

研究東洋

第十六号

東日本国際大学
東洋思想研究所

2026年2月

発刊によせて

今日、社会はかつてない速度で変化を遂げつつある。特に若者の価値観の多様化は顕著であり、「安定した大企業への就職」を最終目標とする人生設計に代わり、自ら事業を興し、新たな社会価値を創造しようとする志向が目立つようになってきた。学生の中には、仲間と共に起業し、世界を舞台に活躍したいという明確な夢を抱いて学びに臨む者も少なくない。こうした現象は、現代の高等教育にとって新たな課題であると同時に、大きな希望でもある。起業や社会的挑戦に必要とされるものは、単なる知識や技能にとどまらない。それ以上に重視されるのが、思いやり、共感、責任感、協調性、そして困難を乗り越える力といった「人間力」である。これは単なるスローガンではなく、人生を力強く生き抜くうえでの実践的な基礎であり、現代社会における「人間の教育」の根幹をなすものである。

本学・東日本国際大学は、「人間力の育成」を建学の精神として掲げてきた。知識の伝達を超えて、人間としての成長を促す教育こそが、真に社会に資する大学の使命である。東洋思想研究所は、この理念を学術的に体现する拠点として、東洋と西洋の思想的対話を通じた「共生の知」の創出を目指して活動を続けている。

近年の動向として特筆すべきは、二〇二四年の十二月、いわき市および本学を運営する学校法人昌平齋が、国際連合訓練調査研究所（UNITAR）と協定を結び、本学キャンパス内に「CHEALジャパン国際研修センター」が開設されたことである。これは、日本国内では初となるCIFALネットワークの拠点であり、国際連合が推進する持続可能な開発目標（SDGs）の達成に資する人材育成と、地域社会との連携を図る画期的な試みである。

福島・いわきの地から世界へとつながる教育・研修の拠点が生まれたことは、本学にとっても、また本研究所にとっても、今後の大きな展望を開くものである。

さらに、二〇二七年度には「デジタル創造学科（仮称）」の開設が予定されている。AI・ICTの活用力と創造的思考を融合し、次世代の社会的課題に挑む人材を育てることを目指すこの新学科においても、人間としての責任感、倫理観、共感的思考といった人間力が、その根幹をなすことは言うまでもない。

東洋思想研究所は今後も、東洋的な生命観・倫理観・共生思想を、現代社会の課題と接続する知の力へと昇華させ、教育と研究の両面から人間力の涵養に資する学術的営為を継続していく所存である。宗教・哲学・文化・倫理といった知の伝統を尊重しつつ、地域と世界の懸け橋となる知の創造に努めていきたい。

本紀要『研究東洋』は、こうした本研究所の知的探究の成果を広く社会に問いかける場である。本号に収められた多様な論考が、読者諸賢にとって思索と対話の一助となることを願ってやまない。

令和八年二月

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

第十六号

二〇二六年二月

発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」

..... 2

■特集一 第三七回大成至聖先師孔子祭

当日日程

..... 6

斎主挨拶並びに記念講演会挨拶 学校法人昌平覺理事長 緑川浩司 8

記念講演 東京大学名誉教授 山脇直司

「分断された世界における儒教の意義 ―公共の理、公論、和―」 13

■特集二 第十一回日中韓国際学術シンポジウム「AI時代…東アジア思想の対応」

基調講演 緑川浩司「AI時代における東アジア思想の役割」

―東日本国際大学の教育実践から考える― 25

論文Ⅰ 河合 伸「AIの進展がもたらす労働の質的転換と中庸のすすめ」 31

論文Ⅱ 李 和貞「AI時代の人間性教育と心理学」

―池田大作思想に基づく非認知能力の探究― 40

論文Ⅲ 城山陽宣「AI新時代を創造する孔子の理想のかたち」

―周の同姓不婚の制と学・徳・道の観念の再構築を中心として― 46

論文Ⅳ 三浦健一「AI時代における人間性の再構築

―日蓮仏法における「心の財」の現代的意義―

72

論文Ⅴ 田村立波「『易経』の「履卦」に示されるAIのリスク

82

評 論 長谷川 奏

「日中韓シンポに寄せて―AIの進展に関するイスラーム・中東部門からの覚書―」

89

■論文■

論文Ⅰ 趙 真真「売茶翁における煎茶の仙境観

―廬全回帰と悟りの境地との関係を手掛かりに―

95

論文Ⅱ 尹 馨憶「安藤昌益における共同の生活構想―人間理解をめぐって―

117

■研究ノート■

ノートⅠ 長谷川 奏「エジプト低地のやきものづくりと陶工の追想

―緑地のへりの生産と水運―

137

■活動報告■

研究所全体としての活動一覧

149

研究部門の活動報告

152

■論文投稿規定■

.....

161

■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 第三七回大成至聖先師孔子祭■

二〇二五年（令和七年）六月二十五日、第三七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、国文学者の中西進先生、東京大学名誉教授の山脇直司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。

令和七年六月二十五日（水）

午前一〇時三〇分～午前十時三〇分

東日本国際大学 一号館屋上 大成殿

一号館二階 階段教室

第三七回大成至聖先師孔子祭

午後一三時〇〇分～午後一五時十三分

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 「行基の灰」

講師 国文学者

中西 進

記念講演②

演題 「分断された世界における儒教の意義」

講師 東京大学名誉教授

山脇直司

■特集一 第三七回大成至聖先師孔子祭

時間	場所	内容	
第1部 第37回 大成孔子祭至聖先師孔子祭			
10:30 ~ 11:30	本学1号館 大成殿 及び 2階階段教室 及び 1階教室	孔子祭	司会：張 成民 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 副理事長 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 撤 饌 齋主一拝 直 会 ◇祭主挨拶 ◇閉式の辞	理事長、副理事長、総長、学長、鎌田地区区長、 学生（大・短・中高）等 学校法人昌平養 理事長 緑川浩司 東日本国際大学 学長 中山哲志
11:30 ~ 11:40	大成殿中	◇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	◆新たな養旗披露 感謝状贈呈	司会：草野幸雄 学校法人昌平養 緑川浩司理事長から養友会 白石吉徳会長へ
13:05 ~	アリオス 大ホール	記念講演会	司会：三浦健一
13:18 ~		◆挨拶 来賓祝辞	学校法人昌平養 理事長 緑川浩司 いわき市長 内田広之 様
13:28 ~		◆記念講演	〈講師紹介〉学校法人昌平養 吉村総長 演題 「分断された世界における儒教の意義 —公共の理、公論、和一—」 講師：国文学者 中西 進先生
14:28 ~			〈準 備〉
14:33 ~		◆記念講演	〈講師紹介〉東洋思想研究所 松岡所長 演題 「分断された世界における儒教の意義 —公共の理、公論、和一—」 講師：東京大学名誉教授・東洋思想研究所社会思想研究部門長 山脇直司先生

第三七回大成至聖先師孔子祭及び記念講演会スケジュール

齋主挨拶

学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

本日はご多忙のところ、第三七回孔子祭に御参列いただき、誠にありがとうございます。学校法人昌平齋を代表いたしまして、心より御礼申し上げます。

福島・浜通りの復興という課題に向き合い、国連のC I F A L ジャパンの設置、アメリカカハnfオード研修、シリコンバレーオフィス設置、デジタル創造学科の設置申請など、教職員の献身的な努力と団結によって大きな成果をあげ、この一年間、法人全体としてかつてない上げ潮を築くことができました。これもひとえに地域の皆さま方の深いご理解とご協力があってこそその結果であると改めて感謝する次第です。

本日の孔子祭は、そうした一年間の歩みに思いを馳せながら、「人類の教師」たる孔子に感謝の誠を捧げ、わが昌平齋の原点となる建学の精神を確認し合う厳肅な日であります。

さて、本学の建学の精神を孔子の教えの中でも特に『論語』に求めている理由の一つは、そこに脈動する人間主義

にあると私は思っています。すなわち、孔子は、徹底して人間に光をあて、一人一人の人間のもつ無限の可能性を信じ、それを拓く人間教育の実践に生涯を懸けたのです。そこにこそ、孔子の言々句々は今なお多くの人々の心を魅了してやまない所以があるように思います。

「己の欲せざる所は、人に施すこと勿れ」との一節は、『論語』の中でもとりわけ有名な言葉であります。実はそれはある弟子が孔子に「生涯にわたって実践すべきものを一文字で表すことができるでしょうか」と質問したことに対して、孔子が「それは恕である」と答えたあとに加えた言葉でありました。「恕」とは今で言えば、「思いやりの心」であり、人間的な誠実さであり、真心です。そしてそれは何よりも自他ともの幸せを祈る心です。自分だけが幸福になるということはあり得ません。人を幸せにした分だけ、自分も豊かに幸せになるのです。「義を行い以て其の道に達す」という建学の精神もまさにそこにあります。

私たちは今、「人間力の育成」に全力を注いでおります。

未来を担って立つ使命感あふれる人材を輩出していくこと
によって、地域社会に少しでも貢献していきたいと願って
おります。そのことをここにお誓い申し上げ、私のご挨拶
といたします。ありがとうございます。

令和七年六月二十五日

記念講演会挨拶

学校法人昌平費理事長 緑川浩司

本日はご多忙のなかご来賓の方々には多数ご出席をいただき、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こと学校法人昌平費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。

本法人は、令和五年の創立一二〇周年という節目を機に、さらに未来に向けた多種多様な問題に挑戦し、それを現出し、躍進しています。建学の精神である孔子の教えの「儒学教育日本一」を目指しながら、世界的見地に立った人材育成と時代の要請に応えた新機軸を次々に打ち出しております。

現在、本法人では国際的視点に立った三つのプロジェクトが進展中です。

一つ目は、国連唯一の人材育成機関「国連ユニタール」のグローバルCIFALネットワークの日本初となる拠点「CIFALジャパン国際研修センター」をいわき市と共同で昨年十二月に開設しました。国際的視野を持つ地域リーダーと若者の養成を目的とし、世界で三十五カ所目の

CIFALとなります。地域社会の解決を図りながら、その知見を地域レベルから国際社会にも発信していきます。最高意思決定機関の第一回評議会を五月三十一日に開き、活動計画などを決定、併せて第一回国際シンポジウムを開催し、大きな反響を呼ぶことができました。

今後は、第二回国際シンポジウム、SDGsや地域課題に沿った研修プログラム、模擬国連の開催、国連関係機関への学生派遣などを計画していきます。これらの参加・修了者には国連の修了証やバッジを贈ることも考えているところです。

本学キャンパスには国際社会の理想に向かって貢献するグローバル人材育成の象徴として、国連から贈呈を受けた「国連旗」が掲揚されています。全国に大学は約八〇〇校ありますが、国連旗がはためているのは本学だけということになります。

二つ目は、地方の私立大学として初めて文部科学省に採択された「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―は二年目を迎えました。国の支援を受けて、以前から交流がある米國ハンフォード地域の二つの高等教育機関との提携を推進しています。

昨年は本学学生八人と高専生二人の計十人を派遣。またハンフォードの学生五人を受け入れて本県での研修を実施しました。ハンフォードは放射能汚染地区から米國有数の地域に発展を遂げた先進地で、目指すのは相互交流による復興人材の育成です。今年も双方で派遣し合い、今年は学生十人が研修に向かいました。

言うまでもなく、福島復興創生、持続的発展・成長のために、グローバルな視野を持ち創造性豊かで、チャレンジ精神に富む人材の育成が必要です。

三つ目は、米國シリコンバレーモデル研修です。世界の成功企業が集積するシリコンバレーに学生を派遣し、シリコンバレーマインドに触れ、学生時代から発想力と意識変革の機会として実行しております。昨年八月、学生一人を派遣、その公開報告会を十一月に開いたところ、自己成長を遂げた学生のプレゼン内容が大きな反響を呼びました。

これを機に今年七月には福島民友新聞社との共同派遣プロジェクト「米國シリコンバレーマインド醸成プログラム」を実施いたします。

いわき市を中心とした福島県の企業をはじめ、経済界や

自治体の活性化を図るため若手・中堅社会人九人をシリコンバレーに派遣します。世界最先端の企業文化をリードするその地で実施研修を受けることにより、新たな価値判断や成長戦略のノウハウを醸成、刷新的な企業の発展と最新の情報を持つ人材を育成していく試みとなります。

以上のように、昌平饗は今年を「グローバル人材育成元年」と位置づけ、将来、国連で世界で活躍できる人材の育成に尽力していく覚悟しております。

学術的には、本学初の工学系となる「デジタル創造学科」（仮称）の新設を令和九年四月に予定し、準備を進めております。

新学科では、デジタル工学と経済・経営の専門性を基盤に、デジタル技術を活用しながら課題の発見と、解決できる能力を身に付け、地域社会や企業において事業変革、新たな価値を創造できる人材養成を目指していきます。

儒学を建学の精神とする昌平饗の淵源は、江戸時代五代將軍徳川綱吉が神田湯島に大成殿を建立し、ここに孔子像を移して聖堂と称したことに始まります。本法人は創立一二〇周年を迎えましたが、国連の関係者からは「三〇〇年を有する歴史と伝統の流れをくむ昌平饗」と各方面で紹介されています。私も再認識したのですが、まさに「湯島聖堂」から始まる三〇〇年といえるのです。

この連綿と続く三〇〇年があつて現在があるのです。

東日本国際大学名誉学長の故森田実先生は、大震災を教訓として「真の思想は本当に苦勞した土地から生まれる。いわきから新しい思想をつくり上げよう」と提示されました。私はこれを「困難を乗り越えるには決断力が求められる」と考え、行動してきました。それは先生が論語の一説を新たな建学の精神として示された「克己復礼為仁（こっきふくれいじんとなす）」に通じ、利己的な自分を乗り越えて社会の規範に立つという意味です。この中には自分の弱さを克服し、一步を踏み出す「義」、つまり行動のため絞り出す「勇氣」の二文字が隠されています。国家間の対立が先鋭化^{先鋭化}する国際社会にあつて、私には「平和を尊ぶ学生を育ててください」というメッセージとしても理解できるのです。

これからも地域の地域力向上に貢献しながら、学生第一の教育を旨として、教職員一同、さらなる努力を積み重ねて参ります。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に向けてさまざまな挑戦をしていく不退の決意を申し上げ、私の挨拶とさせていただきます。本日より新しい歴史を学生とともに築いてまいります。

本日は、大変にありがとうございました。

令和七年六月二十五日



山脇直司先生

記念講演 「分断された世界における儒教の意義 ——公共の理、公論、和——」

東京大学名誉教授、東日本国際大学 東洋思想研究所・社会学部 思想研究部 門長 / 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。その後、通信制の星槎大
学教授、二〇一九年から

二〇二三年まで同学長。単著『ヨーロッパ社会思想史』『社会とどうかわるか』『公共哲学とは何か』『社会思想史を学ぶ』『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』、編著『教養教育と統合知』など多数。

■はじめに

皆さん、テレビやインターネット報道を見ているとおわかりのように、現代の社会は至るところで分断化が進行しています。そうした状況で、建学の精神である儒教・朱子学の意義は一体どこに求められるでしょうか。今日はその問題にそのものについて、私なりにズバリ応えてみたいと思います。『今本当に儒教って必要なの？ それは古い思想じゃないの？』というイメージを一掃し、「今こそ新しい目で儒教を学びましょう」ということが今日一番言いたい趣旨で、それをこれからお話ししましょう。

■世界の分断化の進行に対抗しうる儒教・朱子学の思想

先ほど講演された中西進先生が（改元の案を）進言されたと言われる「令和」時代になってから、六年余り経ちました。美しいハーモニーの時代となることを希求したわけですけれども、一年経った時点でコロナ禍が世界中を襲いました。これはある意味で自然的な災禍でしたが、今度は二〇二二年二月にロシア軍がウクライナに侵入して戦争が勃発し、二〇二五年の現在も収拾がつかない状況になっています。そしてさらに、二〇二三年一〇月初めには、ハマスのイスラエル襲撃があり、それへの報復としてイスラエルの明らかに過剰なガザ地区への報復によって罪なき子どもをはじめ多くの人命が奪われ、事態はまだ収拾しておりません。私から見れば、これは明らかにイスラエルによるジェノサイドです。

そうした中、今度はアメリカではトランプ第二次政権が二〇二五年一月に発足し、今までの多様性を尊重するリベラルな政策を廃止して分断社会を作ろうとし、アメリカ国内は大変な状況になっております。また、トランプは国連組織を根本から信頼しておりません。

このよう分断化の重要な要因として挙げられるのは、国際社会の最高規範として考えられてきた国際法や国連憲章

が大国の指導者によって平気で破られたことで、それが連日のように、報道されています。では、そうした事態に立ち向かう理念や思想を儒教・朱子学は提供できるでしょうか？ 公共哲学を専門の一つにしている私の応えは「提供できる」です。

提供できるのは、まず「天地公共の理」という日本の儒学者が唱えた思想です。次に人びとが創る「公論」という思想です。日本では「世論」と呼ばれることが多いですが、それよりもっと重い言葉が「公論」です。そして最後に「和」という思想です。この三つの思想について今日はお話ししますが、まず、最初の「天地公共の理」という思想を身近なものするために、国際法と国連についての話から始めましょう。

■グロテュウスが唱えた国際法

先ほど大国の指導者による国際法違反について述べました。皆さんは国際法がどうしてできたかご存知ですか。国際法はいきなり天から降ってきたわけではありません。幾多の災禍を経て発展してきたもので、現在でもどんどん新しい内容が加わっています。

誰が最初に国際法を唱えたかについては、いろいろな説

がありますが、ヨーロッパでは、フランシスコ・スアレス（一五四八〜一六一七年／スペインの法学者）やフランシスコ・デ・ヴィトリア（一四八〇?〜一五四六年／スペインの法学者）が、初めて国際法を唱え、フーゴー・グロティウス（一五八三〜一六四五年／オランダの法学者）がその影響下で国際法の大著『戦争と平和の法』を一六二五年に著し、国際法の父と呼ばれるようになったという考えが一般的です。（日本では、大沼保昭先生が編者となって、東信堂から一九九五年に翻訳が刊行されています）。グロティウスは、日本の高校生も教わるヨーロッパ三十年戦争（一六一八〜四八年）の最中に生きていました。ヨーロッパの中で非常に大きな内乱、戦争が起こっている中で、この本を出したわけです。

注目してほしいのは、この本はいきなり法律論からではなく、「人間とは何か」というところから始まっていることです。「人間は自分の利益だけでなく、他人と同意し合って生きており、その社会的な行為の基盤をなすのが自然法だ」とグロティウスは言います。

それまで自然法は、主にキリスト教の神様を前提として考えられてきましたが、グロティウスは「神様なしでも、人間の自然、本性は社会的であり、それが自然法の基礎を成す」と唱えます。「エゴイズムにとらわれず、他人と同

意し合って生きることが人間本来の姿で、その社会的な行動の基盤をなすのが自然法である」というわけです。彼は、こうした人間論の延長で国際法を考えました。

具体的に言えば、「自衛、略奪行為への反撃、自然法に反した国家への懲罰以外の戦争は不当である」と述べています。「略奪行為への反撃」や「自然法に反した国家への懲罰」をどう解釈するか今でも問題は残りますが、いずれにせよ、国際法の父であるグロティウスの根底にこうした人間観があることを覚えておく必要があるでしょう。

■国連の発展といわき市・学校法人昌平齋に開設された 国連人材育成センター

では、国際法が基盤となって第二次大戦後に創られた国連について述べてみます。第二次世界大戦の前まで、スイスのジュネーヴにあった国際連盟は、第二次世界大戦を防げませんでした。そういった反省を踏まえ、一九四五年一〇月に国連が作られます。

国連の基本となるのは、国連憲章で、一九四八年に世界人権宣言を採択されました。日本は一九五六年一月八日、サンフランシスコ講和条約（一九五一年九月八日に締結）を経て国連に加わりました。現在の国連加盟国数は

一九三カ国です。北朝鮮も入っておりますし、他に独裁国と言われる国も入っています。その主な目的は国際平和、安全の維持、諸国家間の友好関係の発展、経済的・文化的・人道的な国際問題解決のため及び人権基本的自由の樹立のための国際協力を行なうことです。

国連の下にはさまざまな機関があります。皆さんが国連と聞くと、安保理（安全保障理事会）だけがイメージとして浮かぶかもしれませんが、国連安保理では、第二次世界大戦の戦勝国である五カ国（常任理事国のアメリカ、イギリス、フランス、ロシア、中国）が拒否権をもっており、うまく機能しないことも少なくありません。とはいえ、ウクライナ戦争、イスラエル戦争、ガザ地区でのジェノサイド（大量虐殺）行為に対して、国連総会決議もされています。国連には、安保理以外にも経済社会理事会があります。今日の講演の後半で触れるユネスコ（国連教育科学文化機関）、さらにユニセフ（国連児童基金）やWHO（世界保健機関）、ILO（国際労働機関）といった機関がそれに含まれます。そこで皆さん、「国連と東日本国際大学とは何の関係もない」とは思わないでください。なぜなら、国連訓練調査研究所（ユニタール＝UNITAR）が、世界各国の地方都市に地域人材育成センター（シファール＝CIFAL）を設置しており、昨年二〇二四年二月二日に、

CIFAL（シファール）ジャパン国際研修センターをいわき市と学校法人昌平聳に開設したのです。これは日本初という意味で画期的な出来事なので、皆さんはこの身近にあるセンターがこれからどのような活動をしていくのか、注目しなければなりません。

■開国の根拠としての「天地公共の理」

さて、国連全体の基盤となる国際法思想の先駆けは、先ほど触れたヨーロッパのグロティウスによってなされたと言えますが、実は日本でも幕末期の思想家（儒者）によって、朱子学（新儒教）を基に国際倫理的思想が展開されています。それを展開したのが横井小楠（一八〇九～六九年）という儒学者です。これからの国内秩序と国際秩序について考えた儒学者、朱子学者です。東日本国際大学は、儒教・朱子学を建学の精神としているので、皆さんは絶対にこれを覚えてください。

幕末期に、ペリーが黒船で浦賀に来航し（一八五三年）、ロシアのプチャーチンという人が、時を同じくして長崎に来ております（一八五三年）。その後ペリーは再度に下田に来て（一八五四年）、そこで開国の契約を交わしました。これをめぐって、「開国か攘夷か」で日本が割れていた時

代に、「何を根拠にして考えたらいいか」という問題で、横井小楠が提唱したのは、「天地公共の（実）理」によるあるべき国際秩序の判断です。

横井小楠は、「相手が天地公共の理にかなない理に沿う有道の国であれば、日本も開国して通商しても良い」と考えました。彼は「ほかの国も有道の道にかなっているだろう」という柔軟な考えの持ち主で、「特にアメリカは有道の道にかなっている」と考えたわけです。

攘夷派は「黒船を打ち払え」という勇ましい集団で、小楠も最初はそれに賛同していましたが、朱子学からヒントを得た「天地公共の理」によって「平和に開国せよ」という立場に転じました。「天地公共の理」こそ、国際協調を可能にすると考え直したわけです。

この考えと正反対の考えを、小楠は「割拠権」と呼びました。それは、自分たちの利害損得だけで物事を見る思考方法、いわゆるエゴイズムです。「他人はどうでもいい。自分のエゴだけを尊重し、重んじて生きればよい」という考えです。「そういった割拠権にとらわれる限り、紛争解決の手段としての戦争はなくなならない」「日本は天地公共の理に基づく道義国にならなければならぬ」と彼は考えたわけです。

幕末当時の国際情勢を見るにつけ、欧米でも中国・朝鮮

でも、諸外国はそれぞれの割拠権に縛られていましたが、日本はそうあつてはなりません。

熊本で生まれ、福井で活躍した小楠は、他方ではリアリスト（現実主義者）でした。ですから彼は「非武装中立を目指せ」などとは決して言ってはいません。「必要限度の自衛のための武力をもつことは、もちろんやむをえない」というリアリストでした。そのうえで、彼は、アメリカやイギリス、ロシアをどう見たのでしょうか。彼の見方は「今是有道の道義国であるらしい。しかし、これからは無道の国に傾きかねない」とかなり揺れています。相手が道義国であれば、一国の私益を超えた通商（貿易）によって共生し、国際協力が可能です。それ故に、各国が割拠権を乗り越え、相互に道義国にならないというのが、朱子学に基づいた小楠の国際思想でした。

では、二〇二五年現在の世界に、どれだけの道義国にならなければならないというのか。残念ながら多くの国が割拠権にとらわれてしまっています。ネタニヤフが率いるイスラエル、プーチンが率いるロシア、トランプが率いるアメリカなどはその最たるものでしょう。そうした中で、分断化のイデオロギーたる「割拠見」に対抗する「公共の理」の思想こそ、儒教・朱子学の現代的意義と、これからの日本が進む羅針盤を提供しているというのが、私の考え

です。

■「公論」と「五箇条の御誓文」

この「公共の理」から派生した明治初期の「公議」「公論」は、二番目の重要な朱子学的遺産です。当時は幕末ですから、国内秩序は非常に乱れており、新たな国内秩序を形成するためには、割拠権や私利私欲を超えた議論をしなければなりません。そのために講学（学問を研究すること）、講習（人々が集まって学習すること）をするための学校が形成され、そこでの討議、討論、対話の中で形成された公論を、政府の政策決定の基礎にする必要があります。

そのために政府の中に講学集団が形成され、政府の構成員は、可能な限り学校の討論に参加するようになっていきます。小楠によれば、単に利益集団がエゴを突きつけ合い、政策が作られることがあってはなりません。現代風に言うと、ボトムアップ的な意見の積み重ねで公論をつくる姿が必要なのです。

そうした状況の中で、横井小楠の弟子であった由利公正（一八二九～一九〇九年）は、福井で横井小楠からさまざまなことを学びます。公論を取り入れた「五箇条の御誓文」

に彼は大きな影響を与えました（一八六八年三月一日発表）。朱子学者であった横井小楠はキリスト教徒と間違われ、一八六九年に暗殺されますが、弟子の由利公正は長生きしました。

明治政府ができたときに、明治天皇が五箇条の御誓文を発布しましたが、この草案を実質的に作ったのは由利公正たちです。ここで強調しておきたいのですが、五箇条の御誓文は、約二〇年後に作られた大日本帝国憲法（一八八九年公布、一八九〇年施行）とはずいぶん性格が異なります。五箇条の御誓文は自由民権運動、当時の民主主義に強い影響を与えました。これは儒教的・朱子学的な民主主義だと言ってよいでしょう。

そこに何が書かれているか、具体的にみていきましょう。

（一） 廣く會議ヲ興シ萬機公論ニ決スヘシ（広く會議を開き、すべてのことをみんなで話し合って決めましょう）

これは自由民権運動の精神的支柱になりました。

（一） 上下心ヲ一ニシテ盛ニ經綸ヲ行フヘシ（上司も部下も、心を一つにして国を治めていきましょう）

「経綸」とは、国を治める政策です。政治的、経済的な政策を行なう重要性も、由利公正が強調しました。

（一） 舊來ノ陋習ヲ破り天地ノ公道ニ基クヘシ（今まで

の悪い習慣をやめて、国際社会に合った行動をしましょう

う)。

これらはまさに現代必要とされる思想です。

■講演前半のメッセージ

ここで講演前半のメッセージをまとめておきましょう。現代世界では割拠権にとらわれた分断が進んでおり、世界平和が脅かされています。国内でも多くの混乱が見られます。ユーチューブを見れば、言いたい放題の人が、好き勝手に根拠なく話している様子がよくわかります。そうした中で、公共の利益に基づく判断力、学習を通して得られる人間力と教養力を養わなければいけません。それを元にして形成される「公論」は非常に重要です。そして、東日本国際大学が掲げている人間力と教養力は本当に大切です。これが儒教の現代的意義の一つなのです。

■「和」という思想

さて皆さん「ユネスコ」と聞くと、たいてい世界遺産を思い浮かべるでしょう。しかし、第二次大戦後にパリに本部を置き設置されたUNESCOは、国連教育科学文化機関 (United Nations Educational, Scientific and Cultural

Organization) の略語であり、ユネスコの日本大使はたいいてい外務省か文部科学省の方が務めていて、私が現在よく知っている近藤誠一・元文化庁長官もかつてユネスコ日本大使を務めておられました。

ユネスコ憲章の前文には次のように記されています。

〈戦争は人の心の中で生まれるものであるから、人の心の中に平和のとりでを築かなければならない。〉

〈相互の風習と生活を知らないことは、人類の歴史を通じて世界の諸人民の間に疑惑と不信を起こした共通の原因であり、この疑惑と不信の為に、諸人民の不一致があまりにもしばしば戦争となった。〉

これは、平和が多様な文化の相互承認を前提とすることを新たに謡った貴重な宣言です。上から目線で、どっちの文化が優れていると競うのではなく、「相互に異文化理解に努め、互いに文化を尊重しましょう」という思想の宣言なのです。

この思想を一番嫌っているのが、アメリカとイスラエルで、文化の多様性条約に反対し続け、二〇一一年、ユネスコがパレスチナを加盟国家として承認すると、アメリカは「もうユネスコにはカネを出さない」と怒り、トランプ政権が成立するとユネスコから脱退したのです。

そうした出来事が起こるユネスコでは、二〇〇〇年代、

松浦晃一郎氏が事務局長だった時代に、「地域間哲学対話」や「文化間対話」が催され私も参加し、「WA」（和）の哲学を提唱したことがあります。この哲学も儒教に由来していることを次にお話ししましょう。

■「和して同ぜず」孔子『論語』の思想

まず「和」とは、孔子が『論語』の中で唱えた重要な思想の一つです。（和して同ぜず）という孔子の言葉を聞いたことがあるでしょうか。互いに意見の違いを認めながら、協調し合う態度が成人には必要だという思想です。重要なポイントとして、「協調」と「同調」は、似ているようで違うことが理解されなければいけません。意見が違うからケンカするのではなく、意見の違いを互いに認め合いながら、志が一致すれば協調していくことが大切だということです。こうした思想は人と人との共生だけでなく、国と国の共生にも通用させる必要があります。「お国柄が互いに違っても、必要ならば協調しましょう」という態度です。

これと正反対の生き方、（同じて和せず）で、表面上は同調しているように見えても、陰口を叩く態度です。「そうだ、そうだ」と言いながら、議論が終わった後に「なんだ、あいつは、あんなことを言いやがって」というような

態度です。こうした態度は、儒教の考えに反します。

「和して同ぜず」「同調ではなく協調」は、初等教育段階から取り入れられるべき儒教の智慧だと私は思います。仲が良い相手であっても「間違いは間違いだ」と指摘しつつ、仲違いすることなく協調することです。それは、（みんな違って、みんないい。）という言葉（童謡詩人・金子みすゞの言葉）とも対応するでしょう。特に「同調社会」と呼ばれるがちな日本では、この思想が広まらなければいけません。欧米社会の多くは「和」とは逆の、敵と味方で分かれてしまう場面がすごく多いように感じます。（和して同ぜず）の思想は、意外とヨーロッパ人やアメリカ人にはわかりづらいのです。ドイツでもフランスでも、私は「意見が違った場合はケンカする」という場面をよく見てきました。同調社会もケンカ社会も、両方困ります。私たちに必要なのは協調社会です。

■『春秋左氏伝』、『国語』、訓読みの和

皆さんは『春秋左氏伝』という本を知っておいてください。『春秋左氏伝』は『四書五経』（『礼記』『易経』『詩経』『書経』『春秋』）のうちのひとつ『春秋』の注釈書で、孔子が編纂したとされています。この本は、岩波文庫から上・中・

下の三冊が出ています（小倉芳彦訳）が、その下巻の昭公という箇所です。次のようなことが述べられています。

食材をたくさん入れてスープを作ると、辛い、酸っぱい、甘い、塩辛い（鹹）、苦い、など五つの味が整い、美味しいものが作れます。しかし同じ食材ばかり使うと、料理はあまりおいしくなりません。美味しいスープを作るためには、多様な食材が必要だという教訓です。

また『春秋左氏伝』では、次の教訓も述べられています。殿様（上司）が「そうだ」と言えば家来（部下）も「そうですね」と同調し、殿様（上司）が「駄目だ」と言えば「そのとおりですね」と言うイエスマンの態度が「同」です。それに対し、「殿様（上司）の考えは間違っている」と思えば、家来（部下）は殿様（上司）に「これは違うのではないのでしょうか。考え直していただませんか」と進言し、殿様（上司）はよく考えた上で「そうだなあ。貴下が言うとおりだよ。」と進言を受け入れるのが「和」の態度で、それによってその組織は平穩で礼儀に背かず、民には争奪の心がなくなるといいます。（岩波文庫『春秋左氏伝』下巻、二一七～二二一ページ）

これは先に述べた「和して同ぜず」に非常に良く似た格言で、現代の組織のあり方にも応用できるでしょう。信頼でき、なおかつたまには自分と違った考えを進言してくれ

る人を部下に加えておき、その部下が自分に物申すときに、部下の意見が正しければ自分の考えを改めて部下の意見を取り入れつつ、最終的に自分が責任を取るような「和」の文化によって組織は理想的に機能すると私は思います。

この考えをさらに『春秋左氏伝』の外伝である『国語』によって強化しましょう。この古典でも、「和」は「同」とは違い、多様性を認め、発展を生み出していくダイナミックな協調を意味するとされています。（大野峻著『国語』明德出版社、二一四ページを参照）。これは現代の組織のあり方やスポーツチームにも当てはまります。お友だちはかりでチームを作っていれば、そのチームはあまり伸びません。外部から新しい血を取り入れるからこそ、組織は「和」を取り戻しうまく発展できると思います。

さらに、「和」は、儒教だけでなく、日本思想的な面も持っていることも知っておかなければなりません。「和」を訓読みすると「和らぐ」「和らぎ」「和やか」「和む」「柔和な」というソフトなイメージの言葉を発見します。多様性を認め、和やかで柔和な平和思想が、「和」には含意されているのです。そうした思想こそが、混迷が続く現代では非常に重要になっているのです。

■結語

最後に今日の講演で私が言いたかったことをまとめてみましょう。

まず、割拠権（狭い私利私欲、エゴイズム）を超えた「天地公共の理」や互いに議論して意見を見出す「公論」が、国内のみならず国境を超えて広がるよう努力する。そして、「同調」とは違った「協調」を意味する「和」の態度を身に付けて広める。

これこそが、分断化された世界で平和と人道主義を実現するための儒教・朱子学の役割です。世界が平和になってほしいと祈りつつ、この講演を終わりにしたいと思います。皆さま、ご清聴どうもありがとうございました。

■特集二 第十一回日中韓国際学術シンポジウム「AI時代・東アジア思想の対応」



二〇二五年十月二十三日から二十八日の六日間、東日本国際大学東洋思想研究所の代表者が孔子の故郷・中国山東省曲阜市にて開催された「第十一回日中韓国際学術シンポジウム」に参加した。

シンポジウムでは、「AI時代・東アジア思想の対応」をテーマに、日中韓の研究者が発表・討論を行い、本学からは緑川理事長（松本所長代行による代読）による基調講演に加えて、河合研究員、李研究員、城山研究員、三浦主任研究員、田村研究員が論文発表を行った。シンポジウム全体を通じて、各国の研究者と学問および友情の交流を深め、長年にわたる三大大学の強固な絆を再確認した。

また曲阜では、世界遺産である「三孔」（孔廟・孔府・孔林）を巡り、儒学の「生きた空気」に触れる貴重な体験を得た。特に孔子廟の「開門式」や顔子廟の佇まいからは時代を超えて受け継がれる儒学精神を実感した。

最終日には上海で研究資料（書籍）を収集し、今後の研究活動に資する知見を得た。また、全日程を通して、中国の人々の温かな人情と、IT技術の急速な進展と制度整備の過渡期にある中国社会のダイナミズムを肌で感じるこ

ができた。今回のシンポジウムは学術的な成果に加え、参加団員の結束を強め、今後の東洋思想研究の発展につながる実り多いものとなった。本紀要には緑川浩司理事長の基調講演、並びに、研究員による発表論文を掲載する。

東洋思想研究所からの参加者

- ・ 松本優梨所長代行（団長）
- ・ 三浦健一主任研究員
- ・ 河合伸研究員
- ・ 李和貞研究員
- ・ 田村立波研究員
- ・ 城山陽宣研究員

■ 基調講演 ■

A I時代における東アジア思想の役割

― 東日本国際大学の教育実践から考える

学校法人昌平覺理事長 緑川浩司

代読 松本優梨

一. はじめに

尊敬する山東大学、成均館大学の先生方、そして日中韓三国から集われた研究者の皆さま。私は、学校法人昌平覺理事長の緑川浩司でございます。今日は孔子の故郷・曲阜における国際シンポジウムにお招きいただき、心より感謝申し上げます。やむを得ない事情により直接出席できず、この場をお借りして、代読という形でご挨拶をさせていただきます。

本シンポジウムのテーマ「AI時代…東アジア思想の対応」は、現代文明の岐路において、極めて重要な課題だと考えております。人工知能（AI）の急速な発展は、私たちの社会や生活に根本的な変革をもたらしています。AIは、データの分析や予測、意思決定の自動化など、私たち

に計り知れない恩恵を与えてくれます。しかし、その一方で、人間の尊厳、雇用、プライバシー、そして倫理観といった根源的な問題も引き起こしているのです。効率性や利便性を追求するあまり、人間らしい営みや助け合いの精神を置き去りにしてしまう危険性も指摘されています。

このような文明の岐路において、私たちは何を指針とすべきでしょうか。私は、その答えの一つが、東アジアに数千年にわたって受け継がれてきた思想、特に儒学の教えにあると考えております。本稿は、学校法人昌平覺の建学の精神と、それに根ざした教育実践を事例として用い、AI時代における東アジア思想の役割と、それが未来の人間社会にどう貢献しうるのかを考察してまいります。この考察を通じて、技術と人間性の調和という、現代社会が抱える最も困難な課題に対する一つの道筋を提示できればと願っ

ています。

二、AI時代における「義」の重要性

東日本国際大学の建学の精神は、『論語』に由来する二つの重要な教えに支えられています。これらは、単なる古い言葉ではなく、AI時代が直面する課題に対する普遍的な解決策を提示しているのです。

その一つが、「義を行ひ以て其の道に達す」です。この言葉は、本学の創設者であり、初代理事長の田久孝翁先生に対し、小説家で著名な思想家でもあった山岡荘八先生が贈られた言葉です。福島の地に孔子の教えに基づいた学び舎を建設しようという、田久先生と山岡先生の師弟の語りから、この建学の精神が定まりました。

『論語』の中で「義」は、単なる道徳的な規範ではなく、人間として当然なすべき行い、正しい生き方を指しています。孔子は、人が真の道（道）に至るためには、知識や技術だけでなく、正しい行い（義）を実践することが不可欠だと説きました。現代のAI社会にこの教えを適用すると、それは「技術的正義」を追求することに繋がります。

AIは、学習データに基づいて意思決定を行います。そのデータに人種や性別、経済状況といった偏見が含まれ

ている場合、AIは無意識のうちに差別的な判断を下す可能性があります。例えば、採用活動にAIを活用した結果、特定の属性を持つ候補者が不当に排除される事例や、犯罪予測AIが特定の集団や地域を過剰に監視するようになる事例が報告されています。このような状況では、開発者や利用者は、「義」の精神に基づき、AIの設計、運用、そして規制において、公正性、公平性、透明性を追求しなければなりません。

具体的には、アルゴリズムの透明性を確保し、AIの判断根拠を人間が理解できるようにする「説明可能なAI (XAI)」の推進、そして、多様なデータを用いてAIの偏見を是正する「公正なAI (Fair AI)」の開発が求められます。技術の発展がもたらす結果が、社会全体にとって正義にかなうものであるかを常に問い続けることこそ、「義」の実践にほかなりません。私たちは、この「義」の精神を教育の根幹に据えることで、単に技術を使いこなすだけでなく、その技術を善なる目的に向かわせることができる人材を育成することを目指しています。

三、自律と共生の精神を育む「仁」

『論語』顔淵篇には、孔子が弟子の顔回に「仁」とは何

かと問われ、「克己復礼をもって仁となす」と答える有名な一節があります。「克己」は、利己的な欲望を乗り越え、自己を厳しく律することを意味します。「復礼」は、社会の調和を保つための規範や礼儀に立ち返ることを指します。この二つを通じて初めて、「仁」、すなわち他者との間に築かれる深い共感と助け合いの精神が実現されるのです。

本学は創立一二〇周年の節目に、山東大学名誉教授でもあった故・森田実先生にご提案いただき、この言葉を第二の建学の精神として掲げました。この第二の建学の精神を発展させていくことは、私の森田先生に対する恩返しでもあります。

AI時代における「克己復礼」は、個人的な修養だけにとどまりません。私たちはAIの便利さによって、思考や判断を機械に任せがちになります。例えば、検索エンジンが即座に答えを提示してくれるため、深く思考し、情報を吟味する力が衰えてしまう可能性があります。このような状況は、人間の主体性を失わせ、自己を律する力を弱めることにつながります。AIは優れたツールですが、それを使う人間が自律性を失っては、AIの真価を引き出すことはできません。

また、AIがもたらす効率至上主義は、他者への配慮や

社会的なつながりを薄れさせる可能性もあります。個人の嗜好に最適化されたAIは、私たちをフィルターバブルに閉じ込め、異なる意見や価値観を持つ他者との対話を困難にさせることがあります。このような時代だからこそ、私たちは「克己」の精神で自律的な思考を保ち、「復礼」の精神で人と人との調和を尊び、コミュニケーションの価値を再認識する必要があります。この「克己復礼」こそが、AIに人間が奉仕するのではなく、人間がAIを道具として使いこなすための知恵となるのです。本学は、この理念を通じて、学生たちが自らの内面を磨き、他者と共生する力を養うことを重視しています。

四 人間力教育の実践

東日本国際大学は、これら「義」と「仁」の理念に基づき、「人間力」の育成を教育のモットーとしています。ここでいう人間力とは、単なる知識や技能の習得にとどまらず、社会や地域、さらには世界のために尽くす力を意味しています。私たちは、この理念を教育プログラム全体に浸透させ、AI時代に求められる新たな人材像を模索しているのです。

この教育実践を象徴するのが、二〇一一年の東日本大震

災における復興活動です。本学が位置する福島県いわき市は甚大な被害を受けました。この未曾有の危機に直面した時、学生と教職員は一丸となって地域の復興に尽力いたしました。被災者支援のためのボランティア活動など、教員と学生が机上の知識を現場での実践に結びつける貴重な機会となったのです。この時の経験は現在でも生かされており、大型台風やコロナ禍においても、本学は地域の核となって復興に尽力しました。

こうした経験は、単なるボランティア活動以上の意味を持っていきます。学生たちは、汗を流しながら、困窮する他者のために行動することの尊さを体感しました。これは、教科書では教えられない「正義を実践する勇氣と思いやり」の心「を養うための生きた教育の場であったのです。この実践は、「義」の精神、すなわち他者に対する正しい行いを身をもって体験し、「仁」の精神、すなわち人と人との深い繋がりと共感を実現するものでした。災害という極限状況において、彼らが発揮した人間力こそ、AI時代に求められる真の力だと確信しています。

五、大学と地域社会の共生

本学は、若者に知を授けるだけの閉じた空間ではありません

せん。私たちは、地域社会と共に「人間力」を育む共同体としての役割を重視しています。建学の精神を担う東洋思想研究所を中心として、市民の皆さまに開かれた公開講座や、古典を学ぶ「論語素読教室」を定期的に開催しているのはその一例です。

これらの取り組みは、大学の専門的な知識を社会に還元するだけでなく、地域住民の皆さまとの対話を通じて、世代や立場を超えた学びの場を創出しています。特に「論語素読教室」は、参加者の皆さまが東アジアの古典に触れ、そこで説かれている人間観や倫理観を共に考える機会を提供しています。これは、AI技術が社会に浸透する中で、人間としての普遍的な価値観を再確認し、地域全体で未来を考えるための重要な試みです。最近では、この「論語素読教室」での学びを土台として、教職員に向けた建学の精神に関する研修会も行うようになりました。このように、本学は全学を挙げて孔子の教えに基づいた人間力教育の実践に取り組んでいます。地域社会に開かれた大学として、私たちはAI時代においても、人と人がFace-to-Faceで学び合うことの重要性を強く訴えかけたいと考えております。

六、AI時代に応える教育革新

私たちは、これまでの教育実践をさらに発展させ、AI時代にふさわしい人材を育成するための新たな挑戦を開始しています。技術の進歩を否定するのではなく、それを積極的に取り入れながら、東アジア思想の知恵と融合させることを目指すものです。二〇二七年に新設される「デジタル創造学科」は、この挑戦を象徴するものです。この学科は、AIやデータサイエンスといった最先端のデジタル技術を教授すると同時に、東日本国際大学の建学の精神である儒学的教養と倫理観をカリキュラムの核に据えます。

私たちは、単に技術的に優れたエンジニアを育てることを目指しているわけではありません。技術を社会にどう応用すべきか、その技術が人間にどのような影響を与えるかといった倫理的な問いに真摯に向き合える人材の育成を目指しています。例えば、単にAIを開発する技術だけでなく、AIが社会に与える影響を倫理的な観点から分析する科目を設けたり、AIを用いて社会課題を解決するプロジェクト学習を取り入れたりする予定です。技術と人間力を統合するこの新しい学びは、AIの力を正しく、そしてより良い社会のために使うことができる「デジタル創造者」を生み出すことでしょう。

七. 国際協調から生まれる学び

昨年、いわき市との協力のもと、大学内に国連ユニタール「CIFALジャパン国際研修センター」を設置いたしました。これは、本学の建学の精神に基づく「正義を実践する勇氣と思いやりの心」を、地域の枠を超え、国際的な人道活動や平和構築といったグローバルな舞台で実践するための拠点です。

この事務所は、学生が国連の専門家や世界各地のNGOと連携し、人道支援や平和教育などのテーマに取り組み機会を提供します。この実践を通じて、学生は「仁」の精神を、国境や文化を超えた普遍的な価値として体現することを学びます。AIは国境を越える技術であり、その影響は全世界に及びます。だからこそ、技術を扱う人材には、地球規模の視野と、世界中の人々と共感し、助け合う「仁」の精神が不可欠です。本学は、この国際的な拠点を活用し、AIがもたらすグローバル化の波の中で、人間としての共感と責任をどう世界に広げていくかという問いに對する、具体的な答えを示してまいります。

八. おわりに

AIは、私たちに巨大な力を与えてくれます。しかし、その力をどのように活かすかを決めるのは、人間の心にはかなりません。AIを制御するのはコードやアルゴリズムではなく、それらを創造し、運用する人間の倫理観と哲学なのです。東アジア思想、特に儒学の教えは、このAIを「人間の幸福に寄与する技術」に導くための羅針盤となります。

「義」によって公正な社会の基盤を築き、「克己復礼」によって自律的な人間性を保ち、「仁」によって助け合いの精神を育む。東日本国際大学の教育実践は、これらの普遍的な価値が、現代社会においても有効であり、実践可能であることを示しているものと自負しております。

孔子の故郷である曲阜にて開催されるこの国際シンポジウムが、日中韓三国に共通する東アジア思想の叡智を再認識し、AIと共生する新たな文明を切り拓く大きな一歩となることを心から願っております。私たちは、地域に根ざしながらも、世界に開かれた教育を推進し、AI時代を生き抜く「正義を実践する勇氣と思いやりの心」を備えた人材を育成し続けてまいります。再び皆様とお会い出来る日を楽しみにしつつ、日中韓国際学術シンポジウムの末長い発展を心より願って、私の発表を終わります。ご清聴、誠にありがとうございました。

■論文I■

A Iの進展がもたらす労働の質的転換と中庸のすすめ

東日本国際大学経済経営学部長・教授
東日本国際大学東洋思想研究所研究員

河合 伸

要旨

この論文では、第四次産業革命の最中といわれている現代におけるAIがもたらす社会の変容とそのあるべき姿について考察している。生成系AIがもたらす労働の質的転換について、時間短縮効果と知識拡張効果に分け、労働の代替と補充がそれぞれ起こることで、社会は大きく変容するものの、その変容の方向性についてはAI導入による労働代替の方向に偏りがちである。そこで本稿では論語に説かれる中庸を目指すことが重要であると提言する。すなわち、現代の急速なAIの進化と普及が進行する過程で、全てをAIに任せてしまう社会でも、全くAIを受け入れずに排除していく社会でもなく、AIによる労働の代替よりも、人間の能力を拡張し補充する役割を重視するのである。そのために政府の政策、企業の研究開発および雇用の方針

などそれぞれの段階において、中庸を意識していくことが重要である。

一．はじめに

近年目覚ましい進歩を遂げているAI技術はどこまで社会の在り方を変えていくのか。

現在、この論稿を執筆している筆者は、「書き出しはどうしようか」「どのような組み立てで展開していこうか」といろいろと思考をめぐらせて、執筆している。往々にしてなかなか筆が進まないまま、忙しさを理由に時が経過していくことを繰り返している。その一方で、何もしていないようにみえて、頭の中ではいろいろと考えていて、時がくれば、一気に書くことができるのだと信じている自分もいる。その結果、締め切り間近になって、もう書くしかな

いと決めて書いている。

それに対して、ChatGPTなど生成系AIは、こちらからの問いに対して瞬時に回答を書き上げてしまう。この仕組みは、与えられた問いに対して、膨大なデータベースから整理された情報を瞬時に計算して、そのアウトプットとして答えに最適だと思われる文字列を瞬時にならべていく、ある意味、「それだけ」の作業である。そうであるにも関わらずその処理能力および、はじき出した答えの適切さに関しては常人の域をはるかに超えている。しかも、ある模範として人物の言動について過去のデータが膨大にあれば、AIにそれらを学習させることで、その人物であればどのように回答するのかを予想して、ユーザーからの質問にあたかも本人が答えているかのようにすることも可能という。そのため、人間は生成系AIとの会話を通じて、まるでその人物と実際に対話をしているかのように錯覚する。このサービスの実例としてAI-CEOやAI役員があげられる。これらを導入することで、会社における会議の時間節約や、CEOに気軽に相談できる環境を作ったり、創業者との会話を通じた社風の原点回帰が図られたりしているという。

二．AIによる意思決定の補助

例えば、日本では三井住友フィナンシャルグループが二〇二五年七月からAI-CEOを導入した。AIが中島達社長の発言を学習し、行員が疑似的に「相談」を気軽にできるようにするという取り組みで、これを機に今後は積極的にAIを導入していくと表明している（三井住友フィナンシャルグループ、二〇二五）。また時を同じくして、キリンホールディングス株式会社は、「KIRIN Digital Vision2035」に基づき、経営層の意思決定を支える。右腕として「AI役員 CoreMate」を二〇二五年七月以降のキリングループ経営戦略会議にて本格的に導入し、多様な視点を取り入れ、イノベーションを通じた価値創造をさらに加速させることを表明している（キリンホールディングス株式会社、二〇二五）。

これらの情報は、この論稿を考えている中で、インターネットのニュースから得ることができたものである（いしたにまさき、二〇二五）。関心を持ち続けているとそれに関する情報をキャッチしやすくなる。さらに、そうした情報ですらインターネット上のプラットフォームのAIが利用者の傾向を分析してキャッチしやすくしている側面もある。一方で、AI役員やAI-CEOの事例についてChatGPT（GPT-5）に尋ねると、瞬時に世界中の情報を抽出してまとめ上げてくれる。ただし、前述の二つの事例は最新すぎ

たのか少なくとも無料版では拾われることはなかった。これは新しい情報はまだ検索数が少ないことで、リストの上位に挙がってこないことが原因と考えられる。試しに会社名を指定して尋ねると、瞬時に検索して内容をまとめてくれた。

この例からもわかるとおり、AIはある問いに対して、通常、自分たちがたどり着けない情報を含む多くの情報を集め、とても優秀な回答を返してくれるものの、「完璧ではない」ことがわかる。この「完璧ではない」という中には、求められている情報をすべて抽出するわけではないということの他に、誤情報や偽情報を生成してしまうという「ハルシネーション」の問題も含まれている。そして、人間が気づいた点や、AIからの回答に対してさらに問いを重ねることで、より意味のあるものに近づけていけることがわかる。これは、人間とAIとの協働作業を通じて、より新しい価値あるものを生み出していける可能性を示唆している。

三. 時間短縮効果と知識拡張効果

この一連の処理は、Googleなどの検索エンジンで検索してリストアップされた頻度の高いリンク先から、中身の記事を要約して拾い上げるという、これまで人間が行ってき

た作業を代行しているものとみなすことができる。このAIが代行している一連の動作には二つの効果がある。一つは時間短縮効果であり、もう一つは、一人の間では気づけなかったかもしれない点までピックアップして気づかせてくれる知識拡張効果である。知識拡張効果とは、自分の持ちえた知識に関連する知識を拡張してくれるという効果である。

一方、これら一連の動作において、注意しなくてはならない点として、次のことが挙げられる。一つは、時間短縮効果において、本来であれば、あるキーワードについて検索エンジンによって抽出された頻度の高い参照元について、検索をした個人が自らその記事の内容に目を通すことで、抽出するまでもないが文脈として重要なものを認識しながらまとめをする作業を行うことで、最終的なまとめが自分という個人の目を通した意見として昇華される。その一連の作業をAIにまかせた場合、答えを得るまでの時間は短縮できても、そこに至るまでの過程を体得することができないため、あらためてその根拠資料にあたってみる必要がある。すなわち、人間が自ら考える過程を経ていくかいないかの差になるが、これは、その論旨について詳しい説明を求められた場合に、その内容を展開して答えることができるか否かの差となって現れる。譬える

なら、自動運転技術を搭載した自動車が、人を乗せずに目的地にたどり着くようなものである。

そしてより注意を払わないといけない点として、目的をもって検索している個人が持っている関心と、頻度が高いからということと抽出して整理される情報との間にはギャップが生じる可能性である。したがって、生成系AIによる回答は、問いに対して誰から見ても模範的で最適な回答とはなるが、優秀すぎて、どの誰のものでもない、言い換えると人間味のないものとなりやすい。そのため、学生への課題で、講義で教えていないことまで含まれた優秀な回答が提出された場合は、生成系AIの使用を疑わざるを得なくなることも、また仮にその使用を認めたととしても、本当にその学生が内容を自分で理解しているのかを疑わざるをえなくなつたといえる。

次に、知識拡張効果については、膨大なデータからあらゆる情報を吟味して抽出された結果、一個人では気づかない情報や知識を知ることができるため、自身の知見を広げ、補完する効果をもつといえる。これはあたかも自身の研究について学会などで発表したところ、関連する研究分野の専門家から補足意見をもらうようなものである。実際、この私がこの論考で考案した知識拡張効果について、ネット検索をしてみると、似た概念として「拡張知能(Augmented

Intelligence)」という言葉が抽出された(PROFRUDE, 2024)。この拡張知能も略してAIとなるため、人工知能と混同されるが、異なる概念である。この一連の作業にみるように、この論稿における知識が拡張された。上述の議論と矛盾するようであるが、人間の考えることは似たり寄ったりなので、研究者の多くが経験することかと思われるが、何か発見したと思つて嬉しく感じても、ネットで検索するとすでに似たような研究が必ずといていいほど見つかるものである。しかし、それはあくまで似ているだけであつて、全てが同じわけではないので、上述の議論と矛盾するものではない。

四. 労働の代替と補完

時間短縮効果は、その結果が多少雑であつても役割を二分果たせる仕事においては、そのまま労働代替が起こるものと予測できる(井上智洋, 二〇一六)。そしてその仕事の雑さも修正していくことでより人間味がでるようになることができる。例えば、日本ではレストランやラーメンのチェーン店において、配膳ロボットが導入されている。このロボットは単に出来上がったメニューを各テーブルに運ぶだけでなく、途中でお客などの人が通つた場合、狭い通路において客が通り過ぎるのを待ったり、バックして道を

譲ったりもできる。そして人型ではなく配膳に適した形をしているので、より効率的である。他にも、上海で宿泊したホテルには、ロビーに配膳ロボットが配備されていて、外からきた宅配の食事などを客室までエレベーターを動かして配膳する。こうして、産業革命が起こるたびに労働は農業から工業へ、工業からサービス業へと移ったが、AIの登場は、このサービス業においてAI搭載の機械と労働の代替を起こすことになる。代替がおこる労働の範囲を確定することは難しいが、おおむね、そこで必要とされる人間の数は減り、必要とされる労働の質もAI搭載の機械を管理する類のものになり、かつその管理する役員の半数はAI役員となることが予想される。

他方、知識拡張効果は、人間の頭脳労働においてそれを補佐する役割を担っていることから、労働を補充して労働生産性を高めることが期待される。今この論稿の作成過程で活用しているように、一人の人間が考えた知恵の核を基に知識を補充したり、新たな知恵に発展させたりするきっかけを与えてくれる。

五．バランス感覚―中庸のすすめ

AIを人工知能と拡張知能に分けたとき、開発の方向性として人工知能は人間の労働を代替していく方向性を持

ち、拡張知能は人間の労働を補充していく方向性を持つものであるため、異なるものとして認識しておく必要があるとらう (PROTRUDE, 2024; Hossein Hassani, et. al., 2020)。

しかし一方、ChatGPTなどの生成系AIは、その両方の効果を併せ持っている。また、時間短縮効果はそれそのものの労働は代替するものの、一人の人間が行っているタスクは、一つではなく複数の組み合わせであることが一般的である。例えば、我々のような大学教員であれば、研究、教育、校務、学生との関わりのほか、学生の保護者、地域住民や地域企業、そして行政とのかかわりなど、様々なタスクを同時にこなしていくことが求められている。さらに、管理職の立場になると、天災や人災など、突発的な事象が発生した際にそれにどこまで対処できるかという適応能力も求められている。

そうした日々の業務の中で、出席の管理など、これまでであれば時間がかかっていたタスクにおいて時間短縮効果を発揮することで、これまで時間に追われて対応しきれなかった学生や保護者からの相談に応じる時間に余裕ができた、後回しにしがちな研究活動の時間も作ることでできたりするようになる。そしてこれらの業務はもともと一人でこなしてきたことであるため、他者の雇用を奪

うことはない。さらに無料版の生成系AIならば、コストもかからない。その結果、ほとんどコストをかけることなく労働の質的転換を図ることに成功しているといえる。

このように、AIはその性質を理解し上手に使えば、私たちの生活の質を向上させ、本来行いたいと思っていたことに取り組むことができるようになる。すなわち、人間だけでなくAI技術だけでもない、両者がバランスよく組み合わせられて協働作業を行うことが重要である。これはAI技術の良い面も悪い面も認識しつつ、良い面に注目し実生活に活かしていくという「中庸」の発想法が大切であることを示唆している。この「中庸」の発想でAI投資を行っていくけば、これまでよりも一層、人間的で豊かな生活を実現し得る「ウェルビーイングな社会」を実現できるといえる。ここで、本稿の研究発表を行った中国山東省曲阜市闕里賓舍酒店で筆者が宿泊した部屋の壁面に掲げられていた『中庸』の中の章句を挙げる。

原文…子曰、道不遠人。人之為道而遠人、不可以為道。

書き下し…子曰く、道は人に遠からず。人の道を為して人に遠きは、もつて道と為すべからず。

解釈…先生がおっしゃった。道は日々の行いにあるもので、人から遠く離れたものではない。人が、道を為

すにあたって、人から遠くて高尚すぎるようであれば、それは道を為すとはいえない。

原文…君子中庸。小人反中庸。

書き下し…君子は中庸たり。小人は中庸に反す。

解釈…君子とは不偏不党・万世不易の中庸を身に付けたものである。小人とは中庸に反している者のことである。

原文…子曰、中庸其至矣乎。民鮮能久矣。

書き下し…子曰く、中庸はそれ至れるかな。民能（よ）くする鮮なきこと久し。

解釈…先生がおっしゃった。中庸とは、それ以上付け加えることもない究極の徳である。しかし、長い間、そうした中庸の徳を人民が自ら実践しようとすることがすくなくなつた。

（『中庸』の中の章句、訳注…田村立波、東日本国際大学教授）

この章句を本論に即して解釈すると、「人の道を為して人に遠きは、もつて道と為すべからず」とは、「AIの開

発において、効率性ばかりを追い求めて、結果的に人から全ての労働を奪うような方向のみに偏すべきではない」となる。また、「君子は中庸たり、小人は中庸に反す」とは、人として中庸を目指していくべきであることを説いているが、それは「AI開発においては、時間短縮効果と知識拡張効果のどちらにも偏ることなく中庸を目指すべきである」という開発者の指針として捉えられる。そして、「中庸はそれ至れるかな。民能（よ）くする鮮なきこと久し」において、究極の徳である中庸の徳を実践する人が少なくなつたことを嘆くものと拝察できるが、「AI時代において、儲け主義や効率性偏重となり、労働がAIに完全代替されてしまうようになることへの警鐘」と捉えることができよう。

また、前の章句のうち最後の句については、『論語』の中にその原文をみることができる。

原文…子曰、中庸之爲徳也、其至矣乎、民鮮能久矣、書き下し…子の曰わく、中庸の徳たるや、其れ至れるかな。民鮮なきこと久し。
解釈…先生がいわれた、「中庸の道徳としての価値は、いかにも最上だね。だが、人民のあいだにとほしくなつ

てから久しいことだ。」

〔『論語』雍也第六29、金谷治 訳注、一九九九〕

そして、『論語』における中庸の概念を表すものとして次の句が有名である。

原文…子曰、過猶不及也、書き下し…子の曰わく、過ぎたるは猶お及ばざるがごとし。

解釈…先生は「ゆきすぎたのはゆきたりないのと同じようなものだ。〔どちらでも中庸を得ていない。〕」といわれた。

〔『論語』先進第十一16の中から抜粋、金谷治 訳注、一九九九〕

以上から、原文にみられる中庸は徳の概念であり、人の振る舞いのあるべき姿を示されているものと拝されるが、社会は人の集合体であることから、中庸を広く解釈すると、社会のあるべき姿として捉えることができる。現代において同じ視点に立ったとき、人の世の常として、極端な方向

に振れてしまう傾向があるといえるのではないだろうか。すなわち、今後、急速なAIの進化と普及が予想される中で、全てをAIに任せてしまう社会では、AIを開発した企業が巨万の富を獲得する一方で、雇用機会を失う多くの労働者は路頭に迷うこととなり、両者の格差は大きくなり、社会が不安定になるであろう。一方で、全くAIを受け入れずに排除していく社会であれば、AIを推進している他国の技術に後れをとり、成長の機会を失うであろう。これより、「中庸」の教えのごとく、ある程度AIによる労働の代替を受け入れつつも、AIを人間の能力を拡張し補完するものとして取り入れていくことでバランスを取ることが大切となる。それは政府の政策、企業の研究開発や雇用の方針、そして個人の利用の仕方などそれぞれの段階で、人間とAIとが協働する社会を目指すことが、中庸な平和経済社会の創出のために重要である。

六・倫理観を高める努力

生成系AIがここまで進化できたのは、インターネットを通じて蓄積されたビッグデータがあり、それらを活用することができたからである。これからは、そのビッグデータの中に生成系AIによって生成された知識や情報が増え、てくることが予想される。その結果、仮想と現実の境界が

あいまいになり、放置すれば、真偽が入り混じるだけでなく、著作権の有無もあいまいとなり、学習の元となるビッグデータの質を劣化させることになりかねない。AIの判断に委ねる割合が高くなればなるほど、システムは思いもよらない挙動を起こすことになるかもしれない。

貨幣の歴史において、偽札や偽造通貨、金の含有量の劣化など、「悪貨は良貨を駆逐する」というグレシャムの法則といわれる現象と似たようなことが、データの世界で起こることは容易に想像できる。そのような場合は、現在進められているように世界共通のルールの整備が欠かせないとともに、それを利用する人間側の倫理観を高めていく努力も欠かせない。

さらに、人間の意識をデータ化してその中で永遠に生きることが試みられるようになってきている現代において、生身の肉体を持つ人間であること。人間が持っている忘れる能力や病にかかること、老化していくこと、死ぬことについて、改めて考えていくこと。そしてそれらがあるからこそ、人間の生に与えてくれる真の喜び、一瞬一瞬の時を大切にしようと思うことについて思考を巡らせていくことが大切ではないだろうか。

最後に、以下の論語の一節を挙げて本稿を締めくくるところとする。この一節は筆者が学生時代に知って以来、座右

の銘としているものである。AI時代において決して色あせることのないばかりか、ますます輝きを放つ金言であるといえよう。

原文：子曰、学而不思則罔、思而不学則殆、

書き下し：子の曰わく、学んで思わざれば則ち罔し。

思うて学ばざれば則ち殆し。

解釈：先生がいわれた、「学んでも考えなければ、[ものごとは]はつきりしない。考えても学ばなければ、[独断におちいつて]危険である。」

〔『論語』為政第二15、金谷治 訳注、一九九九）

参考文献

Hossein Hassani, et. al. (2020). "Artificial Intelligence (AI) or Intelligence Augmentation (IA) : What Is the Future?". *AI 2020, 1*, 143-155.

PROTRUDE. (二〇二四年三月二十五日). PROTRUDE

レポート. 参照先：拡張知能とは？同じくAIと呼ばれる人工知能との違いと活用事例： <https://protrude.com/report/augmented-intelligence/>

ふしたにキキウカク (二〇二五年八月二十日). YAHOO! JAPAN

ニュース. 参照先：三井住友銀行・キリンホールディングスが「AI社長」「AI役員」導入を決断した理由 <https://news.yahoo.co.jp/expert/articles/83a5b14a82a2ce95dbb08ef5beb9405959f8f403>

キリンホールディングス株式会社. (二〇二五年八月四日).

「KIRIN Digital Vision 2035」に基づき、AI役員を導入、

参照先：キリンジャーナル： https://www.kirinholdings.com/jp/newsroom/release/2025/0804_02.html

井上智洋. (二〇一六). 『人工知能と経済の未来—二〇三〇年

雇用大崩壊』. 東京都千代田区：株式会社文藝春秋.

株式会社三井住友フィナンシャルグループ、株式会社三井住友

銀行. (二〇二五年八月五日). 三井住友銀行. 参照先：「AI-

CEO」の開発を通じたAI活用の加速について： [https://](https://www.smbc.co.jp/news/pdf)

www.smbc.co.jp/news/pdf

金谷治 訳注. (一九九九). 『論語』. 東京都千代田区：岩波書店.

■ 論文Ⅱ ■

A I時代の人間性教育と心理学 — 池田大作思想に基づく非認知能力の探究

東日本国際大学経済経営学部教授
東日本国際大学東洋思想研究所研究員

李 和 貞

はじめに

人工知能 (Artificial Intelligence : 以下、A I) の急速な進展は、現代社会における教育の在り方を根底から変革している。従来の教育は、知識の伝達や技能の習得を中心的な目的として展開されてきた。しかし、A Iが膨大な情報を瞬時に処理し、分析・応用できるようになった現在、教育の目的は単なる知識獲得にとどまらなくなっている。むしろ、人間に固有の価値や能力、すなわち「人間らしさ」をいかに育成するかという方向へと再定義されつつある。

心理学分野においては、この「人間らしさ」を支える要素として、近年「非認知能力 (non-cognitive skills)」が注目を集めている。非認知能力とは、自己制御力、忍耐力、共感性、レジリエンス、協働性など、学力テストやIQでは測定されにくい心理的・社会的資質を指す概念である。

これらは人格の成熟や社会的適応を促進する基盤として捉えられている。

教育心理学の視点から見ると、非認知能力は学習成果にとどまらず、生涯にわたる幸福感や社会参加の在り方を規定する重要な因子であることが示されている。このような背景から、A I時代の教育には、人間性を中核とする教育への転換が強く求められている。

こうした文脈において注目されるのが、池田大作博士による人間主義的教育思想である。池田は一貫して「教育とは人をつくることである」と述べ、知識や技術の習得の重要性を認めつつも、それ以上に「人を思いやる心」を育成する教育の意義を強調してきた(池田、一九八九)。心理学が明らかにしてきた非認知能力の重要性は、この池田思想と深く共鳴するものであると考えられる。

本稿では、まずAI時代における教育の課題を整理し、次に非認知能力の心理学的意義について先行研究を踏まえて検討する。その上で、池田大作の人間主義的教育思想を手がかりに、人間性教育の新たな可能性を四つの視座から考察する。最終的には、AI社会における教育と心理学の統合的役割を明らかにし、人間形成の本質について論じることを目的とする。

一．AI時代における教育の転換点

AIの発展は、知識や情報の獲得方法を根本的に変化させた。従来の教育は、教師から学習者への一方向的な知識伝達を中心として構築されてきたが、現在ではAIが学習者の進度や特性を分析し、個別最適化された学習支援を提供することが可能となっている。その結果、学習効率や学向上において一定の効率向上が報告されている。

一方で、こうした変化は教育の意義そのものを再考する契機ともなっている。知識伝達をAIが担うことが可能となったとき、教育における人間の役割とは何かという根源的な問いが浮上するのである。心理学的観点から見れば、その核心は「自我形成」および「人間関係の質」にあると考えられる。AIは認知的処理を代替し得る一方で、感情

的成熟、倫理的判断、社会的共感性といった側面は人間に固有の営みである。

池田大作博士もまた、教育の目的を単なる知識の詰め込みではなく、人格を磨き、強靱な精神を育むことにありと繰り返し述べている。この指摘は、AI時代における教育課題に対して示唆的な視点を提供するものである。

さらに、成果偏重の教育は、学習者に失敗への恐怖や過度な成果志向をもたらし、自己肯定感や学習意欲の低下、創造性の萎縮を招く可能性がある。したがって、AI時代においては、自由な探究や表現を保障し、創造性を育成する教育環境の構築が不可欠である。

二．非認知能力の心理学的意義

二十世紀末以降、非認知能力は心理学および教育学の分野で重要な研究対象として位置づけられてきた。Duckworthら(2007)が提唱した「GRIT(やり抜く力)」は、その代表的な概念であり、学力やIQを超えて長期的な達成や成功を予測する因子であることが示されている。その後、レジリエンス、自己制御、社会情動的スキルなどの概念が体系化され、教育心理学および発達心理学の主要な研究テーマとなった。

自我発達理論においても、非認知能力は重要な役割を果たす。エリクソンは自我の発達を生涯発達の過程として捉え、各発達段階における心理社会的課題の克服が人格の成熟を規定すると論じた。近年の実証研究においても、これらの過程において非認知的資質が重要な機能を果たすことが確認されている。

非認知能力には、自己制御力、共感性、社会的スキル、柔軟性、自己肯定感などが含まれる。これらは認知能力と相互補完的な関係にあり、学習の主体性および社会的適応を支える基盤である。

池田大作博士は、「人間は試練を乗り越える中でこそ真に強くなり、人のために尽くすときに自らの可能性が最大限に開花する」と述べている。非認知能力は、単なる心理的スキルではなく、人間存在の本質に関わる条件であると位置づけることができる。

三・池田大作思想における人間性教育と非認知能力

池田思想の中核に位置づけられるのは「人間教育」の観点である。池田は、教育を「一人ひとりの人間が内在する可能性を開花させる営み」と捉え、教育の使命を単なる知識伝達に限定することなく、人格形成へと拡張してきた。

この教育観は、AI時代において重視される人間中心の教育の方向性を先取りするものとして評価できる。

特筆すべきは、この人間教育の理念が、非認知能力の涵養を本質的に含んでいる点である。池田の提唱する「人間革命」は、自己変革を通じて社会の変革へとつながる過程を意味し、困難を乗り越えつつ社会的責任を果たす主体の形成を目指すものである。心理学的に見れば、これは自我の成熟や社会的アイデンティティの確立に対応する概念である。

池田思想が重視する「自己との対話」は、人間を主体的に成長し続ける存在として捉える人間観を示している。この自己変革の姿勢こそが、忍耐力、共感性、自己制御力といった非認知能力の発達を支える原動力となる。

心理学研究は非認知能力の効果を実証的に示し、池田思想はその発達に思想的・倫理的基盤を与える。両者を統合的に理解することで、教育は知識伝達を超えた人格形成の営みとして深化する。その実践の場が教育現場であり、学習者が学ぶ喜びや成長の実感を得る経験が重要となる。こうした経験は自己効力感を高め、主体的な学習動機づけを促進する。これは非認知能力の中核を成す要素であり、人間性教育を実践へと結びつける要である。

四. AI時代における教育と心理的適応の展望

AI社会において、非認知能力の涵養は教育の中核的課題として理解されている。その理由は、主として三点に整理できる。

第一に、AIは知識や情報の習得を高度に効率化することが可能である一方、人間固有の感情的成熟や道徳的判断、価値形成といった側面を代替することはできない。

第二に、非認知能力は心理的ウェルビーイングやレジリエンスを支える重要な心理的資源であり、不確実性が高まる現代社会において個人が適応的に生きるための基盤となる。

第三に、非認知能力は他者との共生を促進し、持続可能な人間関係および共同体の形成に寄与する点で、社会的にも重要な意義を有している。以上のことから、AI時代においてこそ、非認知能力を育成する教育が将来社会を支える鍵となると考えられる。

では、非認知能力はいかなる過程を通して育成されるのであるのか。心理学的実証研究は、その形成に関与するいくつかの重要な要因を明らかにしている。

第一に挙げられるのは、「自己効力感」の醸成である。

Banduraの社会的学習理論によれば、人は自己の行動に対する有能感を獲得することで挑戦への動機づけを維持し、困難な課題にも主体的に取り組むようになる。教育場面上においては、学習者が達成可能な目標を設定し、小さな成功体験を段階的に積み重ねることのできる学習環境の構築が不可欠である。

第二に、「レジリエンス」の形成が挙げられる。挫折や失敗、困難な経験に直面した際、それらを否定的体験として終わらせるのではなく、学びや成長の契機として再解釈し、再起する力は長期的な発達に大きな影響を及ぼす。ポジティブ心理学の研究では、希望、楽観性、感謝といった感情的資源がレジリエンスを高めることが示されている。池田大作博士もまた、「試練に立ち向かう勇氣こそが人格を磨く」と述べており、この視点は心理学的知見と高い親和性を有している。

第三に、「社会的関係性」の質の重要性が指摘される。非認知能力は孤立した個人の内面のみで形成されるものではなく、他者との相互作用を通して育まれる。共感、協調、信頼といった対人的資質は、学校教育に限らず、家庭や地域社会を含む多様な生活文脈の中で培われるべきものである。池田思想においても、「人と人との絆を大切にすること」に教育の根本があると強調されており、この人間観は現代

心理学が示す関係性重視の視点と一致している。

実際に、養育や教育の場において、学習者の感情を理解し受容する共感的な支援が提供されるとき、自己制御力や共感能力といった非認知的資質は促進されることが報告されている。重要なのは支援の量ではなく質であり、表情や声のトーンなどの非言語的手がかりを含む質の高いコミュニケーションこそが、社会情動的スキルの基盤を形成する。さらに、平和を愛し、調和を尊び、共に生きることを志向する「平和（和）の心」の涵養は、共生社会を構築する教育の第一歩であり、人間性教育の根幹を成すものである（李、二〇二五）。

結びに

AIの進展は、教育の形態や学習環境を大きく変容させつつある。しかし、知識伝達や情報処理が高度に効率化されればされるほど、教育の根本目的が「人間らしさを育むこと」にあるという命題は、かえって鮮明に浮かび上がる。本稿では、心理学における自我発達研究および非認知能力の意義を基盤としつつ、池田大作の人間主義的教育思想を統合的に検討してきた。

結論として、AI時代の教育が目指すべき方向性は、知識偏重から脱却し、人間固有の力に着目した人格形成への

転換であるといえる。心理学研究は、非認知能力が人生の幸福感、社会的適応、さらにはアイデンティティの安定に深く関与していることを明らかにしてきた。これらの知見は、教育の目的を単なる学力形成に限定するのではなく、人間としての成熟や社会的存在としての成長を視野に入れる必要性を示している。

池田思想は、こうした非認知能力の育成を思想的・倫理的次元から支える教育理念として理解されている。AIが知識や計算といった認知的課題を代行する時代において、教育の使命は、人間が人間として生きるための力を育むことにある。そのためには、思いやり、忍耐力、共感性といった非認知的資質を中核に据えた人間性教育の実践が、今後の教育における中心的課題となるであろう。

池田大作は次に述べている。

「一人の人間における偉大な人間革命は、やがて一国の宿命の転換をも成し遂げ、さらに全人類の宿命の転換をも可能にする」（池田、一九六五）。

この言葉が示す人間観は、AI時代においてもなお有効であり、人間の内的変革こそが社会の未来を切り拓く原動力であることを示唆している。

AIの進展に伴う社会変容は避けがたい現実である。しかし、人間が尊厳を保持し、真の幸福を築いていくために

は、非認知能力を中核とする人間性教育の実践が不可欠である。

本稿は、心理学の実証的知見と池田思想に基づく人間観とを理論的に架橋することを通して、未来社会における人間形成を捉え直すための新たな思考枠組みを提示するとともに、その議論を深化させる端緒となることを強く期待する。

参考文献

- Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control*. W. H. Freeman.
- Duckworth, A. L., & Seligman, M. E. P. (2005). Self-discipline outdoes IQ in predicting academic performance of adolescents. *Psychological Science*, 16 (12), 939-944.
- Heckman, J. J. (2006). Skill formation and the economics of investing in disadvantaged children. *Science*, 312 (5782), 1900-1902.
- 池田大作 (一九六五)、『人間革命第一巻』聖教新聞社。
- 池田大作 (二〇一〇)、『池田大作名言一〇〇選』中央公論新社。
- 池田大作・ハンス・ヘニングセン (二〇〇九)、『明日をつくる教育の聖業』デンマークと日本友情の語らい』潮出版社。
- 池田大作・ヨーゼフデルボラフ (一九八九)、『二十一世紀への

人間と哲学―新しい人間像を求めて (下) 河出書房新社。

池田大作・V.A.サドーヴニチイ (二〇一三)、『明日の世界教育の使命―二十一世紀の人間を考察する』潮出版社。

小塩真司 (編著) (二〇一四)、『非認知能力―概念・測定と教育の可能性』北大路書房。

美馬のゆり (二〇一八)、『AIの時代を生きる―未来をデザインする創造力と共感力』岩波書店 (岩波ジュニア新書 八四六)。

李和貞 (二〇二五)、『生きる力』をどう育てるか―幼児期における非認知能力の発達とその可能性、『次世代育成実践研究』第一号、五三一六六、東日本国際大学次世代育成実践研究所。

■ 論文Ⅲ ■

A—新時代を創造する孔子の理想のかたち

—周の同姓不婚の制と学・徳・道の観念の再構築を中心として—

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

一・序言

現代社会においては、ChatGPTに代表される生成AI技術の急速な進展により、人間の知的活動や日常生活の補助、さらには産業構造そのものの変容が進行し、人類文明の発展に大いに資するところとなりつつある¹⁾。さらに近年では、人間の知的能力を部分的、あるいは全面的に凌駕する「超人的AI (Artificial Superintelligence)」の到来の可能性も指摘されるなど、その圧倒的な有用性が、人類文明に新たな画期をもたらす可能性についても論じられているところとなっている²⁾。

ただし、それと同時に、こうした生成AIの発展は、単なる技術的進歩として楽観的に捉えられる一方、その潜在的リスクや文明論的影響についても、国内外の研究者から強い警鐘が鳴らされている³⁾。

とりわけ、そうした生成AIの合理性について別の視点から述べれば⁴⁾、その数理に基づく非人間的な危険性については、まさしく現代文明の危機の縮図ともいえるものであろう⁵⁾。なぜなら、ビッグデータに依拠した生成AIは、「人間の価値判断や感性」を「数理的処理」へと還元して、効率性や最適化を至上命題とする思考様式に依拠するものであり、生成AIの合理性とは、まさしく近代以降の人類文明が推し進めてきた制度合理性・技術合理性の延長線上の極点に位置づけられるものであるからである。そのため、生成AIの合理性を追求し、それを人間の社会全体に拡大させて良いのかについては、現時点においても大いに論争がなされているところとなっている⁶⁾。

そうした生成AIの合理性について、別の視点から述べれば、かような数理的合理性の肥大化は、ダーウィニズム

的競争原理や弱肉強食的世界観などと結びつき、人間社会における「連帯」や「共感」の基盤を脆弱化させる危険性を内包しているといえるであろう。また、そうした都合なる真実の根源をたずねると、生成AIにおいては、異質な他者や相手へのリスクトなど、人間がもつ多様な感性への理解が圧倒的に不足していることに起因している⁷と見受けられるのである。

中国思想史研究においても、現代文明における技術至上主義に対する批判は顕著である。杜維明は、近代西欧の合理主義が「人間性の内在的豊かさ」を捨象してきた点を厳しく指摘しているが⁸、この批判は、AI時代における文明のあり方を再考する上で、極めて示唆的なものといえるであろう。

また、このような問題意識に立つとき、我々は次の問いに直面せざるを得ない。すなわち、「生成AIがもたらす非人間的合理性の拡張に対して、人類はどのような思想的・文化的基盤をもって応答し得るのか」という問いであり、また換言すれば、「AI文明の進展に対し、人間が人間であり続けるための規範や理想はいかにして構想され得るのか」という問題意識でもある。我々は、こうした生成AIの脅威から、自らの身を護ることができるのであるか。

じつは、これらの問いに対する最適解は、近代以降の思

想のみならず、古代の思想・文化の中にも見出すことができる。

とりわけ、孔子を中心とする儒家思想は、現代の技術文明が直面する倫理的課題に対する多くの回答が含まれ、その思想は、人間観・社会観・文明観を包括的に構想した思想体系として、今日においても再評価の余地を有していると考えられている。

たとえば、従来の研究においては、孔子はしばしば、倫理思想家あるいは教育思想家として理解されてきたが、余英時は、孔子を「文明の設計者」として捉える視点を提示している⁹。

さらに孔子思想の核心にあるのは、人間を孤立した個としてではなく、関係性の中で徳を涵養する存在として捉え、「仁」を中心とした人間理解と、「礼」を媒介とする社会秩序を構想した思想家であったとみなされてきたが¹⁰、これらは単なる道徳規範ではなく、李澤厚によると、「人間の感性・身体性・関係性を含めた全人的存在を前提とする文明モデル」であり、西欧近代の形式合理性とは異なる文明的理性の存在であったとの解釈を示されている¹¹。

また、日本における儒学研究においても、孔子思想は単なる封建倫理ではなく、社会統合原理としての普遍性を有する思想であると評価されてきたことも忘れてはならな

い¹²。これらの研究は、孔子思想を現代文明批判の思想資源として再活用するに足る可能性を有することを示唆しているのではなからうか。

そこで本稿では、A I新時代という文明的転換期において、孔子の思想を「過去の思想」として回顧的に扱うのではなく、A Iと人間が共存する未来文明を構想するため
の思想的基盤として再定位することを目指し、孔子の理想のかたちを根本的に再検討することを目的とする。

なお、その際には単に、『論語』の倫理的教説を抽象的に援用するのではなく、「孔子の理想が、いかなる歴史的・文明的背景のもとで形成されたのか」を重視することとなるが、具体的には、周代における同姓不婚という社会制度と、それを支えた学・徳・道の観念に注目し、孔子思想の文明設計的側面を明らかにすることを試みるものとなる。その上で、これらの作業を通じて、「人類の文化・文明の極点とは何か」、そして、「A I新時代において人間はいかに生きるべきか」という根源的問題について、思想的観点から一石を投じることとしたい。

二．孔子の理想のかたちの背景

―夏殷周の三代概念と中華的文明軸の形成

先に述べたとおり、孔子の存在は、東洋の叡智の始原で

あり、その理想は人類の人間観・社会観の極点を示すものであるが、しかしながら、中国思想史研究の立場から孔子の存在を捉えるならば、孔子とは単なる倫理的理想主義者ではなく、むしろ「周の文化・文明を総括し、それを規範的
理念として再構成した思想家」として理解される存在といえるであらう¹³。

さて、そうした孔子の理想を示す言葉として、必ず引かれるものに、「久しきかな、吾、復た夢に周公を見ず」¹⁴という章句がある¹⁵。この言葉は、『論語』述而篇に見られるものであり、周公への強い崇敬の念を示す孔子の語として理解されている。また『論語』八佾篇には、「子曰わく、周は二代に監みて、郁郁乎として文なるかな。吾は周に従わん」¹⁶との言説が採録されているが、この八佾篇の章句について、『史記』には、さらに詳細な説明が記録されているのである¹⁷。

これらの言説について要約をすれば¹⁸、孔子の理想とは、「夏之美」「殷の質」を損益して振り返り、香り立つような周の「文」、すなわち文化・文明の完成形を理想のかたちとして構想したものであったといえるであろうが¹⁹、では、ここで改めて問われるべきは、孔子の理想である周の文化・文明とは、具体的には、「いかなる歴史的・地理的・文明論的内実をもつものであったのか」という点にあるの

ではなかるうか。

振り返ってみると、孔子の理想については、これまでに倫理思想・政治思想・教育思想など、多くの説明や論究がなされてきたが、この理想の実像に迫るためには、まず、孔子思想の背景をなす歴史的背景を把握する必要がある。とりわけ重要となるのが、孔子自身が前提としていた、夏・殷・周三代の王朝史に対する観念、すなわち「三代概念」の構成と意味であろう。この三代概念は、単なる年代的区分ではなく、中国文明が自らをいかに理解してきたかを示す規範的歴史像であり、後世の儒家思想においても繰り返し参照される文明認識の枠組みであったのである²⁰。

そこで、まず歴史的観点から「三代概念」の考証と整理を行うこととしたい。

三代概念において、夏王朝は、「中夏」という名称が示すとおり、中原を中心とする「中華」意識の原型をなす存在として理解されてきた。一方、殷王朝は、その別称である「商」という名称が示すように、交易活動と密接に結びついた王朝であり、毫・商丘周辺を中心とする水運ネットワークの発展は、「後世に「南船」と総称される水路の文明要素の原型を形成した」と考えられている²¹。

これに対して、周王朝は、古公亶父が西方より岐山に移動し拠点を選んだという伝承が象徴するように、騎馬・牧

畜的要素を背景にもつ勢力であった。李峰は、これを「北方文化要素の制度的導入」と評価し、「北馬」概念の成立として説明する見解を示している²²。

周は、これら夏・殷の文化的蓄積を損益しつつ、「北馬」の概念に、礼楽制度を中核とする新たな文明秩序を構築した王朝であった²³。孔子が「吾は周に従わん」と述べた背景には、この三代の文明的経験を統合しうる完成形としての周文化への評価が存在していたと考えられよう。

では次に、地理学的な領域から、中華の文明軸の形成を検討することとしたい。

中国地域は、シルクロードやアイアンロードに代表される陸上交易路による東西軸と、海城・河川・大運河を基盤とする水上交易路による南北軸とが交差する空間であったことに留意する必要がある²⁴。この地理的条件こそが、中国文明を単一方向ではなく、複合的文明軸をもって形成させていった要因なのである。

すなわち、歴史的三代概念における「中夏・南船・北馬」という整理は、地理学的には「南北軸」と「東西軸」という二つの文明動線が交錯する地点としての「中華」を示す表現であったと理解される。

したがって、孔子の理想である「周の文化・文明に従う」ことが意味することは、特定王朝の制度を復古的に模倣

することではなく、夏・殷・周三代の文明的善を継承すること、すなわち、中華的な三代概念を把握すると同時に、地理的には、南北軸・東西軸の両者を抑えうる文明軸の掌握と、それらを統合した中華的文明秩序を倫理的規範として再構成することを意味したのである。

さらに言えば、孔子の理想とは、西周初期に周公旦らが試みた夏・殷・周文化の融合という歴史的经验を、思想的・規範的次元において再定義しようとする試みであり²⁵、孔子の思想は、歴史・地理・制度を踏まえた文明論的思索として位置づけられるものであったということである。すなわち、「中華の文化・文明的概念」と、「南北軸と東西軸という地理的な要素も合一して構成された事実」を、別角度からの視座として取り上げるだけでなく、それらを合一して再構成し、「西周初期の周公旦らによる夏・殷・周の文化や文明の融合」を果たしていくもの、後世で述べられる「中華概念を形成すること」であったのである。

こうした背景をもつ孔子の理想が、周の文化・文明に從うことによって天下の秩序と民の安寧を回復し、戦いのない礼楽社会を実現しようとする構想であったことは明らかであるが、では、孔子は具体的に周の何に従おうとしたのであろうか。

次章以降では、孔子が理想として再定義しようとした

「文」、すなわち周の文化・文明の内実について、制度・思想・象徴表現といった複数の領域から検討を加えていくことをしたい。

三、同姓不婚の周代的意義

―孔子が理想とした周文化の共通概念①

周代における「同姓不婚」制度の始原については、これまでも多様な解釈が提示されてきた。日本の研究では、これを血縁集団の拡大と政治的統合の制度として理解する見解が主流であり²⁶、中国においても、宗法制・礼制の中核をなす制度として位置づけられてきた²⁷。

これに対し、一部の研究では、同姓不婚の慣行を生物学的・遺伝学的観点から説明し、近親婚回避による集団的優位性を指摘する立場も存在する²⁸。しかしながら、周王朝期の史料や礼制文献に即して検討するならば、同姓不婚は現代的意味での遺伝的合理性に基づく制度ではなく、明確に礼制・文明観念に基づく社会制度であったと考えられる。

実際、『礼記』大伝篇には、『礼記』大伝に、「百世と雖も昏姻通ぜざるは、周道然るなり」²⁹と記されており、同姓不婚が「周道」、すなわち周王朝の根本的礼制秩序そのものであったことが明示されている³⁰。

では、周代初期において、同姓不婚の制は、いかなる目

的をもつて構想されたのであろうか。この問題を検討する手がかりとして、以下では『論語』述而篇に収められた章句を取り上げ、その制度的意義と孔子思想への影響について考察することとしたい。

【『論語』述而第七—30】

【原文】

陳司敗問、「昭公智禮乎。」孔子曰、「智禮。」孔子退、揖巫馬期而進之曰、「吾聞君子不黨、君子亦黨乎。君娶於呉爲同姓、謂之呉孟子。君而智禮、孰不智禮。」巫馬期以告。子曰、「丘幸、苟有過、人必智之。」

【書き下し文】

陳の司敗問う、昭公は禮を知れるか。
孔子對えて曰わく、禮を知れり。孔子退く。
巫馬期を揖して之を進めて曰わく、吾聞く、君子は黨せずと。君子も亦た黨するか。君、呉に取れり。同姓なるが爲に呉孟子と謂う。君にして禮を知らば、孰か禮を知らざらん。
巫馬期、以て告す。
子曰わく、丘や幸なり。苟くも過有れば、人必ず之を知る。

【解釈】

陳の司法官が孔子に尋ねた。「昭公（魯の君主）は、禮を知っておられますか。」

孔子は、「よく禮を知っておられます」と答え、退出された。

陳の司敗は、孔子の弟子の巫馬期にあいさつをし、近くに招いて尋ねた。「私は、君子というものは、徒党を組まないと聞いていますが、君子も徒党を組むことがあるのでしょうか。昭公は、呉から夫人を娶られました。呉は魯と同じ姫姓であるので、特別に呉孟子と呼ばれておられます。昭公が禮を知るとなされるのであれば、誰が禮を知らないといえるのでしょうか。」巫馬期は、ありのままを申しあげた。先生は言われた。「私・丘は、しあわせである。もしも過があれば人が必ず気づいてくれる。」

本章句において問題となるのは、魯の昭公が周代の同姓不婚の礼制に反し、同じ姫姓である呉より夫人を迎え、その女性を「呉孟子」と称させたという点である³¹。この行為は、形式的には諸侯間婚姻の一例にすぎないが、当時の周の天下において、特異な事象として人々の口の端に上ることとなったと見受けられるもので、「周礼」の原則に照らせば、宗法秩序そのものを揺るがす重大な逸脱であった

と理解されている³²。

そうした事実をふまえて、陳の司敗（司法官）は、「昭公は礼を知れるか」と孔子に尋ねたと考えられるのであるが、では、なぜ、他国の司法官である人物が、昭公をよく知る孔子に、かような問いを発したのであろうか³³。

この事件は、単なる人物評の類ではなく、周王朝の秩序の崩壊を告げる象徴的事件に対する政治的・文明論的問題提起であったと解釈されるべきであろう。孔子が直接的批判を避けつつも、結果的に昭公の行為が礼制に反することを示唆した点については、孔子の政治的配慮と同時に、礼を文明秩序の根幹とみなす姿勢が明確に表れていると見なして良いのであろう³⁴。

さらに孔子が、「丘や幸なり。苟くも過有れば、人必ず之を知る」と述べ、陳の司敗の発言に感謝しているという事実より鑑みれば、この章句の意義や力点が、「周の宗家と陳の間の両者の特別な関係性」にあること、すなわち「陳の建国秘話と、周の宗室と陳との婚姻関係が、陳の司敗の発言を引き出したのではないのか」と考えられることである。すなわち本章句は、単なる魯の昭公批判ではなく、陳という国家と周宗室との特別な関係性を前提とした、文明秩序の自省の確認にあった可能性が浮かび上がるのである。この点について、以下に確認をしてみたい。

周代史研究によれば、春秋十二公の一つに数えられる陳は、周の武王が天下の王者であった舜の子孫・媯滿を探し出して、これを陳に封じて舜の祭祀を引き継がせたことが国の始まりとされている³⁵。さらに武王は、陳公媯滿に、自らの長女を娶らせ、姫姓・周王室における最初の姻戚関係を形成したのである。すなわち舜の祭祀を重んじ、姫姓・周王室の第一の姻戚として、陳公を遇したのであるが³⁶、この事実は、陳国を「周王朝における宗法秩序の象徴的支点」と評価していたと見なすことができよう³⁷。

したがって、舜の末裔である陳は、こうした背景をもつ故に、周の本家に最も近い血筋の、つまりは周公旦の末孫であり、同じ姫姓である高い格式・爵位を持つ魯国の礼制の紊乱が生じたことについて、さらに換言すれば、周王朝体制そのものの瓦解を予感させる重大事については、その端緒であろうとも、非常に強い危機・問題意識を持っているのではないかと考えられるのである。この危機意識こそが、陳の司敗による孔子への問いを引き出した背景であったと見ることは、十分に妥当であろう³⁸。

次に視点を広げ、この婚姻関係に注目して、周王朝下における同姓不婚の始原的な意義について検証してみたい。周王朝は、「克殷」という政権交代の過程において、西方の一弱小異民族にすぎなかった周が、殷王朝の支配下に

あった多様な民族集団を包摂・統合する必要に迫られていた。その際に、周が採用した統治原理の一つが、婚姻関係を媒介とする政治的・文化的統合であったのである³⁹。

すなわち、夏・殷の王朝文化の下にいた異なる民族と婚姻関係を結ぶことによって、絶対的な支配、被支配の関係ではない、周民族的な家族となるという、まことに角が立たない方法によって、結果的に、周の東方諸侯に対する支配力を強化していく原動力となっていたのであろう。同姓不婚の制は、同姓不婚の制により、姫姓である周の一族は、同族で婚姻関係を結ばないために、自然と「異なる姓」、すなわち「異なる民族」との姻戚が増加していったのである。

言い換えれば、周王室および姫姓諸侯が同族内で閉じることなく、必然的に異姓・異族との姻戚関係を拡大していく仕組みを内包していたといえるのである。この制度的構造によって、周王朝の支配秩序は、征服と被征服という単純な関係ではなく、「家族化」された秩序として構築されていった、と考えられる。つまり周の民族は、「西方からやってきて」、「黄河流域に至って馬を降り」、「他の異姓・異族と混血し」、「土着の氏族の人々と共に生きていくこと」を選択したのであろう。

さらに、この制度は当初、王・諸侯層において厳格に適

用され、やがて卿・大夫、さらには士・民の層へと拡張していった。この過程において、異なる民族的背景をもつ集団同士の融和と混血が進行し、周王朝八百年の長期的安定を支える社会的基盤が形成されたと評価されている⁴⁰。

こうした意味において、周代の同姓不婚の制は、単なる婚姻規制ではなく、最終的には中華文明社会を成立させるための根源的な文明原理として機能したと結論づけることができよう。

すなわち、後に「和」の観念の一部として意識される「この同姓不婚制度は」、副産物としての異民族同士による融和・混血をもたらし、周の家族主義は、周王朝八〇〇年の礎の一翼を担うことになったのであろう。最終的に、この制度は、永続的に中華の文明社会に定着し、様々なルーツを持つ漢民族としてまとめられていくに至る。周代の同姓不婚の制は、そうした基盤となっていったと考えられ、東アジア世界に「和」の観念を共通概念としてもたらしたのである。

ここで再び孔子に目を向けるならば、同姓不婚の制度が彼自身に与えた影響も看過できない。孔子の父系は宋の人であり、殷・商系の血統を引く一方、母である顔徴在は魯の人であり、周と同じく姫姓系統の血脈を受け継ぐ存在であったと見なされている。

この出自の重層性は、孔子自身が三代文明の交錯点に立つ存在であったことを象徴していると評されているが⁴¹、このような背景のもとで形成された孔子の倫理思想は、血統や出自の差異を超えて他者を包摂する姿勢、すなわち「忠恕」⁴²の思想として結実していく。孔子が一貫して説いた「忠恕」は、同姓不婚によって制度化された他者包摂の原理を、倫理的次元へと昇華させたものであったと理解することができる⁴³。

孔子の言説を確認していくと、こうした人間のあたたかさ「仁」が、自己と他者に向けられ、それが「忠恕」によって社会に満ちていく原動力となっていたであろう。これについては、まず、図1を参照されたい。

さらに、孔子思想において、人間は父母を通じて天より命・性・道を授かる存在であり、仁の徳もまた天賦のものとして内在すると考えられていた。この理解は、後世の孟子による性善説・四端説へと継承されていく思想的基盤をなすものである⁴⁴。

この点から見れば、孔子の理想にとつての周の同姓不婚の制（および「和」の観念）は、自他が家族になっていくことで、人と社会の間に仁が満ちる基盤を構築していくこと、換言すれば、政治制度であると同時に、仁が社会全体に循環するための文明的装置であったと評価することができる。

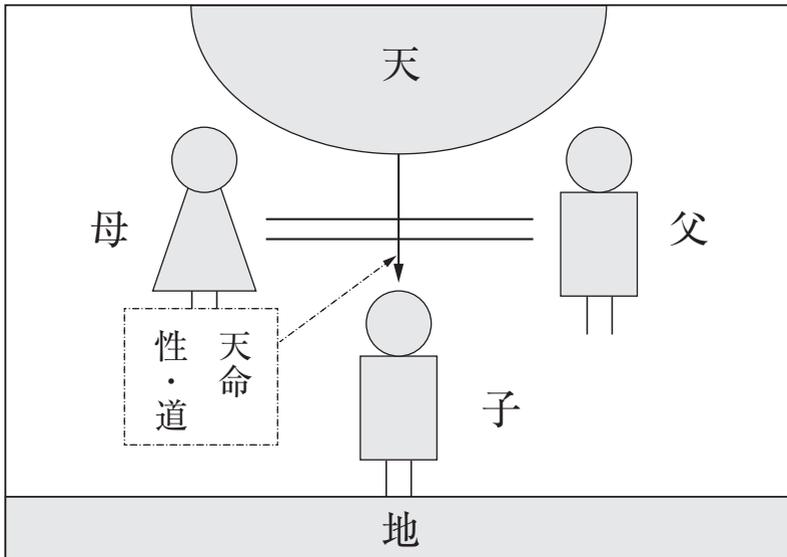


図1 「天地人と命・性・道」図

きるであろう。

四、人間観・世界観の再構成と孔子の「仁」「礼」思想のかたち

—孔子が理想とした周文化の共通概念②

孔子は、「性善的な人間観」を背景とする、周代における同姓不婚の制が内包していた、異質な他者を包摂する家族主義的秩序を、単なる政治制度としてではなく、人間存在そのものの在り方を規定する文明的前提として深く理解していた思想家であったと考えられるであろう。この点については、孔子思想が個人倫理の領域にとどまらず、周代文明の再定義を伴う包括的構想であったことが指摘されてきている⁴⁵。

すなわち、孔子は、同姓不婚を基盤とする周代社会において形成された「他者を家族として包摂する秩序」を、人間観・社会観の根幹に据え、その文明原理を思想として再構成しようとしたのである。

この再構成こそが、「仁」「礼」を中核とする孔子思想の本質であった、と位置づけることができようが、この人間観・世界観の再鑄造の営みを理解するためには、孔子思想の中核をなす「学・徳・道」という三つの概念の連関を確認する必要がある。これらは独立した概念ではなく、「人

間の内面形成から社会秩序、さらには宇宙的秩序へと連続する文明的枠組み」を構成するものであった。図2を参照していただきたい。

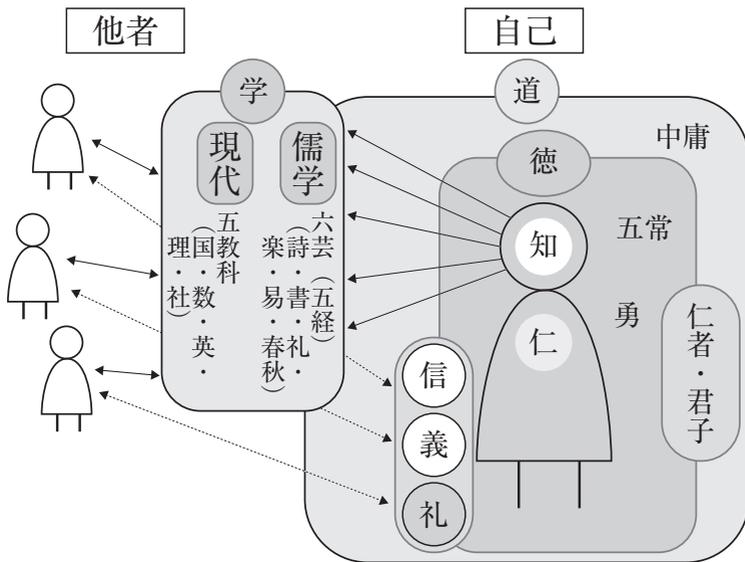


図2 「学・徳・道の間観と世界観」図

まず「学」について検討する。孔子以前の教育体系である六芸には、「御」「射」といった軍事的・身体的技能が含まれていたが、孔子が、刪定を加えたとされる「六芸」(のちの「六経」)、「五経」は、これらを相対化し⁴⁶、『詩』『書』『礼』『楽』『易』『春秋』といった文献群を学の中核に据えたとされる⁴⁷。李澤厚によると、この編集行為そのものが、周代文明の共通理解を思想的に保存・再構成する試みであったと評価している⁴⁸。

要するに、孔子が刪定したとされる、これら「六芸」の文献は、詩歌・歴史・制度・音楽・自然観・時間意識を包含しており、金谷治が指摘するように、「周文化の中で生きる人間にとっての総合的教養体系」を形成していた⁴⁹。つまり、孔子の思想における「学」とは、ただ単なる知識の集積ではなく、人間が文明の中で生きるための感性と判断力を涵養する営為であった、と理解すべきものであり、まさしく、周代人の共通概念と称することができるものであったのであろう⁵⁰。

次に「徳」の領域に目を向けると、孔子は、従来、神意や祭祀と強く結びついていた義・礼・智(知)といった徳目を、人間関係の内面から立ち上がる倫理として再構成した点に特徴がある。とりわけ、「仁」を徳の中心に据えたことは画期的であるが、この転換は、「徳の人間化」と呼

ばれ、儒家思想の決定的特徴と位置づけられている⁵¹。

この「仁」については、抽象的な道德理念ではなく、他者との関係の中で発露する、「あたたかな人間らしさ」でも称すべきものである。孔子は、「仁」を血縁的・制度的基盤の上に成立する感情秩序として捉え、それを礼によって社会的に可視化しようとしたのであろう。この点において、仁と礼は対立概念ではなく、人間の内面と外面の相補的構造をなしているのである⁵²。

さらに、「道」の概念について検証すると、孔子の思想における「道」とは、けっして超越的存在としての神の意志の類ではなく、人間が学と徳を通じて体得すべき、秩序ある生の在り方、として理解されるべきであろう。この理解は、『論語』に萌芽をもち、後に『中庸』において、「天より性と道を与えられる人間観」として理論化されることになる。

この思想において、人間は、天から命・性・道を授かる存在であり、それを過不足なく発揮することによって、万物と調和する存在となる。この「過不及なき平常の道」としての中庸思想は、天人合一という世界観へと連なり、儒家的人間観・世界観の完成形をかたどるものとなっている⁵³。

この図2のモデルは、孔子の「述べて作らず。信じて古

を好む」⁵⁴というように、周代に生きる人々の共通概念を再編成するかたちで構築され、あたたかな人間らしさである仁が、礼や義の徳も通じて、他者に向かい、社会において、人間の善性である「仁」が循環していくような模式を構成するものであったのであろう。

こうした人間観・世界観の構造を最も端的に示す章句が、『論語』顔淵第十二・第一章句である。孔子はここで、「克己復礼為仁」という伝統的表現を用いながら⁵⁵、それを新たな文明論的文脈へと置き直している。

本章では、多層的な理論構成を持つ『論語』顔淵第十二の第一章句を読み解きながら、孔子が、いかなる「かたち」の「仁」と「礼」のありかたによって、中国古代の理想の人間社会である「社会・国家」観を構築しようとしていたのかについても確認を行い、考察を進めていくこととした。

【『論語』顔淵第十二―1】

【原文】

顔淵問仁。子曰、克己復礼、為仁。

一日、克己復礼、天下帰仁焉。為仁由己、而由人乎哉。

顔淵曰、請問其目。

子曰、非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動。

顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

【書き下し文】

顔淵、仁を問う⁵⁶。

子曰わく。克己復礼⁵⁷、仁と為す⁵⁸。

一日、己れを克めて礼に復れば、天下、仁に帰す。

仁を為すは己れに由る、而して人に由らんや。

顔淵曰わく。請う、その目を問わん。

子曰わく。

礼に非ざれば、視ること勿れ。

礼に非ざれば、聴くこと勿れ。

礼に非ざれば、言うこと勿れ。

礼に非ざれば、動くこと勿れ。

顔淵曰わく、回、不敏と雖も、請う、斯の語を事とせん。

【解釈】

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

その際の老先生・孔子の答えは、このようなものであった。

「古い記録に、「克己復礼、仁を為すなり」という言葉がある。

回よ、たとえ、わずか一日であったとしても、お主

が、「己れを克（おさ）めて礼に復る」、すなわち、自らに与えられた天性を最大限に發揮して美しい礼のかたちの通りに履み行えば、天下、すなわち全ての世の人々は、究極の人間性である「仁」に向かつていくことであろう。（すなわち、理想の礼楽文明社会が実現されていくであろう。）

その究極の人間性である「仁」を社会で実現していくには、（まず回よ、）お主こそが、（その先頭に立って）実践しなければならぬ。決して「仁」を理解できていない）他人に任せてはならないぞ。

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

老先生は語りかけた。

「我々の中華文明の美しい）礼のかたちの通りに、人と会い、耳を傾けて、その人の話を聞こう。その上で、その場にふさわしい言葉を発していくのだ。その上で、お主の所作を、美しい礼のかたちと完全に一致させ、その人との世界を融合させて、その一時を完璧な素晴らしいものとするのだ。（分かるな。回よ、お主だけが天下の全ての人間の天与の善性をとりまとめ、理想の礼楽社会を実現していくことが

できるのだ、そのことを忘れてはならないぞ。』

顔子淵は感激して、「わたくし回は不肖ではございませんが、必ずや、先生のお言葉を、実践して参りましょう」と誓ったという。（『論語』顔淵第十二―一）

この章句の冒頭で孔子は、伝世の「語」⁵⁹である「克己復礼、為仁」を提示している。この表現は、孔子自身の創作ではなく、周代的価値観の中で共有されてきた規範的言語であったと考えられているが⁶⁰、孔子はこれを踏まえつつ、その上で顔回には、そうした世に伝わる「語」を發展させ、「一日、克己復礼、天下帰仁焉（一日、己れを克めて礼に復れば、天下、仁に帰す）」と敷衍して、その実行を促しながら、顔回の実践が天下秩序へと波及する構造を示したのである。以下に確認をしていきたい。

まず、ここでいう「克己」については、従来、「私欲を抑える」といった道徳的解釈が主流であったが、本稿では、文献表現の重層性を踏まえ、三段階の意味構造を読み取る立場を採ることとする。

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

次に、第二段階として、「己れを克（つ）し）み」と訓じて、「人間的に修養していく」ことを意味する。

そして最後の第三段階は、「己れを克（おさ）める」と読みなすことで、これは第一段階の「己れに克つ」とことと、第二段階の「己れを克（つつし）む」ことを経て人間的修養が達成され、その上の段階にあることを意味するもので、「自己の善性を光り輝かせる」こと、すなわち、「自身に与えられた天性を最大限に発揮する」ことを表すものであり、人間は単に欲望を抑圧する存在ではなく、自己の内なる仁を輝かせる主体と見なしているであろう。

次に、「復礼」について考察を加えたい。「礼」とは、中華文明の制度や習慣・習俗を体現した「かたち」そのもので、『儀礼』や『礼記』など、古代の儒家系の多くの文献に見える通り、その「礼容（礼のかたち）」が、古代中国人の「美のかたち」に合致したものであること、すなわち中国古代世界の美的感覚が具現化されたものであるであろう。

この『礼記』『儀礼』に見られる礼容が、身体所作・言語・空間構成に至るまで美的秩序を備えていたことは、多くの研究が示すところであろうが⁶¹、孔子は、この礼のかたちを人間自身の内面と一致させることよって、「為仁」、すなわち仁を実践すると考えたのであろう⁶²。孔子は、こうした「克己（人間自身に与えられた天性を最大限に発揮する）」「することができた者が、中華文明の美の極致である「礼容（礼のかたち）」の通りに自身に体現していき、この実

践的行為を「仁を為す（究極の人間性である「仁」を實踐する）」と説明したと考えられるのである。

なお、この「一日」は短い時間の例であり、「天下」は、その範囲の最大を表現したものであると見なされており、最小を最大に拡大するというレトリックが使用されているのであるが、この最小の「仁を為す」ことが、天下に仁を満たすことに至るのは、それが顔回であるから達成できると、そのように見なしているわけであろう。

したがって孔子は、「為仁由己、而由人乎哉（仁を為すは己れに由る、而して人に由らんや）」、すなわち、「その究極の人間性である「仁」を社会で実現していくには、（まづ回よ）」（その第三段階の「克己復礼」を理解し、実践できる）お主こそが、その先頭に立って実践しなければならぬ。決して、「克己復礼為仁」を理解できていない、あるいは実践することができないであろう他人に任せにしてはならないぞ」と明言しているのであろう⁶⁴。

以上の要点をまとめると、孔子が「一日克己復礼、天下帰仁焉」と述べたことは、顔回という最上の個人による一瞬の実践が、社会全体の秩序へと波及する構造を示すものであったのであるが、ここにおいて、「仁」は個としての倫理にとどまらず、文明秩序を駆動する原理として構想されているのである。

ただし、その最高の階梯である第三段階の「克己復礼」の具体的な項目、すなわち身体的な実践とは、いかなるものなのであろうか。

その顔回の問いかけに、孔子は端的に「礼に非ざれば、視ること勿れ。礼に非ざれば、聴くこと勿れ。礼に非ざれば、言うこと勿れ。礼に非ざれば、動くこと勿れ」と回答しているが、その文章の真の趣旨は、「(我々の中華文明の美しい)礼のかたちの通りに、人と会い、耳を傾けて、その人の話を聞こう。その上で、その場にふさわしい言葉を発していくのだ。その上で、お主の所作を、美しい礼の私たちと完全に一致させ、その人との世界を融合させて、その一時を完璧な素晴らしいものとするのだ」とでもいうべき、仁・忠恕による完全無欠な人間観・世界観の解釈と構築にあったのではなからうか。

つまり、「非礼勿視・非礼勿聴・非礼勿言・非礼勿動」という、この四句は、感覚・言語・行為のすべてを礼の秩序に一致させることを意味しており、仁が日常の実践として身体化される過程を示しているのである⁶⁵。

じつは、これらは、孔子の生涯においても、実践されてきたものであった。孔子は、「吾が道は一以って之れを貫く」と述べ、その唯一の道とは「忠恕」であると『論語』里仁第四に記録されているように⁶⁶、孔子の人生の道にあつて

は、仁の根本で中心である「忠恕」や、あたたかな人間らしさである「仁」を追求することこそ、人生の主たる「項目」であったのであり、まさしく孔子の道とは、それら仁・忠恕を体現したものであつたのであろう。そして常日頃から、他者に対しても、また、何事にあたってでも、まさしく「仁」「忠恕」にて向き合っていたといえるのである。

また、孔子が「吾が道は一以って之を貫く」と述べ、その「一」を忠恕であるとしたことは、仁が自己と他者を結ぶ回路であることを明確に示すものであろう。この忠恕の倫理は、同姓不婚によって制度化された他者包摂の原理を、内面的倫理として再構成したものであった。

こうした孔子の道を概観してみると、『論語』顔淵第十二の第一章句に示されている具体的な「目(項目)」は、まさしく「礼」に依拠した、忠恕の具体的な言説・実践であることが理解されるであろう。また、そうであるが故に、顔回が成し遂げるであろう、その仁の及ぼす意義を、「天下」という最大の空間軸において実現し、文明秩序を駆動しようとしたと見なされるのである。

これは、まさしく孔子の理想、すなわち文化・文明観をも包括する「あたたかな人間らしさ『仁』」が、孔子が示す人間観・社会観モデルにおいて機能するだけでなく、おそらく、師の孔子よりは多くの時間が残されているであろう

う、その後継者である顔回であるならば、孔子の理想を、社会的に拡大し、それを周代的な「天下的世界観」や「天下国家観」においても実演することができると考えていたのであろう。

また別の角度、すなわち現代的意義から述べれば、孔子の悲願・理想は、戦争に明け暮れた乱世を終わらせ、調和と平安に満ちた世界を創り上げることにあつたのであろうが、孔子は、顔回による「己を克めて礼に復るを仁と為す」の実践によって、調和と平安に満ちた、理想の礼楽社会が実現される未来を夢想したと考えられる。

孔子の「仁」「礼」思想とは、周代文明が育んだ制度的・感情的秩序を、人間観・世界観として理論化したものであつた。そしてそれは、単なる道徳思想ではなく、文明を持続させるための人間モデルを提示する思想体系であつたと結論づけることができるであろう。

五・結語 ―孔子思想の文明論的構造とその歴史的意義

本稿では、AI新時代という文明史的転換期において人類が抱って立つべき思想的・文化的基盤を再検討するための試みとして、「孔子の理想のかたち」に着目し、その形成背景となつた周代文明の制度および思想構造も含めて、中国思想史・文明論の観点から考察を重ねてきた。

とりわけ、周代の同姓不婚の制と、それを基層として展開された学・徳・道の間人観・社会観の構造に注目することにより、孔子思想を単なる倫理思想としてではなく、文明秩序の再構築を志向する包括的構想として捉え直すことに努めてきたのである。

まず、孔子の理想の思想的背景として、夏・殷・周の三代概念を歴史学的・地理学的に整理し、孔子が「吾は周に従わん」と述べた意味が、特定王朝の制度復古にあつたのではなく、三代文明の経験的蓄積を統合し、中華の文明秩序として再構成する点にあつたことを確認してきた⁶⁷。すなわち、南北軸・東西軸の交錯点として形成された中華の文明空間と、その長期的歴史経験を思想的規範として昇華させる営為こそが、孔子の理想の射程にあつたことを理解することができる⁶⁸といえるであろう。

次に、周代の共通概念の第一の柱として「同姓不婚の制」を取り上げ、その制度的・文明論的意義について確認を行った。同姓不婚とは、近代的意味での生物学的合理性に基づく制度ではなく、異姓・異族との婚姻関係を必然的に拡張することによって、征服と被征服という単純な対立関係を超えた「家族化された秩序」を形成する文明的装置であつたということが出来る⁶⁸。本稿では、『論語』述而篇の章句を手がかりとして、この制度が周王朝の宗法秩序の根幹を

なすと同時に、民族融合と社会的安定を長期的に支える基盤として機能していた点を読み解いてきたのである。

さらに、孔子自身が殷・周両系統の血脈を併せ持つ重層的出自を有していた点に着目し、同姓不婚によって制度化された他者包摂の原理が、孔子において「忠恕」という倫理概念へと内面化・昇華されていく過程を点検してきた⁶⁹。その結果、同姓不婚は政治制度にとどまらず、「仁」が、個人に内在化され、さらに社会全体へと循環していくための文明的基盤として理解されるべきことであり、それが東アジア共通の「和」の観念として確立されていたことが明らかとなったといえるであろう。

その上で、周代的文明秩序を、思想として再構成した孔子の営為については、「学・徳・道」という三概念の連関を軸に検証を重ねることとなった。孔子における「学」とは、単なる知識の集積ではなく、周代文明の共通理解を身体的・感性的に継承する総合的教養体系であり、「徳」は、神意や祭祀から相対的に切り離され、人間関係の内面から立ち上がる倫理として再定義されたものであったといえるであろう。そして「道」とは、学と徳を通じて体得される秩序ある生の在り方として構想され、のちに中庸思想や天人合一の世界観へと展開していくこととなったのである。

とりわけ、『論語』顔淵篇第十二第一章句の精読を通じ

て検証したように、孔子の「仁」「礼」思想は、個人の内面的修養にとどまるものではなく、日常の実践が社会秩序全体へと波及していく文明的構造を内包したものであった。「克己復礼為仁」という周代的規範の「語」を再解釈し、「礼」を媒介として「仁」を具体的行為として身体化する道筋を示した点に、孔子思想の重要な特質を見出すことができるであろう。

以上の考察を通じて明らかとなったのは、孔子の思想が、周代文明において形成された制度的・感情的秩序を、人間観・社会観・世界観として統合的に理論化したものであり、単なる道徳教説を超えて、文明を持続させるための人間・社会・世界モデルを提示する思想体系であったという点である。

つまり、孔子が単なる倫理的規範の提示者ではなく、周代文明における制度・文化・感情秩序を総合し、それを一つの間人モデルとして再構築した思想家であったということである。孔子は、夏・殷・周の三代概念を歴史的基盤としつつ、制度的枠組みを人間の内面倫理や感情の秩序と結びつけ、個人と社会を同時に貫く文明的原理として理解していたと考えられるのである。この点において孔子の思想は、単なる道徳論を超え、文明秩序の構想として把握されるべき思想的体系をなしていたといえるであろう。さらに

具体的に述べれば、孔子の理想とは、「あたたかな人間らしさ」としての「仁」を中核に据え、それを人間の「敬」が具現化された「礼」という「美しいかたち」を通じて社会に可視化し、他者との関係性の中で不断に更新されていく文明秩序の構想であったのであろう。

以上のように、本稿では「孔子の理想のかたち」について確認を重ねてきたが、現代の文明社会が抱える欠落した部分や問題点については、生成AIと人間の知性の関係性・交差の問題に行き着くといえるのではなからうか。すなわち、孔子が述べた「仁」・「忠恕」や「孝」の感覚に基づく「母性・父性と愛情の学び」⁷⁰、「知」の概念を深く掘り下げていく「人間の知識の根源への検証」、さらに、「礼」への詮索と、「仁」への探求など、「孔子の理想のかたち」の知の領域に存在するものの中でも、とりわけ人間としての感覚・感性・感情の領域に帰結するのであろう。人類とAIが共存する世界においては、いかに、こうした「感」を捉えるのが、新時代を創造する要諦となると考えられるのである。

現代文明は、技術合理性や制度効率を著しく発達させてきた一方で、「人が人間たる所以」や、人間の感性・関係性への省察を相対的に弱めてきた側面を否定することはできない。そのような状況において、周代文明の経験を踏ま

え、人間の内面と社会秩序とを不可分のものとして構想した孔子の思想は、過去の思想的遺産にとどまらず、今日においても再考に値する文明的資源であるといえるであろう。本稿では、その思想的・文明的意義を整理することにより、今後の人類とAIの新時代を創造する一助となることを祈念して、筆を擱くこととしたい。

【注釈】

1 本稿は、二〇二五年十月二十四日から二十七日にかけて、中国山東省曲阜市にて開催された「第十一回日中韓国際学術シンポジウム」「AI時代・東アジア思想の対応」の予稿集用として提出した「論文」の文章に、改訂増補を行った修訂版である。

この点については、情報技術の進化が人間の知的活動や文化的営為の在り方そのものを変容させつつあることが、すでに多くの論者によって指摘されている。坂村健『2012とは何か』（角川新書、二〇一六年）、西垣通『基礎情報学——生命から社会へ』（NTT出版、二〇〇四年）、同『AI原論』（講談社、二〇一八年）、新保史生『AI・ビッグデータと個人情報保護』（勁草書房、二〇二〇年）、江間有沙『AIと社会—人工知能は人間を変えるか—』（岩波新書、二〇二一年）、李海林『人工智能与社会发展』（人民出版社、

二〇一九年）など参照。

なお本稿では、AI新時代を創造するに足る孔子の理想のかたちについて、論及を行っているが、筆者は、これまでも孔子の知的探求に関わる論考を提出している。本稿と関連する考証などを含む部分があるため、参考までに挙げておきたい。城山陽宣「孔子が目指した理想の「かたち」——中国的「人間観」「世界観」の成立に関する民俗学的探求——」（二〇二二年二月、『研究東洋』第十二号）、同「孔子集団における道徳教育のかたちと『論語』の確立（前篇）——世界観・語・賢の概念の分析を通じて——」（二〇二三年二月、『研究東洋』第十三号）、同「孔子集団における道徳教育のかたちと『論語』の確立（後篇）——孔子の「語」の確立と「仁」観念理論の形成を中心として——」（二〇二四年二月、『研究東洋』第十四号）など。

2 松尾豊『人工知能は人間を超えるか』（KADOKAWA、二〇一九年）、Bostron, N.(2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press. など参照。

3 本稿で問題とするAIとは、単なる技術装置ではなく、意思決定・評価・選別を制度化する社会的インフラとしてのAIであり、その合理性が人間の倫理的判断を代替しうる点に最大の問題がある、とみなされるであろう。

4 丸山真男『日本の思想』（岩波新書、一九六一年）。すなわち丸山真男は、極端な効率性の追求や、進化論的な競争原理を社会の隅々にまで適用しようとする姿勢は、近代以降の人類が「合理性」を至上価値としてきた帰結である、とみなしている。

5 東浩紀は、「判断や意思決定の過程がブラックボックス化することによって、人間の主体性や責任概念が空洞化する危険性が、人文科学の立場から看過しえない問題である」旨の見解を述べている。また、大澤真幸によると、アルゴリズムによる評価や選別が社会制度に深く組み込まれることで、新たな不平等や排除が再生産される可能性について指摘している。東浩紀『観光客の哲学——増補版』（ゲンロン、二〇一七年）、大澤真幸『条件』としての人工知能』（青土社、二〇二〇年）参照。

6 ウクライナやパレスチナにおける紛争などは、その一面を代表したものである。

7 生成AIにおいては、異質な他者への想像力や、相手に対する敬意、さらには人間が本来的にもつ多様な感性への理解が決定的に欠如している点に行き着く。近代日本においては、和辻哲郎が『人間の学としての倫理学』（岩波書店、一九三四年）においても示したように、人間存在は本質的に「間柄的」なものであり、他者との関係性の中でのみ成

- 立する。しかし生成AIは、この関係性の倫理を、内在的に持ちえない存在であるがゆえに、我々は、その脅威から自らの身を護る術を改めて問われているのである。和辻哲郎『倫理学』（岩波書店、一九三四年）参照。
- 8 杜維明『儒學第三期發展的前景問題』（生活・讀書・新知三聯書店、一九九八年）参照。
- 9 余英時『論天人之際——中國古代思想起源試探』（聯經出版事業公司、二〇〇三年）参照。
- 10 和辻哲郎『倫理学』（岩波書店、一九三四年）、同『人間の学としての倫理学』（岩波書店、一九三四年）、加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）、金谷治『論語』（岩波文庫、一九八二年）など参照。
- 11 李澤厚『中國古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）参照。李澤厚は、儒家思想を「情感理性（情理結合）」の思想として位置づけ、西欧近代の形式合理性とは異なる「文明的理性の存在」について論及している。
- 12 加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）、金谷治『論語』（岩波文庫、一九八二年）参照。
- 13 「周の文化・文明の総括者」としての孔子の中国思想史における立場については、孔子に関する資料の多く、たとえば六芸や『論語』などの経書、さらには歴史書の『史記』などが、後生の各時代において尊重され、現代に至るまでに伝えられ、歴代の中国の学術においても、多大に尊重されてきたことが、その証拠となるであろう。余英時『論天人之際——中國古代思想起源試探』（聯經出版事業公司、二〇〇三年）、加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）、李澤厚『中國古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）など参照。
- また現代において語られる孔子像研究の視座から述べれば、こうした像が、後の前漢代の儒家独尊・儒教の国教化という歴史的事実を経て、「聖人・神格化された事象」が付加されたものであり、春秋時代末期から戦国時代初期に享け、乱れた世の木鐸たらんとした「生ける孔子」ではないという事実を思いをいたす必要があると考えられよう。浅野裕一『孔子神話—宗教としての儒教の形成』（岩波書店、一九九七年）参照。
- 14 子曰、甚矣、吾衰也。久矣、吾不復夢見周公。（『論語』述而第七—5）
- 15 この章句については、『論語』の宋本・定州漢簡本においても文言の大きな異同はない。
- 16 子曰、周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周。（『論語』八佾第三—14）
- 17 孔子之時、周室微而禮樂廢、詩書缺。……觀殷夏所損益、曰「後雖百世可知也、以一文一質。周監二代、鬱鬱乎文哉。吾從周。」

故書傳、禮記自孔氏。」(『史記』孔子世家)

【書き下し文】孔子の時、周室、微えて礼楽廢れ、詩書缺く。……殷夏の損益する所を觀て、曰く、「後に百世と雖も知る可きなり。一文一質を以てす。周、二代を監み、郁郁として文なるかな。吾れは周に従わん。」

【解釈】孔子の時代になると、周王室の權威が衰えて、礼・樂はすたれ、詩・書は欠落が目立つようになった。:(中略):その上で、殷・夏の文化の短所と長所を振り返り、こう述べた。「これから百代後であつても知ることができろ。周では、夏・殷の一文に必ず質の良い内容をもつて臨み、先の二代を参考として、香り立つような「文(文化)」を築きあげた。私は周のやり方に従いたい。」

18 さらに『史記』孔子世家には、孔子が洛邑に赴き、老子に会うなど、周公旦以来の礼楽制度を学ぼうとした逸話が、より具体的な歴史叙述として記されている。なお、『史記』の当該の部分については、今文本・古文本系統に若干の叙述差があるものの、「孔子」周礼の継承者」という基本的理解は共通している。

19 白川静『中国古代文明』(講談社学術文庫、一九九一年 参照。
『三代概念』の構成と意味については、宮崎市定『中国史上』(岩波新書、一九六四年)、余英時『論天人之際——中國古代思想起源試探』(聯經出版事業公司、二〇〇三年)、張広

達『中国文明史』(北京大学出版社、二〇〇一年) 参照。

21 白川静『中国古代文明』(講談社学術文庫、一九九一年)、李零『中国古代文明論』(生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇〇年)、加地伸行『孔子』(講談社学術文庫、一九九〇年)、王力『中国古代史概論』(人民出版社、一九八一年)、何兆武『商周社会研究』(北京大学出版社、一九九八年) 参照。

22 李峰『西周的政治與文明』(生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇六年) 参照。

23 陳夢家『周代制度と礼楽文化』(上海古籍出版社、二〇〇五年)、宮崎市定『中国文化の原像』(岩波書店、一九六四年) 参照。

24 杉山正明『ユーラシアの東西交流史』(講談社学術文庫、二〇〇四年)、余英時『中国思想史論考』(生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇一年)、田中克彦『中国古代の歴史と地理』(東京大学出版会、一九九五年) 参照。

25 加地伸行『孔子』(講談社学術文庫、一九九〇年)、陳夢家『周代制度と礼楽文化』(上海古籍出版社、二〇〇五年) 参照。

26 白川静『中国古代文明』(講談社学術文庫、一九九一年)、宮崎市定『中国史上』(岩波新書、一九六四年) 参照。

27 楊寬『西周史』(上海人民出版社、一九八〇年)、李峰『西周的政治與文明』(生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇六年) 参照。

- 28 栗原圭介『古代中國婚姻制の禮理念と形態』（東方書店、一九八二年二月）
- 30 雖百世而昏姻不通者，周道然也。（『礼記』大伝）
楊寛によると、この一文は、同姓不婚が道德規範ではなく、文明秩序として理解されていたことを示す決定的史料と見なしている。楊寛『西周史』（上海人民出版社、一九八〇年）参照。
- 31 周の同姓不婚の礼制によると、本来この婚姻は、あり得ないものであった。本来であれば、昭公の夫人の呉孟子は、「呉姫」と称されるべきであったが、この称号であると、呉が姫姓を意味し、その後で、さらに姫姓を付加することとなる。そうであると、当時の誰もが、魯君が周代の同姓不婚の制を乱しており、その異常さを認識してしまうこととなったであろう。そこで昭公は、呉孟子という特異な称号で、正妻を呼ばせたのである。
- 32 加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）参照。
- 33 その解釈の一つとして、一説には、ただ単に「陳の司敗の嫌み」など多くの諸説が存在するであろうが、本稿では後段で述べるように、周室・姫姓と陳の特異な関係性、すなわち相当な姻戚関係を持っていた点に着目して論を進めることとしたい。
- 34 宇野哲人『支那哲学史』（岩波書店、一九六七年）参照。
- 35 陳胡公滿者，虞帝舜之後也。…昔舜為庶人時，堯妻之二女，居于媯汭，其後因為氏姓，姓媯氏。舜已崩，傳禹天下，而舜子商均為封國。夏后之時，或失或續。…至于周武王克殷紂，乃復求舜後，得媯滿，封之於陳，以奉帝舜祀，是為胡公。（『史記』陳杞世家）
- 36 周武王以元女大姫配之。
- 37 李峰『西周的政治與文明』（生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇六年）参照。
- 38 さらに述べれば、この孔子の時代にあつては、すでに陳の政体は弱体化しており、こうした陳を守護してくれるのは、姫姓・周王室、あるいは、それを奉戴する周王室の覇者らによる「王霸体制」でしかなかったであろう。陳国は常に異なる民族の強国である楚からの圧迫を受け続けており、これらの理由から、同姓不婚の周代的意義からの警告を孔子に為したと見受けられるのである。
- 39 白川静『中国古代文明』（講談社学術文庫、一九九一年）、楊寛『西周史』（上海人民出版社、一九八〇年）参照。
- 40 宮崎市定『中国史上』（岩波新書、一九六四年）参照。
- 41 加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）参照。
- 42 子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。（『論語』里仁一）

【書き下し文】子曰く、「参よ、吾が道は一以て之を貫く」と。曾子曰く、「唯」と。子出づ。門人問うて曰く、「何の謂ひぞや」と。曾子曰く、「夫子の道は、忠恕のみ」と。

43 言うなれば孔子は、異なる民族、そして、まことに異なる背景を持つ父母の間に生まれた、融合された血脈をもつ者の一人でもあったというわけである。端的に一言でいうと、混血児であったのである。そうした事実も背景となるのであるが、孔子の生涯における言動を確認すると、他者へのリスベクトが顕著であり、たとえば、血統が異なる民族や、異なる地域の出身であることなど、ある意味におけるマイノリティなどに対する、区別・差別を行わないものであったであろう。要するに、孔子の他者への態度は、つねに「忠恕」、すなわち、『忠』の「内なるあたたかな思い」と、『恕』「相手に絶妙に合致させる行い」に満ちたものであったといえるのである。

44 惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四體也。（『孟子』公孫丑章句上篇）

【書き下し文】惻隱の心、仁の端なり。羞惡の心、義の端なり。辭讓の心、禮の端なり。是非の心、智の端なり。人の是れ四端有るは、猶お其れ四體有るがごときなり。

45 加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）、金谷治『論

語』（岩波文庫、一九八二年）、李澤厚『中国古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）など参照。

46 孔子が、刪定を加えたときされる「六芸」については、それ以前の六芸と弁別を加えるため、括弧を付すこととする。

47 宇野哲人『支那哲学史』（岩波書店、一九六七年）参照。なお、孔子が刪定を加えたときされる「六芸」（のちの「六経」、「五経」）は、『詩』（「うた」、すなわち国語的要素）、『書』（「古代・中世・近世史」、すなわち社会科における歴史学・地理学に相当）、『礼』（「慣例集」、こちらも社会科の公民や現代社会に相当する要素が内包される）、「楽」（「音楽」、数理に関する情報が含まれる）、『易』（「占い」、数・理そのもの）、『春秋』（「編年体による近現代史」、社会科・歴史学）によって成り立っていたと考えられている。

48 李澤厚『中国古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）参照。

49 金谷治『論語』（岩波文庫、一九八二年）参照。

50 これらは、のちに国家試験「射策」「科挙」へと受け継がれ、中国的世界観を構築する主要な領域を占める文化的な事象へと発展していくのであるが、その理由は、まさに中国人の共通概念を構築するに足る学域を包括していたためであったと考えて良い。

51 牟宗三『心體與性體』（正中書局、一九六八年）参照。

52 白川静『中国古代文明』（講談社学術文庫、一九九一年）参照。

53 牟宗三『心體與性體』（正中書局、一九六八年）参照。なお、

こうした徳に関連する国家試験として、漢代では「孝廉」などが創設されている。

54 子曰、述而不作。信而好古。竊比於我老彭。（『論語』述而第七―一）

55 この語は周代社会において共有されていた規範的言語であった。加地伸行『孔子』（講談社学術文庫、一九九〇年）、李澤厚『中国古代思想史論』（人民出版社、一九八五年）など参照。

56 顔淵問仁。子曰、克己復礼、為仁。

一日、克己復礼、天下帰仁焉。為仁由己、而由人乎哉。顔淵曰、請問其目。

子曰、非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動。顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

（『論語』顔淵第十二―一）

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

58 「為仁」：『論語』学而第一の第二章句に、「孝弟なる者は、

其れ仁を為すの本か（孝弟也者、其為仁之本与）」とあるように、仁の実践とは、「孝悌」のような、人間が本来あるべき基本的な実践に依拠しているものであることが理解できる。すなわち、本章句における礼に基づいた視・聴・言・動とは、その一つ一つが仁の実践であるといえるであろう。

また、「克己復礼為仁」については、『春秋左氏伝』昭公十二年に、「仲尼曰わく、「古や志有り、克己復礼は、仁なり」と。信に善きかな（仲尼曰、古也有志、克己復礼、仁也、信善哉。）」とある。この文章の「志」とは、「誌」、すなわち、古い記録を指す語である。孔子は、古語を用いて話しを展開させることが多い。『論語』述而第七の第一章句に、「子曰わく、述べて作らず、信じて古を好む（子曰、述而不作、信而好古）」とある通りである。

なお本章句の「克己復礼為仁」とは、古い記録に見える語と見なされていたであろうが、孔子は、解釈の面において、古記録とは異なる発展した捉え方をしていたと見なし、検証を行っている。

59 本章句における「語」と孔子の言説との関係については、拙稿において、先に論及したことがある。城山陽宣「孔子集団における道德教育のかたちと『論語』の確立（後篇）」―孔子の「語」の確立と「仁」観念理論の形成を中心とし

て―(二〇二四年二月、『研究東洋』第十四号(東日本国
際大学東洋思想研究所) 参照。

60 加地伸行『孔子』(講談社学術文庫、一九九〇年)など参照。

61 白川静『中国古代文明』(講談社学術文庫、一九九一年)参照。

62 まず、「仁は忠恕なり」というように、「仁」の徳は、忠恕(あ
たたかな思いやり)を中心義としているが、その範囲は、個々
の人間の中心から、その全体を範囲とし、終局的には「天下」、
すなわち人間社会すべてを覆うものでもあった。

つまり『論語』にある「仁」には、「究極の人間性」や「究
極の人間らしさ」を表す場合があり、顔回が尋ねた「仁」
については、その最大限の意義について、その深奥を尋ね
たものと孔子が解釈したと見なされるであろう。

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

63 获生徂徠『論語徴』参照。徂徠によると、弟子が孔子に仁
をたずねた際に、「天下」の語を用いて答えたのは、顔回と
子張に限られるという。その理由としては、この二人の高
弟を孔子が高く評価しているからであるとす。また、「一
日」と「天下」という最小と最大を対置するレトリックに
ついては、個人の一瞬の実践が、普遍的秩序へと拡張され

る可能性を示す表現であると解釈されている。その上で、

孔子が顔回に対して「為仁由己、而由人乎哉」と強調した
のは、この高度な実践を担いうる主体が、他ならぬ顔回自
身であるという期待の表明であったと理解できるであろう。

64 ここまでの「克己復礼為仁」をまとめると、「克己」の第三
段階の「人間自身に与えられた天性を最大限に発揮する」
ことができた者に、ふさわしい振る舞い、すなわち、「美し
い中華の礼の理想のかたちの通りに振る舞う」、あるいは、「美
しい中華の礼の理想のかたちに合致する」ことによっ
て、「仁(究極の人間らしさ)」に安住するに至ることを意
味しているであろう。

また後世では、これを為す者のことを聖人と呼ぶであ
るが、顔回は、その概念のように、周囲の人々をも「仁」
に安住させることができると、孔子が語りかけていたので
あるうか。したがって最終的には、「天下、仁に帰す」と述
べているのであるう。

65 安岡正篤は、礼を「身体化された倫理」と捉える解釈を提
示している。安岡正篤『論語に学ぶ人間学』(致知出版社、
一九六七年)参照。

66 子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰、唯。子出。門人問曰、
何謂也。

曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣。

【書き下し文】子曰わく、参や、吾が道は一以って之れを貫く。曾子曰わく、唯。子出づ。

門人問うて曰わく、何の謂いぞや。

曾子曰わく、夫子の道は、忠恕のみ。

【解釈】先生、「参よ、わしの道はひとつの原理で貫かれていたものよ」。

曾先生、「ええ」。先生は去って行かれた。

弟子たちが曾先生にたずねる、「どのような意味なのでしょう……」。

曾先生、「先生の道とは、『忠恕(思いやり)』なのだよ」。(『論語』里仁第四―15)

67 中国思想における儒家倫理は、抽象的規範ではなく、長期的な文明経験の沈殿として形成された「歴史的理性」に支えられていると理解することができる旨の指摘が、李澤厚によってなされている。李澤厚『中国近代思想史論』(生活・讀書・新知三聯書店、一九九二年) 参照。

68 白川静によると、周代宗法秩序が血縁原理のみならず、制度的に構築された関係性の網によって支えられていた、という。白川静『中国古代文明』(講談社学術文庫、一九九一年)、白川静『字統』(平凡社、一九九三年) など参照。

69 牟宗三は、儒家思想の核心が、外在的規範を内在的徳性へと転換する点にあると論じている。牟宗三『中国哲学史論稿』

(生活・讀書・新知三聯書店、一九八五年) 参照。

70 Ron Schmelzer 「汎用人工知能・AGIは「数年から二十年」で到来、AIに「母」の役割を組み込むべき」(二〇二五年九月、Forbes Japan) 参照。 <https://forbesjapan.com/articles/detail/81716>

■ 論文Ⅳ ■

AI時代における人間性の再構築 — 日蓮仏法における「心の財」の現代的意義 —

東洋思想研究所准教授・主任研究員 三 浦 健 一

一. はじめに

情報技術の発展は、かつてない速さで社会を変革している。特に、人工知能（AI）の進化は、人間の生活、産業、そして思想そのものにもまで、不可逆的な影響を与え始めている。AI時代を我々はどう生き、どのような未来を築いていくべきなのだろうか。この根本的な問いは、AIがもたらす利便性の影に隠れがちであるが、今まさに人類に課せられた喫緊の課題であると言える。

この問いを考察する上で、西洋と東洋の思想比較は重要な示唆を与えるものである。西洋に仏教思想を紹介したことで著名な鈴木大拙は、西洋と東洋の思想的な差異について「東洋的見方または考え方の西洋のと相違する一大要点はこうである。西洋では物が二つに分かれてからを基礎と

して考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬさきから踏み出す」と述べている。

西洋の伝統的な思想は、しばしば「創造者と被創造者」という二分法的な世界観に基づいている。キリスト教における神と人間の関係に代表されるように、この世界観は絶対的な存在と相対的な存在を明確に区別し、創造主の権威を重んじる。人間がAIを創造したという構図は、この二元論と親和性が高く、AIを人間の支配下にある道具として捉えることに繋がる。この見方は、AIの管理・制御をめぐる議論においては有用な側面を持つ一方で、AIと人間との共生や、AIが持つ自律性への理解を妨げる可能性を秘めている。

一方、東洋の思想、とりわけ仏教における「空」や道教における「無」の概念は、万物が分かちがたくつながって

いるという無分別智を重んじる。「空」や「無」は、単に「何もない」ということを意味しない。それは、すべてのものが絶えず変化し、互いに影響し合つて成り立つ、「固定された実体のない世界のありのままの姿」を指し示す。無分別智とは、こうした世界を主観的な思考や判断を介さずに、真実をありのままに直接的に知る智慧のことである。それは、あたかも海全体を一体として感じ取るように、事物や事象の表面的な差異を超えた根源的なつながりを捉える智慧である。この思想に立てば、人間がAIを一方向的に創造したのではなく、人間もAIもまた、広大な生命のネットワークの一部であり、相互に影響し合う存在であると捉えることができる。さらに、AIのアルゴリズムが人間社会の複雑な相互作用から学習し進化するように、人間とAIはもはや主従関係ではなく、互いに影響を与え合う共存関係にあると言える。この相互依存性の認識は、AI倫理の議論において、AIを単なるツールとしてではなく、より深いレベルでの共生を模索する視点をもたらすであろう。

二〇一九年に日本が議長国を務めたG20の場において、「G20 AI原則」ⁱⁱが合意された。これはG20におけるAIに関する初めての国際的な合意であり、極めて重要な意味を持っている。この「G20 AI原則」において、国際的な倫理的枠組みとして「人間中心のAI」という概念が提

起され、AIの開発と利用に関する公平性、説明責任、透明性を担保することなど、今後の方向性が示された。具体的には「信頼できるAIのための責任あるスチュワードシップに関する原則」として、「包括的な成長、持続可能な開発及び幸福」、「人間中心の価値観及び公平性」、「透明性と説明可能性」、「頑健性、セキュリティ及び安全性」、「アカウントビリティ」の五つが挙げられた。

本論では、AIが加速度的に進展する現代社会において、東洋思想、就中、仏教が果たすべき役割について論じる。特に日本の仏教僧である日蓮、その思想と実践を継承し、現代に展開した仏教思想家の池田大作博士の言説から読み解く。仏教が提供する智慧と哲学は、AIを単なる道具としてではなく、生命のネットワークの一部として捉え、人間がAIをどう活用すべきかという根本的な問いに対する羅針盤となるはずである。本論の目的は、AIを「外在的な道具」から「生命のネットワークの一部」へと捉え直すことで、人類が直面する課題に対する仏教思想の有効性を示すことにある。

二. 仏典に説かれる「神変」の文明論的解釈

仏典には、遠隔透視や他者の心を読むといった神話的な

神通力が数多く登場し、古来より人々の想像力をかき立ててきた。そうした仏の神通力がもたらす不思議な現象は「神変（神通変化）」と呼ばれる。大乘経典の法華経における神変像を論じた小山満は「神変とは本来、仏、菩薩が衆生を教化するためにその神通力によりさまざまに変化の姿をあらわすことである。（中略）神変については、仏でも菩薩でも現ずることのできる、きわめて多様性に富む平易なはたらきとして理解する必要があるⁱⁱⁱ」と述べ、神変を「多様性に富む平易なはたらき」として定義している。また、同じく法華経の神変思想を論じた勝呂信静は「神変は衆生教化の方法、化他行として大きな意義のあるもの^{iv}」と指摘し、神変が化他行であることの重要性を提起している。こうした学術的な議論を踏まえた上で、日進月歩で進化する科学技術の革新によって、仏典に説かれる神変の一端を現実のものとしつつある点に着目したい。仏教の「六神通（六通）」、すなわち悟りを開いた聖者が持つとされる六つの能力と現代技術を対比させながら考察する。

まず「神足通」は、自由に空間を移動する力であり、オンライン会議や遠隔医療は、物理的な距離の制約を大幅に軽減し、情報の移動という側面で「神足通」に類似した利便性を提供する。さらに、自動運転車、超高速輸送システムといった次世代モビリティは、物理的な移動の効率を飛

躍的に高め、あたかも「神足通」のような感覚を我々に与えようとしている。

次に「天眼通」は、遠近や大小に関わらず物事を見通す力である。衛星写真や監視カメラ、ドローンなどの地理情報システムは、地球上のあらゆる場所を瞬時に見ることを可能にした。こうした技術は、仏典に説かれる「天眼通」の現代版であると言える。

「天耳通」は、あらゆる音を聞く力であり、携帯電話やインターネット通信、音声認識技術がこれに相当する。また、音声記録技術はレコードやCDからはじまり、現在ではサブスクリプションサービスの進展で、古今東西のあらゆる音楽を聴くことができるようになった。ワイヤレスイヤホンなどのウェアラブル端末を着用し、どこにいてもあらゆる音と声を聴くことができる環境は、まさに「天耳通」の能力を技術によって再現した姿である。

また「他心通」は、他者の心を読む力であり、AIによる膨大なデータの解析、自然言語処理の進化、行動心理学に基づいたアルゴリズムは、個人の購買傾向、発言内容、行動履歴を分析し、その人の考えや好み、次にとる行動を予測する。この技術はマーケティング分野で既に広く活用されており、個人の嗜好を先回りして把握し、最適な商品やサービスをレコメンドする。これは、他者の心を読む「他

心通」をある程度、技術的に再現しつつある。

「宿命通」は、過去の出来事や他者の過去を知る力であり、ビッグデータ分析や遺伝子解析、デジタルアーカイブ技術がこれに当たる。もちろん、仏法が教える過去世の生涯を説き明かすまでには至っていないが、個人の医療記録、消費履歴、さらには民族の歴史や文化をデータとして保存・解析することで、過去の出来事や因果関係の一部を解き明かすことが可能である。遺伝子解析によって祖先のルーツを知ることが、個人の宿命を科学的に解き明かす試みとも考えられ、膨大な歴史データを解析するAIは、歴史学研究に新たな視点を提供している。

最後に「漏尽通」は、煩惱の苦しみを終わらせる力である。この点が最も技術では代替できない領域であると言える。AIは人間の煩惱を客観的に分析し、効率化や最適化を提案することはできても、煩惱そのものの問題を根本的に解決することはできない。これは、技術と精神性を隔てる決定的な境界を示唆していると言える。

厳密な教義では、神通力は悟りを得た聖者の持つ直観的な洞察力など、様々な能力を意味する。そのため、技術革新に伴う人類文明の進歩が直ちに仏典に説かれる神変を具現化したと言いつけることはできない。なぜなら、神変はあくまで衆生を救済するための仏の慈悲と智慧の発露であ

り、利他の精神に基づいているからだ。換言すれば、自己自身の可能性や偉大さを教えるために、仏の内なる潜在能力が外在的に顕れた姿が神変だと言えるかもしれない。そのため、現象それ自体の類似性は神変の表層的な再現に過ぎない。しかし、敷衍して論じれば、こうした文明的な解積も可能だろう。

釈尊が説いた数々の仏典の中でも、大乘經典の最高峰とされる『法華経』では、釈尊が虚空において無数の仏菩薩に一齐に説法をする様子が描かれており、その場面は「虚空会の儀式」と称される。現在、インターネット空間において、無数の人たちがつながり、理論上は世界中の人々に一齐に情報を届ける技術的基盤は確立している。つまり、釈尊が「虚空会の儀式」で行った時空を超えた説法も、決して荒唐無稽な話ではなくなっているのだ。

現代はAIが外在的な技術として、人類に神通力にも類される様々な能力を与えている。一方で、一人一人が自らの内面に向き合うことなく外部の力に依存し、思考停止や依存症といった新たな精神的課題を引き起こす危険性を孕んでいる。

三、現代社会に求められる「心の財」の追求

鎌倉時代の日本の仏教僧である日蓮の思想は、現代のA I時代に我々が直面する重要な課題を深く示唆している。日蓮は『唱法華題目抄』^{vi}という著作の中で、物事の正邪を判断する際に「利根と通力とはよるべからず^{vii}」と述べている。これは、安易に超人的な才能や奇跡的な神通力に頼るべきではないという戒めである。

この思想は、A Iが人間生活に深く浸透する現代において、極めて重要な意味を持つ。A Iは我々に膨大な情報と圧倒的な処理能力を提供し、複雑な問題を瞬時に解決する能力を与える。それは、まさに現代の「通力」であると言える。A Iが人間の代わりに思考し、判断し、実行する世界では、各自の主体性はますます試されることになる。例えば、A Iが最適なルートを提示すれば、自分で道を考える力を失い、A Iが最適な答えを導き出せば、自ら問いを立て、思考する機会を失う。この「思考のアウトソーシング」は、便利さと引き換えに、人間の知的・精神的な成長を阻害する可能性がある。

A Iは膨大なデータを瞬時に処理し、論理的な最適解を導き出す。その過程で生じる倫理的な判断や、多様な価値観のトレードオフを考慮することは、最終的に人間の責任に帰結する。例えば、自動運転車が事故に遭遇した際の判断、医療A Iが下す治療方針の提案、さらにはA Iが生

成した情報に対する真偽の判断など、現実の生活は複雑な「思考の委託」に満ちている。この委託は、人間から自ら考える機会を奪い、最終的にはA Iという外部の権威に無批判に従うという、主体性の喪失をもたらしかねない。

日蓮の戒めは、A Iの力を「何のために」使うのかという問いを常に持ち続け、その問いに答えを出す自己を確立することが、A I時代に生きる人類に課された急務の課題であることを示唆している。A Iを盲信し、その結論にただ従うのではなく、A Iの力を活用しながらも、最終的な判断と責任は人間が担うという主体性を保つことが不可欠なのである。主体性を失った人間は、いくらA Iという強力なツールを手にしても、その力を正しく善用することはできない。それは、あたかも優れた武器を持たされた子どもが、その使い方を誤って自他を傷つけるようなものだ。A I時代における人類の課題は、A Iの進化そのものに追いつくことではなく、A Iを「道具」として使いこなすための「心」を磨き、主体性を確立することなのである。

そこで、一人一人が主体的な自己を確立する上で、日蓮が教えた「心の財」という概念が大きな示唆を与える。日蓮は人間の財産を三つに分類し、「蔵の財よりも身の財すぐれたり身の財より心の財第一なり、此の御文を御覧あらんよりは心の財をつませ給うべし^{viii}」と教えている。この

「三つの財」を現代社会に照らし合わせてみたい。経済のグローバル化やテクノロジーの発展は、物質的な豊かさ、すなわち「蔵の財」を拡大させた。しかし、飽くなき消費と富の追求は、貧富の格差拡大、環境問題、そして孤独感や虚無感といった新たな社会問題を生み出している。

また、医療技術の進歩は「身の財」を向上させ、長寿社会を実現した。しかし、過度な健康志向や外見への執着は、ストレスや自己肯定感の低下を招くこともある。さらに、SNSの普及は、他者との比較を通じて地位や承認欲求を追求する傾向を強め、精神的な不安定さを助長している。AIは、健康データを分析して最適な運動プランを提案したり、個人の容姿を修正するフィルターを提供したりすることで、これら「蔵の財」や「身の財」の追求をさらに加速させる可能性がある。

AIは生活のあらゆる側面を最適化し、より効率的で快適な世界を築く一方で、我々は最も重要な価値である「心の財」、すなわち自己の内なる人間性の豊かさを見失いかねない。それは現代的な表現をすれば困難に屈しない精神的レジリエンスであり、他者に深く寄り添う共感力、さらには自ら問いを立て、物事に意味を見出す価値創造力などとして論じることができる。これらはAIが得意とする膨大な情報の処理や感情の解析だけでは代替できないもので

ある。日蓮が教えた「心の財」の追求こそが、AI時代の人類社会にとって最も重要な課題であると考えられる。

なぜならば、AIがどんなに高度化しても、「心の財」はAIが代替し得ない領域だからである。AIを制御し、真に人々の幸福のために活用するためには、それを扱う人間の心の豊かさ、つまり「心の財」が不可欠なのである。AI時代は、物質的な豊かさの追求から、精神的な豊かさの追求へと、人間の価値観をソフトさせる大きな転換点であるとと言える。この転換を成功させるためには、一人一人が自身の「心の財」を自覚し、磨いていくことが求められる。それは、AIの利便性に依存するのではなく、その力を「どう使うか」という人間としての根本的な選択と倫理観に立ち返ることもある。

四 「人間を強く、善く、賢くするAI」を目指して

日蓮の仏教思想に基づき、平和、文化、教育運動を世界的に展開した著名な仏教思想家に、池田大作博士がいる。池田大作博士は、アメリカのハーバード大学で行った「二十一世紀と大乘仏教」と題する講演の中で、良い宗教の条件について「再び宗教の時代が叫ばれる今こそ、はたして宗教をもつことが人間を強くするのか弱くするのか、

善くするのか悪くするのか、賢くするのか愚かにするのか、という判断を誤ってはならないということであります¹⁵と指摘している。

池田大作博士の提起した三つの条件は宗教論にとどまらない広がりを持つており、AI時代を考える上で重要な指針となる。AIの発展は、果たして人間を「強く、善く、賢く」するのか。この問いに明確な答えを出すことは容易ではないが、我々は少なくとも、「人間を強く、善く、賢くするAI」を、人類の英知を結集して探求していくべきである。

現在、AIを人間が主体的に管理・制御する倫理的枠組みとして「人間中心のAI」の確立が模索されている。その志向するところは、人間が責任主体であることを明確にしたAIの活用である。その上で、本論では人間の伴走者としての「人間を強く、善く、賢くするAI」の重要性を提起したい。

具体的には、教育分野ではAIは各自に最適化した学習サポートを行うことで、個人の潜在能力を引き出す手助けができる。AIを単なる「答えを出す道具」としてではなく、創造的な問いを立てる「パートナー」として活用する教育が必要である。これにより、AIは人間の知性を深め、真の賢さを育むための触媒となり得る。

また医療分野では、AIによる画像診断やゲノム解析は、病気の早期発見と個別化された治療を可能にする。AIは効率的な医療を提供できるが、患者の苦悩に寄り添う共感性や、倫理的な判断は人間が担うべきである。AIと医療従事者が協働することで、より質の高い医療を実現できるであろう。例えば、AIが患者の過去のデータや最新の医学論文を横断的に分析し、稀な疾患の可能性を迅速に示唆することで、医師の診断を補完する。これにより、医師は診断の確信度を高めると同時に、患者との対話やケアといった、人間ならではの役割に注力できる。また、AIは個別化された予防医療プログラムの策定を支援し、患者が自らの健康を主体的に管理することを助ける。このように、AIは人間を単純な労働から解放し、人間が本来持つべき「心の財」を磨くための時間を生み出すことができるのである。

さらに、AI時代における「人を強く、善く、賢くすること」は、単なる技術活用を超えた、AIの根本的な設計思想にまで関わってくる。「人間を強くするAI」とは、レジリエンスを育み、困難な状況でも希望を見出す精神性を培うようなシステムであるべきだ。例えば、失敗から学び直しを促し、新たな挑戦への勇気を与える教育ツールなどがそれに当たる。

「人間を善くするAI」とは、共感性や倫理観を深め、他者への慈悲を育むようなAIである。これは、社会課題をシミュレーションし、多様な視点から解決策を模索するようなプラットフォームによって実現され得る。

そして、「人間を賢くするAI」とは、膨大な情報から知識を効率的に得るだけでなく、自ら創造的な問いを立て、深い洞察を得る手助けをするAIである。これは、単なる情報検索ツールではなく、知的好奇心を刺激し、思考のパートナーとなるようなAIを意味する。このように、AIを「道具」として捉えるだけでなく、人間性を高めるための「触媒」として捉え直す視点が不可欠なのである。

環境分野では、AIは気候変動の予測、自然災害のシミュレーション、資源の効率的な管理などに貢献できる。地球規模の課題を解決するためには、AIが持つ膨大なデータ解析能力を最大限に活用し、人間が倫理的な責任を持ってその結果を行動に移すことが求められる。

しかし、そのためには、AI技術そのものの進歩だけでなく、哲学、倫理学、社会学といった人文科学の領域と、AIなどの理系領域との連携が不可欠である。AI開発に携わる技術者は、アルゴリズムの透明性やバイアスの問題を意識した「説明可能なAI(XAI)」を志向し、人間の尊厳をどう守るかといった倫理的な問いに真摯に向き合

う必要がある。複雑なシステムと利用者への「説明可能性」は一見、矛盾した関係にも思える。しかし、この両者を両立させることは、これからのAI開発にとって必要条件である。長期的な視野に立った場合には、「説明可能なAI(XAI)」の追求はAIの急激な技術革新による社会的軋轢を軽減させ、結果として、AI産業の持続可能な成長に寄与するであろう。

同時に、哲学者や倫理学者は、AI技術の最前線を理解し、現代社会が直面する具体的な課題に対して、実践的な指針を示すことが求められる。技術と哲学が対話することで、人類はAIの健全な発展を促すことができる。本論もそうした問題意識に基づいており、この対話は、単なる知識の交換に留まらず、AI技術の根本的な設計思想にまで影響を及ぼし、「人間を強く、善く、賢くするAI」の開発を可能にするだろう。

五. おわりに

AIは、人類に伝典で説かれる膨大な神通力の一端を疑似的にもたらす一方で、その力をどう使うかという根源的な問いを突きつけている。この問いに答えるためには、物質的な豊かさや身体的な健康といった「蔵の財」や「身の

財」の追求だけでなく、いかなる困難にも希望を見出す主体的な自己の確立、つまり「心の財」を育むことが不可欠である。そして、この「心の財」の重要性を説き、人間の主体性の確立を促してきた東洋思想、特に仏教は、A I時代において、その役割を改めて発揮する時を迎えていると言える。

仏教の教えは、A Iを単なる道具や外部の力としてではなく、自己の一部であり、全生命と分かちがたくつながっている存在として捉える視点を与える。この視点に立ち、思想家と技術者が協力して、「人間を強く、善く、賢くするA I」を育んでいくこと。それがこれからの文明の趨勢を左右する、重要な課題であると考えられる。

人類はA Iという強力な力を手に入れたが、その力を操る「心の財」を育むことを忘れてはならない。A Iと人間が共に成長し、より豊かな未来を創造していくために、仏教が提供する智慧と哲学は、現代文明にとってかけがえのない羅針盤となるはずである。本論で提示した内容は、この羅針盤の第一歩に過ぎない。

【注釈】

- i 鈴木大拙（二〇一七）『東洋的な見方』、角川ソフィア文庫、九二頁。

ii 日本は内閣府が中心となり、二〇一九年三月二十九日に「人間中心のA I社会原則」に関する提言書を取りまとめた。その後、G 20茨城つくば貿易・デジタル経済大臣会合（二〇一九年六月八日及び九日）において「G 20 A I原則」が合意され、G 20大阪サミット（二〇一九年六月二十八日及び二十九日）の首脳宣言にも「G 20 A I原則」が附属文書として盛り込まれた。

iii 小山満（一九八一）「法華経より見た神変像」、創価大学アジア研究所創大アジア研究、二号、一一三頁。

iv 勝呂信乗（一九九三）「法華経における普賢菩薩と神変思想」、日蓮教学研究所紀要、二〇号、五頁。

v 俱舍論卷二十七等に説かれる聖者の有する神足通、天耳通、他心通、宿命通、天眼通、漏尽通の六つの神通力を指す。

vi 本論は日蓮の著作について『昭和定本 日蓮聖人遺文』も参照し、引用については『日蓮大聖人御書全集 新版』を用いる。

vii 『日蓮大聖人御書全集 新版』刊行委員会（二〇二二）『日蓮大聖人御書全集 新版』、創価学会、一三三頁。

viii 『日蓮大聖人御書全集 新版』刊行委員会（二〇二二）『日蓮大聖人御書全集 新版』、創価学会、一五九六頁。

ix 池田大作（一九九九）『池田大作全集第二卷』、聖教新聞社、四二六頁。

参考文献

- 池田大作（一九九九）『池田大作全集第二巻』、聖教新聞社。
- 岩本裕、坂本幸男訳注（一九七六）『法華経上』、岩波文庫。
- 岩本裕、坂本幸男訳注（一九七六）『法華経中』、岩波文庫。
- 岩本裕、坂本幸男訳注（一九七六）『法華経下』、岩波文庫。
- 大坪直樹・中江俊博ほか「共著」（二〇二二）『XAI（説明可能なAI）そのとき人工知能はどう考えたか？』、株式会社リックテレコム。
- 外務省（二〇一九）「20190611 G20貿易・デジタル経済大臣会合閣僚声明（仮訳）（附属書のみ）」、外務省ホームページ、（最終閲覧日二〇二五年九月五日）。
- 〈https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/g20/osaka19/pdf/documents/jp/annex_08.pdf〉
- 勝呂信乗（一九九三）『法華経における普賢菩薩と神変思想』、日蓮教学研究所紀要、二〇号、六一九―六三五頁。
- 小山 満（一九八二）『法華経より見た神変像』、創価大学アジア研究所創大アジア研究、二号、一〇九―一四四頁。
- 鈴木大拙（二〇一七）『東洋的な見方』、角川ソフィア文庫。
- 創価学会教学部編（一九八五）『新版 仏教哲学大辞典』、聖教新聞社。
- 内閣府（二〇一九）「人間中心のAI社会原則」、内閣府ホームページ、（最終閲覧日二〇二五年九月五日）。
- 〈<https://www8.cao.go.jp/cstp/ai/aigensoku.pdf>〉
- 『日蓮大聖人御書全集新版』刊行委員会（二〇二二）『日蓮大聖人御書全集新版』、創価学会。
- 三宅陽一郎（二〇一八）『人工知能のための哲学塾』、株式会社ビー・エヌ・エヌ新社。
- 『妙法蓮華経並開結新版』刊行委員会（二〇二四）『妙法蓮華経並開結新版』、創価学会。
- ユヴァル・ノア・ハラリ（二〇二五）『NEXUS 情報の人類史上―人間のネットワーク』、河出書房新社。
- ユヴァル・ノア・ハラリ（二〇二五）『NEXUS 情報の人類史下―AI革命』、河出書房新社。
- 立正大学日蓮教学研究所編纂（一九八八）『昭和定本日蓮聖人遺文第一巻（改訂増補版）』、総本。

■ 論文 V ■

『易経』の「履卦」に示されるAIのリスク

東日本国際大学経済経営学部 田村 立波

I はじめに

人間社会は、人工知能（AI）の開発と利用をはじめとする第四次産業革命に突入している¹⁾。AIの急速な発展は、かつてないほどの利便性と可能性を私たちにもたらしている。生成AIの普及は、教育、産業、医療、行政など多方面に影響を及ぼし、生活の質を向上させる一方、予測不能なリスクや社会的混乱を伴うことが懸念されているのも事実である。AIのリスクは単なる技術的課題に留まらず、社会制度、倫理観、人間の存在意義にまで広がり、偏見や差別の助長、制御不能、プライバシー侵害、労働市場の混乱など、その影響は多岐にわたる。しかし、こういったリスクを抱えていながらも、日進月歩で進化しているAIの開発と利用は止まるところを知らないものとなつてき

ている。

儒家經典の一つである『易経』の核心は「変易」にある。占いという形式を通して、世に存在する森羅万象の変化の理を内包する書である。孔子はかつて「我に数年を加え、五十にして以て易を学ばば、以て大過無かる可し」（『論語』述而）と述べている。この言葉が示すように、『易経』は単に物事の変化を示すにとどまらず、吉を求め凶を避ける道を明らかにし、混乱の中にあっても冷静に対処することを可能にすることで、物事を人々の期待する方向へと導くものである。孔子を祖とする儒家思想は、いわば出世の哲学であり、その使命は「修身齊家治國平天下」にある。孔子が「大過無かる可し」と述べたのは、易の原理がこの使命を果たすうえで重要な役割を担うと考えたからである。

では、万物の変化の理を究める『易経』は、AIの出現について何らかの警告を与えているのであろうか。もちろん、殷商の太古に起源をもつ『易経』は予言の書ではなく、特定の個別的対象を直接の対象とするものでもない。むしろ、物事の変化の理を示す書である。『易経』繫辭伝にいう「一陰一陽之を道と謂う」の「道」とは、まさに変化の「理」を指す。理は不変であり、『易経』は「変易」を説くと同時に「不易」の意義をも含んでいる。この「不易」の「道」、すなわち「理」は、不変をもって万変に應ずる原理なのである。

『易経』をひもとくと、第十卦・履卦が、AIを代表とする第四次産業革命のただ中に身を置くわれわれが抱える困惑に対し、一つの妙薬ともいべき示唆を与えていることに気づかされる。

履卦の卦辞に「履虎尾、不咥人、亨」(虎の尾を履むも、人を咥わず。亨る)¹¹⁾の文言がある。これについて、高田真治・後藤基巴訳『易経』においては、「履は人の常に履むべき道、礼にあたる。剛強の人に対しても礼になつた柔順和悦の態度で接すれば、危険はない。あたかも虎の尾を履みつけても虎からかみつかれる心配がないのと同じで、願いごとくは亨るであろう」と解説されている。つまり、危険と隣り合わせの状況であっても、慎みとルール(礼)を守れば害

を免れることを示している。本稿は、この履卦の卦辞および六爻の意味を手掛かりに、AIがもたらすテクノロジーノロジールリスクを分析し、現代社会における倫理的・制度的な対応の必要性を論じることを目的とする。

II AIを「虎の尾」としての比喩

現在のAI技術は、利便性と破壊性を併せ持つ存在であり、そのリスクは制御困難な「虎の尾」に喩えられてもおかしくはない。たとえば、二〇一八年、米国アリゾナ州で配車サービスを提供する会社の自動運転の車が歩行者に衝突し死亡事故を起こした。また、同年十月、Amazonが「就職希望者の履歴書をAIで評価する」システムを破棄したと報道され、その理由はそのシステムが就職において「男尊女卑」のような差別評価をしていたとのことである¹²⁾。そして、われわれの健康に密接にかかわり、日本で注目されているのは、実在が確認できない医師を名乗って医療や健康に関する情報を語るAIで作られたとみられる動画が動画投稿サイトに多数、投稿されており、その中に間違った情報も数多く含まれ、健康被害につながるケースもあったという¹³⁾ことである。

AIによるリスクは、政府も把握し重視している。総務

省・経済産業省が策定した「AI事業者ガイドライン（第一・〇版）二〇二四」では、生成AIによって顕在化したリスクが例示されている。

このように、AIが自律的に学習・進化する過程で、人間の意図を超えた行動を取る可能性がある。また、AIが加担した偽情報の拡散により、「疑心暗鬼」の心理的不安を引き起こし、社会的信頼を根底から揺るがすリスクがあることが確認されている。それに加え無視できないのは、AIが誤判断した結果、人間に損害を与えた場合、その責任の所在が不明確になることである。ディープラーニングによるAIの成長があまりに急速なもので、それに伴う法制度や倫理規範の整備が追い付かないのが現状である。

「虎」は猛威と危険の象徴である。上述した事例はAIという「虎の尾」を履む行為に等しく、現状のままでの安易な開発利用は取り返しのつかない結果につながる危険性を秘めている。この場合、一旦立ち止まって、『易経』から知恵を借りるがよい。

Ⅲ 易経「履卦」の卦辞・六爻およびAIリスクへの示唆

履卦は、「乾上兌下」、すなわち乾（天）と兌（沢）の組み合わせから成り立ち、象徴的には「上に強さ、下に柔和さ」

を備えた構造を示している。卦辞の「履虎尾、不咥人、亨」（虎の尾を履むも、人を咥わず。亨る）は、一見すると危険極まりない状況を描きつつも、その中に「慎重さを保てば危険は回避できる」という意味を含んでいるのに関して、前章ですでに述べた。また、彖辞では、「履は柔にして剛を履むなり。説びて乾に応ず。是を以て虎の尾を履むも人を咥わず、亨るなり。剛中正にして、帝位を履みて疚しからず、光明あるなり」（高田真治・後藤基巳訳『易経』、以下も同書を引用）とある。「九五」は陽爻で、「中正」の位に位置し、「剛」、すなわち積極的な姿勢で、「帝位を履みて」、政府の方針で促進していくならば、「光明」、つまり洋々たる前途が開けることとなる。要するに、「柔」という慎重さと「剛」という積極性を併せて物事に対処することの重要性が説かれている。象伝では「上天下沢、履。君子以辨上下、定民志」と述べられ、履卦では、激動の社会においても、社会秩序の維持、主従関係の明確化、民心の安定を重視していることが示されている。現代のAI社会に置き換えてみると、AIに仕事を奪われる危惧に直面しつつも、AIに対する人間および政府によるコントロールを堅持し、社会と民心を安定させることが大事だと読み取れる。

続いて、履卦の六爻の爻辞に基づき、AIのリスクマネジメントと関連づけて、その示唆の意味を考察する。

1. 初九 素履，往无咎。

素履す。往くも咎なし。

「初九」は陽爻で、低位に位置する。「素履」は、飾らなず素直に取り組むといった意味を表わす。すなわち、AI技術導入の初期段階では、過度な宣伝や過信を避け、基本を守り、堅実な基盤構築が大事だということを示す。

2. 九二 履道坦坦，幽人貞吉。

道を履むこと坦々たり。幽人貞にして吉なり。

「九二」は陽爻でありながら、「二」という陰の位に位置する。しかし、「陽」は能力があるため、「坦々」、つまり堂々と進むことができる。と解される。「幽人」は「隠れ住む人」すなわち表に出ない存在を指す。AIの開発・運用においては、たとえ一時的に確立させることが難しくても、正しい方法を進めていけば「吉」であり、評価されることにつながることを示唆している。

3. 六三 眇能視，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于

大君。

眇にして能く視るとし、跛にして能く履むとす。虎の尾を履めば人を咥う。凶なり。武人大君となる。

「六三」は陰爻でありながら、「三」という「陽」の位に位置し、矛盾や危険を伴う事象である。「眇」は片目

がみえないこと、「跛」は片足不自由であることを意味する。十分な能力を備えていないにもかかわらず、「視る」「履む」の強情を張り、「虎の尾」を履み「人を咥う」という極めて危険な境地に陥る。AI社会に喩えると、準備不足のままAIを実際に運用すれば深刻な被害をもたらす可能性がある。また、「武人」と暗喩されるように、AIが軍事目的に利用され、制御不能となった場合には、重大なリスクを招くことになる。

4. 九四 履虎尾，愬愬，終吉。

虎の尾を履む。愬愬たれば終には吉なり。

「九四」は陽爻でありながら、「四」という「陰」の位に位置し、「中正」を失うが、慎重な姿勢を保てば、たとえ「虎の尾」を履んだとしても「吉」である。すなわち、AIを利用する際には常に潜在的危険を自覚し、慎重な態度を保つことができれば「吉」になり、リスク管理を怠ってはならないということである。

5. 九五 夬履，貞厲。

夬めて履む。貞なれども厲し。

「九五」は陽爻で、「陽」の位置にある。「夬」は「決断、決行」「貞厲」は正しくても危険を伴うことがあるといった意味で、チャンスが来たら決行する必要があるが、危険も伴うということを示す。AIをめぐる政策や制度設

計においては、大胆な決断を下すと同時に、独断専行に
ならないように常に注意する必要があると読み替えるこ
とができる。

6. 上九 視履考祥，其旋元吉。

履むを視て祥を考う。其れ旋るときは元吉なり。
「上九」は陽爻陽位にあり、「大吉」である。「旋」は「振
り返る、もどる、反省」を意味する。ここに高田氏の次
の解説を引用する。

上九は履卦の極致、礼道完成の時。その履み行うと
ころをつぶさに視て、善悪邪正を反省し、つねに
正・善に立ちかえることを心がければ大いに吉であ
る。¹⁰⁾

AI利用の最終段階では、省察とフィードバックが不可
欠である。AI導入後の評価と改善を繰り返すことで、「吉」
すなわち長期的な成果が期待できる。

以上、履卦の六爻を考察してきた。六爻の爻辞は、AI
リスクマネジメントの全体像を段階的に描いていると捉え
られる。初九は開発の初期段階を表し、九二は倫理確立の
重要性、六三は未熟な運用の危険、九四はリスク意識を持
つ慎重さの価値、九五は政策決定に伴う危険、上九は総括

的省察と修正の重要性を示す。これはまさにAI技術の発
展と社会実装のプロセスを象徴していると言っても過言で
はない。

このように、現代社会においてAIは「虎の尾」に喩え
られるほど強力で危険な存在ではあるが、『易経』はその
危険を無条件に否定するのではなく、態度と方法次第で「終
吉」に至る可能性を示している。履卦は、リスクの自覚と
慎重さ、そして不断の省察がAI時代のリスクガバナンス
に不可欠であることを示唆している。

IV AIリスクに対する三つの指針

履卦の意味を解釈し現代社会に生かすにあたり、AIリ
スクに対して次の三つの指針が導かれることになる。

慎重さとルール・規範の保持・AI技術の開発・利用に
おいては、倫理規範の策定やガバナンスの強化が不可欠で
ある。日本では、二〇二三年から「広島AIプロセス」が
スタートし、二〇二五年にモニタリングが始まった。EU
が推進する「AI規制法案」もあり、透明性や説明責任を
法制度として組み込むことが求められる。

分をわきまえる態度・AIに過度の権限を委ねず、人間
の最終判断を担保する枠組みが重要となる。履卦が説く「上

下の秩序」を現代に移すならば、「人間が上位に立ち、AIは補助的役割を果たす」という原則を堅持すべきである。過信の回避・AIを万能視せず、その限界を理解した上で利用することが重要である。とりわけ教育や医療など人間の尊厳に直結する領域では、AIの判断を絶対視せず、補助的な役割に留める姿勢が大事である。

これらの指針は、AIという「虎の尾」を踏んでも「嘸まれない」ための現代的実践と言えるであろう。

V おわりに

儒学の経典である『易経』は数千年前に成立した古典で、「群経の首」と呼ばれている。その教えが現代社会においても様々なヒントを与えてくれるのは事実である。履卦の「虎の尾を踏む」という比喩は、時代や文化を超えて、リスクと可能性を併せ持つ対象との関わり方を説いている。履卦の前の卦は「小畜」卦で、エネルギーを「蓄える」時期にあたる。履卦の後の卦は「泰」卦であり、物事の発展のプロセスを示している。AIをめぐる課題は、人類が古来より直面してきた「制御しきれない力」との向き合い方の現代的展開にほかならない。本稿では、伝統的知恵が文明の利器であるAIのリスクマネジメントにどのように応

用可能であるかを考察したことによって、AIリスクに対する倫理的・制度的アプローチの必要性を提示した。「虎穴に入らずんば虎子を得ず」ということわざのように、AIの開発と運用にあたっては、履卦の警告を銘記しつつ推進していく必要がある。AIは「虎」であり、私たちの態度とルール次第で吉凶が決まるのだ。

参考文献

・『易経』高田真治ら訳、岩波文庫、二〇二〇年第六五刷。
・『易の話「易経」と中国人の思考』金谷治、講談社、二〇〇三年。

・文部科学省「人工知能の倫理に関する勧告」二〇二二年。
・<https://nucoco.jp/blog/article/aRkQkRPT> AI史に残る衝撃的なアクシデント七選

・<https://www3.nhk.or.jp/news/html/20250920/k10014928231000.html>

・各国のAI政策の最新動向とAIビジネスへの影響 | DATA INSIGHT | NTTデータ・NTT DATA

注

i https://www5.cao.go.jp/keizai3/2016/0117nk/n16_2_1.html 「第四次産業革命のインパクト」—内閣府

- ii 高田真治・後藤基巳訳『易経』岩波文庫、二〇二〇年第六五刷、一五一頁
- iii <https://nucco.co.jp/blog/article/aRKQkRPT> AI史に残る衝撃的なアクシデント七選
- iv <https://www3.nhk.or.jp/news/html/20250920/k10014928231000.html>
- v 総務省HP
- vi 高田真治・後藤基巳訳『易経』岩波文庫、二〇二〇年第六五刷、一五五頁

日中韓シンポに寄せて ― AIの進展に関するイスラーム・中東部門からの覚書 ―

長谷川 奏

本紀要でも既に報じられている先の日中韓シンポジウム（二〇二五年十月二十四―二十七、山東大学にて開催）では、「AI時代・東アジア思想の対応」をテーマとする興味深い討議が行われた（シンポジウム組織委員会編二〇二五）。以下は本課題に関連し、当日の議論に参加することがなかったイスラーム・中東研究部門からの覚書である。ここでは〈AI〉を広義の〈最新の科学技術〉と置き換えて、文明史研究の立場からコメントを記したい。そもそも、中東イスラーム世界は、一般に科学や技術という世界に無縁の後発的な世界に思われがちであるが、歴史的にいち早く文明社会を築いた中東イスラーム世界は、「情報（Information）」「技術（Technology）」ともに深い関わりを持ってきた。これには中東地域においては、イスラームに先立つ文明の時代から、いち早い生産経済の達成が生

み出した余剰管理・分配のシステムから生み出された文字による知の集積が膨大に織りなされたことに関わる。このことは大河のほとりで営まれた〈生産〉との関わりばかりではない。広大な砂漠に囲まれた中で、都市やオアシスを連結した経済の構造には、〈商業〉が深く関わっていた。線的な動きをもつ経済のつくりは、ヒト・モノ・情報を軽やかに運び、時には異域の世界にある「情報」や「技術」をも内部に入れ込む働きをしたのである。中央アジアからマグリブやアンダルシアにまでわたる広域経済圏の中で営まれた貨幣経済の中で、経済ネットワークの結節点である市場（スークあるいはバザール）は異域から齎されるヒト・モノで満ち溢れて魅力ある場となった。市場の中で「信用（Credential）」の確立はなにより尊ばれ、まがい物を見抜くためにも「情報」は重要な役割を果たした。従って、

「情報」「技術」に「信用」を加えたキーワード（ICT）は、中東イスラーム世界においては歴史的に欠かせないものであったのである²⁾。

七世紀半ばの中東では、イスラームが支配する時代に入り、科学技術の高まりはいくつかのステップを踏んだ。七世紀半ばからの最初の一〇〇年の間（ウマイヤ朝下）の時代は、イスラーム前身のビザンツ世界との関わりで大きなインパクトを持ったようである。シリアのダマスカスやアンダルシアのコルドバに残るさまざまな文化遺産は、広く地中海世界に行きわたっていたビザンツ世界との大きな影響関係を物語る。そして技術革新の第二のステップは、九世紀以後のアッバース朝期のバグダードで行われた翻訳運動と深く関わると思われる。ギリシア科学から吸収された理論科学（天文学・医学・薬学・農学・機械工学等）の分野）は大きな高みを築いたが、また実践科学（インフラ整備や農業実践、生活の営み、軍事活動等）においても、さまざまな展開があった。ちなみに筆者が専門とする工芸の世界では、こうしたイスラーム世界の技術革新の動きが、より鮮明に見えたりもする。それによれば、新たな技術革新の波は九世紀半ば〜十世紀半ばに胎動を始め、十世紀の半ばから十一世紀半ば頃までの時期に完成していったと思われる。こと工芸の世界では、イスラーム世界が前身文化

から離れた（創造性）を追求した結果なのか、あるいは中国陶磁との接触に代表されるように（東洋との邂逅）から生じたものかを即断することはできないが、ここで達成された科学技術は、西欧を大きく引き離す高みを作った。そのイスラーム世界の科学技術がいわゆる「十二世紀ルネサンス」において西欧世界に受け渡され、やがてスコラ哲学、イタリア・ルネサンス、大航海時代等が織りなされる中で、十七世紀の「科学の世紀」が達成された。西欧世界とイスラーム世界との「力の逆転現象」が起こった背景には、西欧の科学的進展に加え、イスラーム世界における先端科学に対する保守的・硬直的な姿勢があったとの考えは興味深い³⁾。いずれにせよ、産業革命が進行した十八世紀の半ば以降の植民地主義が吹き荒れる中で、欧米のオリエンタリズム的な思考・行動様式がイスラーム世界を侵食してきた歴史は、現在も終焉を迎えてはいない。

先端技術が大きく進展した現代社会の中でも、特に一九九〇年代のアメリカの科学政策の転換に端を発したインターネットの利用はさらにナビゲーション等と結びつき広範囲な空間情報の利用を可能にし、これまでの人類史で類がなかった程の異文化間の〈相互接続〉を実現した⁴⁾。しかしその影響は、人々の価値観の「一元化」ばかりには向わず、異なる価値観の「先鋭化」は、二十一世紀に入っ

て起こった同時多発テロや、IS（イスラーム国）による軍事活動にも関連付けられ、欧米の人々によるイスラームへのフォビアを引き起こすものともなった⁵⁵。二十一世紀に入り、既に四半世紀が過ぎた現在、政治・経済・文化のいずれの局面においてもグローバル化は大きく進み⁵⁶、本来の〈国家〉の役割も大きく減退し始めている。こうした潮流の中で、現在も信者を増加させつつあり、三十年後あたりにはキリスト教人口を追い抜いて、世界最多の宗教人口となるといわれるイスラームは、〈国家〉に変わるアイデンティティになりうる有力な候補でもある。ただしそこでは、最先端科学を代表する人工知能（AI）が可能とする社会像と、イスラームの根元の生活規範（コーランとハディースをもとに解釈される世界、あるいはイスラーム法によって導かれる世界）との接点の議論は免れない。イスラーム世界外部からの変革の試みではなく、イスラーム世界内部においても、先端科学をいかに伝統的なイスラーム社会に受容していくかという議論は、既に一九六〇～一九七〇年代のイスラーム復興の時代から始まっており、急激な人口増加に対応した市民の側の（国家からではない）社会変革も進められてきた⁵⁷。現在においても、AIが可能とする先端科学の多極的な局面に対しては、法学者が発するファクトワーが多種に発せられてはいるものの⁵⁸、検討

対象の先端技術が人類の幸福・発展に寄与するものである限りは、イスラームはこれに基本的に寛容であり、最先端科学の進展を受容する方向に向うとされる⁵⁹。しかしながら、医学に関わる分野はさらにナイーブな問題が待ち受けられるため⁶⁰、今後さまざまな議論が継続されていくと思われる。ちなみに生命倫理に限って言えば、イスラーム学の顕学である井筒俊彦の「東洋哲学」の枠組みを手掛かりとして、ユダヤ教やイスラームの思想も思考のストラテジーとして導入し、これに東洋思想の「空」や「無」という深層意識の地平を射程に入れるアプローチは、東洋的な倫理構築の模索として本稿の課題にも大いなる接点がある⁶¹。今度はその提言された新たな包括的な世界観が、「正当なイスラーム」の思想、あるいは「イスラームの原点」を標榜する側に受け入れ得るものであるかが問題になる⁶²で、これからも変わらず統合・一般化の道は平易ではないと思われる。

〈参考文献〉

青柳かおる二〇一八「イスラームにおける生命倫理の諸問題」

『東洋学術研究』公益財団法人東洋哲学研究所、第五七巻、

第一号、五一―三八頁。

飯塚正人二〇〇三「解題 現代イスラーム世界における人口

爆発とガザリーの遺産」青柳かおる編『現代に生きるイスラームの婚姻論―ガザリーの「婚姻作法の書」訳注・解説―』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、一五二―一六〇頁。

飯山 陽二〇一九：『イスラム2019―SNSが変えた一四〇〇年の宗教観―』河出書房。

加藤 博一九九一：『情報とイスラーム世界』『一橋論叢』第一〇六巻、第四号、三三一―五二頁。

小杉 泰二〇一三：『イスラーム的身体観と生命倫理の再構築―グローバル化時代におけるその意義―』『環インド洋地域における宗教復興・テクノロジー・生命倫理』京都大学、二〇〇九―二〇二二日本学術振興会（JSPS）（科学研究費助成事業）、二四一―二四九頁。

澤井義次二〇〇六：『新たな生命倫理への宗教的視座』『宗教研究』日本宗教学会、第80巻、第二号、二四七―二六六頁。

四戸潤弥 二〇二四：『イスラームとIT』『海外事情』拓植大 学海外事情研究所、第72巻、第四号、一三八頁。

シンポジウム組織委員会編著二〇二五：『AI時代…東アジア思想の対応』シンポジウム予稿集、山東大学哲学興社会発展学院。

中田 考二〇〇五：『イスラームと「生命倫理」』『宗教と生命倫理』小松美彦・土居健司編、ナカニシヤ出版。

西垣 通二〇一八：『AI原論―神の支配と人間の自由―』講談社。

保坂修司二〇二四：『サイバー・イスラーム―越境する公共圏―』山川出版社。

松山洋平二〇一七：『イスラーム思想を読み解く』筑摩書房。
山内昌之二〇〇一：『IT世紀の日本とイスラーム』『イスラームとIT―イスラーム世界におけるITの展開とその意義―』アケト、二四―三六頁。

〈注釈〉

1 三十年以内にAIの知性が人間を超越するという、いわゆる「シンギュラリティ（技術特異点）」仮説が生まれた背景とユダヤ教を核とする一神教世界との深い関係を論じる西垣通の論考（西垣：一三三―一六八頁）はプラトンを代表するギリシア哲学とユダヤ教との接触から生まれた思想との接点を仮設の原点として論じておりたいへん興味深い。これは著者が述べるように、トランスヒューマニズムとAIの関係をめぐる欧米の進歩主義に関する考察であり、本稿で先端技術論に関する評論は控え、あくまでも中東文明史の観点からのコメントとして評したい。

2 十四世紀の思想家イブン・ハルドゥーンがその著作『歴史序説』の中で、イスラーム社会の社会的結合のあり方を分

析し、「都会」が周縁の世界（「田舎・砂漠」と経済原理で繋がるのは、都会が周辺の空間に対してマネー・センター、情報センターとして機能する点を読み解いている点に關して、経済史家の加藤博は「時間を越えて、情報社会と称される現代に通底する社会経済論」と評している（加藤・四五―五一頁）。

3 保坂修司は十五世紀のオスマン帝国でイスラームに関するアラビア文字の活版印刷が禁止された事例を挙げる。これには印刷機の導入でウラマーが職を失う可能性があったとされる（保坂・四―五頁）。

4 山内昌之は二十一世紀の冒頭に、今世紀はIT革命により、相互接続がますます深まる時代、つまり空前絶後の文明と文明の間の、また地域と地域との間の接続になることを強調した（山内二〇〇一・三一―三六頁）。

5 イスラーム系のテロ組織は、インターネット上の掲示板を利用して、こうしたサイトにビデオなどの犯行声明をリンクを張り拡散する手法が、ジハード主義系テロ組織の基本パターンとなった。

6 飯山あかりは、法学者がイスラーム法を独占し、法学者と統治者が相互依存していた七世紀から二〇〇〇年代初頭までを「イスラム1.0」という独特の概念で捉え、それが「2.0」の時代に入って「解き放たれ」、誰でもがイスラームの原典

に触れられる時代と評価している（飯山・四二―五九頁）。また四戸潤弥は、イスラームがAIと相性が良いように思われるのは、イスラームがクルアーンの意味とシャリーアによるファトワーを信徒たちに伝えることを第一義としているからと論じている（四戸・二二―二八頁）。その一方で、松山洋平は、宗教市場の自由化と宗教的言論の発信者・「売り手」の多元化という近年の状況は、イスラームの「公式モデル」の強化という現象を生み出すと予測する。これは「穏健派」ウラマーの言説をイスラームの「公式モデル」と位置付けることで、「過激派」に流れるムスリムを抑制でき、講話や対話の機会に繋がるという非ムスリムの思惑も後押しすることを推測している（松山・二三〇―二三八頁）。

7 小杉泰は、インターネットが普及する以前の一九七〇―八〇年代に既にムスリム科学者が近代科学をイスラーム化しようとする大いなる試みが行われてきた点に關し、イスラーム復興とは近代化や現代社会の課題に 대응することができるイスラーム思想を構築しようとするものであり、復興の対象はイスラームではなく、ムスリムやイスラーム共同体であった指摘と主張する（小杉・二四―四頁）。また飯塚正人は、当該時期の人口爆発の社会の中で暮らす生活者の要求に応えたさまざまな社会運動の存在を指摘し、その中で行われた生命倫理に関する議論は、十一世紀の思想家ガザー

リーが喚起した問題を想起させると述べる（飯塚・五二一五六頁）。

8 イスラームにはカトリックの公会議のような教義決定機関が無いので、一つの教えが正当と異端に別れることはなく、ファトワーに関しても多様性が確保される（青柳・一〇頁）。イスラーム復興にともない科学・技術の発展に対応してきた議論の中で、臓器移植・脳死問題について、革新的な解釈が比較的短期間で合意されてきた一方で、生殖補助医療では保守的ともいふべき解釈が大きな制約を作っているという（小杉・二四八頁）。

10 中田考は「クルアーンとハディースの明文の示す背教事項に当たらない限り、どのような医療行為もイスラームは追認する、と述べることも可能である」（中田・一五六頁）と主張する。また「クルアーンは現世よりも、来世、宗教を優先するように随所で訓告しているが。しかし具体的な法のレベルでは、生命の維持は狭義の宗教儀礼に優先する。」（中田・一六四頁）としつつも、「イスラーム法は生命の維持を宗教儀礼の遵守に優先し、飢餓状況にあつては禁じられた食物の摂取も解禁される。ところが医療に関しては、事情が異なる。」（中田・一七三頁）とし、「イスラームにおいて、病は単なる物理的な事態ではない。英知に満ちたアッラーの宇宙創造の一部として各人の病は独自の意味を有し

ている。また病は、それによつて人間の信仰と生き方が試される場でもある」（中田・一七五―一七六頁）とし、対応の複雑さを論じている。この点に関して、小杉泰は、「イスラーム医学の発展期には）科学者が科学的知見とするものが科学」とみなされる分業が医学と法学の間になされたので、法学者が医学的見地に介入することはなかった」と論じている（小杉・二四五頁）。

11 澤井義次によれば、「従来の生命科学の地平でとらえられてきた生は、生の表層次元にすぎない。生の深みにおいては、すべてのものは表層的な固定性あるいは実体的凝固性を失つて、結局全体が限りなく浮動する無定形・無限定なものである。」という視座が得られると論じている（澤井・三八一―四〇頁）。

売茶翁における煎茶の仙境観 — 盧仝回帰と悟りの境地との関係を手掛かりに

東北大学大学院文学研究科博士後期課程 趙 真真

はじめに

徳川初期に隠元隆琦によって伝来した黄檗宗は、日本仏教界に新たな思想的動向をもたらすとともに、「黄檗茶」と称される煎茶文化の導入とも関わった。煎茶文化には、趙州從諗の公案「喫茶去」に象徴される禅的修行性と、「雪中煮茶」に代表される文人的文雅性とが併存していた。すなわち、煎茶は修行の一契機であると同時に、文人趣味を体現する行為としても位置づけられており、両義的な性格を内包した文化であった。

こうした煎茶文化が日本近世においていかなる展開を遂げたのかを考える上で、江戸中期に「売茶」という独自の形式で煎茶を広めた月海元昭（高遊外、通称・売茶翁、一六七五—一七六三）の存在は重要である。文人煎茶家・田能村竹田は「本邦の茶飲の行はるるや久し…（中略）其

の風炉・急尾焼を用いて、烹点飲喫するに至りては、遊外高翁より始まる」と述べ、売茶翁を日本における煎茶様式の確立者として位置づけていた。

しかし、売茶翁の意義を、煎茶様式の創始者としてのみ理解することには慎重である必要がある。十八世紀前半という幕藩体制の強化によって社会的自由が制約されつつあった時代において、禅僧でありながら街頭に立ち、茶を売るという行為を選択した点は注目に値する。鴨川のほとりに「通仙亭」と名づけた茶店を構え、「清風」の旗を掲げて煎茶を施す翁の姿は、単なる風流的演出ではなく、禅の実践と文人的表現とを交差させる場として理解することができる。

このような売茶翁像を前提とするならば、翁の前茶思想を理解するためには、煎茶の実践を通じて立ち現れる精神

的境地そのものを、思想的に検討する必要があるが生じてくる。その際、重要な参照点となるのが、唐代詩人盧仝の『茶歌』³である。同詩には、茶を媒介として心を清め、精神的境地を開示しようとする思想的原点が示されている。売茶翁が「清風」や「通仙」といった語を自身の詩作に繰り返し用いていることは、両者のあいだに一定の思想的連関が存在することを示唆している。

また、売茶翁自身は『偈語』における自画像に「盧仝正流兼達磨宗四十五傳」⁴と記し、文人茶の源流である「茶仙」盧仝と、禅宗の正統法脈の双方を受け継ぐ存在として自己を位置づけている。この自己認識は、翁が煎茶の実践において、仙境と悟りの境地とを交差させようとしていた可能性を示す重要な手がかりである。

従来、売茶翁の煎茶思想は、黄檗禪や老荘思想との関連から概括的に論じられることが多く、煎茶における「仙境」がいかなる思想的意味を持ち、さらにそれが悟りの境地とどのような関係にあるのかという問題については、十分な検討がなされてきたとは言えない。また、『近世畸人伝』においても、売茶翁は畸人・風流人として描かれるにとどまり、「仙人」としての側面や思想的内実は、必ずしも前景化されていない。

売茶翁による盧仝受容は、単なる影響関係や表層的な引

用にとどまるものではない。翰林忠男は、売茶翁の茶について、「唐代の茶を背景づけていた精神を復古させる」⁷、為であったと指摘している。本稿は、この翰林の視点を踏まえつつ、売茶翁の盧仝受容を「盧仝回帰」という概念によって捉え直す立場をとる。

本稿においていう「盧仝回帰」とは、唐代の茶文化やその形式をそのまま復古することを意味するのではない。むしろそれは、盧仝『茶歌』に表現された茶の精神的原点へと立ち返り、それを、売茶翁のいう「心浄ければ仏土浄し」⁸という理解を手がかりとして、日本近世の思想的・社会的文脈のもとで再解釈し、再構成する営為を指す概念である。

この点において、「盧仝回帰」は、従来用いられてきた「受容」や「継承」といった枠組みとは明確に区別される。具体的には、

第一に、「受容」が、語彙や表現、思想要素の摂取という事実関係の確認に主眼を置くのに対し、「盧仝回帰」は、盧仝思想の精神的方向性そのものが、いかに再解釈され、再配置されたのかを問題とする。

第二に、「継承」が、思想や実践の比較的連続的な伝達を前提とするのに対し、「盧仝回帰」は、時代的・社会的断絶を前提としつつ、その断絶を越えて精神的原点へと廻

行しようとする態度を意味する。

本稿の中心的な仮説は、売茶翁の煎茶思想における仙境観が、盧全の仙境への単なる追従としてではなく、その精神的原点への回帰を通じて、悟りの境地を志向する実践的思想として形成された、という点にある。

そこで本稿では、まず、盧全『茶歌』にみられる茶の精神的意義を整理したうえで、売茶翁の仙境観がいかにして「盧全回帰」という思想的態度のもとに形成されたのかを明らかにし、その独自性を検討する。次に、売茶翁が悟りの境地において捉えた茶の特質、すなわち「貧士の茶」を取り上げ、その内実と仙境との関係について考察する。最後に、売茶翁「越溪の新茶を試む」という詩作と盧全『茶歌』との比較を通じて、仙境表現の具体相を析出する。

一、売茶翁の仙境における成立から展開へ

売茶翁の仙境観について、楢林忠男は、「高遊外は、その新しい趣味として着目した煎茶に、一つの精神を導入しようとした。すなわち、唐代の茶を背景づけていた精神を復古させ、これを煎茶と結びつけようとしたのである。」と指摘した。

楢林は、売茶翁が唐代茶文化の精神を志向していた点を示したものの、その思想的再解釈や実践的展開については

十分に論じていない。そのため、本章は「盧全回帰」という視点から売茶翁における仙境観の成立を取り上げ、前記の問題について検討を行う。あわせて、当時の時代的・社会的背景を踏まえつつ、翁の仙境観が有する特殊性についても分析を試みる。

1、仙境としての理想境地の形成

布目潮風は「盧全は茶詩の中で特異な陶酔を詠み、『茶経』や他の詩人には見られない境地を示している」¹⁰と述べる。この陶酔境が指すのは神仙思想に漂うユートピアである。仙人に至る道に憧れ、理想郷を希求する盧全は友人である諫議大夫から贈られた茶を飲み、広く知られる『茶歌』において自己の内に理想世界を描き出した。

詩のクライマックスは、七碗の茶を重ねる過程で「喉吻潤」「破孤悶」「搜枯腸」「發輕汗」「肌骨清」といった生理的効用を経て、最終的に「通仙靈」「清風生」という脱俗的境地へと至る点にある。そして、『茶歌』の背後には、中唐社会における宦官の専横や藩鎮割拠といった時代の病理への批判意識が存在していたと指摘されている¹¹。この背景を踏まえると、茶は民間の知識人として生きた盧全にとって、精神的解脱の手段であり、七碗目に至って心を清め、仙境へと通じる道であり、精神的救済を志向するもの

であつたといえよう¹²。

では、翁の仙境観は、盧仝の理想の精神境地を基盤として、どのように成立し、展開していったのだろうか。

日本近世中期においては、思想界は大きく変貌し、仏教の衰退とともに儒教や国学が台頭し、人間の自然な性情を尊ぶ傾向が広まったとされている¹³。さらに江戸中期には老荘思想の受容が広まり、一種の「老荘ブーム」が起つていたと理解されている¹⁴。一方、仏教は中世から「心」への関心が高まり、日常倫理と一般道徳を力説した、儒教・近世神道に対抗する近世的仏教に変貌したが、その中で「黄檗の開立」は禅宗復興の一環として捉えることができる¹⁵。黄檗宗風に染めた売茶翁もその担い手であつた。「将に謂えり、宗を伝えて祖風を振わんと。却つて、箇の売茶の翁と作るに堪えたり」¹⁶ また「回春、再世す、老澄遠。應に弊風を拂つて、祖風を扶くべし」¹⁷ とあるように、翁は「売茶」という実践を通じて、園悟大師慧遠に比せられるかたちで、教団内部の弊を正そうとする禅宗復興の理想を体現しようとした姿勢がうかがわれる。

そして、心と仏の関係について、翁は次のように述べている。

「経ニ云ク、心淨佛土淨ト、若シ心無ナルトキンバ、酒

肆魚行、姪舎戲場モ、淨利ニアラスト云コト無シ。以大
園覺爲我伽藍故ナリ。今時ノ輩ヲ見ニ、身ハ伽藍空間ニ
廻シテ、心ハ世俗紅塵ニ馳スル者ノ、十二八九ナリ。又
出家ハ財施ヲ受ルニ堪タリト云フ言ヲ假テ、千態百計シ
テ、信施を貪求ス。施ス者有ルトキンバ、媚ビ諂テ師長
父母ヨリ敬重ス」¹⁸。
（『対客言志』）

翁の『対客言志』では、布施を口実に財を集める僧侶を痛烈に批判し、經典に説かれる「心淨佛土淨ト」と現実との落差を鋭く指摘している。また、大典顕常の『売茶翁伝』においても、「命の正邪は心也。迹つけるに非らず。夫れ僧伽の徳を張夸して、人の信施を勞するは、予が自ら善する者の志に非ざる也」¹⁹ と記されており、翁が「売茶」を「正命清淨」²⁰ の実践として位置づけていたことが示されている²¹。すなわち、「売茶」は単なる生業に還元されるものではなく、日常の行為を通じて心性の転換を志向する点において、禅の修行の一形態として理解することが可能である。

日本における茶と禅の関係については、鎌倉期以降、両者が密接に結びついて展開したとする見解が提示されている²²。しかし、当時の「茶禅一味」の実態に対しても批判があつた。

「曰く、禪家ニ茶礼ヲ専ニスル事ハ、師弟席ヲ同ウシテ、和合スルヲ本意トスルヨリ始レリ、其上茶ハ精神を清シ、睡眠ヲ覚スノ品ナル故、殊更ニ要ユル事トナレリ、中古ヨリ茶事ヲ楽ミトナスヨリ、多ハ奢リノ基トナレリ、其本意ヲ忘レシ事ナリ、但シ官家侯家ノ席ヲ設ケ、君臣親シク交ル事杯ハ好事ナリ、僧ノ身トシテ、信施ヲ費シ、茶器ヲト、ノへ、修道勤学ノ間ヲ空ク、茶事ナドニ過ス事、慎ムベキ事ナリ、故ニ昔シ月翁和尚東山殿ニハ好ト答へ、我が門徒ニハ、深ク誠シメタマヒシトゾ、今時ニテモ道ニ志シ、学ニ進ム人ハ、自ラ茶席杯ヲ設ケ、楽ミトスル事ハマレ也、俗人ニテハ、先多クハ富饒ニテ、不才不覺ノ者、手業ヲ以雅人メカス楽ミ事也、禪家ニハ茶ヲ用ユル事故、幼年ヨリ箇様ノ事、能々弁マヘ置クベシ、此土ニ茶種ヲ弘メシ、千光祖師、明恵上人杯、今時茶席ノ体ヲ御覽有ラバ、御後悔多カルベシ」²³。『雑僧要訓』

大典顕常の『雑僧要訓』には、俗人の茶（官家侯家ノ席）と「禪家」の「茶礼」を分け、「禪家」の「茶礼」は茶事自体を楽しむことを指摘した。彼は月翁和尚が足利義政に反論する例を出し、禅僧の茶と修行の親密性を示した。このことから、翁が精神の清浄を重んじる煎茶を選択した理由の一端を示すものといえよう。

翁は自身の煎茶実践について、次のように述べている。

「煎茶 日日 松風を起し、醒覚す 人間 仙路の
通ずることを。」

「盧仝の真の妙旨」を識らんと要せば、囊を傾けて
先ず箇の錢筒に入れよ」²⁴。 （「錢筒に題す」）

ここで翁は、「松風」という語の使用に加え、盧仝のいう「旨」そのものの理解を来客に求めている点で注目される。翁においては、「錢を私の錢筒に入れ、私の茶を飲みなさい」²⁵という具体的な実践を経てはじめて、盧仝の仙境が感受されるという認識が示されていると考えられる。茶席の体験を通じて仙界への入口として構想された「通仙亭」は、このような理解のもとで、「盧仝回帰」を支える客観的条件が整えられた場であったといえよう。

一方、従来の研究においては、盧仝の仙境観には老荘思想に加えて仏教的要素が重層的に含まれていることが指摘されてきた²⁶。こうした指摘を踏まえることで、翁のいう「盧仝回帰」を支える思想的基盤を見いだすことが可能になると考えられる。

倉澤洋氏によれば、盧仝にとって茶とは「心を清め、深め、そして高めていく道」であり、仏教的観点からは「向

去の道」²⁷、すなわち茶から心へと向かう修行の過程を示すものとして理解されている²⁸。これに対して翁は、盧全が示した「清らかな心」そのものを精神的理想として受け止め、「売茶」という行為を通じて、これを「心から茶へ」と向かう「却來の道」²⁹として新たに展開したと考えられる。その点は、以下に示す詩作にも表れている。

「白雲 蓋と為して 茶筵を設く。千歳の風光 玉川に異なる。」

我に通天の 那一路有り、何ぞ須いん 六椀 神仙に達するを」³⁰。（通天橋に茶亭を開く）

翁は、盧全とは異なるかたちで茶を煎じていることを自覚的に述べており、そこには悟りの茶を志向する姿勢が示唆されている。また、盧全の茶に依拠する必要はなく、その精神を受け継ぎながら、自らの茶の心を人々に伝えることによって、自身の仙境へと至り得ると述べている。

十七世紀初頭の日本仏教において、鈴木正三が「己心の弥陀」「己心の浄土」を説き、盤珪永琢が「不生の仏心」を強調したように、悟りや浄土を外在的世界ではなく自心に求める、心性を中心とした仏教理解が広く共有されていた³¹。このような思想的潮流のもとで、翁自身もまた、時

代的変容の影響を受けつつ、悟りの心の問題に関心を寄せていた可能性がある。

このように捉えると、翁の仙境は、盧全のいう「清らかな心」を精神的起点としつつ、それを「通仙亭」という場において具現化し、「心浄ければ仏土浄し」という理解に基づいて、悟りの境地へと至ろうとする実践的営みとして理解することができよう（後述）。

2、人間社会に基づく仏教の仙境

以上の考察から、翁の仙境観は、精神的修養を志向する脱俗の理念と、「正命清浄」としての禅の修行としての売茶とを融合させている点にその特徴があるといえる。さらに、世俗的な日常の只中に身を置きながら、なお脱俗を志向し続けるという逆説的な態度も、看過できない重要な特質である。

以下では、この視点を踏まえつつ、翁の仙境観の特殊性について、さらに検討を加えることとしたい。

翁は、次のように説いている。

「独り愛 清間 夏日長きことを。千株 松下 石 炉香し。」

人間の炎熱 復た何ぞ到らん。洞裏の風光 豈に

是を望まんや」³²。〔夏日 松下に茶を煮る〕

まず、この詩に見られるのは、翁の茶売りの姿が、自然環境の中で形づくられていたという点である。心のどかに長い夏の日を独り楽しみ、多くの松が立ち並ぶ林の中で茶を煮るという描写に見られるように、翁の脱俗は自然を背景とし、質素で調和的な性格を帯びている。

このような「個の自然」と「社会的役割」との葛藤を前提とするならば、翁のいわゆる「世俗的」な「売茶」において注目すべき点は、仙境（洞天）への憧れを相対化し、俗中にあるすでに境地が充足しているとする姿勢にある。すなわち、世俗⇕苦、仙境⇕理想という二項対立的な把握を否定し、仙境を空間的移動の対象としてではなく、どこにも行かず、どこにも憧れない心の自由として捉えている点が重要である。

盧全の仙境は、韓愈の「盧全に寄す」に「先生結髪して俗徒を憎み、門を閉じて出でず、動（やや）一紀」³³と詠まれているように、典型的な隠逸の仙境として表象されてきた。これに対し、翁はむしろ都市社会の只中に身を置きつつ、そこを「俗中の仙境」として位置づけていた。その理由も、以上の考察から明らかとなる。

次に、都市社会への直接的な関与に価値を見いだしてい

た点について見てみたい。先行研究によれば、黄檗宗は利他や誓願、さらには日常生活の尊重といった社会的実践を重視する宗派であったとされている³⁴。翁の姿勢もまた、こうした黄檗宗の社会性と響き合うものであり、「売茶」という行為には、自己の心を磨く修行としての側面と同時に、他者に楽しみや教養の場を提供しようとする意図が併存していたと理解される。その結果、翁の仙境観は、都市空間に根差した日常的な性格を帯びるに至ったと考えられる。

さらに翁は、粗衣・破笠の姿で洛中を歩き、粗茶の中に真趣を見いだす「貧士の茶」を重んじた（後述）。『偈語』に見られる「初心改めず 幾春秋ぞ。性癖の風顛 竟に休せず」や「自ら覚ゆ 疎狂 世間に違ふことを。城市に陸沈して 痴頑を恣にす」³⁶などの表現が示すように、自己を「愚」「狂」と称しつつ理想を語るその姿には、自嘲と滑稽を織り交ぜた、人間味あふれる仙境観が表出している。小川後楽が「翁の心には、もはや中世的隠逸ではなく、人間肯定の脈搏が高く打っていた」³⁷と評したのも、この点に由来するものであろう。

また、翁の仙境観には禅的理念を取り込んだ仏教的側面もあった。翁は『梅山種茶譜略』の中で、「故に茶事二於テ見ルトキバ、吾邦ノ榮西・明恵有ルハ、大唐ノ陸羽・盧

全有が如シ。若道徳ヲ以論ゼバ、大法ヲ荷担シテ、行解相應シ、禪教抜群ノ大宗匠ナリ」³⁸と述べている。栄西・明恵を唐代の陸羽・盧仝になぞらえ、「行解相應」の大宗匠と称している。この「行解相應」とは実践と悟りの一致を意味する概念である。

ゆえに、「売茶」という行為は、盧仝の「清らかな心」を可視化する実践であると同時に、禪的理念である「行解相應」における「行」に位置づけられるものであり、禪における悟りの境地とも深く結びついていたと考えられる。

以上をまとめると、翁の仙境観は、①外部に求めない「内在化された仙境」、②黄檗宗の社会性に基づく日常的仙境、③風狂や滑稽を伴う庶民的仙境、④禪的理念を取り入れた仏教的仙境、の四点に整理することができる。

従来の山林隠逸を理想とする仙境像とは異なり、個の自然性を基調とした生活態度を貫きつつ、人間社会を背景に精神的理想郷を実現しようとした点に、翁の独自性が認められる。それは「醒覚、人間、通仙路」（傍点は筆者）と呼ぶべき境地であろう。

二、売茶翁「貧士の茶」における悟りの境地と仙境

以上の分析を踏まえると、売茶翁の仙境観においては、悟りの境地との関連が意識されていたことがうかがわれ

る。したがって、翁にとって茶における悟りの境地をどのように捉えていたのかを検討することは、その仙境観を理解するうえで重要な手がかりになると考えられる。

本章では、翁の仙境と悟りの境地との関係について、具体的に検討を行う。まず、「心の在り方」に着目し、悟りの境地における茶の特質を考察する。次に、盧仝の「茶歌」を参照しつつ、翁の「越溪の新茶を試む」に見られる仙境表現の具体相を、対照的に分析する。

1、「心の在り方」をめぐる悟りの境地と仙境の融合

先に触れたように、翁は当時の禪宗と一定の距離を保ちつつ、独自の実践活動を通して心の悟りを志向し、近世社会に相應しい仏教のあり方を模索していたことがうかがえる。

それでは、「清らかな心」に基づく翁の「茶禪一味」の実践には、どのような特質が備わっていたのか。そして、悟りの境地と仙境は、いかなる関係にあるのか。

翁の『売茶翁偈語』において、貧しい茶を売る様子がよく表現されている。例えば、「唯だ此の売茶錢を拯うに足れり」³⁹や「茶錢を收拾して、我が窮を賑わす」⁴⁰、「遠く茶錢を寄せて、我が窮を賑す」⁴¹といった詩句を繰り返し詠じている。このような貧しい生活の背景については、江戸

後期の煎茶人である長谷川瀟々居は、「雨季、寒中などは茶舗に客がなく、錢筒空しくして生活に窮することもあり、六十五歳の暮には止むなく知人の家に飯錢を乞ふたこともあった」⁴²と記している。つまり、翁の京洛の中での茶の売れ行きが、順調ではないのである。

この苦境に対して、翁は『対客言志』において、「夷斉ハ首陽ニ餓死シ、顔子ハ一瓢宴如タリ」⁴³との例を挙げ、高潔な節義と、貧しさのなかにも楽しみを見いだす生き方を示している。

また、翁は墨蹟に「売茶の貧士」⁴⁴や「高貧士遊外」⁴⁵と署名していることから、茶を売る際にも「貧士の心」を自覚的に掲げていたことがわかる。その茶もまた、「貧士の茶」として位置づけられていたとみることができよう。ただし、この「貧士の茶」の内実と悟りの境地との関連性についてはまだ疑問が残されている。以下では、この点について検討する。

まずは、翁の「貧士の茶」を示すいくつかの詩を確認してみよう。

(1) 「身老いて、殊に知る、吾が性の拙きことを、旧交、尽く是れ機先を占む。憐むべし、隻影、孤貧の客。煎茶を売却して、飯錢に充つ」⁴⁶。

〔売茶口占、十二首(四)〕

(2) 「臘尽き、筒空にして、窮餓煎す、君に就いて乞い得たり、百文錢。

憐む可し、箇の斗升の水に憑つて、復た是れ残生、旧年を送る」⁴⁷。

〔己未の歳末、茶舗客無し、錢筒正に空す。直ちに一家に趨りて、錢を乞いて得たり、即ち偈を賦し謝す〕

上記の詩作において、翁は「飯錢に充つ」「錢を乞う」「憐む可し」といった語を用い、自らの貧困をあえて露わにしている。また「孤貧の客」や「窮餓煎す」といった表現は、貧しい境遇をさらに直接的に描き出し、翁が自覚的に貧士としての自己像を造形していたことを示している。

ここで注目すべきなのは、こうした貧困表現とともに詩中に見られる「機先を占む」と「斗升の水」である。まず、機先は、「ものごとの起ころうとするその矢先。機は内的な意志や力が発動しようとするさざし。道元は身心で学道に向かおうとするその機先に、すでに八〇九割が成就している」と説く⁴⁸。この文脈において「機先を占む」は、身心が学道へと向かおうとする内的契機が発動する、その瞬

間を先取りし、分別や評価を介在させることなく、ただちに実践へと移すことをと解されている。

一方、「斗升の水」⁴⁹は、『莊子』において、生命を維持するための最小限の水すら得られない危機的状況を描写する語句である⁵⁰。この表現に含まれる切迫性は、思想的には、「清貧」や「生存に必要な最小条件」といった観念とも重なり合うものとして理解しうる。

周知のとおり、莊子哲学と、慧能・黄檗・臨済らに代表される、いわゆる頓悟禪とのあいだには、共通する思想的性格、あるいは思想的連関の存在が想定されてきた⁵¹。実際、黄檗宗の祖・隠元の藏書には、老莊思想に関する書物が含まれていたことが指摘されている⁵²。また、煎茶の世界において「仏老」が熟語として用いられてきたことも、よく知られている。

こうした点を踏まえると、「斗升の水」が示す状況は、翁が実践した「貧士の茶」の精神と響き合い、欲望を徹底して削ぎ落とした「貧士の心」を象徴的に表現するものとして捉えることができよう。

さらに、翁はこの「貧士の茶」の内実を以下のように表現している。

「困し去り、窮し来つて、一物無し、清貧、瀟灑、

淡生涯。

唯だ半夜、寒窓の月を余して、一片の禪心、相照して帰る」⁵³。
（夢中の作）

ここで翁は、茶道の精神的指針とされる禪の理念、すなわち「本来無一物」を「窮来無一物」へと置き換えて用いている。表面的には、自身の貧しさを直接的に示す表現のように見えるが、両者の間には明確な差異がある。

「本来無一物」は、『六祖壇経』の中で慧能が壁に書いた偈頌に用いられた語である⁵⁴。「身にも、心にも、ともに執すべき何物もないという。また、あらゆるものの真相は空であり、固定した本体といったものは存在しない」⁵⁵ことを意味するとされる。ここでは、宇宙や心の根源的な在り方としての「無」が示され、悟りの本質が語られている。茶の世界においては、茶や日常そのものが本来的に「空」であり、すでに悟りを体現していることを意味すると捉えられる。

それに対して、「窮来」は「窮めて来れば」「行き着くところまで至れば」といった語義を持ち、修行や探究の過程における一つの到達点を示す語であると考えられる。「窮来無一物」とは、究極まで突き詰めた結果、何ひとつ所有するものがない状態を指し示す表現である。ここでは、観

念的理解ではなく、実践を通して体得される「窮無」が強調されている。この理解は茶の世界にも通じ、茶を媒介として探究を深め、最終的に「無」へと至る修行の過程として捉えられる。したがって、翁における悟りの境地における茶の在り方は、悟りへと至るための手段・媒介として位置づけられていたと考えられる。

以上の検討を踏まえると、翁の「貧士の茶」に見られる「窮来無一物」という表現は、「本来無一物」という禅的理念を踏まえつつ、それを実践の次元において捉え直すようにする意図を示すものとして理解しうる。実際、翁はこのような「貧」に積極的な意義を付与し、次のように述べている。

「松下に茶を点じて、過客新たなり。一銭売与す、一甌の春。

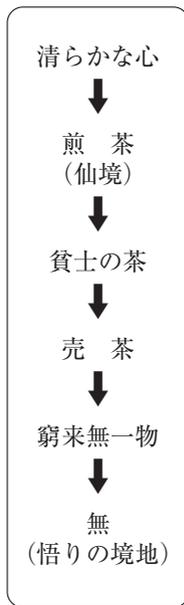
諸君、笑う莫れ、生涯の乏しきことを。貧人を苦しめず、人貧に苦しむ」⁹⁶。

（「舎那殿前の松下に茶店を開く」）

実践（売茶）の過程において、貧しさそのものが苦しみの原因であったのではなく、貧しいという状態に執着し、それを苦として受け取る心こそが問題であった。こうした

点を踏まえると、貧しさを超えようとする「心のあり方」こそが重要であったといえる。

悟りの境地においては、茶は悟りへと至るための手段・媒介として位置づけられていたと考えられるのに対し、翁の仙境においては、茶はむしろ目的、あるいはその象徴としての意味を帯びるようになる。盧仝のいう「清らかな心」への回帰を通じて、「通仙」は煎茶の本質的属性として捉えられるようになったと理解される。言い換えれば、翁にとつて煎茶は仙境そのものとして構想されていたと解することができよう（図（1）を参照）。



図（1）

このような観点から見ると、翁が理想とした「茶禅一味」における「行解相応」のうち、とりわけ「行（実践）」の側面については、神仙思想が一定程度関与しながら形成されていった可能性が示唆される。翁の「売茶」という実践には、仙境のイメージが重ね合わされていたと考えられ、仙境的要素が少なからず認められるといえよう。

さらに、この「行（実践）」の内実として、第一に挙げられるのが「人間睡魔」を駆逐するという働きである。翁の『通仙亭の門聯』には、次のように述べられている。

（一）「亭開いて、海内の君子を抜き。茶熟して、人間の睡魔を駆る」⁵⁷。
（通仙亭 門聯）

「人間睡魔」は人間の欲望や俗世を象徴し、もともと禅宗における茶の習慣は、『異制庭訓往来』に「開山祖師（明恵上人）、習禪勤行の障り、睡魔強敵を為すに依て、彼の対治降伏の為に、茶を植えて精進幢と為す」⁵⁸とあるように、僧房での修行において睡魔と戦うために始まったものであった。

このような背景から、禅宗において茶を飲む行為は、当初は睡魔を退ける身体的効用を起点として展開してきたものと考えられる。そして「通仙亭」においては、こうした身体的効用が、人間の迷いから目覚めさせる効果へ転化するとして理解されていたとみることができよう。

（二）「茶具携え来る、黄落の中。竈に松卵を焼いて、松風を煮る。」

通仙の秘訣、吾れ隠すこと無し。味を忘れ、応

に知るべし、滋味の濃かなることを」⁵⁹。

（通天橋に茶舗を開く）

続いて翁は、「仙境」に至る秘訣として「味を忘れる」を挙げている。「忘味」とは、『莊子』に見られる語で、魚を得たならば筌を忘れるように、手段や表層的なものへの執着を離れ、本質そのものに向かうべきことを示す教えである⁶⁰。ここでは、味への執着が世俗的価値への固執を象徴するものとして捉えられると同時に、実践において本質を志向する姿勢が示唆されている。

さらに「心の在り方」をめぐって、以下のような働きを示している。

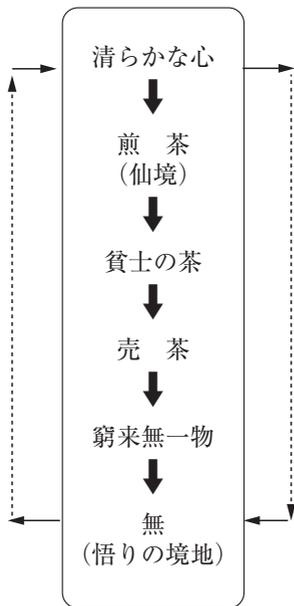
（三）「石炉、茗を煎じて、来往に嚮ぐ。過客、須らく知るべし、価、半錢。」

一啜、君が為に、心腑を洗う。通仙亭上、悠然と、樂しむ」⁶¹。
（通仙亭に掲ぐ）

前記の詩作からは、煎茶によって心的な切なる欲望が洗い清められるという理解が導かれる。いわば「茗飲渴心休す」⁶²に示される境地である。したがって、翁のいう「貧士の茶」の内実は、最終的に「心の在り方」へと立ち返ら

せる点にあるといえよう。

盧全の精神的起点としての「清らかな心」は、「貧士の茶」の実践を通じて「売茶」というかたちで具体化され、それは次第に、より工夫を凝らしたかたちの「清らかな心」へと深化していく過程として捉えることが可能である。悟りの境地においては、翁の志向は、盧全が歩んだ「向去の道」（茶↓心）と重なり合う方向性を示していると考えられる。以上より、仙境と悟りの境地とは、「心の在り方」を媒介として相互に照応し、往還する関係にあると位置づけることができよう（図（2）を参照）。



図（2）

次に、「仙境の中に悟りがある」という理解が、以下の詩においても示唆されている点からも確認することができる。

（4）「人間の歲月 車輪を転ず。洞裏の乾坤 劫外の春」⁶³。
 （「歳の暮たまたま成る、二首」）

翁は悟りの境地を「春」にたとえ、仙人が洞窟に住む場所として描かれる仙境のうちに、禅における「成・住・壊・空」という四大劫の相対界を超えた、絶対的な悟りの境地を見ていたと理解される⁶⁴。このことは、神仙的語彙を用いながら、禅的境地を重ねて表現しようとする翁の姿勢を示唆するものとして読解しうる。

一方で、「悟りの境地の中に仙境がある」ということは、翁が次のような詩を詠んでいる点からも読み取ることができる。

（5）「睡魔 伏首す 降旗の下。満地の清風 点塵す絶す」⁶⁵。
 （「楓林に茶を煮る」）

この詩句には、禅的覚悟の到来によって自然に顕現する境地として、「清風」という仙境的イメージが内在化されたかたちで表現されている。すなわち、本詩は、「禅の中に仙境がある」という思想構造を端的に示すものと理解することができる。

以上の考察から、翁においては、悟りの境地と仙境とが相互に重なり合う関係として把握されていたことが明らかとなる。この点を踏まえるならば、翁が『偈語』の中で、禅と仙を結びつけた詩を複数詠んでいる理由も理解される。

2、仙境の具体相としての「越溪の新茶」——盧全『茶歌』との対比

前述したように、「心の在り方」をめぐって、翁における悟りの境地と仙境との関係は明らかとなった。では、この仙境という抽象的概念は、具体的な茶の在り方を通じて、いかに表現されているのであろうか。

翁の『偈語』には「越溪の新茶を試む」⁶⁶という長詩が収められており、これは盧全の『茶歌』を強く意識した模倣作とみなすことができる⁶⁷。両作を対比して考察すると、翁の志向する茶のあり方、ならびに悟りの境地と仙境との関係を、より具体的に解明することが可能となろう。本節では、茶を媒介とする精神的境地の構築が、いかなる方向性をもって展開されたのかを相対的に明らかにすることを試みる。以下では、①社会性、②実践性、③悟りとの距離という三つの観点から、両者における仙境表現の異同を整理する。

① 社会性——茶と社会の関係

盧全…(1)「天子は須く陽羨の茶を嘗むべし、百草は敢えて先に花を開かず。

仁風は暗かに珠琲の蕾を結び、春に先だちて黄金の芽を抽き出だす。…

柴門は反って閑ざし、俗客無く、紗帽を頭に籠めて自ら煎じて喫す」⁶⁸。

売茶翁…(1)「故人 奚れよりぞ仙芽を贈る。道う 是れ越溪第一の春と。

封を開けば 色香満座に浮ぶ。旗槍の極品 珍と為すべし」⁶⁹。

まず、ここでいう「社会性」は、前節で論じた翁の仙境の成立条件としての社会性とは異なり、茶という実践が、いかなる社会的関係の中で展開されているかを指すものである。この点をあらかじめ区別しておく必要がある。そのうえで見ると、盧全と売茶翁とは、茶を位置づける社会的射程に明確な差異が認められる。

盧全は『茶歌』冒頭において、茶を「黄金芽」に喩え、

その尊貴性を天子の徳（仁風）および自然界の秩序と重ね合わせて表現している。ここでは、茶は皇帝を頂点とする社会秩序の内部に位置づけられ、仁徳によって民を恤える政治的理想と響き合う存在として描かれている。しかしながら、その理想は具体的な社会的実践へと直接展開されるというよりも、「自ら煎じて喫す」に代表されるように、最終的には主体の内面的経験、すなわち「個」の次元における精神的自由へと回収されている構図が示されている。ここでは、外界との距離化と、自足的な茶の実践とが重ね合わされているのである。（図（3）を参照）

図（3）… 盧 全⇨社会⇩個

これに対して売茶翁は、旧友から贈られた茶を「仙芽」と称することで、茶を仙境に結びつけた靈妙な存在として捉えている。翁の場合、皇帝や国家を媒介とするのではなく、個人的な贈答経験を起点としながら、煎茶の価値——すなわち茶の色・香・味を、座中において共有されるものとして広げていく点に特徴がある。『茶譜』には「茶に真香あり、佳味あり、正色あり」⁷⁰と記されており、また翁は「越溪の新茶」を「極品」の香茗と捉え、その珍重すべき性格を強調している。つまり翁は、個の体験を出発点としつつ、

茶の仙境をむしろ社会的空間へと開いていく方向性を有していたと理解することができよう。（図（4）を参照）

図（4）… 売茶翁⇨個⇩社会

② 実践性——詩的想像と行為の様式差

盧 全…（2）「碧雲 風を引きて吹き断たず。白花 浮光 碗面に凝る」。

売茶翁…（2）「盧公が七椀 喫することを消えず。趙老の一甌 寶を接するに宜し」。

次に、実践性の観点から検討すると、両者の差異はいっそう明確となる。

盧全の『茶歌』における仙境は、七碗の茶を飲むという過程を通じて詩的に描出されているが、その中心は、あくまで言語表現と感覚的描写に支えられた精神的体験に置かれている。茶碗に浮かぶ白花や、両腋に清風が吹き抜ける感覚（注3参照）といった表現は、視覚や身体感覚を媒介として、内面的充足を象徴的に示すものである。

これに対して売茶翁は、「清風両腋最も超輪」⁷¹と詠われるように、越溪の新茶によって構築された仙境を前提とし

つつも、茶を点て、人に供し、売るといふ具体的行為そのものを通じて、盧全の七碗煎茶と趙州和尚の一甌の茶とを対置し、後者を修行および接待に適した茶として積極的に評価している。ここには、茶を自己完結的な享受にとどめるのではなく、他者との関係性の中で実践される行為として捉える姿勢が明確に示されている。

さらに注目すべきは、売茶翁は趙州の「一甌の茶」を、このような文人的文雅性の系譜の中にも位置づけていたと考えられる⁷²。その結果、伊藤若冲や池大雅らが「売茶翁の一服を受けなければ一流の風流人とは言えない」⁷³と評するに至った背景には、詩的想像にとどまらない、実践性に基づく相互的な関係性の成立が認められる。

③ 悟りとの距離——仙境と禪的悟りの関係

盧全…(3)「蓬萊山はいづくにか在る、玉川子
清風に乗じて帰らんと欲す。

山上の群仙 下土を司り、地位 清高に
して風雨隔つ。

安くんど百万億の蒼生命の、巔崖に墮ち
て辛苦を受くるを知らんや」。

売茶翁…(3)「莊周 何の暇ぞ 胡蝶と化す。胸宇 灑然たり 物外の人。

笑う 我が枯腸 隻字無きことを。別伝
の妙旨 天真自りす。…

越溪 最勝の色香味。祇に此の色香 六塵に名づく。

此の六塵に即して 真味を了せば、色声香味 浄法身」。

最後に、「悟りとの距離」という観点から「越溪の新茶」を捉えると、売茶翁の仙境観はいつそう鮮明に浮かび上がってくる。

盧全は自らを「人間の仙人」と称しつつも、民衆が茶を採取するために危険な崖に身をさらしている現実を前に、天上にある「群仙」(官僚)が、そうした窮状を十分に共有し得ない存在であることを詠じている。したがって彼は、「群仙」の隣へと飛翔し、民衆の苦境を訴えようとする姿勢を示すが、その飛翔への志向の基底には、儒家的な「仁」の思想が見いだされると考えられる。この点は、先に示した、茶を「天子の黄金芽」と捉える詩句とも呼応するものであろう。

しかしながら、こうした仙境は、あくまで詩的想像力に

よって構想されたものであり、儒・道・仏が併存する唐代に生きた盧仝の仙境に仏教的要素が認められるとはいえず、本詩においては、悟りの境地とは一定の距離を保った位置にあると位置づけることができよう。

これに対して売茶翁は「別伝妙旨」という語を用い、盧仝のいう「妙旨」と、禪宗における「教外別伝」に基づく「直指人心」の悟りとを、意識的に区別している⁷⁴。翁にとつて、仙境と悟りの境地とは相互に重なり合うものでありながらも、決して同一視されるものではなかった。この区別意識こそが、翁が自らを「盧仝正流兼達磨宗四十五傳」と称した理由の一端をなすと考えられる。(傍点は筆者)

また、「越溪の新茶を試む」の結句においては、冒頭で言及された「仙芽」と呼ばれる越溪の新茶の色と香りが「六塵」にたとえられている。すなわち、それらは煎茶の価値として肯定される一方で、煩惱の象徴ともなり得る存在であり、同時に、悟りの境地——清浄なる仏の姿へと至るための契機としても捉えられているのである。

翁は晩年、茶道具を自ら焼却するという行為に及んだ。その経緯は「仙窠焼却の語」に詳しく記されている。

「我れ從來孤貧、地なく錘なし。汝我れを佐輔すること曾て年有り、或いは春山秋水に伴い、或いは松下竹陰に

鬻ぐ。故を以て飯錢欠くること無欠、保得八十餘歳。今已に老邁、汝を用うるに力無し。北斗に身を蔵して、將に天然を終えんとす。却後或いは世俗の手に辱しめられば、汝に於て恐らくは遺恨有らん。是を以て汝を賞するに火聚三昧を以てす。直下に火焰裏に向いて轉身し去れ。轉身の一句且つ如何。良久して云う、劫火洞然毫末尽く。青山、旧に依る、白雲の中、便ち丙丁に付す。乙亥九月初四八十一翁高遊外」⁷⁵。

〔仙窠焼却の語〕

孤貧の翁は、死後に自身の茶道具が世俗の手に渡ることを恐れ、「火聚三昧」によつて焼却し供養することを宣言する。これは、最終的に一切の執着を断ち切ろうとする禅的实践そのものである。結びの一句は、あらゆる現象が劫火によつて消滅し尽くした後にも、青山と白雲が変わらず存在し続けるといふ、不生不滅の理を象徴的に示している。仙境への志向が最終的に一切の執着を断ち切る禅的行為へと収斂したことも端的に物語っている。

おわりに

本稿は、江戸中期の煎茶実践者・売茶翁の煎茶思想、とりわけ仙境観の成立と展開、ならびに仙境観と悟りの境地との関係について、翁自身の詩文の分析と唐代詩人・盧仝

『茶歌』との比較を通して検討した。従来、売茶翁の煎茶思想は黄檗禪や老荘思想との関連から概括的に論じられることが多く、煎茶における仙境の思想的意味や悟りとの関係については、十分に検討されてきたとは言いがたい。本稿はこの点に着目し、「盧全回帰」という視角から、売茶翁の仙境観を思想的に再定位することを試みた。

その結果、売茶翁における「盧全回帰」とは、盧全の茶思想に見られる精神的修養としての脱俗理念を、日本近世の心性論的・修行論的関心のもとで再構成し、「売茶」という具体的実践を通じて悟りの境地へと接近しようとする営為であったと理解される。翁の仙境観は、山林への隠逸を前提とする従来の仙境像とは異なり、仙境を外部に求めるのではなく、社会の只中において成立する内在的な境地として構想されている点に特徴がある。

また「貧士の茶」に示される「窮来無一物」という表現は、「本来無一物」という禪的理念を踏まえつつ、それを実践の過程として捉え直すものであり、物質的な貧乏そのものではなく、貧を超えようとする「心の在り方」が重視されていたことを示している。さらに、悟りの境地において茶は悟りへ至る媒介として位置づけられる一方、仙境の構想においては、茶がその象徴、あるいは目的としての意味を帯び、「煎茶＝仙境」という把握が成立していたと考えられる。

その実践的内実としては、①人間睡魔の駆逐、②味覚への執着の忘れ、③心腑を洗う作用という三つの働きが確認され、最終的には「心の在り方」へと立ち返らせる点に特徴が見いだされる。このとき、仙境と悟りの境地とは、相互に照応しつつ往還する関係として理解され、「仙境の中に悟りがある」「悟りの境地の中に仙境がある」という、重なり合う関係として把握されていたことが明らかとなった。

盧全との比較からは、「清らかな心」を重視する点に共通性が認められる一方で、盧全が主として個の精神的自由を象徴する詩的仙境を構想したのに対し、売茶翁は仙境を他者との関係性を含む社会的実践の場へと開いていった点に、質的な差異が確認された。売茶翁において仙境は、悟りの境地と区別されつつも、悟りへと至る実践的過程の一部として位置づけられていたのである。

本稿で提示した「盧全回帰」という概念は、盧全の煎茶思想に内在する精神的原点へと立ち返りつつ、それを日本近世という思想的・社会的文脈のもとで再構成する営為として、売茶翁の煎茶思想を捉えるための視角である。この意味において同概念は、従来の「受容」や「継承」という枠組みを超え、売茶翁の仙境観の再定位の過程を照らし出すものとして、一定の有効性を有するといえよう。

もつとも、本稿の考察は主として詩文資料に依拠したものであり、売茶翁の煎茶実践の全体像を尽くすものではない。今後は、煎茶道具や茶会記、同時代の文人煎茶家との比較を通じて、仙境観が具体的な実践空間の中でいかに共有され、変容していったのかを、より多角的に検討する必要がある。また、盧仝以外の唐代文人の茶思想との比較を進めることで、「盧仝回帰」という視角の射程と限界を検証することも、今後の課題として残されている。

〈注釈〉

- 1 岡田皎上月『茶と隠元禪師』（二十二世紀アート株式会社、二〇二四）百十一頁参照。
- 2 谷端昭夫・高橋忠彦『江戸後期の茶書と煎茶の書』、田能村竹田『石山斎茶具図譜』（淡交社、二〇二三）八九二頁。
- 3 「一碗喉吻潤い、二碗孤悶を破る。三碗枯腸をさぐる。惟う文字五千卷有り。四碗輕汗を發す。平生不平の事ごとごとく毛孔に向かつて散ず。五碗肌骨清し。六碗仙壺に通ず。七碗吃し得ざるに也ただ覚ゆ兩腋習々清風の生ずるを。蓬萊山はいづくにかある、玉川子この清風に乗じて降りなんと欲す。」（『玉川子詩集』（臺灣商務印書館、一九六七）九頁。原漢文。）
- 4 売茶翁『売茶翁偈語』（佐賀県近世史料・第九編第二卷）
- 5 安居香山は、「売茶翁の思想には黃檗禪の思想、老荘の思想が深く根ざしている」と述べている（『正坐の文化』五月書房、一九八七）五一頁。また、淡川康一も「翁は禪録と並んで、老荘思想にも大いに共鳴するところがあった」と指摘している（『売茶翁とその時代の煎茶道界』主婦の友社、一九七七）二四〇頁。さらに、小川後樂は「老荘思想を身につけていた盧仝を祖と仰ぐことを意味し、禪から道教、老荘への転身と言ってよい」と述べる（『漱石と煎茶』平凡社、二〇一七）一〇三〜一〇四頁。加えて、田中忠雄は「売茶翁高遊外は、仏法者であるとともに道教徒である。また、そのいづれでもなく、ただわが道を行く」と評している（『売茶翁』長谷川書房、一九八二）一〇二頁。
- 6 北村拓海『売茶翁の人物像―山東京伝『復讐煎茶濫觴』を通して―』（『第四十六回国際日本文学研究集會予稿集』二〇二四）六十六頁。
- 7 檜林忠男『近世煎茶道の成立について』（『芸能史研究』三十一号、一九七〇）六頁。
- 8 売茶翁前掲書、「対客言志」、九七二頁。
- 9 同前注7。
- 10 布目潮風『唐詩と茶―皮日休と盧仝』（大阪日本美術工芸社『編』、一九八五）二十三頁。

- 11 李菊月「ほか」編『茶仙盧全』（中州古籍出版社、二〇一二）一八五頁参照。
- 12 官職に就かなかつた盧全は、政治的実践を通じて社会に関与する立場にはなく、詩作によって理想世界（仙境）を構想することで、精神的超克を志向したと考えられる。
- 13 檜林忠男『碧山の夢―煎茶に魅せられた人々』（講談社、一九八五）七一頁参照。
- 14 中野三敏『談議本研究―近世中期に於ける老荘思想流行の実体』（国文学研究31、一九六五）六六頁参照。
- 15 かつて辻善之助は、禅宗を含む仏教界は本末制度のもとで活力を失い、形式化や僧侶の墮落が進んだ中、黄檗宗が仏教界に新風を吹いたと指摘した。末吉文美士は、仏教が近世社会に相応しい姿として蘇る過程の中で黄檗宗の重要性を説明していた。（末吉文美士『近世の仏教』（吉川弘文館、二〇一〇）七七～八四頁参照。
- 16 大槻幹郎『売茶翁偈語 訳注』、『売茶口占十二首』（一）（全日本煎茶道連盟、二〇一三）二二頁。原漢文。
- 17 同前、一六五～一六六頁。原漢文。
- 18 同前注8。
- 19 売茶翁前掲書、『売茶翁伝』、九二二頁、原漢文。
- 20 八正道の一つである正命（正しい生活・生業）と清浄（煩悩や私欲に染まらないこと）を併せ、生業や生活手段が
- 21 翁は、唐土の禅林において僧が自作自活していたことに言及しつつ、売茶によって日銭を得る自身の生を、外道的生業に近いものとしながらも、仏教的には正当な生活手段として位置づけている。また、草鞋編みや柴売りといった古人の物外的生計を回想しつつ、それらを選ばず、都市空間である鴨川河畔において売茶を行う道を選択した点、さらに売茶が卑賤視されることを承知の上で、あえて人の賤しむところに快を見いだしている点を述べている。（『売茶翁』売茶翁偈語）前掲書、九七三頁。原漢文。）
- 22 宮武慶之書評「筒井紘一著『茶の湯と仏教 僧侶の事跡から辿る』（『茶の湯文化学』 茶の湯文化学会編（35）、二〇二二）一五〇～一五一頁参照。
- 23 大典顕常『雑僧要訓』陽山編（貝葉書院、六～七頁）
- 24 大槻幹郎前掲書、七四頁。原漢文。
- 25 盧全の茶の本旨を知りたいならば、錢袋から一文銭を取り出して筒の中へと促すのである。（同前、七五頁。）
- 26 小川後楽『茶の精神をたずねて』（平凡社、二〇一三）二一九頁参照。
- 27 去り行くこと。却来と対で用い、向上行と向下行の対比

- を示すこともある。「僧問、如何是向去底人。曰、白雲投壑尽、青嶂倚空高」。(古賀英彦編『禪語辞典』(思文閣、二〇〇三)一二七頁。)
- 28 倉澤行洋「茶の道中の一―仙境への飛翔盧全(二)」(起風／起風編集部編21(3)、二〇一五)二二～二三頁。
- 29 立ち帰ること。かえり来ること。「僧問、如何是却来底人。曰、満頭白髮離岩石、半夜穿雲入市廓」。(古賀英彦編前掲書、八三頁。)
- 30 大槻幹郎前掲書、七六～七七頁。原漢文。
- 31 島蘭進「ほか」編『神・仏・儒の時代』、蓑輪顕量「近代仏教と民衆救済」、(春秋社、二〇一四)、八九頁参照。
- 32 大槻幹郎前掲書、八二頁。原漢文。
- 33 『韓愈詩集編年箋注』韓愈「盧全に寄す」(中華国文学庫、二〇一九)三三四頁。
- 34 売茶翁の売茶のほか、蓑輪顕量による了翁道覚の社会救済活動(民衆への施薬・薬の販売)や、鉄牛道機による榕海の干拓事業などがその例として挙げられる。(蓑輪顕量前掲文、九〇～一〇七頁参照。)
- 35 大槻幹郎前掲書、「売茶口占十二首」五、二八頁。原漢文。
- 36 同前、「売茶口占十二首」七、三〇頁。原漢文。
- 37 同前注13、六九頁。
- 38 谷端昭夫・高橋忠彦前掲書、売茶翁『梅山種茶譜略』、六三八頁。
- 39 大槻幹郎前掲書、「売茶偶成三首」、一〇六頁。原漢文。
- 40 同前、「売茶口占十二首(一)」、二二頁。原漢文。
- 41 同前、「紀南某士送黄芽来入茶錢筒戲賦以贈」、七五頁。原漢文。
- 42 長谷川瀟々居『煎茶志』(東京印書館、一九六五)八九頁。
- 43 売茶翁前掲書、「对客言志」、九七三頁。
- 44 翁の遺墨には、「宝曆の春は回る第九年 売茶の貧士八句の五」と記されている。(『売茶翁集成』(主婦の友社、一九七五)八四頁。原漢文。)
- 45 翁の遺墨に「孤輪独り照らして 江山静かなり 高貧士遊外」との書が見える。(同前、九二頁。原漢文)
- 46 大槻幹郎前掲書、二七頁参照。原漢文。
- 47 同前、八七頁参照。原漢文。
- 48 田上太秀、石井修道『禅の思想辞典』(東京書籍株式会社、二〇〇八)一六三頁。
- 49 文字通りには、一升から一斗(十升)くらいの水。(福永光司・興膳宏訳『莊子』雑篇(筑摩書房、二〇一三)二〇二頁。)
- 50 『莊子』雑篇「外物」に、「私は東海の海神の家来ですが、どうか手桶一杯の水で、私を救ってはいただけますまいか」とある。(同前、二〇一頁。原漢文。)
- 51 久松真一『禅の本質と人間の真理』(創文社、一九六九)

- 七二五頁参照。
- 52 大槻幹郎前掲書、五二頁参照。
- 53 同前、一八〇頁参照。原漢文。
- 54 沖本克己・角田恵理子『禪語の茶掛を読む辞典』（二〇一七、二〇八頁。）
- 55 田上太秀、石井修道前掲書、四五―一頁。
- 56 大槻幹郎前掲書、七二頁参照。原漢文。
- 57 同前、六〇頁。原漢文。
- 58 国書データベース、<https://kokusho.ac.jp/biblio/100418418/21?id=ja>、『異制庭訓往来』、二二頁。（参照二〇二六年一月十四日）
- 59 大槻幹郎前掲書、八四頁参照。原漢文。
- 60 『莊子』雑篇・外物篇に、「筌は魚を捕らえるための道具で、魚を捕らえてしまえば筌を忘れる」とある。（同前『莊子』、二二―八頁。原漢文。）
- 61 大槻幹郎前掲書、五八頁参照。原漢文。
- 62 お茶を飲んで心の渴きを癒し、安らぐ。（同前、一〇二頁。原漢文。）
- 63 同前、一四三頁。原漢文。
- 64 同前、一四五頁参照。
- 65 同前、一三六頁。原漢文。
- 66 同前、四六―五七頁。
- 67 同前、五八頁。
- 68 『玉川子詩集』前掲書。
- 69 大槻幹郎前掲書、四六頁。
- 70 布目潮颯『中国茶書全集』上巻、『茶譜』（汲古書院、一九八七）一三―三頁。原漢文。
- 71 大槻幹郎前掲書、五二頁。
- 72 白居易は茶を詠む際に「甌」という語を多用し、その用法は後世の文人に影響を与えたとされる。（佃一輝「書評」高橋忠彦「一甌の茶」と「七盃の茶——中国文化における白居易の重要性について——」（茶の湯文化学会 茶の湯文化学会編（30）、二〇一八）九三頁参照。）
- 73 「高遊外売茶翁」佐賀県観光協会公式サイト、<https://www.ssgabai.com/main/3778.html>（参照二〇二六年一月十四日）。
- 74 この禅宗は教文に滞らず、ただ心印を伝ふ。（中福田今「ほか」編前掲書、一七四頁。）
- 75 大槻幹郎前掲書、一九七頁。

安藤昌益における共同の生活構想 — 人間理解をめぐる

東北大学大学院文学研究科博士後期課程 尹 馨憶

はじめに

安藤昌益（一七〇三—一六二二）の思想は、日本思想史上において破格の獨創性をもった思想であると評価されている¹。彼は江戸から遠く離れた東北の八戸にあって、そこで独自の思索を重ねながら生活していたし、彼の高弟であった神山仙確は、「良子ハ吾ガ師ナリ。良子ニハ師無ク弟子無シ²」と述べており、昌益が当時の思想的主流から大きく離れた立場にあったことがうかがえる。

昌益の思想がいかにして形成されたのかという点については、彼の著作と内容的に符合する文献との関係に着目した研究が進められており、その思想的背景には、地域的な知の受容環境と昌益個人の読書経験が深く関わっていた可能性が指摘されている³。また、昌益の思想が展開された

背景には、近世社会における倫理意識の変容がある。十七世紀後半以降、幕藩体制の確立とともに、勤勉、儉約、正直、孝行などの徳目が、社会秩序を維持する規範として人々の生活に深く浸透していった。このような徳目は古来より存在していたが、近世においてはより明確な道德規範として制度的に位置づけられ、広く共有されるようになった。しかしその一方で、こうした規範に内面が伴わず、表面的な服従や偽善として現れる場面も少なくなかった。人々の間に生じた道德的な不安や葛藤は、表に出されることは少なかったものの、生活意識の深層に確かに存在していた⁴。こうした社会的な表層秩序の安定の裏側では、人々は日々の生活のなかで、目に見えない緊張や違和感を抱えながら生きていたと考えられる。制度的な道德規範が広く共有される一方で、それが内面の誠実さや実感と乖離すること

によって、人間の存在そのものへの違和感が徐々に募っていったのである。

このような倫理的緊張の蓄積は、単なる道徳的矛盾への不満にとどまらず、人間の在り方そのものに対する根源的な問いを喚起する契機となった。与えられた秩序に従うだけでは充足されない生活の実態が、既存の人間観や社会観の再考を促したのである。そうした背景のもと、昌益は「人間とは何か」という問いに立ち返り、そこから社会の在り方を根本から問い直そうとした。社会とは外から与えられる制度ではなく、人がその内側から支えるべきものである。そのため、彼の思想においては「人間の在り方」の探究が、社会全体の構想と不可分に結びついている。人間は自然の一部として共に生きる存在であり、その関係性を基盤として、持続的かつ平等な社会の原理を構想することができる。昌益は考えた。そして、その社会像は、理念的な制度設計ではなく、人と人が日々の営みのなかで身体的に共在しながら成り立たせていく「共同の生活」として描かれている。

この点について、安永寿延は、昌益の思想を「共同」や「互性」の理念に注目して論じている。安永によれば、昌益の構想は、単なる倫理的共生や理想的平等を説くものではなく、共同の労働（直耕）という実践を通じて、自然と

人間、個と他者とのあいだに内在する本源的な共同性と相互自立性を積極的に顕在化し、現実化しようとする思想である。⁵⁾さらに、近年の研究においては、昌益の社会構想を、公共性や倫理的平等の視点から再定位しようとする傾向がみられる。そこでは、「公共」とは資源や行為が人々に平等に分配され、各人がその枠組みにおおむね平等に参加し、支え合っている状態として捉えられ、昌益の構想にそうした理念の萌芽を読み取る試みがなされてきた。⁶⁾また、個人の尊厳と公共性の両立を課題とする現代的な視座のもとで、自己理解が他者との関係性を通じて公共世界の形成へとつながる可能性⁷⁾が指摘されるなど、昌益の人間観を倫理的規範の源泉として捉える動向もある。これらの研究は、昌益の共同の生活構想の意義を再検討するうえで重要な手がかりを与えているが、一方でその多くは制度や理念の再構成に焦点をあてており、昌益の思想が立脚する自然観や身体性、あるいは人間の存在のあり方そのものには十分に踏み込んでいないようにも見える。すなわち、「共にあること」を理念的な同意や制度的条件としてではなく、人間が自然の一部として生きることから生じる身体的な共在として捉える視点は、依然として検討の余地を残している。

したがって、本稿は、昌益の思想を従来の「公共性」や

「制度理念」といった近代的枠組みに還元して理解するのはなく、江戸思想史の脈絡において展開された「共同の生活」の構想に着目し、その身体的かつ存在論的契機を手がかりとして再検討を試みるものである。本稿の第一の目的は、「人間とは何か」という根源的な問いに立脚し、昌益の人間理解がいかなる存在論的基盤に支えられているのかを明らかにすることである。第二の目的は、そのような人間観に基づく人と人との関係性が、自然のうちに共に生きるという在り方からどのように立ち上がってくるのかを考察し、昌益の共同の生活構想の独自性を捉え直す点にある。

本稿は、こうした既存の公共概念的な読みを参照しつつも、それを起点として、昌益における人間理解そのものに立ち返ることによって転換を試みるものである。すなわち、人間を自然内存在として把握する昌益の視座に立ち、人と人がどのように自然のうちに共に生きうるのかという問いを基盤としながら、理念や制度によって規定されるのではない「共同」の在り方、すなわち身体的・存在論的な共に根ざした「共同の生活構想」を明らかにすることを目的とする。

また、論旨の展開に際して、「身体」「共同」「倫理」といった語を繰り返し用いるが、これらの概念には複数の層

面が内包されており、各章において異なる意味合いで展開されることがあるため、ここで簡単に用語上の整理を行っておきたい。たとえば「身体」という語は、本稿において単に生物学的な肉体を指すのではない。それはまず、昌益が理想とした「直耕・直織」の営みにおいて、自然とのあいだに媒介的に立ち上がる実践主体としての身体を意味する。この身体は、自然の摂理に基づき自らの生を営む存在であり、同時に他者との関係性において感応し合う「共の場」としても機能する。すなわち、身体とは、自然とのつながりと他者との共在の両面を担う、能動的・感応的な契機として捉えられるべき存在である。同様に、「共同」は、契約や制度に基づく社会的枠組みによって構成されるものではなく、身体の実践と相互感応を通じて生成される関係の様態を指している。昌益にとって、共同とは日々の営みのなかで立ち現れる生成的な秩序であり、それゆえに「上下」「主・従」などといった関係性を排し、身体の共在にもとづく水平的なつながりを重視するのである。さらに、本稿で扱う「倫理」とは、昌益が説く「自然ノ世」における生のあり方に即し、制度に依拠せずに形成される、相互扶助にもとづく秩序を意味している。すなわち、各人が身体的実践を通じて自然と共に生きること、その延長線上において互いに支え合う関係が生まれるという意味で、「倫

理」は昌益思想における共生の根幹を成す原理なのである。こうした視点を通して、昌益の思想における共同の生活構想が、個々の人間の在り方から立ち上る生活倫理の原理として成立していることを示す点に、本稿の独自性がある

一、自然における人間存在——「個別」と「共同」

昌益と言えば、まず「土の思想家」という印象が浮かぶ。昌益の思想の土くささの第一の内容は、それが手に土する者の自己表現、いわば土の強烈な自己主張であるということができるだろう。それは、彼が自然と共に生きる在り方を重視し、それを人間本来の姿と捉えていたからである。自然に従い、土に根ざした生活を理想とするこの発想には、自然を単なる外的対象とせず、人間がその内に生きるべき存在とする独自の自然観が込められている。そして、昌益における「個別」とは、まず自然の摂理のもとに生まれ、生きる存在である。人間の存在は、個別に独立しているわけではなく、あくまで自然大きな流れの一部として位置づけられる。したがって、「個別」は単なる孤立した存在ではなく、自然の摂理に内包され、そこに根ざした存在であるといえる。

人・物、各各、悉ク活真の分体ナリ。是レヲ営道ト謂フ。¹⁰
 転定・人・物、所有事・理、微塵ニ至ルマデ、語・黙・動・止、只此ノ自然・活真ノ営道ニ尽極ス。¹¹

昌益が「人・物、各各、悉ク活真の分体ナリ」と述べたように、人間は自然のはたらきの一部として存在しており、その営みはすべて「営道」によって支えられている。ここから明らかなのは、人間の行動や存在そのものが、自然との関係性の中で成り立っているという点である。したがって、個人は他の存在と切り離されたものではなく、常に他者や自然とのつながりを内包しており、その意味で「共同」としての側面を本質的に持つことになる。また、昌益は、「語・黙・動・止」といった人間のあらゆる行為が、すべて自然の原理である「活真の営道」に帰着するものだと述べている。この考え方には、人間の思考や行動はもろろん、沈黙や静止といった無為に見える状態に至るまで、すべてが自然の秩序に組み込まれているという、徹底した自然観が示されている。

このような視点から捉えると、「個別」とは他者と切り離された自律的な主体ではなく、常に他の存在との関係のなかで共に生きる存在である。言い換えれば、「個別」の

営みは「共同」と切り離されることなく、その関係性の中でこそ意味を持つ。ここで言う「共同」は、単なる協力関係や社会的共存にとどまらない。人間や物、事柄のすべてが「活真」の原理に基づいて相互に結びつきながら生成し続けるという、より根源的な存在の連関を指している。そのため、昌益における「共同」という概念には、人間関係を超えて、自然との共生や天地との調和といった広がりが含まれている。

転定・日月・男女ハ進退スル自然ニシテ、一体ナリ、
一神ナリ、一人ナリ。万物・万事ハ二品ニ行見シテ、
一物・一事・一統ナル統主ナリ。男女二人ニ行ハルル
ハ、一人ノ妙用ヲ見ハス。¹²
夫婦ハ自然・進退ノ一気ニシテ、人倫ノ大始、婆娑世
界ノ太本ナリ。親子ハ自然・進退ノ始メ、人倫相統ノ
本、世界建立ノ根ナリ。¹³

昌益の思想において、人間は自然と切り離された孤立的な存在ではなく、その営みに内在する一部として捉えられている。天地・日月・陰陽といった自然の諸要素と同様に、人間もまた循環と調和の原理のもとに存在しており、個人の生は自然の運動の一環として位置づけられる。したがっ

て、人間の在り方は、自然の連関の中で関係的に成立するものであり、その意味づけもまた、自然とのつながりを前提としている。ここにおいて「個別」とは、あくまで「共同」の内に生成される存在であり、人と人との関係もまた、自然秩序の延長として把握されるべきである。このように、「個別」の成立そのものが、自然との共在を前提とした関係性の構造に依拠している点に、昌益の存在論的特徴がある。

このような理解に立脚し、昌益はすべての人間が共通の原理から生まれた等価の存在であるとする。顔や性格の違いは本質的な優劣を意味するものではなく、多様性として自然に生じたものであり、むしろ社会を構成する上で必要な要素とされる。人間はそれぞれ異なりながらも、同じ自然の根本から生じており、そこに人間相互の平等性が認められる。差異を前提としたこのような平等観は、制度的な上下関係を超えて、人間のあり方そのものに根ざした秩序原理として展開されている。

万人人ハ全ク一穀精神ノ凝見ニシテ、面貌全ク同一ナ
ラズ。何ガ故ニカ。(中略) 万人人ガ一人ニシテ全ク
同ジキ則ハ、一人ガ万人トナリ通用スルコト能ハズ。
(中略) 故ニ万方面・万心ニシテ同ジカラザルガ故ニ、

能ク万国通用シテ世界常ナリ。故二人ノ面・人ノ心、吾ガ面・吾ガ心ニ同ジカラザルヲ、醜シトシテ惡ムベカラズ、美ナリトシテ泥ムベカラズ。同ジカラザルガ故ニ吾有リ。(中略) 若シ不同ヲ嫌ヒ全同ヲ好ミ、全同ヲ知ラズ不同ヲ好ム則ハ、真ニ非ズ。皆失リナリ。¹⁴ (傍線は筆者による)

昌益の平等性の認識は、「個別」が単独で成立するものではなく、常に他者との関係の中で意味を持つことを示している。個々の違いがあつてこそ、関係性が生まれ、社会が成り立つ。「共同」とは、こうした前提のもとで、個々の人間がそれぞれの役割を果たしながら自然の理に沿つて共に生きることを指す。昌益にとつて「共同」は、自然と人、人と人との本来のつながりを取り戻すことによつて実現される関係であり、単なる社会的協力や制度的結びつきを超えた、存在の基盤に関わるものである。

このように、昌益の人間観には、自然に根ざした普遍的な平等性と、それと両立する個々の多様性の尊重という視点が共存している。すべての人間が本質的には等しく、かつ異なる存在であるという認識は、固定的な上下関係や差別的な価値観を批判し、人間相互の関係を改めて見直す契機を与えるものである。そしてこの視点は、昌益が展開す

る「共同」に基づく社会観へとつながつていく重要な一歩となる。

総じて言うと、昌益の人間理解は、生命と自然との不可分の一体性に基づいた自然主義的な世界理解の上に成立している。昌益にとつて、人間とは自然そのものとして生きる存在なのであり、その認識こそが彼の思想における平等観や「共同」の理念の根幹をなしている。

二、自然主義的平等論——多様性と等価性の共存

前節では、昌益の人間理解を、その存在論的基盤から捉えることによつて、人間が自然の一部として「共にある」ことの必然性を明らかにした。しかし、このような共存は、単に空間的に共にあるということではなく、各人が他者と対等な関係を築きながら支え合う、倫理的な関係として捉える必要がある。すなわち、「共にあること」は同時に「等しくあること」でもあり、人と人との間に成立する平等性の原理が問われることとなる。本節ではその問いに答えるべく、昌益が示した「互性」や「一気」などの自然哲学的語彙をもとに、差異と等価性の共存という視点から彼の平等論を検討する。このようにして、昌益の自然理解と人間理解は、存在論的次元と倫理的次元とを分かちがたく結び

つけている。

この点について、安永寿延は、直耕とは単なる生産労働ではなく、他者への積極的かつ自発的な献身によって社会的自由を実現しようとする実践であり、そこに昌益の「共同」の思想の倫理的核がある¹⁵とされる。本節では、こうした安永の議論を踏まえつつ、昌益の言葉を通して、差異と等価性の共存を支える倫理的原理を明らかにしたい。

昌益は、封建的秩序が社会の隅々まで浸透していた徳川中期に活動した思想家である。当時の日本社会は、君臣の関係を頂点とし、士農工商の身分制度や家父長的な男女関係が当然視される体制のもとにあった。こうした不平等を前提とする社会構造に対して、昌益は強い批判の目を向け、人間の本质において上下や貴賤の差は存在しないという立場から、徹底した平等思想を展開した。

無量ヲ尽シテ論ズル所、唯此ノ転定ノ間、人倫ノ有り様ノミ。¹⁶

昌益は人間および人間関係を非常に重視していた。というのも、彼の思想においては、すべての存在は「互性」を基盤として成り立っているからである。天地・進退・日月・男女・生死などといった一見すると対立的な存在も、実際

には互いに依存し合う関係にあると捉えられている。さらに、昌益は、人間あるいは男女の観念においても、男と女は互いに相手を自己の本性として内在せしめ、自己の存在の本質的契機としているからこそ、一体になりうるだけでなく、むしろ他者に依存することのない、自律した存在たりうる。このように、互性とは単なる相互依存の論理ではなく、相対的關係の中での相互自立の論理なのである。

互いに異なるものが、相互依存の關係において一つの全体を構成しているという理解は、個々の存在の差異を否定するのではなく、それらを前提としながら、根源的にはすべてが等しく価値あるものとして捉える視座へとつながっている。対立と統一との矛盾運動に着目する考え方は、本質的に、人間の等価性を肯定するものである。このように、昌益にとって「互性」に基づく關係は、自然界に限らず人間社会においても貫かれる原理である。そして、この「互性」の理解は、昌益が構想した「共同の生活」の倫理的基礎として機能している。個々の違いが否定されることなく、むしろ他者の存在を通じて自己が活かされるといふ構図が、社会全体を支える理念として現れてくるのである。言い換えば、「互性」は人と人との間における倫理的な規範ではなく、人間の存在の構造そのものに根差した、実践的かつ制度的な生活原理なのである。昌益が理想とした社会制

度が、「直耕」や「共同」といった実践を通じて人間関係を再構築しようとした背景には、こうした「互性」に基づく世界理解が横たわっている。

進退ハ一氣ニシテ勝劣無シ。¹⁹

自り然ルト進退ト、妙用ト妙主トハ与ニ百万人ノ不同

ト一人ノ全同トニシテ、一真ノ全体ナリ。²⁰

転定ニシテ一体、男女ニシテ一人ナリ。故ニ転ハ上高ク貴キニモ非ズ、定ハ下卑ク賤シキニモ非ズ。故ニ進退ノ自り然ルナリ。此ノ故ニ上ニ立チテ下ヲ治ムト上

下ノ二別ヲ分カツハ（中略）私ノ失リナリ。²¹

かくして、昌益における「互性」の思想は、人間の本質的な等価性を支える基盤として機能しており、これが彼の徹底した平等論へと接続していくのである。昌益は、自然界の原理として「進退」や「転定」といった概念を用い、あらゆる存在が相互に転化し得る関係にあることを説いている。進も退も、転も定も、いずれかが優れ、いずれかが劣っているわけではなく、いずれもが「一氣」にして分かちがたいものであるとされる。

このような関係性において、人間もまた上下・貴賤といった固定的な差異によって区別されるべき存在ではな

い。むしろ、そうした区分を設けることこそが「私の失」として、自然の理に背く行為であると批判されている。昌益の言う「上下ノ二別ヲ分カツハ私ノ失リナリ」という断言には、人間相互の差異を超えて、その本質的な等価性を見出そうとする考えがうかがえる。

真ヲ去レバ氣モ無ク、氣ヲ去レバ真モ無シ。故ニ真ト氣トハ度スニ非ズ度サルルニ非ズ、進退スル一氣ノ常ナリ。故ニ真・氣ハ自り然ルナリ。²²（傍線は筆者による）

進退ハ妙用ヲ尽シ、自り然ルハ一真ヲ極ム。故ニ自り然ルハ一真ノ体ナリ。進退スルハ一真ノ用ナリ。此ノ故ニ一人ガ万面・万心トナル不同ハ、真ノ妙用ナリ。万面・万心ガ一人・一心トナルハ、真ノ主リナリ。²³（傍線は筆者による）

進退ハ一氣ナル故ニ、二儀有ルコト無シ、故ニ全ク真ナリ。²⁴

昌益にとって、世界の根源には、一切の存在を貫く統一的な原理がある。それは「真」や「氣」、「進退」や「転定」など、多様な表現を通じて語られているが、そのいずれもが分かちがたく結びついた「一氣」の働きとして理解され

ている。人間や万物はそれぞれ異なるかたちと性質を有するものの、その背後には相互に通じ合う本質的な同一性が横たわっている。たとえ現象としては分かれ、対立するように見えても、それは一つの「真」、すなわち自然の働きがさまざまに展開されたものであり、根本においては等しく価値を持つ存在として位置づけられているのである。

このような考え方においては、個別と共同、多様性と等価性は矛盾するものではなく、むしろ一つの原理の異なる側面にすぎない。すべての存在は、その差異性を保ちながら、同時に一なる自然の運動の一部として共存している。昌益の自然主義的平等論は、まさにこのような世界の構造型理解に根差しており、人間の間の上下・貴賤といった序列を否定する根拠も、単なる倫理的主張ではなく、自然そのものの理に基づいたものである。したがって、昌益の平等思想は、社会批判としての機能を越えて、存在論的な普遍性を持った原理として展開されていると言える。

すなわち、昌益の平等論は、封建的秩序への批判にとどまらず、多様な存在のあり方そのものを肯定し、それらがいかにして一つの世界を形づくっているかを問う、存在論的普遍性を備えた思想として位置づけられる。そしてこの普遍性こそが、「共同の生活」へと至る倫理的・社会的構想を支える根幹となっているのである。

三、身体的共在としての「共同」

ここまで、本論文では昌益の自然理に基づいて、人間の本質的な等価性と多様性の共存を論じてきた。昌益の自然主義的な平等論は、単なる人間理解にとどまらず、彼が構想した社会の在り方とも深く結びついている。本節では、この昌益の理想社会がいかなる原理によって成り立っているのか、特に「共」という概念を手がかりにしながら、その構成原理を探っていくこととしたい。

議論の前提として、本節における「身体」という概念の位置づけを確認しておきたい。本稿において「身体」は単なる生理的存在を指すのではなく、昌益が構想する社会秩序の成立を担う実践的契機として用いられる。すなわち本節では、第一に「直耕・直織」という日常的営みを通して自然の理を体現する「労働する身体」、第二に天地自然の運行に内包されつつ他者と交感しうる「感応する身体」、第三に「百万人にして一人」という一体性のうちに相互扶助の秩序を担う「共在する身体」という三つの位相に着目する。以下では、こうした身体の重層性を踏まえつつ、「共同」が単なる理念ではなく、自然理に根ざした生活実践としていかに成立しているのかを明らかにしていく。

では、昌益が描く理想社会とはいかなる秩序に基づくものであろうか。人間社会における秩序とは、果たしてどのような原理に基づくべきか。その対比として、自然界の秩序を参照することは有効であろう。動物は「大が小を食らう」弱肉強食の世界が食物連鎖、生態循環の基本的な「序」として機能しており、これは自然の摂理として受け入れられている。しかし、人間社会においては、そのような秩序がそのままではまるわけではない²⁵。なぜなら、人間は自然における万物と同様に、「一気」や「互性」によってつながり合う存在であり、本来は他者と共に生きる在り方に支えられているからである。自然の摂理に反し、強者が弱者を支配するような関係は、人間本来の営みに適合しない。

昌益もまた、このような自然界の秩序が人間社会に不適切であることを強く意識しており、以下のように「禽獣ノ世」として批判している。

聖人出デテ王ト為リ上ニ立チ、上ヲ以テ大ト為シ衆人ヲ以テ下・小ト為ス。之レヨリ大小ノ序立チテ、王ハ大、侯ハ小ナリ、侯ハ大、士ハ小ナリ、士ハ大、民ハ小ナリ、主ハ大、従ハ小ト分立シテ、大ハ主トシテ小ノ行業ヲ食ヒ、又次ノ大ハ其ノ次ノ勤業ヲ食ヒ、凡テ

是ノ如クノ世ト為ル、是レ乃チ禽獣ノ世ナリ。²⁶（傍線は筆者による）

昌益は、このような大小による序列構造を、自然に則った秩序ではなく、人為的に作り出された不正の体系として批判している。その批判の根底には、人間社会が本来あるべき「共なる営み」から逸脱し、支配と従属によって構成される「禽獣ノ世」に墮しているという問題意識がある。すなわち、自然界における「弱肉強食」とは異なり、人間社会には本来、他者と共に生きるための在り方、すなわち「共同」に基づく秩序が要請されるのである。

このような「共同」の理念は、昌益とその弟子栄沢の間で交わされた友人関係に関する問答にも端的に示されている。

良曰ク、「朋友ヲ求ムルコト無カレ。而ト友ニ非ズト云フ人無シ」。

栄沢ガ曰ク、「転下ニ人ハ万人ニシテ一人ナレバ、誰ヲカ朋友ト為サン。万人ニシテ一人、乃イ朋ナリ。故ニ朋友ニ非ザル人無シ。万人人ト転真ト一和ス、真ノ朋友ナリ。親疎・自他朋友ハ、私法ノ説ニ有リテ真道ニ無シ。故ニ他疎ヲ去リテ親友ヲ採ルハ、私法ノ妄

矢ナリ。親疎・他友ヲ立ツル故ニ、盜種・乱争、此ニ起ル」。²⁷（傍線は筆者による）

このように、昌益は人間関係の根源に「共なるもの」としての倫理的秩序を見出し、それを社会全体の制度設計へと拡張していく。すなわち「共同」の思想である。人間同士は本来的に「万万人にして一人」という原理に貫かれており、その根本においては全ての人が一體であり、誰もが等しく「朋友」として結びついていると考えられている。個々の差異や親疎・自他といった区別は、本来的な真道の中には存在せず、それらを設けることこそが争いや不正を生む「私法の妄失」であるとされる。すなわち、昌益における人間社会の秩序は、対立や排除による秩序ではなく、根源的な一体性と互いを認め合う関係性に基づく秩序なのである。

万万人が本来「一人」にして「朋友」であるという人間観は、単なる倫理的関係にとどまらず、昌益が構想する社会制度の原理へと発展していく。その鍵を握るのが「共同」の思想である。昌益における「共同」とは、単に物を共有するということ意味にとどまらず、互いに支え合い、対等な関係のもとで共同生活を営むという原理的な在り方を指している。人間関係が私的な序列や利害によって分断されるの

ではなく、万人が「一氣」の働きの中でつながり合い、差異を包摂したまま共に生きる。そこに、昌益の描く制度的な平等社会の基盤がある。したがって、「共同」はすなわち、自然理に従った人間関係の延長として社会全体の構成原理となるのであり、それによって上下や貴賤といった区別なき、公的かつ平等な社会秩序が成り立つのである。

昌益が生涯をかけて追求したのは、まさしく「人倫のあり様」であった²⁸。すなわち、人間とは本来いかなる存在であり、またその人間によって構成される社会は、どのような姿をとるべきかという根源的な問いである。では、「共同」を基盤とする社会とは、具体的にいかなる制度や営みを備えたものであろうか。

転定運回シ時行ハレテ、万物生々シ竭クルコト無クハ、無始無終ナル自然ノ真感、進退スル直耕ナリ。転定ノ神行ハ進退スル家穡ナリ。転定ノ家穡ハ人倫ノ父母ナリ。故ニ人ハ転定ノ正体ニシテ、稼穀ノ子孫ナリ。故ニ転下・万国ノ人倫、男ハ耕シ女ハ織ルハ常ノ営ミ、自リ感ク自然ノ所行ナリ。²⁹（傍線は筆者による）

真ニ転定ノ万物生ノ耕道ト、人倫直耕ノ十穀生ズルト与ニ行ハレテ、無始無終ニ転定・人倫一和ナリ。転定

モ自り然ルナリ。人倫モ自り然ルナリ。³⁰（傍線は筆者による）

昌益によれば、万物は転定という自然の運動によって次々と生まれ、尽きることなく続いていく。そして人間社会もまた、そのような自然の仕組みに従って成り立つべきだと考えられている。また、昌益は「直耕」のことを、「直耕・直織」とも「直耕織」とも書き、また「耕織」とも書く。彼の「直耕」概念は、「耕シ」だけではなく、「耕」と「織」と双方を意味し、「男は耕し、女は織る」ことである。「直耕」は「直耕織」の略であると見てもよい³¹。そこにおいては、「直耕」という日常の労働こそが、天地の感応を体現する「常の営み」であり、それ自体が人倫の根幹をなすものとして位置づけられている。

ここで特に注目すべきは、「転定モ自り然ルナリ。人倫モ自り然ルナリ。」という繰り返しのことによって、人間存在が自然の自律的な運行に内包されるものとして描かれている点である。この「自然」状態においては、人倫の営み、とりわけ「耕す」「織る」という生産活動は、自然の秩序と矛盾するものではなく、むしろ自然の摂理に従った共同の実践であり、そこにおいて人間のあり方そのものが社会的かつ公共的に定義されている。こうした思想は、昌益が批

判する「私法」的な秩序、すなわち人間が勝手に作り上げた階層・身分制度や搾取関係とは明確に対立する。これに対し、昌益の「直耕」という概念が、人間社会の相互扶助の原理を具現化したものとして位置づけられている。

昌益が描く「共同」は、単なる観念的理念ではなく、具体的な身体の営みにおいて実現されるものである。「直耕」という労働実践は、自然の摂理に即して、万人が身体を用いて自らの生を営む行為であり、そこにおいてこそ「共なるもの」としての社会が成立する。言い換えれば、「直耕」は身体の次元において実現される公共性であり、個々の人間が身体を通して自然と感応し、他者と共に在ることによって、社会全体の倫理的・制度的秩序が支えられているのである。このように、「共同」は身体的共在の原理としてこそ理解されるべきであり、それゆえにこそ、昌益の平等社会は空理空論ではなく、日常の営みに根ざした実践的な秩序なのである。

四、共同の生活構想の倫理性

前節では、昌益が描く「共同」の根拠として、人間の身体的・自然的共在性に注目した。では、そのような共在が、現実の生活の中でいかなる形で実現されるのか。とりわけ、

万人が支え合いながら生きることが、どのような倫理的秩序として立ち現れるのか。本節では、昌益の描く「共同の生活」のあり方に焦点を当て、その構造的特徴と倫理的含意について検討する。

中平土ノ人倫八十穀盛シ耕シ出シ、山里ノ人倫ハ薪材ヲ取りテ之レヲ平土ニ出シ、海浜ノ人倫ハ諸魚ヲ取りテ之レヲ平土ニ出シ、薪材・十穀・諸魚之レヲ易ヘ易ヘシテ、山里ニモ薪材・十穀・諸魚、之レヲ食シ之レヲ家作シ、海辺ノ人倫モ家ヲ作り穀食シ魚菜シ、平土ノ人モ相同ジフシテ、平土ニ過余モ無ク、山里ニ少ナク不足モ無ク、海浜ニ過不足モ無ク（後略）³²

昌益が描き出す社会の姿は、自然の地勢や風土に応じて各人が固有の役割を果たし、地域ごとの共同体が生産物を相互に融通し合うという、調和と共生に根ざした共同の生活構想に他ならない。ここでは「過不足」なく資源が行き渡ることが重視されており、それは一方的な支配や搾取ではなく、等価的な交換関係に基づく自発的な支え合いの原理を意味している。このような構想は、昌益が人間を自然の一部として捉える人間理解に根ざしており、各人の営みが本質的に「共に生きる」関係の中にあるという前提が貫

かれている。制度によらず、日々の生のなかで実践されるこの相互扶助の倫理には、まさに生活のあり方としての共同が息づいており、昌益の思想における倫理性の核心をなしている。

自然ノ人ハ、直耕、直織シテ、原野・田畑ノ人ハ穀ヲ出シ、山里ノ人ハ材・薪木ヲ出シ、海浜ノ人ハ諸魚ヲ出シ、薪材・魚塩・米穀、互ヒニ易得シテ、浜・山・平里ノ人倫与ニ皆、薪・飯・菜ノ用、不自由無ク安食・安衣ス。³³

この記述では同じように、地理的条件に応じた自然な役割分担に基づき、各地の人々が自らの労働によって得た産物を交換し合い、生活の必要を満たしている様子が描かれている。重要なのは、このような関係が一方的な施与や強制的な流通ではなく、互いにとって不可欠な生産物を「互ヒニ易得シテ」循環させる、対等かつ自発的な関係に支えられているという点である。そしてその結果として、誰もが「不自由無ク安食・安衣ス」という生活の安定を享受していることが強調されている。ここには、特定の階層や中心が富を集中させる仕組みは存在せず、むしろ自然に根ざした共同性の中で、相互扶助と相互福祉が当然のこととし

て機能する社会の姿が浮かび上がってくる。このような関係性は、昌益の人間観において、個が孤立して生存を目指すのではなく、他者とともに在り、他者の幸福と自らの幸福が不可分であるという倫理的な前提を内包している。したがって、ここに描かれる生活の様式は、単なる経済的モデルではなく、人倫の本質に根ざした「共同」の生活倫理の具体的表現と捉えることができよう。

米ハ山・海・野原ノ妙徳用。(中略) 山里・海里ノ人ハ、畑ヲ穿チ、(中略) 陸穀ヲ耕ス。其ノ余力ニ薪木・材木ヲ采リ、海浜ノ者ハ諸魚ヲ取り、平原里ノ者ハ一向ニ水田ノ米穀ヲ耕シテ織ヲ為シ、山里ノ者ハ陸穀・薪材ヲ平原里ニ持チ来リ、海里ノ者ハ諸魚・浜草類ヲ平原里ニ持チ来リ、米ト薪材、陸穀ト米ト、之レヲ代易シ、諸魚ト米ト、之レヲ代易シ、皆無キ所ニ有ル物ヲ運ビ、此ニ有ル物ヲ彼ノ無キ所ニ遣リ、彼ニ有ル物ヲ此ノ無キ所ニ来シメ、(中略) 是レ人業ニ於テ不自由無カラシメンガ為ニ山里・海里・平里ノ妙用ヲ為ス。³⁴ (傍線は筆者による)

それぞれの人々は、自らの置かれた自然環境に応じた働きを担い、その労働によって得たものを他者と分かち合い

ながら共に生きている。ここには、誰かに頼った施与関係でもなく、上からの命令による分配でもない、互いの自律性に基づく関係が前提とされている。つまり、昌益の人間観においては、孤立した個ではなく、「共同」を通して自らを確立する倫理的な主体としての人間像が示されているのである。このような考え方は、「共に生きること」を通じて自由と平等を同時に実現しようとする共同の生活構想とも、深いところでつながっている。

転下ヲ治ムルハ、転定ニ続キ直耕・安食衣シテ、其ノ余力ヲ以テ他ヲ養フ、是レ転子ナリ。(中略) 故ニ転下ノ至尊ハ転子ナリ。³⁵

ここでは、直耕によって自立した生活を成しえた者が、なおその「余力」をもって他者を扶けることが、「至尊」とされている。自己のためだけに生きる存在ではなく、自他の安寧に参与する者であり、昌益における理想的人間像の一つと言えよう。このような関係性には、強制や上下の構造ではなく、互いに支え合うことを当然のこととする倫理的な姿勢が見出される。すなわち、昌益の描く共同の生活構想においては、一人ひとりが自然の中で役割を担い、そのうえで余力をもって他を養うという実践こそが、社会

の安定と調和をもたらす鍵とされている。ここに描かれているのは、人々がそれぞれ自然に与えられた役割を果たしながら、互いの労働の成果を融通し合うという、支え合いに根ざした生活のかたちである。昌益のいう「万万人が一人に尽くし極める」という言葉は、このような関係性を象徴しており、各人の営みが他者とのつながりの中で意味づけられるという人間理解を前提としている。このような構想において、「共同」とは理念ではなく、生きられる関係そのものであり、自然の理と連動する生活の倫理として捉えられる。

衆人ハ直耕シテ軛道ヲ営ム。³⁶

又「至善ニ止マル在リ」ト云ヘルコト、是レ人ノ業ニ於テ直耕ハ軛道ナレバ、至善之レヨリ大イナルハ無シ。此ニ止マルハ衆人ナリ。³⁷

人間社会における「直耕」は、孤立した個人の営みではない。それは、万人がそれぞれの身体を通して自然の感応に応じる生活的実践であり、個の内部に閉じた行為ではなく、むしろ集団的・共同的な営みとして構想されている。そこに「直耕ノ衆人」という言葉の重みがある。その意味で、昌益の言う「衆人ノ直耕」とは、すべての人びとが、それ

ぞれの身体的営みを通じて自然と結びつきながら共同の生活基盤を形成するという、根源的な人間理解にもとづく概念である。ここで「衆人」とされるのは特定の階層や身分ではなく、万人が等しく直耕の主体であるという昌益固有の視座を示している。また、昌益が「至善ニ止マル」者を衆人であると述べることは、直耕が万人に開かれた自然の営みであり、特権的な倫理ではなく、普遍的な生活実践として価値づけられていることを意味する。

このように、「衆人ノ直耕」という表現は、人間が本来的に「共」によって成立する存在であるという昌益の人間理解に深く根ざしている。すなわち、人間は他者から切り離された孤立的な単位ではなく、ともに生きる関係のなかでその生活を成り立たせる存在である。そしてその身体的営みの場にこそ、互いに支え合い、補い合うという倫理的契機が自然に立ち現れてくる。したがって、昌益の共同の生活構想においては、各人が自然の理に従って自立的に働きながら、同時に他者を支える余力を備え、必要なときに相互援助が行われるという、持続可能な生活のかたちが想定されている。その根底には、万人が互いを不可欠な存在として認め合いながら生きるという「共同」の倫理が一貫して流れている。

このような生活のあり方は、理念としての平等を超えて、

日常の営みの中に根ざした倫理的秩序の自発的形成を目指すものであり、昌益思想の核心をなす存在論的な基盤ともなっている。すなわち、昌益にとつて「直耕」の身体実践とは、自然の摂理に従って生きるための根源的な営みであり、その実践は、人間が他者とともに生活を支え合う関係を身体的に築いていく過程そのものであった。そこには、支配や強制によって成立する秩序ではなく、各人の生の現場から生まれる対等なつながりが根づいている。

総じていうと、昌益が構想する「共同」の生活においては、資源の相互交換が単なる経済的手段ではなく、各人が自然に与えられた役割を果たしたうえで、自発的に他者を支えるという倫理的実践の表れとして位置づけられている。すなわち、「互換」とは共に生きることの象徴であり、個と個が孤立することなく、互いを不可欠な存在として認め合う関係の具体的表現である。そしてこのような関係性は、例えば「余力ヲ以テ他ヲ養フ」と記されたような扶助や、万人がそれぞれの身体を通して自然と応答しあう「直耕」の形式にも見出すことができる。各人が自然の理に従って労働を営むこと自体が、他者との関係を形づくる基盤となる。たとえ空間的に離れていても、同じ原理に従って生活を営む人びとは、制度的にはなく、日々の実践を通じて自然に「共に在る」関係を構築しているのである。

昌益の「共同」の生活構想は、こうした日常的な相互行為のなかで形づくられる関係性にこそ根を持ち、人間同士の関係を超えて、自然や天地との共在の感覚をも含みこんでいる。それは、あらかじめ設計された制度ではなく、人が自然の一部として日常に生きるなかで形成される倫理的な共同の原理に他ならない。その意味で、昌益が構想した共同の生活は、倫理としての「共同」の原理を基盤とし、人が他者とともに生き、互いの営みによって生活が成り立つという現実を支えられた生活の理念として捉えることができる。

おわりに

本稿は、安藤昌益の思想における人間理解のあり方に注目し、とりわけその存在論的基盤を明らかにすることを目的とした。昌益は、人間を自然の摂理のうちにある存在として捉え、その本来的な在り方を「直耕」という身体的実践に見出した。自然と直接に関わるこの実践を通じて、人間は自立しながらも他者と共に在ることができると。こうした自然主義的な人間観においては、各人の多様性が肯定されると同時に、人と人とのあいだにある対等で不可欠な関係性、すなわち共同の生活構想が、倫理的な基盤として位

置づけられている。

以上の考察を通じて明らかとなったのは、昌益の「共同の生活構想」が、単なる制度的理念ではなく、人間存在に對する存在論的理解を基盤とし、身体的営為としての生活実践を媒介として、倫理的秩序へと展開される構造を有しているという点である。すなわち、本稿の議論は、「存在の次元」に立脚しつつ、「生活の次元」を経由して、「倫理的次元」へと至る理論的な構成を試みたものである。

このように、昌益にとつて「人間」とは、自然と共に生き、他者と支え合いながら生活を営む存在である。そして、そのような人間理解に支えられた共同の生活構想は、制度ではなく、生活の実践を通じて現れる倫理秩序として、彼の構想を貫く原理となっている。

昌益の思想に対しては、たとえば柳父章は（昌益における）「自然」とは、天地万物であり、人であり、「人の身神に具は」るであつて、哲学で言う「私」も含んでいる。その「自然」について語るとは、語る者をその外に残すことであつてはならない³⁸と述べる。すなわち昌益における自然観は、人間を自然の外部から観察・操作する主体としてではなく、自然そのものの一部として位置づける点と特徴がある。このような立場は、「語る者」と「語られるもの」という主体と客体の二元的対立を否定し、人間が自

然の内にある存在であるという共在的・参与的な理解を促すものである。すなわち、人間は自然を外から把握する認識主体ではなく、自然とともに生きる存在として、自然の一部である自らの身体と生活を通して自然の理に應じる存在なのである。昌益が「衆人ハ直耕シテ軌道ヲ営ム」と述べるとき、そこにはまさに、人間が自己の営みを通して自然と共鳴し、他者と支え合いながら共に生きるという人間観が前提されている。そのような共在的な自然観に支えられてこそ、「制度」ではなく「生活の実践」によって立ち現れる共同の生活構想が可能となるのである。すなわち、昌益において「共同」は、自然と人間、自己と他者とが切り離されることなく共にあるという存在論的前提の上に築かれた、倫理的かつ実践的な生活のかたちなのである。

また、山脇直司が昌益の公共哲学的傾向を主としてその平等社会論に見出している³⁹。たしかに昌益は、「万人直耕」の理念をはじめとする平等社会の構想を通して、制度や統治の在り方に対する鋭い批判を展開した点で、社会的な公共性への関心を示しているといえる。しかし、本稿では、社会が人間によって構成され、支えられている以上、まず「人間のあり方」という原理的な問題に立ち返ることが不可欠であると考えた。すなわち、昌益の思想の根底には、自然の一部として生きる人間の在り方に関する思考が

あり、そこにこそ共同の生活構想を支える出発点が見出されるべきである。

以上を踏まえると、昌益の思考は、自然や制度に対する単なる批判ではなく、人間がいかに他者とともに生きうるかという根源的な問いに立脚した生活の構想であったといえる。彼にとつて「共同」とは、自然の理に即して日々を営む中で、身体を通して実感される関係のあり方にほかならない。人間は生活の中で他者と結び合い、支え合いながら存在している。その姿において、「倫理」はあらかじめ制度として規定されるものではなく、生活の実践から生成されるべきものとして捉えられる。

本稿では、これまでの先行研究が昌益の思想における「公共性」や「制度」の可能性を探るなかで、しばしば「制度的な参与」や「理念的枠組み」の構築に注目してきたのに対し、人間理解そのものに立ち返ることによって、自然的かつ身体的な共在を基盤とする「共同の生活構想」の構造を明らかにしようとした。そしてその構想が、理念や制度による上位からの設計ではなく、身体を通じて自然と共に生きる営みのなかから立ち上がる秩序として、倫理的共生の原理を内包していることを示した点に、本稿の独自性がある。そのことを通じて、江戸思想における生活倫理的秩序の可能性を探するための一つの試みとなったのである。

〈注釈〉

1 たとえば、寺尾五郎著『論考 安藤昌益』（農山漁村文化協会、一九九二年）を参照のこと。

2 安藤昌益研究会編集・執筆『安藤昌益全集』（農山漁村文化協会、一九八二年）第一巻 稿本自然真営道大序巻一〇九頁。以下この書からの引用にあたっては『昌益全集』と略記する。ここでの「良子」は、安藤昌益のことを意味する。

3 昌益の思想形成の基盤を、特定の師弟的伝承に求めることは史料的に困難である。昌益の著作において、文字・音韻・神道・儒学・仏教・漢方医学などの先行思想を広く批判しているが、他の著者名・書物名を明示する場合も、その多くは肯定的引用ではなく否定的文脈においてである。したがって、彼の思想的典拠は、単に叙述上の類似から推定されるべきではなく、①先行文献と昌益著作との内容の具体的一致、②昌益が当該文献に接触し得た環境という二条件のもとで実証的に検討される必要がある。三宅正彦は、稿本『自然真営道』学問統括部十巻の分析を通じて、この二条件に即しつつ昌益の依拠文献を特定する研究を進め、昌益の思想形成には、江戸時代中期の「中間的文化層」（ここでいう「中間的文化層」とは、漢文の白文や万葉仮名を讀みこなす専門的知識層と、文字に依存せず民俗の継受や日

- 常生活行動のうちに意識を表現する非文字的文化層との「あいだ」に位置する層を指す) において流通した国字解的・訓点多用の通俗文献が深く関与したことを示している。すなわち、昌益の読書経験は、①漢字音訓理解の典拠、②儒教・中国史観の典拠、③神道・日本史観の典拠、④仏教観の典拠という複数領域にわたり、そこで挙げられる文献群(例: 『増註頭書字彙』『和漢三才図会』『倭漢合運指掌図』『天地人物系図』『諸宗仏像図彙』等)は、漢字仮名交じり文・片仮名訓・訓点付き漢文など、受容者が訓読によって理解可能な様式をもつ点で共通する。昌益の漢文体が中国語的語順に依拠せず日本語的語順に制約され、国字解的性格を帯びるという指摘も含め、昌益の思想は、同時代の専門的学問成果を直接摂取したというよりも、こうした通俗文献との接触を介して獲得された知の枠組みを素材として形成された側面が大きい。(三宅正彦「安藤昌益の思想的典拠―江戸時代中間的文化層の問題―」三宅正彦編『安藤昌益の思想的研究』岩田書院、二〇〇一年、二五―三五頁を参照。)
- 4 安丸良夫「生活思想における『自然』と『自由』」、講座日本思想第一巻 自然(東京大学出版会、一九八三年)を参照。
- 5 安永寿延「互性と共同の自我」、『安藤昌益と中江兆民』(第三文明社、一九七八年)四八―五二頁。
- 6 黒住真「徳川前期の公共をめぐる倫理思想」、宮本久雄・山脇直司編『公共哲学の古典と将来』(東京大学出版会、二〇〇五年)を参照。
- 7 山脇直司「公共哲学とは何か」(筑摩書房、二〇〇四年)、石渡博明「安藤昌益再発見―現代によみがえる「いのちの思想家」」(花伝社、二〇二二年)を参照。
- 8 たとえば、野口武彦責任編集『日本の名著十九 安藤昌益』(中央公論社、一九七一年)を参照。
- 9 野口武彦前掲書を参照。
- 10 『昌益全集』第一巻、稿本自然真営道、大序巻、六五頁。
- 11 同前六五―六六頁。
- 12 『昌益全集』第十二巻、統道真伝、万国巻、六二頁。
- 13 『昌益全集』第九巻、統道真伝、糺仏失巻、八三頁。
- 14 『昌益全集』第十一巻、統道真伝、禽獸巻、八〇―八三頁。
- 15 安永寿延「互性と共同の自我」、『安藤昌益と中江兆民』(第三文明社、一九七八年)四八―五二頁。
- 16 『昌益全集』第十一巻、統道真伝、禽獸巻、八四頁。
- 17 安永寿延「安藤昌益 研究国際化時代の新検証」(農山漁村文化協会、一九九二年)七〇頁。
- 18 石渡博明「安藤昌益再発見―現代によみがえる「いのちの思想家」」(花伝社、二〇二二年)一三〇―一三三頁。
- 19 『昌益全集』第十三巻、刊本自然真営道、一巻、一二二頁。
- 20 『昌益全集』第十一巻、統道真伝、禽獸巻、八三頁。

- 21 『昌益全集』第三卷、稿本自然真営道、私法儒書卷、二二九頁。
- 22 『昌益全集』第九卷、統道真伝、糺弘失卷、一一七頁。
- 23 同前八二一八三頁。
- 24 『昌益全集』第十三卷、刊本自然真営道、卷一、一一五頁。
- 25 石渡博明前掲書、一二九頁。
- 26 『昌益全集』第八卷、統道真伝、糺聖失卷、三一三—三一四頁。
- 27 『昌益全集』第一卷、真道哲論卷・問答語論、一九六頁。
- 28 安永寿延前掲書、七六頁。
- 29 『昌益全集』第二卷、稿本自然真営道、私制字書卷序、三七頁。
- 30 同前、私制字書卷一、九九頁。
- 31 寺尾五郎『安藤昌益の社会思想—統論考 安藤昌益(下)』(農山漁村文化協会、一九九六年)三七一頁。
- 32 『昌益全集』第二卷、稿本自然真営道、私制字書卷一、九九—一〇〇頁。
- 33 『昌益全集』第八卷、統道真伝、糺聖失卷、一四二—一四三頁。
- 34 『昌益全集』第十二卷、統道真伝、万国卷、三二六—三二七頁。
- 35 『昌益全集』第八卷、統道真伝、糺聖失卷、一六四—一六五頁。
- 36 『昌益全集』第四卷、稿本自然真営道、私法儒書卷三、一〇六頁。
- 37 同前。
- 38 柳父章『翻訳の思想—「自然」とNATURE』(平凡社選書、一九七七年)一六八—一七〇頁。
- 39 山脇直司前掲書、八四頁。

エジプト低地のやきものづくりと陶工の追想 — 緑地のへりの生産と水運 —

長谷川 奏

はじめに

筆者を代表とする研究班は、エジプト・西方デルタの低地帯（図1）において、ヘレニズム時代の村落調査を手掛けてきている。発掘調査で得られる出土資料は、主に日乾煉瓦で建てられた建物と、生活雑器（土器・陶器・ガラス器・石製容器等）・道具（ランプ・釘等の建築具・遊具等）・装身具（指輪・護符等）であり、これらは低地帯に生きた古代の人々の生活文化を物語る。そのような折に、このたび遺跡近郊の緑地のへりにおいて現代のやきものづくりの工房を観察する機会を得たので、主に生産と水運の關係に焦点を当てつつ、古代文化研究者の目から見た生活伝統に関するノートを記してみたい。

1. エジプト西方デルタ低地と水運

エジプトは、ナイルのほとりの肥沃な大地での暮らしぶりが知られるが、デルタ縁辺部の人々の暮らしぶりは、それらとは大きく異なるものである。扇形に広がるデルタの縁辺部には湖の連環がみられるが、これらは沖積世以後の温暖化に伴う海進の水域が引いていった後の残渣であり、美しい水辺景観をもつものの塩基土壌が残るために集約的な農業が困難な場となり、通年灌漑の導入も大きく遅れてきた経緯がある。したがって、こうしたデルタ縁辺に住む人々の暮らしぶりについては、脆弱な生業（一時的な農業・漁業・狩猟・牧畜・製造業・輸送業等）を取り結んだ複合経済の形をとっていたと推測される（図2）。

ちなみに私たちが調査している遺跡が置かれているアブーキール湖（二〇世紀初めに消滅）のイドゥク湖沿岸の地理的な特徴を見てみると、特に南北のセクションが特徴

的になっており、ここでは海洋（海岸砂丘）湖（汽水域）（内陸砂丘）湖（淡水域）（緑地という偏差の大きさがみられ（図3）、砂丘頂部を遺跡テリトリーとするような多様な経済活動が営まれていた。海洋や湖面の水運、さらには緑地に設けられた数々の運河やナイル支流は、緑地帯の都市が形作る経済圏と当該の脆弱な経済圏を取り結ぶ働きもしていた。

本稿はその中でも、製造業に関わる側面をテーマにしている。低地で行われた生産業には、湖まわりに繁茂する葦等の植物を利用した筵づくりや、豊富に獲れる魚類の塩漬け等に加え、小規模ながら、土器・ガラス器・石製容器等の生活雑器や金属道具等の生産も行われていたと推測される。それが砂丘堆積の場を抜けて、湖面が及ばない緑地に至れば、農耕地も増え、居住域も広がっていったが、これら両地域には水運をベースにした交流もみられたと思われる。

そもそも西方デルタ一帯は、「低地」という共通性はあるながらも、実際は個性的な地域性から成り立っている。マリユート湖の沿岸の地域は、地中海沿岸部に沿って石灰岩の尾根が幾重にもなっており、東西に伸びる独特の地勢からなり、これに沿ってマリユート湖が細長く広がっている。その岩盤尾根に設けられたタブオシリスでは、マリユート湖

側に神殿に繋がる港が形成されており、そのアプローチを経由して多くの人々が参加する祭祀が行われていた¹。湖内には複数の島と多くの家屋があり、酒生産も盛んであり、湖内にはヒトやモノの移動と輸送のルートがいくつも形成されていたと思われる²。

当該のメガ・シテイであったアレクサンドリア自体は、マリユート湖やアブーキール湖と、これらに繋がる運河のネットワークが深く関わっていた。古代末期の著述家は、いかに多くの物資が、これらの水系に関わる港に集散されていたかを伝える。海洋に面する外港は地中海を行きかう物資の集散地であったが、さらに後背地の運河と湖とが接する位置に設けられた内港には、国内で集散される莫大な物資が集められ、外港以上の賑わいを見せた³。本稿で取り上げるのは、アレクサンドリアとは陸地と水域で繋がる東方域であり、イドウク湖とラシード支流が深く関わる地域である。十九世紀以降の灌漑制度の整備やダム建設によって、イドウク湖の湖面は大きく縮減し、広く農地開発や果樹園建設が進められた。砂丘堆積域の外の緑地のへりには、いくつもの運河が設けられ、ヒト・モノ・情報に加え、大都市に供給する飲料水を運んだ。

2. 陶工アシュラフの追想

本稿における観察対象の工房は、ダマンフルから三〜五kmほど東方に位置する(図4)。この地域は、前記で述べたように、西方デルタの北東部を特徴づける海岸砂丘や内陸砂丘ではなく、緑地のへりに位置する。ダマンフルからデスークに向う幹線道路には電車も通り、現在でも交通の基幹であることを伺わせる。ここにはいくつかの土器工房が点在するが、観察を行ったのは、アシユラフ・ムハンマド・ザイトゥーン氏(五十代)が経営する陶器販売店であり、ここにはかつて頻繁に使われていた生産施設(土器窯)が裏手に併設されている(写真1〜3)。店舗では素焼き土器と施釉陶器の双方を扱い、デルタの近隣から集めたものから、カイロから上エジプトに至る地域から集めたさまざまなやきものが販売されている。アシユラフ氏は店の経営に携わる一方で、自ら轆轤を操る工人であることに自負を持っているという。窯はいつでも稼働できるとはいつていたが、店の前の幹線道路が整備されていく中で、もうもうと煙を上げて焼き上げることがすぐにはイメージできない。おそらく「生産者」としての面かげは、少しずつ記憶に埋もれていくのであろう。

以下陶工アシユラフ氏の追想は、筆者の問いかけに対するコメントの形をとる。

▼筆者「あなたが覚えている子供の頃のダマンフル東地

域の景観はどのようなものだったでしょうか？」

▽陶工「この地域はダマンフルの東でデスーク街道の起点に位置しています。この場所は昔から今のような姿ではありませんでした。街灯はなく、街路沿いの建物の数も今ほど多くありませんでした。陶芸はすべて手作業で行われていました。多くの職人が雇用され、数多くの店や工房がありました。しかし、現在ではこれらの工房の数は大幅に減少し、店主の数も労働者の数も、当時の約四分の一になっています。」

▼筆者「陶工のお仕事は、春・夏・秋・冬という季節の移り変わりに、どのような関わりがあるのでしょうか？またデルタの気候や風土はどのような働きがあるのでしょうか？」

▽陶工「陶工という職業は四季の影響を大きく受けます。例えば、陶芸に最適な天候は春です。夏は一般的に過ごしやすい気候ですが、高温は陶芸に影響を与えます。一方冬の降雨は仕事に直接的な悪影響を及ぼします。陶芸は主に粘土と水に依存しており、どちらも乾燥には一定の温度が必要です。しかし冬の雨期は日照時間が短いため、こうした仕事に必要な温度が得られません。その結果生産量が減少し、店舗の売上も減少します。つまり冬は仕事量が減るため、休息やレクリエーションの季節と

言えるでしょう。その季節になると、作業員たちはきれいな衣服に着替えて休暇を取ります。それとは全く対照的に、夏の間は私たちの仕事は途切れることなく続きます。絶好の天候と明るい太陽の下で、仕事には終わりが無いのです。」

▼筆者「あなたが陶芸の仕事を始めたときは、粘土や焼きあがった土器の輸送はもうトラックが中心だったと思うのですが、かつては線路の脇に埋もれている運河なども輸送に関わっていたのでしょうか？」

▽陶工「この運河はマハムディーヤ運河の一部であり、カフル・アツザット（さらに上流ではカイロ）とアレクサンドリアを結ぶ重要な水路となっていたものです。かつてはマハムディーヤ運河を経由して、上エジプトから船で物資が運ばれていました。それは、舗装道路でのトラック輸送が発達する前のことです。しかし、一九七〇年代後半から一九八〇年代にかけての経済自由化の時代において、トラックや輸送システムが進歩し、私たちは製造した物を自分たちで輸送できる小型のトラックを使い始めました。この時代以前は、陶器の輸送にはあまり適さないような大型トラックに頼っていました。しかし、さらにその前は、この職業に従事する人々の多くは馬車や馬やロバに引かれた荷車に頼っていましたが、

今では小型車を使って商品を輸送しています。ダマンフルーデスーク間の道路には、物資輸送用の運河は今はありません。しかし農地の灌漑用に小規模な運河や排水路は存在します。つまり、マハムディーヤ運河は、かつては大型船が通行できる大規模な運河であり、大型船はかさばる物資を輸送していました。この運河に限らず、西方デルタには南のスハーグでナイルから分岐する運河なども伸びてきており、それらは陶器、糖蜜、砂、砂利など様々な物資を運んでおり、それにはあらゆる種類の陶器製品も積まれていました。今日では、この業界で働くほぼ全員が、商品を輸送するために自分の小型のトラックを所有しています。」

▼筆者「デルタのやきものづくりの中心地は、いろいろなところにあるかと思うのですが、それらの工房とは何か仕事で繋がっているのでしょうか？」

▽陶工「西方デルタでは、デスーク、エドフィーナ、アシムーンといった著名な陶器の産地があり、東方デルタではザギーグにも工房があります。デルタ地帯、カイロ、アレクサンドリアの職人の間には、確かに親しみ・愛情・交流があります。例えば、私は一昨日、カイロのフスタートにある教会群を訪れました。いまここにある陶器の一部は、フスタートの工房で作られたのを持って

きたものです。その工房はアムル・モスクの裏手に位置し、バトウン・アル・バカルとも呼ばれています。その工房がある地区は、天然ガスの敷設など、近年多くの改善が見られた発展したところです。そこは、ムバーラク大統領時代に日本から無償資金援助を受けて開発され、産業・手工芸・職人技の育成に充てられました。当時の関係者たちは、この無償資金援助の資金を使って、その古びた伝統地域を開発しました。開発以前はその地は掘つ建て小屋だらけでしたが、それらを撤去して新しい建物を建てたのです。現在は独特の建築様式とデザインを持つ高層ビルが建っており、ドームを持つ独特の外観はまるで別荘のようです。私は定期的にこれらの人々を訪ねています。訪問の目的は、彼らと陶器業界で取引関係があることもあり、また敬意を表すためもあります。私は彼らからやきものを買ひ、彼らも私からやきものを買ってくれます。それは私がこの業界の人々と築いている親密な関係を示すものでもあり、また私たちが共有する強い絆でもあります。」

▼筆者「デルタのライフスタイルはどんどん変わっていきませんが、その一方で変わらない面もあると思うのです。ここで売られているやきものは、そうした生活を反映していると思うのですが、今後もうこうした需要や伝統は維

持されると思いますか？」

▽陶工「たとえば、上エジプトにアブー・バッラスという地域があります。かつては、ヒジャーズ地方に向かうアフリカ（主にリビアの人々）からの巡礼者が、頻繁にその町を訪れていました。彼らは水と食料を土器の壺に詰め、ラクダに積み込みました。そして、飲食して休憩した後、後から来る人々のために食料を残していきました。この風習は、旅人がやってくることに練り返され、今に受け継がれてきました。

一方、デルタ地域に昔から変わらず残っている風習としては、素焼きの壺を組み込んだ鳩の塔などが挙げられます。さらに、タージン鍋などの土鍋料理も健康に良いと考えられており、チュニジアやモロッコの大規模なレストランでは土鍋が使われています。エジプトでは、ダマンフルルは大変人気のあるフィシーフ（塩漬けの魚の発酵料理）は、よく料理で使われます。エジプトの古いチーズについては、決してなくすことのできない必需品の一つと考えます。もちろん、エジプトの伝統はどんどん変化するかもしれませんが、根本は変わらないと思うのです。なぜなら伝統の根元には、エジプト人が家族同士で親密な関係を維持することがあるからと思うからです。新しい都市生活の影響を受けた人々は、これらの習慣や伝統を一時的に放棄しました

が、今でも変わらず残されています。

陶芸の産業は現在も発展と成長を遂げており、需要も増加しています。水道管を通して家庭に供給される水とは異なり、土鍋に水を入れると水が土鍋の中で生き返る、と言われています。これは水は土の中で生きていることを示しています。ジール（大きな甕）やクツラ（水壺）など、素焼きでできた壺で水を飲むと、水の味と風味に変化が見られます。クツラについているフィルターは、水をろ過するものです。これは自然にろ過された健康的な水であり、不純物以外は何も取り除かれていない自然なものです。墓地や路上では、鳥や猫の餌をやきものに入れて置いている人を見かけます。これに関連しては、「すべての生き物には施しがある」というハデイスがあります。イスラームの教えが、彼らに鳥への施しをさせるのですが、ヒトにはナツメヤシを捧げます。預言者ムハンマド・アッラーに平安と祝福あれ—はこう言い、ました。「もし審判の日が来て、あなた方のうちの誰かが手に（ヤシの）苗木を持っているなら、それを植えなさい。」と。私たちが苗木を植えるのは、後世の人々がそれを食べられるようにするためで、これが知恵として受け継がれていくものであり、生活文化の根元が変わらないゆえんでもあります。」

3. 低地の水運が取り結んだ世界

本稿で扱ったやきもの工房は、ダマンフルの東側にある。ここはヘレニズム地誌で言えば、古代のカノプス支流との関連がまず先に思い浮かぶ地域である。同支流は、王朝末期の時代に、地中海沿岸の港湾拠点とラシード支流（ナウクラティス）を結ぶ西方デルタ東地域の交通の基幹であった。カノプスは、アブーキールのさらに東側一・八kmほどの位置にあったが、八世紀頃におこったと推測されている大規模な地震とそれに伴う地盤沈下で、現在は海底に沈下している。またカノプスの東側には、ヘラクレイオン・メノウティス・トニスといった町もあった（ストラボン、17、1/5/16、ヘロドトス、II、113）。

一方、古代のカノプス支流とナイルのラシード支流を結ぶ基点に、第二十六王朝のサイス政権によってナウクラティスが作られた。ヘロドトスは、アマシスがギリシア人にナウクラティスに住むことを許した点を述べた後に、ナウクラティスの町の中には、さまざまなギリシア系都市の人々が住み、ゼウス神殿、ヘラ神殿、アポロ神殿などがあったことを伝える（ヘロドトス、II、178）。ここは、単に王のギリシア鼻肩だけでできた町ではなく、カノプス支流を経由する流通を厳しく管理し、地中海からメンフィスに至る唯一のヒト、モノが動く水系として位置づける政策のも

とで、ナウクラティスはそれを実行するための特権が与えられた政権運営上の重要な都市であった（ヘロドトス、II、179）⁶。

王朝末期の時代に栄えたこのカノプス支流沿いの町の一部が衰退に向かったのは、アレクサンドリアのヘレニズム政権によって、内陸側の運河沿いに、シエディア（スケディア）が建設されたことによる。シエディアは、ローマ時代には高位の政務官が上流に赴く際の拠点となっており、収税を行う重要な港でもあった（ストラボン、17、1／5／16）⁷。アレクサンドリアからスケディア經由でメンフィスに繋げるといふヘレニズム政権の政策は、王朝末期以来のカノプスから発する水系の意義を大きく減退させたと思われる。スケディアからさらに東南方向に運河をわたって遡行すると、ヘルモポリス（現在のダマンフル）に到達した。運河の南側はナイル沃土の緑地帯であり、マリユート湖に至るまで多くの家屋が点在した。一方で運河の北側には砂丘丘陵が広がり、家屋の分布はまばらであった⁸。

興味深いことに、当該の支流とラシード支流の間の地域は、アレクサンドリアに水を供給するための「安定的な副次水路（運河）」の建設のために大きな労力が捧げられた場であったことである。歴史資料によれば、そのような試みは初期イスラーム時代（九世紀）に始まり、ファアティ

マ朝期に受け継がれ、マムルーク朝時代には度重なる掘削・浚渫の記録が残されていることである。初期イスラーム時代からマムルーク朝時代の歴史文書と古文書館の記録（オスマン帝国時代の記録である「灌漑水路記録簿」をもとに当該地域の灌漑水路と灌漑システムを分析した熊倉和歌子によれば、ダマンフルの東地域（主に東北部）ではまずなによりナイルとアレクサンドリアを結ぶ主要水系としてシャーブル支流（概ね古代のカノプス支流に該当）が重要な働きをし、初期イスラーム時代（九〜十二世紀）にかけて複数回の掘削が行われた点を伝える。

さらにマムルーク朝時代に行われた数々の運河工事の中でも、十四世紀以後スルタンのナスイルとアシユラフによって建設された運河の盛衰は、本稿で扱われたやきもの作りの地域と関連したいへん興味深い。これらラシード支流沿いに作られた掘削された運河は盛衰を繰り返したと推測され、そうした背景の一つに海辺からの堆積物の漂着などがあったという⁹。これら二つの運河の盛衰はオスマン朝支配時代も続き¹⁰、特にアシユラフ運河は十七世紀に大きく復活を遂げて繁栄したとされる。本稿で扱ったやきもの工房が位置するのは、明らかにこれらのうちのアシユラフ運河に面した場にあっただと思われ、ダマンフルの西方ではアレクサンドリアに向う運河と連結された水系

は、ヒト・モノ（やきもの、陶土、燃料等）・情報と共に、飲料水をも運ぶ重要な役割を担ったと推測されるのである（写真4、5）。

おわりに

本稿で扱った、ダマンフル近郊という場合は、西方デルタの低地帯にありながら、「スケディアからメンフィス方面に走る運河」を挟んで、「砂丘丘陵」の密な分布域というよりは、むしろ「緑地のへり」に近い部分である。従って、「砂丘丘陵」を取り巻く水辺で営まれた複合経済の中の生産業（ここではやきものづくり）とは異なり、相当規模の物資（陶土・生産されたやきもの等）運搬に支えられた中でのご工芸であったと思われる。「砂丘丘陵」に取り巻かれた生産性の低い地域ではまたさらに小規模な工芸も展開していたはずであるが、両者の間を走る交通の基幹である運河はまた、双方の交流を阻んだ水系として働いた可能性もある。

〈参考文献〉

（和文献）

- 1 長谷川泰 二〇一六：「地中海、砂漠とナイルの水辺のはざらまで―前身伝統と対峙した外来権力の試み」水島司編『環

境に挑む歴史学』勉誠出版、三〇八―三二二頁。

- 2 春山成子、長谷川奏 二〇一四：「ナイルデルタの環境変化」『地理』第59巻第9号、古今書院、八三―八七頁。

（歴史史料）

- 1 ストラボン（著）、飯尾都人（訳）一九九四：『ギリシア・ローマ世界地誌』、龍溪書舎。
- 2 ヘロドトス（著）、松平千秋（訳）二〇〇八：『歴史』〈上〉岩波書店。

（外国語文献）

- 1 Cooper J.P. 2015: *The Medieval Nile: Route, Navigation, and Landscape in Islamic Egypt*, Cairo.
- 2 de Cosson, A. 1935: *Marabouts*. London.
- 3 Haury, H. (ed.) 2009: *Du Nil à Alexandrie : Histories d'Eaux*, Paris.
- 4 Hasegawa, S. and S. Nishimoto: "Recovering the landscape of the waterfront at Lake Idku: Archaeological survey at Kom el-Diba" eds by A. Wahby and P. Wilson, *The Delta Surrey Workshop: Proceedings from Conferences held in Alexandria (2017) and Mansoura (2019)*, London, pp. 55-64.
- 5 Kenawi, M. 2014: *Alexandria's Hinterland*, England.
- 6 Kumakura, W. 2017: "A Research Note for the Topography

of Medieval Buhara", *Sophia Journal of Asian, African, and Middle Eastern Studies* 35: pp. 67-86.

7 Mahmud Bay 1872: *Mémoire sur l'antique Alexandrie: Ses fauborgs et environs decouverts, par les fouilles, sondages, nivellements et autres recherches*, Copenhagen.

8 Richard, A. 1982: *Egypt's Agricultural Development, 1800-1980*, Westview.

9 Toussonn O. 1926: *La Géographie de l'Égypte à l'Époque Arabe, Tome I: La Basse-Égypte*, Le Caire.

10 Toussonn O. 1934: *Atlas tarikhî: al-asfal al-'ard (al-wajh al-bahrî), al-Qāhira, 1934.*

〈註〉

1 マレア周辺の湖岸では二十〜三十基のアンフォラ窯跡やぶどうの压榨施設もみつかっており、ワイン生産が同地の重要な生業になっていたと推測される。

2 「それからタポセイリス。ここは海辺ではなく、例大祭を迎える場所である。…(中略)…マレイア湖はここまでも伸びて、その幅150スタディオーン(27キロ)以上、長さでは300スタディオーン(54キロ)を切る。湖内に八島があり、湖のまわりにはどこも人家がみごとに立ち並ぶ。」(ストラボン、17、1/5/14)。

3 「アレクサンドリアの適地性に関して)この地は二つの海

が両側から打寄せる。(そのうち)後者はマレオティスともいい、ナイル河が数多くの運河を通じて上流からも側面からも湖水を満たしている。運河を経由して運びこむ品物は海から入る物よりはるかに多量で、この結果、湖に面した港は海側の港より裕福になっていた。…(中略)…この(大港の)内側に運河があつて船で往来でき、マレオティス湖まで伸びている。」(ストラボン、17、1/7/10)

4 このナイルの分岐支流は、ファイユーム地域に向つて流れるユーセフ運河、メンフィス地域を流れるリベイニ運河等を通じて、最終的には西方デルタの砂漠の縁を流れるタリーヤ運河に繋がった。

5 アレクサンドリアのニコポリス以东から狭い沿岸部を抜けて走る運河がカノプスにまで繋がっており、この運河がアプーキール湖内の水系に加え陸を走る重要な水系として機能していた(ストラボン、17、1/5/16)。同運河沿いには、ニコポリス側から見て、エレウシス、小タポセイリス(タブ・オシリス)、ゼフェリオーン、アルシノエ・アフロディテ祭壇等の神域があつた(ストラボン、17、1/5/16)。エレウシスは人々の遊興の場として知られ、カノプスには病氣治療を行う著名なセラピス神殿があり、祭祀の折にはたいへんな賑わいをみせていた(ストラボン、17、1/5/

17)。

6 ナウクラテイスからは、ディオスクーロイ神殿、アポロ神殿、ヘラ神殿の場所や、アフロディテの神殿等がみつかった。町の南側には最大規模を測る遺構 (260m×230m) があり、アメン神殿の可能性もある。

7 シェディアは現在では新たな時代に建設されたカノボス運河によって、北側のKom al-GizaとKom al-Hamamに分れ、ここではモザイクが施された床面や水槽等のさまざまな施設をもつ大型の邸宅や葡萄の压榨施設もみつかつている。南側のKom al-Hamamは、港として用いられたと考えられ、北西端の一角はアレクサンドリアからの運河の到達点であったと推測された。

8 「カノボス門を出ると右手に運河があつて湖と繋がり、(もう一方では) カノボスの方へ向う。この運河沿いの航路はナイル河本流のスケディア方面へ向うと共にカノボス方面へも向い、後者のばあい、まずエレウシスに向う。…(中略) …ここから、すこし先へ行くと右手に運河があつて、上流のスケディアに通じる。スケディアはアレクサンドレイア市から4スコイノス(22キロ)離れたところにあつて後者の市からの入植地。ここに屋根付き荷舟の船置場があり、属州総督以下の役人たちはこの舟に乗つて上流の地方へと遡航する。また、ここには上流から運んで下る荷や上る荷

から通行税を取り立てる役所もあり、そのため河岸に筏(スケディア)も繋いであつて、土地の名もこれから出た。…(中略) …ここ(カノボス)にサラピスの神域があつてひじょうな崇敬の念をもつて祀られ、病気を治すところなので、一流の名士たちまでもが指示に従つて自分の病気治しのために、自分でかまたは別の人に代つてもらい神域で眠りに就く。さまざまな病氣治しの例をまとめた作家も何人かいるほどで、この神託の効能をまとめた作家たちもいる。しかし、これらをすべて合わせたほどの人出はアレクサンドレイア市から運河伝いに下ってくる例大祭詣での群である。連中は、一日一夜を通して男女共ども小舟のなかでアウロス笛を吹きならし歌舞に興じながら見境いもなく乱痴気騒ぎをつづけ、また、当のカノボスに宿を取る人びともいて宿は運河の岸辺、この種の気晴らしや娯楽に興じるには格好の位置にある。…(中略) …スケディアからメソピス方面へ遡航すると、右岸にはマレイア湖にかけて無数の村があり「カブリアス村」もそのひとつ、河岸にはヘルム・ポリスもある。」(ストラボン、17、1、16～22)

9 ラシード支流に近い地域の運河工事は、十三世紀のザール・バイバルス(在位一二六〇—一二七七)に遡るが、後世の時代の交通により深く関わるのは、十四世紀以後に掘削された事例である。ナースィル・ムハンマドが掘削した

運河は、半世紀も経たないうちに利用されなくなり、果樹園は荒廃し、運河沿いの村々は消滅したという。マクラーズィーはアシウトウムに堆積した堆積物が海風によって運河に運ばれたことを指摘しているが、十四世紀初頭までは運河は使用されていたようである。アシュラフ・バルスバィ（在位一四二二〜一四三八年）によって行われた運河建設現在のラハマニーヤを起点としているので、かなり先の事例から南に下ったことになる。十五世紀にはこれらの三つの運河が同時に存在していた（Kumakura 2017）。

10 十六世紀初頭にラシード支流とアレクサンドリアを結んだのはナースィル運河であった。アシュラフ運河が開発されてから一世紀後に、ナースィル運河が基幹運河として復活したのである。一方、十七世紀にアシュラフ運河は再び州の主要運河としての地位を取り戻したようであり、十七世紀末から十八世紀後半にかけては、同運河の維持管理が州知事（ハキーム）によって行われ、村落が重要な役割を果たしていた（同書）。

〈図版・写真〉

- 図 1 Richard 1982. 内デルタ地図を改編。
- 図 2-3 著者作成。
- 図 4 *Description de l'Égypte*. 1809, Paris. 内デルタ地図

を改編。

写真 1-3 著者撮影。

写真 4-5 Landrock (Cairo) より許可使用。

** 本稿は“Study on the Architectural Traditions at the

Delta Waterfront, Egypt: Searching for the Lowland Lifestyle” FY25 Qatar Chair Funds 代表：小岩正樹（早

稲田大学理工学部准教授）内の分担研究として長谷川が行った調査研究の成果である。

本稿の作成にあたっては、Mr. Abdallah Aleiwa (Ph.D. Candidate, EJUST) の協力を得た。末尾ながら記して謝意

を表したい。

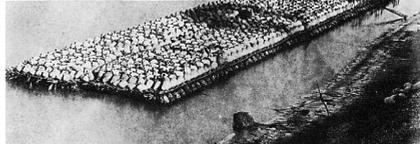
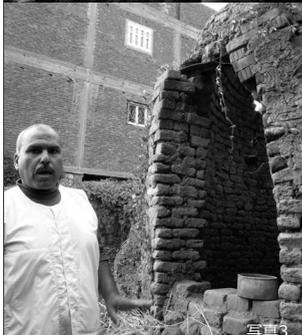
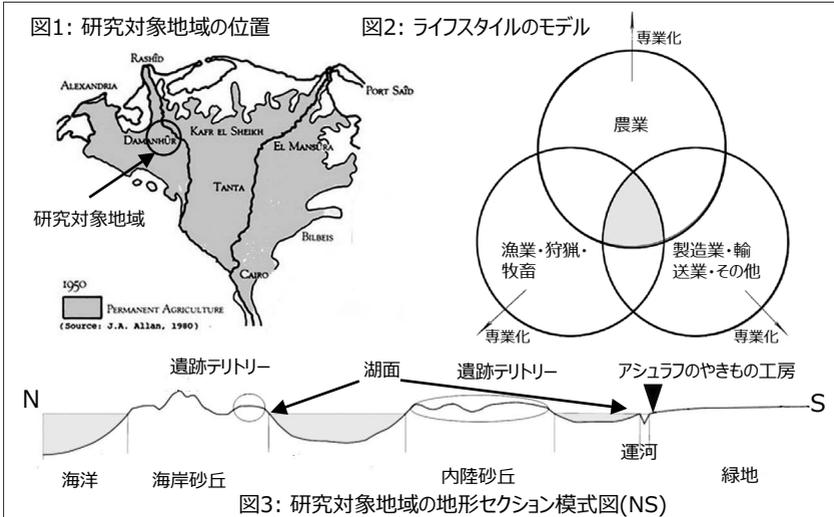


写真1-3: アシュラフのやきもの工房スナップ

写真4-5: 古写真にみる水運の景観

【活動報告】

本年度は社会哲学研究部門を社会思想研究部門に改称し、儒学教育研究部門との合同での研究活動を推進する体制へと移行した。また儒学教育研究部門として学内のFD／SD研修会においても城山陽宣副部門長が講義を行うなど、研究成果の普及啓蒙に尽力した。池田大作研究部門、イスラーム・中東研究部門はそれぞれ研究会を開催し、外部に開かれた公開講座を昨年度以上に充実させた。加えて、孔子の故郷である中国の曲阜で行われた第十一回日中韓国際学術シンポジウム（テーマ「AI時代・東アジア思想の対応」）にも参画し、その研究成果は本紀要にも掲載されている。

- | | |
|----|---|
| 二月 | 論語素読教室（二回） |
| 三月 | 論語素読教室（二回）
東洋思想研究所例会 |
| 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） |
| 六月 | 第三六回大成至聖先師孔子祭
論語素読教室（二回）
池田大作研究会 講師・河合伸 |
| 七月 | 「池田SGI会長の緊急提言をめぐる考察」
イスラーム研究会 講師・月本昭男
「預言者エレミヤの悲哀」
人間力育成講座（勝間和代先生）
東洋思想研究所例会
論語素読教室（二回） |
| 八月 | イスラーム研究会 講師・永井正勝
「古代エジプトの教訓文学にみる倫理観」
人間力育成講座（遠藤智先生）
夏季休暇
論語素読教室（二回）
池田大作研究会 講師・李和貞 |
| 一月 | 論語素読教室（二回）
東洋思想研究所例会
池田大作研究会 講師・松岡幹夫
「法華経入門」
イスラーム研究会 講師・吉村武典
「イブン・ハルドゥーン」 「自伝」 から見るその
生涯・活動・思想 |

「自分らしさの追求―池田大著作『青年抄』からの考察」

九月

東洋思想研究所例会

論語素読教室（二回）

論語素読教室（二回）

十月

イスラーム研究会 講師…長谷川奏

「アラビア半島北西部・初期イスラーム時代港ま

ちの考古学調査」

人間力育成講座（清川照美先生）

人間力育成講座（奥山淑英先生）

第十一回日中韓国際学術シンポジウム「AI時代…

東アジア思想の対応」

十一月

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…伊藤正恵

「韓日友好宝の橋」

人間力育成講座（前田寛文先生）

十二月

論語素読教室（二回）

池田大作研究会 講師…松岡幹夫

「法華経入門」

イスラーム研究会 講師…大川玲子

「クルアーンのユダヤ教・キリスト教観―共通性

令和六年度全学共通授業「人間力の育成」

平成二五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。

令和七年度は「新風」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し、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―の機会を増やすなど、双方向性の高い授業に挑戦した。また本年度は例年以上に多数の外部講師の方に講義をしていただき、授業の充実を図ることができた。

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。また米国シリコンバレー派遣研修学生・社会人合同成果報告会を授業内で実施した。

本年度は外部講師として、春学期には経済評論家の勝間和代先生、福島県広野町町長の遠藤智先生にご講義をしていただいた。秋学期には株式会社タイヨー副社長の清川照美先生、サンコーインダストリー株式会社代表取締役の奥山淑英先生、特定非営利活動法人週刊ひがしおおさか代表

取締役の前田寛文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は春学期と秋学期にそれぞれご講義をしていただいた。来年度の授業テーマは「節目」として、次なる十年を見据えた授業を展開していきたい。

儒学教育研究部門活動報告

【研究会活動概要】

【1】儒学教育研究部門研究活動報告

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ました。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。

まず特筆すべきは、韓国儒学文化振興院の招待を受けて、二〇二五年九月十二日、『儒学文化 国際交流の日』に、部門長の松本優梨と副部門長の城山陽宣が出席し、本学の建学理念や歴史、教育・研究の特色だけでなく、「論語に親しむ」活動や地域への啓蒙活動の取り組み、さらには、国連CIFAL活動までを、国際的な儒学文化交流と発表の場において包括的に紹介し、国際的な連携・交流を深めることができたと考えております。

その中で具体的な成果について述べれば、まず、孔垂長先生との再会と、本学への贈り物として『萬世師表』を拝受したこと、さらに、李退溪先生のご子孫と再びお目にかかることもかなったことが挙げられます。その上で韓国儒

学文化振興院からは、協定締結への強い要望も寄せられ、今後の学術交流と国際協力の発展に向けて大きな成果を収めることができたといえるでしょう。

次に、二〇二五年十月二十四日から二十七日にかけて、中国山東省曲阜市にて開催された「第十一回日中韓国際学術シンポジウム」にも、部門内より松本優梨部門長、田村立波研究員、城山陽宣副部門長が発表者として参加いたしました。本年度の本学術会議は、山東大学が主催。日中韓三国の研究者が一堂に会し、東アジア思想の現代的意義と未来的展望について議論を深める場となりました。

この度は、東洋思想研究所の研究員六名が参加し、国際学術交流の推進、研究連携の強化、本学教育理念の発信を行うって参りました。その成果として、当日の発表原稿や提出論文については、本紀要に全文が掲載されているところでございますが、山東大学側からは、傅永軍教授をはじめ、李海濤教授、宋開玉教授等が司会・発表を担当され、韓国成均館大学校においては、辛正根教授、朴素晶教授をはじめ、少壮の研究者の発表も行われることとなりました。こうした旧友の方々と、新たな朋友を迎えられたことは特筆

大書に値すると思われるでしょうが、総じて、和やかで賑やかな雰囲気の中で、日・中・韓三国の研究者間の友情と信頼を確認するひとときとなっただけでなく、懇親会においても、両大学の先生方から、理事長への厚い敬意が伝えられ、三大学の長年にわたる交流の深さを改めて実感しているところでございます。

第三に、本年度は、建学の精神である儒学と、学校法人昌平饗の約四百年にわたる歴史について、複数回にわたって顕彰と啓蒙活動を行うことができたことが挙げられます。

まず七月には、職員の「SD研修会」の場で、また十一月には、東日本国際大学・いわき短期大学の教員の「FD研修会」において、担当の城山陽宣が、「孔子の理想と儒学のかたち」について説明をさせていただきました。さらには学校法人昌平饗の冬期研修会において、本学の建学の精神と歴史、さらに孔子の理想に関する講演「建学の精神と「儒学」のかたち」を実施することができました。現在、大学・短大は、冬の次代を迎えつつあるといわれておりますが、その中で、私立大学として最も大切な要件として、建学の精神がぶれることなく、教学の中心にあること、そして、その営為が絶えることなく続くこと、すなわち、本学としての歴史の顕彰にあると考えられるでしょう。本学

は、儒学の「義」「和」と、「仁」と「礼」の精神を根本にすえて人間力教育を実施し、より強固な建学の精神の構築を推し進めていきたいと考えているところです。

来年度以降も、こうした経験を基盤として、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ございます。

【啓蒙活動概要】

【1】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。その後の新型コロナウイルスの流行のため、多くの諸行事が中止のやむなきに至っておりますが、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、「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」、「自分自身にとって大切なものは何か」、「お金と友情のどちらが大切か」、さらには、「どのように、日本社会で生きていくのか」などについて議論を重ね、古典を基礎として、現代社会や思想に対する理解を深めて参りました。

討論会の際には、学生たちがテーマに沿った課題を持ち寄り、その内容に対して丁寧に発言の議論を行い、回を重ねるごとに、さらに深い考察に至っております。なお、今後

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

また近年において、論語部「いわき論語塾」からは、大学におけるリーダーシップを発揮するような有為な人材を輩出しつつあります。たとえば、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、そして令和六年度においても、同じく部長である我妻拓也さんが、さらに、令和七年度では、部員の片寄翔太さんが、学友会会長・鎌山祭実行委員長に就任するなど、三年連続で、学生の自治組織のトップに就任しております。さらに、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、論語部「いわき論語塾」所属の部員たちが、東日本国際大学の学生組織の屋台骨を支える存在となりつつあるところとなっております。

さらに特筆すべきこととして、ハンフォードへの留学やエジプト研修のほか、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）にも参加するなど、積極的な部員が多く登場しているところとなっております。まさしく儒学教育の成果が表れてきていると考える次第です。

次に、過去には三年連続第一位の榮譽に浴し、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。

今後も、こうした実践を基礎に、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。みなさまのご指導ご鞭撻の程、よろしくお願い申し上げます。

【2】論語素読教室活動報告

本年度も、遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、これまでと同様、毎月二回の活動を継続することができました。ポスターを作成するなど、啓蒙活動を強化した結果、数名の熱心な新規のメンバーが加わることとなりました。これまでも参加されていた古参のメンバーも含めて、中国の古典学の最高峰である『論語』を通じて、広く儒学についても、学びを深めているところでございます。

その結果、七月には本学の職員研修会と合同で、孔子が理想とした「儒学のかたち」に関する講演会を開催。その成果をもとに、十一月には大学・短大の教員研修会で、そして十二月には、学校法人全体での講演会を実施し、地域への啓蒙活動から本学全体に、儒学の精神の学びが広がっていきつつあるところでございます。



今後は、論語マイスター制度に参加される会員のみなさまと共に、本学の建学の精神である儒学、とりわけ、その中枢である『論語』についても、さらに深く研究を進めて



いきたいと考えております。その上で、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、池田大作研究部門は主催する池田大作研究会を継続的に開催した。昨年度紀要に掲載した研究ノート、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、李和貞「自分らしさ」の追求―池田大作著『青年抄』からの考察―を解説する形での講義を行うなど、研究成果を広く社会に向けて発信することができた。本年度は全体を通して研究会を計五回行い、外部講師として通訳者の伊藤正恵先生による「韓日友好宝の橋」と題する特別講義も開催した。さらに三浦主任研究員、李副部門長が第十一回日中韓国際学術シンポジウム(テーマ「AI時代・東アジア思想の対応」)に参加し、池田大作先生の実想についても論文発表を行った。以下、各講座の概要を概説する。

二〇二五年六月七日

「池田SGI会長の緊急提言をめぐる考察」

河合伸(東日本国際大学経済経営学部長・東洋思想研究所研究員)

河合研究員が紀要『研究東洋』第十五号に掲載した研究ノートの内容を土台として、池田大作先生による核の先制不使用に関する緊急提言について講義を行った。講義では、核兵器の先制不使用に関する歴史的背景や戦略的意義、国際的な動向、そして平和経済学的考察が説明された。河合研究員は結論として、経済学のゲーム理論に基づいて核廃絶における「徳因子の向上」の重要性を訴えた。

二〇二五年八月二日

「自分らしさの追求―池田大作著『青年抄』からの考察」

李和貞(東日本国際大学教授・池田大作研究部門副部門長)



李和貞研究員による講義

李研究員が紀要『研究東洋』第十五号に掲載した研究ノートの内容を土台として、池田大作先生の著書『青年抄』と教育心理学の知見を土台とした講義を行った。心理学者のアブラハム・H・マズローの学説などを通して、自己実現、自己探求が

人間の本源的欲求であることが論じられた。また池田大作先生の『青年抄』で論じられている「自分らしさ」の追求に関連した指導を抜粋し、教育心理学と池田思想の類似性について指摘した。

二〇二五年一月八日「韓日友好 宝の橋」

伊藤正恵（通訳者）



伊藤正恵先生による講義

池田大作先生は一九九〇年における最初の訪韓から三回韓国を訪問し、韓国と日本の関係改善に大きく寄与した。また通訳活動の経験と教訓について、伊藤正恵先生は池田大作先生（通訳をされる側）と心を合わせることの重要性について説明し、その人の一念（心）と一体になることで自然と自分でも予想しなかった適切な言葉が出て来ることがあると経験談を語られた。

二〇二五年一月三日「法華経入門」

松岡幹夫（東日本国際大学教授・東洋思想研究所長）

本年度の「法華経入門」講座は「勸持品」を題材に行わ

れた。勸持品では仏法を行じる者が様々な迫害や困難に遭遇することが記述されている。その点を池田大作先生は迫害論として展開し、「悪」の本質について裏で操ることと利害によって結託することといった特徴があると論じている。さらに、松岡所長は「殉教の精神」の欠乏は宗教そのものの死を意味していると解説し、日蓮仏法における「殉教の精神」は永遠なるものに帰命して生き抜くことであると指摘した。

二〇二六年一月二四日「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）

本年度の「創価信仰学入門」講座は創価信仰学における「十の基礎」のうち、「信仰の証明学」「逆説的ヒューマニズム」「共感的多一主義」について三浦主任研究員が解説した。「信仰の証明学」は池田大作先生の学問観を現代的に表現したものであり、「信仰のための学問」の在り方を示している。また仏法の人間主義について実践論的には「逆説性」を伴うことや、日蓮仏法の「諸法実相」「一念三千」といった法理に基づく唯一にして多様な真理を論じる「多一主義」について詳細に論じられた。

イスラーム・中東研究部門活動報告

二〇二五年度におけるイスラーム・中東研究部門は、昨年度の研究内容を引き継ぎ、イスラームの前身時代の宗教（古代エジプトの多神教世界、ユダヤ教の世界）を加えつつ、イスラーム研究においては、生活文化・思想・社会の諸側面に光を当てて研究を計五回開催した（写真1）。研究会はいずれの会も東日本国際大学の早稲田キャンパスで開かれた。

第一回研究会 二〇二五年六月二十七日（金）

一八・三〇～二〇・〇〇

「預言者エレミヤの悲哀」

月本昭男（立教大学・上智大学名誉教授）（写真2）

本発表では、前七世紀ユダ王国の滅亡時に登場した預言者エレミヤの生涯と預言活動が時代順に整理され、それらの歴史背景の解説の後にエレミヤ書の構成と成立の問題に関しての言及があった。そして講演の中核部分では、エレミヤ預言の特色として、エレミヤの「内面への視座」があるとされ、これは、真実を重んじて虚偽を嫌い、個々人の決断や責任性を重視した点で最も重要な側面であるとの言

及があった。さらにその内面への視座は、伝統的なシナイ契約の破棄につながり、新約聖書はこの〈新しい契約〉がイエスにおいて実現したことを伝えるため、エレミヤは旧約聖書と新約聖書の架け橋となった点が重要であるとされた。

第二回研究会 二〇二五年七月二十五日（金）

一八・三〇～二〇・〇〇

「古代エジプトの教訓文学にみる倫理観」

永井正勝（筑波大学図書館情報メディア系教授）

古代エジプトの教訓文学の代表的な作品である「プタハヘテプの教訓」は、イセシ王（古王国時代、前二四一四年～二三七五年頃）の宰相プタハヘテプが語り手であり、彼が教訓を息子に伝えるという運びで物語が展開する。教訓本文の中では、対人関係・ひとへの振る舞い・家族や恋愛への対応・指導者の役割や業務への対応など、多様な処世訓・美德・倫理観が述べられている。当該の作品は教訓全体が知識のあるものへの言葉である点や、官僚の仕事ぶりの理想（マアトに従った人の振る舞いやリーダーとして

の資質が王の庇護や地位の獲得へのまなざし)などの描写が注目され、官僚の立身出世が企図されていた点を特徴とする文学であるとされた。

第三回研究会 二〇二五年十月二十四日(金)

一八・三〇～二〇・〇〇

「アラビア半島北西部・初期イスラーム時代港まちの考古学調査」長谷川奏(早稲田大学・東日本国際大学客員教授) 本発表は発表者がアラビア半島で行う考古学調査の成果をベースとしたイスラーム時代の生活文化が主題である。ハウラー遺跡は、九～十二世紀の時代に、エジプト方面からの巡礼路の町として栄えたが、十三世紀には廢墟となつたとされる。集落からの出土品には、エジプト・シリア・イラクから齎された陶器や近郊産と思われる石器容器や石製道具等があり、遺跡近隣から遠隔地までにわたる経済ネットワークが反映されている。港域では物理探査によって港のおよその構造の存在が推測され、巡礼路研究の成果も加えると、港を経由したヒト・モノ・情報の移動ルートが垣間見えてきた点が報じられた。

第四回研究会 二〇二五年十二月十二日(金)

一八・三〇～二〇・〇〇

「クルアーンのユダヤ教・キリスト教観——共通性と対立点——」 大川玲子(明治学院大学 国際学部教授)

本講義は、発表者による著作『聖典クルアーンの思想——イスラームの世界観——』の一節に焦点を当てたものである。講義の中では、一・三大一神教の關係性、二・「啓典の民」としての共通性、三・啓示の最終性と優越性、四・ユダヤ教・キリスト教批判の文脈、五・宗教間關係の構造、という流れで話が進められ、①クルアーンの他宗教観は断絶ではなく連続の中の対話として読むことができること、②共通性としては一神教的倫理の共有が指摘できること、③対立点としては啓示の理解と実践の差異が挙げられること、などが注目されるとされた。そして現代の宗教間対話においては、「啓典の民」概念の再評価と共生倫理の再構築が重要である点が指摘された。

第五回研究会 二〇二五年一月二日(金)

一八・三〇～二〇・〇〇

「イスラーム時代のエジプトの暦と徴税——ヒジュラ暦とコプト暦の調整(タフウィール)を中心に——」

吉村武典(大東文化大学国際関係学部准教授)

本講義は、中世のマムルーク朝における暦の調整の問題を扱ったものである。当該の時代にエジプトでは、太陰暦

であるヒジュラ暦とともに太陽暦に基づくコプト暦が併用されていた。前近代のイスラーム諸王朝では、農業生産物に対して課税された地租（ハラージュ）は、一般に農業のサイクルにあわせ、太陽暦に基づいて徴税が行われた。しかし、国庫の歳入と歳出は太陰暦であるヒジュラ暦によつ

て計算、記録が行われていたため、国庫の計算ではヒジュラ暦の三十三年に一度、一年分を送りの年として会計年度の繰越が行われたように、暦は徴税という国家の一大重要局面にも関わったものであったことが理解された。



写真 1: イスラーム・中東研究部門研究会のスナップ

研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

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

論語素読教室のご案内

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

論語素読教室

東日本国際大学 東洋思想研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 ○二四六―二二―一六六一

研究 東洋 第十六号

刊行日 2026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

研 究 東 洋

東日本国際大学
東洋思想研究所
2026年発行