

研 究 東 洋

第十四号

東日本国際大学  
東洋思想研究所

2024年2月

## 発刊によせて

我が東洋思想研究所は、本年、創立十五周年の佳節を迎える。この研究所は、二〇〇七年十二月、東日本国際大学内に設置された東洋思想研究会を淵源とする。二〇〇九年より正式に東洋思想研究所として発足し、以来十五年の歳月を重ねてきた。

この間、東日本大震災やコロナ禍など、幾多の困難に見舞われた。しかし、そのなかで所員一同、一致団結して、研究所の活動を軌道に乗せ、質量共に内外に誇れる陣容を整えることができた。お世話になった関係者の方々には、研究所を代表して衷心より感謝の意を表したいと思う。

当研究所の基幹活動を簡略に記すと、第一に本学の建学の精神を確認する毎年の孔子祭に中心にかかわってきた点が挙げられる。毎年の孔子祭の記念講演者は、日本や中国を代表する知識人の方々をお願いしている。その大半は、当研究所の招聘による。第二に、当研究所では市民対象の論語素読教室、学内の学生組織である論語部「いわき論語塾」の指導を行っている。これらは、地域社会に論語の精神を普及することに寄与するものと自負している。第三に、当研究所は国際交流にも力を注いでいる。中国の山東大学、韓国の成均館大学校との国際シンポジウムを定期的に開催し、東洋思想を基軸とした東アジアの文化興隆に取り組んでいる。第四に、当研究所は、本学の教育方針である「人間力の育成」を担うべく、全学必須の授業を担当している。そこで、有識者や各界で活躍する方々を招いて苦難を乗り越える心の教育を推進している。

このように、いまやこの研究所の活動は多岐にわたっている。研究部門も拡充され、東洋思想に関する蔵書もかなり充実してきた。広々とした陽当たりのいい所内には、教員のみならず学生たちの賑やかな声が絶えない。「朋あり、遠方より来たる、亦た樂しからずや」との論語の世界を感じ取るのは、私一人だろうか。

ともあれ、場所や人も定まらず、すべてが一からの出発であった十五年前を思い起こすと、まことに隔世の感がある。大学の研究所と言えば、アカデミズムの牙城といったイメージがある。だが、当研究所は学生と地域に密着し、教育のため、社会のための研究という方針を固めつつ、着実に運営されてきた。その結果、最前線の研究と人生を豊かにする教育実践が共存する、独自の学風が醸成されたのである。

進歩を至上とする現代文明を、常に人間という原点に立ち戻らせる。二十一世紀の東洋思想には、この重大な任務があるといえよう。それを思うと、当研究所も、いよいよこれからである。十五年の歩みは、まだ助走にすぎない。二十年、五十年、百年を目指し、文明論的な大局的見地に立って前進してまいりたい。

令和六年二月

東日本国際大学  
東洋思想研究所所長

松 岡 幹 夫

# 研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要

第十四号

二〇二四年二月

## 発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」

2

## ■特集 第三五回大成至聖先師孔子祭

当日日程

..... 6

齋主挨拶

学校法人昌平覺理事長 緑川浩司

8

記念講演①

日本私立学校振興・共済事業団理事 福原紀彦

9

「新しい時代の学び方と人材育成―文理融合と文武両道―」

.....

記念講演②

東京大学名誉教授 黒住 真

.....

「日本の思想史からの孔子『論語』と今後への課題」

..... 22

## ■論文

論文 I 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（後篇）」

.....

―孔子の「語」の確立と「仁」観念理論の形成を中心として―

..... 34

.....

論文Ⅱ 賈光佐「戴曼公（独立性易）の遺民性格―その中国時期の行動を中心に」

.....  
61

■研究ノート■

ノート 三浦健一「観光教育に関する一考察―『法華七喻』の視座から―」.....

83

■活動報告■

研究所全体としての活動一覧.....

89

研究部門の活動報告.....

92

■論文投稿規定■

.....

98

■論文外国語要旨■

.....

xlix

■外国語原稿目次■

.....

xlvii

■第十回日中韓国際学術シンポジウム基調講演及び論文■

.....

iii

■第十回日中韓国際学術シンポジウム日程表■

.....

ii

東日本国際大学東洋思想研究所

## ■特集 第三五回大成至聖先師孔子祭■

二〇二三年（令和五年六月二二日）、第三五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、日本私立学校振興・共済事業団理事長の福原紀彦先生、東京大学名誉教授の黒住真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齋主挨拶、並びに、福原紀彦先生と黒住真先生による記念講演を掲載し、当日の報告とする。

令和五年六月二二日（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

第三五回大成至聖先師孔子祭

午後一三時〇〇分～午後一五時一五分

いわき芸術文化交流館アリオス大ホール

記念講演①

演題 「新しい時代の学び方と人材育成

—文理融合と文武両道—

講師 日本私立学校振興・共済事業団理事長

福原紀彦

記念講演②

演題 「日本の思想史からの孔子

「論語」と今後への課題」

講師 東京大学名誉教授

黒住 真

■特集 第三回大成至聖先師孔子祭

第三五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	
<b>第35回 大成孔子祭至聖先師孔子祭</b>			
10:30～11:30	本学 1号館大成殿 第1会議室 2階階段教室 1階1-101教室	孔子祭	司会：総務課長 鈴木伸介 進行：キャリアセンター長 遠藤和秀  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 ◇神事 修葺の儀 齋主一拝 献饌 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼 撤饌 齋主一拝 直会 ◇祭主挨拶 ◇閉式の辞	東日本国際大学・いわき短期大学 学長 中山哲志           学校法人昌平齋 理事長 緑川浩司 東日本国際大学・いわき短期大学 学長 中山哲志
		◇記念撮影	理事長、常務理事、総長、学長、鎌田地区区長、学生代表
11:30～11:40	大成殿前	◇記念撮影	
11:40～12:00	本学		昼食
<b>記念式典・記念講演会</b>			
13:00～	アリオス 大ホール	◆演奏	昌平齋 吹奏楽部
13:10～		休憩	
13:20～		〈次第〉	司会：東日本国際大学経済経営学部部長・東洋思想研究所研究員 河合 伸
		◆開式の辞 ◆表彰 ◆理事長式辞 ◆来賓祝辞	120周年記念実行委員長・東日本国際大学 副学長 福迫昌之 永年勤続者の表彰 学校法人昌平齋 理事長 緑川浩司 文部科学大臣 永岡桂子 様 (文部科学審議官 伯井美徳 様 代読) いわき市長 内田広之 様
		◆来賓メッセージ	二階俊博衆議院議員 (東日本国際大学名誉教授) 林 幹雄衆議院議員 (東日本国際大学客員教授)
		◆来賓紹介 ◆祝電披露	
14:00～		休憩	
14:10～		◆記念講演①	〈講師紹介〉学校法人昌平齋 常務理事 緑川明美 演題 「新しい時代の学び方と人材育成 一文理融合と文武両道」 講師：日本私立学校振興・共済事業団 理事長 福原紀彦先生
14:40～		〈準備・舞台展開〉	
		◆記念講演②	〈講師紹介〉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 演題 「日本の思想史からの孔子『論語』と今後への課題」 講師：東京大学 名誉教授 黒住 真先生
15:15 (終了)		◆閉式の辞	東日本国際大学 副学長 中村隆行

## 齋主挨拶

本日はご多忙のところ、第三五回孔子祭に御参列いただき、誠にありがとうございます。学校法人昌平齋を代表いたします。心より御礼申し上げます。

創立一二〇周年という節目を迎え、創立以来の歩みを改めて振り返るとき、幾多の諸先輩たちが激動と変革という時代の波に翻弄されながらも、教育の理想を心に深く燃やしながら苦闘を重ねてきた、あまりにも崇高な偉業に肅然たる思いで胸がいっぱいになります。特に、本法人の初代理事長であられた橋健三先生は私財を投じて財団法人昌平財団を設立され、また、その子息行蔵先生は銀行マンとしての安定した生活を捨てて父の遺志を受け継ぎ、教育の道へと進んだのであります。時あたかも戦前・戦後の混乱期であり、先行きの見通しの立たないなかでの学校経営がどれほど困難であったかは想像するに難くありません。今回、発行しました創立一二〇周年の記念誌を手に取り、人間教育の誇りある歴史と伝統を感じ取っていただければ幸いです。

また、この記念誌を通して、私は本学に「義を行いつて其の道に達す」という建学の精神が脈々と息づいているこ

学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

とを実感できました。これは私たちの大いなる誇りであり、次代へ、またさらに次代へと永遠に継承していかなければなりません。建学の精神は根っこであり、幹でもあります。この根幹が堅固である限り、人材の花を爛漫と咲かせていくことができるかと確信するものであります。

本日の孔子祭は、これまでの一二〇年の歩みに思いを馳せながら、私たちに人間教育の何たるかを教えてくださった孔子に感謝の誠を捧げ、わが昌平齋の原点となる建学の精神を確認し合う厳粛な日であります。

日本は国土も狭く資源にも乏しい国です。それゆえにこそ人材が宝です。その育成と輩出を担う私たちの使命は何にもまして大きいものです。地域社会のますますの発展に貢献するためにも、人間教育の新たな潮流を本学から起こしていきたいと願っております。そのことをここにお誓い申し上げます、私のご挨拶といたします。ありがとうございます。

令和五年六月二十二日



# 記念講演① 「新しい時代の学び方と人材育成—文理融合と文武両道—」

日本私立学校振興・共済事業団 理事長 福原 紀彦



福原紀彦先生

私は日本私立学校振興・共済事業団の

理事長を務めております。学校法人昌平齋におかれましては、創立一二〇周年の誇るべき伝統の上に、

将来に向けてさまざまな記念事業を展開されておられますことに、全国の私学関係者の皆様、地元の方々の皆様、福島の皆様、いわき市の

関係者の皆様とともに深甚なる敬意を表し、心からお祝い申し上げます。また、本日のこの輝かしい記念式典にお招

きにあずかり、記念講演の機会を頂戴いたしましたことを、誠に光栄に存じております。

私が理事長を務めております日本私立学校振興・共済事業団は、少し耳慣れない団体であるかもしれませんが、「私学事業団」と呼ばれております。この組織は国が設置した特殊法人でございまして、私のような理事長は文部科学大臣より任命される立場にございます。

どういうことを仕事にしているかと申しますと、全国にございます私立大学、短期大学など約八六〇校への補助金の交付や、施設・設備充実のための融資、経営相談などの私学振興・助成業務を担いますとともに、私立学校にお勤めの教職員とその御家族など、約一五五万人の方々の生活の安全と安心を支える私学共済制度を運営しております。

最近では、全国の私学に関するデータセンターとして、少子高齢化の中にあつて、私学経営のDX（デジタル・トランスフォーメーション）化を推進するための基盤整備に

も努めているところでございます。

学校法人昌平齋および日本国際大学等の設置校の関係者の皆様から、当事業団は長年にわたる多大なる御厚誼と御協力を賜っており、その御発展に私学事業団が幾ばくかのお役に立てているとすれば、大変この上ない喜びとするところでございます。

また私は現在、一般社団法人 大学スポーツ協会（UNIVAS／ユニバス）の会長を兼務しております。東日本国際大学が有力な加盟校でおられ、礼節を重んじるとともに、スポーツ振興に力を入れておられることを、大変心強く存じております。この場を借りて、我が国の大学スポーツ界全体からも、このたびの創立一二〇周年記念に心からお祝いを申し上げたいと存じます。

私がUNIVASの会長を務める前は、中央大学の総長や学長を務めておりました。総長や学長を務めながら、中央大学の硬式野球部の部長を長らく務めておりました。東都大学野球連盟の理事長や全日本大学野球連盟、日本学生野球協会の役員なども務めておりました。

ですから神宮球場のベンチには、ほぼ毎試合入っております。読売ジャイアンツに入った亀井善行君、横浜ベイスターズの四番で打っている牧秀悟君が中央大学時代に四番を打って、東都大学野球リーグ戦で優勝してくれたとき

には、神宮球場で胴上げをしてもらった思い出があります。これはいつまでも忘れることができません。

二〇二三年の全日本大学野球選手権に、東日本国際大学が出場しておりました。緑川浩司理事長と懇意にさせていただいていることから、私も応援させていただいておりました。惜しかったですね。惜しかった（※二〇二三年六月七日、神宮球場で開かれた二回戦で仙台大学と対戦し、八対四で惜敗）。（三回裏で一点を）先制して（六回表で三点を奪われ）逆転されたけれども、（六回裏で二点を返し）また追いついた。そして（七回表に五点奪われて）引き離されたけれども、最終回（九回裏）まで粘って（一点返して）がんばった。特に三本のホームラン（三回裏、六回裏、九回裏）は素晴らしかった。一〇本もヒットを打った。そしてスタンドの応援も礼儀正しく、力強かった。

負けたときに流された涙は、少し悔しかった。けれども神宮球場に大変清々しい雰囲気をもちこんでくれたことに、大学スポーツ界を代表して、ここにおられる生徒、学生の皆さんに心から御礼を申し上げたいと思います。「やはり、これが昌平齋なんだな」と思いました。

今申し上げましたような私の立場から、本日の講演を続けてまいりたいと思います。お見受けいたしますところ、今日の会場には生徒さん、学生さん、その御家族、教職員

の皆さん、また学校法人および地元のご関係の皆様と、多様な方々が耳を傾けていただいております。この機会にお伝えしたいことが、たくさんございます。皆さんのそれぞれのお立場で、一つでも二つでも、学び感じ取っていただければ幸いです。

お配りしたレジュメの余白に、似顔絵を貼りつけました。似てますか？ これね、マンガ家に描いてもらったんですよ。さあ、ここでクイズです。マイクをもっている私の姿は、次の三つのうちどれでしょう。あとで手を挙げてもらいますね。「①大学や学校で授業をしている姿」「②講演や式典で話をしている姿」「③夜にカラオケで歌っている姿」

①、②、③のうち、さあどれでしょう。①だと思う人？ 少ないなあ。野球部らしい人たちだけです。②だと思う人？ ちょっと増えてきましたね。③だと思う人？ 圧倒的です。なぜわかりました？（会場笑）

学校の先生をやりながら、またいろいろな役職を務めながら、多くの学生諸君たちと楽しく合宿をしたり、クラブ活動をしたり、そして楽しく過ごすことを私は人生の生きがいとしてきました。そんな私の姿を、あるマンガ家がよく描いてくれました。自己紹介に代えて、ここに似顔絵をお届けしたわけでありませう。

## ■はじめに

さて、講演の本题に入らせていただきます。イギリスの歴史家エドワード・ハレット・カーが「歴史とは、現在と過去との尽きることのない対話である」「歴史は、未来へのアプローチの一つである」と述べています。

また、アメリカの科学者であり教育者であるアラン・カーティス・ケイは「未来を予測する最善の方法は、それを開発してしまうことだ」「未来はただそこにあるだけではない。未来は我々が決めるものなのだ」と述べております。大変有名な言葉で、意味が深いと思います。

この言葉に照らしますと、本日のような記念式典で皆さんと一緒に確認したいことは「誇るべき伝統と歴史があればこそ、語ることができる現在がある」ということであり、「誇るべき歴史と伝統があればこそ、築くことができる未来がある。作ることができる未来がある」ということでもあります。

これまで一二〇年の間、さまざまな苦難があったでしょう。戦火もありました。大震災もありました。その中で昌平覺が築いてきた、作り上げてきた伝統の中で育まれた皆さんの先輩が受け継いできたもの、それを今皆さんも受け継いでいます。皆さんが受け継いだものを自分のものとし

て、皆さんが未来を作っていつてくれるのだ、ということであります。

昌平嚮創立一二〇周年の記念式典と諸行事が敢行されることの意味は、大いなる歴史と伝統を礎にして、未来を展望することにあります。私は各団体の周年祝賀式典に際し、最近、毎週のように全国へ行っております。そうすると、このように生徒さんや学生の皆さんが主人公の式典というのは、あまりないんですね。出席者はたいてい教職員や関係者の方々ばかりなのです。

今日はこれだけ多くの生徒や学生の皆さんが、目の前にいるからうれしい。昌平嚮が今日のような式典を開くことは「この伝統を、ここにいる生徒や学生の皆さんが引き継いでほしい」という緑川浩司理事長のお気持ちではないかと拝察した次第であります。現在を知り、未来を語るための歴史と伝統の中で、この昌平嚮で学んでいることの大変大きな意味、大きな価値を、皆さんが感じ取る一日が今日ではないでしょうか。

歴史と伝統はただ過去のものとしてあるだけでなく、未来に向けて、現在を知るためにあります。学ぶこと、また教えることは、現在と未来をつなぐためにあるのだと言えます。今予想を超えた勢いで少子高齢化が進行する中で、未来社会を築く人材の育成と確保が、我が国の最大の課題

であると言つて過言ではありません。一八歳人口が激減し、大学や学校の定員充足率が低下していく中で、学校法人の改革、大学改革の諸施策が急展開しようとしています。

しかし、数にばかり目を奪われているのではないかもしれません。こういう今だからこそ、学修と教育の質を向上させることが大切であります。このことを、学ぶ者も教える者も理解するために、私の講演でいくつかつピクを拾い上げていきたいと思ひます。

## ■ 1 学修と教育の基本的役割

ここは学校、大学ですから、まず皆さんと一緒に考えてみたいことのトップバッターは「人はなぜ学ぶのか」という根本的な問題であります。「人はなぜ学ぶのか」という問いは、古今東西の哲学的な大問題でありまして、この問いに対して多くの賢人が名言を残しております。

江戸時代の終わり頃、我が国では激動の時代にあつて、さまざまな精神的な拠り所が求められました。その時期に「学は人たる所以を学ぶなり」という名言が発せられました（吉田松陰の『松下村塾記』）。ときを同じくして、遠く離れたドイツでは「人が人たる所以は、人と人との結びつきにあり」という法哲学者オットー・ギールケの言葉があ

りました。当時、地球の反対側で問答をするとか意見交換するとか、通信はできなかったのでありますけれども、偶然にも同じ時期に「人はなぜ学ぶのだろうか。それは人の人たる所以を学ぶためだよ」「人が人たる所以は何なのか。それは人と人との結びつきのためなんだよ」という壮大な問答が地球を駆け巡ったのであります。これはあとからそれぞれの記事を見て、わかった一致点であります。

さて、人はなぜ学ぶのか。この大問題に、私がただちに解答するのは難しいことであります。チコちゃんに叱られない程度に要約させていただくと「人が人として生きるということとは、人が人である意味を、人として学ぶということである」と言えるでしょう。

ちよつとややこしいですかね。もう少し噛み砕いて言うならば「人として学ぶということは、人として生まれた自分が生きる意味や価値を知ること。すなわち、動物としての人間の欲望を満たすためにだけ生きるのではなくて、また最近流行りのChatGPT、人工知能(AI)でも答えられない、それぞれの自分の生き方を見つけること」。それが学ぶことの理由であります。

自らが成長して適切な判断を行なうためには「自分とは何か」「社会とは何か」を明らかにして「何に価値があるのか」「何を大切にして生きていけばいいのか」を見極め

る必要があります。そのために学ぶこと、また教えることが必要になります。

教育哲学者のガート・ビースタが、教育の基準を考える枠組みとして①資格化、②社会化、③主体化という三つの分類をしています。

ここで言う「資格化」とは、将来、人として一人前になるためのスキル(技術)や知識を指しています。「社会化」とは、社会が要求する秩序や習慣を身につけることです。職を得たり地位を得るための振る舞いですとか、一般的な社会的マナーもこれに含まれます。「主体化」は、まさに自分らしさにつながるものです。個人の興味、また関心を大切にすることです。

これから皆さんが自分の進むべき道を選ぶとき、興味や関心がある分野を選ぶ。これも一つの選択でしょう。また競争社会だから、高い地位や収入が得られる分野で自分を高めたい人もいるでしょう。あるいは現在のトレンドから、成長しそうな分野に進みたい人もいるでしょうし、さまざまでしょう。一つだけの基準で進路を決めてしまうのではなくて、それぞれの基準をしっかりと自分なりに考え、人から教わるほかに自分でわかる。自分で自分に教える。そういうことを大切にして、人として自分らしく生きる最善の方法を見つけることが大事です。

さて昨年（二〇二二年）は、明治五年（一八七二年）に日本の学校制度（学制）が公布されてから一五〇周年の記念すべき節目の年でした。先ほどのスピーチの中で、かつて日本全国に数千もの寺子屋が存在していて、日本は大変教育熱心な風土を有していたことが紹介されました。昨年、日本の学制施行一五〇周年を記念する機会に、我が国の国家としての近代化と興隆の礎が、学校制度の整備による人材の育成にあったこと。そしてそのときに、私立学校が果たしてきた役割が大きいことを、関係者一同再確認したところであります。

国公立と違って私立学校は、先人の智慧と財産が拠出され、また国や自治体からも助成がなされている。さらに団体、個人からの寄付や協力、そういった社会のあらゆる資源（リソース）を結集して、将来の社会を担う人材の育成と諸科学の振興を図る。このように私学とは、ほかに代えがたい仕組みなのであります。

ビジネスをする上で株式会社や各種の会社が、価値を増やすための仕組みとして多くの人から資金を集め、大規模な事業を行ない、そこで価値を生み出します。この会社という仕組みも大事ですけど、もう一方で学校という仕組み、その中でも私立学校という仕組みは、人類が生み出した大変重要な仕組みの一つであります。

さまざまな困難が立ちはだかる時期においても、歴史と伝統に支えられ、建学の精神のもとに私学の個性と多様性を発揮して、人類の持続可能性をしっかりと支え続けなければならぬわけであります。

明治三六年（一九〇三年）、昌平黌中学の前身である開成学校の開設を契機として、昌平黌の伝統を継承し、一二〇年の星霜を重ねられた歴史は、ちょうど我が国が誇る近代的な学校制度と、私学が果たす大いなる役割と重なっているわけであります。そして昌平黌はそれを全国に、また世界に示されてきました。ここに一関係者として、あらためて敬意を表し、こういう環境で学んでおられる生徒や学生の皆さんは、そのことが歴史的にも大変大きな意味をもっていることを今日確認していただきたいと思えます。

本日の記念式典により、昌平黌がそうした日本の学校制度と、私学の歴史と伝統をしっかりと示されたことは、昌平黌の役員、教職員、関係者の皆様の御見識と、さらなる御努力の賜物だと思っております。

さて、学ぶこと、教えること、こういったことが大事だと申しました。これはいつたいどういふことなのだろうか。時間が許す限りお話ししたいと思います。

先ほど言い忘れましたけれども、こういう言葉がありま

す。「個体の成長は種の進化をたどる」。一人ひとりの成長の過程、人の成長、生まれてから赤ちゃんから御老人までのこの過程は、人類がこれまでたどってきた、あるいはこれからたどっていく過程と似ているのではないかという仮説であります。人類が進化する過程を、赤ちゃんから幼児、児童、生徒、学生、社会人へと、また、幼年期、少年期、青年期、成人期、中高年期、高齢期へとたどっているという仮説であります。そうすると今人類は、高度な文明を築いて多くの経験を積んで、個人に喩えれば、おじさんやおばさん、おじいちゃんやおばあちゃんぐらいになっているかもしれない。中高年から高齢期にさしかかっているのでしょうか。

この喩えが正しいかどうかは措くとしても、人は人類の進化とともに、生きる時代に応じた学修と教育が必要になることについては異論はないと思います。しかし社会や時代が変わっても、変わらない学び方、変わらない教え方もあります。それを踏まえた上で、ここでは今私たちが生きる現在から近未来のこの時代において、どのような学び方がふさわしいのか。どのような教え方がふさわしいのかを考えるヒントを申し上げておきたいと思えます。

## ■2 新しい時代の三大潮流と難局の克服

私たちが生きる現代から近未来の時代の特徴は、三つの言葉で言い表わされます。三つのトレンドですね。一つは「Capitalization」です。「資本化」とか「資本主義化」という意味です。私たちが自然に働きかけて、モノやサービスを作り上げ、これをみんなに分配し、そして生きていくという経済循環の仕組みにおいて依るべきルールが、資本と元手を大切にしていく考え方です。これが主流を占めつつある。いっそう主流を占めていくことでもあります。

そして第二が「Globalization」（グローバル化）であります。一地域や一国家としてだけでは解決できない問題が数多く起こり、それらはグローバル化によって解決していかなければならない。経済も政治も社会もそうですね。

もう一つが「Digitalization」（デジタル化）であります。パピルス（古代エジプトの時代に、茎の繊維によって作られた紙）の昔から、私たちは紙の上に文字や数字といった情報を表し、伝達して学び、また教えてきました。それが今、「0」と「1」の組み合わせによる電気信号、デジタル信号に置き換えられているわけであります。古代文明はパピルスの文化、紙の文化でした。今はデジタルの文化です。今ちようどデジタルの文化に変わろうとしているとき

に、皆さんは歴史を学び、これからの展望しているわけ  
です。

デジタルは何が危ないか知っていますか？ 紙だったら  
痕跡が残ります。内容を変えることを「変造」、作った人  
を偽るのを「偽造」と言います。変造すると、紙の文化で  
は物理的、科学的に痕跡が残るんですよ。デジタルの文化  
だと「コピー」とか「コピペ」（コピー・アンド・ペースト）  
と言います。厳密に言うくと、コピーと言っても、まったく  
同じものがもう一つ現れるとは限らない。発信されたとき  
と着信したときとで、情報の内容が変わっているかどうか  
がはっきりしない。

誰が発したものであるのかについて、紙の文化であれば、  
署名とか印鑑があるからわかります。デジタルだと、情報  
を発したのが誰であり、そしてどうなっているのかわから  
ない。成りすましや匿名の情報発信もあれば、誰が言っ  
ているのかわからない。こうした情報発信が当たり前になっ  
てきます。

このデジタル社会において、紙の社会がもっていたのと  
同じ安全・安心を確保して、これからの時代を支えていく。  
「Society5.0」と呼ばれる時代を生きていく。そのパスポー  
トとして、今日日本政府はマイナンバーカードを使おうとし  
ています。紙をデジタル化するときに変える作業において、

いろいろ誤りが生じてしまいました。これから政府一丸と  
なって、マイナンバーカードを点検し直していきます。今  
私が運営している共済の制度でも、病院経営においても、  
健康保険証を全国でいっばい発行していますから、これを  
全部四月中に点検し直さなければなりません。これも  
デジタル化への一歩推進なんです。そういう社会の中で  
皆さんは学ぶのです。

お父さん、お母さん、おじいちゃん、おばあちゃん、お  
じさん、おばさん、学校の先生も経験したことがないこと  
を皆さんが経験するのです。先生が答えを教えてください  
でもありません。問題集の付録にある解答集に載っているわ  
けでもないのです。こういう時代に皆さんは学んでいるし、  
そういう皆さんを私たちは教えていかなければならない。

① Capitalization、② Globalization、③ Digitalizationと  
いう三つの流れがあり、さらに地球規模で見ますとパンデ  
ミック、感染症だとか気候変動、国際紛争の問題があり  
ます。我が国では急激な少子高齢化の進行が深刻であり  
ます。これらの問題と対処の方針を端的にとらえた表現  
が、ESD（持続可能な開発のための教育）だとかSDG  
s（持続可能な開発目標）といった表現であり、とりわけ  
「Society5.0」という時代認識が強調されているわけであ  
ります。



こうした用語は、皆さんも社会関連の科目で知識として習われるかと思いますが。二〇二一年に閣議決定されました第六期「科学技術・イノベーション基本計画」では、あらためて「Society5.0」の重要性を強調して、「持続可能性と強靱性を備え、国民の安全と安心を確保するとともに、一人ひとりが多様な幸せ（well-being）を実現できる社会」と示しています。狩猟社会の「Society1.0」、農耕社会の「Society2.0」、工業社会の「Society3.0」、情報社会の「Society4.0」、そして「Society5.0」です。

仮想空間と現実社会が高度に融合した社会、高度の人工知能が人間社会の要になってくる社会。これは先生も経験していない。私も経験していない。お父さんやお母さんもそこには生きていない。皆さんがそれをどう作っていくか。その中で生きていかなければならない。「Society5.0」の時代に、どういうふうに進んでいかなければならないか。答えは誰からも教えてもらえません。私たちが皆さんに伝えることができるのは「答えのない問題について考えようよ。私たちの先輩も、答えのない問題に取り組んできたよ」ということです。学び続ける姿勢や考え方は、私たちが教えることができます。

最近「ChatGPT」という言葉をよく耳にします。これは対話型の生成AIでして、大変便利です。今までだとス

マホでもネットでも検索型でしたから、そこでヒットした情報が返ってくる。今までは検索型で情報が与えられるだけでした。今は人間から発せられた疑問に対応するために、AIが自分で収集した情報を組み立てて、まるで人間が返事をするように返してくれるんですね。このChatGPTが、勉強をすることにもたらす影響はすごく大きい。昌平黉が設置されている学校でも、ChatGPTの意味を整理し、どのように使ったらいいか議論しているところでしょう。皆さんもChatGPTについて、すでに学ぶ機会があったかもしれません。

先週、私がかつて勤務していた中央大学の教授会が研修会を開きまして、大学や大学院の入試問題、それから司法試験などの国家試験問題をChatGPTによって解かせる、解答させる実験を行いました。ChatGPTの「バージョン3.5」と「バージョン4.0」それから「Microsoft Bing」などの検索エンジンに付随しているプレミアム版、有料版があります。精度や正確度は多少違いますけれども、どれも大変賢い。私も研修会に参加しました。ChatGPTは大変賢いです。

しかしネット情報は、皆さんがご存知のように正しいものばかりではありません。間違ったものもあれば、中には不正なものさえもあります。そういうものを取り入れて答

えを出してくると、やはり間違った回答を出してくることもありました。しかし、これから学校で「ChatGPTを使うな」とは言えないと思うのです。どのように使うか。ChatGPTの答えをそのままレポートに書いてきたり、それらを使ってそのまま論文にしたりということは、これはできなくなるんですね。著作権をどこまで規制するか、世界中で考えられております。

私も問題を出して一度ChatGPTで解かせたり、ChatGPTにレポートを書かせてみようと思っております。ChatGPTを使って一度自分で問題を解かせてみて、学生がそれと同じものを書いてきたら「AIの力を借りたんだな」とすぐにわかります。教える側が、ChatGPTを使って先に確かめておいたほうがいい。

今は論文を精査する剽窃チェックソフトもあります。このソフトには全世界の博士論文や修士論文のデータが入っています。チェックにちよつと時間がかかりますが、このソフトかけると「どこからパクってきた情報だな」ということがわかるんですね。本当にわかっちゃんですよ。ネットやChatGPTの便利さに頼って安易に学修をしようという姿勢ではなくして、この世界をどう生き抜いていくかを真剣に考えてほしいと願います。

### ■ 3 新しい時代の学修と教育

こういう新しい時代における学修の仕方、あるいは教育の仕方について、時代と社会に対応した学修や指導の方法を考えてみたいと思います。

大量生産、大量消費の経済社会で経済活動が拡大し、分業が進みました。そして提携化と迅速化が求められました。そこでは知識の集積と技能の習得が目標でした。またマニュアルを習得して、いかに正確に早くみんなが同じ答えにたどり着くかを目標に勉強し、試験をしてきたわけです。大学入試センター試験（現・大学入学共通テスト）が実施された翌日に、新聞に解答が出る。みんなが勉強する問題集の後ろに、解答が載っている。そこにいかに早く正確にたどり着くか。その能力を鍛えるのが、これまでの時代の学び方や教え方でした。

しかしこれからは、先ほど申し上げたような大きな三つの流れで、社会や時代が変わっていく時代です。こうした時代の中では、これまでの学び方や教え方だけでは十分ではない。むしろ、もつともつと考え抜かなければならない。私は「知識」「智慧」よりも「知性」という言葉が大変好きであります。「知性」とは、単なる知識や技能の集まりではありません。身につけた知識や技能が体系化され、

どのように社会で役立つかが理解されたときに、知性が身についたと言えます。

「学業」の「業」という字があるでしょう。徹夜して丸暗記して、翌日の試験で答えがあつていたとか違つたとか。これは一回しか勉強していないわけですから、「学業」とは言いません。一夜漬けは「学業」とは言わない。「学業」とは、反復継続して行なう営みです。反復継続によって知識を定着させるだけではなくて、解答が出てくるまでの道筋を身につける。これが「学業」です。

よく「公共の知性に支えられてこそ志である」と言います。知性を身につけると、次に社会で生かしたくなるものです。それが「志」と言われる。ただ勉強して自分の利益を追求するだけでは「志」とは言わないですね。よく「人間の器は物差しで測るな。偏差値で測るな。志で測れ」と言われます。深く理解せず、ただ知識を機会的に覚えて試験で点数を取ることによって「学習した」「学んだ」と思っている人は、これからの時代は通用しない。大学や学校では、知性を身につけることが大切です。もちろん知識と技能の習得も大事ですけれども、皆さんはそれだけに終わらず、志を生み出す知性を身につけていただきたいと思えます。

これまでの時代は「Literacy」(リテラシー／情報を読み解く力)、読み・書き・算盤(そろばん)を身につける

ことが大事でした。過去の経験に照らしたりテラシーの獲得が大事でした。これからは未来に向けて生きるために「Competency」(コンピテンシー／優れた成果を生み出すための能力と行動特性)と言われる能力を身につけることが大事です。世界中もOECD(経済協力開発機構)も、この原則をすでに出しています。時代は進化しているのであります。

大学入試センター試験が、二〇二一年度から新しい「大学入学共通テスト」として質的に変わりました。そのことも関連するわけであります。過去の経験や、世界のどこかにある先進的な文化から、ただちに答えを出してしまうのではない。簡単には答えが出てこない問題を解決する力、それがコンピテンシーです。

### ■おわりに

日本社会は今、少子高齢化が進行して、「DX」の名のもとに生活や活動の新しい様式が次々と開発されています。各種組織や社会構造全体が、大きな変革期を迎えています。

そういう中で学び方を考え直していかなければいけません。これまでの時代は分業が大事だったので、文系のク

ラスと理系のクラスを分けて、入試も文系理系で分けてきました。「数学が嫌いだから法学部に行こう」「理科系が駄目だから経済学部に行こう」。これではもう駄目です。数学、物理、化学、こういうことをやった上で法律や経済、あるいは会計を勉強しなければならない。

私はずっと法律を勉強していますけど、もともと私は理系だったんですよ。法律の世界で権利や義務を生み出す「契約」という大変大事な仕組みがあります。「申込」という意思表示と「承諾」という意思表示が合致して契約が成立して、権利や義務が生まれるんですよ。この仕組みは、化学の原子と分子を知っていればわかる。「申込」という意思表示の原子と「承諾」という意思表示の原子が合体して、「契約」という分子ができる。分子ができれば、初めてそこで一定の性質が与えられます。そこから「権利」と「義務」という性質が出てくるんですよ。そう説明したほうがわかりやすい。

『六法全書』には「こんなものが日本語か」と思うぐらいの条文が書いてあります。あれを数学の因数分解でくつてみると、共通の因数が出てくるから、そこを勉強すれば司法試験にも受かる。理系の勉強を全然やらずに文系に行って、法律学をやったとか経済を勉強したとか、これでは駄目なんですよ。今や大企業のトップは理系出身者が

多い。理系の発想と科学技術の現場を知っていればこそ、組織のトップにもなれるんですよ。

だから文理を分けてきた仕組みを変えなければいけない。大学も最近だんだん変わってきました。日本は理系の大学、理系の学びの場が少ない。これを増やすように制度が変わってきました。私ども私学事業団が配る補助金は、かつて先生一人当たりの金額が「医学系」と「その他」という分け方でした。今では「理系の先生にはたくさんのお金を出しませう」と制度が変わっています。理工系の先生がもっと輩出されないと、学生は理工系の優れた知識を教えてもらえませんか。そういう制度に変わってきています。

いろいろ申し上げてきました。大谷翔平君を見ていると文武両道です。東日本国際大学が文武両道を旨とされていることを、私は大変心強く思っています。最初からこつちだと決めるのは良くない。「二兎を追う者は一兎をも得ず」と言われていますが、そんなのは根拠がないですよ。今の時代は、二兎を追わないと一兎も得られない。「自分の可能性をほかの人が作ってくれる」という発想は、これまで先輩が作ってくれた「分業」という枠に自分を押しこめて、自分の可能性を抑えてしまっていないでしょうか。

あれもこれもやってみることで。そうすると、こつち

でやっていたことが別のところで役立つ。別のところでやってきたことが、こっちで役立つ。文理融合であり、文武両道です。

スポーツをやっている人はいいですよ。ルールに基づいて、頭と体を動かしますからね。スポーツマンが法学部に進むと、点数がいいのです。ルールをどう使ったらいいか、誰よりも知っていますからね。ルールは覚えるものではなくて、使うものです。スポーツをやってきた人は、ルールの使い方を知っています。単に体を鍛えるだけではなく、今やスポーツは科学によっていろいろなデータを得て、どのようにしたらどのような結果が出るか、どこが自分の弱点かを全部科学的に分析します。

だからこれからのクラブ活動は、スポーツに科学を用いたところが強い。箱根駅伝で強くなったチームは、例外なく科学的分析をしています。ある大学は、ラグビーで優勝経験がある医療スポーツチームを、そのまま駅伝のチームに置き換えました。どれだけの運動量が必要か。どれだけ酸素が必要で、どういう栄養が体に良いかをきちんと分析した。それをやったチームが駅伝で勝ち出したのです。もう根性だけでは駄目です。スポーツもすべて科学です。スポーツをやる人が数学や生物学を学ぶ。それこそ学生スポーツであり大学スポーツです。

大きく日本の社会、時代が変わっていく中であればこそ、創設の理念と建学の精神に根ざし、時代を見据えた歩みを進めておられる昌平饗の役割は、今後ますます大きなものとなると信じます。未来を築く人材育成と地方創生の拠点として、また学術とスポーツの両道を究めつつ、地域社会との連携をいっそう強化される。さらに各種学校と大学の連携を深め、私学の広域ネットワークを創成されて、来るべき創立一三〇年、一五〇年、二〇〇年そしてさらにその先に向けて、いっそうの躍進を遂げられますよう、心からお祈り申し上げます。

私も私学事業団は、助成業務と共済業務の着実な執行を通じて私学の振興に全力を尽くし、東日本国際大学の歩みをサポートしていく所存でございます。

最後になりますが、この新たな船出のときに緑川浩司理事長、吉村作治総長、中山哲志学長をはじめ、本日のご参加の皆様方の御健勝、御活躍と昌平饗のさらなるご発展をお祈り申し上げます。あっちへ飛んだりこっちへ飛んだりの話でありましたけれども、何か一つでも二つでも見つけていただければ幸いです。

以上をもちまして、私の記念講演の結びとさせていただきます。本日は本当におめでとうございました。ご清聴ありがとうございました。

## 記念講演② 「日本の思想史からの孔子『論語』と今後への課題」

東京大学名誉教授 黒住 真

## ■はじめに

昌平黻にお呼びいただいて、非常にありがたく思っています。というのは、私が一番最初に勉強したのは日本の儒教、儒学だったのです。儒教についての本も書きました（『近世日本社会と儒教』ペリカン社）。

先ほどお話された福原紀彦先生と同じく、私はもともと理系でした。ところがだんだん「理系って何なのだろう」と思い始めました。いろいろな技術やデータ処理はものすごくやるんだけど、その意味はいったい何なのか。もちろんそれがうまくいっているときは、いかにも意味づいて良いことのように思えます。でも、本当はどういうことなのか、だんだんわからなくなる気持ちが始めます。物事が合理的に分化されますが、それがなぜなのか。

それは、先ほど福原先生も指摘されたとおり、まず理系と文系が分かれて、それぞれが発達していったことです。

今申し上げた「科学の意味はどういうことなのか」という問題につながっています。科学技術によるデータ処理と言っても、その中身は無機質なデータではありません。実際にまず働いているのは生命力ですよね。データは生きていくわけです。ならば、本質はいったい何なのだというのを、考えなければいけません。

実際に、たとえば、細胞がどうなつて生命につながっているかが分析され始めています。ただ、文理がどんどん融合する中で、理系系統の分析がすべての文科系系統を押さえてしまえば、それで解決するのか。分析はものすごく詳しくなるかもしれませんが、僕らは実際に生きていくわけです。何十年か長生きしている人も、一〇〇年経ったら死にます。その生命のプロセスはいったいどういうことなのか。はつきり意味づかないといけないんじゃないでしょうか。

私は初めに理系、生命について研究しようとしたのです



黒住 真先生

自分が進むべき道を悩みました。

私が一番最初に就職したのは、三〇代の半ばです。東京理科大学に就職しました。非常にシヨックだったのは、ものすごくいい学生がたくさんいるのに、大学受験の上下関係の意識が、ものすごくストレスになっているのです。大学紛争を知っている私は、大学の構造によって人間の上下関係を位置づけたり、人間がいか悪いかと位置づけるのは、どうもおかしなことだと思ってきました。大学の多く

が、途中でやめて文科系に進みました。当時は文理が分かれていた時代ですから、文系には文献

解釈を進めていく先生方や学生さんはいら。けれども、いたいそれがどうということなのか、あまりはつきりとはわかない。「こつちもなんとなく満足できないな」と思っ

の若者は、体の中にストレスがたくさん入っているように感じられた。非常に残念な気持ちがありました。それぞれの人がもつ可能性とおもしろさを育てることが、いかに大事か。三〇代の時代に教職の仕事に取り組みながら、そんなことを考えさせられました。

最終的に長く勤めた職場は、東京大学教養学部です。文理融合を目指す総合文化学科という学科で、ここには理系の学生も文系の学生も両方いました。「文化的な構造がどうできるのか」みたいなことを調べる場所は、忙しいが非常に心地良いものでした。学問を文理とか何か分野だとか分けてしまうのではなく、全体としてどうなのかを見る。それは非常に大事なことです。そのためにも教養学部が取り組む。基礎的なものは、世の中で生きていくにあたって、すぐには要らない学問です。だけど、人間の基本的な根子になっている学問です。

ところが私が東京大学教養学部に入った一九九〇年代に、日本の多くの大学は教養学部をどんどん壊していきました。基本的な諸問題についてじっくり考えずに、応用問題ばかりをどんどん追いかけ、追い越す。二十一世紀に向けての日本の多くの大学の構造は、そういう応用的な形に変わってしまいました。

そもそも教養とは何なのか。大学の構造上、意味づけが

はつきりわからなくなってしまう。受験勉強を経て大学に入ったあと、ホッと一息つきつつ「いったいどういうことなのか」とじっくり思考するのが人間だと思えます。ところが大学に入ってきた学生が、物事をじっくり考えることができない。思考する暇がなく、何かをずっと追いかけていかなければならない。しかし、ちゃんと考えたり調べたりするプロセスを、もっと大事にしなければならぬ。私はだんだんそう思い始めました。

今「プロセス」と言いましたけど、人間の知識は経験とつながっているわけです。単なるデータ処理じゃないんですね。まず最初に経験、体験があつて、それとつながってデータがあるわけです。デジタルは大事ですけども、まず最初にアナログ系統の経験、体験があつたうえでデジタルなんです。デジタル化が大事だとしても、生きていく物事が先立っています。デジタルよりも、もともとの意味づけのほうが大事なわけです。

建物を例に考えてみましょう。建物そのものは実際のモノです。デジタル化され、数量化されたデータと実際のモノとはかけ離れているわけです。具体的なモノ、人間の身体、心身そのものとデジタルなモノが、いい形でつながらなければいけないと思うのです。

「文理融合」というテーマの中に、グローバル化と同時に

ローカリティを考える。身体と離れる部分があると同時に、身体をもう一遍再発見する。そういう潮ったテーマも、今また出てきています。

私自身の経験をご紹介しますと、かつて「近現代の対象を」と言ったら、恩師から「まず近世を研究してみたらどうか」と言われました。そこで江戸時代の歴史家を調べてみたのです。江戸時代を見ておもしろかったのは、足元のものがはつきりと見出されている世界でした。今の人は、川をより舗装してまっすぐにしたたり、人間にとって便利な形に作り変えてしまっています。ところが江戸期の人、近世の人はそうはしません。人間が生きている住宅街と川の流れの距離をかなり置いて、何かの拍子に川の流れがちよつとぐらゐ変わってもかまわないようにしておく。自然の流れを保ちながら、そこに人間の生活をつなげる設計です。「こういう足元の自然を知る考え方はけっこういいじゃないか」とわかり始めました。

江戸期の学者は「あまり都会化してはいけない」とはっきり言っています。都会化ではなくて「もともとあつた農業や商業が自立した形で形成される社会がいい」と言っているのです。古いものはどうでもいいと切り捨てるのではなく、もともと人間がもっていた基本的な生活やそこからの教養を消さずに、もう一遍再発見するのです。



最近の海外の経済学者の中に「近世の日本の経済の考え方は、今風に言う環境問題を早くから考えている。現代人はそこから学ぶべきことがある」と指摘する人がいます。日本の歴史の中で、今から再発見できるテーマがあるのです。

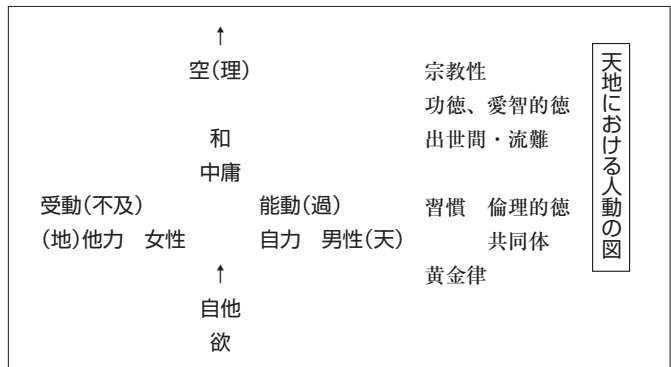
昔を知ることとは、ただ溯りではなく、今を知ることでもあります。東日本国際大学が儒学を大切にしていることは、現代人にとって要らないものを掘り起こしているわけではありません。昔の人々がもっていた良いものをこれからも残す。今の学問に取り組みながら、そのうえで基礎を知ろうとする。そういう大切な取り組みであると考えられます。

■「天地人」と「天人相関観」

「学問」はそもそも何なのでしょうか。たとえば、儒学はどういう形で構成されているのでしょうか。図書館で書棚を見ると「儒学」とか「仏教」とか「キリスト教」だとか「神道」だとか、それぞれを分類して別々に分かれていきます。昔習った先生は「そういう分類は、あとから名前をつけただけのことだ。分類にとられる必要はない」と言っただけでした。

恩師のアドバイスをもとにさまざまな文献を読みこみ、

天地における人動の図



思想史を形成する動きの根を自分なりに腑分けした名称の図があります。「和」とか「将来・目的」「超越性」「欲動」、それから「自力 男性(天)」「他力 女性(地)」「中庸」といったキーワードで図に示してみました。さまざまな哲学史や文化史の蓄積を人間の魂のプロセス、経験の流れに照らしてまとめると、だいたいこんな構造に図表化できます。

で位置づけなければいけません。そのために自他との信頼関係が非常に大事です。お父さんやお母さんとの関係が充実した形で満ちていなければ、家族間の信頼関係はなかなか形成されません。「誠実な気持ちをもつのは良いことだな」と確認しながら、家族間の信頼関係を構築するわけで

す。

物事の良しは、どちらか片方に寄りすぎない。中庸にある。古今東西の思想史は中庸のモデルを志向してきました。中庸の思想はギリシヤ哲学でも言われていますし、仏教では「中」という概念が謳われています。

その動き・世界を見ると、西洋では「理」とか「ロゴス」、つまり論理に走る傾向が非常に強いです。日本や東洋は場所、「空」を重視する傾向が強いです。西洋は、人間の主体性をより強調して見る傾向がある。東洋は、空間的な場所がどうなのか強調して見る傾向があります。「天」と「地」で比べると、西洋系統は「天」の構造がより強い傾向があります。東洋では「天」だけではなくて、「地」の方向も見ます。

ただ、時代的な変化があります。十五〜十六世紀までに至る「中世」と言われる時代には、「天地人」と言われる構造の中に、こうしたモデルがありました。近世になってくると、人間の形態、人間の活動がだんだん大きくなり始めます。日本や東洋は、いきなり西洋のようなモデルに傾斜したわけではありません。東洋では「天地人」の構造が、十九世紀ころまで残っていました。西洋はどうかというと、十七世紀ころまでは「天人相関観」とも言うべきビジョンが残っていたものの、そこに経済活動が結びついて発達し

ていきます。すると西洋から「天人相関観」がどんどん消えていきます。

経済学史の学者は「十七世紀ころまで、西洋では天や神様が自分たちの経済運動を位置づけていた」と指摘します。ところがだんだん「天や神なんて見なくても、自分たちの経済がどんどん動けばいいのだ」と人間は傲慢になっていきます。経済が大きく成長するのは内側では良いことです。他の諸地域の人々や物事さらに「天地」すなわち環境の破壊も深刻に発生します。

日本や東洋では、経済活動の発達はゆったりしたスピードでした。「天人相関観」はずいぶんあとまで残っています。開国したとき西洋の人が日本を見たときに「あれ、日本ではまだこんなことをやっているのか。懐かしいな」と驚きました。残念なことに、そんな日本もだんだん「天人相関観」をなくして成長一辺倒に走ります。

### ■福澤諭吉と渋沢栄一

漢文の『孟子』には「王道」と「霸道」という言葉がはつきり出てきます。「霸道」とは戦い、勝ち負けの争いです。「王道」とは、天地においてのバランスの取れたありようです。開国した日本がやがてどんどん動き始めたころ、中国や朝

鮮では「日本は覇道に取り憑かれているのではないか」と批判もされました。もちろんそのとき日本で「覇道はいけない」「日本は覇道で行くのか王道で行くべきなのか、ちゃんと位置づけるべきだ」と警鐘を鳴らす人もいました。「王道論を経済に結びつけたほうがいい」と指摘する人もいたのです。東日本国際大学を創設した人たちは、きつとそうだったことでしょう。

有名なところでは、今度一万円札になる渋沢栄一です。あの人は近世日本で、王道系統の経済活動を打ち立てようというモデルを思い描きました。具体的には孔子の『論語』を使いながら、自分たちの経済運動をはっきり位置づける意味づける。渋沢栄一はそういうことをやっています。だから彼の功績が再発見され、このたび新しいお札になるのでしょう。

「どんどんひたすら突き進めばいい」という行き方ではない。覇道ではなく、王道を歩むべきだ。渋沢栄一は日本経済を良い形で意味づけしようと試みました。

かたや福澤諭吉はどうだったのか。「天は人の上に人を造らず 人の下に人を造らず」(『学問のすすめ』明治四年)でした。が、やがて『脱亜論』(明治十八年)を出し、人々は「脱亜入欧」と称して、日本からアジアへ、さらにはアジアから世界へどンドン進出するべきだと考えました。そ

れは満州事変、大東亜、敗戦に結果します。戦後、米軍下になります。経済については、かなりの人は「福澤諭吉の言うとおりでだな」と納得し、福澤諭吉は人々に好まれ、やがてお札にまでなったわけです。

「福澤諭吉の考え方が優れているわけでもない。自分たちの足元をもっと見たほうがいいんじゃないか」「地に足が着いた状態で経済を考えたほうがいいんじゃないか」。そういう「小国主義」と称される中江兆民や石橋湛山の考え方もありました。二十一世紀になって経済への反省が出てきた結果、渋沢栄一が新札に採用されたのではないのでしょうか。

## ■人類の思想史

私を取り組んできたのは思想史です。歴史的に、文化や考え方がどんな歴史を成してきたか。その景観の基礎をとらえる事です。二〇一二年から二〇一五年にかけて、編著者として『日本思想史講座』(ぺりかん社)という全五巻のシリーズ本の出版に関わりました。二〇一三年から二〇一四年には『岩波講座 日本思想』(岩波書店)という全八巻のシリーズ本の出版にも関わっています。

人間の思考の歴史を大きく分類すると、五段階にまとめ

られるのではないかと私には考えさせられます。以下に簡条書きを記します。

- (1) 古代… 枢軸時代(紀元前数世紀)——後に哲学・宗教などと称される考え方の基礎枠が地球上の各地で発生  
地球上各地… 地中海(↓欧州)・インド(↓アジア)・東アジア(中↓朝・日)・中南米  
紀元零年前後の一般化運動(大乘仏教・キリスト教・儒教などの経典)各地域古典言語
- (2) 中世… 十二〜十三世紀にある完成形態——「天人相関」「天地人」「大宇宙・小宇宙」。トマス、朱熹、親鸞・道元・日蓮
- (3) 近世… 十六〜十八世紀にある印刷と人々への広がり
- (4) 近代… 十九世紀における社会・労働問題の拡大・成長、天人相関観の喪失、考えの基礎枠がただ科学的人間力へ
- (5) 現代… 冷戦終結後の地球化と限界の発生、情報・交通における地球上各地の流通。天地人・天人相関の再発見へ
- (1) 古代から (2) 中世までは、先ほど触れた「天人相

関観」によって社会構造が決められてきました。(3)の近世に入ると、印刷技術を普及にともなって、だんだん「天人相関観」が失われていきます。

アダム・スミスという経済学者がいたころは、まだ人々の間に「神」とか「天」という考え方がありました。ところがそのあと十八世紀、十九世紀になると、西洋では「天」とか「神様が見ている」という考え方がだんだん消えていきます。こうして近代が準備されました。

(1) 古代のところは「紀元零年前後の一般化運動(大乘仏教・キリスト教・儒教などの経典)」と書きました。こうした運動を広げていく動きが、地球上の各地で発生しました。仏教の分野では「大乘仏教」、儒教の分野でもさまざまなかぎり、キリスト教も出てきます。さまざまな思想・宗教からテキストが生み出されました。

そして(2) 中世の時代には「天地人」「大宇宙(マクロコスモス)・小宇宙(ミクロコスモス)」など、宇宙観と関係したモデルができてきます。中世にはトマス・アクィナス、朱熹、親鸞、道元、日蓮といった重要な思想家も生まれました。全体的な方は「聖なる人」「聖(ひじり)」と呼ばれています。

(4) 近代の時代には、十九世紀から社会労働運動が拡大

成長し、「天人相関観」が喪失しました。学校とか会社とか言われるものは、もちろん江戸時代にもありました。ただしそれらは幕府（中央政府）と連関する形ではなく、それぞれの藩で各地域に散在しています。

十九世紀以後の学校は、国家との連関を強めました。会社も同様です。貨幣が地域的に流通し、お金の流れが個々に散在する形態ではない。「日本円」という一つの形として、国が一元的に管理するようになります。

十八世紀には「どこの学校に行つて、将来はどこの会社に入ろうかな」という選択肢はそうはありませんでした。人生の選択肢が格段に増えたのは十九世紀以降、日本だと二十世紀に入つてからのことです。社会的組織がものすごく拡大し、学校や会社が大きくなるにつれて、日本社会から地域性が失われていきました。

そうした中で東日本国際大学は「かといつて、もともとの形が潰れたほうがいいわけじゃない」「もともとの形をはつきりもちながら、そこから広げていったほうがいい」と抵抗していったのではないのでしょうか。

(5) の現代は皆さんが生まれたころ、あるいは生まれるちょっと前からの時代、二十世紀後半以降です。日本が戦争に負けたあとからどうなったか。「冷戦終結後の地球化と限界の発生」が起きました。二十世紀の半ば過ぎ、

一九六〇年代から「大切なのは経済成長ばかりじゃない。環境問題が大切だ」という考え方がだんだん見いだされ始めます。「人間が経済活動ばかりやっているそばで、外で暮らすイヌやネコ、植物、敢えて言うところまで含めて殺し合いをやっているではないか」という事実が気づく人がだんだん出てきました。「そう近代化じゃない運動を人間はやるべきではないか」という転換点が、二十世紀後半から出てきます。

一九九〇年代にインターネットが誕生すると、流通がどんどん拡大していきました。経済もそれに結びつき、そのスピードが遅いと感じる人は「もっと早く」「もっと早く」とせかします。根の保存よりも値の高まりを追います。片方で早くからインターネットが普及した場所では「この成長路線は、同時に深刻な環境破壊も生み出すぞ」と早くから気づきました。ただ経済発展すればいいわけではない。「自分たちの手元、足元の経済や生活をちゃんと保たなければいけない」と考える環境保護運動、脱成長路線の運動が発生します。

これは「グローバル化」に対して「ローカル化」と言われます。「グローバル」と「ローカル」をかけ合わせて「グローバル」と言う人もいます。グローバル化することは大事ですが、かといつてローカルティをどんどん壊せばいい

わけではない。グローバルとローカルと両方をバランス良く成り立たせるのが、「グローバル」な運動です。

今回のウクライナ問題は、ローカリティを考えず、どんなグローバルな方向だけにひた走った結果起きてしまいました。最近の新型コロナウイルス感染症などの問題も大きくは同様です。世界の人々は「もう一遍ローカルなものを再発見しなければいけない」と、今あらためて気づいたのではないでしょうか。

デジタル化によって、便利だけでなくさまざまな問題が発生しています。デジタル化が全部いけないわけではありません。もともとの自然また土地からの人間の生活そのものを考えずに、どんどんデジタル化する行き方は良くない。成り立っているローカリティの大切さをよく踏まえ認識しながら、グローバルなものを作る。あるいはデジタルなものを作る。そういう営みが求められる時代です。

近代化さらにデジタル化が進んで生活が便利になればなるほど、人間は自分たちの身体や心のあり方、その成立とアナログな部分を見失ってしまう傾向があります。自分たちの元来の心身と物事のありようを見失って「勝った勝った。うまくいった」と喜んでいたら、どこかで深刻な空白が生まれます。その点にもう一遍思いを致すべきです。

思うに、東日本国際大学は「手元にあるモノの再発見」

をやっていらつしやるのではないのでしょうか。グローバルでありながらも、ローカルな生活と環境を重視する。男性だけが動くのではなくて、女性も動植物も含めた形での社会をもう一遍再発見する。土地に根付いた「グローバル」なテーマを担っていらつしやる東日本国際大学の将来に期待します。

### ■孔子『論語』の思想

儒教は土地の生命（「氣」）から天への「理・ロゴス」と「空・証」の間の運動体です。先ほど示した図表で言うと、そこに能動と受動があり、右に寄りすぎてしまうわけではないし、左側に寄りすぎることもない。中庸に位置するのが儒教です。

中世儒教の重要な考え方に「修身、齊家、治國、平天下」（身を修め、家庭をととのえ、国を治め、天下を平和に導く）というモデルがあります。自分の身をちゃんと育て、良い形で家をととのえ、国をバランス良く治める。さらには天下を良い形にする。これが「修身、齊家、治國、平天下」です。

先ほどの繰り返しになりますが、十九世紀の半ばころから会社や学校といった組織が拡大化し、「修身、齊家、治

国、平天下」ではない、社会的組織が作られてきました。権力、そして経済力を国家が独占的に集中して握っていったわけです。江戸時代には、それぞれの藩が自分たちの場所をもっていました。それがすべて国に集中されて、お金も権威も権力も国がギュッと握る。それを人間が追いかける形に社会がすり替わりました。

私は多くの方々よりまいだいぶ年上なので、皆さんが知らない日本の姿を知っています。幼年・少年期は岡山と広島に居ました。今のようなJＲ線や新幹線がなかった時代に、遠くには夜行列車に乗りました。でも近代国家で、すべての国鉄・国道は、東京をめがけて「上り」と称します。山梨や長野から東京に行くとき、実際の線路は山から下っていきます。下りながら「上り」と言っている。「お国の上り」みたいな世界だな、と思いました。こういう世界が、日本中で形成されていったわけです。

### ■前近代「殷」また「天地」をモデルにした日本の社会形成

話を端折りながら、駆け足で進めます。

枢軸時代また紀元前後に、東アジアで古典（漢文）の世界観や言語的基礎が作られました。古代の世界観として「三代」（夏・殷・周）があります。中国や朝鮮は最終的に周

をモデルにし、孔子・孟子・荀子・法家（形政）のテキストを用いました。

日本では、弥生期の稲作に天皇が関わってきます。ただ背景には中国・朝鮮があり、三代のうち祭祀を主とする殷をモデルにして、神道と結びついていく。当時の日本は神道を重視し、孟子は重視していません。東日本国際大学には「孔子廟」があり、神道の神主さんがやってきて儀式をやりません。朝鮮半島や中国では、こうした儀式は重視されません。

日本では神道をベースにしながら、儒教が形成されていきました。細かくは説明せず端折りますけれども、十七世紀には、林羅山、中江藤樹、熊沢蕃山、山崎闇斎、伊藤仁斎などが生活と儒教を結び付けます。十八世紀には、さらに政治や経済が問題となり、新井白石、荻生徂徠、石田梅岩、安藤昌益、本居宣長、中井竹山、三浦梅園などが発言しています。無視できないのは宣長で、彼は三代ではなく皇祖を強調し、和文世界を立ち上げます。十九世紀になると対外感覚と産業がより重要となり、佐藤一斎、平田篤胤、会沢正志斎、二宮尊徳、横井小楠、勝海舟、吉田松陰など、漢文を背景にした重要な思想家がどんどん出てきます。

本居宣長や平田篤胤は、漢文というよりも国学であり、和文系統です。彼らは漢文を背景にしながら、和文のテキ

ストを作りました。

老中・松平定信（一七八七〜九三年在職）は寛政の改革の時期に、経済的な問題がなかなかうまく解決できず「朱子学を取り入れる」と宣言しました。松平定信は一七九〇年（寛政二年）に「寛政異学の禁」を施行します。そして徳川藩の江戸林家がもっていた学問所を、昌平黉として形成しました。

昌平黉とは、こうした歴史を背景に作られた学校なのです。昌平黉は、これまで非常に優秀な逸材をたくさん輩出してきました。日本にとって、昌平黉は非常に重要な場所です。そのあと日本はだんだん洋学が中心になっていき、やがて一八七〇年に昌平黉はいったん廃校になりました。廃校になった学校をもう一遍再発見しようということ、関西学院大学や、今現在ここにある東日本国際大学附属昌平中学・高校を、明治以降にもう一遍作り直すわけです。

## ■おわりに

明治維新以後、五か条の誓文（一八六八年、明治元年）や教育勅語（一八九〇年、明治二三年）には、「天人相関」がまだ色濃く残っていました。ただ、大日本帝国憲法（一八八九年、明治二年公布）からは、「天人相関」の

色合いが消えています。

今日の講演を結ぶにあたり、昌平黉に関係した二人の名前をご紹介します。中村正直（一八三二〜九一年）と久米邦武（一八三九〜一九三一年）です。中村正直は昌平黉出身でして、イギリスに留学したあと日本に教育勅語案を出すも、受け入れられませんでした。彼は「教育勅語に天との関係を入れるべきだ」と進言したものの、認められませんでした。ちなみに中村正直の研究者は日本では少なく、韓国や中国の研究者のほうが詳しくかつたりします。

久米邦武も非常におもしろい人です。彼は昌平黉で学んだあと、一八七一年（明治四年）に岩倉使節団に同行しました。重野安繹とともに『大日本編年史』などの編纂に尽力し、一八八八年（明治二年）に帝国大学（後の東京帝国大学）に就職します。一八九二年（明治二五年）に「神道は祭天の古俗」というテキストを発表しました。調査した結果、彼は「神道はもともと東アジアの大陸にもあったものだ」と主張しています。これは特別な考え方ではなく、江戸時代によくある考え方でした。

先ほど「三代（夏・殷・周）のうち、日本は殷と関係がある」と指摘しました。荻生徂徠など、朱子学者の中でも同様の指摘をする人がいます。ところが次第に、大陸と日本の関係を言挙げすると、「とんでもない変わり者」と見ら



れるようになっていきました。

久米邦武や荻生徂徠は、広い意味で東アジア的な視野をもちながら、それぞれが置かれた場所について考えた学者です。もし関心があれば、ぜひ皆さんも調べてみてください。

洪沢栄一（一八四〇〜一九三一年）は、とりわけ漢文を重視した思想家ではありません。海外と関係をもちながら、彼は世界と日本経済をひもづけていこうとしました。

経済問題と環境問題をつなげて考えられるようになった今、中村正直、久米邦武、洪沢栄一の三人に再注目するとは、大きな意義があるのではないのでしょうか。

東日本国際大学にある孔子廟は、江戸期にはあちこちにありました。東京だと、今も御茶ノ水に孔子廟は残っています。岡山県の閑谷学校だとか、栃木の足利学校とか、日本各地に孔子廟がありました。今はごくわずかしが残っていません。少なくなってしまった孔子廟に皆さんは目をやりながら、今後の東アジア、台湾、中国、朝鮮との交流をもっとくださればと思います。

今は軍事的な問題が発生して何かと大変な時期ですけれども、文化的な形ではだんだん交流が生まれてきています。私の研究室で勉強してくれた学生の中には、中国大陸や朝鮮半島・台湾また欧米に戻って研究・教育を続けている人

たちがいます。彼らは「漢字文化圏の意味を見つめることは、とても今後のためになる」と言うのです。ヨーロッパのEUには、ラテン語文化圏があります。そのうえで、ドイツ語やフランス語、イタリア語の世界がそれぞれある。ヨーロッパにとつてラテン語文化圏が大切なものと同じく、アジアには漢字文化圏があるわけです。その漢字文化圏を再発見する取り組みは、二十一世紀を生きる人々にとつて非常に大事ではないのでしょうか。

それぞれの学問、それぞれの仕事の意義を見いだしながら、良い形でアジアや世界と交流していただきたい。皆さんには期待していますので、ぜひがんばってください。

## ■ 論文 I ■

## 孔子集団における道德教育のかたちと『論語』の確立（後篇）

—孔子の「語」の確立と「仁」の觀念理論の形成を中心として—

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・儒学教育研究部門 副部門長 城山陽宣

## 序言

孔子が日常の言行において、古典を重視していたことは、既に知られる通りである。

たとえば、『論語』「述而第七の篇首において、「述べて作らず。信じて古を好む。窃に我が老彭に比す」と記されているように、孔子は、好んで古辞を述べた殷の賢大夫・老彭のようにありたいと願ったという。では、孔子のことばにおいては、どのような「かたち」で、古典が生かされてきていたのだろうか。

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

持つ学問や觀念を形成していこうとしたのである。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・文明を制作していこうとしたのである」と述べた<sup>2)</sup>。

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と考えられる。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ことであろうし、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、創造されてきた觀念たり得たであろうが、のちに、古代中国の支配的な思想となるに至っていくこととなる。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はなからうか。

また本稿の前編である「孔子集団における道徳教育のかたちと『論語』の確立（前篇）——世界観・語・賢の概念の分析を通じて——」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<sup>30</sup>。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よって、賢人から仁者・君子へ、そして、さらに聖人に至る道への出発点を確認することになった。

これらは、先の論考でも述べた「中国の同質性の確立」<sup>31</sup>とも、大いに関連する領域を持った問題意識を有するものでもあるが、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、また孔子の「語」を集めた『論語』が、どのような「かたち」で確立され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なかったのではないかと考えられる。

そこで本稿では、孔子以前の伝世の「語」より、いかに孔子の「語」が確立されていったか、それが、どのように前漢代における『論語』の成立に至ったのかについて、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。具体的に述べれば、次に述べる問題意識について解決を試みることにしたい。

まず、「孔子の言行において、古典である「語」が、どのような役割を果たしたのか」については、未だ十分に議論が尽くされていない嫌いがあると考えられる。

その理由として、「後の『論語』を形成する「孔子の「語」」が、どの程度において、孔子以前の伝世の「語」に基づいていたのであろうか、その検証が十分ではない憾みがある。さらには、そうした尚古性を引き継いでいる孔子の「語」が、どのような形式で、仁の道徳の「かたち」を形づくっていったのであろうか。

本稿、すなわち、「孔子集団における道徳教育のかたちと『論語』の確立」と題する（後篇）においては、こうした問題について解決をはかりつつ、孔子以前の伝世の「語」が、いかに、孔子の「語」、ひいては後の『論語』を形づくっていくに至ったのか、また、そうした孔子の「語」から、「いかに「仁」概念の理論を形成していったのか」についても、検討を重ねていくことにしたい。

## 一、孔子以前の伝世の「語」から孔子の「語」の確立へ

『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。そうした成立過程のためか、『論語』の内容については矛盾点も少なくなく、現在においても議論が盛んな領域も多数存在することとなっている。

また、現代とは異なる価値観で論述が行われていることも重なり、その章句の「真意」を読み解くことは容易いものではない。そのために、孔子が単に古代世界の観念を「述べて作らず」、すなわち古代的な価値観の墨守に止まっている印象が強く、「孔子および、その弟子たち」、すなわち「孔子集団の道徳がいかに形成されたのか」については、現在においても、極めて多くの不明な部分があり、その理解できない領域については、そのままに放擲されると述べても過言ではないであろう。

筆者は、先の拙稿において、世界観・語・賢の概念の分析を通じて、孔子集団における道徳教育のかたちと、その特徴について確認することを主眼としてきたが、本稿では、まず孔子の「語」が、「いかに形づくられてきたかについて」、考証を行なうこととしたい。

その中で、孔子の「語」が記録されている『論語』について述べれば、孔子の「語」が、ただ単に、古代世界の観念を墨守していたのではなかった。ある場合には、孔子以前の伝世の言辞を引用して新たな概念を創造する。また、ある場合には、古代世界の観念を、さらに実在のものとして抽出するだけでなく、その世界観を拡大するに至っているのである。

こうした、孔子以前の伝世の「語」の引用から、孔子の「語」の確立については、『論語』顔淵第十二の第一章句に、具体的な好例が示されている。

『論語』顔淵第十二の冒頭の三章句では、「仁」について尋ねられた孔子の回答が、続けて記録されている。とりわけ、その中でも顔回が尋ねる仁について、「克己復礼為仁(克己復礼、仁を為す)」との回答を与えた孔子のことばは、『論語』中における最も著名な一つとして、世に知られるところとなっているであろう。

ただ、この「克己復礼為仁(克己復礼、仁を為す)」の六字の「語」は、孔子の発明によるものではなく、孔子以前より世に伝えられていた、「伝世の「語」」であるとの指摘が存在している<sup>5)</sup>。

『春秋左氏伝』の昭公十二年の条には、次のように述べられている。

【原文】

仲尼曰、古也有志、克己復禮、仁也。信善哉。楚靈王若能如是、豈其辱於乾谿。

【書き下し文】

仲尼曰わく、古に志すこと有り、己に克ちて礼に復るは仁なりと。信に善いかな。楚の靈王、若し能く是くの如ければ、豈に其れ乾谿に辱められんや。

【解釈】

仲尼が言った。「昔から伝えられていることばがある。「克己復禮仁也（自分自身に打ち勝って「礼」に従うのが、「仁」である）と。まさしく、その通りである。もし楚の靈王が、この言葉の通りに行っていたら、乾谿で辱めを受けることなどなかったであろうに」と。

仮に、この『春秋左伝』の記事に拠るならば、言辞に多少の違いはあるものの、『左伝』中において孔子が「古也有志（古に志すこと有り）」と述べているように、『論語』顔淵第十二の第一章句の「克己復礼為仁」の文章が、孔子以前より存在した伝世の「語」であったということになることが理解されることとなる。

そうであるならば、この章句における「克己復礼、為仁」の「克己復礼」の解釈と、「一日、克己復礼、天下帰仁焉」のその解釈については、同様の意義の文章が並んで記されたものと理解するべきなのであろうか。この点について、大いに議論の余地があると筆者は考えるのである。

なぜなら、孔子集団、すなわち孔子の門下においては、ある定まった「孔門のことば」が世に出る前に、様々な考察が行われ、その「かたち」が整えられて、定義化がなされていたと見受けられるからである。

孔子が日常の言行において、古典を重視していたことは、既に知られる通りであるが、たとえば、『論語』述而第七の篇首において、「述べて作らず。信じて古を好む。窃に我が老彭に比す」と記されているように、孔子は、好んで古辭を述べた殷の賢大夫・老彭のようにありたいと願ったという。では、「孔子のことば」においては、どのような「かたち」で、古典が生かされてきていたのであろうか。

そこで次章では、『論語』を代表する文章である「己の欲せざるところ、人に施すことなかれ」という、孔子の「語」が、いかにして形成されたのか、その過程を確認する中で、孔子以前の伝世の「語」が、いかに関与していたのか、その一例について、検証をしていくこととしよう。

二、孔子集団における『論語』の章句の確立のかたち……

その①

―孔子以前の伝世の「語」から「己所不欲、勿施於人」の確立へ―

『論語』の「孔子のことば」中の、最も著名なものとして、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」という一文が挙げられよう。

この文章は、『論語』中に、全く同じ文章として、二回登場することから理解される通り、孔門において相当に重視されていたであろうし、後世の儒家らにおいても非常に重んじられるところとなっているものである。また、そうした歴史的な経緯の受け継ぎ、現代日本における様々な道徳教育の場面で用いられることばとしても、周知のものとなっている。

この「語」、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」については、おそらく孔子自身の内より、創造されたものであることが予想されている。

その根拠として、『論語』公治長第五の第十一章句「子貢曰我不欲人之加諸我也」章には、次のような文がある。

【原文】

子貢曰、我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。子曰、

賜也、非爾所及也。

【書き下し文】

子貢曰わく、我、人の諸を我に加えんことを欲せざるは、吾もまた諸を人に加うるることなからんと欲す。

子曰わく、賜よ、爾の及ぶ所に非ざるなり。

【解釈】

子貢は、「私は、自分が人からされたくないことは、自分もまた人に対してしたくないと思っっているのです」と述べた。

先生がおっしゃるよう、「賜よ、まだお前の及ぶところでない」。

（『論語』公治長第五）

すでに、多くの先学により指摘されているところではあるが、子貢のいう「我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人（我、人の諸を我に加えんことを欲せざるは、吾もまた諸を人に加うるることなからんと欲す）」とは、文章としてのままとまりこそは悪いが、孔子が述べるところの「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」と同じ意図を表現しようとした文章であろう。

ところが、子貢の「私は、自分が人からされたくないことは、自分もまた人に対してしたくないと思っている」という言辞に対する孔子の返答は、ある意味において非常にすぎないものであった。「賜也、非爾所及也（賜よ、爾の及ぶ所に非ざるなり）」すなわち、「まだお前の及ぶところでない」と切って捨てられているかのようなのである。

なぜなのであるか。この「賜也、非爾所及也（賜よ、爾の及ぶ所に非ざるなり）」の解釈については、すなわち、「まだお前の及ぶところでない」というものと、「まだお前ができることではない」との解釈がある。

つまり第一は、「子貢が、このことばの意義を理解できているかどうか」に力点があるものである。「理解」や「知覚」、すなわち「知」の徳の領域を尋ねているものである。

次に第二としては、「子貢が実行可能かどうか」の点に注意がなされているものであろう。つまり、「行動」や「実践」、つまり「義」の徳の領域の問題意識にあり、当然「理解」や「知覚」の「知」の徳の領域の経ていなければ、行動・実践は不可能であるのである。

この点については、『論語』に記録されている孔子の「語」に回答が存在する。

『論語』にある「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」の一つ目のものに、『論語』顔淵第

十二の第二章句の文章がある。

【原文】

仲弓問仁。

子曰。出門如見大賓、使民如承大祭。

己所不欲、勿施於人。

在邦無怨。在家無怨。

仲弓曰。雍雖不敏。請事斯語矣。

【書き下し文】

仲弓、仁を問う。

子曰わく、門を出ては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承るが如くす。

己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ。

邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し。

仲弓曰わく、雍、不敏なりと雖ども、請う、斯の語を事とせん。

【解釈】

仲弓が仁について質問した。

先生がおっしゃった。「家の外で会ったときは相手を高貴な客を見るかのように扱い、人民を使役するに

は、大切な祭に仕えるようにする。

自分が欲しないことは、人にしないのである。

こうすれば国にあっても、家にあっても恨まれることはない。

仲弓が言った。「雍は愚かですが、その言葉を実践して参りましょう。」

〔《論語》 顔淵第十二 二〕

この文義について説明する前に、この章句にあつては、孔子以前の伝世の「語」をふまえた説明がなされていることについて確認をしておく必要がある。

『春秋左氏伝』僖公徳三十三年の条に、「臣聞之、出門如賓、承事如祭。仁之則也(臣、之を聞く、門を出ては賓の如く、事に承うるには祭の如し。仁の則なり)」との記録がある。この『左伝』の文章は、『論語』 顔淵第十二の第二章句における「出門如見大賓、使民如承大祭(門を出ては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承るが如くす)」と共通する部分が多く、おそらく、『論語』 顔淵第十二の第二章句のこの段が、孔子以前の伝世の「語」に依拠していた可能性が高いものであることが理解されよう。

【原文】

臣聞之、出門如賓、承事如祭。仁之則也。

(『春秋左氏伝』 僖公徳三十三年)

【原文】

子曰。出門如見大賓、使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。

(『論語』 顔淵第十二、第二章句)

注目すべきは、傍線部の近似する言辞ではなく、波線部の異なっている文言にあると筆者は考える。

『左伝』 僖公徳三十三年の文章には、こうした「門を出ては賓の如く、事に承うるには祭の如し」の行為が、「仁之則也(仁の則なり)」と述べているが、『論語』 顔淵第十二の第二章句においては、この部分に、「己所不欲、勿施於人(己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ)」が置かれているのである。

この点について、荻生徂徠の説明に、以下のようなものがあるが、徂徠説を出発点として、子貢のいう「我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人(我、人の諸を我に加えんと欲せざるは、吾もまた諸を人に加うるることなからんと欲す)」を、なぜ孔子が不十分と考えていたのかについて、検証を深めてみたい。



【原文】

出門如見大賓、言政莫非王事也。使民如承大祭、言民莫非天民也。二句言敬。己所不欲、勿施於人、恕也。敬行仁之本、恕行仁之要。

【書き下し文】

門を出づるは大賓を見るが如くは、政王事に非ざる  
こと莫きを言うなり。民を使うこと大祭を承くるが如  
しは、民天民に非ざるは莫きを言うなり。二句は敬を  
言う。己の欲せざる所をば、人に施すこと勿かれは、  
恕なり。敬は仁を行うの本、恕は仁を行うの要なり。

(荻生徂徠『論語徴』)

まず、徂徠の言に従えば、「己所不欲、勿施於人(己の欲せざるところ、人に施すことなかれ)」の前段の、「出門如見大賓、使民如承大祭(門を出ては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承るが如くす)」の二句は、「敬」を述べているというのである。こうした徂徠の説に、あと少し言葉を足すならば、これらの行為が行われているのは、古代の社会単位である「邦(国)」の領域であることに注意が必要ではなからうか。

そうであるならば、この章句の「己所不欲、勿施於人(己

の欲せざるところ、人に施すことなかれ)」の後段にも興味深い記述がある。

第一に、「在邦無怨、在家無怨(邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し)」においては、「在邦無怨(邦に在りても怨み無し)」は、やや大きな社会的な単位である「邦(国)」における「敬」を述べたものである。

そして、「在家無怨(家に在りても怨み無し)」とは、自我概念を中心とした最小単位の社会である「家」における「敬」があることを指摘しているのであり、「邦(国)」と「家」という社会単位における「敬」を述べたものであろう。

その上で徂徠は、「己の欲せざる所をば、人に施すこと勿かれは、恕なり」と述べ、「敬は仁を行うの本」、また「恕は仁を行うの要なり」と述べている。

「己の欲せざる所をば、人に施すこと勿かれは、恕なり」、すなわち、「恕」が「あたたかな人間の善性である「仁」を実行する要諦であることについてと、「恕は仁を行うの要なり」については、のちに関連する衛霊公第十五の第二十三章句において確認を行っていくこととするが、ここでは、「敬は仁を行うの本」という徂徠の発言について考えておきたい。

「敬は仁を行うの本」であるとは、「敬」が「仁」の根本義であるというわけである。こうした「仁」の根本義の一

つに「忠恕」があり、『論語』里仁第四の第十五章句にある孔子の発言「吾道一（忠恕）以貫之（吾が道は、一（忠恕）以て之を貫く）」に示されている通り、孔子が生涯において追求し続けた理想であった。この「敬」とは「忠」、すなわち「自己の内にある「あたたかさ」が、他者に向けられた別称であろうが、ここで思い返されるのが、本章句の「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」の文章の部分において、『春秋左氏伝』僖公徳三十三年の条では、「仁之則也」と述べていることであらう。

孔子は、『左伝』に記されていた「仁の則」については、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」と表現する必要があったのである。たしかに、この章句では、「あたたかな人間の善性である「仁」を行う際の基本的、かつ具体的な行動が説明されている。

また徂徠が述べているように、「敬は仁を行うの本」であり、「恕は仁を行うの要なり」であると強調されることから、『論語』顔淵第十二の第二章句の、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」については、『左伝』僖公徳三十三年の条の「仁之則也（仁の則なり）」の延長線上にあるか、あるいは関連のある概

念と考えるのが妥当であろう。すなわち、「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」が、「仁」や「忠恕」の「恕」である事が理解されるであろう。では次に「恕」が「あたたかな人間の善性である「仁」を実行する要諦であるとする、衛霊公第十五の第二十三章句の意義について検証を行ってみたい。

#### 【原文】

子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。

子曰、其恕乎。己所不欲、勿施於人。

#### 【書き下し文】

子貢、問うて曰わく、一言にして以て終身之れを行うべき者有りや。

子曰わく、其れ恕か。己の欲せざるところ、人に施すことなかれ。

#### 【解釈】

子貢が尋ねた。

「ただ一言で、一生涯において実行していくに足ることばがありませんか。」

先生の答え。

「それは恕（あたたかな思いを相手に合せて行うこと）だね。

自分がされたくないことは、人にもしてはならないことだよ」。

（『論語』衛霊公第十五―二十三）

まず、荻生徂徠の発言、「己の欲せざる所をば、人に施すこと勿かれは、恕なり」については、この章句を根拠としたものであることが分かる。

そして先にも説明した、「己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ」とは、すなわち「自分がされたくないことは、人にしてはならない」ことであり、人間が誰しも受けたくない、「人間の負・マイナスの言動」を他者に与えてはならないという孔子の「語」であった。

次に、「恕」について検討する前に、まず「忠恕」について確認を行いたい。

一般的に「忠恕」とは、「思いやり」であるとの規定がなされている。その規定に従って、分類を行うと、「忠」の「思い」とは、「人間の内に蓄えられた善性である「あたたかな思い」」である。その上で、「恕」とは、「思いやり」の「やり」、すなわち相手に合せた行動をなすことであり、具体的には、「忠」のあたたかな自己の思いが、「他者に施

される（他者に適合される）ことを意味すると考えられる。

その上で、徂徠がいうところの「恕は仁を行うの要なり」の言辞については、やはり、「己所不欲、勿施於人」の言辞の代わりに、『左伝』僖公徳三十三年の条で、「仁之則也」と記録されていたことが思い返される。つまり、「恕は、仁を実践する際の要諦である」とともに、「仁の則」は、「己所不欲、勿施於人」であったことである。

まとめてみると、『論語』顔淵第十二の第二章句の文章、「出門如見大賓、使民如承大祭（門を出ては大賓を見るが如く、民を使うには大祭を承るが如くす）」は、『左伝』僖公徳三十三年の条にある「語」、「出門如賓、承事如祭。仁之則也」を踏まえたものであったのであろう。そして、「出門如見大賓、使民如承大祭」と「在邦無怨。在家無怨（邦に在りても怨み無く、家に在りても怨み無し）」とは、徂徠が指摘する「敬は仁を行うの本、すなわち「敬の概念は、仁を実践する根本であり」、これらの実践は、まさしく仁の実践そのものであったことが理解されるのであろう。そうであるからこそ、仲弓ほどの弟子であっても、「雍雖不敏。請事斯語矣（雍、不敏なりと雖ども、請う、斯の語を事とせん）」と述べたのである。

つまり、『論語』顔淵第十二の第二章句においては、孔子以前よりの伝世の「語」を引きながら、孔子の「語」で

ある「己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ」という「仁の則」を用い、「敬は仁を行うの本」であること、そして、それらが古代社会の単位である「邦(国)」と「家」において実践されていたことを示していたのである。

また、衛霊公第十五の第二十三章句において、狙徠が言う、「己の欲せざる所をば、人に施すこと勿かれは、恕なり」と「恕は仁を行うの要なり」については、子貢の「有一言而可以終身行之者乎(一言にして以て終身之れを行うべき者有りや)」の問いに対して、「其れ恕か。己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ」と明確に規定をして示したのである。総括すると、孔子は、伝世の「語」を引用し踏まえながら、「敬は仁を行うの本」と「恕は仁を行うの要なり」を示して、「仁の則(すなわち「行動原則」)として「己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ」の「語」を創造したのである。これは、当然ながら、子貢が示した文言を大きく超えた存在であったのであるう。

たしかに子貢も、「我不欲人之加諸我也、吾亦欲無加諸人。子曰、賜也、非爾所及也(我、人の諸を我に加えんことを欲せざるは、吾もまた諸を人に加うるることなからんと欲す)」と、孔子が考えていた「仁の則」を予見してはいた。孔子の弟子たちの中で抜きん出た存在であった、まさしく俊英であったことがうかがえる逸話ではあるが、子貢が示

した言辭は、あくまで未整理のものであり、また、漠然とした、まさしく予想した意見に過ぎなかったであろう。

孔子は、「述べて作らず」の姿勢で高名であるが、『論語』中に二箇所登場する、「己所不欲、勿施於人」の文辭については、かように古典である孔子以前の伝世の「語」を踏まえ、その上で創造を行っていたのである。

このように、孔子と、その後学の集団、すなわち儒家において、世に伝えられながらも、曖昧な概念であった「仁」について、具体的な要諦、すなわち「行動原則」を規定しながらも、自他概念の中で、さらに言えば自己修養論の中での「仁」の確立を目指していったことが理解されるのである<sup>8)</sup>。

こうした「仁」や「忠恕」の概念化や理論の形成については、孔子集団において最も重んじられていたものの一つであったであろうが、孔子以前の伝世の「語」をふまえた上で、その理想を結実した章句が存在する。

次章では、その「克己復礼、仁を為す」のかたちについて、詳細に確認していくこととしたい。

三、孔子集団における『論語』の章句の確立のかたち……

その②

—孔子以前の伝世の「語」と「克己復礼、仁を為す」の理論形成について—

『論語』顔淵第十二の第一章句に記録されている「克己復礼、仁を為す」の「語」については、本稿の第一章、「孔子以前の伝世の「語」から孔子の「語」へ」において説明した通り、孔子以前の伝世の「語」である「克己復礼為仁」の引用・採録を議論の出発点としていると考えられる。

そこで本章では、この多層的な理論構成を持つ『論語』顔淵第十二の第一章句を読み解きながら、孔子が、どのような「かたち」で以前より存在した伝世の「語」を発明し、その上で、いかなる「かたち」の「仁」のありかた、すなわち、中国古代の理想の人間社会である「国家」観を構築しようとしていたのかについて、考えていくこととしたい。

【原文】

顔淵問仁。

子曰、克己復礼、為仁。

一日、克己復礼、天下歸仁焉。

為仁由己、而由人乎哉。

顔淵曰、請問其目。

子曰、

非礼勿視。

非礼勿聽。

非礼勿言。

非礼勿動。

顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

【書き下し文】

顔淵、仁を問う。

子曰わく。克己復礼<sup>9</sup>、仁を為すなり<sup>10</sup>。

一日、己れを克めて礼に復れば、天下、仁に歸す。

仁を為すは己れに由る、而して人に由らんや。

顔淵曰わく。請う、その目を問わん。

子曰わく。

礼に非ざれば、視ること勿れ。

礼に非ざれば、聴くこと勿れ。

礼に非ざれば、言うこと勿れ。

礼に非ざれば、動くこと勿れ。

顔淵曰わく、回、不敏と雖も、請う、斯の語を事とせん。

## 【解釈】

かつて孔子の高弟である顔子淵先生は、究極の人間性である「仁」について孔子に尋ねたという。

その際の老先生・孔子の答えは、このようなものであった。

「古い記録に、「克己復礼、仁を為すなり」という言葉がある。

回よ、たとえ、わずか一日であったとしても、お主が、「己れを克めて礼に復る」、すなわち、自らに与えられた天性を最大限に發揮して美しい礼のかたちの通りに履み行えば、天下、すなわち全ての世の人々は、究極の人間性である「仁」に向かつていくことである。(理想の礼楽文明社会が実現されていくであろう。) その究極の人間性である「仁」を社会で実現していくには、(まず回よ。) お主こそが、(その先頭に立って) 実践しなければならぬ。決して、「仁」を理解できていない) 他人任せにしてはならないぞ。

それを聞いた顔子淵は孔子に尋ねた。「先生、そのための具体的な項目を教えてくださいませんか」と。老先生は語りかけた。

「我々の中華文明の美しい) 礼のかたちの通りに、見て、聞く。そして、言葉を発していくのだ。その上

で、お主の所作を、美しい礼のかたちと完全に一致させていくとよからう<sup>11)</sup>。

(分かるな。回よ、お主だけが天下の全ての人間の天与の善性をとりまとめ、理想の礼楽社会を実現していくことができるのだ、そのことを忘れてはならないぞ)。

顔子淵は感激して、「わたくし回は不肖ではございますが、必ずや、先生のお言葉を、実践して参りましよう」と誓ったという。

(『論語』顔淵第十二の一)

先に第一章で述べた通り、この章句は多層的な文章構造を持つと考えられるが、その理由として、この「克己復礼為仁(克己復礼、仁を為す)」の六字の「語」は、孔子の創造によるものではなく、孔子以前より世に伝えられていた、伝世の「語」であるとの指摘が存在している。

『春秋左氏伝』の昭公十二年の条には、次のように述べられている。

## 【原文】

仲尼曰、古也有志、克己復禮、仁也。

信善哉。

楚靈王若能如是、豈其辱於乾谿。

【書き下し文】

仲尼曰わく、古に志すこと有り、己に克ちて礼に復るは仁なりと。信に善いかな。

楚の靈王、若し能く是くの如ければ、豈に其れ乾谿に辱められんや。

【解釈】

仲尼が言った。「昔から伝えられていることばがある。「克己復禮仁也（自分自身に打ち勝って「礼」に従うのが、「仁」である）」と。まさしく、その通りである。もし楚の靈王が、この言葉の通りに行っていたら、乾谿で辱めを受けることなどなかったであろうに」と。

（『春秋左氏伝』昭公十二年）

この『春秋左伝』の記事によるならば、「克己復禮仁也」のように、『論語』の「為仁」と、『左伝』の「仁也」の部分に違いはあるものの、『左伝』の冒頭において、孔子が「古也有志（古に志すこと有り）」述べているように、『論語』顔淵第十二の第一章句の「克己復礼為仁」の文章が、孔子以前より存在した伝世の「語」を踏まえたものであったと

いうことになる。

この『春秋左伝』昭公十二年の条の「克己復禮」については、先の解釈の通り、「自分自身に打ち勝って「礼」に従う」意で良いであろう。この「克己復礼」の「仁」の振る舞いさえ出来ていれば、楚の靈王は、乾谿で辱めを受ける（親族に裏切られ、乾谿の山中を彷徨った末に死に至る）ことなどなかったというのである。

なお、ここでいう「仁」は、我々の語の「人間らしさ」から感じられる、人間の修練の問題意識に止まるものではない。この点については、『論語』顔淵第十二の第一章句について確認してきた。

この章句においては、まず文頭で、伝世の「語」である「克己復礼、為仁」が引かれている。

その上で顔回には、そうした世に伝わる「語」を發展させ、「一日、克己復礼、天下帰仁焉（一日、己れを克めて礼に復れば、天下、仁に帰す）」として、「克己復礼」の実行を促している。

この「克己復礼」については、まず伝世の「語」である「克己復礼」と、顔回に実行を促した後段の「克己復礼」が、同様の意味を示しているのではあるまい。本稿では、こうした予測をもとに、考察を加えていきたい。

この「克己復礼」については、まず「克己」より分析を

行っていくこととしたい。この「克己」には、三つの段階があると考えられる。

その第一段階は、一般的な解釈である「己れに克つ」と、すなわち、「自分自身に打ち勝つ」ことであろう。

次に、第二段階として、「己れを克(つ)つし」み、「人間の修養していく」ことを表現しているものである。

そして最後の第三段階は、「己れを克(おさ)める」ことである。これは第一段階の「己れに克つ」と、第二段階の「己れを克(つ)つし」むことを経て人間の修養が達成され、その上の段階である「自己の善性を光り輝かせる」こと、すなわち、「自身に与えられた天性を最大限に發揮する」ことを意味すると考えられる。

次に、「復礼」について。

「礼」とは、中華文明の制度や習慣・習俗を体現した「私たち」そのものであり、『儀礼』や『礼記』など、古代の儒家系の多くの文献に見える通り、その「礼容(礼のかたち)」が、古代中国人の「美のかたち」に合致したものであり、現代風に述べれば中国古代世界の美的感覚が具現化されたものといえるであろう。

つまり、「克己」の第三段階の人物、すなわち「人間自身に与えられた天性を最大限に發揮する」ことができた者にふさわしい振る舞いを為すこと、つまり、「美しい中華

の礼の理想のかたちの通りに振る舞う」、あるいは「美しい中華の礼の理想のかたちに合致する」ことによって、「仁(究極の人間らしさ)」に安住するに至るのである。後世では、これを為す者のことを聖人というが、顔回は、その上で、周囲の人々をも「仁」に安住させることができる孔子は言うのである。それによって、最終的に、「天下、仁に帰す」というのである。

そして、「為仁(仁を為す)」こととは何か。

まず、「仁は忠恕なり」というように、「仁」の徳は、忠恕(あたたかな思いやり)を中心義とするが、その範囲は、個々の人間の中心から、その全体を範囲とし、終局的には「天下」、すなわち人間社会すべてを覆うものでもあった。つまり『論語』にある「仁」には、「究極の人間性」や「究極の人間らしさ」を表す場合があり、顔子が尋ねた「仁」については、その最大限の意義について、その真意を尋ねたものと孔子が解釈したと見なされるのである。

その上で、孔子は、こうした「克己(人間自身に与えられた天性を最大限に發揮する)」ことができた者が、中華文明の美の極致である「礼容(礼のかたち)」通りに自身に体現してゆき、この実践的行為を「仁を為す(究極の人間性である「仁」を實踐する)」と説明したと考えられるのである。



これらをふまえた上で、顔回が一日でも実践すべき「克己復礼」は、最もレベルの高い、第三段階の「克己」であり、それに相応しい「復礼」であったことに疑問はなからう。

なお、この「一日」は短い時間の例であり、「天下」は、その範囲の最大を表現したものであるとされる。

荻生徂徠によると、弟子が孔子に仁をたずねた際に、「天下」の語を用いて答えたのは、顔回と子張に限られるという。その理由としては、この二人の高弟を孔子が高く評価しているからであるとしているが、顔回こそが、天下に仁を実践する先駆けとして相応しい才能を持っていたと、孔子は考えていたために、本章句のように、顔回に呼びかけていると考えられよう。

したがって孔子は、「為仁由己、而由人乎哉（仁を為すは己れに由る、而して人に由らんや）」、すなわち、「その究極の人間性である「仁」を社会で実現していくには、（まず回よ）」（その第三段階の「克己復礼」を理解し、実践できる）おまごそが、その先頭に立って実践しなければならぬ。決して、「克己復礼為仁」を理解できていない、あるいは実践することができないであろう他人に任せにしてはならないぞ」と命じているのである。

ただし、その第三段階の「克己復礼」の実践の具体的な項目とは、いかなるものなのか。その顔回の問いかけに、

孔子は、「非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動（礼に非ざれば、視ること勿れ。礼に非ざれば、聴くこと勿れ。礼に非ざれば、言うこと勿れ。礼に非ざれば、動くこと勿れ）」というのである。すなわち、「（我々の中華文明の美しい）礼のかたちの通りに、見て、聞く。そして、言葉を発していくのだ。その上で、おまごの所作を、美しい礼の私たちと完全に一致させていくとよからう。」と述べているのである。

じつは、この「非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動」は、孔子の生涯においても、実践されてきたものであった。

『論語』里仁第四の第十五章句に以下のようにある。

【原文】

子曰、參乎、吾道一以貫之。

曾子曰、唯。

子出。

門人問曰、何謂也。

曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。

【書き下し文】

子曰わく、參や、吾が道は一以って之れを貫く。

曾子曰わく、唯。

子出づ。

門人問うて曰わく、何の謂いぞや。

曾子曰わく、夫子の道は、忠恕のみ。

### 【解釈】

先生、「参よ、わしの道はひとつの原理で貫かれていたものよ。」

曾先生、「ええ。」

先生は去って行かれた。

弟子たちが曾先生たずねる、「どのような意味なのでしょう……。」

曾先生、「先生の道とは、『忠恕（思いやり）』なのだよ。」

（『論語』里仁第四の十五）

「忠恕（思いやり）」は、仁である。孔子の人生とは、まさしく仁を追求し、仁を体現したものであったが、常日頃から、他者に対しても、何事にあつても、まさしく「忠恕」にて向き合っていたのであった。

こうした、孔子の道を参照すると、『論語』顔淵第十二の第一章句に示されている具体的な「目」は、まさしく「礼」に依拠した、忠恕の具体的な言動であることが理解されよ

う。

すなわち、「非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動（礼に非ざれば、視ること勿れ。礼に非ざれば、聴くこと勿れ。礼に非ざれば、言うこと勿れ。礼に非ざれば、動くこと勿れ）」とは、すなわち、仁を体現した「（我々の中華文明の美しい）礼のかたちの通りに、見て、聞く。そして、言葉（を發していくのだ。その上で所作にいても、（我々の美しい）礼のかたちと完全に一致させる」ものだったのであろう。

また、そうであるが故に、顔回が成し遂げる「一日、克己復礼、天下歸仁焉（一日、己れを克めて礼に復れば、天下、仁に歸す）」は、その仁の及ぼす意義を、「天下」という最大の空間軸において実現しようとしたものであった。これは、まさしく文化・文明観をも包括する「人間らしさ」や、「古代中国の人性観による天下的世界観」、すなわち後世の「天下国家観」の実演であったと考えられるであろう。

孔子の悲願は、調和と平安に満ちた理想の世界を創り上げることにあった。孔子は、顔回による「克己復礼、仁を為す」の実践によって、調和と平安に満ちた理想の礼樂社会が実現される未来を夢想したのである。

その顔回を補弼するであろう弟子たちに、「いかに仁者に至るのか」、その階梯を指し示すことは、孔子の最後の役割でもあったと考えられる。

次章では、「仁」概念の理解・獲得の順序とその階梯について確認を行うと同時に、孔子の考える理想の世界と、中国的「天下国家観」の実現について考えを深めていくこととしたい。

#### 四、孔子集団における『論語』の章句の確立のかたち……

##### その③

##### —「仁」概念の理解・獲得の階梯と孔子の「語」の形成について—

これまで見てきたように、孔子は、伝世の「語」を踏まえた上で、「仁の則（行動原則）」の言語化を果たしたのであった。すなわち、「己の欲せざる所、人に施すこと勿かれ」の創造が、それである。

また先章では、やはり伝世の「語」を踏まえた上で、その意義を「天下」という最大の空間軸において發揮させようとし、古典的な意義を發展させる「かたち」で、そのための理論と原則を創造していた。

これらは、「仁」の観念を巡るものであったが、それら偶然では無く、孔子によって意図的に形づくられ、理論化された必然的な旅程でもあったのであろう。

筆者は、先稿において、世界観・語・賢の概念の分析を

通じて、孔子集団における道徳教育のかたちと、孔子の「語」が、いかに形づくられてきたかについての考証を重ねることをもつぱらとしてきたが、そこにおいては、こうした孔子以前の観念を背景として、孔子の「語」が完成され、中国の理念が形成されてきたことを祖述することを目指していたのであった。これらについては、本稿においても同様であるが、ここでは、とりわけ、孔子の「語」の確立と、そこに内在する「仁」概念の理論的な形成について、確認を行ってきたわけである。

そこで、孔門の「仁」概念の理解・獲得の順序と、その階梯について確認を行うことによって、本稿の掉尾とすることとしたい。

孔子が、君子の獲得すべき徳として、知・仁があること、さらに孔子が仁を難しいものと見なしていたことなど、つとに指摘されることについては、筆者が先稿の「孔子集団における道徳教育のかたちと『論語』の確立（前篇）―世界観・語・賢の概念の分析を通じて―」の「一 中国古代の『世界観』を背景として―『論語』雍也第六の第二十三章句の解釈より―」において詳説した一部については、とりわけ本章と関連のある部分である。

『論語』雍也第六の第二十三章句には、以下のような文章が記録されている。

## 【原文】

子曰、

知者樂水、仁者樂山。

知者動、仁者靜。

知者樂、仁者壽。

## 【書き下し文】

子曰わく、

知者は水を樂しみ、仁者は山を樂しむ。

知者は動き、仁者は静かなり。

知者は樂しみ、仁者は壽し。

## 【解釈】

老先生のお言葉。

「『知者は川の流れに樂しみを見出し、仁者は山に樂しみを見出す』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。

そのころは……、

知者は活発に最高の境地である「樂」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「樂」を望むことができるのであろう。

（『論語』雍也第六の二十三）

この章句には、知者から仁者へと至る道程が、いかなるものであるのかについて、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<sup>12</sup>。

すなわち、孔子の理解によれば、「最高の『知』を得たうえで、その後仁者たる『寿（いのちながき）』『樂』の境地に至らなければならない」のである。そして、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が、こうした「知者から仁者へ」という人間形成の順について、『論語』には、多くの「語」が残されている。

そこで次に、本章で中心的に議論を行う『論語』子罕第九の第二十八章句について、検証を行っていくこととした。

## 【原文】

子曰、知者不惑、仁者不憂、勇者不懼。

【書き下し文】

子曰わく、知者は惑わず。仁者は憂えず。勇者は懼れず。

【解釈】

先生のお言葉。

「知」の徳を持つ者は、天が定めた運命を理解しているので惑うことがない。

さらに「仁」の徳を併せ持つ者は、くよくよせず、天命を前向きに受け止めて、人生を歩むことができる。

そして、この者が、さらに心の強さを表わす「勇」の徳を併せ持つならば、いかなる困難においても、おそれることなく決断を下して、その折々の正しい行動である「義」を実践することができるようになり、君子の道を歩んでいくことができるようになるものなのである。

（『論語』子罕第九の二十八）

■論文

この章句の解釈で、よく見られるのは、孔子が「知者は惑わず。仁者は憂えず。勇者は懼れず」と三つの徳を持つものを、漫然と併記しているというものである。加地伸行氏は、これを「三人の高弟についての評価と考え」、「知者は子貢、仁者は顔淵、勇者は子路である」と断定する興味

深い説を展開されている<sup>13</sup>。

ただし、筆者は、本章句と、ほぼ同一の内容を持つ『論語』憲問第十四の三〇との整合性に注目している。憲問第十四の第三〇章句には、次のような文章がある。

【原文】

子曰。

君子道者三。

我無能焉。

仁者不憂。

知者不惑。

勇者不懼。

子貢曰。

夫子自道也。

【書き下し文】

子曰わく、君子の道なる者三つ。

我れ能くすること無し。

仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず。

子貢曰わく、夫子自ら道うなり。

## 【解釈】

先生の発言。「君子の道には三つの領域があるが、私は、まだいずれの側面でも達していないなあ。その三つの面というのは、「仁者は憂えない」、「知者は惑わない」、「勇者はおそれないことなのだよ」と。子貢は言った。「それは先生が、ご自分でおっしゃっているだけです。（ご謙遜にすぎません）」。

（『論語』憲問第十四の三〇）

この章句では、まず、孔子が「君子の歩むべき道には三つある」との規定を展開する。その三つとは、「仁者は憂えず」、「知者は惑わず」、「勇者は懼れず」である。ただし、孔子自身は、この三つについて、「私には、できないのだ（我れ能くすること無し）」と述懐し、君子としての孔子自身が、その三つの徳の道を歩む困難さについて、非常に意識し、気にかけていたことをうかがわせている。この仁者・知者・勇者の順は、『論語』子罕第九の第二十八章句の「知者・仁者・勇者」の順とは異なり、孔子が重視した序列を表現したものと考えられるが、その上で注目すべきは、顔淵第十二の四にある「君子は憂えず懼れず」の発言であろう。

## 【原文】

司馬牛問君子、子曰、君子不憂不懼、曰、不憂不懼、斯謂之君子已乎、子曰、内省不疚、夫何憂何懼。

## 【書き下し文】

司馬牛、君子を問う。子曰わく、君子は憂えず懼れず。曰わく、憂えず懼れず斯れ之れを君子と謂うか。子曰わく、内に省みて疚しからざれば、夫れ何をか憂え何をか懼れん。

## 【解釈】

司馬牛が君子について質問した。

先生の答え。「君子は、くよくよ心配したり、びくびく恐れたりしないものだ」。

司馬牛の質問。「くよくよ心配したり、びくびく恐れたりしない者は、君子とって良いのでしょうか」。

先生。「内省してやましいところがなければ、何をくよくよ心配したり、びくびく恐れるものか」と。

（『論語』顔淵第十二の四）

ここでは、司馬牛が君子について尋ねた際に、孔子が答えたものである。これまで見てきたことから理解されるよ

うに、「君子は憂えず」とは、仁の徳を持つ者の行動であり、「懼れず」とは、勇の徳を持つ者の行動である。孔子は、ここで、「君子は、くよくよ心配せず、いかなる困難をも恐れることなく、前向きに歩を進める」ことを述べているが、ここでの順序は、「仁」「勇」の順となっている。

これらの資料をもとに、整理を試みてみたい。

この三つの章句の用例から理解されるように、知・仁・勇の順には、おそらく孔子による「何らかの規定」があることが予想されるのではなからうか。

まず、憲問第十四の三〇の「君子の歩むべき道」の際には、「仁・知・勇」の順である。これは、孔子が「君子として、自身が重視する順」について説明しているものであろう。

次に、顔淵第十二の四の場合には、「仁・勇」の順で、『論語』子罕第九の二十八章句と同様であるが、この発言は、弟子の司馬牛に対してなされたものであることに着目されたい。この用例は、本章句の知・仁・勇の「仁」と「勇」の関係を補完するものとなっているだけでなく、弟子に対する要求である点に注意が必要なのである。

そうであるならば、『論語』子罕第九の第二十八章句の「知者不惑、仁者不憂、勇者不懼」の順も、弟子に対する徳の獲得の要求の序列を表したものであることが予想される。つまり本章句は、「知・仁・勇」の徳の順に、弟子に

獲得すべきであることを要求しているものではなからうか。

そうしてみると、顔淵第十二の四における「仁」と「勇」の順と、雍也第六の二十三の「知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ」の順こそが、その謎を解明する糸口であったことに気が付く。

まず、雍也第六の二十三の「知者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ」の順に、「知」の徳の獲得から、「仁」の徳の獲得を目指す。次に、顔淵第十二の四における「仁」と「勇」の順に、「知」と「仁」の徳を十全に獲得できた上で、さらに、「勇」の徳を発揮できるようになることができるのであれば、人や天の命を理解する【知の徳を持つ者】となり、それによって、人としての生き方を体現することができるようになる【仁の徳を持つ者】となる。その上で、人として生きていく上で、その折々に心の強さに基づく正しい決断が発揮されることとなる【勇の徳を持つ者】となるのである。

これが、孔子が考える君子の歩むべき道のあり方であったのであろう。孔子は、弟子が仁の徳を獲得し、君子の道を行んでゆくことを希望したのである。つまりは、「君子の境地」を獲得できるように、これらの章句の発言を行ったと考えられるのである。

このように見てみると、孔子集団における章句の確立のかたちの一類型として、孔子の君子への道の道程は、知・仁の徳のありかたへの理解を要求するものであったのであるが、同時に孔子が「君子の道なる者三つ。我れ能くすること無し」（憲問第十四の三〇）と述べているように、それらの徳の獲得には困難さが伴うものであった。

しかし、本稿で明らかになったように、孔子とその後学の者たちは、古典学である伝世の「語」を引用・応用するかたちで、自己概念を出発点とし、最終的に天下観を包括するに至る「仁」の周辺を明確に具現化していったのである、その「仁」に至る道についても、多くの言を費やして、その階梯を明らかかなものとしたのである。

また、これらは、孔子の生きた時代における世界観を背景としつつ、孔子以前の「語」を取り込みながら、その上で、孔子の発明によるものが大であったことが理解できるであろう。

そして、その孔子の「語」を、最終的に編纂したのは、漢帝国に生きた儒生たちであった。『論語』各篇の冒頭の章句と、それらの篇の最終の章句からは、漢代的な問題意識が垣間見えることが多いが、その素材は、まさに孔子周辺・早期儒家の範疇にあるものであって、その問題意識によって調和と平安に満ちた理想の世界を創り上げることと

なったのであろう。

「いかに仁に至るのか」について、ここでは修養論を説く章句を中心に、伝世の概念であった仁の徳概念の理論化・整合化について確認を行ってきたが、こうした、五常の中における仁の独尊化は、様々な『論語』の章句の中でも具現化・体現化がなされている。これらの実例についても、紹介したいものも複数存在するが、紙面が尽きたため、その実証作業については、他日を期すこととしたい。

## 結語

### —孔子の「語」の形成と漢儒の『論語』編纂—

本稿では、多様な孔子の「語」のかたちについて検証を重ねた上で、孔子集団の仁理論の形成から、その独自のあり方について確認を行ってきた。

具体的に述べると、まず、孔子らは、彼ら以前の伝世の「語」をふまえた上で、自己概念における「仁の規則化」とも言い得る「己所不欲、勿施於人（己の欲せざるところ、人に施すことなかれ）」の概念の成立について検証を重ねてきた。その結果、孔門や儒家にあっては、世に伝えられながらも曖昧な概念であった「仁」については、具体的な要諦、すなわち「行動原則」として規定化されたこと、そ



の上で、自他概念と自己修養論を中心とする、「仁」の規定的な理論としての確立を目指していったことが理解されたのである。

また孔子は、それ以前の伝世の「語」を発展させる「私たち」で、「克己復礼為仁」と、その具体的な「目」である「非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動」、すなわち、「仁を体現した美しい礼のかたちの通りに、「見る」「聴く」「言う」「動く」こと」によって、自他概念単位の「仁による美しい礼の規範」から、「天下の世界観への合一」という社会的範囲への拡大のあり方」を再発見したのであった。顔回が成し遂げるであろう「一日、克己復礼、天下帰仁焉（一日、「己れを克めて礼に復れば、天下、仁に帰す）」の理想は、その仁の及ぼす意義と範囲を、「礼」というかたちを通して、「天下」という最大の空間軸において実現しようとしたものであったのである。これは、まさしく、文化・文明観をも包括する「人間らしさ」そのものの体現化であると同時に、「古代中国の人性観による天下的世界観」や、後世における「天下国家観」の実演でもあったのであろう。

その上で、孔子以前の伝世の概念であった、知・勇などの徳目との関係性について、仁の周辺を明確化する作業を行っていったと見受けられる。孔子は、弟子が「知・仁・勇」の順に徳を獲得し、君子の道を歩んでゆくことを希望した

のであろうが、孔子とその後学の者たちは、古典学である伝世の「語」を引用、または応用する「かたち」で、自他概念を出発点とし、最終的に天下国家観を包括するに至る「仁」の周辺を明確に具現化していったのであり、その「仁」に至る道についても、多くの言を費やして、その階梯を明らかかなものとしていったと考えられるのである。

このように本稿では、孔子の「語」の構成をめぐって、孔門の代表的な章句の成り立ちを確認・検証してきたのであるが、その道程は、必然として、「仁」を巡るものとなったと言い得るのではあるまいか。

また、そして、「仁」への探求を中心に開始された孔子および早期儒家の旅は、後世・漢帝国の治世下の宮中における『論語』の編纂作業に集約されていくこととなるのである。

孔子の悲願は、周初の礼楽文明社会を創り上げることにあつたが、孔子は、顔回による、この「克己復礼、仁を為す」の実践によって、調和と平安に満ちた理想の社会を実現して行くことができるかと考えるに至ったのであろう。こうした孔子や顔回の理念は、儒家の「後生の君子」を生み出していく原動力となっていくことになる。そして、孔子に代表される儒家の精神が、理想の追求を志向し続けたことによって、漢の文化・文明は、長き平安と中国を代表す

る地位を勝ち得ることとなったのであろう<sup>14</sup>。

### 〈注釈〉

- 1 『論語』の表記については、現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。
- 2 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・目録学的な成果がまとめられたものといえるであろう。
- 3 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。
- 4 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觀念により、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。
- 5 平岡武夫訳注『論語（全釈漢文大系1）』三二九頁の「補説」参照。
- 6 『左伝』「克己復禮仁也」については、『論語』の「克己復礼為仁」のように、「為仁」と「仁也」の部分に違いはあるものの、関連があるか、あるいは、その概念の延長線上に存在するものと考えられよう。
- 7 荻生徂徠『論語徴』参照。
- 8 こうした「仁」の確立は、漢代における孝の確立に似たものがあつた。先秦期において、「仁」の概念の理解は急速に

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。

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

深まったであろうが、こうした「仁」と裏表をなす「孝」理論の形成については、先秦期の原始儒教を基礎として、漢代の社会において急速に進展していったのであろう。こうした「孝」の問題意識については、加地伸行氏の一連の著作に学恩を受けた。

9

「克己」……古注には、「克己」を「約身」と解釈している。「約」とは、「修める」意である。『論語』子罕第九の第十一章目で、顔回が孔子を回顧して、「我を博むるに文を以てし、我を約するに礼を以てす（【解釈】先生は、素晴らしい文化によって私の学識をひろめ、美しい礼によって私を修養してくださいました。【原文】博我以文、約我以礼）」とあるのは、本章句に依拠していると考えられる。

10

「為仁」……『論語』学而第一の第二章句に、「孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か（孝弟也者、其為仁之本与）」とあるように、仁の実践とは、「孝悌」のような、人間が本来あるべき基本的な実践に依拠しているものであることが理解できる。すなわち、本章句における礼に基づいた視・聴・言・動とは、その一つ一つが仁の実践であるといえるであろう。「克己復礼為仁」……『春秋左氏伝』昭公十二年に、「仲尼曰わく、「古や志有り、克己復礼は、仁なり」と。信に善きかな（仲尼曰、古也有志、克己復礼、仁也、信善哉。）」とある。この文章の「志」とは、「誌」、すなわち、古い記録を指す

語である。孔子は、古語を用いて話しを展開させることが多い。『論語』述而第七の第一章句に、「子曰わく、述べて作らず、信じて古を好む（子曰、述而不作、信而好古）」とある通りである。

なお本章句の「克己復礼為仁」とは、古い記録に見える語であるのであろうが、孔子は、解釈の面において発展した捉え方をしていたと考えられる。

11

本解釈は、以下のような解釈に依拠している。  
老先生は語りかけた。

「我々の中華文明の美しい礼のかたちの通りに、見て、聞く。そして、言葉が発していくのだ。その上で、お主の所作を、美しい礼のかたちと一致させていくとよからう。（分かるな。回よ、お主だけが世の全ての人間の天与の善性をとりまとめ、理想の礼楽社会を実現していくことができるのだ、そのことを忘れてはならないぞ。）」

顔子淵は感激して、「わたくし回は不肖ではございますが、必ずや、先生のお言葉を、実践して参りましょう」と誓ったという。

傍線部の文章から理解されるように、本章句からは、まさしく孔子が、顔回に「仁」の実践を通した「理想の礼楽社会」の実現を託したことがうかがえるのである。

なお、具体的に、「非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿

動」について説明すると、「視る」「聴く」「言う」「動く」は、自己が他者に会った際に重視されるべき所作のことである。すなわち、「視る」は他者への見方や視線の配り方であり、「聴く」は他者よりの話の聞き方、「言う」は他者への言葉のかけ方であり、「動く」は、そのほかの所作やしぐさ全てを指すと考えてよいであろう。

12 詳細は前稿「孔子集団における道徳教育のかたち」と『論語』の確立(前篇)―世界観・語・賢の概念の分析を通じて―(紀要『研究東洋』一三三号、二〇二二) 参照。

13 加地伸行・宇佐見一博・湯浅邦弘『論語(鑑賞中国の古典第二巻)』(角川書店、一九八七)二二二―二二三頁参照。

14 孔子が生きた時期は、まさに戦国に突入しようとする時代であった。孔子は、「克己復礼」、すなわち、人々に与えられた天性を最大限に發揮し、美しい中華の制度や慣習である「礼容(礼のかたち)」に合致していく、その人間性の極致ともいえる行為が、中華全体に伝播することによって、理想の礼楽社会、まさしく調和のとれた平安な世を築こうとしたのである。中国は、こうした儒学の創造と革新、すなわち「孔子の儒学」と「朱子の新儒学」によって、太平な世を実現できたのであろう。

また「仁」の意義に関して、一言を付しておきたい。孔子たちが自他概念レベルにおける仁の行動原理を定めたり、

「天下国家観」における仁の規定を為したりする中で、儒家独自の「仁」の観念が達成されたと考えるのは、極めて自然な成り行きであろう。孔子以前の「仁」については、原義の点から検討してみても、自他概念の域を出るものではない。詳細は、拙稿「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―」(紀要『研究東洋』一二号、二〇二二) 参照。

戴曼公（独立性易）の遺民性格 — その中国時期の行動を中心に

東北大学文学研究科博士後期課程  
日本学術振興会特別研究員DC 賈光佐

はじめに 戴曼公に関する諸伝記及びその問題点

戴笠（一五九六一—一六七三）<sup>1</sup>は、明朝が滅亡したために日本に渡り、隠元の門下で出家した。後に僧団を離れて岩国で医者をし、岩国、また長崎で教えを説き、日本文化の多くの面に影響を与えた<sup>2</sup>。曼公の中国時期の経歴に関する資料は断片的なものであり、さらにそれらの記述は、当時の状況及び士大夫のそれに対する反応と心境などと深く関わっており、加えてその中に晦渋、ないし間違っているものもある。そのため、従来の研究には、中国時期の曼公の理解と行動には、正確性を欠いている。現在の研究者は、曼公を「オボチュニスト」と評し、さらにその「華夷観」は「時世順応的」であると論じる傾向がある。曼公の、日本という見知らぬ環境での行動のみによって彼の人格を測ることは、無理があると言わざるを得ない。そのため、

本稿は曼公の中国時期の経歴を詳説することで、その伝記研究を補完する。その上で、従来欠けていた彼の「文人」、さらに「遺民」としての人物像を浮き彫りにする。

その伝記については、その家系について述べる、自筆の『有謙別緒自刻分宗』をはじめ、江戸時代の天文学家、関莊三郎（一六三三—一七一）の著述『戴曼公外略伝』<sup>3</sup>、曼公の弟子、高元泰が一七一八年に書いた『明独立易禅師碑銘並序』、東条琴台（一七九五—一八七八）の著述で、没後の明治十六、十七年に亘って刊行された『先哲叢談統編』<sup>4</sup>など、戦前にもすでに数多く著されていた。

戦後の最初の詳細な研究は、半生を傾けて『黄檗僧書』を編纂していた吉永雪堂氏によるものである。氏は、「大正二年以降、黄檗史資料採訪の際、諸山の蔵書や曼公の聞書詩文等に寓目する毎に、収録した処を詩伝作全般に

亘つて十冊に分類編輯し、年譜一卷を附し」て、その年譜は、『天間（ママ）老人独立易公紀年』（門司市立図書館、一九六二）として出版された。しかし、この本は発行数の問題か、入手しにくく、あまり参照されていないようである。

その後、岩国徴古館の元学芸員である桂芳樹氏が、岩国藩主との関係という視座から、曼公の伝記を『僧独立と吉川広嘉』（一九七四、岩国徴古館）にまとめた。近年、とりわけ曼公の研究に力を入れているのは、徐興慶氏である。氏は二〇一四年に、曼公を専論する研究論文を公表し、同論文は二〇一八年に野川博之氏によって翻訳された。徐氏は二〇一五年に『天間老人・独立性易全集』（臺大出版中心）も編纂した。それ以降の研究は、徐氏の結論を踏まえたものとみなせる。

戴曼公の伝記研究においては、史料批判が十分になされていないこと、史料の解読の方法が適切ではないこと、及びこの二つの問題により生じた史実特定の不確実性という問題があると考える。上記の一次史料について、梁若容氏の「明末両戴笠事績考」における曼公に関する部分は、ほぼ『先哲叢談続編』における該当記述に基づいて述べられているとみてよい。しかし、今関天彭氏が指摘したように、「先哲叢談続編」に載せてあるのは、能く校訂も加へてな

い」<sup>7</sup>ものである。そのため、そのまま信じてはいけなからう。

戴曼公の中国時期での経歴については、自筆の「有譙別緒自刻分宗」が最も確実な史料で、その弟子が書いた『碑銘』は、「有譙別緒自刻分宗」を要約しながら、ほかの史料、あるいはその師匠から聞いた話によって記されたものだと考えられる。

まずは、「有譙別緒自刻分宗」というテキストの信憑性と特徴について検討する。国立国会図書館所蔵本の文末には、「右一卷借抄于田辺龜遊家、是独立禪師自筆本、而高玄岱先生徵于東都時所留贈田辺氏之祖桑溪（方業）者也（この一卷は田辺龜遊家から借りて写したもので、これは独立禪師の自筆本であり、高玄岱先生が東都に召し出された時に田辺氏の先祖である桑溪（方業）に贈られたものである）」と書いてある。この「田辺桑溪」が誰かということについて、荻生徂徠が書いた「復崎陽田辺生」という次の書簡が参考になる。

以三千里之遠、一面之素、而垂念至此、不知病拙以何得之足下也。所示詩若干首、想皆高先生所刪定、何容於言哉（三千里の遠さ、また一度面会しただけの縁にもかかわらず、私に思いを寄せてくださった。病弱で

拙い私などがどうしてあなたにこのようにしてもらったのかはわからない。あなたが示してくださった若干首の詩は、思うに、そのすべては高先生が添削し決めたものであるため、私がそれらを評論する余地はない。<sup>9)</sup>

藍弘岳氏の考察によると、ここの「高先生」は高玄岱のことである<sup>10)</sup>。この書簡によると、彼らは一回しか会ったことがなかったにもかかわらず、この崎陽田辺生は高玄岱の弟子であることを知ったため、彼らの師弟関係はよく知られていると考えられるであろう。加えて、崎陽は長崎のことであるため、この崎陽田辺生は田辺桑溪であろう。高玄岱が、師匠の自筆本ほどの重要なものを弟子以外の人に贈るのは、不思議なのである。翻ってみれば、この『有謙別緒自刻分宗』の信憑性も裏付けられる。

この史料の特徴は、石村氏と徐氏ががすでに注目しているが、落款に「康熙」という年号を用いていることである。石村氏は、それが「中国へ帰る二人の孫に与えるものであったからにはかなるまい」<sup>11)</sup>と断言している。つまり、清朝へ帰る孫の安全に配慮するため、清朝の年号を使ったということであろう。一方で、徐氏はそれを誤記であると考えている。その理由について、まず、静嘉堂抄本と大田抄本

は「康熙十二年歲在壬子首夏日」としているが、康熙十二年は一六七三年であるため、この二つの抄本は誤記である。さらに、東条琴台の抄本は「康熙十一年」としているが、原本にそう書いてあるのか、あるいは東条琴台が推算して正確な年次に訂正したのか断定できない。そして、曼公は例外なく干支で紀年しているが、この史料だけで、康熙の年号を使っている。その上で、筆写した際に、壬子年が寛文十二年であることに影響されて「康熙十二年」と誤記したか、またはそもそも原文にすでに誤記が生じていたのかは断定できない、としている<sup>12)</sup>。筆者の見解としては、曼公が単に中国の年号をよくわからずに、壬子年を「康熙十二年」と誤っている可能性が高い。さらに、琴台が「康熙十二年」ではなく、「康熙十一年」としたことは、必ずしも訂正ではなくて、琴台の誤謬と見なす方が適切である<sup>13)</sup>。その『先哲叢談続編』には、明白に『碑銘』を踏まえて記した曼公が長崎に着いた年数は、「承応二年」を「承応三年」と記したのである。また、一方、石村氏の指摘について、曼公が孫たちのため、政「康熙」という年号を用いている可能性がある。しかし、その時の漢民族の人々の「華夷」観の変化と考え合わせれば、必ずしもそうではない。それは後に論ずることにする。

次に、第二の問題点、史料解読の方法について検討する。

先学らが利用した史料について、石村喜英氏は「黄檗独立禪師（戴曼公）の事歴を伝えるものには、弟子深見玄岱（高天漪）撰述の『明独立易禪師碑銘』をはじめ、東条琴台の『先哲叢談統編』所収「戴曼公伝」、源良弼撰『天外一問人髮記』、独立自撰『有譙別緒自刻分宗』、熊谷玄旦編『独立遺稿』、藤田葆編『独立遺藻』、『独立自筆書簡』、『独立墨跡』等その基礎史料は少なくないが、ここではこれらの史料を基に独立禪師伝の概要を明らかにしてみたい<sup>14</sup>と述べている。徐興慶氏が曼公を研究するため利用した史料は、吉永雪堂氏が書き写した『戴曼公独立書簡集』以外は、石村氏のそれを超えるものはない。

徐氏は石村氏の研究に対して肯定的で、その誤ったところも因襲していることは、拙稿で明らかにした<sup>15</sup>。徐氏の曼公研究において、最も革新的なのは、徐氏が万福寺文華殿で吉永雪堂氏が書き写した『戴曼公独立書簡集』を発見し、それに基づいて、曼公は黄檗僧との間に重大な摩擦があることを明らかにしたことである<sup>16</sup>。しかし、徐興慶氏の『戴曼公独立書簡集』に関する解説には、誤ちが多くあるため、曼公が頻繁に虚言を発しており、原則のない機会主義者（オポチュニスト）という人物像を描いた。それに對して、拙稿においては、文献の解説や分析などにおける幾多の誤謬を検討して、訂正を加えた<sup>17</sup>。

徐氏の曼公に対する評価とは裏腹に、曼公自身の著述も顕著ではあるが、例えば、曼公がなくなってから二〇〇年以上の明治時代でも、岩国の人々がその節義「節義」・「名教」を称賛して、日本のそれをこの本が興すことに期待を寄せている。佐田白茅は「我邦之一新、成于節義、而今也有節義寂寥之感。此編一出于世則必有益于風教也（我が国の一新は、節義によって成し遂げられたが、今では節義に寂寥の感がある。この編が世に出れば、風教に必ず益するだろう）」と述べ、南方厚は「其講廉恥・励気節、亦足以維持天下名教矣。然則满腔慷慨、託之筆硯之間、悠然自樂者、其戴曼公乎。天下名教寓于之小冊子之中、隱然誠世者、其在此編乎（その廉恥を語り、気節を励ますことは、天下の名教を維持するのに十分である。そこで、満ち満ちた慷慨を胸に秘め、それを筆や硯に託し、のんびりと楽しむ者は、まさに戴曼公である。天下の名教は、この小冊子に宿り、静かに世を戒める者は、この編纂の中に存在する）」<sup>18</sup>と述べている。日本ほど称揚されていないが、黄容の『明遺民録』にもその事績が収録されていることから、中国においては、曼公のことは「明遺民」として認識されていることは明白であろう<sup>19</sup>。それにもかかわらず、現在の研究のほとんどは、彼が隠元のもとで出家したため、仏教徒、黄檗僧と見なすにとどまり、彼の遺民という身分を見落として



いるものである。

このような誤解が生じたのは、石村氏がいうように、「もとより独立についての今日の諸家の評価はまちまちであり、独立在世中にあっても毀誉褒貶は相半ばする程特異な眼をもつて見られ、我欲にむしばまれた人々の疾視をうけることも少なくなかった」<sup>20</sup>という背景も確かである。しかし、より本質的なのは、従来の研究は、主に長崎の関莊三郎、九州出身の吉永雪堂、岩国の研究者桂芳樹の郷土研究、また今関天彭や辻善之助ないし徐興慶といった日中交流史の研究という二つの視座から研究されてきたため、遺民研究という研究方法の欠如であると考えられる。

遺民研究は、陳垣氏が一九四一年に公表した『清初僧諍記』に始まったことは周知の通りである。その目的は、明清交替の際に清朝に仕えたいわゆる「二臣」と、明朝に忠実を貫いた「遺民」を研究することで、当時の日本占領下において日本に協力した「漢奸」を糾弾し、日本と戦う愛国者を表彰することにあつた<sup>21</sup>。現在に至って、文学・史学・政治学という学問分野の側面においても、江南・嶺南など地域の側面においても、遺民研究は極めて細分化されており、長い伝統を持つている。そのような学殖の蓄積を用いて、曼公の経歴を分析しない限り、その実像を明らかにすることはできないと考えられる。

このように、本稿においては、『有謙別緒自刻分宗』など曼公自筆の史料を基礎史料にして、遺民研究の視座で、曼公が一二二一年にその生員という特権的な身分を放棄したこと、一六四六年に杭州を離れて嘉興府の濮院鎮に移住したこと、さらに一六五三年に日本に渡ったことという三つの、その中国時期の大事件、人生の節目について考察したい。当時の思想環境を注意しつつ史実を明らかにした上で、その思想上の意味を検討することで、曼公の儒者的な性格と遺民的な性格を論じたい。

## 一 一六二一年まで…生員放棄

『有謙別緒自刻分宗』において、曼公はその先祖である戴安道について、

忽以晋祚淪亡、五胡乱夏、江左東興。有祖安道公、大概人道一性之違、同人各得。自慎其本、去譙來越、卜隱稽山、巖壑之中。剡溪半壁、開家伊始。世仰高風、時称剡谿曰戴谿（突如、晋の王朝が滅び、五つの夷狄が中華を乱し、東晋が江南で興った。祖先の安道公がいて、大いに感慨した、世間の道は一性と違い、同じ人間ではあるが、それぞれ自分の道を見つける。彼は

自身の本分を慎み、謙を去り越へ来て、会稽山の岩壁の中に隠居した。その剡溪の半壁で家を開き始めた。世人は彼の高い品格を尊敬し、その時には剡溪を戴溪と称えた。

と述べている。この記述から、自分の祖も遺民の気節を持っていたことを強調する意図が読み取れるだろう。ただし、この戴安道は、著名な画家戴逵（三二六―三九六）であるが、徐氏は彼の出身地である「謙」を「現在の安徽省毫県」としている<sup>22</sup>。しかし、『歴代名画記』によると、彼は「謙郡銓人」、つまり「安徽省濉溪县臨渙鎮」の人である。毫県と濉溪县は、それぞれ現在の亳州市と淮北市であり、異なる地方である。

続いて、一六二〇年になると、連続な事故と災難が生じた。

万曆庚申三月、王父捐館。次年辛酉三月、杭城災劫。城空十里、家無孑遺。卓絶一身、棄去咕嗶。技莫他圖、用安母老（万曆庚申の三月、父が亡くなった。翌年の辛酉の三月、杭州に火事が起こった。城は十里も空になり、家には何も残っていなかった。一人だけで、咕嗶を放棄した。才能は他の目的を圖らず、ただ母を養

うためであった。

石村氏はこの文について、「万曆四十八年（泰昌元年・一六二〇）三月、二十五歳の折にはおそらく祝融の災であるう館舎を失なつたうえ家財をも失ない、翌天啓元年（一六二一）三月には時運つたなく杭城は兵燹に焼失して、朝政も著しく乱れるに至つた。このためついに学業を放棄するとともに致仕して西湖に走り、山水の景趣を賞すること数年、天地自然の美に接しながら、もっぱらその詩的情緒を味わううちに、やるせない憤適の心を癒すことにつとめたという」<sup>23</sup>と読んでいる。この解説には、二つの問題がある、一つ目は、「捐館」は死去の敬称であり、「館舎を失なつた」という説明は誤つていふと言わざるを得ない。二つ目は、「学業を放棄する」とともに致仕し」という解説にも問題がある。「咕嗶」の最初の出典は、おそらく『礼記』の「学記」にある「今之教者、呻其佔畢」であろう。それを「学業」と理解するのは、大きな間違いはないが、曼公の時代においては、特に科挙の受験勉強を指していたと思われる。しかし、「致仕」の意味は、この文からは確認できないであろう。つまり、曼公は科挙の勉強中の「生員」であるに過ぎず、官位に就いたわけではなく、当然それを辞するわけもないのである。徐興慶氏はこの文につい

て、「捐館」については「去世(死去)」と読んでいるものの、「次年、棄去咕嘩」を「翌年には杭州で大火があり、一家の生活がとみに苦境に陥り、文雅の道を捨てざるを得なくなった」<sup>24</sup>と理解しており、この点には首肯できないところである。この科挙の勉強を放棄した背景については、高玄岱の『碑銘』により詳しく説明されている。

天資穎悟、讀書過目輒誦。幼学拳子業、早登鬻序、然不喜時文八股。年二旬五、罹会城災、又当魏豎乱朝、竟棄咕嘩、放遊西湖、欣領山水之趣(天資は聡明で、讀書することは、一度だけで暗記してしまう。幼い頃から科挙の勉強を始め、早くも学校の序列に名を登録したが、科挙のための文章である八股文を好まなかった。二十五歳の時、杭州の災害にあり、さらに魏忠賢が朝廷を混乱させたため、咕嘩を放棄して、思うままに西湖に遊び、山水の美しさを楽しんだ)。

「鬻序」は学校の意味である。曼公が自筆の『千字文』の「跋」<sup>25</sup>において、自分は「大明国浙江杭州府学秀才」<sup>26</sup>と合わせて考えれば、曼公が早くから童子試を合格して、杭州府学の生員になったことに間違いない。曼公の生員の経歴について、自筆の『有謙別緒自刻分宗』において、「棄

去咕嘩」、つまりその生員の身分を放棄したことだけを言及したのに対して、元泰が『碑銘』において「讀書する」とは、一度だけで暗記してしまう」と加筆した。この潤色は、その時期には記誦能力の優劣を問題とする風潮があったという背景<sup>27</sup>より生じたであろう。しかし、曼公は二十五歳で生員を放棄したことより、その生員資格を取得したのは二十五歳以前のことには違いない。それは、明代において平均的に生員になるの二十二歳であった<sup>28</sup>こと考えれば、決して遅くはないため、元泰の記述は過言ではないと考えられる。

次には、曼公が生員を放棄した、すなわちいわゆる「棄巾」の理由について検討する。「棄巾」の現象について、「弃巾とは、言ってしまうえば、生員の資格と身分を捨てて、庶民になることだ。明代には、科挙で出世する望みがない生員の多くが、「衣巾終身」という保守的なやり方をとった。仕官の道を諦めても、生員の身分の待遇を一生涯受けることができたのだ。断固として棄巾する者は、やはり少数にすぎなかった」<sup>29</sup>と陳宝良氏は指摘している。明代の生員棄巾の早い例は、嘉靖年間すでに登場して、万暦になると、ついに風気となった。明清交替の際は、大勢の生員が名義上は節義のために棄巾したが、結局清朝が再び科挙を行うところ、またそれに応じる明朝の生員が多くあった<sup>30</sup>。曼

公の棄巾は一六二一年のことであるため、明清交替にはまだ至っていない。曼公が科擧を放棄したのは、家財が無くなって、技能を、ほかのことを図らず、ただ母を奉養するだけのために用いると曼公自身が説明している。

一方、元泰の『碑銘』には、魏忠賢（一五六八—一六二七）の朝廷を混乱させたこと、受験用の八股文を好まない理由も挙げられている。魏忠賢は明を滅亡の淵へといざなつた諸悪の首魁であり、明朝二十七十余年の取りを飾るにふさわしい人物である<sup>31</sup>。そして、一六二〇年から、宦官の魏忠賢がその年に十六歳で皇帝即位した朱由校の信任をえて、東林党に弾圧を加え、書院を破壊しはじめたことは、事態を決定的に悪化させた事件である<sup>32</sup>。八股文を好まないという理由は、「棄巾」の諸理由の一つ、現状に不満を持っていることに属する。例えば、陳乙先がこのような内憂外患の絶境において、「当此時、上猶以八股取士、士猶以此庇。譬如人不久氣絶、当訣別妻子、而猶作不知痛痒語。真是可憐憫者（こんな時に、制度はまだ八股文で士大夫を選んで、士大夫もそれで受験している。まるで人がもうすぐ死ぬのに、老婆や子供と厳肅に別れを告げるべきなのに、関係ないくだらない話をしているようなものだ。本当に哀れな状況だなあ）」と宣言して、生員の身分を放棄した<sup>33</sup>。類似して、黄宗羲の場合も、「あらゆる文化の

墮落の根源が、この制度悪に内在するものであると、彼は断ずる」<sup>34</sup>と福本雅一氏が示している。

このように、曼公と元泰の言説を総合してみると、曼公の生員放棄の行為は、親孝行と社会責任感からの選択であった。この選択は、その儒者的性格を濃厚に表出していることとみなせよう。

## 二 一六二一年—一六四六・濮院移住

一六二一年、曼公は生員の身分を放棄して、西湖のあたりに移住した。しかし、そこでも酷い目にあつて、再度の移住を余儀なくされた。玄岱の『碑銘』には、下記のように記されている。

年齊五十、明亡清代、一天虜塵、不勝慘憤、乃往長水語溪養晦焉。（年は五十にのほつて、明が亡び清がそれに代わつた。天下は異民族で満ちている。痛ましさと憤りに堪えかねて、長水語溪に行つて隠棲したのである）<sup>35</sup>

先述したが、戴耘野と戴曼公との混同は、先学らの記述においてはよく犯されてきた過ちである。徐興慶氏はそれを詳細に考察して、「朱彝尊の『明詩綜』・『静志居詩話』

における「更字耘野、又字曼公」という誤記により、このような混同が引き起こされた<sup>36</sup>と主張している。この『碑銘』における「往長水語溪」によって、曼公が杭州を離れてから渡日するまでの期間に生活していた場所に関する誤解が生じた。これは曼公の弟子が書いたものであるため、信憑性が高いとされ、学者たちが曼公の生涯を研究する際の主要な資料となっている<sup>37</sup>。この記述を踏まえて、東条琴台もその『先哲叢談続編』において、「曼公歳向五十、天下騷擾、滿眼虜塵。不勝慘憤、乃往長水語溪養晦踪跡（曼公は年が五十にのぼった際に、天下が混乱して、見えるところ全て異民族の人々であった。痛ましさと憤りに堪えかねて、長水語溪に行つてその行方を隠した）」<sup>38</sup>と記している。この二つの史料は、従来のには、曼公を研究する上でしきりに利用されているものであるため、先学はそれに影響されて、同じ結論を導いてきた。

石村氏は曼公が杭州を離れるに至った経緯について、「明末における明の国勢は南京陥落後、日に月に衰顔に向い、明朝依復の望みは全く失なわれるに至つた。このため独立はやむなく俄かに長水の語溪に移り住ん」<sup>39</sup>と語っている。徐興慶氏もそれと類似して、「政局が乱れ、家も国家も大きな転変を余儀なくされた結果、明の滅んだ四十九歳の年にはほとんど身の置き所もなくなったこと、ただそれ

でも幸いにして医術を学んだことがあつたおかげで、郷里を離れて浙江省桐郷県に赴き、杭州から約五十キロ離れた同県の語溪の地で開業し、かくて前後九年を経てやつと家族挙げて安定した暮らしを手に入れた<sup>40</sup>としている。

徐氏は曼公が中国を離れる前の経歴を明らかにしようと、力を尽くして調査したが、彼が中国を離れる前に語溪に住んでいた、またその時に曼公が主に参加していたのが惊隠詩社であつたと考えているため、「杭州出身の戴笠の事績の手がかりが非常に少ない」<sup>41</sup>、また、どのように考察しても、関連する詩作は二首しか得られない<sup>42</sup>と嘆いている。一方、『有謙別緒自刻分宗』には、次のように記している。

幸者、往習軒岐。寄家省下、潜出語溪（幸いにも、昔には医術を学んだ。家を省に寄せ、ひそかに語溪を出た）。

「計育一十二胎、僅存一子」という記述について、今関氏は、曼公の「十二人の兄弟が僅かに一人を余し」<sup>43</sup>たと読んでいるが、曼公の兄弟については、『有謙別緒自刻分宗』には「身六産而乳七子。未産双男、予時破胞先出。連翩夭折其六（母は）六回子供を産み、七人を育てた。最後の

出産は双子の男の子で、私はその双子の中で最初に生まれた。六人の兄弟は次々と亡くなった」とあり、母は七人の子供を出産したが、結局自分一人しか生き残っていないことがわかる。そして、「二十二胎」は、曼公の兄弟ではなく、その子供を指しているのではないかと思われる。

ここの「出語溪」は、高玄岱が「往語溪」と書き始め、東条琴台がこれに影響を受けて「乃往長水之語溪（それから、長水の語溪に向かった）」<sup>44</sup>と記述した。しかし、ここでの「出」は明らかに「離れる」を意味している。以下は、その後曼公はどこに移動したのかについて検討する。

『桐郷県志』には次のように記されている。

戴笠、字曼公、杭州人。博学能詩、兼工篆隸。不欲以儒術顯、乃潛究『素問』諸書、懸壺濮里。（戴笠は、字を「曼公」といい、杭州出身である。彼は博学で詩をよくし、篆隸の書にも長けている。儒学を鼻にかけようとはせず、そして『素問』といった書物を研究し、濮里で医療行為をしていた）。<sup>45</sup>

また、『嘉禾征猷録』によれば、戴笠は「寓秀水之濮院（秀水の濮院に客寓していた）」<sup>46</sup>と記されている。これらの史料は、徐興慶氏もその論文に引用しているが、従来のな

結論に影響されたか、曼公は杭州を離れて語溪に移住したということを経験とした。本節では、曼公の杭州離脱後の動向に焦点を当てて改めて考察する。

上記の史料において記された曼公の行く場所として、『碑銘』と『先哲叢談続編』のいう「長水語溪」、『嘉禾征猷録』のいう「秀水之濮院」、『桐郷県志』のいう「濮里」について、関係する地方志に基づいて検討する。

まず、これらの地名の関係を、明代の行政区画に即して検討する。「長水」とは秦時代の嘉興県の古地名であった、秦始皇によって北の方に移されて、明代の嘉興県の南に三里のところにあつた郷であつた。<sup>48</sup>嘉興府が県に分けられたことについて、「嘉興府は明の宣徳四、五年（一四二九、一四三〇）に分県が行われ、嘉興県が秀水、嘉善両県を分けて三県となった。同時にまた、海塩県から平湖県が、崇徳県から桐郷県がそれぞれ新設された」<sup>49</sup>と川勝守は指摘している。「語溪」とは、秀水県の西にある郷であつた。<sup>50</sup>一方、濮院鎮は「秀水県の西南三十六里」<sup>51</sup>にあつたため、両者は明らかに異なる地方であろう。

「秀水之濮院」について、川勝守氏は、上記の嘉興府が県に分かれて、さらに新県が設置された地域のいずれにおいても、鎮市の増加が著しく、さらに「輩出している絹織物業関連の手工業が盛んな市鎮」の例として、「秀水の濮

院」を挙げている<sup>52</sup>。実は、濮院のような鎮は、県城と（郷）村との中間のような位置付けで、経済が発達している一方、行政的地位は低下していた。そして、行政的には自主的な地位を有しているため、厳密的にいえば、濮院鎮は秀水県の一部ではない。『濮院所聞記』は、濮院鎮の地理的關係についてその西南は桐郷県の梧桐郷、東南は嘉興県の長水郷、東北は秀水県の靈宿郷であったと記している。また、同史料には「西南は梧桐郷であり、まさに古代の「語児」という地方である」<sup>53</sup>。

語溪について、そもそものは「(石門) 県東南一里、旧名御児」<sup>54</sup>という川の名前である。これで、「語溪」の旧名は「御児」である。『康熙石門県志』によると、崇徳の旧名は「御児」、または「語児」である。春秋時代に石門県は呉越の境として置かれた。秦になると、会稽郡を設置し、由拳県はそれに属しており、御児は由拳県の西にあった郷であった。唐僖宗間には「義和鎮」には昇格して、後梁開平初年には「義和市」と称する。晋の天福年間には「崇徳県」として設置された。清の太宗の年号は「崇徳」であるため、県の名前は「石門県」に、鎮の名前は「玉溪」に変更された<sup>55</sup>。董圻の『(崇徳) 県志序』によると、その地方志について、宋代編集の『語溪志』は地名に因んだのに対して、明代の『崇徳志』は県を志名としている<sup>56</sup>。また、「語児郷」

という石門県にある郷もある<sup>57</sup>し、「語児市」という石門県東南にある市もある<sup>58</sup>。このように、「語溪」は崇徳県の旧名、崇徳県にある川、またその旧名の郷と市も意味している。いずれにせよ、明代の行政区画よりいえば、濮院は語溪に属しないことがわかる。曼公はどの意味で「語溪」を言及しているかについて、推測にすぎないが、曼公は杭州を離れた際に、崇徳県を通じたということ強調していると理解すべきであろう。

濮院の地方志、『濮鎮紀聞』には、曼公が濮鎮で医療活動を行ったことについて、「嘗懸壺于鎮之北横街（かつて医療活動を鎮の北横街で行っていた）」<sup>59</sup>と詳しく記されている。北横街という場所は、現在でも存在している。

「濮里」「濮院」「濮鎮」とは、現在の浙江省嘉興市桐郷市にある「濮院鎮」であり、語溪は、浙江省嘉興市桐郷市の「崇福鎮」である。崇福鎮は杭州市の北東約四十キロメートルに位置しており、濮院鎮は崇福鎮の北東約三十キロメートルに位置している。以下、濮院鎮は便宜上「濮院」と称する。

次に問題となるのは、曼公がいつ「濮院」に到着したかということである。この問題は、次の陳文沂の詩「擬別曼公有引」の「引」によって説明できる。

丁亥夏杪、舟過濮溪、始得与曼公握手暢聚、幽懷声氣相合。蓋神交已一年矣。詩筒往來、魂夢飛馳。揣以萍蹤得契金石、洵良遣也（一六四七年夏の終わり、船で濮溪を通り過ぎた際に、初めて曼公と握手して十分に集めて、内なる感情と雰囲気が互いに調和している。そもそも、精神的な交流はすでに一年あったのである。詩をめぐって交換し、互いに夢中になっている。浮草のような漂泊な行動は金石のような交友をかない、本当に幸運な出会いであると思う）<sup>60</sup>。

この詩の作者、陳文沂について、『濮鎮紀聞』には、「字宗韻、松溪人。往來濮鎮、与濮淡軒・戴曼公・沈海鷗以詩酒相唱和（字を「宗韻」といい、松溪出身の人である。濮鎮を往來し、濮淡軒・戴曼公・沈海鷗と詩と酒で唱和していた）」<sup>61</sup>と記されている。この詩より、宗韻と曼公との詩の往來は一六四六年より始まり、一六四七年夏に兩人が濮院で面会したことが分かる。考えられる可能性としては、宗韻は一六四六年より前に、濮淡軒・沈海鷗といった濮院の人と知り合い、そして、詩の贈答より曼公という人物を知って、曼公との詩の往來が始まった。つまり、曼公は一六四六年には濮院に到着して、濮淡軒・沈海鷗と知り合いになったということになるであろう。このように、曼公

は「豪奸蕩子」に虐げられ、杭州の惨状を目の当たりにし、一六四六年に語溪を離れて濮鎮で医者として暮らし始めたに違いないと思われる。

曼公と詩酒で唱和していた友人は、どのような人々だったのだろうか。一人は濮澹軒、名は淙、字は澹軒である。澹軒の詩作には「国変詩」や「拍劍歌」などがあり、火災で焼失した<sup>62</sup>ものの、彼の詩題からもその明の滅亡への悲しみと憤慨という遺民精神を感じ取れるだろう。また、澹軒の友人は「皆拔俗名流、清風高節、皎皎出群之彦（皆世俗の人を超越した著名な人で、風が清し、節を高める、群れから輝く人物である）」<sup>63</sup>であり、このような交友関係からも、澹軒の人となりは推測できる。もう一人は沈海鷗、名は機、字は海鷗である。彼の詩について、「先生目撃時變、感慨淋漓。忠義之氣溢于楮墨間（先生が時代の變化を目撃し、感慨が勢いに溢れている。忠義の精神が詩文に溢れ出ている）」<sup>64</sup>と後世に評されている。また、彼と曼公に関連する多くの詩文から、二人の志向が一致していることも分かる<sup>65</sup>。曼公の詩名が濮院でも高いことは、次の「濮川詩抄序」よりうかがえる。

当明之季、濮淡軒復以詩鳴幽湖。時沈海鷗・戴曼公亦多慷慨之音。嗣後風雅漸開、迄于今（明になると、濮



淡軒は再び詩で幽湖に名が知られた。その時、沈海鷗と戴曼公にも慷慨な詩作を多く詠じていた。その後、詩作の潮流が次第に広がり、今日に至るまで続いている<sup>66</sup>。

「幽湖」とは、濮院の別名である。この記述から、曼公は当時、詩名が高かったのみならず、濮院の文学発展にも、大いに貢献したことがわかる。宇野直人氏は一六四四年以後の詩社の状況について、「一六四四年、李自成の率いる農民軍が北京を占領するに至る。この時期、詩壇の動きとしては、詩社がしきりに結成されたことが目立つ。彼らは団結して憂国の心、民族意識を詩に詠ずるとともに、往々政治活動に赴いた。これもまた中国詩人の伝統的良心の表れであるに違いない<sup>67</sup>と述べている。曼公の「慷慨之音」も、このような良心の表れにほかならない。

曼公にとって、濮院での生活はどのようなものであったのだろうか。その「有謙別緒自剡分宗」には、次のように書いてある。

一展医天、聊慰一家半飽之腹。深愧恥之、以不死貪求於乱時。殊喘喘於憂慚莫已也。(一応、自分の医者の才能を発揮し、少しでも家族の飢えを満たそうとして

いた。これを深く恥じる。死ぬことなく、混乱した時代に生を貪欲に求めているためである。とりわけ、心配して後悔していることに、息も絶え絶えに喘ぐことはやまない)。

石村氏は、曼公が「すこぶる恥じた」のは「やむなく軒岐(医業)を業として糊口をつなげなければならぬ」とであったと解説している<sup>68</sup>。しかし、原文にはより明確に、「不死」が曼公の慚愧・憂慮の原因であると述べられているのではないか。では、なぜ死ななかったことを恥じることになったのだろうか。その背景には、やはり遺民的精神があると考えられる。

明清交替の際には、「忠孝思想と個人主義の相互影響の下で、明の終わりの一部の「上品」な儒者らは、「無事袖手談心性、臨危一死報君王」するようになった。さらに、南明政府が死節を表彰したことも、士大夫らが殉国するようにと鼓舞する効果があったかもしれない<sup>69</sup>。士大夫の殉国は目立った現象であった。歴代にも、最も多くの人数の殉国者を有している<sup>70</sup>。そして、明遺民らは、いうまでもなく、殉国しなかった人々である。彼らが「不死」に対して、生涯にわたり慚愧と憂慮を抱いているという状況について、何冠彪氏は「明遺民らは一方で、殉国は人臣の責

任だと強調し、また死節を守る者を大いに称賛するが、彼ら自身はなぜか死を選ばない。それゆえに、彼らは公のためや私のためさまざまな理由や口実を提出し、直接的にも間接的にも自分が死なない理由を説明し、さらに「死は過激である」と反論し、死んだ人を批判する。しかし、皮肉なことに、批判される人々の多くは堂々と死を選ぶことができたが、批判者の中には慚愧や罪悪感を感じ、ないし自分が死ぬことができないことに「終身之憂（一生の憂慮）」を抱いている人も少なくなかった<sup>71</sup>と指摘している。

このように、戴曼公は清軍の勢力は江南まで広がっている様子を見ることに堪えず、濮院鎮に移住したことを明らかにした。この事件は、戴曼公の遺民性格をはかる上で重要な意義を持つている。というのは、曼公は濮院鎮で当地の遺民たちと交友関係を結び、「慷慨之音」、つまり激憤の情に溢れる詩を作ることで、遺民の情感を演出している。一方、この移住は、曼公の生涯にも大きな影響を与えた。その清軍が跋扈するさまを見聞したくないという濮院移住の動機は、彼が日本に渡ろうとした動機ともなっており、また、濮院の環境は、曼公の東渡の外部条件にもなる。このことについて、次節で分析する。

### 三 一六五三年…東渡日本

戴曼公の遺民としての性格を確認するためには、彼の日本への渡航経過を理解する必要がある。

時有粵人某、招同桴海、快濂煩襟。癸巳早春發行、三月抵崎、時為承応二年也（その時、広東出身のある人物が私を、一緒に海を渡り、心の煩わしさを洗い流そうと招いた。癸巳の年の早春に出発して、三月に長崎に到着した。承応二年の時であった）<sup>72</sup>

徐興慶氏はそれを「偶然のきっかけから異国日本へと渡り、医術に明るかったがために長崎に定住することの許可を得た。ところが、年とともに身体の衰えを覚えるに至り、出家して僧となることで新たな進路を見出そうとした」<sup>73</sup>と捉えているが、この解釈はその実像を把握しきれないと言わざるを得ない。まず、曼公の長崎定住は「許可」されたものではなく、長崎奉行に引き留められたのだというところ、さらにその出家は長崎奉行の指示によるものだったということについては、拙稿においてすでに論証したところである<sup>74</sup>。本稿では、曼公の日本東渡が、単に「偶然のきっかけ」によるものであるのかという点について、外部の環境、明遺民の動向、さらに曼公の個人的意図という

三つの側面から検討する。

外部の環境については、当時の濮院では、粵人が共に海を渡る人を招くことが多かったということが挙げられる。

『濮淡軒先生伝』には、「順治初馳海禁、粵客至呉、呉中奸滑、朋謀泛海（順治初のころ、海禁が緩められて、広東の人が呉に至り、呉の中の悪賢い反逆者らと共謀して海を渡る）」<sup>75</sup>と記録されている。ただし、この後に淡軒が粵客を助けたという記述が続くことを考えると、こここの「奸滑」という表現は、忌避のために使われているものであろう。ともかく、当時すでに十分な航海条件があったといえよう。例えば、『長崎実録大成』には、承応二年に「唐船五十六艘入津（唐船五十六隻が入港した）」<sup>76</sup>と記録されている。

当時の明遺民の動向については、一六五一年に清軍が福建・浙江において戦争の優勢を取ってから、清軍に反対する人々を捜査し始め、反対勢力はむしろ、その味方、東南の海岸線の明遺民らの多くも捕まえられ、殺害されたという「辛卯之難」が生じた。「辛卯之難」のため、多くの明遺民は隠棲したり、寺院に隠れたりしたが、「辛卯之難」の後、清軍の寺院への制限は極めて厳しくなった。このことは、隠元を含む多くの僧侶が日本に渡る重要な原因の一つとなった<sup>77</sup>。ここで注意すべきは、王夫之も一六五二年

に隠棲し始めたということである。顧嘉農氏は王夫之が隠居生活を送った理由について、明の滅亡により清への仕官を拒否したという亡国遺民の隠逸という従来の思われてきた結論を疑問視し、それは自分が明の君主に見捨てられて、さらに政治闘争に絶望したことにより、永曆政権から離脱したと主張している<sup>78</sup>。しかし、「辛卯之難」を含める一六五一からの清軍の攻勢及びそれに対する明遺民の反応を顧慮に入れば、王夫之の隠居も曼公・隠元の渡日とは、共通の背景を有しているのではないか。

続いて、曼公自身の渡日の意図を検討する。先述したが、曼公は当初日本に長期滞在する意図はなかった。それは次の自筆の『千字文』の跋文よりうかがえる。

恥以虜陷明廷、人心尽死。棄儒隱医、偕妻与子、居鄉者九載。其奈馬蹄鼠尾、痛心慘目。暫附舟至日本交易、以遠觀聽（明の朝廷が敵に陥落し、人々は明の回復に絶望した。私は儒業を捨てて医業に隠れ、妻と子供とともに故郷に住んで九年になる。しかし、（女真族の）馬の蹄の音と、その鼠の尾のような髪の毛はどうしたらいいのだろうか。目を背けたくなり、心が痛む。とりあえず商船に乗って日本に行き、それらを見聞きすることを遠ざける）。

ここで曼公は、自分が日本に至ったのは、女真族に占領されたことを見聞することに堪えられなくて、交易で一時的に遠ざけるためだったと語っている。ここで問題となるのは、曼公が「辛卯之難」の後に出発しなかったのは、なぜであったかという点であるが、その時には、まだ渡航の条件がなかったと考えられる。韋祖輝氏によると、一六五二年には、鄭成功が漳州府で清朝の浙閩総督陳錦を打ち負かし、その後また漳州府・泉州府を奪回して、廈門・金門という二つの島での勢力を回復したということこそ、清朝の海禁政策の効果を押さえて、南明の交易の船などは、鄭成功の保護下、絶えず海に渡った。隠元もまさにこの鄭成功の保護で日本に渡った<sup>79</sup>。

最後に、なぜ曼公が日本滞留を快諾したかについて、その心理的背景を分析する。黄俊傑氏の考察によれば、遺民儒者は、儒者個人が亡国の後に、「仕」か「隠」かという出処進退の選択と、「政治的アイデンティティー」と「文化的アイデンティティー」という二つのジレンマに直面した<sup>80</sup>。実際には、曼公がその生員の身分を放棄したのは、明遺民であるかどうかの境界線とされる、出仕するか、しないかという選択に対して、出仕しないという意図を表明したものと見做せる。ところで、彼が「生」か「死」かという選択において「死」を選択しなかったことに、生涯

にわたって憂慮し慚愧していることは、前に明らかにしたところである。「不仕」は「死」、つまり「政治的アイデンティティー」を放棄したという考え方もある。黄俊傑氏は、その場合、異国に亡命し、儒学を宣揚した例として、朱舜水を挙げている<sup>81</sup>。曼公も同様に考えられるであろう。

さらに、「遺民」の源流ともされるのは、「義不食周粟」と称揚される伯夷・叔斉である。明清交替の際に生きた以上、日本に亡命した朱舜水のようにしか、「不食周粟」ができないであろうと趙園氏は指摘している<sup>82</sup>。これも曼公が長崎奉行の日本滞留の請求に許諾した理由だと考えられる。

#### おわりに

ここまで、本稿は戴曼公という近世の日中交流史上重要な位置を占めている人物の中国時期の経歴に焦点を当てて考察を行った。その時期に関する先行研究には、史料の制限もあって、何より、士大夫、さらに「遺民」という視座の欠如より、間違っているところが多くある。本稿はそれらの誤解を訂正し、当時の事件と関連づけて、戴曼公の心境を浮き彫りした。

曼公の一六二一年の生員放棄、一六四六年の濮院移住及び一六五三年の東渡日本という三つのその生涯における大

事件について考察してきた。結論としては、左記の三点にまとめられる。第一には、曼公の「生員放棄」の背景について、それは杭州の家財を火災で無くしたため、科挙で出世することを諦めて、母を奉養することに専念するためである。それと同時に、その弟子、高元泰が著した『碑銘』で述べられるように、八股文への反感と当時の政治への不満という理由もあったことを明らかにした。第二には、一六四四年の「甲申の変」と一六四五年の「乙酉の変」の後、清軍の勢力が江南まで蔓延したことを見て、曼公が一六四六年に濮院鎮に移住した。この考察は、曼公が杭州を離れて「語溪」に移住したという従来の結論を訂正した。紙数の制限で、具体的な考察は後に待つしかできないが、この発見は、曼公の日本に行く前の九年間の生活状況を考察する手がかりとなる。第三には、曼公が一六五三に日本に渡ったのは、「偶然なきっかけ」という軽率な断言に反論して、それは二六五一年の「辛卯之難」と関わって、王夫之、隠元隆琦といった明遺民、または明遺民僧と運命を共有していることを論じた。まとめれば、曼公の「棄中」はその強烈な儒者的な性格を表出しており、濮院及び日本への移動は、華夷の衝突の激化とともに、その清朝への抵抗感が強くなっていたことへの表現にほかならない。

曼公が日本に行った時、すでに五十七歳の高齢で、その

人格も安易に変わることができないはずである。そのため、本稿は曼公の中国時期に集中しているが、得た結論は、その日本での行動様式を理解する上で不可欠な前提であるに違いない。曼公の遺民的性格を明らかにしたことにより、その日本での行動も再評価すべきである。たとえば、曼公の不本意な出家などのことは、「機会主義者」などの、安易な結論に対して慎重な態度で臨み、「その具体的状況というしがらみの中に身を置く人間の自由とは有限なものである」<sup>83</sup>と理解すべきであろう。重要なのは、曼公が果たして何を堅持していたのかという問題である。それについて、今後の課題にしたい。

〈付記〉本研究はJSPS科研費JP23KJ0120の助成を受けたものである。

### 〈注釈〉

1 戴笠の諱は笠、字は曼公であり、出家後には独立性易という法名を名乗った。多くの場合、彼のことを独立性易と呼んでいるが、本稿では彼の中国時期の経歴に焦点を当てている。そのため、「独立性易」あるいは「独立」という落款を明記している日本での著述以外では、通読の利便性を図るためにその字である曼公と呼ぶ。類似して、彼の弟子、

深見玄岱も、「深見」と「高」という二つの姓を、また「玄岱」と「元泰」という名前を、「子新」「斗瞻」という字を、「天濤」「葵山」という号を、さらに「新石衛門」という通称も持っているが、本稿においては、「玄岱」に統一する。

- 2 曼公の書道及びその日本への影響については、拙稿「独立性易的六書学与日本近世書法」、「中国書法」(三九八)、北京・中国書家協会、二〇二二。また、その医学とその日本医学に与えた影響は、脈論と養生学に分けられることができ、それぞれ拙稿、「独立性易が伝来した「脈論」序説」(『黄檗文華』(一四二)、京都・黄檗文華研究所、二〇二三)、「独立性易から貝原益軒までの日中養生文化の架け橋・高元泰の『養生編』について」(『日本思想史研究』(五四)、二〇二三)を参照されたい。
- 3 関莊三郎『戴曼公外略伝』、長崎歴史博物館、福田文庫、テ一三一一。
- 4 内山知也「先儒祭墓前講話 東條琴台の生涯と『先哲叢談後編』」、『先哲叢談続編』の成立について、『斯文』(118)、二〇〇九、一七〇頁。
- 5 徐興慶「『儒・釈・道・医』的中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四。
- 6 徐興慶(野川博之訳)「『儒、釈、道、医』を通じた日中文化交流——戴笠から独立性易へという流転の人生」、徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流・黄檗宗を中心に』、臺大出版中心、二〇一八。
- 7 今関天彭『近代支那の学芸』、民友社、一九三一、四〇一頁。
- 8 大田南畝写『瓊浦遺佩』、国立国会図書館蔵、一八〇九。
- 9 荻生徂徠著、平石直昭編集・解説『徂徠集・徂徠集拾遺』、ぺりかん社、一九八五、二六五頁。
- 10 藍弘岳『漢文圏における荻生徂徠』、医学・兵学・儒学、東京大学出版会、二〇一七、二八二—二八三頁。
- 11 石村前掲書、第四三八頁。
- 12 徐興慶「『儒・釈・道・医』的中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一二九—一三〇頁。
- 13 その正確性について、内山氏は「叢談」は要するに伝記資料を集めて羅列したもので、編者の強い個性を表す文学性は少ない。ただ不正確ではあるが故人の伝記を知るのに便利なために後世に仕切りに利用されたものである」。(内山知也「先儒祭墓前講話 東條琴台の生涯と『先哲叢談後編』」、『先哲叢談続編』の成立について、『斯文』(一一八)、二〇〇九、一七五頁)
- 14 石村喜英「深見玄岱の研究——日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禅師伝」、東京・雄山閣、一九七三年、四〇一頁。

- 15 賈光佐「独立「槩山遺草序」之校訂与釈義」、『黄檗学特刊』二〇二二年増刊、二〇二二、二一六頁。
- 16 徐興慶「「儒・釈・道・医」の中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一三八頁、一五三頁。
- 17 賈光佐「初期江戸僧諍研究：独立性易と黄檗僧との論争について」、『禪学研究』(一〇一)、二〇一三。
- 18 『独立遺藻』、〇五〇五〇B〇七九、岩国徴古館所蔵。
- 19 「清」黄容『明遺民録』卷九、(謝正光・范金民編『明遺民録彙集』南京大学出版社、一九九五)、一一六七頁。
- 20 石村喜英『深見玄岱の研究：日中文化交流における玄岱伝と黄檗独立禪師伝』、東京：雄山閣、一九七三、四〇一頁。
- 21 柴田篤「書評：陳垣撰野口善敬訳註『訳註清初僧諍記中国仏教の苦悩と士大夫たち』」、『中国哲学論集』(十六)、一九九〇、八一—八二頁。
- 22 徐興慶「「儒・釈・道・医」の中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一三八頁、一三〇頁。
- 23 石村喜英『深見玄岱の研究：日中文化交流における玄岱伝と黄檗独立禪師伝』、東京：雄山閣、一九七三、四〇四頁。
- 24 徐興慶(野川博之訳)「「儒、釈、道、医」を通じた日中文化交流—戴笠から独立性易へという流転の人生」、徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流：黄檗宗を中心に』、臺大出版中心、二〇一八、一三六頁。今関天彰も類似して、「火事に依って家財を失ひ、為めに学業を放棄したのである」と述べている。今関天彰『近代支那の学芸』、民友社、一九三一、三九九頁。
- 25 この『千字文』には、「華洞管雲識」「石亭山人識」という落款の識語があり、その前には独立の跋文がある。しかし、徐興慶氏の翻刻文は印記を記していないため、独立の跋文の後には、独立の印記があるにもかかわらず、その文は華洞管雲の識語と混同されている。
- 26 独立性易書『千字文』、早稲田大学図書館蔵、請求記号チ060743。
- 27 佐野公治「明代における記誦：中国人と経書」、『日本中國學會報』(三三三)、一二二頁。
- 28 陳宝良『明代儒学生員与地方社会』、中国社会科学出版社、二〇〇五、二〇八頁。
- 29 陳宝良『明代儒学生員与地方社会』、中国社会科学出版社、二〇〇五、三四二頁。
- 30 陳宝良『明代儒学生員与地方社会』、中国社会科学出版社、二〇〇五、三四五頁。
- 31 富谷至・木田知生編『中国人物列伝』、恒星出版、二〇〇二、三一三頁。

- 32 上田信『海と帝国：明清時代』、講談社、二〇〇五、二七二頁。
- 33 陳宝良「晚明生員的棄巾之風及其山人化」、『史学集刊』(二〇〇〇、五)、二〇〇〇、三五頁—三四九頁。
- 34 福本雅一「黄宗義の文学観」、『史泉』(二三・二四合併号)、六十二頁。
- 35 高玄岱『明独立易禪師碑銘並序』、平林寺所蔵。
- 36 徐興慶「『儒・釈・道・医』的中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一四一頁。
- 37 梁容若『中日文化交流史論』、商務印書館、一九八五、二六七頁。
- 38 東条琴台『先哲叢談続編』、千鍾房、一八八四、〇〇〇〇〇〇—〇四三三九四一、国立国会図書館所蔵、卷一、十一丁表。
- 39 石村喜英「深見玄岱の研究…日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禪師伝」、東京：雄山閣、一九七三、四〇五頁。
- 40 徐興慶(野川博之訳)「『儒、釈、道、医』を通じた日中文化交流—戴笠から独立性易へという流転の人生」、徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流：黄檗宗を中心に』、臺大出版中心、二〇一八、一三六—一三七頁。
- 41 徐興慶「儒教・仏教・道教・医学」の中日文化交流—戴笠から独立性易への人生の流転」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一二七頁。
- 42 徐興慶「儒教・仏教・道教・医学」の中日文化交流—戴笠から独立性易への人生の流転」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一三八頁。
- 43 今関天彭「近代支那の学芸」、民友社、一九三一、四〇一頁。
- 44 東条琴台『先哲叢談続編』、千鍾房、一八八四、〇〇〇〇〇〇—〇四三三九四一、国立国会図書館所蔵。
- 45 「清」徐秉元修・(清)仲弘道纂『桐郷県志』卷四、「天一閣蔵歴代方志彙刊」、天一閣博物館編、一六七八年刻、四九七頁。
- 46 「清」盛楓撰『嘉禾征猷録』、上海図書館所蔵の原稿本、『四庫全書存目叢書』史部第一二五卷、四庫全書存目叢書編纂委員会編、齊魯書社、一九九六、六二〇頁上段。
- 47 徐興慶「『儒・釈・道・医』的中日文化交流——從戴笠到独立性易的流転人生」、『台湾大学歴史学報』第五十四期、二〇一四、一二六頁。
- 48 「建置。唐虞丁裏時漫不可考。夏為越。周為呉。秦為長水、北徒今治為由拳」。『崇禎嘉興県志』、書目文獻出版社、一九九一、五十二頁、五十四頁。
- 49 川勝守『明清江南市鎮社会史研究…空間と社会形成の歴史学』、汲古書院、一九九九、一七五頁。
- 50 「明」李培等修・黄洪憲等纂『浙江省秀水県志』、万曆二十四年修、一九二五、成文出版社、一頁。



- 51 「明」李培等修・黄洪憲等纂『浙江省秀水県志』、万曆二十四年修、一九二五、成文出版社、八十二頁。
- 52 川勝守『明清江南市鎮社会史研究…空間と社会形成の歴史学』、汲古書院、一九九九、一七五頁。
- 53 『濮院所聞記』、『中国地方志集成・郷鎮志專輯』（上海書店、一九九二）、一二三頁。
- 54 『石門県志』、康熙十五（一六七六）年、ハーバード大学漢和図書館蔵、巻一、二十三丁裏。
- 55 『石門県志』、康熙十五（一六七六）年、ハーバード大学漢和図書館蔵、巻一、五丁裏―六丁表。
- 56 『石門県志』、康熙十五（一六七六）年、ハーバード大学漢和図書館蔵、巻九、二丁表。
- 57 『石門県志』、康熙十五（一六七六）年、ハーバード大学漢和図書館蔵、巻二、一〇丁表。
- 58 『石門県志』、康熙十五（一六七六）年、ハーバード大学漢和図書館蔵、巻一、三十六丁表。
- 59 胡琢『濮鎮紀聞』巻二、「流寓」、『中国地方志集成・郷鎮志專輯』（上海書店、一九九二）、六一〇頁上段。
- 60 陳文沂『移情草』、集〇四九一〇〇一二、東京…国立公文書館所蔵、順治二年刊本、五六頁。
- 61 胡琢『濮鎮紀聞』巻二、「流寓」、『中国地方志集成・郷鎮志專輯』（上海書店、一九九二）、六一〇頁上段。
- 62 胡琢『濮鎮紀聞』巻三、五一頁、『四庫全書存目叢書』史部第一二五卷、四庫全書存目叢書編纂委員會編、齊魯書社、一九九六、六四二頁上段。
- 63 胡琢『濮鎮紀聞』巻三、五二頁、『四庫全書存目叢書』史部第一二五卷、四庫全書存目叢書編纂委員會編、齊魯書社、一九九六、六四二頁下段。
- 64 沈機『梅涇草堂集抄』巻一、『濮川詩抄』『四庫全書存目叢書』集部第四一四卷、（四庫全書存目叢書編纂委員會編、齊魯書社、一九九七年）、二五頁下段。
- 65 例えば「喜東垣曼公過訪」・「送戴曼公還西冷」・「登千佛閣同戴曼公・楊孟白家草玄文玉賦」・「遲戴曼公不至」などがある。参照…沈機『梅涇草堂集抄』巻二、『濮川詩抄』『四庫全書存目叢書』集部第四一四卷、四庫全書存目叢書編纂委員會編、齊魯書社、一九九七、五、五一六、八頁。
- 66 陳梓『濮川詩抄序』、『清』胡琢纂修『濮鎮紀聞』巻三、五八頁。盧建幸・王海浩編『中国地方志集成 郷鎮志專輯二二』、上海書店、一九九二、六四三頁。
- 67 宇野直人『漢詩の歴史…古代歌謡から清末革命詩まで』、東方書店、二〇〇五、三九六頁。
- 68 石村喜英『深見玄岱の研究…日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禪師伝』、東京・雄山閣、一九七三、第四〇六頁。
- 69 何冠彪『生与死…明季士大夫之扶杖』、聯経出版社、

- 一九九七、五一六頁。
- 70 何冠彪『生与死・明季士大夫之扶扱』、聯経出版社、一九九七、一七頁。
- 71 何冠彪『生与死・明季士大夫之扶扱』、聯経出版社、一九九七、一二四頁。
- 72 高玄岱『明独立易禪師碑銘並序』、平林寺所蔵。
- 73 徐興慶(野川博之訳)『儒、釈、道、医』を通じた日中文化交流―戴笠から独立性易へという流転の人生、徐興慶・劉序楓編『十七世紀の東アジア文化交流:黄檗宗を中心に』、臺大出版中心、二〇一八、一五三頁。
- 74 賈光佐『初期江戸僧諍研究:独立性易と黄檗僧との論争について』、『禪学研究』(一〇二)、二〇二三、六頁、一〇頁。
- 75 胡琢『漢鎮紀聞』民国刊本、第三卷、五一―五二頁。
- 76 田辺茂啓筆『長崎実録大成三篇第一卷』、東京国立国会図書館所蔵、史料番号:写―二〇九―七五三。(承応元年)それ以来の三年間で、五十艘が到来した(承応元年)自是三年之間、五十艘到来」(『唐船世世増減』『長崎港草』第三卷)
- 77 韋祖輝『海外遺民竟不帰:明遺民東渡研究』、商務印書館、二〇一七、六一―六二頁。
- 78 顧嘉農『孤臣』——もう一つの王夫之像を読み解く』、『中国哲学研究』(三三)、二〇二二、三九頁。
- 79 韋祖輝『海外遺民竟不帰:明遺民東渡研究』、商務印書館、二〇一七、六二頁。
- 80 黄俊傑『東アジアの儒学:経典とその解釈』、ぺりかん社、二〇一〇、一〇九―一一〇頁。
- 81 黄俊傑『東アジアの儒学:経典とその解釈』、ぺりかん社、二〇一〇、一一一頁。
- 82 趙園『明清之際士大夫研究:作為一種現象的遺民』、北京師範大学出版社、二〇一四年、二二頁。
- 83 黄俊傑『東アジアの儒学:経典とその解釈』、ぺりかん社、二〇一〇、一一一頁。

観光教育に関する一考察 ―『法華七喩』の視座から―

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

観光教育の重要性

観光庁では二〇一三年二月より若者の旅離れに対する施策として「若旅★授業」の取り組みを開始し、二〇一八年三月には高等学校学習指導要領が改定され、観光に関する内容が地理歴史における「地理探求」の中に盛り込まれた。そして二〇二二年度より高等学校商業科に「観光ビジネス」という科目が導入され、中等・高等教育における観光教育の制度的な整備が段階的に進められている。

日本政府は観光立国を目指し、二〇三〇年までにインバウンド誘客六〇〇万人の目標を設定している。途上国における可処分所得の増大に伴う中長期的な観光客数の伸長に加え、短期的にはコロナ禍のリバウンド需要も見込まれ、世界的な規模で観光産業の重要性は増加しつつある。そう

した背景に伴って、観光教育の必要性も高まっていると言えよう。一方、観光産業の進展は所謂オーバーツーリズム（観光公害）の問題を包摂しており、観光教育を通じた持続可能な観光開発に対する理解の醸成や、責任ある観光客としてのリテラシー向上が求められている<sup>1)</sup>。

このように、観光教育は昨今特に注目されつつあり、基礎教養としての位置づけを獲得しつつある。福島県では独自の取り組みとして、教育旅行の誘致に力点を置いた福島県発の観光「ホープツーリズム (Hope Tourism)」の推進に力を入れている。筆者はこれまでの研究においてホープツーリズムを「教育観光 (Educational Tourism)」の取り組みであると定義したが、教育の側面からは「観光教育」、観光の側面からは「教育観光」と位置付けることも出来るだろう。「ホープツーリズム」はアクティブ・ラーニング

型の教育旅行プログラムを標榜しており、全国的な観光教育の拡充との相乗効果も見込まれるのではないだろうか。

### 観光教育の課題

観光教育の制度的な整備は日進月歩で進んでいるが、教育理念の曖昧さや、理論研究が深まらない現状も指摘されている。<sup>2)</sup> 中島(二〇二二)は三浦展が提唱した地域が没個性化する「ファスト風土化」という概念を用いながら、地域の自律性やライフデザインの観点が重要であることを提起している。また吉田(二〇二〇)はアンケート調査を基に、観光教育の課題として(1)観光教育実施におけるカリキュラムに課題がある、(2)情報の共有と共通教材化が出来ていない、(3)指導体制が属人的である、という三点を指摘している。また山口(二〇二二)は観光研究者の「J・トライブ」が提唱した「実践的哲学者(The Philosophic Practitioner)」の概念を参照しつつ、観光教育における批判的思考を伴うリベラル教育の重要性、観光客だけでなく自然環境にも配慮したスチュワードシップの醸成、また単に倫理的、道徳的であることにとどまらない「善きものへの探求」を目指したエシカルな観光教育の在り方を論じている。また、そうした「リベラル・アーツ(自由になるた

めの技能)」としての観光教育に対して、職業訓練としての観光教育は互いを軽視し合う緊張関係、対立関係にあるとし、高次において両者のバランスを取ることが重要であると指摘している。

こうした先行研究からも明らかのように、教育理念がそもそも曖昧であることに起因して、現場の実践が場当たり的、属人的に行われている現状が指摘出来よう。もちろん、観光教育において、目指すべき指標は一樣ではない。しかし、現場の実践者が何のために観光教育に取り組んでいるのか目的意識を明確化し、その目的に適う教育手法を取り入れることが必要であろう。また、属人性を排すためにも、現場の実践知を共有し合う仕組み作りも求められているのではないだろうか。

### 「いわき平の街魅力発見プロジェクト」の実践

現在、筆者は『地域を学び場にする』との目標を掲げ、「いわき平の街魅力発見プロジェクト」を実施している。「いわき平の街魅力発見プロジェクト」は二〇二二年度からスタートし、いわき駅前再開発と連動しながら、これまで街歩きやいわき駅前前で開催されているイベントへの参画、また地域の人達を講師としたワークショップ形式の授業な

どを行ってきた。また年に数回、いわき駅前にあるカフェのオーナーの方と連携し、カフェで授業を行う試みも継続的に実施している。また二〇二三年度からは一般社団法人いわき観光まちづくりビューローと共同し、実際にビューローの方に講義を行って貰うなど、マネジメントの視点から観光まちづくりを学ぶ機会を創出することも出来た。

これまでの筆者の経験を踏まえ、一過性のスタディツアー等よりも一定期間継続的に行われるフィールドワークはより深い学びを提供出来るのではないかと考えている。一方、先行研究が指摘しているように、教育カリキュラムとして場当たり的になってしまっている点や、筆者個人の属人的な取り組みになっていることは目下の課題であると言えよう。今後は横の連携を強化し、理論面の整理やフィードバックにより力を入れていきたい。

### 「法華七諭」から観光教育を考える

#### ↳「三車火宅の譬え」↳

大乘經典の法華経の中には「法華七諭」と呼ばれる代表的な七つの譬喩が説かれる。そのうち、本論では「三車火宅の譬え」を通して観光教育の在り方を考えてみたい。そもそも「三車火宅の譬え」とは、父である長者が、家が燃



「いわき平の街 魅力発見プロジェクト」におけるワークショップの様子

えていることを知らずに遊んでいる子供たちに対して、まずはそれぞれに合わせた羊車、鹿車、牛車という三つの車を用いて外に導く。その後、燃えている家（火宅）を子供たちが出た段階で、大白牛車という更に優れた車を与えたというエピソードのことを指す。

羊車、鹿車、牛車の三つの車はそれぞれ声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗を示している。また大白牛車は一仏乗を意味し、火宅とは人々が生きる三界（欲界・色界・無色界）を表現しているとされる。この「三車火宅の譬え」について、仏教福祉の立場から吉村（二〇一三）はこのように指摘している。

長者は最終的には子どもたちに対して平等に、一番よいものを与える。この点を鳩摩羅什は「愛するに偏党なし」と訳出しているが、これは、対象を偏りなく平等に認識し慈しむというあり方を示していると理解できるものである<sup>3</sup>。

長者を教員、火宅で遊ぶ子供を学生と仮定した場合、「三車火宅の譬え」において、教員は学生それぞれの興味関心に沿った身近な事例や経験を通して、自発的な気づきを与えようと試みている。そうした「愛するに偏党なし」とい

う態度には、教育者のあるべき理想像が示されているのではないだろうか。観光教育においても、学生一人一人の関心事やモチベーションは千差万別である。そのため、一般的なカリキュラムでは一部の学生にしか訴求しない取り組みになってしまふ恐れがあり、教員は羊車、鹿車、牛車に象徴されるような多様な教育手法を用いることが求められるだろう。その上で、最終的に目指すべき一仏乗、つまり明確な教育理念を保持することが重要である。

また渡辺（一九九七）はカウンセリングの立場から、「三車火宅の譬え」における他者の主体性を尊重する姿勢について指摘している。

私はここに仏の智慧を見るのです。どなるだけでは救いではない。どなって通じるならば、ある意味では楽なのです。声の大きいことが一番ということになる。どなることに限界を見たときに、相手、他者の主体性の尊重が重要なことに気づかれるのではないだろうか。向こうが気づくのを待つてやる心遣いです<sup>4</sup>。

長者は火宅で遊ぶ子供たちに対して、一方的な忠告や指示は与えていない。一見、単刀直入に伝えたくなる場面であっても、自発的な気づきを促すように働きかけて

いる。観光教育の現場でも教員は学生への適切なフィードバックが必要ではあるが、能動的な経験や自ら考える営みが前提になければならない。「待つてやる心遣い」は時に忍耐を伴う場合もあるが、気づきのプロセスをどこまでも重んじることが、より深い学びの条件になるだろう。松原（二〇一〇）は「三車火宅の譬え」を通して、「方便とは、愛情に満ちた臨機応変の教条カキゴト。」と表現している。観光教育において「愛するに偏党なし」「待つてやる心遣い」という教員の態度を土台として、「臨機応変の教条カキゴト」を実装していくことが求められよう。「三車火宅の譬え」では最終的に、全ての人が大百牛車（一仏乗）を得ることが出来る」と説かれる。こうした誰一人置き去りにしないという教員の信念が、振る舞いとなって学生を感化するのではないだろうか。

#### 〈注釈〉

1 国連において二〇一七年は「開発のための持続可能な観光の国際年」に定められ、二〇二四年一月二十三日には持続可能な観光を牽引する新しいブランドとして、UNWTO（世界観光機関）は「UNツーリズム（UN Tourism）」に名称変更を行った。

2 安村克己（一九九七）「観光教育と観光研究の連携―観光教

育の社会科学系コース試案―」、日本観光研究学会機関誌『観光研究』、第八卷第二号、一一八頁を参照。

3 吉村彰史（二〇一三）「仏教福祉の研究」、立正大学大学院社会福祉学研究科平成二十五年度課程博士学位請求論文、二四〇―二四一頁。

4 渡辺浩容（一九九七）「教化とカウンセリング―法華七喻の心理学―」、現代宗教研究、五一頁。

5 松原泰道（二〇一〇）『法華経入門―七つの譬喩にこめられた真実―』、祥伝社新書、六〇頁。

#### 参考文献

中島智（二〇二二）「ファスト風土化」に抗する観光教育の意義―ライフデザイン教育を視野に入れて―」、京都文教短期大学研究紀要、六〇巻、六五―七三頁。

松原泰道（二〇一〇）『法華経入門―七つの譬喩にこめられた真実―』、祥伝社新書。

安村克己（一九九七）「観光教育と観光研究の連携―観光教育の社会科学系コース試案―」、日本観光研究学会機関誌『観光研究』、第八卷第二号、一一八頁。

山口誠（二〇二二）「大学の観光教育を再考する―トライブの研究の再検討と新たな方法論への試み―」、観光学評論、V〇 19―2、一四五―一六二頁。

吉田常行（二〇二〇）「高等学校の観光教育における現状と課題の研究―実践事例と生徒アンケート調査の分析を中心として―」、観光ホスピタリティ教育、第十三号、二六―四三頁。

吉村彰史（二〇一三）「仏教福祉の研究」、立正大学大学院社会学部福祉学研究所平成二十五年度課程博士学位請求論文。

渡辺浩谷（一九九七）「教化とカウンセリング―法華七諭の心理学―」、現代宗教研究、四五―六五頁。



【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発展的に統廃合した。現代儒学研究部門は「儒学教育日本一」との指針の下、儒学教育研究部門に名称を改め、松本優梨所長代行が部門長に就任した。また現代仏教研究部門は池田大作思想研究部門と統合し、イスラーム研究部門は中洋思想研究部門に名称を変更した。西洋哲学研究部門については活動報告を割愛する。また昨年度に発足した池田大作思想研究会も継続的に公開講座を開講し、イスラーム研究会は中洋・イスラーム研究会として継続的な研究活動を行っている。加えて、本学創立一二〇周年を迎えた本年度は節目となる第十回日中韓国際学術シンポジウムを開催し、国際学術交流の発展に寄与することが出来た。来年度は研究所設立十五周年の佳節であり、研究所の更なる発展を目指して参りたい。令和五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）
二月	論語素読教室（二回）
三月	論語素読教室（二回）
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） 池田大作思想研究会
六月	三浦健一「創価信仰学入門」 第三五回大成至聖先師孔子祭 論語素読教室（二回）
七月	人間力育成講座（吉村作治総長） 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
八月	松岡幹夫「法華経入門（一）」 人間力育成講座（Det Tech Micro先生） 夏季休暇
九月	論語素読教室（二回） 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―『人間教育の指針』から―」

十月

東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（横山だいすけ先生）

人間力育成講座（青木康晋先生）

十一月

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（星野千華子先生）

十二月

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（岩隈久志先生）

## 令和五年度全学共通授業「人間力の育成」

平成二十五年度に開講した全学共通授業「人間力の育成」は本年度で設立十年の節目を迎えた。東洋思想研究所が主催し、全学部共通一年生必修の通年科目として実施されている。また毎年、数名の外部講師の方を招聘して人間力育成講座を行っている。

令和五年度は「原点」をテーマに掲げ、人格的感化による人間教育という基本に立ち返り、グループワークや授業のサポートをしている上級学年によるスタッフコーナーの機会を増やし、双方向性を意識した授業形式に挑戦した。

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、オンラインの解説動画を踏まえて中間課題として学生に感想を提出して貰った。

本年度は外部講師として、春学期には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先生による講義が行われた。秋学期には十一代目NHKうたのおにいさんを務めた横山だいすけ先生、本学教授で元朝日新聞出版社長を務めた青木康晋先生、ソーシャルワーカーの星野千華子先生、元プロ野球選手でメジャーリーグでも活躍された岩隈久志先生など、各界で活躍する外部講師の方々

が登壇した。また吉村作治総長も春学期、秋学期の計二回、講義を開催した。

来年度の授業テーマは「土台」として、二〇二四年の研究所設立十五周年の佳節に相応しい、次なる十年へのバトンをつなぐ授業に挑戦していきたい。



岩隈久志先生による人間力育成講座

## 儒学教育研究部門活動報告

### 【研究会活動概要】

令和五年度から、東洋思想研究所・現代儒学研究部門は「儒学教育日本一」を目指すため、儒学教育研究部門と名称を変更、部門長・松本優梨、副部門長・城山陽宣の体制となりました。そして、新型コロナウイルスの流行が収束していく過程において、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、積極的に活動を行うことができました。

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。すでに申し込みの手続きを行っていたいただいた会員の方とは、「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、本研究所の儒学教育研究を推し進めていく予定です。

### 【啓蒙活動概要】

#### 【一】論語部「いわき論語塾」活動報告

「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。令和二年度・三年度における新型コロナウイルスの流行のため、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したが、令和四年度より、対面によるミーティングや討論会が復活、『論語』の解釈を題材として、昨年度は、「社会とは何か」や「孤独とは何か」、そして「幸福のかたちとは何か」について、議論を重ねてきました。

そして本年度は、学生それぞれが「自分自身にとって大切なものは何か」を考察した後に、「人間にとって一番大切なものは何か」という現代的なテーマについて突き詰めて考えを深めて参りました。討論会の際には、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、回を重ねるごとに、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」から現代的事象や諸問題を再検証し、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、令和五年度においては、論語部の部長である渡邊裕さんが学友会会長・鎌山祭実行委員長に就任し、その他の部員も学友会の副会長や会計などの役員に就任するなど、まさにリーダーシップを発揮するようになってきました。その他に、英語講座やエジプト研修、さらにはハンフォードの留学に参加するなど、積極的な部員が多く登場しているとなっております。まさしく儒学教育の成果が表れてきていると考える次第です。

次に、過去に三年連続第一位の榮譽に浴し、昨年度も総長賞をいただい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。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「ふくどん！」の「レッツゴーキャンパス」の企画に、複数の学生が参加することが出来ました。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方々のほか、古参のメンバーも学びを深め、論語・儒学に対する理解が深まっていることが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と共に、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、さらに深く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、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。

## 現代仏教研究部門活動報告

本年度、現代仏教研究部門は池田大作思想研究部門と合併し、研究体制の更なる充実を図った。また、二〇二二年度に設立した池田大作思想研究会における研究会も本年度は予定分を含み計四回開催した。加えて、池田大作思想研究会の大崎素史会長が編著として『教育のための社会』へ―池田大作教育思想の研究―(第三文明社)を発売。また松岡幹夫所長、三浦健一主任研究員は創学研究『創学研究Ⅱ―日蓮大聖人論』(第三文明社)を発売し、各研究員が闊達な研究活動を行った。それぞれの著書には当研究所が参画した池田大作思想に関する国際シンポジウムの発表論文、また池田大作思想研究会における公開講座の内容も掲載されている。以下、各講座の概要を概説する。

二〇二三年五月二七日「創価信仰学入門」

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」講座としては昨年度を含めて第三回となる。創価信仰学における「十の基礎」「四つの救済論

的原理(準備・予型・過程・真意)」の概略を示すと共に、「十の基礎」のうち「民衆の救済史」「基点からの歴史」について解説を行った。

二〇二三年七月一五日「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、「宝塔品」について松岡幹夫所長が講義を行った。法華経に登場する宝塔は単なる象徴ではなく、人間生命の内なる宝塔を指し示していることについて論じられた。

二〇二三年九月一六日

「池田大作先生の具体的な教育論

―『人間教育の指針』から―  
大崎素史(東日本国際大学教授・池田大作思想研究会

長)

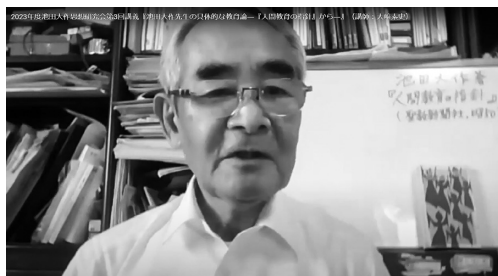
昨年度を含めると三回目となる池田大作思想研究会の大

崎素史会長による講義が行われた。池田大作先生の著書『人間教育の指針 教育に関する池田会長の指導』（聖教新聞社）をテキストとして、家庭教育における親の役割等について解説を行った。

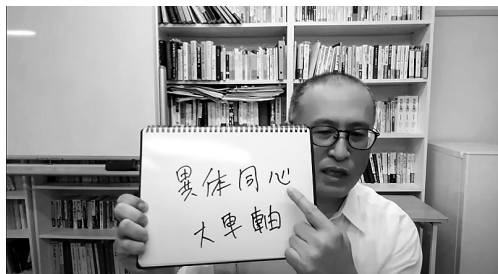
二〇二四年二月三日「法華経入門（2）」

松岡幹夫（東日本国際大学教授・東洋思想研究所所長）

本年度第二回の「法華経入門」講座は「提婆達多品」を題材に行われた。「提婆達多品」では悪人成仏が主題となっており、特に対立概念のようにも思える「善悪」の問題について、仏教における「善悪不二」の立場から論じられた。



2023年9月16日に行われた大崎素史会長による講義



2023年7月15日に行われた松岡幹夫所長による講義

## 中洋思想研究部門活動報告

中洋・イスラーム研究会は、二〇二四年一月十二日（金）に第一回の研究会が行われた。冒頭に本会の代表の吉村作治総長から、年始の挨拶と共に、今年度以降は、イスラーム研究に加え、多神教と一神教の接点の研究などもテーマにしていく抱負が述べられた。その後、当日の研究発表に移行した。このたびの発表の内容は、以下の通りであった。村上夏希（奈良文化財研究所アソシエイトフェロー）＋長谷川奏（早稲田大学・東日本国際大学客員教授）「初期イスラーム時代のエジプトにおける生活雑器の技術革新―土器・陶器を中心にして―」当研究会は、イスラーム社会の分析に際し、イスラーム文明の「科学性」を主軸とする研究を積み重ね、これまでに天文学・医学・薬学・原子論などのテーマを討議してきたが、このたびは二〇二二年のテーマであった「ギリシア的知の遺産とイスラーム科学（一三三号）」の継続課題として、〈美術化学〉の視点から、前記の発表が企画された。

研究発表の冒頭に、まず生活雑器を扱う研究は、理論科学と実践科学のはざまにあるという特殊な領域である点が指摘され、アルコールやさまざまな化学薬品やその生成過

程を扱う一般の化学と異なっており、政治的権力のパトロンによる嗜好や、陶工の工夫や市民の好みなどといった影響が技術革新の場に反映しやすい領域であるという説明がなされた。初期イスラーム陶器の発展を、考古学的な観点からのみではなく、文化財科学の領域から実証的に把握していく試みはたいへん興味深いものであった。これまでの所見では、初期のイスラーム陶器は、アッバース朝成立後五十年ほどの時期（八世紀末～九世紀初）に現れたもので、鉛釉の利用、胎土のボールクレイ成分、器の成形技法などの全ての点において、前身時代のビザンツ的な伝統の上から登場している。しかし、おそらくトゥールーン朝時代あたり（九世紀中～十世紀中）頃に、ビザンツ的な特徴から脱却する試みが生じ、それは白釉の活用や丸みを帯びた器形の採用など、多分に東洋陶磁の影響を受けたものであったが、また陶土にもカルシウム成分を利用した白色系胎土の開発が始まっている点が着目される。それがフアイティマ朝時代に入ると（十世紀中～）、スズを用いた白濁釉の活用や、淡いトルコブルー釉の活用など、アルカリをベースとした多彩釉陶器が優勢になり、ラスタール彩陶器ともあ





会のはじまり



遺物展示



討議の風景

いまって、エジプト陶器の技術革新が始まっていくが、これはまた同時に、イスラーム世界が前身文化の技術伝統に立脚しながらも、そこから一歩進んで、イスラーム的な創造の世界が始まる現象としても捉えられるのではないかと、という可能性が述べられた。従来、イスラーム陶器の技術革新に関する研究史は、九世紀頃においてはイラクの事例を中心に、さらに十一世紀以降に関しては、東方イランやトランス・オクシアナを中心としたいわば東方イスラーム

圏を中心とした事例研究が中心であったが、本発表の研究は、エジプトを中心としたイスラーム陶器の研究においても、同様の組み立てが可能な点をも示すものであった。研究会は二十名ほどの参加があり、さまざまな分野からの発言があった。なお研究会の内容は、研究会メンバー（一〇〇名近く）に対してYouTubeで発信されるため、現在録画映像を編集集中である。次回の第二回研究会は、三月十五日（金）に開催される予定である。

## 研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。
2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。
3. 年一回（原則一月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。
4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿原稿は一人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。
5. 投稿原稿は『研究 東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。
6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。
7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する。

## 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 第十四号

刊行日 2024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