

以楽設教

児童の国楽啓蒙から大学生の修身へ

汲喆

(翻訳＝田中有紀)

導論 王道と教化、仁言と仁声

一九〇五年（光緒三二年）、清朝は正式に儒学をもちいて官僚を採用する科挙制を廃止した。この出来事は、現代における中国式の「政教分離」の開始をあらわす。^①これによって、帝政のもとで儒家の政・教・学が一致していた伝統的な制度が解体し始めた。^②つまり儒家学説の中国社会における役割と地位に重大な変化が生じたのである。一方で、科挙の廃止は、儒家が当時の社会的危機全体に対して有効な応答ができないことを正式に確認したことを意味する。ここにおいて、現代中国の国家構築（State-building）は再び儒学の歴史観

① 科挙制の廃止と、同じく一九〇五年にフランスで確立した「政教分離」原則（*laïcité*）という、これら二つの出来事の内在的關係について、張倫が敏感に注目している。彼によれば、それらはみな近代的な「分化」という内在的要求に対する政治上の回答である。張倫「一九零五年的遺産：現代性、政教分離与言論自由」、『二十一世紀』、第九五期、二〇〇六年、一〇三一―一二頁を参照。

と社会理論をイデオロギーの基礎とすることはなく、西洋で生まれた様々な現代政治学説と管理技術に転向した。また一方で、科挙の廃止は儒家の教育現場における支配的な地位を動揺させた。「新学」・「実学」知識が、しだいに修斉治平・文化教養を主軸とする儒学の智慧に取って代わり、政治的・経済的・社会的な利益と両替される、ますます効果的な文化資本となったのである。

この角度から考えると、儒家が政治制度・教育制度の主流と分裂してしまったことは、儒家が衰落しさらには「亡霊」となった重大な原因であった。³まさにこのために、近代社会における儒家の活動も往々にして二つの方向から展開した。つまり儒家の、「王道」を核心とする合法化の伝統と、「教化」を核心とする社会化の伝統を再び樹立することである。⁴たとえば、前者には徐復観（一九〇二—一九八二）による儒家の民本論と現代の民主論の調和があり、後者には梁漱溟（一八九三—一九八八）による社会教育と社会改造を結合させた郷村建設がある。最近二十年の間、毛沢東時代の後の中国大陸において、我々は同様にこの二つの方向からの顕著な儒学運動を見ることができるといえる。たとえば最近では、蔣慶・康曉光らによる「政治儒学」に対する鼓吹などがあるが、それぞれ儒学を主要内容とする「伝統文化」を教育に導入する「少児読経」と「国学」普及活動にその主たる目的があった。⁵

もちろん、現代の「儒家」は政治への参加と教育への参加をはっきりと区別しておらず、また区別することもできない。新・古儒家政治学の一つの基本理念は、人文的な教化によって「徳によって治められた」忠孝君子の国を実現しなければならないことであり、儒学の研究と教育はしばしば「学んで徳に優れていれば君に仕える（学而優則仕）」、「内聖が外王を切り開く（内聖開外王）」といった政治的な期待と理想を免れえないのである。このような「政教（化合一）」の特色は、現代における多くの自由主義的インテリたちが、儒学復興に対して慎重な態度をとる一つの重要な理由でもある。たしかに、一度「修身」が「治国」さらには「平天下」の準備として読み替えられてしまえば、「己の欲せざるところは人に施すことなかれ」という道徳

原則もまた「己の欲するところを人に施せ」という権力法令に変わらざるを得ない。この問題は、世俗化された教育空間に再び戻ろうとしている現代の儒学運動にとってキーポイントとなる。もし治国の「術」に対する修身の「学」の自主性を保持することができなければ、国学研究と教育は現実の政治ゲームの駆け引き道具に落ちぶれる可能性もあり、綿々と続く中華文化の知恵の初志に違う。

儒学教育と政治の現在に至るまでの解き難い結合は歴史的起源を持つが、しかしまた、当今の儒家が新しく教育分野に導入した方法とも無関係ではない。官か民かを問わず、また学術界か教育界かを問わず、新興

(2) 干春松『制度化儒家及其解体』、二〇一—二〇三頁、北京：中国人民大学出版社、二〇〇三年を参照。

(3) 中国の近代化の過程において、政治と教育の領域での儒家の優先的な地位が制度的な保障を失ったとはいっても、儒・政・学の三者の関係がなお錯綜し複雑であるという事実は、指摘する必要がある。たとえば甘陽によると、国民党政府と共産党政府の国家構築モデルは、両方ともある程度、儒家の伝統を継承している。後者はこれを否認しているけれども。甘陽『儒学与现代——兼論儒学与当代中国』、復旦大学思想史研究センター主編、『経学、政治与现代中国』、五—二三頁、上海：上海人民出版社、二〇〇七年を参照。中国政治の去儒化の過程については、楊念群『儒学作為傳統中國『意識形態』合法性的歴史及其終結』、楊念群『昨日之我与今日之我——当代史学的反思与阐释』、九四—一四七頁、北京：北京師範大学出版社、二〇〇五年を参照。現代教育空間の建立と郷土中国の古くからの社会—文化、教育空間の整合過程については、王銘銘『教育空間の現代性—民間觀念——閩台三村初等教育の歴史軌跡』、『社会学研究』、一九九九年、第六期、六一—〇頁を参照。

(4) もちろん、儒家の近代における再建はこの二つの方面に限定されるのではない。西洋の「宗教」觀念が導入されることもない、「宗教」もまた儒家の自己理解と自己構築の一つの重要な切口となった。西洋の「宗教」觀念の、中国の宗教景観並びに政教関係に対する影響については、Vincent Goossart, 'L'invencin des 'religions' en Chine moderne', Anne Cheng 編, *La pensée en Chine aujourd'hui*, p.185-213, Paris: Gallimard, 2007 を参照。清末民初の儒家の西洋の「宗教」觀念に対する理解と応用については、Hi-Yuan Chen, *Confucian Encounters with 'Religion', Receptions, Appropriations, and Transformations*, London: Routledge, 2006 を参照。近年の中國大陸における儒家の宗教性に関する論争については、韓星『儒教問題—争鳴と反思』、西安：陕西人民出版社、二〇〇四年を参照。

(5) 政治儒学と関連言語の興起については、Ji Zhe, 'Confucius, les libéraux et le Parti. Le renouveau du confucianisme politique', *La Vie des Idées*, mai 2005, p.9-20* *た Sebastian Billoud, 'Confucianisme', 'tradition culturelle' et discours officiels dans la Chine des années 2000', *Perspectives chinoises*, No.100, 2007, p.53-69 を参照。儒学の教育における再現及びその政治的・社会的意味については、Sebastian Billoud et Joël Thoraval, 'Jaohuar: Le renouveau confucien en Chine comme projet éducatif', *Perspectives chinoises*, No.101, 2007, p.4-21 *た Ji Zhe, 'Traditional Education in Contemporary China: Conservative and/or liberal?', *Chinese Cross Currents*, No.2-3, 2005, p.32-41 を参照。

の、いわゆる儒学教育とされるものは、主にテキストを中心に進める言葉の実践である、すなわち「聖賢の書」に対する読解・記憶・復述（訳者注：テキストの内容を自分の言葉に置き換えて話すこと）と解説である。実際、現代の中国伝統文化教育は「読むこと」から始まった。南懷謙と王財貴が一九九〇年代中期にそれぞれ発起して、その後中国を席卷した「兒童中西文化導読」と「少兒読経」運動の焦点はみな「読むこと」であった。最も早い大学生による蒙学（訳者注：啓蒙のための塾、普及組織は、二〇〇〇年に成立した北京の「一耽学堂」であるが、そこで行われた主な仕事もまた、ボランティアを組織・養成し、小学校と幼稚園で「読・誦・暗唱」活動を展開することであった。二〇〇四年に物議をかもした、蔣慶の編輯による十五万言に及ぶ伝統文化教材は、すべて「誦本」と名づけられた。朗読と暗唱が、古くからの伝統を継承する一種の基本的な方法であることは疑いない。このような方法は、中国の旧式教育の特徴を鮮明に有しており、応用すれば直接的で効果がある。けれども、問題はまさにそこにあった。まず、誦読は「経典」を離れることができない。しかし経典が経典となった基準は決して中立的なものではない。儒学について言えば、伝統的に合法とみなされた経典のテキストは往々にして政教合一の専制制度下でより分けられ選び抜かれたものであり、特定の政治・倫理的な意味を持ったテキストなのである。このように内容から考えると、朗読を中心とする国学教育はそれを学習することで、実際にはある程度、効果的な政治・倫理的箴言を終始受け続けることになる。これと同時に形式から考えると、テキストの朗読は極めて強制的な一種の学習方法である。それが強調するのは、観念化された既に存在するテキストを、繰り返し記憶し例証する能力を加えることであって、創造し弁論し批判する精神ではない。このような保守主義的な教学の雰囲気と、その中に含まれる師弟関係は、自由主義の観点から考えると、権威主義的政治観念が教育の中に反映されたものと見なされる。

実際、たとえ孔子が提倡し実践した教育方法から考えたとしても、単純な経典朗読はまた問題を生ずるものである。儒学の核心である「仁」は、言語や文字で表現することが難しいため、必然的に言語や文字で理

解するのは難しくなる。論語の中にはこのような故事がある。⁷⁾

司馬牛が仁を問うた。孔子はおっしゃった、「仁というものは、それを述べるのが大変難しい」と。司馬牛が言った、「それを述べるのが大変難しい、そういうものを仁と言うのですね」と。孔子がおっしゃった、「仁を行うことは難しいのだから、仁を言うことも難しくないだろうか」と。(司馬牛問仁。子曰「仁者、其言也訥。」曰「其言也訥、斯謂之仁已乎。」子曰「為之難、言之得無訥乎。」)

張祥龍の解釈によると、この段の意味は主に、「仁」に関して述べるのが極めて困難(訥)であり、まるで「刃」の上を歩いているかのようなことである。このため、「仁を為す」ことは、決して何かしらの箴言を暗記したり実践したりするだけの簡単なものではない。張祥龍がさらに指摘することには、仁は深く人の生活体験の中に根ざすが、しかし、仁教は往往にして「人生の体験から抜け出してある種の枠組みに進入する」、この「脅威を具有する」問題は「後世の儒家も完全に解決しなかった」ものである。ただし、彼によると、この問題はとくに孔子によって解決されている。それはつまり、「芸」の学習によって「仁」に達するのである。孔子が自ら修学し弟子に教授したのは、礼・楽・射・御・書・数の「六芸」であり、後に儒家はまた自らの六芸、即ち『詩』・『書』・『易』・『礼』・『春秋』と『楽』を形成した。このような「芸」に対する学習は、一種の「臨機応変なものであり、動態的な尺度感と意義が生成される趣味的な活動で充満しており、その中において、主体と客体は、非観念化された、予想あるいは反省する方式によって、結合し

(6) 蔣慶編『中華文化經典基礎教育誦本』、北京：高等教育出版社、二〇〇四年。

(7) 『論語』顔淵第十二。

(8) 張祥龍「仁与芸」、趙汀陽主編『論証三』、二九〇―三一頁、南寧：廣西師範大学出版社、二〇〇三年。

一体化している。」

言い換えると、芸は「一」ではなく「多」であり、「固」ではなく「化」である。このため、「芸」を中心とする教化は、規範的な知識を表現する「仁言」に執着することはできず、また「朗読」のような様々な強制や訓練に訴えることもできず、ただ割に小規模な「遊」を通じて、教育を受ける者に、「仁」の様々な表相の中で「仁」を体験させられるだけである。孔子はかつてこう言った、「私はもちいられなかったので、芸がある（吾不試、故芸）」と。ここには、政と芸のある種の対立が暗に含まれている。それでは現在、「芸」は、儒学が「仁言」のような古典政治の符呪から抜け出し、教育空間の主流に戻るための手助けをできるのだろうか？ このような問題に対しては、いかに理論から出発して断言したとしても、すべて無責任な議論になってしまう。本稿では、「芸」の実践から出発し、国学教育を推進したひとつの事例について考察したい。德音女士とその「西安德音文化有限責任公司」によって開始された「国楽啓蒙」である。この運動の中で、新しく生みだされた「中国古典音楽」は久しく忘れ去られていたものだったが、テキストの朗読と同様に、またテキストの朗読よりもさらに重要な教化媒介であった。まさに「仁言は、仁声が入ることの深さには及ばず、善政は、善教が民心を得ることに及ばない（仁言不如仁声之入人深也、善政不如善教之得民心也¹¹）」ということである。仁言から仁声への転換によって、国学伝統の「政治・倫理」という軸心もある程度「審美・倫理」という軸心に転換した。ここにおいて、「天徳」はもはや「王道」を経由することなく実現され確認され、また「人道」は「楽」の個人的な体得を経由して展開したのである。このように考えると、「言に因って事を成す」読経に相對して言えば、「楽を以て教を設ける」国学は、更に一種の非政治的教育方法と「自己の技法」(techniques du soi)を建設する方向へ向かったと言えよう。

いかなる伝統の再生産の仕事とも同じように、「楽教」を再建することを目標とした「国楽啓蒙」はまず先に楽教が依拠することのできる、過去から伝わったとする経典素材を提示し申し開きをしなければならなかった。ただし、「少児読経」が面していた情況と異なっていたのは、「楽」は名義上は「礼」と並び称され、甚だしくは礼よりも高位にある場合もあったが、⁽¹³⁾楽の伝統自体は実際には全く連続するものがなく、従えるようなはつきりした脈絡もなかった。儒家の「六経」の中において、『楽経』は早くに失われていた。上古の礼楽のテキストについては、ただ『礼記』楽記と『周礼』天官・大司楽などの章節の中にやっと少し見つけることができる程度であった。さらに重要なことは、古代の声音と楽韻・歌舞はみな、文字のように保てできなかったということである。たとえ楽譜を頼りにしたとしても、音楽を当時の状態へ戻すことは難しい。それに、中国の記譜制度は演奏者個人の即興演奏を重視しており、同じ楽譜に依拠して演奏された音楽でも人によって異なるのである。このため、結局いかなる音楽が中国伝統文化精神を受け継いだ古楽なのか、それ自体共通見解は定まっていなかった。甚だしくは、「国楽啓蒙」が出現する以前、この問題が人に注目されることすら少なかった。

しかし、このような空白はまさしく創造のための空間を留めていた。楽教の再建は「大師」（訳者注…周代、音楽をつかさどった官の長）の発起によらず、またいかなる「専門家」が経典を指定することもなかったのである。実際のところ、「国楽啓蒙」は、完全に一人の若い古典文化愛好家の業余の努力によって完成した

(9) 『論語』述而第七に「子曰く、道に志し、徳にもつき、仁によりそって、芸に遊ぶ（子曰く、志於道、拠於徳、依於仁、遊於芸）とある。

(10) 『論語』子罕第九。

(11) 『孟子』尽心上。

(12) 『礼記』楽記「楽は必ず声音に発し、立ち居振る舞いにあらわれるのは、人の道である（楽必発於声音、形於動靜、人之道也。）」

(13) たとえば、徐復観は孔子の儒学の中で、楽の地位は礼より高いと見なしている。徐復観『中国文化的精神』三頁、上海・華東

ものである。¹⁴⁾二〇〇〇年、大学を卒業して二年も経たないときに、西安のある国家機関で働いていた德音は、「児童中国文化導読」プロジェクトに参加し始めた。友人たちに助けられながら、彼女は業余の時間を利用して当地でいくつかの幼稚園と小学校と連絡をとり、教師に児童の経典的な教育教材と資料を紹介し、講座を組織し安排して、興味を持った教師・保護者や子どもには無償で補導した。あるとき、德音は児童読経の首倡者である王財貴を招聘し西安での講義を依頼した。王財貴の建議のもと、音楽に興味を持ち続けた德音は、中国伝統音楽資料の整理と音楽教育の研究に着手しはじめ、現代の児童にふさわしい国楽教材を整理しようとしたのである。

当時、中国の伝統音楽は曖昧に「民楽」と呼ばれていたが、これは西洋音楽に対する中国の「民族音楽」という意味であった。そして「古典音楽」という言葉が指すのは、西洋の古典音楽だけであった。一方で、西洋古典音楽と現代流行音楽の双方に圧迫されながら、民楽は音楽市場ではすみに追いやられており、良質で民楽を十分紹介している専門の作品を探したいと思っても、かなり困難であった。また一方で、市中で探し出すことのできる民楽作品もまた、多くはここ数年に西洋音楽観念の下で編曲・演奏されなおしたもので、甚だしくは西洋交響楽の模倣であった。このような民楽が、德音を満足させられないのは明らかである。なぜなら、それらは来源からして伝統的なふさわしさを欠乏しているばかりではなく、音楽的な味わいにおいても伝統文化のエリートが大いに好むところである高・古・静・淡・玄・遠といった精神を体現しうるものではなかった。「聖賢文化」を十分代表する「中国古典音楽」の概念を樹立するため、德音は早急に、収集する音楽素材の重点を古琴へと転向したのである。

琴は、桐と梓を合わせて作られた底板に七本の弦を加えて作られた撥弦楽器である。中国で最も古い楽器の一つとして、琴の歴史はおよそ三千年前に遡ることができ、先秦の文献の中でも琴の使用についてすでに大量の記載がある。周代では、琴は「士」という階層が必ず配備しなければならない楽器であった。¹⁵⁾その後、

琴は歴代文人雅士が情を寄せ志を詠ずる物となった。文化的エリートたちに珍愛され保護され、中国の様々な楽器の中でも、琴に関する文献は最も豊富で連続したものであると言える。唐代以降に作られた古琴については、現在でもまだ少なからず実物を探し出すことができる。しかも、一千年以上の間、古琴はただ一つの専用の記譜法を用いていた。この方法は音の高さや長さを記録するものではなく、漢字に似た符号を利用して、演奏家の、琴の特定の位置における動作を記録するものである。現存する古琴譜はなお百五十部を超える。

ここから考えると、琴は中国文化の連続性と独自性を十分に象徴している。しかし、德音が琴楽を中国古典音楽の核心としたのには、まだ別の深い意図があった。彼女によると、琴は中国文化における「楽」という最高境界を体現している。『礼記』楽記は「楽」・「音」・「声」の三者を区分する。

音というものは、人心に生ずるものである。楽というものは、万物の秩序に通ずるものである。このため、声を知り音を知らないものは、禽獣である。音を知り楽を知らないものは、衆人である。ただ君子だけが楽を知ることができる。(凡音者、生於人心者也。楽者、通倫理者也。是故、知声而不知音者、禽獣是也。知音而不知楽者、衆庶是也。唯君子為能知楽。)

つまり、声音はその徳性に基ついて優劣が出うるものである。「声」を発することは、人と禽獣が共有する能力であるが、しかしただ人の心声だけが「音」と称することができ、ただ万物の秩序に通じた、偏り・

(14) 以下の德音とその楽教啓蒙活動についての記述は、主に德音との対談と德音から寄贈された資料によるものである。

(15) 『礼記』曲礼下「士は理由なくして琴瑟を取り去ることはない(士無故不撤琴瑟)。」

偽りのない君子の音だけが、これを「楽」と称することができるのである。これが楽記のいう「有徳の音を楽と謂う（德音之謂楽）」である。¹⁶⁾

徳は、性が正しく保たれたものである。楽は、徳が昇華したものである。金・石・糸・竹は、楽を奏する器である。詩は志を言うものであり、歌は声を詠ずるものであり、舞は姿形を動かすものである。三者は心にもとづき、その後で外に現れ出る楽の氣勢はこれに従う。このため内面が思慮深く、外面の言動にもそれが現れ出ていけば、気は盛んになり、感化力は神妙である。心のうちに穏やかな状態を保てば、外には優れた美しさが発揮されるのだから、楽だけは偽ることはできない。（徳者、性之端也。楽者、徳之華也。金石糸竹、楽之器也。詩言其志也。歌詠其声也、舞動其容也。三者本於心、然後樂氣從之。是故情深而文明、氣盛而化神。和順積中而英華發外、唯樂不可以為偽。）

それでは、琴楽はどうして「德音」の最高境界を十分体現できるのだろうか？音楽美学の角度から考えると、琴の音色は高ければ清らかで澄みきっており、低ければ荘重で悠遠であり、高低が雅やかに統一されれば、「和」の要求に符合する（「楽は和を極める（楽極和）」）。糸質である琴弦の音量はそれほど高くなく、人が話すときの声と同じくらいであり、「大きくても喧しくなく、小さくても消え入ることはなく（大而嘩、小而不滅）」、有と無とがたがいに生まれ、また一般的には音楽を理解する者たちの風雅な集いの時にだけ演奏されるもので、「静」の要求（「楽は心のうちから出る、故に静である（楽由中出、故静）」）に符合する。琴は通常、独奏曲で用いられ、その表現形式は素朴であり、音質は洗練されており、「易」の要求（「大楽は必ず行いやすく素朴なものである（大楽必易）」）に符合する。そして和・静・易という中国式の音楽審美の特徴は、すべて儒家の「仁」の境界に呼応しているのである。

社会学の角度から考えると、琴と琴楽は実際、儒家の倫理観念と関連する文化的情報を多く持つており、このため人々に道徳的な類似性と身分的な同一性を誘発することができた。文献が示すとおり、孔子本人が、楽と仁の修養を努めて融合し一体化させた琴演奏家である。彼はかつて、宮廷の楽官である師襄子に琴を学び、文王が作った『文王操』という琴曲から文王の人となりを得得した。²⁰孔子自ら琴曲を創作したという説もある。漢以降、琴は神農・伏羲などの聖人によって制作されたと伝えられるようになり、琴の形については天円地方、天人合一などの宇宙論的解釈が付されるようになり、そのため琴は「聖人の器」「八音の首」と見なされるようになった。漢代の桓譚と班固は、「琴」を「禁」と解釈し、琴を演奏することは一種の道徳的修練方法だと思なされるようになった（「君子は）心を正しく保つにあたり、自ら琴を弾き（守以自禁」、そして「邪淫をとどめ、人心を正す（禁止淫邪、正人心也²¹）。まさにこうして、琴と琴楽そのもの、そして琴の演奏・琴の聴取といった実践は、すべて儒家の倫理観念と道徳実践を象徴する重要な記号となったのである。

二〇〇三年、中国の古琴芸術はユネスコの「人類の口承及び無形遺産に関する傑作」に組み込まれることになった。その後数年の間、古琴の中国における社会的地位は倍増し、琴を学ぶ人数は急増した。しかし、二〇〇〇年に德音が古琴資料の整理を始めた時には、琴道は、まだ誰も手を出さない閑散とした状態にあったのである。当時、全国の古琴演奏者はおよそ一千人に過ぎず、琴曲の優れた録音を探すのも困難を極めた。このような状況の中で、德音は努めて古琴の研究資料を探しもとめ、龔一・林友仁・姚公白などの現代の著

(16) これが国楽啓蒙の創立者「德音」の名の由来である。

(17) 『礼記』楽記。

(18) 『礼記』楽記。

(19) 『礼記』楽記。徐復観『中国文化的精神』第一章の、楽が「静」から「仁」に達することに関する詮釈を参照。

(20) 前漢・司馬遷『史記』孔子世家。

(21) 後漢・班固『白虎通』礼楽、及び後漢・桓譚『新論』琴道。

名な琴家と連絡をとり、逐一訪問して、古くから伝わる格調高い琴曲を収集・録音した。二年間の活動のうち、彼女は録音制作とテキスト教材の編纂の一応の完成をみた。二〇〇三年四月、彼女は自らの数年の貯蓄と、父母と親友から借りた部分資金を投入し、正式に西安德音文化有限责任公司を登録し、德音文化教育センターを創立した。二〇〇四年一月、德音は一、二枚のCDと、「聴取指導の手引き」一冊と「教師及び保護者のための必読書」一冊を含んだ著作『国楽啓蒙』を世に出した。『国楽啓蒙』第一版は五〇〇〇部を発行し、二〇〇七年に至るまでに全て完売した。二〇〇七年に第二版を六〇〇〇部発行し、現在の市場の需要を鑑みると、おそらく三年から五年の間に完売するだろう。

『国楽啓蒙』は楽曲の主題とムードにもとづいて編成され、「聖賢」・「蒼生」・「四季」の三集に分かれ、全部で七五曲であり、琴曲が全体のおよそ五分の二を占め、残りは笛・簫・笙・箏・阮・箜篌・琵琶・埙・管子・編磬・二胡・三弦などの比較的代表的な、また古典的風格にふさわしい器楽作品である。

古琴の曲目については、表現された情緒が児童には不適切だと編集者によって判断された個別の曲目（例えば激しい憤りを表現した『広陵散』や深沈を過度に表現した『幽蘭』など）を除けば、現代の琴家に演奏されるような重要な琴曲はほとんど網羅されている。

二 雅楽感人——兒童国楽啓蒙教育の展開

兒童經典朗誦活動の影響を受け、この『国楽啓蒙』も当初は幼児と小学生を対象としたものであった。その教育理念と作品販売も、主に武漢の「大方文教兒童中西文化導讀教育センター」と、アモイの「紹南文化読経教育推進センター」など幼児読経活動に参与している民間組織の力を借りて推進していった。二〇〇三年、武漢の「大方」が挙行した兒童読経經驗交流会において、德音は初めて招待を受け彼女の「人格養成を

中心とし、詩・書・礼と統一する」「国楽啓蒙」プロジェクトと「立体的な」国学啓蒙教育理念を公に紹介した。彼女の講演は熱烈な反響を呼び、閉会后、数多くの各地の民間推進者から自主的な問い合わせがあった。二〇〇四年四月、音楽界の先輩たちの呼びかけのもとで、德音は中国音楽学院において「中華楽教の再建、文化精神の復興」という専門家による討論会を組織し召集した。会議に出席した者は、中央音楽学院・中国音楽学院・中国芸術研究院音楽研究所・北京大学などの機構の学者や専門家三十名強を含んでいた。北京大学芸術系・一耽学堂・北大琴社・北大禅学社・中国音乐学院などの一部の学生や、『音楽周报』・中央電視台音楽チャンネル・『音楽研究』・『小演奏家』などのメディアの記者も検討会に出席した。会議に参加した者は「国楽啓蒙」に高い評価を与え、講演中に感極まり突然涙を流す専門家もあった。彼らによると、中国の音楽教育は文化的な身分を失っただけでなく、目前の功利を求めめるのに急ぎ、西楽を重んじ国楽を軽んじ、技巧を重んじ文化を軽んずるという二大弊害があるという。しかし德音の国楽啓蒙は直接「道」の立場から切りこみ、音楽教育界が因襲している分類方法と教学方式を打破し、伝統文化精神への回帰を通じて、音楽教育を再び根本へと立ち戻らせた。

確かに、国楽啓蒙が提出した楽教は音楽技巧の教授ではなく、ある種日常的な芸術的熏陶であった。楽教を受ける児童は必ずしも演奏技術を学習する必要がないばかりでなく、聴取自体にも特殊な技巧が求められるわけではない。この教学法の理論の前提は、楽が君子の心声であるということにあるので、ただ聴く中で体得すれば、善と美に対する心の共鳴を引き起こすことができるのである。古語で言えば、「楽は性情にもとづき、皮膚に染み渡り骨髓に染み込む（楽本性情、浹肌膚而臧骨髓²²）」のであり、そうすると自然に、「雅頌の声が人を動かし正気がこれに応ずる（雅頌之声動人而正気応之²³）」ことが実現できる。この「いつも耳にし目に

(22) 後漢・班固『漢書』礼楽志。

(23) 前漢・劉向『説苑』修文。

しているので、性質が知らず知らずのうちに変わってゆく（耳濡目染、潜移默化、不知不觉）という方法による「性情を陶冶し、人格を培養し、智慧を教え導く（陶冶性情、培養人格、啓迪智慧）」過程を、「雅楽が人を感じしめ、人の性は適切な状態に戻る（雅楽之感人也、性返於正）」と称することができるのである。²⁴

「物を潤して声無し（潤物無声）」の教育原則を体現するために、BGMを通じて雰囲気創造することは楽教の一つの基本方法となった。德音はBGMについてひとつの方法を建議した。²⁵たとえば『春曉吟』・『出水蓮』・『漁歌』などの風格は明朗愉快であり、早朝の目覚めの音楽、また遊戯や授業の合間などの日中の活動のBGMとして適切である。また、『秋宵歩月』・『流水』などは穏やかな環境に適合しており、休憩時間のBGMあるいは眠りを促す音楽として適切である。高踏で剛健な『神人暢』や、大気が充満した『瀟湘水雲』、物寂しくひっそりとした『関山月』などはBGMとしては適切でなく、鑑賞専門曲とするべきである。

鑑賞専門クラスの設計思想は主に「詩書礼との統一」の原則を体現している。もちろん、このような統一と古代貴族政治の礼楽の一体とは実際の関連はなく、音楽の力を借り、児童に美術・文学・舞蹈など総合的な芸術啓蒙教育を提供し、児童の伝統文化に対する親和感と理解力を培養するものである。例えば、伝奇的な色彩を持った儒家の古曲『文王操』の鑑賞クラスの授業例²⁶では、『国楽啓蒙』の編者は学生に、聞いた音楽に基づいて孔子や文王の図像を識別させ、また同時に『詩経』の文王に関連する篇章を朗読するようにすすめている。

『国楽啓蒙』の教材は、ただ鑑賞専門クラスの授業例を提供するばかりでなく、児童に対して「多く講義する必要はなく」、音楽と関連する歴史的知識について強制的に要求しないことを始終強調する。このような楽教の理念では、一方では、大胆にも最も古雅で深遠な音楽を子供たちに聞かせなければならないが、必ずしも子供たちが聞いて理解できないことを心配する必要はない。また一方では、無為放任と意識的指導の間にあるバランスを把握し、自由な音楽鑑賞と文化に対する知識の漸進的な理解を融合させなければならない。

ない。このような理念を推進するために、二〇〇四年以来、德音は西安・北京・上海・武漢及び浙江・内蒙古などの幼稚園と小学校で何度も講演と養成クラスを挙行し、楽教に参与する教師・ボランティアや保護者を育成した。二〇〇六年八月の夏休みに、德音文化教育センターはさらに中国人民大学孔子研究院と協力し、北京で四日にわたり「楽教と国学啓蒙教育の中核教師及び中心推進員のための上級研修クラス」を挙行し、哲学・歴史・音楽・舞踏・中医などの方面の専門家を招聘して、研修に参加した学生たちを養成した。二〇〇七年七月、德音と孔子研究院は第二回の研修クラスを挙行し、前後二回延べ二〇〇人が参加した。現在では、全国数十箇所の幼稚園と小学校が、德音の『国楽啓蒙』を教材とした児童に対する楽教の実践を展開している。

このほかに、德音はその「楽教と国学啓蒙教育」を「全国教育科学企画指導グループ事務局」が管理する全国教育科学「十五」企画（二〇〇一―二〇〇五）の課題に組み入れ、これを「民族文化伝承と学校芸術教育研究」課題の下の一つの課題とした。この課題への参加によって国からの経費支援を得たわけではない。しかし参加自体が象徴しているのは、「楽教と国学啓蒙教育」が国の認可を得たということである。行政権力によって合法化されたことで、教師はさらに積極的に参加するようになった。前後して十数箇所の幼稚園と学校が課題に参加したのである、二〇〇七年までに、それらはそれぞれ一年から三年の国楽啓蒙教育を連続的に展開した。德音はこれらの幼稚園と学校に、主に『国楽啓蒙』の教材に依拠して「聴覚環境・視覚環境・人心環境」を含んだ「校内における総合的な国学気風の創建」を進め、また責任者を設けて環境音楽の

(24) 清・周魯封（魏徐琪伝譜）編『五知齋琴譜』上古琴論。

(25) 德音『走進德音雅楽——「国楽啓蒙」教師家長必読』、西安・西安德音文化有限责任公司、一一―一三頁、二〇〇四年を参照。

(26) 德音『走進德音雅楽——「国楽啓蒙」教師家長必読』、二九―三二頁。

(27) 主要なものをあげれば、寧波翠柏幼稚園、寧波東方幼稚園、錫林浩特油田学校、陝西省委機關幼稚園、西安西北工業大学幼稚園、北京中国人民大学幼稚園、北京農業科学院幼稚園、北京大成幼稚園、上海愚五幼稚園、上海宝山区永清二村幼稚園などがある。

放送日誌を記録することを要求した。德音は、これらの学校の教師のために、国学と国楽の基本的養成を提供することに責任を負った。基本的養成には、国学經典の解説・即興吟誦・即興樂舞・チームスピリット・総合楽感などの体験型の訓練も含まれている。養成項目はみな、融通のきく多様な原則を堅持しており、各校が具体的な情況に即して、各年代の児童の様々な特徴と結びつけながら各自の楽教方案を確定し、その後経験を総括し、成果を記録することを強調している。音楽教育の目標は児童の「感情と意志の自然な成長」を守り育てることであり、そのため教学内容は終始簡単な鑑賞によって行う。すなわち、聴取を主とし、児童に複雑な要求をせず、また教師が口頭或いは文字で児童に「より深まった」音楽理解を指導することは奨励しない。このほかに、楽教はまた児童の「総合国学素質教育」と結合し、具体的な活動としては聴音作画、音楽に合わせた朗読、即興舞蹈、国楽のBGMのもとで切り紙細工や甲骨文を学ぶことなどを含む。二〇〇七年に、この課題は終結している。

三 広博易良——楽教が大学に進入する

『国楽啓蒙』は制作・編纂過程で、伝統文化に熱心な多くの大学教師に接触したため、德音は彼らの援助のもと、しだいに楽教啓蒙活動を幼稚園と小学校から大学に拡大した。二〇〇四年春、德音は西安音楽学院の羅芸峰教授の招聘を受け、彼の学生のために講座を行った。題して「点亮・喚醒・新生 楽教の現代における復興の探索と実践」である。「点亮」とは、德音雅楽の熏陶を通じて「個体生命の境地を引きあげる」ことを指す。「喚醒」とは生命に対する理解によって、「生存を生活に変え、些細な事を和諧と化し」、さらに「群體精神と文明的自覚に影響を与え」ることができるということを指す。「新生」はこのような自覚を持った人が己と和し、群と和し、天地と和する新しい境地を指す。この講座の中で、德音は楽教復興の背景、

即ち中国文化の「断層」と「再整備」を紹介した。彼女が強調するのは、国楽啓蒙の目的は、職業音楽家を培養することでも、単純な音楽教育でもなく、その主旨は徳・智・体・美育を再融合させ一体とした「立体的」国学教育実験にある。このため、楽教はその他の教育内容と結合しなければならず、詩の教育・古文經典の朗読・誠敬養成と礼儀規範・演劇・映画とテレビ・美術などの視聴芸術・ヨガと太極拳・医術養生と環境保護教育・趣味的な数字遊戯と思維方法の訓練・自然科学知識と科学探索精神の養成などを含み、それによって「完全に抜きん出た人格を持つ人を養成する」のである。これが德音が初めて大学で開いた講座であり、この講座は、その後の国楽啓蒙の導論的な講座の基本的な枠組みと内容確立した。

この講座が終了した後、西安音楽学院ではその場で百名近い学生の応募があり、彼らは楽教の伝播に参与し、幼稚園の先生に音楽教育を補導したい意を表明した。その後、二〇〇四年から二〇〇六年までに、德音は、今度は西北工業大学の「国学啓蒙ボランティア奉仕隊」を養成する活動に加わる中で、定期的に学生に『大学』・『論語』・『中庸』を講義した。夏休み中は、これらの若いボランティアたちは「大学生暑期社会实践」の名のもとに、郷村へ行き伝統的蒙学教育を推進し、国学資料を散布した。

二〇〇五年から開始して、国学教育を支持する大学教師と社会的に著名な人士との熱心なつながりのもとで、德音の楽教は次第に西安以外の大学、たとえば中国伝媒大学、北京中医药大学などにも拡大した。二〇〇六年一〇月、德音は北京で「国楽大家高校行」活動を発動した。彼女は上海・広東などから古琴などの方面で著名な芸術家を招聘し、中国人民大学・中国伝媒大学・西北工業大学・西北大学・西安音楽学院・西安財經学院・陝西師範大学にて相次いで国楽講座を挙行了した。二〇〇七年には、「国楽大家高校行」は中国人民大学・北京清華大学と上海財經大学に進入した。

二〇〇二年一月、中国人民大学は孔子研究院を設立した。二〇〇四年より、孔子研究院は、孔子の誕生した西曆九月二八日前後に毎年、中国伝統文化の推進と普及を主旨とする「孔子文化月」を挙行している。

二〇〇六年は、德音が組織した「国楽大家高校行」も「孔子文化月」の活動の一環であった。二〇〇七年九月二八日から一〇月二八日の期間に行われた第四回孔子文化月は、「楽教」を中心とし、その主題は「弘揚楽教、広博易良」²⁸であった。このとき、全部で八つ講座のうち、六つを德音文化センターの招聘した著名な音楽学者と音楽家、及び德音本人が担当した。また文化月の最後には、德音は国楽音楽会を企画し、一〇月二八日の閉幕式で最後から二番目の出し物とした。二〇〇七年の末に、德音文化教育センターと孔子研究院は長期の提携協議に署名し、その中には共同で毎年の「孔子文化月」を請負い、連合して夏期の国学教師育成を続けることを含んでいる。

二〇〇四年、西北工業大学の学生ボランティアの養成期間中に、德音は「大学生国学クラス課程計画」を提出し、大学生のために楽教・儒学・道学と中医知識を含んだ一つの学習方案を設計した。これらの知識を完全に備えた教師がいなかったため、この方案は完全に実施されることはなかった。その後すぐに、彼女はまた「大学生修身提議と国学学習計画」を提出し、その主旨は各大学が学生国学学習団体を設立するのを激励し助け、学校が国学名家講座を挙行し、学生のために国学資料を提供することを助けることだった。このような活動は通常すべて各校の「社会実践」・「人文素質教育」などの項目に入って進行されるもので、学校が費用を引き受け、德音はただ非公式の協力と支持を提供しただけであった。しかし、二〇〇八年から、德音と大学のこのような提携はさらに制度化された。現在、德音はすでに中華慈善總會との提携協議に署名をしている。德音は新しい国学教育機構を設立しようとしており、中華慈善總會の「国学啓蒙教育工程センター」として運営される予定である。将来的にその機構は社会事業専門の寄付を利用して、国学教育を試行する意向のある学校の活動を援助する。現在、すでに数十の大学が德音と一応の提携関係を確立した。德音は各地の師範大学と一流大学を重点とし、五年ほどの間に努力して、少なくとも百ヶ所の大学機関において大学生の修身と国学学習計画を根付かせ、「大学生の国学自修気風と基礎をうちたてる」ことを期待している。

德音は、彼女の推進するこのような「楽教によって先導する」総合国学教育を、「現代国学啓蒙」と称した。インタビュアーの中で彼女が指摘したのは、彼女の言う「現代」は様々な意味を含むことである。まず、国学は過去においてはもちろん効果的な伝統であり、啓蒙する必要はなかったが、現在において断層の危機が出現しているため、「本源に立ち戻り、前を受けつぎ後を啓発する」必要がある。第二に、過去の国学、とりわけ楽教は、かなりの程度貴族のための教育であったが、今日の楽教は大衆に普及する教育である。第三に、人間の心性は、農耕時代と商工時代とは異なるところがあり、このため、国学教育の内容と方法は、現代人の心性を対象として設計されなければならない。第四に、国学教育は永久に変化に対応しただけで成文化された規則を墨守しないというばかりではなく、未来を導くものである。德音の国学に対するこのような反省と定義は、児童読経など、その他の伝統文化復興活動が提倡する観念と共通点を多く持つ一方で、きわめて柔軟で開放的であることは明らかである。しかし、筆者の見るところ、儒家と中国伝統文化の近代性の問題の實質に触れ、また德音楽教の特色として突出して現れているのは、德音が、「楽」という

(28) 「広博易良」という言葉は『礼記』経解から来ている。「孔子曰く、その国に入り風俗を見れば、その国でいかなる教えが行われているかがわかる。その人となり、顔つきが穏やかで柔和な性質であれば、詩の教えであり、古の君主の言動の大綱をよく理解していれば、書の教えであり、隅々まで和み通じあい人を十分に教化させていけば、楽の教えであり、邪淫を為さず言動がみずけを極め性を尽くしていれば、易の教えであり、つつしみ敬い質素であれば、礼の教えであり、古の諸侯の朝聘・会同を論じ彼らに対する褒貶を理解していれば、春秋の教えである。故に、これらの教えを適切に節することができなかった場合、詩は愚鈍さを導き、書は誣言を導き、楽は奢侈を導き、易は賊害を導き、礼は煩苛を導き、春秋は乱を導く（孔子曰、入其国、其教可知也。其為人也、溫柔敦厚、詩教也。疏通知遠、書教也。広博易良、楽教也。潔静精微、易教也。恭儉莊敬、礼教也。属辞比事、春秋教也。故詩之失愚、書之失誣、楽之失奢、易之失賊、礼之失煩、春秋之失乱。）」

「虚」芸から、まっすぐに人心を直指して出発した教育観念である。德音自身の話で述べるならば、「教育は実によって人に授けることはできない」。

これまでに述べたことを社会学的視点から考えると、儒家は現代社会において適切な位置を再び探さなければならず、いかにして「分」と「合」の緊張を処理するかが、儒家の直面する最大の挑戦である。近代社会はひとつの分化した社会である。このような分化は、労働分業によって導かれた制度的な分化を既に包括しており、また世俗化によって造成された価値的な分化も包括している。この二重の分化は、西洋近代の特定の経済的・文化的な歴史文脈に起源を持つが、それらはすでに普遍的に制約力を持ったものとなり、近代性の核心的な要求、つまり「効率」と「自由」に内在している。制度的な儒家の二〇世紀における解体はある程度、まさにこのような近代性が拡張した必然的結果であり、また中国が近代国家となった代価でもある。分化がすでに我々の直面する現実となったために、甚だしくはすでに我々が社会現象を思考する上で前提条件となったために、儒家の身分は明らかに曖昧不明（儒家？ 儒教？ 儒学？）なものとなった。それは、歴史上の儒家というものを、近代の分化という観点に基づいた分類の範疇に適切に組み込んで理解する術がないためである。同様に、今日の儒家の、政治・宗教・学術／教育の三つが一体となった、あるいは二つが一体となったモデルを打ちたてようとする、いかなる努力も、近代主義の立場をとるインテリの警戒と批判を必然的に引き起こす。例えば、儒教自体が問題なのではなく、儒教が政治に介入し国教となることが問題だという批判や、国学は継承するに値するが、国学が一旦神聖性を具有する規範的知識として定義されれば蒙昧主義である、などとといった批判である。もし当時科挙を廃止し、実学を興すことが「効率」を高めるためだというのなら、今日、政治・宗教・学術・教育などの制度、及び関連する価値の間の儒家の「越界」に反対するのは、「自由」を保守するためだと言える。

しかし、近代性はみな矛盾した方式で自らを展開するものである。効率と自由自体が内在的な衝突を具有

しているばかりではなく、制度と価値の分化も、また現代人の道徳構築を、ばらばらにして皮相化させる危険に直面させる。まさしくこのような道徳的苦境に直接応答するものとして、德音の国楽啓蒙は国学を再建する一本の新しい道筋を探し出す可能性を持っていた。このような国学は、技術の伝授・学術研究や政治立場と慎重に距離を置き、人の鑑賞力を培養することから出発し、教育の重点を再び「人心」の「啓蒙」の上に置きなおした。その主な方法は、規範的な箴言や教誨を教え込むのではなく、審美体験を通じて、学生の特定の文化風格と世界観に対する理解を導くのである。これにより、楽教を先導とした、「自由教育」(liberal arts education) 式の国学は、人心の「和」²⁹⁾を以って制度の「合」に代え、中国伝統文化と近代性との間に、良性互動の一つの可能な結合点を見出したのである。たしかに、德音の楽教理想はなお伝統文化の「道が肉體と成った」「君子」を培養するものであった。しかし、理想的な状態では、このような君子は、特定の言語技術を利用し思考し言述する人物ではなく、また彼の独占する特定の資源に頼って権力を掌握する人物でもなく、さらに既定の秩序構造の中で儀式化された形式によって共同体の関係を処理する人でもなく、天地の間、古今の際で「芸に遊び(遊於芸)」「楽に成る(成於楽)」³⁰⁾人物なのである。

(29) 『礼記』楽記に「楽は和を教くする(楽者敦和)」、「楽は天地の和である(楽者天地之和也)」とある。このような敦和の効能は、外在的な規範の接受と保持に由来するものではなく、「情」の感応と昇華に基づくものである。ゆえに以下のように言う、「およそ音は、人心に生ずるものである。情は心のうちに動き、故に声にあらわれる。声が五つの音階を形成すると、これを音と謂い(凡音者、生人心者也。情動於中、故形於声。声成文、謂之音)」、「有徳の音を楽と謂う(德音之謂楽)。また「そもそも楽は樂しむという意味であり、人情の免れ得ないものである(夫楽者樂也、人情之所不能免也)」、「君子は情にかえてその志を和す(君子反情以和其志)」とも言う。

(30) 『論語』泰伯篇第八「子曰く、修身するにはまず詩を学び、その後礼を学んで人格をつくりあげ、そして楽を学んで完成させる(子曰、興於詩、立於礼、成於楽)」。音楽の本体論的意義とその儒学的詮釈については、陳賡「音楽、時間与人的存在 对儒家『成於楽』的现代理解」、『現代哲学』二〇〇二年、第二期、九二―九七頁を参照。