

元代の朱子学と文教政策

ド・ベリー, W・T
コロンビア大学

岡田, 武彦
コロンビア大学

吉武, 利和
コロンビア大学

<https://doi.org/10.15017/18058>

出版情報：中国哲学論集. 5, pp.63-72, 1979-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



元代の朱子学と文教政策

米国コロンビア大学教授

W・T・ドベリー

一 序

周知のように朱子学は、中国・日本及び韓国において、正統な学問、即ち正学として成立し、近代の東アジアの人々の知的教養に大きな影響を与えた。この正学は普通、単一で固定したものと見なされて、その現実の形態に多様性があることについては、従来余り考慮が払われなかった。

私は『新儒学の展開』という書物の中で、明代の朱子学派には様々なタイプの知性と精神が生じていることを述べ、それを官学と区別した。近く刊行する『原理と実践―新儒学と実学―』と題する書物の中で私は、中国の明清と日本の徳川初期の政治形態を比較し、十七世紀に朱子学が日本に伝達された時、それが正学の中にどのような異った形態を生んだかという点を考慮しながら両者の差異を論じた。

この研究の結果は、宋末元初における正学の形成と、それが朱子学の後世への伝達にどのような影響を与えたかということについて、従来何らの研究もなされていないことに気づいたのである。これは一つは、諸学派内の発展に関わる問題であり、他の一つは、政治や国家に関わる問題であった。後者の問題は、朱子学のどのような要素が中国の科挙に組み入れられたかを理解する上で重要である。周知のようにこの科挙という試験制度は、正学としての朱子学を維持する上で、制度上、最も重要な手段であった。然しながら思想史家は一般に、朱子学が諸の制度に関係していることを無視したし、他方制度史の研究家は、思想なるものが一つの組織として発展して来たことに何ら考慮を払わなかった。

最近私は、政治と思想と教育とが相互に密接に係合している朱子学派の中に存する二つの発達に研究の焦点を当ててみた。一つは君主と支配階級―学者や思想家としてではなく、権力者としての君主や支配階級に対する実践または「作業」、原理の発達であり、他の一つは、宮廷における科擧の制度とそれに対する新儒学者たちの論争に関するものである。前者については、朱子学の初期の後継者として二人の主な人物が目立っている。それは真徳秀と許衡の二人であるが、二人共、中国の思想史においては余り考慮が払われなかった。

この二人の思想の背景には、宋代に興った二つの概念があるが、このことは余りよく理解されていない。その一つは「道統」（「道」の伝達、もしくは正しい伝統）という概念である。この概念は、新儒学の書物の中にくり返し出てくるものであるが、通常、過去との連続を体現し、個人に対してその教学に従いそれを受け容れることを強く義務づける権威体系として解釈されている。これは恐らく仏教の法燈に対する誤った類推によるのであろうが、この「道統」について程頤と朱子が下した解説を厳密に検討してみると、彼らは過去との連続性を強調しているのではなく、それどころか、教学が後世に伝達されるに当って、長い間中断されていることを指摘し、伝統を絶滅から救うために個人が英雄的役割を果たさねばならぬことを力説したのである。そこでは官学の権威に反対して、真の道を再び発見し、再び体認し、再び主張することの必要性が強調せられた。

昔の偉大な人物には、預言者、即ちただ独りで「道」を復活させようと闘う、靈感を受けた個人としての役割が与えられている。それは、しばしば「個人自ら道を見出す」、即ち道の「自得」または「道の推進に個人的責任を取る」、即ち道の「自任」という言葉で述べられている。諸学派内部で、「預言者」的というより、諸学派内での伝達と権威を強調する、一層学問的な道統観が生まれたのは、後になってからのことであるが、なおもっと後の時代でさえ、「道」を再発見する英雄的な個人という神話が、二程子と朱子が自ら行ったように、官学に抵抗し続けた新儒学者たちの改革への預言者の靈感と刺戟の源泉として機能し続けたのである。

宋代に興った第二の重要な概念とその実践は、「帝王学」、略して「帝学」といわれるものであり、これは「道統」と対蹠的で、しかもある点でそれと結びついているものであるが、この帝王学は、儒教の經典と、その時代への適応について、宮廷において行なわれた進講や討論から生まれたものである。二程子や朱子及び学問のあった宋初の政治

家たちがこれに寄与したが、このような進講は、帝王や皇太子及び宮廷の官吏に向けてなされたのであるから、諸学派内での哲学的議論とは異なるもので、詳細な哲学的議論よりもむしろ基本的で不可欠な教学としての実学を強調した。即ち心性を説く新儒学と倫理―政治的な史学とを合わせ説きながら政治上の実践を強調したのである。

このような思想と実践が、真徳秀と許衡の教学と著述の基調となっており、それは事実、支配者としての君主に伝えられる「正学としての教学」を表わしている。別の論文で私は、この教学の内容と表現がどのようなものであるかをいくらか詳しく論じたが、現在は真徳秀とこのような正学を述べた彼の著述についての研究をしているので、その要点を簡単に述べてみよう。

1. 「人心これ危く、道心これ微なり」ということも、もし君主が自省と「正心」を旨としなければ、それは君主の強大な権力より生ずる誤謬と危険な結果とを正当化する手段となることが強調された。

2. 君主は民の福祉に大きな個人的責任を負うが、その責任は、過去の政治に関する文献とその実践とに精通し、それによって君主が「道」を学ぶことを助けることができる。君の師である儒者の助けによって果すことができるのである。

3. 『大学』は古典の真髄であり、その「八条目」は、様々な歴史的状況における人間生活の様々な改善に適用することができる。

4. この「八条目」の中で、修身と権力の行使に最も大切なのは「正心」である。

5. 世の綱紀の基盤は、君主の「正心」ののちとって民が明德を明らかにすることにある。

このことから「心学」が興ったが、それは、いわゆる「経筵」のために準備せられた膨大な上書と備忘録、特に真徳秀の『大学衍義』と『心経』並びに許衡の『魯齋心法』とに最もよく表われている。この「心学」は、もちろん陸王学派の心学とは区別されなければならないが、真徳秀と許衡の心学がもっとよく理解されるならば、陸王学派の心学の発達が明らかになるはずである。

君主に対する政治的助言という伝統は、クビライ（世祖）の政治に典型的な中国の政治制度を採用した改革者たちの上書に表われている。彼等の新儒学（道学）への改心は、個人の「自得」と「自任」という形で原の上書に記され

ているが、それは宗教的改心に似ている。

ここでは、彼らの改革の中、教育と科挙の二点について簡単に述べてみよう。

クビライの宮廷では、従来通りの試験制度を復活すべきかどうかということについて、決着のつかない討論が延々と続いた。それは、宋・遼・金時代の試験制度の存続を支持する儒者と、学問と文学的技能とを固定化した制度に対して批判的であった宋代の多くの思想家の立場を継承した朱子学者との論争であった。これら朱子学派の儒者たちは、挙子は個人的に推挙せらるべきであり、儒学の原理についての理解度と、実践能力に基づいて現実の事態をどのように処理するかというその能力とが審査されるべきであると信じた。宮廷におけるこのような論争の中でクビライは、当時の政治状況から、過激な変化を警戒して従来の科挙制度の復活を延期したが、それは恐らく両者の間のバランスをうまく取るためであろう。

二、クビライの文教政策

然しながら教育の分野ではクビライは、許衡が教育長官として実施しようとした新教育方針を支持しようとした。改革を意図としている顧問らは、蒙古人である君主のもとで協力した当初から、前の宋代の思想家が目ざした一般教育の重要性について一致した意見を抱いていた。劉秉忠・姚枢・竇默・郝経及び許衡はみな、クビライに対する初期の上書で、一般教育を学校制度に採用するよう勧めた。朱子は『大学章句』の序文の中で、すべての人々に対して教育を行った古の聖王の時代以来の学校の起源について述べているが、許衡は一二六六年の上書と『大学要略』及び他の著述の中で、学校の一般教育制度について同様な見解を述べた。これは、政治、社会の秩序の基盤は、窮理・正心及び修身にあることを強調している『大学』の教えによるものである。

朱子はまた『大学章句』の序の中で、大学での高等教育の基礎となる小学に言及し、更にこの考えを『小学』という書物の中で詳しく述べた。その内容は、一般の人々の日常生活に適合した基礎訓練として一般教育制度の手引として役立つものであった。許衡は、この基本的な方法は、また蒙古人の教育にも適していると判断した。そこで『小学』はその後の新儒学教育の基本となったのである。

この教育の普遍性は、あらゆる地方とあらゆる階級に適するだけでなく、あらゆる人々にとってまた同一の本質的意味を持つて理解すべきである。人間に普遍的な明德を明らかにすることによって、各人の徳性に備わる先天的な善を育てることが正心と存心の目的であった。この考え方は、利欲に向う人間性の暗い面を克服する人間の道徳的、精神的能力に絶大な信頼を置いているのである。これは、人は誰でも聖人になれるという可能性、または君主は誰でも聖王になれるという可能性を信じる楽天的な人間観である。

人間の道徳性（本性または徳性）の理の根底にある統一性は、また秩序ある人間社会の基盤でもあると見られた。人が先ずわが弱さと誤りを処理した時にだけ個人は聖人になれるのではなく、すべての人々の道徳的、精神的交わりにおける衆団的な達成も期待できるのである。

この意味において新儒学の人間観は、大乘仏教における普遍的な仏性観のおのずからの継承と見ることができる。大乘仏教の仏性観は、政治哲学としてではなく、七世紀以前の中国や韓国や日本における政治的統一の過程に伴う道徳的、精神的形成に貢献した。人は誰でも聖人になれるという可能性は、主に教育のあるものに意義を持ち、聖人は宋代の新しい学問の具体化として、エリート理想ではあったけれども、すべての人々が徳を達成することができる、道を推進することができるという可能性は、中国人だけでなく、蒙古人すべての人々を新しい教育へ参加させるに適した基盤であった。

クビライの長い統治中に出された教育法令の中で、二つのものが目立っている。それは一二六一年の一般教育の布告と、一二七一年の学校（国子監及び州県学）再建とである。これらは最初全面的には実施されなかったが、やがて徐々に実施されていった。国家の擁護のおかげで、この時期以後、新儒学に基づく教育が事実上拡まった。許衡の門人は多く学校の教授となり、各省の教育官吏となった。学校の内容は、『四書集注』『小学』及び従来の古典とを合わせた「新」古典に基づくものであった。教育長官であり学長であった許衡と王恂は、この新教育の目的は、文学的関心を犠牲にして、その代りに道徳的知的関心を強調している『大学』の「八条目」にあると述べた。

国家の擁護があるという事実がまた、書院における私的な、また半ば公的な努力を促進した。道学派は、この書院において最初の制度的基盤と、実用としての正学（実学）の最初の形成を見出したのである。新儒学は、人為的な障

害さえなければ自力で信奉者を集める力を持っていることはあらゆる点で明白である。緩慢な政策や地方分権化された管理でさえ、地方における新儒学派のすばらしい発達を促がした。わずか数十年も立たないうちにこの教育運動は、新世代の学者や官吏を生み出し、彼らの多くは、官学に対して不利な立場にあった新儒学の抬頭を大いに助け、新教育内容を行政制度の中に組み入れるという決定的な措置を大いに支持した。

三、クビライの幕府と新しい正学

以前の研究で私は、新儒学を本とする正学を、明清時代の中国を徳川時代の日本との比較の上で考察し、さらにその正学を、官僚制と密着した明清時代の官学と、徳川幕府が擁護する正学とに分けてみた。日本では、封建的特徴を多く持っており、本質的には世襲制のままであったが、新儒学はこれに適應していた。中国では、新儒学は官僚支配階級の政治理念や気質となり、科挙のために新儒学を習得することが官界への登竜門として最も重要であった。要するに私がいう徳川幕府の下での正学とは、比較的緩やかで非中央化、即ち地方分権化した教育制度のことであり、それに反して中国での官学は、もっと硬直した、中央集権化した官僚教育制度のことであった。

クビライが新儒教を全面的には採用しなかったというのは、蒙古の軍制を、中国の政治支配階級の伝統的形態に切り代えることをしなかったことを意味する。日本人から見れば、徳川家康が新儒学を官僚制の中に採用しなかったのは、何ら奇異ではない。日本の史家は、徳川政権下での、比較的的地方分権化した政治・文化生活の形態がどのようにして多様性と力強さを生み出したかという点に注目している。このような多様性と力強さは、クビライ以降の、包括的だが柔軟性に欠けている中央集権化された官僚制度の支配のもとでは見られない現象である。

もしそうだとすれば、次のような疑問が生ずる。もし中国において、新儒学が中央の権力から離れて官僚制度の中に組み込まれなかったとしたら、それはどのような点であらうか、という疑問である。当時新儒学者たちは、自分でそれを求めたのであるから、これは当然の疑問である。新儒学を採用するという決定的な時期においてさえ、呉澄のような著名な学者たちがそれに反対の声を挙げた。彼は朱子や他の宋学者たちの権威を唱えてこれを阻止しようとしたが、成功しなかった。然し賛成者たちは、一三三一年から一三三五年に採用された新制度を擁護して、クビラ

イと許衡の先例を持ち出した。この場合、支配者と改革者が、新儒学を官僚制に組み入れるのに貢献したことはないまでもない。

新しい科挙の制度を実施するまでの出来事を述べた元史の中で、一三一三年の仁宗の詔勅は、蒙古人による征服以降採られ、その当然の結果として新しい展開をもたらした四つの措置については、それはクビライのおかげであるといっている。四つの措置とは、従来と同じ行政諸局の設置、宮廷における儒学者の採用、有能の士を教育する学校の設置、及び官僚の採用制度設置の計画のことである。王権の取得と、官僚制度を通じてのその行施と、儒学者の採用と教育制度の制定と試験実施の措置など、これらの間に関連のあったことが元史の著者の意図のもとに論理的に結びつけられている。その著者は続いて、クビライは、許衡が詞賦の作成を除き、これに代って古典の学習を強調する、学校と試験の新制を提案したことに賛成であったと主張している。ただこの計画は、クビライの後継者たちも賛成したにもかかわらず、結局実施されなかったが、その理由については何も触れていない。

学校での許衡の後継者を含む賛成者たちは、新制度の立案の計画書や宮廷における議論で、次のことを強調した。即ち学者を選抜する方法は、人を統治するために必要な修身を目的とする古典研究を具体化すべきである。詞賦の作成は、技巧の誇示に過ぎず、隋唐以来詞賦は専ら強調されたから、学者たちは皮相浅薄なことに慣れてしまっている。今私共が立案することは、德行と古典の理解とを強調することである。もしこのようにして学者が選抜されるならば、彼らはみな適切な人材となるであろうと。

変革を支持し、その細かい計画をまとめるように依頼された中書省には、程鉅夫（一二四九～一三一八）がいた。彼はこの件に関する朱子の思想について具体的に述べている。彼はこのような状況下において、朱子自身の規定がどれほど実現可能かということについては言明を避けて、唐宋時代の制度の悪い面を継承することなく、その代りに古典とそれについての程朱学派の註釈書に従う解釈に試験の基盤をおくことが重要であると強調した。

一三一五年に公布された新制度は、人物と行為に基づいて候補者を選抜するという新儒学の考え方に表面では敬意を表したが、これは単に予備審査に過ぎなかったようである。重要な改革は、選拔者のうち、少くとも半数は蒙古人と中央アジア人で占められるようにした割当制度であったが、この譲歩は、その後の制度では永久的な特色とはなら

なかったで、ここではこれ以上触れないことにする。

それよりもっと重要なことは、都市と地方で行われた新しい試験の内容の方にある。蒙古人と中央アジア人は二つの部門の試験を受けたが、第一部門は、『大学』『論語』『孟子』『中庸』（この順序で挙げられた）に対する朱子の解釈についての問題で、第二の部門は、時事問題について五百字で答える試験が一題課せられた。

しかし中国人にとってはもっと厳しい条件があった。第一部門は上述したものと同じ『四書』に関するものであったが、第二部門は、専ら朱子や程頤やその他の宋学者の公認の註釈を含む『詩経』『書経』『易経』『春秋』『礼記』に関するものであった。ただし『礼記』は古注でもよかった。『四書』については三百字で、『五経』については、それぞれ五百字で解答しなければならなかった。受験者は原典とその註釈についての知識と同時に、最後にそれに対する自分の意見を示さねばならなかった。その上中国人には、時事問題に関連のある古典と歴史部門において千字の小論で答えなければならなかったし、更に記録形式、即ち詔告及び章表と旧来の賦に関する部門があった。

長い目で見れば、蒙古人と中央アジア人に易しい条件が課せられたことよりも最も重要であったことは、試験の簡易化とその実施の内容であった。その内容とは、『四書』が重視され、しかもその註釈書として「朱注」だけが公認され、そしてこのことが蒙古人と中央アジア人と中国人を通じて、試験の唯一の共通要素となったことである。これは許衡が公式の教育課程で決めた儒学の「最小共通分母」ともいえるものであった。前に述べた正学の規模がどの程度削減されたかということは、試験に対する朱子自身の勧告を見ればよくわかる。朱子なら、古典の原典と註釈に加えて、『易経』と『書経』のような古典についても、九つか十の宋学者の註釈に通曉することを求めたであろうし、正学に属しない哲学者として、荀子・揚雄・王充・韓非子・老子・莊子を宋の思想家たちと同様にこれを含め、歴史に関しては、『左伝』『国語』及び五代に至る八代の王朝の歴史に及ぶべきであると述べたであろう。また時事問題を議論するために膨大な文献も列挙されている。

元の試験制度の採用に先だって宮廷では抗争が行われたが、呉澄は教育課程と手続きとの両面から反対し、その例として胡瑗と程顥の提案だけでなく、朱子の提案にも言及した。朱子と同じく呉澄も幅広い様々な註釈を認めたいと思っていた。呉澄は、朱子または他の宋学派の解釈だけに依存することを要求していない。呉澄は朱子と同じく、も

とも試験の競争的性格を嫌い、決まった教育過程に基づくアチーブメント・テストの方がよいとしている。一方、呉澄及びその他の新制度採用に賛成であったものは、朱子がすすめたように、『四書』を經典として採用することに賛成した。新制度では実施しなかったが、呉澄は許衡に従って更に『小学』を教育課程に入れることを考えていた。呉澄の提案と新制度は、後世になって翻案されて採用された道学をある程度含んでいるが、それはすでに許衡の教育課程に見られるところである。その他の点でも呉澄は、新たに官学として規定された正学に替る權威ある新儒学に基づく代案を提示した。

しかし呉澄は反対者の説得に失敗したので政府を去ることになったが、このように筋を通す立場を取った彼は、新官僚たちと同じく正学を代弁し、在野から權威ある代替案を提示し続けた後世の新儒学者たちの精神の模範となったと考えてよいであろう。

四、新正学の勝利の不確かさ

ある程度避けられなかった官僚制との妥協の上で、官学としての正学は、道学派における永い間の研鑽と、元代の時代的要求とに即応して生まれて来たといえるであろう。一三一五年は、朱子が学者、哲学者として堂々と君臨した、高尚な文化を持つ宋の時代とはかけ離れていた。朱子が己れの理想的な制度を提案した時は、儒学の全遺産を継承する悠々自適の教養人が必要であると考えたが、元代における朱子の後継者たちは、文明の廃墟と広大な人間の悲劇の残骸に囲まれていたので、儒者としての人間性が、古典の伝統が定める最小の教養の洗練で満足しなければならぬような、とても異質な文化的状況のもとで「道」をすすめねばならなかった。許衡は、言語的障害があるなかで、意思の疎通をはかり、多民族、多言語の状況下で、儒教の共存性を実践しなければならなかったが、それは儒学者としては珍らしい経験であった。許衡は求道の熱意と人生経験によって、四世紀の中国における僧侶、鳩摩羅什や、または明清時代のイエズス会の神父たちと似たような、典型的な宗教的宣教師ともいうべき、非常に稀な儒学者として尽力した。

しかしながら、このようにして生み出された新しい正学は、蒙古人の統治が変遷し、そして最終的にはそれが崩壊

したにもかかわらず、生き残ることができたのである。一三三五年に、蒙古人の間に選民論に基づく反撥が起って試験が中断されたが、数年以内にそれが復活したのは、中国人と共に蒙古人と中央アジア人の支援があったからである。新儒学の理念は、蒙古人と中央アジア人の間に深く根を下していたので、官僚の機能が効果を奏さなくなった状況のもとでも、有効な指導権を取ることができる覇気のある個人を駆り立てる原動力となり得たのであるが、それには証拠をあげることができる。

その後明朝の創設者は、博識の学者や優雅な文学者を生み出すよりも、むしろ実践的な徳と初歩的な識字力とを促進する教育課程と試験制度の方が、実用的には以前よりも必要であることを知っていた。それで蒙古人の試験制度を廃止することをせず、それに酷似したものを中国人に望み、基本的には結局『四書』とその朱註だけでよいとした。ずっと後になって、十八世紀の優れた歴史家であった銭大昕は、試験制度のこの変革を評価し、変革が興ったことの重要性を指摘することが必要であるとした。そして、元代では、中国人は『五経』についての解答が求められていたのであり、『四書』についてだけ試験されることは、本来中国人でないものに対する譲歩であったことに注目したが、それは「易しいものから難しいものへ」という立場から考えられたのであって、明清時代の制度のように、『五経』に代るものとして『四書』だけでよいとされたわけではない。

ところが銭大昕の頃になると、この譲歩はあらゆる人に対する規範となってしまったが、それはその簡易性と実用性と官僚の便宜性のためばかりでなく、明かにそれは『四書』、特に『大学』に表明されている倫理的陶冶という最小共通分母が、公共道徳の基盤であると認められたからであり、蒙古人満洲人のみならず、韓国人や日本人をも含むすべての人々に役立つことがわかったからである。

伝統というものが、過去からの着実な附加であると考えるならば、新儒学に基づく正学の形成と再形成ということは、蒸溜と圧縮の一過程であり、教学の最も中心の核を解明し定義し、再主張しようとする伝統主義者の努力に外ならない。朱子が格物と正心を調和した場合でさえ、彼に直ぐ続く後継者たちは、周囲の状況上、道徳心を最優先させねばならなかった。それは個人が道を再体認し再主張するための道徳力を結集し、道を発見して、言語・文化・社会の障害を超えて他の人々に「道」を促す必要から来たものである。道徳心がそのかなめであり、徳性という共通分母は、どのような形であれ、社会的・政治的行為に関する意見が一致するための基盤である。