

研究東洋

第十三号

東日本国際大学
東洋思想研究所

2023年2月

発刊によせて

本年度は次年度に迎える本学創立一二〇周年の佳節に向けて、更なる飛躍の基盤を確立する一年であったように思う。世界は引き続きコロナ禍に加えて、ロシアによるウクライナへの軍事侵攻という緊迫した事態に直面することになった。そうした世相を物語るように、二〇二二年に選ばれた今年の漢字は「戦」であった。令和の時代はコロナ禍と大国同士の軍事衝突という人類の存亡を左右する戦いの中で幕を開けたと、後世の歴史学者によって総括されるのではないだろうか。こうした世の乱れを眼前にして、我々はただ悲観し、立ち尽くすわけにはいかない。いつの世も偉大な哲学や思想は乱世の中で育まれる。つまり、希望を求める人類の希求に呼応して、民衆の大地から正義の言論は確立されるのである。

当研究所は現代社会が抱える諸課題に寄与することを目的に、多角的な研究活動を推進している。そうした研究所の原点に立ち返り、更なる社会貢献、地域貢献に挑戦していきたい。当紀要は号を重ねることに学際的な色彩を強めてきたが、本号では森田実名誉学長による「平和憲法講義」、また日中関係の専門家である西園寺一晃先生による「池田大作先生と日中友好の歴史」という特別講義を掲載している。国際情勢が不安定化しつつある今こそ、もう一度、日本が歩んできた戦後史を振り返る必要があるのではないだろうか。戦後史を総括する上で、日本国憲法と民間外交が果たしてきた役割を改めて再認識する必要があるだろう。そうした問題意識に基づいて、読者には森田実名誉学長と西園寺一晃先生の特別講義を読んでいただければと思う。

また本年度は現代儒学研究部門、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、池田大作思想研究部門の五研究部門体制をより充実させ、三つの極を形成しながら研究・教育活動を行ってきた。一つの極は現代

儒学研究部門が長年続けている論語素読教室である。コロナ禍において開催が危ぶまれる時期もあったが、感染症対策を徹底した上でほぼコロナ禍前の状況を取り戻すことが出来た。また昨年度、当研究所に設立された仏教者で創価大学の創立者である池田大作先生を研究対象とする池田大作思想研究部門と現代仏教研究部門の合同により、本年度、新たに池田大作思想研究会が発足した。池田大作思想研究会では毎月一回公開講座を開催し、本号に掲載した西園寺一晃先生の特別講義も池田大作思想研究会による研究活動の一環で行われたものである。加えて、西洋哲学研究部門とイスラーム研究部門も部門合同による西洋哲学・イスラーム研究部門合同研究会を三カ年計画で開催予定である。このように、儒学、仏教・池田大作思想、西洋哲学・イスラームという三つの極を軸に、本年度はより社会に開かれた活動を行うことが出来たように思う。

来年度、当研究所では大きなシンポジウムの開催を予定している。本年度はそのための確かな土台を築くことが出来た。そしてこれからも変化を恐れず挑戦をし続けたい。古代ギリシャの哲学者、ヘラクレイトスは「万物は流転する」という言葉を残している。私は一步踏み込んで、人間の心は万物を良い方向に変化させる力を持っていると訴えたい。その心の基盤となる哲学・思想の探求と深化を目指し、明年も精進していく所存である。

令和五年二月

東日本国際大学
東洋思想研究所長

松 岡 幹 夫

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要

第十三号

二〇一三年二月

発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」……………

2

■特集一 第三四回大成至聖先師孔子祭

当日日程……………

6

記念講演会挨拶 学校法人昌平塾理事長 緑川浩司……………

8

名誉学長就任記念講演 東日本国際大学名誉学長・同大学森田実地球文明研究所所长 森田 実……………

「孔子と同時代の思想家たち」……………

10

■特集二 森田実名誉学長「平和憲法講義」……………

17

■特集三 東日本国際大学東洋思想研究所池田大作思想研究会 特別講義

東日本国際大学客員教授・北京大学客員教授 西園寺一晃……………

「池田大作先生と日中友好の歴史」……………

32

■論文

論文Ⅰ 三浦健一「コミュニティ・ベースド・ツーリズムに関する一考察
—北海道夕張市の観光を事例としたホスピタリティ研究—」……………

47

論文Ⅱ 城山陽宣「孔子集団における道德教育のかたちと『論語』の確立（前篇）」……………

—世界観・語・賢の概念の分析を通じて—……………

61

論文Ⅲ 長谷川 奏 「ナイルの水辺に息づいた古代世界 — 文明の重層性に対するアプローチ —	81
論文Ⅳ 崔 雪 萍 「月舟寿桂の医学認識における 「本草学」の批判と禪浄一致思想の構築」	94
論文Ⅴ 胡 華 喻 「経学における文体 — 「集伝」の多角的・通時的検討 —	111
■ 研究ノート ■	
李 和 貞 「愛着の研究とその可能性についての一考察」	129
■ 書評 ■	
高 橋 伸 城 松岡幹夫著 『創価学会の思想的研究〈下巻〉人権・共生編』	139
■ 活動報告 ■	
研究所全体としての活動一覽	145
五研究部門の活動報告	149
■ 論文投稿規定 ■	160
■ 論文外国語要旨 ■	ii
■ 外国語原稿目次 ■	i

東日本国際大学東洋思想研究所

■特集一 第三四回大成至聖先師孔子祭■

二〇二二年（令和四年六月二三日）、第三四回大成至聖先師孔子祭を学内大成殿で開催した。祭主・緑川浩司理事長が祭主挨拶を行い、玉串を捧げた。

式典に続く第二部記念講演会では会場をいわき芸術文化交流館アリオス大ホールに移動し、森田実名誉学長と本学比較文化研究所所長の中西進先生による記念講演が行われた。

以下、緑川浩司理事長による記念講演会挨拶、並びに、森田実名誉学長による記念講演を掲載し、当日の報告とす

令和四年六月二三日（木）

午前一〇時三〇分～午前一時三〇分

東日本国際大学 一号館屋上 大成殿

一号館二階 階段教室

第三四回大成至聖先師孔子祭

午後一三時〇〇分～午後一五時〇〇分

いわき芸術文化交流館アリオス大ホール

記念講演

演題 「辞書と文化

―故人は辞書をどのように読んできたか―

講師 東日本国際大学比較文化研究所所長 中西進

名誉学長就任記念講演

演題 「孔子と同時代の思想家たち」

講師 東日本国際大学名誉学長 森田実

■特集一 第三四回大成至聖先師孔子祭

第三四回大成至聖先師孔子祭及び記念講演会スケジュール

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 及び 1階教室	第1部 孔子祭 司会：西谷明洋 神事 神官 (参列者) 本学法人役員・来賓・教職員・学生、生徒 <次第> ◇開式の辞 学校法人昌平饗 総長 吉村作治 ◇神事 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、常務理事、総長、学長、鎌田地区区長、学生 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 ◇閉式の辞 東日本国際大学・いわき短期大学 学長 中山哲志
		10:30～11:40 大成殿前 ◇記念撮影
11:40～12:00	本学	昼食 本学役員、来賓、その他(関係職員) ※来賓、教職員、学生1学年へ弁当配布
12:00～13:00	(移動) 大学バス 午後12:00～ : 出発(順次) アリオス開場12:20	
13:00	アリオス 大ホール	第2部 記念講演会 司会：三浦健一 ◆挨拶 5分 理事長 3分 総長 3分 四大・短大 学長 3分 中高 校長 ◆来賓祝辞 3分 内田広之 いわき市長
13:15		舞台展開 (3分)
13:20		◆記念講演 (40分) (講師紹介) 吉村作治総長 (2分) 演題 「辞書と文化—故人は辞書をどのように読んできたか」 講師：東日本国際大学比較文化研究所所長 中西 進先生
14:05		休憩 (10分)
14:15		第2部 森田先生東日本国際大学名誉学長 称号授与式・就任記念講演会 ・略歴・推挙理由紹介 東日本国際大学 中山哲志学長 ・称号授与 東日本国際大学名誉学長 森田 実先生 ◆就任記念講演 (40分) 演題 「孔子と同時代の思想家たち」 講師：東日本国際大学名誉学長・森田実地球文明研究所所長 森田 実先生
15:00	(終了)	

記念講演会挨拶

本日の記念講演会に際しまして主催者を代表して一言ご挨拶を申し上げます。これまで孔子祭はこうした記念講演会をセットで開催してまいりましたが、新型コロナウイルスの感染拡大に伴い、昨年、一昨年と開催を断念せざるを得ませんでした。このように晴れやかに、かつ盛大に開催できませんでしたことは実に三年ぶりのことです。皆さま方の協力とご理解に心より感謝申し上げます。また、来賓の方々にはご多忙のなか、多数御出席いただき、誠にありがとうございます。でございます。

また、この記念講演会に講師として中西進先生、森田実先生のお二方をお招きできまして、主催者としてこれにまさる喜びはございません。本当にありがとうございます。

さて、明年二〇二三年はいよいよ創立一二〇周年の佳節を迎えます。私どもはこの大きな節目を目指して、すべてにわたって未曾有の発展を実現しようとの思いで、ここ数年、意欲的な取り組みを実施してまいりました。その成果はさまざまな形で実現するに至っています。とりわけ幼稚

学校法人昌平養理事長 緑川浩司

園から附属の中高、短大・大学を擁するわが法人において、志願者・入学者数の目覚ましい増加を果たすことができました。

これは、コロナ禍という不測の事態に加え、少子化という荒波を乗り越えての発展ですが、これもひとえに地域の皆さまのご支援・ご理解の賜物であります。改めて感謝申し上げます。

留学生別科では新型コロナウイルスのため、多くの留学生が来日できず、入学生が激減いたしました。今春より続々と待望の来日を果たし、かつてない活気にあふれています。その中にはご承知のように、母国が戦火に見舞われているウクライナから避難している留学生四人も含まれています。

創立一二〇周年の記念事業は多岐にわたりますが、その一つとして短大附属幼稚園の建て替えがあります。木造一階建てで、木の温もりを存分に味わえる自然豊かな環境の中で園児を育てたいというコンセプトに基づいていま

さらに四年後をめぐりに大学の二号館を建て替える予定ですが、学生のための環境整備はもちろんのこと、次の創立一三〇周年の暁には、法人全体として三、〇〇〇名の生徒・学生数を実現させたいと決意しております。そのためには、何と言っても地域の方々からの信頼が不可欠です。そしてその信頼に応えるには、地域の興隆はもとより、世界の平和実現を担う本物のリーダー、建学の精神を身に付け、人間力に満ちた人材を育てていくしかありません。今、分断と対立にあえぐ世界は若き平和のリーダーを切実に求めています。

『論語』に「人にして不仁ふじんならば、礼れいを如何いかんせん。人にして不仁ならば、楽がを如何いかんせん」とあります。「不仁」とは、「仁」に欠けるということです。要するに、人間としてだめであるならば、その人が、学問だの、文化だの、と言っても始まらないという意味です。私たちが、特に大学で「人間力の育成」をテーマに掲げる所以です。

本日は、一二〇周年、そして次の一三〇周年への新たな出発の日です。きょう参列してくださった地域の皆さまの温かい支援を賜りながら、ここいわきの地から人間教育の新たな歴史を築いていくことをお誓い申し上げ、私の挨拶とさせていただきます。本日は、本当にありがとうございます。ありがとうございました。

名誉学長就任記念講演「孔子と同時代の思想家たち」

東日本国際大学名誉学長・同大学森田実地球文明研究所所長 森田 実

只々恐縮の極みであります。どうぞ宜しくお願い致します。今日のテーマに選びましたのは「孔子と同時代の思想家たち」です。孔子は今から二五五〇年程前に今の山東省

にあった魯という国に生まれました。孔子の故郷は現在ではどういう位置にあるかといいますが、山東省は約一億人の大きな省でありまして、その省都は「済南」です。中国語では「チーナン」と言っていますが、その隣に曲阜という市があります。その曲阜の中にですね、「昌平」という地域があるんです。ここが孔子の生まれ育ったところです。今日の東日本国際大学の学校法人としての名前である昌平龔、この「昌平」は孔子の生まれたところから取ったものであります。皆さんの中学校・高校の名前は昌平中学、昌平高校であります。この昌平も孔子が生まれ育ったところから名づけられています。司馬遷の「史記」という歴史書がありますが、世界の中でも最高の歴史書といわれる本です。もちろん、最近の考古学の研究では本当に司馬遷が

書いたものかという議論はありますが、どちらにしても司馬遷の史記は偉大な歴史書だと思います。

「史記」によりますと、孔子と孔子の父親は軍人で、孔子の母親は神社に勤める巫女だったそうです。孔子は巫女との間に生まれたのですが、正式の夫婦関係ではなかったと言われています。それはともかく、孔子は学問に目覚めて日本人でいうところの中学に入る頃、数えて一五歳の時に、当時の国家公務員試験のようなものを受けて公務員になります。その後、魯の国の公務員になり一生懸命働きます。三十にして立つ」と孔子自身が言っておりますのは、三十歳にして一人前の公務員になったと、「四十にして迷わず」、もう迷うことはなくなった、この道を進むのみだ」という想いが込められています。「五十にして天命を知る」、つまり公的な仕事をやるのが自分の天命なんだと悟った」という意味だと思います。「六十にして耳従う」、耳従うと

いうのは、いろんな声が本当に自然に耳に入るようになって、誉め言葉もそうでない言葉もすべて自然に聞けるようになったと。「七十にして心の欲する所に従つて矩を踰えず」、つまり自分が思う通りにしても道徳を踏み外すことはなくなったと孔子は自分の人生を振り返っていつています。その後、数え七十三歳でこの世を去りました。これが孔子の人生であります。

この孔子の人生を書いた司馬遷という人は、孔子が生きた時代から約三〇〇年後に登場した人なんです。この人の父親も歴史家でありまして、中国人というのは歴史を残したいと一生懸命になるのですが、うまくいかず途中で挫折します。司馬遷はそんな父の願いを達成すべく、非常に努力するんです。しかし、当時の政権に対して批判的な言動があったという疑いをかけられ、死刑の判決を受けるわけです。司馬遷は死刑になって父親の偉業を継ぐことが出来なくなると非常に困ると考えました。そこで宮刑を受けることになりました。宮刑というのは、男性の生殖器を切断するという屈辱的な刑なんです。この屈辱的な刑を受けるよりはいいっそのこと首を撥ねてもらいたいと、極刑にしてもらいたいという人が多いいぐらいの屈辱的な刑なんです。しかし司馬遷はその刑を受けても生きながらえて、必死になつて親の達成できなかった中国の歴史を書き残しまし

た。これが人類史上最高の歴史書と言われる「史記」であります。「史記」は傑作中の傑作中であると思います。「史記」があるからこそ、中国の歴史は偉大な歴史として残ったんだと思います。

孔子と同年代の思想家に老子という人がいます。老子は孔子とほとんど同年代の人なのですが、この人も公務員だったという程度のことしか判っていないんです。「老子」という本を遺しました。「老子」というのは中国語で「タオ」と言います。日本語にすると「道」という意味です。この「タオ」という本、世界的にとっても人気がありまして、全世界に翻訳されています。「論語」に次ぐほどの大きな影響力を持った本です。内容は自然を徹底的に尊重していこうと、自然と共に生きよう、そして人間は謙虚に、控えめに生きなければいけないんだと書いてあります。常に頭を下げて、人に譲っていかないといけないんだということを説いている本なんです。「老子」の中で一番よく使われている言葉は「上善如水」です。「上善如水」は上の善、最高の善は水のようなものであって、水は天から降って地上を潤し、そして最底辺に向かって流れて全体を潤す。これが最高の「善」の在り方なんだという意味です。この言葉はお酒の名前にもなっています。有名な言葉です。老子の精神を示す重要な言葉の一つですね。政治についても、老子は発

言っています。「大国を治むるは小鮮を烹るがごとくす」、小魚を煮るように丁寧に国を治めなければいけないんだという意味です。この言葉は様々な政治家の論文や学者の論文の中にも引用されています。

そんな老子が一箇所だけ自己主張しているところがあります。それは「我に三宝あり」です。自分には三つの宝があるんだと。一つは「慈」、慈悲の慈ですね。二つ目は儉約の「儉」です。そして三番目は「あえて天下の先を取らず」です。つまり先頭には立たないということです。先頭に立つのは他の人に譲っていいこう。これが自分の生き方なんだと老子は自分自身のことを言っています。慈悲の「慈」、これが老子の特徴でありまして、人間の生きる道述べた孔子の「論語」と仏教、その中間的な位置に老子は位置付けられています。確かに、老子の考え方を通じてインドの仏教が中国に普及されたことは歴史の事実だと思いますね。中国においても仏教は儒教・儒学と並ぶ大きな影響力をもたらしました。

今から二五五〇年ぐらい前、全世界的にいろいろな思想運動、宗教運動が起こった時期があり、インドにおいては釈迦、釈尊が登場してきます。そしてギリシャ哲学もこの時期に発生して大きな運動になります。哲学の祖と言われるのはターレスという人ですね。哲学者で有名な人で

す。ターレスが哲学を開いたとされているんです。この人も孔子とほとんど同じ時期の哲学者ですね。偉い人は言葉を残すんです。みんなの記憶に残るような言葉を残します。ターレスの言葉が一番有名なのは次のような言葉です。皆さんよく覚えて下さい。「この世の中で最も難しいことは自分自身を知ることである」、本当にその通りだと思います。私もあと四か月くらいで九十歳になりますが、自分自身を知ることとは本当に難しいです。皆さんもこの難しい挑戦を続けることで自分を磨いて下さればと思います。また「この世の中で一番易しいことは人を批判することである」この言葉も傑作ですね。人を批判することは一番楽なことです。楽なことはしなさんと言われているような気がします。

もう一つ、「この世の中で一番楽しいことは自らの目的を達成することである」、自分の理想、あるいは自分の目標を達成することこそが、人生で一番楽しいことだと。この三つの言葉をターレスは残しています。その他にも数々ありますが、時間の関係でここまでしておきます。同じ時期に、もう一人有名なギリシャの哲学者が登場します。皆さん幾何学で、「ピタゴラスの定理」というものを習ったと思います。私は中学の時、まだ戦時中ですからピタゴラスという言葉はあまり使いたくなくなったらしく、「三平

方の定理」という言葉を使っていました。今はどうなっているんでしょうか。直角三角形の二辺の平方の和は、斜辺の平方の和に等しいという「ピタゴラスの定理」ですが、数学界ではもちろん有名ですし、有名な哲学者でもありません。彼の言葉もたくさん残っております。「怒りは常に愚行に始まり、悔恨に終わる」、怒りは常に間違った行動に人を駆り立てるんです。ですから、怒りを克服出来るように自己を磨くこと、忍耐力を身に着けること、寛容の精神を身に着けること、これは本当に大事ですね。特に政治家はかなり怒りっぽい人が多いので、私は絶えずそのことを言い続けています。これが孔子と同じ時代に生きたギリシャの哲学者の教えていることです。

そのすぐ後に登場するのがソクラテス、プラトン、アリストテレスという三大天才です。彼らのおかげでギリシャ哲学が全世界のリーダー的な思想になる訳です。そして、西洋社会だけでなく全世界に巨大な影響力をもたらします。ソクラテスは時の政府を批判するために街頭に出、街頭で時の政府の批判を展開します。そのために睨まれ、逮捕されました。そして裁判にかけられ死刑の判決を受けます。裁判所において「毒を飲め」と言われ、毒を飲むんですね。毒を飲んで死ぬんですけれども、この時に彼が遺した言葉は「悪法もまた法なり」です。自分はこの悪

法に従って裁かれ、死刑の判決を受け毒を飲むけれども、法には従う。これが自分の立場だと。このソクラテスを師と仰ぐのがプラトンです。プラトンは優秀で非常に学ぶべきことが多いです。いろいろなものや国家などを分析しています。彼のやり方は全部対話ですね。その方法論として弁証法を提唱しました。これが十九世紀のカール・マルクスの論理に受け継がれ、カール・マルクスが一時期、約一〇〇年に亘って世界の思想的リーダーになる訳です。プラトンの業績はとても大きいですが、それよりもはるかに大きいのがアリストテレスです。アリストテレスは膨大な著作があります。自然科学から人文・社会科学、哲学、あらゆる分野の著作がありますが、そのほとんどが残っておりません。残っているのは三分の一ぐらいです。三分の一ぐらいでも、アリストテレス全集は膨大です。このアリストテレスによる学術的業績が、その後の西洋社会が世界をリードする学問の土台になりました。

これまで話してきた西洋の哲学者は皆、孔子と同じ時代を生きた海外の人たちです。先程、老子の話をしました。老子の後継者が荘子です。荘子も中国では人気あります。本は今でも読まれています。荘子も非常に優秀な哲学者です。その他にも数々あります。数えきれない程います。中国古典は何十冊とありますよね。また朱子も有名です。

中世になって儒学が非常に下火になり、中国において主流が仏教に変わった時、儒学の復興を目指し立ち上がったのが朱子という名の男です。朱子学の創始者ですね。その朱子が基本文献として四書五経というものを制定するわけです。四書というのは「大学」「中庸」「論語」「孟子」です。その中の「大学」は孔子の弟子である荘子が編纂したものです。「知」というものが必要なだと、知識を身につけることが大切だということを書いた本です。孔子の孫である子思の墓に参りますと、孔子の墓は一際大きいんです。すぐ隣に小さな墓がありますが、それは息子さんの墓です。その奥に孫の子思の墓があるんですが、子思の墓は孔子の墓に近いぐらい大きいものです。儒学の歴史の中で子思は非常に大きな存在なんです。そんな子思が残したのが「中庸」です。「中庸思想」が儒学の中心思想ですが、この本を残したのは子思です。そして、「論語」と「孟子」があるわけです。

「論語」は世界中でとても人気があります。特に権力者が使うんですね。個人の経験ですが、中学の時に戦争が終りました。小学校は戦争中です。その時、あらゆるところで叫ばれたのが「義を見てせざるは勇無きなり」です。義というのは成すべきこと、それがあつのに挑戦しないのは勇気がないことだと。この言葉は戦時中、毎日のように

使われましたね。つまり、戦争に行こう。軍人になる。戦場に行つて戦おう。これこそが義なんだと、そういう使われ方をしていました。ですから戦後、占領軍は論語教育を禁止しました。しかし、そうした占領軍の圧迫をはねのけて今日、論語教育は日本の教育における柱になっているわけです。ともかく、あらゆる権力者が孔子の権威を使っているいろいろな形で孔子を傷つけました。「論語」を傷つけた。しかしながら、「論語」の持っている価値はそれによって消えることはなかった。約二五〇〇年もの間、今日まで生き抜いてきたわけです。

今から約七十年前に中国で革命が起こり、当時の中国共産党のリーダー毛沢東が政権を取りました。一九四九年十月一日、天安門の壇上から中華人民共和国の成立を宣言します。その体制が今日まで続いています。中国共産党の指導の下に、共産主義で中国はやっていくんだと、今もその道を進んでいます。しかし現在、中国が全世界、約二〇〇の国と地域に設置している中国文化センターの別名は「孔子学院」なんです。中国が誇るべきは孔子なんだと、孔子と「論語」なんだという考え方を今の中国共産党は持っています。この一事からも、現代においても「論語」と孔子がいかに大きな影響力を持っているかがわかると思えます。私は今後、中国がいろいろな困難を乗り越え、変わっ

ていくと思いますが、孔子と「論語」と共に中国の姿は変わることはないと思います。

孔子は人間の生きる道、人間の守るべき道徳、人間の維持すべきマナー、礼節を繰り返して説いています。それと同時に、その内容が非常にわかりやすいんです。私の母親は一六歳で父親のところに嫁に行きまして、私は七人兄弟の下から二番目なんですけれども、そんなお袋は恐らく寺子屋で学んだんだと思います。田舎の農家から嫁にきましたから。そんな母が孔子の「過ぎたるは猶及ばざるが如し」という言葉を知っておりまして。「過ぎたるは猶及ばざるが如し」、この言葉は私が五歳か六歳の時に母親から何度か聞かされて頭に残りました。中学に入りました時に、漢文の授業で出てきた第一行目が「朋あり遠方より来たるまた楽しからずや」です。友人こそ大事だという意味です。この言葉を学んだ時に教師は熱っぽく人生において一番大事なのは友情なんだと、友情こそ大事なんだと繰り返し教えてくれました。そして皆、学生生活の間に本当の友情を分かち合える友を持つと思うたわけです。アリストテレスが言っているように、二人の肉体の中に一つの心が宿るような友人を持つとうと。私も今日までそういう友人と共に生きてきたんですが、残念ながら親友と呼べる人はこの世にはもうおりません。ともかく「論語」はわかりやすかつ

たです。孔子の弟子が「仁」とはどういうことですかと、孔子に尋ねました。孔子は「身を殺して仁を成す」と応えます。つまり、自分自身を克服すること、自分自身のやましい心を全部克服して、道徳的に生きること、礼節を全うすることが仁を成すことなんだと。このように、非常に孔子はわかりやすいんですね。

孔子とちよつと遅れた時期に墨子という思想家が登場します。墨子の主張は「和」です。日本国憲法九条には、いかなることがあっても戦争はしませんが、墨子の絶対平和主義の手法は現在から見ても見事なものです。墨子は自分の巨大な勢力をつくり、戦争をしようにする国に対してデモを仕掛けたと言ったら言葉が悪いですが、戦争を止めなさいとみんなで押しかけました。本当に平和的な運動を行っていたんですが、弾圧されて消えてしまいました。しかし、清朝の末期に墨子は復活します。そして墨子は今、読まれるようになりました。墨子は消えていないんです。その他、「漢詩」の中に民主主義と同じような内容が書かれています。政治が没落するのは民衆の心に逆らうからなんだと。そのことを心して、民衆を大事にする政治をしなきゃいけないと漢詩の中にありますが、民主主義の主張なんです。私が申し上げたいことは二五〇〇年前の昔に、今の政治に

も通じる主張が存在していたということ。ダーウインは進化論を提唱し、時代と共に人類は進化すると言っています。昔よりも今の方がずっと優れた時代だと、そういう風に思う人が増えている。半分はその通りだと思います。医学や化学の進歩はそうです。しかし、人間の持つべき思想、道徳の方向性、これらについては古代に学ぶべきものが多々あると思います。これまで述べてきたように、孔子と共に活躍した思想家たちに学ぶべきものはたくさんあります。私もこれから「論語」の講義にこちらへ参りまして、その中身を学生の皆さんに優しくお伝えしたいと思っています。また、古代思想に対する敬意と尊敬をもって取り組んでいきたいと思っています。



森田 実 名誉学長

平和憲法講義

東日本国際大学名誉学長・同大学森田実地球文明研究所所長 森田 実

本講義はいわき短期大学において森田実名誉学長をお招きし、東日本国際大学附属昌平中学・高等学校の千葉義夫校長の司会進行によって行われた日本国憲法に関する特別講義である。

【千葉】「日本国憲法 第十四回」の授業を開始したいと思います。本日のテーマは「平和憲法」です。それでは、森田先生、よろしくお願いいたします。

【森田】皆さん、こんにちは。森田実です。私はこの十月で九十歳になります。どうぞよろしくお願いいたします。私だけマスクを取ってすみません。

実は第二次世界大戦が終わりましたのは、一九四五年八月十五日ですね。お昼に天皇の放送がありまして、私のところのラジオだけじゃありませんが、はじめは雑音ばかり聞こえてうまく聞き取れなかったんですが、途中から聞き

取れるようになりまして、天皇の声は今でも頭の中に残っていますね。《堪え難きを堪え、忍び難きを忍び、もって万世のために太平を開かんと欲す》という言葉は今でも覚えていきますね。これによって戦争は終わります。

ただ、戦争が終わった時に一番難しいのは、この戦争をやっている軍人が全部従ってくれないと困るんですね。いつも戦争が終わる時に難しいのは、戦争を続けていると「戦争を続けることが唯一の正義だ」と思い込んでる人が多いですから、なかなかやめないですね。その時、日本国政府と言いますか皇室はどういう方法を取ったかと言いますと、東久邇（東久邇宮稔彦王、のち東久邇稔彦氏、一八八七年（明治二十年）～一九〇年（平成二年））という皇室一の秀才で、昭和天皇のいとこにあたる人物。これは非常な秀才で、日本の陸軍大学を出てから、フランスの陸軍大学（サン・シール陸軍士官学校）を首席で出るほどの秀才だったんですね。この東久邇を総理大臣にしまして。それで終戦を実行した

のは、鈴木貫太郎（一八六八年〈慶応三年〉～一九四八年〈昭和二十三年〉）という首相で、この人は偉い人でしたね。この人は大変な人物でしたが、天皇を支えてポツダム宣言受諾という大仕事をやってのけて、やるや否やすぐに引退しまして、東久邇さんが内閣総理大臣になって。それで皇室の権威を使ってその反乱を抑えた——反乱というのは、日本の軍人が天皇の玉音放送に従わずに「もつと俺たちは戦争をやるんだ」という人が相当多いわけですからね。それをやっとなげて、それで何とか平和な時代に移行するということをやったんですが。

私、小田原（神奈川県小田原市）の相洋中学というところにいいたんですが、隣が厚木市なんです。厚木に飛行場がありました、厚木の飛行場にマッカーサー（Douglas MacArthur: 一八八〇年～一九六四年）が飛行機で降りたつんです。すぐ隣の市の飛行場に。これが八月三十日なんです。ですから、終戦が決まった——「終戦」って、敗戦ですけども——八月十五日から半月間は、実はアメリカ軍は来ていないんですね。だから、あくまで日本政府の状態なんです。この間、日本政府は何をしたかと言うと、戦時中の資料を燃やしたんです。占領軍が来てその資料を見れば、資料に載っている人は片っ端から戦争犯罪人にしちゃう可能性がありましたしね。事実、そういうことは行われまし

たんですが。それを防ぐためには、戦時中の資料を何しろ燃やしてしまおうということ。ですから、八月十五日から八月の末、マッカーサーが来るまでの二週間、例えば今は財務省という大蔵省の中庭なんかは煙が立ち続けたんですよ、官庁の中で。資料を燃やし続けて。もしその資料が全部残っていたら、多くの人が戦争犯罪人として逮捕されて処刑される恐れがありましたからね。一億一心（いちおくいっしん）、みんなが戦争を賛成していたわけですから。そういう時代がありました。

そして、占領軍が来まして、東京湾のミズーリ号上で降伏の調印式が行われて、これが九月二日です。そこから占領軍が支配する時代に変わってくるんですけども。東久邇総理大臣がマッカーサーの言うことをあまり聞かなかつたんです。そして、マッカーサーはついに怒りまして、十月に入った時に、東久邇を辞めさせるんですよ。東久邇が総辞職をするわけですね、そして内閣を去るわけです。

その後に出てきたのが、幣原喜重郎（一八七二年〈明治五年〉～一九五一年〈昭和二十六年〉）という、外務省の事務次官をやっていた人物です。戦前は、官庁のトップは「事務次官」というんですね。その後、外務省のトップの人は戦前はイギリス大使だったんです。戦後はアメリカ大使なんです。外交官の一番の終着駅はアメリカ大使です。戦前はイギリ

ス大使です。そういう地位を得た人で、昭和五年までの外務省のリーダーだったんですが、昭和五年以後、日本が軍国主義に移行する時に、幣原喜重郎は言わば地位を失うわけです。そして、ずっと十五年間は浪々の日を送ってきたんですけれども。そういう人だから——つまり平和主義者ですから、東久邇の後の内閣総理大臣になりました。この東久邇の後を継いだ幣原喜重郎が、現行の憲法を作った人なんです。この幣原喜重郎の時代に、憲法の審議が行われ、草案がつくられ、そしていろいろな折衝が行われ、議会において承認されて、昭和二十一年十一月三日に決まるわけですね。そして、その半年後の昭和二十二年、一九四七年五月三日から新しい憲法が発効するわけです。ですから、憲法をつくった時の中心人物が幣原喜重郎なんです。

私は中学生でしたが、政治的関心があったものですから、その過程をずっと追い掛けました。教師の中にもそういうことを一緒にやる人がいまして、指導を受けました。ですから、あの頃、我々は憲法ができた昭和二十二年の時は、私は中学三年生です——昔は旧制中学でしたが。その時に英語版が出るんですよ、憲法の英語版が。それを我々は暗記しまして、英語で新しい憲法についての討論会をやりましたよ。中学三年生の時に英語でやりました、それくらいやりました。そして憲法の条文もほとんど暗記しましたね。

今は九十になりました、忘れているところがいくつかあります。ですが、当時は憲法の条文は全部暗記しました。そのぐらいい、みんなで憲法を勉強しました。ですから、それから新制高校を経て大学受験の時は「憲法の問題が出ればいいな」と思っていたんですが、出ませんでしたけれどね。つまり、そのぐらいい憲法には詳しくなりました。

実はその後、自由民主党ができた時に——これは戦争が終わって十年後の一九五五年です。一九四五年に戦争が終わりです。その十年後の五五年に自由民主党ができるわけです。これは「自由党」というそれまでの主流派の政党と、そしてその後主流派になった「民主党」という政党が合体して、「自由民主党」になるわけです。そして、自由民主党ができた時の指導者が、鳩山一郎です。最近に総理大臣になった鳩山由紀夫のおじいさんですよ。鳩山一郎です、これが首相になる。そして自由民主党の幹事長は、岸信介。岸信介さんは安倍晋三さんのおじいさんですね。この人が幹事長になりました、鳩山新体制ができるわけです。この鳩山さんと岸さんは、新しい憲法ができた昭和二十一年十一月三日の時には、追放されておりました。鳩山さんは刑務所にはいなくて軽井沢に引つ込んでいたんですけれども、岸さんは刑務所の中にいました。「いつ処刑されるかわからない、という心配をしながら生きていた」というこ

とを彼は言っていましたけれども。私はその後、岸さんに会ったことがあるんですけども。

その二人とも、新しい憲法をつくった時には、追放されて野（や）にいたんですね。だから、憲法の制定には参加していなかったんですが。日本の政治の論理——特に保守の論理の中には、「政治的決定に参加しなかった場合には、反対する権利を持つ」という論理があるんですよ。その決定から排除された人間は、その決定に反対する権利がある、というのが保守の政治論理の習慣です。ですから、新しい憲法に対して、鳩山さんも岸さんも反対だった。したがって、自由民主党ができた時に主導権を取っていた鳩山さんや岸さんは、憲法改正ということを通して自由民主党の綱領に入れ込むわけです。ですから、自由民主党は「憲法改正！ 憲法改正！」と言っているんですけど。憲法の制定過程に参加しなかったということで、自由民主党のリーダーがその方向に向いているんですけど。私はその時には大学生ですけれども、「自由民主党の指導者たちは間違っているな」「もう少し憲法に対して、そういう頑なな態度を取らずにやってもらいたかったな」というふうに思っています。たし、そういうような文章を書いたこともあります。

総司令官がやってきたのは、一九四五年、昭和二十年八月十五日の二週間後の三十日ですよ。そしてミズーリー号

上で調印式が行われて、占領軍が日本の支配者になったのは九月二日ですよ。そして抵抗していた東久邇が総理大臣を辞めたのは十月です。十月から幣原喜重郎内閣（在任期間一九四五年十月九日—一九四六年五月二十二日）になって、新しい憲法の制定の努力が始まるんですが。

その段階では、占領軍はまだ、日本に対してどういう手段を取っていいか研究中だったんです。「研究中」というのは、実行段階には至っていません。一つの例を挙げますと、幣原喜重郎が辞めたのが、昭和二十一年の春ですけれども。その後、吉田茂（一八七八年〈明治十一年〉—一九六七年〈昭和四十二年〉）が総理大臣になるんですが、吉田茂は衆議院選挙に落選した後に内閣総理大臣になる石橋湛山（一八八四年〈明治十七年〉—一九七三年〈昭和四十八年〉）という、東洋経済新報社の論説主幹をやっていた現場組ですけれども。この石橋湛山というのは非常に強力な意思の持ち主で有名だったんですよ。これを財務大臣に任命するんです。今は財務大臣、昔は大蔵大臣だった。そして石橋湛山は、「大蔵省にあるカネは、全部日本人のために使わなければならぬ」と。当時は、海外からどんどん引き揚げてくるんですよ。海外にいた日本人は、朝鮮半島も日本の領土でしたし、台湾も日本の領土でしたし、その上、中国の東北部の満州国に大量の日本人がおりました。その他、

アジア諸国に相当りまして、その数なんと八〇〇万人です。その八〇〇万人がみんな引き揚げてくるわけです。日本の領土は日本の列島だけになりますから、引き揚げてくるわけです。非常に多い。その失業者のために、日本政府が持っている金はその人たちのために使うんだと石橋湛山が頑張りまして。占領軍が「無条件降伏したじゃないか、占領軍のものになったんじゃないか。カネは占領軍に寄こしなさい」と言うのを拒否して戦い続けて、カネを日本人のために使っていたんですね。そのために、占領軍は「石橋湛山は危険だ」と。彼は平和主義者で戦争には協力していないんです。戦争には協力しないまま逮捕されずに生きてきたというの、奇跡のような話だと言われたんですが。占領軍は「石橋湛山が戦争に協力した」というレッテルを貼りまして、公職追放で追放しちゃったんです。公職追放されますと大蔵大臣をやっておれませんので、大蔵大臣は変わります。石橋湛山ほど強力な人間ではありません。石橋湛山は法華経の信奉者なんです。法華経の信奉者というのは、強烈な意志を持っていると言われているんですね。戦後で三人いるんです。石橋湛山でしょ、法華経の信奉者でものごい強烈な意志の持ち主。武見太郎、医師会でもって厚生省と喧嘩をやっても、厚生省のほうを負け続けたほどの強打者です。武見太郎というのは、すご

いガッツでした。これも法華経の信奉者ですよ。それから、経営者でもって強烈な磁力を持った土光敏夫。八十年代の中曽根内閣に協力して、行政改革をやった土光敏夫。これも法華経の信奉者ですよ。この三人が、政界においては石橋湛山、医師会においては武見太郎、経済界においては土光敏夫。この三人の強烈な精神の持ち主が三人とも法華経の信奉者だった。本にも書かれています、有名な話です。その石橋湛山を、占領軍はでっち上げの「戦争協力者だ」と追放して、その結果、やっと大蔵省のカネを占領軍が使えるようになるわけです。占領軍はオールマイティーですから、自分たちのいいようにやれ、と。

つまり、私の言いたいのは、戦争が終わってから約2年間、日本は日本人の力で動いたんです。そこは占領軍と妥協せずに、あの当時の指導者たちは日本を守り抜いたんです。最後には、戦争に負けましたからやられちゃうんです。けれども、したがって、その間に憲法ができています。このことが重要なんです。

ですから、今、みんな、新聞も、「占領下において、占領軍の言うがままに憲法がつけられた。だからこれは占領憲法であって、日本人がつくったものではない」ということがまかり通っていますが、私は当時を知る人間として、それは違うと証明しますね、全然違うんだと。そして私は

その後、憲法制定過程を研究しまして、日本評論社という出版社で『戦後二十年史』というのをつくった時に、憲法制定過程をもういっぺん実証しまして、そして憲法制定關係をきちんと調べました。間違いなく、間違いなく、日本人がつくった憲法なんです。

日本国憲法制定で中心になったのは、東大の憲法研究会なんですね。その東大の憲法研究会の中心にいたのは、当時東大総長をやっていた南原繁さん（一八八九年〈明治二十二年〉～一九七四年〈昭和四十九年〉）なんです。私は南原繁先生と非常に親しく付き合うチャンスがありました。いろいろ話したんですが、東大の憲法研究会の案がほとんど受け入れられた。ほとんど生きた、というように言っていました。その他、憲法研究会がいくつもできました、そういう日本人の提案というのがほとんど受け入れられた。憲法九条について、「政府は戦争をしません」という宣言ですよ、「戦争を放棄します。政府が戦争をやるなんてことは今後はいたしません」という宣言は、憲法九条の精神ですけれども。これは日本国憲法が初めて打ち出したものではないんですよ。これは第一次世界戦争が終わった時に、みんな戦争に反対しているんですよ。第一次世界戦争でもヨーロッパで三〇〇〇万人が亡くなりましたから、大変なことですよ。したがって、戦争はもうしないようにしよ

うということ、各国の外務大臣、特にアメリカの國務長官フランク・ケロッグと、フランスの外務大臣アリスティード・ブリアンが中心になりまして不戦条約を結ぼうと——戦争をしないという条約を結ぼうということ。最終的に一九二八年、昭和で言うところと昭和三年です。私が生まれたのは昭和七年で、私の姉が生まれたのは昭和三年ですけれどもね。昭和三年にその不戦条約 (Kellogg-Briand Pact) が締結されました、十五カ国が調印するんです。日本も調印するんです。それは、今の日本国憲法九条と同じです。「政府は戦争をしません。政府が戦争を仕掛けたりなんかすることはしません。それは罪悪です。戦争はもうやめましょう」という不戦条約というものが一九二八年にできるんです。そして、繰り返しますよ？ 六十三カ国が調印するんです。（一九二八年〈昭和三年〉八月二十七日にアメリカ合衆国、イギリス、ドイツ国、フランス、イタリア王国、大日本帝国などの当時の列強諸国をはじめとする十五カ国が署名し、最終的にはソビエト連邦など六十三カ国が批准した。）

ですから、日本国憲法九条の「政府は戦争をやりません。先制攻撃なんてとんでもないです」という思想は、日本国憲法で初めてできたのではなくて、不戦条約でもうでき上がって。不戦条約と同じ理想を、戦後の国連憲章に相続し、国連憲章の精神に沿って、国連憲章が決まった二年後に日

本国憲法が発効するわけです。一年後にできて、二年後に発効するわけです。つまり、日本国憲法九条なるものは、すでに第一次世界戦争の反省から生まれた不戦条約を継承しているわけです。不戦条約は、主要国はみんな調印しているんですよ。みんな調印共有しているんですよ？そこを押さえておく必要があると思うんですよ。

日本国は元々、和の国です、平和の「和」の国です。一番日本で古い政治的な文章というのは、聖徳太子の十七条憲法ですよ、『日本書紀』に載っていますよ。日本で一番古い文書は『古事記』ですよ、次が『日本書紀』です。『古事記』よりも前に日本には本がありました、それが『論語』なんです。『論語』という本が朝鮮半島の学者が日本に持ってきて日本に伝えられたのが、『古事記』よりも前なんです。ですから、『論語』というのは日本で一番古い本なんです。それから、『論語』というのは日本で一番古くて、そして『日本書紀』ができた。『日本書紀』の中心は、十七条憲法です。十七条憲法の第一条に「和を以て貴しと為す」というのがありますが、これが日本国の国民の精神になって、その後、一五〇〇年以上、日本国民の上に「日本中は和で生きるんです、平和に生きるんです。戦争もやっただし、いろいろなことをやりましたけれども、精神としては平和で生きるんです」という一つの基本なんです。こ

の「和を以て貴しと為す」というのは、十七条憲法よりも一〇〇〇年も前にできた『論語』に載っているんですよ。そして『論語』の中には、孔子先生の話ですが、孔子が編纂した本の一つである『書経』という本があるんですよ、歴史の本ですね。『書経』という本にも、実は「和を以て貴しと為す」という文章があるんですよ。ただ、この上に、儒教は礼儀を非常に重視しますから、「礼のような／礼を用いるにあたっては」という意味ですよ、礼の用は和をもって貴しと為す（礼之用、和為貴、禮之用、和為貴）。つまり、「礼儀の基本は和の精神なんですよ」という同じ言葉が『論語』の中と、それから『書経』の中に出てくるんですよ。聖徳太子は、礼節だけではない全ての生活において「日本人は和を持って生きよう」という思想から、この「礼」というのを取り去りまして、「和を以て貴しと為す」というのを十七条憲法に書き込んだんです。

もちろん、その後、戦国の時代は戦争がいろいろたくさんありました。ですが、「日本人は和で生きるんだ」という性質がずっと生きてきまして。その十七条の憲法と、それから明治維新が起こった時に、明治天皇が発した五箇条の御誓文。その第一条は「広く会議を興し、万機公論に決すべし」。つまり、「みんなで議論して、みんなで国の方向を決めましょう」という民主主義の論理なんです。由利公

正が書いて、明治天皇が読んだ。つまり、この和の精神「和を以て貴しと為す」と、「広く会議を興し、万機公論に決すべし」——民主主義で行こうというのは、実は日本人の精神の基本を貫いてきたんですね。その流れの上で、先ほどの不戦条約の方向に沿った日本国憲法の制定が九条という形を中心にしてつくられたんです。

確かに、日本国憲法の制定過程では占領軍の動きもありました。それはどういふことかと言いますと、第一条の天皇の条項について、当時の日本人の中では意思統一がなかなか難しかったんですね。つまり、戦前と同じように、「天皇というものを主権者にしておくべし」という人もいました。それから、「元首として位置付けるべきだ」という人もいました。いろんな意見があったんですが、うまくまとまらなかったんです。そこで、占領軍が「シンボル」という言葉——翻訳すると「象徴」ですよ——「象徴」という言葉を考え始めて、そして「日本国民の象徴として位置付ける」と。これは非常に曖昧規定ですよ？ ですが、そこで憲法の議論を取めたいというのでやったんです。

昔は「青焼き」と言いました、カーボンでもって書いて。今のようにコピーがありませんので、そういうもので書いてやる、と。その憲法草案をつくって、「天皇は日本国民の象徴である」ということを書き込んだ憲法草案というの

を青焼きでつくって、毎日新聞に電話を入れたんです、何者かが。「どこどこに行けば憲法草案があるから、それを見ろ」と。それを受けたのが、毎日新聞の記者で東北大学の出身の人ですが、西山柳造（一九一六年生まれ）という人ですよ。この西山柳造というのは、新聞記者としては有名で、自由民主党ができる時に——自由党と民主党が統合する時に、民主党の実力者の三木武吉と、それから自由党の実力者の大野伴睦とを結び付けたのが、毎日新聞の記者で、西谷市次という記者と西山柳造という記者で。西谷が先輩なんです、大西・小西と言われたんですけどもね。この二人の「西」の付く新聞記者が、この二人を繋いで自由民主党をつくった。新聞記者としては輝ける功績を残したんですが。この西山柳造さんが、安倍晋太郎さん、つまり今度悲劇に遭いました安倍晋三さんのお父さんの安倍晋太郎さんの先輩だったんです。安倍晋太郎さんが病気で亡くなった後、この西山柳造さんを中心にして、毎日新聞社が安倍晋三さんをもういっぺん総理にしようというので、一九一三年の自民党の総裁選に担ぎ出しまして、石破茂を破って総裁になり、その年の十二月に政権を取って内閣総理大臣になった。この時に推進したのが、当時一〇〇歳になった西山柳造という人だった。こういう歴史があるんです。

西山柳造氏がその青焼きに辿り着いて、翌日の毎日新聞の一面にドカンと出したんですね。それで憲法論争に決着が付きまして憲法がまとまるんです。そして昭和二十一年

十一月三日に憲法が公布されるということに相成ったわけですが。結局採めたのは、天皇の地位——憲法第一条に関する問題で、憲法第九条の問題は合意してつくられたもの。ですから、「占領軍が無理矢理に押し付けた」というのは事実には反します。つまり、戦争が終わってから二年間は、日本国のリーダーたちが頑張って、占領国の思うようにならないようにやった、というのが歴史の事実。これは私が自分がずっと聞いていただけではなくて、その後、関係者にちゃんと取材しています。京都大学で滝川事件というのが昭和八年に起こります。この時に抗議して、京都大学の中心教授でありました末川博（一八九二年〈明治二十五年〉～一九七七年〈昭和五十二年〉）が辞表を叩きつけて辞めるんですが、その後、戦後、立命館大学の総長になりました。立命館大学も立派な大学ですが。この末川博さんという人も相当立派な人でした。私も何度も会いましたけれどもね。ですから、そういう人たちが頑張って日本国憲法ということのを作り上げたという事実は、今はほとんど報道されなくなりまして、「占領軍の言うがままに、骨抜きを国家にされたんだ」と。そうじゃないんですよ。日本の元々

の伝統である平和の精神を基にして、そして一九二八年にできた不戦条約を継いだんです。不戦条約を継いだ憲法を作ったところは数ありますよ。

この絶対平和主義の思想というのは、実は古代からありまして。孔子は平和主義ですよ、徹底した平和主義ということではなかったと思いますが。孔子（前五五一～前四七九）のちよつと遅れて出てきた墨子（前四七六或四八〇年～前三九〇或四二〇年）という思想家がいるんですが、墨子は絶対平和主義でした。そして、徹底的に戦争に反対した。墨子は、当時ですごい勢力をつくりまして、戦争をしようという国に、自分の弟子たちを引き連れて出掛けて行って、「戦争をやめろ」という談判を徹底的に行うような、絶対平和主義の活動をやった人なんです。この墨子の活動は二〇〇年ぐらい続くんですけども、時の権力者に抹殺されて、墨子の影響はなくなりまして。その後、墨子というのはどこに行っちゃったんだ、墨子の思想はどうなったんだと言われるような状況だったんですが。十九世紀になりました、墨子の思想は復活しました。だから、中国においても、絶対平和主義の思想は、墨子思想の復活という形でありまして、人類があらゆるところで永遠の平和、恒久平和を念願するところ、そういうことを憲法に盛り込んだり、政策的決定にしたり、条約にしたり

した国は数々あります。

私は、その点は歴史の証言者として証言したいと思いません。当時、戦後の二十年頃、まだかなりの人たちが生きておりましたので、それで憲法制定の中心になった人たちに取材いたしました、そういう本も当時ずいぶんとつくりました。私は日本評論社という学術出版社におりました、経済もやっています、私はどちらかと言うと経済のほうを中心だっただけですね。それから思想の本もずいぶんつくりましたが、そういうところではずいぶん出しております。今のように「占領軍に言われて、骨抜きにさせられたんだ」という、そういう議論は、その歴史を知る者からすると、大きな誤解・間違いだと思います。

私はやはりこれからもそういう議論に対して、少しでも介入していきたいと思っています。必要な資料も公開していきたいと思いますが、やはり平和の願望というものが、戦争への反省から、そういう日本人の誓いとなり、そして戦争で迷惑を掛けた国々、朝鮮半島の人たち、中国の人たち、東南アジアの人たち、ずいぶん酷いこともしました。そういう人たちに向かって、「日本は政府がこれから戦争をいたしません、政府は戦争はいたしません」ということを誓ったわけです。もちろん、日本人が攻められた

時に日本を守り、日本人の命を守るために、自衛権は本来存在するものですから、それはあると。それはある。日本人が攻められたら、日本人の命を守るために自衛権は行使するけれども。「政府が戦争を主導するようなことは、もういたしません」というのは、日本国は第二次世界戦争の間違いから目を覚まして、立ち返った平和の思想、そういうものであります。

ですから、私は第二次世界戦争後に日本が選択したその選択は間違いではないと思います。実は歴史を研究してみますと、被害を受けた国——植民地支配を受けたり、民族として差別されたり、そういう被害国の持っている被害意識というのは、歴史を調べてみると、二〇〇年は続くと言われていきますね。二〇〇年は続く。加害国は三十年から五十年で、加害をしたこと——つまり植民地支配をしたり、相手国民を非常にいがしろにしたり侮辱したり、そういうことは忘れてしまう。そういう三十年から五十年経つと忘れてしまう。それは長い歴史を研究していますとだいたいそんな感じがしてきますね。ですから、朝鮮半島の人たちや、中国の人たちや、シンガポールの人たち、ベトナムの人たち、ラオス／カンボジアの人たち、仏領インドシナの人たち、フィリピンあるいはインドネシアの人たち。こういう日本の戦争によって被害を受けた国民感情。特に植

民地支配をされた中国と韓国の人たち、朝鮮の人たち。我々はその被害の感情に対しては、頭を下げ続けなきゃいけないと私は思いますね。永遠にといいことはできなくても、そういう意識があるうちは、我々は謙虚に生きなきゃいけないと思いますね。

そういうことも含めまして、日本が平和国家としての礎になったところの憲法九条というものをきちんと維持していく。憲法九条に何らかの変化を加える——例えば「憲法九条の三項に自衛隊を明記する」という案が、自由民主党の案になっていますけれども。これは、諸外国が「そういうようなことは憲法九条をねじ曲げることだ。憲法九条の前身であるところの、『政府としては、もう戦争はしない』という条項に自衛隊を書き込むということは、それを事実上変更することだ」という批判が出てきていますから。私は、自衛隊を憲法に入れるにしても、例えば公明党の北側一雄さんという人が公明党副代表にいます。この北側さんは、一つの試案として出しているんですが、自衛隊については憲法七十二条の内閣総理大臣の職権のところに入れ込むか、七十三条の内閣の職権の中で、権限の中に入れ込むか、どちらかでないか。それに自民党は賛成すれば、そう大採めに採めるような話ではなくなるわけです。そういう意味で、このような提案も出ています。もちろ

ん、公明党の多数の人たちは、自衛隊が合憲か否かという議論はもう終わっているのではないかと。自衛隊は合憲だということ、それを、それでいいのではないかと。実は昭和二十九年、一九五四年、私がまだ大学生の時ですけれども。自衛隊法、それから防衛庁設置法——防衛庁設置法のほうが先に言っていましたね、防衛庁設置法、自衛隊法というのが、衆議院を通過して参議院に移行するんですが、参議院は野党が強かった。そこで、特別決議を参議院は採択するんですね。自衛隊の行動の範囲は、日本の領土領海内に限ると。「日本の領土領海内に限る」という特別決議を参議院で採決して、そして当時その案に反対していた社会党も——共産党は議席が全くゼロでしたからその時は参加していませんが——議会を見て、その防衛庁設置法と自衛隊法の決議に参加するわけです。もちろん反対したんですが、決議に参加したんです。憲法違反であればボイコットしますよ、憲法違反であると判断すれば。議会に加わって採決したというのは、自衛隊の行動範囲は日本の領土領海内にあれば違憲にあらずと、憲法違反ではないと。

ですから、自衛隊が発足した一九五四年、昭和二十九年の時から、基本的に議会においては、自衛隊の憲法違反かどうかという、そういう違いはないんです。みんなが自衛隊法と防衛庁設置法に国会で議決に参加しているわけです

から。したがって、この問題は基本的に解決しているんです。その後、共産党が国会に議席を持つようになり、勢力を持つようになった。憲法学者もいろいろ出て、いろんな疑念が出てきた。それを今回、お亡くなりになった人で本当にお気の毒ですけども、安倍晋三さんが非常に気にしまして、こういう人たちがそれぞれに言っている間は自衛隊が一生懸命できないんだから、憲法九条に自衛隊が合法であることを入れ込むべきだということを主張したんですが。私は、「政治家はあまり神経質にならないほうがいいですよ」ということを、安倍さんにも申し上げたことがあるんです。「もっと大きく包み込む必要があるのではないのですか」と。ともかく自衛隊は違憲という形では国会では扱われてこなかったんです。したがって、今、みんなが自衛隊を承認している、違憲という人は一般の国民の中にはほとんどおりませんから。そういうことでやって、それで十分大丈夫なんだというような感じがいたしますが。

ここで、もう一度繰り返します。戦争が終わって二年間は、アメリカ占領軍が日本をどのようにしているのかということの研究はしていたんですけれども、方針が立たなかった。その時に日本側にいた——石橋湛山もそうですよ、幣原喜重郎もそうですよ、南原繁さんもそうですよ。そういう人たちが「日本人の手で憲法をつくるんだ、日本人の

手でやるんだ」という形をつくった憲法で。ただ一つ、天皇条項だけがまともなかった、日本人の手では。そこに占領軍が関与をして、占領軍の案で「シンボル／象徴」という言葉で何とかまとめあげた。「象徴」という言葉は、率直に言って、我々がはじめ見た時に何の意味か分からなかったですよ。しかし、何の意味か分からない言葉でも、そこで合意が成立することが憲法ができる条件だったの。私は「シンボル」という言葉にはそれだけの意味があったと思いますね。そこには、確かにアメリカ占領軍が関与したんですけれども、憲法九条を占領軍がつくったという論理は違うと思いますね。そのことを私は申し上げたいと思います。

ともかく、我々日本国は、確かに戦国時代に戦争をやりました。第二次世界戦争以前も、ずいぶん戦争をやりました。日清・日露戦争あり、第一次世界戦争あり、そして日中戦争あり、いろいろなことが行われた。そして最後には日米戦争にもついでって敗北する。大悲劇が広島・長崎や沖縄で起こって、戦争が終わりになるという過程を辿って、日本人が今後は平和に生きていくんだ。平和国家としてやっていくんだ。日本人のほうから、政府が戦争を仕掛けるようなことは一切しません、ということの世界への誓いとして発したのが日本国憲法ですから。私は、その意味

では、日本国憲法というのは、今後も生きていけるとは
 思いません。

そして、第九条を改正しようという試みが、もし三分の二以上、国会で衆参両院で通って、そして国民投票に付されても、これはどっちへ転ぶか分かりません。憲法九条を改正することは至難の業です。したがって否決される可能性もあります。否決された時に誰が責任を取るか？ 内閣総理大臣一人の責任では済む話ではないですよ。国会議員全部責任を取らなきゃいけない。衆議院は解散して選挙をするという方法はあるけれども、参議院は解散規定がありませんから、衆参両院が責任を取らなきゃいけないと。なった時に、日本の国の国家が揺らぐと思えますね。ですから、憲法改正をやるのなら、国会においてほぼ全国会議員が賛成し、国民投票をやっても75%から80%ぐらいは必ず賛成するような案でなければ、憲法を中心とする国家の基本が揺らぐ恐れがある。そこを私は、政治家の人たちには考え直してもらいたい。戦争のほうには憲法改正をしないでもらいたい。どっちが転ぶか分からないような危ない投票はやらないでもらいたい、ということ、政治家の人たちにはずっと訴えてきたんですが、今はだんだんそうでない意見の人が増えてきておりますけれども。私は、必ず憲法の問題は穏やかに解決する方向に動くと思えます。

改正をするのであれば、国民のほとんどの人が賛成するような案で国民投票をする。そうでなければ現状でもってやっていく、という道が日本の生きる道ではないかというように思います。これは、これほど明確に「日本政府は政府の名によつては戦争をいたしません」と世界にずっと誓い続けて、「やめました」と言われていたんですよ。日本は日本の国として。それは世界に対する責任ですよ。そういう憲法を持つている国も、日本だけではないんですよ。多くの国には、そういうものを生かさずとしているわけです。自分の国から戦争を仕掛けるということを、今度、ロシアのプーチン（Vladimir Putin、一九五二年）がやりましたですけれども、それは非常に間違つたことで重大なことですけれども。私は、やはり平和の方向に世界が行かざるを得ない。もし戦争したら、核戦争したらおしまいですから。本当に核戦争をやつたらおしまいですよ。今、核兵器というのは、地球を何百回も破壊するほどの兵器になつていますからね。そういうものを使って戦争をやつたら、人類は消滅すると思えますね。人類が生き延びる方法は、平和しかないわけでありまして。その意味では、日本国憲法というのは大事なものだと思えます。

今まで話したことをもう少し言いますと、日本人は和の精神で生きてきた。そして、和の精神は揺らいだことは何

回もあるけれども、和の精神で生きていこうという日本人の生き方そのもの／理念そのものは、ずっと生き続けた。世界においても、一九二八年の不戦条約のように、そのことが実行され、みんなやっていこうじゃないかという方向に動いている。確かに今、プーチンの挑戦によって危機に立っておりませけれども、私は力を合わせれば止めることは可能だと思いますね。今、大国が力を合わせていないことが、非常に危ない状況が続いている原因だと思いますが。大国が力を合わせて、国連の安全保障常任理事会の五か国が会議をまず持ち、そしてこの五か国で責任を持つている世界を平和で安定したものにするために、まず停戦するというのを早く実行してもらいたい。停戦すれば、理性が戻ります。戦争の危険性は、戦争は人間の理性を奪うんですよ。だから、戦争は狂気と一体なんです。戦争が止まれば、停戦すれば、理性が戻るんです。

朝鮮戦争が一九五〇年に始まりました。私は高校三年ぐらいの時ですよ。あの時は大変でした、岸さんがすごくて。そして中国の人民軍が出てきて、アメリカをやっつけた。やっつけられたアメリカは、マッカーサー総司令官が、原爆でもって反撃すると声明を発表するんですよ。広島／長崎の原爆のことを知っている我々は、背筋が寒くなるような緊張感でしたね。ところが、その時はトルーマン (Harry

S. Truman. 一八八四年～一九七二年) 大統領がマッカーサーを罷免することで、マッカーサーの原爆投下の試みが否定されるわけです。つまり、トルーマンの理性が原爆戦争を救ったんです。次に、一九六二年だったと記憶しています。キューバ革命 (一九五三年～一九五九年) をやったカストロ (Fidel Castro. 一九二六年～二〇一六年) が、当時のソ連邦のリーダーのフルシチョフ (Nikita Khrushchev. 一八九四年～一九七一年) に「核ミサイルをキューバに据え付けたい、アメリカでいつやられるか分からないので、アメリカへの防衛のために核ミサイルを持ってきてほしいんだ」ということを依頼して、フルシチョフが「分かった」と、船に積んでキューバに向かうわけです。各ミサイルを船に積んで。ケネディ (John F. Kennedy. 一九一七年～一九六三年) が大統領で怒るわけです。そして、アメリカ軍に対して、「核ミサイルを積んでキューバに向かうソ連船を攻撃せよ」と、攻撃命令を出すわけです。これを本当に攻撃したら、米ソの戦争になりますので、当時、我々は緊張しましたよ。どうなるんだ。その時は、フルシチョフが冷静だったんです。ソビエト連邦の指導者のフルシチョフは、すぐに船に命令を出して、「方向転換してソ連に戻れ」というので、核ミサイルを積んだ船はソ連に戻って事なきを得るんですが。私は戦後ずっと生きてきて、二度核戦争の危機を感じまし

たよ。朝鮮戦争におけるマッカーサーの声明、それからカストロがソビエト連邦に対して核ミサイルを要請して核ミサイルをソ連邦も提供しようと言った。そして、ケネディが怒って、「爆撃せよ、その船を沈没せよ」ということを命令する。いよいよ米ソ戦争かというようになった時に、フルシチョフが戦争回避のために「引き揚げよ」ということで、はじめはトルーマンの理性が、次にはフルシチョフの理性が、かつて戦争を阻止した。今度の危機は三度目ですよ。プーチンが核兵器を使うことを声明しているわけです。非常に危険な状況なんです。

どうしても今、我々が最優先すべきは停戦なんです。停戦のために、私はいろいろ書く場所があるので、アメリカに停戦主導権を取ってもらいたい。アメリカが戦争を長引かせたり、戦争を煽ったりするのなんかやめてもらいたい。中国も巻き込んでプーチンを説得して戦争をやめさせる、まず停戦する、無条件停戦をする、ということをやってもらいたいんだ、というように言っているんですが。今依然として米中対立というのが続いておりまして、そうなりません。この十一月にバイデン（Joe Biden、一九四二年）が中間選挙で敗れる可能性が高いですからね。敗れて、その二年後の大統領選に出馬できないという可能性もあります。そのバイデンが中間選挙に勝ち、次の選挙に勝つた

めに、反中国でアメリカ世論を統一することによって、その自分の再選への道を開こうとしていることは明らかなんです。そういう個人的な野望のために世界戦争を起こすような危険性はやめてもらいたい。今はアメリカも中国も身を捨てて、停戦のために努力してもらいたい。大国の責任ですよ。そういうように、私は時々原稿を書いては訴えている。もちろん、国際世論を動かすだけの力量がありません、微々たるものですから。ただ、そういう合唱が全世界にできることが平和への道になるんじゃないかなと思います。そんなことが現在の憲法の平和に関する私の考え方なんですけれども。

■特集三 東日本国際大学東洋思想研究所池田大作思想研究会 特別講義■

「池田大作先生と日中友好の歴史」

東日本国際大学客員教授・北京大学客員教授 西園寺 一晃

【プロフィール】

西園寺一晃 さいおんじ・かずてる

一九四二年、東京都生まれ。西園寺公一参議院議員の長男として生まれる。一九五八年に一家で中国・北京へ移住。

北京大学経済学部政治経済科卒業。一九七一年に朝日新聞東京本社へ入社。主に中国の動向分析や研究に携わる。調査研究室、文化企画局、総合研究センター主任研究員などを経て、二〇〇二年に定年退職。工学院大学孔子学院・学院院长、椋山女学園大学客員教授、慶応大学非常勤講師などを歴任。現在、東日本国際大学客員教授、北京大学国際関係学院客員教授、中国傳媒大学国際関係学院客員教授、グローバル地域研究会理事長、日中友好協会顧問などを務める。著書『鄧穎超 妻として同志として』『周恩来と池田大作』の「一期一会」など。

【特別講義】

■切っても切れない日中と米中の相互依存関係

どうも皆さんこんにちは。今日はいろいろお話したいことがあります。特に一九七四年二月五日、周恩来総理と池田大作先生の会談——日本、中国、世界のすべての重要な問題が凝縮して詰まっている三〇分の会談についてです。皆さんは周恩来・池田会談については十分研究されています。皆さんは周恩来・池田会談については十分研究されています。今日は主に周・池田会談に至る大きな時代背景を中心にお話したいと思います。それは、あの時代背景について知らなければ、会談の深淵なる意義は理解できないと思うからです。

私は人生の大半を中国と関わり、若いころ一〇年間、北京で学生生活を送りました。中国のさまざまな面を見ましたし、中国から日本を見ました。その上でつくづく思うこ

とは、日本は中国とどのような関係を築いていくべきか。これは日本が背負った宿命的な課題だということなのです。

隣に巨大な発展を続ける国があります。違う社会制度、違う価値観をもった国です。日本とは二〇〇〇年以上の交流史があります。日中両国はお互いに学び合いました。しかし不幸な戦争もありました。しかし今、日本にとって中国は第一の貿易相手国です。

二〇二〇年の日本の貿易相手国のシェアを見ると、一位が中国で、日本の貿易総額の二三・九%です。二位のアメリカは一四・七%、三位の韓国は五・六%です。実はそれ以上に多いのは、今厳しく対立している米中間の貿易なのです。米中貿易は世界で一番多いのです。経済だけをとっても、日中あるいは米中の相互依存関係は、切っても切れない関係にあるのです。そういうことを頭に浮かべながら、いくつかの問題についてお話したいと思います。

■核戦争前夜だった一九六二年のキューバ危機

我々、特に青年は歴史を大事にすべきだと思います。どの国にも、誰にでも歴史があります。成功した歴史、失敗した歴史、栄えある歴史、暗黒の歴史、両方を学ぶべきだと思います。歴史を鏡として、経験と教訓から学び、それ

をこれからの人生、これからの国の運営に生かさなければならぬからです。

日中関係の歴史を語れば、いくら時間があっても足りません。戦後の日中関係において、非常に重要な歴史、出来事の一つをお話したいと思います。もちろん皆さんよく知っていますが、これは世々代々語り継いでいかなければなりません。これは重要な出来事であり、歴史です。それは一九六〇年代の出来事です。池田先生の日中国交正常化提言がまさにそれです。ただしそれを語る前に、一九六〇年の時代とはどういう時代だったのか。その中で池田先生が出された中国提言の意義はどうかを考えてみたいと思います。

一九六〇年代、若い方たちはまだ生まれていないでしょうけれども、本当に激動の時代、波乱万丈の時代、ある意味では暗黒の時代でした。まずは冷戦です。世界は三つに分かれていました。三つに分断されていたのです。アメリカを中心とする西側陣営、ソ連を中心とする東側陣営、そしてこのどちらにも属さない非同盟諸国です。「第三世界」とも言われました。冷戦の無情さ、悲惨さについては皆さんよく知っています。冷戦の無情さ、説明を省きます。要するに、東西両陣営とも相手を悪魔とみなし、相手から自分を守る。あわよくば相手を滅ぼそうと考えていました。

一つの出来事、事件がこのことを象徴的に物語っている。若い方は知らないかもしれないけれども、一九六二年にキューバ危機がありました。革命を成し遂げ社会主義国となったキューバ、そのキューバに核ミサイル基地を造ろうとするソ連。それを実力で阻止せんとするアメリカ。地図を見ればわかるように、キューバはカリブ海の大アンティル諸島に属しています。これはいわば、アメリカの内庭みたいなものです。冷戦の最中、ここにソ連の核ミサイル基地ができれば、米ソの力関係は一気に変わり、アメリカは重大な危険にさらされることになります。

核ミサイルおよびミサイル基地建設の機材を積んだソ連の船が、本国を出てカリブ海に向かいました。アメリカは「ソ連船がアメリカ近海に入れば撃沈する」と宣言しました。それに対してソ連は「アメリカがソ連船を攻撃すれば、核ミサイルでニューヨークを攻撃する」と宣言しました。アメリカは「ソ連が核のボタンを押せば、アメリカの核ミサイルはモスクワを破壊する」と返しました。米ソの全面核戦争は一触即発でした。

■「核ミサイル発射準備」が沖縄米軍基地に命令された日

当時のアメリカ大統領はケネディ、ソ連のトップである

共産党書記長はフルシチョフでした。米ソとも核のボタンは解除され、命令が下れば核兵器が飛び交う時代でした。そのとき驚くべきことが起きたのです。沖縄の米軍核ミサイル基地に、本国から命令が下りました。「核ミサイル発射を準備せよ」。計画では五発の発射でした。米軍の兵士は、泣きながら準備したそうです。核戦争が始まれば、もう本国には生きて帰れない。家族とも会えない。それどころか、人類は滅亡だと思つたのです。沖縄のアメリカ軍司令官は「ミサイルの標的はモスクワだ」と思っていました。ところが命令は「標的は北京」だったのです。そして「発射せよ」との命令が下りました。

核のボタンが押されれば核戦争が始まり、世界は破滅、人類は滅亡です。核戦争に勝者は存在しません。沖縄ミサイル部隊の司令官は、震える手で通信機を握り、本国に最後の確認をしたのです。ところが、その命令はどういう行き違いか、間違っていたのです。これは本当の話です。そういう時代でした。沖縄の米軍司令官の臆病さが、世界を、人類を救つたのです。その後、世界が核戦争阻止に動き、ローマ教皇までも動き、人類滅亡寸前で核戦争は阻止されました。ソ連はキューバにおけるミサイル基地設置をあきらめたのです。

■「ハト派の一匹狼」宇都宮徳馬議員

冷戦は人々を狂わせました。西側の人々は東側を恨み、東側の人々は西側を恨みました。まさに人類は分断されたのです。そして当時、アメリカとソ連には、人類を何回も消滅させることができる核兵器があったのです。日本の状況も非常に厳しいものでした。アメリカのアジア戦略の中心は、中国封じ込めでした。日米安保条約の対外的機能は、この中国封じ込めに奉仕することでした。米中は激しく対立し、そのあおりで日中関係は最悪でした。日本政府の当時の対中政策は、敵視政策でした。

さらに中国では、一九六六年に文化大革命が勃発しました。中国は大混乱に陥ります。中国がころうじて持ちこたえていたのは、周恩来総理の渾身の努力と手腕のおかげでした。ところが文革の中で生まれた極左集団の台頭によって、対外政策は左傾化し、革命輸出外交は、周恩来の努力で保ってきた非同盟諸国との絆を破壊したのです。極左派の最終的な打倒対象は周恩来でした。中国はアメリカと対立し、ソ連とも対立し、非同盟諸国との良好な関係も分断されました。中国の国内は混乱し、経済は破綻寸前でした。日本国内の反中嫌中度は最高潮に達し、それまで「日中友好」「日中国交正常化実現」を叫んでいた人々たちも、一

人また一人と去っていきました。このような非常に厳しい状況の中で、日本で二人の人物が重要な行動をとります。一人は、自民党の宇都宮徳馬衆議院議員です。この人は「ハト派の一匹狼」と言われていました。自民党の方針に公然と反旗をひるがえし、日中関係正常化を一貫して主張してきた気骨の人です。

宇都宮先生は厳しい冷戦の真ただ中、常にこう言っていました。「多くの人はアメリカの反中性、中国の反米性を過度に強調しすぎる。時代は動いている。このような状況は長続きしない。世界は変わる」。さらにこうも言い続けました。「多くの人は感情的に中国を嫌っているが、日本にとって日中友好は最大の安全保障である」。宇都宮議員は日米のハト派議員に呼びかけ、一九六九年にアメリカのサンタ・バーバラで日米議員フォーラムを開催します。日米両政府に、米中、日中関係改善の提案を行ないました。

■「日中国交正常化提言」の卓越性と先見性

日中関係にとってもう一人の重要人物は、創価学会の池田大作第三代会長です。池田会長は一九六八年九月八日、創価学会第十一回学生部総会において、突然中国提言を行なったのです。その内容は、当時としては信じられない、

驚くべきものでした。これは皆さんもよくご存知です。池田会長は言いました。

〈日中国交の正常化は、単に日本のためのみならず、世界の客観情勢が要請する日本の使命である〉

この言葉の中の〈客観情勢が要請する〉という言葉にぜひ注目してください。当時の日本政府とアメリカ政府の方針は、中国を承認せず、国際社会に復帰させず封じこめることでした。

池田会長はこうも言いました。

〈日本はこれまでのようにアメリカの重要事項指定方式に加担するのではなく、北京の国連での代表権を積極的に推進すべきであります〉

当時のアメリカを含めて多くの西側諸国は、中国の国連復帰を阻止するために動いていました。国連では毎年、中国の国連復帰問題が議論されましたが、すべて否決されてきました。それでも中国の国連復帰賛成が、第三世界を中心に少しずつ増えてきます。アメリカや日本などは、中国の復帰問題をそれまでの単純多数決から、いわゆる重要事項指定方式に変更しました。これは三分の二の賛成がなければ実現しないという事です。つまり世界の流れは、当時はまだ中国排除だったのです。

池田会長はさらにこう言いました。

〈まず政府は、この吉田書簡の廃棄を宣言し、貿易三原則にしたがって、一歩でも二歩でも、貿易を拡大する方向に努力を積み重ねていくべきである〉

池田先生の言葉の中に出てくる「吉田書簡」とは、一九六四年に日本の吉田茂元首相が台湾に出した書簡です。北京政府相手の日中貿易——当時国交はなくとも民間の貿易は細々と続いていたのです——この日中貿易において、日本の輸出入銀行の融資は使わせないと内容です。大型の貿易の場合、輸出入銀行の融資を受けないと、実現は事実上不可能だったのです。つまり「吉田書簡」は、日中貿易の拡大阻止が目的です。

■「テロリズムを恐れぬ命がけの「日中国交正常化提言」

池田会長はこう言いました。

〈私は、今こそ日本は、この世界的な視野に立って、アジアの繁栄と世界の平和のため、その最も重要なかなめとして、中国との国交正常化、国連参加、貿易促進に全力を傾注していくべきであることを重ねて訴えるものであります〉

この中で〈世界的な視野に立って〉という言葉にぜひ注目してください。皆さん、これはすごいことなのです。凡

人にはまったく理解できないことです。あの時代です。アメリカの戦略、日本政府の中国政策、世論の流れ、これらすべてに逆らうことなのです。個人の安全や組織の利益を考えれば、到底できるものではありません。国内で創価学会は必ず右翼勢力の攻撃対象になり、メディアはここぞとばかり、学会非難を展開するでしょう。また台湾には、創価学会の組織があります。台湾の創価学会組織が弾圧され、メンバーはきつとつらい目に遭うでしょう。池田会長は日本のこと、いや世界のことを考えていたのです。個人の安全、組織の利益、台湾のメンバーに心を痛めながらも、世界平和と人類の安全と繁栄を考えていたのだと思います。

それだけではありません。一九六六年には、中国で文化大革命が勃発しています。極左勢力が権力を握り、国内は大混乱です。中国は周恩来の超人的な努力だけで、首の皮一枚つながら、破滅がかるうじて避けられていたのです。日本では中国との友好を叫んでいた多くの人も「中国はこれからどうなるかわからない。少し静観しよう」という姿勢でした。これが当時としては、良識ある人たちの一杯の客観的な態度だったのです。今では想像もできないでしょうが、当時は日中友好など叫んだら、四方八方から矢が飛んできた時代です。私は日中友好を叫んだがために、会社をクビになった人、離婚した人を多く知っています。

そういう時代でした。右翼に殺されかねない時代でした。一九六〇年十月十二日、当時の浅沼稲次郎・日本社会党（現・社会民主党の前身）委員長が東京の日比谷公会堂で「日本は中国と仲良くしなければならぬ」と演説しました。そこに右翼の青年が壇上に駆け上がってきて、浅沼委員長を刺しました。ほぼ即死でした。あの時代の象徴的な出来事でした。

宇都宮先生にしても池田会長にしても、当時のアメリカのアジア戦略に逆らい、日本政府の対中国政策に逆らい、世論の流れに逆らったの、まさに命がけの行動でした。でもそれは「アメリカのアジア政策もアジア戦略も、日本政府の対中政策も、そして世界の中国に対する見方、態度も必ず変わる。またそうなることが、世界の平和と安寧のために必要だ」との信念のもとでの行動だったのです。

■牧口常三郎初代会長、戸田城聖第二代会長の獄中闘争

皆さんよくご存知だと思います。牧口常三郎先生、戸田城聖先生も同じだと思います。あのころはもつと厳しい時代でした。軍部が台頭し、軍国主義日本は対外侵略を行なっていました。戦争、軍国主義に反対し、お上に逆らう輩は、治安維持法で残らず逮捕されました。軍部が主導権を握る

政府、戦争を煽るメディア、世論は戦争へ戦争へとなびきました。関東軍が中国の都市を占領するたびに、日本では「戦勝祝い」の提灯行列が行なわれ、世論は高揚しました。そんな時代にお上に逆らい、軍国主義と戦争に反対したら、どういうことになるでしょう。皆さん、世論というのは非常に大切です。大事です。多くの人々の考えと要求を理解し、汲み取らなければなりません。しかし世論の流れ、世論の多数派が必ずしも正しいとは限りません。

歴史を見ても、真理と正義は往々にして初めは少数派で、ときに孤立するものです。あの軍国主義が台頭した時代、世論は戦争へ戦争へと流れました。戦争に反対などしたら「非国民!」「売国奴!」と罵られた時代です。それでもこの流れに逆らって、敢然と立ち向かった人がいたのです。まさに「千万人と雖も吾往かん」(孟子の言葉)の気概で、命を懸けての発言でした。当然弾圧され、逮捕され、拷問されるのは必至であり、抹殺される可能性すらあるのです。それでも軍国主義反対を叫んだのです。どんなに過酷な状況にあらうとも、どんなに残酷な弾圧を受けようとも、命の危険が迫らうとも、信念を曲げず、信仰を曲げない。そういう人がいました。

私は牧口先生のことを調べて驚きました。牧口先生は治安維持法で逮捕され、獄死しています。でもこれは病気で

はありません。餓死です。どれほど残酷で、ひどい拷問が行なわれたか。食べさせず、飲ませず、眠らせず。これはおそらく、身体的な痛みよりつらいと思います。また身体的な拷問だと、証拠が残ります。それに屈せず、最後の血の一滴まで戦い抜いた。そういう少数の人が、その後の学会の歴史、日本の歴史を作ってきたのです。池田会長も時代こそ違いますが、まったく同じだと思います。私は周恩来総理の言葉を思い浮かべます。「生命不息、戦闘不止」。命ある限り、戦いをやめない。

先ほど述べた池田会長の中国提案を最も喜び、感激したのは周恩来です。この提案は日中関係が最も厳しいとき、周恩来が最も困難なときに発表されました。一九六八年以降、周恩来の頭には常に池田大作という人が存在していたのです。

これは余談ですが、のちに池田先生にお会いしたとき、私は失礼を顧みず、この時のことをお訊きました。私は当時は若くて生意気でした。

「会長、あの時代、あの状況下にあのような提案をした時、学会の幹部の皆さんは理解できていたのでしょうか。もしかして『殿、御乱心あそばすな。今のようなことを言ったら一大事です』と言った幹部がいたのではありませんか」さて、どのような答えが返ってくるのかと思っていたら、

会長は豪快に笑っただけで、肯定も否定もしませんでした。問題は、池田会長の中国提案のあとです。ここまでなら「勇気のある立派な人ですね」で終わるかもしれませんが。しかしこのあとの展開は、この提案が世界の流れを正確にとらえ、まさに世界を揺るがし、時代を変える一助になったことを証明するものでした。

■泥沼化して大失敗したベトナム戦争

一九六〇年代末に冷戦はエスカレートし、米ソ対立、米中対立はますます激しくなりました。さらに東側陣営でも、中国とソ連が分裂します。中ソ対立は、局地的ではありませんでしたが武力紛争までエスカレートしていました。中ソの武力衝突は、北は黒龍江省のウスリー川にある珍宝島という中州（ソ連名は「ダマンスキー島」と、西の新疆ウイグル自治区とソ連の国境で起きました。まさに冷戦は、非常に厳しい状況を醸し出していました）。

まさにこのような事態の中で、水面下ではまったく真逆な、時代を大きく転換させる動きが進行していたのです。時代を大きく変えたのは「ニクソンの焦り」と「毛沢東のため息」だったと言えるかもしれません。当時アメリカ大統領は、ジョンソンからニクソンに変わっていました。ニ

クソンはジョンソンから大きな荷物を引き継いで、大統領に就任しました。その荷物とはベトナム戦争でした。ベトナム戦争に関しては、皆さんよくご存知だと思いますので詳しくは述べません。

アメリカは「南ベトナムで生まれた反政府ゲリラは、南ベトナム政府軍が一蹴する」と思っていました。ところがゲリラ闘争は、燎原の火のように燃え上がったのです。アメリカは軍事顧問を派遣し、軍事援助を拡大しました。それでもゲリラの勢いは止まりません。アメリカはついに直接介入に踏み切りました。アメリカ軍は一万、三万、五万、十万の兵士をつぎこみきました。そして、核兵器以外のすべての武器を使用しました。皆さんの間で有名なのは、化学兵器の枯葉剤ですね。

つまりアメリカはベトナムという泥沼で、にっちもさっちもいなくなっていたのです。アメリカがベトナムという泥沼に足を取られ、身動きできなくなっているとき、世界ではアメリカにとって由々しき事態が起きつつありました。

アメリカは、ある意味において世界国家です。世界の至るところに軍事基地を置き、世界の警察官として君臨していたのです。アメリカにとって、一番重要な地域はどこで

しようか。もちろん、それはアメリカ本土です。では二番目に重要なところはどこでしょう。それは西ヨーロッパでした。ここにはアメリカ主体のNATO（北大西洋条約機構）軍と、ソ連中心のワルシャワ条約機構軍という巨大な軍事集団が対峙していました。アメリカがベトナム戦争に巻きこまれる前、この両軍事機構の力関係は、大学生と小学生ぐらいの差があったと言われていました。NATOが圧倒していたのです。ところが、アメリカがベトナムの泥沼であえいでいるうちに、この力関係は徐々に変わってきたのです。そしてついには、航空機数、戦車数でワルシャワ条約機構軍がNATO軍を凌駕したのです。これはアメリカにとって由々しきことです。冷戦の中で、西側陣営にとって危機が迫っていたのです。

ニクソンは、アメリカ軍のベトナム撤退を考え、そして決意しました。早くベトナムから足を抜いて、西ヨーロッパ戦線のテコ入れをしなければなりません。それはアメリカが南ベトナムを捨てるということでした。ニクソンは南ベトナムの放棄を決断します。ただしアメリカにはジレンマがありました。ベトナムを放棄し、アメリカはベトナムから去る。しかしアメリカが去ったその空白地帯に、最大のライバルであるソ連が入ってくるのは、なんとしても阻止しなければなりません。これは矛盾です。

■「ニクソンの焦り」と「毛沢東のため息」

ニクソンの頭に浮かんだのは中国です。ソ連と激しく対立する中国を利用し、ベトナムへのソ連の侵入を防ぐ。それしかないと考えました。そしてニクソンは、特別補佐官のキッシンジャーに命じます。「極秘裏に中国と接触せよ」。まったく同じ時期に、中国でも変化が起きていました。

一九六〇年代末、ある共産党秘密会議で、あの傲慢とも言える、自信に満ちた絶対指導者の毛沢東が、初めて弱音を吐き、ため息をついたのです。「我々は孤立した。どうすれば良いのか」。その弱音を聞いた周恩来が、素早く動きまゝす。周恩来は、当時文革の中で台頭した林彪に排除されていた四人の百戦錬磨の元帥を密かに呼び集めました。陳毅、徐向前、聶榮臻、葉劍英の四人です。そしてこの四人の元帥にこう諮問したのです。「我々が現在行なっている対外戦略は正しいのか。間違っているのか」。四人の元帥は検討し、周恩来に答申しました。「我々の対外政策は間違っています。我が国は政治的、経済的、軍事的にもまだ弱い。そんな中国が世界の二つの超大国と同時に対立するなど下策です」。

それを聞いた周恩来は、二つ目の諮問をします。「それでは我が国にとって、現在最も危険な存在は、アメリカな

のかソ連なのか」。同じように検討した四人の元帥は答えました。「今我々にとつて最大の脅威は、七、四〇〇キロの国境を接し、巨大な軍事力をもつソ連です。今ソ連が本気で攻めてきたら、我が国は一瞬にして占領されるでしょう」。

周恩来は四人の元帥の答申を毛沢東に伝えました。毛沢東はそれを聞いて、少し考えてから周恩来に命じました。「極秘裏にアメリカと接触せよ」。周恩来はただ単に、中国をソ連の脅威から守ることを考えていたのではないと思います。「アメリカとの緩和、和解を図ることにより、中国は国際社会の一員に復帰する。そして世界の平和と安定のために努力し、貢献する。そういう国になりたい」と思っていたと思います。もちろん周恩来の頭の中には「そのためには、いずれはソ連との緩和も図らなければならない」と考えていたと思います。

当時このことは、毛沢東、周恩来と四人の元帥を含む、ごく少数の人しか知りませんでした。毛沢東の後継者として絶頂期にあった林彪にも知らされませんでした。真相を知った林彪は、のちに毛沢東暗殺を試みます。それが露見すると、軍用機でソ連に亡命を図りますが、モンゴル上空で軍用機が墜落して命を落としました。墜落した原因は未だに謎です。

■周恩来キッシンジャー極秘会談による米中和解

こうして周恩来とキッシンジャーによる水面下での極秘外交が始まります。そして一九七一年七月、アメリカと中国は同時に「ニクソン大統領が一九七二年五月までに北京を訪問する」と発表します。中国では外務省のスポークスマンが、アメリカではニクソン大統領が自らテレビで発表しました。アメリカにとつてアジア最大の同盟国である日本の佐藤栄作首相が、アメリカからこのことを伝えられたのは、ニクソンがテレビで発表する三分前でした。これが激動期の国際政治です。国際社会には激震が走りました。誰も予想できなかったことです。世界最強の国、西側陣営のリーダーであるアメリカの大統領が、未承認国であり、激しく対立してきた中国の首都を正式訪問するなど、常識では考えられないことなのです。これが世界の流れを変えました。

その年十月の第二十六回国連総会は、圧倒的多数で中国の国連復帰を可決しました。ニクソン大統領は一九七二年二月に訪中し、米中共同声明が発表されました、いわゆる「上海コミュニケ」です。この後の状況については皆さんご存知のとおりです。日本の世論の流れは、あつという間に変まりました。メディアの多くも「日中国交正常化を実

現すべし」と訴えました。また財界を先頭に「日中貿易を推進すべきだ」という世論が主流になりました。世界では中国承認の流れが雪崩のように起きました。

皆さん、私は先ほど「この流れは誰も予想できなかった」と言いましたが、訂正しなければなりません。このような変化と流れを、確信をもって予想していた人がいたのです。日本では宇都宮徳馬先生、そして池田大作会長です。もちろんお二人とも、極秘に行なわれた周恩来キッシンジャーの秘密外交があったことは知らなかったと思います。しかし「世界の流れ、世の流れは必ずこうなる」と確信して行動したのです。「米中関係、日中関係は必ず変わる」と言い続けた宇都宮先生の正しさが証明されました。まさに米中関係、日中関係は劇的に変わりました。

■四年後に「日中国交正常化提言」の四本柱がすべて実現

皆さん、私は先ほど「池田会長の中国提言の中に出てくる二つの言葉に注目してください」と言いました。一つは〈(日中国交正常化は)世界の客観情勢が要請する〉という言葉です。もう一つは〈世界的な視野に立つて〉という言葉です。池田会長も「世界は必ず変わる」と確信していたのです。そしてニクソン訪中は世界を変えました。

池田会長は日中国交正常化、中国の国連復帰、日中貿易の推進を提起しました。あの最も冷戦が厳しい状況下にです。「そんなことはできるか」と誰もが思ったでしょう。ところが四年後には、それが全部実現しました。池田会長の日中提案の意義は、日本と中国の問題をはるかに超えたものでした。世界を変えたのです。日中だけでなく、世界の流れ、世界の人々の心を変えたのです。

このことはもう少し時間がかかりますが、一九八九年の冷戦の崩壊につながります。皆さん、米中の和解は、対ソ連という意味が強いものです。結果、やはり米中対ソ連という対立の構造が残り、世界の安全を脅かしていました。最悪の場合、核戦争の危機がまだあったのです。池田会長は中国を国際社会に迎え入れ、日中関係の改善と正常化を促進し、激しく対立していた米中を結びつける役割を果たしました。ここで終わらないのが、池田会長が素晴らしく偉大なところですよ。

池田会長は第一回訪中のあと、モスクワに飛びました(一九七四年九月)。そしてソ連のコスイギン首相にこう問うたのです。「あなた方は中国を攻めるつもりですか」。コスイギン首相は「私たちは中国を攻めるつもりは毛頭ありません」と述べました。

さかのぼって一九六九年、コスイギンソ連首相がベトナム

ムのホーチミン主席の葬儀に参列したあと、帰途北京空港で周恩来首相と三時間会談しました。このことは、双方とも戦争はしたくないということでした。しかし何らかの理由がきっかけでこの二つの大国が衝突すれば、世界は大混乱に陥り、平和は破壊されます。池田会長は、中ソの正常な関係が世界の平和にとって重要だと考えたわけです。

その後、一九八九年、中ソは和解決します。米中ソの関係はかなり改善され、世界の平和は保たれました。歴史の表舞台には出てきませんが、池田会長の考え方、努力、行動は世界を救う大きな力になったのです。このような歴史を考えると、私はつくづく「指導者とは何か。リーダーとは何か」を考えさせられます。

■池田先生とホテルで三時間語り合った日

幸いにも、私は周恩来総理にずいぶんお会いしてかわいがっていただきました。特に夫人の鄧穎超さんを、当時私は「鄧ママ」と呼んでいました。池田大作会長にも、非公式を含め五回ほどお目にかかりました。一番長くお会いしたのは、池田会長の第一回目の訪中、一九七四年の春です。たまたま同じホテルに泊まっていた私は、ホテルの先生のお部屋で三時間お話をさせていただきました。私の最高の

友人であった、当時聖教新聞記者をしていた大原照久さんの紹介でした。その大原さんを交えた三人での懇談でした。その時の話は、もう時間があまりありませんので次の機会にします。一つだけお話ししておきたいことがあります。当時は、日中国交正常化（一九七二年）から二年経っていました。国交正常化の時、両国間で約束した日中平和友好条約の締結交渉がなかなか進んでいませんでした。これは日中間の最大の懸案事項でした。

私は池田会長にこう質問しました。「先生、今の日中間で最も重要なことは何だとお考えですか」。私は池田会長の口から当然「それは平和友好条約の締結だ」という答えが返ってくると思っていました。池田会長の口から出た言葉は、私にとって大変意外なものでした。池田会長は即座にきっぱりと「それは青年交流です」と言われたのです。先生は両国の五十年先、一〇〇年先のことを考えられていたのです。会長は「未来を担う青年同士の真心の交流は、アジアの平和と世界の平和に貢献する」と言われました。

宇都宮徳馬先生は日中関係が最悪のとき「日中友好は日本にとって最大の安全保障だ」と言われました。確固たる信念、信仰、先見性、そして一〇〇年先の人類、地球を考えるスケール、これこそ指導者、リーダーの条件ではない

でしょうか。

私は北京飯店で初めて池田会長にお会いし、三時間もお話ができました。その場で先生の提案で一つのことが決まりました。先生は「日中の青年交流は具体的に考えねばならない。交流し、気持ちを通じ合うには、言葉が大事だ」と言いました。そして「日本ではまだまだ中国語ができる人が少ない。中国語の普及はそう簡単ではなく、時間もかかるだろうが、今から始めましょう」とおっしゃいました。そして先生は「私たちには創価大学がある。創価大学で中国語の教育を充実させ、全国から中国語の履修者を集めて中国語弁論大会をやりましょう。そこから始めましょう」とおっしゃいました。

私は一九七一年から朝日新聞中国語スピーチコンテストに関わり、審査員も務めていましたので、喜んで協力を約束しました。こうしてその年の秋から、創価大学において中国語弁論大会が始まったのです。それは今現在も創価大学中国研究会を中心に運営され、四八年間も続いています。これは私の体験的な感覚ですが、英明な優れた指導者は、決して指導者然とはしていません。ふんぞり返っていません。「お前を教育してやる」という態度はとりません。会っている、自然と心が温かくなるような、親しみをもてる、何でも相談できるような優しい人です。本当に強い人は、

優しい人です。本当に能力のある人は、謙虚な人です。その典型は周恩来総理であり、池田会長です。

■日中の未来を池田会長に託した周恩来総理

私は中学三年生のとき、両親に連れられて北京に移住しました。初めて周恩来総理にお会いしたとき、周総理は私にこう言いました。

「君はこれから長く北京に住み、学校に通う。たくさん良い友だちを作りなさい。その友だちたちは、必ず君の大きな財産になる。そしてそれは、日中両国の大きな財産になる。日本と中国は、今不幸な状態にある。戦えば共に傷つき、和すれば互いに利がある。私たちの世代ができなかったことを、君たちの世代がやってほしい。日中両国の国民、人民が憎み合わず、戦わず、共に未来を見て、平和で安定、繁栄したアジアを作る。それは君たちの世代にしか、若い世代にしかできない」

こうおっしゃいました。考えてみれば、池田会長と周恩来総理が言っていることは同じなのです。それは若者、青年に対する期待と激励です。世の中ではいろいろなことが起きます。日中関係も山あり谷あります。我々は一喜一憂することなく、先人たちの教えにしたがって、信念をもつ

て前を向いて歩かねばなりません。

最初にして最後の会見だった周恩来・池田大作会見で、周恩来総理は日中の未来を池田会長に託されたのです。それは我々、あなた方に託されたということです。

■周恩来青年が掲げた「革新」と「革心」

さて周恩来亡きあと、毛沢東の死、四人組の逮捕、文化大革命の終結があり、周恩来の遺志を継いだ鄧小平が改革開放を打ち出します。改革開放は当初「四つの現代化」と言われました。工業、農業、国防、科学技術です。多くの人には「これは鄧小平が提起したものだ」と思っています。違いますが。周恩来が提起したものです。早くも一九六四年の全国人民代表大会で、周恩来は「中国がこれから四つの現代化、つまり工業、農業、国防、科学技術の現代化を成し遂げるために、全国人民は心一つにしてがんばらなければいけない」と述べています。ただ、その後文化大革命があり、周恩来の提起した「四つの現代化」計画は挫折していたのです。それを改革開放という形で再提起したのが鄧小平です。

鄧小平の改革開放の大きな特徴は、対外開放です。外国との経済交流、外資の受け入れ、貿易の振興——周恩来が

四つの現代化を提起した時は、中国を取り巻く国際環境が違いました。大々的な対外開放の条件はありませんでした。

さて、鄧小平が改革開放路線を打ち出して以降の、中国経済の目覚ましい発展はご存知のとおりです。一九七二年、日中国交正常化のときの日中貿易の総額は十一億ドルです。当時の中国の外貨準備高は十億ドルです。今はどうでしょうか。二〇二一年の日中貿易は三、九一四億ドルです。中国の外貨準備高は、三兆ドルを超えて世界第一位です。ただし、良いことには必ず副作用が伴うものです。中国経済の急速な発展、国民の生活向上、もちろんこれは良い事です。その一方で、市場経済化は格差を生み、拝金主義を生み、環境破壊を生みました。思想、信条、理想、信仰、哲学の基礎がない華やかさはもろいものです。かつて中国人民は、封建的な軍閥政治体制を打倒し、帝国主義侵略者を追い出し、自らの国を作る理想に燃えていました。貧しくとも高潔な精神をもっていました。それが今揺らいでいるのです。一言で言えば「精神の冬」「哲学の貧困」です。

今中国では、特に大学を中心に池田大作思想研究が広がっています。その背景には、哲学の貧困をどう埋めるとかという根本的な問いかけがあるのです。この事を考えると、き思い出すのは、かつて周恩来青年が率いた天津での学生運動です。周恩来青年が提起したのは「革新と革心」です。

「革新」とは世の中の仕組みを変えることです。軍閥や外国の侵略者を打倒し、中国人民自らの国を作る。ただそれには、もう一つの「革心」が不可避であると周恩来青年は考えました。「革心」とは自分を変えることです。自らを革命すること、自らの革命なくして、国を変える革命はできない。つまり人間革命です。もちろん立場は違いますけれども、周恩来という人と池田大作という人の共通点はたくさんあります。

■日中友好の「金の橋」

もっともっと話したいことはたくさんありますけど、もう時間が来てしまいました。池田会長と周総理ほど、これほど真に心の通い合った二人はいないと思います。二人の関係のハイライトは、ただ一回だけの、たった三十分だけの最初で最後の会見です。その三十分はとてつもなく深い。濃い。これからの日中関係だけでなく、アジアと世界の平和を決定づけるような内容が詰まっています。言葉には出すことはありませんでしたが、周恩来は命がまさに尽きようとしている時、心の力を振り絞ってこう言ったはずです。「池田先生、どうか両国間に友好の金の橋をかけてください。その橋を、両国の人々が満面の笑みを浮かべながら、

ともに手を携えて渡るのを私はどこかで見ています」

それ以後の池田先生の言動は、周恩来総理の期待に十分応えるものでした。今後それを受け継ぐのは、周恩来総理の後輩たち、池田先生の後輩たちです。どうもご清聴ありがとうございました。

「コミュニティ・ベースド・ツーリズムに関する一考察」
 —北海道夕張市の観光を事例とした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〉

本論は二〇〇七年に財政破綻した北海道夕張市を研究対象として、財政破綻に至るまでの観光の取り組みを概観すると共に、財政破綻後の夕張市の観光がどのように変容したのかを明らかにすることを目的とする。本論では財政破綻後の夕張市における観光の変化を行政主体の観光から脱却した「コミュニティ・ベースド・ツーリズム (Community Based Tourism ※以下、CBT)」への移行であったと考察した。また、財政破綻を「自我の一側面の死」「生の中の死」といった意味を持つ「部分死 (partial death)」という概念で捉え直した。さらに、財政破綻をきっかけに地域住民の「ホスピタリティ (hospitality)」が形成されたことでCBTへの移行が促されたという仮説を提起した。本論は筆者の修士課程在籍時における研究成果を土台とし

ており、修士論文を一部抜粋、大幅に加筆修正を行ったものである。

〈キーワード〉

コミュニティ・ベースド・ツーリズム、ホスピタリティ、部分死、夕張

はじめに

筆者は二〇〇七年の財政破綻から六年後の二〇一三年から二〇一五年にかけて、北海道夕張市における財政破綻後の観光を調査するため、複数回に亘ってフィールドワーク調査を行った。一般に夕張市の財政破綻は観光事業への過大な投資が不良債権化したことを主たる原因として論じられることが多い。では、そもそもなぜ夕張市はそうした観

光政策を行ってしまったのか、その原因を明らかにすることは今後の持続可能な観光の在り方を考える上で有益な視座を示してくれるだろう。また財政破綻を契機として、夕張市の観光は行政主体の観光から地域主体の観光へと質的に変容していった。もちろん、そうした変化は財戦破綻によって行政主体の観光が成り立たなくなったため、半ば強制的に観光の主体を移さざるを得なかったからだと結論付けることも出来るだろう。しかし、果たしてそれだけの理由で地域住民が観光の主体者としての役割を引き受けるだろうか。そうした幾つかの問いに向き合うべく、まずは夕張市の歴史と概要を紐解いていきたい。

1. 北海道夕張市の概要

最初に夕張という地域の歩みを簡単に概略していこう。夕張の語源は元々、アイヌ語で「鉱泉の湧き出でるところ」という意味を持つユーパロという言葉に由来しているという。アイヌの人々にとって夕張岳は霊峰であり、またその周辺で砂金が取れたことから、夕張という場所はアイヌの人々にとって特別な場所であったことが推察される。夕張市は夕張山地に囲まれた、北海道のほぼ中央部に位置する市である。夕張川とその支流の志幌加別川に沿う形で市街地が形成され、高度成長期には炭鉱の街として十一万人以

上の人口規模を誇っていた。そんな炭鉱の街としての夕張市の歴史は一八七四年、アメリカ人の地質学者ベンジャミン・スミス・ライマンの探検隊が夕張川上流の炭鉱地質を調査し、採掘が始められたことを起源とする。しかし、エネルギー革命の煽りを受けて石炭産業は衰退の道を辿っていくこととなる。そして一九八一年、北海道炭礦汽船（以下、北炭）の関連会社が経営する夕張新炭鉱でガス突出・坑内火災事故が発生。この所謂「北炭夕張新炭鉱ガス突出事故」は、最終的に九十三人の死者を出す大惨事となる。この出来事は石炭産業の衰退を人々に強烈に印象付けることとなった。

そうした時代の転換点に立ち、夕張市は一九七九年に市長に就任した中田鉄治による「炭鉱から観光へ」という掛け声の下、観光産業にその活路を見出していく。一九九〇年には現在まで続くゆうばり国際ファンタスティック映画祭（以下、ゆうばり映画祭）が開催され、同年には夕張市における最後の炭鉱が閉山となった。しかし、バブル景気崩壊の影響もあり、巨額の予算を投じた観光施設は不良債権と化していった。そして夕張市は二〇〇七年、地方財政再建促進特別措置法に基づいて財政再建団体へと移行。二〇一〇年からは財政再生団体となっている。二〇二二年現在、夕張市には東京都二十三区よりも広い土地に一万人

を切る人口が居住しており、一九六〇年代、人口が十一万人以上いた最盛期から考えると十分の一以下の人口規模になっている。特に若年層の人口減少は顕著であるのに対して、高齢化率は北海道内においても顕著に高く、二〇四〇年の人口は三千人を割るとの見通しが立てられている¹⁾。

財政破綻後、北海道新聞社が行った地域住民への世論調査によると、財政破綻の最大の要因について、一位が観光事業への過大投資、二位が国による不十分な炭鉱閉山対策、三位が市の不適正な会計処理、そして市議会などのチェック機能不足と続いた。またその責任主体については、一位が中田鉄治前市長、二位が国や道、三位が夕張市民自身、夕張市議会という順番であった。この調査からも明らかのように、財政破綻の主要因は中田前市長が主導した観光産業への過大投資であると結論付けられることが多い。

しかし、夕張の炭鉱史を研究した田巻（二〇一三）によれば、北炭が夕張から撤退する際、夕張市にはほぼ全ての財産を買い取らせたことの影響が大きいという。一方で、買い取った側の夕張市も「炭鉱から観光へ」というスローガンに象徴されるように、炭鉱に関連する様々な遺構を観光事業に活用出来ると考えていた。さらに、国もそうした夕張市の観光政策を後押ししていたのである。このように、夕張市の財政破綻は複合的な要因によってもたらされたこと

言えよう。次章ではより詳細に、財政破綻に至った夕張市の観光政策を考察したい。

2. 財政破綻と夕張市の観光政策

夕張市の観光政策を研究した森重（二〇〇九）は地域が主体的に内在的価値を発揮する観光を地域主導型観光と位置付け、夕張市における観光政策について次のように総括している。

結局、夕張市の観光開発は地域づくりの契機として地域資源を活用しただけであった。観光を通じて得られた利益を地域資源の価値向上に結びつけるしくみがなかったために、地域資源の価値が低減すると、新たな資金を投資して観光資源を創出し、観光の魅力向上を図らざるを得なかった。さらに、観光入込客数の減少によって観光による利益を上回る過大投資が続き、負債を重ねた結果、夕張市は財政破綻に追いやられたと評価できる²⁾。

また田巻（二〇一三）は夕張市の観光政策の失敗を大きく二つの視点から分析し、1) 当初のコンセプトとは関係のない新たな観光施設を作り続けたこと、2) 大規模な観光投資のほとんどが自主財源ではなく国からの補助金や市

債発行で賄われていたこと、という二点を観光政策が失敗した主要因として指摘している。さらに、『夕張問題』を著した鷲田(二〇〇七)はこのように論じている。

たしかに「石炭」は貴重な観光資源になる。しかし、大量の客を常時呼び込むことができる資源ではない。何度も再訪したいと思える資源ではない。だから、「石炭の歴史村」といいながら、レジャーランドに模した諸施設を次から次につくって、多様な客層を呼び込もうとしたのだろう。

一九八〇年に五十五万人であった夕張市の観光客数は、一九九一年には二三〇万人へと大幅に増加している。この数字はバブル景気を背景として、巨大な観覧車、めろん城、ロボット大科学館など、新たな観光施設を開業し続けた自転車操業的な観光政策の賜物であった。その当時、こうした夕張市の観光政策は全国の模範とされ、一九九〇年には当時の自治省から「活力あるまちづくり優秀公共団体」に選ばれ、自治大臣から表彰もされている。

しかし、元々夕張市が志向していた「炭鉱から観光へ」という方針は、その後の夕張市の観光政策とは異なるものであった。夕張市が策定した「石炭の歴史村建設基本計

画」には、石炭博物館を中心に、その周辺に石炭の生成に関わる植物や地層に関する展示、また炭鉱によって育まれた生活文化など複合的な視点から学習が出来るような施設が配置されることが示されていた。さながら夕張市全体が学びの場としての広がりを持った「石炭の歴史村」という名前に相応しい基本計画として、博物館関係者などから新しいテーマパークの先駆けとしての期待が高まっていたという。

こうした地域そのものを学びの場と考える「石炭の歴史村」構想で示された方針は、これからの観光を考える上でも極めて重要な視座を与えてくれている。しかし、一九八〇年に制定された夕張市博物館設置条例はその翌年には改正され、一九九四年には夕張市観光施設設置条例が新たに制定されるなど、石炭博物館の位置付けは少しずつ変容していった。田巻(二〇一三)はそうした「石炭の歴史村」構想の変容を次のように論じている。

「石炭の歴史村」構想は、新しいまちづくりのために、はきわめて時宜を得た斬新なアイデアであった。重厚な歴史的文化的施設の開設は国内では初めての試みであり、わが国の博物館界にも大きな話題を提供した。しかし、管理運営を受託した第三セクター「株石炭の歴史村

観光」にはその理念が受け継がれず、もっぱら目先の営業実績を追求する観光施設として終始してしまった⁴。

「石炭の歴史村」構想で示された地域全体を学びの場として捉え、歴史的遺構を保存・活用するという基本方針は、現代にこそ希求されていると言えよう。また筆者が行ったフィールドワークの結果、夕張市には瑞北瑞南問題と呼ばれる北炭を中心に栄えた北部地域と、それ以外の地域における対立構造があったことも明らかになった。こうした地域間の対立が北部地域における観光施設の過大投資に拍車をかけた遠因であったことも指摘しておきたい。瑞北瑞南問題に象徴される地域内での対立は結果として、当初の基本計画から逸脱した観光政策を軌道修正するための建設的な対話の機会を奪ってしまったと言えるだろう。

3. コミュニティ・ベースド・ツーリズムとは何か

二〇〇七年の財政破綻後、NPO法人ゆうばりファンタが結成され、ゆうばり映画祭は民間主導の映画祭に形を変え、継続開催されることになった。また、助成金が打ち切られるなどの理由で解散した夕張観光協会を引き継ぎ、地域住民主体のNPO法人ゆうばり観光協会が設立されるなど、夕張市における一部の観光事業は民間や地域住民へと

担い手が移行していった。こうした財政破綻後の夕張市における観光の担い手の移行は確かに、財政破綻によって半ば強制的に行われた側面もあるだろう。しかし、財政破綻後、夕張市の観光事業が取捨選択を迫られる中で、ゆうばり映画祭や観光協会も継続や継承をしないという選択も可能であった筈だ。それでもなお、地域住民が自らの意思で非営利法人を結成し、主体的に観光の担い手を引き受けたという事実は、財政破綻によって地域住民の意識が変化したことを物語っているのではないだろうか。

そこで財政破綻が地域住民の意識をどのように変化させたのかという点に着目し、財政破綻後の夕張市における観光の変化を行政主導の観光からCBTへの移行として捉えてみたい。CBTは小林英俊ら(二〇一〇)による「コミュニティが主体的に観光振興を行っていくあり方」、崎本武志ら(二〇二二)による「地域コミュニティが主体となり、地域のために行う観光形態」、また米田公則(二〇二〇)の「コミュニティの、コミュニティによる、コミュニティのためのツーリズム⁷」などの定義がある。加えて、宮島(二〇二〇)はCBTについて「小規模で、それほど儲からないけれども、外から人に来てもらって地域の自然なり、文化なり、アクティビティなりを体験してもらおうという試み⁸。」と位置付け、CBTが規模の大きさを重視する所

謂マスツーリズムに対して小規模な取り組みであり、なおかつ、非営利性を特徴とすることを指摘している。また高松郷子(二〇二〇)はパレスチナにおけるCBTの取り組みに関するフィールドワークを基に、多様な形態のコミュニティを対象とした研究が重要であると提起し、CBTの概念を拡張することの必要性を指摘している。

加えて、CBTを論じる際、そもそも「コミュニティ(communitiy)」とは何かという問題から考える必要がある。社会学者のジクムント・パウマンは著書『コミュニティ』において、コミュニティを個人とも国家権力とも異なる中間的な存在と位置付け、コミュニティが人々に安心を提供して来たことを指摘する。その上で、コミュニティが置かれている現状を次のように論じている。

わたしたちはコミュニティがないと、安心して暮らすことができない。安心は、幸福な生活を送るのになくはならないものである。しかし、わたしたちが現に住んでいる世界では、ますます提供が難しく、保証をためらうものとなっている。

同著では結論として、現代においてコミュニティを維持することは極めて困難であると述べつつ、そうした状況

下でも成立するコミュニティは「分かち合いと相互の配慮で織り上げられたコミュニティ¹⁰⁾」しかあり得ないと語っている。このように、CBTは文字通りコミュニティを土台とした観光のことであるが、コミュニティそれ自体が時代と共に変容しつつある。そうした現状を踏まえた上で、CBTを論じる場合の前提を幾つか提示しておきたい。

岩原(二〇一六)によれば、CBTは「コミュニティ主体のツーリズム」を基本条件とするが、厳密なルールに準じているものではない。現在、CBTは各地のフィールドスタディを積み重ねる形で研究が行われているが、「CBTらしさ」は個々の取り組みや組織の持つ指向性によって異なっている。このように、そもそもCBTは詳細な条件や明確な定義が定まっている訳ではない。

その上で、CBTを成立させている基本要件として二点を指摘することが出来るだろう。一点目は、CBTの基盤となるコミュニティは国家とも個人とも異なる中間領域を指し示していること。二点目は、CBTの主体となるコミュニティはコミュニティの構成員、またゲストに対するホスピタリティを共有しているということだ。小林(二〇一〇)は従来の「公」、個人や企業などの「私」に加えて、「共」という中間の考え方がCBTの基盤であることを指摘している。さらに、CBTが成功するためには1)観光は手段

であり最終目的でないこと、2) ホストとゲストはお互いに楽しみ学びあう対等の立場であること、3) 「共」の考え方を大切にすること、という三点を挙げている。この「共」という意識はバウマンがコミュニティの条件として述べた「分かち合いと相互の配慮」とも重なり合っており、CBTの取り組みにおいては「ホスピタリティ」と言い換えることも出来るだろう。

またCBTの主たる課題についても指摘しておきたい。CBTの担い手は同地域に何らかの関係性を有する地縁型の地域コミュニティを想定する場合が多い。しかし、昨今のCBT研究においては地域コミュニティの流動化や多様化が指摘されている。そのため、CBTの概念を拡張し、何らかの結節点を持つ人々の集い全般を広くCBTの主体として捉えることが求められている。加えて、鈴木(二〇二〇)によればCBTは持続可能な観光の在り方として注目されているが、その成功事例は極めて少ないという。だからこそ、小さな成功事例を積み重ねて、研究の層を厚くしていかなければならないだろう。次章では夕張市における財政破綻を「部分死」という概念で捉え直し、財政破綻後における地域住民のホスピタリティの形成について考察してみたい。

4. 「部分死」としての財政破綻とホスピタリティの形成
アメリカにおける自殺学会の創立者としても知られるE・S・シユナイドマンは部分死について著書『死にゆく時そして残されるもの』の中で「自我の一側面の死¹¹⁾」「生の中の死¹²⁾」であると指摘し、幾つかの事例を示しながらこのように語っている。

われわれは各人生の過程で、避けられない変化に伴う絶え間ない喪失に慣れうるし、また慣れなければならぬ。すなわち、卒業(「大学卒業日」にみられる)、兵役からの解放、失職、失恋、財産の破綻と盗難、創造的努力の完成などである¹³⁾。

シユナイドマンはこうした喪失は進学や就職等で早急に代償されるとした上で、部分死には肉親との死別など代償が困難なものも存在していることを論じている。財政破綻は夕張市の地域住民にとって、地域それ自身が喪失するという文字通りの「死」を意味するものではなかった。しかし、財政破綻は夕張市にとって部分死であったと提起することは出来るだろう。財政破綻を契機として夕張市の役所職員一五二人が退職し、部長職にあった者は全てその職を辞めていった。市職員が半数以上減少したことに加えて、

市民税や自治会費などが値上がりし、ゴミの収集も有料化されるなど、住民負担も増加を余儀なくされた。図書館や美術館も休館、もしくは廃館となり、小中学校も統廃合され、市立病院は診療所に規模が縮小されることになった。こうして地域住民の生活は変化を余儀なくされ、夕張市に残るか去るかの選択を迫られることになったのである。加えて、夕張市の財政破綻は全国的にセンセーショナルに報道され、そうした報道を目にした地域住民の心理に少なからぬ影響を与えたことだろう。

シュナイドマンは部分死について「悲劇的な挫折¹⁴⁾」と表現しているが、夕張市の財政破綻も挫折の一形態と言えるかもしれない。筆者はこれまで、「死」とホスピタリティの関係について研究を行ってきた。そこで、ホスピタリティは主客未分の共創関係によって育まれる自己変容の過程を示す動的概念であると提起した。古くは「メモント・モリ (memento mori=死を想え)」をスローガンとして花開いた中世ヨーロッパにおけるルネサンス運動しかり、人生の無常に向き合う中で出家をしたゴータマ・ブツダしかり、洋の東西を問わず、死は終わりであると共に、新たな始まりを告げる創造の源泉でもあった。つまり、死という日常を揺るがす異質な存在を受け入れる過程の中で自己が変容し、新たな自己が生成されるのだ。そして、死を包摂した

大きな自己は他者との境界が曖昧になり、そこには共に価値を創造し合う新しい他者との関係性が現出する。そうであるからこそ、戦争や災害など、部分死を想起させる地域にはホスピタリティを形成する場所それ自身が持つ力が働いている。

夕張市にとって、財政破綻による複合的な変化を考えた時、財政破綻が地域住民にとって部分死として受け止められ、観光の主體的な担い手としてのホスピタリティを形成する契機になったと考察することが出来るのではないだろうか。事実、財政破綻後に様々なNPOが結成されただけでなく、逆に財政破綻を契機に復活したお祭りやイベント



若菜商工業会 10円カレーライス (筆者撮影)



ゆうばり寒太郎まつり (筆者撮影)

もあつた程だ。

筆者がフィールドワークを行った当時、夕張市内では各地域の独自性が強いことなども影響し、多様なお祭りやイベントが開催されていた。その中には各地区の特色が出ているものもあれば、主催している団体の個性が色濃いものもあつた。冬に行われるゆうばり映画祭を筆頭に、春にはゆうばり桜まつり、夏には夕張メロンまつり、秋には夕張もみじ祭りと各季節を代表するお祭りやイベントが開かれると共に、地区の小さな行事も盛んに行われていた。

例えば若菜商工業会が主催する十円カレーライスは、赤い羽根募金のチャリティイベントを兼ね、最低十円から食べられるカレーライスの売り上げがそのまま募金される仕組みとなつていた。小さな地区のお祭りではあるが数十年の歴史を誇り、お年寄りも楽しめるピンゴゲームや歌謡ショーなどが催されていた。また、ゆうばり寒太郎まつりでは雪で作られたステージや巨大なすべり台などが設置され、家族連れも飽きないような工夫が施されていた。こうした小さなお祭りにはどれも、地元ゆかりのアーティストやアマチュアバンド、学生によって結成された夕張太鼓保存会「竜花」などが余興として出演し、発表と表現の場を提供していると同時に、地域で活動する様々なサークルや団体の貴重な交流の場にもなつていた。

また夕張市において、域内外を問わず多数の人を集められる大型の催し物は夏に行われる夕張メロンまつりと冬に行われるゆうばり映画祭の二つに限られる。夕張メロンまつりは地元民が楽しむ地域のお祭りという要素に、夕張メロンが持つ全国の知名度によって地域外の人々を引き付けるイベント性が加味されたという印象を受けた。それに対して、ゆうばり映画祭は映画界への貢献を主たる目的としており、地域住民が「村まつり」という感覚で徐々に参加するようになっていったという歴史がある。財政破綻後、この大きな二つの行事がどちらもNPO法人中心に運営されるようになったことは、夕張市における観光の質的変容を象徴する出来事であると言えよう。



夕張メロンまつり (筆者撮影)



映画のある街夕張へ (筆者撮影)

しかし、こうしたお祭りやイベントは共通した問題を抱えているようにも見受けられた。まず、主催している地区や団体を中心に運営が行われており、コミュニティに帰属意識の薄い地域住民にとってはあまり関心がなく、地区や団体を越境した接点が生まれることは稀であった。こうした状況は瑞北瑞南と呼ばれる地域内の対立が未だに影響していることも考えられる。一方、大型の行事については地域内の様々なステークホルダーが参与し、地域外の人々とも交流する機会を提供していた。久保（二〇二〇）はCBT研究の射程を観光の現場のみに限定せず、生活の総体に広げることが重要であると提起している。筆者の行ったフィールドワークにおいて、観光の担い手を引き受けていた地域住民のほとんどが観光を専業とはしておらず、ボランティアか副業としての関わりであった。つまり、観光を主たる収益源とするのではなく、観光への参与とそれ自体を楽しむとし、また観光を通して地域の魅力を知ってもらふことを喜びに、自ら観光の担い手を引き受けていたのである。その意味で、財政破綻前の夕張市の観光政策は観光それ自体の振興や量的な経済効果を追い求めていたのに対して、財政破綻後はそうした方針が問い直され、生活の質的向上や地域の誇りを再確認することを主眼とした観光が行われるようになっていったと言える。

森（二〇一六）はCBTにおいて、地域コミュニティの参加を促すアプローチを三つに分類している。一つは「知らせる」「情報収集する」「協議する」という「トップダウン型の参加アプローチ」、次に専門家の協力の下で部分的な意思決定に参加を促す「専門家が主導する参加型アプローチ」、そして意思決定や共同の活動に地域住民が率先して参加し、「一体的に協力する」「自ら動員する」という段階の「内発的ボトムアプローチ」である。これまで論じて来たように、夕張市における財政破綻後の観光は「内発的ボトムアプローチ」を散見することが出来る。こうした夕張市におけるCBTへの移行は自然発生的に行われたものではなく、財政破綻を契機とした地域住民の内発的变化に加えて、行政が自らこれまでの観光政策の転換を宣言せざるを得なくなったことにも起因している。最後に、CBTに果たす行政の役割についても言及しておきたい。

5. 何のための観光なのか目的を問い直す

間中（二〇二一）はインドネシアにおけるCBTの取り組みを研究する中で、スハルト政権崩壊後、民主化と地方分権化の中で観光法が二〇〇九年に改正され、観光開発における地域社会への配慮が明記されたことで、CBTを後押しする政策が打ち出されたと指摘している。こうした行

政の明確なメッセージと制度改正により、CBTの取り組みがインドネシア全土に拡大したという。夕張市においてはインドネシアのような積極的な形ではなく、財政破綻による逆説的なメッセージであったかもしれないが、これまでの所謂マスツーリズム的な観光政策を転換することが行政からも明確に示されたことの意義は大きいと言えよう。その上で、結果として行政が運営していた行事や施設が取捨選択され、地域住民が主体的に担い手を引き受けてでも継承、継続する価値があるのかが問われたのである。このように、夕張市の場合は不可抗力ではあったが、「何のための観光なのか」というそもそもの目的が問い直されたのだ。

筆者はフィールドワークを通して、夕張市においてCBTを担っている人達のホスピタリティを強く感じる機会が幾度もあった。それは観光を通して人々と交わり、観光を通して地域を発信することの喜びを一人一人が感じていたからに他ならない。夕張市は当初、地域全体を博物館とする「石炭の歴史村」構想を掲げ、地域の歴史や文化を保存するために観光を活用しようとした。それがいつしか観光振興それ自体が自己目的化し、経済的利益のみが優先されるようになってしまったのは論じて来た通りだ。経済的利益はあくまで持続的な観光を成り立たせるための必要条件

であって、経済的利益それ自体が目的になってしまうとCBTは成立しないだろう。こうした絶妙なバランス感覚を忘れずにいるためには、常に「何のための観光なのか」という問いに向き合い、原点に立ち返る姿勢を忘れずにいなければならぬ。

山村(二〇一〇)はブータンでのフィールドワークに基づいて、仏教国であるブータンにおける仏教思想とCBTの関連性について興味深い指摘を行っている。ブータンでは一般的な経済指標であるGDP(国民総生産)に対して、GNH(国民総幸福量)という独自の指標を打ち出し、「クオリティ・ツーリズム」を追求している。ブータンにおいて、幸福は「相互に与える関係であり、相互信頼に基づく有意義な関係性を持つことにある」という。こうした考え方は万物の相互依存性を教える仏教の「縁起」の考え方に基づいており、ブータンのCBTが仏教的価値観に基づいていることを指摘している。

このように、仏教の縁起観は西洋を起源とするホスピタリティの概念とも重なり合っており、東洋的なホスピタリティの源泉になっているのではないだろうか。さらに、特に大乘仏教では縁起観に基づいて他者や地域社会に貢献する菩薩という存在が強調される。縁起観が関係性の概念であるとすれば、菩薩は縁起観から導き出された東

洋的なホスピタリティに基づく生き方を表象していると言えよう。ブータンが仏教思想を背景にCBTを成り立たせていることは、特に仏教思想の影響が色濃い日本におけるCBTを考えるための重要な視座を与えてくれている。

最後に、本論は冒頭でも述べている通り、筆者の修士課程在籍時における研究成果を土台としている。筆者にとつて本論を執筆する過程で自らの過去を回想し、改めて夕張と共に過ごした日々を意味づけることが出来た。数年の月日が流れ、やっと夕張から教えられたことの一端を非力ながら世に問うことが出来たように思う。また夕張での日々を支えてくれた全ての人達に感謝しつつ、恩人である吉田八重子さんにこの論文を捧げたい。

〈注〉

- 1 北海道夕張市『夕張市マスタープランー夕張市都市計画マスタープラン（都市計画の基本的な方針）』（令和三年三月）を参照。
- 2 森重昌之（二〇〇九）「観光を通じた地域コミュニティの活性化の可能性…地域主導型観光の視点から見た夕張市の観光政策の評価」、一二頁。
- 3 鷲田小彌太（二〇〇七）『夕張問題』、祥伝社新書、一一八頁。
- 4 田巻松雄『夕張は何を語るか 炭鉱の歴史と人々の暮らし』、

吉田書店、四九頁。

- 5 小林英俊・緒川弘孝・山村高淑・石森秀三編（二〇一〇）『コミュニティ・ペースド・ツーリズム研究 世界の実践事例に学ぶ成功の鍵』、「はじめに」。
- 6 崎本武志・土屋薫・林香織（二〇二二）「オーブンガーデンとツーリズムとの関係性の理論的検討ーコミュニティ・ペースド・ツーリズムの視点からー」、五一頁。
- 7 米田公則（二〇二〇）「地域観光の成功と変質ータイ国・メイカンボン村のCBTを事例にー」、二四頁。
- 8 宮島良明（二〇二〇）「観光と経済開発：コミュニティ・ペースド・ツーリズムの可能性」、三一―九頁。
- 9 ジクムント・パウマン（二〇一七）『コミュニティ』、ちくま学芸文庫、二一五頁。
- 10 E・S・シュナイドマン（一九八〇）『死にゆく時そして残されるもの』、誠信書房、二〇五頁。
- 11 E・S・シュナイドマン（一九八〇）『死にゆく時そして残されるもの』、誠信書房、二〇六頁。
- 12 E・S・シュナイドマン（一九八〇）『死にゆく時そして残されるもの』、誠信書房、二〇二―二〇三頁。
- 13 E・S・シュナイドマン（一九八〇）『死にゆく時そして

残されるもの』、誠信書房、二二〇頁。

四九―五四頁。

14 小林英俊・緒川弘孝・山村高淑・石森秀三編(二〇一〇)『コミュニティ・ベースド・ツーリズム研究 世界の実践事例に学ぶ成功の鍵』、二二七頁。

E・S・シュナイドマン(一九八〇)『死にゆく時そして残されるもの』、誠信書房。

参考文献

岩原紘伊(二〇一六)『NGOが「翻訳」するコミュニティ・ベースド・ツーリズム―インドネシア・バリ島における環境NGOを事例として』、早稲田大学アジア太平洋研究センター『アジア太平洋討究』、二七巻、二四―二五八頁。

鈴木美和子(二〇二〇)「持続可能な観光における大学の役割―ブラジル・バイア州立大学のコミュニティ・ベースド・ツーリズムプロジェクトの事例から」、大阪市立大学都市研究プラザ『都市と社会』、四巻、四二―六四頁。

高松郷子(二〇二〇)「平和創出観光に関する研究…パレスチナにおけるコミュニティ・ベースド・ツーリズムを事例として」、北海道大学国際広報メディア・観光学院(観光創造専攻)博士論文。

田巻松雄(二〇一三)『夕張は何を語るか 炭鉱の歴史と人々の暮らし』、吉田書店。

博士論文。

小林英俊・緒川弘孝・山村高淑・石森秀三編(二〇一〇)『コミュニティ・ベースド・ツーリズム研究 世界の実践事例に学ぶ成功の鍵』、財団法人日本交通公社 共同研究者 北海道大学観光学高等研究センター。

間中光(二〇二二)「コミュニティ・ベースド・ツーリズムをめぐる認証と応答…インドネシア・スレマン県の観光村政策に関する初歩的考察」、立命館大学人文科学研究所紀要、一二五巻、二八五―三一八頁。

小松沢陽一(二〇〇八)『ゆうばり映画祭物語』、平凡社。

宮島良明(二〇二〇)『観光と経済開発…コミュニティ・ベースド・ツーリズムの可能性』、北海学園大学開発研究所『開発論集』、第一〇六号、三一五―三二一頁。

崎本武志・土屋薫・林香織(二〇二二)「オーブンガーデンとツーリズムとの関係性の理論的検討―コミュニティ・ベースド・ツーリズムの視点から―」、『江戸川大学紀要』、第32号、

森重昌之(二〇〇九)「観光を通じた地域コミュニティの活性化の可能性…地域主導型観光の視点から見た夕張市の観光政策の評価」、北海道大学観光学高等研究センター『観光創造研究』、No.5、一―二〇頁。

森朋也（二〇一六）「ラオス中部プーカオクワイNCBAにおける

けるコミュニティ・ベースド・エコツーリズムの現状と課題

——コモンプール・アプローチに基づく実証研究——」、

中央大学経済研究所年報、第四八号、一一一—一三一頁。

米田公則（二〇二〇）「地域観光の成功と変質——タイ国・メイ

カンポン村のCBTを事例に——」、椋山女学園大学研究論集、

第五一号、二三—三七頁。

ゆうばり国際ファンタスティック映画祭実行委員会〔編〕

（二〇〇九）『復活！ゆうばり映画祭』、北海道新聞社。

鷺田小彌太（二〇〇七）『夕張問題』、祥伝社新書。

孔子集団における道德教育のかたちと『論語』の確立（前篇）

—世界観・語・賢の概念の分析を通じて—

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・現代儒学研究部門長 城山陽宣

序言

現時点において、『論語』は孔子の死後より徐々に記録がまとめられて、各地各所において部分的な編纂が行われ、最終的に前漢期において現在のかたちとなったと考えられている。しかし、この様な成立の過程を経たためか、その書の内容については矛盾点が少なくなく、現在に至るまで、真偽や学説に関する議論が盛んに行われるところとなっていることは周知の事実であろう。

また、こうした諸問題が存在するだけでなく、『論語』中の各章句が、現代とは異なる価値観によって記述が行われていることも重なり、そこに込められた真実を読み解くことは容易いものではない。

さらに、後世の孔子の神格化による弊害によって、その

人間像が歪んだかたちで伝播していった結果、孔子が単に古代世界の観念に対して、「述べて作らず」²の発言に代表されている印象を、強くわれわれ現代の人間に与えている。

つまり、「孔子および、その弟子たち」、すなわち「孔子集団の道德がいかに形成されたのか」という問題については、多方面にわたる研究が進められた現在においても、極めて多くの不透明な部分が多く、その全体的な解明を目指すことは困難であると考えられていて述べても過言ではあるまい。しかし、ただ手を拱いていたならば、それらの諸問題の解決は永久に不可能であり、現在においても、多くの試みがなされている³。

そこで本稿では、こうした問題の一部分について、世界観・語・賢の概念の分析を通じて『論語』の確立に至る道

程の一端を確認してみることとしたい。

まず、本稿の第一章では、『論語』中における最も内側の徳である知と仁について述べる過程で、中国古代の世界観が表出している章句について分析を加え、孔子集団の「語」が、いかなる世界観の下で紡ぎ出されてきたのかについて、その特徴を検証したい。

次いで、「孔子の言行において、古典である「語」や「先例」が、どのような役割を果たしたのか」についても確認を行う必要があるであろう。『論語』においては、多くの章句で、孔子以前の故事や諺語・格言である「語」が登場し、それに対する孔子の個々における弁別が記録されている。この作業からは、孔子が重視した徳目である「義」について、故事や「語」を特徴的に引用した章句を中心に、孔子の歴史観を垣間見ることとなるであろう。

また、孔子は伝統を保護する守旧的な人物であると見なされてきた。しかし、『論語』の中からは、神代を脱そうとする多くの試みを見て取ることができる。

本稿の第三章では、その点が、とりわけ明確な『論語』先進篇の「過ぎたるは猶お及ばざるが如し」の章句の解釈より、孔子が「賢」の概念を、どのように捉えていたのかを通じて、人間的な「徳」のかたちを素描する。さらに、賢人から仁者・君子へ、そして聖人に至る道に至るまでを、

その各々の領域より検討を加えることとしたい。

その上で、これらの資料の問題の考察を通じて、先秦の段階における「魯語」「齊語」などの原『論語』の形成と確立について、その基礎を確認・検証していくことになる。こうした作業が、本稿の当面の目標となるであろう。

一、中国古代の「世界観」を背景として

—『論語』雍也第八の第二十三章句の解釈より—

『論語』は、孔子とその弟子たちによる言行録である。その中に見える孔子の言行は、形而上・形而下を問わず、基本的には、人間という存在を問いかけるものではあるが、その世界における人間という存在は、古代中国の世界観という、「われわれ」現代日本人とは異なる観念の下に「演じられている」ことは、あまり自覚できていない。

古代社会の様々な空間は、現在のわれわれとは異なる世界観によって構成されている。大室幹雄氏は、その著『劇場都市—古代中国の世界像—』の冒頭の章の末尾において、次のように述べている。

都市という現象は人間の生と同様にそれ自体で複雑な

様相をもつひとつの擬似生命である。中国の歴史的都市を中世北欧の商業都市や近代工業社会の産業都市を範型として理解することは、われわれの研究を既知のうえに既知を上積みするだけの非生産的な作業に終らせるであろう。都市は、わけても自覚的に構成されたばあいには、その都市に固有の宇宙論、プランニング、建築、祭祀、礼儀作法、哲学、見世物、文芸、工芸品、流行、逸脱などを表現する。個々の都市はそれぞれに解読されるべきテキストなのである。⁴

古代中国世界は、都市国家が延伸されて、構成された領域を持ったものである。都市国家から領域国家へと、よく目にするものであるが、大室氏が指摘しているように、つまり、中国の特定の領域の中心には、都市が存在する。そこに古代中国特有の世界観が濃縮されていると氏は述べているのである。

そして、われわれは、その古代人の営為を、「観客の立場」で、つまり歴史上の、過ぎ去った、客観的な現実として捉えることが可能な立場にある。そのことを大室氏は、

シエクスピアがいつているように、人の一生が芝居であるとすれば、都市はその芝居が上演される最良の劇

場である。古代中国の都市でも、権力の夢に憑かれた男たちが集まるのは宮廷であり、高級官僚への上昇を志向して全国から若者たちが遊学するのは首都の大学であって、恋人たちは市場で出会い、離別してまた都市で再会し、犯罪者や逃亡農民は自身を都市の陋巷の奥ふかくに隠匿し、そして都市をきらって田園の故郷に帰り、自然を讚美する詩人もそのメッセージを農村にはなく都市にむけて発信し、それを受信して讚嘆するのも後者であって前者ではなかった。この劇場に対してわれわれは純粹に観客の位置を占めている。そしてそこで演じられる歴史という芝居はその都市のもろもろの表現の解読を純粹な対象性においてわれわれに迫るであろう。それに応ずる解読者としてわれわれには多くの利点があるのであって、その第一はその保持にパトスを必要としないほぼ絶対的な距離の感覚である。

と指摘されている。まさしく「言い得て妙」ではあるが、ただし、絶対的な距離の感覚があるにもかかわらず、中国古代世界における古典であるはずの『論語』を読んだ際に、われわれ現代日本人は、基本的に違和感を抱かないことが多いのである。

その理由として説明されるのは、第一に、われわれ日本

人は、古代から中国の文化を絶えず受け入れてきたが、もともと中国の文化は、儒教・儒学を核としたものであった。したがって、われわれ日本人の思想が、中国の文化・文物を取り入れる過程で、知らず知らずのうちに儒学的な性質を帯びていったと考えられることである。

そして第二には、江戸時代以降、林羅山以来の朱子学と伊藤仁斎・荻生徂徠らの古学派による対峙において、理想の世と人物像の追及が、『論語』に代表される儒学によって広く行われたこと、さらに、明治維新後、元田永孚らによって、儒学が国家教学や国民道德の中枢に取り込まれ、現在に至るまで日本社会、そして、われわれ日本人の思想の一部分に残存していったためとの説明が挙げられよう。

つまり、われわれ日本人は、こうした上書き的な経験によって、『論語』中に展開される古代中国的世界に対して、それほどの距離を持ち得ないジレンマを抱いているとも言えるのである。こうした日本人の感覚の問題については、基本的に認識しておく必要があるが、同時に、悠遠の古代中国世界に、隣人として望み得る利点も獲得している側面もあるのではなからうか。

そこで本章では、まず、『論語』中における世界観について確認を試み、最も内側の徳である知と仁について述べる過程で、中国古代の世界観が表出している章句について

分析を加え、孔子集団の「語」が、いかなる世界観の下で紡ぎ出されてきたのかについて、考察していきたい。

『論語』雍也第六の第二十三章句において、孔子は、「水」と「山」という中国古代の世界観に依拠して、「知者」と「仁者」の性質を解き明かしている。

【書き下し文】

子曰わく、

知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ。

知者は動き、仁者は静かなり。

知者は楽しみ、仁者は寿し。

【解釈】

老先生のお言葉。

「『知者は川の流れに楽しみを見出し、仁者は山に楽しみを見出す』という格言がある。

たしかに、知者は「川の流れのように」元氣よく動き、

仁者は「山のように」静かである。

そのところは……、

知者は活発に最高の境地である「楽」を目指す。そして仁者は、無理をせず長命であるが故に、最高の境地である「楽」を望むことができるのであろう。

(『論語』雍也第六の二十三)

この章句は、一見、「知者」と「仁者」に関する禪問答のように見える特色を有している。ここで述べる「水」と「山」という中国古代の世界観について確認してみたい。まず、その前提条件として、中国古代における「水」とは、「滞留するもの」ではなく、「流れがあるもの」であることを確認しておく必要がある。

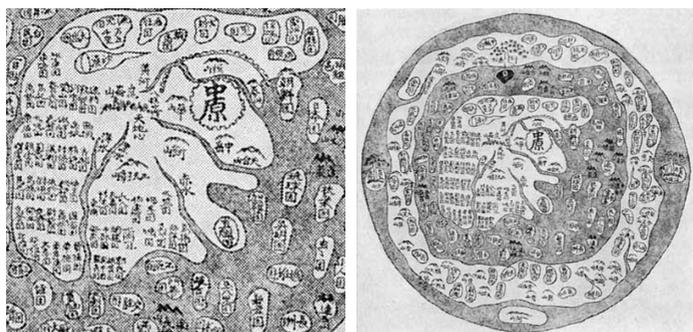
『老子』第八章には、「上善は水のごとし。水は善く万物を利用して争わず、衆人の悪む所に処る（最高に素晴らしいものは、水のようなものだ。水は万物に利益をあたえるが対立し争うことはない。また、みなを避けたがる下のほうに身をおくこともできる）」とあるように、その可変性、流動性が説明されている。

また同様に『郭店楚墓竹簡』太一生水には、「太一水を生ず。水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天反りて太一を輔け、是を以て地を成す。」とあることから理解されるように、やはり、「水」という存在の流動性に対する記述を見て取ることができるのである。

このように「水」とは、流動性があるもののようにだが、この「水」とは中国では一般的な「川」の意であり、水に流れがあることから派生したと考えられていたのである。具体的に述べれば、その「水」の中で特別な存在は「黄

河」と「長江」であり、「海」も「川」も、こうした「水」の延長線上と見なされていたのである。

さらに、ここで留意すべきは、古代中国世界における自然観を構成するもののうち、風景を代表するものが山と川



【図1】(上：全体図、下：拡大図)

であったということであり、さらに「人」は主に、その間の平地である「野」の都市「邑」に居住していたという事実である。また、さらに万物、すなわち生きとし生けるものは、すべて、山・川(海)・平地の間に存在していると考えられてきたことではなからうか。

【図1】を確認していただきたい。後代のものではあるが、朝鮮に伝わる古代中国の世界図には、図の中央に黄河・中原が置かれ、

その周囲には、万里の長城、崑崙山などが描かれている。中原の東には朝鮮国、日本国、南に琉球国があり、あと天竺を除く他の部分は架空の国名が記されている。

また、【図2】の混一疆理歴代国都之図¹⁰を見ると、元の時代の世界観が示されている。地理学的な発展によって、西方にはヨーロッパの地名を見ることができるとあるが、やはり中国的世界観である山と川、そして平地の周りを海が覆う構図を確認することができる。

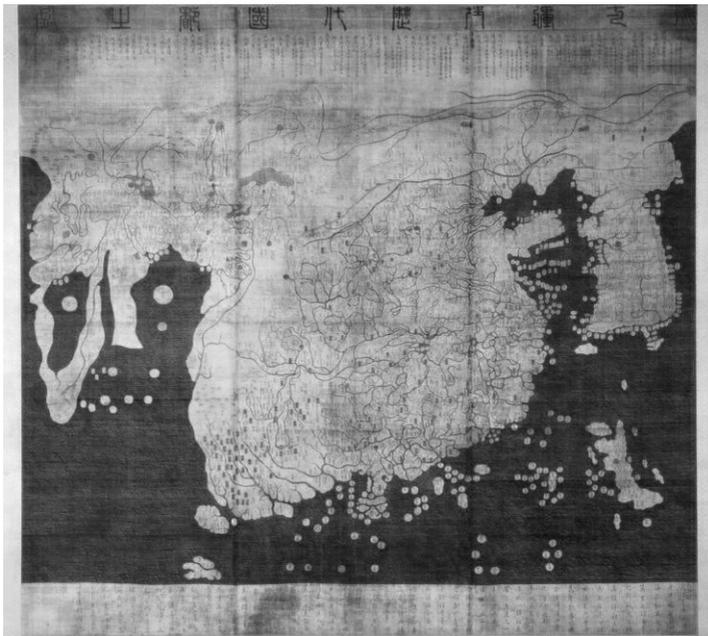
これらの図からも確認されるように、『論語』雍也第六の第二十三章句は、こうした古代中国の世界観を背景に成立したものであることが理解されるであろう。

さらに本章句においては、三回登場する「楽(楽しむ)」という字にも注意が必要であろう。

「楽」は「岳」と同じ音である。『論語』学而第一の第一章句の「朋、遠方より来る有り。亦た楽しからずや」¹¹の「楽」と同じ意味・観念を持つものである。具体的に、「楽」とは、「天上世界に昇る」観念を備えた、「たのしむ」意を表すものと考えられ、馬王堆漢墓帛書『五行篇』や賈誼『新書』六術篇に、「仁・義・礼・智が合わされば、聖となり、楽に至る」旨の文章があるが、それでも「楽」は天上世界に昇る意を表すことばとして用いられている。

これらの特異な世界観を把握した上で、「知者」と「仁者」

【図2】混一疆理歴代国都之図



に関する、この禪問答的な章句を読み解いてみたい。「知者」と「仁者」、そして「水」「山」について、分析を行なうと【図3】のようになる。

【図3】『論語』雍也第六の第二十三章句における「知者」「仁者」の関係図

例	知者	仁者
一般的観念	水	山
孔子が考える意味	動的（流れがあるため）	静的（変化がないため）
孔子の観念	楽（空間軸）	寿（時間軸）
孔子の考える次元	先鋭的に「楽」を目指す 高次であるが、「短」	恒常的に「楽」を望む 高次であり、「長（寿）」

再度、解釈を確認してみよう。

まず、第一段階として、『知者は川の流に楽しみを見出し、仁者は山に楽しみを見出す』という格言が示されていることに注意したい。

その上で次に、知者は「川の流れのように」元氣よく動き、仁者は「山のように」静かである、と規定される。

最後に第三段階として、知者は活発に最高の境地である「楽」を目指し、そして仁者は、無理をせず長命であるが故に、最高の境地である「楽」を望むことができるのである、と結論を述べる。

つまり最終的には、「知者」は、地から天へと向かう空間軸に対する理解にとどまる存在であり、同時に「仁者」を目指すべき存在であるとも言い得るのである。

そして「仁者」は、それに時間軸も含めて悠久不変の境地、すなわち「寿（いのちながし）」に到達しているがために、

「楽」に至っていることが理解できるのである。

孔子は、仁を難しいものと見なしていたことは、つとに指摘されることである。この章句からは、仁者に至る道程が、いかなるものかを、その時代の世界観から、具体的に理解することができるものとなっている。すなわち孔子の理解によれば、「最高の『知』を得たうえで、その後「寿（いのちながし）」「楽」の境地に至らなければならぬ」のであって、それらは中国古代の世界観を背景とした、具体的な比喻によって表現されていたのである。

二、古代の「語」と前例より導き出された「義」のかたち

——『論語』季子第十六の第十一・第十二章句の解釈より——

この『論語』に限らず、先秦の文献には、『詩』『書』が引用されることが多いが、先に見てきたように、『論語』の中の多くの章句では、孔子以前より存在する故事や格言・諺語である「語」や、歴史的な「前例」を引用した対話がなされている。

孔子の言説において、こうした「語」や前例が、どのような役割を果たしたのかについては、これまでも多くの先行研究によって検証が行われてきたが¹²、その「語」「前例」

に対する孔子の理解とは、いかなるものであったのか。興味深い例が記録されている。

本章では、孔子が重視した徳目とされる「義」を、古代の格言「語」と史実である「前例」を特徴的に引用している『論語』季子第十六の第十一・第十二章句の解釈を中心に確認を行うこととしたい。その際に、この季子第十六の第十一章句は、次の第十二章句と一体のものであるという、合山究氏らの説明¹³を基礎として、孔子の「義」の観念と、その歴史観とはいかなるものかを垣間見ることになるであろう。

【書き下し文】

孔子曰わく、

善を見ては及ばざる如くし、
不善を見ては湯を探るが如くす。

吾れ其の人を見る、

吾れ其の語を聞く。

隠居して以て其の志¹⁴を求め、

義¹⁵を行いて以て其の道¹⁶を達す。

吾れ其の語を聞くも、

未だ其の人を見ざるなり。¹⁷

（『論語』季子第十六の十一）

【書き下し文】

齊の景公、馬千駟有り、死するの日、民、徳として稱する無し。

伯夷叔齊、首陽の下に餓す。民、今に到るまで之を稱す。其れ斯れの謂か。¹⁸

（『論語』季子第十六の十二）

【『論語』季子第十六の十一・十二の解釈】

孔先生は、このような話をされた。

『善い事例に遭遇した時には、「私自身は、この善に及んでいない、まだまだダメだ」と考えることはできない。しかし、善くない事例に遭遇した時には、熱い湯に手を入れた時のように、サツと身を退いてしまふ』。私は、そのような人物を見たこともあるし、このような語り伝えである「語」を耳にしたこともある。（斉の景公が、そうであった。）

また、こうも聞いている。『野にある時には一心不乱に自身が向かうべき理想である「志」を希求し、公の義を実践できる時には自身が追い求めた天下の理想である「道」を達成していこうとする』と。私は、このような語り伝えである「語」を聞いたことはあるが、そのような人物を見たことが無い。（おそらく、伯夷・叔齊は、

そのような人物であったのだろうか。」

したがって、「斉の景公は、馬四千頭を保有するほどの富裕を誇っていたが、彼が死んだ時、人民は誰一人として、その徳を称賛しなかったのだ」。

そして、「伯夷・叔斉は、首陽山で餓死したが、人民は今にいたるまで、その徳をたたえているじゃないか」。つまり、先の「語」は、こうしたことを説明しているであろう」。

本章句を読んだとき、第一の事例である斉の景公に関する「語」と、第二の事例である伯夷・叔斉の「語」には、レベルに差があることに気がつく。具体的に述べると、孔子は、第一の事例のレベルは、「まだ不十分である」と考え、第二の事例に至って初めて、「素晴らしく賞賛に値する」と判断していると思受けられる。

では、第一の事例である「語」は、どのような事を指しているのか。その具体的な実例が、次の章句に挙げられている、斉の景公の行為であると考えられる。

景公（在位・紀元前五四七～四九〇年）は、大国・斉の第二十六代目の君主で、孔子が五歳の年に即位し、孔子六十二歳の年に亡くなった。晏嬰や司馬穰直など優れた臣下を登用し、覇者の桓公以来の繁栄をもたらしたとされて

いる。また、孔子を何度か登用しようとしたことがあることから、人を見抜く目は優れていたといえるであろうが、贅沢癖でも世に知られていたといわれている。

では孔子は、景公が贅沢だから駄目だということであろうか。この『論語』季子第十六の第十二章句の文章を読むと、次に説明される伯夷・叔斉は餓死した人物であるので、お金持ちと貧乏の対比のようにも見えないわけではない。しかし、孔子という人物は、そんな単純な性質の持ち主ではないことは、知られている通りである。

『論語』子張第十九の第三章句に、人との交際について、孔子の考えが窺われる文章がある。

【書き下し文】

子夏の門人、交わりを子張に問う。

子張が曰わく、子夏は何とか云える。

対えて曰わく、子夏が曰わく、可なる者はこれに与し、其の不可なる者はこれを距がんと。子張が曰わく、吾が聞く所に異なり。君子、賢を尊びて衆を容れ、善を嘉して不能を矜れむ、我の大賢ならんか、人に於いて何の容れざる所あらん。我の不賢ならんか、人將た我を距がん。これを如何ぞ其れ人を距がんや。¹⁹⁾

（『論語』子張第十九の三）

「子夏が、『善い人間と付き合ひ、悪い人間と付き合ふな（可なる者はこれに与し、其の不可なる者はこれを距がんと）』といったことを、子夏の弟子が子張に伝えた。

すると子張は、『私が孔子から聞いたことと違うぞ。人の手本たるべき君子は、優れた人物を尊敬すると同時に、大衆も包容する。そして、人の善い所を褒め、人の悪い所を憐れむものだ。どうして、人を拒絶するようなことが許されようか（吾が聞く所に異なり。君子、賢を尊びて衆を容れ、善を嘉して不能を矜れむ……これを如何ぞ其れ人を距がんと）』と語ったという。

この子張の発言からも見て取れる通り、孔子は、『善い人間と付き合ひ、悪い人間と付き合ふな』という単純な思想を称賛するような人物ではあるまい。

『論語』季子第十六の十一の一番目の事例が、「善は素晴らしく、悪はダメだ」というのであれば、誰にでも、容易に理解もでき、実行も可能であったであろう。つまり、先の子夏の発言とされる「善い人間と付き合ひ、悪い人間と付き合ふな」というのも至極当然であり、単純に考えれば、誰もが、そのような行動を第一に選択するものなのである。

また、『論語』季子第十六の第十二章句を、「金持ちには嫌なものであり、清貧が素晴らしい」という大衆迎合的な発

想も、きわめて安易なものである。

しかし、人の上に立つべき君子が、そのようではないのか。子張がいうように、世の中には、悪人もいるし、至らない人もいる。「その人々も包摂していくことが大切である」と孔子は考えていたのではなからうか。

このプロセスは単純ではない。その時々、複雑な思考を要求され、多くの知識や他人の意見を取り入れながらも、あくまで自身の思考力「知」や人間力「仁」が極限まで試されるものなのである。

そうした意味で、坊ちゃんの性格の斉の景公は、「善を褒め、悪を憎む」あるいは「利益を好み、不利益を憎む」というような、人間的な、ある程度の素養は持ち合わせていたであろうが、君子に要求される高度な人間的な決断はできなかったのではなからうか。たとえば、孔子を登用することができなかったように。

孔子は、そうした斉の景公の態度を、『善い事例に遭遇した時には、「私自身は、この善に及んでいない、まだまだダメだ」と考えることはできる。しかし、善くない事例に遭遇した時には、熱い湯に手を入れた時のように、サッと身を退いてしまふ』との「語」を引いて表現したのである。

孔子は、そうした為政者である斉の景公に対して辛辣な

態度を示す。『論語』季子第十六の第十二章句において、「斉の景公は、馬四千頭を保有するほどの富裕を誇っていたが、彼が死んだ時、人民は誰一人として、その徳を称賛しなかつた」この歴史的事実である「前例」を付記しているのである。それに対して、伯夷・叔斉が別次元の人間性を持つていたと、孔子は高く評価していたのであろう。

伯夷・叔斉は、孤竹国の公子であった。二人の父が亡くなった際、父からは弟の叔斉が国を継ぐように遺言があったが、叔斉は、「兄上を差し置いて君主にはなれない」と主張し、互いに国を譲つた末に、とうとう手に手を取つて、他国に出奔してしまつたのである。両者は、それほどまでに、親に対する「孝」と、人としてあるべき人間性「仁」を重んじていたのである。

そして後に、周の文王の名声をしたつて、そこに向かつていたところ、ちょうど文王が亡くなり、武王が殷を討とうと出陣しようとする場に出くわしてしまふ。

伯夷・叔斉の二人は武王に、「父上が亡くなられて埋葬もせず、戦争を起そうとされている。これを「孝」といえるのでしょうか。臣下のあなたが、殷の紂王を殺そうとしている。これを「仁」といえるのでしょうか（父、死して葬らず、爰に干戈に及ぶ、孝と謂うべきか。臣を以て君を弑す、仁と謂うべきか）」と発言したという。

周りの兵士たちは、二人を捕えようとしたが、太公望呂尚は、「これは義人である」といい、二人を扶け起こして立ち去らせたという。

ここでも、自身の命を省みず、「孝」と「仁」を軸に、武王に諫言を行っている。さらに太公望から、「義」の人であると称賛されているのである。

そして武王が殷を討つた後、「伯夷・叔斉は、不仁の周の天下で生きることを恥ずかしく思い、正しい行いである「義」の名のもとに、周の食料を口にしなかつたのである。（武王、已に殷の乱を平らげ、天下周を宗とするも、伯夷・叔斉、之を恥じ、義として周の粟を食らはず）。そして、首陽山のわらびを採り尽くし、餓死することとなつたのである²⁰。

この二人は、斉の景公と同じく、公子として生まれ、君主になる資格を有しながらも、それを選択しなかつた。なぜなら、伯夷・叔斉の二人は、君主の地位や富貴以上に重要な、「仁」と「義」の徳（内的スキル）という軸を持っていた。自己の命をかけても、それを守る必要があつたと考えていたのである。

伯夷・叔斉は、君主の地位を得る際には、「孝」と「仁（人間性）」の選択の結果、その地位を捨て去つた。そして、周の武王が、不孝であり不仁であると諫言する際には、自

らの生命を顧みることもなかったのである。周の人々は、それを「義」と称えた。また、周で生きる不義を選ばず、首陽山で餓死したのであった。

こうした伯夷・叔斉の行動原則からは、まさしく「在野にある時には一心不乱に自身が向かうべき理想である「志」を希求し、公の義を実践する時には自身が希求した天下の理想である「道」を達成していく」という「語」、そのものを確認することができるであろう。

つまり、「義」の実践のためには、時に生命を投げうたなければならぬこともあるのであるが、ただ、それは感情的な何らかに基づくものではない。「孝」や「仁」・「義」に合致した行動であるかどうかだけが、判断の基軸であったのである。

孔子は、その前例をふまえて、「そのような人は、言い伝えである「語」では聞いたことはあるが、見たことはない」、それほどに得難い存在であると祖述したのである。それ故に孔子は、『論語』季子第十六の第十二章句において、「伯夷・叔斉は、首陽山で餓死したが、人民は今にいたるまで、その徳をたたえている」と賞賛を惜しむことはなかったであろう。

このように孔子の言説の一部は、古代の格言である「語」と歴史的事実である「前例」によって構成されている。そ

して、ここから確認できたことは、そのような「語」と「前例」をふまえて「孝」や「仁」・「義」の徳について発言を行い、最終的に定義化がなされていったことであつたらう。

次章では、これらの徳が、どのように人間観を形成していったのか、「義」を中心とする議論から、「賢人」「仁者」「君子」、そして「聖人」への変遷を概観したい。

三、賢人から仁者・君子へ、そして聖人に至る道について

—『論語』先進第十一の第十五章句の「行動する『義』のかたちより—

従来、孔子は伝統を重んじる守旧的な人物であると思われてきたが、『論語』の中からは、神の時代を脱そうとする多くの孔子の試みを見て取ることができる。

では、孔子および、その弟子たちは、こうした徳を、どのように人間のかたちとして、まとめ上げていったのであろうか。

本章では、その点が、とりわけ明確な『論語』先進第十一の第十五章句より、孔子が「賢」の概念を、如何に捉えていたのかについて確認する。その上で、孔子およびその集団が、「徳」と人間のかたちを「どのように形づくっ

ていったのか」、そのあらましを素描することとしたい。

『論語』先進篇の第十五章句に、「過ぎたるは猶お及ばざるがごとし」という有名な章句がある。子貢は、ここで孔子門下の二人の弟子の「賢」の力量について、孔子に尋ねている。

この「賢」の概念は、孔子に始まる儒家の集団だけでなく、墨家からも重要視されていたものとして知られるが、これは、孔子の生きた中国古代の普遍的な人間評価の基準の一つであって、徳目の「知」に代表されるような「賢い」や「聡明な」という意味に止まるものではない。高度な人間の総合力を示す基準として用いられていたものであった。

わが国では、「まさされる」とよむ「賢」について、「孔子は、この篇で、「君子力」の一部分である対人実践力、つまり行動する内なる力、すなわち「義」の力量に焦点を当てて、子張と子夏の二人の弟子の特質について次のように述べている。

【書き下し文】

子貢問う、師と商と孰れか賢れる²¹。

子曰く、師は過ぎたり、商は及ばず。

曰く、然らば則ち師、愈れるか。

子曰く、過ぎたるは猶お及ばざるがごとし。²²

【解釈】

子貢が尋ねた。「師さんと商さんは、どちらが優秀なんでしょうか」。

老先生は答えた。「師くんは、やり過ぎている。商くんは、(まだ)もの足りないな」。

子貢は重ねて質問した。「そうであるのなら、師さんが勝っているわけですね」。

老先生の答え。「やり過ぎているのは、まだ足りないことと同じようなものだ」。

(『論語』先進第十一の十五)

この「賢」の字は「まさされる」と読み解くが、子貢の質問の意図は、人間としての総合的な優秀さ、すなわち「賢」の概念を孔子に尋ねることにあつたと考えられる。

そうした子貢の質問に対する孔子の答えは、一見、かみ合っていないかのようにある。

子貢の問いに対する、孔子の最初の回答は、判然としない、茫漠としたもので、ある種の韜晦のようですらある。そこで子貢は、「然らば則ち師愈れるか」と、孔子の意図の明確化をはかっている。

それに対する孔子の回答が、「過ぎたるは猶お及ばざる

が「ごとし」であった。つまり、「過ぎたる」も「及ばざる」ものと同じようなもの、すなわち、「中庸ではない（最高の状態ではない）」と最終的な定義化を行っているのである。

ただ一点、ここで強調されることは、孔子における「賢」の基準が、人間の行動・実践の力量、すなわち「義」の力に依拠しているのではないかという疑義である。この点についての孔子の回答の真意は、どこにあるのかをについて考察を行う必要がある。

孔子の門下生は、その多くが孔子の門下において、人間の優秀性の指針となりつつあった「君子」や「仁者」としての力を追求していた。ここでの子貢も同様であったと考えられるが、子貢の質問では、「賢」の字を使い、孔子に質問を行った。すなわち、「人間として、トータルでの優秀さ」について、孔子に尋ねることを意図していたのである。しかし、そうした子貢の質問に対する孔子の解答は、先にも述べた通り、一見、かみ合っていない印象を与えるものとなった。それもそのはず、孔子の答えは、「仁者」や「君子」としての力の優劣を主眼にしたものではなかったからなのではなからうか。すなわち、子貢の質問が、孔子の意に沿わないものであった可能性が高いのである。

たしかに、子貢は優秀な弟子である。『論語』中においても、孔子の言説の本質を見抜くことも少なくはない。この章句での問題に注視すると、師、つまり子張と、商・子夏の兩名の弟子は、子貢から見ても比較するに足る優秀な人物であった。子夏の学問は、後に世に知られることになるが、『論語』に残る子張の言葉や、『荀子』や『韓非子』に弟子筋の記録が残っていることから、おそらく子張の力量も相当なものであったと推察される。

では、なぜ「過ぎたるは猶お及ばざるがごとし」と孔子に言わしめたのであるうか。それは、孔子の着眼点が、「仁者」や「君子」力の一部分である対人の実践の力、つまり「義」の力量に焦点を当てたものと考えられるからである。先の章で紹介した、『論語』子張第十九の第三章句に、子夏の言葉として、「可なる者は之に与し、不可なる者は之を拒め（交際できるものとはお付き合いし、できないものは拒絶するように）」というものが記録されている。要するに、子夏は、人に対して一歩引いたかのような、スタンスの持ち主であったことが、この章句から、うかがうことができる。

このような子夏の対人スタンスに対して、子張は否定的であった。子張は孔子の発言を取り上げた上で、子夏の弟子に、「我の不賢ならんか、人將に我を拒まんとす。これ

を如何ぞ其れ人を拒まんや（私が賢人でなければ、他人は、きつと私を拒絶するであろうが、どうして私から他人を拒絶してよからうか）」と述べて、子夏の言説を痛烈に批判している。この子張の言動から察するに、彼の実践「義」は、相当に積極的なものであったと考えられる。

こうした子張の言動について、孔子の弟子たちの一部からは、否定的とも取れることが『論語』中に散見される。たとえば、

子游曰く、「吾が友張や、能くし難しを為す。然れども未だ仁ならず（我が友たる子張は、他人のできないことをやつてのけるが、まだ仁に至っていない）」（『論語』子張一―一五）と述べているものである。

子游から見ても、子張の積極的な対人スタンスは、「他人のできないことをやつてのける」実践の力、すなわち強い「義」の力を持つものの、「仁」、すなわち「完成された人間性」に至ることはないとの判断が併記されている。また曾参は、「ともに人としての理想を達成することができない」（『論語』子張一―一六）とも述べ、その人物に対する危惧を露にする。

つまり、孔子の門下の多くの基本スタンスは、子張に代表されるような、積極的な対人スタンス、すなわち強く「義」を押し進めるものではなかったであろう。

たしかに、子張には「過ぎたる」という、美点ともいえる欠けた部分があった。一歩前に踏み出す子張の「積極的な対人スタンス」は、「一歩引いたところから相手に向き合う」対人スタンスの持ち主である子夏、さらには子游や曾参ら後の孔子門下の主流派からは、あまりに評判の良いものではなかったであろう。子張の「積極的な対人スタンス」、「義」は、孔子は「過ぎたるは猶お及ばざるがごとし」、つまり「やり過ぎだ」と評し、その弟子筋からは、さらに嫌悪されているのである。

では、そもそも、この章句において、孔子が子貢に伝えたいこととは、いったい何であったのであろうか。

先にも指摘した通り、子貢は、「賢（まされる）」かと、「賢」の概念の優劣を尋ねている。じつは、この「賢」とは墨家でも重視されたもので、孔子以前には人間の優劣を決定する概念であったと考えられている。孔子以前の時代というと、春秋時代となる。崩れてきつつあるとはいっても、の、礼楽文明社会が残存した、神と人とが共存した時代、すなわち周の貴族制が遺物として存在した時代であったといえるであろう。

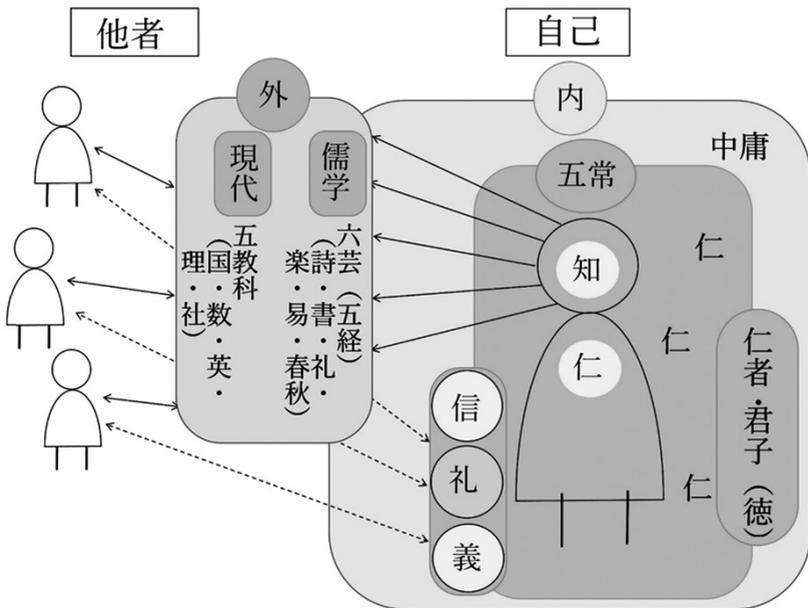
ところが孔子は、その「賢」の概念での優劣を問題にすることはなかった。師（子張）と商（子夏）の対人スタンス、すなわち、「義」の領域において、子貢に示唆をあた

えるような言葉を与えたと見受けられるのである。

この行動・実践の「義」の徳について考察する態度は、「賢」から「君子」や「仁者」への概念への過渡期にあったことを示してものでもあろう。【図4】にまとめている通り、孔子および、その門下は、自他の概念と五常の徳と六芸の学問の整理を進めつつあったのである。

つまり孔子は、具体的な弟子の行動の「義」の徳の実例に依拠して、君子・仁者の「かたち」を子貢に伝えたのであろう。それは、まさしく、神と貴族の時代からの脱却を意味するだけでなく、古代中国世界の人間観とその価値の普遍化を意味していたと考えられるのである。

賢人から仁者・君子へ。この流れは戦国時代末期になると、さらに聖人の概念へと結実し、次代の「天子・皇帝」概念を準備するものとなっていく。孔子たち初期儒家たちの運動は、こうした時代の潮流を作り出す道程の出発点となっていたと考えられるのである。



【図4】 自他概念と五常と六芸の概念

小結

筆者は先に提出した「孔子が目指した理想の「かたち」—民俗学的視座による「中国」世界の成立に関する基礎的研究—」において、「孔子は、異なる文化を持つ、異なる民族の間においても、お互いの同質性に着目して共通性を持つ学問や観念を形成していったのである。このようにして民族や言語の違いを克服し、他者の異なる文化も内包した中国の文化・文明を制作していったのである」と述べた。

その具体的な行動として、人間の内的なスキルである徳と中華の標準たるべく整えられた学問である六芸の整備があった。孔子の死後、儒学者たちが孔子の理念に基づく学問・儒学を形成していき、徐々に中国の同質性が達成されていったのである。

こうした、儒学に基づく同質的・統一的な思想は、孔子が存在したからこそ、創造されてきた観念であったであろうが、のちに、古代中国の支配的な思想となるに至る。それと同調するかたちで、『論語』の整備も進んでいったと見なして良いのであろう。

本篇では、孔子とその弟子たち、すなわち「孔子集団」が、どのような「世界観」によって言説を構成したのか、そして、

どのように当時の古典である「語」や「先例」を引用して、「孝」「仁」「義」などの徳の概念に依拠した道徳教育を形成していったのかを確認してきた。さらには、神の時代の遺産である「賢」の概念への追従からの脱却と、仁者・君子の概念を構成する「義」の徳の追求に関する考察を行うことによって、賢人から仁者・君子へ、そして、さらに聖人に至る道に至る出発点を確認することとなった。

これらは、先の論考でも述べた「中国の同質性の確立」とも、大いに関連する領域を持った課題でもあるが、こうした孔子以降の早期儒家が、いかに思想的・教学的に確立されていくか、また、『論語』が、どのように成立してきたのかについては、その大まかな方向性を指し示すことはできたのではないかと考えられる。

本篇の後半部分では、前漢代における『論語』の確立について、異なる章句の分析から踏み込んでいきたいと考えているが、こうした不明な部分、とりわけ現行本『論語』の篇次の問題については、おそらく前漢期の儒者たちの観念により、編纂がなされてきたとの先学が指摘しているが、筆者は、『論語』の章句の中に、その解答のヒントが隠されていると予想するのである。ただし、本稿では与えられた紙幅を大幅に過ぎてしまったため、いったんは筆を置き、この続編の検証作業については他日を期すこととしたい。

〈注釈〉

1 『論語』の表記については、言行本を指すものである。ただし、先秦における『論語』については、「魯語」「齊語」「古論語」など、複数のテキストが認められる。これらについて本稿では、「原『論語』」と弁別したりすることもあるが、その内容については、孔子と、その弟子の時代に成立していたとの立場を筆者はとっている。そこで基本的には、それらのテキストも含めて本稿では『論語』と記述することとするが、適時、追加の説明を取ることもある。

なお、『論語』や孔子に関する考証的な先行研究として、木村英一『孔子と論語』（創文社、一九七一年）や渡邊卓『古代中国思想の研究——孔子伝の形成』と儒墨集団の思想と行動』（創文社、一九七三）、藤塚鄰『論語総説』（国書刊行会、一九八八復刊）などがある。

2 【原文】子曰、述而不作。信而好古。窃比於我老彭。（『論語』述而第七の一）

3 近年、『論語』に関する学説的な研究や、文献批判や書誌学・目録学的な論考がまとめられつつある。たとえば、浅野裕一『孔子神話—宗教としての儒教の形成』（岩波書店、一九九七年）や沢田多喜男『『論語』考索』（知泉書館、二〇〇九）は『論語』の形成に関して学説的・考証的に論を構成したものであり、高橋均『論語義疏の研究』（創

文社、二〇一三）、同『經典釈文論語音義の研究』（創文社、二〇一七）、同『六朝論語注釈史の研究』（知泉書館、二〇二二）などは、文献批判や書誌学・目録学的な論考がまとめられたものといえるであろう。

4 大室幹雄『劇場都市—古代中国の世界像—』（三省堂、一九八一年）三二頁。

5 大室幹雄『劇場都市—古代中国の世界像—』（三省堂、一九八一年）三四頁。傍線は筆者による。

6 古典的な説明としては、丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二）などの二連の論考が挙げられよう。

7 【原文】子曰、知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者靜。知者樂、仁者壽。（『論語』雍也第六の二十三）

8 【原文】上善若水。水善利万物、而不争。処衆人之所惡。故幾於道。居善地、心善淵、与善仁、言善信、正善治、事善能、動善時。夫唯不爭、故無尤。

【書き下し文】上善は水の若し。水は万物を善く利して、而も争わず。衆人の惡む所に居る。故に道に幾し。居には地を善しとし、心は淵なるを善しとし、與には仁を善しとし、言には信を善しとし、正には治を善しとし、事には能を善しとし、動には時を善しとす。それ唯争わず、故に尤無し。

【解釈】最も素晴らしい善、それを例えるなら水であろう。

万物に利沢を与えて育て上げるが、水自体は利を争おうとはしない。

それどころか一般の人が避けたがる場所である低い地に居ることもできる。

つまり水とは、こうした自然の法則である道に最も近い存在で、その居場所が良い大地となし、その心は水が潜む淵を良い場所にする。

仲間には仁を、語らう際には信頼を生み、善い「まつりごと」で治め、仕事は良く機能し、その動きには時を失するような事はない。

水は万物に順じて争わない。したがって否定されることはないのである。

9 【原文】太一生水、水反輔太一、是以成天。天反輔太一、是以成地。天地復相輔也、是以成神明。神明復相輔也、是以成陰陽。陰陽復相輔也、是以成四時。…是故太一藏于水、行于時、周而成、生以成万物母。一缺、一盈、以紀為万物終。此天之所不能殺、地之所不能螫、陰陽之所不能成。君子知此之謂聖。

【書き下し文】太一は水を生じ、水は反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天は反りて太一を輔け、是を以て地を成す。天地は復た相輔け、是を以て神明を成す。神明は復た相輔けて、是を以て陰陽を成す。陰陽は復た相輔けて、

是を以て四時を成す。…是の故に太一は水に藏み、時に行りて、周くして成すこと或り、生ずるを以て萬物の母と成る。一ときは欽き、一ときは盈し、紀ぶるを以て萬物の終と為る。混一疆理歴代国都之図（こんいつききょうりきだいいこくと）のず）（二四〇二年、龍谷大学所蔵）

11 【原文】子曰、學而時習之、不亦説乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不愠、不亦君子乎。（『論語』学而第一の二）
12 吉川幸次郎『論語（新訂中国古典選）』（朝日新聞社、一九六五）や平岡武夫『論語（新訂中国古典選）』（集英社、一九八〇）などの章句の注釈に散見される。

13 合山究『論語解釈の疑問と解明』（明徳出版社、一九八〇）参照。

14 志…朱熹は、「その志を求めるとは、自分が悟った道を守ることである（其の志を求むは、其の達する所の道を守るなり）」と述べている。ただし当然、隠居している、つまり在野にある時に求める理想、やや個人が悟りうる理想を「志」と称し、それが天下に拡大された理想を「道」と称しているのではなからうか。

15 義…正しい行動や実践のこと。字形は、羊（神に供える犠牲のひつじ）に我（青銅のギザギザの刃）のかたちより取ったもので、一説によると神に犠牲を供える役目の人が「義」と自称したため、正しく行動する人物の意を表すようになって

たという。孔子の頃には、義は祭祀を行う人（司祭）であるとの背景を持っていたことが理解されていたであろう。それは同時に、祭祀を執り行えるような司祭は、当然、正しい行動をする人でもあったのであろう。

羊我

（金文）

羊+



我

16 道：朱熹は、「その道を達す」とは、自分が求めた志を實踐することである（其の道を達するは、其の求むる所の志を行うなり）」と説明しているが、これは、隠居している折、つまり在野にある時には、一心不乱に自らが向かうべき理想である「志」を追求し、政治に携わる身分となつたときには、その理想を達成していくことを述べている。

17 【原文】孔子曰、見善如不及、見不善如探湯、吾見其人矣、吾聞其語矣、隱居以求其志、行義以達其道、吾聞其語矣、未見其人也。（『論語』季子第十六の十一）

18 【原文】（『誠不以富、亦祇以異。』）齊景公有馬千駟、死之日、民無德而稱焉。伯夷叔齊餓於首陽之下、民到于今稱之。其斯之謂與。（『論語』季子第十六の十二）

19 【原文】子夏之門人問交於子張、子張曰、子夏云何、對曰、

子夏曰、可者與之、其不可者距之、子張曰、異乎吾所聞、君子尊賢而容衆、嘉善而矜不能、我之大賢與、於人何所不容、我之不賢與、人將距我、如之何其距人也。（『論語』子張第十九の三）

20 ここまで『史記』伯夷叔齊列伝の内容を簡易にまとめ、一部は書き下し文を添付して解説を行った。

21 賢……孔子の生きた時代の人間評価の基準の一つ。「知」に代表されるような「賢い」、「聡明な」という意味に止まらず、高度な人間の総合力を示す基準として用いられた。儒家だけでなく、墨家の人たちからも重要視されていた。

22 【原文】子貢問、師與商也孰賢。子曰、師也過。商也不及。曰、然則師愈與。子曰、過猶不及。（『論語』先進第十一の十五）

ナイルの水辺に息づいた古代世界 — 文明の重層性に対するアプローチ

東日本国際大学客員教授
東洋思想研究所研究員

長谷川

奏

はじめに

イスラームは、アラビア半島の多神教的な空間から登場し、やがて唯一神への信仰を標榜する広大なイスラーム世界が形成されていくが、イスラーム勢力はまた、強固に多神教的な伝統が残る地域にも対峙した。エジプトはその代表的な地域であり、六四一年にバビロン要塞を攻略し、さらにアレクサンドリアからビザンツ軍が退却することによって征服事業は完了されるが、イスラームの人々は、征服以前の社会で多数派であったコプト教徒と向き合い、生活空間のさまざまな局面で、三千数百年にわたる前身伝統と対峙したのである。そこで本稿では、エジプトで古代以来の行政拠点となってきたメンフィスの水辺空間を事例として扱い、筆者がナイル・デルタの湖沼地帯での事例をもとに論じた「生活空間の多様性」（長谷川2018: 86-97）と

は異なる「文明の重層性」の歴史空間に触れてみたい。イスラーム世界における水辺空間とメンフィス、カイロといった行政都市は、これまでの学史の中では、主に地理学からのアプローチとして、その「行政権力の集中性」あるいは「外来要素への包容力」と関連付けられて考察されることが主であった（長沢1997: 59-119）。本稿ではこうした学史を整理しながらも、考古学的な視点から生活空間に関わる水辺の諸相を取り上げ、特に埋葬空間との接点になった水辺空間に息づいた古代世界に焦点を当てることにより、イスラーム世界における文明の重層性の面を提示する。

1. ナイルの水辺空間をめぐる地理学理論と文明論

エジプトでは、初期文明（ファラオ文明）の時代、地中

海文明の時代、イスラーム文明の時代という諸文明の時代を通して、ナイルに寄りそう生活空間が中心を占め、ナイルの氾濫期(図1)の後に訪れる播種期、収穫期という三種の季節感、歴史時代の長きにわたって保持されてきたため、そこで醸成された世界観や道徳観はまた、水辺で暮らす人々にも大きな影響を与えた。伝統的なホウド灌漑に代わる通年灌漑制度の導入やハイダム建設は人々の生活リズムを大きく変えたが、それは長い歴史の時間軸からみれば、まだほんの近年の変貌にすぎない。ガマール・ハムダーンは、そうしたテーマに、地理学の視点から迫り、『エジプトの性格』の大著を著した文明史家としても知られる。ここでは、先の筆者の著作で紹介したハムダーン理論の中でも重要な部分を含めつつ、その論点を整理してみる。

〈ナイル河谷は全て氾濫すれば一体となり、大地は水によって形作られるが、またその川が生み出したものや沈殿物によっても覆われる。ナイルは唯一の河谷によって作られ、ナイルは自然景観を形作る絶対的な最も主要な管理者であり、明白な形をなすものである。ナイルはエジプトの大地に同質性を与え、人々の生活や暮らしの場まで支配することになる。川の堆積物はまた水の堆積物でもあり、自然の上でも季節的なサイクルの上でも、ゆっくりとした降下の原理 (mabda' tadarruj) に従うのである。それはもし

変化があるとしても、地域的な標高によって、僅かにかつ徐々に変わるのであり、それゆえ、たとえ長い地理空間であつても知覚できないものである (Hamdan: vol. 2, 11-12)。上エジプトは、自然の上で支配的な中心に全く欠けており、伸びた裂け目 (al-shaq al-mandū) のような線状の伸び、あるいは閉じた管 (al-ambūb al-maḥlaq) は、長くはあるが幅が無く、動きの軸やその方向性は一つであるという特色を持つ地域である (Hamdan: vol. 4, 258)、その一方のデルタは、東西にわたつてどのような中心もみつけることはできない (al-tam ay, mahawir)。そこではおよそ北から南の軸に沿って、規則的な自然の線の東になっているが、その実態はデルタのナイル支流と運河であり、結節点ともいふべき自然の節を形作るような東西にわたる水平方向の自然の軸が無いのである (Hamdan: vol. 4, 354)。しかし総論的に言えば、エジプトでは目立った段階的な変化があつたにせよ、それが基本的な同質性の範囲を超えることはなかったのだ。ナイル河谷は氾濫すれば、自然に同一景観となり、デルタと上エジプトという伝統的な二つの差異が形状や面積にみられようと、それは構造や質の違いといふほどのものではない (Hamdan: vol. 2, 16)。ナイルに形成された島は、岩形成の島 (al-juzur al-sakhiya) と堆積形成の島 (al-juzur al-rusbiya) に分類される (Hamdan: vol.

1,647,654)。岩形成の島に対し、堆積形成の島は氾濫原の中核 (samim al-sahl al-fayḍī) の一部としてナイルの中に沈み、投棄された粘着物 (al-lazija ulqiyat) のようなものであるがゆえに堆積物の上のさまざまな高低差の場に人々は住居を構え船の接岸ポイントを作る。また堆積形成の島は、堆積と浸食の作用によって島を成長 (al-nunuw) と衰退 (al-tanaqus) に導き、岩形成の島のように熱変成が無いために、たえまない土壌堆積の上に自然物が積み重なっていく。

エジプトの首都の位置はいつも政治的に戦略的な位置にあり、デルタの先端(根元の部分)は、人体でいえばウエストの部分であり (Hamdan: vol. 4, 267)、地中海から急淵のあるスビアの地まで、エジプトの全土は、カイロのリズムと連動した。そしていかなる場合においても、首都の中心は他のどんな町よりも大きく、政治的にも経済的にも社会的にも文化的にもエジプトの中心である (Hamdan: vol. 4, 282)。ナイルの水辺社会は、その昔から、外部要素を追い出す地というよりは引き込む地であり、外部要素を外側へ追いやる動きをする地というよりは、外部要素を内側へ引き込むのである。歴史的にも、さまざまな人種の波の洪水や定住のための移動、戦争に伴う攻撃、平和的な侵入などがみられてきた (Hamdan: vol. 2, 315)。ナイル

の水辺社会は、外側からの攻撃の波に対して内部からの力を用いてきたが、外部要素を呑みこみかつ消化してしまふような、貴重で生命力ある生物学的な吸収力を示すのだ (Hamdan: vol. 2, 317)。灌漑の耕地は人々に恩恵を与えるが、一方でお互いの流血の事態に直面する局面にも導く。水が流れる高所に立つものは、低所に位置するものに対し、水の浪費や閉鎖によって悪用することができる。高い場所にあるホウド(灌漑用溜池)は、低地にあるホウドの生命を支配することができるのだ。こうした水の関係は、余すところなくナイル河谷に入り込み、それはあたかも、容器に浸した水が均等に広がっていく水の原理のように敷衍する (Hamdan: vol. 2, 538)。このような地理的位置に置かれた都市では、ファラオ的専制は中央集権による不可避の結果である。ナイルの水辺社会は、世界でも最も古くかつ深く中央集権の政府が登場した場であるが、同時に最も古くから暴政がいきわたった場でもある。エジプト人は歴史の曙の時代から、政治的な自由を求めて、早期から政治的な統一への多大な支払いを行い、社会の自由によって社会の安全を獲得してきたが、その結果、人民と政府という反対の関係が生まれることとなり、人民の大きさは萎える一方で、政府の重量は増して、政府が大きくなるにつれて人民は萎縮していった (Hamdan: vol. 2, 555)。

2. 歴史考古学の資料が示すメンフィスの水辺景観

次に歴史考古学が示すメンフィスの水辺景観の諸相に触れてみる。現在遺跡として残されているミートラヒーナ (Mit Rahina) は、新王国時代以降の生活空間であり、それ以前の時代の痕跡は厚い沃土に覆われているが、その一方で古代末期に記述された歴史史料も残るので、それらを有効に活用したい。それを最も代表するストラボン(二十三年没)が生きた時代、メンフィスはまだまだ多くの人口を擁する都市であり、アレクサンドリアに次ぐ規模を誇り、さまざまな異国の人々が居住した場所として知られていた³⁾。ここではまず、メンフィス都市空間の主要な水辺景観を巡り見してみる(図2・C1~8)。

① 波止場としての水辺景観 (C1)

メンフィスの港施設自体は、メンフィスの南部にあったと推測されるが³⁾、これ以外にも、メンフィスには、航行する船が立ち寄る場があったと推測される。王宮に最も近いナイルのほとりには、王家の船を建造し、船が停泊する港 (proasteion) があつたと考えられている⁴⁾。またプタハ神殿の東門と、同神殿の「中央聖池」が東側に低地が伸び、ナイルと接した場合は、神殿祭儀に関わる物資が運ばれた場であり、当該港域は土器などの生産窯が集中する場にも接していたと思われ、資材が集散する

場あるいは流通の拠点であつたと推測される⁵⁾。

② 水位観測所と水辺景観 (C2)

十九世紀の初頭に Hekyalyan は、コム・アルバイーン (Kom 'Arba'in) の東側に、ナイロメーターが存在したことを報じているが (Jeffreys 1985: 48-51)、現存はしていない。

③ ナイルの中州と水辺景観 (C3)

メンフィスの対岸には中州と島があり神殿も置かれていたといわれるが、これは現在のバドラシエーン (Badrashin) の北側のイズバ・マアマル ('Izba Mar'nal) あたりかと思われる。ここは、プトレマイオスとベルディカスの戦闘が行われた場として知られる (Thompson 1988: 12)。

④ 居住空間に対峙する水辺景観 (C4)

ヘロドトスが述べるフェニキアのテイロス人地区は、メンフィスの南端にあり、ここは「シリア・ペルシア人地区 (Syro-Persikon) の位置とほぼ重なる」と考えられている⁶⁾。コム・トゥーマーン (Kom Tunan) に近接した水辺と接するへりを中心に、ギリシア人地区 (Hellenion) やカリヤ人地区 (KariKon) があつたと推測される (Thompson 1988: 13)。この地区の住民はもともとプサメティク一世がペルシウム河口に居住地を与

え、後にはアマシスによって、メンフィスに強制移住させられた人々であった⁶⁾。

⑤ 祭儀空間の中の水辺景観 (C 5)

コム・アル＝ラビーウ (Kom al-Rabi') の東に位置するラメセス二世の名を持つ小神殿はハトホル神殿 (Jefferys 1985: 25) とされるが、現況の位置はプタハ神殿の南域からあまりに近く、ラメセス三世が水路を渡って訪れるパピルス記述 (Breasted 1906 & Grandeur 1994, §3151 ~ 412) 内のハトホル神殿の位置のイメージには遠い。ただし、メンフィス南域でもその候補地の一つと想定される地点にはシンバープ (Shimbāb) 村が形成されているために、考古学的な検証は困難である。

⑥ 運河と水辺空間 (C 6)

メンフィスと砂漠との間にリベイニ運河 (あるいはピ・アケト運河) が流れていた。これは上エジプトのスハーグに発して西方デルタの湖に注ぐ古ナイルが残存した支流である。さらにファイユームのバハル・ユースフ (Bahr Yusuf) にも繋がる水系であり、現在のマリユート運河 (Tur'a Maryūtiya) がそのおおよその位置と考えられている⁷⁾。

⑦ 果樹園と水辺空間 (C 7)

王宮北側の丘陵のへりには、果樹園 (あるいは木立)

(*Shrab*.17, I.32) や葡萄園 (Wipszycka 1961:166, 174, 180) があったと推測されている。歴史史料では、メンフィスでは、葡萄とオリーブの大規模な植樹が行われており、メンフィス産のオリーブは品質が高いことで知られていたが⁸⁾、当該の地区はメンフィス外郭にあたるので、ホウドと複合した水辺景観を形成していた可能性がある。

⑧ 神殿内の沼沢地あるいは沼沢地に向う波止場 (C 8)

コム・トゥーマーンの王宮は、帝政初期の時代には既に廃墟になっていたと推測されるが、末期王朝時代の王宮が営まれた丘陵の麓は「北聖池」が広がる低地になっており、恒常的に沼沢地になっていたと考えられる。プトレマイオス王朝時代には、この麓部分に公的な職務の場が設けられていたと推測されているが、プタハ神殿の西部と北部を占める低地帯の沼沢地はまた、西方の砂漠にある埋葬空間に葬儀の団が出立するポイントともなっていたことが考えられる。

次にメンフィス墓地の主要な水辺景観を、南側～北側という順に巡見する (図3・N1～8)。

① サッカラ墓地の水辺空間 (N1)

サッカラ墓地の中心に位置する崖際には、アヌベイオン、ブバステイオンの墓地に入っていくための入口が設けら

れ、砂漠の奥側では、セラペウムとの間を連結する道が作られた。この道は石灰岩で舗装され、道の脇にはスフィンクス像が立ち並んだ。当該の地区には、文書を記録する施設 (graphion) があり、この地区を行政的に治める行政官 (strategos) の政務所や警察なども置かれており、葬送に関わるさまざまな人が住んでいたと推測される (Thompson 1988: 25-26)。ネクロポリスの中の「神殿町邑 (Temple town)」とも表現された (Smith et al. 1978: 10)。多神教世界が崩壊した後には、こうした構造も失われたと考えられるが、西方砂漠の「ウナスの湖」西側の砂漠の縁には、エレミア修道院が建造された。ここはメンフィスからの堤防 (fist) が到達する場でもあり、メンフィスと砂漠を繋ぐ中心的な景観の場を形成した¹⁰。

②北サツカラ墓地の水辺空間 (N2)

アブーシール (北サツカラ) の沼沢地「イビスの聖池 (Hepnebes)」は、参詣者を砂漠内のセラペウムに導くアプローチポイントであった。セラペウムは、ラメセス二世の時代にはアピスの聖牛を埋葬したが、入口前面に第三十王朝のネクタネボ一世の神殿も設けられ、やがてプトレマイオス王朝時代以後は Osiris-Apis を崇拝する巡礼地になった。「イビスの聖池」に到着した参詣者は、

左手に連なる北サツカラの動物墓地とスフィンクス参道を横目で眺めながら、セラペウムの入口に到着したであろう¹¹ (Ray 1976: 147-49)。砂漠内に入ると、ここにはトト神のイビス、鷹のホルス、ヒヒの姿をとるトト、アピスの母としてのイシス等を祀る神域があった¹²。スフィンクス参道の地下の入口部分近くには、ギリシア世界を代表する哲学者らの彫像も置かれた。

3. 図像資料に見る精神世界の推移

後一世紀の世界に生きたディオドロスが、メンフィス・ネクロポリスの葬送空間に関して、死者の住みかはアケロシア (Akelousia) と呼ばれる湖に近い湿地帯にあり、そこはメンフィスに近く、ロータスと葦が繁茂する沼地であったことが記されている。死者の埋葬地はここにあり、それはエジプト人の最も大きな規模の墓で、死者はナイルとアケロシアの湖を渡り、死者の体はそこでポルト天井の部屋に置かれる (Diód. I, 96: 7) と記述しているのは興味深い。この記述は、メンフィスの都市空間から砂漠の葬送空間に遺体が運ばれる際に、ナイル (あるいはリベイニ運河) から砂漠縁辺の沼沢地を渡り、さらに砂漠の奥深い埋葬空間に運ばれていく情景を記したものと理解され、古代ギリシア神話ではカローンが死者の魂を冥界ハデスへと渡

す、地下世界の川であるアケロシアとしてイメージされている。

当該の時代は、エジプト的な多神教とギリシア的な多神教が併存した時代として知られるが、こうした死生観は、キリスト教社会が顕在化してくる四世紀末頃までは、根深く社会の中に息づいていたと考えられる。メンフィス地域においては、既にストラボンの時代に、かつて太陽信仰の中心地として栄華を誇ったヘリオポリスは廃墟になっていたと推測されることもあり (Strab. VIII, 79) 、こうした精神世界の動向を考古学資料の中で確認することは困難であるが、それを補うのがアレクサンドリアの東方地区でみつかったティグラン (Tigrane) 墳墓とコム・アルシユカーファ (Kom al-Shuqāfa) 遺跡の事例であろう。ティグラン墳墓では、ミイラ葬送の埋葬室に白い漆喰が施されて、その上に彩画が描かれている。室内には三つのニッチが彫られおり、それぞれのニッチの壁面には寝台に横たわるミイラとそれを取り囲むイシス神、ネフティス神と有翼日輪などファラオ的なモチーフが描かれるが、ポルト状の天井空間には天国の情景を表徴する植物の蔦や羚羊等の動物が描かれ、ここでもファラオ時代の様式とギリシア様式の混在が見て取れる (Gumier-Sorbets, A-M. 2017: pls.79, 154) (図4)。コム・アルシユカーファ遺跡は、地下

に設けられた大きな二つのハイポジア (Hypogea) からなり、葬送の場の岩場に描かれた浮彫装飾が理解の手掛かりとなる。円形の豎坑 (Rotunda) を持つ主要埋葬室の入り口 (Fagade) には、有翼の太陽日輪とホルス神が描かれたリントルが描かれ、玄室の棺の上部にはアヌビス神、ホルス神、トト神らがライオン頭部を装飾したベッドに横たわるミイラを囲む伝統的な美術が描かれるが、棺の前にはディオニソスへの信仰を思い起こさせるような重厚な花輪と果物とメドゥーサが描かれ、ファラオ時代の様式とギリシア様式が混在した世界観を窺わせる (Gumier-Sorbets, A-M. 2017: pls. 70, 83, 153) (図5~7)。

特にギリシア的なモチーフに焦点を当てると、コム・アルシユカーファ遺跡のカラカラ帝のハイポジアに設けられた第一墓地 (Tomb 2) にはハデスによって篡奪されたペルセポネと冥界を守護するケルベロスが描かれた壁画があり、また第二墓地 (Tomb 2) には、地上での生活を享受するペルセポネとそれを取り巻くアフロディーテ神とエロス、アテネ神、アルテミス神らが立ち並ぶ女神のモチーフが描かれており、それらが代表的なものとなろう (Gumier-Sorbets, A-M. 2017: pls. 120-122, 136)。

さて最後に、多神教世界が崩壊して、キリスト教社会に移行し、やがてイスラム支配に直面していく時代のメン

フィスの状況に目を向けてみたい。伝統的な多神教が終焉を迎える四世紀頃から、メンフィスの活動痕跡の記録も少なくなってくる。メンフィスは三二五年のニケーア公会議に参加している記録があるので、正教の教会群の一つであったと推測されているが (Aziz 1991 (vol.5):1587)、メンフィスの中央域でみつかったている教会遺構はそうしたものの一つであった可能性がある。当該地域には多くの修道の場もできていったが、その代表はエレミア修道院であった。エレミア修道院は、歴史文献の上では四七〇年頃に基礎が築かれたと推測されているが、考古学的にはその殆どが、六世紀後半からの活動を示している (*ibid.* vol.3,773)。軍事上の点からメンフィス近郊で重要さを増していったのはバビロンであり¹³、イスラーム侵攻の直前期には、バビロン要塞と防衛化されたローダ島の対面部分のギザがナイル流域の中心的な場となり、メンフィスからギザに至る地域は、いわば田園風景が広がる郊外地の景観に変貌していった (Abu-Lughod 1971:6-7)。イスラーム時代になってもなお、エレミア修道院は八世紀末までは活動痕跡を残しているが¹⁴、当該の時代は既にフスタートの繁栄期からカイロ建設を経て、双方の都市がそれぞれ政治および商業の中心地として併存して活性化していく時代であり、メンフィスは人々の記憶から忘れさられていった。メンフィ

スからカイロへと都市の軸が移行していく背景には、ナイルの河道変遷があったことは疑い得ない。ナイル河道の褶曲点の頂部に位置していたと推測されるメンフィスは、イスラーム時代へと向う時間軸の中で、ナイルから二〜三kmほども離れる位置になり、一方バビロンはムカッタム丘陵の西端とナイルが接する重要な地勢の位置を得ていた (Haswell 1922:171-173)。フスタートとカイロというイスラーム都市間でも、ナイルの河道変化は都市形成に大きな影響を与えた一方で (Hassan 2010:59-62)、デルタの縁の部分をつぶ地勢を利用して作られた運河 (トラヤヌス帝の建設による) も加わり、ナイルと運河の双方の水運が躍動していったのである。

おわりに

イスラームは都市で生まれた宗教である、とは、その本質を指摘した言著であるが、またその一方で、都市の中の水辺空間は、イスラーム以前の都市空間が深く関わってきた対象である。エジプトの水辺空間は、さまざまな特性を持ち、地理学上の考察からはその形成の根源がナイルと深く関わるだけに、政治権力の集中や人々の包容力の形成といった議論を喚起してきたが、歴史考古学の資料は、住居や交通・運搬、観測等のさまざまな点と結びついただけで

なく、宗教観を映し出す「鏡」としても機能したことを示している。その「鏡」は、初期文明が地中海文明に置き換わり、宗教の習合が進んだ実態をも映し出すことが、地誌や図像資料から読み取られる。イスラームの支配が進む中で、都市の生活空間は移動し、古代的な空間は埋没した。既に砂漠縁辺の沼沢地の多くは涸れ果てて、思いを寄せざるだけの場となっているが、その場こそが、水辺に息づいた古代世界を蘇らせ、文明の多重性を示す空間に他ならぬ。

〈参考文献〉

- Abu-Lughod, J. 1971: *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton.
- Aziz, A. S. 1991: *The Coptic Encyclopedia*, New York and Toronto.
- Breasted, J. H. 1906: *Ancient Records of Egypt*, Chicago, part 4, §§ 151 to 412.
- Evetts, B. T. A. and A. Butler 1995: *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighboring Countries*, Oxford.
- Grandet, P. 1994: *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, Le Caire.
- Hassan, F. A. 2010: "The Dynamics of a Riverine Civilization: A Geographical Perspective on the Nile Valley, Egypt" *World Archaeology*, vol. 29, no. 1, 51-74.
- Guinier-Sorbets, A.-M., A. Pelle, M. Seif el-Din 2017: *Resurrection in Alexandria: The Painted Greco-Roman Tombs of Kom al-Shuqafa*, Cairo.
- Hamdān, J. 1995: *Shakhsīya Misr: Dirāsa fī 'Abqariya al-Makān, al-Qāhira*.
- Haswell, C. J. R. 1922: "Some Notes on the Influence of the River Nile and Its Changes" *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte*, Tome XI, 1^{er} et 2^e fascicules, 171-176.
- Jeffreys, D. G. 1985: *The Survey of Memphis I*, London.
- Lichtheim, M. 2006: *Ancient Egyptian Literature: vol. III: The Late Period*, Berkeley.
- Mackenzie, J. 2007: *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 B.C. to A.D. 700*, New Heaven.
- Petrie, W. M. F. 1909: *Memphis I*, London.
- Robert H. C. 2007: *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Merchantville* (first print 1916).
- Quaegerbeuer, J. 1984: "Le Terme *tnf(j)* "Danseur" en Démotique" in ed. by Thissen, H. J. and K. Th. Zauzich (eds.), *Grammata Demotika. Festschrift für erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983*, Würzburg, 157-170.

- Quibell, J. E. 1908-1912: *Excavations at Saqqara (1908-1909, 1909-10): The Monastery of Apa Jeremias*, Cairo.
- Ray, J. D. 1976: *The Archive of Hor*, Michigan.
- Shargāwy, B. S. 2007: *Mauf, Madina Albāb, Miṣr al-Qadima, al-Qahira*.
- Smith, H. S. and D. G. Jeffreys 1978: "The North Saqqara Temple-town Survey: Preliminary Report for 1976/77" *Journal of Egyptian Archaeology* 64, 17-29.
- Thompson, D. J. 1988: *Memphis under the Ptolemies*, Princeton.
- Wipszycka, E. 1961: "The 'dōra' of Apollonios the 'Dioiketes' in the Memphite Nome" *Klio* 39, 153-190.
- 長谷川奏二〇一八:「イスラーム世界における生活文化の多様性―ナイル・デルタの湖沼地帯から」『研究東洋』第八号、東日本国際大学東洋思想研究所、八六―九七。
- 長谷川奏二〇二〇:「古代末期のメンフィス水辺景観に関する若干の覚え書き―考古学とりモートセンシングのコラボレーションのために」吉村作治編『オシリスへの贈り物―エジプト考古学の最前線―』雄山閣、一六〇―一六六。
- 長沢栄治一九九七:「エジプトの中央集権性―ガマル・ヒムダーン著『エジプトの個性』をめぐって」後藤晃・鈴木均編『中東における中央集権制と地域性―イランとエジプト』ア

シア経済研究所、五九―一一九。

〈使用図版〉

- 図1:メンフィス地域における氾濫の風景(二十世紀初頭か)。Lehnert & Landrock社の提供による。
- 図2:古代メンフィス都市部の構造復元図と水辺の位置。al-Shargāwy 2007: Fig. 8を改変。
- 図3:古代メンフィス墓域の水辺の位置。Thompson, 1988: Fig. 4を改変。
- 図4:ティグラン墓地内壁画(筆者撮影)。
- 図5:コーム・アルシユカーファ遺跡のセクション図。Mackenzie, J. 2007: Figs. 339を改変。
- 図6:コーム・アルシユカーファ遺跡の墓地内浮彫装飾(筆者撮影)。
- 図7:コーム・アルシユカーファ遺跡の墓地内浮彫装飾(筆者撮影)。

〈注釈〉

- 1 一九六〇～七〇年代に主な著作を残したエジプトの地質学者ガマール・ハムダーンの著作『エジプトの個性』(Shakhsīya Misr) 中での論点との関わりの中で考えてみたい。本書は一九六七年に初版が出され、七〇年に再版が出されたが、その後大幅に書き改められ、一九八〇年代に四分冊の形で再版された(同書・77)。本稿で用いるのは、この四分冊版が二〇一三年にさらに再版されたものである。
 - 2 メンフィスは、アレクサンドリアに次ぐ規模の都市であったこと、またそのメンフィスでは人々が(アレクサンドリアのように)混住かつ集住していたことが描かれている(*Strab.* 17, I. 32)。
 - 3 メンフィスには港の利用税があったことが知られており、ファイユームなど、ここを通過した各都市では、物品(穀物、ワイン、魚等)ごとに異なる額の税が徴収された(Thompson 1988: 61-62)。
 - 4 ここに諸王が壮麗な建築や船の停泊所や港を作った場であったとされる(*Diod.* 1. 50, 7)。
 - 5 ピートリーがローマ時代のものだと推測されるファイアンス窯址と焼成破片を発見したのは、「コム・ヒルル(Kom Hili)を越えたメンフィスの南の端」(Petrie: 14, s.43)とされる。さらに「メルエンプタハ神殿の東のコム・ヒルルより1 km 程度北側の丘陵」に位置するコム・アルカラー(Kom al-Qala) (*ibid.*: 14, s. 43) において、大量の黒色土器の一群を含むヘレニズム時代土器や、サティルス
- 面、黒色土器片、各種のファイアンス製の護符(プトレマイオス王朝初期か)、大量のローマンランブ(後二〇〇年頃のものか) (*ibid.* 14, s. 43, 44, 75/Pl. XXXVII, PL. XLVII) をみつけており、後期プトレマイオス王朝時代から帝政初期までの時代の土器工房址がこのメンフィス南東域の川べりにあったことを推測させる論拠になっている。
 - 6 プサメティク一世が傭兵たちのために、ペルシウム河口から僅かに川を上ったところに多大な土地を与えたこと、さらにそれに続いてアマシスが、彼らをそこから引き離し、メンフィスに住ませたことが伝えられている(*Diod.* 1. 67, 1)。
 - 7 カエムワセト・セトネが魔術師のナプーブに会うためにメンフィスを出立した著名な物語(Uchihheim 2006)の中で、カエムワセトが渡った水路は、この運河であったと考えられている。
 - 8 小麦・大麦・エンメル小麦などの穀物、レタスやキャベツなどの野菜、レンズ豆、エンドウ、ヒヨコマメ等の豆類、ウイキョウ、ニンニク、クミンなどの香辛料、クローバー等の飼料は、この周辺の農地で栽培されていたと思われる(Wipszyccka 1961: 166, 174, 180/Thompson 1988: 40)。
 - 9 これらの動物信仰が混然一体化して、いわゆる動物墓地と称されるような状況になったのは、バステト神の踊り子が、アヌビスと深く関連付けられたからであるといわれ(Queequeber 1984: 159-60)、さらにその従者のイビスや鷹も同様であった。このアヌベイオン、プバステイオンの

近くに「崖上の神殿」があり、ここには宝物庫や「出現の窓」が備えられていたと考えられている (Ray 1976: 150-151)。そのアヌベイオンの一角は、プトレマイオス五世の時代に拡張され、「崖上の神殿」の一角には、アスクレピオスを祀る神殿もあつたとされる (*ibid.*: 150)。

10

エレミア修道院は、サツカラのウナス参道の南にあたる砂漠内丘陵に位置する。エレミア修道院が、どのような経緯で聖エレミアの名を冠するようになったか、またいつの時代に修道院が造営されたかは不明であるが、『ニキウの年代記』(七世紀後半)には、アナスタシウス帝(在位四九一—五一八)が先帝のゼノンによってエジプトに追放されていた折に、聖エレミア修道院を訪れた経緯が記述されている。二十世紀の初頭にこの修道院を発掘したQuibellは、このことから修道院の成立を四七〇年頃に位置付けている (Quibell 1908-1912: 3, iii)。聖エレミア修道院は、六世紀前半の修道僧テオドシウスの旅行記の中に記述がみられる (*ibid.* [1912]: 3)。十三世紀後半の史料にもその名前が残されているが (Evetts et al. 1895: 199)、考古学的な見地からは、七五〇年以降のコインが少なくなることから、八世紀半ば以後は衰退に向かったと考えられている。聖エレミア修道院のもともとの中心構造は、片側の側廊に五本程度の柱をもつ身廊と内陣からなる本体部分に、方形に近い前室をもつ構造であつたのが、イスラーム支配の後には拡張されて、前室は矩形を呈し、列柱室は側廊に八本の柱を備えるほどの規模になった。同修道院は、修道形態最初期のケ

リア修道院とは異なつて、本格的な共住式(コイノピオン)の修道院であつたと推測されている。それら共住の施設として、パン焼き竈、搾油施設、倉庫、貯水施設、洗濯や染め物を行う場、土器の窯などがみつかつている。

11

セラペウムの前面に設けられたスフィンクス参道は、その殆どが激しい砂漠からの砂嵐で埋もれていたとされ、川べりの入口から神殿(セラペイオン)まで歩いてわたること自体がたいへんな危険なものであつたことが記されている (*Syrb.* 17. 1. 32)。

12

イシス神殿は、北側と南側に入口を有していた。これらは第三十王朝のネクタネボ二世の時代に造営されたと思われる (Thompson 1988: 31)。

13

バビロンはローマ帝国のエジプト支配に際する最も重要な拠点の一つになり、司教座が置かれる場ともなつた。ストラボンが生きた時代より約一〇〇年後のトラヤヌス帝治下において、バビロンは既に確固たるローマの拠点となつており (John of Nikiu [tr. by Robert], 55)、またプトレマイオス・クラウディウス (d. 168) 作成の地図においても、バビロンは重要拠点として記されている。

14

メンフィス都市部の教会も総主教ハイル (Khalil) 一世 (七四四—七六七) やユサーブ (Yusab) 一世 (八三〇—八四九) に資料記述があり、Abu Salih (d. 1208) はメンフィスに二つの教会が残存していることを述べている。



図1

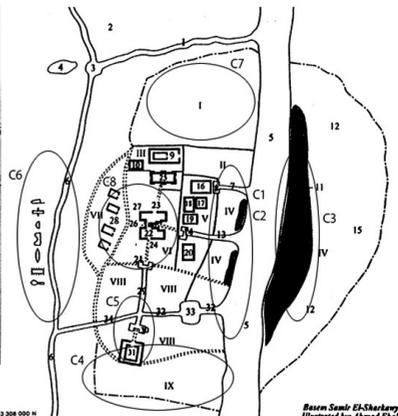


図2

Reem Samir El-Sherkawy
Illustrated by Ahmed Ehas

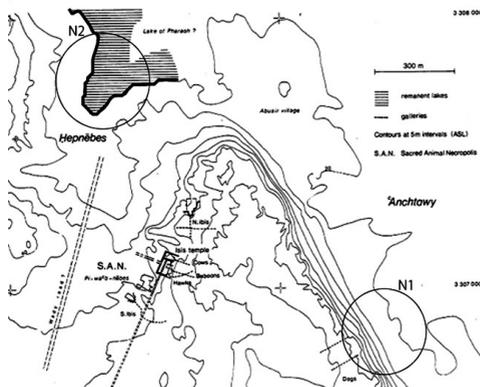


図3



図4

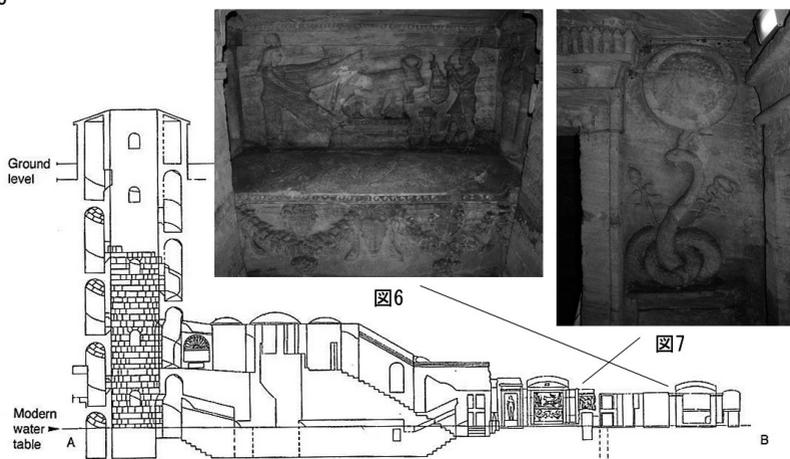


図5

■ 論文Ⅳ ■

月舟寿桂の医学認識における「本草学」の批判と禅淨一致思想の構築

東北大学文学研究科博士後期課程 崔 雪 萍

はじめに

中世の禅宗は「思想の場」として存在していたと同時に、「学問の場」も盛んに行われていた¹。戦国時代の五山文学僧の代表である月舟寿桂（一四七〇～一五三三）は臨済宗幻住派の僧侶でありながら、医学、農学などの科学知識にも注目していた。彼の『史記抄』『山谷幻雲抄』及び詩文集などに残されている医師、医学に関する記録は月舟の深い医学的な造詣を示している²。

これらの医学知識の受容について、田中尚子氏は「医療行為として医療」から「学問対象としての医学の認識」へと変化していったと捉えている。葛清行氏は抄物などの作成には本草学の知識も必要となるという補足を加えた上で田中氏の理解を引き継いでいる³。また、堀川貴司氏は抄物自体の特質から、禅僧らによる抄物は彼らの間に流通

していた知識を知ることができるが、禅の要素はほとんど入っていない⁵という事実を指摘した。要するに、従来の研究では五山禅僧の抄物や詩文集に含まれている知識は禅思想とはほぼ無関係であると認めた上で、知識の面に重きを置いて注目してきた。

しかし、月舟が「医とは意であり、心によって心に伝えること」⁶と主張するように、彼が医学に極めて注目していた理由は、決して学問の受容にとどまらず、思想にも密接に関連していると言える。より深く考察すると、医学は実用的な知識であり、禅思想にそもそも日用の伝統があったため、この実用化された知識を実際に「宗教実践」の一部として利用したのだと言えないだろうか。さらに、医学の科学性と合理性によって、宗教思想の合理性を論証した可能性があるのだろうか。

そこで、本論は従来の中世禅林における医学知識の受容実態に関する考察ではなく、上述した仮説を分析した上で、より思想的な面からそのころ月舟が医学を受容した意義を見直したい。まず月舟と医家との交流から、月舟は医学の知識化・学問を批判する一方で陰陽五行論に基づく医学実践及び禅思想との結びつきを重視していた特質を明らかにする。次に具体的な事例を通して、陰陽五行の調和と禅思想の結びつきに基づく「自利利他」が実現できたのかを分析する。最後に月舟が陰陽分離による浄土思想を批判した上で、彼がどのように陰陽五行論を基準に医・禅・浄という三者の一致性を合理的に構築したのかを考察する

一、月舟における漢方医学の位置付け

漢方医学の伝承の流れでは、医薬神の性格を持つ神農氏と名醫である扁鵲は医学祖師としての高い地位が古い時代からすでに認められているため、禅僧たちの医学に関する交流でも、その二人に基づく医学認識が往々にして見受けられる。そのため、本章では月舟と医家の交流において、月舟の神農と扁鵲への評価の異なりを分析した上で、月舟における医学知識の位置付けを明らかにする。

1、「本草学」による知識化・学問化の批判

まずは医僧の代表的な人物である雪岑安公のことについて、月舟の『賛雪岑老人所藏神農像』では、次のように述べられている。

医とは意であり、心によって心に伝える。これぞ即ち医の秘訣である。故に心宗に参じないと医術を伝えることができない。雪岑安公は仏心宗であり、大医院上池の定国公に師事して、剂和法を学んだ。定国も心宗徒である。彼らの医学伝授の緊密さがわかる。神農氏は百草を嘗めて『神農本草経』を著し、明らかな諸子百家の流であるが、それらを論じる価値がない。秦越人（扁鵲）は上池の水を飲み、病源をつきとめて癒した。長桑君はその薬方を扁鵲に悉く伝え、雪岑安公もその遺流を学んで、醍醐を変えて砒霜を作り、砒霜を変えて醍醐を作った。⁷

田中氏によれば、月舟の『幻雲文集』に以上の神農像賛を含む神農に関する詩文作品が複数あるため、三皇五帝の一人である神農に対する信仰が広まってきていたのである。確かに「賛」という中国の古代文体はほとんど「賛美」の意味であるが、批評、非難という意味も見落とすべきではない。ここで月舟は「賛」と表現したが、実際雪岑安公が

神農像を収蔵したことに対しては、次のように否定的に捉えている。神農氏が種々の草を嘗めて『神農本草経』を編纂したが、単なる本草知識をまとめたことに過ぎないため、まったく論ずることに値しない。

では、月舟はなぜ神農氏を貶しているのだろうか。以上の引用文の拠り所である『史記・倉公伝』によれば、扁鵲は師の長桑君からその禁方の術（秘伝）を受けたが、自ら上池の水で薬を飲まなければ、三十日後五臓の病源を明らかにできない。つまり、医者には単に本草知識の習得より、剂和（薬の調合）を把握することが最も重要であろう。症状にあわせて調剤すれば効き目があるが、その一方で適切に調査されていないものは高いリスクを併せ持ち、さらに重い症状を招いて死に至らせる恐れもある。これは醍醐と砒霜が互いに転換することを意味する。良い薬は本来醍醐のように珍しく味が優れたものであるが、調剤を軽視し単なる本草知識を学べば、逆に砒霜のような毒薬になってしまう危険がある。

以上の内容から考えて、医師の伝授は師からの本草学の知識の教えより、相手に薬の調剤を身につけさせ、精通のほどに至らせることはより大切であるといえる。したがって、調剤に通暁することは知識の記憶に陥らないように、雪岑安公と定国公と同様に「仏心宗」に参じる必要があると月

舟は主張している。

上述した雪岑安公のほか、月舟と藤氏土田親盛との交流から彼は神農氏を貶した傾向もはっきり見受けられる。月舟の「神農像」では次のように述べている。

神農像を描き、これを以て壁間に掛けた。蓋し古を師とした。剂和の暇、法味を染指した。活人の機、得たり測つたりすることができない。橘洲の言う「臨済の一喝、烏喙毒の如し」は確かに確論である。神農が復生したことはと言っても、恐らく神農もまったく手がかりがないだろう。¹⁰

寶曇禅師の『橘洲文集』にある「臨済の一喝、烏喙毒の如し」という考えに基づき、月舟は「吾が臨済門下の烏喙毒毒を使えれば、盧扁が魏太子を活かさせるようなことができるはずだ」と述べている。では、月舟が「臨済一喝」を「烏喙毒」と喩えたのはなぜだろうか。

禅宗では「師家が修行者を教え導くための一手段としている払、拳、棒、喝のような行動や動作による指導方法」¹²は「禅機」として呼ばれている。その中の「喝」を例として挙げると、師匠は「怒鳴るという方法」によって弟子を言葉（仏法の知解）による分別（概念化）から抜け出させ、

「見性」の境地に導こうとしている¹³。この「喝」と「知解」の関係について、『橘洲文集』では「この〈喝〉は知識には薬となるが、学者には即ち病になる」¹⁴と「臨濟一喝」を、人々を知解から抜け出させる薬として解釈している。

つまり、「烏喙葶毒」が人を復活させる薬であるように、「臨濟一喝」も禅の息吹を復活させる薬といえよう。そして、烏喙のような毒草でも調剤すれば薬となり病気を治すことができるが、単に本草知識を学ぶだけでは、神農氏を復活させることができても、病気は治せないのである。

2、「挨拶」による禅と医の結びつき

以上の月舟と雪岑安公・藤氏土田親盛との医学交流から、医家はただ本草知識を染指すれば、「活人の機」を得るのは達成されないため、神農氏を象徴とする医学の知識化・学問化をできるだけ避けるべきであった、と月舟は考えていることが明らかになった。

だが、医の秘訣は「以心伝心」であるため、『神農本草経』はまったく論ずることに値しないのに対して、月舟にとつて論ずることに値するのは何だろうか。また医と禅の共通性が月舟に言われたが、具体的にどのようなものに基づいて関連しているのか、まだ疑問が残されている。『自足軒記』では、外科に秀でた英谷暘公（自足軒上人）の医術を身に

付けたことについて、月舟は次のように

大灯派の下で高德の僧に深遠な理を叩く。彼らの「挨拶」は流れ星と雷のように速いが、仏法という両字を歯牙に掛けず、ただ医を業とした。黄帝・岐伯以降、論ずることやためすものなどは、『夫子脉訣』と越人の『難経』という皮裏物である。¹⁵

と述べている。英谷暘公は仏法を歯牙に掛けず、ただ医術に専念していたため、彼が単なる「医術習伝」という目的に注目していること¹⁶は先学指摘されているが、ここで二つのことが見落とされた。

まずは中国古代の医学史の流れにおいて、黄帝・岐伯以降よく論ずる医書である『夫子脉訣』『難経』はどのような位置付けられたのか、ということである。唐の孔穎達の『禮記正義』には「三世」について「一つ目は『黄帝針灸』であり、二つ目は『神農本草』であり、三つ目は『素女脉訣』、或いは『夫子脉訣』である。もしこの〈三世の書〉を学ばなければ、その人の薬を服食することができない」¹⁷という解説がある。

不思議なのは、古い時代から『神農本草経』は「三世の書」の一つとして極めて重視されていたが、引用文の述べ

る英谷陽公と大灯派の僧の医学に関するやりとりでは、『黄帝内経』のほか、『素女脉訣』『難経』などはよく論説されていたのに対し、『神農本草』はまったく言及されていない。『夫子脉訣』は現在散逸したが、月舟の『史記抄』でしばしば引用する『桃源史記抄』（『扁鵲倉公伝』）にすでに「黄帝内経・素問・難経等ソ。扁鵲脈書ソ」¹⁸という記録がある。それらの記録から、こうした脈書は陰陽・五行論が基礎となり構成され、特に相生相剋論を全面的に取り入れているものとわかる。さらに『黄帝内経』の中でも病を治療するには「根本」（陰陽）を求めなければいけないとある。

続いては、英谷陽公と大灯派の僧の脈書に関するやりとりが、なぜ「一揆一揆」と月舟に呼ばれたかである。本来「揆揆」は社交的な儀礼であるが、禅宗における「揆揆」は「禅の修行者が修行を進めていく上で、互いに様々な見地から相手の器量や修行内容の深淺を見ることを表す」¹⁹言葉である。そして、月舟は上述した脈書を「皮裏物」と呼び、その皮裏とは皮膚の中、心の意であるため、相手を悟りの境地に導こうとする「以心伝心」は脈書をめぐる医学交流によって実現される。

それゆえ、月舟の医学に関する認識は二つの特徴を備えていることが窺える。一つは神農氏の『神農本草経』とい

う純粋な本草知識のまとめより、陰陽五行論に基づく『黄帝内経』『夫子脉訣』『難経』などは、直ちに医療実践に向けることができる医書及びそれによる治療効果を極めて重視している。これに対して、薬効、成分をもつ天然物が詳しく書かれた『神農本草経』は医療実践の伴わない薬学理論であるため、知識・学問体系を構築することは可能であるが、理論以下の結果しか生み出せないのである。この神農を貶す傾向には、知的な学問体系の構築を排除し、陰陽五行論に基づく医学知識を実践したうえで、人々の病を救済しようとする強い意図があったことを示している。

もう一つは医療や医家の交流などは知識では伝えることができないと月舟は気づき、禅における「以心伝心」を極めて重視している。昔から禅問答や公案の代わりに、医療の伝授・交流に基づく禅の「やりとり」が月舟とその周辺の医家によって構築された。彼らは陰陽五行学説に基づく医書に関する問答を通して、互いに悟りの境地を確かめ合うとともに、相手をより高い境地に導く契機を与え、医療も精進させようとした。したがって、医家との交流も密になつていったのは、医学自体への強い関心だけでなく、禅との結びつきも非常に重視している。

二、陰陽五行学説に基づく「自利利他」の実現

では、以上の二つの特徴がわかった上で、陰陽五行学説という基礎理論が具体的にどのような実践と禪の修行と結び付いたのか、本章では引き続き考察していきたい。

1、陰陽五行論に基づく医療実践から「悟りの境地」へ

月舟によれば、英谷陽公は医道を身に付けたが、實際医の名は利用したに過ぎず、最終的な目的は医道に精進して悟りを開くことである。そして、彼の理想的な悟りの状態は「足」として表わされる。月舟の『自足軒記』では次のように述べている。

医に名を寄せて、道に実を得る。梨花の月、梧桐の雨を吟詠し、遺興は知足である。半分目覚めていて、半分酔っている。擊蒙は知足だ。横眠も倒臥も知足だ。楽しまない日はなし、楽しみは足らないこともない。自足といい、両足とおう云か。万足とおうか。詩家の達磨氏(黄庭堅)は太医の孫君昉のために「四休義」を述べた。足を知る者とは「極楽国」である。ただ今上人の四威儀のほか、どこに安楽の処があるか。ああ、苦しみ、楽しみ、逆境、順境に道が貫いている。²⁰

以上、月舟は「足」をめぐって主に①自然の四季・四時(梨花の月や梧桐の雨)②日常生活(横眠や倒臥)③精神(楽しみや苦しみ)という三つから論証している。また、月舟が言及している太医である孫君昉の「四休義」も、ほぼ同じようにその三つをめぐり、「質素な食事でもお腹が満足すればすぐ止める。やぶれた布団でも暖かさをやや感じれば十分である。三平二満が過ぎればすぐ止める。食らず嫉まず生ざれば、老いてなお満足できる」と述べている。²¹

漢方医学において、この三つの面を重視する理論は、先んじて『黄帝内経・上古天真論篇』の中で「大昔の人々の中で(道)を知る者は、陰陽を取法し、飲食に節度があり、起き臥しにきまりをつけ、妄りに心身を過勞させることがないため、形体・精神ともに調和がとれていた²²と論及されている。その中の肝心な点は、人の形体と精神の調和・統一の状態である。形体は地の陰氣に由来し、精神は天の陽氣に由来する。この陰陽二氣は相互に対立する属性を持つているが、両者の本源に遡って考えると、自然と同じように「一氣」から生まれたものである。

換言すれば、陰陽は対立しているが、実際は互いに依存している。この両者の不可分性について、『黄帝内経・生氣通天論篇』では「陰平らかにして陽秘すれば、精神乃ち治す。陰陽が離決すれば、精氣すなわち絶ゆ²³とある。陰

がなければ陽もなく、その一方だけ単独で存在することはできない。そして、陰陽は絶えず運動変化する状態にあるため、養生のために、両者の不調を慎重に考察し、一定の範囲で平衡を保つことが重要である。この陰陽の特質に基づき、自然、人間における陰陽調和の状態は、五行に対応する五臓や五季などの相生相剋によって以下のように示される。



心	—	陽中の陽	—	夏	—	喜	—	火
肺	—	陽中の陰	—	秋	—	悲	—	金
肝	—	陰中の陽	—	春	—	怒	—	木
脾	—	陰中の至陰	—	長夏	—	憂思	—	土
腎	—	陰中の陰	—	冬	—	恐	—	水

(「黄帝内经」の「金匱真言論」に基づく²⁴⁾)

五行の相生相剋では、万物を形づくる五行の運行は「木→火→土→金→水」の順に右回りに生ずるほか、「木剋土→土剋水→水剋火→火剋金→金剋木」の順に無限に循環し、次の相手を制御する。すべては相生相剋によってバランスを保っているのに対し、陰陽のバランスが崩れ、病気が生ずる関係は「相乗」及び「相侮」と表される。したがって、五行に対応する五臓の正常な協調関係が失われ疾病が発生しないように、常に平衡をとり、動的にバランスを保つべ

きである。

このように相対的・動的にバランスを保つことは、月舟の言う「擊蒙も〈足〉である」とも合致している。月舟の学問上の師である桃源の『百衲襖』には「蒙過剛ソ。サルホトニ擊蒙ノ象トスル。然モ必太過テ政治スルコト。太深ケレハ必反テ²⁵⁾」という解説がある。即ち物事を発展させるには、適度に行くことが大切である。

そして、陰陽が互いに依存し、動的にバランスを保つという性質を見ると、月舟の指摘する「足」も禅の修行における悟りの境地と一致していることがはっきりする。禅宗では、楽しみ・苦しみのように両面的に捉えてしまうことを「迷い」と言うのに対して、対立的に見る分別を離れ「一」と捉えることは「見性」(無分別)として認識する。さらに、その「一」にも執着せず、人間の行・住・坐・臥という行動に任せて、動くまま平常心を持ち、悟りを開く。

この悟りの過程を「陰陽」から考えてみる。苦しみを離れて楽しみを得るために、わざわざ苦しみや逆境などから脱出すれば、陰陽のバランスが崩れて病気が生じるように、かえって悟りを求めることができない。悟りの境地というのは、苦しみと楽しみ、逆境と順境のような対立しているものであっても、適度に依存し、抑制し合うことによって平衡の状態を維持することにほかならない。さらにこの平

衡は永遠に精神を集中し、心が静寂となった状態ではなく、「四時に順応し寒暑に適応する。喜びと怒りを調和し起居を安定する。陰陽・剛柔を調節する」²⁶ことによって、日常の中で自然に陰陽調和の道を明らかにできる。

要するに「陰・陽↓陰陽一体↓動的平衡 陰陽調和」は「迷い・分別↓無分別↓平常心是道」という悟りの境地に相当している。医療に精進し、陰陽五行論に対する理解を深めることで、悟りが開けるようになった。逆に、医家自身が悟りのために修行し努力することで、医療が身につき、他人の救済に尽力することも可能になった。一言で言えば、医と禅の結びつきによって、陰陽調和の道を精通し、「自利利他」という理想的な境地を実現させた。

2、「陰陽分離」における「浄土信仰」の批判

以上、月舟は陰陽五行の調和の道と禅の結合によって「自利利他」の理想境地が実現できることがわかったが、これに対し、月舟は凡と聖や穢国と浄土の区別を大切にすると浄土信仰における「自利利他」についてどう考えていたのか、彼の『養性室記』では、『観無量寿経』及び法然の『選択本願念仏集』の内容をめぐり次のように説く。

酥酪も醍醐もではなく、吾が臨濟門下の烏喙堇毒を使

えば、扁鵲は甕太子を復活させた如く。上人は日また日、夜また夜、室中で宴坐し、日想観や水想観に涉らず、宝樹・宝池も求めたことはない。左に観音なし、右に勢至もなし。自らの心肝の患部を湯熨し、他人の膏背を鍼灸する。自利々他、心と境を忘れる。草木、叢林はいつも清泰城である。狸奴白牯という畜生でも無量の寿命ではないものがない。もし再び仏見・法見が起ると、十万億土の西の西に退けられる。²⁷

凡人が如何なる浄土を観想すべきか、浄土三部経の一つである『観無量寿経』には、「日想観」「水想観」などを含む十六観法がある。例えば初観では西に沈む太陽の観想によって極楽世界が西方に位置することを示している。極楽浄土に至るまで「十万億刹」があるが、観経では一念で極楽へ往生できると「行者の観想に相応して自然に極楽浄土を見る」²⁸ため、「ここを去ること遠からざる」²⁹と解している。だが、月舟は、人間は「十万億刹」の西の西、即ち極楽世界から遠く離れたところにしか墮かないと主張している。それは陰陽の不可分性に反し、穢土から離れたところに絶対的な浄土を求めたことによるのだろう。

そのほか、月舟が言及した法然の『選択本願念仏集』では、「五味」を乳・酪・酥・生酥・熟酥・醍醐として区別し、また

「自利利他」について「衆生に施しを行う利他と、さとりを求める自利のこと」とある。その「自利真実」とは「一つの真実心のうちに、自他の諸悪および穢国等を制捨して、行住坐臥に、一切菩薩の諸悪を制捨するに同じく、われも如此ならんと想ふなり。二には真実心のうちに、自他の凡聖等の善を勤修す³⁰」ということである。

この内容は「自利」の理想であるが、陰陽調和から見れば、ほぼ不可能であろう。たとえば、極楽浄土の「楽」はそもそも「苦」と相対的に存在している概念である。陰陽のように対立しているもの（苦楽、悪善、穢浄、凡聖）であつても、適度に依存し、抑制し合うことよつて平衡の状態を維持する。穢国がなければ、浄土は生まれようもなく、凡人がいなければ聖人は存在しない。つまり、苦しみ・楽しみや穢国・浄土、凡・聖のいずれも単独に存在する可能性はないのである。

これは陰陽のバランスが崩れて病気が生じると同じように、凡聖、苦楽、悪善、穢浄などを区別することは「極楽浄土」から遠く離れてしまう。そのため、自ら悟りが開けないだけでなく、一切衆生救済の苦しみや迷いを離れて救われる「利他」もまったく実現できず、かえつて大きな禍を招くことになつた。

永正十五（一五一八）年の朝倉教景の「三十二年忌」で、

月舟は、一向宗門徒が越前への侵攻を迎え討ち、一向宗側が崩れとなり朝倉軍が勝利を収めたことを賞賛している一方、白蓮教のことを借りて浄土信仰による大きな社会弊害を次のように批判している。「無礙の人なのに、他宗を破つて寺院を奪い、善良な官吏を殺して管轄している土地を取つた。魔王は狼顧て、魔民が集まつた。村・県から郡・国に至るまで、広い範囲で紛々擾々として乱れる³¹。一向宗の信徒は、阿弥陀仏の本願を信じて極楽浄土に往生し、そこで悟りが得られるという信心を持つているが、実際一方（排他的な仏陀一仏至上主義³²）を肯定し他方を否定する見解に過ぎない。

したがつて、月舟の指摘したように、陰陽五行論に基づき、自らの心肝の患部を湯と火のしで温める治療法を使えば、自と他、心と境が一体となる悟りの境地に到達することができる。そして、草木叢林という現世世界でも、扁鵲の治療法、たとえば鍼・湯薬・湿布などを用い、膏肓までに逃げ込んだ重病が治療できれば、「利他」も実現できる。さらにそうすれば、狸奴（山猫）や白牯（農耕用に虚勢された牛）のような仏法の聖性から最も遠い畜生も、「極楽浄土の住人」のような無量無限の寿命が得られる。つまり、「自利利他」を果たすためには、陰陽調和とその不可分性に反してはいけな、と月舟は述べるのである。

三、「陰陽五行の調和」による「禪教一致」思想の構築

以上、真の浄土世界の到達には、陰陽五行の医道を深めることが最も重要な方法だと月舟は認識している。では、陰陽五行に反する浄土信仰を「自利利他」に戻されるために、月舟はどのように医・禪・浄という三者の関係を構築すべきであったのだろうか。月舟は次のようにと説く。

東方の瑠璃界に大医王がいてここを統御していた。普く天の下の率土の浜には、救い・帰る所もなく、医・薬もない人々がいる。わが王の名前を聞き、即ち身心が和悦になる。…仏陀寺の融国上人、諱は正考といひ、穢土から離れず、坐ったまま浄土に至る。西山の一派は彼を棟梁として長く越前の一乗谷に住んでいる。道は太守の日下氏に合った。壮年の画を学んだが、必ずしも業を為さなかった。術に大苦勞し、神聖である。…風邪、暑愆、調護など、則ち上人の門に赴く。上人の室を窺えて救済を求め。³³

融国正考³⁴はそもそも浄土真宗の西山派に属している。その西山派の思想について、祖師である証空は「即便往生」と「当得往生」という二種の往生があると説いたが、融国正考は医術に精通しているため、自らは浄土の修行に向

かって精進しながら、他人の救済も行っていた。さらに月舟は融国正考を薬師如来と比べたうえで、次のように言った。

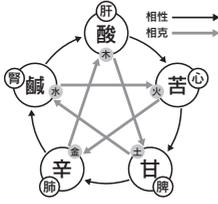
五藏五味の論は全く台宗の五味ではない。薬方か脉訣か、素問・靈樞・岐伯・雷公・王叔和という医書・医者から出ることがない。さらに觀経などの浄土三部經では、まして救いがない人を救済し、医はない人を治した。人は皆手を以て額に置いた。「古は東方に大医王がいる。今は西方にも大医王がある。不思議だ」と言った。吾が教外宗にさらに換骨の方がある。本来五味を分けることなく、ただ一味の禪である。³⁵

昔は東方浄瑠璃世界の教主である薬師如来は現世で医薬を遠離する者を救済していたが、今は浄土の修行をしながら医学に携わっている融国正考は、疾病にかかった者の救済を図っている。これができる理由は浄土の修行でも完全に現世から離れているわけではなく、淨穢が同体である。融国上人自身も穢土から離れることなく、世間にいなながら浄土に至っただけでなく、すべての苦しむ人々に「救い」をも与えた。そのため、浄土真宗に属している融国正考でも、漢方医学を身に付ければ、現世でも「自利利他」を果

たすことができる。

その上で、月舟は法然の『選択集』における「五味」³⁶についても改めて解説した。かつて浄土真宗の僧である覚如（一二七〇～一三五二）は、法然の言う「五味」に基づいて、天台教学における「五味」の教判を借用し、念仏を醍醐味に相当する『法華経』と同味の教え³⁷と位置付けた。しかし、これは天台教学における「五味」ではなく、薬方や脉訣における「五味」（鹹・苦・酸・辛・甘）であるべきだと月舟は主張した。

法然の言う「五味」では、「牛従り乳を出し、乳従り酪を出し、酪従り生酥を出し、生酥従り熟酥を出し、熟酥従り醍醐を出す。醍醐とは最上なり」のように優先順位をつけた。これと異なり、五行に対応する「五味」は次のように示されている。



この「五味」の相生相剋図から、酸味は肝に有効であるが、食べすぎると脾を傷つけ、苦味は心に有効であるが、肺を傷つける。また、甘味は脾に有効であるが、腎を傷つけ、辛味は肺に有効であるが、肝を害するといった作用がある。たとえば、『黄帝内経・生氣通天論』には、酸味を過剰に摂取すると、肝

気という収斂の気が多くなり、脾が縮まって胃も充分に働けなくなるとある。この相生相剋の循環は、一つの味に偏ることがない五味のバランス体系を示している。

五臓の健康を維持するためには、念仏を「醍醐味」にあてはめるような「五味」の優先順位をつけず、慎重に「五味」を調和しなければいけない。また、禅宗にも「一味禪」と「五味禪」という区別がある。「一味禪」に対し、「五味禪」は様々な知見が混じり合った不純な禅風であり、または区別して優劣を立て取捨の禅風³⁸であるため、純一無雜の「一味」を最上禪として月舟は認識している。さらに、適度にバランスの状態を維持すれば、禅宗における「換骨方」（凡骨を仙骨に取り替え非凡なものとする）のように、凡人のまま、凡人を超えて聖人になることができると月舟は述べている。

以上、医学に従事した浄土真宗の融国正考の例から、陰陽調和に精通することで、真の「極楽浄土」に達することが可能になったことがわかる。そして、月舟は、念仏を醍醐味と相当するような法然の言う五味の区別を捨てて、浄土教でも漢方医学の五味から理解するのがより妥当であると主張した。陰陽調和の視点から見ると、この五味は元来「一体」であり、これは禅宗における「一味の禪」と一致する。

だが、陰陽の調和とその一体性から禅教一致を論証することができるが、陰陽五行論に基づく論説はその以前の禅淨一致論と比べて、どのような特質を持っているのだろうか。月舟は次のように書く。

功德主が浄土を修して阿弥陀仏の願力の御加護を受けようとするなら、觀經にある「是心作仏、是心是仏」という文を取り、座禅用の円座の上で子細に觀じる、私の禅では「即心即仏、非心非仏」と言い、觀經では「是心是仏、是心作仏」と言う。心と仏は一如、淨と穢は同体だ。九品蓮台は根と根こそぎにして、梅を種ともにかみ砕く。後に禅は教から離れておらず、教も禅から離れていないと知る。なにが「般舟三昧」なのか、八角の磨盤が空中を飛ぶ。一道の神光によりあらゆる境界は平穩になる。³⁹

ここで、般舟三昧とは、阿彌陀仏を念じて諸仏現前を見る三昧であり、心が平穩の状態である。したがって、『觀無量壽經』の「是心作仏、是心是仏」は、禅の言う「即心即仏、非心非仏」と同じであると月舟は指摘している。この一致性については、現住派祖師である中峰明本（一二六三—一三二三）が浄土も禅も「心」であり、名称は二つだが

本性は一つ⁴⁰と禅教一致を論証している。

また、方立天氏の「永明延寿（九〇四—九七五）の禅淨一致思想の影響」に関する指摘では、『觀無量壽經』の「是心作仏」とは般舟三昧を解説するためのものである。精神を集中し心が穏やかな状態で、仏のイメージを冥想することで仏は心から現れる。禅宗では自らの心が仏であり、心以外に仏はいないと主張する。そのため、本来成仏の理論に大きな差がある両者が、「人と仏」の関係から「心と仏」へ転向したことによって、心に関する理論は禅教一致に理論根拠を与えることになった⁴¹。

以上から考えて、浄土修行の「念仏三昧」と禅の「見性成仏」は、共に精神を集中することで心が穏やかな状態を目指した。この共通性を論証するには、その心の状態を指す方法（念仏・見性）の大きな違いに囚われずに、最後の心の状態にのみ注目すべきである。

しかし、以上の引用文の中で、月舟は「心と仏」の関係から禅淨の一致性を論証しただけでなく、「心と仏は一如、淨と穢は同体である」ということにも言及した。すなわち「心仏一如」を体得するには「淨穢同体」を悟ることも必要である。

それについては、月舟が、医道に携わる融国上人が穢土から離れることなく、世間にいながら浄土に至ったという

事例を用いて、既に「淨穢一体」を論証している。具体的に陰陽五行論の視点から見れば、陰陽のような相対的に存在している二つのものでも、元々「一つ」から生まれたものであり、淨穢、凡聖、真俗というような相対的な存在も同様に「一体」と言える。さらに月舟が主張するように、「五味」は、「念仏」を醍醐味とする「五味」の教判のように、物事の区別に注目するのではなく、五行に基づく「五味」で理解すべきである。

そのため、浄土の思想でも禅思想の理解でも陰陽調和の道から離れることなく、心の穏やかな状態に達するための最も優れた方法は、陰陽五行論、特に陰陽調和の道を深めることである。要するに、月舟は心の状態に注目するだけでなく、陰陽調和の道を悟ることで、心の理想的な状態に至る方法にも重視している。

結論としては、禅宗でも浄土教でも、本質から見れば、道を悟る瞬間に一切の妄執を解放し、自分の清浄の本心に戻るという目指しがある。禅浄は本来別々なものではなく、自ら心に戻れば浄土の修行者も医道を深めていく過程で悟りを開き成仏できる。これは最後の「心」の状態のみ注目し、単なる思想を以て思想を論証する方法とは異なり、月舟は漢方医学における陰陽五行論の科学性と合理性に基づき、根本からその心の状態に至る方法の一致性を論説した。

終わりに

先行研究では月舟による医学知識の受容に関して、単に知識・学問の獲得として認めるのみであり、知識と禅思想との関連についての考察は管見の限りない。これまで中世の禅宗は、ほぼ「知識の場」と「思想の場」という二つに分けられて研究が行われてきた。だが、知識にはそもそも理論的な知識と実践的な知識という二種類がある。理論的な知識が理論・学問体系を構築する一方、実践的な知識は実践の前提または理論根拠として実際に利用される。そこで、本論では医学知識の実用性、実践性に注目し、さらにそれを媒介として、従来の研究で見落とされてきた知識と思想の結びつきを掘り起こした。

まず、この知識の特徴から中世禅林で流行した漢方医学の知識の受容について明らかにした。月舟が神農氏を代表する本草学の知識化・学問化を批判して、『黄帝内経』『夫子脉訣』『難経』などの医書及び陰陽五行論に基づく医家の交流を重視したことからみると、①直ちに医療実践に転向できる医学理論及びそれによる治療効果の重視、②禅思想との結びつきの重視という二つの特徴がわかる。

この二つの特徴を月舟が重視した理由について、実用面では、陰陽が依存し、抑制し合うことによって動的で適度

なバランスを保つことは禅の「見性」(無分別)の境地と一致する。医と禅の結びつきによって、陰陽調和に基づく医道に精通することで、「自利利他」という理想的な境地が実現できる。

続いて、陰陽五行論は長い時代にわたって医家に論証され、科学性、合理性を備えている医学理論であったため、これに基づき月舟は禅の思想の合理性を肯定的に捉える一方、凡聖、淨穢、真俗を区別する浄土思想の不合理を論証した。さらにそのうえで凡聖、淨穢、真俗の分別による大きな弊害を批判し、陰陽五行論を基準として区別を捨てて禅淨思想の一致性を構築した。つまり、月舟は単に思想を以て他の思想との一致性を論証する方法を一変して、医学理論を深めるとともに、陰陽五行に基づく医学理論の合理性と科学性によって宗教思想の合理性を論証する新たな形が構築された。

そして、中世禅林の五山僧たちは、医学知識だけでなく、農学、数学、天文学などの科学知識も重視していた。彼らは知識を大量に取り入れた抄物を編纂し、「学僧」とまで呼ばれていた。これらの知識は、禅僧にとって「魅力的な知識」⁴²であったことは言うまでもないが、それ以上に知識と思想との関係を結びつけ、これによって思想の説得力をかなり強めることができたと言えよう。この考えに基づい

て、将来の研究ではより広い範囲でさまざまな知識の特質を分析し、知識と思想の壁を乗り越え、当時の思想展開への影響を明らかにしたい。そのうえで新たな知識の価値を見出すことも可能であろう。すなわち知識は単なるその自体としての価値だけでなく、思想の発展にも役に立っているのだらう。

〔注〕

- 1 川本慎自『中世禅宗の儒学学習と科学知識』(思文閣、二〇二二)一九九頁。
- 2 田中尚子『月舟寿桂と医学―『幻雲文集』に見る五山と医家の接点』駒沢女子大学研究紀要 第二十号、二〇一三)三一―四二頁。
- 3 田中尚子、前掲。
- 4 葛清行「五山禅僧と医界・黄山谷の詩の抄物から」(『日本語・日本文化研究』二九、二〇一九)三三―四三頁。
- 5 堀川貴司『五山文学の研究』(笠間書院、二〇一一)一六五頁。
- 6 月舟寿桂『幻雲文集』(『続群書類従』第十三輯上・文筆部)三九八頁。
- 7 月舟寿桂『幻雲文集』前掲書、三九八頁。原文は「医者意也。以此心伝此心。乃医之秘诀也。故不参心宗。则医術不可得而伝焉。雪岑安公人。仏心宗也。就大医院上池定国公。

- 而学剂和法。定国亦是心宗徒也。授受之密可知焉耳。：神農嘗百草以着本草。班々乎百家編。不足論焉。秦越人飲長桑君上池水。克窮病源。悉伝其禁方。老人亦必染指彼余滴。變醍醐作砒霜。變砒霜作醍醐矣。」
- 8 田中尚子、前掲。
- 9 宇津木昆台『日本医家伝記事典』『日本医譜』（日本内経医学会、二〇一八）一〇四頁。
- 10 月舟寿桂『幻雲文集』、前掲書。三九八頁。原文は「画神農像以掛壁間。蓋師古也。剂和之暇。染指味。活人之機。不可得而測。橘洲云。臨濟一喝如烏喙葶毒。実確論也。雖云神農復生。恐不克下膏」。
- 11 月舟寿桂、上掲書、三一〇頁。原文は「用得吾臨濟門下烏喙葶毒。当能如盧扁活號太子矣」。
- 12 田上太秀、石井修道『禪の思想辞典』東京書籍株式会社、三三四頁。
- 13 伊吹敦『中国禅思想史』（禅文化研究所、二〇二一）二六四頁。
- 14 『大光明藏』（卷三）原文は「此喝在知識則為藥。在學者則為病」。
- 15 月舟寿桂『幻雲文集』、前掲書、二九六頁。原文は「扣玄旨於大灯派下老宿。一挨一撈。電卷星飛。然而仏法兩字。不掛齒牙。唯医為業。黄岐以來。所論所驗。夫子脉訣。越人難經。為皮裏物」。
- 16 上田純一「禪僧における医僧と医療の問題について」（『禪學研究』禪學研究會（七三）一九九五）八一～一〇〇頁。
- 17 孔穎達『禮記正義』（『十三經註疏附校勘記』中文出版社、一九七九）二七四二頁。原文は「一曰黄帝針灸、二曰神農本草、三曰素女脉訣。又云夫子脉訣、若不習此三世之書、不得服食其藥」。「中文出版社影印『十三經註疏附校勘記』は、『重聚宋本十三經注疏附校勘記』清阮元撰校勘記清盧宣旬摘録嘉慶二十年南昌府學據儀徵阮氏文選樓藏宋本重刊用文選樓藏本校定道光六年重校本、すなわち、道光六年後印本を影印したものである。」
- 18 桃源瑞仙『史記抄』（卷十三、二二頁）（京都大学附属図書館蔵、寛永三年（一六二六））
- 19 田上太秀、石井修道『禪の思想辞典』（東京書籍株式会社、二〇〇八）一〇〇頁。
- 20 月舟寿桂『幻雲文集』、前掲書、二九七頁。原文は「寓名於医。得美於道。梨花之月。梧桐之雨。一吟一詠。遺興則足矣。半醒半醉。擊蒙則足矣。横眠也足。倒臥也足。無日不寐。無藥不足。自足云、自足云。兩足云乎哉。万足云乎哉。詩家達磨氏為太医孫君昉叙四休義云。知足者極樂之國也。即今上人四威儀外。那裡是安樂処。咄。苦樂逆順。道在其中」。
- 21 黄庭堅『四休居士詩序』。原文は「粗茶淡飯飽即休、被破遮寒暖即休。三平二滿過即休、不貪不妒老即休」。

- 22 唐王冰注ほか『重廣補註黄帝内經素問二四卷』〔一〕（明王肯堂輯古今醫統正脉全書）呉勉学校刊萬曆二九六〇七頁。国立国会図書館デジタルロ <https://dlndi.go.jp/pid/2555830>（参照二〇一三年二月六日）
- 23 『重廣補註黄帝内經素問二四卷』（一）、前掲書、十九頁。原文は「陰平陽秘、精神乃治、陰陽離決、精氣乃絶」。
- 24 唐王冰注、前掲書。二〇～二四頁。
- 25 桃源瑞仙、京都大学附属図書館蔵『百衲襖』（室町期）
- 26 『黄帝内經靈樞十二卷』〔三〕八頁。宋史松校釈、明嘉靖年間刊本、丹波元堅の識語がある。
- 27 月舟寿桂『幻雲文集』、前掲書、三一〇頁。原文は「非酥酪非醍醐。用得吾臨濟門下烏喙莖毒。当能如盧扁活甕太子矣。上人日又日。夜又夜。宴坐室中。不涉日想水想。不求宝樹宝池。左無觀音。右無勢至。湯熨吾心肝。針灸他膏盲。自利々他。忘心忘境。草木叢林。摠是清泰城。狸奴白牯。莫非無量寿。若復起仏見法見。眨向十万億土西又西去」。
- 28 藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）三六三頁。
- 29 藤田宏達、上掲書。
- 30 法然『選択本願念仏集』（本願寺出版部、一九八八）五四頁。
- 31 月舟寿桂『月舟和尚語録』、前掲書、二五四頁。続群書類従第十三輯上文筆部。原文は「吾日本国頃有此弊。彼無碍之輩。
- 32 破他宗而奪其寺院。殺良吏而取其郡国。魔王狼顧。魔民蟻屯。于村于県。于郡于国。于九州九々州。紛々爾擾々焉。不謂大元之弊至於吾日本。十余年箭」。
- 33 月舟寿桂『幻雲文集』、前掲書、三〇八頁。原文は「東方瑠璃界。有大医王而統御。普天之下。率土之滨。無救無婦無医無藥之輩。聞吾王名。即身心和悦：前住仏陀寿融国上人。諱正孝。不離穢土。坐致浄土。西山一派。為之棟梁。久居越之一乘。道合太守日下氏。壮年学画。未必為業。折肱医術。神而聖也。：触寒暑愆調護。則趨上人門。窺上人室。以求救済」。
- 34 福井県の「法興寺文書」によると、室町中期に真宗高田派法光寺（福井市栃泉町）を分立するなどして一時荒廢したが、一五一七年（永正一四）融国正考の時、一乗谷外の田治島の字三橋に寺を再興した。
- 35 月舟寿桂『幻雲文集』前掲書、三〇九頁。原文は「夫五藏五味之論。全非台宗五味。其藥方也脉訣也。不出於素問靈枢岐伯雷公王叔。和而在観無量寿等三部也。矧乎救彼無救。医彼無医。人皆以手加額曰。古東方有大医王。今西方有大医王。奇哉。吾教外宗。更有換骨方。本無五味之可分。唯是一味之禪」。
- 36 月舟寿桂『幻雲文集』前掲書、三〇九頁。原文は「列五種藏。

一素咀覽。二毘奈耶。三阿毘達磨。四般若波羅密多。五陀羅尼門。此五藏譬如乳酪生酥熟酥及妙醍醐。契經如乳。調伏如酪。

37 佐藤弘夫、前掲書、二二四頁。

38 田上太秀、石井修道、前掲書、二〇九頁。

39 月舟壽桂『月舟和尚語錄』、前掲書、二五四頁。原文は「功德主若欲修淨土以資冥福。試取觀經是心作仏是心是仏之文。

向団蒲上。子細觀焉。吾禪云即心即仏非心非仏。彼經云是

心是仏云是心作仏。心仏一如。淨穢同体。九品蓮台和根拔却。

一枝梅子共核咬碎。然後知禪。作麼生是般舟三昧。八角磨

盤空裡走。一道神光境閑」。

40 中峰明本『山房夜話訊註』（汲古書院、二〇一五）七十頁。

41 方立天『禪宗概要』（中華書局、二〇一一）五五頁。

42 川本慎自、前掲書。一九九頁。

経学における文体 — 「集伝」の多角的・通時的検討—

東京大学大学院人文社会系研究科博士課程 胡 華 諭

はじめに

本稿では、経学において、「文体」がどのように論じられてきたかを扱う。この「文体」という語は、通常の日語でもないし、通常の中国語でもない。経学における注釈という表現方法をめぐって、「体例」と呼ばれるものは、さらに經典を読む方法論を指している。¹ここ数年、中国語圏の学者は、「地域文化の独自性」という課題に対し、精力的に研究に取り組んでいる。それと同時に、經典注釈書の書名に、文体と地域研究とを結び付ける可能性があることに注目している。本稿は、この可能性自体に問題を提起し、改めて検討を試みるものである。

一九八六年、北京図書館（一九九八年に「中国国家図書館」に改称される。）の機関誌である『文献』に、「文献と文献学に関する問題をめぐる議論（關於文献与文献学

問題的討論）」というコラムが開設された。²香港や台湾の学界における主流である、言語 (linguisticity) や解釈 (hermeneutics) の研究方法とは異なり、典籍の校訂整理を通じて、経学を通時的に研究する方法論を求める学者が続々と見られるようになる。³周彦文氏は初めて「文献繫学」という、「學術での主張」による分類の方法を提唱し⁴、馮浩菲氏は「纂集体」という専門用語を提唱し、宋代以降以下の注釈書、例えば「纂伝」・「纂言」・「匯纂」・「集編」・「集成」・「大全」・「粹言」・「附録」と名付けられた書物を、全て「纂集体」に帰納させ得るとした。⁵こうした研究に基づき、さらに二〇一〇年以降、呉国武氏は朱熹（一一三〇—一二〇〇）の『詩集伝』を中心として、朱熹本人が「集伝集注体」を創造し、義理と訓詁をまとめて新しい注釈書のモデルを創り上げたという論点を述べた。⁶

朱治氏は、「纂积体」という概念を提起し、この概念を軸に、元末の徽州における「家学」ネットワークの展開と、永楽十二年（一四一四）十一月に行われた『四書五経性理大全』の編纂過程とを結び付けて論じた。

こうした新しい手法により、経学研究に対して、文体という概念の応用が期待されている。しかし、顧頡剛（一八九三—一九八〇）がその読書筆記でも述べているように、読書・刻書・輯書・校書・編目などを含め、近代以降、知識を整理する方法は、『四庫全書』から大きな影響を受けているという事実を看過できない。⁸ 果たして、近代以前の知識人は、書名と文体とを一体として捉えたのだろうか。そして、近代以前における経学思想は、今の学者が唱える文体のかたちで表現されていたのか。この二点について、さらに検討する必要があると思われる。

そこで、本稿では上述した疑問を検討するために、複数の資料を用いて、下記の三つの視点から検討を試みる。

第一に、文体と経典・注釈書の書名とを結び付ける可能性について、朱子学を継承したと標榜する徽州の一部の儒者はそのように主張したが、朱熹本人は、書名が持ちうる機能に関して論説をしてこなかったという点。第二に、近代以前の目錄学文献には、ジャンルと注釈書の名称との間に明確な関係を有しているとする記録は見当たらない点。第

三に、翁方綱（一七三三—一八一八）に対する考察を通じて、顧頡剛と同じ結論に達する点。すなわち、十八世紀以降、学者たちは益々注釈のあり様に重きを置き、さらに注釈の様式に基づいて評価を付けるようになったという。

本稿は、以上の現象を手がかりに、経学上におけるこの新しい研究手法がどこまで適用され得るのかについて検討したい。

一、宋以降の「集」の思想

一般的に、「集」は「あつむ」と訓よみされる。ところが、その古義について、和田敬典氏⁹と西信康氏¹⁰の研究では、毛公鼎・馬王堆『五行』に基づいて、「集」を「就」「成」、つまり「集め成す」や「完成させる」を意味するものとして解釈すべきだと指摘する。この語義がのちのどの時代まで残っていたかはなお検討を要するが、これを、朱熹について再考する際の手がかりとしたい。

淳熙三年（一一七六）¹¹、『孟子』万章下篇の首章に見られる「集大成」について、朱熹は張栻（一一三三—一一八〇）と「脈絡」の読み解き方をめぐって議論した。¹² 「脈絡」について、朱熹は「條理は、猶ほ脈絡を言ふがごとし、衆音を指して言ふなり。（條理、猶言脈絡、指衆音而言也）」と述べており¹³、「金声玉振」の譬喩を解釈する

ために書き添えて注釈したものである。張栻の見方によると、孔子が、古代の音楽を演奏する際、金を打ち鳴らせば演奏を開始し、玉を打ち鳴らせば演奏を終了したように、先聖の道理を乱さずに集めて大成するのが「集大成」である。対して、朱熹は「始終」を超えて「一貫」に重点を置き、「始終」に主眼を置く張栻の見方を論駁した。「始」も「終」も、全て孔子が自然たる「性」を語ることである。この天理たる性は、時機や場合によって柔軟に働くのである。孔子は、先聖の道理を集めて揃えるのではなく、終始一貫たる性の脈絡において、伯夷・伊尹・柳下恵らを含め、古今の聖人の道理を横断的に評価する、と朱熹は考える。「脈絡」は、単に字面から「始終」と呼応する役割を果たすのではない。朱熹は、孔子が先聖の大道を「あつむ」だけでなく、「集め成す」と解釈した可能性がある。

朱熹本人よりも、ことさらに「集」を「あつむ」と解釈しようとしたのが、朱門の弟子たちである。朱門の弟子に、「集義」と「集大成」のうち、どちらを優先すべきかについて質問した者もいた。朱熹は「集義の一段は便ち緊要なること。這の一段の如し。(集大成)未だ理會せざるや、未だ害せず。(集義)一段便緊要。如這一段(集大成)未理會、也未害」と返答¹⁴、聖人の言動を研鑽して規範を構築するということ外部からの努力よりも、身を修めるために内面的

な努力を積み重ねていくことが、根本であると主張した。にもかかわらず、朱門の弟子にとっては、朱熹の片言隻語をきちんと採集・整理できて、はじめて落ち着きと安心を感じるのか、朱門三伝の弟子にあたる趙順孫(一二一五—一二七七)は、「四書纂疏序」において次のように述べている。

順孫旧て読むこと数百過、茫きこと洋を望むが若し。因りて徧く子朱子諸書及び諸高第の講解を取りて、註の意を發明すべきもの有らば、悉く下に彙めて、以て觀省の便とし、間に亦た鄙見一二を以て焉に附し、因りて纂疏と名づく。¹⁵

順孫旧読數百過、茫若望洋。因徧取子朱子諸書及諸高第講解有可發明註意者、悉彙于下、以便觀省、間亦以鄙見一二附焉、因名纂疏。

趙順孫、字は和仲、号は格庵、処州縉雲の人である。同じ縉雲出身だった明代の鄭禧(？—?)¹⁶が著した「宋丞相趙順孫伝」によると、趙順孫の父の趙雷(？—?)¹⁷はかつて朱熹門人の滕璘(一一五四—一二三三)¹⁷に師事した。引用箇所から二つの要点が挙げられる。一つ目は、『四書纂疏』の注釈はすべて、朱熹及び朱門の弟子の著述から選

んで取り上げたものであること、二つ目は、『四書章句集注』以外、趙順孫は朱熹の著述、朱門の弟子の見解、それに趙順孫自身の解釈を全て「疏」に位置づけたことである。言うまでもなく、「疏」とは、かつて漢唐訓詁の学において、「注」に対して付けられた二次的な注解を意味する。趙順孫は、「纂疏」を定義することを試みたともいえる。

ただし、注目すべきところは、朱熹本人による「章句」・「或問」・「精義」・「輯略」、それぞれの目的や役割についての説明はあるが、注釈の書き方を定めたために、「伝」・「注」・「集伝」・「集注」など、書名の設定に関して語ることとはなかった。¹⁸ 朱熹没後から約一世紀を経て、徽州休寧の陳櫟（一二五二—一三三四）は、その『尚書集伝纂疏』の「凡例」において、「趙順孫の『四書纂疏』に従って書く」という方針を述べた。¹⁹ 近年では、陳櫟の「凡例」に基づいて、趙順孫の『四書纂疏』が前述した「文献繫学」を支える好例であると認める研究者もいる。²⁰ しかし、同時代かつ同郡である祁門の汪克寛（一三〇四—一三七二）を例として挙げれば、その『春秋胡伝附録纂疏』は同じ「纂疏」と名付けられたものだが、趙順孫・陳櫟らが考えた注釈書のモデルとは一致しない。例えば、「徧く子朱子諸書及び諸高第の講解を取る」の一点を例とすると、汪克寛は『春秋』の注釈書を著した朱門弟子三十人のうち、ただ張

洽（一一六一—一二三七）・李琪（？—？）・呂大圭（一二二七—一二七五）三人の注釈書を引用するのみである。十四世紀における情報の流通状況を合わせて考えると、たしかに汪克寛は朱門の弟子が著した『春秋』の注釈書を全て揃えることは不可能だったろう。そうであるにしろ、当時全国的に広く知られ、『宋史』芸文志に六点の著作が載せられた魏了翁（一一七八—一二三七）の『春秋要義』さえ²¹、全く引用しなかったのである。²²

以上述べてきたように、十三世紀後半から、經典注釈書の形式、すなわち文体に対して、個人レベルで関心を寄せる儒者が増えただろうとは推測できる。しかし、近世中国における朱子学のあり様をみれば、恐らく当時、文体を切り口として経学を追究する意識は、まだ存在していなかったのではなからうか。

二、『授經図』・『国史経籍志』・『澹生堂蔵書目』に現れる「集伝」の複数性

目録学において、なぜその書物はその場所に存在するかを問題とすることは重要である。²³ これを手掛かりに目録が形成されていく時、当時の知識人がどのように書名と文体との関連性をとらえたのかを確認しておきたい。

南宋交代の時代、福建路莆田出身の鄭樵（一一〇四—

一一六二)が創出した書籍の分類方法は、後世の蔵書家にも影響を及ぼした。鄭樵、字は漁仲、世に夾漈先生と称された。彼は、學術を検討して源流を洞察するため、字句・卷数・版本の異同を校訂するばかりではなく、分類の系統を重視し、「類例既に分くれば、學術自ら明らかなり(類例既分、學術自明)」²⁴と自述したように、書籍の分類を通じて当時存在する知識の全体像を捉えようとした。鄭樵が編んだ『通志』の芸文略は、「類一家一種」という区分に沿って書籍に分類を施した。例えば、『通志』卷六十三・卷六十四に載せる「五經」の詳細を挙げるならば、「易」は「類一家十六種」、「書」は「類一家十六種」、「詩」は「類一家十二種」、「春秋」は「類一家十三種」²⁵、礼は「類七家五十四種」²⁶となる。さらに、各種目の内容としては、「易」類を例に挙げると、「古易・石經・章句・伝・注・集注・義疏・論說・類例・譜・考正・数・図・音・讖緯・擬易」というジャンル分けがなされている。

清末の儒者、余嘉錫(一八八四—一九五五)は、「鄭樵の試みには、よくこれにならう者はいない。(故樵之作未有能效之者)」と述べたが²⁷、恐らくそうではないかもしれない。明代中期の朱睦㮮(一五一八—一五八七)の『授経図』、焦竑(一五四〇—一六二〇)の『国史経籍志』、及び明末の祁承燾(一五六三—一六二八)の『澹生堂蔵書目』、

これらにおける分類の体系は、『通志』のものと同様に類例性が高い。例えば『通志』卷六十三に載せる「易」の仔細を例に、『授経図』・『国史経籍志』・『澹生堂蔵書目』における「易」の分類を照らし合わせると、下記の通りとなる。

『通志』：古易・石經・章句・伝・注・集注・義疏・論說・類例・譜・考正・数・図・音・讖緯・擬易。²⁸

『授経図』：古易・石經・章句・伝・注・集注・義疏・論說・類例・譜・考正・数・図・音・緯・占筮・擬易。²⁹

『国史経籍志』：古易・石經・章句・伝・注・集注・疏義・論說・類例・譜・考正・音・数・図・讖緯。³⁰

『澹生堂蔵書目』：古易・章句・註・疏義集解・詳說・拈解・考正・図說・卜筮・易緯・擬易。³¹

『通志』に倣って、『授経図』・『国史経籍志』・『澹生堂蔵書目』も、基本的には同じく「類一家一種」で構成されている。ここでは、「種」という種目に注目したい。祁承燾が著した『庚申整書略例』によると、一つの類ごとに、前人の創り上げた「定例」(一定の形式)がある。³² 書目の編纂者は、この定例を参酌しながら、宮廷蔵書、あるいは個人の蔵書の現状に基づいて、書目の書き方を調整する。こうして、それぞれの類に対し、異なった種類と数量の種

が存在する。

さて、「集」を冠する經典注釈書の配列に着目したい。図表一では、前述同様、易類を例に挙げている。ここでは、『通志』・『授経図』・『国史経籍志』・『澹生堂蔵書目』における、易類の下に属する種を全部挙げる。そして、「集」を冠する經典注釈書を収録する種を丸で囲む。書籍配列の状況は、次のように示される。

図表一…「集」を冠する經典注釈書に関する書籍の配列

	通志	授経図	国史経籍志	澹生堂蔵書目
1	古易	古易	古易	古易
2	石経	石経	石経	章句注伝
3	章句	章句	章句	疏義集解 ○
4	伝	伝	伝注	詳説 ³³ ○
5	注	注	集注	○ 拈解
6	集注 ○	集注 ○	疏義	攷正
7	義疏	義疏 ³⁴ ○	論説	図説
8	論説	論説 ³⁵ ○	例	卜筮
9	類例	類例	譜	易緯
10	譜	譜	考正	擬易
11	考正	考正	音	(空欄)
12	数	数	数	(空欄)
13	図	図	図	(空欄)
14	音	音	讖緯	(空欄)
15	讖緯	緯	(空欄)	(空欄)
16	擬易	占筮 ³⁶ ○	(空欄)	(空欄)
17	(空欄)	擬易	(空欄)	(空欄)

図表一から、四つの書目のうち、三つの書目に「集注」が設けられたことがわかる。「集」を冠する經典注釈書は、

おおむね「集注」に収められるのである。「集注」以外、『授経図』では「義疏」・「論説」・「占筮」、『澹生堂蔵書目』では「疏義集解」・「詳説」に「集」を冠する經典注釈書を収める。

次に、種の下における書籍配列の状況について確認したい。図表二～四では、五経における「集注」という項目にある全ての書籍を網羅して並べる。「集注」が設けられない場合、「空欄」のかたちで示す。

図表二…『通志』卷六十三・卷六十四における「集」を冠する經典注釈書の分類

類	種	書籍配列
易	集注	『集解周易』十卷(馬鄭二王四家)・『集注周易』十卷(荀爽九家)・『集二王注』十卷(楊氏)・『集解周易』十卷(張璠)・『集注周易』十七卷(唐李鼎祚)・『集注周易』一百卷(唐元載)・『集注繫辭』二卷(隋志)
書	集注	『集解尚書』十一卷(李頤)・『集釈尚書』十一卷(宋給事中姜道盛)
詩	(空欄)	(空欄)
春秋	(空欄)	(空欄)
	周官	(空欄)
	儀礼	(空欄)
礼	喪服	集注 『集注喪経伝』一卷(晉孔倫)・『集注喪服経伝』一卷(宋裴松之)・『集注喪服経伝』二卷(宋蔡超宗)・『集注喪服経伝』二卷(齊田僧紹)
	礼記	(空欄)
	月令	(空欄)
	会礼	(空欄)
	儀注	(空欄)

類	種	書籍配列
易	集注	『周易集解』十卷(馬鄭孔王四家)・『周易集注』十卷(荀爽九家)・『周易集解』十卷(王弼韓康伯二家)・『周易集解』十卷(張璠)・『周易集注』一百卷(朱昇)・『周易集注』十七卷(李鼎祚)・『周易集注』一百卷(元戴)・『周易集解』三十六卷(林栗)・『周易集注』六卷(劉牧鄭夬二家)・『周易集注』十卷(張清子)・『周易集鄭康成注』一卷(王忞麟)・『周易集解』十卷(呂大圭)・『大易集傳粹義』六十四卷(陳隆山)・『周易集義』七十四卷(魏了翁)・『周易集解』六卷(凌唐佐)・『周易集說』十卷(俞琰)・『周易本義集成』二卷(熊良輔)
尚書	集注	『書集解』三卷(梅賾)・『尚書集解』十一卷(李顥)・『尚書集釈』十一卷(江道盛)・『尚書集注』二十卷(孔子祜)・『尚書集解』五十八卷(林之奇)・『尚書集解』十四卷(顧臨)・『書集解』二十卷(劉瓛)・『書四百家集解』五十八卷(成申之)・『纂集柯山尚書句解』三卷(李公凱)・『書集解』五十二卷(孫泌)
詩	集注	『毛詩集注』二十四卷(崔靈恩)・『毛詩總集』六卷(何胤)・『周詩集解』二十卷(丘鑄)・『毛詩集解』三十卷(段武昌)・『毛詩集解』四十二卷(李栲)・『詩義集說』四卷(孫鼎)
春秋	集注	『春秋經伝集解』三十卷(杜預)・『春秋三伝集注』十一卷(劉兆)・『春秋穀梁伝集解』十卷(胡訥)・『春秋集三伝経解』十二卷(胡訥)・『春秋穀梁伝集解』十卷(沈仲義)・『春秋公羊穀梁集伝』十二卷(劉琨)・『春秋集注』二十卷(陸質)・『春秋集伝』十七卷(陸淳)・『春秋集伝』十二卷(蘇轍)・『春秋穀梁伝集解』四卷(張程孫劉四家)・『春秋集解』三十卷(呂祖謙)・『春秋集伝』十五卷(王葆)・『春秋集伝』十五卷(王沿)・『春秋集注』十一卷(張洽)・『春秋集解』三十三卷(林栗)・『春秋集義』五十卷(王夢心)・『春秋集義』五十卷(李明復)・『春秋集伝詳説』三十卷(家鉉翁)
礼	集注	『儀礼集釈』十七卷(李如圭)・『儀礼集説』十七卷(敖繼公)・『礼記集説』一百六十卷(衛湜)・『礼記集説』十六卷(陳澧)・『礼記集伝』十六卷(連伯聰)・『周官礼集注』二十卷(崔靈恩)・『周礼集説』十三卷(陳友仁)・『周礼集伝』十三卷(毛応龍)・『周礼集注』七卷(何喬新)・『三礼集解』十二卷(李黼)

図表三…『授経図』における「集」を冠する経典注釈書の分属

類	種	書籍配列
易	集注	『集解周易』十卷(馬鄭二王四家)・『集注周易』十卷(荀爽九家)・『集二王注』十卷(楊氏)・『集解周易』十卷(張璠)・『集解周易』十卷(林栗)・『集解周易』十卷(唐李鼎祚)・『集注周易』一百卷(唐元戴)・『集伝』十一卷・『集伝』二十卷(紇石烈)・『周易集説』十卷(俞琰)
尚書	(空欄)	(空欄)
詩経	(空欄)	(空欄)
春秋	(空欄)	(空欄)
礼類	(空欄)	(空欄)

図表四…『国史経籍志』における「集」を冠する経典注釈書の分属

『澹生堂藏書目』には、「集注」が設けられていないので図表がない。³⁷ 図表二・三・四を比較すると、以下のことがわかる。「集注」という項目に、必ずしも「集注」と書名の付く書籍だけが入るとは限らない。「集注」以外、「集解」・「集伝」・「集釈」・「集義」・「集説」・「集成」・「纂集」・「総集」と名づけられた書籍も入っている。従って、近代以前
の知識人は、目録の種目においても、書名においても、文
体に対する定義がまだ確立していなかったのではなからう
かと推測できる。

次に、書籍ごとに整理したのが図表五である。五経ごと
に書籍一種を挙げて、『通志』・『授経図』・『国史経籍志』・『澹
生堂藏書目』における配列状況を示す。該当書籍が未収録
だった場合、空欄と表記する。

図表五：書籍ごとの『通志』・『授経図』・『国史経籍志』・『澹生堂藏書目』における配列状況

種類	書名	通志	授経図	国史経籍志	澹生藏書目
易	集注周易(李鼎祚)	集注	集注	(空欄)	統收・易
書	書経集伝(蔡沈)	(空欄)	伝	伝注	章句注疏
詩	毛詩集注(崔靈恩)	注	集注	伝注	(空欄)
春秋	春秋集伝詳説(家鉉翁)	(空欄)	集注	通解	統收・春秋
礼	礼記集説(衛湜)	(空欄)	集注	二戴礼	統收・礼

李鼎祚(？-?)の『集注周易』が「同書異名」のほか³⁸、
例として挙げた『書経集伝』・『毛詩集注』・『春秋集伝詳説』・
『礼記集説』は、この四つの書目において、書名も巻数も
一致する。図表五に示したように、一つの書籍(例えば『書
経集伝』)が「伝」・「注」・「疏」といった異なる分類のい
ずれかに入れられることもあれば、書名が同じ(例えば
『集注周易』・『毛詩集注』)でも、異なる項目に入れられ
ることがある。

限られた資料からではあるが、導きだされる一つの推論
として、十六世紀から十七世紀にかけて、「伝」・「注」・「疏」
はいずれも明確な定義付けがなされていないかったのではな
からうか。本章を締め括るにあたって、再び前述した陳
樸に関する問題に立ち戻ってみたい。文献が欠如している
ため、十四世紀から十五世紀にかけて、文体に関する個人レ
ベルでの論理が、どのように展開されていったのかはわから
ない。ただし、少なくとも十六世紀から十七世紀までに作
成された書目の内容を調査した限りでは、文体をめぐる理
念は、まだ当時の知識社会で受け入れられていなかったと
ほぼ確認できるのである。

三、翁方綱の書目解題

前述したように、顧頡剛は、近代以降の目録に、「分類は一切『提要』に依る（分類一切依『提要』）」³⁹という評価を付けた。本章では、『四庫全書総目』の提要（以下「四庫提要」）が、十八世紀以降の書目解題にどこまで影響を与えたかについて考えたい。

乾隆三十七年（一七七二）正月四日、清高宗が詔書を発し、全国規模で書物を収集することとなった。⁴⁰ この詔書によれば、纂修官たちは、全国各地から集められた書物を、一定の基準に従って、初歩的な価値鑑定を施すよう求められた。乾隆三十八年（一七七三）から四十三年（一七七八）にかけて、翁方綱は「校辦各省送到遺書纂修官」に任じられ⁴¹、『四庫全書』の編纂事業に携わった最初期の人物として、纂修官がどのように知識を評価したのかについて明らかにするための、重要な研究対象である。ところで、翁方綱の「提要稿」原稿の性格について、呉格氏と滝野邦雄氏は論争を行った。滝野邦雄氏、翁方綱の提要稿は、書籍の内容に関する解題というより、むしろ書籍を校正した結果報告である、と主張した。⁴² 対して呉格氏は、書籍の内容に関する文字数が校正に関する文字数よりも比較的割合が高いので、翁方綱の提要稿は、当時、通行本の四庫提要の底本として使用された、と主張した。⁴³ 本章は、これらの

議論には踏み込まないが、翁方綱という人物を例に、十八世紀の宮廷でも民間でも等しく見られた、書目解題の形式について強調する現象があったことを示したい。通行本の四庫提要に見られる文体を強調する例を下記に挙げる。

(一) 『四庫全書総目』卷四、『易本義附録纂疏』十五卷(内府藏本)。元胡一桂撰。

〔…〕是の編 朱子『本義』を以て宗と為し、『文集』・『語録』の『易』に及ぶ者を取りて之に附し、之を「附録」と謂ふ。諸儒の『易』説の『本義』に合ふ者を取りて之を纂し、之を「纂疏」と謂ふ。⁴⁴

〔…〕是編以朱子『本義』為宗、取『文集』・『語録』之及於『易』者附之、謂之「附録」。取諸儒『易』説之合於『本義』者纂之、謂之「纂疏」。

(二) 『四庫全書総目』卷四、『周易会通』十四卷(内府藏本)。元董真卿撰。

〔…〕又程子の『伝』、朱子の『本義』を取りて其の下に夾注するを、是れ「集解」と為す。其の程子の經説、朱子の『語録』、各々『伝』の後に続くを、是れ「附録」と為す。又一桂の「纂疏」を取りて増すに諸説を以てするを、是れ「纂注」と為す。⁴⁵

〔…〕又取程子之「伝」・朱子之「本義」夾注其下、是為「集解」。其程子經說・朱子「語録」各統於「伝」之後、是為「附録」。又取一桂「纂疏」而増以諸説、是為「纂注」。

(三) 『四庫全書総目』卷十二、『尚書集伝纂疏』六卷(兩江総督採進本)。元陳棟撰。

〔…〕是の編 蔡「伝」の意を疏通するを以て、故に命づけて「疏」と曰ふ。諸家の説を纂輯するを以て、故に命づけて「纂」と曰ふ。⁴⁶

〔…〕是編以疏通蔡「伝」之意、故命曰「疏」。以纂輯諸家之説、故命曰「纂」。

引用した文献を例にとると、朱熹本人の經典注釈書、また朱熹の意思を承けて作成された蔡沈(一一六七—一二三〇)の『書経集伝』は、「経」以外で最高レベルの「伝」とされる。朱熹の文集・語録は次のレベルの「注」とされ、そして、諸家の説は、朱子学を解釈するための助けとなるものとして「疏」とされる。よって、四庫提要においては、「伝」・「注」・「疏」は上下を示す等級に分けて捉えられていることがわかる。書目解題を通じて、纂修官は次の二点を示した。(一) 朱子学は諸説より上位に位置づけられる。

朱子学の内部に、文献の主従関係が存在することは明確である。(二) 書名または題名によって、注釈内容の等級が明白に示される。

さて、翁方綱は『四庫全書』纂修官から退職した後も、相変わらず上述した(一)(二)に基づいて、書物の校訂に貢献した。彼は、朱彝尊(一六二九—一七〇九)の『経義考』の誤りを訂正するための『経義考補正』を作成した。⁴⁷考証でよく用いられる「当作(=こう直すべきだ)」という言葉に着目すると、翁方綱は四十五箇所を指摘している。(付録を参照)中でも、書名に関する箇所は、ほかの指摘と比較すると、かなりの割合を占めることがわかる。例えば、翁方綱は、宋末の董鼎(？—?)の『尚書輯録纂注』を『尚書輯録纂疏』に、胡一桂の『周易附録纂疏』を『周易本義附録纂注』に変更すべきだと主張している。ただ、『経義考補正』をはじめ、翁方綱の著作のどこにも「纂注」と「纂疏」との相違に関する説明は見られない。

以上、翁方綱を例として、十八世紀の知識人は、それぞれ「伝」・「注」・「疏」を区分する基準に大きな関心を寄せたことを紹介した。さらに、敢えて言えば、清代の書目解題に見える、特に朱門注釈書の書式に関する叙述においては、定型化に傾く現象が見られたのではなからうか。僅かな例からではあるが、これまで述べてきたように、経学上

において文体という研究手法は、十八世紀以降からはじめて適用され得るのではなからうか。

おわりに

冒頭で述べたように、中国語圏における経学研究の研究方法にあつては、經典注釈書の書名が、文体と地域研究とを結び付ける可能性があることが、現在注目されている。しかし、朱熹本人が「伝」・「注」・「疏」などについて、わざわざ定義づけることはなく、かつ十六世紀から十八世紀にわたってそれぞれ成立した諸書目資料のなかで、特に『通志』に倣った『授經図』・『国史経籍志』・『澹生堂蔵書目』では、書名と文体との関連性に焦点を当てることはなかった。古典籍整理から形成された「文体」という研究の視点は、十八世紀以降に作成した經典注釈書だけに顕著に見られるようになったと考えられる。

本稿を終えるに当たり、最初の問題提起に戻りたい。経学において、近代に形成された「文体」という見方は、今の私たちが近世における読み方の形成と変化についての考察に強い影響を与えた。その延長線上に、經典注釈の読書の文化史、または経学の解釈史整理の研究を進めるうえで避けて通れないのは、思想史研究上でも文学史研究上でも

よく示されている「復古」の現象をどのように解釈するのかについての問題がある。

儒教における經典の研究において、注釈の様式や表現の方法は、注釈そのものと同様に深い意味を持つと思われる。そこで、「経学の内容」と「経学の歴史」の区分は、ただ受容的な視点から、読み方の「形成」と「消失」に基づく研究のみならず、将来にわたり、経世思想のメカニズムという問題に、近世中国の知識人が古代中国における「経学の内容」、または「経学の歴史」をめぐる、どのような価値作りをしたかを展望していく。

以上の考察から、感想を一言述べておきたい。歴史の推移と共に、經典の読み方や学び方が変化し、それに応じて「経世」という理念と内実も変わったため、あらゆる時代を通じて経学の方法論というものは存在しなかった。したがって対象とする時代ごとに、経学研究の研究方法には工夫が必要となる。元明交代、そして明清交代における学術史の背景を描こうとしたら、この一点は、今後さらに問われなければならないであろう。

〔注釈〕

- 1 陳志信論『四書章句集注』對聖賢授受語境的承繼與開展』『政大中文學報』第二十二期、二〇一四年十二月、一八五頁。『經注』作為史料之意義當是…一代代儒者遺留的那些體例殊異的注疏、殆即某時空裡某人基於某學風進行的、種種看待典籍、對待(予想)註注者均按特殊考量、且循特定方式為之的解積。』
- 2 傅振倫「積」「文獻」『文獻』一九八六年第一期、二二〇—二二二頁。
- 3 鄧声国「關於中國古典文獻學學科內容設置問題之我見—二十世紀諸家古典文獻學著述比較研究之一」『書目季刊』第三七卷第四期、二〇〇四年三月、一一十六頁。周彥文「由兩岸文獻學的現況論文獻學的定位問題」『書目季刊』第三八卷第一期、二〇〇四年六月、一一十七頁。林啓屏「『經解與變異』專輯導言」『漢學研究』第三五卷第二期、二〇一七年六月、一一七頁。
- 4 周彥文「從唐宋時期的『春秋』學者作論」『文獻學』架構」『書目季刊』第三三卷第四期、二〇〇〇年三月、一一十三頁。
- 5 馮浩菲「中國古籍整理體式研究」(高等教育出版社、二〇〇三年)、一七七—一七八頁。
- 6 吳国武「朱子『詩集傳』解經體例與宋代經學新典範的成熟」『漢學研究』第三五卷第二期、二〇一七年六月、九五—一二八頁。
- 7 朱治「元明朱子學的遞嬗…『四書五經性理大全』研究」人民出版社、二〇一九年。
- 8 顧頡剛「『四庫全書』造成之學風」『顧頡剛讀書筆記』(顧頡剛全集)第十六冊、中華書局、二〇一一年)、一四五頁。「清代乾隆後學風、受『四庫全書』影響極大。〔…〕在編目方面、如『持靜齋書目』以『四庫』著錄者頂格、『四庫』未著錄者低一格。分類一切依『提要』。又巴陵方氏碧琳琅館、錢塘丁氏八千卷樓、均依『四庫』排次。北大購方氏書極多、書面均打有『四庫著錄』、『四庫附存目』等朱印。」
- 9 和田敬典「『孟子』万章下篇に見える『集大成』について」『中國哲學』第三八号、二〇一〇年一月、一一三三頁。
- 10 西信康「郭店楚簡『五行』と伝世文獻」(北海道大學出版會、二〇一四年)、七七—一〇〇頁。
- 11 陳來「朱子書信編年考証」(上海人民出版社、一九八九年)、一三八頁。
- 12 張枋「南軒文集」卷二十三「答朱元晦」(縣邑南軒祠藏板、咸豐甲寅(一八五四)年重刊)、二表。朱熹『朱文公文集』卷三十一「答張敬夫集大成說」(臺灣商務印書館、一九八〇年)、四二四—四二五頁。同書、卷三十一「答敬夫孟子說疑義」、四二六頁。
- 13 朱熹『四書章句集注』孟子集注·卷十「万章章句下」(中華書局、一九八三年)、三三〇頁。

- 14 朱熹『朱子語類』卷五十八「孟子八」万章下（中華書局，一九八六年）、一三六八—一三六九頁。
- 15 趙順孫『四書纂疏』（『通志堂經解』臺灣大通書局，一九六九年）、二〇三九八頁。
- 16 張鉞『河南省重印信陽州志』卷六「官師志」官績（『中國方志叢書』成文出版社，一九六八年）、二二二—二二三頁。
- 17 鄭禧『宋丞相趙順孫傳』（趙順孫「格庵奏稿」、『百部叢書集成』芸文印書館，一九六七年）、二表。
- 18 陳志信『論「四書章句集注」對聖賢授受語境的承繼與開展』，一九九—一九〇頁。
- 19 陳櫟『書蔡氏傳纂疏』凡例（『通志堂經解』臺灣大通書局，一九六九年）、八六九頁。
- 「一」標題。此書云『尚書蔡氏集傳』、法朱子刊伊川『易傳』、標曰『周易程氏傳』、尊經也。首卷有『朱子訂定』四字、不忘本也。自二卷起、去四字、紀實也。
- 一 今采『朱子語錄』、不書錄者姓名、法『近思錄』也。併在纂疏內、依趙氏『四書纂疏』例也。然『語錄』必居諸說之前、尊先師也。」
- 20 朱冶『元明朱子學的遞嬗』、『四書五經性理大全』研究、六七—七〇頁。康凱淋『汪克寬「春秋胡傳附錄纂疏」的學術取向』、『政大中文學報』第三十四期、二〇二〇年十二月、八七—九三頁。
- 21 『宋史』卷二百二「芸文二」經類（中華書局、一九七七年）、五〇六六頁。黃宗義『宋元学案』（『黃宗義全集』第六冊、浙江古籍出版社、一九八五年）、二二五—二二六頁。
- 22 胡華喻『汪克寬的「復古」與十四世紀徽州知識社會』中央研究院中國文哲研究所「二〇二二年經學工作坊」、九月二十九日。
- 23 井波陵一『知の座標 中国目錄學』（白帝社、二〇〇三年）、五一—六頁。を参考。
- 24 鄭樵『通志』卷七十一「編次必謹類例論六篇」（中華書局、一九九五年）、一八〇六頁。
- 25 鄭樵『通志』卷七十一「編次必謹類例論六篇」、一八〇五頁。同注二五。
- 26 余嘉錫『目錄學發微』中華書局、一九六三年、十頁。
- 27 鄭樵『通志』卷六十三「芸文略第一」經類第一、一四四九頁。
- 28 朱陸樾『授經圖』易·卷四「諸儒著述附歷代三易傳注」（廣文書局、一九六八年）、二七—二八頁。
- 29 焦竑『國史經籍志』卷二「經類」易（『明代書目題跋叢刊』上冊、書目文獻出版社、一九九四年）、二二—二三五頁。
- 30 祁承燦『澹生堂藏書目』卷一「經類第一」易（『明代書目題跋叢刊』上冊、書目文獻出版社、一九九四年）、九三四—九三六頁。
- 31 祁承燦『庚申整書略例』（『明代書目題跋叢刊』上冊、書目

- 文献出版社、一九九四年）、九二六―九二八頁。
- 33 「集」を冠する經典・注釈書は下記のように並ぶ。『易学啓蒙集註』五冊（五卷楊時喬）・『乾坤二卦集解』一冊（三卷）。
- 34 同注三三。『周易集義』十二卷（宋諸儒）。
- 35 同注三三。『變卦纂集』一卷（林億）。
- 36 同注三三。『周易集林律歷』一卷（虞翻）・『周易集林』十二卷（伏曼容）。
- 37 『澹生堂藏書目』にある種を挙げる。易類・古易・章句注伝・疏義集解・詳説・拈解・攷正・図説・卜筮・易緯・擬易。書類・章句注疏・伝説・図譜・攷訂・外伝。詩類・章句注疏・伝解・攷正・図説・音義注釈・外伝。春秋類・経伝総・左伝・公羊・穀梁・通解・攷証・図譜・外伝。礼類・周礼・儀礼・二戴礼・通解・図攷・礼緯・中庸・大学。
- 38 『通志』は『集注周易』十七卷を作り、『授経図』は『周易集注』十七卷を作り、『澹生堂藏書目』は『周易集解』八冊十七卷を作る。
- 39 同注八。
- 40 慶桂『国朝宮史統編』巻八十三（北京古籍出版社、一九九四年）、七八八頁。
- 41 沈津『翁方綱年譜』（中央研究院中国文哲研究所、二〇〇二年）、六六頁・一二三頁。何広棧「翁方綱与四庫全書」『新亞学報』第二十四卷、三六一―三六二頁。
- 42 滝野邦雄「翁方綱の『四庫全書提要稿』」『中国研究集刊』第十九期、一九九七年一月、五〇―八九頁。
- 43 吳格「『四庫提要』分纂稿之整理与研究」『書目季刊』第一卷第一期、三一―四八頁。
- 44 『四庫全書総目』巻四（芸文印書館、一九六四年）、一一〇頁。
- 45 『四庫全書総目』巻四、一二二頁。
- 46 『四庫全書総目』巻十二、二七八頁。
- 47 翁方綱「経義考補正」（『百部叢書集成』芸文印書館、一九六五年）。

■論文

付録：翁方綱『經義考補正』における校訂の内容

	卷次	著者	書名	校訂の内容
1	卷二	胡一桂	周易附録纂疏	当作『周易本義附録纂注』。此下黃虞稷條内「纂疏」、「疏」字亦当作「注」。
2	卷二	陳応潤	周易爻變易蘊	「蘊」当作「緼」。
3	卷二	王道	周易億	陸元輔條内「晁氏朱子之説為非」。「氏」下脱「以」字、故曰「臆」当作「億」。
4	卷二	程玉潤	周易演音	案当作『周易演旨』。
5	卷二	劉概	易繫辭	案「繫辭」下脱「解」字、当補。
6	卷三	闕	三皇五帝之書	賈逵條内「三墳三王之書」。「王」当作「皇」。劉知幾條内「『礼』曰、『外史掌三皇五帝之書』」。「礼」上脱「周」字。
7	卷三	鄭元	尚書注	顧炎武條内「載於『唐旧書籍志』」。当作「旧唐書籍志」。
8	卷三	陳櫟	書解折衷	自述條内「予編『書伝折衷』」。「伝」当作「解」。
9	卷三	董鼎	尚書輯録纂注	案「注」当作「疏」。自述條内「予編『書伝折衷』」。「伝」当作「解」。
10	卷三	袁仁	尚書砭蔡篇	「篇」当作「編」。
11	卷四	嚴粲	詩輯	「輯」当作「緝」。
12	卷四	李公凱	毛詩句解	黃虞稷條内「呂氏読詩紀」。「紀」当作「記」。
13	卷四	陸瑋	詩伝存疑	自序内「又用其法為『詩輯』」。「輯」当作「緝」。
14	卷四	唐汝諤	毛詩微言	自序内「嚴華谷詩輯」。「輯」当作「緝」。
15	卷四	顧炎武	詩本旨	案当作「詩本音」。李因篤條内「本旨」字俱当作「音」。
16	卷四	呂柟	毛詩序説	当作「説序」。
17	卷五	敖繼公	儀礼集説	又朱子作『儀礼經解』。「經」当作「通」。
18	卷六	沈一中	礼記課兒述注	黃居中序内「黃氏日録」当作「日抄」。
19	卷六	朱熹	中庸輯略	唐順之序内「宋本輯略」。「本」当作「板」。於吾聖人不異、「於」当作「与」。
20	卷七	賈逵	春秋左氏長經	案『隋』志「春秋左氏長經」二十卷。漢侍中賈逵章句拋此、則是書当題云『春秋左氏長經章句』也。今朱氏（彝尊）刪去「章句」二字、則非賈氏書矣。
21	卷七	士氏雙	春秋伝注	案朱氏此條誤作「春秋伝注」、当拋『隋』志及『釈文』改作「春秋経注」。此條下所引「呉録」、当作「呉志」。「其見称之」、「之」字当作「如此」二字。

	卷次	著者	書名	校訂の内容
22	卷七	高重	春秋纂要	『新唐書』條内「別名『經伝略要』、当作『要略』」。
23	卷七	朱振	春秋正名頤隱要旨	按『宋史』於朱氏三書、一作「指要」、一作「要旨」、一作「旨要」。当拋程端学『本義』語、改作「旨要」。
24	卷八	高閔	息齋春秋集注	案『宋史』儒林伝作「集伝」、与此異。
25	卷八	章冲	春秋左伝類事始末	案「類事」当作「事類」。
26	卷八	郝経	春秋外伝	又此條内云「至晉杜預始為『集伝』」、「伝」当作「解」。至「宋范甯」、「宋」当作「晉」。
27	卷八	鄭玉	春秋経伝闕疑	徐尊生條内「読『春秋集伝』」、「集」当作「経」。
28	卷八	李廉	春秋諸伝会通	「集伝」当作「集注」。
29	卷八	趙沔	春秋師説	金居敬総序内「六経疑意」、「意」当作「義」。
30	卷八	汪克寛	春秋作義要訣	「訣」当作「訣」。
31	卷八	金賢	春秋記愚	案「記」当作「紀」。
32	卷八	王樵	春秋凡例	自序内「為『輯伝辨疑』」、「輯」当作「集」。
33	卷九	宋明帝 (劉彧)	論語統注	案『隋』志引『七録』作『論語補闕』二卷。旧『唐』志云「十卷。宋明帝撰、衛瓘注」。新『唐』志云「宋明帝補、衛瓘『論語注』十卷」。無「統注」之名。竹垞既撰『隋』・『唐』志、而又不言「統注」二字何所拠也。『南史』條内「所著論語」、「著」当作「注」。
34	卷九	孔澄之	論語注	『冊府元龜』條内「著『論語』十卷」、「著」当作「注」。
35	卷九	韓子愈	論語注	邵博條内「嘗有『論語伝』」、「伝」当作「注」。
36	卷九	袁敬仲	集義孝経	案「義」当作「議」。
37	卷九	馮椅	古孝経輯注	『中興芸文志』條内「並引蔡氏証」、「証」当作「注」。
38	卷九	呉澂	孝経章句	張恒後序内「邢昺『正義』、当作「正義」。
39	卷九	錢天祐	孝経直解	楊氏奇條内「五行章」、「行」当作「刑」。
40	卷十	許慎	五経異義	竹垞案内「『左氏議』是也」、「議」当作「義」。
41	卷十	楊安国等	五経精義	『玉海』條内「尚書解節」、当作「節解」。
42	卷十	岳珂	九経沿革	按是書一卷曰『九経三伝沿革例』。
43	卷十	朱陸樾	経序録	『周大札』序内「周易集伝」、「伝」当作「解」。
44	卷十一	李沂	太元集解義訣	王心麟條内「並雜記総十五篇」、「記」当作「説」。
45	卷十一	王希聖	統漢春秋	戴表元條内「綱鑑也」、「綱」当作「通」。

〈參考文獻〉

鄭樵『通志』中華書局，一九九五年。

朱熹『朱文公文集』臺灣商務印書館，一九八〇年。

朱熹『四書章句集注』中華書局，一九八三年。

朱熹『朱子語類』中華書局，一九八六年。

張栻『南軒文集』緜邑南軒祠藏板，咸豐甲寅（一八五四）年重刊。

趙順孫『四書纂疏』（『通志堂經解』臺灣大通書局，一九六九年）。

趙順孫『格庵奏稿』（『百部叢書集成』藝文印書館，一九六七年）。

陳櫟『書蔡氏佻纂疏』（『通志堂經解』臺灣大通書局，一九六九年）。

『宋史』中華書局，一九七七年。

朱陸樛『授經圖』廣文書局，一九六八年。

焦竑『國史經籍志』（『明代書目題跋叢刊』上冊，書目文獻出版社，一九九四年）。

社，一九九四年）。

祁承燦『潛生堂藏書目』（『明代書目題跋叢刊』上冊，書目文獻出版社，一九九四年）。

出版社，一九九四年）。

祁承燦『庚申整書略例』（『明代書目題跋叢刊』上冊，書目文獻出版社，一九九四年）。

出版社，一九九四年）。

黃宗羲『宋元学案』（『黃宗羲全集』第六冊，浙江古籍出版社，一九八五年）。

一九八五年）。

翁方綱『經義考補正』（『百部叢書集成』藝文印書館，一九六五年）。

張鉞『河南省重印信陽州志』（『中國方志叢書』成文出版社，一九六八年）。

慶桂『國朝宮史統編』北京古籍出版社，一九九四年。

『四庫全書總目』藝文印書館，一九六四年。

余嘉錫『目錄學發微』中華書局，一九六三年。

〈參考資料〉

井波陵一『知の座標 中国目錄學』白帝社，二〇〇三年。

何広棧『翁方綱与四庫全書』『新亞學報』第二十四卷，三六一—三六二頁。

胡華諭『汪克寬的「復古」与十四世紀徽州知識社会』中央研究院中國文哲研究所「二〇二二年經學工作坊」，九月二十九日。

康凱淋『汪克寬「春秋胡佻附錄纂疏」的學術取向』『政大中文學報』第三十四期，二〇二〇年二月，八七—九三頁。

顧頡剛『顧頡剛讀書筆記』（『顧頡剛全集』第十六冊，中華書局，二〇一一年）。

二〇一一年）。

吳格『四庫提要』分纂稿之整理与研究』『書目季刊』第四一卷第一期，三一—四八頁。

吳国武『朱子「詩集傳」解經体例与宋代經學新典範的成熟』『漢學研究』第三五卷第二期，二〇一七年六月，九五—一二八頁。

周彦文『從唐宋時期的「春秋」學著作論「文獻繫學」架構』『書目季刊』第三三卷第四期，二〇〇〇年三月，一一—十三頁。

周彦文『由兩岸文獻學的現況論文獻學的定位問題』『書目季刊』第三八卷第一期，二〇〇四年六月，一一—十七頁。

滝野邦雄「翁方綱の『四庫全書提要稿』」『中国研究集刊』第

十九期、一九九七年一月、五〇―八九頁。

沈津「翁方綱年譜」中央研究院中国文哲研究所、二〇〇二年。

陳志信「論『四書章句集注』对聖賢授受語境的承継与開展」

『政大中文學報』第二十二期、二〇一四年十二月、一八三―

二一四頁。

陳来「朱子書信編年考証」上海人民出版社、一九八九年。

鄧声国「關於中国古典文献学学科内容設置問題之我見」二十世

紀諸家古典文献学著述比較研究之一」『書目季刊』第三七卷

第四期、二〇〇四年三月、一一十六頁。

西信康「郭店楚簡『五行』と伝世文献」北海道大学出版会、

二〇一四年。

馮浩菲「中国古籍整理体式研究」高等教育出版社、二〇〇三年。

傅振倫「釈「文献」」『文献』一九八六年第一期、二二〇―

二二二頁。

林啓屏「経解与変異」專輯導言」『漢学研究』第三五卷第二期、

二〇一七年六月、一一七頁。

和田敬典「『孟子』万章下篇に見える「集大成」について」『中

国哲学』第三八号、二〇一〇年十一月、一一三―三頁

愛着の研究とその可能性についての一考察

要旨

子どもの愛着の個人差は発達における重要な影響因の一つとして指摘されており、特に心理社会的な適応をはじめ社会的な関係性の形成、社会的スキルや社会的能力などの発達において、その関係性が注目されている。愛着理論の提唱者であるBowlbyは、子どもの愛着人物に対する表象（内的作業モデル）は子どもの自我の発達と関係があり、切り離せない関係にあると主張した。本論文では愛着研究の流れを概観しながら、親子関係の構築が質的にも量的にも変化している現代社会において発達の観点からの愛着研究の重要性について視野を深めたい。そして愛着理論の変わらない仮説的な枠組みに注目しながら、今後の愛着研究の課題及びその可能性について考察する。愛着を媒介とした自我の発達を中心に、パーソナリティ（人間力、自己

東日本国際大学経済経営学部教授
東洋思想研究所 研究員

李 和 貞

統制力、自己回復力など）とコミュニティ（人間関係、友人作り、コミュニケーション力）の関係について、発達の観点からの実証的な研究が期待される。

キーワード

愛着 愛着のパターン 表象レベル 内的作業モデル 自己（自我）の発達 自己肯定感

1. 愛着の研究と愛着のパターン

愛着の研究は、二十世紀初の臨床家たちによる施設で育てられた子どもたちの心理的な発達への関心から始められて、機関で養育された子どもたちに関する研究及び虐待児の発達およびその社会的特性に関する研究から発展してきた。愛着（アタッチメント）とは、ある一人の人と他の

特定の人との間で形成される永続的な愛情の絆である。愛着理論の提唱者であるイギリスの児童精神科医Bowlbyによれば、愛着とは単に「人との絆」と同義ではなく、また親と子のすべての側面に適応されることを意味していない。また愛着の関係とは、単に「親と子の関係」を意味するのではなく、子どもが求めるセキユリティ・レギュレイションと愛着人物（親など）が供給する安心、保護、なだめ、安らぎ、援助などを含めた非対称的で補完的な関係として捉えられている。要するに、愛着の関係とは、保護や援助、なだめなどが求められる危機的な場面において、養育者の愛情のこもった一貫した行動（子どもの負の感情を受け止め安心感や安らぎを与える）によって子どもが感じる心理情動的な絆であり、それによって子どもは恐怖や不安などから感情的に立ち直り、安心感を得て生活のエネルギ―を取り戻すことができる。そういう意味から愛着の関係は子どもの生存に関わる重要な発達機能の関係であると見受けられる。

発達心理学的な観点からの愛着の研究は一九六〇年代にアメリカの心理学者であるAinsworthによって始められ、乳児と親などの養育者との愛着の発達やその類型を明らかにするための実験的手法（ストレンジ・シチュエーション法）が用いられた。その結果、子どもの愛着にはパター

ンがあり、それぞれに特徴があることを実証し、母子の相互作用的な行動を中心に、安定型、回避型、アンビバレント型（抵抗型）の三種類に分類し、愛着のパターンの指標とした。

多くの研究によって、子どもの愛着の個人差は発達における重要な影響因の一つとして指摘されており、特に心理社会的な適応をはじめ社会的な関係性の形成、社会的スキルや社会的能力などの発達において、その関係性が注目されている。

2. ライフスパンにおける愛着の重要性

乳幼児期の愛着の質は子どもの発達において重要な要因として影響することが報告される中、Bowlby（一九七二）は人生早期に形成された愛着のパターンはその後の関係性構築の発達においてもある程度連続的であることを示唆している。言い換えれば、ある個人のパーソナリティの内部にある愛着のパターンはその後の成長とライフスパンにおいて意味のあるものであり、ある程度規定されることを主張し、愛着の連続性について強調した。

そのような背景に基づき最近の愛着の研究では、内的作業モデルを、きわめて経験に近いレベル（たとえば、授乳場面や遊び場面等の個別の相互作用に関わるエピソード的

な記憶及び一般化された表象等)から自己及び他者一般に関わる抽象的なレベル(たとえば、「私は、他者から愛されている」とか「他者は必要な時にいつでも私を助けてくれる存在である」といった信念や確信等)に至る、多重の階層をなし、しかも相互に関連するスキーマの集合体であると考えられるようになってきている(遠藤、二〇〇七)。

ストレンジ・シチュエーション法は、人見知りの激しい満一歳児を対象に、母子の分離と再会、見知らぬ他者との出会いなどの場面を設け、子どもがどう反応するかを実験観察する手法である。そのため乳幼児期以降の発達のな愛着研究を進めることにおいては、事実上限界があると言える。さらに Bowlby の愛着の連続性と一貫性についての仮説を把握することにおいても方法論的な困難があるため、愛着の研究は次第に行動観察を中心とする行動レベルの研究から、表象レベルに着目した発達のな研究へと変移し、研究対象において乳幼児のみならず児童期、青年期、成人期以降まで拡大されたのである。

最近愛着障害という言葉がメディアなどでも紹介されるようになり、様々な心理社会的な問題との関係について注目が高まっている。愛着の連続性をめぐって様々な心理社会的な問題との関係において、背景要因の一つとして関心が高まっていると考えられる。

3. 愛着研究における表象、愛着の内的作業モデル

私たちが生きる世界は、心的表象、シンボルのような抽象化された知識によって構造化されている。Dalenoort (一九九〇) は、表象の本質について、「私たちが世界を理解し、概観するために非常に重要なもの、そして表象は私たちが世界をみる観点のそのもの」として定義している。認知心理学における表象の概念は、非常に多様性を有し、学者によっては異なった意味で用いられることもしばしばあるが、一般的に表象は、一貫した構造(物理的構造よりは、認知的な構造)として、現実或いはイメージされた状況を表すものとして定義づけられている。

Davis (一九九四)によると、表象はプロセスとプロダクト(行為の結果)とを区別し、物理的な対象と認知的な対象とを区別したものとして、さらに認知的な実体として使用可能なものと活発に使われているものとを区別し、その上それが意識的なのか或いは無意識的に使われているか、という意味で用いられることができると示唆している(図1)。

愛着の研究における表象としてよく用いられるのは、Bowlby (一九七三) が提唱した「内的作業モデル」である。Bowlby は愛着に関する心的イメージや確信を「内的作業

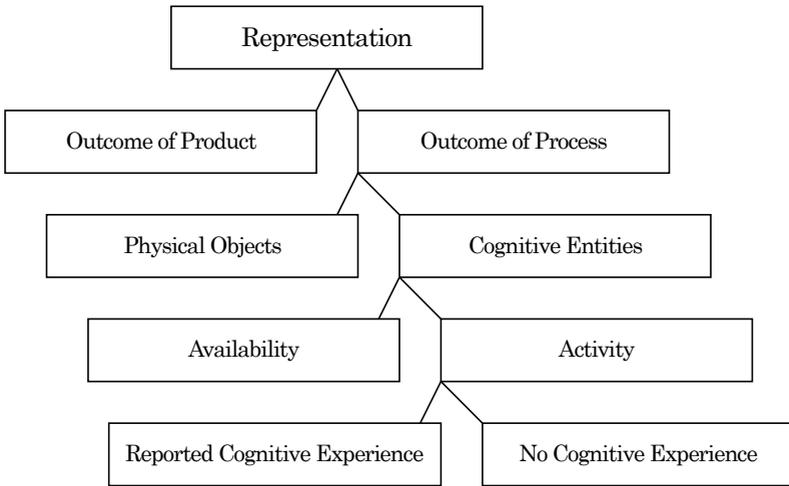


図1 表象の意味 (Denis, 1994)

モデル」あるいは「表象モデル」と名付け、具体的には「人やものの世界との持続的な交渉をとおして形成していく、世界、他者、自己、そして自分にとって重要な他者との関係性に関する表象」と定義している。また内的作業モデルの機能に関しても注目し、①経験したことの評価を行う、②新しい状況における行動をガイドする、③現実世界におけることをシミュレートし、洞察・予測を通して有効なプランをたてるために援助する、と強調している。

そして注目すべきことは、愛着に対する作業モデルは、自分自身についての作業モデルと補完的な関係にあるということだ。具体的に言えば、危険性のある事態に遭遇した時に示す個人の対処反応の程度は、自分にとっての愛着人物からいかに情緒的な反応性が得られるか、についてのその人の考えや確信の程度に関係しており、この確信の中核をなすのは、自分にとっての愛着人物は誰であり、どこに存在し、またその愛着人物からどのような反応が期待できるかについての予測するその人の愛着のワーキング・モデルに基づいていることを意味する。また自分に対するワーキング・モデルの中核をなすのは、自分は愛着人物からいかに受容されているか、いかに助けを与えられるに足りる人物として判断されているか、といった主観的な表象である。

4. 表象レベルにおける愛着研究の方法論

乳児期に主たる焦点を当ててきた行動レベルでの愛着の研究から、乳児期以降の愛着が本格的に注目され始めたのは、一九八〇年代半ばに入ってからである。近年愛着をめぐる研究は子どもへの愛着の行動を中心とした親子の相互作用への関心から、愛着の作業モデルをめぐる表象レベルでの愛着の関係性に注目するようになってきた。

このような観点に基づいた研究としては、まず Bowlby (一九八八)の「子どもが構築した自己の作業モデルは愛着人物が子どもに持つイメージを反映している」といった愛着人物に対する作業モデルと自己に対する作業モデルに注目した Cassidy (一九八八)の研究をはじめ、パベット インタビューを用いての幼児の自己に対する内的作業モデルと社会的・行動適応及びコンピテンスとの関連を検討した Versluisenら (一九九六)による研究がある。いずれも母親に対する愛着パターンと自己の内的作業モデルとの結びつきについて検討したものである。

しかし、愛着の研究のアプローチが母子関係を中心とし、家族全体を捉えていないことが指摘され、家族システムの的な関連性に注目した研究も報告されている。五歳児の愛着表象と自己概念の発達についての研究 (Versluisen、

一九九八・李、二〇〇二)では、母親に対する子どもの愛着表象の安定性と自己に対するポジティブな表象(社会的コンピテンスと自己肯定感に注目)との間において有意な関係性が認められた。表象レベルの愛着研究で用いた愛着尺度「愛着ストーリー完成課題」の一部を表1で示す。表象レベルの愛着尺度では人形を媒介して各ストーリーを子どもに聞かせ、各課題に対する展開についての子どもを語りを中心にして愛着表象を分析する。

「愛着ストーリー完成課題」を用いた日本の五歳児の研究では、安定型が66%、回避型が19%、不安・アンビバレント型が13%と分類された(李、二〇〇〇)。一方、Miyakeら (一九八三・一九八五)や Takahashi (一九八六)の愛着の研究(日本人の生後十二ヶ月~十八ヶ月の乳児における愛着実験)では、安定型が68%、回避型が0%、アンビバレント型が32%と示されているが、回避型とアンビバレントの比率の違いが注目された。愛着に関する国際比較研究 (Sagi & Lewkowicz、一九八七)によると、アメリカのサンプルでは、安定型:回避型:アンビバレント型の比率が、65%・20%・13%を示しているのに対し、日本のサンプルでは東京が67%・14%・19%、札幌が68%・0%・32%となっており、どちらのパターンにおいても回避型のパターンが低率であった。一方、アンビバレント型

 Child-Mother Attachment

ストーリーⅠ

夕食のテーブルについているとき、子どもが不意にジュースを床にこぼしてしまった。
そして母親は大声で叫ぶ。

ストーリーⅡ

母親と近くの公園に散歩に行ったとき、子どもが岩にのぼり落ちてしまう。子どもが
ひざに怪我をする。そして子どもが泣き出す。

ストーリーⅢ

子どもが寝ようとして部屋に入るが、部屋に怖いものがあると感じ大声で叫ぶ。

ストーリーⅣ

両親が一泊の旅行に出かけることになり祖母と子どもが家に残る。

ストーリーⅤ

次の朝、祖母が窓から外を見て、両親が帰ってきたことを子どもに告げる。

表1 「愛着ストーリー完成課題」(ストーリーⅠ～Ⅴ)
(Attachment story completion task)

の高い比率について Miyake ら (一九八三) と Takahashi (一九八五) は、ストレンジ・シチュエーション法の手続きそのものに潜んでいる文化的な要因について言及した。すなわち「見慣れぬ環境へのストレスの程度」が欧米の子どもに比べて日本の子どもの方がより強く、そのためアンバレント型の比率が高まっている可能性について示唆した。そして日本人の乳児においてもストレスが軽くなるようなストレンジ・シチュエーション法の再考を指摘した。またその他の理由については親子関係を取り巻く育児環境などの文化的な意味合いや背景について言及し、それらの要因が反映された結果である可能性を指摘した (Miyake, Chen, & Campos, 一九八五; 松本, 一九八九)。このような理由をもとに考察するとき、愛着の内的作業モデルに着目した表象レベルの方法論は、従来の方法論が抱える「文化」という独自の要因がある程度排除することができ、愛着の個人差をより明らかにすることができると考えられる。

5. 愛着研究の可能性、愛着理論とパーソナリティの発達をめぐって

筆者が愛着研究の可能性として注目しているのは、愛着に対する作業モデルは自分自身についての作業モデルと

補完的な関係にあるという愛着理論の変わらぬ理論的な枠組みである。それは愛着理論の原点であるBowlbyの著書「Attachment and Loss」の初版（一九六九）から示されたものとして、様々な研究成果を取り入れて発刊された改訂版（一九八四）に至るまで、変わらない重要な枠組みである。Bowlby は愛着のパターンが子どものパーソナリティに関連があることを示唆している。例えば、自己統制力や自己回復力との関連である。Bowlbyの改訂版（一九八四）によると、安定的な愛着を示した子どもの方が有意に高い自己回復力の得点を示し、自己統制力においても適度な得点を示したが、回避型の子どもは過剰な制御、アンビバレントな子どもは過少な自己制御の得点を示したと示唆した。表象モデルとしての愛着のパターンは、それぞれの愛着のストラテジーを機能させ、自分と他者に対する内的作業モデルをガイドして対処行動に働きかけているのかも知れない。

日本の現代の子どもに欠けている三つの衰えとして、自分や自分を取り巻く環境に対する「誇りの衰え」、相互作用からもたらされる「想像力の衰え」、倫理的・宗教的なものを含む「感性の衰え」が指摘されている。図2は、「4カ国の高校生の心の健康に対する意識調査」（二〇一八）のデータの一部であるが、日本の高校生が四カ国の中で最



図2 高校生の心と体の健康に関する意識調査—日本・米国・中国・韓国の比較—
出所：国立青少年教育振興機構（2018）より

も低い自己肯定感を示している。

一方、「私は価値のある人間だと思う」に対する本学の在學生（一六四名）のデータ（二〇二二年七月授業最終日に実施した授業アンケート）では、「とてもそう思う」が10.4%、「そう思う」が39.6%、「どちらでもない」が26.8%、「そう思わない」が18.3%、「まったくそう思わない」が4.9%を示した。結果としては、図2の四カ国の比較研究で示された日本の結果よりやや高い水準の自己肯定感を有しており、「とてもそう思う」と「そう思う」を合わせて50%以上の在學生が価値のある存在として自分を認識していることが示された。今後、社会的な比較を視野に入れつつ、在學生の愛着の関

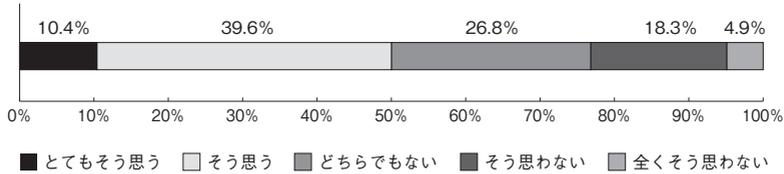


図3 本学の在学生の意識調査 (2022) 「私は価値のある人間だと思う」

そして関連要因について研究を進め、自我の健全な発達に寄与する様々な要因について、青年期を中心にさらに検討を試みたいと思う。

また「四カ国の高校生の心と体の健康に関する意識調査」(二〇一八)では、子どもの自己肯定感と親の関係性についても重要なことが二点示唆された。一つは、自己肯定感が高いほど親との関係が濃密になる傾向があること、もう一つは、保護者が子供の悩みを聞いたり、子どものことを分かちあけると子どもの自己肯定感が高くなる傾向がある。この結論は、愛着理論の「愛着に対する作業モデルは自己についての作業モデルと補完的な関係にある」という理論的な枠組みと一致する結果であり、親子の愛着関係の重

要性と子どもがもつ親への受容感の重要性について、意味深い論点を示唆していると見受けられる。

関係性の構築が質的にも量的にも変化している社会において、今後の愛着研究には、愛着と自我 (Self) 発達の関係を、パーソナリティ (人間力、自己統制力、自己回復力など) とコミュニケーション (人間関係、友人作り、コミュニケーション力) の発達の観点からそのプロセスを巡っての実証的な研究が広がることを期待する。しかし人生初期の親子関係の重要性については認識しつつも、乳幼児期の養育環境を過大評価する誤った認識を形成する恐れがあるので注意して論じる必要があると考えられる。さらに「正義が不正義に対する概念であるのと同様に、「安定型愛着」と「不安定型愛着」は対極にあるが、安定—不安定のスペクトル (連続体) として捉えられる」(山本、二〇一七) 可能性についても一目置きたい。愛着は過去だけのものではなく、その発達の意味合いの連続体であり、関係性修正や関係構築を通して変わらうることを強調したい。その実証的なエビデンスを確保するためにも論点を広げ、具体的に方法論を模索し、生涯発達の観点からの愛着研究を進めることが重要であると考えられる。そしてその在り方を捉え直し、また適応の過程としての安定的な愛着関係の広がり を促し、パーソナリティの発達につながる諸要因を探求

し論点を広げたいと考えている。

日本では、子どもたちの自己肯定感の低下が懸念されている。日本やアメリカ等で大学等の教育機関を設立し、教育思想家でもある仏教育者の池田大作先生は「子ども(自分)の持っている力、その素晴らしさに気付かせる」(池田、二〇〇〇)ことの重要性を指摘している。まさに今日本の家庭をはじめ社会全体に問われていることは、そのための具体的な取り組みの在り方を創出することであると言っても過言ではない。成長過程における愛着の問題は、子どもの自我の発達及び様々な社会心理的な発達において重要な影響因であることを社会全体が再認識すべきであり、子どもたちの「誇りの衰え」や「自尊心の低下」の回復のためにも取り組むべき重要課題である。さらにそれが示す課題は、未来により深刻化していくであろう「人間疎外」の問題を克服・解決できる人間の育成、未来社会に円満に適応するのみならず、それをよく導いていくことができる人間の養成だと言える。今後の愛着の研究の意義とその可能性について広く認識を深めていきたい次第である。

〈参考文献〉

- Bowlby, J. (1969/1984). *Attachment and Loss, I. Attachment*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss, 2. Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. (1988). *A Secure Base*. New York: Basic Books.
- Cassidy, J. (1988). Child-mother attachment Attachment and the self in the six-year-olds. *Child Development*, 59, 121-134.
- Dalenoot, G. J. (1990). Towards a general theory of representation. *Psychological Research*, 52(2-3), 229-237.
- Denis, M. (1994). *Image et cognition (second edition, revised)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 池田大作 (二〇一〇)『池田大作名言集』、中央公論新社、九七頁
- 数井みゆき・遠藤利彦(編) (二〇〇七)、『アタッチメントと臨床領域』、ミネルヴァ書房
- 李和貞、(二〇〇〇)、『幼児の自己概念及び父・母の養育態度に関する研究』、日・韓の五歳児における愛着を中心に、お茶の水女子大学大学院修士論文
- 李和貞、(二〇〇二)、『子どもの社会情緒的の発達と父・母の養育態度に関する研究』、日本理論心理学研究 4、二二—二三頁

- Miyake, K., Dhen, S. J., & Campos, J. J. (1985). Infant temperament, mother's mode of interaction, and attachment in Japan: An interim report. In I. Bretherton et al. (Eds.), *Growing points of attachment theory and research*. Monographs of the society for research in child development.
- Sagi, A., Lamb, M. E., Lewkowicz, K. S., Shoham, R., Dvir, R., & Estes, D. (1985). Security of infant-mother, -father, and -metapelet attachments among kibbutz-reared Israeli children. In I. Bretherton, & E. Waters. (Eds.), *Growing points of attachment theory and research. Monographs of the Society for Research in Child Development, 50*, 257-275.
- Takahashi, K. (1986). Examining the strange situation procedure with Japanese mother and 12-month-old infants. *Developmental psychology, 22*, 265-270.
- Verschueren, K., Marcoen, A., & Buyck, P. (1998). Five-Year-Olds' Behaviorally Presented Self-Esteem: Relations to Self-Perceptions and Stability Across a Three-Year Period. *The Journal of Genetic Psychology, 159* (3) (1998), 273-279.
- Verschueren, K., Marcoen, A., & Schoefs, V. (1996). The internal working models of the self, attachment and competence in five-year-olds. *Child Development, 67*, 2494-2511.
- 山本政人 (2017) ' 研究年報 / The annual collection of essays and studies, Faculty of Letters, (64), 125-139 (2017-03) .

松岡幹夫著 『創価学会の思想的研究（下巻）人権・共生編』

ライター・美術史家 高橋 伸城

1. 「アポリア」の向い／つ側へ

本書は日蓮や創価学会の研究を専門とする著者が、二〇〇四年から二〇二〇年にかけて発表した論文を集めたもの。「平和・非暴力」の上巻に続いて、本巻では「人権・共生」がテーマになっている。

環境倫理や震災など、さまざまな角度から創価学会の思想が論じられる本書で特に注目したいのは、各章で仏教や哲学に内在する難問、著者の言葉を借りると「アポリア」が取り上げられていることだ。アポリアとは、ギリシャ語で「道がない」＝「行き詰まり」を原義とし、相矛盾する二つの答えに挟まれて、容易には解決できない問題を意味する。本書で著者がアポリアにどう取り組んだのか、いくつか例を挙げたい。

第十章の「仏教の人間観——創価思想の視点から」で

は、原始仏教や大乘仏教に見られる人間観を糸口に、それがどう創価学会の仏教思想に受け継がれているかが分析される。その議論の要所で言及されるのが、人間の位置づけをめぐるアポリアだ。大乘仏教はすべての人間のみなならず、あらゆる動植物にも仏の因子である仏性を見出す。とすると、人間は動植物と同等に扱われ、かえって固有の尊厳を失うのではないか——。これに対し著者は、創価学会の「宇宙的ヒューマニズム」に解決策を探る。池田大作SGI会長は、一九九八年に書かれた随筆の中で次のように述べる。

仏法は、万物、万人に、仏の生命が具わっていると説く。

また、宇宙それ自体を一つの生命体ととらえ、自身といっさいの環境とが不二の関係にあると教えてい

る。

つまり、人間を地上の支配者とする人間中心主義ではなく、調和と融合の哲理であり、「宇宙的ヒューマニズム」が仏法である。

〔随筆新・人間革命地球民族主義の光〕

ここから宇宙的ヒューマニズムの三つの側面が明らかになる。第一に、あらゆる人と物が「仏の生命」＝仏性を有していること。第二に、宇宙そのものが「一つの生命体」であり、それを構成する個々の存在と環境は不可分の関係にあること。そして第三に、人間による支配ではなく、「調和と融合」を目指すという点で、「人間中心主義」とは異なっていることだ。

宇宙的ヒューマニズムのこうした特徴を踏まえて、本書の著者は「すべての生命は本質的に平等であるが、人間生命だけが宇宙的主体性を発現しうるゆえに、人間の生存権は他のいかなる生物よりも優先されるべきである」と結論する。この宇宙的ヒューマニズムは、西田幾多郎の『善の研究』を論じた第十二章と、西洋の哲学を仏教の思想に照らし合わせることで包括的なエコロジーの確立を目指した第十三章でも、重要な概念として用いられている。

日蓮の国家観と政治的志向を宗教哲学の手法で考察する

第十四章にも、アポリアと呼ぶべき問題が出てくる。日蓮は佐渡流罪を境に、釈迦や法華経という「超越者」の使いとして振る舞うとともに、自らも「超越者」であるとの認識を示した。日蓮は「超越者」の使徒だったのか、それとも「超越者」そのものだったのか。この点に関して著者は次のように記す。

人間としての如来使・日蓮と、仏としての超越者・日蓮と——日蓮における「法華経の行者」の自覚は、この分裂した自己認識を分裂のまま統一するところになり立っていたのである。われわれはここで、かくも深刻な矛盾をともしなう後期日蓮の自己認識を（人間としての超越）の立場に立脚するものとして把握し、説明しておきたいと思う。

日蓮のうちで平凡な人間としての意識と、釈迦と同等かそれを凌ぐ立場にあるとの意識が同居していた。著者はそれを「人間としての超越」という語句で呼び、日蓮の国家観や政治的志向の変遷を読み解く鍵とする。

続く第十五章は、日蓮が自らの体験した震災をどう捉え、いかに復興を図ろうとしたのか、またそれを踏まえて、現代の仏教による震災復興のあり方はどうあるべきかを問う

たものだ。震災に関して日蓮は、法華經に基づいて仏法の乱れが「自然現象」「自然の怒り」「人間が引き起こした現象」として複合的に現れたと捉えるとともに、神々によってくだされた罰であるとも述べる。法華經の思想とは相容れないようにも見える後者の考え方について本書の著者は、中世の日本で常識とされていた神仏習合の世界観「仏教コスモロジー」という特殊な背景があったと指摘する。

重要なことは、こうした仏教コスモロジーに基づく主張が、当時の日本社会でかなりの説得力を持ったという点である。日本中世の社会にあつて、国家や国土の栄枯盛衰を決定づけるものは、まさしく神仏の力であつた。だからこそ日蓮は、為政者に対し、神罰的な表現を用いて仏教コスモロジーの頂点にいる仏の本意を教えるという方法をとり、立正安国の思想を展開したのである。

このように、本書で論述されるアポリアのわずか一部を瞥見するだけでも、あるときは歴史的な文脈に置き直し、あるときは現代的な実践に引きつけ、またあるときは矛盾を矛盾のままに新しい用語のうちに統合することで、行き詰まりの向こう側へ抜けようと試みる著者の力闘がうかが

えるだろう。

2. 「創価信仰学」の前兆・萌芽・未来

本書の著者である松岡幹夫氏は、二〇一九年の四月に創価研究所を設立した。「創学」とは「創価信仰学」の略称で、「創価学会の信仰から出発する学問研究」を意味する。より詳しく言えば、創価学会の信仰と実践について、宗教の「外側」にある「世俗の学問」に頼るのではなく、「内側」にある「信仰」から説き起こして、その「内在的な論理」を明らかにするものと、松岡氏は解説している（『創学研究Ⅰ——信仰学とは何か』）。

一方、『創価学会の思想的研究 下巻 人権・共生編』に収められている論文を見ると、全七章のうち六章は創学研究所の設立前に、残り一章は設立後に書かれている。いわば本書には、創価信仰学の前兆と萌芽、そしてそこにまだ語られていない余白を通して、ある種の未来が書き込まれていると言えるだろう。

創価信仰学の前兆として、第十一章「池田大作の人権思想——理性から智慧へ」を挙げたい。本章では、近代の西洋で中心的な役割を果たしてきた「理性」の代わりに、仏教用語に起源を持つ「智慧」の視点から、池田SGI会長の人権思想を読み解く。そのうち、人権と密接に関わる正

義論を取り上げた箇所、著者は次のように語る。

現実の大地に根ざす生活者は、理屈よりも努力を優先する。理性的に資源の限界を考える前に、その限界を突破する智慧の努力を惜しまない。理性的な学者と違い、智慧的な生活者は、最初から環境を限定しない。生活者はすべてを生かす智慧に立ち、まず自他共に栄える環境を創造しようと試みる。その結果、一定の限定された環境がもたらされたとしよう。それでも生活者は、自他共栄の理想を捨てず、不断に智慧の努力を続けていく。これが、「公正」ならぬ「活用」としての正義なのである。

仏教の外にある「世俗の学問」では定義しづらい「智慧」を議論の中心に据え、「理性的な学者」と対比して「智慧的な生活者」に理想の姿を見出す。こうして本章は創価信仰学の方法を先取りしている半面、「智慧的な生活者」が具体的にどういった主体を指すかは必ずしも明確ではなく、その限りで「前兆」の段階にあると言えるだろう。

次に、「創価信仰学」の萌芽としては、本書の中で唯一、創学研究所の設立以降に書かれた第十六章がある。牧口常三郎の思想を例に取り、特定のイデオロギーに縛られない

生活者の視点から人間と自然の共生を考える本章では、「創価信仰学」の代わりに、「仏教神学」という術語が使われている。その特徴をよく表しているのが、次の一節だ。

『人生地理学』を著した頃の牧口は、まだ仏教徒ではなかった。だが、創価学会の信仰者にとって牧口は「永遠の仏法者」である。信仰者の眼には、牧口が本然的に『法華経』の思想を志向し、「生かす」視座を持つ人道的競争論を唱えたと映っても当然だろう。それは仏教神学的な真実として認められる。アカデミズムの研究者に、人文科学とは次元を異にする、この仏教神学的な見解を否定する権利はない。両者は、カテグリーの異なるものである。

歴史的な時系列で言えば、牧口が『人生地理学』で人道的競争を訴えた後に、法華経や日蓮の思想と出会い、仏教に入信した、という順序になる。これを「仏教神学的な真実」の目線で捉え直すと、牧口が「永遠の仏法者」であるところに基点が置かれ、現実には仏教徒になる前から法華経の思想に通じていて、それが『人生地理学』で人道的競争の概念として現出した、と理解される。時系列が逆転しているように見えるのは、仏教神学が「人文科学」とは別の

カテゴリーに属しているからで、著者はむしろそこに信仰に迫るための方途を見出している。

では、本書の余白を通じて創価信仰学のかなる未来が予期されているのか。本稿の前半で触れたように、著者は各章で大乗仏教や日蓮の思想、西洋哲学が抱える難問に取り組んでいる。これらアポリアを解決するのに、本書では創価学会の思想が活用されている一方で、現代の創価学会そのものに内在するアポリアは、まだ大々的に吟味の対象になっていないように見える。

著者が明言しているように、創価学会の「内側」から言葉を紡ぐという行為は、「研究活動」であると同時に、「信仰活動、すなわち学会活動」でもある。信仰者は日々の実践の中で、一見すると矛盾しているようにも思える問題にどう向き合い、葛藤し、けりをつけているのか。創価信仰学のさらなる発展によって、その「内在的な論理」が、いまだかつてない角度から語られることになるのではないか。

さらに、信仰を用いて信仰に形を与える営みは、必然的に新しい書き言葉や話し言葉の誕生を促すであろう。創価信仰学という前人未到の領域にふさわしい記述法を考えるにあたり、参考になり得るかもしれない一例として最後に付記したいのが、イマヌエル・カントの文章だ。もちろん、

本書の著者がすでに指摘しているように、カントによって確固たる地位を得た「理性」は、とりわけ二つの世界大戦を招いた近代化への反省という文脈で手厳しく非難され、彼の著作の内容をそのまま現代に当てはめるのも妥当ではない。その一方で、カントがいまだに多くの書き手を引き付けてやまないのは、自らの思考した内容に対して、できるだけ正確に、そして誠実に輪郭を与えようと苦心する様が、強度のある文章に見て取れるからではないだろうか。『純粹理性批判』第一版の序言を、カントは次のように書き始める。

人間の理性は、その認識の種類という点において特殊な運命をもっている。すなわち、人間の理性は自ら避けることができない問いによって悩まされる。なぜなら、それらの問いが理性そのものの本性によって理性に課せられているからである。しかし人間の理性はこれらの問いには答えることもできない。なぜなら、それらの問いが人間の理性の全能力を凌駕しているからである。以上が人間の理性がもつ特殊な運命である。(有福孝岳訳『カント全集4 純粹理性批判上』、岩波書店)

カントは理性の実践者として、理性をその「内側」から縁取ろうとした。右のような文章に出てくる「理性」という単語が「信仰」に置き換えられたとき、どのような記述が生み出されるのか。本書の読者は、創価信仰学の未来に期待せずにはいられないだろう。

【活動報告】

本年度は現代儒学研究部門、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、池田大作思想研究部門の五研究部門体制を發展させ、二つの新たな研究会を發足し、地域貢献・社会貢献の活動を充実にすることが出来た。現代儒学研究部門が長年続けている論語素読教室はコロナ禍を経て、現在では感染症対策を徹底した上でほぼコロナ禍前の状況を取り戻すことが出来ている。加えて、仏教者で創価大学の創立者である池田大作先生を研究対象とする池田大作思想研究部門が昨年度、東洋思想研究所の新規部門として設立されたが、本年度は現代仏教研究部門との合同により、池田大作思想研究会を發足した。池田大作思想研究会では毎月一回公開講座を開催し、外部講師にも特別講義をしていただいた。また西洋哲学研究部門とイスラーム研究部門も研究部門合同の西洋哲学・イスラーム研究部門合同研究会を發足させ、三カ年の研究計画に基づいて活動を開始した。本学創立一二〇周年に向けて、今後も研究所の更なる發展を目指して挑戦をし続けたい。令和四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ある。

一月	東洋思想研究所例会 論語素読教室（二回） イスラーム研究会 徳永里砂（金沢大学客員准教授・アラブ・イスラーム学院研究員）「同時代資料に見るイスラームの始まり―古代末期からウマイヤ朝初期のアラビア半島とその周辺―」
二月	論語素読教室（二回） イスラーム研究会 佐藤裕一（東京大学非常勤講師・アラブ・イスラーム学院研究員）「アラビア半島における（多神教時代の）人々の暮らし」とイスラームによる生活の刷新」
三月	東洋思想研究所例会 論語素読教室（二回） 西洋哲学部門第一回定例会
四月	論語素読教室（二回） 東洋思想研究所例会
五月	東洋思想研究所例会 論語素読教室（二回） 論語部「いわき論語塾」対面ミーティング再開（以後毎月数回開催）

六月

- 池田大作思想研究会
- 大崎素史「池田大作先生の『第四権としての教育権の独立』提唱とその意義について」
- 西洋哲学部門第二回定例会
- 第三四回大成至聖先師孔子祭
- 論語素読教室（二回）
- 池田大作思想研究会

- 三浦健一「創価信仰学入門（1）」
- 人間力育成講座（二階俊博先生、林幹雄先生、森田実先生）

七月

- 論語素読教室（二回）
- 池田大作思想研究会
- 松岡幹夫「法華経入門（1）」
- 東洋思想研究所例会
- 西洋哲学部門第三回定例会
- 夏季休暇
- 論語素読教室（二回）

- 論語部「いわき論語塾」令和四年度第一回討論会開催

- 『論語』八佾第三の一と里仁第四の二十五の章句から、社会と孤独について検証を行う
- 池田大作思想研究会

九月

- 西園寺一晃（東日本国際大学客員教授・北京大学客員教授）「池田大作先生と日中友好の歴史」
- 東洋思想研究所例会
- 論語素読教室（二回）
- 池田大作思想研究会

- 大崎素史「池田大作先生の具体的な教育論Ⅰ」『人間教育の指針』から
- 西洋哲学部門第四回定例会

十月

- 論語素読教室
- 論語部「いわき論語塾」鎌山祭展示部門出展・総長賞獲得

- 池田大作思想研究会

- 三浦健一「創価信仰学入門（2）」
- 人間力育成講座（東晋平先生）

十一月

- 東洋思想研究所例会
- 論語素読教室（二回）
- 論語部「いわき論語塾」NHK福島放送局主催「こでらんに文化祭」出展
- 池田大作思想研究会

- 松岡幹夫「法華経入門（2）」
- 西洋哲学部門第五回定例会
- 人間力育成講座（上沢直之先生）

十二月 論語素読教室（二回）

池田大作思想研究会

葛木栄一（公益財団法人東洋哲学研究所委嘱研究員・同研究所研究事業部副部長） 『法華経―平和と共生のメッセージ』展に込められた池田大作先生の思想と学術的意義について」

西洋哲学部門第六回定例会

西洋哲学・イスラーム研究部門合同研究会

塩尻和子（筑波大学名誉教授） 「ギリシア科学の伝播―イスラームからヨーロッパへ―」

人間力育成講座（箭内道彦先生）

令和四年度全学共通授業『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。平成二十五年度に開講した全学共通授業「人間力の育成」は東洋思想研究所が主催し、全学部共通の一年生必修科目として実施されています。令和元年度からは春学期、秋学期を通じ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て人間力育成講座を行っています。

令和四年度はコロナ禍を経てオンラインと対面を組み合わせるハイブリッド形式を継承しながらも、グループワークを増やし、授業をサポートしている上級学年によるスタツフコーナーを設けるなど、今まで以上にアクティブラーニング型の授業形式に挑戦しました。また昨年度に引き続き書籍としても発刊している「人間力をめぐる対話」の小冊子を授業内テキストとして配布し、中間課題として学生に感想を提出して貰いました。

本年度は外部講師として、春学期には政治家の二階俊博先生、林幹雄先生にご講演をしていただきました。また森田実名誉学長、吉村作治総長には春学期と秋学期の二回、それぞれにご講義を行っていただきました。さらに秋学期には編集者の東晋平先生、プロ野球選手の上沢直之先生、

クリエイターの箭内道彦先生、アーティストで東洋思想研究所客員教授でもある Def Tech Micro 先生にご講義をしていただき、各界で活躍する外部講師の方々にお力添えをいただきました。

二〇二二年の冒頭に掲げた「変革」という授業テーマの通り、本年度は双方向性の高い新たな授業スタイルを確立することが出来ました。来年度の授業テーマは「原点」として、二〇二三年の創立二二〇周年に際して、もう一度、徹して一人を大切にすることを人間の原点に立ち返る一年にして参ります。



上沢直之先生による人間力育成講座

現代儒学研究部門

【研究会活動概要】

令和四年度において、東洋思想研究所・現代儒学研究部門では、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。研究と啓蒙の二方面より、積極的に活動を行って参りました。

また昨年度より、論語マイスターの制度も、本格的に動き始めました。参加者を募ったところ、数名の方が興味を示してくださり、とりわけ積極的な一名の方は、すでに申し込みの手続きを行っていただいております。会員のみならずとは、「今後どのような学びを構築していくか」について相談を重ねているところでございます。

来年度以降は、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しました。

ところが令和二年度・三年度は、新型コロナウイルスの流行により、学内の三密下におけ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おります。令和四年度においては、対面によるミーティングや討論会が復活、本年度の第一回目の討論会では、『論語』八佾第三の一の文章、「孔子、季氏を謂う、八佾を庭に舞わしむ。是を忍ぶべくんば、孰れをか忍ぶべからざらん」と、『論語』里仁第四の二十五の文章、「子曰わく、徳は孤ならず、必ず鄰有り」の解釈を題材として、現代的なテーマである「社会とは何か」、そして、「孤独とは何か」について突き詰めて参りました。

学生たちは、それぞれテーマに沿った課題を持ち寄り、その内容に対して、学生たちが丁々発止の議論を行いました。午後二時三十分より開始した議論は、休憩をはさみ、午後六時前まで続きました。今回、二つのテーマより検証を行うことによって、さらに深い考察に至ったと考えています。

なお、今後の討論会では、現代的な問題意識から「古典」を見つめ直すことを出発点として、「古典」から「現代的現象や諸問題を再検証し、さらに、「古典」から現代的な問題意識を問い直す。その上で、未来を照射するような題材を選択していきたいと考えているところです。

また、過去に三年連続第一位の栄誉に浴していた本学の鎌山祭展示部門については、これまでと同様に本年度も全力で取り組み、すぐれた展示活動を行っていくことができました。その結果、令和四年度の鎌山祭展示部門では総長賞をいただくこととなりました。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。

最後に、いわき論語塾の今年度の活動として、NHKのラジオ番組「こでらんに文化祭」の展示に出展するなど、多くの対外的な活動を行うことができました。ラジオ番組の公開放送などに参加する機会を多く得たことは、部員たちの今後の糧となったと考えているところでございます。こうした経験を基礎に、新たな「いわき論語塾」の「かたち」を模索していく所存でございます。今後とも、先生方のご指導ご鞭撻の程、よろしくお願い申し上げます。

【2】論語素読教室活動報告

本年度は、遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、これまでと同様、永続的に毎月二回の活動を継続すること

ができました。熱心な新規のメンバーのほか、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顕著になっております。

今後は、論語マイスター制度に参加される会員のみならず、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ていきたいと考えております。以降、儒学全般に対して理解を深めるにとどまらず、一部の会員の方々には、研究の段階に至り、教養の面からの地域貢献を行っていただきたいとの思いを強くしているところでございます。

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推し進め、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

本年度、現代仏教研究部門は池田大作思想研究部門との合同で発足した池田大作思想研究会において、月一回開催された公開講座で計三回の講義を担当した。これまで二冊の小冊子を発行し、昌平塾「法華経入門」として開講してきた松岡幹夫所長による「法華経入門」講座について、本年度は池田大作思想研究会の公開講座として七月と十一月の二度開講した。また本年度から新たに三浦健一主任研究員による「創価信仰学入門」講座を開講し、六月と十月の二回、公開講座を行った。以下、各講座の概要を概説する。

二〇二二年六月十一日（土）「創価信仰学入門（Ⅰ）」

三浦健一（東日本国際大学准教授・東洋思想研究所主任

研究員）

「創価信仰学入門」講座の第一回では、そもそも信仰とは何か、理性とは何かという問題を紐解きながら、あらゆる世界宗教は独自の信仰を土台とした学知、信仰学を形成していることを解説。仏教においても揺るがぬ信仰を基盤としつつ、積極的に現代の諸学問を包摂した信仰学の確立

が今まで以上に必要とされていることを指摘した。

二〇二二年七月十六日（土）「法華経入門（Ⅰ）」

松岡幹夫（東日本国際大学教授・東洋思想研究所所長）

本年度一回目となる「法華経入門」講座では、「五百弟子受記品・授学無学人記品」について松岡幹夫所長が講義を行った。仏教における師匠と弟子が別々であって一体であると考える人間観、世界観を紐解きながら、大乘経典を認めない大乘非仏説に対して、自己と他者が一体性を保った「自在主観」が経典を編み出したと述べた。

二〇二二年十月十五日（土）「創価信仰学入門（Ⅱ）」

三浦健一（東日本国際大学准教授・東洋思想研究所主任

研究員）

第二回の「創価信仰学入門」講座では、「根源的事実」「信仰的中断」「自在の論理」をキーワードとして講義を行った。あらゆる信仰には同語反復（トートロジー）でしか説

明出来ない信仰の基盤となる根源的な事実が存在し、根源的事実において思考を一時的に中断し、理性を再生させ、自在に活用することが信仰という営みの土台にあると説明した。

二〇二二年十一月十九日(土)「法華經入門(2)」

松岡幹夫(東日本国際大学教授・東洋思想研究所所長)

第二回の「法華經入門」講座は「法師品」を題材に行われた。法師という言葉には法を求める側面と法を弘める側面の両義があるとして、菩薩の生き方の重要性について解説した。また全ての人間には生死を超えた使命があると法華經では教えており、そうした根本の使命に生きることが菩薩の道に通じることを指摘した。

池田大作思想研究部門活動報告

二〇二二年四月、池田大作思想研究部門は、現代仏教研究部門と合同しての「池田大作思想研究会」の公開講座を月一回の頻度で開始した。

以下に、実施された公開講座のテーマと講義担当者を示す（月一回土曜日午後二〜四時、Zoomオンラインで開催した）。

四月十六日（土）池田大作思想研究会開講式

五月七日（土）池田大作先生の『第四権としての教育

権の独立』提唱とその意義について

大崎素史（東日本国際大学教授・池田大作思想研究部門長）

六月十一日（土）創価信仰学入門（1）

三浦健一（東洋思想研究所准教授・主任研究員）

七月十六日（土）法華経入門（1）

松岡幹夫（東洋思想研究所教授・所長）

八月十三日（土）池田大作先生と日中友好の歴史

西園寺一晃（東日本国際大学客員教授・

北京大学客員教授）

九月十日（土）池田大作先生の具体的な教育論Ⅰ―人間教育の指針―から―

大崎素史（東日本国際大学教授・池田

大作思想研究部門長）

十月十五日（土）創価信仰学入門（2）

三浦健一（東洋思想研究所准教授・主任研究員）

十一月十九日（土）法華経入門（2）

松岡幹夫（東洋思想研究所教授・所長）

十二月十七日（土）『法華経―平和と共生のメッセージ』展に込められた池田大作先生の思想と学術的意義について

葛木栄一（公益財団法人東洋哲学研究所委嘱研究員・同研究所研究事業部副

部長）

二〇二三年

一月二十一日（土）

池田大作先生の具体的な教育論Ⅱ―『人間教育の指針』から―

大崎素史（東日本国際大学教授・池田大作思想研究部門長）



池田大作思想研究会開講式

西洋哲学研究部門（令和四年）

「研究活動テーマと概要」

西洋哲学部門において、年間当初は、前年からの継続討論課題であった環境問題についての意欲作『人新世の「資本論」』（斎藤幸平）を使用し、議論を締め括った。

次いで、同じ現代的課題ではあるが、より巨視的・歴史俯瞰的である『21 Lessons』（Y・ハラリ）を継続して討論しながら、人類学・歴史学・経済学等の学際的な観点から討論を深めた。さらに、秋季以降は、哲学の原点である古代ギリシア哲学に立ち戻り、プラトンの著作群（対話篇）の学習討論を行った。

「定例会」

コロナ禍がまだ続いている状況ではあるが、おおよそ旧来の頻度（隔月）で定例会を実施することができた。

また、今年度から、部門の垣根を越えた企画として、イスラーム研究部門との合同研究会「イスラーム科学から西欧科学へ」を実施した。

「定例会の日程・内容」

第一回定例会：三月十二日（土）

（前半）『人新世の「資本論」』（斎藤幸平、集英社新書、二〇二〇）第四章～終章まで。

（後半）『21 Lessons』（Y・ハラリ著、河出書房新社、二〇一九）第一部。

第二回定例会：五月十四日（土）

『21 Lessons』（Y・ハラリ著）第二部。

第三回定例会：七月十六日（土）

『21 Lessons』（Y・ハラリ著）第三部。

第四回定例会：九月三日（土）

『21 Lessons』（Y・ハラリ著）第四部～最後まで。

第五回定例会：十一月五日（土）

プラトン『ソクラテスの弁明・クリトン』（訳：久保勉）

（岩波文庫「改版」、一九六四）

第六回定例会：十二月十七日（土）

プラトン『バイドン―魂の不死について』（訳：岩田靖夫）

（岩波文庫、一九九八）

プラトン『クリトン』（訳：久保勉）（前掲『ソクラテス

の弁明・クリトン』所収)

令和五(二〇二三)年

第一回定例会…一月二十八日(土)

プラトン『餐宴』(訳…久保勉)(岩波文庫「改版」

二〇〇八)

〔合同研究会(西洋哲学・イスラーム)の日程・内容〕

年度課題「ギリシア的知の遺産とイスラーム科学」

第一回研究会…十二月二日(金)

〔講師〕…塩尻和子氏(筑波大学名誉教授)

〔演題〕…「ギリシア科学の伝播―イスラームからヨーロッパへ」

第二回研究会…一月二十日(金)

〔講師〕…矢口直英氏(東京大学大学院特任研究員)

〔演題〕…「イスラームの医科学―イブン・スィナーの解剖生理学―」

なお、両開催会場は全回において、本学「早稲田キャンパス」(東京)2F会議室を使用した。

〔今後の学習討論課題に向けて〕

本年末までの議論のさらなる発展を見据えて、イスラーム

ム部門との学際的討論を深め、さらに、西洋哲学の原点である古代ギリシア・ローマ古典期の著作群を学習討論し、巨視的な視点を大切にする活動を行うこととする。

イスラーム研究部門

二〇二二年度からは、三年間（二〇二二―二〇二四年度）の予定で、西洋哲学研究部門・イスラーム研究部門合同研究会「イスラーム科学から西欧科学へ」を開催する運びとなった。これは、イスラームがギリシア科学を吸収・発展させた時代、イスラーム科学がラテン世界にもたらされた時代、西欧近代科学が形成される時代の三段階を見通した内容であり、二〇二二年度は、「ギリシア的知の遺産とイスラーム科学」というテーマのもとに、下記の二度の研究会を企画することとなった。

二〇二二年度課題 「ギリシア的知の遺産とイスラーム科学」

① 第一回研究会 二〇二二年十二月二日（金）

本学早稲田キャンパス 十八時三十分～二十時

塩尻和子（筑波大学名誉教授）「ギリシア科学の伝播

―イスラームからヨーロッパへ―」

② 第二回研究会 二〇二三年一月二十日（金）

本学早稲田キャンパス 十八時三十分～二十時

矢口直英（東京大学大学院特任研究員）「イスラームの医科学―イブン・スィーナーの解剖生理学―」

第一回研究会の塩尻発表では、原子論が扱われた。古代ギリシア哲学においては、レウキッポスとデモクリトスが原子論の創始者であるといわれるが、その後エピクロスが論を受け継ぎ、原子論の中心的思想である（アトム）の定義を完成させ、「これ以上分割不可分な原子とそれが運動する空間である空虚から世界は構成されている」という世界観を主張した。しかしイスラーム世界では、神の存在を証明するために、世界を生成させた主体としての神による「無からの世界創造」を明らかにすることがめざされ、神の全知全能性を証明しようとするための一種の方程式として展開した。したがって、ここでは、原子論は科学的な世界観を説明するものではない。本発表では、こうした原子論の議論を検証することによって、ヨーロッパにおける原子論の発展史へのつながりを検討し、イスラーム神学の原子論がどの程度まで現代の量子力学の展開に寄与したのかを考える場となった。ルクレティウスの著作『物の本質に

ついで』の後、ヨーロッパの原子論は次々に学者を生み出し、最終的には今日の「素粒子論」へとつながった。イスラーム神学の原子論的存在論では、事物の構成を開始するのは原子であり、イスラーム神学においては宇宙論だけでなく、独自の人間学、倫理学、靈魂論、社会論、政治思想などを産み出すものになり、原子論的世界観は、イスラームの人間観や社会観の基盤ともなった。他方、ヨーロッパでは機械論的世界観を主張する研究者によって、十七世紀以降の原子論の多くは物質的世界のみを研究対象として発展するようになり、肉眼では見ることのできない自然現象を明らかにする学問として量子力学発達の契機ともなった。

第二回研究会の矢口発表では、イスラーム世界の医学者たちの解剖学に対する態度を明らかにする手がかりを得るために、イスラーム世界の医学の展開において大きな役割を果たしたイブン・スィナー（一〇三七年没「ラテン名 Avicenna」）が考察対象となった。彼が執筆した『医学典範』はイスラーム世界に広く普及し、後代の学者たちはこぞつてそれに対する注釈書を書いたことで知られる。また『医学典範』には要約書が作成され、多くの注釈書が作成された。ヨーロッパでは、『医学典範』は十二世紀にクレモナのゲラルド（一一八七年没）によってラテン語に翻訳されて伝わり、各地の医学校や大学医学部で教科書に指定され、

十五、十六世紀の間に強い人気を博した。西洋ではその後近代医学が誕生したため『医学典範』は教育カリキュラムからは除外されたが、地域によっては十八世紀末まで教えられ続けた。このように、『医学典範』は中東でも西洋でも医学史上で大きな意味をもつ著作であるが、解剖学的記述についてはその調査はいまだ不十分である。イスラーム世界の解剖学的記述はガレノスの著作に由来するが、その影響として、イスラーム世界では解剖学が諸器官の形態だけでなく、用途をも扱うものとなった。イブン・スィナーは用途の概念により明確な説明を与え、機能より下位に位置づけたため、この考えに基づきイスラーム世界で執筆されたアラビア語の医学書はラテン語世界にも伝わり、中世ヨーロッパ医学に大きく影響した。そのような中で、イスラーム世界の医学研究において、用途の概念は解剖学そのもの以上には、注目を浴びてこなかったが、解剖学的記述の構造に影響を与え、かつ解剖学という学問の理解にも入り込んでいることから、用途は医学において重要な概念として扱うべきであることが本発表で指摘された。

古代の末期に一旦は滅んだ古代ギリシアの科学思想を今日の世界へと伝える重要な引継ぎの役割を果たしたのは、まさにイスラーム文明であったとはよく知られる点ではあ



第一回研究会の始まり



第二回研究会の始まり



研究会の参加者



研究会の総括

るが、両名のご発表により、原子論による展開や解剖学の分野においても、その道筋にはさまざまな多様性があることが理解された。両研究発表の様子は動画としても記録され、西洋哲学研究部門・イスラーム研究部門双方の会員にYouTube発信が行われた。

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。

ence over the production of knowledge thereafter. I complicate Gu's insight by my inspection of Weng Fanggang (翁方綱, 1733-1818). I reach the same conclusion as Gu does that since the 18th century, growing have the Qing scholars been attentive to the distinction of various annotative patterns, and accordingly, assessing those patterns established by the school of Zhu Xi.

"Wenti (文體, genre)" in Confucian Classics:
A Multidimensional and Diachronic Study of "Jichuan (集傳)"

Hu Hua-yu

A solid tradition in the study on Confucian classics lies in the exploration of its commentary. While the pattern whereby antecedent Confucians annotated the classics, it is believed, bears as much profound meaning as the commentary itself does. In the present, Chinese-speaking academia, scholars seek to substantiate the relation between the study of the classics and schools dispersed in geographical regions in imperial China — by investigating the title of the commentary monographs. This essay will examine this research method. Does the title, it asks, reflect the development of the classic study?

The term “genre” pertains not to Chinese nor Japanese in the ordinary sense. Since the year 1986, growingly the scholarship in Chinese considers the development of the classic study in terms how the annotative patterns and formats evolved. The patterns and formats have gained so much attention that, according to the present scholars, Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) created the format *Jizhuanjizhu* (集傳集注), and his disciples advanced the theory regarding the pattern called *Zuanshi* (纂釋). These scholars ignore that Zhu Xi's writing never discriminates his annotations systematically. He might have illustrated the difference of some annotative, such as *Zhangju* (章句), *Huowen* (或問), *Jingyi* (精義), *Jilüe* (輯略), regarding the varying purpose and utility assisting our comprehension of the classics, but left other unexplained. Thus, it is precarious to base the entire study of the classic on its commentary.

This essay approaches the deficiencies of the method. First, I argue that Zhu Xi and the disciples he taught personally did not recognize the function the title of the annotative treatise could bear, though some Huizhou Confucians, those who relate themselves to the Zhu Xi orthodox, insisted so. Second, in the premodern literature on the classic study we find no records regarding the relation between the name of the annotative treatise and the genre. Third, Gu Jiegang (顧頡剛, 1893-1980), an eminent scholars of Confucian classics, ascribes the relation to the influence of *Siku quanshu* (四庫全書), given its seminal influ-

Gesshu Jukei's Criticism of 'Honzogaku' in Medical Recognition and the Construction of Zen and jodo-shiso (pure land buddhism)

CUI XUEPING

In previous studies, Gesshu's reception of medical knowledge had almost no connection with Zen Thought and was recognized simply as the acquisition of medical knowledge. However, as Gesshu asserts that "medicine is the meaning, and the communication of the heart with the heart," he paid close attention to medicine, not only to academic acceptance, It can be speculated that it is related to the idea of Therefore, in this paper, I would like to review the characteristics and significance of Gesshu's acceptance of medicine from a more philosophical perspective, based on the connection between medical knowledge and Zen thought. In relation to this, Gesshu first criticized the knowledge and academicization of herbalism, which represents the Shennong, while at the same time he called for medical books such as "Yellow Emperor's Classic of Medicine" and "Nanjing" as well as exchanges between doctors based on the theory of Yin-Yang and Five Elements. Based on the importance placed on it, we will analyze the characteristics of Gesshu's understanding of medicine. In addition, the reason why Gesshu emphasized the above characteristics will be clarified by demonstrating the rationality of the realization of 'self-benefit' and Consistency of Zen Buddhism and Pure Land sect of Buddhism.

The Ancient World Viewed Through the Nile Waterfront : An Approach to the Multilayered Construction of Civilizations

HASEGAWA, So

This paper examines the historical multilayered construction of civilizations in the case of the Memphite waterfront in Egypt, where an administrative base existed. According to geographic considerations, waterfront formation has been deeply related to the “concentration of power” or the “Egyptian’s nature of tolerance” so far. And then, however, the actual archaeological materials indicate various aspects of the use of places for settlement and transportation, and provide observations on water levels. They also reflect the transformation of the traditional Egyptian belief in the afterlife and its replacement with the Mediterranean views of syncretization. During the course of modernization, these swampy areas at the desert edge dried up, which previously recalled us the accumulation of the ancient world

out through the passages that he quoted the historical events and “語 history” in.

Finally, the analects show a lot of attempts for 孔子 Kongzi to depart from the ancient age of the gods although he has been regarded as the conservative person who protected the traditions. I would like to confirm the forms of human “德 moral” by thinking of how he understood the concept of “賢 wisdom”.

The Form of Moral Education and the Establishment
of 『論語』 “The Analects” by
孔子 Kongzi and Confucianists (I):
Through the Study of the Conceptions of 世界觀 the
World of Ancient China, 語 History, and 賢 Wisdom
Takanobu Shiroyama

It is believed that 『論語』 “The Analects of Confucius” was gradually compiled after the death of 孔子 Kongzi, and it was partially edited in the various places, finally formed what it is today in the Former Han period. Because of this process of the formation, there are many contradictions in the contents of it and they are often discussed even now.

In Addition to that, it is not easy to decipher the “true meaning” of the passages because they were written with the different sense of the value from today. As it gives the impression that 孔子 Kongzi tried to maintain the ancient values, it is not understood enough that how the morality of “孔子 Kongzi and his disciples”, that is, “孔子 Kongzi and Confucianists” was formed.

I would like to think the process of the formation of 『論語』 “The Analects of Confucius” through the analysis of the conceptions of 世界觀 the world of ancient China, 語 history, and 賢 wisdom in order to elucidate the part of that in this paper.

First of all, it would be revealed that what kind of world-view “語 history” of “孔子 Kongzi and Confucianists” was constructed under through adding analysis to the passages that express the view of the ancient Chinese world in the process of discussing the “知 intelligence” and “仁 humanity” that are the most inner “德 moral (something which is the ability in the mind)” in the analects.

Next, I would examine “the role of the classical '語 history' in the words and deeds of 孔子 Kongzi.” In many chapters and phrases of the analects, the “語 history” which was pre-Confucius historical facts and proverbs appeared, and it was recorded how he treated it. Accordingly, the “義 good practice,” a virtue he put emphasis on and his view of history would be found

A Study on Community Based Tourism : A Study of Hospitality with a Case Study of Tourism in Yubari City, Hokkaido, Japan

Kenichi Miura

Keywords : Community Based Tourism , Hospitality, Partial Death, Yubari

The purpose of this paper is to review the tourism efforts of Yubari City, Hokkaido, Japan, which went bankrupt in 2007, and to clarify how tourism in Yubari City has changed since its financial collapse. This paper considers the change in tourism in Yubari City after the financial collapse to be the shift to “Community Based Tourism” (CBT), which broke away from government-led tourism. He also reinterpreted the financial collapse as partial death. Furthermore, the author proposed the hypothesis that the financial collapse triggered the formation of “hospitality” among local residents, which prompted the transition to CBT. This paper is based on the author's research results during his master's course, and is a partial excerpt of his master's thesis with significant additions and revisions.

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 13 FEBRUARY 2023

CONTENTS

ABSTRACTS IN OTHER LANGUAGES

- A Study on Community Based Tourism :
A Study of Hospitality with a Case Study of Tourism in Yubari City,
Hokkaido, Japan
Kenichi Miura ii
- The Form of Moral Education and the Establishment of 『論語』
“The Analects” by 孔子 Kongzi and Confucianists (I):
Through the Study of the Conceptions of 世界觀 the World of Ancient
China, 語 History, and 賢 Wisdom
Takanobu Shiroyama iii
- The Ancient World Viewed Through the Nile Waterfront
: An Approach to the Multilayered Construction of Civilizations
HASEGAWA, So v
- Gesshu Jukei's Criticism of 'Honzogaku' in Medical Recognition and
the Construction of Zen and jodo-shiso (pure land buddhism)
CUI XUEPING vi
- "Wenti (文體, genre)" in Confucian Classics:
A Multidimensional and Diachronic Study of "Jichuan (集傳)"
Hu Hua-yu vii

論語素読教室のご案内

東日本国際大学では、長年、本学教員と市民の皆様とともに『論語素読教室』を開講して参りました。平成元年からはじまる恒例の勉強会となっており、原則的に月二回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行っております。新しく完成した新一号館の明倫堂へぜひお越しください。興味ある皆様は、お気軽に左記研究所までご連絡ください。

論語素読教室

東日本国際大学 東洋思想研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 ○二四六―二二―一六六一

研究 東洋 第十三号

刊行日 2023年2月20日

発行・編集 東日本国際大学 東洋思想研究所

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

印刷・製本 八幡印刷株式会社

〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13

TEL (0246) 23-1471(代)

FAX (0246) 23-1473

ISSN 2185-6761