

## 第二セッション 東アジアと日本…船載された知の受容と多様な思想展開

田 世 民

はじめに

周知のように、聖徳太子による「憲法十七条」の第一条に「和を以て貴しとなす」が掲げられている。また、日本語には日常よく使われる言葉として「違和感」というものがある。つまり、調和の状態と程遠いしっくり来ないという意味である。そこから、日本ではどれほど調和を重んずるものが分かる。ちなみに、「違和」や「違和感」といった言葉は中国語圏ではメディアなどで頻繁に使われるようになってから、もはや一般用語として定着しつつある。

さて、日本では古来、中国大陸や韓半島から人々や漢籍

などが渡り、日本の国づくりや文化制度の成立に役立っていた。近世に入って、大陸からの漢籍の輸入がさらにピークを迎えた。その文化東漸の長い歴史の中で、漢籍を読むための訓読が発生し、訓読記号や片仮名の創出など様々な発展とともに定着していった。また、漢字と仮名文字（そのうちのローマ字）は相俟って日本語を形成してきた。

近世日本の知識人たちは明清以降に出版されてきた漢籍や日本在住の唐人などを通じて、中国大陸や韓半島の文化思想を受容理解していた。特に、日本の知識人たちは船載本に対してそれぞれのスタンスによって訓点を施して理解し、漢籍の知を肯定的・批判的に受け止め、漢文や和文の著作を書いたりして種々多様な思想を展開させていった。

また、観念的な死生論に止まらず、仏葬に対抗して儒教儀礼の受容実践に力を注いだ。その際、漢文で書かれたテキスト（『文公家礼』等）をいかに自分の言葉に置き換えて理解し、そして実践可能な祭儀を作ったのか、そのことは大きな課題となってくる。

以上の背景を踏まえて、ここでは東アジアに共有された漢籍の知が近世日本に伝わって受容された中で、思想をめぐると調和の多様な位相を捉えるところにも、倭訓が人々の思想実践に果たした役割について考えてみたい。

## 一、明の思想文化をめぐる積極的摂取と批判的対抗

近世日本の知識人、特に前期の思想家たちは、明以降に出版・舶載されてきた漢籍を読むことよって多彩な思想を展開させていった。例えば、荻生徂徠（一六六六―一七二八）が李攀龍や王世貞など明の古文辞派の著作に触発されて、古文辞学という学問を展開させていった、ということとは広く知られている通りである。日本の儒者たちは、舶載された漢籍（『四書大全』『五経大全』『性理大全』という「三大全」がその代表格）に拠って朱子学や陽明学を理解し、さらに自らの思想形成を展開させた。儒者たちの読み方は種々多様であるが、それらの漢籍をどう読むのか、つまり漢文

のテキストに対してどのように訓点をつけるか、それも大きな問題となってくる。訓点自体は、ある儒者がそのテキストをどう解釈して（翻訳して）理解したか、そのことを反映するものでもある。そして、林羅山の道春点や山崎闇斎の嘉点、貝原益軒の貝原点、佐藤一斎の一斎点など、儒者たちが訓点を付けたテキストは和刻本として出版され、広く流布していった。<sup>1)</sup>

その数々の漢籍加点本の出版がある一方、中村楊斎『四書章句集註鈔説』『四書示蒙句解』や毛利貞斎『四書集註俚諺鈔』の平易な日本語による経典注釈書・和書類があるほか、浜百年の『経典余師』など仮名交じり文のテキストは、漢文を直接には読めない人々に儒学の知を伝えた。それは確実に学問の一般的普及に役立ったのである。

さて、林羅山や中村楊斎らの明代儒学に対する積極的受容が見られる一方、山崎闇斎（一六一八―一六八二）らの崎門派は朱子の説を尊崇するが、明儒による煩雑とされる注釈を意識的に排除する。また、懷徳堂など儒者の大半は、明代儒学を決して排除せず、それを相対化しつつ受容するという姿勢を取っている。例えば、山崎闇斎は朱子の説を絶対化させるとともに、読むべきテキストを「四書」と朱子学に直接関係するものに限定し、さらに門弟に自らの講釈を受けて朱子学を理解することを求めた。その学問の方

法を徂徠らが批判しているばかりでなく、中井竹山なども  
崎門の「朱子一尊主義」を非難している。

ところで、浅見綱齋は『性理大全』版『家礼』を底本にしつつ、附注を削り朱子の本文・本注のみを残して、それを校訂して朱子『家礼』の和刻本を出版している。吾妻重二氏の『家礼』和刻本に関する研究で明らかになったように、綱齋による和刻本は朱子『家礼』本来のテキストを再現しようとして、五巻本という体裁が取られている<sup>3)</sup>。そして、江戸時代を通じて、その『家礼』和刻本は版を重ねて広く流布していた。筆者はかつてそのことを出版メディアという視点から考察したことがある。要するに、綱齋は後儒による煩瑣な附注を排除したうえで、朱子『家礼』の定本を目指して和刻本を出版した。その意味で、それはすぐれて綱齋の「メディア戦略」ではないか、ということである<sup>4)</sup>。

また、崎門派の『家礼』受容に関しては、浅見綱齋・若林強齋らは朱子『家礼』に基づいて儀礼書を著述し儒教喪祭礼を実践するが、「深衣」や「幅巾」など中国の服飾を使用せず、むしろそれらの着用をした林家や中村惕齋を批判している<sup>5)</sup>。

他方、水戸藩では徳川光圀は父・頼房の儒学尊崇を受け継ぎ、朱舜水らの明遺民を招いて、明の思想文化を積極的

に受け入れるとともに、儒教の礼制を意欲的に構築しようとしていた。光圀は藩をあげて儒教喪祭礼を実施するだけでなく、藩士たちに儀礼書『喪祭儀略』を頒布してその励行を求めた。また、深衣に対して関心を寄せているもの、その様式でそのまま製作すると「異形」になるため、代わりに「道服」を製作して着用した。光圀が関白の鷹司房輔に道服を贈呈した際の言葉であるが、次のように述べている。「何れにても古服に拠り宜きにかなひ、製し申候は、深衣は吉凶貴賤通用の正しき服にて候へども、全く深衣を移しては、異形に相見へ申候に付、少し深衣を取直候而新製仕矣」(『古事類苑』服飾部十三「道服」という。光圀に招かれた朱舜水も、『深衣議』を著述してはいるが、結局深衣を完成させることなく、野服と道服をその代わりとして使用していたという<sup>6)</sup>。ちなみに、水戸の徳川ミュージアムには光圀と舜水が着用していた道服が現存している。

文明の体現者として見られる明の知識人たちの力を借りて、中国の礼制や文物を積極的に取り入れようとした水戸藩であるが、その姿勢を考える際に、明清交替後における李氏朝鮮の士人たちの明への態度を併せて見ると面白い。一六四四年に明が減んでも、朝鮮の士人たちが明の年号を使用し続けるなどの「思明」現象を、「文化心態(cultural mentality)」という視点から捉える研究がある<sup>7)</sup>。水戸藩で

はさすがに明の年号を使うことはないが、しかしながら明の思想文化を意欲的に取り入れようとした水戸藩のメンタリティにも、注目させるものがある。

## 二、仏教への対抗と調和

近世日本の儒家知識人たちの多くは仏葬に対抗して儒教喪祭礼を実施するという基本的スタンスを取っている。特に、火葬を仏教による影響と見てそれを激しく非難する。例外として仏葬を容認する熊沢蕃山らがいるが、そんな蕃山でも儒礼を否定せず、学者個人の経済的能力などによって喪祭礼の実施を認めている。

水戸藩では、仏教の儀式を一切排除して完全な儒式墓地・瑞龍山墓所を造営し、水戸徳川家をはじめその連枝の一族と朱舜水の墓を祀っている。儒式葬儀とともに、祖先祭祀に関しては家廟において『家礼』の神主式に基づいて作られた木主（横・座・蓋を一式完備）を安置して奉祀し続けている。筆者は二〇一七年八月に徳川ミュージアムの依頼で駒澤大学の高山大毅氏とともに、水戸徳川家の家廟関連調査を行った。そこで得た知見を紹介すると次の通りである。水戸徳川家には正式の家廟のほかに、一三代当主・徳川圀順（一八八六―一九六九）在世中に住宅の一角に作ら

れた「内廟」が存在する。ここでは、外見が『家礼』神主書式と同様であるが、陥中と粉面を分けな一枚仕立ての位牌が奉祀されている。その製作の動機などについてはさらに調査結果を踏まえて明らかにする必要があるが、家廟とは異なる形でありながら自宅でも祖先祭祀を実施しようとする水戸徳川家の当主の姿勢が見て取れる。

また、『朱舜水記事纂録』『文恭神主図』に朱舜水の神主は、粉面が「大明故徵士朱舜水諡文恭先生之神主」、陥中が「大明故舜水朱之瑜魯輿神主」とあり、そして陥中の両側に右が「生於萬曆二十八年歲次庚子十一月十二日壬子時」、左が「卒於日本天和二年歲次壬戌四月十七日乙未未刻」とある。今回の調査で瑞龍山墓所入口付近の一室に保管されている朱舜水神主を見できた。実物では「天和貳年」とある以外、神主の形は上記の文恭神主図とほぼ一致している。朱舜水の祠堂に奉祀されていた当時の神主であると推定される。

さて、仏教に対して強い対抗意識を持つ近世前期の思想家たちと比べて、十七世紀後半から十八世紀にかけて仏式葬祭が浸透した下で、いかに仏教と折り合いをつけながら儒教喪祭礼を実施するべきか、その事へと儒者の『家礼』をめぐる論調がシフトする<sup>(8)</sup>。特に、市井に生きた知識人たちにとって、その事はより切実な課題となってくる。例え

ば、中井竹山が『喪祭私説』の付注に指摘したことであるが、三宅石庵は新たに祠堂をこしらえ神主を作ろうとする「窮郷士庶有志者」のために、紙を割いて神主の「陷中」「主面」を作り、それを世俗の位牌に貼るといふ妥協策を提示している。また、懷徳堂で教えを受けた山片蟠桃は、祖先祭祀については決意を込めて「鬼神ノ情ニカナフ」(『夢の代』)という儒法を実施しようとしつつも、葬儀に関しては生家の宗旨・浄土真宗の火葬に従っている。

また、徳島藩十代藩主の蜂須賀重喜(一七三八―一八〇二)は、領内の眉山に蜂須賀一家一族の儒式墓(万年山墓所)を造営した。それ以降、蜂須賀家では、従来 of 菩提寺興源寺にある遺髪 of 拌み墓とともに、二カ所の墓所を有する両墓制となっている。これも仏教との調和を図った顕著な例である。

なお、「心喪」(心の中で喪に服する)は日本における『家礼』受容の際に、「服忌」など自国の制度や習俗と調和を図るための重要な手段である。心喪に関しては、早く中江藤樹の和文書簡「答岡村子」に言及がある。「心喪の儀御尤と奉<sub>レ</sub>存候。今の風俗の中にて御執行ひ可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>成大略あらまし書付進候。養子ニ参候者は本生の父母にハむかはり(引用者注―別本では「養親には三年」)の喪にて御座候。心喪も其間と可<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>思召<sub>一</sub>候」(『藤樹先生全集』二)という。中

井竹山は、門人の服喪に関する問いに答えた書簡(『答加藤子常』)のなかでわざわざ上記の藤樹の心喪説を取り上げ、それを参照するように薦めている。その他の近世知識人たちも、儒礼に関して必ず心喪に言及しており、そして儒礼実践を志す者にその励行を促している。

### 三、漢文訓読と倭訓

訓読は当初、漢訳仏典を読むための方法としてあったものである。そして、漢訳仏典の訓読を通じて、日本語は中国語を間に置いて梵語と対応する言語である(日本語と梵語の類似性)という理解を獲得した。さらに、訓読は漢籍を読むための方法から一文体へと成立し、中国文化を相対化しつつ漢文と対等の地位を主張するに至った。また、片仮名と平仮名の成立はさらに漢文訓読と和文の浸透に大きく貢献した。

一方、韓半島では朝鮮王朝になってはじめて正式に表音文字のハンゲル(訓民正音)が定められた。しかし、両班などの知識人たちは知的言語として漢文を使用したのが、民衆教化のための諺解を作る以外は、ハンゲルを積極的に使わなかったという。また、朝鮮における訓読は日本のそれほど発展しなかった。これは、貝原益軒が意欲的に仮名交

じりの和文で民衆向けの教訓書を著したことと比較しても面白い。

また、近世琉球に目を向けると、中村春作氏が指摘しているように、泊如竹（一五七〇―一六五五）の渡琉を契機に、薩摩由来の朱子学が伝わり、そして倭訓による日本の儒学は中国帰化人の学問に取って代わった。<sup>10</sup>近世日本において、むろん荻生徂徠のような訓読廃止論者がいたのだが、先述のように、儒者が加点了漢籍が盛んに出回ったという事実を勘案しても、日本ではもはや訓読なくして儒学の学習ができなくなったのである。

さて、朱子学者で垂加神道の提唱者だった山崎闇斎は、倭訓の方法で朱子学と神道の整合性と同一性の獲得に迫り着いた。彼は晩年に、「それわが神国に伝来せる唯一宗源の道は、土金にあり。しかして土はすなはち敬なり。けだし土と敬とは、倭訓相ひ通ず。しかして天地の位する所以、陰陽の行ふ所以、人道の立つ所以、その妙旨はこの訓に備はる」（『土津霊神碑』）と述べている。ここでは、土と敬は「つつしむ」と「つちしまる」という倭訓によって同一視されたのである。<sup>11</sup>闇斎は口語や俗語などを活用して朱子学の核心に迫る方法を獲得した。同様に、中国と天地自然の理を同じくするとされる日本の神道についても、日本語（倭訓）でその核心を捉え、朱子学的概念との整合を求める

ことができる、そのように闇斎が考えたのであろう。

また、『家礼』受容の例でみれば、京都の書肆兼学者の大和田気求（？―一六七二）は、寛文七年（一六六七）に丘濬の『文公家礼儀節』（万治二年一六五九和刻本）を底本に、仮名交じりの和文で『大和家礼』を刊行した。これは和文による『家礼』の全訳である。<sup>12</sup>そして、日本では、儒教儀礼書は漢文によるものもあつたが、多くは和文で書かれていた。とりわけ、実施された喪祭儀式の記録類がより顕著である。なお、儒礼祭祀では普通、訓読調の祭文が読み上げられる。現在でも、水戸徳川家ではそのように行い続けていると聞く。

さらに、神葬祭における和語による漢語の読み替えについて一言すれば、例えば跡部良頭（一六五八―一七二九）の『神道喪祭家礼』には、「棺」を「火尽」と、「祝」や「護喪」を「尸者」と読み替えられている。<sup>13</sup>ここでは、本来中国由来の儀礼を日本で受容し内在化するために、倭訓は重要な手段となる。良頭らの神道家たちは、仏葬に対抗して儒葬の儀礼を取り入れつつ神葬祭を創出しようとしたが、上記のように倭訓をもって漢語タームに対峙して独自性を追求したのである。

柳文章氏の翻訳に関する研究が教えてくれるように、翻訳は文化摂取の重要な方法である。以上見てきたように、

大雑把な捉え方ではあるが、日本では倭訓はいわば外来文化を自らの文化体系に転化するための重要な手立てであったのではないか。

おわりに

以上、近世日本における思想をめぐる対立と調和について、かなり我田引水的に自らの問題関心に引き付けて述べてみた。勿論、あくまで私なりの視点からの議論に過ぎず、それと違う他の捉え方はいくらかでも可能である。

近世日本において、主として舶載されてきた漢籍によって儒学などの学問を学び、自らの思想を形成していった、という点から見ればどの知識人でも同様である。また、外来思想に対して直接対立する姿勢を取る者は少なく、概ねそれを相対化しつつも調和を図っていくのが趨勢である。仏教に対する態度でもそうである。全面的に排仏を訴えるのは少なく、仏教勢力といかに折り合いをつけつつ、儒式喪祭の実施など所期の目的を達成するのが主な関心事である。

どの国においても、外来文化を受け入れる際に、必ず自文化との間に発生するだろう齟齬や対立を乗り越えなければならぬ。日本では、そのことと同時に、外来の思想や

文化を受容し内在化するために、訓読と倭訓は特に重要なファクターとしてあることが見受けられる。

しかしながら、対立よりも調和を目指していくプロセスの中で、個々の知識人がいかなる思想的活動を行い、そして現実に対していかにその目標を目指して実現していくのか、そのことは我々思想史研究者が丁寧に見ていかねばならない課題となろう。

## 注

- (1) 辻本雅史『思想と教育のメディア史』（ベリカン社、二〇一一年）、特に第七章「素読の教育文化——テキストの身体化」と第八章「日本近世における「四書学」の展開と変容」を参照。
- (2) 『經典余師』という自学テキストの登場と展開について、鈴木俊幸『江戸の読書熱——自学する読者と書籍流通』（平凡社、二〇〇七年）が詳しい。
- (3) 吾妻重二『家礼』の和刻本について（『東アジア文化交渉研究』九、二〇一六年）。
- (4) 田世民「従媒体史的観点看近世日本知識人的『朱子家礼』実践」（台北：淡江大学『淡江日本論叢』二七、二〇一三年）。
- (5) 詳しくは吾妻重二「日本における『家礼』の受容——

林鶯峰『泣血余滴』、『祭奠私儀』を中心に」（『東アジア文化交渉研究』三、二〇一〇年）四〇頁および拙著『近世日本における儒礼受容の研究』（ペリカン社、二〇一二年）第三章「浅見綱斎の『文公家礼』実践とその礼俗観」一二七頁註(28)を参照されたい。

(6) 吾妻重二「深衣について——近世中国・朝鮮および日本における儒服の問題」(松浦章編『東アジアにおける文化情報の発信と受容』雄松堂、二〇一〇年)参照。

(7) 呉政緯『眷眷明朝——朝鮮士人的中国論述与文化心態(1600-1800)』(台北・国立台湾師範大学歴史学系・秀威資訊科技、二〇一五年)参照。

(8) 松川雅信は「蟹養斎における儒礼論——『家礼』の喪祭儀礼をめぐって」(『日本思想史学』四七、二〇一五年)において、蟹養斎を例に論証している。

(9) 金文京『漢文と東アジア——訓読の文化圏』(岩波書店、二〇一〇年)参照。

(10) 中村春作「琉球における「漢文」読み——思想的読解の試み」(中村春作ほか編『続「訓読」論——東アジア漢文世界の形成』勉誠出版、二〇一〇年)と、同「近世琉球と朱子学」(市来津田彦ほか編『江戸儒学の中庸注釈』汲古書院、二〇一二年)参照。

(11) 井上厚史「近世思想史における朝鮮と日本——山崎闇斎再考」(『大航海』六七、二〇〇八年)五六頁。

(12) 吾妻重二『家礼文献集成 日本篇2』(関西大学出版部、二〇一三年)所収解説を参照。

(13) 近藤啓吾『儒葬と神葬』(国書刊行会、一九九〇年)一一四頁。

(国立台湾大学副教授)