

研究
創刊号
東洋



研究東洋

創刊によせて

『研究 東洋』は、本学儒学文化研究所『儒学文化』と東洋思想研究所『東洋思想』の研究成果を、新たな形で世に問うものとして創刊された。『儒学文化』は平成十二(二〇〇〇)年三月、儒学の学問的研究だけではなく、儒学を政治・経済・法律・文化・社会などを含んだ幅広い問題意識の中にとらえ、アプローチしていくことを目的に発刊され、爾来十一年の歩みを刻んできた。その『儒学文化』発刊から十年を経た昨年には『東洋思想』が刊行されている。これは本学建学の精神である儒学を中心に、東洋思想をより幅広く考究する同好の士による研究会発足を嚆矢とする本学東洋思想研究所が発刊母体となった。そして、このたび両誌を統合し、学内だけにとどまらず、斯界の研究者ならびに東洋の叡智を深めたい学徒の賛同を得て再出発するものである。

儒学を始めとする東洋思想は、その歴史も永く広大深遠である。そして、アジア圏には数多くの国々、様々な人種・宗教・社会規範、固有の歴史が存在する。それらを一朝一夕に学ぶことも即席に理解することもできない。また、日本は東洋のはじっこ極東の島国であり、独自の歴史・文化・思想を育んできた。われわれ日本人はもう一度、自分の周りを振り返ってみるものが求められている。まずは、日本の歴史を知り、日本人の心を理解することがグローバル世界で生き抜くために必要である。自分が住んでいる国の歴史・文化を大事にしないで、どうして新しいものを見つけることができよう。世界のために役立つ日本人になり得るか日本を理解することから始まる。そして、様々な主義・主張や宗教を乗り越え、他国の文化を尊重し、世界のため、社会のため、他人のために己を尽くせる心を育むことが教育の役割である。この『研究 東洋』の一燈が万燈となって国をあまねく照らすことを期待するとともに、ここに集う同好の士の活動が広く社会のために結実することを祈念し創刊の辞とする。

平成二十三年二月吉日

学校法人昌平賢 理事長
東洋思想研究所 所長

田 久 昌次郎

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要

創刊号

二〇二一年三月

創刊の辞

田久昌次郎「創刊によせて」

..... 1

■特集・シンポジウム『東洋の人間観』■

田久昌次郎「国際シンポジウム開催にあたって」

..... 5

基調講演・「東アジアの人性論私見」葉國良（台湾大学）

..... 6

徐 垌 遙 儒家の人間理解

..... 19

崔 一凡 生態学的な観点から見た東洋思想の人間観

..... 27

湯 恩佳 孔子の人性教育観

..... 39

王 国良 孔子の仁学精神を論ず

..... 45

解 光宇 儒家の「定性」説と道德修行

..... 61

先崎 彰容 岡倉天心と東洋―東アジアのネットワークのために

..... 66

■論文■

本村 昌文 靈魂の行方―清水春流の死生観

..... 71

谷口 典子 日・中・朝 孝の思想と文化

..... 87

水野 雄司 直毘靈論争再考

..... 108

先崎 彰容 徳川朱子学と近代―丸山真男と江藤淳の儒学―

..... 125

■研究ノート■

谷口 典子 浄土真宗と日本の資本主義の精神

..... 144

永井 輝 一九五〇年代の中国儒学

..... 162

■翻訳■

田久昌次郎 中国口腔医学発展史【Ⅷ】

..... 183

■報告■

緑川 浩司 山東大学訪問交流記―中国歴史紀行（1）

..... 198

■書評■

松岡幹夫著『日蓮仏法と池田大作の思想』

..... 204

谷口典子著『福沢諭吉の原風景 父と母・儒学と中津』

..... 210

（評者 石井英朗 ほか）

■活動報告■

例会活動報告

..... 212

■論文投稿規定■

論文投稿規定

..... 214

■論文英文要約■

論文英文要約

..... 215

【特集】国際シンポジウム「東洋の人間観」

第二回 大成至聖先師孔子祭・いわき短期大学創立四五周年・
東日本国際大学一五周年記念式典

「東日本国際大学から世界へ」を掲げる本学では、去る二〇一〇年六月二日（火）学内「大成殿」において、「大成至聖先師孔子祭」の神事を執り行ない、翌日いわき芸術文化交流館アリオス大ホールにて、いわき短期大学創立四五周年および東日本国際大学創立一五周年記念式典を開催いたしました。

また式典に続き国際シンポジウム「東洋の人間観」を開催し、国内外からの来賓ならびに本学学生、付属昌平中学・高校をあわせ約一三八〇名がシンポジウムを熱心に聴講しました。

まず基調講演として、国立台湾大学文学院院长・文学博士・葉國良先生が「東アジアの人性論私見」という題名で講演をされ、引き続き松岡幹夫・本学東洋思想研究所副所長司会のもと、国内外の六名の各先生方による発表、ならびにデスカッションが行われました。

国際シンポジウム開催にあたって

本日、第二二回大成至聖先師孔子祭にあわせて「東洋の人間観」に関する国際シンポジウムを開催することができ、大変うれしく思います。開催に先立ち、この学術シンポジウムの趣旨説明を、簡単にさせていただきます。

近年、わが国では「危機」「不安」という言葉がしばしば語られます。これまでのように右肩上がりの成長は終わりを告げ、日本社会は成熟期を迎えています。国際的な経済危機の渦中に、日本もまたあります。少子高齢化は今後ますます進み、将来の生活不安ということがしきりに言われています。私たちは、これまでの生き方、将来への見通しの変更を迫られているのです。

二五六二年前に生まれ、連綿と語り継がれてきた孔子の教えには、人としてどのように生きるべきかの道筋が示されています。将来への不安を抱き、今後どのように国家として、また一人間として生きてゆくべきか——今こそ、「古典」にその答えを求める時ではないでしょうか。「東洋の人間観」という題名に、私は以上のような思いを込めたつもりです。洗練された活発な議論が展開されることを期待しております。

また、同日夕方からは、より専門的な質疑応答と学術交流を深める目的から「第二部 トークラウンジ」が開催され、理事長・学長以下本学教員と海外の研究者による本格的な学術会議が開催されました。以下、本誌特集では、学校法人昌平齋理事長・田久昌次郎のシンポジウム開催挨拶（平成二二年七月二三日「福島民報」掲載を転載）、ならびに各先生方の発表原稿を掲載し、当日の報告といたします。

学校法人昌平齋理事長 田 久 昌次郎

【式典概要】

第二二回大成至聖先師孔子祭

いわき短期大学創立四五周年および

東日本国際大学一五周年記念式典

二〇一〇年六月二日

一〇時～ 本学大成殿にて孔子祭挙行

一四時～ いわき市長表敬訪問

二〇一〇年六月二三日

（いわき市芸術文化会館アリオス大ホールにて）

九時四五分～ 第一部 記念式典開催

一〇時三〇分 記念公演

「韓国重要無形文化財第一号宗廟祭ほう禮楽保存会」

一一時二〇分～

第二部 「東洋の人間観」に関するシンポジウム

基調講演 「東洋の人間観」

国立台湾大学文学院院长 葉 國良教授

一三時～ 国際シンポジウム開催

一八時～ 歓迎晩餐会

基調講演 東アジアの人性論私見

国立台湾大学 文学院院长 葉 國良

翻訳 宮岸 雄介

I はじめに

この度の講演で取り上げる東アジアとは、日本海・黄海・東海をめぐる地域を示して言うものである。また、いわゆる「人性」とは、人間の基本的な傾向と特質を意味する。すなわち、人性論とは人間に対する基本的な傾向と特質を議論することである。さまざまな分野の違いから注目してみると、それぞれの人性論が取り上げる「人」が意味する内容は、人間全体を示したり、複数あるいは単数でも用いられたりと一定しないかもしれない。

たしかに東アジア地域は数千年来、豊富な文化を育み、極めて多様な人性論を伝えてきた。ある人性論は宗教によって発生し、またあるものは哲学によって発生した。近代になると科学によって生じたものさえある。東アジアにおける宗教とは、具体的に、シャーマニズムに端を発し、神道・道教・仏教・ラマ教・カトリック教・イスラム教な

どが挙げられよう。また哲学は、儒家・道家・法家などが想起されるが、儒家自体も中国歴代王朝を通じて、先秦儒学・漢唐儒学（訓詁学）および宋明の性理学・心学など、多様な展開をして現在にいたっている。科学の方面でも、人性論は遺伝科学・認知科学など違った角度からの人性論が展開されてきた。

よって人性論は、このように多様な分野で専門用語を使って理解されてきたため、それぞれの学説の間では往々にして同一語彙でも違った意味で説明されてしまったり、同じ意味を示す事象が別の語彙で説明されてきた。そのため、それぞれの学説によって発生してきた人性論を、同じ土俵の上で一概に論じることは極めて困難であるように思える。

しかし、幸いなことに、本大会では、すでに「孔子と仏教の人性論」にテーマが限定されている。そこで、基調講

演を担当するものの責務としては、中国のことわざに言う「引玉の瓦」、すなわち大方の卓見を導き出す役割を果たせばいいと考え、具体例をいくつか提示しながら卑見を述べさせていただきたい。行き届かない点が多々あるかと思われるが、大方のご叱正を請う次第である。

II 人性論は既存の文化と習俗の反省から生み出された

発表者の知る限りのあらゆる人性論を紹介すると極めて複雑になってしまうので、既存の文化と習俗に共通してみられる「思考様式」を最初に取り出しておきたい。

まず仏教を例に挙げてみよう。仏陀の時代、インド社会は、バラモン・クシャトリア・バイシャ・シュードラという四つの階級があり、それぞれ違った種姓であった。インドの宗教は、社会階級の最高位であったバラモン階級がバラモン教を信仰していたため、その教義によって衆生は不平等なものとされ、バラモンを至上として、下層の種姓は上等種姓に従うことが余儀なくされた。王子であった仏陀は、人の身分の高低貴賤は出自によって決められるべきものではなく、その行為によって決められるべきであると主張した。そして人々には仏法を学び賢人になる権利があるとした。たとえば『別訳雑阿含経』に、

応に生ずるところを問うべからず、宜しく其の行うところを問え。微木は能く火を生じ、卑賤は賢達を生ず。と説かれるように、仏陀の平等観念は、まさに当時の既存の文化と習俗の反省から生じたものであった。また、かつて中国の福建・浙江・江西省一带にマニ教が流行したことや例に挙げてみよう。マニ教は西暦三世紀初頭、ペルシャで発生し広まった。ペルシャは東西交流の要所で、マニは周囲の地域で流行した宗教の教義を知る機会に恵まれた。そのため、マニ教に盛り込まれた教義には、東西宗教の要素が混じり合っている。ササン朝ペルシャ王朝（二二四―六五一）の国王サボラの著作『サボラガン』を捧げた中で、マニは以下のように書いている。

明神の使者は一回また一回と知恵と善行を人間に伝えた。ある時代には、仏陀という使者がそれをインドに伝え、またある時代にはゾロアスターという使者がペルシャへ、またある時代はキリストという使者が西方に伝えた。今、再び啓示を下し、この最後の時代に、予知能力を備えた職分を私マニの身の上と与えてくださり、私がバビロンに神の真理を伝える使者となりま

した。

この話より、マニが仏陀（紀元前六世紀）、ゾロアスター（紀元前六世紀あるいはそれ以前）、キリスト（紀元前一世紀）らが伝えていた福音を皆理解しており、これよりマニ教の教義には、仏教・ゾロアスター教とキリスト教の要素が入り込んでいることがわかる。特にマニ教は、その地のゾロアスター教の近親者が結婚する習俗を見て、大きな反感を抱き、人類に汚れた習慣をもたらすものとみなした。

マニ教の創世神話では、明尊などの神霊は「非性」の方法で誕生したとしている。人類の始祖アタンとシャアは明るい分子（明性）を持っていたが、諸々の悪魔の血統も引き継ぐ。子孫が悪魔と交わって誕生していくことを繰り返していくと、後世には人の道が乱れた状態のまま人類が繁栄していくことになってしまう。そのため、人類はもともと罪を背負っているとされるのである。とりわけ肉体は諸々の悪魔からできているので、光明の分子は体内に閉じ込められてしまっている。それゆえ肉体は地獄そのものと言っても過言ではない。人は、肉体との闘争を通じてのみ明性を地獄から救い出すことができる。マニ教の教義によると、マニ教の僧侶だけは、性行為・農耕・殺生を禁じることなどから逃れられるので、死後に悪魔から解放され、

の荀子が、性悪説を唱えた。『荀子』巻一七性悪篇の中に、以下のように書いている。

人の性は悪にして、其の善なる者は偽なり。今、人の性は、生まれながらにして利を好むこと有り。是に順う。故に争奪生じて、辞讓亡ぶ。生まれながらにして疾悪あり。是に順う。故に残賊生じ、忠信亡ぶ。

凡そ礼義なる者は、是れ聖人の偽より生じ、人の性より生ずるものにあらず。

荀子が強調しているのは以下のことである。人は生まれながらにして私利私欲であるため、社会秩序は人の本性に依拠しては維持できない。だから後天的な努力を用いて、聖賢の定めた規範に従うべきである。聖賢が定めた規範とは、儒学が説くところの礼楽の礼節である。これに対して、荀子の弟子である韓非子は、この人性論を抛り所しながら、極端な法治理論へと発展させていった。その理論の中には、人は明らかに物質を重視する傾向が認められる。これはイギリスの思想家ホブズ（Thomas Hobbes[1588-1679]）が性悪説から社会秩序の問題を考えたことに類似する発想がある。

明るい新樂園へと登っていくことができるという。そのほかの人は、生来の汚辱を捨て去ることができないので、来世は多くの人はただ選民あるいは凡人となり、大部分は植物になるかそれにも及ばない動物になりはてしてしまうのである。

以上のような論理的展開からも、当時の文化と習俗はマニ教の人性論に大きな影響を与えていることがわかるであろう。

Ⅲ 人性論が次々と社会規範を作り出す

人性論の源流は既存の文化や習俗への反省・違和からできており、そこには必ず明確な学説と主張が形成されている。性善説では、善のきっかけを発揚し悪習を斥ける議論から抜け出せず、いつぼうの性悪説では、本性を抑制して悪を除く主張がから出ることはない。また、性善悪説は善を掲げ、悪を取り去る主張に拘泥するといった具合に、みなそれぞれに理論を形成してきた。要するにこれらの主張の実践が、新しい社会規範を作り出したのである。しかし、この一規範にいったん弊害が現れると検討がなされ、新しい人性論と主張が再び提出され更新されてゆくことになる。この角度から考えてみると、最も簡単に思い出されるのは法家であろう。中国では、孟子よりやや遅い時代

性悪説は厳格な法治を導き出す。秦の始皇帝の政治はその好例であろう。一方、性善説にも社会生活に対するマイナス面の影響も見逃すことができない。宋代以降、東アジア地域に広く影響を与えた程・朱の学説は、孟子の性善説に立脚しながら、「天理に存し、人欲を滅す」と主張した。その人性論の中には、本然の性は不善ではないと言うほか、いわゆる氣質の性というものがあるとする。

氣質の性とは、いわゆる七情六欲で、生来人に備わったもので、美悪とは同じではない。もし七情六欲を勝手に発展させてしまったら、悪を導き出してしまい、節制を加えなければならなくなるであろう。この天理と人欲との対立の思考の図式において、さまざまな社会規範が形成されていった。氣質の性を本然の性に近づけるために、理学の先生は毎日衣冠を整えて、襟を正して正座をし、「半日読書に勤しみ、半日静かに座る」という勉強のやりかたを実践したが、これは中国古代知識人が「礼義・音楽・弓道・乗馬・書・算術」（六芸のこと）をたしなみとしたのとは大いに趣を違えている。情欲のよくない発展を抑制するために、父母は、性に目覚める年頃の男の子と女の子が性欲を描写した書物を読むことを禁止した。しかし、これによって青少年たちは性に対する知識が欠乏してしまった。「餓死することはたいしたことがないが、礼節を薄なうことは

重大事である」ことを教育するために、社会では、たとえば未亡には後家を通さなければならぬという慣習法が形成された。当然、婚約中に男性に死なれた女性が結婚せずにいること、夫に殉じることなどは、見識の狭い学者や愚かな夫の家庭のすること、必ずしも程・朱が提出した人性論の内容を低めるものではない。

IV 三種類の人性論における思惟の方向性

これまで述べてきた二つの章の論述で、人性論と人類の生活とが密接に関係していることがわかった。しかし、人性論が発生するには、それぞれに違った背景がある。筆者はそれを三種類に類型してみた。すなわち、宗教的思惟、哲学的思惟それから科学的思惟である。

1 宗教的思惟

東アジアには多くの宗教があり、それぞれに宗教にも無数の宗派があるため、その主張にもしばしば差異が認められる。しかし、既存の宗教には、人性論においてある共通の思考様式が認められる。その中の一つは、その宗教の創世神話が善悪の根源に神と悪魔を想定していることである。

たとえば、隋唐時代にゾロアスター教が伝わった。その

教義によると、人類は善の神アフラ・マツダによって誕生した。つまり、人の性はもともと善であったが、善の神には双子の兄弟で悪の神アラ・マンニユがいた。そこで人は悪の神の影響を受けて墮落してしまった。すなわち、善であるか悪であるかという問題は、人の選択に委ねられているのである。また、マニ教では、悪魔と人類の始祖が性行為をしたため、人類の肉体にはもともと罪悪があり、肉体の内に閉じ込められている光明の分子が善のもとであるとしていた。この教義によれば、善悪は神と悪魔によって生じるものであることがわかる。肉体にもともと罪悪が宿るとする説は、旧約聖書の中の原罪の説に類似している。日本では、復古神道の唱道者である本居宣長が「葛花」の中で、「人の心の善悪は、もともとみな神のなすところ」と言っている。

しかし、インドに起源がある仏教はこれらと同じではない。仏教には創世論がない。人の本性も神と悪魔からもたらされるものとされていない。人の悪は自分自身の煩惱から来るとしている。人がもし煩惱を取り去ることができれば、六道輪廻から逃れられ、涅槃に至り仏となることができると。人々には皆仏性があり、仏教では誰もが成仏できることになっており、ある人は羅漢にさえなれる。各流派の観点により違いますが、大乘仏教ではおおむね人々は仏性を

持っていると言っている。天親の『仏性論』では「一切衆生、悉く仏性あり」としている。これは人だけを問題にしているのではない。このため、中国禪宗の六祖慧能は『壇經』の中で、「若し自らの性を識り、一たび悟れば即ち仏地に至る」と言っている。意味するところは、人々はみな自ら備える仏性を發揮すれば、必ず成果を出すことができるということである。

2 哲学的思惟

哲学的思惟の人性論は、自ら思索をした人が世間の現象について試みた観察と分析から生じたものである。それは人が社会において他人と互いにどのように関係していくかという視点で考えられてきた。切り込む角度は同じではないので、善悪の生じる原因についてもさまざまな議論が展開され、意見も多岐にわたるが、これが哲学界の特徴でもある。哲学的思惟は宗教とは関係がないが、宗教の例を敷衍しながら説明していくことにする。

たとえば『論語』で孔子が「性は相近し。習うは相遠し」（陽貨篇）と言っているが、孔子は性の善悪についてはこれまでではつきりとは述べていない。「ここで知りうることは、「人々の本性はお互いに近い」と述べるにとどまり、皆同じだとは言っていないということだ。ここで孔子は全面的

に人の本性を描写しているのではなく、深くこのことを議論しながらなかつたことがわかる（以下の文参照）。そこで、彼の後学たちは、どのように意見が分かれていったのか、その軌跡を覗いてみることにしよう。

王充の『論衡』によると、孔子の後学の中で、世碩は、「人の性に善あり悪あり。人の善性を挙げて、養いて之を致せば則ち善長ず。性悪にして、養いて之を致せば則ち悪長ず」（本性篇）としている。また、蜜子賤・漆雕開と公孫尼子も「人性に善あり悪あり」とする。筆者の研究によると、公孫尼子は心・気・情・性を客観的存在として、また悪と善は価値を表現する用語として用いている。人は努力して心・気・情・性を用いれば善に向かうことができるが、それを求めなければ悪へ導かれてしまう。これより、公孫尼子の観点はおそらく「性は善になることもでき、不善になることもできる」ということになるであろう（以上『論衡』本性篇による）。

一方、『孟子』を見ると、告子の「性は善も無く、不善も無し」という説、「性に善なる有り、性に不善なる有り」（告子章句上篇）という説が見えるが、みな孟子から論駁されている。

孟子は、周知の通り、性善説を主張した。彼は人々には

みな惻隠、羞惡、辭讓、是非の心があり、それに対応する仁義礼智の四善端を備えているとした。そして、「苟も能く之を充たせば、以て四海を保つに足る、苟も之を充たさずんば、以て父母に事うるに足らず」（公孫丑章句上篇）と言っている。

しかし、思想構造から見ると、孟子はまだ悪がどこから来るのかという問題を充分には解釈し得ていない。そこでようやく程・朱の時代になって、深い解釈が出てくるに及んだ。程子がかつて「性は相近し。習いは相遠し」（『論語』陽貨篇）という二句を解釈して、「これは氣質の性を言っている。性の本を言っているわけではない。もしその本を言うなら、性とは理であると言わなければならない。理は不善ではない。孟子のいう性善説はこれを言っているのである。どうして『相近し』のことを言っていると見えようか」と言っている。

また朱子も言った。「このいわゆる性とは、氣質を兼ねて言うものである。氣質の性はもともと美惡の違ひがある。それゆえ最初にそれを言ってしまうと、皆お互いに遠くなってしまう。しかし、善を習えば善になるが、悪を習えば悪になる。こうなると初めてお互いに遠くなってしまうだけだ。」しかし、本然の性のほかにどうして氣質の性があるのだろうか。性と理の關係は何であろうか。情と

性の關係は？これらの問題も、程・朱が直面しなければならぬ問題であった。

また中国では、程・朱の「性即理也」という説の他、王守仁（一四七二―一五二九）の「心即理」というものもある。朝鮮では、李滉（一五〇一―一五七二）、成揮（一五三五―一五九八）、奇大升（一五二七―一五七二）、李珥（一五三六―一五八四）などが「四端七情」の論争を展開している。その後、東アジア区域では、さらに程・朱の学説に対する反響が広がっていった。

中国では清朝になると、戴震（一七二三―一七七七）、凌廷堪（一七五五―一八〇九）などが程・朱の理学が「天理が善をつくる」説や「人欲が悪となる対立構造」説などに不満を提起した。「義理」を相対化することによって、戴震は「理義」の説を提案し、「性理」を相対化することで、凌廷堪は「復礼」の説を出した。朝鮮実学派の丁若鏞（一七二六―一八三六）は『孟子要義』の中で「性とは心の嗜好する所なり」と述べている。日本では、伊藤仁齋（一六二七―一七〇五）、荻生徂徠（一六六六―一七二八）は古学を標榜し、程・朱の学に対抗し、「天理存するも、人欲滅す」と言った。また、本居宣長（一七三〇―一八〇二）は『直毘靈』で「人欲も天理である」と言っている。

講じる以外に、不老長生を追求し、あるいは性命の複製を目指すことが理解できるであろう。

3 科学的思惟

科学の「人」に対する研究は、共通性を観察することと同時に、異質性についても注意を払って研究する。物理学・数学が盛んになった一七世紀から一九世紀にかけて、人も機械的に運行する宇宙の一部と見なされ、機械で人性も取り扱われるようになり、人性についての認識は、細分化されて分析されるようになった。その後の行為主義や認知科学はこの種の思惟の延長線上にあるということができて、ある人のその行為について説明できるようになった。たとえば、自閉症の人がなぜある種異様な行動をするのかといったことなどである。神経倫理学者は系統立てた実験を通して、人が自己中心的性質、利他的な性質あるいは道徳判断をそれぞれ行う脳の区域を指し示すことができるようになった。

チャールズ・ダーウィン (Charles Darwin 一八〇九―一八八二) が進化論を提唱して以来、動物的見地に立った研究も行われるようになった。一八七〇年某日、イタリア

ここで最後に、哲学の思惟から宗教へと派生したものと、道家と道教を例に説明しておきたい。『老子』の説によると、天地万物は生成した後、人は世間に存在して以来、あらゆるすべてのことを人為的な価値観で判断するようになったとする。「五色は人の目をして盲たらしめ、五音は人の耳をして聾ならしめ、五味は人の口をして爽たらしめ、馳騁收獵は人の心をして狂を発せしむ。得難きの貨は人の行いをして妨げしむ」（二二章）というように、人性は文明の汚染を受けて墮落したと説いている。

しかし、この段階における善悪は、まだ本當の善悪ではない。人が道を悟り、本来の姿に回帰し善悪もまだ未分化の段階に達したときに、本當の善というものが見えてくるのである。『莊子』に、「其の性情に反れば、其の初に復る」と言っているのがまさにその境地に当たる。要するに、人が悟って大道を得ると、人為的な価値のしがらみの中から抜け出ることができ、朴にもどり、真に帰ることができるのである。心性を修練しなければならぬ他、肉体にも苦悩の根源がある。それゆえ『老子』は「吾大患有所以のもの、吾に身有るがためなり。吾に身無きに及んでは、吾に何の患い有らん」（一三章）と言っている。以上により、道家思想を吸収した道教は、その発展方向が心性の修練を

の医者セザール・ロンブロン(Cesare Lombroso 一八三六—一九〇九)はある強盗の脳を解剖した際、小脳のある部分と下等脊椎動物が似ていることを発見し、彼はこの人の犯罪はこの種の生理的原因から引き起こされたものだと考えた。そして、「犯罪の本質と起源は、これによってすでに謎が解けた」と宣言するに到った。この説は西洋では犯人に対する態度に影響を少なからず与えてきたが、その説は必ずしも科学根拠に基づくものではなかったので、今日の犯罪学では別段その観点は信頼されているわけではない。

しかし科学界において、人類とチンパンジーの行動の基因には九八割の類似があることが実証された。人性と霊長類の本能では、どこが共通し、どこが相違しているのだろうか。人類は人性の中の動物性をいかに克服してきたのであろうか。これらの多くの問いを放置したまま問題の本質を考えることはできないであろう。

科学の進歩は私たちの視野を本当に開かせる。しかし、科学者たちがこれまで人性の問題を納得行くように解釈するためにしてきた努力にも一定の限界・留保をつけるべきである。たとえば、後天的に同じ教育を受けさせた一卵性の双子の性向と願望に、著しく差異が生じることがわかっている。このことは、科学的に脳を調べることによって理解でき

吾嘗て終日食わず、終夜寝ねず、以つて思う、益無し。学ぶにしかざるなり。(衛霊公篇)

と。孔子が「以思」と言っているのは、結局、何を考えていたのであろうか。明確な文章はないが、おそらく本性・天命・生死などは古代における自己の重大問題であった。ただ、孔子が思索をする段階で、この種の問題を議論していくことに意味を見いださず、詳細を述べなかつたのではないか。そのため、子貢は以下のように述べている。「夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」(『論語』公冶長篇)と。生死の問題について、孔子は子路が「鬼神に事えん」こと質問したことに答えた。「未だ人に事うる能はず。焉んぞ能く鬼に事えん」と。子路が「死」について質問をしたときには、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と返答した(以上先進篇)。孔子は対比の方法を用いて、知りうる世界と知ることができない世界の軽重を明らかにしている。そして、知ることができない世界について議論することを拒絶しているのである。孔子が学生に指導する際、その方向性は、現実の人生の中で掌握できる範囲で、学習に励み、己に克ち礼に復り、仁・義などの美德を蓄積し、自分を君子・

る範囲を超えた道德問題であり、人性論は先天的遺伝と後天的教育の他に別の要因が存在しており、その研究が待たれること暗示している。

要するに、科学研究が人性論の問題究明に及ぶとき、人文科学の課題が重要な位置を占めることがわかる。

V 孔子と仏陀は知ることができない範疇について議論を避けていること

東アジア区域では、文化に対して最も影響を及ぼしたものは儒学と仏教であると言えよう。孔子と仏陀には共通点がある。それは、知ることができない範疇のことについて議論を避け、人々には知りうる世界の中のみにおいて、道徳を積んで修業することが力説されてきたことである。

『論語』に載っている、孔子の人性論に関するものとしては、ただ「性は相近し、習いは相遠し」(陽貨篇)という一説があるのみであるが、また、「命を知らざれば、以て君子と為すこと無きなり」(堯曰篇)、あるいは「五十にして天命を知る」(為政篇)などと自らの生涯を振り返っているものの、この問題を深く述べることを避けている。筆者は、孔子が性・命・生・死の問題について深く語らないのは、おそらく深慮熟考の結果であろうと思う。孔子は言う、

仁人さらには聖人へと向上させていかせることであった。

仏陀も同じように、仏陀の前に存在した教派や学者は、かつて世界は有限か無限か、肉体と精神は一体なのかどうかという問題を提出したものの、仏陀とは大して論争することはなかった。著名な『仏説箭喻経』の内容は、仏陀がマラクマラ(鬘童子)にこれらの問題の無益さについて詳しく説明しているものである。ただ答えが正しいか反対であるかを論じないと、人を誤って横道へ入り込ませてしまうので、この仏経の中にある「十四不可記」で、仏陀は次のように言う。

云何不可記此非是義、亦非法、非是梵行、不成神通、不至等道、不与涅槃相应、是故不可記。

この「不可記」によれば、仏陀は談論を希望しなかったことが分かる。仏陀の教えによると、仏を学ぶ人は、戒・定・慧の三学で涅槃に到達し、ようやく正道たりうるのである。もしこの角度から眺めれば、孔子と仏陀の伝道は、みな実務面から現実の人生に向かい合っていて、できるだけ玄妙で知ることができない世界に関わらないようにして、「克己」と「学習」を強調していることがわかるであろう。よって筆者は以下のように考える。すなわち、これは東アジア

の人性論の精華である。ここには自己満足を追求し、他者を尊重し、人生に多大なる可能性があるという諸要素が含まれているので、人性の輝かしさをより高らかに高揚させているのであると。

VI 孔子と仏陀は人性の輝かしい面をより高めていること
管見の及ぶところによれば、孔子と仏陀の偉大なところは、積極的に人性の輝かしさを高めていることである。ここに筆者は、理心・平等そして博愛の三者を取り上げてみたい。人はただ理心を持っているから、相手に対して平等に接することができ、平等に接することができるからこそ、他の人にも博く愛し、利益をもたらせてあげられるのである。孔子は人と人との関係には、必ず理心が共有されおり、心と心が通わせることができるとしていた。子貢は「一言にして以て身を終わるまで之を行すべき者有りや」と質問をした。孔子は答えた。

其れ恕なるか。己の欲せざる所、人に施すことなかれ
〔論語〕衛霊公篇

このような態度から、社会上のさまざまな役割の人々は地位や、身分、年齢などが違って、相手の立場に立って相

べてきた。衆生を平等にみる見方には、すでに自らの慈悲の気持ちを抱かれており、ここにも理心を共有する発想が認められる。『雜寶藏經』には、以下のような記載が見える。鬼子母に一万の子どもがいたが、他人の子どもを喜んで食べる習性があった。ある人がそれを仏陀に告げると、仏陀はその幼子嬪伽羅盛を鉢の底に閉じ込めてしまった。鬼子母は幼子をあちこち捜し回ったが見つからず、ついに仏陀の前で助けを求めた。仏陀が言った。「そなたには一万もの子どもがいる。たった一人がいなくなっただけで、何でそんなに苦しんで探し求めるのか。世間の人民は、子どもが一人かあるいはせいぜい三人・五人程度である。そなたはそれを殺害したのだぞ。…そなたは今もし三帰五戒を受けて、生涯殺すことを止めたら、そなたの子どもを返してあげようぞ」と。すると、鬼子母は三帰五戒を受け、仏陀から子どもを無事返してもらった。鬼子母はもともと悪魔であったが、その後改心して子どもも神様になった。この伝説から、仏陀の鬼子母に対する開示はまさに理心を共有する戒めを窺い知ることができよう。理心を共有することができれば、平等に人に接することができ、博く人を愛し他人に利益をもたらす精神を持つことができるのである。孔子と仏陀は人生に対する態度は必ずしも同じではないが、理心・平等・博愛など人性の輝かしい面を向上させよ

手の考え方に思いを致さなければならぬと孔子は主張している。お互いに自分の本分を守り相手に対することは、まさに「君は臣を使うに礼を以てし、臣は君に事ふるに忠を以てする」（八佾篇）ということであり、すなわち父の慈しみの情・子ども孝行・兄の友情・弟の恭順さの発露が豊かに人間関係を育むのである。こうした態度から、子貢は「如し博く民に施し能く衆を済うものあらば何如ぞや。仁と謂うべきか」（論語）雍也篇」と質問した。

孔子は、「何ぞ仁を事とせん。必ず聖か。堯舜も其れ猶おこれを病めり。夫れ仁者は己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達せしむ」（同上）と。「博く民に施し能く衆を済うもの」こそが自分が求める気持ちと他人に施す気持ちが一體となつているため、孔子はこの態度を「聖」であるとしたのである。同時に孔子は、こうした基本的態度に共感して孔子の門を叩く後学に対して、「有教無類」「未だ嘗て誨ること無くんばあらず」と発言していた。まさに萬世の模範であったと言えよう。広範にわたって理心を共有して人に接することに、平等と博愛の精神が含まれていることがわかる。

以上の孔子の考え方は、仏陀のそれに酷似している。これまですでに仏陀が衆生を平等に導き説いて来たことを述

うとし、その努力のあますことない余力でお互いの輝きを増しているのである。

VII 結論

人類はすでに文明の洗礼を受けきたが、わずかここ百年の歴史を通観してみると、依然として身の毛もよだつ惨事が後を絶たない。なぜドイツのナチス党は数百万のユダヤ人を殺したのだろうか。どうしてほんの十数年前に国家が種族の浄化を推し進め得たのだろうか。この人種における人性の要素は何なのであろうか。

現代の東アジア地域はまさしくグローバル時代の流れに巻き込まれ、さまざま思考様式がこれまでとは比べものにならない速さで伝わっている。これは東アジア地域の文化を豊かにする好機であるが、思わぬ危機も同時に抱え込んでいる。目に見えない危険なマイナスの人性が表面上は隠されているので、人々の生活は今なお本当の脅威に気がついていない。知能指数と能力で種族差別をしたり、宗教戒律で性差別を行ったりということが、これまで若干の国で見受けられた。自由経済理論を笠に着た金融詐欺、あるいはホットマネー略奪により人様の金銭を盗んだりすることも起きている。核拡散防止を利用して他国に嫌がらせをしたりする様も見受けられるが、これは実際に強国が行って

いることである。これらの挙動には、その背後に人性の理論が暗黙の内に人々に私利私欲の本能を鼓舞させて扇動している事情が潜んでいる。

以上により、数千年来の文明は人性を全面的に昇華させてきたわけではないのである。われわれの負の人性は、なおも別の姿に面目を変えて出現してきている。そのため、学問の世界では、人性論の議論をいつそう進め、人性の輝かしい面を発揮させ、悪質な行為を暴き出していかなければならないであろう。これこそが、我々にとって、中絶してはならない課題なのである。



講演する 葉 國良先生

講演一 儒家の人間理解

I 緒言

人間とは何かという問いに対して、人間を叡知人、宗教人、工人などと別ける区別の仕方がある。しかし儒家では、このような類型論よりも人生での体験を重視して、自身が品位を得た徳性を他人に分け与える点に人間性を見出している。つまり、儒家の人間観とは徳性人として把握することにある。徳性とは私自身を考えるよりも、他人と自然の対象物を配慮する心の社会性をいう。儒家では、人間の存在は人間の共同体の中の構成員であり、個人的な人間として解釈するのではなく、他人と共に生きる存在として把握している。

儒家の人間に対する理解は、文化人類学で重視する人間文化の問題とも関連している。言い換えれば、儒家の徳目を人間関係の中から実践倫理に解釈している点に特徴がある。人間に関する解釈は観念的なものではなく、現

成均館大学校 儒学東洋学部教授 徐 炯 遙

翻訳 山田 紀浩

実的な関係性を重視する。

従って、人間の本性を実践する徳性と解釈し、その実践は人間の環境の中から成されると理解する。つまり、人間の本性を表す徳行は、人倫関係であるといえる。特に儒家では、自分が他人を理解する方法として潔矩之道を、忠怒は仁を実践する方法と把握している。

東北アジア地域には、古代より人間が自然、万物の中で最も尊い存在であるという天地人の三才思想が伝わってきた。三才とは、易伝での八純卦の初畫、中畫、上畫を分け、地道、人道、天道を象徴し称する言葉である。人間が尊い存在であるということは、人間は小宇宙として天道の要素と地道の要素を兼ねているという意味である。人体の模様は天に似ており、頭の形状は丸く天に向かい立体的に直立であり、足の裏は平べったく地に似ている。このように人

間は身心の二重構造を持ち、精神的な心性と物質的な肉身が調和良く平安を維持することを希求する。

また天道とは、仁義というかたちで現われる天道である。また、天道と人道、あるいは自然と人事が互いに統一されたものだという天人関係の観点から、天人合一の思想を土台に人間の行為を解釈している。従って立派な人間は言行が一致した者だとされ、知行が合一した者であり、文化人、徳性人、聖人などがそれにあたる。

儒家の理想は、人間らしい人間になることである。これを差し大人、君子、聖人という。儒家の人間観は、どんな人間になるかという為人論に代替でき、人生の価値を論ずることが主題となる。人間として最も望ましい人間を聖人と言ひ、私人になることを願う求聖¹の学問である。儒家で言う聖人之道、君子之道、大人之道は全て、人の道に関わっているのであって、聖人に似ようとし、君子らしい人間になろうとし、天下で最も潔い大人になることを希求する。また、人間と禽獣とは一線を置き理論を通し、文化人になることを望む。それにより公義と私利の分別を論じ、君子と小人とに人間を分けたりもする。

以上をまとめれば、儒家にとつての「人間」とは、生命体としての性格を分析することだけでなく、生活自体が礼俗的であり聖俗的に成熟していく文化人になるこ

と、つまり人の道を獲得することなのである。

II 徳性人の社会性

人間の生活は、自己と他人が共同生活を営むものである。そのため人間は、自我と他者が同一な徳性を持っていることを前提とする。その共通する徳性を自覚することを通して、自我と他人が共に最高の至善世界を経営できるとみなす。たとえば、孔子は「修己安人²」を人間らしさの実践の徳行であると説明している。

その人間の命は、天賦的なものと考える³。従って人間の本性は天命によるものであり、「天の品部なものが性⁴」であり、日頃の礼楽制度は人間の情緒を根本として作られたものとし、⁵「礼は本乎人情⁶である⁷」という。

儒家で言う「仁慈」という言葉は、人間らしさ(徳行)と、礼儀正しい行動に関わる。儒家では文明と野蛮の区別を⁸人禽之辨⁹という。この対照として、人間は文化人だという結論を導くわけだが、それが「仁慈」につながっている。

荀子は、人間やサルは他の動物とは異なり二足、無毛という身体的な特性が似ているが、人間が人間である理由は、汁と薄く切った肉を食べ、禽獣には父子がいても父の親愛がなく、雄雌がいても男女の分別がないが人道はこれとは違ふと述べた¹⁰。

「こうした本性により、仁に居し、義に經由し、仁義により成されることを名付けて徳性という。徳性とは本来、上天から受け取った事情を高め、これを受け入れ、如いてはこれを忘れぬこととある⁷」——この言葉にあるように、儒家では、人間は実践的に仁義の本性を持っているとみる。しかし後天的な現実の社会環境のあらゆる所で、人間の心靈の中で汚染された人素が浸透し、仁義の徳行に逆らう行為をしてしまうという。

ところで、儒学での徳目とは実践的な徳行を言う。徳のもともとの文字は「恵」である。古代には漢字を横に並べるのでなく、上下に合体させて使った。徳は得としたりもするが、これは人間が生まれながら得た本性を意味する。また、人間は身体的に直立歩行し、我々の心はやはり真っ直ぐであることを考え、直心すなわち「恵」であるという。

孔子は、「天は私に徳を与えたが、桓魋が私をどうするのか」と述べた。この話は『史記』の孔子世家を見れば、孔子が宋の国に行ったとき、弟子たちと共に大樹の下で習礼をしている時、宋の司馬桓魋が孔子を殺そうと、その樹木を切り取るうとしたならば、弟子たちがそれに、抱き支えてしまうであろうと述べている。この例えは、孔子が恐れる必要が無いという意味で述べた言葉である。

「恵は、外的に他人から得るものであり、内的には自信

から得るものである、直に従い心に従う⁸」。ここでの徳は、今度は正直であることを言う。正直であるということとは、他人の邪曲を見つけ出し、直にすることである¹⁰。たとえば朱子は、「徳性とは私が天から得たものとしての正理である¹¹と解釈した。

人間は本質的に群聚する社会的存在である。従って、自他が共存するために社会性を拡充しなければならぬ。こうした社会性では、他人を配慮する心が徳性ということになる。そのため、人間の徳性は他人のために考える社会性を内包しているとされる。徳性とはひとつの品性にすぎないものではなく、人事の実践として実行され徳行となるものである。人間の意識と行為は宗教的には靈性を啓発するものならば、倫理的には徳性を涵養するものである。その全てを考える心を広くさせなければならぬのである。

東洋の伝統の空間概念には「六合之内、八方之外¹²」というものがある。ここでの六合とは、天地と四方、すなわち東西南北を全宇宙とするが、六合は上下、前後、左右の立 bodies の範囲を指している。八方は、六方に内外する空間を合わせ上下内外の四方と前後左右の四方をまとめて言うものである。

これを人体の直立歩行する特性を軸にして、時間性と空間性を合わせ生命哲学的に解釈することが可能である。人

事は心身の内外であり、陰陽待対を成し人間の動静が起きる。仁義礼智信の五徳を常にそなえた行動が生まれる時、徳行になる。内外が一つになるならば中和をなしたりもする。前後、上下、左右、内外のそれぞれが縦横に結ばれ八方に広がれば、中和を成すであろう。つまり、東洋の伝統的空間概念と人体への理解をつなぎあわせると、以上のように八方に徳の広がる中和の考え方となるわけである。

ところで、ここでの中字の構成は、1字形の垂直と1字形の平衡が合わさり、十字形の縦横を作ると共に、規矩の尺度が出来、円方形の円満と方正が集まる。いわゆる「すべてひとつ」を成す状態を言う。まさに目前の対象に対し過不及がない料量、規矩の測りにかなう一中な状態といえる。

ところで、儒家では人事の行事について上下四方左右の交際を上手にすることを、絜矩之道という¹³。絜矩とは直覚者、上下四方を恕と言ひ換えた場合、全てが人間と人間の間の交際という意味になる¹⁴。ここでの上下四方の六合は、人間関係を結ぶ人間環境である。「絜は墨糸の対象物を表すが、大小を測るものであり、矩は直角の定規として方正にするものである。自分の孝悌慈として民衆の全てが孝悌慈を願っている。それで太學での三礼（養老、序齒、恤孤）を行えば民衆も孝悌慈の気風を醸し出すこと

ことで分別があり、大人が先で子供が後で順番ができ、友達との付き合いには信がある¹⁷。この五つは、人間の大きな順序であり、また真実としてある道である。

最後に、徳性という言葉の説明をしよう。徳性とは、君子らしい君子である。徳性は人倫社会での人間が互いに交際するために、自発性と社会性として積極的に実践する固有な徳をいうものである。

Ⅲ 聖人観

人間は時間と空間の制約を受けながら生きる存在である。しかしこうした時空を超え、中華を成す人間を聖人と言う。「孟子曰く、伯夷は聖人の中でも清廉な人であり、伊尹は聖人の中でも天下の仕事を自任する人であり、柳下惠は聖人の中でも和合した人であり、孔子は聖人の中でも時に合わせ実行できる人である。孔子を集大成した者とみなし、集大成という金声と玉声で表現している。……条理を始めることは知恵のある人間の行いであり、条理を終えることは聖人の行いである。知恵を比喩するなら、工巧なことであり、偉大を比喩するなら力であり、そして遙か遠くから弓を引くようなものである。しかしそれをするのはお前の力だが的中させるのはお前の力ではない¹⁸。

これは孔子の徳に欠けたところが無く、鄭重なことの極

ができる。そこで自分が好きなことは他人も好きだということを理解できる。絜矩之道を行うことは、まさに恕であるといえる¹⁵——この言葉に最も端的に示されている。儒家の經典は、人倫日用の道を背負った典籍である。これは人間の日常事は、生命を分ける親族関係から人間社会にまで拡大され、人倫と物質的な日常を生きていく日常生活へと繋がる言葉である。生きるということは、人性を把握し、人間相互の人情を分けながら生きていくことである。従って儒家は、人事と社会における人生の規範を人道と定めるものであって、天道（天意）とは相対する概念である。人道の中心内容は仁義であり、倫理規範を人道の基礎と見ている。

また人倫とは、人間と人間の間での当然に守るべき道徳行為の規範を指す。春秋時代に五教として父義、母慈、兄友、弟恭、子孝¹⁶の実徳目があつた。戦国時代に孟子はこれを五倫として拡大展開させた。「しかし人間の道理は真実として自らにあるものであるが、ただ食を満たし綺麗な服を着ていただけならば、道理を理解したとは言えず天性を滅ぼし人倫を乱し、禽獣のようになってしまふ。聖人（帝堯）がこれを懸念し、契により司徒を迎え人倫を論じた。父母は愛し、子供は孝行をし親しくなり、王は命令を下し臣下は敬うことで義があり、夫は外におり、妻は内にいる致であることを言っている。聖人は知識をまず心で明らかにし、然る後、それを体で体得する。大学でも、事物での本末と終始と先後を理解したならば、聖人の道に近いと言っている。

聖人は真善・真美な特性を持つ者である。また、聖人は中国古代での人才に対する一種の名称であり、一般的には才能と徳行がとて高い人間を指す。君子という名称は小人や野人とは対照的に品徳が高尙な人間を指す。しかし聖人に到達したり聖人の境地をなすための個人的な修養や社会的教化がなければならぬ。

孟子は「その道を大きく実行すれば天下を教化し聖人だ」と説いた。このように聖人は、自分の言行の中で至善であることを体現するばかりでなく、社会に対しこうした至善を提供することにより、他人を幸せに導く者である。従って、聖人は内聖外王の道を体現させるのである。しかし個人であつても修身養性により、仁義の行為を露呈することはできる。孟子は「人間は全てが堯舜になれる¹⁹と述べた。また堯舜が聖人と称される理由は、本性の通り実践できるためであり、聖人は人倫の至極であると述べた。聖人之道は他でもない、人道である。人道とは他でもない、君臣であり、父子であり、夫婦である²⁰。聖人になる具体的方法は、学問と修徳を通し、知行を兼ねることである。人

間は天然的に仁義という善性を兼ね備えているが、こうした善性は個人が潜在している事実を認識し、弛まぬ学習を通し、言行の中で現していかなければならない。また聖人とは、古く最高の品德と知恵を具有した者に与えられた尊称であった。荀子は「聖人は道を具備した全善な者であり、天下の権称を得ることである」²¹と述べている。つまり聖人は最高の品德を兼ね備え全てが全善な人間として、天下の万物を衡量する標準になることである。儒家の中では堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子を聖人としている。堯、舜、禹が互いに伝承した中を守りゆけという「執中」の意識とは、人心と道心を調和させ均衡感覚を維持しなければならないということである²²。

「人道を仁と義というが、これは人間に内在している天道である。仁義を行うことは天道に従っているためである。仁義を行うことは天機の動きを待った後に行うことであり、禽獣と異なったことを行うということではない。天道は禽獣にはなく、人道は人間にのみあり仁義により実践され、大舜は人道の聖学を大切にすることが自然であろうと述べた」²³。

また管子は、道徳は区別しないと述べ、「愛民することは無私であり徳である。会民することは聚することであり、道である」²⁴と述べ、無私であることを論じた。

義を実現することである。

儒家の特徴は『漢書』の芸文志で、人倫を明るくする人道を強調すると指摘している。『中庸』で内外を合致する道として中華を示す内容にも、自身と他物との関係をどのように維持させるのかの問題が関心事である。これを解決するためには、まず自身が人間らしい善良な心を持ち、他人を敬う時には人間らしく敬う礼儀をもつことである。従って儒家の道は「修己安人」や「内聖外王」「成己成物」する道理であると解釈したりする。人間は心身の二重構造を持っている。自分の体は他人に対する態度を表わすが、心の持ち方と体の持ち方を正しくすることが大切な実践倫理として注目される。人間の美しさを評価することにおいても、身体的なものばかりでなく、心の持ち方から醸し出される表情が包まれているのか、または心身の調和を重視しなければならないわけである。

人倫とは、他でもなく、個人が社会と共に生きる人間関係にある。いわゆる文化関係学では物量の多少よりも文化的価値や倫理的価値を測る尺度を持つとする。倫理とは、生活慣習から来る道理であり、人間文化で成熟する原理である。人間は時間的に生命存在を維持し、空間的に衣食住を始めとして、生活価値をより文化的な生き方に高めようと考えている。従って、儒家で言う君子は社会的指導者を

「聖人になるための法は、一貫を超えなければならない。もし一貫の本当の意味を講論すれば尊徳性の学習ができよう。……昔は一貫は一つの恕字として六親を貫通し五倫を貫通するなら、經禮三百を貫通し曲禮三千を貫通するといった。この言葉は博文約礼し、その意味は要緊でありながら遠大である。恕として父母に仕えれば孝であり、王に仕えれば忠であり、民は慈愛により扱うことが仁の実践する方法である」²⁵。

孔子の道は一貫する道であり²⁶、その一貫した道はただ忠恕のみである²⁷。忠義とは自己完成であるするならば、他者完成ともみなされる。従って成己成物することは中華の道であり、人間の道であり、聖人君子の道である。このように儒家での望ましい人間像は、聖人になることである。

IV 結語

化学的な観点からみれば、儒学思想は人倫と日頃の常道について述べており、今日においても注目されるものである。大学之道や中庸之道はすべて人道を意味する聖人之道として、慎独の学習を自分と他人との関係を論議する基礎である。儒家の理想は、人類の文化的環境に重心を置く修己安人に理論を土台に、自発性をこぶする徳到主

指すのであり、君子は社会性指数が高い徳性といえる。儒家の人間理解は為人論として、聖人に似ようとする特徴を備えている。

参考文献

- 十三經注疏
- 四書集註、朱熹。
- 大學公議、丁若鏞。
- 韓國儒教知性論、徐炯遙。
- 道敎人學研究、楊玉輝。

- 1 『通書』志學。聖希天賢希聖士希賢。
- 2 『論語』憲問。修己以安人。
- 3 『詩經』大雅 烝民。天生烝民 有物有則 民之秉彝 好是懿徳。
- 4 『中庸』首章。天命之謂性。
- 5 『禮記』。
- 6 『荀子』非相、人之所以爲人者 非特而二足無毛也 以其有辨也。今夫猩猩形笑亦二足無毛也 然而君子啜其羹 食其臠 故人之所以爲人者 非特而二足無毛也 以其有辨也。夫禽獸有父子而无父之親 有牝牡而无男女之別 故人道莫不有辨。
- 7 丁若鏞、「心經密驗」朱子尊徳性齋銘。率此本性可以居仁可

以由義 仁義之所由成 故名之曰德性也 乃此德性 本受於上天 故尊之奉之罔敢墜失也。

8 『論語』述而、子曰 天生德於予 桓魋其如予何。

9 許慎、『說文解字』、德外得於人 內得於己也 從直從心。

10 『尚書』洪範 九德 孔穎達疏。三德者……一曰正直 言能正人之曲使直。

11 朱熹。『四書集註』、中庸・27・尊德性而道問學章註。德性者 吾所受於天之正理。

12 司馬遷、『史記』司馬相如傳。六合之內、八方之外。

13 丁若鏞、「大學講義」卷2。凡人與人相與之際 皆用此道 所謂絜矩之道也。

14 丁若鏞、「大學公議」三。鏞案 絜矩者 絜之以求也 上下四方 絜之以恕 皆人與人之交際也。

15 丁若鏞、「大學公議」一。絜以繩約物 以度其大小也 矩者直 角之尺 所以正方也 以我知孝弟慈 知民之亦皆願孝弟

16 『左傳』文公一八年。

17 『孟子』滕文公上人 人之有道也 飽食煖衣 逸居而無教 則近於禽獸 聖人有憂之 使契爲司徒 教以人倫 父子有親 君臣有義 夫婦有別 長幼有序 朋友有信。

18 『孟子』萬章下。孟子曰 伯夷 聖之清者也 伊尹 聖之任者也 柳下惠 聖之和者也 孔子 聖之時者也 孔子之謂集大成 集大成也者 金聲而玉振之也……始條理者 智之事也 終條理者 聖之

事也 智譬則巧也 聖譬則力也 由射於百步之外也 其至爾力也 其中非爾力也。

19 『孟子』告子下。

20 石介。『徂徠石先生文集』九 明隱。聖人之道非它 人道也 人道非它 君臣也 父子也 夫婦也。

21 『荀子』正論。

22 『書經』道心惟微 人心惟危 惟精惟一 允執厥中。

23 王夫之、『思問錄』內篇。立人之道 曰仁與義 在人之天道也 由仁義行 以人道率天道也 行仁義 則待天機之動而後行 非能盡夫人之所以異於禽獸者矣 天道不遺於禽獸 而人道則爲人之獨 由仁義行 大舜存人道聖學也 自然云乎哉。

24 『管子』卷15、正第。

25 丁若鏞、「心經密驗」。案成聖成賢之法 不外於一貫 若使一貫之旨 講得真切 尊德性者 知可以下手矣……古之所謂一貫者 以一恕字 貫六親 貫五倫 貫經禮三百 貫曲禮三千 其言約而博 其志要而遠 以恕事父則孝 以恕事君則忠 以恕牧民則慈 所謂仁之方也。

26 『論語』衛靈公。子一以貫之。

27 『論語』里仁。曾子曰 夫子之道 忠恕而已矣。

講演二 生態学的な観点から見た東洋思想の人間観

成均館大学校

儒学東洋学部教授

崔

一 凡

翻訳 松本 優梨

I 序論

本論文の目的は、東洋思想の伝統的な人間観を、現代哲学の生態学的な観点から解釈してみることにある。この目的を実現させるために筆者はまず、今日西欧の生態哲学者または環境倫理学者らが主張する生態学的な人間観を考察する。その人間観は、近代以後の西洋哲学の世界観や人間観に対する反省と批判から出発している。そして、彼らが主張する生態的な人間観は東洋思想の伝統的な人間観と非常に接近しており、さらに東洋思想の伝統的な人間観はそれを乗り越える可能性をもつことを指摘したい。

その為筆者は、東洋思想の伝統的な人間観の特徴を全三種類の観点から整理しようと思う。最初は、気一元論に基づいて自然万物と人間とを一体的または有機的關係として解釈する「天人相應の人間観」で、二番目は、仁または心の省察を通じて人間と自然万物とを一体の關係として解

釈する「万物一体の人間観」である。三番目は、真理実現の主体としての主体的人間観と自我修養 (self-cultivation) を通じて自我と宇宙万物との究極的な完成を志向する「修養の人間観」である。

周知のとおり、広範囲な東洋思想の人間観を一篇の論文に叙述するということは不可能である。したがって、本論文では儒家と道家及び仏教を東洋の伝統思想として限定し、また、論文の分量が許す範囲の資料のみを取り扱うこととする。

II 生態哲学の問題と東洋思想の特性

そもそも生態哲学の主題は、近代以後西洋哲学が発展させた人間中心主義 (Anthropocentrism) の道具的な価値理論 (Instrumental value theory) を批判し、人間と自然とがひとつの生命価値を持つという非人間中心主義 (Non-

anthropocentrism) を樹立するところにある。その為、生態哲学者たちが選択した方法の一つに、自然万物に固有な本来価値 (Intrinsic-value) が存在するということを証明し、人間は自然を保護する義務があるという哲学的な根拠を確保することがある。

生態哲学者たちは、事実と価値、主観と客観、精神と物質の関係を二分法 (dichotomy) なし二元論 (dualism) の観点で解釈した西洋近代哲学を批判の対象としている。よって西洋の生態哲学者たちの視線は、東洋思想に引きつけられた。例えば、東洋思想、特に儒家哲学と道家哲学では、人間の身体と精神を合一または有機的な関係として解釈し、ひいては人間と自然万物の関係も、やはりその延長線上で理解している。東洋思想では、伝統的にこれを天人相応¹または天人合一²という。

また、仏教の根本哲学である縁起、空の思想、ここから発展した大乘仏教の華厳思想なども人間と宇宙、自然を一体として主張している。この考え方は、人間以外の自然万物に内在価値を認めて、宇宙を、関係的な全体の場 (relational total field) として眺望し、全ての生命が平等に生き、花を咲かせる権利を持つと主張する深層生態主義運動 (deep ecology movement) と相通じる思想であることがわかる。

Jung (一八七五—一九六一) の説明を見てみるのも役立つと考えられる。晩年、東洋哲学を集中的に研究したユングは、東洋哲学と西洋哲学との根本原理の差異を共時性 (synchronicity) と因果性 (causality) という概念で対比した。ユングは中国学者のリヒャルト・ヴィルヘルム (Richard Wilhelm, 一八七三—一九三〇) に中国古典を習ったが、ヴィルヘルムは『論語』と『老子』を始め、儒教と道教の古典を多数翻訳した。一九三〇年ヴィルヘルムが死んだ時、ユングはミュンヘンにて開かれた彼の追悼式で、彼の『易経』翻訳を称賛しながら易の基本的な思考方式を共時性だといった。当時、英国の人類学会会長が中国人のように高い精神を持った民族が科学を作り出せなかったのはなぜか、と尋ねた時、ユングは次のように答えている。

「そのように見るのはあなたの錯覚です。中国人は科学を所有しています。その科学の基準としての古典がまさに易経であることです。しかし、その科学の原理は中国で他の問題など同じように、我々の西洋の原理とは大いに違ったのです。」³

ユングによれば、共時性は西洋科学史の基本的な思考形

そもそも、ギリシャ初期の哲学者たちはみな自然哲学者として宇宙の根源を探求し、自然を客観的に理解しようとした。例えば、タレスは水が万物の根源といったし、アナクシメネスはすべての事物は空気の凝集と発散とで形成されると見た。また、ピタゴラスは万象を抽象的な数に帰着させた。以後、ギリシャ第二期の哲学者たちに至ると感心は「人間の問題」に移った。

ソクラテスは正義、美、善などの概念をいい、プラトンは理想国家を主張し、アリストテレスの倫理学で言及された至善、中庸、公平、道徳意志、友誼などはすべてが自然問題ではなく人間自身の問題であった。しかし彼らはみな、自然に対する方法で人間の問題に向かい合った。すなわち、論理分析の方法を取って、純粹に理論的に「人間」を思弁したのである。例えば、美と善についても、客観的に真なる美と善の概念をどのように定義するのかを追求しただけであって、実際に道徳価値を実現する人格者になるということとは無関係であった。だがこれとは違って、東洋哲学の重点はあくまでも生命と徳性であった。例えば、儒学の出発点は生命を愛する仁を実現し、聖人の人格を完成する実際の道徳実践であった。

東洋哲学と西洋哲学との差異の一面を理解するため、心理学者のカール・グスタフ・ユング (Carl Gustav Jung) が指摘した東洋哲学と西洋哲学との差異点としての同時性原理と因果性原理は、他の形態である社会生態論の哲学 (The Philosophy of Social Ecology) を主張するアメリカの生態哲学者ムレイ・ブクチン (Murray Bookchin) にも見られる。ブクチンが注目したのは事物と事物との間の関係を規定する存在論的な原理ではなく、認識論的な主体としての人間の理性である。彼は、西洋哲学の理性を慣習理性 (conventional reason) と弁証法的な理性 (dialectical reason) に区分した。慣習理性は、AはAである。とする同一性の形式論理法則に立って、単に動力学でいう因果論を説明するのみである。Aというピリ

式である因果性 (causality) と対比される原理である。共時性とは、事物が互いに感応し、同時に (simultaneous) 同調作用 (synchronization) を呼び起こすこと⁴によってある。因果関係は時間を経ることによって現象が変化する過程であるため、因果性にしたがって現象を見ている限り、我々は空間的な同時共調関係については注意を怠る。これに比べて共時性は、空間的に離れた二種類以上の物の間で、感応により同調現象が同時に起きることを意味する。古代中国人はこの作用の場に、見えないエネルギーが流れて動いていると考えた。それがいわゆる「気」というものである。⁴

ヤードのボールがBというボールを打てば、これはBというボールがある場所から他の場所に移動する動因になる。二つのビリヤードボールは打撃によってビリヤード台の上での位置だけを変えるのみで、自身の姿や内容を変化させるのではないということである。したがって、慣習理性では変化または進化 (evolution) の問題を説明することはできない。すなわち、進化している事物の境界が変化する時、例をあげれば、砂が沃土になった時、慣習理性ではあたかも砂と土壌が互いに別個の実体のように、砂は砂のとおり取り扱い、沃土は沃土のとおり取り扱うからである。

一方、弁証法的理性は慣習理性とは異なり、AはAであると同時にAではない。と主張する。このような現実認識は、実体を持つている発展的で進化的な属性を認めることである。弁証法的理性は、人間の正体性 (identity) を研究する時、ある実体が特定の瞬間に組織される方式のみならず、現在と違った何かになっていく方式、つまり発展の段階を越える方式全部をとらえようとする。すなわち、事物の存在方式と変化の法則を有機的かつ過程的 (becoming) に説明することである。

Ⅲ 天人相応の人間観

以上でユングとムレイ・ブクチンらが西洋の伝統的論理

天と地を作った……これに二神が区別され、陰陽になり、散って八極になった。強さと柔らかさということが交わって万物が形成されると、混濁している気は虫になり、きれいな気は人間となった。したがって精神は天に属し、骨骸は地に属する。⁶

『聖書』の創世記によれば、宇宙の初めは混沌だったが、天地と万物との創造は唯一神の言葉によって成り立った。一方、創世記とは違い『淮南子』では、唯一神ではなく二神が登場する。そして二神が自ら分化して八極になり、それから万物が発生するもの、きれいな気は人間になり、みだらな気は虫となった。すなわち天地万物と人間は神によって創造された被造物ではなく、神自身の分化なのである。人間は自然の一部なのである。⁷淮南子と董仲舒は、人間が宇宙の構造と一致するということを、数を通じて次のように表した。

人体の感覚器官と肢体はみな天と通じる。天が九重のように人間にも九竅があり、天に四時があつて十二の月を規制するように、人間にも四肢があつて十二の節を働かせる……したがって天に順応しない者はその命を逆らう。⁸

原則である因果性原理に対して批判的態度を取っていることが分かった。彼らはみな、宇宙を有機的かつ過程的な場として認識していた。このような観点から、人間を因果的原理が支配する理性的存在と規定することや、人間と自然とを二元化して、自然を単なる人間の生存の為の道具的な存在として認識することに反対していることができる。

ところで、東洋思想では早くから宇宙万物と人間、そして自然は相互感応するものだと認識していた。ジョゼフ・ニドム (Joseph Needham) はそれを、相関的思惟 (correlative thinking) といい、ジョン・ヘンダーソン (John B. Henderson) によれば、宇宙的感応 (cosmic resonance) と定義された。⁹ 私たちはこのような東洋思想の人間観の特徴を「天人感応の人間観」ということができる。漢代文献の『淮南子』、『春秋繁露』、『黄帝内経』、『白虎通議』などにそれらが具体的に表現されている。『淮南子』には天地の発生に対して、キリスト教における聖書の創世記冒頭と似ていながらも明確に区別される、次のような一文がある。

昔、天も地もなかった時、何の形状もなく、深く暗くて曇って遠くてその門を知らなかった。二神が現れ、

人体の構造が天の構造と同じであるということは、一方では万物の中で秀でる存在だということを示すが、他の一方では天に順応しなければ命を失うことになるという警告の意味も内包している。天に順応するということは天を模写した人間の形、気、神が各自の領域を守って機能を尽くすこととしても表現されている。

したがって、形は生命の家、気は生命の忠実さ、神は生命を制裁することである。これらの中の一つでも自分の位置を外れると三つが全部傷つく。したがって聖人は人々にとつて各自の位置に処し、その職分を守って互いに関与できないようにした。⁹

これによれば人間は、形、気、神が結合した存在として、形は可視的な肉体で、気は肉体に偏在した精気あるいはエネルギーで、神は肉体を制裁する精神的な機能なのである。これらの中のどれか一つが位置を失えば皆が危険だということは、根本的には身体と精神は相互に作用し影響を及ぼすという心身相応の関係を示している。

『淮南子』の「精神訓」によれば、心は形の主であり、

神は心の宝である。ここで私たちが注目することは、心は五臓を統制する機関であり、また五臓によって影響を受けるといふ有機的な構造であるということである。

人には五臓があり、五気を変化させ喜び、怒り、悲しみ、憂い、恐れを生まれさせる…… 怒りは肝臓を、喜びは心臓を、思慮は脾臓を、憂いは肺臓を、恐れは腎臓を傷つける。¹⁰

これは身体の五臓機関が精神の感情を発する根源であり、また、感情は五臓機関を傷つける根拠にもなるということである。このように感情が五臓機関の支配を受けるといふ観点は拡大すると、神は水穀の精気だ。または、血気が即ち人の神だ。という解釈を産む。¹¹つまり、身体の機関が正常に機能することで、精神も正しく作用することを意味する。¹²それはあたかも、陰陽の気的作用が和平する時、宇宙の運行に秩序が生じるようなものである。これは典型的な心身一元的、天人相應的な人間観である。『皇帝内経』でいうように、人間の病気は単に心身相應の關係のみならず、自然環境と気候に大きく依存すると解釈される。

各種病気の発生はすべて風雨、寒暑、陰陽、喜びと怒

怒りなど一般的な感情だけがあるのではなく、生命に対する尊重、義務、感謝など価値意識を伴う、より深い次元の感情も存在しており、私たちはこのような深い宗教的、道徳的感情を通じて真の生命の意味と価値を感じるということなのである。

IV 万物一体の人間観

中国哲学史で、漢代の天人感應の人間観以後、宋明理学で発見される「万物一体の人間観」は、仁を中心とする人間観である。¹⁵北宋代の有名な儒学者、程顥は次のように述べている。

医書では、手足が麻痺したのを不仁だとするが、これは仁を最もよく表現した。仁なる人は天地万物を一体と感じると、天地の万物に私でないものはない。私だと感じるのほど私でも私である。もし、私だということ考えがないならば自ら私とは関係がなくなり、あたかも手足が麻痺したように氣勢が疎通できないのですべて私でないことになる。¹⁶

程顥は当時医者たちが、身体が麻痺した状態を不仁だと表現することが、仁の本来の意味をよく伝達していると感

り、食べ物と居処、驚くのと恐怖などによって気血が分離し陰陽が平衡を失って経絡が切れ、脈道が通じない。¹³

このように人間の情緒と身体および自然環境が一つの脈絡として病気の原因として注目されるのは、自然と人間が一つの気で解釈される気一元論の宇宙観に基づく。東洋思想の気一元論の宇宙観に基づいた天人相應の人間観は、生態的な観点から見れば、自然に対して自分の身体と精神のように尊重し保護する態度を持つことができる。

ところで、私たちが生命を直視すれば、生命は単に気質的な質料だけで構成されていない。また、我々が宇宙万物と同じ質料で構成されているというだけでは、我々自らの生命を成長させ、自然万物の生命を保護する直接的な倫理的、価値的根拠として作用するのには足りない。杜維明 (Tu Weiming) もやはりこのような問題を意識し、人間の特性は単純に岩や木、動物と同じ材質で作られたということではない。私たちに本性の超越的根拠を探すように追求する人間の心がまさに最も重要な問題である。¹⁴ といって、人間の価値根源を、人間の心、(consciousness of being human) から探しだしている。心理的、あるいは情感的な観点から言ってみれば、人間には単に喜び、悲しみ、

じた。孔子が提起した最高の徳目である「仁」の実践方法は、自分の望まないことは人に施さない。あるいは、自分の望むことは人にも施す。という思想の倫理原則でも説明される。

これは基本的に私と他人との疎通を可能にする情感的、心理的基礎とし、『孟子』ではこのような心に基づいて個人と個人とを疎通し、社会、国家、世界へと拡充することを主張した。また孟子は、その心を尽くせば人間の内面は善になり、そこから、天から与えられた善性を知ることが出来る。ひいては究極的かつ超越的な根拠として天の存在を知ることができると宣言した。¹⁷ このような観点で見れば、仁は道徳意識のみならず宇宙生命の道徳的創造性 (Moral Creativity) ¹⁸ といふことができる。したがって張載 (一〇二〇〜一〇七七) が話したとおり、その心を拡張すれば十分に天下万物を体現できるということである。¹⁹

宋明儒学の万物一体思想を生態的観点に拡張できる最も適切な例は、王陽明 (一四二八〜一五〇〇) に至って発見された。王陽明は、天地万物と一体を成し遂げた人間を大人と呼ぶ。²⁰ 大人は天下を家族のように見る人であり、互いに形体が違うといつて、君と私を区分する人は小人に過ぎない。したがって、子供が井戸に陥って命が危険なのを見れば、悲しくて可哀相な心が滲み出るが、これは仁の心

が、子供と一体になるからである。また王陽明は、仁の心は天命の本性に根元を置いていて自然に霊明するため明德といい、たとえ小人といえども、必ず持っているものと強調した。²¹ このような儒家の仁の思想に基づいた生態的な観点は、黄老学の気一元論による天人相応思想とは区分される。

一方で、私たちは仏教の縁起の法則に、気一元論の宇宙論と同じ生態的原理を発見することができる。仏陀は縁起法によって次のように万物一体の思想を述べた。

彼らも私と同じで、私も彼らと同じだといひ、私の体に照らして考えることだから、生物を殺してはいけな
い。また、他人にとつて殺すようにしてもならない。²²

ここで「生物を殺してはいけない。」という慈悲の実践は「彼らも私と同じで、私も彼らと同じだ」という縁起法に基づく。しかし、実際に慈悲の実践は、縁起法を通じて、私の体に照らした、主体の内面的反省から導き出されている。これは儒家の仁の実践が、私が望まないことを他人にさせない²³ という恕の原理に基づいたことと同じ形態でありつつ、若干の差異がある。それは儒家の仁が天命の本性と
いう実在論的な根拠を持つつのに対して、仏教の慈悲心は縁

起法による非実在論に基づくためである。仏教思想の特性は、縁起法によってすべての事物の自性を否定する空思想にある。これは一種の否定的な論理として、人生の問題は認識の誤りから発生し、それは執着や欲から起因すると前提している。また、執着や欲は事物の背後に本性が実在すると見ることから形成されるため、本性を否定しなければならぬということになる。

道家思想もまた、仏教と論理的に類似の形態である。老子の主張する無為自然は、仏教が本性に対して否定的な観点を取るように、儒家の道德意識について批判的な観点をとる。周知のとおり、『老子』には、人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る。(老子二五章)²³として、老子の究極的真理としての道は、即ち自然の法則であることを示唆している。老子において、自然は無為という概念を通じて解釈され、無為は有為の概念と対比することによって正体を表す。私たちは、このような意味を、老子の次のような話を通じて理解することができる。

道は万物を生じ、徳がこれを養ひ、これを育て、心安らかにし、これを保護している。生じて己のもの
せず、これだけの事をしてその功を恃まず、成長させ
ても干渉はしない。これを玄德という。(五一章)²⁴

道家は無為自然を通じて、仏教は縁起成空の悟りを通じて万物一体の人間観を樹立している。『論語』で孔子は、人間と真理との関係に対して、人間こそ道を広めることができることで、道が人間を広めるのではない。²⁵と述べている。これは、真理は単に客観的に存在するだけであつて、それを認識して実現する主体は人間だということである。また孟子が、仁義によって行なわれるのであつて、人義を行なうのではない。²⁶と話したのも同じ意味である。

これは儒家だけでなく仏教や道家でも同じことである。見た通り、仏教の縁起法や老子の無為自然の原理も、やはり人間が主体の自我修養 (Self-cultivation) を通じて悟つて実践しなければならぬものであり、単に墨守する客観的な法則として与えられたものではない。こういう意味から見れば、東洋思想で重要な人間観として私たちは、「自我修養の人間観」を発見するのである。

真理に対して人間が主体性を持つということは、人間が万物の尺度²⁷という傲慢な人間中心主義をいうのではない。私たちは近代西欧の人間中心主義が、自然万物に単なる道具的価値 (instrumental value) を付与することによって生態の破壊を招いたし、それは自然と人間、精神と物質を二元化する、誤った世界観と価値観から発生したことを忘

老子においての道は、宇宙の真理、あるいは法則として万物はすべて道によって存在する。それが、道は産む²⁸と話した理由である。人間は道を体得することによって徳を得る。老子の徳は儒家の徳とは違うので、それを区別するために玄德という。老子は価値を追求するとき起る心の執着と歪曲を「人為」と規定し、人為から抜け出して自由で自然な心を回復することを主張する。それが即ち人為とは反対になる概念としての「無為」であり、無為の結果が、「自然」である。このような老子の知恵は生態哲学でも重要な意味を持つ。なぜなら生態を威嚇する人間中心主義 (Anthropocentrism) は、人間の観点から自然万物を所有し、道具化する欲によって胚胎したことで、老子がいう有為の範疇に属するためである。

以上の考察から、伝統的な東洋思想である儒家と道家および仏教が、たとえそれぞれ異なる観点と方法であろうとも、それはみな、私と他人、人間と自然万物に対して二元的な態度を否定する万物一体の観点を持っているということが確認できるのである。

V 主体的、自我修養的な人間観

これまで指摘したとおり儒家は、仁の道德意識を通じて、

れてはいけない。

私たちは仏教の無我思想においてすら、真理の主体性を確認することができる。初期の無我説によれば、何でも私のこと、私の所有と考えるのを排斥している。修行者は先に、私のこと、という観念を捨てるべきだといった。仏陀は、人々は私のものだと思執するから苦しむ。自分が所有したものが永遠でないためだ。この世のことは単に変滅するだけだ²⁷と説破した。したがって無我説というのは、こういう意味での我執に対する排斥であり、人生の苦痛から抜け出すための知恵である。言い換えれば無我というものは執着する自我に対する否定だけであり、色々な場合での自我を認めているのである。さらに仏陀は、私は自分への帰依を成し遂げた²⁸と話したと伝えられている。自分への帰依というのは、仏陀が、自ら悪をなすならば、自ら汚れ、自ら悪をなさないならば、自ら浄まる。淨いも淨くないのも、すべて自分によるものである。²⁹といったように、一切の善悪の行為と報いの主体としての自我を意味する。そしてまた、仏陀が、自ら悟ったのであれば、誰を師と呼ぼうか。³⁰といったように、真理自覚の主体としての自我という意味がある。律蔵によれば仏陀は、遊樂に陥った青年たちに向かって、女を探して歩くことよりは、自分を探し出すことを薦め、彼らを出家させ

る。すなわち、人間の主体的な自我修養を通じて、自然万物の価値を全て実現する責任が、人間に付与されていることを明確に提示することである。こういう観点から東洋思想の主体的かつ自我修養的な人間観は、現代生態哲学で議論されている人間の地位に対して明らかなメッセージを伝えるであろう。

注

1、天人相应思想は、道家の哲学と陰陽家の哲学が結合された形態である黄老思想から現れる。この論文で叙述された「一元論」に根拠する天人相应の人間観はすなわち黄老思想に属する。

2、楊儒賓編『儒学的気論与工夫論』16頁

3、Carl Gustav Jung、Richard Wilhelm 著 湯浅、定方訳『黄金の蓮の秘密』、人文書院 1980。17頁

4、イ・ジョンベ訳『身体と宇宙』知識産業社 2004 ソウル 46～48頁（湯浅泰雄）著『身体と宇宙性』

5、ムン・ジュンヤン訳注『中国の宇宙論と清代の科学革命』15頁、38頁参照

(John B Henderson. The Development and Decline of Chinese Cosmology. New York Columbia University Press, 1984.)

せたという。³¹『論語』にも孔子が、私は徳を好むことを好むが如くする人をまだ見たことがない。³²と嘆く言葉が二回も重なる。このような比喩は、全部主体的体得の重要性を強調するものである。

VI 結論

以上で東洋思想の人間観を、生態的な観点から整理した。本論文で示す生態的観点というのは、自然万物に単なる道具的な価値だけを付与する人間中心主義を批判して、自然万物にも固有な価値 (intrinsic value) を認める非人間中心主義 (Non-anthropocentrism) としての一種の深層生態主義運動 (deep ecology movement) の観点である。したがって本論文では、東洋思想から、人間と自然との相応、一体を主張する生態的な意味が内包された人間観として、中国漢代の気一元論に基づいた天人相应の人間観から宋明理学の仁の思想に基づいた万物一体の人間観を考察した。そして、仏教と老子の思想でもやはり人間の内面的省察を通じた万物一体の人間観を発見できる可能性があることを確認した。

ところで、東洋思想の万物一体論は、単純に人間と万物の同等で平等な生命価値を確認するところで終わるのではなく、人間の自然に対する主体性を明確にするところにあ

- 6、「精神訓」古未有天地之時、惟象無形、窈窈冥冥、鴻濛鴻洞、莫知其門、有二神混生、經天營地、……于是乃別爲陰陽、離爲八極、剛柔相成、萬物乃形、煩氣爲蟲、精氣爲人、是故精神天之有也、而骨骸者地之有也。
- 7、「精神訓」非吾處於天下也、亦爲一物矣。
- 8、「精神訓」天文訓」孔竅肢體、皆通於天。天有九重、人亦有九竅、天有四時、以制十二月。人亦有四肢、以使十二節……故舉事而不順天者、逆其生者也。
- 9、「精神訓」原道訓」故形者、生之舍也、氣者、生之充也。神者、生之制也。一失位、則三者傷矣。是以、聖人使人各處其位、守其職、而不得相干也。
- 10、「靈樞」陰陽應相大論」人有五臟化五氣以生喜怒哀憂恐……怒傷肝……喜傷心……思傷脾……憂傷肺……恐傷腎。
- 11、「靈樞」平人絶谷」神者水穀之精氣也。『素問』「八正神明論」血氣者、人之神。
- 12、「靈樞」平人絶谷」血脈和利、精神乃居。
- 13、「靈樞」口問」夫百病之始生也、皆生於風雨寒暑、陰陽喜怒、飲食居處大驚卒恐、則血氣分離、陰陽破敗、經絡厥絶。
- 14 Tu Weiming. Confucianism and Ecology. p.116. The continuity of being. ed by Mary Evelyn Tucker and John Bertrung. Cambridge: Harvard University Press. 1998
- 15、仁を中心とする万物一体の人間観は、「理」或いは「天理」

を中心とする万物一体論とも言える。なぜならば、仁たる人は天地万物を一体とする人である。(仁者、以天地萬物爲一體者)二程集、遺書2上。)と主張した程明道にとつては仁は即ち天理を意味するからである。

- 16、二程集「遺書」2 上
17、『孟子』「盡心上」の盡其上者、知其性。知其性、則知天矣。
18、牟宗三。『中國哲學的特質』。學生書局。民國79年。67頁。台北

19、張載。『正蒙』「大心編」の「大其心則能體天下之物」。

20、大人は、『周易』乾卦の文言によると天地と徳を兼備した理想的人間像として提示され、孟子でも天から賦与された善性に従う人が大人であるという。

- 21、『大學問』の「大人者、以天地萬物 爲一體者也 其視天下猶一家 中國 猶一人焉 若夫間形骸 而分爾我者 小人矣 大人之能 以天地萬物 爲一體也 非意之也 其仁之心 本若是 其與天地萬物 而爲一也 豈惟大人雖小人之心 亦莫不然 彼顧自小之耳 是故 見孺子之入井 而必有怵惕惻隱之心焉 是其仁之與孺子而爲一體也 孺子猶同類者也 見鳥獸之哀鳴醵觶 而必有不忍之心焉 是其仁之與鳥獸 而爲一體也 鳥獸猶有知覺者也 見草木是摧折 而必有憫恤是心焉 是其仁之與草木而爲一體也 草木猶有生意者也 見瓦石之毀壞 而必有顧惜之心焉 是其仁之與瓦石而爲一體也 是

講演三 孔子の人性教育観

世界における各民族には、それぞれの精神的核があります。日本では、儒教、仏教、道教及び神道といった信仰が長い間続けられてきており、日本の民族精神の軸として、民族を團結させ、人心を結束させて、国の発展に寄与してきました。私は、孔教儒学事業の忠実な信奉者と推進者として、日本という異国で孔教儒家文化の濃厚な雰囲気を感じ取ることができて、来るたびに感動せずにはいられません。昌平覺では、長期にわたり儒家文化の高揚に努め、毎年孔子祭を執り行うにあたり、お招きをいただいております。心のもったお招きに大変感謝しております。今年、東日本国際大学設立一五周年、いわき短期大学設立四五周年という節目の年にあたり、ここに香港孔教学院を代表して熱烈な祝賀の意を表する所存でございます。

『日本書紀』の記述によりますと、応神天皇一六年に阿直岐の推薦を受けて百済の学者であった王仁が『論語』と

其一體之仁也 雖小人之心亦有之是乃根於天命之性 而自然靈昭不昧者也 是故謂之明德。

- 22、Sutraṅgapaṭa 705 (ヤン・ジョンキユ訳。『仏教の本質』。170頁から再引用。中村元。『原始仏教』)
23、人法地、地法天、天法道、道法自然。
24、道生之、徳畜之、長之畜之、亨之毒之、養之覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德。
25、『論語』「衛靈公」の「人能弘道、非道弘人」。
26、『孟子』「離婁下」の「由仁義行、非行仁義」。
27、『法句經』221 (中村元。『原始仏教』112頁から再引用)
28、『長部』II、120頁 (中村元。『原始仏教』123頁から再引用)
29、『法句經』165頁 (中村元。『原始仏教』125頁から再引用)
30、『法句經』353頁 (中村元。『原始仏教』125頁から再引用)
31、中村元。『原始仏教』115頁
32、『論語』「子罕」の「吾未見好徳如好色者也」(「衛靈公」12章にも見られる)

香港孔教学院 院長 湯 恩 佳
翻訳 田村 立波

『千字文』を日本に伝えたということです。これは日本の儒学の始まりとされています。その後の聖徳太子は三〇年間にわたる摂政期間中に、儒家文化を尊崇し、中国に「遣隋使」と留学生を派遣するとともに、自ら儒家思想を反映する「十七カ条憲法」を制定し、儒学の徳目である「徳・仁・礼・信・義・智」に基づき、冠位十二階を定め、儒家思想を官僚が守るべき道徳規範としています。

また、日本では「大化改新」という運動が行われました。この運動は儒家文化の特色を鮮明に持っています。「大化改新」が行われた後に、天智天皇が中央では大学寮、地方では国学・大学寮別曹及び私学を設置して、そこで儒学の經典を教えることになりました。教科書としては、『周易』・『尚書』・『周礼』・『儀礼』・『礼記』・『毛詩』・『春秋左氏伝』・『孝経』及び『論語』などの經典を使います。近代になって、元田永孚は国民教育において儒教を復活させることを主張

しました。西村茂樹は自著『日本道徳論』で、国家の品格を高め人心を結束させるためには、儒学による「道徳の教え」を必要とすると述べています。米国の高名な史学家であるE.O.Rieschauerは「(日本では)自分自身が「孔孟の徒」と自ら名乗る人はほとんどいないと思うが、ある意味では、日本人は一億総「孔孟の徒」であると言っても過言ではない」と評しています。

日本は戦後、軍国主義を捨てて平和的發展の道を歩むことになりました。科学技術が進み、経済が発展し、とりわけ文化と宗教において日本大和民族の特色を持ち続けていることができました。日本における儒教・仏教・道教および神道の信奉者は人口の九割以上を占めています。日本の大企業は、「論語とそろばん」、「儒家と工商管理」といったモデルで発展を遂げてきたのです。広島と長崎は、かつてアメリカの原子爆弾で廃墟と化されましたが、強靱な民族精神の収束力および宗教文化のソフトパワーにより、それまで以上に立派に再建されました。これは民族精神および宗教文化の力が原子爆弾以上の威力を持っているということ物語っているのです。それに対して、フィリピンは長期にわたり西洋による植民統治および影響を受けてきたことから、土着の宗教および文化は消滅の危機に瀕し、西洋化の一途をたどることとなっています。このように、宗

教および文化の面においては、日本はフィリピン・北朝鮮とまったく違う道を歩んできました。それによってもたらされた結果もまったく違うものとなっています。

日本政府はこのように儒教・仏教・道教および神道といった宗教を保護し発展させてきました。中国政府にも儒教・仏教・道教を支持・促進してほしいと思います。日本では、『論語』は中学教育のカリキュラムに設けられています。中国でも『論語』などの儒家經典が正規教育のカリキュラムに取り入れられるよう中国政府に期待をしています。二〇〇七年一月三日に、福田康夫元首相および福田貴代子夫人が曲阜に訪れ孔子廟を見学した際に、孔子の儒家思想を高く評価しました。また、二〇〇八年六月二〇日から二八日にかけて、私は福田康夫元首相の招きに応じて、日本の七つの地域を訪問し、大いに成功を収めることができました。福田康夫元首相への表敬訪問の際には、私は次のような提案をしました。つまり、中国(香港・マカオ・台湾も含めて)・日本・韓国・シンガポール・マレーシア・インドネシアを含む十か国と地域を中心に「儒教文明圏」をつくり、毎年持ちまわしで孔子祭を行うということです。この提案に対し、福田康夫元首相をはじめとする六〇名あまりの日本各界のリーダーがすぐさま支持を表明し署名もしてくれました。

孔子は、中国はもとより世界で最も偉大な教育家です。

二〇〇〇年以上も前から、現代の教育学、心理学に理論的基礎を築き上げてきました。孔子は「杏壇」を設けて講義を開き、弟子三千人と賢者七十二人を集めて教育を行ったのです。「有教無類」という教育理念のもとで、徳行・言語・政事・文学という四科目を設置し、「文・行・忠・信」という四種類の教え方によって、礼・樂・射・御・書・数の「六芸」を教え、徳・智・体・群・美・藝といった六つの分野における学生の成長を目指します。米国のハーバード大学のハワードガードナー(Howard Gardner)心理学教授が一九八三年に「多重知能」理論を主張しましたが、それより二〇〇〇年も前の孔子は、人類の知能または知識が「多重」的なもので、「詩経」や礼樂などの学習を通じて養成することができるということすでに認識しています。孔子による「道に志し、徳に拠り、仁に依り、芸に遊ぶ」という発想は、現代教育論の「知識・技能・価値・態度」に当たります。孔子はそれぞれの教え子の特徴を分析し、長所と短所を把握したうえで、対象に応じて教え方や内容を選び、それによって最大限の教育効果を図るわけです。一方、朱熹は、聖人が教育を施すにあたり、教え子の特徴に応じて内容を考案し、教えられないような学生はいないと言っています。これは現在の「誰一人見捨てることはしな

い」という理念に合致しています。

今は、「教育と学習」に対する教師の「情熱」を求めています。これに対し、孔子は二〇〇〇年も前に、「聖と仁のごときは、われ豈にあえてせんや。そもそもこれを為して厭わず、人を誨えて倦まざる」、「学びて時に之を習う、また悦しからずや」と指摘しています。学習の動機に関しては、孔子は、身を修め、理を究明することをもとに考えています。孔子は、「古の学者は己の為にし、今の学者は人の為にす」と言っています。近代教育心理学の専門家であるヴィゴツキは「発達の最近接領域」(zone of proximal development)理論を提唱しています。つまり、基礎から少しずつ深め、身近なことから抽象的なことへと新知識を探索していくというのは、孔子による「故きを温ねて新しきを知れば、以て師為る可し」に通じると思われれます。

また、現代における「先天後天」という教育理念も、孔子の「性相近し、習い相遠し」につながっています。昨今流行した批判的思考による学習と態度は、孔子の「四を絶つ。意するなく、必するなく、固なるなく、我なるなし」と「学びで思わざれば則ち罔し。思いて学ばざれば則ち殆うし」に源を発したものだと考えられます。その他に、いわゆる「探索学習」方法があります。これに関しても、孔子は「敏にして学を好み、下問を恥じず」、「切に問いて近

く思う」「知らずしてこれを作る者あらん。われはこれなきなり。多く聞き、その善き者を択んでこれに従う。多く見てこれを識りこれを知るは次なり」と指摘しています。それから、現在の「学級同士による支援」および「相互授業見学」も、孔子の「三人行なえば、必ずわが師あり。その善き者を択んでこれに従い、その善からざる者にしてはこれを改む」にその端倪を見ることができそうです。さらに、学習方法と態度については、孔子は、「業は勤むるに精しく、嬉しむに荒む」「君子は食に飽くを求むるなく、居に安きを求むるなし。事に敏にして言に慎しみ、有道に就いて正す。学を好むといふべきのみ」「之を知るを之を知ると為し、知らざるを知らずと為す。是れ知るなり」と主張しています。

孔子は早くも「生涯学習」の理念を主張しています。「老いのまさに至らんとするを知らず」と自ら言っています。また、孔子は独学の能力の重要性についても言及しています。「憤せざれば啓せず。悱せざれば発せず」という大前提のもとに、さらに孔子は「一隅を挙げて、三隅を以て反さざれば、則ち復せざるなり」と補ったのです。そのうち、「一隅を挙げる」は教師について教わり、「三隅を以て反す」は独学と考えていいと思います。総じて言えば、学生の資質に高低の差はないのに対し、適性を持つかどうかの別が

孔子は、天が最も尊ばれるものだと考えています。「ただ天を大なりとなし、ただ堯のみこれに則る」と言って、天は全知全能で、理性的・公正的・賞罰厳明だと考えています。天道と天命は、人類の道徳行為を隅々まで察しています。「罪を天に獲れば、禱るところなきなり」といったように、悪行または善行は、必ず天から報われるのです。孔子は天を信じ、天に従い、天を畏れ、また天を敬っています。孔子は、「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す。我を知る者は、其れ天なるか」と述べ、さらに「命を知らざれば、もって君子となすなきなり」と断定したのです。言い換えれば、孔子は「天命を知る」ことを「修身して仁と成す」の必要条件とし、「修身、齐家、治国、平天下」を人生の目標としているのです。孔子はまた、天命が宇宙の根本だと思いい、「道の将に行われんとするや、命なり。道の将に廢れんとするや、命なり」と述べて、さらに「天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや」と強調しています。「祭ることにすがごとくし、神を祭ること神在すがごとくす」といったように、天を敬うには、必ず祭祀を通してやらなければならないと孔子は思っています。孔子は「鬼神を敬してこれを遠ざく」と言って、鬼神には敬い畏れる態度を取っているのです。そのため、自ら祭祀活動に参加しなければなりません。「吾与らざれば、

あると考えられます。教師としては、その度合いを熟知し、学生の「学習における相違」を把握して、教育内容と方法を適宜に調整していく必要があります。これこそ効果のある「学習を学ぶ」と言っているでしょう。

孔子の教育思想に奥が深いものがあります。その中でも重要な価値は宗教教育と道徳教育にあると考えられます。孔子は中華民族特有の宗教意識と春秋時代の政治形態に基づいて「孔教」を築き上げたのです。「孔教」は人間を核心として考える宗教です。人道宗教であるとともに、神道宗教でもあるのです。天地人という三つの世界を貫いて、人間の心にある善良の本質を啓発し、また天地と融合させていくわけです。「宗」とは、人類の起源始祖ということです。宗族の廟堂を建てて祭祀を行うことを通じて、先人および天地への尊崇の念を表すわけです。「教」とは、上により施し、下により行うといった行為のことを指して言うのです。したがって、中国人の宗教信仰は、系統の傳承を重んじる伝統と先賢教化を高揚させる本質とともに持ち合わせているのです。即ち、「中庸」の「天の命之を性と謂い、性に率う之を道と謂い、道を修むる之を教」という「性」における「教」に当たるのです。それもまた、倫理をもって人間の性を啓発し、教えをもって倫理を伝えるということになります。

祭るも祭らざるがときなり」と言っています。と同時に、孔子は祭祀に慎重な態度を取っているのです。「子の慎むところは、斉と、戦と、疾」ということです。また、「斉するには必ず明衣あり、布もてす。斎するには必ず食を變ず。居には必ず坐を遷す」といったように、祭祀活動期間中の衣・食・住における要求を厳しく守らなければならないと考えています。総括して言えば、孔子は私たちに、天を敬い、天を畏れ、そして天に従うことを教えてくれています。天命には逆らえず、天命に従って仁義を行うのは、「内聖外王」に当たる君子の行為であると考えられています。

孔子がつくった儒家の思想は、春秋戦国時代から今日に至るまで、二〇〇〇年あまりの長い期間にわたり中国人の血液に溶け込んで流れ続けています。孝悌・忠信と仁愛・平和の理念は中国における各家庭に浸透しています。このように、孔教が昔から中国の国教であるということは言うまでもない事実です。世界中の中国人は誰一人もれなく皆孔教の信徒であることを信じて疑いません。儒教・仏教・道教という三大宗教の中で、やはり儒教が筆頭の宗教となっています。国連においては、早くから孔教を世界における十三の宗教の一つとしています。香港では、孔教はキリスト教、カトリック、イスラム教、道教、仏教と並んで、

六大宗教となっています。香港孔教学院は、陳煥章博士が一九三〇年に設立して以来、世界における儒家思想を高揚させる核心的な組織となってきました。私個人としては、一九八三年に副主席に就任し、一九九二年に院長を務めてからも、先哲の遺風を受け継ぎ、世界中を駆け回って講演を行い、八〇〇篇あまりの講演論文を発表して、誠心誠意孔子思想の高揚に努めてきました。「天は仲尼を生まざれば、万古は長夜の如し」という古人（訳者注 宋の無名人の詩）の詩があります。孔子が確立した仁・義・礼・智・信という思想系統がなければ、中国人の倫理道德の基礎がないと言っても過言ではありません。洋々たる中国数千年の絢爛なる文明は、涸れることがない川のようにいつまでも流れ続け、儒家思想を柱として倒れることがなく東方にそびえたつことになっていくに違いありません。

- 孔子の儒家思想は次のような六つの役割があると確信しています。
- 一 世界平和を促進することができる。
 - 二 全人類の道徳素質を高めることができる。
 - 三 世界における多重文化の共存共栄を保つことができる。
 - 四 中国五六の民族、一三億人の精神的核心になる。

講演四 孔子の仁学精神を論ず

I 孔子の仁学は『周礼』にその起源があり、これは春秋時代の新しい精神に端を発し、『周礼』の中にみえる人文精神の体現についての論理的記述とその精製法を通じて作り出されてきた。孔子の仁学の合理的な価値を説明するには、まず礼の内容と性質それからその働きについて説明をしなければならぬ。

そもそも礼は、古代の定住農村集落における生活、風潮、それから習慣に淵源がある。これらの生活習慣は時の流れとともに、次第に民俗的かつ伝統的なものとして定着し、礼は基本的に明文化されない規範あるいは習慣法として発展してきた。それは道徳と法律がまだ未分化であった、原始的な低レベルの渾然一体となった状態であった。しかし、これは、法律と道徳がまだ無かった頃には、すべての人々の生活規範でありかつ秩序であったのである。以下の二つ

- 五 中国の平和統一を促進することができる。
- 六 世界における各宗教の共存を達成することができる。

ここでは香港孔教学院のこれから先に行うことになる主な仕事を紹介します。

- 一 国内外に孔教儒学を宣伝するための基地として孔子記念講堂を建立する準備作業に取り掛かる。
- 二 万世師表孔聖誕生日を教師の日並びに祝日に認定するよう、引き続き香港特区政府に働きかけ続ける。

最後に、人類の平和のために、子子孫孫までの福祉のために、力を合わせて孔子思想の高揚に貢献していくことを提案します。皆様による大いなる精神のご支持をいただきたくお願いします。

中国安徽大学哲学学部教授 王 国良

翻訳 宮岸 雄介

の礼の起源と働きに関する資料は注目に値する。

一つ目は、『礼記』曲礼上の解釈である。オウムはしゃべることができるが飛ぶ鳥からは離れることはできない。オラウータンもよく話ができるが禽獣の仲間から離れることができない。今の人も礼儀がなく、よく話すことができるが、やはり禽獣の心を持っているのではないか。そもそも禽獣には礼儀がない。それゆえ、父と子は雌を集める。そのために、聖人は、礼で人を教えるようになり、人に礼があれば、自ずから禽獣とは別のものになることがわかるであろう。もう一つは『荀子』礼論にみえる解釈である。

礼はいづくより起るや。曰く、人は生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば則ち求めなきこと能わず。求めて度量分界なければ則ち争わざること能わず。争

えば則ち乱れ、乱れば則ち窮す。先王は其の乱を悪みしなり。故に礼義を制めて以てこれを分ち、以て人の欲を養い人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず物をして必ず欲に屈さず、兩者相い持して長せしむ。是れ礼の起るなり。

この二説にみえる礼の起源説はすこぶる興味深い。二つの説は、それぞれ礼の働きについて記述をしている。両者の説明を合わせると、ちょうど完全な解釈ができる。すなわち、前者は倫理的な角度から礼の働きについて論じており、人と動物を区別して、父子・尊卑・親族とそれ以外の違いを明確にしている。後者は法律の角度から礼の来歴をさかのぼり、礼とは人間同士の争いや訴訟などの基準をはっきりさせるものであるとしている。それでは、最初に見える「度量分界」とは何であろうか。これは自然発生的な倫理における上下関係・年齢・親族とそれ以外の違いのことである。この種の倫理上の自然な違いは、争いごとを解決する基準であった。それは倫理的秩序であり、またあたかも法律規定にも似ているが、原始時代には未分化だった倫理秩序と法律規定が一緒になり、礼も最も基本的な特徴をなしていたのである。

礼の出現には極めて重要な意味があった。礼は決まった

章制度としての性質があり、もう一方では意識の形態としての性質がある。そのため、両者が一体となったものとみることが出来る。典章制度として、それは個人行動を制限し、人に決まった「儀式」にそって行動させ、礼の内容はそれぞれの実際の「儀式」の挙行を通じてのみ形となって現れる。「儀式」から離れると、礼はその他の内容を表現する手段をなくしてしまう。そのため、礼が破壊され崩壊したと言うことは、まず礼と儀が分離することを意味しており、「儀式」が形骸化してしまうことを示しているのである。礼は意識形態として、個人に反省の精神を抑制する。実際の行為を通じて模範を示し、それが集団の意識として受け入れられるが、熟知し模倣され、一端個人の反省の精神が形成されてしまうと、礼は必然的に解体の一途を辿るのである。(礼の崩壊で最も深刻なことは、基本的には当然社会生産力の発展との関係であるが、この問題は後ほど詳しく述べる)

孔子の存世中は、まさに「王綱解紐」、「礼壞楽崩」という時代であった。『春秋左氏伝』前半部分に記載されている多くの「非礼」「違礼」の事実は、当時の規定の儀礼が破壊されていたことを示している。それら「放恣」である新旧権力者たちの礼に対する恣意的な僭越・冒瀆行為は、

規範として、人類を動物状態から逸脱させて、人類の血縁集団の混乱した関係を秩序有る倫理的な関係へと変化させた。つまり、それは「人類意識」の覚醒が形成され、動物と明確な違いできたことを示しており、人類が文明的な進歩を遂げるのに必須の段階であった。礼の内容が絶えず豊かになっていったことは進歩の証を示しているが、しかし、それはあくまでも「原始的な豊富さ」であった。自然を崇拜する儀礼を執り行うこと、祖先鬼神を定期的にお祭りする規定、それから社会生活の拡張に伴って絶えず増える各種習慣と規定などには、すべて「礼」の名義の下、保存されてきた。後世から見れば、これらの分類された職務細目と礼義とタブーは非常に煩瑣であるが、当時にとっては、確かにこれらは人文歴史における進化の成果の蓄積であり、社会生活や政治生活にもいつそう豊かな文化を与えてきた。後世の貴族統治者はこれらの礼の雑多な系統を整理し完璧なものへと仕上げ、それを濃厚な政治色を帯びた規範規則と秩序法規にさせた。そして、貴族内部の組織と人民統治を強固なものにさらには維持していく手段としたのである。「二代を鑑る」の「周礼」とは、貴族の等級・家長制とそれに適応した典章規範儀節がお互いに結びついてできあがったものに他ならない。

ところで、その礼には集団的な規範として、一面では典

彼らの欲望と要求に照らし合わせて眺めてみると、消極的な方面から礼の存在基盤を瓦解したと言うことが出来る。「辟雍」、「八佾」、「泰山に旅す」など本来最高統治者の天子が執り行った儀式も、諸侯大夫でさえ普通に行えるようになった。しかし、一端諸侯がこれらを行ってしまうと、礼が具体的に持っていた性質と意義は再現されなくなり、単なる娯楽の道具へと変質してしまい、一種の古い形式の演習となりはてた観がある。魯公の送迎接客は礼に違わず、堂堂として立派であり、一切乱れがなかったが、それは魂を失った表面的なものとなってしまっていた。孔子は「礼と云い、礼と云う。玉帛を云わんや。楽と云い、楽と云う。鐘鼓を云わんや」(『論語』陽貨篇。以下引用する『論語』は篇名のみ記す)と言っている。ここで述べられていることは、こうした墮落に対して、儀式が新鮮な活力を失ったという批判である。次第に多くの人が礼が具有している確かで新しい内容を必要とするようになり、凋落した古い儀式に拘泥することを望まなくなってきた。「鄭の子大叔が趙簡子(趙鞅)に会うと、簡子は挨拶や拳止の礼について質問した。子大叔が『これは儀であって礼ではありません』と言った」(『春秋左氏伝』昭公二五年)。

現存する秩序制度に対する不満は、まず「内史」、「大夫」たちが理性を働かせ、懐疑的な態度と意識を顧みる行為に

よって、新しい礼解釈がなされたことに現れた。『左氏伝』の中における礼の新解釈はおもに二つの意味がある。すなわち、一つは、礼を治国の道のために解釈し、もう一つは礼を道徳の原則として解釈しているのである。「礼は国家を経い、社稷を定む」「礼は以て政を体す」「礼の民を整える所以なり」「礼は忠信を主とす」「礼則ち以て徳を觀る」「恕にして之を行う、徳之則なり、礼之經なり」「敬、礼之與なり」当時の礼に対して勢いよくわき出てきた新解釈を概観してみると、礼に政治法律と道徳の両方面に入り込ませているだけでなく、礼の内容が政治法律と道徳の両方にそれぞれに分化し始めている兆しを見いだすことができる。礼を政治法律に転化させることは、おもに政治家が完成させたい重大な任務であった。また、強制的に礼を道徳の原則に転化させようとしたのは、哲学者と思想家たちの使命であったと言えよう。

II

孔子は礼を道徳化しようとした思想家であった。彼は「之を道びくに政を以てし、之を斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥じ無し。之を道びくに徳を以てし、之を斉うるに礼を以てすれば、恥じ有りて且つ格る。」(為政篇)と言っている。

前にすると、その言いなりになり、大変恐縮してしまうが、彼に対して必ずしも敬意を払っているわけではない。そのため、孔子が主張している「敬一礼」とは、双方お互いに平等にフィードバックしあえる交流の表出であり、これは、特に孔子の君臣関係に関する議論の中に、一目瞭然に見いだすことができる。以下例を挙げてみよう。

君、臣を使うに礼を以てす(八佾)

千乗の国を道びくには、事に敬しみて信(学而)

君に事うるに礼を尽くす(八佾)

其の上に事うるに敬(公冶長)

君に事うるに、其の事に敬しみて其の食を後にす(衛靈公)

ある面では、「君は臣を使うに礼を以てす」というように、礼は敬を重んじている。また、別の方面では、「臣は君に事うるに礼を尽くす」と言っているように、礼はこども敬を重んじることがわかる。つまり、これは、君と臣がともに礼儀をもってお互いに相對峙し、ともに尊重しあい、人間関係の融和と平衡を保つ潤滑油となっているのである。人と人とお互いに尊重しあうことは「礼の作用」であり、「国のために礼を以てす」とは、「敬に居れば行いは簡なり」ということである。「礼に非ずんば動くこと勿れ」とは「君子敬すれば失うこと無し」ということを示す。

孔子は政治と刑罰を道徳と礼儀に当てはめて考え、彼の心の中では、礼儀は政治学の範疇ではなく道徳の範疇として説明されている。そもそも礼儀は道徳の範疇に属するけれども、精神的な品格を表しており、それは人々がそれに対して盲目的に服従することを求めるのではなく、個人意識の自発的な理解に基づくものと想定されていた。そして、個人の自覚として「恥がある」こと、つまり恥を認識させるものであるとした。「林放、礼の本を問う。子曰く『大いなるかな問いや。礼は其の奢らんよりは寧ろ儉せよ。』」(八佾)

これは、礼儀の実体とは、金持ちであることを鼻にかけろのではなく、格式張って贅沢することではないことを述べている。礼に言う、礼に言うといちいち断られている内容は、豪華できらびやかで人の目を奪うようなものではなく、ただ内面からにじみ出る精神的な意義というものが表現できればそれで十分なのである。

それでは、礼の精神の実体とはいったい何なのであろうか。孔子はそれを「敬」と認識している。「上に居て寛ならず。礼を為して敬せず、吾何を以てか之を觀ん哉」(八佾)というように、「敬」とは礼に備わった性質なのである。敬の特徴とは、その存在は人の意識外にあり、その双方がお互いに人と對峙していることである。私たちは大人物を

あるいは「礼に立つ」とは、「己を修るに、敬を以てする」あるいは「敬を執事する」ということになる。

孔子は礼の中から「敬」の精神を抽出し、敬を人と人とが平等であるという関係を表現し、これより新しい発想を開き、この種の平等関係を別の次元に転化させ、普遍的な行為の中に押し広げ、個人の普遍的な行為の基準に変えたのであった。孔子は子貢が友人に質問したことに對して答えて言った。「忠も告げて善もて之を道く。不可なれば則ち止む。自ら辱じかしめらるることなかれ」(顔淵篇)臣下が主君に対する態度としてはだいたいこのようである。「謂わゆる大臣なる者は、道を以て君に事え、不可なれば則ち止む」(先進篇)「君に事うるに敬すれば、斯れ辱ずかしめらる。朋友に数すれば、斯れ疎んぜらる」(里仁篇)この中には、君臣関係と友人関係はとても近いもので、一人の人物が友人に對する態度と、君主に對する態度は轍をともにしているようである。が「臣は君に事うるに忠を以てす」とは、君主個人の意向に忠実なものではなく、職務に忠実であることを示している。孔子が言う「人と忠なり」とはすべての人に対して「之を行うに忠を以てす」と主張しているのであり、忠とは広いレベルで誠意を込めて人に懇ろに接することなのである。信用を語り、人のために氣遣って忠実であろうとすることは、友だちのために

信頼の情で接しようというのと同じことである。すなわち、彼はしばしば忠と信を合わせて言っている。たとえば、「忠信を主とす」「忠信を言う」などはその好例で、これは積極的に「偏る無く、党無し」という態度で、誠心誠意を尽くして人と接すること、これは完全に新しい道徳の観念である。

ちょうど春秋時代の過渡期に、社会生産力が次第に発展発達していったため、旧来の家父長制社会組織は、内部に新しい経済関係の変動を起こす要因が生じ、人と人の関係にはその性質上の変化と新しい集団組織を誕生させた。それと同時に度重なる戦争によって、交通が発達し、商業主義の風潮が都市で起こってきた。また、外部からの攻撃で、もともと存在した、しっかりと血縁関係を中心とした組織のつながりが弱まり、複雑に入り乱れた新しい人間関係が発生するに至った。これは流動性に富み、新しく変化を遂げた社会関係であり、狭く閉ざされた地域社会をより開かれたグローバルなものへと昇華させていくものであった。

孔子はこうした社会の大きな変動の趨勢を深く理解しており、次のように言っている。「士にして居を懐うは、以て士と為すに足らず」（憲問篇）と。孔子自身も天下を遊説して歩く移民のさきがけで、彼は魯の定公と季桓子に使

えたが、君と卿は彼の進言を聞かなかったため、魯を離れて諸国を旅するようになったのである。「十二君に」それから甚だしいものには、「九夷に居らんと欲す」や「筏に乗って海に浮かびたい」というような発言にもそれは端的に示されている。常に新しい人間関係に身を置いたため、個人の行動パターンにも高い適応性が身に付いたのであった。孔子は自分が理解した平等観念を一種の普遍的な社会関係へと転化させ、社会の変化に適応するためにより広い道徳意識を抱くようになっていったのである。

君子は周して比せず。小人は比して周せず。（為政篇）

君子は和して同せず。小人は同じて和せず。（子路篇）

君子は群れて党せず。（衛霊公篇）

君子は義以て質と為し、（衛霊公篇）

孔子は平等の観念を人類全体の問題へ広げ、彼特有の哲学的視点に立って、世界全体を眺望して、世界のレベルから個人の存在の問題を提起したのであった。

君子の天下に於けるや、適きも無く、莫しきも無し。

義にのみ之と比しむ（里仁篇）

これは斬新な道徳の境地であるだけでなく、高邁な人間文化の理想の極地が伺える。自然と倫理の関係、階級関係や地理上の境界などはすでにここにはなく、壊滅しており、全方向に開かれた平等なネットワークにとって変えられ

た。これはあるべき社会関係の生成であり、社会が文明的進歩へ向かう象徴でもあったと言える。実際の歴史を考察してみると、人間の社会性というものはもともと存在したものでなく、また人間も最初から独立した存在ではなかったことがわかる。そもそも人は比較的大きな集団、たとえば民族、宗族あるいは家族などに属しており、その人間関係は単なる集団関係、そして自然で倫理的な結びつきにすぎなかった。これらの関係は、最初から定まっていたもので、変わることがなく、いわゆる社会性というようなものは持ち合わせていなかった。人間の社会性とは、生産を中心とした産業が発展する歴史の中で、新しく生まれた時代の産物であったのである。

孔子が偉大であるゆえんは、中国史上最初にこの種の社会的関係を作り出したことである。またこの関係に人間の平等な関係を見だし、彼が説く個人の独立性とは、この種の関係をめぐる核心であったと言える。「義にのみ之とに比しむ」とは、孔子は常に二三人に提起している「其の善を選びて之に従う」や「賢を見ては斉しからんことを思え」ということである。これは外からの強制でも要請でもなく、個人に内在する主体的な選択から出ているのである。善意と向かわせる自分の選択と追求については、常に自分を未来に進むことを動機付け、理想的なあり方に照らし合

わせて自分を改造し、自分を作り出し、これによって人間の自主と自由を身につけていったのである。自主的な精神と平等はそもそも齒と唇の関係のように離れられない間柄で、その存亡も一蓮托生の関係にあるのだ。

人に対する自主的な態度と平和との関係は次第に豊かなものとなってきた、全面的な認識と分析もなされていくが、まったく新しい概念からこれらの新コンテンツを表現していく要求もなされ始めている。孔子の「仁」学はこの種の新時代精神における精髓の結晶と言える。

III

孔子の学説は礼の改造から端を発し、新しい思想内容が整理してきた範疇の「保護」を通じて成長してきた。その内容が豊かなものへと成熟していくのを待って、旧概念の形式的規範硬直形骸化したものを打ち破り、新局面を日々新たに創造し、現代的に健全な「仁」の概念を表現してきた。後世のそれぞれの学派は、「仁」こそ孔子哲学思想体系の實質で有り核心であるという見解で一致していた。「仁」は孔子が最初に提唱したのではないが、確かに孔子によって全面的な解説を施されているからである。

『論語』の編集は年代順に並べられておらず、我々は孔子が「仁」で自分の思想学説を體現した後、礼の範疇を二

度と利用しなかったとは確定できない。そのため、多くの研究者は孔子学説中の礼と仁の矛盾に執着して、甚だしきに至っては、仁とは礼を制約し、服従させるもので、理解しにくいものではないとしている。再度確認するが、仁は礼の生まれ変わりであり、社会変化の過渡期にあつて新旧思想の区別とその関連性は、非常にはっきりした形で誤解なく説明されるものではない。そのため、この二者の「臨界区域」を人に明示することはできない。「之を瞻るに前に在り、忽焉として後ろに在り」（子罕篇）というような曖昧模糊とした印象がある。しかし、総体的に見ると、礼から仁に至る変革してきた経路というのは確かに疑いなく、「克己復礼は仁と為す」（顔淵篇）、これは『論語』の中で礼と仁の関係について、唯一明確に境界を言い得ていると言ふことが出来る。我々はこの境界を頼りにしながら礼と仁の関係についての問題点を解決していきたい。「克己」とは、個体としての「己」の存在を意識したものである。これはまさに自我意識であり、個人の自己省察を心中で反芻した結果、個人は自分の思惟と行動の自由を明確に意識するのである。しかし、わがまま・勝手気ままに流されてしまう危険性があるので、「克」と言わなければならなかったのである。この「克」は外在の規範の強制を受けざる性質のものでなく、自分の自分に対する規定で、つまり

「仁」と言う文字は「人」と「二」からなるように、二人が平等で親しいという意味である。「樊遲仁を問う、子曰『人を愛するなり』」（顔淵篇）というように、平等に人を愛することが仁の第一の意味であると言つていいであろう。「愛人」とは政治の上で「博く民に施して能く衆を濟う」（雍也篇）というように、民衆の気持ちを汲めば、生産性を高め、人民を豊かにして生活を満足させる措置を施すのに便利である。

しかし、「仁」は『孟子』の中では政治的意義に向かつて方向転換した。「仁」はもともと孔子の思想では主要なした理想的道徳の境地のもので、大部分が政治的意義ではなく、人生とその価値観の意義に使用されてきた。そのため、孔子から見れば、仁とは人を愛することで、物質の贈答などを通じて「養うことができる」代物ではなく、人間の精神の品格を通じて初めて体现することができるものであった。「仁者は其の言や訥」（顔淵篇）「人を愛す」とはすべての人を尊重し敬愛する気持ちを示し、人に平等な人格をもたらし、それに対峙させることである。つまり、「門を出でては大賓を見るがごとくし、民を使うには大祭に承うるがごとくす」（顔淵篇）、「居処は恭、事を執りて敬、人に与りて忠なれ」（子路篇）という部分に示されているとおりである。孔子は「君子は器ならず」（為政篇）

自己陶冶のことを意味している。「克己」とは、實際、自律のことで、ソクラテスの「自制」と似ていると思う。「復礼」とは、我々がすでに述べてきた、孔子の規定する礼において、人を敬うことで、つまり平等な人間関係のことである。「復礼」は人を尊重することに到達することであるので、「克己復礼」とは、個人の自覚的な行動を通じて、個人の外にある特殊な拘束物を積極的に消去して、普遍的平等社会のネットワークの中に入っていくことである。もし人が自分の規定した自覚的自律に到達できれば、人を尊重するという原則を維持でき、「仁」の境地へとたどり着くことができるのである。このため、仁は、孔子学問の最高の境地であり、礼を改造、訓練そして乗り越えた結果できた産物でもあるのである。

「仁」は他のいくつかの新しい思想、範疇と同じように、出現したばかりの時は広く使用された。しかしその広義性はおぼろげに不確かなものになってしまい、多くの多層的な意味を含んでしまった。それははっきり分析するため、模倣するためであったが、私たちはその内容に応じて、それを基本的に三つのレベルに帰納してみることにしよう。

- 1 平等に人を愛する原則、
- 2 行動哲学、
- 3 剛健弘毅の進取精神

と宣言しているが、人はそこに放置された「もの」ではなく、道具として使用されるべきものでもない。人には内在する価値がその人本人の中に兼ね備えられていて、人そのものが目的で、人そのものが世界なのである。「仁者は人也」という訓詁は仁に対する格好の解釈である。大自然の千変万化する気象が刻々に変化することで、私たちの情感にはさまざまな心の起伏が巻き起こす。つまり、時には私たちに名状しがたき喜びを感じさせられたり、恐怖や激動などの気持ちも起きる。しかし、我々には敬愛や尊重という気持ちを引き起こさせることはできない。地位や貴族の血統も人に尊重の気持ちを起こさせるには充分ではない。孔子は、それらの為さんとすることを為そうとする「政に従うもの」を「斗筭の人なり。何ぞ算うるに足らん」とした。権勢に対する蔑視を何うに充分な発言である。

ただ人をみんな人と見なしているから、彼が高価な服を着ているからとか粗末な服を着ているからなどで判断しない。また、地位が高く権力があるからとか寒門の出身であるとかで人物を評価するのではなく、皆同等の人として尊重し、才能こそが私たち自身を向上させ能力を超越させるのである。他の人を敬うことができるからこそ、私たち自身のこと大切にするのである。孔子は「苟も仁に志せば、悪しきこと無きなり」（里仁篇）、「過ちを覩て、斯に

仁を知る」(里仁篇)と言うが、一方で「巧言令色鮮やかな仁」(学而篇)とも言っている。そのため、孔子は人は努力して「仁」の境地に達しなければならぬとし、「仁を成す」とは「人を成す」ことで、「仁者は仁に安んじ、知者は仁を利す」(里仁篇)というように、居場所を選ぶことも仁の境地に近づくことにもなるのである。すなわち「里は仁を美しとなす」(里仁篇)ということに通じるのである。

しかし、「仁とは人を愛するなり」とは、単なる思惟の領域を停滞させる軟弱で無力な説教ではない。そして、意図的に矯正された「愛の戯言」でもない。仁は同時に行動過程でもあり、仁の第二の意味とは積極的な行動哲学を意味している。実際の行動を通じて、立身出世させ、人々を安心させるといふ偉大な理想の境地でもあるのだ。そのため、「君子は其の言いて其の行いの過ぐるを恥ず」(憲問篇)と言ひ、また、「古者、言を出ださざるは躬の逮ばざるを恥ずるなり」(里仁篇)とも述べているのである。孔子は一貫して学問をすることと自ら行うことを重視し、人は「躬もて君子を行うこと」(述而篇)をしなければならぬとしている。そして、「能く一日も其の力を仁に用いること有らん乎。我未だ力の足らざる者を見ず」(里仁)、仁者は先ず難んで後に獲る」(雍也篇)と言っているが、すな

わち、人はまず一所懸命に努力をしてその後になって成功を手にするべきで、「事に敏なり」、「行いに敏なり」としなければならぬ。また、「その力をつくして」その身を致すようにしなければならぬのである。学習することと学問を成すことも、一種の「博学にして篤く志し、切に問いて近く思う。仁其の中に在り」(子張篇)を実践することである。このため、「これをなすをいとわず、人におしうるをやまず」(述而篇)ということに努めなければならない。しかし、孔子が強調する行動は、盲目的なものではない。外部の働きかけによってなされるものでもない。主体的な人の意志と目的に照らし合わせて自発的に前に向かって動くものなのである。「危言危語」その言を聴いてその行いを見る」(公治長篇)というのは、不断に創造することと自分でものを作り出していく過程にかなならない。仁とは静止した状態を示す概念ではなく、常に動いている運動の状態を示す概念なのである。ただ、不断に動いている中で、ようやく自分の生命の活力を保持しうる。その運動のみならずとは自分自身であり、自ら強めてその努力を怠らない積極的な進取の精神に由来するのである。

IV

発展初期の哲学においては、往々にして連続性はなく、

論理系統もなく、多くのものは格言的な断言に近い形で伝わってきている。たとえば、古代ギリシアのタレスは、「水は万物の源である」として、何故に水が万物の期限になり得たのかに及ぶまでは、彼も証拠や幾多の論証を提出せず、ただ観察から得た基礎的な断言をうち立てているにすぎない。アリストテレスが古代ギリシア哲学の総括を行ったときに至り、ようやくある種の理由付けが提出された。ピタゴラスが「万物一元論」を唱えているのも、実は何の証拠も挙げられていないのである。孔子の学説は多くの哲学的な格言が組み合わせられてきており、「夫子の風采は格言より溢れ出る」と言われるが、雑多とも言える言論の中には「一以て之を貫く」の道があることが見て取れる。これは彼の学説の中に一定のある種関連性があることを示している。

孔子の仁の学説は、自分自身の中により深い根拠があり、それは人類の本質上において類似性と共同性を持ち合わせてもいるのである。孔子の仁学とは、人類が共有する本性の基礎の上に築かれている。人がすでに礼の束縛から抜け出すと、必ず自由に行動する解放された時間を手に入れることができる。孔子は、違った地域の様々な人間を長期観察することに基づいて、ついに世界史上意義を持つ偉大な哲学・人類学の命題を提出したのである。

「性は相近し、習は相遠し」(陽貨篇)これは人類の歴史上、最初に出現した人の本質に探究のまなざしが向けられた議論で、また人類の本性はみな似ていると最初に論じられた思想でもある。実質的に人は生まれながらにして平等であることを明確に説明している。人はそれぞれ学習、環境は同じではなく、みんなお互いに遠く異質なものになっている。

もちろん、王侯貴族であれ一般市井の人民であれ、みな同じ人間性というものを持っている。貴族たちは自分の高貴な血統を誇りに思い、自分の家柄が代々受け継がれていることは維持され守られるべき不朽の盛事であると認識している。一方、平民に対しては、とくにひどい条件として読書や識字の権利さえ認められなかった暗黒時代に、孔子は「性は相近し」と人類に宣布したことは、あたかも夜空を裂いてきらりと光る一筋の稲妻のようなもので、あらゆる人を啓蒙する意味とすべての階級性をうち破る革命性を持ち合わせていた。この事実は、同時期のギリシア哲学者と最初に自分は智者であると宣言したプロタゴラスと、ほぼ同じく世界史上意義ある輝かしい命題を提出している。「人は万物の心の尺度である」もしプロタゴラスのこの命題が人の自然に対する立法であると見なせば、孔子の「性相近し」の命題は人が人自身に対して編み出した立法

ということになる。一定の意味から言うと、これは人類の思想上の奥深い革命であり、人類の平等の意識とはこのことから発生してきたものであり、人々が互いに尊重しあうこと、人の尊厳というものも、これを基礎としているのである。以後、流行する意識観念である「挙賢」「択優」は、皆孔子のこの命題を根拠としている。「人は皆堯舜たるべし」(『孟子』)、「塗の人も皆禹たるべし」(『荀子』)というのも、孔子を来源とするものである。

孔子の「性相近し、習相遠し」の命題は、個人の願望が考え出した断言であるばかりではなく、燦然と輝く孔子学説の真理の総合的な哲学原理を統御しているのである。この原理が作り出されたのは、当然受け入れた人の個性というものが台頭してきた時代風潮の流れや影響と関係があるが、これは孔子の対人関係に対して研究を進めていった成果から生まれたものでもある。ある研究者は孔子が「性は相近し」を生み出したことは、この命題は孔子自身が当時の人びとを「疾貧にして富を求めぬ」ことを好むと見なしていたからであると考えている。富を求めることは、人々が共有する本性である。

この考え方は一定の道理があるようにも考えられるが、間違えを逃れられない狭さがある。孔子は「性はお互いに近い」と強調しているながら、唐突に「習いはお互いに遠い」

けるために、人々は教育を受けるべきで、皆個人の潜在能力の発展を実現させるため、理想的な目標を定めて前に進んでいかなければならない。まさに人の理想とするものは皆違うので、人それぞれが志を持って、やっと私たちの人間世界に多種多様なきら星の如く燦然と輝く世界の姿を具現化させることができるのである。

このような人々の潜在能力がお互いに同じであるという観察に基づいて、孔子は別に当時の社会を揺り動かしかねない大原則を提唱した。つまり、有教無類(衛霊公篇)である。

教育の重視と提唱については、すべて啓蒙思想と進歩文化の共通する特徴がある。西洋のソフィスト、ソクラテスから十八世紀の啓蒙学派である、カントなどは、皆教育を高い位置に掲げている。アイラウイシュは「教育万能」を提唱している。中国では、孔子は、教育で一切の階級と尊卑を打ち破った人物である。また、孔子は、教育が人間と社会を変えうる手段であるとした。教育の本来の意味は啓蒙で、その意義はすでに知識学問を普及させるといふ狭い目的を遙かに超えている。「有教無類」とは、固く閉ざされた校門をすべての人に開放することで、人々はみな教育を受ける権利があり、自分で善良なるものを全うさせ自己の才能を発展させる機会でもあるのである。まさに、教

と示して、人の柔軟性と可変性を重視している。本論では孔子のこの命題が作り出した背景には、彼が教育に従事したことと関連しているのではないかと仮説を立てた。教育とは、総じて対人教育のことを言うが、早期の教育は対人の研究と未分離であった。『論語』の中から私たちは以下のような点を見いだすことができる。すなわち、孔子はそれぞれの学生の教育に際し、それぞれの特徴に応じて教えた。生まれつきの性格によってそれぞれに合った指導法によって解答方法を与えるようにした。また、孔子は日頃から学生の才能や品格などから優れたところを観察して了解しており、学生たちの成長過程についても熟知していたことが説明されている。

さらに、孔子は最初に私学の気風を始ると、さまざまな学生たちが孔子の門下に集結してきたため、孔子に対人関係における共同生活の基本的特徴を研究させることが可能になったのである。彼が述べる人々がお互いに似通っているという「性」とは、人々のある一つの属性、その欲望や要求にとどまらず、総合的な性質を有する人の潜在能力とち合わせたものであった。そもそも人に備わる潜在能力とはお互いに同じものだが、以後の成長とともに人とは違った個人の志向というものが生じ、情趣の違いや努力する程度の違いも形作られてくるのである。潜在能力の違いをつ

育を通じて、人々を平等な啓蒙思想を全社会の中に伝播させたと言えよう。

孔子は「束脩を行う以上は、吾未だ嘗て誨うること無くんばあらず」(述而篇)と言っている。しかし、実際には、ある学生が貧しく、学費が払えなかったら、孔子はいつも通り受け入れた。孔門に集まる学生たちは出身地域も異なり、違った身分や職業であった。貧しい町の出身であった顔淵、任侠あがりの子路、資産家であった子貢それから罪人であった公冶長など、まさに多士済々の様相を呈していたのである。もちろん貴族の子弟も数多くいたが、彼らは孔子の門に入門すると家庭環境の影響から離れ、斬新な思想体系と価値観を学び始めた。

一般に理解されていることと違い、孔子は思弁的な深い理論を語らないわけではなかった。彼は、「之を語るに墮ちず」という顔淵に対して抽象的な議論をふっかけるのが好きであった。才能の高い顔淵に「之を仰げばいよいよ高く、之を鑽ればいよいよ堅し」と言わせるほどであった。一方、比較的現実を尊ぶ子貢は、抽象的な議論についてはそれほど興味を持たなかった。「夫子の性と天道とを言うは、得て聞くべからざるなり」(公冶長篇)と子貢は言うが、彼は心から孔子を崇拜して「墻の高さは数仞」(子張篇)とその人格の高さを称えている。実際には、孔子のもとに

学びに來た多数の学生は、以後社会や人生に役立てるために入門してきており、それゆえに孔子も過大な思弁理論を駆使することはできなかったのである。すなわちソクラテスたちと同じように、哲学を天上から人間社会へとおろしてきて、実生活を重視し、人に生活の芸術や実際の仕事のノウハウを教えたのである。

私たちは『論語』の中には、どのように立身出世するか、徳を積んで名をなすかということに、いかに多くの言論が費やされているかを容易に見いだすことができる。国を治める議論は、孔子が訓練をする上で最も本領を発揮したところでもある。まさに当時はこの種の政治の実践をする才能を訓練することが重視された時代で、孔子の教学も政治的意義にまで内容が特化されるようになっていったのである。つまり、彼の理念は、世襲制貴族社会の局面を打破し、現実の政治に士大夫階級へ開放していく道を切り開いていくものであった。このため、彼の教育活動は深刻な革命的な性質を帯び、「有教無類」の別のレベルの意味は、「有教無類」と言ってもいいものであった。政権開放を肯定することは、確かに孔子の人類に対する「性は相近し」という深い観察に裏打ちされた基礎の上に成り立っている発想であったのである。通常の観点からみると、孔子の教育活動の意義はただ私学の風気を最初に開き、国立大学のみのも

させた。これは、人格学説とでも言えようか。

孔子は人々が絶え間なく外に自分の信頼と信心をうち立てることを求め、「人知らずして慍みず」（衛霊公篇）と言っている。彼は個人に自分の潜在能力を発展させる責任を負わせ、自分で自分を頼りにして、自分自身で果敢に選択をしていき、それによって自分で自己の責任を負うものとしているのである。彼の学説は廢れてしまった訓戒教条ではなく、人が自分で選択をしていくことを導き、自分で志を立てて一所懸命に励むようにさせるものである。また、「仁を為すは己に由る、而して人に由らんや」（顔淵篇）とも言っているが、現実世界で自分の品格を磨くために鍛錬し、理想的な境地に達するための耐えざる追求をし、自分を頼りにして積極的に奮闘努力をし、天を恨まず、人のことも憂えたりしない。遺伝や外部の環境は行動を決定づけるものではなく、あくまですべて自分たちの自覚と自主性をよりどころとしなければならない。そのため、一個人が主体的に出せる力を發揮し、進路を歩む上でどこからどこへ行くのかを選択するのも、孔子は、自己責任の元、自分で決定をしなければならないとしている。再求は「子の道を説ばざるに非ず。力足らざる也。子曰く『力足らざる者は、中道にして廢す。今女は画れり』」（雍也篇）と言っている。

制に一石を投じ、知識を民間に普及させた面（これはすでに大きな意義を持っていることではあるが）が強調されるが、これは表面的な理解に過ぎない。

事实上は、まさに孔子はその教育活動を通じて人々を平等の觀念を広く全社会に広め、こうした教育活動が旧貴族か勢力を壊滅に追いやった。そのため、孔子の教育活動も彼の哲学的な活動であり、実際は偉大な哲学運動と啓蒙運動を起こした軌跡であったとも言える。『論語』の一部は、私たちに以下のようなことを訴えている。すなわち、当時の諸侯や国君、そして農民や隠者にいたるまで当時の人々は、その栄辱毀誉を論ずることなく、誰が孔子の偉大なる名前を評価することができたであろうかと。これより私たちは、孔子が成し遂げた名声と当時の社会に与えた影響を十分理解することができるであろう。

V

孔子は充分に教育と学習を強調しているが、この種の教育は独断の教条や外圧的な權威に基づくものではなく、個人の自己決定能力を修得することを重視したものであった。人が自ら完全に善を身につけるといふ目標を前提として、孔子の仁学と彼の人は皆平等であるという教育観が一体となり、完璧な人格を培うみじんの隙もない哲学を完成

つまり、人の天分は平等で、自分がどんな人間になろうが、完全に自分の意志決定を出さなければならないのであって、誰もあなたを脅迫するものはない。これが個人の自由選択と言うことである。彼はかつて充分に適切なたとえを引いてこの選択の意義について説明をした。「譬えば山を為るがごとし。未だ一簣を成さざるも、止むは吾が止むなり。譬えば地を平らかにするがごとし。一簣を覆うと雖も、進むは吾が往くなり」（子罕篇）と。これもとどまるべきか進むべきかの選択で、完全に個人の主動のうちにあり、成功も失敗も自分の判断行動次第である。まさにこのような選択の分かれ目で、自分と他人のはっきりした違いが区別されるのである。人は自分で自分を高めていき、自分で自分を超越していき、これは全知全能の上帝を頼りにするのではない。また、威厳ある大人物の頼りにする必要もないのである。すなわち、孔子は「人能く道を弘む。道の人を弘むるに非ず」（衛霊公篇）と言ひ、また、「我仁を欲すれば、斯に仁至る」（述而篇）とも述べている。孔子の学説の新しさは、人々みんなに自分の力で自分の人格を完成させることを指摘した点にある。自分の意志と決断を慮り、崇高な理想の境地へと導いていく。これは本来に人に対する尊重を意味し、人の尊厳と独立した人格は、他人と交換できない自分が決定し進路を選択することを通じ

て初めて顕著に現れてくるものなのである。もし、孔子を人道主義の精神があるとするとするならば、その実質的なものはここにあると置いていいであろう。

しかし、孔子は以下のように認識をしていた。個人が自分の理想を鑑みて完全な善と自分の創造的な活動を行っていくことは、決して社会と離脱した、他人と無関係な独善的なものではない。全社会に対して責任を負うべきもので、天下国家の平和のために職を全うして力を尽くさなければならぬ。孔子はたびたび心を揺り動かして、「道無ければ則ち隠れ」（泰伯篇）「隠居して以て其の志を求む」（季氏篇）というように慤然とした気持ちであらわにしていたり、「之を用うれば則ち行い、之を舍つれば則ち蔵る」（述而篇）を「命なり」とする苦悶の気持ちを吐露することもあった。しかし、彼が終始執着し続けたことは、「斯の人の徒」であり、人のことを理解して人に利益をもたらすこと。すなわち、「広く衆を愛する」ことであった。孔子が掲げた一つの命題で言うべきことは、個人と社会の関係を的確に概括し得たことである。「己を修めて以て人を安んず、（中略）己を修めて以て百姓を安んず」（憲問篇）ということである。これは自ら天下の重い責任を負う者としての自覚から出たもので、個人や一家の天命と人類の命運

講演五 儒家の「定性」説と道德修養

I

中国共産党中央委員会による「公民道德建設実施綱要」には、「公民道德建設においては、中華民族の何千年にもわたって形成された伝統的美徳を継承しなければならない」という主張がある。この主張は、われわれにとって大変重要なものである。つまり、社会主義にふさわしい新たな道德建設のために、伝統文化から優れた倫理思想を見出す必要があるのである。儒学は、中華民族の伝統文化における主要な倫理思想である。儒学の倫理思想は、中華民族の、長い歴史をしめす伝統的美徳の集大成だといえる。道德修養をおこなうにあたって、儒家の人性説及び性情関係から、われわれは貴重な理論的財産を得てきた。

わが国古代にあって、「人の性質」をはじめて問うたのが孔子であった。孔子は「性あい近し、習いあい遠し」（『論語』陽貨篇）と説いた。その後、儒家は孟子、荀子、韓愈

が一体となった精神が認められる。孔子は「君子は食を終る間も、仁に違ふこと無し。造次にも必ず是に於いてし、顛沛にも必ず是に於いてす」（里仁篇）、「志士仁人は、生を求めて以て仁を害すること無く、身を殺して以て仁を成すこと有り」（衛霊公）という精神を要求している。

先秦時代に発展してきた儒家の仁学における主体的精神は、後世にも積極的な影響を与えてきた。中国および東アジアにおいて、常に発展するはたらきを起こしながら、連綿と絶えず続いてきたよき伝統を作ってきた。我々は今日、自分自身を頼りにして潜在能力を開拓し、才智を発揮し、新しい品格を形成しているが、今なお人の気持ちを発揚させる主体的精神というものが求められている。同時に、儒家における仁学は、個体としての一家の宿命と人類全体の運命とが密接に関係していて、天下のことを自分の責任のもとに行い、今日の我々にとっても、個人の価値を実現する目的は、なおも我々を大きく感化して呼びかけてくる力があると理解できる。新しい歴史の条件下、継承発展させてよりすばらしいものにしていくに値する文化であると思う。

中国安徽大学哲学学部教授 解 光 宇

翻訳 許 桂芹

（訳者注：唐代七六八―八二四、字は退之）、李翱（七二二―八四一、字は習之。韓愈の弟子、『復性書』を著わして、『易』と『中庸』の思想にもとづいて人間本性の哲学的基礎づけを行った。彼の性説によれば、人間には性と情があり、性は善であるが、これを惑わすものが情で、情とは性が動いて起きるものなので、静かに努めることを重視し、これを復性という。『中庸』解説）、及び張載らによってますます発展した。こうして、人性説は確かな論理的基礎が作り上げられた。程顥（訳者注：一〇三二―一〇八五、程道明、名は顥、河南省洛陽に生まれ）は、先人の思想を受け、新たに「気稟説」を作り出した。彼は性善と性悪、性と情の矛盾を解決することに力を入れた。その上で「定性」を基柱と見なす修養方法を打ち出した。この説の登場によって人性説は論理的に一定の形になり、深い影響を与えること

となった。

人性説の発展過程において、思想家らは人間の性質の善・悪を論理的に総括しようとしている。中にはたとえば、「性に善なる有り、性に不善なる有り」、「善悪混在」、などの折衷的な考え方も登場していた。しかしながら、朱熹の主張からすれば、それらの考えはみな要領が得られないものであり、唯一、韓愈の「性三品」説のみ「要領を得る話」であるとされたのである。

ところで、朱熹（訳者注…一一三〇—一二〇〇、徽州婺源に生まれ）は、韓愈の「性」三品説もまた必ずしも完全な説ではないと主張した。では、その問題点とは何か。「韓愈の「原性」（訳者注…韓愈が書いた論文で、儒学の「性」三品説の完成作と言われる）の中で、韓愈は性（人間性）の三品を説いている。しかし、朱子からすれば、それはまだ氣質の性について語っているにすぎない（『朱子語類』四卷）。「思うに、人がそれぞれおなじではない原因は、氣稟によって違っているからにすぎない」（『北溪先生字義・性』）。この議論によって、「氣稟の性」は人性を巡る議論において最重要課題として浮上してくる。

の「氣質の性」説は、人の性に善・悪があるという矛盾に關して、論理的・道徳的な解決へと至ることがなかったのである。

ところで、この「氣稟の性」説が人性説の発展過程において、重要なつなぎ目的役割を演じたとすれば、程顥はそれを引き継いだ議論を展開した思想家だといえる。

程顥は、先人の研究成果を踏まえ、人の性質をさらに次のように深めた。程顥は次のように言っている、

人が氣稟を生じると、理に善悪がもたらされるが、性の中に二つの相対立するものが生じるわけではない。幼いときから善があり、幼いときから悪があるのは、氣稟がそのようにさせているからである。善とは、もともと性であり、悪も性であると言わないわけにはいかない。「水というものは、みな流れがあつて海に至る。ついに汚れるところはないが、これはどうして人の手を煩わせることがあるのか。いっぽうで、流れがとどまりまだ遠くに至らないと、次第に水質は濁ってくる。流れ出て水が遠くに行つても、汚れたところが残ることもある。即ち水の汚れにも夥多が生じる。水質の清濁は常に一定していかないけれども、汚れが水を作り出しているわけではない。このように、人は浄水のために努力を加えないわけ

II

その気をめぐる問題について、いち早く「氣質の性」の思想を打ち出したのは張載である。彼は「形して而る後に氣質の性有り、善くこれに反すれば、則ち天地の性存す焉」（『正蒙・誠明』）と強調し、氣質の変化を指摘した。ここで張載は、人の性質を「天地の性」と「氣質の性」に分けている。天地の性は純善であり、氣質の性には善もあり、無善もある。氣質の性は、特殊の体質に因る特性をもつことである。張載（訳者注…一〇二〇—一〇七七、北宋の儒学者。陝西省関中に生まれ、てんちのために心を立て、生民のために道をたて、去聖のために絶学を継ぎ、万世のために大平を開くと考え、豪傑の性質を持つ人間性を「氣質の性」と「天地の性」の両面から考えることを提唱）の「おおよそものの広い狭いとは、稟ける気によって決まる。気には、万物が拡散したとき、それぞれ落ち着く気というものがある」（『語録』下）と言うように、性は気によって左右されている。

だが残念なことに、張載はどのようにして、左右転変する「氣質の性」から「天地の性」に変化させるかについて、自説を展開しなかった。つまりどうすれば、道徳の教育によって、人の性そのもの本来が持つ善性へ回復させることができるかには答えなかったのである。したがって、張載

にはいかなないのである。そのため、人が努力して敏速に浄化作用を施すとすぐに清らかな流れになるが、ゆつくりとやればその分清らかな流れの回復は遅くなる。流れが清らかなるということは、もとの水の状態に戻ったことである。この変化は清らかさを濁った状態から変えたのでなく、汚水を取り出して片隅においたわけでもない。水の清らさとは性善を意味している。それゆえ、善と悪は性の中にあつて相対するものであり、それぞれできあがつたものである。

「氣稟の性」から道徳教育を強化する「澄治の功」という結論を論理的に導き出したのは、程顥の「氣稟の性」に対する大きな寄与である。倫理綱常の教育の重要性を強調するのは、「澄治の功」の実質にある。王彦霖は「人が行う善とは、他人が自分からそれをしようとしたとき得られるもので、無理やり強制されてできるものではない。このことは正しいが、人が自ら善をなすには、人と関わらないわけにはいかない。ここにその教えがあると思う。道を修めることを教えという。だから、どうして修めないことができようか」（『二程集』訳者注…二程は北宋の二程子のことであり、兄は程顥、弟は程伊川、名は頤、一〇三三—一一〇七）。したがって、「修道、それを教と謂う」の

「澄治の功」は、則ち道德教育の強化であり、それによって人の善の性へと復帰させる。これは道德的な解決への一つの方法論であるということが出来る。

前述のように、程顥は「氣稟の性」を出発点とし、「修道、則ちそれを教えと謂う」の「澄治の功」へ移行し、最終的に天道観へと至る。そのため、朱熹は程子の「氣稟の性」をめぐる議論に対し、次のように賞賛した。「孟子はいまだ嘗て氣質の性について語らなかつた。程子は性を論じた名教に功績をもたらしたのは、氣質の性を発明したからに他ならない。氣質で論じると、性がそれぞれ違うことを言い得て、問題が皆氷解した」(『朱子語類』四卷)、道夫は聞いた、「氣質の性とは誰が言い始めたのか」と。答えて言うには「張載・程子に始まり、誰かが聖人の門に功績をもたらして、これと呼んだ人々に張と程の学説を深く感服させたのである」(同上)。

III

さて、先程来問題となっている「天命の性」と「氣質の性」の関係は「性」と「情」の関係であると言い換えることができる。この「性」と「情」の関係に関して、程顥より古い思想家にも、すでに実のある研究があった。例えば、荀子は人の性に悪が有ることをもとに、事実上、「性」を「情」

の情を万物に順わせ無情になることである。それゆえ、君子の学問とは、ひっそりとしつつ公平に接し、ものが来れば、何事にも順応するに及ばないのである」(『定性書』)。天地が万物を生むがゆえに、天地の心は、すなわち万物の心であり、万物は天地と一体である。

では凡人と聖人との根本的な違いはどこにあるのだろうか。「人の情は個々その蔽を有するがゆえに、道に適せざるあたはずして、利己して智を用いる。利己、則ち有為をもつて行動と為す能わざる。智を用いれば、明覚をもつて自然と為す能わざる」(同上)。つまり、凡人と聖人の根本的な違いは、凡人は「利己」「用智」であるのに対して、聖人は「廓然かつ公正無私」である。ここで言う「利己」「用智」とは、すなわち性を知らず、いわゆる内外の区別が無いということである。「内外を区分」すれば、「外物を束縛」することが必然となる。それは外物からの誘惑に抵抗できないからである。そのため、「定性」に至るには、守らなければならぬのが、「外ではなく内より、むしろ内外とも忘れしてしまうほうがよい。内外両方とも忘れれば、安心である」ことである。

以上をまとめよう。儒家の「人の性質」学説には、「性善」と「性悪」の両派に分けているが、道德教化を強調するのは共通のところである。それは両派とも、道德他律と同

と同一視した。また、李翱は孟子の性善思想を基礎とし、さらに仏教の「情を滅し、性を見る」思想を取入れ、「情を滅し、性に復る」説を打ち出した。宋理学者らは、往々にして人の感情・欲望を「人欲」と言い、倫理道德、綱常義理を「天理」(訳者注:「人欲」と対立する。気によって生まれる欲望の偏りを抑え、天から賦与された本来の性の(理)を発揮するのが朱子の実践道德であった―『中庸章句(朱熹 序)』と見なす。

「天理」と「人欲」は対立的存在であり、倫理道德と綱常義理という「天理」を守るには、「人欲」を克服しなければならぬ。当然ながら、ここで謂う「人欲」というのは、人間の本能的欲望のことではなく、倫理道德と綱常義理に反する欲望のことを指すわけである。程顥の考えでは、己の性質と万物の一体化には、いわゆる内外の区別が存在しない。「仁者万物と一体」、「天地の用は、則ち己の用なり」という。己の性質は万物と一体であることをきちんと認識できてはじめて、「動亦定、静亦定」までできるというのは程顥の考えである。

己の性質と万物が一体となり、内外的な区別が存在しないという考えは、理想的道德的な人格であり、いわば、聖人の道である。「そもそも天地の常は、その心を万物にまねくもたらし無心になることである。聖人の常とは、そこに、道德自律も強調し、さらに両派とも、道德他律から道德自律へと転換することによって、理想的道德的な人格の境界に至り、最終的に道德建設の目的に達していることである。



講演六 岡倉天心と東洋——東アジアのネットワークのために

本学東洋思想研究所准教授 先崎 彰 容

I はじめに

今回のシンポジウムは、「東洋の人間観」というタイトルで行われております。まず、基調講演をなされた台湾大学の葉國良先生が述べられましたように、「東洋人の人間観」は極めて大きなタイトルで、多くの内容を含んでおります。その点をふまえて、葉先生は、儒学・仏教など幅広い東洋思想全体を包括的に取り上げられ、東洋人は古くからどのような人間観をもってきたのか、その今日的可能性はどこにあるのかを講演されたと思います。

また引き続き各国からお越しいただいた先生方は、主に儒学の観点から、やはり東洋人の道徳観・人間観を明らかにしてくださいました。それぞれの立場から、同じ学問を専門としながらも、新しい複数の斬新な意見が発表されました。大変な刺激を受けることができました。

これら諸先生方のご発表は、本学で今年度より新規創刊

となります『研究 東洋』において論文として一括して掲載する予定です。東アジアの一流の先生方による学術的交流の様子を、東日本国際大学がお手伝いできることは大変、光栄であり誇りでもあります。福島県いわきから、アジア全体へと知的ネットワークが広がってゆくきっかけを、このシンポジウムと紀要が果たせればと考えております。

さて、今回のシンポジウムの流れをふまえて、最後に発表の役目をいただきました私は、東洋人の人間観を、ある明治時代の日本の思想家の言葉をつうじて明らかにしたいと思います。明治時代ですので、各発表者の取り扱う時代とはずいぶん異なりますし、日本の思想家を取り扱うわけですから、一見するところ、奇異に思われるかもしれません。しかし東洋人の人間観を考える上で、岡倉天心の言葉には確実に示唆するところが大きく私は確信していま

す。その私の確信は、同時に、今回のシンポジウムの総括的な役回りである最後の発表者であるということも意識しております。各先生方の貴重なお話を、うまく「東洋人の人性観」の中に収め、この後の議論を活発に行うための土俵づくりを、誠に僭越ではありますが、させていただければと思います。

II そもそも「東洋」とは、なにか

まずはじめに、一つの疑問を手掛かりにしたいと思えます。私たちアジア人にとって「東洋」あるいは「東洋人」ということが意識されるようになったのは、そもそもいつからなのでしょう。そしてどうして意識されるようになったのでしょうか。

現在では、私たちは漠然と「東洋」の反対は「西洋」であり、それぞれの国が洋の東西どちらに所属するかは、暗黙の了解に委ねられています。ですがそれは逆から言えば、自分たち自身のことを「東洋人」であると強く意識することがなければ、自分を「東洋人」そのほかを「西洋人」と呼ぶ区別が起きないと言うことを意味していると思います。では、私たちが「東洋人」あるいは「アジア人」であると強く意識したのは、いつなのでしょう。

この問いに、最も誠実に答えた日本の思想家の一人に、

岡倉天心という人がいます。彼は文久二年（一八六一）に生まれ、明治維新以降の日本の「近代化」の一翼を担ったまさにエリート中のエリートでした。専門としては美術史を専攻し、ヨーロッパ世界へ開国した日本を美術行政の面で支えた人でした。二〇代半ばにして、現在の東京芸術大学の学長に就任していることから、彼が如何に草創期日本のエリートであったかが分かります。

後に著名な中国思想研究者・竹内好は「アジアとは何か。それはわれわれにとって何の意味があるのか。日本人は、何度目かに今また、この問いの前に立たされている」（『日本人のアジア観』）と述べましたが、その竹内が高く評価したのが岡倉天心でありました。「東洋人」あるいは「アジア人」を考える際、岡倉天心はきわめて重要だと言うのです。では、天心は実際にどのようなことを言っていたのか。まずは次の文章を見てください。

アジアは一つである。ヒマラヤ山脈は、二つの強大な文明、すなわち、孔子の共同社会主義をもつ中国文明と、ヴェーダの個人主義をもつインド文明とを、ただ強調するためにのみ分かつている。しかし、この雪をいただく障壁さへも、窮極普遍的なるものを求める愛のひろがり、一瞬たりとも断ち切ることはできない

のである。〔『東洋の理想』〕

人だからである。〔『東洋の理想』〕

ここで天心は、中国文明もインド文明も本来、アジアは一つの文明圏であると主張しています。以下引用するものを含めて、天心が書いた文章は原則的にすべて英文であり、しかも日本を抜け出して海外滞在中に書かれたものです。もちろん、日本もまたこのアジア文明圏に含まれているわけです。では、その「東洋人」はどのように生きて来たのか。あるいは「東洋人」の理想の「人間観」とは、どのようなものだったのでしょうか。今回の諸先生方の発表に共通するのは、この問いであると思います。「東洋人」についての理想の人間像を、儒学あるいは仏教などからの引用を通じて、先生方は明らかにしてくれました。では、それをふまえながら、今度は明治の日本人である天心がそれについて何を言っているのか。次の文章を見てください。

たしかにアジアは、時間を貪り食らう交通機関のはげしい喜びはなにも知らない。だがしかし、アジアは、いまなお、巡礼や行脚僧という、はるかにいっそう深い旅の文化を持っているのである。すなわち、村の主婦にその糧を乞い、あるいは夕暮れの樹下に座して土地の農夫と談笑喫煙するインドの行者こそは、真の旅

それは彼自身にとっては不本意なことも多かったと思います。しかしその結果、「東洋人」が近代化していくにあたって直面する問題点・課題を彼は明確に分析することができ、思想家として後世に残る仕事をする運命を与えられたのです。

Ⅲ 「東洋人」の人間観

では実際のアジアはどのような状態におかれていたのか。一つは、日本のように西洋近代化を急激に吸収していく国家がありました。その一方で、その傍らには近代化に立ち遅れた「東洋人」たちの国家が次のような状態であったのです。

アジア諸国は相互に孤立しているために、アジア全体が真に恐るべき状態にある事を理解出来ないでいる……それと同様な不幸が隣国にも襲いかかる事を顧みようともしない（『東洋の覚醒』）

問題はどこにあるか。日本の急激な近代化、それももちろん問題です。一方で近代化に遅れた隣国が植民地化されていること、これも問題です。しかし、天心が見た最大の問題はそこにはありませんでした。問題は、そのようなア

今日でも、私たちはテレビなどを通じてインドの大河流域に住む人々の生活に、似たような思いを抱くでしょう。交通機関の激しい行き来の代わりに、ゆったりと牛が荷車を曳き、木々の下で煙草を吸いながら談笑する光景——こういったイメージこそ「東洋人」の生き方だと天心は言うわけです。あるいは本日の講演でしばしば先生方が言われた「天人合一の思想」などを想起される人もいるかと思えます。

しかしここで注意しなくてはいけないことがあります。それは、このような「東洋人」の生き方は、当てもまた「イメージ」であり「理想」に過ぎなかつたということですが。言い換えれば、こういったのどかなイメージは西洋近代化の流れに巻き込まれる中で急速に失われ、また負の遺産として否定されたのです。つまりアジアの停滞、「遅れている」という発想が出てきていたわけです。

当時の日本がその近代化の先頭を切っていたことを思い出すべきです。さらに天心自身が美術史の分野でその近代化の急先鋒だったことも想起すべきです。しかし天心自身は、個人的にはある事件をきっかけに大学を排除され、流転といってもよい人生を歩まなくてはいけない人でした。

アジア各国が互いの国を一切無視したまま近代化を目指したり、あるいは植民地化されてゆく姿でした。この時、「東洋人」全体が危機だったのです。しかし「東洋人」それぞれは協力することをせず、他のアジア諸国を思いださず、各国は自分の事ばかり考えている。だがそれでは本当の敵には対処できないのだ……。これこそが天心のみたアジアの現実だったのです。

また、もう一方の植民地化を進めてくる西洋は「東洋人」をどう理解していたでしょうか。天心によれば西洋は次のように理解していたのです。

もしもわが国が文明国となるために、身の毛もよだつ戦争の光栄に抛らなければならないとしたら、我々は喜んで野蛮人であろう……。いつになったら西洋は東洋を理解するのだろうか（『茶の本』）

くりかえしますが当時、アジア諸国は植民地化の危機に曝されていました。つまり工業化とは軍備の近代化であり、交通網の発達市場経済の発展とその市場開拓の帝国主義を意味していました。帝国主義をすることが「近代」なのであり、西洋の価値観からみればそれが誇るに足る価値観である——その西洋に対して、天心はでは私たち「東

洋人」は西洋の言う未開の人「野蛮人」のままでいようと
言っているのです。

当時のアジアは、実際には「一つ」ではありませんでした。その苦難を見据えていた岡倉天心は、中国の孔子・儒学をインドの宗教をそして日本をアジア文明の博物館であると主張し、アジアの連帯を求めました。つまり言いかえらば、本日、このシンポジウムのタイトルである「東洋人の人間観」はアジア人らしい緩やかな生き方は、岡倉天心の場合、近代化を進めて行くなかで混乱を極めているアジア諸国に対して、理念として示した目標として浮上してきたのです。

わかりやすく言いなると、東洋人とはどんな人間性の特徴としているのか、という問いはアジア諸国の近代化のなかで、「われわれはどんな存在なのか？どんな誇るべき共通の財産を持っているのか」という問いから生まれたものだったのだと思います。緩やかな時間のなかで生き、帝国主義的拡張の論理と無縁であること、これが「東洋人の人間観」なのだ、こう天心は高らかに目標を示したのです。東洋の諸国にも、そして西洋諸国に対しても。

さて、今日このシンポジウムでは、葉先生にはじまり、孔子や儒学という古典のさまざまな可能性が各先生によつ

【論文】

靈魂の行方―清水春流の死生観―

東北大学学術資源研究公開センター史料館

本村 昌文

I はじめに

清水春流（一六二六〜？）は、俳諧・漢詩に造詣が深く、また尾張を中心に儒教の講説をした人物である。その著作は、俳句集・漢詩文のみならず、『徒然草』の注釈書、『徒然草』に模した随筆、三教一致を説くことを目的とした仮名草子、儒教、とくに朱子学関係の書など多岐に及ぶ¹。

春流の思想・学問に関しては、儒教・仏教・道教の三教一致を説く点²が注目されてきた³。なかでも、湯浅佳子氏は春流の儒教・仏教の捉え方に着目し、それが中国・明代および当時の日本で作成された仏教の護法書にみられる神不滅論―死後の靈魂の不滅を説く説―の影響下にあると指摘している⁴。そして、湯浅氏は「これら仮名草子作品は、

て発表されました。今日、私たちが儒学をふくめたアジアの古典に今一度注目するのは、天心の時代とは大きく異なるとは言え、やはり「私たちは何者なのか。何を価値として持っているのか」という問いと切り離せないように私には思えるのです。今やアジア各国は、完全に近代化・工業化を達成しつつあります。つまり天心の時代の西洋批判は、今度は私たちアジアの国々自身へ向けられた批判となっているのです。私たちは、今一度、かつての「東洋人」がもっていた人間性、つまりは「人間観」を見なおしてみる必要があるのは、このあたりにあると思うのです。

△岡倉天心主要参考文献▽

- 『東洋の理想』 一九〇三年、ロンドンで出版。
- 『東洋の覚醒』 一九〇四年、ニューヨークで出版。
- 『茶の本』 一九〇六年、ニューヨークで出版。

※いずれも初出は英文。現在は、全て『日本の名著39 岡倉天心』（中央公論社 昭和四五年）に日本語で所収。

いずれも仏家側に立ったもので、護法論を利用することによって仏教擁護を目指そうとしたものである。中で春流の場合、自ら儒家と称しながら、本来は儒学と相容れないはずの神不滅論を、儒家と称する立場から認めようとする点に特異な姿勢があるといえるだろう」と、「儒家」として護法書を受容し、「神不滅論」―死後の靈魂の不滅―を認める点に、春流の独自性があると述べている⁴。

たしかに春流は「今の儒者の人死すれば、気大虚に分散して、空々として何もなしといふは、あやまりにや」⁵と、儒教の説く死後観（靈魂が死後に消滅する）を繰り返し批判し、その点において護法書の影響を受けているといえよう。しかし、春流はなぜ執拗に死後靈魂が消滅することを批判したのであるうか。この点については、春流の三教論だけでなく、死・死後に関する意識にも目を向けて検討す

る必要がある。

俳諧集や漢詩集を除いて、春流の執筆した最初の著作は『徒然草』の注釈書である『寂寞草新註』（寛文六年（一六六六）執筆、寛文七年（一六六七）刊行）である。その書の中で、春流は『徒然草』九三段の「人皆生を樂しまざるは、死を恐れざる故なり。死を恐れざるにはあらず。死の近き事を忘るるなり。もしまた、生死の相にあづからず」といはば、実の理を得たりといふべしと言ふに、人いよいよ嘲る」の傍線箇所注目し、以下のように述べている。此の一句、つれ／＼一部のみなこたるへし。此理を自知したるこそ真人とはいはめ。万巻の書をよむとも、これにくらくハ益あるまじ。

春流は、この一文こそ『徒然草』の核心部分であり、たとえ数多くの書を読んだとしても、この句にこめられた真意をつかめなければ無益であると述べている。さらにこの一句は、春流によれば、「生をよるこはず、死をもかなしまず、た、無心なるをいふなり」と、生死に喜憂せず、生死に感情をゆるがされない心のあり方をいうものである。以上にみられる『徒然草』に対する解釈は、春流の関心がこの「生死の相にあづからず」という一句に象徴される死生観にあったことを示唆している。

『寂寞草新註』以降、春流は『徒然草』に模した随筆『続』から近世にかけて、人々の精神構造が変化していくことと軌を一にして、一七世紀に儒教、とくに朱子学が本格的に輸入されると、その教説を学び、傾倒していく人々が思想界に登場するようになっていった。そうした人々の述べた儒教と仏教に対する象徴的な発言が以下の記述である。

我れ久しく釈氏に従事す。然れども心に疑ひ有り。聖賢の書を読みて信じて疑はず。道は果たして茲に在り。豈に人倫の外ならんや。釈氏既で仁種を絶ち、又た義理を滅す。是れ異端たる所以なり¹¹。

この資料は『惺窩先生行状』（林羅山著）に記された藤原惺窩の発言である。惺窩が仏教に疑問をもち、儒教の経書を読んで悟った真理とは、「人倫」——この世で人としていかに生きるべきか——ということであった。儒教と仏教の教説の相違は、この世での生き方を基準として理解されているのである。

一七世紀に入り、儒教、とくに朱子学を積極的に受容した人々から仏教に対する批判的な見解が示され、それに対して仏教者が応酬するという儒教と仏教の論争（儒仏論争）が日本思想史上においてはじめて本格的に展開されていた。論争でまず主たる争点となったのは、先の資料に象徴

つれづれ草』（『睡餘操筆』ともいう）、三教一致を説く『嵯峨問答』など主要な著作を一七世紀半ば頃に集中的に執筆・刊行していく。それらの書においても、当時の儒者の説く生と死に関する考え方を批判するなど、人間の死に関する諸説を検証していく姿勢が伺える。このようにみると、人間の死や死後に関する春流の見解は、彼の思想の中核を形成していたということができるだろう。このように一七世紀中葉に三教一致の立場から死・死後の問題に深い関心を抱いていた春流の思想は、当該時期における死生観の諸相を明らかにする上で重要な示唆を与えてくれるであろう。

以上の点をふまえ、本稿は当時の三教論、とくに儒教と仏教の関係をめぐる議論の展開を死・死後観という視座から跡づけ、春流の思想の意味について検討する。

Ⅱ 一七世紀における儒仏論—死・死後観をめぐって—

本節では、一七世紀における儒教と仏教の関係をめぐる議論を死・死後観という視座から概観する。

中世において至上の価値を有していたのは彼岸世界であり、この世は二次的な価値しかもっていなかった。しかし、その彼岸世界は一四世紀半ば頃から次第にリアリティを失いはじめ、それと併行してこの世でいかに生きるかということが重視されるようになっていった¹⁰。このように中世

されるように、この世でいかに生きるべきかという問題であった。

こうした論争の争点に変化が生じるのが、一七世紀中葉である。この時期には、この世でいかに生きるべきかという問題に加え、以下のような主張がみられるようになる。

学者間、儒仏の別はいつれの所ぞ、答曰、輪廻をいふといはざるとなり。問、事、に異多し、答、其事、の異皆此根本より出、¹²

この資料は岡山藩に仕え、朱子学のみならず陽明学を積極的に受容した熊沢蕃山が執筆したものである。ここで蕃山は儒教と仏教との根本的な相違を「輪廻」の有無にあると捉え、この点から儒教と仏教との間のさまざまな相違が生じると述べている。蕃山にとっては、この世での生き方のみならず、死・死後観にこそ儒教と仏教との間の根本的な相違があったのである。

儒教側から仏教の死・死後観、とくに輪廻再生をめぐって批判が投げかけられようになったことに対して、仏教側は「晦庵の所謂の形既でに朽滅し、神飄散す。剉焼春磨すと雖も、且つ所す所無し。是れ則ち惟だ幻身生滅を見て、神識の消滅せざるを知らず」と¹³、朱子学の死生観を死後

の靈魂の消滅を説く教説として批判するようになっていった。このように一七世紀中葉において、儒教と仏教の論争の中で、死・死後をめぐる問題が浮上するのである。こうした論争の変化は、春流の著作にある仮名草子といわれるジャンルの書物でも同様にみられる現象である。仮名草子における儒仏論争の先駆けとしてよく引用される『清水物語』と『祇園物語』に目を向けてみよう。『清水物語』は儒教の立場から仏教を批判し、『祇園物語』は『清水物語』の仏教批判に対して再批判をした書物である。

『清水物語』において、仏教の教説は「有為転変の世の中は夢幻の如くにて、有とは見えてなき物なり。：はかなき此世の事に心をやつさんよりは、来世の長き道を営み、後世を願はれ候へ。仏法には三綱も五常もいらぬ事を語りて聞かすべし」¹⁴というように、現世においていかに生きるかということに心を向けるよりも、死後に理想的な世界へ赴くことを希求するものと捉えられている。こうした仏教の死・死後観に対して、『清水物語』では以下のように述べられている。

三綱五常の道破れなば、来世によき事ありとも、それまで行き着かぬ先に、罪に墮ちぬべし。三綱五常さへ治まりたらんは、来世は近くもあれ遠くもあれ、危き

申すにより、今生の咎にならぬ外は、酒をのみひるねもし、仁義たてをし苦労して、いらぬ物よと申す人もありなん。仏法は今生の善悪によりて、未来に善悪の報をうくるとをしへ候により、すこしの悪をもおそれ、善にす、む事つよし。同じ勧善懲悪と申せとも、浅深ある事なり¹⁶。

ここでは、まず仏教の教説は勧善懲悪を根幹とするということが語られ、この勧善懲悪という視座から、儒教の死後観に批判の矛先が向けられていく。儒教で説かれる死後観は、道徳的に正しい行為をした人もそうでない人も、死後は一様に「天理」へ回帰するというものと理解され、その上でこのような死後観のために、現世において善行をつまなくてもよいという反道徳的な人間を生み出すことになると儒教の教説を批判していくのである。このような儒教の教説と比較して、仏教ではこの世での生き方が死後に影響を及ぼすという考え方があることよって、現世においてよりよく生きようとする意識が強くなるというのである。『祇園物語』では、儒教と仏教の死後観の相違に言及されている。しかし、それは現世における生き方の優劣を説くための前提であり、主張の根幹はあくまでこの世でいかに生きるかという問題にある。

事も候はじ。さして願ふべき事もなし¹⁵。

『清水物語』では、「三綱五常」―夫婦・君臣・父子、仁義礼智信という現世における理想的な人間関係および人格を完成させる徳目―を体得することの重要性を説き、それによつて「来世」のことに心を煩わせることもないというのである。ここでは、仏教によつて「いらぬ事」と批判された「三綱五常」というこの世での理想的な生き方をめぐる徳目の重要性を高めることが主眼とされ、「来世」という死後の世界自体は問題視されていない。このように、この世でいかに生きるかという点を儒教と仏教の相違とし、それを基準に仏教を批判していく姿勢は、さきに見た『惺齋先生行状』と共通するものといえよう。見方をかえれば、『清水物語』では仏教で説かれる死・死後観を問題視することはなく、批判対象となっていないのである。以上のような『清水物語』の批判に対して、仏教側はいかように反論したのであろうか。『清水物語』に反駁した書である『祇園物語』の見解をみてみよう。

凡仏の出世は、勧善懲悪を以て根本とす。(中略)外典の勧善懲悪は、仏法よりはおとりて候。仁義をおこなふ人も、悪逆をなす者も死しては同じ天理に帰ると

以上のように、仮名草子における儒教と仏教の論争では、まずこの世における生き方をめぐる問題が争点となっていたのである。こうした現世における生き方をめぐる問題に加えて、一七世紀半ば頃になると、死・死後に関する問題が論争の焦点となる。万治二年(一六五九)、儒教の立場から執筆された『何物語』には以下のような主張がみられる¹⁷。

貴きもいやしきもとめるもまづしきも生者必滅の理によつて百年のよハいを過る事まれなり。是ハ眼前の道理によつてわきまへしらぬ人なし。唯我も人も死後のことをおぼつかなく思ふものなり。是によつて近來仏者其迷ひたる凡夫の心をうかがひ見て、種々の作言をなして釈迦の教法なりと号して人を誑かす。其故に皆人々の思ふは、此法をよく頼て僧を供養し寺へ錢銀を持参し、仏像を拜すれば極楽浄土とて結構なる国に生れ往て、其身ハうつくしき仏と成て、貧賤の患をのがれ、寒暑の雑にもあハず、上もなく楽々として居ることなりと一念に思ひさためて命を終るなり¹⁸。

どんな人間であっても「生者必滅の理」によつて、百歳を超えるまで生きることは希有のことである。これは明白

な道理であつて、誰もが理解している。しかし、人はみないつか死ぬとわかつていながら、死後のことに對して不安を抱くものである。そのような人々の心情に乗じて、仏教者は巧みにさまざまな教説を説き、人々を誑かしている。そのため、人々は仏教を信じることで仏となつて極楽浄土に生まれ変わることができると考えているといふのである。ここでは人々の抱く死後に対する不安が温床となつて、仏教の死・死後に関する教説が流布しているという認識がみられる。さらに『何物語』では、『清水物語』のように「来世」を否定することなく現世における生き方を強調するのではなく、儒教には仏教と異なる優れた死・死後観があることを説いていく。それが以下の記述である。

凡夫は聖賢の道をよく守り行ひて身を終るが本意なり。(中略) 故に古聖の道をよく学び、其身言行正しき人の言を信じてなるべきほど、其道に叶様にと得心して已事なく、其位々の道をおこなひて死をまつべきものなり。然バ天のあたへ給ふ正命を尽して死に至る。其時身にぐしたる陰陽の二氣、わかれて陽魂は天に昇り陰魄は泉に降、形骸ハ地にとまりて朽はつれども、其靈ハ本のごとく天の神靈となる故に、いやしき民にても死すれば則神に祭り、崇敬の礼をなすなり。今時

学はさて何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや。(中略) よく心を入れて勘弁するに、孔子儒学をすゝめをしへをたて五常を守らせ給へるは、後世得脱のため成べし²⁰と、朱子学で説かれるように死後に靈魂が消滅するならば、儒教では何のために苦勞をし、誰のために理想的な生き方をしようとするのか、そもそも孔子が儒教を教へ説いたのは死後に理想的な世界へ赴くためであつたという。儒教の説く死・死後観では現世において理想的な生き方をする意味を説明できないとする点は、先にみた『祇園物語』の主張と共通するところがある。しかし、朱子学の教説がもともと孔子の説いていた教説と異なるという批判の形式は、『祇園物語』にみられないものとして注目すべきである。こうした孔子と朱子学の教説の相違を明らかにするといふ批判に加え、以下のような主張もみられる。

さて又朱熹がこと葉に、人死すれば魂瓢散し、泯然として迹なしと云て、又偶然としてあつまり散ぜず。生氣に著て再生すと云也。魂瓢散し、泯然として迹なくば、何物か生氣にあつまりて再生せん。朱氏みづから矛盾し分別なし。正理を得道せぬもの、言行かくのごとし²¹。

人々死て成仏すると云よりはるかに上の位なりと聞えたり¹⁹。

ここでは、聖賢の教えに従い、それに叶うように心がけ、自身の境遇に応じた生き方を実現して死を迎えることが理想として説かれている。このような理想的な死を迎えたとき、我が身を構成していた陰陽の二氣が弛緩し、それぞれ天地へと回歸し、肉体は消滅する。しかし、誕生時に天より受けた「神靈」は消滅することはなく、誕生前と同様に天の「神靈」と一体化し永続する。それゆえに、どんな人間であつても死ねば神として祭祀され尊ばれる。そして、儒教で説かれるこのような死・死後観が、仏教の教説よりも優れているといふのである。

以上のように、一七世紀中葉に至り、儒教の立場から執筆された仮名草子では仏教と異なる儒教固有の死・死後観の優位性を主張して、仏教批判を展開していく動きがみられるようになっていく。それでは、仏教の立場から書かれた仮名草子では、儒教の死・死後観に對してどのような批判が展開されていたのであろうか。

一七世紀半ばに執筆・刊行された『百八町記』では、「私にははく、朱氏が詞のごとく、人死してその体焼ば灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛びゆるならば、儒

ここでは朱子学では死後に靈魂が消滅すると説く一方で、再び凝集して生物を生み出すとも述べているという矛盾を批判している。先にみた孔子の説と朱子学の相違するという点と、ここにみられる朱子学の死後観に孕む矛盾という点から批判する姿勢は、先行研究でも指摘されているように、中国・明代に作成された仏教護護のために執筆された護法書を受容したものである²²。その点で以上の見解に独自性を認めることは難しい。しかし、ここで注意しておきたいことは、一七世紀半ばに至り、儒教、とく朱子学のもつ死・死後観自体が問題視され、批判対象となつていったという点である。儒教の立場から執筆された仮名草子において仏教の死・死後観が批判されたことと併行して、仏教の立場から執筆された仮名草子において儒教(とくに朱子学)の死・死後観が問題視されるようになったのである。

以上のように、一七世紀中葉に至り、儒教と仏教の論争の中で死・死後をめぐる問題が浮上していく。はじめに述べた通り、春流は死生の問題に深い関心を寄せていた。しかし、それは決して孤立した春流のみに認められるわけではなく、同時代に生じた共通の問題であつたといふことができよう。それでは、春流の関心はこうした動向の中でいかなる位置にあるのだろうか。次節では、春流の死

生をめぐる問題に対する主張を追っていくこととしたい。

Ⅲ 春流の死生観―靈魂の行方をめぐって―

春流は、『寂寞草新註』の刊行年と同じ寛文七年（一六六七）に『釣虚散人法語』という書を執筆している。同書の自序には、「散人ハ本洙泗の流を汲て、仁義を学ぶ事を業とせり。……四十にたらぬほどに故郷にかへりて、儒書を舌耕するの緒餘、我任にあらねど、人の推轂するにしたがひて、やむことを得ず、時々仏書禪録をも手にし口にときて、方外の化をなす」と、春流は儒教を学び、その教説を人々に教え説くことを本業とし、その合間に教化のためやむを得ずに仏書を参照し、その説を講説していたということが記されている²³。この自序によれば、『釣虚散人法語』は儒教を中心に仏教の諸説も織り交ぜながら、人々を教化することを目的とした書であったと考えられる。その書の中で、春流は以下のように述べている。

孔釈老三聖ながら空無にと、まる事をきらへり。学道
の人の為には、空無ハ體のごとし。甘さのまゝに著し
やすし。これになづめば大道にいたりた²⁴。『釣
虚散人法語』

ておきたい。

儒釈老共に因果の理明白にして、当時未熟の儒者・禪徒、無の見をちりりて、これを撥して無する。先禪徒の無の見をいハゞ、万法一如など常談して、人死する則ハ、假合の四大やぶれ本来空に帰して、やけば灰、うづめハ土となる、いづれか跡にとゞまる一物もなしとなん。又俗儒の無の見をいハゞ、人死すれハ、陽氣ハ天にのほり、陰氣は地にくだり、一身の理氣、太虚に分散して空無と成とおもへり²⁵。

『寂寞草新註』

ここでは、春流は「儒者・禪徒」というように、儒教を信奉する人と禪宗の僧侶が死後に靈魂は跡形もなく消滅するという「無の見」に陥っていると述べている。先の資料とあわせて考えると、春流は儒教に加え、仏教、とくに禪宗で説かれる死・死後観に批判を投げかけていることがわかる。死後の靈魂の消滅を説くのであれば、儒教・仏教のいずれもが批判対象となるのである。

ここで注意しておきたいのは、「儒釈老」の教えはもとも因果応報の道理を有しているにもかかわらず、「当時未熟の儒者・禪徒」というように後学の儒者や禪仏教の僧

ここで春流は、儒教・仏教・道教のいずれもが「空無」という考え方に批判的であるといっている。この「空無」という考え方は、「聚散といふは、理氣のあつまるとちるとをいふ也。あつまりて、人や禽獸となりて、死すればちりて本来の太虚にかへり、空無なり」²⁵、「儒を学び仏を修する人、空無の看をなす事なかれ。心経に五蘊皆空、とき、性理大全に聚散とあり。これらを見あやまりて、儒仏ともに空見におちて、天命をあなどり因果をやぶる。されば善人も悪人も馬も牛も鷹も鳥も、死して太虚にかへり、氣の散ずるとのみおもへり。これを道といひて可ならんや」²⁶という主張とあわせてみると、仏教の經典や儒教の書物にある記述を誤解して、死後に靈魂が消滅すると理解するものである。春流によれば、このような死後に靈魂が消滅するという考え方は、人々を魅了しやすく、道を学ぶために障壁となるという。『釣虚散人法語』が人々に講説した経験をもとに書かれていることを考慮すると、春流はこうした「空無」の説が人々を魅了する可能性を実感していたということができよう。

さらに注目しておきたいことは、春流が「儒を学び仏を修する人、空無の看をなす事なかれ」と²⁷、儒教と仏教の双方で人々を魅了する「空無」の説を唱えていると考えていた点である。この主張と関連して、以下の資料も参照し、

侶が「無の見」に陥っているという認識である。春流は儒教・仏教・道教の本来の教説と儒教・仏教の説を学ぶ後学の者とを区別し、後学の者が本来の教説を曲解していると批判するのである。こうした姿勢は、前節で検討した儒教本来の説と朱子学とを区別して批判する一七世紀中葉における仏教の立場から書かれた仮名草子と共通する側面をもっている。しかし、前節で引用した仮名草子では、あくまで批判の対象が朱子学の死・死後観だけであったのに対し、春流は靈魂の消滅を説く点から儒教と仏教の双方に批判をしている点に違いを認めることができる²⁹。

ただし、このように靈魂の消滅という観点から儒教と仏教の双方を批判する姿勢は、当時において独自のものではなかったというわけではない。一七世紀後半までに成立したといわれる『本佐録』には、以下のような記述がある。

仏法・禪法今の世の儒者、皆堯舜の道の妨と成て、天下の乱の本となる事を人不知候也。其理いかにととふに、釈迦の法も詞たかく理に近く候へども、実なし。経に寂滅と説、「如薪尽火滅」と説て、死して後何もなきものと落着なり。禪法猶以如此。又今の儒者は禅法と奥意一つ也。然れば何も心なし、天道もなきものと落着す。諸人まよふも尤也。〔中略〕拟今説所の諸

法のごとく、心は無物ぞと見れば天道もなきもの也。後の世もなき物也。親に孝行するといふもうはべ斗にして、心より発らず。然ば主を殺しても、取たるがましぞと内心は打付る也。今日本の人の心皆是なり³⁰。

ここでは「仏法・禅法今の世の儒者」が、すべて世の秩序を乱す根源であると述べられている。その理由として「死して後何もなきもの」と、死後に靈魂が消滅し、何も存在しないと説くことが挙げられている。そして、こうした考え方によって、人々は信ずべき教説を失い、混乱しているというのである。ここに述べられている「仏法・禅法今の世の儒者」を靈魂の消滅を説く点から批判するという姿勢が、先にみた春流の主張と共通することは贅言を要しない。

一七世紀中葉に至り儒教と仏教の論争において死・死後の問題が浮上していく動向が生じた。その中には、前節で検討したように儒教の立場から仏教の死・死後観を、仏教の立場から儒教の死・死後観を批判する動きのみならず、春流や『本佐録』にみられるように、靈魂の消滅を説く点から儒教と仏教の双方を批判する動きもあったのである。

では、なぜ死後に靈魂が消滅すると説くことは問題視されたのであろうか。この点について、『本佐録』では、「親に孝行するといふもうはべ斗にして、心より発らず。然ば

切なことをわかっていないというのである。

しかし春流は、「いまのときハ、天子より庶人にいたるまで、みな仏を信仰して、華洛武江ハさらなり、国々所々村々落々に、いたるまで、寺道場を建て、家毎に仏像を安置して、朝暮の勤行おこたらず」と³¹、人々は仏教を信仰し、至るところで寺院が建立され、家ごとに仏像が置かれ、朝夕の勤行が行われているとも認識している。

以上の二つの資料をふまえると、春流は泰平の世の到来とともに仏教の教えが人々の間に浸透し、一見すると信心深い生活をしているようにみえても、それは表面的な現象にとどまり、死後の靈魂の行方という死に関する根本的なことには理解が及んでいないと認識していたといえよう。春流の眼前には、泰平の世の到来とともに、一見すると信仰心のあつい生活をしているようで、実際には死後の靈魂の行方に無知であるという状況が広がっていたのである。先にみたような死後に靈魂が消滅するという「空無」の説が流行することは、こうした春流の眼前に広がる状況の拡大にいつそう拍車をかける機能を果たし得よう。以上の点から春流は靈魂の消滅を説く説を批判していたのである。

春流は一七世紀中葉に生じた死・死後をめぐる問題の一端を共有しつつ、自らの死生観を形成していった。死後の靈魂はどこに行くのか——春流はこの問いを死生の根本問

主を殺しても、取たるがましぞと内心は打付る也」と³¹、親子・主君などの基本的な人間関係を蔑ろにし、社会的な秩序が失われるということが挙げられている。これに対して、春流は当時の人々が抱く死に対する意識を問題視していく。

五十年來おさまりし世なれハ、人々いとまありて、後の世をねがひ、あるひは座禅念仏題目をとなへて、日をくらし、夜をあかして、つゝに死して、我神魂の何となり、いづくにゆくといふ事をハしらず、嗟夫枝葉をしりて、本根をさとらす未練ならずや³²。

この資料が寛文十一年（一六七二）に執筆されていることをふまえると、「五十年來おさまりし世なれハ」とは、江戸に幕府を開き、徳川家康が對抗勢力である豊臣秀頼をはじめとした豊臣氏を滅亡に追い詰めた二度にわたる大坂の陣（慶長十九年・一六一四年、元和元年・一六一五年）がおこった頃から五〇年ほど経過したという意であろう。関ヶ原の戦いや大坂の陣という戦乱の世が終結し、泰平の世が訪れるにつれて、人々には余裕が生まれるようになり、死後に理想世界へ到ることを希求し、座禅・念仏・題目を唱えて日々暮らしている。しかし実際には、死後に自身の靈魂はどうなるのか、どこへ行くのかという死に関する大

題と捉え、一方で死後の靈魂の行方に理解の及ばない人々の存在を念頭に置き、他方で儒教・仏教双方で説かれる「空無」の説を批判しつつ、靈魂の行方が明確な死・死後観を提示しようとしたのである。それでは、春流はどのような死・死後観を唱えていたのであろうか。

性は色身にやどりて能作をなす。形滅すれハ、性を消尽するにたれど、実態はしからず。此理をさとりたる人ハ、生死にかかハラざる也。空にして空ならざるを真実実有とはいへり。又儒者にいハク、人はじめて死する時、陽氣ハ天にのほりて、魂は溟漠に帰り、陰氣ハ地に降りて、魄ハ黄泉におさまり、大虚に分散するといへど、陰陽不測の心神ハ終にくちははずして、水に入てもおほれず、火にふれてもやけざるとす。これを悟たる真儒にて、無の見にハおちざるなれ。ひとへに聚散とのみ思ひて、それを至極と心得たるは、朱文公の所謂俗儒なるべし³⁴。

春流によれば、仏教・儒教は死後の靈魂の不滅を説く点で一致している。具体的には、肉体は消滅し、魂魄は天地へと散じていくが、それは死後に靈魂が消滅するということではなく、「性」・「心神」というものが死後も永続する

というものである。ここで説かれている「性」・「心神」と関連して、以下の資料を引用しておきたい。

胸の間鳩尾の下に心の臓、それは外郭血肉の心とや。西域には紇利陀耶といひ、こゝには肉団心と名づけり。其中にあるじおはするぞ。老子は玄と、孔子は明德と、釈迦は仏性とのおたまへり。祖師は本来の面目とも、無住真人ともいひつれど、みな心神の異名ならずや³⁵。

人の心臓には、自己を主宰するものが内在している。老子はそれを「玄」といい、孔子は「明德」、釈迦は「仏性」などと諸教によって名称は異なるが、それらはすべて「心神」の異名であるといっている。この資料と先の資料をあわせて考えると、自己を統括する心臓に内在するものが、死後も永続する「靈魂」に相当するということができらるう。

ではこの「心神」は死後の何処へいくのであろうか。

この理と名付たる物ハ、我等未生已然より天地の間にありて、閻々として虚且靈なり。「中略」人少なれば理もまた少なり。壮なれハまた壮なり。老衰すれハまた老衰し、死する測ハ本然の天理に帰して、色身は絶

し、悪影響を及ぼすことを懸念する意識を見て取ることできる。春流の思想には一七世紀中葉に生じた死・死後をめぐる問題の一端が刻印されているといえよう。

IV おわりに

本稿は一七世紀において本格的に展開されるようになった儒教と仏教との論争を死・死後観という視座から跡づけ、一七世紀中葉において死と生に深い関心を抱いていた清水春流の思想とその意味について検討することを目的としてきた。

儒教と仏教の論争は、当初この世でいかに生きるべきかという問題が争点となっていたが、一七世紀中葉に至り死・死後観が争点として浮上していった。そうした動向の中で、儒教の立場からは仏教の死・死後観を批判し、仏教の立場からは儒教の死・死後観が問題視される。それと併行して、死後に靈魂が消滅するという点から儒教・仏教の両者を批判する動きもみられるようになる。

春流は死後に靈魂が消滅するという点から儒教・仏教の両者を批判する立場から、死後の靈魂はどこに行くのかという問題を死生の根本問題と捉え、自己の思想を形成していった。春流は死後の靈魂の行方に理解の及ばない人々の存在を念頭に置き、儒教・仏教双方で説かれる靈魂は死後

無すれと、神魂は火もやく事不能、土もうつむ事なたす、いつもかハらぬ妙なる物なり、神魂ハ即理氣の異名なり、是をさとりたる人ハ死後に天にかへりて、迷ハぬとぞ³⁶。

傍線部からわかるように、春流は死後に自己の内在していた根源的存在は天へ回帰していくと捉えていたことがわかる。しかし死後の靈魂が不滅であるというのは、「さとりたる」人の場合であり、「道は水の朱にそみ、墨にいさなはる、同気相もとめて、未来の行ところ色々に変化せり。孔顔は天にかへり、桀紂は悪におち、羅漢は成仏し、闍提は地獄に墮し、愚痴は畜類となり、貪欲は餓鬼と生れ、瞋恚は修羅道にいる。本真如にへだてなしといへど、念にひかるればなり」と³⁷、因果応報説をもとに、自己の所行によって死後の靈魂の行方は多様であることを述べている。

以上の春流の死・死後観は当時の仮名草子の中にみられる見解と共通しており、独自のものということは困難である。しかし、平凡な死・死後観であっても、それを執拗に説き続ける背景には、一七世紀に半ばに、死後の靈魂はどこに行くのかということを生生の根本問題とし、死後の靈魂の行方に理解の及ばない人々と向き合う中で、儒教・仏教双方で説かれる靈魂は死後に消滅するという説が流行

に消滅するという説が流行することでさらに悪影響を及ぼすことを防ぐために、三教とも死後に靈魂が不滅であることを説いていると繰り返し主張し続けたのである。

人々は死後の靈魂の行方という死生の根本に理解が及んでいないと春流が主張した頃から時代を下った一八世紀初頭、庶民に神道講釈を行っていた増穂残口は、当時の人々が現世の安穩を求め、死後のことも現世のことにも明確な見解を持ち得ずに、ただ「うつらく」とぼんやりとして生きていると述べている³⁸。およそ半世紀の間に、人々の中に死後の靈魂の行方がわからず、明確な死生観を持ち得ない状況が醸成されていったのである。いったいこうした状況はいかようにして、また何が原因となって醸成されていくのであろうか。

また春流が執拗に批判し続けたにもかかわらず、死後の靈魂の行方がわからず、明確な死生観を持ち得ない状況において、「有情の生る、事、陰陽和らぎあひて、靈その内より現れいづ、魂魄の名は二つなれども、一つになる故に、とりあひて靈あり。死する時に及びて魂は上に昇り、魄は下に降る。二つに分る、故に散り失せて靈なし」³⁹、「竊かに謂ふに、人身は氣聚まれば則ち生じ、氣散すれば則ち死す。性なる者は人の天に受くる所の生理なり。理なる者は氣の理なり。二有るに非ざるなり。苟くも身死すれば、

則ち生の理は亦た何処に在りや。蓋し人身は、氣を以て本と為す。理は即ち氣の理なり。故に生ずれば、則ち此の理在り。死すれば、則ち此の理も亦た亡ぶ。故に身死して性存するの理無し⁴⁰と、死後に靈魂は消滅するという説を唱える儒者が思想界に登場するようになる。なぜ彼らは靈魂が死後に消滅するという説に魅力を感じたのであろうか。また彼らの説は死・死後観の展開の中でどのような意味をもったのであろうか⁴¹。以上のような今後の課題を見据えつつ、稿を終えることとしたい。

【付記】資料の引用にあたっては、適宜句読点を付した箇所がある。

- 1 清水春流の生涯について、市古夏生氏が作成した略年譜を参照されたい（初出は「清水春流について―付略年譜―」、『近世文芸 研究と評論』三、一九七二年。後に『近世初期文学と出版文化』、若草書房、一九九八年、二一九頁～二二四頁）。
- 2 春流の三教論については、上野洋三「清水春流攷―難波百絶詩章をめぐって―」（大谷篤蔵編『近世大阪芸文談叢』、大阪芸文会、一九七三年）、市古夏生・注（一）前掲論文。
- 3 湯浅佳子「清水春流と護法書」（『日本文学』四五、一九九六年、二二頁～三〇頁）。
- 4 同右・二五頁。

（『日本思想史学』四〇、二〇〇八年、七八頁～九六頁）等をあわせて参照されたい。

- 10 佐藤弘夫「死者のゆくえ」（岩田書院、二〇〇八年、一七九頁～一八〇頁）。
- 11 「惺齋先生行状」（『日本思想大系』二八 藤原惺齋・林羅山、岩波書店、一九七五年、一九一頁）。原文は「我久従事於積氏。然有疑于心。読聖賢書信而不疑。道果在茲。豈人倫外哉。積氏既絶仁種又滅義理。是所以為異端也」。
- 12 『集義外書』卷六（『神道大系論説編』二十一 熊沢蕃山、神道大系編纂会、一九九二年、二二九頁）。
- 13 澄円「神社考志評論」（延宝五年・一六七七）（東北大学附属図書館狩野文庫蔵）。原文は「晦庵所謂形既朽滅、神飄散。雖剉焼春磨、且無所施。是則惟見幻身生滅、不知神識不消滅」。
- 14 『清水物語』（『新日本古典文学大系』七四 仮名草子集、岩波書店、一九九一年、一六七頁）。
- 15 同右・一六八頁。
- 16 『祇園物語』下（『近世文学未刊本叢書 仮名草子篇一』、養徳社、一九四七年、八五頁～八六頁）。
- 17 「何物語」の仏教批判と死生観に関しては、拙稿「『翁問答』と『何物語』―その仏教批判と死生観―」（『日本思想史研究』三九、二〇〇七年、一頁～一四頁）を参照されたい。
- 18 「何物語」中（東北大学附属図書館狩野文庫蔵）。

5 『続つれづれ草』上（『仮名草子集成』四四、東京堂出版、二〇〇八年、二三八頁）。

6 『寂寞草新註』（『近世文学資料類従 仮名草子編一六』、勉誠社、一九七三年、一二七頁）。

7 同右・一二六頁。

8 春流が付した「此の一句、つれづれ一部のまなこたるへし」。

此理を自知したるこそ真人とハいはめ。万巻の書をよむとも、これにくらくハ益あるまじ」という注釈は、『寂寞草新註』の中で「贅」と区分けされた箇所の記述である。この「贅」という箇所は「本書の意に似たる事、又愚意のおもひよりたる事あれは筆に信て贅疣せしもの也」と（『寂寞草新註』・八頁）、本文の解釈の手助けとなることや自分の考えにもとづいたことを記した部分である。そのため、「贅」の箇所に「此の一句、つれづれ一部のまなこたるへし」と記されたことは、より強く春流の意にもとづいた解釈が示されているといえる。なお春流の『徒然草』解釈については、吉澤貞人氏が検討しているが、以上の点に関しては言及されていない（『清水春流と徒然草』、『金城学院大学論集・国文学編』一六、一九七三年、四九頁～六六頁）。

9 一七世紀中葉における死生観の諸相に関しては、拙稿「林羅山の仏教批判―死生観をめぐって―」（『日本思想史学』三三、二〇〇一年、一一二頁～一二八頁）、『熊沢蕃山の死生観』

19 同右。

20 『百八町記』（『日本思想闘争史料』五、名著刊行会、一九六四年、一四三頁～一四四頁）。

21 同右・一四二頁～一四三頁。

22 このような『百八町記』の朱子学批判が、中国・明代の護法書の影響を受けていることに関しては、千葉真也「百八町記の典拠について」（『国語国文』五七一、一九八二年、二六頁～三七頁）。

23 『釣虚散人法語』（『近世文学資料類従 仮名草子編一七』、勉誠社、四五頁）。

24 同右・六一頁。

25 『続つれづれ草』上（『仮名草子集成』四四、東京堂出版、二〇〇八年、二四二頁）。

26 同右・二八一頁。

27 同右。

28 『寂寞草新註』一二七頁～一二八頁。

29 春流の思想に中国・明代の護法書と類似する点が認められることは事実である。しかし、注（28）引用資料にみられるように、「当時未熟の儒者」が靈魂の消滅を説き、「無の見」に陥っている点を「朱文公の所謂俗儒なるべし」と、必ずしも朱熹を批判対象としていないこと、また湯浅氏が影響を指摘した『尚直編』・『帰元直指集』において、朱子学の説く靈魂

消滅の説として引用されるのが「形朽滅、神飄散、泯然無迹」という朱熹の編纂した『小学』にみられる司馬光の見解であるのに対し、春流は「今の儒者の人死すれば、氣大虚に分散して、空々として何もなしといふは、あやまりにや」（注5）と太虚に気が分散し消滅するという異なる一文であるという二点をふまえると、護法書の影響関係に関してあらためて検討する側面があるといえよう。

30 『本佐録』（日本思想大系二八 藤原藤原惺窩・林羅山、岩波書店、一九七五年、二九五頁）。

31 同右。

32 『続つれづれ草』上・二二頁。

33 『嵯峨問答』下（『仮名草子集成』三一、東京堂出版、二〇〇二年、六五頁）。

34 『寂寞草新註』二二七頁～二二八頁。

35 『続つれづれ草』下・二七九頁。

36 『儒道法語』（国立国会図書館蔵）。

37 『続つれづれ草』下・二八一頁。

38 増穂残口に関しては、前田勉『近世神道と国学』（ペリかん社、二〇〇二年、八二頁～八四頁）を参照。

39 中村惕斎『比賣鑑』卷之十二（『近世女子教育思想』第二卷、日本図書センター、一九八〇年、三〇九頁）。

40 貝原益軒『大疑録』卷之上（『日本思想大系三四 貝原益軒・

室鳩巢』、岩波書店、一九七〇年、三九〇頁）。原文は「竊謂人身氣聚則生焉、氣散則死焉。性者人所受天之生理也。理者氣之理也。非有二也。苟身死、則生之理亦何処在耶。蓋人身以氣為本、理即氣之理也、故生則此理在矣、死則此理亦亡矣。故無身死而性存之理」。

41 一七世紀中葉においては、仏教側から朱子学の死生観が霊魂の消滅を説く教説として批判されていたのに対し、儒者の中には中村惕斎や貝原益軒のように死後に霊魂が消滅する説として朱子学を受容する人は大勢を占めていたとは言いがたい（拙稿注⑨）前掲論文また「向井元升と『孝経』―連続する「本性」―」（『文芸研究』一四九（二〇〇〇年、二二頁～三三頁）、「江戸前期における朱子学の受容と変容―仮名草子の仏教批判をめぐって―」（『日本思想史研究』三四、二〇〇二年、一頁～一五頁）等を参照されたい）。一七世紀において最も高度なレベルで朱子学と向き合った山崎闇斎の学派の人々も、魂魄が死後に消滅していくという朱子学の見解に違和感を覚え、朱子学と異なる主張を形成している（田尻祐一郎「儒教・儒家神道と「死」―「朱子家礼」受容をめぐって―」、「日本思想史学」二九、一九九七年、二四頁～三五頁）。

日・中・朝 孝の思想と文化

I はじめに

これまで日本は社会的ルールや、あるべき道徳的規範を儒学に負ってきた。それは儒学が普遍的道徳思想であったからである。そしてそこにおける普遍性の中心は「孝」の思想であり、そこから「仁」に至るまでの普遍的道徳律が示されてきた。しかし、それらは東アジアの国々においては「個別性」をもって存在し、これらの国々においては必ずしも同じ社会原理とはなっていない。そこでそれらを「個別性」として、「普遍」に対する「特殊」ととらえて比較検討するとともに、「忠と孝」、「社会原理の相違」等も検討してみたい。それらを通して、個別性を止揚したところの孝の普遍性を「時間」と「空間」を越えた、すなわち過去のものとするのはなく、現在の人々の中に生きる普遍的な価値として、再構築していく道を探ってみた。

なぜならば、孝の精神は世界各国においても「親への尊敬」として、世界共通の価値観となっており、最初の道徳

本学儒学文化研究所長 谷 口 典 子

律となっているからである。慈しむ心、それこそが全ての生命への尊重であり、真の平和への尊重にもつながるものだからである。

II 東アジアの国々と「孝」

1 中国・朝鮮における「孝」

「孝」とは子の、親に対する敬愛の情であり、親子間にとどまるものであるが、中国においてはそれが「宗教化」され、広く他の社会にまで拡大され、家族から国家にまで最優先の価値として制度化されていったところに大きな特徴がある。

中国における「孝」は死後の永遠と、子孫が祖先の祭祀を絶つことのないことを求め、宗教化されていったのであった。それは祖先を祭祀することによって魂が現世に帰ってくると信じられていたためで、その祭祀を行うことが「孝」であり、それを受け継ぐ子孫を残すことが「孝」

であった。こうして「孝」は祭祀を行うという「過去」、および世にある父母に尽くすという「現在」、およびそれを受け継ぐ子孫を残すという「未来」とをつなぐ、一貫した行為をさすとともに、それらは宗教化され、制度化されて、社会的価値観の中心として強力な社会原理をかたちづかっていったのである。

本来儒教は社会の「秩序」を求めたものであり、家族や国家の秩序を、「あるべき人間の姿」即ち「仁」に求め、それをもとに人間界に秩序を与えるものとして人間の「作為・人為」、即ち「礼」を求めたものであった。そして「家族」や「国家」という集団生活を営むための秩序、即ち人間関係の倫理体系をつくるものが「孝」であり、「忠」とされたのであった。それは、理想的な封建制度をつくるためには高度な「組織」が必要だったためで、これによって東アジア三国には「秩序」および「組織」原理が存在することとなり、他のアジア諸国との間に差をもたらすこともなったのである。

しかし、東アジア三国の中でも、中国、特に朝鮮のように死生観から社会儀礼、社会原理等あらゆるものを儒教から受け、宗教的なものとして受け入れてきた国と、そのような面には淡泊で、限定的（目的的）に学問、哲学として受け入れてきた日本とは大きな違いがあった。孔子による

れとの差を生み出したともいえる。

さらに、儒教の受容にあたり、日本と朝鮮との最も大きな制度上の違いは「孝」に中心をおいた「宗族の制度」を受け入れたか否かであった。日本においてはその導入の最初において「儒仏並拳の治国思想」として受け入れられたため、「信仏崇儒」の立場をつらぬくものであった。したがって日本においては「宗教」とはなり得ず、受け入れの最初から儒教は「現世」を説き、「真理」を求めものとして受け入れられるとともに、仏教は「来世」を説くものとして受け入れられた。儒教は定着後、さらに日本固有の神道思想と融合することによって日本的儒教を形づくっていった。

本来儒教は人間社会に秩序を与えることを第一義的な目的としているため、日・韓の社会組織は組織が能率を上げ得る第一の基本であるところの「秩序」を導入することができたというところに最大の共通点があるのであるが、それを遂行するにあたっては大きな差があった。それは日本が仏教・神道などとの関係において儒教が導入されたのに対して、朝鮮においては季朝五〇〇年の間に儒教しか認められず、儒教の受容の程度においても日本をはるかにしのぐものをもっていったからである。

又「孝」という家族における人間関係の秩序は、家庭内での関係を維持することには大きく貢献したのであるが、

儒教はその最高の徳（人格の完成）を「仁」とし、その具体的な姿を「孝」の中に求めた。したがってそれは社会原理においては「親族の原理」となり、一方では一人一人（又は各個人）の人格の完成という目標をもつ個人主義的要素の強いものであった。

さらに、宋の時代、朱子により興された「新儒教」（朱子学）における受容の仕方においても、中国、朝鮮のそれと日本のそれとは大きな違いがあった。それは、「合理性」をそなえた朱子学のうちより、「価値合理性」を強く受容した中国、朝鮮と、「目的合理性」を強く受容した日本との違いであった。これらの違いが日本においては「忠」及び「目的合理性」の優位と、社会原理としての「縁約の原理」を導き、中国、朝鮮においては「孝」及び「価値合理性」の優位と、社会原理としての「親族の原理」へと向かわせていった。

ところで、そのうち日本における「忠」及び「目的合理性」は「日本的集団主義」を生むこととなり、戦後においては日本の経営及び産業政策へと結びつくものとなった。又新儒教（朱子学）における「忠」及び目的合理主義的受容はマックス・ウェーバーのいうところの「天職」と「世俗内禁欲」の思想をもたらし、中国、朝鮮の近代化と日本のそ

血縁を中心とした家族間の「私」的礼儀の発展と、血縁を中心とした同族同士および家族を中心とする集団とに帰属意識を持たせることとなった。これに対して日本における「忠」の優位は、社会における和とバランスを保つていくことを最大の価値観とし、自らの上の人に忠節を尽くすことによって秩序を保ち、自分の属するものに対する帰属意識および集団意識を持たせることによって、社会全体にたいする集団の論理をつくっていった。これは社会秩序の保持に大いに役立つとともに、社会全体の倫理規範としての「公」の道徳、倫理として発展していった。

そのため日本では中国、朝鮮におけるよりも血縁集団の範囲を狭め、集団における共同体意識の方を強めていったのである。さらに朱子学における朝鮮の価値合理性の受容は、その後「道徳の学」として強調されるようになっていき、日本の目的（経験）合理主義的な受容とは大きな違いを持つようになった。

2 孔子における『詩経』ならびに「孝」の重視

孔子は農業を中心とした国家を作っていく上で、理想主義ともいえる社会形態と人間像とをもっていた。それは土壌や風土の中から育まれたものを基にした理想社会の建設であり、人々の心、民の思いが込められたものからの構築

こそが必要であったからであった。そこから、孔子は『詩経』を非常に重要視した。『詩経』には原始の時代からの人間の依って立つところの生活の全域にわたって「人間のこのころ」が示されているからであった。それは民が、民族の声として、自らが自然のうちになつたものであった。孔子はここに人間本来の在るべき在り方と指導理念とを読みとっていった。

孔子は『論語』の中でも、為政篇において「詩三百、一言以て之を蔽ふ。曰く、思邪無し」といつている。又、息子の鯉に対しても『詩経』を学ぶことを強く求めていた。『論語』李氏篇に「鯉趨りて庭を過ぐ。曰く、詩を学びたるかと。對へて曰く、未しと。詩を学ばざれば、以て言うこと無しと。鯉退きて詩を学べり」とある。又、門人達に対しても「小子何ぞ夫の詩を学ぶこと莫きや」と言つて嘆き、「詩は以て興す可く、以て觀る可く、以て羣す可く、以て怨む可し。之を近くしては父に事へ、之を遠くしては君に事ふ」といい、詩は人の心や自然の変化に感じた心の発露であり、民のころが映し出されているものなので、そこから人情や風俗、世のありようなどを知ることができ、さらに人の悪や怨みの情についても学ぶことができ、近くのこととしては親によく事えることが、遠くでは君主によく事えることなどがわかる、とされているのである。

に、博愛を以てし、民、其の親を遺るること莫し」とある。いづれにしても、天子・君子に求められたものは仁（博愛）であり、それをもつてすれば民の孝も行われ、その孝は又、国を形成していく過程において人々の心を最もとらえる基となるものであったという。「孝」は民族が国家という形態を整えていく上で、農業国家中国における最大の価値となつていったのである。

3 中国における「孝」

農業を中心とした国家にとつては、その基盤を保つための家族共同体と秩序とをつくっていく上で、「孝」は強力な精神的支柱であった。それゆえに中国における儒教は「孝」を最も優先したものとし、それが社会の秩序の基盤をなすものであった。それは日本が仏教を信仰（宗教）として容れ、儒教を国を治めるための秩序・道徳（和や礼）として、目的合理的に容れたのとは大きな違いを生むものであった。

中国では当初、仏教と儒教との融合又は並立は不可能とされた。それは仏教における「空の哲学」が五倫五常の人間倫、特に孝の重視とそぐわず、「出家」という行為も、親を捨て、妻子を持たず、家族から逃れるもの、子をもうけないことによつて家をたやしてしまうものであり、剃髪と

このように孔子は『詩経』をたいへん重要視しており、『論語』の中では「詩に興り、礼に立ち、楽に成る」⁵とまでいつている。

孔子はこうした『詩経』に現れている民の心（人間）をもとに、人間存立の基本は天地であるとし、天地があつてはじめて人間の存在があるとしているのである。そして天地の偉大さに畏服するとともに、この天の経と地の誼、民の行とを求めていった時、人間の存立はその父母にあり、父母の則は天地の常道を得ているものであつて、孝はその本をなす自覚体なのであつた。『孝経』においてそれは「子曰く、夫れ孝は天の経なり。地の誼なり。民の行ひなり」と述べられている。

ここでは孝は万物の根元をなすところの天の法則として認識されており、地は万物を育む永遠の生命の消長を司る秩序の源であつた。人間はこの天と地との間に在つて、天地の性を受けた者の当為として孝を行うべきだとされたのである。

一方「くに」を治めていく上で、天子・君子に求められたものは、民にとつて最も普遍的なものである博愛・慈愛、則ち親子のような愛⁶仁ではなかつたろうか。『論語』に「君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝悌なるものは、それ仁の本為るか」⁷がある。又、『孝経』には「之に先んずる」とはあい容れなかつたためである。

中国では後に仏教は儒教的仏教（孝を主張し、孝経典をつくり、出家に対しても、親を成仏させる孝）として容れてはくるものの、基本的に中国思想は儒教中心であり、政治・経済・法律から文化のあらゆる面において、儒教がその最高価値を占め、最高道徳となつてきたのであつた。そして人倫の道（五倫五常）の中でも「仁義礼智信」がその中心であり、最終的には「仁」に集約されるものであつた。それは「儒教は仁なり」に示されているのであるが、孝は「百行の本」「徳の本」といわれているように、「仁」とは「孝」をさすものであつた。「孝悌なるものは、それ仁の本為るか」（『論語』）であり、「親をしたしむは仁なり」（『孟子』）¹⁰であつた。

このように「仁」とは人と人との親愛の情であり、この親愛の情は親子の愛情からはじまるとされ、これが「孝」であつた。儒教における「四書五経」および主要経典の十三経においてもすべからず「孝」がとかれており、『孝経』はその中心的なものであつた。『孝経』はこれまで家族道徳的、宗教的なものであつた孝を、政治性や哲学性を加えることによつてより大きな社会の道徳とし、宇宙や人間界に普遍的に存在するもの、世界を支配する原理として

形而上化がはかられたものであった。ここで「孝は徳の本なり、教のよつて生ずる所なり」¹¹と述べられており、「孝」は儒教の実践倫理としては最高の道徳的根元をなすものであった。

『孝経』の開卷第一（開宗明義章）には「身体髮膚、これを父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり。身を立て道を行ひ、名を後世に揚げ、以て父母をあらわすは、孝の終りなり」¹²とあり、親より受けた体を傷つけず大切にすることが孝の始めであり、立身出世をして名を揚げ、それによって父母の存在とその名を世に知らしめることが孝の最終段階であるとしている。身を傷つけないという孝のはじめから、立身出世という孝の終りまでを求めているのである。

『孝経』の紀孝行章第十三には「孝子の親に事ふるや、居には則ち其の敬を致し、養には則ち其の樂を致し、疾には則ち其の憂を至し、喪には則ち其の哀を致し、祭には則ち其の嚴を致す、五つの者備はる。しかる後能く其の親に事ふ」¹³とある。

孝子とはこれらのことが完全に行われた人のことであり、生前だけではなく、死後の祭り、作法などあらゆることが厳重に守られなければならない。祖先崇拜は孝の延長であり、祖先の祭りをするのは当然のことで、祖先

の祭りをする人をなくす（子孫を残さない）ということは大不幸をすることであった。

『孝経』第二章では天子の「孝」を説いているのであるが、庶民に対しては「天の時により、地の利に就く」¹⁴「身を謹み用を節し、以て父母を養ふ」¹⁵ことを求めている。ここでは農民に対して、天の気候をよく見、地の味をはかり、身をつつしんで儉約を行い、父母をよくみるものが孝であるとされている。

このようにして「孝は徳の本」となるとともに、先に見たように『孝経』第八章においては「孝は天の経なり、地の誼なり、民の行ひなり」¹⁶「天地の経にして、而して民は是れ之に則る」¹⁷とのべており、ここに「孝」は天地の理法ともなった。孝とは天地の間に行われる永久不変の正しい理法であり、人はこの正しい道にのっとつていかねばならぬものであった。

「孝」は天地の理法、即ちあらゆるものの根元となることによつて、最大の価値となるとともに、最後の二十二章に述べられているように、死後における追慕と宗廟を祭ることの教えとなり、祖先崇拜は習俗としてだけでなく、信仰となつていった。

ところで本来、「孝」という家族集団における人間関係のところでは、「孝」という家族集団における人間関係は天子の勅命に服従するのと同じものとされた。

「孝」とはただ単に親に事えることをいうのではなく、身分に応じ努力精進していく事であると同時に、親子の関係は上下の倫理的関係であり、天子と臣下との関係とも同じくするものだと言われたのである。

こうして天子から庶人に至る「孝」の思想は、「孝」こそ国家をよく治め、社会に秩序と平和を与えるものであり、『孝経』第九章にいうように「明王の孝を以て天下を治むるや」²⁰「天下和平にして、災害生ぜず、禍乱おこらず」²¹なのであった。まず最も最小の基盤となるところの家族制度を維持し、それによつて社会の秩序を保つことが、ひいては国家の秩序と平和を保つものであるとされたのであった。このようにして孝治主義とともに「孝」は家族内だけにどまることなく、国家的なレベル、即ち「忠」の段階にまで高められる努力がなされたのである。

ここに、これまでの家という「私」的なものと、国家という「公」的なものとの矛盾を止揚しようとする努力がみられ、「孝」が家族内にとどまることなく社会性を持つよう、国家が求めるところの「忠」（公的なもの）に向かうよう、その道を用意したのであった。

そして『孝経』第十四章に「五刑の属三千、而して辜不幸より大なるはなし」²²とあるように、天子は孝をもつて

の秩序、生活の倫理（家族主義）は、家族という小さな集団における共同体意識に基づいた倫理体系であり、きわめて「私的」なものであるため、「家」を重視しすぎると当然、国家や君に対する忠誠がおろそかになる傾向を持った。そこで、それを止揚するためには「孝」を家族内にとじこめず、世界に普遍的なものとする必要性が生じてきた。

そこから天子における「孝」、諸侯、卿大夫、士、庶人それぞれに応じた「孝」の具体的な内容が求められるようになってくるとともに、その一貫性をはかられるようになってきた。特に中央集権制の成立した漢代からその傾向は深まった。これ以降の天子の諡号には孝の一字がその頭につけられる（孝恵帝・孝武帝）ようになり、天子も孝を第一とするようになった。

そして『孝経』第二章にあるように天子の孝は「親を愛する者は、敢えて人を悪まず。親を敬する者は、敢えて人を慢らず」¹⁸、「愛敬親に事うるにつくして、しかる後徳教百姓に加はり、四海に刑る」¹⁹であった。

このように宇宙の絶対者とされる天子においても親に対しては絶対服従の孝を示したということは、諸侯から庶人へ至るまで「孝」は当然のものであり、天子、諸侯の「孝」は人民に対する模範でもあった。ここに庶人に対しても、子が親に対する態度として強く求められるようになり、そ

政治の中心とし、法律から礼法まで孝をもって統治するという「孝文化」をつくりあげた。法においても中国刑法においては「孝」中心の刑法がつけられ、孝治主義、徳治主義が文化、政治の根底をなす社会をつくりあげていった。

「孝」を最大の価値観においた孝文化の下では「父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中に在りと」(『論語』)²³ あるが、たとえそれが罪であっても、子が父をかばうことこそ人情の自然であり、その中にこそ正直があるというように、中国社会においては「孝」が唯一絶対の価値となっていた。そしてこれに伴い「私」と「公」との矛盾を「忠」によって止揚しようとしたのであるが、中国社会においては「忠」は重要な道徳としては根づかず、「孝」による社会原理であるところの血縁の原理を強くしていくとともに、血縁的団結を形成する精神的支柱となっていた。

これまでみてきたように中国においては「孝」の思想から、「血の永続性」と「同じ血を分けたものの結束」が強くなり、血縁を中心とした「祖先祭祀が信仰(家族、個人の幸福を願うもの)にまで高められ、継世思想にまでつながっていった。それは子孫は祖先をまつり、祖先は子孫を守るという思想で、血縁の強さと結束、その純粋性をと求

にもよる。中国、朝鮮においては民族精神に与えた仏教的インパクトはあまりなかったといえる。

こうした反面、儒教及び孝の精神は、東晋の孫綽が『喻道論』において、『孝経』の教えをもとに、「周公と孔子の教えでは、孝が最も重要視されます。孝は、道徳の極致であり、ありとあらゆる行ないの根本であって、根本が確立されてこそ道理が生じ、神々と交感することにもなります。それ故、子が親につかえるにあたっては、生前には孝養を尽くし、死後にはお祀りをするのです。三千とかぞえあげられる罪のなかで、跡継ぎが絶えることが最大の罪であり、父母から授かった肉体は傷つけまいというのです。」²⁴とまで述べているように、血統の絶えることを最大の不孝としているのである。そしてこの孝を行う方式が「礼」なのであった。

孔子は士としての条件を「四方に使用して、君命を辱しめざる」²⁵と述べるとともに「宗族孝を稱し、郷党弟を稱す」(『論語』)²⁶と述べている。さらに宗族への孝の方式は「生けるにはこれに事ふるに礼を以てし、死せるにはこれを葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす」²⁷と述べている。その根幹には『論語』述而篇に「陳の司敗問ふ、昭公は礼を知れるかと」²⁸とあるように、宗族内部の婚姻の禁止があり、血縁がいかに遠くても同姓集団内部の結婚は厳禁で

めるものであった。ここに中国における「宗族」の発展と制度化、社会原理における重要性が生じてきた。

宗族とは祖先を共有し、その祭祀を行うところの男系の一族のことをいい、この中には多くの経済的家族が含まれている。父子継承及び高祖から玄孫までの五世の族員の父子兄弟の親疎関係が明確にされ、全宗族員を統括する大宗と、次々に生ずる支脈を五世ごとにとまとめ、大宗に帰属する四つの小宗にしたものからなっている。こうした祖先祭祀の信仰と結束とによって、村落共同体という意識のほうは薄くなつていき、年中行事においても、村レベルでの人間関係によるものよりも、家族や親族を中心としたもののほうが多くなつていった。こうして血縁による結びつきと協力とが非常に大きくなる一方、「他人」と「家族(親族)」との区別も大きくなっていき、家族共同体への志向は社会原理としての親族(血縁)の原理を形成していった。

このように孝の思想は自己の継統と長寿及び家族の平和を祈る、個人的で血縁的な動機の濃いものとなつていき、宗教としての祖先祭祀となつていった。そのため、中国においては一般大衆の道教への傾倒ともあいまって、仏教の影響はその社会原理にほとんど影響を与えていないといえるのである。朝鮮においても仏教の影響はほとんどみることがないが、それは李朝以降仏教が禁止されてきたこと

であった。

こうした礼によって支えられた宗族中心の社会原理(宗族に対する孝が最高の道徳価値とされた社会体制)であったため、宗族を越えた国家への忠誠「忠」のほうは薄くなつていったのである。

4 日本における孝

一方、日本は儒教受容のときにおいて儒教のもつ秩序や道徳的規範、組織原理等は容れたのであるが、宗族の制度(大家族制度や族外婚、死者との親近関係によって服すべき喪服やその期間を五等に大別した五服の規定など)は容れなかった。その理由は受容時において、目的合理的に容れたためであり、日本の律令制の成立時においては「和」と「礼」(論語にいう礼とは異なる)とを必要としており、それによって天皇中心の秩序の確立と、貴族や官吏に対する道徳的規範を徹底させようとしていたためであつて、そこでは族外婚の規定等は必要ではなかったためである(聖徳太子の妃は従姉妹であり、その皇子、山背大兄の妃は異母妹であつた)。

これに対して、『論語』述而篇に「君、呉に取る。同姓なるが為に、之を呉孟子と謂ふ」²⁹とあるように、魯の君主の昭公は呉の国から夫人を娶つたが、同姓であるのを

憚って、呉孟子と称した。これは君子のすることではないのではないかと、いつているのである。先にもみたように、周の制度では、同姓は婚しないことになっているために、礼に欠けているとしているのである。

これに対して日本では聖徳太子にかぎらず、万葉の時代より妹背Ⅱ夫婦（背とは姉妹からみた男の兄弟、年上にも年下にもいった）という言葉のように、実母が同じでない妹と兄、姉と弟との結婚は認められており、王朝時代にも叔父や叔母、従兄弟（従姉妹）との結婚はめずらしくなかった。

日本は儒教の受容時において、儒教を、それまでの日本古来の生活慣習として成立していた神道から成るところの社会原理や社会制度からは切り離して、ただ「哲学」としてのみ受容してきたからであった。それはこの後、朱子学として再建された新儒教の受け入れの時においても同様であり、朱子学のもつ目的（経験）合理主義的な部分を受け入れたのであって、その持つ価値合理的な部分はあまり受け入れなかったといえる。

それゆえ儒教の受容時においても、そして又新儒教の受容時においても、宗族の制度及びそれにもなった礼（葬礼、祭祀）に関しては受け入れることを拒んできたのであった。

父と子は、もし父がまちがった行いをした場合、子は「三たび諫めて聴かざれば、すなわち号泣して之に随う」³⁰べきであるのに対して、君と臣との関係においては、もし君がまちがった行いをした場合には臣は「三たび諫めて聴かざれば、すなわち之を逃る」³¹であった。中国・朝鮮においてはこのように「孝」という私的（個人的）な部分が非常に強いものであった。

先にみた「直躬」の話においても、葉公が正直者の直躬は父がよその羊が迷いこんできたのを着服したことを訴え出したことを、正直としてほめたのに対して、孔子は「父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直きこと其の中にあり」と³²といった。孔子は親と子は庇い合うところに、直の精神があるとしたのである。たしかに、そのままでは正直とはいえないが、正直の意義は、そのうちに存在している（「直在其中」）といっているのである。

こうしたとらえ方は『孟子』の中にもある。聖天子舜の父が人を殺したとしたら、舜はどうするだろうかとたずねられたところ、孟子は「天子といえども天下の法を無視することはできないから父を逮捕するだろう（之を執へんのみ）」³³といい、さらに殺人罪として処罰するかと聞かれた時には「舜は天子の位を捨て、父を背負って海浜（法の及ばないところ）に逃れ、父につかえて一生を終わるであ

このように日本においては、儒教を受容の最初から、その中に完全に没入することなく、目的的に受容してきた。これに対して、朝鮮では価値合理的な受容をし、「孝」及び「礼」に大変重きをおいたところの倫理的受容をしてきたために、新儒教の朱子学においても、その受容の仕方は日本とは異なり、主観的・内省的な傾向をもった。それは、朱子学は理気説がその中心を占めているのであるが、理気を二つに分け、そのうちの理に重きをおく（特に道徳的価値的に気に優先する）主理説が正統派的な考えであったためである。

日本では林羅山の、理気は一つであるが、気が優先するという主気説が優位であった。主気派は客観的・実証的な傾向を持っており、羅山における客観的・倫理的な合理主義は現実主義的目的な側面がより強いものであった。しかし儒教的世界はその出発から国家と家族（個人）という二つの中心をもっており、この二つはどちらの一方にも収斂されるものではなく、二つは二つのままたてることが理想とされた。それが修身・齐家・治国・平天下であり、きわめて道徳主義的、連続的なものであった。

しかし、中国・朝鮮においては『礼記』（曲礼篇）にあるように、「父子天合」、「君臣義合」という価値観があり、ろう（舜は天下を棄つるを視ること、猶蔽蹤を棄つるがごときなり。寂かに負うて逃れ、海浜に遵ひて処り、終身訴然として、楽しんで天下を忘れん」³⁴）と答えたという。天子となって政をする人は他にいても、父と子のかわりができるものは他にはいないということである。このように父と子との間は絶対なのである。

一方、君臣関係にかんしては江戸時代の室鳩巢は『明君家訓』で、あるべき君臣関係とは、君臣ともに善に進み、悪を改めることであるとしている。そして臣下としてのあるべき姿は「上へつらわず、下を慢らず、おのれが約諾をたがえず……、おのれがすまじき事はせず、死すべき場をば一足も引かず、常に義理（正義と道理）をおもんじて、その心鉄石のごとく……」³⁵としているのである。則ち主君に対する態度としては、たとえ命令に背くようなことになろうとも、自己の信念を踏み外すことがないようにいっているのである。

5 朱子学導入における相違

中国・朝鮮では朱子学においても理気二元論をとるとともに、内省的な修養方法や精神主義的方向に立つ道徳学が中心となったところの思弁主義的、儀礼的な方向に流れていき、朱子学のもつ客観的・実証的な側面は弱められていっ

た。これに対して、日本においては父子、君臣関係でも「忠孝一致」が大原則であり、朱子学のもつ合理的、客観的、実証的な側面を、より強く導入したところの「氣一元論」に傾いていった。それゆえ道徳的、価値合理主義的傾向の強い中国・朝鮮よりも、経験的、合理的側面が強いものとなった。

「理」は本来、あるべきものことであり、存在するものの理法条理を意味するものであった。それは朱子によって「天下の物、すなわち必ずおのおの然る所以の故と、其の当に然るべきの則と有り、これいわゆる理なり」と述べられているように、即ち「然る所以の故」（根拠）、「当に然るべき所の則」（規範）とされたように、「理」は全存在の根拠であるとともに、自然と人間のあるべきあり方であった。そして人間のあるべきあり方を道徳的価値的に「氣」に優位するものとしてとらえたのが中国・朝鮮の朱子学であった。

朱子学の内容はいくつかに分けられるが、その第一が存在論、即ち「理気説」であり、第二が倫理学または人間学としての「性即理」の説である。「性」とは天より命ぜられた（「天の命ぜるこれを性という」『中庸』³⁶）「道徳性」でもあり、たいへん倫理的であるとともに朱子学の中心をなすものであった。その一方、「存在」はすべて「氣」によっ

て構成されていると考えられており、原子論的、生氣論的なものを含んだところの物質原理であった。

したがって気の哲学は唯物論へ通じるものともいえるのであるが、それら存在するものはすべて「あるべきようにある」のであって、単にあるのではなかった。そしてこのあるべきようにあらしめているものが「理」であった。それは又宇宙、万物の根拠であり、宇宙をしてあるべきようにあらしめている原理、個物たらしめる原理であった（この、一物には一物の理あり、とする理のことを「性」ともいう）。

こうした「理」と「氣」は『易経』のいう、形よりして上なるもの、即ち形而上者を「道」とし、形よりして下なるもの、即ち形而下者を「器」としたものにも通じるもので、理は形而上的なものであって、決して物質的なものではなく、超感覚的なものであった。従って朱子学の「理気」のうち「理」、即ち形而上的な部分を強く求め、人間としての「性」（道徳性）を追求した中国、朝鮮と、「氣」に大きく傾いた日本とは、その合理性のとらえ方において大きな差が生じたといえる。

朱子学におけるこうした「理気説」を最も倫理的、人間学的にとらえた中国、朝鮮においては、人間の倫理的課題は「本然の性」にかえることであり、「性」とは具体的内論もそれをさらに論理的に正当化（道義の学）するものとしてとらえられていった。

これに対して日本の朱子学は君臣道徳（臣下の道徳）として受容されたため、「君君たらざとも臣臣たらざるべからず」、又は「忠臣は二君に仕えず」等の思想として封建的君臣関係を支えるものとなった。したがって臣下たるものはたとえ「義」があわなくても去ることはできず、「忠」たらんとほった時には、「孝」がたたない場合でも「孝」よりは「忠」に倫理的価値をおくこととなった。

こうした朱子学における日本の「忠」へのかたむきと、窮理（理を窮めること）への傾倒は「その意を誠にせんと欲せし者は、先ず其の知を致せり。知を致すは、物を格すに在りき」³⁹という格物致知の思想となった。このような事物の理をその究極まで極めようとする態度は、物（又は事）に即してその理を窮めるということであり、天下の物で理を有さないものはなく、それを窮めるものが「知」であった。日本においてはこれらを目的合理主義的なものとして受け入れたため、経験的、実証的な学問、科学の発展に寄与することができたといえる。

このように日本においては朱子学を「忠」及び目的合理主義の側面において強く受け入れるとともに、それに即した社会原理をつくりあげていった。一方、中国、朝鮮にお

容的には「仁・義・礼・智・信」であって、最高の「性」であるところの「仁」に向かって「己に克ちて礼を復む」（『論語』³⁷）ことであった。ここにこれまでの「仁即ち孝」としたところの儒教道徳（家族道徳）が最高の価値観として存在することになる。

洪武帝が発布した明の『六論』³⁸は中国の教育勅語ともいわれるものであるが、父母に孝順なることからはじまっている。又、清の『聖諭』においても「孝」は第一条におかれているが、「忠」に関する項目はなかった。

これは日本における君臣道徳の優位、又は先にみた「忠孝一致」の原理とは異なったところの、父子・家族道徳を中核とするものであり、それを支えたものが朱子学の「五倫の説」であり、その神聖化であった。中国、朝鮮においては父子倫理において形式的な上下の関係、恭順の倫理としての「孝」が強化されていったため、「父子天合」の倫理がさらに強固なものになっていった。

このように儒教の基礎定理は「父子天合・君臣義合」であり、父子は天合であるために、たとえ「義」が合わない時であっても離れることはできない（それが「孝」である）が、君臣の関係は義によって合しているので「義の合せざるときは去る」ことができるものであった。ここに、最大の信頼関係が父子にもとめられることとなり、朱子学の理

いては「孝」および価値合理主義の強い社会原理をつくり上げることとなったのである。それは先にみたように初期の儒教原理の受けとり方の相違及びそれから生じたところの社会構造の相違によるものであるとともに、朱子学の受容においても両者の間に違いを生じさせていた。それがさらに近世及び近代日本の社会構造と中国、朝鮮のそれとを異なるものにしていったといえる。

Ⅲ 「孝」の思想からみた社会原理の相違と文化

1 韓国（朝鮮）における「宗族の制度」

これまでみてきたように、中国、朝鮮における「孝」および「礼」によって導かれてきたところの「宗族の制度」は、社会原理としての血族（親族）の原理をつくり上げるとともに、新儒教朱子学における価値（倫理的）合理主義の導入によってそれはますます強固なものとなり、社会構造及び社会制度、法制上にゆるがぬ価値を与えてきた。

韓国では一九九九年の民法改正まで本貫地を同じくする宗族内（八親等まで）の結婚は禁じられてきた⁴⁰。宗族への「孝」の観念は宗族内で社会的に成功した者が親族を引き立てることを正当化（宗族全員が一致団結して出世への道に協力するかわりに、社会的に名を上げた後には宗族への見返りを与える）し、「孝」（私的なもの）の優先は、「忠」（公

のもの）への観念をうすくし、国家、国民、企業等への所属意識よりも、血族への所属意識を強くする傾向をもっていった。

たとえば、かつて、抗日軍の司令官が開戦前夜、親の死に目にあうために任務を棄てて、三年の喪に服したことを美談としてるように、重大な軍務を放棄しても親につきすことこそ、人としてとるべき道であるとされた。したがって今日でも親の死はいかなる公的（社会的）任務（仕事）にも優るものであり、そのための公務の放棄は決して非難されるべきものとはならない。これに対して日本では親の死に目に会えなくとも重要な公務（仕事）を続けることが美談だとされている。

儒教は人間界に秩序を与えることを第一義的な目的としており、その意味においては日・中・韓に社会の組織原理としての大きな役割を与えてきた。しかし「孝」という家族における人間関係の秩序は家族内での関係を維持することには大きく貢献してきたのであるが、血縁を中心とした家族間の「私」的儀礼の発展と、血縁を中心とした同族同士および家族を中心とする集団とに帰属意識を強く持たせることになった。

李朝五〇〇年の間、儒教だけしか認められなかった朝鮮においては、特に儒教の純粹な受容が行われ、父子血統直先し、きわめて範囲が広い「血族」の結合と繁栄、そこへの帰属と依存とによって成り立つ社会を形成していった。従って韓国においては身内以外の者に対しては非常に自己本位的な行動をとらせやすくする反面、家族の団結はたいへん強く、猷身的な努力と自己犠牲をいとわぬ態度をとらせることになった。そして、身内の中に完全に帰属意識をもたせることによって、成員はその中にかぎり依存と生存とが保障されるというものであった。

儒教は本来人間社会の秩序を「家」の原理によって体系化しようとしたもので、血統を最も重視したものであった。従って韓国では父母への「孝」が最大の価値観となり、その「孝」から先祖崇拜、子孫の重視、家門の継承が重要視されることとなった。それゆえ男子が生まれなかった場合には父方の兄弟又は従兄弟の子を養子として迎える反面、母方又は血縁のないものは決して養子として迎えるしなかった。女性は嫁いでも血のつながりがないために、夫側の姓（同じ血族の中）に入ることはできず、あくまで姓は別々であった。これは血の「系譜」に対する厳しい掟でもあった。

又、「孝」があつてはじめて「忠」があるという価値観から、

こうした韓国における血族集団内における集団意識の強さは、甘えを伴った強い密着度の許された家族、身内と、それの全く許されない他人との間の、大きな格差から生じてくるものであった。これは家族・身内に対しては等価報酬を全く考えず、金銭感覚を伴わないのに対して、他者との間では完全にシビアな態度をとらせることも通じるものをもっていた。韓国における、生物学的な血縁を基礎とした血縁関係の重視は、八親等以内を門中とし、家族同然の相互関係を結ぶと同時に、その中の者が功績をあげ、事業を興した場合にはそこに参加することはもちろん、それらの事業、功績は父子血縁によって継がれていくのは当然なことであった。

それは韓国においては日本の「イエ」のように嫡系と傍系とに分けることなく、序列の違いは認めてはいても（長男の優先権は「長幼の序」と「祭祀権」の継承のみによって生ずる）、父親の「血」を受け継ぐ嫡男子は基本的には同格だという価値観となつてあらわれている。これは日本の擬似親族形態をとった「イエ」がその発展と家産を増やすために単独相続をとらせ、その発展のためには経営も血族以外の専門家に任せようとしたこととは大きく異なるものであった。

血縁及び親族の原理の強い韓国においては、経営においても日本の経営組織とは大きな違いが生じることとなった。企業経営においてはオーナーが大量の株式を所有し、唯一の決裁者であるとともに、「身内」であるところの兄弟、息子、女婿等が役員ほとんどを占め、株式の名義人となるだけでなく、その他の所要ポストも身内に連なる人々によって多くが占められることとなった。又、交代に際しては家族制度と同じく、兄弟間のパートナー関係は分割され、息子間においても分割されて直系親族によって継承されていくこととなる。それゆえ、女婿は役員等の経営には参加できても株式は持たせてもらえないという結果になる。

韓国においては財閥も血縁的な「身内」となっており、経営は血縁によって占められ、株式も血縁者以外にはほとんどおいて結ばれるという「契約の原理」を導入してきた。これは血縁・親族の原理だけではなく、むしろ家の系譜の方を優先したところの、ある種の団体的性格が付け加えられたものであり、非血縁者をも含んだ「同族」へと発展し、親族的な互助的要素とともに、ヒエラルヒーも存在するものであった。

このような同族組織の構成は家族的結合というより、むしろ家的結合となり、家をおして各々が互いに同族者としての関係を保つようになるといふ、生活を共同にするところの経営的団体のようなものになつていった。これは「家」ではなく、「イエ」とよばれるものであるが、ここにおける構造的特性は超血縁的で系譜性を持ち、機能的階級性と自主性をもつたものであった。

ここから日本では共同体としての「イエ」における家長の地位の継続の方を優先させることになり、血縁よりも重要な根柢（家の存続と繁栄）のためには血縁的な系譜性は唯一絶対なものではなくなり、出自の系統の継続を確保するためのものであったため、全くの血縁外であっても養子を迎え入れるという養子制度（夫婦ともの養子縁組さえも）が発達していった。

この場合、加入に際しては選択の意思が強く働くのであるが、一旦加入した成員は全く差別されることなく、何ら

んど持たせない。母企業は翼下企業の株式を所有し、翼下企業も母企業の株式を所有しており、翼下企業相互間でも株式を持ち合っているというように複雑に株式を所有しているのであるが、もとをたどれば創業者一族にたどりつくこととなる。

このようにして韓国における財閥は相対的に少ない資本で財閥全体を実質的に支配することを可能にするとともに、「身内」による結束をも可能にしているのである。又、企業と企業との間を血縁で結んだ財閥同盟をつくり、後継者のまわりには血縁その他の縁をもつ人材を配することに、二世体制の定着もはかられている。

いづれにしても、儒教思想、特に「孝」の思想を中心に「礼」を重んじ、価値合理性に傾いてきた韓国においては「血縁・親族の原理」は長いこと培ってきた社会構成原理であるとともに、国民的コンセンサスを獲得しているものであり、企業組織においても会長の権力を絶対的なものとしてきたのであった。

2 日本における「忠」の優位と「緑約の原理」

これに対して日本においてはこれまでみてきたように、儒教のもつ「宗族の制度」を受け入れなかつたために、血縁集団というよりも、その中に、ある目的のために選択を

の限定もなしに無期限で集団に帰属できるというものであった。ここへの加入および離脱は基本的には本人、個人の選択に基づくものであるが、加入を認められた成員は集団に対して無限定的、且つ自発的に忠誠を尽くすという性質のものであった。

このような血縁の原理から脱却したところの「緑約の原理」が、新規加入に対する疑似的な親子関係への編入と、親族的秩序の観念的維持とによって、組織に対する成員の厚い忠誠心をつくりだしていったといえる。日本におけるこうした擬似親族形態は親族の原理による「身内」だけではなく、「なじみ」にまで共同体意識をもたせるようになるとともに、「よそ者」との間にはきびしい壁をつくりだすこととなった。

こうした「なじみ」の社会が擬似「イエ」ともいえる組織であり、ここにおける成員に帰属意識を持たせると同時に、経営者側もそこへの加入者に対しては全人格的な存在としてとらえることによって、双方のあつち信頼と忠誠心とによる雇用関係が結ばれることとなる。

日本における「なじみ」の世界は、家族のみならず、企業というなじみの社会においても、身内と同じ共同体意識をもって迎えているために、企業との一体的結合が強くなったといえる。又、「なじみ」の社会との間にも「和」

及び有機的な関係を保とうとする意識が強いいため、組織とその成員とは互いに共利共生を求めようとし、各成員は協力し合って組織目標を達成しようとする意識を強くすることとなる。

このように「なじみ」までも擬似的な親子関係の中に編入することにより、親族秩序を観念的に維持したことが、企業がそこにおける成員との間に長期で幅の広い結び付きであるところの終身雇用制を成立させた基盤であり、それが又企業にとつての合理性でもあった。こうした、企業内の成員に企業への一体感と忠誠心を持たせたことが、企業に安心した教育訓練投資を行わせることになり、合理化や新技術の導入を可能とさせ、労使ともに協力ある賃金交渉に臨ませることもなったのである。

又、これら経済合理性と共同体的志向とが、新卒採用、企業内教育訓練、終身雇用制などを前提とする内部労働市場をかたちづくっていき、内部昇進や、年功制、情報の共有と経営参加、企業内組合や企業内福利等をもたらし、協調的な労使関係や、弾力的な職務行動などを可能にさせる「日本的経営」をつくり上げていったといえる。

3 「特殊性」にみる民族宗教との関係

日本においては中国・韓国（朝鮮）とも異なる擬似親族

中心が傾いていった。即ち、集団における共同体意識のほうを強くしていったのである。一方、神道における神・祖先神は、氏一族共同体がいたくものであるところから、祭祀を中心とした社会の構成原理をつくり出していき、優れたものに従うという「タテ」の原理をもたらし、家長↓氏の長↓国守の長↓天皇↓天照大神という、家から天皇、村落共同体から国家までをつなぐ原理ともなっていた。

このようにして日本における「忠」は、社会との和とバランスを保っていくことを最大の価値観とすると同時に、自らの上のものに忠節を尽くすことによって秩序を保ち、自分の属するものに対する帰属意識および集団意識を持たせることとなり、社会全体に対する集団の論理となっていた。そのため日本では中国、朝鮮におけるものよりも、血縁集団の範囲を狭め、集団における共同体意識の方を強めていったといえる。

日本においては「忠」が「孝」の上位を占めるようになったということは、集団における共同体意識を強めてきたという日本の「特殊性」ということができる。これに対して中国・朝鮮においてはそれぞれの民族宗教ともいえる道教やシャーマニズムが民族的な特殊性をかもし出していった。朝鮮における民族宗教シャーマニズムと儒教との結びつき

形態「縁約の原理」という社会原理をとっていたために、「家」の発展と家産を増やすための単独相続制、及び家業の発展のためにはその経営を血族以外の専門家にも任せるといふ養子制度の発達とがあった。商家において息子よりも娘に有能な婿（番頭など）をめあわせ、あとをとらせたことなどにもそれはよく現れている。それは生物学的な血よりも「イエ」を守るためのものであった。

又、「忠」への傾きという日本の「特殊性」は日本の民族宗教「神道」におうところが大きいともいえる。日本の神道は中国、朝鮮の個人的宗教とくらべると村落共同体のための宗教であったため、神は公的なもの、共同体および日本民族全体をまもるものであり、個人の救済を目的としたものではなかった。同じ村落に住む村民は同じ氏神の氏子であり、身内であった。したがってその成員になるには共同体の氏神を拝めばよく、地縁、血縁でむすばれた連帯意識とともに、個人を個人的なものとは考えず、家族、共同体の一員としてとらえ、氏子（身内）はみな平等であるという身内意識とを持つものであった。

こうした村落共同体の信仰は、個人の救済を目的としない「公」的なもの、共同体全体を守るものとしての社会全体に対する集団の論理、社会秩序の保持及び社会全体の倫理規範としての「公」の道徳・倫理である「忠」へとその

は、より祖先祭祀中心の宗教へと向かわせ（シャーマニズムは子孫を祀り、儒教は先祖を祀るものとして）、血縁を中心とした社会原理をつくりあげる基礎となり、儒教はそのための価値合理性を提供するものであった。又、中国においても、道教のもつ「私」的側面と儒教のもつ「私」的側面との結びつきによる血縁及び「孝」への傾倒は、親族の原理へと傾いていくものであった。

これに対して、日本の民族的宗教「神道」と「儒教」との結びつきは、共同体を維持する方向を強め、家族をも共同体の中に包摂していくようになった。その延長が国家にまで至った時、戦前の皇民化教育、即ち忠君愛国の精神へとつながっていき、国家主義を助長したとされるものともなった。

IV おわりに

以上みてきたように、「孝」は、日・中・韓（朝鮮）の精神風土の中において特殊化されてきたとはいえず、「普遍性」を充分持っているものでもあった。たとえば終戦直後の「米国教育使節団に協力すべき日本側教育委員会の報告書」においても「孝」を基本とした教育勅語は「天地公道を示されしもの」とされた。アメリカの日本に対する戦後教育改革の指導に携わったダイク（DIE）局長も「これは偉

大な文書であると思う」(安倍文部大臣ダイク代将会見記録「一の六八」と述べている。

さらに自分の家、自分の村、自分の県の問題などについて考え、自分の意見というものによって国のために役立ち得るということをわからせる内容だとも述べている。それはアメリカが求めた普遍性に相当するものを多分に持っていたともいえる。

当時から数えて五〇年後、国連の参加国の多数によって承認された児童の権利条約において、加盟国が従うべき教育の指針としてその第二九条に述べられている「両親への尊敬、自分の属する文化、母国語、価値観への尊敬、居住国および出身国の国家的価値への尊敬」とも通じるものがある。出発点となっているものは両親への尊敬である。

「孝」を基としたところの人格の完成(仁)への道は、普遍的な「あるべき姿」を示したものであり、それは東アジアの国々がそれぞれにもつところの「特殊性」をのりこえたところに存在する普遍的なものだともいえる。

- 1 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 三八頁
- 2 前掲書 三七四～三七五頁
- 3 前掲書 三八六頁
- 4 前掲書 三八六頁

- 5 前掲書 一八五頁
- 6 『孝経』新釈漢文大系第三五巻 明治書院 一九八六年 一七三頁
- 7 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 一八頁
- 8 『孝経』新釈漢文大系第三五巻 明治書院 一九八六年 一九二頁
- 9 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 一八頁
- 10 『孟子』新釈漢文大系第四巻 明治書院 一九六二年 四三三頁
- 11 『孝経』新釈漢文大系第三五巻 明治書院 一九八六年 七六頁
- 12 前掲書 七八頁
- 13 前掲書 二六六～二六七頁
- 14 前掲書 一五四頁
- 15 前掲書 一五九頁
- 16 前掲書 一七三頁
- 17 前掲書 一七八頁
- 18 前掲書 八九頁
- 19 前掲書 九二頁
- 20 前掲書 二〇七頁

- 21 前掲書 二二二頁
- 22 前掲書 二七一頁
- 23 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 二九三頁
- 24 大乘仏典(中国・日本編)第四巻 中央公論社 一九八八年 六十頁
- 25 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 二九五頁
- 26 前掲書 二九五頁
- 27 前掲書 四三頁
- 28 前掲書 一七三頁
- 29 前掲書 一七三頁
- 30 『礼記』(上)新釈漢文大系第四巻 明治書院 一九七一年 七〇頁
- 31 前掲書 七〇頁
- 32 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 二九三頁
- 33 『孟子』新釈漢文大系第四巻 明治書院 一九六二年 四七二頁
- 34 前掲書 四七二頁
- 35 『近世武家思想』日本思想大系二七 岩波書店 一九七四年 七一頁

- 36 『中庸』新釈漢文大系第二巻 明治書院 一九六七年 一九九頁
 - 37 『論語』新釈漢文大系第一巻 明治書院 一九六〇年 二五八頁
 - 38 『近世町人思想』日本思想大系五七 岩波書店 一九七五年 三六七頁 室鳩巢は、『六論衍義大意』において「孝順父母」として簡約している。
 - 39 前掲書 四三頁
 - 40 山田鎌二『韓国家族法入門』有斐閣 一九八六年 一七一頁
 - 41 金宅圭 伊藤亜人他訳『韓国同族村落の研究』学生社 一九八一年 一一五頁
 - 42 山田鎌二『韓国家族法入門』有斐閣 一九八六年 一六九頁
 - 43 前掲書 一七九頁
- △参考文献▽
- 江守五夫編『韓国両班同族制の研究』第一書房 一九八二年
- 李 効再『分断社会と女性・家族』社会評論社 一九八八年
- 呉 鍾錫『韓国企業の経営的特質』千倉書房 一九八三年
- 服部民夫『韓国の企業「人と経営」』日本経済新聞社 一九八五年
- 村上泰亮他『文明としてのイエ社会』中央公論社 一九七九年
- F・L・K・シュー 作田啓一他訳『比較文明社会論』培風館 一九七一年

直毘靈論争再考

I 問題の所在

近世国学者と、儒者との論弁、実に甚しく、筆戦、已
ム時なく、つひに水懸論となれり。(中島広足「童子
問答」(草稿附録) 1)

中島広足(寛政四―元治元年、一七九三―一八六四)が、
嘉永年間(一八四八―一八五四)に書いたとされる「国学
者と儒者との論争 本居翁の説」と題された文章からの引
用である。本居派国学者である広足が、当時の思想界に、
国学者と儒者の論争があったことを示唆している。本居宣
長(享保十五―享和元年、一七三〇―一八〇一)の「直毘
靈」が発端であることから、この「論弁」は、後に「直毘
靈論争」と呼ばれるようになる。

明和八年(一七七二)十月九日に成立(奥書より)した「直
毘靈」²は、「此篇は、道といふことの論ひなり」との題注

約一世紀の間で、一体何が争われたのか、国学と儒学
で何が争われたのかということが問題でありますが
……やはりこれが最も根本になっているなど感じるの
は、これも常識というなら常識通りといえますが、儒
教の方は「天」とか「道」ということ、あるいは「天
道」です。それが一番基本であります。そしてそれに
対して国学者の方はなにか、凡そ神及び神々です。
(小笠原春夫「基調講演 国儒論争について」⁴。傍線は
引用者。以下同)

ここで小笠原氏は、国学者と儒者におけるそれぞれの「最
も根本」を、前者を「神」、後者を「天」と指摘する。ただし、
このそもそもの立脚点の差異は、議論の平行線を演出し、
長期間に渡り多くの論者を出しながらも、論争としては平
板に終わったとする⁵。これは当時からすでに中島広足が
「水掛論」と喝破していたことの確認とも言えよう。一方、
田尻祐一郎氏は、同シンポジウムの「共同討議」としてま
とめられた「近世思想における国儒関係をめぐって」と題
された報告において、この論争の本質を次のように述べて
いる。

東北大学大学院文学研究科専門研究員 水野雄司

が示すように、もともと儒学によって原理的な意味を付与
されていた「道」に関しての、宣長による意見表明の書で
ある。よって、それが「儒者」からの反発を招いたことは
想像に難くなく、すでに安永九年(一七八〇)には、尾張
の門人田中道麿を通じて、護園派の儒者である市川鶴鳴(元
文五―寛政七年、一七四〇―一七九五)から、批判書であ
る『未賀乃比礼』が寄せられている。さらにこの書が、寛
政二年(一七九〇)に刊行される『古事記伝』一之巻に収
載されることで、広く世に知られ、会沢正志斎「読直毘靈」
(安政五年、一八五八)まで続く、一世紀近くにも渡る論
争となったのである³。

それでは、「直毘靈論争」における「国学者」と「儒者」
は、一体どのような論点において対立していたのであろう
か。神道宗教学会九十九年度シンポジウム「国儒論争につ
いて」における「基調講演」の中で小笠原春夫氏は次のよう
に述べている。

……儒学の立場というのは、この国儒論争で、東アジ
アのある普遍的な価値観、これは実践のモラルで言え
ば「忠」とか「孝」ということですが、東アジアの普
遍的な価値観が、中国や朝鮮よりも、日本に於いて純
粋に、あるいは根本的に歴史貫通的に明らかにされて
いる。東アジアの普遍的な価値観を体現しているのが
日本だというのが、儒学の立場だと思います。……そ
れに対して国学の立場は、東アジアの普遍的な価値観
と言われるものは、実は偽善的な者で、本来の人間の
な普遍ではないのだ。それに対して日本には、そうし
た偽善的価値観を超えた、より本来的な価値が元々
在ったのだ。従って日本が貴いのである。……そうい
う二つのナシヨナリズム的なのが、本格的にぶつか
り合った論争だ

(田尻祐一郎「近世思想における国儒論争関係をめぐ
って」⁶)

田尻氏は、国学、儒学とも、「ナシヨナリズム的なもの」
を主張しているとする。しかもそれは「日本の道」国
学／中国の道＝儒学」という国による対立構造ではなく、
他国に対する日本の優位性が基本であり、その源泉を何か
とする争いである。それを国学者は独自の「本来的な価値」

に、儒者は「東アジアの普遍的な価値観」にそれぞれ求められているとする。

以上みてきたように、「直毘靈論争」とは、その存在を早くから意識され、その内容を明らかにするための論争書の確定や、論者の詳細について研究がされてきたにも関わらず（注3も参照）、その論点は未だ明確に整理されていないと言いがたい。またそのために、江戸時代の思想空間における立ち位置が不明瞭となっている。

こうした問題点から本論は、「直毘靈論争」の論点を明確にすることを目的とする。それは、この論争の近世思想史における立脚点を巡る探究でもある。

ただしその際に採用する、方法的視覚について説明しておきたい。本稿では、思想を、言説によって表現される「内容」と、そのテキストの「様式・構成」とに分けて考え、そして今回は後者、つまり「様式・構成」を主たる対象とする。「内容」がテキストの表層を追求することで明らかにできる「意味」とするならば、「様式・構成」は間テクスト性を問題とする。つまり、常に他の思想家との比較を前提とした、そのテキストが作成されるに至る動機と方法論、それに基づく言論の構造ということである。もちろん両者は、思想の両輪として切り離せないものであり、「内容」に着目した研究も当然必要である。しかし論者数にも関わ

ある。まず、そのことについて述べている「直毘靈」の文章を確認してみよう。

古への大御代には、道といふ言挙げもさらになかりき。其は、たゞ物に行く道こそ有りけれ。物のことわりあるべきすべ、万の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは、異国のさだなり。……今はた其道といひて、別に教へを受けて、おこなふべきわざはありなむや。
（「直毘靈」）。

儒者の使う「道」という言葉に関して、「ただ物に行く道こそ有りけれ」（どこかに行く「具体的な意味の」道という言葉だけがあったのである）と述べている。またこの文章には、「美知とは、此記に味御路と書る如く、山路野路などの路に、御てふ言を添たるにて、たゞ物にゆく路ぞ」。「道」とは「古事記」に「味し御路（＝すばらしい道）」と書いてあるように、「山路」「野路」などの「路」に「御」ということば（＝接頭語）を添えたものであって、単にどこかに行く路ということだよ。¹⁰ という自注をつけ、古事記などに書かれている「道」という言葉の解釈において、徹底的に「人の歩く道」という事物として存在する「道」以外の捉え方を斥け、恣意的な「教へ」を読み込むことを

らず、その論争の平板さを指摘される「直毘靈論争」の概括的な特徴を捉えるには、「様式・構成」に焦点をあてるのが最適であると考え、今回はこの方法論に沿って考察をしていく。それは、内容的近似性や差異性（「内容」によって構築される以外の筋道を、近世の思想空間に見出しにくい作業とも言える）。

また本稿では、できる限り多くの人物の発言を取り上げている。これは、ある個人の独自の思想（「内容」）を探求することが目的ではなく、江戸時代という言論空間における「直毘靈論争」で展開された言論構成の特質（「様式・構成」）を浮かび上がらせることが検討課題であることを意味している。個人の思想を超えて共有される、思惟構成の転回の分析である。

Ⅱ 国学者からの批判：「言」＝「事」

「様式・構成」を方法的視座として考察していくことを前章で触れたが、具体的には、各々の思想家が、「言」（テキスト）と「事」（事実）、そして「教」（教説）の関係をどのように捉えて、その言説を構成しているかを見ていく。何故ならば、国学の近世思想史における「新しさ」は、それまでの「教」ではなく、「言」に絶対的な根拠を置いた「事」を語ろうとするテキスト構造にあったと考えるため

拒否している。この宣長の姿勢は、当時から特異的なものと周囲には受け取られたらしく、後にも取り上げる、宣長に批判的な国学者、富士谷御杖は次のように述べている。

神典は、帝の御はじめにて、教のふみにあらずとし、教といふもの、もとてぶりあしき国こそあれ、わが御国のすぐれたるに、いかがか教はいるべき。此神典をみむやうは、みかどの御はじめはかくのごとくくしびにあやしくおはし、其御すゑにましませば、たゞかしこみにかしこみ奉りて、その御おもむけにのみしたがひなば、なにはばかりの智も無用のものなりとの心にみえたり。これ古事記伝の大意、かつ直毘靈とてか、れしもの、意趣なり。

富士谷御杖「古事記燈 大旨」¹¹

「直毘靈」の「意趣」は、記紀といった「神典」（「言」）は「教」が書かれているのではなく、単に事実（「事」）が書かれているもののため、小賢しい「智」によって「教」を読み込むのではなく、その事実の「御おもむけ」を尊崇しつつ従うことを進めていると御杖は捉えている。ここで宣長が、その「言」と「事」の関係について述べている周知の箇所を確認しておこう。

意と事と言とは、みな相称へる物にして、上ッ代は、意も事も言も上ッ代、後ノ代は、意も事も言も後ノ代、漢国は、意も事も言も漢国なるを……此記（引用者注：古事記）は、いさゝかもさかしらを加へずて、古へより云と伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上ッ代の実なり。

（「古記典等総論」）¹²

「直毘靈」も収載されている『古事記伝』一之巻の冒頭に載せられた「古記典等総論」の引用であるが、この文章の主旨は、注釈する対象として、書記ではなく古事記を選択した理由であり、それは「意と事と言とは、みな相称へる物」と説明される。つまり古事記に書かれている「言」とは、「事」であり、それ故に古事記こそが最も読む価値のある「神典」であるとしている¹³。この立場を本稿では、「言」＝「事」と次のように図式的に表記する。

本居宣長（国学）：「言」＝「事」

この図式による神典解釈こそが、一世紀近くにわたる論争を引き起こすことになるのだが、実はこの宣長の捉え方は、その特異性故に、何も儒者側からのみ批判を受けた訳ではない。そこで本章では、「直毘靈論争」の「様式・構成」

当時すでに日本に入ってきていた「千里鏡」（望遠鏡）で観察するという科学的手法を通して、太陽や月を人としての肉体を有する神々と考える宣長の説を喝破している。そして特に古事記という書物については、

天武の秋の夜かたりに御口すさみは有しなるへし

（「遠駝延五登」¹⁵）

というように、天武天皇が秋の夜長に何とはなしに口ずさんだ物語にすぎないとする。西洋天文学の知識によって裏付けられた事象を前提に、あくまで「神典」の中で「言」によって表現されたものは、フィクションであり、「事」ではあり得ないという姿勢である。これをここでは、「言」＝「事」と表記する。

2 「言」（＝宣長の記紀読解）＝「事」

上田秋成とは異なる文脈で宣長批判を展開した国学者として、富士谷御杖（明和五―文政六、一七六八―一八二三）、平田篤胤（安永五―天保十四、一七七六―一八四三）、橘守部（天明元―嘉永二年、一七八一―一八四九）を取り上げたい。この三名は、宣長の古道論に

を把握するために、その論争には含まれない、国学者からの宣長批判を確認していく。

先に結論を述べると、これからみていく批判者は、神典の「言」がそのまま、神典の啓示する「事」だとは信じられなかった人たちである。つまり上記の図式への否定である。ただしそこには、大きく二つの階層が存在する。

1 「言」＝「事」

これは、宣長の言葉を借りて言うならば、「言」と「事」とは「相称へる物」とは捉えない立場である。つまり神典に書かれていることは、基本的にフィクションとしての物語であり、史実（「事」とは考えないということである。その典型的な論者が、上田秋成（享保十九―文化六年、一七三四―一八〇九）である。古事記に記された言葉はすべて文字通り真実であるとし、太陽が天照大御神そのものであるとした宣長に対し、秋成は次のように述べる。

月も日も、目・鼻・口もあつて、人体にとききなしたるは古伝也。ゾンガラスと云ふ千里鏡で見れば、日は炎々タリ、月は沸々タリ、そんな物ではござらしやらぬ

（「胆大小心録」¹⁴）

大きな衝撃を受け、敬意を抱きつつも、宣長が説くように「言」は、古事記の「言」がそのまま「神典」として掲示される「事」だと素直に信じていることができなかった人物たちである。ただしその立場は秋成とは異なり、宣長と同様に、「言」と「事」の相即に立っている。「言」＝「事」という公式は崩れていないのである。したがってそこには、一見、不合理な「記述（「言」）が、合理的な「事実（「事」）を指し示していることを説明する必要がある。

「神典」への絶対視がゆるがない以上、その「言」と「事」とを媒介するための表現論・言語論が要求されることから、富士谷御杖と橘守部は、それぞれ「言霊」と「倒語」、「談辞（カタリゴト）」という神話叙述のレトリックによって説明する。

御杖は、記紀神話に記されることは、やはり不可思議なもので、宣長のように素朴に素直に受け入れることはできなかった。そのことについて考えつづけた結果、古事記の上巻＝「神典」は、「言霊」によって記されたものとする。すなわち、「神武帝の大御身のうちなる御神だちと、天下衆人の身中なる神との、やごとなき道をとき給ひし」¹⁶というように、神武天皇と天下衆人の想像力が生み出した、いわば生きた神話だと捉えるようになる。

(古事記上巻の) すべての書きま、あやしむべきの
 ぎりなるは、実録と思はせじが為なるを、言霊の道よ
 うしなはれて後の人々、此言の奇怪なるにもさとり
 ずして、なにくれといひまげつ、史とするはかたはら
 いたき事なり

「古事記燈 大旨」¹⁷

ただしここで御杖が述べる「言霊」とは、自分の思うところを直接的に表現するのではなく、逆に「わが所思の反を言とする」「倒語」によって表現される「言の外にいかし置たる所の、わが所思」である¹⁸。したがって、そこには神武天皇が伝えたい真実の「事」が書かれていることは確かだが、単純に「実録」として読み解いてはならないことを主張している。また、ほぼ同じ問題に突き当たった橘守部は「談辞」というレトリックでそれを説明するに至る。守部によれば、上代において人々は、

尊き神の御正所を、そのまゝに言にかけて白すをば、
 いたくおそれ畏みつればわざと物語ふりにもものはかな
 く語り願し

「神代直語」¹⁹

たという。あまりに尊く、畏むべき存在故に、直接的にありのままに表現することを避けたという文章上の配慮であ

とのべ、実際に本来あるべき「神典」を自身で編集するに至る。これは、「言」⇄「事」という前提を宣長と共有しつつも、書かれた「事」に疑問を抱いてしまった場合、「言」の方に誤りがあるのだ、と考えたことを示している。御杖と守部は、その問題に関して解釈論で乗り越えたが、篤胤はそもそもテキストを有るべきものに自分で「作成」することで、この公式を保ったと言える。

以上の見てきたように、富士谷御杖、平田篤胤、橘守部の三者は、「意と事」と言とは、みな相称へる物」という宣長の主張を、ある意味成り立たせるために、「言」のあり方を独自に解釈して、その整合性を証明しようとした。ここでは古事記の記述を表面的に捉えすぎることや、古事記のみに焦点を当てているといった宣長の姿勢に批判をしているが、神典の「言」がそのまま神典の揭示する「事」である(「言」⇄「事」という根幹はぶれていないことが分かる。それは上田秋成の「言」⇄「事」という図式と比較すると、明快であろう。ただし秋成も、何が本当の事実(「事」)であるのか、ということを追って追求していたという批判の方向性は、押さえておく必要がある。なぜなら、それこそが「国学」としての立脚点であり、次章でみる「直毘靈論争」における儒者の批判の特質を浮き彫りにするも

る。そのために、例えばスサノオのごとき尊い神でも、黄泉に関わる時には悪し様に言わざるをえないのだという。「談辞」してうめなせるは幽冥の畏さを避んとてなるべし²⁰というのが、宣長が単純に不可知論(人に神のことは理解できない。よってありのままに受け入れるべきである)で受け入れた「神典」の不可解さに対する守部の解答であった。そして、平田篤胤は、

御国の古伝は、かしこくも、天地をすら造り坐し、
 神魯企・神魯美命の、大御口づから、伝賜へる天
 詔事なること、予たしかに考へ出たり。……斯在ば、
 正実にして違ひなきこと、実にしか有べきことなり。

『靈の真柱』²¹

と述べるように、「古伝」が「正実にして違ひなきこと」とし、そこに書かれていることが「実」であることを強調する。しかし一方で、

なほ古伝にも、くさく混れたる説のあるを弁はねば、
 いまだ考へおよばざりしことの多かるを、予新に古史
 を撰たるにつけて、その非どもを悟り得て、またこの
 書を著すになむ。

『靈の真柱』²²

のだからである。

Ⅲ 「直毘靈論争」における批判：「言」⇄「事」⇄「教」

これまで確認したことを比較対象として、「直毘靈論争」の対立点を見ていきたい。前章で、国学者からの宣長批判は、基本的に「言」と「事」は「相称へる物」という主張をめぐったものであることを確認した。結論から述べると、「直毘靈論争」における儒者からの批判において、「言」⇄「事」という図式が否定されることはない。先ず宣長死後の論争の端緒を開いたとされる市川鶴鳴の『未賀乃比礼』の文章見てみよう。

万の国を照す天つ日は、天照大御神の御魂なり。万の
 国を仁む天帝は、聖人の御魂なり。……夫は聖人を知
 ねども、天を畏み敬はぬものなければ、即ち聖人を尊
 み仰ぐの理あり

「未賀乃比礼」²³

鶴鳴はこの書の中で、天照大御神を代表とする記紀神話の神々は、今に生きる天皇と同様に人であり、それ故に、儒学という「聖人」と同等の存在であるとしている。また沼田順義(寛政四・嘉永二年、一七九二—一八四九)は「神の道は天津理をのりとして立たる道にて、天津理のまに／＼行

ふ道なれば、即聖人の道なり。」²⁴とし、より具体的には次のように述べている。

神の道といふは、伊弉諾尊伊弉冉尊の大御神大八洲を教、天照大御神高天原を治給ひし正道にて、天津理のまゝなれば、聖人の道にもひとしくして国をも天が下をも治めつべし。
「級長戸風」²⁵

儒学が基本的に説いているのは、為政者が天下を安寧に治めるための技法であり、そのために民衆に教える徳目と言える。それが「聖人の道」であるが、ここで順義が執拗に説いているのは、記紀神話において伊弉冉尊伊弉冉尊が「大八洲」を、天照大御神が「高天原」を治めるために用いた「神の道」は、天の「理」に沿ったものであり、それ故に「聖人の道」と等しいものということである。山田維則（安永四一・文久元年、一七七五—一八六二）と静斎義雄（生没年不詳）の主張も並べて見てみよう。

主宰を以て帝といふといへる。即天の御心にして、皇国にいへる天御中主神是なり。此神は万善の源にして、万化の主宰たるゆゑむ、即儒に、天者理而已といへるも是なり。
山田維則「神道蕃障弁」²⁶

儒一致の立場から、宣長の反儒教主義を批判したといえる。すでに結論として、「直毘靈論争」における儒者からの批判において、「言」＝「事」という図式が否定されることはない」と記したが、それがここで明らかになったと思う。つまり「直毘靈論争」の儒者にとっても記紀神話とは、「聖人の道」をそこから読み取ることができる、事実・真実（「事」）が描かれたテクスト（「言」）なのである。それでは今までみてきた批判の言説は、どのような「様式・構造」と言えるのだろうか。それを見るために、あらためて「直毘靈」における「聖人」の記述を確認したい。

宣長は、儒者のいう「聖人」を、「人をなつて、人の国を奪ひ取りて、また、人に奪はるまじきことばかりをよくして、しばし国をよく治めて、後の法とも為したる人」²⁷と表現し、その「道」を次のように説明する。

其の道（引用者注…聖人の道）といふ物のさまは、いかなるぞといへば、仁義礼讓孝悌忠信などいふ、こちたき名どもを、くさぐさ作り設（マケ）て、人をきびしく教へおもむけむとぞすなる。……これ、はた、世人をなつて治めむための、たばかり事ぞ

「直毘靈」²⁸

天照大御神は世々の天皇と同一陽人神にて、世々の天皇の遠祖にておはしますは論なき事ならずや。此説古來相伝の説にて私に言出したる事にはあらず。それは桜町中納言の歌にも天照大御神を陽人神と詠せさせ給ふにても知るべし。（中略）是に由て之を觀れば素戔尊も天照大御神も人にておはしますし、事甚明白なり。
静斎義雄「伽倍志邁風弁妄」

維則は、儒学用語としての「天」は、記紀神話で言うところの「天之御中主神」のことであると述べ、義雄は記紀神話に登場する神は、現に生きる天皇の「遠祖」ということから「人にておはしますし、事」は明らかであると述べる。

小笠原春夫氏が、先に紹介したシンポジウムにて（「直毘靈論争」）相当数の著書が出ているのですが、出ていくわりには変化がない。……どの儒学者が考えても言うことは結局似ている、共通しているのです」としていた通り、以上見た「直毘靈論争」における四人の論者の説も、一つの方向性をもった主張としてまとめることができる。それは「聖人」という存在の価値の復権であり、その根拠として記紀神話を拠り所としているという点である。つまり神

宣長にとって神典に書かれている「道」とは、単に人が通る道路以外の意味はなく、そこに「教」の要素はないことはすでに確認している。それは富士谷御杖が「神典は、帝の御はじめにて、教のふみにあらず」と表現したように、「帝の御はじめ」＝史実（「事」）が記述されているだけのものであり、決して「仁義・礼讓・孝悌・忠信」などといった「教」は書かれず、よって読み取ってもならないのである。

それに対して「直毘靈論争」の批判者たちは、あくまで記紀を「教」の書物とするべく、「聖人」を神話の神々と同等の存在とした。それ故に、翻ってそこに「仁義・礼讓・孝悌・忠信」といった「教」を読み込むことを可能とし、読み込むべきだという主張を通したのである。これを図式化して「言」＝「事」⇄「教」と表現したい。ここで論争の最後として位置づけられている会沢正志斎の「読直毘靈」をみてみる。

天朝の、万国に勝れて尊きことを論ぜしは、卓見にして、俗儒輩の及ぶ所に非ず。されども皇統の正しくましますことも、其実は天祖伝位の御時よりして、君臣父子の大倫明なりし故なることを論ぜざるは、遺憾と云べし。
「読直毘靈」²⁹

正志斎が「遺憾」としているのは、記紀から読み取れる「皇統の正しくましますこと」という史実（「事」）から、「君臣父子の大倫」という「教」を論じない、読み取らないことへの批判である。以上のことから「直毘靈論争」とは、「様式・構成」という方法的視野からすると、次のような対立構造と言うことができる。

国学者：「言」⇨「事」
儒者：「言」⇨「事」⇨「教」

儒者も、国学者同様、神典の記述を尊崇し、受け止める。それはそこから「聖人の道」という「教え」を読み取ることでできる素材だからである。しかし宣長は、こうした「教」に捕らわれた在り方を「作りごと」として否定した。「神」ではない「人」が、「神」を記述した「神典」から抽出できるのは、事実（「事」）のみであり、そこから「教」を取り出そうとする行為（⇨「教え」）を「漢意」として一蹴した。

本稿では、「直毘靈論争」の対立点を、「様式・構成」という方法的視座から明らかにすることを目的としているが、それに対して以上の考察にて、ひとつの結論が出せたと考える。この十八世紀後半から一世紀近くに渡る国学者と儒者の論争は、「神典」とされるテクストが事実・史実を記している（「言」と「事」は「相称へる物」という前提を共

有しつつ、そこから「教」を読み取り得るか否かを争っていたのである。

すでに紹介していた先行研究を振り返ると、儒者と国学者の対立を、小笠原春夫氏は、「天道」と「神」、田尻祐一郎氏は「東アジアの普遍的価値」と「本来的な価値」と捉えていた。これはテクストに書かれた「事実」として存在する「神」とそこから読み取る「教」としての「天道」。また「忠」「孝」というまさに「教」としての「東アジアの普遍的価値」に対して、人事を超えた「事実」として示される「本来的な価値」と、それぞれ説明することができる。つまり「内容」としては一見差異があるように見える両氏の主張だが、「様式・構成」という点から見れば、共通していることが分かる。そして、こうして「様式・構成」という視点からの整理によって、近世思想史全体にわたる思想の転回に、「直毘靈論争」を位置づけることが可能になるのである。

IV 近世思想史における立脚点

1 「教え」から「事実」へ——樋口浩造氏の説から——

前章までで、一八世紀後半から一九世紀半ばにかけての「直毘靈論争」を、「言」⇨「事」を特色とするテクスト構造をもつ「国学」と、その前提を共有しつつ、そこに「教

を見出す「儒学」との対立図式として整理した。本章では、「国学」以前の思想を概観することで、「様式・構成」における近世史全体の俯瞰図を試みとして提示したい。

先ず本節では、「近世神道と教説の時代——垂加神道を中心に——」³⁰という論文を中心に、樋口浩造氏の成果を紹介したい。樋口氏はここで、「直毘靈論争」から約一世紀前の、一七世紀から一八世紀にかけての思想を検証している。そしてそこに神道による「教説」から、「事実」を語る国学への転回があったとする。

もともとの神道のあり方が、秘伝として、広く民衆に開かれないことで、その権威を高めていたのに対して、近世神道はその始まりにおいて、人びとに開かれ、人のあるべき道を語る「教説」として成立してきた。そこには神道に関わらず、印刷出版の発達と並行して、「教え」というものが、中世までの秘伝的・特権的な知とは異なる幅広い対象を獲得したことを挙げている。

そうした背景に神道が組み込まれたことから、神道が儒学と接近したことはある意味当然とする。日用を語る一般的な言語を獲得することは、普遍的な仏教との決別と合わせて、「教え」⇨教説を語る学問である儒学との関係と密にする。所謂、儒家神道と分類される思想家たちの登場である。

例えば度会延佳は、明らかに朱子学における理気論を援用することで、「上一人ヨリ下万民マデ、天之御名ノ分身ノ神ヲ、心中ニヤドシ奉リテ、自性トスレバ、心ハ神明ノ御舍ト云ヘリ」（『中臣祓瑞穂抄』）と、万人の「心」に「天之御中主神」が存することを説く。

また吉川惟足も「天地未生已前ニハヤ開クゲキ理カ有テサテヒラクル事ソ、……万物トナルヘキ理、カナラス以前ニアルトミルカ神道也」（『神代卷惟足講説』）と、天地開闢「以前」に「理」があることを主張することで、神道を説明する。そして玉木正英は「天之御中主神君臣の両祖たりとは、混沌の場にもはや君臣の上下易ふ可からざる事、其の端は見る可からずして、隠然と含蔵せり」（『玉籤集』）と「混沌の場」において君臣の上下を読み込んでいる。こうした例示から、樋口氏は「教えを示すものとして神代は存在したし、それを取り出し語ることをもって神道を構成する点で、延佳も垂加派も同じ教説の時代に在った」とする。そして「この点を批判的な視点から端的に着くのはなかなかぬ国学である」とし、次の平田篤胤の批評を引用する。

天然には仏の教あり。漢には儒者の謂ゆる、聖人の教が有りて、唯わが国ばかりが、教への道のないと云こ

とを恥かしく思ひ、そこでかやうの牽強付会をして、教の道を云ひ出した物で、これが抑々万つの心得違ひ、牽強付会のて来るの本ぢやが、元來教と云ものは、悪事をする者があるに依て立た物で、実は教の有のは国の恥で、御国の古へは自ら君おやに忠孝やかに有て、教へだてをせずともすんだ物ぢや。

〔神代巻について〕 事実を御記しなされた書物を、神の教と云はうとすることゆゑ、牽強付会、もつても立れぬ説どもが多い (『俗神道大意』)

ここに、神道、仏教、儒教の区別なく、すべからく「教え」とは人が神の考えを付度する「牽強付会」の説として批判の対象となる。そして、その代替思想として、あくまで「事実」を明らかにする国学こそが、有効な説得力をもって現れてきたのである。

2 近世思想の転回

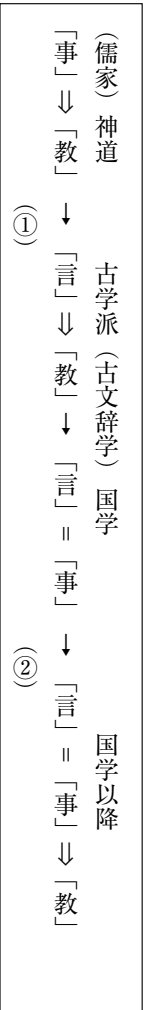
以上みた樋口氏の論考を踏まえて、国学以前の思想を、本稿の表記に沿って図式化すると次のようになる。

「事」(「理」) ↓ 「教」

天地開闢以前に「理」があることを主張する惟足や、「混沌の場」に君臣の上下を読み込む玉木のように、ここには

客観的な理法・規範(「教」)の存在を見出すことを前提として思想形成がおこなわれている。もちろんこれらの思想家たちは、日本書記を中心とする「神典」を読み込み、解釈している。しかしそこには「言」||「事」という国学の図式以前のために、テクストが表記しているものへの事実性があまり意識されず、真実としての「事」(「理」)が、予め存在し、そこに「教」を読み込んでいく。これは理気論を中核とする朱子学の図式ともいえる。一方、朱子学批判として直接に孔子・孟子の原典に当たること、儒学の真の精神をきわめるべきことを主張した古学派は、それに対して「言」↓「教」と表記できるであろう。以上のことから、近世思想史を概観すると以下のようなになる。(次頁の図を参照)

【近世思想の転回】



①の過程に朱子学派と古学派の対立が存在し、②には「直毘靈論争」が当てはめることができる。「直毘靈論争」における儒者側の思想は、神儒一致の立場から、儒学排斥を批判したという「内容」において、単純に一七世紀から一八世紀にかけての神道教説に回収され得る。しかし、このように「様式・構成」の視座からその転回を整理することで、そこにははつきりとした「国学」の爪あとを見出すことができる。

もちろんこういった俯瞰図は、それぞれの項目にいかにか説得力のある「内容」をこれから描き込んでいけるかが重要であり、本節では見取り図の提示を試みるにすぎない。しかし論争の特色を浮き彫りにする、ひとつの方法論は提示できたと考える。

最後に、国学者、大國隆正による一節を引用する。そこには一九世紀の思想の「様式・構成」である「言」||「事」↓「教」を明確に見て取れるのである。

わが学統の大意は、皇統の長くつき給ふわが国の国体を主張し、これをわが大道の基本として、異国の王統をいふ諸説になづまず、わが古伝によりて、幽冥・顕露をわかち、幽冥をおそれて、顕露をつゝしみ、内は忠・孝・貞をたがへず、外は家業をつとめて、人に信を失はず、「本による」「あひすくふ」といふ十字の訳をまもりて、さてのち、わが神典をよむとき、うたをもよみ、わが古言をしり、異国の書をもまじへよみて、彼我の異動をしるべきなり。

〔学統弁論〕 31

- 1 『中島広足全集 第二篇』、大岡山書店、一九三三年、三六一頁。
- 2 寛政二年（一七九〇）九月十日に『古事記伝』初帙（一—五之巻）が刊行され、「直毘霊」はその一之巻に収録されたが、そこに至るまでの自筆稿本は現在三種類確認されている。第一稿「道テフ物ノ論」（明和元年（一七六四）以降同四年（一七六七）五月以前成立）第二稿「道云事之論」（明和五年（一七六七）以降同八年（一七七二）以前成立）第三稿「直霊」（明和八年（一七七二）十月九日成立）第四稿「直毘霊」（寛政二年（一七九〇）刊行『古事記伝』一之巻収載）。したがって、明和八年成立は正確には、「直霊」と表記すべきだが、本文では便宜上「直毘霊」とした。なお、「直毘霊」成立を巡る経緯は、岩田隆『古事記伝』の起稿と稿本に関する「臆説」（『鈴屋学会報』第六号、一九八九年七月）、同『古事記伝』一之巻の明和八年成稿説について（同上第七号、一九九〇年九月）、同『本居宣長の生涯—その学の軌跡』（以文社、一九九九年）、『本居宣長全集』（筑摩書房）の第八巻、第九巻、第十四巻の解題（大久保正・大野晋）および、阪本是丸監修、中村幸弘・西岡和彦共著『直毘霊』を読む—二十一世紀に贈る本居宣長の神道論—（右文書院、二〇〇一年）の第五章「直毘霊」の位相—道・反響・表現」、千葉真也『古事記伝』一之巻の成立について（『国語国文』）
- 3 『直毘霊』を巡る近世後期の思想界に起こった論争の経緯は早くは村岡典嗣『本居宣長』（岩波書店、一九二八年）で取り上げられている。ここでは宣長の「個性」があまりに「特殊なれば特殊」なものであったため、「反対派の攻撃」は必然であり、その「反対派」を「儒学者もしくは準儒学者」とし、その筆頭に市川鶴鳴を挙げ、その後宣長没後の論争者として一三名を列挙している。そして「同じ儒学とは言へ」徂徠学、朱子学、水戸学といった異なる背景から「一様ではない」としつつ、反論の特徴を「一つには、宣長の徹底的日本主義、絶対的尊皇主義、而してそれに伴ふ極端な反支那主義、排儒主義に対して、或は世界主義的、或は民主主義的主張を為して、聖賢の尊ぶべきこと、我が国が、支那の文化に負ふところ多いことを力説した。二つには、宣長の実証主義経験主義、また信仰主義に反対して、主理主義又究理主義を説き、本居が一切の推理を斥け、無用視して、古事記の伝説を信仰する不合理なることを説いた。」（五三四頁）と纏めている。また昭和五年（一九三〇）刊の『日本思想闘争史料』（東方書院）、昭和十八年（一九四三）刊『近世日本思想—直毘霊をめぐる諸論争』（安津素彦・小泉祐次共編、神田書房）に関係ある文献が収載される。近年では、関山邦宏「国学と儒教との思维構造の対立」（『無窮会東洋文化研究所紀要』第七二巻二号、二〇〇三年）を参照。
- 4 『神道宗教』（178、二〇〇〇年）に転載、二七頁。
- 5 小笠原春夫「これが案外これが案外論争として見れば平板に終わったたでもいのでしょうか、どうも起伏は少ないといえますか、直毘霊論争は儒学と国学とそれに中立の立場を加えて、相当数の著書が出ていますが、出ているわりには変化がない。そして、変化がないということは、問題がどの国学者が考えても、どの儒学者が考えても言うことは結局似ている、共通しているのです。」（同前『神道宗教』、二七頁）
- 6 同前、四三頁。
- 7 第四章で具体的に引用しつつ、紹介するが、この「教説」ではなく、「事実」を語るテキスト構造にこそ国学の特色とする考えは、樋口浩造「近世神道と教説の時代—垂加神道を中心に—」（『江戸』の批判的系譜学—ナシヨナリズムの思想史」、ペリカン社、二〇〇九年）に多くを拠っている。本稿は、この「国学」の捉え方を軸に、「直毘霊論争」を捉えることが主旨と言える。
- 8 『本居宣長全集』（全二十巻、別巻三、筑摩書房、一九六八—一九九三年、以下『全集』）第九巻、五十、六十二頁。
- 9 同前、五十頁。
- 10 訳は、中村幸弘、西岡和彦編『直毘霊』を読む—二十一世紀におくる本居宣長の神道論—（右文書院、二〇〇一年）を参考にした。
- 11 三宅清編纂『新編 富士谷御杖全集、第一巻』、思文閣出版、一九九三年、三八—三九頁。
- 12 『全集』第九巻、六頁。
- 13 「意と事と言は、みな相称へる物」という表現は、宣長研究においてあまりに周知であるが、その真意は未だ考察の余地を多分に残している。それに関しては、吉川宣時「意と事と言は相称へること—『古事記伝』の言語作品観—」（『鈴屋学会報』第二十四号、二〇〇七年）において、以下に挙げる代表的な論者の諸見解（・野崎守英『本居宣長の世界』（塙書房、一九七二年）、・大野晋「解題」（『全集』、第九巻）・吉川幸次郎『本居宣長』（筑摩書房、一九七二年）・子安宣邦『本居宣長』（岩波書店、一九九二年）・西郷信綱『古事記註釈第一巻』、平凡社、一九七五年）を、大きく二つに分けて検討している。第一は「意〓事〓言」という等式が成立する関係を見るものであり、第二は三者の統一体を見るものである。つまりは「相称へる」という言葉をどのように捉えるかが論じられているのである。

を実在として受けとめた、という野崎、大野説を採用しているが、ここでは「意(心)」のファクターが完全に抜け落ちているという問題がある。

- 14 中村幸彦他編『上田秋成全集 第九卷』、中央公論社、一九九二年、三五二頁。
- 15 同前、第一卷、五五頁。
- 16 前掲『新編 富士谷御杖全集、第一卷』、四八頁。
- 17 同前、五〇頁。
- 18 以上の引用は同前、六二頁。
- 19 橋純一編『新訂増補橋守部全集』、東京美術、一九六七年、一〇四頁。
- 20 同前。
- 21 平田篤胤(子安宣邦校注)『霊の真柱』、岩波文庫、一九九八年、一四八頁。
- 22 同前、二二二頁。
- 23 『全集』第八卷、「附録 未賀乃比礼」より、一九〇頁。
- 24 鷲尾順敬『日本思想闘争史料第七卷』、名著刊行会、一九六九年、四四五頁。
- 25 同前。
- 26 前掲『日本思想闘争史料 第七卷』、二二四頁。
- 27 前掲『全集』第九卷、五一頁。
- 28 同前、五一―五二頁。

- 29 高須芳次郎編『水戸学全集』第二編、日東書院、一九三三年、八八頁。
- 30 初出は「教説の時代と近世神道——垂加神道を考える」『日本思想史学』二八号、一九九六年。その後、前掲『江戸』の批判的系譜学の第五章として収載。この論文における樋口氏の主眼は、十八世紀の神道教説に垂加派が、十七世紀の神道教説に対して「決定的に異なる転回」を遂げたものと捉え、それを考察することである。本稿執筆にあたって、そこで補佐的に提示された神道教説と国学を、「教え」と「事実」という「説得様式」で比較している点に注目した。また本節での度会延佳、吉川惟足、玉木正英、平田篤胤の引用文の出典は、既出樋口氏の論文を参照。
- 31 野村傳四郎編『増補大國隆正全集』第4巻、国書刊行会、二〇〇一年、一三三頁。

徳川朱子学と戦後——丸山真男と江藤淳の儒学

本学東洋思想研究所准教授 先崎 彰 容

I はじめに

今ここに二冊の本がある。丸山真男『日本政治思想史研究』(一九五二)、江藤淳『近代以前』(一九八五)の二冊である。思想あるいは文学に興味ある人は、この二冊を並べること、あるいは強い違和を感じるかもしれない。丸山は政治思想史研究者であり、東大法学部を牽引したアカデミズムの雄であるのにたいし、江藤淳は、いわゆる文芸評論家として知られているからである。両者のあいだには立場の違いからくる書き方の違いがあり、また資料への態度も大きく異なっている。

文芸批評家としての江藤の主要なフィールドは、夏目漱石をはじめとする近代以降の文学者・政治家なのであって、だからこそ彼は、著作のタイトルを『近代以前』としたのであった。この著作のあとがきで「文壇ジャーナリズムが、三代代になったばかりの現場の批評家に要求しているのがこの種の仕事でないことに気付くためには、いくらアメリカ

カほけの身とはいえ、さしたる時間はかからなかった」とつぶやいているのも、江藤がどのような立場で言葉を紡いでいたのかをよく示しているだろう²⁾。

そればかりではない。一般的に知られる政治的・思想的立場においても両者に共通点を見いだすことは難しいはずである。丸山の「実像」はともかく、しばしば丸山は戦後リベラルの騎手だといわれ、革新陣営に一定の共感を受けた思想家とみなされている。保守主義者たちが、丸山を近代主義者として批判する論調は一般的であるとすらいえる³⁾。たいして江藤淳は、保守派の重鎮として君臨してきた感がある。今日では文芸評論家というよりも、むしろ戦後の検閲問題を取り扱い、アメリカと日本の関係を問いつつた保守思想家として記憶に残っているのかもしれない。彼らは政治的には対立しているのだ。

では、なぜにこの二冊を並べるのか。それは近代以前をとりあつかう彼らの手つきが、戦後思

想の一断面を垣間見させてくれるからである。

それは丸山真男と江藤淳が、ともに戦後思想史の空間で一定の評価を勝ち取り、知識人に読まれ、影響をあたえたという意味だけではない。それだけではなく、彼らの近代以前、特に江戸儒学への接し方に、戦後の特徴が刻印されているという意味である。丸山と江藤は、これらの著作で、近代以前「江戸儒学を「思想史」として語ろうとした。思想史とは、過去の思想家を複数とりあげ、自分なりの「物語」を創ることである⁴。それは、みずからの生きている時代「戦後からの影響を意識し、その立場を前提にして過去を問いただすことにはかならない。いいかえれば、自身自身の今拠って立つ場所に亀裂や違和感が生じ、自明性が疑われ、自分自身を問いただすような気分になったときにしか人は過去を問いはしない。どのような経緯で、現在の自分の立場があるのか、どうして今、自分がこのような「自分」になっているのか、あるいはなってしまったのだろうか——このような問いとともに「思想史」は登場するものと思われる。

この「自分」への問いが、時代全体を揺るがす亀裂を問うことに成功したとき、時代を牽引する巨大な思想家が誕生する。丸山真男と江藤淳は、まぎれもなく、この思想家になることができた人物だった。その意味で、彼らには文

その前の年の秋に、二年ぶりでプリンストン大学から戻って来たとき、私は、日本文学史のなかに、「近代以前」と「近代以後」とに通底する、地下水脈のようなものを探索してみたいという衝動に、しきりに駆られていた。それは今日からみれば、日本文学の総体に、いわば「共時的」に触れたいという欲求にほかならなかったのかもしれない⁵。

文中、プリンストン大学の二年間とは、昭和三七年（一九六二）から翌三八年までの留学生生活を指している。すでに『作家は行動する』（一九五九）、『小林秀雄』（一九六一）などを書き上げていた江藤は、三〇歳のこの年、ロックフェラー財団研究員としてアメリカに留学したのであった。二年間の留学中、『小林秀雄』で第九回新潮社文学賞を受賞、留学後半の一年間は正式にプリンストン大学東洋学科に教員として採用され、日本文学史を講義するなど、破竹の勢いで批評家の地位を築き上げている最中、この江戸時代論は書かれたのだった。

しかしこの連載は十二回の連載終了後、その後を書き継ぐ予定もあり書籍化されることなくそのままにされた。人々の要望もあり実際に単行本化されたのは昭和六〇年、

体や立場を超えた共通性があるのだ。

以上のような問題意識から、本論文では丸山真男と江藤淳の儒学への関心を洗いだすことで、結局、彼らが戦後日本をどのようにとらえていたのかを論じたい。その目的のために、今回は両著作の朱子学にかかわる部分を精読する（それは本学の源流である、昌平坂朱子学者・林羅山らを中心に扱ふこととなる）。丸山と江藤の儒学理解を丁寧「読み」、彼らの主張がどのような問題関心からなされたのかを浮き彫りにする。結果、私たちは彼らの戦後イメージを獲得することとなる。それはどのような射程をもったイメージなのか、さらに今日の私たちに何を問いかけるのか——これが最終的な本論文の問題関心となるだろう。

II 藤原惺窩と林羅山——江藤淳の儒学理解

行論の関係上、まずは江藤淳の著作『近代以前』を見ていこう。この本の初出は、雑誌『文學界』に連載された評論「文学史に関するノート」である。その連載第一回のタイトルが、後に著作のタイトルとなった。夏目漱石に関する評論により若干二四歳で華々しいデビューを飾って以後、若者の代弁者として時代の一線で活躍していた江藤が、わざわざ江戸時代を取り上げたのはなぜか。その意図について、彼自身「あとがき」で次のように振り返っている。

一九八五年になってからのことであった。日本の思想界にポスト・近代の風が吹き荒れている最中、江藤はこの著作を世に問うたのだった。

さて二〇年の後に出版された単行本には「はじめにI」「はじめにII」という二種類の序文がついている。Iのほうは、後に単行本化にあたって書き加えられたもので、IIが初出時のものということになる。前者で江藤は、二〇年の間一貫して変わらなかった自身の興味関心について次のようにいつている。

数年前のある日、偶然に日本文学史（至文堂版）を見ていた江藤は、ある事実に気がついて驚愕したのだった。それは関ヶ原合戦「一六〇〇年以後の約六〇年間、日本において文学史に記載されるような風流韻事がほぼ消滅してしまっただけという事実である。めぼしい文学作品が、この数十年の間「空白」であり続けたのである。もちろん、戦乱の最中には、こういった風流な事柄に人々がかかわる時間的精神的余裕などなかったのだ、といいたくもなる。だが織田信長が非業の死（一五八二）を遂げたときも、応仁の乱（一四六七）のときですら文学的営為は脈々と継続していたのであって、それは「流血を養分として、いよいよ妖しく咲き誇っていたかのよう」であった。しかし、

一六〇〇年にはそれが無いのだ。言葉が奪われ、荒涼とした風景だけがあったのである。

一六〇〇年の「空白」という事実気がついた江藤は、事柄の消息を次のようにまとめている。それは初稿執筆から二〇年後に書き足された序文でありながら、この書全体を貫く根本的モチーフであり、江藤淳の戦後を見るまなざしにまで繋がっている。

この間に、あるいは文人墨客たるべき人々までが入れ替わったのである。奈良・平安の昔から連綿と持続して来たひとつの文化が崩れ去り、少なくともしばらくは地下水となって人々の視界から消えて行った。そして、それに替わってもうひとつの文化が徐々に形成されるにいたった。とはいえ、そのためには少なくとも六十年の歳月が必要だったのである。

戦国時代にもなかった文化の崩壊と断絶に、江藤の興味関心は集約されているように思われる。それは逆から見た場合、連続・連綿への意識をもっているということになるだろう。

実際、江藤は「はじめにⅡ」のなかで、言葉とは本来、思考が形をなす前の淵に澱む混とんとした感情を掬い取る。法人の名前を見ても分かるとおり、本学は、遡れば江戸時代の昌平坂学問所にまで歴史をたどることができ、また実際、初代校長・田辺新之助は、幕末の昌平黌の塾頭・佐藤一斎の影響を受けてる。

わき市に移しながら、幼稚園から東日本国際大学までを擁する学校法人「昌平黌」として存続し、現在にいたっている。本学の起源である昌平黌の基礎をつくったのが、ここで取り扱う林羅山（一五八三—一六五七）である。藤原惺窩（一五六—一六一九）とともに日本朱子学の祖ともいわれる羅山は、寛永七年（一六三〇）に私塾を開学した。寛政二年（一七九〇）のいわゆる「寛政異学の禁」によって、朱子学は他儒学とは異なる特権的地位をあたえられた。

結果、朱子学が幕府の直轄機関の正統学問として認められ、私塾であった羅山以来の昌平黌は、ここに昌平坂学問所として正式に組織認可されたのである。

では、本学の建学の精神にかかわる藤原惺窩・林羅山の思想とはどのようなものなのか。江藤の「物語」は、次のようなものである。

藤原惺窩とは、豊臣秀吉時代の思想家である。

惺窩は『新古今和歌集』の選者・藤原定家から数えて十二代目の子孫であり、冷泉家を出自としていた。その惺

ものであり、その淵に澱む「沈黙」は「死者たちの世界——日本語が作りあげて来た堆積につながる回路」だといふのだ。難しいのでわかりやすくいなおすと、言葉の結晶体である文学とは、過去の日本人たちが作り上げてきた文化的堆積を受け継ぐ行為だ、ということになる。それを江藤は「淵に澱むもの」あるいは「死者たちの世界」などといったっているわけだ。江藤の関心は、言葉をつうじて、近代と近代以前の連続性を求めている。だが一六〇〇年、つまりは江戸時代のはじまりに江藤の期待を裏切る大きな歴史の断絶が、黒々とした口を開けていたのだ。その事実、江藤は愕然としたのだ。

では、時代の亀裂の予感のもとに始まる江藤の江戸時代の「物語」はどのようなものだろうか。それは藤原惺窩・林羅山という二人の朱子学者を語ることはじまる。

Ⅲ 秩序とは、なにか——藤原惺窩の場合

ここで本学の建学理念とも大いに関係のある二人の思想家について、最低限のおさらいをしておく。

本学の直接の前身は、明治三五年（一九〇二）二月、田辺新之助によって開学された開成夜学校である。翌年、昌平夜学校と改称された学校は、関東大震災などの苦難を経て、さらに昭和に入ると拠点を東京お茶の水から福島県い

窩が、秀吉によって播磨国細川ノ庄にある、冷泉家の領地を横領されるという事件がおきた。それは一種、象徴的な事件であり、また土地でもあったと江藤はいう。なぜなら、これまで文学における正統な価値基準を体現していた歌学が、武力によって否定・破壊されたことを象徴していたからである。

実際の言葉を引用しておく。江藤は「公家である惺窩は、武力以外には公家的な価値を立証する手段をもたぬという皮肉な瀬戸際を追いつめられていたのである」と指摘し、「彼にとつての正統とはすでに客観的な規範ではなかった」と断定した。つまり、藤原惺窩は、旧来の価値観・世界観を代表する人間であったけれども、その「正統」は武力を前にして、もはや時代全体を秩序づける価値基準ではありえない。時代は武力によって粉々に破壊されていて、確固とした価値などありえない時代であった。

では、藤原惺窩はどう生きたか？ 江藤は、徳川家康との出会いによる朱子学の発見が、藤原惺窩を生き延びさせたと考えた。それまで五山の禅僧に仏教者であった惺窩が、儒学をえらび、僧衣を脱ぎ捨てて儒学を紐解きはじめた原因を、江藤は「新しい様式を見出し、そこに彼の血の正統性を生かす道を見出した」というのだ。

ここで、次のような疑問が湧きおこるだろう。

歌学に所属した惺窩が、どうして外来思想である中国舶来の儒学に飛びついたのでか。なぜ、過去からの遺産を外来思想のなかに生かせると肯定的に考えることができたのか。

江藤の答えはこうである。藤原惺窩は、自らの出自＝歌学とは何かという問いを、歌学が崩壊することではじめて意識した。いいかえれば、自分の生きていく世界観・価値観が自明の前提・不変であると考えられている時、人は「正統」とは何かなどと問わない。惺窩は自明の前提に亀裂が入ることで、自らの血管を流れる公家文化を、荒廃から救うために儒学という衣を、なかば強制的にかぶることを決意したのである——こう江藤はいう。

ここまできて、本論文の問題関心から注意すべきは次のようなことである。

以上の文章から、はやくも私たちは、江藤淳の「近代」理解の一端がうかがえる。藤原惺窩という儒学者＝近代以前を語ることで、江藤は私たちの時代＝「近代」を理解しようとしている。

なぜなら江藤は、明治初期の西洋文明の吸収過程でおきる精神のドラマを、藤原惺窩の儒学受容に重ねるからである。江藤は、わが国の近代化＝西洋文明の導入時の困難を、江戸時代の藤原惺窩の生き方・葛藤に重ねているのだ。

などでははしない、少なくとも前提にしてはならない。全く異なる世界観と常識で生きている。そしてもし、他者と架橋できる言葉が見つからないとしたら、惺窩は「孤独」「虚点」という無間地獄に墮ちこんでしまうと江藤はいう。他人は、自分が信じている価値観を信じるはずはないし、絶対に分かってくれない。それが「孤独」を教えた江藤はいうのだ。

よって僧形から還俗した惺窩にとって、世間の発見とは、全肯定のおめでたいものではなかった。世間とは、「孤独」をかかえた者たち同士が、壁を隔ててお互いの存在を確認しあうような不確実なイメージなのであった。

では、なぜ惺窩は還俗を決意したのか？なぜこの「孤独」「虚点」地獄へと回帰したのか。江藤はいう、

公家が現実無視にふけて、出世間的な美や学問にうつつをぬかしているかぎり、美や学問そのものに血腥い荒廃の匂いが附着して行くことは避けられない。だとすれば、どうしてこの武家が支配する世の中の現実をそのままに認めないか。認めた上でなおそのなかに公家の本来の理想——すなわち文治の理想を生かそうと努めないか。正統はそのようなかたちでしか生きつづけられないではないか。¹²

それが彼の近代文学批評の出発点にもなる¹⁰。『近代以前』執筆直後、彼は『日本文学と「私」』を書きはじめることが、何よりもそのことを物語っているのである。

さてしかし、いましばらく江藤の儒学理解を追うことにしよう。

いうまでもなく、儒学とは、処世の学であり倫理学である。当初、僧形であった惺窩が儒学へと宗旨替えを行ったことは一つの決断であった。

なぜなら僧侶であることは「出世間」を示しており、人と人との関わり方を問う儒学とは最も対極的な立場にたつものだからである。しかし惺窩は僧侶時代に「人と人とのあいだの深淵に直面」することとなった。そして人と人との関係、倫理学を「出世間」のままに問うことはできないと気がついた。

たとえば、楽天的な仏教徒たちは「出世間」というイデオロギーに殉じることで、倫理学＝他者がいることを無視しようとする。世間を無視し、他者との関係を拒否することに特別な意味を付与して居直ったのである。

だが惺窩にはそれができない、「彼以外の誰がいったい同様に『宋儒性理の学』などを信じているか」¹¹という立場から惺窩は出発した。人と人とは互いに理解しあうこと

ここには、ある決断が描かれている。

繰り返すが、藤原惺窩は定家を祖先にいたく歌学の「正統」を保持した人間であった。だから彼には次のような責任が強いられる——「自身の背負う正統をどう保持するか、生き延びさせられるか」。方法は一つしかない。江藤によれば、自分とは異なる価値をもつ他者とのあいだの深淵を、飛び越える決意をすることだった。いいかえれば、無数の「孤独」をかかえる人々＝異なる価値観を抱える人々の群れである世間に出てゆき、自分の価値観を世間で通用する新しい言葉で主張する決意と努力を、江藤は惺窩に見ていたのである。だからこそ、惺窩は歌学とは相いれない外来思想＝儒学を積極的にみずからのものとしようと努めたわけである。

では、より具体的にどのような方法で、惺窩は世間に出ていったのか。その際にもちいた儒学はどのような特徴をもったものだったのか。

藤原惺窩のもとへ、慶長九年（一六〇四）三月のある日慢性鼻カタルで鼻の下を赤くした一人の青年がやってきた。

昌平黌開学の祖・林羅山である。吉田素庵にともなわれ

てやってきたその青年を、惺窩はすでにしっていた。羅山は素庵に「寄田玄之書」という質問状を書いて、惺窩の学問が中途半端（折衷主義的）であると批判していたからである。朱子学と陸象山の学を一緒くたにする惺窩を羅山は問いただした。その惺窩の折衷主義に、独自の意味を羅山は読み込む。たんなる中途半端ではないというのだ。

江藤によれば、朱子学として陸象山の学両方に共通するのは、仏教と老荘思想との対決であるという。さらにその闘う姿勢に、藤原惺窩と同じ問題意識があると江藤はみた。「朱陸両家は釈老の思想に組みしかれることによってその武器を奪った。惺窩は朱子をうけいれ、この異質な学から彼の歌学を救うために陸学をよびいれた」¹³という発言はそれを示すものだ。さらに江藤は、次のように述べる。朱子にたいする次の評価は、そのまま藤原惺窩に直結する。

人の本性は善とも悪ともいえる。あるいは善か悪かわからぬといって判断を放棄することもできるであろう。それはまさしくその通りではあるが、朱子はこので自分とはかく性は善だということにする、というのである。これは楽天的な性善説ではない。あたかも性善説を確信するかのように振舞おうという賭けの姿勢である。なぜ彼はこのような立場を選んだか。それ

をどうやって飛び越え、人と人とのあいだに秩序と倫理を回復するか、つまり自己と他者とのあいだで共有可能な善悪の判断基準を再生するか——これが惺窩の課題だったと江藤はいうのである。

「性は善なり」という言葉は、無・意味になりつつある社会に意味＝解釈をあたえようとした惺窩の叫びであった。この言葉の背後に以上のような危機意識があることを見なければ、惺窩は漫然と性善説を語る折衷主義者になってしまふ。八方美人の思想家になってしまふ。惺窩へのこの一般的通念を否定することが、江藤の論点の中心だったわけである。

IV 林羅山について——アジールとは、なにか

以上が藤原惺窩にたいする江藤淳の基本的評価である。このような江藤の秩序重視、無秩序よりも秩序の再構成を主張する立場は、あるいは反発を招くかもしれない。秩序が大切だという江藤の叫びは、保守的であり新しい価値観に尻込みする戯言に聞こえるかもしれない。

だがそれでは理解は表面的なものにとどまると思われ

る。いま私の念頭にあるのは「アジール」の問題、もっとわかりやすくいえば、歴史家・網野善彦らによって主張され

は、彼が人倫というものの、人の世の倫理的秩序というものが必要を信じていたからであろう。性を悪とみて仏教に走ることも、善悪の判断を放棄して老荘の無につくことも、いずれも人性に対する態度であろう。だが、そうしたときに自分があるこの現実の無秩序はどうなるか。ともかく性は善なりといって、彼は秩序の方向を身をもって示さなければならぬではないか。¹⁴

惺窩の生きていた時代、一六〇〇年前後は歌学という秩序が解体した時代だった。いいかえれば、それまでの善悪の秩序が壊れ、そこでは「人の本性」は善悪どちらともいいくるめることができた。

善悪などを真剣に考えること自体、馬鹿らしいと居直る人々もいた。所詮、善悪判断など人為的制作物にすぎない、偽物であると嘲笑する立場がこれである。善悪判断それ自体を放棄し、世間から離脱する人もいたということである。朱子は、つまりは惺窩は、この二つの「無秩序」を前にして秩序の必要性を痛感した——これが江藤の朱子学＝藤原惺窩理解の中心である。

「孤独」を抱えたままの人間たちが、人と人とのあいだにある「深淵」を目にして立ちすくみ、あるものは勝手に自分の世界のなかだけで通用する言葉を語る。この「深淵」

た秩序外の自遊空間（アジール）をめぐる問題である。

網野の歴史観の詳細は別稿を参照していただくとして¹⁵、網野は「無縁・公界・楽」といった場所で行われる交易が、通常の社会秩序・価値観をまったく度外視した対等な関係で行われていることに注目し、その「自由」を強調した。通常、近代社会の特徴のひとつと考えられている資本主義の原初形態は、河原の市場などに見られるのであり、「聖なる空間」であるアジールには、現実社会にはない自由がある。網野はいう。その特徴を網野は、無縁・原始的力・宗教・異形の者さらには資本主義のなかに見出し、「流動性」「流動性」といった概念でさし示したのだった。現実社会を固定した秩序空間であるとみなしたうえで、それとは異なる空間＝アジールを肯定的に語る網野からすれば、「混沌から秩序へ、孤独な『私』から他人と自分とのあいだにある『公』の役割へ」の復帰を重視する江藤淳は、まさしく保守本流の諷りを免れないといえるだろう。

その江藤は、惺窩同様、羅山の思想にも秩序重視を見いだしていた。さらにつづけて、なぜに若年の羅山が仏教をそれほどまでに忌避したのかと疑問を抱く。藤原惺窩の場合、歌学の正統を受け継いだ自負が彼を僧形から還俗へと決意させた。では、羅山はなぜ僧形を忌避したのか。なぜ儒学＝朱子学なのか。この問いを「読む」ことは、網野史

観とのあいだの秩序観の相違を鮮やかに示してくるはずである。

まず羅山文集卷五十六を引用しながら、江藤は次のように述べている。

大燈国師は、足利時代初期の禅僧であるが、彼は「ひとり戸を鎖してその二歳の児を殺し、これを串にして炙る：すなわち炙れる児を噉つて以て飲む」¹⁶という行為を行った。人間にとって根源的なタブーをあえて犯すことで、宗教的な威厳を大燈国師は獲得しているわけである。聖性を付与された宗教者は、世間の外に出ることさらに聖性を増しつつ、現実社会の外側に、現実社会を脅かすもう一つの空間Ⅱアジールをつくるわけである。これが網野善彦氏などによって、肯定的に評価され、現実秩序とは異なる「自由」があったと言われたりもしたのだ¹⁷。

もし、現実社会とアジールを対比させたいうで、現実社会を階級や価値序列が固定化された空間、生きづらい空間であるとみなし、アジールをその外にある「自由」な空間だという網野氏の意見を受け入れたとしよう。だがそれは一つの前提を自明のものとしている。網野氏は、ある前提に基づいて以上のアジールⅡ自由世界を語っている。それは、現実社会を確固とした価値や秩序があり、不動の世界であるという前提だ。父権性といいかえてもよい。

る。

「出家」という、社会の禁止のあなたに身を投じる行為によってはじめて解放されるはずのものもろの暗黒の衝動が、俗人の日常生活のなかでも容易に解放可能になっていったという意味である：そしてこのことによつて誰もが「神聖さ」の破片を手に行っている：残忍さ、淫猥さ、あるいは宗教的でも性的でもある解放の少量を手中にしているということである。¹⁹

だから羅山は、秩序を己の手によつてつくることを決意した。幕府中枢に近づくためにあえて僧形となり、朱子学の秩序を完成させるという逆説を生きたのである。それは寛政七年（一六三〇）、三代将軍徳川家光から上野忍ヶ丘に土地を与えられ学寮を営み、寛政十二年（一六三五）武家諸法度の改定に積極的役割を果たした。秩序破壊者である武家を秩序に組み入れ、アジールの主役である流民を社会秩序のなかに取り込んだのである。この学寮が現在の昌平黉、すなわち東日本国際大学を中心とする本学の起源であることはいうまでもない。

だがそれはちがう、真逆なのだ。

江藤によれば、林羅山の生きた時代は、圧倒的に宗教的Ⅱ仏教の世界が支配的だったのであり、秩序を求めた羅山こそ少数派だった。いわばアジールのいう「自由」は「無秩序」「混沌」「聖性」として現実を实效支配していたのであり、むしろ羅山のほうこそ、少数派だったわけだ。「禁止がゆるみ、解放が一般化した結果、社会と宗教のいずれもが墮落していた」のである。「それは、いわば毎日が祭りであるかのような、すべての禁止がとりはらわれて『神聖』なものとなりが自由のままざりあうことのできる解放の日々の連続のような時代である」¹⁸。非合理なものは、本来、秩序Ⅱ合理的なものとの相克を経験することで、聖性を増し「自由」を垣間見させるものだろう。しかしここで江藤が指摘しているのは、現実のなかに濁流のように流れ込んで腐敗臭をまき散らしている「自由」の姿に他ならない。

何度も指摘したように、藤原惺窩から林羅山の時代は、古典的な秩序が解体した時代だった。それは、本来、秩序の外部にあるはずの「自由」「聖性」が、現実社会のなかに流入したことを意味した。豊臣秀吉がもたらしたのは、武力という名の「無秩序」だったわけだ。結果、現実と異世界の区別は喪失し、禁止不在の世界が、羅山の目の前にあったのである。事柄の消息を、江藤は次のように総括してい

V なぜ、儒学か——丸山眞男の場合

以上の江藤の藤原惺窩・林羅山理解が何を意味するのか、さらに「戦後」の特徴をどう浮き彫りにしてくれるのかについては、本文最終部分に委ね、ここでは次に、丸山眞男の儒学理解を追っておかねばならない。その後、江藤と丸山の儒学理解を比較することで、最終的に、「戦後」とは何かが明らかになると思われる。

ここで取り扱う『日本政治思想史研究』は、東京大学出版会から一九五二年に単行本として出された。内容は「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」「国民主義の『前期的』形成」の三本の独立した論文からなっている。第一論文は、国家学会雑誌第五四卷二号から五号に一九四〇年二月から五月にかけて連載された。第二論文は、翌四一年七月・十二月、四二年八月の四回にわたって同じく国家学会雑誌に連載された。この間に「大東亜戦争」が始まる。第三論文は、一九四四年三月四月の二回、これもまた同じく国家学会雑誌第五八卷三・四号に掲載された。各々発表された時期は異なるものの、「戦前」の丸山思想の中心を占める論文であるといつてよい。実際、戦前の丸山の学問は、これら三論文に代わって福沢諭吉研究に関する数本の本論がすべてといつてよい。そしてある意味、驚くべ

きことに『丸山眞男集』全十六巻のうち、戦前の作品集は、第二巻までなのである。『日本政治思想史研究』収録の第三論文を書き終えた丸山は、それを「遺書」のつもりで認め出征したと後に振り返っている。

一九四四年七月はじめ、突如私に召集令状が舞いこみ、初年兵教育を受けるために、私ははるばる朝鮮の平壤につれてゆかれた……召集令状を受けてから新宿駅を出発するまでに、まだ一週間の余裕があったので、私は、家を出る直前までこの原稿のとりまとめに集中していた。私がペンを走らせている室の窓の外には、私の「出征」を見送るために、日の丸を手に続々集って来る隣人たちに、私の亡母と、結婚して僅か三ヶ月の妻とが、赤飯をつくってまでもてなしていた。その光景は、いまでも昨日のことにように脳裏に浮かんでくる……一九四四年七月という時期に応召することは、生きてふたたび学究生活に戻れるという期待を私にほとんど断念させるに充分な条件であった。私はこの論文を「遺書」のつもりであとに残して行った²⁰。

よって戦前丸山が残した「遺書」は、時代状況との激しい摩擦熱を帯びている。みずからの生きている時代状況への

徳法則と連続している……物理は道理に対し、自然法則は道德規範に対し全く従属してその対等性を承認されてい²²ない。

「天ハ上ニアリ地ハ下ニアルハ天地ノ礼也……此心ヲ天地ニラシヒロムレバ君臣上下人間ミダルベカラズ」(三徳抄下)……羅山における自然法の窮極の意味が現実の封建的ヒエラルヒーをまさに「自然的秩序」として承認することにあるのは当然であろう²³。

たとえば、天が上にあり大地が下にあるのは自然現象である以上、恒常不変の原理原則である。だがここで用いられる「上」「下」という言葉は、朱子学においては道德的価値基準の上下すなわち善悪と同じ意味をもつ。わかりやすくいいなおすと、天が善であるのは上にあるからであり、大地が道德的に天に劣るのは下にあるからという訳だ。さらに第二として、林羅山は天地に上下があるように、君臣関係にも上下があるといい、それは「ミダルベカラズ」と断定している。羅山ら朱子学者は、天地の恒常不変と君臣関係の恒常不変を強調しているのだ。君主は「上」であるから善であり、臣は「下」であるから道德には劣る存在である。そしてこの道德的上下関係は、あたかも天地が不変

複雑な思いを、丸山は近世儒学理解にぶつけているわけだ。「戦後」の彼の仕事も結局は、この「戦前」の体験を問い直し続けるという不器用な作業を継続することであったと思われる。では死が身近なものであった当時の丸山にとって、儒学とは何だったのか。

たとえば、第二論文で丸山は徳川思想史が「すべて封建的社会秩序を無条件に肯定」していたと断定した。昌平黻儒学つまり朱子学はもちろん「徂徠学も封建的支配関係そのものを絶対視してゐることに於て何等の相違もない」。しかし、と丸山は留保をつける。「しかしその絶対視する論理的道程に至つてはまさに正反対に対立する」²¹。藤原惺窩や林羅山に代表されるわが国朱子学と、その後時代を席卷した荻生徂徠の学は一見して同じく見える。しかしその論理には「正反対に対立」する要素があり、その要素こそ丸山が最も強調したい点であった。朱子学と徂徠学の間には決定的な違いがあるのであって、その違いは丸山にとって死命を決する重大な相違点なのだ。ではまず、朱子学とはどのような思想として丸山に理解されていたのか。

朱子学の理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこに於ては自然法則は道

であるように神聖不可侵、変化してはいけないものというわけだ。

丸山が「自然的秩序」という言葉を使うとき、そこには否定的なニュアンスが込められている。なぜなら社会秩序を「自然」だとみなしてしまうと、変えることができなくなるからだ。恒常不変なものと考えることこそ丸山が否定すべき論理だった。たとえば丸山からすれば、「法則」「規範」といったものは本来、「社会関係が自然的な均衡を失ひ、予測可能性が減退するや」改変されるべきものであり、「いまや誰が規範を妥当せしめるのか、誰が秩序の均衡を取り戻し、社会的安定を回復させるのか」と問うことができる人為的なものだった。「誰」つまり人間がつくった制度であれば、変えればよいという柔軟な思考が生れて来る——このような考え方に先鞭をつけたのが、荻生徂徠だったのである。よって朱子学と徂徠学は丸山のなかでまったく逆の評価を受けることになる。丸山は論文の目標を、たとえば次のように語っている。

中世的な社会に国家制度観と近代的市民的なそれとの対立といふ世界的な課題を、内包してある所以を明かにし……近世思想がどこまでこの課題を解決したかを尋ねようと思ふ²⁴。

「中世的な社会」が朱子学を、「近代的市民的」が徂徠学に通じることはいうまでもない。徂徠学を頂点とする丸山の「遺書」は、戦後、幅広い読者を獲得することになるだろう。儒学を取り扱ったこの「遺書」が、戦後広く支持されたのは、儒学を透かして現代社会が見えてくるからに他ならない。儒学を分析する丸山の「物語」を読み進めることは、自らが生きている「時代」を読むことにつながる、この共感が多くの読者を集める魅力を提供した。

ところでここまできてようやく、私たちは、江藤淳と丸山真男における儒学わけでも藤原惺窩・林羅山に代表される朱子学理解を比較することができるようになる。第一に、江藤は一六〇〇年前後の時代を、歌学＝正統的価値観が瓦解した時代であるととらえた。そこで藤原惺窩が直面したのは、自分の価値観を全く受けつけない他者の存在であった。自分が善だと思つたことは、必ずしも他者は善だとは思わない。自身の世界観とは全く違う世界観で、生きていく人が傍らにいる。惺窩は「孤独」に直面する。と同時に、この得体のしれない他者との間にどのようによりコミュニケーションを回復するか、つまりは倫理を再構築するかに悩んだ。そして朱子学に活路を見出したわけである。次に藤原惺窩の高弟林羅山もまた、秩序の瓦解のなかで

惺窩と羅山に「孤独」を見た。一方、丸山は同じ思想家に「自然的秩序」を見た。「孤独」と「自然的秩序」、さしあたりこの二つの言葉が手がかりになる。以下では、この言葉がもたらす「戦後」イメージの検討にうつるべきだろう。

VI 戦後思想の一断面

丸山の朱子学批判の中心、それは「自然的秩序」であった。それは今ある秩序・政治体制が天地＝自然の秩序と同様、不動不可変なものであると考える思考パターンのことであった。それに対比されるのが、「物理」と「道理」を区別し、法律・規範と個人の内面的道徳律を区分けする徂徠の学であった。法律・規範は人為的制作物であるから変えることができる。しかも法律・規範は外的な規則なのだから、個人の内面の信仰は独立し、公私の区別が明確となる——これが徂徠に丸山が求めた思想家像であった。

この朱子学と徂徠学の対比は、実は丸山の戦前／戦後像の対比と重なる。乱暴を承知で図式化すれば、戦前は朱子学的世界観であり、「戦後」徂徠の学は目指されるべき目標となった。たとえば、論文「超国家主義の論理と心理」には、「戦後」＝八・一五のもつ意味を次のように述べている。

思索した儒学者だったと江藤はいう。本来、世間の外にあるはずの「自由」、アジールにあるはずの「自由」が、今や秩序の堤防を超えて日常のなかに流れ込んできていた。自由と禁忌のあいだの差別はもはやないのだ。性的な猥雑さ、宗教的残忍さを誰もが少量ずつもっている社会。あるいは、善悪の基準を自分こそがもっていると怒号し、新宗教が乱立してはばからない時代。江藤が藤原惺窩と林羅山に仮託して「秩序よ、あれ」といったと主張したのは、以上のような時代理解をふまえてのことだと思われる。

では一方の丸山はどうか。丸山は朱子学のなかに前近代的なもの、「近代的市民的」な要素とは逆ののを見た。その特徴は、現実社会に変革を起こす気概をうばう論理、天地の不変に制度の不変を重ね合わせ封建体制を擁護しようとする論理であった。朱子学こそ、この「自然的秩序」の論理で江戸幕府を擁護した思想だと丸山は見ていたことになる。

こうして、江藤と丸山にとって朱子学は真逆の評価を受けることになる。江藤では肯定される惺窩と羅山は、丸山では否定の対象となる。なぜか。この二人の思想家による朱子学評価の差は、いったいどこから生じて来たのか。

もちろんそれは、二人の「戦後」評価、つまりは自分の生きている時代評価の差異がもたらしたのである。江藤は日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体がその絶対性を喪失し今や始めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあったのである²⁵。

戦前の「超国家主義」の特徴は「国家が『国体』に於て真善美の内容的価値を占有することであり、国家の「価値実体への依存」によってすべての活動が位置づけられてしまふ。さらに具体的にいうと、天皇という唯一の価値基準からの距離ですべての人々の活動が位置づけられてしまうのだ。これは朱子学と同じだ。朱子学が法律・規範（「物理」と個人の内面的価値（「道理」）を区別しなかったのと同じであり、そして八月一日を境に、これまでの朱子学的＝超国家主義的な日本を改める画期的な日がおとずれるのだ²⁶。

その八月一日は、「自由なる主体」となった日本国民が、健全なナショナリズム、カール・シュミットのいう「中性国家」を創るために立ち上がるべき日である。「独立自尊」（福沢諭吉）した主体が国民国家を再形成するのが、丸山にとつての理想である。丸山の近代主義は、朱子学を否定的に語るなかで、また福沢諭吉を全面に押し出すことで「戦後」に理想の国民国家を創ることにあった。「近代」とは、「戦

後」にナショナリズムを再形成することにあつたのである。八月一五日以降はまさしく期待に胸ふくらむ時代の到来である。

さてしかし、では次の江藤淳の発言は何を意味するのだろうか。江藤は幼少の頃に体験した自身の八月一五身体験を次のように述べていた。

しかし敗戦によって私が得たものは、正確に自然が私にあたえたものだけにすぎない。私はやはり大きなものが自分から失われて行くのを感じていた。それはもちろん祖父たちがつくった国であり、その力の象徴だった海軍である²⁷。

しかし昭和四十年五月のある日、家の跡を探しに行つた私は茫然とした……私が茫然としたのはその一切が影もかたちもなくなくなっていたからである……しかしどう思おうと私のなかでなにかが完全に砕け散つたことに変わりはない。私は悲しいのかも知れなかったが、涙は少しも出なかった。父も私も、やはり依然として失い続けていた。私がほかになにを得たとしても、自分にとってもつとも大切なもののイメージが砕け散つたと思われる以上、「戦後」は喪失の時代としか思わ

れなかった²⁸。

でも構わない。がその思想は、自らの根を必ず日本国家の敗北と喪失感に置くべきなのだ。にもかかわらず、敗戦とアメリカの政治的な思惑で語られた「平和」と「民主主義」を永遠の理想の登場であると思ひ込むのは、敗戦からくる屈辱感から眼を逸らした欺瞞ではないか。さらにこの欺瞞は、世界情勢が激変している事実からも眼を逸らし、アメリカに守られた「平和」の世界に閉じこもることではないのか——こう、江藤は丸山ら戦後知識人を批判したわけだ。

江藤にとって、「戦後」とは「喪失」感に打ちひしがれることに他ならなかった。そして自身の帰るべき場所を奪われた江藤は、「戦後」に自分の居場所をもてない「孤独」を引き受け、以後、保守派として国家を形成することに参加しようとしたのだ。そして江藤の朱子学理解に、この「戦後」観は濃厚に影を落としている。江戸時代の朱子学者、藤原惺窩や林羅山が、自身の正統^{II}歌学を死守するために、儒学の秩序を重んじたように、江藤は敗戦の崩壊を身に引き受け、秩序を再構成することを目論んでいたわけである。「孤独」な人々のあいだに共通の価値観つまりは倫理をつくることを彼は求めたのだ。さて、ここで結論を語らねばなるまい。丸山にとって「戦後」とは起死回生のチャンスであった。八・一五は超国家

一つの目の引用にある「自然が私にあたえたもの」とは、敗戦は江藤に敗北の屈辱感だけを、無惨に敗れ去り戦前の秩序が崩壊したという「事実」だけを彼にあたえたということである。だから昭和四十年、敗戦から二十年の時間を経たにもかわならず、江藤にとって「戦後」とは「喪失」に他ならなかった。その江藤が「戦後」に最も嫌悪したのが、丸山らの知識人・大学教授らであった。「そして『思想』を売って生活している文学者や大学教授が、高級な言葉で『良心』を論じながら繁昌しているのは不思議であった……戦後の日本を現実支配している思想は『平和』でもなければ『民主主義』でもない。それは『物質的幸福の追求』である。」²⁹という批判に江藤の思いが読み取れるはずだ。その怒りは六十年安保における知識人の態度を批判した評論「戦後」知識人の破産」で爆発するのだ³⁰、江藤の批判の要点は、丸山を代表とする戦後知識人が、敗戦は屈辱以外の何ものでもないのに、それを直視せず「自由な主体」成立のチャンスだと理想の世界に閉じこもったことにある。八月一五日もし意味があるとすれば、それは日本国家が崩壊・瓦解したことにあり、それは本来、「喪失」感を出発点に据えなくてはいけない。あらゆる思想が花開い

主義の終焉記念日であり、彼にとって「近代」とは、自由な主体による国民国家^{II}ナショナリズムの再形成の機会到来を意味した。一方の江藤にとって、「近代」とは「孤独」と「喪失」のイメージを持つものだ。その「孤独」と「喪失」を埋めるために求められたのは、戦前とのつながりをもつ国家秩序の再形成であった。丸山は朱子学に前近代性^{II}「自然的秩序」を見た。一方、江藤は朱子学こそが近代的^{II}「孤独」「喪失」を知っていると見ていたのだ。そして丸山も江藤も敗戦後において国民国家をナショナリズムをつくりあげようとした点で同じ方向を目指している。

ただ一つだけ違う点がある。丸山が明治以降の日本を「超国家主義」時代として全否定し、西洋に範をとった社会契約型ナショナリズムをめざし、あるいは徂徠学に見出そうと試みたのに対して、江藤淳は明治以降の戦前を継承し、日本の歴史的屈辱^{II}敗戦を直視することで国家をたちあげようとした点である。江藤は、八月一五日に決して「新しい」時代が来たとは思っていない。敗北の直視からしか国家は形成されないのであり、配給された民主主義からも、平和思想からも国家は創れない——江藤の朱子学理解には、以上のような「戦後」的風潮への断定と違和が滲んでいるのである。

- 1 後に文中で明らかにするように、それぞれの本には出版の経緯がある。丸山の初出論文はすべて戦前に書かれ戦後に単行本化され、江藤の評論はかなり後になってから単行本化されたことを付記しておく。
- 2 江藤淳『近代以前』、二七七頁。
- 3 丸山への批判は現在、思想的には左右両翼からなされているが、ここでは佐伯啓思『現代民主主義の病理』（NHKブックス、一九九七年）のみを挙げておく。
- 4 筆者が思想史を「物語」であると考えるようになった根拠については、坂本多加雄『象徴天皇制度と日本の「来歴」』（都市出版、一九九五年）の影響が大きい。なお、江藤淳の『近代以前』では、途中、思想史（藤原惺窩など）からいわゆる文学史（近松・秋成など）へ移行しつつ「物語」が作成される。本論文では、江藤および丸山の各著作の前半部分、つまり朱子学を取り扱った部分を集中的に考察する。
- 5 前掲『近代以前』、二七五頁。
- 6 前掲『近代以前』、十四頁。
- 7 本学の歴史に関する基礎資料としては、『昌平齋創立百周年を顧みて』（学校法人昌平齋、平成十四年）および『写真集 伝説よ燦然たれ』（学校法人昌平齋学園、平成三年）を参照させていただいた。
- 8 前掲『近代以前』、四四頁。
- 9 前掲『近代以前』四六頁。
- 10 江藤の江戸時代研究が、彼の明治以降の文学評価にまで影響を与えている事は、直後から『成熟と喪失』『日本文学と私』『漱石とその時代』の書きくだしが始まっている事からも明らかである。
- 11 前掲『近代以前』六一頁。
- 12 前掲『近代以前』五二頁。
- 13 前掲『近代以前』七七頁。
- 14 前掲『近代以前』七二頁。
- 15 拙稿「一九六八年革命と網野史観」（『検証 網野善彦の歴史学』、岩田書院、二〇〇九年）参照。
- 16 前掲『近代以前』八四頁。
- 17 この点についても、前掲拙稿「一九六八年革命と網野史観」を参照されたい。そこで私は、網野が、無縁・原始的力・宗教・異形・無意識・非人・資本主義・都市をすべて同じ機能を持つものにとらえ、「自由」の特徴であることを証明した。分かりやすいおすと、網野がアジールにみた「自由」は（流動性）を特徴としているということである。注目すべきなのは、古代世界では資本主義の特徴がアジールで商業取引として行われ「自由」を意味していたことである。だとすれば、今日の世界資本主義時代は、アジールが現実社会と対立するのではなく、むしろアジールこそ現実だということに
- なる。これは、江藤淳の江戸時代理解にきわめて近い。網野がこれを肯定し、江藤は批判したという違いを除けば、両者は同じ問題を見据えている。
- 18 前掲『近代以前』八九頁。
- 19 前掲『近代以前』八八頁。
- 20 丸山真男『日本政治思想史研究』、三九九頁。なお、単行本に収められた三本の論文は、『丸山真男集』では各巻に、執筆時期ごとに腑分けされて収録されている。しかし、この三本の論文は、戦後単行本として刊行されることで、一つの「作品」となっていることを考慮し、本論文では単行本から引用をおこなうことにする。
- 21 以上前掲『日本政治思想史研究』、一九七頁。
- 22 前掲『日本政治思想史研究』、二五頁。
- 23 前掲『日本政治思想史研究』、二〇四頁。
- 24 前掲『日本政治思想史研究』、一九七頁。
- 25 丸山真男『超国家主義の論理と心理』。一九四六年五月初出。引用は『丸山真男集』第三卷三十六頁。
- 26 丸山真男は八・一五に天皇主権から主権在民への「革命」があったとする立場をとったことについては、松本健一『丸山真男 八・一五革命伝説』河出書房新社、二〇〇三年を参照されたい。たとえば、丸山は後に六〇年安保に際し、岸政権を批判した「複初の説」のなかでも同様の見解をくりかえ
- し、「私たちが廢墟の中から、新しい日本の建設というものを決意した」八月一日の重要性を強調している。
- 27 江藤淳『戦後と私』。一九九六年「群像」初出。『江藤淳著作集』統一巻所収。一九七三年、講談社、二一四頁。
- 28 前掲『戦後と私』、二二一頁。
- 29 前掲『戦後と私』二一八頁。
- 30 一九六〇年十一月「文藝春秋」初出のこの評論で江藤は丸山を取り上げ「いったい、『事柄の本源』を一九四五年の八月十五日に求めることが正しいだろうか。法律・制度は変わった。だが人間が変わったであろうか。『戦後』に正義の実現を見るという考えかたは、当然戦争になんらかの道徳的価値を導入し、それを『思想戦』とみるところから出発している。それが果して妥当だろうか」と批判を行った。『江藤淳著作集』六巻所収、九頁より引用。

【研究ノート】

浄土真宗と日本の資本主義の精神
―刀利（富山県西砺波郡）と蓮如―

本学儒学文化研究所長 谷口典子

I 浄土真宗と「妙好人」

鈴木大拙は名著『日本の靈性』の中で、真宗が世界に誇れる最大の功績は「妙好人」を無数に輩出したことにあると述べているが、事実、富山県砺波郡からは妙好人を数多く出している。代表的ともいえる人物は、五箇山、西赤尾の道宗であるが、近くは砺波の正太郎がいる。

妙好人とは篤信・得道の人を意味しており、大部分は無名の信者で、静かに埋もれていった人々であった。ここにあげた砺波庄太郎はこの地方に延々と続いた真宗門徒としての生活の一端を見せてくれる。この地域の祖先たちはみな朴訥として純朴であり、寡黙に働いてきた。

砺波庄太郎の生活は朝は三時半に起き、仏壇に参り「正信偈」、「和讃」の勤行をした後、食事を済ますと暗いうち

れる蓮如であった。

蓮如は聞法を強調し、仏法の中での生活を説き、信仰生活の具体的表現は仏恩報謝の念仏であるとした。それは先にみた妙好人、砺波庄太郎の生活とするところであるが、そこには『恩徳讃』の心そのものがあつた。即ち、「如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし」、「師主知識の恩徳も 骨を砕きても謝すべし」であつた。

仏法を聴聞して信心を獲ることを主とした集まりのことを「お講」というが、真宗地帯においてはお講こそが村や町の生活の基礎単位であつた。したがってお講の最小単位は、皆が心の底から話し合える二十名前後の小寄講であり、そこには大人から子供まで（老年・壮年・青年・女性・子供）さらには職業別というように、さまざまな講があつた。それぞれ月に一度は集まって語り合い、年に一度は皆で「報恩講」を勤めたのであつた。

こうしたコミュニティともいえる場が地域文化の継承や人間教育の土壌となり、日々の生活と密着したこれら小寄講は、さらに地区のお講を形成していった。そしてそこから地区ごとの世話方や同行、講頭などというリーダーを生み出していった。お講による語り合いと、それとおした「お講共同体」ともいえる営みと生活の中で、「個」の自覚も形成されていったのである。

に出て、夜は星をいただいて帰ってきた。庄太郎は「少欲知足」の人で、外では勤勉力行、内では節約儉素に努め、無駄づかいはせず、日々の生活は心豊かにすごしたという。そして常に家業を大切にするように戒め、力のあらんかぎり働くことを努めていたという。

ここでとりあげようとする「刀利」は砺波地方の村の中でも雪深い山間の集落である。主に林業を生業としており、五ノ六〇軒あまりの小村であるが、全戸が浄土真宗大谷派という特徴を持っている。このとなりの福光地方もほとんど、九八%近くが浄土真宗という地域がらであるが、それにはわけがあつた。ここ北陸地方はすべからず浄土真宗が強く、時代を下ると一向一揆が頻繁に起こった場所でもあるが、ここを布教して歩いたのが浄土真宗再興の祖といわ

II 刀利の人々にみる日常生活と真宗倫理

刀利村は富山県の西のはずれ、源平の古戦場であつた倶利伽羅峠や山岳信仰（白山信仰）発祥の地、医王山をはさんで石川県と接している山あいの村である。五ヶ村よりなつていたが、日本が高度成長期に入った時、電力需要の増加によってダムの湖底に沈んだ村である。これまで全戸で六〇ほどの各家は全て浄土真宗の篤い信仰によって育まれてきた地でもあつた。

そこでの日常生活は真宗の世俗内倫理によって営まれてきたもので、隣り町の福光では数多い寺院のほとんどが浄土真宗の寺院で、寺とともに、お講とともに営まれてきた生活であつた。ここでは人々は勤勉に、そして心豊かに暮らしていたが、そこにあつたものが「土徳の精神」とも言える真宗固有の精神であつた。民俗学者で思想家の柳宗悦や富山県に疎開して真宗の「土徳」に触れた棟方志功は「土徳の精神」に深い感動をおぼえ、宗悦は色紙に、志功は襖絵などにこれらに関する多くの作品を残している。

刀利の全戸が真宗となつたのは本願寺八世蓮如の時からであつた。蓮如は北陸の地に教線を拡大していった。蓮如は叔父の越中瑞泉寺の如乗の支援で四三才の時、本願寺八世を継職、翌、長祿二年（一四五八）に初めて北陸へ下向したのであつた。そして文明三年（一四七一）吉崎に御坊

を建立、北陸教化の前線基地としたのである。ここでは「越路なる 土山の峰に行き暮れて 足も血潮に染まるなり」という歌を残している。

当時の人々にとっては土山に行くには、奥深く、峻急な山を登ったり下ったりと、足に血豆を作りながら大変な苦勞をしたのである。蓮如は五箇山に行く時、城端から刀利、中河内を通って行ったため、刀利にも立ち寄っており、中河内には蓮如の「腰掛石」といわれるものがあつた（今はダムにともなう移転により善徳寺に）。

五箇山には行徳寺を開いた妙好人の道宗がおり、蓮如の布教に多大な協力をしていたために、吉崎への近道としていつも刀利を通過していったのであつた。その後、五箇山（赤尾）の行徳寺は真宗の一大拠点となつていき、これらの道は「真宗の道」ともいわれたのであつた。

一方、京都山科から北陸へ向かう経路には近江があつたが、ここでも北陸同様、真宗の教義が盛んになつており、その後、近江商人として活躍していく者を多く輩出していった。そこには浄土真宗の教義が大きく影響していると思われる。それは近江商人の経済倫理のなかには真宗門徒としての世俗内倫理（日常生活における倫理）が強くみられるからだといわれている。

これは北陸の地、石川、富山においても同様で、暑さ寒

装となつたものだという。それゆえにこれは以来、仏法を聞こうと集まつた虐げられた人々の心を受けつぐものとして用いられるようになってきた。即ち、以後「自分は愚かな凡夫である」ということをもとに、教えを聞かせてもらうという帰敬の意味を持つものとなつた。刀利においては全戸が真宗で、門徒であつたため、仏事の時、及び朝晩の勤行の時には必ずこの肩衣をかけた。

ダムに沈む前、村の生業は炭焼きで、その炭焼きは朝は暗いうちからカンテラを下げて山へ入り、夜は暗い夜道を重い炭俵を何俵も担いで這うようにして家路についたという。特に険しい地形の山では傾斜面の山腹を重い炭を担ぎ、重心を山側にたおしながら、はいつくばるようになって通つたという。

出し釜の時は朝早くまだ暗いうちにカンテラを下げて行き交ひした。ようやく周りが明るくなつてくると、チカチカと光るネオンの明かりがだんだん消えていった。夜は夕方遅く家路に帰る途中、足もとが暗くておぼつかないけもの道を一足一足踏みしめながら、ナカンジャラ（中平）の深い溝の道を、休み棒を溝道の両側に掛けて、その上に背負つた炭俵を載せ、一休みしながら、遙かにみえる金沢市街地、ある時は内灘方面

さをいとわず、朝も暗いうちから、夜は星を頂いて、日本全国を歩きどうした「富山の葉売り」にも同じ経済倫理をよみとることができるところである。そこでこれらのことを刀利の元住人を中心に、金沢、砺波、福光などの人々とのインタビュアーをもとに、日常生活における真宗文化の影響を探ってみた。

Ⅲ 刀利における真宗の教えと生活

「門徒」とは親鸞聖人の直弟子のことを指しており、真宗特有のことばであるが、一般にいわれている「檀家」より重い意味を持つている。檀家が家単位の関係（過去帳を通して寺に所属する家）であるのに対して、門徒とはあくまで一人の自覚という意味を持つている。それゆえに先にみたような妙好人という、学問や修行の有無に限らず（信心の内容においては一般の人と僧侶との区別をせず）、そのまま砺波庄太郎のように僧侶をしのぐほどの念仏生活者を輩出して来たのであつた。

また、「肩衣」という仏前で礼拝する時に必ず身につける衣も真宗独特のもので、古くは「袖のない粗末な衣」（山上憶良の貧窮問答の一節にあるような）という意味で、古代では民衆が着る粗末な日常の着物であつた。それが鎌倉時代に入り、いわれなき差別を受けた人々の階級を示す服

の海に沈む大きな夕日に見とれた。父は赤い夕日が見られた時は、決まって合掌し、その日の無事を感謝していた。

ヤスンバ（休場）の下辺りから金沢の市街地が視界から消え、大きな夕日がだんだん欠けて、それも海の彼方に沈んでしまうと、辺りは急に真っ暗闇になり、ガス灯を灯すわけでもなく、慣れた山道を下つて家路を急いだ。ナカンジャラやヤスンバの下は、雨で道が削られ、急な坂道なので担いだ炭俵などが、両側に引つかつた。その時は横になって急坂を蟹歩きしたりした。

又、年貢米や明治以降の国の施策に対しても刀利の元住人は次のように言った。

刀利での加賀藩の改作法による田畑の開墾は、時代を下つても奨励による田畑の開墾整備が続けられた。これは激動の明治からずっと、戦前の我が家の祖父の時代、そして昭和の父の時代まで食糧増産政策として行われてきた。私の幼い時にも、日蔭になる山の木を伐採したり、片隅を一坪でも広くするために、土手や山を削つて石を積み、一粒でも多くのお米を収穫すべく、

たゆまぬ努力を重ねていた。

IV 家業（生業）と生死

刀利では六十軒ほどの村の家には必ずどの家にも屋敷内に仏間があり、大きな仏壇が据えつけられていた。仏壇は西南の一番良い部屋におかれ、客間としても使われていた。仏壇は信仰の象徴であり、仏間は家族の結末の場であり、教育を行い、継承させていく場でもあった。一般に真宗地帯ではこのようにして宗教的、伝統的な地域行事や習俗が継承され、次世代を育んできたのであった。

こうした、幼少期から生活の中に宗教が色濃く溶け込んだ中ですごした刀利の人々に「ほんこはん（報恩講）」でとなえられる『恩徳讃』、「如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨を砕きても謝すべし」といつから聞いているのかとたずねたところ、「それはおそらく母のおなかにいたころからであろう」という答えが返ってきた。そして、それは「生きていることの全体を感謝しているか」、「自分自身を受け入れているか」という意味ではないかとも思っていると聞いていた。こうした「報恩」の心を中心とした精神文化が、刀利の文化といえるのではないだろうか。そしてそこには「俱会一処」のころがあった。

うものである。したがって引き継いだ家産は減少させてはならないもので、先祖からの連鎖を断たないことが先祖への報恩であり、やがて死する身の役割であった。仏恩と先祖に対する感謝の念をもって家業に励むこと、それが真宗の持ってきた一番の精神であろう。

「人生は仕事 仕事は人生」、「ばらばらに彼岸に召され俱会一処」これはダムによって刀利から移転した村人の書であるが、これも「真宗」の持つ深い心といえるのではないだろうか。命を与えられている今を感謝し、一生懸命に生きる。それぞれがそれぞれの生業や仕事、生活を一生懸命に遂行していく。しかし思いはいつも一緒に、最後は仏たちとも一緒に、という安心感ではないだろうか。

そしてもう一つ、幼い頃より聞かされていたものに、決して人を差別することなく、平等に人の為に尽くす、ということと、「同事」があったという。同事とは、苦勞を共にすること、それは「同事を知るとき自他一如なり」と教えられてきたという。刀利村にかぎらず、北陸の地においては生まれた時から「子守歌」がわりに法話を聞き、「ほんこさん（報恩講）」の時を皆で楽しみにしてきた。村人たちは春から採れる作物のうち、最もよいものは「ほんこさまの時に」と言っており、大切にしていた。

仏教においては「生」と「死」とは対立するものではなく、「生死」という一つの事柄、「生死一如」としてとらえられている。「生」を離れて「死」はないし、「死」を離れて「生」もないのであって「生きている」ということは、死と共に歩んでいるということであった。それは即ち「死すべきものとして今を生きる」ということであり、「今の自分にはこれまでの先祖の命がある」というものであった。

親鸞は『顕浄土真実教行証文類』（『教行信証』）の末尾で「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり」と述べている。又『阿弥陀経』には「俱会一処」（俱に一処に会す）と説かれており、これらは刀利の人々の中に先祖への崇敬の念、感謝の念として深く根付き、朝晩の家族そろっての勤行をとおして、強く意識化されていったものであった。路の辺にあまた建てられている「南無阿弥陀仏」の石碑は、誰のものでもない、道行く人々、村の人々のことを示すものとして今も多く残っている。

刀利では生業（職業）をととても大切にしていた。そして先祖から受けついで家産は次世代に譲り渡すこと。それが先祖に対する自分の使命であるという意識がととても強い。自身は家業継承という一連の連鎖のうちの一つにすぎないとい

春採れたゼンマイも、上等なものは残しておいた。日頃から感謝の念を忘れない生活は、子供の頃から身に付いてきた。秋、木枯らしがふきつける頃には、村をめぐってくるお寺さんを心待ちにし、子供も大人と同じ赤御膳をちゃんと一人前与えられ、親戚の家々を順番に廻って、ご馳走になるなど、「ほんこさん」はとても楽しみだった。そのため、各家々では、赤御膳や黒御膳、会席膳などは蔵に揃えてあり、出し入れの取り扱いをととても丁寧にしていた。

刀利谷は、自然も生活も厳しかったが、信仰は篤く、心は豊かだったという。そして冬の間は「恩徳讃」にあるように「知恩報徳の念」に浸っていたという。又、全戸が真宗の教えを共有してきた刀利の人々は、「偉大なるはたらきによって命を与えられ、生かされている」という思いを強く持っていた。それは生きとし生けるものは皆同じように命を与えられ、お互いがお互いが必要として生きているのだという「同朋和敬」の精神であった。「共に生きている」ということから、互いに敬い、助け合おうとする精神・文化が培われてきた。同じ命を生きる村人たちは、「自」も「他」も同じ命を生きているのだという自覚のもと、他の生も我が生である、という思いから、厳しい自然の下、互いに助

け合って生きぬいてきた。

V 北陸の地と「土徳の精神」

「越中」は、東と西の勢力の接点でもあったため、新旧の両勢力に挟まれて、度々戦場と化してきた。水と戦い、雪と戦い、東西勢力の狭間で、戦いによって田畑を荒らされてきた。多くの死者や負傷者が出、家族を含め、生命の危機にさらされてきた。そして長い間、加賀藩の植民地(分家)ともいえる状態に甘んじてきた。抵抗する農民たちに対しては藩は厳しく接し、従わないものには密告をするような制度までつくって、信仰による「共同体」を薄める努力を行ってきた。越中は常に百万石金沢を意識しつつ、米作に励んできたのであった。そこに忍従と刻苦勉勵(勤勉で粘り強い)の精神風土が生まれてきた。

戦いにあけられた応仁の乱と、その後の戦国時代、人々は無常を感じ、何をしてでもむなしく、満たされるのがなかったであろう。そこに家族を連れながら布教に来た浄土真宗の「蓮如」と出会った。蓮如は「親鸞聖人を慕う人は皆兄弟である」という連帯と、家族の大切さと、自己の生と死をみつめることを訴えてきた。自然災害と飢饉、日常的に人が殺され、死んでいく。不安と恐怖の中、どう救われるかということは、人々にとって切実な願いであった。

きたのであった。最初の妻はそのために亡くしたようなものである。家族の大切さと、貧しく、虐げられた者の気持ちには痛いほどわかった。

農民たちは日中、体の休まる隙もなく働き、夜、わずかな暇を割いては説教を聞きに集まってきた。だから蓮如は難しい話や、肩の凝るような行儀作法などは求めなかった。又、蓮如は「講」をつくり、家の家長だけではなく、家を形づくっている一人一人が、阿弥陀の前には平等であるとして、みな講の構成員になった。それは「講」という組織の中に身をおける安心感であり、当時の農民男女にとっては無常の喜びでもあったであろう。

「講」では互いに生活上のことや日常の悩みなども吐き出されていくようになり、共に食事をし、楽しみの場にもなっていた。蓮如は仏の前では自由にものを言っただけでよい、皆で語ろうと「道場」を作り、人々に説いて廻ったという。それは、同信者の念仏講を中心に共同体的なつながりをもたせるようになっていった。蓮如が多くの人々に生きる力を与えたことが、人々を惹きつけていったのである。

農業を一生懸命にやり、「講」や「道場」に集まっては、いろいろなことを語り合う、そして最後に皆で食事をする。一生懸命な生活をしながらも心の楽しみを求めていく。教えを聞き、又それを子供達に手渡していくというのが、こ

あろう。

それに対して蓮如は「御文」という、簡単な文章で、手紙のような形で、人々に「救われる道」を説いた。「日常生活の中で善い行いをしなさい」「善人こそが救われる」と。そして、今、生かされている「仏の恩」に対して報いなきさい、と説いていった。さらに、阿弥陀の前では皆平等である、という強い同朋精神を通して、社会の混乱におののく北陸の民衆に、生きる勇気を与えていった。特にこれまで見捨てられていた女性までもが、対等の立場で救いあげられるとしたことは大きかった。

混沌とした戦乱の世の中で、搾取の対象としてしかみられてこなかった農民達に、生きる意味と力とを与えたのが蓮如であった。蓮如は決して気取らず、簡潔に、そして熱っぽく教えを説いたという。捨て置かれている凡夫こそ、わが同朋であるといって、心血を注いで働きかけた。「人はみな、平等の権利を持って生まれてくる」と。人情も厚く、素朴な語りかけに人々が応えたのであろう。

蓮如自身、その生い立ちが順風ではなかった。庶子として、そして当時土地も持たず、貴族の加護もない、よるべない「真宗」にあつて、その貧しさと差別は骨身に徹していた。身の回りのさまざま人間関係と軋轢の下、「生きる」ということの苦しさ、人の心というものを知り尽くして

の土地の持つてきた風土であった。それは代々育まれていくものであり、共感していくものである。それが北陸の、越中の、砺波の、福光の、そして刀利の風土であり、精神であった。

それは、福光では人口の九割(刀利では全戸)が「真宗」であるという独特の信仰心に裏付けられたものではあるが、お寺で、在家で、互いに確認し、結束を深めてきたものであった。何度も何度も重ねられてきたもの、相続されてきたものであっただけに、それらは越中特有の家の造りにも反映された。

その造りは「アズマダチ」というもので、「講座」がもてるように、皆が集まれるようにと、部屋を広くとる工夫をして建築されたものであった。戸を開け放せば広間とつづき、「お講」ができるのである。「お講」は家々を廻って行われていくものなので、その宿をしたいという思いもあつた。その講座はただ説教を聞くという信仰の場だけではなく、倫理、道徳を伝えていく場でもあつた。

「悪人成仏」の教えをもつ親鸞に対して、蓮如は倫理の重要性も説いていった。そして江戸中期になると救済と倫理的な行いと不可分のものとなつていった。とくに自分の家業(家職)に励むことが阿弥陀仏に対する第一の報恩とされるようになっていき、家業による利益も、それは他

を利することになるために「菩薩行」であるとされたのである。他者のために生きる、勤勉と勤勞、そして忍耐力、正直と誠実、それらは幼い時からこれらの生活を通して代々教えられ、伝えられてきたものであった。

刀利は今ダムの湖底に沈んでしまったが、こうした文化は今でも五箇山に残っている。刀利は金沢方面からは、刀利―ブナオ峠―五箇山を経て尾張方面に抜ける間道であった。そのため刀利の精神文化は五箇山に通じるころが大きかった。五箇山の平村（現南砺市）ほかには今でも二三の道場が残っており、月一回の「お講さま」が開かれているという。五箇山は真宗一色の地であるが、それは蓮如の信奉者（妙好人）の道宗が行徳寺を開き、講を作ったからであった。ここでは真宗の教えが今でも精神生活の支えとなっている。

五箇山のお年寄りには、「お講」の後にはみなでお茶を飲み、以前のような食事（お斉とちよ）ではないが菓子で、家族や生活、仕事の話などの語らいの時を今でも持っているという。代々伝えていく、信仰に基づいたこれらの精神風土を、民芸運動の創始者である柳宗悦は「土徳の精神」と言った。

* * *

又、親鸞は「孝」に対しても『教行信証』において「出家の人の法は、国王に向いて礼拝せず、父母に向かいて礼拝せず、六親に務つかえず、鬼神に礼せず」と述べており、国王にも父母にも礼拝しないのが出家者たるものの法であるとした。王や父母に対しては礼拝はしなくても、『教行信証』の最後にあるように、永遠に生死をくり返す生あるもの全てを救うのだ、という強い意志が示されているのである。

したがって、先の刀利他の真宗地帯における先祖への感謝と報恩の念は、親鸞の後の教団の変質によってもたらされてきたものだといえる。「孝」は本来儒教（儒学）の最高徳目であり、「百行の本」ともいわれるものであるが、存覚の時に至り「孝養父母は百行の本なり」と『報恩記』で述べられるようになったのである。そして「内典（仏教教典）にも外典（仏教教典以外のもの）にもこれをすすむ」とした上で「報恩謝徳は衆善のみなもととなり……生けるときには孝順をさきとし……、死せん後には追善を本として報恩の勤めをいたすべし」と、親鸞の教えとは大きく離れたものとなった。

「ほんごさん（報恩講）」でとえられる『恩徳讃』の文言のように、親鸞の思想においては恩として肯定したものは「仏恩」と「師恩」であった。それは親鸞においては宿

VI 親鸞と蓮如

これまでみてきた真宗の精神をまとめるならば、仏恩を大切にし、先祖に対する感謝の念をもって、無駄な出費を慎み、日常生活を極めて質素にし、忍耐強く、勤勉に働く、というものになる。こうした真宗門徒の精神文化は蓮如の時代からのものであるとされる。事実、親鸞は末法の世において、人間を徹底した悪人ととらえてきた。それゆえ阿彌陀如来の広大な功德によらずしては救われまいとして、世俗の倫理を築いていこうとはしなかった。親鸞においては悪は人間の意志を超えるもの、即ち人間の宿業としてとらえられていたために、阿彌陀如来に人間の善悪を超えたところの救済を求めたのであった。

その後、蓮如の時代に至り、親鸞のとった仏法至上主義から「仏法為本・王法為先」という宗制をたて、世俗倫理を築いていくようになった。蓮如は消息（手紙）において「王法（国王や領主の法令）をもておもてとし、内心には他力の信念をふかくたくわえて、世間の仁義をもて本とすべし」と述べた。阿彌陀如来に対する信心を強く持ちつつも、国や地方の支配者に従い、日常生活では世間の価値規準であるところの仁や義を基本におきなさいといっているのである。即ち仏法とともに世俗の倫理基範（王法や仁義）にも従いなさいといっているのであった。

業として、人間を徹底した悪人ととらえているために、その父母の恩は同じ次元のものとして肯定し得るものとはならなかったからである。しかし近世に至り、末になるにしたがって、封建権力も、農民たちも、家の存続・持続を願うようになったため、父母への報恩は普遍的な道徳律となっていくたのである。ここでは日常生活における価値基準を世間一般のものとおわせる必然が生じてきたのであった。

VII 真宗王国の成立と蓮如

本願寺八代目宗主の蓮如が北陸の地に下向するまでに、五代目の宗主綽如は二俣にあった善徳寺を城端に移し、現在の井波町に瑞泉寺を建立する準備をした。綽如は越中在国三年で没しているのであるが、その後を如乗、蓮乗が嗣ぎ、一四世紀末には越中井波の瑞泉寺はすでに本願寺の大寺院となっていた。

六代目巧如も北陸への教化の手を伸ばし、綽如の孫の如乗を瑞泉寺とともに加賀二俣本泉寺の住職とした。そして文明三年（一四七一）には砺波の土山にも一字が建立された。これが「土山御坊」で勝興寺の前身であり、後に瑞泉寺とともに一向一揆の中心となったところである。

文明一三年（一四八一）には福光城主の石黒光義が富樫

政親の求めに応じて、天台宗の医王山惣海寺とともに一向一揆と田屋河原（現在の南砺市）で戦った時、瑞泉寺の檄に応じた越中の一向門徒五千人余と加賀二俣本泉寺などの二千人の門徒は福光城を攻撃したために、石黒光義は安居寺へ退去した後、主従三六人は自刃して果てた。又惣海寺側が福光で戦っている隙に刀利谷のとなりの湯涌谷の一向宗は医王山を攻めたため、奈良時代に開山し、山岳密教で栄えた医王山四八ヶ寺三千坊の寺は焼き払われ、消滅したという。

この田家河原の戦いで砺波地方は一向一揆の支配下となり、山田川を境に東は瑞泉寺、西は安養寺（勝興寺）領となった。又、この勢いで一向宗は加賀の高尾の富樫政親を攻めたため、長享二年（一四八八）富樫は高尾にて自刃、それから百年の間、北陸の地は「真宗王国」となった。蓮如は一向一揆が守護の富樫氏に対して攻撃をかけた時には、門徒農民と支配者との板挟みとなったが、その時「王法為本」（出世間では仏法に、俗世では現世の支配者に従う）を手段としてこれに対処しようとした。

この後、九代宗主実如（蓮如の子）の死を転機に本願寺は内部分裂をきたし、実如の掟であった守護勢力と妥協して現状を維持しようとする小一揆勢力と、実如の後を継いだ十才の十代宗主証如を奉り上げた坊管、下間頼秀、頼盛

の大一揆勢力との争いとなった。ここでは本願寺領国の勢力拡大をはかろうとした善徳寺や勝興寺などの大一揆勢力が勝利した（享祿四年・一五三二）。

天文一五年（一五四六）には金沢の中央を占める地に、真宗王国北陸の本願寺勢力の本拠地として「尾山御坊」が創建された。「御坊」とは堀・崖などで外界から区切られ、内部には広大な空き地をもった館の一種で、その空き地には五つの町が作られた。そしてこの金沢御坊を拠点に、一向宗徒の勢力の及ぶ範囲（加賀惣国）となった。又、井波の瑞泉寺は永祿元年（一五五八）に加賀・越中・能登三七〇余の寺に号令し、一向宗王国の中心として「越中の府」と称せられるほどになった。

その後、いくたの変遷を経て天正一一年（一五八三）前田利家が尾山御坊（金沢）に入城した。砺波地方は天正一三年（一五八五）から、福光は文祿四年（一五九五）から加賀藩の治下となった。そして藩内の至る所には豪壮な寺坊があり、一〇〇〇寺の寺院と多くの門徒を擁し、真宗王国といわれてきた。しかし加賀藩の成立を考えると、一向一揆の流れを把握しないで知ることはできない。加賀藩は一向一揆を抑圧しながら、他方では一向一揆の原動力を藩の体制造りに役立たせる政策に成功したといえるのである。

継がれていった。

これらの徳目は、末寺、道場、講などにおける法話だけではなく、民衆の日常生活の中で生活規範として受け入れられていくようなもの（盆踊唄や作業唄、数え唄など）の中にも多かった。又、中世より行われてきた節談説教（経典や教義を七五調の平易な句で、節回しをつけて説く）という説教の仕方や、民衆教化の方法も大きな特徴であった。こうした唄の中には、次のようなものがある。

地頭領主の恩を知り 家業大事を働きて…… 只師と親を 敬いて 先祖の恩を 思知り…… もの、命を取ぬよう 私欲に耽り 嘘云て 人の目を 掠むるな…… 使約し 堪忍すれば こと足ぬ…… 箸より 落る 雪まで 押頂いて 飲たまえ 返々も 親に孝主に忠義を 尽くすべし

ここでは家業においては勤勉に、そして親を敬い、先祖を思い、殺生をせず、正直に、儉約に心して、主に忠義を尽くすことが基本的な生活態度として示されている。この他に、和合や慈悲の心も説いている。こうした地頭領主の恩を知り、主に忠義を尽くすという王法遵守及び世俗的徳の遵守は、仏法遵守と同じように大切な「こころえ」と

加賀藩の五箇山支配は天正一三年からであるが、五箇山ではそれ以前から塩硝（火薬）の生産がおこなわれており、一向一揆側へ供給されていた。五箇山はとりわけ真宗の力の強いところであり、蓮如が足しげく通い、妙好人・道宗によって行徳寺が建てられたところである。（今日でも道場が一番多く残っており、真宗の力が最も大きなところである）。

又、金沢城下に真宗寺院が多く集まっているのは、領内農民に対する強い指導力を持つ真宗寺院をひざ下においておくため、真宗以外の寺院は城より離れた台地や山麓に移したのであった。しかし、天正一六年（一五八八）の刀狩りによって兵農が断たれ、一揆は急速に力を失っていった。

VIII 真宗倫理とエートスの形成

蓮如によって播かれていった精神は、その後、北陸の地に確実に根付き、エートスとなってこの地に特有の精神文化を形成していった。先に近世における真宗道徳の一つを「孝」においてみてきたが、このほかにも勤勉、儉約、正直、和合、知足（分をわきまえる）、殺生をさける他、多くの徳目がある。そしてこれらは共同体を維持し、家の発展を願う人々に受け入れられ、日常生活規範となって受け

して教化されていった。これは仏法に即してみた場合にも、「三世恒沙（ごうさ）の如来、いずれか悪事を好み、善事をきらいたまう仏あらんや」というように、王法に遵ずるといふことは、仏法に遵ずるといふことでもあった。

しかし、これらは親鸞が人間の悪を宿業としてとらえ、それゆえに弥陀の広大な知恵と功德に救済を仰ごうとしたものとは異なるものであった。ここでは悪は人間の意志によって制御可能なものとなっているのである。こうした真宗における変節は、近世、真宗が生きのびていくための手段であったともいえるのであるが、そうした生活に深くしみこんでいった世俗的道德は、反面、門徒たちの血肉となつて、強力なエートスをかたちづくっていくようになったのである。

このようにして親鸞における弥陀による絶対救済は、背後に退き、他力とともに、自力の加わつた教義として近世以降、再構築されていったのである。しかしこれが真宗をして他の宗派とは異なる、生活に密着した道德観を養い、門徒たちには強い禁欲生活をもたらす結果となつた。即ち真宗の門徒たちは弥陀の広大な功德に帰命する（阿弥陀如来が好むという人間像に自らを改造していく）ことによつて、彼岸における救済を熱望したのであった。

これはマックス・ウェーバーがいうところの神の栄光を知られ」にもよく現れている。ダムに沈む日まで全戸真宗であつた刀利の人々は、そうした思いから、寒暑風雨をいとわず、朝の暗きから星をいたたく夜中まで家業（生業）に励んできたという。こうした真宗における超越的宗教道德の信仰がウェーバーのいうプロテスタンティズムの倫理に近い倫理観を培ってきた。

浄土真宗の「信仰によるのみ」救済（往生）は可能であり、往生は世俗外的宗教生活によるのみなされるものではないということ、即ち、世俗的生活においても可能だとされたことによつて、各自は「報恩」の行として自己の職業に精進すべきものとされたのである。このようにして不正を戒め（「正直」）、生産においては「勤労」、流通においては「公正」、消費においては「節約」というエートスがもたらされてきた。

仏教は本来、知恵の宗教、悟りの宗教とされ、「信仰」の宗教とは区別されているのであるが、浄土真宗においては「信仰」という、宗教改革者たちが唱えたところの（自己に与えられた労働に励むことによつて自分に対する救いの確かさを証するという）召命にも似た職業観をもつていた。そしてこうした「世俗的禁欲」があつたからこそ、浄土真宗の最も強い近江や北陸の地を中心に、近江商人に代表されるようなエートスを形成し、それが日本の近代化の

顕わすために禁欲し、職業に精進したのと同じエートスをもたらずのものであつた。真宗における日常生活内の多様な倫理（勤勉、正直、儉約、忍耐他）は真宗門徒たちの血肉となり、習慣となつて彼らの行動様式を規定していった。そしてこうしたエートスは職業を勤勉に努めること（職業倫理）に、最もよく現れている。

IX 近江商人と職業倫理

浄土真宗地帯の一つといわれる近江の中井家の家法（中氏制要）には「人生は勤むるにあり、勤めれば則ち置せず、勤むるは利の本なり、能く勤めて自ずから得るは真の利也」とあり、勤勉こそが利益の根源であるとして、日常生活における奢侈的欲望を抑制し、家業に励むことを説いている。近江商人の家にはいずれも立派な仏間があり、大きな仏壇がそなえつけられている。そこには經典の「正信偈」がおかれており、朝夕、勤行が行われていた。一九世紀初めの近江商人伊藤忠兵衛も「利真於勤」を家訓としており、松居久左衛門は「天より与えられた我等の職業を通じて貢献する奉仕こそ社会の恩恵に報ゆる」とし、社訓としても残されている。

こうした人生における職業観は刀利出身の南源右衛門さんが書いた、「よろこび 人生ハ 仕事 仕事ハ人生 福

時において、ウェーバーがいうところの資本主義の精神へと橋渡しができたといえるのではないだろうか。

それが、仏教の内唯一ともいえる「信仰」としての職業観をつくりあげてきた浄土真宗の特徴といえるのではないだろうか。ルターの「ただ信仰によつてのみ救いが得られる」は、親鸞においては

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生おぼとぐるなりと信じて念仏もうさんとおもいたつころのおこるとき、すなわち撰取不捨の利益にあずけしめたまうなり

というように、信ずる心がありさえすれば、それはすでに救いとなつているという、強い信仰心となつていたのである。そうした信仰心は刀利においても、近江五個荘の商家の家々においても、仏間の仏壇におかれた「正信偈」がポロポロになるまで読みこなされていることからわかる。

親鸞は徹底して阿弥陀仏の救いを信じきり、「南無阿弥陀仏」と唱えること自体が阿弥陀仏からいただいた信心の力によるもので（他力）、すでにそこにおいて救われており、それへの感謝が念仏をすることに他ならないとした。それは「悪人正機説」にみられるように、善人が阿弥陀仏に救

われるのは当然であって、救われたい悪人こそ、真先に救おうとするのが寛くて深い阿弥陀仏の慈悲であるとしているからである。ここに絶対他力とともに、念仏を主とする浄土宗から、信心（信仰）を主とする浄土真宗となったのである。

ここでは阿弥陀仏を信ずるという「一念」だけが大切なのであり、そこにはすでに救いが保証されていた。そのあとの念仏は感謝報恩のためのものだけであり、その意味においても「信」（信じて疑わない信心）のほうが、「行」（念仏をとなえる）より重視されたのである。浄土宗の法然はこれまでの仏教の諸行は聖道門であるとして、浄土門であるところの念仏を一向専修することのみを求め、「只一向に念仏すべし」（『一枚起請文』）と述べていた。

キリスト教でも、聖書を信じるところから信仰が生じるように、浄土真宗においても阿弥陀仏を信じ、その存在に目覚めて信仰することによって「即得往生」できるのであった。真宗における「信仰」としての態度は、これまでの日本の他宗教にはみられないもので、それが世俗内（在家）においてなされたところに大きな特徴がある。

こうした世俗内において「信仰のみ」に導かれた信仰生活は、現実社会に対する絶対的な肯定と同時に、現実生活（俗事）の中における宗教的意味を積極的に認めることと

的色彩が濃厚であるということであり、真宗寺院率が八〇〜九〇％という地域においては、その宗派がもつ伝統的慣行を受け入れるに充分だということになる。

したがって、これまでみてきた越中、砺波、さらに福光、刀利においては真宗地帯特有の特質や民俗を持ってきた。その第一は親鸞が排した「虚妄の商」、即ち一攫千金的な商ではない着実な商を推めていることであり、その為の具体的な方法として時間の有効な利用法を示している。それが朝寝せず、勤勉に家業に精進することであった。

事実、全戸が真宗の門徒である刀利においては、生業の炭焼においても「星を載て出で、月を踏んで帰る」のが美風となっており、遅出、早退は恥とされてきた。これは真宗の「御教化」にもあるもので、早朝から夜遅くまでの長時間労働は、この地域（刀利）の人々の最も中心的な徳目であり、エートスともなっていた。

二番目には儉約と忍耐がある。儉約においては衣類、家屋、道具などを質素にすること、食事や物を粗末にしないこと（特に一粒の穀たりとも粗末にしないこと）、今ある状態より平常の暮しを小さくしておくこと（過少の評価をしておくこと）などであり、それは衣食住を質素にして足るを知り、「箸より落る雫まで押頂いて飲む」ほどの儉約ぶりであった。

なった。近江商人の伊藤忠兵衛は「商売道の尊さは、売り買い何れをも益し、世の不足をうずめ、御仏の心にかなるもの」だとしているのである。

X 北陸地方における門徒の倫理とエートス

浄土真宗の主要な門徒地帯はいくつかあるが、ここでは北陸門徒地帯を中心に彼等の倫理とエートスを考えてきた。北陸門徒地帯とは、越後の中ほどから、越中、能登、加賀、越前の国々と飛騨、美濃の一部を加えた地帯のことをいう。この地域においては浄土真宗の寺院率はいずれも四〇％以上となっており、越中、加賀、能登では七〇％以上に、越中の婦負や砺波、加賀の石川、能登の羽咋などでは八〇％以上に、加賀の能美、河北に至っては九〇％以上となっており、ここでは真宗以外の寺院はないといってもいいほどになっている。ここでみてきた越中の砺波・刀利も八〇〜九〇％の真宗寺院率となっている。

一般に日本の農村においては「鎮守の森」に代表されるように、神社が村の象徴となっており、寺院のない村はあっても、神社のない村はないとまでいわれている。これに対して北陸門徒地帯においては、神社よりも寺院の方が多い地域が多数ある。寺院率が多いということは、代々継承されてきた地域の伝統行事や習慣、日常生活などに仏教

忍耐に関しても儉約同様、真宗門徒のそれは

勤儉以て肉となし、忍耐を以て骨となし……晨に出でて夜に帰り風雨寒暑を避けず艱難辛苦を厭わず

という厳しいものであった。しかし門徒にとっては職業活動そのものが弥陀の救済に対する報恩行の名の下に行われているために、こうした忍耐心は欠くことのできないものであり、真宗門徒にとっての特徴的な職業倫理となっていた。

刀利においても山仕事に出る時は、朝も暗いうちにカンテラを下げて出たといっており、たとえその必要がない場合でも、暗いうちから山に入るといことが村人達にとっては代々行われてきた「仕事」の姿だった。全戸が真宗の門徒である刀利においては、それは当然の職業倫理観として宗教的行事や民俗的諸行事の中から代々受け継がれ、日常的にくり返し伝えられてきたものだったのである。

XI 門徒の生活倫理と資本主義の精神

親鸞自身は個人崇拜を求めず、教団を持つとうとはしなかったが、その後の変質によって、親鸞や蓮如などは善知識としての崇拜の対象となっていく。そして報恩講とい

う門徒にとつての最大の行事（祖師親鸞の忌日・旧曆の十一月二十八日を最終日とする法要）では、「恩徳讃」の「如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨を砕きても謝すべし」と「母親のお腹にいるときから聞いてきた」という。そして、門徒寺からやってくる坊さんの説教や法話を聞き、雪深い山嶽地帯の刀利では各戸の先祖参りをしたり、いっしょに作業をしたり、同行で講を行ったりしてきたという。こうした日常的な観念の積み重ねが「身を粉にして、又は骨を砕きても」というほどに過酷な職業倫理観を培ってきたといえる。

こうしたお腹の中から、そして幼少期からの生活の中の宗教的体験は、刀利の人たちの血肉となって代々伝えられていった。特に幼い内より家業を手伝う中で、両親から教えられてきた勤労観や忍耐力の他にも、勧善懲悪的な思想も大きな影響を与えてきた。両親達は常に「お天道さまは見てごさる」といって悪やなまけを捨てさせるよう、そして努力や忍耐を植えつけるよう教えてきたという。

刀利では究極までの忍耐と、骨を砕いての家職（農業や林業）を専らにするよう、幼い時から仕込まれてきたという。そして家産は先祖（家）からの預り物として継承し、相続し、骨を砕いて働き、節約をして拡大させていくことが子へと伝える最も大切なものとされてきた。そしてそれ

を本山や手次寺^{てつぐら}などへ報恩の為に献上する。又は貧しい人や難渋している者へ施しをする。

このように刀利の真宗門徒たちは王法と仏法とを遵守し、孝行や勤勉、正直や節約、忍耐や慈悲などの徳目をエトスとして培ってきた。こうした資本主義の成立にとつて必要な禁欲と、職業活動への合理的な精進は、日本における資本主義への精神的基礎ともなったものである。

真宗は親鸞の「悪人成仏」以来、信仰のみが重要視され、倫理的行為に対しては無関心であったが、蓮如以降、倫理的側面が要求されるようになってきた。それは真宗にとつての変節ではあったが、徳川中期に至ると救済と倫理的行為とは不可分なものとなつていった。とくに自分の「家職・生業」に励むことが阿弥陀仏に対する第一の報恩とされるようになり、家業による利益も、それは他を利する場合においては菩薩の行であるとされてきた。

こうした生産労働と質素・儉約を重んじた真宗の経済倫理は、日本の近代化に先がけた資本主義の精神を用意したものであるといえ、日本が非西欧諸国の内ではいち早く産業化に成功した要因であるともいえるのではないだろうか。真宗における変質は、このような意味において、副次的効果をもたらしたといえる。

〈参考文献〉

- 『鈴木大拙全集（第八巻）』岩波書店 一九六八年
親鸞著、金子大栄校訂『教行信証』岩波書店 一九五七年
梅原隆章外『真宗王国4』巧玄出版社 一九七四年
宇野二郎編『刀利谷史話』刀利谷郷友会
『万華鏡―富山写真語』ふるさと開発研究所
『富山県の歴史と文化』青林書院 一九五八年
『富山県の歴史散歩』山川出版社 二〇〇八年
『ふるさと富山歴史館』富山新聞社 二〇〇一年
宇野二郎『幻の山河』一九九九年
上山大峻『仏教を読む―釈尊のさとりと親鸞の教え』本願寺出版社 一九九一年
内藤完爾『日本の宗教と社会』御茶の水書房 一九七八年
鈴木榮太郎『日本農村社会学原理（下）』未来社 一九六八年
R.N. ベラー、堀一郎・池田昭訳『日本の近代化と宗教倫理』未来社 一九六六年
文化庁『宗教年鑑平成十九年版』二〇〇八年
M・ウェーバー、大塚久雄訳『プロテスタントイデオロギイの倫理と資本主義の精神』岩波書店 一九九八年
『城端町北野郷土誌』北野地区振興会 一九七七年
江部鴨村訳『浄土三部経』隆文館図書株式会社 一九二二年

谷口典子先生出版書籍

- 『福光町勢要覧』福光町役場総務課 一九八〇年
中村健二『医王山物語』北国新聞社出版局 二〇〇五年
『とやま民俗』富山民俗の会
『ねんりん』福光町あけぼの会
堀一郎『日本宗教の社会的役割』未来社 一九六二年
芹川博通『日本の近代化と宗教倫理』多賀出版 一九九七年

『東アジアの経済と文化』

一九九四年一月、成文堂、四四一〇円（税込）

『異文化社会の理解と検証』

一九九四年七月、時潮社、二九四〇円（税込）

『知性の社会と経済』

一九九七年三月、時潮社（共著）、三六〇五円（税込）

『歴史としての近代―西洋と日本の史的構造』

一九九八年三月、八千代出版（共著）、二七三〇円（税込）

『福沢諭吉の原風景―父と母・儒学と中津』

二〇一〇年一月、時潮社、二九四〇円（税込）

他多数

一九五〇年代の中国儒学

湯島聖堂斯文会会員 永井 輝

I

現在の中国では儒学研究が盛んであるが、これは、猛烈な儒学批判が行われた「文化大革命」（一九六六～七六年）の終了後、鄧小平・江沢民・胡錦濤の歴代指導者による伝統思想再評価方針の下で実現した、儒学復興風潮の中で実現したものである。では、「文革」以前、つまり中華人民共和国成立（一九四九年）以後一九六五年までの期間には、儒学研究はどのような状況にあったのであろうか。この期間を一九五〇年代と一九六〇年代前半期とに二分し、今回は前者の時期について調査した。

建国から「文革」直前までの儒学研究の状況に関する先行研究として参考になるのは『現代中国における儒学』（宋仲福・趙吉恵・裴大洋共著、中州古籍出版社、一九九一年）である。同書では、「下編」の第六章「中華人民共和国の建立と儒学の地位の根本的変化」で、建国

から「文革」直前までを一括して扱い、この章は次の二節で構成されている。

第一節 儒学の統治思想としての地位の喪失

- 一 マルクス主義が国家政治生活の指導思想となった
- 二 学術界は儒学を中国の歴史的文化遺産として研究した

第二節 学術界の儒学研究の初歩的展開

- 一 百家争鳴と儒学研究の盛況
- 二 孔子評価と儒学研究の主要な観点
- 三 儒学研究中の教条主義的左傾思潮

この第六章から一九五〇年代に関する論述のみを抽出すると、次のとおりである。

まず、引用または参照している書物・論文等として次の一七点が挙げられている。

(一) 「中華人民政治協商会議共同綱領」第五章（一九四九

年九月決定）

- (二) 「現代中国における孔夫子」（魯迅、一九三五年）
- (三) 「人民内部矛盾の問題の正確な処理に関して」（毛沢東、一九五七年）

(四) 『原儒』（熊十力、一九五六年）

(五) 『中国通史簡編』（范文瀾、一九四九年）

(六) 『十批判書』（郭沫若、一九五〇年）

(七) 『中国政治思想史』（呂振羽、一九四九年）

(八) 『中国思想通史』（侯外廬・趙紀彬・杜国庠、一九四九年）

(九) 『中国古代思想史』（楊榮國、一九五四年）

(十) 「孔子研究に関する幾つかの問題」（馮友蘭、一九五六年）

(十一) 『論語新探』（趙紀彬、一九五九年）

(十二) 「孔子の教育思想」（許夢瀛、一九五四年）

(十三) 「孔子の教育思想」を読んで以後」（沈沂、一九五四年）

(十四) 「哲学史研究中の教条主義傾向」（任華、一九五七年）

(十五) 「哲学史の研究に関して」（胡繩、一九五七年）

(十六) 「哲学史工作中的修正主義」（関鋒、一九五八年）

(十七) 「中国哲学遺産の継承問題」（馮友蘭、一九五七年）

これらの資料に基づく、一九五〇年代の中国における儒学研究に関する第六章の記述は、次のように区分することができる。

第一段は、資料(一)～(三)に関連して、建国以来、中国共産党が知識人に対してマルクス主義を学ぶように指導したので、学者たちは自らの研究に弁証唯物主義と歴史唯物主義の世界観と方法論を導入し、儒家思想はその支配的地位を失ったこと、一九五六年に示された毛沢東の「百花齊放、百家争鳴」の奨励により、一時的に儒学研究が活性化したことなどが述べられている。

第二段は、(四)～(十一)に関連して、建国以前から研究を蓄積して来た年配の学者たちの著書・論文に見える、孔子や儒学に関するそれぞれの論述の要点を紹介している。

第三段は、(十二)～(十三)に関連して、低調であった一九五〇年代前半の孔子研究においても、孔子の教育家としての業績に関する論議が行われていたことを紹介している。

第四段は、(十四)～(十七)に関連して、一九五〇年の中頃から約一年間論議された、中国哲学史研究や孔子・儒学研究における、修正主義批判と教条主義批判の対立の問題と、馮友蘭が提出した「抽象継承法」への賛否両論に

ついで述べている。

このうち、第一、二段については更に詳しく調査する必要はないと思われたので、本稿では、第三、四段について、筆者なりの視点から、もう一步踏み込んで調べることにした。基本的には一九五〇年代の中国本土における儒学研究の一端を明らかにすることを目指したが、国外在住の現代新儒家の動きについても言及した。今のところ日本では調査・研究が余り進んでいない中国現代儒学史の解明には、本稿のような基礎的調査報告の蓄積が必要であろう。

II

一九四九年に中華人民共和国が成立すると、中国思想界は一大転換期に直面した。中国共産党は全人民にマルクス主義・毛沢東思想が浸透し信奉されることを目指し、伝統思想の主役として大きな影響力を保持してきた儒学の地位は著しく低下することとなった。中国における儒学研究も沈滞して、研究論文発表数の極めて少ない状況が続いた。『孔子研究論文著作目録』（中国社会科学院哲学研究所資料室編、齊魯書社、一九八七年）によると、一九四九～五九一年に発表された孔子研究論文数は、次表のとおりである。

年次	論文数
一九四九	1
一九五〇	0
一九五一	3
一九五二	0
一九五三	1
一九五四	6
一九五五	0
一九五六	12
一九五七	26
一九五八	12
一九五九	6
計	67

この表に示されているように、一九五〇年代前半には孔子研究が極めて低調で一九五〇～五五年の六年間に合計一〇編の論文しか発表されていらない。しかし、だからこそ、この時期にあえて発表された少数の孔子研究論文は貴重で意義が大きいと考えることもできよう。そこで、一九四九年発表の一編を加えた合計一一編について調査してみると、この一一論文の執筆者名・題名・発表年次は次のとおりである。

(一) 紀玄冰「論理思考の孔門から墨子に至るまでの発展」

一九四九年
(二) 楊柳橋「孔墨は唯心論か？唯物論か？馮友蘭『楊柳橋先生に答う』を附す」、一九五一年

馮友蘭「楊柳橋先生に答う」を附す」、一九五一年
(三) 稽文甫「孔子思想の進歩性及びその限度」、一九五一年

(四) 宋雲彬「孔子の中国歴史上における地位」、

連続性があつたと考えることができる。

前掲一一論文のうち三編は稽文甫が執筆していて、その研究テーマはいずれも孔子とその思想内容の評価に関するものである。稽文甫は、一九五〇年代前半における儒学研究不振状況の中で、孔子研究の存続に貢献した一人として注目される。彼の経歴は、『孔子大辞典』（張岱年主編、上海辭書出版社、一九九三年）などによると、次のとおりである。

稽文甫（一八九五～一九六三年）

歴史学者・哲学者。北京大学哲学系卒業。モスクワ大学留学。帰国後、北京大学・清華大学等で教え、一九四八年予西解放区に入る。その後、河南大学・蘇州大学の学長、中国科学院哲学社会科学部委員、中国科学院河南分院院長、河南省人民政府副主席、副省長を歴任。儒学研究に力を入れ、孔子は封建貴族を代表する思想家・教育家であるとし、その「仁」の思想は、伝統的貴族文化「礼」に一種の人文主義的な新しい解釈と意義を加えたものであるとした。「各時代には各時代の孔子があり、各学派には各学派の孔子がある。」と説いて、歴史主義的な研究態度を重んじた。著書には『先秦諸子政治社会思想概要』、『中国伝統思想の検討』等がある。このように、稽文甫は教育界・学術界・地方政府で重要

- 一九五一年
(五) 稽文甫「孔子の歴史評価問題に関して」、一九五三年
(六) 馮友蘭・黄子通・馬采「孔子思想研究」、一九五四年
(七) 許夢瀛「孔子の思想教育」、一九五四年
(八) 沈沂「『孔子の思想教育』を読んで以後」、一九五四年
(九) 褚樹森「孔子教育思想の研究に対する幾つかの意見」、一九五四年
(十) 稽文甫「孔子の歴史評価問題に関する幾つかの解答」、一九五四年
(十一) 褚樹森「『孔子の教育思想』の一文に対する意見」、一九五四年

これらの論題のうち、孔子と墨子を同時に論じている最初の二例を除くと、残る九編のうち五編は孔子とその思想の再評価を扱い、残る四編は孔子の教育思想について論じている。この二つの研究テーマが、一九五〇年代前半の孔子研究における主な対象になっていたことが分かる。この二つのテーマは、「文革」終了後に復興した儒学研究においても、引き続き主要な研究課題となっており、「文革」期を除き、その前後の時期における孔子研究には、一定の

な地位を占め、マルクス主義者ではあっても柔軟な研究視角を持っていた。彼が、建国後早い時期に先駆的な孔子研究論文を三編発表して、沈滞していた儒学界に刺激を与え、新たな研究を促す役割を果たしたことは大いに評価されてよいであろう。伝統儒学系の研究者たちが、中共政権の思想統制に即応した儒学研究方法の開拓に戸惑っていた時期に、マルクス主義系の学者である嵇文甫が率先して孔子研究の進むべき道について提言していた。彼は一般向けの啓蒙的な執筆にも力をいれて、『春秋戦国思想史話』（中国青年出版社、一九五八年）を著し、また、一九六〇年代に入ると次のような文章を新聞・雑誌に発表している。

「孔子に対する一つの簡単な見方」（『光明日報』一九六一年一月七日）

「私の孔子に対する見方」（『大衆日報』一九六一年一月九日）

「どのようにもう一步を進めて孔子を研究するか」（『學術月刊』一九六二年第七期）

しかし、彼は一九六三年に病没し、その活動が永続しなかった点は惜しまれる。

次に、一九五〇年前半における孔子研究の代表例として、前掲の一一論文の中から、嵇文甫が執筆した（五）「孔子の歴史評価問題に関して」の内容を見てみよう。この論文

は次の四節で構成されている。

- 一 孔子は封建貴族の思想代表である
- 二 孔子の中国思想史と教育史における貢献
- 三 当時における孔子と後世における孔子
- 四 我々は孔子に対してどのような分析・批判をするべきか

この論文全体の概要は次のとおりである。

（一）最近、孔子の歴史評価問題に関する書信が私宛にしきりに到来するが、一々返信できないので、ここに私見を一括して述べておきたい。

（二）孔子の階級性を考えると、彼は明らかに封建貴族の立場で道理を説いていたし、身分制度を擁護し、生産労働を軽視した。

（三）孔子は、「君子の道」を説いたが、春秋時代以前には「君子」は貴族のことであり、「小人」は平民のことであった。彼が重視した「礼」は古代貴族文化を概括したものである。

（四）孔子は封建貴族を代表する思想家・教育家であったが、彼が中国歴史上で全く進歩的な役割を果たさず、貢献しなかったと言うことはできない。奴隸社会・封建社会・資本主義社会は現在から見れば極めて不合理であるが、歴史発展全体の上では各段階で一定の進歩

を実現している。それらの社会を擁護した思想家・教育家についても、具体的な分析によって、適正な評価をする必要がある。

（五）孔子の偉大な貢献は、中国古代文化を総括して新解釈を加え、貴族が独占していた文化を他の階層にも伝えて、弾力的に運用させたことである。彼が新たに強調したのは「人」の価値であるが、これは一種の人文主義思想であり、それが「仁」の一語に帰結して孔子の中心思想となった。

（六）古代貴族文化を代表する「礼」に対して、孔子は「人にして仁ならざれば礼を如何せん。人にして仁ならざれば樂を如何せん。」と説いて、人文主義的な新説を提出した。この人文主義精神は、孔子一門の喪祭理論だけでなく、道徳思想・政治思想・哲学思想にも貫徹し、以後の中国思想史に大きな影響を与えた。

（七）中国教育史上における孔子の貢献は、第一に、私人による講学を初めて行ったことである。彼の数十年にわたる教育活動によって、古代文化の種子が広い範囲に散布されることになった。

（八）また、孔子は「君子の道」を諸階層の人々に広く伝え、「君子の道」を実行できる者は誰でも「君子」になれると説いた。貴族という特定身分を指していた「君

子」という言葉を、一定の条件を満たした者がだれでも取得できる特定人格の意味に改変した。

（九）孔子が、封建貴族の代弁者であったのに、当時の諸侯に用いられなかったのは、孔子が、大貴族・中小貴族の全体的基本利益は擁護しても、大貴族の目の前の直接利益は顧みなかったからである。

（十）やがて孔子が中国封建社会における「万世の師表」となったのは、歴代の封建支配者層が、粗暴な統治方法では農民等の反抗を招くと気付いて、孔子の学説から階級関係を刺激せず人民に受け入れられると考えたからである。

（十一）我々が孔子を分析・批判する時には、やはり、毛主席が指示した「その封建的な糟粕を除去して、その民主的な精華を吸収する。」という原則を守らなくてはならない。但し、これは簡単なことではない。例えば、孔子は「君子道を学べば即ち人を愛し、小人道を学べば即ち使い易し。」と言っているが、後半はどう理解すべきか。もし、前半の「人を愛する」こと目的が「使い易く」するためであったとすれば、「愛人」に基づく「仁政」を説く孔子の学説はすべて封建的となり、民主的なものは見当たらない。

(十二) しかし、そのように機械的に解釈すべきではない。マルクスはヘーゲルの神秘的な外観の内部から合理的核心を吸収した。弁証法は、本来ヘーゲルの神秘的哲学体系の有機的構成の一部分であったのを、マルクスが吸収して唯物論的改造を加えたのである。同様に、孔子学説全体を覆っている封建的な黒い雲の中から民主的なものを見出すべきである。「民主的」と「封建的」、「精華」と「糟粕」とは混在しているから、我々が分析・批判する時には、必ず、具体的に、深く細かく追究しなくてはならない。

(十三) 孔子が貴族的な立場・観点から人の道を説いたことにこだわれば、彼の思想は「封建的糟粕」であり「除去」すべきものとなる。しかし、彼が説いた次の諸点に「民主的」な一面を見出すことができる。

a 「人」の価値を強調し、人心・人性・人情に基づいて一切を判断し、神権の束縛から解放した。

b 貴族独占のわくを打破して、文化と教育の門戸を広い階層の人々に開放した。

c 人民の力量を軽視すべきでないことを認識して「仁政」を主張し、それが暴君に反対し「民賊」に反対する孟子の学説につながった。

(十四) このように、孔子の教えには我々が吸収すべき「民

おける地位」にある、「孔夫子から孫中山に至るまで」の「貴重な遺産」を継承すべきであるという提言とを紹介している点は注目される。この二つの提言は、その後今日に至るまで、中国の特色を持つ社会主義の建設に儒学が貢献していることを説明する時に、必ず引用されると言っている。最も基本的な論拠となっている。

III

次に、一九五〇年代後半になると、儒学研究が一時活気づく政治的な状況が生じたので、その経緯について見ていきたい。一九五六年四月から翌五七年五月までの一年余りの時期に、毛沢東は学問・芸術などの文化活動における「百花斉放、百家争鳴」の実現を提唱した。その端緒について、『中共党史大事年表』（中共中央党史研究室、人民出版社、一九八七年）には、次のように記されている。

(一九五六年) 四月二十八日、毛沢東は中共政治局拡大会議において、芸術問題上の「百花斉放」と学術問題上の「百家争鳴」が、我が国の科学を發展させ、文学・芸術を繁栄させる方針になるべきである、と説いた。五月二十六日、中共中央宣伝部は報告会を挙行し、宣伝部長陸定一は、「百花斉放、百家争鳴」という題の講話を行い、党中央のこの方針について全面的に明確な説明をした。

「民主的精華」が多く含まれている。我々は、歴史上の人物を分析・批判する時に、必ず歴史主義の観点を持たなくてはならない。もし、現代だけを標準とするなら、過去の歴史全体が不合理なものとなり、どこにも「民主的」「進歩的」な点を見出すことはできなくなる。

(十五) 結論として、我々は毛主席の次の文章を十分に体得することが必要である。

「孔夫子から孫中山までを我々は総括し、この一連の貴重な遺産を継承しなければならない。このことが、当面する偉大な運動を指導する際の重要な助けとなる。」

この嵇文甫の論文は、前掲の表に見えるように、一九五三年に発表された唯一の孔子研究論文であり、その前年には一編も発表されていない。建国以来引き続き儒学研究が冬眠の状況にあったこの時期に、前述のような内容の論文がマルクス主義系の学者から発表されたことの意味は大きいのではなからうか。特に、マルクス主義を学習し、その観点に立って新たに孔子研究を行う人々の研究指針として、毛沢東の『新民主主義論』にある、古代文化の封建的「糟粕」を除去して民主的「精華」を吸収すべきであるという提言と、毛沢東の論文「中国共産党の民族戦争中

この「百花斉放、百家争鳴」方針によって、学術界には研究活動への意欲が高まり、儒学界にもその傾向が現れた。前掲表に示されているように、孔子研究論文の発表数は、一九五五年にはゼロであったが、五六年には一二編、五七年には二六編に増加した。

一九五七年に発表された二六編の論文が取り組んだ研究テーマについて調べると、『孔子研究論文著作目録』では、これらの論文の題目を次のように分類している。

(一) 総論	九編
(二) 哲学思想	一編
(三) 社会・政治思想	三編
(四) 教育思想	八編
(五) 論語・六経	二編
(六) 書評	一編
(七) 施設	二編
合計	二六編

この分類の中で最も多いのは総論に関する論文九編であるが、その論文テーマは以下のとおりである。

「孔子の故事」、「孔子思想をどのように評価すべきか」、「孔子の思想を談ず」、「孔子」、「孔子の評価問題に関して」、「再び孔子の評価問題を談ず」、「孔子評価に対する私の意見」、「孔子の思想及びその学派」、「孔子思想を論ず」

また、二番目に多い教育思想に関する論文八編のテーマは次のとおりである。

「孔子の教育学説」、「孔子の教育思想を略談す」、「孔子の教育思想の人民性問題」、「偉大な教育家孔子」、「『三家』説から説き起こす（『孔子教書』の一文に対する意見）」、「孔子の教学法思想を略談す」、「先秦私人講学の風は孔子が始めたのではないことを論ず」、「孔子の私学創始問題に関して」

これらのテーマを一覧すると、一九五七年に発表された孔子研究論文で扱われた二大主要問題は、①孔子の人物・思想全体への評価、②孔子の教育思想・教育方法の検討であったことが分かる。既に述べたように、一九五〇年代前半の孔子研究にも同様の傾向があったので、一九五〇年代全体としても、おおむねこの二つの問題が主要な研究対象であったと考えられる。

但し、一九五〇年代後半には、更に新たな観点から儒学研究に関する議論が行われた。その新しい議論は「抽象継承法」に対する賛否である。「抽象継承法」とは、当時の有力な中国哲学史学者で現代新儒家の一人でもあった北京大学教授の馮友蘭が一九五七年に提唱した、儒学を含む中国哲学研究の方法論である。同年一月八日の『光明日報』に彼の論文「中国哲学遺産の継承問題」が発表され、この

中で「抽象継承法」が提唱された。この論文で馮友蘭は概要次のように述べている。

(一) 最近の我々の研究においては、中国古代哲学を否定し過ぎたために、その中で継承できる遺産が少なくなってしまう。我々は中国哲学思想をもっと全体的に理解すべきである。

(二) 中国哲学史の中の哲学命題には抽象意義と具体意義の二面がある。もちろん、その命題を提出した哲学者が生きた実社会と関連する具体意義をまず考えなくてはならないが、抽象意義の方にも注目しなくては全体的に理解することはできない。

(三) 『論語』には「学んで時に之を習う、また説ばしからずや」とある。その具体意義を考えると、孔子が教えたのは『詩経』『書経』や礼・楽であるから、それを現代の我々が継承する必要はない。しかし、抽象意義では、何を学ぶ場合でも、後で復習するのは楽しいことだと説いているのであるから、われわれもそれを継承し役立てることができる。

(四) 『論語』には「用を節して人を愛す。」と記されている。ここにある「人」は、具体意義では当時の貴族を重視したのであるが、抽象意義では今我々が使っている「人」と同じ意味である。「己の欲せざる所は人に施す

ことなかれ。」という文章も、具体意義では人民の意識をまひさせて階級闘争を緩和させる手段であったと解釈することもできるが、抽象意義では一般的に人間関係を良好に保つ方法であり、我々もこれを役立てることができる。

(五) 陸王学派では孟子と禅宗の伝統を發展させ、王陽明は是非善悪の最高標準は「良知」であると説いた。これは具体意義では封建道徳に新しい根柢を与えるものと解釈することもできるが、抽象意義では人間の本質的平等を認め、封建等級制を打破する理論的根柢にすることができるとする。事実、明末に王学左派の李贄が現れて、封建道徳を批判した。

(六) 『中庸』には「博くこれを学び、審らかに之を問ひ、慎んで之を思い、明らかに之を弁じ、篤く之を行う。」と記されている。この命題は、具体意義では「之」が何を指すのが問題となる。しかし、抽象意義では「之」が何であつても、われわれの学問の方法としては大いに役に立つ。

(七) 哲学史の命題の中で我々が継承できる部分は、具体意義のみを追究すれば非常に少なくなるが、抽象意義を重視すれば非常に多くなるであろう。我々はこの二面を適切に考慮することによって、中国古代哲学思想

を全体的に理解することができる。

このように馮友蘭の主張は明快で、中国哲学史の哲学命題には抽象意義と具体意義とがあり、現代の我々には抽象意義を重視することによって、より多くのものを継承することができるという説いている。そこで、彼のこの主張は「抽象継承法」と呼ばれて、多くの人々による論議的となった。馮友蘭は間もなく第二の論文「中国哲学遺産継承問題の補充意見」を発表して、先に提唱した抽象意義と具体意義との対比を修正し、一般意義と特殊意義との対比に言い換えたが、多くの論者は旧説に基づく「抽象継承法」という呼称を用いたので、その名が定着した。

馮友蘭の第一の論文が発表されてから二週間後、北京大学哲学系では五日間の日程で中国哲学史座談会が開催され、そこで「抽象継承法」が主要論題の一つになった。この座談会については、『馮友蘭伝』（田文軍、人民出版社、二〇〇三年）には、次のように記されている。

この座談会が開催された時期には、反右派闘争はまだ始まっていなかったもので、人々は、「百花斉放、百家争鳴」奨励方針の下で、「科学に向かう進軍」への憧憬と情熱を抱き、座談会の雰囲気は気安く自由であった。参加者はジュダーノフの哲学史定義を対象とし、我が国の哲学史研究作業の実際に基づき、言いたいことを遠慮なく発

言して、哲学史研究の理論・原則と思想・方法の問題について幅広い討論を行った。：：北京大学で開催された中国哲学史座談会において、学者たちの議論が集中したのは主に二つの問題であった。一つは唯心主義の評価について、もう一つは中国哲学遺産の継承についてであった。：：

ジュダーノフの理解によると、哲学史で主要なのは唯物論発展史であり、唯物論は唯心論との闘争の中で発展して来たから、哲学史は唯物論と唯心論との闘争史でもある。ジュダーノフの理解した哲学史では、唯物論発表の歴史過程が突出して、實際上、人類哲学発展史の豊富な内容が単純化・貧困化してしまう。：：当時、ソ連学術界は、ジュダーノフの主張を代表とする哲学史観が中国に伝入して以来、かなり大きく中国の哲学史研究作業を左右していた。但し、哲学史界の何人かの有識者は、實際上、この種の単純化・教条化した哲学研究では、中国哲学ないし人類哲学全体で発展中の多くの現象を解釈することができないと感じていた。：：馮友蘭が中国哲学遺産を継承する方法の問題を提出したのは、まさしく当時の哲学研究の状況と方法に対する不満によるものであった。

このように馮友蘭が提出した「抽象継承法」が、単に伝は、哲学史研究に従事している人々による、これらの問題に対する研究と解決を支援するために、特にこの專輯を編集して参考にすることにした。

この專輯に収録した五〇数編の論文の中には、討論会で発表されたものもあるし、討論会の後に執筆されたものもある。これらの約半数は既に新聞や雑誌に発表されているが、約半数は未発表である。

この序文によると、同書に掲載されている諸論文の主要なテーマは、①中国哲学史の対象・範囲、②哲学史の方法論、③哲学史上の唯心主義への評価、④中国哲学遺産の継承、の四つであるが、これらは儒学と直結する問題であり、同書は一九五七年段階における儒学研究の論議を知る重要な手掛かりになる。しかし、ここでは、④中国哲学遺産継承問題に直結する馮友蘭の「抽象継承法」について論評している論文だけを見て行きたい。

同書には五五編の論文が掲載されていて、その中には「抽象継承法」に言及している論文が少なくない。それらの中から主要と思われる見解の要点を以下に紹介する。全体の傾向を見るのが目的なので、執筆者名等は省略する。

まず、「抽象継承法」を支持する見解には次の事例がある。
 (一) 中国哲学遺産の継承に関する問題は、理論的にも実践的にも、緊急に解決を迫られている。「百家争鳴」

統思想の実用化・現代化の問題に止まらず、マルクス主義的哲学史観の教条化に対する批判的立場を示すものであったと指摘されている点は注目される。

IV

次に、馮友蘭が提出した「抽象継承法」に対する学界の反応について見てみよう。この説に対する賛否を表明した論文を多数掲載しているのは、『中国哲学史問題討論專輯』（哲学研究編輯部編、科学出版社、一九五七年）である。まず、同書の冒頭に掲げられている「編者説明」を見ると、次のように記されている。

この專輯は、今年（一九五七年）一月二日（二六日）に北京大学哲学系で開催された「中国哲学史座談会」の資料を選び集めてできたものである。この討論会に参加した国内の著名な哲学者・哲学教育者、研究従事者は一〇〇余名であった。そこで扱われた哲学史分野の問題は非常に広範囲であったが、その主要なテーマは、中国哲学史の対象と範囲、如何に正しく哲学史を扱うかの問題、哲学史上の唯心主義哲学をどのように評価するのが適当であるかの問題、中国哲学遺産の継承に関する問題であった。これらはいずれも、これまでに中国哲学史の教育・研究が直面して来た重大な問題である。我々

の気運の中で、この問題が提出されて広範囲に討論されることには、極めて大きい学問的・政治的な意義がある。馮友蘭は、この問題に対する一つの考え方を提出して、マルクス主義の観点・方法を運用した解決を図り、同時に、これまでの哲学史研究における教条主義の束縛と簡單否定・片面批判の誤りを指摘した。彼の問題提起は時宜に適して有意義であり、指摘した偏向も事実である。しかし、彼は、問題提起をしたのであって、問題解決をしたのではないし、また、問題の取り上げ方や解決への方法論には検討すべき点がある。

(二) 馮友蘭の大胆な提言は「百家争鳴」の精神と十分に符合している。特に、哲学思想の中にすべての階級に奉仕する要素があるか否かの問題には、討論する価値がある。歴史唯物論の影響によって、哲学研究者は階級立場の決定と階級分析法の堅持を重視するようになった。しかし、上部構造の多様性・複雑性によって、その方法だけでは対応し切れず、人々は更に補充・発展の道を探求しているからである。

次に、馮友蘭の「抽象継承法」を批判する立場からの主張には、次の事例がある。

(三) 馮友蘭は、哲学遺産の継承問題を哲学命題の意義の

問題に帰結させた。哲学思想の歴史的内容・階級性を重んずることなく、無自覚的に哲学史の対象・範囲をマルクス主義から引き離してしまった。彼は、主観的にはマルクス主義の思想・方法を運用して、哲学遺産の継承問題を解決しようと企図したが、実際には彼を用いた方法とマルクス主義には共通点がない。弁証唯物主義の方法論では、原理・範疇は緊密に有機的に結合されるのであって、分割され切り離すことはできない。具体と抽象、内容と形式の区別を絶対視して、すべてを包括する方法論とし、哲学遺産の価値を定める唯一の基準とすることは認められない。

(四) 哲学命題には確かに具体意義と抽象意義とがあるが、この両者は統一されたものである。具体意義と抽象意義とを完全に切り離したのでは、歴史性と階級性を持つている具体意義が安易に否定され、抽出された抽象意義が安易に肯定され継承されてしまう。これでは哲学遺産継承問題の解決法として適切ではない。また、抽象的なものだけを継承するならば、哲学史上の多くの価値ある具体的な哲学遺産をすべて否定することになる。

(五) 我々が哲学遺産を継承するのは、その中の精華と糟粕を分析し、精華部分を吸収してマルクス主義哲学を

(八) 次の三点から見て、古代哲学命題の具体意義と抽象意義を正確に分析することは難しく、主観的錯誤を招きやすい。

第一に、訓詁注釈の相違により、哲学命題の具体意義と抽象意義とを分析して継承の可否を決定する基準を確立しにくい。

第二に、哲学命題の抽象意義を具体意義から切り離すと、それを継承して現在に应用する際に、牽強付会して本来の意味を通俗化し、生気が失われやすい。

第三に、哲学命題の具体意義は一つの解釈には限定できない。「学んで時に之を習う、また説ばしからずや。」の「之」も、本来明確に、「詩・書・礼・楽」と規定されているわけではなく、更に検討する必要がある。

これらの主張を一覧すると、「抽象継承法」に対しては、肯定的意見よりも、マルクス主義的立場から提出された批判的見解の方が圧倒的に多くなっている。当時の思想界の大勢を見ればそれを十分予測できた中で、馮友蘭は中国哲学史研究進展のためにあえて発表したとも考えられるが、とにかく「抽象継承法」は多くの論者から集中的な批判を浴びることとなった。但し、論議全体としては、格別な政治的干渉を受けた様子はなく、「百花斉放、百家争鳴」奨励政策に守られる形で、十分に自由な学術性を保持してい

豊かにするためである。もし、我々の継承できるものが、すべての階級に共通に奉仕する抽象意義だけであるとするとすれば、いわゆる精華は超階級的なものだけであるということになり、それは通用しない。

(六) 「己の欲せざる所、人に施すことなかれ。」は、労働人民が要求する道德規範でもあるから、我々は継承できる。この種の道德を我々が継承すべきか否かの問題は、その抽象意義にあるのではなくて、その具体意義にあり、労働人民に奉仕できるか否かにある。階級社会における道德命題の具体意義には階級性があり、継承できるか否かはその階級性の内容によって定まる。結局、哲学命題の具体意義が継承の可否を決めることになる。

(七) 馮友蘭の言う抽象意義は形而上学の見方に近い。マルクス主義は科学的抽象を重視するが、同時に、役に立たない抽象、例えば、抽象的人性・抽象的平等・抽象的自由などを否認する。彼は哲学命題の抽象意義だけが継承可能であると言うが、これは不正確である。また、継承すべき遺産を抽象化させたために、豊富な哲学遺産を色あせたものにしてしまった。更に、すべての抽象意義を継承すれば、唯物主義的命題だけではなく、唯心主義的命題をも継承することになる。

たと思われる。

なお、「抽象継承法」に対する評価について、『孔学知識詞典』(董乃強主編、商務印書館国際有限公司、二〇〇八年)には次のように記されている。

当時の孔子研究者の中では、劉節・嚴北溟・曹漢奇・高贊非などの人たちは馮友蘭の見解と接近していたので、彼らは皆「抽象継承法」論者と見なされた。その後、馮友蘭のこの見解は「文化大革命」中に激しい批判を受けたが、一九七九年に学術界はこのことを再度取り上げ、張岱年(たがいたか)は次のように述べている。①エンゲルスはその著作の中で「抽象意義」という言葉を使っている。②歴史上の哲学命題はすべて抽象意義と具体意義を持っているが、この二つの意義は、両方とも正確であったり、両方とも錯誤していたり、一方が正しく他方が誤っていることもある。③馮友蘭の錯誤は、古代哲学命題の抽象意義を継承する時に、精華と糟粕とを区別しなかったことである。④哲学命題を抽象意義と具体意義とに区別するのは、哲学思想を分析する方法ではあるが、それを継承する方法ではない。

右の文中に登場する張岱年は、中国哲学史・思想史の学者で北京大学教授、一九七九・八九年には中国哲学史学会会長となり、『中国哲学大綱』、『中国唯物主義思想簡史』、『中

国倫理想研究』その他の著書がある。

また、『馮友蘭伝』には、「抽象継承法」に対する後年の評価について、次のように記されている。

数十年後になって、国内外の学界人士が、中国哲学遺産をどのように継承するかに関する馮友蘭の主張を読み返した時には、彼らの学術観念や問題を観察する角度が異なっている。みな一様に一九五七年に馮友蘭が中国哲学遺産の継承問題について論じたことに対して肯定的に評価している。そこには、評価する人自身の真理追求の意識が反映しているだけでなく、馮友蘭が、学術問題について独立した考え方を堅持し、上層部や外部の意向に左右されず、どこまでも科学的に民族の哲学遺産を活用しようと努力した、その勇氣と動機への明確な支持の表れでもある。また、一種の特殊な時代風潮の中で、自国の民族文化に対して、馮友蘭が抱いた高度の責任意識と深いひたむきな愛情の再現でもある。

このように、一九五七年に馮友蘭が提唱した「抽象継承法」は、中国哲学遺産の継承ないし儒学研究の推進に関する基本原理や方法論の検討に重要な役割を果たしている。

以上に見て来たように、一九五〇年代中頃には、中共中央の「百花斉放、百家争鳴」奨励策による学界活性化の動きの中で、儒学に関する研究や論議もかなり活発になっ

た。しかし、この状況は長続きしなかった。その原因は中共中央の方針大転換にあると考えられる。その経緯について、『岩波現代中国事典』（天児契・他編、岩波書店、一九九九年）には、次のように記されている。

毛沢東は五六年四月の政治局拡大会議で百花斉放、百家争鳴の方針を提起、……知識人は始め警戒して自己の見解を語るうとしなかった。……毛沢東が五七年二月二十七日に「人民内部の矛盾を正しく処置する問題について」の講演をし、中共中央が「整風運動についての指示」を出して、党外人士が共産党の官僚主義を批判するよう要請して以来、知識人が語り始めた。章伯鈞民主同盟副主席は、民主諸党派の政治参加を要求して、政治設計院の設置を提唱、儲安平『光明日報』総編集は、共産党の「党の天下思想」を攻撃した。こうした状況に危機感を持った毛沢東は、（五七年）六月に、共産党の指導権を攻撃する勢力を逆にブルジョア「右派」として、彼らに対する徹底的な弾圧を指令、これ以後、反右派闘争が開始された。

また、この時の「反右派闘争」については、前掲事典に次のように記されている。

中共が右派と認定した基準は、社会主義制度、共産党の指導及び政府の政策に対して批判的な立場をとった

者、彼らと行動を共にした者、という極めて曖昧・広範なものであった。更に、各職場や地域の党組織に一定の割合の人を右派とすることを指示した。このため、右派の範囲は拡大し、五五万人が右派と認定された。これらの人々はその半数以上が公職を失い、農村で強制労働を強いられた。……更に、右派とされた本人のみならず、その子弟も進学・就職・政治的社会参加が制限された。……文革終了後、胡耀邦党中央組織部長の下で、七八〇〇年にかけて右派分子の再審査が精力的に行われ、九九％の人が再審査で誤認とされ、名誉回復がなされた。このような一九五七～五八年にかけての「反右派闘争」の影響で「百花斉放、百家争鳴」の気運は急速に失われ、学界の活動にも支障が生じたことであろう。孔子研究論文の発表数が、一九五七年に二六編まで増えた後、五八年には一二編、五九年には六編と半減し続けたことも、この政治方針逆転に関わりがあると見る事ができる。

V

一九五〇年代後半には、北京政府の統治する中国大陆以外に住む中国人学者四名が、連名で一編の警世的な儒学関連論文を発表したので、以下にこの論文について見ていきたい。一九五八年一月に発行された、香港の雑誌『民主評

論』と台湾の雑誌『再生』に、牟宗三・徐復観・張君勱・唐君毅の四人の連名による、「中国文化の為に世界人士に申し上げる宣言」という論文が掲載された。この論文の副題は「中国学術研究及び中国文化と世界文化の前途に対する我々の共同認識」である。牟宗三・徐復観・張君勱・唐君毅は、著名な現代新儒家であるが、いずれも中国本土には居住していなかった。一九四九年の中華人民共和国成立の前には、現代新儒家たちも、中共政権の下で社会主義建設に協力するか、自由を重んじて国外に移住するかの選択で、二派に分かれた。方東美・徐復観・牟宗三は台湾に渡るが、牟宗三はその後香港に移動した。錢穆・唐君毅は香港に移住し、張君勱はアメリカに落ち着いた。他方、梁漱溟・熊十力・馬一浮・馮友蘭・賀麟らは中国内に留まった。香港に移住した錢穆・唐君毅は同志と共に、一九五〇年に同地で中国文化と儒学を研究する新亜書院を設立したが、錢穆は後に台湾に移住した。ちなみに、『儒学大辞典』（趙宗正主編、山東友誼出版社、一九九五年）の「新亜書院」の説明の中には、次の一説が見える。

唐君毅・牟宗三・徐復観らは、長期にわたって、新亜書院を陣地として、中国文化を宣揚し、儒家精神を弘揚し、儒学理論の研究と発展を推進し、新儒家の後継者育成に力を注いだ。従って、この書院は当代新儒家の発展

に関して重要な役割を果たした。

また、当時の香港では、儒学の振興に寄与する雑誌も発行されていた。そのことについては、『当代新儒学引論』（顏炳罡、北京図書館出版社、一九九八年）に、次のように記されている。

一九四九年、既に政治から離れて学問に専念することとなった徐復観は、香港で雑誌『民主評論』を発刊し、やがて同誌を政治的方向から学術的方向へと転換させた。牟宗三・唐君毅らが同誌の主な編集者となり、『民主評論』は当代新儒家の重要な演壇となった。：：一九五一年一月に王道は香港で雑誌『人生』を発刊したが、同誌創刊の基本的な動機は儒学の発揚にあった。牟宗三・唐君毅・徐復観・錢穆・張君勱らは同誌の主な執筆者であった。新亜書院と『民主評論』、『人生』などの学術・与論陣地の活動により、香港の儒学再建運動は一九五〇～六〇年代には既にかんりの規模になっていた。

このような形で学術的な協力関係にあった牟・徐・張・唐の四氏が前記「宣言」の共同発表者となったのである。この「宣言」の起草者は唐君毅であったとされるが、『現代新儒家伝』（李山・他、山東人民出版社、二〇〇二年）に記されている唐君毅の伝記によると、同「宣言」発表ま

での経過はおおむね次の通りであった。

唐君毅は一九五七年に七か月間外遊し、日本と欧米各地を巡歴した。欧米における見聞によって唐君毅は、西洋の学術界では中国の学問・文化についての認識が不正確であることを痛感した。アメリカでも中国文化を既に死亡した古代文化と見る傾向が強かった。唐君毅はシアトルで張君勱と面談してこの話をすると、張君勱は、中国文化の真価を広く知ってもらうために、同じ考えを持つ何人かの連名で世界に向けた文化宣言を発表することを提案した。二人が牟宗三と徐復観に手紙でこの提案を伝えると同意を得たので、張君勱はこの文化宣言文の起草を唐君毅に依頼した。アメリカに滞在中の唐君毅はホテルで半月を費して四万余字の宣言草稿を書き上げた。張君勱がこの文の一部削減を助言し、修正した文章を牟宗三・徐復観に送って、唐君毅は香港に帰った。この宣言は当初英文で発表する計画であったが、一先ず中国文で発表することに変更され、一九五八年一月に『民主評論』と『再生』の二雑誌に同時に発表された。

この当時の港台地区新儒家の活動とこの宣言の意義については、『儒家文化面面観』（楊朝明・他、齊魯書社、二〇〇五年）に、次のように記されている。

現代新儒学発展の中心は、二〇世紀五〇年代以後、港

台地区に転移した。その指導的人物は錢穆・唐君毅・牟宗三・徐復観・方東美などである。彼らは、書物を著し、学説を立て、書院を興し、雑誌を発刊して、中国文化の研究と宣伝の基地を建設した。

また、国際学術会議への参加や外国に出向いての学術講演など可能なあらゆる機会を利用して、儒家文化の復興や儒家価値体系の再建に関する彼らの主張を宣伝した。従って、港台地区と海外では相当に力が入った儒学復興運動が盛り上がった。：：一九五八年元旦、唐君毅・牟宗三・徐復観・張君勱の連名で、「中国文化の為に世界人士に申し上げる宣言——中国学術研究及び中国文化と世界文化の前途に対する我々の共同認識」（『中国文化と世界』とも言う。）を発表した。これは港台新儒家の最も代表的な綱領性を持つ文化宣言であり、彼らの中国文化や世界文化への期待に関する基本的主張と共同の立場とを、集中的に表明したものである。

また、この宣言の内容については、『儒学大辞典』に次のように記されている。

「宣言」は広範に存在論・心性論・修養論・学問方法・文化哲学・歴史哲学及び政治・科学などの側面に論及して、当代新儒家思想の性格と基本方向を研究する最も重要な文献である。

実際にこの宣言の原文を見ると、次のようなテーマを揚げた一二節で構成されている。

- 一 前言——我々がこの宣言を発表する理由
- 二 世界人士が中国の学術文化を研究する三つの動機と方法及びその欠点
- 三 中国歴史文化の精神生命の肯定
- 四 中国文化中における中国哲学思想の地位及び西洋文化との相違
- 五 中国文化の倫理道德と宗教精神
- 六 中国心性の学の意義
- 七 中国歴史文化が永続した理由
- 八 中国文化の発展と科学
- 九 中国文化の発展と民主建国
- 十 我々の中国現代政治史に対する認識
- 十一 我々の西洋文化に対する期待及び西洋が東洋の知恵を学習すべき所
- 十二 我々の世界学術思想に対する期待

この十二節全体の論述における主要論点を要約すると、次のとおりである。

(一) 中国文化は数千年もの間永続して世界文化に貢献して来た。また、現在の中国は全世界の四分の一の人口を占める大国である。従って、中国の問題は世界的に

重要である。

- (二) 世界の人士は、中国の學術文化を研究する上で、従来次の三つの欠点を持っていた。
- a かつて中国思想を西洋に紹介した宣教師は、その動機がキリスト教の布教にあったので、偏った見方をしてきた。

b ここ百年来、西洋人は、中国の文物に対する好奇心によつて考古学・金石甲骨文字・西域史などへの研究に傾き、中国文化精神の現実には注目しなかった。

c 最近では、中日戦争や中国における共産党政権の成立に触発されて、中国近代史研究が盛んになったが、研究者が個人的・一時的な主観に流されて誤解することが多かった。

(三) 中国文化は、幾つかの源流を持つ西洋文化とは違って、古来一系統の一貫性を保持し続けたのが大きな特色である。

(四) 中国文化が衰亡したと見るのは誤りで、中国文化は今日も生命力を維持している。病気にはかかつていても治療可能である。

(五) 中国文化には、人間関係を律する倫理道德のほかに、「天人合一」の宗教的信仰があることを見逃してはならない。

あった。

(二) 現在の世界の学者が中国の心性の学の意義を理解できなくなった一因は、清代三百年間の學術が書籍の考証・訓詁を偏重し、心性を論じなかったことにある。

(三) 他の原因は、宣教師たちが宋明理学を西洋の理性主義・自然主義・唯物主義に似た思想として西洋に紹介したことにある。

(四) 現在では、中国の心性の学が西洋の理性的靈魂論・形而上学・認識論や科学的心理学と同類視されたり、「性」を「ネイチャー」と訳して自然の心理・本能・欲望と見なされたりして、西洋人に誤解されている。

(五) 中国の心性の学は、人の心理・行為の価値を論じ、人の道德実践の基礎を説くものである。その中にはカントの道德的形而上学に近い要素も含まれている。

(六) 中国の心性の学では、外面に表れる道德実践と内面に持つ覚悟との関連を重んじる。覚悟に基づいて実践し、実践によって覚悟が強化される。覚悟は自己の心性を尽くすことである。

(七) 心を尽くして性を知れば天を知ることに通じる。存心養性は天に仕えることであり、尽性成徳は天地の化育に参加することである。人性は天性、人徳は天徳である。

(六) 中国文化の根幹は中国哲学である。その核心は孔孟から宋明儒学へと継承された心性の学である。これを西洋的な哲学、心理学で解釈するのは難しい。

(七) 中国文化が永続した理由の一つは、中国思想の各学派が共通して、「久」を追求する哲学観念を持っていたことである。

(八) マルクス主義は、階級的な人性のみを認めて普遍的な性を認めないから、中国の文化思想とは相反する。また、人間の個性と自由な人権と思想・學術の自由を認めないから、いつまでも中国を支配することはできない。

(九) 西洋文化は世界中に広がったが、東洋思想にも西洋人が学ぶべきいろいろの優れた点がある。

(十) 今後の世界において學術思想が進むべき方向は、他民族の文化に対する敬重と同情の意識を持ち、各民族の文化の共存と相互評価と融合を目指し、人類全体の問題を共同で思索し、世界の一体化を計ることである。

また、前記十二節全テーマの中で、港台新儒家による儒学認識を示している「六、中国心性の学の意義」の論述内容を概略紹介すると、次のとおりである。

(一) 中国の心性の学は中国學術思想の核心であり、先秦以来第二の中国思想發展期である宋・明時代に盛んで

(八) 宋明儒は、性理は天理、人の本心は宇宙心、良知良能は乾知坤能であるという天人合一思想に達した。先秦の孔孟以来一貫しているのは、外在の世界の道德実践は内在の心性を尽くし、天地と徳を合一させ、天地の化育に参加することであるという認識である。これが中国の心性の学の伝統である。

(九) 中国の心性の学は、人の行動の内と外、人と天とのつながりと共に、社会的倫理礼法・内心修養・宗教精神・形而上学などを総合したものである。これはギリシア・ヘブライ・ローマの文化伝統とは異なっていることを理解すべきである。

このような内容で一九五八年年頭に発表された港台系の現代新儒家四名連名の論文「中国文化の為に世界人士に申し上げる宣言」は、広い視野で中国現代儒学史を把握する時には、極めて重要な意義を持つていると思われる。この四名を含めて、すべての現代新儒家が切り開いた現代新儒学の内容と、その儒学史的位置付けや今後の發展可能性を探求することは、日本の儒学研究者にとっても大きな課題になっているのではなからうか。

VI

本稿では、一九五〇年代の中国における儒学研究の状況

について調査した結果を報告した。その要点は次のとおりである。

- (一) 一九五〇年代前半は孔子研究論文発表数が極めて少なく、一九五〇～五五年の六年間に一〇編しかない。しかし、その中には、嵇文甫の論文のように、孔子研究の新しい方向を示す先がけが含まれている。
- (二) 一九五六年四月から一年余りの間は、中共中央が「百花齊放、百家争鳴」奨励政策を行い、孔子研究論文発表数も一九五七年には二六編に増えたが、同年六月以降の政策転換によって、「反右派闘争」が開始されると、発表数は再び減少に転じた。
- (三) 一九五〇年代における孔子研究の主要テーマは、①孔子の人柄・思想全体への評価、②孔子の教育活動・教育論の意義、であり、このことは「文革」終了後に復興して今日に至る孔子研究にも継承されていると思われる。
- (四) 一九五七年に馮友蘭が発表した「抽象継承法」は、現代にふさわしい儒学研究の方法論をめぐる議論を生み、ジュダーフ学説教条化への批判にも関連していたとされる。
- (五) 「抽象継承法」に対する学会の反応は、当初には各種の反対論が多かったが、後年になると肯定的に評価

されるようになった。

- (六) 一九五八年に唐君毅ら四名の港台系現代新儒家が連名で発表した「中国文化の為に世界人士に申し上げる宣言」は、北京政府の統治下に属さない儒学研究者の声として、また、現代新儒学の一傾向を理解する資料として、注目される。

以上のような事実は、中国現代儒学史の初期段階である一九五〇年代の儒学状況を把握する際に、一定の手掛かりになるであろう。

今回扱わなかった一九六〇年代前半つまり「文革」開始の直前六年間における儒学研究の展開については、別の機会に調査したい。

【翻訳】

中国口腔医学発展史 【Ⅳ】

The History and Development of Oral Medicine in China 【Ⅳ】

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳 … 田久昌次郎 (本学理事長・東洋思想研究所長)

監訳… 田村 立波 (本学東洋思想研究所研究員)

付記…【】の部分は訳者による注である。

中篇

第一章 現代口腔医療保健事業の発展

第一節 衛生活動方針の確立と牙科改称

一九四九年十月一日、中華人民共和国が成立し、中国の歴史に新たな一頁が開かれた。

新中国成立後、人民政府は国民の医学衛生事業の発展に意欲的に取り組む。一九四九年九月、中国人民政治協商会議第一回会議において、〈共同綱領〉第四八条に「国民の体育を奨励し、衛生医薬事業を推進し、かつまた、母親・

乳児そして児童の健康を保護する」と規定し、採択された。

一九四九年十一月一日、中央人民政府衛生部が正式に発足した。一九五〇年八月七日～一九日、第一期全国衛生生活動会議が、北京において開催され、新中国衛生活動の三大原則として「労働者農民兵士のために、予防第一、中国医学と西洋医学の融合」を採択した。「労働者農民兵士のために」は衛生活動が広範な国民のために行われなければならないと明確に規定した。「予防第一」は新中国衛生活動の重点項目であることを明確にした。「中国医学と西洋医学の融合」は新中国衛生事業を高める一つの重要政策である。毛沢東主席の大会序文には、「新旧の中国と西洋の各分野の医療衛生従事者は結束し、強固な共同戦線を組織し、偉大な人民の衛生活動を推進、かつまた奮闘しよう」とあ

る。伝統的な中国医薬学は各民族の数千年来にわたる疾病に対する闘争の経験の総まとめで、偉大な宝庫の一つでもあり、歴史上中華民族の繁栄・繁昌に重要な役割を果たしてきた。

一九五一年四月四日、衛生部は〈健康と全国における衛生基本組織を發展させる決定〉を公布した。衛生部と教育部は連合して、〈衛生教育の發展と各種衛生従事者養成に関する決定〉を公布した。

一九五二年六月二十七日、周恩来総理は〈全国各クラスの人民政府、党派、団体及び事業部門所属の国家公務員に公費医療予防を実施することに關する政務院【現・國務院】の指示〉に署名・発効した。これは公費医療予防の範囲を一九五二年七月より、段階的に広げていくこととなった。これによって全国各クラスの人民政府・党派・工青婦【労働組合・青年連合会・婦女連合会】などの団体・各種の活動グループおよび文化教育・衛生・経済建設などの事業部門の国家公務員・革命傷痍軍人が、公費医療予防のサービスを受給することができるようになった。

国家は公費医療・労働保険医療などの施策を採択し、多数の国民の医療衛生における基本的問題の解決を図った。

一九五二年七月八日、政務院は〈全国高等学校および中等学校生徒の人民補助金調整に關する通知〉を公布し、学

生の公費一律を人民補助金制度に改めることを決定し、かつまた、従来からある人民補助金の標準額を調整し適正化を図った。これは医薬系の大学の大規模な学生募集を可能にし、国家喫緊の課題である医薬衛生人材養成に好条件をもたらした。建国初期、人民政府は学制を短縮し、専科を設け、学生募集を拡大するなどの一連の措置を講じることにより、短期間で大量の医薬衛生従事者を養成し、国民の衛生保健事業は急速な發展を遂げた。

中国の口腔医療保健事業は、中央人民政府の一連の正しい方針・政策により、全医療衛生事業の發展に伴い、少しずつではあるが發展を遂げてきた。

新中国成立後、国民の衛生保健事業の需要に応じて、専門家の唱導と政府の関心重視のもと、以前の牙科から口腔科と名称を改める。数ヶ所の教育病院【大学病院】と専門病院は、相次いで口腔顔面外科病棟部【入院部門】あるいは口腔顔面外科病室を設置し、これによって入院部のない中国牙科の歴史が終わり、口腔科の業務内容は充実を遂げ、業務範囲は更に広がった。

牙科改名および業務内容の拡大に関しては、毛燮均教授と柳歩青教授はとても前向きな意見を發表した。毛燮均教授は〈中華医学雑誌〉三五卷第七号（一九四九年）に〈中国の今後の歯科医教育〉を發表した。彼はその論文の中で、

「歯科医教育の革新は牙科を口腔医学専門とすることで發展するのである」「口腔医学は五つの専門分野に分けることができる。口腔内科学（歯周病学を含む）・口腔外科学・歯科修復学・歯科公衆衛生学・口腔生理矯正学である」との方向性を示した。彼は、歯科医学の改称を最初に提唱した口腔医学専門家である。当時成都で出版され全国向けに発行された〈中華口腔医学雑誌〉五卷一号に彼の論文は転載されている。

「歯科医教育の革新は牙科を口腔医学専門とすることで發展するのである」「口腔医学は五つの専門分野に分けることができる。口腔内科学（歯周病学を含む）・口腔外科学・歯科修復学・歯科公衆衛生学・口腔生理矯正学である」との方向性を示した。彼は、歯科医学の改称を最初に提唱した口腔医学専門家である。当時成都で出版され全国向けに発行された〈中華口腔医学雑誌〉五卷一号に彼の論文は転載されている。

柳歩青教授は、一九五一年〈中華口腔医学雑誌〉五卷三号に〈口腔医学の命名問題について〉を發表した。彼は、「牙科の命名問題に關して多年多くの人々による論争があり、ある人は『牙科』を用いるべしと主張し、またほかの人は『齒科』を用いるべしと主張する……」。

これらの論争の理由は、私はいくつかのとても些細な枝葉であると考える。一つの科学的名称は当然であり、その一つの学問分野全体の内容や意義を表示できるようにしなければならぬ。我々は、科学が進歩すればするほど、その内容もますます充実していくことを知っている。現在の口腔科医学の内容と研究は、既に歯牙本体及びそこに發生する疾病だけではなく、口腔全体およびそこに發生する疾病を対象としている。このことにより、私は『牙科』あるいは『齒科』に代わって口腔医学を用いるべきで、とても妥当であ

る」と指摘している。

毛・柳両教授の論文發表後、中国歯科医学界は熱烈に答えた。一九五〇年北京大學医学院牙医学部は口腔医学部に改称する。一九五二年、政府の同意を経て、華西大學牙学院は口腔医学院、上海復旦大學医学院牙医学部は口腔科学部と……全国の著名な医療部門の牙科もまた相次いで口腔科に改称する。歯科医学の名称改変と内容充実は、今後の中国口腔医学發展の基礎を定めた。

第二節 新疆・チベット地区への現代口腔医学の移入

一九四九年以前、中国新疆・チベット両省は遠い辺境の省で、土地は果てしなく広く、少数民族が集まり住んでいる地区であった。この地の医療衛生事業は立ち遅れ、歯科医師は存在しなかった。一九四九年以後、中央人民政府は両地区の医療保健事業を發展させ、無医少薬の状況を改めるため、続々と口腔科医師を派遣した。

一九五一年、陳殿廉が華西協合大學卒業後、新疆での業務のため派遣された。一九五六年まで、相次いで、四川医学院口腔医学部を卒業した馮朝政・王茂槐・張蜀華・曹華瑛・楊申隆、北京医学院口腔医学部の沈子華らが新疆に派遣された。以後、各医学院校の口腔専門の卒業生が絶え間なく新疆での業務に従事している。一九八五年末までに、全自

治区合計で口腔医師一五九名・口腔医士【医士…中等程度の医学教育を受け、また同等の学力があり、検定に合格した者】四〇七名・口腔技師二七名・技士【技師補】一七一名である。各種の口腔治療用ユニットは三〇〇台程度、口腔科医師と全区人口の比率は一・七〜八万人で、既に全国平均の水準を上回った。

チベット自治区の平均海拔は四千メートル以上で、世界の屋根の棟とも称される。一九四九年以前、この地では無医少薬の状況で非常に厳しい保健環境の中、病気になることがいや八卦に問うことが極めて普通の現象であった。チベットの現代医学は解放軍の進駐によってもたらされたものであった。

一九五〇年一月三十一日、青海に居留するバンチェンラマ僧をはじめとする会議庁【バンチェンの最高議決権力機構】は毛沢東主席・朱徳総司令へ電報を送り、人民解放軍によるチベット開放を要求した。二月、中国人民解放軍一八軍は進軍任務を受け入れる。九月三日、一八軍の先頭部隊である52師団はチベット出征を開始した。この師団の衛生所【クリニック、診療所】診療スタッフも従軍出発し、一月一九日チベット・チャムド【昌都】に到着、チャムド民衆の疾病治療を開始する。

一九五一年五月二三日、中央人民政府とチベット地方政に進出した公務員や労働者の口腔疾患の予防治療のため現代口腔医療技術を施し、広いチベット地区の口腔科医師不在の歴史に終止符を打った。

一九五三年二月、中央衛生部は百人医療隊を再組織し、チベットに進出させることを決定した。四月、衛生部のチベット衛生工作隊第一陣六五名が北京を離れチベットへの途につき、八月二五日にラサに到着する。北京医学院口腔医学部を卒業した劉国償・王淑桂（女性）が衛生部のチベット衛生工作隊に参加した。劉国償はラサ人民医院（現在のチベット自治区人民医院）業務に配属され、王淑桂はチベット到着後シガツェ【日喀則…チベットの古都】地区人民医院に配属される。彼らはラサとシガツェにおいて、最も早期に口腔疾患の予防治療に従事した口腔科医師である。

一九五五年、韓開祿・楊福元は四川医学院口腔医学部を卒業後、自ら申請志願しチベットでの業務に従事する。十一月ラサに到着後、韓開祿はラサ人民医院、楊福元はシガツェ地区人民医院に配属された。これ以後、中国大陸各省・自治区のすべてに口腔科医師が配置された。

第三節 口腔专科医院（所）の設立

一九四九年以後、華西大学・第四军医大学・北京医学院・上海第二医学院などの大学の口腔医学部の学生募集定員は

府は（チベットの平和解放に関する一七条協議）を締結した。五月二八日、重慶におけるチベット解放支援医療隊一四名が、重慶を離れチベットに進出し、十一月にはチベット・ラサに到着した。七月一日、北京医療隊四〇数名は甘肅省・蘭州経由で出発し、チベットに進出、十二月一日にはラサに到着した。

一九五一年八月、中央人民政府衛生部は全国少数民族衛生工作会議を招集し、少数民族地区の衛生活動の課題研究を展開し、衛生機構の設置と民族衛生幹部の養成などの重要任務を提議し、衛生従事者に少数民族地方に赴くよう呼びかける。

一九五一年一〇月、中国人民政府解放軍第一八軍衛生部十数名の衛生幹部は、先頭部隊に従いラサに到着した。

一九五二年一〇月一六日、中央衛生部はチャムド民族衛生工作大隊を編成する。隊員は各地区の医学院校新規卒業者と各直属部門の医務経験者から選抜された一〇〇余名で編成された。北京医学院の口腔科医師庄宝琳は阿壩工作隊分隊長を任され、三年間業務を続けた。

一九五三年二月、胡允誠・杜伝詩（女性）は華西大学口腔医学院卒業後、国家統一配置を経て、チャムド民族衛生工作大隊に参加、一九五三年三月一五日チャムド地区人民医院に口腔科を設置し、多数のチベット族国民とチベット

倍増し、学制の短縮により多くの人材を速成することができ、毎年数百名の口腔専科の卒業生を全国各地に配属させ、中国口腔医学事業は飛躍発展する新時代に突入した。各地の大都市ばかりなく、各地区の人民医院は口腔科を設け、なにかがしの経済・文化が比較的発展した県の病院もまた相次いで口腔科を設立した。以前は限られた人々のみが口腔医療サービスを享受することができたが、次第に多くの国民の間に広がっていった。

各クラスの人民政府の配慮・重視・支持のもと、一九五一年から開始された一群の口腔専科病院の建設と従来からの口腔病院の拡張が全国で次々と行われていった。

一九五一年、河南省鄭州市では、多くの私立口腔診療所の合併によって鄭州二七牙科連合病院が成立した。一九五八年には、七一〇人民公社病院に合併し、一九六一年一二月、七一〇人民公社病院は二七区人民医院に改称、一九八三年には鄭州市口腔病院と改める。この病院は集団的所有制【生産手段は当該集団に所属する労働者の共有。独立採算制であり経営管理上、かなり大きな自主性と融通性を持っている】をとっている。

一九五二年、湘潭【湖南省】市口腔病院設立、この病院の前身は湘潭市牙科連合診療所であり、集団所有制のため湘潭市衛生局の指導下にある。

一九五二年一二月、南京市立病院歯科（一九四七年初めに設立された国民党中央衛生実験院牙病予防治療所が前身である）が中心となって、南京市牙病予防治療所が設立された。一九五八年五月南京市口腔病予防治療院に改称、一九八四年七月南京市口腔病院、一九八六年一月には南京市口腔病院と改めている。

一九五二年、北京市牙科病院は北京市口腔病院と改称する。一九八〇年一〇月、天壇【北京市永定門内の建物・昔、皇帝がここで冬至の日に天を祭り豊作を祈ったと言われている】西側に新病院を移転する。

一九五三年一二月、一九五一年一〇月に作られた大連牙科連合診療所に入院部門が設けられ、大連牙科連合病院と改められた。一九五六年六月、全人民所有制【生産手段は国有。中央と地方の各政府機関、軍隊、人民団体、およびそれらの管轄下にある国有企業・事業体を指す】の旅大市【一九五〇年旅順・大連と長海・庄河などを合併した都市名、一九八一年元に復す】口腔病院と改める。

一九五五年重慶市口腔病院設立、本院の前身は重慶市牙病予防治療所である。一九五七―一九五九年には四川医学院口腔医学部の教育実習病院であった。

一九五六年一月、漢中市口腔病院設立、一九七二年集団から転じて全人民所有制となる。

一九六四年、上海第九人民病院は上海第二医学院に繰り入れられ、口腔医学部の教育病院となる。一九六五年、六六年、八二年と相次いで外来部ビル・口腔外科棟・整形外科棟を建設する。

一九六六年五月、一九一一年に創立した華西協合大学歯科病院は衛生部の投資によって拡張され、四川医学院附属口腔病院と命名された。

一九七〇年、一九五三年に設けられた新郷市【河南省新華区の歯科診療所は新郷市口腔病院と改称され、集団所有制をとった】。

一九七六年五月、襄樊市【湖北省、襄陽と樊城が合併した都市】口腔病院が設立した。本院の前身は一九五八年一月に設けられた襄樊市望江衛生院である。

一九七六年、チャムス【黒龍江省】医学院附属病院口腔科が同医学院附属口腔病院に拡張され、チャムス医学院口腔医学部の大学学部統一の教育病院となる。

一九七七年七月、邯鄲市【河北省】市区連合歯科外来は市区口腔病院と改める。一九八二年には邯鄲市口腔病院に改称する。

一九七八年、一九五四年に成立した滄州市【河北省】歯科連合診療所を滄州市口腔病院に改める。本院は地区の集団所有制をとる。

一九五六年天津市牙病予防治療院は天津市口腔病院と改称し、一九七六年五月には新病院ビルを建設する。

一九五七年開封市【河南省】牙科連合外来部が鼓楼区牙科病院と改称し、一九五九年には鼓楼区口腔病院と改められる。一九七七年には開封市口腔病院となり、集団所有制とし、開封市衛生局の指導下に属する。

一九五九年四月一二日、安陽市【河南省】連合開面金冠診療所から転じて安陽市牙科病院が設立され、一九六四年には安陽市口腔病院となった。

一九六〇年八月一日、長沙市口腔科病院設立、一九七二年三月には全人民所有制に転じ、長沙市口腔病院と改称され、本院には口腔疾患予防治療研究所が併設された。

一九六一年、広東省人民病院歯科部門が分かれ、広東省口腔病院を設立する。一九八五年五月江南大通りに移転し新病院を建設する。

一九六二年、北京医学院口腔外来部は北京医学院附属口腔病院と改称する。一九八四年魏公村に移転し、新病院を拡張建設する。一九八五年北京医科大学口腔医学院と改める。

一九六二年、一九六〇年七月に設けられた湖北医学院口腔医学部教育病院の成果として、湖北医学院附属口腔病院が設立され、一九八〇年八月には武漢市武昌庵埠屯に新病院を移転する。

一九八二年一月、ハルピン市第二病院五官科【五官…五種の器官、一般には眼・耳・鼻・舌・唇をいう。眼科・耳鼻咽喉科・歯科を併せた診療科】病棟をハルピン市口腔病院に改める。

一九八四年七月一日、四川内江市口腔病院が設立され、集団所有制をとる。

一九八四年一二月五日、済南市【山東省】口腔疾患予防治療所が済南市口腔病院に改められる。

一九八五年一月一日、常州市【江蘇省】鐘樓【鐘樓、時計台の意味】病院口腔科を基礎に、市立第一・第二病院の口腔科医療従事者を吸収し、常州市口腔病院を設立する。

一九八五年五月、一九八四年三月に設けられた承德市【河北省】歯科外来部は承德市口腔病院に拡張された。

一九八五年六月、西安医科大学附属口腔病院が完成し、本院は西安医科大学第二附属病院を基礎としている。

一九八五年九月、一九七七年に設けられた南京医学院附属口腔外来部は、南京医学院附属口腔病院に拡張された。

一九八五年、ウルムチ市【新疆ウイグル自治区首都】歯科疾患予防治療所はウルムチ市口腔病院に改称し、集団所有制となり、市衛生局の指導下に属する。

一九八五年、フホト市【内蒙古自治区首都】口腔病院が設立、本院の前身はフホト市第一病院口腔科である。

一九八五年一二月、集団所有制の錦州市【遼寧省】古塔区歯科病院は、全人民所有制の錦州市口腔病院に改められた。

八〇年代後期から九〇年代に入ると、中国の大都市において、一定規模と技術力を有する口腔病院の一群が設けられる。例えば、山東医科大学附属口腔病院、白求恩医科大学附属口腔病院、上海鉄道大学附属口腔病院、安徽医科大学附属病院および杭州市【浙江省】口腔病院、合肥市【安徽省】口腔病院、銀川市【寧夏省】口腔病院、広東省口腔病院などである。

中国の対外開放政策が根を下ろすに従い、全国各地に更に国内外の合弁病院の一群が設立された。例えば、上海の厚誠口腔病院、四川省樂山市の協合樂山口腔病院などである。同時に、国内外の一群は合弁・協力の口腔技工製作センターを相応して建設し、中国口腔医学事業発展のための態勢が整った。

中国農村経済発展のため、地区・県の医療衛生業務は良好な物質的基盤を提供し、全国の多くの地区と県は口腔病院を設立した。例えば、四川省資陽県では華西医科大学口腔医学院の援助の下、一九八七年一月に資陽県口腔病院が成立した。綿竹県では九〇年代初めに綿竹口腔病院が設立、

主義市場経済の影響を受け、多数の歯科技工製作センター（所）が設けられ、病院と民間開業歯科医師の口腔修復物の製作業務を請け負うようになった。これまでの口腔修復物の医療機構が作製していた状況から一変した。この種の歯科技工製作センター（所）は病院に付属するものもあれば、集団所有制をとっているものもあり、民間経営のものが少なくない。歯科技工製作センター（所）の出現により、中国の口腔技工製作業務は競争の中で発展を遂げ、品質の一定の向上と製作価格の下降傾向を示している。

八〇年代後半から始まった中国社会の医療事業の発展に伴い、民間開業の口腔医療従事者は急速な進展を遂げ、数千ヶ所の民間開業診療所は住民の口腔診療ニーズを満たし、住民の診療難、さらには口腔疾患の診療難を少しずつ解消していった。

多くの民間開業口腔科医師の中で、定年退職したベテランの口腔科医師もいれば、退職した中年・青年医師もいるとともに、口腔専門の訓練をまったく受けていない者も存在していた。玉石混交、治療技術のばらつきが目立ち、立ち遅れた管理が当面の民間口腔開業医療機構での最も顕著な問題である。当面の急務は、実際の中国社会に適合する民間開業口腔医の地位や制度を改正する管理制度をできる

山西省運城地区では地区口腔病院が設立された。口腔医療衛生サービスを農村に提供するために、これらの病院は大なる貢献を果たした。

五〇年代初め、中国政府は都市と地方の民間開業歯科医の組織立ち上げについて、社会主義の改造と結びつけ、地区サービスのための歯科疾患予防治療所（院）を建設した。そして、これにより都市と地方の歯牙疾患予防治療ネットワークの基盤が整備され、各地の歯科疾患予防治療所（院）は地域住民や小中学生・幼稚園児に歯科疾患の予防治療サービスを提供した。九〇年代以後、都市と地方の歯科疾患予防治療所（院）は、その主要な業務を団体や地区を対象としたサービスに転じ、口腔衛生の初級レベルの保健を二〇〇〇年までに達成するために、しかるべき貢献を果たしている。

九〇年代に推し進められた都市と地方の病院では等級評価の審査が行われ、総合病院の口腔科は一級学科と認定される。このため、多くの省や市・県、そして教育附属病院のすべては口腔科の建設を重視し、口腔科の技術力と口腔治療ユニットおよびそれに付帯する治療設備への投資が高まった。この時期は中国における総合病院口腔科を發展させるに最も有利な時期である。

八〇年代後半から九〇年代、中国の歯科技工業務は社会だけ素早く要求することである。法に照らして管理し、民間開業口腔医が医療業務・口腔の健康に寄与できることを促す。

一九四九年からの四〇数年間、中国の口腔医療保健事業は飛躍的な発展を遂げ、全国口腔医師数は一九四九年比で三〇数倍に達した。国家衛生部一九九六年統計によれば、全国で三万人余りの口腔科医師が口腔医療や予防の第一線業務に従事し、口腔科医師（医生）数と人口の比率は一・四万余りに既に達している。その医療業務は過去の治療型から予防と治療、そして、団体や地域サービスを主要な内容とする総合型にシフトして来ている。

（蔡紹敏・高志炎）

第2章 口腔基礎医学の研究

第一節 口腔顔面解剖学

1. 牙体【歯牙】解剖学

一九四九年以前、中国におけるヒト歯牙の形態学的研究では、整った報告はまだ存在せず、歯牙を計測した文献もなかった。中国人民解放軍第四軍医大学の王惠芸が一九五一年から中国のヒト歯牙の収集を始め、形態学的研究を行う。王は一〇万個の歯牙から標本九九九本を選択

し計測を行った。一九五九年に（我が国のヒト歯牙の計測と統計）を報告した。それによると、個体ごとの最長と最短の歯牙長の違いはとて大きく、上顎中切歯と上顎犬歯は最も顕著である。上顎中切歯の最長は三〇・〇mm、最短は一七・三mmであり、その差は一二・七mmに及ぶ。上顎犬歯の最長は三二・三mm、最短は一七・七mm、その差は一四・六mmになる。歯牙全体の長さの隔たりが最も大きく、次に歯根長の差が大きい。歯冠長と歯牙全長の間には特に一定の関係はない。歯冠部幅径と歯冠長および歯牙全長の間にもまた一定の関係はない。歯冠部の厚さと歯冠部幅径、歯冠長および歯牙全長のいずれも一定の関係がない。歯牙の長さや歯冠の大小・幅径の大きさ・厚さなどは特に比例しないことを示しており、臨床上歯冠部の長短大小などにより歯根部の長短大小を推測することは全く根拠のないことであると考えている。

一九六〇年、王惠芸は（歯牙の形態的法則と乖離）を報告する。筆者は、歯牙外形から見ると、歯冠部形態は比較的一定で、少数の例外を除いて個別歯牙の歯冠は異常な形態を示すことはほとんどないと指摘する。上下顎犬歯および上下第三大臼歯の正常範囲の数値【乖離】は二・〇mm以内であるのに対し、その他のあらゆる歯牙の各項目の正常範囲の数値の乖離はいずれも一・五mm以内である。その上、

(1) 顔面神経の主幹の走行と投影

主幹の走行方向には三タイプがある。①前方に向かい斜めに走るもの（やや外側向き）②前方に向かい水平に走るもの（やや外側向き）③前方に向かい弓形を呈するものである（やや外側向き）。前方に向かつて斜行するものや水平に走るものが比較的多い。

(2) 顔面神経の分岐タイプ

主幹の分岐タイプは二分岐・三分岐・四分岐・五分岐、および幹線の五つのタイプに分けられる。二分岐型が比較的多く、七五%を占めている。

(3) 顔面神経と耳下腺実質との関係

顔面神経の主な分岐は耳下腺実質内を貫通しているが、但し神経の周囲は柔らかい結合組織に取り囲まれており、非常に分離しやすい。

(4) 顔面部における顔面神経の分岐

顔面各部位の顔面神経の分岐数は様々である。側頭枝は一〜二枝、頬骨枝は一〜四枝で、いずれも大多数（八二・三%）は二〜三枝である。頬枝は最少二枝、最大六枝、大多数は三〜五枝・下顎下縁枝は一〜三枝で、大多数（九〇・八%）は一〜二枝である。主幹分岐の総数は、一般に一〜二枝となる。この種の解剖学的構造は、顔面神経の分岐部分が損傷を被った場合に、一定の代償機能

それら数値と平均値との差は一・〇mmを超えることはない。歯根と歯冠の形態を比べるならば、歯根の変異は比較的多く、例えば上顎小臼歯に三つの歯根があり（頰側に細い歯根が二本と舌側に一本）、上顎大臼歯は、個体にもよるが、四本の歯根と二本の歯根を有するものがある。下顎第二大臼歯は、たまに見るが三本の歯根に分かれたものもある。下顎第一大臼歯だけはその歯根が近心根で分岐したものがあ。遠心頰側根と遠心舌側根の分岐根は、中国で初めて発見されたものであるが、しかしその数は決して少ないものではない。筆者の統計によれば約二・七%を占め、注目に値する。上下第三大臼歯の歯根は、余り一定ではない。

2. 口腔応用解剖学

一九六四年、丁鴻才らは（耳下腺部及びその周辺部分に分岐する顔面神経の外科解剖学）の中で、次のように指摘している。顔面外科手術中、特に耳下腺摘出手術では、顔面神経の損傷を避けるため細心の注意を払うべきである。

筆者は、遺体六〇個体、合わせて一二〇例の耳下腺と顔面神経の解剖学的観察（剖検例は小児五〇体・成人一〇体である）を行い、後に顔面神経について下記のように述べた。

を果たす役割を持っている。

(5) 顔面神経と耳下腺の関係

周岳城らは二二遺体を解剖し、一九六四年に（顔面外科の臨床応用のための耳下腺と顔面神経の解剖学的研究）を発表し、耳下腺を浅く薄く摘出する際には、まず顔面神経の周囲の枝を露出させなければならぬ。顔面神経周囲枝を探索するには、漸次顔面神経の総幹まで後方に向かつて分離し、条件的に満たされた場合は、頬骨枝あるいは頬枝から開始するほうがベストだと述べている。

耳下腺深部摘出術・耳下腺悪性腫瘍摘出時では顔面神経を保存すべきではない。顔面神経を保存することにより、腫瘍細胞を取り残すことがあり、再発と転移をもたらすことにつながるがねない。

一九六五年、周敬徳・房台生が（顔面神経と耳下腺の関係および顔面部における分岐）を発表する。彼らは成人遺体六〇例の研究分析によって次のように指摘する。耳下腺は唾液腺混合腫瘍の好発部位のため、手術時どのように顔面神経を残すか、顔面神経が損傷を被らないよう配慮することはとても重要な問題であると思われる。そして、顔面神経と耳下腺の関係を三つのタイプに分けた。第I型は、顔面神経の分岐が通過する平面に比較的多くの柔らかい結合組織があり、腺実質は浅部と深部に明確に分けられ、顔

面神経の側頭枝と頰枝の幹の部分に挟まれるような形で、その浅部と深部は互いに繋がっている。このタイプは合計二四例、四〇・〇±六・三三%を占めている。第II型は腺実質の浅部と深部は重なっているが区分可能なもので、このタイプは一六例、二六・七±五・七一%を占める。第III型は顔面神経の分岐部にわずかな結合組織が見られるだけで、腺実質は広範囲に緊密に連なっている。耳下腺の深部・浅部を区別することは難しく、顔面神経の分岐の分離は容易ではない。このタイプは合計二〇例、三三・三±六・〇九%を占める。

(6) 顔面神経の頭部顔面部分の解剖

張奎啓、範学斌は一〇〇例(成人六〇例、小児四〇例)の遺体の頭部顔面を解剖し、一九八二年に「頭部顔面神経の外科解剖」と題し、発表した。頭部顔面神経の総幹(主枝)の断面的位置、顔面神経と耳下腺の関係および体表に投影される顔面神経の各分枝は、耳下腺や頸部リンパ節の廓清、顎関節部・顎下部などの手術において重要な意義を持つと指摘している。臨床的に応用する観点から見れば、顔面神経とその分枝平面を境界線に、人工的に耳下腺を浅部と深部という二つの部分に分けたほうが、最も価値があると考えられる。

前後径および下顎頭小頭の長軸方向の計測を行い、そして、関節窩と下顎頭の形態、中心咬合位における関節窩と下顎頭の位置的関係などの観察を行った。観察と計測の結果は基本的に一致し、すべての前方咬合位と側方位が咬合型の制約を受けない場合、下顎は前方運動および側方運動を行うことが可能で、その関節窩の深さ・斜度は一般に小さく、関節窩と下顎頭の間隙は比較的広く、関節窩内における下顎頭の運動範囲は比較的大きいと説明している。反対に、前方位と側方位で制限を受ける咬合型は、蝶番運動【絞鍵の誤植】が主で、関節窩の深さ・斜度は前者に比べ大きく、関節窩内の下顎頭の運動は一定程度の制限を受ける。下顎頭小頭は長軸方向によって三つのタイプに分けられ、即斜型、中間型、横型とした。

4. 顎顔面部の静脈解剖

一九八一年、皮昕らが「顔面静脈および眼角静脈弁膜の解剖学的観察」を発表する。格氏の解剖学は顔面静脈に弁は存在しないと認めている、ある数冊の解剖学参考書・教科書も同様な見方をしていると指摘する。

著者らは六六例の顔面静脈のうち、四六例(六九・七〇%)は弁膜を有し、弁膜のない者は二〇例(三〇・三〇%)であると述べている。弁膜を持つ顔面静脈四六例中、一ヶ所

3. 側頭下顎関節の解剖と生理機能

一九六四年、王惠芸、卜維亜は「顎関節の解剖学的観察」を発表する。著者らは一六例の遺体の顎関節部を解剖し、そのうちの二一例は小児、五例が成人であった。関節窩【下顎窩】内面は岩鼓裂【錐体鼓室裂 fissure petro-tympánica】となっており、岩鼓裂の後ろは顎関節の範囲に全く属していない。下顎頭はどのような動きをしても、岩鼓裂を圧迫することはない。関節円盤の後部は最も厚く約三・四mm、中央部が最も薄く約一mm、前部はややく約二mmである。関節円盤の後径は、下顎頭の前方運動の範囲に相当する。側頭筋、咬筋、外側翼突筋と関節は密接な関係にある。

関節円盤と下顎頭の運動は完全に一致するとは限らず、円盤の運動距離は短い。下顎頭の運動経路は様々である。関節円盤は力を受けるところが最も厚く、貫通することはない。関節音の発生は関節円盤と下顎頭の間接の不調和によるもので、決してお互いの分裂によるものではない。顎関節と筋肉は、異常な場合は、相互に影響しうる。

一九七九年、徐桜華が「咬合と顎関節の骨性構造形態間の関係」を発表する。著者は、一〇〇個の頭蓋骨をその咬合型に応じて正常咬合群・過蓋咬合群・反対咬合群に分け、関節窩の深さ・斜度・内外径・前後径、下顎頭の内外径のみは三二例、二ヶ所に認められるもの一一例、四ヶ所に認められるもの四例であった。すべての弁膜はいずれも袋状を呈し、弁孔は心臓に向かって開いており、単弁と双弁の二種類がある。単弁は比較的小さい。

著者らは弁膜と静脈管直径の関係に基づき、両側口角部から鼻根部に至る三角区域内の感染の際は、顔面部を当然慎重に処理すべきであることを主張する。ただし、口角部より下部は、発達した双弁が多く見られるため、感染源が血流を逆流し海綿竇【海綿静脈洞 cavernous sinus】に至る可能性は明らかに減少する。

5. 頬部脂肪体の解剖

一九八一年、謝文揚、張奎啓は「頬部脂肪体の解剖学的研究」を発表する。著者らは遺体頭部標本五〇例を解剖した。そのうち全頭標本は一八個(三六例)、半側頭標本は一四例であった。咀嚼筋の間隙にある一つの咀嚼脂肪塊があり、それは一個の体部と、体部より伸びて頬突、翼突、翼腭【口蓋】と顛突【側頭】から構成される。

6. 顎外【外顎】動脈の解剖

一九八二年、袁祥民らは「外顎動脈の主要分枝の計測」を発表する。著者らは二一遺体で外顎動脈の主要分枝と浅

側頭動脈の間の距離的計測および外頸動脈主要分枝基部の血管外径の計測を行った。計測の過程で、筆者らは一三例に主要分岐があることを発見した。一三例のうちの八例は舌動脈と顎外動脈、四例は舌動脈と上甲狀腺動脈、一例は顎内動脈と顎外動脈が主要分枝である。また、一個体では左側顎内動脈と顎外動脈が同一平面上に出ていることを発見する。

7. オトガイ孔の位置的研究

一九八二年、張紀淮らは〈中国成人一〇〇〇例の顎骨オトガイ孔の観察〉を発表する。この論文は成都地区で収集された成人顎骨一〇〇〇例のオトガイ孔の観察を行った。

(1) オトガイ孔中心部とオトガイ隆起 [mental protuberance] までの直線距離

男性の平均値二八・七二±二・一六mm、女性の平均値二七・五五±一・八四mm

(2) オトガイ孔の上下的位置

国内外の常用される参考書の記載…成人のオトガイ孔は下顎下縁から下顎歯槽縁の中間に位置する。筆者らは下顎オトガイ孔の位置は下顎下縁と下顎歯槽縁の中間ではなく、中点よりも上方に位置すると述べている。筆者と王翰章らを得た結果は一致している。

9. 顎内動脈【顎動脈】の解剖

一九八三年、張奎啓は〈顎内動脈の応用解剖〉を報告する。筆者は一五例の顎内動脈(成人四九例、児童六六例)を通常通り解剖し、一〇〇個体(二〇〇例)の成人頭蓋骨の翼状上顎結合の高さを計測した。

成人顎内動脈の起点位置…【下顎骨】関節突起頸部後方〇〜一〇mm、平均三・二七±一・七九mmで、頬骨弓上縁を通り浅側頭動脈までの距離は二二〜四四mm、平均三二・五五±五・二二mmである。…下顎骨水平面までの垂直距離は二七〜五四mmで、平均四一・五三±五・七九mmである。顎内動脈が外側翼突筋の浅部【外側】を通る場合は一〇三例で、総数(一一五例)の八九・五%を占める【日本人の場合でも、外側を走行する場合が多いと言われている】。外側翼突筋の深部【内側】を走行する場合は一一例、九・五七%を占め、外側翼突筋内部を貫通するのは一例のみ(〇・八七%)である。

顎内動脈が下歯槽神経・舌神経の浅部【外側】を走行する場合が一三例で、総数(一一五例)の九八・二六%である。下歯槽神経と舌神経の深部【内側】を走行するケースは二例、一・七四%である。

顎内動脈の多く(七二・九七%)は頬神経の外側を走行し、少数(二七・〇三%)頬神経の内側を走行する。顎内

(3) オトガイ孔と下顎歯の位置的關係
たとえ男性あるいは女性でも、オトガイ孔の位置は、多くは第二小臼歯【の根尖部】に一致する。その次に多いのは第二小臼歯と第一大臼歯の間に位置する。

(4) オトガイ孔の形状

卵円形のものが多いが最も多く、男性の九五・七七±〇・四九%、女性の九五・六七±一・一七%を占める。その次に多いのは円形で、不定形をとるものは最も少ない。

(5) オトガイ孔の大きさ

横径:男性の平均値三・五九±〇・二mm、女性の平均値三・二七±〇・五mm
縦径:男性の平均値四・八九±〇・三mm、女性の平均値四・六八±〇・七mm

(6) オトガイ孔の方向

観察の結果、後上方に向かうものが多く、男性の八五・八二%、女性の八七・〇〇%を占めている。次に多いのは後方に向かうもので、上方に向かうものが最も少ない。

8. 副オトガイ孔の研究

二〇〇〇例の標本のうちで、副オトガイ孔の認められたものは六一例、三・〇五%である。

動脈の起点から頬骨弓上縁平面までの距離は五九・一六±六・四六mmである。浅側頭あるいは甲狀腺動脈經由の挿管時、これらの数字的データは挿管行為の深度の参考とすることができると指摘した。

10. 口腔顔面部における感染拡大の解剖学的研究

一九八四年、張奎啓らは〈口腔顔面部における感染拡大の解剖学的要素〉を発表する。口腔顔面部の感染拡大と口腔顔面部筋膜間隙の交通、リンパ節の分布とドレナージ【排泄】、顔面静脈の交通および静脈弁の欠如は密接に關係する。前記の点については、直ちにその三つの観点から研究が行われると指摘した。

顔面静脈・顔面静脈一〇〇例の観察結果によれば、顔面静脈と眼角静脈、下眼瞼静脈、深顔面静脈などが合流する。顔面静脈縦断面観で、静脈弁を有するものは二五・三〇%、そのうち口角部〜下顎下縁までが二〇・四八%を占めていた。静脈弁の位置は鼻翼レベルまでの高さである。弁膜は新月型で、多くは単弁である。

口腔顔面間隙の感染は三種の拡散様式によっており、直接蔓延する場合、リンパ節を介して拡散する場合、血流を介して拡散する場合である。

【未完】

【報告】

山東大学訪問交流記

中国歴史紀行(1)

学校法人昌平齋副理事長 緑川浩司

二〇一〇年八月。日本で記録的猛暑が続いた今夏、孔子の故郷がある山東省を訪問する機会を得た。本学は建学の精神を孔子の教えとしていることから、韓国において斯学研究が最も盛んである「成均館大学校」と姉妹校関係にある。この度、そのご縁によって山東省済南市にある山東大学を訪問することとなった。山東大学は中国の重点大学で、最も古く設立された伝統校である。

本学では訪問団を組織して、八月二八日、成田国際空港を発ち、一路山東大学を目指した。山東大学がある済南市へは北京からさらに汽車でいく予定であったが、北京首都国際空港には夜遅くに到着したため、北京市内のホテルに一泊した。

翌二九日の朝、中国の新幹線で北京から済南市へ行く

予定であったが、グリーン車まで満席。仕方なく、夜十時の飛行機を予約し、空き時間を利用して北京郊外にある「万里の長城」へ行くことにした。

私が海外に初めて出たのは二〇〇八年。それまでは海外に出ることに抵抗感があり、その時も出かけることに非常に迷ったものだ。訪問先は上海だった。中国は私が想像していた印象とは全然違ったものだった。中国の悠久な息吹を感じる事が出来なかったのである。だが今回は違った。北京郊外の万里の長城へ行く途中、あちこちに見えたのは、風雪に耐えた長い歳月を物語る古建築物であった。私が長らく感じたかった中国とはこういうものであった。

万里の長城は、中国最高の観光地だと言われている。

外国人ばかりか中国人に尋ねても、最も行ってみたいところとして、この万里の長城を挙げる。なぜであろうか。毛沢東が「万里の長城に達しない者は、立派な男ではない。(不到長城、非好漢)」と語ったからなのであろうか。(不到長城、非好漢)と語ったからなのであろうか。宇宙飛行船アポロの飛行士アームストロングが、月からみた地球最大最長の建造物だといったからか。あるいは長城に民衆が受けた苦痛の現場を自分の身をもって感じたいからなのであろうか。

今回、長城との初めての出会いで感じたことは、万里の長城は矛盾が多い所ではないかということであった。私が訪れたのは、万里の長城の中でも、烽火楼などの当時の原型をとどめる八達嶺である。当時は何の装備もなしに数多くの民を動員し、人民の一生を犠牲にして築城に当たった。城を築くために命を捧げ、腹いっぱい食べることなく病気で死んだ人は数万人に達するという。言い伝えでは城を築く途中に死んだ人々の魂の泣き声や、夜な夜な聞こえるそうだが、私としては、万里の長城を、中国史を読む一つの教科書として見られれば良いと感じた。長城を作った目的は北方の遊牧民などの侵入を防ぐためである。しかし、長城の築造方法は無理な土木工事の典型であり、かえって王朝の没落を早める契機になったという。そして後に、封建文化の象徴ということ

で文化大革命当時、一部が破壊されたこともあった。そのような歴史の紆余曲折を受けつつも、今は中国旅行産業の先鋒になっている。だから万里の長城は、時代により多様な姿に変化してきたのであって、一面でのみ理解してはならないが、北方民族と漢族の権力競争の現場であったことは確かである。結局、強力な北方遊牧民と漢族との陣地争いが中国史の大きなトピックであると考えば、万里の長城はその歴史を見守った歴史の証人でもある。交通のアクセシビリティから訪れた長城ではあった



が、山東大学を訪れる前に中国の歴史に思いを致せたことは、相手への理解を深める絶好の予習の機会となった。再び北京市内に戻り、夕方に天安門広場を散歩した。天安門広場は、北京の中心に位置していて、百万人の軍隊が入って集会および行事を行うことができる、世界で都市の中にある最も大きい広場であるという。散歩を兼ねて歩いていると、たまに吹いてくるそよ風が二十数年前に起きた天安門事件は想像できないほど気持ち良かった。



中国史に思いを馳せた万里の長城や天安門を後にして、山東大学が位置している済南市へ向かった。済南空港へ着いたのは夜も更けた十一時頃であった。それにもかかわらず山東大学文史哲研究院の副院長一行がお出迎えに来てくださった。夜中、宿舎までの道中、お互いの紹介やらこれからの予定などについて語り合い、すぐに意気投合した。山東大学の副院長一行が帰宅したのは十二時も回っていたであろう。私は申し訳ない気持ちでいっぱいであったが、中国のとても温かい熱烈歓迎を受け胸が熱くなる思いであった。

翌日、山東大学の文史哲研究院を訪れ、これからの学術交流などについて詳細な打合せを行った。山東大学関係者によると、「山東大学は省都済南市にある大学で、一九〇一年に中国で二番目の国立大学として設立された。最近、中国政府により重点大学に指定され、二〇〇一年には中国の教育省により二一校の中国国内主要第一級大学のうちの一枚にも選ばれている。済南市は中国の東側の海岸地域であり、黄河流域でもあり、中国古代文化の発展に多大な貢献をした地域としても知られている。山東大学は三十の大学院部・大学院部から成り立っている。主に、哲学、経済学、法学、文学、歴史学、自然科学、技術工学、経営学、医学の九つの主要な分野

にさまざまな専門コースを設置している。大学学部では九三種類のプログラムを受講することができ、修士課程では一九九種類、博士課程では一一八種類のプログラムを受講することができるようになっていた。そのほかに博士課程後のプログラムなども受講することができる。また、法律、ビジネス経営、技術工学、診療医療、公衆衛生、歯学、公共管理などといったそれぞれの分野における専門修士のプログラムの提供も行っている。学生数は合計九万人にのぼり、そのうちの四万五千人が正規制であり、一万人が大学院の学生である。また、留学生の方も千人近くいる。山東大学は、世界に対して非常に開かれた大学として知られていて、ここ数年の間、山東大学は教育協力のために国際的なネットワークを拡張してきた。それにより、世界四十カ国以上の五十以上の大学と交換留学の協定を結んできて、学術協力の分野においても活発な役割を担っており、世界中にある百校を超える教育機関・研究機関と学術交流をしている。留学生教育についても重要な教育的な役割を担おうとしており、一九八〇年以来世界五十カ国以上の国から五千人を越える留学生の受入を行ってきた。」との説明があった。

打合せには、山東大学側からは、文史哲研究院傅院長を始め、宋開玉副院長、巴金文書記、杜澤遜教授、西山

尚志講師と記録係員や接客係員などが出席した。

打ち合わせでは、まず私から本学の歴史を始め、建学の理念そして現在の目標、それから同時代を歩んで来た両大学の共通点などを話した。次に、傅院長より山東大学の歴史そして一般的な紹介がなされ、相互の理解を深めた。なお、本学の東洋思想研究所の松岡幹夫副所長から本研究所の紹介がなされた。続いて、傅院長より文史哲研究院の紹介があり、具体的な学術交流の方法などに議論が及んだ。専門の議論となると、両大学関係者は意気投合し、有意義な提案がなされこれからの両大学の学



術交流の展望が見えてくる思いであった。長くない訪問の日程ではあったが、このような交流が出来たことは、両大学の真心が伝わったからこそであったと思う。

打合せ後、文学部の前にある「孔子像」の前で記念撮影をした。

大学を出た私たちは、山東大学文史哲研究院の先生のご案内で、詩聖杜甫を始め、清代まで千年以上にわたり数多くの詩人や文人にたたえられてきた美しい済南の景観を満喫した。

垂れた柳、湖畔に滑らかに揺れる木々の枝、涼風に踊る葉……。池に貞潔に咲く白い蓮の花は詩的興趣さえ呼びおこす。夕焼け時に、池の水平線へ穏やかな波紋を起す水面を眺めていると、いつのまにか夢心地になる。つがいの鴛鴦は仲良くささやいて、魚が幸せそうに泳ぐ中、遊覧船が悠々と過ぎ去っていく……。

泰山の麓に位置し、緑陰が豊富な泉水の都市である済南。ここには名泉の数が何と72ヶ所もあるという。それで済南を称して「泉城」ともいうそうだ。まさにそのとおりで、私が訪問した、いくつかの中国の都市の中で、このようにきれいな水に囲まれた都市は初めてであった。春秋時代斉国と魯国だったこの地域は、他の地域と

は異なり、外地の人々を排斥せず寛大な態度を取ったという。独特な中庸的気質を帯びているこの地は、歴代有名な文人がたくさん訪れたのも頷ける。

私たちは、72名泉の中でも断然一番美しいとされる天下第一泉「趵突泉」を訪れた。趵突泉の水は、年中常に摂氏18度程度を維持している。寒い冬には、水面上で水蒸気がゆらゆらと立ちのぼり、あたかも薄い雲霧層を形成しているようだという。魚は突き上がる泉水とともに跳ね上がったリ、沈んだりして、そのそばには美し



い彩色で装飾された楼閣があり、その柱と梁には派手な彫刻と絵が描かれていてあたかも人間界に神秘的な仙境を見るようだ。

夕方は山東大学の先生のご招待の晩餐会があり、私たちは盛唐の大詩人杜甫の研究者と一緒に千二百年以上を遡り、詩聖の名句「江碧（江碧鳥遼白、山青花欲燃、今春看又過、何日是歸年）」を味わってロマンチックな夜を過ごした。

華やかな宴会の翌日、文史哲研究院の院長を始め先生方々が、私たちを見送るためにわざわざ宿泊先にまで来てくれた。そして、私たちのスーツケースを自ら運んでくださり、待ち時間なしで済南の新幹線に乗ることが出来た。最後の最後まで手を振っていた先生たちの笑顔が非常に印象深く、今でも記憶に残っている。

帰国の日、フライトが午後だったので、午前中はホテル近くの紫禁城を見学した。紫禁城というのは北斗星の北側に位置した紫禁星が、天子が居住する所だということから由来したそう。北京の内城中央に位置する紫禁城は万里の長城のように、外国観光客より中国国内観光客の数が遙かに多いことにまたびっくりした。

紫禁城は、北京市の中心に位置した明清代の皇宮で、故宮の名で親しまれている。時間が十分ではなかったの

で細かく見ることは出来なかったが、韓国ソウルにある景福宮を何十倍に拡大したような感じだった。気になったのは、建物の名称などに書かれてある漢字と満州文字、異民族の共生は明代から清代にかけて建てられた紫禁城の歴史の証を物語っていた。総九千九百九十九間の部屋がある世界で最も大きい古代宮殿建築物は、建造された以来五百六十年という長い歲月の間、十五人の明の皇帝と九人の清の皇帝が一生を送ったそう。現在は百五万点の珍しい文物が展示・所蔵されているという。

今回の五日間の訪問中、私は中国の悠久の時間を行ったり来たりしたような、不思議な時を過ごした。だがそこで痛感したのは、歳月が変わっても、変わらないことは人と人の心の絆であるということだ。それは地域や国を問わずそれぞれの心に根強く育てられている。中国に多くを学ぶ素晴らしい山東大学訪問の旅であった。



【書評Ⅰ】

深い問いを触発する名著

松岡幹夫著 『日蓮仏教と池田大作の思想』(第三文明社)

東日本国際大学学長 石井英朗

松岡幹夫さんの最新作『日蓮仏法と池田大作の思想』(第三文明社・B5版・二五九頁)は、今日まで驚異的な発展をみせた創価学会の傑出したリーダーである池田大作先生の行動理念について、その本質的な概要を、情熱を秘めつつ一気呵成に仕上げたものといえよう。

松岡さんによれば、「仏教の実践哲学を構成する〈智慧〉〈真理〉〈慈悲〉の三側面を、創価思想は、現代的に価値論(智慧・生命論(真理)・人間論(慈悲)として展開する」(同上・二二頁)が、「慈悲において人間存在の社会的意義を規定する人間論」(同上)を主軸とした「池田思想は、創価思想の社会哲学的な展開である」(二四頁)とされ、そこに「近代を、超えよう」というより、生かそう」とする池田思想の獨創性を強く感じていた」(同上)とのべている。

瞑想・献身といった仏教形態の諸類型に対して〈活用の仏教〉と呼ぶべきである」(一八四頁)。

歴史的な検証と論点の優れた類型化の試みに成功した本書の説得的な展開は、格別の魅力がある。法華経や日蓮仏教の理解に乏しい評者には、コンパクトな体裁のうちにダイナミックでポレミックな本書のエッセンスに言及する資質に欠けるといふ反省を促されるほど、魅力にみちている。

しかしその魅力を感じる一方で、久しく西欧的な社会科学の認識論を身上としてきた私には、松岡さんの「問題は学問と仏教のかかわり方にまでつながるだろう。宗教研究一般に通ずる話なのだが、理性を超えた真理を奉ずる宗教思想の核心を、純粋な意味で学問的に把握しようとする態度には、そもそもかなりの無理があると言わねばならない」(二三頁)という立言には、立ち止まざるをえない。

「今、必要なのは、何よりも学問的合理性が自らを超え出る面を持つ仏教的合理性を尊重することである」(六八頁)といわれ、また「西洋諸国が壮麗な知識の体系を装備し、社会制度や科学技術を進歩させていった背後には、絶えず存在の事実を探究する理性の姿があったと言わねばならない。〈存在へ向かう理性〉こそ、西洋文明の核心である」のに対し、「東洋では、もっぱら宇宙的な当為の直観に力が注がれた。そこでは西洋とは逆に、当為が存在を吸収す

そして池田思想の五つの特徴として、①人間の全体性の復権を目指す、②自由自在の主体性を持つて生きる、③すべてを生かす哲学、④人間の無限の可能性を信ずる、⑤智慧に生きる、と一章を構成して解説する。

そして本書の主たる内容を形成し彩りを添えるものは、仏教(とりわけ法華経や日蓮の教え)と池田思想の基軸的な対応関係のように読みとれる。

著者は自らその内容を要約してつぎのようにいつてる。「人間は、宇宙の根源にある〈自由自在の主体性〉を体現して〈すべてを生かす力〉をあらゆる存在に及ぼす可能性を持つている。これは密かに大乘仏教の実践的理想であったが、全世界の民衆に開かれたものとして歴史に登場するのは創価学会の運動が初めてであり、従来からある自制・

る。自然のうちに秩序を見出すのではなく、秩序がそのまま自然なのである」(二二八頁)と松岡さんは東西思想をまとめている。

さらに、「宗教」と言う日本語は英語の religion の訳語とされ、この原義は〈再結〉である」(一八四頁)。「超越的な何かを信ずるという点で、あらゆる宗教は一致している。：信仰の基調は、超越者と人間が対峙する峻厳な関係性よりも、むしろ両者の根源にある生命的な律動にこそありと考えてよからう」(二八五頁)とも語られている。

松岡さんは、「西洋の形而上学的思考に見られる二項対立」をもって「物事を区別せずにはいられないという理性的思考の宿命的な限界」(三二頁)といわれるが、一方では現実的な俗世界において、真・善・美の法則や原理あるいは判断の基準などを理性的に考察検討するカントやヘーゲルなどのドイツ古典哲学の世界を、決して否定はしない。これは一見したところ矛盾しているように見える。だがおそらく、松岡さんは、人間は科学や倫理道徳、文学・芸術などの美的領域を超えた聖なる世界に参入する性向を強く保持しており、これを理性的に解明することは不可能だといっているだけなのであろう。

しかし、ほんとうの問題はこの谷間にこそあるのではないだろうか。思想というのは一定の体系性をもった対象認識

の内実であり枠組ではあっても、それ自身は論証可能な科学ではない。客観的現実世界の理性的認識である理論と、人間の社会的行動としての実践を媒介するものが思想であろう。

これに対し、人間の生活領域において多様なかたちをもって発現する聖なる対象としての宗教的世界をいわば媒介するものこそ、信仰といわれるものなのであろう。

信仰を理性の彼方に輝く星のごとくイメージしてきた私にしては、そこを松岡さんは上手く語り得ていないように思えたが、ともあれ、本書は私たちの知的関心を強く刺激して、さらに深い問いを触発してやまない名著であることだけは確かである。

松岡幹夫先生出版書籍

『日蓮仏教の社会思想的展開―近代日本の宗教的イデオロギー』

二〇〇五年三月、東京大学出版会、六二〇〇円（税別）

『日蓮正宗の神話』

二〇〇六年十二月、論創社、三九〇〇円（税込）

『現代思想としての日蓮』

二〇〇八年四月、長崎出版、二一〇〇円（税込）

『法華経の社会哲学』

二〇一〇年三月、論創社、二一〇〇円（税込）

『日蓮仏教と池田大作の思想』

二〇一〇年、第三文明社、一二六〇円（税込）

他多数

【書評Ⅱ】

松岡幹夫著 『日蓮仏教と池田大作の思想』（第三文明社）

本学東洋思想研究所准教授 先崎彰容

本学東洋思想研究所・松岡幹夫副所長の近著である本書は、池田大作創価学会名誉会長の「思想」を明らかにすることを目的としている。

創価学会に対する研究は、毀誉褒貶を含め多数存在している。しかし、と松岡氏は言う。「およそ従来の学会論は教団の社会的なあり方を問うものであって、学会の思想それ自体を検討する論調が極めて少なかった」（三三頁）。よって本書は、学会運動の歴史をとりあつかうのではなく、あくまでも池田名誉会長その人の、仏教者としての思想内容を明らかにすることを目的としている。

さらに、松岡氏は、自らの執筆態度にある制限をくわえている。

宗教学会の研究方法が科学的・実証的であることを追及するあまり、宗教の根幹である信仰の持つ意味を等閑にし

ている姿勢に松岡氏は疑問を投げかける。そして宗教を論じる以上、「仏教研究における理性の役割は、仏教の真理自体を批判することではなく、もっぱら仏教が心理を説明する際の論理的整合性を検討するにとどめるべきである」（十五頁）と指摘するのである。では具体的に、池田大作名誉会長の思想的特徴とはどのようなものなのだろうか。一言で言えば、それは「人間論」であると松岡氏はこの書で言う。人間の様々な活動のうち「理性」が突出した西欧文明とは異なる「人間の全体性の復権を目指す」のが第一の特徴である。人間生命の調和的な全体性を回復すれば、理性もまた野蛮を止め、人間生活に役立てることができるからだ。そのとき私たちは、「自由自在の主体性を持つて生きる」ことができることになる。

もちろん、私たちの眼の前には様々な苦難・宿命がある。

しかしそれを乗り越える力をくれるのが「人間革命」の思想だと端的に松岡氏は指摘する。個人における人間革命＝幸福をめざす行為が、ひいては人類全体の幸福＝人間革命につながる……そのために「智慧」を用いること、これが社会哲学という分野をつくってゆくのである。

ところで、本学との関連で特筆すべきなのは、松岡氏が池田名誉会長の思想を考察する中で、人類の知的遺産「孔子」への注目を促している点であろう。本学の建学の精神である儒学、なかでも孔子について松岡氏は次のように語っている。

孔子は「民はこれを由らしむべし。これを知らしむべからず」と説いた。民衆を政道に従わせることはできてもその内容を知らせるのは難しい、といった意味に取れよう……孔子の理想は、現代の民主主義者と同じく人民の幸福の実現にあった……したがって孔子は、彼が生きた状況の中で人民の幸福を願い、智慧を尽くし、その時代と場所において、あるべき政治の道を示したと見るべきである……智慧の社会哲学では、このように見ることで古今の叡智を尊重し、その真価を光り輝かせていくのである。(六一頁)

のではなくて、執着を明らかに切り切る境涯になればよい」(一六〇頁)ということであり、池田名誉会長の言葉をかれば「自他とも幸福」に生きる人生を教えてくれるのが法華経である。

その実践的行動は、創価学会の反戦平和活動(ベトナム反戦平和運動など)に端的にあらわれていると松岡氏は主張する。創価学会の運動は、まさしく「過去に類例を見ない性格を持つと言わねばならない」(一八四頁)のだ。それは従来の「宗教多元主義に新たな人間中心の観点を注入する」(一九四頁)画期的運動なのである。各宗教団体との関係も、よって人道的見地からの競争ととらえられる。どの宗教も同じであり、切磋琢磨すべきなのである。池田名誉会長は次のように言う。

仏法の本義は、一言すれば、人間宗、ともいふべき、人間生命の尊重の思想だからだよ。(二二〇頁)

この立場から、池田名誉会長は、ベトナム戦争反対運動はもとより、日中国交正常化提言を行い、モスクワ大学から名誉博士号を授与され、さらにキューバではカストロ議長と会談を行うなど世界平和と万人の友たろうとしてきたと松岡氏は強調する。「戦う寛容主義」(二二五頁)者である

ところで、以上のように池田思想の核心を明らかにした本書は、つづけて創価学会への一般的イメージおよび批判を一つ一つ誤解であると解説を施してゆく。生老病死に苦しむ人間は、にもかかわらず執着にとられない「すべてを生かす主体」(一三四頁)になることができる、この全体的人間性への肯定的な評価が、池田思想を支えていると松岡氏は主張する。

創価学会は、第一代会長牧口常三郎・第二代会長戸田城聖を経て、現在三代目池田大作名誉会長とつづいている。戦前、投獄されていた戸田は、獄中での思索を重ねた結果、「仏とは生命なんだ!」「それは宇宙生命の一実体なんだ!」という悟達を得た。それは開放性の思想である。その戸田の思想を、人間を中心とした「大我」の思想に鍛えたのが池田名誉会長である。この言葉は、人間個人の中に宇宙の生命を抱き込むことで、「自由自在の主体性」を得ることなのだ。「すべてを生かす主体」とは、この自由自在の境地に立つ人間のことであり、しかもこの可能性はすべての人に開かれているのだと思われる。

さて、本書後半は「現代仏教と池田思想」「人間のための宗教へ」の二章である。まず前者では民衆に親しみやすく、すべてを生かす法華経の特徴が浮き彫りにされる。戸田第二代会長の言葉によれば、それは「執着を離れさせる

日蓮の教えは、「反人間主義」への戦いであった。それを「生命」「人間革命」という現代人に分かりやすい言葉に置き換えたのが歴代会長であり、さらに松岡氏は「自由自在の主体性」という言葉に置き換え、本書を貫く思想として強調したものと思われる。池田思想をまさに「思想」として、虚心坦懐に読んだ静かな主張の書、静かな思想との対話を聞くことができる著作である。

先崎彰容先生著

『個人主義から自分らしさへ』

二〇一〇年五月、東北大学出版会、二九四〇円(税込)

本書は、福沢諭吉・高山樗牛・和辻哲郎の研究を基本に、山路愛山・坪内逍遙・石川啄木・三木清も含めた近代日本の思想家を取り扱ったものである。個人の積極的参加による国民国家形成の物語(近代的な個人主義)も、マルクス主義の世界観も今日、人々の魅力を必ずしも掻き立てない。その時、新しい思想史像を創るキーワードは何か。それを著者は「個人主義」から「自分らしさ」への転換であるとし、今日の私たちの課題は、戦前の思想家もまた取り組んだ問題だったと主張する。高度な実証に裏打ちされた個別研究が、最終的にたどりついた思想史像とは……。若手研究者による新しい近代日本思想史像構築の試み。

【書評Ⅲ】

谷口典子著『福沢諭吉の原風景―父と母・儒学と中津』（時潮社）

本学東洋思想研究所准教授 先崎 彰 容

現在、福沢諭吉に関する研究は数え切れないほどある。だが、本書は福沢諭吉の父との関係に特に注目し、福沢の全思想体系を支える「原風景」だとした点に特徴がある。「人誰か故郷を思わざらん」という故郷中津への福沢の思いが、啓蒙思想家として世に認められた後にも大きく影響を与えていると筆者は考えているのである。我々は、一般に諭吉を見る時、啓蒙思想家として「ひとくくり」にして見ており、そこには西洋思想一辺倒の諭吉の姿しか描いていない。それは二十歳にしてオランダ語を学びはじめ、英語に通じ、西洋文明の移入に最も功績のあった諭吉の姿からは当然のことであろう。

しかし、人の価値観や人格形成、精神文化を形づくっていくのは二十歳までだと言われている。すると、二十歳で大阪の緒方洪庵の下、蘭学を学びはじめるまでに、諭吉の

人間形成はすでに出来上がっていたと考える方が妥当である。その意味において、我々が諭吉の諸説を分析する前に、それらのもとに流れている「精神・思想」にせまっておくことは大変に重要なことだと筆者は主張する。

この著の副題にあるように、諭吉の原風景をさぐっていく上でのキーワードは、ふるさと「中津」と「儒学」であろう。中津も儒学も二十歳になるまでの諭吉に多大なる影響を与えてきた。その両者ともが、諭吉の最初の国民向け出版物、啓蒙書であるところの『学問のすゝめ』に吐露されている。我々はその文中の文言に惹きつけられはするが、それを書くに至った諭吉の心情に思いを馳せることはない。そこに筆者は迫ろうとしたと思われる。それは二十歳まで育った「中津」が諭吉に与えたものであり、母から、そして物心つく前に他界した父百助から受けたものであつ

た。中津は幼い頃から成人に至るまで諭吉に「身分制」というものを骨身にしみるほどたたき込んだところであった。その下で不遇な一生を終えた父への思いから、「身分制は親の仇」ともなった。又、父百助は、儒学者とも言えるほどの教養を持っており、その家庭での態度は儒者風で、家のすべては儒学者としての父のもとにめぐっていたという。それは父の死後も全く変わらずに、母によって仕切られていたという。当然諭吉のアイデンティティーの形成にはこうした価値観が大きく入り込んでいた点に筆者は特に注目を促す。実際に諭吉も一四才からは儒学をしっかり学び、「みっちり仕込まれていた」という。諭吉自身も「儒学者の前座ぐらいにはなっていた」と言っている。従って、二十歳までには、儒学の経典『四書五経』をみっちり学ぶとともに、『左伝』などは十一回も読み返したといっている。しかもそれが十三・四才の最も多感で、吸収力の大きい時になされたということ。は、諭吉の深層心理に、人格及び価値観の形成に多大な影響を与え、アイデンティティーの形成となったであろう。その後、二十歳にして緒方洪庵の下をたずね、適塾においてみっちり蘭学を修めたのである。また筆者の強調したい今ひとつの論点は、故郷への理屈を超えた愛情、その非合理的な部分、福沢に「愛国の情」（十九頁）をもたらしたという点である。筆者が『学問のすゝめ』あるいは『通俗

国権論』などにおける、個人と国家の関係、つまり日本国家を支えるためにこそ、福沢は個人の「独立自尊」を求めたのだという主張を、本書では随所で見ることがができる。

後半のⅡ部では、いわゆる儒学的伝統と近代化論という、古くから注目されてきたテーマが今一度検討されている。すなわち徳川時代においては、唯一の官許の学問「朱子学（儒学）」のうちに、すでに啓蒙思想を受け入れ近代化に向かうような素地が出来上がっていたということが、「徳川の遺産」として述べられている。諭吉が『学問のすゝめ』で強く訴えている機会の平等は、儒学における崇文思想ともあいまって、すでに徳川の世においても社会的流動性の高さとして欧米及び他のアジア諸国の中でも群を抜いていた。九州の「中津」にはその風が及んではいなかったのかもしれないが、人々が啓蒙思想を受け入れる素地は十分に備わっていたという。又、自然科学的なとらえ方も儒学の内より生まれていた。近代化、産業化を促すものも儒学他からくる経済倫理観として庶民から農民に至るまで持っていた。それらのことが日本の儒学の特徴として分析されている。さらに仏教思想や心学運動、二宮尊徳の思想などからもこれらにせまっている。これまでの研究蓄積に対する言及にやや欠けるところがあるものの、福沢の思想を儒学との関係からとらえるにとどまらず、「原風景」＝父母との関係から捉えたのは注目に値するものといえよう。

【活動報告】

【平成二二年活動報告】

平成二二年の東洋思想研究所、ならびに儒学文化研究所の主な活動は、次の通りとなります。

一月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議（研究論集『儒学文化』の編集）

二月 論語素読教室

論語素読教室反省会及びお茶会（―家庭や教育に論語をどう生かしたらよいか―）

教養講座（古典論語を読む―第八回―価値観混迷の現代社会と論語―）

研究論集『儒学文化』発行

研究論集『東洋思想』発行

三月 多久聖堂・東原摩舎・郷土資料館視察及び研修

（佐賀県多久市において、市長及び資料館館長との学術交流）

儒学文化研究所にて、カリキュラムの検討

四月 湯島聖堂孔子祭出席

論語素読教室開講

第一回孔子祭実行委員会

（基調講演、シンポジウムのテーマの検討）

儒学文化研究所・東洋思想研究所合同定例会議

五月 論語素読教室

第二回孔子祭実行委員会

（翻訳の担当及びシンポジウムの進行等に関して）

東洋思想研究所准教授・先崎彰容著『個人主義から

〈自分らしさ〉へ』出版

六月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議（孔子祭に向けて）

孔子祭（孔子祭式典・基調講演 国立台湾大学文

学院院長 葉 國良先生・国際シンポジウム『東洋

の人間観』

教科書『学生と学ぶ論語の章句』発行

（『論語』の中より、特に学生にとって必要と思える章句、及び社会人となつてからも大切とされる章句を選出）

教科書『学生と学ぶ論語の章句』発行

本学東洋思想研究所副所長・松岡幹夫著『法華経の社会哲学』出版

論語素読教室会報誌『修報第十五号発行』

一般社会人、学生による「私の好きな論語の章句」発表

七月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議

論語素読教室反省会及びお茶会

（―学生との交流及び鎌山祭への参加について―）

八月 客員教授李基東先生による集中講義に伴い、会食及び交流会

東洋思想研究所准教授・先崎彰容著『高山樗牛』出版

二八〇九月一日、山東大学との学術交流会旅行

九月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議

教養講座（仏陀の国・ヒンズー教の国・インドの現在）

十月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議

（創刊号『研究東洋』の編集会議）

論語素読教室鎌山祭参加及び茶話会

（―鎌山祭参加学生によるお茶の点前での、素読教室参加者との交流―）

十一月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議

本学儒学文化研究所所長・谷口典子著『福沢諭吉の原風景―父と母・儒学と中津』出版

いわき市「麦の芽会」との研究交流

国際基督教大学シンポジウム『東アジアにおける

「礼」と「楽」―東アジア共通の教養として―』副学長及び先崎研究員出席・小島康敬アジア文化研究所所長と会合

本学東洋思想研究所副所長・松岡幹夫著『日蓮仏法と池田大作の思想』出版

十二月 論語素読教室

儒学文化研究所定例会議

東洋思想研究所定例会議

東洋思想研究所に東北大学大学院日本思想史研究室・佐藤弘夫教授来校、研究交流会開催

【論文英文要約】

The destination of the soul :Shimizu Syunryu's view of life and death

MOTOMURA Masafumi

In this article I examine Shimizu Syunryu's view of life and death. Studying this theme, I especially consider the relationship of the controversy between Confucianism and Buddhism in the 17th century.

At first the crucial issue in this controversy was how to live and die in this world. In the mid-16th, however, the view of death and the after-life became new issue in this controversy. In this situation Confucian thinkers criticized Buddhist view of life and death, and Buddhists did also criticize Confucian view of life and death. Moreover, there appeared some people who came to think that the soul disappears after-life, criticized both Confucianism and Buddhism. Shimizu Syunryu had the same view.

Shimizu Syunryu thought that the important point was the destination of the soul. He argued the immortality of the soul. For, he argued, many people didn't mind the destination of the soul in the mid-16th century and they were falsely influenced by the idea that of the soul disappears after-life.

Thought of kou (孝) and Cultural Difference of Japan, China and Korea.

TANIGIUCHI Noriko

To date, Japan owed social rule and ideal moral standard to Confucianism. In the Confucianism, the backbone of universality is "Kou (孝)", that shows universal ethics to "Jin (仁)". Countries in East Asia, ie Japan, China and

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。

controversial issue. Norinaga's primary criticism was to interpret Japanese classics 古事記・日本書記 to suit their own purpose by Confucian scholar. Norinaga said that true historical facts (「事」) were written in the books, so people should accept all things without doubt. In conclusion, The principle point in Naobinomitama Ronso is to clarify differences between facts and interpretation.

Korea, have own individuality; therefore, their fundamental social rules are not necessarily the same. I noticed the reason in the light of “Koukyou (孝経)”, “The Analects of Confucius”, “The Book of Mencius” and “Raiki (礼記)”. My considerations are as follows: In China and Korea, the thought of Kou is very strong, the social system itself was based on the principle of “Kou (孝)” as backbone, and their fundamental social rules were “rules of kinship”. Moreover, “Kou (孝)” was value-rationalism-leaning. In contrast, in Japan, “Kou (孝)” was accepted as purpose-rationalism, and also became “fundamental rules of Enyaku (縁約)” as fundamental social rule. Moreover, it became more important as an element of “Chuu (忠)”. It shaped “Ie (いえ)” and lead to subsequent “Japanese Management”. With these individualities in mind, I seek the way of restructuring “kou (孝)” as universal value, which is beyond “time” and “space”.

Edo orthodox Neo-Confucianism and the modern times

SENZAKI Akinaka

Studies of Edo thoughts are centres on anti-orthodox Neo-Confucianism thinkers, such as OGYUU Sorai and ITO Jinsai.

However, I mainly argue the Neo-confucianism they negatively research in this essay. I adopt a special research method here. In other words, I do not directly deal with Edo Neo-Confucianism because I specialize in history of modern Japanese thought. I discuss two postwar thinkers, MARUYAMA Masao and ETO Jun who studied Edo thoughts, and clarify it how they evaluated Edo thoughts.

I elicit the difference of the two thinkers above on the evaluation of neo-Confucianism, and thus clarify how they evaluated post war Japan.

Title: The controversial issue in Naobinomitama Ronso

M I Z O N O Y u j i

Summary:

The article reexamines Naobinomitama Ronso (the debate about Naobitama). Naobitama(直毘靈) is a book about the kodō(ancient Way) theory of kokugaku (National Learning). It was written by Motoori Norinaga (本居宣長). In this book, he criticized dao (道、Chinese philosophy) and discuss the advantages of shinto (神道, the indigenous spirituality of Japan and the Japanese people). Therefore It had lead to many fierce arguments between Kokugakusya (a scholar of kokugaku) and Confucian scholar from the late 18th century to mid-19th century).

Previously, this controversial issue was considered to conflict between Kami in kokugaku and dao in Confucianism. In this article, I have reviewed this

研究 東洋 創刊号

刊行日 2011年2月20日

発行 東日本国際大学出版会

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・FAX (0246) 21-1662

編集 東日本国際大学 東洋思想研究所・儒学文化研究所

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