通例」の「修書諸賢」によると、元穎が『宗元録』を、吳克己が『釈門正統』を、志昭が『釈迦譜歴代宗承圖』を、景遷が吳本六十余伝を増補して『宗源録』を、宗鑑が鎧菴の『釈門正統』を續いで本紀、世家、列伝、諸志、載記を作成し、これが『仏祖統紀』の範になっている。このうち『宗源集』の著者の鏡庵景遷については、『仏祖統紀』一八に目次のみにながら名があり伝は失われている。なお『釈門正統』は

嘉熙元年（一二三七）の成立、『仏祖統紀』には咸淳五年（一二六九）の自序がある。両書とも禅宗に対する対抗意識から、天台宗の正統を示す目的で製作された。『仏祖統紀』をはじめとする仏教の「正統」意識、特に天台宗のそれについては、中嶋隆蔵「中国仏教における「正統」意識——『伝法正宗記』と『仏祖統紀』」（『正統と異端——天皇・天・神』、角川書店、一九八一）に検討がなされている。また師資相承によって権威づけられる禅宗の伝灯に対抗するためのインドの系譜と天台宗の強引な連結の論理や、「正統」の語が北宋禅宗の契嵩『伝法正宗論』に見られるが該書では「正宗」の方が多用されていること、その「正宗」を保証するものとして持ち出される予言、神変、伝法衣などの機能については、同論文に分析されている。

(25) 仏祖者何。本教主而繫諸祖也。統紀者何。通理仏祖授受之事也（史記功臣表云、要以成功為統紀。漢高祖紀、顔師古注曰、紀理也。統理衆事、繫之年月）本紀者何。始釈迦終法智、一仏二十九祖、所以紀伝教之正統也。世家者何。世守家業、以輔相祖道者也。列伝者何。載歴代諸師之言行、俾有繼於祖道也。表者、所以表示伝教之有時稟法之有緒也。志者、所以記其事也。

(26) 注(18)所引宮井前掲書第三章第二節。

(27) 綱齋は「通鑑綱目ヲヨクミルベシ。世事ノコトトリサバキ、コレヲミテガテンセネバ道ガツカユルゾ。治体・治道・治法ノコトモガテンスルコトゾ。コレヲミテアグムコトハナイゾ」（『浅見先生学談』）と『綱目』の意義を説くが、実は江戸時代では『綱目』とともに袁黄（了凡）に仮託された『歴史大方綱鑑補』がよく使用される。この書はもともと『通鑑』と『綱目』をあわせて科挙受験などのためにアレンジした俗書であるが、日本で



かくも読まれたのは、事実の記載とその評が単純化され読みやすいのと、『綱目』よりも、「首に出て世を御」した盤古氏から、元の順帝の末年の「是に於て天下一に定まりて中国千万年の正統始て帰する有り」という明の太祖の出現まで、というように対象年代が長いことが理由であろう。綱齋のこの書を随所に利用しているが、一方で「袁了凡ガ綱鑑ノ評ハメツタナコトゾ。了凡ノ字ハ仏語ゾ。コレデ知ルベシ。朝鮮陣ノトキ、牡丹台デ日本人ニヲイコクラレタ。臆病モノゾ」(同上)と、批判することもある。

(28) 子安宣邦「山崎闇齋とその学派・「敬説」と「心法」の言語―日本的内部形成の言説」(『思想』八四二、一九九四、『江戸思想史講義』所収、岩波書店、一九九八)には崎門の心法重視が自国中心の大義名分論に展開していくとする。また石黒衛「靖献遺言」像の変容―崎門派の大義とその行方」(『江戸の思想』四、一九九六)では正統論と道統論の差の認識に問題があるが、『靖献遺言』像の変化を論じている。なお浅見綱齋についての近年のまとまった著作としては、近藤啓吾『浅見綱齋の研究』(神道史学会、一九七〇)、石田和夫『浅見綱齋・若林強齋』(叢書・日本の思想家一三、明德出版社、一九九〇)。

(29) 以前から「朱子学の大義名分論」という言い方がなされてきたが、尾藤正英氏は朱熹は「大義名分」という語を使用していないことを指摘してきた。なお尾藤氏は「名分論あるいは大義名分論」を「主君に対する忠誠と国家に対する服従を絶対視し、これを道徳の基軸におこうとする考え方」であるとするが(「水戸学の特質」五六〇ページ、『日本思想大系五三 水戸学』、岩波書店、一九七三)、田尻祐一郎氏は崎門には同時に「名分」宗領制」という用法もあることを注意している(「綱齋・強齋と『文公家礼』」、『日本思想史研究』一五、一九八三)。なお一般に儒者が「名分」の語を使用する時、念頭にあるのは司

馬光『資治通鑑』の諸例、特にその中でも「臣聞、天子之職、莫大於礼、礼莫大於分、分莫大於名。何謂礼、紀綱是也。何謂分、君臣是也。何謂名、公侯卿大夫是也」である。ともかくこのような現象は、注(9)で見た「尊皇攘夷思想」と同じく日本朱子学から朱熹の思想を見ることによる結果である。

(30) 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）市来津由彦「山崎闇斎『拘幽操』における朱熹説理解について」（『東洋古典研究』七、一九九九）

(31) 江戸時代の儒者の中に、皇統に対して否定的、冷淡な立場から冷静な承認、激しい讃揚に至るまでの広い幅があることは周知の通りであって、崎門でも佐藤直方などは前者である。このことを簡明に整理したものは、例えば田尻祐一郎「近世日本の「神国」論」（『正統と異端―天皇・天・神―』、角川書店、一九九一）。また同氏「儒学の日本化―闇斎学派の論争から」（『日本の近世』一三、中央公論社、一九九三）でも、正統論に対するこの学派の多様性に触れる。

(32) 拙稿「伊藤仁斎と朱子学」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四二、一九九七）。



## 第二節 「治統」覚書 ―正統論・道統論との関係から―

### 一 問題の所在

筆者は本章第一節で、江戸時代の朱子学者浅見綱斎の正統論についてこのように書いた。要するに、綱斎は朱子学の正統論や道統論の影響を受けたというよりも、同じ朱子学内部の「凡例」と方孝孺の議論の間の齟齬を見ることで、中国に於ける正統と道統の亀裂を確認し、その対極に日本の皇統に於ける両者の統合を見たのである。(一九ページ)

この「凡例」とは、『資治通鑑綱目』「凡例」のことで、『資治通鑑綱目』本体が後人の手で現行本の形になったのと異なり、朱熹自身が書いたものとされてきた。これについては朱熹の真作か疑う議論もあるが、その証拠も消極的なものであるので(1)、とりあえず朱熹自身のものとして話を進める。

この「凡例」では、「正統」を天下を統一して二代以上続く政権としており、そこには秦や隋などの儒教的立場からは容認し難い王朝も含まれている。明の朱子学者方孝孺はこのことを批判し、「正統」の条件の中に道義的要素を要求した。これは、「凡例」における「正統」の認定が天下統一という力の論理のみでなされていることへの拒否であった。浅見綱斎はこの「凡例」と方孝孺の議論の亀裂をもとに、日本では中国と異なり、徳の象徴たる三種の神器を代々継承する皇室において、政権の正統性たる「正統」と道の正統の伝授たる「道統」が統合されたとしたのである。

しかしここで問題になるのは、中国においても政権の正統性と道の伝授の正統性を皇帝に重ね合わすという議論があったことである。この議論とは、政権の正統性を「治統」と言い、それと「道統」とが合体したのが「正統」であって、その体现者として時の皇帝を言うものである。つまり筆者が日本における独自の展開としたものが、中国においても見られるのではないかという問題がここから出てくるのである。

そこでこの間の消息を明らかにし、前稿の議論を補うために、本稿では中国における「治統」の議論を取り上げていく。

## 二 宋代の正統論の素描

蘇軾は「正統論」の語はよく知られている。「正統の論、欧陽子に起こり、霸統の説、章子に起こる」（巻中、『居士集』一六）。時代の変わり目とされる宋代の新気運を象徴する言い方であるが、まず正統論が盛んになる経緯を素描しておきたい。

五代の梁、唐、晋、漢、周をそれぞれ統一王朝と見なす場合は、大唐が土徳であるから、五行相生で梁（金）↓唐（水）↓晋（木）↓漢（火）↓周（土）と次第して、続く宋は金徳になる。しかし梁を唐の篡奪者とみなし次の唐を大唐の継承として唐、晋、漢、周を統一王朝とする場合には、唐（土）↓晋（金）↓漢（水）↓周（木）と次第して、宋は火徳となる。周は自己の政権を木徳とした。またもし五代を認めず宋を直接大唐を継承する王朝とする場合は、宋は金徳となるが、これは五代を全て王朝として認めた場合と結果的に同じになる。このように大唐との間に五代をはさむがゆえに宋の五行配当には、種々の可能性が存在して

いたのである。

『宋史』律曆志三によると、議論の経緯はこのようになる。

宋の国初、役人が「国家、周の禅譲を受けました。周は木徳で、木は火を生じますから、本朝は火徳を運用することになります。色では赤を尊ぶべきですし、臘は戊の日にすべきです」と上言した。これに従うようにと詔があった。「国初有司上言、国家受周禅。

周木徳、木生火、則本朝運膺火徳。色当尚赤、臘以戌日。詔従之。」

しかしその後、雍熙元年、布衣の趙垂慶が宋は大唐を直接継承し金徳とすべきであると上言し、この議は尚書省に付議されたが、常侍の徐鉉と百官が議論した末に退けた。また太中祥符三年に開封府功曹参軍の張君房が、太祖が禅譲を受けたのが庚申の年であって、庚も申も金であることをはじめ、瑞応の数々をあげて金徳とすべきであると上言したが、これも聞かれなかった。その他、天禧四年に光禄寺丞の謝絳が土徳を、さらに大理寺丞の董行父が金徳を主張したが、両制での議論の末にともに退けられた。

要するに国初に決め、それをもとに儀制を整えた火徳とする見解を宋朝は採用したのであるが、それに対する有力な異論として金徳案、また時には土徳案も出されていたのである。なぜ議論が沸騰したかという点、それは修史と関係する。紀伝体の史書における五代の取り扱い、必然的に三国や南北朝をどう捉えるかという問題を引き起こし、また編年体の史書を作る時にも、時の政権の年号を採用して紀年せざるをえず、そうなると暦を発布できるのは王者のみであるから、その政権を何かしらの方法で正統として認知せざるをえなくなる。北宋の正統論が、正統に準ずるものとして閏位などを持ち出してくることになる原因の一つである。

饒宗頤氏は、司馬光に先行する編年体の史書における正閏論として、宋庠『紀年通譜』を挙げる(2)。

かの有名な欧陽脩の「正統論」は、太宗が薛居正に『旧五代史』を修めさせた際に五代の梁の箇所に本紀を立てているのに対し、今度李昉に「前世の年号」(饒氏は『歴代年号』であろうと言う)を作成させた時には梁を偽梁としている矛盾を指摘し、それを議論の発端としている。

五行相生の論に依拠すれば、連続的必然的展開で次の王朝が興起することになる。しかし欧陽脩は、「全て正統の論を行う者は、皆な相承して断絶しないことを望む。断絶があつて続かない場合となると、偽物でごまかして無理につなげる。それゆえその論は、まがって筋が通らない「凡為正統之論者、皆欲相承而不絶。至其断而不属、則猥仮人而統之。是以其論曲而不通也」(「正統論」下)と、正統の王朝の連続的継続など考えず、別の原理で認定すればよいとするのである。その原理が「正統」であった。

欧陽脩の正統論はあまりに著名であるので、先を急ぎたい。ともかく重要なのは、彼が天下統一という「統」と道義的な「正」を王朝認定の条件としつつ、同時にこれは理念であつて、現実はこの両者を厳格に用いることには限界があるとしたことである。

ここで天下統一の方は、事実認定の領域であるので、議論が割れることは無い。問題は王朝の道義性の問題である。欧陽脩は、五行相生などによる王朝の無理な連続性を言うよりも、「統」とともに「正」を問題にし、正統の断絶を認めたのであつて、これは道学の道統論と似ていると言え、北宋に主流になる復古の精神と通じ合っている。ただ同時に欧陽脩は、「正」の方は価値観に関わるゆえ、「統」ほどの安定感が無いことも議論の中に含ませたのである。

これに対する批判が章望之の正統論であった。

いずれにしても政権に求めるものとして政治的実態と道義性が確認されたわけであって、これが後の議論を切り開いていった。その中で蘇軾の「正統論」(『東坡先生全集』四)はいかにも蘇軾らしい冷静な現実認識に満ちたものである。蘇軾は道義的統一王朝がいかに実現困難なものかを認識しつつ、「故に名軽くして実重し」(「正統論一総論一」と、名目を立てることにこだわりすぎて、名目通りでない王朝も美化することを慎むという議論を展開した。ここには章望之の「明統論」に対する批判意識があった。

蘇軾の議論は政権の正統性の認定の持つ危うさを抉り出したと言ってよい。このような精神は、例えば清の儲同人「正統論」二(『在陸草堂文集』一、饒氏前掲書「資料」)の次の語などのように伏流となって流れ続ける。

正という語は、人の意しだいで加えられる。人の意しだいで加えられるのなら、人の意は多様であるから、その説も多様である。こちらで正と言ひ、あちらでも正と言うことになろうか。正としたり、不正としたりするのであれば、どちらに従えばよいのであろうか。「若夫正之為言、従乎人之意而加焉。苟従乎人之意而加焉、人之意百変、則其説百変。此曰正、彼亦曰正乎。一以為正、一以為不正、吾安適従乎。」

### 三 朱子学の正統論

歐陽脩、章望之、司馬光、蘇軾らの正統論については既に常識化されているのでこれ以上詳説しないが、ここから浮上してきたのは、天下を統一したという事実(「統」と、その王



朝の道義性（「正」）の問題であった。

朱子学の正統論は、その道義志向からして王朝の道義性にこだわると予断されがちだが、実際には驚くほど現実的である。冒頭に触れた朱熹自作と伝えられる『資治通鑑綱目』の「凡例」では、天下を統一して二代続いた政権を正統と認知する旨が述べられているのである。朱子学の正統の認定は本来はこのように乾いたものであった。そこには道義性の問題も五行相生も出てこない。道義性は、正統よりも専ら道統の方にゆだねられているようである。

北宋になり、孔子の聖人性を強調し、その孔子に最も近い存在として顔回を持ち出すことが諸処に見られたことの思想的意味が、いかなる場にあっても聖人を目指しうることの表明になっていることについては以前から論じたことであるが、このように万人に聖人到達の目標を掲げる以上、皇帝と一般人の差は、政権を担当しているか否かという一点に収斂していくかざるをえない。もちろん政権を担当しているということは天命が降っていることを意味するのであるから、皇帝が聖人に近い存在であるということになるわけであって、このことは朱熹も前提としている。そこで天命が降っているということの証しとして持ち出されるのが、天下統一と二代以上それが継続しているという具体的事柄なのである。皇帝は毎年皇帝のみに許される天地の祭祀を行い、天子であることを証明し続ける。世襲という血の保証はあっても、権威の淵源が初代の天下統一という事実のみにあり、同じように将来天下統一する別の家系の登場の可能性がある以上、これが精一杯の根拠なのである。

つまり皇帝が皇帝たりうる根拠には道義性が含まれないのであるが、この見解に疑問を持った代表者が冒頭にも登場した純正朱子学者たらんとした明の方孝孺であった。彼は道義性の無い王朝を正統に入れるのを拒否したのである（「積統」）。

しかし方孝孺は秦や隋は正統から追い出したが、漢や唐は入れるのであって、これはこれで純粹に朱子学の立場からは問題が出る。朱熹がこの両王朝を道が顕れた時代とはしなかったのは、陳亮との著名な論争で知られている。遡って元朝に対する抵抗の詩文集『心史』(3)の著者として知られている鄭思肖は「名既に正からざれば、何ぞ以て正統を言ふに足らん」(『古今正統大論』)とし、正統は三皇、五帝、三代、兩漢、蜀漢、大宋だけであるとまで言っている。この議論は歐陽脩、蘇軾と並称されることもあった(魏禧「正統論」上、『敬叔子文集外篇』一)。この一見リゴリスティックに徹した議論ですら、もし朱熹の観点を適用するならば、道を体現しなかった兩漢、蜀漢が入ってしまったことになる。道義性を問題にし始めるのなら、それは堯、舜、禹以後は夏、殷、周以外は無いことになるのであって、正統はいわば現実から遊離した理念型のようなものになり、それを眼前の王朝にあてはめればはめるほどその虚構性が見えてしまうのである。

江戸時代初期の朱子学者たちは、朱熹と方孝孺の議論の溝を認識していた。そのうえで日本の皇統が天下統一を継続しかつ三種の神器に象徴される徳の継承者であるとし、日本の伝統の優秀性を誇ったのである。ここに朱子学という正統と道統の一体があったと観念されたのである。

朱子学の正統論とは、要するに政権の正統性の問題であって、先に述べたように天下統一して二代継続すればよいのである。一方道統とは、道の正統性であって、これを継承する者は道の完全な理解を前提とする(4)。堯、舜、禹、湯、文武は道統と正統の両者を得ていたのであって、後に清の孫奇逢が「治統と道統はもともとは二つに分かれるべきではない。分れて二つになってから、君道と師道は兩局となってしまった」「治統道統原不容分而為二。自

分而二之、而君道師道遂成兩局」(明の曹端の『通書述解』に付せられた「通書述解原序」と言うように、これが本来の姿であった。しかし孔子は道統を得たが正統は得なかった。孔子における道統と正統の分断は、むしろ道統が万人に課せられうることを意味することになり、かくて朱子学などの聖人可学論と連動することになったのである。

しかし皇帝が文武らの聖王に自己をなぞらえれば、当然正統と道統の一致論が登場することになる。それが次に問題となる治統と道統の一致としての正統論である。ここには朱子学における道統論の提示が影響していることを見逃してはならない。正統論の中に曖昧に含まれていた政権の道義性の問題をはっきりと外に追い出したのが朱子学の正統論であった。

ただ正統から道義性をはずした後に、改めて皇帝の徳を強調する場合、道統を皇帝に持ち込むことが行われたのである。荒木見悟氏は、道統はその時代の思想をそこに帰一させる責務を担うために、必然的に政治権力との癒着を生み出すとされ、そこに「治統」という術語の登場を見たが(5)、朱熹においては、正統と道統を一身に実現した堯、舜、禹、湯、文武などの古代の聖王を理想としながらも(6)、上記のような非道義的正統論を建てることで、むしろ道の純粹性を保持しようとしていたことを見逃すわけにはいかない。

#### 四 「治統」の登場

正統論が一つの展開を迎えるのは、元である。これは朱熹の想定範囲外であった。秦は今から見れば夷狄とも言え、また隋や唐の王家も異民族の血が色濃いのであるが、少なくとも朱熹たちはそのように見なしてはいなかった。

この元朝はもう一つの問題を抱えていた。それは金朝と宋朝のいずれを継承するかということであった。饒氏の前掲書に沿って経緯を簡単にまとめておく。

謝瑞は、北宋を正統の王朝と認定して「宋史」を編集し、南宋は地方政権なのであるから「南宋史」として編集すべきであるとした。王理は、遼と金を「北史」、宋を「南史」とすることを主張した。要するに遼、金、元のいずれを正統王朝と認定するかが議論の分かれ目であったのである。

一三三三年に遼、金、宋を「各々正統に与り、各々其の年号を繋ぐ」ということが決定し、これらの三史を修めることが詔せられ、かくて三つの政権はみな正統とされ、『遼史』、『金史』、『宋史』がそれぞれ独立の正史として作成された。『宋史』が成ったのは、一三四五年である。

このような経緯で三史が作成された後、楊維禎はかかる決定に疑問を呈し、あわせてこの時期を南北や前後に分けることも否定する。彼の考えでは、宋こそが正統なのであり、当然『宋史』のみが正史として作成されねばならなかった。彼はまた、元朝は宋朝の後を襲う正統なのであって、元朝は宋朝と同じく道統と治統がともに備わった王朝であると言う。そして正統とはこの道統と治統がともに揃った状態を意味するのである。宋代と同じく、かかる議論の登場はやはり修史の問題が発端であった。

楊維禎は鉄坼先生と言われ、その「正統弁」は、貝瓊「鉄坼先生傳」(『清江集』二、明の程敏政編『明文衡』六〇)に引かれ、また元の陶宗儀『輟耕録』「正統弁」もこれを取り上げたうえで、「会稽の楊維禎は、「正統弁」を進めたことがあったが、天下紛紜の論を洗い流し、万世に通じる議論と言いうる「初会稽楊維禎嘗進正統辨、可謂一洗天下紛紜之論、公万

世而為心者也」』と賞賛されている。

その正統論とは次のようなものである。

道統は治統が存在するところにある。堯はこれを舜に伝え、舜はこれを禹、湯、文、武、周公、孔子に伝え、孔子が没してからほとんどその伝は絶え、百年あまり後に孟子が伝えた。孟子が没してからはまたほとんどその伝は絶えた。千年あまりして濂洛周程の諸子が伝えた。中立の楊氏になって「吾が道、南す」と（程顥に）言わしめた。その後、宋もまた南に渡った。楊氏の学は豫章の羅氏、延平の李氏、新安の朱子へと伝わっていった。朱子が没してからその伝は我が朝の許文正公に及んだ。これが歴代道統の由来である。されば道統は遼、金にはなく、宋にあり、宋より後は我が朝に及んだのである。君子は治統の所在を見るべきである。「道統者治統之所在也。堯以是伝之舜、舜以是伝之禹湯文武周公孔子、孔子没幾不得其伝、百有余年而孟子伝焉。孟子没又幾不得其伝、千有余年而濂洛周程諸子伝焉。及乎中立楊氏而吾道南矣。既而宋亦南渡矣。楊氏之伝為豫章羅氏、延平李氏、及於新安朱子。朱子没而其伝及於我朝許文正公。此歴代道統之源委也。然則道統不在遼金而在宋。在宋而後及於我朝。君子可以觀治統之所在矣。」

つまり朱子学の道統論をなぞり、堯から孔孟、周程に至るのであるが、興味深いのは、程子のあと楊時、羅從彦、李侗、朱熹と道の南渡を持ち出し、それから朱熹から許衡へつなげることである。つまり道統を線のように引いて南宋に伝わったというのであって、この道統の北宋、南宋、元という動きにあわせて治統も宋から元へつなげると見るのである。

この議論の特徴は、「道統は治統の在る所なり」と統一政権の動きにあわせて道統も推移するということである。おそらくこの裏には、治統を継承しても道統を実現しない王朝はあ

るが、道統を實現する王朝は天命を受けた治統を繼承した王朝でなくてはならないという主張がある(7)。

先にも引いた宋の遺臣鄭思肖は、「君臣華夷は古今天下にわたって弁別すべきもの、どうして乱してよいのものであるうか「君臣華夷、古今天下之大分也。寧可紊哉」(古今正統大論)」と言ったが、楊維禎のこの議論は、元朝が夷狄であることを議論の俎上にのせないためには有効であった。宋か遼か金かという選択を突き詰めていくと、華夷の弁が浮上しかねないが、あくまで道統の所在、それは朱熹が南宋の人であったこと、その朱熹に至る楊時からの道南の伏線があることによって、この問題に触れずに南宋を正統にしうるからである。楊維禎は『資治通鑑綱目』を引用したりして、一見朱子学の正統論と道統論をなぞっているかに見えるが、実際には微妙に朱子学と齟齬している。そもそも朱子学の正統論からすれば、天下を統一して二代続けば正統であって、その血脈を受ける政權が地方政權に落ちても正統でありつづけるのである。要するに統一王朝たる北宋を繼承し中国の南半分を統治した南宋は特に断る必要もなく正統なのである。それに遼にしる金にしる、勢力は強かったにしても一度も天下統一はしていないのであるから、正統ではありえないのである。そしてこの問題以外に重要なこと、それは朱子学においては正統論と道統論は重なりあうものではなかったことである。

朱熹は漢や唐のように天下が統一され安定していても道が顕在化しているとは見なさなかつた。それは陳亮との有名な論争に現れている。ちなみに朱熹は「治統」という語は用いないし、正統と道統を横並びにして議論することもない。朱熹が道統を言う時に正統を意識することもあったであろうし、時に道統の説明の中で「正統」の語も用いるが、正統と道統

を対比的に議論すると、正統の非道義性が露わになる可能性があり、無意識のうちにもそれを避けたのかもしれない。  
なお楊維楨に先立って、元の陳櫟は、

二帝三皇の時、治統と道統は合致して、聖賢は上に達し、道は明らかで行われていた。この時、経は史、史は経であった。帝王が亡くなり、治統と道統が分かれた。道統は孔孟に寄り添い、窮して下位の聖賢に降り、道は明らかではあるが行われなくなった。この後は経は経、史は史になってしまった。「帝三皇時、治統与道統合、聖賢達而在上、道明且行。此時経即史、史即経也。帝王往矣、治統与道統分。道統寄于孔孟、窮而在下之聖賢、道雖明不行矣。是後経自経、史自史也。」(『定字集』一〇)

と言うが、この「治統」は、朱子学では本来「正統」と言われていたものであった。楊維楨の議論は、清の袁枚が「正統論は宋元に始まり、欧公、楊鉄涯諸人などがそれである(正統論始于宋元、如欧公楊鉄涯諸人)」(『随園隨筆』四)と言うように、欧陽脩と並ぶ正統論の結節点であった。

明でもこの事態は継続する。明の太祖を道統と治統の体现者とする動きがあることを荒木見悟氏は前掲論文で言われ、それが清朝になって一段と顕著になるとされた。朱熹は孔子における道統と正統の分離を、むしろ政権の問題から独立した道の尊厳化に持って行ったと見られる。ただ皮肉なことに、政権が朱子学を採用しその庇護を表明する中で、道統が政権の正統性からめとられていくのである。若干の「治統」の使用例を挙げれば、鄭真は「しかし治統が伝わり、道学が明らかで、書物に語られているものは、当時の世のことを論ずることができる」「然其治統之伝、道学之著、見諸方册者、皆得論其世焉」「尚友齋記」、『滎陽外

史集』一〇〇)、王世貞は明の世祖以後の太廟と元季以後の文廟で従祀がなぜ少ないのかという設問に、「太廟で従祀された者は、その主君を助け世の治統を補佐したその功績に報いたのである。文廟で従祀された者は、その師を助け、世の道統を補佐したその功績に報いたのである」「太廟之有従祀者、謂能佐其主、衍斯世之治統也。以報功也。文廟之有従祀者、謂能佐其師、衍斯世之道統也。亦以報功」としたうえで、明朝が「治統と道統がともに盛ん」にも従祀候補がいたが、諸臣の反対にあつてなかなか実現しなかつたと言う(『山西第三問』、『弇州四部稿』一一五)。政權安定期にかかる言がなされたのであるが、その状況が終焉した時代の劉宗周も、かく言う。

こう聞いています。古の帝王は、道統と治統が合致して一つでした。それゆえ世教は明らかで人心は正しく、天下が長久に安定しました。それが衰えると、孔孟はやむをえず道統の任を分担し、またこれを言説に託し、一縷の人心に留め、万世に功を残しました。また千百余年たち、宋の諸儒がこれを継ぎました。しかし人ごとに書を著し、家ごとに説をなし、かつ世の騒乱に遭い、力を尽くすことはいよいよ難しく、その後で究めようとしても、治統が失われ帰一できなければ、これは世と民の不幸です。「事臣聞、古之帝王、道統与治統合而為一。故世教明而人心正、天下之所以久安長治也。及其衰也、孔孟不得已而分道統之任、亦惟是託之空言、以留人心之一綫、而功顧在万世。又千百余年、有宋諸儒繼之。然人自為書、家自為説、且遭世喪乱、為力愈以艱、已而究之、治統散而無歸、則亦斯世斯民之不幸也。」(『三申皇極之要疏』、『劉蕺山集』三)

明末の混乱の中で言で、治統への憧憬が現れている。



清朝に入っても「治統」が同様に強調されている。そもそも異民族王朝である元に治統の論が出てきたということは、非常に象徴的な意味を持っている。朱子学が国教とされ、しかも中華の地で正統の王朝を誇示する必要を持った夷狄の王朝にとって、かかる議論はまことに好都合であった。

康熙帝は、次のように、みずからが治統と道統の合体した正統の保持をもって任じていることは以下の諸語で知られる。「朕が思うに、天は聖賢を生じ、君とし師とし、万世道統の伝は、万世治統が治うところであった」「朕惟天生聖賢、作君作師、萬世道統之伝、即万世治統之所繫也」(『日講四書解義序』、『聖祖仁皇帝御製文集』一九)、「古えから歴代の帝王は、天を継ぎ極を立て、功と徳はともに隆く、治統と道統は、世に輝き続けていた」「自古歴代帝王、継天立極、功德並隆、治統道統、昭垂奕世」(『祭明太祖文』、『聖祖仁皇帝御製文集』一九)。「朕が思うに、道統と治統は結びつき、君たることと師たることはともに重い」「朕惟道統与治統相維、作君与作師並重」(『重修闕里』、『聖祖仁皇帝御製文集』第二集卷四一)。このような皇帝の姿勢に対し、臣下たちも呼応していく。例えば康熙帝の「四子がいたから、二帝三王の道が伝わり、四子の書があったから五経の道が備わった」「有四子而後二帝三王之道伝、有四子之書而後五経之道備」(前引の「日講四書解義序」)という言葉に対し、魏裔介が「お言葉は大いなるかな。道統と治統は我が皇帝陛下の上を集結されております」「大哉言乎。道統治統我皇上固已躬集其成矣」(『祇受四書解義恭謝疏』、『兼濟堂文集』二二)と礼賛している類である。

荒木氏が前掲論文でも触れる清の朱子学者李光地の議論もこのようなものである。

臣が道統と治統とを觀ますに、古えは一に出、後世は二に出ております。孟子は堯舜以

来、文王に至るまで五百年ごとに統一がなされると数えておりますが、これは道と治が一に出ている場合です。孔子から五百年たって後漢の建武になり、建武から五百年たって唐の貞観になり、貞観から五百年たって宋の南渡になります。そもそも後漢の風俗は一変すれば道に至り、貞観の治効は、成王、康王に近いものでした。しかし立派な王が統治しても問題が残らないわけにはまいりませんでした。孔子が周の東遷の後に生まれ、朱子が宋の南渡の後に生きたのは、天が彼らに道を付与していても、時勢が合致しなかったので、道と治が一に出ていなかった場合です。「臣又觀道統之与治統、古者出於一、後世出於二。孟子序堯舜以來至於文王、率五百年而統一統此、道与治之出於一者也。自孔子後五百年而至建武、建武五百年而至貞観、貞観五百年而至南渡。夫東漢風俗一變至道、貞観治効幾於成康。然律以純王不能無愧。孔子之生東遷、朱子之在南渡、天蓋付以斯道而時不逢此、道与治之出於二者也」(「進読書筆録及論説序記雜文序」、『榕村集』一〇)

古えには治統と道統が一に出たが、以後は分離したということであって、この場合の治統とは言うまでもなく朱熹の正統にあたる。李光地はさらに皇帝こそがまた道統と治統の伝を受けたものと讃える。

「太極」(『易経』)は周子の言う「無極の真」(『太極図説』)のことです。「皇極」(『書経』洪範)は周子の言う「之を定むるに中正仁義を以てし、人極を立つ」(『太極図説』)のことです。これぞ伏羲と禹が易の卦に画き洪範に述べたもので、天啓文明の運、万世道統治統の宗たる所以です。……皇帝陛下が身に道統治統の伝を受け、心が伏羲神禹の妙にかなう以外、誰がこれにあずかれましようか。「太極者周子所謂無極之真是也。皇

極者周子所謂定之以中正仁義立人極者是也。此義禹書卦叙範、所以為天啓文明之運、而万世道統治統之宗也。……非皇上身膺道統治統之伝、而心契伏羲神禹之妙、其孰能與於此哉。」(「覆発示図象第四劄子」、『榕村集』二八)

なお明になると多様な正統論がまた登場してくる。その代表は方孝孺であって、彼の正統論の「正統」と「変統」の論の内容と日本での受容は、前稿で論じた。方孝孺とその他の正統論は饒氏前掲書に整理されているが、そこにあるのは朱熹の正統論の脱価値性に対する一種の戸惑いであろう。また荒木氏は前掲論文で朱熹以後の道統論をめぐる様々な議論と動向を論じられている。

## 五 浅見綱齋らの正統論との差異

治統論とは、朱子学の正統論において政権の正統性の認定に道義性の問題が追い出されたのを調整する議論であった。道義性を強烈に意識する道学及びそれに類する思想の広がりの中で、力の論理だけではなく道義性においても現行の政権を正当化しようという意向がここにはあるのであって、かかる議論が夷狄の王朝である元に現れ、漢民族ながら素性の賤しい皇帝の明、やはり夷狄である清というように政権の成立の大義名分に不安のある王朝で受容されていくのはそれなりの理由があった。

そもそも朱熹において、堯、舜、禹、湯、文王、武王の時代は正統と道統が一致していた状態であった。それが孔子から両者が分離したのである。これは建前的には不幸であるが、道統継承の可能性を万人に開いたという意味では儒学が儒学として自立していくうえで大

きく作用したことになる。ただあくまで正統と道統が一致するのが望ましいという理念から言えば、この正統が治統と名前を変え、治統と道統が合致したのを正統とする議論は、朱子学から出てきたとも言えるかもしれない。

しかし政権担当者を正統保持者とすることは事実認定の問題なのに対して、道の体現者であるということを保証するものは無いのであって、強いて言えば自己自身が迷い無く得心できるようになったという主観的なものしかない。禅宗であれば師が印可の証拠として衣をわたすし、日本の皇統の場合は三種の神器の伝承であったが、道学はそのような装置を否定する。他者が当人を評価しても、当人自身がそれを得心しなければ聖人ではなく、今度当人が聖人に到達したことを確信したとしても、他者がそれを証明する手だては無い。

そこで権力の頂点にある皇帝が聖人であることを自己申告するか、あるいは臣下が皇帝を聖人として讃えれば、皇帝が道統を担うことを疑うことは許されなくなる。また従来から皇帝に「聖」の字を冠するのは通例であった。つまり道統の伝授を保証するものは天下を統治しているという政治的事実だけなのであって、ここに至って道統は、いかに皇帝の聖徳を讃えようと実質的には正統と同じような力の原理でしかなくなり、それを防ぐには朱子学の保護と奨励をしてみせるといような国家的施策が必要となる。これは、原理主義的な要素を濃厚に持つ朱子学が政権に取り込まれることで、正反対の現状肯定的機能を発揮していく一例と言えるかもしれない。

ここで冒頭で示した問題に立ち返れば、日本と中国とで事情が異なるのは、日本の場合、幕府に対抗する権威としての皇室の存在である。朱熹の正統論をあてはまれば、天下統一して二代以上たち、地方政権であっても独立していれば正統王朝と認定することになる。皇室

は幕府の統治の中に組み込まれていてもある程度独立した権威も承認されている以上、皇室を正統とすることが可能になるのであって、実際にこのような議論が江戸時代に限っても初期から見られた。

かかる理論上の安定性に加えて政権の道義性が何かしらの形で保証されていけば、ますます治統論を持ち出すこと必要は無くなる。ここで意味を持ったのが北畠親房らに代表されるような皇室の三種の神器の伝授と徳を重ね合わせる先行議論であった。仮に治統論を持ち込むのであれば、治統の担い手は時の天下統一者である幕府を指すことになり、今度はその幕府が道統の担い手であることを示さなければ治統と道統の総和としての正統は言えない。しかし幕府が道統の担い手であることを証明するには、日本では根付いてるとはいえぬ中国風受命論に頼らざるをえず、そうすると今度は徳川幕府はそれ以前の統一政権と同格になる懸念が生じ、先の皇室正統論に比して説得力が弱くなる。またこれと幕府側における家康の「東照神君」という神格化の間に整合性を持たせるにしても、儒者の文脈からは容易ではない。そもそも正統論が浮上するのは修史の場が多いが、このような状況にあっては、正統論を表に出せば『大日本史』のように尊皇となり、それを避けようとするれば正統論に理論的に深入りしない方が得策ということなるのである。

日本においてかかる治統論がどれほど、またどのように見られたかは今後の課題であるが、少なくとも浅見綱斎などもこれに触れずに正統を論じている。仮に綱斎らが治統の議論を知っていたとしても、革命かあるいは強制された禅譲によってのみしか正統化の根拠の無い中国の統一政権の道義的正統性を疑うことには変わりはないであろう。かかる革命や禅譲の類を支えているのは天下を統一したという力の論理なのであって、その意味では『資治通鑑綱

目』の「凡例」の正統と質的な差異は無いのである。中国では天下を統一できたということがそのまま天命を受けたということなのであって、皇帝は天命を受けた者として天子にのみ認められた暦の発布や天地の祭祀を毎年行い、天子であることを自己証明し続けるのであるが、日本では書物上そのような知識はあっても実感としては希薄であるということも本質的問題としてあろう。ちなみに尊皇攘夷を標榜した幕末の吉田松陰は、清朝が天下統治をしてきたということと、夷狄であるということが折り合いがたいことを言うが(8)、政権担当ということは無媒介に正統王朝としての認知の根拠にすることに無理を感じているのである。正統論の眼目は、忠誠の対象の一元化である。正統の王朝にのみ忠誠は捧げられるべきものなのである。三国時代などはいざしらず、現今の王朝が天下統一をしているのであれば、正統王朝への忠誠はさほど問題は無い。ただ日本の江戸時代のような場合、天皇家を正統とした場合には、現実の政権の担い手の幕府ではなくて天皇家に忠誠を尽くすことになり、このことが幕末になり、幕府への忠誠を危うくする一つの遠因になるのである。

本稿を「覚書」としたのは、ここで取り上げた題目に関わる文献で筆者が目撃しえていないものが多数存在すると思われるからである。またこの問題は種々の分野に派生し、それらとの関連を究明する中でまた新たに見えてくるところがあるうかとも察せられるからである。

いわば中間報告のような形を取ることを、読者は諒とせられたい。

注

- (1) 本章第一節の注(7)。
- (2) 饒宗頤『中国史学上之正統論』（龍門書店、一九七七）。本稿の正統論に関する部分の資料はこれを参照したところが多い。
- (3) 『心史』は、周知のように鉄の函に入れられ井戸の底に隠されていたのが、明代に発見された書である。このような経緯から『四庫全書総目提要』が「存目」の方に入れたうえで「明末異を好むの徒の作」としたのをはじめ、偽作とする者が少なからずいた。それに対して桑原隲蔵は真作とし（『宋末の提挙市舶西域人蒲寿庚の事跡』本論三参照(8)、東亜攻究会、一九二三、後に『桑原隲蔵全集』五所収、岩波書店、一九六八）、余嘉錫は従来の議論を周到に集めた上で考証を加え、捨てるべき著作ではないとするが（『四庫提要弁証』二四、科学出版社、一九五八）、この真偽判定自体に華夷の問題が関わっている感がある。
- (4) 筆者の道統論に対する見解は「道統論再考」（『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』、大蔵出版、一九八八、後に『道学の形成』所収、創文社、二〇〇二）に述べた。
- (5) 荒木見悟「道統の衰退と新儒林伝の展開」（『久留米大学比較文化研究所紀要』七、一九八九、後に『明清思想論考』所収、研文出版、一九九二）。
- (6) 余英時『朱熹の歴史世界—宋代士大夫政治文化的的研究』上編「緒説」「二道学・道統与「政治文化」」（允晨文化実業股份有限公司、二〇〇三）では、朱熹の言う「道統」とは、古代において正統と一致していた時代、つまり上古の聖神から周公までを指し、周公以後は、「道学」の時代とする。

(7) 「治統」という語は陳櫟以前に使用されていないわけではない（南宋の林希逸「太玄精語」「綱紀が定まったうえで正大光明の道を示せば、治統が得られる。」「綱紀既定而示以正大光明之道、則治統得矣。」「竹溪鬳齋十一藁續集」二二五）。

(8) 吉田松陰はこのように言う。「中華の人をひきいて満州賊を攻めても、名分は正しいと言えます。満州は天下一統の天子なのですから、その命を受けて賊を討伐するのも、名分は正しいと言えます。そうならば中国二京十八省の民は、どちらを正とし、どちらを逆とするのでしょうか。これは私が支那人のために深く悲しむところです。」「率中華人攻満州賊、其名可謂正矣。満洲一統天子也、奉王命討乱賊、其名可謂正矣。然則二京十八省之民、孰従為正、孰従為逆、是吾之所以為支那人深悲也。」「（与赤川淡水書」「野山文稿」。このような中国の事情と対比して、綿々と古代の統治を継承する皇統の優秀性が語られるのである。このような文脈の中に治統論は入りづらい。





## 第二章 朱子学の日本的展開

### 第一節 東アジアにおける朱子学の機能 — 普遍性と地域性 —

#### 一 「自覚化された儒教」と「自覚化されない儒教」

一般に日本における儒教の歴史は長いとされている。しかしかつて津田左右吉博士は、儒教は日本に入らなかつたことを繰り返して強調した(1)。津田博士の見解をそのまま継承する研究者は多くはないが、日本儒教が中国儒教と多くの点で異質性を持つことについては、現在ではむしろ通念に近いとすら言える(2)。しかしかかる異質性を認めるのであれば、かくも異なるものが同じ儒教と観念されたのはなぜかということに答える必要が出てくることになるが、これについては明確な議論は見あたらないようである。振り返れば同様の問題は仏教に関してもあった。原始仏教のみを仏教と規定するのであれば村上專精、前田慧雲らの「大乘非仏説」もそれなりの説得力を持ち、インド仏教をあくまで軸にすれば、中国仏教や日本仏教の如来藏系、本覚系仏教も仏教ではないとする袴谷憲昭、松本史朗両氏のいわゆる「批判仏教」も出てきて当然なわけである。しかしこれは原始仏教と大乘仏教、

また中国仏教や日本仏教とインド仏教が異質な面を持つということであって、今度原始仏教以後の展開の諸相も広く仏教と見なしていけば仏教と言えないこともないということになる。もっともその際に仏教の本質的部分が変容してしまったものも仏教と呼べるかという議論も成り立ちうるのであるが、ともかくもキリスト教であっても同様の現象は見られるのであって、このような時代や地域の多様な状況に即した変容を許容できたものが普遍宗教として展開しえたということでもあろう。

一方で加地伸行氏は儒教を「沈黙の宗教」と表現した。これは一般に仏教と思われていたものが実は儒教であったという認識をうながすものであって、いわば「自覚化されない儒教」の指摘であろう。それに対し冒頭で問題にしたのは「自覚化された儒教」である。加地氏のこの見方は、従来の通念を一新したものとして、学界をこえた反響を呼んだ(3)。加地氏は東北アジアで儒教こそが死の問題に対して説得力を持ち得た思想だとし、従来は仏教のもののように言われていた位牌が実は儒教のものであること、また三回忌が儒教の三年の喪に由来することなどのトピックを挙げた(4)。そこで問題になるのは、儒教に由来するかかる事柄が、なぜ仏教のものに見なされるようになったのかと云うことである。

例えば位牌に関しては、普通このように言われている。日本に位牌が持ち込まれたのは、南北朝時代ころであって、一般に普及したのは、寺請制度の影響を受けた元禄時代以降である。また中国における位牌の登場は宋頃とされ、これは禅宗が儒教のものであった神主を取り込んだのであって、仏教が儒教へ接近していく傾向の一つのあらわれと見られる。つまり神主はもと儒教のものであるが、それが禅宗に取り込まれて位牌となり、その禅宗を通して日本にもたらされたがゆえに、日本では位牌が仏教のもとの観念されたというわ

けである。かくて位牌は「自覚化されない儒教」を象徴することになるのである(5)。

しかしなぜ日本で位牌が普及していったのかを考える場合、儒教の神主の発想が日本の習俗を一変したのか、それとも神主という発想がそれまでであった日本の習俗に結果的に適応したのかという問題を避けては通れない。儒教の「影響」というからには、それによって新たな状況が喚起されていなければならぬのであって、儒教が単に習俗と矛盾しなかったことをもってその習俗を儒教であるとは言えない。例えば日本では埋め墓と参り墓とを作る両墓制があったが、これは墓と位牌の両者を作ることと平行しているとも見えなくはなく、ここにある死体を不浄とする感性は、位牌を受け入れやすくしたと言えなくもなからう。

また習俗と一致点がありながら、同時にその習俗が儒教の容認枠を逸脱するのを規制するのにも儒教であって、この規制を行う際に儒教が意識されることもある。例えば儒教の葬送儀礼は、習俗と一致する面、あるいは習俗を吸い上げている面もあろうが、その儀礼が儀礼の枠をこえて巫術的なものに流れる時、儒教はそれを規制するのであり、またその場でこそ儒教が意識されるのである。

ところで日本において「自覚化されない儒教」の存在を認めるにしても、その一方で「自覚化された儒教」があったことをもう一度確認しておく必要がある。あまりに当然のことであるが、日本には多くの儒者が存在し、社会的にも認知されていたのであって、ここで問題になるのは、いかなる場合に一つの思想が儒教として自覚されるかということである。

ここで考えておくべきは、江戸時代初期に儒教が自己主張する時は、仏教批判をとまなうことが多いことであって、儒教の差別化が対仏教という形でなされること、そのための

儒教が本来所有してきた多様な要素のうち、仏教と対抗関係を取り出しやすいものがクロースアップされることである。

日本における儒者の仏教批判の王道は三綱五常を持ち出すことであるが(6)、これなどは「自覚化された儒教」の最たるものであり、中国での儒仏論争の常套的議論の踏襲である。ただ三綱五常といっても、仏教や道教も日常生活の場面では限定的ながらそれを認めるのが大勢であって、儒教がそれでも三綱五常を問題にするのは、三綱五常を超えた価値を持ち出して三綱五常を相対化することに対する厳しい拒否感のゆえであった。三綱五常は三綱五常であるがゆえに尊いのであって、その根拠として聖人や天を持ち出すことがあるが、この両者は三綱五常を背後で支える役割を持つにとどまり、三綱五常をゆるがす可能性は全く持たされていない。また筆者が以前指摘したことであるが、藤原惺窩らは明末の林兆恩の三教合一論の影響が強く、そのような場から改めて儒教の独自性を際立たせるには、三綱五常を強調することが有効であったのであって、空谷景隆の書『尚直編』、『尚理編』であろう)に基づいて「三教一致の胡論」を著した山崎闇斎が朱子学に接してから「蓋し道は綱常のみ」と言い切るようになっていったのは(『關異』)、その好例である。

ところでその三綱五常であるが、その具体的内容についても日中で差があることは日本儒教と中国儒教の違いとして常に言及されてきた。そこで問題になってくるのが、「類型の共有」と「内容の分岐」である。

## 二 「類型の共有」と「内容の分岐」

中国・朝鮮・日本は礼の強調を共有しつつも、その内容に地域差があるのは常識化されている(7)。奈良時代の養老令に「凡服紀者、為君、父母、及夫、本主、一年」(巻第九 喪葬令第二十六)とあり、江戸時代の服忌令に父母に対して「忌五十日、服十三ヶ月」とあるように、日本において「三年の喪」を額面通りに実行することを古代から近世まで放棄していたことなどはその最たる例であろう。なおかかることを儒者も是認している例としては、貝原益軒や熊沢蕃山がよく知られている。

そもそも礼は時代とともにその細目を変える。というよりもむしろ変えることこそが礼の理念とされる。かの『論語』為政篇の夏、殷、周の礼は損益することがあるというのは、このことを問題にする時に必ず使われる根拠である。ただ同時に重要なのは、礼は時間的には変化すべきだが空間的には多様性を許容しないということである。やはり『論語』憲問篇に「管仲微かりせば、吾其れ被髮左衽せん」、つまり管仲がいなかったならば我々は夷狄の風俗をしていたであろうとあるように、礼は華夷を分ける徴表なのである。この礼に従わないということは、自己が夷狄であることを容認することになり、それに敏感である朝鮮が小中華を標榜するのと、それを意に介さない日本とは根本的な差がある。

特にこの三年の喪は、「天下の通喪」、(『論語』陽貨篇)「天下の達喪」(『礼記』三年問篇)で誰もが踏み行うべきものとされ、地域のみならず時代をも超えて施行されねばならない最重要の礼であった。それを一年程度でよいとする日本の儒者は、中国や朝鮮の基準から言えば、とても儒者とは言えないものである。

また忠孝の強調を共有しながら、各地域の君臣関係や親子関係のあり方の差から、その発揮の形態には分岐が出ていったことも種々の形で指摘がある(8)。

なぜそれでも日本に儒者が存在し、儒教が意識されたのであろうか。そこで考えるべきなのが、「類型の共有」である。つまり礼の具体的内容は異なっても、礼と言いうる日常生活を律する秩序を尊重するという姿勢によって儒者であると意識されるといふことである。言い換えれば「日常の行為を律する文化的秩序を神秘的な権威を用いずして最優先にする型」を持つことで、互いの秩序の内容は異なっても、ともに儒者という認知を得られるということである。(もちろんその場合、君臣、父子という人間関係を軸とし、部分的である経書の文言を適用できることが条件にならうが)。江戸時代の最大の儒教の担い手であったのは武士であり、その武士の威儀を重んじた山鹿素行は行住坐臥それに沿おうとしながらもその威儀の内容には中国儒教の礼の規定と齟齬するところがあったが、その態度を儒教的と呼んでも大方は問題を感じないであらう。

ところで、筆者はここから日本における儒教の影響と言い得るもう一つの重要な要素が見えてくることを注意したい。それは、儒教によってそれまで意識されなかった精神状況や習俗が自覚化されることである。

日本において同じく礼と称しながらその内容を異にすることは、中国の礼書を見れば歴然たるものがあるわけであって、それならなぜそれを礼としてよいかという意味づけが要求されることになる。もともと日本の古代、中世にあって儒教の知識は、はれの儀礼空間や明経道などの学問空間、教養人でありつつ世間に順応していく心情(大和魂)から離れて自己の教養をもとに原理への回帰を目指す気構え(漢才)の根拠(9)、また説話集に見られる君主に対する諫言の推奨といった非日常的な形で発揮されることがむしろ認知されていたのであって、それゆえ日常とのずれが解決すべき問題として強く意識されることは、

相対的にはあるが多くはなかった。しかし江戸時代になって儒教を自覚的に行為の準則とするようになると、日常との亀裂は埋めなければならぬものとなった。種々の形で指摘されているように、江戸時代の思想界の大きな特色はその啓蒙性と日常性にある。儒教はそれらを充たす枠組として機能したが、それと同時に日常の心性に引きずられ、結果的には日本の地域の持ついた要素を顕在化させることになった。ここで起こるのが、中国儒教と対比した場合の「内容の分岐」と言うべき現象であり、しかもそれは自覚化されていた。日本ではなぜ礼の変容が行われなければならないのかという問題に対する熊沢蕃山の有名な時処位の論や水土論は、その代表例である。このような自覚化は、それ自体としては新たな思想的創造とは言い難くても、自覚化されることで新たな表現や理論を生み、それがまた状況を動かしていくことが往々にしてあった。かかる日本の内部における展開は、内容的には、中国儒教の本来の教説と齟齬を来すこともあるが、確かに儒教の影響と言えるのであって、以下に述べる朱子学の日本流入の問題もこれに深く関わるのである。

### 三 なぜ朱子学は地域を越えられたのか

朱子学は、東アジアに展開する前に、まず中国において地域を越えた超越性を持った。これは南宋以降の地域志向の増大によって、思想の持つ普遍機能が逆に存在意義を強めたことと関係する。この問題について発表者は以前、このように述べたことがある。「近年日本でも、南宋から元を経て明清へと、士大夫の営為と思想の重心が中央から地方へと移行していったという認識が定着しつつある。これは明清の郷紳及びそれに類する存在の淵源



を南宋まで遡及した結果とも言える。士大夫はそれぞれが足場を置く地域の中で、社会的役割を果たすことを通して自己の存在を証明し、そして今度は中国社会の持つ濃厚な地域差が士大夫の営為と思想に反映してくる、と見るのである。このような地域志向の増大という現象は、道学の議論領域と使用言語の安定と矛盾しない。むしろ強調したいのは、南宋以降の士大夫の間における問題意識と用語の共有が、地域性に埋没していくのを心理的に防いだのではないかということである。ここの消息は微妙であって、おそらく地域性を持つゆえに逆に天下を意識する普遍性を志向するという要素もあったと考えられるのである。つまり地域性のみではそのリアリティーに埋没しかねない存在に全国的な普遍性をあたえるという機能も、あわせて思想に見出すべきなのである」(10)。

なお宋以後、特定の学派がある地域に隆盛し、それを全国に誇示することがあったのも事実であるが、そのような意味での地域性があることと、思想表現や議論領域が全国性を持ったことは矛盾するものではない。この場合、全国性を発信できることがその地域の表彰につながるからである。

さらにこの朱子学は中国を越え東アジアで超越性を持った。朱子学はなぜかくも広範囲に展開しえたのか。その理由としては、各地域での宗教の独立的権威の後退と、官僚社会の熟成があり、それに応じて朱子学の「修己治人」が個人の内面の完全性への欲求と社会的分業の要求を充たすものとして広く受容されたということが考えられる。

そしてこれにはまた、朱子学を構成している概念や枠組み、具体的に言えば理気、体用、形而上・下といった概念の抽象性も有効であった。これらの概念はその内実に多様なものを包摂でき、各地域の思想的要請に柔軟に対応しえたからである。さらに朱子学が提示し

た、秩序と欲望、主観と客観、個人と社会といった問題の普遍的性格も朱子学の普及にあらずかっていた。かくて東アジアの各地域は、かかる普遍的言語や思想の枠組みによって自己認識を促進させていくのである。

ただ日本では、朱子学は最初からその教説の詳細が体系的に理解されていたわけではない。南宋以後朱子学及びその源流である道学（宋学）の権威を背景にした書籍が大量に出版され、それが日本にも流入した。その中で類書類や学校の参考書類が日本中世では活用されている。つまり朱子学の周囲の雑多な書籍の利用が、一見朱子学の流入に見える現象を引き起こしているのである(11)。

室町時代に入ると、禅僧らをはじめとする朱子学理解はかなりの水準を見せる(12)。これだけを見れば江戸時代の朱子学受容と何らの差が無いかにすら見える。ここで注目すべきなのは、種々の形で指摘されているように江戸時代が「啓蒙の時代」であったことである。筆者は江戸時代に朱子学の修養論が受容されはじめたことに、それ以前の朱子学との差を見ようとしたことがあるが(13)、それもこのことと関係する。思想・宗教の秘伝的要素を公開、あるいは後退させていき、在俗の人間に道を開放していくという江戸時代の傾向に、朱子学の修養論・学問論が適合したという議論は成り立ちうるであろう。しかも科挙を採用しなかった日本ではとりわけ注目されたであろう。そしてかかる朱子学と在俗世界の接触が、朱子学の新たな展開と、反朱子学の興起を同時に呼び起こすことになるのであって、その代表が本論で取り上げる山崎闇斎学派と伊藤仁斎なのである。後述するように、この両者はそれぞれの形で日常との接点を追求しているのである。

ところで今朱子学の新たな展開と言ったが、朱子学の普及は、単純に朱子学の内容の伝

播を意味しないということに注意したい。そもそも儒教の受容自体、「類型の共有」と「内容の分岐」があったのは前述した通りである。

筆者が再度ここで強調したいのは、各地域の持つ独自の精神的状況が、朱子学の普遍的思想表現を通ること、逆にその姿を顕在化させていったということである。つまり朱子学の超越性は、逆に各地域の特殊性を自覚化させる結果をもたらしたのであって、日常における朱子学の説得力の獲得に腐心した山崎闇斎学派に、この傾向が端的に見えるのである。

そもそも地域性の問題は、思想の日常化を追求することに比例して浮上してくる。外来の思想がその地域に根付くには、日常の感性や習俗をいかに変容させるか、あるいはいかに折り合うかということが重要であって、この問題は特に儒教で顕著であった。

仏教は寺院という非日常空間で行法を展開し、その非日常性がまた仏教の価値でもあった。中国仏教が日本へ移入された際に、戒律などの変化が無かったわけではないが、基本的には寺院という異空間の中でそのまま保存することが可能であった。日本仏教の独自性はあったにしても、儒教に比べてその地域性が自覚化される程度は本来的に低かったのである。

言うまでもないことであるが、あくまでも世俗の中での実践思想である儒教は、仏教のような世俗からの超越を目指すものではない。それ以前とは異なり、近世になって本来の姿に立ち返り日常の行動原理としての地位の獲得を模索し始めた儒教は、同時に中国と異なる日本の地域性と今や本格的に向かい合わなければならなくなったのである。

#### 四 精神状況の自覚化とその影響―伊藤仁斎と山崎闇齋学派

江戸時代前期の儒教の中で最も体系性を持つのは伊藤仁斎の古義学と、荻生徂徠の古文辞学であるとしてよからう。この体系性とあたえた影響の深度と多様性のゆえ、両者は日本近世思想史を飾る華となっている。なぜこの両者が体系化に成功したのか。そこには朱子学の存在があった。

仁斎は朱子学を徹底的に批判し、そのカウンターとして自己の学問体系を表出した。仁斎学の体系化は朱子学の存在によって可能となったのである。彼の使用する思想言語はほとんどが朱子学のものであって、議論の枠組もそれにそっている。

体系性を持つ江戸時代前期の儒者としては、他に中江藤樹を挙げてもよいかもしれない。藤樹は因果応報的天人相関論を下敷きに、儒教倫理の実践の有無がそれに対応した禍福を将来するという議論を徹底させ、独自の倫理体系を構築しえている。そこには陽明学をはじめ明代の思想の摂取が見られるが、同時に神道や道教などへの言及や影響も見られ、儒にのみ特化した存在と言えないところがある。それに比しても、仁斎は江戸前期にあっては珍しいほどの純粋な儒者であった。仁斎は皇室に対する崇敬の念を持っていたが（「祝」、『古学先生詩集』）、そのわりには神道に対する言及が無い。これは当時の儒者では異例とすら言える。また仁斎は当時多かった医者との兼業を否定し、儒者一本で自立しようとしたのであって（「送片岡宗純還柳川序」、『古学先生文集』一、「儒医弁」、同三）、かかる儒者としての純化への強い意志が彼の特徴とすら言えるのである。そしてそれを可能にしたのが、朱子学という純粋儒学の体系であった。

なお朱子学と言えは仏教や道教の影響が云々される。確かに朱子学には仏教などに触発された問題意識や、仏教流の論法が顕著に見られるが、主観的には仏教が得意とした全領域にまで儒学を貫通させた思想なのであって、朱子学の中の仏教的要素を攻撃する仁斎の思想は、いわば純粹儒学を朱子学と取りあった結果なのである。仁斎において儒に徹した学問の体系化が可能であったのは、朱子学の体系をなぞりながらそこにある抽象的道理への固執を仏教からの影響として退けることによって、日常の実感を全面的に道の内容とし、その実感に当時の仁斎をとりまく生活感情を取り込めたからである。藤樹が陽明学及びその周囲の明儒の著作に多くを負うのと対比しても、仁斎が朱子学を対抗者に選んだのは、体系化という点ではまことに効果的であった。朱子学の体系性は、反朱子学を体系化するのにも多大に貢献したと言えよう。

一方徂徠は仁斎学を最大の批判対象にした。徂徠の攻撃対象にはもう一方で朱子学があるが、特に仁斎に対する敵愾心は強烈である。丸山真男氏は朱子学↓仁斎↓徂徠という系譜に朱子学的思惟の解体を見(14)、それに対して尾藤正英氏が江戸初期における朱子学の流布状況の低さを問題にして批判したが(15)、これは仁斎が朱子学をたたき台にしたということと、当時における朱子学の流布の程度とを切り分けて見る必要があるということを意味している。つまり朱子学の流布と定着があつてから仁斎の朱子学批判が始まったということではなく、仁斎は朱子学を批判することで自己の学問を表出し、今度は徂徠がその仁斎を攻撃しつつ自己の思想を形成したがゆえに、上記のような順序に見えるということなのである(16)。

仁斎と朱熹の学問を対照してみるとこのようになる(17)。

〔伊藤仁斎〕	〔朱熹〕
意味・血脈の方法論を提示。	意味・血脈・左驗の方法論を提示。
『論語』・『孟子』のみを絶対化。	『論語』・『孟子』・『大学』・『中庸』の四書を典拠化。
一元気の生生論を主張。朱熹の理を否定。	理気論を展開し、諸価値の源泉としての理を重視。
「性」＝「生」＝「気質之性」とする。「本然之性」を否定。 (梅子、柿子、菓の比喻で、気質の性の個性を説明)。	「本然之性」と「気質之性」を峻別し、「本然之性」を重視。 (菓の比喻で、物の性の一律性を説明)。
「学之綱領」として性・道・教を挙げ、その中の「道」を「人道」とし、天道と人道を峻別。	道＝天道＝人道＝理とする。
『詩経』における「美刺の旨」の否定。 (作詩者と読詩者の分断)。	『詩経』における「美刺の旨」の承認。 (作詩者と読詩者の相関関係の提起)。
『易経』における「筮家の易」の否定。 (行為の動機の純粋性を説く『孟子』の「義利の弁」と、結果によって行為を選択するト筮の矛盾の指摘)。	『易経』をト筮の書と見る。 (行為の動機の純粋性の保持と、行為の結果を問題にするト筮の性格の微妙な関係を提起)。

ところでこの仁齋に対しては、同じ京都で揉み合った山崎闇齋学派が反撥した。周知の通りこの学派は朱子学の純化を目指していた。実は闇齋自身の仁齋に対する具体的論評は残っていない、目立つのは闇齋門下の浅見綱齋の仁齋批判である。綱齋は一時仁齋の門下にはと言われ、また仁齋の代表作『語孟字義』に対する『語孟字義弁批』、かの有名な『大学』批判の文章『大学非孔氏之遺書』に対する『弁大学非孔子書弁』、山崎泉が『弁大学非孔子書弁』を参考に著した『大学弁断』の誤りや不足を綱齋が糾した『批大学弁断』というように、具体的な仁齋批判の著書を作成している。綱齋が付した『朱子文集』の訓点や、『綱齋先生文集』などに収録されている朱子学の心性論や礼論や占法についての論考の精度から知られるように、彼の朱子学者としての力量はなみなみならぬものがあり、その批判内容も内と外から仁齋を知っていることとあいまって、最も体系的なものである。

次にその内容を対照してみる。

〔伊藤仁斎〕	〔浅見綱斎〕
『論語』・『孟子』を絶対化し、意味・血脈の方法論を提示。	仁斎が批判した『大学』をも含めた血脈を重視。
一元気の生生（理の把握の必要性）	一元気を需者周知の論とし、生生に関しては、そこにある理の存在と、その把握の必要性の強調。
「学之綱領」として性・道・教を挙げ、その中の「道」を「人道」とし、天道と人道を峻別。 （これを綱斎は、「嫗鼻（ウバカカ）ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケホケトス」と批判）。	人道重視は朱熹が既に周到に議論しているとする。 （綱斎は「アノイトヲシウテヤマレヌ、……身トトモニシミジミト生付テ、自然ト忍ビラレヌ真味ガ仁ゾ」と表現）。
道の日常性の強調に終始。	日常の基底にある本体を強調。 （綱斎は「愛ノ理ハ、イトヲシヒヤウニ、イトヲシヒトイハヌサキカラ、大根（オオネ）ノ生付テイルヲ理ト云」と説明）。
「十人が十人認めるもの」＝道。つまり道の理解の容易さを強調。	道の把握の可能性と共に困難さも強調
『易経』における「筮家の易」の否定。	『易経』を卜筮の書と見る。
「詩」を活物とし、断章取義の肯定。	『詩経』本文における意味の一義性の強調。
『春秋』を史書へ連続させていく。	『春秋』と史書との間に一線を画す。



綱齋は仁齋の批判する朱子学が明代のものであって、本来の朱子学とはずれていること、仁齋独自の論の中に朱熹が既に周到に論じているものがあることを言う。これはそれなりに正確な認識であるのだが、ここにも朱熹に立ち返るといって一種の復古の志向があることを見逃してはならない。つまり両者とも復古を行うことで原理の洗い直しと、その原理の中に実感を持ちうる内容を盛り込む方途を模索していたのである。

朱子学者である綱齋の仁齋批判が上記の「朱熹」の項目内容と重なるのは当然であるが、同時に綱齋においては理と気の不即不離を言いながらも両者の相即性が強く前提とされていること、あわせて日常性の重視を仁齋と共有していることが目につく。この日常性とは当時の日本の価値観や心情と接点を持つということなのであって、単なる日常化ということだけではなく、外来思想の土着化とでもいうべき性格を合わせ持っていた。

仁齋は道を性から外在化させ、その道の内実日本人の当時の価値観や情操を託した(18)。いわば綱齋が「嘔鼻(ウバカカ)ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケホケトス」(『筭録』)と揶揄した心性の形象化であり、当時の日本人の思想的情操に明確な表現をあたえるものであったが、それとともに重要なのはこの表現が完結した体系、具体的に言えば性、道、教を「学の綱領」とする議論を背景にしていたことである。

一方綱齋らも純正朱子学への立ち返りを目指す過程で、理の内容に心情的現実感をあたえうるものを意識的無意識的に選択していた。ただ綱齋の場合、その日常性の具体的内容は、漢文文献よりも、仮名講義として残されているような日本語の啓蒙的講説において語られることが多いのであって(19)、これは朱子学の体系を温存しつつその全体を日常へと引き寄せようという試みでもあった。綱齋は、日常の道徳的情感を持ち出しつつ常にそこに

「大根」(理)を見出すことを求めたが、これは「大根」を見出せないものは肯定しえないということの意味する。つまり日常の道徳的情感は、理を根拠としているのか否かの検証が常になされねばならなかった。理は日常的情感によってリアリティーを得ているのであるが、それとともにその日常的情感は常に理に相応しているのか否かが問われなければならないのである。

それに対して仁斎は、朱子学の体系を解体し、日常的なものが日常的なままで学の綱領の中に明確に組み込めるように再編した。仁斎が仁の説明などにおいて意外なほど綱斎のような日常的な具体例や比喩を使用しないのも、日常の中で感得できる道徳をその実感性の確かさによって道として確認すればよいからである。個人の性から切り離され日常社会の側に押し出された道は、道であるという認知さえ成り立てばそれでよく、それが原理的なものと対応するの否か、また他の道と相互に体系的連関をもちうるの否かを改めて検証する必要が無くなったのである。それによって道にはいくらでも「柔和愛敬」の情感に基づく価値意識を託すことができるのである<sup>(20)</sup>。

しかしいずれにしても仁斎と綱斎の両者とも道に日常的情感の裏付けは求めたのであって、これは外来思想である儒教をいかに土着化させるかという試みでもあった。

そして皮肉なことに、朱子学の純粹化への志向は、日本の特殊性の認識を増幅させ、朱子学の学説と必しも一致しない結果を引き起こした。山崎闇斎は朱子学の純化を志したが、次第に神道に対してのめりこんでいく。その門流は、垂加神道から、神道と儒教の一致容認派、さらに神道拒否派まで、一つの学流とは思えないほどの学説の分岐を見せていく。このような現象は、朱子学の枠組がいかに多様なものを許容できるかということを示して

いるが、興味深いのは、朱子学に対して肯定と否定のいずれであっても、朱子学を強烈に意識した場合、各地域の特殊性が朱子学の枠組を借りて明確化されていく現象が目につくことである。

筆者は以前、『神皇正統記』の「正統」概念が宋学に由来するものではなく仏教の『仏祖統紀』の正統（伝灯）に由来するものであることを論じた<sup>(21)</sup>。朱子学の正統論を代表する『資治通鑑綱目凡例』の理論を北畠親房は経過していず、内容も異なっている。

それに対して江戸前期の儒者たちは修史の際にも強く『資治通鑑綱目』を意識し、また同時に同書の「凡例」と明の方孝孺の正統論との亀裂を認識していた。この件も既に発表したので繰り返さないが、この亀裂、つまり政権の正統性と道の伝授の分離が問題化され、それを乗り越えるものとして提示された一例が、『靖献遺言』の著者として著名な浅見綱斎の正統論であった（本書第一章参照）。

筆者が関心を持つのは、宋学を経過していない『神皇正統記』的正統論が、朱子学を経過することでどのような形を取るようになったのか、ここに日本における朱子学の機能の一端を見ることができるとはならないかということである。

そもそも正統論とは正統の王朝を認定することで、忠誠の対象を一元化する議論である。山崎闇斎学派は朱子学における正統と道統の分離を強く自覚し、そのうえで両者が一体である日本の皇統の優秀性を説き、同時に藩主、将軍、天皇と並び立つ中で最も権力に遠く、直接仕えてもいない天皇の意味を特化させた。そしてそこに正統と道統が未分の『神皇正統記』的な正統観が重ね合わされると、その存在意義が観念的にますます重みを増し、後に内憂外患、特に後者が重くのしかかっていくと、この観念世界が水戸学など種々の展開

の中で現実感を持ち始め、幕末の尊皇攘夷思想に流れこむのである。

## 六 普遍思想としての朱子学の機能

朱子学の普遍思想としての効果は、その教説を中国国内さらに東アジア各地に散り敷いたということ以外に、少なくとも次の二点が挙げられる。

まず一つは、中国国内にあって、地域にありながらも朱子学的な議論を展開することで全国に自己主張できる場を開拓したことである。これは朱子学が宋以降の地域的偏差の中で意味を持ち、さらに中国の枠を乗り越えていく原因となった。ここで「朱子学的な議論」と言ったが、確認しておく、これは朱子学が普及したということだけを単に意味するのではない。朱子学と問題意識や思想表現を共有する場が広がっていったことなのであって、陽明学のように反朱子学の思想であっても、この場に足を据えるものであればこれに含まれている。

もう一つは、朱子学の東アジアへの拡大である。この場合も、朱子学の流布のみならず、「朱子学的議論の場」の広がりが必要である。またあわせて注意すべきは、本稿で強調してきたように、朱子学が東アジアの各地域独自の心性や思想的問題を議論の対象になりうるように形象化したことである。この形象化によって、それまで明確な表現があたえられていなかった各地域の心性や思想的問題が浮上し、その結果、各地域の思想的個性ともいうべきものが露わになっていった。本論ではその具体的事例として、日本に朱子学が本格的に受容されたことによって仁斎の古義学のような地域の日常性（当人は普遍的な日常性

と観念していたが)に根ざそうとする反朱子学の思想が呼び起され、また朱子学に立ち帰り仁齋を批判した山崎闇齋学派にも仁齋と同じ志向が見られ、それが結果的に日本の特殊性を滲み出させていることを取りあげた。そしてこのように様々な形で自覚化され形象化されたものが土台となり、さらに新たな議論や表現が生み出されていくのである。

なお普遍志向を強烈に持つ朱子学が結果的に地域性を顕在化あるいは確認させる効果を引き起こしたのは、日本人の著作が中国に入ったり朝鮮朱子学のもものが日本でも読まれたことなどの例外はあるが、基本的には朝鮮も日本も、それぞれの地域内が議論の届く範囲であって、その中で表現と運用概念が煮詰められていったことにも原因の一つがあろう。つまり朝鮮であれ日本であれ、建前上はともかく実際には思想書の著者も読者もそれぞれの国内が主であり、各々の地域内で用語のイメージが熟成されていったのである。中華思想そのものが朝鮮や日本やヴェトナムに屈折した形ながら分与され<sup>(2)</sup>、自国を軸にする中華意識が芽生えたが、そのような状況とこのような現象は、地域で煮詰められていくという点で相似形であったと言えるかもしれない。

## 注

- (1) 津田左右吉の所論のエッセンスとして、とりあえず『支那思想と日本』岩波書店、一九三八年、『津田左右吉全集』二〇所収、一九六五をあげておく。
- (2) 近年の代表的なものとしては、渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、一九八五など。

- (3) 加地伸行『沈黙の宗教―儒教』筑摩書房、一九九四。また『儒教とは何か』中央公論社、一九九〇。
- (4) 三年の喪が儒教から来ていることについては、道端良秀『仏教と儒教倫理』平楽寺書店、一九六八など。
- (5) 位牌については多くの論文があるが、例えば柴田実「位牌」『日本仏教民俗基礎資料集成第四巻 元興寺極楽坊Ⅳ』中央公論美術出版、一九七七、三浦秀宥「仏壇と位牌」『講座・日本の民俗宗教Ⅱ 仏教民俗学』弘文堂、一九八〇、五来重『葬と供養』東方出版、一九九二、孝本貢「仏壇と位牌祭祀」『講座日本の民俗学七 神と靈魂の民俗』雄山閣、一九九七、吾妻重二「近世儒学の祭祀儀礼と木主・位牌―朱熹『文公家礼』の展開」『国際シンポジウム 東アジア世界と儒教』東方書店、二〇〇五。など。
- (6) 筆者は、江戸時代のこの問題に関して拙稿「近世儒教と仏教―閩齋学派を中心に」『仏教と出会った日本・日本の仏教第Ⅱ期第一巻』法蔵館、一九九八にその一部をまとめたことがある。また『比較思想事典』東京書籍、二〇〇〇の「仏教と儒教」、「仏教と宋学」の項目では、儒仏論争についての筆者なりの素描を行っている。
- (7) 注(2)所引の前掲、渡辺浩『近世日本社会と宋学』にその具体例がまとめられている。
- (8) 中国の忠孝論の基本的性格については津田左右吉『儒教の実践道德』岩波書店、一九三八、『津田左右吉全集』一八所収、一九六五、桑原隲蔵『支那の孝道 殊に法律上より観たる支那の孝道』三島海雲私家版、一九三五、『桑原隲蔵全集』三所収、一九六八など多数あるが、それと日本との比較は津田博士のものなどに繰り返し論じられている。
- (9) 「大和魂」と「漢才」については、大隅和雄「北畠親房」『歴史と人物』五三、中央

公論社、一九七六、『中世 歴史と文学のあいだ』所収、吉川弘文館、一九九三。

(10) 拙著『道学の形成』一一ページ、創文社、二〇〇二。この箇所はもと拙稿「社会と思想―宋元思想研究覚書」『宋元時代史の基本問題』汲古書院、一九九六。なお、近年アメリカの研究の影響から日本でも宋以後における思想の地域性を言う議論が目につくが、そのような観点に批判的なものとして、陳来著・永富青地訳「儒教の地域性と普遍性」『アジア地域文化エンハンシング研究センター報告集Ⅲ 二〇〇四年度』、早稲田大学二十一世紀COEプログラム・アジア地域文化エンハンシング研究センター、二〇〇五をあげておく。

(11) 筆者は、拙稿「神皇正統記」と宋学」『大倉山論集』四二、一九九八、拙稿「南北朝時代における『太極図説』の受容」『大倉山論集』四三、一九九九、拙稿「二つの太極図―『南北朝時代における『太極図説』の受容』補遺―」『大倉山論集』四五、二〇〇〇などにおいて、日本中世に過大に宋学の影響を見る通念に反省を加えてきた。また日本中世においては、『六経図』、『博聞録』、『事文類聚』をはじめとする宋から元にかけての学校での参考書や類書の類が利用され、それらを通して道学関係の文言が断片的に受容されている現象にも注意を促した。

(12) 桃源瑞仙『百衲襖』、柏舟宗趙『周易抄』は注目すべき文献であるが、その思想的分析については後日を期したい。なお鎌倉時代に既に朱子学の経書の注釈が利用されているのは言うまでもないことであるが、それらの現象があるからといって、それが朱子学の思想的受容につながっていたと即断することはできない。また儒教的価値観を生のみまで提示する現象が見られるようになることを宋学の影響のように言う向きもあるが、

そこに示されている価値観は、日本では盛んに読みつがれたものの中国では宋以後佚するかあまり読まれなくなる『群書治要』、『貞観政要』、『帝範』、『臣軌』などにもふんだんに見られるものであって、宋学特有のものというわけではない。これについては、宋学を持ち出す前に、それまでの価値観のゆらぎに直面したことから出てくる原理への回帰の志向という日本内部の文脈でまず解釈されるべきもののように思われる。

(13) 拙稿「鬼神と「かみ」―儒家神道初探」『斯文』一〇四、一九九六。

(14) 丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、一九五二。

(15) 尾藤正英『日本封建思想史研究…幕藩体制の原理と朱子学的思惟』青木書店、一九六一。

(16) 拙稿「伊藤仁斎と朱子学」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四二、一九九七。

(17) 仁斎の『詩経』、『易経』、『春秋』観については、拙稿「伊藤仁斎の詩経観」『詩経研究』六、一九八一、拙稿「伊藤仁斎的易学」『中国伝統哲学新論―朱伯崑教授七十五寿辰記念文集』、九州図書出版社、一九九三、『国際儒学研究』八に再録、一九九九（誤植が多い）、拙稿「伊藤仁斎の『春秋』観」『大倉山論集』四七、二〇〇一。

(18) 注(2)所引の渡辺浩『近世日本社会と宋学』では、伊藤仁斎の営為を「宋学者と同じく儒教經典に自己の生に直接関わるべき教えの全てがあると信じながら、それらを体系的に読み替えることによって批判し、そうして京の町家への帰還者たる自己にとっくくりとくるものに改鑄し、結果として儒学の一つの日本化を成し遂げたものといっよよいのではなからうか」（二四六ページ）と言う。

(19) 崎門における仮名講義の存在意義が他学派に比して大きかったこと、またその製作が



念入りになされたことについては、武田勘治『近世日本学習方法の研究』講談社、一九六九。

(20) 網齋の仁齋批判については、本章第二節。

(21) 注(11)所引の前掲、拙稿『神皇正統記』と宋学』。

(22) 東アジアにおける中華思想の分有に焦点をあてたものでは、古田博司『東アジアの思想風景』岩波書店、一九九八、同氏『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館、二〇〇三。

第二節 浅見綱齋の伊藤仁齋批判 —— 『語孟字義弁批』を中心に——

○ はじめに

伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）と山崎闇齋（一六一八—一六八二）の塾が京都は堀河をはさんで対峙したことは、江戸時代前期の儒学史のトピックとして知られている。朱子学者から出発し激烈な朱子学批判者となった仁齋と、僧侶から還俗し日本有数の純正朱子学者と称された闇齋の思想的立場の差、決まり文句だが春風駘蕩の仁齋と秋霜烈日の闇齋の個性の対称性は確かに語り継ぐに足るものであった。

しかしこの両者は相互に言及を見せていない。両者が互いに相手を意識したことはありうるのだが、その実際は不明である。

直接仁齋を批判しているのは闇齋の弟子たちであって、特に浅見綱齋（一六五二—一七一）は、『語孟字義弁批』上・下（綱齋四五歳、『浅見綱齋先生文集』巻七）、『弁大学非孔子書弁』（綱齋三八歳）というまとまった仁齋批判の文を著している。また山崎泉が綱齋の『弁大学非孔子書弁』を参考にして仁齋批判の書『大学弁断』を書いたが、その誤りや不足を綱齋が糾した『批大学弁断』（綱齋四四歳）も、綱齋の仁齋批判の資料に加えられる。本稿ではこの綱齋の仁齋批判のうち、仁齋の主著の一つ『語孟字義』を論難した『語孟字義弁批』を取り上げ、仁齋学（古義学）と闇齋学（崎門）の思想的拮抗の実態を炙り出してみたい(1)。

なお本稿では『語孟字義弁批』は『弁批』と略称し、もと漢文であるのを書き下し文で引用する。また特に断りのない引用は全て本書である。

浅見綱齋は言うまでもなく闇齋の高弟で、崎門の三傑のうちの一人である。彼はとかく『靖献遺言』の著者ということから、絶対的忠誠を説く硬直した大義名分論者、闇齋の朱子学方面の単なる継承者といった印象を持たれがちであるが、実際には傑出した朱子学者であった。彼が付した『朱子文集』の訓点の水準の高さだけでも、それは十分に感じられる。『朱子文集』の内容は、朱熹当時の知識人が問題にしたほぼ全分野に及ぶといっても過言ではないのであって、これに的確な訓点を付しえたということは、広大な朱子学の学問空間に対する学識を綱齋が所有していたということである。このことは『綱齋先生文集』を見ても感じられる。闇齋は編集書が多く、和文で書かれた啓蒙的性格の『大和小学』、編集書である『文会筆録』などに付されているコメント、彼の文集の『垂加草』などに収録されている序跋類中心の若干の短文などでしか彼自身の声が聞けないが、綱齋の場合は、『綱齋先生文集』を見ただけでも朱熹の理気論や心性論、さらに朱子学の礼や易解釈などの複雑な問題に対してもかなりの理解を持っていたことがわかるのであって、その彼が朱子学批判者仁齋を再批判するというこの意味の大きさは自ずと知られよう。

また綱齋は、仁齋の弟子であったことがあると言われている。近藤啓吾『浅見綱齋の研究』（注(1)所引）にこの件についての解説があり（三四〜三七ページ）、それをもとにここにもまとめておきたい。綱齋が仁齋に学んだことがあるとされるのは、闇齋の門下の櫛田良背「批山崎先生行実」に、綱齋は仁齋に学んだがその非を知り、闇齋の門に入ったと言い、稲葉黙齋が『孤松全稿・辛丑雜記』で、綱齋が仁齋門下であったこと、仁齋が、後日吾道を害せん

者は順良（綱齋）だと言ったとすることから来る。また仁齋の第二子の梅宇がその著『見聞談叢』で、闇齋が晩年、綱齋らに向かつて仁齋は文に秀でてゐるから行って文学を学べと勧め、彼らはそれに従い一年余ほど仁齋の所へ顔を出したという話を載せる。以上から近藤氏は、梅宇の記述はおくとしても、綱齋が闇齋入門以前に仁齋に学んだ可能性を認めたいうえで、綱齋若年時の旺盛な諸学の摂取を言う。

なお綱齋が闇齋の門に入ったのは二五歳ごろであるといひ（近藤氏前掲書四〇ページ）、綱齋と仁齋は二五歳の年齢差があること、また仁齋が学問の骨格を固めたのは彼が四〇代前半（綱齋が一五歳から数年の間）だと思われことからすると、綱齋が仁齋に師事した時に、仁齋はその学問的個性を既に發揮していたと考えられる。つまり綱齋は仁齋を内と外から知っていたことにならう。

## 一 『語孟字義弁批』の成立

『弁批』の後語にはこう書かれている。

或ひと嘗て此の巻を写し来る。頃ろ偶ま故紙を閲するに因りて之を見、就ち其の側に批すること三日にして其の問を畢ふ。尚ほ批駁す可き者有るも、要は言ふに足る者無し。初學者推して之を識れば可なり。元禄丙子初冬十月夜書す。

元禄丙子は、元禄九年（一六九六）、時に仁齋は七〇歳、綱齋四五歳。

仁齋は『語孟字義』を天和三年（一六八三）、仁齋五七歳・綱齋三二歳）に稻葉正休の求めに応じて門人たちに筆写させ送っている。それが流れて、綱齋が『弁批』を著す前年の元禄

八年に江戸の日本橋の書肆が勝手に出版した。綱齋の『弁批』が対象にしている『語孟字義』の本文は、この海賊版に一致する。

この海賊版は現在見られる『語孟字義』の最古のものであって、天理大学附属天理図書館に所蔵する筆者未詳で仁齋が朱と青で補正した「最古稿本」（天理図書館編『古義堂文庫目録』、天理大学出版部、一九五六、の呼称）のテキストはこれと同じであり、その「最古稿本」に付せられた補正は、「仁齋改修本」などに取り込まれていく。つまりこの海賊版は『古義堂文庫目録』などで「贋刻本」と称しているものの、内容的には『語孟字義』の最初期の内容を忠実に写しているものであって、資料的価値は低くない。またこの版あるいはそのものになった写本が出回ったことによって、仁齋の学問体系が世に知られることになった意義も等閑視できない。

後年仁齋は門人の林景范の筆になる本書の写本に補訂を加え、これが仁齋生前の最終版と言えるものであるが、そこに至るまで仁齋は修正を重ねていた。なお『語孟字義』が正式に出版されたのは、仁齋が七九歳で没した宝永二年（一七〇五）で、林景范ら門人が更に補訂を加えたものである<sup>(2)</sup>。

このように『弁批』の時点では、まだ最終稿はできていなかったのであるが、海賊本の元本の成立時期と、その内容を見ると、仁齋の思想の独自性は既に露わになっていた。

なお『弁批』で「此れ已に大学弁に弁ず」（巻下「意」）とあり、七年前に書いた『弁大学非孔子書弁』をふまえる言い方も見える。因みに『弁大学非孔子書弁』は仁齋の「大学非孔氏之遺書弁」に対する批判であり、「大学非孔氏之遺書弁」が『語孟字義』の附録であることからすると、綱齋の所有していた『語孟字義』の写本は前年刊行の海賊版の写しではなく

一三年前に作成された最初の写本を更に転写したものである可能性が高い。

綱齋は『語孟字義』に対するコメントを三日で仕上げたとする。もちろん仁齋をさほど重視しないという姿勢の誇示があるが、仁齋の文章が明晰であるにしてもかくも作業が速いのは、綱齋が七年前に『弁大学非孔子書弁』を書いた時かなり仁齋の学問を検討したこともあって、仁齋の思想の性格や議論の立て方について安定したイメージを持っていたことを感じさせる。

## 二 朱子学理解の問題

綱齋は『弁批』で、仁齋が朱熹の思想そのものを原典から着実に理解せず、明儒の水準、あるいはそれ以下であるとする。

大抵仁齋の学の大綱は、究竟、明儒俗学卑陋の規模を脱せず。故に毎に道体本然の学に於て、按排摸索、想像臆度、鑿空杜撰、其の実理精意の在る所を知らず。率ね此の如きのみ。(巻上「道」)

仁齋、程朱の書に熟せず。故に往往にして語に随ひて解を生ず。未だ嘗て程朱の性を言ふの門牆皮膚を窺ふを得ず。猶ほ明儒末疏の下に在り。哀れむ可きかな。(巻上「性」)

閻齋は明の朱子学に否定的で、特に『大全』の類に矛先を向けるが、綱齋もそれは同じである。

一方仁齋が朱子学理解を『大全』の類に負っていたのは確かであって、綱齋の理解はあながち的はずれとも言えない。仁齋の朱子学に関する知識は、彼自身が明言するのは『語録』、

『或問』、『近思録』、『性理大全』（以上は、「同志会筆記」による、『古学先生文集』五）、その他はっきりと確認できるものとしては『性理字義』、『四書大全』、『五経大全』などであり、張九韶『理学類編』、『朱子文集』など東涯書入本を仁斎が見ていたとするとさらに広がるが、言うまでもなく『大全』類には『集注』をはじめとした朱熹の注釈書類や、語類や文集の一部も含まれている。（その他にも内容は重複するが『周易経伝』や、朱熹に先行する道学者関係図書の類もある）。なお『語録』とは、既に指摘されているように、黎靖徳編『朱子語類大全』を見る機会はなかったため、古義堂文庫にも現存する葉士龍編『晦庵先生語録類要』を指す可能性がある<sup>(3)</sup>。ともかくも中心は明の『大全』類であった。

崎門は通行の朱子学理解が朱子後学の杜撰かつ浅薄な議論をもとにしていることを否定するが、これは原朱子学へ復帰するという一種の復古であるとも言えるのであって、それによって当時の朱子学批判を再批判するのである。そしてその過程に自己の存在意義が確認できるのである。

綱斎が言うように、仁斎の朱子学に対する理解には問題が無いわけではないのであるが、全てがこれで割り切れるわけではない。仁斎は確かに個々の議論の場においては、朱熹の分厚い理論学説を咀嚼しきれていないこともあるが、問題は朱子学の持っていた過度の秩序志向、その秩序の内容を保証する原理の不確実さなどを、確かに捉えているところがあるのであって、そこに彼の朱子学批判の真骨頂を認めた方がよい。またそれ以上に筆者が注目するのは、綱斎が仁斎の議論を単に批判するだけではなく、仁斎の議論を既に朱熹が言っていることとする論法が目立つことである。具体的には、天道に流行と對待が有るといふ仁斎の議論に対して、

此れ皆な朱子の説にして自ら之を言ふ者なり。又曰く、此れ朱子の常言。易語類比比之有り。仁斎之を称せず、自ら新創の説と為す、如何。(卷上「天道」)

朱説を窃む者なり。初学者、考覈の力無し。故に之を信じて弁ぜず。哀しむ可きかな。

(卷上「天道」)

と言ったり、その他でも「是亦た朱子の説なり」(卷上「理」)、「此れ朱子の説。已に明らかに文集に見ゆ」(同条)、「集注に尽せり」(卷上「徳」)、「此れ又た中庸章句を載取して自覚せず」(卷上「天命」条)などとするのである。確かに仁斎は朱子学の学説が孕んでいた要素を拡大し、今度はそれで朱子学批判を行うということがあり、この問題については既に先稿で論じたので繰り返さないが(4)、綱齋も仁斎の学問の中のかかる要素を目ざとく摘出しているとも言えるのである。

### 三 字義の問題

ところで、先の引用文(卷上「性」)にあったように、綱齋は、しばしば仁斎が「語に随ひ解を生ず」(卷上「理」、同「仁義礼智」)、「語に随ひ影を逐ふ」(卷下「忠信」)であると批判する。綱齋は経書の表面の字面や文脈の背後に完結した体系があるとするのであって、それは仁斎が朱子学の「道体」という語を批判するのに対して、仁斎の「道体」の無理解を綱齋が逆批判することにも滲み出ている(卷下「道」)。

仁斎はまた『論語』には「鬼神」の語が少なく『孟子』には無いことからその意味を後退させるが、綱齋は



仁齋引証の病、皆な此の如し。夫れ論語誰か此を考信せざらんや。但だ仁齋の拘泥浅陋の如きは、則ち論語一部を字書の様にして看るなり。(卷下「鬼神」)

と、『論語』を字書のように使うとする。さらに

仁齋の病、其の全体要領を明らかにせずして、論孟の説かざる所を信ぜず、是を以て迂疎浅陋毎に此の如し。(同上)

仁齋、字義を説く、率ね本意実旨を究めずして、泛用流例を以て証と為す。(卷上「性」と言い、仁齋の論孟の典拠化の意味を裏から言い当てている。

綱齋のこの批判は、裏返せば、仁齋がテキストの中から過剰な意味を掬い出すのを拒否しているということである。そしてここで見ておかなければならないのは、仁齋の学問の關鍵をなす意味・血脈についての綱齋の議論である。綱齋と仁齋との分岐は、軸にする経書を語孟に限るか、学庸と易経にまで延ばすかにある。

論孟血脈は、則ち大学是れのみにして、能く論孟を読む者は自ら之を知る。意味は則ち其の中に在り。(卷下「学」)

只だ当に仁齋の語孟字義を按ずべければ、則ち見る可きのみ。若し易中庸孟子を見れば、則ち仁齋の説、恐くは読者の笑ふ所と為るのみ。(卷上「仁義礼智」)

典拠とする経書をどの幅まで取るのかは、道のイメージ次第なのであって、

仁齋常に皮膚浅意に由り字義を諮り、程朱の本末始終を反覆考究し、必ず其の実体を得て貼り出し来るの本意を知らざること、毎に此の如し。(卷上「志」)

と言うのも、「実体」を基底とする体系の整合性に学問の本領を認めたいのか、あえて字義を問題にすることでかかる志向全体を消すのかという両方向の分岐の現れなのである。

#### 四 理と氣の問題

仁齋の思想の特徴としてすぐに念頭にのぼるのは、理の意味の後退と氣の強調、道を人道に限定してその日常性を強調すること、であろう。それに連動して性を道から切り離すことなどが出てくる。綱齋もそれに反応している。まず第一の点であるが、仁齋の独創のように言われる「一元氣」の議論について、

但だ一元氣の説、亦た凡そ儒書を読む者の徧く知り毎に誦する所、何ぞ仁齋の匣を仮るを勞せん。(卷上「天道」)

といなすのだが、仁齋のこの主張の眼目は単に万物の本源の「一元氣」を言うだけではなく、氣の生生の強調を通して渾然たる共有の場を実感させることにある。「天道」と「道」の字をいうからには確かに天には秩序はあり、例えば流行や对待などを仁齋も挙げるのだが、これは經書の用例を生かさねばならないという拘束とともに、天道の内容を経験的に万人が容易に感得しうるものに限りそれ以上の追求を行わないという意味もある。つまり天地の秩序の存在は認めるが、それを体系的に捉えようとすることは否認しているのである。仁齋は捉えられもしない秩序を捉えられるかの如く見なし、それで人間を規制することに反発する。それに対して綱齋は秩序が存在すること自体をつきつけてくるのであって、これでは平行線をたどらざるをえない。

仁齋が一元氣の生生を説くの対し、綱齋は、

然らば則ち天地の一元の氣為るや、其の始めより一元氣為るの理無くして然るや。一草

一木一塵一芥の微自り、未だ嘗て其の理無くして妄りに生ずる者有らず。仁斎時に形而

下を想像し、形而上実理自然の太体<sup>マタ</sup>を知らざるのみ。(卷上「天道」)

と言う。これは生生という気の現象に必ず理が存在することを言うのであって、朱子学からすればあまりにも当然の反応である。ただ仁斎からすれば、天地には錯雑たる秩序があることを認めるのにやぶさかではないが、それは捉えきれぬものではなく、また捉える必要があるわけでもないものであって、やはり永遠の平行線をたどるしかないものなのである。

朱子学で現象と秩序の関係を橋渡しするのが「所以」である。当然仁斎もこの「所以」の二字を問題する。

朱子の所以二字、不雜不離の妙有り。嗚呼此等を以て朱子を議す。羅整庵の徒と、皆大いに人を妄す。大俗儒、一笑に堪えず。(卷上「天道」)

綱齋は朱熹が理と気の不即不離を言うことを強調する。理と気を離してしまうのではなく、さりとて理と気を混同してもならぬとする。これは綱齋に一貫した主張である。

又問。易二、一陰一陽、理道ノ註二、陰陽氣也、所以一陰一陽者道也、トアルヲ、仁斎ガトヤカク申候由、承候。イカガ。曰、アレガ文盲ナト云コト。所以ト云ヲ、キツウ根ヘヲスコトヂヤトミナ覚テイル。：コレデ理氣相ハナレズシテ、理ノドコ迄モ主ニナツテユクヲ可知。(『常話雜記』)

是理氣一而二、二而一ノ妙也。(『筭録』)

綱齋の仁斎批判の要諦は、仁斎の道体に対する無理解ということにある。両者は永遠の平行線をたどるかに思われる。それは両者がそれぞれ完結した体系の中に住んでいるからであっ

て、もし綱齋の『弁批』を仁齋が見てコメントをかたわらに付したとしたら、それは『語孟字義』の内容になっただろうとまで言いたくなる。

朱子学という極めて完結性の高い体系に身をおき、象数論についての整合性を理解すればするほど、仁齋の議論は底の浅いものに見える。ただ一方仁齋としては、そのような整合的な体系そのものの根拠が疑わしいのであるから、砂上の楼閣にしか見えない。

仁齋は十二万六千年で天地が一終し、天は子に開け、地は丑に開け、人は寅に生まれるという説の荒唐無稽を「皆な漢儒の戦国雑家讖緯の諸書の迂怪不經の故説を捫れ聞きて相ひ附会するのみ」と言う。これは邵雍の『皇極経世書』の説であり、綱齋は

且つ其の数理尤も分明着実、戦国雑家の空見妄談と大に相ひ雲泥、道を知る者に非れば、孰か能く之を知らん（卷上「天道」）。

と元会運世の数理の整合性をもとに切り返すが、いかにこの数理体系が完結的であってもその整合性を実際の天地と連結させうる根拠自体が信じられない以上、仁齋にとってそれは砂上の楼閣でしかなかった。綱齋の朱子学についての満遍ない学識は、彼に朱子学の内的精密性と整合性を強く感得させ、それが朱子学に対する絶対的信頼を引き起こしているのである。

## 五、日常性の問題

次の人道の日常性の問題に移ろう。

仁齋が「道は人倫日用当に行ふべきの路」云々と言うところについて（『語孟字義』卷上「道」）、綱齋は

此の段、誤り無し。惟だ説き得て泛にして切ならざるか。須臾も離る可からざるの旨、章句の語意の簡潔精密なる者と、何ぞ止だに霄壤のみならんや。(卷上「道」)

と、基本的に容認する。しかし「唯だ王公大人行ひ得て、匹夫匹婦行ひ得ざれば、則ち道に非ず。賢知なる者行ひ得て愚不肖なる者行ひ得ざれば、則ち道に非ず……」というところに關しては、

是を以て仁斎必ず只だ日用眼前平易卑近を以て道を説き学を説き、強て道を為め学を為すの本然実理に渉るを諱めば、則ち其の意、美なるが如しと雖も、遂に浅陋鹵莽に流れて自ら知らず。豈哀しからざらんや。(卷上「道」)

と、仁斎が日常の道に止めて「本然実理」を無視することを批判する。

仁斎は道を人道とし、その人道が日用彝倫の道であって、その知りやすさ行いやすさを強調する。それに対して綱斎は、

此の日用彝倫なる者、知り難く行ひ難きのみ。□(若?)し只だ仁斎の謂ふ所を加ふれば、則ち其の知り易き行ひ易き者は、固より学ぶを待たずして後明らかなり。(卷上「道」)と、日常の道は表層的なわかりやすさではなく、それを支える原理の追求を必須とするものであって、学の対象としての莫大な重さを持つものなのである。綱斎は日常性と原理性の両者とともにバランスよく問題にしていることを自負する。

是を以て儒者の学は、是非本然の真を明らかにして、以て日用不易の常道と為せば、則ち已に空虚高遠の汨す所と為らずして、又た世俗邪妄の眩す所と為らず、然る後所謂人倫平実の道、始めて違はざるのみ。(卷上「理」)

綱斎は、老仏が道を乱すのを十分に認識した朱子学がなぜ「理」を持ち出したのかをかく説

明するが、道の持つ日常性と、その日常を支える秩序の關係を見事に言い当てた朱子学の理の思想に対する敬意と信賴がよく現れている。

是を以て程朱の説、本源日用の實を著明し、毎に理字を以て反復指説し、以て力めて學術の途に惑はざらしむるは、其れも亦た已むを得ざるの盛心なり。蓋し中庸孟子自りして発す所説く所、既に論孟の平易從容、敢て性と天道を説かず、以て中人以下の氣象を語るが如からず。所謂る之を憂ふること深く、故に之を言ふこと切、之を慮ること遠く、故に之を説くこと詳かなる者、皆な時勢事理の当然、孔孟子思程朱一心を同じくして、正学着実の正説血脈少かも差舛無し。若し然らざれば本源の学、尽く異端の乱す所窺む所と為らん。而るに吾儒惟だ平実簡易を執るを務めと為し、只だ其の言の卑近ならず庸俗ならざるを恐れ、以て鄒魯の血脈と為せば、則ち唯だ空契を持し虚櫝を懐ひ、以て至実至資と為すのみならずして、吾儒の平実簡易なる者も、亦た因循鹵莽、邪説の害を待たずして、自ら其の真亡びん。(卷上「理」)

## 六 經書の問題

『弁批』の末尾の方に見える個々の經書に関する綱齋の仁齋批判も、注目に値する。まず『易經』については、仁齋が「筮家の易」を否定し、「儒家の易」の部分のみを認めるのに対して(5)、綱齋は朱熹をなぞり易に卜筮の書としての性格を認める。

後世人文日、開け、義理益、明かなれば、則ち自ら卜筮を須ひず。而して卜筮を以て決

せざる可からざるの時有り。是を以て聖人未だ嘗て之を日用平日の常に用ひずと雖も、而して卜筮の宮、必ず之を設け之を備へて、未だ嘗て之を廃せず。(卷下「鬼神 附卜筮」条)

次に『詩経』については、仁斎が詩を読む側の問題に局限し、読者側の恣意的な解釈と見える「断章取義」を認めるのに対して(6)、綱斎は詩そのものの中にやはり道德的意味があることを言う。

仁斎雅に経伝の断章取義なる者を偏信し、直に読者の用ふる所如何と為す。何ぞ其れ考究の疎なるや。(卷下「詩」条)

また仁斎は小序を通すことで『詩経』が経書として機能することを言うが、綱斎は朱熹の『詩序弁説』を持ち出してそれを否定する。

最後に『春秋』については、仁斎は『春秋』の筆法を春秋の大義とすることを否定し、乱臣賊子を抑え善悪の跡を觀させることに聖人の意図を見る。そして『孟子』の内容に合しているものとして『左伝』を評価し、それを通して『春秋』を解釈することを求めるが(7)、それに対して綱斎は、

説得て緩なること此の如ければ、則ち一部の太平記と何ぞ異ならん。而して左伝却て春秋に勝れり。

と、経書が『太平記』の類と接続するものと批判する。仁斎の『詩経』解釈はその先に経書と文学作品の接続を暗示させるものであったが、その『春秋』觀も経書と通俗的歴史書の連続を感じさせるものであった。

その他で注目されるのは、近藤啓吾氏も注目しているが、仁齋が孟子の革命放伐肯定を権とせずそのまま道と見なすことに対して、綱齋が

此の一句、名分綱常の大罪人、止だに莽操の類のみならず。(巻下「権」条)  
とまで批判することである。そして

孟子時を救ふの論、豈に通論と為す可けんや。此れ皆な拘幽操附録を講ぜざるの過なり。と、崎門で重視した「拘幽操」を持ち出す。

仁齋の議論とそれに対する綱齋の批判が限りなく平行線をたどるかに見えることは、改めて仁齋の学問の体系がそれ自体で完結していることを感じさせる。

## 七 道香批判

最後に『弁批』に、わざわざ道香という僧侶に名を挙げている箇所について述べておく。綱齋の仁齋に対する反応のしかたの一つの例である。

吾只だ仁齋貪嗔癡佞の道香を以て此の病を犯すことを恐るのみ。(巻上「理」)  
この議論は仁齋が朱熹の「中庸章句序」で仏教を「愈々理に近くして大に真を乱す」としたこと(これはもと『程氏遺書』一三の第二条に見える程顥の語)に対して

若し愈々理に近しと謂へば、則ち所謂浴を同じくして人の裸を笑ふ者にして儒の仏と何の相反すること之れ有らん。

と言ったことへの批判である。朱熹は仏教が儒教の理に近いところがあるゆえ危険であるとするのであるが、仁齋はもし近いというのならば、儒仏の敵対関係は無くなるはずだとし、



朱子学の仏教への近接を含ませる。それに対して綱齋がここで道香を持ち出すのは、かく批判する仁斎とても儒仏の一致を言っているのではないかということを示したためであろう。

ここで名を持ち出されている道香は、東涯の『先遊伝』によると豊州中津宝蓮坊の僧侶で、九州の貝原益軒や安東省菴と親しく接していた。仁斎には「送浮屠道香師序」(『古学先生文集』巻一)という貞享二年(一六八五、仁斎五九歳、綱齋三四歳)に書かれた一文があるが、この内容と道香に対する甘い対応を綱齋はあげつらう。綱齋三八歳の時の『弁大学非孔子書弁』に「余嘗て其の著す所の浮屠道香師を送るの文を読む」(原漢文)とあることからすると、綱齋は仁斎のこの文を執筆後まもない時に見ていたのであろう。

なお仁斎のこの文章は、朝鮮にまで伝わり評価を受けたり東山天皇の宸聴に達するほどの反響があり、彼の名をさらに世に知らしめることになった(8)。崎門の反撥は綱齋、佐藤直方の語から察せられる。

問。仁斎弁ノ道香法師ハイカナルモノゾ。曰、コレハ京へ来ルノ方々ノ学者ニアフテ聞テミタ者ゾ。ヨレガ方へモ書簡ヲツケタゾ。返簡シテヤツタガ、気ニアハヌヤラ、其後サタモナイゾ。異流ヲ立ル者カ。道ハ中々ミルモノデハナイゾ。(『浅見先生学談』)

綱齋はおそらく道香あての書簡で仏教に対する批判的姿勢を厳しく打ち出したのであろう。なお崎門の佐藤直方「弁伊藤仁斎送浮屠道香師序」の一文が仁斎の仏教容認の言辞に喟みついているのであって、彼らは次のような仁斎の仏者及び仏教に対する寛容な姿勢が我慢ならなかった。「夫れ学者自り之を見れば、固に儒有り仏有り。天地自り之を見れば、本と儒無く仏無く、唯だ其れ一道のみ」(『送浮屠道香師序』、原漢文)。仁斎は日常の規範に関して儒教であれ仏教であれ同様あるいは類似のことを言っているとす。なお仁斎のみならず東

涯にも「送浮屠道香師序」(『紹述先生文集』一)がある。

○ おわりに

綱齋は仁齋の卑俗性をこのように批判する。

兎ニモ角ニモ三綱五常ノ学ト云コト暗ナリ、只孝悌忠信孝悌忠信ト云トボケタル心学者、仁齋ガ流(タグ)イ圭角ヲツブシ義理ノ筋メナシニ殊勝ニ云ヘバ、誰トテモ指当リ柔カニ入ヨキコト、愚俗ノ惑コト有ガ、ソレハ云ニ足ネバ、義理ヲ主トシテ学ブ者角ツブシテ果ル様ニナラザル様ニ能々心得ベキコトナラズヤ。(『筭録』)

「心学者」は、「集義和書と云ル心学者ノ書ニ、……」(『筭録』)などあることからすると、熊沢蕃山など後に陽明学系統などと言われた方向を指すのであろう。このような仁齋批判は、しばしば引かれる次の語にもっともよくあらわれている。

或人云ルハ、三綱五常ノ教、右ノ御物語ノ通ニ候ヘバ、仁齋仮初ニモ孝悌忠信孝悌忠信ト云ルモ同旨タル可ニ、何トテ郷原乱徳ノ類ナドトテ、其浅陋人ヲ誤コトヲ非リ玉ヘルハ如何。曰去バノコトニテ候。彼仁齋ガ云ル孝悌忠信ハ皆只殊勝ニ世間向ノ最愛(イトシ)ガリ結構ヅクニテ、嘸嘖(ウバカカ)ノ挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケホケトスルコトヲシアフ迄也。其故只咎メズ逆ハズ、ドチラヘシテモ厚キ様ニ頼シキ様ニスルナリノ上デ、取ツ置ツ云ヨリ外ノコトナシ。平生道ノ字ヲ愛シテ理ノ字ヲ不好ルモ、道ト云ヘバ、常行平易ノ行ヲ主トシテ、夫ノ孝悌忠信ノ筋ニ能合故也。(『筭録』)

翻って言えば、仁齋の学問の意味は、「皆只殊勝ニ世間向ノ最愛ガリ結構ヅクニテ、嘸嘖ノ

挨拶云様ニ柔和愛敬ヲホケホケトスルコト」という日常の道徳的情感に道という形象をあたえたことにあつたと言えよう。

一方綱齋も、闇齋編集『仁説問答』を講義した『仁説問答師説』で、

凡ソ聖人ノ道ヲ説ケルハ、必其要領ノ処ト日用行事ノ法トアリ。……要領ハ日用ナリノ要領、日用ハ要領ナリノ日用ユヘ、ニハナイゾ。

と、「要領」と「日用」の相即一体を言い、道を日常に引きつける。それは、例えば仁を「人ノ心モイトヲシムベキヲイトヲシガリ、宜フナイコトヲヨロシウナイト思フハ、ソレゾレノ義理ジャガ、アノイトヲシウテヤマレヌ、不義ガハツカシウテヤマレヌ、身トトモニシミジミト生付テ、自然ト忍ビラレヌ真味ガ仁ゾ」と、「シミジミト生付」た「ヤマレヌ」心情とするような形で現れるのであって、日常への接近という志向に関しては綱齋も仁齋と同軌なのである。

ただ綱齋は同時にここでも「愛之理ハ、イトヲシヒヤウニ、イトヲシヒトイハヌサキカラ、大根ノ生付テイルヲ理ト云」（同上）と、「大根」の存在を確認していく(9)。ここに愛と仁を情（気）と性（理）に峻別する朱子学の理論があるのは言うまでもない。日常に生きる思想として朱子学を意味づけつつも、そこに秩序の存在意義を言わずにはおれないのであって、ここがやはり仁齋との分岐であった。

仁齋が朱子学を批判し、それに対して朱子学者の綱齋が仁齋を再批判したということは、仁齋学側と朱子学側の単なる応酬に見えるが、綱齋は、仁齋の朱子学批判の根底にある人道と日常性の重視を朱子学にも見出し、そのうえで朱子学の身上としての原理性と体系性を強調したのである。ただ綱齋の場合、その日常性の具体的内容は、漢文文献よりも、仮名講義

として残されているような日本語の啓蒙的講説において語られることが多いのであって、これは朱子学の体系を温存しつつその全体を日常へと引き寄せようという試みでもあった。それに対して仁斎は、朱子学の体系を解体し、日常性自体が学の綱領の中に明確に組み込めるように再編したのである。仁斎がその著作において意外なほど日常的な具体例や比喩を使用しないのも、性から切り離され日常社会の側に押し出された道の位置づけ自体が、日常性そのままを表出しているからである。

仁斎は自己の心を問い続け、自閉的世界に自己が閉じこめられている感覚に苦しめられる。「読予旧稿」(『古学先生文集』六)で述懐する心の遍歴の歴史の中から、自意識が肥大化していくこととの格闘が読み取れる。彼が道を性の外にあるとすることになるのは、理論的な思想の組み上げという文脈だけではなく、閉塞した心の解放という意味もあったのではなからうか。むしろ外在する道への同化を志向することで、他者との回路が開け、他者との協調の中で心的安定を得ようとするのである。そこに共同体への同化に価値をおく日本の思考の型を見ようとするのもそれなりの説得力を筆者は感ずるのである<sup>(10)</sup>。それは仁斎が十人が十人理解できるのが道だという論法によく現れている。「一人之を知りて十人之を知る能はざる者は道に非ず。一人之を行ひて十人之を行ふ能はざる者は道に非ず」(『論語古義』綱領、原漢文)。十人が十人も可能であるということの普遍性に道を見出し、それゆえ道は普遍的だということのトートロジー的な論法は、十人に同化できることが価値判断の基準になっているのであって、万人に一律な行為を求めながらも、性を理とするゆえに自己の内面で純化された秩序意識へ常に逆行し日常性から離れ孤高を誇るようになる朱子学的傾向が、儒学の本旨から離れた独善に陥ることを、仁斎は鳴らしたかったのではなからうか。

注

- (1) 綱齋の仁齋批判についてまとまった議論を行っているのは、近藤啓吾『浅見綱齋の研究』第二章第七節「仁齋学批判」(神道史学会、一九七〇)。本稿は、綱齋側の資料については近藤氏の著書にかなりをおっている。なお『語孟字義弁批』より先に、南学の系統を引く大高坂芝山が元禄元年に『適従録』を書き、やはり朱子学の立場から『語孟字義』を批判している。
- (2) 以上の『語孟字義』の成立及び刊行に関しては、『古義堂文庫目録』、三宅正彦『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』附録Ⅱ『語孟字義』の成立過程とその校異』(思文閣、一九八七)を参照。
- (3) 貝塚茂樹「朱子と仁齋」(『日本思想大系』六七「月報」、岩波書店、一九七二)。ただ貝塚氏はこの書を「朱子の語録から抄出した」、「ただこの抄本を所持して読んでいた」と言われるが、黎靖徳編『朱子語類大全』とは別系統の語録である。
- (4) 拙稿「伊藤仁齋と朱子学」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四二、一九九七)。
- (5) 拙稿「伊藤仁齋的易学」(『中国伝統哲学新論—朱伯崑教授七十五寿辰紀念文集』、九州図書出版社、一九九三年、『国際儒学研究』八に再録、一九九九)。
- (6) 拙稿「伊藤仁齋の詩経観」(『詩経研究』六、一九八一)。
- (7) 拙稿「伊藤仁齋の『春秋』観」(『大倉山論集』四七、二〇〇一)。
- (8) 以上の「送浮屠道香師序」の反響については、清水茂『日本思想大系三三 伊藤仁齋・

伊藤東涯』補注（五三七ページ、岩波書店、一九七一）に資料をあげて経緯が記されている。

(9) 綱齋の『仁説問答師説』及びその仁説については、牛尾弘孝「崎門の朱子学における「情」の重視―浅見綱齋の『仁説問答師説』を中心として」（『九州大学中国哲学論集』一六、一九九〇）を参照。その他では注(1)所引近藤啓吾氏前掲書第二章第一節「仁の説」がある。なお牛尾論文によれば綱齋は三度『仁説問答』を講義していて、そのうち年次がわかるものは、仁齋が没した一年後（綱齋五五歳）とその更に四年後と言う。

(10) 尾藤正英氏は、仁齋の「仁」は、「そのかぎりでは、個人よりも、集団のなかでの個人個人との人間関係に重点がおかれているといえよう。仁齋の右のような思考の特色は、個人の自立性よりも集団への順応性を優先させる考えかたのうえに、もっともよく示されている」（『思想にみる江戸時代の個と集団』、『歴史公論』一九八四年九月号、『江戸時代とは何か』所収、岩波書店、一九九二）と言い、また相良亨氏は「このように仁齋の思想にも個人的側面がないわけではないが彼はその個人的契機が徒らに思想的に増幅する可能性を思うがゆえに、その時おこる自他の「支離隔断」（『字義』忠恕五）、「阻隔胡越」（『字義』忠恕一）を強く否定して「仁義相行」を説き自他一体の人道を強調するようになったといえよう」（『伊藤仁齋』、ペリかん社、一九九八、二二六ページ）とするが、ともに示唆に富む。



### 第三章 朱子学をめぐる諸問題

#### 第一節 「万物一体の仁」再考

#### ○ 問題の所在

万物一体の仁の思想は、王守仁（陽明）の思想の特徴の一つとして世に知られているが、この話題に言及する時、しばしば問題になるのが、その先行者としての南宋の陸九淵（象山）、更に遡って北宋の程顥（明道）の存在である。ただこの三者は、学統として連続する関係ではなかった。

王守仁が「象山文集序」（『文録』四）を著し、また陸九淵に対する評価を見せているのは事実である。しかし例えば陳榮捷氏は、王守仁が単純に陸九淵を称揚したわけではなかったとしている。陳氏は、陸九淵が致良知や知行合一に想到していなかったこと、王守仁が自己の思想を創造していくことに意を用い、朱陸の異同や得失にはあまり関心がなかったことを指摘する(1)。王守仁が陸九淵を「粗」であると評したことも（『伝習録』下 第五条）しばしば取り上げられる。王守仁は朱子学から出発したが次第に乖離し、その結果、陸九淵と類似の様相を見せるようになったのである。

またその陸九淵が程頤よりも程顥を評価したのも、周知の通りである。ただ陸九淵は程



顥の後継者を以て任じたのではなく、孟子を直接継承する者と自負した。「某嘗問、先生之学亦有所受乎。曰、因読孟子而自得之」(「語録」下 第三三八条、『象山全集』三五)。これはいわば、絶学を継承したと称した二程の場に、自己を置くものであった。

つまり三者は、学統として連続する関係ではなく、いわば道学の滔々たる思想の潮流の中から常に出現する一つの思想類型を結果的に共有したということなのである。

程顥、陸九淵、王守仁と辿るこの系譜の中に謝良佐(上蔡)などを加え、王守仁の後学から近代の譚嗣同にまで伸ばして、当時の中国の思想整理の図式をあてはめて「主観唯心論」の流れとしたのは、島田虔次氏である(2)。島田氏はこの流れに属する思想家の異同に注意しながらも、共通の思想効果の存在を具体的に指摘するとともに、この思想が胚胎していた可能性を見出そうとした。

しかしこの万物一体観なるものは、以上挙げた面々以外に、彼らの対抗者として常に位置づけられてきた程頤(伊川)、朱熹(朱子)の思想の基盤にも明らかに見えるのである。程頤が程顥と自己の思想を一体のものとして強調し続けたのは、両者の間にこの共通項があったからである。ただ程頤や朱熹は、万物一体への直接的な悟入は説かず、個別的秩序になりきることと外界に対する意識の等質性を獲得し、そこに他者との一体感を感じしようにとした。つまり万変の状況に対して意識も万変の形をとるが、聖人はその瞬間瞬間が「自然」なのであって、そのような「自然」が限りなく継続していくその等質性が、間断の無い万物一体の無限連続の境地なのである(3)。ただし一般に万物一体の思想と言う場合は、このような秩序になりきることを通して一体を感じずる型ではなく、個別的秩序を捌無していく傾向を持つ型の方を指すのが普通である。しかしこのいわば狭義の型のみを万物一体

の思想とすると、程頤や朱熹らとの共通基盤が見えにくくなるのであって、万物一体観を彼ら全般の共有項として見、その把握の差が種々の類型を生み出すと考える方が、道学を軸とする思潮に於ける個々の思想の位置が、より明確になると思われるのである。

更に儒学の枠をはずしてみると視野を広げると、禅宗などの仏教や古くは『莊子』の齊物論も万物一体の思想に入れうる。そこで改めて問題になるのは、儒、道、仏にわたるこの思想類型が果たして一定の思想効果をもたらすと言えるのかということである。しばしば王守仁とその流れは万物一体の思想を所有するがゆえに社会への強烈な関心を持ったとされるが、『莊子』は逆に個人の内面の自由を確保することを求め、社会性についてはむしろ無化しようとする。王守仁と程頤や朱熹とを対比した場合、秩序意識の希薄化という方向では前者の方が『莊子』に近いのであるが、それでもかかる本質的差異が存在することをやはり注意しておくべきであろう。つまり自己と万物の一体という思想類型は、種々の効果を将来しうるものであって、そこにいかなる要素を埋め込むか次第で思想的効果にかなりの差が生ずるのである。

なお『莊子』の齊物論と程頤以下の儒家の万物一体観が異なる最大の点を、ここで注意しておきたい(4)。それは程頤らの万物一体の思想が、仏教、特に禅宗を経過しているということである。道学等の万物一体観は、内心と外界の緊張関係を無化することで達成されるものであって、このように心の問題を内心と外界の關係に絞り込む傾向は、禅宗の影響であろう(5)。外界に対する内心の適正な対応が、外界を外界として内心と異質なものと見なす通常の意識の殻を破り、それによって限りない万物との等質観を実感していくのである。

ところで本稿では、先の言い方を用いれば狭義の万物一体の思想を取り上げる。筆者はこれを系譜として単純に認定する気は無いが、道学を軸とした思潮の枠内では、程顥、陸九淵、王守仁の三者が相似した思考形式を所有していたことは認める。それは、個々の秩序を極限まで際立たせることを通して結果的に万物一体を実現するのではなく、直接的に万物一体の心境に到達しようとする傾向を持つという点である。この三者は秩序への過度のこだわりは支離に陥ると懸念し、為学の初めから万物一体を意識して、心の全般を万物の中へと解放する。しかし本稿でこの三者相互の比較を試みるのは、彼らの共通項を確認するためではない。類似して見えるこれらの思想がそれぞれの個性を持つ以上、それを鮮明にする必要がある、それがひいては万物一体の思想全般が極めて多様な内実を持つことを示すことにつながるからである。

## 一 程顥

まず程顥の万物一体観から見ていきたいが、彼の思想については既に論文を發表しているので、ここではその要点のみを述べる(6)。

程顥が若年の時に書いた「答横渠張子厚先生書」(『河南程氏文集』二、いわゆる「定性書」)は外物に内心が引きずりまわされることに対する張載の質問に対する答えであるが、そこには、

与其非外而是内、不若内外之兩忘也。

という論が見える。程顥は内心と外界という発想をする以上、内心が外界にふりまわされ

ることから逃れられないとし、内心と外界という発想自体の忘却を主張したのであって、いわば他意識のみならず自意識も消すことを要求しているのである。なおここで言う自意識とは自己に対する意識、他意識とは他者に対する意識、のことである。

このような考え方が禅宗の常套的な議論、つまり心(能)と境の両方を忘れることの主張から影響を受けていることも注(6)の論文で以前指摘した。程顥は後年、天理の概念を導入して仏教との差別化を図っていくが、彼の万物一体観の基本は、他意識はもとより、自意識も消していくことであった。総じて彼の一体の境地は、静謐な慈愛に満ちたものであって、それは自意識の肥大の可能性がもとから無い思想だからである。

## 二 陸九淵

陸九淵に関しては、本稿では特に彼の特徴とされる「宇宙」の語を持ち出しているの理や道の遍在の論に注目したい。ここでまずその例を列挙しておこう。

此理在宇宙間、固不以人之明不明行不行而加損。(『与朱元晦』一、『象山先生全集』一)  
此道充塞宇宙、天地順此而動、故日月不過、而四時不忒、聖人順此而動、故刑罰清而民服。(『与黄康年』、同一〇)

此理在宇宙間、未嘗有所隱遁、天地之所以為天地者、順此理而無私焉耳。人与天地並立而為三極、安得自私而不順此理哉。(『与朱濟道』一、同一二)

此理充塞宇宙、天地鬼神、且不能違異、況於人乎。誠知此理、当無彼己之私。善之在人、猶在己也。(『与吳子嗣』八、同一二)

塞宇宙一理耳。學者之所以學，欲明此理耳。此理之大，豈有限量。程明道所謂有憾於天地，則大於天地者矣，謂此理也。（「與趙詠道」四，同一一）

此理塞宇宙。古先聖賢常在目前，蓋他不曾用私智。（「與張輔之」，同一二）

大抵為學，不必追尋舊見。此心此理昭然宇宙之間，誠能得其端緒，所謂一日克己復禮，天下歸仁焉，又非疇昔意見所可比擬。（「與李信仲」，同一三）

宇宙間自有實理，所貴乎學者，為能明此理耳。此理苟明，則自有實行，有實事。（「與包詳道」，同一四）

塞宇宙一理耳。上古聖人先覺此理。……後生聖人，雖累千百載，其所知所覺，不容有異。（「與吳斗南」，同二五）

後生學子來從余游者日以益衆。余與之悼時俗之通病，啓人心之固有，莫不惕然以懲，躍然以興。前輩長者往往辱臨教之，拳無異辭。余於是益信此心此理充塞宇宙，誰能間之。（「朱氏子更名字說」，同二〇）

此理塞宇宙，誰能逃之，順之則吉，逆之則凶。（「易說」，同二一）

四方上下曰宇，往古來今日宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉。同此心同此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心同此理也。東西南北海有聖人出焉。同此心同此理也。近世尚同之說甚非。理之所在，安得不同。（「雜說」，同二二）

道在宇宙間，何嘗有病，但人自有病。千古聖賢，只去人病，如何增損得道。（「語錄」上 第二條，同三四）

此理塞宇宙，誰能逃之。順之則吉，違之則兇。其蒙蔽則為昏愚，通徹則為明知。（「語錄」上 第一六三條，同三四）

万物森然於方寸之間、滿心而発、充塞宇宙、無非此理。（『語録』上 第一八四条、同三四）

此理在宇宙間、何嘗有所礙。是你自沈埋、自蒙蔽、陰陰地在箇陷穽中、更不知所謂高遠底。要決裂破陷穽、窺測破箇羅網。（『語録』下 第一四七条、同三五）

陸九淵が「宇宙」の語を好んだことは朱熹も証言する（『朱子語類』九四 第二〇条）。上記の例以外でも、「宇宙」の語の使用例ということで重要な例としては、次のようなものがある。

風化如此、豈不增宇宙之和哉。（『与包頭道』三（同七））

宇宙無際、天地開闢、本只一家。往聖之生、地之相去千有余里、世之相後千有余歲、得志行乎中国、若合符節、蓋一家也。（『与羅春伯』、同二三）

宇宙内事、是己分内事。己分内事、是宇宙内事。（『雜説』、同卷二三）

塞宇宙之間、何往而非五行。（『大学春秋講義』淳熙九年十一月二十二日、同二三）  
是極之大、充塞宇宙、天地以此而位、万物以此而育。（『荊門軍上元設庁皇極講義』、同二三）

宇宙之間、典常之昭然、倫理之燦然、果何適而無其理也。（『則以学文』、同三二）

人品在宇宙迥然不同。（『語録』上 第三五条、同三四）

宇宙不曾限隔人、人自限隔宇宙。（『語録』上 第四七条、同三四）

「四方上下曰宇、往古來今日宙」という空間と時間の全領域としての「宇宙」の語は、『淮南子』齊俗訓にあり、『文子』自然篇にも老子の語として載せる。更に『尸子』、『世説新語』排調第二十五劉孝標注所引）にもほぼ同様のものがある。

ところで陸九淵はなぜ「宇宙」を持ち出したのであろうか。それは、考えられる限りの最大の範囲で、個々の人心が普遍性を持つことを言おうとしたからである。王守仁が心の外部を意識したうえで、改めて心内に問題を限るのに対し、陸九淵は最初から心外という問題を立てない。王守仁は心外の理を否定したが、それは心外の世界は実在するが、存在としての意味を持ち得ぬからであった。ここに心内と心外の絶対的な断層ができ、物を意味づけられる唯一のものとしての心の機能が際だつのであるが、それについては後にまた論ずる。

さて陸九淵にとって、理は宇宙に遍在するが、宇宙の問題はそれを問題にする心の問題であるから、心に理が遍在することになる。「心即理」は、

去之者、去此心也。故曰、此之謂失其本心。存之者、存此心也。故曰、大人者、不失其赤子之心。四端者、即此心也。天之所以与我者、即此心也。人皆有是心、心皆具是理、心即理也。（「与李宰」二、同一）

という形で言われているが、周知の通りこの語は一箇所しかない。内容は「本心」と「四端の心」、つまり真妄混在ではない善一枚の心を理としているのであって、日常の心の様態をそのまま本来の心としているわけではない。陸九淵はまた「人皆可以為堯舜。此性此道、与堯舜元不異。若其才則有不同、学者当量力度徳」（「語録」下 第一八一条、同三五）というように「此性」、「此道」と「才」とをはっきり分けようとする。ただ朱熹が心を性と情に分けて分析するのは、それらを理と気とすること、外界の問題と一貫させ、外界の様相の把握においてこそ可能になる認識の客観性を導入できるからであるが、陸九淵は性も言わないわけではないものの、基本的には心とだけ言うことによって、日常で実感して

いる心の様相のみをひたすら問題にし続け、その心の理想態を軸に思考するのである。

また陸九淵は自己の心が空間的・時間的に普遍性を持つと言うが、その普遍性の前提とされているものに、他者の心と自己の心、更に自己の心と聖人の心の同一性がある。

千古聖賢若同堂合席、必無尽合之理。然此心此理、万世一揆也。（「語録」上 第七九条、同三四）

心只是一箇心。某之心、吾友之心。上而千百載聖賢之心、下而千百載復有一聖賢、其心亦只如此。（「語録」下 第七九条、同三五）

つまり自己が実感しているのは自己の心だけであるが、この自己の心は他者の心と全く同一なのであるから、自己の心を見つめ続けても十分に普遍性を持ちうるものである。そして特に前者の例に見えるように、各自の心の同一性を保証するのは理なのである。

理も心も宇宙のいたるところで同一である。そして、理は心の問題であると陸九淵は言うのであるが、ここで注意されるのは、先引の諸例に現れているように、宇宙に於ける理の遍在が先ず説かれ、それをふまえて理と心の連結がなされる論法が多いことである。それは「此心」と「此理」とを並列するところにも看取できよう。理を先に意識することなく心の本来の機能に全幅の信頼を寄せるというのではなく、理を理として意識しながらそれを心に問い直していくのである。この意味で、陸九淵は心への傾斜をみせながら、理を当初から意識しぬく結果、自意識の肥大化には歯止めをかけていると言えよう。因みに

理只在眼前、只是被人自蔽了。……且天下事事物物只有一理、無有二理、須要到其至一処。（「語録」下 第一五四条、同三五）

という語などは、程頤の一物一理の思想と類似の面を見せている。



自意識の問題との関係で興味深いのは、無心を言う例である。

某云、良其背、不獲其身、無我。行其庭、不見其人、無物。（「語録」上 第一六九条、同三四、この語は陸九淵（復齋）との問答であるが、「語録」上 第一七二条、同三四によると当初陸九淵が期待した傅夢泉（子淵）が教えを請うた内容でもあり、それなりの重さを持っていた）。

有己則忘理、明理則忘己。良其背、不見其身、行其庭不見其人、則是任理而不以己与人参也。（「語録」下 第三五六条、同三五）

言うまでもなく程頤や朱熹も重視する『易経』の良卦をもとにした語であって(7)、『礼記』楽記の一節についての

人生而静、天之性也。感物而动、性之欲也。是为不識良背行庭之旨。（「語録」上 第一九二条、同三四）

という語もある。ここでは良卦に言寄せて、己れを忘れること、つまり自意識の無化が説かれている(7)。また

心不可汨一事、只自立心。人心本来無事、胡乱被事物牽将去。（「語録」下 第一九二条、同三五）

道塞天地、人以自私之身与道不相入。人能退步自省、自然相入。（「語録」下 第二四七条、同三五）

という語には、事物が内心を攪乱することへの受動的警戒が見え、この論法は先の程頤に類似する。ただ強いて言えば程頤よりは自分の内心を軸にする方向が強まっているが、陸九淵の場合も、万物一体の名のもとに価値規範の規制が弛緩して、一気に欲望の肯定に行

くことはなかった。本来の心と日常の真妄混在の心を分ける論がそれを象徴するが、更に本心と事物の理との両者を独立に意識したうえで重ねあわせていくのであって、それが結果的に自意識の野放図な肥大化を抑止することになっていたのである。

### 三 王守仁

王守仁の思想を主観的唯心論とするのはさすがに中国でも少なくなっていたが、王守仁の場合には外界の实在を否定しているのではなくて、その实在を認めたくえで心の内部に入らない外界に存在の意味を認めないところに特徴がある。次の語はそれをよく示している。

先生遊南鎮、一友指岩中花樹問曰、天下無心外之物。如此花樹、在深山中自開自落、於我心亦何相関。先生曰、你未看此花時、此花与汝心同歸於寂。你来看此花時、則此花顔色一時明白起来。便知此花不在你的心外。（『伝習録』下 第七五条）

たとえば王守仁らが深山幽谷に行つて花を見なかったとしても花は实在していた。ただ王守仁にとっては存在としての意味を持たなかっただけである。前述のように陸九淵は宇宙を持ち出しそれと心を直結させて心以外の物の存在を議する場を最初から設けなかったが、王守仁は心外の物の实在を認めたくえでその無意味性を言う。山井湧氏は、王守仁が「心即理」を説く場合、心が理であることよりも、心外に理が無いことを言う場合が多いことを指摘されたが(8)、王守仁は心外を問題にする必要があった。それによって心に捉えられた物と捉えられなかった物との明確な境界線が引かれ、心によって意味化される世界を、強烈に際立たせる効果を生んだのである。陸九淵にあっては、最初から心と物の遍在が宇

宙の範囲内であるために、心の持つ物の意味化の機能が薄い。それに対して王守仁に於いては、宇宙内の物のうち、心によって存在としての意味を持ちうるものと、心外であることとで存在として無意味なものとの本質的な差が浮き上がるのである。

そもそも王守仁は、

夫人必有欲食之心、然後知食。欲食之心、即是意、即是行之始矣。食味之美惡、必待入口而後知。豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪。必有欲行之心、然後知路。欲行之心、即是意、即是行之始矣。（『伝習録』中 「答顧東橋書」）

と、食欲が食物の認知を増すように、知は主体側から外界への投げかけによって本来の機能を開いていくとするのであって、これは外界から触発されて知が働くとする朱熹の受動的立場と対蹠的であるが、この問題については既に論じたので繰り返さない(9)。王守仁の場合、主体が存在の意味を明らかにしていくのであって、自己の内部から盛り上がる情動を消すのではなく、それを自然に発露させるその自然性に於いて、自意識を無意識化させていくのである。

かかる心による物の意味化機能ということ注目されるのが、良知の創造性を説く議論である。

良知是造化的精靈。這些精靈、生天生地、成鬼成帝、皆從此出。真是与物無对。（同第六一条）

人的良知、就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知、不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然。天地無人的良知、亦不可為天地矣。蓋天地万物与人原是一体。其發竅之最精处、是人心一点靈明。風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石、与人原只一

体。故五穀禽獸之類、皆可以養人。藥石之類、皆可以療疾。只為同此一氣、故能相通耳。(同下 第七四條)

王守仁の万物一体は、主体側からほとぼしり出る情動に支えられている。

蓋天地万物一体之仁、疾痛迫切、雖欲已之而自有所不容已。(同中 答聶文蔚一)  
それゆえ民に対する思い入れも強い。

夫人者、天地之心、天地万物、本吾一体者也。生民之困苦荼毒、就非疾痛之切於吾身者乎。(同上)

夫聖人之心、以天地万物為一体。其視天下之人、無外内遠近、凡有血氣、皆其昆弟赤子之親、莫不欲安全而教養之、以遂其万物一体之念。(同中 答顧東橋書)

大人者、以天地万物為一体者也。其視天下猶一家、中国猶一人焉。(『大学問』)

一般に近世儒教の万物一体の主張は社会的博愛に直結するとされるが、これは三者の中では、特に王守仁について言えることである。程顥や陸九淵にもそのようなフレイズは無いことはないが、王守仁ほど直接的ではない。また万物一体の直接的な主張であり、それゆえ二程も絶賛した張載の『西銘』も、普通は血縁、他者への仁愛の波及を説くとされるが<sup>(10)</sup>、これも情動のほとぼしりというものとは異なる。この『西銘』が墨子の兼愛説と類似するのではないかと疑問を持ったのは程頤の弟子の楊時(龜山)であるが(楊時「寄伊川先生」、『楊龜山先生集』一六)、それに対し程頤が『西銘』の思想は「理一而分殊」であると答えたのは周知の通りである(「答楊時論西銘書」、『河南程氏文集』九)。王守仁も、「仁者以天地万物為一体」なら墨子の兼愛も仁と言えるのではないかという問いに、根本が大事でそこから順次枝葉に行き渡るのであって、いきなり枝葉までを等しく問題にしてはならぬと

する（『伝習録』上 第九五条）。程頤の「理一而分殊」が秩序を秩序として際立たせるのに対し、王守仁は心情の発露の本末で論じようとしているのであるが、『正蒙』など他の著書からも知られるように、張載は心を虚にすることによって万物一体を実現しようとするのであって、『西銘』を支える心性は程顥に近い。因みに先の程顥の条でも挙げた程顥の「定性書」も、もとをただせば張載からの問いに答えたものであった。それに対して王守仁の場合は、他者への仁愛の情の内に日常的感性をそのまま持ち込んでいき、意識の中に内包された社会的関心が直接的に吐露されていくのである。

直接的な万物一体を説く場合、その境地は時に身体的感覚で捉えられる。例えば先の「疾痛之切」、「疾痛追切」（同中 答聶文蔚一）はその例である。道の体認を説く思想は、心の悟得が身的実感を伴うことが要求されるが、特に万物一体を直接把握しようとする思想に、それが顕著に表現されている。程顥は万物一体の境地の表現に身体的表現を使用する（『河南程氏遺書』二上 第一三四条における身体の麻痺と「不仁」の関係付け、『河南程氏遺書』三〇における切脈と仁の実感の論、等）。また陸九淵も道脈の形容に血脈と骨髓といった身体的譬喩を用いる。「語録」下 第九四条（同三五）、「語録」下 第二二三条（同三五）。王守仁にも体内の血の流れのみならず、聖学や聖人の血脈の意味の例もある（『伝習録』下 第五九条、同下 第一一二条）。ただ王守仁の場合は、身体的表現に、「切」というように、押し出していくような強い表現を伴うことがあるということである。

島田虔次氏は生機とか生生之機とかいう表現が嘉靖、万暦の時代に急に目立つようになったこと、生、生生が天地についてよりも心的なものの述語になったこと、それが陽明学派に顕著であることを指摘されたが(1)、これも上述のことと関連しよう。つまり自然界の

生々に無心に同調していくだけではなく、主体側から生々を実現していく姿勢が認められるのである。

王守仁の良知説には、むしろ自意識を軸にして外界を取りこんでいくという方向がある。結果的には、「思はずして得」、「心の欲する所に従ひて矩をこえず」の境地になり、自意識は消滅するが、その過程では、自意識の持つリアリティーにたよろうとするのである。王守仁の流れの中から人欲の肯定の主張が強く浮かび上がってくるのは、このゆえである。また逆に程顥や陸九淵の後学から人欲の肯定が出てこないのも、自意識に対する対し方に起因している。

## ○ 小 結

万物一体観は、遡れば『莊子』の斉物論をはじめとして仏教まで巻き込んで、種々の形でなされてきた。しかしその思想的効果は一律ではなかった。それはこの思想類型の中に更に型があり、しかもそれを埋める内実が、学派、時代、個人によって異なっていたからである。程顥、陸九淵、王守仁という特に類似した万物一体観を持つ者の間にしても、かかる差は認められる。ここで粗い素描を試みれば、自意識と他意識の同時滅却を図る立場（程顥）、心を軸としながらも事物の理と心を並行的に意識することで自意識の突出を回避している立場（陸九淵）、自意識を軸に外界を取り込んでいく（あるいは外界へ自意識を拡大していく）立場（王守仁）の差に起因していたことになる。これは時代精神の反映として説明すれば、一般に持たれている宋と明のイメージとも合致しようが、そこま

で議論を伸ばすのはあまりに不用意である。例えば湛若水（甘泉）などには、それこそあまりよい表現ではないが、宋代的とも言える万物一体観が見えるのである。その他、陸九淵の門下であり独自の展開を見せた楊簡（慈湖）もこの問題を考える時に興味深い存在である。

本稿の執筆の動機の一つは、筆者が初期道学の文献を読み始めた時、当時の概説書の内容に違和感を感じたことに起因する。その時、違和感の遠因はこれらの著書が明代の思潮から遡行して宋代を捉えているところにあるのではないかと疑ったのであるが、それは今も変わらない。宋代の場合、特に程顥にあっては、万物一体の思想の採用は、社会や外部への旺盛な関心のゆえではなく、不定形な外界に対する内心の安定の希求のゆえであると思われるのである。程顥をはじめ宋代道学に於ける万物一体観全般については先般刊行した『道学の形成』（注③所引）で論じたが、ここでは陸九淵や王守仁については論究する余裕がなかった。本稿ではこれらについても素描し、改めて程顥を含めた彼らの相互の差異を鮮明にしようと試みた。彼らの思想構造全体をいかに把握するかなど付随する問題は多いがそれは今後の課題とし、ここではまず「万物一体観の仁の系譜」なるものが、万物一体観の中の一つの型に止まること、さらに万物一体観はそれを埋める要素によって種々の作用をもたらすこと、そしてその効果の差が個々の思想家の個性のかなりの部分を形成していることを指摘しておきたい。

注

- (1) 「從朱子晚年定論看陽明之于朱子」(『朱学論集』、学生書局、一九八二)。
- (2) 島田虔次「中近世の主観唯心論について―万物一体の仁の思想」(『東方学報(京都)』二八、一九五八、『中国思想史の研究』所収、京都大学学術出版会、二〇〇二)。島田氏は唯心論の解釈や評価については必ずしも中国の学者の論を踏襲しているわけではないが、主観、客観、唯心論、唯物論という座標軸の立て方はその影響と言える。一九八六年までの中国の学者の中国近世思想の把握については、拙稿「中国における宋明理学史の研究」(『東洋の思想と宗教』四、一九八七)。
- (3) 拙著『道学の形成』(創文社、二〇〇二)では、「程伊川における「理」の性格」(『フイロソフィア』六四、一九七六)をはじめこの問題に関する筆者の見解を収録してある。
- (4) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店、一九六七)では、『莊子』や仏教(僧肇ら)と宋明の儒者の万物一体の思想の差として、後者がそれを「仁」で言うことを挙げる。
- (5) 注(3)所引の拙著『道学の形成』。
- (6) 拙稿「程顥の思想の基本構造」(『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』、汲古書院、一九九六、注(3)所引『道学の形成』所収)。
- (7) 楠本正継氏も艮卦についての議論に注意している(『宋明時代儒学思想の研究』、広池学園出版部、一九六二)。
- (8) 山井湧「〈心即理〉〈知行合一〉〈致良知〉の意味」(『日本中国学会報』二二、一九七〇、『明清思想史の研究』所収、東京大学出版会、一九八〇)。
- (9) 拙稿「朱熹の思想における認識と判断」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九八)。



- (10) 島田虔次『朱子学と陽明学』では、程顥と張載（特に『西銘』）の万物一体の思想に、水平主義的、人道主義的志向を見る。
- (11) 島田虔次「明代思想の一基調―スケッチ―」（『東方学報（京都）』三六、一九六四、注（2）所引『中国思想史の研究』所収）。

「本節は、一九九七年の八月十一日から十三日にかけて開催された国際陽明学京都会議に提出した文章「王陽明の万物一体観―程明道・陸象山との比較に於いて―」をもとにして、いる。当初企画されていた当会議の報告集の出版が烏有に帰したので、補訂を加えてここに発表する。」

## 第二節 朱子学と禅

### ○ はじめに

中国の宋以後、更に東アジアにおいて、禅宗を除外して思想史を記述することは不可能と言ってよい。禅宗が最も充実していた時代としては唐があげられ、これには仏教史、特に禅宗史上の一定の理由があるが、思想界のみならず社会や文化にあたえた禅宗の影響全般を見通した場合、宋以後における禅宗の存在感は無視できないものがある。

北宋から登場してきた道学を集大成したのは南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）であり、その思想、つまり朱子学の勢力の伸張は、同時に陽明学など他の儒学派の出現を促した。これら一連の思想は時に接近し、時に反発しあったが、枠を大きく取った場合、問題意識と思考類型を共有する点が目につく。この滔々たる流れの中に禅宗もからまっていたが、もとをただせば、道学自体が禅宗から影響を受けているのである。この影響が何であったかについては、その有無も含めて種々の議論があるが、筆者は、万人の完全な人格への到達可能性を前提に、心の問題に関心を絞り込み、その心の本質を内心と外界の反応関係に見るところにあると思っている(1)。道学では万人が聖人になれる可能性を強調し、それに向かつて努力することを人々に課すが、その聖人とは「心の欲する所に従って矩を踰えず」(『論語』為学)、つまり外界に反応して闕達に発動する内心の動きが結果的に道徳的規矩に合致する境地の持ち主である。ここで問題になっているのは外界に対して内心がいかに

動くかということであって、この反応関係の適正化が学問・修養の最終的な目標なのである。禅宗は「境（外界）」と「心（内心）」（あるいは「能」）の両者を立てたうえで、この両者を分けて発想することすら否定し、内外一体となる境地を提示したが、道学創成に関与した程顥も「外（外界）」と「内（内心）」の別を忘れることを求めたのであって（いわゆる「定性書」）、この両者が同様の発想によっていることについては既に論じたことがある(2)。ともに心に対する関心が心の構造の細密な理論的分析に向かうのではなく、外界に対する反応の適正化に収斂していくのであって、日常の営為の中で直接的な効果をねらうかかる思想は、中国思想が根底に持つ実用主義的傾向が高度に昇華されたケースだと、筆者は思っている。

実はこの傾向は道学の影響あるいは枝分かれのようにして登場してきた陽明学をはじめとする他の宋明の儒学思想にも見られる。朱子学者を含め彼等がいかに理、氣、性、情、形而上、形而下、体、用といった多彩な概念を駆使しようとも、まなざしは外界と内心の反応関係に向けられていた(3)。禅宗がかかる儒教思想に関与せざるをえないのは、当初からの因縁であったと言える。

また禅宗側は宋以後の官僚社会にあつては、官僚及び官僚予備軍である士大夫への積極的な布教を行ったが、その際に士大夫が遵法する忠孝などの世俗的価値への接近を見せることとなった(4)。そもそもかかる世俗的価値は、外界に対する内心の反応がそれに沿ってこそ最も純粋な形で具現化するものである。道学にしる禅宗にしるそのことを認識していたのであって、上記の心の問題に直結しているのである。

以上のような事情をふまえ、本稿では、まず道学の集大成者にして朱子学の祖である朱

熹と禅宗との交渉の事実を整理し、そのうえで両者の葛藤の中核に位置する心の捉え方と世俗的価値との関係にしぼって、朱子学と禅の関係に考察を加えていきたい。

## 一 朱熹の禅体験

朱熹と禅の関係は浅くはない。幼少の時から彼の近くに禅があった。このことについては従来から研究の蓄積があり(5)、ここではそれをもとに若干の補足をしてまとめしておく。

朱熹のいた時代、禅界には公案に取り組む看話禅と、ひたすら無念無想で坐禅する黙照禅があり、それぞれが官僚社会の中で浮沈する士大夫を引きつけていた。そのうち看話禅の旗頭であるとともに士大夫の世界でも圧倒的存在感を持っていたのは、臨済宗の大慧宗杲(一〇八九―一一六三)であった。彼が看話禅を大成させ、曹洞宗を黙照禅として攻撃したのは周知の通りである。

朱熹の一家は、朱熹の少年時代に福建の山間地の五夫で劉子羽(宝学)の庇護を受けていたが、この劉子羽は熱心な参禅者であって、大慧からの書簡も残っている(「答劉宝学」、『大慧書』上)。なおこの手紙の中で、大慧は黙照禅に泥んだ者として劉子羽の弟の劉子翬(屏山)を批判しているが、劉子翬は朱熹が最も深く関わった師であった。

劉子翬は病気がちで、自ら病翁と号した。朱熹は「屏山先生劉公墓表」(『朱子文集』九〇)の中で、朱熹が少年時代に劉子翬の看病をしていたおり、劉子翬がいかに道に関心を持っていたかをたずねたところ、このような答えだったと記す。劉子翬は若かった時は関心が無かったが、莆田で役人をしていたおりに病気のゆえに「仏老の徒」に接し、生死の問題

に深く関心を寄せ、彼らの「清浄寂滅」なるものを聞き喜悅を覚えて道がここにあると思つたのがきっかけだった。劉子翬はその後帰郷し儒書を読み、儒学の思想としての充実度に気づいていくのだが、彼の著『聖伝論』（『屏山集』一）には、儒学を標榜しながら、濃厚に仏教の色合いが見える。朱熹によると、劉子翬は黙照禅の代表的存在であった真歇清了に会い、その後帰郷して儒書を読み、両者の一致を感じてこの書を作ったという（『朱子語類』一〇四 第三七条）。

劉子翬はこのように言う。「学者はかくて言う。我ら儒教が急務とするのは己を修め人を治めること、三綱五常のみであって、身外の事など、追求する必要があるうかと。これは夫子の言の表面を見ているだけで、夫子の心を求めることをわかっていないのだ。死生もまた重要である。聖人がどうしてそれをゆるがせにしよう(6)」（『聖伝論』孔子）。「己を修め人を治む（修己治人）」という語などは儒教の理念を端的に表明したとされる朱熹の語の「修己治人」（『大学章句序』）を思わせて興味深いが、ともかくここでは孔子が人生の一大事である死生をゆるがせにしたはずはないと主張していることが目を引く。初期道学者の二程兄弟は、死生を直接論題にする仏教の中に自己の救済のみを図る功利的姿勢を見たが(7)、それに対比してみると、劉子翬がいかに仏教に近接した関心を持っていたかが知られる。仏教、特に禅宗は生死の問題の重要性を強調し、それは大慧にも顕著であるが、劉子翬は黙照禅に親近しつつその課題を見据えようとしたのである。

かかる劉氏兄弟がいたことは、朱熹にとって当時の禅宗の二傾向の両方に接する機縁になった。劉子羽は看話禅に入り、劉子翬は大慧から長年黙照禅の徒であることを直接的にも非難されている（『答劉通判』第二書、『大慧書』上）。朱熹はこの黙照禅と看話禅の両方

の差を認識したうえで、言及と批判を見せているのである(8)。

さて朱熹はこのように道学に属しあるいは接しながらも禅宗に親近した師や庇護者に取  
り巻かれていたが、彼自身も若年時に仏教に泥んだことを述べている。「私は十五、六歳の  
時、心をここ(仏教)に留めたことがあった。ある日病翁(劉子翬)のところに行った一人  
の僧とともに語った。その僧はただ相槌を打っただけで、いいとも悪いとも言わず、むしろ  
劉氏に向かって、私(朱熹)もまた昭昭靈靈の禅をわかっていると云ったそう、劉氏が  
後で私に語ってくれた。私はそこでこの僧は更に奥深いものを持っていると思ひ、すぐに  
彼を訪問したところ、彼は議論も甚だ立派なのがわかった。ここを去って科挙受験に赴い  
た時、その考え(仏教流)を使っているかげんに書いた。この時の文章は今のような精密  
なものではなく、借り物の粗雑な議論であったが、試験官は私に説き動かされ、その結果  
合格した。十九歳の時のことだ(9)」「『朱子語類』一〇四 第三八条。「病翁」とは劉子翬  
であるが、問題は「その僧」である。この僧侶を大慧にあてる議論もあったが(10)、現在で  
は大慧の弟子の道謙であるとする方が優勢である。道謙は五夫の人で、五夫と一嶺を隔て  
た仙洲山に庵を結んでいた。五夫の開善寺で説法をしていたので開善道謙とも言う。なお  
この寺に来たのは『枯崖漫録』中によると劉子羽の求めがあったからであると言う。道謙  
はまた劉子翬をはじめ、胡憲(籍溪)、劉勉之(白水)などの五夫時代の朱熹の師匠筋と交  
友を持っていた(11)。道謙と朱熹の関わりを示す資料は、朱熹の師の李侗(延平)が羅博文  
にあてた書簡である。「彼(朱熹)は当初謙開善(道謙)のところで修養し、それゆえその  
内側(仏教)を理解しています。それが論難を通して儒者の脈絡に気づき、今ではきわめ  
てよくその(仏教の)誤っていると云うところを指摘できるようになりました(12)」「『与羅博文』

『李延平集』一)。朱熹の禅体験は道謙によるものである可能性が強いことが知られる。ちなみに道謙も過去は「枯禅（黙照禅）」を経過した経歴を持つ（『答富枢密』第三書、『大慧書』上）。

ところで道謙と朱熹の交流に関しては、『枯崖漫録』中に朱熹から道をたずねられた際の返答の書簡を載せるが、その中に「趙州狗子」の公案が見える。これによると朱熹はこの公案にもっと注目してもよさそうに思えるが、不思議なのは朱熹の著作や語類中に全く言及が無いことである。朱熹が言及する公案は、「乾屎橛」、「麻三斤」、「柏樹子」などであって、これらも「趙州狗子」とともに大慧が頻用するものである。また『雲臥紀談』下にも朱熹が書簡で道を問い、しばしば山中に出向いたとあり、『枯崖漫録』中には、劉朔斎（震孫）は、朱熹が初めて道を李侗に問いに行った時、筐中には『孟子』と『大慧語録』だけがあったと言う。いずれにしても禅宗側にかかる記事が多いのに比して、朱熹側の資料には道謙との思想的交流を直接示す資料は乏しい<sup>(13)</sup>。

そもそも士大夫と僧侶の交渉は、仏教側の文献、例えば『大慧武庫』（大慧の嗣の道謙編、一一八六の李氷の序あり）、『雲臥紀談』（大慧の嗣の晁瑩仲温編、一一一六？）、『羅湖野録』（晁瑩仲温編、一一五五の自序あり）、『枯崖漫録』（大慧下五世の枯崖円悟編、一二六三）などに豊富に見えるのに対し<sup>(14)</sup>、士大夫側の資料にはそれに対応する資料が少ないという傾向が一般的である。当時仏教側は積極的に士大夫に接近しようとしていたのだから、それがここにも反映している。貴顕や著名な士大夫との交渉を殊更に誇示することで仏教の存在感を示そうという志向が随所に感じられるのであって、筆者はそれゆえにこれら仏教側の資料に対して十分な信をおくことに躊躇せざるをえないのである。

いずれにしても朱熹は少年期にかなり禅に入れ込んでいたが、それを阻止したのは、先に見たように李侗であった。朱熹は当初李侗の仏教否定に半信半疑であったが、儒学に専心してみてその言の偽ならざることを悟っていくのである（『朱子語類』一〇四 第三八条）<sup>(15)</sup>。

## 二 朱熹の公案観

禅宗の中で朱熹が強く意識したのは看話禅であった。この禅が士大夫に強いインパクトをあたえたのは公案の使用である。ここでこの公案に対する朱熹の批判を見ておきたい。「仏氏の学と我が儒学に非常に似たところがあるということに言及されたおりの話である。「天地に先だって物が有り、それは無形にしてもとより寂寥、万象の主であり、時節とともに凋落せず」。また「ばらまかれてゐるのも自己、全て塵ならず。山河及び大地、全てが法王身を具現す」。また「もし人が心を知りえば、大地に寸土無し」。これらはいたいした見識だよね。取るに足らぬ小儒どもが手を出せようか。振り落とされるのも当然だね。法眼禅師の一派の宗旨はみなこのようだ。今の禅家はみなその説を否定し、理路に陥り、形骸に墮し、正しい知見を妨げているところがあると見なす。今の禅家は多く麻三斤、乾屎橛を説き、これを形骸に落ちず、理路に墮さないと言う。妙喜の説は、このようなものだが、一転してこのように説かない時もある<sup>(16)</sup>」（『朱子語類』一二六 第四三条）。出だしに見える三つの例については柳田論文に解説があるように、傅大士、天台徳韶、長靈守卓の語であって、「いずれも悟りの境地を理論的に説いていることである」<sup>(17)</sup>。特に傅大士の語は以後



儒者が言及し続けるものである。朱熹はかかる理論的なものよりも大慧の公案による禅が流行している現状を認識している。この語には公案の禅よりも理路ある禅の方を評価している口吻が見えるが、朱熹からすれば理路ある禅の方が儒学との接点があるものであった。それに比して大慧が重んずる「麻三斤」、「乾屎橛」の公案は理路を絶する性格のものである。

朱熹の公案に対する認識は、彼の仏教史観とも連動している。例えば『朱子語類』巻一二六 第一一四条の内容を要約すると、以下の通りである。仏教は中国に流入した時は、修行だけを説いていたのであって、ただ『四十二章経』があるだけであった。(たいした議論もなかったが、晋、宋からは教理を語りはじめた。同巻八〇で補う)。後に達磨が中国にやってきて、このような議論は中国の人はみな口にできるのを見て、そこで方針を変え、専ら面壁して静坐、黙照の路線をとった。最初はこのようであったが、後世更に多くの禅の教説や議論を覆し、棄てた。経の読誦も静坐も必要としないようになった。

かかる歴史的いきさつをふまえて、朱熹は「麻三斤」、「乾屎橛」といった公案の性格を次のように言う。「禅は呆け続けるやり方である、麻三斤や乾屎橛などは、道理が最初からそこには無く、心を麻痺させるのにほかならない。ただこの一筋に思いを凝らし、専一に積みかさねれば、突然了解することがあり、それが悟りなのだ。大要は一心を把持し、散乱させぬようにすれば、久しくして光明が自ずと輝く。それゆえ字を知らぬ人でも、悟ればすぐに偈頌を作れるのだ。悟った後に了解した内容は同じでも、また深淺の差はある。私は以前参禅者に問うことを好んだが、説くところはただこのようであった。弁のたつのもいたが、むしろ吹きまくるといふものであった。杲仏日(大慧)の徒は、もともと氣迫

に満ち、それゆえ一世を揺り動かした。張子韶（張九成）や汪聖錫（汪応辰）などは、みなそれに臣事した(18)」（『朱子語類』一二六 第八一条）。「文字を知らぬ男でも」とは柳田論文では六祖慧能を指すと言う(19)。かかる公案は「麻三斤」のように論理性を閉ざすか、「乾屎橛」のように価値の転倒を図るものであって、通常の了解機能を袋小路に追い込み、そこから湧き出る本来の心の動きを把握していくことが期待されているものである。朱熹はその修養に対する気迫に関しては、例えば「一棒一条痕、一搥一掌血」に対して肯定的に論評するように、十分認めている（『朱子語類』一一五 第一条、第四一条）。この語は「棒の一打ちごとに痕が一つ残り、拳の一発ごとに血が手につく」ということで、鍛え上げることを言う(20)。また朱熹は、禅僧の気迫の壮大きさに言及している(21)。

朱熹は公案に対して、その非論理性を言いながら、同時に理論的に批判することがある。「乾矢橛や柏樹子の類は、ただいいかげんに人を突き動かす。語が無いわけにはいかないと言ったうえに。あるわけにはいかないと。言うもだめ、言わぬもだめ。このようだから東に行かせても不可、西にもまた不可という具合で、この心を危急の地に置き、そこで悟ったものを禅、悟らなかつたものを顛とする。禅を修しても、小道でつまずいているのだ。本来の心をあらぬところに置き、一身すらも制御できず、それゆえ喜怒するままにまかせることになる。子細に観察すると、ただ心の動きにのっかっているだけだ。おたずねした。彼はひたすら空を説きながら、その作用となると気のレベルになりますね。答えられた。作用は心であり、また気である。彼はもともと誤解しているのだ。彼は空を説いたが、更に空すらも無いと言う。「空しく大覚の中に生ず」という類である(22)」（『朱子語類』一二六 第八〇条）。この語の後半にある作用を心とし気とする議論は、公案としても用い

られた「如何なるか是れ仏(如何是仏)」をふまえている(23)。この「如何是仏」は『宝林伝』、『景德伝燈録』などに見えるが、「知の一字、衆妙の門」とともに、朱熹が仏教批判をする際に言及する仏語の代表として知られている。その内容は、「王は怒って問いたただした。何が仏か。答えて言った。性を悟ったのが仏です。王は言った。そちは性を悟ったのか。答えた。私は仏性を悟りました。王は言った。性はどこにあるのか。答えて言った。性は作用にあります(24)」。『景德伝燈録』(三)というものである。朱熹はこの「作用是れ性」を『孟子』中の告子の「生を之れ性と謂う」と同じ思想だと断ずる。「生を之れ性と謂う」についておたずねした。(先生は) 答えられた。それはもともと間違っているのだ。生れついたところを説いているだけで、精神魂魄などの全て動き働くものがこれだ。ちょうど禅家が「如何なるか是れ仏」と言うようなものだ。おたずねした。「見性成仏」と言いますが、性とはいかなるものでしょうか。答えられた。「作用是れ性」というのは、やはり「目で視、耳で聴き、手で捉え、足で動くのがみな性」ということである。これをくりかえし聞いたのだが、ただ形而下を説いているだけだ。だから孟子は批判して「生を性と言うのは白を白と言うようなものか」と言い、またそれを批判して、「犬の性は牛の性のようで、牛の性は人の性のようであるのか」と言ったのだ。この三節は戲謔というようなものだったが、告子は答えようがなく、それでおしまいだった。結局性の本体がどのようなものか説きえなかつた。ある人がたずねた。董仲舒は「性は生の質」と言っていますが。答えられた。その語も同様だ(25)」。『朱子語類』(五九 第八條)。告子と禅という関係付けは、告子として死んだと朱熹が評した陸九淵にまで及ぶことを言外におわす。朱熹は自己の運用する概念やカテゴリーに仏教の教理をはめ込み、そのうえで批判を加える(26)。ここでもその作業が

なされているのであって、朱熹の理 $\parallel$ 性 $\parallel$ 体 $\parallel$ 形而上、氣 $\parallel$ 情 $\parallel$ 用 $\parallel$ 形而下という図式に強引に仏教をあてはめ、仏教は作用（ $\parallel$ 情 $\parallel$ 氣 $\parallel$ 形而下）を性（ $\parallel$ 体 $\parallel$ 理 $\parallel$ 形而上）と見なし、その点で後者の理の系列の位置づけを欠く陸九淵や湖南学など道学の内部あるいは周辺の異端的儒学と同型の思想だとする。朱熹のかかる議論は、仏教批判であるとともに、儒教異端者の否定であった。

### 三 心を観る

朱熹の禅宗批判は、儒教の他学派への批判と連動していた。この問題を考える好例が「観心」をめぐる議論である。朱熹は、「観心」、つまり心を直接省察の対象にすることを批判する。その論拠は、論理的矛盾と、修養上の有効性との両面にわたる。

論理的矛盾としては、自己の心を観る瞬間、観る心と観られる心の両者が同時に存在することになり、同時に二つの自己の心が存在することになってしまうというものである。「ある人がたずねた。仏者に観心説があるが、そうなのか。（私は答えた）。そもそも心は身の主宰となるものである。一であって二でないものである。主となって客とならないものである。物に命じて物に命ぜられないものである。それゆえ心から物を観れば物の理はわかる。今度はある物から逆に心を観るとなると、心の外に更に一心があつてこの心を管理できることになる。されば心なるものは一であるのか、二であるのか。主であるのか、客であるのか。物を命ずるのか、物に物ぜられるのか。これもまた対比するまでもなく、議論の誤りが詳びらかにできよう(27)」（「観心説」、『朱子文集』六七）。

この観心については、山井湧、佐藤仁両氏をはじめとして既に検討がなされ、特に佐藤氏は湖南学との関係を問題にされてきた(28)。朱熹は、この問題について当時としては異例なほど詳しい考察を試みる。特に「答吳晦叔」六(『朱子文集』四二)では、心の過ちを反省する場合、まず過った心、次にそれを反省する心、その反省心の道徳性を自覚する心の三者がもし同時に見つめあうものとしたら混乱に陥るし、この三者が一つの心の時間差を伴う連続的な生起とすれば、あまりに慌ただしいとする。かかる心意識のあり方に関する省察が更に展開していけば中国思想の新たな可能性の開示につながったかもしれないが、議論はそのようには進まず、むしろ心の状態を聖人に近づける修養上の有効性の問題が優先していくのである。

修養上の有効性という点からの観心批判とは、心を対象にし続ける際に外界への対応が遮断されることや、対象化した心をはぐくむだけでは不規則に働きかけてくる外界に適応しきれないことなどであるが、それと同時に、自己の心を観てそれを操作しようという場合、現状の心も操作しえた自己の心も共に自己がかく思いこんだ心であって、かかる主観性から逃れられないということもあったと思われる。この状況を脱却するには、観る側の心になりきって心外の対象に意識を向け続けることが有効であると朱熹は考えた。そこで敬による修養法が重い意味を持つことになる。

朱熹は観心の弊害を乗り越える方法としてこの敬を説いたのであるが(29)、敬は動静を貫く工夫(自己の内面を高める手段の総称)とされている。敬を動静内外を貫く工夫とするのは張<sup>が</sup>がそうであったが、朱熹もそれを承認しその語をなぞっている。つまり居敬は静坐をも包摂する工夫なのである。朱熹は当初李侗にいつも静坐をさせられていたが、後に敬

こそが「無事（事物に接していない時）」も「応時（事物に応じている時）」も用いることのできる修養法であることを悟ったと言う（『朱子語類』一一二〇 第一〇五条）。

この敬とは、直接心を観るのではなく、対象に全意識を集中させることである。この修養法の個性は、対象の見え方で本来の心の発露の程度が測られている点にある。それでは特定の対象が無い時はどうするかというと、ひたすら心を安静にし、いかなる対象にも的確に応じられるようにする。つまり動のみならず静の時も対象との関係を保持あるいは前提とし続けているわけで、対象を持つか否かにかかわらず連続する意識で行える修養法であった。朱熹は、静坐だけを修養法とするなら仏教の坐禅と同じであるが、敬で動静を貫けば、両者の間は自ら間断するところが無くなるという（『答張元徳』、『朱子文集』六二二）。物言う時も、動く時も、坐す時も心は敬であらねばならないのである（『朱子語類』一八 第一一三条）。

「敬字は動静を通貫」し、未発の時は敬の体、已発の時は敬の用と朱熹が言うように（『答林択之』、『朱子文集』四三三）、この静と動は未発と已発に対応する。朱熹の言う修養上の未発とは意識がありながら心が特定の対象に「未だ発せざる」状態、つまりいかなる対象にも的確に対応できる可能性を全て内包した状態であり、已発とは心が特定の対象に「已に発した」状態、意識が外界の一個の事物対象を捉えている状態である<sup>(30)</sup>。朱熹が李侗の「未発の気象の体認」と湖南学の「已発の端倪の察識」という二種の修養法を止揚し、心の未発と已発の両面にわたる工夫を確立したのは周知の通りである。

さて「観心説」にあったように、朱熹はこの観心は仏教のものであるというのだが、ここでいう仏教は禅宗のみならず天台宗の止観も入っていたのか、あるいは仏教全般にその

傾向を認めていたのであろうか。おそらく当時の状況と朱熹の関心の向きからいって、朱熹が禅宗全般を考えていたとして誤りではあるまい(31)。

一方禅宗側でも観心の語を言いながら他派を批判することがある。大慧の場合は、観心の語を使用する時、「ひたすら眉と眼を閉じ、死の姿をとるのを、静坐、観心、黙照と言います(32)」「(「示真如道人」、『大慧法語』)と云うように黙照禅を指す。他に観身、観心は夢幻のようであるとしたり(「示清浄居士(李提挙献臣)」、同上)、邪師は心によって心を休め、心によって心を静め、心によって心を働かせると云うのも(「答陳少卿」第一書、『大慧書』上)、対象は黙照禅である。心によって心の状態を把握し操作して無心に至るというのが観心なのであって、このように直接心の状態を観る姿勢が、公案に意識を集中させるのとは異なるのである。黙照禅では心の安静が保てそうに見えるが、実はそれは地中に腐った根を残しながら地表をならしているようなものである。一見安静な心の奥底には迷いの芯が隠れていて、瞑目している時は表に現れないが日常の流動的な事象に対応する時にその芯が顕現し、結局現実の荒波に翻弄されていくのである。それに対して看話禅では、心の根から生えている地上の幹や葉を捉えそれを根こそぎ刷新することができるといっている(33)。大慧は言う。「おおよそ世間をわたり歩く士は、久しく塵勞の中に埋もれています。突然人に指示されて、静黙の場で工夫を行い、一気に胸中がすっきりすると、究竟安楽と認めてしまうのです。石によって草を圧してのをとりわけ悟っていないのです。しばらく音沙汰が途絶えたように感じでも、根株がまだ残っているのをどうしようというのでしょうか。どうして悟りが徹し寂滅する時がありましたでしょうか(34)」「(「答富枢密」第二書、同上)。

大慧のかかる黙照禪批判は、朱熹流の未発と已発という図式をあてはめると、李侗流の「未発の気象の体認」に対応することになる。ところが朱熹の観心批判は、かかる面もあるが、一方で已発を修養の中心に置く湖南学の批判につながるものであった。また大慧の看話禪は公案に意識を集中するのであるから、直接心を観る黙照禪の立場とは異なることになるのであって、その限りでは朱熹の工夫に類似していると言いうことも可能である。

そこで朱熹の工夫論のもう一つの柱である「格物」が意味を持つ。朱熹の「格物」とは言うまでもなく「物に格る」、つまり物の理を完全に理解することである。それは心外の事物に意識を向け、その事物の理を把握することが、その事物の理に対応する心の理を掘り起こすことになり、結果的に理の通りに内心が外物に向かって発動することを意味するものである(35)。ここで最も重視されるのが経学であって、経書解釈の際に、朱熹は経文の義理(語の思想的意味)・血脈(文章及び思想上の文脈)・左驗(傍証)を把握することを通して客観的同意を求めた(36)。この客観的同意とは集団学習である講学で得られる同意ということであって、純粋な論理上のものだけに限定できない内容を持つ。ここで得た同意内容を更に心底から実感できるかを自己の内面に問うていくのは個人的営為であるが、その前提としてこの客観的理解を通ることが求められるのである。禅宗の公案はひたすら自己の主観的了解力にたより、かかる意味での客観性を捨象する。例えば朱熹は、二程の門弟の王蘋の語(『震沢記善録』、『王著作集』八)に対して、「恍然と神悟」するとは、異学の語であるとしたうえで、儒者はただ理を究めて(格物)、それを久しく積み重ね、類に触れて貫通し、言語を超えて自得させるのだと言う(「記疑」、『朱子文集』七〇)。つまり朱熹にしてみれば、看話禪は公案に意識が向かおうとも、理に対する意識が欠如している以上、



観心の弊害と連続するものであったのであろう。公案の問題点は、公案自体は固定している場合が多いが、その解答は固定化しないことである。その人間の置かれている心的状況に応じて無限の解答のヴァリエーションがありうるのである。例えば朱熹は、公案のみを指しているかは曖昧であるが、禅家の言うことが定まらないことを挙げて、陸九淵がそれと似ていると断ずる（『朱子語類』一一四 第二七条）。朱熹に言わせれば陸九淵は内心のみに取り組み、外面に関わろうとしないがために安定した理を準則にできないのであって、それと外界の理の追求を通して客観性を確保しようとする朱熹の姿勢を対比しているのである。ただ禅宗の場合いかに解答が多種多様であったとしても、その個々のケースには必然性があると言うこともできるのであって、その必然性を理法とすることも不可能ではない。しかしそれを拒否するのは、かかる理法を意識することによって、かけがえのない個々の状況の一回性を捉えそこなうからである。悟りは何かしらの予見を許すものではない。

このように観心の問題でも朱熹は自己の問題意識に引きつけて対象を設定し批判を加えていく。以前から朱熹の仏教批判は、仏教に対する無理解が根底にあるという言い方がなされてきたのも、朱熹のこのような姿勢が時に批判対象の実状と齟齬を来すことがあったからである。ただそれ以上に重要なのは、自己の運用する概念とカテゴリーに仏教を一度はめこんだうえで批判を加えるという作業は、朱熹に禅宗に対する理論的な論難を可能ならしめ、ひいては道学の内部あるいは周縁の儒教の学派を禅宗と同型の思想として批判する道を開いたということである。

#### 四 世俗的価値をめぐって

儒教の伝統的仏教批判の中核は、仏教が社会的価値を否定することであった。朱熹も基本的にはそれを継承している(37)。しかし朱熹の時代、そのみでは仏教否定の論拠としては説得力に欠ける事態が出来てきていた。

大慧が士大夫の価値規範に接近していったことは、以前から指摘されてきた。後世に於ける大慧の盛名の原因をここに見る見解もある(38)。荒木見悟氏は、大慧禅と黙照禅を、同時代性と超時代性、歴史的充足性と個的充足性の対立と概括する(39)。ここから黙照禅には無い、時代への激しい批判精神が大慧禅から出てくることになる。それとともにここに一つの分岐が出てくる。時代への批判と迎合である。

大慧は、君臣父子の關係に対する仏教の貢献を堂々と開陳する。例えば僧肇のものと伝えられる『宝蔵論』を引用したうえで、仏教は、ひそかに皇帝陛下の教化を補佐している点も多いとする(「示張大尉(益之)」、『大慧法語』)。時には忠君愛国の心が士大夫におけるれをとるものではないとまで言う。「私は仏教を学ぶ者ですが、君を愛し国を憂える心は、忠義の士大夫と同じです。ただ力及ばずして、年月が過ぎていくのです。……学が究極まで至れば、文もその中にあり、武もその中にあり、事もその中にあり、理もまたその中にあります。忠義や孝道から、身を治め人を治め国を安じ邦を安んずる術まで、その中に存在しないものは無いのです。……いまだ君に忠であって親に不孝な者とか、親に孝であって君に不忠な者はありません。ただ聖人の讃えることを依拠して行い、聖人が咎めることを犯さないようにすれば、忠、孝、事、理、治身、治人にわたって行きわたらないことは

なく、明らかでないことはありません」(『示成機宜(季恭)』、『大慧法語』)(40)。このような大慧は時の有力者と交渉を持った。宰相の湯思退あての書簡では、日常の職務をこなしながらの看話の修行を勧める(『答湯丞相』、『大慧書』下)(41)。大慧は士大夫に対しては、楊億(大年)と張九成(無尽)のようになることを期待した(例えば『示清淨居士(李提挙献臣)』、『大慧法語』)。この両者はともに高官に昇り、仏教にも深い共感を持った人物である。仏教の思想の理解者が政治の中核で活動することは、極めて望ましいことであった。朱熹も宋代に於ける士大夫の仏教崇拜は楊億から始まり、その後の代表を張九成と見るのであって、その点は大慧と同じであった(42)、これは当時の通念でもあった。

大慧の姿勢は、当時の動向を受けるものであった。南宋における仏教と士大夫社会の接近については、孝宗の「原道論」と、『嘉泰普灯録』がしばしば挙げられる。前者は皇帝の直筆であって、仏教側には大変な力になるものであった。「原道論」は韓愈の「原道」に見える仏教批判に対する弁であって、宗門随筆である晁瑩『雲臥紀談』下にも引用されている。そこで孝宗は儒教に「教を設け世を治む」ことを期待し、仏教に「専ら性命を窮め、形骸を棄て外れて名相に著せず」という点での優勢を見、「仏を以て心を修し、道を以て生を治め、儒を以て世を治めば斯れ可なり」とまとめる(43)。孝宗は儒教の四徳と仏教の五戒と道家の慈・儉・「敢えて天下の先と為らず」の一致を言うが、かかる格義的内容も含めて、道学にとっては不満の残る内容であろう。道学はかかる棲み分けの三教並立論を超克し、仏教が最も得意とする意識の領域に踏み込んで議論を立てようとしてきたからである。

孝宗の言は、むしろ前代的な三教並立論である。宋以後の三教一致論は、心の場での三教の一致を説くものが主流であって、一方で継続する廃仏論も心の場に於ける闘ぎ合いで

あった(44)。仏教側としては心の問題における仏教の優越性のみならず、世俗的価値との引き当てる可能性も言う孝宗のこの論は、有利に作用するものであった。なお大慧にも仏・儒・道の三教一致論の傾向が見える。彼が「三教聖人」という言い方をしたり、三者の立教は異なるが道は同一に帰着するのを万古不易の義とするのはその現れである（「示張大尉(益之)」、『大慧法語』）。

なお北宋から南宋にかけて生きた覚範慧洪の『林間録』上に、北宋の仁宗と大覚禪師との交遊を記す。そこでは大覚がふだんは驚絶の句が甚だ多かったが、皇帝に対しては皇帝の語をなぞるだけで新奇宏妙の言を出さなかつたと言う。それは大覚が「身世兩つながら忘れ」たためであると、劉宋の文帝と鮑明遠との関係を先例として挙げながら弁護するが、その結果として見えるのは、身と世の両方の忘却というよりも両者の使い分けである。これは宋代禅林に顕著に見え始める出家と在家への対し方の使い分けと関係していよう。

しかし本来禅宗では臨済のような次の語までも口にする。「父母に会っては父母を殺し、……そこで解脱を得る(逢父母殺父母……始得解脱)」。これがいかに比喻であっても、そのインパクトは中国社会の中でいかにばかりのものであつたらうか。朱熹はかかる禅者の姿勢を知っていた。「おたずねした。昔一禅僧がいて、常に呼びます、「主人翁、惺惺せよ」。『大学或問』もまた謝氏(謝良佐)の「常に惺惺たる法」という語を引いていますが、両者は同じでしょうか。答えられた。謝氏の説は地歩がゆったりしている。身心事物にわたってみな修養の対象にしている。禅者の所見となると、主人翁を見ればそれで終わりだ。動いて理にあたらぬことには、みな関わりとうとしない。例えば「父子は天性である」であつて、父が他人から無礼を働かれたら、子はそれを救援にいくべきなのに、向こうはそ

うではない。子がもし救援する心があれば、愛恋に心が引きずられているとし、主人翁をくらますとする。このような「惺惺」は、道理などあろうか。以前『四家録』を読んだことがあるが、お笑いぐさの話がいくつかあり、驚かされた。父母が人に殺されても、いささかも心や念が動かさなければ、はじめて初発心の菩薩と言えるなどと説いている。向こうが「主人翁、惺惺せよ」と言うのは、まさにかくすべしということだ。「惺惺」という字は同じでも、修養は異なっている。一緒に語れるようなものであろうか(45)」（『朱子語類』一二六 第四九条）。「主人翁惺惺著」は『朱子語類』一一二五にあるように瑞巖禅師の語である(46)。朱熹は、禅家の説は主人翁が覚醒し闊達な本来の主體的心が発動すればそれで終わりというものであって、日常の意識の発動の全場面に於ける理の検証が無いとする。それゆえ禅宗は無倫理、反倫理に陥るのである。ここではまた『四家録』が挙げられ、父母が人に殺されても心を動かさぬのが初発心菩薩などと、いかに比喻とはいえ儒家にとって容認し難い語が問題にされている(47)。

朱熹は、義理を殲滅し尽くさない荘老に比して、禅は頭から多くの義理を残らず払いのけるとしながら（『朱子語類』一一二六22）、「仏家は君臣、父子を廃そうとするが、相変わらず廃せないでいる。例えば寺で長老などをおいていた類は、その名分は非常に厳しく、廃すことなどできたであろうか。ただみな偽りだ(48)」（同上 第一一二条）と、世俗的倫理から抜けられないのを知っていた。また大慧が時に俗世間でもまれることが修行の早道であるとしたり、禅宗の修行は社会的倫理の発揚にもつながるとしたりすることは、儒教独自の存在意義を薄めるものであった。儒教では外的規範と内的情動の緊張が実践を抑制することがあるが、心の自然な発露にまかせ一気に徳目の実現を図る禅宗の気合いは、時に儒

教以上に価値の実現を印象づけることにもなった。朱熹も禅宗の修行法の直截さと力強さが士大夫を引きつけることを認識していた。今の学者がなぜ仏教に引かれるかというところ、「禅者の説は、悟りの門をたて、一朝そこに入れば、前後は際断すると言う。このように出来上がった形で直截的に説かれれば、どうしてそれに従わないであろうか(49)」（同上第一一六条）と、儒教のように学問などによる煩瑣な階梯をふまず、一気に悟りへ入ることを言うからとする。社会的価値の肯定を分かち合った場合、禅宗の脅威がいやましに増すのを朱熹は感じていたかもしれない。

あらゆる既成の価値に囚われぬ心の発露を求める禅宗が、忠孝という価値に積極的に関わろうとすることは禅宗の本質から逸脱するものとの見解もありえよう。ただ忠孝思想は政権に対する迎合にもなるが、時には現実の政治的状況の批判にもなる。原理主義的性格の強い道学などは、程頤にしる朱熹にしる弾圧を受けたように、当路からは危険思想と見られることもあった。しかし朱熹があれほど理の客観的理解の必要性を言いながら、外的秩序の重視に加えて理に対する複数の解釈可能性を残したことが、後に朱子学が国教化されたこととあいまって、理の内容判定に政治的社会的な物理的な力を直接投影させるようになった。禅宗の場合も、大慧が流されたように、価値をむしろ純化し、その純化された価値から現実を批判するという傾向も見られたが(50)、社会の通念や気運に無反省に同化した心情を本心の発露としたり、時にはそれを増幅することで自然性を誇示したりすることも生じたのである。

○ おわりに

朱子学と禅宗の拮抗の場は心であった。かかる心への関心は、社会における士大夫の営為と直結した。士大夫は科挙に合格することで出世の機会を得られるとともに、落職し在野での活動を余儀なくされる可能性を常に持ち、また南宋からは彼らの志向が中央のみならず地方へも向けられ、その傾向は増大していった。かくて中央と地方、上層と下層といった社会的立場の変動や差異に関わりない存在理由と行為準則が要請されるようになった。誰でも聖人になりうるという道学に顕著な主張は、言い換えればいかなる社会的立場でも自己の存在理由が確認され、行為の規範が得られるということであった<sup>(51)</sup>。

朱子学にしる禅宗にしる、万人に聖性の存在を見る。聖人のような自然な本心の発露をいかにして実現できるのか、その手だての有効性の提示において、朱子学は禅宗を批判し、その目覚ましい例が観心に関する論説であった。ここで有効性が焦点になるのは、ともに聖性の遍在を検証の必要の無い大前提としていて、第一に問題にするのがその聖性を発揮する手だてだからである。禅宗が誇示する直接的な本心の発露は、客観性に固執する朱子学にともすれば迂遠な手続き論に終始する学問という像をあたえかねなかった。

また同時に問題となったのは、本来の心の発露の自然性と社会的価値との関係であった。儒者は「矩」を超えない心の動きを自然とするのに対し、禅宗は「矩」に対する意識を撥無することから出発した。道学の楊時は、『莊子』秋水で馬の首に棒をかけ牛の鼻に輪を通すのを人為（人）とするのを批判して、そうすることこそ自然（天）であると批判する（『龜山先生語録』二 第三一条）。この話が象徴するのは、人間の遵法する価値を莊子が作為と

取るのに対し、道学では自然とすることである。心が価値に従って動く状況を自然と感ずるか、価値を無化した状況をそう見なすかの対立は、宋以前から連綿として存在した中国思想史上の一つのトピックであるが、道学が前者の方向を徹底させ、それが次第に浸透していったことは、陰に陽に禅宗にも刺激をあたえたと思われる。また宋代から進行する官僚社会の熟成は、官僚に要請される価値観にいかに関われるかという提題を思想界にもたらした。つまり忠孝とか愛国とかの諸価値も、それを無条件の所与として自然と感ぜられるような、あるいは感じなくてはならないような状況の中では、朱子学、禅宗の立場の如何にかかわらず、それをなぞっていく傾向が強くなるのである。更には禅宗の中では朱子学以上にかかる価値の発露を強調することで、より活発な心の動きを誇示することすら出てくる。ただこれは当時の政権の方針に対する阿諛追従ばかりではなく、時には政権の姿勢をも批判あるいは叱咤激励する底のものにもなる。禅宗は世俗的価値を振り落とすことで本性の自由な発露を自覚することから、その価値を自然と観じて積極的に価値を発揮することで本性の活撥撥地を示すことまでの広い幅を持った。それは、道学からの影響と云うことはできないまでも、少なくとも道学との競合関係から促進されたとは言えるであろう。道学の集大成である朱子学の登場は、それを増幅させていくのである。

注

- (1) 拙著『道学の形成』第五章第一節の一（創文社、二〇〇二）。
- (2) 注(1)所引の拙著第三章の二。第五章第一節の一。



- (3) 朱子学の外界と内心の反応に関する議論の性格については、拙稿「朱熹の思想における認識と判断」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九八)。
- (4) 禅宗が文学と結びつき、また士大夫の庇護を受けていた大叢林の清規では、国家や世俗に関わる制規が巻頭に掲げられるなど、禅宗が士大夫文化に溶けこんでいくことが種々の形で指摘されてきた。(例えばこれらを概括しているものとして、西村恵信「宋代叢林の矛盾と超克―大慧看話禅の二重構造」(『宋代禅宗の社会的影響』、山喜房仏書林、二〇〇二)。また石井修道「南宋禅をどうとらえるか」(同書収載)で、『嘉泰普灯録』を取り上げ、当時の禅宗がいかに士大夫社会とそれを支える価値観に接近していったかを概観する。
- (5) 朱熹と禅宗の具体的交渉について本稿の論述の基礎を提供してくれた先行業績としては、柳田聖山「無字の周辺」(『禅文化研究所紀要』七、一九七五)、同氏「仏教と朱子の周辺」(同八、一九七六)、吉川幸次郎・三浦国雄『朱子集』(中国文明選三、朝日新聞社、一九七六)、陳榮捷『朱子新探索』(学生書局、一九八八)、同氏『朱熹』(東大図書公司、一九九〇)、郭齊「朱熹従道謙学禅補証」(『人文雑誌』一九九八年第二期)がある。
- (6) 学者遂謂、吾儒所急修己治人而已、三綱五常而已。身外之事、何足預窮哉。是知聽夫子之言、而不知求夫子之心。死生亦大。聖人豈忽之哉。
- (7) 注(1)所引の拙著第五章第三節。ここではまた道学がいかに仏教に対抗して死生観を構築しようとしたかを論じる。
- (8) 朱熹は黙照禅と看話禅の差を認識している。そのことは、朱熹の中国禅宗史観にも見えるが(『朱子語類』一一二六 第八〇条、第一一四条)、看話禅の大慧と黙照禅の真歇清了

との交渉と確執について、「昔日了老專教人坐禪、杲老以為不然、著正邪論排之。其後杲在天童、了老乃一向師尊礼拜。杲遂与之同。及死、為之作銘。問、渠既要清淨寂滅。如何不坐禪。曰、渠又要得有悟。杲舊甚喜子韶、及南歸、貽書責之、以為與前日不同。今其小師錄杲文字、去正邪論、與子韶書亦節却一（同上 第八〇條）と言うところにも現れている。文中の『正邪論』は『大慧書』の「弁邪正説」のことで、大慧『正法眼蔵』の末尾の「示衆」であると広田宗玄氏は言い、訓注を作成されている（『大慧宗杲の『弁邪正説』について』上・下、『禅学研究』七八、七九、一〇〇〇）。

ちなみに朱熹は『大慧書』を読んでいたことは、「少時喜讀禅学文字、見杲老与張侍郎書云、……」（『答孫敬甫』四、『朱子文集』六三）などと言うことから知られ、そこでは大慧らが儒家の言語を使って士大夫を引きつけると言っている。

なお大慧は、静坐にも応病与薬としての意義を認めてもいる（『答曾侍郎』第三書、『大慧書』上）。黙照禅は静坐一辺倒であるが、看話禅は静坐と看話を平行させるのである（『答曾侍郎』第三書、同上、『答陳少卿』第二書、同上）。ただ坐禅している時に、無念無想になるよりも公案に取り組むことが基本である（『答富枢密』第三書、同上）。

(9) 某年十五六時、亦嘗留心於此。一日在病翁所会一僧、与之語。其僧只相応和了説、也不説是不是、却与劉説。某也理会得箇昭昭靈靈底禅、劉後説与某。某遂疑此僧更有要妙处在、遂去扣問他、見他説得也煞好。及去赴試時、便用他意思去胡説。是時文字不似而今細密、由人粗説、試官為某説動了、遂得举。時年十九。

(10) 朱熹は大慧に会ったか否かは、従来から議論されてきたが、近年ではその機会が無かったというのが主流である。その中で陳榮捷氏は朱熹が大慧に会った証拠として、「嘗見

他与某人一書說道、才是要克己時、便不是了。這正是禪家之說、如杲老說不可說不可思之類。他說到那險處時、又却不說破、却又將那虛處說起來。」（『朱子語類』四一 第五九条）という語を挙げる（注(5)所引の『朱子新学案』「大慧禪師」）。ちなみに陳氏は両者の会見は五夫ではありえず、他の可能性もあわせて検証した結果、朱熹が泉州同安に赴任し、大慧が梅州に流されていた時こそその機会であったとする。ただ時期がいずれにしろ陳氏は上掲の語の中の「他」が大慧を指すという前提で朱熹と大慧の会見を動かさない事実とするのであるが、文脈から言ってこの「他」は陸九淵を指すのであって、正しくは以下のように訳すべきであろう。「以前陸九淵がある人にあてた手紙で、「少しでも己に克とうとするなら、もうだめです」と言った。この考えはまさに禪家の説であって、大慧が「説いても思ってもいけない」と言っているたぐいである。陸九淵は手のかかるところとなると十分説き尽くさず、中身の無いところを説いていくのである」。つまり朱熹側の文献で大慧との会見を明記した資料は無いのである。なおここには、朱熹の禪理解への自負と、陸九淵と禪を類似の思想と断じる姿勢がよく見えている。

(11) 注(5)所引の郭齊論文。

(12) 渠初從謙開善処下工夫来、故皆就裏面体認。今既論難、見儒者脈絡、極能指其差謬之處。

(13) 朱熹が道謙の言葉を引用しているところが『朱子語類』一二六 第一〇九条にあるが、それは病気になった時に三、四日坐禅したらなおったという程度のものである。

(14) 文献の年代などに関しては、柳田聖山「禅籍解題」（『世界古典文学全集 第三六卷B 禅家語録Ⅱ、筑摩書房、一九七四』）に拠った。

(15) 朱熹は李侗との出会いによって、完全に仏教と訣別できたわけではなく、恋着を引きずっていたことは、四三歳から四四歳にかけてのものという（陳来『朱子書信編年考証』、上海人民出版社、一九八九、一〇六―一〇七ページ）。「答薛士龍」一（『朱子文集』三八）などからもうかがわれる（この件については、注(5)所引の『朱子集』の三七五ページ）。

(16) 因拳仏氏之学与吾儒有甚相似处。如云有物先天地、無形本寂寥、能為万象主、不逐四時凋。又曰、樸落非它物、縱横不是塵。山河及大地、全露法王身。又曰、若人識得心、大地無寸土。看他是甚麼樣見識。今区区小儒、怎生出得他手。宜其為他揮下也。此是法眼禪師下一派宗旨如此。今之禪家皆破其說、以為有理路、落窠臼、有礙正當知見。今之禪家多是麻三斤、乾屎橛之說、謂之不落窠臼、不墮理路。妙喜之說、便是如此、然又有翻轉不如此說時。

(17) 注(5)所引の「仏教と朱子の周辺」の六ページ。

(18) 禪只是一箇呆守法。如麻三斤、乾屎橛。他道理初不在這上、只是教他麻了心、只思量這一路、專一積久、忽有見处、便是悟。大要只是把定一心、不令散乱、久後光明自發。所以不識字底人、才悟後便作得偈頌。悟後所見雖同、然亦有深淺。某旧來愛問參禪底、其說只是如此。其間有會說者、却吹得大。如果仏日之徒、自是氣魄大、所以能鼓動一世、如張子韶汪聖錫輩、皆北面之。

(19) 注(5)所引の「仏教と朱子の周辺」の六ページ。

(20) 古賀英彦編著『禅学辞典』（同朋舎、一九九一）では典拠として『汾陽無徳禪師語録』上、『碧巖録』七八本則著語を挙げるが、そこに引かれるのはこの語の前半のみである。

また陳栄捷氏は『大慧普説』も挙げるが見あたらない（注(5)所引『朱子新探索』「朱子所

引之仏語」。なお圓悟の四世の密庵咸傑の語録の『密庵禪師語録』には後半もあわせて見える。

(21) 朱熹はしばしば大慧ら禪者の氣迫の壮大さを言う（『朱子語類』四 第九七条、八 第六二条）。

(22) 如乾矢橛、柏樹子之類、只是胡鵲突人。既曰不得無語、又曰不得有語。道也不是、不道也不是。如此、則使之東亦不可、西亦不可、置此心於危急之地、悟者為禪、不悟者為顛。雖為禪、亦是蹉了蹊徑。置此心於別處、和一身皆不管、故喜怒任意。然細觀之、只是於精神上發用。問、渠既一向說空、及其作用又只是氣。曰、作用是心、亦是氣。渠自錯認了。渠雖說空、又要和空皆無。如曰空生大覺中之類。

(23) 朱熹は同時に「如何是仏」について、「麻三斤」と同様に理路を絶った公案としての性格も認識している。「仏者云、置之一處、無事不弁。也只是教人如此做工夫。若是專一用心於此、則自會通達矣。故学禪者只是把一箇話頭去看、如何是仏、麻三斤之類。又都無義理得穿鑿、看来看去、工夫到時、恰似打一箇失落一般、便是参学事畢」（『朱子語類』一二六 第四四條）。

(24) 王怒而問曰。何者是仏。答曰。見性是仏。王曰。師見性否。答曰。我見仏性。王曰。性在何処。答曰。性在作用。

(25) 問、生之謂性。曰、他合下便錯了。他只是說生處、精神魂魄、凡動用處是也。正如禪家說、如何是仏。曰、見性成仏。如何是性。曰、作用是性。蓋謂目之視、耳之聽、手之捉執、足之運奔、皆性也。説來說去、只説得箇形而下者。故孟子闢之曰、生之謂性也、猶白之謂白與。又闢之曰、犬之性、猶牛之性、牛之性、猶人之性與。三節謂猶戲謔、然只得告

子不知所答、便休了。竟亦不曾說得性之本体是如何。或問、董仲舒、性者生之質也。曰、其言亦然。

(26) 注(1)所引の拙著第五章第一節の一。

ところで前にも触れたが、不思議なのは大慧をはじめその周囲の禪者たちが最も重視する「趙州狗子」の公案に対する言及が朱熹に見えないことである。これについては解答のしようもないのであるが、この有名な公案は、相対的有無を超えた絶対的無とか、有無分別自体にこだわらぬことなどという解釈ではなく、文字通り動物に聖性があるかという理論的問いとしても受容できる可能性があったように思われる。この公案は、狗子に仏性があるかとの問いに、趙州が「無い」と答えたというあまりに著名なものであるが、朱熹に於ける動物と人間の性の同異論は一方に片寄せづらいものであって、それゆえ後生人物性同異論として展開していくのは周知の通りである。推測の域を出ないが、朱熹は、公案の公案らしさを示すには「麻三斤」、「乾屎橛」の類が適当で、「趙州狗子」は理論面では論断しづらいものという感覚があったのかもしれない。

(27) 或問、仏者有觀心說、然乎。曰、夫心者人之所以主乎身者也。一而不二者也。為主而不為客者也。命物而不命於物者也。故以心觀物則物之理得。今復有物以反觀乎心、則是此心之外復有一心、而能管乎此心也。然則所謂心者為一耶、為二耶。為主耶、為客耶。為命物者耶、為命於物者耶。此亦不待較而審其言之謬矣。

(28) 山井湧「朱子の「心」に関する若干の考察」(『中哲文学会報』五、一九八〇)、「朱子文集」に見える朱子の「心」―、「心は一のみ」をめぐって」(『中哲文学会報』六、一九八一)、佐藤仁「朱熹の心説について」(中国廈門大学に於ける廈門国際學術會議での発表、

一九八七年一月三日)。また、垣内景子「朱熹の心についての一考察―工夫への意志・態度としての心」(『東洋の思想と宗教』一一、一九九四)。

(29) 注(28)所引の垣内論文は、観心の問題を論じつつ敬に及ぶ。

(30) 拙稿「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィア』七八、一九九二)。

(31) 「釈氏論」上(『朱子文集別集』八)で観心を取り上げつつ「若釈氏之云識心、則必收视反聽、以求識其体於恍惚之中」と言うことからすれば、黙照禅がまず批判の対象であるように見える。問題は同文の後文で「近世所謂看□之法」(明嘉靖十一年刊四部叢刊所収本による)までその批判を伸ばしていることであって、この欠字部分は「心」になっている版もあるが(四庫全書本、和刻本)、「話」ではないかという説もある(賀瑞麟『朱子文集正訛』)。そうなると黙照禅と看話禅の両方が批判の対象ということになる。なお「観心」という語からは神秀の著とされる「観心論」なども想起されようが、朱熹の場合これらを特に指したという形跡は見あたらない。

(32) 一向閉眉合眼、做死模様、謂之静坐観心黙照。

なお『大慧書』の訳注としては荒木見悟『禅の語録一七 大慧書』(筑摩書房、一九六九)があり、その他『大慧法語』の訳注が石井修道『大乘仏典 中国・日本篇一一 禅語録』(中央公論社、一九九二)に収められている。本稿の訳文は全て著者が独自に作成したが、この二書に関してはこれらの業績の学恩を蒙っている。なおこの二書はテキストによって巻数のばらつきがあるが、上記の訳書にあわせておいた。

(33) 看話禅と黙照禅の根本的な差について石井修道氏はを始覚と本覚の立場として解説している(注(32)所引の『大乘仏典』「解説」)。

- (34) 大凡涉世有余之士、久膠於塵勞中。忽然得人指令、向靜黙処做工夫、乍得胸中無事、便認著以為究竟安樂、殊不知以石压草。雖暫覺絶消息、奈何根株猶在。寧有証徹寂滅之期。
- (35) この問題について筆者は、「宋代経学国際研討会」(台湾・中央研究院、二〇〇二年一月)で、「朱熹の経書解釈的方法」と題して発表した。この原稿は報告集として近々出版される予定である。
- (36) 注(1)所引の拙著第五章第一節の一。
- (37) 朱熹の仏教批判の諸側面、また禅宗が理論化を図る時に華嚴宗の教理を援用するが、朱熹ら道学者の華嚴教学批判については、注(1)所引の拙著第五章第二節。
- (38) 荒木見悟「中国仏教と親鸞―中国仏教はなぜ親鸞を生み得なかったか」(『仏教文化研究所紀要』三二、一九九三、『中国心学の鼓動と仏教』所収、中国書店、一九九五)。また注(32)所引の『大乘仏典』「解説」で石井修道氏は、禅思想史における大慧の位置を、看話禅の大成と、出家から在家への解放にまとめている。
- (39) 注(32)所引の『禅の語録』「解説」。
- (40) 予雖学仏者、然愛君憂国之心、与忠義士大夫等。但力所不能、而年運往矣。……学到徹頭処、文亦在其中、武亦在其中、事亦在其中、理亦在其中、忠義孝道乃至治身治人安国安邦之術、無有不在其中者。……未有忠於君而不孝於親者、亦未有孝於親而不忠於君者。但聖人所讚者依而行之、聖人所訶者、不敢違犯、則於忠於孝於事於理、治身治人、無不周旋、無不明了。
- (41) 大慧は宰相となった主戦派の湯思退と張浚の両者と親密であったが、この両者は反目していた。朱熹は概して湯思退に対して厳しい評価を下している(『朱子語類』一三二 第一



一九条)。

(42) 張九成は大慧に参じ、『大慧武庫』でも言及が目立っている。彼は朱熹とも往来のあった汪応辰を仏教に引き入れたと言うが(『朱子語類』一一二六 第一一七条)、汪応辰の方に對する大慧の評価は今ひとつである(『答汪状元』第二書、『大慧書』下)。

(43) 孝宗の「原道論」はテキストによって字句の異同があるが、ここの原文は石井修道「孝宗(南宋)と禅宗—道元の南宋禅林観と関連して—」(『宗学研究』二四、一九八二)収載の校訂文によった。

(44) 拙稿「三教図への道—中国近世における心の思想」(『シリーズ・東アジア仏教』東アジア社会と仏教文化)(春秋社、一九九六)。

(45) 問、昔有一禅僧、每自喚曰、主人翁惺惺著。大学或問亦取謝氏常惺惺法之語、不知是。同是異。曰、謝氏之説地歩闊。身心事物上皆有工夫。若如禅者所見、只看得箇主人翁、便了。其動而不中理者、都不管矣。且如父子天性也、父被他人無礼、子須当去救、他却不然。子若有救之之心、便是被愛牽動了心、便是昏了主人翁处。若如此惺惺、成甚道理。向曾覽四家録、有些説話極好笑、亦可駭。説若父母為人所殺、無一挙心動念、方始名為初発心菩薩。他所以叫主人翁惺惺著、正要如此。惺惺字則同、所作工夫則異。豈可同日而語。

(46) 『五灯会元』七、『無門関』一一則、『明覚禅師語録』に見える(注(5)所引の陳栄捷『朱子新探索』『朱子所引之仏語』)。

(47) この語は先の『臨済録』の語を想起させるが、この『四家録』が続蔵に収載する北宋の元豊八年(一一〇八五)の楊傑の序文を持つ『四家語録』六卷のことであれば、馬祖道一、百丈慧海、黄檗希運、臨済義玄の四家の語録集である。なお尤袤の『遂初堂書目』にも、

「馬祖四家録」と載せる。ただ現行のテキストにはこの語が見あたらない。

(48) 仏家説要廃君臣父子、他依旧廢不得。且如今一寺、以旧有長老之類、其名分亦甚嚴、如何廢得。但皆是偽。

(49) 而禪者之説、則以為有箇悟門、一朝入得、則前後際断。説得恁地見成捷快、如何不隨他去。

(50) その極北に位置する例としては、荒木見悟『憂国烈火禪——禪僧覚浪道盛のたたかい』(研文出版、二〇〇〇)。

(51) 万人が平等に聖性を持つという思想は、社会的平等の主張に結果にするのではなく、多くは社会階層の上下関係を前提とする分業の要請に応ずるものとなった。例えば道学の理一分殊の思想は「各箇の職掌の全うという分業思想(分殊)と内的完全性を希求する哲學的要求(理一)とを見事に満足」(注①所引の拙稿四〇七ページ)させるものであったが、かかる理を言わぬ禅宗でも、同様の社会的効果をもたらすことがあった。



## 第四章 朱子学研究の方法的問題

### 第一節 中国近世儒学研究の方法的問題

#### 一 儒学の担い手

中国において儒学の主たる担い手は士大夫であった。士大夫は官僚兼政治家、儒者、文人という側面を持ち、政治に対する見識、儒者としての素養、詩文作成能力が資格として問われるが、中心になるのは官僚兼政治家の側面であって、文集に上奏文の類が先頭を飾るように、自己の存在意義を示すのも具体的政治の場を中心にするのが建前であった(1)。

そのような表現者をいかに思想史に組み込めるのか、中国近世儒学研究においてはこの常識的かつ未解決の問題がまずたちはだかる。

士大夫は、卿、大夫、士の総称であることが示すように、本来は官職の所有者であるが、在野にあっても士大夫でありえたのは、政治に関わるに足る理念と見識を保持するという条件を満たしているからである。士大夫の定義に在野を包括する必要は、宋以後の科挙社会における階層の流動性がさらに拍車をかけている。

そもそも理念とか見識なるものは曖昧であって、評価の共通基準は立てにくい。それを

安定させるのが経書である。経書はかかる理念や見識を培うものであって、それに対する素養は、北宋初期からの経書の知識を前提にする科挙制度の充実によって名実ともに士大夫の条件になっていた。また経書のかかる意味は、士大夫の存在意義を改めて問う場合に浮上するものであって、例えば実質的な宋代思想史の開始時期とも言える北宋の慶暦年間にこの認識が強まり、それが儒教革新運動の呼び水になった(2)。

経書の機能には、経書に典拠があることを示すことによって他の士大夫を説得できるという対他の要素とともに、本人自身もそれによって納得できるという対自的心理的効果がある。経書を記誦することを主たる作業とし、解釈する際にはその時々 of 権威ある注に依拠するだけであっても士大夫たりえる。それゆえ詩文作成の方が容易に個性が出せ、また科挙においても種々の技法を操る知的運用能力を試しやすいことから、ともすればこちらの方が士大夫の自己主張の場になった(3)。しかし北宋慶暦年間以後のように士大夫が経書に直接自己の存在理由、行動原理を求め風潮の中では、その姿勢を顕示するために、あえて新義を提唱することによって士大夫性を誇示することがなされた。そしてこの新義提唱には、単に他者に対する自己の存在の誇示のみならず、この作業を通して少しでも自分が士大夫であることの確認をしたいという内的欲求があったのであって、このような営為こそ、儒学における思想的意欲と言えるものである。なおこの風潮は范仲淹が「百官図」(官僚の昇進表)を持ち出して人脈による官吏昇進を攻撃したことに代表される新興士大夫の自己主張の結果起ったものであって、社会や政界が身分や既得権によって膠着している時

に、士大夫の存立原理として改めて儒学を持ち出し刷新を図る時の行動パターンの一つである。そしてここで重要な役割を果たしている経書がいわゆる漢文（古代漢語）で書かれているというあまりに常識的なことの意味が、改めて問われることになる。

そもそも漢文の特色として、古代から一貫した言語であるという超時間性と、各地の方言を超越しているという超空間性があげられる(4)。それゆえに地域を超えた普遍性を志向でき、一方で過去との直接対話が図れ、同時に未来への自己主張を可能にするのである。しかしその半面、文義が多様な解釈を許容してしまうことや、日常的心性の表現力の脆弱という問題が出てくることになる。

ここで筆者が強調しておきたいのは、士大夫が漢文で書くという行為が、いわば日常から離れた言語の方にこちらから身を寄せていくのを意味することである。『易経』繫辞上伝に「子曰く、書は言を尽くさず、言は書を尽くさず。然らば則ち聖人の意、其れ見る可からざるか」という語があるが、この語の前提となっているのは、「書」では「言」を、「言」では「意」を表現し尽くせないという認識である。そこで経書の文はどれに当たるかという「書」であって、「言」は口語の類、「意」は言語化される前の意思ということになる。つまり「書」では表現に限界があることになるのであるが、士大夫はこの「書」の場において表現行為を行うことで自己の士大夫性を証明しようとするのであって、これはいわば日常性から遠ざかり、意思や言語の微妙な齟齬を犠牲にすることによって普遍性を獲得するということなのである。現代の我々は、文語よりも口語へ、さらに口語から言語以前の意思へと遡及することによって、より普遍的なものを把握しえると考えがちである

が、実際には古典の意味の衰退に象徴されるような時空を超えた表現の場の喪失により、ともすれば個人的モノローグに終わりがちになっている(5)。ともかくも現実の生の不定型な姿を文化的に脚色していくことによって士大夫の普遍的文化は成立するのであって、津田左右吉が執拗に中国思想を現実から遊離したものとしたのを偏見ときめつけるよりも、このような中国の思想言説のありようを直感的に捉えていたという面に注目すべきであろう(6)。

ただ宋以後、漢文のような文語文献以外に語録の類の口語文献の古典化がみられるようになる。その原因としてはやはり仏教を考えざるをえない。

単なる記誦の学ではなく士大夫の存立根拠を提供するものとして儒学の意義を問う過程で必然的に浮上してきたのは、当時の士大夫の心を捉えていた仏教の問題であった。大蔵経翻訳の潤文官を勤めたこともある時の実力者夏竦が豊かな仏教の教養を持ちながらもその政策立案はそれとは別個に構想されたものであったのに対し、それに対抗した范仲淹は自己の生活信条と政策論を統貫させようとした。そしてこのような儒の文脈で埋め尽くす姿勢が特に強かったのが道学であった。道学者たちは聖人に到達することを目指し、その聖人とは外界に対して内心が恒常的に的確に反応する存在であった。このように外界と内心の反応関係に聖性の発露を見出すのは仏教からの影響であるが、道学者は仏教に対抗するためにも思弁の細かな襞までも表現しようとし、また聖人へ向かう修養の途上での体験世界や教導内容の微妙なニュアンスを語ろうとした。そしてこれらを表現するには漢文のみでは十分とは言えず、ここに口語の語録群が登場する。道学では口語語録を文語化する

という作業が自覚的になされたこともあったが、朱熹はそれに反対であった。朱熹は口語語録の存在の重要性を認識していたのである(7)。おそらく口語の方が文意が一義的に理解できるうえに、細かいニュアンスが伝えられ、精密な議論にむいていたこと、また口語は語間の雰囲気も表現しやすく、最終的には言語で表現しきれぬ境地を問題にする道学にとってはこの機能も有効だったからであろう。口語は哲学的表現の厳密さと、言語の隙間の確保を提供するものだったのである。また語録は一時の発言の記録であることから、限定された状況という前提で解釈でき、時にはそれも言語表現の固定化の回避に資したのであろう。それに境地を問題にする道学において、師の口吻を直接伝えるということの意味が大きかったのは想像に難くない。

先の『易経』の「書」、「言」、「意」を用いるならば、語録の文は「言」にあたる。つまり「書」を補佐するものとして「言」も持ち出されるようになったのであって、これにより思想表現の幅が拡大するとともに、かかる動向の代表である朱子学の権威化とともに、口語文献も士大夫の世界で二次的な古典としての地位を獲得していった(8)。なお語録の文体には方言が混じることも皆無ではなかったが(9)、全体としては官話に近く、使用されている助字が比較的少ないことから日本語でいう口語の中の「書き言葉」あたりにあたると見られ、語録が典拠化されたこともあいまって、口語全般の中では時空を超える要素が多く持った。



ところで宋以後の科擧の充実で、前時代に比して官僚としての地位の世襲が困難になり、官界と在野に浮き沈みする可能性にさらされる中で、士大夫であることの存立根拠が文化的なものに求められる比重が増した。このように士大夫に儒教的教養を持つことが期待されるということは、言い換えれば儒学が専門家の学問や一個の思想的立場というよりも社会で広く認知された教養を意味するということにつながる。

そもそも儒学なり儒教に関しては何々の定義がなされてきたが、忠孝思想がその根幹にあることは否定できないであろう。例えば儒学の特色をヒューマニズムと言うにしろ人間の善意への信頼と言うにしろ<sup>(10)</sup>、それは忠孝の根拠として外的權威以上に人間の内的規範遵守能力を持ち出すからであって、その内的能力の源泉を言う場合でも、「天」以上には展開しないということなのである。忠孝とは君臣関係と親子関係の普遍性を前提とするから、これらをまとめて「三綱五常」といった方が包括的であり、事実これをもって仏道との分岐点にする議論が多くなされてきたが<sup>(11)</sup>、この三綱五常は、その説得力を増すために文化的意匠で脚色され、その際の基盤が経書なのである<sup>(12)</sup>。儒学とは三綱五常とそれにまつわる文化的意匠なのであって、それをとりあえず士大夫文化と呼ぶならば、同じくその士大夫文化を受容しながらも、儒学以外のものも随時許容あるいは共存させる士大夫と、儒学のみ特化しようという士大夫との両方があったと言える。例えば仏教や道教も柔軟に取り込む蘇軾らを前者とするのであれば、道学は後者の方であって、よく道学に対する仏教や

道教の影響が言われるが、それよりも彼らが儒学で最初から最後まで通そうとしているその意志を見るべきであろう。

士大夫はもともと三綱五常、その具体的表出として礼を最重視するが、思想的関心が強い者はこれらを単に強調することから進んで、さらにこれらの理論的根拠として性と天に議論を展開するのが常である。我々が思想史を記述する場合にも、これらの問題領域の箇所を選択して議論することが多い。天は三綱五常が自然法的にこの世界に本来備わっていることの根拠であり、性はそれをめぐる議論が性に対する善悪の付与のさせ方に終始するように、三綱五常が人間にいかにも実現しえるかの根拠なのである。天や性についての議論は文集では論説、雑著、経注の類に多く見え、それゆえ思想史はかかる資料を中心に記述しがちになる。つまり士大夫の営為の中の上奏文などは三綱五常の具体的現れではあっても、原理性への志向という点からすると後手にまわされるのである。そもそも戦国時代にかかる問題意識から思想家どうしの論争が行われ、それが後世に引き継がれていたのであるが、仏教がインドから流入し中国で大きな勢力を持つようになると、儒学側がそれに対抗する場合にもこれらについての理論に依拠した。唐の韓愈、柳宗元、劉禹錫、李翱、歐陽詹や皇甫湜などの問題意識の中核にもこれがあった。

このように天や性が問題になる場面で、儒学が思想史の組上に載ってくるのである。北宋慶曆年間前後から天人論と性説が士大夫共有の話題になった(13)。改革派士大夫がこの問題意識を提示することによって自己の士大夫性を誇示するようになり、改革派の勢力の増大とともにそれが主流になっていったことは以前から筆者が繰り返し書いてきたことであ

るが(14)、宋以後の儒学が思想史、特に学説史として記述しやすいのは、この問題が共通關心事であったからであり、また先にも述べたように道学の登場以降口語語録によって精密な思想表現が共有されるようになり、それをベースに個々の学説上の異同が際だったからである。道学及びその影響から登場する宋、元、明の諸学派が頻用する理、氣、心、性、情などの常用語は全てこの天と性の説明概念といってもよいほどであり(15)、またこの問題關心に遡源できるものである。さらに北宋になると改めて先秦の諸子、董仲舒、揚雄、王通、韓愈らが浮上するものも、この關心から呼び起こされたものである。

ところで三綱五常は当然ながら、天や性も経書からその議論が導き出せるものとされた(16)。人によっては明代のいわゆる王学左派に見られる経書の意味の限りない後退を言うかもしれないが、それでも『大学』が關心の対象になり続けたこと、この一派の掉尾を飾る李贄の最後の著作が『易経』の注釈書である『九正易因』であったことなどからもわかるように、経書を完全に撥無するということはほとんど無いのである。

ともかくも思想史としての儒教史が対象とするのは、士大夫の営為全体の中の一部であるといつてよいのである。士大夫が学者稼業でない以上、営為全体の中の思想的と言える側面を切り取りつなげていくことになるのであって、近代の欧米や日本の哲学者、また江戸時代の儒者などのように、その生業の全てを自己表出の場とするのとは異なっている。それは、時の士大夫の通念に沿って実践しているだけの者や、政治的あるいは官僚的実践

の場での士大夫性の發揮に特化しようとした者、經學とともに重視された詩文の練達を誇る者としての營為は掬い上げられないことでもあるが、実際にはこのような士大夫がかなり多数を占めるのであって、儒學思想史がそのまま士大夫精神史ではない事情を認識しておく必要がある。

ただ同時に、儒教史、經書全体の經學史、各經書ごとの解釈史が、それぞれの幅で完結的に記述しえてきたのも事実であって、これは士大夫の自己主張の場が細分化できることを示している。つまり士大夫が士大夫としての存在意義を顕示する場合、政治家として官僚として思想家として學者として文人としてというような複数の場があり、士大夫は本来この全てにわたって存在感を示したのであるが、実際には自己の嗜好と能力、置かれた状況によって、時には全体、時には一部を選択するのである。そして學者という立場の中でもさらに通經の經學者、あるいは一經の担い手（清朝考證學の公羊學など）というような幅の取り方もあった。明代の心學から清朝考證學へという移りゆきについてはさらに検討すべきこともあるが、これは士大夫の營為全体が変化するというよりも、營為全体の中の自己主張の場が変化しているという要素も考えておくべきであろう(17)。

このように儒學思想史を問題にする場合、士大夫の内部に胚胎する文化的脚色への強い意志を考慮しておかなければならないが、その先に問題になるのが、従来の儒學思想史記述が実際の思想的事実と乖離するという現象である。

## 二 中国思想と中国思想史

士大夫が思想表現への意欲を持った場合、それを文化的に脚色し、普遍性を得ようとするのであるが、さらにその脚色された表現が後に思想史の中に位置づけられる段階になると、またその思想史の書き手の視点によって再定位される。

筆者は以前、個々の思想自体と、それが思想史として記憶された姿との乖離を次のように問題にした。「個々の思想はその時代の状況をふまえた問題意識から発し、その時代の中で有効な論法・表現を取ろうとする。しかしそれらの思想が後になって記憶される時、その姿は記憶する者の問題意識によって変容されるのである。そして思想家たちは多くの場合、自己の思想の思想的必然性を鮮明にすることで、自己の思想の説得力を増そうとする。思想はその思想の歴史的必然性を裏付ける思想史を伴って記述され、それは思想史の客観的な記述を結果的に犠牲にすることにもなった。……従来の中国思想史がそれぞれの枠で整然と叙述できたのは、思想そのものをその発生地点にたちかえって把握するよりも、

思想史として記憶されたものを連結していったからである」(18)。そして筆者はこのような思想史記述を「代入法」と呼んだ。それは例えば『四庫全書総目提要』における漢学と宋学の対立史という枠の漢学に漢唐訓詁学、清朝考証学を、宋学に朱子学、陽明学を代入させていくというように整然と思想史を記述する方式という意味であった。

儒学における思想史の代表は道学の道統論であるが、そこでは各思想の時代特有の政治的社会的背景や心性などは背景に押しやられ、道の伝承ということだけで整序されてい

る。ここには道統論という思想史を語ることで自己の思想の位置を明確にするという強い自己主張があるのであって、その意味では極めて現実的な要請から出ているのである。

もともと儒学史といえ、戦前は経学史がかなりの割合を占めていた。これは経書解釈の変遷を整理するものであるから完結的な記述がしやすく、特に各経書ごとの注釈史の類は、その経書における伝統的論題、例えば『詩経』で言えば六義の解釈、人情の肯定否定、鄭衛の詩の解釈、美刺の論、詩序の肯定否定、などの対照表を作るといふ常套手段が頻用されているが、その結果を思想史の常識と結合するにとどまるものが多く、その成果をもって従来の思想史を塗りかえるということは稀である。またもともと中国思想史とは本来儒学史のみならず、仏教や道教を含めて総体として記述されるべきなのであるが、いくつかの意欲的な試みもあったものの、いわゆる三教交渉史以上にはなかなか展開しなかった。それでも経学史なり儒学史なりが、先秦の諸子百家などへの目配りはありつつも安定して成り立ってきたのは、経学や儒学を軸に思想史を記述するという方式が近代以前から存続していたからであり、そこに身を置くことで時代を超えた思想文化の場に参入できたからである。このようなマクロからミクロまでの何層もの領域が士大夫の思想文化の中にあり、当事者はそれを選択して自己表明をするのであって、彼らが経学史を書く場合でも、それが自己の存在意義の証明にもなっているのである。つまり思想史記述は、それを書いた人物の思想表明の一貫として考えるべき要素を持つのである。

そこで必要なのは、まず個々の思想が出現する状況の具体的把握を通してその実態を検証すること、次に先に述べたような生の思想的要請が文化的に潤色されていく過程の把握、そして今度は拙著でも論じたようなその思想が後に思想史として記憶されていく姿の追跡、

という三段階の存在を認識することである。また思想史の著者自身も文化的潤色の過程を経て自己主張しているのであるから、その思想史自体の検証もかかる要素を念頭に分析しなければならないのは言うまでもない。

ところで思想史で位置づけられている思想のものと姿が思想史記述者によってかなりたわめられることは、それ自体今更言うまでもない常識のように見なされるかもしれないが、そのわりには研究者の懐をすり抜けて両者の混同が入り込んでいるのが現状である(19)。その理由としては、儒者は自己の思想を表出する時に対抗者との対比の中で自己の立場を定式化するがその際にしばしば脚色が行われること、また時代とともに士大夫の自己主張の場が変化していることに対する認識の不足がある。以下、この二点を順次取り上げていきたい。

### 三 思想的立場の表出方法

自己の立場を思想的に脚色することとの関連としてまず考えるべきなのは、中国の思想が、しばしば対抗関係を利用して、自己の思想を表出することである。この傾向自体は既に戦国時代の諸子百家時代から著しく、儒家に限っても、孟子が告子との論争の中で仁義内外の論を固め、荀子が孟子批判の場で「性悪」という表現をとったことなどが顕著な例であろう。前者は同時代の思想と対抗関係を結ぶ場合であり、後者は先行者を対抗関係にする場合であるが、重要なのはその対立性を語るその語り方が、表現のうえでかなり潤

色されていることである。例えば荀子は孟子の性善説に対して性悪を唱えたが、それでも荀子と孟子がともに儒家でありえたのは、性という語が指す内容が両者ではずれていて、人間の心の善と悪の実現可能性についての両者の基本構造は類似した面を持っていたからである(20)。つまり性善と性悪という対抗関係で自己の思想的立場を鮮明にする際に、一種の表現上の潤色が行われているのであるが、しかしこのことによって思想的論題に容易になりえる位置を獲得し、長く性説としての生命を維持したのである。

中国の性説の特色は、筆者が以前から触れているように性に善悪を場合網羅することである。つまり性善、性悪、性善悪混、性三品(九品もある)、性無善悪という定式化を行っただうえで自己の位置を表明するもので、もう一つの重要な主題である天人論も、天人合一、天人分離という定式化がなされた(21)。宋以後道学流性善説が圧倒的な主流になると、その中で「性即理」、「心即理」などが定式化され議論の対象になっていくのである。

かかる定式化による自己の思想的立場の表明にあつては、批判内容が必ずしも批判対象の原像と完全に一致しているとは限らない。ここで北宋でなされた最も重要な例をあげれば、北宋の慶暦年間以後、続々と登場する『易経』の「新義」は、王弼・韓康伯の易注、またそれに基づく孔穎達の『周易正義』の立場を「無の思想」と見なし、それを批判すること、自己の思想を明らかにしたのであつて、程頤や張載ら初期道学者もその中に含まれる。しかし果たして王弼の易解釈は、程頤らが図式化したように、有と次元を異にする無を原理にしたと言い切れるのであろうか。実は王弼の易解釈は、無を説きながらも、そ



の無は有の場にあるもので、有と無が次元を異にしているとは言えないという解釈も可能なのである。北宋当時、一方では李覲のように王弼から儒教的要素を引伸し儒教的立場から称揚することが行われたことも見逃してはならない。それに対して程頤らは、「有の思想」に立脚する「理の思想」を打ち立てたのであるが、それには王弼の立場を「無の思想」と図式化することが必要だった。そしてこのことによって程頤らは思想表明の形を整えられるとともに自己の立場を思想的に明確にし、同時に「虚の思想」である仏教を批判できる原理をもつかむこともできたのである(22)。

このように考えると以前から各種各様に言われてきた魏晋玄学と道学の関係も以前よりは明確になってくるように思われる(23)。玄学の中でも最も道学に親近するは郭象であろうが、北宋の初期道学者はほとんど彼に言及しない(24)。『莊子』を読んでいたのであるからその郭注にも接していた可能性もあるが、少なくとも道学者の『莊子』理解は郭注に沿ったものではない。筆者は、むしろ上述のような道学側の王韓注の図式化とその批判の過程で、玄学の発想が道学側に反映してきた、あるいは道学の孕んでいたかかると発想が整えられ強化されたと思っている。つまり道学者の自覚としては玄学は批判の対象ではないが、玄学を対抗者とすることで、自身を玄学と同じ発想の場にのせることになり、そのうえで自身の特徴を際立たせているのである。もちろん初期道学者たちがなぜこのような発想に親近したかという思想的文脈も同時に考えねばならないのであって、それについては拙著

で筆者なりに素描したつもりである(25)。

ともかく批判対象をどのように設定するかで、それに対抗的に提示される自己の思想の表出のしかたが変わり、また説得力の強弱が決まるのである。先に述べた天や性などの儒教史を貫く普遍的主題に関わることで、このような自己の思想的立場の歴史的位置づけが可能になることが、思想的主張では特に重要なのである。

このようなことは、たまたまある種の儒者に見られる一部の現象ではなく、相当広範に見られるものであって、朱子学が勢力を伸張した後には、朱子学を特徴づける「性即理」、「理一分殊」、「格物」、「居敬」などの語が思想家たちの思想イメージを固める「にがり」となり、それにどのように沿うのか、あるいは対抗するのかで自己主張するようになった。陽明学などが朱子学を批判する場合にも、その朱子学像が朱熹そのものの思想と齟齬を見せるところがあるが、このような作業によって、陽明学はその思想的個性を際立たせられた。かかる批判あるいは対抗する対象を持つことが自己の立場の表明に有効であって、しかもこの関係を機械的につなげれば思想史にもなるのである。

現在の論文でも陽明学から振り返って朱子学の特徴を分析するという方法はしばしば見受けられ、かくいう筆者もそのようなものを書いたことがある。確かに陽明学から見た朱子学という角度を取ると朱子学の個性をつかみやすいのであるが、注意すべきはかかる角度の取り方自体を陽明学側が有効に使用していることであり、主観的には陽明学側は朱子学の真の姿を捉えているつもりであって、結果的に原像をたわめていることが往々にしてあることである。

なおもともと朱子学の「性即理」、「理一分殊」、「心統性情」などの語は程頤や張載の語であって、朱熹がこれらの初期道学者たちの語を軸に議論をたてるのは、道学という学派の正統を誇示する立場からであった(26)。程頤や張載はかかる語を必ずしも多用したわけではないが、それが朱子学の勢力の拡大と国家的レベルでの認知によってさらに規範化されていき、これらを肯定するか否定するかは別として、ここに安定した議論の場が形成されたのである。陸九淵の文献に「心即理」の語が一箇所しか見えないのは周知のことであるが、これも後に「性即理」と対抗関係におかれることで、彼の思想を端的に示すものとされていった。

このような現象は中国に限らず多かれ少なかれ思想や哲学を語る場合に常に見られることであるとも言えるかもしれないが、特に士大夫が担う中国思想に関してはこれが顕著であるのは、やはり士大夫文化の場が一部の専門家の占有ではなく士大夫全体に開かれたものとして確固として連続しているからである。このことが前提となるゆえに思想家たちは自己の思想表明の位置をより明確に表示することが常に課せられている。士大夫たちの自己表現の場は時代の推移とともに変化していても、主観的には古えより綿々と連続し、あるいは断絶があっても復興し、あるいは「後人を俟つ」と期待できるものなのである。特に宋以後の士大夫は科挙制度による浮沈の可能性を常に持ち、家族という内の関係はともかくも、社会という外においてはむしろ個であったが(27)、それでも等しく士大夫としての自覚を共有しあえたのは、この文化的伝統に自己を沿わせていくことで個を超えていくからである。この意識を抜きにして儒学史も語ることはできないであろう。

以上から儒学史研究の際に考慮すべきことの一面が改めて確認できよう。それは、批判対象自体の思想、批判者の批判対象解釈、批判者自身の思想、の三者を切り分けて把握することである。特に批判対象自体の思想と、批判者の批判対象解釈の微妙な齟齬を能うる限り明確化しておくことである。この齟齬のはざまから浮かび上がるのは、思想家の強い文化意識と問題意識である。士大夫はかかる意識から現実に対応し、また歴史に順応しようとしたのである。

#### 四 思想的自己主張の場の変化

個々の士大夫の思想や学説は多種多様であったが、士大夫が問題にした領域の全体枠は驚くほど安定していた。おそらく以前よく言われた「中国思想の停滞性」という印象は、この枠組での安定性がもたらしたものである。ただこの士大夫が問題にした領域の全てが常に思想史の対象になるわけではない。さらに重要なのは、思想史の枠組でとらえられる領域内部における士大夫の自己主張の場も、時代によって変化することである。宋代で言えば、北宋の慶暦年間以前は、唐の文化の再興をめざし、その方向性にあうものが思想界の中心であって、それ以外は在野思想の場におかれた。それが仁宗の慶暦年間になると、中央で主導権をとった革新派の士大夫が中心となって新たな儒教理論の模索が行われ、それまで在野的であった思想が中央に吸収されていった。そして南宋になると心の領域に関心を集約させていく道学的問題意識が徐々に思想界で勢力を伸張する。

日本では以前から、宋以後、天観が変化したという議論が強調され、話題をふりまいて

きた(28)。これは天人事応的天観(天譴思想)が、理法的天観に変化したというものである。もちろんこの理法的天観の代表として目されたのは道学である。朱熹とても、気は感応するのであるから天と人の間には感応関係があることを否定してはいない。ただそれを行動の原理に持ち込むことには消極的なのである。

もともと天譴思想は政策の当否が天候に影響するということのように、政策論と関係し、北宋における王安石と司馬光の論争などにはそれがよく現れている。しかし南宋になると士大夫の間で、政策論による論争は後退していく。その象徴が朱陸論争であって、この見事なほど政治性が欠落している論争が後世まで語り継がれる思想的事件でありえたのは、この問題領域が以後の士大夫の思想的営為の中心として安定していったからである。

聖人への到達を最終目標にし、その聖人であることの条件を心の状態に還元していく道学では、天と人の関係論は、外と内、物と我と、並行的に扱われる事が多いが、これは天人問題を内心と外界の関係論に引きずり込んでいたのであって、天譴思想としての天人相関論に対する興味は薄くなっている。議論の中核に天と性の問題があるということでは、北宋と南宋とは同じであるが、道学は心の問題に収斂させていきその中で性や天が洗い直されているのであって、これが天人相関論に対する温度を冷ましている。このような道学的問題意識が士大夫の間で広がっていき、天譴思想は存続しながらも、思想的論題の中心からはずれていく。

北宋及びそれ以後でも時に天人相関論が吹き出すことがあり、また清朝の北京に天壇など多くの壇があり祭祀が行われていたように、天人相関思想はそれなりに継続していくのであるが、天観が変化したと見える現象がなぜ起こるかという点、天観自体が大きく変容

したということ以上に、思想家の自己主張の場が、天譴論的天人相関論の場から、心の場に移行しているということが大きかったのではないかと思われる。

従来等閑視されてきた思想家の議論の場の変化という視点を採り入れてこそ、儒学史のより包括的な記述は可能になると思われるのである。

## 五 思想分析の問題点

先に思想そのものの実態と、それが思想史として記憶される時の乖離を述べたが、個々の思想の分析と思想史的把握との間に介在する問題は、一般論としても従来から議されてきた。思想の連続的変化を時系列で追うのが思想史であって、これは先行する思想体系の中から後出の思想体系への時間的連続性をたどることができるところのみを抽出してつなげる作業である。つまり思想史という枠組ののたてかた自体が、個々の思想の全体的理解を最初から放棄しているとさえ言えるのである。

しかし、思想そのものの実態といっても、単に当該思想家が生きた時点により近い資料を渉猟しそれを当世風の図式をそのままあてはめて解析すれば浮かび上がってくるというものでもない。

思想表現は、問題領域や表現様式においては時代的制約を持っている。筆者が以前にも使用した例であるが、現代の作曲家がいかにモーツァルトの曲に価値を感じていても、同じ作曲技法で作曲することは不可能であって、思想についても同様のことが言える。今のこの現代に、宋、元、明の思想言語の中心にあった理、氣、性、情などを駆使して思想表

現をすることは不可能に近い。その理由はいくつか考えられようが、ここでそのうちの重要な一つを挙げておくと、思想の発信側と受信側の両方でこれらの概念がもはや共有されていないことがある。いくらこれらの概念を使用して著作しても読者側がそれらの用法、またその前提となる思考形態を理解できなければ、その時代における普遍性は得られない。さらに著者側のこれらの概念の用法が妥当か否かを保証する存在が得難い以上、著者と読者の間に齟齬が生じたり、著者自身が自己の説得力に不安を抱える可能性も極めて高くなる。つまり個々の思想が同時代において説得力を持ち、思想家自身もそれを期待できるためには、その時代の問題設定や表現形式、使用語彙を採用せざるをえないのであって、その意味では時代を超えた普遍性を獲得した思想も時代性を背負って登場してくるのである。その関連で言えば、従来の思想研究は発信者側の研究が中心であったが、今後は受信者側の研究も要求されよう。文学研究では以前から読者論が盛んだったが、思想研究の側も当時の人々がどのような形で思想家の言説を受容したのかということの問題にしていかなければならぬであろう。例えば儒者、僧侶、道士がそれぞれの教説を説いても、それを受容する一般人は必ずしもどれか一つに忠誠を尽くすわけではないことも注意すべきである。一般人は状況に応じてこれらを選択することも多いのであって、そのような受け手のありようも今まで以上に精神史に取り込む必要がある。

このように思想表現の時代性を見定めながら、思想内容の分析を行わなければならないのであるが、それとともに重要なのは、当時の思想表現が、最終的には自らが体験せねばならぬ境地を目指す者にとって十分に機能することである。

朱子学ではしきりに「自得」、「黙識心通」を言い、「理」の追求の最後の段階が飛躍的な

「脱然貫通」によることは周知の通りである。さらにただ知識として得た知を軽んじ真に自得して得た知（「真知」）を求めるのも、同様のことを示している。そしてこれは道学が、目指す境地に到達するための「工夫の学」であることを意味している。つまり不断の学問と修養によって自己を向上させていく実践の学問なのであって、これを近現代の西欧の哲学の方式で分析するにはおのずから限界がある。ちなみに宋明儒学を自己の哲学の指針とした岡田武彦氏は晩年特に体認の学の必要性を主張されていたが、これらの思想の持つ「工夫の学」という本質的性格を強く意識されたがゆえであろう。

道学などいわゆる宋明理学における「工夫」とは、修養や学問など、自己の内面を高める手段の総称である。宋明理学研究で重要なのは、朱子学でも陽明学でもその思想が聖人を目ざす者にとって意味のあるようにできていることを認識することである。まず誰もが聖人に到達できることを信じ（あるいは信じようとし）、そのうえで聖人を目指す者にとって、説得力を持つのがこれらの思想なのである。

要するにこれらの思想は、単に世界の構造を平面的に説いているのではなく、学問と修養を重ねる人間にとって見えてくる世界を描写しているのである。

以前から朱子学の未発、已発の概念は、構造論と修養論で齟齬があるように見られることがあった。例えば朱熹の「已発未発説」（『朱子文集』卷六七）では、「未発」についてこのように言う。「右の諸説（前に列挙されている程子の語）はみな思慮が萌さず事物が至らぬ時を、「喜怒哀楽の未発」としている。しかしこの時は、心の本体が流行しつつも寂然不動の状況であって、「天命の性」の様相が具わっているということである。過不及が無く、偏倚していないから、「中」と言うのであるが、心の本体が流行している状況を指している



以上、そのまま「性」と言うのは誤りである。「右扱此諸説、皆以思慮未萌事物未至之時、為喜怒哀樂之未発。当此之時、即是心体流行寂然不動之処、而天命之性体段具焉。以其無過不及、不偏不倚、故謂之中。然已是就心体流行処見、故直謂之性、則不可」。つまりこの「未発」は意識が既にある状況なのであって、それなら「已発」の一形態ということになるはずなのである。そこでこの「未発」は、構造論的には「已発」であるが、工夫論の場合なのであって「未発」とされたということになる。この前提にあるのは、構造論の意味の方が本旨で、工夫論の用法の方は修養上の方便であるという見方である。しかし朱熹が語りたかったのは、修養論の未発・已発なのであって、それを補佐するために構造論が説かれていたと考えた方がよくはなからうか。

朱子学や陽明学を現代の生活に応用しようという試みがあるが、それがなかなか困難なのは、これらの思想が誰でも聖人に到達できるということを前提にしているのに対し、現代人には聖人到達可能性の確信が失われているからなのである。この確信があってこそ朱子学や陽明学のパラダイムは十全に機能する<sup>(29)</sup>。

それゆえこれらの思想家にとって了解するというのは、単なる理論レベルだけではない。彼らが「体認」、「体会」などの語を常用することに端的に現れているように、常に体感することが求められるものなのである。彼らの「知」とは他者と共有する知と自己のみで悟っていく知の両者があるが、重要なのはとりあえず「客観的知」という言い方をすることに、単なる理性的知のみならず、各個人の主観が共有できる共通主観や共通価値を含み込んでいるということが重要なのである。

ここで共通価値と言ったが、そもそも道学の類に限らず儒教は日常生活倫理であるこ

とを身上とし、その倫理とは議論の出発点において既に認知されているべきものなのである。思想の説得力は論理性のみでは不十分であって、生活実感の強度がそれに加わらなくてはならない。その実感は、既成の価値観が日常を拘束しているがゆえに生じる現実感が主であるが、それだけではなく、時にその価値観の拘束から脱離を願う欲望が広く共有されればそこに生じた連帯感も含まれることがある。理の思想が、既成価値の安定化と、現実を批判する原理主義的姿勢の根拠化の両極に振れることがあるのはそのためである。そしてそれが経書によって保証された時、伝統の重みで更に安定感を増す。つまり理を説く場合、理の内容を何に見出すかで思想としての様相は相当変わるのであるが、儒教の場合にはやはり三綱五常的価値から大きく逸脱することは無い。

理にいかなる内容が含まれるのかということでは、例えば万物の平等性から人間関係の平等が帰結されてもよいのであるが、実際には自然界の中から人間社会の上下秩序と類似するものを見出してはそれを社会秩序の自然法的根拠とするというように、その内容把握には逃れがたい前提が横たわっている。理の内容にそのまま礼をあてることがあるのは、理が実は無色の抽象的なものではなく、当初からその内実として期待されている無前提の価値がこめられているからである。その代表が三綱五常、忠孝なのであるが、それでもまだ抽象的なものであって、具体的な行為準則の場合がどこまで無前提化されているのか、またその無前提なるものに対して批判的である場合にはそれがどこまで共有されるのかが問題になる(30)。ともかくも首章が形而上学なり認識論から始まり、その展開の帰結として最終章近くに倫理学が登場する西欧のスタイルによる思考法では、議論の説得力となる根拠は掬いきれないのである。

このように見ていくと、近世儒学の個々の思想の分析には、前提となっている共有価値を掘り起こして共通主観の実態を炙り出し、そこに成立する客観と主観とりまぜた了解の構造の説明し、さらに思想の発信者と受信者の相互了解の前提を確認するといったことが必要なことが知られる。そして思想家が前提とせざるをえない共通価値や、発信者と受信者を橋渡しする契機は、士大夫文化を成立させているものでもあった。儒者たちは士大夫世界で認知されることにやはりこだわっていたのであって、時空を超えた士大夫文化の場に参入していき、そこで記憶された形が今度は思想史記述の素材になっていくのである。

注

- (1) 士大夫については、吉川幸次郎「士人の心理と生活」（筑摩『講座中国』Ⅱ「旧体制の中国」、筑摩書房、一九六七、『吉川幸次郎全集』二所収、一九六八）、島田虔次「中国」（『大百科事典』、平凡社、一九八五、『中国の伝統思想』所収、みすず書房、二〇〇一）、村上哲見「文人・士大夫・読書人」（『未明』七、一九八八、『中国文人論』所収、汲古書院、一九九二）、外国のものでは呉晗、費孝通等『皇権と紳権』（観察社、一九四八）、余英時『士与中国文化』（上海人民出版社、一九八七）など。これらが儒学の民間への浸透を否定しないが、基本的に士大夫の要件としての儒教的素養を重視するのに対し、儒学が民間の風俗にも深く染み入りしかもそれが自覚されざる形であったことを強調

するのは、加地伸行『儒教とは何か』（中央公論社、一九九〇）、『沈黙の宗教―儒教』（筑摩書房、一九九四）。本稿では士大夫に担われた「自覚された儒学」を扱う。なお民間への浸透の問題を含めた研究の方法論を展開したものでは、溝口雄三「歴史叙述の意図と客観性」（国際日本文化センター共同研究「認知と叙述のスタイルから見た歴史教育」（京都）、二〇〇二）、『中国の衝撃』所収、東京大学出版会、二〇〇四）。

(2) 拙著『道学の形成』（創文社、二〇〇二）。

(3) 注(1)の吉川論文。科挙で経義とともに詩文が主要な科目であったこと自体、士大夫の教養の問われ方の反映であり、またかかる事情がさらに士大夫にとってこの方面の必要度を高めた。

(4) 朱熹は『書経』についてこのように言う。「書経でわかりやすい部分は、たぶん当時作成された文が修飾潤色されたところであろう。わかりにくい部分は、たぶん当時の口語であろう。やはり当時の人の言葉は本来当時の人にとってわかるのものであって、後人はわかりにくいと思うであろう。もし古人に今の俗語を読ませるなら、今度は理解できないであろう」「書有易曉者、恐是当時做底文字、或是曾經修飾潤色来。其難曉者、恐只是當時說話。蓋當時人說話、自是如此當時人自曉得、後人乃以為難曉爾。若使古人見、今之俗語却理會不得也」（『朱子語類』卷七八 第一〇条）。「修飾潤色」とは漢文として文章を整えることであって、かくすることによってその文章は時代を超えるのである。

(5) 早稲田大学第二文学部思想・宗教系シンポジウム「言葉と世界―思想・宗教にとって

言葉とは何か―」における筆者の報告（二〇〇四年一月）。

(6) 例えば、津田左右吉『論語と孔子の思想』でこのように言う。「シナの知識人においては、このやうに生活と思想とは離ればなれになつて並び存してゐたのであるが、しかし生活と一致せず生活を指導し規制する力の無い儒家の思想が、思想としての權威をもつてゐて、いつまでたつてもその權威を疑はうとも、無くしようとも、しないところに、かれらの生活と思想とに対する特殊の態度があつた。さうしてそれには、一方では上にもいつたやうに、その思想は官府の權威によつてうらづけられ、知識人の一生のめあてである仕官と結びついてゐるところから、思想としての權威が保たれてゐたこと、それがためにその思想が伝統的にうけつがれ、従つて後になるほど伝統としての力が加はつてゆき、それにつれて思想としての權威も強められる傾向のあつたこと、などの事情があつたと共に、他方では、思想が思想として知識の上に權威をもつてゐること、特にことばや文字によつてそれを語りそれを宣伝することに、一種の力が生じ、それがために、その思想が生活をしてはいしてゐるかのごとき錯覚を起さしめ、思想と生活とが別々になつてゐる事実を明かに認めさせなかつた、といふこと、また学門的精神がいつまでも発達しなかつたために、現実の生活によつて思想を批判することができなかつたこと、知識がシナだけの世界のことに限られてゐて、文化のちがつた多くの民族のありさまを知らなかつたために、広い知識の光に照らされておのれらの生活と思想とを反省することができなかつたこと、さうしてその根柢には、儒家の思想が、私人の道徳においても政治の道においても、人の行ひの目じるしを示したものであるところに、一種の權威が觀ぜられると、いふ事実のあつたこと、などがその理由となつた、と解せられる」（『津田左右吉全集』一四、岩波書店、一九六四、

四八四〜四八五頁、原版は一九四六、岩波書店。

(7) 注(2)の拙著(二三〜二六頁)。

(8) 拙稿「古典としての古典学―道学に於ける口語文献と経書解釈の方法―」(『論集 本文批評と解釈(『古典学の再構築』研究成果報告集Ⅲ)』、「古典学の再構築」総括班、二〇〇三)

(9) 朱熹に言わせると、張載は関中の人で、その語録には方言がまじり、理解できない箇所がある。「ついでに論が及んだ。方言がわかりにくいのは、呂与叔ら諸公がその時々編集した横渠の語録の類でね、陝西の方言が多くて、全くわからないところがある」「因論、方言難曉、如横渠語録是呂与叔諸公隨日編者、多陝西方言、全有不可曉者」(『朱子語類』卷五三 第三二条)、「張横渠の語録は関陝の方言を用いているので、甚だしい場合は全くわからない。『近思録』に収載したのはみなわかりやすいものだ」「張横渠語録用関陝方言、甚者皆不可曉。近思録所載、皆易曉者」(同卷九八 第一条)。朱熹は『近思録』を編んだ時、方言を含む語は除去したのであって、この書の啓蒙性のゆえでもあるが、やはり古典化に資する言葉を選択する意識も働いたのであろう。

(10) 吉川幸次郎氏が諸処で主張していたことであって、例えば氏の『論語のために』(筑摩書房、一九七一)では『論語』の世界の人と『聖書』の世界の人とを対象させ、前者を「人間の可能性は人間自体の中にある」と考えんとする(一一二頁)。

(11) 「三綱五常」という語自体は、古代から常用されたわけではないが、江戸時代あたりには類用されたように、儒教の特色を語るにはよい語である。この語を朱熹も上奏文や書類でしばしば使用し、次のように解説している。「ある人が問う、何を三綱と言うのか。

答える、邢疏や白虎通の文を見ると、君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱であり、大が綱、小が紀である。それによって上下を秩序だて人道を整備するのである（『白虎通』下「三綱六紀」の引用、邢昺『論語注疏』為政も引く）。何を五常と云うのか。答える、仁、義、礼、智、信である（常用語だが、『白虎通』下「情性」にも見える）。「或問、何謂三綱。曰、按邢疏白虎通云、君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱、大者為綱、小者為紀。所以張理上下整齊人道也。何謂五常。曰、仁義礼智信也」。ここでは邢昺『論語注疏』や『白虎通』があげられているが、遡って『孟子』滕文公上の「契を司徒に任命して、人倫を教えさせ、父子には親、君臣には義、夫婦には別、長幼には序、朋友には信あらしめた」「使契為司徒、教以人倫、父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」が同類の内容であるのは言うまでもない。要するに父子関係と君臣関係を軸とする社会的人間関係、及び孝と忠を中核とする実践道徳のことである。

(12) 文化的意匠を提供したものとしては、他に詩文や史書がある。特に後者は三綱五常の種々の事例を提供することで、この簡明な徳目に具体性をあたえ、応用の幅を広げ、含意を深めた。

(13) この時期に天人論と性説が士大夫の共通の問題となり、それぞれの問題に対する学説がパターン化されて提示され、そのいずれを取るかという形で彼らの自己主張が行われたことについて、筆者は「程伊川の性説について」（一九七六年度日本中国学会大会）で発表し、その内容は注(2)の拙著にも取り込んである。

(14) 注(2)の拙著第一章第一節

(15) 朱子学の基本用語集の代表のように言われる朱熹の弟子の陳淳の『性理字義』で「理」

が項目として軽めであるのは、この書が四書などの基本語彙の解説であるという性格もあるが、本来理や気という語が説明される概念であるよりも説明するための概念として機能しているためであろう。経書に理の重い用例が少ないことは、むしろ道学者にこの語を自由に使わせる環境をあたえているのである。

(16) 『論語』公治長の有名な子貢の語、「先生（孔子）が性と天道について語るのは、聞くことができぬ」「夫子之言性与天道、不可得而聞也」について、程顥は「性と天道となると、子貢でも聞けなかった。やはり要は言語を超えた理解にあるのだ」「至於性与天道、則子貢亦不可得而聞。蓋要在默而識之也」（『程氏遺書』卷一一 第一七七条）と言い、実は性や天道こそ言語を超えた深淵な境地の問題であるとして、『論語』の原義を反転させてしまう。ともかく孔子が性や天道の論に消極的であったとしても、性説は『孟子』、天人論は『中庸』や『易経』などから抽出できる。

(17) 清朝考証学は、明代の心学に比して思想性を喪失したと見られがちであったが、むしろ考証学者たちが自己主張の場を思想的言説で埋め尽くすことに禁欲的であったとは言えないであろうか。清朝の考証学者の文章には、例えば近親を悼む文章などにおけるように、繊細な情感の流露がかなり見られ、そこにあるのは人情に対する肯定的姿勢であるが、ただそれが明末におけるように思想として理論的に表現されることは少ないのである。人情の機微を理に落ちた思想的言説で埋め尽くすことは彼らにとって「明代的時代遅れ」であって、言い換えれば彼らは思想的言説で全てを覆えるという思想的言説に対する楽観主義から脱皮していることにもなるだろうか。

(18) 注(2)の拙著の三〜四頁。



- (19) 注(2)の拙著の第六章第二節「結語」でも述べたが、例えば北宋の蘇軾の思想的営為は、後に彼の批判者であった道学が勢力を伸ばすと、道学の設定した思想史の中で再定位されていった。近現代の研究ですら、思想に限ってはこの思想史的位置づけによって蘇軾を捉えがちである。しかし蘇軾の思想に向かう視点を道学的文脈から解放すれば、そこから見えてくるのは道学の設定した議論の枠組の中での道学対抗者としての瘦せた蘇軾像ではなく、同時代を覆った通念に対する鮮烈かつ自在な思想的批評者としての蘇軾の姿である。
- (20) 『荀子』の中で「性悪」の語があるのが「性悪篇」のみであることは周知の通りであるが、後には各種性説の中で性悪説として定式化されてきた。また孟子と荀子の性の内容が異なることについては栗田直躬「性説の一考察」(『中国上代思想の研究』、岩波書店、一九四九、原載『東洋史会紀要』一、一九三六)。
- (21) かかる性説の性格については『中国思想文化事典』(東京大学出版会、二〇〇一)の「性」の筆者執筆部分。また北宋における性説と天人論の定式化の意味については注(13)。
- (22) 注(2)の拙著第四章第三節の三。なお初期道学者たちは「有の立場」、「無の立場」という語を使用しているわけではないが、一連の議論の内容は明らかにこの両者を対抗的關係として定立している。
- (23) 例えば島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店、一九六七)では韓康伯と道学の発想の類似を指摘する。また中国では「自然」という状態に理想を見出す発想を「自然合理」とし、玄学も道学もともにそれを共有するとするが、特にその中で郭象を「礼教自然」と捉え、この思考と道学の親近性を見る。
- (24) 朱熹となるとさすがに郭象に言及するが(『朱子語類』卷六七 第一四四条、卷七八 第

四三条)、さほどの関心の持ちようではない。

(25) 注(2)の拙著。例えば荻生徂徠における荀子の影響というようなことがよく言われてきたが、遙か古代中国の荀子と近世日本の徂徠の間に直接的に思想的脈絡をつけるということは土台無理である。徂徠が所有していた思想的感触が『荀子』によって掻き立てられまた理論としての形態を取る踏み台になったということ、徂徠のような思想が登場してくる江戸時代の思想的文脈とはそれぞれ追求されたうえで結びつけられなければならぬ。玄学と道学の問題も同様であろう。

(26) 注(2)の拙著。なお朱熹には偏狭な学派意識を突き抜け、時には道学の教祖の二程の批判をも辞さないところがあるが、それもまた道学的精神であるという意識があったと思われる。ともかくも基本的に朱熹は道学への帰属意識を所有していたのは、彼の営為全体を見れば確言できる。

(27) 誰でもが聖人になりうるという朱子学や陽明学などの立場は自力肯定の極地であって、そこには個の自立性が見てとれる。『ドバリ』氏がかかる士大夫に個人主義的傾向を見たのものはずれではない(『朱子学と自由の伝統』、山口久和訳、平凡社、一九八七、原書は Wm. Thodore de Bary, *The Liberal Tradition in China*, Hong Kong: The Chinese University, 1983)。

(28) 小島毅『宋学の形成と展開』(創文社、一九九九)。

(29) 拙稿「現代における朱子学の意味」(『二十一世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』、将来世代国際財団、二〇〇一)

(30) 初期道学者は万人の共通理解を得やすいものを理としたが、そのうちに理の内容とし

て考え得るものの多様性が問題になっていった。そこで理の内容判定の基準に外界の客観性、内心の共通心情などが持ち出され、そのいずれを選択したかが朱子学や陽明学の分岐になったとも言える。つまり理自体は常に肯定的に扱われるが、理の内容を確定するものの差に思想的分岐が生ずるのである（『中国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇一）の「理」の筆者執筆部分）。

「本節は、二〇〇四年十二月に台湾の国際中国哲学研究研究會（国科会人文及社会科学發展処主宰・台湾東吳大学開催）で行った集中講義原稿「宋明思想研究的方法与課題」に大幅に加筆したものである。本稿はまた、注②所引の拙著『道学の形成』で用いた方法論を開陳したという性格も持つことを付記しておきたい。」

## 第二節 日本における宋明思想研究の動向

### ○ はじめに

近年、宋から元、明にかけての思想史に関する研究書の刊行が目立ち、この方面の研究が活況を呈しているかのように見える。この趨勢には文部科学省による学位論文取得及びその出版の督促という学問的文脈以外の要素も加わっているのであって、かくいう筆者もその波に後押しされた一人であるが、研究の実質的な活性化に結びついているか否かは別に問われよう。遡って二〇〇一年前後、世紀の変わり目ということで各学会はそれまでの研究の概括や未来への展望を語るシンポジウムを相継いで開催し華やきをふりまいたが、筆者はその内容にしばしば隔靴搔痒の感を禁じえなかった。その原因は、その多くが個々の研究者が従来から発表してきた自己の研究姿勢の再表白であって、それらが収斂、あるいは相互に啓発していく方向が見えないことであった。筆者も現状を未来につなげる議論を即座に開陳できるわけではないが、この小稿をきっかけに態勢は整えてみたい。そのためには問題のよって来たるところを明らかにするために適宜戦後の出発点まで話しを遡らせざるをえず、その結果問題点を相当しぼりこむことになった。また紙幅の関係もあるが、儒教を軸としたこと、主として単行本を中心に取り上げたこと、そのために評価すべき多くの個別的成果について言及できなかつたこと、題目に示したように日本の研究に限ったことを断っておきたい(1)。

## 一 近代化論との関係

戦後に入ってから宋明研究で世間的影響が強く話題性の高かったものとすれば、まず指を屈するのが島田虔次氏の『中国に於ける近代思惟の挫折』（筑摩書房、一九四九）、『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九六七）であろうか。前者は明末の王学左派の李贄にヨーロッパ近代思惟の萌芽を見出し、そこに中国思想、特に陽明学の内発的可能性を見るところという大胆な議論である。後者は朱王の思想の明快な解説をしつつも、聖人可学論に宋代からの新儒学の特徴を見出し、それをもとに「内と外の闘争史」として宋明思想史を捉えようとしている。

ところで前者に関して、数多い島田信者が本書の魅力を喋々しながらも、その李贄評価を継承する者が乏しいのが、本書の微妙な位置を象徴している。ただ本書が出現したことによって、それに対抗すべく構想された溝口雄三氏の『中国前近代思想の屈折と展開』（東京大学出版会、一九八〇）をはじめとした一連の研究が世に出たとも言えるのであって、島田氏の仕事は戦後の研究者が常に意識する対象であったのは間違いがない(2)。それでも筆者がある種の違和感を感じるのは、本書は本来先鋭的な問題提起の書であるはずであって、それが宋明研究史の中心におさまっているのは、いわば異端が正統の位置に入ってしまった居心地の悪さを感じるからである(3)。

そもそも宋明思想史研究の大きな問題は、正統的な研究が乏しかったことであった。戦前のものであり宋代が中心であるが、諸橋轍次氏の『儒学の目的と宋儒（慶曆至慶元百六

十年間)の活動』(大修館書店、一九二九)などは正統的な位置に入りうる規模と骨格を  
持っていたが、儒学の目的、分化、統整という流れの把握、正名、経綸、修養という区分  
けが持つ漢学臭と、これらの区分けがなぜ思想史的展開の鍵となりうるのかの一般論的  
説明の欠如のゆえに、その位置に入り得なかった。ここにあえて「一般論的」という語を  
使用したのは、島田氏の『中国における近代思惟の挫折』が、「一般論的考察」の章を持つ  
ことに象徴されるように、中国学の専門家の枠を超えた他領域の研究者を議論の渦に巻き  
込みそれによってまた学説が理論的に鍛えられていく可能性の有無が問題だからである。  
なお諸橋氏の業績は、道学以外の思想潮流も鳥瞰して思想史を描いたことであって、筆者  
も非力ながらも思想史はいかにして成立するかの方法論的問題を意識しつつそのような著  
述を試みたが(4)、このような試みは他にもっとなされるべきであろう(5)。

さて島田氏の関心はもともと明末にあり、その時代の思潮、特にいわゆる王学左派の可  
能性に中国思想自体の近代への可能性を見出した喜びを感じ取れる。島田氏の李贄観に  
対する反論の主流は、李贄における近代性の否定と(6)、明初から清初の間を挫折と断絶的  
に捉えるのではなく連続性を見出す考えであって、特に溝口氏の理観の再生、自生的近  
代の議論は、挫折論ではなく連続的展開の中に中国独自の近代を見据えようというもので  
あった(7)。溝口氏は社会史の成果をはじめ小島毅氏の天観の変容の研究などを取り込みつ  
つ(8)、思想の担い手、社会との相関関係を軸に、島田氏の「内と外の闘争史」や荒木氏の  
「本来性―現実性」図式を乗り越えようとする思想史を構築してきた(9)。しかし論争的性  
格が強いためにともすれば思想史としての独立性が薄い印象を受けるのも事実であって、  
氏がより完備した思想史を執筆することが待望される。このような思想史が複数書かれ検

証の対象になることで、島田思想史が本来の場所を得られ、それが将来の研究の活況につながる」と筆者は思っている。

やはり問題なのは、中国的なものであれ西洋的なものであれ近現代を終着駅にしてそこから遡行して近世を位置づけるという視点の可否と、近代化というものが内発的なものだけで考えうるかということである。後者に関しては、日本の場合でもそうなのであるが、前近代の思潮がそのまま展開すれば近代が成立してくるというのではなく、西欧の近代思想を受け入れる思想的土壌の有無が問題なのである。明末においてそれまでと別様の価値観を吸収しうる状況が出来たことと、その別様の価値観が中国思想の内発的展開で生み出されうるということとは別の話であろう。いわゆる「近代化」の指標とは、世界的な歴史の単線的な流れのどの段階に属するかという時間系列ではなく、各地における西欧近代思想の受容の程度という空間分布で考えることも可能であろう。

ちなみに中国の近代化論の場合は、以前は中国共産党政府をゴールとし、そこから遡源する議論が陰に陽に主流であって、それに対してその筋からはじき出された左派傍流、保守系思想家たちの評価によってこの路線を相対化しようという試みもあったが、現在は現政府の経済政策の資本主義志向から行き着くべき終着点が不透明になり、近代化論自体が下火の傾向がある。

また近現代から遡行する視点の問題に関連して言えば、筆者が最初に持った島田氏の宋代思想史研究に対する違和感は、明代思想から遡源した宋代思想史であったことである。それは氏が主観唯心論の系譜を描くところなどに端的に現れている<sup>(10)</sup>。

そもそも宋明思想史は時代区分論との関係が深かった。以前は唐宋変革期をめぐる議論

が中心であり、そのうちに、唐の中葉における国際的文化から漢民族中心主義的文化への内向化、宋の南渡以後の士大夫の地域志向の広がり、明の中期以降の商業活動の肯定化など、思想動向と連動する種々の結節点が指摘されるようになった。そこに元や清という異民族統治の問題というさらに重い要素が加わるのであって、今後これらがどう整序されていくのか、興味深いところである。

## 二 思想分析・思想交渉

筆者は以前、拙著（注④）において所謂宋学や明学がなぜ論争を展開し続けそれゆえに学説史として記述しやすいかを問題にし、そこに朱子学の社会的勢力の増大に伴う問題意識と表現手段の共有化を見た。かかる学説史を成立させる諸思想に、西欧思想に拮抗する哲学性を感じ取るとは自然であり、これらの「哲学的」分析も戦前からの歴史がある。その中で一家をなしたのは楠本正継氏で⑪、それを個性的に継承したのは岡田武彦氏と荒木見悟氏である。岡田氏は陽明学の展開を従来の正統と異端の二分法ではなく王学三派で再把握した議論で知られる⑫。また体認の必要を説く姿勢は、研究者の粹を逸脱したものとかわれかねない要素を持つが、そもそも宋学や明学を構成する諸概念は聖人を目ざす者にとって初めて十全に機能するのである。このような動きの中で意味を際立たせる概念体系を内と外から見据える方法論はまだ熟してはいない⑬。

荒木氏は、宋学、明学のみならず仏教の華嚴や禅も視野に入れて、本来性と現実性という視点から宋明の思想動向をダイナミックに描き出し⑭、この議論は吉田公平氏などに継



承されている(15)。荒木氏のこの座標の取り方は、確かにこの時期の儒教と仏教を対等に取り込み、また個々の思想を位置づけるうえで数々の成果を上げたが、同時に問題なのは、この座標軸が「悉皆成仏」、「聖人可学」といった万人が至高の存在になれるという前提を持つ思想についてののみ有効に機能することである。つまり万人の道徳的可能性と現実の悪の同時存在という難問に向かう場合、前者を軸にする立場と後者から出発する立場に自ずから分かれるのであって、その拮抗が種々の対立を生み出していったのである。この前提を持たぬものまで範囲に入れてこの図式を適用しようとするならば、本来性と現実性は単に理想と現実というありふれた因子にすぎなくなり、座標軸の取り方としては平板なものになる。更に問題なのは、この図式が思想分析というよりも思想効果の説明という性格を強く持つことであって、荒木氏の多岐にわたる豊かな成果を継承発展させるには、思想効果を生み出す思想構造の分析視角がどのように定められるのかを改めて模索する必要があるろう。

もともと「仏殿を立てず、唯だ法堂を構ふる者、……」(『禅苑清規』)とまで言う禅宗に対し、理論上から見ればどこが宗教なのか疑問を持たれてもおかしくはない。ただ証明以前の「悉皆成仏」に対する「信」を基盤にすることに於いて宗教性が成立しているとも言えるのであって、そのことは宋学や明学とても同様である。島田虔次氏はしばしば馮友蘭の『新原人』(商務印書館、一九四三)に見える境界論に好意的な言及を重ねてきたが、それは「天地境界」という宗教に非ずして宗教的心境と拮抗しうる境地の設定が宋学や明学の性格解明に有効だと見なしたからである。ただこのような思想に対して普遍性を持たせた分析を行うのは決して容易ではない。

その中で、井筒俊彦の『意識と本質 精神的東洋を求めて』（岩波書店、一九八三）をはじめとした一連の著作は宋明研究の中堅・若手を刺激してきた。井筒氏は意識と本質の關係軸を立てることで、朱子学を他の諸思想、特に宗教との対比を試み、それによって朱子学の本質的理解とその個性とを炙り出そうとした。この試みは、宗教的体験をも比較の範圍に取り込みえていることで意義があり、単なる静態的学説対比を超えているが、朱子学では未発の状況を恒常化していくとする解釈には疑問が残り、また本質ということでも、朱子学は一貫して外物と内心の反応次元から離れないように意識しているのであって、かかる次元に原理性を見出す姿勢こそがその個性であり魅力であることを逃してはならない。筆者には現在でも出発点にすべきは安田二郎『中国近世思想研究』（弘文堂書房、一九四八）の研究であると思っている。安田氏のこの方面はかく言えるほどの整合性と明晰性を備えているのであって、哲学的モノローグの類とは一線を画している。原典に即し、しかもその分析が朱子学の隅々まで適応できる感触を、我々はもっと大事にしなければならぬいのではないだろうか<sup>(16)</sup>。

ちなみに氣とともに朱子学を構成する重要概念である理の分析には食傷したという声も以前から聞こえているが、そのわりには相変わらず曖昧である。例えば理の属性として提示される「所以然之故」と「所当然之則」といえば、しばしば存在と当為という形で捉えられてきたが、存在から当為が導き出されるという一般的順序ではなく、むしろ当為として迫ってくるものが確かな存在なのである。そもそも朱子学では講学という集団学習を通して共有される知と、自己の内部で悟得される知を言い、それは多様に分析されてきたが<sup>(17)</sup>、前者は単なる理性的な知の範圍内に限定されず、主観の共有も含み込まれていること

に注意せねばならない。分析視角が欧米からの借り物である場合、その視角が組み込まれているもとの体系の各部所が解釈の中に混入してくる。今必要なのは原典から出発して、それぞれの思想の文脈、骨格を明らかにすることであり、それによって見えるものは近年の研究者のものよりも奥行きがありしかも明晰なものであると思っている(18)。

ところで仏教や道教との関係で言えば、以前から儒教史、仏教史、道教史の枠組を前提にした所謂三教交渉史の文脈の研究はなされてきた(19)。しかし宋以後の思想史で仏教や道教を視野に入れねばならないのは、宋以後の儒学が仏教、道教を自己内部へ巻き込みながら展開していったからで、前引の荒木氏の一連の研究は宋明儒学と仏教の根本的連関と差異を知るうえで逃せない成果であった。また禅宗と道学の関係では柳田聖山氏の諸論文(20)、道教との関係では三浦国雄『朱子と氣と身体』(平凡社、一九九七)が、豊富な文献的調査をもとにし、単なる相互類似による引き当ての域を脱している。特に三浦氏の文明的な陰翳をつけた諸論文は多くの知的なスリルを味あわせてくれた。この方面では、吾妻重二、馬淵昌也氏などがそれぞれの領域で筆を染めているが、その中で三浦秀一氏の『中国心学の稜線：元朝の知識人と儒道仏三教』(研文出版、二〇〇三)は個別研究に終わらせず思想的に組み上げた意欲的な試みである。この力作を読んで思ったのは、道学で煮詰められた議論が道教や仏教と相互乗り入れることで問題意識の共有が広がるが、それゆえに議論が薄まることにあるということであった。つまり思想の濃度はただ単線的に徐々に高くなっていくのではなく、外からの水で薄められたり、また煮詰まったりという複雑な動きをするということであって、この種々のゆれを丹念におさえてこそ中国思想の諸相のより十全な把握は可能となるということかもしれない。

### 三 文献研究

さて朱子学の共同研究の成果として歴史に残るのは一九七〇年から一九七六年にわたって開かれた京都大学人文科学研究所における田中謙二氏主宰のものである。この研究会の特徴は、語学、文学、史学、哲学、科学史学などの分野で当時第一線で活躍していた顔ぶれが集ったこと、特に語学研究の成果を生かして『朱子語類』の解読の水準を一気にあげたことであろう。現在田中氏の研究や、禅籍における入矢義高氏の口語研究の成果を活用することは常識になっている。なお東京でも溝口雄三氏を中心とする宋明研究会が『朱子語類』の訳注を『汲古』（汲古書院刊）に連載中であり、近々それをまとめた単行本が刊行予定とのことである。

そして田中謙二氏の『朱門弟子師事年攷』（もと『東方学報 京都』四四、四八、一九七三、一九七五に掲載、大幅な増補改訂版は『田中謙二著作集』三、汲古書院、二〇〇一）こそは人文科学研究所の成果の最たる例であって、この朱熹の門人の師事時期の調査の登場により、門人たちの記録である各語録の年代設定の幅が格段にせばまり、朱熹の思想形成過程の研究環境は一気に充実を見た<sup>(21)</sup>。ただそれでも金文京氏が前掲著作集の解題で朱子学研究者の怠慢を暗に鳴らしているような状況はある。その中で市来津由彦氏の『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、二〇〇二）は朱熹の講学の実態を原資料を駆使して明らかにしようとした。本書は事実関係の指摘のみならず思想分析をもあわせて組み込、朱熹がいかなる人々に学を教え道を伝えようとしたのか、またその過程で彼自身がいかなる影響

を被っていったのかを立体的に描いている。

資料的問題で言えば、近年の古代の出土資料の発見が思想史の常識を二転三転させているほどではないにしろ、宋明儒学における資料研究の可能性はまだ残っている。陽明学関係では、山下竜二、吉田公平、水野実、永富青地の各氏が新資料の紹介につとめ、特に水野氏は王守仁(陽明)の資料の翻刻、訳注を推進し、研究者に多大の便宜をあたえている(22)。

#### 四 社会史・文化史との関係

近年の動向として特筆すべきは、近年の社会史、文化史との連携的研究である。特にアメリカにおける地域研究の影響が濃厚になり、その視点と成果を思想史に組み込む研究が日本でも現れ始め、同時にアメリカの史学界の北宋の中央志向が南宋になって地域志向に転移していくという見方が日本の研究者にも流布していった(23)。地名を冠する学派区分は無かったわけではないが、今度の動きは思想を担う士大夫たちの家族、交友、師弟関係や社会的経済的背景を視野に入れて、各思想の個性がそれらの社会的文化的基盤とどう連動しているのかを具体的に調査したうえで構造的に明らかにしていくものである。中には個別的な人的ネットワークの調査結果を通念化された思想的個性と性急に引き当てるものもあるが、士大夫の営為の全体像と称してアナール学派などを模倣してあれこれの研究成果のパッチワークを作ったり、表層的な目配りのよさを見せる底よりは、思想史と社会史を平等に連結させる糸口を作ったと言えよう。ただそれでも地域志向を思想の地域化にのみ短絡させる傾向には問題がある。士大夫がその知識人性を表明する対象には、在地の士民

と全国の士大夫との両方があり、それによって強調点に差が生ずることはあるが、自分の言説の普遍性を誇示することに変わりはない。地域を超えた思想表現手段を利用するのはこの場であって、朱子学の問題領域と思想言語がここで機能する。朱子学に賛否いずれであって、この場があるからこそ自己の立場の表明に普遍性が付与でき、在地において知識人としての活動が可能になるのである。筆者はこの方面の朱子学の機能を強調してきた（注(4)の拙著）。これには、もし地域志向増大の中でそれを単純に反映したのが朱子学であるのなら、なぜ朱子学が中国をこえ、朝鮮、日本にまで流布していったのか、また宋以後における出版を含めたメディアの発達と文化史をからませるのは近年の流行であるが、かくも情報の共有化が進んだことと地域化との関係をどのように説明できるのか、という素朴な疑問が関係している<sup>(24)</sup>。

社会史などの領域と思想史を総合化する試みの中で、近年注目されたものとしては、礼の研究がある。以前は宋以前の儒教について、哲学性の薄さを言う分、訓詁とともに礼の重視を特徴として取り上げていたが、近年小島毅氏の『中国近世における礼の言説』（東京大学出版会、一九九六）などの精力的な仕事により、この方面に新たな光が当てられた<sup>(25)</sup>。

礼の研究は多方面への展開をもたらした。明以後、礼の重視がひとときわ顕著になるといふ指摘は、郷村秩序の維持に対する儒教の貢献という議論にも展開していった<sup>(26)</sup>。

従来宋代の礼については、宋以後における大家族、宗族重視の傾向言われ<sup>(27)</sup>、また経学史的文脈で王安石の『周礼』重視、道学の『儀礼』重視という対立図式があげられるなどしてきたが、近年これらの事柄が新たな問題意識の中で再考されてきた。例えば『周礼』の官僚制度と『儀礼』の個人儀礼という性格から、道学における個人儀礼の意味の深化が

新たな問題として浮上してきた。そこで注目されるのが礼と修養の問題である。朱子学の敬が「主一無適」のみならず「整齐嚴肅」を以て説明されるように、道学において礼は自己に内在する秩序性を確実な形で顕在化させる最大の手段であった。陽明学のように内面からわき起こる道徳的情動に身をゆだねるのに対して、外的規制によって心身の規律化を図る朱子学が礼についての姿勢を異にするのは言うまでもない。朱子学と陽明学の拮抗の場で、礼の問題がしばしば出てくるのは当然なのである。

またこの礼は対仏教としても大きな意味を持った。その象徴的な例が葬礼の問題である。古代の礼において神主（木主）の使用は上層部に限られていたが、程頤はそれを士大夫全般に拡大し、朱熹もそれを引き継ぐ。そこには儒教流の葬礼祭祀に一貫したシステムを付与し、仏教に対抗したいという願望があった。二程らが仏教の葬礼を用いない家風であることを誇るところにそれがよく現れている。ただ神主に魂氣が残存していくことを言おうと、個体の魂の消滅に対する心理的恐怖の超克は解決しきれず、道学者はこの問題にも取り組むこととなるが、それは必ずしも持続しえなかった（注(4)の拙著）。

このように宋以後の礼は、郷村秩序といった社会的問題、修養次元での問題、対仏教という問題を重層的に含みこんでいるのであるが、今後はこれらの要素を単に寄せ集めるのみでなく、思想史の中で包括的に位置づけていく必要がある。また東アジア各地における礼の受容形態の多様性は文化的社会的地域差の徴表とされてきたが、宋以後の礼が持ったこれらの多様な諸機能が東アジア各地においてそれぞれどのように展開していったのかについても、改めて検証の必要があろう。

注

- (1) 伊東貴之『思想としての「中国近世」』(東京大学出版会、二〇〇五)は、類書中先行研究に対する目配りのよさでは群を抜いている。本稿の欠を補う意味でも参照されたい。
- (2) 島田氏の論文集は没後に相継いで刊行されている。『隠者の尊重 中国の歴史哲学』(筑摩書房、一九九七)、『中国の伝統思想』(みすず書房、二〇〇一)、『中国思想の研究』(京都大学出版会、二〇〇二)。広い学識に基づく概説物が、今でも啓発されるところが多い。
- (3) 乱暴に言わせてもらえば、日本思想史研究でも、近世における丸山真男氏の朱子学的思惟の解体過程論、また中世における黒田俊雄氏の顕密体制論や権門体制論などが、島田氏の議論の位置に似ているように思える。つまり先鋭的な問題提起の書が正統的位置におさまっていることへの不安定感である。日本近世思想史研究にとって今必要なのは、丸山論を書くこともあるが、それ以上に他の思想史の記述の可能性をさぐりそれを互いにぶつけあうことで異化しあうことや、あるいはそれぞれの意味と限界を見定めることで、次の止揚を目ざすことであろう。流行している思想史記述の物語化の否定は、ともすれば現在の流行の問題意識をそのままなすりつけるだけに終わりがちである。時間的連続的転変を語る思想史は最初からその文脈にあわないものを捨象するのは当然であるが、その物語の無効性までも即断できようか。
- (4) 土田健次郎『道学の形成』(創文社、二〇〇二)。
- (5) 宋から明にかけての思想史把握は以前から各種あり、筆者はかなり前になるが三つの型に分けたことがある(拙稿「中国における宋明理学史研究」、『東洋の思想と宗教』四、一



九八七)。一には「理の哲学」、「心の哲学」、「気の哲学」といった三潮流に分けるもの(山井湧『明清思想史の研究』(東京大学出版会、一九八〇)、同型のものでは岡田武彦『宋明哲学序説』、文言社、一九七七、張岱年氏など)。二には全てを朱子学の展開で捉えるもの(蒙培元氏)、三には宋学明学全体を大きな思想運動とみなすもの(李沢厚氏)。またつけ加えるとすれば、知識主義と反知識主義の交互興隆で捉えるもの(余英時氏)。これらの諸見解は今でも検討の対象であり続けているが、ただ儒学中心であり、また現在の趨勢の中では、かかる思想の型による学説史的把握がどこまで社会史、文化史などに関連づけられるかも問われよう。

(6) 山下竜二氏の島田氏批判及び李贄観は『陽明学の終焉』(研文社、一九九一)にまとめられている。山下氏の陽明学研究の主著は『陽明学の研究』(陽明学の研究 成立篇・展開篇)(現代情報社、一九七二)。別に唯物史観からの批判は守本順一郎や岩間一雄両氏のものがあるが、この方面は批判者側の教条性のゆえ論争の稔りがあったとは思えない。

(7) 溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』(前掲) および『方法としての中国』(東京大学出版会、一九八九)。なお山井氏(注⑤)のように、陽明学の心学と清朝考証学の間に経世治用の学の一項をはさむことによって連続的段階把握を試みたものもある。

(8) 小島毅『宋学の形成と展開』(創文社、一九九九)には、唐から宋にかけて天観の変容という著者のそれ以前からの研究がまとめて叙述されている。

(9) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中国という視座』(平凡社、一九九五)の溝口氏執筆部分。また同氏の思想史としてまとまったかなりまとまった叙述としては、戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』(山川出版社、一九八七)の溝口氏執筆部分。

- (10) 「中国近世の主観唯心論について―万物一体の仁の思想」(『東方学報 京都』二八、一九五八、注②)の『中国思想史の研究』所収)。
- (11) 『宋明時代儒学思想の研究』(広池学園出版部、一九六二)。
- (12) 岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(明德出版社、一九七〇)。
- (13) 筆者は朱子学を構成する諸概念は学者(聖人到達可能性を信じる、あるいは信じようとする者)にとつて機能するものであり(「朱熹の思想における認識と判断」、『日本中国学会創立五十年記念論文集』、汲古書院、一九九八)、それゆえ構造論が優先しその後工夫論があるというよりも、工夫論の場が朱熹の思想の中心に位置すると思つている。なお近刊の垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』(汲古書院、二〇〇五)は、修養者としての場から見える理と心を分析している。
- (14) 荒木見悟『仏教と儒教 中国思想を形成するもの』(平楽寺書店、一九六三)。
- (15) 吉田公平『陸象山と王陽明』(研文出版、一九九〇)。
- (16) ただ安田氏が気をガス状の物質として捉えたのよりは、J. ニーダム氏の「エネルギー物質」の方が説得力がある(『中国の科学と文明(思想史下)』、思索社、一九七五、原書は Joseph Needham, *Science and Civilization in China*. London: Cambridge University Press, 1956)。なお山田慶児『朱子の自然学』(岩波書店、一九七八)は、朱熹の自然観を網羅的に解説したものととして重要であるが、その気の解釈にはニーダム氏の影響が感じられる。その他朱子学の気の解釈の諸相について新たに統一的説明を試みたものでは、桑子敏夫『気相の哲学』(新曜社、一九九六)。なお気を含めて筆者が行ってきた朱子学の思想分析の試みは、注(13)所引の拙稿以外に、「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィ

ア』七八、一九九一)、「朱熹理氣論の再検討」(『中国的人生觀・世界觀』(東方書店、一九九四)、など)。

(17) 朱熹の知の分析は友枝竜太郎『朱子の思想形成』(春秋社、一九六九)において分別知、悟得知に分ける型が普通であって、吾妻重二『朱子の新研究』(創文社、二〇〇四)ではそれを再検証しつつ更に広く思想的に展開させる。

(18) 木下『朱熹再読』(研文出版、一九九九)は原文の読み込みから朱熹の哲学を炙り出すとした意欲作であるが、「体」字をはじめとした諸解釈、「治」から「理」への展開などの諸行論は、筆者には批評以前に理解し難い。

(19) 本稿は儒学を中心とするが、宋以後の仏教、道教、民間信仰の研究が重要なのは言うまでもない。この時期は一般に儒学隆盛と見なされることから、戦前この方面の研究は必ずしも盛んであったとは言えないが、仏教や道教が社会に根を張った時代ということから、社会史、文化史的な関心をからめた研究が戦後目につく。特に近年筆者が注目しているのは、全真教の研究であり、全真教の通念が再考されつつある。また明末以後のキリスト教やイスラム教の漢文著作の研究(例えば柴田篤訳注『天主実義』、平凡社、二〇〇二)、特に後者は近年活性化を見せる。

(20) 「無字の周辺」(『禅文化研究所紀要』七、一九七五)、「仏教と朱子の周辺」(同八、一九七六)。

(21) 朱熹は自己の学説の変化に極めて自覚的であったが、清朝の学者の成果を土台に肉付けをしたものに、友枝氏前掲書(注(17))がある。また朱熹の主著『四書集注』の改訂過程の考証では、吉原文昭『南宋学研究』(研文社、二〇〇二)。

- (22) 水野氏主宰の仕事のほんの一例であるが、『伝習録』が取り入れた先行語録『遺言録』、および先行する別行語録『稽山承語』のテキスト校訂および訳注(『遺言録』は『防衛大学校紀要』七〇〜七四、八四、八六、九〇、一九九五〜七、二〇〇二・三、五、『稽山承語』は『論叢 アジアの文化と思想』四、六、七、一九九五・七・八)。
- (23) 近年の宋代史研究会の報告集の題目を見れば大方の傾向が察せられよう。第四集『宋代の知識人：思想・制度・地域社会』(一九九三)、第五集『宋代の規範と習俗』(一九九五)、第六集『宋代社会のネットワーク』(一九九八)、第七集『宋代人の認識：相互性と日常空間』(二〇〇一)、いずれも汲古書院刊。
- (24) 思想の地域化について批判的なものとしては、陳来「儒教の地域性と普遍性」(『アジア地域文化エンハンシング研究センター報告集Ⅲ 二〇〇四年度』(早稲田大学二十一世紀COEプログラムアジア地域文化エンハンシング研究センター、二〇〇五))。
- (25) 研究の基礎としてこの時代の礼の柱である『文公家礼』の文献学的研究と内容分析が要請されるが、それについては吾妻氏らが推進しその成果の一端は注(17)の著書に見える。
- (26) 伊東氏前掲書(注(1))には、さらに清初における礼の重視の増大を、この時代をおおう秩序志向という新たな観点から説明を試み、また溝口雄三氏は「礼教」の枠組が現代中国にまで影響しているとする(『中国の衝撃』、東京大学出版会、二〇〇四)。
- (27) 牧野巽『近世中国宗族研究』(日光書院、一九四九)。