

## 「旌孝記」における秋成の思想に関する一考察

—陽明学左派との関連を中心に—

岳 遠坤

### 一 はじめに

「孝」は儒教の徳目の中でもっとも重要視されるものであり、近世日本では、朱子学を官学とする幕府の鼓吹もあって、民間にも深く浸透し、日常生活ではほぼ自明の道徳の一つとなった。そして、「旌表」という形で、孝行者が為政者によって表彰され、本来、家庭内に限定される私的であるはずの行為が、名誉・利益と地位を伴い、公的な行為となった。幕府は各地の孝行者の話をまとめ、享和二年（一八〇二）に『官刻孝義録』が刊行される。民間でも、たとえば大坂の懐徳堂も「孝」の宣伝に力を惜しまなかった。18世紀の初めごろ、五孝子事件を契機に、朱子学者の手によって『五孝子伝』が書かれ、孝行者の見本となる者が表彰される。

上田秋成の「旌孝記」（『藤篋冊子』巻五所収）もこういう時代風潮の中で書かれた孝子顕彰の文章である。生涯、儒学者・儒教を批判し、揶揄し続けた秋成の文章として違和感が感ぜられないわけではないが、その内容を読むと、必ずしも秋成の持論から外れたものではないことがわかる。

山本綏子氏は「旌孝記」を懐徳堂の孝子顕彰運動との関連の中で書かれたものと主張し、この点から秋成の思想の特異性を考察している。氏は「当時孝子顕彰運動を牽引した」とされる懐徳堂の孝子顕彰文である『かわしまものがたり』を考察

し、同書は「啓蒙的な意図から出版された書であるだけに、できるだけ主題を明確化しようとした結果、単純化と誇張が行われたと考えられる」と結論づけた。この『かわしまものがたり』だけではなく、多くの孝子顕彰文の語り方は、氏の指摘したとおりである。また、氏は「意図的に単純化された」これらの文章に比べて、秋成の文章は複雑であり、「時流に乗ることに抵抗を感じる秋成のジレンマ」が明らかに現われた一篇であるとも指摘し、秋成の思想が「時流」とは異なるものだと考えているようである。

私はこの「時流」の理解について、少し意見が違う。氏がここで言っている「時流」はあくまで朱子学を官学とする為政者側、そして、その支持者である朱子学者たちの間で意識されている「時流」であり、決して、文芸を支配している思想の「時流」ではない。朱子学を官学とする正統的な儒学の言説環境の中で秋成の思想を見るならば、その特異性が目立ってくるのは自然であろう。しかし、近世中期以降の民間文芸の中で、朱子学は必ずしも支配的な学説として浸透していない。むしろ、徂徠学から国学へとという朱子学を批判するルートが、脈々と続いている。朱子学を批判する思想の濫觴である中国明末の思想環境に視野を拡大すれば、秋成の孝行観はどう見えるか。本論では、朱子学の対抗教学として、東アジア、特に日本の近世文芸に多大な影響を及ぼした陽明学左派の思想との比較を中心に、秋成思想と同時代思潮との関連を論じてみたい。

## 二 「旌孝記」と「紀今治人矢野養甫蒙藩恩旌孝之事」

「旌孝記」の文末に秋成は本篇が書かれた経緯にふれている。それによると、伊予の国、今治の矢野養甫（「養父」）が孝行者であるため藩に表彰された。その人の弟が、皆川という儒学者に依頼して漢文でその行状を記させ、また、人の紹介で秋成に和文で同じく旌孝の文を書いてもらいたいと頼んできた。そこで、秋成は「我この人を相見ず。且皆川がしるせし

事、再び述べきにあらざ」と考えて、この和文を書いたという。

ここで秋成が言っている皆川は、皆川淇園のことであり、漢文は『淇園文集』（木活字版十三巻統編三巻）巻十一所収「紀今治人矢野養甫蒙藩恩旌孝之事」である。淇園がこの漢文を書いたのは、秋成の場合と同じく、養甫の弟の宮川保恭の依頼であるという。

秋成の「旌孝記」と淇園の「紀今治人矢野養甫蒙藩恩旌孝之事」は、同じ人に頼まれて書かれた同題の作文と言えよう。しかし、それぞれ漢文と和文で書かれたこの両篇は、構成から内容まで大きく異なるものになっている。以下、両篇を比較してみる。

淇園の漢文は、冒頭に矢野養甫に対する簡単な紹介をして、享和元年（一八〇〇）十一月十八日、藩邸に呼び出されて、母に仕える至孝を顕彰されて、褒賞金を受けたことを紹介する。そして、孝行の行状を以下のように叙述する。

時養甫年六十、母窪田氏年八十四、云養甫為人溫柔、性能堪物、母常患積癖、有時起作、養甫侍養、按抑忘寢食、是以不敢遠遊者殆三十年焉。而母平時呼使其視之如於嬰兒、不疑其有厭意。養甫家貧（後略）

（読み下し）時に養甫年六十、母窪田氏年八十四。云ふならく、養甫人と為り溫柔にして、性能く物に堪ふ。母常に積癖を患ひ、時有りて、起作す。養甫侍養し、按抑して寢食を忘る。是を以て、敢て遠く遊ばざること殆ど三十年なり。而も母平時に呼び使ひ、其の之を視ること嬰兒に於けるが如し。其の厭意あるを疑わず。養甫家貧しく（後略）

『淇園文集』巻十一<sup>2</sup>

以上の内容から見れば、きわめてありふれた孝行者物語の語り口である。貧しい人物が献身的な孝行によって、特権的な地位と経済的利益を手に入れる。このような語り方こそ読者には刺激的である。『官刻孝義録』の凡例で書かれているよう

に、「褒美のころあらハ風化の一助ともなりなん」<sup>3</sup>、褒賞によってこそ、孝という道徳の普及が期待される。

しかし、秋成がこのように書かない。むしろ、淇園が書いたものをそのまま写すわけには行かないというのを口実に、まったく異なった内容を書いて、自分なりの孝行観を述べている。秋成の「旌孝記」の内容構成は次のとおりになっている。

まず、冒頭において、親孝行というのは、「真心」から発するものであり、名誉などを思うものではないという自分の孝行観を述べる。そして、次の部分では、自分の聞いた三つの話を語って孝行に対する自分の見解を述べる。一つ目の話には、孝行は名誉を思うものではないという考え方を補う形で語られている。二つ目の話は、孝子伝などによく見られる猷身的な孝行者の話であるが、最後に隣人の言葉を借りて、懷疑の視線を親自身に向けている。三つ目の話は、高僧の話であるが、作者の賞賛の言葉はむしろ何の教育も受けていないその母親に捧げている。そして最後に、表彰すべき対象である矢野養甫の行状を、先に引用した淇園の言葉をほぼ同じ内容で簡単にまとめた形で書いた後、わが身の境遇と比較してから文を結ぶ。

秋成の文の主な内容は以上のとおりであるが、題名の「旌孝」とは、「孝」を表彰する意味である。「旌表」は本来、古代中国の制度であり、李豊春の言葉を借りれば、「国家によって独占される、名誉を象徴する権力の記号であり、古代王朝の支配者によって実施されていた封建制徳行の形式である。秦・漢以降、いわゆる義夫・節婦・孝子・賢人及び累世同居など、歴代の朝廷から大いに褒美される。往々にして、地方の代官が朝廷に申し出、承認を受けた後、匾額を賜るか、或いは地方政府の予算で牌坊を作り、その名を上げさせる」<sup>4</sup>。簡単に言えば、旌表、ここでは旌孝になるは、為政者にとっては、民衆を教化し、社会を安定させる機能を持っているが、褒美を受けた孝行者にとっては、名誉・特権・金銭などを伴うものである。

「旌孝記」は冒頭において、旌孝という行為が成り立つもつとも重要なものである名誉を否定する。このように書かれて

いる。

人の世にあるや、大かた才能のほまれ、名を求めてしらるゝと、もめずして聞ゆるのさかし愚のけぢめはあれど、此二つは俱にいたづら事なりける。子の親につかふるこそ、このいやしき名を思ふにはあらで（後略）

上田秋成「旌孝記」<sup>〔5〕</sup>

名というのは虚名であり、それは無意味だ、親に孝行するのはこの無意味な虚名を思つてはいけなとする。しかし、旌孝という公の行為はいうまでもなく、その虚名で民を鼓舞し、民の側もこの虚名を思つて孝行する。このようないわゆる偽孝に対して、李卓吾が批判しているが、これは後に述べる。

しかし、「旌孝記」と称しておきながら、旌孝の目的を否定するのはさすがに矛盾であり、秋成は後半部分で、自説を補うように、為政者のこの顕彰行為を讃えて、次のように旌孝の必要性を説く。

庭の訓を受、曾子のふみをよみし人の、かたはしだにえおこなはぬは、なべての事、陵遅とか云文字の心にながれくだりて、誰もつとめねば、たまたまなるを召上られて、物かづけ、名を旗にしるさせて、家の風を国にひゝかせ給ふこと、いとかしこきまつりごとになん侍る。

上田秋成「旌孝記」

秋成は儒教の經典を熟読した人が一向に親孝行しないので、公がやむを得ず旌孝という政策を打ち出して、儒教の道德を推しひろめるのは、「かしこきまつりごと」だと讃えている。しかし、ここでもやはり秋成の建前が述べられているように

思われる。なぜかといえば、旌孝という行為は、儒教の經典を読ませる行為と実はなんら関わりがない。旌孝にしろ、読書にしろ、教育によって外から心を正すという朱子学の考え方に由来するものである。読書によって孝行になれなかった人を、旌孝という行為によって孝行者にするのも徒労に終わるしかない、秋成は言っているのではなからうか。なぜこう言えるかという、秋成が文章の中でこのように明言している。

親のたまへるうみ真心をしも損はず、学びて行なふと、庭のをしへをかうべにしてつとむるあり。又学ばず受ず、只露ばかりもたがはじとする人のたふとさよ。

上田秋成「旌孝記」

孝行者は、本を読んで「孝」という道理を知り、孝行を行った人と親の教育を受けて孝行に勤める人があるという。しかし、ここで作者が強調しているのは、生まれつきの「真心」であり、そして、真に尊いのは、「学ばず受ず」に孝行を行った人である。そして、秋成が紹介した三つの話の中で、三番目の母親を、「学ばでもかくたふとき人もありけらし」と評価している。これらは孝行というのは、読書など外から強いられる行為とは無関係であることを婉曲的に主張している。つまり、「孝」というのは、親からもらった「真心」がもつとも重要なものであり、それは、生まれつきのものであり、読書・顕彰などの行為によって身につけるものではないと、秋成の文章で読み取れる一つの重要な考えである。「真心」、「学ばず受けず」のような言葉が、この和文を解読する上には欠かせないキーワードだと考えられる。

### 三 「不学不慮」の孝行観と陽明学左派

朱子学は「存天理、去人欲」と主張し、欲を天理の大敵と見なし、歪められた欲望を正すことによって、道徳を守る人間になることを期待する。その目的に達するためには、儒教の経典を読ませる教育が重要だと考えられている。道徳書・勸善懲惡の文芸書などの刊行が公的な行為として行われたのもそのためである。しかし、真の孝行者が一向に現れないどころか、二十四孝中の人物のような極端的な例を模倣する所謂偽孝行者が続出する。このような形骸化された儒教の反動としてあらわれたのが陽明学である。

知是心之本体、心自然會知。見父自然知孝、見兄自然知弟、見孺子入井、自然知惻隱、此便是良知、不假外求。

（読み下し）知は心の本体にて、心自然に知を會す。父を見れば自然に孝を知り、兄を見れば自然に悌を知り、孺子井に入るを見れば自然に惻隱を知る。此れすなわち良知にて、外に求むるを仮らず。

王陽明『伝習録』卷上・徐愛録<sup>[6]</sup>

岸本美緒氏は島田虔次氏の学説を引きながら、陽明学の「孝」は「個人を埋没させる血縁的組織の護持を説くものではなく、外部の規範に束縛されない個人の自然な心情を全面的に肯定することの一表現である」と指摘している。朱子学は外から強いられる道徳を信じるのに対して、王陽明が良知説を唱え、良知を心に求めることを唱えているのである。

そして、陽明学左派と称される人たち（泰州学派と通称される）は、王陽明の学説を継承しながら、それぞれ学説に差があるにもかかわらず、道徳は心から発するもので、外から強いられるもの、学んで身につけるものではないという点では一致している。以下、「不学不慮」という点に限って、陽明学左派の学者たちの主張を見ていきたい。

陽明学左派の創始者である王心齋が、弟子との問答の中で、このように述べる。

或問、天理良知之学同乎？曰…同。有異乎？曰…無異也。天理者、天然自有之理也。良知者、不慮而知、不学而能者也。惟其不慮而知、不学而能、所以為天然自有之理。惟其天然自有之理、所以不慮而知不学而能也。

(読み下し…或いは問ふ、天理・良知の学同じなるや。曰く、「同じ」と。曰く、「異なること有りや」。曰く、異なること無きなり。天理なるもの、天然にして自ら理あるなり。良知は慮らずして知り、学ばずして能くするものなり。惟だ慮らずして知り、学ばずして能くするは、天然にして自ら理あると為す所以なり。惟だそれ天然にして自ら理あれば、慮らずして知り、学ばずして能くするなり。)

(明) 王良「天理良知説」(『王心齋先生全集』卷之四・雜著)<sup>[8]</sup>

王心齋は天理とは自然にあるものだから、学ばなくてもできると主張している。さらに、王心齋の後学である羅近溪は『孟子』の中から「赤子之心」の言葉を見だし、人間は不慮不知して、赤子の心を保つことが重要だと盛んに唱え、孟子の「赤子之心」を解釈し、この言葉が彼の思想の中でもっとも重要なキーワードだと言っている。子どもは生まれたばかりで思慮分別がまだ起こっていないとき、誰が教えたわけでもなく、誰からも学んだわけでもないのに、親に親しみ、愛することを知ることから、孝は天性であると主張するところは、その著作に散見している。

そして、郷約を講じる時に、『六論』第一条「孝順父母、尊敬長上」について、次のように説明している。<sup>[9]</sup>

羅汝芳演曰…人生世間、誰不由於父母、又誰不曉得孝順父母。孟子曰…孩提之童、無不知愛其父母、親者是也。説人初生之時、百事不知而個個会争著父母抱養、頃刻也不離得、盖由此身原係父母一体分下(中略)凡此許多孝順、皆只要



不失了原日孩提的一念良心、便用之不尽、即如樹木、只培養那個下地的些種子、後日千枝万葉、千花万果、皆從那個果子仁兒發將出來。

（大意<sup>10</sup>）羅汝芳は、このように解釈する。人はみんな親から生まれて、親孝行を知らない人は一人もいない。孟子曰く、「孩提の童、其の父母を愛することを知らざるはなく、親というのは是なり」と。これはつまり、人間が生まれたばかりの時、まだ何も知らないが、誰でも争って親に抱かれてほしがらる。一刻も親と離れることができないのは、その身体はもとと父母と一体だったためであるから。（中略）すべての親孝行というのは、子供が生まれたその日の一念の良心さえ失わなければ、それを使い切ることではない。つまり、それは樹木のようにあつて、ただその地下の種さえ養えば、後日、千枝万葉・千花万果のようになる。すべてその種より芽生える。）

『近溪羅先生郷約全書』<sup>11</sup>

明代において、陽明学とその左派の学者たちが、太祖の『六論』を鼓吹し、盛んにその解釈を行ったことは先学の指摘どおりである。同時代の『沱川余氏郷約』と、そして、やや時代が下り、清朝の康熙年間の『六論集解』と比べれば、その特徴は明らかである。紙幅の都合上、『六論集解』の冒頭部だけ引用し、その内容を簡単にまとめることにする。<sup>12</sup>

聖諭首言孝順父母。父母的劬勞最深、恩愛最大、兒子與父母原是一體。十月懷胎、三年哺乳、受了多少的磨難、費了無限的辛苦（後略）。

（大意）聖諭、はじめに父母に孝順することを言う。父母の苦勞ははなはだ深く、恩愛もはなはだ大きい。子供と父母はもとより一体である。十ヶ月にわたって懐胎し、三年間にわたって哺乳し、多くの磨難を受け、無限の辛苦を費やす（後略）

親の恩情をこのように強調して、のちに長々と親が子供を育てるときにいかに苦労したかを述べる。天性を具体的に述べるところがなく、親の恩情を忘れるべからずというような意味が濃厚に受け取られ、孝行するのは、心とは関係なしに、義務であるように読み取られる。ほぼ同じ時期に作られる『上論合律注解』<sup>[14]</sup>に至っては、孝行は天性であるという叙述がまったく見られない。そして、先に紹介した『沱川余氏郷約』は、原本や復刻本を見ることができず、確認することはできなかったが、阿部泰紀氏紹介の断片（注12参照）から窺がえるのは、父母の恩情を強調し、孝行は義務付けられるものだという解釈であることがわかる。

同じく明末清初に刊行され、琉球を通じて伝来し、日本近世の思想界に多大な影響を与えた『六論衍義』は、解釈がやや異なる。同じく親の恩情と苦労を指摘しているところもあるが、「天性」を具体的に述べるところが多い。人が幼いとき、一刻も親と離れることができないが、長じてだんだん親のことを忘れてしまうのは、性の中に孝順というものがないわけではなく、夢の中にいるだけで、それを呼び覚ます人がいないだけだと主張する（這不是他性中沒有孝順の良心、只是虧損日久了、如人在夢中、無人叫醒他<sup>[15]</sup>）。そして、幼いころに人がいかに天性から親と親しみ、離れることができないことを長々と述べたところは、羅汝芳ほどではないが、孝行は天性であると強調していることがわかる。羅汝芳の解釈に恩情がまったく見られないという点は、『六論衍義』と異なっている。

室鳩巢が『六論衍義大意』<sup>[16]</sup>を作る時に、孝行は天性から由来するものだという部分が省略されたと阿部泰紀氏が指摘している。省略されたのは先に引用した「這不是他性中沒有」（彼の性の中にないわけではない）というところだけではなく、人が子供のときに生まれつきの天性から親を慕い、十四、五歳前までは誰でも「知親愛父母」（父母に親しみ愛することを）<sup>[17]</sup>知るといふところまでも、きれいさっぱり削除されたている。「大意」の性格から削除するのは理解できないわけでもないが、天性を強調する部分だけが削除され、親の恩情と孝の義務を強調することから、忠実な朱子学者室鳩巢の姿勢

が明白である。<sup>[17]</sup>『六論衍義』の刊行にあたって荻生徂徠と室鳩巢が激しく対立したのもうなずける。

六論の第一条、孝順父母について、解釈の違いに関しては、紙幅の都合上、別稿にしなければならないが、ここでは要するに、孝行に関しては、外から強いられるものか、心から発するものかに関しては、陽明学左派を代表する羅汝芳は後者寄りである。親の恩情などをアピールせず、人間の天性だけ強調するのは、孝行は外から強いられる義務でもなく、学んで身に付けるものでもない主張したいからである。

このような彼らの主張の原点は、「不慮不知」である現成良知説である。「孝」という良知を心に求めず、外に求めれば、どうなるか。羅近溪は「必不可及」と断言する。<sup>[18]</sup>弟子の楊復は師の学説を継承し、もし「不学不慮」という原則を捨てれば、「智愚賢不肖紛然出矣」と主張する。<sup>[19]</sup>つまり、人はみんな生まれながらにして「良心」を持っているが、「不学不慮」ではなく、学習すればするほど、思慮すればするほど、この「良心」が失われていき、もともとこの世に存在しない不孝者も現われる、と言うのである。この一句は「旌孝記」における「曾子のふみをよみし人の、かたはしだにえおこなはぬ」という文を想起させる。

儒教の経典を熟読する人たちがなぜ不幸になるのか、李卓吾の「童心説」にその答えがある。

蓋方其始也、有聞見從耳目而入、而以為主於其内而童心失。其長也、有道理從聞見而入、而以為主於其内而童心失。其久也、道理聞見日以益多、則所知所覺日以益広、於是焉又知美名之可好也、而務欲以揚之而童心失。知不美之名之可醜也、而務欲以掩之而童心失。夫道理聞見、皆自多讀書識義理而來也。古之聖人、曷嘗不讀書、童心固自在也。縱多讀書、亦以護此童心而使之勿失焉耳、非若學者反以多讀書識義理而反障之也。

(読み下し)蓋し、方に其の始めや、聞見耳目より入るあり。而して其の内に主と為すを以て、童心を失へり。其れ、長ずるや、道理聞見より入るあり、而して其の内に主と為すを以て、童心を失ひけり。其れ久しくしてや、道理聞

見日を以てますます多きに、則ち知る所覚ゆる所日を以てますます広く、ここにおいて焉ぞ又美名の好むべきを知らんや。而して務めて以つて之を揚げんと欲すれば、而して童心を失ひけり。不美が名の醜づるべきを知りてや、而して務めて以て之を掩せんと欲すれば、而して童心を失ひけり。それ、道理聞見、皆読書を多くして、義理を識ることより来たるなり。古の聖人、なんぞかつて読書せざるや。然し縦ひ読書せざれど、童心固より自ら有るなり。縦ひ多に読書すれど、亦た、以つて此の童心を護りて之を失ふことなかれ。学者の若くに非らざれば、反つて以て多に読書して、義理を識ることによって、反つて之に障るなり。）

李卓吾「童心説」(『焚書』卷三)<sup>[20]</sup>

李卓吾によれば、「童心」というのは「真心」であるという。これを失わないのが重要である。「聞見」はすべて読書によつて「義理」を知ることから始まる。人間は読書によつて多くの道理を知っていれば、その道理を基準に美醜を判断するようになつて、「美名」を挙げようとし、不名誉なことを抑えようとするので、「真心」つまり「童心」が失われてしまうことになる。

秋成の「旌孝記」も李卓吾と同じ趣旨を述べている。「旌孝記」冒頭の部分で、「名」つまり名誉が無意味であり、人間はその名を思つて孝行するものでないと述べて、教育を受けていない貧しい家の子と地位の高いと金持ちの家の子に分けて、このように述べる。

近き世に見聞は、いと貧しき人の子の、まだあけ巻めざしなるほどより、誰が教を見聞にもあらず、いと有難き志もてつかふるは、うみの宝の子とこそ思ひしに、やうやうおよづけゆくまゝに、そこに在だに聞えぬは、いかに成立けん、いといぶかしうもこそあれ。つかさ位高ききん達は御親兄の前に冠を正し、かたちつくるひ、ゆめたがはじとかし

こみ給へば、御心の怠りはいかなりとも聞え流れずおはせりき。富人の子も是にならひて、よしあしの名は世に聞えぬにや。

上田秋成「旌孝記」

教育を受けず、外からの「聞見」が心に入っていない貧しい家の子が、子供のとき親孝行する「うみの宝の子」でありながら、大人になるとどうなるかわからない。高貴の家の子と、金持ちの家の子の善し悪しの噂も聞いていない。

一見して、冒頭に提示されたことと呼応して、「名」を求めるのが無意味であると主張しているのはあきらかである。貧しい家の子と、高貴の家の子に対する語り方が微妙に異なる。貧しい家の子が、「うみの真心」から親孝行するのを「つかへる」ということばを使って表現している。これに対して、高貴の家の子は、「冠を正」し、形を整えるなど、表面上親兄の意志に「たがわじ」としたただけであって、読書・聞見による偽孝であると示唆しているのではないだろうか。

孝行に関する三つの話の中で、一番目の物語がこの「貧しい家の子」に関する話である。次のような話である。

都に住む馬場の何某という人が、孝行者のため、周りの人がその孝行の行状を公に知らせようとしますが、親孝行するのを「ほまれ」としようということは「恥ある」ことだと断り、公に知らせられるまえに夜に隠れてどこかへ逃げた。

孝行するのは名を思うものではないという論を裏付けるための話である。そして、貧しい家の子がうみの真心を守り、「名」を思っていないので、ついに為政者に顕彰されず、その名を世間に知られていない。真の孝行は無名の中に埋もれていると秋成は言いたいのではないだろうか。そして、高貴・金持ちの家の子は、読書によって美醜の判断をし、不孝の名を隠し、世間に知られていないだけであることをほのめかしていると考えられる。

#### 四 読書する富貴の人と読書しない貧しい人

読書する富貴の家の子と読書をしない貧しい家の子とを比較する語り方が李卓吾の著述の中にはよく見られる。その中に、「阿寄伝」と「孝烈婦唐貴梅伝」に関する批評が有名である。

「阿寄伝」は白話小説や戯曲によく敷衍される有名な話である。李卓吾が『焚書』で引用したのは田汝成のもので、その梗概は以下のとおりである。

阿寄というのは、淳安徐氏の下僕であり、徐氏に三兄弟がおり、遺産を分ける時に、上の兄二人が、馬と牛をもらったのに対して、末の弟の未亡人が五十を過ぎた下僕の阿寄しかもらえなかった。未亡人は悲しむが、阿寄よく働いて、商売などをして、主人のために「数万金」を設け、主人の子供を結婚させた。亡くなったとき、徐氏の子孫は阿寄が家財をひそかに隠したのではないかと疑い、調べたが、自分のための貴重なものは何もなかった。

李卓吾がこのように批評する。

所謂読書知孝弟者、不過一時無可奈何之辞耳。奴与主何親也。奴於書何嘗識一字也。

(読み下し…所謂読書して孝弟を知るは、一時無可奈何の辞のみに過ぎず。奴、主と何の親なりや。奴、書に於いて何ぞ嘗て一字を知るや。)

李卓吾「阿寄伝」(『焚書』卷五)

この話自体は李卓吾が書いたものではない。「阿寄」の話は、『明史』卷二〇七「忠義列伝」(第一八五・孝義二)に入っていて、そこには何の評語もなく、阿寄の忠義を讃えこそすれ、批判の刃は誰に対しても向いていない。しかし、李卓吾の

批評によつて、血縁関係を持っていない、文字さえ知らない下僕の阿寄と主人徐氏の兄弟とその子孫との対照が明確になってくる。そして、その批判の刃は未亡人を苛める徐氏兄弟と阿寄を疑う人（『警世通言』によれば徐氏兄弟に唆された若い兄弟の二人で、つまり、阿寄に育てられ、「太学生」になった若君の二人である）に向けられている。そして、儒教道徳が読書によつて得られるものではないという李卓吾の持論が加えられる。

『焚書』にあるこの話と評語は、『統蔵書』にもう一度収録されることから、李卓吾がこの物語から受けた感銘が大きいことを物語っている。『統蔵書』の中に書き加えられた田汝成の評語によれば、阿寄の話は、兪鳴和から聞いたという。兪鳴和の評語も収載されている（兪の評語は『焚書』にもある）。二人の評語は以下のとおりである。

（田）夫臣之於君者、有爵祿之榮。子之於父者、有骨肉之愛。然垂纓曳綬者、或不諱為盜臣。五都之豪、為父行賈、匿良獻苦、否且徳色也。阿寄村鄙之民、非素聞詩礼之風、心激寵榮之慕也。乃肯畢心殫力、斃而後已。嗚呼、不可及也。（兪）若然、則縉紳讀書明礼儀者、何以加諸？

（読み下し…（田）夫れ、臣の君に於けるは、爵祿の榮有り。子の父に於けるは、骨肉の愛有り。然れども、纓を垂れ、綬を曳く者、或いは盗臣と為るを諱まず。五都の豪、父と為りて行賈し、良を匿し、苦を献り、徳色を否むなり。阿寄は村鄙の民、素より詩礼の風を聞くに非ず、心寵榮の慕を激ますなり。乃ち畢心殫力を肯んじ、斃れて後に已む。ああ、及ぶべからざるなり。（兪）若し然れば、則ち縉紳讀書して礼儀に明らかなる者、何を以て諸に加へん。）

李卓吾「義僕阿寄」（『統蔵書』卷二十五孝義名臣二）

「孝」だけに関するものではないが、ここでも所謂儒教の重要な徳目「孝」と「忠」に関して、地位が高い、或いは金持ちと、何の教育を受けていない貧しい人を対照的に批評している。田汝成・兪鳴和・李卓吾の三者は、儒教の「忠」と「孝」という徳目を批判していない。しかし、彼らが、阿寄の話から読み取ったのは、「孝」・「忠」という徳目だけではな

い。むしろ、虚偽なる道学者への批判である。外から強いられた道徳は「真心」をさえぎり、道徳の達成を邪魔するもので、本当の「善」は純朴で、心に求めるべきだという王陽明に唱えられ、王心齋・羅近溪らに受け継がれる「不学不慮」「赤子之心」というような思考の延長線にあるものだと考えられる。このような思考は、明末の主情主義思潮の中で普遍的なものだと言えよう。

もう一つ、楊慎「孝烈婦唐貴梅伝」について、李卓吾の批評が同じような語り方をしている。楊慎「孝烈婦唐貴梅伝」、明史に収録される物語、そして、白話小説との比較は森紀子氏によってすでになされている。<sup>[21]</sup>ここで重複を避けて、本論と関係する部分を付け加えることにする。楊慎の「孝烈婦唐貴梅伝」に関しては、李卓吾が以下のように批評する。

先王教化、只可行於窮郷下邑、而不可行於冠裳济济之名区。只可行於三家村里不識字之女兒、而不可行於素読書而居民之上者之君子。池州通判毛玉、非素読書而居於民上之君子乎。慈溪為県、又非毛玉所産之巨邑名区乎。今通判貪賄而死逼孝烈以淫、素読書而沐教化者如此、孝烈唐貴梅寧死而不受辱、未曾読書而沐聖教者如彼、則先王之教化亦徒矣。

(読み下し…先王の教化、只だ窮郷下邑に於いて行ふべくして、冠裳济济の名区に於いて行ふべからず。三家村里字を識らぬ女兒に於いて行ふべくして、素より読書して民の上に居る者の君子に於いて行ふべからず。池州通判毛玉、素より読書して民の之に居る君子に非ずや。慈溪、県と為るは、又た毛玉に産まるるの巨邑名区に非ずや。今、通判賄いを貪りて孝烈に淫を以てして死逼(しひつ)し、もとより読書して聖教に沐する者、此の如し。孝烈唐貴梅寧ろ死して辱しめを受けず。未だ曾て読書せずして聖教に沐する者は彼の如く、則ち、先王の教化亦た徒らなり。)

李卓吾「孝烈婦唐貴梅伝」(『焚書』卷五)

ここでも、李卓吾が同じく読書する「君子」と教育を受けていない貧しい人に分けて比較し、道徳というのは、読書に



よって身に付けるものではなく、読書はむしろ心から発する「道徳」の邪魔になるものと主張している。李卓吾が繰り返して強調しているのは、孝烈婦唐貴梅が「読書」したことがないという点である。しかし、正史としての『明史』には、着目の重点が「孝」・「烈」にあつて、姑と代官の「悪」は不問に済まされている。『三刻拍案驚奇』（第六回）「氷心還独抱、悪計枉施教」は、終わりに李卓吾の評点を引用しながら、冒頭では唐貴梅を没落する儒学者の娘に仕立て上げ、幼いころから儒教の經典を熟読する女性に造型されているので、小説の思想性が李卓吾と背反している。

『阿寄伝』と『孝烈婦唐貴梅伝』に関する李卓吾の評語から、明末の文芸界をリードする反理学の思潮が読み取れる。そして、読書をする富貴の人より読書せず「不学不慮」の貧しい人のほうが善良であるというような、「旌孝記」に見られる語り方はかならずしも特異なものではないことがわかる。

そして、人間の天性を肯定し、理学を批判する思潮は、日本近世の思想家たちにも受け継がれている。伊藤仁斎の人性肯定論も朱子学を反対し、陽明学に接近した結果であると中野三敏氏が指摘している。<sup>22</sup>伊藤仁斎にせよ、荻生徂徠にせよ、陽明学、そして陽明学左派とは多くの相似点を有していることは否定できない。この「不慮不学」という点でも、同じである。例えば荻生徂徠『弁名』孝悌・一則にはこのように書かれている。

孝悌不待解。人所皆知也。（中略）人無貴賤。莫不有父母。父母生之膝下。如它百行。或強壯乃能行之。唯孝自幼可行。它百行。或非学無能行之。唯孝心誠求之。雖不学可能。

（読み下し）孝悌は解を待たず。人の皆知る所なり。（中略）人、貴賤となく、父母有らざるはなく、父母これを膝下に生ず。它の百行のごときは、或いは強壯にしてすなはち能くこれを行ふ。ただ孝のみは幼より行ふべし。它の百行は、或いは学ぶに非ずんば、能くこれを行ふことなし。ただ孝のみは、心に誠にこれを求めば、学ずといへども能くすべし。）

同じく『弁名』聖・四則にも「夫聖人叡智之徳受諸天、岂可学而至乎」<sup>[24]</sup>と書かれており、ここでは、所謂道徳が、「学」によって至るものではないことを主張していることがわかる。

## 五 おわりに

以上述べたように、読書によって道徳を強いることに反対する「不学不慮」という思考は、孟子に指摘され、王陽明に「良知」という概念で敷衍され、さらに明末に至っては、陽明学左派の学者たちに「赤子之心」、「童心」といったテーゼに積義され、脈々と受け継がれ、時代をリードする思潮になっていたのである。伊藤仁斎や荻生徂徠など古学派の儒者、そして国学者も同じような考え方を持っている。このような思考が朱子学の対抗教学として起こり、これが流行的な思考となり、東アジア社会、特に日本の近世人文社会に多大な影響を及ぼしたと推定される。秋成の「旌孝記」に現われる「真心」、「学ばず受けず」ということを尊ぶ思想も、東アジアを席卷するこの思潮の流れの中であって、必ずしも特別なものではないと言えよう。

## 付記

本稿は筆者が二〇一四年北京外国語大学日本学研究センターに提出した博士論文『上田秋成文学と明末文芸思潮』（原論文題目…上田秋成文学与晚明文学思潮）の一節をもとに改稿し、大幅に加筆したものである。

注

- [1] 山本綏子『藤篋冊子』『旌孝記』論「秋成和文の屈折」(『鯉城往来』一三、二〇一〇年)、367頁。
- [2] 本文引用は高橋博巳編集・解説『淇園詩文集』(ペリカン社、一九八六年)による。底本は文化十三年序国国会図書館蔵本。句読点は筆者が施した。
- [3] 菅野則子校訂『官刻孝義録』第一卷(東京堂出版、一九九九年)、3頁。
- [4] 李豊春『中国古代旌表研究』(雲南大学出版社、二〇一一年)、11頁。日文翻訳は筆者による。
- [5] 本文引用は、『上田秋成全集』第十卷(中央公論社、一九九一年)所収「藤篋冊子」による。以下同。
- [6] 本文引用は、蕭無陂校釈『伝習録校釈』(岳麓書社、二〇一二年)による。本書は、台湾・商務印書館・文淵閣四庫全書『王文成全書』に収録される『伝習録』を定本とし、ほかの諸本を参考にして翻刻されたものである。『王文成全書』に収録されたこの復刻本は実は隆慶本であると校注者が指摘している。
- [7] 岸本美緒『明清交替と江南社会——17世紀中国の秩序問題』(東京大学出版会、一九九九年)、61頁。同書は「赤子」、及び明末における「不学不慮」の思想的・歴史的な背景に言及し、本論を書くに際し、多くの示唆を与えてくれた上に、参考資料を辿るのにも重要な手がかりも与えてくれた。
- [8] 王心齋の著作はその門人によって『王心齋先生全集』(五卷)に集録され、現在和刻本しか残っていない。江戸末期の一八四七年に刊行されたものであるが、秋成の思想を考えるにも十分参考になる資料だと考えられる。この引用は、長澤規矩也編、和刻本漢籍文集第14輯、『王心齋先生全集』所収(汲古書院、昭和五十三年)を用いた。
- [9] 郷村における民間の規約でもあり、一種の民間組織である。明代に至っては、政府の提唱によって、民衆を定期的と同じ場所に集めさせ、知識人によって、儒教の道徳・倫理・規範を聞かせるというような「郷約を講じる」活動が盛んに行われるようになった。特に、明代では、明の太祖によって頒布された六か条の教訓である聖諭六言(通称「六諭」)を、実践的な陽明学派の学者たちが盛んに講じ、その解釈を積極的にしていた。
- [10] 原文は白話に近い口語体なので、ここでは訓読せず、大意をまとめた。
- [11] 羅近溪が郷約を宣講する時の内容が収録されたもの。盱江門人左宗鄧・張鳳翔編、孫羅懷本刻。四庫全書存目叢書集部第一三〇冊所収、『耿中丞楊太史批點近溪羅子全集二十四卷(二)』(福建師範大学図書館中国社会科学院文学研究所藏明万曆刻本)。引用の際、漢字は日本の当用漢字に変換した。以下同。
- [12] 『沱川余氏郷約』と『六諭集解』はいずれも阿部泰紀氏の中国語論文「中日宣講聖諭的話語流動」(台湾・『興大中文學報』第32期、二〇一二年)に紹介された資料で、以下、本稿で『六諭』に関する文献をたどる重要な手がかりとなった論文である。
- [13] 引用は『古代郷約及郷治法律文獻十種』第一冊所収復刻本『上諭合律郷約全書』(清康熙十八年陳秉直刻本)による。『上諭合律郷約全書』とは、明の太祖の六諭ではなく康熙皇帝の上諭十六条の解釈本である『上諭合律注解』(陳秉直)と『六諭集解』(魏象樞)が収録さ

れたものがある。この段の考察に当たってはすべて上記の復刻本を確認し、引用の際、句読点は筆者が施した。

[14] 『六論集解』の序に康熙十三年と書いてあり、『上諭合律郷約全書』が刊行されたのは、清の康熙十八年である。

[15] 引用は、国文学資料館蔵『六論衍義』、荻生徂徠訓点、享保六年刊。句読点は筆者が施した。

[16] 阿部泰紀「中日宣講聖論的話語流動」(『興大中文學報』、第32期、二〇一二年)、一一七頁。

[17] 紙幅の都合上、引用は省略したが、本文は中村幸彦氏によって翻刻された「六論衍義大意」(日本思想大系『近世町人思想』所収(岩波書店、一九七五年、底本は享保七年刊洛陽版)を参考した。

[18] 語録に見られる。

[19] 楊起元、『続刻楊復所先生家藏文集八卷』(復刻本は四庫全書存目叢書集部第一六七冊に収録され、底本は天津図書館蔵明楊見峻刻本)。

注18の語録とともに阮春暉『陽明後学現成良知思想研究』(中国・湖南大学二〇一二年度博士論文)に紹介された文献である。

[20] 本文引用は『李贄全集注』(中国・社会科学文献出版社、二〇一〇年)による。以下、李卓吾の著作を引用する場合、この全集による。本書第一冊に収められている『焚書』と『続焚書』は中華書局『焚書・続焚書』(一九七四年)合刊本を底本とし、万曆二十八年(一六〇〇)蘇州陳証聖序刊本などを参考にして校合したものである。

[21] 森紀子『転換期における中国儒教運動』、京都大学学術出版会、二〇〇五年。35-36頁。

[22] 中野三敏「江戸儒学史再考——和本リテラシーの回復を願うとともに」『日本思想史学』(日本思想史学会編)四〇、二〇〇八年

[23] 元文5(一七四〇)年刊。漢文と訓読文の引用はいずれも日本思想大系『荻生徂徠』(岩波書店、一九七三年)による。

[24] 上と同じ。

### 【キーワード】

・陽明学左派 ・赤子之心 ・六論 ・童心説 ・不学不慮