

東アジア近世社会における儒教受容の諸相（Ⅰ）

—江戸期の日本の場合

小 玉 敏 彦

Ⅰ. はじめに 今なぜ儒教なのか

思想史の研究では、今なお儒教の研究は重要な研究の一分野であるが、社会科学全体からみると、儒教（特に朱子学）は封建期の思想であると考えられ、現代においてはすでに時代遅れの、いわば死せる思想であるとみなされることが多い。ただ、これまで経済学や社会学の分野で儒教が問題とされる場合は、東洋における儒教が、中国、朝鮮、日本などの東アジア諸国の経済発展にとってどのような影響を与えたのかという視点からの研究が中心であった。

社会科学の分野での本格的な儒教研究はウェーバーに始まる。ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、西欧世界においては予定説と世俗内禁欲の倫理を伴ったピューリタニズムが近代資本主義の精神となったと主張する一方で、『儒教と道教』を中心とする著作で、中国をはじめとする東アジアにおいて近代資本主義が発展しなかった理由として、儒教のもつ教養主義（非専門主義）や家産制官僚制国家の維持的特質、呪術のような非合理主義の許容など所謂封建的要素をあげたことに始まる。（以下、これを「ウェーバー・テーゼ」と呼ぶことにする。）さらに、ベラーの『徳川時代の宗教』〔ベラー、1996〕や余英時の『中国近世の宗教倫理と商人精神』〔余1991〕は、ウェーバー・テーゼの枠内でのウェーバーへの反論として意味を持っている。ベラーでは石田梅岩の商人の職分論や商人倫理の思想、余英時では中国の商人層には、例えば賈道の観念や新しい雇用関係の萌芽である伙計などのように伝統的な文化のなかから近代に向かって過渡的に生成されてくる事象がウェーバーのピューリタニズムにかわる東洋の資本主義の精神としての役割を一部果たしたと主張される。また、ウェーバーの儒教理解への批判〔貝塚1977 p.239〕や東洋理解に関する批判〔富永1998 p.126〕なども展開された。

特に近年において、儒教と経済成長との関係が論じられる背景として、日本、韓国、台湾、シンガポールに続いて、中国やベトナムなどの経済成長が著しく、これらの地域に共通した文化的要素として儒教がある点である。儒教に経済成長を促すような精神的・文化的要因があるのではないかというわけである。このような観点からの研究では、例えば、水野正一他編『文化と経済発展』〔水野・飯田・藤瀬編 1983〕や金日坤『儒教文化圏の秩序と経済』〔金日坤1994〕があり、西欧文化圏の研究者としては、レオン・ヴァンデルメールシュ『アジア文化圏の時代』〔ヴァンデルメールシュ1986〕、レジ・リトルとウォーレン・リードによる『儒教ルネッサンス』〔リトル/リード1989 再販2002〕、これを受けた溝口雄三と中嶋嶺雄編の『儒教ルネッサンスを考える』〔溝口・中嶋1991〕などがある。しかし、上述した水野以下の近年の研究においては十分な成果が上がっていないのが実情

である。その最大の要因は、儒教文化圏として一般論として儒教を論ずるだけで、(社会科学者としての限界ではあるが、)新儒教と原始儒教の相違に対する理解や各国の儒教受容の差異についての理解を欠いているためであると考えられる。

ともあれ、東洋における儒教と経済発展との関係については、今後も社会科学分野での儒教研究の重要な課題であることは間違いない。

社会科学的視点からの儒教研究の重要なもう一つの課題は、アジア儒教文化圏における儒教受容の変容とその社会的要因に関する研究である。上述したウェーバー・テーゼ、反ウェーバー・テーゼであれ、東アジア儒教文化圏における儒教受容の諸相に関しての共通理解がその前提条件として必要である。中国の儒教が日本や韓国に受容される際に、どのような受容形態で受容され、どのような変容があったのか。また、その変容は社会的にみてどのようなことが原因であると考えられるのか。このような視角からの研究は未だ十分とは言えない。確かに、ウェーバー・テーゼの検討や儒教文化圏における経済発展の問題は重要な課題なのだが、その前提条件である東アジア諸国での儒教文化の相違についての理解が不十分なのである。このような基礎的理解を欠いた「儒教文化圏」という用語は地域を示す以上の意味をもたない。

本研究では、ウェーバー・テーゼに関する問題をはるか遠くに見ながら、とりあえずは、その基礎的前提条件となる東アジア儒教文化圏における儒教受容の変容とその社会的要因について検討する。論者は日本の江戸時代前半における儒教受容の形態と韓国の李氏朝鮮時代前期の儒教受容の形態を比較し、その社会的要因を検討することを目的としている。ただ、本編では日本の場合についてのみ論じ、韓国については別稿で論ずることにする。日本と韓国との儒教受容の比較を行う場合、中国で生まれた儒教を軸として、その変容を論ずることになり、比較は中国を媒介とした間接的な比較とならざるを得ない。そのため比較を意図した論文ではあっても、論述の関係上、別稿で論ずる方がよいと判断するためである。また、論者の力量と取り扱う範囲の広さから、考察の対象とした資料の多くは儒教思想の原資料ではなく、該当分野の先行研究を利用した。そのため日本の儒教の特徴に関するレビュー的研究になっている点は、本論文の欠点ともなるが、儒教受容の日本の特徴という視点からの論述に意味があると考えられる。

Ⅱ. 江戸期における新儒教の受容過程

日本における原始儒教の伝来については、すでに『古事記』に王仁(わに)によって『論語』が伝えられたとする記述がある。その後、少なくとも6世紀までには『易経』『詩経』『書経(尚書)』『春秋左氏伝』『礼記』などの文献が伝えられたとされている。〔石田・笠井2001 p.70〕だが、室町時代までは、その影響力は限定的で、儒教の断片的な言説が政治思想として現れる程度であった〔石田・笠井2001 p.79〕

室町時代に入ると、新儒教(朱子学)が臨済宗の禅宗によって伝えられた。禅宗の僧侶は禅の修養法と朱子学の修養法である「畏敬」に親近性を認めたといわれる。室町時代には、儒教は、天皇にかわって、有徳者(将軍)が「善政安民」をおこなうとする「有徳者執政論」として政権の正当化を与える「後づけのイデオロギー」として利用されることがあった。〔玉懸2001 p.285以下〕とはいえ、室町時代の儒教は禅宗と一体で、禅僧の間で

は禅儒一体論が中心であり、儒教が禅宗とは異なる独立思想としてとらえられることはなかった。

この禅宗から脱し、最初の朱子学者となったのは、藤原惺窩（1561～1619）である。江戸期（1603～1867）における儒学はこの惺窩に始まり、続いて林羅山（1583～1657）の時代に儒学（朱子学）は江戸幕府の官学とされ、その後、林家の子孫が儒学を講ずることになった。

江戸時代の儒教の流れについては、いくつかの視点から論ずることができる。いわゆる学派の系統分類からいけば、朱子学派（藤原惺窩、林羅山、後の山崎闇斎など）、陽明学派（中江藤樹、熊沢蕃山など）、古学派（山鹿素行、伊藤仁斎など）の三学派、あるいはこれに荻生徂徠の古文辞学派を加えて、江戸期の四大学派と分類することができる。渡辺浩〔渡辺2010〕にしたがって、江戸期を享保18年（1733年）までを前半期、それ以後を後半期とすると、享保18年は荻生徂徠没後5年にあたり、前半期にはこれらの四大学派とよばれる日本儒学を代表する傑出した儒者がすべて登場しており、後半期になると石田梅岩に始まる心学などもあるが、その多くは江戸前半期の儒学の折衷型であるか、修養法を中心として次第に陽明学的色彩を強くしていく傾向がみられる程度である。後半期においては特に儒教の思想的・論理的な面からみると特に新しい展開はないと考えられる。

江戸期を通して儒教の大局的な流れは、「武士の教学として儒学から、商人階層などをも含めた市井の儒学」としての流れとみることができるし、「朱子学から陽明学へ」の流れとしてみることもできる。

このような江戸期の儒教の流れを大局的に見る見方のなかでこれまで影響力も大きく、特異な位置をしめているのが、丸山真男の「自然から作為へ」とする見解である。

朱子学的世界観は、宇宙論、人性論、経世学の3つの次元にわかれているが、この3つの環を貫き一つにしているのが理気二元論である。宇宙は理気によって構成されているが、これが人間にあっては、本来的な本然の性（理）があるが、現実には気によって汚濁した気質の性となる。感情は気によるものであるが、この感情の過不及が悪である。この感情を制御し、修身・齐家・治国・平天下とつながる儒教的世界観は、丸山によれば、まさに「自然法」の世界なのである。丸山はこの朱子学的世界観の内部的分解過程を江戸期（特にその前半期）の儒教の展開過程であるとみる。

まず、丸山は近世に入って儒教が日本の社会において飛躍的な発展をとげた理由を、儒将軍乃至大名を頂点とする徳川時代の封建制度が周の封建制度の構成と典型的に相似していたことをあげ、そのため儒教倫理をもってイデオロギー的に社会関係を基礎づけるのが適切であったと言う〔丸山1952 p.9〕。林羅山によって完結した自然法的世界観として導入された朱子学は、山鹿素行にあってその一部が分解する。素行は、人間の情欲を行動の基礎として肯定した。素行にとって、欲の過不及を判断するのはもはや人性の内にあるのではなく、礼という外的規範にある。ここに「朱子学人性論における規範性と自然性との連続は断ち切れ、規範主義は自らを純化しようとする」〔丸山1952 p.48〕。さらにもう一つの分解過程の方向は、伊藤仁斎である。仁斎は自然性と規範性との分解過程で、むしろ規範性を推し進めて儒教の倫理思想として純化する方向に進んだ。丸山によれば、「仁義礼智は仁斎においては、本然の性として人間に本来与えられたものではなく、人間がまさに実現すべく課せられたイデー的な性格を帯びている」〔傍点丸山、丸山1952 p.56〕。

こうした儒教的世界観の分解過程は荻生徂徠によって決定的となる。儒教における「自然的秩序」の論理は、天道や天理と呼ばれる宇宙的自然と本然の性とと呼ばれる人性的自然とが理によって連続していることによる。徂徠はまず、宇宙的自然を聖人の道の対象から排除した。徂徠にとっては天の道や地の道というのはもはやアナロジーにすぎない（丸山1952 p.80 および p.210以下）。次に、道（規範）をもっぱら礼楽という外部的客観的制度に限定することによって、人間的自然からの連続性を絶った。礼楽は人間の内面的改造を問題としない外在的な制度として屹立する。徂徠にとっては、すべては「天下を安んずることに帰する」のであって、先王の礼楽の真髓（時代的制約性の背後にある超越性）にしたがうことが、徂徠のいう道なのである。聖人は先王のみであり、六経こそがこの先王の礼楽の道を示す經典であり、孔子や孟子はその仁者として先王の道の解説者にすぎない位置におかれる。

「規範と自然の連続的構成の分解過程は、徂徠学に至って規範（道）の公的=政治的なものへまでの昇華によって、私的=内面的生活の一切のリゴリズムよりの解放となって現れたのである。」〔傍点丸山 丸山1952 p.110〕徂徠において、治国平天下は修身齊家から独立した。〔丸山1952 p.115〕

林羅山の儒教的・朱子学的世界観は、山鹿素行と伊藤仁斎において、それぞれの方向に分解し、荻生徂徠に至って、宇宙、人性、礼楽（規範）の連続性は完全に断たれるが、ここに「作為」としての「近代法の萌芽」をみることになる。

丸山の江戸期儒教の展開をその内的分解過程として、また思想的近代化過程としてみるその思想史的手法はあざやかである。だが、儒教の日本の変異を社会的観点から見る視点は不十分である。第一に、丸山は、徳川幕藩体制の周あるいは古代中国との体制の類似性が儒教を体制擁護のイデオロギーとして受容する契機となったとするが、徳川幕藩体制と古代中国との体制の相違性が儒教に及ぼす影響について十分な検討がおこなわれていない。第二に、儒教的世界観の内部的分解過程を思想の自己展開過程、あるいは思想の近代化過程としてとらえる視点が中心で、思想の展開過程に及ぼす社会構造の影響についての視点を欠いている。そのため儒教の受容における日本の変異についての考察が不足している。例えば丸山において、朱子学体系の体现者とみなされる林羅山においてすら、すでに朱熹自身の朱子学とは異なる「日本的構え」（例えば、後述するように羅山においては「敬」（つつしみ）の重視、理を気の条理とみる点など）をもって受容されている点などを見過ごしている。

一方、江戸期の儒教の流れを「敬（つつしみ）」を中心とする儒教から「誠（まこと）」を中心とする儒教への展開過程としてみようとするのは、相良亨である。相良の視点は日本の儒学者が儒教を受容する際に重視する徳目の変化、特に、その徳目が和語としてどのように理解されるかという日本的心情との関連で問題にする。本稿での儒教の日本の受容という観点からは、先駆的な研究といえる。相良によれば、最初の朱子学者である藤原惺窩には「敬」と「誠」の両面性があつたが、林羅山、山崎闇斎などにおいては、「敬」が重視された。羅山においては、宇宙には基本的に一つの道理が貫いており、「この道理は具体的には礼（威儀）として客体化されている。自己の一挙手一投足を常にこの威儀に則らしむべく心することが敬なのである。」〔相良1980 p.167〕山崎闇斎においては、道理は自己に内在するものであり、人情を介在させず、この道理によって自他をさばくのが

「敬」であった。この敬はすなわち、「いかなる事態にもうろたえることのない不動性ともいべきものであった。」〔相良1980 p.169〕やがて、敬は「覚悟」であるという理解がここから押し出されていく。相良はさらに、「敬を具体的には威儀を正すこととして捉え、克己が強みを形成するという理解は、単に羅山の理解であるにとどまらず、徳川時代の武士社会における敬理解の重要な側面を示すものであった。また、威儀を正すことを克己と結びつけ、同時に強さと結びつける理解も、徳川時代の礼の主体的な受けとめ方として注目されなければならない。」〔相良1996 p.73〕とする。

こうした「敬」を中心とした儒学に対する批判が徐々に台頭し始める。「敬」は武士的な自敬の精神や覚悟につながる一方で、礼法にしたがい威儀を正すという姿勢は内面を重視しない格法主義だとする批判である。山鹿素行は威儀を正す敬を重視したが、同時に「おさえがたく内からあふれ出る情」としての「誠」も重視した。伊藤仁斎は、心の底から他者のためによかれと心を尽くす「忠信」（仁斎は古義学の研究によって『中庸』の後半部は異端思想の挿入と判断し「誠」の文字を用いなかった）を前面に押し出した。相良は江戸後期になればなるほど「誠」を中心に据える儒学者が増えるとする。後期の儒者たちの訓育の下にあった幕末の志士に至っては、「ただただ至誠を絶叫するの感がある」〔相良1996 p.79〕と述べる。たしかに「誠」中心の儒学の形成は陽明学の台頭とは軌を一にしており、「誠意」を強調する陽明学が誠中心の儒学思想を誘導したことは認められる。しかし、王陽明本来の「良知」は先天的に内在する善悪是非を判断する「知的」能力であるのに対して、これらの誠中心の儒学は「抑えがたく内面から湧き出る他者を思う「情」を実現すること」である点で、陽明学とは異なっている。相良は言う「中国には、持敬中心の儒学・致良知中心の儒学が形成されたが、誠中心の儒学は形成されなかった、誠中心の儒学は日本人のものであり、日本的儒学の誕生をここに見ることがゆるされよう。」（相良1996 p.82）

相良の儒教思想で重視される徳目に注目し、儒教の日本的傾向を「誠」に置くのは先駆的な業績と言える。確かに陽明学的響きをもつ「至誠天に通ず」という語は広辞苑にも掲載され、明治以降においても儒学を離れて一般の日本人にも影響を与えてきた。相良はこのような誠の思想が現代まで日本人の心情倫理的志向につながっているとすると同時に、自己の心の外に客観的倫理基準を形成することができない点を日本人の克服すべき課題とみる。

相良の分析は儒教の日本の変容をみる上で、重要な示唆と視点を与えてくれる。だが、儒教の日本の変容を論ずる場合には、日本の儒学において重視される徳目の変容のみに関わっているわけにはいかない。問題とすべき課題は、宋学としての儒学の理論体系全体の日本の変容と、その変容に影響を与えた社会構造との関係である。この問題について次の章で考えることにしたい。

Ⅲ. 江戸期における新儒教受容の日本の特徴

日本の儒教思想は多様である。日本の儒教は、朱子学や陽明学の思想的枠組みを離れ、儒教を学び、儒教的用語を用いながらも、そこに縛られずに自由に自己の思想を形成したとも言える。このような日本の儒教受容の特徴を見るうえで、重要なことは個々の儒学者

の思想を思想内の合理性をもって検討することよりも、中国に発する本来的な儒教的思想的枠組みからどのような変異があるのか、また、中国の儒教では重要な位置を占めているにもかかわらず、日本の儒教ではそれほど重視されない思想的要素を検討することである。「変異して存在するもの」と「存在しないもの」、そのいずれも日本の変異として考察しなければならない。また、儒教や新儒教を生んだ中国社会と日本社会との客観的条件の相違がその変異とどのような関係にあるのかの考察も必要である。このような検討は個々の儒学者の思想の分析というよりも、より総体的なものにならざるをえない。

以下、日本の江戸期の儒教の総体的特徴として「理気二元論の不在」「易姓革命論の変質」「君臣義合説から君臣天合説へ」「時処位論の展開」「儒学思想の展開の早さと多様性」の5点をあげておきたい。前述した相良の「誠」思想の展開もその一つだが、重複をさけるために以下では省略した。

(1) 宇宙論としての理気二元論の不在

日本においては朱子の理気二元論をそのまま継承する儒学者は少ない。気一元論に傾くか、理を物質と物質との間の法則（「理は気の条理」）のように理解する者も多く、日本の儒学思想において宇宙論やそれを構成する理気二元論が占める地位は低い。このことは李氏朝鮮の儒学界において宇宙論と人性論に関して理気二元論が長期にわたって論争の中心となったことと比較して顕著な特徴と言えよう。

日本において禅宗より袂を分かち、最初の儒教徒として新儒教を受容した藤原惺窩は、「そもそも気についての言及はほとんどみられず、それがすでに理気説への無関心を表明しているとみられる」〔金谷1975 p.461〕し、また、藤原惺窩が理を説く時は形而上学的な哲学概念ではなく、現実の即時的な道理や義理としての意味が強いとされる。惺窩には王陽明の影響もみられ、現実のなかで惺窩的な意味における「理」を居敬によって追求していくことに重点が置かれた。理のみが説かれるという意味では理一元論とも言えよう。ただ、その理はもはや朱子学的な理ではなく、形而下的な即自的な理であり、陽明の理との折衷的性格さえ帯びている。

続く林羅山は、朱子学をおおむね受け入れながら、その理気二元論については長い期間にわたって疑いを抱いており、「理は気の条理、気は理の運用」（王陽明『伝習録』）とする陽明の言説に執着していた。だが、元和7年（1621）頃を境に、「『心外に理なし』という陽明の理気一元論から、心外に天理の分殊を説く朱子の理気二元論へ移って行った」〔石田1975a p.424〕。羅山に対しては、「理を気の条理」とみなしたとする見解や理気一元論とする見解があるが、それは羅山の前半期の思想である。ただ、羅山は理気二元論をとるといっても、心性の問題に関して、長きにわたって禅宗的論理から抜け出せなかった点、また、朱子学を信奉する一方で「神儒習合説」ともいえる日本神国論を唱えていた点からみて、宇宙論的な立場からではなく、人性論や政治的な側面から理気二元論に決着したと考えられる。理が心のうちだけでなく、心の外にも外在的な規範として存在するという立場は、政治的な側面として幕藩体制を支えるイデオロギーともなりえるからである。仏教批判においても、惺窩の思想内的な批判とは異なって、羅山の批判は当初から崇仏の結果生ずる社会的・政治的影響に向けられており、より政治的であった〔石田1975b p.478〕。また、羅山が禅から儒への転向、さらに陽明的理気論から理気二元論への傾斜の時期と、

戦国の争乱の時代から徳川の世に、さらに徳川の安定期に入る時代と「政治と思想との間に見事な並行現象が作り出されているのである。」〔石田1975b p.480〕

「朱子を学んで誤るなら、朱子と共に誤るなり」と称して朱子その人への絶対的傾倒を示した山崎闇斎（1618～1682）は、当然自らを忠実な朱子学徒と見なした。だが、山崎闇斎の理気二元論はいくつかの点で朱子の思想とは異なっている。修養法において、闇斎は居敬を重視した。また、一方で闇斎は「述而不作」という立場で朱子の思想を確定するため文献研究に勢力を注いだ。一見するとそれは窮理のように考えられるが、それは闇斎的窮理であって、朱子学の窮理ではない〔高島1992 p.39〕。朱子学の窮理は事事物物の分殊の理の理解を積み重ねていきながら、その積み重ねのはてに「脱然」として「貫通」（心の覚醒、悟り）に至るのである。それは形而下から形而上へ、分殊から理一へ、事事物物から太極へという方向性をもった窮理である。闇斎の窮理は朱子その人に向かう窮理であって、心外に客観的に存在する理一に向かう窮理ではない。その意味で闇斎には朱子学的な窮理はないのである。すなわち、闇斎の理気二元論は心のうちから理一へとむかう居敬による理への志向のみで、心外に客観的に存在する理に志向する窮理を欠いている。もちろん朱子の信奉者としての闇斎には朱子の理気二元論の解説者としての立場があるが、闇斎が宇宙の客観的秩序としての理一を認めていたかどうかは、彼の実際の態度からは疑問とされるところである。闇斎はまた、朱子学と神道とを結びつけたが、三宅は「闇斎の実践論である垂加神道が氣を唯一の実体とし、理をその法則性とする氣一元論の構造をもっているのは、注目に値する」と述べている〔三宅1976 p.97〕

日本において朱子学を標榜する儒学徒においてすら朱子の理気二元論が正統に受容されず、理が心外においては「氣の条理」（法則性）として理解されるか、その結果、あるいは当初から氣一元論となる傾向は日本の儒学の特徴であると考えられる。三宅は山崎闇斎につづいて、熊沢番山、山鹿素行についても氣一元論に傾斜しているとし、「18世紀末にいたる幕藩国家の思想の全域をつらぬいて、氣一元論が主流となって発展する。これは幕藩体制思想史のきわめて大きな特徴である」〔三宅1976 p.99〕とする。伊藤仁斎は古義学に注力したが、宇宙論においては「蓋し天地の間、一元氣のみ」（『語孟字義卷の上』第1条）「所謂理とは反つて是氣中の条理のみ」（同 第3条）、「今日の天地は、則ち万古の天地、万古の天地は則ち今日の天地。何ぞ終始有らん。」（同 第5条）として、たえず変動してやまない一大活物としての氣のみを認め、現在の天地が時間を超越した永遠の天地であるとし、天地創世時の理の存在や働きを否定した。理は氣の条理（法則性）にすぎないとする。

このような近世日本における儒学の特徴の一つとして、形而上学的宇宙論の不在・否定、理気二元論にもとづく宇宙論の不在があり、その結果、形而下的な氣一元論、理を氣の条理（法則性）としてみる傾向などを挙げるができる。この原因をどのように考えればよいのであろうか。

そのひとつの原因は、日本における神道と仏教の存在とその存在様態である。日本には古来から神道があり、その神道と結びついた天孫降臨の神話がある。また、徳川時代において仏教はすでに大きな影響力をもっていた。儒教を受容した武士階級も天皇家と結びついた神道はもちろん、仏教などの影響から免れることはできなかった。一方中国においては、仏教、道教、儒教が一つの社会のなかで並立し、社会階層のなかで「住み分け」され、

支配層では儒教の影響が他を圧倒していた。李氏朝鮮社会では「崇儒排仏」のなかで仏教の影響力は支配階級まで及ばなかった。日本における儒教的宇宙観の軽視は、神道や仏教など儒教以外の思想の影響力の差として考えることができるだろう。

もう一つの理由は、日本人の思考様式である。中村元は「日本の多くの儒学者は、たとい程・朱の説を奉ずるものでも、理気二元論をとらなかった。日本の色彩を有する儒学者は、みな唯気論者であった」〔中村1989 p.21〕と述べ、その原因を日本人の思考様式に求める。中村は日本人の思惟方法として(1)与えられた現実の容認、(2)人間結合組織を重視する傾向(3)非合理主義的傾向の3点をあげるが、ここで関係する思惟方法は、第一点の「与えられた現実の容認」である。中村によると「日本人の思惟方法のうち、かなり基本的なものとして目立つのは、生きるために与えられている環境世界ないし客観的諸条件をそのまま肯定してしまうことである。諸事象の存する現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象をはなれた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否するにいたる傾きがある。」〔中村1989 p.13〕とする。気一元論はまさに日本的思惟方法と一致する儒学思想となる。

(2) 「易姓革命論」の変質

中国の「革命」という語の原義は、天の命が変わるという意味である。「革」の字は草食動物が死んだ後の骨の形をとったものであると言われ、そこから「変わる、変化する」という意味が発生する。易姓は新しい姓（王朝）に支配者が変わることであり、易姓革命は天の命が変わり、新しい人物が皇帝になることを意味する。西洋の「革命 (revolution)」が下級の階層（民衆）が上位の階層を倒すことを意味するのに対して、東洋の「易姓革命」は天の命により社会階層の比較的上位にいる者が皇帝を倒すという意味であり、ここでは西洋の revolution の場合とは異なり、最下層の民衆は常に支配される側になる。

中国では古代から時の支配者が暴政をふるう時、天は争乱や自然の災異を通じて支配者を戒め、天の命を地上に貫徹するとする「天譴説」や「天人相関説」が存在した。孟子は武力による支配（霸道政治）と徳による支配（王道政治）を区別し、修己治人による王道政治を掲げ、支配者に徳が無い場合に、有徳の人物がこれに替わること、すなわち、「易姓革命」を認めた。朱子は「惟だ下に在る者に湯武の仁有り、而も上に在る者に桀紂の暴有れば、則ち可。然らざれば、是れ未だ篡弑の罪を免れず」（『孟子集注』梁恵王下）として、放伐をおこなう条件として、古代史を例に取り、放伐者に湯王や武王のような徳があり、支配者の側に桀王、紂王にみられた暴政がある場合に限定した。しかし、朱子学の原理として湯武放伐（易姓革命）を明確に認めている。

日本の場合、天皇の存在が外来思想としての「易姓革命論」（放伐論）の受容をやっかいなものにしている。日本においては、天皇の地位の継承は天照大神の子孫（神孫）である天皇家のみが君となりうるという「神孫為君説」が支配的である。「有徳」であることが条件である儒教の原理と、天皇家における「血縁」原理とは相いれない。南北朝の争いがあったとしてもそれは血縁原理内の正統性の問題であって、有徳が支配の正統性を保証するわけではない。一方で、現実の政治統治の世界では、鎌倉・室町以降の武家政権において、武人の代表（将軍）が政治の統治の役割を担った。将軍は各封建領主のうち最も勢力のある領主ではあったが、全国を武力で圧倒し、地方封建領主を制圧するには力不足である。山岳が多い我が国においては、守るに適した地形であると同時に、離農した大量の

專業軍人を養うには十分な平野がなく、攻めるべき兵力には限界がある。そうした日本の地形的事情は絶対王政国家の形成を阻む要因となった。日本の統治が「神話的権威はあるが武力を欠いた」天皇から官職を与えられた武人が政権を担うという形態となったのは、それなり合理的背景がある。天皇と将軍職とは「神話的権威」と「武力的権勢」との相互補完的な社会交換としての側面をもっている。こうした背景がある日本において、血縁原理に基づく天皇を武人政権側が放伐を行なうことは、軍事地理的な面においても、易姓革命の根拠の面においても、合理性を欠くことになる。これに加えて、神道家はすべて「易姓革命」に否定的である〔渡辺2010 p.88〕。武士階級における神道の浸透を考える時、孟子にはじまる儒教の易姓革命論をそのままの形で受容することは困難となる。

こうした日本の事情のもとでは、易姓革命は本来の姿ではなく変形して現れる。初期の室町政権は「有徳にして善政と安民を実現しうる者が、実質的な君主として政をとるのが当然であるとする思想」、すなわち「有徳者執政論」を自己の政権の正統性の根拠とした〔玉懸2001 p.285〕。ここでは天皇を放伐するのではなく、天皇の代行者として有徳者が執政をすることになる。

また、戦国の下剋上の時代には、武士の間には戦国の世の体験から天道という超越的存在が人間の道徳的行為に因果の応報を与えるとする「天道思想」が一般的意識として形成されてきた〔三宅1976 p.70 および石田1975a p.435〕。この天道思想は戦国大名の浮沈と興亡を合理化する役割を演じた。治政者の権勢の根拠が治政者の道徳性にある点で朱子学の治政論や易姓革命に近いものがあるが、実際には支配者の権勢を後づけ的に合理化するにすぎず、下剋上も武士階級の間限定された行為であって、易姓革命が積極的に主張されたわけではなかった。

江戸の朱子学者のなかでは、崎門学派のうち佐藤直方、三宅尚斎は放伐（易姓革命）を支持し、外来の朱子学に忠実であろうとしたが、師の山崎闇斎をはじめとして大勢は易姓革命を認めない立場であった〔渡辺2010 p.88〕。羅山は慶長17年（1612）に家康の質問に答え、放伐を是とする返答をしている。これは旧主君豊臣討伐を画策していた家康の意図をくんで、根拠づけたもので、天皇への放伐、地方領主の総領主に対する放伐を是とするものではなかった〔三宅1976 p.92〕。羅山の朱子学は徳川体制が固まるにしたがい、心外に客観的存在する秩序（理）を認める体制擁護のイデオロギーと化していく。

このように日本における易姓革命論は、天皇・将軍・大名・武士という社会構造が、中国の天子・卿大夫・士との社会構造とは異なること、特に天皇と将軍とのその正統性を異にする二重権力構造のために変質したものにならざるをえなかった。少なくとも、大名間の興亡を後づけ的に合理化する要件（「有徳者執政論」）とはなりえても、天皇に対する易姓革命にはなりえなかったのである。また、こうした有徳者執政論も政権交代期の一時期に自己の政権の正統性を合理化するための方便であったから、幕藩体制が確立した後は、日本儒教として有徳者執政論が教義として定着することはなかった。

(3) 「君臣義合説」から「君臣天合説」へ

次に、儒教観における君臣関係についてみることにしたい。孔子は「君は臣に礼を以て接し、臣は君に対して忠を以て仕える」（『論語』八佾）とし、朱子はさらに「君臣は義をもって合う者なり」（『論語集注』八佾）「君臣は義合なり。合わされば則ち去る。」（『孟子

集注』万章下), として君臣の関係は「君臣義合」の立場にたっている。儒教では主従の関係は臣の側からの一方的な忠が要求されるのではなく、主君の側からも徳、礼、義などが要求される相互的なものである。一方、孝については、「父を三度諫めても聞かざれば、泣いて之にしたがひ、君を三度諫めても聞かざれば、則ち去る」とされ、ここでは子の側の父に対する一方的な孝が要求される。したがって、儒教では原理的には「父子天合」と「君臣義合」の立場に立っており、一般的には、「孝」が「忠」に優先する。しかし、現実世界の実際の局面では「忠」と「孝」との対立・矛盾は行為の有り方を巡って葛藤を生むことが多い。朱子学では諸徳を基礎づける普遍的「理」にしたがって、実際の局面における忠と孝など個別の徳の対立を解決することになる。

社会的側面からみると、中国においては、主君の臣下となるのは科挙に合格して中央政界に進出してきた地方の有力地主層である士大夫階層である。主従関係は、科挙への合格を前提にしており、「修己治人」の儒教の思想的原則は、現実的側面においても「修己」に努めることによって「治人」たるべき地位につくことが社会制度的に保証されていた。また、主君に義がないと判断した時に、地方の有力地主階層の出身者として、帰郷する場所が存在していた。李氏朝鮮においても科挙がある点、科挙の合格者が地方の地主階層である両班層である点で事情は中国に似ていた。

一方、日本においては、主君の側からの一方的な引き立てによるか、臣下の出自である家格によってその地位が決定される。主君の側の特例的な引き立てを除くと、主君と家臣団との序列、秩序関係は、上位の家連合に下位の家連合がつながっているという重層の家連合体によっている。主従関係の契機となるのは、儒教の教養を前提とした科挙の合格や修己の結果によるものではなく、出自である「家格」である。そのため主従関係は生まれながらに決まっており、「君臣天合」とはそうした社会的背景から生まれてくる。君臣天合のもとでは、臣下の側からの一方的な「忠」が要求される。儒教による「修己」に努めることはよき臣下であることの一点に尽きる。江戸の幕藩体制が固まるにしたがひ、自分の所領をもたず、禄高によって生活を支えられている多くの武士にとって、主君からの寵を失うことは、そのまま生活の道を失うことを意味する。義なき主君から決別しても、日本の武士階級の多くは中国や朝鮮のような帰るべき郷村があるわけではなかった。

この「君臣天合」に関連して、日本の特徴といえるのは「忠孝一致」の思想である。本来、忠は相互的な義の原理、孝は血縁の原理にもとづいており、別々の原理である。中国や朝鮮では、政府官僚層の出身母体である郷村は血縁の原理によってなりたっており、科挙の合格によって高位官僚として仕官してはじめて君臣間の「忠」の関係を結ぶことになる。中国や朝鮮においては「忠」と「孝」との基礎となる「義の原理」と「血縁の原理」はともに社会を貫く二重の原理となっていた。また、この「血縁の原理」と「義の原理」の背景にあるのがいずれも儒教であることに留意しておかねばならない。中国や朝鮮社会における「血縁の原理」の影響は現在でも広範囲にわたって残存している。

これに対して、君臣関係が家の連合体である日本においては、家の家長への孝は、主君と家臣団との重層の家連合を通じて忠へとつながっていく。上位の者へ心を尽くす「忠」と「孝」が封建期の日本人において大きな差がないと考えられたのは、このような理由による。日本においては、重層の家連合を通じて「忠孝」一つの原理が支配する社会なのである。日本においてはともすれば意識の面で「忠」が公的側面をもち、「孝」が私的側面

をもって受け入れられるのは、孝が家連合を通じて忠へとつながり、結果として忠に吸収されるためである。儒教においては本来、忠と孝とは公と私という関係ではない。

日本では家の存続をはかるため非血縁養子をとる場合や、血縁であっても不徳な子息に対して「勘当」するなど血縁関係を人為的に切る行為が存在し、血縁関係よりも「家」が優先した。家督を継ぐことは、地位や財産が相続者の自由になることを意味するのではなく、家業あるいは家の任務を全うし、自分の後継者にその家門を継いでいくという責任をも負うことを意味した。その意味で「家」は献身の対象でもあった。日本語の「隠居」という語は「第一線を退き後継者に家督を譲る」という意味があるが、中国や韓国（朝鮮）では「田舎で静かに暮らす」という意味があるだけである。また、非血縁養子も一般的でなく、血縁関係を人為的に切る勘当もあり得ないし、家業という観念も希薄である。日本で「君臣天合」「忠孝一致」となる儒教の変容は、封建期日本社会の構造にもとづく変容である。

次に、幕末において「尊王攘夷」という日本独特の忠の思想が叫ばれたが、これについて補足しておきたい。尾藤正英によると、「尊王攘夷」という用語は中国の古典に典拠を求めることのできない用語であり、日本で初めて現れるのは水戸の『弘道館記』である。〔尾藤1973 p.559〕また、「大義名分論」についても日本での造語であり、本来の儒教とは異質なものである。長くなるが、尾藤によると、

「『名分』という熟語は、四書五経など儒家の古典の中には見出すことのできないものであり、「大義名分」にいたっては「尊王攘夷」とひとしく日本製の新語であって、もとより朱子学の用語ではない。儒教といえば名分論、朱子学の特色といえば大義名分論、と考えることこそが、実は水戸学などによって形づくられた日本的な儒教観なのである。名分論あるいは大義名分論とは、主君に対する忠誠と国家の秩序に対する服従とを絶対視し、これを道徳の基軸とする考え方を指すのであるが、それは「仁」や「孝」を徳目の中心にしていた本来の儒教思想とは異質なものである。」〔傍点筆者 尾藤1973 p.560〕

(4) 「時処位論」の展開

時処位論は中江藤樹にはじまり、その弟子熊沢蕃山（1619～91）において本格的に説かれる。時処位論とは中国に生まれた儒教の教えは、時（時代）、処（国や地域）、位（社会的地位）によってその本質は変わらないものの部分的には修正して受け入れるべきであるとする説である。熊沢蕃山においては水土論（社会地理的風土論）としても説かれた。

中江藤樹は『翁問答』（上巻の末）で、中国の『周礼』などに記してある法度は、形式的に従うのではなく、その本意をよく理解して、時と処と位の相違をよく考慮して、万古不易の中庸を行なうべきであるとし、時・処・位を農業の耕作に譬えて説明している。（『翁問答』上巻の末、39問）また、『たとひ儒書のする所の礼法をすこしもちがへず、残所なく取りおこなふを、儒道をおこなふとおもへるは大なるあやまりなり。・・・（中略）・・・時と処と位とに相応適當恰好の道理なくば、儒道をおこなふにはあらず、異端なり。』（同95問）と儒教の本意を理解しない形式主義を批判している。

藤樹の時処位論は礼法の本意を理解せず、盲目的に礼法に追従する形式主義に対する批判的側面が強かったが、弟子の熊沢蕃山はこの時処位論を水土論や風土論として本格的に展開した。中国と日本では水土が違うことから、仏教の火葬を受け入れること（『集義外

書』巻16)、中国の儒教がもつ「三年の喪」が社会的不都合や弊害を生ずること（『集義和書』巻4）、「同姓不娶の法」に関しては日本の古来からの婚姻習俗にしたがい、同姓娶を不義と非難することはできないこと（『集義和書』巻5）、「非血縁養子や入り婿」については、日本の風俗となっているから、同姓でなくても非難すべきではないこと、（『集義和書』巻11、『集義外書』養子論）、中国では天を祀るのは天子だけだが、日本では天照大神を庶民でも参拝するが、それは日本では是とされること（『集義和書』巻2）、など中国の礼法は日本においては時処位を考慮しておこなうべきだとした。さらに、天照皇・神武帝の徳化によってはじめて日本は人倫にめざめたが、公家はこの礼楽の風流の文化を持続していくことがその使命であるとする。蕃山特有の「神儒一致論」と公家の文化的存続意義が展開された。

蕃山のこの日本の風俗と儒教との両立を図ろうとする時処位論は当初からのものではない。寛文7年（1668）に版行された蕃山の葬祭弁論では、葬祭の礼は儒法にもとづくべきだとし、仏法に従う習俗を非難している〔後藤1971 p.497〕。『集義和書』が版行されるのが寛文11年（1672）であり、この間に蕃山の時処位論の思想が形成されることになるが、この時期は岡山藩主池田光政のもとを去り、隠棲と著述の生活を始めた時期である。蕃山の時処位論の展開には、光政の側近としての政治体験と現実との直面・挫折が影響していると思われる。

時処位論として日本的な儒教の変容を理論的に展開したのは中江藤樹・熊沢蕃山であるが、時処位論によらずとも藤樹や蕃山が配慮せざるを得なかった特殊日本的な事情は他の儒教を信奉する者にとっても同じであった。葬礼における仏教の影響、三年の喪の不履行、非血縁養子や入り婿の慣行容認など、日本において儒教の受容は日本の習俗を根本的に変更することはできなかった。その社会的背景は、すでにこれまでに述べてきた理由とかなりの部分で重なる。葬礼などにおける仏教の影響力の強さ、孝にもとづく「三年の喪」の履行が忠の履行の障害となること（孝に対する忠の優位、忠孝一致）、血縁よりも家を重視する家型武家社会、天皇家と神道や天孫降臨神話との関連など、中国や朝鮮から受容された儒教は日本の社会構造を根底から変革することはできず、むしろ儒教自体が日本の社会構造に応じて変容されて受容されたといえる。特に加地伸行〔加地2011〕が述べる儒教のもつ礼教性の部分については、日本の儒教では欠落している部分である。津田左右吉は中国の儒教は思想として日本に受容されたが、生活の面における実践道徳としては受容されず、特に孝やそれにもなう礼法などは日本において実践道徳として行なわれたことはなかったとしている〔津田1965 p.127-8〕。

(5) 儒教思想の展開の時間的短縮と儒教思想の多様性

日本の儒教のさらなる特徴の一つは、中国と比べて儒教思想の展開が早いこと、また、李氏朝鮮と比べて儒教思想が多様であるということである。

日本における初期の新儒教の受容は、藤原惺窩、林羅山の朱子学の受容に始まり、中江藤樹、熊沢蕃山の陽明学派に展開し、山鹿素行の聖学、伊藤仁斎の古義学派、荻生徂徠の古文辞学派に展開する。中国においては宋の時代に朱子学、明の時代に陽明学が興隆し、清の時代に至ってようやく考証学的な研究が始まる。日本における儒教思想の展開と中国における儒教思想の展開過程はかなり類似している。だが、中国では宋の時代の朱子学の

定立から明末あるいは清初の考証学の興隆まで400年前後かかっているのに対して、日本では50年から100年の間にこの傾向が出ている。この時間的短さは日本的な特徴といえる。既にみたように、丸山真男は日本の江戸前半期のこの儒教の展開を、表面上は中国での儒教の長期的な展開過程と類似しているが、「その思想的な意味は全く異なる、それは儒教の内部発展を通じて儒教思想自体が分解して行き、まさに全く異質な要素を自己の中から芽ぐんで行く過程なのである。」〔丸山1952 p.14〕と述べている。日本独自の「自然から作為へ」の朱子学的思惟体系の崩壊過程と近代法の成立過程としてみるのものである。しかし、丸山のいうような儒教思想の分解過程は、単純に儒教思想の内部的発展によるものであるだけでなく、思想内的な側面において、これまで述べてきたような日本的な事情が関係している。すなわち、宇宙論の面における天孫降臨の神話の存在、人性論の面における仏教の勢力の強さ、経世学（政治学）の面における天皇と将軍との並立という事情が、このような思想内的な分解過程を早めたのである。

さらに、思想内的発展による分解過程という点にとどまらず、いくつかの社会的要因を考慮することができる。その要因の一つは、当時の日本が中国や朝鮮からの文化受容国として、短期間のうちに朱子学、陽明学などをほとんど同時、あるいは短い時間差で摂取してきたことによる「思想的刺激と権威のゆらぎ」という現象と無関係ではない。陽明学について言えば、朱子学の導入期にあたる藤原惺窩や林羅山においてすでにその影響の一端を見ることができる。彼らは陽明の書物にじかに接することはできなくても、朱子学者の陽明批判の内容から、間接的に陽明の説を知ることができた。また、伊藤仁斎の古義学についても、中国の明代の呉廷翰（蘇原とも呼ばれる、1490?-1559年没）の影響があるとする説がある〔王家驊1998 p.225以下〕。また、王家驊は徂徠についても、彼が宋学から脱却して古文辞学を提唱したのは、明代の李攀竜と王世貞の影響を受けたからであると述べている〔王家驊1998 p.230〕。これまでの日本での研究では、仁斎の古義学や文辞学は日本独自の発展であり、その到達点は当時の中国と比べて高いと考えられており、これらの影響が日本の儒学者への「思想的刺激」や「既存の権威のゆらぎ」ととどまっているのか、思想的により本質的なものかは今後の研究の進展を待たねばならない。ただ、少なくとも、仁斎に影響を与えたといわれる呉廷翰は中国ではあまり知られていない思想家であり、また、徂徠が明代の李攀竜と王世貞から古文辞学への影響を受けたとはいっても、中国で考証学派が形成され、研究手法が定着するのは清代に入ってからである。徂徠の古文辞学に関する著作は清代の中国でも翻訳され、清代の考証学派に高く評価されている。

思想内的要因、社会的要因がどうであれ、少なくともこのような新儒教内部の思想的展開の時間的早さは日本の特徴の一つと考えることができる。また、これに関して言えることは、新儒教内部の思想的多様性である。日本においては、寛政異学の禁（1790）によって朱子学を官学とし、思想統制がおこなわれたとする説があるが、幕府内部の学問所における朱子学以外の講義を禁止したにとどまり、幕府内外に於いて朱子学以外の思想を持つものを処罰するものではなかった。ただ、この影響で各藩の藩校においては、これ以後朱子学をとり入れる傾向はみられた。しかし、幕府の昌平黌においてさえ「陽朱陰王」と呼ばれた佐藤一斎のように講義は朱子学だが、個人的な思想は陽明学という儒者もいたのである。本来、寛政異学の禁が出された背景の一つに幕府における任官・昇進制度（学問吟味）に儒学の試験をとり入れること、そのため統一した儒学思想を学ばせる必要があった

にすぎず、朱子学以外の思想を危険思想として弾圧する意図はなかったのである〔土田2014 p.76以下 p.201〕。確かに、日本においても山鹿素行に代表されるように朱子学批判によって、社会的な被害を被る儒者や、崎門学派のように正統と異端を争って決別する儒者もいたが、一般的にみて、日本での儒教思想における論争は個人の信条の問題であって、中国や特に朝鮮にみられたような正統と異端をめぐる政権の維持や自己の生命をかけて争うものではなかった。日本においては、陽明学、折衷学、石田梅岩やその石門心学、山崎闇斎の垂加神道、水戸学など多様な儒学思想が形成・展開し、「儒教的用語によって自由に自己の思想を形成する」とまで言える多様性を見せた。その背景の一つは、日本では中国や朝鮮にみられた科挙の制度がないため、正統と異端という意識が希薄であったということがあげられる。また、朱子学は宇宙論、人性論、経世学という体系を持った日本人がはじめて接する広大な思想体系であった。そのため、江戸期の日本人は、朱子学や陽明学をはじめとする新儒教の用語を用いて自己の思想を形成するという傾向が強く、これが日本における儒学の多様性の二つ目の背景として考えられる。

IV. おわりに 日本における儒教の変容は何を意味するのか

前の章において、日本における儒教受容の特徴として、(1)宇宙論としての理気二元論の不在、(2)「易姓革命論」の変質、(3)「君臣義合説」から「君臣天合説」へ、(4)「時処位論」の展開、(5)儒教思想の展開の時間的短縮と儒教思想の多様性の5点を挙げてきた。

これらの変容の原因は、前章で細かく述べてきたように、社会構造の面における(1)天皇・将軍の二重権力構造、(2)科挙の不在と日本特有な家連合における主従関係が、易姓革命論の変質や君臣天合説、忠孝一致など朱子学を中心とする新儒教体系の変容につながったと考えられる。本来、忠は「義の原理」であり、孝は「血縁の原理」であり、儒教では忠と孝とは別々の原理なのである。中国社会や李氏朝鮮社会では「義の原理」と「血縁の原理」の二重の原理が認められるが、家連合の日本の社会では、孝は忠に吸収され、「義の原理」の一本となる。

また、社会文化的側面においては、日本における神道、仏教の影響力の大きさが、理気二元論への関心の低さや「儒教的礼教性」〔加地2011〕が日本社会に定着せず、逆に日本の習俗への適応を意味する時処位論として展開した背景的要因として存在する。李氏朝鮮では、「崇儒抑仏」の立場から仏教は抑圧され、儒教一尊であったし、中国では道教、仏教、儒教が並立して棲み分けされており、支配階層では儒教の影響力が強かったことなど、日中韓の宗教構造の相違が、日本における儒教の礼教性の欠如の背景的要因と考えられる。また、朱子学の宇宙論の基礎となっている周濂溪の『太極図説』も道教の影響を強く受けており〔島田1967 p.13, p.32〕、中国人には受け入れ易い宇宙観であったが、これに対し、日本では、神道や仏教の影響は儒教の担い手であった武士階級、さらには町人階級の心底に深く食い込んでおり、宇宙論としての理気二元論が朱子学の重要な論点となることは少なかった。最後の儒教思想の多様性と展開の早さについては、主たる要因として、(1)日本で科挙が導入されず、儒教における正統と異端とをめぐる争いが希薄であったこと、(2)朱子学や陽明学などが大きな時間的差をもたずにほぼ同時期に日本に導入され、それによる儒教的権威の確立が不十分であったこと、この権威の「ゆれ」は伊藤仁斎、荻生徂徠など

の文献検証学的研究を生んだが、これは本家の中国よりも早い儒教的研究手法の展開であった。

以上の考察を通して、総論的な結論を述べておきたい。

日本における儒教の受容は、宗教的側面における仏教や神道に対しても、社会構造の側面における古代から面々と続く氏（ウジ）社会〔村上・公文・佐藤1982〕や家型社会に対しても本質的な変容を与えるものではなく、逆に、日本におけるこれら宗教的・社会的構造によって中国（朝鮮経由も含め）から伝来した儒教の側がこれに適応すべく変容したとすることができる。

【引用文献】

- 石田一良（1975a）「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」（石田一良・金谷治『日本思想史体系24 藤原惺窩・林羅山』岩波書店 所収）
- 石田一良（1975b）「林羅山の思想」（石田一良・金谷治『日本思想史体系24 藤原惺窩・林羅山』岩波書店 所収）
- 石田一良・笠井昌昭（2001）（石田一良編『体系日本史叢書22 思想史Ⅰ』（第2章）所収 山川出版社）
- 伊藤仁斎集（1970）『日本の思想11 伊藤仁斎集』（筑摩書房）
- 貝塚茂樹（1977）『貝塚茂樹著作集第6巻「中国古代の精神」』（中央公論社）
- 加地伸行（2011）『沈黙の宗教—儒教』（筑摩書房）
- 金谷 治（1975）「藤原惺窩の儒学思想」（石田一良・金谷治『日本思想史体系24 藤原惺窩・林羅山』岩波書店 所収）
- 金日坤（1984）『儒教文化圏の秩序と経済』（名古屋大学出版会）
- 後藤陽一（1971）「熊沢蕃山の生涯と思想の形成」（後藤陽一・友枝龍太郎『熊沢蕃山』日本思想史体系30 岩波書店）
- 相良 亨（1980）『誠実と日本人』（ぺりかん社）
- 相良 亨（1992）『相良 亨 著作集 儒教Ⅰ』（ぺりかん社）
- 相良 亨（1996）『相良 亨 著作集 儒教Ⅱ』（ぺりかん社）
- 島田虔次（1967）『朱子学と陽明学』（岩波新書）
- 高島元洋（1992）『山崎闇斎—日本朱子学と垂加神道』（ペリカン社）
- 玉懸博之（2001）（『体系日本史叢書22 思想史Ⅰ』所収（第5章）（山川出版社）
- 津田左右吉（1965）津田左右吉全集『儒教の研究』（津田左右吉全集第18巻）所収「儒教の実践道徳」
- 土田健次郎（2014）『江戸の朱子学』（筑摩書房）
- 富永健一（1998）『マックス・ウェーバーとアジアの近代化』（講談社学術文庫）
- 中村 元（1989）『日本人の思惟方法』（中村 元全集第3巻 春秋社）
- 溝口雄三・中嶋嶺雄編（1991）『儒教ルネッサンスを考える』（大修館書店）
- 尾藤正英（1961）『日本封建思想史研究』（青木書店）
- 尾藤正英（1973）「水戸学の特質」（今井宇三郎、瀬谷義彦、尾藤正英『日本思想体系53 水戸学』岩波書店 所収）

- ペラー, R. N. (1996) 『徳川時代の宗教』 (池田昭訳 岩波文庫)
丸山真男 (1952) 『日本政治思想史研究』 (東京大学出版会)
水野正一・飯田経夫・藤瀬浩司編 (1983) 『文化と経済発展』 (名古屋大学出版会)
三宅正彦 (1976) 「江戸時代の思想」 (石田一良編 『体系日本史叢書22 思想史Ⅱ』 山川出版 所収)
村上泰亮, 公文俊平, 佐藤誠三郎 (1979) 『文明としてのイエ社会』 (中央公論社)
余英時 (1991) 『中国近世の宗教倫理と商人精神』 (森紀子訳 平凡社 1991年)
レジ・リトル/ウォーレン・リード (日本語版1989および再版改訂版2002) 『儒教ルネッサンス』 (たちばな出版 英語初版1989年)
渡辺 浩 (2010) 『近世日本社会と宋学』 (東京大学出版会)

儒教関係 引用古典文献

- 朱熹 『論語集注』 (土田健次郎訳 東洋文庫 平凡社2013)
朱熹 『孟子集註』 (和漢西洋書籍売捌所 再刻 再版年代記載なし 初版 文政八年)
王陽明 『伝習録』 (近藤康信訳注 新釈漢文大系13 『伝習録』 明治書院 1961)
『論語』 (金谷 治訳 岩波文庫 1963)
『大学・中庸』 (金谷治 訳注 岩波文庫 1988)
伊藤仁斎 『語孟字義』 (吉川幸次郎, 清水茂校注 岩波書店 1971)
中江藤樹 『翁問答』 (『日本思想体系 中江藤樹』 岩波書店 1974)
熊沢蕃山 『集義和書』 (井上哲次郎, 蟹江義丸 共編 『日本倫理彙編』 第1巻 臨川書店, 1970)
熊沢蕃山 『集義外書』 (井上哲次郎, 蟹江義丸 共編 『日本倫理彙編』 第2巻 臨川書店, 1970)

(受理日:平成26年7月18日)

(校了日:平成26年8月21日)

[抄 録]

東アジア社会の特質をあきらかにする一助として、現在、儒教文化圏の一つであるといわれる日本において、中国で生まれた新儒教（朱子学・陽明学など）が導入された際、どのような変容があったのかを検討することが本稿の課題である。

江戸期前半における新儒教の受容において、原型である中国の儒教とは、

(1)宇宙論としての理気二元論の不在、(2)「易姓革命論」の変質、(3)「君臣義合説」から「君臣天合説」へ、(4)「時処位論」の展開、(5)儒教思想の展開の時間的早さと儒教思想の多様性の5点で異なっている。これは日本において、支配構造の面で天皇・将軍の権力の二重構造であることと家連合における封建的支配構造であること、社会文化の面で、中国では、道教、仏教、儒教の三教の並立・棲み分け状況であるのに対して、日本では神道、仏教が個々人の精神面に深く食い込んでいることが原因である。また、儒教思想の展開の早さと多様性については、新儒教の同時的摂取による権威のゆらぎと科擧の不在がその背景としてあげられる。日本における新儒教の受容は、本質的に日本の社会を変えたのではなく、むしろ、儒教の側が日本の社会構造に適応すべく変容したといえる。

