

# 研 究 東 洋

第十一号

東日本国際大学  
東洋思想研究所

2021年2月

## 発刊によせて

一昨年、当研究所は設立十周年を迎え、本年度は新たな十年へ向けた確かな一歩を踏み出すことが出来た。思い返せば、世界では新型コロナウイルスが猛威をふるい、東京オリンピックも延期になるなど、誰も予想しなかった未曾有の事態に人類は直面することになった。当研究所もコロナ禍にあつて、創意工夫を重ねながら、オンラインによる研究会の実施、動画による研究会の発信など、新しい取り組みにも果敢に挑戦した。

特に注力したのは、これまで部門単位で行つて来た研究活動を集大成し、教育に還元することを目的として開催した部門間対話企画「人間力をめぐる対話―東西の思想から考える『人間力』―」である。第一回は東日本大震災から九年目となる三月十一日に開催し、本学健康社会戦略研究所所長の石井正三先生をゲストに迎えて、「人間とは何か」というテーマについて議論を行った。第二回では作家の村上政彦先生、脳科学者の中野信子先生をゲストに、「人間力を鍛えよう」というテーマについて、闊達な議論が行われた。この部門間対話企画は全三回を予定し、第一回の企画内容は本紀要にも掲載されている。新型コロナウイルスの流行はいつ収束するのか、誰も予想することが出来ない。部門間対話企画を通して見えてきたことは、危機の時代にこそ「人間力」が求められるということだ。部門間対話企画では東洋思想に通底する人の生き方を語り合つた。東洋思想は真理の追究に先立ち、まず人の生き方を教えている。ゆえに、大学教育において人間力を育成するには東洋思想に学ぶことが不可欠である。

東洋思想では困難に直面した時、最も大切なのは「負けない心」であると教えている。仏教では「能忍」、儒学では「不惑」と説かれるように、何事にも動じない心の強さ、言い換えれば「負けない心」が人間力の土台となる。第一回の部門間対話企画では、「心の復興から防災を考える」という項目についても議論が行われた。その中で、どの研究部門も共通して、最後は人間の心のあり方が復興に直結することを強調していた。

先の見えない時代にあつて、死活的に重要なものは何か。それは、政治改革や経済活動の見直しではない。また、過去の反省や道徳の啓発などでもない。もちろん、そうした取り組みが無意味であると主張するものではないが、これらは皆、自分自身の根源的な変革を志向するものではなく、あくまで他律的な考え方である。そうではなく、どんな状況にも振り回されない、真に自律した精神が今、求められているのではないだろうか。具体的には、何があつても「負けない心」の確立ということである。

人間の財産には、金銭的なもの、身体的なもの、精神的なもの、大別してこの三種がある。その中で、精神的な財産、いわば「心の財」が最も大事である。世の中は全て移ろうものだ。そして、金銭や健康は死んだら終わりである。永遠不滅の財産は心の財しかない。「負けない心」という永遠不滅の財産を持った人は、常に希望に溢れている。行き詰まっても行き詰まらない。倒れても倒れない。

「哲学不在の時代」と呼ばれる昨今、科学技術の革新や経済の成長に対して、思想や哲学の価値は軽視されがちであつた。そんな時代にあつて、コロナ禍をきっかけに、人間の原点である心の大切さに気付かされた人も多かったのではないだろうか。

当研究所もコロナ禍をきっかけとして、決意も新たに歩みを進めて参りたい。そして、研究所の使命である建学の精神の深化と教育への還元を目指し、設立二十周年の次なる佳節を見据え、さらなる挑戦を続けていく所存である。

令和三年二月

東日本国際大学  
東洋思想研究所所長

松岡幹夫

# 研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要

第十一号

二〇二二年二月

発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」

2

■特集一 第三二回大成至聖先師孔子祭

当日日程

.....

6

祭主挨拶 学校法人昌平塾理事長 緑川浩司

8

■特集二 第一回部門間対話企画「人間力をめぐる対話―東西の思想から考える『人間力』―

10

■論文

論文Ⅰ 三浦健一 「死とホスピタリティ

―東洋における『死と私』の変遷をめぐるホスピタリティ研究―

49

論文Ⅱ 城山陽宣 「秦漢期博士制度に関する考証的研究（中篇）

―初期「五経博士」と董仲舒の賢良対策との関係を中心に―

69

論文Ⅲ 樊 传 楽 （ハン・デンシ）

「浅見綱斎の儒学と兵学の関係理解に関する再考」

112

■ 研究ノート	
ノートⅠ 福永浩一「ハサン・バンナーの思想形成…	
エジプトのムスリム同胞団の設立と展開」	130
■ 書評	
書評Ⅰ 市川 裕 松岡幹夫著	
『創価学会の思想的研究（上巻）平和・非暴力編』	150
■ 書籍紹介	
書籍紹介Ⅰ 松本優梨 辛 正根著『五十、中庸が必要な時間』	160
■ 活動報告	
研究所全体としての活動一覧	167
四研究部門の活動報告	170
■ 論文投稿規定	181
■ 論文外国語要旨	ii
■ 外国語原稿目次	i

## ■特集一 第三二回大成至聖先師孔子祭■

二〇二〇年（令和二年六月二二日）、第三二回大成至聖先師孔子祭を学内大成殿で執り行い、祭主緑川浩司理事長が玉串を捧げた。コロナ禍を考慮し、本年度は例年行っていた記念式典は行わず、祭祀のみの開催となった。また、本年度初めての試みとして、祭祀の様子を公式HPにて一般公開した。

緑川浩司理事長は祭主挨拶において、乱世の時代こそ「仁」を説き、人間のエゴイズムの超克を説いた孔子の教えが求められていることを強調した。そして、教育の原点である建学の精神に立ち返ることの重要性を訴えた。

以下、緑川浩司理事長による祭主挨拶を全文掲載し、当日の報告とする。

令和二年六月二二日（月）

午前一〇時三〇分～午前一一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室



孔子祭中継会場の様子



時 間	場 所	内 容
10:30 ~ 11:30	本 学 1号館大成殿 及び 2階階段教室	<p style="text-align: right;">司会：西谷明洋</p> <p><b>孔子祭</b></p> <p>神事 神官 (参列者) 本学法人役員・来賓・教職員（実行委員）・学生、生徒</p> <p>〈次第〉</p> <p>◇開式の辞      東日本国際大学 学 長 吉村 作治</p> <p>◇神 事</p> <p>修祓の儀 齋主一拝 献 饌 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼    理事長、学長、学生 等</p> <p>撤 饌 齋主一拝 直 会 ◇祭主挨拶      学校法人昌平饗 理事長 緑川 浩司</p> <p>◇閉式の辞      いわき短期大学 学 長 田久昌次郎</p>
11:30 ~ 11:40	大成殿前	◇記念撮影
11:40 ~	本 学	昼 食 本学役員、評議員 ※教職員へ弁当配布

第三二回大成至聖先師孔子祭及び記念式典スケジュール

## 祭主挨拶

本日はご多忙のところ、第三二回孔子祭に御参列いただき、誠にありがとうございます。学校法人昌平齋を代表いたしまして、厚く御礼申し上げます。

今回は、新型コロナウイルスが猛威を振るうなかでの開催となりましたが、この感染症が瞬く間に世界を席卷する様相を目の当たりにするにつけ、グローバル化の急速な進展が突きつける国際社会の共通課題を思わざるを得ません。それは、人類がともに手を携え共存共栄を図る共生という重要課題であり、多様性・多元化の中での調和という喫緊の課題であります。しかしながら、世界はまったく逆の方向、すなわち分断と対立に向かっているように感じるのには私一人でしょうか。

今、アメリカでは人種差別に対する抗議デモが起き、香港では民主化を求める闘争が激化していますが、こうした事件は一見すると感染症とほとんど無関係の出来事のように見えます。しかし、私には、いずれも分断と対立という世界に広がる海底火山が起こしているマグマの噴出のよう

学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

に見えるのです。もとより学問的な精緻な分析によるものではなく、私自身の個人的な直観です。

その海底火山の爆発はすでにアメリカと中国との間の貿易戦争という形で勃発していました。ある意味でこれほど馬鹿げた戦争はありません。勝者なき戦いであるからです。勝っても負けても得する人は誰もいないという誠に愚かな戦争です。

一方、ヨーロッパに目を転じると、イギリスのEU離脱という分断を象徴するような出来事もあり、いまだ解決を見ていません。

今回の新型コロナウイルスという未知の感染症が、こうした激動と混乱の最中に地球規模で広がったという事実は必ずしも偶然とは思えません。死者八千万人という感染症の歴史の中で最大の悲劇とされるスペイン風邪は第一次世界大戦の末期に発生しました。また、石弘之氏の『感染症の世界史』によると、二度にわたる世界大戦をはじめ、湾岸戦争、コンゴ内戦、ソマリア内戦ではハシカが流行し、



戦乱にはハシカの流行がつきものとさえ指摘しています。

翻って、本学が建学の精神とする『論語』の生みの親である孔子に目を向けてみると、孔子の生きた中国の春秋時代もまさに動乱と戦争に彩られた時代でありました。それぞれの国に君主がいて、その君主のもとに諸侯がいて、そのもとに重臣や家臣がいたわけですが、下が上に従わず、上下関係がまったく逆転していた上に、国同士も争いが絶えない、まさに乱世そのものであったと言われております。そのような乱れた世の中を正すために、孔子が重んじたのが法律による秩序の回復ではなく、道徳という内面的な規範の樹立でした。もちろん制度的な改革を軽視したわけでは決してなく、それを第二義的なものと位置付けたわけがあります。いわば心の復興を中心課題に据えた精神革命、それを担う人材の育成・輩出を志向したのであります。かつて私自身、グローバルイズムの時代にはそれを担うにふさわしい精神性が必要であり、「精神のグローバルゼーション」こそ時代の要請であることを訴えたのも、そうした孔子の思想に基づいたものにほかなりません。

本学の建学の精神となる孔子の教えで最も重視されているのが「仁」であります。今、詳しく述べるゆとりはありませんが、簡潔に言えば、「仁」とは人を思いやる慈愛の心であると言ってもいいでしょう。『論語』には「己に克

ちて礼に復するを仁と為す」とあります。〃自分さえよければいい」といった閉ざされたエゴを克服し、人間社会の共通規範となる「礼」を実践することがそのまま「仁」であります。

不朽の名作『戦争と平和』で知られるロシアの文豪・トルストイは初期の作品『家庭の幸福』という中編小説で、次のように述べています。

「人生にはただひとつだけ疑いのない幸福がある——人のために生きることである」（中村白葉訳）

まさに私どもが座右の銘として『論語』の「義を行いて其の道に達す」に一脈通ずる言葉であると思えます。私たちは現在、全学をあげて「人間力の育成」に力を入れております。これこそ儒学的教育の実践であります。他人を尊重して思いやり、人のために尽くし、社会の健全な発展に貢献しゆく人間を育成していくことが私たちの使命であります。

本日は、「人類の教師」たる孔子に感謝の誠を捧げ、わが昌平饗の原点の精神を確認しあう、誠に厳粛な式典の日であります。私ども昌平饗は、これからも社会貢献の人材を陸続と輩出しゆくことを、ここにお誓い申し上げます。ご挨拶いたします。ありがとうございます。

■特集二 第一回部門間対話企画■

「人間力をめぐる対話―東西の思想から考える『人間力』―」

出席者（順不同・敬称略）

東日本国際大学 東洋思想研究所所長

松岡 幹夫

東日本国際大学 学長（イスラーム研究部門部門長）

吉村 作治

東日本国際大学客員教授（健康社会戦略研究所所長）

石井 正三

東日本国際大学准教授（現代儒学研究部門部門長）

城山 陽宣

東日本国際大学教授（西洋哲学研究部門部門長）

倉田 貢

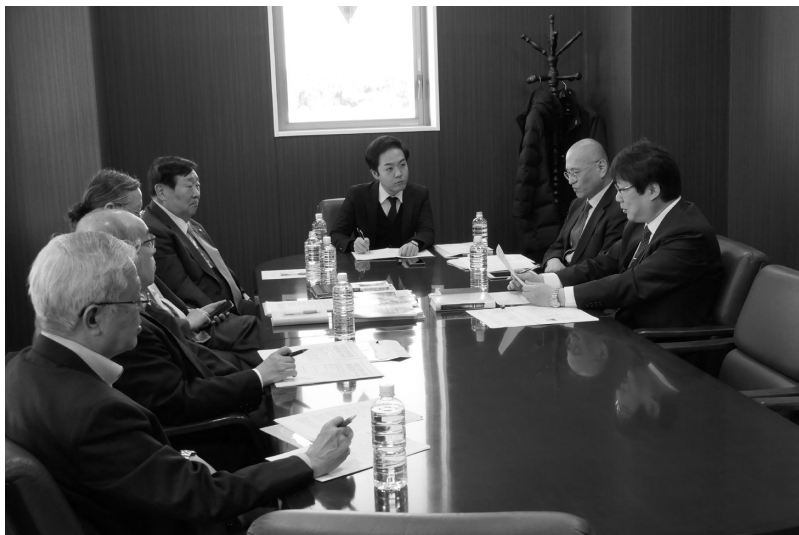
（進行／東日本国際大学准教授・東洋思想研究所

主任研究員 三浦健一）

古典から現代を読み解くことの意義

三浦 今回は記念すべき一回目の対話企画となります。これまで東洋思想研究所では、研究成果を教育に還元する取り組みを積極的に行ってきました。東日本国際大学（以下、本学）の一年生必修の教養科目である『人間力の育成』、『論語を学ぶ』も、東洋思想研究所が主催しています。そこで、今回の対話企画では本学が教育の目標として掲げている「人間力」について、具体的なテーマに沿って考えていきたいと思えます。

今回の対話企画には四研究部門（現代儒学研究部門、現代仏教研究部門、西洋哲学研究部門、イスラーム研究部門）の代表の先生方に加えて、本学健康社会戦略研究所所長の石井正三先生をお迎えしています。防災の分野に造詣の深



部門間対話企画にて闊達な議論を交わす参加者一同

い石井先生には、ご専門の立場からのご意見をいただけてますと幸いです。

第一回となる対話企画のテーマは「人間とは何か」という、非常に大きなテーマです。その中で四つの項目（「古典から現代を読み解くことの意義」、「心の復興から防災を考える」、「人間にとって一番大切なものは何か」、「死に向き合ってより良き人生を送る」）について話を進めさせていただきます。

また今日は、東日本大震災から九年目となる（令和二年）三月十一日です。話の途中、二時四十六分に校内放送が流れます。その際は企画を一時中断し、皆さまと一緒に黙禱を捧げたいと思います。

それではさっそく、議論を進めていきたいと思っております。この対話企画は東洋思想研究所が主催ですので、最初に松岡所長からご意見をいただきます。その後、吉村学長、石井先生、城山先生、倉田先生の順でお話をおうかがいします。まず初めに「古典から現代を読み解くことの意義」について、話を進めて参りましょう。簡単に噛み砕きますと、「読書をするこの意義」ということになるかと思っております。学生にとって、読書の習慣を身につけることは大変なことだと思えます。さらに、古典というところとつきにくく、いい印象を持つ学生も多いかもしれません。本に触れる喜び、

読み継がれてきた本を読むことの重要性、そうした視点を踏まえつつ、「古典から現代を読み解くことの意義」について、ご意見をいただければと思います。それでは、松岡所長からよろしくお願いいたします。

松岡 読書についてですが、私の学生時代の友人には読書ノートをつけたり、読書の話をする人がいました。私個人は、実は高校の時は理科系でしたので、あまり読書に関心がなく、いまになって思うと、もっと読書をしてあげばよかったなと思います。その後で読書の喜びを知りましたから、「ああ、しまったな」と。読書することによって自分の人生が広がっていくことに、後から気づいたわけです。遅きに失した感がありました。

ところが、今は本を書く立場になっています。本を書くことは、自分の人生のすべてをそこに注ぎ込むことです。著者が人生を懸けて追求したものが本になっているのです。だから、本を読むことは、著者の人生をもらうということです。「追体験」という言葉がありますね。他人の人生を自分が体験するように読むということです。それが読書の醍醐味です。いろいろな本を読むと、いろいろな人の人生をもらうことができる。そうすると、人生の幅がすごく広がるわけですね。特に、将来リーダーになる方は人を動かさなければいけないので、いろんな人生のあり方を

知っていないといけない。ですから、本を読まない人はリーダーになれないと思います。本を読むことで自分を深め、広げ、リーダーとしての資質を深めていく。大企業の社長などは毎日、本を読まないと言われないとダメです。読書には、自分を率いるというのはそういうことです。読書には、自分の人生を深めて広げていく、という効果があるのです。ただ、今は紙の本だけでなく、SNS、映画、テレビ、漫画とか、いろいろな情報伝達の方法がありますよね。その中で、なぜ紙に書いた活字の本を読まなくてはいけないのか？ 私の意見ですが、紙の本を読むと、じっくりと繰り返し物事を考えられるんです。漫画のように目で見てしまうと、頭で想像力を働かせられない。目に見えない世界、まさに「人間とは何か」とか、そういうことをじっくり考えるには頭で想像力を働かせる必要があります。それができるのが活字の本なのです。

それから古典の魅力についてですが、まず古典とは何でしょう。わかりやすく言えば、それは何百年、何千年とベストセラーになっている書物です。本学の「建学の精神」である儒学の孔子の『論語』、仏教であれば仏典、キリスト教であれば聖書、イスラームであればコーランなどですね。それからゲーテの文学とか、プラトンの哲学とか。そういうものが古典だと思います。今ベストセラーで

一〇〇万部、二〇〇万部も売れている本がありますが、百年もたてば、きれいさっぱり忘れられる本が大半です。けれども、古典は違います。むしろ一〇〇年、二〇〇年と時間がたつほど価値が高まる。なぜかと言えば、そこには単なる知識ではなくて、最高の知恵が込められているからなんです。その知恵は、私たちに生きる力をくれる。だから、二〇〇年も前の本が今も熱心に読まれているわけです。

以前、本学の緑川浩司理事長から「知恵というのは答えのない問題に答えを出すことだ」という話を聞きました。私も全く同感です。物知りなだけでは世の中を渡っていく力はない。人生を知り、人間を知らないと生きる力にはつかなんのです。そういう力は、人並み以上に苦勞し、そして古典をよく読んでその知恵に学ぶ中で養われると思います。

今、世界中が新型コロナウイルスの感染拡大で揺れています。この問題を解決する答えが、ゲーテの作品や孔子の『論語』の中にあるわけではありません。ただ、答えはないけれど、ヒントは書いてあります。どうやって困難を乗り越えていくのか、そういう人としての生き方はきちんと示されている。例えば、『論語』を読むと、逆境の時にどう乗り越えるか、そのための知恵が満載されています。だから、知識や情報のため込んだ人よりも、古典をじっくり

読んで身につけた人の方が、最後には人生の勝利者になる。私はそう思います。

吉村 私の専門は古代エジプトです。古代エジプトは古代文明の中でも、珍しくたくさんの記録が残っています。恋愛小説から始まって教訓文学、政治の話、対談集などがいっぱいあり、それを読むのが楽しい。私は、読書は楽しくなくてはダメだと思う。無理して哲学書を読んでも、嫌になっってしまう。ですから、あまり身構えずに、読書を楽しもうと心がけることが大切だと思います。

私が意識して本を読むようになったのは、小学校四年生の時からです。小学生の時にいじめられて、どうやっていじめっ子から逃げるかと考えた時に、図書室に逃げ込みました。いじめっ子は図書室にはこないだろうという、単純な理由で入ったんです。(笑)案の定、いじめっ子は「あいつ図書室に入っちゃったけど飽きてすぐ出てくるよ」と、外で待っていました。放課後になると、いじめっ子もさすがに嫌になって帰っていきました。その時から、私の読書人生が始まりました。

図書館は当時の私にとって、自分を守ってくれる大事な居場所でした。図書館で長い時間を過ごさないといけないわけですから、本を読むしかありません。しかし、どの本を読んで良いのかわからなくて、最初は百科事典を読んで

いました。面白いのですが、知識ばかりで説明も多い。途中で物足りなくなってしまうました。それで、何を讀んだら良いのか司書の先生に聞いてみたんです。そうしたら、伝記物を讀めと。昔は偉人伝といったのですが、私は「どうして伝記を讀むと良いんですか？」と聞いてみました。すると司書の先生が「どんな失敗をしても、最後は成功して終わっている人の話が伝記として残っている。大体成功する人は、もともとは貧乏だとか学歴がないとか、そういう人が頑張つて、成功している。しかし、成功するとバカなことをして、失敗してこの世から消えてしまう人も多い。伝記で残っている人たちは、最後まで消えなかつた人たちだから、讀んでいるうちに自分の生き方が分かるよ」と言ってくれた。その言葉に、ものすごく納得したんです。

当時、講談社から『少年少女文学全集』という本がシリーズで出ていました。教えてくれた先生が「本の中に興味を持てる面白そうな人物が出てきたら、その人の人生を真似してみると、その人の足元ぐらいには行けるよ」と素晴らしいことを言われました。その言葉を胸に全集を讀み続けましたが、なかなかそういう人物に出会えなかつた。あきらめかけていた時に出会った本が、『ハワード・カーター』というツタンカーメンの墓を見つけた人物の伝記でした。この本にとっても感動しました。もう本当に、「この人だ！」

と思いました。小学校しか出ていない人が、世界で誰も発見していないものを発見した。それで、伝記を讀めとすすめてくれた先生の言葉の通り、「この人の人生を真似してみよう！」と決意しました。

そして、当時の担任の先生にそのことを伝えました。普通は「バカ！」と怒られそうな気もしますが、その先生は面白がつてくれたんです。「よし、それじゃお前が考古学者になるために応援してやろう。そのためには東京大学に行かなくちゃならない。西だったら京都大学。そのためには、今のままでは学力が足りないから、真剣に勉強しろ！」と。私が「どうやって勉強するんですか？」と聞いたら、「三年間、家庭教師をしてやるから」と言われました。「うちは貧乏だからお金なんかありません」と言ったら「バカやろう！ お金なんてもらうか！」と。今思い返しても、心意気のある先生でした。私が続けて「どうやったら東大に入れますか？」と聞いたら、「東大にたくさん卒業生が進学している高校に行くこと。そのためには、そういう高校にたくさん卒業生が進学している中学へ行くこと。一生に一度ぐらい、本気で勉強しろ！」と言われました。それから真剣に勉強して、東京学芸大学付属大泉中学に入りました。その先生との出会いが、私の人生を変えたと思います。その後、そのまま東京学芸大学付属の高校に行つて、ト



ントン拍子で絶対、東大に入って考古学者になれると思っ  
ていました。しかし、高校の時にアラビア語の勉強など、  
いろいろなことに興味が湧いてしまった。(笑) そうした  
ら三年浪人しても、東大に入れなかったんです。四年目も  
浪人をしようとしたら母親に、「中学、高校は三年だから、  
浪人も三年よ」と言われました。それで東大をあきらめて、  
早稲田大学に行ったわけです。私のこれまでの人生の話を  
してきましたが、良き先生との出会いが、私を読書に導い  
てくれました。そして、『ハワード・カーター』の伝記と  
出会ったことで、私の人生は決まったと言えます。良き先  
生、良き本にめぐまれたからこそ、どんなことがあっても  
あきらめずに、夢を追い続けることができた。学生にもぜ  
ひ、そういう出会い、経験をしてもらいたいと願っていま  
す。

エジプト文明の魅力は何と言っても残された本、まさに  
古典を読むことです。エジプト文明が残したたくさんの本  
の中で、何が語られているのか。すべての本に共通してい  
ると言えるのが、人と人との付き合い方です。偉くない人  
は偉い人とどう付き合い合えばいいのか？ 同等の人とはど  
う付き合い合えばいいのか？ 神さまとどう付き合い合えばい  
のか？ など、エジプト文明が残した古典を読んでいく中で、  
人生は人と人との付き合いだ、ということがよくわかりま

した。

学生の中にも、人付き合いで悩んでいる人がいるかもし  
れません。読書をする中で、人と人との付き合い方がよく  
わかるようになります。これまで古代エジプト文明やイス  
ラームに関連した本、『旧約聖書』、『新約聖書』、さらに仏  
教の經典も読みました。もちろん、本学に縁のある孔子の  
『論語』も読んだのですが、どの本も共通して、人と人と  
の付き合い方について語られているんです。『論語』は「朋  
あり、遠方より來たる、亦樂しからずや」という言葉から  
始まっています。友達が遠くからきてくれることは本当に  
楽しい、という意味です。人付き合いの中で苦労すること  
もあるでしょう。しかし、人間と人間との触れ合いの中に、  
本当の幸せがあります。そのことを、読書が教えてくれま  
した。人と人との付き合い方を勉強するには、本を読むこ  
と、特に古典を読むことが一番です。だから私は「人間力」  
を養うためには、読書が大事だと思っています。

石井 私ほもともと、町医者の子として生まれました。  
なので、最初から医師になるつもりでした。ですから、進  
路に対する迷いはなかった。早いうちから解剖学の本にも  
触れていましたし、その当時の感想は、何かすごいことが  
書いてあるなど。(笑) 中学生の時には外国文学も結構読  
んでいて、読み継がれてきた古典と呼ばれるような本は、

影響力の非常に高い本だと理解していました。古典には、若くていろんな悩みがあり精神的にも柔軟性が高い時に触れた方が良いと思います。

私の読書人生にとって平凡社の『ごどものための百科』というシリーズを最初から最後まで読んだことが、自然科学の道に入るには非常に役に立ったと思います。

音楽が好きだったものから、ずっとピアノは弾いていました。ですから、音楽を通していろんなものに触れたような気がします。西洋音楽はキリスト教やギリシャ哲学ともつながっていますし、歌う心は世界の人々の心にも直接つながっています。後々、世界医師会副議長の仕事をやらせていただいた時には、音楽を通した付き合いがすごく役に立ちました。人間にとって音楽はコミュニケーションの共通言語として、とても汎用性が高いと思っています。音楽に国境はありませんからね。

大学時代は学生運動が盛んだったこともあり、授業がなくなることもありました。私は東北地方の一番北の方にある弘前大学に進学したのですが、大学が閉鎖されたりもしました。おかげさまで、古典をゆっくり読むチャンスができたと思います。一年目は文庫本で百二十冊読みました。今の学生の皆さんは新型コロナウイルスの影響で、在宅で過ごす時間が増えていると思います。私の若い時と状況は

違いますが、そういう時こそ、古典に親しむチャンスです。専門として勉強した医学の本よりも、世界の方々と話す時には「カント哲学やギリシャ哲学をどう考えるか?」とか、そうした知識や教養がすごく役に立ちました。そういうところから話を進めると、皆さんすごく納得してくれる。音楽は共通言語だと述べましたが、世界中で読み継がれている古典も、国境を超えた共通の基盤だと思います。

先日、吉村学長の七十七歳の喜寿のお祝いに顔を出させていただきました。各界からたくさんの人たちが集まっています、交友関係の広さを実感しました。もう一つ実感したのは、吉村学長のルーツに日本、江戸があることです。その人のルーツは、人生に大きな影響を与えます。私はいわき市の出身なので、いわき市が私のルーツです。いわき市は関東地方、また東北地方の周縁にあり、関東地方と東北地方の両方の文化が交差している場所が、いわき市なんです。例えば、奥州藤原氏がつくった岩手県にある毛越寺と同じ浄土庭園が、いわき市の国宝・白水阿弥陀堂にあります。関東地方で平将門が反乱を起こした時は、いわきも呼応したりする。このように、いわき市は非常に面白い場所なんです。

海もそうです。いわき市には黒潮と親潮の交じる潮目の海があります。昔、海の見える丘の上に老健施設を建設す



ることになった時、建築設計する方々に「なるべく自然を残したまま、壊さないままやっていきたいんだ」と、あれこれ無理な注文をつけたことがあります。植物学者まで紹介してもらい、一緒に一日かけて周辺を歩き回ったんです。そこで改めて、いわき市は海のものど山のもの、それから高山のような場所と、海拔0メートルの低い場所が混在していることがわかりました。植物学者の方から「こういう自然はほかにはないんだよ」と言われまして、ますますいわき市はさまざまなものが交差している場所なんだと実感しました。歴史学者のアーノルド・トインビーが、次の文明はマージナル(周辺や境界)な場所で栄えるんだと言っています。次の文明がいつ訪れるかはわかりませんが、こうやっていろんな方々とお話ができることは、学際的にも意義深いことだと思います。

私のルーツであるいわき市の話をしてきましたが、ある意味で、古典も人類のルーツと言えると思います。ですから、自分のルーツを大切にするように、古典を読み継いでいくことが大切だと思うのです。私はずっと持ち歩いてる本は『古事記』で、今でも手放せません。特に海外旅行で眠れない夜は、眠りを誘ってくれる一番いい本です。ちよっと意味が違うかもしれませんが。(笑) 中国の古典であれば、私は『孫子』が好きです。あとは、ギリシャ哲

学もよく読みました。先ほども述べたように、ギリシャ哲学はクラシック音楽の理論にも影響しています。

医師としては、自然科学が基準ですが、その中で、今日の大きなテーマである「人間とは何か」という概念は、私の中で大きく変化しました。最近では、個人が元気であれば健康だ、そういう単純な概念が成立しなくなってきています。WHO(世界保健機関)でも人間を社会的な存在として、健康を定義しています。不健康な社会の上に、社会的存在である人間の健康は成り立たないのです。「健康社会」の重要性は、世界中の共通認識になっています。

一人の人間がどうやって構成されているのか分解して考えてみると、人間というのは多細胞生物です。単細胞生物ではありません。人間はそもそもさまざまな臓器も含めて「細胞の集合体」なんです。また皮膚の表面や食べ物体内に吸収する消化器などには多数の微生物が住んでいます。消化器から微生物をなくしてしまうと、逆に病的な状態になってしまふ、つまり人間は莫大な数の生物と一緒に暮らしている歩くサンゴ礁のような存在というわけです。人間とはそもそも「他者」と共存しないと生きていけない存在です。

ですから、人と人が付き合うということは、お互いに住んでいる微生物とも一緒に付き合わなくてはいけないので

す。イタリアでは新型コロナウイルスの流行を防ぐために、過剰な接触をさけて握手したり、ハグしたり、キスするのをやめましょう、という話も出ています。それに対して日本人は、程良い距離感での人との付き合い方をしてきたと思います。人間は一人では生きられない、しかし、他者との共存には「智慧」が必要です。古典は智慧の宝庫です。吉村学長もおっしゃっていたように、「人との付き合い方」を学ぶためには、古典を読むことが大切だと思います。いまの時代ほど、古典の智慧が求められている時代はないと思います。

**城山** 石井先生の話聞いていて、昔のことを思い出しました。私の祖父はピアノの先生をしていて、子供の頃、少し教えてもらっていたことがあります。ところが、「お前は才能がないから、やめていい」と言われ、ピアノを嫌いになったこともありました。その後、トランペットに挑戦するなど紆余曲折がありました。やはり音楽、そしてピアノは良いものですね。いわきにきてから、改めて音楽をよく聞くようになりました。

話はそれでしたが、今日のテーマである「人間とは何か」ということについて、現代儒学研究部門の立場から述べさせていただきます。中国には「万物一気」といわれる思想があります。「気」というものによって、「すべてがつながっ

ている」、「一つである」と言われています。儒学のおいても同様、その根源には「すべての人はつながっている」という考えがあるように思います。もちろん、人間は人の他者とだけではなく、自然ともつながっているというわけです。これはアジア的というか、東洋的な考え方で、中国だけでなく日本人も共有しているのではないのでしょうか。

また中国の思想というのは、日本人も共有しているものが多いです。かなりの共通点があります。日本では「八百万の神」と言って、神話などにたくさん神様が登場します。実は中国にも、たくさん神様がいます。中国は天を信仰する一神教（一つの神様だけを信じる考え方）だと思います。多いのですが、本当はさまざまな神様が存在するのです。このように思想の領域から見ても、人間は、お互いに影響し合いながら、場所を超えて同じような思想を共有しているのです。まさしく「すべての人はつながっている」といえるのです。

「古典から現代を読み解くことの意義」ということについては、いかに現代人の生活に古典の学習が応用できるか？ つまり、古典を読むことは人生の役に立つのかという視点が大切だと考えています。

実は孔子も同じような考えの持ち主でした。孔子という

と、「石頭で、頑固そうなイメージ」をお持ちの方も多  
 と思います。(笑) たしかに、孔子は古典を中心に、後の  
 国家の教科書・経書をまとめたといわれています。つまり、  
 古き良きものを大切にしているのです。しかし、その一方  
 で、孔子に近い時代の近現代史・『春秋』をまとめたと伝  
 えられるなど、比較的近い時代にも注意を払っています。  
 なぜ、孔子が近現代史の本をまとめたのか、その大きな理  
 由は政治に志を持っていたからです。しかし、その理想を  
 果たすことはできませんでした。孔子は、さまざまな場所  
 に赴いて理想を追求しようとしたが、最終的に、ふる  
 さとの魯国に戻ります。その時に「自分の後の時代の人た  
 ちに何を残すべきか」を考えて、後の国家の教科書の原型  
 を作り上げていったのです。

それは、現代風に述べると、社会のリーダーになりたい  
 と考えている人たち、いわば就活生のための教科書をまと  
 めていったわけです。孔子の死後三〇〇年経った前漢の時  
 代になると、孔子の残した教科書によって、国家試験が行  
 われました。ただ、国家試験に採用されたことで、孔子は  
 神格化され、堅苦しい人というイメージがついてしまいま  
 した。しかし実際の孔子は、本来、野心家で、何度も挫折  
 を経験している、とても人間味のある人物です。そして、  
 古典をただ読むだけではなく、古典の智慧を人生に、そし

て社会に役立てるということを大切にした人でもありまし  
 た。

先ほど松岡所長と吉村学長は「古典を学ぶ意義」につい  
 て、「リーダーとしての資質を深める」、「人と人との付き  
 合い方を学べる」とおっしゃっていましたが、これまで説  
 明してきました通り、孔子も同じように考えていました。  
 私も同感で、古典を学ぶと、人生が豊かになることは、お  
 そらく間違いないことだと思います。

孔子の教えについて、具体的に述べると、『論語』の冒  
 頭の一文では、「学びて時に之を習う、また説よばしからずや」と、  
 「学び」、すなわち良い経験を積み重ねていくことの大切  
 さが説かれています。そして、それに続く、「朋、遠方  
 より来たる有り、亦樂しからずや」の「朋」字には、「月」  
 が二つ並んでいます。これは肩を並べていた二人の学友  
 が再会して学びを深め合う、という意味があります。学友  
 がやってくれば、いろいろな話をします。そうした議論、  
 語り合いの中で、本当の学びが深まるというわけです。た  
 だ、それだけではない。「樂」という漢字は極楽の「樂」で、  
 上にふわりと浮き上がるような、ウキウキするみたいな意  
 味があり、友情の大切さ、人と人とのつながりの大切さも  
 教えてくれているのです。そして続く、「人知らずして慍うら  
 みず、亦君子ならずや」とは、「人が認めてくれなくても

くよくよしない、それが君子、つまりリーダーだ」という意味ですが、最終的に学びからリーダーとしての資質を高めることが述べられているのです。

このように『論語』では、冒頭から人生に役立つ教訓がたくさん書かれています。孔子が二五〇年前に示した「学ぶことで本当のリーダーになれる」という指針は、現代にも当てはまるものといえるのです。

先ほども述べた通り、孔子がはじめた儒教、儒学は、決して頭でっかちの教えではありません。もともとは人生の役に立つ実践論です。孔子は、「述べて作らず、信じて古を好む」つまり、自らの教えは、「古典から学んだもの」自らの創作ではない」という意味ですが、ただ、これこそが、孔子の生きた時代では、まさしく新たなチャレンジであったのです。なぜなら、孔子の生きた時代には、古き良き伝統は、見る影もなく落ちぶれてしまっていたからです。礼楽、つまり制度やマナーが乱れて国が崩れて、権力者は威張り、庶民を苦しめるような社会になっていました。孔子はそうした乱れた世の中に対して、今こそ人々が受け継いできた「古典の智慧」から学べと訴えたのです。中国では、皆さんも知っている通り、「温故知新」、すなわち、古き良きものを大切にします。これは孔子が新たに作り上げ、伝統となっていたのです。その伝統は今でも

続いています。孔子は、まさしく、パラダイムチェンジをした、当時の固定概念をチェンジした人物、改革者・革新者であったのです。具体的には、後世の人たちの手本となるような教科書をまとめることで、既成の概念を変更し、社会を変えようとした。『詩』『書』『礼』『楽』『易』『春秋』という六芸・教科書を作ること、人間社会の共通概念を形成していくというわけです。制度を整え、変えていくことも大切ですが、孔子は古典の智慧に学ぶことで、礼楽の社会、つまり文化的で文明的な社会を作り出そうとしたわけです。

このように孔子は、「努力を重ねればより良くなれる」と考えて、学ぶことの大切さを訴え、学びの質を劇的に変革していったのです。現在、勉強と聞くと、強いるとあるように、堅苦しく思う人もいるかもしれませんが。しかし孔子が訴えた、本当の学びとは、ただ教科書を暗記するだけではなく、友と語り合いながら、自分の頭で考え、人として大成するということです。それは本来、とてもワクワクする営みではないでしょうか。学生の皆さんには、ぜひこうした孔子の学びを体得することによって、生涯、学び続ける人であってほしいと思います。

三浦 ここまで二時四十六分となりましたので、対話を一時中断して、黙祷を捧げたいと思います。(黙祷) ありがと



震災9年目の3月11日を迎えて黙祷を捧げる参加者一同

うございました。それでは倉田先生、続けてよろしくお願  
いします。

倉田 ほかの先生方がすでに立派なお話をされたので大変  
（苦しい状況になりました。）笑）西洋において古典と言えば、  
主に古代ギリシア、ローマ時代の文献になるかと思えます。  
特に西洋社会においては歴史に通じるということが大変重  
要でして、特に古代ギリシアの古典としてはヘロドトスの  
『歴史』、あるいはプルタルコス『列伝』、俗に『プルター  
ク英雄伝』と呼ばれているものが有名です。西洋の古典に  
は、過去の英雄たちの生き様が描かれているものが多いで  
す。面白いのは成功例よりも、失敗例がたくさん書かれて  
いることです。英雄たちの失敗談から教訓を引き出す、と  
いうことが意識されていたのですね。その当時のヨーロッパ  
の若者は、今後の人生をどのように生きていくのか、英  
雄たちの失敗例を通して教訓を学んでいたわけですね。古典  
の魅力として、偉人の生き方に学ぶ、ということがあるか  
と思います。偉人や英雄というと、成功例ばかりに目を向  
けがちですが、「失敗から教訓を学ぶ」という視点も重要  
です。「逆境をどう乗り越えたのか」というところに、そ  
の人の人間力が現れると思います。

「人間とは何か」というテーマですが、古代ギリシアの  
哲学者、アリストテレスの有名な定義があります。人間は



社会の中で言語を使い、思考する、社会的動物である、と。要するに、「人間」は「人と人の間」と書きますが、世間の中でほかの人と言葉を使って付き合ひながら生きていく動物、それが人間ということ。ですから、言葉を使って考えること、誰かと語り合うこと、それが人間である理由だと思えます。

これは私の経験でもあるんですが、実は私も石井先生と同じで、いわき市の男子高校出身なんです。高校時代は周りから哲学や文学好きの人間だと思われていました。ただ、親の意向などいろいろあつて、大学は法学部法律学科に行つたんです。今思うと、逆にそれが良かった。というのは、哲学や文学だけ学んでいると、考え方が狭くなつてしまふ。それが法学部に進学したおかげで、法律だけではなく、政治学、経済学をある程度勉強せざるを得なくなりました。それが、逆に良かったと思うんです。

人間の思考というものはとても幅が広い。論理的に物事を考える一方で、時には感性で物事をとらえる、印象や芸術的な面からとらえる、という両面が重なりながら人間は思考しています。いろいろな学問を学んだことで、幅広い思考の重要性に気づくことができたと思います。難しい言い方をすれば、偏りのない円満な人格の大切さを学んだ、と言つても良いかもしれません。

私は法学部にいましたけども、法学の勉強をやりながら、文学書なども読んでいました。文学部にいるのと同じようなことも、実際にやつていましたね。それが結果的に、私自身の人間形成につながつたと思つています。学生の皆さんも、好きなもの、興味があるものだけでなく、幅広くいろんなことを学んでおくことが、必ず将来の役に立つと思えます。

振り返れば、ジャンルにとらわれず、幅広く古典を学んだことが、私の人生を豊かにしてくれたことは確かです。特に海外で長く暮らした経験なども踏まえて、やはり人生はチャレンジしてみることが大事だと思います。そして、もちろん失敗もしてみる。成功と失敗を繰り返しながら、初めて人生の味わいがわかってきます。松岡所長が読書は作者の人生の「追体験」だと述べられていました。西洋でも、歴史書や偉人伝を通じて、さまざまなる人の人生の失敗や成功を疑似体験することを重要視しています。読書の中で、本当の人生の教訓が得られるわけです。

海外の生活では、東洋人として異なる文化に溶け込むことと、逆に大きな刺激を受けました。自分と異なる文化を知ることで、自分自身を再発見したと言えらると思つています。グローバル時代を生きる若い学生の皆さんも、心を開いて海外にも行つてもらいたい。実際に海外に行けなくても、

海外の文化を取り入れて、読み、聞き、味わって下さい。自分と異なる文化に触れることで、より楽しい人生が送れます。そして、読書は異なる文化に触れる一番身近な方法です。特に古典に学ぶことで、自分の人生がどんどん豊かになります。私の人生経験からもこれは間違いありません。

### 心の復興から防災を考える

三浦 これまで大きなテーマである「人間とは何か」を踏まえ、「古典から現代を読み解くことの意義」についてお話をうかがってきました。ここで、次のテーマに移らせていただきます。続いては「心の復興から防災を考える」です。ちょうど昨今、新型コロナウイルスが世界的に流行しており、しかも、先ほど東日本大震災から九年目という時を迎えました。まさに今、語らないわけにはいかない非常に大きな問題です。人類に突きつけられた問い、と言っても良いかもしれません。防災についてはさまざまな角度から論じられていると思いますが、今回は特に「心の復興」という視点から防災について考えていきたいと思います。災害に人間はどのように向き合っていけば良いのか。松岡所長から、よろしくお願いたします。

松岡 今回は、特にこの問題のために石井先生をお招きし

ております。

石井 ありがとうございます。

松岡 私と吉村学長の発言の後で、石井先生のお話をじっくりうかがいたいと思います。

「心の復興」は、私も東洋思想研究所の活動目標の一つでもあります。三・一一の震災は東北地方に甚大な被害をもたらしました。それから九年たつて、道路や建物の復旧など「モノの復興」は急速に成し遂げられました。しかしながら、あの震災という大きな試練の意味は何だったのか、犠牲者の方々、また生き残った被災者の方々とともに、私たちはどう生きていけばいいのか、そうした心の次元の問題が十分に解決されていません。「モノの復興」は進んでも、「心の復興」はまだこれからという状況です。

人間は進歩し、向上する動物です。だから、「モノの復興」も、単に「元通りになる」ということではないはずで、建物で言えば、以前より地震に強くて、いろいろな面で人間を守っていける建物になる。それが当然のあり方でしょう。「心の復興」もこれと同じで、一人ひとりの心が、震災以前よりむしろ進化し、強くなり、高められていかなければいけないと思います。つまり、私たちは、大変な震災に直面したからこそ自分自身の心を大きく向上させていける。それが「心の復興」であり、本来の意味は「心の向上」、

さらには「心の革命」ということだと考えます。

では、どうやって心を向上させるのか。心を高めるには力が必要です。体力とか気力も大事ですが、根本的には人間そのものの力、本学で推進している「人間力」が必要です。この人間力が強ければ、震災の苦しみをエネルギーに代えて前進していける。反対に人間力が弱いと、目の前の悲しみに打ちひしがれ、心が閉じ、衰えていきます。だから、人間力をいかに高めるかが、「心の復興」の鍵です。世の中には「人間力の達人」がたくさんいます。その人たちと出会い、刺激を受けることです。その中で自分の心が感化され、人間力が鍛えられていく。東洋思想研究所では、社会で活躍する著名な方々を招いて「人間力の育成」と題する授業を長年行っています。一流のスポーツ選手、音楽家、芥川賞作家、大企業の社長さんなど、多彩な方々から学生たちが心の感化を受け、人間力を高めていける機会を提供しています。

ともかく、災害に強い社会をつくるには「心の復興」が第一に大切です。私は仏教の研究者なので、仏さま、ブツダが説いた「衰亡をきたさないための七つの法」をここで紹介したいと思います。「大バリニツバーナ経」という、ブツダの遺言を記録したお経があります。そこに「国が衰亡しないためには、この七つの条件を満たしていけばいい」と

いうのが説かれている。順番に説明します。

まず一番目に「しばしば会議を開き、多くの人々が参集する」ということです。何事も皆で話し合う。現代には「コレクティブ・インテリジェンス＝集合知」という考え方がありますが、そういうことにも通じる話です。

それから二番目に「協同して集合し、協同して行動し、協同して為すべきことを為す」とある。これは相互扶助の考え方ですね。

三番目に「定められた法に従って行動する」とあります。災害の時には皆が規則を守って行動しないと互いの安全が守られません。だから、これも大事です。

四番目に「古老を敬い、尊び、崇め、もてなし、彼らの言を聞く」と説かれています。世間でも「おばあちゃんの知恵」とか言いますが、人生経験から滲み出てくる生活の知恵というのは本当に深いです。人生の大先輩の知恵は、やはり大事にすべきです。

五番目に「婦女子に暴力を振るって拘束しない」というのもあります。DVなどの暴力をなくしていくのも、社会の平和の確立につながっていきます。

六番目に「靈域を敬い、尊び、崇め、支持し、供物を廢さない」とあります。これは、宗教性を大事にするということです。科学は目に見える世界の仕組みを説明します。



これに対して、宗教は「目に見えない世界」を取り扱っています。実は、幸せとか希望とか愛情とか、世の中の大切なことの多くは目に見えません。それらの意味は、宗教的に見ないと根本的にわかりません。人間は、ただ目に見えるものだけを追いかけていけばいいというものではなく、目に見えないものも大事にしなくてははいけない。だから、宗教性を大事にすべきです。

そして、七番目に「真に尊敬されるべき人を保護、防御、支持し、自分たちの領土の来ることを願う」とあります。これを今風に言うと、メンターというか、尊敬すべき人を持つてその人を、国を挙げて非常に尊敬していく。これが国を衰亡させないためには大事だということです。頭がいいとか、実行力があるとか、そういうことだけではなく、何よりも人間力が豊かな指導者を持てば、その国は守られる。ブツダはそう述べているのです。

以上の結論を言うと、人間力を高めてこそ「心の復興」が成し遂げられ、災害に強い国家、災害に強い社会をつくっていくと、私は思います。

最後に、仏教で震災をどう考えるかについても、少し述べてみたいと思います。現代では、地震が自然現象であることが明らかになっています。つまり、地震は岩盤のプレートのずれで起きるわけです。だから、自然現象で防ぎよう

がない。問題は、そこで私たちが「地震が起きるのは仕方がない」とあきらめてしまいかどうかです。

仏教は、どちらかと言うと、あきらめる側の理屈に使われてきました。「因果応報」という言葉があります。今、こんな大変な目にあうのは前世で悪いことをしたからだよ、自業自得だからあきらめて生きるしかないよ、これが一般的な因果応報の教えでしょう。

しかし、私は、これは本当の仏教の精神ではないと思います。因果応報は、もっと前向きに考えるべきです。地震で苦しむのが前世の報いなら、地震を乗り越えるのも前世の報いでしよう。それなら、地震を乗り越える方を選べば良いわけです。あきらめるのも結果ですけれど、あきらめないで立ち上がるのも結果です。結果が決まっているから何も努力しなくていい、という教えではない。自分の責任で未来を変えていく、自分で自分の幸福をつくっていく、というのが本来の因果応報の教えだと思います。だから、科学の力で地震を予知し、政治の力で人災を減らし、社会の力で被災者を守るような社会をつくるのが、仏教本来の精神にかなっているのです。

また、復興という面で言えば、やはり仏教は「つながりの心」を重視します。先ほど「万物一気」という東洋思想の精神を、城山先生が紹介されました。自然と人間、生き

ている人と死んだ人——仏教では、これらが全部つながっていると考えます。

ですから、生きた人間の社会だけが復興すればいいわけではない。自然も一緒に復興しなければいけない。それから、生きている私たちだけではなくて、今黙祷を捧げたように、何万人も震災で亡くなった方がいるわけです。その方々の生命は、目に見えないけれども確実に存在している。これを仏教では「空」と言います。死者は「空」の状態で、私たちとともにいるわけです。

だから、死んだ方々と一緒に復興しなければいけない。「死者とともに生きる」という精神です。それは、震災の犠牲者の方々のことを決して忘れず、その冥福を祈り、その方々の分まで私たちが立派に生きていくということでしょう。

吉村 私は「心の復興」と「防災」をわけて考えています。「心」とは何かと聞くと、明確に答えられる人はなかなかいない。私は「心」は考えることで感じられるもので、その中心は「脳」であると考えています。ですから、「心の復興」とは、脳がより良く機能するかどうか、ということになると思います。

続いて「防災」についてですが、字の通り災害を防ぐという意味です。しかし、我々が防ごうとしている災害とい

うのは、見方を変えれば自然の活動なんです。自然は誰かをやっつけようと思って活動しているわけではありません。地球なら地球の活動をただ行っているだけで、それを災害と見るのは人間の受け止め方の問題だと思っんです。

人間もともと、自然の一部です。大体一万二、三千年前ぐらいに、自然の中にいた人間が自然から飛び出して、自分たちで人間の社会を作った。それから自然と人間の作った社会との対決をやってきました。最近はどうも、文明が進んで人間が自然に勝ったと思ひ込んでいます。「自然に優しく」なんてキャッチフレーズを聞くことがありますが、どこか自然に対して上から目線のように感じます。「防災」を考えている段階で、そもそも人間は自然に打ち勝ってはいないのです。

むしろ大切なのは、自然と戦うのではなくて自然と共存していくという姿勢です。「共存」と似たような言葉で、「共生」という言葉がありますが、私はあまり使いません。なぜ使わないかというと、「共生」は大きなものに小さいものがくっついて、その力を利用しようという考え方に思えるからです。私はそうした自然と人間が利用し合うような関係でなくて、「共存」まで戻していきたい。人間が自然に勝っているという思い上がりを止めて、もう一度謙虚に自然に向き合っていく。そうすると、「防災」という考え

方自体がなくなつて、自然とともに人間が存在するという  
 人類の原点に戻つていくと思います。

例えば、津波は人間が防ぎきれないものです。津波がくると「山に逃げる」となるわけですが、津波を想定していればそんなことにはならない。過去の経験から、どういふところに住めば良いのかを事前に考えて、自然と「共存」することができた。自然との向き合い方を根本的に考えないといけない時がきています。

人間は思い上がつてはいけません。こうした心構えを持つことが一番大事です。そのことがわからないと、いつまでも自然との戦いにチャレンジしていくことになる。機械文明がいくら進んでも、絶対自然には敵わない。地震の予測もされていきますが、それが人間にどのような害を与えるかまでは予測できません。ですから、そういうことに労力を使うよりも、過去の経験を基にして、自然に対する考え方を根本的に考え直すことが大切です。「心の復興」というのは、考え方を問い直し、変化させていくことです。災害に対する防災ではなくて、大事なものは自然との共存です。人類はもう一度、自然との向き合い方を問い直す時にきていると思います。

石井 災害や防災は私が一番関心のある領域です。私のもととも脳神経外科の医師として社会生活を始めました。じ

かに、数千の脳を目の当たりにした人間も、それほどいないと思います。(笑) そうした経験を通して実感したのは、脳というのは物質なんです。ですので、吉村先生が「心は脳である」とおっしゃったことは、その通りだと思います。そんな脳が電氣的な、生物的な活動をやっている。その機能全体を恐らく心と言うのだと思います。

脳はマテリアル、物質なんです。でも、我々はその脳をベースに理解したり、モノを組み立てたり、コミュニケーションをはかつて生きています。災害にあうと、そうした機能がガタガタになるわけです。一人の生命体としても、それから社会全体としても。難しい言葉を使えばホメオスタシス、つまり、安定した状態がこわれてしまう、こわれた状況が危機クライシスです。それが安定を取り戻せなかつたら、生存ができなくなってしまう。

そんな不安定な時に、人間は何を拠り所にすれば良いのか。例えば、医師は時に、好ましくない病名を宣告しなくてはいけない立場になります。そういう時に何が起きるか。「悪い病気ですよ」と言った時に、「あなたの言っていることは本当なの？」という疑いや反発が起きます。それから、今度は非常に強い心の葛藤が生じます。その上で、受容して初めて医療としても次の一歩が踏み出せるわけです。個人も社会も、安定した状態がこわれてしまうことは

生きていく中で多々起こります。その時、人間は何かを振り所にして、疑いや反発、葛藤を乗り越える力を持つているのです。

九年前の東日本大震災をまさに今思い出しますが、関連死を含めて全体で凡そ二万人の方がお亡くなりになりました。亡くなった方々の思いを、生きている人間は背負わなければいけないと思います。思いを背負ってこそ、初めて社会の再組み立てができると思うのです。

吉村先生はそもそも「防災は無理じゃないか」という問題提起をされましたが、私も全く同感です。東日本大震災を目の当たりしてわかったと思いますが、自然と戦うなんてできるはずがないと思うんです。私は日本医師会で十年間、災害担当をしていました。災害が起これば現場に行つて、後始末をどうしようか、困っているところをどうやってサポートしようかと、ずっと考えてきました。

またジャカルタや台湾など、ほかの国の災害にも関わり、いろいろなお話をさせてもらいました。そうした経験を通して痛感しましたが、人災であろうと天災であろうと、災害を全て防ぐことは無理なんです。そして、無理だと考えることが、むしろ「心の復興」の第一歩になると思います。

緊急時総合調整システムと訳したのですが、『インシデント・コマンド・システム』というアメリカの危機管理庁

の基本的なマニュアルがあります。日本でも出版しておいた方が良いと思います、私も著者として翻訳を担当しました。オリンピック、南海トラフ巨大地震などの事例に加えて、新型インフルエンザなども入れてあります。感染症もあるレベルを超えると、災害なんです。今起きている新型コロナウイルスの流行は、まさに災害です。そういう時には「滅災」という考え方が大切になってきます。つまり、どうやってダメージを小さくするか、という発想です。

東日本大震災で被災地を見て歩きました。ほかの地域のいろいろな災害についても実際に現場に足を運んできました。ついこの間は『江戸の災害』という文庫版の本を読んできましたが、江戸時代にもありとあらゆる災害が起きているんです。古い時代の人間の寿命は今ほど長くはありません。子供を産んだらほかの動物と同じで、もう大体人生の終わりだったわけです。ところが、人間の寿命は驚異的に長くなりました。その分、いろいろなりリスクにあう機会も増えたわけです。ですから、長い人生を生きる我々はいくらまで以上に、歴史や古典を読み解き、学ばないといけない。私は東日本大震災に関する論文・レポートを英語でも何本か書きましたが、その中の一つで、東日本大震災を黙示録的事象だと書いたんです。そしたら、東洋人がキリスト教徒でもないのに聖書に関連した表現をどうして書くん

だと、一回消されてしまいました。

三浦 消されたのですか？

石井 腹が立ちましたけど、その上にもう一回書き加えて「これは載せてくれ」と念を押し添えました。最終的にはアメリカの機関誌に載りましたけどね。

我々が目の当たりにしている数々の災害は想定外のことのようにも思えます。しかし、一万年とか十万年ぐらいの単位で考えれば、また同じようなことが起きたわけです。ナイル川の話を吉村先生の前で話すべきか悩みますが、ナイル川が氾濫するから天文学などの学問や、さまざまな技術も発達したわけですよ。そのように私は思っているのですが、いかがでしょうか。

吉村 古代エジプト人はナイル川の氾濫を止めようとしなかった。だから、自然との共存の中で天文学など、いろいろな学問も発達しました。

石井 予見して、どう備えるかが大切ですね。

吉村 災害は繰り返しますからね。

石井 社会として、繰り返す災害をどう受けとめていくのか。古代エジプトにはその智慧があるように思います。

吉村 ナイル川の氾濫と共存した古代エジプト人の生き方に学べば、防災につながると思います。

石井 まさにこれから人類に必要なのは「ナイルの生き方」

ですね。これは良い結論です。一つだけつけ加えさせていただきますと、災害にあった場所をずっと見ていて思うのは、災害に関する何かが必ず残されている、ということ。文書として文字になっていなくても、災害に関係した神社が建てられていたり、お寺が山の高いところにあたりします。神社やお寺などは困ったらみんなで集まってお祈りをする場所でもあります。その中で、みんなで思いを共有して次の一手を考える。そういう場所は、災害が起こっても安全な場所を選んで建てられています。このように、古くから伝わる知恵が、災害が起きた場所には必ず残されているんです。

気仙沼の病院やクリニックの中で、東日本大震災の被害をまぬがれた施設が二つありました。病院が一つ、クリニック一つで、どちらも神社の境内のすぐ下のところに建てられていました。クリニックの方は駐車場までは波が来て、ひどい状態でした。その片づけをしていたら、流されてきたガレキの中に仏像が見つかった——その仏像を見つけて、「私たちは生きていますぞ！」という希望が広がり、ここで頑張ろうという支えになったというエピソードも聞きました。

不思議な縁としか言いようがありませんが、その話の当事者の方が次の医師会長になりました。医師だから科学だ

けを相手していればいい、そういう考え方は間違っていると思います。先ほど松岡先生が「コレクティブ・インターネット（集合知）」という言葉を紹介されました。インターネットの時代だからコレクティブ（集合）が大事なんだ、そういう議論がよくされています。私が災害にあつた現場を歩いて感じたことは、「エンシエント・コレクティブ・インターネット」という概念があつてもいいのではないかと、ということでした。つまり、エンシエント（古代）から続く集合知・集団知です。集合知はインターネットに限られた話ではありません。地域や自然の中にも、歴史の刻印（サインステイグマ）として、集合知が刻み込まれているのではないかと思います。

歴史の刻印はしっかりと残されている。それは古典にもあり、地域や自然の中にも見つけることができます。しかし、人間というのは忘れてしまう生き物でもあります。素晴らしい脳を持っているのですが、脳にも容量があるので、古いものや嫌なことは忘れていってしまう。

吉村 ちなみに、アラビア語で人間のことを「忘れる者」と言います。

石井 なるほど。我々は個人では忘れてしまうことも、集団として忘れないようにすることができます。だからこそ、集合知に学ぶことが大切ですね。

吉村 教訓を忘れないためには、書きとどめる必要がありますね。その集大成が古典として受け継がれているのだと思います。

城山 石井先生のお話、大変興味深く聞かせていただきました。人間の寿命が長くなったことで、さまざまにリスクにあう機会も多くなったとは、まさに、その通りだと思います。ちなみに、孔子は七十数歳まで生きました。古代中国には、意外と長生きした人がいます。中国古代の歴史書である『史記』には、一〇〇歳ぐらゐまで生きた人もいたと、書いてあります。孔子は長生きをしましたが、その分、災いもたくさん経験しました。何度も殺されそうにもなりました。先ほど石井先生もお話された通り、人生には避けられない災いが結構多いわけです。そうすると、やはり滅亡的な発想が大事になってくると思います。ダメージを小さくするトレーニングをするしかない。そういう視点で孔子が残した言葉を考えてみると、非常に納得できるものがあります。

災害にあつた時にどうすればいいのか。孔子が一番大切だと考えていたのは、「人々の間に『信』があるかどうか」であつたと考えます。孔子には子貢という弟子がいました。子貢は、どのように政治を行うのかについて、孔子に質問をしました。孔子は、「その地域の人々に『武器』や『食



糧」をいきわたらせ、「信」を培うことだ」と答えました。この三点について少し解説を加えると、現代人の視点からみて、「食糧」や「信」が重要であることは、容易に理解できるでしょうが、古代中国において「武器」は、他の地域から身を守る自衛のために必要不可欠なものであったことには注意が必要です。

さて、こうした孔子の答えに対して、子貢は、このように尋ねました。「やむを得ず、この三つのうち、どれか一つをあきらめるとしたら、何を選びますか」と。孔子はすかさず「武器である」と答えました。続けて子貢が「残りの二つのうち、どちらかをあきらめるとすれば、何を選びますか」と聞きました。すると孔子は、「食糧をあきらめると答えたのです。つまり孔子の考えによると、人と人の間に「信」がなくなったら、社会が成り立たない。だから何よりも「信」が大事だということです。このように、孔子は危機においてこそ、人々の間に「信」を培う必要性を強調しています。地域を守る軍備や人々の食糧よりも、まず「信」が大事だと述べているのです。もちろん、軍備や食糧が全く必要ないと言っているわけではありません。ただ、それよりも危機においては、大事な軍備や食糧以上に、人々の間の「信」を保つ減災トレーニングが重要であると教えているのではないのでしょうか。

思い返せば、東日本大震災が起こった時、東北の人たちの間で暴動などの大きな混乱は起こりませんでした。それは日頃より、心を鍛えるトレーニングをしていたから、「信」、すなわち「絆」が生まれたのではないのかと、先方のお話をうかがって、そのように感じられました。孔子は直接的には、危機に備えてトレーニングをしるとは言われていません。ただ、孔子の言葉を、一つひとつ考えていくと、結局は「学びを重ねよ」、つまり、トレーニングをしろと言っていることがよくわかるのです。

さて、「信」についても、少し説明をしたいと思います。「信」と聞くと、現代人は「信用」のことだと思ふ人が多いのではないのでしょうか。「以心伝心」という四字熟語がありますが、何も言わなくても通じ合うのが「信」だと思いがちです。しかし、「信」のもともとの意味はそうではありません。「信」という漢字は「人」と「言」でできています。つまり、「信」には「言葉」が大切だということとです。ですので、嘘のない率直な言葉を述べ合って、互いにわかり合うことが、人々の間に「信」があるということになります。つまり、「信」というのは現代風に言えば、コミュニケーションという意味であったということです。孔子は、「信」がコミュニケーションを意味していることを前提にして、人々が協力し合うこと、すなわち、人と人

の間に「信」を築き上げることが大事だと述べているのである。す。

このようにして、人と人との間に「信」が築かれる。そうなることは、自分自身の強さも必要になります。先ほど東日本震災当時、東北の人たちが混乱におちいることなく減災できたのは、日頃のトレーニングのおかげだと述べました。孔子は立派な人間、つまり「君子」になるためには「道」が必要だと考えていました。孔子がいう道は、「自分が歩むべき道」ですが、それは同時に、自己修練の道、トレーニングの道でもあります。そして同時に、「道を歩む」ということは、人間としておれることがない軸を持っているということでもあります。危機に直面した時にあっても、おれることなく道を歩み、強い信念を持って生きている、そのような人こそが、人間力を発揮することができているのです。ですから、一人ひとりがおのれ自身を日々鍛えることが、最大の減災なのではないかと思われるのです。こうした「君子・仁者の道を歩む」ことについて、孔子はヒントも残しています。「巧言令色、鮮なし仁」という有名な『論語』の言葉があります。「仁」は人間の総合的な力を意味する徳ですが、この章句についてを学生とディベートをした際に、「他人にいいことを言って合わせる」との何がダメなんですか？」という反応が返ってきました。

たしかに、「他人に気に入らぬ」とか、「傷つきたくない」と考えて、他人の目線を気にすることは、決して悪いことではありません。空気を読むことが求められる場合もあります。しかし、他人の目線ばかりを気にしていると、自分自身も思うように生きることができず苦しくなってしまうのです。肝要なのは程度の問題であるということです。つまり、いかに「道」を「中庸」にて、「ほど良い状態」で歩んでゆけるかが大切であるということです。

自分の道、自分らしさを持っている人は、他人に振り回されることはありません。そして、人生や社会のさまざまな災いに対しても、堂々と立ち着いて向き合っていくことができるでしょう。そうした自分の軸を持った人間になることが、一番の減災のトレーニングではないでしょうか。人間の総合的な力・「仁」のある人間こそが人々をまとめるリーダー・君子になれると孔子は考えていました。だからこそ、自分自身を強くするトレーニングを途中でやめてはいけません。「先生から『道』を学ぶことはうれしいことだが、私にはできない」という弟子に対して、孔子は「力足らざる者は中道にして廢す。今女は画れり」と諭しました。「やり抜く力が足りない者は途中でやめてしまふ。今あなたは、自分の可能性を自分から放棄してしまつた」という意味です。普段から人生のさまざまな困難を兼



り越えるトレーニングをしておかないと、いざという時に苦しむのは自分自身であるというわけです。

そして、こうしたトレーニングが必要であるからこそ、古典を読み解いていくことが非常に大切になってきます。私は今回の座談会の冒頭で、「古典を読むことは人生の役に立つのか？」との問いを発しましたが、まさしく、困難を克服する材料として、古典は必要不可欠なものなのです。古典を考える際には、こうした視点が大切だと考えております。

このように見てくると、孔子とは、まさしく減災トレーニングのプロだと言えると思います。人生の中でたくさんの災難を受けながら、困難を乗り越える智慧を後世に残した人なのです。『論語』は、若い人にとっては、比較すべき材料である「学び」・経験が少ない分、読み解くのが大変です。なぜなら、自らの人生経験や学びと重ね、比較しながら読むことで、深みや味わいが出てくるからです。古典というのは、おおむね、そういうものだと思います。私は何度も『論語』を読んできましたが、今でも新しい発見があります。今日の対話の中でも、たくさんのお話を学ぶことができました。学生の皆さんもぜひ、難しいと途中であきらめずに、古典に精一杯向き合ってもらいたいと思います。そうすれば必ず、後に古典の言葉が持つ深い意味

がわかるようになると思います。

**倉田** 近代の西洋では、自然を人間が征服する、あるいは利用する対象として見てきた側面が強いと思います。特に産業革命以降、いわゆる資本主義経済の思想の中に、そうした傾向が強く見られます。しかし、二〇世紀の後半、特に公害の問題をきっかけとして、自然との向き合い方を見直そうという動きが出てきました。一九六〇年代、環境破壊に警鐘を鳴らした生物学者のレイチェル・カーソンのような人たちが、人々の間で注目を集めるようになりました。先ほど吉村学長も、人類がもっと謙虚になり、自然と共存することが大切だとお話されました。そうした考え方はもともと、東洋では当たり前だったように思います。それが現代になって、西洋の人たちにも共通理解として広がってきたのではないのでしょうか。自然をコントロールするのではなくて、減災の立場から、自然災害への新たな対処法を確立しないといけない。そうした危機感も、西洋、東洋をこえて、世界的に強まりつつあると思います。人間が自然を支配して利用するという、近代西洋の悪い意味での人間中心主義から、自然の中の人間という考え方に立ち返る。今、人類が問われているのは、そうした人間の根本的な生き方ではないでしょうか。

西洋でも、古代ギリシアの時代には、自然とともに生き

る人間、あるいは自然の一部としての人間、という考え方がありました。そう考えますと、東洋、西洋というものが、お互いの違いは残しながらも、結果的に同じ方向に向かうとしていくように思えてきます。自然災害や環境問題は人類の運命を左右する大きな問題です。これまで人間は、自然を自分たちのもののように利用してきました。その結果、地球温暖化などの世界的な危機が起こっています。これから人類は国籍や人種をこえて、自然と共存する方向に向かわなければなりません。

ですから、異文化間の対話がますます重要になってきます。もちろん、利害の対立もあるでしょうが、それでも対話は可能です。また逆に、利害を超えた対話を実現しないと、人類の明るい未来はないように思います。自然との共存を実現するためには、まずは人間同士の共存から始める必要があるのではないのでしょうか。

人間にとって一番大切なものは何か

三浦 続いて「人間にとって一番大切なものは何か」というテーマについてお話をいただければと思います。このテーマは学生にとって、「何のために学ぶのか」という問いにもつながってくると思います。松岡所長、お願いいた

します。

松岡 これはもう「心」に尽きます。一番大切なものは「心」です。世の中のすべての物は変化します。形のあるものは必ず壊れる。生きているものは必ず死ぬ。仏教ではこれを「無常」と説きます。しかし、すべてがはかなく、無常である中でも、ずっと変わらないものが一つあります。それは「心」です。もちろん、心もどんどん変わります。十年前の自分の心と今の自分の心とは、全然違うことを考えていたりする。それでも、一貫した「自分の心」があるのは事実でしょう。そうでないと、昔と今とは別人になってしまいますからね。

そう考えると、目にも見えず、つかみどころもなく不思議なのですが、「心」だけがずっと変わらず続いていくわけです。仏教でもこのことは認めています。金持ちになるとか、出世するとか、理想の家庭を築くとか、それらも人生にとって大切ですが、最も大切なのが「心」の豊かさ、財産になるのです。ほかの財産は、取られたり死んだりしたらなくなります。「心」の財産だけが、ずっと持っている。だから、第一に心の財産を蓄えようとする人が、本当に賢い人です。

このことは、冷静に道理で考えてみてもわかるでしょう。例えば、おいしいものを食べて幸せを感じている時、何が

それを感じているのか。それは、味覚や嗅覚で感じたことに對して心が喜んでるわけですよ。主体はあくまで心です。だから、心がつらかったり沈んだりしている時には、どんなにおいしいものを食べても砂をかむような感じ。結局、幸せは「心」の中にしかない。心を豊かにしていくということが、人間にとって一番大事なことではないかと、私は考えます。

では、心を豊かにするにはどうすればいいか。仏教の視点からお話しします。三つにまとめてみました。

一つは、「いい人と一緒に生きる」ということですね。良書、古典を読むとか、そういうことにもつながるのですが、素晴らしい人と会い、素晴らしい話を聞くと本当に心が満たされます。人間は、自分一人で生きているわけではないので、環境によって変わるんですね。環境の変化で、ガラツと性格まで変わる人もいます。だから、いい人と一緒に生きることがとても大事です。仏教でいうと、「縁」という言葉があります。原因だけでなく縁があって初めて結果となつて現れてくるのです。いい縁に触れるといい結果につながるし、悪い縁に触れると悪い結果を招く。だから、いい縁に触れる、いい人と出会うことが非常に大事になるのです。

二番目に、「皆と一緒に喜ぶ」ということです。自分一

人が喜ぶのではなくて、みんなと一緒に喜んでいく。仏教には「縁起」という考え方があります。それぞれがバラバラで生きているのではなく、皆で助け合つて生きている、というのが「縁起」の考え方です。誰でも実感としてわかると思うのですが、自分一人で喜んでいても、何かむなしいわけですよ。本日お招きした石井先生はピアノの名手ですが、一人で名曲を弾いても自分だけが聴いている状態では、何か物足りない感じがするのはないでしょうか。とにかく、誰かに聞いてもらいたい、そして楽しんでもらいたい、そう思うのが自然な心情です。多くの人々に聞いてもらつて、一緒に「ああ、いい曲だね」と言つて喜んでもらう。これがうれしいわけです。食べ物でも何でもそうで、みんなと一緒に食べると、普通のカレーライスでもごちそうになります。それもこれも、みんなと一緒に喜ぶというのが人間本来の姿だからです。私たちの心というもの、本当は他人の心とつながっています。だから、喜びはみんなと一緒に喜ばないと本物にならない。「自分だけが幸せであればいい」というのは、心を豊かにするどころか貧しくするだけです。

心を豊かにする三番目の方法は、「正義を行う」ということです。「正義とは何か」——これは難しい問題です。時代や社会が変われば、正義も変わります。戦前の日本で

は、天皇のために死ぬことが正義でした。今、そう考える人は少ないでしょう。そのように、正義の問題は一概に論じられません。ただし、仏教の立場から言うと、その中でも一貫して変わらない正義があります。それは「命を大事にする」ということです。仏教では「慈悲」を説きます。慈悲とは、命あるものを大事にして守ることです。人間はもちろん、動物や植物も大事にしてむやみに殺してはならないと、ブッダは教えました。この「命を大事にする」ということは、どんな時代、どんな社会の正義でも大前提になっていたはずで、だから、これが根本の正義だと思います。

人間は正義を行うことで強くなります。なぜなら、心に芯ができてぶれなくなるからです。「家族を養う」「会社を守る」といったことでも、その正義感が心を強くします。それなら、すべての正義の土台にある根本の正義、すなわち「命を大事にする」という正義を行うことこそが私たちの心を根本から強くし、豊かにするように思うのです。

吉村 人間にとって一番大切なものは何か、それは「人間」です。先ほども言いましたが、人付き合いはすごく大事です。例えば古代エジプトの教訓の中に、目上の人間が目下の人間から話を聞く時は、どういう顔をしたらいいかという話があります。そこには「ニコニコと笑って話を聞いて

たら良い」と書いてある。自分が目下の時に、そうしてもらうとうれしいだろう、と。では今度は逆に、目下の人間が目上の人間に話をする時はどうしたらいいか？ 今度は「目を直視しないで目を下げる」ことが大事だと言っています。自分が目上だったら目下がピッと鋭い目で見てきたら、自分に対して対抗心を持っていると思ってしまう。目を下げていけば、何か聞いてもらいたいのかなと感じるはずで、古代エジプトにはこうした人付き合いの教訓がたくさん残されています。

自分がどう考えるか、どう行動するかによって、相手もその影響を受けて変わっていきます。古代エジプトの教訓文学は孔子の教えとも非常に似ています。まさに人間の総合的な力、「仁」をととても大切にします。相手に自分と同じように敬うことを教えています。人間にとって一番大事なのは人間で、他人はもう一人の自分なんです。ですから、周りの人を大切にしていれば、人生は自然と豊かになっていくと思います。

石井 災害医療にも関わってきた医師という立場から、お話をさせてもらいます。先ほど紹介した緊急時総合調整システム『インシデント・コマンド・システム』がなぜ日本にも参考になると考えたかという点、このシステムはアメリカのプラグマティズムの結晶だと感じたからです。プ

ラグマティズムというのは、簡単に言えば物事を実用的に考えて、生活に活用するという考え方です。プラグマティズムを提唱したウィリアム・ジェームズの弟、ヘンリー・ジェームズは『ねじの回転』という短編小説を書いていて、霊が出てくるなど、とても不思議な小説です。プラグマティズムというと、目に見える物だけを大切にしようというイメージがあります。しかし、本当はそうではなくて、目に見えないいろんなものも含めて、それをどう実用的に運用していくか、という立場だと思えます。例えば、人間の心やウィルスも目に見えませんか。

アメリカはマニュアル化することがうまい。災害を考える上で、一番大切なのは備えておくことだと言われています。つまり、あらゆる事態がこれから起きるだろうと、まず思うわけです。そうした想定外の事態を事前に考えておくためには、自分の経験や、短い期間だけを考えるのではなくて、広大な視野を持つことが必要になります。その次に、あらゆる事態にどう対応していくのか、という話になってきます。自分だけではさまざまな危機に対応することは無理です。ですので、いろんな人たちの話を聞きながら、最適の対応を考えていかなければいけない。まとめると、オールハザード、何でも起きるといふ想定に対して、オールリソース、すべての人たちの英知を動員して備えておく、

ということですね。さらに、こうした考え方に基づいて、絶えざる行動・アクション、行動が求められます。マニュアルを一冊書いたら終わりではなくて、マニュアル作成はあくまでスタートラインであり、実際に動かしていくことが大事です。アメリカのプラグマティズムやマニュアルの考え方は、災害対応に大いに生かすことができると思います。

東日本大震災の起こった九年前を考えると、避難民が体育館の凍りついたような床の上に、そのまま直に寝かせられていました。そんな場所を私も実際に見に行つて、本当に暗い気持ちになりました。人間としてのすべてをはぎとられて、何のサポートもなく、体育館の床の上に寝ることしかできない。それに対して、場所を提供している側は屋根がついているからいいだろう、そんなレベルなんです。あの当時の状況を思い出せば、私が話してきたことの重要性がおわかりいただけるかと思えます。あらかじめあらゆることを想定し、その想定を現場でどう活用するかを常に考える、さらに、いろんな人たちと話し合いながら備えを少しずつ豊かにしていく。こうした姿勢を持つことが明日を生きる力になると思います。

さらに医師の立場で話しますと、生物学的多様性という言葉があります。多様性を維持していない限り、あつという間に生態系のトップにいた生物であっても、次の瞬間に

は存在できなくなります。宮沢賢治の短編小説に、いろんなドングリの中で一番偉いのは誰かという話があり、一番どうしようもなく、ダメなドングリが一番偉いんだ、と。そうしたら、みんなが一番を目指して争っていたのがおさまった、という話です。チャンピオンをみんなが目指し続ける限り、争いは絶えません。仮にチャンピオンになれたとしても、その栄光はとて危ういものです。宮沢賢治は仏教を信じていましたよね。

松岡 そうですね。特に大乘仏教の経典『法華経』を信じていました。

石井 宮沢賢治は同じ東北人で、大好きなんです。話を戻しますと、生物としての多様性を受容することが大切なのです。周りの環境も、自分自身も、常に変化しています。その変化しているぶれ幅に最適化して一定の状態をキープする、その作業を繰り返すことが種としての存続に大事なんだと思います。人間の心も、怒ったり、泣いたり、大きく変化しています。その変化に引っぱられすぎてしまうと、日常生活に支障が出てしまいますね。ですから、変化しながらも平常心を保とうとするわけです。

吉村先生が他人は「もう一人の自分」とおっしゃいましたが、身近な人を大事することは、多様性を受容する第一歩です。一人ひとりの周りの人を大切に作る行動が、コミユ

ニティー全体に広がっていけば、それは大きな力になります。生物学的多様性の保たれた社会であれば、どんな目にあっても、また生き延びて再生することができます。つらい経験を通して学んだことを誰かに伝えることは、社会のためになり、未来を生きる人たちの力になります。危機から学んだ教訓を語り残しておくことが、この時代を生きる我々の使命なのではないかと思っています。

城山 石井先生が「ぶれたものを最適化する」というお話をされていますが、それは儒学における「中庸」という考え方になるかと思います。中庸は、仏教にもあり、西洋の思想にもあるわけですが、同じような叡智が、時代や地域を越えて生まれていたというわけです。

人間にとって一番大切なものは何か。この命題については、現代儒学研究部門の研究者と一緒に考えてきました。ある研究員は経済がご専門でもあり、「お金が大切です。お金があれば大抵のことはできる。たとえば、より良い衣食住の追求はもちろん、子供に良い教育を受けさせることもできるのです」と言われるのです。私は専門家らしいお答えだと思いました。たしかに、お金は大切なものです。しかし、そのお金を得るための手段によっては、他人を傷つけてしまうこともある。例えば振り込め詐欺のような手段です。



また、お金があることによって違法薬物に手を出してしまうとか、週刊誌をにぎわす芸能人のスキャンダルのようなことも起こるようになる。お金によって自分の人生をダメにすることもあれば、周囲の人たちに多大な迷惑をかけることもあるわけです。ですから、その研究員もお金だけではダメで、「恕」の心、思いやりが大切であると述べていました。「相手の身になって考え、行動することができれば、同じお金に対しても、それを得る手段の大切さも同時に考えるようになる」というわけです。

私も、ほぼ同じように考えています。つまり人間にとつて最も大切なものは、仁者となること、すなわち「究極の人間らしさを備える」ことではないでしょうか。つまり、お金は、そうした人間らしい営みをサポートする手段に過ぎないというわけです。

学生に接していると、やはり当然のように彼ら彼女らは社会的に成功することや、お金持ちになることが大切だと考えています。学生は、若いのですから、いい意味で野心家であるくらいで、ちょうどいいのだと思います。若いのに小さくまとまってしまふことは、逆に悲しいことだともいえるでしょう。ただ、社会的に成功しても、家庭的に幸せに恵まれない人もたくさんいます。お金があっても不幸な人が数多く存在しているのも、また事実です。

現代人が社会的に成功したいとか、お金持ちになりたいと願うのは、幸せになりたいと考えているからです。社会的に成功することは、たしかに大事なことです。結果を出せずに人から馬鹿にされ続ける、これはとてもつらいことでしょう。また、お金がないために、いつも空腹で、着る服もなく、ひもじく寒い思いをする。これも悲しいことです。では、なぜ社会的に成功し、お金持ちになっても、不幸な人が生まれるのでしょうか。その答えは、心が満たされていないからです。孔子は仁者になることができれば、心は満たされると考えていました。

『論語』をひもとくと、「仁」には多くの意味があるように見えますが、「仁」の根源的な意味は、「人間性」や「人間らしさ」そのもの、すなわち、総合的な人間力ということになります。そして、その主要な行為として、まずは人を愛することが「仁」の原点だといえるでしょう。これは「忠恕」とも言います。そして、人を愛することの理解について肝要なものが、本学の卒業証書にも書かれている「知者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は懼れず」の「憂えず」となるでしょう。「仁者は憂えず」というのは、仁者はよくよ心配することがないという意味です。具体的に言うと、仁者はいつもため息をついているような人ではないわけです。「今日もしんどかった、はあ〜（ため息）」という

人ではないのです。(笑) 仁者というのは、常にある程度楽しいと感じながら、真ん中くらいの平常心を保ち、前向きに行動するものです。孔子は、そういう心のあり方を追求した人でした。先ほども述べたように、『論語』の冒頭の文章、学而第一の最初の文章においても「説ぶ」こと、すなわち「心がよるこぶこと」「わくわくすること」について語っています。孔子はわくわくする、楽しむ、うきうきするといった、心よるこぶを非常に大切にしています。孔子は楽しみながら学ぶことを強調しています。単に知識があればいいと言っているのではないのです。孔子の弟子に、子夏という非常に物知りな人物がいました。その子夏に対して孔子は「君子の儒と為れ。小人の儒と為ること無かれ」と言っています。学びを実践する人物になりなさい、単なる物知りになってはいけなさい、弟子の子夏を戒めているわけです。

つまり、学びを得るとは、人間本来の心がよるこぶ良い経験を積み重ねていくことなのです。実践を積み重ねることとで仁者となり、そしてリーダー、君子になることができます。現代的に言えば、人間力がある人になるということです。「仁」はリーダーが持つべき究極の徳です。仁者は総合的に優れた人間ですから、「忠恕」や「憂えない心」を持つているからこそ、正しい実践である「義」を行うこ

とができる。正義感もある。そして「礼」もわきまえていて、「智」者でもあり、人々との間に「信」も持っているような人間であるというわけです。

吉村 ようはすべてを持っていて人間ということですね。

(笑)

一同 (笑)

城山 おっしゃる通りです。もちろん人間ですから、それぞれ得意不得意があると思います。すべての力を完璧に持つことは大変です。みんなスーパーマンになってしまいません。(笑) しかし、この人は全く「智」がありませんとか、「礼」がありませんとか、そのような人は絶対に存在しません。何らかの形で、さまざまな能力を人間は持っています。ですから、五常(仁・義・礼・智・信)を中庸的にバランス良く実践することが大切です。そうすると、人は自然と幸せになれる。孔子はそうのように教えていると、私は考えています。

倉田 西洋においても、いろんな考え方があります。古代ギリシアにおいては、バランスの取れた人格というものが一番尊ばれていました。健全なる肉体と健全なる精神、その融合したものを理想としていたわけです。人間にとつて一番大切なものは何かと考えますと、生命が健全な状態にあることだと思います。生命とは、精神と身体の両方を合



わせたものです。その生命を、自分に与えられた条件の中で、一番健全な状態に持つていくことが大切です。心身にわたる健康を追求する中で、その行動が社会的な地位の向上に結びつけば、それはそれでいいわけです。しかし、それはあくまで結果としてそうなったということで、大事なのは心身の健康です。

地位や富を得ること自体は悪いことではありません。ただ、それが人生の目的になってしまうと本末転倒です。先ほども言いましたが、特に産業革命以降、経済的に相手を出し抜いて富を得る、相手を蹴落として地位を得ることが、当たり前のように行われてきました。しかし、それは人間本来のあり方ではないと思います。西洋社会でも、経済最優先の社会がもたらした地球温暖化への対応などを通して、そうした反省が出てきていますね。

ここで本日の最後のテーマである「死に向き合つてより良き人生を送る」ということについて、私から先にお話をさせていたいただきたいと思います。解剖学者の養老孟司さんがおっしゃっているように、人間の死亡率は一〇〇%ですが、死ぬ瞬間まで人間は生きているわけです。死ぬことは避けられないですが、少なくとも今は生きています。だから、この「生」とことなまで追求することが大切だと思えます。追求するとは、まっとうするということです。良い生

き方の追求の先に、良い死に方があるのではないのでしょうか。大往生ということですね。

ですから、学生の皆さんには社会的成功を目指しながらも、人間として生まれた以上、自分の生命を何よりも大事にしてもらいたいと思います。生命は自分の所有物のように思えますが、実際はたくさんの人や自然に支えられて存在しています。自分のものだからどうしてもいい、ということではなくて、与えられた生命を最後まで大切に使うことです。自らの人生をまっとうすることが、社会に対する最大の貢献だと思います。

今就活にはげんでいる人もいます。自分自身の与えられた能力と与えられた条件の中で、最善を尽くしていけるよう職業の選択をすることが大切です。仕事は単にお金を稼ぐための手段ではなくて、人間が社会に貢献するための手段でもあります。心身の健康を追求して、与えられた人生をまっとうする。それが良い生き方であり、人間にとって一番大切なことだと思います。これが私から学生の皆さんに贈る言葉です。

死に向き合つてより良き人生を送る

三浦 倉田先生から本日最後の「死に向き合つてより良き

人生を送る」というテーマについても、お話をいただきました。それでは、今までとお話いただく順番を反対にしまして、続いて城山先生にお話ししたいと思います。

城山 「死に向き合ってより良き人生を送る」ということについて考えてみると、孔子は、良き人生を送るという点については、非常に熟慮を重ねた人だと思えます。

孔子は「怪力鬼神を語らず」という有名な言葉があるように、目に見えない不思議な力や、魂などについては発言しなかったと言われています。ただ、例えば死後の生命とか、目に見えない問題について、全く言及していないわけではありません。

まず、孔子は「天命」を信じていました。「天」というのは、古代中国では「昊天上帝（大いなる天の神）の意」などと呼ばれていまして、現代で言う神のような存在でした。古代中国の観念では、天が人に命を与えると考えられていたのです。したがって、国家の君主である王・皇帝のことを「天子（天の子）」とも言うのです。孔子も天を信じ、天命を信じていました。例えば『論語』の中に「天子れを喪ぼせり」という言葉がありますが、天が私を滅ぼそうとしていと言っているわけです。

それから「天の未だ斯の文を喪ぼさざるや、匡人其れ予れを如何」という言葉もあります。天が孔子をまもって

るからこそ、文王が亡くなられた今でも、文化や文明が滅びることなく続いている。そうであれば、匡の連中が私に害を与えることができるだろうか、そんなことはできるはずがない、と。

孔子はこのように確信しています。この確信は、人には天から与えられた使命があると心の底から信じていない限り、出てくるものではありません。このように、孔子はどんな人にも果たすべき使命「天命」があると考えていました。

しかし、すでに与えられた使命があるのなら、努力をしなくても良いと考える人たちもいるかもしれません。孔子の後の時代になると、墨子という人が「天志」という概念について訴えました。天には「志」はあるが、「命」はない、と。要するに、天はこうやって欲しいという希望は持っているが、あとは一人ひとりの努力次第だということです。戦国時代になると、恐ろしいことがたくさん起こります。そうした危機の時代には、「もう、どうなってもいいや」という人が出てくるわけです。災害の時も同じです。戦争や災害によって心が折れてしまわないように、天命から天志に言い直されたのではないのでしょうか。つまり、一人ひとりの日頃の「より良くありたい」という努力が大切だ、「それが未来を創っていくのだ」ということが強調されるよう

になったということです。日々努力をすることによって、より良い自分自身、より良い社会がつくられていく。これこそ、本学の基盤にもなっている朱子学の考え方です。そして、それは「死に向かって」という言葉遣いではないですが、この世での使命を果たさなければならぬという志向は同じなのです。

儒学には人間形成の理想の形として、「八条目」というものがあります。どういふものかというところ、「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」「齐家」「治国」「平天下」の八つに分類されていたものです。最後の「修身」「齐家」「治国」「平天下」というのは、皆さんもお聞きになったことがあるかと思えます。少し簡単に説明すると、「格物」というのは物に至る、「致知」というのは知を致す、「誠意」というのは意を誠にし、「正心」というのは心を正し、そして、身を修め、家を齊え、国を治め、そして、天下を平らかにするものです。この八条目はまず自分自身を完成させ、後に家族、社会、そして世界に安定を及ぼしていくことを教えています。誰もがそういう方向に努力することで、自然と社会がよい方向に向かっていくと考えているわけです。これも非常に現世の人間社会を主眼とした観念であると思われまます。

孔子はたしかに、地獄や極楽などの死後の世界や死その

ものについて、語ることはしていません。古代の中国にはあまりなかった観念だと思えます。したがって、仏教が中国に入ってきた時に、死後の世界についての考えが中国に爆発的に広まりました。仏教がなぜ中国に広まったかと言うと、大きな理由として、死後の世界を説いていることが挙げられると思います。戦乱の時代、特に後漢の時代に仏教が流行したとされているのですが、中国に伝来直後は、あまり広がらなかったようです。西から移住してきた人たちだけが信じていたとも伝えられています。それが、後漢の末期から三国時代になると、戦乱が激しくなり、そして、人々が死後の世界に救いを求めるようになっていったんです。

このように、孔子の教え・儒学では来世ではなくて、現世を中心に考えます。ただし、現世では、天命を果たさなければならぬという使命感は強烈でした。これは、まさしく、「死に向かって」と同工異曲であったのです。ただし、あくまで人間の道徳や人間関係に関わることを中心に、一人ひとりが仁者になり、そして君子になることを教えていました。『論語』には「徳は孤ならず。必ずとよ鄰あり」とあります。人徳のある人には必ず良い仲間が集まり、人生が豊かになるものです。先ほども述べたように、自分自身の心を磨いていくこと、つまり「修身」に徹することで、「齊

家「治国」「平天下」という「かたち」で、自身の努力を社会の発展に還元することもできるのです。孔子が、天命を深く確信していたことについては、まさしく、このような人間第一主義的な側面を見逃すことはできません。

石井 私は医師として、常に生と死の狭間を目撃しています。日頃から人間の生死に関わる現場にいるわけです。人間の生死に向き合うことで、何かが変わっているという実感はいつもあります。亡くなってからもひげが伸びるし、「生」が少し残るんです。やがてそれが止まってしまおう。

吉村先生が先ほどおっしゃっていましたが、人間はやはり人間と一緒にいることで生かされています。生物はみんな、お互いに生かし合っているように思います。例えばミツバチの社会的生き方もそうです。働きバチは個人の遺伝子を残すことすら放棄して生きています。自身の遺伝子を永続させることより、もっと大きなもののために生きていくわけです。逆にウイルスを考えると、モノとして存在していて感染が成立すると自己増殖させることが目的みたいになっています。生物にとって、そもそも生きることの何が目的で、何が手段か、という話は非常に重いのだと思います。

先ほどお金の話が出ましたが、現代社会はお金を中心に動いているようにも見えます。しかし、お金が手段なのか

目的なのかと考えれば、最終的には幸福を買うための手段だと思えます。そこを間違えると、お金で成功した人はすべてが実現した人」と勘違いしてしまいます。お金があれば何の問題もない、そんな単純な話ではありません。同じように、自分の遺伝子を残すことだけが人生の目的なのかと言うと、必ずしもそうではないと思います。社会全体を繁栄させ、みんながより良く生きるためにはどうしたらいいか、ということを考えて人たちが古典として残っているわけです。つまり、自分のことだけを考えるのではなくて、世界に関心を広げることが、社会的生物としての人間の特徴ではないかと思えます。

先ほどの話に戻りますが、困難を克服した人はその分、語ることがあります。我々は震災を経験し、原発事故まで経験して大変な状況を乗り越えてきました。見方を変えれば、後世に残すものをいっぱい持ったということになるのではないのでしょうか。若い人は特に、人生に限りがあることを意識して、たくさんの方に、人生に関心を持つことが大切だと思います。

吉村 これまでもお金の話が何回か出ていますが、問題なのは使い方です。お金があるに越したことはない。何をやるにも必要になってくる必要条件が、お金です。しかし、

お金があればすべてよし、という十分条件ではありません。お金以外の夢や活動を持たないで、お金だけを追求するのは、ほめられた生き方ではないと思います。

死というのは人間の存在の話です。肉体と精神が一緒になつて居る時が、生きている状態だと現代の我々は思いがちです。しかし、死によって肉体は滅びますが、精神は残ります。古代エジプトではそのように考えられていました。人間の存在は生きている時には精神と肉体の両方があるが、ある時、死を迎える。これを「大地の死」と言います。肉体は終わります。肉体から精神が抜けるわけです。

その後、精神はどこに行くのでしょうか。古代エジプト人は「あの世」を想定して、そこに精神が行くと考えました。ただし、みんなが行くのではない。この世で悪いことをしない人間が、あの世に行けるんです。神様から「こういうことをやったか、こういうことはやったか」と質問されます。それに対して「やっていません、やっていません」と回答する。答えは「やっていません」と言わなければいけない。一つでも「やりました」と言うと、そこで二度死にます。それでももう終わりです。存在自体がなくなってしまう。人間は嘘つきだから、最後に「嘘をつきませんでしたか?」と聞くと、もちろん「嘘はつきませんでした」と嘘をつくんです。

#### 一同 (笑)

吉村 古代エジプトでは心臓を取って、天秤の片方に心臓を乗せて、片方に正義を象徴する正しいことを言う女神の羽をつける。それでバランスが取れたら、あの世に行けるとされました。これは今の裁判所の印が天秤になつて居ることのルーツです。弁護士マークも天秤です。それらはすべて古代エジプトからきています。

大事なことは存在です。人間の存在というのはすごく重要なんです。存在には、肉体と思考がある。肉体は滅びても思考は滅びない。パウロというキリスト教の伝道者がいるのですが、パウロは「人間は考え、何かを決めることができる」と言っています。ただし、人間は死ぬ。しかし、自分が考えたことや、つくったものは社会の制度になつたりして、後世にまでつながっていきます。すなわち、これは生きていることだと言ってもいいと思います。

存在には生き延びるか、終わるか二つの道があります。しかし、たとえ生き延びたとしても、無限に生きられるわけではありません。大事なものは「大地の死」を迎えてから、その人が残したものを周りの人たちが受諾するかどうか。受諾しないとそれで終わりです。存在は死んでしまう。反対に、みんなが受け止めれば続いていくわけです。

つまり、その人の思考は肉体が滅んでも続いていくとい

うことです。古代エジプトの考え方なのですが、私はこの考え方が大好きで、そう思えば死も怖くない。自分の肉体が終わっても、考えは続いていくわけですから。残された人たちが、この考えがいいと思えば続くわけです。だから、残された人間に良いと思われようなことにしか決めないし、言っではいけない。そういう自己規制にもなるわけですね。

「死に向き合つてより良き人生を送る」というテーマについて話してきましたが、先のことを考えるのではなくて、今正しい生き方をするのが、永遠に生きることにつながります。今正しくないことをすれば、それで終わってしまふ。私はより良き人生を送るためには、今みんなが喜ぶ、幸せになることをやるのが大切だと思っています。

松岡 今日、「人間とは何か」というテーマで、さまざまな専門家の先生方から素晴らしいお話をいただきました。最後に「死」という、そう簡単に話せる問題ではないのですが、皆さまそれぞれに深い見解を述べていただき、主催者側として心より感謝いたします。

「死と向き合うこと」がどうして必要なのか。倉田先生が言われたように、良く生きた先に「良き死」があります。逆に言えば、「良き死」を考えることが、良く生きる秘訣でもあるわけです。

私自身のことを申しますと、幼少の頃から、なぜか人が死ぬことが不思議で仕方なくて「死んだらどこに行くのか？」などと、母親にしつこくからんだりする子供でした。二〇歳や三〇歳になった時も、「ああ、また死に一步近づいてしまった」という思いが強かったことを覚えています。ところが、四〇、五〇と年を取つてくると、逆に死を深刻に考えなくなったとも言えます。今、私は六〇の手前です。若い時よりも忙しくなったからか、死をじっくり考える時間がなくなりました。(笑) それと、年を取つたせいで、だんだんと死ぬことが自然の現象に思えてきました。七〇、八〇になると、また違った感覚があるのかもしれない。そんなこんなで、年を取るほど、実は本当の意味で死と向き合うということが、なかなかできなくなる気がしています。だから、若くて時間がいっぱいある学生の時代に、死について真剣に考えることが、その後の人生にとって大きな意味を持つのではないのでしょうか。

青年時代にまじめに死と向き合つておけば、「意味」のある人生設計ができます。人生の意味とは、「自分は何のために生きるのか」ということで、これは死と向き合わないと出てきません。もし、あと一年で死ぬとわかれば、どう生きるか。何をするか。きつと、自分にとって意味のある時間を過ごそうとするでしょう。これが「死と向き合つ



て生きる」ということだと思えます。生きていること自体に感謝し、毎日をムダにしない生き方ができます。だから、特に宗教を持っていなくても、自分自身の死について考えることは大切です。

ここで、死後のあり方についても考えておきます。仏教には「輪廻りんね」という考え方があります。私たちの生は一度きりではない。まるで車輪が回るように、生まれては死に、生まれては死に、を永遠に繰り返すとするのが「輪廻」の思想です。これは、古代のインドで発見された知恵です。古代インドの聖者たちは、宗教的な直観力がすごく発達していたように思います。だから、瞑想などを通じて、輪廻する生命の事実が直観でわかったのでしょう。私たちには、この世に生まれてくる前の人生⇨前世がある。そして、死んだ後の人生⇨来世もある。そう考えたわけです。

この輪廻の思想は東洋だけのものかと言うと、実は西洋にも古くからあります。古代ギリシャの時代、有名な数学者のピタゴラスの学派は輪廻を信じていました。哲学者のプラトンもそうです。『国家』という本の中で、死んだらどこに生まれるか、ということに熱心に論じています。つまり、生命の輪廻は、東西の偉大な知恵が認めているのです。

生まれては死に、生まれては死に、という輪廻は、一つ

の自然のリズム、宇宙のリズムと言えるかもしれません。私たちは、疲れたら寝て、元気になったら起きて活動し、また疲れて寝て、ということを繰り返しています。これも自然のリズムです。「死」とは睡眠のようなものとも言えます。あるいは、本のページをめくる作業にも譬たとえられるでしょう。一ページめくると次のページが出てくる。次のページは全く新しい内容でなくて、前のページの続きです。これと同じように、私たちも輪廻すると、今の人生の続きが来世で始まります。仏教の輪廻は、本当は「生まれ変わる」のではなく「生まれ続く」という考え方です。「死」は、そうした輪廻の活動の一つなのです。ちなみに、輪廻転生のような「生まれ変わり」の思想を認めると、人を殺すのも平気になるから危ない、などという人がいます。これは誤解だと思えます。なぜなら、輪廻は「業」をとまなうからです。業とは、先ほど述べた因果応報のことです。善いことをすれば、来世で善い報いがある。悪いことをすれば、来世で苦しみを受ける。これが因果応報です。もし悪意で人を殺せば、たとえ警察に捕まらなくても、来世以降に必ず自分が大変な苦しみを受けるわけです。だから、輪廻を信じると、かえって悪いことができなくなるように、私は思うのです。

最後に、防災のテーマのところで話に出てきた心と脳の

関係に触れて終わりたいと思います。私たちの心の意識は脳神経の働きの結果として現れてくる、という説があります。これは現代の脳科学者たちが主張しています。有名なのがベンジャミン・リベットという人で、『マインド・タイム』という本を書いています。私も読みましたが、まず脳内の電気信号が立ち上がって、それから0.1秒マ何秒遅れて意識が出てくる。このことをリベットは実験を繰り返して突き止めたと言います。石井先生がおっしゃった通り、今の科学では、脳から心が出てくる、という見方があるのです。

仏教者としては、脳内の電気信号という物質的なものから意識という精神的なものが生まれる、という説には違和感があります。精神のないところから精神が出てくる、というのは、原因なくして結果がある、という考え方だからです。「無からの創造」を唱えるキリスト教の神学では成り立つかもしれませんが、原因と結果の系列、因果の理法を重んじる仏教思想では認められません。

仏教的に考えると、何もないところから別のものが出てくることはありません。必ず原因と結果があります。だから、脳から意識が生じるとしても、それは根源的な心<sup>ココロ</sup>が原因となって脳を動かし、脳を通じて意識という結果をもたらした、ということになります。この根源的な心<sup>ココロ</sup>

は、仏教で言う「空」であって私たちの目には見えません。しかし厳然とあります。しかも、宇宙全体に広がっている。これを大乘仏教では「大我」とも言います。要するに、一個人を超えた宇宙的な心<sup>ココロ</sup>があり、それが脳を通じて意識を発現させているとみるのです。

死と向き合うという話から、少し脇道にそれてしまいましたが、今日は時間もありませんので、このあたりで議論を終えたいと思います。

三浦 長い時間にわたりまして、大変、啓発的な議論ありがとうございました。

注記 月刊「財界ふくしま」(二〇二〇年八月号)に掲載された内容を補訂して掲載しています。

## 死とホスピタリティ

### ― 東洋における『死と私』の変遷をめぐるホスピタリティ研究 ―

東日本国際大学東洋思想研究所准教授・主任研究員 三浦健一

#### 〈要旨〉

本論はこれまで筆者が行って来た仏教の思想的研究を振り返り、ホスピタリティ研究として総括することを目的としている。ホスピタリティという言葉は西洋に起源があり、他者に対する主客未分の「欲待」、「厚遇」などを意味する言葉である。本論ではホスピタリティを仏教思想における菩薩行と比較して解釈すると共に、仏教がどのような死生観を土台にしているのかを概観する。また教ある仏典の中から、東アジアを中心に、東洋の倫理や文化に多大な影響を与えた大乘経典、法華経の思想を中心に論を進めたい。法華経は伝統的な仏教思想を発展的に受け継ぎながら、自己と森羅万象の相互関係の強烈な自覚に基づき、徹底した菩薩行を奨励する。本論では法華経の思想に東洋のホスピタリティ

を象徴的に見出し、東洋と西洋におけるホスピタリティの思想的な相違点、共通点を読み解くことを目指すものである。

#### 〈キーワード〉

ホスピタリティ、菩薩行、法華経

#### はじめに

昨今、新型コロナウイルスの流行により、世界は混沌に包まれているように感じる。インターネットの登場による膨大な情報の蓄積と活用により、そう遠くない未来において、人類はあらゆる事象の最適解を効率的に予測出来ることを予感していただろう。しかし、どんなに緻密な分析と計画にも、必ず予想を超える変数が存在し得る。新型コロナ

ナウイルスの世界的流行を眼前にした時、人類は文明に横たわる如何ともし難い不確実性をまざまざと思い知らされたのではないだろうか。

本論はそうした混沌とした現代社会において、もう一度、人間の原点である生死の問題に真正面から向き合ってみたい。そして、「ホスピタリティ (hospitality)」を鍵概念として、特に東洋において、利他性や他者性を育む土壌となつているホスピタリティの思想的淵源に迫ってみたいと思う。また本論はこれまで筆者が行つて来た「仏教における『人間主義』に関する研究」<sup>1</sup>を増補校正し、概略した内容となつている。そのため、過去の論文との内容の重複がある点についてご承知置きたいだきたい。

## 1. 「ホスピタリティ」とは何か

ホスピタリティという言葉は元々、「hospes」というラテン語に起源あるとされる。「hospes」は「可能な」「能力のある」という意味の「potis」「よそ者」を意味する「hostis」という言葉の合成語であり、原義は「客人の保護者」(lord of stranger)を示している。<sup>2</sup>このように言葉の由来を紐解けば、ホスピタリティが受け入れる側と受け入れられる側、両者の視点が併存した言葉であることが理解出来るよう。さらに時代は下り、「hospes」を淵源として、歓待や厚遇を

意味する「hospitals」という言葉が使われるようになる。この「hospitalis」を直接的な語源として、現在も広く一般に使用され、本論の主題ともなつているホスピタリティという言葉につながつて来る。<sup>2</sup>

こうしたホスピタリティの歴史的背景を踏まえ、服部(一九九四)はホスピタリティについて「主人と客人が同一の立場に立つて互いに遇すること」(狭義)、「人類が生命の尊厳を前提とした創造的進化 (Creative Evolution) を遂げるための、個々の共同体もしくは国家の枠を超えた広い社会における、多元的最適共創関係を成立させる相互容認、相互理解、相互確立、相互信頼、相互扶助、相互依存、相互創造、相互発展の八つの相互性の原理を基盤とした基本的社会倫理」(広義)と定義している。服部はホスピタリティという言葉の起源に立脚し、ホスピタリティに含意された主客未分の関係性に注目している。また古閑(二〇〇三)の「異種の要素を内包している人間同士の出会いのなかで起こるふれあい行動であり、発展的人間関係を創造する行為」という定義は、ホスピタリティが行為と一体となった概念であることに力点が置かれている。

筆者はこれらの先行研究を踏まえ、「ホスピタリティとは時間の幅と他者への広がりを伴つた自己変容の過程そのものとも言い得る」という指摘を行った。<sup>3</sup>ホスピタリ

ティは他者に自己、自己に他者を見出すような、主客未分の共創関係が構築されることが前提となる。その意味で、他者との出会いを欠いたホスピタリティの醸成は想定し得ない。ここで述べるところの「他者」とは、広くは自己の同一性や恒常性を脅かすような、異質な存在を指し示す。狭義には文字通りの他人、隣人としての「他者」となる。人々は異質な他者との出会いを通じて、認知と行動の両面における自己変容を要請されるのだ。つまり、ホスピタリティは他者との共創関係という点で自己の外部に広かれ、瞬間で「変化」を測定出来ないように、自己変容という点において時間的な幅を持った概念なのである。

このようにホスピタリティを過程 (process) として理解することにより、ホスピタリティが他者との出会いや自己の変化を伴う動的概念であることを強調しておきたい。その点、ホスピタリティは川の流れのように、常に生成され続けていなければならないのだ。

## 2. 「死と私」とホスピタリティ

歴史学者のフリーリップ・アリエスが「死は個人を自覚する場」<sup>4</sup>であると述べているように、ホスピタリティという概念は人類が「死と私」に向き合う中で育まれて来たといえよう。日本とシリアの合同調査隊が一九九三年、シリア

郊外のデデリエ洞窟において、中期旧石器時代に埋葬されたと推定されるネアンデルタール人の化石人骨を発掘した。その遺体は小さな男の子であったが、保存状態が良好で、生前を彷彿とさせる姿で埋葬されていたという。幼児を失った悲嘆 (grief) と死者に寄り添う霊性 (spirituality) が、何万年もの時を超えて現代人に語りかけて来るような人類史的発見であった。

全ての生命は逃れ難い「死」と隣り合わせに生きている。しかし、我々は「死」を体験することは出来ない。逆説的だが、生と死のコインが裏返った時には、既に我々は死の側にいる。つまり、生きている間に「死」を体験することは出来ないのだ。もちろん、全米自殺学会の創立者でもある E・S・シュナイドマンも指摘するように、他者との別れなどの「終末と呼ぶのが適当な多くの変化」<sup>5</sup>を通して、「死」を疑似体験し、肉薄することは出来るかもしれない。シュナイドマンは人生の中にある「死」を想起させるような変化や出来事を「部分死」と呼んだが、その名の通り、「死」を部分的に感得することを指す。我々は人生における様々な「部分死」を通して、「生」に隣り合う影としての「死」を思い出す。しかし、究極的には「死」というものは決して体験し得ぬ異質な「他者」なのである。

こうして考えてみると、「死」は常に他者性を伴って存

在していることがわかる。「死」は体験し得ない対象として眼前に迫って来るだけでなく、他者の「死」を通して現前する。そして誰もが、「死」を何らかの形で受容し、折り合いをつけなければならぬ。アリエスも指摘するように、「死」という対象と向き合うことは「個人の自覚」を促す。つまり、自己の変容をもたらすのだ。本論はそうした「死と私」の関係性に着目し、その変遷を過程として動的に捉えながら、洋の東西を超えたホスピタリティの源泉を見出すことを試みている。病院を意味するホスピタル(hospital)や、緩和ケア施設を意味するホスピス(hospice)が、ホスピタリティと言葉の起源を同じくしていることも、ホスピタリティと「死」の不可分の関係性を物語る証左なのではないだろうか。

西洋では中世の暗黒時代が終わりを告げ、ルネサンス期においてメモメント・モリ(memento mori「死を想え」という言葉のスローガンとして、「生」を謳歌する文化や芸術の復興運動が起こった。また二〇世紀に入ると、一九六九年にエリザベス・キューブラー・ロスがベストセラーとなった「死ぬ瞬間(On Death and Dying)」を発表するなど、人類は二度の世界大戦という大量死を経験し、もう一度、「死」を真正面から意識し始めた。アリエスはさらに「死」に向き合う人間の態度に注目し、このように

論じている。

心性——生と死を前にしての態度——を導く大きな潮流は、生物学的なものと文化的なものとの境界にある、もつと秘められ、もつと隠された主動因、すなわち集合的無意識に依存するものである。それが、自意識、上昇願望、あるいは逆に集合的運命の感情、社交性等といった基本的な心理の力を活発化させる。

アリエスによれば「生と死を前にしての態度」は人類の集合的無意識に依拠しており、基本的な心理の力を増大せるといふ。この指摘はシュナイドマンの指摘する「部分死」も含めて、「死」と向き合うことが、ホスピタリティを生成する源泉であることを明らかにしているのではないだろうか。このように、確かな死生観の確立が人間の利他性を根源から支える基盤となるのだ。ここからは仏教の死生観を紐解きながら、本論の主題である東洋思想に見出されるホスピタリティについて論を進めることとしたい。

### 3. 仏教の死生観

ゴータマ・ブッダの終末期を描いた大パリニツバーナ経の中には「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠るこ



となく修行を完成なさい<sup>7</sup>という、ブツダが残したとき最後の言葉が記されている。仏教ではブツダが弟子達に語りかけた最後の言葉にも象徴されているように、あらゆるものは過ぎ去り、常なるものはないと考える。こうした考え方は「諸行無常」と呼ばれ、仏教的な世界観の土台になっている。そして、一見すると矛盾するようにも思えるが、ブツダが無常観を強調する前提には、現世における修行の奨励という両義性が常に伴っているのだ。

仏教では諸行無常を説き、「死」という問題について真正面から向き合おうとする。「死」から目を背けることは、過ぎ去るものに執着し、人間の本質から目をそらすことにつながるってしまう。師匠であるブツダの「死」に際し、十大弟子の一人であるアヌルツダ<sup>8</sup>はこのように語っている。

止めなさい。友よ。悲しむな。嘆くな。導師はかつて  
 あらかじめ、お説きになったではないですか。——へす  
 べての愛しき好む者どもとも、生別し、死別し、死後には境界を異にする」と。友らよ。どうしてこのことがあり得ようか？ 何でも、生じ、生成し、つくられ、壊滅してしまふ性のものが、壊滅しないでいるように、というような、こういう道理はあり得ない。友らよ。神霊た

ちは眩いています。

この言葉からはブツダが生前から「死」に向き合い、弟子達に教え諭して来た様子を伺い知ることが出来よう。またブツダの死後、帝釈天が「つくられたものは実に無常であり、生じては滅びるきまりのものである。生じては滅びる。これら（つくられたもの）のやすらいが安楽である<sup>9</sup>」という詩を詠じ、諸行無常の教えを再確認している。そして、帝釈天の詩に続くように、アヌルツダは次のように語っている。

心の安住せるかくのごとき人にはすでに呼吸がなかった。欲を離れた聖者はやすらいに達して亡くなられたのである。ひるまぬ心をもって苦しみを耐え忍ばれた。あたかも燈火の消え失せるように、心が解脱したのである<sup>11</sup>

このアヌルツダの言葉からも明らかのように、仏教では諸行無常と共に「心」の常住<sup>12</sup>を教えている。そのため、「死」は肉体にとって終わりであっても、心の次元においては新たな始まりでもある。もちろん、仏教における心は靈魂や神霊のように、単体で成立するものでもなければ、肉体に宿るといふ性質のものでもない。あくまでも、この世界と

の関係性の中に折り込まれている。例えるならば、仏教が説くところの心は波のようなものである。波は大海原と一体となって存在し、気候などの縁によって現れたかと思えば、そのまま海に溶け込んでしまう。そして、溶け込んだ波はまた新たなエネルギーを補充して、どこまでも続いていくのだ。

仏教では「死」を前提とした無常観を強調しながら、同時に心の常住を説き明かしている。形あるものは無常であるから、心を鍛える修行を怠ってはならない。こうして、諸行無常の世界観と心の常住が一体になることで、「死」に向き合うことと修行の奨励が矛盾なく結びついて来るのである。またブッダは自らの死後、遺骨を散骨し、仏舍利塔（ストウーパ）を建立するように遺言している。この仏舍利塔（ストウーパ）はブッダの「死」を象徴するものとして、塔婆の起源になったとされる。これまで論じて来たように、仏教にとって「死」に向き合うことは諸行無常を思い出し、心の常住を再認識するための重要な役割を果たしているのだ。<sup>13</sup>

ブッダは仏法者として、最期まで人々を励まし続けた。弟子達の「死」に対する憂いを受け止めながら、世の無常と修行の奨励を説くための方便として、自らの「死」をも活用したのである。ブッダは臨終において、初禪、第二禪、

第三禪、第四禪の瞑想から、空無辺処定、識無辺処定、無所有処定、非想非非想定、滅想定の状態に至った。そして、ゆっくりと段階を踏む様に完全な涅槃 (nirvana) の境地へと入っていった。こうしてブッダは「死」の過程を弟子達と共有しながら、静かにその一生を終えたのである。

#### 4. 原始仏教に見られるホスピタリティ

仏教において、この世界はあらゆるものが関係し合うことで成り立っており、川の流れのように捉えどころのないものとして語られている。こうした世界観を仏教では「縁起」と呼ぶ。ブッダは代表的な原始仏典の一つである『スッタニパータ』において、苦しみに対する二つの観察法を明示している。それは第一に、物事が「縁って起る」ことを明らかに理解し、そして第二に、条件付けられた因縁から解放されることで、苦しみの生ずることがない状態に至ることが出来るという観察法である。

さらに、縁起によって生滅する森羅万象はこの瞬間にも刻々と変化を続けており、そうした変化それ自体を貫く不滅の法則を仏教では法 (dharma) と呼ぶ。このような仏教の世界観に基づいてみると、自己と他者の境界は極めて曖昧なものとして理解されるだろう。仏教における自己は確かにそこに「ある」とも言えるが、突きつめて考えて

いけば「ない」とも言い得るものだ。ここでブッダの象徴的な言葉を引用したい。

身を稟<sup>う</sup>けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ<sup>14</sup>

人々は自我観念にたより、また他人という観念にとらわれている。このことわりを或る人々は知らない。実にかれらはそれを（身に刺さった）矢であるとは見なさな<sup>15</sup>

この二つの説法を通してブッダは、現代的な言葉で表現すれば自己同一性（identity）の曖昧さについて言及し、自我観念が苦しみの原因になっていることを指摘している。こうした仏教の自己同一性の曖昧さを強調する人間観は、西洋の人間観と比べて対極に位置しているようにも思える。しかし、仏教が単純に無我説を説いているのだとするのは間違いである。前述したように、仏教は心の常住を説いているからである。心は波のように刻々と変化し続けながら、法（dharma）の大海にその輪郭を現す。こうした永遠不滅の法（dharma）と一体となった心を想定する

のに、形而上学的な自己の存在を前提とする必要はない。仏教における自己の概念について、原始仏教の研究で著名な仏教学者の中村元は端的にこのように語っている。

ゴータマ・ブッダはアートマン（自己）を否定したのではなく、人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していました。人が人間の理法を實踐するところに真の自己が具現されると考えました。かれの臨終の説法の一つは「自己（アートマン）にたよれ。法にたよれ。自己を燈明（または鳥）とせよ。法を燈明（または鳥）とせよ」ということでした。かれ以前のウパニシャッドの哲学においては、アートマンを形而上学的な実体と見なす傾向がありました。かれはそれを実践的主体に改めたのです<sup>16</sup>

中村は仏教における自己という概念を「実践的主体」とすると表現し、仏教では法（dharma）の実践的主体者として人間を捉えていることを指摘している。<sup>17</sup> 法（dharma）は「人間を人間としたもつもの」であり、永遠の理法を体得した者をブッダ（buddha）と呼ぶ。そして、法（dharma）と一体となっている心は常住である。しかし、そのことを覚知しているかはまた別の問題となろう。その点、仏法者

とは心の常住を自覚し、心を豊かにする修行を實踐する者のことを指すのではないだろうか。中村はこうも述べている。

われわれはどうかすると、これこれのものが自分だと思っている。それは必ずしもあるべき自分のすがたを實現しているのではない。自分の本領を發揮させるところの自分というものはその奥にある。それこそ帰趨<sup>よるべ</sup>である<sup>18</sup>

仏教は「自分の本領を發揮させるところの自分」を振り所にすべきだと教えている。真実の自己は法 (dharma) と一体となった自己であり、波が大海を包摂するように、真実の自己は他者や世界をも包み込んでいる。こうした大我とも呼べるような宇宙的な視野に立った人間観に基づく時、他者に自己を見出す主客未分のホスピタリティが自然と生成され、菩薩行の實踐へとつながって来る。仏教ではホスピタリティに近い概念として「慈悲」という言葉が使われる。冒頭でも論じたように、ホスピタリティという言葉には内的な動機と外的な行為の両義が含まれている。その意味では「慈悲に基づく菩薩行」という言い方が、最もホスピタリティを仏教的に表現しているのかもしれない。次に、原始仏教の伝統を受け継ぎながら、大乘仏教におい

て仏教のホスピタリティがどのように継承、發展されたのかについて論を進めよう。

##### 5. 大乘仏教に見られるホスピタリティ

ブッダの死後、永遠不滅のブッダの心を自己の中に見出す仏弟子が現れ始める。この観仏、見仏とも呼ばれる体験は、大乘經典の編纂にも大きな影響を与えている。もし、法 (dharma) と一体となった真実の自己を自身の中に見出すことが出来れば、己心にブッダを觀じることが道理としても退けられるものではない。ブッダ滅後の弟子達は師匠を一心に求めることで、常住するブッダの心を我が心に觀じようとした。加えて、心が縁起の理法の内に成り立ち、不生不滅の法 (dharma) と一体であるならば、自己の實踐はあらゆるものに影響を及ぼすという結論に至る。こうして、師匠であるブッダとの内的な出会いや、大我の自覚と實踐により、大乘仏教運動は力強く展開されていった。大乘經典の翻訳でも名高い仏教学者の三枝充憲は大乘仏教をこのように総括する。

多数の凡夫たちに支えられた「凡夫の菩薩」は、いつもの自信を得て、そのエネルギーの噴出するあまり、一途で堅固な菩提心とその實踐の終極に、ついにはこの

「菩薩」は「仏」の境を獲得し、換言すれば「作仏」が実現されて、「仏」そのものとなり、ここに新たな大乘仏教の「経」が説かれるようになった、との推定も成立する<sup>19</sup>

ブツダ滅後、数百年の時を経て、無数の仏弟子によって「如是我聞」<sup>20</sup>の大乘仏典が編纂されていった。さらに、大乘仏教は經典を土台として、その思想体系を精緻に構築していったのである。大乘仏教の礎を築いた龍樹は、その主著『中論』において、仏教における縁起の世界観を「空」の思想として確立し、後に中観派と呼ばれる大乘仏教の主流を形成した。龍樹は『中論』の中でこのように論じている。

「諸々のものが何かを」縁として生起すること（縁起）を、我々は「諸々のものが」空であること（空性）と言う。それ（縁起）は「何かを」因として、「何かが」概念設定されること（因施設）であり、その同じものが中道である<sup>21</sup>

縁起の理法を追及することで、仏法者は空性を体得することが出来る。そして、この空性の追求は自分自身への執着にも向けられるようになる。その結果として、大乘仏教

では「無自性」という人間観を確立することになった。自性とは西洋の言葉に当てはめてみれば、独自性／獨創性（originality）に近い概念と考えて良いだろう。仏教を西洋世界に紹介した功績で知られる仏教学者の鈴木大拙は、大乘仏教の説く「自性」についてこのように解説している。

大乘仏教徒は時に、アトマンの代わりに自性（*svabhava*）という語を用いる。（中略）その「自性」という語によって大乘仏教徒は何を理解しているのだろうか。それが大乘仏教徒によってはっきり定義されたことはない。しかし彼らは「自性」というものを、何か具体的で、個別で、しかも独立しており、条件づけられておらず、縁起の法則に支配されないものとして理解しているようである<sup>22</sup>

仏教は全てが相互関係の内に成立しているという縁起の世界観を前提とする。そのため、厳密な意味でのオリジナリティという考え方は想定し得ない。こうした大乘仏教の無自性という考え方に即せば、どんなに偉大な業績や発見を成した人物であっても、全てが共同作業であったと言い得る。このように、仏教では他者との共同をあらゆる行為の前提として認識しているのである。さらに、龍樹は次のように

説明している。

(第1偈) (1) 自より、(2) 他より、(3) 自他の両方より、(4) 無因より生じるものは、いかなるものも、どこにも決して存在しない。(四句分別) (第2偈) なぜならば、ものに固有の性質(自性)は、それが生起するための条件(縁)などには存在しないし、ものに固有の性質(自性)が存在しないとき、他者の性質(他性)も存在しないからである<sup>23</sup>

こうした無自性という人間観を前提として、大乘仏教では積極的な菩薩行が奨励されることになった。中村は無自性と菩薩行の關係性について、わかりやすくこのように解説している。

例えば、われわれが或る一人の他人を極度に憎悪しているとしよう、その限りにおいてわれわれの憎悪している他人は、われと対立しているわけである。しかしその他人の憎悪さるべき存在が空観によって否定され、眼に見えぬ本来の人格がこのわれと向き合うことになるならば、そこに対立もなく、憎悪の感も消失するのである。

ここに愛憎を越えた慈悲が実現されるのである<sup>24</sup>

大乘仏教における空の思想を追及していくと、他者との關係性は再構築され、他者を通じて「本来の人格」が現れて来る。中村の指摘する「本来の人格」とは、法(dharma)と一体になった真実の自己、大我のことである。そして、この自己と他者の境界を超越したところで成立する「慈悲」こそ、大乘仏教における菩薩行の原動力であり、東洋、就中、仏教のホスピタリティに相当するものと言って良いだろう。こうして大乘仏教は空の思想を体系化し、無自性という人間観を徹底することで、飽くなき菩薩行を奨励したのである。

これまで論じて来たように、「死」と向き合うことは広く洋の東西を超えて、人々のホスピタリティを支える基盤となつて来た。一方で、東洋では生死、自他の境界が極めて曖昧であることが強調されるが、西洋においては自己同一性が重要視され、死と生は強烈に対峙し合っている<sup>25</sup>。こうした東洋と西洋のホスピタリティをめぐる共通点、相違点を踏まえた上で、最後に大乘經典の法華經に注目し、仏教のホスピタリティを象徴的に読み解いてみたい。

## 6. 法華經とは何か

法華經は大乘仏教の成立に多大な貢献を果たした龍樹や世親などにも高く評価されており、<sup>26</sup> 日本でも古くは



聖徳太子が『法華義疏』を記していることなど、<sup>27</sup>アジアの思想や文化に与えた影響は計り知れない。<sup>28</sup>また全部で二十八の章(品)から成立しており、中国天台宗の祖である智顛は前半十四品を迹門、後半十四品を本門と立て分けて法華経を注釈している。

さらに、法華経が中国、朝鮮、日本などの漢字圏において大きな影響力を持った背景として、優れた漢訳仏典の存在が挙げられよう。完本としては竺法護による『正法華経』(十卷)、<sup>29</sup>鳩摩羅什による『妙法蓮華経』(七卷あるいは八卷)、また鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』の補訂版として、闍那崛多と達摩焔多の共訳による『添品妙法蓮華経』(七卷)の三部がある。成立時期としては竺法護訳の『正法華経』が二八六年と最も古いが、四〇六年に成立したとされる鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』が翻訳のわかりやすさなどを理由として、最も広く世界に流布されることになった。<sup>30</sup>

また中国では法華経の漢訳仏典が成立する過程で、法華経を中心とする独自の教相釈が發展し、法華経に関する多数の注釈書が記されていった。代表的な注釈書としては道生の『妙法蓮花経疏』、法雲の『法華義記』、智顛による『法華玄義』、『法華文句』などがある。こうしてインド、中国、朝鮮半島を経て日本へと伝わった法華経は、古来より日本の国家形成や庶民文化にまで多大な影響を与え続け

ている。<sup>31</sup>

その後、近代に入り、漢訳仏典を中心とした法華経研究に新たな展開が生まれることになった。これまで見つかっていなかったサンスクリット語による法華経の原典が発見され始めたのだ。一八三七年にネパールで多数のサンスクリット語仏典が発見され、その中には十一世紀以降に成立したとされるサンスクリット語による法華経も含まれていた。さらに、一九三一年にはカシミール地方のギルギットで六、七世紀頃のサンスクリット語の法華経写本が発見されている。日本でもサンスクリット語による法華経の発見を受け、オランダのインド学者であるH・ケルンと仏教学者の南条文雄が、ネパール系の写本を土台として、『ケルン・南条本』と呼ばれる法華経を出版した。その後も、サンスクリット語の法華経写本からの翻訳本や現代語訳が出版されている。<sup>32</sup>

法華経は現在、世界で最も広く流布し、親しまれている仏典と言っても過言ではない。それでは一体、法華経の持っている時代と地域を越えて人々を魅了し、鼓舞するところの思想の力とは何なのであろうか。それこそ、法華経がもたらす圧倒的な自由と使命感ではないかと筆者は考えている。法華経はローマとの交易に代表される国際化や都市化の進展の中で、あらゆる差異を越えて、人々を包摂する「一

「仏乗」<sup>33</sup>の思想を全面に打ち出していった。法華経には一仏乗の思想を象徴するように、活力に溢れ、使命を自覚した無数の仏菩薩が登場している。そして、法華経ではブツダ滅後における弘通の一切が後世の弟子達に付属されており、法華経の行者はその自覚により、地域や時代を超越した使命感を獲得することが出来る。このように、法華経は帰依する者に圧倒的な自由と使命感を与える経典なのだ。次章では特に法華経に展開されている菩薩思想に注目しながら、法華経のホスピタリティに迫ってみたい。

## 7. 法華経に見られるホスピタリティ

法華経の思想は一般的に「一仏乗」、「久遠実成」、「菩薩」というキーワードを通して語られることが多い。<sup>34</sup>法華経では万人の成仏を明かした一仏乗の思想を通して、一切の絶対的平等を提示している。一仏乗の思想は、あらゆるものを差別や劣等感から解放し、帰依する者に圧倒的な自由を与える根拠となっている。ここに、法華経が自らを「諸経の王」と称する所以があるのではないだろうか。さらに重要なことは、法華経に説かれる自由とは、万人に仏の自在さを見出すことを意味しているという点だ。そのため、西洋近代における不自由の対義語としての自由とは指し示すところが異なっている。法華経の思想に詳しい仏教思想

家の松岡幹夫は、法華経における自由を「ここにある自由」、「原理なき自由」と表現し、次のように論じている。

仏教が理想とする自由は、何らかの原理に基づく自由ではありません。むしろ、どんな原理原則にも縛られない無限の能動性、融通無碍なる仏の生命が、仏教の自由と言える。しかも、この仏教の自由（＝仏の生命）は特別な境地というより私たちの永遠の本性である、と『法華経』では示唆しています。すると、自由とは獲得するものではなくて、元々私たちの存在と不可分にあるものだという話になる。いつでも、どこでも、いかなる状況にあろうと、私たちは元々自由である。だから私たちは常に自由である。こうした新たな自由の観念が生ずるでしょう<sup>35</sup>

松岡も指摘するように、仏に備わる自在性を万人の中に見出すのが法華経の教えである。仏の自在さはあらゆる制約や束縛をも生かす智慧を生み出し、人生に活力を与えてくれる。また法華経では単なる観念論ではなく、具体的な人物<sup>36</sup>の成仏を取り上げて、自由自在の仏の境地が万人に備わっていることを表現している。その意味で、法華経は真に人間を解放する自由の経典と言えるだろう。加えて、

譬喩品には仏の大慈大悲が舍利弗への言葉としてこのように説かれている。

衆聖しゅせいの中の尊とうにして世間せけんの父なり。一切衆生いっさいしゅじょうは皆、これ吾われが子なるに深く世よの楽らくに著ちやくして慧心えしんあること無し。三界さんがいは安やすきこと無く猶なほ、火宅なかつの如ごとし。<sup>37</sup>

舍利弗は智慧第一と呼ばれたブツダ十大弟子の一人である。また三界とは欲界、色界、無色界の三つを指し、仏の慈悲があらゆる生命に及んでいふことを教えているのだ。仏の慈悲は一切衆生の保護者としての使命感に支えられ、全ての生命に等しく注がれる。そして、他者に法(dharma)と一体となった真実の自己を見出し、献身する。このように、法華経に説かれる一仏乗の思想は、一切衆生を救おうとする仏の慈悲と表裏一体の関係になっており、際限のない仏の慈悲から法華経のホスピタリティは生み出されている。

さらに、法華経はブツダが今世で初めて成仏したとする始成正覚の立場を破り、久遠実成の思想を打ち立てている。その証左として、如来寿命品では仏がこの娑婆世界に常住して説法を続けていると記されている。そして、人々を導く方便として涅槃を現じることが、「良医病子の譬え」<sup>38</sup>を

通じて明らかにされる。この「方便現涅槃」と呼ばれる法華経の死生観こそが、「死」を超越した仏の永遠性、久遠実成を示しているのだ。

原始仏教においても、心の常住は明らかにされている。しかし、原始仏教ではブツダの心は解脱されたと言われる。そして、自らの滅後は真実の自己を抛り所として、法(dharma)に帰依すること<sup>39</sup>を残された弟子たちに諭している。一方、法華経ではさらに踏み込んで、仏の心は娑婆世界に留まっており、説法を続けていることが明らかにされる。つまり、ブツダの説法は伝承され、維持されるだけでなく、生成され続けていることを教えているのである。ここに、法華経に示された仏教のコペルニクス的転回がある。法華経に説かれる久遠実成は現実において、「常住此説法」という形で、この娑婆世界における人々の救済を未来にわたって担保するものとなる。そして、仏弟子はどの時代においても、生成され続ける仏の説法の当事者になれるのだ。この歓喜と躍動こそが、法華経が人々を感化し、広く世界に広がった原動力なのではないだろうか。<sup>40</sup>

また法華経には各品を彩るたくさんの仏菩薩達が登場するが、特にブツダの過去世としても知られる「不軽菩薩」ブツダ滅後の仏法流布を付属された「地涌の菩薩」に、法華経の特徴的な菩薩思想を読み解くことが出来る。常不

輕菩薩品に登場する不輕菩薩<sup>41</sup>は、礼拝行の際に「われ深く汝等を敬う。敢えて輕め慢らず。所以は何ん。汝等は皆菩薩の道を修行して、当に仏と作ることを得なければなり」<sup>42</sup>という、「二十四文字の法華經」を誦した。そして、迫害にも屈することなく飽くなき礼拝行を続け、その功德によつて仏果を成就したとされる。不輕菩薩に代表されるように、法華經には従来の苦しみからの解脱を目指す菩薩の姿とは違い、人々を悟りに導く菩薩達が多数描かれている。こうした新しい菩薩像からは、人々を救うために苦しみを自ら引き受ける力強さが感じられるのではないだろうか。<sup>43</sup>

そして、法華經に登場する無数の仏菩薩達の中で、この娑婆世界における末法万年の救済を付属された菩薩が、地涌出品に登場する地涌の菩薩である。地涌の菩薩が登場する従地涌出品では、地涌の菩薩の偉大さがこのように記されている。

この諸の菩薩は、身、皆、金色にして、三十二相と無量の光明とあり。先きより、尽く娑婆世界の下の、この界の虚空の中に在つて住せしなり。この諸々の菩薩は、釈迦牟尼仏の所説の音声<sup>おんじやう</sup>を聞きて、下より発れ來れり。一一の菩薩は、皆、これ大衆の唱導の首にして、各

六万の恒河沙等の眷属を侍いたり<sup>44</sup>

法華經において、地涌の菩薩はそれぞれに無数の眷属を率いる指導者として描かれている。つまり、他者を救済する菩薩でありながら、他者を救済する菩薩を率いる菩薩という側面をも持ち合わせているのだ。さらに、地涌の菩薩は一人で末法万年にわたる救済を誓願しているのではない。無数の地涌の菩薩達がブツダから付属を受ける「虚空会の儀式」において、娑婆世界の救済を共に誓願しているのである。このように、地涌の菩薩は眷属を引き連れた指導者として、また、無数の地涌の菩薩達の一員として描写されている。

こうして考えてみると、法華經では師匠である仏と弟子である菩薩の区別が止揚され、悟りを目指す修行者としての菩薩から、師匠と一体になって法を弘める新たな菩薩像が提示されている。仏教における無自性という人間観は、法華經において師匠と弟子の相即した関係性を浮かび上がらせる土台となつていえると言えよう。そして、菩薩と仏の役割が融合した「菩薩仏」とも表現すべき、止揚された菩薩思想を現出させたのである。法華經に説かれる師匠と一体になって法を弘める地涌の菩薩の存在こそ、娑婆世界で仏が「常住此説法」し続けるといふ具体的な姿なのではな

いだろうか。

法華経は前述して来たように、「一仏乗」を明かすことで万人に仏の自在さを見出し、縁する者に真の自由を与える経典である。また、法華経において「死」は衆生を悟らしめるための方便としての役割を果たし、際限のない慈悲によって、仏はこの娑婆世界に常住する。この仏の永遠性を示した「久遠実成」の教えを通して、人々は今、ここにおいて、永遠の仏による説法の当事者になることが出来る。この生成され続ける仏法というコペルニクスの転回により、法華経は人々を鼓舞し、歓喜と躍動を与えるのだ。さらに、法華経では永遠の仏と一体となった「地涌の菩薩」に一切衆生の救済が託され、仏法が付属されている。当然ながら、法華経は一仏乗を説いて万人の成仏を説き示しているため、法華経の付属も自らの自覚により、全ての人に開かれている。この全ての人に開かれた付属こそ、法華経の行者が抱く使命感の源泉になっていると言える。こうして法華経は人々に圧倒的な自由と使命感を与え、仏と一体になった飽くなき菩薩行を奨励するのだ。

## おわりに

これまで仏教の死生観を紐解きながら、特に法華経の思想に注目し、東洋におけるホスピタリティを論じて来た。

ホスピタリティは1)自己と他者が主客未分となる、2)認知と行為の両面にわたる、という二つの要素を持った概念である。筆者はそうしたホスピタリティに含意された両義性、全体性を考慮し、ホスピタリティを過程 (process) として動的に理解すべきことを提起した。その点、仏教における無自性という人間観は、ホスピタリティに含まれる主客未分という考え方に通じていると言える。また、仏教の菩薩行は慈悲という内面的な要素と、その慈悲によって智慧を引き出し、振る舞いとして表現するという行為の要素が両方含まれている。仏教における菩薩行はこのように、西洋のホスピタリティに相当する概念と言っても良いだろう。

しかし、仏教ではさらに踏み込んで、自己と他者が法 (dharma) と一体になった大我として互いを具え合い、相即し合っていることを教えている。その点、仏教の方がより自己と他者における境界の曖昧さを強調しており、もっと言えば、自己と他者の境界はない、というところまで突きつめているのかもしれない。そして、特に法華経において、仏と一体になって人々を永遠に救い続ける菩薩という、新たな菩薩像が説き示されている。この法華経に提示された新たな菩薩像は、一神教における人間と神との断絶された関係とは異なり、仏と菩薩の不二の関係性を浮か



び上がらせているのではないだろうか。これまでのホスピタリティ研究を通して、東洋と西洋のホスピタリティの共通点と相違点を象徴的に見出すことが出来たように思う。今後もさらに思索を深め、文明の深層に流れているエートスを探究し続けたい。

〈注〉

- 1 「仏教における『人間主義』に関する研究―原始仏典に見られる人間観―」（研究東洋第七号、二〇一七年、二四―三三頁）、「仏教における『人間主義』に関する研究―大乘仏教に見られる人間観―」（研究東洋第八号、二〇一八年、一四―二六頁）、「仏教における『人間主義』に関する研究―法華経に見られる人間観―」（研究東洋第九号、二〇一九年、一九―三二頁）の三つの論文を土台としている。
- 2 服部勝人『ホスピタリティ学原論』内外出版、二〇〇四年、九四―一〇七頁を参照。
- 3 「死とホスピタリティ―西洋における『死と私』の変遷をめぐるホスピタリティ研究―」（研究東洋第六号、二〇一六年）を参照。
- 4 フィリップ・アリエス『死と歴史 西欧中世から現代へ』みすず書房、一九八三年、二四六頁。
- 5 E・S・シュナイドマン『死にゆく時そして残されるもの』

- 誠信書房、一九八〇年、二〇二頁。
- 6 前掲書、二七九頁。
- 7 Mahaparinivāna-Suttanta, Chapter 67. 中村元訳『ブツダ最後の旅』岩波書店、一九八〇年、一六八頁。
- 8 阿那律（あなりつ）。天眼第一と称された。
- 9 同書、一七二頁。
- 10 同書、一七一頁。
- 11 同書、一七一頁。
- 12 無常の反対語。永遠に不滅で続いていくこと。
- 13 こうした仏教の「死」を重んじる伝統は日本にも持ち込まれ、文化形成に多大な影響を与えている。日本では仏教の伝来以降、薬師院、施薬院、療病院、悲田院といった貧者や病人を救済する施設が各所に設立されるようになっていった。奈良時代に活躍した仏教僧の行基は、幾内に四九ヶ所の薬師院を建立したという。また南都元興寺の僧道照が日本で初めて火葬を行ったとされる。さらに平安時代末期になると浄土思想の影響を受け、臨終における種々の作法を定めた「臨終行儀」が広まっていった。臨終行儀を信奉する人々は二十五三昧講（会）を結成し、その実践の場として往生院（無常院）や二十五三昧堂が建立され、禅系でも病僧念誦などが行われるようになった。窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』（三輪書店、二〇〇八年）、田代俊孝『仏教



- とビハール運動』(法蔵館、一九九九年)、田宮仁『ビハール』の提唱と展開』(学文社、二〇〇七年)を参照。
- 14 Sutta-nipata, Chapter 3611. 中村元訳『ブツダのことは』岩波文庫、一九八四年、一三五―一三六頁。
- 15 Dhammapada Udanavarga, Chapter 277. 中村元訳『ブツダの真理のことは 感興のことは』岩波文庫、一九七八年、二四六頁。
- 16 中村元『原始仏典』ちくま学芸文庫、二〇一一年、六三頁。  
中村は悟りを成就したブツダについて勝利者、修行完成者、人格完成者、または全き人(完き人)、目ざめた人といった訳語を原始仏典の訳本において用いている。
- 18 同書、二四九頁。
- 19 中村元・三枝充恵『パウツダ「佛教」』講談社学術文庫、二〇〇九年、三一八頁。  
「私はこのように(仏から)聞きました」の意で、主に經典の冒頭に冠される言葉。
- 20 桂紹隆・五島清隆『龍樹「根本中頌」を読む』春秋社、二〇一六年、九六頁。
- 22 鈴木大拙『大乘仏教概論』岩波文庫、二〇一六年、一八五頁―一八六頁。
- 23 前掲書、一〇頁―一一頁。
- 24 中村元『慈悲』講談社学術文庫、二〇一〇年、一二三頁。
- 25 西洋のホスピタリティについては拙著『死とホスピタリティ―西洋における「死と私」の変遷をめぐるホスピタリティ研究―』(研究東洋第六号、二〇一六年、一一〇―一二三頁)において詳述している。
- 26 龍樹は『大智度論』、世親は『法華論』の中で法華経を宣揚している。
- 27 『法華義疏』が聖徳太子の真筆であるかどうかには異論がある。
- 28 法華経が成立した社会的背景として、都市化と国際化の影響を指摘することが出来る。法華経は現在の北インドに位置していたクシャーナ王朝においてその基礎が成立したとされ、仏教学者の中村元はクシャーナ王朝における貨幣経済の発達とローマとの盛んな交易を指摘した上で、国際都市に生きる熱烈な仏法者達が法華経をまとめあげたのではないかと指摘している。詳しくは中村元『現代語訳 大乘經典2 法華経』(東京書籍、二〇〇三年)を参照。
- 29 現在のインドと中国の中間に位置していた亀茲国に生を受け、サンスクリット語に精通した希なる語学力を生かし、生涯にわたって漢訳仏典の翻訳に多大な功績を残した。四〇一年には長安に移転している。
- 30 法華経の成立年としては、紀元前一世紀頃から百五十年前後に段階的に成立したとする段階的成立説、提婆達多品第

- 十二を除いた二七品が同時に成立したとする同時成立説を唱える学者などに分かれている。段階的成立説で有名なのが布施浩岳氏の説であり、布施氏は法華経全体を三類、四期に分類している。同時成立説では勝呂信静氏が提婆達多品を除く二七品同時成立説を提唱している。また法華経の中でも提婆達多品に限っては、初期の訳本に収録されていない場合があることなどから、現在の中国に法華経が伝わる過程で最も後代において加筆されたという見方が大勢を占めている。加えて、提婆達多教団の信奉者達が提婆達多の名誉回復として提婆達多品を創作したとする見方もある。
- 31 聖徳太子や日本天台宗の祖である最澄、そして、鎌倉仏教を牽引した日蓮らは、中国で訳出された漢訳仏典や法華経の注釈書を土台として、法華経の思想や実践を継承、発展させた。
- 32 詳しくは植木雅俊『思想としての法華経』（岩波書店、二〇二二年）を参照。
- 33 一仏乗とは、三乗（声聞乗、縁覚乗、菩薩乗）に区別して説かれて来た教えを一乗に統一し、万人のために説かれた教え（法華経）を指す。
- 34 仏教学者の植木雅俊は、法華経の中心思想を①だれ人も差別なく成仏出来るとする一仏乗の思想、②久遠実成の思想、③止揚された菩薩思想の三つに立て分けて明らか
- にしている。さらに、法華経の中国における注釈書の研究を専門としている菅野博史も、植木と同じく法華経の中心思想を①一仏乗の思想、②久遠の釈尊の思想、③地涌の菩薩の思想という三つに立て分けている。
- 35 松岡幹夫『法華経の社会哲学』論創社、二〇一〇年、一九七—一九八頁。
- 36 提婆達多品においてブッダに反逆した提婆達多が天王如来として、女性である竜女が無垢証如来として描かれている。
- 37 坂本幸男・岩本裕訳注『法華経 上』岩波文庫、一九六四年、一九八頁。
- 38 法華七喻と呼ばれる三車火宅の譬え（譬喻品第三）、長者窮子の譬え（信解品第四）、三草二木の譬え（薬草喻品第五）、化城宝処の譬え（化城喻品第七）、衣裏繫珠の譬え（五百弟子授記品第八）、髻中明珠の譬え（安樂行品第十四）、良医病子の譬え（如来寿量品第十六）の一つであり、良医である父親が毒に苦しむ子供達に良薬を飲ませるために、あえて自らが死んだことを告げ、子供達に本心を目覚めさせて良薬を飲ませたことが説かれている。良医病子の譬えにおける良医は仏であり、子供達は衆生に相当する。
- 39 自灯明、法灯明と呼ばれる。
- 40 松岡は法華経の思想を「活用の仏教」であると表現し、「活用の仏教では、欲望にも真理を認めます。積極的に欲望の

真理性を開発し、欲望を生かそうとする。そこで得られるのは、『心の平安』というより『心の躍動』でしょう』（『法華経の社会哲学』論創社、二〇一〇年、一一八頁）と論じている。

41 不軽菩薩は竺法護訳による『正法華経』では「軽んじられる菩薩」と翻訳されているが、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』では「軽んじない菩薩」と異なった翻訳が行われている。

42 坂本幸男 岩本裕訳『法華経（下）』岩波文庫、一九六七年、一三二頁。

43 大乘仏教では願力所生説（業の力ではなく誓願の力の助けによって輪廻すると考える思想）が発展し、従来の業生（業によって生まれる）と対比し、願生（誓願によって生まれる）によって人々を救い続ける法師としての菩薩、という新たな菩薩像を提示している。

44 坂本幸男 岩本裕訳注『法華経（中）』岩波文庫、一九六七年、二八六頁。

## 参考文献

アリエス・フィリップ『死と歴史 西欧中世から現代へ』みすず書房、一九八三年。  
植木雅俊『差別の超克』講談社学術文庫、二〇一八年。

植木雅俊訳『サンスクリット原典現代語訳 法華経 上下』岩波書店、二〇一五年。

植木雅俊『思想としての法華経』岩波書店、二〇一二年。  
三枝充恵訳注『中論 上中下』第三文明社、一九八四年。

坂本幸男・岩本裕訳注『法華経 上中下』岩波文庫、一九六四年。  
鈴木大拙『大乘仏教概論』岩波文庫、二〇一六年。

桂紹隆・五島清隆『龍樹 根本中頌』春秋社、二〇一六年。  
菅野博史『現代に生きる法華経』第三文明社、二〇〇九年。

菅野博史『増補新装版 法華経 永遠の菩薩道』大蔵出版、二〇一二年。

菅野博史『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、二〇〇三年。  
菅野博史『法華経入門』岩波新書、二〇〇一年。

菅野博史『法華経の出現』大蔵出版、一九九七年。  
キューブラー・ロス・E『死ぬ瞬間』読売新聞社、一九九八年。

キューブラー・ロス・E『続・死ぬ瞬間―死、それは成長の最終段階』読売新聞社、一九九九年。

古閑博美『ホスピタリティ概論』学文社、二〇〇三年。  
ゴラー・ジェフリー『死と悲しみの社会学』ヨルダン社、一九九四年。

窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』三輪書店、二〇〇八年。  
シュナイドマン・E・S『死にゆく時そして残されるもの』誠信書房、一九八〇年。

田代俊孝『仏教とビハラー運動』法蔵館、一九九九年。

田宮仁『「ビハラー」の提唱と展開』学文社、二〇〇七年。

デーケン・アルフォンス『死とどう向き合うか』日本放送出版協会、一九九六年。

中村元『現代語訳 大乘経典2 法華経』東京書籍、二〇〇三年。

中村元『原始仏教その思想と生活』NHKブックス、一九七〇年。

中村元『原始仏典』ちくま学芸文庫、二〇一一年。

中村元『慈悲』講談社学術文庫、二〇一〇年。

中村元・三枝充恵『パウッダ「佛教」』講談社学術文庫、二〇〇九年。

中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波書店、一九八〇年。

中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫、一九八四年。

中村元訳『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波文庫、一九七八年。

中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年。

橋爪大三郎／植木雅俊『ほんとうの法華経』ちくま新書、二〇一五年。

服部勝人『ホスピタリティ学原論』内外出版、二〇〇四年。

フランクル・V・E『死と愛』みすず書房、一九五七年。

松岡幹夫『法華経の社会哲学』論創社、二〇一〇年。

秦漢期博士制度に関する考証的研究（中篇）

— 初期「五経博士」と董仲舒の賢良対策との関係を中心に —

東日本国際大学経済経営学部准教授

東洋思想研究所研究員

城 山 陽 宣

序言

「儒教」という観念的な思维における學術・「經学」が、高次の中国の観念の中枢に位置して、二千年の長きにわたって士大夫の精神を支配し続けたことは広く知られている。そうして、それぞれの時代の社会・思想に、多大な影響を与えたことから理解される通り、まさしく「經学」は、中国的な「知」の源泉であり、その文化的総体に波及する中心的・原点的な存在として、中国世界の観念の頂点に君臨し続けたのである。

その端緒は現在、「儒学の官学化」を構成する諸政策の実施によると見なされている。具体的には前漢武帝期における儒学の官学化的な施策の実現、すなわち、「五経博士の設置」と「董仲舒対策」、そして「功令の施行」など、

初期的な「經学の成立」によって、「儒教の国教化」が徐々に実現されていったと考えられている。そして、それは中国思想史上においても、重要な転換点として認識されてきたのである。こうした「儒教の国教化」の説明については、現在でも引き続き論争が行われ、一定程度の修正が行われるようになってきてはいるものの、おおむね初期的な胎動として承認されつつあると考えられる。

そこで本稿では、いまだに不明な部分が多い前漢武帝期における博士と「董仲舒の対策」を巡る接点について明らかにしていきたいと考えるが、まずは、そこに至る前史について、確認をすることとしたい。

先に提出した本稿の前篇においては、秦から前漢武帝期以前の学派・學術と博士官の関係について、先行研究を網羅しながら、博士官の「かたち」である職責と形態に関す

る検証作業を行ってきた。

そこから理解されたことは、秦から漢初にかけての博士の官は、後世の博士官の「かたち」とは異なり、思想や学説、さらには儒家・道家といった集団による縛りが顕著ではなく、法家や陰陽家などの特異な能力を持つものが選抜されていたということであった。こうした諸子や様々な異能を背景とした博士については、これまで「諸博士」などと呼ばれてきたが、その初期的な「博士」に中国世界的な特色が付加されてきたのは、前漢の文帝期以降の博士においてであった。

文帝期の博士であり、有力な官僚でもあった鼂錯の例からも明らかな通り、この時期からの「博士」は、図書の管理が、重要な職務となっていたことが理解されている。すなわち、「博士」と図書、さらには図書を奉じる学派の存在が重要となっていたと考えられるのである。前漢期を下ること、百数十年の後漢期においては、こうした変質しつつある「博士」官を「伝記博士」と呼称するが、ともかく、徐々に従来型の「博士」は姿を消していったことが理解されたのである。

そして前漢武帝期になると、図書、つまりは後の「経書」の蒐集・編纂を行う五経博士が設置されたと見られている。つまり、「五経博士」は、おおよそ、「伝記博士」の延長線

上に、その職責を担っていたことが推定されているが、前漢武帝の初期における「五経博士」の設置以降も、しばらくの間は、こうした「博士」や「伝記博士」が引き続き置かれていたと考えられている。すなわち、これらの「博士」官と「五経博士」は、並んで置かれていたことが明らかとなっている。

その後、「五経博士」の優位が確定して、「博士」や「伝記博士」は、中国古代史上から退場を余儀なくされていったのであるが、その主たる要因としては、思想的な面では「董仲舒対策」が、そして制度史的な面では、公孫弘によるとされる「功令」の実施が挙げられるであろう。では、董仲舒の対策文は、前漢王朝の制度に何らかの貢献をなしていなかったのであろうか。あるいは、前漢期における「儒教の国教化」に、いかなる役割を果たしていたのであろうか。

こうした問題を論じるにあたって、その重要性より派生したことではあるが、五経博士と董仲舒の対策の接点を探る試みについては、非常に議論が錯綜している研究分野となっていることに注意が必要であろう。したがって先行研究に関する説明や理解も難渋を極め、砂を噛むような作業を強いられると述べても過言ではあるまい。

漢代中期の博士制度の検証を目指す本稿では、その具体



像や思想的・制度史的な観点についても、可能な限り論証を試みることにするが、まず五経博士と董仲舒の対策の接点に関わる研究史を概括し、その見通しを立てることとする。その上で、設置時における五経博士と董仲舒の対策との関係性を軸に、その実像を明らかにして、前漢武帝期における「儒教の国教化」の新たなモデルを提示する試みに挑んでいくこととしたい。

一、前漢武帝期の「儒教の国教化」の疑義に関する先行研究

— 「五経博士」と「董仲舒の対策」を中心として —

まず、「儒教の国教化の定説」と呼ばれる説明について確認しておこう。

前漢代、①武帝は即位の後、早速に賢良方正の士を求めた。

その中に②董仲舒という儒者がいた。彼のいうよう「臣愚以為らく、諸もろ六芸の科、孔子の術にあらざる者は、皆な其の道を絶ち、並び進ましむることなかれ」と。つまり、儒学だけを残して、そのほかの学術は、すべて朝廷より黜けていたきたいと言ったことであつた。

その堂々たる名文に感銘を受けた武帝は、③その対策

を嘉納した。

④建元五年（前一三六年）、ほかの諸博士を罷免して、五経博士を置いた。

⑤ここにおいて儒教は、他の諸子百家に完全に勝利して、儒教の国教化が達成された。以後、中国は、約二千年に亘って、儒教の思想的な支配を受け続けることとなつたのである。

これらは、儒教の国教化の通説のあらましであり、我々後学の者は、これを中国史における重要な転換点と目してきたのである。

ただし、この半世紀において、こうした定説に対して、多くの疑念が表明されるようになってきている。

一九四一年、平井正士氏は、議論のあつた董仲舒「賢良対策」の年代矛盾の再検討を行い、それが元光元年であることを明らかにされた。現在、氏の説は、多くの学者の承認を得て、董仲舒対策の基準の年となつている。ところで、平井説の真意は、儒教国教化の通説に対して疑義を発する点にあると言つてよい。端的に言えば、官学化の象徴である五経博士がすでに設置されているのに、董仲舒の対策が「独り孔子の学を存」することを主旨とするものであれば、董仲舒の発言は、まったくの無駄ではないかというわけである。この頃は、経学研究が幅を利かせていた時代

である。確かに、「儒教の国教化」の多くの功績が董仲舒に帰されていたと述べても過言ではあるまい。そうした環境の下で「仲舒対策の史的意義を過大に評価してはならない」と、真っ先に主張された氏の先見の明は賞賛に値するであろう。

その後、儒教国教化の通説に対する疑義は、福井重雅氏によって、一九六七年から最近の著書の刊行に至るまで、長期的、かつ徹底的に検討されてきた<sup>7)</sup>。

まず、五経博士の設置については、「現存する先秦・秦漢時代の文献はもとより、……前漢の宣帝期以前のいかなる文物の中にも、五経の二字を見出すことはできない」ため、「武帝の五経博士設置という著目な制度は、漢書の編纂当時の思想から加上的に仮託化された記載であって、武帝時代に実施された事実とは認め難い」と見なされている。

また、『漢書』に所載されている董仲舒の賢良対策については、その文章の一部に対策文の書式が見受けられることに注目され、全体的には、正式な対策文によって構成されていることを証明しようとするものであった。

しかし、その対策の中でも、後世、もつとも重視された第三策の「諸もろ六芸の科、孔子の術にあらざるものは、皆な其の道を絶ち、並び進ましむることなかれ」などの文

書については、「対策本来の制度から完全に逸脱したもの」のために「正式な対策文とは認定しがたい」との判断を下している。その上で、「元来、それは董仲舒とは全く関係のない作品で、彼以外の別人の対策を彼に仮託して、それを「董仲舒書」に収録した蓋然性も否定できない」と、それらの資料性に対して根本的な疑問を呈するに至っている。さらに「班固はそのような性格の「董仲舒書」を粉本として、『漢書』董仲舒伝を撰述した」と班固の資料選択にも疑いの目を向け、『漢書』の資料性自体に根本的な疑義が介在することを表明されているのである。

こうした福井氏の説明に対して、反論が無かった訳ではない。佐川修氏の反論は、通説を墨守して資料操作に非を唱え、富谷至氏の一度目の反論は、福井説に根本的に疑問を投げかけた。また、富谷氏の二度目の反論は、また、公表後、それほどの時間も経っていないこともあって、その帰趨は決しがたいようである<sup>10)</sup>。

よって、二〇〇五年から二〇一〇年前後においては、福井重雅氏の説は、多くの学者に踏襲され、その説明は「両漢思想研究を深化させる上で、いまなおきわめて重要なテーマである」と評価される所となっているのである<sup>11)</sup>。

しかしながら、筆者には、五経博士と董仲舒の賢良対策に関する福井重雅氏の説明に従うことはできない。

まず、筆者が疑問を抱いたのは、福井氏の「前漢の宣帝期以前のいかなる文物の中にも、五経の二字を見出すことはできない」という説明にあった。そこで、先年、『史記』『漢書』の「五経」に関わる網羅的な検討を行ったのであるが<sup>12</sup>、その結果、先に紹介した福井重雅氏の検証結果とは異なり、『史記』『漢書』には、多くの「五経」資料が存在することが明らかとなったのである。よって、『漢書』武帝紀などに記される「建元五年春……置五経博士」の条などの五経に関する資料は、新たな出土文物などの新発見が無い限りは、歴史的事実と見なされることが明らかとなったと考えられる。今後、五経博士の設置に関する福井説については、根本的な再検討が迫られることとなったと言わなければならない。

一方、福井氏の董仲舒の対策文書に対する検証は、実に綿密な資料批判に基づいている。『漢書』董仲舒伝の賢良対策の部分が、全体的には対策文の形式を残しており、それが「董仲舒書」とでも仮称される彼の書籍より抜粋されたこと、それらを丁寧<sup>13</sup>に検証した一連の作業については、筆者も敬服に値するものと考えている。

しかし、福井氏が、董仲舒対策の問題部分が対策文の制度形式から逸脱していることを強調して、殊更に疑惑を増幅させるようにしている点、また、その「董仲舒書」の資

料価値を必要以上に低く規定し、その資料として検討するに値しないと見做されていることなどについては、明らかに論に飛躍があると言わざるをえない。たとえ「董仲舒書」が、後世の人物により編纂されたものであったとしても、それだけの理由によつて、決定的に董仲舒の作品ではないと見なすことはできないであろう。

さらに著者が、『漢書』董仲舒伝所収の天人対策と呼ばれる対策文書に対して、対策文書学を用いた徹底的な再検討を行ったところ、福井氏の指摘には、恣意的な断定が多く見られ、そこから導き出される結論にも多くの疑問が生ずることが明らかとなった。したがって董仲舒の対策文書における資料的疑義については、おおむね、その疑いが晴らされたと考えてよいであろう。

つまり、『漢書』董仲舒伝所収の賢良対策は、おそらく、別々の機会に上奏された対策が、後に「董仲舒書」に収載され、それを祖本として、「其の当世に切なりて朝廷に施かれた者を綴りて篇に著す」と班固が記しているように、抄録して纏められた可能性が高いと考えられるのである。

このように見てくると、わが国の前漢武帝期における儒教の国教化に関する研究は、それを疑うという方面では、福井氏による疑問の提出を軸として議論を積み重ねて行く内に、格段に深化したことが理解できる。これまでの研究

成果を並べると以下のようなになる。

第一に、五経博士の経学研究上で必要な部分やその疑義については、非常に綿密で徹底的な検討を経てきたが<sup>13</sup>、その結果、『漢書』武帝紀「建元五年春……置五経博士」の資料性が確認されるに至った。

第二に、董仲舒の第三策は、元光元年を基準とすることが確定されつつある。したがって、「儒教の国教化の定説」は覆され、徹底的な再検討を要することになり、また、その実態を探る研究は、新たな段階を迎えつつあると言えらるであろう。

次に、本稿の主眼の一つである董仲舒対策の年次について確認しておきたい。平井正志氏が元光元年説を論証されてから、定説であった建元元年を主張する者は、ほとんど居なくなったといえるであろう。やはり、『漢書』武帝紀の元光元年の項に「於是董仲舒・公孫弘等出焉」と記録されているのは重大であると思われる。この議論については、平井氏のほか、周桂鈿や斉木哲郎両氏、さらに近年においては、深川真樹氏にも重要な議論がある<sup>14</sup>。なお筆者も、董仲舒の対策は元光元年に行われたと考えているが、その理由は、『漢書』武帝紀の元光元年に掲げられている詔策の文言と『漢書』董仲舒伝に掲載されている詔策の文言が、近似していることなどによる<sup>15</sup>。

また、董仲舒対策の年次に重要な変更が加えられた現在、儒教国教化の定説を妄信する論考も、見かけなくなった。福井重雅氏は、定説が崩れた現状について、『漢書』武帝紀には、建元五年に、諸子百家の中からただ儒家のみを选拔し、ただその經典中の五経に対してのみ博士を置く、という格別の待遇をほどこしたとしている。したがってこれより以後、董仲舒があらためて「六芸の科、孔子の術」を基礎とする儒学の優遇策を進言することは、それ自体、時宜を失した奇妙な発言ならざるを得ない」と述べているが、序言においても説明しているように、福井氏の疑義の根拠である五経の用語と董仲舒の対策文書に関する疑義については、筆者のみならず、深川真樹氏も一連の論考にて否定的な見解を示されるに至っている<sup>17</sup>。

その上、成立当初の五経博士は、もともと福井氏が予想されていたような、格別の待遇をほどこされたものでは無かったと考えられるようになっていく。斉木哲郎氏は、「道家や他の諸子百家の徒がなお朝廷に隠然たる勢力を形成していたことは容易に想像がつくのであって、五経博士の設置がただちに儒教一尊の国教化を意味するものでない」との判断を示されている<sup>18</sup>。

また、平井正志氏は、「このような地味な經典整備というような仕事は……『掌古今』という職分の一分野の仕事

として進めることが可能であった筈である」と、前漢武帝期における儒教の浸透度に疑義を呈している<sup>19</sup>。たしかに、設置当初の五経博士は、諸博士・伝記博士の職責の延長線上にあったと考えられる。平井氏は、「即ち「諸博士を悉く罷める」というような変革を要することなく、五経博士が置かれたとする。つまり、五経博士が設置された当初は、新設の五経博士が従来の諸博士に併置されていたというのである。こうした博士の状況からは、諸子の勢いがいまだ盛んであったことを物語る。以上の背景を考慮すると、斉木氏だけでなく深川氏も指摘するように、たしかに董仲舒の元光元年の対策は、何らかの役割を担っており、その前提として董仲舒の何らかの意図が存在していたと考えて良いのであろう。

また、董仲舒の対策に限定されることではないが、儒教・儒学が武帝期から宣帝期の社会において、徐々に広範に浸透し、その権威も高まっていた可能性については、推し量ることができる資料も存在する。

ただし、董仲舒の儒教の国教化に対する貢献の解明という点においては、現状では「ここ」までである。そこで本稿では以下に、董仲舒の対策が、前漢武帝期の儒学の官学化に、いかなる影響を与えたのか、可能な限り論証を尽くしたいと考えている。

## 二、五経博士の設置以降の経学概念の変容

### —武帝期における儒教観念の高次化について—

儒教・儒学が武帝期から宣帝期の社会において、徐々に広範に浸透し、その権威も高まっていた可能性については、推し量ることができる資料も存在する。

湯浅邦弘氏は、「武帝期から宣帝期の政治を、表面的には礼教主義、実質的には法家政治という体制上の二重構造として捉える」と述べているが、武帝期のある時期からは、儒教の「礼教主義」が台頭し、法家政治と対峙しうるほどの政治的な実力を持つていたことが窺われるのである<sup>20</sup>。とりわけ、昭帝期の紀元前八十一年の「塩鉄論」会議においては、桑公羊ら官僚と賢良・文学の徒である儒生との論争が繰り広げられ、桑公羊の意見が退けられるに至ったことは注目に値する。

そして、儒学に関わる理論的な高次化や、儒教の経書に対する神聖化も、この時期に進んでいる。

筆者は先年、「前漢中期における六芸論の形成—賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』芸文志を中心に—」と題する小論を発表した。そこでは、「経学の成立・確立」の解明をはかる嚆矢として、先秦から前漢代における「六芸」「六経」および「五経」の諸資料の年代比定を行った上で、賈



誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』芸文志六芸略總序を中心とする諸資料より、六芸論<sup>21</sup>の理論的展開について検証を重ねたところ<sup>22</sup>、孔子以来の六芸觀念が、漢代に入つて「六経」という新たな觀念を形成し、それらが官製の五経觀念を形成したこと、そして「六芸」「六経」という民間に存在した学問体系が、「五経」という国家教学の学問体系を構築するに当つて、「六芸」「六経」と「五経」を折衷する新たな体系理論を必要としたことが理解された。そして官製の五経觀念とは、古くから存在した「六芸」という觀念に対して、前漢期に盛行した五行思想で演繹する必要があつたために出現した理論形態であり、この「五経」と「六芸」「六経」を折衷した六芸論が、後世、儒学・経学による国家理念を構成し、中国世界を完成させてゆく一個の原動力となつていったことが理解されたのである。こうした検証を経て、前漢代における「六芸」「六経」と「五経」の理論形態である六芸論の形成と展開について、その様態が明らかになつたと考えられる。

次に發表した、「前漢代における「経学」觀念の変容——六芸・六経・五経の系譜よりの一考察——」と題する小稿では、次なる階梯への第一歩として、前漢代の士人が、「六芸」「六経」や「官学化」された「五経」に対して、いかなる觀念を持ってきたのかについて、『史記』『漢書』などの資

料より、その意味を網羅的に確認した<sup>23</sup>。

詳細については、拙論の表を参照していただきたいが、まず、「六芸」「六経」については、ともに、「學術」「書籍」という表層的な意味概念を持つていることが理解された。とりわけ、「六経」については、高次化された象徴概念として用いられた例が多く見受けられたが、その理由として、時代が下るにしたがつて、孔子以来の「儒学」概念に、社会的な権威が加わつたこと、それと同時に、儒家集団による神秘化も進行していたことが挙げられる。ただし、あくまで「六芸」「六経」は、民間の社会教学という性質から脱することはできなかったことには留意すべきであろう。

次に、「五経」については、「六芸」「六経」のような「學術」「書籍」の意に止まらず、五経博士によって討議・制定された「経義」や試験制度である「射策」、または、それらに用いられた「科目」など、国家教学に関わる表層的な意味概念が主となっていることに着目すべきである。前漢代において、官製の「五経」という學術概念が登場し、「経学」が成立したことは、學術の「官学化」の固定化と、その普遍的価値観の高次化と神秘化を招来する要因となつた。拙稿の第二章で「五経」について検証を加えたところ、元帝期以降、非常に高次化・神秘化された用例が確認されたが、これらは、その証左と考えられる。



つまり、「儒教」のイデオロギーの源泉である「経学」は、社会教学から国家教学への表層的な意味概念における非連続性と、「六芸」「六経」と「五経」の象徴概念の連続性および理論的展開の連続性という、矛盾する二つの要素を兼ね備えていたことが明らかとなったのである。前漢代における「経学」は、その二重性の強みゆえに<sup>24</sup>、少しずつ、ただし着実に「儒教」を「国教」の階梯へと導いていったのであろう。

以上、これらの検証から理解されるように、武帝期の前後を境として、経学理論は「六芸」から「五経」へと推移し、五経の意味概念も高次化・神秘化へと変化を見せている。つまり、それは、武帝期における様々な儒教的な施策が具現化され、当時の中国社会に、広範に浸透していった結果、生じた展開であったと考えられるのである。

そこで次章では、「儒教の国教化」の諸施策の中で、董仲舒の対策によって招来されたと考えられ、経書の観念を神聖化へと導いたと見なされている「功令」のあらましについて、確認をしていくこととしたい。

### 三、「功令」・博士弟子制度と董仲舒の対策の接点

武帝期における「儒教の国教化」の説明の一つに、西川利文氏の意見がある。

博士弟子制度によって国家は、儒学を官学とする教  
育体制と儒学的知識を持つ官吏を恒常的に輩出する体  
制とを一体のものとして整備したのである。これが「儒  
学の官学化」だと考える<sup>25</sup>。

博士弟子制度とは、公孫弘の奏請による「功令」の制定によって、元朔五年（前一二四年）より実施された人材登用制度である。この制度が実施されてから、「公卿大夫士吏斌斌として文学之士多し」と司馬遷をして記録せしめたのは、確かに儒学が体制化された、ひとつの象徴的な出来事であり、画期であったためであろう。

では、その「功令」とは、どのようなものであろうか。以下、簡単に見ていくこととしよう。

謹与太常臧・博士平等議曰、

「聞三代之道、郷里有教、夏曰校、殷曰序、周曰庠。其勸善也、顯之朝廷、其懲惡也、加之刑罰。故教化之行也、建首善自京師始、由内及外」……

古者政教未洽、不備其礼、請因旧官而興焉。

為博士官置弟子五十人、復其身。

太常擇民年十八已上、儀狀端正者、補博士弟子。

郡国縣道邑有好文学、敬長上、肅政教、順鄉里、出入不悖所聞者、令相長丞上屬所二千石、二千石謹察可者、当与計偕、詣太常、得受業如弟子。

一歳皆輒試、能通一藝以上、補文学掌故缺、其高第可以為郎中者、太常籍奏。即有秀才異等、輒以名聞。

其不事学若下材及不能通一藝、輒罷之、而請諸不称者罰。……

請著功令。佗如律令」。(『史記』儒林伝)

「功令」には、具体的な選挙の方法が明記されている。その選抜に関わる「旧官」とは、夏・殷・周の太学の学官のことで、ここでは五経博士を指すとされ<sup>26</sup>、試験は「芸」すなわち六芸で、当時の五経に該当する。つまり、官僚になりたいものは、儒学を学ばなければならず、また、儒学に劣るものは、降格処分を受けなければならないのである。したがって、この「禄利之路」が確定して以降、「公卿大夫士吏斌斌として文学之士多し」というのも当然であったろうし、この制度が司馬遷の嘆息をさそったのも、また必然であった。

ところで、こうした「功令」の実施について、平井正士氏は、董仲舒の対策が武帝期における儒教の国教化には無関係であると判断し、すべて公孫弘による功績と見な

してきた<sup>27</sup>。

しかし、富谷至氏は、この説明に対して、「この功令の成立過程は、『漢書』武帝紀元朔五年の条に見える詔書に対するもの、即ち、武帝が制詔を群臣の集議にかけた結果、覆奏されたものである。であるならば、太学設立はまず武帝から発議されたものと解さねばならない。そしてこの武帝の発議は、董仲舒の主張に基づくものであったとしてもさしつかえないであろう。武帝が董仲舒第二対策に留意し、制詔を下し、その意を汲んだ公孫弘らがそれを法制化したと考えられるのである」<sup>28</sup>と反駁されている。

確かに、董仲舒の第二策で唱えられた教育振興策と選挙策が、公孫弘「功令」の奏上において実現されたと考えて良いくらい、「功令」とよく似た内容となっている。つまり、発案と思しき内容が董仲舒の第二策に述べられているのである。

故養士之大者、莫大庠太学。太学、对亡应书者、是王者、賢士之所関也、教化之本原也。今以一郡一国之道、往往而絶也。臣願陛下興太学、置明師、以養天下之士、

数考問以盡其材、則英俊宜可得矣。(『漢書』董仲舒伝)

董仲舒第二策の傍線部「もとより人材を養成するのは、太学以上のものはない」、「臣は陛下に太学を興すようお願い申し上げます。そして、太学には聡明な先生を置いてくだ

さい」とは、「功令」の傍線部「旧い官制における学官（五経博士）によって教育を振興させてください」とほぼ同じ内容である。すなわち「太学を復興して、明師を置く」ことを述べているのであろう。

また、同じく第二策の二重傍線部「天下の人材を養成させ、しばしば試験や審査を行ってその才能を出し尽くさせるならば、英俊の人材が得られることでしょう」とは、「功令」の二重傍線部にあるように、五経による試験制度「射策」の詳細について述べている部分となる。

臣愚以為使諸列侯・郡守・二千石各擇其吏民之賢者、  
歲貢各二人以給宿能。所貢賢者有賞、所貢不肖者有罰。  
夫如是、諸侯・吏二千石皆盡心於求賢、天下之士可得  
而官使也。〔漢書〕董仲舒伝

そして、董仲舒第二策の波線部は、通説によると元光元年十一月に行われた茂才・孝廉の選挙制度の具体例を指すとされる文章であるが、「功令」の波線部のように、博士弟子科の選抜方法と極めて近似したものといえる。

この背景として、おそらく富谷至氏が主張されるように、董仲舒の第二策で唱えた教育振興・人材登用策が、公孫弘「功令」の実施によって成し遂げられたことが考えられるであろう。

また、こうした事実からは、太学の設置や「功令」という、

明らかな儒学独尊策の画定をめぐり、五経博士などを背景として、董仲舒と公孫弘が何らかのかたちで合議を重ねていたのではなからうかという推測が生じる。「功令」を見ると「謹しんで太常臧・博士平等と議して曰く」とある。このように、武帝期において博士を管轄する太常と博士、あるいは五経博士同士で何らかの検討をする例は、『史記』樂書にもある。

至今上即位、作十九章、令侍中李延年次序其聲、拜為協律都尉。通一經之士不能独知其辭、皆集會五經家、相與共講習說之、乃能通知其意、多爾雅之文。〔史記〕樂書

しかし、ここである疑問が生じる。五経博士などを背景として、董仲舒と公孫弘が何らかのかたちで合議を重ねたと仮定しても、先に述べたように、そもそも、こうした背景をもつ五経博士が、どのような職掌を中心とし、またどのような形態であったのか、不明な部分が少なくないということである。この問題は、確かに資料不足という限界があるためでもあるが、多くの部分で明らかに検討が不足していることは否めないとも見受けられる。

また、西川利文氏が主張されるように、仮に「功令」によって儒教の国教化が成し遂げられたとすれば、その「功令」に、五経博士が太学の教官となつて儒学教育を振興し、

人材の登用を補助していくことが述べられている以上、「功令」の屋台骨を支えている五経博士についても、ある一定程度の理解が欠かせないのではなからうか。

しかし、ここで問題となるのは、五経博士の形態の問題である。仮に建元五年に、五経博士のみ単独で置かれていたという状態ならば、こうした儒学独尊化への議論も容易であろうが、じつは先に第一章でも述べた通り、当時、諸博士と五経博士は並立して置かれていたと見受けられるのである。

そこで次章では、武帝初期に新たに設置された「五経博士」と従来の「博士」の形態について、確認を行っていくこととしよう。

#### 四、諸博士と五経博士の「並置」の形態について

##### —董仲舒賢良对策の周辺(一)—

先にも確認してきた通り、『漢書』武帝紀の「建元五年春、……五経博士を置く」という一文について、その資料性に疑問が提起されていたが、現在、その疑義は、おおよそ払拭されたと考えてよいであろう。

なお、定説による理解では、建元五年（紀元前一三六年）、

五経博士が置かれたのち、五経以外の博士は罷免されたと考えられていた。

錢穆氏は、「其他不以五経為博士者、遂見罷黜（その他の五経以外の博士は、とうとう罷免されてしまった）」と記しているが<sup>29</sup>、一九五四年、五経博士の形態について、内野熊一郎氏は、次のように述べている。

而して武帝時に至つては、特に五博士が立てられたが、然も七十余博士の制度は依然として継続されたらしい。それは武帝時頃に於て、五経博士以外に尚相當の博士某なる人々があるからである<sup>30</sup>。

つまり、内野氏によると、五経博士が設置された後にも、諸子百家を含む諸博士が継続されていたというのである。それは「武帝時頃に於て、五経博士以外に尚相當の博士某なる人々がある」という、あまりに根拠薄弱な証拠しか用意できなかったためなのかもしれない。今となつては、その理由を突き止めようが無いが、ともかく、平井正士氏の発言まで、このことに触れるものは無かつたようである。

こうした五経博士の設置について、平井正志氏は、「従来通りの博士の制度のなかで、即ち「諸博士を悉く罷める」というような変革を要することなく」と発言されている<sup>31</sup>。つまり、この「諸博士を罷免しないで、五経博士が置かれた」ということは、二つの博士が並置されていることを意

味すると考えられる。

こうした並置について、示唆的な発言を行っているのが王葆玟氏である。王氏は、『漢書』武帝紀と百官公卿表序には、武帝が、ただ五経博士を置いたと記録してあるだけで、この方面において何らかの罷免・黜細の行動をしたことを記録されていない」と述べ、五経博士が置かれたのは「増して置かれた」という意味であり、五経博士が「独り置かれた」のではないと述べられている<sup>32</sup>。

たしかに、百官公卿表を見てみると、大司馬などは、まず、廃止される際には「省」と明確に示され、その後「初置」されることが分かる。

太尉、秦官、金印紫綬、掌武事。武帝建元二年省。元狩四年初置大司馬、以冠將軍之号。〔漢書〕百官公卿表上)

他にも「分置」「不常置」「更置」「復置」や名称を「あらためる」際には「更名」などと、班固は、明らかに弁別を加えていることが理解されるのである。

そこで、五経博士の設置の形態について検証してみたい。

博士、秦官、掌通古今、秩比六百石、員多至数十人。武帝建元五年初置五経博士。宣帝黄龍元年稍増員十二人。元帝永光元年分諸陵邑属三輔。〔漢書〕百官公卿表上)

ここに記されているように百官公卿表には、「初置五経博士」の前に「省」と記していないので、諸博士は、廃止されていない可能性が高い。また、五経博士は、博士の名をあらためたというような、マイナーチェンジではなく、「初置」という、諸博士とは一線を画した、新たな官職として設置されたことが理解されるのである。つまり、五経博士は、諸博士と「並置」されていたと考えられるのである。

また、他にも、「並置」の根拠がある。

經学の伝系を示すとき、「史記および漢書の儒林伝」によることは、昔から今に至るまで、通例となっている<sup>33</sup>。『史記』に「儒林伝」を著した理由について、司馬遷は、「孔子卒してより、京師に庠序崇ぶなきも、唯だ建元・元狩の間、文辞粲如なり」（太史公自序）と述べている。この建元・元狩年間（前一四〇～前一一七年）とは、儒教国教化（建元五年・前一三六）、功令（元朔五年・前一二四）などが実行に移されたところで、「文辞が燦然と輝いた」とは、まさしく、これらの背後で活動していた儒生たちの活躍のさまを述べているのであろう。つまり、『史記』儒林伝は、五経博士が置かれた当時の学官である五経博士の家法の伝系を祖述するために記録したと考えられる。

その概略は「自是之後、言詩於魯則申培公、於齊則轅固生、

於燕則韓太傅。言尚書自濟南伏生。言礼自魯高堂生。言易自菑川田生。言春秋於齊魯自胡毋生、於趙自董仲舒」の通りである。つまり、五経博士が設置された当初、これらの師法によって、学官が占められていたと考えられるのである。

では、並置されていたと考えられる諸博士についてはどうなのか。『史記』儒林伝と、ほぼ同じ時期の学問について述べたとされる司馬談の「六家要旨」には次のように述べられている<sup>34</sup>。

太史公学天官於唐都、受易於楊何、習道論於黃子。太史公仕於建元・元封之間、愍學者不達其意而師諱、乃論六家之要指曰、易大伝「天下一致而百慮、同歸而殊塗」。夫陰陽・儒・墨・名・法・道德、此務為治者也、直所從言之異路、有省不省耳。（『史記』太史公自序）

ここには、六家の長短を述べた後、道家だけが、諸家の長所を兼ね備えた最善のものとするところに、その特徴があるとされているのであるが、その冒頭に司馬談の著作意図と思しき文章がある<sup>35</sup>。

司馬談は、建元から元封年間（前一四〇〜前一〇五）に仕官していたが、傍線にて示している通り、「そのころの学者が学問の真義を会得できず師承を誤っているのを憂いたため」、「六家要旨」を著したという。建元から元封年間

といえは、儒家は、多くの官学化の事業を成し遂げつつあった時期のことである。当然、儒生ら活躍のさまを「学者の其の意に達せずして師諱るを愍む」わけはなく、儒家以外の諸子、とりわけ司馬談が奉戴していた道家のため、あるいは、異なる側面より述べれば、司馬談の信奉する道家の強敵が現れたために、筆を執ったとも判断される。

儒家が盛時を迎える前、漢代初期には、黄老思想が一世を風靡したとされるが、司馬談の意図としては、おそらく道家を中心とした理論体系を構築し、その盛時を永続させたかったのであろう<sup>36</sup>。当然それは、その時代にも存続していた「諸博士」を中心としたものと考えられる。

ただし、そこからは諸博士の状況が垣間見えると考えられまいか。諸博士は、新設の博士に全く対抗できない弱体化した存在ではなかったが、ある意味で劣勢に立たされつつあったと見て良いのであろう。

以上、『史記』儒林伝と「六家要旨」が、ほぼ同じ時期の博士制度の形態について記述しているのであれば、この両者が並立していたことは、ほぼ疑いを容れる余地はないと言えるであろう。

先に、「功令」など儒学の振興策について、五経博士を中心に合議していた形跡が見受けられることを述べた。したがって、建元五年に五経博士が置かれたのは、本章で見



てきたような、特別な書籍、すなわち「経」の決定のためでもあろうが、その他にも「功令」や董仲舒の第二策などという儒学の振興策と選挙を絡めた政策立案のためでもあったと考えられるであろう。

しかし、ここまで見てきたように、五経博士が置かれた以後も、諸博士はそのまま存続していたことが明らかとなった以上、諸子が多数を占めると見られる諸博士が、儒学の振興策を黙って見過ごすことは無かったであろう。

では儒家が独尊的な施策を、どのようにして実行に移すことができたのであろうか。先にも述べたように、設置当初の「五経博士」については不明な点が少なくない<sup>37</sup>。そこで、可能な限り徹底的に、その実像の再検証を行う必要があると考えられる。

そこで次章では、武帝初期の「経」について考察を加え、設置当初の博士・五経博士はどのような接点があったかについて見ていくことにしよう。

## 五、前漢武帝初期の「博士」官と六芸・六経と五経

### —董仲舒賢良对策の周辺(二)—

今日、五経博士の職責における重要な職務のひとつに経

の選定があったことは、すでに通説となっている。

平井正志氏は、「このような博士達を何人か集めて經典の整備に当らせれば、その間に最も欠けていた経も互の協力で整備されていったであろう。「専経博士」ということにこだわらず、「五経博士」の設置の目的をこのように解したい。又、このような地味な經典整備というような仕事は……「掌古今」という職分の一分野の仕事として進めることが可能であった筈である<sup>38</sup>と説明されている。

たしかに、設置された当初の五経博士が、諸博士<sup>39</sup>とほぼ同様の「古今に通ずることを掌る」ことを職責としていたことは、間違いなさそうである。

では、五経博士における経書の整備については、どのようなものであったのであろうか。

孝文皇帝、始使掌故朝錯從伏生受尚書。尚書初出于屋壁、朽折散絕、今其書見在、時師傳誦而已。詩始萌芽。

天下衆書往往頗出、皆諸子伝説、猶廣立於学官、為置博士。(『漢書』劉歆伝)

劉歆の言によると傍線部にあるように、文帝の時、諸子百家の分野を問うことなく、書籍を保持するものが博士官に立てられたとされる。

また、後漢の人である趙岐の「孟子題辭」には次のように述べられている。

孝文帝欲広遊学之路、論語・孝経・孟子・爾雅皆置博士。

彼の発言によるならば、同じく文帝のころ『論語』『孝経』『孟子』『爾雅』が博士に立てられたという<sup>40</sup>。これらは当時、「伝」と見なされていた書籍であった。そして、書籍を奉じれば博士になるということについては、後に経となる書籍であっても同様であったようである。

○鼂錯、潁川人也。……孝文時、天下亡治尚書者、独聞  
 齊有伏生、故秦博士、治尚書、年九十餘、老不可徵。

……太常遺錯受尚書伏生所、還、因上書称説。詔以為  
 太子舍人、門大夫、遷博士。（『漢書』鼂錯伝）

○文帝時、聞申公為詩最精、以為博士。（『漢書』楚元王  
 交伝）

同じく文帝の時代であるが、鼂錯は、尚書を修得したために博士に補され、また、申公は、詩に詳しいということに博士に補されたことが明記されている。このように、諸博士は、文帝のころより、保持する書籍によって博士に任命されるが多くなっていたと考えられる。また、そのことは、経・伝・説・記であっても、諸子の書であっても同様であったのであろう。

では、なぜ、後の武帝期において、五経だけが別に博士に立てられるという特別な存在になっていったのであろう

か。それについては、まず、五経が権威化されていた歴史、中国古代の経書について振り返ってみる必要がある。

五経の前身である六芸と儒学については、これまで『史記』孔子世家にある記述が重視されてきた。また孔子は中華の古典である芸に対して、一貫して「述べて作らず」の態度で接したと伝えられている。すなわち、これら六芸は、あるものは孔子によって刪定され、またあるものは伝を付されていき、その結果、孔子が六芸をまとめたという言説が登場したと考えられてきたのである。それが後に漢代の武帝期には、民族の古典イコール儒学と、多く認識され始めたというわけである。

しかし、もとをたどれば、六芸は、儒家に独占されたものではなかった。まず、五経の前身である六芸については、儒家が主張する経書というより、ある一定の普遍的な権威を有していたと考えられている。たとえば、『墨子』には、多くの『詩』『書』の引用があるとの指摘があり、それらが、先秦社会においては学派を越えて、相当地に支持されていたと見なされている<sup>41</sup>。つまり、先秦時代、六芸のうちの一部については、儒家の主張する経書というより、ある一定の普遍的な権威、いかなれば「民族の古典」ともいふべき権威を有していたと考えられるのである。

また、郭店楚簡「六徳」篇は、紀元前三百年頃の資料と

見なされているが<sup>42</sup>、ここには、「観諸詩書、則亦在矣、観諸礼楽、則亦在矣、観諸易春秋則亦在矣」(郭店楚簡六徳篇)と、すでに六籍が並び称されている。また、『礼記』経解篇の六籍も、この郭店楚簡「六徳」篇と非常によく似ているのであるが、こちらはやや年代が下つて戦国末期のもの見なされている。おそらく、このころから六芸観念も成立していったと考えられるが、それを六芸にまとめ自家のものとしていったのが儒家であつたのであろう。これらの資料からは、その作業が先秦においてなされたことが窺えるのである。

しかし、『孟子』は、『春秋』を言わず、『荀子』勸学篇に、六芸のうち『易』を言わないことから分かるように、経書と言つても、その六つに選定される過程は実にまちまちであつたと考えられる。とりわけ『春秋』については、成立時点で、中国古代社会の普遍的な権威性を背負つていたか、疑問を唱える向きもあるであらう。

漢代に入ると、この六芸のことを六経と称するようになったと考えられている。『史記』封禅書にはこうある。

夏四月、文帝親拜霸渭之会、以郊見渭陽五帝。五帝廟南臨渭、北穿蒲池溝水、權火拳而祠、若光輝然屬天焉。

於是貴平上大夫、賜累千金。而使博士諸刺六經中作王制、謀議巡狩封禪事。(『史記』封禅書)

もともと「経」とは、ほかの諸子の間で広く使用されてきたと考えられ、儒家が「経」を言うのは、諸子に影響された呼称であるとされる<sup>43</sup>。しかし、ここでは、その「六経」を基準として漢王朝の制度が構成されたことが明記されている。つまり六経は、五経博士が置かれる以前から、当時の社会だけでなく、朝廷においても、それなりの権威を有していたといえるであらう。

さらに時期が下り、武帝初期頃の資料とされる、『莊子』天運篇にも、六経の記録が存在する。

孔子謂老聃曰「丘治詩・書・礼・楽・易・春秋六経。自以為久矣。……」。老子曰「幸矣、子之不遇治世之君也。

夫六経、先王之陳迹。豈其所以迹哉。今子之所言猶迹也。夫迹履之所出、而迹豈履哉。……」。(『莊子』天運篇)

ここで注目されるのは、六籍が『史記』孔子世家などと同様に、当時の最も普遍的と見なされる配列となっており、六経観念の固定化が見て取れることでもある。

さらに述べれば、当時の社会における六経の普遍化がさらに進んだとも考えられる。ここでは、まず、孔子が「丘、詩・書・礼・楽・易・春秋の六経を治む。自ら以て久しきと為せり」と述べて、六経に対する自身の関与を主張している。この説話からは、孔子が民族の古典を儒家の主張する六経のうちに取り込んだ事実を、孔子と老子が共通の観

念として持っていたことが理解される。つまり、儒家の六芸観念が六経観念へと発展し、それが中国社会で定着したことを示す資料と見受けられるのである。

また同時に、この説話では老子が「六経は、先王の陳迹なり」と述べたことが記録されている。それは六経が先王に仮託されていた過去の事実を指摘しており、「六経が、すなわち儒学ではなかった」事実を物語っている<sup>44</sup>。

これらを総合するに、おそらく儒家の六経観念は、武帝の即位当初において、相前に進展していたであろうが、同時に「六経＝儒学」ではなかったという観念も、おそらく残存していた点には注意されなければなるまい。

このように儒家においては、六芸観念から六経観念へと発展し、六経に伝や記を備えていったとされるが、それらが諸子の典籍観念を起源とすることは多く指摘されている通りである<sup>45</sup>。

そして、このことは武帝の即位直後の経についても、それほどの変化が無かったといえるのではなからうか。諸子の経にも相当有力なものがあったと考えられる。たとえば、『漢書』劉歆伝の「移書太常博士責讓之」には、「孝文皇帝、始使掌故朝錯從伏生受尚書。尚書初出于屋壁、朽折散絕、今其書見在、時師傳誦而已。詩始萌芽。天下衆書往往頗出、皆諸子傳説、猶広立於學官、為置博士」と、文帝期に諸子

の伝説の書に博士を置いたことが記されているが、『漢書』河間献王伝には、武帝の即位後の情況が記録されている。

献王所得書皆古文先秦旧書、周官・尚書・礼・礼記・孟子・老子之屬、皆経伝説記、七十子之徒所論。（『漢書』景十三王伝、河間献王）

ここでは、六経と諸子の書である『老子』が並んで記録されている。このように武帝期以前においては、六経であれ、諸子の書であれ、多くの学術や書籍が朝廷から敬意を払われ、「同じ扱い」を受けていたことが理解されるのである。

さらに全ての書物は、経・伝・説・記に分類されていたことも見て取れる。後漢の趙岐「孟子題辭」には、「孝文皇帝欲広遊学之路、論語・孝経・孟子・爾雅皆置博士。後罷伝記博士」とあるが、ここでも伝・記に博士が存在したことが記録されている。この様に、劉向・劉歆父子以前の書籍分類に、経・伝・説・記が存在したことは明白であるが、その焦点は、どの書物が経や伝に相当すると認識されていたかにあるのではなからうか。

現在、我々は漢代において、六経か五経のみが経であると認識しているが、『漢書』芸文志をみると、道家の書には、『老子鄰氏経伝』四篇、『老子傅氏経説』三十七篇、『老子徐氏経説』六篇、『黄帝四経』四篇といった具合に、多くの経の文字を見て取ることができる。おそらく、ある一定

の時期まで、これらの書物は、何らかの支持をする集団によって「経」と認識されていたのであろうし、武帝の初期においても、相当な権威を持っていたと考えて良いのではなかろうか。

その根拠として、武帝が即位してのち、元光年間に入るまで、諸子は盛んに活動した形跡があることが指摘される。さかのほれば、文帝は刑名の言を、竇太后は黄老之術を好んだのであるが<sup>46</sup>、武帝の即位直後、賢良を募った際にも、「申・商、韓非・蘇秦・張儀の言」を学んだものが多く選ばれていたのである<sup>47</sup>。つまり、こうした諸子の学派も、相当な勢力を持っていたと考えてよいのであろう。そして、これら諸子の中で、もっとも力があったのが道家であったことは言を俟たない。漢初より曹参や張良などの建国の功臣を中心に信奉者を獲得し、武帝の即位直後には、最高の実力者であった竇太后より加護を受けていたことから、その事は容易に理解しうるであろう。

このように当時の状況から鑑みるに、道家の書籍の「経」については、六経と同等の権威を有していた可能性がある。先に紹介した『漢書』河間献王伝において、『老子』が『周官』『尚書』『礼』『礼記』『孟子』と並んで記録されているのは、そうした証左と考えると間違いあるまい。

さらに当時の儒家が、「理論的」にも「書籍の整理の面」

でも独尊というには程遠い、やや立ち遅れた状態であったことが見て取れる。『史記』武帝紀には以下のような記録がある。

封禅用希曠絶、莫知其儀礼、而羣儒采封禅尚書・周官・王制之望祀射牛事。……而頗采儒術以文之。羣儒既以不能弁明封禅事、又牽拘於詩書古文而不敢騁。上為封禪器示羣儒、羣儒或曰「不与古同」、徐偃又曰「太常諸生行礼不如魯善」、周霸属囚封事、於是上細偃・霸、尽罷諸儒弗用。……四月、還至奉高。上念諸儒及方士言封禅人人殊、不經、難施行。……封泰山下東、如郊祠泰一之礼。（『史記』武帝紀）

武帝が封禅を行う際、当初は儒者を用いて儀式を行おうとした。ところが、儒者たちが頼りにならないと見るや、一転して彼らを罷免して、以降、儒者の方式に抛らずに、封禅の儀を執り行ったのである。この例は、武帝期においても、儒者の間での儀礼の統一がなされていなかっただけでなく、儒学の理論武装が、国家の儀礼を牛耳るのに十分ではなかった一面を、まざまざと見せつけるものであろう。

また『史記』樂書には、「至今上即位、作十九章、令侍中李延年次序其聲、拜為協律都尉。通一經之士不能獨知其辭、皆集会五經家、相与共講習說之、乃能通知其意、多爾雅之文」とあり、五経博士が設置された後であっても、『爾



雅』の文すら確定していなかった事実も記録されている。

これらの資料から見てとれるように武帝の即位直後には、後世と比較して、はるかに貧弱な儒家の経と、なお強力な道家の経が併存していた状況であったことが窺えるが、設置直後の「五経博士」とは、一体どのような存在であったのだろうか。

先に確認してきたように、後世の「專経博士」のような地位・職責ではなかったこと、また、『史記』儒林伝の五つの経の職位を埋められなかったことなども、すでに予想されてはいる。また、そうであるならば、本当に五つの経があつたのか、また、そもそも武帝初期の「五経博士」とは、一体何を指すのか不明な点が多い。極言すれば、道家の経が、そのうちの幾らかを脅かし、襲っていたとしても不思議はないほどである。

また、当時の状況を、このように考えてみると、「黄老の術」を好んだ竇太后が、「五経博士」の設置を認められた理由も容易に理解できるであろう<sup>48</sup>。のちに「五経博士」と称される新博士の官が設置された建元五年の時点で、その新博士の一部に道家の書を奉じる人物が入っているかもしれないというのは、少々、憶測が過ぎる嫌いがあるろうが、現時点では、それを否定しうる資料も存在しないことも、また事実である。おそらく竇太后は、当初、「五経博

士」を重要な書籍の整理を行う博士程度の認識しか待ち得ていなかったが、「五経博士」の真の目的を察知した時点で、儒生たちの企みを退けたと考えられるのである。

以上のように、武帝の初期においては、「経」の概念も、儒家のものだけではなかったことが窺われる。では儒生たちは、どのようにして、專経博士の地位を勝ち取っていったのであろうか。

## 六、前漢武帝初期の「博士」官と五経

### — 董仲舒賢良对策の周辺 (三) —

武帝期直前ともなると、六経は、当時の社会において、急速に普遍化し、特別な書籍と見なされるようになってきたと考えられる。さらに建元年間となると、その背景に、後に五経博士の学統に連なることになる今文学派の諸儒生の活動を確認することができる。

○文帝時、聞申公為詩最精、以為博士。(『漢書』楚元王交伝)

○清河王太傅轅固生者、齊人也。以治詩、孝景時為博士。

(『史記』儒林伝)

○韓生者、燕人也。孝文時為博士。景帝時為常山王太傅。



韓生推詩之意而為内外伝数方言。（『史記』儒林伝）

○董仲舒、廣川人也。以治春秋、孝景時為博士。（『史記』儒林伝）

先に述べたように、博士に就任するためには、ともかく書籍が必要であった。右にあるように、彼らはすべて、『詩』『春秋』などの書物を奉ずることによって博士に就任したのであるが、彼らは、それぞれが、その経書に対する伝も著しているのである<sup>49</sup>。

まず、申公は「申公のみ独だ詩経を以て訓を為し以て教う」（『史記』儒林伝）とあるように、『詩訓故』、つまり、『詩』の伝を著したことが明記されている。また、韓嬰は「韓生の意を推して内外の伝数方言を為る」（『史記』儒林伝）とあるように、『詩』の内外伝を著しているのである。また、『漢書』芸文志のよると韓固生も伝を著し、董仲舒も『漢書』の本伝や芸文志に「董仲舒百二十三篇」と記されている。つまり、申公・韓固生・韓嬰・董仲舒らが、このように伝を著したことによって、それを何らかの契機に、本人、または、その弟子たちが、博士に就任していったのであろう。『漢書』芸文志の記述は、そのことを裏付けていると考えられる。

漢興りて、魯の申公詩訓故を為る。而して斉の轅固、燕の韓生皆な之が伝を為る。或いは春秋を取り、雜説

を采る、咸な其の本義に非ず。与に得ざるのみ。魯最も之に近きと為す。三家皆な学官に列す。（『漢書』芸文志）

このように、五経博士が置かれた当初、五経博士は、一經のほかに、ともかく伝も奉じていなければ就任できなかったと考えられるのである。また、『漢書』芸文志六芸略では、経と同じ場所か、もしくは、すぐ後に、伝を著録している。この伝家は、後に五経博士になる師法である。それは、つまり、五経の経だけでなく、伝をも含めていたことを示す一例であろう。

なお、申生の伝について『漢書』芸文志を見ると、「或いは春秋を取り、雜説を采る、咸な其の本義に非ず。与に得ざるのみ」と酷評されているにも関わらず、やはり博士に就任できている。

その理由としては、平井正士氏も「その間に最も欠けていた経も互の協力で整備されていたであろう」と指摘しているように、五経の中には、『礼』のように、経を構成するのにも満足できない貧弱なものも存在していたと考えられるからであろう。『史記』儒林伝や『漢書』芸文志・儒林伝などを見ても分かるように、五経博士の設立時、『詩』や『春秋』については、多くの伝が存在していたことがうかがわれるが、『礼』や『易』などについては、そうした

伝が無いが、または有力なものが存在しなかったと思しき痕跡がある。こうした貧弱な経や伝の文については、五経博士が設置された当初、おそらく合議によって、その決定がなされていったと考えてよいのであろう。

以上のように、申公・轅固生・韓嬰・董仲舒、彼らの経の整備という行為は、ある一面では、六経の権威をさらに増すことに寄与したのであるが、他方から述べれば、彼らは、儒家の権威とは別に、中国古代社会の中に普遍的にあった経書の権威を自家葉籠中の物とすることに成功したとも言えるのである。こうした経と伝との補完関係による両輪のもと、すみやかに六経と他の書籍との差別化が図られていったと推測されるであろう。

ならば、急速に権威化していった六経は、当時の社会に、どのような影響を与えたのであろうか。現在と同様に、権威のある学問は、教育に用いられる。武帝期には、それ以前とは明らかに異なり、儒学を学んだものが多く世に出るが、それは決して偶然ではなく、こうした諸生らの活動と教育の実践の結果でもあるのであろう。

こうした当時の情況により、五経に博士が立てられることとなった。その「五経博士」が奉じる五経とは、その経が真の意味で国家の公認を得て経書化されたというだけでなく、それを選定した伝をも公認したものとなっていた

のである。

しかし、五経の一部には、未熟な経もあった。そこで合議によって、経の選定がなされていたと考えられるが、そこで、思い起こされるのは、先の章で述べた、太学の設置や「功令」という、明らかな儒学独尊策の画定をめぐって、五経博士を中心に、董仲舒と公孫弘ら儒生が何らかのかたちで合議を重ねていたことである。

後世の宣帝期の石渠閣会議においては、五経博士を中心とする儒生らによって議論が行われたことは明白であろうが、また同様に、設置されて、やや時間が経った後には、「五経博士」においても、経についての議論があったのであれば、その生かし方や制度化への議論も同時並行的に行われたと見なすのが妥当と考えられる。

ただし、そうであるならば、設置時における五経博士と経と伝の状況に対して、董仲舒の対策は、いかなる役割を果たし得たのであろうか。

次章では、董仲舒対策の第三策を突破口に、武帝初期の学術の「かたち」について検討していくこととしたい。

七、董仲舒の賢良对策第三策の解釈（一）

— 「六芸の科」の意義を中心として —

五経を試験制度に用いる人材登用制度「功令」の実施を儒教の国教化の画期の一つとみなすことについては、近年大いに認知されるところとなっている。西川利文氏は次のように述べている。

博士弟子制度で重視すべきは、国家が儒学を教育内容とする教育体制を整備した点である。これによって儒学は、国家公認の学問たる官学になったといえよう。しかもこの制度では、教育を受けることが官吏への採用に直結したのだから、この制度によって儒学は、まさに「禄利之路」（『漢書』儒林伝賛）となったといえよう。これが「儒学の官学化」だと考える。（『漢代の儒学と国家—武帝期「官学化」議論を中心に—』『佛教学と国家—武帝期「官学化」議論を中心に—』『佛教学と国家—武帝期「官学化」議論を中心に—』『佛教学と国家—武帝期「官学化」議論を中心に—』、一九九九年）

「功令」では、博士弟子が経の試験の出来・不出来によって登用され、あるいは降格されたりすることが記録されている。そして、この制度の実施以降、官僚志望のものは、みな文学、つまり儒学になびいていった、と司馬遷はいうのである。

そしてこうした「功令」の前後に、おそらく太学の制度も確立されたと考えられる。董仲舒は、元光五年の对策・第二策で太学についてこう力説している。

故養士之大者、莫大庠太学。太学、对亡応書者、是王者、賢士之所關也、教化之本原也。今以一郡一国之道、往往而絶也。臣願陛下興太学、置明師、以養天下之士、  
数考問以尽其材、則英俊宜可得矣。（『漢書』董仲舒伝）

太学については、おそらく、この後に制度が確立したと推測されるが、こうして見てみると、董仲舒が、この対策を行った頃には、朝野において、「太学」のイメージが共有されていたことが窺える。元光初年以降には、こうした多くの儒教的施策が実行されてきたことが理解されよう。

ところで、ここまで見てきたように、建元年間には、「儒教の国教化」を推し進めることなどできない状況であったわけである。「五経博士」は、後世のような専経博士ではなく、未整理の経を整理したと推測されるような、地位・職責とも不十分な存在に過ぎないものであった。さらに、単純に「経」と述べたとき、それが六経の一部を指すのか、道家の経を指すのかさえも不明確であった可能性もあるのである。

ところが、元光年間になると、このように儒生らしい発言を行うことができ、儒教らしい施策も実施されるように

なってくる。そして、元朔五年（前一二四）、功令の施行によって儒学による人材登用は実現し、武帝期における「儒教の国教化」は、さらに高次の段階に進展することとなるのである。

つまり、元光年間以前に、必ず何らかの事態の変化があったことは容易に推測できる。そうした何らかの調整を行っている内容を持った文章は、現存資料においては、董仲舒対策の外に見当たらないようである<sup>30</sup>。ただし、新たに解明された周辺状況の中の董仲舒対策の意義とは、一体どのようなもので、当時の朝野にどのような影響を与えたのであろうか。本章と次章では、その鍵である董仲舒の賢良対策の結びの文章の「六芸之科・孔子之術」より考察を深めてみたい<sup>51</sup>。

春秋の一統を大ぶは、天地の常経、古今の通誼なり。今、師、道を異にし、人、論を異にし、百家、方を殊にし、指意同じからず。是を以て、上は以て一統を持することなく、法制数たび変じ、下守る所を知らず。臣愚以為らう、諸もろ六芸の科、孔子の術にあらざる者は、皆な其の道を絶ち、並び進ましむることなかれ。邪辟の説滅息し、然る後、統紀一なるべく、法度明らかなるべく、民従ふ所を知らん。

通説によると、第三策の傍線部は、董仲舒が「儒学の独尊」

を狙いとすると考えられ、「六芸の科、孔子の術」を「儒学」の意味であるとしてきた。

例えば、本田成之『支那経学史論』には「儒術を以て思想を統一せやうと云ふ」とある。狩野直喜氏も「要するに、独り孔子の学を存し、其の学は、盡く之を滅絶すべしといふのである」と述べられていることから、それは明らかであろう。こうした記述は、董仲舒の対策について、中国思想史上における意義を述べる際に誤っているというわけではない。ただ、詳細な検討を経ているとも言い難いのも事実である。

元光元年（前一二四）董仲舒の賢良対策第三策は上奏された。先に、建元五年に五経博士が設置された後、諸博士が継続して置かれて並立状態にあったことを確認してきたが、おそらく、特別視され始めた五経を擁する儒家と、それ以外の諸子とは、極度の対立関係にあったと考えてよいのであろう。

そうした中で、「臣愚以為らう、諸もろ六芸の科、孔子の術にあらざるものは、皆な其の道を絶ち、並び進ましむることなかれ」という発言は、当時の朝野にどのような影響を与えたのであろうか。はたして、「六芸の科」とは何を意味する称谓なのであろうか。まず、「科」について考えてみたい。

先に平井氏が説明されている通り、初めて「五経博士」が置かれた後、その博士官の主な職責としては、經典整備を行うものであったことが予想されてきた。しかし董仲舒の対策文においては、「六芸の科」と述べられている。この「科」とは何を意味する文言なのであろうか。

「科」について『史記』を検索すると六例、『漢書』で検索を行うと三十六例が挙げられる。その中には、「法律や規則の簡条書き」を意味する「科条」や、「法律のきまり」「さだめ」「等級」「区分」などを意味する用例もあるが、なんと言っても圧倒的に多いのが「官吏登用試験（選擧の試験）・試験の種目・試験の等級」などを意味するものであり、「科」の用例三十六例中十七例が、こうした「試験」を意味するものとなっている<sup>32</sup>。以下に第三策以外の用例を列挙してみよう。

- 二月、詔丞相・御史掾質樸敦厚遜讓有行者、光祿歲以此科第郎・從官。（『漢書』元帝紀）
- 先帝劬農、薄其租稅、寵其強力、令与孝弟同科。（『漢書』成帝紀）

- 於是光独不除用望之、而仲翁等皆補大將軍史。三歲間、仲翁至光祿大夫給事中、望之以射策甲科為郎、署小苑東門候。（『漢書』蕭望之伝）

- 衡射策甲科、以不応令除為太常掌故、調補平原文學。

学者多上書薦衡經明、当世少双、令為文學就官京師。（『漢書』匡張孔馬伝・匡衡）

- 是時、博士選三科、高為尚書、次為刺史、其不通政事、以久次補諸侯太傅。（『漢書』匡張孔馬伝・孔光）

- 馬宮字游卿、東海戚人也。治春秋嚴氏、以射策甲科為郎、遷楚長史、免官。（『漢書』匡張孔馬伝・馬宮）

- 積十餘年、經學明習、徒、諸儒稱之。以射策甲科為郎。二三歲、擧明經、遷議郎。（『漢書』翟方進伝・翟方進）

- 武詣博士受業、治易。以射策甲科為郎、与翟方進交志相友。光祿勳擧四行、遷為鄂令、坐法免歸。（『漢書』何武王嘉師丹伝・何武）

- 王嘉字公仲、平陵人也。以明經射策甲科為郎、坐戶殿門失關免。（『漢書』何武王嘉師丹伝・王嘉）

- 鄉使上世之士処虐令、策非甲擬足而投科、行非孝廉、擧非方正、独可抗疏、時道是非、高得待詔、下触聞罷、又安得青紫。（『漢書』揚雄伝下）

- 平時帝王莽秉政、增元士之子得受業如弟子、勿以為員、歲課甲科四十人為郎中、乙科二十人為太子舍人、丙科四十人補文學掌故云。（『漢書』儒林伝）

- 房鳳字子元、不其人也。以射策乙科為太史掌故。太常擧方正、為臯令都尉、失官。（『漢書』儒林伝）

- 贊曰、自武帝立五経博士、開弟子員、設科射策、至勸

以官祿、訖於元始、百有餘年、伝業者寢盛、支葉藩滋、一經説至百余方言、大師千余人、蓋祿利之路然也。（『漢書』儒林伝）

○召信臣字翁卿、九江壽春人也。以明經甲科為郎、出補穀陽長。（『漢書』循吏伝）

こうしてみると、用例の傍線部にあるように「射策甲科」「射策乙科」など、試験制度に関わる用例が目につくことから、おそらく、「六芸の科」の「科」についても、「試験の科目」を指すと予想される。

なぜなら、これまで見てきたように、董仲舒の対策第二策では、太学の設置などの儒学教育の振興と選挙、また、選挙に用いる試験の必要性についても力説していたが、それは「功令」の内容と近似したものであることは、先行研究においても明らかとなっているからである。

また、建元五年に設置された五経博士のその目的とは、まずは、經典の整備が挙げられるが、そのほか、後に博士に就任する公孫弘が「功令」をまとめあげたことから理解されるように、主たる任務の経の選定のほかに、儒学の振興策や選挙、すなわち国家官僚の選抜試験についても、合議していた可能性が高いのである。

つまり、董仲舒が第三策を上奏したと見られる元光元年には、「六芸」による「科」の骨子が固まっていた可能性

が高いと考えられる。したがって、本章で検討した『漢書』における「科」の用例や、当時の「五経博士」をめぐる状況から言っても、董仲舒の対策の最後の部分にあたる、この第三策の「六芸の科」の「科」の解釈については、「試験（科目）」のことを指す可能性が非常に高いと言えるであろう。

では、なぜ「六芸」なのであろうか。「功令」に代表される漢代武帝期の一部の文章では、経を芸と称するのは通例であり、明らかに五経の一経を指す場合でも、「一芸」と記しているようである<sup>53</sup>。たとえば「功令」で「通一芸」などとなるのがその好例である。この理由については、これまで儒家が「信じて古を好む」ためと説明されてきたが、董仲舒対策・第三策の「六芸」については、ただ「信じて古を好む」と述べるに止まらず、別の解釈も成り立つことが予想されるであろう。

これまでに、設置後の「五経博士」についても、その「経」に道家の経が入り得る可能性があったほど、儒家の経と道家の経の権威が均衡していたことを確認してきた。そうした当時の周辺状況において、仮に董仲舒が対策で、単に「経の科」と称した場合、官学である「五経博士」に、諸子の「経」の侵入を許す可能性が生じることにもなりかねない。つまり比較的諸子にも馴染みのある「経」の概念は、



儒学に限定することを妨げる可能性があったのではなからうか。したがって、「六経の科」の謂いは不都合なものであったのである。そのため董仲舒は、あくまでも儒家の特定の伝家に限定されるように、儒家的な伝統に基づいた古称としての「六芸」の文言にこだわったのであろう。なぜなら、儒学による教育の定着によって、「六芸は、儒家によるもの」という観念は、前漢の武帝期には、すでに社会に浸透していたからである。

このように見てくると、董仲舒対策・第三策の「六芸の科」とは、おそらく「五経博士」で検討が開始され、後に「功令」で具現化された五経博士が選定していた射策用の「五経の経と伝、すなわち、「五経の経と伝による試験科目」のことであり、こうした試験制度を織り込んだ称謂であったと考えられるのである。

では、なぜ、さらに「孔子の術」と併記しなければならなかったのか。そこには、儒家の「経」が未整理であるだけでなく、別の理由も存在すると考えられる。

## 八、董仲舒の賢良対策第三策の解釈（二） ——「孔子之術」の意義を中心として——

「孔子之術」とは、具体的に何を指すのであろうか。当然、この語が、「儒学」「儒術」、あるいは「道術」の一部などと並んで使用されることはよく知られることであるが、「○○之術」というフレーズだけに限定しても、『史記』に二十九例、『漢書』に四十一例もの多くの用例を挙げることができる。紙面の都合上、以下に代表的な用例を挙げておくこととする。

① 過外黃、外黃徐子謂太子曰、臣有百戰百勝之術。（『史記』魏世家）

② 蘇秦・張儀一当万乘之主、而都卿相之位、沢及後世。今子大夫修先王之術、慕聖人之義、諷誦詩書百家之言、不可勝数。著於竹帛、自以為海内無双、即可謂博聞弁智矣。（『史記』滑稽列伝）

③ 莊子者、蒙人也、名周。周嘗為蒙漆園吏、与梁惠王・齊宣王同時。其学無所不闢、然其要本帰於老子之言。故其著書十余万言、大抵率寓言也。作漁父・盜跖・胠篋、以詆訛孔子之徒、以明老子之術。（『史記』老子韓非列伝・莊子）

④ 騶奭者、齊諸騶子、亦頗采騶衍之術以紀文。（『史記』

孟子荀卿列伝)

○若此然後可謂能明申・韓之術、而脩商君之法。法脩術明而天下乱者、未之聞也。故曰「王道約而易操」也。(『史記』李斯列伝)

○主父偃者、齊臨菑人也。学长短縱横之術、晚乃学易・春秋・百家言。(『史記』平津侯主父列伝)

○嘗竊觀陰陽之術、大祥而衆忌諱、使人拘而多所畏。然其序四時之大順、不可失也。(『史記』太史公自序)

○及夫子没而微言絶、七十子終而大義乖。重遭戰国、棄籩豆之礼、理軍旅之陳、孔氏之道抑、而孫吳之術興。(『漢書』楚元王伝・劉歆)

◎楊王孫者孝武時人也。学黄老之術、家業千金、厚自奉養生、亡所不致。(『漢書』楊胡朱梅云伝・楊王孫)

「○○之術」とは、「○○の学」「○○のわざ(道)」とほぼ同意である。これらの用例のうち、文①は、単純に「○○のわざ」という意味であり、文②は「先王のわざ」の意味を表し、同意の用例に「先聖」「堯舜」などもある。以下、これらは、「諸子のわざ(道)」や「諸子の学」の意を具体的に表していて、『史記』に九例、『漢書』に七例を見ることができる。つまり、第三策の「孔子之術」も、こうした「孔子の学」のような意味を表すものなのであろう。では、「孔子の学」とは、具体的に何を指すのであろうか。

注目されるのは、これらこうした「諸子の学」の用例の諸子の多くが「六家要旨」に名を刻み、同時にほとんどの場合、具体的な書籍が存在していた、ということである。

五経博士が置かれる以前、諸博士には、六家の師承が存在したことは「六家要旨」において確認してきた。それぞれの諸子は、書籍を奉じて博士に就任していたのである。これら諸子の書も、具体的には『漢書』芸文志諸子略に記録されている。たとえば、「老子」は、『老子鄰氏経伝四篇』『老子傅氏経説三十七篇』、「黄帝」は、『黄帝四経』、「申」「韓」とは、『申子』『韓子』、「騶衍」は、『騶子』といった具合である。これらの記述が「孔子の学」解明の手掛かりとなると考えられよう。

「孔子之術」に関する記述は、『漢書』芸文志の六芸略と諸子略に分けられている。そこで、ヒントになるのは、「諸博士」において、学官に立てられていた儒学の書籍にある。趙岐「孟子題辞」には、「孝文皇帝、遊学の路を廣めんと欲し、論語・孝経・孟子・爾雅皆な博士を置く」と述べられている。このうち『孟子』は、諸子略に著録され、一見、『漢書』芸文志が示す「孔子之術」から外れているように見えるが、儒家が「教化を明らか」にし、「唐虞の隆、殷周の盛、仲尼の業」にもとづくために優れるも、「道本に違離し、苟くも衆に譁しくするを以て寵を取り、後進之に循う」と記

されている。つまり、「孔子の術」から、やや違い離れているものの、「仲尼の業」に依拠していると説明が加えられているのである。このように『漢書』芸文志では、孔子の学術を基準として、その価値観に沿うかどうかで、弁別を計っていると考えられる。

では、『論語』『孝経』『爾雅』はどのようなだろう。これらの書籍は、すべて『漢書』芸文志の六芸略に置かれ記録がなされている。それぞれの篇叙には、以下のようにある。

○論語は、孔子、弟子時人に応答し、及び弟子相い互に言いて、夫子に接聞するの語なり。（『漢書』芸文志六芸略）

○孝経は、孔子、曾子の為に孝道を陳ぶるなり。（『漢書』芸文志六芸略）

このように、『論語』『孝経』の二つの伝については、孔子に関連する明白な理由付けがされている。また、『爾雅』について特記はされていないが、本書は『漢書』芸文志の孝経の類目に入れられているため、同じ「孔子の術」であると考えていたのであろう。

次に六芸の伝・記について。『史記』孔子世家には、「故書伝・礼記自孔氏」とあり、「孔子晩而喜易、序彖・繫・象・説卦・文言」という。つまり、これらの伝や記は孔子によって成ったと見なされていたことが理解される。

また、『春秋』については、『史記』孔子世家に「乃因史記作春秋」といい、さらに、『詩』については、「古者詩三千餘篇、及至孔子、去其重、取可施於礼義。……三百五篇孔子皆弦歌之、以求合韶武雅頌之音。礼楽自此可得而述、以備王道、成六芸」という。

このように見てみると、経だけでなく、多くの伝や記においても、孔子による関与を述べている。これらは「孔子の術」による弁別を記したものである。よって、董仲舒が述べた「孔子の術」は、こうした例からも明らかのように、五経の経と伝・記とともに『論語』『孝経』『爾雅』、そして『孟子』の四つの伝を表彰し、これらの経・伝・記をも包括して権威化しようとしていたと考えられるのである。

なぜ「孔子の術」には、多くの伝・記が含まれるのであろうか。儒学の経・伝・記については、先に見てきたように、諸子の先行を追いかけるかたちで進展してきた。加藤常賢氏は「伝先経後」の語で、その状況を表現しているが<sup>54</sup>、儒家の有力な師法は、別に「伝家」ともいわれることから理解できるように、古くから有力な芸と伝の結合から出発し、そして後に、経と伝の師法を形成したのである。したがって、後に五経博士の地位に就くのは、『史記』『漢書』の儒林伝にあるような有力な師法によって限定されて

いくのであるが、それらは、もとをただせば有力な伝家であったのである。

先に第六章で確認してきたように、申公や韓嬰、轅固生、董仲舒など、有力な伝家の系譜に連なる儒生たちは『詩』『春秋』という経書を治めたことで博士に就任していたが、同時に、その経書に対する伝も治めている。

彼らは特定の経について高次な伝を擁していたことにより、特定の経に対する優先権を得ていたと考えられる。そして、その後の何らかの契機において、本人または、その師法に連なる弟子たちが「五経博士」の官を襲っていたのであろう。つまり、こうした儒生たちは、まず、儒家の芸と伝を治めることによって、中国古代社会において普遍的に存在した経の権威を自家のものとしたのである。そして、それは「五経博士」に就任する際にも、大きな意味を持つに至ったと考えられよう。なぜなら、建元五年、彼らの一部が「五経博士」に就任したが、当初は、それほどほどの権威を持たなかった新博士も、経と伝の学術によるテキストの作成と、それを「選挙」という国家による官僚登用試験にも応用し、更なる権威を獲得していったからである。

また、『漢書』芸文志を見ると、儒家の経と伝を持つものについて、これら以外の集団も存在することが窺われる。董仲舒が第三対策において、「六芸之科」「孔子之術」

を重ねて述べた訳は、道家など諸子の経への対策だけでなく、申公や韓嬰、轅固生など、特定の儒家の伝家への優先権のためでもあったとも考えられる。なぜなら『漢書』芸文志に、『春秋』「鄒氏伝」や「夾氏伝」が記され、『漢書』の馬宮の伝の「春秋嚴氏を治む」の一文からも理解できる通り、その他の儒家の伝家と思しき書の存在を見てとることができる。これらは現在、佚書となってしまい、その内容をうかがい知ることはできないため、なぜ現存する伝家の書が世に伝えられ、その学派が勝者となったのかを検証することは不可能である。ただし、これらの伝家の書がほるび、その学派が敗者となった理由としては、何らかの意味で、その書の存在価値が失われる状況となっていたことと、また、あるいは学派として学問の高次化という点において、勝者である伝家に見劣りしたためと考えてよいのであろう。

そして最後に、よく問題にされる「皆な其の道を絶ち、並び進ましむることなかれ」の意義について解説を加えておきたい。これは当然、「諸子の学問をこの地上より絶滅させてください」という意味ではない。第三策の同じ段落の前に「夫天亦有所分予、予之鹵者去其角、傳其翼者兩其足、是所受大者不得取小也。古之所予祿者、不食於力、不動於末、是亦受大者不得取小、与天同意者也」との文章がある。つ

まり、「天が物事を取り分ける際には、大を受けた者には、小を取ることができないようにする」という旨を表す一文であり、その指す意味には注意が必要であろう。董仲舒は「春秋の一統を大ぶは、天地の常経、古今の通誼なり」というが、その「一統」とは、それぞれの天分に従って儒家の正統である「五経博士」が大の道を進み、諸子の「諸博士」が小の道を進むことを意味するのである。つまり、「皆な其の道を絶つ」とは、諸子を諸博士から退けることを意味し、「並び進ましむることなかれ」とは、儒家の正統が大の道である朝廷・博士の学官を占有し、その他の諸子が小の道である在野を進むことを意味すると考えられるのである。

このように董仲舒の主張は、五経の経と伝、さらに『論語』『孝経』『爾雅』『孟子』の四つの伝、つまり当時の儒教の勝ち組の学術によって官学を独占的に統一することにあった。それと同時に、いまだに強力であった道家や諸子による「諸博士」を官学から退場させようとするものであったのである。そうして中国的世界が、儒学を宗として統一されるべきであると述べたのであろう。

以上、董仲舒の対策第三策の目的を具体的に解釈すると以下のようになる。

① 建元五年に置かれた五経博士が管轄する五経の経と伝

による試験科目を、官吏登用試験に用いる学術として採用させることである。

② 同時に、並立していた「五経博士」と「諸博士」については、儒学の博士であった「五経博士」と『論語』『孝経』『爾雅』『孟子』担当の博士を、実質上、官吏登用制度とそれに用いる試験制度を議論するための官とすることにあった。

③ また、諸博士を廃止して、諸子の学問を官学から下野させようとしたものである。

①と②については、「功令」の内容から見るところ、対策の後、ただちに、しばらくしてかは不明であるが、ともかく、実現されていたことに間違いはあるまい。ただし、③の諸博士の廃止は、しばらくの間は、実行されなかったと考えられている。

その理由として、まず、武帝期には、幾人かの有力な『老子』『黄帝四経』学習者が見受けられることが挙げられる。たとえば、先に見てきた文<sup>①</sup>の楊王孫は、武帝のころの人物とされるが、「黄老の術を学ぶ」との説明がなされ、また、武帝から「千里駒」と称されている傑物であった。また、「智略有り」と言われた劉徳も、「黄老を修む」(『漢書』楚元王伝)と記録されている人物である。さらに、武帝は黄老の学で著名であった淮南王安を厚く遇していることか

らも、道家や諸子の学に対して、厳しく当たったとは考えられないのである。

また、武帝が儒教天子でなかったとする指摘は、少なくとも存在し、その際には、泰山の封禪においても、儒者の言を用いることは無かったことも強調される。たしかに、武帝は後の元帝のような儒教天子ではなく、文帝や宣帝に近い思想、すなわち刑名の学徒であったことも、一因として挙げられるに違いあるまい。ただし、当時としては、後世の儒教の本道に近い教育を受けて成長し、帝位に就いた皇帝であって、図抜けた好学・好儒の天子であったと考え、てよいのではなからうか<sup>55</sup>。

そうした状況の下で行なわれた董仲舒の対策は、周知の通り武帝に全面的に「嘉納」されることはなかったのであるが、そこで董仲舒が言及したことは、武帝期や後世の儒学者の指針・試金石となっていたと考えられる。つまり、直接的・間接的の差異はあったが、公孫弘に代表される様々な儒者が董仲舒の経学理論の影響を受けたと見られることから理解される通り、董仲舒の対策は、様々な「私たち」で「儒教の国教化」に寄与していったと考えてよいのであろう。

## 結語

本稿では、もっぱら、設置時における五経博士と董仲舒の対策との関係を中心に徹底的に検討を重ね、前漢武帝期における儒教の国教化とはいかなるものか、その実像を明らかにして新たなモデルを提示することに挑もうとしてきた。

儒教の国教化の定説によるならば、董仲舒の対策は、儒教にとって勝利直前の順風の中で提出されたと考えられていた。しかし、本稿で検討を重ねた結果、武帝即位直後における儒家の立場は、とても順調と表現できるものではなかったといえるであろう。

まず、建元五年(前一三六年)に置かれた「五経博士」は、それまでの「諸博士」が存続していたことにより、これと並置されていたことが理解された。また、初期の「五経博士」は、もっぱら経の選定を行うことを職責としており、後世の専経博士の権威や権限を持ったものではなかった。さらに、儒家の奉ずる経と道家の奉ずる経の権威はおそらく均衡したものであって、「儒家独尊」からは程遠い状態であったことも明らかとなった。

そうした中で、元光元年(前一三四)に董仲舒対策・第



三策は提出されたのであろう。その対策は全面的に武帝に「嘉納」されることはなかったが、間接的に、「五経博士」の権限を強化し、道家など諸子の経の進出を拒み、さらに董仲舒ら特定の伝家の優先権を獲得していったと考えられる。

具体的に述べると、董仲舒は、第三策において、①「六芸の科」である後世に確定していく「五経の経と伝による試験科目」と「孔子の術」である「儒家の伝として權威のあった『論語』『孝経』『爾雅』『孟子』」を官学として採用させること、②官吏登用試験においても五経博士や、その学問領域に優先権を与えられること、の二つを要求については、事実上、認められていたと見受けられる。つまり、董仲舒は、賢良対策第三策を奉呈したことによって、事実上、一定程度の儒学の独尊を成し遂げたことが明らかとなったのである。なお、董仲舒は、第三策で、併せて諸子の学術を官学から退場させることも目指していたであろうが、こちらは、「早急」という点について失敗したと見られる。ただし、後に功令などの儒教的な施策の制定により、多くの儒生が生まれてくることによって、事実上、徐々に成し遂げられていったと見てよいのであろう。

前漢武帝期の儒学の官学化・儒教国教化の道程は、直接的には武帝や田蚡、さらには公孫弘に代表される様々な儒

者によって成し遂げられ、進展していったのであろう。実現はしなかったものの、建元元年の明堂建設の建議に始まり、建元五年の「五経博士の設置」、元光元年の「董仲舒の賢良対策」、そして、元朔五年（前一二四）、公孫弘が丞相となり、「功令」が実施されたことで、一応の結実を見る。以後、儒学を学ぶものには出世の機会が訪れ、儒学を学ばないものは、登用の機会を失うこととなる。これより後、天下の学者は、儒学に靡いていくのである。

このようにして、武帝期の「儒教の国教化」の初期の試みは、儒教的な中国社会を築き上げていく原動力となつていったのであろう。董仲舒は、これまでの定説による役割とは異なる「かたち」で、対策や著作などから「儒学のかたち」とも言うべき、官学としての「ありかた」を創造した。それは「六芸の科・孔子の術」と表現された儒教・孔子を基準とした価値観の発見といえるであろう。具体的には、経・伝と称される書籍を奉じた学派、または、その系譜に連なる者が、「五経博士」という博士官に就任し、そして、その学統に連なる師承が、その權威と権限を独占していくという、まさしく「中国世界」特有のものであった。このように、書籍と学派の系譜を重視する中国的な学問観は、のちに中国的な経学観念を生み出し、それらが「目錄学」となつて結実していく<sup>56</sup>。また同時に、国家的なイデオロ

ギーと密接に結びついた学問的権威の「かたち」の原型を形づくることにもなったのである。その上で董仲舒は、經学の理論構造を創造し、後世の儒宗の地位を獲得していったと考えられる。

では最後に、なぜ武帝は、そもそも經書の整理を担当する「五經博士」を設置したのであろうか。

武帝以前の漢朝では、高祖以来の功臣やその子弟による権力の壟断の害が甚だしかったと考えられるが<sup>57</sup>、別の形式での人材登用である試験制度の実施は、皇帝集権体制を支える人材の発掘という、武帝にとつての願望をかなえる道でもあったためであろう。ただし、この武帝の恣意的ともいえる発願が、のちの「天子・皇帝」と「儒生・士大夫」などによって構成される中国的な世界観を誕生させたのである。そして、この武帝による儒教的な施策に対する数々の英断と、その契機を促した董仲舒の賢良対策が、儒教の国家の初期的な「かたち」を創り上げ、以降、中国の二千年を決定していったのである<sup>58</sup>。

### 〈注釈〉

- 1 本稿においては、特別に弁別を加えるべき固有名詞については、括弧を付してある。(例「儒教」「五經博士」「諸博士」など)

2 「經学の成立」について述べた主要な先行研究としては、吉

川幸次郎『支那人の古典とその生活』(岩波書店、一九四四年八月)、平岡武夫『經書の成立』(全国書房、一九四六年五月) 第一序説篇、經書と尚書、重沢俊郎『原始儒家思想と經学』

(岩波書店、一九四九年九月) 第二部、經学の本質、宇野精一「五經から四書へ―經学史覚書―」(『宇野精一著作集』

第四卷、明治書院、一九八七年一月)(原載『東洋の文化と社会』第二輯、京都大学支那哲学史研究室、一九五二年三

月)、田所義行『社会史上から見た漢代の思想と文学の基本的性格の研究―五經と韻文を主として―』(中国学術研究会、

一九六五年二月)、関口順『儒学のかたち』(東京大学出版会、二〇〇三年十月) などがある。

3 拙稿「秦漢期博士制度に関する考証的研究(前篇)―「博士」官の形態と職責を中心に―」(『研究東洋』第一〇号、二〇二〇年) 参照。

4 傍線部の①④の條件が揃うことによって、儒教の国教化の要件が満たされると見なされてきた。なお、本稿で用いる「儒教」については、あくまで近代以降において使用されてきた学術用語であることを明記しておく。

なお、「儒学の官学化」や「儒教の国教化」の用語・定義の問題は錯綜を極めている観がある。この問題を考える際、近代に定義された「儒教」や「国教化」の意味が曖昧であつ

たという点は否めまい。よって、現代の論争において、それぞれの定義が錯綜し、議論がかみ合わないことが少なくない。また近年、「体制化」などの多くの新たな用語・定義が頻出したことも、こうした傾向に拍車をかけたといえるであろう。この問題に対して筆者は、「儒学の官学化」という場合には、「儒家という儒家に支えられた学派が、国家の官制において、いかに地歩を占めていくのか」という問題意識により、「儒教の国教化」という場合には、「儒家とい

う学派が、何らかの施策によつて国家イデオロギーの中枢を占めるだけでなく、それが、いかに社会全体を覆い、浸透していくのか」という問題意識により、状況により使い分けるといふ立場をとっている。なお、「国教化」という術語に、やや問題が存在することは承知しているが、かといって思想的に儒教が体制化される、もしくは体制化される過程を表現する際に、非常に良くできた術語であるともいえると考えている。こうした、儒教・儒学に関する定義の問題については、前漢代・後漢代に、「儒教の国教化」の胎動期（官学化前）、初期（官学化前後）、中期（全盛期）、後退期があり、関連する諸用語は基本的にこの枠内に収斂されると考える立場である。この点について、池田知久「第一章、秦漢帝国による天下統一、四、儒教国教化と道教・佛教、儒教国教化」（『中国思想史』東京大学出版会、二〇〇七年）

に詳細な説明があり、董仲舒対策に関する部分で筆者と意見を異にするものの、示唆に富む内容であろうと考えられる。

また、「儒教の国教化」については、渡邊義浩氏のように厳密に「国教化」が為された年代を考えるのではなく、とりあえず通説に拠り、時期としては漢代武帝期をその初期と見なし、歴史的事実としては、董仲舒の対策と五経博士の設置などを指すこととする。

なお儒教国教化については、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三年）二六二頁、狩野直喜「儒学と漢武帝」（『支那学文叢』みすず書房、一九七三年）、狩野直喜『支那文学史』（みすず書房、一九七〇年）、本田清「儒学」（『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年）、宇佐美一博「董仲舒」（『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年）など参照。「儒教国教化」の問題について、網羅的に記述されている論考には、平井正士「漢代の儒学国教化について」（『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社会』不昧堂出版、一九八三年）、関口順「儒教国教化」論への異議」（『中国哲学』北海道中国哲学会、二〇〇〇年）などがある。近年、渡邊義浩氏は、福井氏の説明を基礎として、「儒教の「国教化」論と「儒教国家」の成立」（『中国』二十四、二〇〇九年）や、「後漢における「儒教国家」の成立」

〔汲古書院、二〇〇九〕、同著『西晉「儒教国家」と貴族制』〔汲古書院、二〇一〇〕、同著『儒教と中国「二千年の正統思想」の起源』〔講談社、二〇一〇年〕などの一連の著作に関連する説明をなされている。

さらに、鄧紅氏による福井・渡邊説に反論する連作が発表されている。「日本における儒教国教化論争について」福井再検討を中心に〔北九州市立大学国際論集〕十二、二〇一四年。「日本における儒教国教化論争について」〔「儒教国家論」批判〕福井再検討を中心に〔北九州市立大学国際論集〕十二、二〇一四年。また筆者も、「再論「儒教」とは何か―儒教関連概念の定義とモデル化に関する一考察―」〔東日本国際大学紀要〕二十二（一）、二〇一七年と称する小稿で、この問題に論及したことがある。

5 福井重雅『漢代儒教の史的研究―儒教の官学化をめぐる定説の再検討―』〔汲古書院、二〇〇五年〕緒言には研究史が纏めてあり便利である。一九九〇年代に入ると、福井重雅氏によって、五経博士の設置と董仲舒対策に関する資料的な疑義が複数回にわたり提起された。氏は、「六経・六芸と五経―漢代における五経の成立―」において「前漢の宣帝期以前のいかなる文物の中にも、五経の二字を見出すことはできない」ことを証拠として、五経博士の設置を後世の

仮託と断定され、「前漢対策文書再探」、「董仲舒の対策の基礎的研究」においては、対策文の文書学の観点から検証を行い、董仲舒の対策が後世の附会であるとの結論を発表されている。福井重雅「六経・六芸と五経―漢代における五経の成立―」〔中国史学〕第四号、一九九四年、「秦漢時代における博士制度の展開―五経博士の設置をめぐる疑義再論―」〔東洋史研究〕五四―一、一九九五年、「前漢対策文書再探―董仲舒の対策の予備的考察―」〔社会文化史学〕三十四、一九九五年、のち「陸賈「新語」の研究」〔汲古書院、二〇〇二年〕に「漢代対策文書の研究―董仲舒の対策の予備的考察―」と改題して所収、「董仲舒の対策の基礎的研究」〔史学雑誌〕一〇六―二、一九九七年などの論考を参照。なお、これらを総合して、『漢代儒教の史的研究―儒教の官学化をめぐる定説の再検討―』〔汲古書院、二〇〇五年〕を出版されており、以下、福井著書と略称する。

6 平井正士「董仲舒賢良対策の年次に就いて」〔史潮〕一一―二、一九四一年。周桂鈿『董学探微』（北京師範大学出版社、一九八九年）第一章「董仲舒考」三、対策之年、十九頁。  
7 福井重雅「儒教成立史上の二三の問題―五経博士の設置と董仲舒の事蹟に関する疑義―」〔史学雑誌〕七六一―一、一九六七年。注5、福井著書。

8 注5、福井著書 第一篇「五経博士の研究」、第一章「五経

の用語とその沿革」、第一節「六経・六芸と五経」（原載「六経・六芸と五経―漢代における五経の成立―」（『中国史学』第四号、一九九四年）。注7、福井論文。

9 注5、福井著書、三七八頁。

10 佐川修「武帝の五経博士と董仲舒天人三策―福井氏の所説に対する疑義―」（『春秋学論考』東方書店 一九八三年）（原載『集刊東洋学』第十七号 一九六七年）、富谷至「儒教の国教化」と「儒学の官学化」（『東洋史研究』第三十七卷第四号、一九七九年）、富谷至「書評・福井重雅著『漢代儒教の史的研究―儒教の官学化をめぐる定説の再検討―』（『東洋史研究』第六十四卷、第一号、東洋史研究会、二〇〇五年六月）、澤田多喜男「儒教官学化をめぐる論争に対する創見」（『東方』二九四号、二〇〇五年八月）など。

11 諸氏の説明に共通するのは、まず、福井説を承認して、前漢武帝の初期、建元五年春における五経博士の設置と董仲舒の対策を認めない。また、「儒教の国教化」という用語は、本来、「儒教の国教化の初め」という意であったにも関わらず、いつしか、その盛時に置き換えられていることなどがある。その中で池田知久氏は、福井説を踏襲して「儒教の国教化は、前漢の全期間を通じて儒教を重視する営みが積みかさねられた結果、諸段階をへて前漢末期（前一世紀）までに達成されたもの」と見なされている。西嶋定生「儒

教の国教化と王莽政権の出現」（『中国の歴史2 秦漢帝国』講談社、一九七四年）三四五、三八四頁。板野長八「図識と儒教の成立」（『儒教成立史の研究』（岩波書店、一九九五年）三二九頁（原載『史学雑誌』八十四―二・三、一九七五年）。渡邊義浩「後漢国家の支配と儒教」（雄山閣、一九九五年）の序章、池田知久「第一章 秦漢帝国による天下統一」（『中国思想史』東京大学出版会、二〇〇七年）、四、儒教官教化と道教・佛教、儒教官教化、六十五頁。市來津由彦氏執筆『日本中国学会報』第五十八集の学会展望（哲學部）。渡邊義浩編『両漢の儒教と政治権力』（汲古書院、二〇〇五年）「合評会 福井重雅著『漢代儒教の史的研究』」一六九―二一八頁にも同様の指摘がある。

12 筆者も五経博士の設置と董仲舒対策に対する疑義について再検討を試みたことがある。拙稿「五経博士の設置に関する疑義の再検討」（『関西大学中国文学会紀要』二十八、二〇〇七年）、同「再論董仲舒対策―第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に―」（『研究東洋（東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要）』四、二〇一四）を参照。福井説には頷ける点も少なくないが、所説の根拠となる資料および、その操作方法には、いくばくかの問題点が見受けられる。拙稿によって、少なくとも、「五経」と「董仲舒対策」に対する根本的な疑義については、



その問題の一端を解決できたのではないかと考えている。

なお、これらの拙論と本稿は、二〇〇五年十月の日本中国学会・第五十七回大会における「前漢期における六経と五経の系譜―賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』芸文志を中心に―」や、以下の一連の学術発表において、徐々に修正を加えながら、骨子を説明した上で関連資料を公開・配布しているものである。

①「前漢期における六経と五経の系譜―賈誼『新書』六術・道徳説篇と『漢書』芸文志を中心に―」（日本中国学会・第五十七回大会）本発表における主要な論点は、三点にまとめられる。まず、五経博士の設置における疑義は、ひとまず解消されたと考えてよいこと。第二に、あまり論及されることがなかった五経博士の形態と職責について考察したこと。第三に、五経觀念の形成について言及したことである。

②「前漢武帝期における儒教の国教化」（関西大学中国文学会・第一回大会、二〇〇七年）本発表は、拙稿「五経博士の設置に關する疑義の再検討」を受けて、設置時における五経博士と董仲舒の天人対策を中心に、武帝期における儒教の国教化を再検討したものである。

③「董仲舒対策の真偽説の再検討」（日本中国学会・第六十二回大会、二〇一〇年）本発表は、のちに文章と

してまとめ、「再論董仲舒対策―第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に―」として発表した。

④「董仲舒対策とその周辺」（日本中国学会若手シンポジウム「中国学の新局面」、二〇一一年）本発表では、のちに学術論文「再論董仲舒対策―第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に―」として発表したものと、本稿において主に論じている董仲舒の対策と儒学の官学化に関する意義をまとめたものがある。

13 本田成之「支那経学史論」（弘文堂書房、一九二七年）第三章「秦漢の経学」、安井小太郎等『経学史』（松雲堂書店、一九三三年）「先秦より南北朝に至る経学史」など。

14 注6、平井正士・周桂鈿論考、斎木哲郎『秦漢儒教の研究』（汲古書院、二〇〇四年）、「第三章、董仲舒の思想と儒教の国教化」参照。および深川真樹「董仲舒「賢良対策」の信頼性について」（『東洋学報』第九十五卷第一号、二〇一三年）、「董仲舒の対策の年代について」（『東洋学報』第九十六卷第四号、二〇一五年）参照。

15 狩野直喜『西漢学術考』（筑摩書房、一九六四年）四九頁参照。五月、詔賢良曰、「朕聞昔在唐虞、畫象而民不犯、日月所燭、莫不率俾。周之成康、刑錯不用、德及鳥獸、教通四海。海外肅慎、北發渠搜、氏羌徠服。星辰不孛、日月不蝕、山陵不崩、川谷不塞。麟鳳在郊藪、河洛出圖書。鳴虬、何施



而臻此與。今朕獲奉宗廟、夙興以求、夜寐以思、若涉淵水、未知所濟。猗與偉與。何行而可以章先帝之洪業休德、上參堯舜、下配三王。朕之不敏、不能遠德、此子大夫之所睹聞也。賢良明於古今王事之體、受策察問、咸以書對、著之於篇、朕親覽焉。於是董仲舒・公孫弘等出焉。〔漢書〕武帝紀〕注5、福井著書、三七九頁参照。なお、本文は氏の文章を一部要約している。

17 深川真樹「董仲舒「賢良對策」の信頼性について」〔『東洋學報』第九十五卷第一号、二〇一三年〕、「董仲舒の對策の年代について」〔『東洋學報』第九十六卷第四号、二〇一五年〕、「博士弟子制度と太学の結びつきに関する一考察」〔『東洋學報』第一〇一卷第四号、二〇二〇年〕など。

18 注14、齋木著書、三五五頁参照。

19 平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」〔杏林大学医学部教養課程研究報告〕第三卷、一九七六年〕百頁参照。なお、「このような地味な經典整備というような仕事」という表現については、大いに疑問がある。古代中国世界においては、この「經（書籍）」と「家（集団）」が官学化される過程を考えた場合、書籍の正統觀の獲得は非常に重要であり、「地味な作業」という表現は適さないと考えるからである。この点については、本稿の多くの箇所において説明を果たしていくこととなる。

20 湯浅邦弘「漢代思想（儒教国教化と『塩鉄論』）研究史」〔『中国研究集刊』二、一九八五年〕。湯浅氏は以下のように述べている。「さて、こうした研究の後を受け、我々にはどのよ

うな課題が残されているのだろうか。まず儒教国教化の時期についての新説は、武帝期の具体的な政策、即ち酷吏の活動に代表される嚴刑重罰主義、塩鉄酒の国家的な統制専売制度、匈奴遠征に見られる武断的な強硬外交、が武帝の採用した儒家の理念と合致しない点に着目したものと思われる。つまり、儒教国教化という理念が武帝期には未だ浸透していなかったと見る訳である。また、町田「塩鉄論について」も、武帝期から宣帝期の政治を、表面的には礼教主義、実質的には法家政治という体制上の二重構造として捉える」。

21 本稿における「六芸論」という表記は、六芸・六經・五經、または六芸・六經・五經による理論化について、総称したものと見なしている。

22 拙稿「前漢中期における六芸論の形成―賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』芸文志を中心に―」〔関西大学中国文学会紀要〕三十七、二〇一六。なお拙稿と本稿は、二〇〇五年の日本中国学会第五十七回大会、第一部会（哲学・思想）における発表をベースとしている。「前漢期における六經と五經の系譜―賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』

芸文志を中心に―」（日本中国学会第五十七回大会・第一部会（哲学・思想）、二〇〇五年十月）

23 拙稿「前漢代における経学觀念の変容―六芸・六経・五経の系譜を中心に―」（『研究東洋』第八号、二〇一八年）参照。本稿では、前漢代の士人が、「六芸」「六経」や「官学化」された「五経」に対して、いかなる觀念を持ってきたのかについて、『史記』『漢書』などの資料より、その意味を確認することとした。まず、「六芸」「六経」については、と

もに、「學術」「書籍」という表層的な意味概念を持ち、民間の社会教学という段階にあることが確認された。また「五経」については、「六芸」「六経」の意に止まらず、五経博士によって討議・制定された「経義」や試験制度である「射策」、または「科目」など、国家教学に関わる表層的な意味概念が主となっていることに着目すべきであることを強調しておきたい。なお、前漢代において、官製の「五経」という学術概念が登場し、「経学」が成立したことは、学術の「官学化」の固定化と、その普遍的価値観の高次化と神秘化を招来する要因となったと考えられる。

24 この二重性について、基本的に意味するところは、社会学から国家教学への変容という表層的な意味概念における非連続性と、「六芸」「六経」と「五経」の象徴概念の連続性と理論的展開の継続性の意である。ただし、「儒教」が「国

教」への足場を固めていく中においては、まさに「陽儒陰法」的な、徳性と政治性との相反する二重性も指すであろう。

25 西川利文「漢代の儒学と国家―武帝期「官学化」議論を中心に―」（『佛教大学文学部史学科創設三十周年記念・史学論集』一九九九年）、平井正士「公孫弘上奏の功令について」（『杏林大学医学部進学課程研究報告』第一卷、一九七四年）。

26 西川利文「漢代博士弟子制度について―公孫弘の上奏文解釈を中心として―」（『鷹陵史学』第十六号、一九九〇年）。

27 注5、福井著書など。

28 注10、富谷論文、六一八―六一九頁。

29 錢穆「其他不以五経爲博士者、遂見罷黜（その他の五経以外の博士は、とうとう罷免されてしまった）」。『兩漢博士師承考』（『兩漢経学今古文平議』台湾連絡出版社）、七、武帝時代之五経博士、参照。

30 内野熊一郎『今文古文源流型の研究』（一九五四年）百七十二頁。内野氏の意見は、五経博士の設置によって、儒家独尊が成し遂げられたとする、儒教国教化の通説に、風穴を開ける重大なものであったであろう。しかし当時、何らかの注目を浴びた形跡も無く、また、以後も、この発言を真剣に検討したものはいないようである。

31 注19、平井論文、百頁参照。

32 漢書武帝紀及百官公卿表序只提到武帝置五経博士、未提武

- 帝在這方面有何罷黜之舉、已顯示出武帝「置五經博士」僅有「增置」的意思、沒有「獨置」的意思。(王葆琰『西漢經學源流』(東大圖書公司)第三章「罷黜百家、獨尊儒術」與經學史的分期問題 五、從「博士七十餘人」到「十四博士」的演變)
- 33 武内義雄『中国思想史』(岩波書店 一九三六年)第十一章「前漢の經学」、本田成之『支那經学史論』(弘文堂書房、一九二七年)など。
- 34 じつは、『史記』儒林伝と「六家要旨」は、ほぼ同じ時期の学問について記述した資料である。武帝初期の儒学や五經博士の伝系を明らかにする際、『史記』儒林伝に抛り、同様に、武帝初期の諸子の学問や体系を明らかにする際には、当然、「六家要旨」の記録に依拠することとなる。
- 35 金谷治『漢書』芸文志の意味』(『文化』二十卷六号、一九五六年)参照。
- 36 異なる側面より述べれば、同時に、司馬談の信奉する道家の強敵が現れたために、そのような行動を起こしたとも言えるのであろう。
- 37 福井重雅氏によると、五經博士として儒林伝に記載されている人物のうち、建元年間に相当するものが見当たらない例があるとの報告がなされている。(福井重雅「秦漢時代における博士制度の展開―五經博士の設置をめぐる疑義再論―」(『東洋史研究』五四―一、一九九五年)、のち福井著書所収)
- 38 注19、平井論文、百頁。
- 39 本稿では、五經博士設置以前に置かれていた従來の博士については、以降、諸博士と表記を統一する。
- 40 孝文帝欲広遊学之路、論語・孝經・孟子・爾雅皆置博士。(趙岐「孟子題辭」)
- 41 小南一郎「中山王陵三器銘とその時代背景」(林巳奈夫編『戦国時代出土文物の研究』京都大学人文科学研究所、一九八五年)。
- 42 荊門市博物館『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年)。
- 43 平岡武夫『經書の成立』全国書房、三六頁。平岡武夫氏は「管子はその篇目の構成に「経言」・「外言」の別を立ててをり、また、「士経」の目がある。韓非子も内儲説・外儲説の構成に於て、「経」「伝」の形式を用ひてゐる」という。また、諸橋轍次氏は「儒家の間に経字を用ふる慣習の少ないのに対し、他の諸子の間では、可なり其の慣習が行われて居た。墨子には経上下篇、経説上下篇があり、管子には経言九篇がある」と述べられている。『経学研究序説』(『諸橋轍次著作集』二所収、二十八頁)。
- 44 天運篇では、本來、六芸を重んじない莊子学派にあつて、「六経」のことを「先王之陳迹」と呼んでいる。そこには、莊

子後学一流の批判が含まれるにしろ、少なくとも儒家の「六経」を「先王」と「孔子」にかこつけて論じなければならなかったのは、当時の社会状況を反映しているであろう。

45 平岡武夫『経書の成立』（全国書房、一九四六年）三六頁、諸橋轍次『経学研究序説』（目黒書店、一九四一年）、のち『諸橋轍次著作集』二所収）二十八頁参照。平岡武夫氏の発言については、注43参照。

46 孝文帝本好刑名之言。及至孝景、不任儒者、而竇太后又好黄老之術、故諸博士具官待問、未有進者。（『史記』儒林伝）  
建元元年冬十月、詔丞相・御史・中二千石・二千石・諸侯相舉賢良方正直言極諫之士。丞相絳奏、「所舉賢良、或治申・商、韓非・蘇秦・張儀之言、乱国政、請皆罷」。奏「可」。（『漢書』武帝紀）

48 五経博士が設置されたのは、竇太后が老い衰えたからだという推測を目にするが、ならばなぜ武帝は、五経博士の設置と同時に、黄老・刑名百家の言を細け、儒者を登用しなかったのであろうか。おそらく、即位直後で竇太后が生存していたときの武帝には、儒教の国教化を行いたいような権力を持ち合わせていなかったのであろう。それは、「武安侯田蚡為丞相、絀黄老・刑名百家之言、延文学儒者数百人」（『史記』儒林伝）と、儒教の国教化を成し遂げたのが、実質上、田蚡であったと微妙な書き方をされていることから、窺えるのではなからうか。

49 文帝景帝の時代、彼らは、『詩』や『春秋』を治めていたからこそ、博士に就任できたのであって、彼らの著した伝によって、博士に就任したのではなからうか。

50 田蚡の儒学優遇政策と董仲舒対策との先後関係は、とどのつまり不明であるが、筆者は、董仲舒対策は、何らかの形で意味のある状態で行われたと仮定している。

51 現在、董仲舒の賢良対策は、元光元年（前一三四）に行われたという意見が、多くの研究者によって支持されつつある。本稿においても、董仲舒の賢良対策第三策は、元光元年（前一三四）に行われたと見なして論を進めることとする。

52 『史記』では、試験の意の「科」が二例あるが、これらは匡衡のもので『漢書』と重複するため、省略することとする。

53 西川利文「漢代博士弟子制度について―公孫弘の上奏文解釈を中心として―」（『鷹陵史学』第十六号、一九九〇年）。

54 加藤常賢「春秋学における王」（日本諸学振興委員会研究報告、一九四一年）、のち『中国古代文化の研究』（二松学舎大学、一九八〇年）所収。

55 武帝は、好学・好儒の天子であったとは言え、儒学一辺倒の天子ではなかった。しかし、即位直後における漢朝においては、儒教的な政策が皆無に等しかったため、矢継ぎ早に儒学を官学化させる施策に心を砕いたと考えられる。なお、これらも武帝の側近であった儒者や官僚らによる策動であった可能性も否定はできないが、それらの政策の背景

には、少なからず武帝の意思も、介在していたことは否定できないと考えられよう。

56 古勝隆一『目録学の誕生 劉向が生んだ書物文化』（臨川書店、二〇一九年）参照。本書では、前漢期の目録学の誕生に至るあらし、すなわち劉向によって中国の学術が総合されるまでの道程が詳述されている。とりわけ本稿に関わりの深い「術」の解釈については、保科季子氏の論考「漢代における「道術」の展開―経学・讖緯・術数―」を紹介しながら有意義な考証がなされている（本書の三十八から三十九頁）。また、本書の第三章「前漢時代の皇帝と学問」の第三節「武帝と儒教」における福井重雅氏の所説に対する問題意識は、筆者と全く同様の部分があり、大変心強く感じている次第である。さらに第五節「前漢における六芸の位置」においては、「儒家と六芸」の結びつきの強さについても、司馬談の「六家要旨」を引きながら、本稿とは異なる角度より詳細に検証を重ねられている。参照されたい。なお本稿は初期の構想を得てより十年余り経つもので、当初の論旨と比べ多大な変更点があったため、脱稿後、校正の終盤に至って、注記すべき考察や学恩を謝しておきたい論考があることに思いが至った。その一部について、特記しておくこととした。

まず前漢期の学問の観念については、関口順氏の『儒学のかたち』（東京大学出版会、二〇〇三年）に、多くの学恩

を受けた。また前漢期の「経学の成立」の後の儒家と諸子の学問の展開については、井ノ口哲也氏の「後漢時代の学問ジャンル―経学と諸学―」（『東京学芸大学紀要（人文社会科学系）』Ⅱ、五十八、二〇〇七年）を、さらに前漢から後漢にかけての「術」の網羅的な研究として、保科季子氏の「漢代における「道術」の展開―経学・讖緯・術数―」（『史林』八十三巻五号、二〇〇〇年）などを参照すべきであろう。

また本稿の後篇において論及する予定となる部分であるが、劉向については池田秀三「劉向の学問と思想」（『東方学報』五十、一九七八年）、野間文史「新序・説苑攷」（『広島大学文学部紀要』三十五巻、一九七六年）や同「劉向春秋説攷」（『哲学』三十一（広島大学哲学会）、一九七九年）などを参照されたい。

57 孝惠、吕后時、公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用、然孝文帝本好刑名之言。（『史記』儒林伝）

58 班固は董仲舒について、「仲舒所著、皆明経術之意。（仲舒の著す所は、皆な経術の意を明らかにす）」とか、「及仲舒対冊、推明孔氏、抑黜百家。立学校之官、州郡舉茂材孝廉、皆自仲舒發之。（仲舒の対冊するに及んで、孔氏を推明し、百家を抑黜す。学校の官を立て、州郡より茂材、孝廉を挙ぐるは、皆な仲舒より之を發す）」などと述べて、その功績を表彰している。

## ■ 論文Ⅲ ■

## 浅見綱斎の儒学と兵学の関係理解に関する再考

東北大学大学院博士後期課程 樊传榮（ハン・デンシ）

## 1、はじめに

中世の多様な支配体制は戦国時代の戦乱期を經過して、豊臣政権の政策により徹底的に無力化された。戦国時代の軍事組織は、一連の改革により近世の軍隊に変貌した。「近世の軍隊は、武装・非武装を問わずすべての集団をその構成要素とし、將軍の統制下に置くものであった。この意味で近世においては国土それ自体がひとつの巨大な兵營であったといっても過言ではない」と言われている<sup>1</sup>。近世社会には、強者が支配することは当然な結果だと広く認識されていた。結果として、「御威光」（圧倒的な軍事力に対する畏怖）に基づいて支配体制を確立されていた<sup>2</sup>。

このような軍事国家のイデオロギーを支えた重要な思想体系は兵学思想と考えられている<sup>3</sup>。一方で儒教は近世社会のイデオロギーの中で重要な位置を占めている。近世社

会を総体的に考察するには、兵学について儒教のパラダイムの中でどう認識すれば良いのかは避けることができない問題になるであろう。本論では、江戸初期の儒学者である浅見綱斎が儒学と兵学の関係をどのように理解したかの考察を通じて、江戸初期における儒学者の兵学理解の一つの様式を明らかにすることを試みる。

近世において儒学と兵学の関係については、前田勉氏が各学者の思想を通して分析している。同氏は、林羅山、山鹿素行、荻生徂徠など思想家の兵学理解を通じて、儒教的な道徳倫理と兵学国家との間で、常に緊張感を保って、お互いに対立的な存在であると考えられている<sup>4</sup>。

浅見綱斎（承応元年・一六五二年—正徳元年・一七一一）は、山崎闇斎の代表的な弟子であって、『靖献遺言』をはじめとし、多様な著書と講義が残っており、「崎門三傑」



のひとりとしてよく知られている。

綱齋の儒学思想については、儒教の普遍的な真理が近世日本社会の中で如何にして受容されるのかという観点から論じている。「武」によって支配される社会という具体的な「場」で理がどのように働くのか、すなわち浅見綱齋において、兵学と儒教との関係の認識は考えなければならぬ問題であろう。

拙論は、浅見綱齋の語録の検討を通して、綱齋の兵学思想と彼の儒学思想との関係を明らかにする<sup>7</sup>。諸先学の研究をふまえつつ、直接に浅見綱齋の兵学に関連する言説を突き詰め、兵学と彼の思想全般との関係を検討することを試みるものである。兵書から引用する部分と綱齋自身の主観的な解釈を通じて、綱齋の朱子学的な兵学観を見出す。特に、綱齋の軍書と兵学に対する態度、節制論、「奇正」及び経権論など四つのパターンを取り上げて、綱齋の兵学観に接近することを狙いとする。

## 2、浅見綱齋と兵学

浅見綱齋の高弟・若林強齋は綱齋の出身について、「モトハ江州高島ノ人デ、郷土力浪人カデアツタサウニ候」と回想している。武士の血脈を持っている綱齋は若い頃から、熱心に剣術を学んでいる。綱齋は、「余間かつて諸万

国の風土の体を験す、亦なお人の気質如く、(中略)吾が国の風土如く、蓋し金気義烈尤も勝つ、これを以て戦闘武勇、これ其の長ずる所、而して根本の固、氣象の直、皆其の稟性の得る所也」(原漢文)<sup>10</sup>と述べている。綱齋は、国の特質と人間の性質とは同じ、気質と関連すると考え、「武」の特徴が日本の風土に基づいて形成されると捉えている。空間の特殊性から日本の「武」の性質を見つけている。綱齋は時間の観点から「武」の必要性を論じている。

ヤヤ共スレバ儒者ノ詞ニモ、堯舜ハ土階ニテ治リ、仁者無敵ナドト云ルコトヲ引、殊勝ナルコト斗リ云ル、皆不知時不明于治体之駭言也。古へ時スナラニ世穩カニシテ夷狄ノ攻モ少ク、其上堯舜ノ徳ユへ自治レ共、早夏ノ時ニ至テ夏后相ヲ羿弑セル時、最早可防様モ有ザリシモ、時変様々ニ違ヘバ、其時ニ宜ニ從テ全体ノ立様ニスルコト、必シモ軍ヲシテ勝マデハナシ。<sup>11</sup>

ある儒学者は、伝説の聖人である堯舜が土の階段のような簡単な施設で天下を治ると述べたことを挙げて「仁者無敵」と唱えている。軍事学を含めて人間の作為に対する無関心を示している。これに対して、綱齋は時代の特殊性から反論している。堯舜の時代には、社会が安定し、夷狄の

進攻も少ない、堯舜の偉大な徳より自然に天下を治ることができる。しかし、夏王朝の時代に至ると、すでに反乱が相次いで発生すると考えられていた。人間は時代の変化に応じて活動を変化しなければなるまい。綱齋は、時間と空間の原因より「武」の社会的な価値を評価している。

では、兵学とは、具体的に如何なるものなのか。綱齋は次のように論じている。

是等（日本の代表的な兵法書…筆者注）モ八陣ヲ学ズシテ、暗ニ八陣ニ符号シタル旨アリ。凡軍法ニ限ラズ、天下万事常ト変ト一ニシテ二、二ニシテ一、体用一源ト云ハ道体本然ノコトニシテ、其旨ノ有ザルコトナシ。<sup>12</sup>

軍法の中で、常と変と共に存在し、常と変は「体用一源」の表現である。常態的なものと非常態的なものともに存在していることは普遍的な原則である。綱齋は、「体用一源」が道体本然の表現として捉え、兵学は道体の範囲に離れないと考えている。翻つて考えると、兵学は普遍真理のひとつの形式しかない。綱齋は当時の兵学者に対して、「世二軍学ヲスル者多レド、根本ノ義理ニ明ナラザル故、只軍法者ト斗リ成、本原ヲ失故、其理ト共ニ明ニ不知シテ、只其跡ニ泥ンデ其法斗リヲ知様ニナルハ、根本ノ学ナキ故

也」<sup>13</sup>と批判している。多く兵学者は普遍的な真理を知らない、ただ具体的な兵法を唱え、兵学の核心的なもの知らないからである。いわゆる当時流行の兵学者は具体的な戦術に拘泥し、道体本然の意味が理解できない。では、本物の兵学は如何なるものなのか。綱齋は次のように述べている。

世ニ伝ル所ノ「七書」、武書ノ簡要トシテ軍学者ノモテハヤス。去共「孫子」「司馬法」ノ外ハ大旨偽書也。周ノ大司馬総軍大将ニテ、其家ニ伝ル軍法ノ遺書也。節制ノ陣ニテ、律ヲ主ニシ法ヲ明ニシテ備ヲ以第一トス。其機ニ応ジ変ニ宜フスルハ、其口伝心授ニテ其家ニアリ。又軍図其外軍略等ノ書定テ其家ニ悉ク有可レ共、今ハ伝ラズ。黄帝ノ「握奇経」、是異國ノ軍法ノ第一ノ祖也。八陣モ皆是ヨリ出ル。是等モ皆大司馬ノ官ニ伝ヘ来トミヘタリ。<sup>14</sup>

当時、広く読まれていた『武経七書』について、綱齋は『孫子』『司馬法』を取り上げて、他の兵書が偽書として認識している。綱齋は、『孫子』、『司馬法』、『握奇経』が由緒だいたいものとされ、『司馬法』が周の大司馬によって制作された兵書であつたと信じて<sup>15</sup>、節制いわゆる軍事法

令と組織原則を注目している。このうち、「節制ノ陣ニテ、律ヲ主ニシ法ヲ明ニシテ備ヲ以第一トス」という一段は看過できない。綱齋は節制、軍令が軍隊に対して第一原則と唱えている。綱齋は、軍政法令と組織原則が軍隊組織あるいは兵学の根本法則と捉えて、続いて詳しく説明している。

節制ノ陣、制を主ニシテ機ニ応ズルノ軍ハ諸葛孔明ノ八陣全ク伝ヘタリ。凡天地ノ間静ナルニ居テ動ヲ制スル、是不易ノ道、治乱大小何ゴトモ是二本ツカザルコト無シ。「不戦而勝」ト云コト軍術ノ本トスルハ、サキヲダマシ見セ勢ヲシテ勝ヲシテ勝コトヲ云ニハ非ズ。備ヘ堅固ニ根本立テバ自敵ノ我ヲ可破様ナキコト、戦ザル先ニ備リテアリ。其故孫子ガ「以己之不可勝勝人」ト云ルハ此コト也。<sup>16</sup>

節制の陣は機によって対応しなければならない。綱齋は、諸葛孔明の八陣が『握奇経』の真意を得ると考えている。その真意は他にあらず、「凡天地ノ間静ナルニ居テ動ヲ制スル、是不易ノ道、治乱大小何ゴトモ是二本ツカザルコト無シ」と考えられている。天地の間の静を守って、不変の真理をもって軍事行動を指導する。これこそが節制の陣と信じている。綱齋は「凡天地ノ間静ナルニ居テ動ヲ制スル」

ことは「不易ノ道」と唱えて、節制が不易の道に従う手段と理解する。『綱齋先生敬齋講義』の中で、人間の敬を保つ工夫は城の防御と例えている。綱齋は『敬齋箴』の中の「守口如瓶、防意如城」の一段を解釈するときに、城を防ぐなど戦術的な場合から詳しく説明している。

乱ノ萌モナク、太平無事ノトキヨリ、壁ヲ高シ、壕ヲ深シ、弓砲ノ稽古ヲ励シテ、又其上ニ番ニ番シテ、小盗マデ用心スレバ、敵ガ多勢ジヤ、強敵ジヤト謂テ、メツタニ破レル者デモナシ、水ニ渴シタカ、兵糧ニ尽キタカ、城主ガ愚将カ、士卒ガ弱イカ、ドウナリトモ、コチニ透間ガ有カラ、破レタ物ゾ。<sup>17</sup>

綱齋は、『敬齋箴』の中で、「敬」を保つ状態が、城を防ぐと例えることを解釈するときに、城を防衛するために、平時の準備と訓練の重要性和「敬」を保つ状態となぞらえている。戦争の法則と対照的に見れば、人間の内面的な修養について、綱齋は、「マズソノ如ク、人ノ心モ何程艶色ガ前ニ有テモ、美味ヲ目ニ見テモ、何トモナクバ、何トモセウヤウハナイガ、好色ガ移ルト、ア、ア、艶色ト、此ヘ邪ガ入タ者、美味ヲ見レバ、ア、食タイ物ジヤト、コ、ヘ沈デ来タ者ジヤ程ニ、取ラレヌサキカラ、我心トトモニ、

全体スキマナク、ツメヲカウテ置ネバナラヌコトゾ。口ト云ハ、四支ノコトノヤウナレドモ、如瓶如城ト云裏念ヲ主トシテ合点セヨ<sup>18</sup>と述べている。綱齋は、「敬」を保つように個人的な修養と戦争の法則が同じ普遍的な真理によって説明ができると考えている。

普遍的な真理に基づいて軍事行動を進行すれば、事前に敵の軍事行動を封じることができる。敵を欺く、いわゆる欺瞞的な方法を使って敵に勝つことより自身の万全的な準備は軍事活動の核心と考えられている。「兵者、詭道也」は『孫子・始計篇』の名言であり、「孫子」の核心的な内容として捉えられている。近世日本には、『孫子』に関する数多くの注釈書が「詭」は「いつわり」と解釈している。江戸時代のはじめ、林羅山は「兵ハ詭道也トハ、敵ヲバカラザレバ勝ガタシ」と解釈している<sup>19</sup>。近世の代表的な『孫子』注釈書である荻生徂徠の『孫子国字解』は「因利而制其權と云へるをうけて、此權と云ものを、合戦の上にて大切にするわけを云へり、総じて合戦の道は詭道なり、詭道と云は、詭はいつはりとも、あやしとも、たがふともよむ、(中略)詭の字の意にて、正しき定格を守らぬことなり、故に兵は詭道なりと云は、軍の道は、とかく手前を敵にはかり知られず、見すかされぬ様にして、千変万化定まりたることのなきを、軍の道とするなり<sup>20</sup>」と説明して

いる。綱齋は、「経ハ万古不易ノ常道、權ハ一時応変之義也。而ルニ經ト云道ト權ト云道ト二ツアリテ行ルルニアラズ<sup>21</sup>」と論じている。綱齋は、戦争法則の第一原則が自身を完璧に備えると考えて、「節制ノ陣」の重要性を唱えている。

### 3、「節制」、「機」、「奇・正」

近世日本には、明代兵家の思想が広い範囲の中で受容されたことがよく知られている。その中で、特に節制論を重視するのは戚繼光の軍事思想である。戚繼光は彼の著作である『紀効新書』と『練兵実紀』で節制の師の重要性を強調している。節制の意味について、戚繼光は「竹之有節、節節而制<sup>22</sup>」と解釈している。いわゆる軍隊の行動は必ず厳密に軍法と訓練に従って、最後は「十万一法、百陣一化<sup>23</sup>」の境地になることができる<sup>24</sup>。要するに、節制は具体的な軍事組織や活動に対応するルールである。綱齋は節制論について、具体的な法則より真理的なものと考えている。しかし、節制は決して教条的に軍法に従う、不変不動の意味ではない。変化は節制の一部と考えている。浅見綱齋は、節制の具体的な運用について、次のように述べている。

其故節制ノ陣ト云テ奇ヲ不用ルニハ非ズ。節制ノ至ヨリ自然ニサキノスキマ我ニ写リテ有処ヘ奇ヲ用レバ、初ヨリ可勝先我ニアリ。其故名將ノ戦ハ皆家計ヲ作ト云。先手前ノ城ノ要害ヲ堅固ニシ、手前ノ国ノ上下安様ニシ、根本ノ立ツ様ニ毎トテモ目当トスル。皆節制ノ陣ヲ本トスル故也。<sup>25</sup>

節制は自己を完璧に武装する状況で、敵のミスから攻略するのである。「奇」とは、敵のミスを見つめるといふことであろう。当然、「奇」の前提は自らにミスがないことである。「節制ノ至」は勝つ根本的な条件と捉えている。また、武將は、城を防ぐ、国の安定など社会全体に対する考えがなければ、万全的な準備と言えない。このことについて、綱齋は、武田信玄と武田勝頼の例を挙げて説明している。

信玄ナド如形功者ニテ、軍ヲ練リ軍略ニ明ニテ、陣備ヘ前後左右節制ヲ主ニスル道ニ明ナル処有共、軍斗リヲ主ニシテ全体根本ノ備ヲ主ニセザル故、城郭堅固ナルコトヲ後トシテ屋形作ニシ、敵ヲ国ヘ踏込セヌヲ手柄トスル男立ノ氣象ナル故、ヤフヤフ我一代氣張ツテ立タルマデニテ、其子勝頼亡ル時ニ至テ逃歩キ、(中略)信玄ノ

時ヨリ要害ノ地ヲ見立、兵糧沢山ニ軍用自由ニシテアラバ、中々信長五年三年攻トモ自由ニ潰ブル可筈ナシ。<sup>26</sup>

綱齋は武田信玄の軍事戦略を褒める一方、信玄が築城にはあまり関心がなく、敵の領地に侵攻するばかりの「男立の氣象」という、一見立派に見える行為が、実は危険な行為であると説いた。信玄が戦略的なものを自由に使うことができるが、内政を顧みないことによって、彼の息子(武田勝頼)の世代に至って、早めに滅亡を招いた。逆に、綱齋は北条氏政と楠木正成の人物が、堅固に自分の領地を守る武將と褒めている。戦国時代の戦鬪集団と違って、近世軍団が社会全体を内包した。綱齋は、この社会で為政者(武士)が軍事力だけを求めることを否定し、社会全体に対して注目しなければならぬと主張している。「節制ノ陣」は兵營を運営する原理として捉えているけれども、戦時の状態で、社会全体に運用しなければなるまい。

軍事の根本な法則である節制を確立する後に、具体的な作戦方法は現実の状況に応ずる必要がある。

其故軍ヲスルハ節制ノ根本ノ備ヲ吟味スルコト極大事也。扱其兵ヲ用ルノ道、士卒ヲ引廻スノ旨、時ニ因テ宜ラスルノ道、山ニ因海ニヨリ、敵ニヨリ時ニヨル、忍ノ

使イ様、駈引ノ心得、加様ノ軍略ニ与ルコトハ「孫子」ノ書ニ遺コトナシ。<sup>27</sup>

軍事活動を実施する場合は、時間、地形、敵の活動に従わなければなるまい。これについて、『孫子』に関する内容からうかがうことができる。

世ノ「孫子」ヲ学ブ者、大格「孫子」ノ軍事タル用を不知、只地道ニ説、理ヲ精ク説、事ヲ備ヘテ説キ、広ク演テ説コトヲ主トスル様ニテ、皆理屈ホシニホシテ済ス。全ク「孫子」ガ妙用ノ本意ヲ得モノ少シ。軍書ハ機ノ一字ニ極リテ、全ク機ノ字ハ手ヲ見セズシテ勝ノアルコト、是一大事也。其デ「集注」「直解」「講義」ノトテ、常ノ「四書」「六経」ノ理ヲ説様ニ精ゲテハ能聞ヘテカラ、最早手を見セテ碁ヲ拍ツ様ナル者、勝負ノ用ニ立ズ。凡勝負ト云ハ機ノ一字ニ与リ、手ヲミセヌト云コトテナイ。勝負ノ形明ナレバ、自然ニ其機ノ已ニアル処、ソコモミセヌト云コト也。此機ノ字ノ合点ナシニ軍書ヲ説故、無正ニ王者ノ軍ノ、孫子ガ道ト云ヘバ、仁義礼智ノ筋ヲ云ヘバ、カイシキ軍書ノ学ノ旨ニ非ズ。<sup>28</sup>

綱齋は「孫子」が普遍真理を解明した軍書であると認識

して、『孫子』をもって具体的な作戦方法を論じる風潮を批判していた。綱齋は『孫子』の「機」の思想を取り上げた。「機」は現実の状況を分析する勝負の要である。綱齋は「握機」を解釈する時に、「其握機トイヘルハ、握ハニギルトヨム、吾手ニ入テ自由ニ振マウス意也。機ハキサシトヨミテ、目ニ見ヘヌ所ニテ是ヨリ勝ト負ルトノ機有リ、ソコヲ見トリテ、神妙不測ニ引廻シフリマワシ軍ヲ使フユヘニ、是ヲ握機ト名ツク」<sup>29</sup>と説明している。当時、広く読まれていた『孫子』の注釈書は宋代の『集注』（十一家注本）と明代兵家の『武経直解』（劉寅）、『七書講義』（施子美）などであり、「理」を説いてはいるものの、戦争法則の真義については記されていない。「機」は状況を伴って変化している。「機」を理解しなければ、仁義礼智を説いても軍書の真義を知らないといふべきである。仁義礼智の学説を学ぶだけで、現実に対応しなければ、役立てない。軍書は「機」の一字に極まるが、実際に「機」の字は手の内を見せないで勝つことが、一番大事である。それで（「孫子」集注）（武経）直解（七書）講義）だのと言って、通常の「四書」「六経」の理を説明するように詳しくすれば、明白であり、それではすでに手の内を見せて碁を打つようなもので、勝負の用には立たない。すべて勝負というのには「機」の一字に関わり、手の内を見せないということだけ



で勝負が定まるのである。しかし、詭計を設けて騙すという意味で、手の内を見せないというのではない。勝負の形勢が明らかならば、自然にその「機」が自分にあり、その所を見せないということなのである。綱齋は、戦争の独自の法則である「機」を取り上げて、儒教的な教養による機軸的な解釈をする兵学論を退けている。

綱齋は「機」の概念を取り上げて、軍書の核心として樹立し、「機」が軍事学の普遍真理であると信じている。綱齋は、普遍真理の唯一性を信じる一方で普遍真理を認識することかなり難しいと考えている。「目二見へ又所」に潜んでいるかもしれない。超越的な真理を突き詰めるために、現実社会の中で具体的な表現を分析しなければならぬ。綱齋は作戦について、次にように述べている。

凡軍ヲ行イ陣ヲ立ルハ、国々ノ風土風俗有来ル勝手ニ因、其地ニ因其時ニ因、海モアリ平地モアリ山モアリ川モアリ騎馬モアリ歩武者モアリ城モアリ野陣モアリ、一トシテ一様ノ体ナク一体ノ形ナシ。<sup>30</sup>

軍事行動の複雑性は土地の複雑性により多様に展開される。綱齋は、ここには戦争の独自の規律があると述べている。そのため、「国」の風土・風俗を分析して、相応しい行動を採用しなければならない。風土・風俗は土地の先天

的な特質として存在している。外部環境の変化に応じて、作戦を実施する時、人間自身のバリエーションは大事なことと考えている<sup>31</sup>。真理は普遍的なものであり、現実世界の中でいろんな変化があるけれども、その変化自体は不変の真理であると考えている。綱齋は、普遍的な真理が経と権、常と変などすべてのカテゴリーを包摂していると考えて、儒学の道徳観と兵学の倫理との間のジレンマを解消させる可能性を見つめる。普遍的な真理と変化的な意識について、綱齋は兵学の「奇・正」の概念を用いて説明している。

大抵軍ハ奇・正ノ二ニテ、正ハ本也、奇ハ末也、正ハ常也、奇変也。天地風雲ハ正キヲ主トシ、竜虎鳥蛇ハ奇ヲ主トス。(中略)天ニ四時<sup>32</sup>有テ四ト立テバ、必其四時ノ働き変化自在、時ニ因テノ変アリ、是奇正ノ体也。人ノ身ニモ一人ノ身ニモ八陣アリ、前ヲ拒グト後ニ心ヲ付、左ヲ拒ト右ニ心ヲ付、四方ノ外ニ四ノ隅アリ、是皆透マナシニ心ヲ付ザレバ、必其スキマヨリ人ニ討ルルコトアリ。<sup>32</sup>

「奇・正」は、いわば車の両論と同様のものであり、「正」は根本的な準則であり、「奇」は変化である。変化ということの存在も自然の規則であろう。「天地風雲」は自然の

準則であり、人間の力によつて変わらない。人間は状況に基づいて「竜虎鳥蛇」(陣形)を自由に駆使する。「本」と「末」の区別があると雖も、両方は共に欠けない存在である。「奇・正」がお互いに補完的な存在であり、普遍的な真理と可変的な規則とともに不変的なものである。

綱齋は「ツネ」の重要性を唱えて、「人道」の本質として認識している。「ツネト云字、常ノ字アリ、経ノ字アリ、恒ノ字アリ、彝ノ字アリ、庸ノ字アリ。是皆不易ノ旨也。然共各其名ニ因テ其ツネタル処ノ主意ヲ能ク可知コト肝要也。毎マデモ変ラザルヨリ常ト云。惣体ノ堅筋トナリテ変ラザルヨリ経ト云。古今始終押互テ変ラザルヨリ恒ト云。人ノ身ニ具リテウルハシク、誰トテモ同ジ如ニ変ラザルヨリ彝ト云。平生日用茶飯布帛ノ如、何モ珍カラズシテ変ラザルヨリ庸ト云。此五字其々ノ立ル処ニ從テ、必人道全体ノ骨子要領トセザルコト無。」<sup>33</sup>と述べている。不変な真理に表示する言葉はいくつ存在するのだが、要するに、綱齋は、真理が「日用茶飯布帛ノ如」く、いずれの時代にも、人間として欠けない本源的な要素と考えている。では、綱齋の思想体系の中で、「奇・正」が如何なる理解することができるのか。

#### 4、経権

「奇・正」の論説を解明するために、われわれは綱齋の経権論を検討する必要がある。綱齋の「経権ノ辨」は「経権」について、次のように述べられている。

経ハ万古不易ノ常道、権ハ一時応変之義也。而ルニ経ト云道ト権ト云道ト二ツアリテ行ルルニアラズ。(中略)天下不是底君父ナケレバ也。於是觀之天下権ト云ノ道理ナシ。若臣子権ト云ニ眼ヲ附テアラバ、無君無父ノ賊心ニシテ、豈倦繼惻怛、至誠忠孝ノ実心ナランヤ。故ニ孔子武ニ於テハ未尽善ト云、太伯文王ニ至徳ト曰タマフ。夫レ義理ノ尽ル処、之ヲ道ト云。<sup>34</sup>

つまり、綱齋は経を普遍真理の不変な姿と捉えて、権を一時の変化と認識している。「倦繼惻怛、至誠忠孝」の心は普遍真理として変わらないものとして考えている。君臣父子の背後に支えたのは普遍真理であり、いずれの状況にしても変わらない。綱齋は「天下不是底君父ナケレバ也」と叫んで、君夫の絶対優位を主張している。一方、臣子は、君夫に対して、完全に猷身的な奉仕をしなければならぬ<sup>35</sup>。綱齋は、臣子が権を意識すれば、「至誠忠孝ノ実心」を保つことが不可能であると信じている。要す

るに、経あるいは普遍真理の完璧な姿を守るために、臣子に対する教化の側面から権の意識を完全に取り潰すと考えている。綱齋は、論語の中で、舜の時代に演奏された完璧な音楽「韶」と比較して、武王の時代の曲である「武」が「未善」という話を引用し、権を退けさせている。

臣子忠孝之道、十分尽頭至此而已、豈湯武放伐ヲ口実ニシテ、是聖人之權ト云テ、太伯文王ノ処ヲカクシ置テ法ザルノ事アランヤ。権ト云道理ナシ。<sup>36</sup>

臣子はただ忠孝の信念を持ち続けることで十分であり、湯武放伐が口実を取り上げ、不変な真理に対する質疑は許されるものではない。綱齋は、朱子学的な理想主義の立場から、人間の倫理関係を求めて、常道の不可侵的な性格を強調している<sup>37</sup>。経権論を巡っては、綱齋の同門である佐藤直方は、湯武放伐の正当性を唱えている。直方は「経ハ常道鉄定当然ノ道理、学者ノ則トスル所ゾ。権ハ変ニ処ルノ道ニテ、是ハ大賢以上ノコトデ、学者ノ手ノトドク事デナシ」(湯武論)<sup>38</sup>と述べて、権は非常時的な道を認め、大賢でなければ、論ずることができないものではあるまい。しかし、権の实在を認める必要がある。

湯武ハ雨フリニ花見ニ行レタト云モノゾ。(中略)花見ハ誰デモ能天気ニ菅笠ニ草履デユクガヨウテ、雨降ニ合羽傘デ尻カラゲシテ花見ニ行ヲ好ムモノハナイコトゾ。丁ド湯武ハ雨降ニ合羽傘デ花見ニ行レタゾ。(中略)雨天ノ花見ユヘ未善ト仰ラレタゾ。<sup>39</sup>

直方は湯武放伐(権)が雨の中の花見と例えている。誰でも良い天気で花見に行きたいと言われるけれども、雨天もある。直方は、湯武放伐が雨の日で傘を持ち、裾が帯に挟み、花見を行うと考えている。「未善」の原因は天命の要因を強調している。直方が権の天命性をクローズアップしている。

武王ハ天命ニシタガウテ権道ヲ行レタモノゾ。然ラバイツデモ天命ハ権道カト云ヘバ、常道スグニ天命、権道スグニ天命也。「惟命不于常」ト云、其不于常トコロハ天命ノ変ズル処、爰ガ権道ヲ行フ場ゾ。伯夷ハイツモ天気ハヨイト定、武王ハ又雨フリモアルモノト雨具ノ用意ヲセラレタ程ノコトゾ。<sup>40</sup>

武王は天命に従って権道を行っている。常道は天命であり、権道も天命である。聖人は、天命の具体的な表現に対

応するためには、権道を選んでゐる。普遍真理の柔軟性から権道を肯定している。伯夷の行為が良い天気の花見であり、武王の行動は雨の日に花見を行うことである。直方は決して無批判的な現実主義者ではない。要するに、天命に應ずる道を実践する際に、「行フ場」の重要性を無視することができない。

比較にして見れば、綱齋の経權論は、直方のようにフレキシブルに欠けると考えられている。しかし、綱齋が尊信する軍書である『司馬法』冒頭の部分には、「古は仁を以て本と為し、義を以て之を治む、之を正と謂ふ。正、意を獲ざれば則ち権す。権は戦に出づ。中人に出でず」と言われている。仁義に基づく行為は正と説いて、正ではない場合は権であると唱えている。権の合理性を認めている。『司馬法』を尊信している綱齋は、権に対して、完全に無視するのではない。『靖献遺言講義』の中で、「岳飛班軍事」一節について、綱齋は「畢竟岳飛ハ権道ヲ知ヌ人也」<sup>41</sup>という蔡虚斎の評価に同意し、岳飛が中原を回復するのを目前に天子の命令を受けて南宋に帰ることを批判する。綱齋は次のように述べている。

況ヤ軍事ハ常ノコトト違ヒ、天子ノ命トイヘドモ用ザルコトアレバ、何トテ此時進デ存分ニ金ヲ攻潰シテ中原

ヲ取反シ、其後軍ヲ止テ何様トモ命ヲ用ザル罪ニ仰付ラレヨトイハバヨカルベキニ、アタラ千歳ノ功ヲ無ニナシツルコトノ残多サヨト云。<sup>42</sup>

軍事活動は常に平時的な状況と違っている。そのことからも、中原を恢復するという天下国家の使命感を背負う岳飛が、天子の命令を違反したことも理解できる。綱齋は、天下国家に対する最大の使命感である「千歳ノ功」に「天子ノ命」以上の意味を見出している。「千歳ノ功」と「天子ノ命」がぶつかるといふ非常な場面において、「千歳ノ功」の優先性を考えなければなるまい。非常な事態の下で、非通常の手段をとるべきと考えられている。いわゆる、具体的な状況に応じて、「奇・正」が運用される。井田論について、綱齋の柔軟性の側面が窺える。

孟子曰く、仁政必ず経界より始まり、夫れ井田の制、周公仁政行う実務、而して十一者、古今宜を酌む中制也、古今風俗、事体不同、而して天下の貧福大小ひとし難く故也、吾が国如く、開闢以来、未だ井田を行うの時がありを聞かず、而して今日時勢を以て之を考え、風俗事体、貧福大小の変、尤も得して同じく可らざる也。<sup>43</sup>（原漢文）

井田制は儒教の理想的な土地制度である。孟子が井田制を提唱したとはいえ、時間、空間の差異より、実現することとは非常に困難である。綱齋の影響を受けた旗本・跡部良顕は、井田制を目指したが、この制度を実施することが困難であると感じていた。理想主義と現実、換言すれば、普遍的な真理と特殊性の間の溝を感じていた。こうしたことを背景として、良顕は朱子学のオーソドックスに対して懐疑を抱かざるを得なかったのであった。

良顕の疑問に対して浅見綱齋は、「山崎先生張書抄略、詳二載井田行否之説。井田固ヨリ聖代ノ遺法、而古今之變、風土之宜、自有不可以一概執論者、使周公生于後世、亦必以井田遺意、通其宜令本於古法、而合乎今日、雖令程朱從政亦然。畢竟スル処、制民産、使養生喪死無憾をヲ以テ目当トスレハ、必ず井田ノ形ニシテ、十一ノ法ニシテト云事ニ拘ルニ非ズ。今日ノ宜ニ合サレバ、井田モ桀紂モ同じ事、今日ノ民安ジ、上下相足ル様ナレバ、何レノ法ニモ井田ト同じ事ナリ。」と答えている。浅見綱齋は儒教の核心が「制民産、使養生喪死無憾」であると捉えている。無理やり日本で井田制度が行われれば、桀紂と同じように乱暴な君主ではないかと批判している<sup>45</sup>。周公のような聖人は日本に生まれたなら、必ず日本の現実（特殊性）にしたがって政治制度を作る。要するに、「制民産、使養生喪死無憾」は

普遍的な価値観であって、具体的な方法論は必ず特殊性に基づいて行わなければならない。いわゆる普遍的な性格を持つている真理は色々な環境の中で現れる時、必ずしも一致しない。普遍真理と現実主義は、常に儒者の中で巨大なジレンマを育んでいる。それでは、普遍主義の理想的な性格は、如何なる現実の中で実現するのか。其中の軋轢、齟齬の解決策を見つけないならばなるまい。時間、空間の限界を超える普遍真理は、現代においてはどのように実現されるか。綱齋は、真理の不可侵性を唱え、現実の対応に探し続けている。臣子は権道を意識しないように求めているが、現実と理想との差異を無視することはできない。兵学について、綱齋は、「兵謀師律、やむ得ざるしてこれを用いる、すでにこれを用いる、則ち必ず賊を殺す敵を克つを以て主す」<sup>46</sup>（原漢文）と論じて、兵学が普遍真理の範囲の中で独自性を唱えている。

## 5、おわりに

拙論では、浅見綱齋の儒学と兵学の関係理解に関する分析として、近世日本社会の一つの課題である、儒学のパラダイムの中で兵学の理解について、綱齋の論説を分析している。論旨が多岐にわたるので、以下に要点を纏めておきたい。

一、浅見綱齋は兵学による支配される支配体制が積極的に評価している。綱齋は、朱子学から出発し、兵学の核心が「節制」であり、普遍真理の実践の一つ形式として準備、戦争法則の第一原則が自分自身を完璧に備えると考えて、「節制ノ陣」の重要性を唱えている。

二、綱齋は「節制」と「機」の解釈によって、「仁義理智」による機械的な解釈を批判し、兵学が独自の法則を持っていると唱えている。しかし、この独自の法則は普遍的な真理に属している。また、「奇・正」を取り上げて、普遍真理と現実との間のバランスを保つことを試みるとともに、朱子学の視野に基づいて、兵学を再編成するのである。

三、綱齋は、経権論、井田論に関する論説を中心として、普遍的な真理と現実との関係を論じている。普遍的な真理を实践するために、綱齋は「権」あるいは現実的な方法論を示している。

綱齋は各々具体的な「場」で普遍的な真理である「理」の具体的な表現を分析すると考えている<sup>47</sup>。綱齋は、兵学が兵学自身の法則を捉えて、「節制」、「機」、「奇正」を中心に兵学の根本的な法則を練り上げている。このような仕事により、兵学は独自のルールを保つと同時に、朱子学の普遍的な真理の中で編入されている。

前田勉氏は、浅見綱齋の兵学思想が治国平天下と分離させて、独自のルールを遵守するという認識が荻生徂徠の『孫子国字解』の兵学思想と意外に一致するという事実が看過できないと述べている。管見によると、確かに、綱齋は政治学、道德論と混ぜ込まない兵学を論じて、徂徠と同じように兵学を単に軍事思想と捉えている。しかし、綱齋は節制を取り上げて、敵を攻むより自身が備えることを重視するという特徴と「いつわり」を重視する徂徠との間に大きな距離があると考えている。この現象と綱齋が朱子学に対する認識には深い関係がある<sup>48</sup>。綱齋は、具体的な「場」により、兵学の特殊性を主張し、兵学の内容を分析することを通して、普遍的な真理との連続性を見つけている<sup>49</sup>。

### 〈注〉

1 高木昭作、『日本近世国家史の研究』、岩波書店、一九九〇年、一ページ

2 渡辺浩、『日本政治思想史―一七〜一九世紀』、東京大学出版会、二〇一〇年、五五ページ

3 近世日本の兵学は、単に戦闘方法や戦闘装備だけを取り扱ったのではなく、戦国時代の争乱の中で蓄積された軍隊統制法と戦術・戦略論を平時の修己治人に拡大・応用しようとするものであった。それは、まさしく朱子学者が批判して



いたように、平時の兵営国家の支配を理論化したものであったのである。(前田勉、『近世日本の儒学と兵学』、ペリカン社、一九九六年、二四ページ)

4 徳川政権草創期の御用学者として知られている林羅山は、実際に徳川政権に奉仕する場合は、儒学者より博識の文人として任用されている。羅山は、「幕下を押し、侍へること十有五日。黄石兵法の書、及び『漢書』張良列伝と、高祖の興る所、項籍が亡ぶ所を侍読す。六日又將に『大學』を読まんとす。未だ果たさず」(『羅山林先生文集』巻二二、二四六ページ)と述べて、兵学国家に儒学を实践する困難性を感じている(前田勉、『近世日本の儒学と兵学』、ペリカン社、一九九六年、八三一―一五ページ。同氏、『林羅山の挫折』、『東北大学附属図書館研究年報』二二号、一九八九年)。また、山鹿素行は儒教的な思维方式を用いて兵学を構築するけれども、儒教を利用し、キリシタンを防止させるといふ議論に対して反対の意見を持ち出している(同前、一九九―二二三ページ。同氏、『山鹿素行の「異端」対策』、『東北大学附属図書館研究年報』二二号、一九八八年)。荻生徂徠は、儒教的な倫理道徳を離れ、マキャヴェリズム的な立場から兵学を論じている(前田勉氏は『孫子国字解』に現れた徂徠の兵学思想を三点にまとめている。1、人間の不安・疑惑を利用し、マキャベリの謀略支配が正当

化される。2、軍事活動の核心である「詭道」は反道徳的な「いつわり」に他ならない。3、道徳性と異なる強制的な規則による統合させている。(同前、二五二ページ。同氏、『荻生徂徠の儒学と兵学』、『季刊日本思想史』二二五号、一九八五年)。

5 戦前の浅見綱齋に関する研究について、国体思想と深く関係を持っていると考えている。明治四十二年、綱齋に従四位を贈位する記念のために、『綱齋先生遺著要略・綱齋先生二〇〇年祭典記事』を出版した。この本の中で、綱齋と幕末尊攘論の各々思想流派と結びついた。綱齋の主著である『靖献遺言』について、出版の盛衰と「日支事変、大東亜戦争という非常の国難」と伴っていると言われていた。(近藤啓吾、『増訂浅見綱齋の研究』、神道史学会、一九九〇年、一三ページ)戦後、多彩な研究テーマを巡って、多く研究成果を取り上げていた。特に、近年では伝統的な浅見綱齋の神道論と名分論の再認識、家礼と積奠に関する研究が注目されている。

6 田尻祐一郎氏によると、近世日本において、儒教の普遍真理に対する理解は大きな問題が起きている。これは、普遍真理いわゆる「理」の原理性に対する懐疑である。綱齋は、「身」と「心」との関連性のもとに「理」が疑いのような原理であるという立場から、それが人間関係の中に成立

する感情の発露に据えられていると考える。「理」の性格が、「身ナリ」「身ト共ニ」という綱齋の「心」の把握に深く結合している（田尻祐一郎、「二つの「理」——闇齋学派の普遍感覚」、『思想』（766）、岩波書店、一九八八年、同氏、「浅見綱齋「心ナリノ理」をめぐって」、『季刊日本思想史』（22）、ペリカン社、一九八四年）。現実には体認することができる「場」では、人間関係に基づいて君臣父子の倫理観であり、家、国までに拡大することができる。具体的な「場」の中で、真理の姿を探さなければなるまい。故に、浅見綱齋は日常生活との関係が密着する『文公家礼』に特に関心を示している（田尻祐一郎、「儒教・儒家神道と「死」——「朱子家礼」受容をめぐって」、『日本思想史学』（29）、日本思想史学会、一九九七年、二四—三五ページ）。

7 浅見綱齋の兵学思想について、前田勉氏は、山口春水の兵学思想を通じて、浅見綱齋と若林強齋の系統の兵学思想を廻り、闇齋学派と徂徠学という思想的に対立する両者の間に、『孫子』注釈という場で一致点があることが見過ごしえないと考えている（前田勉氏の考察によると、山口春水の『孫子考』の特徴は、平時の修己治人の「義理」と戦時の「利害」を分離し、「詭道」が戦時に限定して、平時の「義理」を確保していると考えている。前田勉氏は、平時の修己治人の「義理」と戦時の「利害」を分離する思想が浅見綱齋—若林強

齋の系統の思想から発展していると考えている（前田勉、『近世日本の儒学と兵学』、ペリカン社、一九九六年、二八一—三〇三ページ、また、同氏、「闇齋学派の『孫子』解釈—山口春水『孫子考』をめぐって」、『日本文化論叢』創刊号、一九九三年）。

8 若林強齋、「強齋先生雑話筆記」、『続日本随筆大成12』、吉川弘文館、九五ページ

9 余は剣術嗜むのみ、深く探し遍求す、日重ね歳稔る、久して始めて其の要得る。（原漢文）（浅見綱齋、「剣術筆記」、『浅見綱齋集』、国書刊行会、四三一—三二ページ）

10 浅見綱齋、「壬午初会記」、『浅見綱齋集』、国書刊行会、一九九六年、四七六ページ

11 浅見綱齋、「箚録」、『日本思想大系31 山崎闇齋学派』、岩波書店、一九八〇年、三三〇—三三二ページ

12 浅見綱齋、「箚録」、『日本思想大系31 山崎闇齋学派』、岩波書店、一九八〇年、三五八—三五九ページ

13 同右

14 浅見綱齋、「箚録」、『日本思想大系31 山崎闇齋学派』、岩波書店、一九八〇年、三五九—三六〇ページ

15 司馬とは周の官の名なり。司馬法とは周の大司馬の法との意なり。司馬は、邦の政を掌り、六師即ち天子の六軍を帥い、邦国を平かにす。乃ち周官の六卿の中の夏官にして、入り

- ては天子を佐けて以て国を治め、出でては戎兵を総べて乱を定むるなり。周の武王既に殷の乱を平げて後、太公望を齊に封ず。後、子伋、齊侯と為る。故に大司馬の兵法、齊に伝はる。(公田連太郎訳、大場弥平講、『司馬法』、中央公論社、一九三六年、一ページ)
- 16 同注14
- 17 浅見綱齋、「綱齋先生敬齋箴講義」、「日本思想史大系31 山崎闇齋学派」、岩波書店、一九八〇年、一三七ページ
- 18 同右、一三七—一三八ページ
- 19 野口武彦、「江戸の兵学思想」中央公論社、一九九一年、三七ページ
- 20 荻生徂徠、「孫子国字解」、早稲田大学編輯部、一九一〇年、二二ページ
- 21 浅見綱齋、「綱齋先生語録」、「浅見綱齋集」、国書刊行会、六一—五ページ
- 22 威継光、「練兵実紀」、卷九「練将」
- 23 威継光、「紀効新書」、卷一「東伍」
- 24 威継光の軍事思想について、黄仁宇著『万曆一五年…一五八七「文明」の悲劇』（東方書店、一九八九年）と閻崇年編『威継光研究論集』（知識出版社、一九九〇年）は詳しく論じていた。前田勉著『兵学と朱子学・蘭学・国学…近世日本思想史の構図』（平凡社、二〇〇六年）は威継光の軍事思想と近世日本兵学の関係を考察した。
- 25 浅見綱齋、「箴録」、「日本思想史大系31 山崎闇齋学派」、岩波書店、一九八〇年、三五九—三六〇ページ
- 26 同右、三五九—三六〇ページ
- 27 同右、三六〇—三六一ページ
- 28 同右、三六一—三六二ページ
- 29 浅見綱齋、「靖献遺言講義」、「浅見綱齋集」、国書刊行会、三二—三三ページ
- 30 浅見綱齋、「箴録」、「日本思想史大系31 山崎闇齋学派」、岩波書店、一九八〇年、三五七—三五八ページ
- 31 土田健次郎氏によれば、朱子が「理」の用法には、現実のやむ得ない趨勢の認識と、必ずかくあらねばならぬという強い要請の二つがある。後者の実理を知ること適切に対応することができ（土田健次郎、『朱熹の思想体系』、汲古書院、二〇一九年、一一〇—一一一ページ）。綱齋は、普遍的な真理に基づく「機」が兵学の核心と捉えている。人間は「機」を認識する後に、適切な対応する方法を選べることができ。真理が、外部環境の中でスムーズに実践する方法に対する探索は兵学の問題所在であろう。
- 32 同右
- 33 浅見綱齋、「箴録」、「日本思想史大系31 山崎闇齋学派」、岩波書店、一九八〇年、三四三—三四四ページ

- 34 浅見綱斎、「経権ノ辨」、「綱斎先生遺書二」、東北大学図書館附属狩野文庫蔵、七丁目裏
- 35 清水則夫氏は、浅見綱斎の「大義名分」論は、君主の道德性を求めない、臣の単方向的な忠心を求めることが重要な特徴と考えている（清水則夫、「浅見綱斎の「大義名分」の再検討」、「日本思想史学」第四八号、日本思想史学会、二〇一六年）。
- 36 浅見綱斎、「経権ノ辨」、「綱斎先生遺書二」、東北大学図書館附属狩野文庫蔵、七丁目裏
- 37 二程子が権の合理性を認めている。朱子は二程子の説を踏まえて、慎重な態度に基づいて、経と権とバランスを保つことを努める。清代初期、不安な社会状況に向いて、呂留良は経の真理性を強調し、事実追認する現実主義を批判している（伊東貴之、「呂留良の「礼」説と「経権」観」、「東洋思想と宗教」（第一四号）、早稲田大学東洋哲学会、一九九七年）。理想主義の立場から無批判的な現実主義、結果主義を批判する態度は、浅見綱斎と呂留良が同じであるう。
- 38 佐藤直方、「湯武論」、「日本思想大系31 山崎闇斎学派」、岩波書店、一九八〇年、二一六ページ
- 39 同右、二一六―二一七ページ
- 40 同右、二一九ページ
- 41 浅見綱斎、「靖献遺言講義」、「浅見綱斎集」、国書刊行会、一九八九年、三五二ページ
- 42 同上
- 43 浅見綱斎、「浅見綱斎先生文集」、「靖献遺言講義」、国書刊行会、一九八九年、四三三ページ
- 44 浅見綱斎、「答跡部良顕問目第一」、「浅見綱斎集」、誠文堂新光社、一九三七年、二六九ページ
- 45 綱斎は、井田論が日本の現実に実施することが不可能と考える。前の議論にすでに出る呂留良の井田論と比較して、両者の間の温度差が感じることができる。呂留良は、「封建井田之廢、勢也、非理也。乱也、非治也。後世君相因循苟且、以養成其私利之心、故不能復返三代、孔孟程朱之所以憂而必争者、正為此耳。雖終古必不能行、儒者不可不存此理以聖王之復作、今托身儒流、而自且以為迂、更復何望哉。若因時順勢、便可称功、則李斯之法、叔孫通之礼、曹丕之禪、馮道之匡濟、趙普之积兵、皆可以比隆聖賢矣。此所曲学阿世、孔孟之罪人、学者不可不慎也」（呂留良、「呂晚村先生四書講義」、「呂留良全集」、中華書局、二〇一五年、五八六ページ）と唱え、井田制の必要性を妥協しないように強調している。同じく真理の普遍性を強調している二人は、井田制に対する感覚が完全に違う。
- 46 浅見綱斎、「浅見綱斎先生文集」、「靖献遺言講義」、国書刊

行会、一九八九年、四四三ページ

47 理は個別的な場の中に姿を現さない、個別な環境や事物の中で、それぞれの機能を果たす時に、「理」の実現と考えられている。土田健次郎氏によれば、物には理があり、物は限りなく多様である。それなら理も多様かというところ、それぞれの物が自然な状態を取る時に理が顕現するのであるから、その自然であることに於いて理は一なのである。それぞれの物をXとするならば、 $X \parallel X$ の時に理が顕現し、 $X \parallel X$ ということに於いて理は一である。これが「理一」が「分殊」と同時に成立する所以である。(土田健次郎、『朱熹の思想体系』、汲古書院、二〇一九年、一三八ページ)。

48 綱齋の影響を受けていた跡部良顕は意味深い話を述べていた。鯛が美味しいということは誰もが知っているが、個人の好みによって刺身、醤油焼きなどいろいろな作り方があ  
る(跡部良顕、「霜夜学談」、『大日本文庫 神道篇 垂加神道』(下巻)、春陽堂書店、一九三七年、四六三―四六四ページ)。普遍真理は多様なすがたによって現れている。一方、多彩な理解があるけれども、普遍的なものには変わらない。

49 綱齋以後、彼の思想を受け止めている若林強齋は普遍的真理の実在より、現実の社会の中で真理の具体的な形式を探し続けている。兵学に対して、強齋は次のように述べている。

軍 イクサ ト云フ訓ハ、五ツクサリ也、五ツハ即チ土デ敬ミノ事也イイコトアルハ五ツデドコデモ敬ノ事ナリ(若林強齋、「乙巳録」、『強齋先生語録』、溪水社、二〇〇二年、二七六ページ)

強齋は「軍」の語源が「五ツクサリ」であり、垂加神道の世界の本質である「土」と連想し、世界本源に示す実践方法「敬」と関連すると考えている。強齋のあまり強引的な解釈により、軍と朱子学的な敬の概念と連想している。兵学国家の社会の中で、浅見綱齋の兵学論は儒教と兵学との融合の試みの一つと考えられる。

## ■ 研究ノート ■

### ハサン・バンナーの思想形成…エジプトのムスリム同胞団の設立と展開

上智大学アジア文化研究所共同研究員 福永浩一

#### 1. はじめに

エジプトにおけるイスラーム主義組織、ムスリム同胞団 (Jam'iyya al-Ikhwān al-Muslimīn) は、一九二八年にハサン・バンナー (Hasan al-Banna, 一九〇六一—一九四九) によって設立された。バンナーはその死去まで同胞団の最高指導者を務め、当時西洋列強の進出に直面していたイスラーム世界の復興と改革の必要性を訴えた。

本稿では、バンナーが同胞団を設立する以前の、初期の思想形成について分析を行いたい。まず、現在に至るムスリム同胞団の歴史と、先行研究の動向を概観する。次いで、バンナーの思想に大きな影響を及ぼした具体的な要素として、彼のスーフイズム (ṣaḥwawūf) との関わりに焦点を当ててみる。

バンナーは自身の回想録において、若年時にスーフイ

教団に参加したことと、自身の教団での体験について書き記している。また回想録からは、彼がスーフイズムに対してどのような見解を抱いていたか、さらに教団での活動の一部がどのように同胞団に継承されたかをうかがうことができる。そこで本稿ではバンナーの回想録を主な史料として使用し、従来のイスラーム主義研究で大きく扱われてこなかった、スーフイズムとの繋がりがバンナーの思想に与えた影響の一端を考察する。

本稿では続いて先行研究の成果をふまえ、バンナーが教団に在籍していた時代をわずかに遡る一九世紀末から二十世紀初頭にかけてエジプトで実施された、スーフイ教団における制度と儀礼の改革を取り上げ、バンナーが理想としたスーフイズムの在り方が、改革後のスーフイ教団の理念と共通性があることを仮説として提起する。そして現



在、同胞団はスーフイズムとは対立関係にあると捉えられるが「高橋 2014:63」、その状態は生前のバンナー個人の見解とは必ずしも一致せず、スーフイズムを否定的に扱う姿勢が彼の晩年と死後に、同胞団内で顕著になることを明らかにしていきたい。

## 2. ムスリム同胞団の設立と活動

本節では、バンナーの思想と活動を考える上で前提となる、同胞団が設立された時期のエジプト情勢と、その後現在に至るまでの同胞団の活動について概観する。

ムスリム同胞団は、一九二八年にエジプトで結成されたスナ派のイスラーム主義運動組織である。バンナーが生まれた当時、エジプトはムハンマド・アリー（一七六九—一八四九）を始祖とする王朝、ムハンマド・アリー朝が支配し近代化政策を推進していたが、一八八一年以降イギリスの軍事占領下に置かれていた。第一次世界大戦後、戦前からエジプト国民の間で高まっていた反英感情が頂点に達し、一九一九年革命と呼ばれる独立運動が起こった。この運動を契機に英国は占領政策を改め、一九二二年にエジプトの独立を一方的に宣言して、直接的な支配を終了させ、二十三年には憲法を發布して議会制度を施行し、フアード一世を国王とする（在位一九二二—一九三六）立憲君主制

を成立させた。しかしそれに際して英国は、自国の軍の駐留の継続、エジプト領内における英国人を含む外国人の権利の保護など、多くの特権を残存させた。そのためエジプトの独立は名目的なものに留まり、実質的には英国の半植民地状態であった。また英国をはじめとする西洋列強の支配下にイスラーム世界のほとんどが置かれたことで、各地域の様々な政治的、社会的側面における西洋化とイスラームの伝統的な体制・価値観の崩壊が進行し、エジプトもその影響を強く受けていた。バンナーは、以上のような立憲君主制期のエジプトにおいて、英国の植民地主義政策に反対し、イスラームを復興することを掲げて、二十八年にムスリム同胞団を結成した。

同胞団の活動の根幹となったのはイスラーム復興の理念であるが、組織の活動は、教育、社会福祉、企業経営、政治参加など、特定の枠組みにとられない幅広い領域におよんだ「横田 2019:187」。組織は三十二年に本部をイスマリーリーヤからカイロに移転させたが、設立当初は主に福祉・慈善事業、モスクの建設や教育などの社会活動を展開すると同時に、エジプト各地で活動していたキリスト教宣教団体への反対運動も行っていた。

一九三〇年代にエジプト国内で、アラブ地域内の一国や各地域の枠組みを超えた、広域のアラブ・ネイションの連

帯と成立を志向するアラブ・ナショナリズムが思想潮流として台頭する。その中で同胞団は三十六年から始まった、パレスチナにおける英国当局とユダヤ教徒のシオニズムに基づく入植に反発したアラブ人の蜂起を支援するなどの活動を行い、支持獲得に成功した。四十年代からはさらにエジプト国内での政治参加を本格化させ、当時人口約二千万人であった同時代のエジプトにおいて、およそ二千の支部と、五十万人の団員および同数の支持者を擁する、国内最大のイスラーム主義運動組織となった〔横田 2006:32-36〕。

しかし勢力を拡大し、政治運動となった同胞団は組織の歴史上、大きく分けて三度のエジプト政府による大規模な弾圧を経験する。そのはじめは、第二次大戦後と第一次中東戦争の敗北を経て政治的混乱が深まった四十年代後半であった。三十年代から四十年代にかけて同胞団内部に形成された武装部門である「秘密機関」のメンバーが、国内情勢の混乱の中で急進的な行動を起こすようになり、四十八年には組織の活動を危険視した政府によって、非合法化される。さらに政府に反発した「秘密機関」は時の首相であったヌクラシーを暗殺し、その報復として結果的に、バンナーは秘密警察の手で暗殺された〔横田 2019:182-183〕。

バンナーの死後、同胞団は組織の再建に努め、五十一年には政府との和解によって非合法化の実質的な解除を实

現する〔Zolner 2009:18-19〕。しかし指導部の権力争いと急進派の統制の不能をめぐり、組織内での混乱は続いた。この時期に同胞団に入団したのが、サイイド・クトゥブ（一九〇六—一九六六）である。彼は混乱の最中であつた組織の教宣部門に配属されると、急速に支持者を増やし、バンナー死後の同胞団における代表的な思想家となった〔小杉・横田 2003:49-51〕。五十二年、自由将校団による革命が起こってエジプトでは王制が廃止されて共和制となり、ナセル（一九一八—一九七〇）を中心とした革命評議会が国内の権力を掌握する。同胞団は前述の内部事情を解決できない状態で次第にナセルとの対立を深めるようになる。そしてナセルが大統領に就任した後、同胞団に対して二度目の大規模な弾圧が行われて非合法化され、以降の同胞団は「冬の時代」を迎えた。クトゥブも同時期に投獄され、思想を急進化させていくことになる。六十四年に彼は『道標 (Ma'alim fi al-tariq)』を執筆したが、その中でイスラームの信仰に基づく集団 (Jama'a) の形成の必要性を説き、彼らを迫害する体制に対する闘争を呼びかけた。クトゥブの思想はその後の急進的なイスラーム主義運動に大きな影響を与えた〔小杉・横田 2003:51-54; 中村 1997:145-152〕。

ナセルの死後、サーダート（一九一八—一九八一）が後継の大統領となると、同胞団は非合法状態を解除され

ない中ではありつつも、イスラーム主義組織として事実上の勢力復活を黙認され、社会活動を再開させた「横田2006:45」。その後、サーダート、ムバラク（一九二八―二〇二〇）の両政権下で活動を許容された同胞団は穩健・中道的な姿勢を打ち出して社会活動を継続しつつ、八十年代からは政治参加を再開させ、野党勢力と連携してしばしば議会で議席を獲得した。また二〇〇〇年代には都市部の青年層、知識人層を中心とした「キファアヤ運動」などの反体制的活動にも関与し、存在感を高めた。そして二〇一一年の「アラブの春」に伴うエジプトの政治変動「一月二十五日革命」でムバラク政権が崩壊すると、同胞団はムバラク後の主要な政治勢力として存在感を高め、二〇一二年の大統領選挙では同胞団員であったムハンマド・ムルシー（一九五一―二〇一九）が大統領に選出された。しかしムルシー大統領は就任後に国内の混乱を収拾できず、また軍との対立が深刻化した。二〇一三年、軍による政変（軍の支持者の間では「六月三十日革命」と呼ばれる）によりムルシー大統領は退陣し、多数の同胞団指導者、幹部が逮捕された。その後政変時の軍を主導したアブドゥルフアッターフ・シイスィー（一九五四―）が二〇一四年に大統領となると、同胞団は組織の歴史上では三度目となる大弾圧を受けて公的活動を一切禁止され、現

在に至っている。

### 3. 研究の意義と問題提起

本節ではバンナーおよび同胞団についての先行研究を整理し、研究の課題を概観したい。

前節で述べたように、エジプトのイスラーム主義組織であるムスリム同胞団<sup>3</sup>に関する研究は、これまで、思想的アプローチの他、社会運動、政治組織の側面から分析が行われてきた。初期の同胞団とバンナーの生涯、思想を扱った先駆的研究としては [Husami 1956] が、また欧米における同胞団の代表的研究としては [Mitchell 1993; Lia 1998] があげられる。日本では「小杉 2006; 横田 2006; 2009」により研究が進められてきた。

近年の研究は、同胞団のエジプト政治における位置づけや変遷を扱う内容が主流となっている。それは七十年代以降の組織再建後、現在に至るまでエジプト国内においてイスラーム主義運動としての同胞団が重要性を増すのと比例して、組織の政治活動の側面に注目が集まったことを反映している [Pargeter 2010; Milton-Edwards 2016]。また四十年代における内部での急進主義の伸張にはじまり、前述したように、五十年代に組織の代表的な思想家となったサイイド・クトゥブの思想を信奉する「クトゥブ主義者」

をはじめとする急進派、過激主義との同胞団の関わりについても研究がなされ [Koppel 1984; Calvert 2010]、バンナー思想と同胞団はイスラーム「原理主義」の文脈でも語られてきた [中村 1997]。

しかし日本の同胞団研究は現在に至るまで、エジプトやイスラーム世界におけるその重要性と比較し、なお研究蓄積が豊富とは言い難い。すでに横田が、二十世紀前半の同胞団の活動を再検討する作業の必要性を指摘しているもの [横田 2006:8]、バンナー個人を扱う研究と、同胞団組織の研究のいずれの分野でも、組織が勢力を拡大させた後の描写に重点が置かれ<sup>4</sup>、バンナーが同胞団を設立する以前や、設立後間もない時期の言説や活動については、補足的、概説的に触れられることがほとんどであった。そのため設立当初の同胞団の活動と、バンナーの思想についてはなお研究の余地が多く、特に本稿であつかうバンナーとスーフイズムの関わりを論じた研究は稀少である<sup>5</sup>。

一方で、近代におけるスーフイー教団の歴史や活動を扱った研究においては、教団の視点からバンナーと同胞団の關係に注目した研究や概説もすでに存在するが [De Jong n.d.:1983; 高橋 2014]、それらの成果は管見の限りでは、イスラーム主義や同胞団に関する日本の先行研究で十分に反映されていない。そこで本稿では、スーフイズムを

巡るバンナーの言説と活動の一端を、一次史料を用いて紹介するとともに、バンナーが唱えた同胞団の実践や理念と、当時のエジプトにおけるスーフイー教団の改革の動きの関連性を検証していきたい。

#### 4. バンナーの前半生と同胞団の設立

バンナーは一九〇六年、ナイル・デルタ地帯のブハイラ県マフムーディーヤにおいて、時計職人アフマド・アブドゥッラフマーン・バンナーの長男として誕生した。父アフマドはアズハル学院で学んだ経験を持ち、マフムーディーヤ市のモスクで礼拝の導師を務め、イブン・ハンバル（七八〇―八五五、スンナ派四大法学派の一つ、ハンバル派の始祖）の伝承を編纂した書物を著わすなど、イスラームの学問、教育への造詣が深かった。バンナーは幼少期、この父と、地元のカッターブ（イスラームの伝統的な初等教育施設）で教師を務める父の友人からクルアーンの教育を受けられ、十二歳になるとブハイラ県の県都、ダマンフル市の初等教員養成学校に入学して学問を修めた [大塚 2004:104-106]。

その後、バンナーはカイロにある教員養成学校のダール・ウルームに入学しカイロで四年間の学生生活を過ごした。この期間（二十三年―二十七年）についてバンナーは回想

録などを通じ、大都市であるカイロの開放的な学生生活を個人的には楽しんだが、同時にカイロで流行していた西洋化、近代化を賛美し、イスラーム的価値観、文化を軽視する風潮に反発を覚えたと述懐している。そしてバンナーはイスラームの文化的、精神的復興を目指すカイロの著名な知識人やウラマーのもとを熱心に訪れるようになったという。彼はイスラームの危機と価値観の復興を市民に訴えるため、はじめてカイロでカフェやモスクにおいて説法を行うなど、独自の活動を開始した〔Banna 2011: 49-76〕。

ダール・ウルーム卒業後の二十七年、バンナーはスエズ運河地帯中部の都市イスマリーリーヤに小学校の教師として赴任し、その地で翌二十八年にムスリム同胞団を結成した。当時のイスマリーリーヤは、英国の直接的な支配下にあり、西洋の植民地主義を身近で感じられる都市であった。バンナーはイスマリーリーヤでもカフェでの説法を継続して行い、聴衆の支持を集めたとされる〔横田 2006: 321〕。

これまで述べたように、バンナー自身は幼少期を除けば、同時代のエジプトで整備が進んだ近代的教育を受けた知識人である。しかし彼は西洋文明の模倣や社会の世俗化に反対し、イスラームの精神を個人、共同体の実践の規範とすることを目指した。そして彼の積極的な思想と活動の

原型となったのが、次節以降で紹介する若年時からのスーフィー教団における個人的な体験であり、また教団在籍時に携わった実践的運動であった。

バンナーはダマンフルでの学生時代から、スーフィズムに強い関心を抱き、同市に本拠を置いていたハサーフィー教団 (al-Tarīqa al-Ḥasāfiya、ヒサーフィーとも) に加入した。バンナーは教団の熱心な団員となり、日夜行われるズィクル (唯一神アッラーの唱名: *dhikr*) などの修行に励んだ。カイロに移ってから、余暇にはハサーフィー教団に定期的に通い、教団のメンバーとの交流を続けていたという。カイロで培った人脈は、その後の同胞団の結成と活動に大きく貢献することになった。

## 5. ムスリム同胞団とスーフィズム

本節ではバンナーの回想録を主な史料として、彼とスーフィズムの関わり、およびスーフィー教団在籍時の思想と実践を紹介する。バンナーの回想録である『教宣と教宣者の回想 (Mudhakirāt al-dā'wa wa al-dā'iya)』

〔Banna 2011〕は、同胞団が発行していた日刊紙〔*Jarīda al-Ikhwān al-Muslimīn al-yawmiya*〕上で、一九四七年に初めてその一部が掲載された。当時同胞団は組織の内外に火種を抱えた、危機の状況下にあった〔Lia 1998: 21〕。回



想録は形式を変えながら発行が続けられ、一冊の書籍としてまとめられたのはバンナーの死後とされる。

この回想録は一次史料として扱う際には、執筆時の同胞団が置かれた状況を慎重に検討する必要性が先行研究で指摘されているが〔Jia 1998:21〕、同胞団研究の上では、バンナーの幼少期から同胞団の設立に至るまでの期間を描いた数少ない史料の一つとして重要性を持ち、多くの先行研究で引用がなされてきた。回想録の中には、特にバンナーとスーフィー教団の関係やバンナーのスーフィズム観について、いくつもの貴重なエピソードが収録されている。

### 5-1. サラフィー主義とスーフィズム

イスラーム主義を取り扱った従来の研究においては、バンナーの思想が、ムハンマド・アブドゥ（一八四九—一九〇五）、ラシード・リダー（一八六五—一九三五）らが発行した雑誌『マナール (al-Manar)』によって広められたサラフィー主義の流れを継承し、同胞団は「マナール派」の思想を受け継いだサラフィー主義的な大衆運動組織であると説明されてきた〔小杉 2006:244〕。そして同胞団およびバンナーは、ラシード・リダーの影響を強く受けたことが強調され、同胞団の組織の性質も、サラフィー主義的な側面が重視されがちであった〔横田 2006:32;バンナー

著、北澤他編訳 2016:582-584〕。

サラフィー主義とは十九世紀後半から二〇世紀前半にかけて、アブドゥ、リダーらにより理論化されたイスラームの改革を訴える立場であり、預言者ムハンマドと教友たちの初期の世代（サラフ）の理念と精神に回帰することを理想とした。そして初期世代の理念を復活させたイスラームは近代科学と調和が可能であり、西洋文明に対抗できると説いたが、同時に初期世代のイスラームに戻る過程で、後代に付け加えられた慣行や逸脱（ビドア）を排除しなければならぬとも訴えた。サラフィー主義思想の持ち主は、一般に祝祭での見世物、喧嘩や修行での忘我、奇蹟譚や民間信仰などを伴う、スーフィズムの慣行やスーフィー教団の儀礼は初期世代の実情と合致しないと考えた。アブドゥとリダーはいずれも、その幼少期にはスーフィー教団に所属していた過去を持ち、スーフィズム自体は否定しないが、いずれも民間信仰や奇蹟譚などに厳しい目を向け、合理主義的観点から批判と改革の要求を繰り返した。特にリダーは、聖者信仰や聖墓参詣、スーフィー教団の儀礼や修行による神秘主義的体験も否定的に捉えていた〔高橋 2014:56-61;古林 1986:88-96〕。

一方、バンナーの言説においては、スーフィズム自体への否定的な論調は稀であり、むしろ自身の幼少期からの経



験も踏まえて、肯定的に捉えていたといえる。バンナーは少年時代から、ハサーフィー教団に所属し、その熱心な団員であっただけでなく、次節で述べるように教団の活動の一環として聖墓への参詣を行い、熱心な修行を行なっていたことが、回想録に記されている。

組織としての同胞団は、後述の様にバンナー死後、サラフィー主義の影響をより強く受けた団員たちの著作や言説から、反スーフイズムの傾向を強めていくのはおそらく事実である。しかしバンナーの思想が、スーフイズムの具体的な活動をめぐる領域で、儀礼や聖者崇拜を激しく批判したりダーの主張と根底の部分で一致するかどうか、そして彼の思想を純粹にマナール派、特にリダーの継承者と見なせるか否かという点においては、慎重に検討する必要があるであろう。

## 5-2. バンナーの回想録に見られる、スーフイー教団との繋がり

バンナーの回想録には、彼のスーフイー教団加入と修行の実践、スーフイズムへの見解が記されている。初期のスーフイー教団での体験について主に語られているのは、「ハサーフィー教団(al-Farīqa al-Ḥasāfiya)」とそれに続く「スーフイズムについての見解(Ray fi al-tasawwuf)」と題さ

れた二つの節においてであり、以下、部分的にその内容を紹介する。

バンナーは十二歳の時、ダマンフルで活動を行っていた教団のズイクルに接し、それに強い感銘を受けた。バンナーは「ハサーフィー教団」の節の冒頭で、次のように述べている。

私は小さなモスクで、「ハサーフィーの同胞たち」が、毎晩イシャー(夜)の礼拝の後、至高なる神の御名を唱えるのを見た。彼らはイシャー礼拝の後、神の名を唱えるズイクルに時間をささげていた。「中略」私はズイクルの美しい声に魅了され、ズイクルの場に頻繁に参加するようになり「ハサーフィーの同胞たち」との間に繋がりが生まれた。私はアフマド・スッカリーと初めて出会い、この出会いは両者にとって特別なものとなった

[Banna 2011:21; Shaikh M.N. 1981:67-68].

アフマド・スッカリーはバンナーの最も重要な友人で、後に同胞団の副指導者となる。そして教団で共に活動していた友人の中で同胞団に参加した者は他にもおり、組織の活動に貢献した。

ハサーフィー教団の活動を知った頃のバンナーは年少で

あり、すぐに正式な修行者にはなれなかったが、熱心に修行を実践し、当時の教団の導師(シャイフ)アブドゥル・ワッハブ・ハサーフィー(一九四九没)の父ハサナイン・ハサーフィー(教団の初代導師、一九一〇没)の著作を読んで敬愛の念を抱いた。ハサナインはバンナーの父親と面識があったとされる。バンナーは彼の逸話を好んで聞き、その逸話のいくつかを回想録に引用している。

彼(シャイフ・ハサナイン・ハサーフィー)は当時首相であったリヤード・パシヤを訪問した。その時一人のウラマーが入ってきて、パシヤにルクーウ(屈折礼:Rukū)に近いほど体を折り曲げ(て礼を行つ)た。シャイフは怒り「中略」、「ルクーウは神に対してのみ認められる」と(ウラマーに向かい)激しく言った。ウラマーも(リヤード・)パシヤも、そのことで彼を全く責めることができなかった【Banna 2011:23】。

他に「シャイフがフサイン・モスクを訪れると、フサインの墓に向かってドウアー(祈祷:du'a)したが、その際、誤って返事をした弟子に対し、聖墓参詣の規則と、シャリーア(イスラーム法)とビドア(逸脱)の相違を説明した」などの内容が記されている。バンナーが取り上げたそれら

の逸話に見られる共通の特徴として、スーフイーの導師であつても、聖者の奇蹟や恩寵といった話はおそらく存在せず、イスラーム法や宗教的諸原則に厳格な姿勢をとることを称賛する傾向が見られる。

バンナーは実際に、シャイフ・ハサーフィー父子に対して回想録中で多くの敬愛と賛辞を送っているが、その理由は彼らが「学識を有し」、「ビドアと闘い」、「啓典(クルアーン)とスンナ(預言者の慣行)を護持する」などの美德があるためだと言う【Banna 2011:23-24】。

これらの例を見る限りでは、逸話が事実か否かは保留して、バンナーの理想のスーフイズムの形には、ビドア(逸脱)的な慣行を排する改革主義的な要素を伺うことができる。

その一方で、聖者崇敬や聖墓参詣自体を否定的に捉えたリダーとは異なり、バンナーの回想録中には、定期的にダマンフルやマフムデーヤ近辺の聖墓を参詣し、時には教団のメンバーと連れ立って参詣したことが記されており【Banna 2011:26:33】、聖墓や聖人について、その奇蹟譚の信頼や俗世での祈願などは行わないものの、参詣行為自体は肯定していたようである。また当時の彼は、友人との議論において著名な聖者アフマド・バダウイー(一一九九／一二〇〇—一二七六)に関する知識について競い、友人が語るバダウイーの事績の内容を聞いて相手の知識の豊富

さを称賛するなど、聖者を身近なものとして捉えていたことが伺われる [Banna 2011:47]。

バンナーは二十二年、カイロに赴く直前に教団の正式な一員となり、その後もしばらく、教団と良好な関係を維持した。

私たちとシャイフ・サイイド・アブドゥル・ワッハブとの繋がりは、ムスリム同胞団が創設され拡大するまで、良好な状態が続いた。それについて彼（シャイフ）には彼の見解があり、私たちには私たちの見解があった。双方は自分の見解を維持したが、私たちは未だに（シャイフ）サイイドのために、学識があり敬虔なシャイフへ、献身的な弟子が持つような美しい感情を抱いている。彼の助言は親身であり、その指導はよい指導であった [Banna 2011:28]。

ハサーフィー教団とバンナーの公的な繋がりは、二八年の同胞団設立によって終わりを迎えたとされる。その直接的な理由は、教団の導師アブドゥル・ワッハブ・ハサーフィーが、バンナーの同胞団設立を教団からの「分派」とみなしたことに由来するとされる。シャイフ・ハサーフィーは、バンナーを教団から追放し、全ての教団の団員に対し

て、バンナーおよび同胞団との接触を行わないように命じたという。しかしこの命令は全ての教団員の間で守られたわけではなく、命令を明らかに無視する者もいたという。教団員のうち、シャイフの代理人（ハリーフア）<sup>6</sup>であったカイロのアリー・ガーリブやカルユービーヤ県のムハンマド・アブドゥル・ファッターフ・カーデイーらはバンナーの死まで彼との日常的な繋がりを維持し、また教団幹部たちも同胞団と教団員が接触するのを妨げなかったようである。特筆すべきなのは幼少期からのバンナーの盟友であったアフマド・スッカリーの事例であり、彼は四十七年、バンナーの死の直前に同胞団内部で生じた指導権争いでバンナーと決裂し、争いに敗れて同胞団を去ったが、その後ハサーフィー教団に復帰したという [De Jong n.d.:199]。以上の経緯を見る限りでは、教団との決裂はバンナー自身の意思とは別の要因が働いた結果であり、またハサーフィー教団と一部の同胞団員の間で非公式な繋がりは、バンナーの在世時を通じて維持されていたことが伺える。

### 5-3. 反キリスト教宣教活動

本節では、バンナーのハサーフィー教団在籍時の思想と実践が、同胞団設立後にも継承された事例として、エジプトにおけるキリスト教宣教団体への反対活動について概

観する。エジプトに來訪した米国、英国系を中心とするプロテスタント系のキリスト教徒による宣教活動については、[Sharkey 2008; Baron 2014] が詳しい。エジプトのキリスト教宣教師団は、十九世紀半ばから活動を開始し、一八八一年の英国によるエジプト占領後、急速に活動範囲を広げた。彼らは私立学校、病院、福祉施設を運営し、エジプトで社会福祉と教育の基盤が弱い弱であった二十世紀初頭までに、活動の最盛期を迎えた。

しかしエジプトが形式的な独立を達成した後の二十年代後半から三十年代前半にかけて、ナシヨナリズムやイスラーム復興と関わる文脈から、反宣教師団の運動の機運が急激に高まった。そしてアズハルの総長を務めたムスタファー・マラーギーらが中心となって、反宣教師運動のキャンペーンが大規模に行われるようになる。当時、反宣教師運動に直面した宣教師団の主要な関心はアズハルに向けられており、宣教師たちの間で同胞団の存在に対する認識は薄いものであったとされる [Sharkey 2008:106]。

しかし反キリスト教宣教活動は、同胞団の設立初期における重要な活動のひとつであった。同胞団による反宣教師活動の動機として、当時スエズ運河地帯で盛んに宣教活動が行われており、宣教師たちがキリスト教系の学校や孤児院を建設し、教育活動を行っていたことが挙げられる。宣教

団体による実際のエジプト人改宗者はごくわずかであったとされるが、同胞団は当時の集会やスローガンで、宣教師団は教育・福祉活動を行う背後でキリスト教への改宗を画策する「脅威」であり、同胞団は彼らからイスラーム世界とムスリムを「守護する」ことを掲げていた。そして同胞団は本部のイスマリーリーヤのほか、新たに支部を置いた町や村でモスクや学校建設を積極的に行ったが、それは宣教師団による学校などの施設建設に対抗し、「正しい」イスラーム教育を子弟に授けるためだったという説もある [Baron 2014]。

バンナーは同胞団の設立以前、ハサーフィー教団で活動していた頃から、ナイル・デルタで宣教活動を行っていた宣教師たちに反対する運動を行い、そのための協会を友人のアフマド・スツカリーと共に立ち上げていた。一九一九年のエジプトのマフムデーイーヤでは、米国の長老派教会に属する福音宣教師団の活動が記録されている [Sharkey 2008:107]。当時の活動を、バンナーは回想録でこう振り返っている。

この期間を通じて、私たちはマフムデーイーヤに改革のための協会「ハサーフィーヤ福祉協会」を設立するのがよいと認識した。アフマド・エフェンデーイー・スツカリー

が協会の長に選出され、私はその書記に選ばれた。協会  
は以下の二分野で活動に従事した。

第一の分野では、倫理性を高める宣教を広め、禁じら  
れた事柄と、アルコール、賭博、正しい道から逸脱し  
た葬儀の様式などの禁止事項が広がるのに対して抵抗  
運動を行う。

第二の分野では、キリスト教宣教のために派遣された  
人々の活動に対し抵抗運動を行う。宣教師はこの土地  
に根をおろし、確かな基盤を形成していた。その構成  
は三名の若い女性（伝道師）で、彼女らの代表は「ホ  
ワイト」夫人といい、医療活動、編み物の稽古、年少  
の男子たちと女子たちを保護するキリスト教の伝道を  
行っていた。協会はそれに対して、（実態を）明らか  
にする闘争的なメッセージを送る方法で対決した。こ  
の闘争は、その後「ムスリム同胞団」でも継続された  
[Banna 2011: 27-28]。

バンナーのキリスト教宣教団体への否定的、敵対的言説  
を考察する際は、当時のエジプトで活動していた宣教団体  
の実際の状況を吟味する必要がある。ただ前述の事例は、  
バンナー自身、ひいては初期の同胞団が、宣教師の活動に

対し、それらを無視することなく、常に強い関心を抱き続  
けていたことをうかがわせる。同時にバンナーの宣教団体  
への反対とイスラームの倫理・道徳の純化を目指す活動の  
経験はハサーフィー教団の在籍時に培われ、同胞団設立後  
も、その活動は引き継がれたと考えられる。

#### 5-4. バンナーのスーフイズム観

バンナーは「スーフイズムについての見解 (Rayḥ al-  
[asawwuf])」と題した節で、簡潔なスーフイズムに関する  
見解を述べている。以下に概略を述べるが、スーフイーは  
初期世代とイスラームの大征服の時代の後、イスラーム国  
家が繁栄し、奢侈に陥ったとき、現世の蓄財を控え、神と  
来世を想起するよう宣教を行うべくあらわれた者として描  
写され、初期の代表的イマームとして、ハサン・バスリー  
(六四二―七二八) の名を挙げている [Banna 2011: 28-  
29]。

バンナーがスーフイズムの理念で重視したのは、神への  
服従と精神的な指導であり、スーフイズムの知識 (ilm)  
の集積は、イスラームの核心に到達するものであると評価  
している [Banna 2011: 28-29]。しかし初期の時代の後、スー  
フィーの宣教には宗教 (イスラーム) が本来含まないと彼  
が考える思想や哲学的知識が混合し、本来の純粋さを失っ

たとする。

また同時代のエジプトのスーフィー教団について、形式化とタワイファ（教団）の分裂を批判的に捉えているが、一方でスーフィー教団の改革を行うべきであると主張する。バンナーは、サハラ以南のアフリカやアジア諸地域へのイスラームの普及に、スーフィズムとスーフィー教団が最も貢献したと評価し、スーフィー教団の改革を行う場合も、教団は最も改革の備えができた人々からなり、改革は容易であると期待を寄せていた [Banna 2011: 30]。

その上で、アズハルの知識の力、スーフィー教団の精神の力、イスラーム系の団体 (al-Jama'at al-Islamiya) の実践の力が合わさると類を見ないウンマ (イスラーム共同体) が成立し、それは「指導するもので、指導されるものではない」と訴えた [Banna 2011: 31; Lia 1998: 38]。

バンナーは同時に、スーフィー教団の改革のため、実際の改革者に期待を寄せている。

私は（改革について）タウフィーク・バクリーの思想を想起する。彼は教団のシャイフたちのための実践的な知識の研究を行い、その分野に関する多数の本を彼らのために執筆した。しかし計画は完成せず、彼の死後のシャイフたちは彼に関心を寄せなかった [Banna 2011: 31]。

## 6. 近代エジプトのスーフィー教団改革と初期同胞団の信条

ここで前述のバンナーの論考に現れたタウフィーク・バクリー（一八七〇—一九三二）と、彼の時代に行われたエジプトにおけるスーフィー教団の改革について、若干の補足を試みたい。

ムハンマド・アリー朝は、その始祖ムハンマド・アリーの治世時代から中央集権的体制を志向してきたが、スーフィー教団のように伝統的な宗教制度も、集権的な支配の中に組み込み、近代的な制度の管理下に置くという形で統制を強化していった。高橋 [2014] によると、このような統制は現在に至るまで機能し続けている。その特徴は、すでにスーフィーの中でも名家と見なされる宗教権威の導師の力を利用するというものであった。ムハンマド・アリーは一八一二年、スーフィーの名家であったバクリー家の教団導師に、ほかの教団を監督する権限を与えた。制度の施行後しばらくの間は、参加は強制ではなく自発的なものであり、多くの導師は権益が国家権力によって保障されることに利点を見出し、進んで制度に参加したという。そのため地方部の組織やごく小規模な団体が未公認のままでも多く活動していた [高橋 2014: 66-72]。

教団統制をめぐる状況に変化が生じたのは、エジプトが英国の支配下に置かれるようになった一八八一年以降であ



る。この時期にアブドゥラマナル派に属する改革派のウラマーが、スーフイーの慣行の一部を問題視するようになった。それだけではなく、西洋の影響力の強化に伴って多くの西洋人がエジプトを訪れるようになると、スーフイーの奇行を「野蛮」なものとし非難する動きが強まり、伝統的慣行そのものを改革する取り組みが本格化していく。そして一八九五年の「教団法」と一九〇五年の「スーフイー教団内部規定」が制定されたが、これは十九世紀から続いた教団への統制の見直しと法制化であった[「高橋 2014:77-79; 古林 1986:96」]。

タウフイーク・バクリーは前述したバクリー家に生まれ、バクリー教団導師を一九〇一年から一九一一年まで務めた。彼はスーフイー教団に関する国家の統制とスーフイズムの在り方を定めた、教団法と教団内部規定の制定に指導的な役割を果たした。バクリー自身はスーフイーの導師の家柄であったが、歴代のシャイフが伝統的なアズハルで学びウラマーとなったとは異なり、世俗的な教育機関で学んだ経験を持ち、トルコ訪問時にはアブドゥの師にあたるアフガーニー（一八三八／一八三九—一八九七）に出会い、彼から強い思想的影響を受けたとされる。そしてズイクルから忘我など神秘的体験の要素を排除し、イスラームの一般的な倫理観、近代的価値観とも適合する行いに変え

ることを試みたという [Takahashi 2011:73-84]。

バクリーの時代に制定された教団法では、新たな教団管理機構として「スーフイー評議会」が設置された。スーフイー評議会は議長を副王が任命し、各教団の導師たちの選挙で候補者を選出する、代議制的な手続きで構成されていた。政府は評議会を通じて直接各教団の行政に政府の意向を反映させることができようになり、評議会そのものの権限も強化された。評議会の決定は「スーフイーを名乗る者すべて」に適用されると規定され、理念上国内全ての教団を政府の統制下におくことに成功した。その結果、教団制度は国家の統治制度に組み込まれる官僚主義的なものへと変化した。

さらに教団の活動の改革が試みられ、教団の教義や儀礼に対しても統制が行われた。内部規定の条項の「第五部」では、スーフイズムにシャリーアの知と、それにのっとった実践以外の目的があつてはならない。という理念が示されたという。そして舞踊の形でのズイクルなどはシャリーアに反する教義や儀礼として排除され、ズイクルは慎みと尊敬を持ち、誠実に神の名を唱え、神を讃える意図でなされねばならない、と規定された。それまでズイクルは神秘的体験を得るために忘我状態にまで陥ることが究極の形とされたが、その状態は逸脱であるとして、ズイクルは規律正

しく、秩序を保って行われる落ち着いた儀礼に刷新することが目指されたとされる。当時のスーフィー教団は、改革思想家による批判の影響をすでに受けていたが、それは純粹な信仰、倫理をスーフィズムの核に据えることを目的としていた。そして近代化に伴って「逸脱的」な信仰を排除する試みは、近代化を志向する政府の圧力や統制を受けながら、スーフィー教団の内部でもすでに行われていた〔高橋 2014:79-83〕。

バンナーが回想録でバクリーに短く言及した内容は、バクリーがスーフィー教団改革に果たした役割とその後の影響力を考慮すると、正しく実態を評価しているとは言いがたい。しかしバンナー自身がスーフィー教団制度の在り方に当事者として関心を抱き、その感想として、教団の改革派に対し大きな期待を抱くと共に、同時代の教団の在り方により大きな変革を求めた<sup>7)</sup>ことを反映していたと推測できるかも知れない。

バンナーは自身の理想とするスーフィズムを、同胞団設立後も組織の基本理念として継承した。彼は多くのスーフィー教団が実践していたズィクルやドゥアーなどを読誦することを、同胞団員の義務として課し、その儀礼の詳細を団員向けに執筆した冊子『諸伝承 (al-Ma' thurat)』で説明している。バンナーは其中で、同胞団のズィクルが

クルアーンと預言者ムハンマドのハディースに基づくものであることを繰り返し強調しているが〔バンナー著、北澤他編訳 2016:505-510〕、その一方で秩序を失ったと見なされるズィクルを禁止して、「礼拝を混乱させるような法的な禁忌行為、馬鹿話や笑い、言葉の曲解、読誦時の休息」などを行った場合、「集団はその腐敗のために禁止され、もはやズィクルを目的とする集団ではなくなる」〔バンナー著、北澤他編訳 2016:510〕とも述べている。

またバンナーは一九三九年に開催された同胞団の第五回総会において演説し、組織の自己定義を行ったが、その中で組織の本質的要素の一つとして、「スーフィーの真理 (Haqiqat al-sūfiyya)」があり、具体的には「善行、魂の純化、自己浄化、行動の一貫性、寛容の精神、神への愛情、善との結びつきの重要性を認識する」があると宣言している〔Banna' 2002:170; バンナー著、北澤他編訳 2016:295〕。このように、彼が理想とした組織や団員の在り方は、バクリーらの改革を通じ、儀礼の規律正しさと信仰の純化を目的としたスーフィー教団の理念と、共通点を持つといえるのではないだろうか。

7. バンナー死後の同胞団における反スーフィズムへの傾斜  
これまで見てきたように、バンナー自身は、スーフィズ

ムが彼の想定するイスラーム的価値観に適合するものとして重要視してきた。

しかしバンナーの晩年にあたる四十年代には、すでに同胞団幹部の中にも近代的改革思想の影響を強く受けてスーフィズムに否定的な考えを持つ者が現れ、同様の意見を表明する団員も増えたとされる [Mitchell 1993:214-216; Lia 1998:36]。バンナー死後の同胞団において、反スーフィズムの傾向は次第に鮮明となっていた。

デ・ヨングの研究によると、ムスリム同胞団の第二代最高指導者フダイビーの時代には、同胞団のスーフィズムへの敵対は決定的なものとなった。フダイビーは五十二年、同胞団がタリーカの廃止を支持すると宣言し、その趣旨をエジプト内務省に提出したという。同胞団のタリーカ廃止の提言は、当時のアズハルのムフティとワクフ省大臣の反対にあい、最終的に大統領のナセルと革命評議会が介入して、同胞団の提言は退けられたとされる [De Jong n.d.: 193-194]<sup>80</sup>。

## 8. 結語

ハサン・バンナーは回想録において、過去の自身のスーフィー教団への傾倒と、そこで実践されていたズィクルなどの儀礼や聖墓参詣に参加する様子を回想録中で著述し

た。スーフィズムや教団制度を論じる際も、彼の同時代の状況は、初期の純粹な理想を喪失した状態であるが、歴史的にスーフィー教団が教宣を通じてイスラームを世界各地に広めたことの重要性を認め、もし初期の理想的な在り方を回復させることができた場合、イスラームの復興において大きな役割を果たすことができると考えていた。このようなバンナーの思想とスーフィズムへの親和性が、マナール派やその系譜を受け継ぐサラフィー主義運動と一線を画していたといえるかについては、さらなる検討の余地があるといえよう。

またバンナーが傾倒していた二十世紀初頭のエジプトにおけるスーフィー教団自体が、国内の近代化、西洋化とサラフィー主義的改革思想の影響を受け、前近代とは異なる組織構造や儀礼の様式、価値観へと変貌を迫られていたことは、注意するべきであろう。バンナーが所属したハサーフィー教団も、改革後の教団の価値観を踏まえて考察する必要がある、バンナーとスーフィー教団のいづれも、西洋近代とイスラーム改革思想の台頭の間でイスラームへの認識や制度が揺れ動く中、独自の方策を模索していたといえる。

〈参考文献〉

- Bannā, Hasan, Al-. 2002. *Majmū'a rasā'il al-imām al-shahīd Hasan al-Bannā*. Alexandria: Dar al-Da'wa.
- Bannā, Hasan, Al-. 2011. *Mudhakkīāt al-da'wa wa al-dā'iya*. Mansoura: Dār al-Kalīma lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Baron B. 2014. *The Orphan Scandal: Christian Missionaries and the Rise of the Muslim brotherhood*. Sanford, California: Stanford University Press.
- Calvert, J. 2010. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press.
- Commings, D. 1994. "Hasan al-Banna (1906-1949)." In *Pioneers of Islamic Revival (Studies in Islamic Society)*, Rahmena, A. ed. 125-153, London and Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books
- De Jong, F. n.d. *Sufi orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East: Collected Studies*. Istanbul: The ISIS Press.
- . 1983. "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970)—An Exploratory Stock-Taking." In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and Sudan*, Wartburg, G. R. and Kupferschmidt, U. M. eds. 183-212. New York: Praeger Publishers.
- Husaini, I. M. 1956. *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements*. Beirut: Khayat's College Book Cooperative.
- Kepel, G. 1984. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lia, B. 1998. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. Reading: Ithaca Press.
- Mellor, N. 2018. *Voice of the Muslim Brotherhood: Da'wa, Discourse, and political Communication*. Oxon.
- Milton-Edwards, B. 2016. *The Muslim brotherhood: The Arab Spring and Its Future Face*. New York: Routledge.
- Mitchell R. P. 1993. *The Society of the Muslim Brothers*. 2nd edition, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Gershoni, I. and Jankowski, J. P. 1995. *Redfining the Egyptian Nation, 1930-1945*. Cambridge University press.
- Pargeter, A. 2010. *The Muslim Brotherhood: From Opposition to Power*. London: Saqi Books.
- Santing, K. M. 2020. *Imagining the Perfect Society in Muslim Brotherhood Journals: An Analysis of al-Da'wa and Liwa' al-Islam*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- Sharkey, H. J. 2008. *American evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. New Jersey: Princeton University Press.
- Shaiikh M. N. 1981. *Memoirs of Hasan al Banna Shaheed*. Karachi: International Islamic publishers.

Takahashi, Kei. 2011. "Reevaluating Tariqas for the Nation of Egypt: Muhammad Tawfiq al-Bakri and the Tariqa Reform 1895-1905." *Orient*, 46: 73-95.

赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編 二〇〇五 『イスラームの神秘主義と聖者信仰』東京大学出版会

私市正年 二〇〇二 「スーフイズム」大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 五三六―五三八頁

大塚和夫 二〇〇四 『イスラーム主義とは何か』岩波書店

小杉 泰 一九九八 『イスラーム世界』筑摩書房  
 二〇〇六 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会

小杉 泰・横田貴之 二〇〇三 「行動の思想、思想の実践―バンナーとクトゥブ」『現代イスラーム思想と政治運動』東京大学出版会 三九―六二頁

古林清一 一九八六 「近代エジプトにおけるサラフイーヤ運動とスーフイズム」『史林 69 (1)』八六―一一〇

高橋 圭 二〇一四 『スーフイー教団…民衆イスラームの伝統と再生』山川出版社

中村廣治郎 一九九七 『イスラームと近代』岩波書店

ハサン・バンナー 北澤義之、高岡 豊、横田貴之編訳  
 二〇一五 『ムスリム同胞団の思想―ハサン・バンナー論考集 (上)』岩波書店

—— 北澤義之、高岡 豊、横田貴之、福永浩一編訳  
 二〇一六 『ムスリム同胞団の思想―ハサン・バンナー論考集 (下)』岩波書店

横田貴之 二〇〇六 『現代エジプトにおけるイスラームと大衆運動』ナカニシヤ出版

—— 二〇〇九 『原理主義の潮流…ムスリム同胞団』山川出版社

—— 二〇一九 「エジプトのイスラーム主義は失敗したのか―ムスリム同胞団の栄枯盛衰―」『アラブの春』以後のイスラーム主義運動』高岡 豊、溝渕正季編著、ミネルヴァ書房

〔注〕  
 1 イスラームにおけるスーフイズムについては、修行などを通じて神との合一（フアナール：*ahd*）を目指すなど精神的、内面的な要素を核の一つとすることから「イスラーム神秘主義」としばしば訳されてきた。しかしスーフイズム（アラビア語の原語サウウフ：*sawwuf*）には、それに関わる儀礼、信仰、教団の形成や民衆化に伴う組織的活動といった複合的な側面があり〔中村 1997: 38-42〕、必ずしも神秘主義の語の意味する所と完全に一致しない。本稿では原則「イスラーム神秘主義」の語を使用せず、便宜上スーフイズム

の語を用いる。イスラーム世界におけるスーフイズムや聖者信仰の詳細な事例研究と用語の定義に関する議論については「赤堀・東長・堀川編 2005」を、またスーフイズムの歴史的展開と活動の概略については、「私市 2002:536-538」などを参照のこと。

2 小杉泰はイスラームの理念に従うという目標を掲げて多様な活動を行う同胞団を「包括型」のイスラーム主義組織と定義した【小杉 1998:114】。

3 ムスリム同胞団は、現在アラブ諸国各地に存在するが、本稿では制約上、他国の同胞団に関する事例を除き、エジプトの同胞団に焦点を絞った議論を行う。

4 バンナーの思想研究も多くの場合、組織が本格的に拡大した三〇年代末から四〇年代以降の言説に関する議論が大き無比重を占めている【Commins 1994】。

5 バンナーがスーフイズムおよびスーフイー教団の影響を受けたことの重要性については、【Husaini 1956: 27-30; Lia 1986:114-117】などですでに分析が行われている。フサイニーはバンナー個人の特徴として、彼が「スーフイーであり、(スーフイーで) あり続けたことは明白である。しかしそれは宗教を通じた改革を目的とする特別な種類のスーフイズムであり、彼はスーフイズムの一側面にのみ愛着を持ち、他の全て(の側面)を放棄した」と論じている【Husaini

1956:30】。またリアは、同胞団組織の構造や活動に見られる特徴として、バンナー自身が就いた組織指導者の身分に対する忠誠の誓い(バイア・バйна)が、スーフイー教団の指導者である導師(シャイフ)に弟子が行う儀式と同様であることや、初期の同胞団員の精神的修養にスーフイズムの要素が重視されたことなどの具体例を挙げているが【Lia 1986:116-117】、上記の先行研究への批判的検証と共に、一次史料を用いてバンナーと同胞団内部におけるスーフイズムの影響を分析することは、なお価値があると思われる。

6 ハリーファとは教団の導師のもとで修業を終え、次の導師の候補者と認められた者のことを指す【高橋 2014:24】。

7 高橋【2014】は、一連のスーフイー教団改革は、教団を近代国家の体制に組み込むという目的は達成したが、教団組織全体の改革や儀礼の変容には失敗したと論ずる。結果的に、一部を除いて多くの教団が分権的な組織のまままで存続し、スーフイーの「奇蹟」やさまざまな娯楽は現代まで民衆を魅了している【高橋 2014:84】。

8 このエピソードについて、原因はフダイビー個人のスーフイズムへの反感というよりも、当時の同胞団の内部対立と、団員の感情を反映したものであったデ・ヨングは推測している。当時、同胞団では最高指導者のフダイビーと同胞団幹部のサーリフ・アシヌマーウィーの間に対立が生じてい



た。フダイビーはスーフイズムに反対する姿勢を打ち出すことで、反スーフイズムの感情を露わにしていた団員の支持を獲得して、アシユマーウィーに対し、自身の立場を強化しようとする意図が背景にあったという [De Jong n.d.: 194]。

## 書評

## 松岡幹夫著 『創価学会の思想的研究』(上巻 平和・非暴力編)

東京大学名誉教授 市川 裕

## はじめに

本書の「思想的研究」には、どんな意図が込められているのだろうか。著者松岡氏は、本書の冒頭に、『創価信仰学』への道のり」と題した小論を載せた。これは分量からすれば「はじめに」だが、「はじめに」ではない。この上下二巻の刊行を構想した原点に位置する思索であり、「創価信仰学」という聞きなれない言葉を敢えて提起することの意図が見事に論じられている。それは密かな「マニフェスト」だ。

これは、仏教学でいう「宗学」ではない。キリスト教との対比でいえば「神学」に当たるのだが、神を立てない宗教であるからそれとは自ずと違いがあること、また日本の多くの新宗教研究者がこれまで行ってきた宗教社会学的研究とは一線を画するものであること、この二つが明確に語

られているために、私は、意気軒高な著者の「創価信仰学」という新たな学問的挑戦の姿勢に、さすがしさを感ぜずにいられなかった。これを構想した時点で、カール・バルトの神学的著作と対話した著者は、日蓮仏法の実存的生を生きる自身にとっては、なによりも池田大作氏を信仰の師匠として息づく創価学会の活動こそが自身の実存の信仰の原点であり、そこから信仰の何たるかを説き起こす以外に、思想を語ることはできないという宣言の熱意がひしひしと伝わってくる。ただし、本書はこれまでに著者が執筆した諸論文を編集したものであるため、著者自身、本書を「純粋な学術書というより、創価信仰学へと至る私の悪戦苦闘のドキュメント(十五頁)」と位置付けている。

本書は、上下二巻によって、その創価信仰学の思想的課題を提示する。網羅しているのではなく、現代に生きる信

仰者の個人救済にとって不可欠の社会的救済という課題が選ばれている。日蓮の言う「一身の安堵を思わば先ず四表の静謐を禱らん者か」の教えが要請する社会全体、地球全体への配慮に基づく喫緊の課題群ということである。

上巻である本書は、第一部「戦争と平和」に四章が、第二部「非暴力と死生観」に五章が割かれ、あわせて二部九章構成となっている。ちなみに、下巻「人権・共生篇」では、第三部「仏法と人権」で三章、第四部「共生へのアプローチ」に四章が配され、上下合わせて全十六章から成り立っている。

本書上巻では、各章の論文執筆年代を見ると、初出の年は、第一部が二〇一四年から二〇一六年までが多く、第二部は二〇〇六年から二〇一〇年までが多いので、おおよその目安では、第二部の論文のほうが時期的に早く執筆されていることがわかる。

### 1. 創価信仰学をめざす第一部の特徴

本書の書評を書くにあたって、本書が「創価信仰学への悪戦苦闘の記録」であることに鑑みて、第一部の各章を詳細に読み込んで、著者の苦闘の跡を探ることにしたい。

第一章「仏教は絶対平和主義か」では、文字通り、仏教の平和主義思想の内容を吟味する。アヒンサーを主軸とす

るはずの仏教が、教団内では絶対平和主義を貫きつつ、外部の社会的暴力を放置する事態が歴史上散見されたのはなぜか。近現代世界を見渡しても、近代日本の浄土真宗の清沢満之には戦争を肯定する思想があり、詩人の宮沢賢治も「従軍する兵士を羨んだ」ともいわれ、ガンジー主義の影響を受けたと目されるエンゲイジド・ブッディズムの非暴力主義なども含めて、決して少なくない。そこには、仏教思想が初期以来もっている思想的特徴としての「肉体の蔑視」や「個我の超越」の強調など、いわゆる「脱世俗主義」を過度に強調する解釈に要因があることが指摘される。ここで、「過度に」というのは、誤謬ということである。著者は、脱世俗主義とは、積尊においては目的ではなく方便であり、それを継承した日蓮の思想において、大乘的絶対平和主義が確立されたと結論する。それを平易な一文で示すと、「避けられない戦争も、目の前に降りかかる暴力も自在に回避する。それが叶わぬ時には暴力の側に入り込み、暴力を平和的にしていく」(五六頁)ということ。これこそが、自在な絶対平和主義ということのだと。

第二章「私という宇宙―地球仏教者たちの平和へのアプローチ」では、個人の主体性を軽視する仏教者が全体性イデオロギーを受け入れた苦い経験に對置して、現代世界の仏教指導者の中で、主体的自己を形成し「私という宇宙」

を発見した三人の仏教者を取り上げて、彼らの思想の由来を考察する。ダライ・ラマ十四世、ティク・ナト・ハン、そして池田大作である。著者は彼らを「宇宙的自己を自覚した」という意味で、地球的仏教者と呼ぶ。ダライ・ラマは中国との政治的対立を非暴力と内なる平和で克服しチベット仏教を世界に知らしめたが、著者は彼を「地球的責任感の開發者」として意義づける。ティク・ナト・ハンは仏教の社会的責任を理論化したエンゲイジド・ブッディズムの提唱者、実践者として評価される。

では、池田はどう評価されるのか。ここで、前二者との違いがあると著者は言う。前二者は、ともに、人間の過去の悪業は、今生の一回では打ち消せないが、今生で政治的次元での非暴力に活路を見いだす点では共通する。それに対して、池田は、今生の一回で人間は過去世の悪業の呪縛から解放されうるといふ。それを「人間革命」と呼ぶ。人間革命とは、「宿命の転換」であり、「人間の本源の主体性の確立」をもたらす。それを確立したものを「仏」と呼ぶ（八一頁）。

宇宙的自己は万物と一体である。それ故に、一個人の幸福は万物の幸福を必然的に要請し、社会的政治的問題にコミットする大乘的幸福論が生まれるという。人間革命論は、生命そのものの根源力を信奉する思想であり、人から人へ

と連鎖していく。それは、特定のイデオロギーとは無関係の人間の本質にかかわる思想であり、世界のあらゆる地域の政治体制にも浸透していくものである。事実、創価学会の信仰は、現在、世界一九二ヶ国・地域へ広がっている。方法が題目を徹底的に唱えるという、極めて平易で大衆性を持つことが大きな要因であるという。そして、末尾で、池田の活動のうち、非宗教的に思える領域に注意が向けられ、世界の知識人や政治家との対話、国連中心の諸活動への提言、政党結成の意図などが問いとして提起され、第三章、第四章への展開を予測させる。

第三章「創価教育学会の戦時対応について―解釈学的・神学的考察」、第四章「創価学会・公明党の平和主義―その行動原理」において、日本の現代史の中での学会活動と平和主義との思想的関係が問われていく。

第三章は、戦前の創価教育学会の時代に、会長の牧口の思想は国家主義への同調があつたのではないかとする批判に果敢にこたえる論文である。ここでは歴史学研究における方法論的問題から論を展開し、啓蒙主義的客観主義、ロマン主義的歴史主義の問題点を論じつつ、著者は、当事者と研究者のそれぞれの先人見の地平融合というガダマー解釈学の方法論こそが、依拠すべき学問的認識であるという自身の立場を示す。それに次いで、歴史的テクストの解釈

においては、学問的認識と宗教的認識の総合的理解が要請されるとして、自身の信仰的立場からの宗教的認識の内実をつぎのように提示する。創価学会員の宗教的認識の基準は日蓮であり、日蓮は宇宙の慈悲を体現した末法の仏である。牧口会長も日蓮と同様、宇宙の慈悲の体現者とする。そうした宗教的認識に立って、牧口の尋問調書を読めば、そこに、日中戦争による悲惨な国難は、正しい仏法への背反、まさに謗法の故であり、仏法による解決以外にはないと結論する。この分析は、学問と宗教との総合的理解の必要性を説いて、そのうえで両者の関係を、「宗教的認識は、学問的認識が到達できない實在 (reality) の全体性に信仰の力で迫ろうとする (一〇五頁)」と総括する。

この章の周到な歴史方法的反省を読んで、私は、冒頭で著者が展開した信仰学の語り口と何かしら共通する信念のようなものを感じたが、本章の執筆年が二〇一九年で、本書の中の最新作だったことに納得がいった。じつは、本書の構成を見たとき、第一部と第二部は内容が重複するように感じられたため、著者の意図を掴みかねていた。戦争は、飢饉、疫病と並んで天変地異とされたり、外交の延長と考えられたり、戦争観には歴史の変遷がある。そのため、戦争観の変遷を意識して戦争を論ずることと、現代における戦争と宗教というコンテクストに絞り込んで論点を

整理することには、難しさがある。創価学会という現代の宗教団体が、現代の戦争に対する思想的立場を闡明するとき、依拠する仏教經典が、日本中世の日蓮、古代中国の仏典、更に古代インドの仏教思想であることから、時間的空間的にかけ離れたテクストを解釈して自己の思想的根拠としなければならぬ。この点について、第三章が歴史的事件と現代人の先入見をめぐる解釈学的論点の重要性を深く掘り下げて論じているのがわかると、時代を超えた經典解釈に対する著者の思索の跡が確認出来たといつてよい。本書上巻の白眉といえるのではないか。

第四章「創価学会・公明党の平和主義―その行動原理」は、戦争に対する創価学会の思想的立場を直接の主題とする論文であり、二〇一五年の国会における安保法制という事例を扱っている。両者の関係については、政治的にも話題となったし、学問的にも、憲法学的にも議論があるところだが、思想という切り口で見たとき、両者の関係を著者はどう捉えるのか。

基本的な教義は、ベトナム戦争の時の池田会長(当時)の立場が今日まで踏襲されているものと理解される。それは、青年部の総会において、「即時停戦を提言」しつつ、ベトナム戦争に対する「政治的な判断は個々の会員に委ねられた」(一一四頁)というものである。それを前提として、

本章では、前半で創価学会の行動原理が「立正」という概念で提示され、後半では、公明党の行動原理が「知恵」という概念で説明される。立正と知恵が、宗教と政党に配分されていることの意味は何か。

宗教団体としての創価学会の平和に対する考えの基本は、立正安国にあるという。これは日蓮仏法に由来し、その理念は不変である。日蓮仏法は釈尊の仏教の完成形として個人と社会全体とが相即不離の關係、縁起の關係にあり、すべての根源に人間の生命の尊重がある。この仏教的人間主義の信仰が社会に普及すれば、その理念に従った思考と行動がその社会に浸透するのであり、その結果として、その社会はいつの間にか人間生命を尊重する社会に変貌するという思想である。これを、著者は「存在論的な平和主義」と呼ぶ。日蓮仏法の信者の存在自体がその社会を平和に向かわせる。それゆえ、信仰が体が社会がその影という關係になる。その逆ではない。これが、創価学会の基本思想となる。

これに対して、公明党という政党は、政治を通してこの人間主義の理念を実現しようとする。著者は、宗教政党としての性格を説明するのに、同様の例として、ドイツのメルケル首相が率いるキリスト教民主同盟が、キリスト教の立場から民主主義の堅持を標榜する例を挙げて、公明党も、

仏教の立場から真実の民主主義の確立を目指す。その際に重要なのが、特定の宗教の理念を、国民全体が受け入れることのできる「一般化された理念」に転換することである。これは、公明党が宗教政党でもあり国民政党でもあるという両側面を備えていることからくる必然的な要請である。一般化された理念として著者が提示するのが、知恵という行動理念である。日蓮仏法の人間主義と生命尊重の理念を、知恵と慈悲という形で政党綱領と政策論議に生かしていくということである。

## 2. 本書第二部の著者の構想について

テーマに対する著者の向き合い方に慣れてきたところで、後半の第二部では、戦争と非暴力について、著者の思考のコンテクストを掴むほうに重点を置いてみたい。

第二部の第五章は、「東洋思想と地球文明―東洋の対話を世界に」と題して、対話の東西文明比較を基礎として、東洋の対話を持つ特徴を抽出し、現代の地球文明の未来のために、東洋的な対話の果たす役割を論じる。ここでは、釈尊と儒教の、対話に共通する特徴として、身分を超えた人間対人間の人間主義の対話、そこから互いに共感が生まれ、それをもとにすべてを生かす対話が実現するという期待感が提示される。西洋の対話にも、M・ブーバーによって、



「我と汝」の対話に若干、東洋との類似性が認められると  
 する。

この東洋的対話の人格対人格の共感から、相手を人格として向き合えば必然的に生じる関係が、非暴力ということにつながる。そして、第六章「ガンディーと仏教的非暴力」で、ガンジーの非暴力主義が積尊に通じるとして、非暴力思想における相互の共通点と違いが析出される。ともに、人間を信頼する楽観主義、人は変わることができるといふ根本的認識を共有しつつも、ガンジーの「世俗における非暴力を宗教上の絶対的規則とする意図（一六四頁）」を積尊は共有していないと結論付ける。

ここからさらに、第七章「ガンディーと戸田城聖をつなぐもの」で、ガンジーと創価学会第二代会長の戸田との思想的共通点が論じられる。ガンジーのサティヤグラハ（真理の把持）に生きることと、戸田の「地涌の菩薩道」に生きることは、文字通り「戦う人間愛」であり、両者ともに、不殺生の心を宗教的信念としていた。そして個人の精神的変革が社会革命を導くという見解を抱いており、二人とも獄中闘争を経ることで、一神教的な確固たる信念の実践家であることを実証したとする。そして、結論として、彼らが説いたのは、「近代以前への回帰ではなく、近代の科学をリードする宗教の倫理（一八五頁）」であり、「愛と理性

が融合した人間性の開花を目指した思想家（同頁）」であったとして、人類に対する功績を評価している。

こうして、ガンジーを媒介して積尊と戸田がつながるとともに、第八章「日蓮仏法とS G Iの非暴力主義」において、創価学会 S G Iの非暴力主義が論じられる。ここでは、戸田の教えを受けて発展した創価学会とS G Iの非暴力主義の特徴が、二つの尺度から測られることになる。第一の尺度は日蓮仏法の非暴力主義であり、他の一つがガンジーの非暴力主義などの東洋思想との比較から導かれる。このうち、前者の問いは、本書の第一章の主題である日蓮の絶対平和主義の理解と重なる一方で、後者の問いは、本書第二章の問題関心、つまり、池田思想とダライ・ラマ十四世、ティク・ナト・ハンらの思想との比較研究と連動していることがわかる。

こうして、第一部と第二部の全体像を見直してみると、二つの部分は、ある意味で相互補完的な関係にあることが浮き彫りになるように思う。ガンジーを媒介して、第一部の池田思想と牧口思想の研究と、第二部の戸田思想と創価学会の非暴力主義の研究とが、総合的に把握できるようになる。戦争観というテーマは、非暴力主義と共通点を持つテーマであるとともに、近代の問題として解釈学的な難問を伴う対象として、非暴力とは別個に取り扱う必要性を感

じたのだと思う。それが、第一部に「戦争と平和」を配して、しかも、歴史認識と解釈学という信仰と学問との避けて通れない認識論上の衝突を扱うことの必要性が、第三章の存在を重いものになっている。

第八章については、宗教的多元主義という興味深い論点が表示されている。著者によれば、「日蓮は現代の宗教的多元主義者と同じく、他宗教による救いの可能性をはっきりと認めている（二〇八頁）」という。著者はさらに、「日蓮仏法のように特定の教義を信奉する多元主義は、非寛容な宗教に対し、思想面から戦闘的に挑戦することができ（同頁）」という。これは、宗教的多元主義の広がり、非寛容で暴力的な宗教を野放しにするという現代宗教論の危険性を指摘する文脈での見解である。著者は、日蓮仏法が「戦う宗教多元主義者」であって、「不完全なゆえに非寛容な一部の宗教に対しては真理の全体像を求める立場から思想的に対決していける（同頁）」のだという。この議論のすぐ後に、人間の認識を超える「究極の存在」をめぐって、トインビーと池田の類似の見解が併記されていて興味は尽きない。

本書の最後は、第九章「創価学会の死生観―死者はどこにいるのか」で、創価学会が従来の葬儀から新たに「友人葬」と呼ばれる方式に変更したことの教義的根拠を問う内

容で、本書の中ではもっともオーソドックスな教義的解説である。第二部の最後に置かれているのは、平和論や非暴力論の最後に、死生観についての基本思想を紹介するということであれば納得がいく。独自の教団として、伝統的葬儀の形式を脱したのは、単に社会的次元の理由のみならず、仏教教義的にも正当性があることを示す意味でも欠かせない。

死後の生命に関する創価学会の立場は、日蓮仏法の死後生命論を現代にいかに対応させるかを知るうえで格好の事例であるようだ。日蓮は「中有」の考えに沿って、人間の死後の生命は、一定期間、中有の旅をしたのち、生命の果報に見合って、霊山浄土や地獄界に行き、現世に再生する場合もあると説く。日蓮仏法の信者がゆく「永遠不滅の楽土」ともいわれる霊山浄土の正体とは、しかし、別世界ではなく、人の内奥にあると説いたという。これが現代的な解釈への道を開いたと、著者は推定する。

創価学会の死後生命論はこの考えに立脚したものであるというが、その教えは、戸田と池田の教えによって完成された。戸田は、「宇宙自体がすでに生命そのもの」であり、「死後の生命は大宇宙に溶け込んで、どこをさがしてもない（二三〇頁）」とされる。池田は、これをもとに、遺族の供養が故人の生命を宿命転換することについて、現代的観

点から九識論を展開し、こう説明している。個人と個人の生命は第八識の阿頼耶識で互いに融合し、生命内奥の次元で潜在的なエネルギーが交流するが、第九識の宇宙生命の本体が「南無妙法蓮華經」であるため、「日蓮仏法者の唱題は、故人の生命の根源たる宇宙生命を揺り動かす(二四一頁)」と論じられる。

### 3. 思想的研究が目指すものとはなにか

ここからは、今後の創価信仰学に寄与することを期して、私の理解の及ぶ範囲の提言を行ってみよう。

#### (1) 創価学会の公式教義との関係

第一は、創価学会の公式教義と著者が展開した議論との関係についてである。奇しくも、最後の第九章は、死生観をめぐって、著者があたかも創価学会の公式教義を説得的に解説しているかのように評者の目に映った。日蓮仏法の教義を日蓮の著述から導いて、そのうえで、現代人に理解できるように死後生命論を説く学会の独自性が、戸田と池田の著述によって裏付けられた。しかし、これは著者が標榜する「創価信仰学」には至っていないように思う。教義に詳しい人が読めば、著者の論述に創価学会の公式教義とは異なる思想的独自性を指摘できるのかもしれないが、思

想研究であるためには、著者自身の実存的な問いとの格闘を通過することが要請されるというべきか。

そうした実存的な問いと向き合うとき、振り返るべき信仰の源泉との対話が不可欠となる。それは、著者の言葉で言えば「池田先生という仏教実現者の出来事(六頁)」と常に向き合うということの意味する。他方、学会の憲法たる「創価学会会憲」では、初代からの「三代会長」を「広宣流布の永遠の師匠」と定め、三代会長の教えを師弟不二の総体としての「学会精神」と捉えている。実存的な問いに悩み苦闘するときに向き合うべきこの「学会精神」とは、個々の教義の集合体のことではなく、また丹念に教団の歴史を記述した教団史でもない。それは、学会という組織を「想像上の生きた統一体」として導いている血脈のようなものである。それをどう言語化し体系化するのか。それが著者松岡氏の目指す創価信仰学の思想研究なのだ。キリスト教神学になぞらえれば、組織神学と実践神学と歴史神学がまだ未分離のために、K・バルトのような組織神学の大家著には収斂していないとしても、目標として遠くを見ていくことのすがすがしさを感じる。

その視線の先には、学会が示してきた方向付けをさらに明確に指示するものであることが期待される。最近になって、池田第三代会長が語り続けてきた学会活動の全体像の

意味が評者なりにわかってきたように感じている。「日蓮仏法を基調とした平和、文化、教育の運動体」という把握のことである。なぜこの三つなのか。なぜこの順なのか。個人的には、このことと本書のような思想研究の主題とがどこかで深く連動することを期待したい。

## (2) 他の宗教思想との比較の大切さ

思想は他の思想と比較することによってその特徴が示される。何と比較するかによって、その思想のもつ特徴のどれかが際立ってくる。何を際立たせるかは、何と比較するかに影響されている。比較という手法は、宗教研究ではとても重要で、宗教学は比較宗教学だとさえいえる。ただし、気をつけねばならないことは、比較はある面を際立たせるが、別の面を見えなくさせる、ということだ。結論が先にあって、それを際立たせるために比較の手法が使われることへの戒めである。

本書で目を引いたのが、ガンジー思想との比較である。ガンジーを参照枠としたことの意図、あるいは功罪を考えてほしいということがある。著者にも私たち読者にも、である。確かにガンジーと比較することで、仏教の源流であるインドとのつながりへの関心を促す効果があろう。他方、ガンジーの思想には、インド思想のみならず、トルストイ

やソローなどの思想的影響も無視できないであろう。また、ガンジーは宗教者でもあるが法律家であり、なによりも、インドの統一と独立という大目標を目指した政治家であった。そうであるなら、非暴力主義を取り上げるとしても、ヒンドゥー教徒やジャイナ教徒を含めたインド思想のコンテクストから、非暴力を考える必要もあろう。ガンジーだけが好まれて参照枠にされることが、創価学会のある一面のみを際立たせることにならないか。インドの研究者が「ガンジー、キング、イケダ」という比較から池田思想の意義を描き出した研究の功績は大きいと思うが、著者はこれに言及してはいなかったようなので、どう評価するかを聞いてみたい気がする。

比較ということでは、様々な宗教思想との比較が可能なので、それぞれ意味のある比較をすることによって、思わぬ発見が生まれることの効用はぜひ今後とも試みてほしい。

また、本書の冒頭では違いが強調されたが、宗教社会学的な新宗教研究の成果との間で、弁証法的な議論の深まりを期待している。評者が念頭に置くのは、日本の新宗教運動に共通してみられる「生命主義的な思想」のことである。数名の研究者が連名で執筆した論文は古典的論文と思えるのだが、その後、このテーマで議論が深まったとも思え

ないので、残念に思っていた。創価学会の生命主義は、同時代の他の新宗教教団の唱える生命主義とは断固として違うのか、それとも、時代的要請の中でそれぞれの教義的伝統によってアレンジされたものなのか。二十一世紀になって、ますます人間生命尊重の思想が重視されていることもあり、思想研究の俎上に載せてほしいテーマである。(なおこれは、本書下巻の人権と共生の部で扱われるにふさわしいテーマかとも思う。)

最後に、私のようなユダヤ教の研究者にとっても、ユダヤ教と創価学会との比較は新たな発見を与えてくれる。ここでは、師資相承の三代会長を一体と見る見方について、一言したい。ラビ・ユダヤ教は預言者モーセのことを、「我らのラビ、モーセ」と呼んでいる。ユダヤ教が神の教えの伝承で系譜を重視し、師匠のラビからその弟子への師資相承を正当性の根拠としていることは周知のことである。その場合でも、西暦二〇〇〇年頃のミシュナテキストの編纂によって時代を区切ったことが、創価学会の三代会長の一体性の理解に寄与するのではないか、ということを考えている。もちろん、ミシュナは法規定の編纂なのだが、一体性という意味では、系譜上のすべてのラビの総意としての法典として位置づけられるものだ。それに比較すると、三代会長を一体として捉えるときに意図される系譜とは、戸田

城聖著『小説人間革命』、池田大作著『人間革命』と『新・人間革命』の三つの著作によって語り継がれているものがそれにあたるのではないか。文字に残されなかった伝承がすべて包摂されているのが、この三つの著作であるという理解が可能ではないか、という思いを強くしている。

二〇一九年に構想された「創価信仰学」は、今後、具体的な問いと向き合う中で彫琢されていくであろう。その問いが大きければ大きいほど、深い思索の跡がにじみ出てくるに違いない。内容の深まりとともに、研究の担い手の広がりを見望する。

## ■ 書籍紹介 ■

### 辛正根著 『五十、中庸が必要な時間』(21世紀ブックス)

東日本国際大学東洋思想研究所教授・所長代行 松本優梨

八年前、二十万部販売されたベストセラー『四十、論語を読む時間』で韓国に東洋古典ブームを巻き起こした成均館大学校儒学大学の辛正根教授が、『五十、中庸が必要な時間』で『中庸』の智慧を伝える。私たちの生き方に適用し、分かりやすく解説を加えた。中国哲学の「四書」の中の一冊である『中庸』は、春秋戦国時代の混乱した状況でも人生の中心を保つべきだと強調している。「中庸」とはどちらの極端にも偏らない「賢明さ」、何かをする時、最後まで悩んであらゆる案を検討する「熾烈さ」、あらゆる可能性を考慮する「完璧さ」の別の表現だと言っている。「人が傾いていてもバランスを取るようになってくれる人生の重石」が中庸だというのだ。著者は奥深い人生の知恵が込められた「中庸」を分かりやすく解釈し、その中から人生に有用な価値を引き出す。今日の私たちの暮らしに適用され

る文章を選び、原文の意味を正しく解釈して、古典を正しく理解し、ひいてはその知恵を我々の生活で活用できるように手助けする本だと思う。

「心の中心を持つと、揺れても倒れない!」、偏っても、劣ってもいない人生の妙味。思う存分揺れる。揺れながらバランスを取るのが人生だ。中庸を六十のテーマに分け、原文の意味を正確に解釈し、日常生活の該当状況で応用することができるように書いている。そのため、中庸全文を12の範疇の12の綱に分類し、12綱(極端、発覚、困難、単純、中心、均衡、中庸、真実、正直、孝誠、感応、包容)をそれぞれ五つの小テーマ、即ち60項目に分けて説明している。中庸というものが何か、そして、生き方について多くの人にぜひとも勧めたいと思う本である。



目次

1 綱 極端 偏った世の中でどう生きるか

中庸という価値は、戦争の時代をひもとく徳目として見做されているのか。偏った世の中を分析しながら何を避けるべきか思い巡らせる。奇怪なことを言って奇怪なことをする、時代は極端が幅を利かせている世界であり、あまりにも愚かな人たちは災いを受けることがある。

01 奇癖 奇怪なことを主張し怪しきを行う  
— 素隠行怪 (11章)

02 無謀 闘って死んでもはばからない  
— 死而不厭 (10章)

03 無知 食べるが、よく味が分からない  
— 鮮能知味 (4章)

04 紛れ 危険な行為を行ってでも、幸運を得ようと願っている  
— 行險激幸 (14章)

05 自慢 愚にして我意を通す  
— 愚好自用 (28章)

2 綱 発覚 すべては結局知られる

すべては知られることを示している。人がすることを他人が知らず、世の中に知られないようでも結局すべては知られる。「道」は、一瞬たりとも離れられないし、永遠な

る秘密はないので、一人でいる状況でも自分で調節しなければならぬ。

06 合体 わずかな間も離れてはいけない  
— 不可夷離 (01章)

07 慎む 自分一人のときでも行いを慎む  
— 慎独 (01章)

08 累積 間断なければ長く続く  
— 不息則久 (26章)

09 先知 完全な真実は神妙に当てはまる  
— 至誠如神 (24章)

10 結合 ものの体を成すもので世界に欠かせない  
— 体物不遺 (16章)

3 綱 困難 中庸どおりに生きる理由

3 綱では、中庸どおりに生きなければならぬが、それは決して簡単ではない理由を探る。孔子も、一カ月も忠実に中庸を守ることができなかつたと告白するほど、中庸どおりに生きることが難しいが、転んだらまた立ち上がらなければならぬように中庸を諦めてはいけない。

11 放棄 民が中庸の徳を実践しようとしなくなつて久しい  
— 民鮮能久 (03章)

12 持続 一か月も忠実に中庸を守れない

—不能月守(07章)

13 危険 鋭い刃を踏むことはできる

—白刃可踏(09章)

14 中斷 中程になって座り込む

—半途而廢(11章)

15 三才 人が天地と並ぶ

—与天地參(22章)

4 綱単純 簡単なのに難しいと考えているだけである

ここでは極端の時代に生きる人々へ平凡な価値を再び認識させる内容を語っている。知ってしまえば簡単なことを、難しいと思いついでいるだけだという話もある。言葉と行動の一致を検討し、目標を達成するためには小さなことから実践し、どんなことでも前もって備える姿勢で生きていく。

16 夫婦 道の糸口を夫婦関係で探す

—造端乎夫婦(12章)

17 近所 道は、人から遠く離れていない

—道不遠人(13章)

18 相補 言葉は行動を顧み、行動は言葉を顧みる

—言顧行行顧言(13章)

19 辟近 遠方に行くには必ず近い場所から行くようなもの

—行遠自邇(15章)

20 事前 事は前もって備えればうまく行く

—事豫則立(20章)

5 綱中心 心の筋肉の中心を取る

『中庸』の初句は、心の筋肉の中心を取ることと関連がある。「私は何処から来て、何を為すべきか」の解答を探せばまずは確固たる中心を取ることが出来る。『中庸』の「中」は、偏りも傾きも過ぎるのも足りないのもない状態であり、「庸」はいつもの平凡な日常生活を指す。私が「中」を守ればいかなる状況に置かれていても合理的かつバランスが取れた判断を下すことが出来る。また、その「中」を人との人倫と日常生活で実践することも出来る。

21 天命 天の命じたのが人間の本性である

—天命之謂性(01章)

22 根源 知覚できない絶対中心

—未發之中(01章)

23 中心 偏りも傾きもしない

—不偏不倚(朱熹の注釈)

24 生得 生まれながらに物事の道理に通じ、安んじてこれを実行する

—生知安行(20章)

25 省察 自分を省みてやましい事がない

—内省不疚（33章）

6 綱 均衡 生き方の筋肉の中心を取る

6 綱は、心の筋肉を基に日常生活で、転びそうになった時も結局は中心を無くさない、また、立ち直れる生き方の筋肉を鍛える道へと進めている。心の中心を取るため筋肉を鍛える時には徹底的に自分自身と戦う。人は完べきではない。出来ない自分を直すのには勇気が必要である。勇気は敵に対抗する力でもあり、自身の短所に直面する力でもある。勇気を出して私を乗り越える挑戦をしなければならぬ。

26 中立 中央に立って偏らない

—中立不倚（10章）

27 公正 上位に在るときは下のものを凌ぎ辱しめることがない — 在上位不陵下（14章）

28 勇気 恥を知るは勇に近し

—知恥近勇（20章）

29 証拠 微なければ信ぜず

—無微不信（29章）

30 並行 万物は並んで育ち互いに害さず

—並育而不相害（30章）

7 綱 中庸 人生に中庸が入ってくる瞬間

7 綱は、人生に中庸が入ってくる瞬間について述べる。時代に沿った正しい適用と、度が過ぎていながらも足りないのでもないことは何かを考えて実践する。事態の両極端を考慮して厳密な手続きを経た政策を決定して施行する。

31 時中 君子はその時その時にふさわしい手を打つ

—君子時中（20章）

32 集中 その両端を遍く考慮する

—執其兩端（06章）

33 銘心 心にしっかりと留めて決して忘れないこと

—拳拳服膺（08章）

34 証驗 一般庶民に妥当性を問う

—微諸庶民（29章）

35 淡泊 淡泊だが飽きない

—淡而不厭（33章）

8 綱 真実 私と私たちを動かす真実の力

8 綱は、真実の力についての内容で、真実とは、天の意思または道であり、小さなことにも最善を尽くすことである。真実だけが存在するように努力し、私だけでなく私たちみんなに適用されるように努めるのには、視野と道を開くことが求められる。心の眼も開け、弛まず尋ねて学ばな

ければならない。その過程を通して真実は我々により多くの姿を見せてくれる。真実が全体を見せてくれても我々の準備が無ければ一部しか見られない。

36 真実 真実とは天の道だ

— 誠者天道 (20章)

37 変化 部分に結実すれば真実になるだろう

— 曲能有誠 (23章)

38 終始 真実でなければ存在はありえない

— 不誠無物 (25章)

39 自他 真実は私を成し、他人をも成す

— 成己成物 (25章)

40 徳性 徳性を重んじて学問に導く

— 尊徳性道問学 (27章)

9 綱 正直 真実を生の枠組みに盛り込め

9 綱は、真実を生の枠組みに盛り込む過程だ。政治における九つの規則をいい、広く学び、篤く実践し、他人が十回成功できたのなら、自分はそれができなければ千回でも努力する。

41 九経 自ら均衡をとって賢者を優遇する

— 修身尊賢 (20章)

42 激励 よくできる者を賞賛し、出来ない者にも機会を

与える — 嘉善而矜不能 (20章)

43 至全 真実のためには正邪をわきまえるべきだ

— 誠身明善 (20章)

44 学行 広く学び、篤く実践せよ

— 博学篤行 (20章)

45 努力 人が十回で成功すれば私は千回挑戦する

— 人一十己千 (20章)

10 綱 孝誠 死を通じて生をかえりみる

10 綱は、親孝行に関する内容だ。先祖の霊魂を迎える祭祀を通じて死を考え、先祖に対する感謝と礼儀を示す。

46 盛服 精神と衣冠を正しく整えて慎む

— 齊明盛服 (16章)

47 継承 志を継いで事を運ぶ

— 繼志述事 (19章)

48 祭祀 直して並べて広げて上げる

— 修陳設薦 (19章)

49 同楽 酒を勧めて一緒につきあう

— 旅酬逮賤 (19章)

50 治国 手のひらの上ののせたように

— 如示諸掌 (19章)

11 綱 感応 真実なら叶うこと

11 綱は、真実で実現することを言う。天の助けは自ら努力する者に及び、天の意志に従って崇める時、真実は成就する。堯舜と文武王から見習うべき内容も調べてみる。

51 生物 各人の資質によって生命力を引き立てる

— 因材施教 (17 章)

52 寿命 徳の高い者は天から命ぜられる

— 大徳受命 (17 章)

53 効果 政治は人に因る

— 為政在人 (20 章)

54 模範 思想的根源を伝えてその時代にあった法を定める

— 祖述憲章 (30 章)

55 拡張 天と対になる

— 配天 (31 章)

12 綱 包容 最も平凡なものが最も大切なものだ

最後の12綱は、中庸と真実を意味する誠を基に、五十代から六十代になる時に必要な知恵を探る。孔子は、五十にして天命を知ると言った。しかし、あれこれ様々な理由で我慢したことをせひやってみたいと思う歳でもある。六十にして耳順うも同じく、自分に同調する声には耳順うだが、自分とは異なる声には耳逆らうになるかも知れない。この

様な側面から包容が中庸の徳目となる。包容は他を受け入れ私を捨てることではなく、多様な組合せが可能である。

56 躍動 鳶は空を飛び魚は池で泳ぐ

— 鳶飛魚躍 (12 章)

57 中正 威厳があり、上品で、道理が正しいので尊敬される

— 齊莊中正 (31 章)

58 ほんのり 絹の服を着て単衣を着ている

— 衣錦尚絅 (33 章)

59 慎重 部屋の中でさえ恥ずかしくない

— 不愧屋漏 (33 章)

60 比較 徳は鳥の毛のように軽い

— 徳輶如毛 (33 章)

著者は、12綱の最後に朝鮮、李朝後期の実学者、金正喜が七十一歳に書いた対聯を紹介した。

大烹豆腐瓜薑菜 一番いいおかずは豆腐、きゅうり、

しょうが、ナムルで、

高會夫婦兒女孫 一番いい出会いというのは、夫婦、

子供、孫だね。

七一歳なら、この世の美味しい食べ物は全部食べてみて、この世の有名な集まりには行ったはずである。老年で振り

返ってみたら常に日常で食べている素朴な食べ物でも美味しく、何の計算もなく緊張しなくて良いありのまま過ごせる家族が一番良い集まりであることを実感したことだ。「最も平凡なものが最も大切だ」という真理を語る。君子の竹まいと聖人の特性を見ながら、『中庸』の最後の句と節も振り返ってみることで、本書は閉じられている。



## 【活動報告】

本年度は新型コロナウイルス流行の影響により、通常通りの研究活動の実施が困難な状況となりました。コロナ禍の中で、対面の例会も感染症予防対策を徹底し、オンラインを活用した研究会を開催するなど、創意工夫をしながら新しい取り組みにも挑戦しました。『いわき発の新しい東洋思想』の創出を目的に開講した公開講座「昌平塾」についても、ネット中継や動画サイトを活用し、全国からご参加をいただきました。本年度も現代儒学研究部門、現代仏教研究部門、西洋哲学研究部門、イスラーム研究部門の四研究部門それぞれに活発な研究活動を行い、着実な研究活動を継続することが出来ました。

長年ご好評をいただいている論語素読教室はコロナ禍を考慮し、開講を中止していました。その後、感染症予防対策を行った上で、活動を再開しました。また論語部「いわき論語塾」も継続して開催され、学生、教員が『論語』をテーマとして闊達な議論を交わしました。

今後も新型コロナウイルスの流行と向き合いながら、東洋思想の見地から現代の諸問題に寄与出来るような学術発信を続けて参ります。

令和二年における東洋思想研究所の具体的な活動の概要は以下の通りです。

- |    |   |
|----|---|
| 一月 | 論語素読教室（二回）<br>イスラーム研究部門シンポジウム『イスラーム世界における文化の保存―プロジェクトの実践―』（早稲田大学ユネスコ世界遺産研究所との共催）<br>（平成三一年度）第五回「人間力の育成」公開講座（秋山広宣先生） |
| 二月 | 論語素読教室（二回）  |
| 三月 | 第一回西洋哲学研究部門例会<br>論語素読教室（二回）   |
| 四月 | 論語素読教室中止（七月まで）  |
| 五月 |   |
| 六月 | 第三二回大成至聖先師孔子祭   |
| 七月 |   |
| 八月 | 夏季休暇  |
| 九月 | 論語素読教室再開（二回）<br>論語素読教室（二回）  |
| 十月 | 東洋思想研究所例会<br>論語素読教室（二回）<br>第二回西洋哲学研究部門例会  |

東洋思想研究所例会

論語部「いわき論語塾」第二四回鎌山祭展示部門  
に参加

十一月 論語素読教室（二回）

第三回西洋哲学研究部門例会

現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」

イスラーム研究部門オンライン研究会「テュルク

系タートル移民二世と二〇世紀半ばの日本・トル

コ社会」（沼田彩尊子先生）

東洋思想研究所例会

十二月 論語素読教室（二回）

第四回西洋哲学研究部門例会

現代仏教研究部門研究会

イスラーム研究部門オンライン研究会「在日イス

ラーム団体の社会活動とネットワーク」（岡井宏

文先生）

## 令和二年度全学共通授業『人間力の育成』

本学は論語の一節、「義を行い以て其の道に達す」という建学の精神を『人間力』という言葉に込めました。人間力とは「志を持ってやり抜く力」のことです。全学共通授業「人間力の育成」は本研究所が主催し、平成二十五年度から開講された全学部共通の一年生必修科目です。令和元年度からは春学期、秋学期を通した通年科目として新出発をしました。毎年、数名の外部講師の方をお招きし、公開講座として人間力育成講座を行っています。

令和二年度は新型コロナウイルス流行の影響を受け、全面オンライン形式で開講しました。過去にご講演をいただいた本研究所客員研究員でもある株式会社INFORCH代表取締役会長・グループCEO／アーティストの秋山広宣（陳日華）先生、本研究所客員教授でアーティストのD&B Tech Micro（西宮佑騎）先生、漫才師の林家まる子先生、林家カレー子先生、株式会社未来経営研究所代表取締役社長の長内順一先生の講演動画を授業内で活用しました。

また第一回部門間対話企画「人間力をめぐる対話―東西の思想から考える『人間力』―」を授業内テキストとして小冊子化し、解説動画を踏まえ、中間課題として学生に感想を提出してもらいました。第一回部門間対話企画では、

「『人間』とは何だろう」を大きなテーマとして、①古典から現代を読み解くことの意義、②『心の復興』から防災を考える、③人間にとって一番大切なものは何か、④死に向き合ってより良き人生を送る、という四項目を取り上げています。

本年度は年始めに掲げた「創造」という授業テーマの通り、授業内テキストやオンラインの活用など、今までにない新しい授業形式を創造することが出来ました。来年度の授業テーマは「新生」です。本年度の経験を生かし、さらに充実した授業内容を目指して精進して参ります。



出席者（順不同）  
 東日本国際大学 常務副学長兼学務部長 船橋祥典  
 東日本国際大学 学長（イノベーション研究部学部長） 菅村伸治  
 東日本国際大学 教員教授（健康社会福祉研究部学部長） 石井正三  
 東日本国際大学 学務教授（現代学術研究部学部長） 福山晴寛  
 東日本国際大学 学務教授（社会福祉学術研究部学部長） 藤田 隆  
 （進行）東日本国際大学 学務教授・東洋思想研究部主任研究員 三浦健一

授業内テキスト  
 「人間力をめぐる対話  
 ー東西の思想から考える『人間力』ー」

## 現代儒学研究部門

### 【研究会活動概要】

令和元年度において、東洋思想研究所・現代儒学研究部門では、研究と啓蒙の二方面より、積極的に活動を行ってきましたが、令和二年度では、新型コロナウイルスの流行により、斯文会主催の湯島聖堂孔子祭や足利学校釋奠など、対外的な多くの行事が中止に至ってしまいました。

ただし学内の研究において、東洋思想研究所の四研究部門の部門間対話は、令和二年三月と十二月の二回の企画に参加し、積極的な提言を行って参りました。対話においては、本学の建学の精神である孔子の教え・儒学の思想を平易な言葉で紹介し、仏教・西洋思想・イスラム思想との相違点について、有意義な討論を行うことができたと自負しているところがございます。この三月における第一回の対話については、すでに、「財界ふくしま」に掲載されただけでなく、小冊子としてまとめられ、「人間力の育成B」の授業において、学生の教育にも使用されるところとなっております。また、十二月の対話企画も同様のかたちとなる予定です。

来年度以降は、新型コロナウイルスの流行が収まり次第、

引き続き積極的に外部の儒学関係の研究・行事に参加し、本研究所の現代儒学研究を推し進めていく予定です。

### 【啓蒙活動概要】

#### 【1】論語部「いわき論語塾」活動報告

平成二十八年度に発足した、本学の論語サークル「いわき論語塾」は、令和元年度において、大学の指定部に昇格することが決定されました。

ところが令和二年は、新型コロナウイルスの流行により、学内の三密下による討論会の開催は不可能であったため、やむなく中止となっている状況です。ただし、『論語』を現代的な若者の視点で読み解き、議論を行う読書会・討論会は、非常に教育・啓蒙効果も高い行事ですので、ウイルスの流行が収束次第、順次再開していく予定です。

また、一昨年まで三年連続第一位の榮譽に浴していた本学の鎌山祭展示部門について、昨年度は残念ながら台風十九号の災害の影響で中止となっておりますが、本年度は、短い準備期間ながら全力で取り組み、これまでと同様、すぐれた展示活動を行っていくことができました。来年度

も引き続き、様々な展示企画を実施していく予定です。

## 【2】論語素読教室活動報告

遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、これまでに永続的に毎月二回の活動を継続中でしたが、令和二年は、コロナ禍の影響のため、四月から七月まで、休止せざるを得ない状況となってしまいました。

しかし、七月には多くのメンバーが学外で集まり、「是非とも再開してほしい」との要望が立ち上がりつつ参りました。その結果、八月からは三密を回避する様々な施策を実行しながら再開できる運びとなりました。

また教室での学びも、絶えず進化を続け、熱心な新規のメンバーの方々のほか、古参のメンバーも学びを深め、論語・儒学に対する理解が深まっていることが実感されるようになっていきます。

平成三十年八月一日付けで、東洋思想研究所客員研究員に委嘱された、荻野修平氏は、以降も変わることなく、儒学や六朝時代の文化に関する研究を進めてきているほか、本学の建学の精神である儒学、とりわけ、その中枢である『論語』についても熱心に研究を進められています。こうした成果を昨年の研究東洋にも論文を寄稿いただいたところ、この論文は外部からも高く評価されるようにもなってきております。

以前の論語素読教室では、素読活動を中心としたものでありましたが、最近では儒学全般に対して理解を深めるにとどまらず、一部の会員は研究の段階に至っていることも実感されるようになっていきます。

今後は、可能な限り予定通り教室を開催するとともに、さらなる広報活動を押し進め、本学の建学の理念である儒学精神の紹介と、認知度を高める努力をして参る所存です。

## 現代仏教研究部門

## ・昌平塾「法華経入門」

東洋思想研究所現代仏教研究部門は、人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探究することを目的として活動を行っており。主な活動として、二〇一六年十一月十八日から開講された松岡幹夫所長による昌平塾「法華経入門」と題した公開講座があります。『法華経の智慧』（聖教新聞社）をテキストとして、法華経の思想を現代人にもわかりやすいように読み解いていくことを目的とし、本年度は十一月十一日に開講されました。コロナ禍において初めて全面オンラインによって開講し、北海道から沖縄まで、全国からご参加をいただきました。

本年度の昌平塾「法華経入門」では、テキストとなっている『法華経の智慧』から、授記品について松岡幹夫所長が講義を行いました。本年度の講義では、仏教において師匠から弟子に与えられる「授記」の役割について、①保証、②励まし、③尊敬、④救済という四つの項目に立て分け、それぞれの意義について解説をいただきました。

法華経では信仰が深まっていく過程において、難や魔と呼ばれる信仰の障害となるような出来事が必ず起こって来

ると説かれています。つまり、法華経においては様々な困難に直面することは成仏への保証として受け止められるのです。さらに、授記には励ましという、心を根本から安心させる意味も含まれています。また法華経における授記は万人を対象としており、そうした全ての衆生を平等に尊敬する姿勢からは、法華経の万人成仏の思想を見て取ることが出来ます。最後に、授記には悪人をも成仏させるという救済の側面があり、法華経の思想があらゆる人達に開かれていることを担保しています。このように、法華経は「授記」を通して、万人成仏の教えを具体的に展開しているのです。

## ・部門間対話企画に向けた研究会

本年度からスタートした部門間対話企画「人間力をめぐる対話―東西の思想から考える『人間力』―」について、部門内で事前に研究会を開催しました。第一回のテーマは「人間とは何か」、第二回のテーマは「人間力を鍛えよう」でした。さらに、大きなテーマをそれぞれ四項目に解題して議論を行いました。第一回は「古典から現代を読み解く



ことの意義」、「心の復興」から防災を考える」、「人間にとって一番大切なものは何か」、「死に向き合ってより良き人生を送る」、第二回は「なぜ人間力が大切なのか」、「性格は変えられるのか」、「師弟関係に基づく人間教育」、「夢を実現するために求められること」です。特に十二月八日にオンラインで行われた第二回に向けた研究会では、仏教の視点から仕事、恋愛、性格などの生活に密着した具体的なテーマについてどのように考えられるのか、研究員の間で関連な議論が行われ、その内容は企画にも大きく反映されています。



オンラインで行われた公開講座「法華経入門」

## 西洋哲学研究部門

## 「研究活動テーマ」

西洋哲学部会は今年度の研究活動テーマとして、「西洋哲学・思想」の二大淵源である「キリスト教」と「西洋哲学の歴史（ギリシア哲学を含む）」を中心に学びながら、現代社会の課題を思索・討論することが確認された。指定文献は、『キリスト教の歴史』（小田垣雅也著、講談社学術文庫）、ならびに『西洋哲学史』（熊野純彦著、岩波新書）を使用することとした。

また、年度末に部会独自の小冊子を発行することを意識して毎回の討論を行い、学生・一般市民に向けたメッセージをまとめることに留意した。

## 「例会」

次の日程で学習・討論を深めた。例会開催日時…第一回…二月一日（土）、第二回…十月三十一日（土）、第三回…十一月二十八日（土）、第四回…十二月十二日（土）（会場はすべて本学早稲田キャンパス）。

なお、本年は新型コロナウイルスの世界的蔓延を受けて、第一回以降約九か月の活動中断を余儀なくされたが、第二

回以降、部会員各位の積極的な協力を得て精力的に活動を再開することができた。また、研究所全体の「座談会」（第一回…三月十一日、第二回…十二月十六日）に向けて、例会の中で部会内の予備的討論を行い、座談会へ反映することができた。

## 「討論の視点（第一回で問題提起）」

「キリスト教」の源泉は、ギリシア世界とユダヤ世界との出会い（ぶつかり合い・衝突）であり、「西洋思想」の二つの淵源は、ギリシア哲学とキリスト教である。この背景への洞察なくして、現代のグローバル課題（異文明間の衝突・対話・相互理解）の理解も有り得ない。

## 「討論の概要」

(A) キリスト教関連

「基本的認識の確認」もとより、キリスト教は帝政ローマ初期にユダヤ教（ユダヤ人の民族宗教）から派生・分離した宗教であり、最初は弾圧されたが、後にローマ帝国によって国教に採用された。ローマ滅亡後も、西ヨーロッパ

では「カトリック」(法王庁)として絶大な影響力・権力を保ち、東ヨーロッパ(ギリシアからロシアまで)でも東ローマ帝国で十世紀近く「ギリシア正教」として君臨した。西ヨーロッパでは十六世紀からルターを指導者として宗教改革がなされ、「プロテスタント」(およびその系統の諸教会組織)と「カトリック」に二分した。現代でも、上記三派がキリスト教の最大宗派である。一方、「ユダヤ教」も、第二次世界大戦後に二千年ぶりに故国に建国されたイスラエルを中心に世界中に多くの信徒を有している。ユダヤ教・キリスト教を合わせると現代世界に今なお極めて大きな影響を与え続けている宗教である。

〔討論の視点〕(a)キリスト教の布教活動がローマ帝政の弾圧にもかかわらず行われたことの意義。(b)使徒パウロの功績の大きさ。彼なしに、我々が今日知る「キリスト教」はあり得なかった。(c)中世におけるキリスト教(≡権威・権力となったⅡ)の「暗黒面」。例：異端審問・魔女裁判。(d)「十字軍」の歴史的意義。「侵略」の側面と、アラブ世界からのギリシア古典文献の逆移入・科学技術の導入(これなしに大航海時代は有り得なかった)。(e)宗教の違いを超えた対話・友情の可能性。

(B) 全体座談会に向けた部会内予備討論(概要)

(1)「なぜ人間力が大切なのか」(a)人間はA Iを超える(たとえ、狭義の「知」ではA Iが人間を超えても)。(b)「情」、「心」、「芸術」は人間だけができることができる。リベラル・アーツの重要性。(c)何が起こるかがわからないからこそ人間力が試される。(d)ジェンダー・男女ともに異性を尊重する。(e)教養Ⅱ品性。目先にこだわりすぎない。学ぶことの大切さ(温故知新)。

(2)「性格は変えられるのか」(a)「短所」と「長所」は現れ方によって、反対物(長所が短所に、短所が長所に)に転化する。(b)性格は変わらないと覚悟せよ。(c)今を生き抜け、望みを捨てろ、絶望する勇氣(パウロ・テイリッヒ)。(d)性格の根本は変えられないが、社会での役割としての性格は努力・環境によって変えられる。

(3)「仕事と恋愛にどう向き合っていくべきか」(a)「仕事」：チームの構成員として誠実に事にあたる。目の前の仕事を大切にする。(b)雑用仕事ができない奴は大きな仕事ができない。雑用仕事に一生懸命に取り組んでいる君の姿を誰かが必ず見ている。(c)一生の伴侶になる異性との恋愛のみが人生に必要。他の恋愛は不要(時間の無駄)。(d)「恋愛」：異性との付き合い(恋愛)によって、自分の性のないものをもっていることを知ることを通じて人間として成長する

ことができる。(e)結婚して家庭を持つてからこそ本当の男女関係としての夫婦がともに成長していく。社会と家庭の接点を大切に。(f)異性と人間的に学びあい高めあう関係として「恋愛」を捉えてもらいたい。(g)結婚は苦勞するためにするのだ(河合隼雄)。(h)結婚相手は誰でも良い。運命の人がいると考えるのは妄想である。(i)見合い結婚も大人の知恵、高度な知恵である。歴史が長い。恋愛結婚は歴史が浅い(せいせい二〇〇年)。若者の浅知恵・若気の至りであることもあり得る。(j)安定した仕事は、精神的に安定した結婚生活によってこそ支えられる。(k)仕事も恋愛も真面目に取り組む。成功より失敗が多いと覚悟せよ。人生は西洋式ボートを一人で漕いでいるようなものである(行く先が見えない)。自分に合った・好きな仕事を選びなさい。

(4)「夢を実現するために求められること」(a)「執念(何が何でも)」。尊敬できる人とまじわること自体(即ち、良質な人間関係を築いている)が、夢の実現でもある。箴言も役に立つ。古典を読め。異文化・多様な価値観が世界にあることを知る事が、夢の実現のために大切である。(b)「夢」を捨てること。今を全力で生きること、そうすれば、いつの間にか「夢」が実現している。「自由意志」に頼るな。(c)「夢」を明確にすること(イメージの明確化)。「何」をやりたいのかを明確にすること。「経済的な勝算」がある

こと。後は実行あるのみ。そうすれば「夢」はいつでも実現する。(d)自分に問いかける。自分が夢を見るだけの資格がある人間なのかを自分に問いかけなさい。そして、目の前の小さなことに全力を尽くしなさい。そうすれば、少なくとも現実的な「夢」には到達できる。

## イスラーム研究部門

東日本国際大学（東洋思想研究所主催）イスラーム研究会では、これまでの三年間の活動で、「イスラームと自然環境」（二〇一七年度）、「科学と宗教（イスラーム）」（二〇一八年度）、「イスラーム圏における文化保存」（二〇一九年度）などのテーマを手掛けてきた。そこで、二〇二〇年度は、儒教・仏教研究やキリスト教研究でも重要な研究の柱である「イスラーム世界の」相互扶助」を扱う。年度内に三回の研究会を開催するが、昨今の世情がいまだコロナ禍の中にあることに鑑みて、遠隔講義のかわり（You Tube配信）で行うこととした。イスラームの「五行」として知られる信徒の義務の三番目には、貧者・困窮者への喜捨があり、四番目の断食には貧しい人たちへの食事の供与が勧められ、第五のマッカ巡礼では、牛や羊をほふって、近隣の貧しい人に配ることになっており、弱者救済の制度は多岐にわたる。イスラームの寄進財産制度では、モスクや病院などが公共財として維持され、通りに水場を設けて通行人に供することもよく知られている。本研究会では、地域コミュニティに立脚し、小回りがきき、行政よりもニーズに応じた対応がしやすい特色をもつイスラーム

の相互扶助の実践的な展開を、近現代のアジア世界から例をとり、①日本では最も早期のイスラーム団体であったタール移民の事例、②日本国内で日々増加し続けるムスリムの社会活動の事例、③東南アジアでは最もムスリム人口が多いマレーシアとインドネシアにおいて、先端技術が相互扶助に活用される事例、等から紐解くものである。コロナ情勢の今後の展開はまだはっきりと見えていないが、イスラーム研究会の活動は積極的に続けていくつもりである。

（イスラーム研究部門 部門長・吉村作治）

### 〈二〇二〇年度第一回研究会〉

二〇二〇年十一月二十一日配信、東日本国際大学早稲田キャンパスより発信

「アユルク系タール移民二世と二十世紀半ばの日本・トルコ社会」

東日本国際大学客員講師 沼田 彩誉子

## 【発表要旨】

本発表では、日本人には馴染みの薄いヴォルガ・ウラル地域というのが移動のオリジンであるが、ここは、歴史的にはイスラームが拡散する最初期からイスラーム化が進行した由緒ある地である。この地域と日本を結びつける話として、小松かおり・小松久男の両先生によって紹介されたアブデュルレシト・イブラヒム（一八五七～一九四四年）というタタール人ウラマーの来日を巡るストーリーは良く知られている。明治末期に日本を訪問したイブラヒムは、滞在中に、伊藤博文・大隈重信ら政府要人と会見しただけでなく、学校や文化団体などで講演を行い、イスラームの紹介、ムスリムと日本人の関係強化を訴えたことが知られている。さらに、一九一七年のロシア革命により、ロシアに住んでいた回教徒の一部（約六〇〇人）は日本に移住し、バシキール人政治指導者が東京回教徒団を結成し、渋谷区富ヶ谷に回教学校を開校し、在京タタール人子弟へのイスラーム教育やタタール語教育を行い、雑誌や新聞も印刷されたことも紹介された。一九三三年には、タタール人活動家が来日すると、在日タタール人社会は、前者のグループと二派に分かれて激しく対立して混乱した状態で第二次大戦に入っていく。しかし、本発表では、二十世紀半ばという時代が扱われる点が注目された。つまり、今回のお話

では、それらの前史のトピックでは扱われなかった新しい局面が主題となっているという点がなにより興味深く、戦前のコミュニケーション内部の相互扶助が戦後にはどう変わっていったのか、戦後に移住の第一世代からの世代交代が進む中で、故郷（ふるさと）の意味がどのように移っていたのか、という点がいへん着目された。

△二〇二〇年度第二回研究会△

二〇二〇年十二月二十三日配信、東日本国際大学早稲田キャンパスより発信

「在日イスラーム団体の社会活動とネットワーク」

共愛学園前橋国際大学専任講師 岡 井 宏 文

## 【発表要旨】

本発表は、近年とみに日本国内でも目立ってきたムスリムの人たちの相互扶助の話である。十年ほど前には、日本のムスリム人口はおよそ十万人か、ともいわれていたが、二〇一五年には約十四～十五万人に増加し、現在では、さらにそれを上回る人口が推測されている。また三十年前には、バングラデシュ、パキスタン、イランの三国が大多数を占めていたが、これにも入れ替わりがあったようで、最近では、インドネシア人、パキスタン人、バングラデシュ



人という順になつていようである。もつともその背景には、観光立国を標榜する日本の政策や福祉に携わる人々の受け入れも関わっている。さらに、こうした人たちの滞在目的は、長期間にわたつて日本において仕事を行つている人もいれば、技能実習や留学など、比較的短期で滞在する人たちも含まれている。モスクの設立が活発化したのは、一九九〇年代以降ということで、現在ではその数は一〇〇を超えているという。本発表でもモスクがキーワードとなつたが、これは、モスクが基本的に宗教儀礼の場であること以外に、転職・起業の援助や困窮者への援助などの相互扶助のセンターでもあるからである。その中で、このたびの発表では、大塚モスクを中心的な事例として紹介されたが、モスクを支えるイスラーム団体の性格によつては、その活動のあり方もまちまちであり、自らの宗教理念を前面に出すことを専らとし、外部セクターからの働きかけに対しては交流が少なく、周辺社会からは遠ざかつていふ事例もあるとのことであった。本発表はそれとは対照的に、外部セクターとの関係構築がより積極的なコミュニケーションの事例にスポットライトを当てる興味深い話となつた。

## 〈二〇二〇年度第三回研究会〉

二〇二一年一月二十九日配信予定、東日本国際大学早稲田キャンパスより発信

「インドネシアおよびマレーシアにおける

ICT開発を支えるイスラーム文化」

電気通信大学客員教授 高橋謙三

## 【発表要旨】

配信がまだされていないので、以下は、予稿集を拝見しながら記述する。本発表は、東南アジアを代表するイスラーム国であるマレーシアとインドネシアが舞台となるが、発表者の高橋講師は、NTTアドバンステクノロジー主幹担当部長兼マレーシア・マルチメディア大学教授という肩書で、一九九八年頃よりマレーシア現地において同国のマルチメディア・スーパーコリドー(MSC)計画の推進に関わつてこられた点为本発表の核となつていようである。MSCは、マハティール政権が、二十一世紀に到来する本格的な情報社会を世界の先進国に伍してマレーシアに実現しようとする大胆なプロジェクトとして実行した政策で、クアラルンプールとそれに続く一画に高速通信インフラとサイバー法を整備し、電子政府や多目的カードなどの実現を目指すもので、マレーシアが先進的なイスラーム国家を

めざすための一大事業とも評された。本発表の根元には、こうしたマレーシアの全国的なICT開発の発想や、知識集約型産業の振興と高度な人材育成に命運をかけた国家計画を進めていく背景に、モノよりヒトを重視するマレーシアのイスラーム文化に根差す思想が明確にあるという。インドネシアもマレーシアと歴史的に同じような発展過程を辿り、類似した言語や文化を有し、民族の多様化に伴う相克の苦難を経るとともに道を歩んできたにもかかわらず、このICTの受容や応用となると、マレーシアが一步先じる現況の異なりはどこからくるのか大きな命題である。ただ、マレーシアに後れをとっているかに見えるインドネシアも、運輸・通信業は近年大きな飛躍が認められる点が、今後の着目点になると思われる。

## 研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。
2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。
3. 年一回（原則一月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。
4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿原稿は一人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。
5. 投稿原稿は『研究 東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。
6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。
7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する。