

徳川日本の心学運動の「草の根化」の特色 —民間文書『心学こゝろのしらべ』について—

呉 震
翻訳：坂本 頼之

前言 心学研究における「ボトルネック」の問題

16世紀の明代に陽明学の士人グループが講学活動に大変熱中し、それによって儒家倫理を実践して社会福祉事業や地方の秩序の立て直しなどを行う一つの運動となし、更には郷村社会へと漸次浸透して広汎な影響をもたらして、中国全土を席卷する勢いを持つにいたったことはよく知られている¹。しかるに500年を経た現在、私たちがその運動の詳細な実情を知ろうとすると、非常に解決困難な「ボトルネック」とも呼ぶべき問題へと突き当たってしまう。つまり私たちが把握可能な文献資料の多くが、知識人の文集か公式にまとめられた文書（例えば地方官庁によってまとめられた地方志等）であり、これらの知識人たちの手による記録には濃密な文人の空気が漂っているため、当時の郷村社会における講学活動の実際状況や、その講学に関する内容については、ほとんど理解不可能であろう。そのため私はかつて以下のように指摘した。明代晩期の陽明学主導の下の講学の風潮については、資料の制限を受けることにより、私たちが文集や地方志から読み取ることが出来るものの大部分は儒学的知識や抽象的な心学の議論に関わるものとなってしまう、むしろ「当時の知識人がある郷村あるいは市街へと身を投じ、一般民衆に対して行った実際の講学の過程やその内容に関する詳細な記録を探し出そうとする手段が全くない」し、文人たちの文集に残された「講学語録が与える印象は抽象的儒家哲学の討論である。明末清初の儒者がこのような講学に対して、ある種の印象をぬぐい去ることが出来ず、つまり「空談心性」と呼ばれたのは尤ものことである」と²。その結果私たちの思想史研究はどうしても「帝王将相」のような正史研究へと焦点を向けさせられ、地方思想史の研究領域を掘り下げて開拓することは一層困難なものとなった。私たちが得られる理解の多くはエリート文化である「大伝統」のレベルに限られ、庶民文化の「小伝統」レベルについては常に「其の門に入るを得ず」という状態に陥っている³。

中国の状況と異なり、日本では地方社会の研究や地方文化の保存に対して、より重視するという伝統がある。数十年来少なからぬ民間文書が新たに発見され、そこに反映されているのは郷村ないし家庭における日常生活の状況であり、その中には所謂「小伝統」に関する大量の消息が含まれている。これらの民間文書の分類は各々異なり、内容も雑多であるが、しかし私たちに上記の「ボトルネック」の難題を解決することが出来るような、ある日本心学の講学実録の意外な発見をもたらした。所謂日本心学とは、具体的には18世紀に興起した石門心学（詳細は以下に述べる）を指しており、中国の陽明心学と直接の思想関係は実はそれほどない⁴。ただ彼らが郷村で講学活動を実施した際に喧伝したものの多くは儒学と関係のある世俗倫理であるため、我々の関心を引くに値する。

本稿で明らかにしようとしたものは、江戸時代（1603-1868）後期の日本の関東地方のある小さな町村——「下館町」⁵付近で発見された中村家の民間文書である。それは19世紀初頭に、日本の石門心学が民間に押し広められた心学講学活動の実際の記録であり、その講学の対象は知識人層ではなく、当地の青少年であった。そのため、その内容が及んでいるのは通俗教化の範囲であって、高遠な理論の探究ではない。この民間文書の記録者は書名を『心学こゝろのしらべ』としている⁶。

これは長期にわたり埋もれていた手書きの写本で、1960年代になってやっと発見されたばかりである。現在の

日本の学术界にあっても、心学を専門とする研究者でもなければ、この民間文書に大きく注目することはない。では中国の読者である我々にとって、この文書の中には、注目すべきいかなる内容が含まれているだろうか。実のところ、まさしく上に述べたように、明代中国の心学者たちが郷村社会で行った講学活動について詳細な実情を窺い知る術はすでにない。しかし、この外国の地方文献を通して、私たちは19世紀初頭の日本の心学者たちが、如何にして郷村で講学活動を展開していたのかを、生き生きと知ることが出来る。また、これにより東洋地域社会における儒家通俗倫理の喧伝講義活動に、どのような相違性と共通性とが存在していたかについて、更なる理解を深める可能性がある。すなわち、私たちはこの『心学こゝろのしらべ』を閲読することを通して、一方では近世日本の儒者が如何にして郷村社会層の間に身を投じて、末端層へと世俗倫理教育を施し、儒家倫理を一つの「草の根化」運動としていったかについて具体的に理解することができ、また一方で私たちは、なぜ17世紀以降明清期の中国の郷村教育及び民間講学が持続的な発展を継続出来なかったのかを再考させられる。知識人達の大多数が文学史学の伝統の再建に没頭し、或いは文字の考証の作業に酔いしれ、清一代を見回してみると、郷村の末端へと根をはった心学活動家は消え失せて殆ど存在しない。20世紀初頭になってやっと、最後の儒家と称された梁漱溟（1893-1988）が、明代泰州学派が郷村の末端社会で行っていた講学における自由な気風こそ本当は大変貴重なものであることに初めて気がついた。中国の農村の問題のみならず、中国の根本問題を解決するための貴重なヒントを発見する可能性があるという考えが、彼を山東鄒平県での郷村建設運動に身を投じさせることへと駆り立てたが、時局の動乱によって、その効果は微々たるものに留まった。

一 下館藩における心学活動の展開

『心学こゝろのしらべ』は石門心学の講学活動に関わるものであるため、まず石門心学について簡単な説明が必要である。石門心学の創始者は京都の町人（つまり商人）出身の石田梅岩（1685-1744）で、享保十四年（1729）に京都で「講座」⁷を公開開催したことが、その心学創始の象徴とされる。彼が打ち立てた心学思想は、歴史上「梅岩心学」もしくは「石門心学」と称される⁸。なお注意が必要なのは、石門心学はその創立の当初から心学理論の構築と同時に、注意を民間の末端層へと向け、その結果、ある種の心学の「草の根化」運動を巻き起こしたということである。その運動の主な表れとして、心学者を講学の師（彼らはまた「講師」と称された）へと養成し、彼ら心学講師によって各地の講学活動が主導され、更には各種の「講舎」及び「講師」の制度が構想されたことなどがあげられる。これらの運動に代表される石門心学は、京都大阪等の関西地区より、次第に日本全国各地へむけて拡大発展し、幕末から明治、大正及び昭和（戦前）までの各時代を通して連綿と継続し、時に中断することはあっても、完全に断絶してしまうことはなかった。歴史の上からみれば、その講学活動は、この心学運動の前後で大きく変化している。その早期には、主に民間を主要な活動場所とし、講学の対象も多くは中小の商人及び町村の農民であったが、しかし明治期以後、特に明治末より昭和初期にかけて、心学の講師達は上層の役人たちと頻繁に連動しはじめる。一部の心学者たちは積極的に政府の推進する国民教育活動に参加した。例えば「心学道話」の方式を用いて、明治天皇発布の「教育勅語」を敷衍して解釈したというように、心学者達は日本が帝国主義の中で推進していった「国民道徳教育」運動の中で不面目な役割を担当した⁹。そのため戦後日本の学术界では、ある一定の期間において「石門心学」を研究することに対し恐れ憚って避けて論ぜず、大多数の学者は一顧だに値しないといった態度をとる風潮が引き起こされた。しかしこれについてはここでは論じない。

江戸晩期、関東地区における石門心学の講学活動に関して、戦前の石門心学研究の大家石川謙が、研究史上煌々と輝く大著『石門心学の研究』の中で非常に詳細な紹介と分析を加えている。彼の研究によって、私たちは18世紀末の時点で、心学運動が江戸（つまり現在の東京）からその周辺の地域へと迅速に拡大していったおおよそのあらましについて知ることが出来る。例えば寛政四年（1792）下館藩（即ち『心学こゝろのしらべ』が発見された下館町一帯を領地としていた藩）の藩主石川若狭守総弾はとても熱心な心学の信奉者で、彼はかつて江戸にいた際、心学者中沢道二（1725-1803）の弟子北条玄養を呼び寄せて家中に講学させ、また家老（江戸時代に藩主を補佐した重要な家臣）や用人といった重役を共に聴講に参加するよう命令した。翌年、彼は中沢道二を下館に招聘し、一般民衆に向けて心学の講学を行わせること7日間に及んだ。以後、ほぼ毎年北条玄養を招いて下館で心学を講学さ

せている。上にあげた民間文書『心学こゝろのしらべ』の所有者である中村兵左衛門は他でもないこの下館の大商人であり、また当地の名士でもあった。彼は後に心学講学の「都講」（講学の助手）となり、寛政五・六年間に下館城下に「有隣舎」——一種の地域性の心学講学組織を設立している¹⁰。

寛政より文政（1818-1829）年間に到るまで、藩権力と密接な関係にあった中村家は、藩財政の継続的な悪化及び農村経済の衰退を防ぐために、心学者たちと連携して協力し、講学によって庶民の教化を推進し、更には地域の人心を盛り返すことを試みた。しかし天保期（1830年以降）には、心学運動は急速な衰退の兆候を見せ始めた。その要因の一つが、下館の人々が日々悪化していく経済状況を根本的に改善するためには、農村行政及び町民の経済生活の改革を主張する二宮尊徳（1787-1856）が提唱する方法「仕法」及び、彼が主張する「報徳」思想の方が、心学よりも魅力的なことに気がついたことにある。事実、天保八年（1837）以降、下館藩に二宮尊徳の思想を導入することを主張して、積極的に藩主に推奨した主要な人物が、まさしく中村兵左衛門であった¹¹。二宮尊徳の思想と石門心学とにどのような異同があるのかについては、ここでの詳細な検討は避けたい。ただ上述のような現象から分かることは、中村に代表される藩政の首脳を含む当地の実力者達が思想学術を導入する際に、臨機応変な態度を採っていたということである。彼らの心学に対する興味関心が持続するかどうかは、心学の導入が実際に持続的な効果を生み出すかどうかによって決定される。従って地区の教化に、より有益な思想学説が有ることに気付いたならば、彼らはすぐさまその新しい思想へと転向する。この種の思想文化に対する「拿来主義」の態度こそ、まさに日本が外来の文化を吸収するにあたっての常套手段である「借用」方法のあらわれなのである。

ただ私たちにとって興味を引くのは、これら心学の講師達が地域社会で講学を展開していくにあたって、彼らが講じていたのは結局どんな内容だったのか、また聴衆としての当地の庶民たちはどのようにこの講学活動に参加していったのか、これが興味をひく一つ目の問題である。次に彼らの講学の過程の中で、講師と民衆は如何にして相互に連動したのか等々。こういった問題の考察を通じて、私たちは19世紀初めの日本の江戸周辺地域における民衆の思想活動状況について、主に二つの点で理解を深めることが出来る。一つはまず近世日本の知識人が如何にして倫理教説を一般庶民階層に浸透させていったかについて、もう一つは当時の日本の庶民社会が如何にしてそれら心学の理論を受容していったのかについてである。

『心学こゝろのしらべ』の分析に取りかかる前に、二点の予備知識を提示する必要がある。まず初めは心学の講学の方式に関してである。梅岩が心学を創設して以来、石門心学の講学には一つの伝統があった。それは日本語では「会輔」とよばれ、『論語』顔淵篇「以文会友、以友輔仁」を由来としている。梅岩の考えでは、「会」は学問の向上に励むことを指し、「輔」は心学の修養のステップアップを指していた。形の上から言うと、それは今日の大学の授業で日常的に見られる「seminar」つまり所謂「ゼミ」と大変良く似ている。毎次の「会輔」において、まず講師がいくつかの特定の課題を提示し、その後、皆で一緒に自由に言いたいことを言い合って探究を進めていく。梅岩の時代には出題者は当然梅岩であった。彼が遺した代表的な著作である『都鄙問答』はまさにこの「会輔」の記録である。梅岩の後学にいたっても、「会輔」は一種の制度としてずっと保存されており、わたしたちがこれから見ようとしている『心学こゝろのしらべ』という文書も、まさにこの「会輔」の記録の一つである。その内容を見ると、まず心学講師がいくつかの問題を挙げて、その後聴衆が自由に感想と意見を発表しあい、最後に講師が心学理論及び従来の著名な心学者の考え方によって解説を行うというものである。解説を行う際に、往々にして民衆が発表した意見をいちいち取り上げて殊更に反論しないのは、彼ら講師の説教の様子を物語っている。しかし、これらの民衆の意見は選り抜かれて「会輔」の記録の中に収められている。後人から見ると、その中のいくつかの意見や理解には幼稚な点があるように見えるが、それは参加者の多くがまだ世間知らずの少年少女であることが原因である。しかしまさにこの参加者やその意見が幼稚で若いという問題こそが、かえって私たちに中国晩明の講学の情景とは全く異なる別の情景——つまり、19世紀初めの日本の辺鄙な小さな町村の住民がそのありふれた日常生活の中で人生の問題に対して思考している——を見出させるのである。

次いで、江戸期日本の心学の講学がもつ基本的特質についても理解する必要がある。それは当時現れ始めた思想の「民衆化」の趨勢である。長年、従来の思想史研究は知識エリートの思索活動の解明に偏重していたが、それを一変して日本「民衆思想史」という研究領域を開拓することに注力し、多大な成果をもたらしたのは安丸良夫である¹²。彼は江戸思想史において「心」の哲学とは、普遍化され、絶対化された規範——心と自己との一体化（内在

化)を強調し、それによって人心へ無限の可能性を見出せる哲学であると指摘した。形態上から言えば、これらの哲学は「極度の唯心論形態」¹³を備えている。しかし、日本近世史上より見れば、これらの哲学はむしろ民衆の日常生活規範としての「通俗的諸徳目の実践」と結合することにより、心学のエネルギーを「広汎な人間の生活意識の内面」へと浸透させ、それにより彼らの「精神世界」を改変し作り上げている。これらの指摘は大変重要であり、明らかに安丸は一方では「心」の哲学を「能動性・主体性の哲学」と規定し、それと同時に「通俗道徳」(つまり「世俗倫理」)が近世日本の民衆の「思想形成・主体形成」において「歴史的に独特の形態」を備えていることを非常に強調しているものである¹⁴。更に重要なのは、安丸によれば、所謂「通俗道徳」の問題とは、つまりは「心」の哲学と通俗的諸徳目の間の関係を如何にして把握するかの問題であると言うことにある。この関係の把握によって、私たちは「心」の絶対性の主張に包含された「能動性・主体性の哲学」が、如何にして民衆の日常生活の意識の中に浸透し得たかについて理解し、また同時にそれと付随して起こった自らに切迫して内在している道徳への覚醒が、如何にして民衆の俗世間の中で呼び起こされ得たかを理解することが出来る¹⁵。そして安丸の言う所の「心」の哲学、その典型とは即ち「石門心学」なのである。だからこそ、安丸の「民衆思想史」という観点からの江戸思想史への新たな考察は、私たちが『心学こゝろのしらべ』という民間文書を理解する上で、重要なバックグラウンドの知識ないし詳細な視点を提供してくれていると言える。

二 心学講学における草の根化の特徴

この『心学こゝろのしらべ』という「会輔」の記録資料の講学が行われた日程は、文政十年(1827)10月1日から6日までで、開催場所は中村家である。全部で48丁あり、今は上冊のみが残されていて、全て口語体で書かれた手写本である。初日「会輔」の参加者は全て女子ばかりであり、そのうち15才が5人、14才が1人、11才が3人、9才が1人であった。二日目からは男子の参加者もあり、男子の多くは中村家に仕える「奉公人」で、その年齢層は不明である。

初日の「会輔」はただ一つの問題が挙げられており、得られた回答は11個、最後に講師によるまとめの総括が行われている。設問は「道を行に人つきあたらぬやうに行はいかが致して行候哉?」というもので、訳すならば、これは大通りを歩いていく際にどうすれば人と衝突しないかを問うものである。ただしその中にはあるキーワードが隠れている。それは「道」である。いま私たちは回答の中から幾つかを選んで、これらの少女たちがどのように回答しているか見てみよう¹⁶。

答 朝起きてあの人悪ひこの人は悪ひといふを人の道につきあたるるとそんじ候、心正直なればつきあたる事ハ御座なく候(丑十一歳、中村おた祿)

最後の括弧の中の一文は回答者の年齢と姓名を記録したものであり、これはわずか11才の小さな女の子が答えた回答である。彼女の回答の中では、ある重要な概念が用いられている。それは「正直」であり、そしてこの「正直」こそ石門心学の核心的概念である。この僅か11才の少女がこの概念を自然と口にするというのは、恐らくは彼女のこれまでの学習経験の中で、石門心学に関連した教育を受けたことがあったか、或いは周囲の年長者から「人として「正直」でなければならない」といったような教えを聞き及んでいたためであろう。実際、私たちはこの少女の回答に対して、ちょっとした哲学的解釈を行うことも出来る。大通りを歩いていて人と衝突するような事態が起こるのは、その原因は相手方にあるのではなく、自らの心理状態が正しくないことにあるのである。それは例えば、朝起きてすぐに、周囲の人が皆悪人であると思って一日を過ごすというような、こういった心理状態などはまさに正直ではない心理状態である。このような心理を行為や態度に表せば、人と衝突してぶつかりあいが発生するに違いない。このため石門心学の観点からすれば、この少女の回答は代表的なものと言える。面白いことに、彼女のあとの幾人かの少女の回答も彼女と大同小異である。

例えば二番目に登場する中村菊という14才の少女はこのように答えている。

答 道は元より正直なるものゆへ我心正直にさへすればつきあたる事は御座なく候（戌十四歳中村菊女）

この回答には「道は元より正直なるもの」という考え方がはっきりと出ているが、説明するまでもなく、これも石門心学の伝統的観念である。先ほどの11才の少女の回答と比べてみると、こちらの回答の方がやや成熟したものであると考えられる。なぜならばその物言いにすでにある一定の抽象性が含まれているからである。当然回答の内容について言えば、上述の二人の少女は共に「正直」という核心的な概念を捉え、その「正直」を用いて「道」を理解している。

もう一人の僅か9才の小さな少女の答えはさらに面白い。

亦〔答〕道をあるくハ人を道のよきほうを通シ我はわるいほうを通ると人につきあたらぬとそんじ候（栃木屋札女、卯九歳）

この回答は大変あどけないものに思われる。その表現には万事に謙譲を優先すべきであるという子供心が顔を出しているからである。そこには『三字経』の「孔融讓梨」のような道徳啓蒙教育の気味が表されている。明らかに、これはこの少女が受けた家庭内教育によるものである。彼女は「道」「正直」といった抽象的概念の意味を理解できていないかもしれないが、ただ事に臨んで「謙譲」を重んじて利を争うべきではないことは解っていた。

ある15才の少女の回答は成熟度が非常に高いように思われる。彼女は儒家倫理の仁義礼智信といった重要な徳目に対しての初歩的な理解を持つに至るほどであった。

答 夏ハ日のてるほうをとうり冬はひかけを通り候へば人に突あたらぬとそんじ候、仁義礼智信一ツかけても人にあたる事とそんじ候（井川あい女、酉十五歳）

この回答には二つの意味が込められている。前半部分は前述の9才の少女の回答と大体同じであり、謙譲を大切としているが、後半部分ではこの少女が儒家知識に対して初歩的理解を持っていたことを示している。彼女が言いたかったことは、夏と冬とで道を歩く際には、他人の心情を考慮すべきであり、その上で適切な方法をとる事が出来れば人と衝突することを避けることが出来る。その適切な方法とは、まさに仁義礼智信に属する何らかの方法なのである。思うに、彼女の儒家倫理に対する理解は浅はかなものではあるが、但し基本的に間違っていない。

最後に、心学講師がこの問題に対して如何に回答したのかを見てみよう。彼は孔子の説いた著名な道徳の黄金律「己の欲せざる所を人に施すこと勿かれ」から話しはじめるが、それはこれらの心学講師たちも経典を引用して根拠とする様式があったことを示している。

答 子貢曰ク、一チ言シテ以テ身終ルマデ行ウヘキコト有乎、子曰其恕乎己欲セザル所人ニ施スコトナカレ、古歌に 命をハおしまぬものハなかりけり 我身をつミテ人のいたさを、冬ハ日かけ夏ハ日あたりを通ウバ突あたる事ハあるまじ、又日用五倫の交りとてもその如し。・・・

はじめに「子貢曰く」「子曰く」と前置きされていることから、彼らの講学の過程に儒家経典である『論語』に関する知識が織り込まれていたことは想像に難くない。「古歌に云々」の部分で言われているのは、日本伝統文学の中で有名な詩句である。

この心学講師の回答から見えることは、彼は先ほどの15才の少女の回答に満足してはいるが、ただ彼のつとめは明らかにこれらの回答の筋道を示して理論化することにあつた。そのために彼は儒家経典を総括に用いて、日常生活の謙譲の行為を「日用五倫」の高さで言及し、これがまさしく儒者の説く己の欲せざる所を人に施すこと勿かれという「恕」の道であることを指摘している。明らかにこの心学講師は儒学の基本的知識に相当熟達しており、そこから日本心学が儒家経典を大変重んじている様子が見て取れる。そのため広範に言うならば、石門心学も東洋儒学の範疇に帰属すると言うことが出来る。しかし、それでも私たちは日本の心学講師が儒学を用いる際に、

その講説は日本倫理の色彩を帯び、石門心学の核心概念である「正直」という問題で構成されていることを見出すことが出来る。すなわち、儒学思想は心学者達の中ですでにある転換を起こしている——つまり儒学を日本倫理の観念と結合させる、実質的には儒学に「日本化」という転向を発生させるといふ転換である。この点に関しては本論の最後でもう一度簡単に述べることにする。

二日目の会輔は夜会で行われ、その中では二つの問題が登場している。一つめの問題は「家業ハ何と心得て被成候哉」というものである。「家業」とは日本語の名詞であり、その意味は特殊で、一家の産業を指すものであり、さらには生活を維持する上で従事する職業を指す。また個人経営の商業活動のこともあり、代々相続されてきた特殊な職業のこともある。その上さらに「家業」と日本歴史上の「イエ」という特殊な概念とは密接な関係をもつ¹⁷。梅岩心学の講学活動の中で「家業」に関する話題が現れる頻度は非常に高く、これは心学者の大多数が町人出身であることと一定の関連があるのかも知れない。上述の問題に対して、ある者は答えて言った。

家業は天への奉公と存候（中村内彦兵衛拜す）

この答えは心学の標準的の回答であり、その意は「家業」とは天への献身的奉公行為であって、単に自己の利益の獲得手段とだけ考えるべきではないということである。ここでいう「奉公」が中国儒学での所謂「大道之行、天下為公」（『礼記』礼運）のような抽象的な概念ではなく、近世日本社会における「家業」に従事することを最大の「奉公」とみなすという重要な観念が反映されたものであるということ是指摘されなければならない。言い換えると、日本的「公」とは「イエ」の意味を内含したものであり¹⁸、それにより「奉公」と言う言葉も「家業」への献身の意味に等しくなり、そしてこの行為は道徳に符合するものと考えられていたということである¹⁹。面白いことには、この聴衆の回答によれば、彼は「家業」に服従する「奉公」の精神を「天」のレベルにまで言及することで強調を加えている。これに対し、心学講師は聴衆の回答よりも一層の肯定を加えている。

先師答 家業天への役と可心得候

第二の問題は非常に趣き深い「猫のねつミをとらざる何の役たち候哉」というものである。この問題は大変聴衆を引きつけたらしく、皆この問題への回答は相当活潑である。その多くの回答は皆「猫は鼠取ざれば何にも仕用無之と存候」（中村内留吉）という点に集中している。最後に講師が一句の簡単な回答をしている。

先師答 猫のねつミをとらぬハ世の中の役に立たぬ人の譬へになり申候

明らかに、この比喩の直接的な意味は、我々一人一人はそれぞれ皆必ず社会の中でしかるべき役割を果たさなければならないということであり、言い換えれば、鼠を捕ることが出来ない猫が猫としての役に立たないのと同様に、人がもし社会の中で役割を発揮できなければ、その人も人としての役に立たないということである。

三日目から六日目の会輔に関しては、冗長を避けるために本稿では詳述せずに、ただその会輔でだされた問題を以下に列挙するに留める。これによって当時の講学の気風の一端を窺えるかと思う。その問題はおおよそ以下のようである。

口論の本源と如何

家内の修め様はいかか致し候哉

此身は死して心はいかやうに成候哉

一生えいわざる一言あり如何

人々此身養ふにわ三度の食事を以養へ共、心ハ何を食物致し養候哉

堪忍²⁰の花盛りとハ如何

宝の最上は何最上致し候哉

天地の間に我物と致し候もの何にて候哉
心を大丈夫に持やうハ如何致し候哉
海山をへだてて遠国に居る親へ孝行の致しやうありや如何
天地の間にうへもなき貴き物ハ如何
奢の根元とハ如何

最後の問題は「心を楽にする根元ハ如何致し候ハハ楽になり候哉」である。

会輔の問題をこのようにして概観すると、その内容の殆どは3つの特徴でまとめることができる。第一に、これらの問題はおおかた世俗倫理の問題に属するもの、つまり日常の生活と密接な関係にある道德の問題であるということである。第二に、その多くが「心」の問題に集中しているということである。これは心学講師達の主な関心が、聴衆の人々に心学思想を喧伝することに寄せられていたことを物語る。第三に、問題の設定はみな非常に具体的現実的でありながら、その内には一定の哲理を内包しているということである。

私たちにとって大変興味深いのは、これらの民間社会における対話の場面が非常に生き生きと活潑で、講学者と講学対象の人々との相互の交流も非常に自由で、かつリラックスし解放されているということである。ここから深く考えさせられるのは、16世紀以後の明清における中国の講学の伝統の中にこういった講学の様式を見出すことが出来ないのは何故なのだろうかということである。それはひょっとすると文字記録が失われたためではなく、明清中国の伝統社会が終始このような講学の気風を持っていないことが原因なのかもしれない。もし明代中頃の心学の講学について残された資料を見たとして、それらの士人の筆による講学の記録から私たちが見出すことが出来るのは、往々にして士人達が高みに立って下を見下ろしたような道德の説教か、或いは儒学經典の知識をめぐる議論のみであって、上述の石門心学の講師達が推進していた日常生活に合致した問答が繰り返される「会輔」のような講学の形式は、ほとんど見出すことは出来ないだろう。しかし明代心学者とそれ以前の儒者の講学の気風はやはり異なるのであって、彼らは民間社会の倫理の問題及び郷村秩序の建て直しの問題に十分に関心を払っており、それによって明代心学者の中のある者は郷村での講学に熱中した²¹。ただし両者を比較して言うと、講学の方式やその内容から見て、中国心学と日本心学との間に存在する差異は明らかであり、その最も重要な差異は以下のようなものである。それは江戸期の知識人達について言えば、儒学とは結局のところ外来の文化であって、彼らは儒学の知識を獲得すると同時に、すぐにそれらの知識を江戸期社会の生活常識ないし行動常識と合致するように変化させる必要があることに気付いた。そのため彼らの講学は日本固有の伝統的道德観念と互いに結合したものでなければならなかった。従って客観上から言えば、彼らの一連の思想活動はその実、ある種の「儒学日本化」による再創造であったということができる。

最も注目し値するのは、儒家倫理の重要徳目である「仁義礼智信」が、なんとわずか15才の日本の郷村の少女の口にのぼされていることである。これは日本の辺鄙な村落社会においてすでに一定の儒学知識が備わっていたことを十分に物語っている。これにより、彼らの日常教育の中で儒家經典に一定程度の接触していたことは確実であるという推断もできる。当然のことながら、彼らはこれらの知識を受動的に受け容れていただけではなく、積極的にこれらの儒学知識と日本独特の心理学理論とを互いに結びつけ、彼ら自身の日常生活の中での実践へと変化させていたのである。

三 余論「津田観点」再考

今まで述べてきたことにより、私たちは津田左右吉(1873-1961)が日中間の思想の関係において提示した代表的な観点に対する再考を引き起こされる。彼の提示した観点をさしあたっては「津田観点」と呼ぶ。実のところ、この「津田観点」は、儒学思想は従来日本人の「實際生活」の中には入り込んでおらず、そのため、儒学は日本の郷村社会と完全に絶縁の状態に置かれたように考えるものであった。しかしこの観点は明らかに日本心学の民間文書が反映している「草の根化」運動の実情と符合しない。

津田は20世紀初頭の日本学界の非常に著名な東洋学者であり、彼の専門の研究領域は日本思想史であったが、常に日中両国の思想の領域にまたがって研究を行っていた。津田の学術的立場は非常に鮮明で、彼は日本本位主義の立場に立って、日本文化と中国思想の関係についての考察を行った。その際、津田は以下のような認識を堅持した。それは日本の歴史と文化は独自の形成と発展を続けてきたものであり、中国思想の所謂「影響」とは無関係である。中国思想、特に儒学は非常に早い時期に日本に伝来したが、しかし儒学はただ文献上の知識として知識人達の関心をそそるに留まり、儒学思想の根本の所は日本人の日常生活に入っていくことは出来ず、その上日本人の生活上の指導原則を成り立たせることもなかった。日本社会の実際の日常生活でいえば、自身等がもつ国民道徳の原則がその間を終始一貫していた。これが津田の認識であった。これにより、津田は中国の道教と日本の神道との間の実質的な関連について、如何なる存在をも断固として認めないのみならず、中国儒教に関しても「書籍の上の知識として、思想として、学習せられ講説せられたのみであって、實生活には初から入りこまず、また入りこむことのできないものであったからである」と考えていた²²。

では津田のこのような判断の根拠はどこにあったのだろうか？津田の指摘によれば、例えば皆が理解しているように、儒教において人々の生活に具体的な規範を提供するのは礼であるが、しかし「日本人が決して儒教の禮を學びそれを實行しようとしなかったことは、最もよくそれを證明するものである」とされる²³。津田のこれらの論点を如何に評価すべきかに関しては、より全体を通した考察を行う必要があり、私が本稿において唐突に断言できるものではない。ただ少なくとも有る点では非常に明確であって、もし津田の日本本位主義の立場をひとまず置き、更には中国に対する蔑視の感情を学術研究から排除すれば²⁴、私たちにとって、日本文化の主体性の強調は、本来は見るべき点があると考えべきである。しかしもし中国儒学（或いは儒教とも称する）が、ただある種の知識趣味としてだけみなされて、全く日本社会の實際生活の中には入り込んでいないと説くならば、その結論は強引な独断の可能性がある。この結論を導いた原因は、津田本人がただ広く公開されているような典籍や書物からだけで日本文化の中の中国思想を理解しようとし、『心学入門手冊』のような民間文書に触れる機会がなかったことにあるのかもしれない²⁵。言い換えれば、津田の中国ないし日本の儒学に対する理解は、ただ典籍だけからの知識に限られていたのかもしれない。もし津田が民間文書に対しても深く切り込んで全面的な理解をしたならば、私たちは津田が下すであろう結論に対して、全く異なる印象を持ち得ただろう。何故ならば、これら日常生活からの思想における記録において、事実はずで非常に明らかなものとなっているからである。それは江戸晩期の日本社会の民衆生活と最も近接し、最もよく当時の日本の生活シーンを反映している資料の中から、我々は多くの儒学よりもたらされた知識及び概念を見出すことが出来るが、しかしこれらの儒学知識は絶え間なく起こる「日本化」という転換のただ中にあり、日本心学が喧伝する「正直」「堪忍」などの日本的倫理概念と交錯を起こしてもいるという事実である。

当然のことながら、重要なのは資料の数量から日本文化の中に些かの中国的要素が含まれることを証明し、そこから中国文化が日本に対して決定的な「影響」を与えてきたことを推断することではない。資料の綿密な整理と全体的な把握によって、日本における中国思想の「日本化」を理解することが重要である。例えば儒学が日本社会に伝来した際、日本人は能動的に吸収（日本語で「受容」と称する）し、受動的に受け容れたのではなかった。すなわち、儒学が日本社会に溶け込んでいく過程の中で、必然的に「日本化」の現象を発生しているのであり、このことを私たちは看過することは出来ない。この意味で、恐らくは津田の以下の観点が全くの道理外れでもないということ認めざるを得ないだろう。津田の認識では、中国思想が日本に伝来してから、日本土着の文化による改造により、「日本化」とも呼べる現象が現れた結果、二度と本来の「中国制」に戻ることはないと言われる²⁶。この観点は間違いなく成立するものである。ただ問題は依然として、「儒学日本化」という歴史論の背後に、明治維新の成功以来次第に昂揚した「蔑視中国」という道理に背き暴走した感情に対する同情や理解が潜在していないかどうかであって、これは格別に留意しなければならない問題である。

溝口雄三の分析に照らすと、津田を代表とする「近代主義中国観」は、国が弱体化し民衆が窮乏しているという現実に置かれていた当時の中国に対して取らせた批判と蔑視の態度であり、この態度の背後には、その実ある観念が災いしていた。即ち「近代日本は亜細亜アフリカの諸国に比べて先進国化しているという観念を自認していた」とされる観念である²⁷。本来「儒学日本化」とは、学術的な観点或いは考察の視点として、自ら合理性を保持して

いる。それは当初の仏教が中国に伝来してより後に、やはり同様に「中国化」の経過を辿ったように、この種の事例は文化交渉史上においてしばしば見受けられる少なからぬ現象なのである。しかし近代日本の複雑な学術史・思想史の文脈の中で、「儒学日本化」という学術用語は、幾重もの非学術的な複雑な要素で語られることが多かった。これこそ私たちが今後慎重に対処し、省察を加えなければならない課題なのである²⁸。

*本論文は国家社科基金重点项目「日韩朱子学的承传与创新研究」(13AZD024)による研究成果の一部である

注

- 1 明代講学活動に関する研究は、21世紀にはいって以降、すでに大量の研究成果の蓄積がある。例えば拙著『明代知識界講学活動系年：1522-1602』（上海 学林出版社 2003年）や、呂妙芬『陽明學士人社群——歷史、思想與實踐』（台北 中央研究院近代史研究所 2003年）、張藝曦『陽明學的鄉里實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例』（北京 北京師範大學出版社 2013年（同書の初出は「台灣大學文史叢刊」版（2006年）である））などがある。
- 2 拙稿「徳川日本心学運動中の中国因素——兼談“儒学日本化”」（『中華文史論叢』2013年第2期 161頁）を参照。
- 3 「大伝統」と「小伝統」について、これはアメリカ人類学者のロバート・レッドフィールド（Roberto Redfield）地域社会研究の中で提示した対概念で、分析により文明社会中にはランクの異なる文化の伝統が存在することを示したものである。当然この二種の伝統は完全には分断することは出来ず、エリート文化と庶民文化それ自体には区別もあれば相互補完性もあり、庶民文化は更にエリート文化の基礎であって相反するものではない。拙著『明末清初勸善運動思想研究』（台北 台大出版中心 2009年 168-170頁）を参照のこと。他に余英時『儒家倫理與商人精神』（『余英時文集』第3卷所収（桂林 廣西師範大學出版社 2004年））、趙世瑜『大歷史與小歷史——區域社會史的理念、方法與實踐』（北京 三聯書店 2006年）も参照。
- 4 上掲の拙稿「徳川日本心学運動中の中国因素——兼談“儒学日本化”」を参照。
- 5 「下館町」は日本の関東地区の茨城県西部の栃木県と隣接する地域に位置し、かつては「常陸国真壁郡」に属し、現在の茨城県筑西市にあたる。
- 6 長谷川伸三「文政期下館町における石門心学の青少年教化の実際——中村兵左衛門家文書「心学こゝろのしらべ」の紹介——」は、茨城県史編さん委員会『茨城県史研究』第十六号（1970年）に初出後、現在今井淳・山本真功編『石門心学の思想』（東京 ぺりかん社 2006年 328-354頁）に収められている。
- 7 当時の日本語を用いた説法で「講釈」と呼ばれ、経書を解説するという意味である。しかし石田梅岩の場合の所謂「講釈」の内容は、経書の解説に限らず、処世の方法から人生の道理、家族倫理などの問題に広汎にわたっており、その中には更に仏教や或いは神道の思想内容に関わるものも含まれる。
- 8 一般的に、「梅岩心学」とはおおむね石田梅岩個人の心学思想を指し、「石門心学」とは主に石田梅岩が創始しその後学に連なる心学学派を包括して指す。本稿が取り扱うのは梅岩自身の心学理論ではなく、石田梅岩の心学学派が展開した講学運動を主な問題としているため、多くは「石門心学」という言葉を用いている。
- 9 詳しくは上述の拙稿「徳川日本心学運動中の中国因素——兼談“儒学日本化”」の156-158頁を参照。
- 10 以上は石川謙『石門心学の研究』（東京 岩波書店 1938年）の476-478頁を参考にした。
- 11 以上は佐々井信太郎『二宮尊徳伝』（東京 日本評論社 1935年）第14章「下館の仕法」を参照し、また上述長谷川論文（『石門心学の思想』所収333頁）より引いている。二宮尊徳の思想に関する中国語の専著として劉金才・草山昭『報徳思想與中國文化』（北京 学苑出版社 2003年）がある。
- 12 安丸良夫の1960年代以来の民衆思想史の領域における研究成果及び残された問題については、安丸良夫・磯前順一『安丸思想史への対論——文明化・民衆・両義性——』（東京 ぺりかん社 2010年）で参照出来る。
- 13 安丸良夫『日本近代化と民衆思想』（東京 青木書店 1974年）の9頁に見える。また逆井孝仁「「通俗道徳」の思想構造——「心」の哲学成立の思想史的意義——」（古田紹欽・今井淳編『石田梅岩の思想——「心」と「儉約」の哲学——』（東京 ぺりかん社 1979年）に所収。49頁）を参照のこと。
- 14 上述の逆井論文を参照。
- 15 上述書の51頁による。
- 16 以下の引用はすべて上述の長谷川伸三「『心学こゝろのしらべ』紹介」の文による。『石門心学の思想』の335-354頁に見える。以下の引用も全てここから引くが、個別の引用の頁数を注に出すことはしない。
- 17 日本社会における「イエ」概念については、竹田聴州『日本人の「家」と宗教』（『竹田聴州著作集』第6巻 東京 国書刊行会 1996年）、渡辺浩『日本政治思想史——十七～十九世紀』第4章「家職国家」と「立身出世」（東京 東京大学出版会 2010年）を参照のこと。渡辺は特に日本社会の「家」と中国的「家」概念が全く異なることを強調しており、そのた

め彼はわざわざカタカナの「イエ」（漢字「家」の日本語訓読み）を用いて表記している。また日本的「イエ」が指し示すものは、単に家庭或いは家族を指すだけでなく、主な意味として「ある種の組織、或いは法人のことである。それは組織としての社会的機能を備えている」とする。日本社会は、一村一郷の農民社会から武家社会ないし朝廷内部に至るまで、全てはこの「イエ」を基本単位とした一種の「イエ集合体」（上述書72頁）であり、これらの「イエ集合体」への服従の行為を絶対不変の真理である「家職」とみなし、更には「天職」とであるとみなしていた。

- 18 日本語の「公」に関して、字源学的な視点より見ると、「公」は日本語訓読みでは「オオヤケ」と読み、その「オオ」は「大」であり、「ヤケ」は漢字の「家」「宅」を意味する言葉である。つまりその原義は日本古代の農業を中心とする社会共同体が擁する共同施設を指し、それがやがて共同体の首領の意味へと帰属し、さらには共同体の公共的機能の意を備えた。このことからわかるように、日本語の「公」と漢語の「公」とでは意味の上での違いが大変大きく、同一視することはできない。詳しくは田原嗣郎「日本の『公・私』」、溝口雄三『中国の公と私』（東京 研文出版 1995）所収、91-130頁を参照。
- 19 そのため、江戸中期には「家業道徳」という概念すら現れた。例えば元文五年（1740）刊行の一書は、書名を『家業道徳論』（著者は河田正矩）というが、これなどはその一例である。渡辺浩の指摘によれば、これらの「家業」を重視する道徳観は江戸期の社会体制と互いに合致し、そのため江戸時代の歴史研究の領域においては、ある学者が「家職国家」という概念を提示し江戸期の社会の基本的な特徴を概括することすらあった。渡辺浩の見解は上述の著書『日本政治思想史——十七～十九世紀』第4章「家職国家」と「立身出世」の78-83頁を参照のこと。「家職国家」の概念に関しては、石井紫郎『日本人の国家生活』（東京 東京大学出版会 1986年）220頁から出ている。引用は上述の渡辺浩の書の72・86頁から。
- 20 「堪忍」は元は仏教用語であり、後に石門心学の特殊な概念となった。意味は隠忍・忍耐或いは「屈辱に耐え重荷を背負うこと」であり、一種の美德とみなされた。
- 21 拙著『泰州学派研究』第5章「何心隠：乡村改良运动的实践家」（北京 中国人民大学出版社 2009年）の290-312頁及び拙稿「以“讲会”兴起“善人”——17世纪东亚文化交涉与福建乡绅的讲学活动」（日本 関西大学文化交渉学教育研究センター『東アジア文化交渉研究』第3号 2010年3月（縮小版“云起社”与17世纪福建乡绅的劝善活动）は『云南大学学报』（2012年第5期）に、また人大复印资料『明清史研究』（2012年第12期）に全文を転載）を参照。
- 22 津田左右吉『シナ思想と日本』「前言」（東京 岩波書店 1938年「岩波新書」）の2-4頁と53頁以下による。津田の思想に関しては、家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』（東京 岩波書店 1972年）を参照すべし。引用は同書の161頁による。
- 23 注22の上述書161頁。津田の「日本人は決して儒教の礼を学習せず」という観点に対して、近年吾妻重二が江戸期儒教の礼儀の実践の大量の資料を用いた、今までにない新たな一連の研究を進めることにより、津田観点に対して疑問を提示した。吾妻重二『朱熹「家礼」実証研究—附宋版「家礼」校勘本』（呉震編）第2章「江戸時代儒教礼儀研究」（上海 華東師範大学出版社 2012年）を参照。
- 24 津田の中国に対する批判は往々にして独断的非難に近く、それはこの『シナ思想と日本』という書の中でもしばしば見受けられる。葛兆光「国家与历史之间——从日本关于中国道教、日本神道教与天皇制度关系的争论说起」の中では5条が数え上げられている（氏の著書『宅兹中国』第6章（北京 中華書局 2011年）の202頁に見える）。私はこの5条に少し付け足したいと思う。例えば津田はこのように述べている。「學説としての理論を立てるのが主旨では無く、直接に現実の政治を指導し道徳を指導しようとしたものであるところに支那思想の特色があり、従ってそれは普遍性の甚だ乏しいものである」（『シナ思想と日本』7頁）。ここで津田はこのように述べている。中国思想には普遍的問題への探究が乏しく、そのため理論性に乏しく、ただ実際の問題に対する関心があるばかりで、普遍性は存在しなかったと言える。この結論は検討するに値するが、明らかにこれは津田の儒学ないし中国文化の基本に対する誤解である。この「誤解」はもとより其の近代理性的学術の立場によるものであるが、しかしその観点の背後にあるセリフが潜んでいるのは明らかである。それは中国思想が普遍性を備えていないのであるから、中国の領域外、例えば日本に対して中国思想が何らかの影響を生み出すことは全く不可能であったというセリフである。そのため津田はこのような指摘すらする。「儒教道徳の根本とせられる「孝」とは、畢竟ただ「身を保ち生を保つ」がためであって、そのため本質上からすればこれは「一種の利己主義」であると（同上述書13-14頁）。これは根本上からの儒家の孝道思想の否定であった。更に言えば、「孝」が儒教道徳の根本とみなされることによって、儒教道徳全般すらも大きく問題とされているのである。
- 25 拙文「徳川日本心学中的中国因素」の中で紹介している他の日本の民間文書、例えば19世紀初頭の飛騨の国（按ずるに今の岐阜県北部の飛騨市）の心学講学実録——二木長嘯稿・大野政雄校『講席日誌』（初出は飛騨郷土学会『飛騨春秋』第150号 1970年2月、今井淳・山本眞功編『石門心学の思想』280-327頁に再録）を参照のこと。他に今井淳「飛騨の心学運動——二木長嘯の『講席日誌』——」（初出『専修大学人文学研究月報』第15号 1970年、今井淳・山本眞功編『石門心学の思想』269-278頁に再録）を参照。
- 26 津田左右吉『日本の神道』第2章「奈良朝までの思想に於いて」（『津田左右吉全集』第9巻 東京 岩波書店 1973年）の20頁（中国語訳本は邓红译訳 北京 商務印書館 2011年）。按ずるに、これは津田が中国道教と日本の神道との関係の問題に提示した一つの観点であり、当然のことながら彼が中国文化と日本文化との関係の問題に対して下した判断が、同様にこの問題にも活用されている。津田の観点に対して、道教研究専門家福永光司（1918-2001）は『道教と日本文化』（京

都 人文書院 1982 年) 及び後に著した「津田左右吉博士と道教」(『東方宗教』第 61 号 1983 年) の中で、厳正な批判を展開した。福永の批判に対して、反論を行ったのが福井文雅(1934)であり、その著『漢字文化圏の思想と宗教－儒教・道教・仏教』所収の「上代日本と道教との関係」(東京 五曜書房 1998 年) 271-515 頁に見える(中国語訳本では徐水生訳 武漢 武漢大学出版社 2010 年の 221-256 頁に見える)。福永と福井との間で津田をめぐるこの学術論争に関しては、葛兆光に簡単な考察がある。上述の氏の著書『宅兹中国』第 6 章「国家与历史之间」198-207 頁を参照のこと。

27 溝口雄三『方法としての中国』(東京 東京大学出版社 1989 年) の 6 頁。

28 拙稿「19 世紀以来“儒学日本化”問題史考察：1868-1945」(『杭州師範大学学报』2015 年第 5 期に記載) を参照。