

# 中世宋学史の諸問題

和 島 芳 男

## 目 次

は し が き

- 一、宋学受容の契機の問題
- 二、禅林の宋学とその効用
- 三、後醍醐天皇朝の宋学
- 四、博士家の宋学撰取
- 五、地方宋学の意義

## は し が き

日本宋学史は昭和十六年以来の私の研究題目であり、長年の間にその折々に発表した論文もさまざまであり、これらをまとめた著書も二、三公刊することができたが、今ここに神戸女学院創立九十周年記念の論文集に寄稿する機会に恵まれ、私の研究のうち最も重心を置いた中世の宋学史のうち特に問題とすべき諸点について多年の論考を摘記し、諸賢の清鑑を仰ぐことはまことに幸甚である。本編はこの趣旨にもとづき、文中に史料や出典を一々引照する煩をできるだけ避け、ただ末尾に参考文献目録を附してこれにかえることにした。同学諸兄の問題探求の労を省くために、いささかでもお役に立つならば、それは筆者望外の幸いといわなければならないのである。

中世宋学史そのものの展開を考察するに先立ち、あらかじめ検討すべきは日本儒学を受容者たる古代貴族の知識の限界である。学令などの規定によれば貴族の子弟は大学において所定の経業を積み、寮試を経て太政官に挙選され、さらに省試を奉じてその成績により官途に選叙されるが、この経業の成就には哲学的理解力が必要であったにもかかわらず、省試においては哲学よりもむしろ作文力のまさる者に有利な科目があり、それらに及第した場合は官途においても一歩他に先んずることができたから、学生も一般に大学本来の経業を代表する明経道よりも、史文の文学的理解を主とする紀伝道に興味を持つようになった。経業の教授に当る博士の外に紀伝道を担当する文章博士が増置され、しかも後者の相当位が前者をしのぐに至ったのも右の傾向の致すところであり、紀伝道出身者が優位を占める官界すなわち貴族社会において文雅の風が重んぜられ、経書の学よりも詩文の才が迎えられたのも自然の勢いであった。なお権門勢家の子弟が蔭位の制を極限まで利用して高官を先占する風潮のおもむくところ、かれらの学業はしだいに名のみとなった。ことに藤原氏の栄華が代表する貴族政治の全盛以来、かれらは学曹の生活をもちとい、自邸に博士らを招いてその形式的教授を受けるようになり、上表・願文など正格の漢文を必要とする場合にはかれらに代作を依頼するのが普通となった。衣冠束帯に威儀を正した朝臣の中に、しばしば文盲非才の人を見いだすのも、学業衰頹の弊のいたすところであった。

もとより古代のいくつかの漢詩文集が示すように、上流社会における漢文学の理解力・創作力に見るべきものが相当あったことは確かである。しかしこういう文雅の風が上流の主潮をなし、経学によって錬成さるべかりし哲学的思考力・実行力が久しく未熟のまま取残されたことが律令政治の衰退に拍車をかけたことも否めないであろう。かくて世をあげて主情主義・唯美主義的風潮におばれるさなかに、学道を振興し、経学を復興しようと努めた藤原頼長の見

識は当然高く評価さるべきものに違いない。かれ自身の好學はもとより、學者の優遇、學問料試の復活などは、いずれも時宜を得たものであった。しかし頼長とても平安時代の外に立つ人ではなかった。かれの施設が、釈奠晴儀の再興や三道論議の興行などに見えるように、しだいに形式化する傾向も避けがなかった。これは遣唐使停止以来日中間の文化的交渉が薄く、ことに宋本の輸入は極めてまれであり、たまたまそれ入手しても就いて教えを乞うべき師のあるうはずがなく、せっかく「中庸」を殊勝の巻と認めた頼長もついに周張二程の名をさえ知るに及ばず、せいぜい唐代正義の學を参酌するほかは明經家の旧説を護持するほかはなかったからであった。要するにわが古代の貴族の間には宋學を受容すべき内部的契機はまだ芽ばえなかったのである。

頼長が慨嘆した學道の衰微は朝臣の無學のみに由来せず、大學において學生に教授することを本業とする博士たちが、右のごとく權勢家の文芸の代作に奉仕する間におのずから權門に屈從し、その恩顧にすがって學者の分を越えた榮達を競うに至った実情が然らしめたことでもあった。ことに中世には學道はますます退廢し、大學寮もわずかに形を存するばかりで博士らが教授すべき學生も名のみとなり、したがって學者の多くは篤志の權門の家司として主人の読書に侍講し、時に貴顕の文会に招かれて献題・披講などの役を務め、そくばくの祿物にあずかることに活路を見いださなければならなかった。こうして學者がそれぞれ權門の恩顧に競い求めるとき、明經の清原・中原・紀伝の菅原

・大江および藤原氏式家の一流がたがいに家伝・家説を標榜するようになったのは自然の勢いというべきであろう。しかし大陸との交渉がすでに久しく絶えたこととて、諸家の家學といっても五經正義の参酌以外に別して新味もなく、累代の秘説と誇るところも主として訓点に限られて經義に及ばなかった。かの北条実時以下金沢氏四代が清原教隆から伝受したところも、藤原茂範らが金沢氏のために加點したところも、いずれも博士家伝来の家訓・點法に拠るものに外ならず、堂上の傳統的學風に対し武門が新風を開いたわけではなかった。もっとも金沢文庫本の中に正治二年大江宗光の奥書のある「小学書」があるので、これによって鎌倉における宋學の傳播を想定する向きもあるよう

である。すでに鎌倉開府以前から南都復興の大事業の遂行されるにつれて入宋求法僧の往来もたび重なり、宋船も来航し宋銭も流通したことであるから、鎌倉に朱子の新注書がもたらされたことは、もはや不思議ではあるまい。ただし朱子学の書の伝来をもってただちに宋学そのものの受容とみなすならば、それはやはり早計といわねばならないのである。

## 二

本邦における宋学の伝受が宋土の学者からの正統的師承によらず、中世初期に渡来し、あるいは入宋した彼我の禅僧の典籍将来や經書講談にまつたことは著しい事実であるが、当方に宋学受容の内部的契機認められぬこと前述の通りであるにもかかわらず禅僧が特に宋学の紹介に努めたことにはおのずから理由がなければならぬ。まず台密の名僧栄西が再度入宋帰朝後をはじめて禅法を行なったとき、宗祖伝教大師の円密戒禅四種相承の歴史を引き、復古的立場に拠って叡山の非難に答えるとともに教禅兼修の宗風によって武家の帰依を得た。かれの後に出了た円爾も台密僧にして入宋帰朝後やはり兼修禅によって撰闕家の信敬を得たが、六百年來の祈禱教になれた邦人にとっては見性成仏の宗旨は依然不可思議であった。円爾は在宋中かの地における儒道仏三教交渉のさまをまのあたりに見、これを本邦に移し、わが知識層の教養をいっそう広く啓発して興禅の機運を作ろうと考えたらしい。かれが帰朝に際し宋から持ち帰った書籍は広く儒道仏三教にわたり、その中には「晦庵大学」「晦庵中庸或問」「論語精義」「孟子精義」などの新注書もあり、かれが北条時頼のために講じた「大明録」も儒道教三教の類似点をあげつつ仏教の要義を説き、ことにその儒教に関する部分には二程子の説を多く引用しているから、円爾がこの書を講じたときには、たぶん宋学に言及したことを思われるが、なにぶん円爾将来の新注関係書のうち現存するものはわずかに「無垢先生中庸説」一冊のみであり、新注学に対する円爾の見解を確かめるよすがもないのは、はなはだ遺憾といわねばならない。

したがって中世禅僧の宋学観につき最も有用な史料を提供する者はやはり虎関・義堂・岐陽らを第一とする。虎関は易学を手始めとして儒道仏三教にわたる勉強を進めた結果、かの「大明録」が程子の排仏論を支持したことを責め、儒教は中国一域の化にして世界の通典たるを得ず、しかも人天乗にとどまって仏乗に及ばずと断じ、また朱子が大慧の語録を援引して自説を助けながら排仏をあえてした罪を鳴らして「朱氏非醇儒矣」と痛罵した（（通衡））。このように虎関は宋儒の仏教批判を反発し、「禦外侮」に急なる余り、宋学そのものの本質については理解不十分なところもあったが、義堂は円覚寺にいたときから外典に関する着実な研究を積み、その門下に対しても「助道之一」として読むなら外書も仏書と同価値なるべしとさとし、関東管領基氏・氏満にも「治道之要」として漢学を勧めた。やがて將軍義満に召されて上京して後も義満に説いて博士を招いて四書の講釈を聴かせ、みずからも時に義満のために儒書を講じた。こうしてしだいに啓発された義満が永徳元年九月「昨日儒学者講孟子書、其義各不同如何」と問うたのに対して義堂は「所見不同也、近世儒書有新旧二義、程朱等新義也、宋朝以来儒学者、皆参吾禅宗、一分發明心地、故註書与章句学、迥然別矣」と答えた（（空華日用工夫略集））。義堂が権門に外学研究を勧めた意図が、かれらの儒学の素養に訴えてまず宋学の特長を説き、次にこの宋学の特長が宋儒の禅学撰取に由来したことを指摘して禅宗を挙揚するところにあったことはここに明らかであろう。この後義満が禅宗に帰依し、五山叢林の盛観を現出するに至った経緯は中世史上に顕著な事実である。

岐陽の出世は日本の禅宗がかくも全盛を極めた後のことであり、「禦外侮」ための外典講究はもはや不要な時代であった。しかし禅林における儒仏談義はすでに一つの流風をなした上に、二者の異同の弁別という知的操作は常に有識者の歓迎するところであった。岐陽は特に朱子学に通じ、「大学」の明德を仏教の一心に比定したが、しかも明德は用にして一心は体であるとして仏教の本源的地位を明らかにし、なお儒教が孝行をもって理に順うゆえんとするのに対して禅宗が父母未生已前の本来の面目に到達することをもってそれとする特長を明らかにした（（不二遺稿））。このように

岐陽が一応「儒釈不二」といいながら、結局両者はついに別物であるといい、ことに儒教に対する仏教、宋学に対する禅宗の優越を立証した機弁はすこぶる世のかっさいを博した。かれの門には人材が多く、よく師風を受けて禅林宋学の隆昌をもたらしたが、惜しむらくはこの禅林宋学もかの五山文学と同様、有識貴族の優遊を修飾する域を多く出でず、別して宋学の本質的理解を増進し、時代思潮を主導するものではあり得なかった。要するに禅林の宋学は、元來禅法拳揚の方便として提唱されたものであり、したがって禅宗がすでに独自の地歩を確保し、百年來の兼修性をもようやく止揚し得て後は禅僧の宋学そのものの効用に対する追究がますます消極的になったのはむしろ当然であつた。禅林宋学史に関する旧來の諸説は、この禅僧の宋学理解の限界に注目しつつ相當の修正を加へることが必要と思われるのである。

### 三

中世における宋学の受容に関してはかの「尺素往来」にまず明経については古來清中兩家の儒が漢晋の伝注や唐代の正義に拠つて侍読に候したところ、近代玄恵法印が宋学を採つて講席を朝廷に開いて以來程朱二公の義が肝心となつたといひ、次いで紀伝についても、これまた玄恵から「資治通鑑」などを伝受する人が多く、ことに北畠親房がその蘊奥を得たという記事があり、「大日本史」もこれに従つて以來、南朝の政治的理念を宋学に由來するものと認める通説は今なお有力に行なわれている。しかし中世の学問史に関しては何よりもまず「花園天皇宸記」こそ信憑すべきであろう。花園天皇は正和二年<sup>(一一三二)</sup>十七歳のときから菅原在兼ら紀伝家の進講を受け、文保二年<sup>(一一三二)</sup>後醍醐天皇に御讓位後も引続き「史記」「漢書」などを伝受された。しかしこれらの進講は要するに型通りのものであつたらしい。宸記元応<sup>(一一三九)</sup>年間七月四日条には「入夜<sup>(日野)</sup>資朝参、召前談道、頗可謂得道之大体者也、好學已七八年、而三年之間頗得道之大意、而與諸人談未称旨、今始逢知意、終夜談之、至曉鐘不怠倦」という注目すべき記事がある。かつて足利衡述氏は右の

「好学已七八年」以下の文もすべて資朝に係るものとし、全文を通じて資朝の俊邁を知るべしと断じたが、これは正に失考であり、「好学」以下は上皇の事に係り、上皇が正和二年以来七八年の勉強により道の大意を得たが諸人と談じていまだ意に満たなかったところ、いま初めて資朝という当時少壮氣鋭にして道の大体を知る者にあわれたからこそ終夜かれと談じて怠倦されなかったと解するのが正当である。なお同じく宸記この月二十二日の条の「今夜資朝、公時等、於御堂殿上局談論語、僧等濟々交之、朕竊立聞之、玄惠僧都義、誠達道歟、自余又皆諧義勢、悉叶理致」についても、足利氏以下これを後醍醐天皇の宮中のこととする向きが少なくないが、すでに御退位後、皇兄後伏見上皇の仙洞持明院殿に御同座中の花園上皇が夜中ひそかに立ち聞きされる場所が内裏であらうはずはない。私は右の「御堂殿上局」の「御堂」は長講堂の通称をそのまま適用したものであり、「殿上局」は持明院殿の殿上にあって長講堂の供僧らの祇候する所と推察するのである。

なお足利氏は右の資朝を朱子学を修したる者と推定し、したがって玄惠の義の「達道」も宋儒の道学に達したとと解したらしいが、これも「尺素往来」「大日本史」の記事に拘泥したものであろう。もっとも元亨年間の宸記によれば当時禁裏において「其意涉仏教、其詞似禪家」たる宋朝の義が流行し、朝臣が多く儒教をもって立身するのは結構ながら儒仏混交は好ましくらずとあり、またこれらの談義において正統の口伝によらず、ただ「周易」や四書により面々に義を立て、すこぶる隠士放遊の風があり、上皇はこれを近日の弊として憂えられた。果たして宸記正中元年条に見える通り、日野資朝らが僧俗多数を集めて乱遊し、世に無礼講と称せられた珍事もあり、せかくの宮廷宋学も魏晋風の無の哲学と混同される始末となり、とうてい道学を朝政に反映せしむべきもなくして終ったのである。ちなみに天授・弘和年間大和榮山寺の行宮において書写した二三の新注書の伝存に注目して南朝における宋学の継続を主張する説があるが、すでに後醍醐天皇朝に宋学が談ぜられたからには南朝祇候者が新注書を伝写しても異とするに足りまい。しかし新注書の伝写をもってただちに南朝政治理念における宋学の指導性を認めるのは、いかにも

速断に過ぎるものであらう。

後醍醐天皇朝の宋学の効用がかくも疑うべきものであれば、かの「尺素往来」の玄恵および北畠親房の学問の記事もこの点から再吟味を要する。「太平記」は玄恵を「大智広学ノ物知」とし、有名な無礼講に招かれて「昌黎文集」を談じ、その後武家の知遇を得て種々貢獻した事を載せるが、その多くは玄恵の歿後その文名が高くなってから附加された記事と見える。また「大燈国師行状」<sup>(余後)</sup>には玄恵が諸儒とともに禪宗を破せんとし、宮中で宗論を試みたがかえって敗れ、諸儒みな承服したので玄恵も以後宗峰のもとに参禅するに至ったというが、これは禪宗側のみの所伝であり、これまた玄恵没後の盛名を逆用して禪宗を挙揚したものと考えられる。今「花園天皇宸記」「園太曆」など信頼すべき史料のみによって玄恵伝を再編成すれば、かれは台密の出身で法印権大僧都となり、持明院殿上の「論語一談義に達道の義を述べ、後に武家に親近して建武式目の撰定にあずかり、晩年また持明院殿の「礼記正義」談義を陪聴し、翌觀応元年入寂した。玄恵は連歌・漢詩に長じ、ことにかれが加點した「詩人玉屑」が開板されるに及んで叢林にも詩才を知られ、五山僧の中にかれを追悼する詩を作る者もあった。かくてかれの文名はいよいよ高く、「庭訓往来」などの作者に擬せられ、「太平記」にも才学をうたわれたが、玄恵が宋学に通じたという確証はまったく見当らないのである。

次に北畠親房が「神皇正統記」に「夫天地いまだ分かれざりし時、渾沌としこ円れること鶏子のごとく、くくもりて牙を含めりき、是陰陽の元初、未分の一氣なり、其氣はじめて分れて清く明らかなるは、たなびきて天となり、おもく濁れるはつづいて地となる」と書いたのは「日本書紀」冒頭の文に拠ったものであるが、「是陰陽の元初、未分の一氣なり」の句は「書紀」に見えぬ親房の挿入であるから、これこそ親房が宋儒の理氣説に通じた証拠であるという説がある。親房の学問が度会家の伊勢神道に多く負うことは周知の通りであり、ことに親房が書写した「類聚神祇本源」は度会家の所伝の集大成であるが、その天地開闢篇には易説や諸子の本文あるいは注疏が雑然と孫引きされてお



り、中には書名の誤りもある。問題の一句の挿入は、親房がこの「神祇本源」天地開闢篇所引の易の係辭に「天地未分之前、元氣混而為一」とあるのを採ってこれを翻案、附加したのであって、それはかれの応用の才を示すものではあるが、この一句の挿入から親房の宋学理解を想定するのはいかにも早計である。易学は宋学の端緒をなしたが、いまだ宋学の本質を成したわけではないからである。なお「正統記」に倭姫命の「元元本本」の教えを載せるのも「神祇本源」神宣篇所収の文に拠ったらしいが、親房はこの教えを解した上、「此ゆへに古の聖人、道は須臾もはなるべからず、はなるべきは道にあらずととけり」と「中庸」を引用しているので、これを親房の宋学と結びつける人もある。親房は「正統記」の天孫降臨の条でも三種の神器を「中庸」の三徳に擬したが、その文中で「礼記には知仁勇の達徳ともいふ」といって「中庸には」といっていないことは注目に値する。親房にとっては「中庸」はあくまで「礼記」の中庸篇であり、四書の一たる「中庸」ではなかったのである。およそ「大学」とか「中庸」とかいえば、ただちに朱子学との関連に想到する速断ははなだ従い難いところである。

この親房が「資治通鑑」を読んだということは「正統記」推古天皇条に中国の南北朝について「南は正統をうけ」といい、「隋は北朝の後周といふがゆづりを受けたりき」と記すなど「通鑑」の説に従っているところをみれば、あながち否定すべくもない。しかし「正統記」の南朝正統論が中国の正統論とはまったく別個の論拠を有したことは、かつて津田左右吉博士の指摘した通りである。かの「伏犧氏の後、天子の氏姓を替える事すでに三十六」に及ぶことさらにみだりがはしき国「震旦に比べてわが国の優越を挙げ、「唯我国のみ天地ひらけし初より今の世の今日に至るまで日嗣を受給ふ事よこしまならず、一種姓の中にきても、をのづから傍より伝へ給ひしすら猶正にかへる道ありてぞたもちましまける、是しかしながら神明の御誓あらたにして余国にことなるべきいはれなり」と断じ（神皇正統記序説）、万世一系の皇統における皇位の継承ならびに保持に關しても、かの皇祖神の神勅にうかがわれる「正理」に帰すべきことが要件であり、南朝こそ実にこの要件にかなうものであることを強調し、この「神代より神理にて受伝へるいはれ

を宣ん事を志して」撰述したからこそ「神皇正統記」と名づくべきであらうかと高唱した親房にとっては中国流の正統論も名分論もほとんど無益・無縁のものに過ぎなかったのである。それにもかかわらず「尺素往来」の作者が親房をもって「通鑑」の蘊奥を極めた者としたのは「正統記」の題名によって中国の正統論を想起したからであり、その際程朱学をも連想し、かの「太平記」に名高い大智広学の玄恵がかつて北畠玄恵法印と称したという一説(庭訓往来諸抄大成所引)を利用して玄恵を親房の宋学の師に仕立てたものと思われる。しかるに「大日本史」が「太平記」とともにこの「尺素往来」を参照し、玄恵が後醍醐天皇の侍読となり、程朱学を首唱したこと、親房が「資治通鑑」を読んで大義を知り、「神皇正統記」を著わし、神器の所在をもって正統を明かにし、「春秋」の遺旨に合致したことを特筆して以来、南朝宋学説はあたかも定説のごとき鰥を呈しているが、その実、史料すこぶる不十分な妄断に過ぎないこと、以上二節に述べたところによって明らかであらう。

#### 四

「花園天皇宸記」(三三三)元亨二年二月二十三日条に「此日召公時、(當時)經頭等朝臣、(中略)師夏、聊談尚書、經頭説之、公時談正義、雖無人、如法内々義也、且為勸学於人也、仍自今日始之、次第五經可談之由所思也、近代儒風大廢、近日中興、然而未及広、或有異議、為解人之過、殊所談也、於身者強無益歟」とある。上皇が異議を排し、人のあやまちを解くために、ことさら談ぜられんとしたものが五經の正義であったことに注目すれば、ここに異議といい、あやまちというのが宋儒新注の義を指すものであることは容易に察せられよう。ことに上皇が儒仏の混交をいとわれたことは宸記前引の二三の文によっても明らかであるが、上皇が晩年御落髮後萩原殿にいまし、(三三四)康永三年十月光嚴上皇の御幸を迎え、「礼記」中庸篇の談義を行われたときも、法皇は儒教を講ずるに仏教をもって混乱すべからざることを、しきりに諷諫された(閑太)。花園法皇は早く顕密諸宗を学びながら祈禱よりも鰥行が主たるべきを知って禪門に入り、

ことに宗峰・関山の正法禪に帰依して教禪兼修のいわれなきをさとられた方であり、宋学の媒介を経ずして禪宗を了得したがゆえにことさら宋朝風の儒仏混交に甘心されなかったのである。しかし一般貴族層においてはかの禪林宋学がますます流行し、博士たちもようやく旧来の古注墨守に安んずることができなくなった。さきに永徳元年(一三八二)將軍義満をしてかの「儒学者講孟子書、其義各々不同如何」という問を發せめた、その学者の一人は清原良賢である。良賢はかねて清家の伝統的学風にあきたらず、すでに永和元年(一三七五)「礼記集説」を携えて宮中に祇候した形跡があり(足利学校蔵元刊本奥書)。なお「孟子趙注」の点を改正して家学に新生面を開いた(京都大学蔵清原宣賢自筆本卷末篇叙本奥書)。良賢の孫業忠は弁舌にたくみで公武の信望を集め、花園天皇に四書五経を進講したほか將軍のみならず大名の私邸にもおもむいて講筵を開いた。業忠はまた清家の祖大外記頼業が、朱子新注渡来以前の仁安ごろ早くも「中庸」は本経をもって家説とし、新注を執るべからざる旨の奥書をのこしたという「奇特」を唱道した(康富記)。かれが明経道最初の從三位に叙せられ、真人姓を改めて朝臣姓を賜わるなど、清家の顕栄を増進したのも、こういう政治的手腕のいたすところであった。

この業忠の孫に当たる宣賢は実は神道家吉田兼俱の第三子で、幼にして業忠の子宗賢の養子となり、公武の進講に奉仕し、ことに三条西実隆の知遇を得た。実隆は応仁以来廃絶した釈奠の再興を願ひ、毎年自邸で釈奠詩会を催すなど学道に熱心であったが、昔の藤原頼長のごとく革新的意欲をたくましくすべくもなく、ただ乱世に際会して過去の文化的遺産の保持者として推重されたままであった。したがって宣賢としてはこの実隆の啓発を待つこともなく、ただ良賢以来の新古二注併取の家風をますます鼓吹する一方、実家吉田家の学問をも撰取して清家学に新生面を開くため独自の研究を進めなければならなかった。宣賢は父宗賢の生前から家本の書写、点校に努め、ことに学庸については新注、論孟については古注をもととしてそれぞれ家の定本を作り、またこれらの家本による進講の草案をまとめた。したがって宣賢の点本、私記は今日なおおびただしく伝存するが、中にも大東急記念文庫蔵「大学聴塵」には孟子から二程子を経て朱子に至る宋学の学統を明らかにし、ことに孟子の性善の義は儒道の正理にして仏教にいう仏性

真知もこれに外ならずといい、この性説を継受した程朱が世に出なかったら聖人の道は孟子までで絶えたであらうといい、また京都大学蔵宣賢自筆本「孟子抄」においても至るところ朱子の集注を増補、細説した上に、たとえば尽心章句上の解にも、内典の直指人心とはその心を尽くすことであり、見性成仏も性を知り天を知ることであるというような禪儒融合論を述べているが、なおまた同じ章句の「存其心養其性、所以事天也」の集注「心者人之神明、所以具衆理而応万事也」を解して「言ハ心者神明舎、具衆理、心之体也、応万事、心之用也」と説いたのは実父吉田兼俱の「神道大意」に「当知、心は則神明の舎、形は天地と同根たることを」という一節に由来したと思われる。このように宣賢は新古二注折衷という良賢以来の家風の上に、神儒仏三教にわたる広汎な見解による新機軸を加え、清家学を大成したのであるが、これはかれがその実家の吉田神道と、これを継受して「日本書紀纂疏」を著わした一条兼良の学問とから大いに得るに得るところがあったからである。これは元来興禪の方便から出発した禅林宋学の企て及ばざるところであり、さすがに歴代経業をもって朝廷に仕えた博士家の真面目を発揮したものであった。なお京都大学蔵清家文庫本の中には桃源が編修した「史記抄」「漢書抄」があり、それぞれ宣賢とその子業賢の手写本と認められる。桃源は禅林宋学の指標的存在であった上にかつて宣賢の祖父業忠から易を伝受した縁もあり、ことに「史記抄」第一冊に「凡言学者、六経三史為体、諸子百家為翼、是以見所未見之書、無不通者也、近世之学則異于此、大抵率逐末而棄本者、什八九矣、蓋便于製作吟咏也、雖然每布一字置一辞、往々不免差誤、則可無慚色哉、是浮華無実之罪也」という桃源の跋の一節は明経家宣賢の限りなき共鳴を覚えたところであらう。宣賢がその嗣子とともに二抄を伝写し、従来家学の弱点であった史類の不足を補ったことが、紀伝家に対する明経家の立場をいかに強化したかは、今後の研究課題として、すこぶる興味あるものと予想せられるのである。

清家学の大成者宣賢が晩年の病体を押ししてしばしば北国に下向し、能登の畠山、若狹の武田、越前の朝倉の諸氏のために講經の日々を送り、ついに老骨を越路の雪に埋めたのは、あくまで学者の本懷を遂げたものとして感銘に値するが、右の諸氏はいずれも戦国乱離の間に滅亡し、宣賢の遺業を継ぐ者もなかったのはまことに残念である。また世に名高い南学も、桂庵・文之の点法が薩南に伝わったことを除いては、著しい道統を近世にのこすことはなかったようである。したがって宋学の地方伝播につき特に問題視さるべきはかの足利学校の場合である。

足利学校を小野篁の創立とする古説は早く破られたが、永享年間上杉憲実がこれを中興したといふのは久しい通説であった。先年川瀬一馬博士は永享以前における学校の存在を疑い、永享四年上杉憲実創立説を提唱したが、結城陸

郎博士が応永三十年の「(四二四)学校省行堂日用憲章」を紹介するに及んで学校が永享以前に存在し、学徒専用の病舎まで附

属したことが明らかとなり、永享再興説はここに復活した。なお足利学校と今もその遺跡に隣接する饒阿寺との関係については、饒阿寺附設の饒阿寺学校が発展して寺から分離独立して足利学校となったというのが通説であり、川瀬・結城両博士もこれに従っている。饒阿寺中に「周易」「大日教」などの講筵が開かれたことは確かであるが、この寺は足利義兼開基以来大日如来を本尊とし、今も真言宗大日派の総本山である。これに対し足利学校の学徒がみな禅林生活の規範に従ったことはかの「(四二五)学校省行堂日用憲章」のみによっても明らかであり、また永享再興以来歴代の庠主にはみな禅僧を戴き、もっぱら外典を講究したことも著しい事実である。かくも鮮明に禅宗的な学林が、真言寺院附属の学校から発展したとは、いかにして考え得ることであろうか。私は足利学校は饒阿寺学校とはまったく別個の学校であり、それはたぶん足利尊氏が建てた孔廟と学舎とに起源し、永享以前からすでに禅林の規矩に従って学徒を教育した所と考える。また中興第一世快元をはじめ歴代の庠主がみな叢林に所を得た人々とは認め難い点に注目し、足利学校はおそらく林下の活動の一形態とみるべきものと思うのである。

次に足利学校の学風については「桂庵和尚家法倭点」に「建仁菴雲有論語集注、其卷末有書岐陽和尚講筵之説之

本云、大唐一府一州其外及郡県皆有学校、日本纔足利一処之学校、学徒負笈之地也、然而在彼而称儒学之師者、至今不知有<sup>上</sup>好書、徒就<sup>上</sup>大唐所破棄之<sup>上</sup>注釈、教誨諸人、惜哉、後來若有志本書之學者、速求新注書而可読之云々」とある。  
岐陽は<sup>一四二四</sup>永三十一年に没した人であるから、この一節を信ずれば永享以前における学校の存在がいっそう明らかになるが、それとともに当時学校が古注を墨守していたことも確実に知ることができよう。しかし永享再興以来学徒が書写または買得して学校に寄進した書物の中には「易学啓蒙通釈」以下数部の新注書があり、第七世<sup>上</sup>庠主九華自筆の古注本「尚書」などや後年の<sup>上</sup>庠主三要、寒松手沢の「孟子趙注」に新注の書き入れがある。なお京都大学蔵清原宣賢自筆自点「中庸章句」の奥に「僧俗学徒、關東學士、十三經訓点清濁、悉背先儒之説、且失師家之伝、悲哉、予憐子孫赴邪路、一字不闕点之、亦清濁字声指之、為<sup>上</sup>令読易、不依<sup>上</sup>仮名使、是亦一之術也、可<sup>上</sup>深秘而已、侍從三位清原朝臣<sup>上</sup>（押花）」というのは、足利学校の経業が清家点に準拠しつつも關東の方言にひかれてとかく濁音・拗音を用いがちであった事実を反映するものである。

昔の岐陽といい、今の宣賢といい、上国の錚々たる学者が、はるか關東の学校に関心を寄せざるを得なかったのは、学校が諸國の学徒の集まる所となり、卒業者がまた至る所に活動の場を与えられたからであるが、学校の名声をかくも高らしめたゆえんはその宋学よりもむしろ易学にあった。易学は武家にとっては必要第一の実学である。中興第一世の<sup>上</sup>庠主に易学を長じた快元が迎えられ、学校蔵書中易類が最も多数を占めたのも、武家創設の学校としては当然であった。ことに足利学校の易筮は理論的基礎の確かなものとして天下の信用を博した。かの関が原の役に学校の<sup>上</sup>庠主三要が従軍し、戦いの吉凶を占ったことは有名である。しかしそれだけに、天下統一が成り、軍配のための易学の必要が減退するにつれて足利学校は急速な衰運を免れなかった。文治政策が進展し、儒学を儒学として講究する必要が感ぜられた時代にも、その必要は昌平校や諸藩の学校において満たされ、足利の学校がふたたび「日本一処」の学校とはならなかった。このように足利学校の宋学は、中世、学校の隆盛期においてすでに易学に優越を譲った上

に、近世朱子学發展の大勢に關与すべき独自の学統をのこすには至らなかったものであるが、一般に中世における地方の宋学は、新しい点法として特定範圍に形態をとどめることはあつても、宋学それ自体として固有の地盤を築くには及ばなかったようである。中世宋学史の主流はやはり叢林の禪儒交渉論から博士家の新古二注折衷への展開にこれを認むべきであり、それはあくまで貴族的知識の世界の問題に外ならなかった。宋学が近世国民思想に根をおろすためにはかの林家朱子学に対する江戸幕府の強力な支援が必要条件であり、したがって近世の宋学史は中世宋学の必然的發展の帰結とは考え難いのである。

(昭和四十年十月十五日稿)

# 中世宋学史關係主要文献目錄

## ◎著書

足利 衍 述	鎌倉室町時代之儒教	日本古典全集刊行会	昭7・12
西村 時 彦	日本宋学史	梁江堂書店	明42・9
寺石 正 路	南 学 史	富 山 房	昭9
糸賀国次郎	海南朱子学發達の研究	成美堂書店	昭10・1
平 泉 澄	中世に於ける精神生活	至 文 堂	大9・4
関 靖	金沢文庫の研究	大日本雄弁会講談社	昭26・4
結城 陸 郎	金沢文庫と足利学校	至 文 堂	昭34・10
川 瀬 一 馬	足利学校の研究	大日本雄弁会講談社	昭23・3
芳賀幸四郎	中世禪林の学問および文学に関する研究	丸善株式会社	昭31・3
玉村 竹 二	五 山 文 学	至 文 堂	昭30・5
岡田 正 之	日本漢文学史(増訂版)	吉川弘文館	昭35・2
石川 謙	日本学校史の研究	小 学 館	昭37・5

◎論 文

- 藤谷 俊雄 儒仏分離の研究  
 今中 寛司 清原宣賢の孟子抄について  
 岩橋 小弥太 玄 慧法印  
 津田 左右吉 愚管抄および神皇正統記における支那の史学思想

- 高瀬重雄編「中世文化史研究」  
 京都女子大学文学部紀要一四  
 国文学誌一ノ五  
 本邦史学史論叢 上  
 昭19・4  
 昭32・3  
 昭6・1  
 大14・5

◎著 書

中世宋学史関係自著論文目録

- 日本宋学史の研究  
 中世の儒学

- 吉川弘文館  
 “  
 昭37・7  
 昭40・3

◎論 文

- 中世における宋学の受容について  
 玄恵法印新考  
 中世における周易の研究について  
 藤原 頼長  
 上代貴族の学問について  
 中世禅僧の宋学観  
 足利学校新論  
 金沢氏の学風と中世の宋学  
 花園天皇の儒仏分離論について  
 清家の点本とその家学  
 清原宣賢とその家学  
 宋学の地方伝播

(以上 昭和四十年十月十五日現在)

- 帝国学士院紀事五ノ二・三  
 神戸女学院大学論集四ノ二  
 “ 五ノ一  
 歴史教育 七ノ六  
 神戸女学院大学論集六ノ一・二  
 魚澄先生古稀記念国史学論叢  
 神戸女学院大学論集八・一・二  
 金沢文庫研究七  
 仏教史学一〇ノ一  
 神戸女学院大学論集九ノ三、一〇ノ一  
 日本歴史一八五  
 神戸女学院大学論集一一ノ二  
 昭22・11  
 昭32・10  
 昭33・6  
 昭34・6  
 昭34・6  
 昭34・6  
 昭34・7  
 昭36・9  
 昭36・6・9  
 昭36・9  
 昭37・3  
 昭38・3・6  
 昭38・10  
 昭39・11



## **The Problems of Neo-Confucianism in Mediaeval Japan**

### Résumé

1. The ancient court nobles lacked statesmanship because they preferred Chinese poetry to Chinese classics of Confucianism, although they were required to study both courses while at school. Fujiwara Yorinaga endeavoured in vain to re-establish the research activities into Chinese history and philosophy, and could not change the old order, as the books on new interpretation of the Chinese classics were scarcely brought to Japan. No one can see, therefore, the domestic movement for Neo-Confucianism in this period. The successive studies in Chinese classics made by the Kanezawa-Hojo family were also nothing more than a scrupulous imitation of the traditional Kyōto method.

2. It is remarkable that the Japanese could not receive any Chinese scholar who would instruct them formally in Neo-Confucianism, and they listened to the special lectures given by the Zen priests who had come home from China, some of them taking with them many Chinese books on the new doctrine. These priests tried to explain for the nobles how Neo-Confucianism got much from Zen philosophy, expecting their understanding of Zen itself. One of the representative priests who pursued this way was Gidō. He converted Ashikaga-Yoshimitsu most successfully to Zen. Thereafter the noble interest in this new interpretation was aroused by Gidō's successors.

3. The Ex-Emperor Hanazono's dairy said that some nobles discussed Neo-Confucianism in the Court of the Emperor Godaigo, but they were too pedantic and self-indulgent to realize Neo-Confucian ideology, reflecting it in the contemporary policy. The

Ex-Emperor Hanazono wanted to ignore the confusion of Confucianism and Buddhism, for he set great value on meditateness since his younger days, and soon became a devout believer in the Zen sect, having no need of Neo-Confucian interpretation. Further, there is no evidence for Neo-Confucianism of Gen'e, although he was surely learned and talented. Moreover, it is indisputable that Kitabatake-Chikafusa's thought originated in Shintoism and Chinese philosophy of change, regardless of Neo-Confucianism.

4. The diffusion of Zen priests' Neo-Confucianism pressed the old doctors so much that they could not keep to the traditional method thereafter. The Kiyowara method had been renewed since Yoshikata and Naritada introduced two theories: conformity of Buddhism with Confucianism, and eclecticism of old and new interpretations. When Nobukata, son of the most famous Shintoist, Yoshida-Kanetomo, was adopted into the Kiyowara family, he added a new Shinto method to authorize the hereditary learning. He also took note of the lectures on Chinese ancient history given by a Zen priest, Tōgen, to open a new field in the Kiyowara tradition.

5. Ashikaga Gakko, the most noted provincial school of Chinese classics, was quite separated from Bannaji Gakko, which was attached to the Bannaji Temple: the former was managed by the Zen priests, while the latter was under the influence of the Shingon sect. The most important course of study in Ashikaga Gakko was not Neo-Confucianism, but philosophy of change that connected with divination, as it was of great use for the daimyos, some of them being the founder or the supporter of this school. Since the rise of the Tokugawa Shogunate, therefore, diminishing utility of the divination had resulted in a decline of the school itself; consequently, its tradition of Neo-Confucianism could not remain in the new era. In general, it is difficult to look upon Neo-Confucianism under the Tokugawa Shogunate as a result of its mediaeval history.