

日本儒教の多様性

高島元洋*

儒教は中国において成立する（たとえば孔子 B.C.551-479、朱子1130-1200など）。この思想が、朝鮮儒教（たとえば王仁 [百済の人]、李退溪 1501-70など）を媒介として、日本に伝わり、日本儒教となる。したがって儒教文化圏は、中国・朝鮮・日本というように同心円状に展開する。中心に中国がある。その伝播の先に朝鮮・日本がある。このように理解すれば、日本儒教は、中国儒教を中心としてそこからの距離として説明することが可能である。

しかしこの理解の問題点は、複数の思想を、基準となる思想を中心として、その同心円状の展開のなかに位置づけ、一元的に単純化するところにある。いまの議論では、基準となる思想は中国儒教である。朝鮮儒教・日本儒教は、この基準が展開したのものとして一元的に把握される。ここにあるのは自民族中心主義（ethnocentrism）の典型ともいべき中華思想である。中国儒教が普遍であり、日本儒教は基準から距離をおいた特殊であると理解する。

しかしいうまでもなく日本において、中国儒教は基準でも普遍でもない。思想においては、共通の専門用語を使用している（たとえば仁・孝・聖人など）、その意図する世界観がまったくことなることがある。共通の専門用語は同心円状に展開しても、世界観が共有されるとはかぎらない。

中華思想は中国儒教を普遍とし日本儒教を特殊とするが、この理解は思想が同心円状に展開する

ことを前提とする。しかし日本儒教がそのような同心円状に位置づくのは、共通の専門用語においてだけであり世界観においてはまったく異質である。こうして、中華思想の前提は成立しないということになる。

日本儒教の異質な世界観を簡単に説明することはむづかしい。以下で問題にするのは、その世界観の一端である。しかもそれは日本儒教のかなり曖昧な側面を議論しようとしている。日本儒教は、中国・朝鮮と比較することが無意味となるほど、独自の多様性を展開する。中国儒教・朝鮮儒教の立場からすると、この多様性はきわめて不可解な部分となる。日本儒教の世界観にふくまれるこの多様性について考えてみたい。

(1) 思想の多様性

たとえば儒教思想そのものの大枠について、日本儒教は朱子学・陽明学・古学・折衷学などさまざまな思想と学派を産出する。むろん朱子学・陽明学は中国で生まれたものである。朝鮮儒教は偏狭にも朱子学以外陽明学すら認めなかった。日本儒教には、朱子学・陽明学があり、これを批判して古学があり、さらに朱子学と古学の諸説を取捨選択する折衷学があった。

日本儒教の多様さは中国儒教・朝鮮儒教とは異質である。ではこのように多様であることはなにを意味しているのか。おそらくこの思想そのものの多様性は、さらにさまざまな日本儒教の多様性と関係する。

*お茶の水女子大学大学院教授

(2) 機能の多様性

まず日本儒教における機能の多様性がある。中国・朝鮮儒教の機能は、宗族・科挙などの社会構造に対応している。宗族（社会構造）があり「孝」（思想）が成立する。科挙・士大夫（社会構造）があり「聖人」「修己治人」「仁」（思想）が成立する。これにたいして日本儒教は、徳川幕藩体制（社会構造）に対応しあらたに求められた「人倫」という観念（思想）を背景にはたらくが、その機能は複雑かつ零細である。

[i] 儒教とくに朱子学が、幕藩体制の教学として体制の秩序維持のために機能したという通説は、すでに指摘のあるように否定されている。

たとえばつぎのような代表的解釈がある。かつこ内はその要旨である。詳しく説明することはここでは省略したい。

「徳川時代に入って儒教に関する関心は高まる。遊芸の一つとして四書を習うものもいた。大名・武士・町人などから真剣な宋学信奉者があらわれている。しかし、これは例外であった。一般的に、宋学が江戸時代の秩序維持に重要な役割を果たしたということは考えられない。そもそも徳川幕府の政治社会体制は、ほんらい儒学とは関係なく成立している。林羅山が将軍に仕え、幕藩体制のイデオログであったとするのも羅山に対する過大評価にすぎない。朱子学が、幕藩体制の正統思想であったことはない。」（渡辺浩『近世日本社会と宋学』）

通説は、朱子学を幕藩体制のイデオロギーであると解釈する。これは思想を解釈するさいのもっとも安易な方法である。思想を思想そのものとして受けとめず、イデオロギーとして解釈する。この最悪の事例が、マルクス主義（唯物史観）による思想史理解である。「思想」（上部構造）は、基本的に「土台」（生産諸関係）によって規定される「イデオロギー」（虚偽意識）にすぎない。

[ii] それゆえ効果の規模をいっきよに縮小する

と、日本儒教の機能はまず今日いうところの初等中等教育を推進することにあつたと理解することができる。たとえば藩校・寺子屋などでは、素読・手習いなどというかたちで実利的な読み書きの能力を授けると同時に、社会（人間関係）に生きるうえで必要な道徳（仁義・忠孝など）の存在を教えた。たとえば貝原益軒（1630-1724）の『和俗童子訓』（1710刊）は、日本最初の児童教育書であり、子どもの年齢の発達段階にしたがった教育法を体系的に論じたことで知られている。

[iii] といっても日本儒教の機能は、教育的機能ですべて説明できるわけではない。

江戸時代の初等中等教育の背景には、今日の近代教育のような学歴社会・競争社会はない。近代における教育は、一種の社会統制である。一方、近世の寺子屋では、お手本をまじめに学習する子もいたり、落書きしたりおもちゃで遊んだり、なぜか犬猫をかわいがる子もいて、あそびながら勉強をする子どものすがたがみえる。この時代の教育は、近代教育とはことなっていた。授業も、ひとりの教師による一斉授業ではなく、教室の子どもたちの机の向きはばらばらであり、体罰などの強制力で教育するというものもなかったという。

[iv] 日本儒教の実態には、教育的機能では説明がつかない側面がある。益軒の著作に、『和俗童子訓』にたいして『大和俗訓』（1708刊）がある。『和俗童子訓』は発達段階にそくした教育方法を組織化する。一方、『大和俗訓』は通俗教訓書であり、一般人の教養としての学問を解説する。石川謙は、本書を士人を直接の対象にして農工商の三民はあずからないと理解するが、そうではない。『大和俗訓』の機能は、子ども対象の教育的機能に限定されるものではなく、四民対象の一般的な教訓書であり、文化享受の機能・教養受容の機能ともよぶべきものであることがわかる。

こうして日本儒教には、一方では近代国家の社会統制の一環である教育制度確立にむかう教育的機能の萌芽があり、他方では個々人の趣味・教養

を充足する文化享受的機能・教養受容的機能があり、きわめて広範なはたらきがあったと考えられる。

この二つの機能は益軒では連続しかさなっているが、後者に特化すると、「学問」は「遊芸」と理解される。遊芸とは、歌舞・音曲などの遊戯であり学問・文芸などの教養でもあった。それは個人の限定された趣味でありまた社会的な交際の道具でもあった。とはいえ遊芸は、上層町人の趣味・娯楽・知識欲・虚栄心の領域としてのみあったのではない。江戸時代の四民に幅広い遊芸の支持層があり、これに対応して遊芸を産出する職業的文化人が存在し、ここに情報の組織網が形成されていた。

益軒は「学問は本なり、芸能は末なり」という立場をとったがこれはすでに否定された。このことを儒教理論として明確にしたのが荻生徂徠(1666-1728)である。

徂徠は、芸能(六芸)は学問(道)にほかならないという。「六芸もまた先王の道なり」(『弁名』道9)という。「先王の道、古者これを道術と謂ふ。礼楽これなり。後儒はすなはち術の字を諱みてこれを言ふを憚る」(『弁名』20)。そして益軒のような思想家を「道学先生」とよんで批判する。「学んでむしろ諸子百家曲芸の士となるも、道学先生たることを願はず」(『学則』)。

[v] ちなみにこの「学問」と「芸能」の関係を儒教史のなかで整理するとつぎのようなことになる。

たとえば広瀬淡窓『儒林評』は、江戸時代の「儒風」を四期にわけて説明する。

はじめに「儒道の中興」として、藤原惺窩・林羅山が程朱学(朱子学・宋学)をひらく。つぎに「一変」して、中江藤樹・山崎闇斎・熊沢蕃山・貝原益軒・木下順庵により「性理に本つき、躬行を主と」する儒風がおこる。これが「再変」して、伊藤仁斎・荻生徂徠により、宋学を批判し「古義」を再興する学問が提起される。この儒風は、「訓

詁を精くし、詩文を主として、躬行を努めず」と要約される。しかしこの反動は「三変」となってあらわれる。仁斎・徂徠の古学がさかとなり朱子学がおとろえると、儒者のおおくは「浮華放蕩に流れて、躬行を務る者なし」というありさまとなる。これを反省しふたたび朱子学にもどる学者はおおかったが、すでにその弊害はあきらかであった。こうして朱子学・古学の諸説を取捨選択する穏当な学問がうまれる。これが「三変」としての折衷学の登場である。淡窓は、折衷学の必然性を理解するが、なお批判する。「浮華放蕩」ではなく「然れども其利に走ることを極て甚だし」と。

以上、淡窓の儒教史理解を紹介した。ここで確認すべきことは、「一変」において益軒の儒風を「性理に本つき、躬行を主と」したこと、「再変」において徂徠の儒風を「訓詁を精くし、詩文を主として、躬行を努めず」としたことである。

益軒の学問は「躬行を主と」すという。すでにみたように「学問(大学)は本なり、芸能(小学)は末なり」とある。「小学」(六芸など)は学問の前提となる学習で、学問の本質は「大学」(修己治人の学)にある。ここにおいて「躬行」が「小学」「大学」をつらぬいて考えられていることがわかる。

しかし一方で、徂徠の学問は「躬行を努めず」という。「六芸もまた先王の道なり」といい、芸能(「六芸」)は「道」であり、学問は「道」の学習にほかならない。ここには「小学」「大学」の区別はない。

ひとつの型(朱子学という聖人)にむけて自己を鑄造するような「躬行」はない。個々人は多様である。「性」(気質)には「長短得失」がある。それぞれ「活物」であって型にはまらない。道つまり礼楽刑政は、その多様な個々人を多様なままに「長養」する。「長養の道」は「活物」を寛容に包み込んで養い育てる。「躬行を努めず」とは、型にはまらない多様な「活物」のありようである

が、それゆえに「浮華放蕩に流れ」ることもあった。

(3) 機能の具体的形態・支持階層における多様性

日本儒教の機能における多様性は、さらにその機能の具体的形態においてたとえば藩校・郷校・寺子屋・私塾などの多様性をともない、またその機能の支持階層において武士・町人・農民などの多様性としてあらわれる。

機能の具体的形態について、たとえば岡山藩は、1641年花島教場（藩校）を創建し、1668年閑谷学校（郷校）を設立する。これを嚆矢として、各藩は藩士の教育機関として藩校を設立し、18世紀後半からその最盛期をむかえる。その結果、藩校の数は廃藩までには二百五十校以上になる。またこの教育熱は同時に、庶民のあいだにもひろまり各村に寺子屋が生まれる。その膨大な数は、一万余ともいうが、実態は六万以上存在したと考えられている。これは藩校の教育熱が庶民の教育熱になったというのではない。社会全体がこのような教育を求めていたのである。

機能の支持階層について、かつて島田虔次は、適切にも「宋学とは、士大夫の学なのであり、士大夫の思想なのである」と定義した（『朱子学と陽明学』）。中国儒教は、基本的に科挙のための学問であり、エリート官僚となるための学問であった。しかし日本社会には、科挙も士大夫も存在しない。

内藤湖南『清朝史通論』は、日本の学者と中国の学問を比較し、中国の「頑固な固有の文明」では、学問は「君主或は貴族といふやうな、さういふ上流の人が専有して居る」という。一方、「日本では学者などといふものは金持でもなにでもない、多くは貧乏人が一生懸命になつて学問をやるのであります」という。科挙のある中国では民間に学問はない。民間では学問をかえってめんどうなもの unnecessaryなものと考えていた。しかし日本の

学問は地方の藩や民間からおこる。湖南のいうように、貧乏人が学問をやっていたのである。

こうして日本儒教を学習するものは武士だけではなかった。農民や町民さまざまであり、日本朱子学内部においても、大坂の懐徳堂のような商人の儒教があり、千葉の上総道学のような農民の儒教もあった。

先行研究

- ・高島元洋「『思想史』とは何かー『日本倫理想史』に関する方法論的反省」（『お茶の水女子大学 比較日本学研究センター研究年報』創刊号、2005）。
- ・高島元洋「日本儒教の特徴」（『お茶の水女子大学大学院教育改革支援プログラム「日本文化研究の国際的情報伝達スキルの育成」平成20年度 活動報告書 海外教育派遣事業編』pp.187-204、2009）。
- ・渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985、p.16、27など）
- ・和島芳男『日本宋学史の研究（増補版）』（吉川弘文館、1988、p.337以下）
- ・尾藤正英『江戸時代とはなにか』（岩波書店、1992、p.43）
- ・芸能史研究会編『日本芸能史』5（法政大学出版局、1986、p.102）
- ・市川寛明・石川秀和『ふくろうの本 図説・江戸の学び』（河出書房新社、2006、p.27、118など）。
- ・石川謙校訂『大和俗訓』（岩波文庫・岩波書店、1938、p.25、39、42、73、153、170、44、155）。石川謙「解説」参照。