

Title	東アジアの宗教：近世を中心に
Author(s)	鉄本, 麻由子; 小林, 卓磨; 糸川, 風太 他
Citation	大阪大学歴史教育研究会 成果報告書シリーズ. 2013, 9, p. 20-38
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/25904
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

東アジアの宗教——近世を中心に

鉄本麻由子・小林卓磨・糸川風太・福島彰人

はじめに

私たちの報告のテーマは「東アジアの宗教——近世を中心に」である。近代への展望を持たせつつ、近世を中心にみていきたいと思う。地図帳などに載っている宗教分布図を見ると、中国と朝鮮では儒教・道教・大乘仏教、日本は大乘仏教と神道となっている。このように東アジアには、様々な宗教が混在している。従来の世界史教育での宗教は、その思想家の業績や思想の中身ばかりに着目しているように感じられる。そこで本報告では、東アジア世界のなかで、儒教が民衆にどのように浸透していったかということを中心に、東アジアの宗教を捉え直したい。

中国の宗教は儒教・仏教・道教+民間信仰といわれている。このなかで、ただ、「儒教が宗教である」といわれてもピンとこない人も多いと思う。では、儒教とは何なのだろうか。高校の世界史教科書にはどのように記述されているかを確認したい。どの教科書も「漢代の社会と文化」という項目で儒教が登場する。山川出版社『改訂版詳説世界史 B』(2010 年)では「漢代の初めには法家や道家の思想が力を持ったが、武帝の時代には、董仲舒の提案により儒学が官学とされ、礼と徳の思想による社会秩序の安定化がめざされた」(78 頁)とある。山川には儒教という言葉が出てこず、同社の『世界史 B 用語集——新課程用』(2004 年)にも載っていないことは注目すべき点である。帝国書院の『新詳世界史 B』(2010 年)は「秦以来、実際の統治は法と官僚制による法家的なものであったが、漢の支配が安定するなかで、皇帝権力を正当化する天命思想をもち上下の秩序を重んじる儒家思想が、しだいに王朝や支配層に受け入れられるようになった。武帝は董仲舒の勧めで五経博士をおいて儒教を官学とした。儒教は清代にかけて定着し、以後 2000 年近くにわたり王朝をささえる政治思想となった」(44 頁)とある。帝国では山川とは対照的に、儒学という用語が登場しない。東京書籍『世界史 B』(2010 年)には「第 7 代武帝は、地域社会の推薦によって人材を登用し(郷挙里選)、董仲舒などの儒家の意見を採用して国家体制の維持に努めた。このため儒家の思想は、国教(儒教)の地位を獲得し、その教えは国家の正当な学問(儒学)として発達した」(77 頁)とある。実教出版の『新訂版世界史 B』(2010 年)には「秦から前漢初期までは、法家思想が国家の政治思想として有力であった。しかし、武帝に信任された董仲舒の提言で五経博士がおかれると、儒家思想をもつ官僚がしだいに勢力をもち、前漢末ごろから、儒学が人民統治の基本理念となりはじめ、やがて儒教が成立した」(81 頁)

とある。まとめると以下のようにになると考えられる。

- ・山川：儒学＝学問、儒教という用語が使われていない（用語集にもない）
- ・帝国：儒教＝政治思想、儒学という用語が使われていない
- ・東書：儒教＝国教、儒教の教え＝儒学
- ・実教：儒教＝理念

儒学は単なる学問であるということが各社共通だと思われる。

次に「儒教は宗教か」という問題である。儒教は儒教・仏教・道教の三教の一つとして史料中に登場する。三教の〈教〉は近代の学術体系においては宗教と規定されるのが普通だが、イスラームやヒンドゥーと同じように日常生活に深く根ざした社会文化の総体であり、近代西洋におけるように政治と分離可能なものではない¹ことは必ず押さえておかなければならない。また家族道徳、祖先崇拜²といった道徳性のもので一連の儀式・儀礼をともなう祭祀群が存在するから³単なる儒家思想としてだけでなく、〈教〉として存立しえたと小島毅氏は述べている。

第1章 中国——宋・元代

「はじめに」で、儒教というものがどのようなものかを確認したので、そのうえで、宋代の儒教の検討に入りたい。宋代になると、商業活動の拡大、生産技術の革新、物流網の全国拡大が進み、文化に大きな質的変化が起こるようになる。この宋代以降の中国の特徴の特徴を、與那覇潤氏は説明しているが⁴、そのうち本報告に直接関わる二点を紹介する。その特徴⁵の一点目は「政治と道徳の一体化」である。皇帝が王権を儒教思想＝普遍主義的なイデオロギーによって正統化したため、政治的な「正しさ」と道徳的な「正しさ」が同一視されたことである。二点目は、地位の一貫性の上昇である。「皇帝が行う科挙」イコール「『徳の高さ』と一体化した『能力』を問う試験」で官僚が選抜されるため、「政治的に偉い人は、当然頭もよく、さらに人間的にも立派」「人間的にも立派だから、政治的にも偉い地位にある」というタテマエが成立するということである。科挙の内容は、実務的知識ではなく、儒学の経典の理解を問うものであったため、科挙に合格することは、儒学の教養をもつ徳の高い人物であることの証明と見なされていた。そして儒学を学べば偉くなる

¹ カトリック宣教師の本国宛報告以降、儒教は宗教かという議論が今なお続いているが、それは元来西方キリスト教にもとづく宗教観からみたときに問題となることにすぎない（小島 [2004]、320-321 頁）。

² 家族道徳、祖先崇拜といった儒教の「宗教性」的側面については、加地 [1990] がある。

³ 小島 [2005]、177 頁。

⁴ 與那覇 [2011]。

⁵ 大阪大学歴史教育研究会 2012 年度 7 月例会の猪原達生氏の報告でも言及されていたが、與那覇氏は、宋代に貴族制が消滅し、科挙官僚による競争が激化したために自由競争でふりおとされた時の保険として開発された「宗族」という父系血縁のネットワークが成立したと指摘している。

ことができるという認識は儒学の浸透を促すものでもあった。

宋代になって科挙は唐代までのものと大きく変化していく。科挙は隋の楊堅（文帝）により初めて施行され、隋唐中下級貴族の子弟の登竜門としての試験だったが、宋代では、出身を問わず男性ならほとんど誰でも受けられるというものであった。これによって先祖代々官界とは無縁だった人物が一躍高級官僚に出世することも可能になった。これが「士大夫」となる。もちろん長期間の受験勉強のためには相当な経済力が必要だったが、受験資格が一部の家柄に制限されることはなかった。また、科挙は全国民から志願者を募る試験制度のため、それによって高能力の官僚を抜擢するにはかなりの数の希望者が、普段から満足のいく受験勉強をするための教科書・参考書を大量に印刷することが必要となる。豊富な紙があり進んだ印刷技術が完備されているという宋代のメディアの成熟が、科挙制度を可能にさせた。また、宋代には新しい儒教が誕生してくる。唐代までの儒学は訓詁学といわれるように経典の注釈が中心だった。宋代以降の儒学の特徴を二点にまとめると、一点目は王権理論の変質である。緯書⁶の権威や五徳終始説⁷が否定され、封禪⁸や禪讓の理論的根拠が失われ、かわって、天に由来する理が、この世のすべての物事を貫通する原理・道理・真理として尊重されるようになった。二点目は経学における四書の重視である。『大学』『中庸』『論語』『孟子』の四書が尊重されるようになった。『大学』『中庸』は『礼記』の篇を独立させたものだったが、『孟子』は初めて経書の仲間入りをした。宋代の新しい儒教は南宋の朱熹によって集大成されたので、「朱子学」と呼ばれる事が多い。こうして新しく成立した儒教がどのように浸透していったかは、宗族の形成と大きく係わる。「近世宗族」については大阪大学歴史教育研究会 2012 年度 7 月例会で猪原氏が説明されていたが、この宗族内部の秩序は礼によって統制されていた。このため礼教秩序が幅広い社会階層に浸透してきた。

宋代は朱子学の成立もあって儒教のイメージが強いが、他の宗教も宋代に変革を迎える。仏教も道教も、人々の心のケアとして、「死者」を送る儀礼と生者の精神衛生との二つの側面から取り組んでいた。生者の心のケアというのは⁹、例えば人間として自分は何のために生きているのかといった実在的な問いにこたえるものである。よき官僚として人の上に立つことに、いったいどういう意味があるのか。あるいは、科挙試験に合格しなければ人として生まれてきた価値がないのか等の問いに対して答える意図を儒教は持っていなかった。仏教では、民衆層が他力本願的な浄土教（念仏による成仏・弥陀信仰）を信仰していたのに対して、士大夫層では禅による悟りの境地の追及が流行する。士大夫は禅仏教にならって儒教に精神性を導入していった。道教は南宋で内丹道が発展した。内丹法とは、一種の

⁶ 経書の補足をなす語。自然界の予兆的文書である図讖とあわせて讖緯と呼ばれ、王朝交代にさいして正当な根拠を提出した。

⁷ 木・火・土・金・水の五行が、この順序で移り変わるとする世界観に基づき、個々の王朝も五行のどれか一つとして交替していくとする学説。

⁸ 王者がおこなう天帝祭祀。

⁹ 仏教も道教も、人々の心のケアとして、「死者」を送る儀礼と生者の精神衛生との二つの側面から取り組んだ。葬送儀礼については、仏教も道教もその一翼を担っていたが、これに対抗して儒教側は葬送儀礼の指南書を作成した。代表作は朱熹の『家礼』。

瞑想法であり、自らの体内に流れている気を、身心による操作をとおして精錬する技法であり、基本的に自分の体さえあれば、とくに費用はかからないので、職業的な道士だけでなく一般の文人にも広がることとなった。蘇軾や朱熹といった当時の代表的な儒学者も習得していた。内丹道のなかでも、「不老不死」ではなく、精神の永遠不滅の獲得を目指す「性宗」¹⁰が広まる。この性宗の成就と禅の悟りは似ていて、道教の内丹道が仏教の禅に接近していたといわれている。このように、儒教ではカバーしきれない面もカバーする宋代の仏教、道教は儒教とともに明清以降民間にひろがっていく端緒となった。

中国の宗教は儒教・仏教・道教+民間信仰というのは前述の通りだが、民間信仰といってもすべてが許されていたわけではなく、禁圧されたものもあった。まず淫祀と呼ばれるものがある。儒教は「祭るべきでない場合」の祈祷行為を問題視していた¹¹。それは二種類あって、一つ目が対象となっている神が儒教の教説上認められていない場合で、もう一つが祭祀の主催者の地位では祭るのにふさわしくない神を僭越にも祭っている場合である。後者についていえば、庶民が天帝を祭るのがそれにあたる。天帝は皇帝にしか祭ることが許されていないので、貴族や諸侯も、中国皇帝から冊封を受けている諸国の王も祭る資格はなかったが、たとえばベトナムの「越南国王」は中国には内緒で国内向けに「大南皇帝」として天帝を祭っていたりした。徽宗年間の1113年には各地の淫祠（祭祀の場）は破壊され、学校や書院などの文教施設にかえられた。こうした施設は、明代初期に全国に一斉に設けられた「社学」につながる。淫祀よりもさらに悪性が強いとされたのが邪教である。政治秩序にとって危険と判断された宗教としての邪教には、唐代では公認されていたマニ教も含まれていた。元末の紅巾の乱を起こしたことで知られる白蓮教も禁圧の対象であった。一度はモンゴル政権から布教の許可を勝ち得たが、その思想の危険さからまたすぐに禁止された。白蓮教と言っても教団が一貫して続いているわけではなく、政府から見て社会秩序を乱す邪教と見なされる諸宗教集団が「白蓮教」と総称されているにすぎないが、その共通の特徴は終末がおとずれると、弥勒仏が人間として地上に生まれ変わり、災厄から人々を救うという信仰に求めることができる。白蓮教の教義自体が必ずしも反体制的な内容を持っているわけではないが、災害や迫害に苦しむ人々にとって、このような救世主信仰は、現状を否定し反乱に参加するきっかけとなった。競争の激しい中国社会においては、さまざまな相互扶助的組織が発達していて、宗族はその代表的なものである。しかし宗族のような血縁者のネットワークをもたない人々にとって、宗教結社は、血縁にかわる相互扶助の機能を持ち、また心のよりどころともなっていた。

以上のことをまとめると次のようになると考えられる。宋代では科挙や宗族によって儒教が浸透し、そうして広まった儒教では救われない部分を仏教や道教が補完していた。儒教、仏教、道教は唐代までのいわゆる「三教併存」から「三教合一」へと転換し、この流れは明清につながっていった。また、宋代に成立した近代宗族のような頼るべき血縁を持

¹⁰ 横手 [2008]、60-62 頁。もともと性宗であった全真教が道教界の主流になったことに加えて、長い歴史経験の中で不老不死の獲得が不可能であるという認識が高まったことも大きい。

¹¹ 小島 [2005]、166 頁。士大夫の間だけにとどまっていた礼の世界が、庶民をも拘束する規範として樹立されはじめたことを意味する。

たない人間にとって宗教集団は受け皿としての機能を持っていたのである。

第2章 中国——明・清代

(1) はじめに

明代から清代にかけての学問・思想は、宋代が官僚層の動向に対応していたのとは異なり、民衆の動向に対応していたと考えられている。宗教・思想の面では、儒学の伝統的な地位が回復されるとともに、儒教、仏教、道教は、それぞれ民衆化の傾向を強めていくこととなった。また、宋代以来の三教合一の流れがさらに強まり、民衆宗教の融合も進行していく¹²。

では、高校世界史の教科書では、明・清代の宗教・思想はどのように記載されているのだろうか。一例として、山川出版社の『高校世界史B 改訂版』(2012年)では、以下のように記載されている。まず、明代に関しては、「学問(儒学)では知行合一をとる陽明学や科学技術に関心が高まり、『本草綱目』『農政全書』『天工開物』などの技術書が書かれた」(140頁)と書かれている。また、清代に関しては、「儒学研究において、顧炎武らによって考証学という実証的な研究がおこされた。また、上流階級や士大夫らの生活を描写した『紅樓夢』『儒林外史』などの長編小説が書かれた」(145頁)と記載されている。

以上のように、高校世界史の教科書には、明・清代の宗教・思想に関する記述がほとんどみられない。しかも、世界史=暗記科目という象徴のごとく、思想の内容と思想家の名前が羅列してあるのみである。このような現状を踏まえて、この章では、儒教を中心に据えつつ、他宗教との関連について触れていきたいと考えている。その際、一つの視点から見るのではなく、支配者層レベルと民衆レベルという二つの観点から検討し、支配者レベルから民衆レベルへと宗教がどのように浸透していくのかについても触れていきたい。なお、ここでいう支配者層とは、郷村の支配者である郷紳や地方官僚、士大夫などを指すこととする。

(2) 支配者層レベル

支配者層レベルにおいては、明代は歴代王朝の中で最も徹底した民衆教化の方策をとることとなる。この民衆教化は、宗教の規制から始まる。特に明の建国者である洪武帝(朱元璋)は、貧農の出身であり、自身が元末の反乱の中から這い上がってきたということもあり、秩序の安定化には民衆の末端まで統制を徹底することが必要であると考え、民衆教化を強めていくこととなる。朱元璋は、1368年、1370年に淫祀邪教を禁止した。これにより、邪教としては、主に白蓮教¹³が禁教とされる。また、家では祖先と竈神¹⁴の祭祀のみ、

¹² 松丸 [1999]、183頁。

¹³ 中国に流伝したマニ教の二宗三際説を基層として、ここに仏教の弥勒信仰、南宋時代の念仏信仰「白蓮宗」などを融合しながら、宋・元代に成立したと考えられている。

¹⁴ 台所など火を扱う場所に祀られる神。

郷村では、里社の祭祀、郷厲の祭祀のみに限定された。朱元璋自身の儒教への考え方は、儒教を陽とし、儒教に足りない部分を仏教、道教によって補うという三教帰儒の立場にもとづく三教合一という考え方であった。この民衆教化の集大成が儒教的な考え方を持つ六論¹⁵の発布であった。

では、明代の民衆教化はどのように行われていったのか。民衆教化には、郷村の指導者が大きく関わってくる事となる。まず、郷村教化の中心場所として社学がある。これは、民の子弟を教化するために里ごとに設けられた小学校のことである。当初の社学は、官吏に悪用されることが多かったために間もなく廃止され、新しい社学が設けられた。これは、官吏の関与を禁止したために郷村の公費や寄付で賄われた。就学年齢は、7～8歳で上層ではない家の子弟が多かった。富者の子弟は、家庭教師を雇うことが一般的であった。この社学は、郷村の農閑期である冬に開校されていた。このように社学という場を中心に下層の民衆にも儒学の考えが伝わっていく事となる。

次に、民衆教化の担い手は誰だったのか。当初は、里甲制の下での郷村の指導者である里長、甲首、里老人であった。その中でも、特に交代のない里老人が最も重要であった。しかし、明代の中期になると里甲制の秩序が緩んでくる事となる。それに伴い、里老人の権威が低下していく。その後、民衆教化の中心となるのは、地方官僚や郷紳による郷約¹⁶であった。この郷約では、奴婢身分や地主に隷属する階層は入ることが出来ないが、その他の下層民は条件付きでの加入を認められていた。このような流れで民衆の教化が進行し、この過程において、儒教に重きを置く郷紳らの考えが民衆にある程度浸透したのではないかと考えられる。

このように民衆への教化が続けられたが、その担い手としての郷紳や地方官僚は民衆宗教と対立する立場となっていく。明末には、民衆の宗教結社では男女の自由参加が盛んになってきていたが、布教を行う際に、女性は家で念仏を行うものだとして女性の参加を否定した。また、明末の新仏教と結びついて、対立関係にある民衆が信仰している無為教や白蓮教を地域から追い払うなどの行動をとるようになっていく。これと同じように、中央権力も白蓮教などの、民衆宗教を危険視していく。そのため、中央権力は一貫して、民衆の血縁地縁を超える結合を弾圧していく事となった。清朝では、それに反発する形で、民衆の中では宗教反乱が起こっていく事となった¹⁷。

(3) 儒教と他宗教との関わり

明・清代は、三教合一の流れが強まる時代であるということは、本章(1)で確認した。そのために各宗教共に教理面での発展はあまり見られなかった。まず、儒教と仏教の関係

¹⁵ 親孝行や近隣友誼を六箇条にわたって説いた訓戒。のち清では16箇条に拡張される。「朕おもうに」という書き出しをはじめとして、明治時代の教育勅語の形式上のモデルとなった。小島 [2004]、62頁。

¹⁶ 宋代以来、在地基層社会の秩序単位として儒者たちが推奨してきた地縁組織。倫理的・社会的規範の遵守を申し合わせ、違約者に対して時には懲戒を加えることで礼治システムを維持する働きをもつ。同上、68頁。

¹⁷ 松丸 [1999]、214頁。

については、明代においては、仏教が儒者に大きな影響を与えていた。これは宋代からであるが、儒者が、哲学体系を仏教から学んでいたのである。特に禅宗の影響を大きく受けており、明代に成立した陽明学も仏教の影響を大きく受けている。また、儒教と道教の融合も見られた。明代の道教は、天師道・全真道・金丹道が三教一致、また三教が混同している状況であった。これに加えて、儒教的実践道徳を説く浄明道が存在していた。浄明道の悟道と救済の二説は、いずれも忠孝の内面的実践を必要条件とし、救済は、大乘仏教の本願の論理を受けている。このように浄明道の教理的構造は、三教融合の最も典型的な事例であるとも考えられている。このように、明清代は、三教の合一が進んでいく時代であった¹⁸。

(4) 民衆レベル

まず初めに、明清時代においては、民衆道教の活発化が進行することとなった。民衆道教では、儒教、仏教と混濁しているのが一般的であって、その崇拜対象は中国的なものや仏教的なものであった。例えば、孔子、弥勒、釈迦などであった。また、研究の面からでも、民衆道教としてのみとらえるだけではなく、民衆仏教、民衆儒教として捉える必要があると考えられるほど、民衆レベルでも三教の合一が進んでいたと考えられる。民衆への布教という点に関して、この民衆道教が大きく関連してくる。

図1 宝巻

民間宗教布教用の経典。粗末な印刷物の形で広く民間に普及していた。

出典：岸本美緒『中国社会の歴史的展開』放送大学教育振興会、2007年。

明代後期になると善書と呼ばれる書物が無数に出現してくることとなる。これは、郷信や士大夫によって造られた民衆教化の書である。この書物が、民衆の倫理書として広く普及し、民衆の経典となっていくこととなる。また、この善書の出現と同時期に民衆の側から宝巻と呼ばれる書物が現れてく

ることとなる(図1)。これは、粗末な印刷物の形で民間に広く普及し、主に無為教などの民衆宗教の経典として使用された。また、宝巻は善書に比べて、文学的な要素が強いものが多く、全階層に普及していくこととなった。現在の研究では、羅祖によってつくられた5部6冊の宝巻の刊行が、明末における善書の作成流通よりも早かったとされている。このことから、下層民衆における宝巻の普及に対抗する形で郷紳・士大夫による善書による教化活動が行われたという推測を可能にしている¹⁹。ここでも、民衆と郷紳ら支配者層との間に対立関係が見られる。しかし、善書による教化によって民衆に儒学的な考えが浸透したことも間違いないと考えられる。

では、民衆は、儒教の他に、どのような宗教を信仰していたのだろうか。まずは、明朝建国の要因ともなった白蓮教が挙げられる。白蓮教は、洪武帝によって邪教として弾圧さ

¹⁸ 同上、215頁。

¹⁹ 岸本[2007]、119頁。

れるが、以後、各地で反乱を続けていくこととなる。これは、白蓮教の思想に弥勒信仰、現世利益の思想が流入したことが大きく影響していると考えられている。これによって、この世とあの世を合わせた救済の宗教が成立し、白蓮教は、この世での救済に重点を置いていくこととなる。明・清代の白蓮教を中心とする民衆宗教の最大の特徴は、熱烈なメシア信仰であり、現世のユートピア化を求めて反乱を起こしていく。また、清代には無為教との融合が進み、宗教反乱が頻発し、それが恒常化していくこととなった。その最たる例が、清中期の白蓮教徒の大反乱であった。

これに加えて、明中期に羅祖によって開かれた無為教（羅教）が普及していくこととなる。無為教は、禅宗が民衆化したものと考えられている。この無為教は、無学な民衆にも広まっていくこととなる。その過程において、無為教も郷紳や士大夫から危険視されていくこととなった。清朝においては、この白蓮教と無為教との結合が進んでいくこととなった。これによって多様な形の民衆宗教が生まれていくこととなった。

(5) 小括

以上、明・清代の宗教について儒教を中心としつつ、他宗教との関連性、民衆への浸透に着目して見てきた。本節では、近代にかけての動向に少し触れながら、明・清代のまとめを行いたい。

近代にかけて、民衆宗教は、清代から多様な形式をとるようになっていくが、一貫して中央権力からの弾圧を受けていくこととなる。その影響を受けて、民衆の宗教結社は、全て秘密結社の形で存続していくこととなる。血縁の者たちは協力して相続の団結を固め、地縁関係の団体を作り相互扶助につとめた。しかし、それに属することのできない下層民衆は、秘密結社や宗教結社の保護を受けていくことが多かったのである²⁰。

支配者レベルでは、アヘン戦争、アロー戦争など西洋の衝撃を受け、1905年に科挙が廃止されるなど、儒教的枠組み自体に揺らぎが生じてくることとなる。

明・清代においては、支配者レベル、民衆レベルにおいても三教合一の流れが強まっていった。また、郷村社会のなかで、しばしば郷紳や士大夫との対立が見られるが、儒学をはじめとする思想、宗教が民衆化していく時代でもあった。また、白蓮教、無為教の融合に見られるように民衆宗教の中でも結合、融合がみられ、反乱に繋がるなど、宗教・思想が社会に影響を与えることが多々見られた。

第3章 儒教の浸透——朝鮮儒教について

(1) はじめに

一般に朝鮮は儒教社会であるといわれている。しかし、儒教が国家宗教となったのは14世紀以降の李氏朝鮮時代（以下、李朝とよぶ）からであり、それ以前の高麗時代は仏教が

²⁰ 松丸 [1999]、220頁。

国家宗教となっていた。それが今や、朝鮮＝儒教社会とまでイメージされるほどに、当該地域において儒教が浸透しているのだから、中国や日本とはまた異なった浸透要因が働いているといえよう。ただし、李朝になっても、地方豪族である在地両班層や常民層に浸透していくのには、結構な時間を要した。先に結論のみ述べておくと、儒教が地方に浸透していく過程をみていく中で、国単位の権力闘争の他に在地両班勢力の動きがあったことが無視できないのである。本章では、このような在地両班層の運動をみながら、民衆の儒教の浸透がどのように進んでいったのかを、こういった動きが顕著にみてとれる 17 世紀以降を中心に考える。さらに、今回の大きなテーマである東アジアの宗教ということについてみるならば、多様な宗教が併存して社会を形成していたといえる。現代朝鮮社会においても、キリスト教など、儒教以外の宗教が信仰されていることに鑑みて、儒教がキリスト教や在地の民俗信仰とどのように結びつき、併存していったのかという点についても、考察してみたい。

(2) 朝鮮の儒教

教科書の記述は朝鮮の儒教について、どのように描写しているのだろうか。山川出版社の『詳説世界史 B』によると、「16 世紀以降の朝鮮〔筆者註——李朝〕では、科举制度のなかで両班といわれる有力な家柄が官僚の大部分を占めるようになり、政治上の実権や学問上の指導権をめぐって党争をくりかえした。朝鮮は明の滅亡にさきだち、清朝の侵略行為をうけてこれに服属し、朝貢関係にはいったが、清朝に対する対抗意識は強く、朝鮮こそ正統な中国文化の継承者であるという意識から、両班層のあいだでは儒教の儀礼が中国以上に厳格にまもられた」(175 頁)とし、朝鮮が儒教を重視していたことが述べられている。さらに朝鮮史研究者の宮嶋博史氏も「社会のすみずみにまで、儒教的な生活習慣が定着した」(宮嶋 [1995])と論じる。

朝鮮における儒教の浸透は、発祥の中国よりも盛んであったとまでいわれる背景には、どのような変遷があったのか。先述のように李朝以前の高麗期には、仏教が鎮護国家の宗教とされていた。しかしながら、13～14 世紀にいわゆる「新儒教」とよばれる朱子学が本格的に朝鮮に伝わってくる。李泰鎮氏は、これが在地の中小地主層・在野の知識人の、私腹を肥やす大貴族・大寺院を批判するために有用な思想として受容されたと論じる(李泰鎮 [2000])。さらに李玉氏によると、その後高麗が滅び、李朝がたつと、儒教道德の普及に熱意を示し始めた政府が、寺院の経済力の制限と、仏僧の品行の抑制にのりだした結果、中央における仏教の影響力が弱まり、儒教が国家宗教として認識されていくとしている(李玉 [2008])。新政府にとって、未だ強大な権力を保持していた既存の大寺院・大貴族の経済力制限が、大きな要因としてあったようである。

以上のような中央の動きが、仏教に立ち替わって儒教が国家宗教となっていく流れとして論じられている。しかしながら、このような中央の権力闘争のみを述べても、「社会のすみずみにまで、儒教的な生活習慣が定着した」ことについては、説明が難しい。李朝の君主の変遷をみても、初代李成桂が仏教迫害に積極的ではなかったことが有名であるが、

各々君主によって儒教についての考え方は千差万別であり、彼らの動きが、民衆の右肩がりの儒教浸透に寄与したとは考えにくい。宮嶋氏が述べるように、そこには在地の動きが多分に存在していた。次にこの点についてみていきたい。

(3) 儒教の浸透

儒教の浸透を論じる前に、山川の世界史教科書にも記述されている「両班」について、前提的にふれなければならない。というのも、先にも述べてきたが、儒教の浸透を考えていく際に、彼らの動きは無視できないのである。

宮嶋博史氏によると、両班とは、①身分的な用語→在京両班と在地両班、②東班（文官の班列）と西班（武官の班列）をあわせた呼称、③礼儀正しく善良な人、④婦人が第三者に対して夫を指している語と定義される（宮嶋 [1995]）。宮嶋氏によると、元々は役職的な意味合いで②の用法が使われていたが、後に身分的な用語である①として用いられていくとする。そして、③・④の用法で使われていること自体が、朝鮮社会内において両班という用語が身近であったことの傍証となる。つまり、①の両班が民衆に広く一般的に認識されていった背景が読み取れるのである。

その背景とは何か。①の中の在京両班については、中央の権力闘争を述べるうえでは不可欠であるが、それらが一般民衆（定義が難しいが、ここでは中央の政治的権力を持たない人々を概括的にこう呼ぶことにする）にとって常に目に見える形で存立していたとはいえない。それに対して、もう一方の在地両班層は基盤とする地域において、教育や農業経営を主導するなど、地域住民にとって比較的身近な存在であったといえよう。

さて、在地両班の定義としては、宮嶋氏によって (I) 科挙合格者、または科挙に合格していなくても当代を代表するような高名な学者を祖先に有するとともに、その祖先からの系譜関係が明確なこと、(II) 数代にわたって同一の集落に同族集团的に居住していること、(III) 祖先崇拜を丁重に行う両班的な生活様式を保持していること、(IV) 代々の結婚相手も (I) ~ (III) の条件を満たすものであること、とされている。これら在地両班層が農地開発等を主導し、16世紀末に地域支配の担い手として広くみられるようになる。彼らは、農地開発の他に、地域社会全体の規約である「郷約」を作成し、また私的教育機関である「書院」を設立するなど、在地両班を中心とした地域社会が形成されていた。(I) ~ (IV) でみた在地両班層の定義にも、祖先崇拜・同族集団を重視する傾向がみてとれるが、それら「郷約」や「書院」も、そのような色合いが強いものだった。このような思想を、論理的に補完したものが儒教だったのである。儒教は、在地両班層が自分たちの主導する地域運営の効率化を図るために用いられ、地域住民に受容されていったと考えられる。しかしこの段階では、未だ儒教は上から教示されるものとして、一部の経済的に豊かな両班層を除いては、各々の家が自発的に信仰するものではなかった。

17世紀中葉頃になると、全国的に耕地開発が限界を迎え、在地両班の経済力が低迷する。それにともない、土地の分散を防ぐため、それまで土地相続は男女均分相続を慣行としていたのが、男子優待、その後長男優遇の相続制度へと変容していく。そのため家系図の記

載方法も、この時期、男系と女系の区別が明確化され、父系血縁集団としての同族集団の血縁が強化される。結果的に儒教的な社会状況が形成されていくことになる。

農業技術についても、この時期、大きな変化がみられる。農書の普及や、田に直接稲を植えるのではなく、苗床で稲を育ててから田に移す方法である移秧法などが確立される。これら農業技術の革新が、狭い耕地の効率的活用、いわば集約農業が可能になり、零細ながら経営を独立して行う一般農民の小農経営が増加する。こういった小農経営の安定化を高めていくなかで、必要となってくるのが家としての連続性である。小農層が、両班層を志向するようになるのである。

表1は、宮嶋氏が土地台帳をもとに作成した時代ごとの階層を示す表である。

表1 身分の階層分化

	両班	常民	奴婢	総数
1690年	1027人	6894人	5992人	13913人
	7.4%	49.5%	43.1%	100%
1729年	2260人	8066人	4940人	15266人
	14.8%	52.8%	32.4%	100%
1789年	3928人	6415人	1957人	12300人
	31.9%	52.2%	15.9%	100%
1857年	6410人	2659人	4126人	13195人
	48.6%	20.1%	31.3%	100%

出典：宮嶋博史『両班』中公新書、1995年。

表をみても明らかなように、時代を追うごとに両班層が増加傾向を示し、1857年にはほぼ全体の半分が両班層として登録されている。また、1789～1857年にかけての常民層の減少、それに伴う奴婢層の増加は、身分の階層分化を顕著に示すものである。

こうして両班層が増加していくと、先にも述べた家の連続性が志向されるようになり、祖先観念や同族意識が生まれ、各家の族譜（自分たちの由緒を示す家系図）が作成され、これが現代までつながっていくことになる。つまり、各々の家にとって儒教的な論理が必要とされることとなる。

まとめるならば、朝鮮における民衆への儒教の浸透には、17世紀中葉以降の農業技術の革新、それにともなう小農経営の増加、これらが大きな要因としてあったといえる。さらに、地域運営を主導していた朝鮮特有の両班という身分層が、儒教を重視していたことも大きい。

このような社会の変容は、中央にも影響を及ぼした。一般農民層の身分上昇のなかで中央でも既存の在京両班支配体制に亀裂が生じ、それによって、君主側も国を代表する存在として模索し、両班等・貴族層を退け、君主→民という直接的な関係の構築を目指すようになる。そのような動きが、両班の罷免の増加、君主の全国行幸として立ち現われていく。李泰鎮氏によると、19世紀初頭、保守的な既成勢力がこのような動きを抑えていくが、力を持った民衆から強い反発をうけ、民乱が多発するようになり、近代の「民国」概念へと

つながっていくと述べる（李泰鎮 [2000]）。民衆の両班志向は、儒教の浸透とともに、近代への移行にも影響を及ぼしたのである。

（4）儒教以外の宗教——儒教との関連性

本章（1）でも述べたが、朝鮮は儒教以外にも様々な宗教が信仰されている。ここでは、その中で、キリスト教と民間信仰の巫俗（ムーダン）をとりあげてみたい。ただし、注意しなければならないのは、それらを儒教との対抗関係のみでとらえてはならないということである。一般に、キリスト教や民間信仰を信奉したのは、儒教の論理では救済されない、排除された人々であったとされる。そして彼らが儒教の論理に対抗し、時には迫害されつつも独自の信仰体系を形成していたと述べられている。それ自体は間違いではないし、興味深いテーマではあるが、本章は儒教を主なテーマとしているので、それらの是非について、論じることはしない。ただし、大局で見ると、それらは儒教に対抗していたというよりも、バランスよく併存していたとするほうが自然である。故にこの節では、主にそれら別の宗教が、どのような論理で儒教と併存しえたのか、述べてみたい。

キリスト教は18世紀後半、書籍を通じて朝鮮にもたらされたといわれている。浅見雅一氏・安廷苑氏によると、このキリスト教が、民衆に布教した思想的な要因として、「檀君創世神話を素地とする一神教的宗教がキリスト教的要素に近いものであった」という原信仰との関わりを述べたうえで、「儒教の父系制社会と合致し、キリスト教が受け入れられやすい状況」であったと儒教との関わりにもふれている。さらに、キリスト教は「儒教社会の中で抑圧された女性たちの『恨』を受容」したとする。この「『恨（ハン）』とは、人生の長い旅路において、どうしようもない運命に翻弄されることであり、感情をもたらし相手に復讐する日本語の『うらむ』とは微妙に異なる」と論じる（浅見・安 [2012]）。即ち、キリスト教は儒教社会の中で抑圧された女性たちの拠り所としても作用していたのである。

民間信仰である巫俗についてはどうか。この信仰の文化素材としては道教・仏教・鬼神信仰等が混在し、「除災招福」を実践するというもので、儒教的な規範・祭祀は男性が中心であったが、このような規定から抑圧された女性たちが文化の担い手であった。これは死者の幸せを祈る儀礼も含めるので、「怪力乱神を語らず」という儒教の教えとは異なる。

以上に挙げた二つの宗教をみても、儒教の論理から抑圧された人々が担い手であったということがいえるが、ここで後者の巫俗について丹羽泉氏は興味深い事例を挙げている。巫俗を信仰する女性たちが何を望んでいたのか、そのニーズを調べたところ、「無事に嫁にいけますように」「嫁ぎ先で男児が授かりますように」といったものであったという。続けて丹羽氏は、このような願いは、「儒教規範と対立するのではなく、むしろ徹底した儒教規範を補完・浸透させる文化ともいえる」とした（丹羽 [2005]）。儒教論理に巫俗が飲み込まれたとはいえないが、いずれにしても他宗教と儒教は常に対立構造で捉えられるのではなく、むしろ相互補完的に成立していたのは間違いないであろう。

(5) 小括

以上、朝鮮の儒教の浸透を論じてきたが、ここで注意しておかなければならないのは、(3)・(4)で論じたように、宗教の浸透を学ぶ際には当該地域の行政・経済構造・身分構造・他宗教との関わりなどを総体的にみていかなければならないということである。これまで教育では宗教の思想の中身ばかりを教えられ、具体的なイメージ像を掴めずにいたきらいがあるが、このような諸事象とからめて説明することが肝要かと思う。

そして、これは私自身、今回の研究を通して感じたことであるが、(4)でも論じたように、宗教を信仰する人々は、何かしらの救済の論理を求めているという前提である。これは当たり前の事であるが、宗教観念が比較的希薄な私はしばしば、宗教をその外側から見て、他宗教との対立構造や、歴史的事件の側面からのみ認識していたが、その根源には人々の生存基盤に関わり、安らぎを与えるという効果があったことを、宗教の「浸透」を論じる際には無視できないものだと考えた次第である。

第4章 近世日本における儒教の位置

(1) はじめに——近世は儒教の時代か

一般に、日本史の教科書などでは、近世日本においては一貫して儒学、なかでも朱子学が主流であったというイメージをもって語られることが多い。たとえば、山川出版社の『改訂版詳説日本史 B』(2010年)では次のように記載されている。「儒学は、幕藩体制の社会における人びとの役割を説いてさかんになった。とくに朱子学の思想は大義名分論を基礎に、上下の身分秩序を重視し、礼節を尊ぶことから、封建社会を維持するための教学として幕府や藩に重んじられた」(193頁)。すなわち、中世が「仏教の時代」であるのに対して、近世は「儒教の時代」であるという考え方であり、そのあいだには大きな断絶があるといえる。

しかしながら、今日の研究状況においてはそのような考え方は否定されつつある。実際、キリシタンや日蓮宗不受不施派などの一部を除けば、実質的にそれ以外の学問や思想・宗教が弾圧されるというようなことはなかったし、朱子学が広く社会に定着したというわけでもなかった。中国では朱子学が科挙の試験に採用されることで、官学としての性格が明確であり、朝鮮では宋学を国教として仏教を排斥した。それに対して、日本の江戸時代にはそのような思想・宗教の統一はみられなかった(末木 [2005])。むしろ、近世日本という時代はさまざまな思想・宗教が対立しつつも共存している状態であったと理解すべきであろう。

以上のような観点に立ち、本報告では近世日本における儒教の受容過程を、他の宗教・思想との相互関係を視野に入れつつ、国家・知識人・民衆という三つのレベルにおいて検討することを通じて、近世日本における儒教の歴史的な位置を明らかにすることを課題としたい。

(2) 幕府による宗教政策

鎌倉時代に禅僧によって中国から日本にもたらされた朱子学は、江戸時代に入ってようやく禅宗寺院から独立する。藤原惺窩の門人である林羅山は政治顧問として徳川将軍家に仕え、その子孫はやがて大学頭として儒学を統括する職務を世襲するようになる。しかし、このことは決して徳川幕藩体制を支える思想が最初から朱子学であったことを意味するわけではない。後述するように、朱子学が武士階層や民衆の間に浸透していくのは江戸時代後半、とくに寛政期以降のことであった。儒教や神道各派など複数の宗教がその思想的独自性を主張し始めた近世前期においても、依然として仏教が強い社会的影響力を維持していたのである。それゆえ、幕府は既存の仏教勢力に対する統制を強めていき、寛文5年(1665)には全宗派共通で寺院・僧侶が守るべき規則を定めた諸宗寺院法度を発布するに至る。これにより、全仏教集団は宗派の枠にとらわれずその内部秩序化を旨とし、幕府が期待する役を担う存在であらねばならないとされた。なお、最終的にこの法度の受け入れを拒否した日蓮宗不受不施派などの宗派が、キリスト教と同様、国家による弾圧の対象となることが決定された。

しかし、ここで注意しておかなければならないのは、キリスト教や日蓮宗不受不施派といった幕府が定めた「近世的異端」を除く各宗教・宗派は、幕府による公認のもとで等しくその教義を主張することができた、という点である。また、後述する民間信仰についても、既存の秩序から逸脱しているとみなされた場合のみ禁止され、そうでないかぎりは基本的に黙認された。

さらに幕府の宗教政策において重要なのは、寺檀制度の成立により、すべての人が家単位でどこかの寺院(檀那寺)の檀家として登録されるようになったことである。このように末端における民衆の把握が行政だけではなく、仏教の力を借りなければならなかったことを考えると、それだけ仏教の社会的影響力の大きさは無視できないものであったといえよう。そして、仏教は幕府の統制を受けると同時に、一面において幕府に庇護されることで、葬式仏教という独自の形態を定着させていったが、このことは、儒教が葬式儀礼とセットで社会の隅々まで浸透した中国・朝鮮と比べて、日本社会における儒教の浸透度の低さという点で決定的な意味をもった。

(3) 近世前期における儒教の受容

では、実際に日本において儒教はどのように受容されていったのだろうか。新たに勃興した儒教にとっての最大の課題は、当時社会的に強い影響力を保持していた仏教にいかに対抗するか、ということであった。一方、神道の側においても、従来の神仏習合的な理論を排すために、新興の儒教と結びつく傾向をもっていた。また、中世の神道理論においてすでに宋学が取り入れられており、神道はもともと仏教に比べて現世的な性質が強く、そういった点で儒教と結びつきやすかったと考えられる。そこから、儒教と神道が一致して仏教批判を展開していくことになる(神儒一致)。

図2 山崎闇齋

出典：『フリー百科事典 Wikipedia』「山崎闇齋」の項目

(2013年6月10日閲覧)

儒家の神道説（儒家神道）としてもっとも影響力が大きかったのは、山崎闇齋の垂加神道である（図2）。吉川惟足による吉田神道の影響を受けた垂加神道は、その根底に君臣の道を置くことで、大名をはじめ支配者である武士層のイデオロギーとして多くの支持を集めた。また、いくつかの藩では、儒教に理解を持つようになった大名たちにより、神儒一致の思想にもとづいた政策が積極的に推進された。会津藩では山崎闇齋に傾倒した保科正之が領内の寺社整理を推し進め、新しく建造された寺院の破却などをおこなっている。

このように、武士などの支配者層では仏教を排した神儒一致の傾向が強かったのに対して、庶民層では神仏儒の合一が説かれるのが一般的であった。仏教が民衆の間に定着した信仰として依然として大きな勢力を維持しているという現実の中で、こうした知識人たちの思想的営為はあくまで学問的論争にとどまり、民衆世界には波及しなかったのである（澤[2005]）。

(4) 儒教倫理の浸透

民間への儒学の浸透という点では、印刷出版文化の隆盛が果たした役割は大きい。その媒体としては、林羅山や山崎闇齋が積極的に作成に取り組んだ訓点送りがな付き木版印刷本、いわゆる和刻本が挙げられる。写本が使われていた時代と違い、中国から輸入した版本に訓点送りがなを付し、それを版木に彫ることによって、容易に複製翻訳本を大量生産することが可能になり、漢籍を講読する人口が飛躍的に増加した。儒学（朱子学）の学習が禅寺という限られた空間を離れ、私塾での講義を通じて広がっていくのも、印刷出版という技術的背景を抜きにして語ることはできない。

また、8代将軍徳川吉宗は漢籍輸入の制限を緩和するなど、海外の情報収集に務めた。側近に幕府の図書館から中国の地方誌を次々と借り出させ、特産物を中心とする調査をおこなっている。さらに、社会秩序の安定・維持のため、荻生徂徠や室鳩巢に命じて、琉球経由で社会道徳の書である『六諭衍義』を取り寄せて印刷・流布させたり、明の法律の注釈書である『明律国字解』を作成させるなど、儒教倫理の民間への普及を図った。

同じ頃、大坂の町人たちが幕府の公認を得て開いた懐徳堂では、朱子学の立場に拠りつ

つ、身分制度にとらわれない思索を展開する学風が起こった。これとは別に、石田梅岩に始まる「心学」と称する、江戸時代の社会秩序に即した商業の倫理思想を講じる流派も盛んであった。これらの流派の活躍によって、儒教の教説が日本社会に浸透していき、経済的に余裕のある農民や町人など、より開かれた多くの人々が宗教の新たな担い手として成長してくることになる。

(5) 画期としての寛政の改革

もうひとつ重要なこととして、近世後半、とくに寛政期以降において「儒学の大衆化」が進行したことが挙げられる。天明 7 年 (1787) 老中に就任した松平定信は、寛政異学の禁による聖堂の充実、幕府直轄化といった一連の学問奨励政策を打ち出していくが、なかでも、寛政 4 年 (1792) より本格的に「学問吟味」の制、すなわち役人の試験登用が制度化されたことは注目に値する。この学問吟味の成績は実際に旗本、御家人の昇進に関係したため、彼らの間に朱子学学習熱を呼び起こした。さらに、そのような幕府の政策と機を一にし、あるいはそれに触発されて、諸藩において藩校設置数が急増していく。その学派は朱子学がもっとも多く、かつ学問吟味に類する試験による人材登用策が採用された。この一種の学習熱は、一面では幕藩権力の強制によるものといえるが、それ以上に幕藩制支配の危機意識の下級武士への波及であり、自主的に学問を求める人々が急増していたことを示している。折しもこの時期、庶民の教化機関であった郷学も各地で増設されており、こうした学習熱は庶民層をも巻き込むことになる。実際、この時期においては、庶民出身で儒学を学ぶことにより藩政、幕政にたずさわるような人物が多く出現しており、これをもって「儒学の大衆化」ということができる (宮城 [1981])。

図 3 山田方谷

出典：『フリー百科事典 Wikipedia』「山田方谷」の項目
(2013 年 6 月 10 日閲覧)

そのような人物の一人として、ここでは山田方谷を挙げておきたい (図 3)。山田方谷は、文化 5 年 (1805) に備中松山藩領西方村 (現在の岡山県高梁市) の絞油業を営む農家に生まれ、5 歳のときに朱子学者で新見藩藩儒である丸川松陰の私塾に入った。師の丸川松陰自身も農民出身の朱子学者であり、後に大坂に出て懐徳堂で学んだ人物である。天保 5 年

(1834)、方谷は江戸遊学に出発し、佐藤一斎のもとで学んだ後、天保7年に帰国。藩校有終館の会頭として藩士の指導・教育をおこなうとともに、藩主板倉勝静のもとで藩政改革に取り組んだ。また、文久2年(1862)に勝静が老中となった後は、彼の顧問として幕末政界でも活躍した。方谷の事例は、寛政期～幕末における儒学の民間への浸透＝「儒学の 대중化」がどのように進行していったのかということを端的に示しているといえよう。

(6) 民間信仰の諸相

ただし、一般の人びとの信仰の中では神仏儒が融合している場合が多かったように、近世の庶民の信仰は理論的に整理されたものばかりではない。むしろ、さまざまな神仏がその靈験によって信仰されるということが少なくなかった。七福神のように縁起のよい現世利益の神仏が広く信仰されたが、それらは修験や陰陽師などによって広められた。また、流行神といわれるように、突発的に流行し、一時期熱狂的に信仰されるが、やがて忘れられてしまうような神仏もしばしば現れた。

その他、生き神、義民信仰、おかげ参り、富士講など、地域ごとにさまざまな民間信仰が存在していたが、それらは既存の秩序から逸脱しているとみなされた場合のみ厳しく禁圧され、そうでない限りは黙認するというのが幕府による取締の原則であった。ただ、民衆をこうした新しい宗教的動向へ誘う事情の根源には、民衆にとっての絶対的否定性である飢饉や疫病などを契機とする社会不安があったとすれば、民衆がこうした方向へ逸脱していくことを幕藩権力が完全に抑圧してしまうことは不可能であった。

その後、寛政期において、民衆の習俗に深くふみこんで人びとの生活様式を改革しようとする政策がとられるようになり、以後、明治中期までの約一世紀の間に、民俗的なものは、あるいは抑圧され、あるいは編成替えをうけて、近代国家の支配体制のなかへ組み込まれていく(安丸[1986])。

(7) 小括——近代化と儒教

日本においては、中国や朝鮮と同様の儒教に根ざした社会は成立しなかった。その基底において同じように小農社会が形成されて行くにもかかわらず、日本ではそれに対応した国家支配体制が確立されなかったのである。それは一言でいえば、朱子学の理念とあいられない存在である武士によって社会の朱子学化が推進されたためであると考えられる(宮嶋[2006])。

しかしながら、現実には儒家思想は学ばれ、一種の道徳的規範として、武士のみならず町人や百姓たちにも浸透していった。そして、それは明治維新の一つの原動力ともなったのである。事実、国家レベルにおいては、儒教の基本思想が教育勅語へと受け継がれ、戦前を通して天皇制国家のイデオロギー的基盤として支配体制を支え続けたし、知識人レベルにおいても、明治の啓蒙的知識人たちの教養を培い、彼らによる西洋的知識の受容の前提となったのは、近世以来の儒学、とりわけ朱子学や陽明学であった(子安[1993])。また、民間レベルにおいては、近世を通じて培われた民衆思想にみえる勤勉・儉約・謙讓・孝行

などの徳目や生活規範（＝「通俗道徳」）の実践過程に現れるエネルギーが日本の近代化の原動力となった（安丸 [1999]）。その意味で、日本社会の儒教化は近代に入ってより一層進んだといえよう。

おわりに

東アジアにおける近世は、中国・朝鮮・日本のいずれにおいても儒教が一定の社会的広がりをもった時代であった。そして、その共通の社会的背景として小農社会の成立、出版文化の隆盛があった。しかしながら、その担い手や浸透の仕方、浸透度、さらには他宗教とのかかわりという点で、それぞれの国によって差異が存在していた。

中国や朝鮮では儒教が科举制度や葬式儀礼とセットで社会の隅々まで浸透していったが、その中心的な担い手となったのが士大夫や両班といった学識をもつ官僚であった。一方、日本は儀礼を伴わないかたちで受容し、その担い手となるべき人びとは世襲身分の武士であった。そのため、日本社会に儒教が浸透し始めるのは、幕府の手で試験登用制が整備され、儒学熱が勃興する寛政期（18世紀末）を待たなければならなかった。そして、そこで学ばれた儒教倫理・道徳は近代に入ってから受け継がれ、日本の近代化を支える基盤にもなっていく。

また、中国や朝鮮では儒教的規範から逸脱したものを淫祠邪教として排斥し、その結果、中国では白蓮教徒による大規模な反乱がたびたび発生した。それに対して、日本では既存の秩序を脅かさないうちは黙認するという緩やかな規制方針をとっており、島原の乱以降、国家的秩序を脅かすような大規模な宗教的反乱は起きなかったのである。

歴史教育において文化史のなかの宗教・思想を扱う際は、単なる人物・教義の紹介に終始するのではなく、当時の政治・経済・社会状況とのかかわり、それぞれの宗教どうしの相互関係を視野に入れつつ、同時代における他国との比較という観点が必要になってくるであろう。本稿は、こうした観点にもとづいて、近世の東アジアにおける儒教の民衆への浸透について検討したものである。

参考文献一覧

はじめに／第1章

加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1990年。

岸本美緒『中国社会の歴史的展開』放送大学教育振興協会、2007年。

小島毅「儒学」岸本美緒編『歴史学事典 第11巻 宗教と学問』弘文堂、2004年

小島毅『東アジアの儒教と礼』（世界史リブレット68）山川出版社、2004年。

小島毅『中国思想と宗教の奔流 宋朝』（中国の歴史07）講談社、2005年。

横手裕『中国道教の展開』（世界史リブレット 96）山川出版社、2008 年。
與那覇潤『中国化する日本——日中「文明の衝突」一千年史』文芸春秋、2011 年。

第 2 章

岸本美緒『中国社会の歴史的展開』放送大学教育振興会、2007 年。
小島毅『東アジアの儒教と礼』山川出版社、2004 年。
松丸道雄ら編『世界歴史大系 中国史 4——明～清』山川出版社、1999 年。
松丸道雄ら編『世界歴史大系 中国史 5——清末～現代』山川出版社、2002 年。
溝口雄三・池田知久・小島毅『中国思想史』東京大学出版会、2007 年。
湯浅邦弘編『概説中国思想史』ミネルヴァ書房、2010 年。

第 3 章

浅見雅一・安廷苑『韓国とキリスト教 いかにして“国家宗教”になりえたか』中公新書、
2012 年。
田中俊明『朝鮮の歴史——先史から現代』昭和堂、2008 年。
朝鮮史研究会編『朝鮮史研究入門』名古屋大学出版会、2011 年。
丹羽泉「韓国宗教の諸相——比較の視座をもとめて」『宗教研究』第 79 巻第 4 号、2005 年。
宮嶋博史『両班』中公新書、1995 年。
李泰鎮『朝鮮王朝社会と儒教』法政大学出版局、2000 年。
李玉『朝鮮史』白水社、2008 年。

第 4 章

小島毅『朱子学と陽明学』放送大学教育振興会、2004 年。
小島毅『海からみた歴史と伝統——遣唐使・倭寇・儒教』勉誠出版、2006 年。
子安宣邦「儒教にとっての近代——日本の場合」『季刊日本思想史』第 41 号、1993 年。
澤博勝「日本における宗教的対立と共存——近世を中心に」『歴史学研究』第 808 号、2005
年。
末木文美士『日本宗教史』岩波書店、2006 年。
宮城公子「幕末儒学史の視点」『日本史研究』第 232 号、1981 年。
宮嶋博史「東アジア世界における日本の「近世化」——日本史研究批判」『歴史学研究』第
821 号、2006 年。
安丸良夫「「近代化」の思想と民俗」『風土と文化＝日本列島の位相』小学館、1986 年。
安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社、1999 年。
渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、1985 年。