

近世日本の「気質不変」と「学而至聖」について

—— 徂徠学と朱子学の論争を中心に ——

張 翔

1. 問題の所在

日本の著名な儒者荻生徂徠の“気質不変説”に関しては、今日に至るまで実は異なる観点が存在する。

著名な思想史学者丸山眞男は、荻生徂徠のこの観点が彼の「人の自然性に対する寛容な態度」¹を反映していると強調したが、しかし多く語らなかつた。そして今中寛司は徂徠の「気質不変説」については、「東方の儒学史上において、たしかに徂徠を嚆矢とする。「気質不変説」を西欧近現代史上の「人的個性」に相当する概念とみなしても全く遜色はなく、これについては、その思想は西欧的で、近代的である」²とした。小島康敬が「徂徠が画一的な人間の在り方を否定し、人間の多様性を尊重した。すべての人が君子然とした道徳的人間になることを目指して励んだところで社会はうまく立ち立たない」³と論じていた。

ただし他の見方として、尾藤正英は「徂徠は常に、社会全体の安泰ということを基準とみて、『道』を考えようとし、その反対に個人を基本とみて、個々人が道徳的修養を積みさえすれば、天下の安泰はおのずからにして実現できると説いていた朱子学を、厳しく批判していた。朱子学では、社会が個人の集まりとして考えられていたのに対し、徂徠学では、個人は最初から社会の内部に包摂された存在に過ぎない」⁴とした。この見方は今中の見方とは真向から対立する。最近の研究成果としては、渡辺浩が荻生徂徠の思想について「個々人の生活については反『自由』にして反平等であり、被治者については反『啓蒙』である」⁵など指摘し、徂徠が近代的でなく、反近代的であるとの見解をはっきりと提示している。

近ごろ日本史学界の朱子学に対する新たな評価の啓発をうけたため、ここに改めてこの問題を提示し、また簡単な考察を行い、ご批正を乞いたい。

2. 徂徠学の気質不変説

荻生徂徠は近世日本思想史において、高い地位を占めることは丸山眞男の古典的名著『日本政治思想史研究』により明らかになった。とりわけ徂徠が豊富な儒学の知識に基づいて構築した日

1 丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年、88頁。

2 今中寛司『徂徠学の史的研究』思文閣、1992年、序、13頁。

3 小島康敬『徂徠学と反徂徠』ペリかん社、1994年、340頁。

4 尾藤正英「国家主義の祖型としての徂徠」、『日本の名著 16 荻生徂徠』中央公論社、1974年、56頁。

5 渡辺浩『日本政治思想史：17-19世紀』東京大学出版会、2010年、197頁。

本的独特な儒学思想の中、聖人についての考え方は彼の思想のユニークさをよく示すものに違いない。⁶

(1) 聖凡隔絶と気質不変説

荻生徂徠の一つの重要な観点は、聖人が国を創めるものであり、また礼楽制度を作る者として、神様のように崇め尊ぶことである。彼は「聖人は聡明睿智之徳を天よりうけ得て神明にひとしき人にて候を。何として人力を以てなり可申候哉⁷」と考えていた。そして、その理由について、「先王聡明睿智の徳は、これを天性に稟く。凡人の能く及ぶ所に非ず。故に古者は学んで聖人となるの説なきなり。けだし先王の徳は、衆美を兼備し、名づくるを得べきこと難し。しかるに命けて聖となす所の者は、これを制作の一端に取るのみ。先王、国を開き、礼楽を制作す。これ一端なりといへども、先王の先王たる所以は、またただこれのみ⁸」と述べていた。

したがって彼が宋学の“変化気質”説に決して賛同しなかったのであり、彼によれば、「気質は天より稟得。父母よりうみ付候事に候。気質を変化すると申し候事は。宋儒の妄説にてならぬ事を人に責候無理之至に候。気質は何としても変化はならぬ物にて候。米はいつ迄も米。豆はいつまでも豆にて候。只気質を養ひ候て。其生れ得たる通りを成就いたし候が学問にて候。たとへば米にても豆にても。その天性のままに実いりよく候様にこやしを致したて候ごとくに候。……されば世界の為にも。米にて用に立ち。豆は豆にて用に立申候⁹」とのことである。彼はまた「故に曰く「民はこれに由らしむべし。これを知らしむべからず」と。故に気質は変ずべからず、聖人は至るべからず。……先王の教、詩書礼楽は、譬へば和風甘雨の万物を長養するが如し。万物の品は殊なりといへども、その、養ひ得て以て長ずる者は皆然り。竹はこれを得て以て竹を成し、木はこれを得て以て木を成し、草はこれを得て以て草を成し、穀はこれを得て以て穀を成す。その成るに及んでや、以て宮室、衣服、飲食の用に供して乏しからず。なほ人の先王の教を得て、以てその材を成し、以て六官、九官の用を供するが如きのみ¹⁰」と書いている。

社会は確かに違ったいろいろな職業や性格をもつ人間より構成される。しかし、本当に徂徠の「気質不変説」が個性と個体を尊重するのであれば、この個体とは確固として閉じ込められる個体ではなく、自由に選択できる個体である。しかし荻生徂徠においては、我々が看取できたのは先天的に設定された社会的地位と身分の中に固定された個体である。それは主体性をもたないし、自由な個体でもなく、膨大な社会の構成体の中で弁別され、異なる機能を賦与された、数多い寡黙な部品の一つと言っても過言ではなからう。

(2) 権威主義的な傾向と為政者の策士の志向

尾藤正英が前述の論文で荻生徂徠が「国家主義の祖型」であると指摘したごとく、徂徠学派は、

6 中国学者韓東育が『日本近世新法家研究』（中華書局 2003 年）で荀子との関連で荻生徂徠を「新法家」と名づけたが、筆者はそれに与しない。徂徠が鋭く宋学・朱子学を批判したが、やはり広い意味での儒学の陣営から逸脱しなかった。

7 『徂徠先生答問書』中、1727 年、『荻生徂徠全集』1 巻、みすず書房、1973 年、457 頁。

8 『弁道』五、『荻生徂徠』日本思想大系 36 巻、岩波書店、1973 年、201 頁。

9 『徂徠先生答問書』中、前掲、456 頁。

10 『弁名』下、『荻生徂徠』日本思想大系 36 巻、岩波書店、1973 年、137 頁。

彼らが人間の道徳・学問・能力より、その政治的身分や地位をもっと重視していたということを明らかに示している。¹¹

徂徠は「君子というものは、上位者の呼び名である。……君とは下位者を治める者である。……これは地位によって呼ぶものである。下位にあっても、その徳が人の上に立つのに足れば、またこれを君子という。これは徳により呼ぶものである」¹²。彼は折衷的な方法を採用し、即ち“君子”とはある種の身分地位の象徴であると認める一方で、他方では儒学の道徳に対する尊重と重視を徹底的に棄てることはしなかった。しかし彼の弟子太宰春台においては、「凡君子と云は、士より以上也、小人といふは、細民奴婢の類を云、是古の名目也、君子小人を、善人悪人と見るは、宋儒の謬説にて、経伝になきこと也」¹³と明確にしている。

荻生徂徠は將軍になったばかりの徳川吉宗の政務への諮問のために、『政談』という書を著したが、しかしその末尾で「機事の密ならざる時は害生ずる」と言事有て、御政務の上の事は明白に人に語るべき事に非ざる故、此物語は弟子にも書せ候はず、自身老眼、悪筆に認め侍るなり。上覧に入れ奉る後は、火中有り度事也」¹⁴。

実際、徂徠の全ての重要な著作『弁道』や『弁名』は彼の生前にひとしく公開出版されておらず、『論語徴』『大学解』『中庸解』『孟子識』なども彼の死後に出版された。生前に出版された僅かなものには、彼が自らの生涯の課題とした古文辞類の著作である『訳文荃蹄』などがある。ここで、今中寛司が「徂徠が唐語・唐音、あるいは“古文辞”関係の著書を、万難を排して出版しようとし、儒学関係の著書が世間で好評を博したとしても、全くその出版に熱心ではなかった。これこそが『古文辞』の文人——徂徠の偏執である」¹⁵と書いているが、実際それはある意味で徂徠が自分の身分と分限を厳守しようとする強烈な意思表示ではなかろうか。

このように策士の志向でありながらも徂徠が自分の身分的制限をはっきりと認識しており、かつて自分のことについて次のように自白した。「……不佞陪臣也、一蒙召見、豈能言朝政得失乎？ 夫君所不及、臣且不言、古之道為爾、況陪臣乎？ 且吾邦数百年來、一切武断、而文儒之職、備顧問應對而已、豈能言朝政得失乎？ 朝臣尚爾、況陪臣乎？」¹⁶。陪臣とは、江戸時代においては、幕府に直属する武士ではないと言う意味であった。そこから徂徠が当時の將軍徳川吉宗が彼を重用しようとしたのに対し辞退したところには、彼がかつて徳川綱吉期の老中格柳沢吉保の抱えであるという理由があるかと読み取れよう。本音はさて置き、少なくとも表面上は徂徠が徳川封建社会の身分制度のよき理解者であり、自分から何かをやるうとか、身分を越えて統治者を動かして何かを実行するというより、せいぜい策士に終始一貫したいという政治的姿勢が見られる。それだけでなく、徂徠自身が政治の面に関して慎重であったが¹⁷、しかし日常生活ではかなり「不行儀」¹⁸と言われ、後に徂徠学派の主流をなす服部南郭などの詩文派が「経済をつよく云へば、朝廷

11 『護園七筆』十四、『荻生徂徠全集』17巻、みすず書房、1976年、464頁。

12 『弁名』下、前掲、254頁。

13 『経済談』凡例、『近世社会経済学説大系・太宰春台集』誠文堂新光社、1936年。

14 『政談』巻四、『荻生徂徠』日本思想大系36、岩波書店、1973年、445頁。

15 今中寛司『徂徠学の史的研究』思文閣、1992年、159頁。

16 「與藪震庵附答問」、『徂徠集』書、二十三巻、『書牘一十首』、和歌山：無尤堂、大坂：文金堂、1791年、20頁。

17 田尻祐一郎『荻生徂徠』明德出版社、2008年、203-4頁。

18 小島康敬『徂徠学と反徂徠』前掲、335-6頁。

を玩ぶ心もありたるゆえ、予は決して経済のことを云ず¹⁹と表明し、詩文風流に耽っていたこともその証左と言えよう。

(3) 下層武士、民衆の教育に向かい合うことへの消極さ

荻生徂徠は武士の学問教育についてかつてこう述べていた。「家老職・奉行杯は文官なれば文徳なくて難叶候。平士之類は其職掌軍伍に編るる士卒にて。平生之時も侍衛・宿衛の官にて候得ば。古之書に申候士君子と申類にては無之候。しかるに国郡之主・家老職・奉行杯の。己は武士なりと存候は取違へにて候。又平士の輩の少し学問もいたし候者の士君子也と覚え。上臈らしき身持をいたし。軍法の練習を捨てて。武芸も私闘の術ばかりを習はずも。是又取違へにて候²⁰」。彼にとって、学問は上層の士、古風に言えば「士君子」の専業であり、必ずしも一般的武士に向かつて勧めようとしなかった。

ただ、彼が一般的武士の学問をすべて否定したかというところではない。例えば、『政談』の中で、次の助言をした。「古は学文無れば公辺の勤もならぬ様に法を立置たる故、自ら武家も学問を仕たると見へたり。……当時は学文無ても御奉公の手支はなき故、気の詰る事は為ぬ筈の事也。当時も書札の礼法を定て、庭訓位の文なりとも用ひ、又は御役替・御加増の節、綸旨・位記などの心持に書物を添られ、其文言、学文なき人は読ぬ様に拵へ、又は御政務などの留帳を真字にて認め、又は公事判断の書附に律の詞を用ひなどせば、自ら学文せずして成まじき也²¹」。そこでの学問教育とは大体一般的武士らがいかに正確で迅速に公式な書類を読解し、また処理できるかに尽きると言えよう。

しかし、民衆教育に対してはおおむね消極的であった。「民間の輩には、孝悌忠信を知らしむるより外の事は不入なり。『孝経』、『列女伝』、『三綱行実』の類を出づべからず。其外の学問は、人の邪智をまし、散々のことなり。民に邪智盛なれば、治めがたき者なり²²」、「学文の事、上の御世話にて、昌平坂・高倉屋敷にて儒者講釈すれども、御旗本の武士にきく人絶てなし。唯家中の士・医者・町人など少々承る。此輩が為に計り御世話遊さるるは無詮事也。是仕形不宜故、上の思召と相違すると見へたり²³」と考えた。

そして、下層の民衆に対してはむしろ官吏によって半強制的に指令されれば良いとした。「古聖人の道に、民に孝悌を教ゆることを第一と言うも、儒者などに講釈させて民に聞かせ、民の自ら発得して孝悌になる様にすることと心得るは、大ひなる誤也。右に云う如く、其町村の睦じく、民の風俗の善なる様に、奉行の仕込むことを、孝悌を教ゆるとは云也²⁴」。

荻生徂徠はかつて「道入棄親」案についてたずねられたことがある。ある若者が貧困のために田宅を売り払い、妻子と離婚し、剃髪して僧となった後に「道入」と名乗り、老いた母を連れて流浪する中で、老母が病を患うとこれを遺棄して去ってしまう。後に他人が老母を送り届けた時、

19 『文会雑記』巻の一上、日本随筆大成 14、吉川弘文館、1975年、195頁。今井淳、小沢富夫編『日本思想論争史』（ベリかん社、1979年）3章を参照されたい。

20 『徂徠先生答問書』下、前掲、466頁。

21 『政談』巻四、前掲、441頁。

22 『太平策』、『荻生徂徠』日本思想大系 36、岩波書店、1973年、485頁。

23 『政談』巻四、前掲、439頁。

24 『政談』巻一、前掲、277頁。

捕まえて投獄された。徂徠がその責任について「第一代官・郡奉行の科也。その上は家老の科也。その上にも科人可有。道入の咎は甚軽きこと也」とした。²⁵最終的には無罪と認められた。この事案において、徂徠は問題の責任を確かに統治階層に帰したが、しかしながらその一方で、当事者の道入が自分の考えが全く無視され、事件の処理で全くとるに足りないという状態におかれている。徂徠は権力者の責任により下層民衆のあらゆる思考と行動における選択の自由を解消し（前近代にこの種の自由はきわめて限られたとしても）、民衆に残されたものは政治権力の裁定と処置を受け入れることだけであったといえよう。

3. 近世中後期の朱子学と幕末の変革

儒学の教学は近世日本社会の前半期ではまだ少数の為政者あるいは学者に限られていたが、中期以後になると、次第に一般の武士と平民に浸透し始めた。このため、黒住真は「儒教（朱子学）は初め微弱なものであったが、徳川後期になるほど広く盛んに存在するようになった」とし、小川和也も儒学の“仁政”思想が次第に伝播していったことについて論述を展開した。²⁷

(1) 人の本質における相似性・平等性と善に向かう（向善）可能性

儒学思想に人間の性が近似しているという見方は古くからあった。孔子が「性相近」と言いながら、また「唯上知与下愚不移」²⁸とも区別していた。しかし、孟子が「聖人之于民、亦同類也」²⁹とはっきり聖人と民の同質性を認めた。荀子が「性悪論」と主張しながらも、「聖人者、人之所積而致也」³⁰と学んで聖人に至ることを否定しなかった。董仲舒、韓愈などが代表して「性三品説」を主張したが、しかし韓愈が「性之品有上中下三。上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而上下也。下焉者、惡焉而已矣。……曰：然則性之上下者、其終不可移乎？曰：上之性就学而愈明、下之性畏威而寡罪。是故上者可教而下者可制也」³¹といったように人間の多数が善に向かう可能性が認められた。³²

宋代になると、朱熹はかつて「明德者、人之所得乎天、……但為氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏。然其本体之明、則有未嘗息者、故学者当因其所發而遂明之、以復其初也」³³と書き、「気質」の混濁を排除してからこそ「徳性」へ帰られると主張し、そして「凡人須以聖賢為己任。世人多以聖賢為高、而自視為卑、故不肯進。……然聖賢稟性与常人一同。既与常人一同、又安得不以聖賢為己任？」³⁴と強調している。

25 『政談』 卷一、前掲、290 頁。

26 黒住真『近世日本社会と儒教』ベリかん社、2003 年、171 頁。

27 小川和也『牧民の思想——江戸の治者意識』平凡社、2008 年。

28 『論語・陽貨』。

29 『孟子・公孫丑上』。

30 『荀子・性悪』。

31 韓愈『原性』。

32 張翔「幕藩体制的危機と儒学」(『日本研究集林』99-2号、復旦大学日本研究センター、1999年)を参照されたい。

33 朱熹『大学章句』。

34 『朱子語類』 卷八。

もちろん、江戸時代はいわゆる「士農工商」の身分制度を維持しており、それは簡単に変えることはもとより許されないが、儒学の普及につれて、その意識の変化は徐々に芽生えた。寛政改革の主導者で、幕府の中樞に身を置いた老中松平定信も「天地の人は同じく天地より生るる故、貴賤もみな人なり、貴者は才徳あり、賤者は才徳なしといふ理もなき事にて、我国中の国性の内にも、才徳はるかに我より百倍するもいくらあるか知れぬ事、その高才高德の上にわが如き不徳のものが祖先の余沢によりて、おもおもと上位に居るは誠に勿体なき事……」³⁵と書いている。高位の権力者にこのような態度をとらせたことから、儒学・朱子学の影響力がすでに軽視すべきではなかったものとなったことがわかる。確かに松平定信が一方では荻生徂徠の考え方に影響を受けていたと指摘されるとおりである。しかし、徂徠の影響の大きさはそれで証明されたとしながらも、同時に別の視角から見れば、政策決定者の定信が敢えてその影響を意識的に排除して朱子学の官学化を選んだのはもっと考えるべきではなからうか。

寛政改革の「三博士」の一人の尾藤二洲も「舜亦人、吾亦人、人則性同、性同則道同。故曰：人皆可以為堯舜、聖賢固不吾欺也」³⁷。そこに人間の根源的性質において近似で、平等であると認められていると同時に、聖賢になる可能性も肯定的に捉えられている。

(2) 教育の普及と「学びて聖に至る」という理想

松平定信は「古より下愚といひて、このうへもなきおろなるものを自棄自暴といふ也、今愚といふは才のたらしぬものをいへど、それは魯鈍といひて、学びてさへ行けばたしかに聖賢の地へも至らるる事也」³⁸と書いており、同時に「人の生れつきは剛柔緩急さまごまの心ありて、一かたならざる者也。学問は其生れつきの偏を直して緩なるものは是をはげまし、急なるものは是をゆるめて、中道に導くための学問也。……氣質を変化する事、学問の専要なり」³⁹とする。

寛政改革の中で重要な作用を果たした朱子学者であり、広島藩の儒者頼春水は「今度学問所御取立之上は弥以懈惰不可有之候、農工商たりとも家業之暇於有之者、分限に応じ罷出候て孝弟之道理可承之候」⁴⁰とし、また「講席は十五才以上士農工商勝手次第に罷出可申、書物は読めかね候ても、道理を主に講じ承りか申儀に候へは、たとひ書物は持参不仕候儀不苦候事」⁴¹と主張した。みたところ儒学経書の講習のようにみえるが、しかし実際、頼春水がかつて強調したように、人材を育てるため、勉強の内容が歴史、天文、詩歌、水利、兵学などに亘り、決して経書の学問に限られていなかった⁴²。したがって、辻本雅史は「正学派朱子学においては、教化は民衆を啓発し、道徳的にはもとより、知的にも向上させ得るものと考えられていた」⁴³と述べている。

朱子学者蟹維安（養斎）は「夫程朱之学至矣、其防邪説尽矣。而徂徠不能通其説、故曰：人可皆為聖人者非也、寧為曲芸之士而不願為道学先生。……孔子以来、孰名聖人？ 既无可名聖人者

35 『大学経文講義』、江間政發編『樂翁公遺書』下巻、八屋書店、1893年、176頁。

36 小島康敬『徂徠学と反徂徠』前掲、361-71頁。

37 尾藤二洲「素餐録」、『静寄軒集』近世儒家文集集成10、ペリかん社、1991年、172頁。

38 『大学経文講義』、江間政發編『樂翁公遺書』下巻、八屋書店、1893年、82-3頁。

39 『燈前漫筆』（老中執政期間？）、江間政發編『樂翁公遺書』上巻、前掲、6-7頁。

40 『春水遺響』四、『広島県史・近世資料篇』VI、広島県立文書館、1979年、708頁。

41 『広島県史・近世資料篇』VI、前掲、228頁。

42 「人材取立の事につき申上る書付」、『春水遺響』三、『広島県史・近世資料篇』VI、前掲。

43 辻本雅史『近世教育思想史の研究』思文閣、1990年、237頁。

矣、則気質難変、誰不知之？ 而程子曰：学以至聖人之道也者、其知豈不如徂徠哉？……程子曰：聖人可学而至矣。而程子未嘗曰僅学則至、又未嘗曰、学者必皆至也。氣有清濁、生有夭寿、豈知必皆至聖人哉？ 亦豈知必雖学而不至哉。成之与否、系于天命、天命不可得而測也⁴⁴と書いている。ここにおいて我々は、一般的によく考えられている朱子学の合理主義的落ち着きや冷静ではなく、ヨーロッパのカルヴァン派が、「天定説」のように神の恩寵を自らが獲得したことを証明するため、絶えずに努力しようとする焦慮を、見て取ることができよう。

(3) 幕末変革期への朱子学の影響

幕末の大変動の中で、宋学と朱子学の“至聖”の見方が、少なからぬ地位の卑しい下級武士と平民を鼓舞した。著名な幕末の志士吉田松陰もはっきりと「衆人と云とも勤励すれば君子となり。其功の熟するに至ては、即ち聖人なり⁴⁵」と主張した。横井小楠は朱子学に対して批判が無かったというわけではないが、激昂慷慨して「学に立志より貴いことはなく、千古の聖人もともに生身の人間であったが、ただ凡夫とならないことを志し、他人に頼らず自立し、前途を切り開いたが、聖域とはなんと至り難いものか。唐人（杜甫）の言葉に『人を驚かせるような言葉がなければ、死んでも安らげない』とあるが、私は聖人に至らなければ死んでも安らげないと考える⁴⁶」⁴⁷と言い張った。

吉田松陰の弟子で、長州藩士高杉晋作の父親は、高杉に与えた書き置きの中で自ら次のように書いている。「総じて言えば、人の修行には気質の変化がある。この一義は実に重要であるうえに、得難い妙法でもある。古昔の聖經賢伝の千言万語はみなここに確定されるといえよう。……人は生まれながらに気質の偏りがあり、世上の道理を知らず、……このため学問に心を碎き、気質の変化に力を注ぎ、我々の知識を拡め、どのような困難に遭遇しても、寸毫の遅滞なくこれを処理し、これらすべてが学問の妙法であり、極めて重要である⁴⁸」。

まさにこの種の“至聖”の理想と情熱は、彼らが勝算も定かでない厳しい闘争の中に身を投じるように駆り立て、幕末激動の時勢でその人間的エネルギーを最高度発揮させていたのに間違いない。しかし徂徠学派は幕末になればなるほど、影響力をほとんど失ってしまった。それは徂徠学者はただ詩文風流に耽って、あるいは誰が次の“聖人”になるかを待つばかりという姿勢に原因があるのではなからうか。したがって、思想史学者の本郷隆盛は「徂徠が、万人の聖人化への可能性を断ち切ったのも、政治秩序の下からの可変性を否定するためであった⁴⁹」とする。

4. 終わりに

近代化へと向かう過程で、なにが重要な因素であったのか？ 丸山の観点に照らし合わせると、

44 『非徂徠学』1765年、『日本儒林叢書』、論弁部、第四卷第七編、7-8頁。

45 吉田松陰『講孟割記』巻一、田中文求堂、1897年、108-9頁。

46 横井小楠「戊戌雑誌（寓館雑誌）」、天保九年、山崎正董編『横井小楠 遺稿篇』、明治書院、1938年、780頁。

47 張翔「天下公共と封建郡県論——東アジアの思想連鎖における伝統中国と近世日本」、張翔、園田英弘編『「封建」・「郡県」再考——東アジア体制論の深層』（思文閣出版、2006年）を参照されたい。

48 晋作の父が「東行書状」の裏に貼っていた言葉。1856年頃。『東行先生遺文』民友社、1916年、書翰3-4頁。

49 本郷隆盛「荻生徂徠の公私観と政治思想」『日本思想史学』22号、1990年、85頁。

徂徠学のように、天人一体の宇宙観・社会観が論理上で封建秩序の永続性を肯定し、これにより個別の統治者と執政者の独断性の制度設計と統治が、この種の伝統秩序観を打破するうえで役立ったことを強調した⁵⁰。ただし、下層士人と民衆の経済と精神の自立・強靱化に基づき、眼前の社会秩序の改革と再建に参与し、そして自己の願望と意見を言い表したのは、おそらくはさらに重要な意義を有する。後者はたとえ近代化の過程で必ずしもさらに多くの主導権を掌握してはいなかったとしても、一定程度は変革の開放性と完成度を確保した。

朱子学あるいは宋学は一般的に保守的で伝統体制を擁護する学説とされ、中国では元朝（十四世紀前期）以後は歴代すべて朱子学を公的な正統学説と科挙試験の教材とされてきた。しかし日本では、十三世紀にすでに僧侶により日本に伝えられたものの、徳川時代前期において、ただ幕藩政府の学問や文書についての諮問を受ける顧問に過ぎず、やっと寛政改革期（1780-90年代）に至って、朱子学はようやく幕府の公的な正学とされて天下に君臨するようになった⁵¹。日本各地においては朱子学と違う学派はすべて禁止されたわけではないとはいえ、幕府の朱子学の官学化の影響は次第に拡散し始め、ウェスタンインパクトへの対抗、幕藩体制の打倒、そしてその後の明治国家の建設において、朱子学の日本人の精神と文化領域への隠然たる影響は継続している。

最近、日本学術界では宋学あるいは朱子学に対する関心が大幅に高まり、宮嶋博史は東アジアの“儒教近代化”モデルを提示したが、朱子学こそが儒教近代化の主要な内容である⁵²。筆者の理解するところによれば、宮嶋博史は西欧の近代化とは異なる東アジアの近代化のモデルを提出しようと試みたが、しかし、朱子学など儒教を内容とする“東アジアの近代化”が、近代以降に、西欧の近代化が有したのと同等の力と作用により東アジア人の物質生活や精神や社会秩序を変えたのか否かについては、筆者はまだ懐疑的にならざるをえない。これと同時に、なぜ東アジアが世界のその他の地域のように西欧の強大な文明と科学技術力に併呑されなかったのかも、また儒教あるいは朱子学と全く関係がないわけではないのである⁵³。

（本文は復旦大学文史研究院 985 項目の研究成果の一部）

50 丸山眞男『日本政治思想史研究』（前掲）参照されたい。

51 辻本雅史『近世教育思想史の研究』（思文閣、1990年）、張翔「隔離的政治體與共生的文化圈——日本近世後期の儒学官学體制化和東亞海域的交往」（復旦大学文史研究院編『世界史中的東亞海域』中華書局、2011年）などを参照されたい。

52 「儒教的近代としての東アジア「近世」、『東アジア近現代通史』1巻、岩波書店、2010年。

53 深谷克己「近世日本と東アジア——「東アジア法文明圏」の視界」『思想』1029号（2010年1月）；『東アジア法文明圏の中の日本史』岩波書店、2012年。