

## 徳川日本の心学運動における中国的要素 「儒学の日本化」と兼ねて

著者	? 震
著者別名	Wu Zhe
雑誌名	国際哲学研究
号	2
ページ	16-19
発行年	2013-03
URL	<a href="http://doi.org/10.34428/00005265">http://doi.org/10.34428/00005265</a>

# 徳川日本の心学運動における中国的要素 ——「儒学の日本化」と兼ねて

呉 震  
翻訳：廣瀬直記

まずは、東洋大学創立 125 周年記念国際シンポジウムにおいて皆様にご報告できることを光栄に思いますとともに、東洋大学国際哲学研究センターの先生方に御礼を申し上げます。

さて、今回の私の発表は「グローバル化」という視点をもとに、中日両国の歴史上における心学思想の比較論——特に近世日本の石門心学を中心として——を試みようとするものであります。論文自体はたいへん長いので、ここではその要旨だけをご報告させていただきたく存じます。

## 前書き 東アジア地域における二つの心学

中国の学者たちは、中国の歴史上における心学思想については知っていますが、日本の歴史上にも心学という独特な思想が存在したことはあまりよく知りません。一方、日本の学者たち、特に日本思想史の研究者であれば、中国と日本の二つの心学思想について、多かれ少なかれ理解しているものです。中日の学界におけるこうした違いには、二つの歴史的背景があります。一つは、明代中国の陽明心学が江戸初期に日本に伝わり、明治以降に至るまで日本の思想界に絶えず影響を与えてきたこと。もう一つは、江戸中期に商人層の支持を受けて興った日本の心学思想には、中国の心学思想にはない独自の特徴があることです。じつのところ、日本の心学は、中国の心学（とくに陽明心学）に直接由来するものではありません。けれども、果たしてそこに中国儒学の影響がなかったと言えるのでしょうか。言い換えますと、私たちは日本土着の心学思想と中国儒学との関係をどのように捉えるべきなのでしょう。

言うまでもなく、いわゆる日本心学とは、江戸の享保十四年（1729）に石田梅岩が開いた講学に端を発する心学運動のことを指します。その主な担い手となったのは、梅岩とその後学たちです。十八世紀初頭の日本社会において、梅岩心学と中国の陽明心学とがいかなる関係にあったのかは、知識社会学の観点から見れば、なお議論の余地がある問題だと言えます。日本の学者たちの多くは、両者の歴史上の関連性を否定的に捉えております。その主な理由は、梅岩が生前に陽明の著作を引用することがなかったからです。

本報告では、以下のような手順で考察を進めてゆきたいと思います。まず、この問題の基本的な背景として、中国と日本における心学思想の歴史について概観します。次に、日本の近世儒学という枠組みから、梅岩心学について検討し、その思想の独自性に少し触れてみることにします。そしてさらに、以上の検討をもとに、近年、日本の学界において頻繁に提起される「儒学の日本化」という問題について、私見を述べてみたいと思います。

このような考察を通して、日本の心学運動における中国的要素には、儒学の知識のみならず、中国の民間に流布していた因果応報を説くさまざまな説話までもが含まれていたことが明らかになるでしょう。このことは、少なくとも中国から伝来した知識が近世日本の農村や民間の人々に、じつに複雑かつ多様なかたちで受け入れられていたことを示す一例となるものと考えられます。

## 一 心学：中国から日本へ

周知のように、中国では早くも孔子・孟子の時代から、「心」の問題が儒家の関心の的になっておりました。孔子に関しては、心のことをあまり語らなかつたと言われていますが、じつは『論語』のなかにも「従心所欲不逾矩（心の欲する所に従ひて矩を逾へず）」という言葉があります。孟子の時代になると、「心」の問題が一躍重要な問題となったことは、もはや常識的なことでしょう。また宋代の新儒学になると、儒家の伝統を復興させ、自らもそれに連なろうとする、新たな意識が芽生えました。たとえば、南宋の朱熹は『中庸章句序』において『尚書』を典拠とする「十六字の心訣」を示し、儒家の「道統」が千年以上も前から脈々と受け継がれてきたことを主張しました。さらに王陽明は、「心学」こそが儒家の伝統であると考えたのです。

さて、ここで近世日本の状況に目を向けてみたいと思います。専門の研究によりますと、宋代以降の新儒学は、以下のような経緯で日本に受容されたそうです。まず、朱子学が十三世紀半ばに日本に伝わります。ただし、それは五山の禅僧や貴族の間に広まっただけです。ところが、江戸初期になると、朱子学と陽明心学がほぼ同時に民間の学者たちの間にまで流行しはじめます。当時の日本人にとって、中国の理学や心学は外来の新しい思想でしたが、意外なことに、それらの思想が日本の政治や社会、思想界に混乱をもたらすことはありませんでした。このことは、江戸時代の儒者たちが中国宋代以降の新儒学を開放的な態度で受け入れたこと、および当時の知識人には比較的自由な言論が許されていたことを示しているものと思われます。

日本思想史研究の大家・源了圓氏は、日本の心学に関するたいへん優れた研究を行ないました。氏は「心学の実学」という重要な概念を打ち出し、それをもとに江戸前期の思想状況を分析されました。氏の考えは、おおよそ次のようなものです。江戸時代前期には「心学の実学」を旨とする思潮が存在した。その「心学」的思想は紆余曲折を経ながらも命脈を保ち続け、庶民の世界のなかにあたかも地下水のように息づくようになった。すなわち、その典型例こそが江戸中期の「石門心学」なのである。

この分析はまさに卓見と言うべきでしょう。氏は、日本における心学の伝統が民間社会のなかに保たれていたことを明らかにされたのです。そしてまた、梅岩の思想が当時あって、「人間の眞実追究の実学」と「道徳実践の実学」を主張する典型的なものだった、ということも指摘されました。

じつは、源了圓氏の言う「実学」としての「心学」には、中国の儒学ばかりではなく、日本の「精神的風土」という要素までもが反映されています。このことから、氏の「実学」思想史研究の背後には、ある大胆な構想があったと言えます。すなわち氏は、「実学」としての「心学」が東アジア全体にまたがる普遍的な思想史の概念であることを主張したのです。そしてさらに、その「心学」が近世の東アジアにおいてすでに普遍性を持ち、かつ日本土着の地域文化の特色をも備えていたのだ、ということを述べています。氏がそのような考えたのは、日本の心学は「実学」であり、明末中国において心性を空談するものに成り下がった陽明学とは一線を画していたからです。

心学は、中国と日本において、なぜこのように異なる運命をたどることになったのでしょうか。中国では、清代以降、心学は魏晋の清談と同じく無用の学と見なされ、ゴミのように捨て去られました。それに対し、日本の「精神風土」によって育まれた心学は、一種の「実学」となり、その命脈は「庶民の世界」に息づき、地下水のようにこんこんと流れ続けて途絶えることがなかったのです。この対比は、まさに中国人である私たちが検討すべき大きな問題ではないかと考えられます。

## 二 梅岩心学の形成とその内実

梅岩の思想形成の過程を見ても、彼は最初に日本の神道に興味を持ち、次いで儒家の經典へと関心を移してゆきました。また同時に、仏教にも大きな魅力を感じていたようであり、そのことは彼の講義録のなかから明らかに見て取れます。このような経緯から、梅岩の思想は、一般的に三教を習合したものだと見なされています。ただし、この三教は「神儒仏」を指しており、中国のいわゆる「儒仏道」とは異なります。いずれにせよ、その思想的要素は決して儒学だけではなかつたのです。梅岩は「神儒仏共尊」を提唱し、日常生活においてもそれを徹底的

に実践すべきことを主張しました。なかでも、私たちの興味を引くのは、第一に「天照皇太神（アマテラス）」に拝礼し、第二に「文宣王（孔子）」に拝礼し、第三に「釈迦如来」に拝礼せよという教えです。また、さらに注目に値するのは、この祭祀の順序は乱してはならず、「太神宮を首位とす」と規定されていることです。以上のことから、梅岩の宗教信仰の態度が非常に敬虔なものだったことがわかります。儒学といえども、彼にとってはその博大な知識の一部に過ぎなかったのかもしれませんが。彼の究極の信仰は、やはり日本の神道を中心とするものでした。ともすれば、彼は多神論者であるようにも見えますが、実質的には「天照皇太神」の信仰こそが最重要かつ最優先だったのです。

ところで、梅岩が後世の人々から「心学者」として尊ばれたことには、当然それなりの理由があります。梅岩の心学理論は、じつに独自性に富んだものだったのです。しかも、それは日本的な色彩を帯びており、孟子の思想とも朱子の思想とも異なっておりました。たとえば、彼には「形ニ由ルノ心」、「形ガ直ニ心」という有名な言葉があります。私たちの解釈によれば、この二つの言葉は、「心は形を離れることができない。形がなければ心も存在しない。極端に言えば、形そのものがただちに心なのだ」というように、その意味を相互に関連づけて理解すべきものです。要するに、梅岩の考えによれば、心がどのようなものであるかを直接的に規定しているのは形であるわけですから、心というものは具体的な物事に即して論じられねばならなかったのです。

以上のことからわかりますように、梅岩が心を論ずる際には、形而上の超越的な立場からではなく、あくまで具体的な物事や状況に即して述べようとしたのです。つまり、彼は「形」から「心」を説く、という態度を重んじたのです。また、彼には「万物皆無形外之心（万物皆な形外の心無し）」という言葉もあります。梅岩心学のこうした考え方には、明らかに日本的な特色が備わっていると言えるでしょう。すなわち、私の考えによれば、具体的なものや現実的なもの、あるいは形而下の世界を重視する、という理論的な態度こそが日本儒学の一つの基本的な特徴だったのです。

#### 四 石門心学から「儒学の日本化」を考える

十九世紀はじめの飛騨地方における心学講義の様子を伝える資料に『講席日誌』があります。これを紐解いてみますと、そこには中国の典籍に関する夥しい記述が見られます。もちろん、日本の典籍も数多く含まれています。差し当たって見る限り、以下のような中国典籍が、当時の心学講学者たちの関心を惹きつけていたことがわかります。まず、作者が書名を明記しているものから見てゆきますと、『太上感應篇』、『孔子家語』、『温公家訓』、『三計図』、『現験報応篇』（日本典籍）、『報恩篇』、『冥報拾遺』、『輟耕録』、『昨非庵日纂』、『景行録』、『心地観地経』、『迪吉録』、『玉堂閑話』、『独異志』などが挙げられます。特に興味深いのは、『太上感應篇』の引用回数が最も多いことです。また次に、その内容が引用されているだけの中国典籍について見ると、その数はさらに膨らんで参ります。『講席日誌』の作者は、少なくとも『二十四孝』や『童蒙君』、『明心宝鑑』、『陰騭録』、『了凡四訓』、『増広賢文』、『太平広記』、『居家必用事類』などの内容にかなり精通していたようであります。

『講席日誌』全体を分析してわかることは、以下の三点に集約できます。第一に、十九世紀初頭に日本の飛騨という一地方社会に受容された文化的な知識が、じつは非常に多様なものであり、彼らは日本固有の文化のみならず、外来の中国文化に対しても強い好奇心を持っていた、ということ。第二に、彼らに受容された典籍の種類を見ると、意外かつ興味深いことに、中国の正統な経書や史書ばかりでなく、野史や筆記、応報説話、善書、訓戒書の類までもが多く含まれている、ということ。このことは、『講席日誌』の作者の関心が儒仏道にわたる幅広いものだったことを示しています。第三に、引用された内容のほとんどが世俗の倫理問題に関わるものであること。これは『講席日誌』の際立った特徴だと言えます。なかには、荒唐無稽な恐ろしい物語も引用されていますが、いずれにしても善事を為し、功德を積み、果報を信じることが一番大切なのだ、ということの人々に教えているものばかりです。

さて、ここで私たちは、さらに次のことを問うてみたいと思います。近世の日本人は儒学を受容する際、ただ素直に受け入れるのみであり、そこに何の手も加えなかったのでしょうか。言い換えますと、儒学が日本に伝わったのち、「儒学の日本化」という現象は起きなかったのでしょうか。

じつは最近、日本の学界では、次のような考え方がたいへん流行しているそうです。一つは、「中国と日本」という枠組みから見た場合、日本の伝統文化には中国の伝統文化にはない特殊性がある、というもの。もう一つは、江戸以降の日本においては、中国から伝来した儒学が絶えず「日本化」「土着化」され、遅くとも十七世紀半ばには「儒学の日本化」が成し遂げられていた、というものであります。たとえば、さきほど検討した石門心学の場合、それは中国の儒学と同じく「心学」と呼ばれ、しかも儒学の要素も確かに備えているのですが、しかしその根本的な部分を見れば、やはりそれは完全に日本の庶民文化の典型であり、中国の陽明心学とはかなり異なった側面を持っています。この点については否定のしようがありません。つまり、日本の心学と中国の心学ないし儒学とは、形式的には似ているかもしれませんが、その本質や内実という点を見つめてゆくと、両者には著しい相違があり、構造上あるいは本質上の同一性などは存在しなかった、ということがわかるのです。このような違いは、両国の歴史的文化的な差異から生じたものだと言えましょう。さきほど取り上げた『講席日誌』の主題が、伝統的な儒家の仁義礼智や宋明儒家の理気論、心性論などではなく、むしろ近世日本の世俗社会に根ざした倫理的な問題（すなわち、「儉約」や「正直」、「堪忍」などの道徳をいかに実践するか）だったのも、まさに以上のような根本的な違いが背景にあったからなのです。

ここまで述べて参りましたように、日本文化には確かに中国とは違う特殊性があります。ただ、日中の文化的交渉が歴史的に過度に密接だったことの反動から、近代以降の学術史において「日本特殊論」が強調される場合、そこにはまた別の意図が潜んでいたと言えるのではないのでしょうか。すなわち、それは日本文化に固有の伝統を宣揚することにより、中国中心論から脱却し、日本文化を中華文化圏一元論という認識構造から解放しよう、という目論みです。たとえば、戦後日本の思想界を代表する泰斗である丸山真男（1914～1996）の思想史観には、この「日本特殊論」が色濃く現われています。彼の弟子だった黒住真氏が、そのことを反省して以下のように述べていたのは印象的です。「東洋思想としての朱子学を反動的・否定的なものとし、その影響下にあったがそれを批判・克服する日本の思想をより肯定的・近代的なものとするこの丸山の認識の枠組みには、明らかに脱亜論的近代主義的な日本特殊論としてのナショナリズムが横たわっている」と。この黒住氏の言葉を噛み砕いて言い直してみますと、次のようになります。丸山真男の思想史観には国家主義的な部分があり、そのような国家主義的立場は「近代主義的」なものだった。そして、この「近代主義的」なもの、日本が明治維新以降に突き進んだ「脱亜論的」な近代主義モデルが、ひとたび思想文化の領域に持ち込まれると、それは往々にして「日本特殊論」という姿を取って現われた、ということなのです。

最後に簡単な総括をしておきたいと思います。私たちは上記のような「日本特殊論」に対しては、もちろん学術的な批判の眼差しを持たねばなりません。しかし一方、「儒学の日本化」という学術史上の問題については、東アジアの儒学という文化交渉研究の立場から、今後もさらに具体的な研究を推進してゆくべきであります。それによって、東アジアの儒学がやがてグローバル化時代における「文明対話」を担う一翼ともなるでしょう。要するに、日本文化のなかにいかなる中国的要素が潜んでいるのか、またそれらの要素がどのように「日本化」されていったのかを明らかにすることにより、儒学が東アジア文化の歴史のなかでいかなる役割を演じたのか、そしてこれからはどうあるべきかを、さらに立体的多面的に把握し理解する展望が開けるだろう、と私は考えております。

以上をもって私の報告を終わらせていただきます。ご静聴ありがとうございました。