

日本的朱子学の形成

— 文化交渉学の視角から

小 島 毅*

1 問題設定

筆者は、2005年度から2009年度にかけて、「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成 — 寧波を焦点とする学際的創生」と題する共同研究の代表を務めた。これは文部科学省科学研究費補助金特定領域研究によるものである。この共同研究では、文献史料研究・現地調査研究・文化交流研究の3つの部門のもとに34の計画研究を設け、それぞれの研究代表・研究分担者・連携研究者・研究協力者、総勢約200名が問題関心を共有して研究に取り組んだ。

その問題関心とは、日本のいわゆる伝統文化が形成されるにあたって、東アジア海域の交流が果たした役割を実証的に検討するということである。特に、この共同研究では、菅原道真による遣唐使派遣中止の建白（894年）から日清戦争の勃発（1894年）までがちょうど一千年であること、この期間について学界以外では交流の具体相についてあまり認知されていないことに鑑み、10世紀から19世紀にいたる時期を研究対象として選択した。この時期、日本が中国と往來する場合に用いる中国の港湾都市は寧波であるため、象徴的にこの研究全体を愛称で「ニンポープロジェクト」と呼び、その簡称として「にんぷろ」を用いた。

「海域」という概念については、研究参加者の間でその概念規定をつめたわけでは必ずしもないのだが、「地域」という語が持つ陸地中心主義思想との差異を明確にし、海を通じた交流という視点を強調するものである。つまり、狭義の海域が海それ自体と海に直接面した沿岸地域のみを指すであろうことに比べるならば、広義の、海とかわる地域全体という程度の意味合いである。日本は、列島というその地形的形状からして対外交流はすべて海の通航に頼らざるをえないわけであり、そうした意味では列島全体が海域に含まれる。いずれにしろ、「海域」というあいまいな用語を使用することにより、地理的な境界線をはっきりと引くのではなく、概念として想定された交流の場（place）における物や人や思想の移動を通じて、日本の歴史を再考してみようという試みであった。

* 東京大学大学院人文社会系研究科准教授

その具体的な研究成果については、研究期間中からすでにいくつかの出版物が公刊され、また、研究報告書全6冊を2010年5月に文部科学省に提出した（非売品）。さらに、研究期間終了後、個別研究の成果をまとめたものとして「東アジア海域叢書」が全20巻の陣容で汲古書院から刊行中である。（2011年末時点で既刊4冊、2012年3月までにあと3冊、2012年中にさらに3冊を刊行の予定。）このほか、論文集としてではなく、私たちの問題関心のありかどと研究成果の概要を広く一般読者層に伝えることを目的として、シリーズ「東アジア海域にこぎだす」全6巻が、東京大学出版会から2012年5月から逐次刊行される予定である。研究の概要については、それらを参照していただきたい。

ここでは、筆者自身が（領域代表としてではなく）ひとりの研究者として特に強く関心を持った事象について、その背景を含めて述べることにしたい。如上の経緯から、以下の内容は筆者単独の研究成果ではなく、多くの共同研究者や彼らを通じて知った先行研究の所見のうえに成り立っている。ただし、ここで披露するのは著者の個人的見解にすぎない。概説的な記述に終始することもあり、本来は列記すべき参考文献については必要最小限の言及にとどめたことをご了解いただきたい。

2 応仁の乱——日本史上の大転換期

内藤湖南に「応仁の乱に就て」という講演記録がある。1921年8月に京都の史学地理学同攻会（「攻」は「おさめる」の意）でなされたもので、『日本文化史研究』（現在は講談社学術文庫版もあり）に収録され、『内藤湖南全集』第9巻（筑摩書房）で読むこともできる。

そのなかで内藤は、日本史を大きく二つに区分する分水嶺として、1467年に始まる応仁の乱（1469年に文明と改元されるため、応仁文明の乱とも呼ばれる）をあげる。「大体今日の日本を知る為には日本の歴史を研究するには、古代の歴史を研究する必要は殆どありませぬ、応仁の乱以後の歴史を知つて居つたらそれで沢山です」とまで、彼は言う。『源氏物語』に描かれる宮廷絵巻も、『平家物語』が対象とする源平合戦（治承寿永の内乱）も、「今日の日本」（＝1921年時点の日本）とは直接かかわるわけではないという意味だ。

「足利時代は全く天才のなかつた時代であつたから、応仁以後百年間といふものは争乱の収まる時期がなく、戦乱が相續いて居つたのですが、是は歴史上屢々斯ういふ事があるものであります。支那でも唐の時代から五代の末頃迄がてうど斯ういふ時代で、恐らく今日の支那もさういふ風になつてゐると思ひます」とも、彼は言う。すなわち、彼の本案とする中国史研究における重要な問題提起、いわゆる唐宋変革論と結びつけて説き、中国史上の唐宋変革に相当する時代画期として応仁の乱以後の百年を考えていたのだ。なお、ここで彼は同時にその当時の中国もまた、それらと並ぶ混乱と変革の時期であるとしている。辛亥革命（1911年）のあと、この講演がなされた時点ではまだ軍閥割拠の状況が続いていた。

内藤は、政治制度や社会組織の上での変革にも言及しているが、とりわけ応仁の乱のあとの混乱期に生まれてきた新しい文化現象に注目している。古典が古典として権威を確立させ、受容されるようになったのがこの時期だというのだ。たとえば、『源氏物語』についての細川幽齋の発言を引き、こう評する。「何もかも源氏物語で済む、当時の学問といふものは源氏物語一つあればそれでいゝといふので、源氏は詰りよく一般の世態を知つて世の中を経綸するために唯一の大事な經典であるとされて居つたのであります。源氏物語を以て国民思想を統一するなどといふことは今日の文部省などの思ひもよらぬ所であります（笑声起る）〈中略〉是は即ち日本の乱れた時代に於ても尚且是を統一に導く所の素因が出来て居つたといふことを示すものであります」。

細川幽齋は諱を藤高といい、室町幕府三管領家の一つ細川家の分家出身であった。十五代將軍足利義昭を守り立て、のち織田信長に臣従して一時期長岡という苗字を名乗り、本能寺の変では明智光秀と姻戚関係にあった（彼の息子忠興と光秀の娘玉が夫婦）にもかかわらずこれに与せず、豊臣秀吉につき、関ヶ原の戦いでは徳川家康に味方して大大名として取り立てられ、最終的には熊本藩の藩祖となる。文化人として知られ、『古今和歌集』についても唯一の秘伝継承者だったため、石田三成が徳川方に与する彼の居城を攻撃した際に、勅命が出て彼を殺すことを禁じたほどであった。その幽齋が『源氏物語』にこそ日本精神の真髓があると語った史料をもとに、内藤は文化的統一という問題を提示しているのである。

日本が日本として「統一」されていたのは、政治的混乱にもかかわらず、文化的な規準、この例で言えば『源氏物語』を古典として尊重し継承していく運動があったからだというのだ。そして、こうした観念の創出こそがこの時期の特徴であり、それ以前には希薄なことであった。『源氏物語』がいわゆる国風文化期において古典として不動の地位を確立したわけではないということである。

なお、ここで内藤が「今日の文部省などの思ひもよらぬ所」と冗談を言い、会場の笑いを誘っていることに注意したい。文部省が初等中等教育に国定教科書を編纂するようになったのは明治の末のことであり、この時点でなお日は浅い。しかも、『源氏物語』はその内容からして青少年を善導する教材とはみなされていなかった。それが内藤の冗談であり、会場の同意の笑いの意味であった。ところが、その後、細川幽齋も吃驚するだろうことに、『源氏物語』は日本を代表する誇るべき古典作品として青少年に教え込まれ、遣唐使廃絶後の「国風文化」を象徴する存在として扱われるようになっていく。そして、そのことこそが、私たちが共同研究で問題化してきた日本一國史観の特性でもあった。

内藤が言うように「統一」が日本にとって自明な必要性を持つとは、私は考えない。むしろ、歴史的展開のなかで、政治的には乱世であるにもかかわらず、文化的な象徴（たとえば『源氏物語』）を見いだし、それを核に据えて「日本」という一体感を醸成する動きが応仁の乱の後に生じ、それが後世、特に語彙や概念としては19世紀後半以降のいわゆる近代になってから、「伝

統文化」として語られるようになったのである。つまり、「伝統文化」は、その核となる素材自体（＝『源氏物語』という小説）が書かれた平安時代に誕生したわけではなく、これを「大事な経典」として崇め、そこに日本文化の神髄があるとする意識が生じた応仁の乱後の百年間になってはじめて形成されたのだ。私が「日本伝統文化の形成」として捉えたいのは、この事象のことであり、そこで「経典」とされた作品のあれこれが生み出された時代の風潮のことではない。

それ以前から存在する文化事象を自分たちの伝統として捉え直す姿勢。そうした心性が生まれた事件として、応仁の乱は日本の歴史を区切る画期だったのである。

3 東アジアの15～16世紀

応仁の乱から百年間という時期は日本史上、戦国時代と呼ばれている。そして、それは単に日本国内のみの現象として捉えるべきではなく、東アジア全体の変動のなかに位置づけてみる必要がある。東アジアのかなめを占める中国において、明朝が動揺するのと重なるからだ。

ちょうど15世紀の中間点にあたる1449年、明の正統帝はオイラートのエセンを攻撃するためみずから出陣し、国境の土木堡で敵に包囲されて捕虜になってしまう。北京ではこの非常事態に皇弟を急遽擁立して国難をしのいだが、釈放されて帰還した正統帝が1457年にクーデターを起こして復位（天順帝）、1464年には荊襄の乱が勃発して、以後、国内で断続的に反乱が相次ぐようになる。日本の応仁の乱ほど大規模かつ深刻ではなかったにせよ、1519年には皇室の一員だった寧王が帝位を狙って軍事蜂起し、儒学者として有名な王守仁（陽明）によって鎮圧されている。翌1520年にはタタールが山西省の大同まで侵攻してきた。1521年には、傍系から即位した嘉靖帝の実父の尊称をめぐる大礼の議が生じている。ポルトガル人がマカオに来航してきたのは、そうしたなか、1517年のことだった。以後、東アジア交易のあらたなアクターとして西洋人が加わる。

1526年に日本で石見銀山が、1545年には南米ペルーでポトシ銀山が発見される。そのほかにも多くの鉱山が採掘され、それらの銀が中国産品を購入する代価として明、特にその江南地方に流入する。これによる商工業の発展と消費文化の隆盛が16世紀後半の特徴だった。税制面でも銀納方式による一条鞭法が用いられる。

応仁の乱勃発の年、1467年に、京都から博多・寧波を経て北京に向かう遣明使が派遣された。画僧雪舟や学僧桂庵玄樹が同行している。前者が日本水墨画の、後者が日本朱子学や訓点方式での、後世における典範と仰がれたことは、上述した内藤の指摘と考え合わせると象徴的である。日本国内で、国風（和風）の古典が確立しただけでなく、対外的な文化交渉においても新しい規範が導入されつつあったのだ。応仁の乱の当事者たる八代将軍足利義政が政治に倦んで営んだ東山山荘（のちの慈照寺、すなわち銀閣寺）は、東求堂同仁斎の書院造によって、以後

の日本の住宅建築の典範となる。そこに設えられた筆記用具や花瓶などの磁器、あるいはこれと密接にかかわる喫茶文化は、「日本の伝統」として現在も評価されるしろものである。

16世紀中葉以降、日本には銀の輸出国として中国をはじめとする諸外国からの舶来商品（唐物）を大量に購入する財力が生まれた。各地の諸大名は、応仁の乱で荒廃した京都と別に、自分の地元を模した都市を造り、邸宅（のちには城）や寺院を建立してふすま絵を描かせ、茶室を設け、唐物を配した。地場産業を育成するために、大陸伝来の技術（石見銀山の灰吹き法もその一つ）を活用し、大河川の下流デルタ地域を治水して農耕地に変え、大幅な生産力の向上を図った。そして、治民のうえでも、新しい考え方が導入される。それが朱子学であった。

4 朱子学伝来と五山文化

朱子学の日本伝来は応仁の乱をさかのぼること二百五十年以上前のことである。その担い手は中国帰りの僧侶たちだった。史料的に確認できる最初の事例は、1211年に帰国した真言律宗の俊苒だとされる。彼が朱子学関連の図書を持ち帰ったからだ。ただ、彼に先立って、1181年以降1206年の入寂まで東大寺再建の大勸進を務めた「入唐三度聖人」の重源や、その後継者で二度の渡航歴がある栄西（二度目は1191年に帰国）にもその可能性はあるし、ほかにも名の伝わらない僧侶が朱子学の書籍をもたらししていたかもしれない。ちなみに、俊苒は京都に戻ってしばらくは栄西創建の建仁寺（禅宗、ただし天台教学と台密も兼修）に住しており、宗派の壁がそれほど厚くなかったことを示している。

その後、主として臨済宗の、東福寺開山の円爾のような留学帰りや建長寺開山の蘭溪道隆のような渡来僧によって、朱子学の書籍と知識が日本にもたらされ、円爾の場合撰閲家（九条家）、道隆の場合は幕府の得宗家（北条家）といった政権中枢にある人物に対して、為政者の心得の一環として彼らが持つ朱子学の知見が説かれた蓋然性が高い。

南北朝時代になると、1333年、建武の新政が開始された年に、前年に帰国した中巖円月が「原民」「原僧」の2篇の論文を後醍醐帝に献じて時事的問題につき提言をしているが、その思想的骨格をなすのは彼が中国（元朝）で学んできた朱子学だった。後醍醐帝については、花園院の証言として、朱子学を宮中で講じていたといわれている。また、後醍醐帝や足利尊氏・直義兄弟の指南役だった夢窓疎石（彼には留学経験はない）も朱子学の学識を身につけており、直義に献呈された『夢中間答集』にその片鱗が窺える。夢窓門下の絶海中津は足利義満に『孟子』を講じた際、朱熹の注解も教えていた。

このように、朱子学はすでに中央政府の要人が親しむ教説となっていた。しかし、これが地方に拡散していくのは応仁の乱以降であった。清原宣賢は応仁の乱の最中に平安時代以来の由緒ある博士家に生まれ、16世紀前半に京都のみならず越前などでも活躍するが、禅僧と交流して朱子学流の経学を導入して先祖代々の古注疏の学と併存させた。この新旧併行は下野の足利

学校でも見られ、当初は古注疏本によっていた易学にしないで朱子学系のものを加えていったさまが、書物への欄外書き込みによって窺われる。足利学校の卒業生たちの主たる就職先は、戦国大名の軍師だった。軍師とは単に戦場で作戦を立てる職ではなく、兵站確保のための財務や地形・気象にも通じ、平時の政治顧問・財政顧問でもあった。前述した農業土木技術の革新について、経緯の詳細は明らかではないが、社会実践に役立つ知という点では朱子学の政治思想と同じ基盤に乗っていたと思われ、禅僧を中心とした知識階層が大名という為政者のもとで活躍する場を与えられていたと想像される。

具体的様相については史料の制約が大きく、よくわからない。しかし、全体的な状況としては、大陸伝来の知識にもとづきながら、日本列島の実情に即した応用がなされ、それが戦国時代における経済の急成長と文化の新展開に寄与していたことはまちがいない。その中核をなしていたのが、室町幕府によって政策的に組織された禅宗教団のありかた、すなわち五山十刹制度であった。そこで培われた文化（以下、五山文化と呼ぶ）は、狭義の文化活動のみならず、政治や経済の面でも大きな役割を果たした。

上記にんぷろでは、重点項目の一つとして五山文化の総合的な研究に取り組み、この分野の専門家である原田正俊らの協力も得て、従来個別分野ごとに進められてきた研究の立体化に成果をあげた。その内容は上記「東アジア海域にこぎだす」第四巻においてまとめて提示する予定である。ここでは、私自身が担当した王権理論の変化に関する研究の立場から、16～17世紀における朱子学の日本的展開についての素描を試みておく。

5 朱子学の土着化と王権理論の変質

日本の朱子学展開史を中国や韓国と比較した場合の最大の特徴は、初期段階においてそれが禅僧を担い手としていたことである。それは、日本の体制宗教がこの時代においても（のちの江戸時代においてさえも）仏教であり、また、政治体制が武家政権のもとでの世襲封建制であって科挙官僚制を採用しなかったこと等に由来している。日本では朱子学を専攻しても、それ自体で職を得て社会的威信を増すことはなかった。清原宣賢は世襲の博士家だからこそ朱子学にも関心を示したのだが、他の博士家の連中は古注に固執していたし、彼でさえ新旧併存だった。足利学校の場合も、朱子学系の易学の知識は、経書解釈（占断など）での断片的情報として求められていたにすぎず、王弼注との世界観の根本的な相違が問題とされた形跡はない。16世紀段階での日本の朱子学は、思想解釈としてはきわめて未熟であった。

17世紀を迎え、江戸時代にはいると、この様相は一変する。徳川家康が政治顧問として林羅山を招聘したことは、かつて言われていたように朱子学の体制イデオロギー化というわけではないにせよ、画期的であった。羅山は慣例に遵い僧形の道春という名で將軍家に出仕していたけれども、彼自身はこの段階でもはや仏教を信奉しておらず、中身は儒者、しかも博士家の連

中とは異なり、純然たる朱子学者だったからである。彼は妻帯もし、世襲で子孫にその地位を継がせている。

地方の大名のなかには、より積極的に朱子学を受け入れ、仏教に代わる教学として位置づけようとする動きもあった。著名な事例でいえば、土佐の山内家で執政をしていた野中兼山は母の葬儀と墓制を朱熹の『家礼』に遵って実施した。17世紀末になると、好学大名と総称される保科正之・池田光政・徳川光圀・前田綱紀らが現れ、神儒一致を唱えて朱子学式の葬送儀礼の実践を企てた。大名レベルではないものの、ほかにもこの頃『家礼』を実践しようとした人たちがいたことは、吾妻重二の近年の研究に詳しい。

こうした土壌のなかから、将軍や大名たちと関わりながら、山崎闇斎・新井白石・室鳩巢のような朱子学者たちが登場する。闇斎は神儒一致論（垂加神道）だったので、その墓はふつう神式とされているが、発想は儒教なかんずく朱子学にもとづいている。鳩巢にいたっては、特に許しを得て、儒式の墓所を江戸郊外に与えられた（大塚先儒墓所）。朱子学が五山文化の一つの要素としてのみ存在していた16世紀以前とは異なる局面の始まりである。

しかしながら、中国や韓国とは異なり、こうした事例が特筆すべき希有なものとして語り継がれたにすぎないことこそが重要である。江戸時代を通じて、朱子学はついに国民的レベルでの体制教学にはならなかった。人は死ねば菩提寺に葬られる。いかに朱熹の『四書集註』が広く読まれようと、この点に関しては如何ともしがたい。朱熹の教説は四書の注解として道徳的訓戒の役割にとどまり、その世界観、特に人の生死に関する仏教批判は江戸時代の日本で一般的な習俗の基盤とはならなかった。この受容のありかたが、美術史などの分野でいわれている「選択的受容」と同質のものなのか、はたまた別の論理が働いたのかについては、今後の慎重な検討が必要である。

ただし、王権への浸透ぶりは見逃せない。その最も顕著な例は、17世紀後半に徳川光圀が首唱して始まった『大日本史』編纂事業である。そこには彼が受け入れた朱舜水や東臈心越の影響もあったであろう。彼ら明の遺民の節義感にもとづき、『大日本史』は14世紀における南朝（吉野朝廷）の滅亡をもって閉じる（厳密には両朝合一後の北朝系の後小松帝まで）構成をとる。その意図をめぐってはなお諸説併存の状況であり、光圀自身が必ずしも南朝正統論者ではなかったとする見解もあるが、本書が南北朝時代を南朝中心に描き、北朝への吸収合併をもって終結していることは、読者に対するメッセージとして十分であろう。彼らが好んだ曾先之『十八史略』が南宋滅亡をもって結ばれていること（曾先之が元代の人であるからにはそうならざるをえない面も強いのだが）との比較をもって見るならば、南朝滅亡が「歴史の終わり」を意味すると解釈されたのも当然である。

本書は朱子学的大義名分論に貫かれ、平安時代なかば以降の「帝」たちをわざわざ「天皇」と呼び、「鎌倉殿」を「将軍」と呼んだ。それは、彼らの同時代における京都在住の「禁裏」が（北朝系ではあるにせよ）「天皇」として日本の君主であり、江戸にいる「公儀」は「将軍」と

してその臣下にすぎないことを知らしめる効果をもった。

中国や韓国においては、皇帝や国王が一元的に王権を担っており、たとえば清朝のような複雑な王権にあっても、モンゴル族やチベット族への顔とは異なり、漢族や漢字文化圏の朝貢国（朝鮮や琉球）向けの顔としては、朱子学的な「皇帝」で一貫していた。こういう形で説明できるところに、朱子学の実在意義があったのである。ところが、日本の場合、武家の棟梁たる実質的な王（明朝から「日本国王」と認定されていた王権）のほかに、古代以来の旧い王も遺って併存していた。それを朱子学の論理で説明するためには、新井白石や荻生徂徠が指向したように江戸の王権を制度上ゆるぎないものにするか、水戸学のように江戸にいるのは「將軍」にすぎないことを明るみに出すか、二者択一だった。そして、大勢は18世紀から19世紀にかけて後者へと傾いていく。

18世紀末、蒲生君平という人物が歴代天皇の墓を考証する「山陵考」を著した。すでに一千年来、王家の菩提は仏教が弔うことになっており、この頃にはかの俊祐を中興の祖とする泉涌寺が菩提寺の役割を担っていた。ところが、蒲生のこの著作などが契機となって、それまで放置されていた古代の王墓への関心が高まる。そして、ついには「天皇」号の復活とともに、古い伝統の復興と称して神道式の葬儀や陵墓が営まれるようになる。それは神仏習合と仏法王法相依に拠ってたっていた王権理論に変質を迫り、明治維新という「近代」に接合する動きであったが、その淵源は仏教とは異なる王権理論を再構築しようとする17世紀における朱子学自立運動にあった。近代天皇制の成立は、五山文化の一要素として受容された朱子学の展開史としても捉えられる。

従来、日本史の枠内で処理されてきたこれらの諸事象を、文化交渉学の視点から再検討してみることが今後とも必要であろう。