

博士論文

十七世紀渡日明知識人研究

—中日思想交流を中心に—

二〇一九年九月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

HUANG Weishan

立命館大学審査博士論文

十七世紀渡日明知識人研究

—中日思想交流を中心に—

(Emigrated Intellectuals in the 17th Century East Asia.
Focusing on the Exchanges of Ideas between Sino-Nippon)

2019年9月

September 2019

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

コウ ビサン

HUANG Weishan

研究指導教員：桂島 宣弘 教授

Supervisor : Professor KATSURAJIMA Nobuhiro

目次

序論

一 本研究の目的と前提 1

二 十七世紀中日思想文化交流と関連する研究史 2

1 「明清交替」 2

2 近世の長崎唐人 4

3 十七世紀中日思想文化交流における渡日明知識人 5

4 十七世紀渡日明知識人研究の問題点と課題 6

三 本稿の構成 8

第一部 朱舜水と近世前期日本の儒学

第一章 朱舜水の「海上経営」と明清交替期の東アジア秩序

はじめに 16

一 南明政権と朱舜水 17

1 弘光政権 17

2 魯王監国政権 18

二 長崎での流寓経歴 19

1 長崎在留のための奔走 19

2 唐僧の滞在可能 22

3 朱舜水の便乗する唐船 24

三 朱舜水の安南遭遇 25

1 舜水と安南阮主 26

2 ホイアンの日本町と日本人 28

むすびにかえて 29

第二章 朱舜水の思想的特質——明末清初期の思想と関連して

はじめに 36

一	朱舜水思想および明末清初期の「実学」思潮に関する先行研究	36
二	明末清初社会における「実学」思潮——学問的傾向に絞って	37
1	空疎的学風への批判	39
2	「史学経世」と「通経致用」	41
三	朱舜水の思想	43
	むすびにかえて	47
	朱舜水と日本知識人の交流——安東省菴・小宅処齋を中心に	
	はじめに	51
	(その一) 安東省菴の思想と朱舜水——朱陸異同論と華夷観を例として	52
一	安東省菴の生涯・学問系譜、先行研究の問題点および朱舜水との交遊関係	52
1	安東省菴の生涯・学問系譜と関連史料	52
2	朱舜水との交遊関係	53
3	安東省菴に関する先行研究	54
二	「朱陸異同」をめぐる安東省菴と朱舜水の交渉	55
1	『学蔀通弁』訓点・刊行時期の省菴の立場	55
2	陸学をめぐる舜水との交流	56
3	朱陸の異同をめぐる学派紛争の弊	59
4	小括	61
三	安東省菴の華夷観	62
1	「中国夷狄辨」	62
2	明朝に交替した清朝への理解	63
3	「日国之人」と「中国之人」との関係性	64
4	小括	66
	(その二) 『西遊手録』における朱舜水と小宅処齋の交流	67
一	小宅処齋と『西遊手録』	67
1	小宅処齋と『西遊手録』の版本について	67

2	・	小宅処齋に関する先行研究	68
二	・	儒学の日本推進——小宅による講学への誘いと舜水のそれへの対応をめぐって	69
三	・	朱子学と陽明学の是非をめぐって	73
四	・	儒礼実践としての深衣論	76
五	・	世界認識	79
六	・	小括	82
		むすびにかえて	82
第四章 水戸藩の儒学実践と朱舜水に関する一考察			
		はじめに	91
一	・	水戸藩・徳川光圀の儒礼受容と先行研究	91
1	・	水戸藩の儒礼受容に関する先行研究	91
2	・	徳川光圀の事跡について	93
3	・	朱舜水と徳川光圀の交わり	93
二	・	舜水の提唱する文教建設	94
三	・	舜水における聖廟建立	95
四	・	家廟に関する舜水の議論	97
1	・	廟制	97
2	・	朱熹『家礼』	98
		むすびにかえて	100
第二部 渡日唐僧と近世黄檗宗の成立・展開			
第五章 隠元渡日と近世黄檗宗の展開			
		はじめに	105
一	・	隠元渡日および近世黄檗宗の開立	105
1	・	隠元の事跡	105
2	・	隠元以降の近世黄檗宗の展開	108
二	・	隠元渡日・近世黄檗宗研究における近年の動向と課題	109

三	隠元から見た日本禅林の状況および留日弘法の原因探究——長崎上陸後、新黄檗開立前	110
1	・長崎から四回の招請	111
2	・日本禅林に対する隠元の認識	112
3	・「夷・夏」の弁別をめぐる日本弘法	115
四	渡日弘法の理由への再探究	116
1	・大陸側の「反清復明」情勢との関係性	116
2	・済洞の争および『五灯厳統』の重刻と関連して	119
	むすびにかえて	121
	はじめに	127
第六章	明末清初期の仏教における儒仏一致・禅浄双修——近世黄檗宗の思想土台との関係より	127
一	儒仏一致	127
1	・明末清初期の「儒仏一致」（儒仏道「三教一致」）	127
2	・隠元の「儒仏一致」および「三教一致」思想	130
3	・独立性易における「儒仏一致」	134
4	・小括	136
二	禅浄双修	136
1	・明末清初期の「禅浄合流」	137
2	・隠元の「禅浄双修」——「念仏者は誰か」	138
3	・小括	139
	むすびにかえて	140
	はじめに	144
第七章	独立性易における「華夷の弁別」	144
一	明清交替期の渡日明知識人——独立性易に関して	144
1	・独立の事跡	144
2	・独立に関する先行研究と問題点	146
二	独立性易における「華夷の弁別」	147

1	独立性易の清夷狄視的傾向——『東矣吟』を中心に	147
2	出家人という立場からの「華夷の弁別」	148
3	竺印祖門からみた「清国人」の独立	149
三	渡日明人のネットワークにおける独立性易「華夷の弁別」の位置づけ	150
1	時世順応的性格を有する「華夷の弁別」	150
2	独立をめぐるネットワークにおける「華夷の弁別」	152
	むすびにかえて	154
第八章	隠元・近世黄檗宗に対する日本側の反響——批判者としての向井元升と無著道忠	
	はじめに	159
(その一)	向井元升『知恥篇』からみる隠元渡日	160
一	向井元升『知恥篇』に関する研究動向と問題点	160
二	向井元升の事績、『知恥篇』の成立背景及びその全体的内容	161
1	向井元升の事績	161
2	『知恥篇』の成立背景	162
3	『知恥篇』の内容概要	162
三	『知恥篇』からみた隠元渡日	163
1	長崎在住者からみた当時の長崎実態	163
2	隠元渡日に関して	164
3	日本仏法の「古来の法儀」	167
4	「異人」に従う風儀改変への批判	168
四	小括	169
(その二)	無著道忠『黄檗外記』からみる隠元渡日と近世黄檗宗	170
一	無著道忠の事跡、無著道忠『黄檗外記』に関する研究動向と問題点	171
1	無著道忠の事跡	171
2	無著道忠に関する研究および『黄檗外記』に関する研究動向と問題点	171
3	『黄檗外記』の成立背景およびその内容概要	172

二	無著道忠『黄檗外記』からみた隠元渡日	173
1	・ 竺印の奔走	174
2	・ 隠元の品格	176
三	無著道忠『黄檗外記』における黄檗批判	178
1	・ 日本の禅林を無視する隠元	178
2	・ 隠元の遺風を継承した黄檗宗	179
四	小括	180
	むすびにかえて 隠元批判議論の課題と展望	181
	結論	187

凡例

- 一、本論文は、旧体字・異体字・変体仮名はすべてそのまま掲載した。
- 一、引用史料は、元に句読点があるもの以外、すべて筆者の一存で句読点を補った。
- 一、漢文史料はすべてそのまま掲載した。その際、もともと原文に付けた中国式の句読点を日本式に改めた。
- 一、引用史料の中に、明らかに誤記と認められる箇所が、ママと付けた。
- 一、引用史料にある傍線部、①②③や（a）（b）（c）などはすべて筆者による。

序論

一 本研究の目的と前提

本研究は、明清王朝交替とかかわる渡日明知識人をめぐる、十七世紀中葉における中日知識人間の思想交流を考察しようとするものである。とくに明清交替および近世前期日本における「海禁」体制といった十七世紀の中日を取りまく東アジア^一の歴史的背景のなかで、渡日明知識人が媒介となって明末清初思想がいかにして近世日本にもたらされ、展開していったかという歴史過程に注目する。こうした動向を踏まえ、明末清初期の大陸側の儒仏思想と近世前期日本側の関連思想との交流・展開によって顕現した特徴を明らかにすることを目指したい。具体的な検討対象とするのは、明遺民を自任する儒者朱舜水（一六〇〇～一六八二）と、近世黄檗宗の開祖隠元隆琦（一五九二～一六七三）および初期渡日黄檗僧の代表独立性易（一五九六～一六七二）であり、本研究では二部に分けて考察していく。二部に分けた理由は、儒学思想を取り巻くルートと仏教思想を取り巻くルートとは特質が異なるからである。第一部では朱舜水に代表される渡日明儒をめぐる人的ネットワークとそこにみられる儒学思想をはじめとする思想交流・展開を扱い、第二部では隠元隆琦が主導した近世黄檗宗の成立・展開にみられる仏学思想の近世日本での展開を扱う。そのうえで、主題の「十七世紀渡日明知識人研究」に示したように、当該期日本で行われた明知識人の思想交流を統合的に捉える。

本論に入る前に、十七世紀の渡日明知識人という用語に関して簡単に説明しておく。十七世紀中葉に中国大陸を中心として、当時の東アジア文化圏に属する諸地域にも波及する歴史的な「地殻変動」といべき一大事件である明清王朝交替が発生した。一六四四年に明朝が李自成の反乱によって滅亡したのに乗じて、清が北京に遷都し中国制圧にのりだし、これ以後も南明政権の抵抗、海商鄭氏政権の抵抗など漢民族の抗清運動によって中国大陸を中心に約四〇年間動乱が続いた。当時の知識人は、この動乱を「中華」が「夷狄」によって奪取される「華夷変態」ととらえており、思想的意味においても明清交替は当該期東アジア全域に衝撃をもたらすまさに「地殻変動」であった。かかる明清交替によって朝鮮・ベトナム・日本など「東アジア文化圏」内の諸地域における「ヒト」の移動が促されるようになった。そのなかでこうした王朝交替と関わって当該期東アジア大陸から日本へと移動してさまざまな思想・文化交流を行った人々をここで渡日明人とよぶ。渡日明人は当時「海禁」体制^二のもとで唐人に開放された唯一の港市長崎に到来して近世「華僑」社会^三を形成しており、そのなかでも知識人にあたる渡日明人はさらに近世日本の各地・各藩で活躍していくようになる。本稿では、渡日明人のなかでも知

識階層に位する儒者・僧侶を渡日明知識人と定義し、近世前期日本におけるこうした渡日明知識人をめぐる思想交流・展開に主眼を据えて議論を進めたい。

本稿で取り扱う課題は前近代東アジア思想交流の一環であり、「ヒト」の移動による思想の交流・展開という局面を重視する。中日交流はおよそ大陸と日本列島間における「ヒト・モノ・情報」の移動・交流に要約できよう。前近代東アジア思想交流において、思想交流の媒介者たる「ヒト」がいかなる位置づけを有するのかという点に関し、東アジア儒学研究の黄俊傑の次の問題提起は示唆的である。

「東アジア思想交流の経験を鑑みれば、概念の移動は必ず移入地の「仲介人物」(Intermediate Agents) によって実現される。例えば儒学知識人、官員(燕行使)、僧侶など文化交流とかかわる各種の人物は、彼らの主体性を持つ照映・選別・再編・新釈によって、それらの概念は新生命的転化を成し遂げるようになる^四」。すなわち、思想(概念)の運び手にあたる「ヒト」は思想の伝播・交流を行う際に、即時的・能動的に「知」を再生産することが想定される。思想交流における学問の「知」と認識の「識」を考えるにあたって、こうした「媒介者」を原点にしなければならない。それは十七世紀の日本における渡日明知識人による思想交流活動に注目する本稿の基本的立場でもある。

以下では、本稿の課題である十七世紀中日交流史を含む「ヒト」の移動による思想交流に関する研究史を整理しておく。

二 十七世紀中日思想文化交流と関連する研究史

本論の研究対象は中日思想交流を担った渡日明知識人および彼らと接触した日本知識人であるが、それとかかわる時代背景にあたる「明清交替」、研究対象の属した群体にあたる長崎唐人に関してその研究状況を踏まえる必要がある。そこで「明清交替」「近世長崎唐人」および「十七世紀渡日明知識人による思想文化交流」の三つの視角を手がかりに、先行研究の状況を概観する。

1 ・ 「明清交替」

昨今、十七世紀とりわけ明清交替期に主眼を据えた「ヒト・モノ・情報」の移動に関する中日交流史・交渉史は、実証研究に基づいた事実関係の解明が積み重ねられている。日本側の学者に絞ってみれば、政治・対外関係・情報伝達・相互認識・学問受容の側面からの議論が進められている。

政治・対外関係に立脚した研究としては、明清王朝交替を経て成立した南明政権・鄭氏政権の日本乞師に関する石原道博『明末清初日本乞師の研究^五』が嚆矢である。その後「日本乞師」そのものの研究は低潮になったものの、斯界の研究潮流は中日韓琉を取りまく東アジアという場から当該期の情勢を俯瞰する方向性に展開した。すなわち明清交替を契機とした徳川幕府側の外交・貿易の変動に注目する紙屋敦之『大君外交と東アジア^六』、あるいは明清交替期の動乱において三藩と鄭氏との連携失敗、琉球・朝鮮側の「復明」終焉を経、^七「華夷変態」が再逆転する可能性が潰えるようになった東アジア情勢を検討する岩井茂樹「華夷変態」後の国際社会^七」などが代表的である。

情報伝達に関しては、主に貿易史的アプローチに立脚して、唐船風説書『華夷変態』を手掛かりに貿易唐船と華人海商にもたらされた明清交替期の大陸情報の伝達の実態をめぐる議論が展開され、中村質『近世長崎貿易研究^八』、松浦章『海外情報からみる東アジア^九』、郭陽「明清交替期の東アジア海域と華人海商^{一〇}」などが代表的である。

相互認識に関しては、荒野泰典「近世の東アジアと日本^{一一}」や池内敏『大君外交と「武威」^{一二}』など、近世日本の対外認識とくに「日本型華夷意識」の形成と関連させて論じられてきた。他方で中日両国の交流史といった枠組みに限らず東アジア的視角から議論が深化し、明清交替が当該期の東アジア周辺地域において「華夷変態」として認識され、思想的にそれが朝鮮・ベトナム「小中華主義」と日本の「日本型華夷意識」の醸成を促したという指摘もある（伊東貴之「明清交替と王権論^{一三}」）。

学問受容に関して、書物といった「モノ」の移動による文化思想の受容という観点から、大庭脩は『江戸時代における中国文化受容の研究^{一四}』において、中日唐船貿易を通じた近世日本の漢籍受容・展開を中心として、人と漢籍が媒介となつて「中国」の文化がいかに日本へ伝わったのかに関して実証的研究を行った。また、『大蔵経』の日本渡来を中心に東アジアを結ぶ「モノ」と場の問題を取り扱う藤田明良「明清交替期の普陀山と日本^{一五}」は、佛書を媒介とする明清期の文化がいかに日本へ伝播されたかについて検討する。さらに、眞壁仁「徳川儒学思想における明清交替^{一六}」は、清朝の学問的・政治的正統性との関連から、後代の十八世紀末期に寛政朱子学派が議論してきた明清交替について検討し、明清王朝交替が近世日本にもたらした影響が時間差を持つものとして捉えられてきた点を指摘しており特筆すべきである。

ようするに、明清交替とかかわる中日交流を見すえる研究は主として実態解明にもとづく成果が蓄積されてきた。一方、思想文化交流に関しては、明清交替による当該期日本への文化・情報・思想などの影響が直接的な因果関係よりもむしろ間接的・遠因的なものとして捉えられており、実態研究とは結びついていない傾向にある。しかし十七世紀における中日思想文化交流という課題を深層的に検討する

ためには、思想文化の移動と十七世紀当時の情勢の実態とを合わせみて考察する必要がある。とりわけ、当該期思想交流の担い手にあたる渡日明知識人による思想・認識・学問・情報の伝播・再生に留意するならば、両者を統合した視角が要される。してみると、まずは中日知識人間の直接的な接触という局面に着目することが順当であろう。そこで中日知識人の実質的な接触が生じた長崎という場が対象として浮上するわけであるが、つぎにこれらについてみていくこととしたい。

2・近世の長崎唐人

「海禁」体制により、近世日本において唐人^{一七}に開放された港は長崎に限定され、当該期大陸から渡来した人々は最初長崎で上陸・活動してコミュニティを形成したため、近世長崎唐人をめぐる研究も視野に入れる必要がある。

戦前来の蓄積に基づく内田直作『日本華僑社会の研究^{一八}』は、徳川時代における「華僑団体」（大陸からの渡来民）をめぐる考察を行い、貿易商から脱胎した唐人（華僑）団体は出身別による同郷団結的性格があつたことを指摘する。戦後、九州大学を中心として進められてきた近世長崎研究のなかで、中村質によって長崎唐人研究の基軸が定められた。中村質「近世の日本華僑^{一九}」は、「鎖国」前後の九州各地における唐人の活動を中心に、近世日本における長崎唐人社会の形成を検討した。中村は、「鎖国」・幕藩体制下における在住唐人・来航唐人・唐人後裔の唐通事・長崎四力寺の唐僧を含む長崎唐人を対象として、社会史・貿易史的側面から近世社会における唐人の位置づけを考察し、近世長崎唐人社会研究の土台を築いたと言える。その後、媽祖信仰研究の李猷璋は『長崎唐人の研究^{二〇}』は、明代及びそれ以前に五島・平戸・長崎・博多・豊後など九州各地に渡来した唐人の動向、および江戸時代を中心とする長崎唐人の活動の歴史的意義について、詳細な検討を加えている。以上の研究は近世長崎唐人に関する全体的な検討を行ったものである。

個別研究の方では、大きく三つの側面にまとめられる。①唐船貿易と華商に関する研究。山脇悌二郎『長崎の唐人貿易^{二一}』、松浦章『江戸時代唐船による中日文化交流^{二二}』、藪田貫「漂着唐船と長崎^{二三}」などにより、貿易唐船の長崎来航状況と唐船に便乗して渡来した華商に関する事象が解明されている。②唐通事研究。近世長崎のオランダ通事と対比させられる唐通事の役割・実態及び唐船貿易との関係性に関して、宮田安『唐通事家系論攷^{二四}』、林陸朗『長崎唐通事^{二五}』、許海華「幕末における長崎唐通事の体制^{二六}」などによって議論されてきた。③唐人屋敷研究。一六八九年から唐人活動の制限・隔離政策によって形成された唐人屋敷に関しては、歴史的景観の復元事業と並行して行われる研究が進む一方で、山本紀綱『長崎唐人屋敷^{二七}』、安野真幸「長崎の唐人屋敷^{二八}」、熟美保子「文政・天保期における唐人屋敷の騒動^{二九}」などによって、近世中後期の唐人屋敷における実態をめぐる検討が深化している。

以上の通り、近世長崎唐人研究は、日本に渡来・在住する唐人の群像を描く傾向があり、とりわけ貿易史・社会的側面から成果が多く積み重ねられている。とはいえ対象が日本在住の唐人であって史料も唐通事と唐人屋敷に関するものに偏っており、明清交替とかかわる渡日者および彼らによる思想交流については、長崎唐人研究では取り上げられていないきらいがある。しかし思想交流として検討するためには、唐人の渡来先である日本のみならず、渡来元の中国側の動向も視野におかなければならない。よって、十七世紀渡日明知識人をめぐる長崎活動へ着目して、彼らによる思想文化交流から長崎唐人研究の思想文化面を補う必要がある。

3・十七世紀中日思想文化交流における渡日明知識人

日本側の中日思想文化交流史研究は、戦前に「交通史」といった領域が発足し、歴史的文脈で全体像を俯瞰する研究のなかに、江戸時代の中日文化交流は中国から日本へと影響を与えるといった視角から言及する程度であった。辻善之助は『海外交通史話』で「江戸時代に於ける支那文化の影響^{三〇}」の章を設けて、「明末帰化人の影響」と「康熙乾隆二朝の影響」の前後二期に分けて議論しており、朱舜水・張斐・陳元賛・隠元・独立などの明末帰化人を整理して概略的な紹介を行った。木宮泰彦は『日支交通史^{三一}』における「入明僧・来朝明人と文化の移植」「来朝並に帰化明清人と文化の移植」の二章で、十七世紀日本に帰化した知識人による文化伝播を論述する。戦前期の中日交流史研究では、十七世紀を含む江戸時代における思想文化と来日知識人との関係については概論のごく一部で言及されるに過ぎなかった。一方、漢文学研究においては、今関天彭が清く近現代の学術を中心とした『近代支那の学芸^{三二}』において、朱舜水・独立・張斐・黄宗羲を取り上げて「日本流寓の明末諸士」を議論した。また石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文學史^{三三}』は近世通俗小説を題材にして近世唐話・白話小説の伝播・受容・展開における長崎唐人・黄檗僧の役割を検討し、斯界の基礎を作ったと言える。

戦前・戦後を跨ぎ「日本乞師」研究を行なった石原道博は、『鄭成功』、『明末清初日本乞師の研究』、『国姓爺』、『朱舜水^{三四}』を通して戦後の鄭成功・朱舜水・日本乞師研究の嚆矢を放った。一方、辻善之助は『日本仏教史^{三五}』において黄檗僧に代表される帰化僧らの思想が江戸中期の仏教・儒教思想に大きな影響を与えたことを指摘する。そのほか、帰化僧については、平久保章『隠元^{三六}』、小松原濤『陳元賛の研究^{三七}』が挙げられる。戦後は、こうした研究を基礎に、十七世紀における「ヒト」の移動に現れる中日思想文化交流という課題が渡日明知識人の人物研究の視角から進められるようになった。

他方、文化的側面から一八世紀日本における雅・俗文化を検討する中野三敏は、江戸文化における明風文化の影響・受容を取り上げている^{三八}。氏の議論によって近世芸術・文学史における黄檗僧をはじめとした渡日明人の果たした役割が位置づけられていくようになった。近年では、九州大学の対外関係史研究の学風を受け継いで中日文化交流という議題を深化させる台湾の学者徐興慶が、朱舜水研究

三九 をはじめとして、明清交替という時代背景における渡日儒者・僧侶を取りあげて、儒学思想・宗教観・国家観の問題の検討^{四〇}。を通じて十七世紀中日思想文化交流の研究を導いている。徐氏は論述のみならず『新訂朱舜水集補遺^{四一}』『日本徳川博物館蔵品録^{四二}』『天間老人獨立性易全集^{四三}』など十七世紀の明知識人をめぐる思想文化交流に関する新史料の発見・整理・出版に力を入れて後人に研究の便宜を提供している。一方、徐氏と同じく中日両国の研究を統合する林觀潮は、隠元と近世黄檗宗の問題^{四四}を検討する際に、黄檗教団史という枠組みから脱却し、思想交流を重視しつつ中日思想交流というレベルで捉えている。また渡日明遺民という対象を細分化して検討する中国側の研究として、渡日明遺民を出身地別でまとめる敖運梅「明末清初浙江東渡遺民群の成因及其成員^{四五}」が挙げられる。朱舜水・心越・張斐・陳入徳・陳元賛・逸然・澄一・独立など明清交替期における浙江出身の渡日明遺民を対象として、当該期に明遺民の渡日を促した地理・政治・経済的原因を検討する氏は、渡日した明遺民が日本で及ぼした文化的影響について朱舜水と心越を取り上げて考察している。

ようするに、明清交替期の渡日明人の活動に注目する研究は近年になって中国語圏の研究者が主導しつつ中日両国の研究者によって推進されている動向にある。中日両国の研究者は国際シンポジウム、論叢などの形で各自の研究成果を上げ、専門化・細分化しつつある十七世紀の東アジア思想文化交流という研究課題を豊かなものとしている。例えば、近世長崎という場に培われた明清時代の大陸文化との交流およびそれとかかわる異文化の諸相を描き出す『長崎・東西文化交流史の舞台——明・清時代の長崎へ支配の構図と文化の諸相^{四六}』では、朱舜水の思想・黄檗文化・長崎唐寺・聖堂儒者・朝鮮文献などが取り上げられている。また、「黄檗宗と十七世紀の東アジア交流」国際シンポジウムの成果に基づき、十七世紀日本で展開していった黄檗文化が東アジア文化交流の思想体系においていかなる歴史的位置づけを占めていたのかを検討する論文集『十七世紀の東アジア文化交流——黄檗宗を中心に^{四七}』は、近年の到達点として特筆すべきものである。その内容を概観すると、近世「華僑」社会の形成・変遷^{四八}、長崎奉行とかかわる唐通事・唐話学習^{四九}、十七世紀黄檗文化の伝播とそれと伴う思想交流^{五〇}、黄檗宗とかかわる書道・絵画・彫刻・芸術など文化交流^{五一}、「越境」者の代表とされる独立性易の思想的変遷^{五二}の五つの課題が設けられている。近世黄檗宗と関連する思想・文化・芸術・社会など重層性を帯びる交流の実態と歴史的意義を論議するこの論文集には、十七世紀中日思想文化交流研究における関心事および最新成果が集約されている。

4 ・ 十七世紀渡日明知識人研究の問題点と課題

以上、明清交替研究、長崎唐人研究および中日思想文化交流における渡日明知識人に関する研究状況を概略的に紹介してきた。明清交替とかかわる中日交流史研究では、かたや政治・貿易など伝統的対外交渉を中心とした実態解明の段階にとどまっております、かたや情報・

認識・学問の移動・交流に着目する研究では明清交替の思想的影響が遠因となるかあるいは時間差を持って現れるとされている。しかし十七世紀における中日思想文化交流という課題をより深層的に探究するためには、思想文化の移動と十七世紀当時の情勢の実態の両者を架橋して考察する必要がある。両潮流を架橋するためには、当該期渡日明知識人を介した文化・情報の往来・還流が近世日本に直接かつ決定的な影響をもたらしたという視点からの研究が必要である。この点に関して近世「海禁」体制のもとで形成された長崎唐人社会が注目されるが、従来の研究では貿易史・社会史的側面からの研究に偏重しており、長崎唐人をめぐる思想交流の研究が欠如している問題点がある。これに対しては、明清交替による渡日明知識人を長崎唐人研究の一環として取り上げて、日本上陸の最初の「場」としての長崎で行われた彼らの交流活動も視野に入れて考察することによって補完することが考えられる。さらに本稿の取り扱う主要対象である渡日明知識人の研究に関しては、個別人物あるいは個別事象に着目する動向を乗り越えるために、渡日明知識人による思想交流に端的にあらわれた事象を統合的に検討することが課題となる。ここから明儒朱舜水の儒学思想と隠元・近世黄檗僧の仏学思想がいかに近世日本での交流・展開したのかという論点が見いだされる。これは両者の儒仏思想を単純に組み合わせるのではなく、十七世紀中日思想交流の集約の様相として捉えることにつながる。さらに、朱舜水と隠元を中心とした検討は、従来のようにその思想の内部のみを重視する人物研究ではなく、彼らの思想が明末社会における儒仏の特質を帯びたものであるという前提を踏まえ、そして近世日本における彼らとかわる交流も、明末清初期・近世前期日本の歴史的背景と関連づけてその思想・認識の形成・展開・変容を考察していくことを目論む。

以上を踏まえ最後に、中日思想交流にアプローチする方法論に関して見ておこう。十七世紀思想交流の様相を見なおすことに資する本稿の研究では、東アジア的視座に立脚することは言うまでもないが、それは明清・朝鮮思想を視野に入れて近世思想ないし東アジア思想を見んとするトランスナショナル思想史の構築を見すえる桂島宣弘の研究^{五三}から大きな示唆を受けている^{五四}。そのうえで十七世紀の渡日明知識人を通して東アジア的に思考を深めるためには、明末思想と近世日本の諸思想の媒介項として渡日明知識人を位置づけなければならぬ。そのためには儒仏思想をはじめとする近世思想史における明末思想との関わりから考える必要がある。この点については日本仏教の「近世的」特質において明風禪の黄檗宗の伝来を重要なものと位置づけた西村玲の『近世仏教論^{五五}』に着想を得る部分が多かった^{五六}。氏は仏基論争、明末仏教と江戸仏教の関係性といった思想の受容・対抗・融合に顕現した要素を重視して近世仏教思想を捉えた。すなわち仏教思想内部のみで近世仏教を自己完結させるのではなく、近世仏教が展開した東アジアという場を意識し、そのうえで仏教のみならず儒教やキリスト教などの諸思想とかわりながら「近世的」展開がありうるとした。このように儒教政治思想史と仏教思想の相互補完によって近世思想史の全体像を解明する志向から示唆を受けることが大きい。つまり十七世紀渡日明知識人による思想交流の

ありようを考える際に、儒学思想か仏学思想といったそれぞれの枠組み内で自己完結するのではなく、こうした思想交流の端的な表われとなる儒仏思想を包括的に取り上げることとその全体像に近づけよう。

三 本稿の構成

本研究では、明末清初思想と近世日本の諸思想とを繋ぐ媒介項として、明清交替と何らかのかかわりを有する渡日明知識人と近世日本知識人間における思想交流活動に注目する。「朱舜水と近世前期日本の儒学」と「渡日唐僧と近世黄檗宗の成立・展開」の二部に分かれており、前者では明儒の朱舜水を中心に、後者では明僧の隠元を中心として十七世紀中日の儒仏思想における交流を考察していく。以下に、各章の概要を示す。

第一部「朱舜水と近世前期日本の儒学」では、明儒の代表として朱舜水を取り上げる。彼の渡日・帰化経歴を当該期東アジア情勢と関連して「海上経営」時代、長崎流寓時代、水戸藩奉仕時代の三期に分けて考察を加える。彼の思想が明末思想の特質を帯びたものという前提のもと、近世日本知識人との交流を主軸に学問・自他認識・儒礼実践の側面から朱舜水と近世前期日本の儒学との関係性を検討する。

第一章「朱舜水の「海上経営」と明清交替期の東アジア秩序」では、明清交替を発端とした朱舜水の亡命活動と彼の来日・帰化経歴を考察する。明清王朝交替を発端として一六四五～六五の間に〈舟山―厦門―長崎―会安〉を拠点として行われた朱舜水の海上活動、すなわち「海上経営」に焦点を当て、この「海上経営」の経歴がいかに彼の思想・認識に変化をもたらしたのかを考察する。舜水の「海上経営」経歴をたどることで、まず彼自身の明遺民としての価値観や華夷観念、さらには海上活動を通じた彼の思想的变化を描き出す。そのうえで、彼の「海上経営」を手掛かりにして、南明政権の状況、一六四五～六五年の長崎唐人管理問題、長崎―安南商船問題、安南の阮主政権と日本町の日本人など、明清交替期の東アジアの港町（港市）を含む海域世界の状況についても検討する。本章は歴史的背景を鑑みる点で本研究全体の議論の土台として位置づけられる。

第二章「朱舜水の思想的特質―明末清初期の思想と関連して」では、朱舜水の思想について明末清初期大陸側の社会状況およびそれを前提とする士大夫・明遺民の思想傾向を踏まえて検討する。明中期から端を発した陽明学講学批判、「虚学」とされた理学の形而上的要素への批判、また明清王朝交替の原因を探ろうとした「実学」思潮、これらが明末清初期の士大夫・知識人においていかなる意味をも

つていたのかを示す。そのうえで、そうした思潮に身を置いていた朱舜水思想における経世的・実践的儒学傾向の内実および朱子学・陽明学にたいする彼の立場がどのようなものであったのかを検討する。

第三章「朱舜水と日本知識人の交流——安東省菴・小宅処斎を中心に」では、朱舜水の長崎滞在期（一六六〇～六五年）における日本知識人との交流について、安東省菴と小宅処斎の二人を取り上げて検討する。「朱子学・陽明学異同問題」と華夷観の検討を通じて三人の学問観および自他認識の立場を確認し、そのうえで明末思想および大陸側の新情報を携帯する舜水と近世前期日本儒者との実際の対面を通じて、当該期中日思想交流の実態と歴史的意義を検討する。

第四章「水戸藩の儒学実践と朱舜水に関する一考察」では、朱舜水が水戸藩二代藩主徳川光圀に招聘された水戸藩招聘・奉仕期を対象として、藩内の儒礼実践における朱舜水の役割について水戸藩の儒礼実践という側面から考える。舜水は儒学の知識を生かして水戸藩の顧問の役目を果たし、特に藩内の文教事業と儒礼実践に力を注いでおり、また文教事業として、学校・聖廟建立および積奠儀式に関する作法を詳述していた。彼は明儒という身分を自覚しつつ明代の儒礼実践を水戸藩にもたらしたものと位置付けられる。

第二部「渡日唐僧と近世黄檗宗の成立・展開」では、十七世紀渡日唐僧の代表として黄檗僧を取り上げ、彼らの渡日経過、および近世黄檗宗の成立・展開について、当該期の情勢も踏まえたくうえで考察する。ここでは隠元隆琦と弟子独立性易の思想を近世黄檗宗の思想的底流として取り上げ、近世黄檗宗の明風禅・明風文化の内実について、明末清初期の仏教思想における新展開を視野に入れて近世黄檗宗の思想土台を検討する。隠元をはじめとした渡日唐僧における仏学思想はもちろんのこと、彼らの経歴ともかわる自他認識なども考察の対象とする。さらに隠元・近世黄檗宗によって触発された近世日本の内外意識に関して、隠元・黄檗批判をした反発者の議論を取り上げて検討する。

第五章「隠元渡日と近世黄檗宗の展開」では、まず隠元の渡日および近世日本における黄檗宗の開立・展開をめぐる史実を確認する。そのうえで、隠元の立場および留日弘法の要因について、彼の日本禅林にたいする認識、明末清初期の政治・社会情勢、当該期禅宗界における済洞の争などとの関係性から検討する。

第六章「明末清初期の仏教における儒仏一致・禅淨双修——近世黄檗宗の思想土台との関係より」では、近世黄檗宗に代表される明風禅の思想的土台を検討する。近世黄檗宗の思想的底流にある隠元と独立および彼らの弟子の禅風・思想を理解するにあたって、明末清初期の仏教思想の新展開である「儒仏一致」と「禅淨双修」に着目することが有用である。検討を通じて、この両思想が近世黄檗宗の特徴であるのみならず、近世日本における仏教にたいして新たなものとしても受容されてきたことを明らかにする。

第七章「独立性易における「華夷の弁別」」では、明清交替に伴う政治的混乱を契機に渡日した独立性易を中心に扱う。独立はもと儒医・薬商身分であったが、隠元に帰依して黄檗僧へと転換するようになった。かかる履歴をたどったうえで、彼の自伝・詩文・書簡などの史料にみられる明清交替に関する言及を分析し、「華夷の弁別」に関連する議論を中心に考察を行う。独立は僧侶でありながらも俗世の華夷観を抱えていたのであり、彼の視点を通じること、明中心的華夷観に固執する朱舜水と、王朝交替を等閑視し仏法のみを重視する師の隠元との両者が対照され、当該期渡日明知識人の一類型を窺うことができる。

第八章「隠元・近世黄檗宗に対する日本側の反響——批判者としての向井元升と無著道忠」では、隠元渡日および近世黄檗宗の展開による近世日本への影響を立体的に論じるため、批判者の議論を取り上げて捉えなおす。長崎住民の元升と、臨済宗妙心寺禅僧の道忠の二人を取り上げ、それぞれの立場からの隠元批判を考察し、さらに自他認識という視点で『知恥篇』と『黄檗外記』にみられる隠元・近世黄檗批判の思想史的意味を検討してみる。

以上の検討を通して、明儒の朱舜水と明僧の隠元・独立をめぐる近世日本での思想交流・活動の歴史的事態を明らかにし、さらに十七世紀中日思想交流における渡日明知識人の新たな位置づけを試みる。

一 本稿でいう「東アジア」とは、中国大陸の明・清王朝、徳川日本、琉球王国、朝鮮王朝を含む漢字文化圏のことを示す。

二 荒野泰典『近世日本と東アジア』（東京大学出版会、一九八八年）。荒野によると、「海禁」体制とは前近代の東アジアの諸国家が自「国民」の私的な海外渡航を禁止し、華夷秩序を保障することを目的としていた体制のことである（同書三一頁）。本研究でも荒野のかかる用法を念頭におく。

三 中村質「近世の日本華僑」（『九州文化論集 外来文化と九州』平凡社、一九七三年、一三三〜二七七頁）。「華僑」は二〇世紀になって国民国家形成と関わって現われた概念であるため、無批判的に前近代に遡及させて論じることの妥当性については議論の余地がある。中村によれば、近世「華僑」社会とは、「鎖国」前の在日華僑の主体をなす九州各地で活動した唐人によってその萌芽的形成を促

- し、「鎖国」・幕藩体制のもとで、長崎に限定された長崎唐人は、来航唐人を含み一般の長崎町民・奉行以下の諸役人・寺社唐僧を主体として幕末開港まで維持されていたコミュニティ（同書一三四頁）を意味する。本研究でもさしあたり中村のこの用法に従う。
- 四 「従東亜思想交流経験観之、概念的移動必經移入地的「中介人物」（Intermediate Agents）如儒家知識分子、官員（如燕行使）或佛教僧侶等各種與文化交流有關的人物之主體性の照映、篩選、重組、新詮、才能完成其新生命的轉化」（黄俊傑「東亜思想交流中概念的類型及其移動」『思想史視野中的東亜』臺大出版中心、二〇一六年、二〇頁）。
- 五 石原道博『明末清初日本乞師の研究』（富山房、一九四五年）。
- 六 紙屋敦之「大君外交と東アジア」（『大君外交と東アジア』吉川弘文館、一九九七年、二八〇～二八七頁 初出は一九九五年）。
- 七 岩井茂樹「「華夷変態」後の国際社会」（荒野泰典・石井正敏・村井章介編『日本の対外関係6近世的世界の成熟』吉川弘文館、二〇一〇年）。
- 八 中村質『近世長崎貿易研究』（吉川弘文館、一九八八年）。
- 九 松浦章『海外情報からみる東アジア』（清文堂出版、二〇〇九年）。
- 一〇 郭陽「明清交替期の東アジア海域と華人海商」（九州大学博士学位論文、二〇一四年）。
- 一一 荒野泰典「近世の東アジアと日本」（前掲『近世日本と東アジア』五三～六二頁 初出は一九八五年）。
- 一二 池内敏『大君外交と「武威」』（名古屋大学出版会、二〇〇六年）。
- 一三 伊東貴之「明清交替と王権論——東アジアの視角から」（『武蔵大学人文学会雑誌』三九（三）、二〇〇八年）一～五四頁。
- 一四 大庭脩『江戸時代における中国文化受容の研究』（同朋舎、一九八四年）。
- 一五 藤田明良「明清交替期の普陀山と日本」（『東アジアを結ぶモノ・場 アジア遊学一三二』勉誠出版、二〇一〇年）。
- 一六 眞壁仁「徳川儒学思想における明清交替——江戸儒学界における正統の転位とその変遷——」（『北大法学論集』六二（二）、二〇一二年）四三～一〇二頁。
- 一七 中国大陸（明清王朝）や台湾、朝鮮など諸外国から来日した人々あるいは「外国人」のことを当該期の日本側の史料に即して「唐人」と表記することがある。本稿では中国大陸および台湾出身の人々を「唐人」と指すこととする。
- 一八 内田直作『日本華僑社会の研究』（同文館、一九四九年）。
- 一九 中村質「近世の日本華僑」（『九州文化論集 外来文化と九州』平凡社、一九七三年）一三三～二七七頁。

- 二〇 李猷璋『長崎唐人の研究』（親和文庫、一九九一年）。
- 二一 山脇悌二郎『長崎の唐人貿易』（吉川弘文館、一九六四年）。
- 二二 松浦章『江戸時代唐船による中日文化交流』（思文閣出版、二〇〇七年）。
- 二三 藪田貫「漂着唐船と長崎」（若木太一編『長崎・東西文化交流史の舞台（下）』（勉誠出版、二〇一三年）。
- 二四 宮田安『唐通事家系論攷』（長崎文献社、一九七九年）。
- 二五 林陸朗『長崎唐通事——大通事林道栄とその周辺——』（吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- 二六 許海華「幕末における長崎唐通事の体制」（『東アジア文化交流研究』五、二〇一二年）二六七〜二八〇頁。
- 二七 山本紀綱『長崎唐人屋敷』（謙光社、一九八三年）。
- 二八 安野真幸「長崎の唐人屋敷」（『中近東文化センター研究会報告』一一、一九九四年）。
- 二九 熟美保子「文政・天保期における唐人屋敷の騒動」（『歴史研究』五二、二〇一四年）。
- 三〇 辻善之助『海外交通史話』（内外書籍、増訂）一九三〇年、初版は一九一七年）六六〇〜六八〇頁。
- 三一 木宮泰彦『日支交通史』（金刺芳流堂、上巻は一九二六年、下巻は一九二七年）。
- 三二 今関天彭『近代支那の学芸』（民友社、一九三一年）三三五〜四七四頁。
- 三三 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文學史』（弘文堂書房、一九四〇年、再版は一九六七年）。
- 三四 石原道博『鄭成功』（三省堂、一九四二年）、『明末清初日本乞師の研究』（富山房、一九四五年）、『人物叢書 国姓爺』（吉川弘文館、一九五九年）、『人物叢書 朱舜水』（吉川弘文館、一九六一年）。
- 三五 辻善之助『日本仏教史（第九卷、近世篇之三）』（岩波書店、一九五三年）二八五頁。
- 三六 平久保章『人物叢書 隠元』（吉川弘文館、一九六二年、新装版は一九八九年）。
- 三七 小松原濤『陳元贇の研究』（雄山閣出版、一九六二年）。一六一九年に杭州府から日本に渡来して後に尾張藩に仕えた陳元贇（一五八七〜一六七一）を対象に、彼の生涯・思想・詩文・書道・柔道拳法を全般に取り扱うものである。
- 三八 中野三敏編『日本の近世（第一二巻）文学と美術の成熟』（中央公論新社、一九九三年）、同『江戸の文芸——雅と俗の成熟』（岩波書店、二〇一五年）。中野氏は黄檗派美術の影響、明風文化の受容による都市文化の成熟を指摘している。
- 三九 徐興慶『近代中日思想交流史の研究』（朋友書店、二〇〇四年）、同『朱舜水與東亞文化傳播的世界』（國立臺灣大學出版社、二〇

〇八年、中国語)。

四〇 徐興慶「心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論——朱舜水思想との比較において——」(『日本漢文学研究』四、二〇〇八年、三五六—三七一頁)、同「東亞儒教、宗教觀的轉換及其認同問題 … 以隱元、獨立、心越禪師與朱舜水為例」(『東アジア文化交渉研究』別冊、二〇一二年二月、四九—五九頁、中国語)。

四一 徐興慶『新訂朱舜水集補遺』(臺灣大學出版センター、二〇〇四年)。

四二 徐興慶主編『日本徳川博物館藏品録 朱舜水文獻釋解』(上海古籍出版社、二〇一三年)、同主編『日本徳川博物館藏品録 徳川光圀文獻釋解』(上海古籍出版社、二〇一四年)、同主編『日本徳川博物館藏品録 水戸藩内外関係文獻釋解』(上海古籍出版社、二〇一四年)。

四三 徐興慶編『天閑老人獨立性易全集』(上下、國立臺灣大學出版社、二〇一五年)。

四四 林觀潮「無著道忠と磧僧齊雲道棟との交渉」(『花園大學國際禪學研究所論叢』一、二〇〇六年三月、一—五〇頁)、同『隱元隆琦禪師』(廈門大學出版社、二〇一〇年)、同「隱元大師与黄檗文化芻議」(『仏学研究』(第一期)二〇一七年、中国語)。

四五 敖運梅「明末清初浙江東渡遺民群的成因及其成員」(『東アジア文化交渉研究』八、二〇一五年)三九七—四一四頁。

四六 若木太一編『長崎・東西文化交渉史の舞台——明・清時代の長崎—支配の構図と文化の諸相』勉誠出版、二〇一三年)。

四七 徐興慶・劉序楓編『日本學研究叢書・十七世紀の東アジア文化交流——黄檗宗を中心に』(國立臺灣大學出版中心、二〇一八年)。

四八 劉序楓「近世日本における「華僑」社会の形成と変遷」(前掲徐・劉編、二〇一八年)。

四九 木津祐子「唐通事の語る長崎唐三寺」(同前)、奥村佳代子「唐通事の白話文」(同前)。

五〇 若木太一「隱元禪師と中日雅交」(同前)、野口善敬「禪門の法式・法具における黄檗禪の影響」(同前)。

五一 錦織亮介「黄檗宗の肖像画と中国民間肖像画」(同前)。

五二 徐興慶「「儒釈・道・医」を通じた中日文化交流」(同前)、田渕義樹「独立—安東省菴と朱舜水をつないだ黄檗僧」(同前)、松岡智訓「岩国と独立」(同前)。

五三 桂島宣弘『自他認識の思想史』(有志舎、二〇〇八年)、同「明清王朝交替と東アジアの思想史」(『東アジアの思想と文化』二〇一二年三月、三七—四五頁)、同「姜沆と藤原惺窩」(『荒野泰典ほか編』日本の対外関係(五)地球的世界の成立』吉川弘文館、二〇

一三年）、同『思想史で読む史学概論』（文理閣、二〇一九年）、同『歴史を通して「他者」と向き合う』（大陽出版、私家版、二〇一九年）などがある。

^{五四} ここでいう「トランスナショナル思想史」とは、一国史批判という問題意識に立脚し、国家の境界を越えて東アジアの国際舞台の中で省察する「横断国家的・超国家的・通国家的」歴史を描く試みのことである。徳川日本における思想史の展開は東アジア的な共時性の中での思想過程の一コマとして捉え直される必要がある。本研究でも桂島のかかる理解に従う。詳細は「トランスナショナル・ヒストリーという視座」（前掲桂島『思想史で読む史学概論』一八五～二〇七頁）。

^{五五} 西村玲『近世仏教論』（法蔵館、二〇一八年）。

^{五六} 近世仏教を通時的・全体的に捉える方向性は、一九八〇年代から、中・朝を視野に入れて東アジア仏教を考えると主張する大桑斉（『日本近世の思想と仏教』法蔵館、一九八九年）、鈴木正三の思想を明末思想との関わりを指摘する三浦雅彦（「鈴木正三の仁王禅と信覚惠中の立禅——近世日本における中国念仏禅の受容をめぐって」『日本仏教総合研究』四号、二〇〇六年）などの研究者によって先駆的に提示された。西村玲はそれを受け継いで集大成的に議論する。

第一部 朱舜水と近世前期日本の儒学

第一章 朱舜水の「海上経営」と明清交替期の東アジア秩序

はじめに

十七世紀の東アジアにおいては明・清の王朝交替によって「地殻変動」がもたらされた。そのなかには、女真族を夷狄視する明朝の士人・文人の一部には、清に仕えないため「海外」へ流亡して明遺民・遺臣として生き残っていった人々もいた。彼らは朝鮮・日本・安南など「中華文明圏」に内包された地域に移動し様々な文化交流を行い、当該期の東アジアに歴史的連動性をもたらした存在だともいえよう。なかでも、明朝遺民と自任する朱舜水^二（一六〇〇～一六八二）が一六四五年から一六六五年にかけて〈舟山―廈門―長崎―会安〉を拠点とした「海上経営」^三は、明清交替期における文化交流の典型として取り上げられる。この二〇年近くの海上活動には、舜水自身の経歴及びその思想的様相にとどまらず、明清交替の際に行われた南明政権・士人及び鄭氏政権の「乞師」、「海禁」体制下にある長崎の唐人管理、東アジア帆船貿易路線、安南日本町など一連の問題、すなわち十七世紀の東アジア海域における複雑な諸問題が集約されるのである。

しかし、従来の朱舜水研究は、日中両国の研究者によって数多くの優れた論稿が発表され、徐興慶氏の説によれば、朱舜水研究には、「朱舜水と徳川光圀及び水戸学の発展」「朱舜水の学芸（聖廟・庭園の建築技術・農業・地理など）」「朱舜水の乞師活動」「朱舜水の思想と日本儒学史の発展」「明末遺臣と人物交流」「中日文化交流における朱舜水の貢献」と六つの領域に分けられる^四。また近年の動向を付け加えると、二〇一四年『季刊日本思想史』に「朱舜水と東アジア文明―水戸徳川家の学問―という特集があり、なかに収録された九本の論文は「朱舜水と前期水戸学」という議題を進展させる^五ものと見なしてもよい。それらの論考には、論証の重点が彼の「日本投化」^六後の事項に置かれ、舜水と近世前期日本思想との関係への注目が多く、日中文化交流に貢献した舜水像のみが描きだされてきた。彼が「投化」する前の「海上経営」活動に関しては、戦前の「乞師」問題を集大成した石原道博^七氏や現在朱舜水研究の第一人者ともいえる徐興慶^八氏らに問題視されてきたが、その「海上経営」活動が如何に舜水の思想に影響を与えたのかは議論の中心になっておらず、かつ彼の海上活動の全貌について、未だに石原氏の「舟山―日本―安南の三角貿易」^九論にとどまっており、史料に即して掘り下げて検討する余地がある。というのは、朱舜水の二〇年間近くの「海上経営」には、舜水個人の経歴はもちろん、当該期の東アジア海域世界の状況も反映されているわけであり、舜水の海上経歴を東アジア海域史の枠組みにおいて捉えるならば、その経歴がいかに舜水の認識・思想にかかわったのか、舜水の「海上経営」を手がかりにした明清交替後の東アジア海域情勢をどうみるべきか、というような新たな視角が切り開かれるようになるからである。

舜水の海上経歴を主題とする本稿がとくに注目したいのは、舟山での南明政権との関わり、長崎で流寓する際の彼の生き様、安南での供役の三つの事項であり、そのなかに南明政権の状況・「海禁」体制下の長崎の唐人管理・安南の日本町と日本人の状況を垣間見ることができると想定される。そこで舟山・長崎・ホイアンに転々と滞在した舜水の経歴、その経歴による舜水の認識の変化がどのようなものなのか、検討してみたい。

一 南明政権と朱舜水

一六四四年三月一九日、李自成に率いられた大順軍が北京に入城し、それによって明の崇禎帝朱由檢は縊死した。その一連の変動が明朝の滅亡を意味すると一般に語られる。また清軍は呉三桂の帰順によって山海関を超えて大順軍を撃破し、同年六月六日、北京に遷都して中原を支配し始めた。三月の北京陥落と崇禎帝自殺の報は当時明朝の士大夫及び庶民にとつて天崩地裂というべき衝撃^{一〇}であり、その情報が朱舜水の所在地「南直隸松江府^{一一}」に届いた時期はおよそ同年の五月^{一二}と考えられる。北京の明政権が滅びたにもかかわらず、明朝の残存勢力は王族（福王・魯王・唐王・小唐王・桂王・淮王ら）を擁立して、南方の各地で独自に反清復明運動^{一三}を展開していた。南明政権の林立状況のなかで舜水と関連することに絞って概観してみれば、次の通りとなる。

1. 弘光政権

当時反東林派の馬士英の擁立によって福王（朱由崧）は一六四四年北京失陥もなく六月に南京で監国（国政の代行）として着任し、のちに皇帝として即位して弘光政権を成立させた。しかし一六四五年五月に清軍の南京攻略により六月二日に弘光政権は崩壊した。舜水は辛丑年（一六六一）に「明室致乱之由」（明朝致乱の縁由）を尋ねた安東省庵宛ての「中原陽九述略」を著した。そこには、南京弘光政権の崩壊を明朝の最終的瓦解と見なすという認識が読み取れる。

弧臣飲泣十七載、鷄骨支離、十年嘔血、形容毀瘠、面目枯黃、而哭無其廷、誠無格^{一四}。

また、

此時弘光初立、又非令主、倚毘者樞輔馬士英、勳鎮方國安。士英借台衡密勿之重、開西邸以賣官。國安總四十八萬之師、擁中軍而作奸。大將既係庸材、參贊都非佳士、僅逞怙倖之氣、誰知堵禦之方。遂致虜馬渡江、隻矢不折、兩浙八閩、捲簾颶風。其時瑜已潛來日本、未嘗目擊淪亡。興言及茲、目皆盡裂^{一五}。

一六六一年から「十七載」を遡ると、舜水の言っている明朝の「淪亡」は一六四五年の弘光政権の崩壊^{一六}を指すことになる。さらに言えば、「虜馬渡江」つまり清兵が長江を渡ることについて、彼はその時すでに日本に潜入したため、未だに滅亡状況を目撃できなかったとあり、すなわち舜水が一六四五年舟山から出発して第一回目の渡日を行ったこととあわせて考えてみれば、舜水の認識には、明室の滅亡が一六四四年の北京陥落ではなく、一六四五年六月の南京弘光政権の崩壊を意味したことが考えられる。すなわち、弘光政権が明室の帝統を継承したと舜水は認識していたことになる。ちなみに、明末の政治的党派闘争において、王夫之（一六一九〜一六九二）「夷夏―南北」が極端な例としてあげた南北論^{一七}のように、地理的視角から「北人」に対し文化的に否定的な意識を有していたことが江南士人によって示される。趙園氏『明清之際士大夫研究』によれば、明の滅亡の原因が成祖の北京遷都にも求められるという議論は、東南・江南の明遺民に語られてきた^{一八}という。すなわち南京弘光政権が建立されたというのは、舜水のような東南文人に対して、明室の道統が「夏」（華）に戻ったことを意味する。

2. 魯王監国政権

舜水とかかわったもう一つの南明政権は一六四五年六月に紹興で成立した魯王（朱以海）監国政権である。舜水の「海上経営」は舟山を拠点として何回も往復しており、南明の魯王は清軍に逼り込まれて舟山に亡命し、二人は舟山で接点があった。舜水は魯王に何度も召され^{一九}、魯王政権の名將張名振・張煌言・馮京第らと密接な関係^{二〇}を有しており、たとえば一六四七年には、彼らの呼びかけにより舜水が安南から出発し、馮京第・黄孝卿とともに長崎に赴いていわゆる「日本乞師」をなした^{二一}ことから窺えよう。

さらに、舜水の弟子今井弘濟・安積寛に撰された「舜水先生行実」からみれば、舜水の海上活動の契機が魯王政権内部の問題とも関係している^{二二}。

永曆五年辛卯、舟山諸將互抱疑貳、欲相屠殺、清兵將至、先生豫料禍敗、欲自舟山至安南、而阻風轉至日本^{二三}。

舟山に亡命した魯王政権内部では、大将の間に不信感が存在し、互いに虐殺しようとする傾向が強くなっていくことを見ていた舜水は、この

ような状態にある魯王政権が清兵の攻撃に耐えられず最終に惨敗せざるをえないと予測して、舟山を離れて安南・日本に赴いた、ということである。確かに永暦五年つまり一六五一年の時点では、舟山の魯王政権内部のみならず、魯王監国と一六四五年八月に福州で即位した隆武帝（唐王朱聿鍵）政権の間、ないしは各南明政権の間にも自らを明朝の正統地位を争奪するための党派紛争と対立^三がエスカレートしつつあった。おそらく当時の舜水は南明の情勢を把握したうえで、失望しつつあった心境を抱えながら海外へ流亡していったのであろう。

二 長崎での流寓経歴

史料・年譜に基づいて確認できるのは、舜水が一六四五年から舟山―長崎―安南―廈門の間を奔走し、往復するなかで長崎に来航した年は一六四五・四七・五一・五二・五三・五四・五八・五九であったということである。一六五九年の冬長崎に着いたのち一六六五年まで長崎で流寓していた舜水は、それ以降舟山・廈門や安南へ赴くことがなくなった。しかし、一六五九―一六六五年の六年間に彼は長崎で陳入徳（？―一六七五）の紹介で柳川藩の安東守約（号省庵、一六二二―一七〇一）と出会い、省庵の俸禄の半分をもらい生活が保証されていたとはいえ、徳川光圀に招聘されるまで絶えず港町の長崎で貧困流離の生活を送ってきたといっても過言ではない。そこで、ここでは一六六五年七月江戸に行く前の時期も「海上経営」の視野に入れて考察していくことにする。

1. 長崎在留のための奔走

舜水は一六五一年一〇月に当時の長崎奉行黒川正直（一六〇二―一六八〇）宛てに「上長崎鎮巡掲」という書簡を書いた。

不意來此七年、憂辱百端、無因一見閣下之玉顏。瑜意閣下巡方之任耳。其官則御史欽差、其職則管權廉訪、既與大明通市、宜乎大明細大之情、朝至而夕聞。乃猶難見如此、尚安望見貴國之執政大臣。尚安望貴國之王加禮遠人哉^{二四}。

「來此七年」とは一六四五から一六五一年にかけてのことであり、ここでは七年間一度も長崎奉行に会っていないことが訴えられている。なぜ舜水が長崎奉行に謁見できないのか、この問題に入る前にまず当時の日本の対外関係政策と長崎での唐人管理を見ておこう。

一六三三年から一六三九年にかけて三代將軍家光による幕府の対外関係は統制の強化を特徴としていた。一六三五年に出した「寛永十二年令」には、キリスト教の取り締まりを徹底化するとともに日本人の海外渡航と海外からの帰国禁止が規定されている。一六三九年の「寛永十

六年令」には、一六三七—三八年の島原・天草一揆を鑑み、ポルトガル船の来航禁止が表明されている。中国船とオランダ船は一六三五年に長崎一港に集中統制をされてきた^{二五}。一六五一年、家光が死去したが幼将軍家綱を擁する幕政は、家光の外交政策を継承した^{二六}という。

一方、一六〇四年から次第に拡大してきた唐船貿易に対処するため、「寛永十二年令」の前に帰化した唐人（住宅唐人）とその子孫が唐通事として起用された。「唐通事の職務は単なる通訳ではなく、唐船の貿易から唐人の管理統制、ほかに唐人の在留期間中のあらゆることすべてに関与して^{二七}」おり、幕府の許可を得て長崎奉行の名義で発布する貿易政策や取引総額の決定などがある程度唐通事の意向に左右され、同時に、唐人の管理は長崎奉行の直接関与ではなく、実際には唐通事によって行われていた。長崎に来航した唐人からの請願は「必ず書面で行ない、通事が翻訳して原本と訳本とともに年番通事を介して町年寄に提出し、長崎奉行の裁定を得る^{二八}」という形が取られていた。この「上長崎鎮巡掲」はかような手続きで上達されたのであり、舜水が後の大通事である林道榮^{二九}と交友関係を結んだのも長崎の唐人管理システムと無関係ではないのであろう。この唐人管理システムの下で、商船に乗って日本に渡航した舜水は一般の来舶唐人として扱われており、唐通事と面会できたものの、長崎奉行に召見されることはそう簡単なことではなかったのであろう。

史料に戻ると、舜水がもともと長崎奉行を通じて、「執政大臣」つまり幕府將軍、ないし「貴国之王」つまり天皇に拝見したいという願望が陳じられている。ここで注目すべきは、舜水がなぜ長崎鎮巡（長崎奉行）に謁見したいのかということである。前述した通り、舜水は復明「乞師」活動で日本の長崎に来たわけであるが、それは『舜水先生行実』にも述べられている。

蓋先生所以屢至日本者、欲以王翊爲主將鄉導、而借援兵也。然在日本、未嘗露情洩^{三〇}。

しかし、「未だかつて内情を漏らせず」と同じように、この書簡の全文でも「乞師」に関しては一切言及されていない。舜水は魯王政権の王翊と深い交情を有しており^{三一}、日本に赴く理由も王翊のために援兵を借るといったものではあるが、長崎奉行に宛てたこの書信には「乞師」を言わなかったのはなぜであろうか。そもそも一六四五年二月に鄭芝龍がはじめて日本に援兵を要請し、のちには周崔芝・馮京第ら「日本乞師・乞資」の請援書も長崎奉行に届いた^{三二}が、幕府や長崎方面はそれを拒絶した。おそらく当時長崎方面は「乞師」目的で数度に來日した明遺民・遺臣に対して、「乞師」活動を制限する政策を取っていたため、舜水はこの手紙で自分の本音を吐くことができなくなると推測される。

さて、もし長崎奉行に対し「乞師」について言及しないのであるならば、なぜ舜水はまたこの書信を書くのか。

若蒙収卹、瑜或農、或圃、或賣卜、或校書、以餬其口、可不煩閣下之廩餼。卽四方觀聽者、寧不播揚而誦美。異日著之史書、一者全孤臣是節、一者增貴國之光、閣下何憚於瑜一人、而必欲去之^{三三}。

ここで舜水は糊口を凌ぐために農業園林生産・占卜・文書など経済活動の許可を求めている。朱謙之氏によれば、「或農、或圃、或賣卜、或校書」とは、具体的な仕事ではなく、ただ古代の事例を引いた舜水の例え^{三四}にすぎなかった。確かに文人である舜水は長崎で体力の仕事をする可能性もさほど高くないが、ここで留意すべきは、舜水が長崎で逗留する場合に、生計を維持することはできなかったところである。一六八九年から長崎では唐人屋敷による隔離政策が採用され^{三五}、それ以降唐人の出入りは制限されるようになった。とはいえ、一六八九年以前は長崎での唐人活動がさほど厳しく統制されていなかったが、この史料からすれば、唐人が長崎で生計を立てるのは公的許可を得る必要があるという側面が読み取れ、そして「閣下はなぜ私一人を憚って、而して必ず去ってほしいのか」からみれば、舜水は自分が長崎方面に歓迎されていないことに気づいたのであろう。さて、長崎奉行は実際強制的に舜水を離れさせたのか。次の文を見てみよう。

古者君滅國亡、其卿大夫以及公子、卿大夫之子、義無可死者、皆出奔他國。所至之國、待之者有五…太人則郊迎、而賓之師之。其次則廩餼而臣之。畏彼國之見討、則因而歸之、有罪則逐之。載在典冊。可稽而考也。未有不聞不見、聽其自來去者^{三六}。

また、

夫錦絺藥餌、尊疊盤盂、大明之小物耳、貴國猶且重價以昭徠之、專官以防察之。恐人之匿之也、則搜簡而封識之、羅列於庭而看驗之、驗而中也、則飛遞以上之。至於賢人君子、爲國重寶、既不簡搜、亦不看驗、棄之如敝屣、置之不得不死之地、亦獨何哉^{三七}。

ここでは、長崎当局は朱舜水に対して、見ず聞かず自ら来たり去ったりさせざる放置主義を取っていたことが読み取れる。すなわち、舜水のよいうな「乞師でない」来航者に対して強制的な手段が取られていなかったことになる。ここには、「寛永十二年令」の施行以降、唐船に便乗してきた唐人を含め、来航する異国人を受け入れられなかった長崎当局は、直接来船唐人を駆逐するより、彼らの経済活動を制限して、生計が

断絶されたら長く逗留もできなくなると想定して軟性的な手段を取っていたことが考えられる。「死なざるを得ない境地に置かれた」からみれば、こうした拒絶手段は有効的であったに違いない。

2・唐僧の滞在可能

「長崎御役所留」という公的文書において、「從寛永十六年至寛文三年 古来より御役所引継ニ相成候掟定書之類」に、

御朱印願之儀朱楚王巽与申博学之唐人長崎在留之儀〔中略〕相伺候処一々御下知被仰下候事^{三八}。

とある。松浦章氏によれば、ここでは舜水の字「楚璵」が「楚王巽」と誤記された^{三九}といい、もしそうであれば、長崎に渡航した舜水が博学の人物であるため長崎での長期滞在が認められたことがわかる。また同史料の寛文三年（一六六三）八月十九日付の「覚」にも、

去年罷越候朱楚王巽と申博学之唐人有之候。彼者長崎ニ被差置被下候様ニと唐人通事并住宅之唐人捧訴状候事^{四〇}。

とあり、去年来た舜水は長崎での滞在を唐通事と住宅唐人に知らせようとしていたことが述べられている。つまり舜水は一六六二年ごろに長期滞在が公式的に許可されるようになった。

したがって、一六五九年から一六六二年にかけて舜水は安東省庵や陳入徳などの助けによって長崎の逗留許可を得るために奔走した姿が想像できよう。次に一六六一年の僧侶独立（一五九六〜一六七二）宛ての書信から、舜水の長崎在留問題をもう一つの側面から見ていこう。

昨暮得手書、因病甚、將就枕、頭目眩暈、未得即答爲罪。弟惟靖難時忠臣極多、惟程詞林濟最爲艱難、最有始終。今日革除之際、忠臣極多、惟弟最爲艱難、最爲堅忍、而尚兢兢於末路、嘗曰：「蓋棺事始定也。」羞辱困苦、分所宜然、總不必論。彼時程亦剪發爲頭陀、誠權宜之計、於理無妨、蓋建文主爲和尚也。今日普天下俱剃頭、此事普天下俱剃頭、此事大不可草草、蓋類有相似也。弟於祖宗祭祀墳墓曠絶十七年、罪不可擢髮數、但欲留此數莖之髮、下見先大夫於九原耳^{四一}。

これは独立への返信であり、その中には明朝建文年間（一三九九〜一四〇二）の内戦「靖難之役」と忠臣「程詞林濟」が言及されている。靖

難の変ともいう「靖難之役」とは、明朝建文年間に起こった内乱である。建文元年（一三九九）明太祖の四男燕王朱棣と明の二代皇帝建文帝の帝位をめぐる争いであり、燕王が「君側の奸を除き、帝室の難を靖んずる」を挙兵の理由として、一四〇二年に南京城を陥落し、建文帝が敗れて自殺、燕王の勝利で終わった。燕王は同年即位して成祖永楽帝となった^{四〇}。程済は翰林院の編修を担当したことがあり、しかも詞林[〓]翰林のため、舜水がここで言った「程詞林濟」は程済のことであるのが確認できる。『明史』（卷一四三）において、程済は逃亡中の建文帝を追随するために剃髪して僧になったこと^{四三}が書かれてあるが、舜水は程済の剃髪出家という行為を「權宜之計」（臨時的手段）と見なして、それも「於理無妨」と評価する。しかし、次に舜水は便宜的手段である剃髪出家という独立の提案を断った。なぜなら、清朝は漢人統制の一環である「薙髮令」において、「留頭不留髮、留髮不留頭」（髪を残せば首が留められず）と命じており、漢人の弁髪（前頭部を剃って後頭部の髪だけ残す）が強制された^{四四}わけであり、舜水は自分の難局を忠臣である程済の経験に例えていたが、「反清」的立場を闡明しようとするなら、剃髪のような真似を避けた方が妥当だと独立に打ち明けたのである。そこには、舜水の華夷意識が端的に表明されていることが見て取れよう。

独立は一六五八年舜水に書信を送ったが、それが右記の舜水の返信と直接関係があるかどうかは確定できないが、しかしその中には自分の経歴を回顧した独立が舜水に仏門を勧める意図が読み取れよう。

始者弟以無意東遊、突留此土、寄食徒翁之門、思致不便、終非了計、及欲還唐、求不可得。適逢本師和尚東來、因有出世之感、頂禿心空直是本來面目耳。更有何地置身處耶^{四五}。

独立は一六五三年商船に便乗して長崎に到着してから、困窮した居候生活に追い詰められてふるさとの「唐」へ帰ろうと思ったとき、一六五四年隠元隆琦^{四六}に出会い、ついに興福寺で出家して日本で生きていけるようになった。唐僧は唐三箇寺（興福寺・崇福寺・福濟寺）に招請されたら長崎に滞在することが可能^{四七}となっており、また独立のようなもともと僧侶でなかった来舶唐人も仏門に入ることによって長崎での長期滞在が実現できると考えていたわけである。もちろん、一六五七年老中から長崎奉行への「覚」からわかるように、

隠元禪師來朝以後唐僧切々渡海候、向後來候ハ不揚陸而、重而渡海無用之由申聞可相戻候、幾度渡海候共自今以後者右之通相含之、可被申付之事^{四八}。

一六五七年以降、唐僧の受け入れは政策的に収縮しつつあったが、それでも一六五八年に独立が仏門勧誘を提案したのは、当時唐寺に加護されて帰化する方法が依然として有効であったからだと考えられる。

3・朱舜水の便乗する唐船

「上長崎鎮巡掲」の最後の舜水の陳情を見れば、

今瑜歸路絶矣。瑜之師友三人、或闔室自焚、或賦詩臨刑、無一存者矣。故敢昧死上書、惟閣下裁擇而轉達之執政。或使瑜暫留長崎、編管何所、以取進止、或附船往東京、交趾、以聽後命^{四九}。

長崎側は舜水を放置しながら彼を去ってほしいという推測は前述したが、「或いは船を附して東京、交趾へ赴き、以って後に命令を聴く」ことについて、もし舜水が商船に便乗して東京・広南へ行きたいならば、長崎奉行方面の許可を得なければならぬ。一六三五年以降、日本の朱印船が出航できなくなり、長崎に入港できるのは唐船とオランダ船のみとなり、舜水が日本を離れるとき唐船に乗る可能性は高い。さきほど「寛永十二年令」で触れたように、日本人のみならず、「在宅唐人にも船を出すことも日本へ帰ることもできなくなり、浮足たった人もすくなくなかった^{五〇}。」といい、舜水は商船に乗りたい場合であれば、長崎奉行に自分が出航禁止の対象ではないと報告する必要があるように考えられる。

さらに、「安南供役紀事」において、

該府於丁酉年正月廿九日奉國王檄、檄取識字之人、故壓不發。至次月初三日、一時掩捕、如擒寇虜。閩音「朱」與「周」相近、誤呼周相公。周述南手足無措、遂以後事囑其妻子而後往、放歸如獲更生、其勢燄之懾人也如此五一。

とあり、これは舜水が安南で阮主に召見されるときの話である。なかでも、阮主の命令を伝達するのは「閩音」でしゃべる人であり、「閩音」で「朱」と「周」とは発音上区別しにくいいため、舜水と間違えて「周述南」という人が呼ばれた、ということである。つまり、当時広南国のホイアンで唐人と広南国阮主政権の間で架け橋の役割を担っていたのは福建人であったことに留意しなければならない。また清の僧侶大汕

の著した『海外紀事』において、

蓋會安各國客貨馬頭。沿河直街、長三四里。名大唐街。夾道行肆比櫛。而居悉閩人。仍先朝服飾、婦人貿易。凡客此者、必要一婦、以便貿易。街之盡頭爲日本橋、爲錦庸對河、爲錦庸對河、爲茶饒洋艚所泊處也。人民稠集、魚蝦蔬果、早晚趕趁絡繹焉。藥物時鮮、順化不可構求者、於此得致矣^{五二}。

とある。すなわち、ホイアンの「大唐街」（唐人町）に住んでいたのはすべて福建系「閩人」である。長崎とホイアンの間に往来する唐船は福建商船がほとんどであったことが見て取れる。これによれば、舜水の「海上経営」期において長崎—安南往復のときに便乗した商船は福建商船でもあると考えられる。そのうえ、鄭成功は一六六一年に台湾へ撤退したが、その前に泉州・漳州・廈門を拠点として貿易活動を行い、彼は福建船を全面的にコントロールしていた^{五三}ため、舜水の「海上経営」には、鄭成功と関係ある福建商船に便乗する可能性も極めて高かったと考えられる。

三 朱舜水の安南遭遇

一六四五年に第一回目の長崎渡航をした舜水は、長時間の停留が許されなかった。日本に滞在し得なかったため、福建商船に便乗して安南へ赴いたことが考えられる。安南に転じる理由は当時の商船には「長崎—安南」という海域路線があったのみならず、『安南供役紀事』において、

聞之丘文莊公云、「安南、朝鮮、知禮之國。」是以遁逃支此^{五四}。

とあるように、安南が朝鮮と同じく中華文明圏に属する「礼を知る国」だといわれていたため、舜水は安南に遁走してきたのである。舜水は一六四六年に初めて安南に行ったが、一六四七年、五一—五七年、そして一六五八年の夏に安南から長崎へ渡航した時点に至るまで、安南に転々と滞在する期間は一〇年を超えた。とくに一六五七年二月から阮主が「中原識字之人」召す場合舜水を供役させられたことは『安南供役

紀事』という日記に記録されている。それは現存する舜水の安南経歴を垣間見る唯一の史料であるのみならず、十七世紀の阮氏広南国及び中部ベトナム華僑史を研究する際の重要な史料でもある^{五五}。ここで『安南供役紀事』（以下『紀事』と省略）を中心に舜水の安南経歴を見てきたい。

1. 舜水と安南阮主

一七世紀のベトナムは、「鄭阮紛争」時代であった。菊池誠一氏によると、当時のベトナム（大越）は後黎朝の実権を掌握した主（チュア）とよばれる武人によって、「北部の鄭氏と南部（現在の中部）の阮氏（一九世紀の阮朝と区別するため、以後、広南阮氏とよぶ）に分かれ、対立抗争していた時代^{五六}」であった。両者とも「主」と呼ばれ「王」ではないのは、彼らは名義上後黎朝に臣下する立場からである。日本の文献において、鄭主の勢力範囲は「東京国」とよばれ、阮主の勢力範囲は「広南国^{五七}」とよばれる。鄭主と抗争するなか弱勢であった阮主はより積極的な対外貿易政策をとり、商人はもちろん、明清交替の際に逃亡した明遺民も寛容な姿勢で受け入れていた^{五八}。

舜水は前述の時流に合って当時阮主の勢力範囲であるベトナム中部のホイアン（會安）に渡航した。一六五七年二月から二カ月ほど「供役之難」に遭ったことは『舜水先生行実』において、

〔先生〕欲自海路赴思明而就徵、適遭安南之役、不果。所謂役者、是時安南國王檄取中原識字人、差官舉以先生、一時掩捕、如擒寇虜、而使先生試作詩寫字、先生不作詩、但書：「朱之瑜、浙江餘姚人、南直隸松江籍。因中國折柱缺維、天傾日喪、不甘薙髮從虜、逃避貴邦、于今一十二年。棄捐墳墓妻子、虜氛未滅、國族難歸、潰毫盡焚、作詩無取。」該體作色、百般恐嚇、欲令屈服、而先生毫無沮色^{五九}。

とある。これは弟子の今井弘濟・安積寛が『紀事』に基づいて記録した「安南之役」の縁由である。阮主（阮福瀨）の差官に呼び寄せられた舜水は捕虜のように扱われ、詩文を詠むことを強いられていたが、彼は今国難中なのでそれを堂々と拒絶したことが述べられている。そもそも「復明」のために思明（廈門）へ赴こうとした舜水はこのように強引に呼び寄せられ安南に閉じ込められたために、悔しい思いに満ちていたに違いない。それだけでなく、舜水が阮主からの呼び寄せと引見を免れようとする理由は次の通りである。

之瑜託身貴國、誼同庶人。「庶人召之役則往役」、義也。但未諳相見大王之禮何如。承役而退、以不見爲美。所謂「君欲見之、召之則不往見之」、亦義也。此兩三國人之所觀聽、非細故也。之瑜出身自有本末、遠不必言、近日新膺大明敕書特召、三國之人所通知。若使僕僕參

拜、儻大王明於斯義、必且笑之瑜爲非人。惜身畏勢而輕褻大王、瑜罪何辭。若突然長揖不拜、雖甚足以明大王之高、萬一大王習見拜跪之常、未察不拜之是禮、逆見嗔怒、必萬口同叱以和之^{六〇}。

ここでは、舜水は自分が「新膺大明」つまり魯主監国の勅書で召された人間なので、明を代表する者をもって自任するという立場にあることが読み取れる。舜水にとっては、安南は明を中心とする華夷秩序に従属した存在であるため、明の使者が安南の君主の前で「拜跪」（土下座）しないのは華夷の礼に従う妥当な行為である。舜水は阮主が華夷の礼儀を知っているのかどうかは分からないし、自分なら必ず土下座することなく明の大義を徹底しようとするつもりであるため、お互いに分際を保つためにも阮主に会わないほうがよいのであろうかと述べている。明を頂点とし安南はそれに従属するものとする舜水の華夷観念は次の文にも見て取れる。

瑜竟入上坐、差官云…「茹主（猶華言大王也）徵諸儒、如何議論。」瑜應聲答云…「天子方得言徵、大王即盡有東京土地、而中國盡復其位號、不過荒服一諸侯王耳、何敢言徵^{六一}。」

これは舜水が安南の差遣使臣に召見された時の対話である。「徵」とは天子からの招きであるため、この「中國」の明の皇帝しか使えない言葉を用いた阮主の使臣を舜水は非難する。仮に大王は東京の地を奪って収めているのだとしても、それと同時に我が中国は大王の位号を恢復させようとしても、ただ諸侯として蛮狄の服を着る王に過ぎないと、ここで舜水は明遺民として明の正統性を唱えながら安南を「臣」として位置づける。

そうすると、舜水が次の行為を取る理由も理解できよう。

差官啓事畢、來就瑜令拜、瑜作不解狀。舉侍班之仗於沙中劃一「拜」字、瑜即借其仗於「拜」上加一「不」字。差官牽瑜袖按抑令拜、瑜揮而脱之。國王大怒、令長刀手押出西行^{六一}。

この記事は「舜水先生行実」にはもちろん、のちに「海東逸史・朱之瑜別傳」「先哲叢談・朱之瑜」などにも収録され、安南で屈服しないまま絶対拜まないという節操の気高い舜水像が語られつつつけてきた。一方、安南の官僚は、次のイメージで舜水の筆に描かれる。

十日之内、逐日殺人於瑜寓西。莫不先梟其首、次將骨肉為齶、筋骸、腸胃拋撒滿場、以致烏鳶、犬豕競來就食。血染泥沙、肉飽異類、夷風慘刻、惟以張威。其意不過使瑜驚懼耳^{六三}。

安南の官僚が舜水を驚かせるために野蛮であり惨酷な殺人を見せたことは、もとより安南が「知礼の国」と想定していた舜水の認識を反転させた。前にも窃盗され空き巣に遭った^{六四}叙述を含めれば、舜水にとつて、安南での遭遇は決して愉快なものだったとは言えない。

2・ホイアンの日本町と日本人

朱舜水の滞在したホイアンには当時日本町があった。現在でもホイアンには「来遠橋」が保存され、「日本橋」ともよばれる。現存する「日本橋」と歴史上のホイアン日本町との関係性についてはいまだに議論があるが、一六、十七世紀にホイアンに日本町が存在した事実は証明されている^{六五}。

前述の『海外紀事』にあるように、ホイアンには福建系人の居住した「大唐街」と「日本町」があった。舜水は唐人町に住んでおらず、日本人の部屋を借りて仮住まいをしていたのである。

將家事囑托陸五・賣寓中所有之物、還彌左衛門銀四十兩八錢、寓主權兵衛房租銀三十兩、余者與汝作盤費。帶來衣服行李、盡附呂蘇吾。内樓供奉勅書、拜上、仔細收好、帶至日本。待家下有人來、附去^{六六}。

これは舜水が死の覚悟を持って、改めて「交趾通国」という官僚に面会する前に友人の「陸五」に委託した内容である。この史料からみると、安南滞在期間に舜水は日本人と接触もあることが分かる。弥左衛門に銀四〇兩八錢という借金を返し、家主の権兵衛に銀三〇両の家賃代を払い、衣服と荷物を持って呂蘇吾という人にすべて渡してくださいと、舜水は家の事情を陸五^{六七}に委嘱する。ここで確認できるのは、家主の権兵衛、弥左衛門、呂蘇吾は日本人である可能性が高いこと、しかも舜水が安南に滞在するときその日本人に世話になったことである。『紀事』にある日本人の形象は、右記の安南官僚と正反対になると思われるし、安南の華人よりも肯定的に語られている。

交趾通國大怒、磨厲以須。即中國之人、無不交口唾罵。平素往還親暱者、或隨機下石以求媚、或縮朒寒蟬以避禍。即有二三人不相攻詆、

然無或敢評隲一語者。惟日本諸人嘖嘖稱奇耳^{六八}。

経済的な協力をした日本人も含めて、舜水の行為を「嘖嘖称奇」（サクサクと褒める）してもらった日本人たちは、安南の地元の人と「中国」の華人と比べて、舜水によい印象を残したに相違ない。二年後の一六五九年に舜水が長崎で長期滞在を請願し日本で残りの人生を送ろうと決意したのは、南京が陥落して「復明」運動の希望が失われつつあったという側面が重要であると同時に、安南にいた時点すでに日本や日本人に好感を抱き始め、更には安南に対する失望感もあった、ということも原因として考えられよう。

『紀事』では日本と関係する内容が限られているため、舜水の日本認識はここで試論の段階に留まり、それは安南に滞在する期間の日本認識と限定しなければならない。少なくともここで確認できるのは、同じく異郷であった安南と日本とは、華夷観念に立脚した舜水にとって、大きな差異のある場所であったに違いない。安南での不快な経験と、日本人との接触を通じた快い経験に基づいた舜水の安南認識は、舜水の日本認識形成において一定程度の参照項となったであろう。つまり一六五九年の時点でもまだ長崎で長期在留できるかどうか未知数であったにもかかわらず、舟山と安南へ戻ることを断念した舜水が、先行きの不透明さをも顧みずに長崎へ赴き、そこで余生を送ろうと決心したのは、「反清復明」大勢の終焉と安南での不遇をともなったためである。

むすびにかえて

本稿では、朱舜水の一六四五―一六六五年の「海上経営」を主線として、舜水が海上活動を行った三つの拠点である舟山・長崎・ホイアンを中心に、彼の流寓経歴を考察し、その二〇年近くの経歴のなかにみられる認識・心境の変化も検討してみた。明室が滅亡する前に仕官もしなかった舜水は、南京の弘光政権が崩壊したことを明朝の本格的な瓦解と見なしつつ、そうではありながらも、明遺民として舟山で魯王監国政権の名将とともに「復明」運動に奔走しはじめた。舜水は舟山で南明政権の内部闘争を目撃し、明室の命数が徐々に尽きつつあることを意識したものの、「反清復明」を掲げて「乞師」をはじめとする海上活動を続けていった。その中で「海禁」体制が施行中であった長崎へ何度も渡航した舜水は、長崎で長期滞在が許されなかったため福建系商船に便乗してホイアンへ転向した。当時北方鄭主と対峙するためベトナムの中部ホイアンと南部を開発しようとしていた阮主は舜水を文人として呼び寄せたが、明朝を華夷秩序の頂点とし安南を藩属とした舜水は、終始阮主の召見を拒絶する態度で対応し、それによって安南でひどい目に遭ったり、ホイアンの日本町で交遊した日本人に援助されたりし

て、ついに安南を去って長崎で長期在留に努めることを決意した。一六五九年から一六六五年にかけて、舟山や安南へ赴くことがなくなった舜水は、長崎で流寓生活を維持し、長崎奉行への書簡から彼の生き様が分かるようになる。一六六一もしくは一六六二年ごろ「博学」の人材として長崎方面で公式的な在留許可が認められた舜水は、安東省庵の援助で生計を立てられるようになり、一六六五年に水戸の徳川光圀に招聘され、それを契機に舜水の「海上経営」に終止符が打たれたのである。舜水の「海上経営」経歴には、明遺民としての価値観や華夷観念が読み取れ、同時に、その海上活動によって彼の思想的変化も生じたことも無視できない。なおこの経歴によって更新された舜水思想が、のちに安東省庵・徳川光圀・木下順庵・安積寛らにどのような影響を与えたのか、この点については今後の課題としたい。

一方、舜水の「海上経営」をみることににより、単なる朱舜水の人物研究のためにとどまらず、彼の「海上経営」を手掛かりにして明清交替期の東アジアの港町（港市）と海域の一側面に射程を伸ばした。本稿の考察により、南明政権の状況、一六四五く六五年の長崎唐人管理問題、長崎―安南商船問題、安南の阮主政権と日本町の日本人など、一見するとばらばらに散らばった諸問題は舜水の海上活動を通じて統合的に把握することができ、東アジア海域的視座で捉える可能性が示される。さらに、今後の課題ではあるが、舜水をはじめとする明遺民の移動状況やネットワークを掘り下げていけば、中国史・日本史研究にとどまらず、東アジア海域史研究に対しても、新たな視角の提示にもなると考えられる^{六九}。

一 たとえば朝鮮王朝の孝宗に優遇された「九義士」、つまり清への降服を拒絶して捕虜された王以文・楊吉福・馮三仕・王文祥・裴三生・王美承・柳溪山・黄功・鄭先甲（張光宇「簡論朝鮮王朝对明遺民的優待政策」『瀋陽大学学报（社会科学版）』第一五卷第二期、二〇一三年四月、一八九頁）、海路を経由して広南国に受け入れられベトナムの南部を開発しにいった楊彦・陳上川集団と河仙鄭氏（付金華「略論広南政権的華僑華人政策」『肇慶学院学报』二〇〇一年第一期、四七く四八頁を参照）、渡日した独立・澄一・隠元などの唐僧と朱舜水・張斐などの「乞師」者（救運梅「明末清初浙江東渡遺民群体的成因及其成員」『東アジア文化交渉研究』第八号、二〇一五年三月、四〇二頁）などが挙げられる。

二 朱舜水は、浙江餘姚（現在の寧波）の士大夫家族に生まれ、名は之瑜（之嶼・之璵）、字は魯璵（楚璵）、「舜水」とはその号である。

三 従来の研究では、「海外経営」という舜水本人の書いた言い方が用いられていたが、ここでは、舜水の明朝を「内」とする立場からなる内
外観に従わなく、彼の海上活動を「海上経営」と呼ぶことにする。

四 徐興慶氏「東アジアの視野から見た朱舜水研究」『漢文学研究』(二〇、二〇〇七年三月)三九二〜三八三頁。

五 特集「朱舜水と東アジア文明——水戸徳川家の学問」『季刊日本思想史』(八一)ペリかん社、二〇一四年)。

六 ここでは、一六六五年七月舜水が長崎から江戸へ赴き、水戸藩に招聘されるようになることを「海上経営」の終止符とする。

七 石原道博氏は朱舜水が長崎居留を決意するまで(一六四五〜五九)、舟山・安南・長崎の間を奔走した貿易活動のルートを分析し、南明政
権の政治情勢と南明士人の乞師問題、鄭成功と朱舜水の関係性を考察した上で、一六四五年から一六五九年に至るまで舜水の「海外経
営」を明らかにした。代表的な論文は「朱舜水と向陵」『明末清初における日本乞師の研究』富山房、一九四五年)『人物叢書・朱舜水』
(吉川弘文館、一九六一年)「朱舜水十二考」『茨城大学文理学部紀要・人文科学』一九六四年)などがある。

八 徐興慶氏は『朱舜水與東亜文化傳播的世界』(国立台湾大学出版中心、二〇〇八年)において、東アジア的視角で舜水の儒学思想を考察し
た。なかでも、石原道博氏による「舟山・安南・日本」三角貿易活動という提起を継承して舜水の海外経営と「国家認同意識」を検討し
た。

九 前掲石原道博「朱舜水十二考」四頁、前掲石原道博『朱舜水』五〇〜五一頁。

一〇 岸本美緒『明清交替と江南社会』(東京大学出版会、一九九九年)一四三頁。

一一 朱舜水は浙江省紹興府餘姚県(現在は寧波市に管轄されている)であったが、一六四五年ごろ活動地は「南直隸松江府」(現在の南京・
上海のあたり)となった。

一二 岸本美緒氏によれば、北京陥落の報が紹興府に届いたのは五月のはじめであり、浙江から更に福建へと伝わり、五月二十一日には福
州、二十七日には漳浦に達した、とある(前掲岸本美緒『明清交替と江南社会』一五四〜一五七頁を参照)。舜水の所在地「南直隸松江
府」への情報伝播は、少なくとも福建より早めに届いたと推測できる。

一三 顧誠『南明史』(光明日報出版社、二〇一一年)を参照。

一四 「中原陽九述略」(朱謙之編『朱舜水集』中華書局、一九八一年)四頁。

一五 前掲「中原陽九述略」一三頁。

一六 「弧臣飲泣十七載」に関して、徐興慶氏は「十七載」が一六四四年の「福州失陥」を明朝の滅亡と見なし、その時点から一六六〇年ま

での十七年間であると指摘する（前掲徐興慶『朱舜水與東亞文化傳播的世界』八八頁）が、ここでは、書信を綴る辛丑年から遡ることによって、舜水における明朝の滅びた時点は一六四五年だと考える。

一七 湖南省衡陽県出身の王夫之は「三代以上、華、夷之分在燕山、三代以降在大河」（『読通鑑論』卷二二、中華書局、一九七五年、四五頁）また「大河以北、人狎于羯胡」（前掲王夫之『読通鑑論』一七卷、六三八頁）と述べた。

一八 趙園『明清之際士大夫研究』（北京大学出版社、一九九九年）九一〜九四頁を参照。

一九 具体的には朱舜水「上監国魯王辞孝廉奏」「上監国魯王謝恩奏疏」（前掲朱謙之編『朱舜集』三六〜三七頁）の記載から窺える。

二〇 翁源昌「大明征君」朱舜水与舟山の幾次交結」（『浙江国際海運職業技術学院学报』第一卷第二期、二〇一五年六月）一二二頁。

二一 前掲石原道博『人物叢書・朱舜水』三八頁。

二二 今井弘済・安積覚「舜水先生行実」（前掲朱謙之編『朱舜水集』六一四頁）。

二三 徐竄『小腆紀年附考』（上）（中華書局、一九五七年）を参照。

二四 「上長崎鎮巡掲」（前掲朱謙之編『朱舜水集』三七頁）。

二五 鶴田啓「徳川政権と東アジア国際社会」（『日本の対外関係五 地球的世界の成立』吉川弘文館、二〇一三年）九四〜九八頁を参照。

二六 木村直樹『幕藩制国家と東アジア世界』（吉川弘文館、二〇〇九年、三七〜三八頁を参照）。

二七 劉序楓「近世長崎貿易における唐通事と唐船王」（若木太一編『長崎・東西文化交渉史の舞台』勉誠出版、二〇一三年）八五頁。

二八 前掲劉序楓「近世長崎貿易における唐通事と唐船王」八四頁。

二九 林道栄（一六四〇〜一七〇八）、肥前長崎人。父は明朝から来日した渡来人。一六九九年唐通事の上級職である風説定役に進む。「海外異聞録」などを著した。林道栄について、林陸朗『長崎唐通事——大通事林道栄とその周辺』（増補版）（長崎文献社、二〇一〇年）を参照。

三〇 前掲「舜水先生行実」六一四頁。

三一 一六五七年八月、舜水は王翊の死去を祭り、祭文を著した。さらに、石原道博氏によれば、舜水の「知友」には、さきに王翊があり、のちに安東守約があった（前掲『人物叢書・朱舜水』五二頁）とされる。

三二 前掲石原道博『明末清初における日本乞師の研究』一〜七五頁を参照。

三三 前掲「上長崎鎮巡掲」三八頁。

- 三四 この文の下に、朱謙之氏は次のように付け加えた。「漢楊惲南山種豆東陵侯邵平種瓜、齋世子法章灌園、嚴君平賣卜成都市、謝疊山賣卜洛陽橋、漢宗室向校書於天祿閣」(前掲朱謙之編『朱舜水集』三八頁)。
- 三五 岩井茂樹「華夷変態」後の国際社会」(前掲『日本の対外関係五 地球的世界の成立』五二頁)。
- 三六 前掲「上長崎鎮巡掲」三八頁。
- 三七 前掲「上長崎鎮巡掲」三八〜三九頁。
- 三八 「長崎御役所留上」(太田勝也編『近世長崎・対外関係史料』思文閣出版、二〇〇七年)六頁。史料にある「王巽」は王へんに巽という現在用いられていない字であるため、ここでは便宜上「王巽」と表記する。
- 三九 松浦章「朱舜水日本航時の日中文化交流」(『東アジア文化交流研究』第四号、二〇一一年)三四七頁。
- 四〇 前掲「長崎御役所留上」五二頁。
- 四一 「答釋獨立書」(前掲朱謙之編『朱舜水集』五八頁)。
- 四二 寺田隆信『永樂帝』(中公文庫、一九九七年)を参照。
- 四三 『明史』(卷一四三)には「程濟、朝邑人。有道術。洪武末官獄池教諭。惠帝即位、濟上書言…某月日北方兵起。」帝謂非所宜言、逮至、將殺之。濟大呼曰…陛下幸囚臣。臣言不驗、死未晚。」乃下之獄。已而燕兵起、釋之、改官編修。參北征軍淮上、敗、召還。或曰、徐州之捷、諸將樹碑紀功、濟一夜往祭、人莫測。後燕王過徐、見碑大怒、趣左右椎之。再椎、遽曰…止、為我録文來。」已、按碑行誅、無得免者。而濟名適在椎脫處。然考其實、徐州未嘗有捷也。金川門啓、濟亡去。或曰帝亦為僧出亡、濟從之。莫知所終」とある。
- 四四 楊暉「試論清初漢族知識分子的精神处境——以「薙髮令」為中心」(『安徽大學學報(哲學社會科學版)』第六期、二〇〇八年一月)一二七〜一三一頁を参照。
- 四五 「獨立(戴曼公) 寄朱舜水筆語(一六五八)」(徐興慶『新訂朱舜水集補遺』台灣大學出版中心、二〇〇八年)二一六頁。
- 四六 隱元(一五九二〜一六七三)、名は隆琦、福建省福州福清県出身、俗姓は林。臨濟宗と称したが、「禪密双修」を特徴とする「明禪」を日本に伝えた。一六五四年に鄭成功の船に便乗して来日、一六五八年江戸に赴き將軍家綱に謁見、一六六一年黄檗宗を開創した。
- 四七 原田博二「唐寺と唐僧」(前掲(若木太一編『長崎・東西文化交流史の舞台』九一〜一二二頁を参照)。
- 四八 前掲「長崎御役所留上」三四頁。
- 四九 前掲「上長崎鎮巡掲」三九頁。

- 五〇 李猷璋『長崎唐人の研究』（親和文庫、一九九一年）二七六頁。
- 五一 「安南供役紀事」（前掲『朱舜水集』）一四〇―一五頁。
- 五二 China-America Digital Academic Library (CADAL) による『海外紀事』を参照。
- 五三 林田芳雄『鄭氏台湾史——鄭成功三代の興亡実紀』（汲古書院、二〇〇三年）及び八百啓介「ヨーロッパ勢力と鄭氏一族」（前掲『日本の対外関係五 地球的世界の成立』）一六〇―一八四頁を参照。
- 五四 「安南供役紀事」（前掲朱謙之編『朱舜水集』）二七頁。
- 五五 徐善福・林明華『越南華僑史』（広東高等教育出版社、二〇一一年）一一一頁。
- 五六 菊池誠一「日本町と「朱印船航海図」」（前掲『日本の対外関係五 地球的世界の成立』）二二二頁。なお「鄭阮」両勢力の対峙は一七七七年、阮主政権が西山農民政権に滅亡されるまで続いていた。
- 五七 阮主の統制範囲は日本人が「広南国」と、華人が「安南国」と、欧米人が「交趾支那」と呼んでおり、ベトナム民間では北方東京の「外路」（Dang Ngoai）と対照して「里路」（Dang Trong）と呼ばれる（前掲徐善福・林明華『越南華僑史』一〇五頁）。
- 五八 同前。
- 五九 前掲「舜水先生行実」六一五頁。
- 六〇 前掲「安南供役紀事」一七〇―一八頁。
- 六一 同前、一六頁。
- 六二 同前、一八頁。
- 六三 同前、二二頁。
- 六四 「瑜歸至會安寓中、盜竊罄空」（同前、二九頁）。
- 六五 ホイアン日本町に関する日本側の研究は、戦前岩生成一氏によって一定の成果が蓄積されてきたが（岩生成一「交趾日本町の盛衰」『南洋日本町の研究』岩波書店、一九四〇年、一五〇―一七二頁）、戦後になると岩生氏の問題意識が継承されないといいても過言ではない。近年は考古学の研究者によって日本町への注目が喚起されるようになり、たとえば菊池誠一氏（前掲「日本町と「朱印船航海図」」、大塚直樹氏（「ベトナムの世界遺産ホイアンの観光と日本町の記憶」『立教大学観光学部紀要』「一一」、二〇一〇年三月、三二―四八頁）の研究が挙げられる。

六六 前掲「安南供役紀事」一九頁。

六七 石原道博氏によれば、朱舜水の委託対象である「陸五」も日本人である（前掲石原道博『人物叢書・朱舜水』五九頁）。しかし、単に名前から考えれば日本人かどうかは確認できないと思われる。「陸五」に勅書を日本に持って行ってほしいと書いてあるが、当時華人商船が長崎に渡航することができたので、華人である「陸五」が日本へ赴くことは不可能でもない。よって、のちの史料には出てこなかった「陸五」というひとは一体日本人なのか華人なのかはここでは判断できない。

六八 前掲「安南供役紀事」一九頁。

六九 なお舜水の「海上経営」のもう一つの拠点である「厦門」とそれに関連した「鄭成功政権」「乞師」に関しては、本稿では深く触れなかった。これは明清交替期における貿易・政治活動・思想とかがわった、つまり東アジア海域に「ヒト・モノ・情報」が端的に絡み合った課題である。

第二章 朱舜水の思想的特質——明末清初期の思想と関連して

はじめに

明清交替に端を發した朱舜水の海上活動が彼の自他認識・心境に変化をもたらした点については前章を通して明らかにした。本章では、その後の日本在留・帰化・水戸藩奉仕の期間中に彼が近世日本の知識人どのような交流をしたのかについての実態を検討する。朱舜水の学問的傾向ないし思想上の特質とはいかなるものであったか。この点に関しては、議論の前提を構築する意味でも先に解明しておく必要がある。本章では、朱舜水の実学思想における実学的傾向、およびそれとかわる朱子学・陽明学への立場をキーポイントとして、明末清初期の大陸側の社会状況、士大夫・明遺民の思想傾向を視野に入れて検討を行う。「經世致用」を主とする「実学」思潮は、明中期から心学や理学を「空疎」とみなしその形而上的な側面にたいする批判を行なっており、その後、明清王朝交替の原因を糾弾するに至った。本章ではこの思潮が明末清初期の士大夫・知識人において実際いかなる様相を呈していたのか、さらにそうした思潮に身を置いていた朱舜水の經世的・実践的儒学傾向の内実がどのようなものであったのかを検討する。

一 朱舜水思想および明末清初期の「実学」思潮に関する先行研究

朱舜水の実学思想に関して、石原道博によれば、舜水の学風は朱子学と陽明学の中間にあつて空論を避ける実学だとされ^一、また李甦平は『転機与革新・論中国畸儒朱之瑜』、『朱舜水』、『朱之瑜評伝』三冊の著述を通して、朱舜水の実学思想を明清期実学思潮の変遷の文脈に位置づけて検討している^二。辛冠潔は朱舜水の実学主張を「事功を重んじる」の実学だとする^三。ようするに、舜水の実学思想は「經世實用」の性格を有するといった側面での評価が次第に定着してきた。近年舜水の実学思想を再検討している荒木龍太郎は、「朱舜水の実学——明末思想との関連から^四」において朱舜水の実学思想を明末清初期の思潮および社会的背景の中で捉え、特に舜水の師友関係を掘り出して解明したうえで、「經世實用」重視の立場で議論する舜水の朱子学・陽明学観を中心に検討した。また同氏は「明末清初期浙江人士の思想と心情^五」において、明清交替を経験した同時期の浙江士人（潘平格・陳乾初・朱舜水）の思想・學術を検討するなかで、朱舜水と黄宗羲を対照して、宗羲の継承する東林学や劉念台の學術的土台、すなわち朱王学認知における宋明先儒への否定が舜水にはあると指摘する。氏

の研究は、明清交替という社会背景と当該期士人の思想・心情と関連させて、さらに明末清初期社会の全体的思潮において各々知識人の思想を見ずえるものであり、朱舜水と明末思想との関係性を探る点において近年の到達点と見なしてよい。

本章では、先学の成果を踏まえつつ、明末清初期の「経世致用」の「実学」思想を明らかにし、なかでも朱舜水の思想的特質を彼の人のネットワークと関連づけ、「実学」思潮とのかかわりにおいて考えていく。

日中両国の近代化過程の研究において嚆矢を放った実学思想研究は一九八〇年代を頂点に、『近世初期実学思想の研究^六』、『明清実学思潮史^七』、『日中実学史研究^八』など、マックス・ウェーバーの「宗教と経済倫理^九」の関係性に着目し、近世日本・明清中国における資本主義の萌芽を見出そうとする著述・論集が続出した。源了圓は近世日本前期の儒者藤原惺窩・林羅山・沢庵・中江藤樹・熊沢蕃山を取り上げて近世日本合理思想の系譜をたどり、日本の近代化と実学の問題を論じている。一方、一九八五年に二回行われた「明清実学思潮學術討論会」の成果から生まれた『明清実学思潮史』には、「批判精神」「経世思想」「科学精神」「啓蒙意識」など中国歴史上の早期の啓蒙思潮、人文主義思潮を基調として、羅欽順・王艮・楊慎・陳建・何心隱・李時珍・張居正・李贄・焦竑・顧憲成・高攀龍・徐光啓・朱舜水・黄宗羲・方以智・顧炎武・王夫之・呂留良など明清期の知識人を大きく扱い、なかにはかかる知識人の主張に「実学」と思われる部分を取り上げられて主題に敷衍させる趣旨が読み取れる。その二年後、「開明思想」としての実学という議題をさらに深化することをはかる源了圓は、葛榮晋・辛冠潔ら中国側実学研究者と連携して、日中両国の研究者による十七篇（日本側九篇、中国側八篇）の個別論考で日中実学思想の対話的可能性を探る代表作である『日中実学史研究』を刊行した。日・中・朝実学思想研究^{一〇}。はかかる研究者たちに推進されてきたが、時代がたつにつれてだんだん顧みられなくなり、「実学」思想研究が後に批判されるなどして停滞していった^{一一}と言わざるを得ない。確かに資本主義社会・近代化の萌芽を前近代に求めるといふ視角から「実学」思想を議論する研究が批判され顧みられなくなったともいえようが、こうした「実学」思想の研究成果が全面的に否定されたわけではなく、ましてや「実学」思想自体の終焉を意味してはいない。とくに明末清初期の「経世实用」を提唱する知識人の議論をはじめとして、彼らの言う「実学」の内実を見なおす余地があり、先学を踏まえて再検討する必要があると考えられる。ここでは、前記の「実学」思想研究における実証研究の成果を踏まえつつ、明末清初期の「実学」思潮を考察することによって朱舜水の思想的特質を検討する。

二 明末清初社会における「実学」思潮——学問的傾向に絞って

「実学」という言い方が最初にあらわれたのは鄭樵（一一〇四～一一六二）の著した歴史書『通志』にある^{三二}とされ、義理・辞章のみを重視する学者が「皆操窮理尽性之說、而以虚無爲宗、至于實學、則置而不問」（みな究理尽性の説を扱い、虚無を宗としている。実学では、そうした問題は脇において不問とする）と彼は批判した。のちに形而上的宇宙論や「虚空」説を説いた朱熹（一一三〇～一二〇〇）は、自らの学問が「崇実黜虚」の特徴を有する「実学」と呼んでおり、「宋学（朱子学）が成立したとき、仏教の哲学とその実践論に対して、自らの学が「実学」だと宣言され、以来、学者達は互いに自らの学問こそ真の「実学」だと主張し続け^{三三}」るとの荻生茂博の指摘によって「実学」の概念が相対化できるようになるのである。

しかし一方で、明末清初期に学問において実理・実行・実用・実効を重んじる「経世致用」が提唱されるようになり、思潮としての「実学」が一般的に言われるようになったことも否定できない。陸王心学に代表されるような「空疎」たる虚無的學術の雰囲気に反発する東林党^{三四}は、顧憲成（一五五〇～一六一二）、高攀龍（一五六二～一六二六）が代表となり、明万暦年間（一五七三～一六二〇）に「風声、雨声、読書声、声声入耳。家事、国事、天下事、事事關心」と掲げ、「「済民」「救民」をその主旨とし、「空談を貴ばず」して「実用貴び」「治国平天下」の「有用之学」を唱導し^{三五}」ていた。また、陳子龍（一六〇八～一六四七）に代表される復社^{三六}諸士は『皇民経世文編』（一六三八年定稿）を刊行して、学風・文風の改良を目指して後世に経世の学を伝承することをはかっていた。他方、明末の「西学東漸」によって、カトリック宣教師マテオ・リッチ（利瑪竇、一五五二～一六一〇）、アダム・シャルル（湯若望、一五九一～一六六六）、ジュリオ・アレーニ（艾儒略、一五八二～一六四九）らによってもたらされた「西学」（洋学）は天文・曆算・数学などの分野で「求实」的学風氣運を促した^{三七}という。総じて、明清期の実学思潮は考証・文学・天文・曆算・数学・医学・農業など各領域において浸透しており、その重層性が顕著にあらわれていたと言える。なかでもその主流としての「通経致用」「史学経世」が学術において端的に示されたことは言うまでもない。

山井湧『明清思想史の研究』によれば、明末清初の思想は「心学」「経世致用の学」と「考証学」に大別できる。明末の一連の政治情勢の変化と明清交替によってもたらされた「経世致用」の思想は明学から清学（考証学）への中間に存在するものだ^{三八}と指摘されている。ここでは、明末清初期の三大思想家と呼ばれる黄宗羲、顧炎武、王夫之を取り上げて当該期「経世致用」の「実学」思想の特徴を見つめる。彼ら三人はいずれも明清交替の際にそれぞれに南明・鄭氏政権とかかわっており、「抗清」運動が失敗になっても清朝の招請に応じず、隠遁して学問に没頭するようにした。彼らの議論に入る前にまずこの三人を簡単に紹介しておく。

黄宗羲（一六一〇～一六九五）、字は太沖、号は南雷・梨洲である。王陽明、朱舜水と同じく紹興府余姚出身で、父親の黄尊素（一五八四～一六二六）は「東林七賢」の一人で宦官魏忠賢（一五六八～一六二七）に糾弾され獄死させられた。宗羲の師匠は陽明学者の劉宗周（一五八七～一六四五）であり、学問的には經世済民を志向する実証的学風を持ち、天文・音律・經史・農工など各分野の知識を博す。宗羲は「反清復明」運動に参与し、一六四九年長崎に援軍要請の「乞師」のために訪れたこともあり、その経緯は『日本乞師記』で記されている。清朝の招請を数回断って隠遁して修史事業に寄せており、師と並び浙東学派の代表人物^{一九}とされる。主要な著作には、「天下為主、君為客」の「民本」思想を提唱する政治評論書である『明夷待訪録』（一六六三）、明代学者と学問系統を整理した学術史書である『明儒学案』（一六七六）などが知られている。

顧炎武（一六一三～一六八二）、原名は顧絳、明朝滅亡した後炎武と改名したが、字は寧人であり、亭林先生と呼ばれる。江蘇崑山の出身である。黄宗羲と同じく復社に参加したことある。主著の随筆『日知録』にある「天下興亡、匹夫有責」（天下の興亡は匹夫にも責任あり）は名句としてよく知られている。のちに科挙につとめることよりも史書の博覧へと目を向けた。「經世致用」に基づく学問主張は經史学派に分類され、後に清朝考証学と繋がるものだ^{二〇}と特徴づけられる。

王夫之（一六一九～一六九二）、字は而農、号は姜齋であり、船山先生と呼ばれる。湖南衡陽出身である。永曆政権に出仕して「抗清」運動に参加した後、山中に隠棲して經学・史学・詩文・唯物論・老莊注釈などに務めるようになる^{二一}。主な著述は『周易外伝』『読通鑑論』などがあり、のちに『船山遺書』にまとめられている。

1. 空疎的学風への批判

明遺民に代表される明末清初期の士人は、明末理学の経験・教訓をまとめて「心性を空談する」理学としてその学風を反省・批判する問題意識を共有しており、明末王学の「空談誤国」（空論で国を危うくする）を反省した結果、「經世致用」の実学を唱導する雰囲気を作られるようになった^{二二}と言われる。たとえば、顧炎武は「與友人論學書」において心性を言う学者の弊害を論じる。

竊歎夫①百餘年以來之爲學者、往往言心性、而茫乎不得其解也。命與仁、夫子之所罕言也。性與天道、子貢之未得聞也。性命之理、著之易傳、未嘗數以語人。其答問士也、則曰「行己有恥」。其爲學、則曰「好古敏求」。其與門弟子言、②舉堯・舜相傳所謂危微精一之說一切不道、而但曰「允執其中、四海困窮、天祿永終」。嗚呼！聖人之所以爲學者、何其平易而可循也、故曰「下學而上達」。顔子之幾乎聖也、猶曰「博我以文」。其告哀公也、明善之功、先之以博學。自曾子而下、篤實無若子夏、而其言仁也、則曰「博學而

篤志、切問而近思」。③今之君子則不然。聚賓客門人之學者數十百人、「譬諸草木、區以別矣」、而一皆與之言心性、舍多學而識、以求一貫之方、置四海之困窮不言、而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子、而其門弟子賢於子貢、祧東魯而直接二帝之心傳者也。我弗敢知也。「中略」愚所以聖人之道者如之何、曰「博學於文」、曰「行己有恥」。④自一身以至於天下國家、皆學之事也。

〔中略〕士而不先言恥、則爲無本之人。⑤非好古而多聞、則爲空虛之學。以無本之人、而講空虛之學、吾見其日從事於聖人而去之彌遠也。三。

傍線部の内容を見ると、①この百年間の学者たちは往々にして「心性」を言いつつも、ぼんやりとしていてその解答を得られていない。「命」か「仁」について、孔子もまれにしか言及しておらず、弟子の子貢も「未だに聞き得ない」とした。ここで言及されている学者は、「心性」論をつねに重んじる陽明学者を指そう。

②「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」（『尚書』大禹謨）といった儒学道統の「心脈」を示した十六字心法は宋儒以降重要な位置に上げられたが、孔子の場合、堯舜の相伝したいわゆる「危微精一」たる人心の説はまったく道ではないが、「誠実に中庸の道にぎって政治を行えば、四海の果てまでも究めつくして、天から与えられた幸福が永遠に続くであろう」（『論語』堯曰）という。

③今の君子は孔子のときと違って、賓客や門人など数十百人の学者を集めて、「たとえば草木を植えるときに、農区を作って分ける」（『論語』子張）ように順序があるのに、みな一緒くたに「心」や「性」を言い、多く学んで知ることから一貫した方法を求めることをやめ、四海困窮のことはさて置いて言わず、一日中「危微精一」の説ばかり議論する。こうなるとその道が孔子より高く、弟子らも子貢より賢いと思うようになり、東周魯国の孔子を飛ばして直接堯舜の伝授した心法を受けることになる。

④身を天下國家に捧げるのをみな学ぶことである。

⑤古を好み多く聞くようにしなければ、空虛の学問となってしまう。根本のない人が空虛な学問を講ずれば、聖人から遠ざかっていく。つまり、心学者が得々と語る「心」「性」は孔子の提唱する「好古敏求」と「多学而識」と背くものであり、空虛の学問でしかないと顧炎武は批判する。

また、王夫之は王陽明の「知行合一」を批判する。

姚江王氏知行合一之説得藉口以惑世。蓋其旨本諸釋氏、于無所可行之中、立一介然之知曰悟、而廢天下之實理、實理廢則亦無報忌憚而已矣^{二四}。

つまり、「知行合一」の根本はもとより仏学思想に由来しており、「知」をもって悟ると言つて世を惑わし、行動が適合することもなく、天下の「実理」が廢れ無用の長物になるわけである。

さらに、陽明大儒といわれる劉宗周に師事した黄宗義は、師匠の學問を墨守することなく、王學の修正が必要だと強調する^{二五}。それだけでなく、黄宗義は現実への関心を欠いた、空疎的學風を持つ明末の理學者を批判する。

儒者之學、經緯天地。而後世乃以語録爲究竟。僅附答問一二條于伊・洛門下、便廁儒者之列、假其名以欺世。治財賦者則目爲聚斂、開捍邊者則目爲粗才。讀書作文者則爲玩物喪志、留心政事者則目爲俗吏。徒以生民立極、天地立心、萬世開太平之闊論鈴束天下。一旦有大夫之憂、當報國之日、則蒙然張口、如坐雲霧、世道以之潦倒泥腐、遂使尚論者以爲立功建業、別是法門、而非儒者之所與也

二六。

つまり、もとより儒者は天下を心掛けるべきであつたが、後世の學者たちは単に理学のみ重んじており、自私自利なり玩物喪志なり、空論だけをまくし立てており、一旦国難が目前に迫つてもただ傍觀することしかできないと彼らの振る舞いを黄宗義は批判する。

2. 「史學經世」と「通經致用」

「空談」的心理学（理学）を批判してかかる學風を立破しようとする「実學」唱導者たちは經典・史書を用いて現実と結びつけて「致用」的學風を築きなおすことを目論んでいた。

「史書之作、鑑往所以訓今^{二七}」（史學を作ることは、過去を鑑みて今の教訓とすることである）の顧炎武にしても、「所貴乎史者、述往以爲來者師^{二八}」（史を貴ぶ者は、過去を著述して將來の師とする）の王夫之にしても、「治史」をもって經世的史學を実行する姿勢が示される。經書研究と史書編纂によつて政治的理想を託すことのほか、明遺民としての矜持もあると言えよう。黄宗義は『弘光實録抄』において「國史既亡、則野史即國史也。陳壽之『蜀志』、元好問之『南冠録』、亦誰命之。而不謂之國史、可否^{二九}」（國史がすでなければ、野史がすなわち國史になる。陳壽の『三国志』と元好問の『南冠録』は誰に命じられたのであろうか。國史と言わないこと

ができようか」と明言する。黄宗義の『明儒学案』『弘光實録』『行朝録』、顧炎武の『聖安紀事』、王夫之の『永曆実録』、談遷の『国権』、張岱の『石匱藏書』、邵念魯の『東南紀事』など、明末清初期の修史事業を大きく推進させており、とくに南明史への整理に大きく史学上の貢献を成し遂げた^{三〇}。と言われる。

他方、宋儒以前の儒学經典へ目を寄せた「通經致用」的傾向も「実学」思潮において顕著である。たとえば顧炎武は、

理學之傳、自是君家弓冶。然愚獨以爲、理學之名、自宋人始有之。經學也、非數十年不能通也。故曰、「君子之于春秋、没身而已矣」。今之所謂理學、禪學也、不取之五經而但資之語録、校諸帖括之文而尤易也^{三一}。

と述べており、つまり宋以降の理学は禅宗の学問であつて、五經をとらず語録に資するのみである。「理学は經学なり」という視角から、『五經』をはじめとする經典を根本とすべきだと主張する。また、王夫之は、

「殷之末世」、紂無道而錯亂陰陽之紀。文王三分有二、以服事殷、心不忍之速亡、欲匡正以圖存而不能、故作易以明得失存亡之理、危辭以示警戒。危者使知有可平之理、善補過則無咎、若慢易而不知戒者、使知必傾、雖得位而亦凶、冀殷之君臣謀于神而悔悟^{三二}。

『周易』に治乱の縁由、人事得失の道理が内包されており、危辭の卦爻をもつて人々を警戒させたり、君臣に反省して悟らせたりする役割を持つため、それを重視すべきだと述べる。そのほかに、講学活動、書院の開設によって「通經致用」を実現しようとする学者も多く、例えば、陸王折衷の李顥（一六二七〜一七〇五）は『「明体適用」を目的とした読書目録に經書を重要な推薦として置いたこと、朱子学を擁護する「居敬窮理」の実践者といわれる陸世儀（一六一一〜一六七二）は「実践的六芸」を提唱する^{三三}。ことなど、「通經」つまり經典を通して經世の主張をあらわす姿勢が見て取れる。

ようするに、明末清初期の学者には、「經世致用」をめぐつて、「空談」的な王学をはじめ虚無的傾向を持つ学問にたいし、明室の滅亡とつなげて批判する。宋儒以前の儒典を持ちだして經世的・実践的に再解釈して經世的主張をあらわすなかで、經世的史学を目指す史書編纂の志向が強まっていく。

三 朱舜水の思想

明末江南社会で思想的基盤を形成した朱舜水の思想は具体的にどのような特質を持ち、またどのような点で当該期の社会思潮に共鳴していたのか。ここでは彼と日本の知識人の対談・往復書簡から確認していく。まず舜水の師友関係から彼の思想に影響を与えたと考えられる人物に触れておこう。

荒木龍太郎によれば、舜水の思想基盤は主に二〇歳〜四五歳の間に活動していた松江府で形成した^{三四} という。「舜水先生行實」において、

及長、受業于吏部左侍郎朱永祐、及東閣大學士兼吏・戸・工三部尚書張肯堂、禮部尚書吳鐘巒、研究古學、特明詩書^{三五}。

とあるように、彼と師友関係を結んでいた朱永祐（？〜一六五一）・張肯堂（？〜一六五一）・吳鐘巒（一五七七〜一六五一）がキーパーソンと言える。朱永祐（祐）は一六三四年に進士となり、刑部から吏部まで官至して、明滅亡後、唐王に仕えてのちに舟山に赴いたが、清兵に殺された。張肯堂は一六二五年に進士として合格し、福建巡撫まで官職を担って、後に南明隆武帝と魯王朱以海に仕えて、大学士と称され、魯王監國政権が敗れて殉死した。吳鐘巒は一六三四年に進士となり、南明魯王監國政権で礼部尚書を担ったことがあり、舟山で殉死した。この三人とも明室に忠節を示したことがわかるが、また『明儒学案』において、吳鐘巒は顧憲成、また高景逸に入門し、孫淇澳とも交遊関係を持ち、東林党派の人物と深く関わった^{三六} ことが確認できる。そのほかには史料が少なく、前述の史料によれば舜水は彼らから「古学を研究し、とくに『詩』『書』を明らかにした」としか把握できない。師承関係に関するさらなる考究は今後の課題としたい。

では舜水の議論から確認する。

「答加藤明友問八條」には、

問、四書、六經、用何人注乎。

答。朱子之注不可廢、禮以陳澹、易以鄭庠、尚書用蔡沈、此其大畧也。①然看書未必單單靠注脚、況臺下經國理民、以愚言之、爲學當見其大、實實有裨於民、恐不當如經生尋章摘句也。

問、仁之體用、何物爲體、何物爲用。

答、適己言之矣。臺下之學、與經生異、當以不忍人之心爲體、不忍人之政爲用。

問、不忍人之心、不忍人之政、意思如何。

答、②常懷一點愛民之心、時時刻刻皆此念充滿於中、自然事事爲百姓算計。有一民不被其澤、便如己溺饑、安得無不忍之政。

問、「太極生兩儀」。按「太極」者、心之謂也。「陰陽」乃何物哉。

答、貴國專言「太極」、既以心爲「太極」、則舒慘者乃「陰陽」也。③夫子至聖、不言天道。子貢名賢、言「天道不可得聞」。今貴國諸儒、賢於古人、而宋儒過於夫子、子貢也。

〔中略〕

問、僕素宗宋儒、故平生之說話、往往傲之、請莫訝。至若陽明之學、陸氏之裔、我黨之不雅言。

答、④宋儒之學可爲也。宋儒之習氣不可師也。至若陽明之事、偶舉其說「良知是赤的」、以爲笑談耳。故曰「良知豈是赤的來」、非僕宗陽明也、幸勿深疑^{三七}。

加藤明友（一六二一〜一六八四）は舜水と筆語で対談するなかで、四書六經・仁・太極陰陽・詩詞・存心などの問題をめぐって発問する。加藤明友は陸奥会津藩の二代藩主加藤明成（一五九二〜一六六一）の長男であり、石見吉永藩主になって後に近江水口藩に転封され初代藩主となった。藩政につとめる必要がある為政者である加藤に対して、舜水は①で述べたように、四書五經の注釈よりも、学問を修めるのに視野を大きくした方がよいと勧めた。言い換えると、民に有益な「実業」に目を向けて経世済民の学問を勧めた舜水の立場が読み取れる。また、「仁」の体・用に関して、舜水は②のところで「仁政」に即して愛民の心を持ち百姓を目的とすべきだと説いている。さらに③のところで、加藤が理学の形而上的概念である「太極」「陰陽」について続いて聞いたところ、舜水は、聖人である孔子とその弟子の子貢さえも「天道」については言わなかったのに、日本の儒者たちが自分が古人より賢く、またかかる「太極」「陰陽」をいう宋儒が孔子・子貢より優れていたかのように捉えていることを批判した。④では宋儒の学問に関して、「虚空」なるものに執着する習慣に因循すべきではないと直言した。加藤が聞いた理学の形而上の問題は日本の儒者が共通して関心をもっていた問題であったにもかかわらず、

それをもつばら重視する彼らの姿勢に舜水は否定的に捉えている。なぜならば、舜水の学問観に立つと実効性を持つものが重んじられているからである。こうした「実用」中心に考える舜水には、朱子学・陽明学のどちらかに傾くというよりも、実効性のない知識であれば取る必要がないという基本的態度がある。

加藤明友の形而上的理学を趣にした質問への批判的態度とは対照的に、「答野節問三十一條」において経済活動に関する発話が見られる。

問、凡治國、博施於衆、自古難矣。乃莫若勸農務本、然有富民有貧民而不一矣。富民則雖荒年而不凍餒、貧民則雖豐年而凍餒。其政不善、則到此者宜矣。其政雖善、而積年累月而致之者有矣。治之之要、如何而可乎。

答、治國有道、因民之所利而利之、豈在博施。春秋傳曰、「小惠未徧、民弗懷也」。富民當以禮節之、貧民當以省耕省斂以補助之。

但要萬民免於饑寒、亦不必多歷年所。若要更化善俗、非積年不可也。「中略」治要無難、惟在人君誠心舉行、不爲讒人所問耳^{三八}。

加藤は治国の要に関して、富民と貧民の間に条件の差異が存在するため、為政者が広く施し与えて（「博施」）最良の政策を出しても治めることが困難であり、民を治めるための要がどのようなものであるか質問を出した。それに対し、舜水は、治国の目的は民の利益にあり、さらに『左傳』莊公十年にある「小惠未徧、民弗從也^{三九}」（そんな些末な施しでは、民は従わない）を引用して、治道として「博施」よりすべきことがたくさんあると指摘する。つまり、衣食住の問題が解決された富民に対してはさらに礼節を教えること、貧民に対しては『孟子』梁惠王下における「春省耕而不足、秋省斂而助不給」（春には耕作状況を鑑みて種や人手を補い、秋には収穫状況を鑑みて道具や人手が足りないところに補給する）といった適応な措置を取るべきであるとした。さらに為政者の場合、民の物質的営みのみならず、民俗教化の改善も念頭において長期的な視野から営んでいく必要がある。すなわち、ここで舜水における「經世濟民」の思想は治国の具体的方策にあらわれていることが見て取れる。

では明中期からの知識人に関して舜水はどのような見解を持っているのか。「答林春信問七條」にある明代の「巨儒鴻士」に関する問答から見ていこう。林春信（一六四三〜一六六六）、字は孟著、号は梅洞、勉亭、通称又三郎である。林鷲峰の長男である。二四歳で早世したが、祖父羅山と叔父読耕齋の教えを受け、一二歳で朝鮮通信使と詩を唱和することなど才気に富み、父の鷲峰の『本朝通鑑』に協

力もした。漢詩逸話集『史館茗話』が鷲峰によつて完成され、著作には『梅洞林先生全集』がある^{四〇}。つぎの史料では林春信の質問に對し朱舜水が応じる形を取っている。

問、崇禎年中、巨儒鴻士、爲世所推者幾人。願錄示其姓名。

答、明朝中葉、以時文取士。時文者、制舉義也。此物既爲塵飯土羹、而講道學者、又迂腐不近人情。如鄒元標、高攀龍、劉念臺等、講正心誠意、大資非笑。於是分門標榜、遂成水火、而國家被其禍、未聞所謂巨儒鴻士也。巨儒鴻士者、經邦弘化、康濟艱難者也。

問、高攀龍、劉念臺、其諱如何。

答、高諱攀龍、號景抑、都察院左都御史、劉諱宗周、號念臺、順天府尹。

問、相成水火、其實如何。

答、水火玄黃之戰。道學者與文章之士互相攻擊、亦如宋朝程氏、蘇氏互相詆譏、朝廷之上、舌戰不已、遂使國家被其害耳^{四一}。

〔後略〕

林春信は崇禎年間すなわち舜水の経てきた明末時期における儒者大家について聞いた。それに対し、舜水はまず明中期からの現状を紹介する。つまり文章によつて士人を取る科挙制のもとで、明中期から活躍していた「道学者」が門派を樹立させて互いに鬭争を炎上させており、結局明室といった「国家」まで崩壊させるようになる。東林党の朱子学者鄒元標（一五五一〜一六二四）と陽明学者高攀龍、そして東林党と深く関わった陽明学者劉念台はいずれも「迂腐不近人情」（迂腐にして人情に近からず）であり、世間から離れて「正心誠意」を講ずる彼らは決して巨儒鴻士に当たらないと舜水は明言した。さらに、かかる道学者同士が互いに攻撃して党派論争を起すことは、まるで北宋元祐年間（一〇八六〜一〇九四）に程頤と蘇軾が中心となった「洛蜀党争^{四二}」のように国家に害をもたらすのみであったという。ここで明中から明末まで蔓延していた党派論争を明室の滅亡とつながる要因として徹底的に批判する舜水の立場が確認できる。このなかで東林書院を再建した顧憲成（一五五〇〜一六一二）、趙南星（一五五〇〜一六二七）と併称されて「東林三君」の一人である鄒元標（号は南皋）が理学一筋にとめていたこと、朱熹の説をもって王陽明の心学を論破する高攀龍（号は景逸）が「治国平天下の有用之学」を提唱していたこと、黄宗羲の師匠であり浙東学派の代表人物である劉宗周（号は念台）が南明弘光政権に仕えていたことなどを

見ると、彼らには舜水の学問的・政治的立場と一致するところが多少あるにもかかわらず、党争参与という理由でいずれも舜水に批判された。ようするに、舜水において「巨儒鴻士」と称しうるのは「経邦弘化、康濟艱難」を行った者のみである。

むしろにかえて

日本の知識人との対話・往復書簡の内容から考察することによって、舜水思想には「実用」の傾向が強く、学問的に「空疎」な風潮を批判しつつ「治国平天下」の要素を重んじており、かかる実践・実効的思想傾向において彼は明末清初期の三大儒と大きな方向で一致することが明らかにされた。舜水は実際に接触した藩主など日本側の為政者に対して、「経国愛民」を勧めており、学問も大きなスケールで習得すべきだと明言した。治国の要に関して彼が具体的な構想を持っていたことも注目される。しかし、舜水は明末「実学」思潮に影響されていたとは言え、「経世致用」を掲げて「実用」思潮で活躍した東林党派に身を寄せていたとは言えない。なぜならば、舜水は講学をしたり党派論争を起こしたりする学者が「国家」を危うくさせ、さらに明室を滅ぼしうる存在だと考えていたからである。東林党の高攀龍、黄宗義の師匠劉宗周らは「道学者」「文章の士」として実はいずれも「経世治国」の弊害だと舜水に論難されている。舜水の「実学」思想に見られる形而上的朱子学・心学批判、党派論争批判は、彼の「経世致用」の徹底性といった特質が内包されていると言えるのである。このように、舜水が当時の日本知識人と交流する際に行った「虚無」の極致とされる仏教への批判、朱子学・陽明学のは非の揚棄、学派論争への反発、さらに儒礼実践の具現化志向などは、いずれも「経世致用」一筋の「実学」思想の立場に立脚したものであると考えられる。

一 石原道博『人物叢書・朱舜水』（吉川弘文館、一九八九年、初版は一九六一年）一八三頁。

二 李甦平『軫機与革新…論中国畸儒朱之瑜』（中国人民大学出版社、一九八九年）、同『朱舜水』（臺灣東大圖書公司、一九九三年）、『朱之瑜評伝』（南京大学出版社、一九九九年）。

- 三 辛冠潔「清実学散論」（源了圓・末中哲夫共編『日中実学研究』思文閣出版、一九九一年）二七〇〜二七一頁。
- 四 荒木龍太郎「朱舜水の思想——明末思想との関連から」（若木太一編『長崎・東西文化交渉史の舞台——明・清時代の長崎へ支配の構図と文化の諸相』勉誠出版、二〇一三年）三〇〜四八頁。
- 五 荒木龍太郎「明末清初期浙江人士の思想と心情——黄宗羲の観点を通して——」（『活水論文集』〈六一〉、活水女子大学文学部編、二〇一八年三月）一七二〜一五〇頁。
- 六 源了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、一九八〇年）。
- 七 陳鼓應・辛冠潔・葛榮晋編『明清実学思潮史（上中下）』（齊魯書社、一九八九年）。
- 八 源了圓・末中哲夫共編『日中実学史研究』（思文閣出版、一九九一年）。
- 九 マックス・ヴェーバー（一八六四〜一九二〇）はドイツの政治・社会・経済学者であり、唯物論への反証や比較宗教社会学という方法論の整備などの実績をもち、著作は『宗教社会学論集』『プロテスタントイデオロギイの倫理と資本主義の精神』『儒教と道教』などがある。宗教社会学における「合理化」問題に関する議論などによって、日本において丸山眞男・大塚久雄・川島武宜らに影響を与えたとされる（ヴォルフガング・シュヴェントカー『マックス・ヴェーバーの日本』中村勝己ほか訳、みすず書房、一九九〇年）。中国側の学者では余英時が『中国近世宗教倫理與商人的精神』（聯經出版事業公司、一九八七年）を著してマックス・ヴェーバーを強く意識していることで挙げられる。
- 一〇 朝鮮実学思想研究に関して、鄭聖哲『朝鮮実学思想の系譜』（雄山閣、一九八二年）が挙げられる。また一九九〇年に成均館大学校で行われた第四回東洋学国際シンポジウムのテーマである「東アジア三国における実学思想の展開」がその到達点だと言える。
- 一一 李宜茜「近十五年来両岸「明清實學思潮」研究評介（一九八二〜一九九七）」（『國立臺灣師範大學歷史學報』二六、一九九九年六月、中国語）。
- 一二 周文玖「実学思潮與明清之際的史学」（『史学史研究』二〇〇八年第二期）一九頁。
- 一三 荻生茂博「序 方法としての東アジア「実学」」（『近代・アジア・陽明学』ペリカン社、二〇〇八年 初出は二〇〇〇年）七頁。
- 一四 一六〇四年、皇太子冊立問題などで張居正と対立していた顧憲成・鄒元標らは下野して、東林書院の再建をきっかけに講学活動を行うようになる。彼らは学問研鑽とともに政治議論を並行して、陽明学末流の空疎に反対し、政治改革や民生安定に役立つ実学思想を提

唱する。万曆後期く天啓の間に魏忠賢などの宦官党に弾圧された。その精神はのちの復社に受け継がれた（歩近智「東林学派と明末清初の実学思潮」、前掲『日中実学史研究』、三三七く三六二頁）。

一五 前掲歩近智「東林学派と明末清初の実学思潮」、三三七頁。

一六 古学の復興と「有用之学」を目指した復社は、弾圧された東林党の主旨を継承して、全国的な文社として発展して「小東林」と呼ばれていた。一六二四年張溥・張采らによって蘇州で結成された応社がその母体である。顧炎武・黄宗義・呉偉業などの学者・文人も参加していた。

一七 羅熾「西学の東漸と方以智の実学思想」（前掲『日中実学史研究』）。

一八 山井湧『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇年）二六九く三五七頁。

一九 銭明「「浙学」の呼称とその系譜」（京都産業大学論集・人文科学系列）四二、二〇一〇年三月、久米裕子訳）二五九頁。

二〇 渡邊大「顧炎武の考拠と経世——『日知録』「郡県」条をてがかりに——」（『文教大学文学部紀要』三〇—一、二〇一六年）一五六く一三四頁。

二一 松野敏之「王夫之思想研究——『読四書大全説』における「作聖之功」議論を中心にして」（早稲田大学文学博士學位論文、二〇一〇年）。

二二 汪学群「明遺民的理学」（湯一介・李中華主編『中国儒学史 七 清代卷』北京大學出版社、二〇一一年）一九頁。

二三 顧炎武「與友人論學書」（華忱之點校『顧亭林詩文集 亭林文集卷之三』中華書局、一九八三年）四〇く四二頁。①②③④⑤は筆者の付けたものである。

二四 王夫之「礼記章句」（『船山全書 一二』岳麓書社、一九九八年）一二五六頁。

二五 前掲汪学群「明遺民的理学」一六頁。

二六 黄宗義「贈編修弁玉吳君墓志銘」（『黄宗義全集 一〇冊 南雷詩文集』上、浙江古籍出版社、二〇〇五年）四二二頁。

二七 顧炎武「答徐甥公肅書」（前掲『顧亭林詩文集 亭林文集卷之六』）。

二八 王夫之『読通鑑論』卷六（維基文庫 <https://zh.wikisource.org/wiki/讀通鑑論> 最終閲覧日：二〇一九年五月一九日。）

二九 黄宗義「弘光實録抄」（『黄宗義全集 二冊』浙江古籍出版社、二〇〇五年）一頁。

三〇 趙園『明清之際士大夫研究』（北京大学出版社、一九九九年）四三八頁。

- 三二 顧炎武「與施愚山書」(前掲『顧亭林詩文集 亭林文集卷之三』) 二二二頁。
- 三三 王夫之「周易內伝」(前掲『船山全書』第一冊) 六一二頁。
- 三四 前掲汪学群「明遺民的理学」二三頁。
- 三五 前掲荒木龍太郎「朱舜水の思想——明末思想との関連から」三九頁。
- 三六 今井弘濟・安積寛「舜水先生行實」(朱謙之編『朱舜水集』中華書局、一九八一年) 六一二〜六一三頁。
- 三七 「先生受業於涇陽、而於景逸、玄臺、季思皆為深交、所奉以為守身法者、則淇澳『困思抄』也」(黄宗義「東林学案四 宗伯吳霞舟先生鐘巒」『明儒学案』卷六一)。
- 三八 朱舜水「答加藤明友問八條」(前掲『朱舜水集』) 三八一〜三八二頁。史料にある①②③と傍線は筆者の付けたものである。
- 三九 朱舜水「答野節問三十一條」(前掲『朱舜水集』) 三八五頁。
- 四〇 原文にある「民弗懷也」の「懷」は朱舜水の誤植だと考えられる。
- 四一 『朝日日本歴史人物事典』、宮崎修多による「林梅洞」項目を参照。
- 四二 朱舜水「答林春信問七條」(前掲『朱舜水集』) 三八三頁。
- 四三 北宋元佑年間に起こった洛党と蜀党の紛争であり、洛党には程頤をはじめ、朱光庭・賈誼も参与しており、蜀党には蘇軾が率いて呂陶なども参与した。『宋史・王觀傳』には「朱光庭訐蘇軾試館職策問、呂陶辯其不然、遂起洛、蜀二党之說」とあり、また明の陳邦瞻『宋史紀事本末』には「洛蜀党議」が特筆されており、「頤在經筵、多用古禮、蘇軾謂其不近人情、深嫉之、每加玩侮。方司馬光之卒也、百官方有慶禮、事畢欲往吊、頤不可、曰、子於是日哭則不歌。或曰、不言歌則不哭。軾曰、此枉死市叔孫通制此禮也。二人遂成嫌隙。軾嘗發策試館職。有曰、今朝廷欲師仁宗之忠厚、懼百官有司不舉其職而或至於媮。欲法神宗之勵精、恐監司守令不識其意而流入於刻。於是頤門人右司諫賈易、左正言朱光庭等劾軾策問謗訕、軾因乞補郡。殿中侍御史呂陶言、臺諫當徇至公、不可假借事權以報私隙。右司諫王觀言、軾命辭不過失輕重之體、若悉考同異、深究嫌疑、則兩岐遂分、黨論滋熾。夫學士命詞失指、其事尚小、使士大夫有朋黨之名、大患也。太後然之、臨朝。宣諭曰、嘗覽軾文意、是指今日百官・有司・監司・守令言之、非是譏諷祖宗。範純仁亦言軾無罪、遂置不問。」とある。

第三章 朱舜水と日本知識人の交流——安東省菴・小宅処齋を中心に

はじめに

第一章で論述したように、朱舜水の生涯を日本に来る前の大陸滞在期（一六四五年～五九年）、日本に来た後の長崎滞在期（一六五九年～六五年）、水戸藩に招聘された江戸・水戸滞在期（一六六五年～八二年）の三つの段階に分けると、大陸滞在期の彼の活動は「海上経営」という観点から説明できる。本章では舜水が水戸藩に「賓師」として迎えられる前の長崎滞在期について検討を試みる。朱舜水は一六五九～六五年の長崎滞在期に、長崎唐人・長崎唐僧・長崎役人だけでなく、日本の知識人たちともさまざまな形で交流しており、後世に残した往復書簡からは当時の日中思想文化交流の実態の一面が浮かびあがってくる。そのなかでも、柳川藩士の安東省菴および水戸藩士の小宅処齋との出会い・交流は朱舜水の長崎滞在期において重要な出来事の一つと考えられる。

安東省菴との出会いは舜水にとって、流寓貧困の長崎滞在のなかで生活的保障をもらっただけでなく、学問上でもはじめて日本人と真剣な交流を行う発端ともなったと言えよう。一方、安東省菴の生涯とりわけ学問の受容・展開を考える場合においても、朱舜水との交流が欠かせない契機であったと言える。つまり二人の交流が近世前期日本儒者と明朝知識人との思想文化交流において重要な意味をもっていたであろうことは容易に推察できる。

小宅処齋との筆談交流は、舜水の運命的転換とも言える水戸藩招聘と直結した「事件」にも当たるものとして位置づけられる。水戸藩主の命令を受けて長崎に博学者を見つけた小宅処齋は、舜水との交流を通して、儒学を理解や世界認識などを刷新するようになった部分も見逃せない。

ここでは、長崎滞在期における朱舜水と日本知識人との交流の様相について、安東省菴と小宅処齋と二人を取り上げて考察する。安東省菴との交流については、「安東省菴の思想と朱舜水——朱陸異同論と華夷観を例として」という節を設けて、学問における「朱陸異同」論と自己認識における華夷観を取り上げて二人の思想を確認する。ここから一七世紀日中思想文化交流という文脈における安東省菴と朱舜水の交流の歴史的意義を検討してみる。小宅処齋との交流に関しては、「『西遊手録』における朱舜水と小宅処齋の交流」という節を設けて、二人の筆談内容を記録した『西遊手録』を中心史料として考察する。水戸藩の学問を代表する見解として小宅処齋の思想と明代儒者の代表である朱舜水の交流の中に日中思想文化交流の一端を考察してみる。

最後に、安東省菴と小宅処齋二人の日本知識人との交流において、朱舜水・安東省菴・小宅処齋の三者の思想・主張はいかに捉えられるのか、また双方の交流から当該期日中思想のありようをどのように理解することができるのか、という諸問題について検討していく。

(その一) 安東省菴の思想と朱舜水——朱陸異同論と華夷観を例として

柳川藩士の安東省菴は長崎唐人陳明徳の紹介で朱舜水と出会い、後に師匠と弟子の関係を結びつけるようになり、一六六〇〜一六六五年間長崎で流寓生活を送らせた舜水に俸禄の半分を割いて経済的な支援を続けていた。藤原惺窩の弟子松永尺五に師事していた安東省菴は学問的に藤原惺窩―林羅山・松永尺五の学風を受け継いでいたと考えられるが、舜水と出会って交流を重ねた後で学問的に改めたところがあると一般的に言われている。本稿では、朱舜水と安東省菴の交流を主軸としつつ、学問における「朱陸異同」論と自己認識における華夷観を取り上げて二人の思想を確認する。そうした作業を通して、一七世紀日中思想文化交流という文脈における安東省菴と朱舜水の交流の歴史的意義を検討してみる。

一 安東省菴の生涯・学問系譜、先行研究の問題点および朱舜水との交遊関係

1. 安東省菴の生涯・学問系譜と関連史料

安東守約(号は省菴、一六二二〜一七〇一)は柳川出身であり、一六歳の時柳川藩士として島原の乱に出陣したことがある。藤原惺窩に師事し林羅山と同門である松永尺五¹⁾について儒学を学び、一六四九年から五年間、京都で遊学を続け、尺五の学統を受けていた。貝原益軒とも同門であったことから、伊藤東涯が省菴と益軒とを並べて「関西の巨儒」と称した。尺五没後五年ころの一六六〇年に、長崎に来た明の亡命儒者朱舜水と出会い後に師事して、俸禄の半分を割いて師を援助したことがよく知られている。次男安東元簡(号は侗菴、一六六七〜一七〇三)は父の業を継いで柳川侯に仕え、『侗菴文集』を著す。元簡の息子守経(号は仕学齋、一六八九〜一七六一)は伊藤東涯に師事し、後に柳川藩の藩儒となった。

安東省菴は五〇歳を過ぎた一六七二年には、それ以前の著作を処分した²⁾と言われ、これまで彼の前半生の思想を辿ることができる書物は『学蔀通弁』の訓註以外には残されていないとされてきた。ところが近年、柳川文化史料集成シリーズのなかで『安東省菴集影印編』三冊と

『安東省菴集 翻字編』が編集・刊行され、その際に省菴の著作と編著が複数発見された^{三〇}。ここでは、彼の思想にたどり着くのに重要な編著作を取り上げて紹介しておく。

『学部通弁』（一六五九）…明の朱子学者陳健（清瀾、一四九七～一五六七）が朱子学の立場から、仏教や陸象山の「援儒入仏」「籍儒掩仏」を批判するものである。省菴はそれに訓点を施して上梓し、陸王の学説を批判した内容に賛同する姿勢を表す。

『初学心法』（一六六八）…宋・元・明の性理学者の文章から、立志（朱熹・王陽明を引用）、存養（朱熹・陳北溪・胡敬齋・羅整庵を引用）、省察（朱子・張範陽・陸象山・吳臨川・薛敬軒・陸澄を引用）、克己（尹和靖・朱子・薛敬軒・王陽明を引用）、慎言（王延平・薛敬軒を引用）^四等の項目を立て、学問を始める時の心の持ち方を説く。

『恥齋漫録』（一六七二）…「五十歳を迎えた省菴が、自己の心の修養のために、先賢の諸書より、修養に役立つ名言・箴言、あるいは思想の根本にかかわる言辞を節記した漢文随筆集^五」である。節記の条々を通して、儒者としての省菴の思想と日常生活に対する修養が見て取れる。

『省菴先生遺集』（一七二二）…省菴が亡くなった一七〇一年より二〇年を経て、孫の守経^六によって出版された遺集である。もとより省菴の没後直ちに息子侗菴^七によって編纂作業が始まっていたが、侗菴が一七〇三年に三六歳で早世したため、編集作業が遅れていた。

2. 朱舜水との交遊関係

朱舜水との出会いおよびその後の交遊関係は省菴の生涯で重要な出来事だと言っても過言ではなからう。二人の出会いと交流の経緯についてここで簡単に触れておきたい。一六五四年、京都遊学の後柳川藩に戻った省菴は、長崎へ出遊した際に、唐人の陳明德（潁川入徳、一五九六～一六七四）、戴曼公（のちに独立性易、一五九六～一六七二）と知り合い、朱舜水の学識を聞いた。陳明德に托して舜水宛ての手紙を出した。当時舟山―安南―厦門―長崎を転々としていた舜水は省菴に会うことができず、二人は陳明德を通して手紙の往復を通じて交流し続けていた。一六六〇年、二人はやつと会うことができ、後に師弟の間柄になった。当時舜水が長崎で長期留住を申請する際に省菴は師のために奔走したり、俸禄の半分を割いて援助するなどした逸話は有名である。一六六五年から、舜水は水戸藩に招聘されて江戸に赴き、以降長崎へ戻ることがなく、省菴ともそれ以降会えなくなった。一六八二年、舜水の訃報を聞いた省菴は痛惜の意を持って「悼朱先生文」「祭朱先生文三首」などを著した。

舜水と省菴の交遊関係にかかわる史料に関しては、朱謙之編『朱舜水集』（一九八一）に収録された舜水の「與安東守約書二十五首」「答安東守約書三十首」「答安東守約問四十二條」、および徐興慶編『新訂朱舜水集補遺』（二〇〇四）に収録された安東省菴の「祭先生文三首」

「上朱先生十二首」「朱舜水寄安東省菴書簡」三十四通、同筆語四十六通など、柳川文化資料集成第二集『安東省菴集 書簡編』に収録された省菴から舜水への学問・文化・制度などに関する質問内容、などがあげられる。

3. 安東省菴に関する先行研究

総じて安東省菴に関する研究は基礎的な作業が行われつつも、全体としてみるならば停滞気味だと言わざるを得ない。戦前には国民道徳論において安東省菴を位置づけた井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』（一九〇五）をはじめ、近世儒者として安東省菴を通説的に紹介したものがあげられる。戦後になっても盛んに研究されてきたとは言いが、そのなかでも重要な研究成果を以下で紹介していく。

山室三良^八（一九七六）…中国哲学史研究者として、とくに古典研究（老莊、論語など）の領域に成果を積み重ねている。邵康節研究の中で省菴を取り扱うようになり、戦後の省菴研究を切り開いたと言える。

菰口治^九（一九八五）…京都で松永尺五に師事したこと、朱舜水との出会いおよびそれによる学問の変遷、北宋の学者邵康節から受けた影響、省菴の著述および略年譜などの内容を安東省菴の人物伝として述べる。

疋田啓祐^{一〇}（一九九六・二〇〇二）…安東省菴と朱舜水の二人の間柄を紹介したうえで、明代学者から思想を受容したという前提で省菴の思想を考えた。特に省菴の思想のうち舜水から影響を受けたと考えられるものを取り上げ、①陸王学において、省菴はもともと陽明学を排斥する立場であったものの、舜水によって陽明学に対する寛容な態度を取るようになる、②忠孝思想において、舜水の提唱する朱子学の正統主義に基づいて省菴は楠木正成の天皇忠誠を評価して、さらにその正統主義を道統主義へつながって展開する、③啓蒙と教育において、省菴は舜水の強調する実用学問からヒントを得た、④人間性において、省菴は儒学の伝統に培われた舜水の人格からにじみ出てくるものがある、と指摘する。

吉田公平^{一一}（二〇〇四）…安東省菴の生涯と思想を一七世紀日本という場に置きつつ、姜沆↓藤原惺窩↓松永尺五↓安東省菴という朝鮮半島經由の文化伝承ルートと、朱舜水↓安東省菴という直接中国から伝承されるルートの複線の要に位置していたことを重視し、さらに省菴の編纂書における陽明学関連著作の収録を取り上げて彼の思想的受容と変化に注目する。

徐興慶^{一二}（二〇〇九）…省菴が舜水の門下生となつてから晩年に至るまでの思想変遷を追跡し、とくに『学部通弁』と『初学心法』を中心史料としつつ、「知と行」「朱陸之弁」「忠」などをキーワードに省菴と舜水二人の思想・主張の異同を検討する。

澤井啓^{一三}（二〇一四）…省菴の経世論を代表する著作とされる「理学抄要」を取り上げて、松永尺五のもとで儒学を学んだあと、朱舜水と出会ってさらに学問的深化を遂げた省菴の思想を検討するものである。

要するに、近世前期の朱子学者として安東省菴の生涯と思想を取り扱うこと、朱舜水との出会いを契機として省菴の学問認識の変容が生じたこと、この両側面が従来検討の中心とされてきたと言える。しかしこれらに関する論点を深化させる必要がある。例えば、省菴の編纂書における宋・明学者の収録状況、それが彼の学問認識への変化とどのように関連するのかについての注目が不足している。本論文では、先学の研究成果を踏まえつつ、下記の二つの視点から考察を行う。一つに、省菴の学問における変容・展開に関して、朱舜水との交流を手掛かりに「朱陸異同」をキーワードとして検討していくこと。もう一つに、明清交替により日本に亡命した舜水と出会いを遂げた省菴における儒学に基づく自他認識、つまり華夷観に関して、「中国夷狄辨」および「祭朱先生文三首」を中心史料として見ていくこと。以上の二つの検討を通して、省菴と明朝知識人の朱舜水との交流という実態に加えて、省菴を例とした近世前期日本の知識人の学問受容および自他認識の様相をうかがうこともできよう。

二 「朱陸異同」をめぐる安東省菴と朱舜水の交渉

1. 『学菴通弁』訓点・刊行時期の省菴の立場

安東省菴は朱舜水に出会う前に、藤原惺窩の京学派を受け継いだ松永尺五に師事し、朱子学から学問を始めた。修学期には、省菴は朱子の学説に一边倒であり、陸王学に対して否定的立場を取っていたと通説で論じられてきた。しかし、この点に関して修正の必要性が近年指摘されている。それは、「陳建『学菴通弁』」の出版に携わった頃、省菴はすでに朱子学や陽明学の優劣を競うような末流の議論から脱却し、その先にある「真の学問」を模索するようになっており、朱舜水との出会いはそれを確信へと「転換」させたものであった。それは、省菴が明・清の刊行物を広く渉獵し、陽明学が成立した明代中期以降の思想動向をよく理解していたこと、それによって朱舜水の思想的立場と期せずして一致したという事情があった^{一四}との澤井啓一氏による指摘である。澤井氏は明・清刊行物の影響を視野に入れて省菴の学問的転換を見ることよって通説を刷新したという点で大いに参考にされる。しかしこれ以上この論点に対する詳しい検討がなされていないので、この指摘を念頭に置きつつ省菴の学問転換の問題を考えておこう。

省菴が舜水と出会う直前の一六五九年に校訂・刊行した『学菴通弁』の跋文において、彼は陸・王の学問に対し否定的見解を述べている。

學術之蔽、釋氏為最甚矣。以談寂滅、則知者好之。以談禍福、則愚者惑之。此所以其徒愈衆而吾道愈孤也。古者楊墨塞路、孟子辭而闢之、廓如也。故曰孟子之功不在禹下。〔中略〕如陸氏頓悟、王氏簡易直截、乃釋氏不立文字機軸、似以六經為附贅懸疣。且其言曰六經著我、六經亦史、是作後世廢學備也。彼乃陰勸佛說陽附、吾儒人不覺其自入禪爾^{一五}。

省菴はここで陸王の学説を「陽儒陰仏」すなわち表面的には儒学でありながらもその内実が仏学であるとしている。「学部通弁」の原著者である陳健の立場を踏襲したとみられる省菴は、陸王の思想が禪宗の「教外別伝、不立文字、直指本心、見性成仏」とほぼ同じものとしつつ、陸王心学は仏学のように批判されるべきだと主張する。ここで『学部通弁』の受容経緯に関して、吉田公平氏の考察を参考としながら確認していきたい。氏によれば、省菴の師の松永尺五はその師の藤原惺窩から『学部通弁』を教授された形跡がない一方で、林羅山はこの『学部通弁』から朱子学の真理を見出し、それに基づいて朱陸の是非を判断したとされる。それだけでなく、貝原益軒も『学部通弁』を読むことをきっかけに朱子学に転向したと言われ、「林羅山にせよ、貝原益軒にせよ、朱子学理解の視点は微妙に異なるものの、『学部通弁』を教本として朱子学を理解していたことは共通する。実は安東省菴も同様である^{一六}」という。さらに、この時期の省菴は、陳健『学部通弁』だけでなく、王陽明を批判する明の朱子学者羅整菴^{一七}の『困知記』と馮貞白^{一八}の『求是編』に訓点を付し整理して刊行したことからも、その王陽明批判といった趣旨が一貫していると考えられる。

2・陸学をめぐるの舜水との交流

王陽明を批判する明代の朱子学者の著作に訓点を付す省菴には、それら明代朱子学の立場を認可する立場が見て取れる。その一方で朱子の学問的関心と比較的近い陸象山（九淵、一一三九～一一九三）についてどう考えるべきかに関して、省菴はまだ疑問を持っていたと見られる。長崎で舜水と面会した後、彼は次のように舜水に聞いた。

朱陸同異、不待辨説明矣。近世程篁墩『道一編』、席元山『鳴冤録』、其誣甚矣。然「尊徳性」「道問學」、陸説亦似親切、奈何^{一九}。

ここで言及された程敏政（篁墩、一四四五～一四九九）の『道一編』には、「朱陸始異而終同」（朱陸は最初に異なっていたが最終的には同一である）と朱理学を独尊することを批判する主張^{二〇}が見られ、また『鳴冤録』を著した席書（元山、一四六一～一五二七）も王陽明と積極的な書簡交流を持っており、学問的に賛同する部分が見られる^{二一}。省菴はまずこの二人の議論を否定しながらも、陸学の説には朱子学と近い

部分があるという見解を吐露した。「尊徳性」「道問學」（徳性を尊び、問學に道^よ）における朱陸の親和性に関して、舜水は次の通り答える。

「尊徳性」「道問學」、不足為病、便不必論其同異。生知、學知、安行、利行、到究竟總是一般。是朱者非陸、是陸者非朱、所以玄黃水火、其戰不息。譬如人在長崎往京、或從陸、或從水。從陸者計程可達、從舟非得風、累日坐守。只以到京為期、豈得曰從水非、從陸非乎？然陸自不能及朱、非在徳性問學上異也^{三三}。

徹底的に陸象山を批判するより、朱と陸両者には根本的な区別がないと述べる舜水は、朱陸をめぐる学者の論争を認めないことが読み取れる。つまり、舜水において、朱熹と陸象山には二人とも「求道」の目的が一致しており、単に方法論的に分岐があるにすぎない。朱熹と陸象山の間では思想上非常に有名な論争とされる「鵝湖の会^{三三}」が行われたことがある。朱熹は道を求めるのにまず絶えず儒学經典を学ぶべきであると強調しているが、それに対し陸象山は、經典が出現する前の時代に堯舜がいかにして聖人になるのか、「堯舜之前有何書可読」（堯舜の生まれる前にどんな書が読めるか）という問いを朱熹に出した。つまり陸象山は必ずしも儒学經典を経由して「道」に到るわけではないという立場に立っていた。端的にいえば、朱熹は「道問學」に、陸象山は「尊徳性」に重点を置いていたのである。

かかる朱陸の対立に関して、舜水は長崎から京都に至るまでの旅にたとえて説明する。朱熹の学問は陸路で京都に至るように、時間がかかるけども必ず到着するものである。陸象山の学問は水路で京都に至るように、よい風に乗っていけば速やかに着くが機運によりすぎるためなかなか保障がない。総じていうと、舜水からすれば両者は「求道」という目的が一致してはいるものの、方法論的には朱熹の方に従うべきであるとする。

孔子生知之聖、其一生並不言生知、所言者學知而已。如曰「好古敏求」「我學不厭」「不如丘之好學也」等語、可見聖人教人之法矣。陸象山、王陽明之非、自然可見矣。不論中國與貴國、皆不當以之為法也^{三四}。

続いて舜水は孔子の「生知」を挙げて説明する。孔子は確かに陸象山の言うように經典の学習を通して聖人になるわけではないが、その一方で孔子本人が生まれながらに聖人の道を知っている（「生知」）とも言ってはおらず、逆に学習の重要性を強調し続けた、と舜水は述べる。ここからは、陸象山の提唱する「得道」の方法がまったく通じないとは言えないものの、朱熹の方法こそ孔子の教示に合致するため、「中国」でも「日本」でも朱熹に従うべきだと舜水は強調する。

朱陸の異同に関する舜水の見解が大いに省菴の思想を変えたのかどうかを断言することは困難であるが、後に省菴は「朱陸弁」において前の舜水の主張と同調する主張を示すようになる。

然本末元非二、況其師堯舜、尚仁義、去人欲、存天理、則其心同、其道同。是知其支離禪寂也、特末流之弊爾。是心迹同異、不害於道也。是學術同異、不害於道也。苟析聖微心、則同異之嫌無容於喙矣。學者其平心察之^{二五}。

省菴は朱陸の異同を「學術同異、不害於道」（學術の異同であり、道において阻害しない）としつつ、学者が心平气和で検討すべきだと勧める。『学部通弁』を整理する時点で省菴が明代朱子学者の反陸王学に影響されていたことは確実であるが、遅くとも「朱陸弁」を為す時期には、陸象山の思想を「陽儒陰仏」の視点から朱熹の学説とともに儒学だと認めるようになっていたことが窺えよう。つまり、朱と陸はただ「求道」の方法において異なり、それで陸の学説を儒学正道の敵とみなすべきではないという省菴の認識の転換が読み取れる。彼の思想的転換に舜水の影響がどれくらい関与していたのかは断言しがたいものの、少なくとも朱陸で「求道」の方法論に異同があるという解釈については、舜水の解釈とほぼ一致することは否めない。

後に「朱陸の異同」というテーゼについて省菴は朱熹の主張する学習の方法論に目を向けつつ、「答人問朱陸陽明」という詩文では次のように、

聖道坦夷同達到、後生何以説紛紛。可知孟子學夫子、經義要須從本文^{二六}。

と、孟子が孔子をまねて經典の本文に従ってやっと聖人になれたということが挙げられ、「学知」の重要性が強調されている。

聖道無窮、然其要在知行二者而已矣。蓋人不患於不能行、而患於不能知也。不知、則雖美質善履之人、未免有是非錯誤善惡混淆。故大學之教以格物為先、天下之事豈有不學而能知之理乎^{二七}。

さらに、学習の重要性は一般の人のみならず、天賦の才に恵まれた人にしても絶えず「格物致知」に努めないと物事の是非を弁別して儒学の真理を理解できないと省菴は述べる。また、「行」より「知」の方が大事であり、まずは知ること、そのあとで行うことを重視する。

陽明之徒、據其合一竝進之說、遂指窮理之學為口耳誦說。其流之弊或至廢學。其曰、竝進可也。曰、合一不可也。不可不辨焉^{二八}。

王陽明の提唱する「知行合一」は「廢学」を導きがちなため、省菴に明確に批判されている。省菴において、陸・王の心学は朱子学と比べれば、「学ぶ」ことへの軽視という面に弊がある。

3. 朱陸の異同をめぐる学派紛争の弊

朱陸の思想分岐による学派の紛争に関して、単に学問的レベルのみならず、明室の崩壊にもつながったものとして、舜水は次のように述べる。

中國以制義取士、後來大失太祖高皇帝設科之意。以八股為文章、非文章也。〔中略〕縉紳貪戾、陵遲國祚、豈非學問心術之所壞哉？故其四書五經之所講說者、非新奇不足駭俗、非割裂不足投時、均非聖賢正義。彼原無意於修身・齊家・治國・平天下也。〔中略〕即嘉・隆・萬曆年間、聚徒講學、各創書院、名為道學、分門別戶、各是其師。聖賢精一之旨未闡、而玄黃水火之戰日熾。高者求勝於德性良知、下者徒襲夫峨冠廣袖、優孟抵掌、世以為笑。是以中國問學真種子幾乎絕息^{二九}。

明代の学問状況に関する議論のなかで、舜水は当時の明社会の支柱にあたる知識人の説くところの四書五経が時世に迎合するばかりで、聖賢の正義を失いつつあった社会的雰囲気批判する。とくに中後期の嘉靖・隆慶・万曆年間、講学^{三〇}の風潮が高揚し、書院が林立して学派的闘争が白熱するようになっていた。こうした学派的論争が興起していくと、「中国問学真種子幾乎絶息」（中国の学問の真なる種は殆ど絶滅する）と舜水は嘆いている。同じく、朱陸の間に本質的な異同が存在していないものの、それをめぐる学派間の論争は激しく、講学は結局「中

「国」の学問を絶滅寸前の境地に追いつめた。つまりここから舜水は朱陸の是非より、学派ないし門派の論争に対して否定的態度を取っていることが窺える。おそらく省菴は舜水のこうした態度に影響を受けており、彼は『初学心法』跋文において、

或曰夫道一而已矣。天下之學、非儒則佛、非朱則陸。今是編也、獨朱子以子稱之、似尊之者。然而開卷繼朱子以陽明、終篇繼陽明以整菴。整菴乃朱之徒、陽明乃陸之徒也。子依阿兩間不歸於一、何為雜也？曰、學者當先去客氣、平勝心、至於至公無我之地、而後言朱陸之同異是非。是非朱非陸有近於支離之嫌、是陸非朱有近於禪寂之嫌。區區蛙見、未知是非。如何顧其末流之弊。爾世學朱者、以窮理為先務、以說心為異端。博求諸談說誦讀之餘、其所得者所謂說鈴書肆耳。〔中略〕其學陸者、離事物捨形器、顯求諸言語文字之外、窈冥恍惚。遂失其所以為心者、是其所以流弊入於禪寂也。愚今哀朱子說心者、使學者知朱子說心莫弗該備也。曰然、則程子所謂聖人本天、釋氏本心、其言非與。曰不然、是謂其所以本心之非、非非本心、心與天豈有二乎。曰『傳習錄』自第二條至以博文為約禮工夫、皆真切之言。而如知行合一及致良知、亦陽明之宗旨也。子盍取之。曰雖言切而意見異者、非臆度所定、其不取也、乃欲歸於一也。世辨陸王者、縱客氣、馳勝心、舍其瑾瑜、斥其瑕類、舍其所同而是、攻其所異而非。豈此謂至公無我之論乎？子其審之^{三三}。

と書いてあるように、学者が「至公無我」（もつとも公正で我が私見がない）の態度で陸王の学説を見るべきであり、「心」と「天」とは同じものである以上、陸王が「心」を説くということを批判的にするのはむしろ本末転倒になってしまふことが主張されている。もし「非朱則陸」にとどまると、朱子学にしても陸学にしてもあくまでも「蛙見」にすぎないとする。

また、朱子は「居敬窮理」を重んじ、持続的に学習することによって万物万事の根本的理を知るようにになると勧める。それに反して、陸心学では朱子のこうした方法は物事に対する注目が細かすぎるとする。この点について、省菴は「是朱非陸有近於支離之嫌」（朱を是に陸を非にするのは学問をバラバラにする嫌がある）と悟る。さらに『初学心法』の序言において、省菴はそれに対する理解を述べる。

『詩』云、天生烝民、有物有則、民之秉彝、好是懿德。言有物必有法、是民所秉執之常性也。豈可以心與事判乎内外、遺棄事物、專求諸心乎哉。所以朱子格物之訓、居敬窮理之互相發也。世之從事於此者、不知體察諸身心、徒求之於名物・度數・訓詁・詞章之末、智識愈博而心愈惑、著述愈多而道愈離。迨其流蕩忘返、自誤、誤人、歸咎於格物窮理之學、是豈朱子之訓乎。〔中略〕初學之士、潛心於此、庶乎養根本、立趨向而居敬窮理之一助云爾^{三三}。

朱熹の強調する学習の方法は一步ずつ次第に進めていくことではあるものの、「名物・度数・訓詁・詞章」などの「末学」に目を向けてしまうと、知識が広くなるが心は惑い、様々なことを学んでも聖人の道からは離れてしまふ、と省菴は述べている。そのように本質から離れたところを漂って戻ってこないようになると、自分も誤り、人も誤らせるので、「格物窮理之學」の趣旨を誤らせることに帰結してしまう。「格物窮理之學」の最終的目的は心を沈潜させて根本を修養し、趨向を立てて居敬窮理の一助とする。省菴のこうした見解に対して、舜水は次のように高評を出した。

賢契慨然有志於此、真千古一人、此孔孟程朱之靈之所鍾、豈以華夷、近晚為限。幸惟極力精進、以卒斯業、萬勿為時俗異端所撓也^{三三}。

賢契既好聖賢之學、自然能知行、未能知未能行、非所患也。況今日所知所行、種種皆是能事、但貴引而申之。他日聖賢真種子崛起、當在貴國、毋多讓也^{三四}。

つまり、省菴がすでに「華夷」の枠を超えて、学問の「真種子」を日本に芽生えさせるような日本人になりうると舜水に称賛される。以上より省菴の見解はすでに舜水の学問的価値観と合致している部分が多かったと言えよう。舜水による省菴にたいする肯定的な評価は、省菴と書簡往復をする場合のみにみられるわけではなく、たとえば水戸藩士の小宅生順と筆談する時も「省菴之爲人如其文、其立志更有人不可及者^{三五}」（省菴の人柄は彼の文章を体現しているようなものであり、彼の志はさらに人の及ばないものがある）と誇りを持って褒めるわけである。

4・小括

省菴は舜水に出会う以前から、学問的には明代朱子学者の著述に大きく影響されていた。特に朱理学を提唱する陳建『学蔀通弁』に訓点を施して整理する際に、朱子学一辺倒の立場とは言い切れないものの、少なくともその時期に「朱陸異同」問題に関して疑問を抱えていたことが見られる。省菴は舜水と出会った後、師の舜水に対する学問的な信頼が強まり、往復書簡を通して朱陸の異同に関して見解が刷新されたことを本節で明らかにした。このことは、後の『初学心法』における先学論著の収録状況からみれば、陸象山や明の陽明学者などの議論を受け入れるようになっていたことから傍証できよう。こうした「朱陸異同」問題をめぐる省菴の学問上の認識転換というものは、近世前期日本の朱子学者の学問受容の様相を見る時の重要な参考項として見直されよう。「十八世紀は学派の時代」、「十九世紀は新たに西欧の圧力を受

けて幕末期というもう一つの激動期^{三六}」という図式を念頭におくならば、「十七世紀は学問の受容期」というふうに見なしてもよからう。従来個別思想家の特殊性を重視しがちだった近世思想史の研究視角に反省を促す視点の一つとして、知識人の学問受容・変容に目を向けるといふ観点から、明朝知識人と直接交流を有する安東省菴などの一七世紀の知識人を捉え直す意義があるろう。

最後に朱舜水の態度を見てみると、安東省菴と学問的交流をする際に、師弟関係のためか、意見の表示の仕方は率直であることが注目される。長崎での流寓時期にしても水戸藩奉仕時代にしても、権威を持つ者への対しかたとは違い、省菴に面しては配慮が要らないためであったと考えられる。省菴との書簡交流を考察すれば、舜水の本音が読み取ることができよう。

三 安東省菴の華夷観

異域からきた他者にあたる舜水と出会った省菴は自他認識の側面では如何なる認識を抱えていたのであるうか。この点は当時の知識人交流を考察するには重要な論点だと考えられる。儒者である省菴が儒学的価値観に基づいて自他を認識していたとすれば、彼の華夷観を見ることは有効であろう。

1. 「中国夷狄辨」

まず『省菴先生遺集』巻一に収録された「中国夷狄辨」から確認しておこう。

①中国夷狄之稱、宜以天下之公論、不可以一人之私言矣。②其稱本出於聖賢。舜曰、蠻夷猾夏。夫子曰、夷狄之有君、不如諸夏之亾也。孟子曰、用夏變夷。聖賢豈有自私之心、貴吾國而賤他國乎。有人於此以夷狄爲中國、中國爲夷狄、笑以爲狂妄之人。③然以地言、則大抵有四時、皆謂之中國猶可也。以人言、則有人心、皆謂之中國猶可也。其辨在心、不在地矣。夫子作春秋、諸侯用夷禮、則夷之。夷而進於中國、則中國之。然則盧縮少卿之叛亾也、其中國而夷乎。金日磾之忠赤也、其夷而中國乎。且中國有桀・紂盜趾、夷狄有陳良・由余、如許魯齋・吳艸廬、雖中國不多、若人如秦檜・韓侂胄、雖夷狄亦無此人。其不在地也、明矣。④若論其始、則兩儀肇判之時、中國夷狄皆地也。生其兩間者、中國夷狄皆人也。東海・西海・南海・北海、此心同此理同、其不在地也、亦明矣。⑤日本在東方、受生氣有四時、有人心。稱爲神國、爲君子國不亦宜乎。請君子當公論析之、勿以爲私言矣^{三七}。

これはいつ成立したのかを正確に判断することができないものの、省菴の華夷観を示すものとして注目される。この文章を分けて見てみると、省菴の議論は次のように理解できる。①「中国」「夷狄」の弁別は個人の主観的意見ではなく、普遍的な「公論」に基づくものである。②中国夷狄に関して、『書経』舜典、『論語』八佾、『孟子』滕文公といった儒学の經典に基づき、まず「華夏」が「夷狄」より絶対的優位であることを基調とする。③「中国」と称する条件として、地理的に言えば「四時」、人的に言えば「人心」が重要である。しかし「其辨在心不在地」（その辨が心にあり地にあらず）とあるように、地理より「人」が根本にあると省菴は強調する。省菴は韓愈『原道』における孔子『春秋』への評価を引用して、「諸侯用夷禮、則夷之。夷而進於中國、則中國之」（諸侯は夷狄の礼を用いるとすなわち夷狄になる。夷狄が「中国」に近づくると礼樂を備える「中国」になる）と述べる。つまり「中国」という地に盧縮、桀王、紂王、秦檜、韓侂胄三八など逆賊のような存在がいる場合「夷狄」になりがちであり、逆に「夷狄」とされるところに金日磾、陳良、由余、許魯齋、吳草盧三九など忠節な存在がいると「中国」にもなりうる、といった「礼文」を基準とした「中国」「夷狄」の可変性が認められるのである。④最初華夏と夷狄の弁別は『易』の太極から両儀へと生成した時になされたため、地理的に分けられていたのは確かである。しかし、「華」「夷」は結局人間によって展開してきたため、四海天下においてもその理とその「心」が同一のもので、地理を基にする必要がなくなってしまうと省菴は説明する。⑤地理的な側面はそれほど重要でない以上、日本でも「四時」と「人心」が備わると、「礼文」の君子国と称されうる。省菴はこうして「其辨在人不在地」の論理を用いて日本の位置を「中国」たりうるようにした。しかも、「中国」「夷狄」における日本の定位は省菴一人の個人的な見解にとどまるものではなく、天下の公論に面しても堂々とと言えるものであると彼は強調する。

ここで省菴は儒学經典に基づいて「中国」「夷狄」を論じたことが明らかにになるが、経書の価値判断に従う華夷観にはその柔軟性が読み取れる。つまり日本の立場を常に念頭に置いて考える日本の儒者である省菴は、地理的に辺境たる日本にも「中国」になりうる可能性があることを「人心」にかけている。さらに生氣に恵まれて「四時」という地理的要素も備えているため、日本も儒学的な華夷観の体系において「神国」「君子国」にあたるのももつともなことであるとする。

2. 明朝に交替した清朝への理解

省菴の華夷観の基本的立場は上記の分析によって明確となった。では長崎の唐人や舜水のような明朝知識人と接触があり、明清交替を見聞したと考えられる彼は、清朝の大陸支配に関してどのように議論するのか見ておこう。省菴の文章・書簡には清朝に言及する箇所、ないし「華夷」に対する議論が多いと言いき難い。ここでは、舜水が亡くなった翌年一六八三年に書かれた祭文「祭朱先生文三首」の関連内容を取り出して見てみよう。

胡本梟獍也。其寇中國、振古而然。五胡亂晉、更迭而入爲主。然割中國十之六七耳。脱其巢穴、併吞四海者、元與今之清焉爾^{四〇}。

「梟」は母親を食う悪鳥で、「獍」は父親を食う悪獣であるため、「梟獍」は一般的に「不孝」な人を指す。ここで胡人を「梟獍」に譬える省菴は、単に禽獣のように野蛮な側面だけでなく、胡人の「不孝」の側面を強調する。では、省菴はなぜ胡人を「不孝」としつつ、また誰を対象に「不孝」をしたのか。続く「其寇中國」からわかるように、胡人が「中国」に「不孝」をしたと述べられている。つまり、省菴において、「中華」の文化が優で「夷狄」が劣であり、文化的には「夷狄」がいつも「中華」に養われてきたため、「夷狄」は「中華」に感恩の意を抱くべきである。にもかかわらず「夷狄」は恩返しをしないどころか「中華」を攻撃しており、「不孝」同然である。さらに、この「不孝」は「振古而然」（古からそうである）から、省菴において、当時中原を滅亡させた清が例外ではなく、昔から存在する「胡人」と同一視されていることが分かる。また、晋代の五胡、元のモンゴル、および当時清朝を建立した満州族を「胡」と見なしている。「中華」の北にある「胡」は歴史上に数回中原に侵入したが、あくまでも「寇中國」にすぎないため、それによって「夷狄」の本質を変えようとしても不可能である。つまり清が中原を制覇したといっても、これはモンゴルのように夷狄の「脱其巢穴、併吞四海」（巢窟から出て四海を併吞する）にすぎない。

所謂二百二十六萬八千七百餘年間、所謂暗者、固天地翻覆、非常之變也。其間文武大臣、徼倖苟免、賣國受僞官、屈膝拜犬羊者、不可勝計。吾朱先生、崇禎年中、辟命不就、大官不拜、泊腥羶風興、飄然遠去、不食清粟、往安南、住吾國、其始末詳于悼文、不贅於此^{四一}。

胡人が「中華」の四海を呑み込んだため天地が引っくり返るほどの変事となり、「中華」には「夷狄」に屈服する人もいる。とは言っても、悠久の歴史の流れにおいては、「中華」が「夷狄」より優れているという真理は不変的であり、「華夷」的局面もそれによって変わることがない。「中華」の人々で「夷狄」の暫時的な支配を「屈膝拜犬羊」（膝を屈して犬羊を拜む）とする姿を取る者は恥ずべきであり、舜水のよくな「華夷の弁」を固持する者は尊ぶべきであると省菴は強調する。

3. 「日国之人」と「中国之人」との関係性

上述の史料からみれば、大陸を支配した歴代のいわゆる異民族王朝に対して省菴は「夷狄」視する態度を取り、それは明遺民と自称する舜水の立場とほぼ一致すると言える。それでは、もし「胡」が中原を占めたとしても「夷狄」でしかないとすれば、「中華」の周辺かつ海の彼方にある日本はいかなる存在であるか。この問いはこの祭文にも触れられている。

或曰「鬼神非其族類、不歆其祀。朱氏中國之人、子日國之人、隔閼之異、豈止胡越^{四〇}。」

省菴はここで他人の立場にかこつけてこの疑問を出している。鬼神は同類の祭祀しか受け入れないが、同様にして省菴と舜水は一国の人でもないの、「日本人」の省菴は「中国人」の朱舜水を悼んで祭文を書いてはならないと詰問する。さらに、「日国之人」と「中国之人」の間に存在する差別はむしろ「胡越」と「中国之人」の差異よりはるかに大きいという。「中華」の周辺にある「胡越」は「夷狄」とはいつでも、歴史的には「中華」のシステムに入れられており、つまり「胡越」と「中華」の関係性は「中国」と「日国」の関係の上にあると思われる。「或曰」でありながら、おそらく省菴を含めてそうした考えを抱える当時の人々が少なくなかったろう。それに対して、省菴は次のように説明する。

神即理、理即誠、則神莫不格矣。今也生中土者、舉腥羶之毛、其令嗣令孫、縱潔柔盛、亦清粟也^{四三}。

「華夷」の弁別における根本は、「中国」か「日本」かという「国」の差にあるわけではないと省菴は主張する。「中国」人とはいえ、もし「剃髮易服」し「清粟」を食って清の統治の下で生きているのであれば、必ずしも舜水と同類にならない。また、

而我始奉微祿、寧無終乎。非我族類、其心必異。故不歆其祀。心同則胡越亦親族也。我得其知遇、天也、亦神助也、千百世而一相遇者也。
恩如父子、豈非族之云乎^{四四}。

ここで「非我族類、其心必異」（我が族類にあらずんば、その心は必ず異なる）に対して省菴はつぎのように解釈している。心の異同によって同族類かどうかを判断すべきである。「心同則胡越亦親族也」（心が同じであればすなわち胡越でも親族になりうる）というように、もし

心(思想)において舜水と一致できれば、族類の壁を乗り越えて同類になることができる。というのは、省菴において、「華夷」の異同は「国」別の異同ではなく、実際には「心」の異同にある。これは前文で扱った「中国夷狄辨」の論理と通貫しており、省菴の自他認識には、舜水と学問・見識において共感した部分が多く、いわゆる心と心が通じるため、父子同然の師弟関係のなか、異なる「国」として説明しきれない「同族」感が前面に現われたためであろう。

舜水と一八年の離別を経たにもかかわらず、省菴は最後になっても「以先生來、爲程・朱來^{四五}」(先生が来たことは程・朱が来たことと同然)と師を尊敬しているなか、学問上のことはいうまでもなく、「清粟」を食わず明への絶対的忠誠の態度を示す品徳までも備える舜水は、省菴にとって理想的文人像に当たるのである。省菴の清を「夷狄」視する華夷観は、舜水からの直接的な影響に加えて、「夷狄」たる清に仕えない師の忠節像を継承する点においてもそうした華夷観を持つようになったとも考えられよう。

4・小括

儒者である省菴が儒学經典に基づく華夷観を基調としつつ礼文主義的「中華」優位、「夷狄」劣位という自他認識を持っていたことは容易に考えられる。ただし、日本の儒者という立場からすれば、省菴の華夷観における日本の位置づけは注目される。「中国夷狄辨」において、省菴はまず「地理的」中心・辺境といった基準を否定しており、その上で「人心」という文化的基準を取り上げることによって日本が「中国」に位置付けられる可能性を作り出した。「国」別で「華」「夷」を分けるのではなく、「心」の異同つまり礼・文的レベルで弁別するという視点を提出した省菴は、根本的に自らを知識人として「華」に近づけたいという傾向が読み取れる。

また、明室を崩壊させ元来の「中国」にあたる大陸を支配するようになった清朝に対して省菴は、当時において対外情報をいち早く手に入ることでできる長崎で唐人などと接触していたため、海の彼方に発生した明清交替という事件に対する認識を同時代的に得ていたことが確認できる。さらに朱舜水という明朝のみを正統政権と認める明遺民との直接の交流を通じて、舜水の影響がどこまで浸透したかはおくにしても、省菴が結果的に清を夷狄視するようになっていたことは確かである。当該期の日本には省菴のように明清交替を直接に見聞したり言及したりする知識人が決して多いとは言えなかった。当時の情報伝播の状況を鑑みると、日本儒者の多くが明清交替に関して反応しはじめようになるのは一八世紀に入ってからとするのが一般的であったとみられる。となると、明清交替が発生してまもない時期の一七世紀中葉からすでに、大陸側の王朝交替にほぼ即時的に反応した省菴の議論の史料的价值は再評価されうるものである。省菴における明清交替にたいする認識はそうした状況下での現実味を帯びたものであり、彼の自他認識は単に経書に基づいて想像された華夷観によるものではないという点で独自のものと考えると考えられる。

(その二) 『西遊手録』における朱舜水と小宅処齋の交流

一六六五年七月から生涯を閉じる一六八二年まで、朱舜水は水戸藩の招聘により江戸・水戸へ赴き優遇され、流寓の二〇年を終えて再び知識人として活動できるようになる。長崎での流寓から水戸藩での「賓師」としての優遇へという大きな転換点は、小宅処齋との出会いにあると言える。一六六四年、水戸藩主光圀に派遣された藩儒である小宅処齋は、博学者を見つげるために長崎で舜水と巡り合いそして筆談を行った。舜水の学識を確認した小宅は、翌年舜水の水戸藩招請を促成した。この章では、当時小宅と舜水が行った筆談内容を記録した『西遊手録』を中心史料としつつ、筆談内容を確認したうえで、両者の交流から当該期の日中思想文化交流の一端を考察してみる。

一 小宅処齋と『西遊手録』

1. 小宅処齋と『西遊手録』の版本について

小宅処齋（一六三八〜一六七四）、名は生順、字は安之、号は処齋。小宅重長（一五九〇〜一六五七）の子であり、林羅山の門下生である人見卜幽軒^{四六}（一五九九〜一六七〇）に師事し、一六五七年に発足した史局（後の彰考館）の館員として常陸水戸藩の徳川光圀に仕えた。小宅は藩主光圀の命を受けて一六六四年八月に長崎に赴き、三ヶ月をかけて博学有識者を探し求め、朱舜水と面会筆談することとなり、朱舜水を水戸藩に招くことを成し遂げた。小宅は『大日本史』の編修を行い、著作には常陸国の地誌『古今類聚常陸国誌』、水戸藩祖頼房の葬儀の始末を記録した『慎終日録』および『西遊手録』がある。

『西遊手録』の原本は戦時中に焼失したが、現存する版本としては、稲葉君山編『朱舜水全集』（二九二二）を底本として水戸版・加賀版・享保版および馬浮（一八八三〜一九六七）本を参考した朱謙之編『朱舜水集』に収録された「答小宅生順問六十一條」と、大正年間に彰考館が編纂した『朱舜水記事纂録』（一九一四）に収録された「附録西遊手録」の二種類を手に入れることができる。両版本には一致する内容があるが、数カ所の著しい相違も存在する。

『朱舜水集』付録五では、小宅の『西遊手録』に関して次のように説明されている。

寛文四年、生順二十七、奉命至崎陽、與明人流寓者陳三官・陸方壺・釋獨立之徒筆語、遂得朱舜水。則非唯其才過人、亦有識見、非常人之所能及者也。生順跋西遊手録後曰、予今年承命西游崎陽、汎交蕃客、欲得異聞、往往拈筆代譯。所交數十輩、而有學者獨有朱舜水而已。於是録所與問答者以爲冊子、曰西遊手録。又有略解・文辭者三四輩、其筆語亦附後云^{四七}。

これは水戸藩彰考館編修・総裁であつた青山延于^{四八}（一七七六〜一八四三）によつて書かれた『文苑遺談』から引用された小宅処齋の人物紹介と考えられるが、そのなかでは筆語で交流を行った明人流寓者陳三官、陸方壺、釋獨立にも言及されている。それに対し、『朱舜水記事纂録^{四九}』にある附録『西遊手録』の最後に付されているものは次の通りである。

予今年承命西游紫陽長崎、棲遲三月、公務之暇、汎交蕃客以欲得異聞、往々拈筆代譯、所交雖及數十輩、而有學者獨有朱魯璵而已。於是采録與朱魯璵應酬者、以爲冊子、名曰西遊手録。雖不足慰眼下、而備他日之證云。

寛文甲辰十一月十七日 宅順坤徳父書之^{五〇}。

ここでは、朱謙之版『朱舜水集』に参照された青山延于『文苑遺談』の記録と比べると、「棲遲三月」（三か月の長崎滞在）、「公務之暇」（公務をはなれる）、「交蕃客」（来日している外国人と交遊する）といったより具体的な記述がある。また筆談の話者の記載および舜水の呼称に関しては、『朱舜水集』では「問」「答」および「先生」であるのに対し、附録『西遊手録』では「宅曰」「朱曰」および「尊翁」とされる相違も見られる。それだけでなく、問答内容に関しては、朱謙之版『朱舜水集』では、格物致知論、明朝の会試・官制・祭祀、また人倫関係・日常生活用語についての内容が加えられているが、それに対し、附録『西遊手録』ではそれに関して言及されておらず、ただ問答の合間にあいさつ程度の会話および王翊・張唯陽などの古今人物に関する対話などが収録されているのみである。つまり、両版本のいずれも完全なものではないため、ここではより内容の豊かな方である朱謙之編の版本を底本とし、『附録西遊手録』も参照しつつ考察を行うこととする。

2. 小宅処齋に関する先行研究

小宅処齋は三七歳で亡くなったせいもあつてか、後世言及される処齋は朱舜水の水戸藩招聘に関することばかりである。小宅処齋に関する研究は、水戸藩の儒礼受容をめぐる彼の『慎終日録』に言及することや、徐興慶『近世日中文化交流史の研究…朱舜水を中心に』（一九九

二)の「小宅生順の長崎派遣と朱舜水の筆談」という一節、および『西行手録』を抄録・校訂した中国語論文「朱舜水研究的最新史料——『西行手録』的史料価値^{五二}」程度にとどまり、専門的な議論は皆無に近い。本章では『西遊手録』を取りあげて小宅処齋と朱舜水の間に行われた筆談内容を中心に、儒学(儒教)の日本推進問題、朱子学・陽明学の是非にみられる儒学をめぐる学問論争、深衣にみられる儒礼の実践問題、そして世界認識の四点から考察する。これらの考察を通して、小宅処齋のような近世日本知識人が関心を持つ問題とは何であったのか、朱舜水が小宅処齋と筆談交流する時どのように自分の見解を表しているのか、さらに両者の交流を通して、当該期の儒学思想を軸とした思想交流においてどのような問題を見出すことができるのか、といった諸点を念頭に置いて考察を行いたい。

二 儒学の日本推進——小宅による講学への誘いと舜水のそれへの対応をめぐる

小宅は水戸藩士の命を受けて渡日明知識人を探し求めるために長崎まで赴いて、舜水と出会い儒学をはじめとした知識をめぐる対話を交わすようになったことはすでに前述した。対談のなかで、小宅は関東で講学するよう舜水に誘いかけている。

問、偶得造儒宗之門、可謂一代之面目。唯恨言語不通、書不盡言、情緒多端、不能伸之。余願奉先生於東武、欲得日夜親炙。渴望渴望。

答、幼年稍嘗學問、近者荒廢廿年。謬謂儒宗、甚差聖道。台臺有情緒、欲教諭之、而言語不通。前翰教中、問善辭命者、未知其指、不敢遽爾煩人。若僕至東武、東武才士之林、即往、恐無益也。

問、退託、誠爲過也。東武雖多才子、或文人、或遊說、間亦志君子之學者惟多矣。雖然、如先生身生仁義之國、學究聖賢之奧、何爲無益乎。小生所不解也^{五二}。

小宅は、儒学の宗師に至りえたことは一代の名誉であるが、残念なことに言語が通じず、筆談でも言葉をつくすことができないので、先生を江戸に招いて、日夜先生のもとで感化を受けたいと述べた。それにたいし舜水は、二重傍線部に示した通り、小宅の誘いに対して、言葉が通じないこと、さらに才子が多い江戸に行ったところで、自分は役に立たないのではないかとこのことを心配し、江戸への赴任を断った。小宅は謙遜する舜水の配慮を汲み、水戸藩には文人や遊説する者が多いとはいえ、舜水のような「仁義の国」たる明朝を出身とし、聖賢の奥義たる儒学を究める人材が必要であると強調する。小宅の言葉を通じて態度をすこし緩めた舜水は続いて自分の主張を述べる。

孔子歴聘七十二君、求一日王道之行而不可得。以僕之荒陋而得行其志。豈非人生之大願。誠恐貴國惑於邪教、未見有真能爲聖人之學者。此事必君・相極力主持之、豈一二儒生與下任微官所能挽回氣運也。僕故不敢承命。如有其機而故爲退托、得罪於孔子多多矣。況僕之視貴國同爲一體、未嘗有少異於中國也。貴國惑於邪教、深入骨髓。豈能一旦豁然^{五三}。

孔子のように聖学推進を目標としている舜水は、自分が日本で聖人の学を押し広める際の弊害として「邪教」にあたる仏教に言及する。舜水が仏教に批判的立場を取っていたことはよく知られている。「貴國惑於邪教、深入骨髓」（貴國が邪教に惑わされており、骨髓まで深く入り込んでい）というのは、当時の日本では幕府のキリスト教弾圧の際に制定した寺檀制度が諸藩で実施されつつ、戸籍制度としてだけでなく、信仰・思想の統制として民衆を支配していくことにたいする舜水の理解である。彼は社会的雰囲気に通底するものが仏教であることを感じ取っており、まだ君主などによる権威的な支持基盤を有していない儒教が、単に儒者二、三人の努力ではとうてい気運を高めることができないと考える。しかし、舜水は儒学の適用において「僕之視貴國同爲一體、未嘗有少異於中國」（貴國をみるところ、「中国」と「日本」の間には本質的な区別がなく、その機運が少しも中国と異なっていない）と言い、当時の日本で「中国」のように儒学の流行が実現していない原因は、ただ仏教の障害にあるのであって、「兩國の「国」の差異ではないと主張する。換言すると、舜水は儒学を普遍的なものとして小宅に勧める。

ところが、小宅から見れば、儒学をはじめとする聖学の日本伝播において、舜水の「未嘗有少於中国」といった主張とは違い、現実的な問題として日中間には差異があるとする。たとえば言語の問題である。

問、文之爲用、不可勝計。中國之文章、直寫平日言語而已。我邦文字不然。平日言語與中國大異、故作文字亦不自由。是故文才迢逸者良希。雖然朝有掌文字官、務學中國之文。其所傳者、日本紀・續日本紀・日本後紀・續日本後紀・三代實錄・文德實錄・新國史・舊事紀・古事記等、皆是我邦典籍也。方今東武亦有日次記録、備來世而已。君相士君子、大概祖先出武隊、中昇高位、子孫世官世祿、無暇學文字、故多不滿意、亦無如之何^{五四}。

日本には古代から漢文で書かれた「中國之文」を学習する人がいるが、日本の典籍も歴代著わされてきており、現在の水戸藩でも『大日本史』の編纂が行われている。しかし、「中國之文」は日常の言葉を直接に書き写すだけであるが、日本の場合では、日常会話の言葉が「中國之文」

と大いに違っているため文章を綴るのに不自由が多い。さらに、君主と宰相や徳行のそなわった人であっても、その祖先は武家であり、子孫の官位や俸禄は世襲であり、学問を行なう暇がない。それゆえ文才に卓越した人材が少ない。小宅は日本の文章に存在する問題点をこのように説く。それに対して、舜水は再び日中間の差異より普遍性を強調する。

答、中國言語自言語、文字自文字。我朝以制義取士、士子祇以功名爲心、不務實學、故高貴之文、舉世亦無幾人、多者十餘人而已。非讀書者皆能作文也、然代不乏人耳。若惟西漢爲最。僕之爲此言者、謂貴國今處極盛之時、若曰惜乎其獨少此爾^{五五}。

舜水は、言文の不一致は「中国」にも存在すると言う。さらに、明朝の知識人には、実学に努めずに功名を目当てに読書する人も少なくないし、彼らの文章にしても高い水準の文章は少なく、日本に優れた文章がめつたにないと小宅の言った状況は、「中国」にも存在すると舜水は指す。要するに、日本儒者の面している問題は「中国」の儒者も同様に回避できないものだと思われる。

実際漢文の儒学經典を学習する時、話し言葉と書き言葉に存在する隔たりは「中国」の儒者と比べると、日本の知識人にとって確かに難易度が高いことは否めない。しかし、ここで舜水が日本の知識人のこうした困難さよりも、日中を同一の次元で捉えていることは注目に値する。さらに、日中という空間的差異だけでなく、儒学における時間的差異も舜水においては問題視されていない。小宅は違う時代における漢文の特徴について舜水に次のように聞く。

問、文章氣脉、蓋從時代風氣而已。唐・宋・元文字、大槩氣脉相同、讀過不滯。就中韓・柳・歐・蘇・周・程・邵・朱子文爲然。唯迄明家諸公文章、全不相類、終日讀之、徒覺聾牙。我邦文章、多學唐・宋、故與明家文章殊不同。未知先生意謂如何^{五六}？

つまり小宅は、日本の知識人は唐・宋・元の漢文に親しんでおり、文章はおおむね唐宋期の漢文にならうが、明代の文章にいたっては、ならうどころか読むことすら困難なところが多い。そのため、明代の文章が唐・宋の漢文と大きく異なっていると述べる。それに対し舜水は次のように解釈する。

答、聾牙者、此借艱深以文其淺陋者也。或一時偷取功名則有之、不可掩天下萬世之目也。至於氣脈神理、自古及今、未之有異、何有時代之不同^{五七}。

明代の文章が難解である原因は科挙と功名を追求する明代の知識人が洪くして理解しがたい表現で簡単な意味を表すからであつて、明代の漢文が唐・宋の文章と違うのではない。実際に時代を経るにつれて文字の使用において変化が生じるのは言うまでもないことであるが、聖人の氣脈は古から今にいたるまで異なることがなく、まして時代ごとに異なるはずがないと断言する。舜水はここでもやはり儒学を普遍性の有するものとして小宅に勧めているのである。

問、明教悉矣。聖教隆替、誠在時君與時相。方今東武、我學日行。國之牧伯、邑之宰主、多是有道之人也。有爲之時也。一方之流、雖深入骨髓、而得博雅君子、相與唱我道之美、攻彼方之弊、則雖不在一朝一夕、而或十年、或七年・五年、亦可以小異。況今東武有大成殿、春秋二祭不懈。彼一方之流雖饒舌、而士大夫輩無敢聞之者。唯避南蠻天主教之嫌、故其迹似尊信一方、實不及我道之行耳^{五八}。

前にも説明した通り、小宅は「君・相極力主持之」（君・相が力を極めて主導すること）が欠如しているという舜水の後顧を晴らすため、藩主光圀が儒教の振興を主導しており、今後儒学の新展開がより望ましくなる保障があることを強調する。さらに、キリスト教弾圧という政策的圧力により、表面的には仏教を信仰するしかないものの、実際「我が道」である儒教の流行がすでにだんだんと仏教を上回っていくと述べる。小宅にこのように説得されると、舜水は儒学の日本伝播に対する態度をはっきりとさせた。

答、僕在此廿年。所聞俱謬、茲承大教、積疑釋然。果爾、世道人心之大慶也。吾道之功、如布帛菽粟^{五九}、衣之即不寒、食之即不饑。非如彼邪道、説玄説妙、説得天花亂墜、千年萬年、總來無一人得見。説云有悟者、亦是大家共入窠臼中、未有一句一字真實。可惜無限聰明人。俱被他瞞却、誠可哀痛。吾道明明現前。人人皆具、家家皆有。政如大路、不論上下・男婦・智愚・賢不肖、皆可行得、舉足即有其功。賢君能主之於上、宰相能嚴之於下、不至數年、風俗立改。若至十年、王化可行、何止變其風俗而已。且行之甚易、不必如禁南蠻如此之難也

五九。

ここで最後に舜水は、儒学の日本普及がキリスト教の禁制と比べるとさほど難しくないと言う。なぜなら、儒学は布帛・菽粟のように生きていくうえで欠かせないものであり、邪道が巧みな話術で人をそそのかしてその真理に至る者はだれ一人いないようなものとは異なっている。賢君が上に立ち宰相が下から厳かにして儒学の実践を行なえば、数年もしないうちに風俗が改まり、キリスト教信仰の風習もおのずからなくなっていくはずである。言い換えると、舜水において、当時キリスト教を禁制する主体を正道ではない仏教に託する方針は間違っており、その推進が困難に陥ってしまった。逆に、古今東西を問わず「正道」にあたる儒教の力を活かしていけば、どんな問題も解決できるので、キリスト教禁制も困難ではない。

三 朱子学と陽明学の是非をめぐる

近世前期の日本儒者が、朱子学と陽明学の学問的正統性をめぐってさまざまな議論をしてきたことは周知の通りである。そのなかでも、林羅山系の儒学の系譜において朱子学を正統的学問として推進させることがよく知られている。小宅処齋の師である人見ト幽軒も林羅山の門下で儒学を学んだため、林家の儒学理解の仕方を継承するようになったと考えられよう。小宅は朱子学と陽明学の是非について舜水に意見を求める。

問、楊升菴文集已得見之、陳秋濤之書未得見之。想有文章著述而傳世。皇明人物高出漢・唐者、雖我外國而知之有素。如順之管見、雖不知所議、而竊聞之先輩。如薛文清・蔡虛齋者、所謂君子儒。如王守仁・王龍溪・林子中・袁了凡者、淫老佛、不免三脚貓。如王世貞・李夢陽・李于鱗者、文章與五誥三盤相類、而大不及。如徐中行・茅鹿門・鐘伯敬者、不過醉古人糟粕。今依先生欲質問之、果如何^{六〇}。

前文では舜水が楊慎^{六一}（二四八八〜一五五九）、陳子升^{六二}（一六一四〜一六七三）のような当代明朝の才子を紹介して、ここで小宅はこれらの明代知識人に関して話を続けて議論している。なかには「淫老佛」（道教・仏教に惑わされる）の王陽明をはじめとする陽明学の人々は思想的に老荘・仏学に傾いたため、彼らの学問は「不免三脚貓」（まともな方法でないことを免れない）と評価する。一方、「君子儒」として薛文清・蔡虚齋を評価する。薛文清つまり薛瑄（一三八九〜一四六四）は明代河東学派の代表的人物でもあり、「朱子之功、不在孟子下^{六三}」（朱子の功は孟子の下にあらず）と朱子学を推賞していたことで有名である。小宅は薛を褒め陽明を貶していることから朱子学を崇め陽明学を否定する彼の立場が読み取れる。

朱子学と陽明学は、いずれも自らの学問を儒学と称し、儒学經典を根本とする。両者の間に存在する分岐は儒学という大きな枠組みの中にあるものと思われる場合が多い。弟子の安東省菴にも同じような態度を示したが、朱舜水は「崇儒排仏」とする立場が鮮明であるが、それに対し、朱子学と陽明学の弁別という儒学内部にある分岐について、彼はそこまで関心を持っていたわけではない。前記した小宅の議論に対し、舜水は次の通りに言い返した。

答、陳秋濤亦有著述、有經濟錄、已刊行。未知國變後、其書刊行否。國朝人物如薛文清・李夢陽、氣骨錚錚、足爲國家砥柱。所謂烈風勁草、板蕩忠臣也。無媿儒者。若王陽明先事之謀、使國家危而復安。至其先時擊劉瑾、堪爲直臣。惜其後多坐講學一節、使天下多無限饒舌。王龍溪雖其高第門人、何足復道。袁了凡恬靜清和、亦其好處、全然是一老僧。何足稱爲人物。其他或以理學名家、或以詩辭擅聲、未足可
以著稱貴國者。其中如王弇州、猶少長於數子耳。愚見如此。有當高明否六四。

まず、舜水は小宅が言及した薛瑄についても肯定的に褒めている。ただし、薛瑄の朱子学理解そのものよりも、彼の「氣骨」や「国家」への忠心などの側面を舜水は称賛する。言い加えると、舜水においては忠節の品格を持ち、「国家」に実的な貢献を果たすことよって儒者として恥じなかつた薛瑄が評価されるのである。一方、王陽明に関しても、簡単に小宅の批判に応じるのではなく、宦官劉瑾に反発した六五王陽明の率直さを肯定的に評価して、後に講学を開き空論の氣風を助長した点については否定的に評価する。つまり、舜水はここで王陽明への論評を、実学と空論をめぐって進めていったが、王陽明の「淫老仏」を批判する小宅の視点とは異なっている。ところが、勸善書『陰騭録』の作者である袁了凡（袁黄、一五三三〜一六〇六）が公然と仏教を信仰することについては、舜水には儒学内部の分岐ではなく、直接的に儒仏の弁別とかかわる問題であった。そのため舜水は袁黄のことを「老僧」と見なしつつ、大した人物ではないと明確にマイナスの評価を下した。要するに、舜水において、儒仏を論じる場合には明快に仏教批判の立場が取られているが、儒学内部の分岐をめぐる場合には「経世致用」という基準をもって評価する。付け加えると、たとえ仏学思想に影響されたとしても、儒学を主軸にしておりかつ仏教信仰と自任しなければ、舜水はそれに対して厳しく弁別することには関心がないと考えられる。

ここで注目されるのは、舜水の迂遠な答え方である。なぜかという点、前述した答えでは、直接的に彼の主張を述べるところがなく、さらに朱子学を尊び陽明学を貶すといった小宅の見解に関して踏み込んで論じることを避けていたからである。さらに、薛瑄に対する肯定、ある程度の王陽明否定をめぐる明代知識人への評価は、一見小宅の立場と相似しているが、実際舜水は小宅と違う基準で取り上げている。

舜水は自分の主張を脇に置き、小宅の見解に従ってとりあえず肯定していたが、ここには当時彼が身を寄せていた境遇を見て取れよう。小宅は徳川光圀の命を受けて儒学に通曉する唐人を探し求めに長崎へ来たところ、朱舜水と面会した。小宅は林羅山の門下生であった人見卜幽軒から儒学を学んでおり、朱子学を尊崇するというのは近世前期の林家とかかわる儒者の一般的立場と見なしてもよい。舜水は一六六五年という時点ですでに安東省菴ら日本儒者と交流しており、当該期の一般的な日本の儒者の儒学知識および儒学に関する見解、すなわち日本儒学界の全体的雰囲気について、ある程度知ることができていたと考えられる。彰考館員の小宅を派遣した水戸藩主徳川光圀が自分にたいする境遇改善、儒学の日本伝播においてどのような影響力を持っているのか、舜水が知らないはずはない。かくして水戸藩主光圀の名代ともいえる小宅に対して、舜水は彼の意見に反駁することができなかったのである。同時に、舜水はやはり自分の見解を小宅に伝えようとする意欲もあったため、考慮した上で婉曲かつ巧妙に前述したように応じた。

しかし、朱子学と陽明学の是非は、小宅にとっては非常に関心深いところであるため、舜水が回避気味に応じた後、小宅は日本の状況を挙げてまた質問を出した。

問、「前略」我國當今志學者、易用朱義、春秋用胡傳、書用蔡傳、詩用朱傳、間亦有好異者、捨宋儒之說、而用近世快活之說。故其所辨論、如長流之不可障。雖然、步步不由實地、如順者困此弊久矣、如之何而可乎^{六六}。

当該期の日本儒学界において「近世快活之說」を用いる「好異者」がいると小宅は述べる。「好異者」とは儒学界の異端であり、彼らの好む「近世快活之說」は宋の朱子学と違うものであり、前記の陽明学を示す。王陽明は朱熹の万事万物を通して理を追求するという格物致知の方法を批判し、なにより「心」から理を求めるという「心学」を主張する。小宅がここでこうした「心」に集中する陽明学を「快活の学」と言いきるのには、彼において宋儒の朱子学が儒学の正統であり、陽明学が異端であるという図式が前提にある。したがって、「異端」にあたる陽明学が日本で展開すると、それに従う儒者が「困此弊久矣」（これに囚われて弊が久しい）ことになり、それが日本の儒学界の発展に大きな障害にもなるという憂慮を小宅は示している。

小宅のこうした明確な主張に対して、舜水は下記の通りに答える。

答、爲學當有實功、有實用。不獨詩歌辭曲無益於學也。即於字句之間、標新領異者、未知果足爲大儒否。果有關於國家政治否。果能變化於民風土俗否。台臺深知其弊、必不復蹈於此。果能以爲學・修身合而爲一、則蔡傳・朱注・胡傳、儘足追踪古聖前賢。若必欲求新、則禹・稷・契・皋陶・伯益、所讀何書也^{六七}。

学問の優劣を判断する肝心要は「実功」「実用」にあると舜水はここで単刀直入に述べる。学問は国家政治と民風土俗に有益であり、また儒学の規範から外れなければ、新機軸を出す者でも評価すべきだと舜水は主張する。さらに言えば、単に宋儒の学に則っていないからといって「標新領異者」（新しい解釈を出す者）を批判するのは早急であろうと舜水はまた婉曲的に示している。また、「台臺深知其弊、必不復蹈於此」（台臺がその弊を深く知り、絶対にこうしたマネを繰り返さない）からすれば、一見「台臺」（徳川光圀）を称賛しているようにも見えらるが、実は小宅らに儒学の現実功用の側面に集中させようと勸戒する意も含まれている。最後に「為学」と「修身」を合一にすれば、蔡傳・朱注・胡傳のいずれであつても、それを通して聖人先賢の道を理解することができるかと彼は述べる。換言すると、儒学の經典と注釈においても是非・真偽の弁別がないため、朱子学と陽明学（心学）のような学派の分岐はなおさら不要であると舜水は強調していることが見られる。要するに、前記の筆談からすれば、小宅は安東省菴と同様に儒学における陽明学・朱子学の問題に関心を抱えており、朱子学のみその正統性を認めて陽明学を「異端」と見なす立場が読み取れる。それに対して舜水は、陽明学を儒学内部における異見を持つ学派として「異端」と位置付けるわけではなく、単に学問の実用性を強調する。林羅山の学問系譜に属する小宅の朱・王に関する見解は、ある程度当該期の林家の朱子学・陽明学に対する基本的立場にも近いものが現われているものと考えられよう。また舜水の場合に戻せば、安東省菴と違い外部者かつ権威を持つ小宅と筆談する時、配慮を行いながらも、自分が明朝知識人を代表する立場であることを忘れず、できる限りの学識を誇示せんとすることも見て取れる。特に陽明学と王陽明への評価について、舜水は小宅の否定的態度を知っているにもかかわらず、陽明学「異端」説に関する弁解をする。以上を鑑みると、これまで舜水の儒学思想を「陽明学を「異端」に与するものと位置付け、朱子学を優位に置く^{六八}」とされてきた説明は、見直される必要があると考えられる。

四 儒礼実践としての深衣論

学問をめぐる対談以外に、儒者のアイデンティティをめぐるもう一つの側面、つまり儒礼実践に関しても小宅は深い関心を持っている。小宅は舜水に儒者の着装問題を聞く。

問、本邦近代儒風日盛、師及門生往往服深衣・野服等、堂堂有洙泗之風。然所製者、皆以禮記及朱子家禮、羅氏鶴林玉露等考之。異域殊俗、雖以義興之、而廣狹長短不便人體。想尺度之品、製法之義、別有所傳乎。賜教示^{六九}。

ここでの「深衣」「野服」は『礼記』に記載された先秦時期に存在した服装であり、その具体的な作成方法が漢代以降すでに伝承されなくなっていた。宋代の朱熹は文献記録に基づいて「深衣」を作り出した。この「深衣」は明代に至るまで伝わってきており、朱子学の象徴という意味を持っているとされる。小宅のような日本儒者は朱子学関係の書籍を読む時、朱子学における「深衣」の意味を知っていたことが考えられよう。小宅において、儒教を象徴する「深衣」「野服」について、儒者として着装するのは当たり前のことではあるが、日本の儒者たちが『礼記』、『朱子家礼』、羅大経の『鶴林玉露』などの文献に基づいて「深衣」「野服」を作成しても、広狭長短の問題があつて着装するのに不便があるため、ほかに参考できる典籍がないかと質問する。それに対して、舜水は直接的に答えておらず、まず日本の状況について議論する。

答、貴國山川人物之秀美、幅員之廣遠、物産之豐盛、自敝邑而外、誠未有興之匹休。惟是文教不足、實爲萬代之可惜。秉鈞當軸者、豈不爲此慮。至若分爲學、修身爲二義、僕更爲不解。近代儒風日盛、敢問學行兼優者幾何人。文章冠代者幾何人。僕匏繫長崎、如坐井觀天、以蠡挹海、惟祈明教之。至若深衣之製、亦祇學聖之羸迹耳。玉藻文深義遠、誠爲難解。家禮徒成聚訟、未有定規。服深衣必冠緇布、上冒幅巾、腰束大帶。繫帶有纒、垂與裳齊、履順裳色、絢纒純纂。貴國衣服有制、恐未敢輕易改易也^{七〇}。

つまり、「弊邑」の「中国」を除いてではあるが、匹敵する「国」が存在しないほど、日本は各方面にも非常に優れている。ただ一つ惜しむらくは「文教不足」であり、日本にとって当面の急務でもあると舜水は主張する。また、日本の儒者たちが「為学」と「修身」を区別して扱っていることを舜水は理解できない。小宅の質問では「為学」「修身」に言及まではしていないものの、「修身」レベルにとどまる「深衣」「野服」の流行を、日本の「儒風」が日増しに隆盛し、さらに孔子の「洙泗之風」が吹いてきた証左としている小宅の認識に対して、舜水はこうした「儒風日盛」の日本でどれぐらいの儒者が「学行兼優」に達したのかと問い返した。さらに、「深衣」の着装というのは聖人の道を学ぶ行為の一つでありながらも、儒学の根本ではないと舜水は主張する。『礼記』玉藻には「深衣」の規制に関する記載があるが、その内容

は難解である。一方、朱熹の『家礼』には「深衣」規制への考証があるが、服装の様式が明確に描かれていない問題点を舜水は指摘している。換言すると、「深衣」には明確な様式もなく、儒教の象徴とは言えるかどうかも決まっていなかったのであるから、日本の儒者たちには服装のよくな外面的なものより、学問に集中して、根本的に日本の「文教不足」を改善してほしいと舜水は願っているのである。

小宅に聞かれた後、舜水は後に『深衣議』を著して詳細に紹介している。

深衣之制有二。一見於玉藻・温公所制、家禮之所輯是也。其一爲明室之制。明室之制有衣而無裳、冠七星巾、繫纁納履、非吉服、非常服、非儒服也。與古相戾、不必言矣。今貴國服色有制、不奉上令、可以一旦易之乎。使學士大夫得服深衣、誠爲雅適、拱揖檐如、饒有體貌。不獨士大夫、卽后・王・君・公、無不宜也。然服深衣、必束大帶、繫帶有纁、垂與裳齊、能乎。首冠緇布、上冒幅巾、履順裳色、紉纁純綦、一物不備、猶非古也、不以爲煩瑣乎。裁衣之工、業擅成衣、而無學無職、守其師說、而以爲法、余於學識或庶幾萬一、然未嘗服之、而縫紉又必藉於針工。〔中略〕惜乎一時督船開發、非十餘日不能就、故不及也。此僅制度之一耳、而議禮考文實盡焉、非奉秉鈞當軸之旨、則蹈於生今反古之戾、未易言也。儻無乖於功令、而有裨於儒紳、俟前工至、余與賢明者、橫經論難、方能直抉其非。不見其非、又烏觀其是乎^{七二}。

この論議は小宅との筆談内容を詳細に記したものと見なしてもよい。舜水はまず日本の士大夫をはじめ、后・王・君・公などにも深衣を着用させるのは勿論何よりも理想的だろうことは認めつつも、その普及と実践における困難さは否定できないと言う。つまり、深衣の規制は二種類だけあるものの、その作成と着装の方法が繁冗であり、手順の一環に不備が生じると古来の礼制に違反する嫌いがある。しかも、実際に深衣を作成するのはたいいてい学識のない工匠なので、手に負えない要素がなおさら増える。そもそも日本には服に関する制度が存在しており、上から服制変更の命令を受けない限り服装の規制を変えるのはそう簡単なことではないだろうと舜水は懸念する。とはいえ、舜水は意図的に深衣の規制を教えなかったと誤解されることを避けるためでもあろうか、もし条令に背かずかつ必要な場合、深衣の作成の指導をしても構わないと最後に付け加えた。

また小宅との対話に戻せば、儒者として学問を為すことと身を修めることとの両立に努めるべきことだと舜水は強調するが、舜水のこうした応答は小宅と対応する場にはさらに深意が含まれていると考えられる。服装まで儒式に従わせれば、儒学の日本伝播が阻害され、日本で「深衣」「野服」を普及するには生産的ではないと舜水は念を入れているからであろう。儒式の服装を日本で普及させては儒者の舜水にとつ

て勿論ありがたいことではあるが、しかし当時の日本社会に即してそれを実現するのもほぼ不可能に近い。彼はそれを一旦脇に置いた。しかし小宅と対面する場合、すでに「不失節於北方巍巍乎^{七二}」のように妥協せず気概を全うしていると称賛された舜水は、自分の妥協を示さないよう、「学行兼優」を理由としつつ、服装問題が根本ではないと勧める。同時に、日本には「衣服有制」と言い、日本の儒者たちが必ずしも「深衣」「野服」規制に拘らなくてもよいと強調する。これにより、小宅と対談する際に、自分の信念不動というイメージを維持できた上に、儒学の日本伝播にもより肝心かつ生産的なものを推進できるようになると推測される。要するに、舜水が儒礼の実践に関して当時の日本の現実的状况に十分配慮していたことは、小宅との交流から明らかとなった。

五 世界認識

儒学とかかわるもの以外に、小宅は大陸側の信仰ないし彼の見聞した地理・人文をはじめとする「外国」一般のことについて舜水に聞く。まず、媽祖、関帝について、小宅と舜水は次の通り筆談をする。

問、向所論媽祖・關帝、順未知之、抑何神哉。

答、媽祖者、天妃也。專管海道之神。舟船東西洋往來、是其職司。關帝者、蜀漢大將、雲長、諱羽、封漢壽亭侯、以正直公忠爲神、尤顯於明朝。故薄海内外、無不尸祝。二神非如異教之荒唐也^{七三}。

舜水が答えるように、媽祖は航海守護神である。宋代の福建莆田に発祥した媽祖信仰は元代に地方的規模からすべての船舶に保護神として拡大して、明代に至ると、明琉通交や鄭和の南海遠征など、貿易・移民などにより、アジア各地に伝播するようになり、日本へも来航唐船によって伝わってきた。一七世紀に入ると、五島・平戸・薩摩・長崎に祀られるようになり、元禄期になると、常陸の水戸・磯浜・磯原などにも媽祖信仰の流行が見られる^{七四}。また、三国劉備の武將関羽を神格化して元代から商業の神としつつ、仏教と道教の信仰と習合して明清期の大陸で流行していた関帝信仰も唐人の来日に伴い、特に清朝以降、長崎の唐寺をはじめとして、琉球・水戸・函館・神戸・横浜などにも受容され、関帝廟が立てられて広がりを見せた^{七五}。つまり、媽祖信仰と関帝信仰は唐人（華人）の移動と関わって日本にその影響を及ぼしていったと考えられよう。一七世紀前半においては、唐人は九州と長崎に集中させており、それが常陸の水戸に広がっていったことは、前記の李猷章氏の指摘によれば少なくとも元禄以降すなわち一七世紀後半に遡ることができよう。

すると、まだ媽祖信仰、関帝信仰が伝わっていない東海道の常陸水戸藩から来た小宅は、なぜ媽祖信仰と関帝信仰を知ることができたのか。それについて、確証できる史料はまだ見つかっていないが、おそらく長崎に滞在していた時期に長崎唐寺で唐人による媽祖と関帝への祭祀を見聞してから興味を持つようになったと推測される。唐人（華人）かつ知識人である舜水が必ずや唐人の信仰に詳しいだろうと想定する小宅は、舜水を大陸側の儒学思想の代弁者のみならず、大陸側のあらゆる分野に関しても説明できる存在と見なしていることが見て取れよう。当時幕府によるキリシタン禁教に伴い寺檀制度が敷かれ、長崎の唐寺、僧侶および唐人檀越はキリシタンと疑われないように媽祖を信仰していた唐寺を仏寺に変えていたが、舜水もそれを念頭に日本人になじみのない媽祖・関帝を「非如異教之荒唐」（異教の荒唐不稽と違う）と丁寧

に説明してもらった。
大陸や唐人とかかわるものだけでなく、小宅はさらに東南アジアや西ヨーロッパの国々に関しても舜水に聞く。

①

問、没來由國在暹羅國西、所謂身毒國歟。

答、交趾人謂白頭回回之類、謂之沒來由。未知其字果是何如。亦未知其國果在何處。如是身毒之國、則今古之流毒者、皆其國人之所爲也。

②

問、阿蘭陀國通中國否。

答、和蘭在中國之西北、南蠻、紅毛三國、鼎足而居、由海道不由中國。

③

問、中国西北有大宛・匈奴等、和蘭應在西南方。

答、匈奴在西北近邊、大宛則過樓蘭、車師・疏勒・龜茲・烏孫、由陸路、涉廣漠、固與此有別也。

〔中略〕

④

問、交趾去南京幾千里。所謂臺灣・東京・安南皆交趾之種否。交趾古五溪蠻否。

答、交趾先爲布政司、以其數反覆、宣宗皇帝棄之。貢道由廣西南寧、幾及萬里至京。東京・安南即交趾也。臺灣爲海中一島、近福州。五溪蠻則湖廣沅、辰之峒蠻也、非交趾^{七六}。

まずこの質疑応答の内容を確認しておこう。①は「没来由」つまり現在のマレーシアの地理位置に関する対話である。小宅は「没来由」を「暹羅」つまり現在のタイ国の西に位置する「身毒」つまり現在のインド地域だと誤解していたが、安南のホイアンに滞在したことのある舜水は、「交趾」つまり当時のベトナム北部の人の話により、「没来由」には「白頭回回」つまり白いローブを着装するムスリムが生活していると慎重に紹介しており、これ以上知らないと素直に述べる。②はオランダの位置に関して、舜水も具体的位置を分かってはいないが、「中国」の西北にあり、南蛮（スペインあるいはポルトガル）と紅毛（オランダ人を紅毛と別人扱いつつ）と三つの国と見ている。ここから舜水も当時ヨーロッパの事情について詳しく知っていたわけでもないが、小宅の前で自分の知る限りのすべてを見せるといふ姿勢が見て取れる。③は中央ユーラシアの諸国に関する対話である。大宛は紀元前二世紀頃よりフェルガナ盆地に存在した政権であり、『史記』と『漢書』にはこれに関する記録がある。匈奴は紀元前四世紀〜五世紀にモンゴル高原を中心とした中央ユーラシア東部に存在した遊牧民族であり、『戦国策』『山海経』『逸周書』などにもその記述がある。『大日本史』編纂事業に参与した史局員である小宅は、オランダの位置を聞いたとき、自分の読んできた史書に現れた地名を連想したのであろうことは、『史記』などの漢文史書を読んで当然であろうと考えられる。それに対し、舜水は大宛の位置について「樓蘭」「龜茲」「車師」など唐代あるいは唐代以前に存在した中央ユーラシアの諸国について紹介した。ここで注目したいのは、舜水の挙げた一連の中央ユーラシア諸国も、いずれも史書上で記述されたものであり、舜水らの生きた時代にはすでに存在していなかったというところである。換言すると、舜水においては、小宅の聞いた国々も史書や経典でしか読んでおらず、それらの地域に関する現実的認識がほぼなかったといってもよい。④は「交趾」つまり当時のベトナム北部に関する対話である。小宅は台湾、東京（当該期黎朝の都、現ハノイ）と安南をすべて交趾のところだと思ひ込み、さらにそれらのところは野蛮の「五溪蠻」と称している。「五溪蠻」は東漢三国時期に東呉の管轄地であり、「武陵蛮」ともいい、『後漢書』南蛮伝や『南史』夷貊伝などには夷狄蛮戎の南蛮にあたると記述される。

ここで挙げられた四つの問答には、小宅の現実的関心が史書から身につけた知識とつながっていることが読み取れる。つまり当該期オランダ商船・唐人商船の長崎来航をはじめとした対外的事項を見聞した彼は、舜水という知識人を儒学に長じた存在としてのみならず、外の世界全般に精通する博学者としている。一方、対外的窓口のような存在と見なされていた舜水は、自分の安南経験を活かしながらも、経典や史書から学んだ知識をもって小宅と対話していたことが明確に見られる。二人の筆談交流から、小宅にみられるような当該期の日本の儒者の世界認識の一端と、舜水のような明末知識人の世界に対する認識を伺うことができる。

六 小括

本章では小宅処齋『西遊手録』に収録された、小宅と朱舜水との間に行われた筆談内容を取り出して、学問、儒礼実践、儒学の日本推進、および小宅の世界認識とかかわる問題の四点から分析を行った。この筆談は、一七世紀中葉の日本儒者と、大陸の明から渡来した儒者との間で当該期互いに関心を寄せていた問題をめぐるのであったとみられる。

小宅の表現と質問から、小宅のなかで舜水は次のような存在としてみなされていたことが窺える。つまり、舜水は聖人の「国」の出身であり、主業の学問が聖人の学を究めることであるため、儒学や儒礼などの知識はもちろん、古今東西の知識・見聞を有する博学というものである。それは、「中国」から渡来したため、「中国」の制度・風俗・信仰などはいまでもないが、その上、オランダ・交趾など東アジア以外の地理・風俗事情に関してまでも質問されており、小宅において舜水は外部情報を知る窓口のような存在として扱われていた。また、筆談の主要な内容である儒学の問題を議論する際に、近世前期の林家の系譜を引く儒者と言える小宅は、とくに朱子学・陽明学の是非をめぐって漢・唐・宋・明歴代の知識人を念頭に置きつつ自分の立場を示しており、当該期の日本（とりわけ林家）儒者の儒学思想にたいする見解がそれらの対談から読み取れる。

一方、博学多才と見なされる朱舜水は、当初水戸藩の招聘に対して慎重な態度で対応していたが、同時に小宅との筆談は二〇年近くの流寓生涯を終えて知識人としての人生を再開させることにつながるものであるとも自覚しており、水戸藩が派遣した小宅に面して、できる限り学識を示すよう尽くしつつも相手にたいし配慮する姿勢も窺える。そして、彼は明からきた知識人としてのみならず、普遍性を持つ儒学・儒教の代弁者として物事を議論しており、儒学における「中国」「日本」の差異を縮めて、「日本」でも儒学の普及が可能であると強調する。この筆談内容から日本認識を含めた舜水の当時の見解を読み取ることができるが、水戸藩の招聘によって江戸に行った後、特に儒礼の実践をはじめとして少し見解の変容が生じることになる。それについては次章で検討してみる。

むすびにかえて

以上、朱舜水の長崎時代（一六五九〜六五）における日本知識人との交流について考察を行ってきた。まず朱舜水、安東省菴および小宅処齋三人の学問的傾向について確認しておきたい。舜水の思想は明末の実学的風潮の中で育まれており、経世的・実践的儒学を提唱する立場を有するものである。安東省菴と小宅処齋は、特に藤原惺窩―林羅山系統とかかわる近世前期日本の学問的雰囲気なかで、とくに朱子学と陽

明学の関係性について期せずして関心が一致していたところは注目に値しよう。舜水に投げかけた省菴と小宅二人の質問は、ある意味で当該期日本知識人の共通するものとして見なしてもよからう。舜水と接触する前には、二人とも明代知識人と直接に対話することがなく、学問に關してはほとんど儒学經典・宋元明の書物を通じて獲得した知識を持っていたため、儒学經典の輸出所に当たる大陸側の同時期の学問の現状やその新たな展開に対して十分理解していたわけではなく、舜水との認識の差がその交流のなかにはつきりとあらわれていると言えよう。この側面から言えば、舜水との出会い・交流を通して、日本知識人である省菴と処齋は書物から学んだ儒学知識だけでなく、当該期大陸側の新たな情報も即時的とも言えるほどの速さで得られるようになったのである。

もちろん、舜水の表した思想・見解が必ずしも当該期大陸側の儒学思想界の全貌を反映していたというわけではない。彼の排仏論、明中心主義的自他認識、朱子学を底流とした実学などの立場が当該期の大陸においてどのような位相にあったのかについての本格的な検討は本稿の射程を超えたものであり今後の課題として考えていきたい。ただし、日本知識人と交流する舜水は、話し相手の身分を顧慮する部分があるものの、基本的に自分が明の知識人という自覚があるため、最大限の知識・見解を述べていたことが窺える。ここから渡日した明儒としての最高レベルの学知を逆に忠実に再現するかたちで提供することになったと言えよう。

さらに、明知識人たる舜水と日本知識人たる省菴・小宅との出会い・交流は、学問的に言えば、明朝・日本という「内」「外」の分別よりも、むしろ儒学經典に基づいて共有された知識世界を前提とした対話だと考えられる。一方、自他認識の側面で言えば、舜水は意識的に日本と大陸側の差異を縮めようとしており、省菴も「礼」「文」という可変的視点で日本の位置づけを強調しているが、いくら「華夷」的天下觀を基調としているとは言っても、舜水が外部者だということは、本人も不意に流露しているし、また処齋の質問項目からも読み取れよう。

一 松永尺五（一五九二〜一六五七）。江戸時代前期の儒学者。字は遐年、名は昌三、通称は昌三郎。尺五、講習堂と号す。貞徳の子。祖父永種は藤原惺窩の父為純の従兄弟。和歌を細川幽齋に、儒学を藤原惺窩に学ぶ。惺窩門四天王のひとり。一〇歳代半ばで頭角をあらわし、加賀の前田氏、京都所司代板倉重宗の厚遇を受け、京都に講習堂、尺五堂の私塾を開いて、木下順庵・安東省菴・貝原益軒ら逸材を育てた。

朱子学を中心にした儒仏道三教調和の思想で、なお中世的伝統を残している。〈著作〉『彝倫抄』『尺五先生全集』『尺吾堂集』。(『朝日日本歴史人物事典』柴田純執筆)

二 澤井啓一「『理学抄要』覚書」(『柳川資料集成月報』一九、二〇一四年三月) 一頁。

三 柳川文化史料集成『安東省菴集影印編 1・2・3』に収録されているものは『初学心法』『三忠伝』『新增歴代帝王図』『幼学類編』『続古文真宝後集』『霞池省菴手簡』『省菴先生遺集』『恥齋漫録』『四書群書集録大学』『求是編』『困知記』『学部通弁』『心喪集語』『日本史略』『扶桑史略綱目』『翰墨彙編』『四聲聯句』『琴曲』『皇極経世書考』『訓蒙要語』『大学序考』『四書五解家訓評林』である。『安東省菴集 翻字編』に収録されているものは『訓蒙集(片仮名本)』『理学要抄』『理学抄要』『初学問答』『射法提要』『孫子拔書和解』『立花戦功録』『三十五代記』『新保元物語』『盛衰記物語評』『料理指南抄要』があげられる。

四 菰口治・岡田武彦『叢書日本の思想家 儒学篇』安東省菴・貝原益軒(明德出版社、一九八五年) 三四〜三五頁。

五 柳川市編集委員会「解題」(『柳川文化資料集成第二集・安東省菴集影印編』柳川市、二〇〇四年) 三一頁。

六 守経(一六八九〜一七六一、号は仕学斎)は伊藤東涯に師事し、後に柳川藩の文学となり、著作に『仕学斎文集』などある。

七 侗菴(一六六七〜一七〇三、号は元簡)は父の安東省菴に学び、後に柳川藩に仕えた。著作に「孤灯随筆」「四書私抄」などある。

八 山室三良「醇儒安東省菴」(『九州文化史研究所紀要』一三、一九六八年三月)、同「安東省菴——人間・学問・詩心——」(『福岡大学人文論叢』七(四)、一九七六年三月)。

九 菰口治・岡田武彦編『叢書日本の思想家 儒学篇』安東省菴・貝原益軒(明德出版社、一九八五年) 一〜七〇頁。

一〇 疋田啓祐「朱舜水と安東省菴——その思想上の影響の一端」(『福岡女子大学文学部紀要 文藝と思想』六〇号、一九九六年二月) 二五〜三六頁。疋田啓祐「安東省菴の生涯と思想」(『柳川資料集成月報』八、二〇〇二年三月) 一〜一三頁。

一一 吉田公平「十七世紀の安東省菴」(『柳川資料集成月報』九、二〇〇四年三月) 一〜一頁。

一二 徐興慶「異域知識人の出会い——朱舜水と安東省菴の思想異同試論」(『日本漢文学研究』四、二〇〇九年三月) 二五六〜二一八頁。

一三 澤井啓一「『理学抄要』覚書」(『柳川資料集成月報』一九、二〇一四年三月) 一〜一頁。

一四 前掲澤井啓一「『理学抄要』覚書」一頁。

- 一五 安東省菴「学部通辨跋」（前掲菴口治・岡田武彦『叢書日本の思想家 儒学篇九 安東省菴・貝原益軒』）二二六頁。
- 一六 前掲吉田公平「十七世紀の安東省菴」六頁。
- 一七 羅欽順（一四六五～一五四七）、字は允昇、号は整菴。江西泰和出身。明朝の科挙で探花となり、官職は南京吏部尚書まで至る。明中期に「気学」論の代表人物として学術的に王陽明と対抗する。
- 一八 馮柯（一五二四～一六〇一）、字は子新、号は宝陰、通称は貞白先生。寧波慈溪出身。科挙を受けながらも落第して生涯布衣のままであった。学問的には朱子学的立場を取り、『伝習録』から引用して批判するものを編纂して『求是編』を為した。
- 一九 朱舜水「答安東守約問」（朱謙之編『朱舜水集』中華書局、一九八一年）三九六頁。
- 二〇 石田和夫「程敏政について——朱陸異同についての一考察——」（『中国哲学論集』特集号、一九八一年三月）二三～四〇頁。
- 二一 趙平略『王陽明居黔思想及活動研究』（中華書局、二〇一七年）。
- 二二 前掲朱舜水「答安東守約問」三九六頁。
- 二三 淳熙二年（一一七五年）四月、東陽県に在任中の儒学者呂祖謙が崇安にいた朱熹を訪ねた。呂祖謙は浙東功利学派の学者で朱熹とは異なる学流に属したが、二人は朱熹の書齋である寒泉精舎で共に二程らの著作について研究を重ね、『近思録』としてまとめた。六月、呂祖謙が東陽へ帰るに当たり、朱熹は呂祖謙の誘いを受けて信州（江西省上饒市）まで赴き、その地の名刹鵝湖寺において二陸兄弟らとの対面を果たした。当代の大学者が直に顔を合わせる対論であることから大いに注目され、劉清之（子澄）、趙景明、潘叔度など江西から浙江、福建にかけての官僚・学者・両学派の弟子など百数名が集まったという。時に朱熹四六歳、陸九齡四四歳、陸象山は三七歳であった。対論は三日にも及ぶ激しい論争となった。陸兄弟は「まず人の心を明らかにし、その後に書物を読んで万物に通じる」ことを主張したが、朱熹は「広く書物を読んでそれらを集約する」ことが重要であると主張。陸象山は「（儒教で理想の世とする）堯舜の時代以前には書物が無かったのにどうやって学問したのか」と問うと、朱熹は「格物致知」すなわち事物に学び理を窮めていくことが聖人に至る道であると強調、両者は全くの平行線をたどった。朱熹は陸兄弟を「太簡空疎（簡略過ぎて中身がない）」と評し、陸兄弟は朱熹を「支離滅裂（言っていることがバラバラ）」と評価。結局三日間の論争でも両者の思想は一致することなく、むしろ互いの考えが根底から相違することを確認する場となった。

- 二四 朱舜水「與安東守約書」（前掲朱謙之編『朱舜水集』）一六六～一六七頁。
- 二五 安東省菴「朱陸弁」（柳川文化史料集成『安東省菴集影印編』省菴先生遺集』卷一）四〇一～四〇二頁。
- 二六 安東省菴「答人問朱陸陽明」（前掲『省菴先生遺集』卷一）五四一頁。
- 二七 前掲『省菴先生遺集』卷一、三九六頁。
- 二八 同前。
- 二九 前掲朱舜水「與安東守約書」一七三～一七四頁。
- 三〇 明代の陽明学では、人間は良知を持つものとして平等だという主張のもとで、ときに庶民も参加させて、書院における講義や討論が行われた。学問は本来的にこうした講学を要請するものとされる。
- 三一 安東省菴「初学心法跋」（前掲『省菴先生遺集』卷四）四三八頁。
- 三二 安東省菴「初学心法序文」（前掲『安東省菴集影印編』）一～二頁。
- 三三 前掲朱舜水「與安東守約書」一七四頁。
- 三四 前掲朱舜水「答安東守約書」一八七頁。
- 三五 朱舜水「答小宅生順問六十一條」（前掲朱謙之編『朱舜水集』）四〇五頁。
- 三六 前掲吉田公平「十七世紀の安東省菴」一〇頁。
- 三七 安東省菴「中國夷狄辨」（前掲『安東省菴集影印編』）四〇〇頁。（①②③などの記号は筆者による）
- 三八 盧縮（前二四七～前一九四）は秦末から前漢初期にかけての武将、前漢初期の燕王であった。劉邦が反秦の挙兵をした際、盧縮はこれに従い、各地を転戦したが、のちに劉邦の親友といわれる盧縮は謀反を企図することで後世に「謀反人」とされる。
- 桀紂は、夏朝の桀王、殷朝の紂王であり、古代の暴虐な君主とされる。

盗跖は戦国・春秋の一揆指導者。当時の賢臣柳下恵の弟でありながら、「横行天下、侵暴諸侯、穴室樞戸、驅人牛馬、取人婦女、貪得忘親、不顧父母兄弟、不祭先祖。所過之邑、大國守城、小國入保、萬民苦之」（『庄子・盗跖』）に記述されたように、天下の横行者という形象がつけられる。

秦檜（一〇九一〜一一五五）は、南宋初期の宰相であり、岳飛ら抗金派を謀殺したりして「売国奴」と見なされる。

韓侂胄（一一五二〜一二〇七）は南宋中期の外戚、官人であり、朱熹の学派を偽学として追放し、「慶元の党禁」を巻き起こした。朱熹を尊重する以降の理学派に「専権者」と貶される。

三九 金日磾（前一二四〜前八六）は、前漢の匈奴系の政治家であり、誠実さから信頼され、漢武帝に金性を授けられた。

由余は春秋時期に西戎に亡命した晋人であったが、西戎の使者として秦を訪れて、秦穆公に帰順して西戎討伐に策謀を出して穆公の覇業を助力した。

許魯齋（一二〇九〜一二八一）は許衡ともいい、元代の理学者、教育家であり、夷狄と見なされるモンゴルに仕えるものの、元朝の朝廷に朱子学を推進させたことが評価される。

呉草廬（一二四九〜一三三三）は呉澄ともいい、元末宋初の学者である。官職は翰林学士に至り、学問は朱陸折衷でありながら朱熹の学に傾いていたという。

四〇 安東守約「祭朱先生文三首」（前掲朱謙之編『朱舜水集』）七三二頁。

四一 前掲安東守約「祭朱先生文三首」七三二〜七三三頁。

四二 前掲安東守約「祭朱先生文三首」七三四頁。

四三 同前。

四四 同前。

四五 前掲安東守約「祭朱先生文三首」七三二頁。

四六 人見卜幽軒は京都出身、人見竹洞の叔父。林羅山に学ぶ。のち常陸水戸藩主徳川頼房の侍講となり、光圀に仕えた。著作に『五経童子問』『土佐日記附注』『東見記』などがある。

四七 「附録五 友人弟子傳記資料 十 小宅生順」（朱謙之編『朱舜水集』）八三〇頁。

四八 字は子世、通称は量介、号は拙斎、雲竜。彰考館編修をつとめた青山延彝の息子であり、立原翠軒に学び、一八二三〜一八三〇年の間に彰考館総裁として『大日本史』の校訂・出版の作業に従事した。当時の水戸藩主徳川斉脩の命に応じて『東藩文献志』を編纂した。一八四〇年から藩校弘道館初代教授頭教に任ぜられた。著作に『皇朝史略』『明徴録』『文苑遺談』などある。

四九 「附録西遊手録」（彰考館編『朱舜水記事纂録』吉川弘文館、一九一四年）。

五〇 前掲「附録西遊手録」一四頁。

五一 李心純・林和生「朱舜水研究の最新史料——『西行手録』的史料価値」（『山西師大学報（社会科学版）』二〇一三年一月）五九〜六三頁。

五二 「答小宅生順問六十一條」（前掲朱謙之編『朱舜水集』）四〇六頁。

五三 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇六〜四〇七頁。

五四 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇八頁。

五五 同前。

五六 前掲「答小宅生順問六十一條」四一一頁。

五七 同前。

五八 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇七頁。

五九 同前。

六〇 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇五頁。

六一 楊慎、字は用修、号は升庵、江西廬陵出身。科挙の会試で二位、殿試で一位の状元を取り、翰林修撰に官至した。一五二四年大札儀問題で失脚して父の楊廷和とともに、のちに平民に落とされて雲南で流刑された。著述は三〇〇〇巻に近いといわれ、『滇程記』『南詔野史』『古音韻要』『春秋地名考』などある。

六二 陳子升、字喬生、広東南海出身。南明永曆政権に兵科右給事中となる。『中洲草堂遺集』を著す。

六三 薛瑄『讀書録(巻九)』(『欽定四庫全書』)。「使堯舜禹湯文武周公顔曾思孟周程張子之道昭然明于萬世、而異端邪說莫能雜者朱子之功也。韓子謂孟子之功不在禹、余亦謂朱子之功不在孟子之下」。

六四 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇五〜四〇六頁。

六五 王陽明(一四七二〜一五二八)は二八歳で進士に合格し、官途に就くようになったが、三五歳の時、宦官劉瑾(一四五二〜一五二〇)の意に添わず、廷杖四十を加えられたうえ、貴州龍場駅に流謫された。三七歳の守仁は「聖人の道は、吾が性に自足している。以前、理を事物に求めたのは誤りであった」と悟る(竜場の大悟)。外物に理を求める朱子学的格物論から脱し、心の働きの不正を去り(物を格す)、良心を発揮する(知を致す)とする、新しい格物致知の解釈を示す。三九歳、劉瑾の失脚により、廬陵県の知県に着任するようになった。(『日本大百科全書』杉山寛行による「王守仁」項目を参照。)

六六 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇六頁。

六七 同前。

六八 荒木龍太郎「朱舜水の思想——明末思想との関連から——」(若木太一ほか編『明清時代の長崎 支配の構図と文化の諸相』勉誠出版、二〇一三年) 三三二頁。

六九 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇四頁。

七〇 同前。

七一 「深衣議」(前掲朱謙之編『朱舜水集』) 四六一頁。

七二 前掲「附録西遊手録」一頁。

七三 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇四〜四〇五頁。

七四 李猷章「東日本における媽祖信仰の傳播とその變容」(『媽祖信仰の研究』泰山文物社、一九七九年) 五六九頁。

七五 二階堂善弘「關帝信仰と周倉」(『關西大学東西学術研究所紀要』四七、二〇一四年) 七二頁。

七六 前掲「答小宅生順問六十一條」四〇九〜四一〇頁。①②③④は筆者の付けたものである。

第四章 水戸藩の儒学実践と朱舜水に関する一考察

はじめに

一六六五年七月から、朱舜水は水戸藩の招聘を応じて江戸に移住して、長崎の流寓生活を終えて、一六八二年五月亡くなるまで水戸藩の「賓師」として江戸・水戸で活動し続けていた。六〇歳から人生最後までの間どんな事跡が起きたか、本章では招聘された後舜水の生涯に焦点を当てて、特に当該期の水戸藩主徳川光圀と交わる出来事を整理したうえで、儒礼実践といったキーワードに絞って、そこから水戸藩に仕えた舜水の役割を考える。

近世日本における『家礼』受容をはじめとした儒教「儀礼」の受容と実践に注目する研究者は日本近世初期の「官」的領域におけるその受容・実践の状況を検討する場合、尾張の徳川義直、水戸の徳川光圀、岡山の池田光政、会津の保科正之などを重要な例として挙げられてきた。なかには、前期水戸学の代表的な人物である徳川光圀をめぐる儒教喪祭儀礼に関しては、朱舜水の影響も見逃せない要素として注目されてきた。近世日本における『家礼』受容・儒教実践をめぐる研究は近年大きく進展しているなか、水戸藩の儒教儀礼や朱舜水の廟制構想などに関してもその気運に乗じて捉えられるようになる。それら近世「儒礼」受容問題を中心に扱われてきた研究を踏まえつつ、一七世紀後半水戸藩の儒礼実践における舜水の果たした役目・影響を射程に入れて考察を行う。

一 水戸藩・徳川光圀の儒礼受容と先行研究

1. 水戸藩の儒礼受容に関する先行研究

近世日本における『家礼』研究は近年盛んになるなか、水戸藩の儒礼受容もその一環として重視されるようになる。以下はそれに関する近年の代表的研究成果¹を二つ取り上げて紹介しておく。

田世民「水戸藩の儒礼受容…『喪祭儀略』を中心に」…『文公家礼』に基づいて喪祭儀礼を解説した『喪祭儀略』の諸本を検討し、その内容の変遷を追ってさらに水戸藩の儒礼受容という文脈でその意味を捉える田氏は、『朱氏舜水談綺』に注目しつつ、同時代の明風の喪儀礼

を積極的に取り入れたということを明らかにした。その上、朱舜水による明風儒礼の自覚的受容から光圀における『家礼』への相対化が見られるという結論も出された。

高山大毅「封建の世の『家礼』——朱舜水・安積澹泊・荻生徂徠の祖先祭祀論」…荻生徂徠を主な対象として近世日本思想史・漢文学を研究する高山氏は、朱舜水・安積澹泊・荻生徂徠の議論を取り上げて、安積澹泊と荻生徂徠の間にやり取りした祭祀をめぐる書簡を中心に、さらに安積澹泊に影響を与えた舜水の廟制構想を論じ加えて、それぞれの人物の思想的立場や社会的地位の相違に注目して『家礼』受容へ新たな視点で検討する。

吾妻重二「水戸藩の儒教喪祭儀礼文献について」…『朱子家礼』研究をはじめとする東アジア儒教思想問題を取り扱う吾妻氏は、水戸藩の儒教喪祭儀礼文献『朱氏談綺』『慎終日録』『喪祭儀略』『喪礼略私注』『儒葬祭式』を取り上げて紹介したうえで、喪祭儀礼において、『家礼』が前後期を貫いてその決定的役割を果たしたことを前提として、光圀時代を中心とした前期水戸学は『家礼』に基づき儒教的傾向が著しく、対外的危機感と尊王思想を際立たせる斉昭時代の後期水戸学は神道的傾向を強めていったと指摘する。特に舜水との関係性に絞ってみると、『朱氏談綺』における『家礼』と関連する舜水の見解を取り出して紹介しており、さらに舜水が光圀の喪祭儀礼に影響を与えたことを肯定的に捉える氏の議論が確認できる。

以上三つの議論は近世『家礼』受容・儒教喪祭実践の研究から発足して舜水と水戸藩光圀を見るものだと考えられる。徳川光圀と朱舜水の思想文化交流について、徐興慶氏は「心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論」^五、「西山隠士」七十年の歳月^六において議論している。前者は、心越による水戸藩への思想的影響を中心とした議論ではあるが、徳川光圀の「神儒一致」思想を検討する際に、藩の儒教振興と漢学教育に貢献をしたとされる朱舜水を取り上げて比較している。後者は徳川光圀の学問や思想形成を中心に検討したものであり、朱舜水からの儒学思想的影響が肯定的に捉えられている。

そのほか、政治的分析に基づく光圀の思想の形成に力点を置いた松本純郎『水戸学の源流』^七、光圀の藩政と『大日本史』編纂を軸に光圀の治政の実像および思想的展開を辿る吉田俊純『水戸光圀の時代』^八、徳川光圀の史実的姿をまとめた人物叢書である鈴木暎一『徳川光圀』^九が徳川光圀の人物研究書として、光圀の生い立ちおよび近世前期水戸藩の発展における舜水の位置づけを考える際に参考に値するものである。

本稿では、先行研究の成果を踏まえつつ、前期水戸藩の儒礼実践における朱舜水の議論およびその位置づけという文脈で、水戸藩に招聘された後朱舜水の思想文化的活動に焦点を当てて考察してみる。

2. 徳川光圀の事跡について

徳川光圀（一六二八～一七〇〇）、諡号は「義公」、字は「子龍」「觀之」、家康の孫にあたり、水戸初代藩主頼房と三男として側室久子に生まれ、水戸黄門とも知られる。一六六一年父の頼房がなくなり、同年に光圀は幕府に二八万石を与えられ、水戸藩二代藩主として襲封する。一六六三年、三六歳の光圀は三年の守孝期を経てから二代藩主としてはじめて水戸藩に下り、就藩後儒教の「仁政」を目指しつつ積極的に藩政の改革に手を付けた。彼の発令により、藩内の人事異動をはじめとした家臣団編成や勸農や寺院整理などが行われ、さらに江戸駒込藩邸内に史局^{一〇}（一六七二年以降は彰考館）を設置し、一八歳から立志した『大日本史』編纂事業が発足させ、水戸学の基盤を築く人物とされる。一六九〇年一〇月から養嗣子の綱條に藩主の位を譲って隠居しはじめ、その間もなく権中納言に任ぜられた。一七〇〇年一二月西山荘で没する。光圀自ら著した体系的著作は残されていないもの、近侍の家臣による著作、つまり漢文で書かれた正伝にあたる『義公行実』（安積澹泊ほか）、和文で記述した事蹟・逸話『桃源遺事』（三木行幹ほか）、伝記史料『玄桐筆記』（井上玄桐）、ほかに側近の記録として安積澹泊『西山遺事』、中山篁溪『義公遺事』、安藤年山『年山紀聞』があり、さらに江戸後期のものとして立原翠軒『西山遺聞』、小宮山楓軒『水戸義公年譜』『義公年譜採余』、石川慎斎『水戸紀年』などがあげられ、松浦静山『甲子夜話』など藩外の見聞録^{一一}など枚挙に尽きないほどである。こうした伝記などに描かれた光圀の人物像は「名君」としつつ、伝説化・美化される傾向が著しく、実証研究に見据える研究者にとって克服しようとする点でもある^{一二}。

3. 朱舜水と徳川光圀の交わり

前章で述べたように一六六四年に水戸藩士小宅生順は長崎へ下り、朱舜水と筆談した後、彼を博学見識者として藩主光圀に推薦した。翌年、舜水は「賓師」として水戸二代藩主徳川光圀に迎えられるようになった。招聘の経緯は今井弘濟・安積覚の共撰した「舜水先生行実」から窺うことができる。

甲辰四年。我宰相上公、遣儒臣小宅生順於長崎、採訪碩德耆儒。生順屢詣先生、談論古今、謂先生曰…「東武若有奉先生爲師者、能東遊否。」先生曰…「興學設教、是國家大典、而在貴國爲更重。我深有望於貴國、但以我才德菲薄、何遽足爲庠序之師？至若招我不論祿而論禮、恐今日未易輕言也、惟看其意何如耳。」及順歸、上公備聞先生才德文行。明年乙巳、五年。稟明公廷、聘召先生。先生乃與譯者及門人議其去就、皆曰…「上公好賢嗜學、特召先生、不可違拒。」先生乃應其聘。七月、至武江、自是禮接鄭重、待以師友。八月、上公就邦。

九月、迎先生至水戸。十二月、歸武江。丁未七年。八月、又至水戸、每引見談論、先生援引古義、彌縫規諷、曲盡忠告善道之意。上公亦與之論難經史、講究道義^{一三}。

ここでは、小宅の誘いを最初に断った舜水は長崎の門人の意見を聞いて招聘に応じたことが述べられている。一六六五年七月に長崎から江戸へ赴いた舜水は光圀と初対面をでき、同年の九月に水戸まで迎えられた。その間舜水は江戸と水戸を往復しながら、光圀と古義や経史などをめぐって議論して、師として光圀に仰がれていたとされる。光圀は舜水を招いた後、江戸で駒籠別荘を建ててあげた。また舜水が七〇歳の時、後樂園で儒式の養老礼を行い、さらに八三歳で没した舜水を江戸から水戸へ運んで瑞龍山の水戸徳川家墓地で明式の墓を作って葬り、文恭という諡号を贈った^{一四}。後に駒籠別荘で舜水の祠堂を設けており、光圀の命令により舜水の遺文編集計画が立てられ、一七一五年に二八巻の『朱舜水文集』が刊行されるようになり、その冒頭で記されている「門人權中納言從三位西山源光圀輯」ということから、舜水に対する光圀の尊師的精神が表れている。水戸藩に招聘された後、舜水と光圀の間に治道・礼制・史論・心境・日常などをめぐる書簡交流が行われており、直接的な問答・交流は「元旦賀源光國書八首」「與源光國書三十四首」「答源光國書五首」「與源光國啓事二首」「與源光國啓十六首」「與源光國告老啓」「謝源光國賀七十算啓」「謝源光國賀八秩書」「答源光國問十一條」「答源光國問先世縁由履歴」「答源光國問飯含」「答源光國問儒臣官號」などから窺えるが、また「義公行実」「舜水先生行実」「玄桐筆記」などの伝記からも二人の交遊関係について傍証として参考できる。それだけでなく、「水戸城鐘銘并序」「諸侯五廟図説」「学宮図説」など水戸藩に行つた後で書いたもののなかに、光圀に依頼されたのは文教と礼制とかわつたものが多く、学問に限らず儒学実践の部分も水戸藩に影響を及ぼしたと言える。

二 舜水の提唱する文教建設

朱舜水の水戸招聘に関して、各地の大名が長崎渡来の唐人（儒者・禅僧・医者など）を招いて優遇するといった、江戸初期大陸側の学問・文化・技術を尊重する当時の気風とかかわると考えられる以外、徳川光圀自身には、二回目の就藩に際して、藩の儒教的「仁政」を実現するため、経世済民に役立ついわゆる舜水の「実学」的示教が必要とされるのであろう。それに対して、舜水は明代知識人として儒礼知識を活かして水戸藩の文教事業にも力を注いでいる。江戸・水戸で講学する間に、舜水は弟子の安積澹泊（一六四八〜一七二二）、今井弘濟（一六五一〜一六八九）らに指導を与えており、『大日本史』編纂事業に直接的な参加がないものの、史局に入った二人の弟子の育成を通して自分の

学問や見解を前期水戸学に浸透させるとは言えよう。「庠序^{二五}」の師として招かれた舜水は「学校議」をなして治世における教育の重要性を述べる。

庠序學校誠天下國家之命脈、不可一日廢也。非庠序之足重、庠序立而庠序之教興焉、斯足重爾。虞、夏、商、周以至於今、未之有改也。是故興道致治之世、君相賢明、其學校之制、必釐然具舉、煥乎可觀。於是人材輩出、民風淳茂、而運祚亦以靈長。「中略」明朝承百王之後、修明禮制、建興膠庠、比之三代、兩漢之隆則不足、較諸因循苟簡之朝、則又大相逕庭已^{二六}。

「国家命脈」たる学校の制度に関して、明代の方は三代に及ばないが参考価値を十分有すると、換言すると彼の紹介する明代の教育制度は水戸藩の学校教育に役立たせる自信を強調する。また、一六七〇年に光圀は舜水に「學宮図説」を書かせて、舜水の説明と指導によって文廟・啓聖宮・明倫堂・尊經閣・学舎・進賢楼・廊廡・射圃・門楼・牆垣など三〇分の一の模型を作らせていた^{二七}。ただし、学校の建設も学宮は財政の原因で実現できなかったが、その代わりに彰考館で「史館講釈」といった講座を開設して、さらに舜水の祠堂「駒籠別荘」も教室とした^{二八}、といったことを通して文教事業を進めた。さらに一六七三年に、光圀は五回目の就藩の際に水戸城で孔子を祭る正殿にあたる大成殿を建立しようとはかったが、結局計画は中止となり、駒込の藩邸内に仮殿を設置して舜水に家臣へ積奠の礼を教授させたことで終わった。それは舜水の書いた孔子をはじめとした先聖を祭る儀式注釈である「改定釋奠儀注」から彼の功績を窺うことができる。その一連の文教計画は叶わなかったとはいえ、そのなかに舜水は顧問として文章を残して指導を尽くしたことは看過できない。

三 舜水における聖廟建立

また、舜水の水戸藩招聘の具体的理由について、鈴木暎一氏によれば、当時本格的に寺院整理に取り組もうとした光圀は、孔子祭祀の聖堂を建立するのに舜水の意見を求めることにある^{一九}。聖堂建設に関して、光圀は小宅を経由して舜水に問いたわけである。それに対して、舜水は「答小宅生順傳論建聖廟書」を作って聖廟の立地、注意事項について答える。

上公賢君也、聰明睿智、不世出之主也。茲欲建數千年未有之業、而垂千萬世之久、誠宜熟講而安行之。①合乎天理、宜乎人情、後日可以無悔、即使少有過差、明主可以理奪。

〔中略〕

古者建學必於國都、大事於此焉出、其後飲至策勳、行之大廟、而獻誠獻囚、必於泮宮、所以聖廟與學校不宜相去也。

〔中略〕

②即或權宜立廠、少蔽雨露霜雪、而四無屏障、下無架閣、不能驅禦風濕。官徒勞勩饑疲、轉生困怠、風寒所侵、或有二三人少生病患、愚人之心、易致猜嫌、必謂孔子至聖、祭之不能致福、而反以生災、誠不及我佛之雨感。且官民非真能崇信聖教、特以上公勸諭之切、稍稍二三其志、一旦不見可悅、而徒見可畏、則事佛之心、較前益堅。是上公誘之爲正、而反驅之從邪、則深負盛心、是遠廟之不便三也。

まず①のところで、舜水は光圀の聖廟建立への熱情を褒めており、天理と人情に違わなければ少し誤差があっても許されるとその実践の柔軟性を示している。光圀のはかった聖廟建立はおそらく舜水の予想を超えたようなものであろうし、さらに舜水はかつてないほどの聖廟建立にその実践の可能性を念頭に置いてアドバイスをした。聖廟と学校とが遠く離れてはならないという旨を伝えた上で、さらに注意事項②のところでは彼の考慮深い指摘をする。説明しておく、つまり聖廟を建てるのに急いでほならないし、とくに雨宿りみたいな部分が欠かせないと舜水は強調するという。なぜなら、もし儒教祭祀を行う際に、雨宿りがなく風雨のせいでも病気をかかってしまった人がいたら、それは仏教の崇拝者たちに攻撃する弱みとなるからである。さらに換言すれば、孔子を祭る廟は人々の健康や福を庇護できなく逆に災いを招くといった印象が日本人に付かれたら、儒教が仏教より劣ると考えられがちだという。こうした舜水の解釈には、彼の見ている日本人とくに一般民衆に認識された儒教は、仏教と同じく靈験するかどうかという範疇で捉えられるものだ、という考え方があろう。儒教儀礼の日本伝播と言えば、当該期の段階では仏教と類似して受け入れられると感じた舜水は、「官民非真能崇信聖教」（官民は真に聖教を崇信するわけではない）ため、儒式の廟の建立ができて、藩主の命令で祭祀していく人々はほんの少し不本意で儒教を捨てて仏教に戻すと説く。御三家の水戸藩主光圀の支持さえあるにもかかわらず、舜水の認識において、当該期の日本人は「儒」について本当の意味を理解していないし、なおかつ、儒学（教）の追求者も限られているため、儒学（教）を宣伝する際に慎重な扱いと策略が必要となる。

四 家廟に関する舜水の議論

1. 廟制

文教とかわる孔子祭祀の聖廟建立に関して、舜水は当該期日本の仏教を仮想敵としつつ、儒学(教)の実践において土着的適応を考え入れていたことは前述したとおりである。祖先祭祀の場所である「廟」に関して、舜水は「宗廟図序」「太廟典禮四款並序」「奉神主宜廟宜寢議」などの文章をなして議論する。これらの文章内容は先学によって紹介されていた^三が、ここで改めてその内容を確認しておく。

「宗廟図序」…加賀藩四代藩主の前田綱利(のちに綱紀、一六四三〜一七二四)に依頼されて書いたものである。(一)冒頭によれば、北宋宰相の文彦博(一〇〇六〜一〇九七)の廟図と朱熹(一一三〇〜一二〇〇)の「古今廟」および蕭嵩(六六〇〜七四九)の「大唐開元礼」を参考にして舜水はこの図を作成したという。文彦博は唐代の杜佑(七三五〜八一二)の作成した『通典』に基づいて家廟を描いており、二人とも天子の師匠にあたる階層であるため、その廟の格も侯と伯の基準と見なしてよいと舜水は説く。ただし「同堂異室」制と取ったその廟制は礼制に相応しくないため増減する必要がある。ほかの部分はことごとく古今の礼に従うが、もし不便なところがあるとすれば、融通を利かせるべきである。(二)宗廟の用途は祖先祭祀の一端に限らず、出征・冊封・行賞など典禮の場所としてもよいと舜水は強調する。(三)「五廟図序」というタイトルが付けられており、『礼記・王制』の「天子七廟、諸侯五廟、大夫三、士二」に基づいて廟図を作っており、と考えられる。なお、明代は世襲制の代わりに科挙制で人材を登用するため、廟制においても受け継がれるものは舜水自身が学ぶことができないと彼は直言する。最後に、「本乎古而不泥於古^三」という原則が強調されており、つまり先王の立てた法を準拠するとはいえず、末枝までこだわる必要がないという。廟の形式に関して、華麗多彩である明代の制をそのまま採用すれば、日本の「国法」と背けるおそれがあるため、古風を保持した日本式そのままでも構わないと舜水は説いている。

「太廟典禮四款並序」…光圀の生母・妻・早死した世子の祭祀問題を議論するものである。側室の身分にあたり嫡夫人ではない光圀の生母靖定夫人がどの格で祭るかについて、舜水は頼房に正夫人がいなし、なお「母以子貴」(母親は子によって地位高い)および「先王以孝治天下」(先王は孝をもって天下を治める)の原則によれば、光圀の立場においては父親頼房の廟堂で妻を祭るのは倫常に反するし、また先に亡くなった光圀の正妻哀文夫人の扱いについて、光圀の立場においては父親頼房の廟堂で妻を祭るのは倫常に反するし、また先君の廟さえ立てあがっていないなか妻の廟を新建するのも適切ではない。というわけで、まだ存命中の光圀が主導して「奉祀於小雅静之室^三」(小さな雅静なる室において奉祀する)という方法を舜水は提供する。先に亡くなった養嗣子靖世子である綱方について、先君頼房の廟に附主として穆位を設けて合祀されることができると舜水は説く。最後に、太夫人靖定夫人の神主を廟に収める儀礼について舜水によって説明される。つまり、水戸藩

祖先の靈位の席次は、頼房が太祖として中央の太祖廟で、定靖夫人が穆の位にあたる配廟で、靖世子が昭の位にあたる祔廟で、哀文夫人が別室の祔廟でそれぞれ祀られるという。ようするに、舜水においては、水戸藩主の格は諸侯にあたって五廟を建立すべきだと想定されることが分かる。

「奉神主宜廟宜寢議」・朱子に提唱される「凡廟之制、前廟以奉神、後寢以藏衣冠」^四（およそ廟の制は、前廟で神を奉じ、後寢で衣冠を収納すること）という説明の粗末さを批判する舜水は、廟と寢の設け方を詳細に議論するものである。神主は常に正殿にあたる廟ではなく、普段後殿にあたる寢で安置され、祭祀の時のみ廟に置かれるようになるで紹介される。特に古代王制に依拠する五廟の制を説明するか、諸侯の廟における朱熹『家礼』の不適應を強調する舜水の態度が読み取れる。

拜位、據文公家禮、當在阼階下。按詩・「孝孫祖位」、徂者往也、謂祭事既畢、孝孫往阼階下西面之位、祝傳尸意、告利成於主人、於是奏肆夏、送皇尸、所謂鼓鐘即於此。若使拜位本在阼階下、徂位却往何處？即云獻尸賓、但當言復位、不當言徂位矣、殊不知家禮乃庶士官司之禮。廟編地逼、不得不然、豈所以施於諸侯者哉。庶士官司之禮、尚不得以施之元士、況得以施之大夫、施之諸侯乎^{三五}。

一般民衆・士族・役人向けの『家礼』は天子の臣下にあたる元士^{二六}さえ適應できないが、士大夫と諸侯においてなおさら不適切な指導書だといいい、水戸藩の祭祀礼制には当てはまらないことを舜水は主張する。

2. 朱熹『家礼』

舜水の『家礼』批判および古代五廟制度復帰の主張は水戸藩に受け入れられていないが、それは、光圀が一六六六年藩士たちに頒行した『喪祭儀略』は『朱子家礼』に基づいて作成されたことから窺うことができる。しかし、田世民氏によれば、A・B二系統を有する『喪祭儀略』は、改訂される過程において、舜水に教わった明代の儀式作法が受容されることが見られる。そのことから、水戸藩が明文化の葬祭儀礼を積極的に取り入れ^{二七}、そのなかに舜水の役割は等閑視できないことが改めて確認できよう。さらに、舜水の廟制構想は、直接に水戸藩の廟制建立で実現されたとは言えないが、彼の議論は水戸藩士に影響したことは否めない。たとえば、安積澹泊は「祠堂」を「廟」と呼ぶことをめぐって議論する「大城祠堂宜称廟議」において、

朱文恭每言、家礼皆士礼、間有及於大夫者。若諸侯之礼、未可尽以此爲憑。蓋爲此成。今夫堂堂茅土之封、以地爲東藩之雄、以爵則爲三家之最、而反以士庶人之通礼擬之、称先君之廟曰祠堂。臣未見其可也^{二八}。

『家礼』は「士礼」であり、「諸侯の礼」に相応しくないとした師匠の舜水が指摘された理念を受け継いで述べる。さらに一七二六〜一七二七年間祭祀問題をめぐって荻生徂徠と書簡交流の間に舜水の『家礼』議論を言及する。澹泊は『家礼』に従って祭祀を行っていたが、「荻徂徠書」で「先侯嘗問文恭、以五廟之制。文恭不采家礼^{二九}」と弟子として舜水の「奉神主宜廟宜寢議」を徂徠に紹介していた。舜水は朱子の『家礼』について、水戸藩に赴任する前にすでに言及した。「答安東守約書」において、

文公家禮、覓得速速寄來、以便起手。更得儀禮、周禮爲妙。不考定諸書、不見定裁、恐不尊不信、不信不從也^{三〇}。

省菴に『家礼』『儀礼』『周礼』を送付してもらったことから、長崎に滞在する時期に舜水は『家礼』を学びはじめ、しかも彼は『家礼』を研究したうえで儒礼実践のアドバイスをすることが確認できよう。廟制以外の儒礼実践において、たとえば葬祭儀礼の作法「飯含」について、光圀の疑問に答えた「答源光國問飯含」から舜水の指導議論を窺うことができる。

本月二十一日、恭承明諭、謂威公飯含、以不忍啓視、故使人含、恐爲非禮。之瑜對曰…「大將軍臨小斂大斂、則大將軍親含。上公於左方啓巾。若使大臣含斂、禮亦如之。不然、禮宜上公親含。」今考雜記一條、註曰…「大夫以上貴、使賓爲其親含、恐尸爲賓所憎穢、故以巾覆尸面、而當口處鑿穿之、令含玉得以入口。」云「大夫以上」則諸侯可知已。之瑜向謂文公家禮非諸侯之制、不足據也。今茲所對、猶是拘於家禮耳。上公理合使賓、不爲非禮、端此奉聞。諸侯飯含七具、非三錢也、此則家禮誤之也^{三一}。

「飯含」とは、『周礼・地官・舍人』において「天子含実以珠、諸侯以玉、大夫以璣、士以貝、庶人以谷実」と記されるように、身分ごとに死体の口にそれぞれのもを入れる葬儀の一つである。ここで舜水は「飯含」の具体的やり方を紹介しているなか、『家礼』が諸侯の制ではなく準拠に当たらないと直言するところは注目される。

ようするに、舜水の提唱する儒礼実践においては朱子の『家礼』が水戸藩の身分に相応しくないとため勧められていない。その代わりに、諸侯の身分に当たる水戸藩主光圀一家は『礼記・王制』における「五廟」制度を用いて儒礼祭祀を行うべきだという復古的作法が提案されるようになる。舜水のこうした廟制・儒礼に関する議論は、後の荻生徂徠（一六六六―一七二八）の『家礼』批判がそれと期せずして類似した^{三三}ことは興味深い。それについて、今後の課題として考えていく。

むすびにかえて

本章では、朱舜水の水戸藩招聘・奉仕期と重なる、つまり水戸藩二代藩主徳川光圀の就藩時期に絞って、藩内の儒礼実践における朱舜水の役割に注目して考察を行った。人物研究以外に、近世日本の思想を検討する際に朱舜水を取り扱ったり言及したりするのは儒礼実践という課題だと言える。換言すると、近世日本思想史研究において、水戸藩に入った以降の舜水の活動は重んじられるわけである。

舜水は水戸藩に移住した二〇年以上の生涯において、日本知識人と活発な学問交流を断絶しておらず、水戸藩内外との思想文化交流は続いていた。ただし、招聘された身分で、彼は儒学の知識を生かして水戸藩の顧問という役目を果たし、特に藩内の文教事業と儒礼実践に力を注いでいたことは人生最後の二〇年を貫いて重要な出来事であるためさらに注目に値する。文教事業と言えば、学校・聖廟建立の様式と積奠儀式に関してそれぞれの作法を詳述している。儒礼実践の場合、光圀家の祖先祭祀における家廟建立、光圀の生母・正妻・嗣世子という各々の先人の祭祀格を闡明しており、さらに光圀家の祭祀を古制の五廟制に当てはまると、庶民士人向けの『家礼』の採用不適切性を強調する。

もちろん、舜水の尽くした儒学(教)の実践議論はどれほど水戸藩主光圀に採用されて実現できたかは、今回の考察によれば、二代藩主光圀に開かれた『大日本史』編纂事業と直結できないと同じく、直接的な証拠がないと言わざるをえない。しかしながら、「賓師」として迎えられた舜水は、別荘増設・講堂開設・養老礼・水戸藩内で墓地建て・遺集編纂など一連の事項から、水戸藩に仕える最後の二〇年間は終始光圀に優遇され続けたことは否めない。それは、直接的に舜水の議論を用いて形の残した功績より、舜水の見識、学問および明代知識人として発揮した間接的な役目が考えられるのであろう。舜水が水戸藩に招聘された後の出来事およびその中にどんな位置付けを有していたかは、まだ引き続き考察する必要がある。たとえば、彼の実学と光圀藩政改革との関係性、彼の史観と『大日本史』編纂など、今後の課題として深化する余地が大きいと思わせる。

- 一 水戸藩の儒礼受容とかかわる論文として、吾妻重二「水戸徳川家と儒教儀礼——葬禮をめぐる——」（『東洋の思想と宗教』二五、二〇〇八年、一〇二五頁）、徐興慶「朱舜水の關佛思想——論其與徳川社會界的相互影響」（『アジア文化交流研究』三、二〇〇八年、三五五～三七四頁）、徐興慶「朱舜水與徳川水戸藩的禮制實踐」（『臺大文史哲學報』第七五期、二〇一一年、一六一～一七九頁）、倉員正江「水戸藩における葬祭儀礼についての位置考察——徳川光圀の葬祭・廟制を中心に」（『人間科学研究』九、二〇一二年、二八七～二七一頁）なども参考されている。
- 二 田世民「水戸藩の儒礼受容——『喪祭儀略』を中心に」（『京都大学大学院教育学研究科紀要』五三、二〇〇七年）一三七～一四九頁。
- 三 高山大毅「封建の世の『家礼』——朱舜水・安積澹泊・荻生徂徠の祖先祭祀論」（『季刊日本思想史』八一、二〇一四年）一一三～一三二頁。
- 四 吾妻重二「水戸藩の儒教葬祭儀礼文献について」（『関西大学東西学術研究所紀要』四八、二〇一五年）三二～五二頁。
- 五 徐興慶「心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論——朱舜水思想との比較において——」（『日本漢文学研究』三、二〇〇八年）三五六～三二三頁。
- 六 徐興慶「『西山隠士』七十年の歲月——徳川光圀の学問、思想形成およびその文化遺産」（『季刊日本思想史』八一、二〇一四年）八～二五頁。
- 七 松本純郎『水戸学の源流』（朝倉書店、一九九七年）。
- 八 吉田俊純『水戸光圀の時代——水戸学の源流』（校倉書房、二〇〇〇年）。
- 九 鈴木暎一『徳川光圀』（吉川弘文館、二〇〇六年）。
- 一〇 水戸藩の修史局は、一六五七年はじめて駒込の水戸藩中屋敷（現在東京大学農学部敷地）に開かれたが、一六七二年から小石川の本邸内（東京の後樂園）に移されて彰考館と名付けられた。これを期に『大日本史』編纂は本格的に開始した。光圀の招聘に応じて各地から多くの学者が集まり、多いときは六〇名を超えたという。一六八三年以降、一名く数名の総裁が置かれた。一六九八年には同館の主体は水戸城内に移された。これは光圀の引退で水戸に近い西山荘にあって修史の監修にあたる必要があったためである。以降、彰考館は小石川邸内の江館と水戸城内の水館の二館に分けて修史事業が進められた。三代綱條以降は館員も減少し、修史事業も衰えたが、六代治保時代に復興し、九代斉昭は江館をやめて水館にまとめた。一八七一年閉館同然となったが、徳川家は栗田寛らに委託して一八七九年同館再開、『大日本史』

志表の脱稿に努めた。一九〇六年同書の陥穽によって修史局の彰考館は閉鎖された。（瀬谷義彦「大日本史」〔栗田勤『水藩修史事略』大岡山書店、一九二八年〕を参照。）

二 前掲鈴木暎一『徳川光圀』六〇七頁を参照。

三 近侍らに作られた伝説化・美化された伝記史料から光圀の実像を取り出す必要性に関して、前掲松本純郎氏をはじめ、吉田俊純氏と鈴木暎一氏を継承しつつ、呼びかけていることである。

三三 今井弘済・安積寛「舜水先生行実」（朱謙之編『朱舜水集』中華書局、一九八一年）六一八頁。

三四 今井弘済・安積寛「舜水先生行実」六二二頁。

三五 周代では「庠」が郷校であり、殷代では「序」といった学問所、つまり学校。『孟子・梁惠王』…「謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者不負戴於道路矣」。

一六 朱舜水「學校議」（前掲『朱舜水集』）四六一〜四六二頁。

一七 前掲今井弘済・安積寛「舜水先生行実」六一九頁。

一八 前掲徐興慶「朱舜水與徳川水戸藩的禮制實踐」一六七頁。

一九 鈴木暎一『徳川光圀』吉川弘文館、二〇〇六年、一一五〜一一九頁。

二〇 朱舜水「答小宅生順傳論建聖廟書」（前掲『朱舜水集』）三二一〜三二三頁。史料中の①②は筆者によるものである。

二一 とくに前掲高山大毅「封建の世の『家礼』——朱舜水・安積澹泊・荻生徂徠の祖先祭祀論」一一四〜一一七頁を参照。

二三 朱舜水「宗廟圖序」（前掲『朱舜水集』）四八二頁。

二三 朱舜水「太廟典禮四款並序」（前掲『朱舜水集』）四五七頁。

二四 朱舜水「奉神主宜廟宜寢議」（前掲『朱舜水集』）四六四頁。

二五 前掲朱舜水「奉神主宜廟宜寢議」四六八頁。

二六 『礼記・王制』…「天子之三公之田視公侯、天子之卿視伯、天子之大夫視子男、天子之元士視附庸。」

二七 前掲田世民「水戸藩の儒礼受容…『喪祭儀略』を中心に」一四六頁。

二八 安積澹泊「大城祠堂宜稱廟議」（徳川ミュージアム蔵史料）

二九 安積澹泊「答荻徂徠書」（『澹泊齋文集』卷八、国書刊行会編『続々群書類従』一三、続群書類従完成会、一九〇七年）四二二頁。

- 三〇 朱舜水「答安東守約書三十首」(前掲『朱舜水集』)一九三頁。
- 三一 朱舜水「答源光國問飯含」(前掲『朱舜水集』)三五三頁。
- 三二 前掲高山大毅「封建の世の『家礼』——朱舜水・安積澹泊・荻生徂徠の祖先祭祀論」一二一〜一二六頁から示唆を受けることが多い。

第二部 渡日唐僧と近世黄檗宗の成立・展開

第五章 隠元渡日と近世黄檗宗の展開

はじめに

明末清初期の臨濟禪師として名高い隠元隆琦は、一六五四年に長崎の興福寺からの招請を受けて弟子一行と渡日して、後に京都の宇治で黄檗山万福寺を開山し、近世日本で臨濟宗黄檗派の展開を促進した。こうして明風禪および明風文化を近世日本にもたらした隠元は、当該期日本の俗僧界において長崎唐僧・和僧のみならず、一般民衆ないし幕府將軍・天皇にまで歓迎されており、朝野を超えて追隨者が大勢いたことがよく知られている。さらに隠元によつて開立された近世黄檗宗は、日本仏教界に禪風思想、教団組織、叢林制度などの面で影響を与えつつ、仏教界以外にも近世日本社会に思想・文化などの面で明風の色合いを有する黄檗文化を育ませたことで注目に値する。本章では、まず隠元渡日および近世黄檗宗の開立・展開をめぐる史実を確認する。その上で、隠元の留日弘法の要因として、まず隠元自身の自他認識および日本禅林についての認識について検討し、続けて隠元の周辺状況として明末清初期の政治社会情勢、当該期大陸で起こった禅宗界の臨濟宗・曹洞宗の論争（済洞の争）との関連について考察を行う。

一 隠元渡日および近世黄檗宗の開立

1. 隠元の事跡

隠元（一五九二～一六七三）は福建省福州府福清県東林で林氏の三男として生まれた。六歳の時父親が湖南・湖北へ旅に家出をされ、九歳の時郷学に入ったがすぐにやめて畑仕事に転じた。一六歳のある夜、松下で「仰觀天河運轉星月流輝誰繫誰主」（天河の運轉と星月の流輝を仰いでみると、誰が繋ぎ、誰が主宰するのか）という問いに、仙仏にしか頼らぬという理にたどり着いて、ついに仏に慕う念が起った。二〇歳、父親の行方を尋ねることを機に寧波舟山に至り、そのの觀音道場として有名な普陀山を参拝して潮音洞に身を投じて茶頭として菩薩に仕えて、ついに出家の念が募るようになった。二八歳（一六一九）のときの母親の他界を機に、翌年黄檗山の鑑源興寿（？～一六二六）について福清黄檗山万福寺（古黄檗）で出家した。一六二四年に金粟山広慧寺で禅宗の源流を講じていた臨濟宗天童派の密雲円悟（一五六六～一六四二）に参見し、一六三〇年に密雲は隠元とともに黄檗山に入って萬福寺の初代住持となったが、一六三三年に弟子の費隠通容（一五九三

（一六六一）に住持の位を譲った。同年隠元は費隱に嗣法して禅法を学習し続けるようになる。隠元は思想が密雲円悟と費隱通容に影響された部分が多く、自ら正統な臨濟禅すなわち「臨濟正宗」と名乗って誇りを持っていた。一六三七年、隠元は費隱の法嗣を継いで万福寺の三代目住持となった。明清交替前後住持の後席を法弟の巨信行弥（一六〇三〜一六五九）に託した隠元は、浙江・福建の寺院に赴いたりして、臨濟宗黄檗派の影響力を福建から浙江・江蘇へと拡大させるよう奔走し、黄檗中興を成し遂げた。すなわち活動家として大陸側で人的ネットワークを積極的に築いていた。

『黄檗隠元禅師語録』は一六四二年に上梓され、後に船舶によって長崎に伝わり、長崎の僧侶のみならず、京都妙心寺の僧侶まで先を争って購読された。それに加え、明清交替期前後に渡日した明人のなかで、逸然性融（一六〇一〜一六六八）・浄達覚聞・蘊謙戒琬（一六一〇〜一六七三）などの僧侶も長崎に渡来しており、彼らの伝聞によって隠元の名は当時の日本でも高まっていた。一六五二年と一六五三年、長崎三力唐寺（興福寺・崇福寺・福濟寺）の檀越陳性乾・何毓楚・魏爾潜らが隠元を招請する嘆願を立て続けた。ようやく幕府から招請の許可が下され、興福寺の住持逸然が代表として再三に隠元宛の招請の書信を送り続けた。四回目の書啓で隠元はやっと招請に応じて、三年を期限にとり約束で日本弘法を遂げた。一六五四年七月五日、隠元と弟子一行は長崎上陸した。

隠元が渡日する前後の時代背景はつぎのように整理できる。木村直樹によると、一七世紀日本を取りまく東アジア世界の動向は、東アジア内部の明清交替と、外部ヨーロッパ勢力のアジア進出^一と二つの潮流でまとめられる。つまり、明清交替の余波を受けた当該期の大陸には、明の残存勢力が福建を拠点として「抗清」運動を行い、福建籍の海外逃亡者が急増し^二、さらに清初の寺廟統制政策が厳しくなりつつあり、そうした時世不穩は福清黄檗宗に影響を及ぼした。一方、日本の対外関係も幕府の統制により収縮的態勢になり、唐船がオランダ船とともに長崎一港に限定され^三、キリシタン禁教とかかわる寺檀制度^四をもとに、長崎の唐三ヶ寺（興福寺・福濟寺・崇福寺^五）が建立され整備される。隠元が日本に来る前にすでに数十人の僧侶が大陸から日本に来ていたが、明末清初期に渡日した僧の多くは、瑜伽僧に類する人たち^六とされ、そのほかに真円・覚海・了然・覺意・超然・黙子如定・普定・水月・逸然性融・無心性覺・古石性榮・百拙如理・浄達・覺聞・蘊謙戒琬・道者超元・靈叟定歳・澄一道亮・独立性易^七が挙げられ、彼らのなかには後に唐三ヶ寺と何らかの形でかかわる人が多かった。さらに、隠元渡日の一六五四年、当時幕府は家綱將軍が就任三年で、朝廷は後光明天皇、後西天皇の期、院政が後水尾天皇^八であった。

〈表〉 隠元と日本側の俗僧界との交流

府 幕			廷 朝		侶 僧					
地方官僚	幕僚	將軍	公家	皇室	天台宗	法相宗	新義真言宗	真言宗	曹洞宗	臨濟宗
京都所司代…板倉重宗、牧野親成	酒井忠勝（大老、空印居士）、松平信綱（老中）、稲葉正則（老中）	徳川家綱	園光院文英夫人、近衛基熙（大納言）、万里小路雅房（中納言）、裏松資清、烏丸資慶（大納言）	後水尾法皇、後西天皇、緋宮光子内親王	尊澄法親王	真敬法親王	泊如運敬、天圭	真政円忍、快円	鉄心道印、龍蟠松雲	虚櫪了廓、提宗慧全、禿翁妙周、竺印祖門、龍溪性潜、湛月紹円、洞水東初、洞院、如雪文岩、虎林、古溪、愚溪

渡日した最初に隠元は唐寺で統制されて行動も監視されており、つまり幕府側に慎重な対応をされていた。しかしその間、長崎の唐僧のみならず、京都の禅僧龍溪性潜（一六〇二～一六七〇）・竺印祖門（一六一〇～一六七七）・禿翁妙宏（一六一一～一六八一）らも弘法招請の嘆願を幕府に提出し、元京都所司代板倉重宗（一六一九～一六五六）なども協力してくれた。さまざまな人の奔走により、一六五五年九月六日、隠元は長崎から摂州普門寺に入寺し、説法を開くこともできた。幕府の認可を求めたのに、一六五八年九月一八日から、隠元一行は江戸参府の旅を出した。江戸に着いた時、幕府の老中松平信綱（一五九六～一六六二）、寺社奉行井上正利（一六〇六～一六七五）に慰勞された。一六五八年十一月一日に四代將軍家綱に謁見を実現できた。それをきっかけに、隠元は幕府側から完全な信賴を得て、もとより三年間の弘法で

帰国するという予定が変更させられ、幕府に新寺建立という異例の政策まで出された。それで一六五九年六月寺地として宇治の大和山が選定され、一六六一月五月から新寺の建設が開始され、後に黄檗山萬福寺と名付けられた。一六六三年一月二五日寺の建設が完備して、新黄檗山の開堂祝聖ができた。一六六三年八月、幕府から寺領四百石を受領^九し、さらにその二年後一六六五年朱印状が下され、それによって、近世日本の黄檗派教団が発足し展開しはじめた。教団形成と展開という側面に目を注いだ竹貫元勝氏は『日本禅宗史研究』において、黄檗宗は「近世に開宗された一宗派としてであるが、中国では臨済宗の一派であり、日本では隠元を宗祖として一宗を形成し、展開して、一宗派として展開した教団の意味では日本独自のものの^{一〇}」と位置付ける。

四代將軍家綱、五代將軍綱吉、さらに後水尾天皇などの帰依（表 隠元と日本側の俗僧界との交流^二）によって黄檗宗はより大きく発展しており、幕府に準宗旨として優遇されるようになり、日本全域に五〇〇カ寺の末寺という全盛的規模を至り^三、爆発的に広まったといえる。こうして活発で新鮮な明風をもたらした隠元は近世日本において幕府・公家・大名などの権貴だけでなく、社会に広がって一般民衆にも認知されるようになり、僧俗を問わず朝野を超えて追隨者が大勢いた^{三〇}。

2・隠元以降の近世黄檗宗の展開

一六六四年七月、隠元の退隱申請が幕府に許可され、弟子木庵性瑠（一六一一—一六八四）が住持の位を継承し、伽藍造営に尽力した。それで三代慧林性機（一六〇九—一六八一）、四代独湛性螢（一六二八—一七〇六）、五代高泉性激（一六三三—一六九五）から十三代竺庵淨印（一六九六—一七五六）に至るまで、継席は唐僧に限っており、十四代龍統元棟（一六六三—一七四六）からやむを得ず和僧に住持の席を継がせるようになる。「幕府は唐僧による黄檗山住持継承に固執し、唐僧の人材獲得に支援をしている^四」ことが確認でき、幕府に選任された万福寺の住持継席においては和僧化が回避されたのである。幕府は黄檗万福寺を拠点として、隠元によって伝来した明風仏教と明風文化の保持を重視する姿勢を取っていたことが見て取れる。

隠元渡日および近世黄檗宗の形成・展開は、日本仏教界に禅風思想、戒律清規、法式儀軌、教団組織、叢林制度などの面で影響を与え、仏教界以外にも、近世日本社会の思想、文学、言語、建築、印刷、音楽、茶道、飲食、絵画、書道、篆刻などの面で明風の色合いを有する黄檗文化を江戸文化と融合させて新たな文化を育ませる^{一五}と言われている。

要するに、隠元と弟子一行の渡日および近世黄檗教団という本拠地の発展によって、新鮮な空気と見なされた明風の特色を有する黄檗禅・黄檗文化は、近世日本の文化において重要な位置づけを占めるようになる^{一六}と言える。ここでいくつかの文化的事項を取り上げて近世黄檗宗の文化的展開を見ておこう。

①大蔵経出版・鉄牛の「椿沼干拓事業」、龍溪の「黄檗山造営事業」とともに鉄眼の「一切経開刻事業」は「黄檗三大事業」と称賛される。鉄眼道光（一六三〇～一六八二）は隠元からもらった明朝嘉興の大蔵経を底本としつつ、一六六九年から大蔵経の開版を取り掛かり、一六七八年に自費出版された。後に通称の黄檗版一切経は近世仏教經典の集大成と見なされつつ、後水尾法皇に進上されただけでなく、一般民衆層にも流行しており、黄檗宗の民衆基礎を固めたと言われる。それにこの版木の書体は、現在印刷に使われている明朝体のもとになったとも言われる^{一七}。

②黄檗唐音・黄檗經典誦音を指す^{一八}が、『黄檗版観音経』などで記された黄檗唐音は近世中期から日本の文人・知識人に注目され、研究されるようになる。たとえば、「荻生徂徠新黄檗章悦峰筆語」から見られる近世儒者の荻生徂徠と黄檗八代住持悦峰道章との唐音にかかわる交流^{一九}が挙げられる。

③黄檗文学・隠元語録には仏教文学が含まれている。『黄檗隠元禅師雲濤集』『黄檗隠元和尚雲濤続集』『雲濤三集』『隠元和尚松濤集』に収録された詩偈は五千首を超えており、文学史においても一席を占めると言えよう。隠元だけでなく、後の黄檗僧である木庵性瑫・即非如一・南源性派・高泉性激らの詩文も有名である。とりわけ高泉性激の著した『扶桑禅林僧宝伝』『東国高僧伝』『東渡諸祖伝』などは、当該期の日本僧の僧伝創作に刺激を与えた^{二〇}と言われる。

④書道と絵画・書道において、「黄檗三筆」と呼ばれる隠元・木庵・即非は弘法のために大量の書道作品を残しており、後の独湛性瑩・南源性派・高泉性激・千呆性佞・悦山道宗も書道に長じる。「唐様の力強い書風は、日本の書に大きな影響を与え^{二一}」たとされる。絵画においては、木庵・即非・独湛は水墨画に堪能であり、また独湛の仏画と祖師画でも優れていたという。絵画をはじめとして黄檗宗の伽藍・仏像・仏具などは隠元の意志により明風に作らせ、「他宗との差別をはかり、黄檗派独自の新しい形式と表現を求めた^{二二}」と言われる。

二 隠元渡日・近世黄檗宗研究における近年の動向と課題

隠元・近世黄檗宗に関して、中日仏教史・禅宗史・文化史・対外関係史などの分野で注目されており、主に中日両国の研究者によって研究が進んでいる。

日本側の研究は、大正期に輩出した黄檗研究者として鷲尾順敬^{二三}、および「東の悦心、西の雪堂^{二四}」があげられる。平久保章『隠元』（吉川弘文館人物叢書、一九六二）は戦後隠元研究の出発点と見なしてよい。また、『隠元全集』（平久保章、一九七九）や『黄檗宗史料集成』（木

村得玄、二〇一四〜二〇一七）など史料・文献の収集・刊行の脚光を浴びて、『黄檗文華』という万福寺誌を拠点とし、隠元・近世黄檗宗に関する論考が数多く出されている。竹貫元勝氏は『日本禅宗史研究』（雄山閣出版、一九九三）において近世黄檗宗の開宗を近世禅宗史の特筆事項として取り上げ、教団史的側面で黄檗宗教団の形成と展開に重点を当てて、黄檗宗研究の土台を固めてきたと言える。一方、黄檗宗内部の問題というより、文化史観で一八世紀雅・俗文化を研究する中野三敏は、江戸文化における明風文化の影響・受容を検討する際に近世黄檗宗を取り上げている。氏の議論によって近世芸術・文学史における黄檗僧の位置づけ^{二五}が定着していくようになる。さらに近年の到達点としては、宗教関係雑誌『春秋』の二〇一七年特集「黄檗宗の歴史と文化」を見逃してはならない。「黄檗宗の歴史と文化」において、黄檗宗の歴史^{二六}、隠元禅師語録^{二七}、渡来黄檗僧と絵画^{二八}、および黄檗宗に関する最新の研究状況^{二九}が取り扱われる。

一方、中国語圏の研究では、日中文化交流と仏教禅宗思想の視点から隠元・黄檗宗の問題を扱うという趣旨は日本側と共有しているが、その特色としては、古黄檗の系譜と思想、および隠元の来日前後の南明政権・明遺民との交流つまり明末清初期大陸側の状況に目を据えるところである。林観潮『隠元隆琦禅師』（廈門大学出版社、二〇一〇）は近年有数の中国語で出版された隠元研究書である。また明清交替の渡日遺民においてとりわけ隠元と鄭成功の関係性から隠元を取り扱い、日中文化交流の側面において隠元を位置づける^{三〇}台湾の学者徐興慶の研究も注目される。また近年の研究の到達点として、「首届黄檗禅文化与海上丝绸之路高峰论坛^{三一}」（二〇一七年五月、福清）があげられる。

以上のように、先行研究ではさまざまな視角から隠元・近世黄檗宗に関して検討がなされてきた。隠元・近世黄檗宗は、明末清初期の明禅・明風文化を近世日本に携え、さらに近世黄檗宗（新黄檗）を開立したものと位置づけられており、研究が細分化しつつある現況にある。本章では、長崎上陸後から近世黄檗宗開立前までいわば渡日初期に絞って隠元の現状認識に焦点を当てて考察を行いたい。特に、隠元が長崎上陸後、日本仏教界の状況をいかに捉えていたのか、こうした日本禅林への認識が、三年期限で弘法を行なうはずであった予定を変え、大陸に戻らず日本で新黄檗を開立するようになった決意といかなる関係性を有するのか、という従来十分に重視されてこなかった問題に関して、先学の研究成果を踏まえつつ、当該期大陸側の「反清復明」情勢、および当時師匠の費隱通容と福清黄檗自派が巻き込まれた済洞の争との関係性を視野に入れて検討していく。長崎上陸後、新黄檗晋山前の内容を中心とする本稿では、『隠元全集^{三二}』と『日本黄檗山万福寺藏旅日高僧隠元中土書信集^{三三}』にある関連史料をもとに考察を行う。

三 隠元から見た日本禅林の状況および留日弘法の原因探究——長崎上陸後、新黄檗開立前

1. 長崎から四回の招請

一六五二年四月から、隠元に渡日するよう説得するために、興福寺の住持逸然性融らが興福寺と長崎唐人檀越の名義で四回にわたって請啓の書簡を送付した。それらの請啓書簡は次の通りである。一回目は『衆檀越請啓、壬辰夏四月初六日船主何素如賚至』『興福寺請啓、壬辰夏四月初六日船主何素如賚至』、二回目は『第二請啓、壬辰八月念七日、寄船主何素如』、三回目は『癸巳三月僧自恕賚至』、四回目は『第四請啓、癸巳冬十一月初三古石上人賚至』『又衆檀越請啓、癸巳冬十一月初三日古石禪人賚至』であり、二回目の書簡が海寇に奪われて隠元のところへ届かなかったことを除き、ほかの書簡三通に対して隠元は、『回信、壬辰秋七月初六日』『復長崎諸居士啓』（一回目）、『回信、癸巳五月廿日』（三回目）、『回信、癸巳冬十二月初一日』（四回目）と返信を出した^{三四}。最初隠元は福清黄檗の多忙や高齢などの理由で断ったが、やつと四回目の請啓で心打たれ、渡日弘法の懇願に応じた。特に四回目の『第四請啓、癸巳冬十一月初三古石上人賚至』に注目してみると、

性融三致投誠、望十二峰之高懸慧日。一心請法、詎八千里之隔岸同風。雖云庸猥匪儔、窃自蠢愚共性、屢作披丹。得蒙老和尚傳法語、一喝當頭、播之通國、征聞天下。誰不曰、赤緊婆心、不將我棄。親承慧命、若可人同。是此一方海域生民、翹翹吁首。千秋祖道重光、赫烜且。乃至島主嘉誠、遠疏江府、令音在譯、喜出与衷。即日融願懷一瓣香、奔万里道。值以身承主刹、時副周恣之給。心專請法、靡覲出告之艱。專托古石禪兄、熟出閩輿、躬詣槩山、代融前薰心香、傍趨戒道。求老和尚卓錫浚臨、祈執事師呼鰲勸駕。上可以慰島主之允成、下有以副生之望切。振起三百年臨濟宗風、靖掃八万劫野狐穢迹。禪天海地、尽出弥綸。佛教性宗、用推広化。茲者薄具戒途資費、果幣香儀、愧出輪將、用伸虔切。躬于薄海岸頭、遥瞻紫氣。閩南天際、仰即來儀。臨楮叩首、不勝顛望之至。興福禪寺弟子性融和南百拜^{三五}。

「振起三百年臨濟宗風」（三百年後退ぎみの臨濟宗風を振り起す）や「佛教性宗、用推広化」（仏教の性宗を押し広める）など、臨濟宗を興し、弘法を弘法するという展望に基づき、下に檀越の切願があり、上に「島主」つまり長崎奉行を説得してさらに江戸幕府の許可を持っており、手続きの心配も要らない、とある。それに対し、隠元は次の通り返信した。

老僧住持黄檗、直指人人、本有之宗。上座独踞海門、当聞個個不無之旨。山海雖隔、道契則親。形影各居、心同奚別。是以教演中夏、融會東鹵。声震西方、豈分南北。一遇当機、迅雷不及掩耳。苟逢作者、未免自納敗闕。益性教相須、質文各至、如日月所臨、容光必照矣。迹者古石上人不憚鯨波、負命而至。情意孔殷、錫祝單厚、欲請老僧東渡說法。此誠合國臣民、自求無疆之福。諸位禪人、矢志不昧本來之

心。即此一念、直下了徹、淨尽無余、則老僧蚤已到扶桑了也。寧俟呼鰲而駕、然后謂至耶。若果必于棒下証明、無始劫前大事、則万福不恪烏藤。撐天拄地、駕海梯山、轟轟烈烈、興風作浪、成大勝事、庶東土佛日重光、曇花再現、人人頓頓從上來事、是老僧之所願也。書儀謹領、肅此遙復。偈云、杖藜未点迅風馳、正信分明不我欺、自古山高日出晚、何妨海闊浪來遲、離言直截玄中旨、離相頓超格外機、三請法輪能不退、千秋道振在斯時^{三六}。

「三請法輪能不退、千秋道振在斯時」（再三の法輪的請啓は辞退できず、千秋の仏道を振興させるのはこの時にある）から長崎側の切実な懇請が感じられるほか、もともと仏道において場所が別々としても心が一同であるため、「中華」で演法したものを東の日本でも貫き通すべきだという旨を隠元は述べている。さらに日本という東の土で仏の光が再び現れ、その人々に釈迦より仏・祖祖で伝授されてきたこと（いわゆる「上來事」）を従わせるというのは隠元の願うところだ、とある。ここで注目したのは、「庶東土佛日重光、曇花再現」（東土に佛の光が再び光って、曇花が再び現れる）というところである。隠元がなぜ四回目の請啓を受け取って日本に渡来したかの理由について、いままでの研究においては、渡日途中で海難に遭った弟子也嬾の遺志を継ぐこと、「反清復明」運動を行う鄭成功の「日本乞師」を支援すること、王朝交替による戦事で弘法し難くなる大陸を去り避難すること^{三七}、『五灯厳統』の道統記述をめぐる済・洞論争を回避すること^{三八}などが挙げられてきたが、ここでは特に仏法弘通の決意という側面においてさらに検討してみたい。なぜなら、隠元が十分に請啓を受けて渡日弘法を遂行するようになったのには、彼の日本禅林への認識と関連していると考えられるからである。

2. 日本禅林に対する隠元の認識

隠元は日本に渡来する前に、前記の長崎興福寺や唐人檀越による弘法請啓から日本臨濟宗が再び興されるべき状況にあるという日本禅林の現状を知ることができていた。長崎上陸以降、隠元は日本社会と直接的に接触するようになり、福州をはじめとする大陸側の僧俗人土との往復書簡において、日本社会とりわけ日本禅林への言及がある。

某初東應、本擬三年即旋。不意業風揚入國中、葛藤一時難斷、亦屢辭而屢請、致延不能歸侍左右、負罪良多。茲十月接若一禅人齎來慈誨、焚香拜讀。審婆心深切、某雖愚昧、寧不感激。夏間亦切辭回、緣國主甫位政位、朝諸大老咸起向化之誠、再三懇留、莫非夙緣會遭、似乎難却。且此土宗風久頹、未有直下承當之者、故爾躊躇、萬望和尚垂慈、恕某延緩之戾。惟祈珍重法體、永作陰涼大樹、覆蔭人天、曷勝幸

甚^{三九}。

『普照國師廣録』に収録されたこの『奉復徑山老和尚』の全文は、師の費隱通容の帰国催促に関する書簡への返信内容である。一六五六年二月に費隱通容は「賢徒受請弘法、既經三載、聞亦甚盛。當急流勇退〔中略〕斯實切懇汝回山以慰吾老景之懷^{四〇}。」という書簡を書いた。そこで弟子隱元の日本弘法が三年の期限を迎えつつあり、そのように繁盛する状況でありながらも、そこから急流勇退して福清の萬福寺に戻るべきだという切願を述べている。上の史料は、翌年（一六五七）の十月に隱元による返信である。隱元は朝野を問わず日本側の厚意を辞退しがたいため、日本弘法の期限を延長しようとする意思を師に伝える。さらにここでは「此土宗風久頹、未有直下承當之者」（この土地で宗風が頹廢するようになって久しいが、直下に引き受ける者が未だにいない）という当時日本禅林の現状に関する認識が見られる。つまり、長い間停滞している宗風を一振し、日本禅林を率いる有力者が欠けていると隱元は認識しており、そこから弘法の可能性を見通しているという真意も含んで述べる。また、同じく一六五七年に劉沂春居士への書簡においても、

故孟浪長崎、復遨游神洛、無非爲異域作法門嚆矢耳。且彼中三百年來個事久弛、無人撥轉。茲幸敬信、因之發明、庶不辜涉濤一遭矣^{四一}。

とあり、当時から遡って三百年前、つまり日本禅林は室町時代以降すでに不振の状態が続いており、そうした現状を改善できる人物がいないと隱元は同じように述べている。一七世紀中葉は寺檀制度と本末制度をはじめとする江戸幕府の宗教政策が仏教全体の進展に助力を与えつつある時期にあつたとはいえ、日本禅界に絞ってみれば、かたや室町時代から衰微していった五山派があり、かたや後に主導的になる林下派（大徳寺派・妙心寺派が代表となる）も全体的な発展には至っていない状況にあつた^{四二}。

さて、隱元は日本禅林が抱えた問題をどのようなものとみていたのか。すでに一六五五年に法弟孤雲行鑑への書簡から分かるように、

愚在海島旦夕跂望、瑞氣西蒸、則不無手舞足蹈。茲接來論、恍如面覲。以心相照、刹海毫端。以道斯通、東西一致。心道之外、水月空花、奚足云爲。古石之論、詎堪採聽。然彼國所重、清高淨節、道義文學、其檀門閉久、啓之弗易、大道縱橫、履之猶難、在此在彼、隨分而安、無往而不自得矣^{四三}。

日本では道義や文学などの面が重んじられているものの、「檀門閉久」（檀門が久しく閉鎖していた）のせいもあるため、この人々を啓発す

ることは決して容易ではないと隠元は吐露する。そして、仏道をこの土に通じさせるといふ「大道」を実現するためなら、至難の業だとしても、福清黄檗の方も隠元自身の方も「随分而安」（随縁素位）なものとして受け止めていく必要があると言う。前述した三つの返信からはいずれも日本で弘法を続けようとする隠元の意欲がみられ、一方日本禅林の現状についての隠元の見方も読み取れる。

さらに、日本禅林が長期的な不振にあるとはいえども、僧侶はもちろん、民衆から大名、幕臣などの支配層に至るまで、人々の仏教への熱情は隠元を感服させる。また長崎上陸直後の出来事に関して隠元が費隠通容に返信した内容を見ると、次のように隠元が長崎で檀那信者に大きく歓迎されていたことが分かる。

于甲午夏五月十日、辭衆啓行。六月朔至中左、念一日發舟、七月五日登岸。合國檀信忻慶無量。十月十五結制、雖衆百餘、行業純一、似可教也。第音語不通、落于傳譯、未免有失當機、可以從漸而入也。而檀那長者護念斯道無不盡心、諒不至狼藉以玷從上來事。某生平雖無過人、但一味率真爲人、亦有率真者從之、故遠游異域、與家舍無二。在此在彼、無非擴充和尚之道、自有龍天相諸、不致大人遠懷也^{四四}。

また前述の『奉復徑山老和尚』にある「縁國主甫莅政位、朝諸大老咸起向化之誠」（国主家綱が政位についたことにより、幕閣がみな向化の誠意を起こした）とあるように、一六五七年という時点では、撰州普門寺に説法開堂した隠元は酒井忠勝、板倉重宗などの官僚と接触したことがあり、京都妙心寺派の龍溪性潜らも隠元の日本での延期在留や江戸参府などのため奔走していた。出発する前に三年の期限を想定した隠元は、日本における僧俗朝野を問わない弘法への熱烈な関心を感じ、日本での弘法弘通に対してよい見通しを持ちつつ、気持ち次第に日本弘法から長期在留へ傾くようになったのであろう。

また隠元が自分の日本弘法を中国禅宗の祖師たる達磨の快挙に譬えていたことも付しておく。

一葦東渡、天海相懸、無從至靚道範、可勝懷企已耶。茲土佛法惟尊、君臣倚重。第以音殊語別、僅藉同文是徵。冀望一系之承、不知將來爲何若耳^{四五}。

仏伝禅宗の第二八祖とされる菩提達磨は南朝梁武帝の時、海を渡り広州から上陸して、中土に禅宗を隆盛させたという故事があり、「一葦渡江」として知られている。ここで隠元は自分の渡海伝道を「一葦東渡」と言い、当時達磨の功績を目指していた願望があったことも見て取れ

よう。

3. 「夷・夏」の弁別をめぐる日本弘法

隠元の渡日弘法に対して、師の費隠をはじめとして福清の黄檗万福寺では反対および帰国催促の意見が圧倒的だった。隠元に福清黄檗の大業を営み続けてほしいほか、日本弘法の意義を疑問視する意見も費隠だけが持っていたわけではない。たとえば、一六五四年の七月八月に書かれたこの書簡において、隠元渡日の意義について問われている。

得待法教、頓開悟門。執手未幾、忽又言別、唯有臨風神想耳。①但日國之人雖勤勤致請、未知果能十分敬信、使宗風廣播乎。抑虛慕其名而姑爲此舉耶。倘能誠心皈依我佛、自當駐駕數時、大闡三昧。②不然不必淹留歲月、以負我中土檀那之願。況本藩及各鄉紳善念甚殷、不欲大師飛錫他方、所以撥船護送者、亦以日國頂禮誠深、不忍辜彼想之情也。③要之、法雨均霑、龍天實相、弘道誠莫分於彼此、審勢自無後光、唯大師慧炤之。其黃檗叢林弟子、自當仗佛力保護、無庸致慮也。盈盈帶水、神注徒深、屈指歸期、竟知何日。謹啓。法駕榮行、本藩不及面辭。至次早聞之、甚然眷念、愈以失禮爲歉。尚帖回拜、謹即附聞。名單具^{四六}。

書簡史料には具体的な名前が付いていないが、陳智超氏の考察によれば、これは鄭成功の書いたもの^{四七}だと言われる。『黄檗隠元禪師年譜』には「六月初三日到厦門、國姓公備齋金爲供。建國鄭公（彩）暨諸勛絡繹參謁。廿一日、藩主備舟護送」という記述があり、この書簡に自称した「本藩」および「撥船護送」という言い方からすれば、確かに上記の手紙は鄭成功の書いたものと考えられる。南明永曆帝を擁立する鄭成功は一六四六年から十年あまりの間に福建厦門を本拠として清に抵抗してきた。ここで述べられたように、鄭成功は直接隠元と対面してはいないが、隠元を日本まで護送する船を手配したことが確認できる。まず①で、日本側の懇切に見える招請であるものの、ただ隠元の高名だけを敬慕して軽率に行ったのではないか、そしてそれは果たして宗風の弘通に有益であるかどうか、と疑問視している。続けて②では、もし日本に真心がなければ、中土（大陸）の信者たちの信賴を無にしつつ時間も無駄にするような渡日になると明言されている。とはいえ、③にあるように、隠元が日本での招請に応じる意思をもった以上、弘法において彼此れを分別するより、隠元の判断に任せると、態度を柔らかくして船の手配に協力すると伝える。母親が平戸出身で日本と決して無縁ではない鄭成功の場合ですら、隠元の日本弘法に否定的な目で見ていた。とするならば、外の世界との接触がめつたになかったと想定される福建の関係者は隠元の日本残留の決定をどう見ていたのであろう。

老和尚天人師、普度衆生、末学多所成就、即不慧函。懷雖非黃檗之嗣、曾受法乳之恩、洪江稽首時、何啻靈山付囑。緣漫游瘴海、遂缺瞻依。去夏乞休歸閩、雖披緇作方外人、而塵網猶牽、如蜂啖蜜、終難出脫。和尚拂子提撕、施及蠻貊、而膝下一弟子、可任其流浪生死茫然不知歸乎。監院遙臨、欲懷並單乞食、三山非舍衛城、久不聞檀施矣。且好事多磨、懷亦深用歛戢。俟機緣稍湊、當不憚蚊負也^{四八}。〔後略〕

福建の檀家林懷が一六五六年春に隱元の帰国を催促するために書いたこの書簡には、隱元の日本弘法が「施及蠻貊」（蛮貊にまで利益を与える）とされる表現が注目される。つまりここで林懷は、なぜ「文明」の中土を離れ、「夷狄」の日本で弘法するかと隱元に詰問していたと見られる。当時中土の一般的な見方だと考えられる林懷の日本を夷狄視する発言に対して、隱元は同年の秋に次の内容を返信した。

憶與洪江振手、頃作分歧向道、今復剔骨伐髓、突證方外閑人。真有以等空花于過眼、體至道以徵心、殊荷殊荷。于此些子作家自出、當機獨露、何有云爲啖蜜之蜂、終不肯作一直放下者哉。流浪生死、誰流浪之。既屬其身、毋忘類從可耳。老僧一杖東來、欲辯探頭漢子、試此六合同塵、久久緣熟、當知有一撥幾希者在也。豈以夷夏情懸而自忽諸。獨往子聞有定踪、便一知我、何如。餘惟電勉、是囑^{四九}。

前述した「塵網猶牽、如蜂啖蜜、終難出脫」（方外の人なのに俗世に束縛されて蜜を食った蜂のように抜け出せない）、「膝下一弟子、可任其流浪生死茫然不知歸乎」（弟子が汝の帰り知らずに生死も顧みなくて流浪させるのか）といった林懷の非難に対して、隱元はここで一つひとつ弁解している。さらに「夷夏」について、仏道を広げようとすれば細やかな機会でも失ってはならないのに、華夷の弁別を理由として伝道に消極的になるまいと強調する。ここから隱元は華夷の弁別の意識じたいは有しているものの、仏法弘通という次元においては、中土でも日本でも同一の範疇にあり、「夷夏」と階層的に弁別することを否定していたことが理解できる。

四 渡日弘法の理由への再探究

1. 大陸側の「反清復明」情勢との関係性

前述のとおり、隱元は鄭成功の協力を得て順調に長崎に上陸でき、日本に滞在する間に福建の僧侶だけでなく日本の居士や檀家とも書簡を往復していた。俗界との連絡については、「抗清」立場を取る明遺民・遺臣とも密接にかかわっているため、隱元も「反清復明」運動さらに

「日本乞師」に参与したという議論がある^{五〇}。しかし実はこの点に関しては、直接論証できる史料が見当たらない。そこで本章では、隠元の渡日および日本の永久滞在とも関連するこの政治的背景について、隠元の明清交替への態度から見直してみる。弟子性派による『黄檗開山普照国師年譜』において、

臘月八日開戒宣疏、至開戒于洪武十年、善述于成祖昭世。列聖恩深、今皇德重、一時傷感涕泣、不能仰視。衆愕然久。之後有僧微叩其故、師云、吾聆太祖年號、中心惻然、不覺傷悼耳。未幾劉魯庵、嚴白海諸名公聞是事、各以頌言致贈^{五一}。

日本に赴く二年前にあたる一六五二年の一月八日に、福清万福寺で開戒と宣疏の行儀を行った隠元は、開戒の歴史をたどるとき不意に明朝の年号を思い出し、心が痛み涙を流した。それを聞いた南明の遺臣劉沂春・嚴通は明室のために感傷にひたった隠元を称賛したのである。ここでは隠元が明太祖の年号「洪武」を言う時にふいに悲しくて泣いた情景が描かれている。それは明王朝の滅亡に対する悲痛の気持ちであることは言うまでもないが、注目されるのは「今皇德重」というところである。一六五二年当時、大陸の大部分がすでに清王朝の統治下におかれていたが、「列祖恩深、今皇德重」（歴代の祖には恩が深く、今上の皇帝には徳が重い）から見れば、「今皇」は明朝の皇帝だと考えられる。その時点では、西南地域に退去した南明永曆政権と東南沿岸部で活動していた鄭氏政権のみが明朝の勢力として残存しており、さらに鄭氏政権が永曆皇帝の正統性を承認したため、ここで隠元の言った「今皇」は永曆皇帝と考えられる。つまりこの年譜の記載によれば、当時の隠元は明朝への感懐の情を抱いており、明室の崩壊にも痛惜していたことが読み取れるし、また福建で清朝と抵抗する南明の遺臣たちと関係があったことも否定できない。しかし、ここから隠元が「反清復明」運動と直接的に関与し、さらには「日本乞師」にまで関わっていたと果たし得るのであるだろうか。

一六五七年福建の俗家弟子余宰匯（法名は性誠）は隠元に書簡を出した。

法杖遠提、慈航廣濟、愧性誠俗縁多牽、侍座未能、翻荷籠錫絲椶、彼情温厚。茲者虜警逼邑、螻蟻奔生、不知後來作何狀。即欲遍覓山茗、少伸芹獻、竟束之高閣、無可搜尋^{五二}。〔後略〕

当時「虜警」つまり清兵が福建まで攻め込んでおり、時勢は不穏な状態であったことが描かれている。清兵が具体的にどの邑に侵攻しようと

したかは分からないが、少なくとも清兵と鄭成功軍との戦いが続いており、民生が乱世と困窮に追い詰められていた状況にあったことは確認できる。余が明を擁立する立場から清兵の閩地進出を懸念していたことが読み取れる。それに対して隠元は、

〔前略〕是故重道德、兵氣消、立仁義、干戈息、熒惑自然退舍。福慧必也駢臻、華土瑞徵、從茲復矣。某愧老邁、事事無能、隨白鳥以浮沉、逐金鳥而出沒。〔中略〕在會法護、同歸不二玄門。反常合道、自在自由。逆順縱橫、無掛無礙。濁土立成淨土、閩天仍復堯天^{五三}。〔後略〕

と書いてあるように、自分がすでに年取って無能になったと婉曲的に述べ、戦事紛争への不参与の意を表した。福建にあたる閩で続く戦事紛争は「道德」「仁義」に委ねて治めてほしいという言い方からみると、隠元は当時の大陸側の政治情勢に積極的な提言をしていなかったことが推測される。

さらに「復冢宰梅臣唐居士」においてさらにはっきりと自分の立場を示した。

〔前略〕貧納應扶桑會因縁、昔種今熟、非是偶然。閩中兵戈之厄、亦夙昔之業果報不爽。縱有神力、無如奈何。然知命君子、鑒在機先、斷無怨尤之念。蓋未發一着三教聖賢根源、人多恍惚、唯智者能之^{五四}。〔後略〕

これは、一六五五年六月にかつて南明隆武政権の兵部尚書を担ったことのある唐顛悦宛の返信である。さらに唐顛悦は隠元に次のように返信した。

〔前略〕亡何、和尚飛錫扶桑、闡揚法化。又未歲、仙邑遭兵戈之厄、惜和尚慈悲、不及見此中景象、爲大地衆生下有情無情一滴清淚也。居士子殞身傷、顛危萬狀、幸存喘息于鷺門^{五五}。〔後略〕

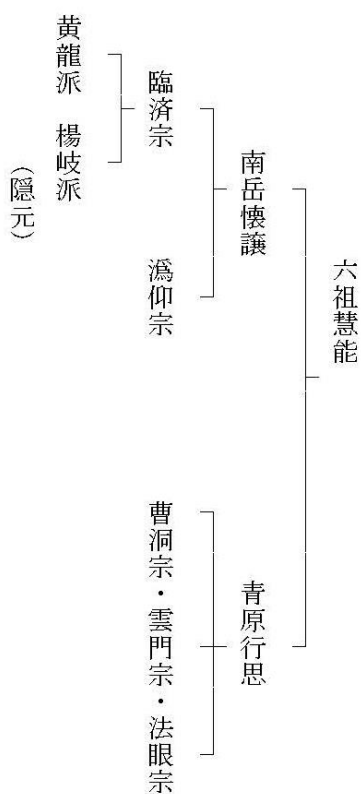
「仙邑遭兵戈之厄」と言ったように、仙游での清軍と鄭成功軍の対峙状況を伝えた。一六五四年二月から翌年の正月にかけて、鄭成功は拠地の中左所（廈門城）を強固にしようとするため、漳州・同安・南安・安溪など各県に攻め込んだ後、福建蒲田の南西部にある仙游県を取り

込もうとした。その際に鄭成功軍は清軍と激烈な戦を行って城を攻略し得たが、仙游県で行われた焼殺が凄惨であり、上記の手紙によれば唐頭悦もこの戦役で負傷したという。唐頭悦は、日本で弘法している隠元がもし当時仙游の凄惨な光景を目撃すれば同情の涙を流すだろうと述べた。それに対し隠元は、福建での戦は自分の日本弘法と同じく、昔まいた種から実った果実であり、たとえ神力があってもどうしようもないものだと言報して応じる。隠元は南明の遺臣らと書簡の往復を継続し、明末清初期の社会動乱とりわけ鄭成功・南明勢力の根拠地である福建に身を置いていたものの、自らは出家した身分を忘れず政治には手を出さないとする立場であった。要するに、隠元は積極的に「反清復明」運動に参加する意思がなかったと言える。あえて戦事に関して関心を持つのは、戦争による寺廟破壊というところであり、戦争停止・平和実現という願望が主導的であろう。

2・ 済洞の争および『五灯厳統』の重刻と関連して

前述のとおり、隠元は直接「反清復明」運動に参加しておらず、日本に赴く理由として大陸側のそうした政治状況と関連付ける点については見直す必要がある。ところで、隠元が日本側の俗僧界から歓迎され、特に天皇・公家・幕府からも留まるよう促され、さらに新宗開立に公的な支持をもらえたのは、隠元の日本での長期滞留が決定したことと関わっている。では、黄檗宗の開立により弘法の見通しが明らかになる前から隠元が日本側の招請に応じた理由は一体どのように考えられるのか。ここでは大陸の禅宗界で紛糾していた臨済宗・曹洞宗間の論争（済洞の争）を手がかりに見ていこう。

一六五四年、費隱通容の『五灯厳統』をめぐって臨済・曹洞二禅宗の間で行われた大きな争論がいわゆる「済洞の争」である。本題に入る前にまず禅宗の流派について概略的に紹介しておこう。禅宗の実際の開祖者である六祖慧能の系譜は南岳懷讓（六七七〜七四四）と青原行思（？〜七四〇）の二人の弟子が受け継いでおり、南岳派からは臨済宗と滄仰宗が、青原派からは曹洞宗・雲門宗・法眼宗が生じた。臨済義玄（？〜八六七）は唐代の黄檗希運（？〜八五〇）の提唱した理念「般若爲本、以空攝有、空有相融」も継承して臨済宗を開立した。宋代に至り、臨済宗はさらに黄龍派と楊岐派に開かれて、禅宗の五家七宗がそれから成立した。隠元が自称した「臨済正宗」は実際楊岐派



の法統を受け継いでおり^{五六}、その黄檗も黄檗希運から由来したとする説がある。

済洞の争の原因は隠元の師費隱通容の編纂した『五灯厳統』にある。費隱は『五灯会元統略』に収録された内容が曹洞宗語録に傾いていると鑑み、『五灯厳統』一二五巻を編纂した。前の二〇巻の内容は概ね『五灯会元統略』と同じであるが、二一〜二五巻には南岳の後の三四世報恩通、青原の後の三六世百文明雪まで、『五灯会元統略』以降の諸僧列伝が収録されている。『五灯厳統』には天王道悟の存在が認められ、雲門と法眼の二宗を南岳派に属させ、無明慧経や無異元来などの法嗣が未詳とされることなどにより曹洞宗から非難を受けつつ、臨済・曹洞の間で論争が引き起こされた。『五灯厳統』が刊行された後、曹洞宗の三宜明孟・遠門浄柱などに非難されて、浙江省府に流通禁止の訴訟を出した。結果的には、費隱が敗訴となり、『五灯厳統』の廃版を処分としつつ、この争議はこれで次第に収まった^{五七}という。

『五灯厳統』の廃版は費隱ないし臨済宗に大きな打撃を与えたとと言える。隠元は師の費隱通容をとりまくこうした紛争の後まもなく日本に赴いたが、費隱が当初隠元の渡日に反対したのも、また渡日後三年もしないうちに隠元に帰国を催促したのも、その済洞の争から立ち直るのに隠元の助力が必要とされていたからであろう。一六五五年に書かれた次の隠元宛の書簡には、費隱の心境が含まれている。

〔前略〕老僧自舊歲孟夏、爲法門擔憂不安一年、及季冬葛藤悉斷、遂出徑山、以應琴川衆鄉紳、將虞山維摩古刹相延棲錫。此地人緣境風甚好、但方丈、僧房、寮舍悉未周備。茲得吾徒饋以佳貺、正好經營此等缺陷事業、以見老僧無處不受吾徒之助也。亦見吾徒德望日隆、人皆稱頌、甚是罕有。謝謝不盡。古石、惟仁二專使跋涉多途、辛苦萬狀、老僧本欲相留夏、將息精神、不意渠勇猛精進、便欲返棹、致老僧倉卒無所置辦以復吾徒、唯五燈一部、四家字帖一套、銀如意一握、名畫一幅、老僧全録一部、略伴片箋之寄、當以收用^{五八}。〔後略〕

また翌年の十月の費隱通容のもう一つの催促書簡は次のとおりである。

然吾徒在外弘法既久、當念黃檗叢林廣大、庶務多端、必須作遠歸來、重復振新、光榮祖德、是吾徒之任也^{五九}。

ここには隠元に黄檗再興を託そうとする切願が表れている。実際、隠元は師の望み通りに福清黄檗に戻ることはなかったが、しかしそれは費隱通容を見捨てていたわけではなく、むしろ隠元は師の期待を念頭に渡日弘法を図っていたのではあるまいか。なぜなら、まず一六五七年普門寺に滞在する間に、隠元は興福寺の逸然性融らの協力により、大陸で刊行・流通が禁じられた『五灯厳統』を重刻したからである。隠元は

「重刻五灯嚴統跋並贊」で次のように重刻の経緯を記述する。

大哉師範、嚴若金湯、邪外魔侶、莫可窺其毫芒。轟轟烈烈、師道廓如。中興臨濟、非吾師誰歟。余小子遨遊海外、不知吾師擔荷法門之憂、其謙何如。一日過知浴寮、偶閱老人示逸然偈、有流通法脈騰今古、無限風光令遠思之句、徹見師心片片。謂逸然曰、子知之乎。然少頃感悟密囑之意、歡然承領、可謂見義而爲、知恩有地。更有甚兵衛者、與數信士、共樂其事。啓板于季春、不滿百日、其工已竣、真猛於三軍、迅如瀑流矣。大凡世出世間之事、至公至正、至明至當者、自有默默呵護存焉。故一談吐頃、即成莫大之功勳、而啓天下萬世之正眼、豈小補也哉。是書老人懷之有年、稽古核今、的的相承。歴歴可據、無黨無偏、明如杲日、照耀天下、禪林一時一刻不可無也^{六〇}。

これによると、『五灯嚴統』は日本で広く読まれるようになり、後に日本で翻刻した版本が長崎の貿易船を通じて大陸にも伝わり戻ってきたのである。一六六〇年六月の隠元宛の手紙に費隱通容は「嚴統毎年得寄數十部此土流行、吾徒徳莫大焉^{六一}」、『五灯嚴統』は毎年数十部を送付してこの中土にも流行させるべきであり、我が徒はその徳が莫大なり」と頼んでいたことから、『五灯嚴統』の重刊と大陸回流は隠元の取り組みによって順調に行われたことが分かる。

以上より、隠元が渡日して日本で長期滞留を決めた要因は費隱通容の『五灯嚴統』風波および臨濟宗黄檗山の振興とかかわっていたのではないかと考えられる。つまり隠元は、日本での気運に乗じて戦略的に臨濟宗自派の発展を図ろうとしていたと考えられる。済洞の争は結局曹洞宗の勝利に終わり、師の費隱通容と臨濟宗は大陸で挫折していた。それに対し、日本で優遇され、さらに新宗開立までたどり着いた隠元は、福清黄檗の宗風を日本で継続させる可能性を前に中土に戻らないことにした。費隱通容は自らが心血を注いだ『五灯嚴統』が再版できることから、隠元の用心深さを次第に理解し得て、帰国の催促をしなくなったのであろう。

むすびにかえて

『隠元禪師語録』が唐人貿易船を通じて日本禅林に広く読まれることによって隠元は長崎唐寺をはじめ日本禅林に知られるようになった。長崎唐寺は隠元弘法を招請しようと四回にわたって請啓を出して、三年の期限を条件として隠元を迎えた。日本の禅林の長期的な宗風衰退にもかかわらず、隠元は社会全般の仏教への熱情、とりわけ幕府などの礼遇・弘法支持から自派の仏法弘通の可能性を見通した。今までの研究

では、隠元の渡日と在留に関して様々な理由を立てて議論がなされてきたが、その中でも明清交替直後の「反清復明」運動をはじめとした福建社会の現状と関連付けて、隠元が「反清復明」運動に参加したとする結論を導くものがあった。しかし今回の考察によれば、隠元は明末清初期の社会的動乱に身を置きながらも、「明」か「清」という政治的立場を取っておらず、当時の政治社会運動にそれほど関心を寄せていなかったことが明らかになった。それだけでなく、隠元は臨済宗仏法弘通を第一義としていたのであり、大陸の俗世で重視する「夷夏」の弁別といった階層的自他認識を改めて、日本の禅林における自派の再興を最優先しつつ、出家人の立場を終始堅持していたことが考えられる。もちろん、南明遺臣との書簡交流の中には、臨済宗振興のため中土に戻らない理由を明確に言えなかった事情もあり、日本を夷狄視しがちな大陸の居士や明遺臣へは「夷夏」の偏見を捨てるべきだという解釈を用いた嫌いもある。とはいえ、隠元は絶対的に世事に無関心だったわけではなく、日本弘法に執念深いのは福清黄檗の再興を図ることと関連するものと考えられよう。師の費隱通容と自派が巻き込まれた済洞の争いより、福清黄檗山ではなく、日本での公的支持に乗じて曲線的に「臨済正宗」を振興させようとする抱負が見て取れよう。

- 一 木村直樹「近世の対外関係」(『岩波講座日本歴史 近世2』(第一二巻)岩波書店、二〇一四年)一一〇～一一二頁。
- 二 徐興慶「隠元禪師與黄檗文化之東傳」(『アジア文化交流研究』第一号、二〇〇六年一月、中国語)一五九頁。
- 三 荒野泰典『近世日本と東アジア』(東京大学出版会、一九九八年)。
- 四 西村玲『近世仏教論』(法蔵館、二〇一八年)八～一三頁。(初出「近世仏教論」『日本思想史講座 近世』ぺりかん社、二〇一三年、一八頁。)
- 五 原田博二「唐寺と唐僧」(〈若木太一編〉『長崎・東西文化交渉史の舞台』勉城出版、二〇一三年)九五頁。
- 六 木村得玄氏「黄檗宗あれこれ」『春秋』(特集・黄檗宗の歴史と文化)五八八号、二〇一七年四月)二頁。
- 七 木村得玄『黄檗宗の歴史・人物・文化』(春秋社、二〇〇五年)二七五～二八九頁。
- 八 竹貫元勝「黄檗宗の歴史」(前掲『春秋』)五頁。
- 九 林観潮「隠元禪師に対する江戸幕府の政策について」(黄檗山萬福寺文華殿『黄檗文華』(二三二)、二〇一一年)二九～三九頁。

- 一〇 竹貫元勝『日本禅宗史研究』（雄山閣出版、一九九三年、序章）。
- 一一 この表は前掲林観潮『隠元隆琦禅師』一五四頁を参照。
- 一二 前掲原田博二「唐寺と唐僧」九六〜九七頁。
- 一三 もちろん、隠元渡日に対して、日本側の反響は必ずしも好意的なものばかりとは限らず、隠元に対する批判的な意見も見逃してはならない。妙心寺派の愚堂東寔（一五七七〜一六六一）・大愚宗築（一五八四〜一六六九）をはじめとする禅林側の反発的議論（彼らは「直指単伝」の禅こそ妙心寺の正統を保てる」と主張する）はよく知られている。妙心寺派の隠元・黄檗宗反発は隠元の妙心寺招請から始め、後の桂林崇琛『禅林執弊集』および無著道忠『黄檗外記』が妙心寺派の反弊議論の代表として現存する。一方、仏教界以外に向井元升『知恥篇』には隠元渡来に対する批判も注目される。それについて、第八章で詳しく検討する。
- 一四 前掲竹貫元勝「黄檗宗の歴史」六頁。
- 一五 林観潮「隠元大師与黄檗文化芻議」（『仏学研究』（第一期）二〇一七年、中国語）一七二頁。
- 一六 「今日、その影響は優れた文化遺産として、また文化的伝統として種々の分野に遺されており、わが国近世の文化を語るとき、黄檗禅や黄檗文化を抜きにして論ずることは不可能となっている」（大槻幹郎ほか編『黄檗文化人名辞典』思文閣出版、一九八八年、四頁）。
- 一七 前掲木村得玄『黄檗宗の歴史・人物・文化』二〇七頁。
- 一八 岡島昭浩「近世唐音の重層性」（『語文研究』六三、九州大学国語国文学会、一九八七年六月）三六〜五〇頁。
- 一九 石崎又造『近世日本に於ける支那俗語文学史』（清水弘文堂書房、一九六七年）。
- 二〇 林観潮『隠元隆琦禅師』（廈門大学出版社、二〇一〇年、中国語）一六一頁。
- 二一 錦織亮介「渡来黄檗僧と絵画」（前掲『春秋』）一三頁。
- 二二 同前。
- 二三 鷲尾順敬「隠元禅師の事蹟と支那仏教の改革」（『禅宗』（一七九）、京都貝葉書店、一九二二年）。
- 二四 山本悦心『黄檗東渡僧宝伝』（黄檗堂、一九四〇年）、吉永雪堂編『黄檗叢書』（宗務本院、一九四二年）。
- 二五 中野三敏編『日本の近世（第一二巻）文学と美術の成熟』（中央公論新社、一九九三年）、同『江戸の文芸——雅と俗の成熟』（岩波書店、二〇一五年）において、黄檗派美術の影響、明風文化の受容による都市文化の成熟を議論する旨が読み取れる。

二六 竹貫元勝「黄檗宗の歴史」（前掲『春秋』五〇八頁）…黄檗宗万福寺の開創と歴代の住持、黄檗宗の諸規制、門派の展開、および「黄檗宗」という呼称の由来について詳細な整理を行った。

二七 大槻幹郎「隠元禪師語録について」（前掲『春秋』九〇一二頁）…『黄檗文華』において「隠元禪師語録について」を題に九回連載した内容の抜粋版としてみなしてもよい本稿は、隠元禪師語録の編集・再刊に関して、特に渡日する前の隠元がどんな仏法思想を受けたのかを関連してまとめた。

二八 前掲錦織亮介「渡来黄檗僧と絵画」…隠元の肖像画をはじめに黄檗画像を描いた十二人の渡来中国人を取り上げ、渡来した大陸側の文人と禅僧による知的ネットワークを絵画的視点で検討した。

二九 木村得玄氏「黄檗宗あれこれ」（前掲『春秋』一〇四頁）…隠元に関する紹介と明末清初期の渡来唐僧の事情を踏まえて、黄檗宗の研究における未解明の点をいくつか提示しており、漢文語録の日本語化という課題を取り出した。

田中智誠「黄檗宗に関する内外の最新研究状況」（前掲『春秋』一七〇二〇頁）…日本側の戦前前後の先行研究はもろろん、黄檗研究における中国側、欧米側の研究者、黄檗研究をめぐる日・中や日・欧米の学術交流の現状も紹介する。

三〇 徐興慶「隠元禪師與黄檗文化之東傳」（『アジア文化交流研究』一〇一）、関西大学アジア文化交流研究センター、二〇〇六年三月、中国語）一五五〜一七二頁。同「東亜儒教、宗教観的転換及其認同問題——以隠元、独立、心越与朱舜水為例」（『東アジア文化交渉研究別冊』八、関西大学、二〇一二年二月、中国語）。

三一 近年大陸側における「海のシルクロード」（海上絲綢之路）の関連研究の高まる気運に乗じて、なお黄檗山万福寺の開山三六〇年の行事と相まって、二〇一七年五月に福建省福清市黄檗禅文化研究会などによって開催されたシンポジウムである。日中両国仏教界に限らず、仏教思想研究・歴史研究の研究者たちは「隠元禪師と黄檗文化」と「日本の華僑華人と海のシルクロード」という二つの主題をめぐって学術交流を進んでいた。特に隠元渡日に関して、日中仏教研究の大家といわれる楊曾文「隠元東渡与日本黄檗宗」（明清交替期の隠元渡日、日本での弘法および日本黄檗宗の開創にかかわる史実を概観する。）と厦門大学の王栄国「隠元禪師東渡弘法与日本華僑華人社会」（近世長崎の華人社会で信仰された禅宗・媽祖・閩帝と関連しながら、興福寺・崇福寺の仏教信仰（禅宗）の純粹化が隠元渡日・弘法と密接な関係を有すると述べ、さらに長崎の華人社会の信仰発展において隠元渡日の歴史的意味を指摘する。）が代表的な論文として挙げられる。

三二 『隠元全集』（平久保章編纂、開明書院、一九七九年）…隠元の生涯を長崎上陸前、長崎上陸以降、新黄檗晋山前、新黄檗晋山以降という三段階に分けられ、生涯全期の語録『普照国師広録』をはじめ、各時期の語録・詩偈・年譜などが収録される。

三三 『日本黄檗山萬福寺藏旅日高僧隱元中土書信集』（陳智超・韋祖輝・何齡修編、中華全國圖書館文獻縮微複製中心、一九九五年）：『隱元全集』における関連した書信が取り出され、大陸側の僧俗人士の書簡が添付され、一六五二年―一六七一年間に隠元が大陸側の僧俗人士との往復書簡を整理して「往来書信集」として刊行された中国側の編纂史料である。以下は『隱元中土書信集』と略称する。

三四 これらの請啓書簡と返信はすべて前掲『隱元全集』に収録されている。

三五 前掲『隱元全集』一五九三頁。

三六 前掲『隱元全集』一五九四頁。

三七 例えば、平久保章『隱元』（吉川弘文館、一九六二年、六七―八二頁を参照）には隠元の渡日理由を「避乱帰化」「為法渡来」「家綱招請」「奉王命渡来」「長崎奉行招請」「子債父還」とまとめており、それはほぼ受け継がれてきたと言える。

三八 陳垣『清初僧諍記』（中華書局、一九六二年、中国語）九頁。こうした済洞論争は隠元と曹洞僧東臯心越の渡日により日本でも引き続いていったとされる。

三九 前掲『隱元全集』二二〇二―二二〇三頁。

四〇 前掲『隱元中土書信集』五六頁。

四一 前掲『隱元全集』二二〇三頁。

四二 前掲竹貫元勝『日本禅宗史研究』三四―三七頁を参照。

四三 前掲『隱元全集』二二二一―二二二二頁。

四四 前掲『隱元全集』二一九八―二二二〇頁。

四五 前掲『隱元全集』二二〇九頁。

四六 前掲『隱元中土書信集』七〇頁。①②③は筆者の付けたもの。

四七 前掲『隱元中土書信集』七一頁。

四八 前掲『隱元中土書信集』二二〇頁。

四九 前掲『隱元全集』二二〇八―二二〇九頁

五〇 前平久保章『隱元』において、隠元の渡日理由を五つまとめており、そのなかに「日本乞師」が挙げられている。以降の関連論考は平久保氏の議論を継承して展開しており、小野和子「動乱の時代を生きた隠元禅師」（『禅文化』一二四、一九八七年四月）、また近年の議論

として、徐興慶「東亜儒教、宗教観的転換及其認同問題——以隠元、独立、心越与朱舜水為例」（『東アジア文化交渉研究別冊』八、関西大学、二〇一二年二月）がその代表的な例としてあげられる。

五一 性派「黄檗開山普照国師年譜」（木村得玄『隠元禅師年譜』春秋社、二〇〇二年）一五五頁。

五二 前掲『隠元中土書信集』三四八頁。

五三 前掲『隠元中土書信集』三四九頁。

五四 前掲『隠元全集』二三二五〜二三二六頁。

五五 前掲『隠元中土書信集』一三九頁。

五六 楊曾文「隠元東渡和日本黄檗宗」（『法源』二六期、二〇〇八年、中国語）。

五七 林観潮「費隠通容『五燈嚴統』についての考察」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第三号）一二七〜一六一頁を参照。

五八 前掲『隠元中土書信集』五二頁。

五九 前掲『隠元中土書信集』六〇頁。

六〇 隠元「重刻五灯嚴統跋並贊」（『五灯嚴統』新文豊出版、一九七七年）。

六一 前掲『隠元中土書信集』六五頁。

はじめに

隠元の開立した近世黄檗宗は明末の大陸仏教という土台で生まれ、近世日本では明風禅の色合いを帯びたものとして展開していった。「臨済正宗」と称した黄檗宗は日本禅宗史においてどのような特色を有していたのか。この点について明らかにするためには近世黄檗宗の思想的底流と言える隠元と彼の弟子の禅風・思想を理解しておかなければならない。隠元および近世黄檗僧の仏学思想は言うまでもなく明末仏教思想の特徴が顕在したものの一つであるため、隠元の思想・禅風と密接にかかわる明末清初期大陸の仏教を視野に入れて検討することが有益であろう。本章では、隠元の思想を中軸としつつ、「儒仏一致」（儒仏道「三教一致」）と「禅浄双修」の二つ視角から、彼の開立した近世黄檗宗の特色を検討していく。検討にあたり、明末清初期の仏教の特徴およびそれが形成されてきた社会的背景とも併せて考察することによって、近世黄檗宗の思想・教義的な土台が何であったのかも明らかにする。

一 儒仏一致

1. 明末清初期の「儒仏一致」（儒仏道「三教一致」）

明末仏教の特徴の一つとしては、まず儒仏道「三教一致」特に「儒仏一致」が挙げられる。この「儒仏一致」思想の形成はその内在的論理と当該期の外部的社会風潮の二面とかわる。

内在的論理からみれば、仏教は東アジア大陸に伝わって以来、もとより儒学經典を重んじてきた士大夫の思想に影響を与えた。六朝時代において、仏学思想は般若学から実相論を経由して涅槃学および佛性論へと推進する過程をたどった。そのなかで本体論をめぐる活発な論議を通して六朝の士人たちは抽象的思弁能力が鍛えられ、心性論の啓発により伝統的人間性をめぐる議論の再考がなされ、その心性論は儒・道の心性論の学理的基礎ともなり、さらに後の宋明性理学の体系化を促進したと言われる。宋儒は仏学思想の論理を吸収して精密かつ完結した思想体系を備える理学を構築した。しかし、南宋以降理学が思想界ないし社会政治・倫理道徳において台頭しはじめ、それ以降、仏学思想の展開は挫折を迎えるようになった。しかし明清時代の仏学思想が衰退の一路にあるとはいっても、一般信者の世俗的利益を満足させるため

に、儒・道思想または民間信仰と結合する傾向があらわれるようになった^四。さらに、仏教心性論は理学の「性即理」というテーゼの形成に実質的な理論的根拠を与えた。理学はそのイデオロギー上の地位が強固になってから、式微している仏教内部では思想上での理学者たちの問題意識に応じるために、「心性」問題が改めて重視されるようになった^三わけである。

一方、外部的社会的風潮からみれば、陽明心学の展開および明代士大夫における仏学思想へ関心度の高揚は明末「儒仏一致」の思想的発展の背景となった。それまでの世俗哲学者たちと比べると、王守仁は禅宗思想から深い影響を受けており、禅宗の心性学説を吸収するだけでなく、禅宗の思惟方法を全面的に導入し、「心」を「良知」に精錬させて、「良知」という範疇を中心に置いた思弁哲学を構築したとされている^四。王陽明と同時代の陳建は『学蔀通弁』（続編）において、

陽明於禪學卷舒運用熟矣。朱子嘗謂陸子靜卻成一部禪、愚謂陽明亦一部禪矣。

陽明一生講學、只是尊信達摩・慧能、只是欲合三教為夷、無他伎倆^五。

と禅宗を尊信する王陽明を批判する。同時代のこうした議論からも王陽明の思想と禅宗思想の関連性を窺うことができよう。王陽明以降、陽明心学の各派が一時林立するようになり、明代中後期に重要な思想潮流となった。陽明心学とその後継者王良によって開創された泰州学派の影響により、明末の士大夫のなかに仏教活動に参加する人が多くなり、士大夫が参禅・修仏をする風潮が高まっていく。たとえば、『明儒学案』泰州学案において、

諸公掀翻天地、前不見古人、後不見來者。积氏一棒一喝、當機橫行、放下拄杖、便如愚人一般。諸公赤身担当、無有放下時節^六。

とあり、泰州以降の顔山農・何心隱一派は「狂禅」といった形象が記される。朱子学の束縛に不満を抱える士大夫たちは、理学名教から自由と独立を求める際に、仏教・禅宗思想と結合することが道の一つとした。

宋代叢林仏教思想の隆盛が士大夫の参禅・修仏活動と密接にかかわるとすれば、衰退していた明代仏教思想の転換点は士大夫の復興支援と繋がっていると言わざるを得ない。万暦年間（一五七三～一六二〇）には、文人士大夫の支持のもとで臨濟宗と曹洞宗から高僧が輩出するようになった。こうした仏教復興運動において、明末「四大高僧」と称された雲栖株宏（一五三五～一六一五）、紫柏真可（一五四三～一六〇

三)、 憨山徳清(一五四六〜一六二三)、 藕益智旭(一五九九〜一六五五)らは仏教とりわけ禅宗にダイナミックな動きを促した^七。一方、明末の居士はその仏教思想の習得、修学の内容をほとんど禅僧の指導のもとで行っていた^八。在家といった立場で出世の修行を行う仏教居士には、仏学義理と実践を両方重視する傾向が著しいため、彼らの修仏方法によって明末仏教の経世的指向が積極的に推進されるようになった。そのなかでも、李卓吾^九(一五二七〜一六〇二)と袁宏道^{一〇}(一五六八〜一六一〇)が代表的な人物として挙げられる。特に陽明学の後継者たちは儒仏調和論に基づいて儒仏関係をめぐって検討すること、あるいは「学仏以知儒」(仏を学ぶことによって儒学を理解すること)をつうじて仏学義理で儒学を解釈することによって、明末仏教の社会的影響力を高めていった。

さらに、明清交替による明遺民の「逃禅」(禅林に隠遁する)現象は「儒仏一致」思想に更なる発展を促した。明遺民の「逃禅」とは、清王朝に仕えることを望まない明朝の士人が出家して僧侶として隠遁することである。この独特な文化現象は、明末以降禅宗の隆盛をもとに明清交替という社会的変革が契機となったものであるが、一方、清初政府から実施されていた「留頭不留髮」といった厳しい「剃髮」令もそれを促進する重要な要素であった^{一一}。また、後述するように隠元の弟子には「逃禅」の明遺民が少なくない。禅林に隠遁した明遺民に影響した思想的よりどころの一つとしては、前述のとおり明末以来の儒仏「会通儒釋」ないし「三教」融合といった学問的思潮がある。たとえば、方以智^{一二}(一六一一〜一六七二)は著述『東西均』において、

愚故以天地信自然之公、以自心信東西之同。同自生異、異歸於同、即異即同、是知大同。「中略」孔子復生、必以老子之龍予佛。佛入中國、必喜讀孔子之書、此吾之所信也^{一三}。

と述べるように、三教の融合を主張する。僧であり儒である明遺民の形象は儒仏融合の思想的傾向と合わせて明末清初期の仏教界に新鮮な血液を注いで新たな気風を流させたと言える。しかし、隠遁したとはいえ、出家後の明遺民が結局世俗と決裂してしまったため、思想的にも出世することがなかなか容易ではなかった。彼らは感情的に亡国の痛を忘却することができなくなり、思想上に「忠孝」という意識が彼らの修める仏学にも浸透するようになるわけである。仏教思想では儒学思想に影響されてすでに明以前にも「忠孝」が用いられる^{一四}ようになっていたが、「以忠孝作佛事」(忠孝をもって仏事を行う)という觀念が仏教界で最大限に強調されるようになるのは明遺民の「逃禅」によるもの^{一五}と言える。臨済宗法蔵系の弘儲継起^{一六}(一六〇五〜一六七二)、曹洞宗天然函昱^{一七}(一六〇八〜一六八五)、徐枋(一六六二〜一六九四)は師匠の弘儲についてつぎのように評価した。

惟吾師一以忠孝作佛事、使天下後世洞然明白、不特知佛道之無碍于忠孝、且以知忠孝實自佛性中出^{一八}。

つまり「忠孝」が仏性の中から出てきたものと端的にあらわしているのである。また清に帰順した文人錢謙益（一五八二～一六六四）は、

忠孝、佛性也。忠臣孝子、佛種也。未有忠臣孝子、不具佛性者、未有臣不忠、子不孝而不斷佛種者。〔中略〕

双白居士老困逢掖、身爲遺民、好從靈岩游、栖一瓶拂之下、羹藜啖葛、終已不顧。余老書生不知佛法、窃以謂居士忠孝人也。是謂佛性不斷、佛種人也^{一九}。

と「忠孝」を仏性の種から生まれたものとして述べる。ようするに、明遺民をはじめとして明末清初期の士人によって、「忠孝」道德の実践が仏教界において行われるようになったのである。

2・隠元の「儒仏一致」および「三教一致」思想

以上、明末清初期の大陸側の仏教とかかわる思想的新展開の一つである「儒仏一致」（儒仏道「三教一致」）を考察してきた。隠元はこうした明末清初の東南地域社会で活躍してきた臨済宗禅僧として、「逃禅」の明遺民とかかわったり、「三教一致」「儒仏一致」に関して議論したりすることもあった。

隠元は直接「反清復明」運動に参加することがなかったものの、南明政権と鄭成功勢力の活動拠地に近い福州福清黄檗の万福寺を本山としている以上、明遺臣・遺民と接触することは避けられない。福清黄檗ではもちろん、明遺民の出家を引き受けたり、明遺民の法事を取り行ったりしていたが、日本に渡ってから明遺臣・民との書簡交流を続けていた。『隠元全集』に収録された書簡往復と関連年譜によれば、隠元は林汝翥・葉進晟・劉沂春・唐顕悦・唐洞倦・唐煥懇・余宰匯など南明政権とかかわる居士と交遊関係を結び続けており、また独往性幽・独耀性日・独立性易など清に仕えなかった明遺民を弟子としたことが確認できる。たとえば、明大学士葉向高（一五五九～一六二七）の曾孫であり、南明政権隆武帝のもとで崇禎帝実録・国史編纂の総裁であった葉進晟は、一六五六年に書いた『奉送隠大師之徑山』において次のように述べる。

摻髮爲僧讀經史、不愛聞人說禪喜。自從喪亂負區區、今我逃禪非得已。況兼多病厭人間、欲學桑門出生死。以茲廣締方外交、言下時時領深旨。五燈公案空茫然、不是家珍徒故紙。徑山老人金粟徒、獅吼雷音灌人耳。天下儒者皆逡巡、不復敢與輕相擬。升堂入室定幾人、首爲黃檗屈一指。〔中略〕裂冠毀冕何紛紜、掃除名教稱佳士。禮法尤敦世外人、此事恐爲吾輩恥。英雄退步佛與仙、公乎速歸來、紫雲黃檗多奇峰、吾將與師共徜徉于此^{二〇}。

自分の「逃禪」に関して語っており、自分のような多くの儒者が隠元に追隨していたためはやく日本から黄檗に戻ってほしいと述べている。ここから、明遺民における隠元の名望を窺うことができよう。

渡日した隠元とこれらの明遺民・臣たちの間で行われた書簡交流には、当該期の福建情勢など世俗の話題について意見を交わす以外に、「儒仏一致」に関して言及するものも少なくない。一六六五年六月、唐煥懇は隠元に書簡を書いており、自分の境遇を述べるなかで儒仏に関して議論する。

不肖夙承庭訓、①嘗參三教之旨、于直指禪宗竊有機契、謂儒佛行徑雖不同、而本来一着子。則從古至今、真佛真儒、是一非二、不特本無不同。其主持世界處又且相須爲用者也。惟師具善知識、證大圓通、久作人天眼目、不肖仰佩非一日矣。往歲駕臨仙邑、極欲叩謁、竟爲病魔所阻、此緣之薄也。②今春避亂入鷺島、流離之中、百苦交集、而際茲殺運。尤觸目傷心、與家兄靜參內省、覺自度度人之學、到此都無得力。益知隨緣自在與無入不自得之功效、殊未易言也^{二一}。〔後略〕

『仙游県志』（卷三九）によれば、唐煥懇は唐洞倦の兄弟である。一六五五年正月、唐家全員は鄭成功の部將に仙游県から厦門の海防重鎮である鷺島（中左所）へと引越せさせられるようになった。その避難流離の生活において、唐煥懇が兄の洞倦とともに禅修を行っていたことが上記の書簡の後半部分（傍線部②）で語られている。書簡の前半（傍線部①）では、「三教之旨」について議論されているように、儒仏は本来同一のものであり、互いに補って作用するという見解が述べられている。それに対して、隠元は返信で次のように開示する。

遠接來札與詩箋、重見向上之功、日益深入一門矣。由來儒佛同源、體用一轍、世出世法、爭分徑庭。惟這着子原同不二。故云、道外無心、心外無道。子其知所攸歸、則儒佛一體、一切世法有無入而不自得者矣。即此度人、即是自度、何有云爲不得力哉。老僧隨緣到此、偶應東來、天荒海闊、一任匠心。通人之旨、子其知其勉焉。還山何日、茫無定期。願言縷縷、楮不及次^{三〇}。

隱元は基本的に唐煥懇の「儒仏」論に賛同しており、「儒仏同源、体用一轍」という旨をさらに強調する。また、唐煥懇が前文で「覺自度度人之学、到此都無得力」（自度・度人の学を覚えても、ここに至っても力にはなれない）といった儒仏双修の悩みに対して、隱元は儒仏一体という主旨を掴めれば「無入而不自得^{三一}」つまりどのような立場にあっても自得することができると説く。また、『復士筌林文學』において隱元は儒と仏を修める方法論について議論する。

〔前略〕所謂知儒方可入佛、入佛而後知儒、可通一唯一貫之旨。則東西彼此何曾間隔毫端、門内門外渾成一體、在儒在佛原無二致、竿頭進步空空如也。佛不可得、儒不可名、圓陀活潑、如盤走珠、樂莫大焉^{三四}。〔後略〕

つまり、仏学を知るのにまず入門として儒学から学んだ方がよいし、逆に仏法を理解するようになってから儒学に関しても改めて認識し得ると、両者が相互に補い合うことが主張される。

また、儒者に強調される倫理道德の一つである「忠孝」観念は、隱元においても重んじられるものである。『普照國師語録』において、信者檀越に行つた法事で隱元はつぎのように述べた。

父母乃人生之大本、人主乃天下之萬物之大本。佛祖乃群生之大本。能知大本之恩可報、其唯人中之孝歟。是以知恩方解報恩、識法乃能重法。知恩者知此大本也。以己推人、令普天之下尽孝道、其恩不亦廣且大乎。重法者重世出世間之法、舍身衛護以壽將來、不亦悠久無疆乎。能立廣大悠久無疆之功、以成天下大孝、可謂至善至美矣^{三五}。

つまり、父母は人生の大本であり、人主は天下万物の大本であり、仏祖は万物の大本である。大本の恩に報いるべきことをよく知り、それが人中の孝である。普天の下に孝道を尽くさせればその恩も広く大きくなる。自らの孝の実践によって天下大孝をなせば至善至美と言える。ここにみられる孝行の重視は檀越に限らず、自分の弟子に向けても強調されている。『復獨耀侍者』において、

夫忠孝人道根本節義、文學世諦枝葉耳。根本既固、枝葉無不繁茂、而覆蔭人間曷有已矣。抑見汝心本末俱全、成葉君之賢。吾念亦足、其功德曷可思議乎^{二六}。

とあり、弟子性日に「忠孝」は人間としての根本的節義であると隠元は言う。また弟子性心宛の『復獨明禪人』に、

蓋忠孝係成佛之本。棄本逐末下愚之事、返本還源上智為之、本末顛倒賊莫大焉。華士大都如是。故吾不欲忍聞。

「忠孝」が成仏の根本であると隠元は明言する。出世した禅僧でありながら、隠元は世俗一般の倫理・道徳とされる「忠孝」を本としつつ、教内でも勧めることが確認できる。ここから、前述した明末清初期の禅林における新たな展開が、隠元においても現れていることが理解できよう。

一方、独往性幽・独耀性日・独立性易三人は清に仕えない明遺民であったが後に隠元の門下に入り黄檗僧としてよく知られるようになったのは前述した通りである。四人の事跡を簡単に紹介しておく。

独往性幽・俗名は欧琪、字は全甫、福州府侯官県出身である。一六五二年、福清黄檗山に上つて隠元に師事した。『黄檗隠元禪師年譜』に「夏、爲三山欧全甫諱琪者圓頂、法名性幽、字独往、初令監収。琪素有節操文名。秋、重修黄檗志、即令編閱、董成其事焉^{二七}」とあるように、出家した当年の秋から『黄檗山寺志』の編纂を命じられており、また一六五四年春から『獅子岩志』の編纂も委ねられるようになる。彼の著述『本師隠大和尚伝贊』において出家前に「抗清」の経歴、南明政権内部の紛争および隠元との情誼が語られる^{二八}。空門に入ったといえども、独往は結局俗世から身を拔けられず、隠元が日本に赴いた二か月後、魯王監国政権の定西侯張名振（一六〇一〜一六五六）に追隨して北征して、終に戦死した^{二九}という。

独耀性日…俗名は姚興、字は翼明、浙江省海寧県出身である。明室が崩壊した後魯王監国政権の職方を担当する^{三〇}。一六五二年の冬、隠元の門下に帰依して僧侶になった。『黄檗開山普照国師年譜』『爲海寧姚興公薙髮、法名性日字獨耀、命掌記室^{三一}』によれば、性日は文書記録を担当する書記にあたる「記室」に任ぜられた。隠元が日本に行った後『復獨耀侍者』といった書簡を通して、「望子速來、佐其全始全終、成法門之功臣^{三二}」と獨耀の渡日を誘ったが、獨耀は結局祖父母の埋葬といった孝行の理由で行けなかった。

独立性易（一五九七〜一六七二）…俗名は戴觀胤（後に戴笠に改名）、字は子辰（後に曼公に改名）、杭州府仁和県出身である。一六五三年三月長崎に赴いた。隠元が渡日した当年の一月に長崎在留資格のために長崎興福寺で隠元の門下僧になり、法号を独立に、法名を性易に改めた。書道・詩賦・医術・篆刻に才能を有し、隠元の江戸参見において書記として追隨して行ったが、後に医業を中心に岩国藩で活躍した。日本での生涯で『西湖懷感三十韻』などで亡国の感懷を詠んでおり、出家後の生涯においても明遺民という身分を念頭に置きつつ「華夷」の弁別を議論する（詳細は第八章で論じる）。

3・独立性易における「儒仏一致」

もとより儒学を修めていた独立は、出家後は仏法の学習に向かっており、学問的には「儒仏一致」ないし「三教一致」的思想傾向を有する。それに関しては高井恭子の研究^{三三}によってその一端が明らかにされた。また著書『護法論抄』に寄せた独立の序文への翻刻・解説を行った伊香賀隆氏（「独立性易「護法論抄」の翻刻と解説^{三四}」）は独立の儒仏一致思想に関する新史料の紹介に一石を投じたと言える。以下では伊香賀氏の労作「護法論抄」の翻刻と解説^{三五}を手掛かりに独立の「儒仏一致」思想について検討してみる。

「護法論抄序」とは、黄檗僧梅嶺道雪（一六四一〜一七一七）によって編纂された『護法論抄』に独立が付した序文である。梅嶺道雪は肥前小城出身であり、日本の臨済宗の僧として出家した。京都に行った後、日本僧の潮音道海（一六二八〜一六九五）とともに修行して、即非如一（一六一六〜一六七二）に参禅したが、即非が示寂した後、宇治黄檗に上つて隠元の侍者となり、後に隠元の弟子大眉性善（一六一六〜一六七三）の門下に入った^{三六}。梅嶺が肥前鹿島の円通山福源寺で住持職を担っていた一六六九年の仲冬に刊行された^{三七}『護法論抄』は北宋の張商英『護法論』に基づいて注を付け加えたものである。

『護法論』は張商英（無居士、一〇四三〜一一二二）が一〇四三年に撰述したものである。韓愈（七六八〜八二四）の『論仏骨表』と歐陽脩（一〇〇七〜一〇七二）の『本論』における排仏論に対して、仏教擁護の立場から仏教の有益性を説きつつ儒・仏・道三教一致を提唱するものである。張商英による元序の冒頭は次のとおりである。

天下無二道、聖人無二心。蓋道者先天地生、亘古今而常存。聖人得道之真以治身、其緒余土苴。以治天下國家、豈不大哉。故聖人或生于中國、或生于西方、或生于東夷西夷。生雖殊方、其得道之真。若合符契、未始殊也。佛者生于西方、得道之真以治身。以寂滅爲樂者也。自得于妙有真空、圓明廣大、不可思議。孔子以謂、佛爲西方聖人。孔子聖人也、爲萬世之師、豈虛語哉。其尊敬如此。學者學孔子者也、孔子之言不信、反生謗斥、與斥孔子何異。此皆非吾徒也。無_レ居士、深造大道之淵源、洞鑑儒釋之不二、痛夫俗學之蔽蒙_{三七}。〔後略〕

『護法論』においては、三教が鼎立するといえども、仏教の教理が儒道二教の欠陥を補足し、しかも二教よりも高次にして深遠なる宗教_{三八}という主張が述べられているため、当時のみならず後世の僧侶たちにも広く読まれるようになった。なかでも、梅嶺道雪の『護法論抄』は『護法論』の日本受容の一端として注目される。ここで扱う「護法論抄序」は、伊香賀氏によれば、佐賀県鹿島市福源禅寺に所蔵された『護法論抄』一卷にあるもの_{三九}である。なぜ独立が梅嶺の『護法論抄』に序を寄せたのかは、梅嶺と独立の交遊から見る必要がある。一六六五年に即非は小倉初代藩主小笠原忠真（一五九六～一六七七）に招聘されて、広寿山福聚寺を開山してから、独立を「記室」（書記）として招くようになった。その時期に梅嶺は即非の使者として宇治黄檗山万福寺と福聚寺の間に奔走しており、福聚寺で独立と知り合ったとされる。のちの一六七〇年一月に独立の「重建円通山福源禅寺記」が成立するにあたり、福源重興の意義・由来を明らかにして梅嶺を祝している_{四〇}とされる。「序」の文末に「寛文戊申中秋日」つまり一六五八年八月一日と記されていることから、独立は梅嶺の『護法論抄』が刊行される一年前から執筆するようになったことが分かる。

以下、「護法論抄序」の全文を載せた上で、そのなかにみられる独立の「儒仏一致」の議論を確認しておこう。

一性之體、善而已矣。一心之用、正而已矣。忽爾、惡発侵善、邪作害正、是護法論之由作。辨一性之本善、一心之自正、閑邪存誠而已矣。
① 儒釈二教、大古同源、理本不二、由一性之自善、成一心之正命、心学也。天地之正教也。輪輻相需、道並行而不相悖者、雖有間於世用之別、及其成功一也。是曰、② 天下無二道、聖人無兩心也。聖人往矣。及其遣教在、人盡自致其自善自正之為用焉。儒自孟子無伝、遂先性天道命之学、世以事功覇口。争能語言文字為学、碌々營々、③ 私阿一己、将学・庸・論語三首、明德・率性・時習之伝、付之空言、棄而不問。儒之違宣聖也、若是豈足云儒哉。西方聖人設教、以明心見性為功、修身律己為行、成世出之能仁。世儒不知反而攻之扇之妄惡又出。吠聲相応咆。④ 儒不知有儒道。而況天人之仏法哉。則其攻扇之妄、自恣其邪与惡、為不知信々合作。若蹟与盲目自墮ち惡趣。時出無_レ居士、憐口、後儒昧々、乃作護法論、広明仏道之大。世当敬心皈命、而不可毀者如此。言善理尽指示重煩、彰々大義至。為迷者告誠、

昧者指南何如。盲者得眼方知、仏道之在天下。由一性之自善、尽一心之自正、咸出、護法論之相成也。是論、自宋伝今、自中伝外、刻行通世、已久。奉揚仏法、斥指麼骨、於中發言、有典論。別有則、學者無考至難、模索以副全提。梅嶺禪兄、護持大法、切念當時。不悛胸臆、縷々款別、緒由付之、刻剛流通、当才使読者豁然、心念如獲記事之珠。箇中了々、得護珠蔵破衲荷斯。護法有論。照膽有鏡焉。予偶閱是、敢爰論。始識其詳源、為喚往者之作擲揄。寛文戊申中秋日釈天閑独立書

「遺世」独立」(白文)「天外」一「閑人」(朱文) 四一

全文を概観すると、儒仏二教の同源を基調としつつ、①万理同源という前提に基づくと儒・仏二教はもとより同根であり、いずれも性の善に由来し心の正を成し遂げるものだという基調が定められている。②「天下無二道、聖人無両心」は基本的に張商英の序で述べたことを踏襲している。天下に普遍的な「道」が帰一なるものであり、聖人の「心」も東方・西方を問わず真なる「道」を求めることを再論している。③宋儒をはじめとした後世の儒者は自らの私見によって「学而時習之」(『論語』)、「大学之道在明明徳」(『大学』)、「天命之謂性、率性之謂道」(『中庸』)の解釈にむやみに空言を費やして、その真義を捨てて探究しなくなった。それらの儒者は聖人の「道」とは違えてしまい、儒者としては不適合になった。④儒と同一なものである仏教を攻撃する儒者は、結局儒道を知らなくなる。ましてや天人合一の奥義を有する仏法を知り得ようかと。これは一見儒・仏が同一であると言いつつも、実際には仏を儒の上に置いている独立の主張が読み取れるわけである。

4・小括

明末清初期の大陸側の仏教界とりわけ禅林において「儒仏一致」および儒仏道「三教一致」的傾向は当該期の士大夫・明遺民の仏教関与とかわかって高まっていった。隠元と弟子らが「儒仏一致」(「三教一致」)の議論を提唱するようになったのはそうした気風の影響が見られるからである。「儒仏一致」は隠元のものをはじめ、近世黄檗宗の思想的特徴の一つとして黄檗僧に受け継がれるようになった。たとえば、潮音道海が『扶桑護佛神論』の「禪神一如」を用いて林羅山(一五八三〜一六五七)の排仏論を批判した^{四三}ことや、近世中期に白隠慧鶴(一六八五〜一七六八)が『兔專使稿』で道の根本が同一であるといった「儒仏一致」を提唱したこと^{四四}など、「儒仏一致」ないし「三教一致」といった近世黄檗の思想的特徴をもとに展開させたと言える。かかる諸論点に関して、今後の課題として深化させていく必要がある。

二 禅浄双修

1. 明末清初期の「禪淨合流」

達磨祖師はインドから東アジア大陸に渡って禪宗を創立して、「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成佛」を根本思想とし、自力坐禪を基本的修行形態として定めたとされる。北宋期から、大陸側の禪林ではもともと浄土信仰で重視されていた阿弥陀仏の名を唱える他力念仏を坐禪に融合させる傾向が次第に立ち上がっていくようになっていた。明末に至ると、仏教叢林において話頭禪が主導的になり、それに伴って念仏禪を参究することが強調されるようになった。念仏禪が明末から流行するようになったことは、当時の禪淨合流の進展が深められていたことを意味する^{四四}。話頭禪は公案禪^{四五}（看話禪）の展開したものであり、もともと南宋期の臨済宗楊岐派五代目の大慧宗杲（一〇八九—一六三）によって提唱された禪修の方法として臨済宗において広く取り扱われており、曹洞宗の默照禪^{四六}とは対照的だとされる。公案禪における「話頭」とは、話を始める前の念頭を指し、また修行者が集中した一つのフリーズともいい、「因甚狗子無仏性」「念仏者は誰」「父母未生以前本来面目」「不與方法為侶是誰」「麻三斤」「万法帰一、一帰何處」などが有名な「話頭」として看話禪修行で扱われている。

いわゆる念仏禪は「念仏者は誰」（念仏者は誰か）といった話頭を参究することが重要な形式となる。浄土念仏において「阿弥陀仏」を唱える目的が「西方浄土」へ行くことであつたのに対して（持名念仏）、念仏禪において「阿弥陀仏」は参究するものとされ（参究念仏）、「阿弥陀仏」という話頭を通して悟道の目的が図られる^{四七}わけである。明末からみられた参究念仏禪の盛行は、禪宗宗門における参究の工夫と浄土持名念仏法門とを円滑に整合しており、それは晚明禅学の中興における重要な内容となり、同時に禪淨合流の主要な特色ともなつた^{四八}。そうした明末仏教復興運動では、雲棲祿宏（一五三五—一六一五）・紫柏真可（一五四三—一六〇三）・憨山德清（一五四六—一六二三）の三人が禪淨双修を提唱する重要な人物である。雲棲祿宏は「参究念佛」〔竹窓二筆〕一六一五において、

國朝洪武永樂間、有空谷、天奇、毒峰三大老、其論念佛、天、毒二師、俱教人看、念佛是誰、唯空谷謂只直念去亦有悟門。此二各隨機宜、皆是也。而空谷但言直念亦可、不日参究爲非也。予於疏鈔已略陳之。而猶有疑者、謂参究主於見性、單持乃切往生、遂欲廢参究而事單持、言經中止云執持名號、曾無参究之說。此論亦甚有理、依而行之決定往生。但欲存此廢彼則不可。蓋念佛見性、正上品上生事、而反憂其不生耶。故疏鈔兩存而待擇、請無疑焉^{四九}。

往生を目的とする「持名念仏」と見性を目的とする「参究念仏」の区別を明示している。また憨山德清は「答湖州僧海印」において次のように述べる。

參禪。貴一念不生。是已。若言念佛。貴淨念相繼者。此將四字佛號。放在心中。為淨念耳。殊不知四字佛號。相繼不斷者。是名繫念。非淨念也。乃中下根人。專以念佛求生西方。正屬方便淨土一門耳。今云參究念佛。意在妙悟者。乃是以一聲佛。作話頭參究。所謂念佛參禪公案也。如從上諸祖。教人參話頭。如庭前柏樹子。麻三斤。乾矢橛。狗子無佛性。放下著須彌山等公案。隨提一則。蘊在胸中。默默參究。借此塞斷意根。使妄想不行。久久話頭得力。忽然因地一聲。如冷灰豆爆。將無明業識窠臼。一搗百碎。是為妙悟。即參究念佛。亦如此參。但提起一聲佛來。即疑審是誰。深深覷究。此佛向何處起。念的畢竟是誰。如此疑來疑去。參之又參。久久得力。忽然了悟。此為念佛審實公案。與參究話頭。原無兩樣。畢竟要參到一念不生之地。是為淨念。止觀云。若心馳散。應當攝來歸於正念。正念者。無念也。無念乃為淨念。只是正念不昧。乃為相繼。豈以聲念佛不斷。為參究淨念耶。此不但不知參禪。亦不知念佛矣。若參究果至淨念現前。則淨土不必外求。而一念即至。得上品上生者。此行所至也^{五〇}。

念仏して參禪するのは參究話頭と無二であり公案の一つであることを説いている。「念仏者は誰」という話頭を提起すると「疑情」が生じ、それで「阿弥陀仏」という話頭を置いて「疑情」を抱えて、疑いに疑って、參禪を重ねるに重ねてから仏道を悟るといふ。

ようするに、參究念仏禪はその実質が禅法の一つであるが、浄土修行の理論ではない。換言すると、それは唯心浄土思想を会通した禅法である。參究念仏禪の心性論は、「心仏一如」「即心成仏」などの思想を包括するものに基づくものである^{五一}。

2・隠元の「禪淨双修」——「念仏者は誰か」

隠元は明末清初期に流行していた念仏公案を重視しており、たとえば「示道原庵主」において「念仏者は誰、不念亦是誰」（念仏者は誰か、また念じないのは誰か）について開示している。

念佛者は誰、不念亦是誰。細看有無念、明明而不亏。愚人不肯信、所作與心違。甘墮愛欲網、雖活亦奚爲。一旦眼光落、未免閻羅槌。智者猛提此、如劍常自揮。返照無一物、無物正堪歸。蓮花香馥馥、金殿等巍巍。是名真佛子、處處放光輝^{五二}。

また「小參」において、

堯峰僧參、問、弟子隨聞師父十五年、祇念阿彌陀佛。實不知此事、乞師方便。師云、念佛者是誰、不念佛者亦是誰。速道速道。僧擬議、師連棒打出。僧復進、佇立。師云、山僧今日失利。便歸方丈、掩却門^{五三}。

「念仏者は誰」という議題を重視する隠元は弟子に参究させる際にこうした念仏禅を用いていることが確認できる。念仏禅の本当の意味に関して隠元も言及している。

典座問、出声念佛不爲正念、默念身彌陀不爲正念、如何爲正念。師云、破木杓。僧禮拜。師云、還我木杓來。僧無語。師便打、乃云、欲識佛性義、當觀時節因緣、時節若至、其理自彰^{五四}。

つまり、「正念」か否かにこだわるのではなく、念仏禅の肝心は仏性の真義を悟るところにある。隠元は参究・悟了という過程を重んじており、念仏禅の実質を捉えているわけである。

3・小括

隠元は明末清初期の大陸禅林で念仏禅を禅法の一つとして吸収して、明末の心性論に基づく参究念仏といった禅浄双修を黄檗宗の禅風として修めていた。禅浄双修の方法は隠元だけでなく、隠元の弟子ないし近世黄檗僧にも受容されている。隠元の禅風を受け継いで念仏禅を論じるようになった隠元の弟子、たとえば宇治の黄檗山万福寺二代目住持でもある木庵性瑠は「参禅念仏不離心、忽悟自心休外尋^{五五}」（参禅し念仏して心を離れず、忽ち自心を悟り、外に尋ねることをやめよ）といい、また即非如一は「有念鑄無念、無念即浄念。念念不生、弥陀全体現。自心即浄土、仏不離自性」（有念は無念を鑄り、無念はすなわち浄念である。念念不生を念じれば、弥陀全体が現れる。自心はすなわち浄土であり、仏は自性を離れない）という。四代目の住持独湛性瑩は「勸修作福念仏図説」を刊行して、近世日本において黄檗宗念仏禅の民間普及を促した^{五六}。近世中期に入ると、白隠慧鶴は「隻手音声」という公案を發明し、禅浄双修をさらに推進させた。一七世紀中葉の日本禅林は、これまで宋代の禅思想を基盤に独自に発展してきたといわれてきたが、実は隠元の禅浄双修といった明風禅の修行法が当該期の禅林に新鮮な気風をもたらしたのであり、それを前提として近世仏教の新たな特色が育まれるようになったと考えられる。

むすびにかえて

明末清初期の大陸仏教界とくに禅林において、「儒仏一致」（「三教一致」と念仏禅にみられる禅淨合流は、明風禅の特質をあらわすものである。こうした明末清初期の禅宗思想の特色は隠元とその弟子の思想にもあらわれており、隠元の渡日後、こうした明風禅が当該期の日本仏教界にもたらされるようになった。「儒仏一致」と禅淨双修の二つの思想は近世黄檗宗を基盤に近世日本社会で受容された。これらの思想は近世黄檗宗の特徴であるのみならず、近世仏教そのものの新たな特徴となったと言えるのであろう。

もちろん、隠元の思想を底流とした近世黄檗宗において、上述の思想的特徴にとどまらず、『黄檗清規』に見られる「持戒」思想や、その師の費隱通容の『五灯厳統』を重視する「厳統」思想などとの関連についても検討が必要である。これらの点に関しては、今後の課題とする。

- 一 潘桂明『中国佛教思想史稿（第三卷 宋元明清近代卷）』（江蘇人民出版社、二〇〇九年）五二八頁を参照。
- 二 前掲潘桂明『中国佛教思想史稿（第三卷 宋元明清近代卷）』四四四頁。
- 三 前掲潘桂明『中国佛教思想史稿（第三卷 宋元明清近代卷）』四七六頁。
- 四 「與此前許多世俗哲學家相比、王守仁受禪宗思想的影響更為深刻、他不僅吸取禪宗的心性學說、而且還全面引入禪宗思惟方式、將「心」升華為「良知」、建立以「良知」範疇為中心的思辨哲學」（前掲潘桂明『中国佛教思想史稿（第三卷 宋元明清近代卷）』五五五頁）。
- 五 陳建『学蔀通弁 統編』（柳川文化史料集成『安東省菴集影印編Ⅱ』）二九七頁。
- 六 黄宗羲『明儒學案』（中華書局、一九八五年）七〇三頁。
- 七 夏邦「明代佛教信仰の変遷述略」（『史林』二〇〇七年第二期）一〇六～一〇九頁。
- 八 頼永海編『中国仏教通史（第二二卷）』（江蘇人民出版社、二〇一〇年）五〇五頁。
- 九 李卓吾、原名は林載贄、後に李贄と改名し、卓吾は号であり、別号は温陵居士。陽明左派に属し、「童心」説は彼の思想的心髄とされる。宋以降の性理学における仏老排撃を批判して「三教同一」を主張する卓吾が老後剃髪して獄中で死んだことは明末士大夫の禅学の終焉を意味すると言われる。

- 一〇 袁宏道、字は中郎、号は石公、「袁中郎」として知られる。兄袁宗道と弟袁中道とともに詩文の才能で「三袁」と称される。李卓吾の弟子である。性靈説・公安派といった詩風を詠み、浄土信仰・禪宗を述べる『西方合論』をはじめ、『袁中郎集』がある。
- 一一 「遺民逃禪は明末清初佛教史上一種影響巨大的現象。這一獨特的文化景觀的形成、一方面有晚明以來禪宗的興盛作鋪墊。另一方面也是由於清初嚴峻的形勢所迫、不得已用此方式抵抗清朝的高壓政策」（頼永海編『中国仏教通史（第一三卷）』江蘇人民出版社、二〇一〇年）一五頁。
- 一二 方以智、字は昌公、号は曼公、密之など。明末清初期の思想家、画家。自然科学にも造詣がある。明滅亡後は僧となる。『東西均』は代表作である。（余英時『方以智晩節考』北京新知三聯書店、二〇〇四年を参照。初出は一九七二年。）
- 一三 方以智「扞信」『東西均』（中國哲學書電子化計劃、最終閲覧日：二〇一九年四月二七日。<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=484019>)
- 一四 たとえば宋代の大慧禪師には「予非學佛、而愛君愛國之心、與忠義士大夫等」（『示成機宜』『大慧普覺禪師語録』二四卷）という名言がある。
- 一五 趙園「明遺民研究」（『明清之際士大夫研究下編』北京大学出版社、一九九九年）三〇三〜三〇八頁を参照。
- 一六 弘儲は当該期の遺民社会において名望が高く、事跡については全祖望『南岳和尚退翁第二碑』および弟子の南潜『靈岩退翁和尚編年備譜』が参照される。
- 一七 天然函是、字は麗中、俗姓は曾である。広東番禺出身で、曹洞宗三四世。東南・嶺南の遺民を吸収して嶺南地域で曹洞宗天然法門の発展を推進した。
- 一八 徐枋「退翁老人南岳和尚哀辭」（『居易堂集』卷一九、『四部叢刊三編』版本、一九三六年）。
- 一九 錢謙益「贈双白居士序」（『牧齋有學集』卷二二、『四部叢刊初編』版本、一九一九年）。
- 二〇 陳智超・韋祖輝・何齡修編『日本黄檗山萬福寺藏旅日高僧隱元中土書信集』（中華全國圖書館文獻縮微複製中心、一九九五年）二二三〜二二四頁。
- 二一 前掲『日本黄檗山萬福寺藏旅日高僧隱元中土書信集』一五一頁。
- 二二 平久保章編『隱元全集』（開明書院、一九七九年）
- 二三 「君子素其位而行、不願乎其外。素富貴行乎富貴。素貧賤行乎貧賤。素夷狄行乎夷狄。素患難行乎患難。君子無入而不自得焉」（『中庸』前掲『隱元全集』二二九五頁）。

二五 性瑠編『普照國師語録』(『大正藏』卷八二、中華仏典宝庫、仏教藏經集・最終閲覧日：二〇一九年四月二八日

<http://www.fodian.net/zjj/vi ew.aspx?file=T/20-xuzhuzong/T82-f/T82n2605.TXT>)。

二六 前掲『隠元全集』二二五四頁。

二七 前掲『隠元全集』五一八八頁。

二八 林觀潮「隠元與明遺民」(『隠元隆琦禪師』厦門大学出版社、二〇一〇年)一八四頁。

二九 前掲林觀潮「隠元與明遺民」一八七頁。

三〇 全祖望『鮚埼亭集』(『四部叢刊』 中國哲學書電子化計劃 最終閲覧日：二〇一九年四月二九日。
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=450777#p35>)。

三一 木村得玄訳『隠元禪師年譜現代語訳』(春秋社、二〇〇二年)一五五頁。

三二 前掲『隠元全集』二二五七頁。

三三 高井恭子「明末帰化中国僧の学識について」(『印度學仏教學研究』四九(二)、二〇〇〇年、二五一～二五三頁)、同「書道思想における

道家思想の一端について——王羲之から黄檗僧獨立性易まで」(『黄檗文華』(二二四)、五六～六二頁)などがある。

三四 伊香賀隆翻刻・解説「獨立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」(『佐賀大学研究紀要』8、二〇一四年)五五～六五頁。

三五 木村得玄「初期黄檗派で活躍した僧たち」(『黄檗宗の歴史・人物・文化』春秋社、二〇〇五年)一三二頁。

三六 前掲伊香賀隆翻刻・解説「獨立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」六〇頁。

三七 張商英「護法論元序」(『護法論』、大正藏經卷五二)。

三八 安藤智信「張商英の護法論とその背景」(『大谷学報』四二(三)、一九六三年)三三三頁。

三九 前掲伊香賀隆翻刻・解説「獨立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」五五頁。

四〇 前掲伊香賀隆翻刻・解説「獨立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」六〇頁。

四一 前掲伊香賀隆翻刻・解説「獨立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」五五～五八頁。文中の①②③と傍線は筆者の付けたものである。

四二 矢崎浩之「潮音道海の羅山批判とその意圖——『扶桑護佛神論』を中心に——」(『東洋の思想と宗教』第二七號、二〇一〇年三月)

三六～五三頁。

四三 野村真紀「近世日本における儒仏一致論とその展開」(『北大法学論集』五五(三二)一～二〇頁。

四四 前掲頼永海編『中国仏教通史(第一二巻)』三一〇頁。

四五 公案はもとは遵うべき絶対的權威を有する公文書の意であったが、禪宗では、仏祖の言句、動作、問答など修行者のよるべき仏法の至理の譬えの意味として用いられるようになる。宋代には臨済宗で師家が学人を悟道に導くために、「趙州無字」の公案などを示して参究させる禪風が盛行し、こうした公案を参究して段階的に修行者を大悟徹底させる禪風を公案禪、看話禪とよぶ。(『日本大百科全書』石川力山執筆)

四六 黙照禪とは、もっぱら坐禅し無念無想となることを修行する禅である。臨済宗の大慧宗杲が宏智正覚の黙照坐禅のみをしている禪風を澆刺とした智慧の働きを欠くと批判したのに対して、宏智は黙って坐禅することこそが智慧の働きを活発にする正道であり、宗杲の禪風は公案に拘泥する看話禅であると応酬した。(『ブリタニカ国際大百科事典』「黙照禅」。関連する研究として梁特治(道海)「看話と黙照」統合的理解への試論——大慧宗杲の黙照禅批判を中心に——『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』一二号、二〇一四年、二四〇～五四頁)。

四七 釋印謙「禅宗「念佛者是谁」公案起源考」(『圓光佛學學報』第四期、一九九九年三月) 一一三頁。

四八 「晚明佛教参究念佛的風行，將宗門参究工夫與淨土持名念佛法門的圓頓整合，既是晚明禪學中與的重要內容，同時也是其禪淨合流的主要特色」(前掲頼永海編『中国仏教通史(第一二巻)』四一四頁)。

四九 雲棲株宏『蓮池大師全集』(第三冊、上海古籍出版社、二〇一一年) 一四五二頁。

五〇 (侍者) 福善日録・門人通烟編『憨山老人夢遊集』卷一一(電子佛典集成、中華電子佛典協會。最終閲覧日:二〇一九年五月一日。
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/Sutra/10thousand/X73n1456.pdf>)

五一 「参究念佛禪、就其實質來說、首先是一種禪法，而並非是淨土修行理論。或者說、参究念佛禪乃是一種會通唯心淨土思想的禪法。参究念佛禪的心性論根據、包括佛教心佛一如、即心成佛等思想」(前掲頼永海編『中国仏教通史(第一二巻)』四一五頁)。

五二 前掲『隱元全集』一〇八九頁。

五三 前掲『隱元全集』九〇二頁。

五四 前掲『隱元全集』七九頁。

五五 平久保章編『新纂校訂木庵全集』(思文閣出版、一九九三年) 二六九九頁。

五六 田中実マルコス『勸修作福念仏図説』について(『佛敎大学大学院紀要 文学研究科編』三九、二〇一一年三月) 三三三～四八頁。

第七章 独立性易における「華夷の弁別」

はじめに

十七世紀中葉に発生した明・清王朝交替は東アジア大陸側のみならず、朝鮮・ベトナム・日本など、当時東アジア文化圏に属する諸地域にとっても「地殻変動」といふべき一大事件であった。このことはとりわけ「華」である明が「夷」である清に滅ぼされるという「華夷変態」として捉えられ、東アジアにおける華夷観に大きな価値転換をもたらす契機となった¹。当該期における渡日明知識人を介した文化・情報の往来・還流が、自他認識といった思想の次元にどのような様相を呈していたのかについて考察していく必要がある。なかでも、明清交替と何らかの形でかかわる渡日明儒・明僧が体験した明清交替への認識・言及が重要な論点としてあげられる。これは近世日本で活動する彼らにとってのアイデンティティとかかわる問題でもある。さらに近世日本で形成された明人ネットワークを通して、近世日本の知識人における「明清交替」認識が具体的に把握できることが考えられる。それに関して、第一、三章を通して明儒朱舜水の「華夷」観に基づく自他認識を明らかにしておいたが、本章は、この問題の基礎研究の一環として、当該期の渡日した黄檗僧の一員である独立性易（以下独立）を対象とし、明人グループにとって重要なアイデンティティの問題の一つである「華夷の弁別」をキーワードとし、『天間老人独立禅師全集』にある詩文・往復書簡などから「明清交替」に関する彼の議論に焦点を当てて分析する。それによって彼の「華夷の弁別」とは如何なるものなのか見ていく。

一 明清交替期の渡日明知識人——独立性易に関して

1. 独立の事跡

独立（一五九六～一六七二）は、二五歳までの俗名が戴観胤（字子辰）、一六二〇年に父が亡くなったことをきっかけに戴笠（字曼公）に改名した。幼い頃から儒学、詩文、書道などを修めてきた。一六四四年北京明室の滅亡により、戴笠は家族を連れて語溪（現在の浙江省桐郷県）へ避難し、渡日するまで九年間医者として生計を立てていた²。一六五三年三月に番禺（現在の広州）人に追隨して³海を渡って長崎に渡来した。彼自身の記述から、

独立、法名性易、俗名戴曼公、年六十歳、係大明国浙江杭州府学秀才。恥以虜陷明庭、人心尽死、棄儒隱医、偕子與妻居郷者九載。其奈馬蹄鼠尾、痛心慘目、暫附舟至日本貿易、以遠覲聽。險涉大川、於癸巳年三月、舟到長崎、時荷鎮主着通事查考同舟來歴、知某業儒知、保留在崎、医縁自度。竊念髮白身孤、計莫終老、幸遇黄檗隱元和尚東來、願皈依為座下弟子、志參禅理、以畢終命。就甲午年十二月初八日、稟明鎮主、染薙為僧、隨行杖履。今同和尚、普門寺請、附寓懷詩一絶上呈…一六甲年週行改僧、疏疏散散任無能。相隨瓢鉢因縁地、願作宗一唯曾^五」

とあるように、五九歳の年に長崎へ渡來した戴笠は、同じく浙江出身の長崎帰化医穎川入徳（陳明德、一五九六～一六七四）に引き取られ、穎川の私邸に寄宿していた。同年七月に穎川入徳の私邸で、舟山・安南・長崎・厦門の「海上經營」を行っていた朱舜水と出会った。翌一六五四年の二月、穎川入徳の引見により柳川藩儒安東省庵（一六六二～一七〇一）とも知り合った。一六五四年一二月に長崎興福寺で仏門に帰依して隱元隆琦の門下に入り、僧名「独立性易」と改めた。一六五五年八月、詩文や書道に長ずる独立は書記として師の隱元とともに普門寺^六に赴き、同年十一月江戸に下り、四代將軍家綱に謁見した。しかしながら結局、隱元門下の同僚との間に不和が生じたため、独立は一六五九年二月に長崎に戻り、逸然性融（一六〇一～一六六八）に引き取られ、興福寺幻寄山房にこもる生活を始めた。引きこもっていたとはいえ、この時期には安東省庵、朱舜水、黄檗僧侶（隱元隆琦・木庵性瑠・即非如一など）との書簡の往復をはじめとする交遊関係を有しており、『跋安南供役紀事』『書道』『千載一会』など重要な著作も著したため、彼の交遊関係と思想的交渉を考察する際に重要視されるべき時期である。ところが、一六六三年三月八日に長崎に発生した大火災、いわゆる寛文長崎大火によって、独立が身を寄せた興福寺が全焼した。それで彼はしばらく弟子の深見玄岱（高天濤、一六四九～一七二二）の私邸に避難していたが、後に船上で仮住いもしていた。それ以降独立は居場所を失い、再び医者として生きていかざるを得なくなった。一六六四年四月、独立は岩国藩二代目領主吉川広正（一六〇一～一六六六）と息子（後の三代目領主）の吉川広嘉（一六二一～一六七九）に招聘されて七〇歳の年で侍医として医業を再開した。後に年一回ずつ長崎から岩国へ往診した一六六六年から一六六八年の間に、吉川広嘉との交遊関係を深めた^七といわれる。一六六九年二月に医者をやめるまでに吉川家以外に、長崎奉行所、佐賀藩主鍋島家、小倉藩主小笠原家などで往診したこともある。医術を主業としていた時期に、詩文の創作や僧俗界での交遊も続けていた。一六七二年三月、孫の戴善が唐船に便乗して長崎を訪れた。同年四月、戴善宛てに自伝のような『有謙別緒自刻分宗』を著した。同年十一月六日に崇福寺で七七歳の生涯を閉じた。

要するに、独立の人生は明末清初期の中国で儒者・医者としての營生期（一五九六～一六五三）、日本に渡来した初期（一六五三～一六五四）、剃髪帰依して独立になった「黄檗僧侶」期（一六五四～一六五八）、「幻寄山房閉鎖期」（一六五八～一六六二）、日本で医者としての營生期（一六六三～一六七二）という五つの段階に分けられる。徐興慶によれば、独立は儒家としてよりも、仏教者、書家、詩賦家、医者として再評価すべき^八だとされる。

2・独立に関する先行研究と問題点

独立に関する従来の研究は日中両国の学者によって進められ、人物紹介という基礎研究^九のほか、以下の四点に研究傾向をまとめることができる。①黄檗宗研究の枠組みのなかで、とりわけ独立が出家した後黄檗僧としての事蹟に論証の重点を置く視角。戦前の仏教史研究者辻善之助^{一〇}、戦後黄檗宗史に専念した吉永雪堂^{一一}によるものがあげられる。②独立をめぐる人的ネットワーク、たとえば岩国藩主の吉川広嘉、弟子の深見玄岱、明人同士の朱舜水、黄檗僧侶らとの交遊関係に注目する視角。一九七〇年代、弟子深見玄岱に関する人物研究のなかで独立を取り上げた石村喜英^{一二}、岩国における独立の医者経歴、詩文交流及び岩国三代藩主吉川広嘉との交遊関係など一連の考察を行った桂芳樹^{一三}の研究がある。この二人の研究によって、独立性易に関する人的ネットワーク研究の進展が促されたといえる。③独立における儒仏道一致という側面を強調する視角。一九九〇年代以降高井恭子^{一四}によって独立の思想主張・学芸における三教一致的性格が見いだされており、それは思想史研究において画期的な問題提起ともいえる。日中文化交流史に焦点を当てた徐興慶^{一五}は、儒・仏思想を手掛かりに同じく渡日明人の朱舜水の思想と比較し、文化交流的枠組みに独立性易の儒仏一致的主張を位置づける。④近年の徐興慶による独立性易全集の上梓^{一六}や伊香賀隆による新史料の翻刻^{一七}などにみられる新史料の活字化という気運。これによって近年停滞気味だった独立研究が進展することが期待される。

ここでは以上の先学の成果を踏まえながら、独立の人物像及び人的ネットワーク、特に長崎での交遊関係を浮かび上がらせ、そのうえで、明清交替期に渡日した明人の一員としての独立の一側面を重んじつつ、明清交替という時局に対する彼の議論を取り出して、その中から読み取れる独立の華夷観を検討する。独立の人物像を明らかにしたうえで、彼の自伝・詩文・書簡などの史料から明清交替に関する言及を取り出して、とりわけ「華夷の弁別」に関連する議論を中心に考察を行う。ここでは、「礼・文」の有無によって世界を「華」と「夷」に弁別し、自らが礼を有する「華」と美称する一方で周辺を野蛮である「夷」と賤称する「中華思想」に基づき、明王朝と清王朝を礼・文基準下の華夷世界にいか位置付けたのかを「華夷の弁別」として行論を進めたい。

二 独立性易における「華夷の弁別」

1. 独立性易の清夷狄視的傾向——『東矣吟』を中心に

独立における明清交替への言及・評価に関しては、『東矣吟』という詩文集にはじめて見出すことができる。このなかに収録された詩作はすべて癸巳年（一六五三）つまり独立が渡日した年から甲午年（一六五四）にかけての時期¹⁸に作られたものである。これらの詩作を整理したのは丙申年（一六五六）であり、詩文集の前に付された「自紀」は一六五六年に整理した時に出来上がったものだと考えられる。一六五三〜一六五四年の間に書かれた詩作には、満清を夷狄視する独立の態度がはっきりとあらわれている。

「感懷」：「故国愁思客裏魂、一身徒泣老乾坤、十年胡馬英雄淚、血濺江南草木髡」

「七億有引」：「有客有客情苦逆、憤感懷多走迫迫、乾坤許大劇催翻、衣冠裂盡強胡厄」

「次少陵秋興八首有引」：「灑灑江流帶郭斜、十年失御我中華、陸沈大塊人橫海、漢上乘秋客泛槎」、「辮髮共垂鼠尾短、戎衣爭效馬蹄遲、可憐逐塊奔奔著、家難君恩不致思」

「慨江東」：「忽經戎馬渡江南、破國驚魂独媿男、一水限流潮不上、千秋拭目事空諳」¹⁹

右の詩作には、いずれも清の中原進出を夷狄の中華への侵入と見なしている独立の主張が読み取れる。胡馬とは、漠北地域に居った騎馬に長ずる胡人を指すが、ここでは特に満洲人を指す。唐・王昌齡「出塞」の「但使龍城飛將在、不教胡馬度陰山」に出典がある。「強胡」「戎馬」も同じ意味で、「尾短」「馬蹄」も満清のことを指す。これらの詩文を作った時に独立はまだ仏門に帰依していなかったため、こうした「華夷の弁別」を持つていてもおかしくなろう。しかし、一六五四年二月に隠元隆琦の門下に入り、それから俗世を離れるはずだった独立が、一六五六年の「東矣吟・自紀」において完全に世俗的関心を捨てたわけではなく、夷狄の清が「華夏」の明室を陥落することを依然として強調していることが注目される。また、

恥以虜陷明庭、人心盡死、棄儒隱医、偕子與妻居郷者九載。其奈馬蹄鼠尾、痛心慘目、暫附舟至日本交易、以遠觀聽²⁰。

とあるように、出家した独立の対清態度が示されるのみならず、明清交替は独立が渡日する契機として言及されたことも分かる。一六五八年に朱舜水の便りに鄭成功の南京攻略がまもなく実行されると知った独立は、安東省庵父子に宛てた書信を通して、

朱魯璵先生事留交趾、明秋方得赴崎。又傳明室中興、國姓檄徵拳創、恐返唐山未可知也^{二二}。

という念願を述べ、もし満清が撃退されたら中原に戻り、そのうえで鄭成功の「反清復明」運動に参与する意志も示した。しかし、一六五九年に南京攻略が失敗して朱舜水も長崎に戻った。次の年、朱舜水の『安南供役紀事』（一六五九年）に独立は跋文を書いた。ここに「今者一群夏屬、裂峨冠而鼠尾、祖左衽而馬蹄、臣甘狐貉^{三三}」とあり、中華の淪落や夷狄の中原侵入にたいする悲憤の気持ちがあらわれている。

2. 出家人という立場からの「華夷の弁別」

「夷狄が中原に入る」という視角で明清交替を見る独立が出家しても華夷的立場に動揺しなかったことは前述した通りである。一方で独立は出家人という立場から明清交替による「華夷の変態」を気にしており、

袈裟一席地猶存、翹首時瞻日月恩。何自變夷忘漢道、且安任運老祇園^{三三}。

と述べ、徹底的に俗世を断念することができないという矛盾した心情を師の隠元に打ち明けた。さらに一六七一年に故郷の杭州を主題に著した「鈔存西湖志題辭」において、

始隋設郡、漸廣大成隘、當九圍阨要盛乎。李唐中葉、歷守多賢、拓成天界、光華絕代、風概因時艷以西子爭喻、何如捧心一顰、有不及四時之媲美而出天然。五代間復、得錢武肅王^{三四}雄鎮一方、撥亂成治、催裝飾嚴、益至佳麗。宋社南遷、據安行在、鞏固恢圖、即天堂、上可儔同、豈汴京比方右序哉。君臣樂守百年、慘罹胡元閏位、乾坤顛倒、兆命流離、陽九丁艱、江山失色、與今明室、一夕云亡、湖山駁蝕者、兩足怪焉^{三五}。

と杭州の歴史を述べており、そのなかで「中華」にあたる隋・唐・呉越・宋・明を「歴守多賢、拓成天界、光華絶代」「催裝飾嚴、益至佳麗」

と称賛する一方、「夷狄」にあたる蒙古・満清の時期を「乾坤顛倒、兆命流離、陽九丁艱、江山失色」と否定的に評する。一六七二年に入寂した独立がその前年に完成させた作品にも強烈な反清観が読み取れるということからすれば、彼における「華夷の弁別」が人生の最後まで存在し続けていたと言えよう。

3・竺印祖門からみた「清国人」の独立

前述したように、「華夷」的立場は独立の生涯を通貫していたことが読み取れる。しかし、これのみから明清交替期の変動期に渡日した明人の華夷観念ないし自他認識を考えるのは尚早である。なぜなら、竺印祖門との往復書簡からは独立の異なる姿がみられるからである。独立は一六五九年に京都妙心寺の竺印祖門（一六一〇～一六七七）に宛てた書信において、

始自披剃、意在了我末後一著。豈知一作同群、便為浙・福二字起限、小人從中唆哄、以逸然及我、不曰法道可依、日以是非莫辯^{二六}。

とあるように、浙江出身の自分が福建出身の黄檗宗僧侶たちから排斥されたりいじめられたりする苦境を訴えている。それについて、ほかに黄檗僧侶の南源性派（良衍、一六三一～一六九二）から返信された慰めの言葉からも確認できる^{二七}。こうした人間関係の状況下で、独立は清に支配されたにもかかわらず中原に戻る意思が募っていた。

送人還鄉天地間、最大功德。況黒川公留我十年、剃髮一事、就甲斐庄・黒川公兩位好意、一入僧群、嫉害幾死、能忍能寬、得存殘命。今當送我還唐、方為始終之德在。〔中略〕即強留在此、起人憤激妄想、大非吉人之事。〔中略〕我不食祿、終不可強止耳^{二八}。

一六六二年、竺印祖門に宛てたもう一通の書簡において、独立は再び「唐に還る」意欲をあらわし、しかも何度も申請を出したが許可がもらえなかったと述べている。独立がしばしば竺印祖門に自分の「還唐」意欲を表明したためか、竺印祖門からの一六六一年の書簡に見られるように、

独立、清国人、號天間。來朝居長崎時、有生滅立者。立閉關、杜絶人、後譏者稍委心^{二九}。

とあり、竺印祖門が独立を「清国人」と称したことが注目される。独立が竺印祖門の前で「明遺民」と自称したり清に反抗する立場を示したりすることがなかったためであろう。

また、前述した通り、「鈔存西湖志題辭」（一六七二）において、独立の強烈な満清批判的華夷観が見られるが、次年の一六七二年に孫が商船に便乗して日本を訪れた時に、孫に宛てた書信のなかに、「康熙」の年号を使うことがある。「有謙別緒自刻分宗」において、「康熙十二年歳在壬子首夏日^{三〇}」とあり、「風還古道」において「康熙十二年姤月之望^{三一}」とあり、「喜孫者如此」において「康熙壬子四月中澣^{三二}」とある。ただし、ここでの「康熙十二年」は独立の誤植だと考えられる。なぜなら「康熙十二年」は一六七三年となり、もしそれらの書信は独立の自筆したものだとするれば、一六七二年十一月に示寂した独立は一六七三年に書信を書くことはないはずである。明室が滅亡したため、独立は書簡の最後に一般的に日本の年号を使用しており、唐人や明人への書信でも日本の紀年に従っていた。ここで康熙の年号を使用することは、孫が書簡をもって清に帰る時に厄介なことに遭わないようにするためであろう。これは前節で検討してきた独立の清を夷狄視する確固たる態度とは対照的である。また一六七二年の「有謙別緒自刻分宗」において、

一身屢空、時病時貧、坐成老大。頃年知命、清代革明、藏頭一室^{三三}。

とあり、明清交替を「清代革明」（清が明を鼎革する）すなわち易姓革命として評価したことが興味深い。これが独立の本音だとすれば、清王朝の正統性に対して独立にはある程度の柔軟性が見て取れよう。ここでの独立の「華夷の弁別」が彼のもともとの価値判断によるものなのか、あるいは現実の状況に順応するなかで言い出されたものなのかについては、次章で検討する。

三 渡日明人のネットワークにおける独立性易「華夷の弁別」の位置づけ

1. 時世順応的性格を有する「華夷の弁別」

明清交替という不安定な時世で生きてきた独立が一六四四年から避難という形で過ごし続けて、さらに日本まで流寓してきたという経歴は前述した。独立は、日本に渡来するまでに清朝の統制の下にあった自分のことをかえりみる「寄懷江南諸知己」において、

十年虜変、薙髮生存、避跡以來、鏡中喜見髮毛復長、種種霜毛削復生、鏡中喜見鷓冠成。十年可詫如僧鬢、一日難忘戴髮情^{三四}。

と述べた。満清の薙髮を僧侶の剃髮に譬えた独立は清朝の統制から逃げることでできたなら改めて髪を伸ばして冠を被る気持ちを告げたのである。清朝の統制下で仕方なく剃髮したが、結局のところ、日本に渡来した後で長期在留できるように、独立はすぐに髪を剃って隠元の門下で僧侶として生きていこうとした。この点について、一六六四年、徳川光圀の命を受けて碩儒を探し求めて長崎に訪れた水戸藩儒の小宅処齋（通称生順、一六三八〜一六七四）は、その間に独立と面会して筆談を行い、独立がなぜ儒者の身分を捨てて出家したのかを聞いたことがある。

向承老師舊在明朝為戴曼公、官至翰林學士、未知依何故而為佛人、請審示其始末^{三五}。

こうした小宅の疑問に対して、独立は次のように答える。

一日以奴曾乱夏、臣辱君死、人心盡喪、目中所見、金錢鼠尾、大非人類、慘然大宇。偶有友人挈同東來、少避穢跡。癸巳年偶荷甲斐庄・黒川兩公與留、每有思郷、欲還故國、可從僧服為便、是歸黃檗住下^{三六}。

ここから確認できるのは、満清の「金錢鼠尾」への批判が依然として著しいが、日本に渡来したばかりの時に「金錢鼠尾」を僧侶の剃髮に譬えるということが見られなくなった。のみならず、出家して僧侶になるのは便宜上のことだったと独立が明言したことが注目される。独立のこうした「時世順応」的ポリシーは一六六一年に朱舜水との書信の内容からも伺うことができる^{三七}。同時期に渡日した朱舜水は長崎唐寺で剃髮して日本留住を獲得するという便宜的手段を断固として断り、明遺民として清の「金錢鼠尾」と類似した「僧髮」にも抵抗する立場をとった。そうした朱舜水とは対照的に、独立は華夷的価値観があるにもかかわらず、人生をかけてその価値観を固持する意志がなかったと言つてもよからう。

朱舜水の推薦により小宅と面会できるようになった独立は、やはり肩書もなく学識も期待されなかったため小宅に選ばれることがなく、朱舜水のように水戸藩に招聘されることもなかった。小宅は『西遊手録』において、何人かの明人・長崎唐人と筆談したものの、朱舜水しか高

く評価しなかった^{三八}。ただし、小宅生順との筆談において、独立における華夷観は柔軟性を持つ「時世順応」的性格が見て取れよう。

ここから前述した独立の「華夷の弁別」にみられる矛盾の事由を窺うことができよう。つまり、独立における明清交替への言及・評価に見られる「華夷の弁別」は価値判断によるものというより、時勢に対応して言明されるものではないかと考えられる。一六六九年岩国藩主の吉川広嘉に宛てた書簡に語られた不遇かつ多難な生涯に鑑みれば、こうした境遇があるからこそ、独立の「華夷の弁別」に動揺と齟齬が見られたのではないかと思われる。

2・独立をめぐるネットワークにおける「華夷の弁別」

これまでの検討で、「明清交替」をめぐる独立の「華夷の弁別」には、清を夷狄視する視角が底流にあるものの、必ずしもその姿勢が一貫して表われていたわけではなく、時勢に応じて立場を柔軟に変えていた部分も見逃してはならないことを明らかにした。独立のこうした華夷観念がいかに位置付けられるのかを考えるために、彼の思想・認識を当該期渡日明人ネットワークに関連する人物の華夷観念と比較しながら考察したい。独立が長崎に渡来した後、長崎帰化唐人の穎川入徳、渡日明儒の朱舜水、渡日黄檗僧の隠元、柳川藩儒の安東省菴、和僧の竺印祖門らと往復書簡などを通じて交流したことは前述したが、ここでは、明清交替をめぐる朱舜水、隠元隆琦、安東省菴の関連する議論を取り上げて触れておきたい。

明朝遺民と自称する朱舜水は、明清交替に関して、彼の態度を端的に示した「中原陽九述略」（一六六一）には、

遂致虜馬渡江、隻矢不折、両浙八閩、捲簾颶風。其時瑜已潛來日本、未嘗目擊淪亡。興言及茲、目皆盡裂^{三九}。

とある。これは長崎に滞在していた時に弟子の安東省菴に明朝崩壊を紹介した内容である。舜水は「虜馬渡江」「捲簾颶風」といった表現で清兵の進出を描き、明室の「淪亡」に言及するときには目じりが裂けるほど憤怒したのである。舜水は後に水戸藩に国師として招聘されて水戸・江戸に赴いた際に、誰と対話をするときにも、明を頂点として清を夷狄視する「華夷の弁別」の視角を変えることはなかった。このように、生涯明朝遺民と自任していた立場が端的に表れたものと言える。

一方、禅宗の普及を目的に弟子とともに日本に赴いた隠元は、当時福州を支配する鄭成功の助力で日本に渡来した。明清交替による寺廟破壊など時局の不穏さを懸念していたが、王朝交替における「明」か「清」という政治的立場に対する関心は稀薄であり^{四〇}、さらに「華」「夷」に関して仏法の普及の前では問題視していなかったことが窺える。たとえば、隠元の渡日弘法に異議を唱えた福州の弟子林懐が、なぜ「文

明」の中土を離れ「夷狄」の日本で仏道を広げることにしたのか^{四二}と質問したことに対して隠元は、

老僧一杖東來、欲辯探頭漢子、試此六合同塵、久久緣熟、當知有一撥幾希者在也。豈以夷夏情懸而自忽諸^{四三}。

と答えた。仏法を広げようとすれば、どんなささやかな機会でも失ってはならず、「夷夏」の弁別にこだわって伝道をおろそかにしてはならない。隠元は「華夷の弁別」を乗り越えて中土でも日本でもその伝道の意味を同じものとみなす立場にあるのである。これは俗世と距離を置いた僧侶としての態度が端的にあらわれたものとして捉えられる。この点について独立と対照すると、独立は時勢に応じて使い分けていたとはいえ、「華夷の弁別」が底流にあり、同じ僧ではあるものの認識の相違がみられることがわかる。

では日本側の知識人はいかなる認識を持っていたのか。明清交替期に渡日・帰化した朱舜水、独立などと交遊関係を有する柳川藩儒の安東省菴は、長崎で明清交替期の知識人と直接接触したことがあり、明清王朝交替に関してより実感を伴った理解を持っていたと考えられる。ここでは、舜水の歿後の翌年（一六八三）に省菴が詠った「祭朱先生文三首」にある内容を取り出して、省菴の清朝認識を見ていく。

胡本梟獍也、其寇中國、振古而然。「中略」五胡亂晉、更迭而入爲主、然割中國十之六七耳。脱其巢穴、併吞四海者、元與今之清焉爾^{四三}。

省菴は晋代の五胡、元のモンゴル、および当時清朝を建立した満洲を「胡」と見なす。省菴は、「中華」の北にある「胡」は歴史上に数回中原に侵入したが、あくまでも「寇中國」にすぎないので、それによって「夷狄」の本質を変えようとしても不可能であると認識している。さらに、「中華」の周辺に位置する日本（人）の位置づけに関して、省菴は「国」という次元を超越して礼・文的視点で彼のような日本知識人も「華」に近づける可能性^{四四}を強調する。

要するに、独立は明遺民と自称する朱舜水ほど明中心的華夷観へ固執していたわけではない一方で、師の隠元ほど仏法のみを重視するわけでもなく、出家後も王朝交替への政治的立場を捨てきれなかった点である。この点は、たとえば学問・認識において舜水から強く影響をうけた安東省菴の「華夷」的立場が比較的舜水と近いものとみられることとは対照的である。渡日明知識人である独立とは異なり、近世前期日本の儒者である省菴の場合は「華夷」的世界観のなかに日本・日本人を位置づけようと考えていたとみられる。それは明人と近世前期日本の知識人の間にアイデンティティによる思考様式の差異として捉えてもよからう。

むすびにかえて

独立をめぐつてはこれまで黄檗僧としての事蹟、人的ネットワーク、儒仏道一致という視点からそれぞれ研究されてきた。また近年独立の新史料が紹介されており、独立研究の新境地が開かれつつある状況にある。そこで本稿ではそれらの成果を踏まえつつも、明清王朝交代という東アジア規模での思想形成・変容の問題のなかで独立を捉えんと試みた。とりわけ独立の明清交替への言及・評価に重点を置いて考察を行ってきた。結論を端的に述べると、独立の思想における「華夷の弁別」は一貫性が欠如し、それは彼の年齢によって変容するよりも、対話する相手によって華夷的立場が変わるものと考えられる。独立のかかる時世順応的性格を有する「華夷の弁別」は、朱舜水ほど明中心的華夷観へ固執していたわけではない一方で、師の隠元ほど仏法のみを重視して王朝交替を等閑視するわけでもなく、両者の中間的なものだったと考えられる。

明清交替期に薬商として長崎に渡来して、後に長期在留のために黄檗僧侶として出家した独立には、その経歴から思想・認識に多くの変化があったと考えられる。独立は清の統制下で生きたくないため、彼の著作には清を夷狄視する華夷観念があらわれる。これは清に統制された大陸側から亡命して渡日した明人に表われがちな普遍的な「明清交替」観でもある。出家して隠元の門下僧になった独立が、王朝交替など俗世の事項への関心を捨てることなく、生涯の最後まで「華夷の弁別」を大きく変えなかったのは、彼の出家は日本在留のためにやむなく行なったことだったからだと考えられる。

一方、当該期の渡日明人は普遍的な華夷観念を持つとはいえず、彼らの個人としての思想・認識はそれぞれの経歴に影響される部分も大きい。例えば、同じく渡日した明儒の朱舜水の華夷観と比較すると、明朝中心主義的華夷秩序観は舜水の生涯において、誰と対面しても不変なものであった。独立と舜水との間に見られる相異は、もとより性格の差異からも考えられようが、両者における知識・教養・経歴の不均等も決定的ではなからうか。独立の「時世順応」的性格を持つ「華夷の弁別」から、渡日明人の経歴が彼らの思想・認識を変えることも見逃してはならない。言い換えれば、渡日明人を手掛かりに近世初期日本の思想受容を検討する場合、渡日明人が大陸側からの思想を日本にもたらしたという一方通行的な経路ではなく、日明知識人の相互影響によって同時に変化するというような動態的側面も、思想史的視点から渡日明人を捉える際に重要視すべきものである。

本稿では『天間老人独立禪師全集』にある詩文・書簡往復などを取り出して独立の華夷観を分析してみたが、独立自身の書いた議論・詩作・

書簡を中心とした内容に留まっており、独立における議論の信憑性などをほかの関連史料（例えば黄璧宗の関連史料、独立と交流した知識人の関連叙述史料など）と合わせてより厳密に論証していくことが求められる。また、当該期の渡日明人ネットワークに関連する人物との比較を部分的には試みたが、明末清初期中国の思想的動向および近世前期日本の思想的動向のなかでの独立という渡日明人の思想の位置づけについてはより考察を深めていく余地がある。これらについては今後の課題としたい。

- 一 伊東貴之「明清交替と王権論」〔『武蔵大学人文学会雑誌』三九（三）、二〇〇八年一月〕一〇五四頁。
- 二 徐興慶『天間老人獨立性易全集』（臺大出版中心、二〇一五年）。
- 三 恥以虜陷明庭、人心盡死、棄儒隱医、偕子與妻居鄉者九載。（獨立性易「東矣吟・自紀」前掲『天間老人獨立性易全集』三四七頁。）
- 四 戴笠、字曼公、杭州人。博学能詩、兼工篆隸、不欲以儒術顯、乃潛究『素問』諸書、懸壺濮里。崇禎中、楚蜀擾亂、公慨然曰：「此非君子避時耶！」遂從番禺人乘桴入海、後不知所終。（徐志鼎・李廷輝編纂『桐鄉縣志』一六七八年。中国哲学電子化計画・ハーバード大学燕京図書館に所収された版本によった。）
- 五 獨立性易「獨立禪師宝帖」前掲『天間老人獨立性易全集』九〇頁。
- 六 現在の大阪高槻市にある。
- 七 前掲桂芳樹『僧獨立と吉川広嘉』八二頁。
- 八 徐興慶「儒、釋、道、醫」的中日文化交流——從戴笠到獨立性易的流轉人生」〔『臺大歷史學報』五四、二〇一四年、一二三〜二一〇頁。後に『天間老人獨立性易全集』の解題文として収録された。〕
- 九 先行研究のほとんどは人物紹介を踏まえて議論するのであるが、例えば、日本に渡来する前の獨立性易の事情を論及した戦前の今関天彭（『日本流寓の明末諸士』『近代支那の学芸』民支社、一九三一年）、出家する前の獨立に関する中国語史料の記載とくに「戴笠」という名前の真偽をめぐる実証を行った梁容若（『明季兩戴笠事蹟考』『中国文化東漸研究』中華文化出版事業委員會、一九五六年）などの研究者による獨立性易の人物紹介というものは基礎研究と見なしたい。

- 一〇 辻善之助『日支文化の交流』創元社、一九三八年。辻氏は日本帰化後とくに黄檗宗出家事項を問題視しており、はじめて独立性易を取り上げた研究者として位置づけられる。
- 一一 吉永雪堂『天間老人獨立易公紀年』門司図書館、一九六一年。吉永氏は宗教研究的立場に立って独立に関する史料を発掘し、戦後の独立研究の再出発を推し進めた研究者として位置づけられる。
- 一二 石村喜英「黄檗独立禪師交遊の一側面」『仏教史研究』四、一九六九年二月、一四一〜一六五頁）、同「戴曼公独立禪師の偉績」『深見深岱の研究——日中文化交流における玄岱伝と黄檗独立禪師伝』雄山閣、一九七三年）。
- 一三 桂芳樹『僧独立と吉川広嘉』（岩国徴古館、一九七四年）。
- 一四 高井恭子「独立性易の六義解釈について——王羲之の批判を論点として」『黄檗文華』一一八、一九九八年、一三〇〜一三七頁）、同「明末帰化中国僧の学識について」『印度學佛教學研究』四九（二）、二〇〇〇年、二五一〜二五三頁）、同「黄檗僧独立性易の經史批判の特色——唐朝における正史整備事業と仏教の関係」『東海仏教』四六、二〇〇一年三月、三〇〜四四頁）などがあげられる。
- 一五 徐興慶「独立禪師と朱舜水——文化伝播者の異なる論述」『東亜文化交流與經典詮釋』臺大出版中心、二〇〇八年、一一三〜一五五頁）、同「日中文化交流の伝播と影響——徳川初期の独立禪師を中心に」『比較日本学教育研究センター年報』七、二〇一一年三月、一六七〜一七四頁）。
- 一六 徐興慶『天間老人獨立性易全集』臺大出版中心、二〇一五年。日本各地に散在した独立に関する史料の収集に力を注いだ徐氏によったこの独立全集は近年独立に関する史料編纂の到達点として位置づけられる。
- 一七 伊香賀隆翻刻・解説「独立性易「護法論抄序」の翻刻と解説」『佐賀大学研究紀要』八、二〇一四年三月、五五〜六五頁）。黄檗僧梅嶺道雪（一六四一〜一七一七）の著書『護法論抄』に寄せた独立の序文への翻刻・解説伊香賀は、独立の儒仏一致思想に関する新史料の紹介に一石を投げたとも言えよう。
- 一八 右詩一百一十五首、自癸巳春初出江城浮東之吟稿也。甲午仲春望後俱不及錄。丙申二月晦。（前掲『天間老人獨立性易全集』三六〇頁。）
- 一九 前掲『天間老人獨立性易全集』三五二頁、三五四頁、三五六頁、三五七頁。
- 二〇 前掲『天間老人獨立性易全集』三五七頁。
- 二一 独立性易「独立答安東弥三右衛門・省庵書」（前掲『天間老人獨立性易全集』一七五頁）。
- 二二 今者一群夏屬、裂峨冠而鼠尾、袒左衽而馬蹄、臣甘狐貉。（独立性易「跋安南供役紀事」前掲『天間老人獨立性易全集』九〇頁。）

- 二三 独立性易「次黄檗上人頌隱元禪師戒期感事伏泣韻」(前掲『天間老人獨立性易全集』一九二頁。
- 二四 五代十国期には、杭州は呉越国の都であった。錢武肅王すなわち錢鏐は、呉越国の創立者である。錢氏は保境安民の政策を取り、経済的な発展を遂げ、「漁鹽桑蠶之利」を通して江南地域に仕切り、それによって「文士薈萃、人才濟濟、文藝也著稱於世、深得民心」という。
- 二五 独立性易「鈔存西湖志題辭」(前掲『天間老人獨立性易全集』一三九頁。
- 二六 独立性易「獨立致竺印祖門書(二六五九)」(前掲『天間老人獨立性易全集』二六六頁。
- 二七 刹海若作平等觀、何分南閩與西浙、一氣連枝固夙成、君曷賢兮我獨拙。(南源性派「南源性派」述意叙懷四百言寄梅花閣主」前掲『天間老人獨立性易全集』二四九頁。)
- 二八 独立性易「獨立致竺印祖門書(二六六二)」(前掲『天間老人獨立性易全集』二七九頁。
- 二九 竺印祖門「竺印祖門」和獨立遠寄韻」(前掲『天間老人獨立性易全集』二七三頁。
- 三〇 独立性易「有譙別緒自刻分宗」(前掲『天間老人獨立性易全集』一四五頁。
- 三一 前掲独立性易「有譙別緒自刻分宗」一四九頁。
- 三二 前掲独立性易「有譙別緒自刻分宗」一五一頁。
- 三三 前掲独立性易「有譙別緒自刻分宗」一四四頁。
- 三四 独立性易「寄懷江南諸知己」(前掲『天間老人獨立性易全集』三五〇頁。
- 三五 小宅生順『西遊手録』(前掲『天間老人獨立性易全集』一八五頁。
- 三六 同前。
- 三七 拙稿「明清交替における東アジアと朱舜水——舟山・長崎・ホイアン「海上經營」を中心に——」『日本思想史研究会会報』(三三) 日本思想史研究会、二〇一七年、六一頁。
- 三八 所交雖及數是輩、而有學者、独有朱魯瑣而已…又有略解文字者三四輩。(前掲『西遊手録』一八七頁。)
- 三九 「中原陽九述略」(朱謙之編『朱舜水集』中華書局、一九八一年)一三三頁。
- 四〇 閩中兵戈之厄、亦夙昔之業果報不爽。縱有神力、無如奈何。然知命君子、鑒在機先、斷無怨尤之念。(平久保章編『隱元全集』開明書院、一九七九年、二二七七頁。)
- 四一 和尚拂子提撕、施及蠻貊、而膝下一弟子可任其流浪生死茫不知歸乎。(陳智超・韋祖輝・何齡修編『日本黄檗山萬福寺藏旅日高僧隱元中土

書信集』中華全國圖書館文獻縮微複製中心、一九九五年、二三〇頁。）

四二 前掲『隱元全集』二三〇八～二三〇九頁。

四三 安東守約「祭朱先生文三首」（前掲朱謙之編『朱舜水集』七三二頁）。

四四 或曰「鬼神非其族類、不歆其祀。朱氏中國之人、子日國之人、隔閼之異、豈止胡越。」〔中略〕神即理、理即誠、則神莫不格矣。今也生中土者、舉腥羶之毛、其令嗣令孫、縱潔粢盛、亦清粟也。〔中略〕而我始奉微祿、寧無終乎。『非我族類、其心必異。』故不歆其祀。心同則胡越亦親族也。我得其知遇、天也、亦神助也、千百世而一相遇者也。恩如父子、豈非族之云乎。（前掲「祭朱先生文三首」七三四頁。）

はじめに

隠元と彼によって開立された近世黄檗宗に対しては、必ずしも傾倒する者の讃嘆ばかりとは限らず、批判的な声もそのなかにみられ、注目に値する。なかでも、向井元升（一六〇六―一六七七）の『知恥篇』（一六五五）と無著道忠（一六五三―一七四五）の『黄檗外記』（一七二〇）がその批判的議論の代表として挙げられる。「神国日本」の立場で隠元一行の渡来を「異法・異人」の侵入と同一視する向井元升の主張は、長崎で隠元渡日を見聞した神道信者の議論の一つとしてみなしてもよい。一方、隠元が示寂した半世紀後の一七二〇年の時点で、隠元の追随者であった京都妙心寺派の竺印祖門に嗣法した無著道忠が、妙心寺派側から隠元・黄檗派および龍溪性潜（一六〇二―一六七〇）への反発を受け継ぎつつ、禅僧的立場で隠元・黄檗批判を行ったものは、近世日本禅宗内部における批判議論の一つとして見なしてもよい。

中日仏教史・禅宗史・文化史・対外関係史などの分野で注目されてきた隠元・黄檗宗研究は、主に中日両国の研究者によって、「隠元禅師語録」「黄檗宗の歴史」「渡来黄檗僧と芸術」をはじめとするテーマをめぐる論考が数多く出されるほどに進展している。しかし、従来の研究は、隠元および彼のもたらした明風文化・明風禅がいかに近世仏教界・近世社会に積極的な摂取をされてきたかについて重点を置きがちであり、隠元渡来と近世黄檗宗の展開にたいする否定的な認識についての考察が不十分である。よって、日中文化交流と仏教禅宗思想の視点から隠元・黄檗宗の問題を扱う近年の研究成果を踏まえつつ、本稿では、隠元渡日および近世黄檗宗の展開に関する史実に触れながら、特に前述した向井元升『知恥篇』、と無著道忠『黄檗外記』における隠元・黄檗宗に関する議論に焦点を当てて分析する。それによって、隠元・黄檗宗に関する近世日本の僧俗両者における批判的受容の側面を浮かび上がらせたい。渡来唐僧の隠元と明風禅宗の色合いを有する近世黄檗宗への反発の議論に目を据えた考察を通してさらに、当該期日本の自己認識をはじめとする思想的対抗・葛藤を視野に入れて考えることができよう。

今までの先行研究は、さまざまな視座で隠元・近世黄檗宗に関して検討してきたことは言うまでもない。しかし、それらの研究では次のような前提を置く傾向にある。つまり隠元を明禅・明風文化を近世日本に携えた存在と見なしつつ、隠元渡日・近世黄檗宗の展開に関しては、黄檗側の史料のみを重視し、さらに近世日本社会が隠元と近世黄檗宗を積極的に受け入れた側面のみを見る傾向がある、ということ

ある。しかし、この課題をさらに立体的に検討するためには、黄檗宗側の史料および追隨者の議論だけでなく、隠元・近世黄檗宗への批判的な声を視野に入れておかなければならない。

(その一) 向井元升『知恥篇』からみる隠元渡日

近世初期に長崎を舞台に活躍していた知識人のなかに、向井元升（一六〇九〜一六七七）という人物がいる。彼の著述は医学・本草学・天文暦学に及んでいるものが多く、近世の医学、天文学および長崎郷土史においてよく知られている。なかでも、元升の思想が読み取れるものとされる『知恥篇』（一六五五）において、長崎で行われたキリシタンの伝教・弾圧、隠元の渡来と黄檗宗の興起、明清交替による「日本乞師」および長崎渡来唐人の姿の変容などに関して述べており、当該期の対外関係の窓口たる長崎で見聞した実態と、それに関する元升の感想や態度などが含まれている。従来「神国日本」中心観が重視されてきた向井元升の議論を、一七世紀の東アジア研究とりわけ日中交流史の文脈に位置づける余地がある。本章では、向井元升『知恥篇』を中心に、全体の内容を整理したうえで、長崎で見聞した隠元渡日に関連する記述に特に注目したい。長崎住民であり神道的立場をとる元升の自己認識において、隠元をいかなる「他者」として捉えたのかを検討するために、当該期の仏教界というよりもむしろ、隠元渡日と仏法宣揚に関する直接の議論としてアプローチする。

一 向井元升『知恥篇』に関する研究動向と問題点

元升の著作は医学・本草学・天文学・『孝経』注釈^一など多岐に及んでいるため、元升に関する研究は彼の著述に基づき、一七世紀の長崎における西洋医学受容との関係性（ヴォルフガング・ミヒェル^二）、天文暦学の思想（平岡隆^三）という日欧文化交流の視点に基づくもののほか、貝原益軒との関連（木村専太郎^四）、元升の家系・事跡（辺土名朝邦^五、若木太一^六）に関する検討もあげられる。元升の思想に関する研究は主に彼の『孝経辞伝』と『知恥篇』を対象として行われており、特に『知恥篇』に絞ってみれば、『知恥篇』にみられる元升の思想を山崎闇斎・熊沢蕃山の思想との類似性をめぐって検討した新村出^七氏、元升の思想に選民的性格をもつ日本中心主義を読み取り、さらに元升の思想と度会延佳の思想との類似点を取り出した辺土名朝邦氏、『知恥篇』のなかにみられる元升の神道・仏教・キリシタンについての見解を取り上げ、元升の神国思想を近代日本の国体思想の先駆的存在だと位置づける菰口治^八氏、および『知恥篇』から『孝経辞伝』に至る元升の思想を仏教批判と死生観という観点から検討した本村昌文^九氏の四人の議論が代表的である。すなわち、『知恥篇』における元升の思想に

関しては、同時代（一七世紀）の思想家との類似性に重きを置きつつ、その上で『知恥篇』にみられる仏教・キリシタン批判、さらには神道を重んじる元升の日本中心主義が注目されてきたと言えよう。しかし、その日本中心主義からなる元升の自他認識において、彼の長崎見聞、隠元渡来など現実的な背景と関連させての検討はいまだに本格的に行われてきたとは言いがたい。元升は一七世紀の長崎を舞台にして活躍した儒医である以上、彼の見聞は彼の自他認識を検討するにあたり重要な要素でもある。実際、当該期大陸における明清交替をうけての「日本乞師」、隠元渡日など唐人の長崎渡来といった出来事も『知恥篇』において論述されているため、元升の自他認識を考察する際に、現実的背景と結びつけて考える必要がある。それと同時に、明清交替や隠元渡日などの出来事は長崎住民の元升の目にどう映っていたのか、さらにそれらの現実への見解・評価とは彼の「神国日本」中心観とどう相互作用したのか、さらに深く掘り下げる価値がある。

二 向井元升の事績、『知恥篇』の成立背景及びその全体的内容

1. 向井元升の事績

向井元升（一六〇六～一六七七、幼名玄松、字は以順、素柏、号は靈蘭）は九歳のときに父と長崎の本興善町（後の出島オランダ商館に近い）に移住し、若い時から異国の船や舶来品を見たり、紅毛や唐人などの異国人と接触する商人、役人、通事、職人の話を聞いたりしていた¹⁰。天文・本草を学び、西洋医学つまり紅毛流外科との接触があり、漢方も独学し、一六三〇年から医業をはじめ、さらに一六四八年に輔仁堂を名とした私塾を開き儒学を講じた。彼が五〇歳の年（一六五八）に長崎を離れて京都に移住し、それから貝原益軒（一六三〇～一七一四）との親交が深まった。元升の生涯事績に関して最も参考とされてきた文献も貝原益軒が一六九四年に著した「向井氏靈蘭先生碑銘並序」である。

先生姓藤原、氏向井、名元升、字以順、慶長十四年二月二日、生于肥前州神崎郡酒村、其先伊豫守京畿人也〔中略〕覺保之子又號左近、名兼義、衰年號高甫、是先生之考也、（a）高甫娶三根郡千栗八幡祠官中左馬之女、是為先生之妣、生三男一女、長子嘉兵衛、次先生、次曰久次郎、次女子、高甫有病、避酒村、隱於高來郡長崎、先生二十二歲、始讀書、昕夕不倦、遂為醫、（b）從俗尚薙髮、稱名玄松、字素柏、（c）此時長崎、無師無友可從、獨學刻苦、日夜精研、故其所進曰超詣、闔鄉學者、皆師事先生、聞講者常盈堂、用心於方技深矣、故其術漸行于世、雖僻在西裔、（d）隣國諸侯、遣使招聘者不絕、肥州平戸牧君松浦氏鎮信、信其術、招先生、欲與采地三百石、辭以多病而不就、筑前國君黒田忠之、招治其病有効、國君大悅、欲以七百石地為先生之采邑、且奏朝廷昇進于爵位、先生以親老不應、四十六歲、失

其怙恃、哀悼切、(e)至萬治元年五十歳、携妻子入京師、而家居焉、直詣伊勢大神宮、於廟前束髮、依有夙志也、以俗服不衷、依舊式、自製號羽德衣、以為禮服、其制典雅、而可謂稱其身也^二。

学問において特定の学派に属さず(傍線部 c)、儒者及び医者として名声を得たにもかかわらず国藩主や公家大夫などの招聘に応じず名利に淡泊な元升像が貝原益軒によって描写されている(傍線部 d)。また在家人に従って剃髪した経験があり(傍線部 b)、儒学や医学以外に仏教的知識をある程度持っていたと推測できよう。さらに、五十歳のとき京都へ赴く途中で伊勢神宮に参詣していた(傍線部 e)ことが示され、そこから彼の神道崇拜という立場が読み取れよう。すなわち、元升の学芸には、儒学、本草学や西洋医学などの医学、神道思想、仏学などの要素が存在すると考えられる。

2. 『知恥篇』の成立背景

「知恥篇跋」の「寄于下官官長従四位下度會常晨神主^三」によると、一六五五年に成立した『知恥篇』は、当時伊勢神宮外宮の長官度會常晨(一五八二〜一六六二、松垣常晨ともいう)に宛てたものであり、そのなかで国常立尊、天照大神および東照宮を賛美するいわば神道的立場に立脚しつつ、仏教・キリシタンを「異法・異人」として批判する。元升の神道的思想がどこに由来するのかというと、上記の貝原益軒「向井氏靈蘭先生碑銘並序」の傍線部 a からわかるように、元升の母親が八幡神社の神官の娘であり、外祖父によって神道にまつわる話を語り聞かせられたと考えられ、幼少期から神道的世界観を持つようになっていたことが考えられよう。なお元升が四二歳(一六五二)の時、度會延佳『陽復紀』が刊行された。元升の神道説に『陽復紀』と類似するものが多いのは偶然とは言えない^三と孤口氏は指摘する。さらに、伊勢神宮外宮の長官に宛てたこの『知恥篇』には、東照宮権現つまり徳川家康への崇拜の意が狂熱的に表したことも注目される。一六五五年の時点では、先代將軍の家光による日光東照宮の神格上昇と伊勢再興を両立しようとする機運が高まり^四、元升の神道崇拜における東照宮賛美という要素はそうした現実的背景と無関係ではなからう。一六五八年に京都へ赴いてそこで定住していたが、それ以前の元升は長崎で儒医として生計を営んでおり、『知恥篇』は彼の長崎時代に書かれた文章と見られる。彼が長い間生活した長崎で見聞した実態と感想が含まれたこの文章には、単に元升の神道観にとどまらず、長崎で行われたキリシタンの伝教・弾圧、隠元の渡来と黄檗宗の興起、明清交替による「日本乞師」や渡日唐人の姿の変容などに関する議論が記されており、彼の自己認識における「他者」の様相、さらに「異法・異人」からなる「他者」像がどのように「神国日本」観と連続したのか、『知恥篇』からうかがうことができる。

3. 『知恥篇』の内容概要

『海表叢書^{二五}』に収録された『知恥篇』は序・引・本文（上中下）・跋という内容で構成されている。本文上・中・下は体系的・論理的に書かれたものではなく、随筆的な性格を有する。とはいえ、散在した内容から元升の主張をまとめると次の通りである。日本は「神国」であり、国常立尊、天照皇大神によってなった「神聖正化の直国」である。しかし、仏教が伝来して以降「王化」が衰えつつ、さらに南蛮邪僧は禪語を悪用し、貧しく愚かな民を治め、風俗を改変させつつあった。幸いに東照宮（徳川家康）によって仏教政策が立ちつつ南蛮邪教も取り締まるようになり、衰えた世が改まった。異人に従い異法を信じるのは「日本人」にとって恥ずべくわざわざいを招くことである。さらに、古に伝来して日本化した仏法は「古来の法儀」を有しており、異人の示しを受けるよりも、古から続いてきた修行戒定を保つべきである。このように異人・異法に惑わされた和僧を叱責して目覚めさせようとするのが、「倭字」で『知恥篇』を書する縁由である。

三 『知恥篇』からみた隠元渡日

1. 長崎在住者からみた当時の長崎実態

隠元の渡日に関する議論は全文に散在しているが、主としてその内容が『知恥篇下』で書かれる。隠元の渡日動機・実態に関する議論のほか、豊臣秀吉の朝鮮出征、隠元の渡来した前後の明の状況、長崎の唐人定住禁制、南蛮人の商船来航など対外関係の情勢、天草島原の一揆、長崎唐寺などの九州地方の事情も述べられる。これは元升が長崎在住者として外の情報を手に入れやすいというメリットに由来するものである。

例えば、異国人の住居禁制に関して、

日本に異国人の住居を、かたく御禁制なし玉ふ事、其旨ふかく覺ゆ。或翁の語りけるは、慶長元和の比までは、日本人の呂宋に渡り候事、御禁制なかりしに、本より唐人の呂宋往來するおほくて、呂宋住居の唐人五六萬有りけるが、如何なる故にや謀叛を企て、一揆をおこしけり。「中略」又南蠻人の呂宋をとりたるも、商人船數年往來して、五人十人づゝ年々に残し置て、終に呂宋をとりしと也。此事をきくに、唐人も南蠻人も群集して、勢さかんなりし所より、謀叛をなすとみえたり。かくのごときのとぐひ、和漢むかしより其例おほし。僧俗によらぬとみえたり。地體唐人南蠻人は、機變おほきものにて、謀計ふかし。されば異国人の日本住居を、御禁制なし玉ふは、ふかき御政道とぞおぼゆかし^{一六}。

とある。古老の話によれば、唐人と南蛮人は呂宋で謀反を起こしたといので、元升は唐人と南蛮人が警戒すべき存在であり、彼らの日本住居を禁じる幕府の政策が賢明だと考える。また、豊臣秀吉の朝鮮出兵に関して、

豊臣太閤關白殿下、朝鮮を征し玉ひし時、大明までもあやうかりければ、大明より知謀第一の者を、遊撃將軍になし、日本に降参のため、質人に成遣はしけるが、殿下の御前に侍候のたび毎に、不老不死の薬とて、不斷用ける故に、殿下薬の功を御尋ねなされて、つゝに御望ありけれども、遊撃かたく辭退仕る、しゐて御望みあるにより、おそれながらのよしにて進上仕る、遊撃御いとま下され、大明に歸りてのち、いくほどなく、關白殿下薨御なり玉ひしと、今にかたりつたふるはいつわりかいざ知らず、まことしくぞおもはる。扱こそ異國にすぐれたる知者の、日本にきたる事いか様ゆへあるらんかと覺て、大事の中の一大事とつゝしまざるべきや。一七

つまり、第二次の出兵に際して豊臣秀吉が途中で死んだのは明から派遣された「知謀者」と関係あるのではないかと元升は推測する。そこには明からの「異人」が信用できないというニュアンスが前提にあるように読み取れる。

2. 隠元渡日に関して

もちろん隠元の渡来の実態も描かれている。

承應甲午七月上旬、隠元禪師の乗船長崎に入津せり。長崎住居の唐僧俗ことごとく船津まで迎出けり。和僧もおほく出ぬ。見物の群集は所せきあへず、道の行列殊勝に見えたり。隠元禪師は輿にて、合賞黙念せられ、輿の先には唐僧をの手に線香をともし持て一行に列を引。迎に出たる和僧は、上下を着し頭をかたぶけ、足をためず汗をとりてはしりまはる。新渡の唐俗はかへつて路次に立ふさがり、何ものやらんといふやうなる體にて、見物してぞ居たりける。一八

承応甲午年（一六五四）、隠元一行が長崎に入津した際に唐僧と唐人に限らず和僧も多く迎えに来た。さらに開堂講演について、

承應甲午の春、道者禪師の示しにて、會下の僧衆皆坐禪行禪おこたらず、毎日申のかしらより酉のおはりまで、堂内堂外を行堂せらる。在家の老小男女是を殊勝と思ひけるにや。僧衆と共に行堂をなす。其儀式は道者禪師導師にて、僧俗男女老小共に打つれ手をあはせ、唐音に念佛稱名して、堂内堂外をめぐりけり。毎日五十人くはよりければ、五百人も七百人もあらん。後には千人にも餘るべしとぞ聞えし。百日ほどが間は毎日おこたる事なし。一九

隠元が興福寺に開講したとき会下の僧衆はもちろん、数多くの在家の老若男女も唐音で念仏称名をする盛況であった。

しかし、それらの盛況を語る元升の目的は隠元渡日を賛美するところにはなく、異人に従い、異法を信じると、必ず禍いを招き、耻から去りがたくなるという旨を強調する。次の史料にそれがみられる。

禍ひは人のおそるゝ所、耻は人のにくむ所なり。禍ひをのがれ耻をさげんと思はゞ、異人にしたがひ異法を信ずる事なかれ、惡逆無道の者には、本より近づくべからず、勤めて惡をさるべし。惡逆無道のやからならず共、異人にしたがひ異法を信ずる事はつゝしむべし。異人にしたがひ異法を信ずる事ふかければ、必禍ひにあふ。あさきも耻をさりがたし。二〇。

「異人」のすすめたことを信用するわけにはならないということが繰り返して強調されるのである。

拾棄奴が云、異人のすゝめを信用すべからず、假令孔子ごときの聖人来朝候とも、眞聖人と知ざるほどは、心中の是非をば誰かしり侍らん。昔より謀人邪徒の正道をかり、聖賢の名をつくりて、心をひきゐる事おほし。燕子之漢王莽これらはみな聖賢のまねをして、名聞を作り國家をむばへり。此比大明の李公子といふもの、聖人のまねをして、終に明朝をほろぼせり。かくのたぐひおほかるべし。是を以てみれば、異國の眞聖人来朝候とも、五年も十年も日本住居ありて、其言行日本に對せらるゝにしるしあるべし。口に言はやすく身におこなふはかたし。身に行ふは易く己れに處するはかたし。己れに處するは安く法を天下になす事はかたし。天下其法をうけ用て、天命國性の眞正にたがはざる事尤かたかるべし。二一。

ここには、近年明の李自成が聖人をまねして明朝を滅ぼした例があげられている。たとえ本当の聖人が異国から「日本」に降臨して、言行・挙止・安身・立命ないし天下をなす志しをすべて「日本」に向けてきたとしても、容易に「天命国性」に背いてしまうと述べる。ここで元升は、「聖人」とみられがちな隠元らがたとえ「本朝」の文化に近づけたとしても結局「日本」と相性が合わないはずだと強調し、それによって「異人」と我が「日本」との絶対的違いを語りうるようになる。

また、隠元の渡日の本意に関して、元升は次のように見ている。

隠元禪師其家に長老として、其任にあたりたれば、(a)法ひろく日本人ことごとく其すゝめに入なん事を願はるべき本意尤也。然るにより日本人思惟すべき事有。隠元のすゝめに入、法に順はん事は、おそくともやすかるべし。早くすゝみ入て是非邪正をわきまへず、深くたち入てかへる事をしらず、事ひろくはびこりては悔かへす共かたかるべし。(b)されば佛法は日本ともしき事なし。一代釋迦の教意そなはれり。禪流も又日本人の機發は異人の及ぶ事にあらず。又禪法佛心印は心傳心教外別傳といへども、教意純熟の外にあるべからず。但し示しに頓漸ありといへども、頓漸終にみな悟徹す。又かならず禪家のみ佛法の正脈といふべからず。しからば隠元禪師の示し、別に又何か有べき。然時は日本人みだりに異人の示しをうけ、其法にしたがひなば、もしくやしき事ありやせん。夫悟道安心は自己の見解也。修行戒定は佛家の法儀也。(c)日本の佛法僧儀古來其傳ひさしけれども、つゐに是邪魔外道の法流にあらず、專一に舊軌を守り行ひえなば、ともに覺悟にいたるべし^{三〇}。

日本での仏法弘通が隠元渡日の本意だと元升は解説する(傍線部 a)。隠元渡日の目的には悪意がないことを一応認めるが、元升は、隠元の広げようとする仏法が必ずしも日本にある仏法と同一のものではないということ「日本人」に考えてほしいとする。すなわち、日本の仏法には、古から伝わり、なお釈迦の教意が備わったものがある(傍線部 b)。それは古代から継がれた修行戒定という法儀が一筋に守り切られたものであるからこそ、「現在」に至っても邪魔外道の法流にならなくてすむわけである(傍線部 c)。隠元の勧めようとする禅法は、必ずしも仏法の正統でないし、またたとえ禅流においても「日本人」の「機發」が「異人」の隠元らとは違うもので、比べると「日本」の方が優れている、という議論である。すなわち、隠元の禅法が日本に広がっていても、「日本人」にはまず仏法の是非と優劣をわきまえておいてほしいと、元升は主張する。

然るに故なく異人の法をたてんとて、言語禮節飲食衣服まで日本佛家の舊軌を引かへて、唐僧風になりなん事は、日本僧の耻辱ならずや。日本僧の耻辱は日本の耻辱也。されば異人のすゝめに入事は究めて大事なり^{三三}。

ところが何の理由もなく日本の仏教的法儀の旧来の風儀を変えて唐僧の風儀に従うことは日本の僧侶の恥である。元升は主張する。さらに、日本の僧侶の恥を日本の恥だとするのだが、そこでは「日本僧」を日本の一部として見なしており、個人の行為を「国」と同一化して捉えようとしているのである。ここでは直接「異人」の隠元を批判するより、元升は「日本僧」が「異人の法」を専らとしようとする行為を批判する。

3. 日本仏法の「古来の法儀」

さて元升において、日本の仏法とくに「古来の法儀」とは何なのか。

太子の御願として四天王寺を建立し玉ふ。蘇我馬子は法興寺を立たまへり。是を佛法興隆の初として、代々の御門も歸依ましまし〔中略〕。物部守屋公は蘇我馬子の親戚なりしかども、法のために討れければ、彼法に歸依深き人は、其心計りがたし。日本にて帝都の亂し事は、佛法故にぞはじまりける^{三四}。

ここでは、聖徳太子と蘇我馬子が仏法を興隆させ、物部守屋が仏教を批判する歴史的事例が取り上げられており、物部氏の仏教弾圧という行為が評価されている。「帝都」が乱れるようになったことは仏教に由来するとされる。しかし一方、前述の通り元升は「神国日本」や神道を「日本」の歩みべき道として考えている以上、天皇家の聖徳太子のことを批判するのは困難なのではあるまいか。では聖徳太子の仏教振興とすることはどう解釈されてきたのか。

拾棄奴が云、聖徳太子の儒佛二教を弘通し給ふこと、其本意は日本の神道をいよいよあがめたまはんため也と云。然るにより太子云、神道は根本儒道は枝葉佛法は花實、今儒佛の二教日本に來りしことは、神道いよいよあらはれ玉はんため也と宣ふと也。末世の僧心得相違して、佛は本地神は垂跡と教へなすにより、神国を佛地と云、日本人を佛衆生といへる、耻てもなを餘あり、聖徳太子の御本意にもあらず^{三五}。

神道が根本、儒教が枝葉、仏教が花実とする、いわゆる「根本枝葉花実」説を考案した聖徳太子が儒佛二教を振興する本意は「日本の神道」を引き上げようとするところにあった。しかし聖徳太子の本意をめぐって、後世の僧は仏が本地、神が垂迹と理解したために「神国」日本のことを仏地とし、「日本人」も仏衆生と誤読してしまったと元升は強調する。この「根本枝葉花実説」はそもそも一三二五年の『鼻帰書』に見られるもので、「兩部神道の内部に成立」して、「それをより理論的、かつ整合的な形で説明した^{二六}」のは吉田兼俱である。また広神清氏によれば、吉田兼俱『名法要集』において「吾日本生種子。震旦現枝葉。天竺開花実。故仏教者。為万法之花実。儒教者、為万法之枝葉。神道者。為万法之根本。彼二教者。皆神道之分化也。以枝葉花実。顯其根源。花落帰根故。今此仏法東漸。吾国。為明三国之根本也」とあり、「異邦ノ教法」に対する基本的態度が示され、つまり神道を基軸に据えた外来思想受容の方法論が「根葉花実論」によって提起された^{二七}。ここで元升は誰から影響を受けて、このような「根本枝葉花実」論を聖徳太子の話に仮託したかについて確実な検証ができないが、元升の神道思想は単に度会延佳から影響を受けたという孤口氏の議論については見直す余地があると思われる。なぜならばこの文を読めば、度会延佳の批判対象の一つである吉田神道思想も元升到影響を与えたといえようからである。この点に関しては今後の課題として考えておく。

4. 「異人」に従う風儀改変への批判

(a) 隠元禪師大善知識といふとも、今さかやけをそりかみしも三拜をいたさん、誰か祖師といはんや。然る時は和僧衆の唐僧風儀に成たるをば、唐人とこそいふべき。誰か日本人と云はんや。かくのたぐひ大事の故あり。本より和僧の風儀は佛法の邪魔外道にあらず。みだりに風儀を變じて日本人を唐人となす事なかれ。(b) 大明近年達子にやぶられ、唐人かみひげをそりすて、衣裳をたちかへ、達子の風儀に成ければ、唐人皆達子に成て、長崎に來を眼前見る所なり。扱も我本国の風儀をすてて、異國の風儀なる事恥かしからずや。口おしからずや^{二八}。

「佛法は心傳の事なれば、風儀はともあれかくもあれ、くるしからぬ事也^{二九}」というある人の発問に対して、元升は「風儀は心悟の印也」と答えて、上引史料にて風儀の重要さを強調するのである(傍線部 a)。先にも触れたように、隠元の「來朝」により、和僧が自分の風儀を変えて髪やひげを剃って唐僧風儀に従うということは元升到批判された。その傍証として、満州人「達子」によって風儀が変えさせられた長崎

で見た唐人の姿がここで取り上げられている(傍線部 b)。「達子」の風儀に従ってから唐人がようやく「達子」のように夷狄になった。つまりここで明清交替および「清国」への元升の態度も読み取れる。

又明朝三百余年悟道祖師なかりけれども、天童密雲、径山費隱、黄檗隱元此の三祖師にいたりて、悟道發明せられけるにより、佛法發起せると也。(a)佛法發起して大明破滅す、不吉の例と申すべし。日本にも三百年餘年悟道の知識なしと、僧衆ことにいへども、今もうづもれてやあるらんしるべからず。其顯達は人の用ひによる事なれば、韓退之が千里の馬はありといふとも、馬をしる伯樂のなき事をうらみけんやうにて、人の用ひなき故に、悟道者もなきになれり。然れども悟道者の顯達なく、佛法の發起せざるは、世道發起の吉祥なり。佛法と世道と両立しがたし。彼發起すれば此おとろふ。これ發起すれば彼おとろふ。(b)むかしより先蹤おほし。佛法も世道の中に化せられたるぞ世はめでたき。たとひ釋迦達摩來朝ありて、日本の佛法興隆すといふとも、世道おとろへては何の用にかならん。一國一家一人の身上といふとも、皆かくのごとし。能々つつしむべし^{三〇}。

前文で明が満州に破られ、唐人が「達子」の風儀に従わせられたのは恥であると断言をした元升は、ここで明の滅亡の原因について論じている。それは、仏法の隆盛と世道の隆盛とは両立できないという前提(傍線部 a)をもとに、隠元らが仏法を興起させようとしたから明の世運は衰えてしまうという逆説を導くようになる。明の滅亡という教訓により、隠元一行は日本の仏法を興そうとして、逆に日本の世道を衰えさせたら意味がない(傍線部 b)、というものである。元升における「異法・異人」批判の論理はこのように整理できる。

四 小括

従来の研究では『知恥篇』にみられる元升の思想を、「神国日本」中心主義に据えた仏教・キリシタン批判として位置づける傾向があったが、特に仏教批判において隠元渡日という出来事への注目が足りず、そのため元升の仏教批判の内実を現実的背景と関連させる視角が十分に活かされてきたとは言い難い。特に元升の仏教批判については、「古来の法儀」を継いだ「日本」仏教をめぐってまだまだ見直すべきところがある。仏教は、外来のものではあるため神道と比べられないものの、しかし、日本は隠元の黄檗禅法より優れており、さらに「神国日本」に他者の「異人」「異法」と対峙できるものとして取り上げられることが分かるようになった。一方、日本の仏教が「異法」より優れている

とはいえ、「神国日本」の正道は終始神道にすぎないと堅信する元升は、仏法の隆盛Ⅱ世道の衰弱という論理を持ち出し、それによって隠元の日本での仏法振興という行為を否定できるようになった。

本章の結論として、元升の仏教批判は他者と見なされる「異人」隠元一行に対する批判にすぎず、そこには宗教観に立脚した批判よりもむしろ、元升の神道的立場に由来する自己認識に立脚した、他者の「侵入」への反発であると考えられる。隠元の長崎渡来に関して、その実態を見聞した元升は隠元を「異人」としつつ、隠元弘法による仏法隆盛を「神国日本」の興起とは対立的に捉える。僧俗の「日本人」が「異人・異法」に追従するということは元升によって批判される。それは元升の「神道的日本中心主義」および唐人・和人という内外観に立脚した隠元批判として考えられる。

なお、元升は長崎の在住者として、客観的に明清交替の情報を収集できる最前線にあり、その優勢によって彼はより直接に東アジア規模で起こった「華夷変態」に接触することができるようになる。元升は清の唐人の様子を「達子」の中原侵入の結果として見なし、さらにそれを「風儀」上の「華夷変態」として論を進めるために利用する。明の滅亡に関して、元升が明Ⅱ華、滿州Ⅱ夷という認識を持っていたことも儒学的普遍性に基づく自己認識と見なしてもよからう。しかし、同時代の山崎闇斎・熊沢蕃山・山鹿素行など当時対外の窓口に住んでいたにもかかわらず、現実味を帯びた元升の認識が『知恥篇』から読み取れる。明清交替や隠元渡日に関して、こうした現実味を有する議論は当該期日本知識人の自己認識も念頭に置くならばどのような位置付けられるのか、この点は今後の課題として深めていく必要がある。

(その二) 無著道忠『黄檗外記』からみる隠元渡日と近世黄檗宗

無著道忠は近世前期臨濟宗妙心寺派の学問僧である。一七二〇年に成立した彼の『黄檗外記』は、亡名子『禅林執弊集』とともに、近世日本禅林における隠元と近世黄檗宗を批判する内容としてよく知られている。隠元が示寂した半世紀後の一七二〇年の時点で成立した『黄檗外記』ではあるが、師の竺印祖門の伝聞による内容を中心に展開しており、隠元渡日の当時から継がれた妙心寺派の反隠元・黄檗議論と軌を一にするものとして見なしでもよからう。本章では、無著道忠『黄檗外記』を主要史料としつつ、そのなかに見られる隠元渡日に関する叙述と批判を取り出して分析して、無著道忠の隠元・近世黄檗宗批判をめぐって考察を行う。

一 無著道忠の事跡、無著道忠『黄檗外記』に関する研究動向と問題点

1. 無著道忠の事跡

無著道忠（一六五三～一七四四）、号は照冰堂、葆雨堂、但馬の出身で、出石で出家し、のち臨済宗妙心寺龍華院の竺印祖門（一六一〇～一六七七）の門下に入り、龍華院の後嗣となる。一七〇七年に五五歳で妙心寺の住持となり、一七一四年に妙心寺に再住し、一七二二年に六九歳で三住した。一七二三年に龍華院に隠退した後、執筆活動に専念して、九二歳で示寂するまでに、經典・祖録の注釈、史伝の考証、禪語の考証など、二七四種、九一卷の著作を撰述した。禅学、仏教学、国学、「支那」学はもちろん、辞書類、詩文類のものも撰述した。代表的な著作には、禅学研究で重要書類とされた『禅林象器箋』（二〇巻）と『葛藤語箋』（一〇巻）、曹洞宗道元批判で研究者から注目されてきた『正法眼蔵僭評』および黄檗批判として有名な『黄檗外記』などがあげられる。

2. 無著道忠に関する研究および『黄檗外記』に関する研究動向と問題点

無著道忠には膨大な著述が残されているにもかかわらず、従来彼に対する研究者の関心が十分寄せられてきたとは言いがたい。彼に関する先行研究は、主に禅宗研究者によって進められており、さらに彼の学問をめぐって展開している。以下、戦後の無著道忠研究のなかでも代表的な研究を紹介しておく。

無著道忠の遺著三七四種、九一卷を整理して学問・仏道に邁進した生涯を年譜という形で綴った伝記である飯田利行『学聖無著道忠』^{三二}は、近代以降の無著道忠研究の出発点に位置付けられる。曹洞宗研究者の鏡島元隆は「無著道忠と洞門の交渉^{三三}」において、無著道忠が学んだ曹洞宗関係の書物を整理したうえで、日本曹洞宗の開祖である道元の『正法眼蔵』を再解釈する無著の『正法眼蔵僭評』を取り上げて、道元の臨済批判に対して無著が反撃するのは臨済宗への愛宗心によるからだ」と指摘する。同じく一九六〇年代に、柳田聖山は「無著道忠の学問^{三四}」において、無著道忠の学問を全体的に把握し、禅学における無著道忠の教禅一致の立場を重視し、そして禅学だけでなく、訓詁学、俗語研究なども視野に入れつつ、無著道忠の学問の特色を博学と位置付け、さらに「近代的な意味での自由な禅の学問の端を開いた人^{三五}」だと指摘する。長い期間にわたる研究の低潮を経て近年に入ると、石井修道は「『正法眼蔵僭評』について——道元の大慧宗杲批判を中心に——^{三六}」において、先学の問題意識を継いで『正法眼蔵僭評』を捉え直して、臨済、曹洞の禅学的議論に基づき、大慧宗杲^{三五}の「未悟から大悟へと修証隔別」の修証観に対して道元はそれを批判しながらも、無著道忠は実際には道元とその議論に賛同していた、という新発見から、「済洞相扶」の説を見直してきた。

要するに、戦後の無著道忠研究は、概ね禅学的視点から特に臨濟宗と曹洞宗の思想交渉・異同にその重きが置かれたといえる。さらに言えば、無著道忠の学問をめぐって彼の仏学思想への検討が主流であった。

一方、本章で主要材料として取り扱う『黄檗外記』に関しては、管見の限り、以下の三つの論述しか見当たらない。まず平久保章『隠元^{三六}』においては、『黄檗外記』は妙心寺派の隠元・黄檗宗にたいする反発を述べる際に批判的議論として触れられたレベルで論題を提示する。それで近年になると、前述の無著道忠研究と相まって、花園大学国際禅学研究所をはじめとする臨濟宗系の研究機構および関連する研究者によって進展してきたといえる。それは林観潮の「無著道忠と黄檗僧の齊雲道棟との交渉^{三七}」と小林良幸「無著道忠撰述『黄檗外記』の翻刻^{三八}」である。林氏は無著道忠と黄檗僧の齊雲道棟との会話記録である『双岡齊雲紀談』を中心材料としつつ、『黄檗外記』を対照的材料として扱いながら無著の黄檗観を捉え直した。林氏は無著道忠が妙心寺に初住する一七〇七〜一七一六年間に書いた漢文体の『黄檗外紀』も視野に入れて『黄檗外記』を考察し、当時現実の禅宗派別の緊張関係から出発して、無著道忠の黄檗批判には当時黄檗八代住持であった悦峯道章（一六五五〜一七三四）とのライバル意識が含まれていると指摘する。小林氏が春光院蔵本を底本に『黄檗外記』の全文を翻刻しており、それは今後関連研究の進展に史料上の便宜を提供したものだといえる。本稿は木村得玄編纂の『黄檗宗資料集成』^{三九}に収録された訓点なしの「正法眼蔵僭評黄檗外記」をもとに、小林氏の翻刻版を参考して史料を訓点付けて解読する。

そうじて、『黄檗外記』に関しては、なお全面的な検討が求められており、しかも無著道忠という人物研究の一部にとどまるものではなく、当該期の近世禅宗世界における黄檗批判という枠組みから見直す必要もあるように思われる。よって、本章では、先学の議論を踏まえつつ、『黄檗外記』に関して、内容を整理してから、近世禅林における隠元批判の議論として考察し、そしてその批判の思想史の意味を自他認識という視点で検討してみる。

3. 『黄檗外記』の成立背景およびその内容概要

『黄檗外記』（一七二〇）は、正式には『正法眼蔵僭評黄檗外記』といい、主に無著道忠の師である竺印祖門の伝聞により、隠元渡来の前年から江戸参府まで（一六五一〜一六五八）の事情が記述されたものである。そのなかでは、禿翁の弟子東叔古丈の記述にある「誤り」を指摘しながら、「忠曰く」という形で隠元・黄檗批判を行う。一七二〇年に成立したとはいえ、隠元渡日直後から続いてきた妙心寺の反檗派の主張を継承したものである^{四〇}。ため、隠元渡日に関する当該期の日本禅林とりわけ妙心寺派の批判的議論と見なしてもよからう。林観潮によれば、『黄檗外記』が成立する前の一六九二〜一七一六の間、漢文で書かれた『黄檗外紀』が書き続けられたことが確認でき、『黄檗外記』はより激しい攻撃性をもって書かれた『黄檗外紀』を土台に書き直したものである^{四一}。

『黄檗外記』が成立した一八世紀初頭という時期は、黄檗宗が日本全国で爆発的に広まり、大規模な社会事業や大蔵経出版などによって社会的役割および社会的認知度が大きくなっていった^{四二}ためか、官・民・僧・俗を問わず評価されてきたという背景があった。「外記」と名付けたのには、隠元・黄檗宗の世間に知られていない面^{四三}を暴こうとする無著道忠の意図が含まれていたと考えられ、また隠元の品格に対しては学問的ではなく、感情的に批判する傾向が見て取れる。

なぜ無著道忠が隠元と黄檗宗を批判する立場を取るのかを考えるためには、妙心寺の隠元・黄檗反対派の議論にまでさかのぼる必要がある。そもそも隠元招請に関して、妙心寺において賛否両論になっており、愚堂東寔（一五七七〜一六六一）・大愚宗築（一五八四〜一六六九）の反対派と龍溪・竺印・禿翁の賛成派と対立していた。結局妙心寺招請が叶わず、隠元を龍溪の普門寺に招請した^{四四}が、途中で龍溪と竺印の間にも対立が生じて、竺印は隠元招請から手を引いた。愚堂らの反対は表面上悟道主義⇄持戒主義という修禅方法の異同をめぐるものであるが、根底には現実的な派閥争いによる事情があったことも見逃せないのである。ここで平久保障の説を借りて言うと、次の通り説明できる。

当時妙心寺には、禅のあり方について、戒律を厳格にする持戒主義と、持戒の形式を超越してしかも真実の道を行う悟道主義との、二つの潮流があった。近江の永源寺を中興した一絲文守や、念仏禅でその名を知られた雲居希膺が前者の立場をとり、愚堂東寔や大愚宗築が後者の立場をとった。隠元の渡来を契機として、前者の立場から隠元を支持し、これを妙心寺にむかえようとしたが、「中略」しかし、後者の立場をとった妙心寺四派の元老愚堂東寔らは、あくまでもこれに対抗し、わが山は一流相承の寺で、他山へも住せず、また他山の者も迎えないとし、関山一派の禅のあることを主張し、隠元を妙心寺へ招請する意見をしりぞけた^{四五}。

なお、龍溪と決裂した竺印祖門がおそらく妙心寺の反対派と同一の立場を取り、弟子の無著道忠も自然に隠元・黄檗宗および龍溪に反感を持つようになったと推測できよう。さらに、林観潮氏によれば、無著道忠の黄檗批判は妙心寺の前住であった桂林崇琛より直接影響を受けた^{四六}ことも考えられよう。

二 無著道忠『黄檗外記』からみた隠元渡日

『黄檗外記』の前半部分は、主に師の竺印祖門によって言い伝えられた隠元渡日から江戸参府までの記述である。そのなかでは、隠元が竺印祖門に日本での長期滞留と禅法弘通のため頼むこと、隠元の依頼を受けた竺印祖門が京都、江戸で龍溪らを集めたり、官僚と交渉したりする奔走、隠元の本性を見通して隠元招請から手を引いた事情など、道忠の叙述によって黄檗山の記述と違う「事実」が暴かれている。たとえば、隠元渡日の直後、竺印が長崎へ赴いた目的に関して、黄檗山の説によればそれは募財のためたまたま長崎の禅林寺に滞在すると一般的に知られていたが、『黄檗外記』には、禿翁や龍溪に言われて隠元に会うため長崎に行った^{四七}、という説になる。ここではどちらの説が正しいかという判断を行うよりも、むしろ『黄檗外記』における無著道忠の言説から彼の隠元・近世黄檗宗評価を掘り出して、さらにその思想史の意味を考えることにする。

1. 竺印の奔走

まず、隠元は竺印と出会ってまもなく、禅法弘通のために日本での長期滞留に関して相談したことがある。

隠元云、我歸唐セント思ヘ任、大清モイマダ乱世ノ餘リ不治、日本ハ佛法繁昌ノ國ナレハ、留ラルベクハ可留。サテ貴禪ハ大名ニ知ル人多キ仁ナレバ、席ニ枚敷ノ草菴ヲ建テ、貴禪トリ持アラバ、我法幢立ベシト云。竺印云、心得ソロ。此竺印猶生キテアリト聞下ハ、歸唐ハ無用ナリ、若死シタルト聞下ハ、歸唐アルヘシト云テ。^{四八}

もともと三年を期限にした日本滞在ではあったが、しかし今「歸唐」したくても明清交替のため世が乱れており、一方日本には仏法の興起が期待されるので、続けてここで滞留することができるのであればそうしたいと隠元は竺印に言った。さらに、竺印の妙心寺派が大名によく知られているため、隠元は竺印の力を借りて寺院を建立して「我が法幢を立て」ようとする意思も打ち明けた。それについて、竺印は隠元の意向を理解して、しかも命がけのこととして隠元の日本滞留を捉える。

それから竺印は隠元の日本滞留のため、発起人を自任して妙心寺に招請することに取り組み始めた。まずは隠元招請の仲間を集めることである。

竺印和尚上京メ退蔵院千山禾上ヘ談合スルニ、同心ノ人ヲ狩リ加ヘヨトアリ、同心ノ人ナシ、大阪ヘ下リテ湛月禾上ヲカリ加フ後ニノキ玉フカ、又龍溪・禿翁ヲカリ加ヘテ^{四九}。

そもそも隠元招請に対して関心を持つ人がいなかったのであるが、竺印は大阪、京都で奔走してやっと妙心寺派の天瑞寺湛月紹円（？）一六七〇）、龍溪宗潜、禿翁妙宏を集めた。ここで「同心ノ人ナシ」と揶揄するような言い方で隠元が最初日本禅林に歓迎されなかったことを不意に述べていることが興味深い。

似たような表現は『黄檗外記』の冒頭にもみられる。

隠元大徳来朝ノ後（翌年乎）大村殿（長崎近所大名）ヨリ使者ニテ銀百枚ヲ施ス。隠元其の銀ニテ生魚ヲ買テ、長崎鎮守周防ノ明神ノ池へ放生ス。何トメカ魚ミナ死メ仰浮フ。通事仁兵衛嘲テ曰、日本人ハ如此ヲニテハ肯信セズ、何トゾ別ニ法ノ廣ロメヤウハ無カト云。隠元慚テ云、我日本ニ無縁、歸唐セント云。シカレハ猶留マリタクヤアリケン^{五〇}。

隠元が長崎の大名からもらった銀で生魚を買って放生したが結局魚が全部死んだという話である。唐通事に嘲笑われた隠元は自分も「日本ニ無縁」のため中国に帰ろうと言ったが、しかしながらそれは言っただけで本当は日本に在留したいのではないだろうか、と道忠に諷刺されている。

隠元を招請するのに、幕府の許可が必要とされるため、竺印は再び元京都所司代板倉重（一六一九〜一六五六）を訪ねて進言する。

サテ竺印禾上時ノ京ノ所司板倉周防守重宗内々ニ懇意ナリケレバ、參謁云、長崎ニ臨濟的傳卅二世ノ善知識来朝ニテ、ヤカテ歸唐アルベシト也。是ハ日本國ノ臨濟宗ノ珍客ニテソロヘバ、馳走イタシ歸シ申タクソロ。馳走トハ食ノ物ヲ供養スルニテモ無御座ソロ、上方ヲ一見為致タクソロ。此訴訟ヲ江府へ參謁仕リ申上タク存ソロガ、如何様ニ申出シ可然ソロ。半ヤ指教ヲ蒙リタクト申ス。周防殿自ラ茶ヲ拽テオハセシガ、初メハ怖シテ若シアトヘモサキヘモ參ラヌ時ハトアリ。竺印云、タトヒ流罪ニ行ハレテモ悔ル所ナシト云。度々參謁スルニ參ル度ヒニ奥ヘトオレトアリテ、周防殿ハ茶ヲ拽キク相談アリ。後ニハ感心アリテ、自分ガサシ圖ニテハナシ、江戸ニテ如何如何スベシトアリ^{五一}。

ここでは、竺印が諦めずに何度も隠元のことを勧めたあげく、板倉重宗を感動させたことが述べられている。注意すべきはここで、たとえ流罪になっても悔しくない竺印の堂々とした姿がみられることである（傍線部）。のち隠元が幕府の許可を得て普門寺に入寺できるようになったにしても、後に江戸への下向も実現できるようになったにしても、すべて竺印の尽力と犠牲によって成し遂げたことだと道忠は強調したいからである。すなわち、竺印の挽回がなければ隠元は後に日本で黄檗宗を興起させることもあり得なかったことになる。道忠によれば、幕府がそもそも隠元の日本在留申請を却下していたからである。

又東叔云、富田へ隠元上り玉フハ、江戸ノ訴訟イマダ叶ハザル已前ノナリ。其節ハ制道寛ヤカニテ、江戸訴訟ノ最中ニ上リ富田ニ滞留ナリ。忠云、是ハ臆説ナリ。甚不然。

忠曰、當院龍溪禿翁竺印ノ三判ニテ、老中へ上ル書物アリ様子アリテ、上ズシテ留マリタルトミヘタリ。其書物ノ中ニ隠元「歸朝仕タキトノ断リナリ。是ハイカン。」五二

竺印・龍溪・禿翁が上申した隠元の日本在留に関する訴えは老中に却下され、隠元の「歸朝」つまり日本帰化の請願がゆるされなかったと、道忠は東叔の発言に反論する。一方、官僚らの隠元への冷たい態度と対照されるのは、竺印が官僚に褒められたことである。

サテ老中列座ニ召シ出サレテ、松平伊豆列座ノ処ニテ、殊ニ感心ニテ云ク、我数十年公聴ニアレ任、尤ラシキ訴訟トアルハ是ガ聞ハジメ也。隠元ハシラズ先此竺印殊勝ナリトアリ五三。

つまり、板倉重宗は隠元のことを知らないが、ただ竺印の優れた訴訟文に惹かれて、隠元招請のことに協力するのも竺印のためだとしており、竺印の人望はここでも強調される。

2. 隠元の品格

龍溪、禿翁とともに隠元の側近に協力するうちに、竺印はだんだん隠元の本性を見透かすようになった。『黄檗外記』の全体に隠元の品格が疑わしいというニュアンスがみられる。そのなかでも特に重要な出来事が二つあげられている。ひとつは紫色の僧服を着用することである。

其比京ノ三條ノ衣屋ニ山形屋ノ仁兵衛（後ニ宗休ト稱ス）ト云モノ、把針ノ名人ナリ。唐僧ノ帽子並ニ衣自餘ノ衣屋ハ造リ得ズ。此山形屋一見メヨク造リ得タリシカルユヘ、唐帽子唐衣ト云牌ヲ掲ケテ専ラ此ヲ造ル。或時竺印禾上彼ガ宅ニ入テ見玉ヘハ、紫ノ唐人衣ヲ縫テ居タリ。竺印禾上驚テ問フ、是ハ誰カ著用ソヤ。仁兵衛云、隱元禪師ノ御メシ也。ソレヨリ竺印禾上富田ニ往テ龍溪禾上ニ問フ。溪曰、コレハ幡枝圓光院殿（寛文帝ノ乳母）仙洞（御水尾帝）ヘ申上ケテ贈リ玉フナリト云。竺印曰、ソレ日本禪林ニ紫衣ヲ著スルハ、禁裡ノ論旨ヲ頂戴メ著ス、武家ニモ御存ナク禁裡ノ御許容モナキ、紫衣著セシムルヲ不能ハト云。龍溪ガタノ大衆ハ著セテミセント云。竺印ガタノ大衆ハアワレ著セテミヨハイデ見セント云。隱元ノ心ニハナハダ竺印ヲ可トセズ、其後有人仙臺紙子ノ紫色ニ似タルヲ献上シケルニ、隱元竺印ヲ喚ヘトテ、彼紙子ヲ示シテ、是ハ著メモクルシカルマジキ歟ト云ヘリ^{五四}。

ここでは、紫衣^{五五}をめぐる問題が語られている。つまり、隱元が信者の要望に応じて紫衣を着用しようとしているが、竺印は天皇の勅許と幕府の許容がなければ着用できないと隱元を制止した。もとより当時の日本禪林において「紫衣」は禁忌で、このような場合慎重に扱われるはずであった。ところが同じく日本僧である龍溪がそのことを知らないのに隱元の着用を放任することについて竺印は不満をもった。しかし、隱元は竺印の制止に従ったとはいえ、その紫衣に関する深刻な意味がわからないためか、派手に着用しがちだった彼は、それ以降竺印とわだかまりが生じ、龍溪に傾くようになる。一方、竺印は、それをきっかけに隱元の虚栄心を知るようになった。

竺印の心に生じていく隱元の品格への疑問は次のことよってさらに膨むようになる。それは自発的な江戸参府をめぐるのである。

八月十五夜普門寺ニテ月見ノ夜隱元問、竺印曰、ワレハ龍溪次第二ナルベシヤ、竺印ノ心ニトテモヤガテ退クベケレバト思フ故ニ、答テ云、善知識ノ目ガ子ニテイカヤウトモシ玉ヘト云ヘリ。最後ニ龍溪禿翁兩人江戸ヘ訴訟公方ヘ御目身ヘヲ願ハル、片、竺印禾上云、古ヘノ名僧ハ國王大臣ヨリ度々召出サレテモ出ザルアリ、マシテアノ方ヨリ相見ナサレタキトモ無キニヒゲ、唐人御目ニカケ度ト有之ヤウノ仕方一切不宜。隱元ノ道德ヲ損スルヲト制シ申サルトレトモ、皆承引ナシ、依是竺印禾上獨身江府ヘ謁シ老中ヲ廻リテ断テ退下フ也^{五六}。

王法の前でも仏法を優先するという「沙門不敬王者論」によると、僧侶は俗世の権貴に召されても応じない高い節操を有すべきである。隱元は古代の名僧のようにそれを実行するはずだったが、それどころかなんと自分の道德を損ねてまでみずから江戸に向かおうする。それに

対して、竺印は止めようとしたが、隠元と龍溪・禿翁は聞きいれなかった。こうしたことを通して竺印は隠元の売名行為という本性を見透かして、隠元のことから手を引くように決めた、という経緯が述べられる。

さらに、隠元のこうした売名行為の遺風は後の黄檗門人の慧極に継がれるようになった。

竺仙和尚浄智録裁松普説曰、神秀奏可詔六祖問道、六祖堅不赴（云云）。若是如今之人心裏便曰快哉。我有道德、國王詔我便去、討箇國師做、正自要作方便去見、何況彼詔自来、更有重虛名者無端使人去託相識人討師號（云云）。葆雨云、隠元求朝見在竺仙所痛斥也、可慚可慚。

後來慧極在嘉賀州猷珠寺請太守請入于館聽法。太守博通古今、乃云、古之名僧則官家請之辞而不出、今慧極我不請而他求見、与古之名僧別群。臣以太守名言囂々相伝、慧極不安、遂去國。是亦隠元之遺風然^{五七}。

ここで道忠は禅宗の祖である六祖慧能の高徳にたとえながら虚名を重んじる隠元の品格を批判する。なお、隠元のこうした遺風を継承した近世黄檗宗には、慧極道明（一六三二〜一七二一）のように招請されなくてみずから謁見を求める行為もある。ここで道忠は隠元だけでなく、隠元が開山した近世黄檗宗も批判の対象に入れてある。

三 無著道忠『黄檗外記』における黄檗批判

1. 日本の禅林を無視する隠元

一方、話を妙心寺の愚堂東寔に戻って見てみよう。

大圓宝鑑國師在花山元貞（大春）歸省時寒、國師向火問曰、從何去来。貞云、近掛塔富田普門寺過夏。國師曰、唐僧隠元来朝、天下奔波、老僧不跨渠門限。普門一衆以為若何。貞云、或譏謗或以為高。國師火筋畫灰從容曰、元来隠元不識禮法、老僧是禪林大老、渠欲弘法日本、則先須来謁于我、然後隨分度生不晚也。老僧若入大清國、則又須若此而已。龍溪輩頭禿面皺、何無老成之量哉。只管向他屋裏顛倒狼狽、實可憐愍者。

葆雨曰、元朝尊奉西域僧、其徒甚盛、出入騎從。擬若王公。或頂赤毳毳冠、岸然自倨。天下名德莫不樞衣接足丐其摩頂。惟性弘教不然、長揖而已。顧曰、吾自為道於彼何求（大明高僧傳）嗚呼、隱元來朝崇奉奢侈不減于大元、而國師教言過于性公矣、可尚哉五八。

隱元が渡来した直後、当時の日本禅林の長老格である愚堂に挨拶をしなかったことが述べられる。隱元がもし日本で弘法をしたいなら、まず礼法に従い妙心寺の愚堂に挨拶すべきだといひ、龍溪も隱元にその日本禅林の慣習を伝えなかつたため、結局妙心寺派の高僧に嫌われるようになる。ここで道忠は前代の妙心寺大老愚堂らにおける隱元批判の内情を打ち明け、隱元が目先の名利のみ求め、禅林の礼法を尊ばないゆえに妙心寺側に嫌われるようになったのである。

日本で長期滞留をして禅法を弘通しようとする隱元が日本禅林を尊敬していない例はもう一つあげられている。

竺印先師語福間隆廉曰、隱元來朝之後久而善和語。左右侍者日本人大率以和語應酬辦事。然每對賓客爲不識日本語。山僧見之大惡之。眞正善知識而豈如是耶、遂意薄之。

葆雨曰、隱元遺命云、黄檗山代代須請唐僧爲住持、此意與對客如不識和語出于一軌轍。其徒誑謔閭閻皆出自元祖矣五九。

つまり、隱元は日本に来て間もなく和語を身につけたが、賓客に会う時にわざと日本語を知らないふりをしていた。道忠にとってそれは信用できない嫌悪な行為に相違ない。それだけでなく、和語を見下す隱元の精神は黄檗宗の門人に継承され、特に住持が唐僧にしか継ぐことができないことと軌を一にする、と道忠は批判する。

2. 隱元の遺風を継承した黄檗宗

さらに、道忠が見ている現在の黄檗宗は次の通りになる。

伏見有黄檗派一僧与妹尼在一小菴。僧上京之際、賊入悉盜家財。尼以棒打賊、々殺尼而去。僧歸云、平生囑若賊來可縱与物莫相敵、然不用我囑、故逢此難。伏見令求賊、有久仕此僧發心者、令責問果伏遂某首榜書云、此隱元派之僧、殺人盜賊、黄檗山屢訴公廷、願除隱元之名、全不可。元文四年北野新地有黄檗派僧愛一遊女久之、有所恨、刀刺女、女大叫、下階走僧自害而死。公廷以僧死清鹽而埋。女患疵、經一二月遂死。公廷出僧屍於栗田口磔之六〇。

つまり、黄檗派には必ずしも良い人間があつまっているわけではなく、僧侶でありながらも盗賊や殺人を犯したり、俗世の遊女に恋をして心中したりしていた連中もいることが述べられている。現実の黄檗派はすでに末路に至っていることをここで道忠は強調するわけである。

或曰子、隠元禾上ヲ名刹ノ人ト云ハ、抜舌ナリ。忠答云、予モ亦證ナキヲ乱リニ言テ人ヲ抑逼スルニアラス、最初ノ一言ヲ以テ名刹ノ僧ト知ル、隠元大徳最初ニ竺印先師ヲタノム^卅ニ云ク、禅徳ハ大名ニ知ル人多キ人ナレハ、禅徳ノ二枚シキノ菴ヲ建テ我ヲ取持アレバ、我法幢立ベシト云ニテ、タシカニ名刹ノ僧ナリト云フヲシリヌ。又古ヘノ眞實ノ大善知識ニハ磋口ニモカヤウヲ云ハヌハ、本トヨリ心ニ無ユヘナリ。果シテ其徒愚人ヲ魔魅メ、イヨク澆漓ノ風ヲアヲキ立チ、非律乱行ノ人持戒ヲ専ラニセラル、宗旨ヨリモ多ク張畧メ在家ヲ誑カスモノ、天下ニミチクタリ、日本ノ禅ヲ起ストヤ云ウヘキ、日本ノ禅ヲ壊乱ストヤ云ベキ^{六一}。

要するに、道忠において、そもそも隠元は品格に不善なところがあり「名刹の僧」という高名に相応しくない。さらに隠元の遺風を継承した黄檗宗の門人たちには、「非律乱行」の人も多いため、隠元渡日および近世黄檗宗は日本の禅を中興させる役割を果たすわけではなく、逆に日本の禅林を混乱させる存在である。

四 小括

『黄檗外記』において、無著道忠は主に隠元の品格に的をしぼり、黄檗宗が隠元の遺風を継承してから現在のように日本の禅を乱す存在となっていることを強調する。

『黄檗外記』にみられる無著道忠の隠元批判は、前代の妙心寺派の反黄檗の議論に影響された部分が多い。いいかえれば、彼の議論は、一七世紀の隠元渡日直後、つまり愚堂東寔（竺印祖門も含めた）の時代からの妙心寺派の批判議論の延長にあるものとして見なしてもよからう。同時に、妙心寺を代表する道忠は、黄檗山万福寺を代表する悦峯の間に存在する「ライバル意識^{六一}」によるものも見逃してはならない。つまり、隠元を批判するのは、ある程度現実の黄檗宗を批判するのに土台を作るものだったとも考えられよう。なぜなら、一六九八年以降の黄檗山は五代住持高泉性激（一六三三～一六九五）の中興を経て、道忠が妙心寺に再住している間に黄檗八代住持の悦峯道章も幕府五代の大

老格に当たる柳沢吉保（一六五八〜一七一四）が帰依し、教団勢力が盛んになっていったからである。おそらくこうした現実を目立っていた黄檗宗は道忠にとってめざわりな存在として批判的感情も喚起させられたのであろう。

また、道忠の隠元批判は唐僧・和僧という中・日内外の分別ではなく、上述の通り現実の黄檗宗対妙心寺派の「ライバル意識^{六三}」と関係しており、さらに彼の「愛宗心」から出発したものとして捉えることもできよう。それは簡単に和・唐という二元対立的内外観で説明しきれものではないと思われる。なぜなら、道忠においては、隠元・近世黄檗宗だけでなく、道元の大慧評、鈴木正三の仁王禅、雪窓宗崔の逐旋参否定に対してそれぞれに批判を行ったことがある。「もとより無著は妙心寺の第三百十四代住持職を継ぎ、塔頭竜華院の二世としての宗門人であったから、そうした禅宗教団の一員としての教権主義的偏向から完全に自由であったとは言えない^{六四}」ため、隠元・黄檗宗批判は無著道忠の「愛宗心」をもとになった部分も考えられよう。

本章では、『黄檗外記』を対象に史料分析を行い、無著道忠の隠元・近世黄檗批判の議論に基づいて彼の思想を検討した。しかし隠元渡日から江戸参府まで道忠が述べていた「史実」を『黄檗開山普照国師年譜』など黄檗側の史料と対照することができておらず、今後の課題として深化する必要がある。また、無著道忠『黄檗外記』にみられる隠元・近世黄檗批判に関して、妙心寺派の反黄檗議論の系譜からさかのぼる必要があるため、それは『黄檗外記』と『禅林執弊集^{六五}』を視野に入れて考えるべきであろう。

むすびにかえて 隠元批判議論の課題と展望

隠元および近世黄檗宗研究に関して、単に黄檗宗側の叙述あるいは追隨者の声だけでなく、隠元への批判的議論を捉え直す必要がある。なぜなら、隠元渡日を見聞（伝聞）した人による記述材料や、隠元および黄檗宗にたいする批判的受容は、当該期の歴史を見るのにもう一つの視座を提供できるからである。本稿では、長崎住民の元升と、臨濟宗妙心寺禅僧の道忠の二人を取り上げ、それぞれの立場からの隠元批判を考察し、さらに自他認識という視点で『知恥篇』と『黄檗外記』にみられる隠元・近世黄檗批判の思想的意味を検討してみた。

向井元升は『知恥篇』において、『日本書紀』から依拠した「神国日本」観に立脚して、当該期の対外関係・寺社管理にあたる幕政を支持し、とりわけ徳川家康の功績を賛美しながら、隠元の仏法伝来を「異人・異法」の侵入として見なし、隠元渡来による俗僧男女を問わぬ「日本人」の追隨を批判する。従来の研究は『知恥篇』にみられる向井元升の隠元批判を、キリシタン批判と同じく彼の神道的立場によるものとして単純化して位置づけてきた。しかし、今回の考察によれば、向井元升の隠元批判は、たんに彼の神道的立場にとどまらず、直

接の見聞に基づくいわば長崎住民の体験に由来する内・外意識と密接にかかわるものと考えられる。というのは、向井元升には「日本人」としての自己認識に立脚した排他的認識がある故に、隠元を「異人」としつつ、隠元弘法による仏法隆盛を「神国日本」の興起とは対立的に捉えるからであろう。つまり、向井元升の議論には、すでに「和人」「唐人」という内外分別の意識が底流としている。

一方、臨済宗禅僧の無著道忠は『黄檗外記』において、隠元の品格、さらに黄檗宗の宗風に的をしばって批判を行い、当時世間に知られていなかった黄檗宗のみにくい面を暴こうとする。従来の無著道忠研究でも十分重視されてきたとは言いがたい『黄檗外記』は、今回の考察によつてその内容が整理され、妙心寺派の反壁議論の系譜とつなげて検討されてきた。向井元升の隠元批判の立脚点と違い、無著道忠の隠元・近世黄檗批判は、現実上の黄檗宗⇩妙心寺のライバル意識、彼の「愛宗心」に立脚していることが理解できよう。しかも無著道忠の議論には、「和僧」「唐僧」という内外意識が鮮明ではなく、宗派排斥的視角で隠元・近世黄檗宗を捉える傾向が読み取れる。

本章では、近世前期の隠元批判議論として、向井元升『知恥篇』と無著道忠『黄檗外記』を取り上げたが、たんに両者の比較で議論を完結させるわけにはいかない。この二つの材料における、著者の立場、成立の背景、立論の目的など、まだ丁寧に深めていない部分がある。また近世前期日本の自己認識、対外意識において、両者の隠元・近世黄檗批判をいかに捉えたらよいか、今後の課題として考えていく必要がある。

一 菰口治氏によれば、向井元升の著作は岩波書店発行の『国書総目録』に記録されている。元升の著作には、医学関係の書『医門関』『広求経験秘方』『紅毛流外科秘要』『養生善道』『靈蘭調劑式』『靈蘭秘葯』、本草関係の書『庖厨備用倭名本草』『靈蘭本草』『和名綱目』、天文・暦学関係の書『乾坤雜說』『乾坤辨說』『天文沙汰辨解』『辨說南蛮運氣書』『律度正義』、思想関係の書『孝経辞伝』『知恥篇』がある。(菰口治「向井元升の「知恥篇」素描——神道・仏教・キリシタン観」『中国哲学論集』(一九)、九州大学中国哲学研究会、一九九三年、五七〜五八頁)

二 ヴォルフガング・ミヒェル (Michel Wolfgang) 「ハンス・ユリアン・ハンケ、ツアハリアス・ワーゲネル、向井元升：十七世紀のある出会い」(『比較社会文化：九州大学大学院比較社会文化研究科紀要』1、九州大学、一九九五年)。同「向井元升と『紅毛流外科秘伝』について」(『日本医史学雑誌』四一(二)、一九九五年)。同「日本におけるブレラウ市民ハンケの活動について」(『独仏文学研究』四

- 六、九州大学、一九九六年)。同「出島蘭館医ハンス・ユリアーン・ハンコについて」(『言語文化論究』七、九州大学、一九九六年)。
 同「九州大学蔵の『阿蘭陀伝外科類方』」(『阿蘭陀外科正伝』)と向井元升について」(『比較社会文化』九州大学大学院比較社会文化研究科紀要)二、九州大学、一九九六年)。同「初期紅毛流外科と儒医向井元升について」(『日本医史学雑誌』五六(三)、日本医史学会、二〇一〇年)。同「儒医向井元升と西洋医学・本草学の受容について」(若木太一編『長崎・東西文化交渉史の舞台』(上編) 勉誠出版、二〇一三年)。
 三平岡隆二「『乾坤弁説』諸写本の研究」(『研究紀要』一、長崎歴史文化博物館、二〇〇六年)。
 四 木村専太郎「江戸初期の医師向井元升(一六〇六―七七)——去来の父・益軒の師」(一・二) (『臨床整形外科』四一巻五・七、医学書院、二〇〇六年)。
 五 辺土名朝邦「向井元升に関する覚書」(一・二・三) (『活水日文』二、三、四)、活水女子大学、一九七九―一九八一年)。同「長崎の儒医向井元升」(『新しい漢字漢文教育』(四五)、全国漢文教育学会、二〇〇七年)。
 六 若木太一「京都向井家墓碑考—文人向井元升の家系」(『長崎大学教養部紀要』(人文科学篇三三(二))、一九九三年)。
 七 新村出「『知恥篇』解説」(『海表叢書』第一巻、成山堂書店、一九八五年 初出は一九四四年、平楽寺書店)。
 八 菰口治「向井元升の『知恥篇』素描—神道・仏教・キリシタン観」(『中国哲学論集』(一九)、九州大学中国哲学研究会、一九九三年)。
 九 本村昌文「向井元升と『孝経』——連続する「本性」」(『文芸研究』一四九、日本文芸研究会、二〇〇〇年)。同「連続する本性——向井元升の死生観」(『いまを生きる江戸思想——十七世紀における仏教批判と死生観』ペリかん社、二〇一六年)。
 一〇 前掲ヴォルフガング・ミヒェル「儒医向井元升と西洋医学・薬学の受容について」一六二頁。
 一一 若木太一「京都向井家墓碑考——文人向井元升の家系」(『長崎大学教養部紀要』(人文科学篇三三(二))、一九九三年一月)一一―一二頁。
 一二 向井元升「知恥篇」(『新村出監修』『海表叢書第一巻』成山堂出版、一九八五年)一一二頁。
 一三 前掲菰口治「向井元升の『知恥篇』素描——神道・仏教・キリシタン観」六二―六三頁。
 一四 曾根原理「伊勢神宮と東照宮」(『シリーズ日本人と宗教 1 将軍と天皇』春秋社、二〇一四年)六四―六五頁。

二五 海表叢書（監修・新村出、更生閣書店、一九四四年）とはキリシタン関係の文献から近世日本と海外との交渉等の史料を復刻したものである。『知恥篇』は『鬼利至端破却論傳』『伴天連記』『再刻とがのぞき規則』『胡無知理佐无之略』『聖教日課』とともに第一巻に収録される。

二六 前掲向井元升「知恥篇」八六～八八頁。

二七 前掲向井元升「知恥篇」八四頁。

二八 前掲向井元升「知恥篇」八〇頁。

二九 前掲向井元升「知恥篇」七一頁。

三〇 前掲向井元升「知恥篇」六八頁。

三一 前掲向井元升「知恥篇」五六～五七頁。

三二 前掲向井元升「知恥篇」七六～七七頁。

三三 前掲向井元升「知恥篇」七八頁。

三四 前掲向井元升「知恥篇」一〇頁。

三五 前掲向井元升「知恥篇」一三頁。

三六 井上寛司『日本の神社と「神道」』（校倉書房、二〇〇六年）二二七頁。

三七 広神清「日本における神道理論の形成」（『哲学・思想論叢』〈二五〉、一九九七年）一五～一六頁。

三八 前掲向井元升「知恥篇」七八～七九頁。

三九 前掲向井元升「知恥篇」七八頁。

四〇 前掲向井元升「知恥篇」七九～八〇頁。

四一 飯田利行『学聖無著道忠』（禅文化研究所、一九八六年、初版は一九四二年）。

四二 鏡島元隆「無著道忠と洞門の交渉」（『印度学仏教学研究』八〔二〕日本印度学学会、一九六〇年）一九八～二〇一頁。

四三 柳田聖山「無著道忠の学問」（『禅学研究』〈五五〉一九六六年）一四～五五頁。

四四 石井修道「『正法眼蔵僭評』について——道元の大慧宗杲批判を中心に——」（『印度学仏教学研究』五八〔二〕、二〇一〇年）。

- 三五 大慧宗杲（だいえそうこう、一〇八九〜一一六三）、宋の臨済宗楊岐派の禅僧。公案による「悟」を強調し、禅思想に期を画した。著書に『大慧武庫』『大慧語録』『正法眼蔵』などがある。
- 三六 平久保章『人物叢書・隠元』（吉川弘文館、一九六二年）。
- 三七 林観潮「無着道忠と黄檗僧の斉雲道棟との交渉」『花園大学国際禅学研究所論叢』第一号、二〇〇六年、一〜五〇頁。
- 三八 小林良幸「無着道忠撰述『黄檗外記』の翻刻」『花園大学国際禅学研究所論叢』〇（七）、二〇一二年、七七〜九四頁。
- 三九 木村得玄編『黄檗宗資料集成』（春秋社、二〇一三年）。
- 四〇 そもそも隠元渡日直後、隠元招請に関して妙心寺において賛否両論になっており、愚堂東寔（一五七七〜一六六一）・大愚宗築（一五八四〜一六六九）ら反対派と龍溪・竺印・禿翁ら賛成派と対立していた。結局妙心寺招請が叶わず、隠元を龍溪の普門寺に招請したが、途中で龍溪と竺印の間にも対立が生じて、竺印は隠元招請から手を引いた。愚堂らの反対は表面的には悟道主義⇄持戒主義という修禅方法の異同をめぐるものであるが、実際その背景には現実的な派閥争いによる事情も見逃せないであろう。龍溪と決裂した竺印祖門がおそらく妙心寺の反対派と同一の立場を取り、弟子の無着道忠も自然と隠元・黄檗宗および龍溪に反感を持つようになるかと推測できよう（前掲平久保章『隠元』一〇三〜一〇八頁を参照）。
- 四一 前掲林観潮「無着道忠と黄檗僧の斉雲道棟との交渉」三四頁。
- 四二 西村玲『近世仏教論』（法蔵館、二〇一八年）一二頁を参照。
- 四三 実際、『黄檗外記』で叙述されている「史実」や裏事情は、『黄檗開山普照国師年譜』など黄檗側による年譜か記載と食い違う部分が多い。
- 四四 平久保章『人物叢書・隠元』（吉川弘文館、一九六二年）一〇三〜一〇八頁。
- 四五 前掲平久保章『人物叢書・隠元』一〇四頁。
- 四六 前掲林観潮「無着道忠と黄檗僧の斉雲道棟との交渉」三三頁。
- 四七 木村得玄『初期黄檗派の僧たち』（春秋社、二〇〇七年）一四頁。
- 四八 無着道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」（木村得玄編『黄檗宗資料集成』春秋社、二〇一三年）二二二頁。（本文で引用される史料はもともと訓点なしのものであるが、筆者がここで文脈に基づいて訓点を付しておいた。）
- 四九 前掲無着道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二二二頁。

- 五〇 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三一頁。
- 五一 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三二頁。
- 五二 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三九頁。
- 五三 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三三頁。
- 五四 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三四～二三五頁。
- 五五 一般的に知られている江戸時代の「紫衣事件」とは、朝廷が大徳寺や妙心寺の僧侶に出した紫衣勅許を江戸幕府が無効とした事件である。幕府は一六一三年紫衣着用に関する法令をだしていたが、紫衣着用の許可は古くから朝廷が行ってきたことであり、この時期には勅許による収入が朝廷の重要な財源となっていた。宗教統制、寺院管理を目指していた幕府は、後水尾天皇が僧侶十数人に対して出していた紫衣着用の勅許を一六二七年無効として着用を禁じた。後水尾天皇はこれによって退位を決意するほどの打撃を受け、幕府の政策を批判した大徳寺の沢庵宗彭らは処罰された。幕府が朝廷を抑圧し、自らの権力の優越を示そうとした事件（ブリタニカ国際大百科辞典「紫衣事件項目を参照」）。
- 五六 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三五頁。
- 五七 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二三六～二三七頁。
- 五八 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二四一～二四二頁。
- 五九 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二四三～二四四頁。
- 六〇 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二五三頁。
- 六一 前掲無著道忠「正法眼蔵僭評黄檗外記」二五六頁。
- 六二 前掲林観潮「無着道忠と黄檗僧の芥雲道棟との交渉」三四頁。
- 六三 前掲林観潮「無着道忠と黄檗僧の芥雲道棟との交渉」三三頁。
- 六四 前掲柳田聖山「無著道忠の学問」一七頁。
- 六五 隠元が渡来して四八年後元禄一三年（一七〇〇）に書かれたもので、著者は花園末葉亡名子という匿名を使っていたが、この亡名子は実際臨濟宗の僧桂林崇琛（一六五二～一七二八）だと言われる。

結論

本研究では、二部に分けた八章を通して、十七世紀中葉に日本に渡来した明知識人の儒・仏思想交流および思想展開を中心に議論を行った。渡日明知識人をめぐる思想交流が、単に個々の人物研究における思想内部の問題にとどまらず、明・清王朝交替といった具体的歴史事件によって影響された結果であることが確認できた。

第一部では、朱舜水を中心とした儒学思想の交流を扱った。朱舜水の渡日・帰化の経歴は十七世紀中日を取りまく東アジア政治・秩序の変動によるものであり、「海上経営」といった流寓活動が彼の思想・認識に転換を促し、後に行った日本知識人との交流や水戸藩奉仕の建言などは、そのようにして思想・認識が刷新されたことが前提にあるものと考えられる。第二部では隠元渡日と近世黄檗宗の成立・展開を検討したが、そもそも近世黄檗宗自体が明清交替と幕藩体制との関係のうえで成立が促されたものと見なせる。隠元の留日要因は大陸側の時局変動がその一つとして考えられ、近世黄檗宗教団の展開も近世寺請制度のもとで考える必要がある。さらに黄檗僧の独立性易はもとほ儒医であったが、日本在留のため仏門に入った。独立の経歴にはこの変動の影響が端的に示されており、彼の「華夷の弁別」も時局変動に合わせて動態的側面を呈していることが注目される。総じて明清交替を背景とした渡日明知識人の経歴や渡日の目的が彼らの日本における思想交流・思想展開に決定的影響を与えたことは言うまでもない。

本研究の内容は具体的には二点に整理することができる。

第一に、渡日明知識人という集団において、思想的特質は儒・仏と大きく二つに分けられているが、彼らにとって直面せざるを得ない共通の問題が存在していた点、すなわち華夷観に立脚した自他認識についてである。

十七世紀の中日における「ヒト」の移動の様相を集中的に体现していた明知識人たちは、「華夷」の弁別などの自他認識に関して頻繁に言及する。これはさまざまな場面で議論されてきた命題ではあるものの、渡日明知識人においては、彼らが共通して経験した王朝交替である「華夷変態」を経たことで、彼ら自身のアイデンティティが問われるようになり、かかる背景を前提として華夷観に立脚した自他認識が問題の俎上に載るようになった。彼らが大陸から近世日本へと活動の場を移すようになるに伴って日本認識が生じ、さらに当該期の日本知

識人との交流・交渉を通して、双方の認識的転向も想定されるようになる。本研究の考察によって、渡日明知識人における日本認識を含む華夷観には、「華夷」秩序における日本の位置づけに関して共通した理解があることが呈示された。つまり、日本という異境で生き残った渡日明知識人は、もとより「東夷」とされてきた日本の位置づけを、「中華」と同じレベルに引き上げようとする傾向があり、それは朱舜水と隠元の議論に端的にあらわれている。同時に、渡日明知識人との交流によって、安東省菴をはじめとした日本の知識人たちも「礼・文」主義で日本の「華」的可能性を描き出さすようになったのである。華夷観という問題で両者の意気投合は、この思想交流に特有なハーモニーを生じさせたと言える。

他方、隠元とその弟子ら黄檗僧の渡日に関しては当該期日本社会の僧俗界に自他認識の覚醒を促したことが見逃せない。広い意味では渡日明知識人が認識的側面で「影響」をもたらし、間接的に「交渉」を動かしたと言える。隠元の日本渡来・弘法によって触発された「和人」「唐人」という内外分別の意識、および日本禅林の宗派排斥意識は近世前期日本の自他認識の理解の範疇から再検討される余地がある。このように、自他認識をめぐる考察は渡日明知識人をめぐる人的ネットワークにおいて重要な意味を持つようになるのである。

第二に、明末清初期の思想背景を踏まえて朱舜水、隠元隆琦、独立性易など渡日明知識人の思想を検討することを通じて、彼らの思想には個人の見解という枠組みを超えて明末清初期の思想の一般的特質が顕在することが明らかにされた。

朱子学と陽明学の是非をめぐる論争を揚棄し、学問の実用性に専念しようとする朱舜水の提唱は、明末党争をはじめ、さらに明・清王朝交替と一連の政治・社会動乱を経験した当該期の儒者たちの共通認識であると言える。一方、儒仏一致（儒仏道三教一致）の提唱が明代仏教の新たな新展開とすれば、隠元と彼の開立した近世黄檗宗はかかる明風ならではの仏教的特色を近世日本で発揚させる存在になる。また禅浄双修という近世黄檗宗の禅風も、明代話頭禅の具現と見なしてもよい。

本研究では、渡日明知識人が明末清初思想の携帯者・体現者であることを呈示するため、彼らをめぐる人的ネットワークにおける思想交流・思想活動について個別ケースを超えた思想的意義を問い直さんとした。近世初期日本に次第に高揚する儒学習得の雰囲気なかで、安東省菴、加藤明友、林春信、小宅処斎などの日本知識人は「博学」とされる明儒の朱舜水に対して儒学をはじめとした学問の交流を切に求めていた。日本知識人たちが、朱子学が正統で陽明心学が異端だとする既存の認識をもとに儒学における学派の是非に強い関心を寄せていた傾向は、渡日明知識人との交流の中で捉えられるようになった。それに対し、朱舜水は学派の弁別というレベルから乗り越えていこうと建言しており、双方の交流において重要な内容となった。さらに、「経世致用」の学問を重視する朱舜水は当該期日本知識人のあらし

た儒学的趣向をなす近世初期日本の儒学的雰囲気にも異議を呈したことも注目される。それは儒学という次元において、明末清初期の思想と近世前期日本思想の間に存在するギャップとして見なしてもよからう。「大善知識」とされる隠元は長崎唐僧・檀越をはじめ日本側の僧俗界に推重され、隠元と交流しようとする日本側の積極的な運動によって渡日を成し遂げた。渡日後の隠元と黄檗弟子らは仏学を通して日本禅林を再び振興させようとし、官的支持のもとで黄檗教団を発足させ、近世黄檗宗の展開によって明風思想を底流とした黄檗禅が近世日本禅林で定着していくようにした。換言すると、近世黄檗宗を基盤に近世日本で展開した明風禅・明風文化が近世日本仏教そのものの新たな特徴となったのは、隠元をはじめとした渡日黄檗僧を介して明代仏教と近世日本仏教とが出会ったことに重要な意味がある。

ようするに、儒学においても仏学においても、渡日明知識人を介した思想交流・活動は、明末清初期の思想と近世日本の思想との歴史的遭遇を示すものとして位置付けられる。

最後に、今後の課題を示すことで、本稿を結んでおきたい。十七世紀の渡日明知識人に関する史料は豊富である。本研究では関連史料の全面的な検討を行うことができず、いくつかの思想交流・思想展開の事例に限定して議論を展開させるように試みたが、残された課題はたくさんある。さしあたり朱舜水や隠元と交流した日本人にたいする考察をさらに深化させ、渡日明知識人をめぐる思想交流のネットワークを整理していく必要がある。また、明清交替と密接に関わる渡日明知識人とどまらず、本研究の対象よりも一世代前の明清交替の前に渡日した長崎唐僧（逸然性融など）、一六二〇年代に日本に帰化して尾張藩に招聘された陳元賛（一五八七―一六七二）、一六七六年に杭州永福寺から日本に亡命してのちに水戸藩に招聘された曹洞僧の東阜心越（一六三九―一六九六）などを取り上げることによって、十七世紀における渡日明知識人をめぐる思想交流の全体像の解明にも有効ではないかと推察される。また渡日明知識人による近世日本思想への影響といった大きな課題を残している。たとえば水戸学における朱舜水の位置づけ、近世日本仏教における近世黄檗宗の位置づけなどがそれぞれある。こうした渡日明知識人による思想交流・思想展開がどれくらい当該期および後世の日本に影響を与えたのか、あるいはどのような側面で影響を与えたのか、さらなる考察・検討を重ねていく必要がある。