

日本中世末期における宋学の受容

清原宣賢の『大学聴塵』を中心として

ハンデンシ（東北大学大学院）

まえがき

源了円氏によれば、日本の実学の源流は戦国時代に遡ることができる。¹常に、戦争の緊張感の中で生きていた中世人は現実の生活に対して役を立つ学問を探していた。この時代で清原宣賢が脚光を浴びていた。清原宣賢（1475-1550）は神道家である吉田兼俱の三男であり、清原宗賢の養子になった。清原家は昔から長年の家学に基づいて諸家の学説を吸い取ってきたが、宣賢は積極的に朱子学を吸収した。朱子学の学説を取るということは近世日本儒教を準備したものと評価しても過言ではない。清原宣賢が中世後期の儒教に与えた影響は大きいので、清原宣賢の学問に対する研究を進めたならば、日本中世の経学・儒教を明らかにできると思う。本論は十五世紀、十六世紀に代表的な儒学者である清原宣賢の『大学聴塵』の研究を通して日本中世末期で儒学の受容を観察してみたい。

『大学』とは、「四書」の中で筆頭に位置づけられる書物である。『大学聴塵』は、清原宣賢による『大学』についての講義記録であり、中世の『大学』注釈の代表作というべきものである。『大学聴塵』を通して清原宣賢の思想の一部をうかがうことができる。

1、理と性

宣賢は、「大学章句序」の冒頭で「心理ノ学」²を提出していく、後には「大学ハ心ノ沙汰也」³とも述べている。特に心性学を注目していた。朱子学では、「性」をどのようなものと考えているだろうか。それを端的に言えば、「性即理」という命題になる。天地宇宙に普遍的に貫かれる「理」（理法）が、人間にもうまれながらに例外なしに「天」から賦与されて、それが一人ひとりの心の中に備わっている。では、宣賢の言う「心理ノ学」とはどのような意味なのだろうか。宣賢は、次のようにのべている。

凡ソ、天地ノ間ニ、独ノ人生レハ、必一ノ性ヲ、天カ与ル也。此ハ、性学ヲ云也。
……書曰、惟皇上帝、降衷于下民ト云。衷ノ字ハ、性ノ心也。六経ニ、言性、自此始。
詩ニ、天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿徳ト云。秉彝ト云ハ、性ノ心也。孔子
性与天道トノ玉ヒ、子思カ天命之性トイヒ、孟子ノ仁義之心トイヘル、皆一段ノ道理

也。性ノ字ハ、心ヲ篇ニシテ、生ノ字ヲカケリ。是人ノ生テ得理也。故ニ韓昌黎モ、
与之謂性ト。人ノ上ニ於テハ性ト云、天ニ在テハ、理ト云。名コトニシテ、理ハ同シ。
(第三丁裏 第四丁表) ⁴

人間は、誕生するとともに天から「性」というものを受けている。「性」は具体的に言えば、宣賢が『書経』と『詩経』の内容を引いて説明していた。「性」の核心は「衷」と「懿徳」である。「衷」と「懿徳」は、人間が天から定められた常道に従うことであり、いわゆる「天理」と同じ本質をもつ美德と捉えられる。宣賢は、続いて「性」に関する具体的な表現を述べている。

喜怒哀懼愛惡欲ノ七情アリ。是ニハ、正不正アリ。悦ヘキ道理ニハ悦ヒ、怒ルヘキ道理ニハ、怒ハ、正ノ情也。若怒マシキ事ニ怒リ、悦マシキ事ニ悦ハ、不正ノ情也。正シキ七情ハ、性ヨリ発ル。不正ノ七情ハ、氣質ヨリ発ト、知ヘシ。性ハ体也。情ハ用也。性情ノ二ヲ合テ、心トハ云也。(第四丁裏) ⁵

ここで宣賢は、朱子学あるいは宋学の重要な問題「性」と「情」を取り上げて、説明している。あらかじめ朱子の性と情に対する発言を見ておこう。

性は是れ未動、情は是れ已動、心は已動・未動を包得む。蓋し心の未動は則ち性と為し、已動は則ち情と為す。(『朱子語類』巻五・71) ⁶

性は、「天」からうけた本質として動かないいわゆる「未動」の状態にある。情は、いわゆる「已動」の状態である。心はこの二つの状態を内包していた。ここで「正シキ七情ハ、性ヨリ発ル。不正ノ七情ハ、氣質ヨリ発ト、知ヘシ。」に注意したい。ここで宣賢は、正の七情と不正の七情を分けて、氣質によって発する七情は不正の七情だと捉えていた。朱子学は完全な禁欲主義ではなく、正しい情を認めていた。朱子は性や情と氣質の関係を次のように述べていた。

性は只是理のみ。然れどもかの天気・地質無くんば、則ち此の理は安頓するなし。ただ気の清明なるを得れば則ち弊固されず、此の理はすなおに発し出で来たる。弊固の少なき者は、発し出で来たりて天理勝つ。弊固の多き者は、則ち私欲勝つ。(『朱子語類』巻四・43) ⁷

朱子によれば、全て情は性より発し、性は本質として必ず氣質の中に存在する。清明な気を受けた場合にのみ、覆われ閉ざされずにこの理は理のままに発現する。そして朱子学では、現実の人間の氣質は覆われ閉ざされたものだと捉え、そういう状態を脱するには、長く難しい実践が必要だと考える。つまり朱子学は、性を性として発現させることの

困難性に着目する。宣賢は「正シキ七情ハ、性ヨリ発ル」を唱え、正の七情は性より発すると明言していた。性は天から人間へ与えられた本質であり、性を発現することの困難性よりも、むしろその可能性を押し出していく。宣賢は自分の学術体系の中で性を中心に置いて、仏教と接近の可能性を持たせている。

今まで「性」に対する一つ重要なカテゴリーとしての「気質」はなにか。宣賢は解釈していた。

人物共ニ、貴賤ノ隔ナク、仁義ノ性ヲ、天カ、皆与ルナラハ、人々、皆堯舜ノ如ノ、聖人タルヘキニ、サモナキハ何ソト云ニ、気質ノ受タル事、同シカラサルニ依テ也。気トハ、天ニ有陰陽五行気也。質トハ、人ニ、有五臓百骸形也。天ノ気ヲ受テ、人ノ形チト、セルカ故ニ、気質トハイヘリ。仏教ニ、四大和合シテ、身分ヲナストイヘルモ、其意同也。気ハ必理アリ、理ハ気アリ。気ヲ離テハ、理モナク、理ヲ離レテハ、気モナシ。理ニハ、人物相分テ、清濁ノ殊ナルアリ。其故ハ、理ト云モノハ、形モナク、声モナク、味モナシ。故ニ、善悪不見。(第六丁表)⁸

この一段で宣賢は、「理」と「気」の関係を論じている。注意したいところは、ここで宣賢が提出した「有」と「無」の関係である。ここで「理ト云モノハ、形モナク、声モナク、味モナシ。故ニ、善悪不見。」を見れば、宣賢は「理」の「無」的な特質を強調した。朱子学の「理」の定義には、「無」的な特質が含まれていた。朱子自身は「無極にして太極とは、太極の外に別に無極有るには有らず。無の中に自ずから此の理有り。」⁹という言葉を残しており、いわゆる世界の根源（太極）は「無極」とも表現された。唐代、三教一致（仏教、道教、儒教は本質を同じくすると説く思想）の嵐が中国で吹いた。宋学はこの三教一致の思想を徹底して批判することで成立する。仏教の中心的な思想は無である故に、宋学は「無」に対して常に批判した。宋学は「無極」を言う時、常に「太極」とセットで考えなければならぬとする。これは仏教や道教が「無」だけを単独で説くことへの批判である。宋学の考え方は、科挙によって中国の知識人の中で広がっていた。しかしながら、この思想と日本社会の現実には大きな差があった。顕密体系は中世日本社会で強大な影響力を持っており、顕密教学は社会の諸方面に浸透していた。宣賢は朱子学が仏教と接近する「無」を取り上げることで、中世の知識人を朱子学に近づけようとしている。

2、仏教と儒教

宣賢は仏教の立場に基づいて朱子学のテクニカルタームである性説を解明する。宣賢は

仏教の「性相二宗」の理論によって朱子学の性説の正統性を唱えている。

性善ノ義ハ、儒道ノ、正理ナルノミニアラス。仏教ノ説ニモ、カナヘリ。イハユル、仏性真如トイヘルハ、則此性也。但法相宗ハ、五性各別ト立タルハ、韓子カ三品ノ性ニ相似タリ。五性ハ、所謂、声聞乗性、縁覚乗性、菩薩乗性、不定乗性、是也。二乗性ト、無性トハ、永不成仏、性悪ノ義ニ似タリ。菩薩乗性ハ、則仏性也。性善ノ説ニ同シ。不定性ハ、仏乗ヲ修行スレハ、成仏ス。若二乗ヲ修スレハ、小果ヲ証シテ、成仏セス。成仏、不成仏ハ、未タ定ラサル性ヲ不定性ト云。此ハ、性善悪混ト云ニ、似タリ。然ニ、性宗ハ、一性皆成仏ト立テ、五性各別ハ、暫時之義ト見タリ。孟子ノ性善ノ説ハ、儒教ノ中ノ性宗也ト云ヘシ。(第五丁裏)¹⁰

宣賢は「三教共ニ、悟道ノ処ヲ云」と唱え、三教一致を認めていた。ここで注目したいところは「性善ノ義ハ、儒教ノ、正理ナルノミニアラス。仏教ノ説ニモ、カナヘリ」である。具体的には、韓愈の性三品説と法相宗、性善説と法性宗を類比的に理解している。宣賢は、仏教において、主として法性一味の理を明らかにするが法性宗であり、諸法差別の相を説くのが法相宗だとした上で、孟子を継いだ朱子学の性善説を前者に、韓愈の性三品説を後者に近いものだと説明するのである。宣賢はここで「孟子ノ性善ノ説ハ、儒教ノ中ノ性宗也ト云ヘシ」というのは、性善説を儒教の正統思想として認識して、一方で、天台宗を中心としての顕密仏教の正統性をも強調している。

後漢は後期以後になって社会が混乱したが、漢代の正統思想であった儒教は、これに対して無力であり、人間の内心の問題に触れることが少なかったために人々の信頼を失い、それに代わって仏教と道教が活発になっていた。そして仏教、道教、儒教が三教一致の思想が、宋代まで流行っていた。宋学を形成する過程において仏教の思想が摂取されたことはよく知られている。だが、本格的な宋学の担当者たちは、仏教を異端として批判していた。朱子は「仏老の学は、深く辨ずるを待たずして明らかなり。ただ三綱・五常を廃す。この一事、已に極めて大いなる罪名なり。其の他は更にいうをもちいず。」¹¹と批判している。儒教を含む三教の間に、華と夷の区別、家族制度と出家、君主権力と個人の信仰の摩擦など諸問題を巡って対立と論争が発生した。

日本の現実是中国と違うと思う。日本中世、中国を模倣して作られた律令国家が崩壊した後、律令国家の機能が各々の権門によって受け持たれた。顕密権門は経済と政治上の権力だけではなく、思想の世界でも核心的な位置を占めていた。こうした状況の下、中世の知識体系は、現実の秩序を支えた具体的な知識（王法）と、形而上的な知識（仏法）から

成り立っていた。慈円が「学問ハ僧ノ顕密ヲマナブモ、俗ノ紀伝・明経ヲナラウモ、コレヲ学スルニシダガイテ、智解ニテソノ心ヲウレバコソヲモシロクナリテセラルルコトナレ」¹²と述べているように、「紀伝の学」と「顕密の教え」は、二つにも重視されていた。黒田俊雄によれば、(顕密の知識体系は) 仏教だけではなく神祇信仰・陰陽五行思想・道教的の神仙思想・儒教など一切の宗教的なもの一を、顕密の究極的一致の論理を軸に統轄する教理体系であって、諸宗諸派の教学・修法・儀礼・実践は、それを共通の了解とした上でそれぞれの特色を誇り競い合うものであった。¹³中世末期、権門体系を解体して、顕密権門の影響力は弱くなるが、儒仏一致は広く認められていた。一条兼良は

地蔵観音の慈悲の誓願も。唐堯虞舜の仁徳の政道も。さらに別に有べからず。是を仏法王法二なく。内典外典一致也といへり。唐の李舟か書にいはく。釈迦中国に生れなば教を設ること周孔のごとくならん。周孔西方にむまれなば教をもうくること釈迦の如くならん。¹⁴

と説いていた。宣賢の実家である吉田家の『神道大意』は次のように述べている。

儒仏の二教とは、一心の源より万法の流を分つ、釈迦孔丘共に性命を天地に受け、徳行に於け夙夜に施す。¹⁵

宣賢は一步を進め、性宗になぞらえた性善説を真理とするが、しかし注意したい点は、法相宗になぞらえた韓愈の性三品説を完全には否定しなかったところである。この点については、のちに取り上げる。

次に、宣賢は禅の思想に基づいて「性」を解明する。

教之テ、気質人欲ノ穢ヲ洗カシメ、本分ノ田地ニ、立還ラシムルヲ、復ト云也。本ヨリ在ル物カ、暫ク失タルカ、亦本ノ如ク成ルヲ、復トハ云也、云々 儒教ノミニアラス、彼禅門ノ所談ノ、本分田地、本地風光、本来面目ト云モ、極レハ、此一段ノ文章ヲ不出。如此、吾道ヲ説テコソ、儒教ノ本宗モ顕レ、議論モ、高ク聴コヘタレ。昔ノ儒者ハ、仏法ニ淫シ、或ハ莊老ノ説ヲカリテ、向上ニ説タル道理モ、粗聞ユレト、且又、吾家ノ本旨ヲ失テ、落着ノナキカ如シ。程子朱子ト云者、世ニ出スンハ、聖人ノ道ハ、実ニ孟子ニテ、断ハテナマシ。二子ノ言ノ、儒道ニ補アル、事ノ本也ト云ツヘシ。(第九丁表)¹⁶

宋学が日本へ輸入されたとき、禅宗と共通するものとして認識された。宮中において宋学風の講義が行なわれたに関する『花園天皇宸記』に、「談尚書、人数同先先、其義等不能具記、行親義、其意涉仏教、其詞似禅家、近日禁裏之風也、即是宋朝之義也」¹⁷とある通

りである。最初、日本の宋学の担当者は禅僧である故に、当時の講義の内容は禅宗にかかわることが少なくないかもしれない。「本分の田地」は禅宗の基礎的な用語である。ここで宣賢は、張横渠が「君子は性とせざる者あり」と言った「氣質ノ性」を「穢」として捉え、それを取りはらうことを言っている。その結果、人間は「天地ノ性」と完全に一つになるのであるが、それを、禅の思想である「本分の田地」の回復として表現しているわけである。言うまでもなく、中世の、とくに武士の思想的世界では、禅の影響力は大きかった。宣賢は、そういう世界の中で、『大学』を読んでいたのであろう。

3、本分の田地

室町時代前期の代表的な禅僧である夢窓疎石も「本分の田地」を論じていた。夢窓が足利直義の問いに答えるという形で記録されていた『夢中間答集』を見てみよう。夢窓は、禅の絶対的な中心的な位置を前提としながらも、その下に諸行や世法を方便として認めるという現実主義的な立場を取ったと言われている。これが宣賢の思想と似ていたかもしれない。夢窓は禅の特徴を「禅門は生・仏いまだ別れざる本分の田地に直に到らしめんとす」と指摘している。この「本分の田地」こそが、禅で到達される究極の境地である。巻下の冒頭では、「本分の田地」の意味を次のように明らかにしている。

凡聖迷悟いまだ別れざる処は、世間の名相もあづからず。出世の法門も及ばず。しかちいへども、迷人を誘引せむために、仮に語をつけて、或は本分の田地と名づけ、或は一大事と名づく。本来の面目、主人公なむど申すも、皆同じことなり。¹⁸

ここで、夢窓は衆生も世界もすべて「本分の田地」から生まれたものだと論じていた。世界、人間、一切存在するものに超越しながら、それを包摂するもの、それが「本分の田地」である。「本分の田地」の特殊性に対して夢窓は「もし人この本分の田地に相応せば、教門に談ずるところの、仏性・心地・如来蔵・真如・法性等、乃至凡夫所見の山河大地、草木瓦石にいたるまで、皆ことごとく本分の田地なるべし。必ずしも本分の田地といへる名目を貴ぶべきにはあらず。」¹⁹とも言う。夢窓は、「本分の田地」の概念を用いて、その中に中世の諸思想を取り込み、積極的に社会進出し、諸思想を合理化していた。宗峰妙超（大灯国師）の純粹禅に対して、独特な禅の理念を樹立した。宣賢もまた、「本分の田地」を言う事で三教一致を唱えた。儒者は常に異端を「虚無寂滅ノ教」²⁰として認識してきた。では、宣賢は「虚無」に対してどのように解釈していただろうか。

虚無ト云ハ、道ノ名也。道生一、一生二、二生三ト云リ。一トハ、太極ノ一気、二

トハ、天地ヲ云、三トハ、人ヲ云リ。天地人ノ生スル事ハ、遙ニ以後ノ事也。太極ノ一氣ト云モ、虚無ノ道ヨリ、生セリ。故ニ、天地万物、悉ク空虚ニ皈シテ、是非共ニ、ナシト談セル、宗也。(第十八丁裏)²¹

「虚無」は世界の本源として捉えられる。ここでは、「虚無」と「本分の田地」を同一視したのかもしれない。虚無によって太極は生まれた。『太極図説』の「無極而太極」を想起すれば、「虚無」は単純に無ではなく、世界の本源「無極」として捉えられている。宣賢は三教の関係を次のように論じている。

道教ハ、虚ニシテ無也。儒教ハ、虚ニシテ有也。周子カ、無極而太極也トイヘル、無極ハ、イワユル虚也。太極ハ、イワユル有也。仏教ノ寂、寂ニシテ滅ス。儒教ノ寂ハ、寂ニシテ感ス。易ニ、寂然不動ト云ハ、イワユル寂也。感而遂通天下之故ト云ハ、イワユル感也。茲以、二教ヲ異端ト云リ。但是ハ、暫クノ廢立也。仏ノ教ニモ、世間相常住ト云時ハ、一向ニ、相ヲ破スルニアラス。断滅ノ空ハ、外道ノ見也。釈氏ノ空ハ、真空也。故ニ一向空ニトトマラス。(第十九丁表)²²

ここで注目したいのは、儒教の中で潜んでいる「虚」と「寂」である。「周子カ、無極而太極也トイヘル、無極ハ、イワユル虚也。」について宣賢は、「虚」と「無極」をイコールとして、『易』によって儒教の「寂」を解釈している。そして、儒教と仏教では「寂」に対するアプローチが違ふと論じている。儒教は「感而遂通天下之故ト云ハ、イワユル感也」、現実の存在に対する感知を通して世界の本源を解明する。「道教ハ、虚ニシテ無也。儒教ハ、虚ニシテ有也」にせよ、「仏教ノ寂ハ、寂ニシテ滅ス。儒教ノ寂ハ、寂ニシテ感ス」にせよ、いずれにせよ本質は「真空」である。宣賢はもう一つの言葉「真空」を借用して説明していた。こうして宣賢は三教一致を唱え、歴代儒者の仏教批判に対して次のように述べている。

昌黎ハ、仏教ヲ夷狄ノ一法也、ト云リ。程子ハ、仏氏ノ言ハ、淫声美色コトクニシテ、是ヲ退ヘシト云リ。但大悟ノ眼カラハ、三教一致ト見タレハ、極マル処ハ、一理ナルヘシ。仏教ニシテモ、権実ヲ争ヘトモ、ソレモ、一旦ノ廢立ナルヘシ。開会スレハ、無二亦無三ナルヘシ。(第十九丁表)²³

韓愈、二程子の異端批判を宣賢は批判しない。だが、宣賢は「大悟ノ眼」、「開会」を身につけて、のちに世界の本質、天地の性あるいは「本分の田地」、「空」を認識し、表現の上での三教の違いを乗り越えて本質に目を向ける。ここで宣賢は、仏教の悟りと儒教の性学との同一性を明らかに表明していた。宣賢は、仏教が反人倫的な教えだとは見ていない。

老仏ノ二教ハ、或ハ天地ノ前ヲ談シ、或ハ、出世間ノ法ヲトイテ、向上ニハキコヘタレトモ、君臣父子ノ道ヲ乱テ、実ナシ。仏教、夫婦主君モ、入ラヌトイヘトモ、師トシテ、父ノ如ク尊ヒ、弟子トシテ、子ノ如クナルハ、王道ノ義ヲ備タリ。大学ノ道ハ、是ヲ行ヘハ、天下国家即治ル。(第十九丁裏) ²⁴

人間関係、社会の倫理意識を無視すると批判される仏教であるが、宣賢は「王道ノ義ヲ備タリ」と述べている。王道は言うまでもなく、儒教の中で最も理想的な政治状態である。

ここで、私たちは清原宣賢のもう一つ重要な作品である『日本書紀抄』を見てみよう。宣賢は「我国ノ神ハ天地ニ先テマスソ、然ルヲ天地在テ後ニ神マスト云ハナンソ、相違セル歟ト云ニ、アウ、然後ニト云ニ字ヲハ聖ノ字ニカケテ御ランセヨ、神聖ノ二字ハ先天地ハ神ト云、天地ニヨククルヲ聖ト云ソ、人モ同物ソ」²⁵と述べている。宣賢は、天地形成に先立つ世界の本質として神を捉えていた。この「神」は必ずしも人格的な超越者ではなく、秩序あるいはルールというような意味である。それが人間に即しては、心として表現される。宣賢の実父である吉田兼俱は次のように述べている。

夫神者、天地先而、天地定、陰陽超、而陰陽成、天地在神云、万物在靈云、人在心云、心者神、故神天地根元(『神道大意』) ²⁶

心は人間の内の神であり、心は「性と情を統ぶる」ものである。心と性は「神」と同一視されている。「性」、「神」、「本分の田地」などいろいろな言葉で表現されているが、要するに同じものである。「神」と「聖」は、いはゆる表と裏の関係にあって、別のものではないのである。こうして儒教を中心にしながら、道教や仏教を包摂し、さらにここでは「神」も加かったものとして、宣賢は「心性学」を考えている。

では、異端とは何だろうか。次に、宣賢の正統と異端の認識を考えてみたい。

昔ノ聖人ノ、天性ノママニ、身ニ行ヒ、人ニ施ス、蹤跡ヲ引也。……天ノ心ヲ、受継也。天ハ、四時行ハレ、百物生シテ、無心ナルモノ也。其二、聖人ノ無為ノ化ヲ以テ、人物ヲ治テ、天ノ心ヲ受継也。立極トハ、極ハ、中也。不偏不倚、過不及ナキ、大中ノ処也。家ノ棟木ハ、真中ノ極也。大中ノ道ト云ハ、中庸ノ中、大学ノ、明德也。名異ニシテ、其意同也。(第九丁裏) ²⁷

聖人は天地の性を持って世界に「無為ノ化」を施した。天の心を受け継いで「大中ノ道」を確立するのである。「大中ノ道」は『中庸』の核心である。宣賢の『日本書紀抄』は「中」の概念を「中ノ字ヲモウカトハミマイ、中ト云カ内外トモニ中ヲ本ニシサフラウソ、……朱注、不偏不倚無過不及之名也、中庸ノ時クワシク云コトソ、本ヨリ内典ニモ中道ソ、中

ハ道ノ極ソ」²⁸と解釈している。「道ノ極」を実現する方法として宣賢は、朱子の「不待求之民生日用彝倫之外」に従っている。

此日用常理ノ外ニ、求メヌ也。外ニ求ト云ハ、マツ、身ニ切ナル、仁義忠孝ノ道ヲハ、指置テ、仙術道術ヲ習ヒ、劍ヲ学ヒナトスルヲ云。(第十五丁表)²⁹

宣賢が最初に指摘する「外道」は、「仙術道術」と「劍ヲ学ヒナトスル」である。続いて、指摘されるのは「記誦詞章」、「俗儒」である。

大道ヲ聞テ、性ヲ明ニスル事ハ無シテ、万ノ事ヲ、知り集テ、己カ智恵トスル者也。世俗ノ儒也。小人ノ儒ト云、是也。記誦ハ、……他ノ宝ヲカソヘテ、半銭ノ分ナキ者也。詞章ハ、枝葉ノ文ト云テ、根本タル道ヲハ、不学シテ、……司馬相如揚雄二班カ輩モ、此俗儒ノ中ヲハ、出得ヌ也。(第十八丁表)³⁰

「性学」の本来のやり方を離れ、ただ「枝葉」を求めることが批判されている。続いて、そして宣賢は、「異端」を定義して

異端トハ、別ニ一ノ端ノ、道理ヲ立テ、吾聖人ノ、大中至正ノ旨ニ違ヘルヲハ、皆異端ト云リ。(第十八丁裏)³¹

と言う。宣賢は「性学」以外の学説を次のようにまとめる。

聖人ノ、正道ノ廢ルルニヨリテ、如此ノ、種々ノ邪説、天下ニ広リテ、世ヲ惑ハシ、人ヲ誣クラマシメ、聖人ノ道タル、仁義ノ方ヲ、ヲシ塞キ、セキトトムルモノトモ、紛々然トシテ、多ク交リ出也。俗儒、詞章、異端ナトカ、紛々然トシテ、交リ出ル也。(第二十丁表)³²

宣賢は、仏教や道教も、アプローチは異なるものの、儒教と目指す所は一致するものを考え、それらを総称して「性学」と呼ぶ。その「性学」から外れたものが異端なのである。これは、孔子、曾子、子思、孟子という道統から外れたものをすべて異端と考える朱子学との大きな違いである。

まとめ

宣賢は「三教共ニ、悟道ノ処ヲ云。」を唱え、三教一致を認めていた。儒教の性善説と仏教思想ぴったり合うようにすると唱えていた。三教の本質（三教に対して宣賢の理解）が同じものと論じている。儒教は君臣父子、日用彝倫を中心としての学問である言うまでもない。道教と仏教は物質の世界を形成以前の状態である。ここは宣賢が中国の朱子学者、後世日本の儒学者と違うところであったかもしれない。常に人間関係と倫理意識を無視す

ると理解される仏教は宣賢が「王道ノ義ヲ備タリ」と唱えた。宣賢は仏教の中で実は王道を潜んでいたが、ただ「仏法王法相依論」の継承ではなく、現実の政治秩序と繋がり儒教を中心として諸思想を再びに整備したかもしれない。宣賢は「性学」以外の学説は「外道」（俗儒、詞章、異端）に対して「性学」の核心位置を確立し、同じ「性学」に触れた仏教、道教が「異端」ではないと認識せれていた。多分ここは宣賢の「性学」と朱子学との間大きな差であるかもしれない。

中世後期、日本社会は戦国時代の混乱期を脱して、秩序化の進む近世社会へと歩み出した。社会の変革期に、清原宣賢は家学を受けて、足利学校の学問、五山禅宗の学問を積極的に摂取し、新古折衷の立場から大胆に宋学を受容していった。近世社会をイデオロギー的に支えた儒教の発展を準備したものと重要な意味を持っているものと考えられる。

注

- ¹ 源了円によれば、戦国末期から近世初頭にかけての変動期の政治家の最大の課題は、統一国家を創出して、長い間の戦乱にビリオドをうち、社会に安定と秩序をもたらすことであつたろうが、そのために軍事的、政治的な力による制覇と共に、この制覇を内から支え、それを永続化させるある精神的要素・文化的要素が必要であつたように思われる。（『近世初期実学思想の研究』創文社・1980、139頁）これは中世末期に儒学を変容させるもっとも重要な原因と思う。
- ² 清原宣賢『大学聴塵』（清原宣賢漢籍抄翻印叢刊、汲古書院、2011）3頁
- ³ 清原宣賢『大学聴塵』、8頁
- ⁴ 清原宣賢『大学聴塵』、8～9頁
- ⁵ 清原宣賢『大学聴塵』、10頁
- ⁶ 朱熹『朱子語類』（黎靖徳編、中文出版社、1970）巻五、71
- ⁷ 朱熹『朱子語類』巻四、43
- ⁸ 清原宣賢『大学聴塵』13頁
- ⁹ 朱熹『朱子語類』巻九十四、16
- ¹⁰ 清原宣賢『大学聴塵』、12頁
- ¹¹ 朱熹『朱子語類』巻百二十六・24
- ¹² 慈円『愚管抄』（日本思想史大系、岩波書店、1967）319頁
- ¹³ 黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』（岩波書店、2012）167頁
- ¹⁴ 一条兼良『樵談治要』（『群書類従』、塙保己一編、温故学会、1984）194頁
- ¹⁵ 吉田神社編『神道大意』（本文）（吉田叢書、内外書籍株式会社、1942）2頁
- ¹⁶ 清原宣賢『大学聴塵』19～20頁
- ¹⁷ 和島芳男『花園天皇の儒仏分離論について』（『仏教史学』10（1）、平楽寺書店、1962、3）40頁
- ¹⁸ 夢窓疎石『夢中問答集』（講談社学術文庫、川瀬一馬編、2000）175頁
- ¹⁹ 夢窓疎石『夢中問答集』（講談社学術文庫、川瀬一馬編、2000）176頁
- ²⁰ 清原宣賢『大学聴塵』、36頁
- ²¹ 同上
- ²² 清原宣賢『大学聴塵』、37頁

- ²³ 同上
- ²⁴ 清原宣賢『大学聴塵』、38 頁
- ²⁵ 小林千草『清原宣賢講「日本書紀抄」本文と研究』(勉誠出版、2003) 24~25 頁
- ²⁶ 吉田神社編『神道大意』(本文)(吉田叢書、内外書籍株式会社、1942) 14 頁
- ²⁷ 清原宣賢『大学聴塵』、20 頁
- ²⁸ 小林千草『清原宣賢講「日本書紀抄」本文と研究』(勉誠出版、2003) 26 頁
- ²⁹ 清原宣賢『大学聴塵』、29 頁
- ³⁰ 清原宣賢『大学聴塵』、35 頁
- ³¹ 清原宣賢『大学聴塵』、6 頁
- ³² 清原宣賢『大学聴塵』、39 頁