

研 究 東 洋

第十五号

東日本国際大学
東洋思想研究所

2025年2月

発刊によせて

生成AIの進展が著しい。今日では、ChatGPTやAI音声などが私たちの日常生活に広く浸透している。教育界も例外ではない。教師が授業の準備をするとき、あるいは学生がレポートを作成するとき、ChatGPT等を活用するのが、もはや当たり前になってきている。

AIの登場により、教育のあり方は、ここ十年二十年のうちに大きく変わっていくであろう。例えば、すでに「教師のいない塾」が日本全国にチェーンとして展開されている。また、「校舎のない学校」も人気である。「N校」のような通信制の高校が何万人もの生徒を集め、世間の話題になっている。AI技術の進歩にともなう教育のオンライン化は、加速度的に進んでいくと思われる。

こうした教育環境の大きな変化のなかで、改めて問われるのが教師の役割であろう。つまり、「AIにできなくて人間にできることは何か」という問題である。「人間力の育成」を掲げる本法人の精神から言えば、「学生を信ずる」「学生を護る」「学生とともに悩む」「学生の模範になる」という極めて人間的な交わりこそが、人間の教師に課せられた最大の責務となろう。教師が一個の人間として学生と赤裸々に語り合い、目に見えない感化を及ぼしていく。これが、じつは知識の伝授よりもさらに重要な、教育の眼目ではないだろうか。

「他人を思いやれ」「信念を貫け」などの道徳的知識、あるいは「価値を創造せよ」「ピンチをチャンスに変える」といっ

た処世術の知識を、大概の人たちは知っている。ただし、それらを実行できる人は少ない。「わかっていてもできない」のが人間の悲しさであり、弱さだからである。けれども、人間は誰かの支えで強くもなれる。師と仰ぐ人から受けた人間的な感化が、人生の困難を乗り越切る力になることは珍しくない。AIでなく人間の教師による見えざる感化——これのみが学生の人間力を育みうるのである。

本学では令和九年四月を目途として「デジタル創造学科(仮称)」の設置を目指して準備が進められている。また、文部科学省の令和五年度大学教育再生戦略推進費「大学の世界展開力強化事業～米国等との大学間交流形成支援～」の選定において、本学と福島高専が共同で提案した「未来へつながるコミュニティを創る日米大学間復興創生交流事業(令和五年度～九年度)」が採択された。こうした躍進の土台には、建学の精神が脈打っている。当研究所は建学の精神の飽くなき探求を使命として、これからも本学の更なる発展の原動力になっていきたいと決意している。

令和七年二月

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

第十五号

二〇二五年二月

発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」

.....

2

■特集一 第三六回大成至聖先師孔子祭

当日日程

.....

6

齋主挨拶並びに記念講演会挨拶

学校法人昌平費理事長

緑川浩司

.....

8

記念講演 東京大学名誉教授

山脇直司

「徳、幸福、ケア―現代社会に必要なもの」

.....

9

■特集二 東日本国際大学東洋思想研究所池田大作研究会 特別講義

創価大学名誉教授 鉤 治雄

『創価教育学体系』の価値をどう創造するか

.....

21

■論文

論文 I 城山陽宣「先秦社会における「忠」思想の形成（修訂版）

―中山王響彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を中心に―

.....

44

論文 II 李 春 晁「洪川春海における天文占の神道的解釈―『神代温義』を中心に―

.....

66

論文Ⅲ 石 咏 絮「淵岡山の安楽論―藤樹安楽論に対する継承と革新を中心に」
.....

87

■研究ノート■

ノートⅠ 河合 伸「核の先制不使用の平和経済学的考察
―池田大作SGI会長の緊急提言を中心として―」

.....

112

ノートⅡ 長谷川 奏「イスラーム巡礼の港と宿营地を結ぶ古道に関する覚書」
.....

126

ノートⅢ 李 和 貞「「自分らしさ」の追求―池田大作『青年抄』からの考察」
.....

132

■書評■

三浦健一 開沼 博著『日本の盲点』
.....

141

■活動報告■

研究所全体としての活動一覧
.....

145

研究部門の活動報告
.....

148

■論文投稿規定■

.....

156

■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 第三六回大成至聖先師孔子祭■

二〇二四年（令和六年六月二日）、第三六回大成至聖先師孔子祭を学内大成殿において開催した。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、東京大学名誉教授の山脇直司先生、キャスターの草野仁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記念講演会挨拶、山脇直司先生による記念講演を掲載し、当日の報告とする。

令和六年六月二日（金）

午前九時三〇分～午前一〇時三〇分

東日本国際大学 一号館屋上 大成殿

一号館二階 階段教室

第三六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①

演題 「徳、幸福、ケアー現代社会に必要なもの」

講師 東京大学名誉教授 山脇直司

記念講演②

演題 「いつもチャレンジ精神で」

講師 キャスター 草野 仁

■特集一 第三六回大成至聖先師孔子祭

第三六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	
第1部 第36回 大成孔子祭至聖先師孔子祭			
10:30 ~ 11:30	本学 1号館屋上 大成殿 1号館2階 階段教室	孔子祭	司会：鈴木伸介 神事 神官 (参列者) 本学法人役員、来賓、教職員・学生、生徒、新任教職員
		〈次第〉	
		◇開式の辞	学校法人昌平養 常務理事 緑川明美
		◇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（大・短・中高）等
		撤饌 齋主一拝 直会	
		◇祭主挨拶	学校法人昌平養 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
11:30 ~ 11:40	大成殿前	◇記念撮影	
11:40 ~ 12:00	本学		昼食
第2部 記念講演会			
13:00 ~	アリオス大ホール	◆理事長特別賞表彰	硬式野球部（監督：藤木 豊、主将：渡邊宏斗） 司会：草野幸雄
13:05 ~	アリオス 大ホール	◆記念講演挨拶	学校法人昌平養 理事長 緑川浩司
		◆来賓祝辞	いわき市長 内田広之 様
		◆来賓紹介	いわき市長 内田広之 様、広野町長 遠藤 智 様
13:15 ~		休 息（10分）〈準 備〉	
13:25 ~		◆記念講演①	〈講師紹介〉 東洋思想研究所 所長 松岡幹夫 演題 「徳、幸福、ケア—現代社会に必要なもの」 講師：東京大学名誉教授 山脇直司先生
14:05 ~	〈準 備〉		
14:10 ~ 15:00	◆記念講演②	〈講師紹介〉 学校法人昌平養 総長 吉村作治 演題 「いつもチャレンジ精神で」 講師：キャスター 草野 仁先生	

齋主挨拶

本日はご多忙のところ第三六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。

昨年は創立一二〇周年の佳節を迎え、創立記念の諸行事を滞りなく挙行することが出来ました。お力添えをいただきました関係者の皆様に、この場をお借りして尽きせぬ感謝の気持ちをお伝えしたいと思います。

本年は学校法人昌平齋にとって、次なる創立一三〇周年を見据えた、新たな十年の始まりに当たります。東洋の故事に「前三後一（ぜんさんごいち）」という言葉があります。百獣の王である獅子が三歩前進した後、しっかりと力を蓄えてから獲物に臨む姿勢を表した言葉です。つまり、獅子は常に次なる目標を見据え、一切の油断を排して間断なき跳躍を続けているのです。その姿勢が百獣に恐れられる「獅子王」と呼ばれる所以です。本学もまた次なる十年に向けて「前三後一」の言葉をそれぞれが心に留め、創立一三〇周年に向けた第一歩を刻んで参りましょう。

学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

また、昨年ご逝去された森田実名誉学長より本学の新たな指針として「克己復礼為仁（こつきふくれいじんとなす）」との言葉を賜りました。この言葉は本学にとって万代に渡る普遍の基盤であり、常に立ち返るべき教育の原点です。己に打ち克つことで自分を変え、社会を変え、ひいては世界をも変革していくことが出来る。この信念に基づいて、本学はこれからも徹して一人の可能性を信じ抜き、人格的感化による人間力教育を探求し続けます。

孔子祭において、共々に孔子に感謝の誠を捧げ、弟子の訓育に生涯をかけた教育者としての孔子の生き方に想いを馳せたいと思います。そして、孔子の人材育成に対する飽くなき情熱と智慧を継承し、本日より決意も新たに更なる前進を続けて参りましょう。そのことをここにお誓い申し上げ、私のご挨拶といたします。改めまして、本日は御参列をいただき、大変にありがとうございます。

令和六年六月二十一日

記念講演会挨拶

学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

本日はご多忙のなかご来賓の方々には多数ご参列を賜り、こうして盛大に記念式典・記念講演会を挙行することが出来ました。主催者を代表して心より御礼を申し上げます。誠にありがとうございます。

昨年は創立一二〇周年という節目を迎え、多数の皆様にお力添えをいただき、本学のこれまでの歩みをまとめた『学校法人昌平齋創立一二〇周年記念誌』を発刊致しました。記念誌の巻頭言において、私は学校法人昌平齋が掲げる人間力教育の目的を「自他共の幸福」にあると書き記しました。「自他共の幸福」とは、他人の不幸の上に自分の幸福を築かないということです。自分だけの幸福を追求する生き方は我がままとなり、最終的には友人も離れ、孤独な人生になってしまいます。一方、自らを犠牲にして他人の幸福に貢献しようとしても、その生き方には無理があり、長続きしないでしょう。本学が目指す人間力教育はどこまでも「自他共の幸福」を目的としています。

昨年、ご逝去された森田実名誉学長は『論語』の中にあ

る「克己復礼為仁」との言葉を本学の新たな指針として贈って下さいました。己に打ち克ち、礼に復することを「仁」と呼ぶ。ここでいう克服すべき「己」とは現代的に言えば、自分さえ良ければいいという「エゴ」を指していると言えるでしょう。そうした自己中心的な「己」を克服し、他者を尊重する真の平和主義者を育成することが、本学にとつての「仁」であると思っています。

本年は次なる創立一三〇周年を見据え、最初の第一歩を刻む大事な一年です。東日本国際大学は文部科学省により「選定委員会の審査において事業計画の多数の項目で特筆すべき内容があると評価された大学」の一つに選ばれ、令和九年度に「デジタル創造学科」を設置する計画を進めています。また、これまで米国ハンフォード地域と二度の国際シンポジウムを共同で開催し、米国ハンフォード地域に位置する高等教育機関との連携協力協定も締結しました。そして昨年度、地方私立大学としては初めて文部科学省の「大学の世界展開力強化事業」に採択され、令和五年度か

ら九年度まで、ワシントン州立大学トライシティーズ校、コロンビアベイソン短期大学との交流プログラムを実施することが決定しています。さらに、学校法人昌平齋として福島国際研究教育機構（FIRE II エフレイ）との連携協力基本合意書も締結し、浜通り復興のためのグローバルな取り組みを推進しています。

附属昌平中高においても、昌平高校が「令和六年度高等学校DX加速化推進事業」に採択され、ICT教育環境の整備や専門家による授業の実施など、情報教育の拡充に力を入れています。また、いわき短期大学附属幼稚園では屋久杉を使ったオープンスペースを有する新園舎も完成しました。

こうした学校法人昌平齋の取り組みはすべて「儒学教育日本一」「人間力教育日本一」との方針を基に展開されています。グローバル教育、人間力の育成、そして地域で活躍する人材の輩出こそ、浜通りに位置する知の拠点としての使命です。本学は「義を行い以て其の道に達す」との建学の精神に基づき、儒学教育を長年推進してきました。二〇一一年には東日本大震災という未曾有の災害を乗り越え、論語の一節である「天徳を予に生せり」との言葉通り、逆境を通して教職員の団結がさらに深まり、次なる飛躍の原動力となりました。そしてコロナ禍を克服し、森田実名

譽学長より「克己復礼為仁」との新たな指針を賜ったので、本日よりは決意も新たに、学生第一の教育を目指し、教職員一同、更なる努力を重ねて参ります。

最後に、ご参列くださったご来賓、並びに、地域の皆さまにより一層のご支援を賜りながら、次なる創立一三〇周年を目指し、新たな歴史を刻みゆく不退の決意を申し上げます、私の挨拶とさせていただきます。本日は、大変にありがとうございました。

令和六年六月二十一日



山脇直司先生

記念講演 「徳、幸福、ケア——現代社会に必要なもの」

東京大学名誉教授・東日本国際大学客員教授 山脇直司

【略歴】

やまわき・なおし 一九四九年、青森県八戸市生まれ。一橋大学経済学部卒業。上智大学大学院哲学研究科修士課程、博士課程を経て、ドイツのミュンヘン

大学で哲学博士号を取得。東海大学文学部講師、助教授（准教授）、上智大学文学部助教授（准教授）、東京大学教養学部・同大学院総合文化研究科（国際社会科学専攻）で助教授（准教授）、教授を歴任。二〇一九年から

二〇二三年まで星槎大学学長を務める。著書『ヨーロッパ社会思想史』『社会とどうかかわるか』『公共哲学とは何か』『社会思想史を学ぶ』など多数。近著『分断された世界をつなぐ思想…より善き公正な共生社会のために』。

■はじめに

ご紹介にあずかりました山脇直司と申します。このような場でお話することを、大変光栄に存じます。今日は東日本国際大学の学生の皆さん、昌平高校並びに昌平中学校の生徒の皆さん、そしていわき短期大学の学生の皆さんを前に、これから四〇分ほど「徳、幸福、ケア——現代社会に必要なもの」についてお話したいと思えます。副題に「現代社会に必要なもの」と付けた理由は、「昔の偉い人が言った御説を拝聴する」という受け取られ方ではなく、今を生きるみんな一人一人の問題として考えてほしいという切な

る思いを込めて話したいからです。

■『論語』の「克己復礼為仁」などの「仁」について

孔子が紀元前五五一年から四七九年にかけて活動し著作を残したことは、ほとんど誰もが知っていると思います。孔子を英語で言うと「Confucius」、儒教は「Confucianism」で、「Confucianism」は「孔子主義」と訳されてもいいのですが、日本では「儒教」と言い表されていますね。

孔子が説いた一番重要なものは「仁」で、『論語』で、「先生、仁とはいったい何でしょうか」といろいろな弟子たちが質問し、孔子はその都度の文脈に応じてその内容を語っており、それを私なりに纏めると、仁は「自分以外の他者を自発的に思いやり、良い行ないをすることによって、人間的に成長すること」と理解してよいかと思います。

また、東日本国際大学で強調されているように、「克己復礼為仁」(己(おのれ)に克(か)ち礼(れい)に復(かえ)るを復(ふ)むを仁(じん)と為(な)す)という言葉も『論語』で重要なメッセージとされており、その意味するところは「自分のわがままや利己心に打ち克って、礼にしたがって生きることが仁」ということです。

ですから、他者への思いやりと同時に、自分自身の中に

ある利己主義(エゴイズム)を絶って、礼に従って生きることでおのずと仁が身につくと孔子は述べたわけですが。この場合、「礼」にはいろいろな解釈が可能ですが、律よりもっと広く「おのずと形になって現れるもの」という意味を持ち、それが外面化されたものが「作法」や「公平な社会のルール」なのだと考えてよいと思います。

■儒教の「五常の徳」仁義礼智信

これも皆さんはご存知かと思いますが、儒教は「五常の徳」として「仁義礼智信」を説いています。「仁義礼智信」が何を意味するかというと、「仁」は先ほど述べたように「己に打ち克って、人を思いやる心や行動」です。そして「義」は、「正義を貫く心と行動」、「正しいと思ったことを貫く心と行動」です。「礼」はさきほど述べた「作法と公正なルール」に加えて、「相手に対し、尊敬の念を示す心と行動」も意味します。いま盛んに言われている言葉を使えば「他者へのリスベクト」(respect)だと言つてよいでしょう。「智」は「思いやりを実現するための智慧」や、あれこれ考えて「どうしたらいいか」を考える智慧です。そして「信」は「相手に対する信頼の心」です。この「仁義礼智信」のうち、特に「仁」が一番重要ですが、それも加えた五つの徳、

五常の徳、これはぜひ覚えておいて、社会に出たときも必ず役立たせてください。

■「幸福」と「ケア」を結びつけるヒント？

ただし現代社会は、それですべてうまくいっているかといえ、そうでない出来事が実にたくさんあります。五常の徳とはかけ離れた悩ましい出来事が社会の中にいっぱいあることも、皆さんはお気づきでしょう。ですから、五常の徳を考える時は、現代社会の、あつてはならないことを直視するところから始めたいと思います。

まず、今の世の中には「いじめ」がたくさんありますね。これは日本だけじゃなく、世界的な現象です。たとえば、SNSを通してのいじめ、サイバーいじめに対しては、(皆さんにお見せしているパワポのように)ユニセフ(国連児童基金)のホームページでも根絶すべきものとして警告が出されています。SNSが広く使用されることによって、新しい形でのいじめが世界中で起こっている。なぜこういうことが起こるのかは、道徳的に大きな問題で、そこには、五常の徳とは真逆の人間の悪意の連鎖、集団的な悪意が見いだされます。

また、日本は今のところ平和ですけれども、世界に目を

やれば、パレスチナとかウクライナでは大変なことが起こっています。パワポはパレスチナのガザ地区をイスラエルが攻撃したために、瓦礫の下で子どもたちが泣き叫んでいる様子です。こういう悲惨な状況を直視しながら、日本に何ができるかを真面目に考えなければならぬ状況にはあるのです。

さらには今の日本では、高齢者の孤独死が増えています。孤独な毎日を過ごす方々をどうやって救うのか、あるいはそういう方々との絆をどのように作り保持していくのか、それがますます大きなテーマになっています。

こうした現代社会の中で必要な問いかけをしてみましょう。皆さん、幸福とは何だと思えますか。それから人を助けるケアとは何だと思えますか。そして、幸福とケアはどう結びつきますか。少なくとも儒教の仁の教えは、幸福は一人だけのものではありません。「あなたの幸福が自分の幸福でもある」と実感できる社会の実現、これを儒教は説いていると思えます。

そこで今日は、幸福とケアを結びつけるヒントを、儒教と西欧の古代ギリシャ哲学者であるアリストテレスから探るといふ観点で話を進めるので、皆さんは自分の頭で考えながら話を聞いてください。

■孟子が説く「四端の心」

孔子には弟子がたくさんいました。一人一人を取り上げるのは、限られた時間の中ではできません。ここでは比較のわかりやすい教えを説いた孟子 (Mencius、紀元前三七二〜二八九年) という、孔子の思想を引き継いだ一人の思想を紹介します。実は孟子に反対する孔子の弟子もいました。それは荀子 (Xunzi、紀元前三一三年頃〜二三八年頃) で、彼の思想もおもしろいのですが、今日はその荀子ではなく、孟子について取り上げたいと思います。

もしかして授業で学んでいるかもしれませんが、孟子は、もって生まれた人間の心には「四端の心」があると考えました。一つは「惻隱 (そくいん) の心」(仁) です。井戸に落ちそうになっている赤子を見たら、みんな「かわいそうだ」と思って助けるでしょう。他者を助ける心、他人の不幸を見逃せない心、それが「惻隱の心」です。

次は「羞惡の心」(義) です。悪を恥じ憎む心で、醜い行為に目を背けたくなる心です。

そして「辭讓の心」(礼) で、他人を尊重し、譲り合う心です。

そして「是非の心」(智) で、正邪や善悪についての判断力です。

これらもって生まれた「四端の心」を伸ばしていけば、それぞれ「仁」「義」「礼」「智」の徳に達するというわけですが、逆にもって生まれた「四端の心」を伸ばさなければ、それらは生かされずに、死んでしまうことになります。ですから、皆さんも、努力してこれらを伸ばす習慣づけをしなければならぬ。そうすると「仁」「義」「礼」「智」の四つの徳に到達するのです。学んで努力することによって、自分の心の中にある「四端」をどんどん伸ばしていくべきです。もしそれを怠れば、せっかくもっていた「四端の心」が全然生かされずに死んでしまうでしょう。

ただし、孟子は別のところで次のようなことも言っています。人間は安定した財産なり職業をもつていないと、安定した道徳心を保つことは難しいので、為政者、政治家は人々が恒産をもてるように努めなければならない。「恒産無くして恒心無し」という言葉です。世の中には、生活が汲々となっていて、人を救ってあげたいけれども、そんな余裕がない方もたくさんおられます。さらに、明日の生活にままならない方もいます。そういった人たちには、それなりの安定した、少なくとも生活できるような財産、衣食住を与えるという課題は、憲法25条に記されていますが、これは福祉国家とか、福祉社会に通ずる考え方です。

さらに政治家のあるべき姿も、孟子は説いています。為

政者——当時は王様でしたけれども——にとつての政治の道を、孟子は「王道」と「霸道」に弁別しました。「王道こそ政治家が行なうべき道だ」と説いたわけです。王道とは徳によつて本当の仁政を行なうものであつて、それは為政者の見本になるべき行為である。他方、霸道とは武力によつて人民と他国を服従させようとする悪しき道なので、場合によつては打倒されて然るべき行為です。これも、現代の政治の在り方を考えるうえでも、いろいろ示唆に富む思想だと思ひます。

■アリストテレスの「徳倫理」

次はアリストテレス（紀元前三八四～三二二年）です。アリストテレスは大生物学者でもあり、多方面で大きな業績を残しましたが、人間の倫理や道徳に関しても。大きな著作を残しました。普通、皆さんは「倫理」という言葉で何を連想するでしょうか。おそらく、「○○をしなければならぬ」とか「××をしてはいけない」とか、そういうことを連想するのではないのでしょうか。そういう規範は「義務倫理」と呼ばれています。アリストテレスの言う倫理はそれとは違つて、人びとが社会の中で幸福に至る道を論じたもので、それは「徳倫理」(virtue ethics)」と呼

ばれています。

アリストテレスの古典『ニコマコス倫理学』(上下巻)は、文庫本が二種類出ています。一つは岩波文庫(高田三郎訳)、もう一つは光文社古典新訳文庫(渡辺邦夫・立花幸司訳)です。さらに最近では、山本芳久先生によるNHK Eテレのテレビ番組「100分2名著」のテキスト『100分2名著 アリストテレス『ニコマコス倫理学』』(NHK出版)という本も出ました。山本先生が書いた本は読みやすいですから、もし可能だったら手に取つてみてください。「××をしてはいけない」という倫理よりも、「どうしたら人間は、社会の中で幸福になれるか」を論じたアリストテレスは、「人間が生きる行動の最高の目的は、幸福になることだ」と述べています。ここで、「皆さんの中で、もし幸福になりたくないと思う人がいたら手を挙げてください」と言つたら、何人くらい手を挙げますでしょうか。皆さんにはひとそれぞれの背景や事情があるでしょうから、一概に一人もいないとは言えないでしょうが、少なくとも、アリストテレスは、「幸福こそ人生最高の善きもの」と考えました。その上で、彼は幸福を「徳性(アレテー、卓越した能力)」に基づいての魂の活動状態(エネルゲイア)」と定義しています。

「徳性、アレテー」は卓越した能力を意味し、まさに東

日本国際大学が強調する人間力のことです。ですから幸福は、単なる刹那的な快楽とは違います。たとえば、演劇を観たり、映画を観たり、演奏会を聞きに行ったり、ポップシンガーのコンサートに行つて楽しかったけど、それが終わつたら寂しくなつたというような刹那的なものではなくて、何か悲しいことがあつてもそれを乗り越えて生きるような人間力が徳なのです。人はどうしても不幸な出来事に遭うことが多いけれども、そういった場合でもくじけずがんばつて、明日からの生活に備えることができる能力が徳を意味します。

それに関連して言いますと、アリストテレスは『政治学』の中で、「人々の幸福の実現を最高の目的として行うのが良い政治だ」と論じていますが、これは先ほど述べた孟子の仁政という考え方と重なっています。

さて、ギリシャ語で「アレテー」と言う徳性には二つあるとアリストテレスは述べています。一つは「行為の習慣づけ」によって得られる倫理的なもの、もう一つは「知的な学習」を通して得られる賢慮（プロネーシス）の二種類です。次にこれを説明しましょう。

■「習慣づけ」によって得られる徳（アレテー）

習慣づけとは、各自が行う日々の習慣を意味し、アリストテレスは、当時の楽器を練習してうまくなることに喩えています。最初は弾けなかった楽器が、何度も何度も練習するとうまく弾けるようになることは、皆さんよくお分かりでしょう。これはスポーツでも同じで、練習に励んでうまくなることはどのスポーツにもあてはまると思います。ただ、楽器やスポーツをしない人でも、毎日の行動の中の習慣によって得られるものとして、彼は特に重要なものは中庸（メソテース）を挙げています。これは、過不足のないバランスのとれた状態（ヘクシス）を意味し、具体的には、無謀と臆病の間の節度、怒りつばさと意気地なしの間の穏和、道化と野暮の間の機知（英語で言うところの *wit*）などがあげられています。

そうした中庸を習慣づけを通して身につけることによって、人は人間力を身に付け幸福への道を歩むことができるというのが徳倫理の本質的な思想です。これは儒教の中庸という考え方にも似ている気はしますが、この比較は儒教の専門家にお任せしたいと思います。

■「知的学習」によって得られる徳性（アレテー）

次の知的学習によって得られる徳性は、若い人よりも大人に要請される徳で、アリストテレスは「プロネーシス」と呼んでおり、日本語では賢慮と呼んでよいかと思えます。具体的に彼は、「それ以外の仕方においてもありうる事柄の中から、最も適切なものを選び取る能力」だとプロネーシスを定義しています。つまりそれぞれの状況における賢明な判断力です。ある状況において、何が一番良いかを選択する判断は、数学のように解答が一つあるわけではなく、複数ある答えの中から選び取らなければならない、その時に発揮される徳が賢慮（プロネーシス）です。他の人の意見も尊重しながら、その都度の状況に応じて、責任をもって決断する能力がそれだと言ってよいかもしれません。

これに関しては、「失敗から学ぶ」ことも大変重要になります。「失敗は成功の母」と言われるように、「なんで失敗したのかな」とよく考えて、失敗から学ぶことによつて知的判断力が身につくわけです。これはなかなか簡単なことではないと思いますが、特に皆さんは若いですから、失敗を糧として成長し、徐々に人間力としてのプロネーシスを身に付けていってください。

■分配的正義と矯正的正義

儒教もそうですけれども、先に触れたようにアリストテレスも政治について詳細に論じています。アリストテレスの倫理学は政治の在り方の基礎にもなっていて、その点で重要なのは、彼の正義論です。日本語で「正義」というと、たとえば「正義の鉄槌を下す」というように不正者の処罰を意味することが多いのですが、アリストテレスはそれと違って、正義は広い意味で「徳」一般を意味します。そして、狭い意味での正義は、貢献度に応じた分配的正義（等しき者には等しき物を、等しくない者には等しくない物を）と「矯正的正義」に分かたれます。

現代的に言えば、働いた分だけの報酬は対価として公正に支払わなければなりません。もし働かなかつた場合は、報酬がありません。これが「分配的正義」ないし「分配的正義」の意味です。他方、「矯正的正義」（侵害への公平な処置）は、人間が誤ったことを行った場合、償いや損害賠償をしなければならず、それを公平に行なう基準を意味します。ただそうした因果応報的な正義がはびこりギクシャクした社会とならないためには、「友愛」という徳によつて正義が支えられなければならないとアリストテレスは考えました。「友愛」とはギリシャ語で「ピリア（フィリア）」

と言い、人々が互いに好意を抱き、相手の善を願い、そのことが相手に知られていることを意味します。相手の幸せを見て嫉妬に駆られるのではなくて「それは良かったね」と思う心や人間力、それがピリアです。友愛と正義が補完し合ってこそ、善い社会（コイノニア）が生まれますというわけです。

以上を儒教的な観点で言うと、このような正義論は「義」と「仁」と「信」を含んだ考え方だと思います。

■ケアと徳に関して、儒教とアリストテレスの補完性

ここでケアに触れたいと思います。最初に述べたように、自分の責任ではない理由で苦しんでいる人たちは世界にたくさんおられます。たとえば十三年前（二〇一一年）の三月十一日に起こった東日本大震災によって、いわき市でも三〇〇人くらいの方が亡くなりました。またその後の原発事故によって、今なお苦しんでいる方もいらっしゃいます。さらに今年（二〇二四年）正月に起こった能登半島地震もまったく予期しなかった出来事で、まだ復興も完全に行われておらず、今なお苦しんでいる人たちがいます。そういう苦しんでいる人に寄り添うことを、一般に「ケア」と言います。

しかし、アリストテレスの倫理学を読むと、このケアがあまり書かれていないのです。苦しんでいる人たちを助ける記述はあまり見られない。その点では、むしろ孔子の言う「仁」の心と行動、孟子が言う「惻隱」の心、これを人間力としてもつことが必要になってくると思います。

アリストテレスにやや欠けているものを、儒教が補う、あるいは儒教があまり言わない幸福を徳と結びつけて考えるために、アリストテレスを読む。双方から学ぶことが、人間力を高めるために必要だと思います。そして、為政者には福祉政策、仁政が求められます。

■ケアとウェルビーイング

最後はそのケア（気配り）とウェルビーイング（幸福、福祉）の関係について述べたいと思います。皆さんは、「ウェルビーイング」(well-being)という言葉を知っていますか。これは今の日本で流行り始めた言葉です。以前に「福祉」と呼ばれていた言葉の代わりに、今では、「ウェルビーイング」という言葉があちこちで言われているんですね。ある東京の私立大学では「ウェルビーイング学部」という学部が新設されたくらいです。

それで、東日本国際大学の健康福祉学部のホームページ

を覗き込んだところ、「一人ひとりの幸せ（ウエルビーイング）を支える福祉のスペシャリスト」を目指すというという健康福祉学部長のメッセージが載っていました。先ほど中山哲志学長とお話ししたときに、このメッセージはご自身が考えたとおっしゃっていました。「一人ひとりの幸せ（ウエルビーイング）を支える福祉のスペシャリスト」における福祉とは、ケアを意味すると理解してよいでしょう。実際にケアマネジャーという言葉が介護施設ではよく使われています。このケアは儒教の仁やアリストテレスのプロネーシス（賢慮）という人間力によって培われなくてはならないでしょう。

ところで、そのウエルビーイングという言葉が一体どこから出てきたかという点、WHO（世界保健機構）の次のような宣言からです。

〈Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.〉（一九四六年七月署名、世界保健機関憲章前文）

〈健康とは、病気ではないとか、弱っていないということではなく、肉体的にも、精神的にも、そして社会的にも、すべてが満たされた状態にあることをいいます。〉（日本WHO協会仮訳）

これがウエルビーイングの最初の根源的な定義です。

身体的健康と精神的健康（メンタルヘルス）、さらには社会的な健康があつて、ウエルビーイングが実現するという課題は、実に重要な課題だと思えます。

■仁義礼智信とウエルビーイング

今日の話の文脈で言うと、「五常の徳」（仁義礼智信）とウエルビーイングを結びつける必要があります。ウエルビーイングがメンタルヘルスやソーシャルヘルスをも含んだ包括的な意味を持つとすれば、最初の箇所で挙げたような悩ましくあつてはならない出来事、いじめや孤独死、戦争などをできるだけなくすためには、人々の間に「五常の徳」やアリストテレスの徳倫理が広まって実践されていかなければいけないと強く私は思います。

しかし、なんでいじめが起きるのでしょうか。少なくとも孟子の考えを使えば、それは四端の心（惻隱の心〓仁、羞惡の心〓義、辭讓の心〓礼、是非の心〓智）を發展させなかつたから、または生活環境が悪いから起るということになるのでしょうか。

いずれにせよ、儒教の教え、特に仁義礼智信は、西欧の倫理学にないものを補うことができるし、それを現代で活

かすためには、ウェルビーイングや人権、特に生存権などの価値と突き合わせながら考えていく必要があると私は思うのです。

■結び

ちょうど時間になりましたので、結論を言います。儒教の徳の教えは、現代社会で最も必要なものの一つです。その教えを人間力の育成と結びつけて考えることは、東日本国際大学に籍を置く学生の皆さん、東日本国際大学附属の昌平中学校・高校の皆さん、いわき短期大学の皆さんにとって、とても重要なことだと思えます。ですから孔子祭という記念すべきこの日に、私がお話したことから少しでも刺激を得て、これからの生活に活かしていただきたいと私は心から願っております。今日のご清聴ありがとうございます。ありがとうございました。

■特集二 東日本国際大学東洋思想研究所池田大作研究会 特別講義

『創価教育学体系』の価値をどう創造するか

創価大学名誉教授 鉤^{まがり} 治雄

■講師紹介

李和貞（東日本国際大学経済経営学部教授、池田大作研究部門副部門長） 皆さんこんにちは。東日本国際大学の李和貞です。皆さま今日はお集まりいただきまして、大変ありがとうございます。今日は待ちに待った鉤先生の講義の日です。私自身、鉤先生に約二八年間大変お世話になっています。恩師の先生です。今日は池田大作研究会で講演をしてくださるということで胸が躍る思いです。

まず鉤先生のご紹介をさせていただきます。本日は『創価教育学体系』の価値をどう創造するか」というタイトルでご講義をさせていただく予定です。鉤先生は現在、創価大学の名誉教授でいらっしやいます。約三十五年間、創価大学で教鞭を執っていらっしやいました（一九八七年から創

価大学に奉職。二〇二二年三月退職）。

また、これまで東洋哲学研究所委嘱研究員もおつとめになり（一九九七～二〇二三年）、大学でさまざまな活動をしてこられました。今日の鉤先生の講義を、皆さまもきつと心から楽しみにしていらっしやったと思います。それは鉤先生、よろしくお願いいたします。

■自己紹介

鉤 治雄（創価大学名誉教授） 東日本国際大学の諸先生方、本日は大変にお世話になります。鉤と申します。今日はこちらの研究所主催の勉強会にお誘いをいただきました。大変ありがとうございます。

創価大学で私は長年教鞭を執ってまいりまして、創価教

育の父、牧口常三郎について、今日は話をさせていただきます。私は牧口教育学そのものが専門ではないのですが、最近是非常に関心をもつようになってまいりました。今日は私なりの牧口常三郎観をお話しさせていただければと思う次第でございます。後ほど先生方から、さまざまご意見を頂戴できればと思っておりますので、どうぞ今日はよろしくお願い申し上げます。

牧口常三郎が著しました『創価教育学体系』の歴史的な意義等については、創価大学でこれまで何人もの研究者が研究を重ねてまいりました。『創価教育学体系』はもちろん教育学を代表する著書ですが、教育的な価値はもとより、最近では私自身、もつとさまざまな観点から『創価教育学体系』の研究価値を見直し、発展させることができるのではないかと思っております。

今日は雑駁な話になるかもしれませんが、少しお許しをいただきまして、『創価教育学体系』そのものの価値をいろんな角度から検討する時期に来ているのではないかと考え、そのような話を私なりにさせていただければと思っております。

■牧口常三郎と田辺寿利、新渡戸稲造、柳田國男

ご存知の先生方も多いかと思いますが、牧口常三郎は一八七一年(明治四年)六月六日生まれでございますので(現在の新暦では七月二十三日)、二〇二一年に生誕一五〇年を迎えております。私が勤務しておりました創価大学にも、正門や本部棟の正面入り口など、いくつかのところに、牧口が残しました「創価大学」という直筆の文字を刻んだ箇所がございます。

牧口常三郎は、二〇二二年に生誕一五〇年を迎えました。一五〇年経った今、もう一度、その価値について考え直してみることがあるのではないかと思っております。

後で出てまいります、社会学者の田辺寿利は、牧口先生が大変尊敬しておりました人物の一人でございます。この田辺寿利という当時の社会学者が(国の誇りなるこの偉大なる教育者)(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅳ』聖教文庫、二九七頁)という言葉で、牧口を高く称賛しております。

先ほど申しましたように、二〇二一年に生誕一五〇年を迎えましたので、牧口関連の本がかなり出版されました。その一端をご紹介します。『評伝 牧口常三郎 創価教育の源流 第一部』(創価教育の源流)編纂委員会、第三文明社、二〇一七年)や『美利善』の価値創造 欲望拡大の経済を変革する牧口常三郎の価値論をめぐって』

(対論・市河政彦、一色宏、幻冬舎メディアコンサルティング、二〇一九年)、それから『創価教育と人間主義』(渡邊弘、第三文明社、二〇二一年)、そして『新牧口常三郎伝 日本の夜明けに躍り出た教育革命の獅子』(上藤和之著、七草書房、二〇二一年)、そしてお亡くなりになりましたが(二〇二二年十一月十七日)、本学の木全力夫先生(創価大学・元教育学部長・教職大学院研究科長)も『牧口教育学のレジリエンス』(揺籃社、二〇二一年)という書を出版しておられます。

『創価教育学体系』(富山房)第一巻(教育学組織論、教育目的論)の発刊は一九三〇年(昭和五年)十一月十八日として、およそ一世紀前の書ということになります(牧口常三郎は当時五十九歳)。

この書の出版にあたりまして、三人の方が献言を執筆されております(田辺寿利、新渡戸稲造、柳田國男)。後でも紹介をさせていただきますけれども、私が一番今関心をもっておりますのは、田辺寿利という一人の社会学者でございます。私の浅薄な知識から申しますと、この人に関する研究はほとんど進んでいない印象をもっております。ご興味がおありの先生方は、ぜひ田辺寿利に関する研究を進めていただければと思っております。

■柳田國男が記した牧口常三郎の印象

有名な一枚の写真があります。『創価教育学体系』が発刊されましたときの祝賀会の一枚でございます(一列目中央が牧口常三郎とクマ夫人)。戸田城聖も後列の左に写っております。

この写真に象徴されますけれども、牧口常三郎は大変な人脈の持ち主でございました。かつて、牧口が文部属であったということもございますけれども(一時、嘱託職員として文部省で勤務)、牧口先生の生きざまから、人は宝である。ことを私自身も実感いたします。

わずか数人の代表的な存在を挙げても、犬養毅(政友会総裁)、鳩山一郎(内閣書記官長)、そして先ほども紹介した『創価教育学体系』への献言を書いておりますお三方(田辺寿利、新渡戸稲造、柳田國男)に象徴されますように、本当に深い人脈の持ち主であったことを実感致す次第でございます。

この中で、鳩山一郎という人物名が当時挙がっております(第五十二代・内閣総理大臣)。現在の鳩山由紀夫さんの祖父にあたる方でございます。当時内閣総理大臣を務めました人物も、人脈の一人であったことがうかがえるわけでございます。

多くの先生方がご存知の柳田國男は、当時の民俗学者を代表する人物でございます。よくよく考えてみますと、柳田國男は一八七五年(明治八年)生まれでございますので、牧口常三郎(一八七一年生まれ)よりも年下ということになります。そうした学者等の力添えを得ながら、『創価教育学体系』が発刊されておるわけでございます。

柳田國男が自著の中で、牧口に対する印象を、以下のよう書き残しております。

〈牧口君は、余り無口だったから〉

(柳田國男著『故郷七十年』講談社、一九五九年、四六〇頁)

あまり多くを語らない、物静かな人物であったという印象だったようです。

〈然(しか)し、実にいい人で、一緒に田舎など歩いていても、気持ちがよくかった〉(同)

牧口に対して、こういう好印象を柳田自身ももっていた。

このような文章が残されているのです。

■牧口常三郎と田辺寿利

先ほど、献言を認(したた)めた一人に田辺寿利という

社会学者がいるという話をいたしました。この田辺寿利についても柳田國男がその印象を述べております。

〈独習の社会学者で、田辺寿利君という東京のどっかの教授をしていた人があるが(略)牧口君自身も、その人に、非常に望みを託していたようだ〉

(柳田國男著『故郷七十年』講談社、一九五九年、四六一頁／※神戸新聞社のインタビュー)

田辺寿利(一八九四年生まれ)は、牧口(一八七一年生まれ)より、二十数歳もひらきのある、相当若い社会学者でございました。この若い社会学者に対しても、牧口自身が非常に学問の面で尊敬の念を抱いていたことが、節々明らかがえる。そういうくだりが実はございます。

さて、東京からずっと下の道を通りまして、八王子を抜け、そして山中湖、山梨県の富士五湖の方に抜ける道がございます。その途中に山梨県南都留郡道志村という村があります。道志温泉という有名な温泉もここにございます。この温泉の付近に、この町の教育委員会がある場所がございます。そして、そこに石碑が残されております。

かつてこの道志村に、柳田國男と牧口常三郎が文部属のときに、当時の農村に対する視察で道志村を訪れた。その

ことを記した石碑が残されている場所がございます。これは私がおの場であつてきた写真でございます。〈柳田国※石碑の文字は「國」ではなく「国」表記〉男、そして〈牧口常三郎〉という文字も刻まれている石碑が、道志村にございます。おそらくさまざまなところを二人が視察して歩いたこともございまして、牧口に対する印象として、柳田は、前述の著書の中で、〈一緒に田舎など歩いていても、気持ちがよくつた〉という文章を残したのではないかと。そんなふうな想像されるわけでございます。

私の知る限りでは、ほとんど田辺寿利という学者に対する研究は今なされていない実情ではないかと思っております。繰り返しますが、この人物は（一八九四年生まれ）、牧口（一八七一年生まれ）より二十三歳も若かつた。そういう研究者、学者でございました。

田辺は、代表的なデュルケームの訳書『教育と社会学』という本を残しております（一九三八年、富山房）。いくつかの大学（東洋大学、東北大学、金沢大学など）の教員も歴任しております。

自分より二十数歳も若いにもかかわらず、牧口常三郎が尊敬していた学者が田辺寿利でございました。「この人物がいたからこそ『創価教育学体系』の発刊がありえた」と言っても言いすぎではないぐらい、田辺は、牧口を語る上

で非常に重要な存在であると思っております。

■「僕は三万冊の本を読んだ。でも本なんか読んでも駄目だよ」

『創価教育学体系』に対する理解でございますけれども、私の個人的な着眼点といたしまして、牧口常三郎の『創価教育学体系』の前に出版されております『人生地理学』との位置づけの中で、その連動性の中で、当然『創価教育学体系』は理解していく必要があります。

先ほどの田辺寿利は社会学者でございましたが、その影響もあつて、牧口は社会学に大変興味、関心をもつておりました。後年、仏教を信奉することになります。後で紹介いたしますが、小学校の校長も務めましたので、当然のことながら教育学にも大変な関心を寄せておりました。ただ、当時の実験中心の心理学については、否定的な考えを再三にわたつて述べております。

牧口の研究の基礎と申しますと、とりわけ仏教学的な視座も含めまして、地理学、社会学、仏教、教育学の四つをきちつと押さえたうえで『創価教育学体系』について理解する必要がありますのではないかと。そんなふうな私個人は思つておる次第でございます。

二〇一一年にお亡くなりになりましたが、創価大学に斎藤正二先生という教員がおられました。『牧口常三郎全集』（五巻、六巻に『創価教育体系』を所収、第三文明社）の発刊に際しまして、脚注等の作成に關してさまざま尽力をしてくださった研究者でございます。『斎藤正二著作選集』（八坂書房、全七巻）、『若き牧口常三郎』（第三文明社）、『牧口常三郎の思想』（同）も発刊されております。

この斎藤正二先生が、私どもの職場に勤務していた一人の職員に、こういう言葉を語った。こんな語りが残されております。

「僕は三万冊の本を読んだ。でも本なんか読んでも駄目だよ」

こんなふうに、ご自身を謙遜して言っておられたそうでございます。

その上で、自分が研究を重ねる中で「多くの偉人の山は見た。でも牧口常三郎だけは、どれだけ大きな山であるかは見えなかった」。そういう言葉を残しておったと、私どもの職場の職員からうかがったことがございます。こういう存在が牧口常三郎であった、ということではないかと思えます。

■牧口常三郎を真に理解するための基本的条件

私自身は、牧口常三郎を学術的に研究する以上に、一人の偉大な人物として理解していくための基本的な条件といまして、もちろん今申しました研究面は特に大事です。この柱が一つです。この点に加えて、牧口は長年小学校の教員を務めておりました。その延長線上で『創価教育体系』が生まれてきておりますので、私は学校現場で教育実践を経験していること、これが本当の意味で牧口の理解につながる二つ目の重要な要素ではないかと思っております。

そして三つ目が、牧口は後年、仏教の信奉者として生涯を終えましたけれども、この信仰的な側面ですね。信仰者としての経験や知識です。そしてさらに、牧口の七十数年の生涯を貫いている強靱な「精神力」とでも申しますか、現代の言葉で言いますと、それは「レジリエンス」(Resilience = 困難を乗り越え、回復する力)に近いものになるかと思えます。あるいは「ハーディネス」(hardiness = 忍耐力、我慢強さ) という言葉に近くなるかと思えます。

こうした四つの条件が、牧口常三郎という人物そのものを理解するうえで、非常に大きな要素になってくるのではないかと考えております。

■牧口常三郎と「精神の継承」

牧口が書きました「創立の志」という書も残っておりません。どんな企業や仕事、あるいは研究所、大学だけに限らず、組織が後世にわたって発展していくためには、「創立の志」という一点が大変、大きな意味をもってくるのではないかと。そんなふうにも思っております。これは貴・東日本国際大学も然りだと思います。

■教育心理学者・山本晴雄と牧口常三郎

もうひとつ、山本晴雄という教育心理学者が創価大学にいらっしゃいました（一九〇三年生まれ／牧口常三郎より三二歳若い）。私も最近ある雑誌の連載で引用させていただいたのですけれども、『創価教育学体系』が発刊されたときに、東京帝国大学文学部教育学科主催の教育学懇話会に牧口常三郎が招かれております。一九三一年（昭和六年）二月十八日でございます。山本晴雄も東京帝国大学出身でございますまして、この教育学懇話会に出席していた史実が残されております。『創価教育学体系』の復刻版が出ましたとき、別巻の「解題」で彼が記録として残しております。

山本晴雄は、後年、縁があつて、昭和四十七年に創価大学に奉職しております。開学二年目だったと思えますけれども。そのあと教育学部長等も歴任しております。彼は仕事の面で自分自身が困難な課題に直面したときに、「牧口先生ならどうなさいますか」という自分自身への真摯な問いかけ、これを絶えず忘らなかつたというくだりが、『創価教育学体系』復刻版（第三文明社）の「解題」に言葉として残っております（一一〇頁）。こういう真摯な自己への問いかけ、創立の原点に立ち返ろうとする姿勢が、どの職場、あるいは組織にありましても、今後とても大事な点になつてくるのではないかと。そんなふうにも思う次第でございます。

■現代社会を象徴するキーワード「価値創造」

今日の話は「価値創造」という言葉がキーワードになるかと思えます。私なりの勝手な自分なりの解釈でございますけれども、今、「価値創造」という言葉が現代社会を象徴するキーワードになっているということをふまえて、先生方と一緒に、創価教育学体系について学ばせていただきたいと思っております。

■「創価教育学」建設のスローガン

牧口常三郎は『創価教育学体系』の中で、以下のスローガンを残しております(牧口常三郎著『創価教育学体系I』聖教文庫、一九九三年、三六～三七頁)。

- ①「経験より出発せよ」 地上を踏み占めて、一步一步に進め
- ②「価値を目標とせよ」 文化価値を目標として進め
- ③「経済を原理とせよ」 教育全般に無駄がないこと

貴・東日本国際大学にも経済経営学部がございますけれども、経済に対しても非常に関心を寄せておった一人が牧口常三郎でございます。教育全般に無駄がないこと。そういう意味合いでこういった言葉、文言を残しているわけでございます。

■創価大学の教育目標

創価大学の教育目標は、『価値創造』を実践する世界市民の育成」という言葉でその目標を謳っております。

今、いろんな大学で「価値創造」という言葉が使われる

ようになってまいりました。神戸大学もそうでございます(二〇二〇年四月設置、国立大学法人神戸大学パリエースクール/V School Kobe)。「価値創造能力をもつ人材の育成」という言葉で、大学の人材育成について語りかけております。

神戸大学の「価値創造教育」は、「個人の満足」を「社会の満足」につなげるプロセスです(「価値創造」Ⅱ「価値創発」×「価値設計」)。これはあくまでも神戸大学の文言でございます。国立大学も今、こうして価値創造という言葉を使うようになってまいりました。

そうした神戸大学の思想的な背景に、デュイイの考え方も当然反映されております(デュイイ著、松野安男訳『民主主義と教育』岩波文庫、上下巻)。

— 個人の経験に根ざす価値創造とは、民主的な社会でこそ、花開く—

— 「価値創造教育」の目的は「社会的な幸福感を高める人材」の育成である—

そのようなことを謳い文句にして、神戸大学はさまざまな教育論、教育観を展開しております(神戸大学 大学教育推進機構『大学教育研究』第二十九号、二〇二一年三月)。

■全国各地の大学・学部名に冠せられている「価値創造」

さらに国立大学法人・北陸先端科学技術大学院大学も、大学院（博士後期課程）を運営するにあたって「価値創造実践プログラム」という名称でプログラムを表記、表現しております。「価値創造能力をもつ人材の育成」、あるいは「グローバル課題解決型学習」(Global Problem-based Learning)による価値創造方法の習得・開発・実践、「未来価値創造人材の育成」という文言で、それぞれ大学や大学院の目標を具体的に示しているわけでございます。「協働による価値創造スキルの体得」も、北陸先端科学技術大学院大学でちっと文言として明記しているようにございます。

大学・高専機能強化支援授業公募選定（二〇二三年）に見られる名称の特徴は「創造」です。

東日本国際大学もそうでございますけれども、この度、公募選定をされまして、デジタル創造学部が創設されるとうかがっております。

私も調べさせていただきましたが、「創造学部」という名称は東日本国際大学に限らず、旭川市立大学もそうでございますし（地域創造学部）、福井県立大学でも（生涯資

源学部創造農学科）、「創造」という言葉を盛んに使う時代になってまいりました（二〇二三年に選定された六七大学中、三大学）。それだけ「創造」や「価値創造」という言葉は、現代のキーワードに今なりつつあるのではないかな。そんな印象もっております。

■持続可能な企業の価値創造

先ほど申しましたように、貴・東日本国際大学には経済経営学部がございます。企業の観点から申ししても、今、「価値創造」という概念が非常に重視されつつあります。多元的な企業価値の追求（持続可能な企業の価値創造のためには、多様なステークホルダーへ組織の利害関係者の認識が不可欠）が、管理経営学の視座から言っても、今、非常に重視される時代になってきた。そんな印象を持っております。

企業は今まで、どちらかという私的存在として、いかにしてお金を儲けるかということだけが中心概念であったかと思えます。しかし、これからの時代は、どの企業も社会的存在、すなわち「公器」であるという立ち位置をしっかり確認していく必要がある。そうした意味合いで「価値創造」という言葉を、幾つかの企業でも用いるようになって

てきたのではないかと拝察しております。それだけ企業も、社会的な立ち位置が問われる時代になったということではないかと思えます。

「企業の価値創造」という点で、そのようなことを内山哲彦が論文にしております（『管理経済学』二〇一五年、第二十三巻、第二号、日本管理関係学会）。——「経済性」と「社会性」と「人間性」、この三つが企業の価値創造を考えていく上で大きな柱になるであろう——そんな見解を示しております。

言い換えますと、「持続可能な企業価値の創造」、あるいは「多元的な企業価値の追求」が、今、企業レベルでも、かなり云々される時代になってきているのではないかと。そんな印象を私自身、持っております。

私が以前、IMOC（オンライン大学講座）のCASTとして心理学講座を開設しました際に、会場を提供して下さい、お世話になった内田洋行という会社があるんですけども、この会社は今、「情報の価値化と知の協創をデザインする」とのキャッチフレーズを掲げ、公共関連の事業面では、教育・公共機関の顧客へのシステム、サービスの提供、また情報関連事業では、顧客の経営の変革と成長の支援に向けて、今、努力をされております。

そういう点から申ししても、牧口常三郎の『創価教育

学体系』の思想そのものが、非常に現代にマッチングした意味合いをもってきているのではないかと。そんな印象を私自身もっております。

■牧口常三郎と戸田城聖の師弟の語りにより誕生した「創価教育学」

今日は、資料がたくさん御座います。しかし、時間の関係がございまして、牧口の校長時代についても触れようと思いましたが、そこところは割愛させていただきます、京都市港区に（港区立）白金尋常小学校がございませうけれども——の時代のことについてお話しします。

牧口は後年、白金尋常小学校に勤めております（一九二二年（大正十一年）四月に校長就任）。五〇歳を過ぎて就任しております。ちょうど今から一〇〇年ほど前になるかと思えます。非常に恵まれた環境の学校でございませう。この学校に赴任してありましたときに、八王子にも何回か校外教授で来ております。

ご存知の先生方もいらっしゃると思えますけれども、「創価教育学」という名称が誕生した時代は、今からおよそ一〇〇年前、牧口が五〇歳代のときだという記載が残ってお

ります（『創価教育の源流』編纂委員会『評伝 牧口常三郎』第三文明社、二〇一七年、四八三頁）。

以下、『新・人間革命』第二三巻から、当時の様子を少し引用してみます。

（引用）

創価学会の創立の日となった、一九三〇年（昭和五年）の十一月十八日は、『創価教育学体系』の発行日である。思えば、この発刊自体が、師弟共戦の産物であった。

——牧口常三郎の教育学説が「創価教育学説」と名づけられたのは、彼が、東京・芝の白金尋常小学校の校長をしていた時のことであった。

（略）

冬のある夜、牧口と戸田は、戸田の家で火鉢を挟み、深夜まで語らいを続けていた。その席で、教育学説を残したという牧口の考えを、戸田は聞いたのだ。

（略）

「さて、どんな名前にしようか……」

すると、戸田が尋ねた。

「先生の教育学は、何が目的ですか」

「一言すれば、価値を創造することだ」

「そうですね。……でも、価値創造哲学や、価値創造教

育学というのも変だな」

「確かに、それでは、すっきりしない。創造教育学というのも、おかしいしな……」

戸田は、頬を紅潮させて言った。

「先生、いっそのこと、創造の『創』と、価値の『価』をとって、『創価教育学』としたらどうでしょうか」

「うん、いい名前じゃないか！」

「では、『創価教育学』に決めましょう」

時計の針は、既に午前零時を回っていた。

師弟の語らいのなかから、「創価」の言葉は紡ぎ出されたのである。（池田大作著『新・人間革命』第二三巻「敢闘」の章、聖教ワイド文庫、二〇一四年、二九七～三〇〇頁）

牧口の教育目標は、価値を創造することであった。その「創造」の「創」と価値の「価」をとって「創価教育学」としてはどうか。こうした戸田城聖の提案もあって、「創価教育」という言葉が誕生したということでございます。

■創価教育学建設のスローガン

今日は時間の関係で、「『創価教育学体系』の価値の多面的検討」というところに絞って、残りの時間、話をさせて

いただきます。

牧口の「教育」という自筆の揮毫がご置きます。創価大学にも牧口の「教育」という自筆の文字が刻まれた石碑があります。また創価大学には教育学部がご置きますけれども、その教育学部棟のロビーには、「創価教育」という牧口の自筆の文字をかたどった木製の一枚板も掛かっています。

『創価教育学体系』は聖教文庫のほうが手に取りやすいので、『牧口常三郎全集』ではなく、本日の話の中では、文庫本を引用させていただきます。

(引用)

政治も経済も将(はた) 其の他の社会政策も如何に苦心しても、畢竟(ひっきょう) 膏藥(こうやく) 張りの対症療法に過ぎぬ。根本治療は、「急がば回れ」で、迂遠(うえん) でも教育より外には方針の立った方策はない。

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅲ』聖教文庫、一九九三年、二九頁)

『創価教育学体系』の中では、当然のことながら、教育の重要性を非常に重んじておるわけでございます。

また創価教育学建設のスローガンも『創価教育学体系』

の中で残しております。今一度、紹介させていただきます。

① 「経験より出発せよ」 地上を踏み占めて、一步一步に進め

② 「価値を目標とせよ」 文化価値を目標として進め

③ 「経済を原理とせよ」 教育全般に無駄がないこと

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅰ』聖教文庫、一九九三年、三六〇―三七頁)

二つ目のスローガンには、前述のとおり、(価値を目標とせよ)という文言を残しております。これが創価教育学建設のスローガンの中の言葉でございます。

(引用)

「創価教育学」とは、人生の目的たる、価値を創造し得る人材を養成する方法の知識体系を意味する。

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅰ』聖教文庫、一九九三年、一九頁)

これが牧口の残した言葉であったわけでございます。

■チャットGPTから見た『創価教育学体系』の意義

ちなみに、私は今日こういう話をさせていたただくにあたりまして、チャットGPTで〈牧口常三郎の『創価教育学体系』から何を学ぶことができますか〉と質問をしてみました。そうしますと、チャットGPTで冒頭に出てきましたのが〈価値の創造の思想〉ということでございます。そして〈人間の幸福と教育の関連性〉〈生徒中心の教育〉〈道徳教育の重視〉、こうしたことでもございました。やはり〈価値の創造〉という言葉が、一番にあがってまいりました。

さらにもう一つ質問をぶつけてみました。〈牧口常三郎の『創価教育学体系』は、教育以外に役立ちますか〉。こういう文言を入れてみましたところ、まず、〈ビジネスとリーダーシップ〉という言葉があがってまいりました。そして、貴学（東日本国際大学）にもございます健康福祉学部の「福祉」にかかわる、〈社会福祉とコミュニティ開発〉という言葉が二つ目にあがってまいりました。そして、三つ目には〈セルフヘルプとライフマネジメント〉があがってまいりました。そして、四つ目が〈環境保護と持続可能性〉です。まさにSDGs（国連の「持続可能な開発目標」）にかかわるものです。さらに〈平和運動と国際協力〉という文言をはじき出しました。

私が数年前からイメージしておりましたことと、ほぼ一

致する指摘が、チャットGPTから出てまいりました。

■『創価教育学体系』の多面的検討

こうした点とも重なりますけれども、『創価教育学体系』を今日的に多面的に検討していく必要があるし、また牧口常三郎自身もそういうことを期待しているのではないかと。そんなふうと考えておる次第でございます。

簡単に言いますと、教育という枠組みだけにとらわれないアプローチの必要性が、価値創造という概念を發展させていく際には必要不可欠なのではないか。そんなふうにあります。

こういう喩えが正しいかどうかはわかりませんが、『創価教育学体系』が高価なクラシックカードと仮に仮定いたしますと、その高価なクラシックカードはさまざまなパーツ、部品で作られております。おそらく『創価教育学体系』を構成しているパーツ一つ一つ、つまり、さまざまな構成概念や考え方の中にも、教育以外の分野でも広く活用できる、有益なものが多く含まれているのではないかと考えております。創価教育学体系の中から、そうした新たな価値を見出し、拾い出すことで、さまざまな専門分野での新たな価値創造的な研究や実践が可能になるのではないかと、こうい

うふうに思います。

■「中心転換」、「発想の転換」

それを心理学的な角度から言い換えてみますと、価値創造と中心転換、発想の転換 (recentering)、リフレーミング (reframing)、*re-framing*、*re-framing* といった視点が大事だろうと思います。

牧口の『創価教育学体系』は、「教育学に関するもの」という枠組みから脱することがすごく大事ではないか。そんなふうに勝手気ままに思う次第でございます。

中心転換とは発想の転換のことでございます。『創価教育学体系』はあくまでも教育学の体系だ」という発想から転換を図る。そんなことが非常に大事ではないか。そんな印象を私自身もっております。「再構造化」と言っているかもしれません。

■「機能的固着」と九点連結問題

こうした中心転換ということを考えますときに、よく九点連結問題という問題を小中学生に出すわけでございます。「四本の連続した直線でもって、九つの点を結ぶ線の引き方を考えなさい」という問題です。思考心理学で、よ

く中心転換の基本的な例として出すわけでございます。

この場合、九つの点で四角い正方形の枠ができていているという見方から、脱却することが大事でございます。四角い正方形の枠という「機能的固着」からいかに脱皮するか。脱皮できないと点の一つ残ってしまつて、四本の直線で九つの点を通過できないわけでございます。九つの点が四角い枠の中に収まっているという固定的な見方から脱却できれば、つまり、枠をはみ出して直線を引くことができれば、四本の線で九つの点を結べるわけでございます。

この九つの点は、四角い枠の中に収まっているという固定的な見方、つまり、「創価教育学体系は教育学の理論である」という「機能的固着」が、多くの人の中にある。そうした枠組みから脱却してみることもあってよろしいのではないか。こんな印象を私はずもっております。「リフレーミング (reframing)」「再枠づけ」と、「しなやかなモノの見方」(flexibility)と *framing* になるかと思ひます。

時間の関係で、それに関連した「額縁効果」の話などは割愛させていただきます。

■「メモ書き」の集まりを編集して誕生した『創価教育学体系』

『創価教育学体系』の価値を創造するという話の一環として、『創価教育学体系』の完成の背景には、実は多くの「メモ書き」があったという点に触れておきたいと思います。こうした事実は、今でいう「メモリーの蓄積」と実生活（研究）の価値の創造、身近なところでは、ちょうど「ポトフォリオ」の研究や実践などが、同じような性質を持っているのではないかと思います。

何が言いたいかと申しますと、牧口常三郎は『創価教育学体系』の緒言の中で、どのようにして『創価教育学体系』ができあがったか。その自分自身の体験に触れております。

（引用）

〈日常の職務遂行の必要上から、反省し思考した、メモリーの堆積に過ぎない〉

〈教員生活に入って以来、三十余年にも亘ったために（略）反故紙（ほごし）の山を築いてしまった〉

（『創価教育学体系Ⅰ』聖教文庫、一九九三年、一〇〇～一頁）

反故紙の集まり、メモの集まりから『創価教育学体系』が発している。そういう言葉、文言を牧口は残しておる訳でございます。

また、お金に喩えて、次のような言葉も残しております。

（引用）

〈守銭奴が一文一文を惜しんで、溜める僻の様に、余も又、日常生活の間に往来する、思想の涓滴（けんてき）の散逸を恐れて、書き採って置いた〉

〈斯（こ）うして、時々、鼠には、巢喰われ、家族には小言を言われ、困っては居たが…〉

（『創価教育学体系Ⅰ』聖教文庫、一九九三年、一〇〇～一頁）

さまざまなメモ書きが集大成されて『創価教育学体系』に至ったのだ。こういう文言を牧口は残しております。どれだけ家族に小言を言われたことだろうか。ネズミにもかじられた。こういう牧口なりのジョークや人間性に溢れた文言を残しております。そこから『創価教育学体系』が誕生したということでございます。

今の教育的な実践や研究で申しますと、ポトフォリオ研究ということと大いに関係しています。私自身もこれまでいろんな雑誌や新聞で連載を担当させていただきましたが、牧口が言うところの「メモ書き」が、いかに大きな意味をもつかということを実体験として感じております。

■生成AIとデータ

先ほど紹介しました生成AI（人工知能）もすべてそうですが、多くのデータなくして生成AIの価値を論じることはできないわけでございます。

今、医療関連の分野でも、生成AIが非常に活躍しております。その元は情報でございます。牧口の言う「反故紙（役に立たない紙）に書きこんできた」メモを残してきた」——。今、現代社会におけるAIの時代に、それが大きな意味を持つようになった。そうした情報の蓄積が大きな価値を持つ時代になった。こんなふうになっております。

そういう意味で、『創価教育学体系』ができあがる出発点そのものに思いを寄せましたときに、現代の様々な種類の情報を統合して解析する、生成AIの発展と重なる部分があるのではないか。そのような印象を私はもっております。

基礎的な研究面でデータを積み重ねる、集める、集積することの重要性を、牧口自身は『創価教育学体系』の執筆にあたって、教えてくれているのではないか。そんな印象をもっております。

■『人生地理学』とSDGs

牧口が『創価教育学体系』を出版する前に発刊いたしました『人生地理学』の趣旨、内容も、今のSDGs（国連の「持続可能な開発目標」）を考える上でも、非常に大きな意味をもっているのではないか。そんな素朴な印象を持っております。

かつて、山口弥一郎という方が創価大学で教員を務めておりました。その山口がこう言っております。

（引用）

『人生地理学』を生み出して、それが創価教育論にならなければならなかった。どうもそこに、一本筋がすうっと通っているような気がするんです。

（座談会「人生地理学をめぐって」／『復刻・人生地理学解題』第三文明社、一九七六年、四六頁）

こうした印象めいた言葉を残しておるわけでございます。『人生地理学』を抜きにして『創価教育学体系』は考えられない。

（引用）

「人生」には、一般に、「人間の一生」と「人間の生活」

の二意があるといわれるが、(牧口) 先生は、「人生地理学」の表題を後者の意味で用いておられる。

(池田大作「復刻版に寄せて」／『復刻・人生地理学解題』(別冊) 第三文明社、一九七六年)

このように、SDGs、すなわち、持続可能な社会のあり方を考えるうえで、「教育」という枠を超えて、よりグローバルな視点から、『人生地理学』や『創価教育学体系』のもつ新たな価値を、多面的に検討し創造していくことは、非常に大きな意味があるのではないか。すなわち、「人間の生活」そのものに密着した理論が、『人生地理学』であり、『創価教育学体系』であるという意味で、大きな存在価値があると思っております。

■SDGsへの大きなヒント

人文地理学が専門の矢ヶ崎孝雄が、次のように述べておられます。

(引用)

地理学にとって、人間と環境との関係が重要な問題であることは、現在も変わりがない。「地人(環境と人間)の調和」ということは、人間の生活上、緊要な課題で、『人生地理学』

においても、よく示されている。

(矢ヶ崎孝雄「人生地理学解題」／『復刻・人生地理学解題』第三文明社、一九七六年、二四頁)

人間と環境との関係は、地理学にとって不可欠の課題です。地人(環境と人間)の調和がいかに大事かという点について、『人生地理学』の上から語っております。まさにそれは、『人生地理学』やその後出版された『創価教育学体系』が、今日のSDGsへの大きなヒントをもたらしてくれているのではないか。そんな素朴な印象でございます。

■新しい「リーダーシップ像」の価値の創造

三つ目は、新しい「リーダーシップ像」の価値の創造についてです。これは私も自著(鈞治雄著『人づきあいが楽しくなる心理学』第三文明社、二〇一五年、八四〜九二頁)の中で牧口の考え方を引用させていただいています。

『創価教育学体系』第一巻の「生活様式論」(第四章)の「第八節・共同生活と競争生活」の中で、牧口は以下のように述べております。

(引用)

自分の短所を自覚し、他人の長所を見出すことのできるだけの知能のある人、而(しこう)して、相手の長所を利用し、自分の短所に就いて、恐怖心を抱かぬだけの余裕のある人でなければ、完全なる共同生活を、他人と営むことは出来ない。

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅰ』聖教文庫、一九九三年、二二七頁)。

この文言は、「共同生活」という意味合いを説明するために牧口が残した言葉でございます。この「共同生活」という言葉は、まさに今で言う、心理学等で言うところの「リーダーシップ論」そのものにつながってくるわけでございます。東日本国際大学の先生方も、職場で共同生活を営んでいらっしゃいます。あらゆる企業もそうでございます。小学校も中学校もそうでございます。共同生活の中で、組織の中で、リーダーシップ論が今、非常に関心の高いテーマになってきております。前述の内容は、牧口の本当に優れたリーダーシップ論であると、私は思っております。現代社会におけるリーダーシップ論について語りますときに、一言で言いますと、「コミュニケーション力」が、リーダーに強く求められている力であるといえます。

二つ目に求められるのは、「通訳型」のリーダーです。人と人との間を媒介する力のある存在、人と人とのあいだで、さまざまな意見や考え方をうまく調整できる能力をそなえたリーダーが、本当の意味で、今、求められるリーダー像ではないかと、心理学や企業の世界で盛んに言われるようになってまいりました。

このようなコミュニケーション力、すなわち、今、最もリーダーに求められている力が、おそらく牧口常三郎が言った次の三点ではないか。

- ① 「他人の長所」を見つける
 - ② 「自分の欠点」を知る
 - ③ 「相手の長所」を生かして、自分の短所を補う
- (鈎治雄著『人づきあいが楽しくなる心理学』第三文明社、二〇一五年、八四〜九二頁)

これは、私が牧口の考え方をまとめて三点に整理したものでございます。これが『創価教育学体系』で牧口が語った、共同生活を実現するうえでの必須アイテムだということになります。

まさにこういった文言は、リーダーシップ論そのものにつながってくる。今の心理学等で考えているコミュニケーション

シヨン心理学の分野に相当してくるのではないか。そんなふうにしております。

■牧口常三郎の教師論に学ぶ「臨床心理学」の視座

牧口常三郎の「教師論」に関する価値の創造という観点、すなわち、学校の教員、教育者の役割について、牧口は『創教育学体系』の中で次のように述べております。

(引用)

医師も政治家も、主として既発病気の治療に没頭するに對して、教育者は、病気を起さざらしめんとして、同じ對象の基礎を造るに努力して居る。主として、一は現在に關わり、他は未來に係わり、一は既害の恢復(かいふく)を引受け他は未発の予防を受持つ。

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅲ』聖教文庫、一九九三年、二〇頁)

教師は現在に關わる仕事であり、未來に關わる仕事でもある。

〈既害の恢復〉とは牧口の教師論の文言です。これは今の臨床心理学やカウンセリングにも発展、応用できる考え

方です。この点についても、創価教育学体系の価値を、現代においても創造していける一例だと思います。

〈既害の恢復〉とは、実際、今起きている問題をななくすことです。不登校なら、不登校の問題を、いじめならいじめの問題をなくすことにつながってまいります。今の教育学や心理学の言葉で言う「治療的教育」(remedial education)、「治療的カウンセリング」(remedial counseling)という側面です。現代にも立派に通じる牧口の理論が〈既害の恢復〉という文言でございます。

さらに牧口は、〈未発の予防〉という言葉も「創価教育学体系」の中で残しております。これは今の言葉で言うと、將來にわたる手を打つことでございます。今の教育学や心理学の言葉で言いますと「予防的教育」(preventive education)、「予防的カウンセリング」(preventive counseling)ということになります。

もう少し別の言葉で言いますと、「開發的教育」(developmental education)、「開發的カウンセリング」(developmental counseling)と云うことにもつながってきます。そのような現代の教育学や心理学の考え方が、牧口が教師論として残しました〈未発の予防〉という言葉に、既に含まれているのではないか。そんなふうにしておる次第でございます。

牧口の理論は、現代においても立派に通用するのです。

■『創価教育学体系』に基づく授業実践

私も監修という立場でかわらせていただきましたが、二〇二四年に、創価教育学の授業方法や価値論をふまえた授業実践が実施されました。教育という枠組みだけに絞りましたが、学校現場の中で牧口の考え方が応用、展開されてきた事実は、創価小学校等の一部の学校を除きまして、このおよそ一〇〇年間、なかったのですね。

まもなく、完成するところなのですが、小学校の先生方が集まりました、価値創造型の道徳の授業実践を実施されました（田中健一編著『特別の教科 道徳』を深める価値創造型の授業実践事例集』ヤマス文房 二〇二四年）。特に「道徳」という授業に絞り込んで行なった授業実践事例集です。

牧口は『創価教育学体系』の中で、〈教育者は道徳教育こそ、その本念の使命の一つ〉〈教師は、「道徳的創価」（道徳的価値の創造）に努めるべき〉と指摘しております。

（牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅲ』聖教文庫、一九九三年、九四頁）

しかし、牧口はこのように、教師論や教師のあり方については、その考え方を残したのですが、この一〇〇年近く、教育実践家がそれを授業実践として深めることはなかったんですね。それが小学校の校長や第一線で活躍されている先生方が集まりました、ようやくそういうことに関心をもって、授業実践を試みてくださる時が来ました。

もちろん、こうした教育実践は、まだまだ完璧なものではないのですが、この『特別の教科 道徳』を深める価値創造型の授業実践事例集』の第二章に具体的な授業実践事例が示されていますように、「価値創造型の道徳授業」を公立小学校の先生方が実践される時代になりました。

繰り返しますが、まだ完璧な実践ではないですけども、こういう研究が、実践的に始まったことは、今日の学校教育の分野における、創価教育学体系の新たな価値の創造に値するものではないかと思えます。

牧口が残した「生活の学問化」（授業の導入段階）から、「学問の生活化」（授業の終末展開）へという授業プロセスの理論をベースにした授業研究が、ようやく公立学校の中で、実施される時代になってきました。ぜひ、今後の進展に期待したいと思えます。

■『創価教育学体系』に隠された「樂觀主義理論」
——新たな価値の発見と創造

残された時間がわずかになりました。私が、これまでかじってまいりました、心理学的な樂觀主義に関する文言についても、牧口が一部触れておる箇所があります。牧口はジャン・フィノー(Jean Finot)という哲学者の考え方を『創価教育学体系』の中で紹介しています。

(引用)

人類の未来を信ずる限り、吾々は、洋々たる希望を以(もつ)て、人生に対することが出来る。「新樂觀論」は、史上の事実と面接するも、何等(なんら)、曇ることを知らない。

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅰ』第二章「教育の目的としての幸福」、聖教文庫、一九九三年、一五二頁)

牧口常三郎は、小学校の校長でございましたので、原典、原著に当たっているわけではございません。『創価教育学体系』を見ておりますと、当時の「國民新聞」等の新聞記事によって『創価教育学体系』の骨子ができあがっている箇所も、何カ所かございます。

しかしながら、そういう引用の仕方であったとしても、引用しているフィノーの「新樂觀論」の内容そのものが、現代社会にあっても、十分、通用する内容であると思っております。今、原典である『The Science of Happiness』から、フィノーの悲觀と樂觀に関する内容の一端を、紹介しておきましょう。

(引用)

What is pessimism? A theory, according to which "non-existence" is of greater worth than existence. Optimism believes the contrary.

(Jean Finot "The Science of Happiness" Hesperides Pr.

一九一三年、九二頁)

(日本語訳)

——悲觀主義とは何か。それは「存在しないこと」が、「存在すること」よりも大きな価値を持つ理論である。樂觀主義は、その逆を信じる——

当時、「國民新聞」が紹介したジャン・フィノーという哲学者を、牧口は『創価教育学体系』の中で紹介しているのですが、牧口は、樂觀主義に対しても、強い関心をもっていたことがわかります。また、前述のフィノーの悲觀主

義と楽観主義に関する原典の一文からもわかりますように、フイノ一の記述は、きわめてわかりやすく、かつ的を射た内容となっています。

■新たな子ども観としての「如意宝珠」

貴学にも健康福祉学部がございますけれども、福祉などを語るうえで、子ども観は大変、大事になってくると思っております。

そのキーワードの一つが、牧口が『創価教育学体系』の中で残しております仏教用語の「如意宝珠」という概念です。

(引用)

家庭の大切な如意宝珠たる、子供の個性を純真に育て上げて、文化の生活に適合する様な善い人格に、陶冶せんとする教育技術

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅲ』、聖教文庫、一九九三年、一五三―一五四頁)

これがおそらく福祉あるいは障がいの問題を考える上で、重要な概念であると思っております。児童観を語る上

でキーワードではないか。そんなふうに思っておるわけでございます。

尊き生命の輝き、平等思想、人間の尊厳、こうした考え方が、仏教の「如意宝珠」という言葉に散りばめられていると思います。児童観、子ども観を考える上で、大変重要な言葉の一つではないか。そんなふうに思っております(『灯台』二〇二二年二月号所収、鈞治雄「心が軽くなる子育ての知恵」連載第十一回)。今の障がい児教育、インクルーシブ教育、ジェンダー平等を支える生命観、人間観の一つになりうるのではないか。そんな印象をもっておる次第でございます。

「障がい」という言葉には、「生甲斐」という言葉をあてがうことも可能ではないでしょうか。「生甲斐(いきがい)」という言葉は、ゞしようがい」と読むこともできるからです。つまり、障がい児教育や障がい者福祉が、私たちにとって「生甲斐(いきがい)」のある教育であり、福祉であると言えるような社会にしていこうと、社会全体がそのように発想を転換していくこと、そうした善の価値の創造ができる社会をどう築き上げていくか。そのような点についても、貴学の健康福祉学部ぜひ考えていただきたいというのが、私の個人的な思いでございます。

(引用)

即ち、善の感化をなさざることを憂うるよりは、(如意宝珠である)人の子を賊(そこな)うことを恐れるのを忘れぬ様にしなければならぬ

(牧口常三郎著『創価教育学体系Ⅲ』、聖教文庫、一九九三年、六七〜六八頁)

子どもの可能性の芽を摘み取らない教育を、ぜひ福祉の観点からお考えいただければ、非常にありがたいなと思っております。

とりあえず、一時間ということでしたが、話は途中になってしまいますけれども、このあたりで、終えさせていたいただきたいと思えます。

ともあれ、牧口常三郎の『創価教育学体系』の理論は、教育学にとどまらず、さまざまな角度、観点から掘り下げ、現代社会に通用することが可能なのではないかと申し上げておきたいと思えます。

とりとめのない話になってしまいましたけれども、そういうことを、ぜひ先生方もお考えいただきたいという意味で、申し述べさせていただいた次第でございます。話が途中になってしまい、恐縮でございますが、とりあえず時間がまいりましたので、一端、ここで話を打ち切らせていた

だきたいと思えます。先生方、本日は、大変にありがとうございます。ございました。

■ 論文 I ■

先秦社会における「忠」思想の形成（修訂版）

— 中山王罍器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を中心に —

東日本国際大学 経済経営学部 准教授
 東洋思想研究所研究員・儒学教育研究部門副部門長 城山陽宣

序言

「忠」とは何か。この命題に対する探求は、営々と現在にいたるまで続けられてきた。その理由として、「孝悌・愛敬・忠順」の論理に基づく『孝經』のイデオロギーが¹、二千年の長きにわたって中国の儒教体制を支え続けたこと、また、東アジアの諸国民が、その「忠孝」の思想を共通理解としたことが挙げられるであろう。したがって、社会紐帯としての「忠」については、古くから中国のみならず、我が国においても盛んに議論されてきたのである。

近代に入っても、それは変わることはなかったが、西洋學術の流入によって、思想の淵源を徹底的に追究する疑古の思潮が形成され、それが學術界の中心を占めるに至っていった。こうした時代の風気のもと、我が国では、津田左

右吉、高田真治、濱口富士雄氏らが、「忠」思想に関わる重要な論考を発表されている。²

これらの研究では、『論語』から『孟子』、そして『荀子』、『孝經』へと形成されてゆく「忠」思想の形成と展開を、全体的な視野から俯瞰するものではなく、また、その社会紐帯としての本質に迫るものとも言い難かった。また、それにともない「忠」思想と密接に関連する『孝經』のイデオロギーがいかに成立したのかの問題についても、一面的な答えを導き出すにとどまっていたと考えられる。

では、なぜ、諸先学は「忠がいかにして形成されたのか」の答えを導くことができなかったのであろうか。

その理由としては、さまざまな要因が考えられようが³、とりわけ、先秦期の伝世文献の絶対的な不足が挙げられよう。つまり、これまでは、資料的な制約のために「忠」の

思想の具体的な形成を示すことができなかつたのである。

ところが、一九九三年に中国湖北省荆門市郭店村から出土した、いわゆる『郭店楚墓竹簡』中の新資料群により、こうした状況が一變したと述べても過言ではあるまい。⁴

まず、注目を集めたのは、「忠臣」を議論した『魯穆公問子思』である。なぜなら、これは、もともと早期の「忠臣」について論じた新出土資料であり、「忠」思想の形成を解明する重要な資料と見なされたためである。

我が国でも李承律、湯浅邦弘氏らが、ほぼ時を同じくして『魯穆公問子思』の「忠」に関する論考を提出され、⁵政治思想化された「忠」思想が、縦方向の君臣関係に応用されてゆく状況を具体的に指摘したものである。

しかし、「忠臣」に代表される一身を危くして上に奉ずる「忠」思想が⁶、「いかにして形成されたのか」、それを説明しうる新出土文献は、他にも存在する。中山王響方壺と円鼎の銘文が、それである。この資料を用いる際に、地域性や各個の特殊性の壁に留意する必要があるが、ここからは、おおむね「忠臣」の「忠」思想の形成過程を明らかにすることができると考えられる。

また、政治思想化された「忠」思想には、為政者たる君子と、その統治の対象である民との間の結合を意図したものの存在することが、伝世文献からだけでなく、郭店楚簡

『忠信之道』などの新出土文献からも、うかがえるのである。⁷

これらの資料は、先秦期の徳目「忠」が社会を結ぶ紐帯であったことを示すものであり、マルセル・グラネ、小島祐馬らが、社会学による方法論を古代中国研究に応用し、大いに成果を挙げたのは周知の通りであるが、これまでは、社会学の側面より「忠」思想に検証を加えた論考は非常に少なく、とりわけ先秦社会における紐帯「忠」の縦関係・横関係への論及は未だに為されていないのが現状である。

そこで本稿では、まず、これまで漠然としていた伝世文献における「忠」の基本的特質に再検証を加える。次いで、中山王響彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を取り上げて、先秦期における社会を結ぶ紐帯「忠」が、どのように形成・展開していくのかを検討することによって、先秦社会の全体像を通観することを目指すこととしたい。

一、伝世文献上の「忠」

本章では、「忠」思想の基本的特質を、初期の伝世文献である『論語』『孟子』『老子』によって見てゆくこととする。この作業によって、先秦社会における「忠」思想の初期の役割、位置付けを概観することになる。

まず、これまでの「忠」思想の研究における最も悩ましい問題として、資料の時代性の確定の問題を挙げぬわけにはゆくまい。なぜなら、甲骨文では、今まで出土例がないため、除外して考えても良いであろうが、金文については、紀元前三〇九・三〇八年の銘文を刻まれた中山王罍方壺・大鼎が、最も早期の出土例であり、これが現行本『論語』の原篇より、先行するのかの判断が難しいためである。『論語』について、現在、多くの研究者は、『論語』の内容の大部分を、七十子の時代のものと思なしており、それによるならば「忠」についての文献資料が『論語』を嚆矢とするのは、とりあえず、異論のないところであろう。

以下、『論語』における「忠」を抜粋して、説明を加えてゆきたい。

- ① 曾子曰わく、吾れ日に三たび吾が身を省る。人の爲に謀りて忠ならざるか。朋友と交わりて信ならざるか。習わざるを傳うるか。(學而第一)
- ② 子曰わく、君子重からざれば則ち威あらず。學べば則ち固ならず。忠信を主とし、己れに如かざる者を友とする勿かれ、過てば則ち改むるに憚ること勿かれ。(學而第一)
- ③ 子曰わく、十室の邑、必ず忠信丘が如き者有らん。丘

の學を好むに如かざるなり。(公治長第五)

- ④ 子四つを以て教う、文、行、忠、信なり。(述而第七)
- ⑤ 子曰わく、忠信を主として義に徃るは、徳を崇くするなり。(顔淵第十二)
- ⑥ 子張行を問う。子曰わく、言忠信、行篤敬なれば、蠻貊の邦と雖ども行なわれん。言忠信ならず、行篤敬ならざれば、州里と雖ども行なわれんや。(衛靈公第十五)
- ⑦ 季康子問う。民をして敬忠にして以て勸ましむるは、之れを如何。子曰く、之れに臨むに莊を以てすれば則ち敬。孝慈なれば則ち忠。(爲政第二)
- ⑧ 曾子曰わく、夫子の道は、忠恕のみ。(里仁第四)
- ⑨ 定公問う、君臣を使い、臣君に事うることを、之れを如何。孔子對えて曰わく、君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うることを忠を以てす。(八佾第三)
- ⑩ 子張政を問う。子曰わく、之を居きて倦むこと無く、之を行なうには忠を以てす。(顔淵第十二)
- ⑪ 子貢友を問う。子曰わく、忠もて告げて善もて之れを道く。(顔淵第十二)
- ⑫ 樊遲仁を問う。子曰わく、居處は恭、事を執りて敬、人と交わりて忠なれ。(子路第十三)
- ⑬ 子曰わく、之れを愛す、能く勞うこと勿からんや。忠

なり、能く誨ること勿からんや。(憲問第十四)

⑭孔子曰わく、君子に九思有り。(中略)言は忠を思い、事は敬を思う。(季氏第十六)

一見して理解されるように、『論語』における「忠」は、その多くが個人関係を論じたものである。また、文①から⑥までにあるように、「忠」は「信」とともに説明されており、それが『論語』の用例のなかで約過半数を占めている。つまり、『論語』における「忠」を明らかにするためには、まず、「忠」と「信」との特性を理解し、その関連性を検証する必要があると考えられるのである。

そのなかでも、とりわけ注目すべきは、学而篇の文①であろう。この章句は曾子が毎日三つの点について反省するというもので、「人の爲に謀りて忠ならざるか」とは、君子である己れが、人に「忠」で対することであり、「朋友と交わりて信ならざるか」とは、己れが朋友に「信」で答えることを意味する。つまり、この二つの徳目は、己れから、その相手に向かって発せられているように見受けられるのである。

そこで、まずは「忠」「信」それぞれの意味や特質、その関係性について、これまでの原義研究から確認してゆきたい。

「忠」について、高田真治氏は、「換言すれば『まこと』といふ意味であつて、此の眞心を盡くすこと指して忠と爲す」とする。¹⁰加藤常賢・藤堂明保・白川静氏らも、考証の方法は様々であるが、「まごころを盡くす」意に解釈される点では一致している。

「信」について、加藤氏は、字形が「言に従い人の声」の形聲字であるといい、字義は「嘘を言わぬ意」であるという。また藤堂氏は、「スラスラと進むような、いつわりのない言行のこと」という。つまり「信」は「うそを言わない」意に解釈される。

このように「忠」「信」の原義からは、「忠—まごころを盡くす」、「信—うそを言わない」の両者の「盡くす」、「言わない」ことが、己れから相手に向かって発せられているものと、漠然とは意識されるであろう。

これらの徳目の方向性について、武内義雄氏の意見に興味深いものがある。武内氏は、学而篇の文①を引いて「忠は自己の心に謀りて欺かない意であり、信は人の字と言の字とを組み合せた文字で他人に約束した言をたがへぬ意である。前者は主観を内省して如何にすることが道徳的であるかを直覚することであり、後者は他人に對して如何にあるべきかを教へたものである。……マコトの精神が内に向つて動くときは忠であり、外に向て働くときは信である」

と述べられている。このように、「忠」「信」それぞれに方向性があることを明確に指摘した主旨は、やはり尊重されるべきであると考えられよう。

本章の文①を検討したように、「忠」「信」は、ともに相手に向かつているようであり、これまで確認してきた古義の研究からも、二者が、それぞれ主体である「己れ」より相手に向かつていると類推できるのである。

では次に、「忠」と「信」との関係は、どのように理解すれば良いのであろうか。まず、文⑦⑫⑭にある「敬」「忠」の関係と比較しながら考えてみたい。文⑦⑫からも明らかのように、「敬」「忠」は、ともに主体より「相手に向かつて發される」もので、文①の「忠」と「信」の関係と同様のものと判断される。

しかし、「敬」は、『説文解字』に「肅なり」というように「つしむ」意であり、文⑦⑫⑭にあるように「事（しごと）」に従事する際に採るべき徳行とされる。「忠」については、文⑫⑭にあるように、個人の関係において使用されていたものであった。つまり、この二つの徳が適用される状況・場所が異なることには注意が必要である。同様に文⑦において、君子が民に臨むに、「莊」ならば「敬―つしまれ」、
「孝慈」ならば「忠―まごころを盡くされる」のである。「敬」と「忠」、それぞれが両行する徳を異にしているのである。

しかし、「忠」「信」については、「敬」「忠」のようではない。文②③④⑤⑥において、「忠」「信」は連ねて用いられているが、これは、この二者が密接に結び付いていたことを表していると考えられる。

そこで、文①を再度検証してみよう。「人の爲に謀りて忠ならざるか」とは、君子たる己れが、すべての「人」に対して「まごころを盡くす」ことであり、対象とされる相手は、すべての人である。「朋友と交わりて信ならざるか」とは、「朋友」に対して「うそをいわない」ことであり、その対象となる相手は、朋友に限定されている。おそらく、この二句の間には、ある段階・差違が存在する。

それを端的に表すのは、この対象とされる「人」と「朋友」との間にある差異である。一般的に「人」とは、性三品の全ての人を指し、「朋友」とは性上の人、賢人を指すと見受けられる。君子たるべき者は「人」に「まごころを盡く」しても、必ずしも、見返りがあると期待をしているのではない。おおよそ古代中国世界において「人」には上・中・下の三品があるとされ、性上の人からは、当然「まごころ」に対する返礼が期待できようが、性中・下の人からは、必ずしも、それが期待できるとは考えられないからである。そうではあるが、君子たるものは、すべての「人」に「まごころを盡くす」ことを忘れてはならないのであり、曾子

の真意は、ここにあると考えられるであろう。

つまり、君子・賢人である「朋友」は、必然的に、己れが全ての人に対して「忠―まごころを盡くす」と同時に、「朋友」は、己れに「忠―まごころを盡く」してくれることが仮定されるのである。よって、「朋友と交わりて信ならざるか」とは、己れが朋友に「信―うそを言わない」以前から、朋友が己れに「忠―まごころを盡く」しており、己れは「信―うそを言わない」ことによって朋友に返す、という両者の関係を見てとることができるであろう。このように、己れと朋友の間には、「忠」と「信」が両行する関係が発見されるのである。

文①の「忠」と「信」の関係についてまとめておこう。子路篇に「朋友には切切悃悃す」というように、己れの内面より「忠―まごころを盡くす」ことを、朋友に向かって発す。朋友は「まごころ」でそれを受け止め、「信―うそを言わない」でもって返す。また、己れが朋友より「忠」を受ければ、「信」でもって返礼し、それに朋友は「忠」でもって返している。つまり、この「忠」「信」からは、人間の関係を内と外（我と彼）より捉えた両行的、双方向な一対の概念を構成することが理解されるのである。この「忠」「信」が密接に両行する個人関係こそ、その最も重要な特性であり、「忠」「信」の二者が多く連ねて用いられ

ている原因と推定されるのである。¹²

このように『論語』の「忠」とは、単独でも、その相手に向かって発せられる「まごころをつくす」意の徳目であったが、「忠信」と連ねて用いられた場合には、密接に両行して個人関係を構築する類のもの、そのような社会を紐帯であったことが理解できるのである。¹³

このことは『論語』以降も変わることはなかった。『孟子』告子章句上には、

⑮仁義忠信。善を樂しみて倦まざるは、これ天爵なり。といい、「忠信」を「仁義」に次ぐ最高の徳目と規定し、滕文公章句上でも、「人に教うるに善を以てする、之を忠と謂う」と「忠」の徳行について「仁」に次ぐ評価を下している。

さらに、梁惠王章句上という「莊者は暇日を以て其の孝悌忠信を修む」、盡心章句上の「君子の是の國に居るや、……其の子弟之に従えば、則ち孝悌忠信なり」の「忠信」は、『論語』でみてきたような密接に両行して個人関係を構築するものであろうが、それは「孝悌」とともに記されている。つまり『孟子』においては、社会紐帯としての「忠信」を重視していたのであろう。このように、『孟子』において「忠」が意味するところは「まごころを盡くす」ことであり、「忠」「信」が連ねて用いられている場合には、横方向の両行す

る個人関係を構築することにおいて『論語』のケースと異ならないことが理解されるのである。

また、これは『老子』においても変わらないようである。第三十八章には「故に道を失ないて而して後徳あり、徳を失ないて而して後仁あり、仁を失ないて而して後義あり、義を失ないて而して後禮あり。夫れ禮なる者は、忠信の薄にして、亂の首なり」といい、「仁・義・忠・信・禮」と儒家が重んじる個人的徳目を列挙しているが、これらは、これまで見てきたような、当時の儒家が主張する意味付けと同じものと考えられる。

この「忠信」が両行して横方向の個人関係を構築する思想は、『老子』が批判を浴びせる「禮」とは異なり、儒家と『老子』がそろって肯定的な意味付けをなしているものである。これは、当時の社会の中で、「忠信」の徳目が、いかなる集団においても普遍的な意味合いを有していた根拠と判断される資料の一つである。

『論語』より前に、「忠」に関する資料が存在しないことは先に述べたが、その理由としては、それ以前に「忠」の文字、概念が存在しなかったのか、あるいは文献資料の保存上の問題から残っていないだけなのか、今のところ確かめようがない。しかし、『論語』と『孟子』、『老子』の例から分かるとおり、「忠信」の概念が普遍的意味合いを有

するのであれば、それをある程度、遡った時代においても、同じような意味合いであったと考えるのが自然であろう。つまり、「忠信」は原篇『論語』成立のかなり前から、横方向の個人関係を構築する道徳概念として、普遍的に定着していたことが、これらの資料から読み取れるのである。

このように、「忠」本来の思想は、横方向の個人関係を構築する「まごころを盡くす」という意味付けのものであって、それが普遍的な思惟として考えられていたようであるが、そのほかに、政治思想化された用例も見受けられる。

まず散見されるのが、為政者たる君子と民（衆）との関係に用いられたものである。文⑥⑦⑩は、いづれも、君子と民との間に「忠」が必要であることを主張するが、文⑩では、為政者である君子が政治を行う際に「忠」で臨まなければならぬ、つまり、その統治を受ける民に対して「忠」でなければならぬことが述べられている。その逆に文⑦では、君子が民に臨むにあたって「民をして敬忠にして以て勸ましむるは、之を如何」というように、民よりの「忠」をいかに獲得すべきかが主題となっている。つまり、文⑦と⑩と総合して考えるに、「忠」は、君子と民との間に両行しているのである。

また、文⑥には「言忠信、行篤敬なれば、蠻貊の邦と雖ども行なわれん」というように、君子が民に「忠信」で臨

む必要を主張していようが、ここでも、右に検討したように「忠信」が、為政者たる君子と民との間に両行しなければ、民より信頼を勝ちえないモデルであることは言うまでもなからう。

このように、横方向の個人関係に終始していたかに見える「忠信」の両行する思想は、君子と民、つまり個人と社会の間にもはつきりとうかがえるのである。そして、これは文⑩に「子張政を問う」というように、明らかに政治思想化された「忠」思想について述べられている端緒といえるものなのである。

次に、文⑨の『論語』八佾篇に見える「忠」について。「君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うることを忠を以てす」とは、君主は臣下に「禮」で対するかわりに、臣下は君主に「忠」でこたえるというものであり、明らかに、『孝經』という縦方向の君臣関係、つまり、一身を危くして上に奉ずる―「忠臣」に代表される「忠」思想に近接している。これも、横方向の個人関係を構築する「忠」思想が変化して、政治思想化したと考えられるのだが、右に検討したものとは、根本的に異なり、臣下が君主に忠を尽くすものと見受けられる。¹⁴

以上のように、『論語』における「忠」思想は、横方向の個人関係を論じたもの、社会の中で忠が縦・横関係なく

両行するもの、そして、臣下が君主に忠を尽くす縦関係のものと、大まかに三種にわけることができる。後者の二種の政治思想化された「忠」思想は、もとをただせば、横方向の個人関係を構築する「忠」より派生したものであったと考えられようが、では、なぜ、このような政治思想化された「忠」思想が出現したのであろうか。これには、さまざまな要因が考えられようが、これまで見てきたように社会を結ぶ紐帯である「忠」の広汎な普遍性によるところが大きいのであろう。

では、その広汎な普遍性はいかにして獲得されたのであろうか。「孝」の形骸化により、それに代わる社会紐帯を集団・共同体の内部から要請され、「忠信」は、その要求に速やかに答え得たことも、考えられる理由の一つとして挙げえるが、その他に「忠」の性質、なかでも「忠」の徳の強力さも、要因として考えられるのではあるまいか。

このことについて、「忠信」より考えると理解が容易であらう。「信」の激しい意味について、現在ことさらに論ずるまでもなく、先秦における「信」とは、相当に強烈なものであった。それは、戦国時代における食客の身の処し方より鑑みても理解は容易である。例えば、君主の「信」に答えられなければ、自刎をも辞さなかったこと、侠において、「信―うそを言わない」というものこそ、最も重要

な精神的要素であったのである。

それに対する「忠」の性質が、いかなるものであったか。孔子が「忠」を尽くすために、忍耐強く郊の祭りを待ち、墨家は、己の家居に入ろうとするも反射的に足を止めて、集団のために尽力していた。¹⁵当然、このような「忠」の背後に、相当に強烈な意味付けが存在したことは蓋然的に理解できるのである。

つまり、先秦における「忠」の性質は、この強烈な「信」に対抗するに足る、古代中国人の心に、しっかりと強く存在した「己の心を空しくして他人のためにする心」であり、「缺け目の無いまごころを出し盡くす」という強烈な力を持つものであった。このように「忠」「信」は、それぞれの性質の強さもあいまって、政治思想化されてゆき、その適用される範囲を広げていったと考えられるのである。

二、「忠臣」の誕生—中山王響方壺・円鼎の「忠」

一九七四年から一九七八年にかけて、河北省平山県の三汲公社の発掘作業において、戦国時代の中山国都靈寿城址の城外の西北に位置する第一号墓から、三つの青銅彝器が出土した。彝器には、多くの文字が刻まれてお

り、経書や諸子を引いた内容の豊かさ、正確な年代（前三〇八・三〇九年）が記されていたことから注目を集め、すでに多数の論考が発表されてきている。¹⁶

そのなかの中山王響方壺と円鼎（鉄足大鼎）の銘文には、「忠」と「信」、そして「忠臣」が刻まれており、これらは「忠」について記された文献資料のなかで、『論語』に次ぎ『孟子』に匹敵する古さのものであると考えられてきた。この銘文の「忠」は、政治思想化された「忠」が、いかに形成されてきたのかを探るうえで、非常に貴重な資料であると考えられるが、意外なことに、これまでのところ、この銘文に記された「忠」思想に焦点を当て、詳細に検討した論考は皆無に等しく、取り急ぎ解明を要する領域であると考えられる。

そこで、ここでは、この銘文に刻まれた「忠」思想を考察するために、関係する部分を抜粋して、説明を加えてゆくことにする。

○維十四年、中山王響命相邦買、擇燕吉金、鑄爲彝壺（維
 れ十四年、中山王響相邦の買に命じ、燕の吉金を擇び、
 鑄して彝壺を爲らしむ）。

○天不斃其有願、使得賢才良佐買、以補相厥身。余知其
 忠信也、而專任之邦。是以遊夕飲■、罔有遽惕。買謁

志盡忠、以佐右厥辟不貳其心（天は其の願い有るを戮わず、賢才良佐なる賈を得て、以て厥の身を輔相けしむ。余は其の忠信を知りて、之に邦を專任す。是を以て遊夕飲[■]し、遽惕有るなし。賈は志を竭し忠を盡し、以て厥の辟を佐右けて、其の心を貳にせず）。

○遂定君臣之位、上下之體、休有成功、創闢邦強。天子不忘其有勲、使其老、策賞仲父。諸侯皆賈（遂に君臣の位、上下の體を定め、休くも成功を有ち、邦強を創闢す。天子は其の勲有るを忘れず、其の老を使して、仲父に策賞せしむ。諸侯も皆な賈す）。（中山王響方壺）

○天降休命于朕邦、有厥忠臣賈、克順克比、亡不率仁、敬順天德。以左右寡人、使知社稷之任、臣宗之義、夙夜不懈、以諭導寡人（天は休命を朕が邦に降し、厥の忠臣の賈を有らしむ。克く順に克く比に、仁に率わざるは亡く、天德に敬順す。以て寡人を左右けて、社稷の任と、臣宗の義を知らしめ、夙夜懈たるなく、以て寡人を諭導す）。

○寡人聞之、事少如長、事愚如智。此易言而難行也。非信與忠¹⁷、其誰能之。其誰能之。唯吾老賈寔克行之（寡人之を聞けり、少きに事うるごと長の如くし、愚に事うるごと智の如くせよ、と。此れ言い易きも行い難きなり。恁（信）と忠に非ざるよりは、其れ誰れか之れ

を能くせん。其れ誰れか之れを能くせん。唯だ吾が老賈のみ寔に克く之れを行なう）。（中山王響方壺・鐵足大鼎）

この銘文を表面的に読み取れば、天より降された「忠臣」司馬賈が、「忠」であり「信」であるために、国の政治については、すべてを彼に託し、王自らは祭祀に専念するという、うるわしい君臣の信頼関係が読み取れる。

しかし、小南一郎、赤塚忠両氏が指摘する通り、この銘文の裏面では、王響と司馬とのぎりぎりの緊張関係、権力闘争の様子が垣間見えるのである。王は、政治の実権を司馬賈に奪われ、国家の祭祀を保つに汲々とする状態に追いやられており、司馬賈は、先に燕で起こった禪讓による篡奪の機会をうかがっていたというのである。そこで王響は、その権威を守るために、彝器にこの銘文を刻み、司馬賈が天より降された「忠臣」であり、彼の「忠信」を顕彰し、それを明記することによって、呪術的保護を得ようとしていたと考えられている。

したがって、中山王響の側の、この銘文にかける努力は、並々ならぬものがあるのは当然のことであろう。『詩』、『書』、『周禮』、『禮記』などの經書、そして『孟子』や『墨子』を踏まえた表現が多数見られるだけでなく、その中に

は「忠」と「信」、そして政治思想化された「忠臣」が記されている。王は、彝器による呪術的保護を最大限とするためにも、當時の考えられる限りの最高の知識をこれらの彝器に注ぎ込んだと考えられよう。

この彝器銘文において、「忠臣」は、いかなるものかが規定されている。「天は其の願ひ有るを斃わず、賢才良佐なる賈を得て、以て厥の身を輔相けしむ」、「天は休命を朕が邦に降し、厥の忠臣の賈を有らしむ」というように、司馬賈は、王譽を補佐するために、天より降された「忠臣」であり、同時に、これは王の權威にとつて望ましい「忠臣」と定められている。なぜなら、王も「忠臣」も、ともに天の秩序に属す以上、王こそが国家の最高統治者として天命を受けた存在であり、天の權威のもとで、王は「忠臣」の上位にあるためである。

また、「忠臣」は、天より命じられた秩序を守護する存在でもある。「以て寡人を左右けて、社稷の任と、臣宗の義を知らしめ、夙夜懈たるなく、以て寡人を論導す」というように、中山の王譽や社稷を守護するだけでなく、君臣の義を墨守して、それが、いかなるものか、率先して羣臣に範を垂れる存在でなければならぬ。これこそが、「天徳に敬順す」る「忠臣」が表すものである。このように、この銘文のなかでは、天の權威の下の秩序が強調され、「忠

であり「信」である「忠臣」司馬賈は、王を超えることができないうように仕組まれている。

それを端的に表わすのが「少きに事うるること長の如くし、愚に事うるること知の如くせよ」という文であり、これは、王がいかなる資質であろうと、「忠臣」たるものは、これを補佐しなければならぬことを主張する。つまり、天の秩序とは、君主の賢愚に関わりなく、絶対的に固定化された不変なものなのである。

燕でおこなわれた禪讓などは、許しがたい反逆と規定されるものなのであるが、このように、王は崩壊しつつある中山国の秩序を何とか保とうと、これらの彝器に、かような文章を刻み込ませ、呪術的な保護を得ようとしたのであろう。

その方法は、従来の秩序の守護を願う王が、天の權威のもとに、実力者である司馬賈を天より降された「忠臣」と規定し、彼を臣下の身分にとどまらせることを意図したものであり、ここでいう「忠臣」とは、王の絶対的な權威を守るため、実力者を「忠臣」の地位に封じ込めておくことに他ならない。つまり、王譽は、「天の權威に守護された中山の秩序を永續のものとするため」に、天の權威を「忠臣」の属性として規定し、臣下を「忠臣」として、その自己実現を抑制せんと試みたのである。

ここで、思い起こされるのが、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想である。湯淺邦弘氏は、『魯穆公問子思』の「忠臣」と「諫諍」との関係が、『孟子』『墨子』『晏子春秋』などの伝世文献にも見られることに注目。『魯穆公問子思』において、子思が規定する「忠臣」とは、『論語』における「忠」の觀念を政治思想化し、「忠」とは別概念と意識されてきた「諫諍」を、忠臣の属性として明確に規定することによって、「忠臣たる思想家が自己實現を果たして行く道を開くものである」と見なしていた。¹⁸

湯淺論文は、政治思想化された「忠」の思想が、縦方向の君臣関係に應用されてゆくさまを具体的に再現したものであり、「忠」思想の形成を議論するうえで、重要な論考といえるであろうが、このふたつの「忠臣」の思想は、ほぼ、年代を同じくする「同時代資料」であるものの、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想と中山王鐸方壺と円鼎の銘文のそれとは、あまりにもかけ離れたものである。では、このふたつの「忠臣」の思想は、どちらが、早期のものなのであろうか。

第一章における、『論語』八佾篇の文⑨「君臣を使うに禮を以てし、臣君に事すること忠を以てす」では、君主は臣下に「禮」で対する代わりに、臣下は君主に「忠」で応えていた。つまり、後の『孝經』などに見られる縦方向の

君臣関係、一身を危くして上に奉ずる―「忠臣」の思想に近似するということを述べた。

この中山王鐸方壺と円鼎の銘文も「余は其の忠信を知りて、之れに邦を專任す」、また「賈は志を竭し忠を盡す、「賈の）信と忠に非ざるよりは、其れ誰れか之れを能くせん」というように、「忠臣」司馬賈の「忠信」は王に向けられるものであるが、「之れに邦を專任す」という文句から理解されるように、これは王鐸の司馬賈に對する信任を記録したもの、つまり、王鐸の「忠信」が「忠臣」司馬賈に向けられていることは、自ずから明らかであろう。つまり、君臣という縦の関係、王鐸と「忠臣」司馬賈の間には、「忠信」が両行しており、このことも、この銘文の「忠臣」の属性と規定しうるのである。

この中山王鐸方壺と円鼎の銘文にいう「忠信」の両行と、天の權威をその属性と規定する「忠臣」の思想は、『論語』中に習見される、横方向に両行する個人関係を構築する「忠信」を政治思想化したもの、つまり、『論語』八佾篇の文⑨に見られる縦方向の君臣関係をいう「忠」から、発展した思想形態と考えられる。なぜなら、両者とも「忠信」の両行する思想を備えたものであるためであり、そうであるならば、中山王鐸方壺と円鼎の銘文にいう「忠臣」の「忠」とは、この両行する「忠」「信」より派生したことは自明

であろう。つまり、「忠臣」の意味とは、その原始形態において「まごころを盡くす臣」というものであったのである。¹⁹

そして、より発展した形態を示す郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想は、そのような王の側にある「忠臣」の思想に対抗する努力の中で形成されたのであろう。それは、湯淺氏の指摘するように、子思ら思想家が「自己實現を果たして行く道を開く」ために、「忠」とは別概念と意識されてきた君主に対して悪をいう「諫諍」を「忠臣」の属性として規定したものであろう。それこそが、これまでの「忠臣」の思想を再定義し、「忠」思想の新天地を開いていったのであり、このような儒家の営爲は『孝經』の理論において結実していったと考えられるのである。

三、「忠信」の形成と終焉―郭店楚墓竹簡『忠信之道』

一九九三年、湖北省荊門市の郭店一号楚墓から出土した竹簡群、すなわち『郭店楚墓竹簡』からは、数多くの「忠」思想に関わる文献が確認されている。²⁰その中で、『忠信之道』は、当時の社会における「忠」と「信」がいかなるものかを、これより前のいかなる文献と比較しても詳細に議

論しており、また、これ以降「忠信」について、ここまで事細かに述べられた論が存在しない点からも貴重な文献資料と言えるであろう。²¹

①01 不譌不害、忠之至也。不欺弗知、信之至也。忠積則可親也、信積則可信也。忠02 信積而民弗親信者、未之有也。至忠如土、爲物而不發。至信如時、必至而不結。忠人亡03 譌、信人不背。君子如此、故不苟生、不背死也。譌らず害わざるは、忠の至りなり。欺かず知らざるは、信の至りなり。忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信すべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり。至忠は士の如く、物を爲して發かず。至信は時の如く、必ず至りて結ばれず。忠人は譌ること亡く、信人は背かず。君子は此くの如し、故に苟くも生きず、死に背かざるなり。

①大舊而不渝、忠之至也。陶而者尚、信04 之至也。至忠亡譌、至信不背、夫此之謂此。大忠不説、大信不期。不説而足養者、地也。不期05 而可要者、天也。昭天地也者、忠信之謂此。

大いに舊くして渝わらざるは、忠の至りなり。陶くして常を賭るは、信の至りなり。至忠は譌ること亡く、至信は背かずとは、夫れ此れの謂いなり。大忠は説か

ず、大信は期せず。説かずして養うに足る者は、地なり。期せずして要むべき者は、天なり。天地に昭かなる者は、忠信の謂いなり。

㊦口惠而實弗從、君子弗言尔。心疏而貌06親、君子弗申尔。故而鯖兌民、君子弗由也。三者、忠人弗作、信人弗爲也。忠之爲07道也、百工不楛、而人養皆足。信之爲道也、羣物皆成、而百善皆立。

口惠にして實従わざるは、君子は言わざるなり。心疏んじて貌親しむは、君子は申べざるなり。故らに行ないて民より争奪するは、君子は由らざるなり。三者は、忠人は作さず、信人は爲さざるなり。忠の道爲るや、百工楛ならずして、人養皆な足る。信の道爲るや、羣物皆な成りて、百善皆な立つ。

㊧君子其它也08忠、故恋親溥也。其言尔信、故傳而可受也。忠、仁之實也。信、義之期也。是故古之所09以行蠻貉者、如此也。

君子は其の施すや忠なり、故に恋親せらるること溥きなり。其の言や信なり、故に傳えて受くべきなり。忠は、仁の實なり。信は、義の期なり。是の故に古の蠻貉に行わるる所以の者は、此くの如きなり。²²

郭店楚簡『忠信之道』は、四つの段落に分けられよう。

段落①では、君子の「忠信」の徳とはいかなるものかを、具体的な当為を示して説明してゆき、段落②では、「至忠」「至信」「大忠」「大信」という「忠」「信」のランクを規定する。その最も高い徳を体现する君子こそが、天地に相関する存在であることを述べているのである。

段落③では、「忠」「信」たる君子ならば、民を善導して、どれだけの治績を挙げられるかが強調され、段落④では、君子が民に臨むに「忠」「信」でありさえすれば、化外の地においてさえ、民を善導できる旨が記され結ばれている。

このように『忠信之道』では、民に対する為政者の徳目「忠」「信」の機能を様々な例えを用いて説明しているが、その主要な骨子は、為政者たる君子は、民の信頼を勝ち得るためには「忠」「信」の徳を身に付けなければならぬこと、そして、君子が身に付けるべき徳には、ランクが設定されて、君子たるもの、「至忠・至信」から「大忠・大信」へと進むべきことが説明されている。

また、『忠信之道』の「忠信」の思想は、『論語』において述べられていた政治思想化された「忠」思想を敷衍・発展させたものと考えられる。『論語』文⑥⑦⑩においても、君子が民に「忠信」で臨む必要を主張しており、ここでは、「忠」「信」が、為政者たる君子と民との間に両行しなければ、民より信頼を勝ちえないことが記されていた。それ

は「忠信之道」においても同様で、文⑥『論語』衛靈公篇の引用として、「是の故に古の蠻貉に行わるる所以の者は、此くの如きなり」とあるように、『論語』で検討した政治思想「忠」「信」の影響を強く受けていると考えられる。

ところが「忠信之道」では、「忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信すべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり」、「君子は其の施すや忠なり、故に恋親せらるること溥きなり。其の言や信なり、故に傳えて受くべきなり」というように、君子が民に臨むに「忠―まごころを盡く」せば、民は君子に対して「親―したしみ」、「信―うそを言わない」で臨めば、同じく「信―うそを言わない」で返るものである。ここに徳の両行は認められるものの、『論語』のように「忠」「信」が両行するものである。これは「忠」に対して、明らかな差別化を計り、「忠」を君子の徳性として規定されつつあった兆候と見なして良いのではなからうか。

この動きには、やはり、前節で検討した「忠臣」の「忠」の影響を見逃すことができない。「忠臣」および「忠信」も「論語」の段階で分化を始めた政治思想であったが、前章で確認したとおり、「忠臣」の「忠」は、君子でありながらも、臣下に限定されたものとなりつつあった。

この流れを証明する資料として、『墨經』に次のように

ある。²³

〔經〕 忠、以爲利而強低也。〔說〕 忠○不利弱子、亥足將入、止容。（上經校釋第十二）

〔經〕 忠は、以て利を爲せば低に強いるなり。〔說〕 忠○弱子に利あらず、亥れ足將に入らんとすれば、容を止む。

〔經〕 忠とは、利であると思うときには、おのれの家族に強いることである。〔說〕 忠とは、己れの家族に利ではない。なぜならば、家居の門に足を踏み入れようとしたい止まるからである。）

この「忠」は、君主・民のどちらに向いているものなのか判然とせぬが、いずれにせよ、自身の家族を犠牲にするほどの「盡忠」で、これが君主に向かうものであるならば、まさしく―身を危くして上に奉ずる―「忠」であり、これが民に向かうものであるならば、―まごころを盡くす―というより、もつと強烈な―身を危くして下に盡くす―とでもいべきものである。いずれにせよ、この「忠」の思想は、一般の人間関係より隔離されたもの、つまり政治思想となり、君子に限定された徳となつていたのであろう。

このように『忠信之道』において、「忠」「信」の思想は、

発達した議論を備えていたわけであるが、同時に、根本的な部分に矛盾を抱えた存在にもなっていたのである。これらの政治思想「忠信」は、後世滅んでゆくわけであるが、その理由の一つに、この矛盾、つまり「忠」「信」の両行が喪失したことも挙げられるのではあるまいか。

そのほか、前章で検討した「忠」の意味付けの変化も、大きな理由の一つとして指摘しうるであろう。中山王罍彝器の銘文に始まり、『魯穆公問子思』に至る「忠」思想の縦関係への応用は、「忠」に意味的な変化を付与した。つまり、社会構造上縦方向へと変質した「忠」は、その意味も、縦方向にふさわしいものに変化せざるをえなかったのである。この「忠臣」の一身を危くして上に奉ずる―「忠」の誕生により、当時の社会上において、これまで有力な政治思想であった―まごころを盡くす―「忠」は、その存在意義を脅かされるに至ったのではないかと考えられる。

その証拠に、郭店楚簡の内にも「信」思想の自己完結化をはっきりと表わす文がある。『忠信之道』の段落①に「忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信すべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり」というが、(こ)では、これまで、両行的であった「忠信」の関係が、「信」のみで成り立つこととなっている。この「信」の思想は『成之問之』に詳しく述べられている。²⁴

○01聞之曰、古之用民者、求之於己爲恒。行不信則命不從、02信不著則言不樂。民不從上之命、不信其言、而能含德者、未之03有也。故君子之莅民也、身服善以先之、敬慎以守之。其所在者内矣(之れを聞けるに曰わく、古の民を用うる者は、之れを己れに求むるを恒と爲す、と。行ない信ならざれば則ち命従われず、信著らかならざれば則ち言葉しまれず。民、上の命に従わず、其の言を信せず、而れども能く徳を含む者は、未だ之れ有らざるなり。故に君子の民に莅むや、身ら善を服いて以て之れに先んじ、敬慎して以て之れを守る。其の在る所の者は内なり)。

○24形於中、發於色。其(■)也固矣、民孰弗信。是以上之恒、25務在信於衆。詔命曰、允師濟德。此言也、言信於衆之可以26濟德也(中に形づくられ、色に發す。其の(■)や固ければ、民孰れか信ぜざらん。是れを以て上の恒は、務め衆に信なるに在り。詔命に曰わく、師に允なれば徳を濟す、と。此の言や、衆に信たることのでて徳を濟すべきを言うなり)。

ここでは「古の民を用いる者」、つまり為政者たる君子と民(衆)との間に、お互いの「信」が必要であることが

記されている。「行ない信ならざれば則ち命従われず」、「民上の命に従わず、其の言を信ぜず」というように、民が為政者に対して「信」がない場合が記されているが、これは、民から為政者である君子に向けられた「信」である。また、「是を以て上の恒は、務め衆に信なるに在り」、「此の言や、衆に信たることの以て徳を濟すべきを言うなり」というように、ここでは、為政者たる君子が、衆に臨むに「信」でなければならぬことが述べられている。これは君子から衆（民）に向けられた「信」である。つまり、君子と民との間には、「信」が両行し、自己完結する思想形態を備えるにいたつたのである。このように、『成之聞之』の「信」思想からは、すでに「忠」を必要としなくなりつつあることがうかがえるのである。

以上、前章で検討したように、政治思想「忠臣」の議論が広汎となるにしたがつて、政治思想「忠信」の及ぶ範囲は、小さなものとなつていったと考えられる。また、右に『忠信之道』で見てきたように、政治思想「忠」の君子に対する固定化、それにとりもなう「忠」「信」の両行の終焉が確認された。また、『成之聞之』が説くような「信」単独での両行は、「忠」の意味する範囲を格段に狭めていったのではなからうか。これら複数の要因は、これまでの「忠信」の思想の存在意義を根幹から揺るがし、かくして政治

思想「忠信」は、消滅してゆくこととなつたと考えられるのである。

結語

本稿では、もっぱら『論語』などの伝世文献や、中山王響彝器銘文および郭店楚簡『忠信之道』などの新出土資料より、先秦社会における「忠信」の思想を軸に考察を加えることによつて、その時代の「忠」思想の特性を検証し、その形成を概観してきたものである。

そのなかで理解できたことは、先秦社会において「忠」の思想が徐々に重視されていったことであり、その盛行を背景に、社会を結ぶ紐帯として、広範な状況・場所で用いられるようになっていったことであつた。

ただ、序言でも述べたように、先秦社会の一端を究明するうえで、社会に立脚した視点を備えることは重要である。そこで本稿を結ぶにあつて、そこで解明された事実を織り交ぜ、「忠」思想の形成を社会的背景より論及して、結びに代えることとしたい。

そもそも周は、王の血族を封建する宗族体制を、その基礎においた王朝であつた。春秋時代末期においても、主な社会基盤は血縁に頼つてはいたものの、邑制都市では、こ

の血縁に商人・工人などの社会集団が複雑に絡み合い、それぞれの利益共同体を構成していた。そうした状況下において、形骸化していった血縁「孝」を頼って統治を行える時代は過ぎ去っていたため、その雑多な社会を束ねる、新たな紐帯が必要とされたと考えられている。

それに、いち早く答えようとしたのが、「忠信」の思想である。『論語』にも多く散見されるように、この「忠—まごころを盡くす」、「信—うそを言わない」思想は本来、両行する横方向の人間関係を構築するものであった。「忠信」の思想は、先秦社会を横方向から支える、新たな社会紐帯であったと見なされている。

そして儒家は、「忠」思想の有用性を、実際の社会統治に応用することを考え、本来の意味付けを変えないまま、両行的な上下・縦方向の関係を構築しようとした。それが政治思想「忠信」である。これは『論語』の三例の他に、郭店楚簡『忠信之道』にも用例が認められることから、かなり広範に使用されたと理解されている。

一方、戦国を生き抜くために、列国が必要としたのは富国強兵策であり、その過程での中央集権化は避けて通ることができない。そうした時代状況の下で必要とされるのは、横方向の個人関係を構築するものではなく、君主と臣下を縦方向に結ぶ政治思想「忠臣」であった。²⁵ 中山王響器銘

文や郭店楚簡『魯穆公問子思』に見られるように、政治思想「忠臣」は盛んに議論され、社会構造上の縦方向にふさわしく「身を危くして上に奉ずる」意に徐々に変化していったのではあるまいか。政治思想「忠」の意味付けは、「忠臣」思想が盛行するにともない、こうした方向に収斂されていったと見受けられるのである。

戦国末期には、さらに激しい弱肉強食・集権化の時代を迎え、「忠臣」の思想は、列国の政治体制を支える根幹となり、その後、中国の儒教体制を支える屋台骨となる。そうしたなか、先秦期に形成された政治思想「忠信」は、徐々にその役割を終え、歴史の舞台から退場していったと考えられるのである。

注

1 渡辺信一郎『孝經』の國家論—秦漢時代の國家とイデオロギー—（『中國古代國家の思想構造—専制國家とイデオロギー』校倉書房 一九九四年三月）一九一頁。

2 津田左右吉『儒教の實踐道德』（『滿鮮地理歴史研究報告』一九三二年）のち（『津田左右吉全集 儒教の研究 三』第十八卷 岩波書店 一九六五年）所収、高田眞治「先秦思想に於ける忠に就て」（『東洋思潮の研究第一』春秋社松栢館 一九四四年）、濱口富士雄「荀子の忠について」（『大東

- 文化大學漢學會誌』十二 一九七二年二月)。
- 3 三氏の論考に共通するのは、「忠」は徳目であるということに終始しているが、徳目である「忠」は同時に、その成立の當初から社會における紐帯であったのである。社会紐帯である「忠」の特性、役割、位置付けを考慮に入れなければ、先秦社會の正確な理解をなしえないであろう。
- 4 荊門博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社 一九九八年五月)、池田知久『郭店楚簡老子研究』(東京大學文學部中國思想文化學研究室 一九九九年)「前書き」、池田知久「まえがき」(郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)、浅野裕一「郭店楚簡總論」(『新出土資料と中國思想史 中國研究集刊』別冊 第三十三号 二〇〇三年六月)など参照。なお、郭店楚墓の埋葬年代にはさまざまな説があるが、本章では、同墓の出土文物からの年代比定、つまり、考古学の分析に基づく年代比定に従い、白起が鄧を陥落させた紀元前二七八年を下限とする、紀元前三百年前後と見なしている。
- 5 李承律「郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について」(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年)、湯淺邦弘「忠臣」の思想―郭店楚簡『魯穆公問子思』について」(『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意』から「こゝろ」とは何か』東方書店 二〇〇一年十一月)。
- 6 「身を危くして上に奉ずる」は『逸周書』諡法解篇に基づく。
- 7 王子今『忠』觀念研究―一種政治道德的文化源流与歴史演變』(吉林教育出版社 一九九九年一月)、李存山「讀楚簡『忠信之道』及其他」(『中國哲學』第二十輯 遼寧教育出版社 一九九九年一月)、胡平生「郭店楚簡中的孝与忠」(郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)など。
- 8 于省吾主編『甲骨文字詁林』(中華書局 一九九六年五月)、何琳儀『戰國文字字典―戰國文字声系』(中華書局 一九九八年九月)、張亜初編『殷周金文集成引得』(中華書局 二〇〇一年七月)など参照。
- 9 武内義雄『論語の研究』(岩波書店 一九三九年)のち『武内義雄全集』第一卷 論語篇所収、津田左右吉『論語と孔子の思想』(岩波書店 一九四七)などを参照。
- 10 注2 高田論文、二二四―二二五頁、なお、高田氏は朱子注の「己れを盡くす之れを忠と謂う」に基づき「眞心を盡くす」ことを「忠」と見なしているようである。加藤常賢『漢字の起源』(角川書店 一九七〇年)、藤堂明保『漢字語原辞典』(學灯社 一九六五)、白川静『説文新義』(五典書院 一九七四年)。武内義雄『儒教の精神』(岩波書店 一九三九年)、十九、二十頁参照。
- 11 「朋友」については、『禮記正義』曲禮上の疏に「朋類は賢

を見て齋しからんと思うなり」というように、君子でもあり、賢人でもある。『論語』里仁篇「賢を見て齋しからんと思う」に基づく。

12 「忠信」の表記について。「忠信」と記すと、この二文字でつづめて「まこと」の意であるとの判断もあるであろう。しかし、「忠信」とは、密接に関わりながらも、両行して横方向の個人関係を構築する社会紐帯であり、それぞれに意味を異にした徳目でもありと考えられる。

13 なお、『論語』における政治思想化された「忠信」「忠」については、本稿の結語において検討を加える。

14 文⑨は、『孝經』にいう「忠臣」の思想を濃密に表現しており、後世の述作と疑われるが、本稿では、そのまま『論語』の一章として捉えておきたい。

15 『史記』孔子世家、譚戒甫『墨辨發微』（中華書局 一九六四年）九十一〜九十四頁参照。

16 代表的なものとして、于豪亮「中山三器銘文考釋」（『于豪亮學術文存』中華書局 一九八五年）、赤塚忠「中山國諸器銘文の考釋」（『赤塚忠著作集 第七卷 甲骨・金文研究』研文社 一九八九年）、小南一郎「中山王陵三器銘とその時代背景」（林巳奈夫編『戰國時代出土文物の研究』京都大學人文科學研究所 一九八五年）がある。なお、本章の釋文は、基本的には小南一郎氏のものに依拠し、一部私見により変

更を加えたものである。

17 「恁」字の解釈について、于豪亮氏は、眞部の字として「信」とするが、小南一郎氏は「任」と解釈して「誠」の意とする。赤塚忠氏は「適積を得られぬが、まま、仮に信の意で解しておく」という。本稿においては『集韻』の「恁、博雅思也」、「恁、信也」とあるに基づき「信」の字で解しておく。

18 注5 湯淺論文、五十二頁参照。

19 中山王罍方壺と円鼎の銘文にいう「忠臣」は、「まごころをつくす臣」であったと蓋然的に指摘しえようが、その後、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の意味付けでは、「身を危くして上に奉ずる」意であり、後世と同様の意義を持つものであるように見受けられる。

20 湯淺邦弘氏は、郭店楚簡全体の「忠」の思想的性格を「未分化、未定着の段階にある」としている。注5 湯淺論文、五十七頁。ただし、五十八頁には「郭店楚簡では、「忠」は臣下の徳目であるとの共通認識が一應形成されているように思えるものの、篇によってはなお揺らぎがあることが分かる」と述べている。筆者は、その意見に異論を差し挟むものではないが、正確を期するならば、『論語』において、分化を開始した「忠」思想が、郭店楚簡においては構造的意味的に分化を決定的なものにしたと考えている。

21 郭店楚墓竹簡『忠信之道』の釋文としては、荊門博物館編『郭

- 店楚墓竹簡」(文物出版社 一九九八年)、李零『増訂本 郭店楚簡校讀記』(北京大學出版社 二〇〇二年)、涂宗流・劉祖信『郭店楚簡先秦儒家佚書校釋』(萬卷樓圖書有限公司 二〇〇一年)などがある。我が國には、池田知久など『忠信之道』譯注(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月)による詳細な譯注がある。
- 22 本稿の釈文は、基本的に注21『郭店楚墓竹簡』の釈文に依拠し、一部を私見により変更したものである。なお01などの数字は竹簡番号である
- 23 『墨經』については、蓋然的に郭店楚簡の成書年代より、やや遅れるものと判断している。
- 24 注21の諸論考、及び丁原植『儒家佚籍四種釋析 郭店楚簡』(台湾古籍出版有限公司 二〇〇〇年十二月)、廣瀬薫雄・渡邊大『成之聞之』譯注(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月)参照。『成之聞之』の釋文については、諸説入り亂れ、未だ定見を見ないようである。本章では、注21の涂宗流・劉祖信、丁原植、廣瀬薫雄・渡邊大諸氏の釋文を検討し、一―三号簡、二十四―二十六号簡をそれぞれまとめて釋讀している。
- 25 政治思想「忠臣」に代表される「身を危くして上に奉ずる」「忠」について。『論語』『孟子』においては、このような君臣關係を論ずる概念を「君臣之義」と呼びならわしている。

また、郭店楚簡『六德篇』に「忠信」を論じた部分があるが、これについて本章では觸れていない。『六德篇』と本章との整合については、後日の課題としたい。

【後記】

本稿は、二〇〇四年八月に出版された『中国思想における身体・自然・信仰―坂出祥伸先生退休記念論集―』(東方書店)に掲載された拙稿「先秦社会における『忠』思想の形成―中山王罍彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』について」の修訂版であるが、この草稿を発表する経緯について、いささか私言を費やすことを、お許しいただきたい。

二〇〇四年当時、浅学な筆者の力量不足により、この修正稿を校正に間に合わせることができず、文意が覺束ないままの状態である拙稿が世に出ることとなってしまった。その折の自らに対するくやしさもさることながら、現在では、その折にご迷惑をおかけした先生方に対して、申し訳ない気持ちのみが心に残っている。

その後、課程博士論文を提出した二〇〇七年に、その修正原稿が論文の査読審査の場において意外な評価を得るに至ったこと、そして、二〇一五年八月、韓国成均館大学で開催された国際シンポジウム「第六回韓中日共同国際學術大会「多文化共生の社会と東洋思想」」にて、やや論題を

変更して本稿の内容を発表したところ、またしても、韓国の研究者の方々より非常に好意的な評価をいただき、非常に意を強くすることとなったが、文字数の関係上、本論を短縮して、資料の一部は割愛をせざるを得ず、その短縮バージョンを、先の本研究所紀要『研究東洋』に発表することができたものの、意を達することができなかったことについて、いくばくか残念に思うところがあったことも否めない事実ではあった。

そこで、この度、旧来の完全な修訂原稿を公開しようと思いついた次第であるが、年月が流れゆくのは早いもので、初稿の発表から、すでに十数年が経過し、その間に、佐藤将之氏による網羅的な大著『中國古代的「忠」論研究（臺大哲學叢書）』（國立臺灣大學出版中心、二〇一四年二月）が上梓されるなど、中国古代の「忠」思想をめぐる研究状況も、大幅に変化・進展しつつある。ただし、二〇〇四年発表の拙稿は、佐藤氏の著作中においても、多少の言及がなされるなど、ある程度の役割は存在したと思われるふしもあるため、再度、その修訂版である完全原稿を世に問うことも、一定の意義はあろうかと考えた次第である。こうした事情を、お酌み取りいただいた上で、本稿について、ご笑覧・ご叱正をいただければ望外な幸せである。

■ 論文Ⅱ ■

洪川春海における天文占の神道的解釈

― 『神代温義』を中心に ―

東北大学文学研究科博士後期課程 李 春 曉

はじめに

洪川春海（一六三九年―一七一五年）は、幕府の天文方として編暦の職務に従事するだけでなく、將軍のために天文占を行う重要な役割も担っていた。天文占とは、天体と特定の人物や地域の間に対応関係の規律を運用する占術である。春海は、中国天文占の天人対応の規律を踏襲しつつ、それを日本に適応させた天体と重要人物の対応関係や分野説を構築した。しかし、日本の他国に対する独自性を唱え続けた春海は、天文占を単なる形式的な適応にとどめることなく、その本質的側面においても日本化を追求した。山崎闇斎から垂加神道の伝授を受けた春海は、この知的背景をもとに、天体と人間界の間に対応関係が存在する深層的原因を日本固有の神道の観点から再解釈し、それに独自の意義を付与した。具体的には、神々の存在を

媒介とすることで、天体と人間界の関係を説明する新たな枠組みを構築している。

本稿では、『神代温義』を中心に春海の天文占に対する神道的解釈を考察する。『神代温義』は『日本書紀』神代巻を対象に、春海が弟子である谷秦山に伝授した内容を記録したものであり、問答形式で構成されている。本稿では、この著作における春海の回答を分析し、彼がいかにして人間、神々、天体の関係性を捉えたかを明らかにする。

従来の研究では、主に春海の天文学者としての功績に焦点が当てられてきた一方で、彼の神道思想に関する研究は比較的少ない。例えば、西内雅は、春海が神道をもって日本の中国に対する優越性を主張し、神道を抽象的な教えというよりも現実的規範として捉えたと論じる¹⁾。また、林淳は、春海の暦法研究における特色が、天文観測や暦算と

いう自然科学的側面と神道復古的側面の融合にあることと指摘する²⁾。

本稿の研究意義は、春海の天文学者としての側面と神道学者としての側面を結び付けて論じ、彼の天文占に對する神道の解釈を掘り下げた点にある。このように神道の意義を付与した春海の天文占は、中国天文占とは明確に異なる性格を持つ。本稿ではその相違点を検討することで、日本天文占の思想的・文化的特異性の解明に寄与することを目指している。

一、『神代温義』と春海神道研究の特徴

渋川春海と谷秦山は、神道において極めて重要視される『日本書紀』の神代巻を研究対象とし、書簡の交換という形式を通じて伝授を行なった。この形式によって記録が良好に保存され、長らく土佐山内家に秘藏されていた。一九四〇年に『神代温義』³⁾として出版され、広く世間に知られるようになった。収録された書簡は、元禄八年五月から元禄十二年十月(一六九五年—一六九九年)の約四年五ヶ月間にわたり、両者の間で往復されたもので、総計一二二通に及ぶ。これらの書簡は、神代巻の原文およびそれに対する両者の問答を記録したものであり、春海の神道思想を窺える重要な資料である。

これらの問答には、両者の個人的な解釈が含まれる一方で、多くの議論はそれぞれが依拠した資料に基づいて展開されている。両者が共通して参照した主要な資料には、『神代巻口訣』⁴⁾や出雲路信直による神代巻の解説⁵⁾がある。伝授の過程では、該当段落に関する『神代巻口訣』や信直の解釈を踏まえた議論が頻繁に行われた。秦山はこれらの解釈の妥当性について春海に問いかけ、春海が賛同する場合もあれば、否定する場合もあった⁶⁾。

また、春海は「垂加予に切に御語候⁷⁾」と述べるように、山崎闇斎の解説に依拠して説明する場合が多かった。一方、秦山もかつて闇斎に師事した経験を持つものの、その期間には短く、神道の正式な伝授を受けるには至らなかった。このため、秦山は春海を通じて垂加神道の教義を学ぶことになったのである。

春海が神代巻の解釈を行う際に見られる、複数の他説を引用しつつ議論を展開する特徴は、垂加神道における研究の方法論と緊密に関連している。闇斎の神道説は、自説の確立や独自の理論体系の構築を目指すよりも、諸家の説を偏りなく集成する方針を採用していた。この点について、高島元洋は垂加神道を中世神道の集大成と位置づけ、特に伊勢神道、吉田神道、忌部神道の説を統合したものととして評価している⁸⁾。春海の神代巻に對する認識と解釈の姿勢

は、垂加神道の伝統に基づいており、独自の新解釈を加えるよりも、諸家の説を幅広く紹介することに主眼を置いている。

こうした背景を踏まえると、春海の解説は単なる神代卷の研究にとどまらず、神代卷研究史の一環としても意義を有しているといえる。春海は各神道流派の学説に精通し、伝授の過程において卜部、忌部、伊勢、安家神道の説にたびたび言及している。また、祭祀の作法やその由来についても豊富な知識を持ち、当時実施されていた多様な祭礼の歴史背景やその具体的な実施方法について、秦山に詳述している。

解説におけるもう一つの顕著な特徴は、神代卷における漢字の訓読みに注目し、それに神道的な意味を付与しながら解説を行った点である。この日本特有の読み方への重視は、春海個人の学問の特徴にとどまらず、垂加神道学派全体に共通する神代卷研究の特色である。例えば、秦山は原文における「一（ヒトツ）」の発音について質問した際、春海は次のように答えている。

天地の内無類は日なり。一つには無類なり。トツは助、ツは聚也。津の國、日本國之船聚合、又トは、トホカミ三種祓に出、瓊矛など末に出れば、トは玉也。

十種神寶の一つは其内なれば、數も重寶の玉と云義あり。¹⁰⁾

ここで彼は、「ヒ」を日、「ト」を玉、「ツ」を「聚（津の國）」と関連づけ、神道において重要視される概念を用いて読み方を解釈している。このような漢字の読み方に対する解釈は、伝授の全過程において一貫して見られる特徴である。さらに、漢字の訓読みを重視する理由について、春海は次のように述べている。

上古文字無異國往來の後文字付たり。舍人之日本と云字を御ウメ候は目出度文字なり、此國昌の爲にウメたもふ文字にか、はらず、訓て以説なれば、何様の字ウメ申とも、ヤマトに可讀也。¹¹⁾

これは、漢字が異国から伝来した文字である一方で、その訓読みが日本固有のものであるとする春海の認識を示している。彼はこの認識に基づき、訓読みを神道的に解釈することで、日本独自の学問の発展を志向していた。このような日本独自性に対する強調は、春海の学問全般に一貫するテーマであり、天文占研究においても中国に対する日本の特異性と優越性を強く主張している。

本節では、研究資料である『神代温義』が春海とその弟子による神代巻に関する問答の記録であることを明確化するとともに、春海の神道研究における二つの特徴を提示した。一つは、春海は新たな解釈を加えることよりも、既存の複数の神道説を紹介することに主眼を置いている点が挙げられる。もう一つは、彼は神代巻の訓読に焦点を当て、その意味を詳細に解説することに重点を置いている。

二、中国天文占の変容

春海は「天文應地理。不自揆¹²。」と述べ、天と人間の間には緊密な関係が存在することを認めている。この認識に基づき、彼は当時の將軍徳川綱吉のために天文占を実施していた。天文占を行うためには、天体と人間世界の間にある影響関係を観察し、それを規律として体系的にまとめることが求められる。そして、こうして構築された規律は、天文占を実施する際のマニュアルとして活用される。ただし、このような体系的な規律を形成するには、長い歴史的経験の蓄積が不可欠であり、一朝一夕に達成されるものではなかった。

この点において、中国の天文占は長い歴史を有し、その対応関係に関する体系的規律は権威として認識されてきた。そして、それは日本古代から陰陽道占星術に多大な影

響を及ぼしていた。たとえば、『史記天官書』、『漢書天文志』、『晋書天文志』など、天人の対応関係を明記した書物は陰陽寮の天文生の教育テキストとして使用されていたのである¹³。春海もまた、この日本陰陽道の歴史的伝統を受け継ぎ、次のように述べている。

天文密奏、公武皆命予、予上言曰、近代天文占書、不知幾何、占候碎細無紀極、奇中亦時有之、不中亦多、安倍晴明密奏、只用史記前漢之法、晋書以下不取也、今欲用至近代之雜占、非臣之所能及、若依晴明之舊法、只用史漢、奏記大槩、則謹聞命耳、朝議聽之、以上面授¹⁴。

春海は天文占を行う際、陰陽師である安倍晴明の作法に習い、『史記』や前漢の天文占書に記された天人対応の規律を利用していった。また、彼の著作である『天文瓊統』の大部分は、清朝の黄鼎による『天文大成管窺輯要』を孫引きした内容で構成されている。このように、春海は中国天文占における天体と人間界の対応関係の規律を受容し、それを自身の天文占に応用したのである。

一方で、春海は天文占を日本社会に適応させるため、多様な工夫を凝らしている。例えば、中国天文占の分野説が

その注目範囲を中国社会に限定しているのに対し、春海はこれを日本社会に適用し、中国の分野説を模倣しつつ、二十八星宿を日本の各地域に対応させることで、日本独自の分野説を創出している。

また、中国の天文占では、天体は中国の皇室や朝廷の重要な人物に対応付けられていた。たとえば、皇帝は太陽、后は月、大臣は特定の星に対応し、一部の星は、直接的に官職名を冠して命名されることもあった。この方法を春海も継承し、彼の著作『天文瓊統』には太陽を天皇、月を妃、星を臣下に対応させると明記されている¹⁵。また、春海はこれを日本に適応する際、中国の官職名で命名された星を日本の官職名に置き換える工夫を施した¹⁶。

さらに、春海は天文占の知識を弟子である谷秦山に教授し、秦山はその知識を応用して、長年にわたり土佐藩で観測した異常天象や日本社会に発生した事件を記録し、春海と検討しながらその関係性を研究した。その研究の一例として、「當年夏。太白晝見。唐世民殺建成。有是變。我朝舊例。為大旱之象。誠合當年之虐暑。」と記し、同一の天変に対して中国とは異なる予言を行い、両国間の差異を明らかにした。日本独自の天象と人間界の関係を究明しようとする試みが見られるのである。

以上の検討から明らかのように、春海は中国天文占に

おける天体と人間の間には存在する対応関係の規律を模倣し、それを日本に適応させる独自の規律を構築しようとしていた。しかし、春海のこうした工夫は、技術的な側面に主眼を置いたものに過ぎないと言える。では、天文占の本質を成す天体と人間の対応関係が成立する思想的根拠について、春海はどのように捉えていたのだろうか。筆者は春海が中国の天人思想をそのままに受け入れなかったと考える。

中国においては、天と人が感応するという考え方は先秦時代から存在していたが、前漢の董仲舒が初めて「天人合一」の理論を用いて、天と人が感応する原因を理論的に説明したのである。董仲舒は、天と人の構造的及び性質的な相似性に基づいてその関係性を解釈している¹⁸。例えば、彼は「喜怒之禍、哀樂之義、不独在人、亦在於天。而春夏之陽、秋冬之陰、不独在天、亦在於人。」¹⁹と記し、喜怒哀樂や春夏秋冬といった現象が天と人の双方に共通して存在することを述べ、天と人が性質的に相似していることを示している。また、彼は次のように書いている。

物疾疾莫能偶天地、唯人獨能偶天地、有三百六十節、偶天之數也、形體骨肉、偶地之厚也、上有耳目聰明、日月之象也、體有空竅理脈、川谷之象也、心有哀樂喜

怒、神氣之類也、觀人之體一、何高物之甚、而類於天也。²⁰

この記述では、董仲舒が人体の各器官や構造を自然界の事象に対応させることで、天と人が構造的に相似していることを具体的に説明している。このように、董仲舒は天と人の相似性に基づき、天と人が感應する理由を論理的に説明したのである。

一方で、春海は神道思想を用いて天体と人間の対応関係を解釈しようと試みた。春海が天文占を神道的に解説しようとした背景には、彼の学問における神道重視の姿勢が関わっている。山崎闇斎が朱子学と神道を併学していたのに対し、春海は神道に専念し、朱子学に対しては批判的な態度を取っていたのである。たとえば、春海は次のように述べ、神道の優越性を強調している。

神道之事我國之道候へは先可知事候、昔初数千歳神道許にて異國事不交王道治盛候。中古以來隣國之道盛又隣之法器に満々神道の可明處少も無之候。…適説申候者も儒か佛かを習合仕候故皆端を聞て邪説之由被申

候。²¹

ここで春海は、神道を日本固有の道であり、日本の優越性の根本であると主張し、儒教や仏教の教義を取り入れた「習合」を「邪説」として批判している。

この考えに基づき、春海は、中国の天文占における天人対応の規律を単に模倣して日本に適用するだけでは終わらなかった。神道を日本の優越性の根幹として位置づける彼は、天文占に神道思想を結び付け、それに新たな意義を与えることを試みたのである。

三、「疑」に見る神・天地・人間の関連性

前述のとおり、董仲舒の天人合一思想は、天と人の構造的及び性質的の相似性に基づき、両者の関係性を説明するものである。また、『朱子語類』卷五三には「人便是小胞、天地便是大胞。人首圓象天、足方象地²²」と記され、朱子学においても天・人構造的相似性を説いている。春海はこのような中国の天人思想から啓発を受けた可能性が考えられる。彼は神道的視点を取り入れることで、神・天地・人間の形成に共通する「疑」という規律を見出し、この三者の相似性に基づいてその関連性を裏付けようと試みた。

まず、春海が神代巻に記された神世七代の神々の誕生順序をどのように解釈したかを検討する。彼は第一代の国常立尊を「万物の霊」と位置づけ、第二代の国狭槌尊と第三

代の豊斟淳尊をそれぞれ水徳神と火徳神として捉えた。そして、第四代の泥土煮尊と沙土煮尊を木徳神、第五代の大戸之道尊と大苦辺尊を金徳神、第六代の面足尊と惶根尊を土徳神とし、このように水・火・木・金・土の五行の順序に対応させている。この五行の神々の配列は、儒学の影響を強く受けていると考えられる。たとえば、『尚書・洪範』には「五行。一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土²³⁾」とあり、この五行の順序が明示されている。

また、『朱子語類』巻九四には、「初生水火。水火氣也、流動閃鑠、其體尚虚、其成形猶未定。次生木金、則確然有定形矣。水火初是自生、木金則資於土。」²⁴⁾と記されており、形が定まらない水・火から、形が定まる木・金へと変化する過程が論じられている。春海はこの朱子学的観点を継承しつつ、それに神道的意義を加えた。彼はこの順序について次のように述べる。

扱又秘、水火は五行の内陰陽の若きものなる故に、質不凝手にも不被取、水火合すれば尅する也。故一つ、立る、金木土は陰陽の老て質凝たるものなれば交て不苦。手にもトル、是を語人稀也。²⁵⁾

水と火は「若い元素」として、その質がまだ凝固してお

らず手に取ることができないと説明する。一方、金・木・土は「老いた元素」とされ、質が凝固しているため、手に取ることが可能であり、相互に交わっても相克しないとされる。春海の解釈では、五行の神々は「質形が定まらないもの」から「質形が定まるもの」へと変化する過程を示しており、この過程を「凝」という概念で表現している。

「凝」という概念は、春海が闇斎の「土金の伝」に基づいて創出したものである。「土金之伝」では、土が金の作用によつて「堅くしまる」ことを説く。この「堅くしまる」という現象は、「凝固」としても理解できる。春海はこの説をさらに発展させ、「土金の伝」における「凝固」という現象を「凝」という概念で表現するとともに、その概念に「質形が定まる過程」という新たな意味を付加した。彼は、この「凝」という概念を通じて、神・天地・人間の関連性を説明しようと試みたのである。

次に、春海の天地の形成に関する解説を分析する。神代巻において、天が先に形成され、その後、地が形成されるとされている。この天が先に形成された理由について、春海は「虚なるは成易也。」²⁶⁾と述べ、天を「虚」としてその形成が容易であると説明している。そして、神代巻の原文によれば、清らかな天が形成された後に、濁る所から地が形成される。²⁷⁾この清濁の区別について、春海は次のよう

に述べている。「ニコルに神道あり、質形は皆濁より生は濁を以人も生、心も凝也。濁も同じ、後々まで傳來用申事多。清濁御工夫可被成候、二つ共以道のこと、ニコルとて不悪事也。」²⁸ ここで春海は、「定まった質形」は濁る所から生じるため、濁りを否定的に捉えない。

続いて、地の形成について、神代巻では、地が形成された初期段階において、海の上に浮かぶ地を遊魚・浮油・浮雪に喩えている。これらの比喩について春海は、「此タトへは形有て又消の物を取れり。遊魚は状有てフラくと動、油は状無して有、雪状有又消ゆ²⁹」と述べ、地はいきなり質形が定まるわけではなく、まず形が現れるが、質形が未だ不安定な状態にあるとされる。さらに彼は、「自凝島と云、口訣の通日本バカリに不限、世界中皆ヲノコロ島、天地成は自凝故也。」³⁰と述べ、日本を含む世界中の島々が「自凝島」であり、天地は「凝」という過程を経て形成されたと説明している。すなわち、天地の形成は「虚」から始まり、不安定な状態を経て、最終的に質形が定まることで安定した状態に至る過程をたどるのである。

さらに、春海は天地の形成と五行の神々の形成との関連性についても言及している。彼は「三神一神宛は天を説。二神宛二代四神地なり、面足より人を説。天地人也。」³¹と述べ、次のように解釈している。前三代の水・火の神々は

質形が定まらないものであり、天の形成と結び付けられる。一方、第四代と第五代の木・金の神々は質形が定まり、地の形成と関連付けられる。そして、第六代の神々の誕生は、すでに形成された天地の上での人間の誕生と関連付けられている。このように春海は、天地および五行の神々がともに不安定な状態から安定した状態へと至る「凝」の過程を経験したことを指摘し、天地と神々に共通する生成の法則を明らかにしている。

この「凝」の過程は、神世七代や天地の形成に限らず、人間の成長過程にも共通するものであると、春海は述べている。彼は次のように言及する。「國の出來土のカタマリ如此也を説く、人の生も亦如此。既生後も如此。十五歳迄は如遊魚而後甘餘迄如葦牙善惡二つ未定。」³² すなわち、人間は十五歳までは初生の大地と同様に、不安定な「遊魚」のような状態にあるとされる。そして、二十歳までの人間を「葦牙」に喩え、この比喩について次のように説明している。「尊は御事（ミコト）也。アシはヨシとも云。善惡二つの名あり、質形は則善そなはり、尊には皆神にして善也。」³³ ここで、葦は「悪し」と同じ発音であることから善の側面を暗示しつつ、国常立尊と結びつけられることで善の側面も持つとされている。このため、葦は善惡の二面性を象徴し、二十歳までの人間が善惡未定の不安定な状態に

あることを表している。

春海は闇齋の「土金の伝」に基づき、人間の成長における「凝」の過程について論じている。「土金の伝」では、火を「心」、土を「人体」、金を「神」の象徴とし、神は人間の心に宿り、人間（土）は神（金）の働きによって凝固するとされる。春海は次のように述べている。「壮年頃心に國常立尊の在す時々不可放、若天の道違非道は皆尊の放たるなり。天地滿まします神我にも在、我心則在と常敬め神と心得が神道也。³⁴」すなわち、彼は人間が二十歳までは善悪が未定の状態にあるが、成人後には心に國常立尊の存在を意識し、常に神への敬意を保つことで、神の働きにより天道に従った安定した状態となると主張している。

以上の考察に基づき、春海は「凝」という概念を提唱し、その意味を、質形が定まらない状態から質形が定まる状態へと変化する過程として解釈している。彼は、この「凝」の過程を、神々、自然物である天地、そして人間の形成や成長に共通する規律として位置づけ、この相似性を通じて三者の関連性を論証している。

四、天体と神の対応関係

前節では、春海が説いた神・天地・人間の間に内在する関連性について論じた。本節では、太陽と天照大神との関

係を中心に、春海が考える天体と神の関係について分析する。

垂加神道における玉木正英の「天日・天照大神・天皇の三位一体説³⁵」では、自然物としての太陽を天照大神と同一視している。一方、天文方である春海は天体を神と関連付けながらも両者の区別を説き、天体を自然物としての独立した存在とみなしている。この春海の認識は、より客観的な視点に基づいていると評価できる。

まず、天体と神の誕生における時間的順序について考察する。日月といった天体は天が形成された後に生じたものであり³⁶、それが形成された具体的な時期については明記されていない。しかし、秦山が「陽神左旋。陰神右旋」の原文について問いかけた際、春海は「日月の合は天のミトノマクハイ³⁷」と答え、イザナギとイザナミを日月と関連付けて論じている。この点から、二神が誕生した時点ですでに日月が存在していたことが示唆される。したがって、天体としての日月は天照大神や月読命よりも先に誕生したことになる。

天体としての太陽が日神である天照大神よりも先に形成されていたとすれば、両者の関係性に関する問題が浮かび上がってくる。春海は太陽と天照大神について次のように説明している。

天照とは天日神則此土に天降玉て万事を教なされ
て、國明道開けて尊事無二此大神の如くに天の日の徳
似たりと申候、天の日は兆民までめぐみあまねく候へ
共、造化なれば教なき故御大政の御めぐみには不苦と
なり³⁸

ここで彼は、太陽と天照大神がともに人間に恩恵を与え
る点では共通するものの、太陽は自然物であり、人間を教
え導く力に欠けるとし、その点で天照大神との違いを明確
にしている。また、春海は「イカにも日輪の事と見て能候。
暗より明にならせ玉ひ、今時人は日輪の天道には唯明なる
べし。神人は先天道を見明めて春秋をも悟り玉ふ、聞玉な
り。凡慮の合點參間數候³⁹」と記している。ここでは、人
間が太陽の光明という物理的な性質だけを体得するが、そ
の背後にある天照大神が天地の道理を悟るといふ卓越した
能力を持つ存在であることを強調している。このように、
春海は太陽の物理的性質と神の人格的性質を区別し、それ
に基づいて、「天照太神の御徳を日の如く申は悪。天の日
は太神の如くと云は善、如何となれば國土にて萬事を教玉
ひ、君臣の道の正より皆太神の徳にて。」⁴⁰と述べている。
ここで春海は、天照大神と自然物である太陽を明確に異な

る存在として捉え、天照大神が君臣の道を含む万事を人間
に教える働きを持つゆえに、太陽よりも上位の存在である
と位置づけている。

さらに、春海は太陽と天照大神の具体的な関係について
「荒魂を譬は天照太神奉寫、内宮は和魂也。天の日輪は荒
魂也、外宮二、ギノ尊相殿二座。和荒二ツ勸請。」⁴¹と述べ、
太陽を天照大神の荒魂と見なしている。『国史大辞典』に
よれば、和魂と荒魂とは神の靈魂の二つの働きを指し、和
魂は穏やかな神靈の働き、荒魂は荒々しい働きを表す。し
たがって、太陽は天照大神の一つの働きとして見なされ、
両者は緊密な対応関係を持つと解釈される。

総じていえば、春海の解釈において、自然物である太陽
と天照大神は緊密な対応関係を持つと考えられるが、両者
は明確に区別されている。天照大神は意志を有し、天地の
道理を悟ると同時に、君臣の道を含む万事を人間に教える
人格として、上位的な存在とされている。一方で、太陽は
能動性を持たない自然物であり、光を発して万物を照らす
存在に過ぎず、天照大神の一つの働きとして位置づけられ
ている。さらに、自然物である太陽は万物に依存して存在
すると考えられる。春海は「燈油無は消へ。萬物油に成て
天の日は不消也。地にソ、グ水のカワクも日の陽にてスイ
水は油となる心。」⁴²と述べ、水の蒸発を例に挙げて太陽と

万物の依存関係を説明している。このように、春海の見解は、太陽と天照大神との対応関係を認めつつ、太陽を天体としての自然的属性を保持する存在として捉えている。

また、月と月読命の場合も同様に、春海は「是亦天の月を以て人體を語、人體神を以天ノ月を申也。⁴³」、「月の荒魂は貴く候へ共、月讀の徳大きヲトロへて候故。⁴⁴」と解釈している。このように、月と月読命の関係も、太陽と天照大神との関係に類似する構造を持つと主張している。

春海の解説において、星の形成は神代巻の物語と緊密に結びついている。イザナミは火神を生んだ際に命を落とし、これに激怒したイザナギが火神を斬ると、その剣から滴り落ちる血が星の神となったとされる。秦山は、星の神である甕速日神、樋速日神、武甕槌神の名前に含まれる「甕」という文字が星を指すことを指摘した。それに対し、春海は次のように述べている。「星を金氣ニとり申候。… 劔に感じて臣下の出生を説、武ミカツチは人躰上、二神は星の性日と云字皆あり、天にマシマス故星も日より出て分る、なり。⁴⁵」春海は、甕速日神と樋速日神の名前に「日」という文字が含まれていることを根拠に、星が太陽から分離した存在であると説いている。また、星は剣によって生じるため、金気を帯びていると主張している。さらに彼は、「天書曰：諸抄曳磐裂歳星精根裂熒惑精。磐筒男太白ノ精。磐

筒女ハ辰星精。經津主鎮星精云々。⁴⁶」と述べ、星々と神々の具体的な対応関係を明らかにし、神が星の「精」であることを指摘している。この記述から、天体としての星と神は異なる存在でありながら、両者は緊密な対応関係を持つと解釈される。

以上の議論を踏まえると、春海は各天体を自然物として捉え、神々と同一視することはないものの、神道的観点に基づき、神々と各天体の間に存在する緊密な対応関係を論じている。

五、「相伝」に見る神と人間の関係

前節では、太陽と天照大神を中心に、春海が説いた天体と神の対応関係について論じた。本節では、天照大神と人皇を例に挙げ、春海が考える神と人の関係について分析する。春海は、この二者の関係の根拠を神代巻に求め、神々から人皇への「相伝」という強い結びつきを説くことで、天照大神と人皇の対応関係を裏付けようとしていた。具体的には、堅固な心、君臣の道、暦法などの治世の規範と知識が継承されることを指摘している。

春海の神代巻解釈における「堅固な心」の概念と、その相伝について検討する。この概念は、最初の神である国常立尊にまで遡ることができる。春海は、国常立尊の誕生を

葦牙に喩え、次のように述べている。「葦牙水中より春生は堅固也。質已定様、萬物の靈、常に立玉ふは神也。⁴⁸」ここで彼は、葦牙の堅固さと国常立尊の堅固な性質が一致する理由として、国常立尊を葦牙に喩えている。また、国常立尊が「質の定まった神」であることを堅固さの根拠として挙げている。そして、春海は「立は皆國常立の心にて、立は物の堅固なる事。弱なるものは不立なり。⁴⁸」と述べ、国常立尊の堅固さを詳しく説明している。彼は、名前に含まれる「立」という字が国常立尊の堅固さを象徴し、その心が堅固であることを指摘している。

次に、春海は「堅固」という概念を「柱」と関連付けて論じている。秦山が神を「一柱」「二柱」と教える理由について問いかけた際、春海は次のように述べている。「柱は堅固にて家を立の様に似を云也。不動してハシラヌと云義を以て取り、人の大將たるを、俗に柱と云義に同じ。⁴⁹」この解釈において、彼は柱が家屋を支える堅固な材木であるという物理的特性に注目するとともに、訓読みである「ハシラ」に「ヌ」を付加することで「ハシラヌ（不動）」という意味が生じることを示している。こうした物理的特性と音韻的解釈の両面から、春海は柱を堅固の象徴として位置付けている。

そして、春海は堅固な心が神々から人皇へと相伝される

過程について詳細に論じている。彼は「國の柱 天柱はイサナキの尊より、天照大神への御相傳の一心なり。⁵⁰」と記し、「一心」を象徴する天柱がイザナギ・イザナミから天照大神へと受け継がれたことを指摘し、神々の間における伝承の継続性を説明している。また、春海は「柱は前に話す如く不動而不走と心得申候、帝王の御心にて二神より天照大神への御相傳は是也⁵¹。」と述べ、柱がイザナギ・イザナミから皇祖神である天照大神を経て天皇へと相伝される過程を示している。ここで彼は、天皇が「不動」の天柱を神から受け継ぐということが、神から堅固な心という美德を継承することを意味するとされる。さらに、春海は次のように述べている。「柱は木にて何の木とも葉不知なり。之が本にしてハシラヌ事堅固立て不動物なれば、ハシラス、天子の御心を不動本を堅むるの御相傳なれば、輕心得へからず。⁵²」ここでは、堅固な心が神代から受け継がれてきた神聖な教訓であり、それを軽視するべきではないと説いている。このように春海は、堅固な心を人皇に対する道德規範として提示すると同時に、それが神代から相伝されたものであることを強調することで、人皇の正統性と優越性を理論的に裏付けている。

忌部神道には、春海の「堅固な心」説と類似した考え方が見られる。『神代卷口訣』には次のように記されている。

「國柱者中心堅固之稱、天柱物一心正定之理、雖有差异、共以不壞根本之理、准一心發起之事。⁵³」ここで忌部正通は、國柱と天柱を堅固の象徴として捉え、それを形而上的な觀念である「一心正定」の理と結び付けている。そして、堅固な心を持つことが根本を壊さないために重要であることに説いている。このような忌部神道の思想が、春海の議論に影響を与えていると考えられる。

また、この説は闇齋の「土金の伝」の思想を受け継ぎつつ発展させたものとも考えられる。第三節で論じたように、「土金の伝」においては、土を象徴する人体が金気の働きによつて凝固するとされる。この点について春海は、凝固することを「凝」と言い換え、「質形が定まる」と解釈している。彼はまた次のように述べている。「人は無金氣候は不立物也堅固して實は皆金の氣敬の字儒には悉は不得説⁵⁴。」ここで彼は、人が金気的作用によつて堅固となることを主張し、「凝」に「堅固となる」という意味も付与している。さらに春海は「凝は心と同訓也。⁵⁵」「物の堅も勿論也。シマルと申候へは心は同事也。⁵⁶」と述べ、神道における訓読みの観点から「凝」を「心」と解釈し、「心」そのものを堅固になることと結び付ける。

春海は、堅固を人皇の品性としてだけでなく、神道における特有の美德としても高く評価し、これをもつて日本の

優越性を主張している。彼は「惣て儒にては薄成事多候、神道は是は神祭厚仕候也。⁵⁷」と述べ、儒教の「薄」の性質に對比して神道の「厚」を賞賛している。また、「神道異國者に具に不説、我國の堅固の御心得累世に勝たり。故于今神威感也。⁵⁸」と記し、堅固を日本の他国に対する優越性の根拠として捉えている。さらに春海は、堅固の概念を拡張し、次のように述べている。「伊勢心の御柱は兩宮の中に立：此心のミハシラ遷宮の前ヲツレハ天下凶、堅固なれは大平也。⁵⁹」ここでは、堅固という物理的性質に基づき、伊勢神宮における「心の御柱」の堅固さを国家の運命を占う指標としている。また彼は、「胞は人の胎内首にカフリて湯水吞にも、物の堅固して事なり。天の道語れば又人躰上にて。⁶⁰」と述べ、堅固という性質が人体にも内在し、天の道と人間の身体に共通する普遍的な性質であることを論じている。

神から人皇へと相伝されるのは、「堅固な心」とどまらず、君臣の道や曆法といった様々な知識も含まれる。春海の解釈によれば、天皇は皇祖神である天照大神から君臣の道という治世の法則を受け継いでいる。「二神の時はず君臣なし、天地未遠とは君臣不嚴事也。上下未分明を如此云也。⁶¹」との春海の言葉が示すように、君臣の道がイザナギ・イザナミの時代にはまだ確立されておらず、天照大神

の時代に整備され、その後、人間に伝授されたと解釈している。また、『秦山集』には次のように記されている。「貞享暦序。伊弉諾尊。議三天以立年。神武御寓之時。初定時以序月。随曷影布文教。共見日本書紀。此當道大事。⁶²」ここでは、イザナギが年を立て、人皇である神武天皇が月を序することで協力して年月を定めることが説かれて、暦法も神代から伝えられたものであるとされている。

本節を要約すると、春海は、天照大神を中心とする神々が、「堅固な心」や「君臣の道」、暦法といった治世に不可欠な規範や知識を人皇に「相伝」する仕組みを通じて、神々と人皇の間の関係を論じている。

六、神道的天文占解釈の成立

六・一「天体―神―人間」対応関係の構築

前述の通り、春海は太陽を天照大神の「荒魂」と解釈することで、天体と神の対応関係を成立させる。また、天照大神を代表とする神々と人皇との「相伝」を説くことで、神と人間の対応関係を説明する。このようにして、春海は神を媒介として、「天体―神―人間」という二重の対応関係を構築し、それにより天文占を神道的な意味合いを付与する。

本節では、天体、神、人間に一貫する「君臣の道」を例に挙げ、この二重の対応関係を分析する。春海は次のように述べている。

ナキノ尊の時は君臣未備、日神の時に君臣と始位す、ナミ尊離別して抜劔斬玉など、或泣或イカリ玉ふに附星位天より出て諸の出生を云、又皆進列在諸人上神なればナギ尊彖即玉ふ。是中には諫玉ふことも有べし。今絶て無之臣下とは未言皆寄給事なるべし。⁶³

この記述によれば、イザナギが火神を斬ったことにより星の神々が誕生し、それらの星の神々がイザナギを君主として仰いだと春海は説明している。しかし、この時点で君臣関係は形成されつつも、完全に整備されたものではなかった。君臣の道が正式に確立されたのは、天照大神の時代においてである。このように、君臣関係は神々によって創出されたものであり、君主たる天照大神が太陽に対応し、臣下たる神々が星に対応する構造となっている。すなわち、目に見える天体―太陽と星の関係は、目に見えない神々の君臣関係を象徴するものと解釈される。

また、春海は次のように述べている。「天照太神より此國の衣食住も君臣の禮法万物をも作らせ玉ひ、弓箭鋏鋤ま

でも皆此神御教、于今存神道の道理も皆太神の教なれば言不盡也。⁶⁴」前述の通り、春海の説では天体は自然物として独立性を保つため、天体そのものが人間に「君臣の道」を伝授する能力を持たない。天照大神が「君臣の道」をはじめとする様々な知識を人間に伝授する役割を担っている。このため、人間社会における君臣関係も神の相伝によって成立するものとされる。

つまり、太陽と星、人皇と臣下の間には存在する君臣関係はいずれも神の働きによって成り立つと考えられる。さらに、春海は「天子は日より出生し玉ふ。臣下は星より生候。⁶⁵」と述べ、太陽と星が神々の君臣関係の象徴として、神の伝授によって成立する人間界の人皇と臣下に対応させた。したがって、神の働きによってはじめて自然物である天体と人間界の対応関係が成立するのである。神は天体と人間の対応関係を成立させる上で中心的な役割を果たしていると言える。

加えて、春海は「口訣に天安河邊有天上所居之仲多以云五百箇磐石。此安河は在天銀漢在地大和國⁶⁶」とも述べている。この記述から、春海は君臣の道にとどまらず、神界における「天安河」を天上の銀河に、さらに地上の大和国に対応させることで、天体・神界・人間界の対応関係を一層強調していることが分かる。

春海は、「天体―神―人間」という二重の対応関係を構築した。この対応関係は、人皇による臣下支配の正当性を理論的に裏付けるとともに、春海による天文占の成立に思想的根拠を提供する役割を果たしている。春海は、目に見えない神の介在を媒介とし、目に見える天体と人間との対応関係を成立させることで、天文占の意義を神道思想に基づいて再解釈したのである。このようにして、春海は天文占を単なる中国由来の技術として継承するにとどまらず、そこに神道の解釈を加えることで、天文占を日本独自の体系へと再構築したのである。

六・二 中国天文占との区別

この神道思想に基づいて再構築された春海の天文占は、中国天文占における思想と運用と大きく異なる特徴を有している。中国天文占においては、前述のとおり、その成立の前提としての天と人の関係性は、「天人合一」を代表とする理論によって説明されている。そして、天文占と為政者との関わりについて、『尚書・皋陶謨』には次のように記されている。

天工人其代之。天敍有典、勅我五典、五惇哉。天秩有禮、五庸哉。同寅協恭、和衷哉。天命有德、五服五

章哉。天討有罪、五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聰明、自我民聰明。天明畏、自我民明畏。達于上下。敬哉有土⁶⁷。

引用文に示しているように、中国において「天」とは、意志をもつ超越的存在として位置づけられている。世の中にすべての人々が遵守すべき自然法則が存在し、この法則に従うことは天の命じることであり、「天道」や「天命」としても理解されている。また、『尚書・泰誓』には「天矜于民、民之所欲、天必從之。」と記されているように、「天道」という観念は民衆の生活状況を強く意識したものである。天は国家の民衆の生活や政治状況を感じする能力を有し、「天道」という基準をもって為政者の行動の是非を判断する存在と考えられている。

そして、天は為政者と血縁や伝承といった直接的なつながりを持たないため、天は当時の為政者に権力の正当性を与えると同時に、異姓革命を正当化する危険性も伴う存在である。天は為政者に対する「監督者」として位置づけられると考えられる。この点について、『墨子・天志中』には「天子為善、天能賞之。天子為暴、天能罰之。」⁶⁸と述べているように、為政者は「天道」に従順し、徳政を行う場合には祥瑞が発生し、逆に天に逆らう場合には天変（異常な天象）

が発生するとされる。天変は、為政者の政治や道徳的な過失に対する警告として捉えられ、「天譴」として解釈される。この際、為政者は責任者として、天象の示す警告に応じて自身の責任を深く反省し、政治改革を行うことが求められた。実際、漢代から清代に至るまで、天変への対応として、皇帝が罪己詔を頒布し、政治改革を実施するなどのことによつて自らの言行を慎む記録が数多く残されている。このように、中国の天文占は「天」という名義を通じて「天道」と呼ばれる封建道徳を為政者の権力の上に置き、為政者の行動を制限する役割を果たしている。

一方、春海の天文占においては、超越者としての天の代わりに、神道の神々の役割が重視されている。春海は神の媒介を通じて、天文占の前提となる天体と人間の対応関係を解釈している。この解釈にしたがつて、春海の天文占の為政者とのかわり方も中国と大きく異なる。神々と人皇が血縁に基づいた緊密な関係で結ばれ、神々は中国の「天道」に相当するものを直接に為政者に「相伝」するのである。この内容も中国の「天道」とは違い、「堅固な心」を説くことで日本皇族の優越性を示し、「君臣の道」を教示することで為政者の権力の正当性を説明するものである。民衆の生活を考慮する上で、為政者が遵守すべき道徳や法則に関する言及は見られない。

このような神人関係に基づき、神を象徴する天体が日本の為政者にとつての意味合いも中国天文占とは大きく異なる。春海が行った天文占では、天変は為政者の悪運の前兆とみなされ、為政者の責任を一切問わないのである。このため、春海における天変への対応策も中国天文占とは異なる特徴を示している。春海は、実質的な為政者が將軍であるという当時の特殊な社会背景を踏まえ、日食など為政者に不利とされる天象が現れた際、その象徴的な意味を將軍に密告する一方で、天文占による予測と仏僧による事前の祈祷を組み合わせたことで、為政者を予測される悪運から守る対応策を講じていた⁷⁰。

以上のように、この思想的な相違により、春海の天文占は中国天文占における為政者の権力を制約するという最も重要な機能を大きく弱めている。その天文占は、中世陰陽道術数のような、未然の吉凶を先取りして占い、それに基づいて災厄を避ける手段としての性格が強く現われている。

おわりに

渋川春海は、中国天文占の影響を受け、その天体と人間界との対応関係に基づく規律を日本に適用した。しかし、春海は中国天文占の技術的な側面を学びながらも、神道学

者としてその思想的基盤をそのまま受け入れることはなく、天文占に神道的意義を付与し、神を媒介として天体と人間の対応関係を再解釈した。

具体的には、春海はまず、神、天地、人間の形成において、質形が定まらない状態から質形が定まる状態への変化という共通性を見出し、この点を基に三者の関連性を説明した。次に、彼は天体を自然物と見なし、神と同一視しない一方で、神道的な視点に基づき、両者の間に緊密な対応関係があると主張している。そして、春海は天照大神を中心とする神々が「堅固な心」や「君臣の道」、曆法など、治世に必要な規範や知識を人皇に「相伝」する事を提示し、この「相伝」を通じて神々と人皇との緊密な関係を説明した。このようにして、春海は神を媒介として「天体―神―人間」という対応関係を構築し、天文占に神道的な意義を付与したのである。

神道的意義が付与された春海の天文占は、中国天文占とは大きく異なる特徴を有する。中国では天変を為政者に対する警告と捉え、その責任を為政者に追及するのであるが、春海は天変を為政者の悪運の予兆と見なし、予測される悪運から為政者を守るための対応策を講じた。このようにして、春海の天文占は、中国天文占が持つ為政者の権力を制約する重要な機能を弱める性格を有している。

本論では春海天文占の独自性とその思想的背景を分析したが、管見の限り、この特徴は春海個人に限られるのではなく、日本の陰陽道は古代より、天変に伴う政治的責任を追及するよりも、統治者を保護するための呪術的対応策を講じる傾向が見受けられる⁷⁾。この共通する特徴は認められるが、各天文占術者の思想的基盤が必ずしも一致していない点も注目に値する。実際、日本の天文占には思想的変遷が見られ、例えば、王朝時代の陰陽師は日月星辰の本地を仏菩薩として位置付けていた。このように変化してきた日本天文占の思想についてのさらなる研究は、春海の天文占に対する神道的な解釈の歴史的意義を明らかにする上で重要である。また、春海の天文占は、日本において政治権力は宗教権力を上回る位置にあることを示唆している⁷⁸⁾。天文占は、宗教と政治の両面に深く関与する特異な存在として、その背後にある思想と政治権力との妥協性について、さらなる研究が求められる。

〈注釈〉

- 1 西内雅『洪川春海の研究』至文堂 一九四〇年
- 2 林淳『洪川春海における暦法と神道』現代思想49(8) 二〇一一年七月 pp.111-116
- 3 大久保千濤編『神代温義』高知県神職会刊 一九四〇年

4 『神代卷口訣』は、忌部正通によって著された神代卷の注釈書である。忌部神道は、忌部正通の神道説に始まる神道の流派である。

5 出雲路信直(一六五〇年—一七〇三年)は山崎闇斎の直門の弟子であり、闇斎の死後、大山為起と梨木祐之と共に垂加派の中心人物となり、闇斎の後継者である正親町公通の補佐を務めた人物である。信直は、秦山や春海とも神代卷に関する見解を交わしたと見られ、書簡においては「出路」と略称される。

6 『神代温義』p4「口訣の説能成」、p391「口訣の文章下手候て不聞候へ共」

7 前掲 p37

8 高島元洋『山崎闇斎 日本朱子学と垂加神道』ぺりかん社 一九九二年 pp.160-162

9 松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂 p157

10 『神代温義』p3

11 前掲 p2

12 洪川春海『天文瓊統』第六冊 p17

13 詳しくは中山茂『占星術』紀伊國屋書店 一九七九年 p131を参照

14 谷重遠『秦山集』壬癸録三

15 洪川春海『天文瓊統』写本 紅葉山文庫 第五冊 p29「衆

- 星亦為諸臣之位」
- 16 洪川春海『天文瓊統』第五冊 p11 たとえば、紫微垣に属する「太宰」と呼ばれる星を「左大臣」、「少宰」を「右大臣」、「上弼」を「中務卿」、「少弼」を「中務少輔」と改めている。「第二…太宰也。今之左大臣也。…第三…少宰中大夫也。今之右大臣也。第四曰上弼。今之中務卿也。第五曰少弼。…今之中務少輔也。…」
- 17 谷重遠『秦山集』智 壬癸録三 五丁
- 18 詳しくは黄朴民『天人合一…董仲舒与汉代儒学思想』長沙…岳麓書社 一九九九年三月第五章に参照
- 19 『春秋繁露・新序』中國子學名著集成927 台北：中國子學名著集成編印基金會 一九七八年十二月 p293 『天辨在人』
- 20 前掲 p315-316
- 21 『神代温義』 p656
- 22 黄士毅編…徐時儀、楊艷彙校『朱子語類彙校』（宋）卷五三 上海：古籍出版社 二〇一三年九月 p1356
- 23 『尚書正義（十三經注疏）』北京大學出版社 二〇〇〇年十一月 p357
- 24 『朱子語類彙校』 pp2377-2378
- 25 『神代温義』 p9
- 26 前掲 p5
- 27 前掲 p5 「及清陽者薄靡而爲天。重濁者淹滯而爲地。」
- 28 前掲 p5
- 29 前掲 p16
- 30 前掲 p34
- 31 前掲 p63。p17にも同じような記述がある。「コレまでの三神を天の成祭と云傳り、此後を地の成と云す。」
- 32 前掲 p7
- 33 前掲 p7
- 34 前掲 p7
- 35 詳しくは前田勉『近世神道と国学』第四章「呪術師玉木正英と現人神」を参照。
- 36 『神代温義』 p75 「天地陰陽成就の後日は有なり。」 p559 「先は日神と申、則天の日倫と合すれば造化とも可申候也。天地山川生玉々に未日月生れはなり。」
- 37 前掲 p83 みとのまぐわい…男女が交合すること。
- 38 前掲 p443
- 39 前掲 p580
- 40 前掲 p75
- 41 前掲 p91
- 42 前掲 p75
- 43 前掲 p78
- 44 前掲 pp563-564
- 45 前掲 p121

- 46 前掲 p121
- 47 前掲 p7
- 48 前掲 p31
- 49 前掲 p8
- 50 前掲 pp35-36
- 51 前掲 p60
- 52 前掲 p36
- 53 忌部正通『神代口訣』東北大學所藏和漢書古典分類目録・和古書上 p32
- 54 『神代温義』 p660
- 55 前掲 p36。p5にも同じような記述がある：「心も凝也。」
- 56 前掲 p34
- 57 前掲 p36
- 58 前掲 p26
- 59 前掲 p36
- 60 前掲 p40
- 61 前掲 p77
- 62 谷重遠『秦山集・信』第三十六卷 一丁
- 63 『神代温義』 p122
- 64 前掲 p177
- 65 前掲 p572。p119にも同じ表現がある：「君は日より生む、臣下は星の位なれば、フツ主（経津主）は星よりすべて成
- 66 前掲 p572
- 67 池田末利『尚書』（全釈漢文大系第十一卷）東京・集英社 一九七六年四月 pp97-99
- 68 前掲 p609
- 69 渡辺卓『墨子』（全釈漢文大系第十八卷）東京・集英社 一九七四年七月 p406
- 70 隆光僧正『隆光僧正日記』参照。詳しくは李春暁『近世日本』の天文方と中国における天変への対応の違い―渋川春海を中心に―を参照。『文化』第八十八巻第一・二号
- 71 江戸時代の天文占について、陰陽頭であった土御門泰邦は天変のために書いた勘文に「早告神明、以除此災而來万福矣。」「太史局草書陵部藏」と記している。この例のように、江戸時代において陰陽道を掌る土御門家は、天変などの禁中・院・公卿の吉・凶事が発生する際、彼らは日時勘文を勘申すると同時に、身固・禊祓・祭祀などの神道儀式も行う。古代日本天文占について、詳しくは松本卓哉「律令国家における災異思想―その政治批判の要素の分析―」黛弘道編『古代王権と祭儀』吉川弘文館、山下克明「災害・怪異と天皇」網野善彦他編『岩波講座』天皇と王権を考える 第8巻コスモロジーと身体」岩波書店を参考
- 72 林淳 最終講義レジュメ「まとめ（2）カトリックの宣教

師が押し寄せてきたことで、土着の政治権力との間で対立と葛藤のバトル。中国の典札問題と日本のキリスト教禁令との共通点。アジアにおけるイエズス会宣教の挫折。日本では政治権力が宗教権力の上位にある体制が自覚的に再確認された。」

淵岡山の安楽論 — 藤樹安楽論に対する継承と革新を中心に

東北大学大学院文学研究科博士前期課程 石 咏 絮

要旨

淵岡山（一六一七～一六八六）は、仙台生まれの隠士で、一六四四年に中江藤樹（一六〇八～一六四八）の門下に入り、藤樹心学を忠実に継承し発展させた最も重要な人物である。淵岡山という思想家に対する研究者たちの注目度は低く、先行研究もそれほど多くない。近年、研究者たちの淵岡山に対する研究は宗教思想、倫理思想、工夫思想及び教導思想の分析に集中しており、一般的に認められているのは岡山の藤樹心学に対する忠実な継承、及びその上で創造した日新説、取廻し説及び中墨説であり、そして岡山の思想は藤樹より日常性と実践性があり、更に人と人間の付き合いに重点を置いているといえる。『岡山先生示教録』によると、岡山は「安楽」に関する議論が非常に多いため、その宗教思想、倫理思想などの思想を議論する過程におい

て岡山の安楽思想に関する主張に触れることは避けられない。

しかし、安楽論の視点からみれば、岡山安楽思想は他の思想を論述する中の一環で軽く触れられるのみであり、「安楽論」として中心的に論述されていないのである。したがって、藤樹と岡山の安楽思想は依然としてあまり論じられていないのである。そこで、本文は岡山の安楽思想を中心に、岡山の思想における藤樹の継承発展及び革新の所在を考察する。それによって、岡山安楽思想の思想特質を明確にし、また、岡山を代表とする社会における藤樹安楽思想の受容をさらに明らかにすることを目指すものである。

キーワード

淵岡山 中江藤樹 安楽論 心学

一、はじめに

淵岡山（一六一七—一六八六）は、奥州仙台伊達家の家臣たる淵家に生まれ、十五歳頃から父に伴われて江戸に上り一尾伊織の近習として仕えるようになる。そして、年貢の取立ての使者として江戸と近江間を往復していた際に、中江藤樹（一六〇八—一六四八）の学徳を聞き、一六四四年に藤樹の門下に入り、藤樹の弟子の一人となった¹。岡山が入門した時、三十七歳の藤樹は学問の成熟期にあり、すでに独特の心学体系を構築していたので、岡山が藤樹から継承した学問は藤樹にみられる个性的かつ独創的心学であった²。同じ藤樹の弟子である熊沢蕃山ほど有名ではないが、藤樹心学を忠実に継承し発展させた最も重要な人物である。柴田甚五郎氏は、「藤樹と岡山との師弟の情誼の深厚にして、藤樹学の本流が岡山に傳っていることが窺われる³。」と評価している。そのため、藤樹思想の継承と発展を検討するためには、淵岡山に注目しなければならない。しかし、淵岡山という思想家に対する研究者たちの注目度は低く、先行研究もそれほど多くない⁴。近年、研究者たちの淵岡山に対する研究は宗教思想⁵、倫理思想⁶、工夫思想⁷及び教導思想⁸の分析に集中しており、一般的に認められているのは岡山の藤樹心学に対する忠実な継承、

及びその上で創造した日新説、取廻し説及び中墨説であり⁹、そして岡山の思想は藤樹より日常性¹⁰と実践性¹¹があり、更に人と人間の付き合いに重点を置いているといえる¹²。『岡山先生示教録』¹³によると、岡山は「安楽」に関する議論が非常に多いため、その宗教思想、倫理思想などの思想を議論する過程において岡山の安楽思想に関する主張に触れることは避けられない。

以上のことから、岡山の思想において安楽思想が重要な位置を占めていることが明らかである。しかし、従来の先行研究では、安楽を中心概念として取り上げた議論は見られず、これはまさに先行研究が見逃した点と言えよう。さらに、安楽論の視点からみれば、従来の藤樹研究と岡山安楽思想の研究は同じ問題を抱えている。つまり、両者の安楽思想は他の思想を論述する中の一環で軽く触れられるのみであり、「安楽論」として中心的に論述されていないのである。したがって、藤樹と岡山の安楽思想は依然としてあまり論じられていないのである。言い換えれば、藤樹学派の「安楽論」に対する議論は欠如していると言える。したがって、本論の目的は、藤樹学派における「安楽論」の研究を補足することを試みる点にある。藤樹の「安楽論」については、以前の拙稿において詳細に論じており、結論から言えば、藤樹は朱子学と陽明学を吸収した上で、独自

の心学体系を構築したと考えられる。そのため、岡山の「安楽論」を解明する意義は、彼が藤樹の「安楽論」をどのように継承し、それを基盤としてどのように特異性を持つ安楽思想を発展させたのかを明らかにする点にある。また、岡山を通じて、江戸社会において藤樹の「安楽論」がどのように受容されたのかを観察することも可能である。したがって、岡山の「安楽論」に対する研究は、藤樹思想が社会に与えた影響を考察する上でも重要な意義を持つと言えるだろう。

そこで、本文は岡山の安楽思想を中心に、岡山の思想における藤樹の継承発展及び革新の所在を考察する。それによって、岡山安楽思想の思想特質を明確にし、また、岡山を代表とする社会における藤樹安楽思想の受容をさらに明らかにすることを目指すものである。

加えて、先行研究では岡山思想における日常性の所在が明らかにされている。本文ではこれをもとに岡山の安楽論についても検討する。まとめると、岡山の安楽思想における問題は以下の二点に分けられる。まず、最初の問題として、岡山の安楽論が藤樹安楽論に対して、何を継承したのだろうか。そして、先行研究が明らかにしたように、岡山は日常性と実践性を重視し、日新と取廻しなどを提出しているが、これらの主張と安楽思想との関連や、岡山思想の

特異性は何だろうか。以上の問題から、岡山の安楽思想について考察していきたい。

したがって、本文は大きく二つの部分に分けられる。第一部分では、岡山の藤樹安楽論に対する思想継承について検討する。そして、第二部分では、藤樹との異なる点を通じて、岡山の発展、すなわち岡山の日常性の重視と、最も独創的な日新説を中心に、日新と安楽の関連や岡山思想の特異性を明らかにすることを試みる。

二、岡山の藤樹安楽論の継承

岡山の藤樹安楽論に対する継承を明らかにする前に、藤樹の安楽論がどのように構築されているのかを簡単に振り返る。

以前の拙論では、「安楽とは何か」「なぜ安楽がなくなつたのか」「どのようにして本心の安楽に戻るのか」という三つの問いを通じて、藤樹の安楽論体系を明らかにした。藤樹安楽論の思想論理は主に「本然境界」、「意」、「本然境界に戻る工夫」という三つの部分に分かれている。まず、藤樹のいう「安楽」とは、心に苦痛がなく、惑いがない状態、すなわち儒家の「孔顔の楽」の状態である。次に、本心が「安楽」を失った根本的な原因は「意」の存在にあり、

したがって「意」という病根を取り除いてこそ、本然安楽境界に戻ることができる。また、「意」を取り除くためには、学問を通じた実践が必要である。学問においては、「明明徳」を主とする三綱領が学問の道としてすべての工夫の総綱であり、「誠意」を主とする八条目が実践工夫である。そして、藤樹の工夫序列には「平・治・斉・修・正」↓「致知格物」↓「誠意」↓「明明徳」という論理がある。最終的に、「明明徳」は達成すべき最終境界および目的であり、「明明徳」は正に安楽境界である。

境界論の視点から見ると、藤樹の「安楽」は、朱子の「天理」や陽明の「良知」と同じく重要な地位を持っている。藤樹は朱子および陽明思想を吸収しつつ、批判と革新を通じて最終的に独自の境界論体系、すなわち安楽論を形成した。そのため、藤樹の「安楽」は単なる概念ではなく、独自の思想的特色を持ち、先人とは異なる論理体系である。

そこで、この部分では藤樹安楽論の構成をもとに、岡山が藤樹安楽論をどのように継承してきたのかについて考察していきたい。言い換えれば、安楽とは何か、なぜ安楽がなくなったのか、どのようにして安楽に戻るのかという三つの問いに対する回答を通じて、藤樹安楽論の継承を明らかにすることができるはずだ。

まず、岡山は藤樹と同様に、安楽を学問の目的としてい

る。

或問云、学問何ノタメニ相励候哉。答、一生涯安堵ノ
タメト存候。¹⁴

岡山の「生涯安堵」はまさに藤樹の「心の安楽」であり、両者の言葉は異なるが、本質的には一致している。(この言葉の違いによる岡山と藤樹の思想の違いは、本文の第二部分で詳しく触れる。)『岡山先生示教録』のこの問答は、藤樹『翁問答』における「問いわく、苦を去て楽を求る道はいかん。答云、学問なり」¹⁵と同様に、学問を学ぶことは心の安楽を得るためであるということを主張するものであり、さらに岡山思想における安楽の重要性を示している。では、岡山は心の安楽をどのように論じているのだろうか。

凡情の常、吾心安楽に無レ之故、外より心を楽しましめんと、色々の事を以あひしらふものなり。¹⁶

凡人ノ心ハ異ナル事ナク、常ニシテ然、亦活発周流ナルモノ也。(中略)周流ナル時ハ少モ外ノ興ヲ求ル事ナク、其周流ノ位ヲ心ニ思ヒ慰ム事、是無上ノ真楽也。¹⁷

然動モスレハ楽ヲ外ニ求候事、誰シモノ通病ニテ御座

岡山からみれば、すべての人の心は活発な流動であり、つまり生き生きとしていて、絶えず変化している。そして安楽は心の本然状態であり、ずっと心の中にある。無上の真楽が心の中にあることを知らずに日常の喜怒哀楽の感情に沿って外に楽を求めれば、安楽が得られることはない。これも人々の通病（通弊）である。逆に、活発周流な心が楽を外に求めないことができれば、無上の真楽が得られると岡山は主張している。藤樹が述べた「元來吾人の心の本体は安楽なるものなり。（中略）かくのごとく心の本体は安楽にして苦痛なきものなり」と比較すると、ここに岡山の藤樹の継承がはっきりと表れていることがわかる。

また、岡山の安楽論では「凡情の常」や「凡情の楽」についてよく言及される。凡情とは、外的なものから生まれる感情や欲望であり、本然の心を失う存在である。聖人の教えを学ばなかった凡人は、常に「凡情の楽」に陥っている。そして「凡情の楽」と対をなすのが「君子の楽」であり、これは藤樹が安楽を君子の「真楽」と凡夫の「俗楽」に分けた思想と同じである。「凡情の楽」と「君子の楽」について、岡山は、

君子ノ君子タル処ハ、何事ソト思ヒハカルニ、身安ク心楽而已。²⁰

君子ノ楽ミハ安身立命ト一定シテ、然□（不明）（モ）行トシテ楽土ニアラスト云コトナシ。（中略）扱凡情ノ上ニテ苦楽ヲ考ルニモ、凡心ノ楽トスル処、二三品ニツ、マリ候。君子ノ楽ハ一定ニシテ万端皆楽トナレリ。²¹

と述べている。君子は「明明徳」ができて、常に本心の安楽境界にいるため、安身立命である。つまり、身を落着ける所ができ、心のよりどころを得ることができ、どんな境遇においても安楽は変わらない。一方、凡人は最高の安楽境界を認識できないため外的なものによって感情が生まれる。この時得た楽は真の安楽ではなく、凡情の楽である。そのため、凡人が凡情の楽に陥る原因は、人が外に表面的な楽を求め、心に安楽を求めることを知らないからである。さらに、凡人の外的な境遇に対する順逆的な考えもここに生まれる。

只人ハ事上順逆ニカマイナク、自己心上ニ、常住不滅、無上ノ真楽ヲ識得而、是ヲ存養スルヨリ外ハナシ。²²
順逆ともに、順逆の上に心を置いて思ひはかる時ハ、万

事不_レ定物なり。心へかへりて見る時ハ、順逆共に敢て滞る物にあらず。安堵するものあり。²³

藤樹と岡山からみれば、外的な順境と逆境はもともと存在せず、人の心が決めている。そのため、外的なものを求めず心を養い本心に戻ってこそ、無上の真樂を認識することができるのであり、どのような外的な境遇に直面しても本然安樂の中にあることができる。しかし、岡山が藤樹と異なるところは、順境と逆境は本来存在しないことを強調しつつもそれを認識できる人は実のところ非常に少なく、多くの聖人君子でない凡人は依然として外在的順境と逆境に苦しんでいるため、どのように外在的境遇の苦しみに直面するののかについて検討している点である。

さらに、岡山はこのような本心の安樂に順応し、自由な状態にしていくことを強調している。

好悪ヲ以樂事ハ、元來樂にてなし。何にても自由ニ(の)樂にてなければ、本心の樂ミにあらず。依_レ之馬爪氏云、誠ニ万無心なれば其勢に隨て樂な(あ)り。故に顔子貧して樂を不_レ替とは、富貴に御心なければなり。亦貧しきに「て」も御心なし。貧キを御好ミ樂ミと被_レ遊にてはなし。²⁴

師曰、むかし先師一日悦作して、勿_二悦事_一。樂作して勿_二樂事_一。自然にあらざれば不_二悦樂_一なりとそ。²⁵

岡山は、安樂は常_二に心の中に存在するので、本然の心をそのままに従えば安樂であると主張している。しかし「安樂を求めたい」や「安樂が好き」という願いや樂を好む感情を持っていると、心に偏りや寄りかかることが生じ、本来の安樂が失われてしまう。例えば顔回は、富貴を求めていないが、陋巷(粗末な場所)に住んでいるからといって貧乏を好んでいるわけでもなく、富貴にも貧乏にも偏愛していないからこそ、本当の安樂が得られるのである。岡山は藤樹の「一日悦作して、勿悦事」という言葉を引用している。つまり、人が意図的に樂を追求し、樂を創造することは、かえって樂ではない。安樂のために安樂を求めることは、「求める」行為自体が好き嫌いの感情の表れとなるからである。本然の心そのままに従えば、必ず安樂を得られる。ここで岡山の「自然安樂」に対する主張は老子の「自然無為」と同じであり、本然境界へ至るためにあえて何かする必要はない。

次に、安樂を失った原因についても、岡山は藤樹の「意」が存在するからこそ苦しみが生まれていたという思想を直接継承している。

心之発タルヲ意ト云。意ニ善悪アリ。²⁶

万欲皆生レ意。敢レ勿信ニ意念。意念者心ノ倚処ナレハ、本来我心の自然に非ずされハ、諸欲ハ皆習也。と先師の発明、親切希代なる事に御座候。²⁷

吾人意念ハ本心之外ニ別ニ有ものと惑ふ意思有り。元來本心之外意念ハなきものなり。いか、となれば、聖人ハ母レ意といへり。然れば人ニ聖凡一体の良知な(あ)り。只本心を以意念と云。此倚を格し去て良知之本体にもとる而已。²⁸

孔望の聖たる所は意必固我の四つの物なき故也。此四ツの物は皆習なり。故に大明に至りて諸儒者ならひを以て病とす。藤樹先生も又是に従て、下胎以来見聞の入所意識の染所総て是を習と云発明見得すへし。²⁹

意を論じる際、岡山は藤樹の意の主張に何度も言及している。心が寄りかかっている既発状態は意であり、意が存在すると惑いと欲望が生まれるので、意も善悪の根源である。意は本心の中に存在するのではなく、後天的に習得したもので、そのような後天的な「習」をまとめると、孔子が主張した「意必固我」となる。そのため、修養工夫をかけて「意必固我」の惑いを取り除いてこそ、本然の心に戻

ることができる。

岡山は特に、「意念」と「良知」の区別を強調した。

併意知之兩路と申候へは、早言句に泥、初学之時難レ弁候。心之苦と楽との二ツ之事に候。外義は楽む様に候得共、一念之意念御さ候得は、実に心上におゐては安堵無レ之物に而候、又外義困難之様に候而も、仰て天に不レ恥俯て人に不レ恥毛頭煩事なく候へは、心上においては大安楽に候。此苦楽は弁安事に候得共、心をしつめ体認せされは、苦に居て苦をしらす楽に居て楽を不レ知、吾人一生涯いなものにて候。人間「の」急務、此弁のみ。³⁰

只吾人良知ノ兩路不分明故、種々タ、リ有レ之事ニテ御座候。此兩路不レ分トキハ諸論共ニ皆意念ニ培ニテ候。³¹

意念と良知の違いは、初学の時には区別しにくい。しかし岡山から見れば、心之苦しみは意であり、楽が良知である。外から見れば安楽だとしても、意念の楽であるならば心は実のところ本当の安楽ではない。逆に、外から見れば苦難であっても良知の楽であるならば、心には何の悩みも存在せず、この時こそ本当の安楽である。岡山は、苦痛と

安樂を通じて意念と良知の區別を把握することがより簡単になると考えている。意念と良知の違いを弁別することができれば、本当の安樂を得ることができ、逆に弁別をつけなければ、すべて意念の樂、短い外在的な樂しか得られない。したがって、岡山は人にとって、意念と良知を弁別すること、あるいは意念の樂と良知の樂を弁別することが、最も重要なことだと主張している。

藤樹は、人の安樂を失った病根は意にあるとしたが、岡山はさらにこの病根をより細かく議論した。

今身不_レ安心不_レ樂ハ何故ソト見ルニ、日本ニテハ神代ヨリ以來(上)世上様々ノ習ノ是非ニシバラレ候故、身モ不_レ安、又心モ自由ナラス、苦痛仕歎ト存候。能心眼ヲ見開テ見ル時ハ、昔ヨリ今ニ至迄世上ノ是非皆分ケモナキ事多御座候。其是非ヲ不_レ知故、第一世間ムツカシクヲヂヲソル、事、是一ノ病ニテ候。扱又意念ヲ信シ天道ヲ欺ク事、是又二ツノ病ニテ候。何事モ人ニマサラント思フニテ、自ラ高ブリ、当下ノ身心実スル故、則仁義礼智信ノ五常ヲ亡ス事、是一(三)ツノ病ニテ候。右ニ申候、世間ヲヲヂヲソル、事能辨ヘテ、人ノ惑モ吾カ迷モコヲ(サ)カシク思程ナレハ、自心安ク覺ユルモノニテ候。³²

岡山からみれば、人が心身ともに安樂でないのは、世の中の様々な習わしの是非に縛られているからである。縛られているから、体は安らかではなく、心は不自由で、苦痛が生まれている。そのため、人にとって安樂を失う病因は三つある。一つ目は、人が心を目として外の世界を見ていることを知らないために外的なものの中に滞留し、是非を明らかにすることができないことにある。これは世の中で最も恐ろしいことである。二つ目は、人が意を信じて天道を欺くことにある。三つ目は、人が自分を高く見積もり、何事も自分が人より優れていると思つて、仁義礼智信の五常を失ったことにある。人がこの三つの病因の所在を見分けることができこそ、工夫を養い、本心の安樂に戻るることができるのである。しかし、岡山が明らかにしたこの三つの病因は本質的には藤樹の意念であり、より細かい區別を通じて、人々に意念と良知を弁別する重要性を説いているに過ぎない。

続いて、意を取り除いて本然の心に戻る方法は、必ず修養の工夫にある。

藤樹先生曰、先ツ止ト中トノ二言ヲ筌蹄トシ、我カ心之本体ヲ慎思明辨シ、常ニ是用テ主人公ト定メ、無日

用工程事ノ時ハ、此ノ天則ヲ用テ意念之伏藏ヲ搜尋退治シテ、担蕩々之体段ニ帰り、有事之時ハ、此天則ヲ用テ境ニ引レテ発見スル意念ヲ省察克治シテ、鑑空衡平之体段ニ帰り、有事無事、意念ヲ省察克治シテ、本体ヲ存養、常々中和ニ不レ離、格致(物)之要領トス。私云、右藤樹先師ノ日用工程ト云。岡山子常ニ門人ニ教ルニ是ヲ以テス。故ニ此教録ニ編入ス。³³

岡山は明明徳、誠意、致良知などの工夫条目において、藤樹の思想を継承し、そして意に対する省察、本体の存養の重要性を強調している。修養工夫について、岡山は藤樹の考えに対してそれ以上発展していないため、本文ではこれ以上言及しない。

前の論述によって、岡山は藤樹安楽論の理論的枠組みを継承しており、安楽とは何か、なぜ安楽がなくなつたのか、どのようにして本心の安楽に戻るのかという三つの問いに対する答えについて、藤樹との大きな違いはない。そして安楽を学問の目的とすることや、「君子の楽」と「凡情の楽」を区別することなど、安楽の性質の定義についても藤樹の主張と一致している。このことから、安楽論の基本構成において、岡山は藤樹思想の継承をよく実現しているといえる。

では、岡山の藤樹安楽論の発展はいつたどこにあるのだろうか。

三、岡山の藤樹安楽論の発展

先行研究で述べられたように、岡山の学問の日常性は彼の重要な思想の特徴の一つである。岡山が日常性を重視するからこそ、藤樹安楽論に対する発展が促進されたといつても過言ではない。したがって、この部分では、まず岡山の安楽思想の日常性を明確にし、さらにこの日常性に基づき岡山の工夫論の革新について説明することを試みる。

1、岡山の生涯安堵

世の中で聖人君子とされる者は少なく、普通の凡人は必ず外的な凡情に苦しむこととなり、安楽を失ってしまう。岡山は常に凡情を見分けて本心に戻り、君子の楽を成し遂げるように教えてきたが、凡人が凡情による悩みをどのように解消するかについての議論もおろそかにしていない。では、日常生活において普通の凡人が直面する悩みの中で、岡山が最も重要な問題と考えるものはなんだろうか。

世人も学者も急務にいとひ去て安身立命之地に脚根を

立定る事幸なるへし。大学に所謂能慮の二字に心眼を付へし。³⁴

或問云、学問何ノタメニ相励候哉。答、一生涯安堵ノタメト存候。³⁵

生涯ノコト、猶行末無^三覚束^二トテ、当下ノ安堵ヲ得サル事、人為ノ通病也。³⁶

岡山からみれば、学者と凡人どちらにとつても、最も重要なのは自分の身を落ち着けることと、心のよりどころを見つけ生涯安堵を得ることである。これについては第一部分ですでに言及しているが、ここでは「生涯安堵」にさらに注目し、より詳しく説明したい。

生涯安堵は本質的には人の安楽境界を指しているが、「安堵」と「安楽」の違いは岡山と藤樹の注目点の違いを表している。藤樹のいわゆる「安楽」は儒家の「孔顔樂処」から受け継がれ、最高の人生境界を指す。そして、この境界に達してこそ真楽を得ることができる。それに対し、岡山が主張する凡情の常の楽は、いわゆる孟子の「生於憂患死於安楽」³⁷における「安楽」、すなわち生活の中の物欲を樂しむことの楽である。そのため、藤樹が強調する「安楽」は、人生の最高境界への追求である一方で、岡山の「安堵」は境界ではなく、状態というニュアンスが強い。言い換え

ば、「安堵」とは、気がかりなことが除かれ、心配がなく安心する状態を指している。このような「安堵」の状態も「安楽」よりも日常的であるといえる。例えば日常生活の中で、人々は悩み続けてきたことを解決したとき「安堵」を感じると言うが、「安楽」を得ていると言う人は少ないだろう。ここにおいて、藤樹が強調する境界としての「安楽」は、岡山が主張する「安堵」よりも高い水準にある。言い換えれば、「安堵」は一つの状態として、「安楽」よりも日常的な存在である。「安楽」境界に達すると、必然的に「安堵」を感じるが、具体的なことに「安堵」を感じる時は必ずしも「安楽」境界にあるとは限らない。

さらに、藤樹が強調しているのは「心の安楽」であり、ここでの「心」自体は究極的な存在であるため、触れることも見ることもできない思想的な存在であり、文字論述を通じてしか把握できない存在である。しかし岡山が主張する「生涯安堵」は「生涯」とは人が生きている一生を指し、さらに狭義的な意味では、あることに関係した一期間を指す。例えばある任務、ある仕事、いずれも「生涯」と呼ぶことができる。このような「生涯」は人々が日々実践しているものであり、体を通じて把握することができる。そのため、藤樹の「心の安楽」はより心を通じて把握する必要があり、現実に具象的な境界を見ることは難しい。一方、

岡山の「生涯安堵」は身体を通じて把握でき、生活で実践できる状態である。これにより、岡山思想の日常性が明らかにできる。

問曰、安堵イカ様ニ心得候哉。答、吾人ノ心中ニ可名ナキ位有。是ヲ自得仕而已。³⁸

不レ珍事ニ候へ共、吾人旧染之全放下シテ大安堵ノ位ヲ見付候テ、是脚ヲ立定候様ノ手段、専一二候。³⁹

岡山によれば、安堵は人の心の中で名付けてはならない位であり、人々は自らの悟りを通じて自得するしかないのである。この「自得」の安堵は統一性がなく、これは人々の願いが異なるため、一人一人の生涯安堵の内容が異なるためである。岡山からみれば、生涯安堵の内容は人によって異なるが、すべての旧習を捨て去る「大安堵」の位に至れば、身を落ち着けることができる。「大安堵」はすなわち最高の安楽境界である。

しかし、ここで注意すべきは、岡山の「生涯安堵」がより日常的で、日常の中の凡情の願いについて論じるものであるからといって、彼の主張が外在的、形而下的、世俗的な意味での議論であるとは限らないことである。岡山の「安堵」の思想の核は、まさに藤樹の「安楽」である。言い換

えれば、岡山は「生涯安堵」を利用して藤樹の「心の安楽」を凡人に理解しにくい最高の境界から人々と密接な日常に引き戻し、「生涯安堵」の階段を作ることによって凡人にも「心の安楽」を把握する機会を与えている。したがって、「心の安楽」へ戻る工夫は「生涯安堵」を得る工夫と同じであり、明明徳、誠意、格物致知などである。

生涯安堵は最も重要な問題として、日常生活の他のすべての悩みが含まれている。岡山によると、死生問題や順逆の境への直面、および人との付き合いなどから生じる感情などの悩みについての議論が多い。これらはすべて一般の凡人が直面する最も普遍的な困惑であるが、紙幅の都合により、本文ではこれ以上詳しく検討しない。おおよその概要を述べると、外在境界と体に対する超越を実現し、永遠存在の良知を認識することを実現できれば、最高の大安堵、つまり安楽境界を実現できると岡山は主張している。

続いて、このような日常性に基づくとき、どのような工夫を通じて良知を認識することを実現できるのであるか。良知について、岡山は次のように論じる。

師曰、良知ノ位誰モ合点成安候。(中略)故ニ動モスレハ外ニ求内ニ守テ、同シ様ニノミ受用スルニ因テ、良知日新ノ位ヲ不レ知。(中略)故ニ此日新ノ位ノ手

二入ルトキハ良知見得ナリ。⁴⁰

岡山によれば、人が外的に安楽を求めている内は良知日新の位を知らず、日新の位に入ったときに良知を得ることができる。ここで「日新」の位を強調することに、岡山の藤樹思想からの発展がある。では、岡山が主張する日新とは一体何であろうか。

2、日新工夫

「日新」とは、『大学』の「苟日新、日日新、又日新」⁴¹に由来する。ある一日に古いものを取り除き更新することができれば、毎日更新を続け、更新後も絶えず更新を続けるという意味である。儒学では常にこの言葉を使って、反省と修養を通じて、自身を毎日進歩し続ける状態に保つことを説いている。藤樹も「日新」について語っている。

然誠能一日有以滌其舊染之汚而自新。則當因其既新者

而日日新之。又日新之。不可略有間斷也。⁴²

苟日新。日日新。又日新。此之謂致知。⁴³

藤樹は「日新」の文を引用して、絶えず工夫を行うことの重要性を説明し、更新を続けることができれば、つまり

「致知」となるとする。藤樹による「日新」の解説は少ないが、岡山にとつての日新は、工夫を重ね、心を更新し続けるという単純な意味だけではない。そこで、以下では岡山の「日新」とは何か、「日新」の後はどうなるのか、及び「日新」に戻るための工夫という三つの側面を分析し、安楽論におけるその意義を究明したい。

(1) 「日新」とは

まずはじめに、岡山はどのように「日新」を定義するのだろうか。

只人の心は天地の心にして、毎日毎夜「は」同じ様なれとも、移りかわりて新成ルものなれば毎日「毎夜」新なり。⁴⁴

先生曰、人ノ心ハ同シヤウニハナキモノナリ。(中略)

伏羲氏ヨリ以来、四時之運行、昼夜之天気、一日モ同シヤウナルハナキ道理地。⁴⁵

先生曰、人ノ心ハ元来日新ニシテ、昨日ノ心「ハ」今日ノ心ニアラス。長川ノ流レハイツモ水ハ水ナレトモ、往ク水ハカエラス来ル水ハ止ラサルカ如シ。⁴⁶

岡山からみれば、本然の心は活発な流動であるため、「日

新」は心がもともと備えた基本的な性質の一つである。言い換えれば、人の心は生まれながらにして絶えず更新されている。心がこのような性質を備えている理由は、人の心が天心に由来していることにあり、天心は触れることのできない最高の存在ではあるが、天地自然の運行を通じて把握することができる。昔から今まで、一年の中での四季の移り変わり、昼夜や天気の変化は毎日違っていて、自然は日新の天道を受け継いで動いている。同様に、人の心にも必ず運行の道があると言う。岡山は川の例を利用して説明している。毎日川はまだその川で、心はまだ心であるが、川の中の水と心の思考は絶え間なく変わる。この例は古代ギリシャの哲学者ヘラクレイトス (Heraclitus) の理論と偶然にも一致し、彼が最も有名なのは「誰も同じ川に二度入ることはできなく (No man ever steps in the same river twice)」という言葉である。つまり万物の変化は止まず、永遠に変わらないものは存在しない、あるいは世界で唯一変わらないのは変化そのものであると主張する。古来の哲学者は自然の変化を通じて究極的な理解を行ってきたが、岡山も例外ではない。

そして、岡山は人の心が毎日異なることを説明するとともに、人の心はそれぞれ異なり、人の心の独特な所在を指摘している。

タトヘハー木ノ枝葉多シト云ヘトモ、是ヲ合セ見ハ、其形象同シヤウナルハ有マシ。天地開闢以来、毎日ノ天気陰陽風雨同シ様ナルハ一日モナキ道理也。其如ク、人ノ心ハ時々刻々新ナルモノナリ。⁴⁷

八百万濱の砂は数限りなしと雖、手に取見れはかならずひとしきはあらじ。枝繁き常盤木の葉も、是をならへ見ハ葉もかハるへし。天地運行四時の変化よりはしめて、千草万木みなうつり替り候事、自然の天機に候。人の性は活物なれば、流水の昼夜を不_レ舎_二ことく、独往独来活発々地の変動、是則至誠無息の天理に候。⁴⁸

岡山はまず、世界中の砂と木の葉がそれぞれ異なることに喩えて、一人一人の心も異なることを証明している。次に、毎日の天気の変化や毎年の四季の移り変わり、植物の成長といった自然の運行の例を用いて、人の心もまた自然と同じように天道に従い、刻々と変化していることを説明する。人の心の活発な周行変動は、至誠の天理が心にあることを体現している。そのため、外的な自然が絶えず更新することが天道の現れであるように、内的に人の心の中に天道が現れること、それがまさに日新である。一人一人の心は異なると同時に、毎日の心も異なる。

しかし、日新は生まれながら本心に備えた性質として、ずっと持つことのできるものではない。では、日新を失う原因は何であろうか。

君子ノ日新トイヘル位ハ至テ精密也。人ノ本心元來日新ナルモノナレトモ、意必ノ惑ヒラ以テ其妙用ヲ填塞スル也。譬ハ灯ノ光ノ如シ。終夜カ、ヤケトモ本ノ光リニハアラサルヲ見テ得心スヘシ。只珎ラカナリト計ハ逸樂ニマキラハシ。逸樂モ移リ替リ、珍ラカナル事アリテ、他事ヲ忘レ樂ムトイヘトモ、必ス変シテ苦シミトナル。故ニ樂ニ似テ実ハ樂ミニ非ス。⁴⁹

岡師云、満目雲山皆日新二候。心を付見候得ハ、日々新ニ御座候。人而已習心習氣固滞して日新をしらす。大方死物をもてはやし候。灯などハ活物故、油さへそ、き候へは、宵より暁までも光かからず。所謂活物故、紙燭などにて其火を幾所へも取候事あれとも尽る事なし。⁵⁰

安樂を失う原因と同じように、日新を失う原因も意にある。「意必固我」という惑が存在すれば、人は習慣に従って外物に囚われ、本心に戻ることを忘れてしまう。本心から物事を見ると、日新の性質に従って人の心も自然に絶え

ず変わり続けている。そのため、常に光っているろうそくに目を向けても、刻々と光が変わっていることを知る。しかし、心を通じてろうそくを観察している人だけがこのような変化に気づくことができるのであり、外物に囚われている人には、ろうそくの光は変わらないように見える。言い換えれば、本然の心を通じて外物に直面する時、すべては活発で流動的な「活物」であり、このような「活物」は永久性を持つ。逆に、外物に囚われるということは、外物を通じて外物を見て、外物の絶えず変化する性質を無視することであり、この時注目したものは一時的な存在であり、天地の中の一瞬であり、実際には「死物」の存在である。

岡山は珍しいものの例を通じて、外物に囚われているときの苦しみを説明している。岡山によると、人々が珍しいものを求めるとき、そのことに喜びを感じると考えられている。しかし、彼らは物事の変化を無視しているので、今見ている楽は実のところ本当の楽ではない。

以上のことから、日新の位は生まれながら備えた本然の心の性質として、岡山が非常に重視しているということはすでに明らかになった。では、もし日新を常に保つことができたとしたら、どのようなのであろうか。

(2) 日新の結果

まず、本心が日新の位にいれば外物に囚われることはない。

日新ノ位ハ變動周流ニシテ、物ニナツミ滯ル事ナシ。其印証ニハ、生ヲ好ミ死ヲ惡ムハ人情ノ常也。然トモ死スヘキ義ニアタツテハ、生ヲ惡ミ死ヲ好ムトモ云ヘキヤ。万ツノ道理皆如此。⁵¹

岡山によると、人の死生問題に対する考えが一つの証明となる。凡情からみれば、人間は大抵生を好み死を嫌うが、大義に直面すると、生ではなく死を選ぶこともあるからである。このように、日新の位にいて死生の問題に直面する時、執着せずに死を選ぶことができるということはまさに、本心の中の天道の永遠さと外物の短いことを認識し、つまり外物に囚われていないことの最も良い証明である。

次に、日新の位にあるときは立志、すなわち志を立てることができ、何事に対しても積極的な気構えを持つことができる。

師云、志ヲタテント欲セハ、先日用ノ心上新ナル位ヲ能可レ試矣。聖人ノ学ハ道理適中シテ、人極ノ大本、一日モナクテハ不レ立儀ナレハ、誰人モ共道理「二」

心服シ尊信セスト云事ナシ。然レトモ道理ヲ尊信ノ意思日ヲ経テフルサルニヨリ、体認ノ功イサミナク成レリ。(中略) 只心上ヲ一洗シテ常ニ日新之功アラハ、則立志ノ基本タルヘシ。⁵²

只我心ノ新ナル位ヲ能ク試ミ給フヘシ。心サヘ新ナレハ、自ラ凡情ノ迷モサメヤスク、常ニ人ヲ親ム心有テ、ナニカニツキテイサマシキ者ニテ候。若此新ナル位ナク、吾心フルサレヌレハ、道ニ志ス事モ勇ミナクナレリ。(中略) 只心ヲ一洗トテ、アカツケル絹ヲ清水以テ洗カ如ク、アタラシクシテ、吾ニ具リタル明德ノ明ナル処ヲ尊ム時ハ、毎日受用勇有ヘシ。是則志ヲ立ルノ本ナルヘシ。⁵³

故ニ此日新ノ位ノ手ニ入ルトキハ良知見得ナリ。⁵⁴ 此分別に日新の位ある時は、天地と其徳を合せ、日月と其明を合す。⁵⁵

岡山からみれば、志を立てたいなら、日新の位にいないばならない。聖人の学問は人に尊信させることができるが、聖人の文字にこだわって自分の新しい理解と新しい認識を持つことができなければ、必ず退屈になって興味と勉強の活力を失ってしまう。岡山のいう「勇ましい」とは、活気に満ちた積極的な気構えを指している。このように

「勇ましい」ことは岡山から見ると非常に重要なことである。日新の位を維持してこそ、退屈などの凡情による迷いから抜け出すことができ、人を親しむ心を持ち、積極的な気構えで聖人の学を絶えず体得し、自分の学識を更新することができる。したがって、日新の位には、汚れた絹を洗うように毎日活力を保ち、明明徳や致良知の工夫にあたるといった、志を立てることの本質がある。

人心方寸ノ間ニ新ナル位ナクテ、種々ノ念慮ニサヘラル、トキハ、イカンカ快活ナラン。コノ快活ナラサル心ヲ以テ、大道ノ志ヲ立テン事寔（実）ニ難キ事ナルヘシ。⁵⁶

前述したように、人は日新の位を失えば、心は様々な意念に遮られ、心の安樂を失い、さらに聖人の道を志すことができなくなる。逆に、日新の位を保ち、外物に囚われず、常に明明徳や致良知の工夫をもって養うことができれば、最高の安樂に戻ることができる。したがって、岡山によると日新の位にあることが最も重要であるのは、本心の安樂境界に戻るためである。

新にさへあれは毎日いさみて、順境は不_レ及_レ申、逆

境も苦痛とならざる事、則天地の毎日にて得心すへし。⁵⁷

日新之位ハ常ニシテ、不_レ易故ニ行トシテ楽土ニ非スト云事ナシ。（中略）日新ノ位ヲ能ク納得スレハ、現世ニハ生楽ヲウケ、当来必ス天ニ生ス。⁵⁸

あらたなる心の則_二随ひて、無上無量の楽しみに、至りいたりて常住の、（中略）聖人君子と云ながら、我も同じき心にて、心ハつゆもたかわぬを、苦しみの身となるも、心にそむくゆへなれや。⁵⁹

近日ハ日新ト申事、別テ意味有_レ之様ニ被_レ存候。吾輩共昔日存候日新ハ、縦ハ鏡ヲ磨候ニ、昨日トキミカキ今日モ其通、又明日モ取出シミカキ候様ニ心得候。イカニ能事ニテモ同事ヲカヤウニ勤候テハ退屈成儀ニ候。今存候日新ハ、日々ニ心珍敷成物ノアヤ分テ楽敷候故、日新ニ自樂ミ自物ノアヤワカリ万事安堵ニ候ヘハ、心フルサル、事モナク、苟ニ（モ）日新ケ様ニナリテハ不_レ叶道理ト被_レ存候。⁶⁰

岡山からみれば、順境も逆境も心の寄りかかりがあるからこそ生まれたものであり、日新の位を保つことができれば、順境か逆境かを問うことがなく、外的によって苦しくなることはない。これは本然の心が安樂境界にあることと

同じである。つまり、日新ができれば、毎日更新されると同時に本来の安楽に戻ることができ、日新は更新でありながら本来の心への回帰であり、本来の安楽である。そのため、日新の位にいると、心は常に無上無量の安楽境界にいるし、どこにいても苦痛を感じない。この時の心も聖人君子と同じになっている。たとえ体が苦しくても、心に裏切られることはない。

そして、岡山は日新の位を掲げるとともに、自らの行動で日新を実践している。「日新」という概念の議論に対して、岡山はかつて弟子たちに鏡を使った例えを出していた。心を鏡に例え、毎日鏡を磨くのが日新であると。しかし、岡山はよく考えた後、この例えは妥当ではないと反省した。毎日鏡を磨くことばかりで、確かに鏡は毎日新しい状態を保っているが、磨くために磨くことは、この仕事をつまらなくさせ、日新の本質を失ってしまう。そこで、岡山は改めて日新の概念について説明している。岡山が今理解する日新は、心の中の大切なものを毎日大切にし、楽を手に入れることだ。岡山からみれば、日新の中で自分自身が楽しみ、何事に対しても安心できれば、心が邪魔されることはない。しかし一方で、毎日鏡を磨いて清潔さだけを求めるように日新ばかりを追求しているのでは、逆に日新は達成できないかもしれない。岡山のこのような日新の性格に対

して、柴田氏は、岡山の人物像を「自己の良知によりて日々時々刻々に新しき志を立て新しき行をなし、新しき位を得るに努力し、生々活動して自彊息まざる生涯で自ら持すること儉素にして嚴格、他を待つてと同情ありて寛容であった」と評価する。したがって、日新の中で安楽を求め、日新を経た後に安楽を得ることを、岡山は主張しているのである。

たしかに岡山は藤樹の弟子として、明徳、誠意、格物致知などの修養工夫を非常に重視し、そしてこれらの工夫が安楽境界へ直接帰る方法であることを認める。一方、「日新」については、本来の心を持つ性質を新たな観点から述べ、新たな安楽への帰路の可能性を示している。したがって、岡山の解釈する「日新」とは、本心の性質であると同時に修養の工夫でもあるといえる。さらに、先人の教えに固執せず、岡山自身にも新たな解釈があることは、彼自身の「日新」への実践とも言える。

さて、前述のように、意のため日新の位を失う可能性が存在しているため、修養工夫で日新に戻らなければならぬ。藤樹が強調した明徳や致良知などの工夫のほか、岡山は「取廻し」という工夫を提起している。そして、「日新」と「取廻し」の関係については、先行研究においてほとんど言及されていない。そのため、次の部分では先行研究が

見落としている点を補足することを目的とする。

(3) 日新と取廻し

「取廻し」の意味をまず確認する。『日本国語大辞典』によれば、「取り廻す」では、「①まわりをかこむ、とりまく②手にとつてまわす、ひねくりまわす③ほどよくとりなす、うまく処置する、また、とりそろえる」という三つの意味がある。これによると、岡山の「取廻し」は①と②の意味を含んでいる一方、最も合致するのは③である。つまり、外的な境遇をうまく処置することで、本心に戻ることができるのである。さらに、前文で論じたように、岡山は心の「活発周流」の運動を強調するため、取廻しという工夫は絶えず運動することを示している。

では、取廻しに対して岡山はどのように主張しているのであろう。

取廻しに、得方へ取廻すへからず。取廻しの主意ハ正しきに帰らんためなり。則致良知の取廻しなり。滯ハ意念地。取廻しハ滯を取廻し、ほからかにならんため也。識知にて取廻す時は、底清せず。其時ハ先當下之心の位ハ如何と思ひ返し取廻すへし。⁶²

取廻しとは、正しい道に戻ること、つまり致良知の工夫に戻ることである。外物の中に囚われるということは、意が存在するということである。つまり、外に囚われていた心を本来の心の位置に戻すことであり、同時に、日新の位置に戻すことでもある。しかし、「得方」も「識知」も後天的に学習して得られたものであるため、取廻しの中でもそのような後天的な習の中で行う取廻しだけは、本質的に正しいものではない。取廻しは致良知の取廻しである。しかし、取廻しは本来の心に直接戻る工夫ではなく、学者を工夫に戻す手段である。言い換えれば、まず意から明明徳や致良知などの正しい工夫の道に戻り、致良知などの工夫を通じて本来の心の位置に戻る。したがって、取廻しは本来の心に戻ることができるが、明明徳、誠意、致良知などの工夫のように直接安樂を達成することはできない。

そして、取廻しはまさに日常に根差したものである。

取廻しと云事ハ、性を養うためなり。今日取廻しなくて、受用なるへからず。食する時は「其」ひまにして物を思ひ、道行時は「共」ひまにして物をおもひ、「また」人となしして「其言を聞」、とう「も」なき事「とおもふ心も」あ「りた」る時は「そこを」養ひて（性の所とおもひ）、陰ある時は（れは）陽あらんと思ふ（ひ）。

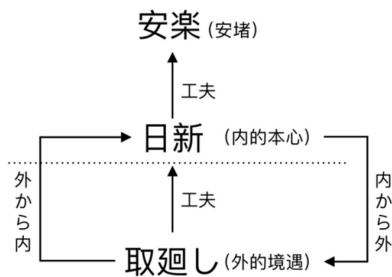
「何か事の」むつかしき事(ものに)あ「いた」る時は、
 「そこを我が」功「夫を練る」のためとおもふも(な
 ど)、「皆」是「の」取廻し也。⁶³

岡山によれば、取廻しとは、日常生活の衣食住の中で外
 的境遇に縛られない状態であり、常に本心を保っているこ
 とである。言い換えれば、このような本心に戻ることでは
 養うのである。ここの性を養うとは、外的な事物のため
 苦痛を感じず、心は常に本心の自然の中に保つことである。
 さらに、取廻しは外的な日常境遇から本然の日新の位に戻
 ることである。そのため、取廻しと日新の関係について岡
 山は以下のように述べる。

吾人之心平生自由自在に取廻し、如何様に成共用さへ
 候へは、日々に新なる手段出来仕者かと存候。⁶⁴
 一、先生曰、人ノ心ハ同シヤウニハナキモノナリ。心
 相快活ナル時アリ。勇ム時アリ。不レ勇時アルト。色々
 病アルトキアリ。ナキ時アリ。其色々病ノアルニ貧(頓)
 着セス、当下「二」取廻シテ、新シクナルヤウニすへ
 シ。伏羲氏ヨリ以来、四時之運行、昼夜之天氣、一日
 モ同シヤウナルハナキ道理也。⁶⁵

岡山によると、取廻しは日新の工夫であり、取廻しがで
 きれば日新に戻ることができる。前文で述べたように、日
 新とは本然状態であると同時に、一つの工夫でもある。取
 廻しに対して、日新は本然の心の一つの状態として、そし
 て取廻しは外的な境遇から日新に戻る工夫である。一方で、
 安楽境界に対して、日新は一つの工夫であり、絶えず更新
 することを通じて最高な安楽に至る。したがって、取廻し
 は岡山日新説の一部分として存在すると言える。

しかしここで注目しなければならないのは、取廻しと日
 新はどちらも安楽のための工夫としているが、区別が存在
 している。その区別は、
 彼らの存在する位置が異
 なることにある。日新は
 工夫としても状態として
 も、常に本心の中にあ
 り、内的な更新を通じて
 外的な境遇に立ち向かっ
 ている。しかし、取廻し
 は外的な境遇から本心に
 戻るための工夫であるた
 め、取廻しの工夫は必ず
 外的な境遇に存在してい



日新と取廻しの関係図

る。もし日新と取廻しの位置の区別がつかなければ、必然的に問題が生じる。つまり、日新は内から外への工夫であり、取廻しは外から内への工夫であり、両者の区別がないと工夫の方向が全く逆であるように見え、矛盾を感じるのである。しかし、取廻しは必ず日常生活における工夫であるからこそ、日新とは方向が全く逆の工夫であっても、整合性が備わっているのである。言い換えれば、岡山思想の日常性は日新と取廻しの間に生じる矛盾性を解消し、全く逆方向の二つの工夫を融合させて一つにし、合理性を持たせ、最終的に心の安樂を実現するのである。

したがって、岡山が取廻しという言葉を出したのは、まさに岡山が日常性を重視しているからであるといえる。岡山は取廻しを工夫として日常の中に置き、内在的な本心と外在的な境遇を一つにつなげている。すなわち、心は日々更新されて外的な境遇に直面し、外的な境遇の中には意が存在するため、取廻しを通じて日新の位に戻る。このように循環して相互に転換すれば、明明徳と致良知など工夫の道が外れず、最終的に最高の安樂を実現することができる。日新と取廻しの関係も、岡山における日常性の重要さを明らかにしている。

以上の論述のように、岡山の日新は本心の生まれつきの性質である。自然の変化は天道に沿って運行されているた

め、内在して人の心に入るなら人の心も絶えず変化している。しかし、また意の存在によって、外的の物事に人が囚われ、日新の位を失うことがある。その時は取廻しで工夫修養の正しい道に戻り、最終的には安樂境界に戻ることができる。もし日新を保つことができれば、心は積極的な気構えに満ちて、志を立てることができて、そして明明徳や致良知ができる。さらに、日新が最も重要なのは、どんな外的な境遇にあっても心の安樂を保つことであり、言い換えれば、日新を保つことは実は心の安樂境界の中にあることである。このような日新説は岡山の安樂論において、独自の意義を持つ。さらに、「日新」と「取廻し」の関係の弁別も、先行研究の補足として、本論が持つ意義の一つである。

四、おわりに

本文は岡山の安樂思想を中心に、岡山の安樂論が藤樹安樂論に対して何を継承し、発展させたかについての考察を通じて、岡山安樂論の特質の所在を明らかにし、さらに岡山を代表とする社会における藤樹安樂思想の受容を示した。

まず継承について、岡山は藤樹安樂論の理論的枠組みを

継承し、安楽は心の中に存在する最高の境界であること、意が生じるため安楽を失い、修養工夫を経てこそ戻ることができることを主張している。また、発展と革新について、岡山の安楽思想における日常性の重要性と「日新」に対する強調は、最も独特な思想革新の一部である。岡山には、日新の位は心の本然状態であり、日新を保つことができれば安楽を得ることができると主張するが、これも岡山の思想的特徴である。

藤樹の安楽境界、明明徳、誠意、格物致知などの工夫に對する主張は、聖人君子だけが本當に悟ることができるものであり、世の中の凡人にとってこれらの形而上的な理論は理解し難く、さらに実践しにくい。そのため、岡山は藤樹安楽論の理論的枠組みを継承しながら、藤樹が主張する理解し難い理論的内容を日常生活に引き戻し、日常生活における悩みの解決を通じて、凡人へ安楽境界に達する機会を与えるという目的を実現した。言い換えれば、岡山による生涯安堵などの主張は、藤樹の安楽思想を本質としながら、それを日常の言葉で表現し、形而下的、実践的、人が実感を持って理解できる議論へと噛み砕くことによって、形而上的、理論的、人が触れられない最高の境界へ登るための階段を築いたといえる。すなわち、岡山の営為は、藤樹の高遠な思想内容を日常化し、藤樹の安楽論のさらなる

拡大を実現するものであった。

岡山の安楽思想は、藤樹思想を継承しつつ、「日新」や「取廻し」などの概念を強調することによって、その独自性を形成した。したがって、岡山の安楽思想の探求は、岡山の全体的な思想を理解するための補足にとどまらず、藤樹思想が社会に与えた影響と受容を明確にすることも繋がる。言い換えれば、岡山安楽思想に對する解明は、藤樹学派の安楽論を補足するうえで重要な意義を持っていると言える。

では、藤樹学派は江戸初期の思想界における重要な一部であるが、その安楽論は江戸時代の安楽論にどのような影響を与えたのだろうか。儒教における重要な命題である「楽」の思想は、江戸時代において他の思想家によっても議論されたのだろうか。今後の研究において、本論は藤樹学派の安楽論にとどまらず、視野を広げて江戸時代のさまざまな思想家による「楽」の探求を通じ、江戸時代における儒教の「楽」思想の受容を観察したいと考えている。これによって、儒教の「楽」の思想が日本にどのように広まったのかを明確にすることが重要な意義を持つだろう。

参考文献

1、小山國三、吉田公平編『中江藤樹心学派全集』上巻、研文

出版、二〇〇七

2、藤樹神社創立協賛会『藤樹先生全集』、藤樹書院、一九二八

3、柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、学説の研究」、『帝國学士院紀事』二一三、一九四三年

4、木村光徳『日本陽明学派の研究』藤樹学派の思想とその資料』、東京・明德出版社、一九八六

5、古川治『淵岡山・シリーズ陽明学21』、東京・明德出版社、二〇〇〇

6、高橋文博『近世の死生観』徳川前期儒教と仏教』、東京・ペリかん社、二〇〇六

7、高橋恭寛『中江藤樹の教導思想』、東京・ペリかん社、二〇一三

注

1 柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、学説の研究」、『帝國学士院紀事』二一三、一九四三年、九八一—一〇〇頁

2 古川治『淵岡山・シリーズ陽明学21』、東京・明德出版社、二〇〇〇年、二六頁

3 柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、学説の研究」、『帝國学士院紀事』二一三、一九四三年、一〇三頁

4 本文では、高橋恭寛氏『中江藤樹の教導思想』における淵

岡山について先行研究のまとめを引用して論証する。『中江藤樹の教導思想』の「補論2 淵岡山における「藤樹学」の自覚」において、以下のように述べている。

「このような藤樹の後継者として名を成した岡山に関しての先行研究は、多数にのぼるとは言えない。戦前に柴田甚五郎によって藤樹学者としての淵岡山の独自性の解明が試みられ、現在の岡山理解につながる基礎的究が行なわれた。ただ戦後は、中江藤樹の思想分析が中心となり、一九八〇年代に木村光徳が再び淵岡山との学派の著作を一書にまとめるまで、ほとんど取り上げられることはなかった。近年、淵岡山の主要資料『岡山先生示教録』と『岡山先生書簡』およびその門下筋の文献は、吉田公平・小山國三編『中江藤樹心学派集』（研出版、二〇〇七年）においてまとめられ、再び刊行されるに至った。しかし、藤後学の文献が整理されたにもかかわらず、その後、その思想的な内容に関する本格的な思想分析に着手されることがほとんどなく、今日に至っているのが現状だ。』『中江藤樹の教導思想』、東京・ペリかん社、二〇一三年、二五八—二五九頁

5 古川治『淵岡山・シリーズ陽明学21』、前掲書

6 古川治『淵岡山・シリーズ陽明学21』、前掲書

高橋文博『近世の死生観』徳川前期儒教と仏教』、東京・ペリかん社、二〇〇六年

- 7 木村光徳 『日本陽明学派の研究・藤樹学派の思想とその資料』、東京・明德出版社、一九八六年、一九―四四頁
- 8 高橋恭寛 『中江藤樹の教導思想』、東京・ペリかん社、二〇一三年
- 9 木村光徳氏 『日本陽明学派の研究・藤樹学派の思想とその資料』、「岡山の学説」において、以下のように述べている。「岡山の学説の中心は、致良知説、孝道説、陰陽説である。これは師藤樹の継承である。工夫論において新位説、中墨説取廻し説等がある。これらは藤樹全然云われなかつたわけではないが、岡山の師説を發展させた説で、岡山の特色と見ることが出来る。」二二頁
- 10 木村光徳氏 『日本陽明学派の研究・藤樹学派の思想とその資料』において、以下のように述べている。「岡山は、ひとつ修養のことはを用いるのにも庶民に通じやすい日々常用のことはを用いることに心掛けた。例えば工夫ということを中墨「取廻シ」ということを用いている如きである。(中略)岡山は、日常が習慣や墮性に陥り、日々の生活が新鮮さを失うことを極度に警戒した。」三六頁
- 11 高橋文博 『近世の死生観・徳川前期儒教と仏教』において、以下のように述べている。「岡山の思想的営為は、藤樹の提示した人間の楽の獲得を目指す倫理的修養としての学問の概念を前提して、その修養の実際的な過程において生ずる問題を解明することに多くさざげられているのである。」二五四頁
- 12 高橋恭寛氏 『中江藤樹の教導思想』において、以下のように述べている。「実際、人と人との間柄の話など、藤樹はほとんどしていない。具体的な日常における人と人との間柄をテーマにして自らの修養を説くようになるのは、弟子の淵岡山以降である。」一二頁
- 13 本文引用した『岡山先生示教録』では、小山國三、吉田公平編『中江藤樹心学派全集』上巻、研文出版、二〇〇七年版である。
- 14 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、小山國三、吉田公平編『中江藤樹心学派全集』上巻、研文出版、二〇〇七年、三五〇頁
- 15 中江藤樹 『翁回答』、『藤樹先生全集』(第三冊)、二九二頁
- 16 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二九〇頁
- 17 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡上、三二四頁
- 18 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三五四頁
- 19 中江藤樹 『翁回答』、『藤樹先生全集』(第三冊)、二九二頁
- 20 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三七〇頁
- 21 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡下、三九七頁
- 22 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡下、四一〇頁

- 23 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之七、二四三頁
- 24 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、四八頁
- 25 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之七、二四六頁
- 26 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之四、一五六頁
- 27 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之六、二〇九頁
- 28 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之七、二二九頁
- 29 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、三一頁
- 30 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之三、九七頁
- 31 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡上、三〇二頁
- 32 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三七〇頁
- 33 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之五、一六九頁
- 34 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、一九頁
- 35 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三五〇頁
- 36 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡下、三七三頁
- 37 『孟子・告子下』現代語訳…憂難の中に生きてあり、安樂の中に死んである
- 38 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三五〇頁
- 39 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡上、三三二頁
- 40 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、七三頁
- 41 『大学』現代語訳…苟に日に新たに、日に新たに、又日に新たなれ。(金谷治『大学・中庸』、岩波書店、一九九八年)
- 42 中江藤樹『古本大學全解』、『藤樹先生全集』(第二冊)、
- 52 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之四、一三五頁
- 53 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡下、三八〇頁
- 54 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、七三頁
- 55 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、二七頁
- 56 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之四、一三五頁
- 57 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、一五頁
- 58 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二五一頁
- 43 中江藤樹『經解・格物致知』、『藤樹先生全集』(第一冊)、九頁。現代語訳…「苟日新、日日新、又日新」とは、いわゆる「致知」である。
- 44 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、一五頁
- 45 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、五二頁
- 46 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、六八頁
- 47 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、七三頁
- 48 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之五、一六九頁
- 49 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二五一頁
- 50 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二五四頁
- 51 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二五一頁
- 52 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之四、一三五頁
- 53 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡下、三八〇頁
- 54 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之二、七三頁
- 55 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、二七頁
- 56 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之四、一三五頁
- 57 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、一五頁
- 58 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二五一頁

- 59 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録追加、二六二頁
- 60 『岡山先生示教録』、岡山先生書簡中、三六七頁
- 61 柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、学説の研究」、『帝國學士院紀事』二一三、一九四三年、一一七頁
- 62 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之七、二三八頁
- 63 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、四〇頁
- 64 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之三、八一頁
- 65 『岡山先生示教録』、岡山先生示教録卷之一、五二頁

■ 研究ノートⅠ ■

核の先制不使用の平和経済学的考察

〔池田大作SGI会長の緊急提言を中心として〕

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 河合 伸

〈要旨〉

二〇二二年二月二十四日のロシアによるウクライナ侵攻にはじまるロシア・ウクライナ戦争は、二年十か月以上続いている（二四年十二月現在）が、いまだ終わりが見えず、それどころか世界を分断する新冷戦と呼ばれる様相が生まれてつある。そうした中、核兵器の使用可能性についてロシアは二四年十一月に核ドクトリンを改定し、核兵器の先制使用のハードルを下げ、新たな核による威嚇を開始した。

このように核使用のリスクがかつてないほど高まる中、核軍縮・不拡散に向けて希望となりうるのは、池田大作SGI（創価学会インタナショナル）会長による三度にわたる核の先制不使用の誓約の緊急提言である。この研究ノートは、この核の先制不使用の誓約についての歴史的な系譜とその議論をふまえて、平和経済学の視点から、ゲーム理

論による国際協定の遵守問題に条件付き徳因子を導入した遵守ゲームを分析することで、徳因子が一定以上の場合に囚人のジレンマゲームが協調の失敗ゲームとなることを明らかにした。その結果、第三者からの継続した呼びかけが、両国（首脳）の徳因子を高めることにつながれば、合意形成に向けてのジレンマから脱するための有効な手段となりうることを理論的に示すことができた。

〈キーワード〉

核の先制不使用、遵守ゲーム、徳因子、協調の失敗

一・核の先制不使用の提言

まず、ロシアによるウクライナの侵攻以降、池田SGI会長による緊急提言が三度にわたって行われている。一度

日が二〇二二年八月のNPT（核兵器不拡散条約）再検討会議を前に行われたもので（池田大作、2022c）、以下の三つの提案がなされた。

一、二二年一月の共同声明について核兵器国の五カ国が今後とも遵守することを誓約し、NPT第六条の核軍縮義務を履行するための一環として、直ちに核兵器のリスクを低減させる措置を進めること。

一、その最優先の課題として、「核兵器の先制不使用」の原則について、核兵器国の五カ国が速やかに明確な誓約を行うこと。

一、共同声明に掲げられた「互いの国を核兵器の標的とせず、他のいかなる国も標的にしていない」との方針を確固たるものにするため、先制不使用の原則に關し、すべての核保有国や核依存国の安全保障政策として普遍化を目指すこと。

ここで二二年一月の共同声明とは、核兵器国であるアメリカ、ロシア、イギリス、フランス、中国の首脳による「核戦争の防止と軍拡競争の回避に関する共同声明」のことで、ここでは「核戦争に勝者はなく、決して戦ってはならない」との精神が確認されている（Xinhua News, 2022）。

次に二度目となる二三年一月の「ウクライナ危機と核問題に関する緊急提言」（池田大作、2023.1）では、核の先制

不使用の誓約の意義について、次のように述べている。

「核使用の自制に関する核保有の責任について、核攻撃を互いに行う核戦争を防止するための共同声明だけでは、核兵器の使用の恐れはいつまでも拭えない。この残された難題を解消するために欠かせないのが、「核兵器の先制不使用」の誓約である。「核兵器の先制不使用」の誓約は、現状の核保有数を当面維持したままでも踏み出すことのできる政策であり、核兵器の脅威がすぐに消え去るわけではない。しかし、核保有国の間で誓約が確立すれば、「互いの恐怖心」を取り除く突破口とすることができる。そしてそれは、核抑止を前提とした核兵器の絶えざる増強ではなく、核惨劇を防止するための核軍縮へと、世界全体の方向性を変える転機となり得るものである（筆者要約）」

そして、三度目が同年五月に開催されたG7広島サミットに向けての提言である（池田大作、2023.4）。ここでは、「核兵器のない世界を実現するための両輪ともいべきNPTと核兵器禁止条約をつなぎ、力強く回転させる」車軸となりうるものが、核の先制不使用の誓約である」とし、「世界のヒバクシャをはじめ、核戦争防止国際医師会議（IPPNW）を母体にして発足したICAN（核兵器廃絶

国際キャンペーン)などと連帯しながら、核兵器禁止条約の締結と普遍化のために行動してきたSGIとしても、喫緊の課題として「核兵器の先制不使用」の確立を後押しし、市民社会の側から時代変革の波を起こしていきたい」と市民社会の連帯を後継世代に呼びかけている。

以上のように、これら三度にわたる提言の中で常に呼びかけてきたのが、核の先制不使用の誓約である。その淵源については、一九五七年の戸田城聖創価学会第二代会長の「原水爆禁止宣言」を胸に一九七五年一月二六日のSGI結成の年、五つの核兵器国をすべて訪れて、各国の要人や識者との間で世界平和を巡る対話を重ねた後、同年十一月九日に広島で行われた講演の中の次の一節に求められる(池田大作 2010)。

「(前略) まず、現実的な問題として、「いかなる核保有国も自ら先に核を使用しないこと」「非核保有国に対しては、未来にわたって、絶対に核を投下しないこと」を決議し、核兵器廃絶への土台を築くべきである(後略)」

この時代は一九七〇年にNPTが発効したものの、厳しい東西冷戦下、核軍拡競争が激化する中での提言であった。次に、核の先制不使用について、バグウォッシュ会議のロートブラッド博士は、一九九五年のノーベル平和賞受賞時の

講演で、次のように述べている(ジョセフ・ロートブラッド, 1995)。

「(前略) あらゆる軍事紛争と平和に対する脅威は、現在の核兵器国間で起こる紛争を除いて、通常兵器の使用によって対処しうる、と。これが意味するのは、核兵器の唯一の機能は、それが存在する間、核攻撃を抑止することである。全ての核兵器国は直ちにこのことを認め、決して核兵器を最初に使用しないと条約の形で宣言するべきである。これは、核兵器の廃絶へ至る、漸進的、相互的な核軍縮削減への道を開くであろう。それはまた、核兵器禁止条約への道を開くであろう。この条約は普遍的で、核兵器の所有を全ての禁止するものである。(後略)」

この後、ロートブラッド博士も委員に名を連ねるキャンベラ委員会は一九九六年八月一四日に提出されたキャンペーン委員会報告書の中で、核兵器廃絶のために「直ちに取るべき段階」として六つの段階を示した(キャンベラ委員会 1996)。その最後に掲げられている「核兵器保有国間における相互の核兵器先制使用放棄と、非核保有国に対する核兵器使用禁止の同意」について、二〇〇五年に行われたロートブラッド博士と池田SGI会長との対談の中で、博士は「私の見解では、これは核の全廃に向けたステップの中で

最も重要なもの」との認識を示している（ジョセフ・ロー
トブラット、池田大作、2006）。

二、核の先制不使用の議論

核の先制不使用についての議論をまとめた論文として、
黒沢満（1999）と久古聡美（2023）がある。はじめに、核
の先制不使用というのは、単に核による先制攻撃をしない
ということの意味ではなく、相手国からの核兵器以
外の攻撃、大量破壊兵器の攻撃に対しても、核で応じな
いということの意味していることが指摘されている。ま
た、核の拡大抑止については、二つの意味があり、一つは
相手の攻撃の手段を核攻撃に限らず通常兵器、生物・化学
兵器にまで拡大することであり、もう一つは自国に対する
攻撃のみならず同盟国に対する攻撃まで拡大することであ
る。後者は「核の傘」と呼ばれるもので、北大西洋条約機
構（以下、NATO）の非核兵器国、日本、韓国などが米
国の核の傘の下にある。そして、核の先制不使用との関係
で問題になるのは、前者の方である。これと、核を保有し
ないことを約束した非核保有国に対しては核攻撃をしない
という消極的安全保障を考慮すると、非核兵器国ではある
ものの化学・生物兵器をもつ国からの攻撃に対して核抑止
が通用しなくなる。そのため、化学兵器禁止条約および生

物兵器禁止条約に署名しているアメリカにとっては、大量
破壊兵器の唯一の対抗手段としての核使用の可能性を残し
ておきたいという思惑があったことを指摘している（黒沢
1999）。

この時代背景を紐解くと、一九九〇年代は冷戦構造が崩
壊して、旧ソ連が解体され、アメリカにパワーバランスの
重心が集中していく中、核の役割は低下し一九九五年五月
にはNPTの無期限の延長が決まった。このことは、核不
拡散だけでなく核軍縮をすすめる上で絶好の機会であっ
た。先のロートブラット博士の講演やキャンベラ委員会の
提言はこれを推進するために必要な段階を示したもので
あったといえる。しかし、一方でNPTの無期限延長は、
五核保有国の核保有を認め、その他の国にはそれを認めな
いという不平等条約という側面も持っていた。

二十一世紀に入ってからすぐに勃発した二〇〇一年九月の
アメリカ同時多発テロ事件は、国家対国家という構図か
ら国家対国際テロ組織という構図を生み出した。そして
二〇〇一年一〇月からアメリカによるアフガニスタン侵攻
にはじまるアフガニスタン戦争は、二〇年の歳月を経て
二一年八月にアメリカ軍の撤退で幕を引いた。また、大量
破壊兵器保有の疑惑を理由にアメリカはイギリスをはじめ
とした有志連合によるイラク戦争を行った。こうして、冷

戦崩壊後の新たな秩序維持機構として一九九〇年代に確立されようとしていた国連による平和維持活動、平和維持軍の枠組みは効力を失ってしまったといえる。

二〇一〇年代、アメリカはオバマ大統領の在任時に、核兵器のない世界を目指し、アメリカ合衆国大統領として、二〇一六年に初めて広島を訪問、核の先制不使用方法を宣言する可能性について検討が行われた。しかし、政権内で同盟国からの懸念等を理由に異論が出された結果、宣言は見送られた（久古聡美、2023）。

黒澤論文（1999）では、核の拡大抑止のうち、核の先制不使用方法と関係するのは、一つ目の核による抑止を相手国からの核攻撃だけでなく、通常兵器、生物・化学兵器にまで拡大することであり、これを拡大しないことが先制不使用方法になるとのことであった。一方で、核の傘については「今のところ問題となっていない」とされていた。しかし、上述のとおり、アメリカが生物・化学兵器などについては、通常兵器で対応可能となり、またそうすべきであると考えていることから、オバマ大統領時代に核の先制不使用方法を採用しようとしたところ、核の傘の下にある同盟国から、核以外の攻撃に対する抑止力がなくなり、安全保障上の懸念を示され、政権内でもそれを根拠に異論が出たため採用を見送った。この経緯からすると、今日においては二つ目の

拡大抑止である核の傘も、アメリカの核の先制不使用方法にあたっての一つの障壁になっているといえる。

最後に、核の先制不使用方法を提唱する池田SGI会長の提言についての研究ノートとして、田中（2024）があげられる。そこでは、法理学上の観点から核先制不使用方法の妥当性が論じられている。その中で「核軍縮に関するG7首脳広島ビジョンの核心部分において核廃絶の究極の目標に向けたコミットメントを再確認する」と言及されたことにより、国際法主体性を有する諸国政府によるこれまでの核先制不使用方法は含意されることが法理学として妥当と解される」としている。ただし、G7にはロシアと中国は含まれておらず、このうち中国は核の先制不使用方法を一貫して表明し、他国にもその条約化を働きかけている経緯こそあるものの（ロイター編集、2024）、次節でみるように、ロシアはウクライナ侵攻後に核兵器の使用を示唆する発言を繰り返す中で新たに核の先制使用の可能性を表明する核ドクトリンの改定を行ったことから、アメリカは中国の呼びかけに対して懐疑的であること（ロイター編集、2024）、さらに、核保有国のうち核の先制不使用方法を表明し続けているのは中国のみで、その他の核保有国は先制使用の選択肢を維持しているとの見方が有力である（久古、2023）。

三、核の使用可能性をめぐる最近の動向

池田SGI会長の提言の中で、ここ数年の「核関連の枠組みが失われる危険」として挙げられているのが、「中距離核戦力全廃条約の失効（一九年八月二日）。各国間の信頼醸成を目的とした領空開放（オープンスカイズ）条約からのアメリカとロシアの脱退（米・二〇年五月、ロ・二一年六月）、そして、ウクライナ危機による緊張も高まる中での新戦略兵器削減条約（新START）について二三年二月にロシアが履行を一時停止し、アメリカも戦略的核兵器に関する情報提供を停止した」ことであった。これに関する最近の動向として、二四年九月二十五日にロシアが核兵器使用に関する新ルールを提案したことにより、核兵器が再び使用されるリスクは一層高まった。提案の要点は以下の三つである（NHK, 2024）。

- ・プーチン大統領は「現在の軍事的、政治的状況は劇的に変化しており、われわれはこれを考慮に入れなければならぬ」と述べ、核兵器の使用に関する基本文書の変更を提案

- ・「ロシアに対する攻撃が核兵器を保有していない国によるものであっても、核保有国の参加や支援があれば合同攻撃と見なす」
- ・具体的にはミサイルや航空機などが大量に発射された

り出撃したりし、それらがロシアの国境を越えるという信頼できる情報を得た場合に核兵器の使用を検討する

この背景には「ウクライナは欧米から供与された射程の長い兵器でロシア領内を攻撃できるよう欧米側に制限の撤廃を求めている、プーチン大統領の発言は、これを強くけん制するねらい」があったとされている。このけん制に対して、アメリカは北朝鮮からロシアへのウクライナ戦線への派兵を受けた対応として、これまで認めてこなかったウクライナによる米国製長距離兵器を使用したロシア領内に向けた攻撃を許可した（二四年十一月十七日）。するとロシアは同日、ウクライナに大規模攻撃をしかけ、その二日後に上述の新ルールを踏襲した形で核ドクトリンを改定し、核兵器の先制使用のハードルを下げ、新たな核による威嚇を開始したのである（CNTV.co.jp, 2024）。

一方、核廃絶への動きもある。まず、「核兵器の非人道性」を謳う核兵器禁止条約が二一年一月に発効したこと（二四年九月二十四日時点で署名九十四か国、批准七三か国となった（ICAN, 2024））。次に二二年一月のNPTの五核兵器国（アメリカ、ロシア、イギリス、フランス、中国）の首脳が、「核戦争に勝者はなく、決して戦ってはならない」との原則を確認するという共同声明を発表したこと。そし

て、二二年十一月にインドネシアで開催されたG20サミット（主要二十か国・地域首脳会議）で、首脳宣言に「核兵器の使用又はその威嚇は許されない」との一節が記されたことである。ここでG20には、核兵器国の五か国や、核兵器を保有するインドのほか、核の傘の下にある国々（ドイツ、イタリア、カナダ、日本、オーストラリア、韓国）が含まれていることからこの声明は画期的であったが、上述のとおりロシアがそこから逸脱してしまっている。

二三年五月に開催されたG7広島サミットにおいて、核軍縮に関するG7首脳広島ビジョン（G7 HIROSHIMA, 2023）の中で、まずロシアに対して、ウクライナへの侵攻の非難とロシアを含むG20での声明に記載された諸原則について、言葉と行動で改めてコミットするように求めている。そして、核軍縮については以下のように述べている。

（前略）冷戦終結以後に達成された世界の核兵器数の全体的な減少は継続しなければならず、逆行させてはならない。核兵器不拡散条約（NPT）は、国際的な核不拡散体制の礎石であり、核軍縮および原子力の平和の利用を追求するための基礎として堅持されなければならない。我々は、現実的で、実践的な、責任あるアプローチを通じて達成される、全ての者にとつての安全が損なわれない形での核兵器のない世界という究

極の目標に向けた我々のコミットメントを再確認する。（後略）

二四年三月に中国は米口を念頭に「核先制不使用」締結を呼びかけている（ロイター編集 2024）。これに対して、アメリカは同年五月に中国が核兵器の増強を続けながらそうした提案をすることに疑問を抱いているとしている（ロイター編集 2024）。そうした中、二四年一〇月に日本原水爆被害者団体協議会（以下、日本被団協）がノーベル平和賞を受賞した。日本被団協代表委員の田中熙巳氏は二四年一二月に行われた授賞式のスピーチでロシアによる核の威嚇に触れ、核使用は二度と許されないと、「核のタブー」が「壊されようとしている」と批判し、「核兵器は一発たりとも持つてはいけないというのが原爆被害者の心からの願い」だと述べ、核保有を前提とする核抑止論からの脱却を訴えた。そして、「核をなくすためにどうしたらいいか、世界中の皆さんで話し合ってほしい」とし、次世代の核廃絶への取り組みに期待感を表明された（日本被団協 2024）。また、これに合わせて、ノーベル研究所主催の「ノーベル平和賞フォーラム」がノルウェー・オスロ大学で開催され、核兵器の先制不使用を巡るワークショップなどが開かれた。これにはSGIも後援団体として参画している（聖教新聞 2024）。

最後に、こうした核をめぐり相反する動きがある中で、アメリカを中心とした陣営とロシア・中国を中心とした陣営による新冷戦の様相が顕在化しつつある。これは二一一年三月にアメリカのバイデン政権が米中関係を「二十一世紀における民主政治と独裁政治の間の戦争」と定義し公式に発表、それに対して二三年三月の中口首脳会談で「アメリカを中心とする西側諸国を「覇権主義」とみなし、そうした「主要敵」に対する対抗を明確に打ち出す」ことで明確になったとされる(益尾, 2023)。中口の最近の動向については二四年一〇月にロシアが議長国となったBRICS(ブラジル、ロシア、インド、南アフリカ共和国)首脳会議が開催されている。

四、核の先制不使用の平和経済学的考察

本節では、核の先制不使用の合意が難しい状況を、二〇〇三年三月のアメリカがイラク攻撃に踏み切った事例について分析した「国際順守協定のゲーム理論的分析…多元化した国際システムの軍備管理協定の事例」(鈴木基史, 2005)を基に、核の先制不使用のケースに応用して論じる。核軍縮に向けた重要なステップとなる核の先制不使用の協定を結ぶには、核保有国間および核の傘にある国々の間における戦略的状况を調整する必要がある。ここでは、議論

の第一段階として、核保有国であるA国とB国との間で守ることが期待される行動規則として核の先制不使用が採用されたものと想定する(表4・1)。各締約国は規則を遵守する戦略と規則から逸脱する戦略のうちどちらか一つを選択する決定問題に直面し、この選択決定を独立した意思のもとで行う。ゲームで支払われる利得は各締約国の相対的な軍事ポジションを表しているとする。(表4・1参照)

A国 \ B国	遵守	逸脱
遵守	4, 4	-4, 8
逸脱	8, -4	【0, 0】

表4・1 遵守ゲーム
【 】内の組み合わせがナッシュ均衡

このゲームのナッシュ均衡は「相互逸脱」となり、両国の間で核の先制不使用が採用されず、核の脅威が続くことを示唆している。そして、一六四八年のウェストファリア条約以降成立した主権国家体制が確立した後、分権的国際システムにおかれている国際協定に自己拘束性を持たせることは難しく、リスクが野放しになりうるという遵守問題の本質を抽出している。この違反行為を抑制するために、鈴木(2005)では、執行ゲームと呼ばれる枠組で、長期間にわたって繰り返されるゲームにおける「限定的トリガー

戦略」を用いて分析している。標準的なゲーム理論では、囚人のジレンマゲームにおいて、「一回限り」ないし「有限回」の繰り返しゲームではナッシュ均衡は「相互逸脱」となってしまうのに対して、「無限回」の繰り返しゲームにおける「トリガー戦略」は、時間割引率の条件次第で、「相互遵守」がナッシュ均衡となることが知られている。これは、直観的に説明すると、長期的な関係においては、「相互遵守」を続けた場合の長期期待利得の割引現在価値が、どちらか一方の国が逸脱を選択したために、「相互逸脱」の状態が以後続く場合のそれを上回る限り、「相互遵守」が均衡として継続しようということを意味している。「限定的トリガー戦略」とは、相手国が逸脱行為を行った場合に対抗措置として行う自国の逸脱行為を永久ではなく一定期間に限定してその後は遵守に復帰するという戦略である。これは相手の逸脱行為が、故意に行われたものなのか、故意ではないものなのかの区別が難しい場合（不完全な公的モニタリングのケース）の分析に有効となる。

この遵守ゲームにおいては、最初に合意が成立していることが前提となっているが、核の先制不使用においては、二二年八月のNPT再検討会議において、一時は文書案に盛り込まれたものの合意に至っていない。また、現時点でロシアはあきらかに逸脱してしまっている。そこで、本稿

では拙稿「黄金律と平和経済」（河合伸 2018）で取り上げた徳因子を用いた分析を行い、その解釈を試みることにとする。まず、徳因子とは相手を思いやる心を表したもので、

A国 \ B国	遵守	逸脱
遵守	$[4 + 4a, 4 + 4a]$	$-4 + 8a, 8 - 4a$
逸脱	$8 - 4a, -4 + 8a$	0, 0

表 4.2 遵守ゲーム（徳因子あり）
「相互遵守」がナッシュ均衡

自身の利得に加えて相手の利得をどれほど慮ることができるかの指標となるものである。ここで徳因子を a と置きその値の範囲をゼロ以上一以下であるものと仮定する。すると表 4.1 を基に A 国と B 国が共通の徳因子 a を持つと仮定すると、以下のようになる。（表 4.2 参照）

ここで、徳因子 a の値がゼロのときが従来の遵守ゲームとなっている。分析の結果、徳因子 a が 0.5 より大きければ「相互遵守」が唯一のナッシュ均衡となるため、合意が成立することがわかる。これは、一九八五年のレーガンとゴルバチョフによる「核戦争に勝者はなく、決してその戦いはしてはならない」との共同声明が明記され、核兵器削減条約の締結と冷戦終結につながった時代状況

A国 \ B国	遵守	逸脱
遵守	$4 + 4a, 4$	$[4 + 8a, 8]$
逸脱	$8 - 4a, -4$	$0, 0$

表4.3 遵守ゲーム (A国のみ徳因子あり)
A国「遵守」B国「逸脱」がナッシュ均衡

この場合のナッシュ均衡は、A国が遵守、B国が逸脱を選択している場合となり、「相互遵守」は成立しないことになる。これは、例えば中国が一貫して核の先制不使用を約束していることから、中国とそれ以外の核保有国との関係の説明モデルとして捉えることができる。もう一つの解釈としては、時間の経過とともに両国間の首脳が交代するなどとして、どちらか一方の国の徳因子がゼロの（相手国を思いやる気持ちがなくなくなった）ケースといえる。

ここで、長期的な関係を分析する繰り返しゲームを考えると、A国のみ徳因子の値が条件を満たす水準にあったとして、A国は自国の直接の

を抽出したモデルとして説明できる。次に、両国の徳因子の大きさが異なるケースを考える。今、単純化のためにB国の徳因子の値がゼロであると仮定する。すると表4・2は以下のようなになる。(表4・3参照)

A国 \ B国	遵守	逸脱
遵守	$[4 + 4a, 4 + 4a]$	$-4, 8 - 4a$
逸脱	$8 - 4a, -4$	$[0, 0]$

表4.4 遵守ゲーム (条件付き徳因子あり)
「相互遵守」「相互逸脱」ともにナッシュ均衡

仮定 徳因子 a は自国の直接のペイオフが正のとき、 0 以上 1 以下の値をとるが、自国の直接のペイオフが非正の場合は、 0 となる。

この仮定は、相手を思いやる心というのは、自分のポジションが相手と比較してある程度公平であるときに生じるものであり、自分のポジションが相手と比較して不当であると感じられる場合は、相手を思いやる余裕がなくなるということを表している。この仮定を「条件付き徳因子の仮定」と呼ぶことにしよう。この条

ステータスが負値(劣悪)となつていられるにも関わらず、その状態を維持することとなつてしまふ。これは国家にとつて自国の利益が失われ続けることを放置することとなり、例えば民主主義国家であれば、国民が黙つておらず、政権交代が起こるか、それを避ける政策を採用することが想定される。その状況を説明するため、徳因子 a に次の仮定を設ける。

件付き徳因子を用いると表4・2の遵守ゲームは次のように書き換えられる。(表4・4参照)

この場合、徳因子 a の値が0.5以上であるならば、ナッシュ均衡は「相互遵守」と「相互逸脱」の二つとなることに注目されたい。この状態はゲーム理論における「協調の失敗ゲーム」となっている。ここで、「協調の失敗ゲーム」とは、ゲームに複数のナッシュ均衡が存在し、それらがパレートの意味で比較可能な場合を指しており、そのうちお互いにとって損(パレート劣位)な状態が均衡として実現している場合を協調の失敗という。今回のゲームにおいて「相互逸脱」で協調の失敗が生じている場合は、仲介役となる第三者による働きかけや、当事国のいずれか一方が事前に戦略の変更をアナウンスするなど、協調のきっかけを作ることによって「相互逸脱」から「相互遵守」に状態を遷移させることが可能となる。

五・むすびにかえて

池田SGI会長の三度にわたる提言の中で共通して訴えられてきた「核の先制不使用」の合意について考察してきた。本研究を通じて、「核の先制不使用」の条約化に向けて、それを後押しする流れと、そこから離反する流れが拮抗していることがわかった。今はこれらの流れの分岐点に立た

されているといえる。しかしながら、複雑な国際問題について考察することは、得られる情報の正確性やその偏り、そして考察中においても事態の変化があることから物事を断定的に見ることは避けなければならない。さらに本稿が掲載される頃(二五年三月)には、アメリカでは第二次トランプ政権が発足し一か月が経過している時点であり、事態に何らかの動きがあるものと考えられる。また同じくこの三月にアメリカで核兵器禁止条約の第三回締約国会議が開かれることから、被ばく八十年となる日本の動向も注目されるところである。

第四節のゲーム理論を用いた分析では、国際協定の遵守問題を応用して、新たに条件付き徳因子を導入することで、協調の失敗を分析できるようになったことは一つの発見であった。また、遵守ゲームが合意を得た後にいかにそこから逸脱させないかを考察するのに対して、本稿では合意に至るにはどうしたらよいかという点に焦点を当てている。もちろん両国が合意し、それがナッシュ均衡として実現したとしても、ゲームが繰り返される中で、世代交代などの要因でどちらか一方でも自国の利益のみを優先するようになれば、相互逸脱の状態になってしまうことになりはなない。現に、G20の合意があったにもかかわらず、ロシアはそこから逸脱する動きを示した。それでも池田SGI会長

の三度にわたる提言のように、粘り強く合意の復帰に向けて関係各国の首脳に呼びかけていくこと、また関係国の首脳同士が胸襟を開いて対話をしていくこと、再び両国の徳因子の値を高めることにつながれば、核の先制不使用の合意とその条約化は不可能ではないことがわかった。今後の課題として、二国間の分析にとどまらず、他国間の分析、同盟国を考慮した分析、それぞれの国内世論を考慮した分析など、様々な枠組みでモデル構築をして多角的に分析していくことが挙げられる。また、徳因子の大きさを測る指標についても検討していく必要がある。

最後に、池田SGI会長の逝去から二年目となる本年は、SGI発足五十周年であり十一月の広島提言からも五十年の節目を迎える。次の五十年に向けて本稿の分析が今後の研究および核廃絶に向けての一助となることを願うばかりである。

参考文献

CNN.co.jp. (二〇二四年十一月十九日)「ロシア、核ドクトリンを改定 通常兵器攻撃に対する核使用を留保」参照先：
CNN.co.jp world: <https://www.cnn.co.jp/world/35226300.html>
G7 HIROSHIMA. (二〇二三年五月十九日)「核軍縮に関する

G7首脳広島ビジョン」参照先：G7広島サミット公式ホームページ：https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/summit/hiroshima23/documents/pdf/230520-01_g7-en.pdf?v=20231006

ICAN. (二〇二四年九月二十四日) "TPNW signature and ratification status." 参照先：https://www.icanw.org/signature_and_ratification_status

NHK. (二〇二四年九月二十四日)「フーチン大統領 核兵器使用条件変更を提案 使用する可能性示唆」参照先：NHK NEWS WEB：<https://www.3nhk.or.jp/news/html/20240926/k10014592291000.html>

Xinhua News. (二〇二二年一月四日)「核保有五カ国、核戦争防止と軍拡競争回避で共同声明」参照先：AFPBB News：<https://www.afpbb.com/articles/-/3383512>

キャンベラ委員会 (一九九六年八月十四日)「核兵器廃絶のためのキャンベラ委員会報告書」参照先：長崎大学核兵器廃絶研究センター：<https://www.recnanagasaki-u.ac.jp/reca/database/importantdocument/policy-advice/nol/nol-2>

ジョセフ・ロートプラットフォーム (一九九五)『ノーベル平和賞受賞講演「あなたがたの人間性を心にとどめなさい」』参照先：日本パグウォッシュ会議：<https://www.pugwashjapan>

jp/nobel-peace-prize-for-1995-speech
 ジョセフ・ロートブラット、池田大作(二〇〇六)『地球平和への探求』潮出版社

ロイター編集(二〇二四年二月二十八日)「核先制不使用」条約の締結を、中国が米口念頭に呼びかけ」参照先: Reuters: <https://jp.reuters.com/world/security/E6A5JKK7HVIY1GGCL2BX3VTDUCU-2024-02-28/>

ロイター編集(二〇二四年五月十六日)「中国、核兵器を増強しつつ先制不使用協議を要求 米が疑問視」参照先: Reuters: <https://jp.reuters.com/world/security/TZM3ECYSUZI2JATR3R35GUE7JI-2024-05-16/>

益尾知佐子(二〇二三年)「二〇二三年中口共同声明と世界の分断」日本国際問題研究所

河合伸(二〇一八)「黄金律と平和経済―国家のジレンマゲームを中心とした分析」『研究東洋』8、東日本国際大学東洋思想研究所、四九―七二頁

久古聡美(二〇二三年)「核の先制不使用をめぐる政策の動向と論点―米国を中心に―」レファレンス、三一―四七頁

黒沢満(一九九九)「核の先制不使用をめぐる諸問題」軍縮・不拡散問題シリーズNo.1、一―八頁

聖教新聞(二〇二四年十二月十三日)「核兵器の先制不使用を巡るワークショップ」聖教新聞、ページ:一画

池田大作(二〇一〇)『新・人間革命』第二巻「命宝」聖教新聞社、三五九頁

池田大作(二〇二二年七月二十六日)「NPT再検討会議への緊急提案」参照先: 創価学会: <https://www.sokagakkai.jp/daisakuikedat/proposals/20220726.html>

池田大作(二〇二三年一月十一日)「ウクライナと核問題に関する緊急提言」平和の回復へ歴史創造力の結集を」参照先: 創価学会: <https://www.sokagakkai.jp/daisakuikedat/proposals/20230111.html>

池田大作(二〇二三年四月二十七日)「危機を打開する。希望への処方箋。を」参照先: 創価学会: <https://www.sokagakkai.jp/daisakuikedat/proposals/20230427.html>

田中福一郎(二〇二四年)「池田ロートブラット対談」地球平和への探求」の視座から観るウクライナと人類の危機を打開する希望への処方箋の法哲学―核兵器の先制不使用プロセスとG7 Hiroshima Vision 及びNPTの射程に関する核廃絶法理研究の予備的考察ノート」創大平和研究38、九五―一〇一頁

日本被団協(二〇二四年十二月十一日)「ノーベル平和賞受賞授賞式 日本被団協 田中熙巴さん【演説全文】」参照先: NHK NEWS WEB: <https://www3.nhk.or.jp/news/html/20241211/k10014664891000.html>

- 鈴木基史（二〇〇五）「国際協定遵守問題のゲーム理論的分析…
多元化した国際システムの軍備管理協定の事例」今井晴雄・
岡田章編著『ゲーム理論の応用』勁草書房、二四一―二六六
頁

■ 研究ノートⅡ ■

イスラーム巡礼の港と宿营地を結ぶ古道に関する覚書

東日本国際大学客員教授 長谷川 奏

はじめに

二十一世紀の最初の四半世紀が過ぎようとしている今日において、ポータルレス化やグローバル化が進むがままに、ますます顕著にみられる一方で、人を境界の中に閉じ込めようとする「境界的思考」が相変わらずさまざまな形で頭をもたげようとしている。その欧米社会に顕著にみられる伝統的な「境界的思考」が大きいきづまりを見せているいま、国家に象徴される縦型のピラミッド社会を切り崩し、それとは違った人間関係をもとに水平型のネットワーク社会を作り上げるためには、欧米の従来型価値観と大きく対立する世界、すなわち〈移動〉や〈越境〉を常態化してきた世界（堀内 2005: pp.19-50）に目を向ける必要がある。特に巡礼は、イスラームの人々が国家や地縁・血縁社会などの狭い枠を出て、広汎な文化的経済的活動を展開していた

事例を私たちに豊富に提供する。ここでは、イスラーム世界をひとつの有機的に機能する統合体とみなして、その相互関連と結びつきの維持構造を対象に、歴史展開の諸過程を深く追究していく（家島 2023、坂本 2000）必要があると思われる。そこで本稿は、アラビア半島北西部における紅海沿岸の港町を発して内陸に向うメッカ巡礼のルートのうち、マディーナ方面の主要宿营地であるヤンブウ・アツナフルに至る150 km圏における低位砂漠と山間部を対象とした場合の注目される点を、主に日本調査隊の考古学成果とガッバンの研究（al-Ghabban, 2011）に依拠しながらノートとして記す。

1. アル＝ワジフ (al-Wajh) からアル＝ハウラー (al-Hawra) へ (al-Ghabban, 2011: p.121)

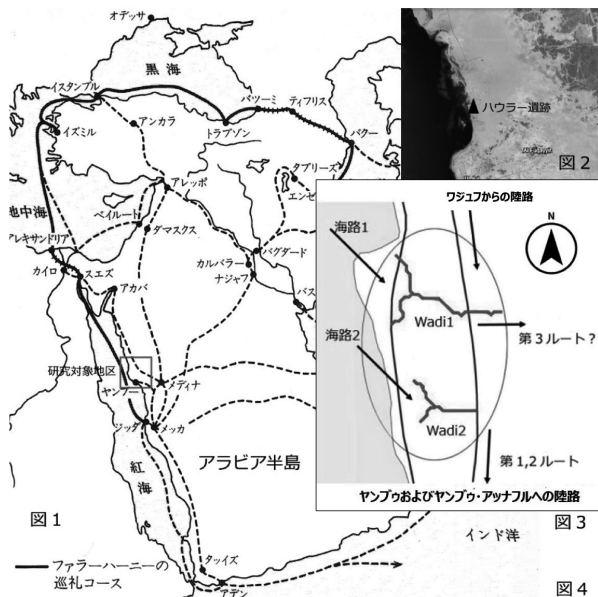
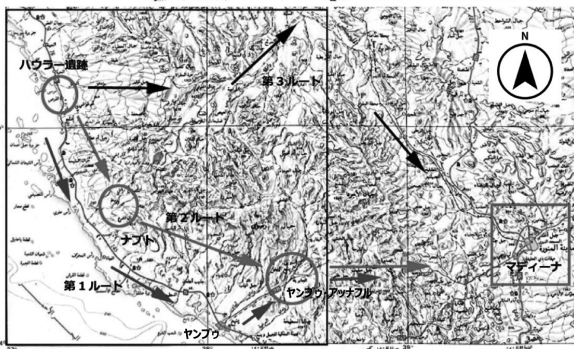


図1

図4



広大なアラビア半島の巡礼拠点であるメッカに繋がる歴史的な巡礼路は、「エジプト道」「シリア道」「イラク道」「イエメン道」等に大別されるが「図1」、当該地は必然的にシナイ半島からアラビア半島北西部の陸路を通る「エジプト道」が主要な研究対象となり、これにスエズ、クサイブ、アイザーブ等のエジプト側の紅海沿岸の港から繋がる

海路が深く関わる。この覚書では、サウジアラビアのターブーク州・ウムルジュ (Umm Lujj) 近郊の初期イスラーム時代のハウラー遺跡「図2」を巡礼起点として考える。ハウラーからマッカ方面に向かう内陸ルートの中で、マディーナに向う最初の主要宿营地であるヤンブ・アッナフルまでの約150 km圏を研究対象地域として設定する。

ハウラーでは、既に五年間にわたって日本調査隊が港町の発掘調査を行っており、ハウラー遺跡が港湾域と集落域（家屋群と砦からなる）に分化される遺跡構造が推測されているために、出土遺物が示唆する七世紀〜十二世紀頃における港町の存続年代における巡礼の出発点が具体的にイメージされる。同時代の文献史料は僅少であるが、近代史料では、主に南に向う二つの古道の存在が示唆されているため、ハウラーからマディーナをめざす巡礼路を具体的に想定することができる。ガッバンによれば、巡礼のキャラバンは、ア

ル＝ワジュフから南に向かって進むに従い、大きく東に方向を変える。その後、アル＝ミヤーフ (al-Miyāh) とアル＝アルジャー (al-ʿArjā) の谷を越え、アツナフダイン (al-Nahdāyn) と呼ばれる二つの山を通過する。その後、道路はムナイビラ (Munaybyra) 湾に近づくが、この湾を過ぎると、ティハーマ (Tihama) 平原が広がり、マフラシユ・アツニアーム (Mafash al-Niʿām) と呼ばれる地を横切り、マツラ (Marra) とアル＝ハムド (al-Ḥamd) 溪谷に行き当たる。アル＝ワジュフから 115 km 離れたところには、アル＝ハンク (al-Ḥanq) の休息地があった。平原をさらに進み、ハズバーン (Ḥazbān) の谷を越えて、クライブの溶岩原を横切ると、やがてハウラーに到着したという。

2. ハウラー (al-Ḥawrāʾ) とその近郊 (近年の考古学調査成果と al-Ghabbān, 2011: pp.194-195より)

ハウラーは、文献資料によれば、九世紀以後にはエジプトからの巡礼路上の町として知られ、十二世紀半ば頃まで命脈を保ったようであるが、十三世紀のヤークートの記述からは、既にハウラーが廃墟と化していたと推測される。現在に残る遺跡は、ウムルジュの10 kmほど北に位置し、南北に2 km、東西に0.5×1.0 km程度の広がりをもつ。既に五年間にわたって日本調査隊が港町の発掘調査を行っ

ており、遺跡は港域と集落域に分化されることが分かっている。遺跡の存続年代である七世紀～十二世紀頃の巡礼路に関する具体的な史料は無いため、近代の史料でそのルートを想定することになる。ハウラー遺跡からは、低位の砂漠部を南下してメッカ方向に向うルートと、山間部に入りその後メッカを目指すルートがあったという。ハウラーに関して、十二世紀のイドリースーは「近郊には加工しやすい岩石を産する鉱脈があり、石製容器等のさまざまな産物が広くいきわたっていた」ことを著し、さらに発掘されたイスラーム陶器からはエジプト・シリア・イラク等の産地の製品が行きかう交流圏が推測されている点(長谷川他 2024: pp.82-84) は興味深い。日本調査隊が行った調査では、ハウラー遺跡北側に旧河川が形成した小規模デルタの河岸に位置し、ここには山間部からの降雨の流路の河口部に港として機能しうるデルタが形成されていることが判明しており、海岸道以外にもワーディーの縁を渡った古道も考えられている(恵多谷等 2019: pp.405-413) [図3]。このハウラー遺跡の8 kmほど南には、カスル・アル＝ビント (Qasr al-Bint) と呼ばれる町の遺跡があり、丘の上に建てられた石灰岩づくりの住居 (28 m×18 m) を中心とした町があった。ここには多くの貯水槽があり、ハウラー遺跡の試掘調査時にみつかった住居との類似関係から、ハウ

ラー遺跡と深く関わる町であったであろうとされる。さらにウムルジュ近郊には、オスマン帝国時代の終わり頃に丘の上に建てられた塔があり、ウムルジュを14 kmほど南東に過ぎた所にあるアル＝ハーンカー (al-Khānqā) に石造りの壁体が残る。

3. ハウラーからヤンブウ・アツナフル (Yanbū al-Nakhī)

↳ (al-Ghabbān, 2011: p.122^r, 195-197)

ハウラー以南の主要巡礼路は二路に分かれ、第一のルートは海岸べりの道 (現在のアスファルト道路) を南下し、ヤンブウ方面に向う「図3」。一方、第二のルートは、低位砂漠からアル＝アキーク (al-ʿAqīq) 溪谷から直ちに山間部に入り、宿营地として知られた町ナプト (Nāḥi) に向うものである (「スルトンの道」と呼ばれた古道)。このナプトの町は巡礼キャラバンへの給水地点として重要な休息地点であった。マムルーク朝時代には、この町に三つの井戸が建設されたことや、スルトンが道路の建設を要求した場所であった記録が残る。またオスマン帝国時代には、その三つの井戸の掃除が支配者から命じられた時に、四番目の井戸が見つかったとされる。ナプトを過ぎると、砂漠の熱風が吹きすさぶたいへん困難な場を通ったとされ、途中には緑豊かな地を想起させるアル＝ハドラー (al-Khadrā

) と呼ばれる憩いの場があった。その先には「七つの障害物 (al-Ṣabʿ al-Waʿiʿat)」と称される険しい丘の集合体があり、そこを乗り越えて初めて低位砂漠に至り、主要宿営地のヤンブウ・アツナフルに達した。ナプトの南東30 kmまでには、南北に分かれたアル＝マカリーヒー (al-Maqarīhī) の休息地があり、これらにいくつかの石造建造物が残されている。ここからさらに30 km南東に行くとアル＝ハールト (al-Kharūt) があり、ここには貯水槽と水路がみられる。さらにここから11・5 km南東にはサイル・アル＝アシッラ (Sayl al-ʿAsīlā) があり、十棟の石造建物と直径22 mにもなる大型の円形貯水池があるという。そこを通過し、さらに8・5 km南には、ウワイス (Uways) があり、三つの石造りの井戸がある。これらを通過して初めて、ヤンブウ・アツナフルに到着するが、ここには石造りの井戸と多くの用水路があった。上記までが、最も険しいと思われる第二ルートの概要である。これに加えて、歴史文献の記述は無いが、ハウラーにおける考古学調査から、港から涸れ谷を通り山間部に入り、シリア道方面をめざす第三のルートの存在も考えられるが、これは主に商品の流通に関わると推測されるものの、その検証は今後の課題である。「図4」。

おわりに

アラビア半島のイスラーム巡礼路はたいへん長大な道のりであるが、本稿ではそのうちの一つである、ターブーク州〜マディーナ州にわたるハウラー〜ヤンブウ・アツナフルの間の巡礼路を扱った。巡礼道に関する歴史資料に加え、近年の考古資料では、ここに三道ほどの古道があったと推測されるが、いずれも大きく環境が異なる場であり、中でも山間部を縫う第二ルートは、目的地に最短で向う道でありながら、最も険しい環境の古道であったと思われる。近年この地域は大規模な開発が進行しており、多くの歴史環境が失われようとしている。こうした古道の実態が、人文学だけではなく、先端技術もタイアップしながら、いち早く研究ターゲットとなっていくことが望まれる。

参考文献

- ・坂本勉二〇〇〇：『イスラーム巡礼』岩波新書、岩波書店。
- ・恵多谷雅弘、中野良志、長谷川奏、徳永里砂、アブドゥルアジーズ・アル・オライニー二〇一九：「WorldView-2データで発見したサウジアラビア紅海沿岸の中世の港域」*SJOG*について」『日本リモートセンシング学会誌』日本リモートセンシング学会、vol.39 (no.5)、pp.405-413。
- ・堀内正樹二〇〇五：「境界的思考から脱却するために——東研究がもたらすもの——」『国際文化研究の現在』、柏書房、pp.19-50。
- ・長谷川奏、徳永里砂、西本真一、小岩正樹、恵多谷雅弘、藤井純夫二〇二四：「中世の港町の構造を探る——サウジアラビア紅海沿岸ハウラー遺跡の考古学調査（二〇二三）——」『第31回西アジア発掘調査報告会報告集』日本西アジア考古学会、2024/3、pp.82-87。
- ・So Hasegawa, Risa Tokunaga, Abdulaziz Alorini and Sumio Fujii "Survey of al-Hawrā'. 2020: Uncovering the structure of a medieval port city on the Red Sea coast" *IASA (International Association for the Study of Arabia)* no.26, 2021/Spring Edition, pp.26-29.
- ・al-Ghabban, Alf Ibrahim 2011 : *Les deux routes Syrienne et Eghyptienne de pelerinage au nord-ouest de l'Arabie Saoudite*, Le Caire.
- ・家島彦一 一九八三：「マグリブ人によるメッカ巡礼記——al-Rihlat al-Rihlatの史料性格をめぐる——」『アジア・アフリカ言語文化研究』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、vol.25、pp.194-216。
- ・『イブン・ジュバイルとイブン・バットゥータ——イスラーム世界の交通と旅——』山川出版社、世界史リブレット。
- ・家島彦一 一九八三：「マグリブ人によるメッカ巡礼記——al-Rihlat al-Rihlatの史料性格をめぐる——」『アジア・アフリカ言語文化研究』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、vol.25、pp.194-216。

- ・ al-Idrisi 1990 : *Kitab nuzhat al-mushaq fi ihdiraq al-afaq*, Cairo.
- ・ al-Mugaddasi 1963 : *Al-ison al-taqsim fi ma'rifat al-aqdm*, Damascus.
- ・ Yaqüt 2010 : *Mu'jam al-buldan*, Beirut, vol.2.

図版

- ・ 図一：坂本二〇〇〇、図二を改変。
- ・ Google Earth/ Umm Lujj 近郊の衛星写真を改変。
- ・ 図三：Google Map/ al-Hawra' 近郊の地図に恵多谷二〇一九の知見を加えて作成。
- ・ 図四：Atlas al-Mamlakat al-'Arabiya al-Su'udiyat, Wazarat al-Ha'im al-'Ali, Riyad, 2015, lauha 10を改変。

注

- 1 一九八〇年代に在地の考古学研究者によって部分的な試掘調査が行われたが、基本的には未調査の遺跡である。
- 2 集落域からは厚い壁厚(約1.5m)を有する砦(34m×28m)が発見されたが、これはハウラーに集落・砦・市場があるというムカッダシー(10C.)の記述を裏付けると重要な発見と考えられた。砦の南壁周辺では、石製ブロック造の小部屋(3m×4m四方程度)の一群が発見された。ま

た集落の丘陵頂部からは、三〜四室の小部屋が連なる空間が小道沿いにみつきり店舗かとも考えられている。

本稿は、三島海雲記念財団二〇二四年度学術研究奨励金の助成を受けて執筆したものである。

■ 研究ノートⅢ ■

「自分らしさ」の追求―池田大作著『青年抄』からの考察

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

1. はじめに

「自分らしさ」という概念は、個人が自己をどのように認識し、表現するかに深く関わる重要な要素であり、心理学の領域においても幅広い研究が行われている。また、自己概念や自己認識は、自分自身に対する理解にとどまらず、他者との関係をどのように築くかにも深く関わっている。

心理学者カール・ロジャーズは、「自己一致 (self congruence)」という概念を提唱し、内面的な自己と外部の世界との調和を保つことが「自分らしさ」の実現において不可欠であると述べている。そして、自己受容や自己肯定感は、自己を深く理解し、受け入れる過程において重要な役割を果たす。特に、自己実現に関するマズローの理論によれば、個人が自己の可能性を最大限に発揮することによって「自分らしさ」を達成するとされている。これらの

理論は、「自分らしさ」を追求するための心理的基盤を提供しており、個人が自己のアイデンティティを確立し、充実した生活を送るために欠かせない要素であることを示唆している。

仏教思想家であり教育者でもある池田大作博士は、人生哲学において、真の自己を確立し、自己の可能性を開発することの重要性を強調している。特に「真の自分らしさ」を追求することの重要性について指摘し、個人の成長は、自己の発展のみならず、社会貢献にもつながるという信念を貫いている。特に、人が成長し、より良い方向へ変化していく過程において、一人ひとりが自らの力で内面的な強さを育み、他者との調和を図りながら「自分らしさ」を確立していくプロセスが強調されている。この考え方は、心理学的な理論とも深く共鳴しており、両者の融合が重要で

あることを示唆している。本稿では、池田博士の思想と心理学的視点を照らし合わせ、池田博士の著書『青年抄』を中心に、「自分らしさ」の追求することについての考察を試みる。

2. 「自分らしさ」の追求—そのプロセスで出会ったもの

■「自分らしさ」の追求—自己概念の形成

自己概念とは、個人が自分自身についてどのように認識し、評価するかを指し、その形成は人間の心理的発達において中心的な役割を果たす。つまり、自己概念は、人が自分自身をどう捉え、理解し、評価するかという心理的構造であり、私たちの行動、感情、対人関係に多大な影響を与える要素である。「自分らしさ」を追求する過程は、この自己概念をさらに深め、より豊かな形で自己理解を得るために、必要不可欠である。

しかし、自己概念は生まれたときから一貫した形で存在するわけではなく、人生経験や社会的な相互作用を通じて形成され、また進化していく。また自己概念の形成過程には、他者からのフィードバックや社会的比較、自己評価が重要な役割を果たす。一般的に、自己概念は、自己理解、自己評価、そして自己一致のプロセスを通じて発展していくとされる。しかし、自己概念は一度確立されたとしても、

それに固執するわけではなく、変化し続けるものである。

「自分らしさ」とは、他者の期待や社会の規範に従うのではなく、自己の内面から湧き出る本当の欲求や価値観に基づいて行動することであり、この追求を通じて、私たちは本来の自分を発見し、自己概念をさらに発展させていく。カール・ロジャーズは自己の内面的な価値観と外部の経験との調和が重要であると述べた。つまり、自己一致は自己概念の一部であり、人が自分らしさを追求する際に欠かせない要素となる。自己一致が達成されると、個人は自己評価や自己信頼が高まり、外部の圧力に左右されることなく、自分自身を肯定的に受け入れることができるようになる。

また、自己概念は単なる自己認識にとどまらず、自己実現の基盤となる。自己実現は、人が自己の可能性を最大限に引き出し、自分の成長と幸福を追求するプロセスである。マズローの自己実現理論においても、自己概念の発展が自己実現に至るための前提条件であることが示唆されている。自分らしさを追求し、自己概念をより深く理解すること、人は自らの潜在的な能力を活かし、より充実した人生を送ることができるようになる。自己実現に至る過程で、個人は自己を深く探求し、自己を深く理解し、受け入れながら、他者と調和しながら自己を表現することが求められる。

このように、自己概念と自分らしさの追求は、個人の心理的な成長と密接に関わっている。自己概念の深化を通じて、人は自分をより良く理解し、自己評価を高め、自己実現の道を行んでいくことができる。自分らしさを追求することは、単に自己を認めることにとどまらず、自己成長と他者との調和をもたらし重要な過程であり、個人がより充実した人生を送るために不可欠な要素であると言える。

■「自分らしさ」と「自己受容」

「君は君。あなたはあなた。どこまでも自分らしく、

誠実に」(『青年抄』、五六ページ)

池田博士の自己受容に関する人生哲学は、「自分らしさ」を追求することにおいて、心理学的な観点からも深い洞察を提供する。池田博士は『青年抄』の中で、自分をありのままに受け入れ、信じるのが「自分らしさ」を実現するために不可欠であると強調している。

この考え方は、自己受容という心理学的概念と密接に結びついており、自己評価の基盤として重要な役割を果たす。本論では、池田大作著『青年抄』の言葉を引用しながら、自己受容がどのように「自分らしさ」の実現に繋がるのかを考察する。

池田博士は『青年抄』において、「人生は桜梅桃李である。

自分が他人になることはできない。自分は自分らしく、大輪を咲かせていけばよいのだ(同書、五七ページ)」と述べている。この言葉は、自己受容の重要性を示しており、自己受容とは、自分自身の価値や欠点を含めたすべてを受け入れることである。心理学的には、自己受容は自己評価の一環として、自分の弱点や失敗も含めて受け入れることで、心の安定と自己肯定感が得られるとされている。池田博士が強調するように、自己を偽らずに生きることは、自分をありのままに受け入れ、自己を正直に認めることから始まる。このプロセスを経ることで、人は真の自分を見つけ出し、「自分らしさ」を確立することができる。

さらに池田博士は、「他人と比較する必要などまったくない。むしろ、自分の『過去と現在』を比べて成長しているかどうかである(同書、五七ページ)」と語っている。これは、自己受容の過程において、自分の信念や価値観をしっかりと持ち、それを基盤にして行動することが大切であることを示唆している。

自己受容は、自分の内面に対しても誠実であり、他人や社会の期待に振り回されることなく、自分の考え方や信念を貫くことよって深まる。心理学者カール・ロジャーズの「自己一致」の概念に照らして考えると、自己一致とは、内面的な自分と外的な行動が一致している状態を指し、こ

これは自己受容と深く関連している。自己受容を進めることで、個人は外部の評価や圧力に左右されることなく、自分らしく生きることができると言える。

池田博士の教えはまた、自己受容が「自分らしさ」を生かすために必要な精神的な力を養うことに繋がると示唆している。池田博士は、「自分らしく生きるためには、自己を深く理解し、どんな時でも自分に対する誠実さを忘れないことが大切だ」と述べている。この言葉は、自己受容と誠実さが結びついていることを意味しており、誠実に生きるためにはまず自分自身を受け入れ、自己理解を深めることが欠かせない。心理学的には、自己受容は心理的な健康を保つために不可欠であり、自己理解が進むことで、自分に対して誠実であり続けることができる。池田博士が指摘するように、自己理解を深め、自己を受け入れることは、「自分らしさ」を確立し、豊かな人生を送るための第一歩である。

また、池田博士は「うんと苦しんだ日々こそ、一番不幸だと思った日こそ、あとから振り返るとかけがえのない日々だったこともわかるものである（同書、六二ページ）」とも述べており、この考えは自己受容の深化に繋がる。心理学者エリック・エリクソンの「成人期の発達理論」においても、個人は自己の過去や弱さを受け入れることで、自

己のアイデンティティを確立していくとされている。池田博士が言うように、過去の失敗や苦しみを受け入れることは、自己受容を高め、より深い「自分らしさ」を見つけるための重要なプロセスである。失敗を恐れず、むしろそれを自己成長の一部として受け入れることで、より強い自分を作り上げることができる。

結論として、池田大作の『青年抄』における「自分らしさ」と、過去の自分を認め、無限の可能性を秘めた存在として自分を受け入れることは、個人の成長と幸福にとって重要なプロセスであることを示唆している。自己受容は、自分をありのままに受け入れ、自己理解を深めることから始まる。このプロセスを経て、「自分らしさ」を発見し、実現することができる。また、過去の失敗や弱さを受け入れることによって、より強い自己を築くことが可能となり、自己受容が「自分らしさ」を確立するための基盤となる。池田博士の教えは、自己受容を深めることによって、真の自分を見つけ出し、誠実に生きる力を得ることができるといふ心理学的原則を強調していると考察される。

■「自分らしさ」の追求と「感謝の心」

「感謝の心は美しい。人生を豊かにする。美しくする」
（『青年抄』四四ページ）

「自分らしさ」と「感謝の心」の関連について、心理学的観点から考察することは、個人の自己理解や社会的な適応において重要である。自分らしさは、自己認識や自己表現に関わる心理的な要素であり、感謝の心は他者との関係性において生まれる情動的な反応である。両者は一見異なる概念に見えるが、実際には深い関連があると考えられる。

まず、「自分らしさ」とは、個人が自分自身をどのように認識し、どのように表現するかという問題に関わる。自己概念や自己受容がこのプロセスにおいて重要な役割を果たす。自己概念は、過去の経験や他者との関わりの中で形成され、自己評価や自己理解を通じて発展する。

自分らしさの追求は、自己認識を深め、内面的な価値観や目標に基づいた行動を取ることによって実現される。この過程において、個人は自己を理解し、他者との関係の中で自己表現を行うことが求められる。

一方、感謝の心とは、他者から受けた恩恵や支援に対して、ポジティブな感情を抱き、その恩恵に対して感謝の気持ちを示すことである。心理学的には、感謝は幸福感や人間関係の向上に寄与することが多くの研究で明らかにされている。感謝の心は、他者とのポジティブな相互作用を促進し、社会的つながりを強化する効果を持つとされている。感謝の感情は、自己中心的な視点から脱却し、他者とのつ

ながりを意識的に強化する役割を果たし、その結果、より深い人間関係や社会的な調和を生むことができる。

「自分らしさ」と「感謝の心」は、心理学的に関連している点がいくつかある。まず、感謝の心を持つことが、自分らしさの発展に寄与する可能性がある。感謝の感情は自己受容を促進し、自己肯定感を高める働きがある。感謝を表現することで、自己に対する肯定的な評価が強化され、自分らしさを追求する際の基盤となる。

また、感謝の心は自己中心的な思考を減少させ、他者との共感や関係性の重要性を認識させる。このような視点は、個人が自分をどのように位置づけ、他者との関わりをどのように築くかにおいて有益であり、結果的に自己表現がより自然で自己一致した形で行われることを可能にする。要するに、感謝の心が自分らしさの表現を促進する社会的要因として機能することを、看過してはならない。また、感謝は、他者との良好な関係を構築するための重要な役割を果たす。心理学的に見ると、社会的支援が豊富な環境は、自己肯定感を高め、個人が自分らしさを発揮するための安全で肯定的な場を提供すると示唆されている。感謝の感情は、他者との信頼関係や絆を強化し、自己表現においての自由さや安心感をもたらす重要な要因として考えられ、「自分らしさ」を追求する過程には、内面的な成長に繋がる感

謝のプロセスが存在すると考えられる。

つまり、自己理解が深まる過程においては、他者からの支援や助言に対する感謝の気持ちが増えることで、自己の成長や発展を認識することができ、また、この感謝の心は、自己実現のプロセスにおいてポジティブなエネルギーとなり、個人が自分の価値や目標に忠実に実践でいられるよう心理的にサポートし、そのプロセスの中で自分らしさを追求するサイクルが提供されると考えられる。

結論的に、「自分らしさ」と「感謝の心」は、相互に作用し合う関係にあると考えられる。感謝の心が自己受容や自己肯定感を促進し、その結果、個人が自分らしさを発揮しやすくなる。自己の理解が深まることで、感謝の感情はより豊かに育まれる。心理学的な視点からその関連性を理解することは、個人の幸福や社会的適応にとって有益であると思われる。

■「自分らしさ」の追求と「幸福」について

池田大作著『青年抄』における「幸福」の概念は、自己実現と人間の成長に密接に関連しており、心理学的観点からも重要な示唆を与える。『青年抄』においては、「自分らしさ」を見つけ、自己を貫くことが幸福に繋がると述べている。

具体的には、「幸福は人から与えられるものではない。自分自身で決めるものだ（同書、四〇ページ）」と述べている。これは、自分自身が自らの道を進み、内面の強さと誠実さを持つて生きることを強調しており、「自分らしさ」が真の幸福に至る道であることが強調されている。心理学的に解釈すると、「自分らしさ」を追求することが、個人の幸福感に深く結びついていることが理解できる。自己実現を目指し、自己決定感を持つて行動することは、個人の内的な満足を高める。これにより、外部の評価に依存しない自立した幸福感を得ることを可能にする。

また、この言葉は心理学における自己実現の概念に近い。アブラハム・マズローの自己実現理論においては、人間は最終的に自己の潜在能力を最大限に発揮し、真の自己を追求することが最も高い欲求とされている。池田博士の言葉は、この理論と一致し、自己の本質を追求することが、深い満足感や幸福感をもたらすことを示唆している。また、池田博士は「自らの使命を深く自覚し、果たしてゆく人生ほど幸福な人生はない。使命とは誰から与えられるものではない。自らが決然て選び取るものである（同書、五七ページ）」と続けて述べている。

これは、自己決定理論 (Self-Determination Theory) にも通じる考え方である。この理論では、人間は自分の行

動が自己の価値観や目標に基づいていると感じるとき、最も高い心理的幸福を感じるとされている。つまり、自分らしく生きること、自己の価値観や信念に従って行動することが、幸福感を高める要因となるのである。池田博士が提唱する「自らが選び取る道を貫く」という考え方は、この自己決定理論における「自己統制」の重要性を示しており、幸福を得るためには外的な承認や評価に依存するのではなく、内的な満足感を得ることが本質的であるという理解が得られる。

そして、社会的な調和と他者とのつながりの中で自分らしさを表現することが、他者からの支援を得ることで幸福感を一層強化する重要な要素となる。『青年抄』では、「本当に幸福な人とは、皆を幸福にできる人である。他者との調和の中で自分らしさを発揮することこそが、真の幸福を築く鍵である（『青年抄』、四三ページ）」と強調されている。この言葉は、他者との関係性における幸福の重要性を示唆しており、社会的なつながりが幸福感にどれほど影響を与えるかを強調している。心理学における「社会的支持理論」によれば、人間は社会的なつながりを通じて自己を認識し、感情的な安定を得ることができる。池田博士が述べる「本当に幸福な人は皆を幸福できる人」とは、他者とのポジティブな相互作用が幸福感に寄与することを示してお

り、社会的な支援や愛情が幸福感の向上に重要な役割を果たすことを認識させる。

結論として、池田大作の『青年抄』における「自分らしさ」の追求は、心理学における自己実現理論や自己決定理論、社会的支持理論と強く関連しており、これらの理論が示す通り、「自分らしさ」を持つことが幸福感の向上に大きく寄与することを示唆している。自己認識と社会的な調和の中で自分を貫くことが、真の幸福に至る道であるといえる。

3. 結びに

池田大作著『青年抄』における「自分らしさ」の追求は、自己実現と自己理解において重要な観点を示唆しており、これを心理学的観点から考察することは個人の成長や幸福を深く理解する手助けとなる。池田博士の『青年抄』では、「自分らしさ」を見つける過程において自己受容と自己決定のプロセスが強調されており、自己を深く理解し、他者との関わりの中で自分の価値観を尊重しながら進むことが重要であると述べられている。

「自分らしさ」を追求することは、自己概念の確立やアイデンティティの発展に密接に関連しており、個人の成長と幸福を深く理解する重要な手がかりを提供している。

本稿では、池田大作著『青年抄』を基に、「自分らしさ」を追求する過程における重要な要素として、ポジティブな自己受容、感謝の心、幸福感に焦点を当て、心理学的観点から個人の成長と自己実現を新たな視点で考察した。

池田博士は『青年抄』の中で、「心の力は無限である。人になんと言われようと、必ず自分ではできるんだ」と信じていることである。勇気を出して、自分が変われば、周りも変わる（五七ページ）と述べている。この言葉は、自己認識と自己信頼の重要性を強調しており、心理学的に見ると、これは「自己概念」の形成と密接に関連している。自己概念とは、個人が自らについてどのように理解し、評価しているかという認識であり、これは自分らしさを確立するための基盤となる。

池田博士が言うように、自己を信じていること、すなわち、自分の可能性を信じていることが、「自分らしさ」を追求するために不可欠である。心理学の研究でも、自己肯定感が高い人は自己を肯定的に受け入れ、自分らしく生きることができると報告されており、池田博士の言葉はこの点と一致する。

さらに、池田博士は、自分らしさを作るためには、外部の期待や評価に左右されることなく、内面的な強さを育むことが大切だと示唆しており、これは心理学的には「内発

的な動機付け」の重要性を示唆するものと言える。自己決定理論によれば、個人は自分の価値観や目標に基づいて行動することで、最も高い心理的満足感や幸福を得ることができるとされている。外部の期待や評価に過度に依存することなく、内発的な動機付けを持って行動することが、個人の自己実現に繋がる。

この点で、池田博士が述べる「自分を作る」過程は、自己決定理論に基づく心理的な成熟を促進するものと言える。池田博士はその思想の中で常に、自分を作ることは、常に自己を見つめ直し、成長を続けることであることを強調している。自分に焦点を当てて考察することの重要性を強調しており、心理学的には「自己成長」や「自己実現」と結びつく概念である。自己成長理論では、個人は自己の能力を高め、潜在能力を引き出すために努力を続けることが求められている。

池田博士が指摘するように、「自分を作る」過程は一度きりの行為ではなく、日々の努力と内省を通じて自己を成長させる継続的なプロセスである。自分の強みを受け入れつつ、常に自らの価値観や行動を見直すことが、「自分らしさ」を深める上で重要な要素である。自分らしさを追求するためには、自己理解を深め、自己信頼を築き、内発的な動機に基づいて行動することが不可欠であり、自己成長を

意識的に追求することが、最終的には自己実現に繋がる。

池田博士の『青年抄』での教えは、これらの心理学的な原則を実践的に示すものであり、「自分らしさ」を作り上げる過程における価値を強調していると考えられる。

「自分らしさ」を追求することは、自己概念の確立、内的動機の強化、自己成長を促進するものであり、これらはすべて心理学的に見て個人の幸福感や満足感に大きな影響を与える要素である。

本稿を通じて強調したいのは、池田大著作『青年抄』における重要なメッセージであり、個人が自分を深く理解し、自己信頼を高め、より良い自分を創り上げるための道を自ら歩んでいくことができるという点である。これにより、真の「自分らしさ」を発揮し、自己実現を達成することが可能である、ということを最後に強調しておきたい。

参考文献

池田大作（二〇一四）青年抄、徳間書店

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

李和貞（二〇二二）愛着の研究とその可能性についての一考察、

研究東洋、第13号、二二九―二三八頁

諸富祥彦（一九九七）カール・ロジャーズ入門 自分が自分になるということ、星雲社

開沼博著 『日本の盲点』(PHP新書、二〇二二年)

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

本書は二〇二一年、東日本大震災から一〇年の節目を迎えた年に発刊された著者初の新著である。本書の内容に入る前に、著者と筆者のつながりについて記しておきたい。著者は福島県いわき市で生まれ育ち、二〇〇六年から福島原発の研究を本格的に開始した¹⁾。これまでも『フクシマ』論²⁾、原子力ムラはなぜ生まれたのか(青土社、二〇一一年)、『フクシマの正義 「日本の変わらなさ」との闘い』(幻冬舎、二〇二二年)、『はじめての福島学』(イースト・プレス、二〇一五年)など福島に関連した書籍を複数出版している。そして現在、著者は東京大学大学院准教授を勤めている。東京出身の筆者が福島県いわき市にある東日本国際大学に勤めることになったのは東日本大震災から五年が経過した二〇一六年のことである。筆者が担当する初年度の授業において、「福島のこれからを考える」というテーマで講

義をしていただいたのが著者との出会いであった。その講義をきっかけとして、著者は東日本国際大学の客員教授に就任した。筆者はその後、専門である観光学の視点から『ホープツーリズム』³⁾の取り組みに注目しつつ、福島県において観光教育に関する研究と実践を継続的に行っている。このように、著者と筆者は「福島」を結節点として交差している。

またもう一つ、著者と筆者をつなげる結び目がある。それは「宗教」への関わりである。著者は二〇二四年、仏教団体である創価学会の機関紙、聖教新聞紙上で行われた連載をまとめた書籍『「外部」と見た創価学会の現場』(潮出版社、二〇二四年)を出版した。著者は「外部」の眼を通して、創価学会という集団に持続性をもたらす秩序の構造に迫っている。一方、筆者は二〇一九年に創価学会の信仰

を基盤とした学問研究を行う創学研究所を立ち上げ、『創学研究Ⅰ―信仰学とは何か』（第三文明社、二〇二一年）、『創学研究Ⅱ―日蓮大聖人論』（第三文明社、二〇二三年）を発売し、信仰の内在的論理の普遍言語化に挑戦している。

著者と筆者は外部から内部へ、内部から外部へ、というアプローチの違いはあるが、既存の宗教学、仏教学では描写しきれない「宗教」の本質を探究しようとしている。著者は『外部』と見た創価学会の現場』の中で「これまでも宗教学や宗教社会学、都市社会学において、創価学会など、いわゆる「新興宗教」の研究は行われてきました。ただ、改めて既往研究を俯瞰し直すと、いわゆる『葬式仏教』ではない信者のアクティブな実践が伴う現代宗教に迫る研究、中でも創価学会に関する外部からの切り込みは「浅い」と評さざるを得ません」（二九三頁）と記している。既往研究が見落としている『盲点』に目を向け、サーチライトのように新たな光を当て、対象の隠された輪郭を明らかにする。こうした著者の研究姿勢はあらゆる対象に一貫しているのではないだろうか。前置きが少し長くなったが、ここから本書の内容を紐解いていきたい。

本書は月刊誌「Voice」に二〇一七年から連載された「ニッポン新潮流・現代社会」の論考をまとめた書籍である。著者自身も「どの論考をどの順番で読んでもらって

も構わない」（七頁）と述べているように、メディア、政治、東日本大震災など多様なテーマが論じられている。著者は「まえがき」において、本書の通奏低音となっている問題意識について「私たちは、現代社会に存在する盲点を感じながら、視点をずらし、視野を拓けるトレーニングを続け、ことの根底にあるものを見通す力を鍛えなければならぬ」（五頁）と述懐している。著者にとつて『盲点』とは、単に人々に見えないものという意味にとどまらない。あえて人々が見ようとしぬもの、見て見ぬふりをして隠そうとしているもの、そうした広い意味での『盲点』を指摘することに本書の主眼は置かれている。

著者は本書で「ムラ社会」の駆逐ゲーム」と題して、近代社会に残存する「ギルド的なもの」の影響を論じている。このカタカナ表記の「ムラ」は『フクシマ』論原子力ムラはなぜ生まれたのか』においても用いられており、同著では植民地と被植民地の関係をアナロジーとしながら、原発立地地域と中央との歪な関係を描き出している。著者は現代社会に依然として大きな影響力を持ち続けている封建的な「ムラ」の存在を明らかにすると共に、「ムラ」的な構造が駆逐ゲームの様相を呈しながら融解しつつある現状も鋭く指摘している。同論考が連載されたのは二〇一八年のことであるが、それから七年の月日が経過し、

政界、芸能界、大手メディアなど、あらゆる分野で「ムラ社会」の駆逐ゲームは勢いを増し続けている。著者は「駆逐ゲームを講じるなかでも、代替的かつ理想的な社会のあり方を構想する必要はあるだろう。あくまでそのゲームは理想に向かうための手段にすぎないのだから」（六五頁）と危惧を表明しているが、そのメッセージの意味は時を経るごとに重みを増しているように思われる。

本書の最終章は「3・11の盲点」と題されている。著者は「あとがきにかえて——なぜ盲点は盲点であり続けるのか」の中で、社会の『盲点』に目を向ける動機について「3・11の危機のなかで量産された、権威をもち時に権力をふるう立場にある既成言論人の、ただの役立たずならまだ良い、実被害を拡大させることに加担すらする体たらくへの憤りだった」（二二六頁～二二七頁）と率直な思いを吐露している。東日本大震災という未曾有の複合災害は我々に日本の『盲点』をまざまざと見せつける契機となった。その時に感じた「憤り」が今もなお、著者を突き動かし続けている。著者は本書の終盤において、「中道」「知識」「外部」という鍵概念を読者に提示している。著者は「中道」について、仏教用語としての本来の意味をふまえて「極端同士の対立構造自体から超越すること」（二四八頁）と定義する。また「知識」については「断片的な情報を体系的に組み合

わせ、またその獲得に向けた意思と経験への意思が不可欠なもの」（二五〇頁）と意義付けている。こうした「中道」「知識」が社会から失われてしまえば、昨今注目されているフィリターバブルやエコリーチャンバーⁱⁱⁱなどの議論に象徴されるように、内側の論理ばかりが強調されるようになる。その結果として、例えば社会的弱者など自分たちの外側にいる存在が捨象され、「内部」の人間にとつて「外部」が『盲点』となつて見えなくなってしまう。著者はそうした事態に警鐘を鳴らし、時に秩序を破ることもいとわず、物語を展開するトリックスターとしての役割を自ら引き受け、社会の『盲点』に光を当てようとしている。本書が発刊された二〇二一年は東日本大震災から一〇年の節目であった。だけでなく、コロナ禍という新たな災禍の只中でもあった。それから数年の月日が流れたが、著者は今、社会のどんな『盲点』に目を向けているのだろう。そして『盲点』が『盲点』でなくなった時、その先にどんな社会を構築すれば良いのか、我々が向き合うべき次なる課題も残されているように思えた。

〈注釈〉

i 『フクシマ』論 原子力ムラはなぜ生まれたのか（青土社、二〇二一年、一一頁）を参照。

ii 公式HP (引用元：<https://www.hopetourism.jp/about.html>)

ではホープツーリズムについて「福島県は、世界で類を見ない「複合災害（地震・津波・原子力災害）」を経験した唯一の場所。複合災害の教訓等から「持続可能な社会・地域づくりを探究・創造する」福島オンリーワンの新しいスタディツアープログラムです」と説明されている。

iii 総務省 (引用元：<https://www.soumu.go.jp/johotsusintokei/whitepaper/ja/r01/html/nd114210.html>)のサイトによれば、

エコーチャンバーとは「ソーシャルメディアを利用する際、自分と似た興味関心をもつユーザーをフォローする結果、意見をSNSで発信すると自分と似た意見が返ってくるという状況を、閉じた小部屋で音が反響する物理現象にたとえたもの」であり、フィルターバブルは「アルゴリズムがネット利用者個人の検索履歴やクリック履歴を分析し学習することで、個々のユーザーにとっては望むと望まざるとにかかわらず見たい情報が優先的に表示され、利用者の観点に合わない情報からは隔離され、自身の考え方や価値観の「バブル（泡）」の中に孤立するという情報環境」のことを意味する。

【活動報告】

本年度は研究所の体制を儒学教育研究部門、池田大作研究部門、社会哲学研究部門、イスラーム・中東研究部門の四研究部門体制に再編し、研究部門の名称変更も行った。現代仏教研究部門は池田大作研究部門と統合し、西洋哲学研究部門は山脇直司部門長を迎え、社会哲学研究部門として新出発した。イスラーム・中東研究部門も名称変更を行った。また研究所のホームページを新たに立ち上げるなど研究体制の拡充を図った。

六月 第三六回大成至聖先師孔子祭

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（山崎光悦先生）

東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

池田大作研究会 講師…三浦健一

「創価信仰学入門」

社会哲学研究部門研究会 講師…山脇直司

「政治的リーダーシップ、メディア、民主主義」

人間力育成講座（高橋真仁先生）

人間力育成講座（Def Tech Micro）

夏季休暇

論語素読教室（二回）

東洋思想研究所例会

社会哲学研究部門研究会 講師…山脇直司

「未来のための社会哲学序説」

論語素読教室（二回）

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（大塚太郎先生）

人間力育成講座（吉松徹郎先生）

池田大作研究会 講師…鈞治雄

「『創価教育学体系』の価値をどう創造するか」

一月 論語素読教室（二回）

二月 東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

三月 論語素読教室（二回）

四月 東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

五月 東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

池田大作研究会 講師…大崎素史

「二二世紀の平和路線」

イスラーム・中東研究会 講師…月本昭男

「預言者ホセアにみる歴史と内面への二重のまなざし」

十一月 東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

人間力育成講座（吉田浩一郎先生）

十二月 論語素読教室（二回）

人間力育成講座（白石真澄先生）

イスラーム・中東研究会 講師…深見奈緒子

「イスラーム複合建築にみる慈善事業としての造営」

令和六年度全学共通授業「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お招きして人間力育成講座を行っている。

令和六年度は「土台」をテーマに掲げた。人格的感化による人間力教育という基本を大切に、授業のサポートをしている上級学年によるスタツフコーナーの機会を増やすなど、双方向性の高い授業に挑戦した。

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。本年度は小冊子の校正を行って改訂版を作成し、これまで二冊配布していたテキストを一冊にまとめて学生に配布した。

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Det Tech Micro先生、内閣官房の高橋真仁先生にご講義をしていただいた。秋学期には大塚倉庫株式会社代表取締役会長の大塚太郎先生、株式会社アイスタイル代表取締役会長兼CEOの吉松徹郎先生、株式会社クラウドワークス代表取締役社長兼CEOの

吉田浩一郎先生、関西大学名誉教授の白石真澄先生といった各界で活躍する外部講師の方々にお力添えをいただいた。また吉村作治総長にも春学期、秋学期の計二回、ご講義をしていただいた。来年度の授業テーマは「新風」として、授業のさらなる改革、改善をしていきたい。



高橋真仁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】

令和五年度に、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、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への参加がかなわない状況ではありましたが、本年は、より一層、研究と啓蒙の二方面より、積極的な活動を行うことができました。

また一昨年度より、論語マイスターの制度も、本格的に動き始めましたが、最近では学生も、「論語マイスター制度に興味がある」という申し出があるなど、啓蒙活動が定着していきつつある状況でございます。

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。

そして昨年度は、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、本年度の夏期の討論会では、「お金と友情のどちらが大切か」について意見をたたかわせ、古典だけでなく、現代社会や思想に対する理解を深めて参りました。先年も記したとおり、討論会の際に、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ていると考えているところ です。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ものです。

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。

そして令和六年度においても、論語部の部員である我妻拓也さんが、昨年度同様、学友会会長・鎌山祭実行委員長に就任、また多くの部員が、副会長や会計として参画するなど、多くの部員が躍動した一年となりました。いまや論語部の学生が、東日本国際大学の学友会の屋台骨を支える存在となりつつあるところとなっています。

さらに特筆すべきこととして、英語講座やハンフォードの留学、そしてエジプト研修のほか、さらには、姉妹校である台湾・開南大学の長期交換留学（九月から一月）に部員の室井駿哉さんが選ばれるなど、積極的な部員が多く登場しているところとなっています。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、過去には三年連続第一位の荣誉に浴し、一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、論語部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・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官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、また共に、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。

池田大作研究部門活動報告

本年度、池田大作研究部門が主催する池田大作思想研究会を池田大作研究会に改称し、今後のさらなる学術交流に向けて基盤を整えた。池田大作研究会も設立三年目を迎え、本年度は研究会を計四回開催した。また当紀要には研究会において外部講師として講義をしていただいた創価大学名誉教授の鈎治雄先生による「『創価教育学体系』の価値をどう創造するか」と題する特別講義の講義録を掲載している。以下、各講座の概要を概説する。

二〇二四年五月十一日「二十一世紀への平和路線」

大崎素史（東日本国際大学教授・池田大作研究会会長）

池田大作研究会の大崎素史会長による講義が行われた。一九七九年に刊行された『創大平和研究』創刊号への特別寄稿「二十一世紀への平和路線」をテキストとして、国際的な連帯の重要性等について解説を行った。

二〇二四年七月二十七日「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）

創価信仰学における「十の基礎」のうち、「法の具現―修行観の日蓮的転回」「宗教の進化―救済の智慧」について三浦健一主任研究員が講義を行った。創価信仰学の実践論に相当する二つの原理を通して日蓮仏法の修行観について概説した。

二〇二四年十月二十六日

「『創価教育学体系』の価値をどう創造するか」

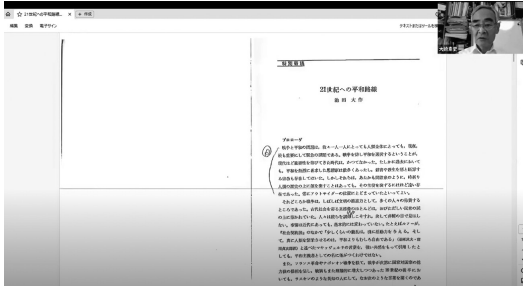
鈎治雄（創価大学名誉教授）

創価大学名誉教授の鈎治雄先生による講義では教育者であり、思想家の牧口常三郎先生について、主著『創価教育学体系』を紐解きながら、創価教育の現代的な意義について論じた。詳細は本紀要の「特集二」に掲載している。

二〇二五年一月十一日「法華経入門」

松岡幹夫（東日本国際大学教授・東洋思想研究所所長）

「法華経入門」講座は「提婆達多品」の後編を題材に行われた。「提婆達多品」の中でも「竜女成仏」を主題として、仏法における男女観は決して固定的なものではなく、根本的な男女平等を説いていることを解説した。



2024年5月11日に行われた大崎素史部門長による講義



2024年10月26日に行われた鈎治雄先生による講義

社会哲学研究部門活動報告

本年度、社会哲学研究部門は西洋哲学研究部門を発展改称する形で新たに発足した。部門長には東京大学名誉教授の山脇直司先生を迎え、年度内に二回、先の研究会を開催した。当研究部門には東日本国際大学副学長でもある青木晋康研究員、経済経営学部の飯村祥之研究員、いわき短期大学学長もつとめる福井朗子研究員が所属している。

二〇二四年七月三十日

「政治的リーダーシップ、メディア、民主主義―その再考」

報告者 山脇直司（東日本国際大学客員教授）

東京大学名誉教授）

二〇二四年九月四日

「未来のための社会哲学序説―世代間断絶を超えて」

報告者 山脇直司（東日本国際大学客員教授）

東京大学名誉教授）



山脇直司部門長による講義

イスラーム・中東研究部門活動報告



写真1：研究会の始まり

イスラーム・中東研究会では、ここ数年イスラーム文明の科学的側面に焦点を当てた課題をテーマにしてきたが、今年度はさらにイスラーム文明の特徴をなす経済的側面や相互扶助の考え方の側面も追及することとなった。二〇二四年度の第二回研究会と第三回研究会で扱った内容がそれにあたる。二〇二四年度にはさらにそれらのイスラーム研究に加えて、イスラームの前身時代の宗教にも焦点を当てる研究会を行うこととなり、第一回研究会でユダヤ教の預言者に関する講演が行われた。いずれの会も会場は東日本国際大学の早稲田キャンパスで開かれ、当研究部門の代表である吉村作治総長の挨拶から会が始められた（写真1）。

第一回研究会 二〇二四年十月二十五日（金）

一八・三〇～二〇・〇〇

「預言者ホセアにみる歴史と内面への二重のまなざし」

月本昭男（立教大学・上智大学名誉教授）（写真2）

ホセアは、古代イスラエルの王国が北のイスラエル王国と南のユダ王国に分裂した後、イスラエル王国がアッシリアに滅ぼされるといふさばきを受ける直前に登場した預言者である。王国は滅亡したものの、神の愛はそこで終わってしまっただけではなく、イスラエルは再び集められ、悔い改める者には喜んで赦しが与えられたとされる。講演は、ホセア預言の特徴は何かという問題を、政治批判と宗教批判、内面への視座、歴史への視座、ホセアの王政批判、ホセアの救済予言、といったいくつかの分析軸を通して進められた。

第二回研究会 二〇二四年十二月二十日（金）

一八・三〇～二〇・〇〇

「イスラーム複合建築にみる慈善事業としての造営」

深見奈緒子（日本学術振興会カイロ研究連絡センター長）

(写真3)

イスラーム世界の公共建築は社会を想定した慈善の側面を持ち、宮殿の建設も社会のマネージメントという目的があった。一方宗教建築では、当初預言者モスクが担っていた機能が分化して専門的な建築形式を生み出し、やがて建物を隣り合わせる等、信仰・教学・医療・修道・福祉に関わる総合施設に展開し、社会的な知名度を持つものも登場した。マムルーク朝に盛行する墓付複合建築では、通りを挟んで向い合う軸線対称の配置がみられ、これは既存の通りのヒエラルキーを重視した効果的な配置をする意図が背景にあると考えられる。

第三回研究会 二〇二五年一月十七日(金)

一八・三〇・二〇〇〇

「イブン・ハルドゥーン

―「自伝」から見るその生涯・活動・思想―」

吉村武典(大東文化大学国際関係学部准教授)

(写真4)

十四世紀の前半に西方イスラーム圏に登場したイブン・ハルドゥーンは、イスラーム世界を代表する歴史哲学・思想家であり、輝かしい足跡は法学や経済学の分野にも及んだ。本講演では、代表的な著作『歴史叙説』を事例に、そ

の学問の先見性の高さを分析し、特に「アサビーヤ」(連帯意識)と社会との関りに分析のキーがあるとされた。講演では、イブン・ハルドゥーンの家の来歴、少年時代と教育、成年後の遍歴から思想の形成史の背景を考察し、晩年にエジプトで過ごしたことや、ティムールとの会見等の重要なトピックの紹介も行われた。

写真2：第1回研究会



写真3：第2回研究会



写真4：第3回研究会



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 〇二四六―二二―一六六一

研究 東洋 第十五号

刊行日 2025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