

## 家稷農乗学と郷村建設理論

——江渡狄嶺と梁漱溟——

木村 博

はじめに

江渡狄嶺（一八八〇—一九四四年）は、未完に終わった「家稷農乗学」に生涯をかけて取り組んだ、無名ではあるが、きわめて独創的な境地を切り拓いた農の哲人である。一方、梁漱溟（二八九三—一九八八年）は、「郷村建設理論」を提示し、現代中国の「文化保守主義」を代表するもっとも著名な思想家の一人である。江渡狄嶺と梁漱溟は、ともに、〈農〉の問題を根底にすえた実践とおして、みずからに固有な思想を創見した思想家である。両者には、実際の行動の上でも、思想の上でも、互いに反響しあう共振点というべきものがある。

江渡狄嶺と梁漱溟は、ともにおのれに不可避の問題、すなわち〈農〉を根底にすえることをとおして、みずからの思想形成を果

たした。江渡狄嶺はみずからの「土の生活」のなかで家稷農乗学を構想したのであり、梁漱溟は北京大学を辞しみずから鋤と鍬をもち郷村建設理論を提唱した。両者ともに、東西の思想を深く研究しながらも、そうした諸思想に追隨することで終わるのではなく、独自の位相に体達しえたのは、それぞれがみずからの全実存を賭けた実践に支えられていたからである。その点で、両者の思想は両者の生活に根ざしたものであった。すなわち、江渡狄嶺は、みずからの生活である農業に依拠することをおして、道元行を農行（百姓行）として体得したのであり、梁漱溟は、郷村建設理論をおして、孔子の仁を（梁漱溟固有の意味での）「理性」として体得したのである。それゆえ、両者の思想の核心をなすものとして道元と孔子を挙げることができるとしても、それは、どこまでも、江渡狄嶺および梁漱溟の実践のなかで融解した「道元」

であり「孔子」である。そこに、江渡狄嶺と梁漱溟の思想を比較する意味がある。両者の思索は、いわば有閑の思索ではない。生活に根ざし、そのなから湧き上がってくる必須の思索である。

## 一 「土の生活」への転換

江渡狄嶺は、旧制二高から東京帝大法科へと進みながらも、途中で離学し「土の生活」にはいる。百姓の農をとおして百姓の現実を試みたのである。けれども、その狄嶺は、もともと百姓であったのではなく、百姓になったのである。そこに、初発の段階において胚胎していたひとつの「背伸び」があった。狄嶺の実践と思索のあゆみは、その背伸びを脱落することをおして初めて固有のものとなりえた、といいうる。

狄嶺をして「土の生活」に赴かしたものは、狄嶺自身回顧しているように、「子供の時の儒教の山林的感化」(『選集』下、九五頁)を下地にしながらも、さらに愛と労働の崇高性を説くトルストイやクロボトキンの思想であった。他人の労働を盗むのではなく、おのれの労働によって生きる、そうした理想の生活を、狄嶺は、みずから「百姓愛道場」と名づける土の生活において実現しうるものと考えたのである。けれども、その理想の生活は、いかに崇高であるとしても、みずからの外にめざすべき目標としてたてられているかぎり、その初発の原点においてすでに分別の上におかれたものであった。すなわち、めざされた目標そのものが現

実のものではなく、〈理念の衣〉をまとったものとしてたてられていたのである。そのかぎり、みずからの外への行脚は、二見と一う囚われのうちに、埋没せざるをえないこととなる。

狄嶺がこの点に気づいたのは、まさに狄嶺らしく、土の生活においてであった。

天はわが鋤をとり上ぐる頂きに、

地は嶽下ろす天地禪堂

(『選集』下、一三頁)

ここでの要論は、狄嶺自身が「只黙々として」働いてきたおのれ自身のすがたに立ち戻ること、いいかえれば、外なるものへ向けられた視線をおのれに向け直すこと、である。みずから求めていたものが、そのように求めるはたらきを促す根底として、みずからの足許にあることに気づいたのである。狄嶺にとって、みずからの農場こそ天地禪堂なのであり、いわゆる「只管打坐」とは只管百姓にほかならない。百姓というおのれの生活を只管百姓として遂行していくこと、さきの表現を借りていえば、みずからの背伸びを脱落すること、ここに、狄嶺は、みずからに固有の百姓行を体現したのである。

## 二 郷村建設運動

梁漱溟は、学歴としては中学卒にとどまる。けれども、「溢れんばかりの思想の活力」によって著された『究元決疑論』(一九

一六年)が蔡元培に認められ、弱冠二四歳にしてインド哲学の教員として北京大学に迎えられる。そして、西洋とインドおよび中国の文化・思想を比較検討することをとおして、中国のとるべき路線を提示した『東西文化およびその哲学』(一九二二年)において、その名声を不動のものとするにいたる。けれども、梁漱溟は、いわばその絶頂期において、北京大学をみずから辞し(一九二四年)、山東省において鄉村建設運動に取り組むこととなる。なぜなら、梁漱溟にとって鄉村(梁漱溟は「農村」とはいわない)における鄉村居民(同様に「農民」とはいわない)の痛苦こそ、「全中国の痛苦」そのものにほかならないからである。<sup>(2)</sup>

梁漱溟は、普通に解されるような学者ではないし、経書を誦んずるようないわずの一般の儒者でもない。梁漱溟は、「一個の実踐家であり、みずからの思想にもとづいて行動する人」<sup>(3)</sup>であった。そうした実地の行動が梁漱溟をして鄉村建設運動に駆り立てたのである。鄉村建設運動の初発の原点というべきものが「中国問題」である。すなわち、その中国問題の根本こそ「鄉村破壊」に根ざしているがゆえに、いっさいの中国問題の核心に鄉村建設が位置づけられるのである。

こうした認識の背景には、「近百年」にわたる中国社会の混乱がある。これに加えて、当代における思想的混乱、すなわち、一九一一年の「辛亥革命」による中華民国誕生以来の欧化主義、(一九一五年「対華二十一条要求」に端を発する)一九一九年

の「五・四運動」にみられる反帝国主義、さらには一九一九年のデューイ訪中や一九二〇年のラッセル訪中に刺激されて起こった自由主義等の入り乱れての思想的混乱があった。こうした混乱を、梁漱溟は、伝統的農業社会から近代工業社会への転換に由来する「秩序の危機」と中国文化の伝統を破壊にもたらす人生の「意味の危機」として受けとめる。いたずらに西洋に追随することなく、しかも中国文化を批判を通して復興させる方向は、梁漱溟においては、社会を改造する中国問題を人生の意味を再建する人生問題とひとつにすることのうちにあった。「中国問題とは中国社会の現実的な活路と未来の方向を解き明かすことであり、人生問題とは生活、生命の終局的意味を尋ねることである」<sup>(4)</sup>。梁漱溟は、人生問題を根本にすえることをとおして、中国問題の克服を遠望する。梁漱溟においては、政治や経済の問題は文化の問題に還元されるからである(それゆえ、文化保守主義とみなされる)。そして、この文化の問題の根本が鄉村のうちにある。梁漱溟は語る。「元来、中国は、鄉村を基礎とし、鄉村を主体とした社会であった。しかも文化はほとんど鄉村より生まれ、また鄉村のためにあった」(『鄉村建設理論』、一九三七年、一五〇頁、以下「鄉村」と略記。にもかかわらず、「新たな道が開けぬうちに、いきるための唯一の手段——鄉村農業——さえも壊してしまったところに、問題の深刻さがある」(同「一五三頁」)。それゆえ、新しい中国の再建は、鄉村建設よりほかにありえない、つまり、鄉村建設は社

会構造の立て直しにほかならないこととなる。

かくして、梁漱溟は、古い中国を知り新しい中国を建設する運動として、一九二四年、鄉村建設運動に着手する。互いに慰めあい、励ましあい、意気を奮発しあう友人のごときつきあいのなかで、「人生いかに生きるべきかを学びあう、そんな真の教育と学校の創設を試みた」のである。鄉村教育をとおして、梁漱溟は、鄉村居民の人間関係を倫理的紐帯によって結合された関係として再建し、倫理的自覚にもとづく社会組織として改造することをめざした。こうした鄉村教育は「郷治」とも相俟って拡がりをみせる。広東における鄉村建設講習所、河南の村治学院、さらには、一九三一年の山東省における鄉村建設研究院の設立も注目される。ここでは、郷平を実験場として七年にわたる鄉村建設の試みがなされたのである。<sup>(6)</sup>

### 三 家稷農乘学の本領としての家稷農城学

百姓の精神はものの窮境をつかむ生活である。それを、狄嶺は、学的には家稷農乘学として構想する。家稷とは「家」のことであり、百姓の現実の生活空間にして生活共同体である。これはいわゆる「社稷」からとってきた狄嶺の造語である。農乘も、「仏乘」からの造語である。すなわち、乗は「乗り物」を意味しており、迷いの岸から悟りの岸へ乗せていく乗り物だというわけである。ただし、狄嶺は、彼岸への乗り物としてではなく、此岸つまりこの

世のいま・ここにおける実現を意味するはたらきとして把握する。そして、土の生活そのものへの沈潜をとおして「地涌」するすがたに、農を学となし業を行となす家稷農乘学の本来性をみる。

もつとも、この家稷農乘学は、たしかに天下国家の改造をも遠望するものではあるが、その個性からいえば、「家稷農城学」に独自の点がある。なぜなら、農は農場を不可欠とするだけでなく、農場をつくるものであり、家稷は農城において営まれるからである。こうした生きたかわりを、狄嶺は、行と場をとおして解き明かす。

狄嶺にとって必須の思索とは、「現に自分が生活していることを考えること」(「場」、二九六頁)においてほかにない。百姓にとつての現実生活は家稷である。百姓がおのれの現実から出発しようとするれば、おのずから各々の生産の拠点たる家稷に立たざるをえない。この意味で、狄嶺の家稷農城学の原点は家稷である。けれども、家稷に立つただけではたんなる「立場」でしかない。立場に固執するだけであるならば、孤立的な閉鎖性の中に埋没するだけであろう。したがって、こうした立場の閉鎖性を開くことが不可欠となる。

第一節で確認されたように、狄嶺の百姓行とは、「只」の体認にほかならない。けれども、この行は「為」と区別される。為は「もの」を主とし、行は「こと」を主とする(同、九四頁)。すなわち、あくまでも対象に依存している在り方が為であり、逆に對

象が依存している事態が行なのである。為がものに固執しているかぎり、分別ないし二見という囚われから脱することはできない。為が「くぎられたもの」(同、三四頁)の世界に埋没しきっているからである。これと対置されるのが、全然「くぎられぬ」事にはかならない。けれども、世界の真相は、「くぎられたもの」でも「くぎられぬ」ものでもなく、まさに「くぎられなくぎられぬ働き」(同頁)である。まったくくぎられることなく経験の彼岸に超脱している事をも、くぎられたものをそれとして「まるごと」遂行していくことをとおして体得する、そうした根源的働きこそくぎられなくぎられぬ行の固有の位相なのである。こうした根源的な働きとしての行は、断常二見に囚われた「もの」を脱落した「ウア・タート(Urtat)」(同、三九頁)である。そのかぎり、行こそが現実生活のなかで働き生きているものたち自身の現実的な「この的主体性」(同、四二頁)の発揚なのである。

この線上において、狄嶺は、さきにもた立場をへ場においてへ返照する。すなわち、家稷が家稷たりえるのは、各々の相互の關係そのものありどころとしての場において可能なのである。むろん、この場は、徹頭徹尾、この的主体性の発揚なくしては砂上の楼閣でしかない。そのかぎり、場は「その的主体性」(同頁)である。それゆえ、「行の場」たりうることよってこそ「ミット・タート・オント(Mit-Tat-Ont)」(同、一八五頁——これも「共に行じあう場」と意味づけされた造語である)としての根源

性を担うことができる。それゆえ、行と場の相互の關係が広い意味での場となる。

家稷農城学が提示するのは、たんなる所与の地域としての農場ではなく、行をとおして実現される相互の關係としての場である。この場を狄嶺は農城と捉える。農城と捉えるということは、「城値」を発見することである(参照、『選集』下、一四三頁)。城値は、自然城値と社会城値に区別される。これらの城値をそれぞれ自然需と社会需に対応しうるよう切り拓いていくところに、「郷土建設」(同、二二頁)が成立する。郷土建設は百姓という「職域社会」(同頁)において推進され、その運動の紐帯となるのが、「庫仲間」(同頁)である。庫仲間は、百姓行を遂行することをおして実現される「信義誠実の仲間」(同頁)である。家には「家柄」があるように、地には「地柄」がある(場、七〇頁)。地柄を基礎として農城を組織していく方向を、狄嶺は、「地方学」(同、七一頁)として構想する。それゆえ、家稷農城学とは、「分知」(同頁)にもつく根本的批判力をもった新しい農城を建設していく地方学なのである。

#### 四 郷約と理性

中国社会を中国文化の伝統を生かすことをとおして再建せんとする梁漱溟のまなざしは、中国社会の構造のなかに息づく文化的伝統にむけられる。梁漱溟は、中国社会を「倫理本位の社会」

「郷村」、一六七頁）とみる。倫理とは「倫偶」（同、一六八頁）である。すなわち、人とのかかわりのなかに生きることである。その生まれながらにしてのかかわりの基礎が家庭である。それゆえ、倫理の基礎も家庭にある。倫理の関係は、情誼にもとづく。それゆえ、情理に厚い。たとえ、規律に欠けるとしても、それを情理が補う。こうした倫理本位の社会は、中国に階級対立をもたらしなかつた原因の一つである。倫理本位の経済は、財産を個人に属するものとしなない。「財産は、その多寡と倫理関係の親近疎遠にもとづいて、共有、分配される。財産が多ければ、親類、友人にたいして負う救済、援助の義務もそれだけ大きくなる。これは経済の集中を押し止めるに十分な要因であつた」（同、一七三頁）。倫理本位の関係は、土地の「壟断」（同頁）を許さない。財産の壟断も許さない。したがって、封建制度の根本としての「長子相続」を許さず、兄弟全員に分配し、さらには朋友にも融通する。それゆえ、資本の壟断も許さなかつた。だから、中国は階級社会ではなく、「職業分立の社会」である。「朝ハ田舎郎ニシテ、暮ニハ天使ノ堂ニ登ル」ということも、一家に土人のみならず農民工人商人が同居することもあつた。こうした特徴は、法的支配による強制ではなく、倫理的情誼による「礼の道」においてのみ可能となる。

こうした社会組織を、梁漱溟は、めざすべき理想として外にたてないので、ではなく、伝統のなかに生きていたとみる。それが「郷

約」である。郷約は、宋朝以来の伝統をもつが、その特徴は、法と刑罰によつて支配する「法治」ではなく、「互いに勞り、勸め、励ます」（同、三三三頁）「人治」にある。梁漱溟は、とくに、清朝の『治郷三約』を積極的なものとして取り上げる。それによれば、郷約は大綱であり、大綱には細目が要る。その細目が三約で、社会学（教育機関）と社会学（経済機関）と保申（自治組織——政治機関）からなる。そのなかに貫かれているのは、「互助」の精神である。

梁漱溟は、こうした郷約の精神を郷村のなかに生かそうとする。「中国の社会秩序を支えてきたのは武力統治ではなく教化であり、法律ではなく礼俗である」。すなわち、郷村を「理性による組織化」として再興せんとするのである。教化というも、礼俗というも、それらは等しく「人類理性」（同、一八一頁）の発露である。

ただし、ここで十分留意しておくべきことは、この理性が通常西洋哲学で使われる Vernünftige ないし reason ではない、という点である。すなわち、梁漱溟の理性は、いわゆる理念の能力としての（理性）ではなく、端的な「情」である。すなわち、感情や人情のことである。梁漱溟は、この理性を「理智」から嚴格に區別する。理智は、冷徹な認識能力であり、対象を客観的に分析する。理性は、「平静通曉して而も情ある」ものであるのたいし、理智は「いっさいの感情を抑制する」（同、一八六頁）ものである。のちの『人心と人生』において、理性は「無私の感情」と定義さ

れ、理智は利害得失にもとづくよとされるように、梁漱溟は、理智にたいする理性の優位を説く（理性が体であり、理智が用であるともいわれる）。けれども、両者は、不可分の関係にあり、いずれか一方に解消されるものではない。なぜなら、理性も理智もいずれも「宇宙の理」（同、一八六頁）に通ずるからである。すなわち、理性は「情理」として、理智は「物理」として。理性は品性を担うものであって、たんなる認識能力ではない。理性は、求められるべき徳目ではなく、すでにあるもの、具わっているものである。梁漱溟は、すでに具わっているこの理性の発露（したがって宇宙生命の発露）において、郷村が当代の中国問題を克服する「新しい礼俗」として実現されるものとみる。

## 五 那事と無表示

前節までの比較をふまえて、最後に、江渡狄嶺と梁漱溟の形而上学の根本にかかわる那事と無表示の問題を吟味することとしたい。

すでにみたように、江渡狄嶺は家稷という現実を、梁漱溟は郷村という現実をみずからに不可欠の課題とした。この点の確認は、しかし、現実を超えた宇宙本体の可知性の問題を独断的に排除するものではない。と同時に、宇宙本体の不可知性を独断的に断定するものでもない。むしろ、逆に、家稷および郷村という現場の実践とおして、より深いところで形而上学の根本をつかんだの

である。

江渡狄嶺は、みずからの百姓行の理論的結実である『場の研究』のなかで、「那事述義」（場、三六頁以下）を説く。那事とは、世界の根本的ありようを問うことばであって、世界はこうだ（例えば、神、仏、実在、生命）と断定することではないし、またたんなる疑問詞でもない（那事は疑著にあらず）。江渡狄嶺は、「仏なに、神なにと追求してゆく」そうした問いの営みそのものを強調する。こうした強調は、世界の根本へのアプローチが、われわれが行じていく内側からの接近においてかろうじて可能となりうること、逆にいえば、われわれの外に対象的に与えられているわけではないという把握を端的に示す。そのかぎり、行の営みそのものにおいてはじめて世界の世界性をめぐる問いが不可避となるのである。

梁漱溟も形而上学の根本を「無表示」（『東西』、四四六頁）とみる。宇宙の間には絶対、単一、極端、偏ったもの、調和しないものは存在しないという主張も、すべては相対、中庸、均衡がとれていて、調和しているものだという主張も、いずれも同等に成立しうるようにみえるが、じつは、両主張自身のみずからの主張によって反駁されているのである。すなわち、「宇宙の変化流行が、……調和から不調和へ、また不調和から調和へ向かうことである」（同、四四五頁）。そのかぎり、その過程の一つの表示を固定化しようとするれば、手からすりぬけてしまう、すなわち「調和か

不調和かを分けることさえできない、いたるところでいつも調和であり、またいたるところでいつでも不調和（同頁）だからである。そのように無表示なもの、無表示のままに受けとめるよりほかにない。

こうした無表示は、しかし、本質的な位相において、内側からみた可能性を新たに切り拓く。なるほど、宇宙の根本を理智が捉えんとするならば、かえって、理智のはたらしきそのものが破棄される。無表示はこうした表示の否定である。だが、宇宙の根本は日々実践している郷民の内なる生命と無縁であるのではない。いかえれば、対象的に捉えんとする理智のはたらしきを否定することにおいて、じかにかかわる。宇宙の根本は外に求められるものではなく、生命の内側に流れるものである。こうした生命の流行を捉えるのが理性である（この理性こそ、『東西文化およびその哲学』における「直覚」を、『郷村建設理論』のなかでさらに深化させたものである）。それはどこまでも内側から捉えられたものであって、外にたてられたものではない。すなわち、外にたてようとする理智の働きを破棄することにおいて、無私の感情としての理性において体现されるのである。ここに郷村建設運動に裏打ちされた梁漱溟の確信をみることができる。

江渡狄嶺においても、那事は行において体现される。那事は、求められるのではなく、求めるはたらしきそのものを引き起こす根底である。すなわち、土の生活へ沈潜することをおして、地

より湧き出るものが体認されるのである。こうした地涌としての行において那事は百姓の内なる生命としかにふれあう。それが「生命の道」にはかならない。

生命の道および生命の流行を説く江渡狄嶺と梁漱溟のまなざしは、家稷および郷村という（いま・ここ）を行じ実践するすがたと不可分である。ここに、必須の思索としての両哲学の真骨頂がある。——生命を育むものは生命に導かれるのである。

#### 〈引用略号〉

『選集』、『江渡狄嶺選集』上・下巻、家の光協会、一九八〇年。

『場』、『場の研究』平凡社、一九五八年。

『郷村』、『郷村建設理論（一名中国民族之前途）』、『梁漱溟全集』第二巻所収、山東人民出版社、濟南一九八九年。（参照、池田篤紀・長谷

部茂共訳『郷村建設理論』新盛堂天地社、一九九一年）

『東西』、『東西文化及其哲学』、『梁漱溟全集』第一巻所収、山東人民出版社、濟南一九八九年。（なお、同書には長谷部茂・土屋昌明両氏による下訳があり、それを参照した。）

(1) 狄嶺における転換の問題については、つぎの拙稿をも参照のこと。  
「行」と行為——江渡狄嶺とフィヒテ——（比較思想学会編『比較思想研究』一八号、一九九二年）

(2) 参照、河田悌一「伝統から近代への模索——梁漱溟と毛沢東」、岩波講座現代中国第四巻『歴史と近代化』所収、岩波書店、一九八九年、一四一頁。

(3) 李善峰「梁漱溟思想の現代的意義」（通訳・長谷部茂）、第一〇回梁漱溟先生セミナー講演、於・憲政記念館、一九九七年一月六日。



(4) 同上。

(5) 河田悌一前掲論文、一五六頁。

(6) ただし、こうした梁漱溟の郷村建設運動は、実際のところ、一九三七年の蘆溝橋事件で終わりを告げることとなる。

(きこむら・ひろし、哲学、法政大学非常勤講師)