

創大中国論集

第 24 号

『唐話纂要』「常言」からみる岡島冠山の勸善思想

— 「常言」の出典『明心宝鑑』の内容を中心に — …………… 耿 蘭
高橋 強(1)

馮契と創価思想比較研究序論 …………… 樋口 勝(35)

中国と日本の「線上課」の一考察

— 通信教育～小中学校の現実 — …………… 李 燕(51)

創価大学文学部人間学科中国語メジャー

2021 年 3 月

創大中国論集

第24号

創価大学文学部人間学科中国語メジャー

2021年3月

『唐話纂要』「常言」からみる 岡島冠山の勸善思想 ——「常言」の出典『明心宝鑑』の内容を中心に——

耿 蘭
高 橋 強

目次

1. はじめに
2. 「常言」の出典と中国勸善書
 - 2.1 中国勸善書とは
 - 2.2 「常言」の出典との関係
 - 2.3 『明心宝鑑』とその日本への受容
 - 2.3.1 『明心宝鑑』の内容
 - 2.3.2 日本への受容
3. 「常言」の『明心宝鑑』からの引用概観
 - 3.1 「常言」の『明心宝鑑』各篇からの引用状況
 - 3.2 「常言」各条目の『明心宝鑑』各篇からの引用状況
 - 3.2.1 引用した条目の順番からみた選出経緯
 - 3.2.2 引用した条目の内容からみた選出タイプ
4. 『明心宝鑑』の引用条目からみる冠山の勸善思想
 - 4.1 冠山の天と関連づけた勸善思想
 - 4.2 宿命的要素への冠山の態度
 - 4.3 知足安分への冠山の態度
 - 4.4 冠山の儒教道徳への重視

4.5 利益・酒・色事への軽蔑

4.6 個人・家から出発する人付き合い

4.7 「常言」に『明心宝鑑』が引用された意義

5. むすびに

1. はじめに

「常言」の出典についてはすでに研究成果⁽¹⁾を発表したが、少々修正があるので、ここでは簡単にまとめる。142条目で構成される「常言」の出典の内、136条目が『明心宝鑑』、『水滸伝』、『西遊記』、『三国志』、「三言二拍」からの引用で、残りの6条目の一つ「6猫頭上于魚」は大島(2017)⁽²⁾が不明であると判定した。そのほかの5条目はそれぞれ『論語・学而』、『景德伝灯録』、『五灯会元』、『偈頌一百四十一首』、『孟子』からの引用である。また、各作品の出典状況は以下のようになる。『明心宝鑑』からの引用は95条目（単独67／重複28）で、『水滸伝』からの引用は34条目（単独7／重複27）で、『西遊記』からの引用は22条目（単独4／重複18）で、『三国志』からの引用は12条目（単独2／重複10）で、「三言二拍」からの引用は47条目（単独6／重複41）である。また、142か条の常言の中で、上記の作品のみの引用条目数は91か条あり、ほかの50か条は『明心宝鑑』、『水滸伝』、『西遊記』、『三国志』、「三言二拍」のなかの二つから四つまでの複数の作品から引用している。以上のことから、常言の内容は主に『明心宝鑑』から引用していたと言えることができる。またそれ以外、『水滸伝』、『三国志』、『西遊記』、「三言二拍」からの引用も少なくないことが分かる。

「常言」の出典を構成する『明心宝鑑』、『水滸伝』、『三国志』、『西遊記』、「三言二拍」さらには『論語・学而』、『景德伝灯録』、『五灯会元』、『偈頌一百四十一首』、『孟子』からの引用状況については、上記に述べた通りであ

るが、これら出典書物はその内容面においてどのような特色を持っているのであろうか。そしてそれらの書物から引用した条目の内容はどのようなものであったのであろうか。本稿においては引用条目数の最も多い『明心宝鑑』を中心として検討する。具体的には、岡島冠山が『唐話纂要』「常言」の編纂において『明心宝鑑』の各篇のうち、どんな篇を引用し、どんな篇を引用しなかったのか、更にまた、引用した篇の中から選出された条目に注目して、岡島冠山の重視している勸善思想の一端を考察する。

2. 「常言」の出典と中国勸善書

2.1 中国勸善書とは

中国勸善書の概念について、酒井が詳しく述べたことがあり、学界も一般的にその見解を認めているようである。⁽³⁾ その概念は下記の通りである。

善書とは勸善の書という意味の語で、宋代以後一般に用いられた。勸善を説く書であるから、販売のために刊行されるものではなく、無償で人に施興されることが多かった。この勸善とは単に儒教の經典の中で説かれる道德の実践を進めるという意味ではなく、民衆にも受け入れられるような通俗的な意味で用いられている。(中略) 善書とは、勸善懲惡のための民衆道德及びそれに関する事例、説話を説いた民間流通の通俗書のことである。(中略) 善書は南宋初期に李昌齡が作った太上感應篇をはじめ、無数に多いが、その流通は明末清初を頂点として明清時代にその極盛期を現出した。⁽⁴⁾

また、善書の作成者と対象者について、酒井も言及したことがある。「作成者は中・下流の知識人で、想定された対象は中・下流の知識人など士農工商の四民にわたる広汎な階層・職業の人々であった」。⁽⁵⁾

ただ、酒井の見解は一般の善書には基本的に合っているが、時には例外もある。例えば、『明心宝鑑』は万歴皇帝⁽⁶⁾によって刊行されたことがあり、同皇帝も『明心宝鑑』を読んだことがある。皇帝の地位は酒井が言及する作成者の範囲外である。即ち、具体的にいうと、善書の作成者や読者層は、書物によって異なっていると言わざるをえないと考える。

中国勸善書は具体的にどんな書物があるのかについて、酒井⁽⁸⁾は下記のように論じたことがある。『太上感應篇』『文昌帝君陰騭文』『関聖帝君覺世真經』の三善書は、清代後期には「三聖經」として中国の庶民社会に流通した。この「三聖經」の作成時代はそれぞれ宋代、明末、清初であり、その性格はそれぞれ道教、儒・道兼修、儒・仏・道合一である。また、「清中期以後に『関帝桃園明聖經』が作られた。清代康熙末ごろより善書集成の動向が生まれ、『同善録』『敬信録』等の編集が行われた」。続いて、「善書と並んで教訓・勸善書としての嘉言集が編刊された。宋・元の嘉言集は、儒教の経書・文献の中から採集された嘉言集であったが、明代になると、特に明中期以後になると、三教の経書・文献から収集された嘉言宝訓集が作られ、流通した。その代表的なものが、明初に作られ、明中期以後大に行われた『明心宝鑑』である」と論じた。また、これら善書及び善書関係書物は殆どが江戸時代日本に招来され、日本文化に影響したと指摘した。

また、上記の書物以外に、『自知録』『迪吉録』『勸戒善書』『功過格』なども酒井⁽⁹⁾と小川⁽¹⁰⁾により挙げられている。

2.2 「常言」の出典との関係

まず、一番多く引用されている『明心宝鑑』から検討する。上記の如く、酒井⁽¹¹⁾は明中期以後になると、三教の経書・文献から収集された教訓・勸善書としての嘉言宝訓集が作られ、流通したと指摘した。また、その代表的なものが『明心宝鑑』であると強調した。即ち、『明心宝鑑』は間違いなく善書

の一つである。

次は「三言二拍」と善書についてであるが、小川は「三言二拍」⁽¹²⁾の199篇の作品で、24篇が善書と同一題材を用いていると指摘した一方、「そこに反善書的な要素があることもまた見過ごしえない事実である」⁽¹³⁾とも述べた。また、小川は言及していなかったが、「三言二拍」の「三言」とは『喻世明言』、『警世通言』、『醒世恒言』の総称で、その名称の「喻世」、「警世」、「醒世」と「明言」、「通言」、「恒言」からも、作者である馮夢竜の世間の人々を明白にさせ（喻世）、警戒させ（警世）、覚醒させ（醒世）するための意図が窺えるのではなかろうか。上記をまとめてみると、「三言二拍」は正真正銘の善書とは言えないが、「廣く深く善書の浸透」⁽¹⁴⁾が見られるのである。

更に、出典の『水滸伝』、『三国志』、『西遊記』について種々調べた結果、善書であると指摘した文献は現れてこなかった。

上記の作品から引用した条目数は136条あり、出典不明の「6猫頭上于魚」を除き、残りの5条の出典は『論語・学而』、『孟子』、『景德伝灯録』、『五灯会元』、『偈頌一百四十一首』である。次にこの五つの作品と善書との関係を検討する。

周知の如く、『論語』と『孟子』は儒教の代表的な書物である。呉震は孔子と孟子について、下記のように述べたことがある。「孟子は孔子の『改過』の思想を継承しながらも、一方ではさらに善を行うことの積極的意義を強調して、更に、『善、人と同じくす』（善与人同）、『人に与うを善と為す』（与人为善）というスローガンを提唱したのである。（中略）孟子の提唱したこの二句のスローガンは、後世の『勸善』思想に多大な影響を与え、また従来の様々な勸善学説の重要な依り所の一つともなったのである」⁽¹⁵⁾。上記から、『論語』と『孟子』は善書に相当する作品であることは言うまでもないであろう。

次に、『景德伝灯録』、『五灯会元』、『偈頌一百四十一首』はいずれも仏教

関連の作品であり、勸善は仏教思想の一つであることから、この三も善書に相当する作品と言えよう。

以上のことから、常言の142か条の出典作品の『水滸伝』、『三国志』、『西遊記』を除けば、ほかの出典作品は全て善書関係の作品であることが分かる。その条目数を計算してみると、善書関連の条目数は『水滸伝』からのみ引用した7か条、『西遊記』からのみ引用した4か条、『三国志』からのみ引用した2か条、出典不明の1か条の計14条を除き、残り128か条は善書関係の作品が出典である。従って、常言の142か条の9割の出典は中国勸善書と関連があり、常言は相当数中国勸善書から引用し、勸善書の影響を強く受けていると言える。

2.3 『明心宝鑑』とその日本への受容

2.3.1 『明心宝鑑』の内容

『明心宝鑑』は中国明代の勸善書⁽¹⁶⁾の一つで、儒教道德を中心とした、儒教・道教・仏教の三教合一思想が書かれている。条目の数で見ると儒教・道教・仏教の順で多い。また『明心宝鑑』は、『論語』、『孟子』、『莊子』、朱子の著作や史書その他から選んだ、勸善、勸学、勤勉、孝行、婦徳の勧めなど人生論や処世論⁽¹⁷⁾を多く収集している。

その内容は上下2巻からなっている。具体的に上巻は、「継善篇」、「天理篇」、「順命篇」、「孝行篇」、「正己篇」、「安分篇」、「存心篇」、「戒性篇」、「勸学篇」、「訓子篇」の10篇で、下巻には「省心篇」、「立教篇」、「治政篇」、「治家篇」、「安義篇」、「遵礼篇」、「存信篇」、「言語篇」、「交友篇」、「婦行篇」の10篇で、計20篇からなっている。

『明心宝鑑』については、成海俊が詳しく研究し、研究成果を多く発表している。その特徴または性格についての結論を以下のようにまとめることができる。『明心宝鑑』の性格は「明代初期に刊行され、政治的に邪教に対

する教化策に資するものとして、『政府』にも注目・重視された善書である⁽¹⁸⁾。また、「各身分の人間に対し『勸善懲惡』を基調とした社会生活の正道を示す点にあり、教化的性格に重点がある⁽¹⁹⁾」。「特に『治政篇』『繼善篇』『省心篇』『正己篇』にみられるように、為政者向けの天の強い道徳的要請がある⁽²⁰⁾」。また、『明心宝鑑』の読者について「為政者層と庶民層の双方であり、彼らに善なることを勧め、それぞれ身分相応の安分知足を説くのである⁽²¹⁾」と指摘した。

2.3.2 日本への受容

まず、『明心宝鑑』の日本への伝来について、成海俊は「室町時代に五山を通して中国からもたらされたものと、安土桃山時代、いわゆる文禄・慶長の役の際、朝鮮から輸入されたものの二通りがある⁽²²⁾」と指摘した。

また、成海俊は『明心宝鑑』の日本での受容の特徴を下記のように論じている。中国・朝鮮では版本の形で受容されているのに対し、日本では和刻本が刊行される中でも、当代の知識人による多くの引用書物が多量に刊行され、それらの書物を通した間接的な影響という特徴がある。しかもそこには、引用者の取捨選択による日本独自の「受容」と「変容」が存在し注目すべきである⁽²³⁾。

成海俊は先行研究を基礎としながら、多くの知識人の『明心宝鑑』からの引用を指摘し、更にそのなかの一部を詳しく研究してきた。近年の執筆者の分析を通し、岡島冠山著『唐話纂要』「常言」もかなり『明心宝鑑』から引用していることが新たに判明したので、本章では岡島冠山も含めて、成海俊の指摘と研究成果を参照しながら、受容状況を概観する為の一覧表を作成する。

表一 日本での『明心宝鑑』の受容状況

番号	時代	知識人	身分	引用した作品	引用数	引用方式
1	室町	東陽英朝（1428-1504）	臨済宗妙心寺派の僧	『禅林句集』	14	
2		ハビアン	宣教師（日本耶蘇教に入会する以前は「禅僧」の僧侶であった）	『天草版金句集』	多い	
3		藤原惺窩（1561-1619）	僧侶出身の儒者	『寸鉄録』	－	
4		小瀬甫庵（1564-1640）	儒者・医者	『明意宝鑑』	17	漢文
				『政要抄』	18	
				『童蒙先習』	－	
5		林羅山（1583-1657）	幕府儒官	『童蒙抄』	108	
6	野間三竹（1608-76）	医者・儒学者	『北溪含毫』	5		
7	浅香久敬（1657-1718）	藩士	『徒然草諸抄大成』	－		
8		浅井了意（1612-91）	僧侶・作家	『浮世物語』	33	和文
				『堪忍記』	41	和文
				『可笑記評判』	－	
				『鑑草』	－	
9	江戸	貝原益軒（1630-1714）	儒者・藩医（教育・経済の分野でも功績を残している）	『和俗童子訓』	3	
				『大和俗訓』	－	和文
				『初学知要』	－	漢文
				『初学訓』	－	和文
				『自娛集』	－	
10		岡島冠山（1674-1728）	儒学者（唐通事、荻生徂徠の訳社の講師も）	『唐話纂要』	95	漢和両方
11		作者未詳	-	仮名草子 『似我蜂物語』	－	
12		宮川道達（1688年ごろ没）	国学者	『訓蒙要言故事』	多々	
13		太田全斎（1759-1829）	藩士（漢学者・音韻学者、福山藩の儒学教授）	『診苑』	3	
14		太田南畝（1749-1823）	戯作者・狂歌師	随筆集	－	
15		山東京伝（1761-1816）	戯作者・浮世絵師	『昔話稲妻表紙』	－	

以上の表から分かるように、『明心宝鑑』は日本で室町時代から江戸時代にかけて、15人の知識人の24の作品によって受容されたことが分かる。その15人の知識人は殆ど儒学者や僧侶で、相当な漢文素養を備えていると考えられる。また、その引用は漢文もあるし、和文に翻訳されたこともある。そ

れから、『明心宝鑑』を一番多く引用したのは林羅山の『童蒙抄』で、岡島冠山の『唐話纂要』は二番目に多く引用している。

また、表の1番、2番、4番、5番、6番、8番、9番の作者と作品について、成海俊は博士論文⁽²⁴⁾で詳しく分析したことがある。ここではその研究内容を参考しながら簡潔にまとめて紹介する。

『明心宝鑑』を引用した『禅林句集』の条文では、人を誹らず、害せず、己の言動を慎むことによって身の禍を防ぐことができることを主に説いている。そこでは、①『明心宝鑑』の天の觀念の二つの柱一天の厳正な応報作用と天の人間の運命を一方的に決定づける作用一について注意が向けられていない。②自分自らが人道に沿って言動すれば恥辱ないし不当な罪を受けることがないとされ、自らを慎む生活が説かれている。

『天草版金句集』では、『禅林句集』が引用したのと同様の内容もあるが、『禅林句集』が引用していない儒書の『論語』を多く取り入れ、「天、君子」という用語が使われた内容が頻繁に登場する。他に、『禅林句集』が道に沿った慎んだ生活を説いたことに比べ、『天草版金句集』では、人間の運・命が天に委ねられていること、人間は天に対して罪を犯してはならないことを強調し、このことを通じて人間がまもるべき仁義の道理を説いている。

『明意宝鑑』の引用について、成海俊は小瀬甫庵は『明心宝鑑』の天の概念に注目しながら、宿命的要素がある天の概念は殆ど引用せず、また天の神秘的かつ脅威的な力によって勸善を説く内容及び、仏教思想は全く引用しなかったと指摘した⁽²⁵⁾。また、引用した内容について「甫庵は『明意宝鑑』では「勸善懲惡」の思想を主に説くが、その際、為政者層に対して天の権威と関連づけて道徳的要請をしている。その中で甫庵は、心を正しくし自己修養の尽力を勧め、官や公の立場に置かれている人に対して、清廉の思想を持って身を保つ事を強調した⁽²⁶⁾」と論じた。甫庵は五倫などの道徳を説くとともに政の要を説き、安定した治政の実現をめざしているのだから、その対策は為政

者や武士とみなしうる。この点は、庶民の教化を説く知足安分の思想を、ほとんど引用していないことから明らかである。

林羅山の勸善思想のなかには、天の思想がある。しかし、甫庵のように「天」を勸善のよりどころとして強く打ち出すことをしない。つまり、天の現実外在性と現実内在性の両方を重視する甫庵に比べ、羅山の天は、主として人間（個人・社会）の内なるものである。羅山は、『明心宝鑑』『継善篇』の天の外在的観念にはそれほど興味を示さなかった。羅山の引用の仕方の要は、『明心宝鑑』の思想から、道徳的要素を積極的に取り入れていることにある。そこには、五倫などの儒教の基本的な道徳を重んじる姿勢が見られる。羅山の『童蒙抄』における「勸善思想」は、人間の道徳を宗教とは結び付けず、社会モラルとしての人倫を重視している。

野間三竹は、『明心宝鑑』の儒・仏・道の三教合一思想の中から、仏・道の要素をのぞき、儒学思想に基づいた道徳を説いている。三竹は天の強制的な力を説かず、清貧寡欲の儉やかな生活のなかで、人間として道徳性ある生活を説き勧めている。

『浮世物語』の『明心宝鑑』からの引用の特徴について、成海俊は「儒教・道教的な思想を主とし、民衆向けに作り直されている。『明心宝鑑』の条目をそのまま引くのではなく、殆ど似たような文章で作り直されているところが多く、中には一部だけの引用も見られる。さらに説明が加えられているところも多々ある」と論じた。⁽²⁷⁾

『堪忍記』の引用状況について、成海俊は下記のように述べている。「『堪忍記』は『明心宝鑑』から引用し、更に内容の一部を変え、補足説明を加えているところが多い。また、『浮世物語』では引用されていない「孝行篇」や「婦行篇」からの引用が加えられ、『浮世物語』に比べ、儒学の五倫の道徳をより鮮明に表している」⁽²⁸⁾。また、両者の思想的対照の結果、以下の結論を出している。「『浮世物語』が天の観念に基づいた庶民の教訓書であったの

に対し、『堪忍記』は、広く為政者（『浮世物語』ではあまり引用が見られない『明心宝鑑』の「治政篇」を多く取り入れ、君子の仁・武士の徳を積極的（29）に説いている）から庶民にいたるまでを対象としている」。

浅井了意の『明心宝鑑』からの引用に見られる、中心的主張は、君臣・父子・夫婦の上下関係が不変であるように、富貴貧賤は人間のいかなる努力によっても変えることができないとするところにある。この結果、身分秩序の絶対化・固定化によって当時の政治・社会の秩序を肯定していると成海俊は見ている。了意にとって、『明心宝鑑』が為政者から民衆まで対象としているのに対し、民衆向けの実践道徳に基準をおいた民衆教化を目標としていると言える。

貝原益軒の勸善思想について、成海俊は以下のように捉えている。「①人間行為の善悪に対し、天からの厳格公正な賞罰が示されている。また、②人間の悪に対して天道のはかりしれない恐ろしい罰が強調されている。③天道は、絶大な権能をもっているが、その権能のなかには人間の富貴貧賤・吉凶過福など、人間の運命・宿命を支配する要素がある⁽³⁰⁾」、これらの天道観は『明心宝鑑』の天道観とも浅井了意の天道観とも共通していると指摘した。また、貝原益軒の独自の善について、以下のようにまとめている。「独自の真の善は、人間の心から自ずと出て来る誠の善である。それは、①天道の善悪の報いや世間のほめ・そしりを意識しない、人間のなすべき道理としての善であり、②『太上感應篇』の勸善思想とも通じる、弱者や困った者を助ける誠がこもった善である。③益軒はこれらの善が、人生最大の楽であるとしている⁽³¹⁾」。最後に、貝原益軒の勸善思想と『明心宝鑑』の勸善思想の異同について、「益軒が説く勸善の眼目は従来の『明心宝鑑』の天道観にもとづいた勸善ではなく、人間に道理として、自発的に善を行いそこに楽を見出させるという勸善である⁽³²⁾」と論じた。益軒の『明心宝鑑』の受容の仕方と勸善観は、小瀬甫庵・林羅山・浅井了意たちとかなり異なった独自の思想的特色を

もっているとも指摘した。⁽³³⁾

3. 「常言」の『明心宝鑑』からの引用概観

3.1 「常言」の『明心宝鑑』各篇からの引用状況

上記で紹介したとおり、「常言」の『明心宝鑑』からの引用は合計95条目あり、その中で、『明心宝鑑』だけを出典とするのは67か条あり、残りの28か条は『明心宝鑑』だけでなく、『水滸伝』『三国志』『西遊記』『三言二拍』など江戸時代の日本で大流行した作品からも引用しており、漢文素養の高い岡島冠山はこれらの作品全てに触れたことがあると想定できる。しがたって、冠山が「常言」を編集した際に、この複数の作品の中で、どの作品からこの条目を引用したかを判断するのは難しいことである。本稿ではとりあえずその最大数の95か条としておきたい。

次の表は、常言の『明心宝鑑』各篇からの引用状況をまとめたものである。

表二 「常言」の『明心宝鑑』からの引用状況⁽³⁴⁾

上巻	解釈	⁽³⁵⁾ 条目数	条目順	割合	⁽³⁶⁾ 割合順	下巻	解釈	条目数	条目順	割合	割合順
継善篇	善を継続する	16/46	②	34.78%	①↑	省心篇	内心で自省する	44(11)/251	①	17.53%	④↓
天理篇	天道、自然の法則	5/19	⑤	26.32%	②↑	立教篇	教化を立てる	1/17	⑬	5.88%	⑩↓
順命篇	天命や命令を順ずる	2/16	⑦	12.5 %	⑤↑	治政篇	政務治める	×			
孝行篇	親孝行をする	1/19	⑩	5.26%	⑪↓	治家篇	一家を治める	2/16	⑨	12.50%	⑥↑
正己篇	自分の思想や言行を正す	11(1)/119	③	9.24%	⑧↓	安義篇	道義を持って生きる	1/5	20	%	③↑
安分篇	規律を守り、忠実かつ正直でおとなしい	2/19	⑧	10.53%	⑦↑	遵礼篇	礼儀を遵う	×			
存心篇	心に抱える	4/83	⑥	4.82%	⑬↓	存信篇	信義を堅持する	×			

戒性篇	心の欲張りを戒める	1/14	⑪	7.14%	⑨↑	言語篇	話すこと	×			
勸学篇	勉強を激励する	×				交友篇	交友すること	×			
訓子篇	子を説教する	1/20	⑫	5 %	⑫	婦行篇	女性の言行徳など	×			
新刻前賢切要明心宝鑑 ⁽³⁷⁾		6 (2)/125	④	4.80%	⑭↓						

この表において、常言の『明心宝鑑』からの引用状況が十分に反映されている。具体的にいうと、『明心宝鑑』の上下20篇のうち、勸学篇、治政篇、遵礼篇、存信篇、言語篇、交友篇、婦行篇の7篇からは1篇も引用されていない。そのほかの13篇は全て引用されている。また、この13篇以外に、「新刻前賢切要明心宝鑑」からも6か条（そのうち1か条が省心篇と、1か条が正己篇と重なっている）引用されている。引用した数が一番多いのは省心篇で、44か条引用されていた。その次は継善篇16か条、正己篇11か条、新刻前賢切要明心宝鑑6か条、天理篇5か条、存心篇4か条で、順命篇、安分篇と治家篇の3篇からは2か条ずつ引用され、その次に孝行篇、戒性篇、訓子篇、立教篇、安義篇の5篇からは1か条ずつ引用されていた。

常言に引用された各篇の回数について、以前、「省心篇の計43箇条、継善篇の計17箇条、正己篇の計11箇条が際立って多いことがわかる⁽³⁸⁾」という結論を出したが、今回数字の修正があり、省心篇が44箇条で、継善篇が16箇条となった。数字に変化があるとは言え、引用された回数順の前五位は省心篇、継善篇、正己篇、新刻前賢切要明心宝鑑、天理篇で、各篇の引用された割合からみると、継善篇の引用率が一番高く34.78%で、その次には天理篇で26.32%になり、3番目は安義篇で20%、4番目は省心篇の17.53%で、5番目は順命篇の12.5%である。

以上から順番の基準は異なっても、引用された回数からみても、割合からみても、省心篇、継善篇、天理篇はいずれの基準でも前五位に位置することが分かる。また、常言はこの三つの篇から65か条引用しており、『明

心宝鑑』に引用された全体の95か条の約7割を占めていることが分かる。即ち、岡島冠山が『唐話纂要』の「常言」を編纂した際に、意図的に省心篇、継善篇、天理篇の三篇に重心を置いたことが考えられる。言い換えると、主に内心での自省、善の継続、天道、自然の法則を学習者に教えようとしていたのである。

3.2 「常言」各条目の『明心宝鑑』各篇からの引用状況

本節では、冠山が常言で引用しなかった勸学篇、治政篇、遵礼篇、存信篇、言語篇、交友篇、婦行篇の7篇をのぞき、そのほかの十三篇において、「常言」の『明心宝鑑』からの引用状況を一覧表にして、その引用状況から、引用した各篇の中のどんな条目を引用したか、その引用条目からどんなことがうかがえるのかを分析しながら、冠山が重視している思想を考察する。

表三 「常言」の『明心宝鑑』各篇からの引用状況⁽³⁹⁾

3.2.1 引用した条目の順番からみた選出経緯

上記の表の引用した条目の前についている番号は「常言」の条目の順番で、それを上から下まで眺めると、冠山の引用は基本的に『明心宝鑑』の内容を前から後ろまで引用しているが、時々また前に戻り、すでに目を通した部分からもう一度選出したような条目もある。

例えば、継善篇から最初に引用したのは44条、54、55条の次に、56条はいくつの篇も飛ばして省心篇から引用した。また、57条はもう一度継善篇に戻り、58条は天理篇からで、59条はまた飛ばして省心篇から引用していた。60、61条はまたもう一度前の天理篇に戻り、天理篇の7番目と17番目を選出したが、62、63条はまた天理篇をもう一度前から後ろまで目を通した如く、7番と17番の中にある9番から引用したのである。64、65条は天理篇の次の

順命篇から選出されているが特に不自然さはなかった。66条は孝行篇を飛ばしてその次の正己篇の最初から選出され、67条はまた最初の継善篇に戻り、68条は天理篇、順命篇を飛ばして孝行篇から選出された。

そして、69条からは篇の順番通りの引用となり、69条から80条まで（その中、71条の順番はまた前と同様に70条の次ではなく、後ろの77条と78条の間に置かれている。73条は『明心宝鑑』からの出典ではないので、73条は見当たらない。）は継善篇から引用し、81条から90条までは正己篇から、91条はその次の安分篇から、92条から95条までは存心篇から（順序はまた前後逆転であるが）、96条は戒性篇から、97条は訓子篇から、98条から138条は省心篇から（また順序の前後逆転も時々あり、106条、130条は『明心宝鑑』からの出典ではないので、見当たらない）、139条は立教篇から、140条と141条は治家篇から、最後の142条は安義篇から引用しているのである。

上記内容から、岡島冠山が『明心宝鑑』から「常言」を編纂した際に、『明心宝鑑』から引用した十三篇の内容を全体的には前から後ろまで引用していたが、その順番の配列から冠山は決して一度でそれを選出したのではなく、その内容を何度も繰り返し、工夫して選出したことが想定できる。

3.2.2 引用した条目の内容からみた選出タイプ

引用した条目の内容を『明心宝鑑』の内容と対照してみると、冠山の選出タイプは四種類に分けることができる。それぞれ①原文とほぼ同じ（59か条）、②原文から一部だけ引用（25か条）、③長い原文から数条に分けて引用（11か条）、④数文から一部ずつ引用して、一条に組み立てる（1か条）。次に具体的にこの四種類の状況を分析する。

①原文とほぼ同じ

常言の95か条の『明心宝鑑』出典のうち、『明心宝鑑』の原文とほぼ同じなのが一番多く、59か条もある。また、その中で、殆ど原文と同じである

が、一部の条文は原文と一文字や二文字ぐらいの異なる文字があり、時には二つの文の前後の順序を逆転する文もある。例えば、原文と一致し、一文字も変えていない例として、常言131条「酒不醉人人自醉色不迷人人自迷」は『明心宝鑑』省心篇196条「酒不醉人人自醉，色不迷人人自迷」とまったく同じで、常言85条⁽⁴⁰⁾「成人不自在自在不成人」は正己篇81条「成人不自在，自在不成人」と同じである。また、文字の異なりの例として常言45条「男大須婚女大須嫁」は「新刻前賢切要明心宝鑑」の54条「男大當婚，女長必嫁」から引用し、また三文字を変えているところが見られる。それから、前後順序の逆転として、常言48条「花無百日紅人無千日好」は「新刻前賢切要明心宝鑑」の90条「人無千日好，花無百日紅」に見られ、その両者は前後の文の順序が逆になっている。

②原文から一部だけ引用

この種類は「原文とほぼ同じ」の次に多く、計25条見られる。こういう場合、殆どは『明心宝鑑』の元々の内容が長いため、冠山がその中から必要な部分だけを選出したと考えられる。

例えば、常言85条「成人不自在自在不成人」は「新刻前賢切要明心宝鑑」の83条「愛好勤洗服，貪懶不梳頭。成人不自在，自在不成人」から後半の内容だけを引用している。また、常言121条「身披一縷常思織女之勞日食三食每念農夫之苦」は省心篇151条「高宗皇帝禦制：一星之火，能燒萬頃之薪。半句非言，折盡平生之德。身披一縷，常思織女之勞。日食三餐，每念農夫之苦。苟貪嫉妒，終無十載安康。積善存仁，必有榮華後裔。福緣善慶，多因積德而生。入聖超凡，盡是真實而得」からまん中の一部を取り出して引用している。

③長い原文から数条に分けて引用

この種類は11か条があるが、この11か条は『明心宝鑑』の五つの原文に分けた内容である。次は表を用いてその状況を紹介する。

表四 選出タイプ③の実例

篇名		明心宝鑑の原文	常言に引用された内容
継善篇	8	《易》雲：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」	54積善之家必有余慶 55積不善之家必有余殃
	43	康節邵先生減子孫曰：“上品之人，不教而善；中品之人，教而後善；下品之人，教亦不善。不教而善，非聖而何？教而後善，非賢而何？教亦不善，非愚而何？是知善也者，吉之謂也。不善也者，凶之謂也。吉也者，目不觀非禮之色，耳不聽非禮之聲，口不道非禮之言，足不踐非禮之地。人非善不交，物非義不取。親賢如就芝蘭，避惡如畏蛇蠍。或曰：不謂之吉人，則吾不信也。凶也者，語言詭譎，動止陰險，好利飾非，貪淫樂禍，嫉良善如仇隙，犯刑憲如飲食，小則殞身滅性，大則覆宗絕嗣。或曰：不謂之凶人，則吾不信也。《傳》有之曰：‘吉人為善，惟日不足。凶人為不善，亦惟日不足。’汝等欲為吉人乎？欲為凶人乎？”	57人非義不交物非義不取 80不教而善非聖而何教而後善非賢而何教而不善非愚而何
天理篇	9	人可欺，天不可欺。人可瞞，天不可瞞。	62人可欺天不可欺 63人可瞞天不可瞞
省心篇	150	神宗皇帝製制：“遠非道之財，戒過度之酒。居必擇鄰，交必擇友。嫉妒勿起於心，讒言勿宣於口。骨肉貧者莫疏，他人富者莫厚。克己以勤儉為先，愛矧以謙和為首。常思已往之非，每念未來之咎。若依朕之斯言，治家國而可久。”	117遠非道之財戒過度之酒 119居必擇鄰交必擇友 120骨肉貧者莫疎他人富者莫厚
	231	遠水難救近火，遠親不如近鄰。	133遠水難救近火遠親不如近鄰 32遠親不如近鄰

上記の表から分かるように、『明心宝鑑』の五つの原文につき、冠山が引用する際に、それを11か条に分けて常言に引用したのである。これらの内容をみると、三つのパターンが見られる。一つは54条、55条と62条、63条のように、少し長い文を二つ連続して分けただけである。もう一つは57条、80条と117条、119条、120条のように原文が非常に長く、かつその内容が豊かであるため、冠山がその中からいくつかの塊を選出し、数条にしたことが想定できる。最後は133条と32条であるが、その中の「遠親不如近鄰」はまったく同じであるが、二回選出したのはどういうことであろうか。

その理由については容易に解答できないが、その可能性を以下のように考えている。①32条「遠親不如近鄰」の出典は二つあり、『水滸伝』と『明心

宝鑑』である。『水滸伝』を訳したことのある冠山は相当この「遠親不如近郷」を認め、この内容を見るたびに選出したいとの思いを強くした可能性はないとは言えない。②32条の和訳は「遠キ親ルイハ、近キ他人ニ如ス」で、133条の該当部分の和訳は「遠キ親類ハ、近キ隣ニ如ス」で、二つの異なりがある。一つは親類の類はカナ表記と漢字の表記で、もう一つは「他人」と「隣」である。この和訳の差異から、冠山が意図的に二度引用したとは考えられない。仮にそうだとすると和訳は一緒になるはずである。恐らく冠山は膨大な網羅的な『唐話纂要』を編纂する際に、この「遠親不如近郷」を常言の前半にある32条で、また後半にある133条で二度引用したことに気付いていなかったかもしれない。

④数文から一部ずつ引用

この種類は一か条だけあり、95条「推賢舉能面無慙色」は『明心宝鑑』だけを出典としているのであるが、その存心篇の内容をみると、49条は「心不負人、面無慙色」で、すぐ近くの52条は「《說苑》雲：推賢舉能、掩惡揚善」である。元々49条の内容は他人にすみませんと言うようなことがなかったら、恥ずかしい顔色はない。また、52条は賢人や能力のある人を薦めるには、勧善懲悪と同様であるという意味であるが、冠山は52条の前半と49条の後半を組み合わせ、賢人や能力のある人を薦めるには、正々堂々としているのだから、恥ずかしい顔色はないというような意味になった。当時の江戸社会において、儒学者は幕府の藩主から呼ばれることがあり、恐らく時々賢人を薦めることもあったのであろう、そのため、冠山はこのように加工し、当時の社会に役立つ新しい文を作り出したのかもしれない。

4. 『明心宝鑑』の引用条目からみる冠山の勧善思想

本章では、「常言」の『明心宝鑑』から引用する95条目を分析しながら、

上記で紹介した成海俊の小瀬甫庵、林羅山、野間三竹、浅井了意、貝原益軒と『明心宝鑑』の関連研究を参照し、岡島冠山の思想を彼らと対照しながらまとめていきたい。

4.1 冠山の天と関連づけた勸善思想

天理篇から引用した条目は以下の5か条である。58条「謀事在身成事在天」、60条「人間私語天聞若雷暗室虚亏心神目如電」、61条「種瓜得瓜種豆得豆」、62条「人可欺天不可欺」、63条「人可瞞天不可瞞」。この5か条の中では、いずれも天の絶対的存在を認めており、天の最高の地位を強調している。この点は小瀬甫庵、浅井了意、貝原益軒と同様である。また、113条「天不生無祿之人地不生無根之艸」から天は祿のない人間や根のない草を生じさせなくて、その公正さを強調している。

上記の天の絶対的存在を認めたうえで、善悪を論じているつぎのような条目を引用している。ここでは、善にはいいことが、不善や悪には悪いことが下されるという天からの公正な賞罰をいくつも引用している。44条「作善降之百祥作不善降之百殃」、54条「積善之家必有余慶」、55条「積不善之家必有余殃」、70条「善以自益惡以自損」、76条「仁慈者壽凶暴者亡」、77条「為子孫作富貴計者十敗其九為人行善方便者其後受惠」、78条「禍福無門惟人自招」、79条「行善之人如春園之艸不見其長日有所増、行惡之人如磨刀之石不見其損日有所虚亏」。この8か条はいずれも善事をする、よい報いがあり、不善なことをすると、災いがあるという善悪両方の賞罰を説いている。この点については、冠山の観点は、小瀬甫庵と貝原益軒の人間行為の善悪に対する天の厳格公正な賞罰の認識と一致している。

また、善悪の天からの賞罰の次に、善事にはよい報いがある意味を強調するため、71条「與人方便就是自家方便」を引用し、悪事には禍がくることを強調する137条「徳微而位尊智小而謀大無禍者鮮矣」も引用している。ここ

から、冠山は善事のよい報いと悪事の災いについてはどちらも偏ることなく、公正平等に引用している。これは貝原益軒の人間の悪に対する天道の厳しい罰の強調や、浅井了意の人間の非道な行為に対して恐るべき罰を与える事の強調とは異なっている。

その次に、善事と悪事の対応策として提案する条目も引用している。たとえば、69条「善事雖貪悪事莫樂」、これは善事は多く行い、悪事はできるだけしないことを述べている。また、72条「見善如渴聞悪如聾」、これは善事は多く見るべきで、悪事には聞いても聞かないようにすべきという提案をしている。最後に、75条「於我善者我亦善之於我悪者我亦悪之」、これは他人からの善悪には自分も同様に報いればいいという提案になる。

最後に、善悪の判断基準を明示している条目も引用している。それは80条「不教而善非聖而何教而後善非賢而何教而不善非愚而何」で、教わらなくても行う善は聖人で、教わってからの善は賢人で、教わっても不善なのは愚か者であるという基準である。

以上は冠山の天と関連づけた勸善思想で、天の絶対的存在を認めながら、善悪への天からの公正な賞罰を強調する。また、善事と悪事の対応策も善悪の判断基準も明示している。上記の他の知識人の観点からみると、総合的に対照した結果、冠山の勸善思想は小瀬甫庵に最も類似している。

4.2 宿命的要素への冠山の態度

『明心宝鑑』の内容の中の天道には、絶大な権能を持ち、人間の富貴貧賤・吉凶禍福など、人間の運命を支配する宿命的な要素がある。これらの内容について貝原益軒は天が人間の運命を支配することについては、古くから聖人が信じてきたことで、疑うことができないと念をおし、浅井了意は人間生活の富貴貧賤、運・寿夭は、人間の努力で変えられるものではないと、各自の著作に関連条目を引用し、賛成する態度を示している。貝原益軒と浅井

了意は宿命観を徹底的に認め、少しも疑わないことが分かる。それに対し、小瀬甫庵はこれらの内容について一切引用せずに、反対する態度がうかがえる。また、野間三竹もこのような天の強制的力を強調する条目を引用しておらず、小瀬と同じ態度を示している。

では、岡島冠山はこれらの内容についてどのような態度をとっているのだろうか。下記の条目は冠山の態度を反映していると思われる。

まず64条「萬事不由人計較、都是命安排」から冠山は宿命的な要素を認めているようであるが、次のような関連する条目もある。2条「欲要生富貴須下死工夫」、59条「大富在天小富在勤」、116条「豪家未必長富貴貧家未必常寂寞」、129条「天有不測之風人有不測之禍」。2条では富貴になるために、一生懸命頑張らなければならない、すなわち人間の努力を通して、富貴は変えられるということが含まれている。一方、人間の富貴貧賤は天と一切関係がないのかという疑問を解消するため、冠山は59条を引用している。大金持ちになるのは天が決め、小さな富貴は個人の勤労によって手に入れることができるという答えを出している。続いて、勤労しても貧困なる庶民の心を慰めるために、116条と129条を引用している。金持ちはいつまでも金持ちのはずはないし、貧賤はいつまでも寂しいとは限らない（116条）、天には思いがけない風があるし、人間には思いがけない災いがある（129条）ので、他人には羨ましいとか嫉妬とかしないで、ひたすら努力すれば、必ずある程度富貴貧賤は変えられるという励ましの心がうかがえる。

上記の宿命的要素が含まれる5か条の引用から、冠山は『明心宝鑑』の宿命的要素について全体では認めているようであるが、同時に個人の努力を通して、ある程度までは変えられるとの考えがうかがえる。すなわち、冠山は天の権威を認めながら、富貴貧賤は一定の範囲内で変えられると出張している。冠山の宿命的要素への態度は、一見してみると貝原益軒や浅井了意と同じようであるが、実質には一部異なっている内容がある。

4.3 知足安分への冠山の態度

知足安分の思想は主に庶民教化という意味で浅井了意は引用し、その背景には「身分秩序の絶対化・固定化によって当時の政治・社会の秩序を肯定している」⁽⁴¹⁾と成海俊は考えている。一方、小瀬甫庵は主に為政者層を対象としているので、庶民教化の知足安分の思想は引用しなかった。それに対して冠山は知識人を含む庶民を対象としているので、「常言」では知足安分関連の条目を多く引用している。具体的には下記ようになる。

まず10条「比上不足比下有餘」、14条「好事不如無」、91条「知足可樂彊則憂」、96条「長短家家有炎涼處處同」との4か条を通して、知足安分の主旨を提起し、天下は同様に、いいことは無きに如かずであり、上にはなれないけどまだ下があり、自分の生活を知足安分な気持ちで生活したほうがいいことを示している。それから81条「寡言則省言寡慾則保身」、82条「貪心害己・利口傷身」、83条「慾多傷身財多累身」の3か条を通して、「寡欲」を強調している。「寡欲」は身を保つことができ、欲深さは己を害し、身を傷つけると正反両方から「寡欲」の良さを示している。

また、気持ちの調節や具体的物事への対処の内容もある。92条「若要快活必須大事化小事小事化沒事」を通して、快楽を得るには我慢、忍ぶことが大切との教訓を示している。93条「柔弱護身之本剛強惹禍之由」は性格はあまり強すぎないようにしたほうがいいとの教訓である。94条「各人自掃門前雪休管他人屋上霜」を通して民に、安分して自家のことをし、他人におせっかいするなどの内容である。99条「飽煖思淫慾饑寒起盜心」からは裕福でも貧賤でもよくないことがあるので、目の前の生活を安分で過ごせとの勧めが読み取れる。100条「長思貧難危困自然不驕、每思疾病熬煎並無愁悶」は、傲慢な心や憂鬱の解消策を示しており、貧賤、困難、危険を忘れなければ傲慢にならず、病気や苦しみの時のことを考えると憂鬱にはならないとの内容である。105条「有福莫享盡福盡身貧窮、有勢莫使盡勢盡冤相逢」は知足安

分で、たとえ福や権勢があってもそれを使いきれないという教えであり、寡欲の意味合いも少し含まれる。125条「春雨如膏行人惡其泥濘、秋月揚輝盜者憎其照鑑」を通して、何事においても人から嫌われることがあるので、気にせずに、自分なりに生きていけば十分であるということを教えている。

上記を通して、冠山は様々な角度から知足安分の関連する内容を引用し、民を教化しようとしていることが分かる。また、その具体的分析から、冠山は良師益友のように、諄々たる教訓を教えていることが分かる。しかしそこには浅井了意の「身分秩序の絶対化・固定化によって当時の政治・社会の秩序を肯定している」のようなことは特に見当たらないので、冠山は了意とともに知足安分を重視しているが、その目標はそれぞれ異なっている。冠山は政治に関心を持っていないため、単に知識人を含めた一般庶民の教化に集中している。

4.4 冠山の儒教道德への重視

林羅山には「五倫などの儒教の基本的な道德を重んじる姿勢」⁽⁴²⁾が見られ、そのうえ人間の道德を宗教と結びつけず、社会モラルとして人倫を重視していると成海俊は指摘し、また野間三竹も「儒学思想に基づいた道德」を重視している。下記の条目から常言の引用には冠山も同様に儒教の基本的な道德思想を重んじる態度が見られる。

まず57条「人非義不交物非義不取」と67条「恩義廣施人生何處不相逢讐冤莫結路逢險處難迴避」から、冠山の人や物との扱いには「義」なしには成り立たないという主張が見られる。次に、66条「駕馬自受鞭策愚人終受毀唾」、74条「若要有前程莫作沒前程」と85条「成人不自在自在不成人」は知識人や庶民に向け、「勉強」、「努力」こそ明るい未来が迎えられると勧めている。そうでないと、愚か者になると。また、123条「家貧顯孝子世亂識忠臣」から分かるように、冠山は「孝」子、「忠」臣を褒め称えていることがわかる。

また、118条「心行慈善何須努力看經意欲損人空讀如來一藏」と121条「身披一縷常思織女之勞日食三飡每念農夫之苦」はともに「慈悲を重んじる心」を強調し、これはすなわち「仁」のことである。また、次の124条「輕諾者信必寡面譽者背必非」と126条「凡大丈夫重名節於泰山輕死生於鴻毛」は「誠実」や「気骨」を褒め称えている。87条「含血噴人先汚自口」と110条「在家不會迎賓客出外方知少主人」はともに他人の悪口を言わず、客人の接待の際の「礼儀」を強調し、即ち他人には礼儀をもって付き合うべきだということを教えている。

上記の「義」「勉学」「努力」「孝」「忠」「仁」「誠実」「礼儀」などの内容は、儒家思想の伝統的な思想である「五常」の「仁義礼智信」にまとめることができる。ここから、冠山は儒家思想の「五常」への重視が明白に見える。

また、上記の条目との関連性のある条目はまだある。たとえば、84条「酒中不語真君子財上分明大丈夫」は君子や大丈夫（立派な男子）の言行の注意点を示し、132条「國之將興實在諫臣家之將榮必有諍子」は大丈夫や君子としての人格は諫めることが大事であると強調し、134条「白玉投於淤泥不能汚濕其色君子行於濁地不能染亂其心」は君子や大丈夫としての清廉と強い気骨を勧めている。

1条「平常不作虚亏心事、半夜敲门不喫驚」と104条「平生不作皺眉事天下應無切齒人」も個人として、仁義な心を持ち、悪いことをしなければ、他人からも悪く扱われることないと二重否定の表現を用い、仁義を更に強調している。

これら以外に、日常生活での基本道德準則として下記の例を挙げている。88条「良農不為水旱不耕良賈不為折閱不市」は理由を問わず日々勤勉すること、89条「一行有失百行俱傾」は日常的な慎み、90条「借人典籍皆須愛護凡有決壞就即補治」は書籍を大切に扱うこと、95条「推賢舉能面無慙色」は賢

人、能力者を推薦する際の正々堂々さ、98条「不登山不知天之高也不臨谿不知地之厚也」は実践の重要さ、108条「小舩不堪重載溪徑不互獨行」は頃合いや臨機応変を強調している。

また、68条「養子方知父母恩立身方知人辛苦」と97条「至樂莫如讀書至要莫如教子」は親子関係、140条「癡人畏婦賢女敬夫」と142条「兄弟為手足夫婦如衣服衣服破時更得新手足斷時難在續」は夫婦関係、兄弟関係における道徳のことに触れている。

上記の分析から、冠山の儒教の道徳への重視は一目瞭然である。特に儒家思想の伝統たる「五常」思想の「仁義礼智信」に関する全てについての条目を引用している。この観点からすると、冠山は林羅山と野間三竹の思想は近づいているようであるが、冠山の引用はより全面的で、網羅性があると考えられる。

4.5 利益・酒・色事への軽蔑

この点について冠山は浅井了意の営利活動、財欲や色欲への否定の認識や、野間三竹の清貧寡欲の儉やかな生活の理念と一致している。具体的な分析を試みる。

まず、135条「清貧常樂濁富多憂」で野間三竹と同じような冠山の金銭観を鮮明に表している。「清貧」の生活はいつも楽しく、金持ちの生活は悩み多いとの内容である。

その次に、金銭や利益への軽蔑の態度を下記の条目から示している。107条「黄金千兩未為貴得人一語勝千金」は黄金千兩でも大したことではないこと、138条「金玉者飢不可食寒不可衣自古以穀帛為貴也」は金銭は食べられないし、着られないこと、141条「婚娶而論財夷虜之道也」は結婚を金目当てにするのは非常に野蛮な行為であることを通して、金銭への軽蔑的な態度をはっきり表している。また、金銭を追求しすぎてはいけないことを109条

「利可共而不可獨謀可獨而不可衆獨利則敗衆謀則泄」を通して、即ち利益は一人だけではなく、皆と共に分けるべきであると述べている。

金銭や富貴を多く持つこと、色事に多くかかわることは良くないことを下記の2か条を通して表している。101条「好食色貨利者氣必吝・好功名事業者氣必驕」は色・利・功名事業を求めている人は皆その人格は端正ではないと評価し、102条「賢人多財損其志・愚人多財益其愚」は金銭は賢人の志を損ない、愚か者をますます愚かにさせることを強調している。

また、利益を得ることについても明示している条目があり、65条「臨財無苟得臨難無苟免」である。利益を簡単にもらうわけにはいかないと強調している。117条「遠非道之財戒過度之酒」を通して、道義に合わない金銭は絶対もらってはいけないし、遠ざかるべきであると教えている。そうしないと、136条のように「無故而得千金不有大福必有大禍」、福がなければ、必ず大きな災いがあると警告している。

なお、114条「成家之兒惜糞如金敗家之子用金如糞」は正々堂々と稼いだお金は大切に扱うべきで、無駄遣いをしてはいけないとも主張している。

金銭以外、酒や色事への態度も示している。101条「好食色貨利者氣必吝・好功名事業者氣必驕」は「色」、117条「遠非道之財戒過度之酒」は「酒」、131条「酒不醉人人自醉色不迷人自迷」は「酒」と「色」に対する軽蔑、遠ざける態度を明示している。

上記の分析から、冠山はいくつも引用し、「清貧」生活への称賛、利益金銭・色事・酒への軽蔑、それら多く有することの悪果とそれらを遠ざかるべきこと、稼いだお金の大切さなど多方面にわたり詳しく細かく自身の金銭観を示している。

4.6 個人・家から出発する人付き合い

成海俊は、林羅山は小瀬甫庵が国を中心としているのとは異なり、個人な

いし家を中心としてしていると論じている。冠山も林羅山と同じように、個人・家を中心としていることが、下記の条目から判明できる。

①個人としての他人との付き合い

45条「男大須婚女大須嫁」は大人になってからの男女の人生の一大事を述べている。もちろん当時は自由恋愛は少なく、殆ど父母の命という形での結婚であるが、夫婦になってからはじめて付き合う人も少なくなかったと思われる。48条「花無百日紅人無千日好」は誰でもいつまでも良い状態を保てるとは限らないこと、115条「趕人不要趕上捉賊不如趕賊」は他人を究極に追い詰めないこと、122条「水至清則無魚人至察則無徒」は人間が厳しすぎると誰も一緒についてこられないことを示している。即ち、他人と付き合う時はあまり厳しい要求をしてはいけないことを述べている。

②人心を知るのは容易ではない

38条「人不可貌相海水不可斗量」は人は外観からの判断では足りないこと、56条「画虎画皮難画骨知人知面不知心」は他人の本心を知ることが難しいこと、128条「經目之事猶恐未真背後之言豈足深信」は流言や噂は容易に信じてはいけないこと、112条「寧塞無底坑難塞鼻下横」は人を満足させることは難しいことを示しており、個人として他人を認識する時、理解する時の注意点を教えている。

③家から出発する付き合い

32条「遠親不如近鄰」と133条「遠水難救近火遠親不如近鄰」では遠くに居る親戚より近くに居る近隣のほうが大事であること、119条「居必擇鄰交必擇友」は住む所を選ぶ時近隣も考慮すべきこと、111条「貧居鬧市無人識富在深山有遠親」は家族の富貴貧賤は他人からの態度を左右すること、120条「骨肉貧者莫疎他人富者莫厚」は111条の正しい処し方を示し、他人と付き合う時、金銭で判断してはいけないこと、139条「貧窮患難親戚相救婚姻死喪隣保相助」は親戚や近隣は互いに助け合うべきこと、127条「不恨自家

麻縄短只怨他家古井湊」は近隣と付き合う時、他人のことを恨むべきではなく、常に自分から原因を探すべきだということを示している。冠山はこれらの条目を通して、一つの家として近隣や親戚の正しい付き合い方を提示してきた。

以上の三点で分析したように、冠山は『明心宝鑑』から個人や家として他人との付き合い方を提示している条目を多く引用していることが分かる。

4.7 「常言」に『明心宝鑑』が引用された意義

岡島冠山は荻生徂徠の訳社で講師を勤めていた時に『唐話纂要』を編纂した。当時『唐話纂要』は唐話の教科書として使われ、学習者の唐話能力の上達を第一目標としたことは違いない。しかし、同第三巻「常言」の内容は唐話であるだけでなく、その中には善書関連作品を出典とする条目がたくさん含まれている。特に善書『明心宝鑑』は他の勸善書と異なり、非常に高い割合を有しており、冠山は「常言」を教えることにより、唐話学習者を通して中国勸善書の価値を広く江戸社会に共有させ、発信させる結果となった。その範囲は江戸、京都、大坂にも及んでいる。冠山が発信した中国勸善書の価値は決して小さくなく、軽視できない事実である。

また、「常言」が『明心宝鑑』から多く引用していることが判明できたことは、これまでの『明心宝鑑』に関する日本での受容研究にも大きな貢献をもたらすことが出来るものとする。

5. むすびに

『明心宝鑑』の日本への受容について、かつて多くの研究成果を踏まえて、成海俊が集大成的に博士論文に書き上げた。そこにおいては、日本での受容は版本そのままではなく、室町時代と江戸時代の14名の知識人各自の作品

によって受容されてきたことと、その中の代表的な小瀬甫庵、林羅山、野間三竹、浅井了意、貝原益軒が受容した『明心宝鑑』の勸善思想が明らかにされている。本論は成海俊の研究成果を参照しながら、岡島冠山が『明心宝鑑』から勸学篇、治政篇、遵礼篇、存信篇、言語篇、交友篇、婦行篇の7篇からは1篇も引用されていなく、引用したのは継善篇、正己篇、天理篇、存心篇、順命篇、安分篇、治家篇、孝行篇、戒性篇、訓子篇、立教篇、安義篇の13篇と、新刻前賢切要明心宝鑑であることを明らかにし、また、その条目の選出経緯と選出タイプも分析を通して判明できた。

その成果に基づいて天と関連づけた勸善思想、宿命的要素への態度、知足安分への態度、儒教の道德への重視、利益・酒・色事への軽蔑、個人・家から出発する人付き合いの6つの視点から、冠山が受容した勸善思想を分析しながら、他の知識人との異同も論じた。簡潔にまとめると、下記のようになる。

①冠山の天と関連づけた勸善思想では、天の絶対的存在を認めながら、善悪への天からの公正な賞罰を強調する。また、善事と悪事の対応策も善悪の判断基準も明示している。冠山の勸善思想は小瀬甫庵に最も類似している。

②冠山は『明心宝鑑』の宿命的要素について全体では認めているようであるが、同時に個人の努力を通して、ある程度までは変えられるとの考えがうかがえる。すなわち、冠山は天の権威を認めながら、富貴貧賤は一定の範囲内で変えられると出張している。冠山の宿命的要素への態度は、一見してみると貝原益軒や浅井了意と同じようであるが、実質には一部異なっている内容がある。

③冠山は様々な角度から知足安分の関連する内容を引用し、良師益友のように民を教化しようとしていることが分かる。冠山は浅井了意と同様に知足安分を重視しているが、その目標はそれぞれ異なっている。冠山は政治に関心を持っていないため、単に知識人を含めた一般庶民の教化に集中してい

る。

④冠山は儒教の道徳を重視し、特に儒家思想の伝統たる「五常」思想の「仁義礼智信」に関する全てについての条目を引用している。冠山は林羅山、野間三竹の思想に近づいているようであるが、冠山の引用はより全面的で、網羅性があると考えられる。

⑤冠山は「清貧」生活への称賛、利益金銭・色事・酒への軽蔑、それら多く有することの悪果とそれらを遠ざかるべきこと、稼いだお金の大切さなど多方面にわたり詳しく細かく自身の金銭観を示している。この点について冠山は浅井了意の営利活動、財欲や色欲への否定の認識や、野間三竹の清貧寡欲の儉やかな生活の理念と一致している。

⑥個人・家から出発する人付き合いについて、冠山は個人・家から出発して、人との付き合いに注意すべきことを明示している。また、人心を知るのは容易ではないことも強調している。

本稿の分析を通して、冠山の勸善思想を不十分ながら把握できたと考える。今後は冠山の他の作品からも彼の勸善思想について考察していきたい。

参考文献

- (1) 成海俊『『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響 ― ことに浅井了意の『浮世物語』を中心として ―』日本文学45(6) 1996年 pp11-21
- (2) 成海俊『『明心宝鑑』の伝播と影響 ― 各国における研究史とその問題点 ―』米沢史学13、1997年6月、pp39-51
- (3) 成海俊『『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響 ― とくに小瀬甫庵の『明意宝鑑』との関連をめぐって ―』日本思想史研究(27) 1995年、pp20-34
- (4) 成海俊『近世日本の『明心宝鑑』受容の研究 ― 特に五山僧を中心として ―』日韓文化交流基金 NEWS(53) 2010年3月 pp 4-5
- (5) 成海俊『日本における『明心宝鑑』受容の思想史的研究』東北大学大学院文学研究科博士論文1999年
- (6) 成海俊『『堪忍記』の思想 ― 『明心宝鑑』からの引用を中心に ―』日本

思想史研究（33）2001年、pp56-69

- (7) 成海俊「貝原益軒の勸善思想——『明心宝鑑』と関連づけて——」季刊日本思想史（56）2000年、pp20-32
- (8) 成海俊「『太上感應篇』と『明心宝鑑』——その思想の江戸時代における受容」文芸研究144: 文芸・言語・思想1997年9月 pp23-33
- (9) 酒井忠夫『中国善書の研究』弘文堂1960年
- (10) 酒井忠夫『増補中国善書の研究上』国書刊行会1999年2月
- (11) 酒井忠夫『増補中国善書の研究下』国書刊行会2000年2月
- (12) 小川陽一「講演要旨明清小説と善書——日本近代小説も視野に入れて——」近世文芸（79）2004年1月 pp29-43
- (13) 小川陽一「三言二拍と善書」日本中国學會報（32）1980pp183-195
- (14) 高橋強、耿蘭「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」訳文に関する一考察——和訓との乖離を中心として——」創大中国論集（23）、pp 1-30、2020年3月
- (15) 高橋強、耿蘭「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」に関する一考察——その出典と受容した教訓を中心として——」創大中国論集（22）、pp 1-32、2019年3月
- (16) 大島吉郎「『唐話纂要』の『常言』に関する幾つかの問題について」『中国言語文化学研究』第6号大東文化大学大学院中国言語文化専攻（2017）
- (17) フリッツ・フォス「『明心宝鑑』について」日本文化研究所研究報告（21）p 1-15、1985年3月
- (18) 周安邦「清州本『明心寶鑑』傳入朝鮮考述」（pdf）『興大中文學報』第27号、2010年、pp157-190
- (19) 申正午「『明心宝鑑』の編者について——秋適説の疑問——」東方学（70）1985年7月、pp61-75
- (20) L.G. クノート、白石晶子「明心宝鑑—明心宝鑑の流通とイスパニア訳の問題」多賀秋五郎編『近世アジア教育史研究』文理書院、1960年
- (21) 李朝全点校／訳注、『明心宝鑑』珍藏本、華芸出版社、2007年
- (22) (明) 范立本、『明心宝鑑』、東方出版社、2014年6月
- (23) 呉震、連凡（訳）「中国歴史上の善書と勸善について」中国哲学論集（36）、2010年12月、pp28-61

注

- (1) 高橋強、耿蘭「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」訳文に関する一考察 — 和訓との乖離を中心として — 」創大中国論集 (23)、pp 1-30、2020. 3.31. p12、p28
- (2) 大島吉郎「『唐話纂要』の『常言』に関する幾つかの問題について」『中国言語文化学研究』第6号大東文化大学大学院中国言語文化専攻 (2017) pp57-59
- (3) 善書関連の論文に酒井の見解を引用しているのが多く見られ、反論とかも知れないので、学界は認めているとの結論を出してみた。
- (4) 酒井忠夫『中国善書の研究』弘文堂、1960年「緒言」p 1
- (5) 酒井忠夫『増補中国善書の研究上』国書刊行会、1999年2月序説
- (6) 万暦十三年(1585)に『御制重輯明心宝鑑』が刊行され、前後に万暦皇帝によって書かれた序文と跋が付いている。この原本は現在アメリカハーバード大学の燕京図書館に所蔵されている。李朝全点校/訳注、『明心宝鑑』珍藏本、華芸出版社、2007年。p119
- (7) 李朝全点校/訳注、『明心宝鑑』珍藏本、華芸出版社、2007年。p122「朕暇覧『明心宝鑑』一書」より。
- (8) 酒井忠夫『増補中国善書の研究下』国書刊行会、2000年2月 pp325-326
- (9) 酒井忠夫『増補中国善書の研究下』前掲
- (10) 小川陽一「講演要旨明清小説と善書 — 日本近代小説も視野に入れて — 」近世文芸 (79) 2004年1月、pp29-43
- (11) 酒井忠夫『増補中国善書の研究下』前掲 pp325-326
- (12) 小川陽一「三言二拍と善書」日本中国學會報 (32) 1980、pp183-195、p184
- (13) 小川陽一「三言二拍と善書」前掲 p188
- (14) 小川陽一「三言二拍と善書」前掲 p191
- (15) 呉震、連凡(訳)「中国歴史上の善書と勸善について」中国哲学論集 (36)、2010年12月、pp28-61、p47
- (16) 酒井忠夫『中国善書の研究』前掲 p483、p451。
- (17) 高橋強、耿蘭「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」に関する一考察 — その出典と受容した教訓を中心として — 」創大中国論集 (22)、pp 1-32、2019年3月。p24
- (18) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響 — ことに浅井了意の『浮世物語』を中心として — 」日本文学45 (6) 1996年 pp11-21、p13

- (19) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響——ことに浅井了意の『浮世物語』を中心として——」前掲 p18
- (20) 成海俊「『明心宝鑑』の伝播と影響——各国における研究史とその問題点——」米沢史学13、1997年6月、pp39-51、p47
- (21) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響——とくに小瀬甫庵の『明意宝鑑』との関連をめぐって——」日本思想史研究（27）1995年、pp20-34、p31
- (22) 成海俊「近世日本の『明心宝鑑』受容の研究——特に五山僧を中心として——」日韓文化交流基金 NEWS（53）2010年3月 pp4-5、p4
- (23) この段落のまとめは下記の二つの論文を参照したものである。①成海俊「『明心宝鑑』の伝播と影響——各国における研究史とその問題点——」前掲、p50②成海俊「近世日本の『明心宝鑑』受容の研究——特に五山僧を中心として——」前掲、p5
- (24) 成海俊「日本における『明心宝鑑』受容の思想史的研究」東北大学大学院文学研究科博士論文、1999年
- (25) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響——とくに小瀬甫庵の『明意宝鑑』との関連をめぐって——」前掲 p30
- (26) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響——とくに小瀬甫庵の『明意宝鑑』との関連をめぐって——」前掲 p30
- (27) 成海俊「『明心宝鑑』が日本文学に与えた影響——ことに浅井了意の『浮世物語』を中心として——」前掲 p14
- (28) 成海俊「『堪忍記』の思想——『明心宝鑑』からの引用を中心に——」日本思想史研究（33）2001年、pp56-69、p56
- (29) 成海俊「『堪忍記』の思想——『明心宝鑑』からの引用を中心に——」前掲 p68
- (30) 成海俊「貝原益軒の勸善思想——『明心宝鑑』と関連づけて——」季刊日本思想史（56）2000年、pp20-32、pp29-30
- (31) 成海俊「貝原益軒の勸善思想——『明心宝鑑』と関連づけて——」前掲 p30
- (32) 成海俊「貝原益軒の勸善思想——『明心宝鑑』と関連づけて——」前掲 p30
- (33) 成海俊「日本における『明心宝鑑』受容の思想史的研究」前掲第七章1999年
- (34) 本表は拙稿「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」に関する一考察——その出典と受容を中心として——」創価学会中国論集（22）、pp1-32、2019.

3.31の25ページの表の元で修正したものである。

- (35) 斜線の前の数字は『唐話纂要』に引用された数字で、後ろの数字は『明心宝鑑』の該当する篇の総条目数である。ここでの『明心宝鑑』の各篇の条目数は(明) 范立本、『明心宝鑑』、東方出版社、2014年6月を参照している。
- (36) 割合順の数字の右に「↑」、「↓」と何もない三つの状況があり、それは引用された回数順に対照しながら、割合順は上がった場合「↑」となり、下がった場合「↓」となり、変化なしの場合は数字だけで、何の印もないということである。
- (37) 本稿の「新刻前賢切要明心宝鑑」の内容は、李朝全点校／訳注、『明心宝鑑』珍藏本、華芸出版社、2007年のpp251-257の内容を参照している。
- (38) 高橋強、耿蘭「岡島冠山著『唐話纂要』の「常言」に関する一考察——その出典と受容した教訓を中心として——」前掲p25
- (39) 本表は<https://pan.baidu.com/s/1WALUW6MwCbZD7jtt6RN48g> 参照（パスワード：q58m）。本表の『明心宝鑑』20篇の内容は下記の書物を参考している。(明) 范立本、『明心宝鑑』、東方出版社、2014年6月。この書物は番号が付いており、便宜上でこの版本を引用した。また、「新刻前賢切要明心宝鑑」は下記の書物から引用している。李朝全点校／訳注、『明心宝鑑』珍藏本、華芸出版社、2007年、pp251-257。
- (40) 85条は「正己篇」にも「新刻前賢切要明心宝鑑」にも出典しており、しかもその引用のタイプはそれぞれ異なるので、①と②の種類のいずれも適用しており、次の分析では①と②の分析に全部85条を例として紹介する。
- (41) 成海俊「日本における『明心宝鑑』受容の思想史的研究」前掲p394
- (42) 成海俊「日本における『明心宝鑑』受容の思想史的研究」前掲p393

馮契と創価思想比較研究序論⁽¹⁾

樋 口 勝

目次

- 一 はじめに
- 二 個人と社会の幸福
- 三 相対的価値と絶対的価値
- 四 生命観の比較
- 五 科学と宗教
- 六 おわりに

一 はじめに

2000年代に入ってから、私は中国の思想家である馮契の思想と創価思想との比較研究を行ってきた。当初の目的は、近代以来の問題である価値相対主義と価値絶対主義の相克に対し、馮契と牧口常三郎は、どのような回答ができるのかを比較することであった。但し、牧口には哲学的な議論や資料に制限があるので、池田大作の思想を加えて、創価思想として検討してきた。馮契はマルクス主義哲学者であり、唯物弁証法をもって中国哲学や価値哲学を探究した学者である。一方、創価学会は仏教団体であり、その創始者である牧口常三郎や三代会長の池田大作は大乘仏教の信奉者である。一般に、唯

物主義と宗教は相容れないと思われているだけに、私も当初、両者の比較は全く対立するであろうと想定していた。しかし、意に反してそうではなかった。⁽²⁾この近似性は何を意味しているのだろうか。

その理由の一つは、両者が知識と智慧の統一を試み、如何にしたら人間の理想人格を体现できるかを探求しているからだと思う。つまり、理想人格の実現の方途を探究する中で、個人の幸福と全体の幸福の基礎付けを目指し、そのために人間の理性と情感の統一を重視したからではないだろうか。それゆえ、両者は、人間中心の価値論を展開したと思うのである。

また二点目は、両者が弁証法的な論理展開をしている点が挙げられる。これまでの哲学議論の中では、価値概念について論ずる場合、価値絶対主義か価値相対主義の一方に偏する傾向があったように思う。特に、相対性と絶対性の概念を人間の内と外に分け、それぞれにその根拠を求めて議論してきたのではないだろうか。しかし、両者は、それを人間の内に見出そうとした。しかし、そのためには、形式論理ではなく、弁証論理的展開が必要だった。もちろん、牧口の場合は、当初から弁証論理を意識したわけではないが、仏教的な論理展開の中に弁証法的な要素があった。そこに、最大の類似点を見出すことができるように思う。⁽³⁾

そうは言っても、両者の立論方法は相違するし、特に宗教と科学の問題は、唯物主義と仏教思想では異なるのは当然である。また、認識論や幸福の問題でも、あるいはその方法論でも異なっている。そこで、両者の対話、すなわちマルクス主義と創価思想の対話の可能性について、価値問題、生命観、科学と宗教などの観点から考察してきた。本稿ではこれまで探求してきた論考の概略を示して、両者の対話の意義について考えていきたいと思っている。

二 個人と社会の幸福

まず初めに、馮契と牧口の価値に関する個別と全体の問題、特に個人と社会、個人の幸福と全体の幸福の問題を検討してみたい。ここでは、両者の考えを比較するために、はじめに仮の原則を提示しておく。

- ①価値は人間の幸福に対する有用性である。倫理的価値は全体の幸福に対する有用性である。（個人的）価値と（全体的）倫理的価値は区別しなければならない。
- ②個人の幸福の内容は、物質的価値と精神的価値の統一である。
- ③精神的価値は理性と非理性の統一によって得られる。また、人間は他者あるいは全体の幸福に寄与する道徳実践によって、個人の幸福を得ることができる⁽⁴⁾。

まず、①については、「価値」の概念は、評価主体の対象に対する評価概念であると考ええる。それゆえ、評価主体か対象の一方が変化すれば、その評価が変わることは言うまでもない。また、価値を考える際の評価主体は個々人の人間であり、その人間にとって有用か否かを判定して、有用性に価値を認める。そして、人間にとっての有用性とは、人間の幸福に対する有用性ということであった。なぜなら、人間は、本能的に幸福を求める存在であると考えからである。

そうであるならば、価値は一般に相対性を免れない。しかし、それでは他者との共存ができない。そこに全体の幸福を志向する倫理的価値の必要性がある。なぜなら、人間は社会的存在であり、他者との共存なくしては生存できないからである。他者や全体との共存あるいは幸福は、自己あるいは個々人が価値判断できるものではない。倫理的価値は、個人ではなく社会が評価主体でなければならない。それゆえ、価値と倫理的価値は区別して考える必要がある。

しかし、社会あるいは全体は評価主体たり得ても、倫理的価値を創造することはできない。価値を創造できるのは、意志を持った主体すなわち個人であるから、全体の幸福に有用な倫理的価値も、人間が創造主体になる。それゆえ、価値の問題は究極的には個人の幸福に帰着することになる。そうであれば、個人の幸福は、個人の幸福と全体の幸福が統一されて、始めて実現されることになる。

②の個人の幸福の角度から言えば、人間は身体と精神を備えているゆえに、それぞれの欲望を満足させるために、身体を維持する物質的利益と精神の充実を求める精神的利益が必要になる。物質的価値は人間の身体を維持、発展させる際に感ずる物質的利益であり、精神的価値は精神的利益を得たときに感ずるものである。しかし、物質的価値と言っても、身体の維持発展を越えた一定以上の物質的利益は、結局は精神的なものと結びついている。それゆえ、物質的価値と精神的価値は統一されなければならない。しかしまた、物質的欲望も精神的欲望も、人間の欲望は野放しにすれば際限がないので、そこに全体の調和を図る倫理的規制が必要になる。

③また、人間には理性と非理性があり、自己中心的な欲望と共存を志向する欲望が共存している。そこに、(個人的)価値と(全体的)倫理価値の矛盾が生じる。つまり、(個人的)価値は自己中心的な欲望と結びつき易く、共存を志向する欲望は(全体的)倫理価値を志向するので、(個人的)価値と(全体的)倫理価値の契機は、人間に内在していると言える。しかし、外的な倫理的規制は、(個人的)価値と往々にして衝突するので、この問題を解決するには、理性と非理性の統一が必要である。つまり、倫理的な外的規制を受けて道徳実践をするのではなく、主体的に他者や全体の幸福に寄与する行為を通して、(個人的)価値の実現、すなわち個人の幸福が実現できるという価値理論が必要になる。それは、個人の幸福と全体の幸福の統一が必要な所以でもある。

では、馮契と牧口は、これらの原則に対してどう考えるであろうか。まず①の原則については、馮契も牧口も、功利的な価値基準すなわち人間にとっての利益を認めるので、人間に対する有用性を価値とすることに異論はない⁽⁵⁾。②の原則については、馮契も牧口も物質的価値と精神的価値の統一を主張している。その際、牧口は真理を価値とは認めないので、価値の内容は一応相違する。しかし、馮契の認識論における価値範疇としての真理の概念は、牧口価値論では利の価値の範疇に相当する。その意味で、個人の幸福の観点から言えば、両者は類似した考えを持っていたと言えよう⁽⁶⁾。

③の原則についても、両者は承認するように思う。牧口は、この③の原則が大きな特色である。しかし、馮契は明確な表現では述べていない。ただ、真善美の価値の統一や集団と個性の統一の観点から言えば、全体の幸福に寄与する道德実践によって、個人の幸福が実現できるとする観点は予想することはできる。つまり、馮契にすれば、真善美の価値はそれぞれ相互作用の関係にあり、個性の解放と大同団結の統一された社会の中に自由人格の実現があるとする。そうであれば、善の行為は必然的に全体の幸福のみでなく、個人の幸福にも寄与することになると解釈できるのではないだろうか⁽⁷⁾。

三 相対的価値と絶対的価値

前述したように、価値という概念を考える場合、馮契も牧口も人間との関連で考える。有限な人間を基点として考えると、一般的に価値は相対的なものである。それゆえ、ある対象を評価して、個人にとって有用か否かを判断し、個人にとって有用であれば、そこに価値を認める。しかし、個人にとって有用であることは、他者にとって有用とは限らない。また、現在有用であっても、常に有用であるとも限らない。

それゆえ、対象を評価して判定する価値は、相対的である。また、例え

ば、人類にとって有用な価値が存在すると仮定した場合は、その価値は人類という範囲内では普遍的である。しかしそれは、仮に宇宙人が現存すると考えれば、必ずしも適用できるとは限らない。⁽⁸⁾すると、価値という語は、評価主体が対象を評価した結果であるから、常に「～にとって」という限定を伴った評価語であることになる。そうであれば、普遍的価値、あるいは客観的価値の概念は成り立つ可能性はあるが、一般的に外部事象に対する絶対的価値の概念は成り立たないことになる。

では、絶対的価値を問うことはできないのだろうか。前述したように、外面的な、人間から離れた外部事象を評価する場合、絶対的価値という語は成り立たない。しかし、馮契も牧口も、内面的な、人間の内なる価値を言う場合、絶対的価値の語は使用可能だと考えた。なぜなら、人間の内面に、永遠性と崩れぬ力を発現する可能性を見出し、その潜在する力に対する個人の評価を受け入れるからである。

つまり、価値が絶対的であると言う場合、少なくとも全ての評価主体にとって価値が承認されなければならない。それゆえ、個と他者、個と全体との比較相対の上での絶対的価値は成り立たない。しかし、個人の内面の価値をその個人が評価する場合、そこには個々人にとって他者との比較ではない、全ての個人における平等の価値が存在すると考えたからではないだろうか。また、外部事象に対する評価の場合、全ての人にとっての有用性が証明できれば、絶対的価値も仮に成立するとも考えられる。ただし、それは自然科学的には証明不可能であるので、絶対的ではなく、客観的あるいは普遍的の語の方が適当ではあろう。

以上のことから、馮契と牧口は、価値の語は、人間との関連の中で成立する語である、と考えたことが分かる。それゆえ、両者共に、外なる神の絶対的価値は承認しない。価値は、あくまで人間中心の人間主義の価値論として展開すべきであると考えた。当然、人間の利己主義という意味ではなく、そ

こに人間の尊厳を中心にした価値論を見て取ることができるように思う。つまり、馮契と牧口の価値論は、人間の内なる価値を如何に高めるかに、その中心軸があった。主客が相対的であるゆえに、価値は相対的である。ゆえに、人間の精神を強めることによって、そこに価値創造が可能になり、人間の幸福が実現できる。

また、他者との比較による相対的な幸福ではなく、自己の内に築く絶対的な価値を実現することを求めた。そして、馮契はそれを「天人合一」と表現し、牧口は「大善生活」と表現したのである。このように、馮契と牧口に見る弁証論的な価値論の論理展開には、西洋の思想家には見られない多くの類似点を見出すことができるように思うのである。⁽⁹⁾

四 生命観の比較

三つ目の問題として、仏教の一念三千論を基に、馮契との比較を通して創価思想に見られる人間生命の捉え方を検討した。そこでは、馮契と牧口常三郎及び池田が人間の内に絶対性を見出そうとしたことを前提に、その絶対性の根拠を求めて、人間に対する捉え方、すなわち馮契が言う「我」と池田が考える「生命」について考察した。特に、「実体と作用」の考察を通して、主体の自体価値の捉え方を見た。それは、価値は相対的であっても、相対的価値と絶対的価値の相克を克服するには、それ自体の価値が承認されなければ、問題を解決できないからであった。

その結果、以下のような小結を得た。池田の場合は、人間存在を「空仮中」を包括した生命と捉え、その生命には仏界という究極の實在が内在していると考える。それゆえ、人間存在の尊厳性の根拠を示すことができる。一方、馮契の場合、自我は独自の実体であり、具体存在であり、自我意識を有し、時間や心情が変化しても変わらない主体である。そこには、自我の同一

性と自我意識が認められ、その把握のためには存在と本質の統一による認識が必要であった。

しかし、馮契の人間観によれば、人間の意識活動は理性と非理性の統一で、人間の精神活動は意識と無意識の統一であり、価値領域は精神的な活動の過程で実現されると考える。「体用不二」の観点から言えば、人間存在は身体と精神を截然と区別するのではなく、自我は人間存在の全体であるとも考えられるが、それでも価値領域については、精神的側面の問題として扱われる。それゆえ、人間存在自体には、価値創造できる可能性としての内在価値は承認できるが、論理的には人間存在の自体価値は認められない。そうであれば、人間存在の根本的な尊厳性の根拠は明確にならない。その意味で、生命の尊厳という自体価値の問題から言えば、論理的には池田の生命の捉え方の方が、より説得的であるように思う⁽¹⁰⁾。

一方、池田の生命論と馮契の人性論に見られる「個別と普遍」の観点では、「自我」をめぐる自己同一性について、池田は宇宙生命と人間生命の観点から普遍と個別を説き、馮契は人性の個別性の観点から普遍性と個別性との関係を説く。それは、人間生命に関する概念の違いに起因している。つまり、池田は仏教の理論に基づき、人間生命の概念を空仮中の三諦、九識論、十界や十如是などを含む一念三千論によって展開する。それゆえ、生命は時空次元を超越した概念であると捉えた⁽¹¹⁾。一方、馮契は唯物論者であるゆえに、実体的な人間存在を前提に人間の在り方を考察した。それゆえ、人間の精神性の問題を扱う中で、個別と普遍の問題を考えた。唯物論と仏教では、思考の枠組みが相違するので、「個別と普遍」の問題のアプローチの仕方が異なるのは当然である。

しかし、注目すべき点は、両者共に人間の精神性の中で、絶対性を顕現することを目指している点である。人間は身体を有し、欲望や意志や情感などの非理性、あるいは十界を有するゆえに、自己中心的で相対的な存在であ

る。しかし、相対的な存在であるにも関わらず、利他の実践を含む価値創造などの自己修養を通して、人間の中に絶対性を顕現できると説く。その意味で、神などの外在の超越を求めた伝統的な西洋思想との違いは当然であるが、人間の外に本体を求める実在論とも相違する。あくまで、人間に即して価値を求める東洋の伝統とも言うべきであろうか。

そうは言っても、やはり、唯物論と仏教の根本的な違いである、人間生命に対する考え方の相違は大きい。唯物論者である馮契は経験主義であり、科学を標榜するゆえに理性に重きを置く。大乘仏教を信奉する池田は人間生命のあり方を説き、非理性に覆われた生命の変革を目指す。その意味で、両者が中心に扱う絶対性への探求の問題は、基本的に相違している。一般に、唯物論では、宗教は唯心論であり非科学的であると批判する。宗教側は、人生の問題は唯物論では解決できないと主張する。非科学的な宗教は問題外であるが、少なくとも池田や牧口が説く大乘仏教と、馮契の主張するマルクス主義に、対話の可能性はあるのだろうか。⁽¹²⁾

五 科学と宗教

馮契と牧口や池田の考えで大きな相違は、無限や絶対などの超越の内実にある。それは、法を基にした宗教と無神論との相違でもある。その意味で、この問題はマルクス主義者の馮契と仏教徒の牧口や池田の宗教観の相違によるところが大きい。

馮契の宗教批判によれば、宗教は彼岸世界を説き、非科学的な独断論であるゆえに、宗教の信仰によって人間は依頼心を増幅し、本来備わっているはずの人間の本質的な力を引き出せなくなる。そして、彼岸に望みを託すゆえに、社会改革を行わなくなる、というものである。しかし、創価で主張する大乘仏教によると、人間自身の変革によって、現実の生活や社会の変革を推

進することを強調する。つまり、彼岸世界を説くのではなく、神や仏などの外在的他者への依頼心を説くでもない。あくまで、人間自身に備わる絶対的価値である仏性を顕現することを目指し、そのために人格完成や社会実践を促すものであった。そうであれば、残る問題は「非科学的な独断論」か否かにある。それは、科学と宗教の問題であり、特に近代以降の人類の大きな問題でもあった。

馮契は宗教を科学と違背するとみるが、池田は科学と違背しない宗教、少なくとも理性に照らされた直観智をもつ宗教、科学性を内包する宗教を提唱している。もちろん、直観智の全てを論証や検証することは不可能であるが、池田が言う、科学と違背しない、「人類全体に価値をもたらす」という基準を満たす宗教であれば、馮契が批判する宗教とは異なっていることは確かである。

馮契は、「転識成智」の必要性を説き、それには「名言の域」（知識）から「超名言の域」（智慧）への飛躍が必要であると考えた。つまり、智慧の獲得には、人間の本質的な力である徳性を自ら得ること、理論思惟の領域の中で無限性や絶対性を会得する「理性の直覚」による認識が必要であると主張した。それゆえ、宗教に対して批判するだけでなく、「転識成智」との共通項である宗教の想像性、文明の原動力、有限性の中で無限性を顕現すること、意識主体の能動性などの点は評価に値する⁽¹³⁾とした。しかし、繰り返しになるが、宗教は、①人格の向上、②社会改革、③科学的な検証ができない故に、唯心論であると批判している。

一方、牧口は、①科学・哲学と矛盾せず調和できること、②生活上に現象が現れること、③現象が経文の説く教理と一致する宗教を探究した。そして、宗教の本質の科学的把握を目指し、信行の体験とその評価という「価値科学」を提唱した。更に、池田は、理性を中心とする科学は、対象の中から一定普遍の法則を見出し、普遍化、抽象化、定量化を行うが、対象に備わる

独自性、たとえば定量化や普遍化できない面を捨象してしまうゆえに、人間を対象とする場合、精神の独自の働き、感情、意識といった微妙な性質が排除されてしまい、それが人間性の喪失につながると見た。それゆえ、科学自体は善でも悪でもないが、それを使用する段階で善悪が現れるので、人間性や主体性の確立こそ重要であり、その役割が宗教の担う任務であると考えた。それが、「科学の基盤に宗教をおく」という池田の主旨であった。

しかし、宗教が、馮契の言うような非科学的な独断論であれば、人間の幸福や全体の幸福に反する存在になる可能性があることも確かである。それゆえ、人間的資質の向上に役立ち、全体の幸福に貢献する可能性を有する宗教、科学に違背しない宗教が求められる。馮契はその存在を否定し、牧口や池田はそうした条件を備えた宗教の存在を主張したのである。

池田は自然科学から社会科学、人文科学に至るまで、様々な学問との対話を推進している。しかも、その中で様々な学問の成果を吸収しながら、池田が信奉する日蓮仏法の現代的な解釈を展開している。そして、その多くが現代科学の成果と一致あるいは近似、さもなくば科学発展の方向性を示唆するものになっている。もちろん、生命のあり方について言えば、科学的に検証され、証明されたわけではない。それゆえ、池田が言う生命の概念は、現段階では科学による直接的な証明にはならないが、少なくとも傍証にはなっている。その意味で、先に挙げた「科学と違背しない」という条件はクリアしている。

しかし、直観による宗教上の「仮説」は、科学的な理性で全て検証することは不可能である。それは、人間の知的能力に限界があり、その範囲を超えた宇宙の究極にあるものや、人間の生命の本質に関する定義は、すべて「仮説」にならざるを得ないからである。池田はこの点に関して、「科学上のそれと宗教上のそれとは、区別して考えなければならない」と言い、科学上の「仮説」は理論的・実験的にその真偽が確認されなければならないが、宗教

上の「仮説」は人生の納得できない現象をどう説明し、またそれに基づく判断や行動に有効性を持つかによって評価されるべきであると主張する。⁽¹⁴⁾ 科学は真偽を問われ、宗教は人間的資質の向上のために役立つか否かの価値が問われなければならないということである。

牧口の価値論は、池田のこうした考えを先取りしたものであった。牧口は、後期価値論に至って「価値科学」を提唱したが、それによれば、宗教の本質の把握は信行の体験とその評価によってのみ検証が可能としたのである。つまり、宗教で説く生命の因果の法則の検証は、自然科学的な検証ではなく、自らの体験による実感と、体験事例の集積の分析によってのみ検証可能であるとしている。牧口は幸福と共に人格価値の向上を価値創造の目的にするわけであるから、池田が言う「人間的資質の向上」と同趣旨のことを言っていたわけである。⁽¹⁵⁾

六 おわりに

馮契も創価思想も、価値は人間の幸福に対する有用性である点は承認する。つまり、対象と主体の関係性の中にあって、価値を創造するのは主体の側の努力にかかっている。馮契は真善美の価値の全面的な創造を主張し、牧口は利善美の価値創造を提唱した。それゆえ、主体の変革によって価値も変化するわけであるから、人間の幸福という価値を実現するためには、主体の変革が重要になってくる。つまり、馮契も牧口も池田も、人間の内なる価値を如何に高めるのかに重点がある。主客は相対的であるので、価値は相対的である。それゆえ、人間の精神性を強めることによって、価値創造が可能になり、人間の幸福が実現できると考えた。また、他者との比較による相対的な幸福ではなく、自己の内に築く絶対的な価値を実現することを求めている。馮契はそれを「理想人格」、「天人合一」と表現し、創価思想では「人間

革命」と表現した。

以上のように、マルクス主義哲学者の馮契と、大乘仏教を基に現代的な宗教解釈を展開する創価思想には多くの共通点が見られるのである。

池田は、「宗教は『人間の幸福』に寄与しなければ、その存在意義はない」と強調した上で、宗教間対話の要諦として、次の四点を挙げている⁽¹⁶⁾。

- ① それぞれの宗教が、その創始者の『原点の心』に戻る
- ② 対話のための『共通項』を探す
- ③ 対話・協力のための『共通の目的』をもつ
- ④ 教育による連帯

マルクス主義は宗教ではないかもしれないが、少なくとも宗教を否定する認識論的、哲学的立場にあったと言える。その意味で、宗教の立場から言えば、宗教間対話の相手と言ってもよいのではないだろうか。

①については、どの宗教もその創始した原点は、人間の不幸の解決と社会の平和の構築にあったと考えている。それは、すべての人間に「平等性」「尊厳性」を認めるところにある。それゆえに、②たとえ各宗教の教義体系は違っていても、共通項を見出すことはできる。つまり、神の存在や死後の世界に対する世界観が違っていても、各宗教の倫理的接点は、互いに協力しながら「世界の平和」や「人類の幸福」を可能にする基盤だと言う。本稿で見たように、馮契と創価思想にも多くの共通項があった。そして、③「人類の存続」という共通の目的をもつことによって、宗教の「共存」が「協力」へと昇華され、それぞれの宗教のもつ英知を生かし合うことができると言う。馮契と創価思想には世界観や考え方に違いはあるものの、「この差は、友好の妨げにはならない。結局、人間と人間の生命次元の触発作業こそ、最も大切⁽¹⁷⁾」だからである。

そして、④そのための現実の方途が、「教育による連帯」だと主張してい

る。宗教や主義主張には様々な解釈や対応がある。マルクス主義にしても創価思想にしても、思想には時代とともに変化する部分と変化しない核心部分がある。また、日本と中国の国益や現実の政治的対応では、世界観や価値観が大きく異なる場合も考えられる。しかし、馮契にしろ創価思想にしろ、その思想の根底（核心部分）には、理想人格あるいは人間革命という「宗教」の精神性がある。池田は、「人格を形成」し、「平和への知性」を与え、「社会への貢献」を教える「人間愛の教育」の必要性を強調し、人類や人間としての一体感（人類意識）を育んでいくことが、宗教、そして教育の重大な使命だと主張している⁽¹⁸⁾。

こういった教育の交流、連帯を通してこそ、日本と中国の普遍的な友好・平和の連帯を広げていくことができるのではないか。馮契と創価思想の比較研究にも、そんな意義の一端があるように思うのである。

注

- (1) 本稿は、第10回池田思想国際学術シンポジウム（中国・復旦大学、2018年10月）における発表内容（中国語）を加筆訂正したものである。
- (2) 馮契の基本文献として、『馮契文集』第一巻『認識世界和認識自己』（華東師範大学出版社、1996年）第二巻『邏輯思维的弁証法』、第三巻『人的自由和真善美』を参照。牧口常三郎は『創価教育学体系』第1・2巻、池田思想は『21世紀への対話』（聖教新聞社、2003年）、『科学と宗教』（潮出版社、1994年）、『法華經の智慧』第1巻～5巻（聖教新聞社、1996～99年）を主に参照。
- (3) 拙著「馮契に見る中国哲学史研究の方法論」（『創大中国研究』第5号、2002）参照。
- (4) 拙著「牧口価値論と馮契哲学に見る弁証法的展開」（『創大中国論集』第11号、2008）参照。
- (5) 拙著「馮契の価値論に見る功利原則」（『創大中国論集』第10号、2007年）参照。
- (6) 拙著「馮契に見る価値範疇としての真理」（『創大中国論集』第6号、2003

年）参照。

- (7) 拙著「馮契に見る善と道徳」（『創大中国論集』第7号、2004）
- (8) 池田は、「愛の対象が全人類、そして地上の全生命へと広がり、また良心が生命の尊厳への限らない畏敬のうえに立ったとき、初めて、愛も良心も、善として現れるといえましょう。しかし、そのときも、仮に宇宙人がいたとすれば、宇宙人に対しては“悪”としてふりかかることもありうるわけで、絶対的な善などというのは、どこまでいってもありえない」と言う。『21世紀への対話』（下）前掲書 p.113. 参照。
- (9) 拙著「相対主義と絶対主義の相克」（『創大中国論集』第8号、2005）参照。
- (10) 拙著「創価教育学に見る人間の価値」（『創大中国論集』第13号、2010）参照。
- (11) 池田は、「生命自体には、もともと過去・現在・未来という現象的時間の区別は存在しないと考えられます。そのような区別は、生命が肉体と精神とをそなえた存在として具体的活動を営んでいくとき、初めて現れるにすぎないもの」と言う。『21世紀への対話』（下）前掲書 pp.31-32.
- (12) 拙著「池田思想に見る生命観の特色」（『創大中国論集』第14号、2011）参照。
- (13) 馮契『認識世界和認識自己』pp.20-46.
- (14) 『21世紀への対話』（下）前掲書 p.24. 参照。
- (15) 拙著「科学と宗教——仏教とマルクス主義の対話」（『創大中国論集』第15号、2012）参照。
- (16) 『明日をつくる教育の聖業』池田大作、ハンス・ヘニングセン著（潮出版社、2009年）pp.182-196.
- (17) 池田大作著『中国の人間革命』、毎日新聞社、1974年、p.182.
- (18) 前掲書 p.197.

中国と日本の「線上课」⁽¹⁾の一考察

— 通信教育～小中学校の現実 —

李 燕

目次

はじめに

- 1 英米通信教育から発源
- 2 中日小中学校「線上课」
- 3 中日米「線上课」と中日

終わりに

はじめに

コロナを爆発と蔓延後、中国と日本はどのように「線上课」を展開させたのか。それはコロナを防疫する（以下「防疫」）ため、IT 技術を応用し、家庭で「線上课」に変え、教育を続けられ、その現状はどこから発源なのか、また、現在中日の小中学校の「線上课」をどのように実行しているか、その考察をするのは本文の目的である。

1 英米通信教育から発源

A 19世紀から発した⁽²⁾

最も早いのは、1800年代に英国のロンドン大学が郵便と電話などの通信手段を通して学習者に教育の課程と技法を伝えた。学習に参加しそして学位を取ることができた。同じく1800年代の当時、米国のシカゴ大学も通信教育の科目を開設した。

1900年代初期、米国が教育関係の大学の課程をラジオ番組で放送していた。1950年米国はテレビを用いて、通信教育を行い、単位も認定した。ハーバード大学の B.F. スキナー教授が「プログラム学習」を提唱して、「ティーチング・マシン」を開発して、すなわち、後のコンピュータ支援教育やコンピュータベースのトレーニング、インターネット（以下は「ネット」）を利用したトレーニング（WBT）といった個別学習方式に少なからぬ影響を与えた。パソコン支援教育あるいはパソコンを基礎とする教育トレーニングと言われ、個別学習方式で、教育に影響を与えたのである。

1960年、米国のイリノイ大学で最初のコンピュータベースのトレーニングプログラムが導入、学生が授業資料や録音の講義のイントラネットシステムが提供された。

1990年代、「ネット」は全世界で普及し、今日まで世界中に「ネット」を通して、2020年に「防疫」のための「線上课」の形態になった。

B 中国は20世紀半ばから⁽³⁾

1950年代、中国人民大学と東北師範大学は通信教育部と通信学院を成立した。

1960年代、放送テレビ大学は北京、上海、広州、瀋陽、ハルビンに成立した。同年、北京テレビ大学は北京市教育局、北京大学、北京師範大学、北京

師範学院（現在の首都師範大学）、北京テレビ局と連合で成立した。

1978年、教育部と中央放送事業局と連合で全国向けの放送テレビ大学を成立した。

1979年、北京は中央放送テレビ大学を成立し、全国約40万名の学習者はテレビを通して盛大な入学式を開催された。

1980年全国の放送テレビ大学の体系が既に完成したのである。

21世紀に入って、国連が中国の ICT（Information and Communication Technology 情報通信技術）方面に連絡し、米国の IT 会社の HP は、中国の教育環境の仕事を助けた。HP は資金を提供して優秀な人材、または学生の IT 活用をさせた。その他、エリート方式を使って、浙江省、四川省、雲南省などの都市部と農村部に、500カ所以上の学校と5000名以上の教師に対して訓練と学習をさせていた。

このように、中国の高等教育はまず通信教育の郵送とラジオ放送から出発し、徐々に全国の通信教育レベルに発展させて、現在、「防疫」中の「線上課」を実施するようになった。

C 日本は戦後から⁽⁴⁾

日本の通信教育は法政大学が最も先頭に開発した。

1947年、教師が編纂した教材を郵送し、教師は学生の宿題と報告書を受け取って、添削する通信教育として発足した。

1990年代には「ネット」が商業と企業を速く発展して、通信教育部の学生がEメールで問題を答え始めた。通信教育の行政管理も「ネット」になっていた。

2000年代以降、通信教育関係の課程と「ネット」上の科目は、全部パソコンで使用するようになって、日本の企業研修も「ネット」を使い広がっていた。

以上のように、英米、中国、日本とも高等教育の原始的郵便で発足した通信教育は、現在、発達の「ネット」に乗って、教育全体を追われた「ネット」・パソコンでの「線上课」に発達してきた。

そして「防疫」中に中国と日本の小中学校はいかに「線上课」をしているであろう。

2 中日小中学校「線上课」

A 中国

a 教育部⁽⁵⁾

2020年1月29日、教育部の通知によると、2020年春学期は延期し、学生は在宅で、外出せず、集団活動を中止する。各教室の課程を取り消し、各地域の教育サービスを保障させて、小学校と中学校は「停课不停教、不停学」（教室の授業をしなくても勉強を続ける）と共に「雲教室」（中国語：云课堂⁽⁶⁾）を作って、学生たちが家で学習するようにする。教育部は国家、地域、学校関係の教育資源を統合し、多様な教材を提供する上に教材を各地域が選択することが可能である。「云课堂」は各地域で最もよく使う教材を基礎にして、小学校1年生から高等学校3年生までの各学年に提供する。

農村と辺鄙な貧困地域には「ネット」のないあるいはと「ネット」の速度が遅い状況を考慮して、教育部は教育テレビに特定の教育番組を提供する。在宅学習をする農村と辺鄙の貧困地域の学生に問題を解決しようとした。

2020年4月下旬、中国教育科学院『「停课不停教、不停学」経験と大規模「ネット」教育の6点啓示』には、教師18万人と保護者180万人の調査を結論にした。西部地域の学生が東部と中部地域の「線上课」の時間数データと比べて⁽⁷⁾だいぶ少ない。授業の効果が著しく遅れていた。

b 西部地域の「線上課」⁽⁸⁾

西安交通大学から『防疫』中、小中学生学習生活状況調査」に、都市部学校と比べて農村学校の「線上課」実施率は10%低く、農村部学生は「ネット」の接続、学習の設備、家庭環境等の状況は「線上課」学習に阻害することが分かった。

調査のデータによると、「線上課」の学習用具であるパソコンの所有率は、都市部学生99.38% に対して、農村部学生37.06% であった。

1) 西部地域「線上課」開設率低⁽⁹⁾

甘粛省にある学校の教師が、4週間の「線上課」を点検し、担当するクラス生徒の約1/3は「線上課」の内容が把握できなかった。もう1カ所の農村学校のクラス担任教師によると、学習のよい習慣を身に付けた子が、在宅の「線上課」で自覚的に勉強できたが、そうでない子は保護者がいなかったら「線上課」の支障があり、効果は悪かったのである。

2) 農村には「ネット」の接続、学習の設備、家庭環境の影響

主観的な要素以外には、実は、広い西部地域の農村には「ネット」の設備と信号等が「線上課」に支障があった。最新に発表された報告には、2020年3月までに、中国「ネット」の所持者は約4.96億人、その中、西部地域は所持してない者59.8%。農村にいる生徒は「線上課」期間中に、ブロードバンドネットワークを必要とし、持たなければ「線上課」に悪い影響があった。都市部と違って、多くの農村家庭にはブロードバンドネットワークの設備なく、子どもの「線上課」に短期間のパケット量を契約するべきである。または信号がよくなく、スマートフォンの通信の質も保証できないと担任教師が言う。

農村のある中学校3年の学生が言う。「線上課」の最初、卒業予定の2つ

のクラスには74人いるが、出席した学生が60人しかいなかった。自分が「線上课」に参加できたのは、母は無限パケット量を買ってくれたおかげで、「ネット」の問題を解決した。同クラスの友人は「ネット」が設立されない田舎にいて、ブロードバンドネットワークの設備がなく、パケット量を負担できない状態のため、授業中に脱クラスや半脱クラスの原因になるから。

3) 農村の子どもはパソコンを持つ率低

「線上课」にはスマートフォンとパソコンの設備は必要であるが、甘肅省ある高校2年生と小学校1年生の姉妹が古い携帯電話と従姉から借りたノートパソコンを共用する。労働者の両親はパソコンを買えない経済条件にいて、姉妹はパソコンで「線上课」でノートパソコンを奪い合った。結局、お姉ちゃんが学業の負担が重く、授業中にノートを取るには携帯電話の画面が見えないから、ノートパソコンを手元にした。仕方がなくお母さんは妹に新しい衣服を買って補った。しかし両親が仕事に出かけていたら、妹はいつもお姉ちゃんの「線上课」に邪魔する状況であった。

ある農村小学校の1年と4年の国語を担当する教師はいう。「線上课」には多く子どもがパソコンを所持できず、祖父母の「老人携帯電話」を持って授業を受ける。ある子どもが時刻通りに「線上课」に入らなくて、あるいは授業中に脱線をしたり、無断欠席をしたりにした。提出した宿題も画像がはっきり見えない。このように、必要な設備や家庭の経済条件などの問題が様々であった。農業の忙しい時期に、保護者は携帯電話を持って外出し、「線上课」の子どもが授業を受けられなくなる。スマートフォンやパソコンを所持しない子どもたちは勉強に多大な努力をするしかないのである。

職業学校の教師は次のように言う。クラスの中には多くの子どもが自分の携帯電話さえ所持しないばかりでなく、農村の生徒たちは「ネット」に対する認識が貧しく、ITの資源を合理的に取れず、学習の効率が普遍的に低い。

辺鄙な農村部で教育を監督する国語の教師によれば、農村と辺鄙贫困地区には「ネット」を設立していない状態、あるいは「ネット」の速度が遅い問題がある。ある学校は教師の「線上课」に全て出講の要求もしない。または毎日生徒の出席を強制しない。なぜならば、「線上课」への学生の経済的負担が重くなるからである。その代わりに開かれたテレビの「雲教室」は補うことができる。それは「雲教室学習一覧表」を見れば違う学年の時間帯が表し、それに従って、テレビ「雲教室」の学習は各学年生徒の学習満足度がアップできる⁽¹⁰⁾。

以上のように、中国都市部と農村部や辺鄙の贫困地区との「線上课」の格差は克服するべきであろう。

B 日本⁽¹¹⁾

2020年3月2日、日本首相が小学校、中学校、高等学校、特別支援学校を休校するのを要求した。4月22日、文部科学省（以下「文科省」）が全国の幼稚園、小学校、中学校、高等学校及び特別支援学校の調査を実施した結果には、臨時休校したのは91%、大学と専門学校は約9割の開学を延期した。文科省の指示によれば、在宅の勉強は教科書をもとにして、教材ばかりではなく、「ネット」の教材などを用いて学習する。教師と学生が双方向的な形式で「線上课」を行う。この調査によれば、教科書と作られた教材は、在宅学習の中に100%の実施力があり、教師個人で作った教材の活用率は39%。

しかし、「線上课」の実施は公立学校1/3に及ばないに対して、私立学校は独自の「線上课」を積極的にしていた。

「線上课」には海外と比べて、日本の普及率は半数以下である。

文科省がこの調査結果の理由を次のように挙げた。

1 財政の負担⁽¹²⁾

学校側と保護者側の両方が様々な経済環境に制限され、費用は負担不可で

ある。

2 技術の指導

「線上課」を支援する学習研究会等は、教職員の心理的負担を重くなる。財政の面は教育委員会が負担する。

2020年4月、東京都内23区の調査によれば、港区だけ「線上課」があり、他の区は相談や、これから計画する状態である。

または2018年、経済協力開発機構は79カ国と地域に対して60万人の15歳の生徒を対象に、パソコン所持なのかについて調査を行った⁽¹³⁾。1週間の間、どのくらいパソコンを使って授業するのか。その結果、日本の国語、数学が83% パソコンを利用していないが、同経済協力開発機構の調査の平均は48.2%、日本は最も低い。数学、理科、外国語、社会科、音楽、美術等には日本が同様にパソコンの利用は最も低かった結果である。そして放課後、毎日パソコンを持って宿題する学生は、日本3%、同加盟国の平均22%、日本は遅れた。

以上、中国と日本の「線上課」実施の実際状況であった。さらに、中日両国「線上課」の特徴について、米国同時期の状況を加え、中日米「線上課」における課内と課外を通して中日「線上課」の特徴を見てみよう。

3 中日米「線上課」⁽¹⁴⁾と中日

A 中国⁽¹⁵⁾

コロナが始まった2020年1月29日、中国教育部の通知後、2億余の生徒と教師たちが在宅して「休校するが勉強を続ける」(停课不停教、不停学)のであった。前述には、一番遅れた地域を中心にしたが、次は北京市を例にした。

2020年4月13日から各学校は「線上課」課程一覧表を工夫して、北京市内「雲教室」授業を統一に公開された。その後、次のような体験があった。

1) 「線上課」は新しい体験で、通学の時間を節約した。保護者は生徒を学校まで送ったり迎えたりしなくても済む。

2) 在宅しながら勉強できることは便利である。時間が自由で、自己管理もさらに重要で、分からない個所をもう一度テレビの「雲教室」を放送して見ることができる。

3) 前は「線上課」に触れたことがあったが、全国の小・中・高等学校を大規模的に浸透していったのは初めてである。これは教師、学生、保護者に新たな教育体験のドアを開かれた。

4) 子どもたちは「線上課」が学校の教室よりメリットがあると反映した。最初は適応できず、段々と慣れたのである。

B 日本⁽¹⁶⁾

前述のように、コロナ期間中、日本の私立学校が公立学校より積極的に「線上課」を採用した。「線上課」では、教師が一人一人の生徒に向けて、教室の全体的雰囲気と違い、生徒は緊張感を持ち、対話が相対的に困難である。また、生徒は精神的緊張感を持ちながら、授業をパソコンの画面を見受ける15分間から20分間を超えたら、知識の吸収力が障害され、集中力が長く続けられない。また教師は生徒の表情と態度を細かく把握できない。「線上課」は主に生徒自身の積極的な自覚性と辛抱強さを必要とし、自身の管理がよくできなければ「線上課」の収穫は少ない。

教室の中で、教師と生徒たちの間のスペースは、教師と生徒を固定の場所内に抱擁され、全員への講義と対話の共感が広がっている。そのために「線上課」は保護者からの配慮、監督が必要とする。実は学校での独立的人格の形成と人間の能力をアップする養成は、「線上課」に検証と実証されるであ

ろう。

C 米国⁽¹⁷⁾

以下は、兄妹2人は両親の仕事に連れられて、米国ニューヨーク州郊外公立学校にもう2年間所属され、車で約40分間かかるところに住んでいる。米国の公立学校は日本と同じく、保護者と教師は毎日連絡簿を通して交流する。コロナ期間中、毎朝、担任教師が撮った自宅の生活を生徒に動画で送って、親近感を与えたそうである。中学校と小学校は Google 教室の「線上課」を受けて、宿題もある。生徒は YouTube を通して授業受けたり宿題を出したりする。教師は毎回の宿題を保護者にも送って、保護者が随時に子どもの学習状況を把握できるように、必要な時に教師と連絡する。校長と担任教師と教育委員会は保護者と頻繁に連絡する。意見と要望を聞く。学校側、教師から生徒を通して保護者に手紙出すこともある。

米国の公立学校は普通、小学校授業の中70%の宿題があり、中学校の授業の中にパソコンを通しての活動や集団的創作をする形で「線上課」を受けて、宿題の最も多いのはエッセイを書くことである。

通常には、「線上課」事前に教師は、授業の内容を生徒に出して、まず生徒を自分で勉強させ。「線上課」に入ったら、教師が45分間で教材について師範をする。そして皆さんに教科書を読ませて、生徒は当日の宿題は「ネット」で教師に提出する。が教師は宿題を添削し生徒に返すことにする。日本人の兄妹であるから、特別に英語を勉強させる時間を設けて、英語教師がネガティブではなく、移民であるが、最もよく使う挨拶の言葉や子どもにの間の会話をよく教えてあげる。

米国の教師は教科書なしで、自分で作る教材で教える。これは世界中にまれに特別な教育の現象である。

D 「線上課」の課内と課外⁽¹⁸⁾

全世界の小中学校は「防疫」中、欧州と米国は早く「線上課」に入っていた。米国は幼稚園の高学年クラスから高等学校3年生までの多くの学校は、2020年3月以降には既に「線上課」になった。

「線上課」は、中国、日本、米国の公立小学校の実施率の中に、中国と米国は90%、しかし日本はただ15.5%実施する。

中国、日本、米国の公立小学校の課外活動について、在宅してる間に子どもたちは何をするのか。中国は学習するのが71%、日本はテレビ見るのは72.8%、米国はゲームをするのは73%。

「防疫」の在宅には子どもたちは努力して何をするのか。中国は勉強する62%、日本は規律正しい生活54.5%、米国は家事をする47%。

在宅している間の手作業は何をするのか。中国と米国は大体手工芸品、編み物をする。中国は62.8%、米国は38.2%。日本はお菓子を作る39.4%。

「防疫」中、子どもは家族の間にどう変化したか。どの国の子どもが家族の人と一緒に生活する時間が増えた。家で遊び時間が多くなって、家族と話し合う時間が増えた4割を示している。

子どもたちはコロナが終止したら、家族と一緒に何をしたいのか。中国と米国の子どもは公園にしっかりと遊びたい。中国76%、米国67%。日本は家族と旅行したいあるいは公園に遊びに行きたい61.8%。

終わりに

以上のように、中国と日本「線上課」の源と現場を、米国「線上課」の実態を加えて考察してきた。「ネット」技術の手段を発揮し、教師が授業の主体で研究と探求を続ける要請があった。「線上課」教育的効果が保護者の監督と生徒の自覚性も必須であるし、ブロードバンドネットワークの普及も、

中国辺鄙な農村地域の設立とチェックをすべきだと指摘され、パソコン各物件の所有も強調されたのである。

日本の場合、公立学校と私立学校の「線上课」の差異がある。

中国と日本は「線上课」についての国民性と教育指令の違いが表しているのである。

2021年になってきた今、コロナの終結を願い、世界各国と各地域は更なる教育の新しい創造と開発が見えるであろう。「線上课」の様々な環境に適応し、授業の様々なやり方が楽しみにしたいこと、優秀な人材を次の世代に要請するのに答えて、筆者自身もしっかりと仕事し、努力を重ね、希望を持って頑張る次第にするのである。

注

- (1) 「線上课」とは、中文のオンライン授業のことである。
- (2) 古川雅子 (2020) 「オンライン授業の歴史と現状 新たな学びのかたちを拓く」 <https://www.nii.ac.jp/today/88/6.html> (20210216閲覧)
- (3) 中华人民共和国教育部网站 http://www.moe.gov.cn/jyb_xwfb/gzdt_gzdt/s5987/202001/t20200129_416993.html (20210215閲覧)
- (4) 日本法政大学通信教育学部 (函授教育系)
<https://www.tsukyo.hosei.ac.jp/outline/feature/tradition.html> (20210216閲覧)
- (5) http://www.moe.gov.cn/jyb_xwfb/gzdt_gzdt/s5987/202001/t20200129_416993.html 中国教育部 (20210201閲覧)
- (6) 「云课堂」(雲教室) とは、教育とインターネットの教育訓練に向けてのサービスである。ハードウェアとソフトウェアを買う必要がなく、ただネットのサービスを借りるだけで、全国の高質のネットと一緒に教育と研修ができる。 <https://baike.baidu.com/item> (20210215閲覧)
- (7) http://www.moe.gov.cn/jyb_xwfb/gzdt_gzdt/s5987/202001/t20200129_416993.html 中国教育部 (20210201閲覧)
- (8) http://www.xinhuanet.com/politics/2020-06/01/c_1126057256.htm

(20210216閲覧) 2020-06-01来源：中国青年報：「防疫」西部地区の学校の「線上課」観察、陕西省6が所の都市と農村の中小生に対して1.2万余の調査後分析した結論である。

- (9) 2020年06月01日 09:02 来源：中国青年報“西部地域「線上課」の深刻さ”<https://hon.jp/news/1.0/0/29652> (20210210閲覧)
- (10) 2020年06月01日 09:02 来源：中国青年報“西部地域「線上課」の深刻さ”<https://hon.jp/news/1.0/0/29652> (20210210閲覧)
- (11) オンライン授業がもたらす教室の変革2020年05月13日
木村典宏 <https://www.jri.co.jp/page.jsp?id=36280> (20210218閲覧)
- (12) 文部科学省「新型コロナウイルス感染症対策のための学校の臨時休業に関連した公立学校における学習指導等の取組状況について」(2020)
<https://gooddo.jp/magazine/education/10226/> (20210217閲覧)
- (13) <http://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/learning-remotely-when-schools-close-how-well-are-students-and-schools-prepared-insights-from-pisa-909dfe0c/>
2020年4月3日「学習のためのコンピュータの利用可能性学習に利用できるコンピュータを持っている生徒の割合 PISA2018」「教師はデジタル端末を指導に取り入れるために必要な技術的、教育的スキルを持っている PISA2018」(20210225閲覧)
- (14) 日中米における休校中のオンライン授業実施率、米中は9割を超える一方で日本は低い水準 <https://edtechzine.jp/article/detail/4728> (20210210閲覧)
- (15) 央视网新闻 <http://m.news.cctv.com/2020/04/17/.shtml> (20210216閲覧)
- (16) 授業がもたらす教室の変革 -- 日本総研 <https://www.jri.co.jp/page.jsp>. (20210217閲覧)
- (17) オンライン授業2～アメリカ（前半）コラム・インタビュー | コラム2020. 4.15 Wed <https://lot.or.jp/column/> (2021021閲覧)
- (18) オンライン授業2～アメリカ（前半）コラム・インタビュー | コラム2020. 4.15 Wed <https://lot.or.jp/column/> (2021021閲覧)

執筆者紹介（執筆順）

耿	蘭	創価大学大学院博士後期課程院生
高 橋	強	創価大学文学部教授
樋 口	勝	創価大学文学部教授
李	燕	創価大学文学部教授

（編集委員）

高 橋 強

創大中国論集

第24号

2021年3月31日発行

発行者 創価大学文学部人間学科中国語メジャー
〒192-8577 東京都八王子市丹木町1-236
電話 042-691-2211 (代)

印刷所 株式会社 清水工房

Soka University Bulletin of Chinese Studies

No.24 March 2021

CONTENTS

Themes on Poetic justice of Kanzan Okajima from the viewpoint of the Proverbs
and Common Sayings in Tanghua Zuanyao (唐話纂要) —with a central focus
on contents of Mingxin Baojian (明心寶鑑) as the source of the Proverbs
and Common Sayings. Lan GENG, Tsuyoshi TAKAHASHI

The Introduction to Comparative Research between Feng Qi and Soka Thoughts
..... Masaru HIGUCHI

Online Learning in China and Japan Yan LI

Chinese Major
Department of Humanities
Faculty of Letters
Soka University