

研

究

第二号

東

洋



発刊によせて

『研究 東洋』は、昨年度、本学儒学文化研究所と東洋思想研究所の研究成果を、新たな形で世に問うために創刊された。より広く、国内外の研究動向を視野に収めつつ、最新の研究成果の発信を目指して創刊された『研究 東洋』創刊号は、幸いにも広く反響を得られる結果となった。儒学を建学の精神とする本学の基本理念を踏襲しつつ、時代の課題と要請に応えるために研究領域を広く東洋思想全般に求め、学内外の研究者の成果を盛り込むことで、一定の成果を挙げたものと自負している。

儒学を始めとする東洋思想は、その歴史も永く、かつ広大にして深淵である。アジア圏には数多くの国々、様々な人種・宗教・倫理そして固有の歴史が存在する。それらアジアの伝統的叡智を、一朝一夕に学び尽くすことはできない。また日本国内に限ってみても、古来より独自の文化・思想を育んできた歴史がある。われわれ日本人は、今一度、アジアと日本の文化と思想を振り返ってみることが求められていると思う。まずは、日本の歴史を知り、日本人の心を理解すること、またアジア諸国との歴史的な交流の軌跡を丹念に辿りなおすこと。こういった知的な営みは、急速に変化を遂げる時代情勢からすれば、ともすれば迂遠で、遅々とした歩みに見えるかもしれない。しかし自らの住んでいる国の歴史や文化を、またアジアのそれを大事にしなれば、われわれのアイデンティティーは見失われ、真に新しい創造もなしえないだろう。グローバル化の世界を生き抜くためには、様々な主義や主張を、自分の力で判断し、取捨選択する精神の基軸を必要とする。それは安易に得られるものではなく、決してない。

この『研究 東洋』が、本年もまた、多くの研究者の協力により発刊されることを心から喜びたいと思う。第二号が、東洋思想の学術研究に微力ながら貢献することができれば、これにまさる喜びはない。

平成二十四年三月吉日

東日本国際大学
東洋思想研究所長

松 岡 幹 夫

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要 第二号 二〇二二年三月

発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」…………… 1

■特集①…山東大学設立一一〇周年記念学術活動・第四回中韓日国際学術シンポジウム

日本側発表論文

緑川 浩司 3・11東日本大震災と儒学の復興…………… 4

水田 健 グローバル化の時代における東アジアの倫理秩序…………… 16

松岡 幹夫 仏教の平和アプローチ…………… 27

—池田大作講演「平和と人間のための安全保障」に即して—…………… 27

山本 修一 仏教から見た科学技術の抱える課題…………… 60

片岡 龍 儒学の限界と、3・11以後の新たな人間像を考える手がかり…………… 72

—日本における『論語』の読まれ方から—…………… 72

シンポジウム報告…………… 85

グローバル倫理秩序と東アジアのリソース

—第四回中韓日国際学術シンポジウムを振り返る—

■特集②…東日本大震災関連企画講演シリーズ

第二回 日本人の災害観

基調講演 末木文美士…………… 97

講演概要

■御退官にあたって■	104
谷口典子先生御退官の辞「退職を迎えて」
■論文■	
谷口典子 蓮如における道徳の導入と「孝の思想」
高橋恭寛 中江藤樹における「持敬図」変容の問題
128 107	
■翻訳■	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【IX】
145	
■書評■	
片岡 龍・金 泰昌編『公共する人間1 伊藤仁斎』
末木文美士著『日本仏教の可能性 ―現代思想としての冒険―
(評者 谷口典子ほか)
162 159	
■活動報告■
165	
■論文投稿規定■
166	
■論文英文要約■
167	

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所

■特集①…山東大学設立一一〇周年記念学術活動・第四回中韓日国際学術シンポジウム

3・11 東日本大震災と儒学の復興

学校法人昌平覺副理事長
東日本国際大学東洋思想研究所教授 緑川浩司

- 一、昌平覺学園と儒教の伝統
- 二、震災被害の危機感と信頼感の賦与
- 三、〈大義と大和〉精神の実践
- 四、大成殿の復元（計画）

一、昌平覺学園と儒教的伝統

中国古代、戦国時代の孟子（BC三七二―BC二八九）は、夏殷周の三代から庠序学校は人倫を明るくすること、と言った。私が韓国の成均館で奉審を行った時、大学の講義室として使われた所に書かれた懸板の名称も明倫堂であった。人倫とは、人と人との関係を言うことであるが、人が互いに信頼し合う対人関係を意味する。言いかえれば、人間の社会性を拡充していく教育を行う所が学校である。ここで言う社会性とは、自分自身だけを考えるのではなく、

他と交わり、共に生きていく生き方の態度としての徳性というのである。また庠と銘打ったのは、年配の方を養うという意味であり、民が目上の者を敬うようにすることである。そして校とは、民を教化するという意味であり、民が六徳（知仁聖義忠和）と六芸（礼楽射御書数）を理解できるようにすることである。郷学与国学の名義は異なるが、その教を起す意味の根本には、全ての人間の倫理を明るくし、五常の順序（五倫）を正しくすることである。人が人間になる悟りは、人倫にあるためである。『大学』での「明明徳も、人間の徳性を明るくすることで、仁義と和諧の精神を拡充していく。堯舜の徳治もやはり徳性と德音の自発性を鼓舞させる政治である。」

現在、東日本に位置する福島県いわき市にある東日本国際大学は、その建学精神を儒学理念に置いている。その前

身は、一九〇三年（明治三十六年）に、開成中学から独立した開成夜学中学校であり、創立者は開成中学校長を兼任した田辺新之助先生である。そしてその夜間中学が今日の昌平聳学園（東日本国際大学、いわき短期大学、附属中学校、幼稚園）である。

日本で儒学を建学の精神とする昌平聳の学校は、一八六九年（明治二年）に設立された昌平坂学問所からである。同じ年の六月十五日、昌平聳を大学とし、開成学校と医学校を付属として置いた²。そして翌三年には昌平大学に、その後五年に、政府の大学令発表により、東京帝国大学に改称されることとなった。その場所は神田相生町であり、現在の昌平橋の付近である。そしてその建学の理想が、昌平聳精神である（大和心）を土台としたものである。その校主七人の中の一人である田辺新之助先生は、佐藤一齊先生の門下生として、儒学とともに陽明学等を学んだ。彼の業績には開成中学の教育指導として有名な、修為要領十七ヶ条の第一条もやはり人間の貴い悟りは、外物にあるのではなく、自身の心を考えることである³。

開成の意味は、『易経』繫辭伝の「開物成務」から取られている。昌平の二文字は、孔子の故郷である現在の山東省曲阜県の昌平郷から取っている。日本では孔子を祭る大成殿がある場所を昌平と呼んだ。すなわち昌平とは、国運

を昌盛にし、平和で幸運が育成されるという意味である。東京帝国大学が本郷に移転した跡には、現在、孔子廟そしてその杜内には、約三〇〇年間江戸庶民が愛した神田明神の杜がある⁴。

自然界の異変は、天変と地異による不幸な出来事である。天変とは時間的な災禍であり、地異とは、空間的に生まれる災害である。こうした災害は、風水害、地震、火災等の現象として、人間の目の前で起きる。その中でも地震は、前もって予想すらできない大災害であり、私たちが住む地上での道路、港湾、河川、農地、山林、その他施設が、天然現象により災害を被る。人間社会では、こうした災難の後には互いに安否を気遣うことが人之常情である。

このように昌平聳が儒学的伝統を継承し、今日に至れたのは、すべて、前理事長である田久孝翁（一九二一—二〇〇九）の刻苦の努力によるものである。彼は一九六四年、学校法人昌平聳（いわき短期大学）を建設後、理事長に就任し、一九九四年、東日本国際大学を開設、二〇〇〇年、同大学附属昌平中高校を開校させた。また、一九八二年社会福祉法人昌平聳を設立し、児童養護施設と老人保健施設、社会福祉センターを運営しながら、昌平聳精神の儒教的伝統を現代化させることに賢信した。一方、田久先生は一九八九年六月二二日、学内に大成殿落成を記念し、孔

子祭を開催させたが、これには、七七代の直裔である孔徳成先生が来学し、大成殿の掲額を執筆された縁によるものである。

大成殿の中には、孔子像と共に四配像（顔回、曾子、子思、孟子）を祀っているが、不幸にも今回の大震災により破損し、復元作業が避けられなくなった。

また、昌平饗東日本国際大学には、儒学文化研究所と論語素読会があり、中国の曲阜師範大等と、また韓国の成均館大学校儒学大学と姉妹校協定を結んでおり、こうした儒学を掲げた事業も、彼により推進されたのである。また、学内の大成殿で論語素読教室を開き、一般市民に儒学精神を学ぶ機会を与えていることも、日本の湯島聖堂による教化事業を地方にまで拡散させているといえる。

ここで私は、今回の大震災に対応したことについて、自慢や称賛を得たい気持ちは全くない。ましてや私は儒学者でもなく、士人でもない。ただの学園副理事長であり、経営管理を任されているだけである。にも拘らず、この不足な論文を作成したことは、昌平饗学園の建学精神を、危機に対処する状況で、直接実践したという自負心からによるものである。今回の三・一一地震に対処した事柄が昌平饗の義理精神と田久前理事長の「修己治人」の平和経済学思想に合致した事と考え、この報告書の作成に至り、儒

教的解説を兼ね、学術報告書として作成し提出することになった。いわば「儒商」の班列に揃わなわず、恥ずかしいばかりであるが、お許しを被りたいと願うのみである。

二、震災被害の危機感と信頼感の賦与

人間という文字をそのまま解いてみると、天下と地上の間にいるという意味と、「人と人の間」の人倫という意味がある。人間同士の義理とは互いの信頼である。人間は万物の霊長として、万物を治めることができる力は、相扶相助する知恵を持つていることにある。

人間は動物界に属すが、禽獣とは異なる。儒学精神は「人禽之辨」を根本にしている。それは、人類社会で互いを大切にする心から、人間らしい信頼感を表している。

子貢が政治について問うた際に、孔子曰く「食べるものを充足させること、兵卒を充足させること、民には信頼を持たせること」と述べた。その中「食べる物を捨てる。昔から誰にでも死はある。民は信がなければ成り立たない」。共同体を営む政治は、国民のより良い生活に目的を置く。従って経済政策と国防政策に万全を期さなければならぬ。政府は国民の支持がなければ成り立たない。学校の共同体もやはり、小さな国家共同体と同じである。学生たちの信頼がなければ学校は成り立たない。

今年三月一日、東日本の地、福島県の東部海岸沖で大地震が発生した。マグニチュード九・〇を記録する史上稀にみる規模の地震と最大四〇メートルの高さの津波が押し寄せた。そればかりでなかった。津波と地殻変動により、福島県沿岸地域に設置された原子力発電所が、一号、二号、二号、四号機の順で、人間の生命に莫大な支障をもたらす放射能を放出させる事故が相続いた。莫大な自然災害に莫大な人工災害が重なってしまった。数多くの生命と財産を失い、生き残った人間にも精神的な衝撃を残した大災害である。人間が所有した物を無くすと、大きな失望感を抱く。今回の災難は、地が裂け、天が落ちるような天変地異が発生し、それに人工的な事故が重なったものである。安心して生活ができず、またどんな事故が起きるかも分からず、不安を抱えながら生活しなければならぬことも、地域の人間には、より大きな災難として現在残っている。

昌平聾学園も三月一日金曜日午後二時四六分に発生したマグニチュード九・〇を記録する地震により、大成殿が設置されてある一号館の建物が半壊、また石名坂女子寮の水道管とガス管が破裂するなどの被害があった。

私は副理事長の職責で、まず学生と教職員を、運動場に緊急避難をさせ安全確認をした。そして二次被害を防ぐために、すぐにガスと水道業者に連絡を取らせ処置をし、他

の学内被害状況を確認し、長期戦になる見通しのもと、食料品確保を支持した。中でも特に、留学生たちと女子学生を柔道場などに避難させた。松本国際センター長を始め国際センター職員全員が自発的に、韓国、中国、ミャンマー、ネパール、モンゴル等からの留学生約一五〇名の身の安全を確認し、図書館の閲覧室と学生食堂で学生たちと一晩を共にした。また福迫教授は野球部と柔道部の学生約一〇〇名を近隣の中学校体育館に避難させ、そこで宿泊させるなど、臨機応変な対応にあたった。

そうした中、三月一二日午後三時三六分に福島原子力発電所で水素が爆発する事故が発生した。これにより国内学生たちは直ちに帰宅、帰省するように指示した。そして留学生一三〇余名に対しても、即避難先を探し始め、東京に所在する創価大学からの「全て受け入れる」との協力メールから即決し、創価大学に避難させた。三月一三日午前六時、留学生たちをバス五台に分乗させ、創価大学に向かい出発した。通常三時間の距離が、地震による道路陥没等により、一三時間もかけてやっと到着した。しかし留学生たちは不安や心配を抱えていたが、創価大学側の盛大な歓迎により安堵の表情を見せた。

三月一五日午前一一時六分、日本政府は原子力発電所の半径三〇キロ以内の住民に屋内退避の指示を出したが、本

学では、留学生たちの心身の安全確保のために、帰国を指示した。留学生たちに避難所生活をさせるべきではなく、両親の元に送らねばならないという判断により、各国大使館や旅行会社に連絡し、飛行機チケットを手配するなど、即刻出国手続きに関する業務に取り組んだ。そして一六日から留学生たちを段階的に帰国させ、二一日には全員を両親の元に送り届けることができた。この時留学生たちは、先生たちを残し自分たちだけ帰国すると涙ぐんでいた。この時、私たちは深い感動を覚えたが、それは他でもない、強い信頼関係を確認したことである。

一方、三月一日から二三日まで、日本国内の学生の安全確認作業に取り掛かったが、両親の死亡や失職・失業と家屋被害により、避難所生活を余儀なくされた学生が続出した。そのため二八日には、学内に復興対策本部を設置し、避難学生に対する学費減免と学生寮の無償提供を決定し、アルバイトの紹介などの支援制度を始めた。また、今回の震災により入学式を例年より一カ月遅れの五月七日に実施すると決定し、新学期を迎える準備に取り掛かった。そして留学生と国内学生に、いわき情報をホームページや国際電話等で発信し続けた。

このように、本学の建学精神に土台を置いた人命重視の危機対応は、五月七日の入学式挙行の折に、私たちに小さ

な感動として返ってきた。在学生・新入生の約九〇%の学生が大学に戻り、特に留学生は日本に戻らないだろうという予測とは異なり、本学は事故が起こった原子力発電所に最も近い大学であるにも関わらず、約九〇%の留学生が帰ってきた。まだ放射能問題が解決していない状況下でも、自発的に本学で学びたいと帰ってきた学生に深い感謝と感動を覚えた。この時私たちは、今後は復興ばかりでなく優秀で人間らしい人材の育成に全身全霊を尽くす気持ちを新たにした。

当時の詳細な大学の災害状況と対処に関しては、「財界ふくしま」誌に連載で掲載されており、具体的な状況は今年八月号に記述されている⁶⁾。

三、〈大義と大和〉精神の実践

大和精神は六〇四年、聖徳太子により作られた日本国最初の憲法一七条の発布にあるが、以和為貴の原点は、孔子の教えにある⁷⁾。大和は天道と言え、保合大和であり、人道と言え、執中致和であるが、今日での平和精神に繋がる。

私学での建学精神は、憲法に値する大精神である。私学経営者の義務は、創立者の意とすることに限りない愛情を持って、その涵養に努めることである。同時に本学に奉

職するすべての者の責任でもあり、入学を許可された学生の努めでもある。この三者の義務と責任の根幹に生きる学問所として、これ等の環境を支える物心両面の伝統と歴史、これ等を統合し「饗窓」と称する所以である。饗窓こそは昌平饗の伝統を意味するものの心であり、精神的象徴を物語っている。

文武の憲法に秘める人間教育を、否、日本人教育をモットーに創立された昌平饗の理想とその精神は『大和心』であり、「義」の精神であるということは、言いかえれば、幕政時代の昌平坂（饗）学問所から江戸維新以降の昌平学校、そして大正、昭和、平成と続く昌平饗と、その人脈と学統、是れ即ち、昌平饗精神であり、伝統を継承する饗窓の精神である。

思考して、伝統を重んじ、文化を愛し、人間を尊重することは、天命と思し召す人々の心であり、しいては世界の平和に貢献する人間開発を目的とする。心理的、科学的、哲学的、倫理的、人間形成を根幹とする教育を実践する学問所、即ち昌平饗精神であると断言してはばからない。

昌平饗の校舎には、名誉学長である山岡荘八の文学碑がある。そこに書かれている、行義以達其道の句碑は、『論語』からきている。たとえ隠居の身にあれど、その道を求め、義らしく行い、その道に達することという意味であ

るが、私は、そうした話は聞いたことがあるが、そういう人はまだ見たことがない。

徳川三〇〇年の間に培われてきた朱子学の基本とした学問所、そこにはもちろん藤原惺窩や林羅山をはじめ、歴代の儒学者、なかでも細井平洲（徳民・一七二八～一八〇一）、佐藤一斎（一七七二～一八九五）らのなみなみならぬ足跡が刻まれ今日に至っているのである。特に江戸時代の学問所昌平饗の存在はすでに記述してきたとおりであるのでここでは省略するが、参考として幕末後の昌平饗について紹介する。

本法人の生い立ちは明治三六（一九〇三）年、現開成学園の姉妹校として開校されて以来九七年の間ひたすら私学としての道のりをたどるなかで、重なる学生改革の末、昭和四一（一九六六）年、縁あって現在地（福島県いわき市）に移転、昌平饗短期大学を設立し、現在の東日本国際大学およびその前身となるいわき短期大学を経営するのが、学校法人昌平饗である。さらに二〇〇〇年四月には現在日本の教育事情を背景に、中・高一貫教育をめざして大学附属昌平中学、高等学校の開設に向かって目下鋭意準備中であるが、その建学の精神の根底に流れるものは一貫して孔子の教え、「大義と大和」の精神を建学の理想とする徳川幕府開闢以来の大精神を継承する我が国（日本）唯一の儒学

精神を道統とする大学であることをここに紹介してはばか
らない¹⁰⁾。

天災地変と人工災害には、天災と事故という違いがある。
宇宙だけ水は変化する。それが進化か退化かには比類がな
い。しかし変化にも定められた原理がある。自然的な災異
は、災害ではなく調和と和解のための悟りである。しかし
人工的な災害は、人間の不注意による失敗から起こる結果
である。

変化活動は時空の陰陽活動である。陰陽の変化とは、す
べて和諧としての成果を成す。変化を具体的に分けてみれ
ば、変は、物理的変化としての形態が空間的に変貌するこ
とを指し、化は、科学的变化として状態が時間的に変質す
ることを指す。言いかえれば、変化の化は、成分分布の幅
が異なることであり、変化の変は、成的構築の高低が異な
ることである。宇宙は時間と空間が一緒に変化する世界で
ある。その中で天地万象が消長し盛衰する生成消滅の変化
を絶えず行ってきた。天体、地球、動植物と共に人間が生
きていく。変化の本体は何であろうか。変化体は全て、陰
陽、動静、水火、有無、清濁等の、形と象の現象界を説明
しているが、それを理解することは容易なことではなく、
天地宇宙の本体が現象化されたものと言えば、火のようで
あり、水のようであるということだ。風が起きれば、空の

変化が始まり、水の流れが滞れば地殻の変化が起こって
いる。宇宙の変化は、原理通りに作用しなければ副作用が起
きる。水の作用は聚合し、火の作用は分散することを主と
する。こうした進退と往來の運動が、空間的運行であり時
間的流行である。

孔子の人間愛を短的に見せた故事に、人間の生命を何よ
り大切にしたものがある。〃馬小屋で火事が起こったが、
孔子は退朝し、人々は大丈夫か?と聞いたが、馬につい
ては聞きもしなかった¹¹⁾が、これに対する朱子の見解は、
〃馬を大切にしなかったのではなく、人間がより大切に
あったために質問する暇さえなかった。これは人を尊び重
視し、畜生を賤視する理知と同じである¹²⁾と示した。

人道の実践は、人倫により行うことである。孟子曰く、
〃人間が禽獸と異なることは多くはないが、庶民はそれを
捨て、君子はそれを保存する。舜は様々な事物の理知に明
るく、人倫を伺い、仁義により行うことであり、仁義をわ
ざわざ立て行うものではない¹³⁾。

孟子は宋句踐のどうすれば平然といられかという問い
に、徳を置き義を楽しむ、尊徳樂義、をせよと答えた¹⁴⁾。

ここで平然にしているということは、偽りの情ではなく、
人君が認めようが、認めまいが平然とすることが肝要
である。ただ慾に眼をくれず、徳を尊び義を楽しんでさえ

いれば、必ず平然といられる。徳を高めれば、真に尊いものが自分にあるために、自らに重みがあり、高級官僚の栄華を考えずとも、義を樂しみ、正しいところに自分がいるために、平安であり外部の誘惑に負けることもない。そうすれば知らないうちに、平然としていくことができ、欲がなく雲に覆い隠されることもなく現れてくるのである。

孟子曰く、士人は窮すれど義を忘れず、榮達にあつても道を外れない。窮しても義を忘れないために、士人自らが守るものを得、榮達しても道から外れないために、民の望みを忘れることはない。古人は、生きる意義を得ては、民にそれを知らしめ、生きる意義を得なかつた時には、自らの身を清め世の中を見ようとした。逆境にあれば一人自分の身を修めて立派にし、榮達すれば、広く天下の人々をも同じく一緒に善に導いたものである¹⁵。

また孟子曰く、大人は話したことを必ず期待するものでもなく、行動することの決断を必ずしも期待しない。ただ、義によるかをみる¹⁶。人を本当に信じることは大切であり、決断することも大切である。しかし、義理によらない信用と決断に意味付けをするならば、信用が信用でなくないことがあり、決断が決断でなくなることもある。ただ、大人は理知に特に精密で心に偏つた主観がないので、話すことをまず期待して、私が必ずこうする、と言わず、

行動することの決断を期待して、私が必ずこう行う」ともいわない。ただ、正義感を考え、義に値することを探しているならば、信用を期待せずとも、自動的に不信がなくなる。このように、業に従い理知に順調に代を継がないでいえば、大人の話と行動が天下の法則となる。言行とは、考えと行動であり、その言行が正義感によるならば、行動性と信頼感が積まれていくということは、当然のことである。今回の震災時に私たちが対処してきた事も、一方では、全てが建学精神の大義と大和の精神を実践したことであるといえる。まさに人間愛を基本とした儒学精神として、孔孟の義理精神を実行したものと自負している。

四、大成殿の復元（計画）

儒学が日本に渡来したのは二八四年、応神天皇の御世、朝鮮半島百済の王仁博士を経て四書、千字文が持ち込まれたとされている。それから一〇〇〇年が経過した当時は朱熹没後間もない頃であった。

唐宋代の間は、日本から送り出された遣唐使、遣唐使らによって、仏教の伝来とともに儒学が日本社会に深く浸透していたことも事実である。六四五年蘇我氏らによる仏教興隆、七五四年唐僧鑑真的渡来、さらに七七〇年阿倍仲麻呂、八〇〇年代空海、俊徳、など派遣使節団によって中国

文化が次々と移入されてきたこともまた事実である。そしてこれに続いて日本には現存する四大孔子廟など儒・仏共存の社会が展開している。

日本における四大孔子廟は、足利学校一三三三（元弘三）年、岡山藩の閑谷孔子廟一六六八（寛文八）年、東京神田の湯島聖堂（昌平坂学問所）一六九〇（文禄三）年、佐賀藩の多久聖廟一七〇八（宝永五）年、なかでも東京神田の湯島聖堂は江戸時代、近代朱子学の中心として、最も深く現代日本の思想文化の形成に影響を及ぼしたとされている¹⁷。

湯島聖堂はいくたびか災害などの危機に見舞われた。中でも一七八一（天明六）年、江戸の大火（一名振り袖火事）は、江戸八百八町を火の海と化した。その大火の中で湯島聖堂も又ご他聞にもれず焼け落ち、聖堂に安置されていた孔子の肖像も当然のことながら焼失した。替わりに、その焼け跡に建てられた仮の校舎に木像替わりに掛けられ、朝夕、昌平黌に学ぶ儒子達に拝されたという一幅の掛け軸が保存されている。

この孔子の画像は、尾張藩藩校明倫堂督学細井徳民先生の作によるものである。その後一七九二年寛政年間一二代将軍徳川家斎の学制振興政策等により、老中松平定信等の改革によって、聖堂再建と塾頭林子平（例、植村侯より林

家を継ぐ）等に引き継がれるまでの間、細井平洲先生は一時期昌平黌の塾頭を歴任している。先生は儒教に深い造詣を持つ漢学者であったことはいうまでもないが、この画像は自ら賛じて以下の詩文が添えられている¹⁸。

祖 述 堯 舜
 憲 章 文 武
 上 律 天 時
 下 襲 水 土

その昔、古人たちは、世の中の変化を前もって探知したかった。今日の世の人々も同じように、宇宙の中での変化の原理を見つけ出し活用している。微生物たちでも地球上の変化を前もって知り対備している。蟻は地震を前もって察知し、住み場を安全な所に移すという。全ての生物の性は、各自の様相に照らした資質によった特性を兼ね備えている。性品の備によって変化するということは、道ははう獣であり、風によるものは空を舞う獣であり、露によるものは草株であり、雷によるものは木の本性であるということである。

我々人間は、変化を前もって感知する能力として、科学的知恵を様々な角度から行使し、活用しているが、限界が

ある。しかし、今回の震災に絶望せず、復旧、復興する心構えはできている。

本法人「昌平黌」は、その名の通り孔子の教え、儒学に基づく「大義と大和」の精神を基本理念としている。この精神を建学の理念とし、指導教育をモットーに設立されたのが東日本国際大学である。昌平黌精神とは、心理に基づき、平和と繁栄の道を探求し、それをそのまま未来生活の中に実践し、開花させようと努力し続けてきた。そしてその理念の中心として、本学には大成殿を建立してある。

本学の大成殿には、昌平黌精神である、孔子の教えとしての論語に代表される四書、五經、五徳の精神理解を兼ね、建立されている。本学名誉学長である山岡莊八先生の文学碑にも「行義以達其道」が記されているが、今日の社会背景には見受けられる「義」の欠落の教育が不可欠である。これは単に学生にのみに止まるものではない。そこで本学では、昌平黌精神である「大和の心を養う、すなわち義の精神」、それを無理に教えるのではなく、その精神の殿堂である「大成殿」を朝夕、目で見ること己の心に言い聞かせることを目的に建立してある¹⁹。本学「大成殿」の復元は、まさに本学の建学精神である「昌平黌精神」の復興である。

三・一一東日本大震災により私たちは、物質的にも精神

的にも言葉では言い尽くせない甚大な被害を被った。大成殿を始め、大学校舎の崩壊等、教育・研究・業務資材の破損、喪失、また両親や親戚を地震、津波で失った学生や教職員が多数発生した。そして現在も校舎の崩壊により、学生が不健全な就学・部活動の環境や、教員の研究室共同使用という状況にさらされているが、何よりも、事故を起した原発に最も近い大学という精神的圧迫を持ちながらの復興となる。そうした中、本学では、崩壊した大成殿の復元と明倫堂の新たな設置により、儒学による復興を高々と掲げるものである。

三・一一東日本大震災は、人類史上稀にみる自然災害と人工災害という二重災害である。この大災害からの復興は、人間社会そして人類史に大きな希望を与えるものと考えられる。そしてその精神的支柱は儒学にある。人間は常に環境に支配され、より住みよく、より便利な環境を目指し、経済発展を推し進めてきた。ただし、自ら欲せざるものを他人に欲することなかれ。まさに「心」の教育、すなわち修己の学、つまり朱子学の原点である「修己治人」を蔑にし、「大和と大義」の昌平黌精神を喪失している。

本学の復興は、日本での単なる一大学の復興でしかないかもしれない。しかしこの復興は、人間性の回復、教育の回復、地域社会の回復等、精神と物質両面からなる様々な

復興を兼ね備えている。その中で、儒学即ち建学の精神である昌平覺精神を常に確認しながら、大震災からの復興に努め、人類社会に平和と希望を与えるべく努力していく所存である。

〈参考文献〉

- 『論語集注』、朱熹。
- 『禮記集説』、鄭玄注。
- 『皇極経世』、邵雍
- 『漢文大系』、第一卷（大學説／中庸説／論語集説／孟子定本）、富山房、一九七六、東京。
- 『日本史年表』、歴史学研究会編、岩波書店、一九六六、東京。
- 『論語』、金谷治訳註、岩波書店、一九六三、東京。
- 『縦社会の人間関係』、中根千枝、講談社、一九六七、東京。
- 『論語名言集』、村山吉廣、永岡書店、一九九一、東京。
- 『孔子は生きている』、田久孝翁著、IN通信社、二〇〇〇、東京。
- 『苦節九十年昌平覺学園の歩み』、田久孝翁著、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。
- 『儒教文化圏の秩序と経済』、金日坤著、韓国経済新聞社、一九八五、首爾。

『財界ふくしま』、二〇一一、八月号、学校法人昌平覺の挑戦。

〈注釈〉

- 1 『孟子』、藤文公上。設爲庠序學校以教之庠者養也 校者教也 序者射也。夏曰校 殷曰序 周曰庠 學則三代共之皆所以明人倫也 人倫明於上 小民親於下。
- 2 『日本史年表』、歴史学研究会編、岩波書店、一九六六、東京。
- 3 『苦節九十年昌平覺学園の歩み』、田久孝翁著、三〇～三一頁、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。
- 4 『苦節九十年昌平覺学園の歩み』、田久孝翁著、三六頁、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。
- 5 論語 顔淵。子貢問政子曰足食足兵民信之矣……曰去食自古皆有死 民無信不立。
- 6 『財界ふくしま』、「学校法人昌平覺の挑戦」、二〇一一・八、一五八～一六五頁。
- 7 『孔子は生きている』、田久孝翁著、IN通信社、二〇〇〇、三〇頁参照。
- 8 『苦節九十年昌平覺学園の歩み』、田久孝翁著、四三～四四頁、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。
- 9 論語 季氏。隱居以求其志行義以達其道 吾聞其語矣 未見其人也。
- 10 『孔子は生きている』、田久孝翁著、IN通信社、二〇〇〇、

- 五〇～五一頁。ちなみに大学附属昌平中学、高等学校は二〇〇〇年四月に開校され現在に至っている。
- 11 論語 郷黨。廐焚子退朝曰傷人乎 不問馬。
- 12 論語集說 卷三 郷黨第十。(漢文大系、第一卷、富山房、一九七六) 上同句 朱注。非不愛馬。然恐傷人之意多。故未暇問。
- 13 離婁下。孟子曰 人之所以異於禽獸者幾希 庶民去之 君子存之。舜明於庶物 察於人倫 由仁義行 非行仁義也。
- 14 盡心上。孟子謂宋句踐曰……曰何如 斯可以囂囂矣。曰尊德樂義 則可以囂囂矣。
- 15 盡心上。故士窮不失義 達不離道。窮不失義 故士得己焉 達不離道 故民不失望焉。古之人得志 澤加於民 不得志 離婁下。孟子曰 大人者 言不必信 行不必果 惟義所在。
- 17 『孔子は生きている』、田久孝翁著、IN通信社、二〇〇〇、三八～三九頁。
- 18 『苦節九十年昌平饗学園の歩み』、田久孝翁著、三九～四〇頁、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。
- 19 『苦節九十年昌平饗学園の歩み』、田久孝翁著、二八三～二八五頁、いわき短期大学出版局、一九九一、福島。



講演する緑川副理事長

グローバル化の時代における東アジアの倫理秩序

東日本国際大学副学長 水田 健

一、二〇世紀後半の「儒教資本主義」

二〇世紀から二一世紀への世界秩序の転換の中で顕著な特徴のひとつは、これまでの欧米や日本の先進国に代わって、中国をはじめとする新興国が急速に台頭してきたことである。とりわけ東アジア諸国の集团的台頭は際立っている。二〇世紀後半にいたるまで、いわゆる先進国と呼ばれている国々には、欧米系以外ではかろうじて日本が入るに過ぎなかったが、近年では日本以外の韓国、中国などの東アジア地域の国々が欧米を上回る高成長を遂げ、先進国にせまる勢いとなっている。

かつてこれら東アジア地域の経済発展を称して、「儒教資本主義」と呼ぶことがあった。香港、台湾、シンガポール、韓国などのアジアNEEs（かつてはNICsと呼ばれた）の一九七〇年代後半からの台頭と、それを支える儒教文化に着目したこの資本主義観は、一九八〇年代にはひとつの流行といってもよいアジア資本主義の捉え方となった。そ

れは、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、プロテスタントの世俗内禁欲主義が資本主義発展の原動力となったことに類比させて、同じ関係を東アジアにおける儒学と資本主義の間に見ようとするものだった²⁾。

この儒教資本主義は、徹底した市場原理が働いているアングロサクソン型資本主義と同様に市場経済を取り込んでいるが、企業と労働者との関係、また企業と企業との関係は市場ではなく、人と人との繋がりによって動いていた。そのことは日本の経営の特徴である終身雇用・年功序列賃金・企業別労働組合による擬似イエスの経営や、また下請け企業まで含めた系列化による企業間の密接なつながりの形などに表れていた。さらにまた政府も、経済の原義である「経世済民」（世を治め民を救う）の言葉通り、市場を見守る父親のごとく誘導的あるいは指令的に市場へと介入していた。

市場経済では消費者が効用を極大化し企業は利潤を極大化する。それぞれの利得追及活動を推進力とし、それによって市場での需給調整を図る。資本主義国家はこの市場経済を国家の中に取り込み、さらに政府機能によって最小限の市場補完と国民利害の調整を図る。国家の関与は出来る限り少なくする。これが、現在のアメリカやイギリスなどのアングロサクソン型資本主義に典型的に見られる資本主義像である。

それに対して日本などの東アジア資本主義は、同様に市場経済を取り込んでいるといっても、企業と労働者との関係、また企業と企業との間の関係には市場を介さない行動が多くみられる。また政府の市場に対する関係も、誘導的介入あるいは指令的介入など、単なる市場補完を越えた強い介入が見られる。一般に集団主義的性格の強い資本主義といってもよい。さらに、家族や企業や労組が互助的・中間集団として多くの役割を担っていることも大きな特徴だ。これらを指して、東アジアの経済は「儒教資本主義³⁾」と名づけられたが、その背景には儒学の家族から国家までを貫く「イエの原理」があり、三綱と五倫の社会倫理はまさにその根幹にある秩序思想であった。

三綱とは、「君為臣綱」「父為子綱」「夫為婦綱」という文言を指し、君主は臣下の綱となり、父は子の綱になり、

夫は婦人の綱になるといふ、それぞれ君臣、父子、夫婦の具体的な人間関係を指している。君臣の間の忠、父子の間の孝、夫婦の間の貞がこれにあたる。これらの主と従の関係は封建的な人間関係の肯定という性格が強いが、五倫の徳の方はより一般的な社会の行動原理を示す。五倫とは、「父子有親」「君臣有義」「夫婦有别」「長幼有序」「朋友有信」の文言で示される、それぞれ父子、君臣、夫婦、長幼、朋友の五つの重要な人間関係に必要な五つの倫理、すなわち父子の間の親、君臣の間の義、夫婦の間の別、長幼の間の序、朋友の間の信を表している。三綱と同様に家族と国家と社会における規範倫理となっている。一般に儒学の社会倫理は、家族道德の延長線上に家族の拡大版としての「イエ」の倫理を形成する。したがって国家や政治も家族道德の延長線上にある。

これらの三綱や五倫は儒学にとって必須の社会倫理であり、市場を通じた利得行為とは異なり、人間と人間との直接的な社会関係の倫理となっている。それはたとえば、日本企業がアングロサクソン型の企業と異なり、企業内に労働者を囲い込み、終身雇用・年功序列賃金・企業別労働組合のもと企業内労働者教育を進め、企業を一種の拡大した「イエ」として組織することに示されている。賃金はその労働に見合った成果として得られるのではない。賃金は

年齢の上昇に応じて増加し、労働者の年齢に応じた生活に見合った賃金給となっている。さらに企業は労働者教育によってその能力向上を図り、企業内に労働者を適合させていく。ここでは企業そのものが擬似「イエ」とみなされ、父子、君臣に類似した上下の人間関係をもつ一種の互助組織として機能している。

一方、日本型企業と異なつて典型的アングロサクソン型企業⁴は、随時外部の労働市場で労働者の雇用を行ない、企業と労働者とは労働市場で労働需要者と労働供給者として賃金を通じて労働需給の調整を行なう。企業と労働者とはあくまでも外部の人間として、労働市場において接触する。企業そのものが労働者を囲い込み、擬似イエ状態をつくることはない。

また企業間関係においても、トヨタ本社とその系列子会社のように、部品の開発段階からトヨタと子会社とが連携し部品の仕様を含め最適な生産体制をつくり、同時に限りなくゼロに近い在庫状態を達成できるように部品納入システムを実施していく（いわゆるカンバン方式）。したがって系列の間での企業間関係は長期的に安定した状態が続く。しかし典型的な市場型経済では、部品はその都度最も安く性能の良い製品を世界中から探せばよいのであって、長期にわたつて安定的な企業間関係を構築する必要はな

い。企業間関係は短期的なものとなる。日本における企業間の系列は、拡大された「イエ」関係とみなされてよい。

また政府と市場の関係においては、大方の東アジアの国々は政府による市場への介入の度合いは、アングロサクソン型の資本主義と比べて圧倒的に大きい。社会主義の中国は市場経済を導入したといつても圧倒的に政府の比重は高いし、戦後の日本は強力な介入というよりも、行政指導のような柔らかい誘導型の政府介入を続けてきた。これらは儒学における君臣あるいは父子的關係を国家に投影したものであり、東アジアの儒学的伝統がその基底にある。

同時に儒学文化圏では教育が重視され、学習熱・教育熱は他の文化圏と比べて著しく高く、このことも儒教資本主義を支える人材育成に大きく寄与した。このように儒教資本主義は単に市場での関係だけではなく、人間と人間間の社会倫理が強く働く資本主義であり、儒学文化圏に特徴的な教育・学習熱による人材育成を支えとして形成された。ここでは家族や企業などの中間集団の強さがこの資本主義を支えていた。

二、キャッチアップ段階の資本主義

世界の中で最も早く資本主義化した国はイギリスであり、したがってイギリスは市場の力により独自に資本主義

という体制を作り上げた。そのあとにフランス、アメリカ、ドイツなどの資本主義諸国が続くが、遅れて資本主義化した国ほど国家の近代化への関与の度合いは高い。とくにドイツはこれら諸国の中で後発の資本主義国であり、鉄道を中心に国家主導の傾向が強い上からの近代化をなし遂げた。これら欧米諸国の資本主義に続くのが日本である。

すでに遅くとも一九世紀後半には資本主義が定着した欧米諸国に対して、日本の資本主義は一八六八年の明治維新以降に始まる。もちろん、欧米以外で日本だけが一九世紀において資本主義化を開始できたのは、すでに江戸時代に一定程度の貨幣・商品経済の発達があり、人口の流動化も進み、寺子屋などの庶民教育も広範に実施されていたことが背景にある。農村から都市への人口移動、さらに市場経済を支える識字や算術などの基礎的能力の普及は資本主義の基本前提となる。だがやはりその本格的開始は明治以降であろう。

明治期以降、日本の欧米先進国へのキャッチアップ過程は始まる。それは上からの近代化として、地租改正や国立銀行条例などの経済政策や、官営事業などの殖産興業政策によって始まり、その後工業化は紡績や製糸などの織維産業を中心に進んでいった。そこには、殖産興業政策のように強力に上からの産業化を図ることも、民業の自立的発展

を促す場合もあるが、政府の強力な介入と柔らかい誘導とが全体として明治の産業発展を後押しした。それは産業発展（富国）による普遍的な文明国家の形成といつてよい。

一方、この明治近代国家の形成に啓蒙思想家として参画した福沢諭吉は、『西洋事情』などで西洋の文明制度を紹介するとともに、日本の近代化にとって個人の自立が国家の独立や文明進歩の要であるとみなす文明開化の思想を確立した。それらは欧米のバックル、ギゾー、トクヴィル、スペンサーなどの影響を受けたもので、一見すると福沢は進歩した西洋文明を礼賛し、日本の伝統には否定的であるかのように見える。しかしその思想の根底には儒学思想の底流があつた。

竹内（一九八八）によれば、福沢は西欧流の主客思想を採っておらず、人間主体は自然客体を一方的に対象化しそれを統御するという西欧近代の科学観ではなく、天（自然）に内在する秘密を暴き出しその利用を図る主体として近代科学の諸成果を入手できると考えていた。そこでは天と自己とは対立するのではなく、天の働きの中に自己が取り込まれており、その先には「天人合体」が目論まれていた。それは西洋近代的な主客対立でない、万物一体・主客統一に連なる思想である⁷。

同時にこの人間主体は独立自尊の主体といつても、社会

的に無縁の孤立した主体ではなく、表に表出する論議以前の精神的基盤として儒教倫理を身につけた主体であった。「彼の仁義忠孝の如き固より人事中の条項なれども、特に之を勉めずして自分の言行は自然に之に適し、自から徳義と知らずして身は徳義の人と為る可し。」と福沢は言う。福沢の独立自尊の主体は、儒教的な伝統的社会基盤のうえに載っていた。この福沢の例に見られるように、伝統文化や歴史から簡単に切り離されて思想が突然誕生することはない。明治という時代は、それ以前の江戸時代に確立した儒学の伝統と底流で連なっていた。

明治という欧米へのキャッチアップ過程において、国家はまさに上からの資本主義化の主体として近代化・産業化の主要な担い手であった。これは後発資本主義に特有な現象であり、一九世紀後半以降に発展した資本主義国家には一般にみられる。そしてその精神的基盤は儒学的伝統に色濃く染まっていた。福沢のような明治国家における有力な啓蒙思想家においてさえ、底流にこれまでの伝統思想である儒学精神が流れていた。

さきに見たように、二〇世紀後半において東アジアでは儒教資本主義といってもよい現象が生じていた。またここで見たように、明治日本の欧米へのキャッチアップ過程においては、上からの近代化とともに儒学的伝統がその精神

基盤を支えた。このように、儒学は日本の近代化過程においても、あるいはその後の日本の経済発展においても思想のあるいは社会文化的基盤として大きな影響力を発揮してきた。しかし現在グローバル化の進展とともにその意味は変質をきたしている。

三、グローバルイズムと東アジアの倫理秩序

二〇世紀後半以降の世界はグローバル化の波に洗われている。グローバル化とは、ヒト、モノ、カネが国境を越えて容易に移動できるようになり、国境の壁が低くなることを指す。市場で企業や個人が利得追求を進めれば、その行動はいずれ国境を越えて広がっていく。それは多国籍企業を生み出し、金融を国際化し、さらに移民を増大する。それぞれ、モノ、カネ、ヒトの国境を越えた移動であり、それによって国家や国民の差異は希薄化していく。アングロサクソン型資本主義は、このグローバル化ともっとも親和性が高い資本主義である。それはこの型の資本主義こそが、もっとも市場の機能が高く発揮される資本主義だからだ。

ここで市場経済の祖とみなされ、アングロサクソン型資本主義の原型を作ったアダム・スミスを想起してみたい。一般にスミスは、自由な利己的経済行為は結果として社会の発展に貢献すると経済的自由主義を主張した。このこと

は誤りではないが、しかしスミスの真骨頂はむしろこの自由な経済活動の制度的前提にあった。かれは正義や仁愛などの社会の一般規則がどのように形成されるかを説いた道徳哲学者（社会の倫理規範だけにとどまらず、広く政治・経済・社会の事柄をあつかう学問）でもあった。

スミスは正義 (justice) 生命・身体・財産・名誉などの侵犯をしない)と慈愛 (benevolence 他人の利益の増進) という徳を認め、慈愛がなくとも正義や法のルールがあれば、下級の徳である慎慮 (Prudence 個人の健康・家族の安全・財産の増大などを図る) から生まれる「利」の追求は社会を繁栄させると考えた。つまり正義や法のルールを守ったうえで、市場経済での利益追求を行うことは正しく、それは社会を繁栄させる。スミスが想定していた資本主義は法のルールによって制御された国家の枠内にあった。しかしグローバル化が進むと、当初は一国の中で始まった「利」の追求は国境を越え、一国の枠の中で成立する正義のルールや法を越えていってしまう。

個人も企業も利得追求だけを進めれば、その行動は必然的に国家を超える。資本も労働も国籍とは無関係にもっとも大きな利得を手に入れられるところに移動する。物理的に移動が不可能な土地などの自然資源も、所有権の証券化が進めば事実上移動可能となる。スミスは市場経済を国家

という枠の中で考察したが、二〇世紀後半の現実はむしろスミスを裏切つて、国家を超えるグローバル化の問題を生させた。

だが世界に普及した市場経済を制御する国際的なあるいは地域共同体的な規範や法のルールはまだ十分とはいえない。市場経済はそれを制御する規範や法がなければ、ただ野放図に「利」だけを追求する孤立した個人の競争世界になる。かつての旧ソビエトの市場経済への移行期における混乱はこのことをよく物語っている。

孔子は『論語』で、「利に放りて行なえば怨み多し」と人々が「利」を追求することに一見否定的である。またこうも言っている、「君子は義に喻り、小人は利に喻る」と。だがこれらは必ずしも利益の追求を全面的に否定したものはなく、「義」などの道徳規範の確立を重視したことの反映として、「利」が消極的に位置づけられているにすぎない。孔子は確立された道徳規範の範囲内において「利」が追求されることを認めていた。このことは、現在グローバル化が進む世界にとっても重要な示唆をあたえる。

いまグローバル化が進む国際関係においても、各国の「利」は国際的な「義」によって平和的に制御されていくことが必要である。これまでの西洋型の覇権国家の国際秩序では、利を追求する国と国の間の対立の結果として世界

に安定 (power of balance) が生まれた。そこには「利」はあるが「義」はない。西洋型の思想は個々の利の追求とそれらの対立という構造を持っている。

それに対して、東洋型の義をはじめとする道德による、対立のない国際秩序の形成を対置することができる。東洋思想では対立以前の未分の状態が注目される。各国の「利」を対立のない国際的な「義」によって制御する。この各国間の「義」による国際秩序が形成されれば、そのうえでグローバル化した資本主義から生まれる、国境を越えるモノ、ヒト、カネの移動も制御が可能となろう。個々の「利」をこの国際秩序の「義」によって制御することこそがこれからの世界の課題となる。

西洋型の覇権国家による安定が、国と国の対立を前提とした力による統御だとすれば、東洋型の秩序における安定は徳による友好的関係の形成である。対立を前提した安定ではなく、徳義を示すことによって国家間の信頼関係の醸成を図る道である。仁や義などの徳は国家間においても友好と信頼を築く要となる。西洋思想が対立や争いあるいは力の世界観を根底にもつのに対して、東洋思想の根底を流れるのは対立ではなく未分割、万物一体の世界観である。力による対立ではなく対立以前の状態を想定する¹⁰。徳による対立のない国際秩序の形成は、長い儒学的伝統を持つ

東アジアの国々にとって身近なものだろう。この東アジアの東洋的資源をグローバル化の中で秩序形成に役立てるところとは二一世紀の大きな課題である。

飢餓や貧困へのODAや人的支援をはじめ、各国の厚生向上を図る支援など、まず自国が仁に基づく行動をとることで、各国間に次第に義に基づく関係が醸成される。それがさらに、個別の企業や個人のグローバルな行動を制約する場を国際的に形成する。そこには東アジアの資源を使った新しい国際秩序が形成される。対立ではなく平和を新しい秩序の要とすることが、とりわけ東洋の伝統に生きるわれわれには必須である¹¹。

ところでこのグローバル化の進展は、同時にこれまで互助的機能を果たしてきた家族や企業、労働組合などの中間組織の変質あるいは崩壊をも進めている。家族をはじめ擬似イエ組織といってもよい企業や労働組合の変質・崩壊は社会の紐帯の喪失を招く。これまでこれらの中間組織は、集団としてある一定の目的を果たすとともに、互助組織としても機能してきた。たとえば企業は、利潤を追求するという目的とともに、終身雇用・年功賃金などによって従業員的生活や福利厚生に寄与する互助組織でもあった。

しかし近年企業のこういった性格は薄れ、成果主義による賃金決定が行なわれる傾向が強くなっている。企業と労

働者と労働需要者と労働供給者として相対し、成果に見合った報酬が支払われるというアングロサクソン型の企業組織に近づいている。また労働組合という労働者の互助組織そのものも、その組織率が低下してきている。一般にこうした中間組織の変質と崩壊がグローバル化の進む世界で広がっている。

しかし翻って考えてみれば、これらの中間組織こそ、これまで社会の紐帯として個人でも政府でもない領域をカバーし社会を重層化し安定させてきた要であった。それは企業、労働組合、市民団体、NPOなどであり、個人だけからなる社会のリスクを軽減させてきた。儒教資本主義においては、家族や企業という中間組織がその資本主義の強さを支えてきたが、グローバル化とともにこれらも次第に変質してきた。また強い中間組織は、これまで個人が危機に陥ったときにこれを回避する避難所として役立つしてきた（個人だけからなる社会で発生するリスクを軽減させる）。

しかし日本の強さは、もともとイエ的な家族や企業のよゆうな中間集団の強さにこそあった。これまでグローバル化の中で、日本型経営を止め成果主義へ向かった企業も多くは成功していない。アングロサクソン型資本主義の真似をしても、日本という一定の伝統を持った国にはそれは簡単にはなじまない。

また今回の東日本大震災においても、人と人の間の絆が人々を救ったし、その関係が失われていたわけではなかったことが証明された。いまあらためて、市場ではなく人と人の間の関係（絆）を重視する中間組織を、地域や所属組織の中に再興していくことが重要である。

もともと日本の組織の強さは、擬似イエ的なチームワーク組織の中にあつた。これからの企業や地域組織あるいはNPOなどさまざまな中間組織は、それぞれの所属員の活力が互いの強い信頼の中で十分発揮できるようにしなければならぬ。言ってみれば個々のやる気を引き出す活力に満ちた組織だが、そのためには儒学的伝統に基づくイエ組織が弛緩した馴れ合いに陥らないような方策を考えることである。

たとえば岐阜の未来工業は、反成果主義のもと「常に考える。なぜ、なぜ、なぜ」という社是をかかげ、社内の提案制度では参加しさえすれば「参加賞」として五〇〇円、最高報酬が三万円もらえる制度を設け、年間九〇〇〇件の提案を集めている。増収・増益の好業績企業であり、その現場主義は徹底しており、ホウレンソウ（報告、連絡、相談）を廃止している。このように社員の活力を引き出す方策と、それを実施するトップの資質があれば、成果主義のようなアングロサクソン型企業とは一線を画した経営が可

能である。

東アジアの諸国はグローバル化の中で、それらの国々もつ儒学的資質を活かした国際秩序と国内活力の醸成を図れる位置にいる。この資源を活用し新しい東アジアの倫理秩序を形成していくことが肝要である。したがっていま二一世紀の新しい時代に対応した、新しい中間組織を再生しなければならない。東アジアの資源である儒学はその再生に力を貸すことが出来るであろう。

〈参考文献〉

- Little, L. and W. Reed (一九八九) *The Confucian Renaissance*. The Federation Press. 池田俊一訳『儒教ルネッサンス』たちばな出版、二〇〇二年。
- Vandermeersch, L. (一九八六) *Le nouveau Monde sinis*. Presses Universitaires de France. 福鎌忠恕訳『アジア文化圏の時代』大修館書店、一九八七年。
- Weber, M. (一九二〇) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, SS. 一七—二〇六。大塚久雄訳『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八九年。

鈴木大拙(一九九七)『新編東洋的な見方』岩波書店

木田 元(二〇〇七)『反哲学者入門』新潮社

金 日坤(一九九二)『東アジアの経済発展と儒教文化』大修館書店

渋沢栄一(一九八五)『論語と算盤』図書刊行会

ドーア, R. (一九七〇)『江戸時代の教育』岩波書店

竹内整一(一九八八)『自己超越の思想』ぺりかん社

速水 融(二〇〇二)『歴史人口学で見た日本』文藝春秋

丸山真男(一九五二)『日本政治思想史研究』岩波書店

〈注釈〉

1 Weber (一九二〇)はヨーロッパにおける資本主義勃興に際して、プロテスタントの禁欲主義的な職業労働意識がその発展の原動力となったと主張する。ただ、ひとたび資本主義が成立すれば、この労働意識がなくても資本主義は自立的に発展するようになるという。

2 儒学と儒教の区別については、厳密に言えば儒学は社会的・文化的範疇であり、儒教は宗教の範疇となるが、ここでは両者をごとやら厳密には分けない。また、「儒教ルネッサンス」の代表的書物としては、Little, L. and W. Reed (一九八九)やVandermeersch, L. (一九八六)がある。

3 儒教資本主義については、日本、韓国、中国さらにベトナムなどを念頭に置いているが、日本の事例を中心に考察して

いる。

4 もちろんアングロサクソン型企業の典型であるアメリカ企業においても、日本型企業の要素はある。あくまでもアングロサクソン型と日本型のそれぞれの典型を議論の対象としており、現実はいずれかが混在し、どちらかの型の傾向が強いという方が正しいであろう。

5 資本主義化ということ産業革命による工業化とみならず、その時期はイギリスでは一八世紀後半から一九世紀前半、フランスでは一九世紀初頭からその後半まで、アメリカの場合はフランスに若干遅れるが一九世紀前半から後半までといえる。ドイツ、イタリア、ロシアなどはイギリス、フランス、アメリカより遅れる後発資本主義国であり、それだけ上からの資本主義化の傾向が強い。

6 速水(二〇〇一)は村外への出稼ぎで戻らない農民もいたことを指摘している。ドーア(一九七〇)は幕末期には寺子屋は全国で一万一〇〇〇校、庶民の就学率は男子四三%、女子一〇%に上ったと言う。

7 丸山真男(一九五二)は日本思想史において、朱子学から荻生徂徠への発展を(なる)論理から(つくる)論理への転換と見て、それを近代化の過程とみなす。木田元(二〇〇七)によれば、西洋哲学においてもソクラテス以前の(なる)論理に対応する段階と、それ以降のニーチェやハイデガーに至

るまでの(つくる)論理に対応する段階とにわけられる。そして、ソクラテス以前とニーチェ以降を「反哲学」、その間の正統な西洋哲学の時代をいわゆる「哲学」の時代とみる。

木田は「反哲学」に対する「哲学」の根幹は、自然に対して超自然的原理―「イデア」―「純粹形相」「神」「理性」「精神」―が対立し、自然はこれら超自然的原理によって形を与えられ製作される単なる材料にすぎず無機的な物質となることにありとみならず、これに対して「反哲学」とは、自然に包まれて生きその中で考える「自然的思考」であり、ニーチェ以降あらためて復権した思想である。たとえばハイデガーは、生きた自然という概念を復活させ、自然を単なる製作対象とみる西洋文明の限界を打ち破ろうとした。儒学の「天人合体」の思想は木田的にみれば「反哲学」の部類に属するであろう。

8 福沢諭吉『福翁百余話八「智徳の独立」』

9 明治近代化の担い手であり同時に儒学思想の持ち主といえ、他にルソーの『社会契約論』を『民約訳解』と題して翻訳した中江兆民、『論語と算盤』(洪沢(一九八五))の洪沢栄一などがある。

10 注7で見たように西洋思想の主流は主客対立の構造をもつ。自然を主体が支配していくというように、他との対立がその思想の根底にある。それに対して東洋の思想は主客の一体化のように他との対立を想定してはいない。これらの思想

の認識構造における違いは精神構造として東洋の考え方の中に入り込んでいる。例えば鈴木（一九九七）は、西洋における分割的・二元的思考（われと人、自分と世界、心と物、天と地など）による対立、争い、力の世界に対して、東洋の主体あるいは明暗未分の世界を対置する。

11 経済学はもともと道徳哲学の中から生まれた。いまあらためて「利」を追求する経済学の中経に再び義や仁の倫理を取り込むことで、国際的な平和を主題とする新しい経済学の再興が図れる。それはまさに国際的な「経世済民」を目指す経済学となる。



活発な議論が交わされたシンポジウム

仏教の平和アプローチ

——池田大作講演「平和と人間のための安全保障」に即して——

東日本国際大学東洋思想研究所長 松岡 幹夫

はじめに——法華経的な平和思想への着目

「平和」の概念は、極めて多義的である。学問的に論ずるには一定の定義が必要となるが、ここではひとまず「人類の共存共栄」という意味に捉えておきたい。すなわち、本論稿の課題である「仏教の平和アプローチ」とは、仏教はいかにして人類の共存共栄を実現しようとするのか、と学問的に問う作業となる。

はじめに、近代西欧文明の拡張にともなって現出したグローバル化の現実を前に、なぜ筆者が西洋でなく東洋の平和思想を取り上げるかについて説明する。先次要約すると、筆者は東洋の自由観の柔軟性に、今後の人類が平和を実現する上での曙光を見出している。

人間の人間たるゆえんが「自由」にあるのは、古今東西を問わず認めるところであろう。他方、人間は社会的動物であり、公共空間を維持するために自由の調和をはかるう

ともする。ここに公共的自由の概念が要請されることになるが、現代社会の多くが採用する西欧近代の自由論は根本的な意味での柔軟性を欠いている。自然権の思想に立脚して人々の平等な自由を論じ、人民主権の正当性を唱えた「ロックは、それゆえに平等な自由の侵害者を殺す自由を許した。また、自律の自由を追求したカントにおいて、実践的規則は「絶対に或る仕方で行為すべし！」と命令する。どちらも自己の哲学的信念に反するものを否定し排除すると言つてよく、西欧近代の自由は概ねこうした二者択一的な哲学を土台に形成されてきた。現代アメリカの正義が善悪二元論的であるとよく言われるが、元をただせば、近代の自由の概念自体に本質的な排他性がはらまれているのである。このような背景の元で、現代人は、自由を護るための暴力や戦争を正当と見なす傾向が強い。そうした「正義」の主張には利害関係や憎悪の感情も容易に入り込むか

ら、平和な世界の維持はなかなか難しくなるわけである。思想的な元凶は、西欧近代に顕著な特定の原理に固執する思考、換言するなら硬直化した自由にあると見なければならぬ。

硬直化した自由に対する解毒剤——それはもはや、理屈を超えた情の柔らかさに求めるしかなかろう。西欧にも、正義に友愛が必要であると説いたアリストテレスのような思想家がいるが、正義と友愛を結びつける伝統はむしろ東洋において大いに発展した。儒教の説く「仁愛」などは、まさにそうである。東洋では愛をともなう正義が、柔らかな公共的自由の観念を生み出している。犯罪者を憐れむ風潮、無為自然の調和という理想、悪人からも学ぼうとする姿勢、これらは東アジアの道徳的停滞を招いたとする見方もあるが、反面、リニアな進歩史観の下で異質性を排除してきた近現代の文明にはない、柔軟な公共世界の存在を感じさせる。「物は固より然りとする所あり、物は固より可とする所あり（どのような物にも必ずそうであるとして肯定すべきところがあり、可として認められるべきところがある）」とは『莊子』の言葉である。今、人類に必要なのは、自らの〈正義〉に反するものとも調和できる精神の力であり、またそのような意味を含んだ自由の概念の再構築ではないだろうか。東洋の自由観には、「他者と共にある自由」

「不自由を楽しむ自由」といった融通無碍さがある。これは異質な他者の尊重につながり、暴力なき平和を実現する根本的な道筋になりうると思う。

ならば、筆者が数ある東洋思想の中から仏教を選び、その平和論を本稿のテーマとする理由は何か。それは、仏教が生命の至高性、もつと実存的に言うなら自己の限らない尊厳性を追求した哲学であると考えるからである。およそ仏道修行の目的は自己の真実を知ることであり、そのために一切の執着を離れた境地が目指される。この無執着の境地を完成した人は、覚者 (Buddha、仏) と尊称される。われわれに執着がなければ、何かに縛られて受動的になることがない。常に能動的、主体的であり、それゆえ常に自由である。「道の人」たちには、つねに自由自主性がある²⁾と、ブッダ (釈尊) は述べた。仏は、完全に自由な主体となった人間である。完全に自由な主体は、どこかにとどまることがないから、その本質において大宇宙の全体に遍満している。大乘仏教では、これを「大我」「真我」等と称した。現代的には、宇宙的自己とも言うべきものである。われわれの自己には宇宙全体に等しい尊厳がある、と説くのである。

宇宙的自己に目覚めた仏は、あらゆる生命の本質も自分と同じであると見て、生命の至高の尊厳を高唱する。「生

きとし生けるものに対して暴力を用いない」³というブツダの教えは、生あるものへの共感という域を超えて、万物が生来、宇宙的自己として無上に尊厳なるものだという深い自覚に基づくと見られる。そのことは、ブツダが弟子たち「自己こそ自分の主である」⁴「自己を州（よりどころ）として世間を歩み」⁵等々と語り、理想の自己への帰依を勧めていたことからもうかがい知れよう。

このように、われわれの生命の実相を小宇宙でなく宇宙全体とするような思想は、人間や動物を神の被造物と考えるキリスト教文明圏に見られないのは当然として、他の東洋思想にも明示的には現れていないように思われる。個人的印象かもしれないが、ヒンズー教の「ブラフマン」、儒教の「天」、道教の「道」等は、まず超越性ありきであって、人間がそれらの宇宙的原理と合一する面は二次的なものとされた感がぬぐえない。これに対して、仏教の「法」は、ゴータマ・シッタルダという一個の人間の心の真相として発見されている。人間の心がそのまま宇宙の中心的真理と自覚されたわけであり、大乘仏典等に説かれた種々の仏の超人的な姿は、人間の真実が宇宙の中心であることを示す表現と解せよう。したがって筆者は、ありのままの人間生命に宇宙全体と同じ価値を与える仏教に注目し、その平和思想を考察してみたいのである。

ただし、仏教の平和思想に対しては、色々と手厳しい批判があるのも事実であろう。論の中立を確保するためにも、この点は詳細に検討したい。

第一に、輪廻転生の世界観を受け入れ、因果応報の業思想を説く仏教は本当に生命を尊重するのか、という疑問がある。われわれの生命が永遠に転生を繰り返すのならば、誰かが誰かを殺したとしても、来世へと輪廻を続ける被害者の生命を真に抹殺したことにはならない。すると、今ここにある生命を尊重する、本質的な理由が失われる。もつとも仏教は、最終的に輪廻からの解脱を説くのであるが、そこでは輪廻する生命自体が忌み嫌われるのだから、やはり今ここにある生命の尊重につながるには思えない。さらにはまた、三世の輪廻観に「善因楽果」「悪因苦果」の業思想が加わると、戦争で死ぬのも人に殺されるのも、すべては過去世の自分の悪しき行為の報いであるとの見方が出てくる。誰が加害者で誰が被害者なのか、といった戦争責任の議論は、ここでは本質的に無意味となってしまう。

歴史的に見て、仏教者の中で生命尊重の倫理が高調されなかったのは、右のような輪廻と業の思想的影響が大きかったように思われる。しかしながら、すでに述べたように、仏教思想の中核には輪廻や業の呪縛を打ち破った自由自在な主体、すなわち宇宙的自己の自覚があったはずであ

る。「勝鬘經」は生死輪廻の抛り所を「如来蔵」と説き、『法華經』も「生れんと欲する所に自在」⁶等と主体的自由を強調する。これらは輪廻と業による運命の決定論を拒否し、運命を自在に生かす柔軟で力強い生命主体を暗示している。宇宙的自己を開覚した時、仏教者は輪廻と業の鉄鎖に縛られた生命の奥に潜む、根源的な宇宙の主体性を体感する。それゆえ、人生が輪廻の旅の一途上にすぎず、また過去からの業の所産であるにしても、生命それ自体は力強き無限の変革の主体であるとの信念に立ち、あらゆる生命をこよなく尊重する実践へと向かうのである。このように、仏教においては生命の本質、主体性という観点から生命の尊厳が語られるべきであろう。

第二に、仏教は人間の欲望や怒りの感情等を「煩惱」と称し、清浄な悟りを妨げる妄念と見て否定するが、これによって平和への情熱や戦争犯罪への怒りまでも失われるのではないか、との懸念が生ずる。イギリスの経済学者E・F・シューマツハーは、欲望を否定的に捉えるビルマの上座部仏教に感化され、簡素と非暴力を基調とする「仏教経済学」を構想した。財の浪費を暴力行為と呼び、初期仏教の中道論から示唆を受けて中間技術を提唱した彼の先見性は高く評価されている。けれども、平和を望む心といい、基本的人権の主張といい、煎じつめれば、ある種の欲望とは言え

ないだろうか。そして、正義を欲するのに適正な限度などあろうか。平和に対する積極的なアプローチを欲望制限的なタイプの仏教から導き出すのは、なかなか難しいと考えるをええない。

欲望の否定はまた、それと密接に関連した怒りの否定でもある。原始仏典によると、ブツダは「怒りを捨てよ」と常々語り、怒りに対して怒りを返さない者が真の勝利者であると教えたという。内発的な「心の平和」から「社会の平和」へとアプローチする仏教者にとつて、怒りを否定する非暴力主義は支柱となるべき思想である。だが、いくら「心の平和」を求めるからとはいえ、現実にはびこる種々の暴力や抑圧に真剣な怒りを覚えずに、われわれは社会の平和を維持できるだろうか。一部の大乘仏教徒は、慈悲の心で怒れと言うが、「それはおかしい」という自然な怒りの感情を公共の場から排除し続けると、やがて社会秩序の基盤となる人々の正義感覚が揺らいでくるに違いない。いわゆる悪貨が良貨を駆逐するという事態も、はびこることになる。

この点でも、われわれは、大乘仏教の思想的水脈に目を向けたいと思う。「煩惱即菩提」を掲げて欲望の本質を肯定するに至った大乘仏教の教派では、仏教者による平和への積極的関与を意義づけることが十分に可能である。「魔

界即ち仏界」⁷等と説く法華経哲学になると、「心の平和」を重視しながら、現実の暴力に怒りを持って戦うことも是認されるであろう。筆者は、大乘仏教の欲望論において、悪の裁きを強調するキリスト教や、「惟だ仁者のみ能く人を好み、能く人を悪むと為す（ただ仁人こそが、ほんとうに人を愛することができ、またほんとうに人を憎むことができると言える）」⁸と教える儒教にも匹敵しうる、勸善懲惡的な平和アプローチを打ち出せるのではないかと考えている。

さて第三に、仏教の教えは基本的に脱世俗的なので、平和への実践方法が大衆的とは言えない、という問題もある。先述のごとく、一般に仏教は「輪廻からの解脱」を実践の目標に掲げる。輪廻から解脱した涅槃の世界は、一切の煩惱を断じた静寂の境地であり、世俗的な生からの絶対的な離脱を意味する。

今日、現実社会の問題の解決に取り組もうとする仏教者たちの運動がエンゲージド・ブディズム (Engaged Buddhism) と呼ばれ、多少の注目を集めている。彼らは「慈悲」や「縁起」の仏教教義を掲げ、瞑想を簡略化するなどして、仏教の「解脱」観念を民衆の実生活に浸透させようと努力してきた。そこから平和で幸福な社会の建設を目指すわけだが、本来は脱世俗を理想とするのに、それを無理やり世

俗の次元にかかわらせるところは、何とも言えぬ道徳的なきこちなさを感じてしまう。

エンゲージド・ブディズムの創唱者とされるベトナム人の禅僧、ティク・ナット・ハンは「あなたが暴力のせいで死ぬとしても、自分を殺した人を許せるように哀れみについて瞑想しなければならぬ」と説く。崇高な慈悲の精神であり、そのこと自体に反対する理由など見つからない。ただ、自分を殺す者を許せるように瞑想せよ、と言われて実行に移せる人間がどれほどいるだろうか。この自己犠牲の教説と、「力に対して、力によって私自身を防衛しない」という信約は、つねに無効である……なぜなら、人間は本性によって、抵抗しないことによる確実な現在の死というおおきな害悪よりも、むしろ、抵抗における死の危険というちいさな害悪を、えらぶものだからである」¹⁰とするT・ホップズの理性的な人間観察との間には、まさに絶望的な精神的距離が存する。ナット・ハンが勧める実践は達人的であり、明らかに大衆性を欠いていよう。「暴力のせいで死んでも怒るな」という考え方は、世俗的な生にわずらわされるな、という脱世俗の立場に他ならず、最終的には「輪廻からの離脱」を願うと言う他ない。

このような脱世俗の平和アプローチは、単に民衆的な広がりを持ちにくいだけでなく、思わぬ危うさをもはらむ。

現実的な生を離れた処に平和を求める仏教者は、理想のため命を捨てよと説く聖戦論者と、実は同じ思惟傾向に根ざしているからである。二十世紀前半の日本軍の陸軍中佐・杉本五郎は、禪の教えに傾倒し、その遺著『大義』において「忌むべきは自己保存の汚精神」「戦争は一身乃至世界の修行なり、利己心滅却にあり」¹¹などと述べた。こうした「軍人禪」の形成は、仏教の脱世俗性と決して無関係ではない。杉本は、中世日本の禅僧・道元の言葉等を引きながら、戦時下の日本国民に、「自己を忘れよ」と訴え続けた。そして、忘我の精神を天皇崇拜と結びつけ、一種の脱世俗の修行として日本の帝国主義戦争を意義づけたのである。他方、ナット・ハンにおいては、脱世俗の修行が反戦・非暴力の実践に尽きるとされる。二人の主張は対極的であるが、世俗的な生を離れようとする面では軌を一にしている。ただ、脱世俗を実現する方法において、かたや戦争、かたや非暴力と、立場が分かれるだけなのである。

そう考えていくと、仏教の平和主義を確固たるものとするには、何らかの形で世俗の本質を肯定する足場が確保されねばならないであろう。ここでも、脱世俗と世俗の相即を唱え、現実を聖化する法華経の哲学が注目される。例えば、法華経哲学の源流の一つであるナーガールジュナ（龍樹）の『中論』には「輪廻（生死の世界）には、ニルヴァー

ナ（涅槃のこと＝筆者注）と、どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには、輪廻と、どのような区別も存在しない」¹²と説かれ、輪廻する世俗的生のうちに涅槃の理想を見るところ、まことに劇的な世界観の転換がなされている¹³。輪廻の中にある生に即して悟りの境地（涅槃）を見る立場に立てば、仏教者であっても、現実の人間存在を唯一無二に尊重することができよう。

しかしながら、このような法華経哲学の現実尊重にも、全く問題がないわけではない。それが四番目に指摘する仏教の平和思想の難点であり、一口に言えば人間の心を無条件に絶対視する傾向である。ヘーゲルは、人類の歴史が理性（神）の狡知に支配されていると考えた。一方、法華経哲学に基づけば、根源的な次元で歴史を織り成す主体は、理性というよりも人間の心そのものである。と言つても、これは現実の心がそのまま絶対者という意味ではない。人間の心の源とされる宇宙全体の力を指して、歴史の根源的主体と考えるのである。人間の心は、宇宙全体の力に連なる限りに於いて、歴史を作る真の主体たりうる。ところが、法華経信仰の歴史を振り返ると、こうした全体性の力に背く心から出た個我の争い、例えば戦争での殺し合いさえも絶対視する向きが見られた。近代日本の文学者で、法華経を熱心に信仰した宮沢賢治は、青年時代の書簡に「戦争と

か病氣とか学校も家も山も雪もみな均しき一心の現象に御座候ごせうこう。戦争に行きて人を殺すと云ふ事も殺す者も殺さるる者も皆等しく法性に御座候」¹⁴等と記し、結果的に当時の帝国主義戦争を肯定していた。歴史の根源的主体が人間の心であることを認める法華経哲学は、仏教の中でもとりわけ有効な平和アプローチを提供できるように思うが、それには、心の中の宇宙を顕し出す実践的視座を忘れないことが肝要である。

ここまで、仏教の平和思想を論ずる上で問題となる点を論じてきた。輪廻・業の教義による現在の生の相対化と運命の決定論、欲望や怒りの本質的否定による平和への消極性、仏教的な平和実践の非大衆性——これらの難点を克服するには、一にかかって人間の根源的な主体性に目を向ける必要がある、筆者はそれゆえ大乘仏教、なかならず法華経が示唆する自由自在な主体の哲学に着目した。しかしながら、今確認したように、法華経哲学には、人間の悪しき心が生み出す現象まで絶対肯定しかねない面がある。安易な心の肯定に陥らず、人間の心の可能性を切り開こうと弛まず自己変革に挑む法華経哲学の実践者——その人の平和思想をこそ、われわれは検討すべきであろう。

現代世界にあって、そうした主体性尊重的法華経哲学を提唱し、平和実践に取り組み仏教者を採すならば、日本最

大の仏教団体である創価学会の指導者・池田大作の名が、第一に挙げられるかもしれない。創価学会は、十三世紀の日本の仏教僧で法華経信仰を広めた日蓮を信奉する在家仏教者の団体であり、教育者の牧口常三郎が一九三〇年に創立した「創価教育学会」を淵源とする。牧口は第二次世界大戦中、日本の軍国主義や国家神道に強く反対して逮捕され、獄中で七十三年の生涯を閉じた。それによって同会は壊滅の危機に瀕したが、第二代会長となる戸田城聖が戦後、会の名を「創価学会」と改めて再建を進め、結果的に七十五万世帯の布教を達成する。池田は、この戸田の弟子として会の急成長を陰で支え、戸田亡き後は第三代会長に就任。特に一九七五年、同会の国際組織（SGI）の会長となつてからは、研究・教育機関の創立、各国要人との対談、海外諸大学での講演、平和提言、文化交流、国際貢献等々、活動の幅を宗教以外の様々な分野に広げている。

平和活動に関連した実績を振り返ると、一九六八年にいち早く「日中国交正常化提言」を行い、日中友好の推進に熱心に取り組んだこと、国際社会に向けて毎年、核廃絶や軍縮、国連改革、文明間対話、地球環境の保全等を論じた平和提言を発表してきたこと、国連と協力して世界数十カ国で核兵器の脅威展や「戦争と平和」展を開催したことなどが知られる。また、国際的な平和研究の拠点として

「戸田国際平和研究所」を創立し、国際シンポジウム・出版活動を活発に行わせるとともに、池田自らも「構造的暴力」の提唱で著名な平和学者のJ・ガルトゥングや、地下核実験に反対してノーベル平和賞を受賞した化学者のL・ポーリング等、世界の識者たちと人類の恒久平和を目指して対談を行ってきた。そうして結実した対談集の数は、二〇一一年十月現在で六十冊を超えている。

池田の平和アプローチは、瞑想と自戒を通じた心の平穏を重視する仏教一般のそれと比較すると、かなり世俗的な色彩が濃いと言える。このため、日本国内では、池田の平和活動を宗教の仮面をかぶった政治活動ではないかと訝むきさえあり、従来、これを本格的に研究・評価する動きがほとんど見られなかった。しかし、池田が法華経に基づく平和を望む以上、その世俗性は第一に、現実世界を聖化する法華経哲学に由来すると考えた方が自然であろう。アメリカの経済学者L・C・サローと対話した折、池田は法華経の精神が「社会即仏法」「仏法即社会」であり、現実の世界を最大に重んずるのが真の仏法であると強く主張している¹⁵。

しかも池田の場合、法華経哲学の真髓が人間の宇宙的な主体性を説き明かす点にあるとも見る。「人間が目的となり、人間が主人となり、人間が王者となる——根本の人間

主義が『経の王』法華経にはある。こういう法華経の主張を、かりに『宇宙的人間主義』『宇宙的ヒューマニズム』と呼んではどうだろうか¹⁶と彼は述べ、イデオロギーや国家、人種、宗教を超えた「人間」の宇宙的主体性を論じて「人間主義」を提唱する。この人間とは「生命」の次元を指す。池田の考えによると、生命は宇宙の主体性の現実態であり、その生命のままに生活する人々、すなわち民衆こそ真の主体者たりうる。だが半面、民衆は素朴なので、生命本来の調和の軌道から逸脱もしやすい。そこで、民衆一人一人が生命内奥の宇宙を自覚する「人間革命」に挑戦し、欲望、慣習、偏見、権力等に左右されない賢明さを身につけるべきだと、池田は力説する。そうして宇宙的主体性を担った賢明な民衆が連帯して社会を変革しゆくことが、真の恒久平和につながるというのである。

池田の平和思想は、世俗的な領域を嫌わず、民衆の内的変革を通じた草の根の連帯を重視するものとなっている。その背景には、法華経哲学的な信念——あらゆる社会現象は、仏法そのものである。そして、生命という宇宙の主体性に最も忠実な民衆が、歴史の主体者とならねばならぬ——が間違いない。現実を聖化する法華経哲学に立脚しながらも、人間の心の変革を重視して宇宙的主体性の発揚を唱える池田の平和思想は、社会改革の主体的エネル

ギーに富んでおり、従来の仏教にはあまり見られなかったと言える。よって、筆者は、池田の思想を題材に選び、いくつかの視点から考察を加えてみたいと思う。

平和に関する池田の言説や行動は非常に多岐にわたるが、彼の平和アプローチが簡潔に示されたものとして、ここでは一つの講演を取り上げる。一九九五年一月二十六日、国連創設五十周年の節目に、池田はハワイ大学の構内にあるハワイ東西センターにおいて「平和と人間のための安全保障」（以下「池田講演」と略記）と題する講演を行った。国家の安全保障（National Security）に対して人間の安全保障（Human Security）という概念が脚光を浴び始めた頃であり、池田は「平和」と「安全保障」の問題を法華経的な「人間主義」の視点から論じている。

この池田講演は、内なる人間革命から外なる社会変革を志向していくことこそ「恒久平和」の道を開き、「人間のための安全保障」を可能ならしむる王道であると主張し、そのために三つの発想の転換を提案する。三つの発想転換とは、第一に「知識から智慧へ」、第二に「一様性から多様性へ」、第三に「国家主権から人間主権へ」である。今から順に解説し、検討することにしよう。

一、知識から智慧へ

池田の見方によれば、人類はこれまで社会や国家制度のあり方ばかりに関心を注ぎ、「人間」それ自身の変革という根本的課題に目を向けてこなかった。平和への努力もそうであり、外的な平和に重点をおくあまりに、平和の精神が空洞化する嫌いがあった。理想的な平和の機構を整備しても、用いる人間の心が暴力的であれば、あたかも泥棒に家の鍵を渡して管理を委託するようなものであろう。池田は語る。「人間のための安全保障」に必要なのは、この顛倒を正し、内なる生命の変革を意味する「人間革命」から社会の変革を志向していくことだ、と。

では、人間革命から社会変革へ、という恒久平和の「王道」を行くにはどうすればよいか。一つには、人間が根源的な主体性¹⁷「大我」に目覚め¹⁷、知識の習得よりも智慧の啓発を根本とすることである、と池田は言う。制度論的な平和アプローチが唱える種々の構想は、いうなれば「知識」の次元にある。だが、知識の次元だけで現実¹⁸に十分対応できるとは言えない。公正な社会を築いて安定的な平和をもたらすための制度設計がいかに巧妙であろうと、人間の現実¹⁹は不断に変化し、予期せぬ出来事や矛盾に満ちている。経験上、特定の理論ですべての問題がきれいに片づくことなどあり得ず、必ず何らかの歪みが出てくる。こ

の時、理屈の知識に頼る人は矛盾対立する一方を排除して整合性を保とうとし、そこに新たな紛争の火種さえ生ずるのである。それに対して、生きた智慧には排除の論理がない。特に法華経哲学が教える智慧は、人間の宇宙的な主体性を言い、その力に際限はないとされるので、対立する両者を共に生かそうとする。もつと言え、**「すべてを生かす」**ことを目指すのである。

池田は、講演の中で旧ユーゴスラビアをめぐる紛争の問題を取り上げ、智慧の紛争解決のあり方を示している。――この問題のルーツは二千年近くもさかのぼり、民族や宗教がらみの敵意は想像を絶するほど根深い。しかし、だからこそ対立をもたらず差異を**「知識」**として認識するにとどまらず、人間として共通の地平に立つ**「智慧」**が要請される。古代インドの釈尊（ブツダ）は、水を求めて殺し合おうとする人たちを思いとどまらせ、より根源的な恐怖である**「生死」**の問題を説いたという。しがらみや立場から離れて生身の**「人間」**に戻れば、皆、共通に幸福を願い、死の恐怖に怯え、平和を望む生活者である。**「人間」という共通性は、生きる力すなわち生命の共通性であって、この生命に本然的な創造性が智慧なのである。**智慧は、単に知識を理解する能力でなく、生命それ自体の創造性を指す。**「知識から智慧へ」とは、生命の原点に帰れ」という呼び**

かけである。智慧による紛争解決の努力は、生命ある者同士の根源的な共感に基づき、共生のために智慧を尽くすことに他ならない。また、自他の生命が根源で共感し合うのは元々それらが宇宙全体の力に帰一するからであり、この自他不二なる宇宙全体の力を我がものとした**「大我」**の境地から、仏教の菩薩は必然的に慈悲の実践へと向かう。智慧と慈悲は表裏一体であり、かくのごとく柔軟で開かれた精神が、真に紛争解決の力となりうるであろう――。池田の主張を、その独特な仏教観を解きほぐしながら紹介すると、以上のようなだろうか。池田はこうして、智慧による平和アプローチが大乗仏教の**「大我」**「菩薩道」に通じているとし、**「仏教の実践者としてそれを提起したのである。**

「平和は私から始めよう」というスローガンがある。仏教も同じ立場をとるが、より内発的な見地から**「平和は私の心の変革から始めよう」と、内的変革を強調する点に特徴を有する。**現に、多くの仏教者は欲望や怒りの自己コントロールによる**「心の変革」**を人々に勧め、それを通じて人類の平和を実現すべく努力している。と言っても、怒りや欲望を否定的に捉える観点からの心の変革であるならば、その本質は脱世俗である。前出のテイク・ナット・ハンは、怒りが絶滅すべき敵ではないと言い、それをむしろ許し／理解／愛などの建設的なエネルギーに変えるべきだ

と提唱する¹⁸。だが、怒りと許しは、明らかに同質的な感情ではない。ゆえに、これは怒りの本質の否定となる。そういう仏教者たちは結局、人間社会の現実を嫌いながら批判するにすぎない。むろん、彼らとて慈愛や友愛の重要性を語ってはいる。だが、彼らの愛する「人間」「真の自己」とは瞑想の世界に姿を現す超越者であって、現実を生きる人間ではない。普通に喜怒哀楽を持ち、家族を養うために懸命に働き、自尊心からよい地位を望み、自分の安全を確保してから他人の事も心配する——そういった、地球上にありふれた人間を丸ごと愛し、守ろうとする姿勢が、脱世俗的な仏教僧たちの社会運動からは見えてこない。

池田が唱えた「人間革命」による智慧の開発も、仏教的な心の変革論である。しかし池田の法華経哲学では、欲望や怒りを肯定し、積極的に活用する立場へと至っている。欲望の体系とも称された市民社会を否定的に見ず、かといって全面的に肯定もしない。池田はただ、人間の「生きる力」のうちにある無限の創造性としての智慧を開発し、人々がいかなる場合でも社会制度の奴隷にならないように願う。制度論的な知識に振り回されず、反対にその知識を主体的に活用する力を持って、と訴える。そうして、現代のグローバル化した世界を、その構造のまま調和と平和の方向に生かそうとするのである。例えば、ロック的な所有権

の理論を、脱世俗の仏教者は本質的に認めないだろうが、法華経哲学の社会思想家なら少し違った考え方をすると思う。「他人の利用するだけのものは残しているなら、それは全くなんにも取らないのと同様である¹⁹」といった発想は、資源が豊富な環境で共生をはかる智慧の所産と見る限り、否定する理由が見つからないからである。このように、優れた世俗の考え方を生命の創造性＝智慧として認め、それを自在に使うとする「活用の仏教」が、池田の志向する仏教観である。

大我の智慧、などと聞くと凡人には縁遠いようだが、池田によれば必ずしもそうではない。「智慧は、どこか遠くにあるのではない……その智慧は、人間のため、社会のため、未来のため、勇猛なる慈悲の行動に徹しゆくなかに、限りなく湧きいずる」と、池田講演では主張される。ありのままの生の現実に宇宙究極の真理があると法華経は洞察するわけだから、善き社会を作ろうとする生活の努力の外に、何か人間離れた仏教の智慧があるのでもない。人類が営々と築いてきた知的遺産も、民衆の生活の工夫も、さらに言うならC・ダーウィンが自然選択(natural selection)と名づけた生物の進化の営みも、すべては生命本然の創造性の発現であり、すなわち仏教の智慧の現れと見なされる。

そして、この生命本然の創造性としての智慧が宇宙全体の力に由来すると考えた時、そこには始まりも終わりもなく、何ら自己規定的なものを持たない、という点が了解されねばならない。一つの見解にとられ、何かを断定してしまうのは、原始仏典でも厳しく誡められたことであつた。池田のような仏教者は、民衆の生命の創造性を信頼して人類的な諸課題の解決を目指すけれども、特定のイデオロギーや理論を正義とすることはなく、むしろあらゆる主義を活用する智慧の努力自体を行動の原則とする。より善き社会、より善き地球を作ろうとする飽くなき挑戦、終わりなき精神の闘争、これが池田の考える、仏教的でありながら全人類に開かれた智慧の正体である。かかる仏教者は、例えば J・ロールズが言う「秩序だった社会 well-ordered society」の追求にも同意しつつ、根底において、より自在な「智慧ある社会」を望むであろう。平和アプローチにおいても、「平和の秩序」を重んじながら「平和の智慧」に溢れた世界を作ろうとするに違いない。智慧の無原則性は、かえって社会的混乱を招くようにも見えるが、智慧の根底に慈悲がある以上、社会秩序は十分に維持されうると思ふ。

ところで、創価学会の思想史を概観してみると、知識と智慧の峻別は牧口常三郎初代会長に端を発する。教育学者

でもあつた牧口は、新カント学派が唱える超越論的な「真・善・美・聖」の価値論を批判して生活者の視点に立つた「利・善・美」の価値哲学を構想し、知識を活用して価値を創造する能力をどうやって増すかを教育上の根本課題とした²⁰。牧口にとつて、こうした人間の価値創造能力は「生活法」の問題であり、その究極は『法華経』の「妙法」として、宗教的な絶対の真理に帰着するものとされた²¹。

真理の知識を縦横に生かす人間の創造力の根底に、絶対永遠の生きた真理Ⅱ妙法を発見したのが牧口の最終的な到達点である。したがつて、牧口価値論がいかに人間中心のであると言つても、通途のプラグマティズムや功利主義、ヒューマニズム等と并列に扱うべきではない。第二代会長の戸田は、牧口が見出した、宇宙根源の生きた真理に根ざす人間生命の創造性こそ仏法の智慧であるとし、知識を活用する智慧の重要性を説いた。池田講演には、「知識を智慧と錯覚しているのが、現代人の最大の迷妄である」との戸田の言葉が紹介されている。この戸田の知識論に、文明的な色彩を与えたのが池田であると言つてよい。飛躍的に増大する知識の傍らで、現代人が知識を善く使う智慧を忘れつつある点に警鐘を鳴らした同講演も、その一例と見られる。もつとも、智慧を磨くのに知識が不可欠なのは当然であり、池田が知識を軽視するわけではないという点に

は注意を要する。

創価思想が唱える生命の創造性としての智慧は、宗教的観念であるにもかかわらず宗教の枠を超え、全人類のライフスタイルにかかわってくる。近代的な啓蒙主義が硬直した人間支配のイデオロギーと化し、幾多の戦争と暴力を招き寄せ、地球環境を著しく悪化させた面もあることを素直に認める時、われわれは、知識を志向する理性的な認識主体への過度の傾斜を改め、得られた知識を活用する生命的な智慧のあり方にも目を開かねばならない。平和や安全保障を論ずる際も、池田が提唱するように、知識の次元の制度論だけでなく、智慧の次元の人間論や生命論の問題がもっと重視されるべきであろう。

二、一様性から多様性へ

さて、知識偏重という現代文明の病の次に、池田が言及したのは「『多様性の調和と融合』という、これからの人類の第一義の課題」であった。池田自身の見解は「一様性から多様性へ」と要約されているが、多様性の調和的融合を唱える点からすると、真意は「一様性から多様性ある統一へ」ということであろう。

大乘仏教において、多様性ある統一という観点は「一即多・多即一」とか「一念三千」とかの世界観として表出さ

れることが多い。すなわち、一なるものが宇宙のすべてである、という万物相即の関係を大乘仏教は説いている。例えば、『華嚴経』盧舎那品の一節に「一本の毛の孔のなかに無量の仏国土が莊嚴されており、悠々として安定している」²²とあるごとくである。

池田講演を見ると、個のあり方について「個性は、いたずらに他の個性とぶつかったり、他の犠牲のうえに成り立つものではない。相互の差異を慈しみながら、花園のような調和を織り成していく。そこに、仏教の本領がある」などと述べられている。背景には、前述のごとき大乘仏教の世界観があると考えて差し支えない。一の個性が一切の個性と不可分であるゆえに自ずから調和がはかれること、すなわち大乘的な相即としての「多様性ある統一」があつてこそ、多様な人類の崩れざる平和が構築されると、池田は訴えたかったのである。

ただ、大乘的な相即の世界観がどれほど根源的な事実を暗示していようと、それが抽象的な説明にとどまるようでは、およそ生きた人間の指針たりえないと思われる。帝釈天の宮殿を飾る網の無数の結び目には宝珠があり、互いに照らし反映しあいながら輝き、さらに映し合つて無限に照応している——。かく語る華嚴経の「重々無尽縁起」は、大乘的な世界観を代表するものである。しかし、幻想的な

までに文学性の高い経文の言々句々から、われわれが現実の人間社会への指針を導き出すのは難しい。対するに法華経は、真理を求める修行者（声聞・縁覚の二乗）や歴史的存在としてのブツダ（始成正覚の釈尊）、さらには生きとし生けるものすべてが本来、永遠に自由な宇宙的主体であると示すことを重要な主題とする。幽玄な宇宙論や超人的な仏の光明なども、宗教的教化には欠かせないだろう。しかし、法華経のごとく、感情・思想・人格を持った現実の人間に即して宇宙万物の相即が語られてこそ、目の前にいる人間の宇宙的主体性が浮き彫りになる。そのことは、われわれの生き方に根本的な変革をもたらし、自他の主体性を真実に尊重し合う共生のエートスを育みうるのではなからうか。数ある大乘仏教の平和思想のうちで、筆者が池田の法華経の人間主義に注目すべきゆえんの一つは、そこにある。

池田の思想的背景にある法華経哲学——中国の天台智顛の仏教や日蓮仏教——では、平凡な人間（凡夫）の心が本来そのまま宇宙のすべてを具える、という「一念三千」の法理を掲げる。現代的に言えば、人間に内在する大宇宙の探求である。「内在的普遍」を説く一念三千論が、池田の主張する人間主義の哲学的根拠に他ならない。「仏教で言う普遍的価値は、徹底して内在的に追求されるため、画

一化し、一様化しようとしても、不可能」であると、池田講演では強調される。池田にあっては、人間の内なる普遍性が理性的なものにとどまらず、宇宙的な主体性にまで徹底されている。そして、この宇宙的主体性がわれわれの生命の真相なのだと言う。

すると、大乘仏典の深淵な言説の数々も、実のところはわれわれの生命の事実を明かしているとの理解が導かれてくる。例えば、維摩経に「法には場所が存在しない。もしも場所に執着するならば、それは特定の拠り所に執着することになり、法を求めることにはならない」²³とある。謎めいた言葉にしか聞こえないが、「法」を「生命」に置き換えると、これは生命のつかみどころのない自在さを教えているのだと得心が行く。また、宇宙的主体性を生命の事実と見定めた人なら、仏教者に限らず、古今東西の賢哲がこの事実に向かうとしていたことにも思いをめぐらせるであろう。「論語」の有名な「君子は和して同ぜず（君子は人と調和するが雷同はしない）」²⁴、『老子』に見える「既く以て人に与えて、己は愈いよ多し（何もかも他人に与えて、自分はさらに豊かである）」²⁵、自己愛は理性と憐れみを介して人間愛を生み出すというルソーの洞察²⁶、質的な功利主義を唱えるミルが指摘した、人々が協力する際の「他人の利益は自分の利益だという感情」²⁷。それぞれに主張の内

容や角度は異なるけれども、人間生命の活動において個人と社会もしくは自己と他者を単純に切り離すべきでない、と考える点では一致している。「歴史上の、あらゆる偉人の英知も、人間を励まし、幸福にしゆく智慧」²⁸であると思える池田の眼には、それらが皆、個々の生命は宇宙的広がりを持って通じ合う²⁹という生命の事実を捉えた自我共生の提唱に見えるに違いない。

かくのごとく、生命の宇宙的広がりという池田のメッセージは、人間生活に関する先哲の卓見と呼応するのであり、宗教的ドグマでありながら一般の道理や理性に開かれた面がある。その意味から広く問うが、自らの生命に宇宙的な広がり、すなわち完全な普遍性があると気づく時、われわれには何が起こるだろうか。「生命」という最も普遍的な次元への深き眼差しは、そのまま、『生命』の無量の多様性への『共感』となって広がっていく³⁰（池田講演）。自分の生命の力は、宇宙を動かしている根源的な力と同じものである。他人の生命もまた、そうであろう。だから、自己と他者とは、別々であるけれども同じ生命である。他人の苦しみを目の前にすれば、自分の心も締めつけられる。すべての生命は不可分に結びつき、多様性のままに宇宙生命という全体を構成している——。こうして、「内在的普遍」の視座は、われわれを「万物と連なり合う宇宙生命へ

の直観」である仏教の縁起観へと導き、そこには「『生命』の無量の多様性への『共感』」である「開かれた共感」が生まれるはずだと、池田講演では主張される。つまり、「開かれた共感」とは、他者の意見や感情に同感する、という一般的な共感の域を超え、他者の生命を根源の宇宙生命において分かち持つ者が感ずる、切実な連帯感を意味すると言えよう。「開かれた共感」の人は、およそ思想信条等の差異によつて共感の相手を選ぶことがない。その人にとっては、他者に生命があるという事実こそが、共感の根拠となる。生命から出発するゆえに、最も自然で堅実な「多様性ある統一」への扉が、ここに開かれると言つても過言ではなからう。

生命という普遍性への忠誠は、人々の個性を圧殺することがない。また個性の側も、生命という普遍性から離れては存立できない。各々の個性は生命という普遍の広がりにおいて重なり合い、それが自由で調和的な公共空間を形成する。個人の自由と社会的平等の両立という、古くからの社会思想的テーマに対する一つの仏教的な回答が、ここにあるように思う。同講演で提案された「一様性から多様性へ」の発想転換は、実には「理性的普遍から生命的普遍へ」と言うべき思想性を内包している。理性的普遍主義は、人間生命の非理性的なものを特殊と見て排除し、完全に普遍

的な存在者を人間の外に（神）として求める。ここに外なる絶対の権威が生まれ、われわれの個性を抑圧したり画一化したり、といったことが始まる。理性的普遍は、真に内在的な普遍とは言えない。だが、生命的普遍主義は違う。人間の生命それ自体を完全な普遍者と仰ぐので、人間の外部にそれ以上の権威を設けることがない。設けるとすれば、人間と同じ生命の権威である。よって、われわれの自然な生命は誰からも圧迫されず、各人がその個性のままに完全な普遍性を持つ。「仏教で言う普遍的価値は、徹底して内在的に追求されるため、画一化し、一様化しようとしても、不可能」と池田講演で言われるのは、まさしくこの意味においてである。池田は、「内在的普遍」「宇宙生命」といった言葉で人間生命の完全な普遍性を訴え、それが自由な人間の連帯性Ⅱ「開かれた共感」を根底から養いうる点を指摘したのである。

A・スミスの「見えざる手」(invisible hand)、F・A・ハイエクの「自生的秩序」(spontaneous order)などを持ち出すまでもなく、西欧の社会哲学の系譜にも、多様で自由な諸個人が自ずと公共の利益を増進させる、とする考え方があつた。しかしながら、主体の異なる自由と自由は何らかの衝突が避けられず、人々の自由の調和は、よく言えば道徳的抑制、悪く言えば打算的合理性の産物になりがちで

あつた。仏教的に見ると、これは自由の主体を個人に限定するからに他ならない。今は素描的な言い方にとどめるが、仏教の社会哲学においては、「われ」でも「われわれ」でもあるような（生命的人間）を主体とする自由の概念が、再定義されるであろう。それによって人々の生き方が根底的に変わるならば、人々の生命的共感に基づき、できる限り無理なく自由の調和がなされる社会構造への轉換が目指されると想定してもよい²⁹。宇宙生命の多様性として在る個々の（生命的人間）は、根源において自他の境界を持たない。ゆえに、個人の権利の制限が、本質的な意味での制限とはならない。そこで、仏教の社会哲学は、規範的原理や社会の制度設計によって権利や能力の公正な分配をはかる前に、まず人間が自身の生命という原点に立ち返って互いに連帯することを要求する。その上で、各人の生命開花の自在なあり方を考えようとするだろう。池田が力説する、人間革命を通じた社会変革のヴィジョンは、近代の理性的自我から生命的自我への轉換という文明論的な意義を背負うと見られ、少なくとも従来道徳的な社会変革論と同様に考えるべきではない。

このような仏教的生命哲学はまた、いわゆるエコロジカルな平和にも貢献することになる。池田の人間主義は生命的人間主義と呼び得るもので、理性的存在者としての人

間のみを尊重する人間中心主義とは異なる。生命の本質は、宇宙大に広がる自由自在の主体であり、無限の多様性を秘めているとされる。人間にも、動物にも、草にも、木にも、岩石にも、大宇宙にもなるもの——それが生命なのである。仏教者は、そのように不可思議な生命を尊重する信念を通じて多様性を守り、人間と自然の間における平和の担い手ともなりうるであろう。

三、国家主権から人間主権へ

池田が提唱する第三の論点に移ろう。ここで池田は、近代戦争で主役を演じてきた主権国家の問題を取り上げ、それを相対化する上位システムとして国際連盟や国際連合が結成されたものの、十分な効果は上げていないと指摘する。そして、国際連合は従来の軍事を中心とする安全保障の考え方から脱却し、対話の「ソフト・パワー」を軸とした機能強化をはかるべきであると提言している。そのためには国連憲章に「われら連合国の人民は」とあるごとく、いわば「国家主権から人間主権」への発想の転換がなされねばならない。こう信ずる池田は、「人類益」の視野を持って人間主権の時代を担う世界市民を育成すべく、草の根レベルの教育運動を強く支持する。

主張の眼目は、偏狭なナショナリズムやエスノセントリ

ズム（自民族中心主義）に毅然と対峙しうる個人の自立と、それを人類的規模で達成するには地道であっても教育しかないとする点にある。池田は、宗教者にもかかわらず、教育的な平和アプローチを最優先している。仏教が唱える「法ダルマによる平和」は、池田の考えでは「生命による平和」と言い換えられる。すると、生命の真理ダルマ法を顕現させゆく仏教的な平和アプローチは、人の心を教えて自立させようとする教育的な平和アプローチと、本質的には同じ方向性を持つことになる。

実際、そうした問題意識を持って再考すると、教育的な平和アプローチを思わせる仏典の言葉は、枚挙に暇がないほどである。少し例をあげるならば、法華経の開経である無量義経に「慈仁無き者には慈心を起こさせ、殺戮を好む者には大悲の心を起こさせ、嫉妬を生ずる者には随喜の心を起こさせ」³⁰とあり、華嚴経の十回向品にも「すべての衆生をして、刀杖をすてて、きよらかな行いに入らせ」³¹等と説かれる。このように、仏教の平和思想は元々、一種の教育的な平和アプローチと言ってもよい性格を有している。池田の場合は、生命に宇宙根源の主体性ダルマ法を認める大乘的な信念に基づき、民衆の主体性を育む教育的な平和アプローチを提唱する。そして、そこから「人間主権」による安全保障のあり方を展望するのである。

伝統的な安全保障は、およそ主権国家が軍事的手段によって国土や国民の安全を保障する、といった観念において理解されてきた。一方、一九九四年に「国連開発計画（UNDP）」の『人間開発報告書』の中で新たに提起された「人間の安全保障」論では、国家よりも人間の安全を守る観点が重視され、「恐怖」「欠乏」という二つの脅威から個人々々を守る事が主張された³²。その後、二〇〇三年に「人間の安全保障委員会（CHS）」が出した最終報告書において、人間の安全保障は「人間の生にとってかけがえのない中核部分を守り、すべての人の自由と可能性を実現すること」とであると定義されている³³。現在、概念にはまだ幅があるようだが、国家に限らず、国連などの国際機関や民間NGO等が、主体的に人間単位の安全保障を担うべきであると考えられている³⁴。

しかしながら、旧来の安全保障論はもちろん、この人間の安全保障論においても、最終的に人間自身が人間の安全保障の主体者とならねばならないという点は、さほど強調されないように見受けられる。池田はまさにこの点に切り込み、本来は人間による人間のための安全保障ではないかとして、「人間主権」という根本精神を再確認しようとする。貧困に対する「潜在能力」アプローチの提唱で知られ、CHSの共同議長でもあった経済学者のA・センは、前出の

最終報告書に寄せた囲み記事の中で、人間の安全保障がエンパワメント（empowerment、能力強化）を求めることを説いている³⁵。ここでも人間は依然、安全保障の対象の域を出ていないが、人間主権の安全保障を唱える池田の思想までは、あと一步と言えなくもない。ともあれ、真の安全保障は人間自身の変革、人間革命から始めなければならないと説き、教育的な平和アプローチを重視する池田は、その必然として「人間主権」の主張へと向かっている。

もちろん、これに対しては、国家主権と人間主権を分けて論ずること自体、政治哲学的にナンセンスではないか等々の意見も出るであろう。なるほど民主主義体制下では、国家主権と言っても人民の代表がそれを担うわけであるから、理論的には国家主権が人間主権と同じ意味を持つ。だが、現実はずしもそうではない。すでに古典的な社会契約説において、ロックが人民によって信託された政府の権力濫用に抵抗する権利（抵抗権）を論じている。人民の代表者たる為政者が、人民を抑圧する。ここで検討すべきは、抵抗権のごとき制度上の対抗策だけなのだろうか。ルソーが述べたように、人民が欺かれる場合もあろう³⁶。制度論的アプローチの根本問題は、生きた人間の揺れ動く心に柔軟に対応できない点にある。

この問題を克服するには、制度に従う前提として、制度

を定めた生活者の創造性、仏教的に言えば智慧の次元に立ち返るべきだとも言える。民主主義の諸制度も、先人たちの共生の智慧の果実である。だから、根源に遡って、その共生の智慧を分かち合う人々を増やしていくことが、民主的の制度を真実に機能させ、国家主権を実質的に人間主権としゆく最善の方法であろう。池田講演の中に「人類の議会」たるべき国連は、あくまで対話による『合意』と『納得』を基調としたソフト・パワーを軸にして、従来の軍事中心の『安全保障』の考え方から脱却しつつ、機能の強化を図っていくべきである」との意見が見られる。これは、制度論的アプローチに立って国家間の軍事バランスを問題にし、ちな安全保障の議論を、むしろ一切の制度を生み出す人間生命の創造性に照準を当てることで対話重視のあり方に変えようとするものであろう。制度から智慧への着眼点の移行は、安全保障において軍事から対話への転換をもたらすのである。

対話の尊重はまた、生活者の連帯性の帰結でもあろう。池田によれば、生活者の目線は常に連帯の方向を向いているという。池田は、日本を代表する経済人の一人である松下幸之助との対談において「庶民の心には、他の人々や生物と共存し、共和の人類社会をつくらうとする願いは本然的にあったし、現在もある」³⁷との見解を述べたことがあ

る。生命の宇宙的広がりや自然に体した生活者は本然的に連帯を願っているはずだ、というのが池田の信念である。池田講演では、この信念が「人類益」の視野を持った世界市民として描かれている。こうした観点から池田は、国家やボランティアな団体等がリーダーシップをとる従来型の安全保障を否定はしないものの、すべての根本は生活者たる民衆の連帯にあると強調する。

二〇一一年七月、同年の三月十一日に日本で起き、未曾有の大惨事をもたらした「東日本大震災」に関する池田のコラムが、国際通信社IPSから各国メディアに対して配信された。コラムの中では、地域の人々の「助け合い」「支え合い」が多くの特災者の命を救ったという事実や、創価学会も全会館を避難所として開放し支援に当たったことなどが述べられ、「常日頃から、草の根のレベルで、一人一人を大切にし、相手の心の声に耳を傾け、励まし合う庶民の連帯にこそ、不慮の災害にも崩れぬ人間の安全保障の起点がある」と結論されている³⁸。「国家から人間へ」という池田の人間主権論は、そうした生活者の連帯性への信頼に依拠した主張でもある。

そして、これが人間主権の要となるわけだが、池田は、何よりも生活者の根源的な自立性を唱えてやまない。池田講演では、^{ブッダ}釈尊や日蓮の故事を通し、「一個の人間として、

巨大な権力にも毅然と対峙し、権力を賢明に相対化している人格」の尊厳が語られ、そのようにあらゆる権力から自立した「世界市民」を育成する、草の根の教育運動の重要性が指摘されている。池田の理解では、仏とは自立した世界市民の模範である。安全保障にまつわるすべてのテクニカルな議論に先立って、まずはグローバルな安全保障の広範な基盤となる創造的・連帯的・自立的な生活者、すなわち池田の言う世界市民をいかに増やしていくか。そこに人間主権的な安全保障の要があると、彼は訴えたいのである³⁹。

ちなみに、生活者の自立を目指す現代の仏教運動と云えば、スリランカの教育者であるA・T・アリヤラトネが創始した「サルボダヤ運動」を想起する人も多いだろう。この運動は、超党派的な面もあるが、基本的には仏教の伝統からきている。サルボダヤとは「すべての覚醒」を意味し、人格の覚醒を通じて民衆一人一人を自立させ、コミュニティ開発に参画させることを重要な目標とする。そして、「すべての人の幸福」を社会開発の理念に掲げ、非暴力と協力を実践の基本とする。見る限り、池田の主張と同じように、生活者の自立を通じた平和を唱える運動と考えてよいであろう。

と言っても、池田とサルボダヤの指導者とは「自立」

の意味するところが、かなり異なっている。サルボダヤ運動の实地研究を行ったアメリカの仏教学者J・メイシーによると、村人たちはそこで労働・食物・思想・言語の分かち合いを通じて互いに力を引き出し合い、貧困の無力感から解放される。「真の社会変革には個人の変革が必要だ」というサルボダヤのイデオロギーは「仏教の『社会的福音』」であり、「変革の責任を担うのは村人たちだ」という一種の挑戦」を提示していると、メイシーは指摘する⁴⁰。しかしながら、サルボダヤ運動が称える自立とは、メイシーが記すところの「地域のレベルでの自己尊重」⁴¹にあたる。換言するなら、コミュニティの一員としての自己尊重であり、池田のごとく個人の根源的な自立を高調するわけではない。運動の目標は、コミュニティの相互依存に貢献する個人の自立を支援することであり、自己肯定どころか自己否定が自立の要件とさえ見られているのである。創始者のアリヤラトネは、「自分自身を発見するために自己を失え」というイエスの言葉を引きながら、自己否定による自立という逆説的な意図を説明している⁴²。

サルボダヤ運動が推進する民衆の自立が、当該コミュニティの平和に資する点は、筆者も否定しない。だが、果たしてそれがコミュニティのエゴを乗り越え、また国家間の紛争を解決する力となりうるのか。サルボダヤ運動がコ

ミニユニティ主権を推進しているのは——彼らはそうでないと言いかもされないが——客観的に見て事実である。この運動を世界的に広げるには、自己否定という脱世俗性や、コミュニティ主権への傾斜がやはり問題点となる。コミュニティや国家を主体的に従える普遍的な生活者を民衆レベルで育成しようという池田の人間主権論は、われわれの近代的自我に内側から力強く働きかけてくる。ところが、サルボダヤ運動のコミュニティ主権論は、近代に対して批判的なベクトルしか持たない。本質的な優劣の評価を下すつもりなどないが、池田の主張の方が、われわれにとって現実的な提案に聞こえることだけは確かである。

以上を整理しよう。「人間革命」を社会改革の起点と定める池田は、教育的な平和アプローチから民衆の主体性を広範に発揮させること、またそれを通じて安全保障の基底に「人間主権」の観念を置くことを、国際社会に提言している。人間主権という言葉で池田が訴えたかったもの、それは、生活者の創造性・連帯性・自立性を中心とせよ、という意味での「生活者主権」に他ならない。ただし、この生活者は、スリランカのサルボダヤ運動に見られるような、地域コミュニティに主体的に貢献する生活者を指すのではない。あらゆる共同体の価値を相対化し、宇宙根源の主体性を帯びて屹立した個人が、池田の考える生活者＝民

衆の本来的な姿である。池田は、これを新世紀の地球文明を担う「世界市民」の理想としている。

民衆の根源的主体性の開花による人間主権的な安全保障、という池田の平和ヴィジョンをめぐつて、ここまで種々の考察を行ってきた。思うに、従来の国家主権的な安全保障論の根底には、人々を平和に向かわせるのは死への恐怖であるとするホップズ的な人間観があったと言えよう。核抑止論など軍事的均衡を問題視する議論は、まさにその産物である。対して、池田が構想した人間主権に基づく安全保障論は、「平和とは戦争の欠如ではなくて、精神の力から生ずる徳」⁴³と考えたスピノザの見解に近づく。ただし、平和をもたらず精神の力を、理性の命令とするとどまらず、生命全体から発せられる根源的主体性に求めるのが池田の主義である。ここには、理性的な国家論と一線を画する重要な視点が秘められているよう。

ルソー等も主張したことだが、従来、理性的には、国家に保護されている自分の生命を国家防衛のために捧げるのが当然の道理とされてきた。ところが、全生命的な主体性をもってすれば、これは理性が生命全体から離れて一人歩きた末の誤りである。元々は生命が理性を用いて国家を考えたのであって、部分的な理性が全生命の犠牲を要求するなどは本末転倒の話となろう。国家は、生命が生命自身

を守るために、生命の一部たる理性を使って作り出したシステムである。国家体制だけではない。経済システム、思想、宗教、芸術等も、人間の生命活動を基盤に、理性や直観、感情等を駆使して生まれ出たものである。池田は、この生命根本の視点を決して見失わない。ましてや法華経哲学では、あらゆる人間のうちに宇宙大の生命を見る。すべてが生命に始まり、生命に帰着すると教える。池田は言う。「科学といっても、芸術といっても、教育といっても、政治といっても、経済といっても、その根本は何か。そういう現象をもととして考えた場合に、なぜこういうことが発生するか。ぜんぶその根本は人間です。人生が根本です。生命なくして、経済も、教育も、科学も、政治もありません。いっさいが人生、社会の幸福を追求するための各分野です。根本はぜんぶ人間です。生命です」⁴⁴と。これは、一九六一年の池田発言である。爾来五十年、彼は、人間世界における一切の生みの親は他ならぬ人間の生命である、とする「人間主義」の信念を世界に発信してきた。

もう少し、別の角度からも述べておこう。個々の生命がすべて宇宙的主体性である、と信ずる池田の生命哲学に基づくなら、一方の生命を犠牲にして他方の生命を生かす、といった発想は、もとより出てきようがない。私の生命とあなたの生命は共に宇宙の主体であるから、一つの生命も

犠牲とせず、国家を運営すべし、というのが政治の鉄則となろう。これを現実離れした空想と笑う人は、実はその人自身が現実離れしている。つまり、現実を抽象化した理論の世界で単に理性的、計量的に物事を判断しているのである。概念の固定化を求める理性が静止的な「結果」に目を向けがちなのに対し、自在性を本質とする生命は⁴⁵、もっぱら動的な「原因」の中にいる。いきおい、理性の人は一定の状況下における最善策を考えてやむを得ぬ犠牲を正当化するが、生命の人は犠牲の全くない状況を作り出すためにあらゆる努力を払う。その結果、前者は戦時下の平等な犠牲を予め国民に課し、後者はあくまで戦争の原因を追究して戦争なき国家の建設を目指す。

こうして、仏教的な生命哲学に立脚した池田の平和思想では、戦争防止論こそが最重要の課題となる。しかれば、戦争防止を考える上で、戦争を起こす原因の源とは何か。それは結局、人間の心に他ならない。ゆえに池田にあつては、パワーゲームの抑止論などでなく、生命変革論的な戦争防止が平和の根本方策となる。戦争の根源は「殺す心」にあり、この殺す心を慈しみの心へと転換させることが仏教的な戦争防止の真骨頂とされる。池田は、一九九一年にハーバード大学で行った講演において、「『殺す心を殺す』という人間の主体的生命の内奥に脈打つ主客未分化の慈し

「み」の境地」にこそ調和ある関係性の淵源が求められると語っている⁴⁶。生命に見られる「主客未分化の慈しみの境地」とは、自他不二なる宇宙的主体性のことに他ならない。我が生命から宇宙へ——池田における仏教の平和アプローチは、この一点に極まる。それゆえに彼は、為政者や民衆の心を開発しゆく教育的な平和運動を支持しつつ、自身も仏教者として人々の生命に働きかける対話を心がけてきたと見られるのである。

おわりに

同講演において、池田は「知識から智慧へ」「一様性から多様性へ」「国家主権から人間主権へ」という三つの角度から、自らの平和アプローチについて語っていった。講演の終わりにくると、このような考察が、結局は「生命の内なる変革、すなわち『智慧』と『慈悲』と『勇氣』の『大我』を開きゆく『人間革命』」に帰結することを示している。そして、「一人の人間における本源的な革命が賢明なる民衆のスクラムとなって連動しゆくとき、その潮流は、『戦乱』と『暴力』の宿命的な流転から、必ずや人類を解き放つであろう」との信念を披瀝しつつ、講演を結んでいる。

池田のこうした意見を、宗教者にちがちな「心の変革」論と見る人がいるだろう。しかしながら、多くの宗教者が

大衆性からの脱却を唱えるのに対し、池田の「人間革命」は大衆性の顕現を目指している。前者は大衆的な生き方からの目覚めを説くが、後者は大衆の生命こそ尊極と見てそれを強化しようとする。つまり、同じ心の変革論でも、目指す方向が正反対なのである。

また、池田は個の主体的精神を重視するが、だからと言って制度論的な安全保障論に虚しさを覚える宗教者でもない。彼の意図は、制度論的な平和アプローチをより実効あらしめるために人間自体の内的変革がなくてはならない、と訴えることにある。詳細に言うなら、智慧（万般の知識を使いこなす創造性）・慈悲（開かれた生命的共感からくる連帯性）・勇氣（生命〓法の開発による自立性）という三つの徳性が真の恒久平和と安全保障を可能にするとし、それにはわれわれの心の中の宇宙〓大我を開花させる「人間革命」が必要と説くのである。

大乘仏教の仏身論に、法・報・応の三身説がある。法身とは真理を体とする仏身、報身は智慧を体得した仏身、応身は慈悲をもって衆生を救う仏身を言い、法華経哲学ではこの三身が相即して仏身の全体をなすとする。池田は当該講演の中で、この三身論に基づき、人間生命の徳を考察したと見られる。すなわち、自在なる生命の創造性は智慧の報身、宇宙的広がりを持つがゆえの生命の連帯性は慈悲の

応身、宇宙根源の真理に立つ生命の自立性は勇気を導く法身であり、智慧の創造性・慈悲の連帯性・勇氣の自立性を円満に具えた生命の全体が三身相即の仏身にあたる、と解されうる。民衆に智慧あれ、慈悲あれ、勇氣あれ、と謳った池田講演の主張は、生命に具わる仏の徳を引き出そうとするものであった。池田の信念に従うなら、生命のままに生きる民衆は至高の仏であり、その本然的な徳の啓発がそのまま仏法の実践となる。「仏法即社会」と称される法華経哲学の世俗重視の精神が、ここにもよく現れている。

筆者は最初に、平和を「人類の共存共栄」と定義し、その方向に沿う仏教の平和アプローチを模索する中で、創価学会の池田大作が唱える法華経的な平和思想にたどり着いた。そして、具体的な題材として、ハワイ東西センターにおける池田講演を検討した。人間生命の宇宙的主体性を承認する池田の姿勢からは、輪廻・業の教義によって現世の生命の価値を低め、運命の決定論に与するところが見られない。また、創造性や連帯性に富む人間ならば、欲望や怒りの本質を否定せず、それらを調和的に生かそうとするであろう。なお、そのような人間は当然、怒りを捨てての瞑想等の脱世俗的な平和アプローチを主とせず、むしろ生活者の共生感覚を重視した大衆的な平和実践を創案していく。池田にあつては、世界数十カ国で行われた人間主義の対話

や反戦平和の展示等、民衆の平和意識を啓発してきた諸活動がこれにあたる。そして、「人間革命」を根幹に置く池田の平和アプローチが、人間の心を無条件に絶対視しないのは言うまでもない。

こう考えていくと、池田が唱道する仏教的な平和アプローチは、仏教の平和思想が抱える諸問題を克服するための一方向性を示していることが了解される。その方向性の基調にあるのは、仏教者は万物一体・相互依存の哲学のうち人間の自由な主体を解消するスタティックな平和の觀念から脱却し、人間の自由な主体に万物を包む哲学に立つてダイナミックな調和の世界を創造せよ、というものである。池田が力説する大我の自己とは、生命の自在さに徹し、柔軟で無限の自由を持つ主体のことに他ならない。それは、柔軟な自由ゆえに創造性と連帯性に満ち、無限の自由の主体ゆえに究極の自立を果たしている。今日、人類社会の精神的基盤となつている世俗的ヒューマニズムと同化できるほど適格的でありながら、しかしそれが大衆から遊離しがちな傾向には警鐘を鳴らし、生命の根源を見据えた自立や利他の精神を鼓吹するのが、池田の人間主義である。

次に、ここで池田講演に見られる平和アプローチを社会正義論の文脈に置き、その大まかな位置づけも考えてみる。法華経的な大我の自己論に立つて平和の徳を論じた池田講

演の内容は、現代の政治哲学で言えば共生志向のコスモポリタニズムに通ずるものがある。もつとも、社会の基礎構造にかかわる J・ロールズの正義論や、それを発展させたグローバルな正義論などを考慮する人は、池田講演が原理的な視座を欠く点に不満を覚えるかもしれない。毎年「SGIの日」記念提言における様々な政策の提案からわかるとおり、池田は単なる道徳的コスモポリタンではない。ただ、あらゆる固定観念を排する仏教者として、われわれは社会の原理を固定化せず、むしろ原理を選択する自在な智慧の創造性に生きるべきだと考えるのだろう。

そもそも池田から見ると、合理的な社会正義の理論といえ、道徳的なコスモポリタニズムの主張といい、元々は自在なる生命から派生してきたものである。すなわち、生命の自在な創造性が社会正義の議論となり、生命の宇宙的広がりや根源的な自立性がコスモポリタンな連帯を志向すると考える。仏教的生命論に基づく池田の平和アプローチは、正義と道徳あるいは理論と実践を、それらの本源において架橋するような思想性を自負する。

最後になるが、池田は、西洋近代を積極的に生かそうとする、特異な東洋の仏教者と言える。この点、池田の思想を理解するには、文明的な角度からの考察も大事ではないかと思う。筆者が検討した池田講演には、平和の実現を

何よりも心の次元で捉える東洋的な思想の伝統が見て取れる。アジアでは、仏教者が慈悲の王者論を語ったり、儒者が心を正して国を治める「修己治人」を説いたり、自己の内面的変革によって平和な社会を築くという考え方が古くからあった。ただ、あまり自己変革を強調すると、様々な社会問題が心の次元に還元され、不公正、差別、暴力等の不正義が黙過される危険性も出てくる。自己の拡大を説くとなればなおさらで、大きな共同体的自己の中に個的自己が解消されたあげく、社会変革に立ち向かう個人の主体性が見失われてしまう。加えて、自己変革の主体が支配者や知識人に限定されがちだった点も、アジアの社会的停滞に拍車をかけた感がある。聖人君子を頼るパターナリズムが常態化した社会には¹⁷、ヘーゲルが歴史哲学講義の中で指摘したように、個人の自立という観念が欠落している。

そう考えた時、自己変革から社会の平和へという東洋的な道筋を示しながらも、知識優先の文明から自在な智慧の文明へのパラダイム転換を唱え、数々の具体的な政策提言をなし、民衆が主体者となる社会変革を謳い、個の根源的主体性を揚言する池田の平和構築論は、東洋的かつ西洋的とも言うべき、思想の柔軟性を感じさせずにおかない。かかる柔軟性は、東洋人の池田が西洋的な教養を身につけたせいもあるが、本質的には法華経的な中道の生き方に由

来するものと、筆者は考えている。

法華經的な中道は、まさに自由自在の真理である。法華經哲学の大成者である天台智顛は、『摩訶止観』に「若し一心従^より一切の法を生ぜば、此れ即ち是れ縦なり、若し心、一時に一切の法を含まば、此れ即ち是れ横なり、縦も亦可ならず、横に亦可ならず、^た、心は是れ一切の法、一切の法は是れ心なるなり。故に縦に非ず、横に非ず、一に非ず、異に非ず、玄妙深絶にして諸の識る所に非ず」⁴⁸等と講じたという。この見解に準ずるならば、われわれの自己は、不可思議なまでに無規定的と見るしかない。それゆえにまた、自己は厳然たる自己自身でありながら、しかも他者であり、共同体であり、国家であり、全人類でもあり、自然でもあり、すなわち一切であり、またそのいずれでもないものと考えうる。日蓮は、この自由自在の真理に立脚して、自己の心を浄化すれば必ず国土の恒久的な安全と繁栄が実現できると説き、封建時代の日本の為政者に再三それを訴えた。いわゆる「立正安国」の国主諫暁である。結局、立正安国の本格的挑戦は後世の弟子たちに委ねられたが、日蓮滅後約七百年を経た後、創価学会が出現してその本格的な挑戦を開始し、池田の代になると、全人類の幸福を視野に入れた地球的な立正安国＝世界平和の運動へと広がっている。

池田は、中道の自在な真理に基づき、自己の変革が他者

の変革、社会の繁栄、世界の平和、また自然界の調和とも不可避的に連動しているとの信念の下、国連等の国際社会で積極的に行動を積み重ねてきた。自由自在ですべてを生かしゆく中道の自己が、池田の力説する「大我」である。自己拡大と言っても個の主体性は滅失せず、自己の変革が大事と言っても制度的な不正義を決して看過しない——池田の平和思想は、自由自在な中道の視座に立って、初めて正当に理解されうるであろう。

ただし、どこまでも自在な、この中道の自己は、絶対に従うべき原理原則を持たないという点で、深刻な危うさも伴っている。中道の自己としての人間は、自己愛に生きるもよし、他者に尽くすもよし、国家に身を捧げるもよし、人類愛に生きるもよし、自然保護に努力するもよしと、要するに「何でもあり」の世界にいる。だが、ひとたび「すべてを生かす」という中道的な主体の力が失われるや、そこに様々な偏執の病が噴出する。すべてを生かす自己愛は自己共生的であっても、偏執の自己愛はエゴイズムにすぎない。すべてを生かす利他は豊かな調和社会をもたらずが、偏執の利他は自己犠牲を人々に強いる抑圧的な社会を生み出す。すべてを生かす愛国心が人類の連帯に開かれたパトリオティズムだとすれば、偏執的な愛国心は容易にウルトラナショナリズムへと転化しうる。人間と自然の共存をは

かるエコロジーの取り組みも、自然愛護にこだわりすぎる
とエコファシズムを招来する結果となろう。

すべてでありうる中道の自己は、まさにすべてである
とする力を存立の生命線とする。中道の世界には何の原則
もないが、強いて言えば、すべてであろうとする主体の力
自体が生きた原則と考えられる。際限なく自在な主体を制
しうるものは、もはや主体自身の力しかありえない。しか
しながら、自己が自己を律するというのは、やはり「言う
に易く行うに難し」であろう。そこで、中道を歩む他者の
人格から薰陶や感化を受け、その主体の力を自己に現しな
がら自己を律することが要請されてくる。法華経では、そ
れが師弟の道として描き出されている。法華経が強調する
のは師弟の因縁の深さであり、寿命品では極めて長遠な過
去（久遠五百塵点劫）からの師弟関係が説かれる。友人を「第
二の自己」と言ったのはアリストテレスであったが、過去
からの因縁深き「第二の、そして理想の自己」として師の
存在を格別に重視し、宇宙的な主体の力を師と共有する弟
子の実践を勧めたのが、法華経の教えであったとは言えま
いか。

筆者のこうした解釈の正否はともかく、現代における法
華経の実践者である池田が、師の戸田城聖に徹して仕え抜
き、戸田の死後も半世紀以上にわたって恩師の遺徳の宣揚

に力を注いできたのは、よく知られた事実である。戸田―
池田の師弟関係は、その足跡を追うとわかるように、広がり
ゆく主体の力に溢れていた。われわれは、ここに仏教的
な主体性の哲学の現実性を感知できるであろう。それはま
た、法華経哲学に基づく、新たな仏教の平和アプローチの
可能性が担保されたことをも意味している。

以上、池田の平和アプローチに関する考察の結論として

(一) 池田の平和アプローチは「生命による平和」を基調と
する。それは、民衆本来の生命の強化を目指すという点
で、宗教一般に見られる超俗的な精神性の重視とは趣を
異にする。世俗的ヒューマニズムとも親和的であり、種々
の制度論的な平和アプローチを、その源である生命の力、
すなわち生命に具わる智慧の創造性によって実効あらし
めようとする。「知識から智慧へ」――この池田のメッ
セージは、人類に「生命」という原点への回帰を促して
いる。

(二) 池田は、民衆の生命に本来具わる創造性・連帯性・自
立性を開発しゆく「人間革命」の実践が、近年、国際的
に提唱されている「人間の安全保障」の王道であると主
張する。彼の法華経的な平和アプローチの基軸は、賢明
な民衆の宇宙的主体性にあり、それゆえ世界市民を育て

る草の根の教育運動を強く支持する。

(二) 池田の平和アプローチでは、「理性から生命へ」の発想転換を呼びかける。池田が唱えるのは、理性を用いて一切の理論を創造し、また本然的に他者との連帯を求める、根源の「生命」への目覚めである。よって、池田の平和思想は、合理的な社会正義論と道徳的なコスモポリタニズムを架橋する第三の立場とも考えられる。

(四) 池田に見られる「人間革命」の平和思想は、東洋を出自としつつ西洋の思考とも共鳴し合い、いわば脱文明的な性格を呈している。この脱文明性は、法華経的な自己がどこまでも自由自在な主体であることに由来するが、かくも無規定的な自在性は、時に反平和的なものすら容認する危険性を持つと言つてよく、池田自身が身をもって示したように、師弟関係による自己規律が求められることになる。

と述べ、一応、この論稿を擲筆することにした。

〈注釈〉

- 1 森三樹三郎訳『莊子Ⅰ』中央公論新社、二〇〇一年、四一、四二頁。
- 2 中村元訳『ブッダ 神々との対話 サンユッタ・ニカーヤ

Ⅰ『岩波文庫、一九八六年、一〇四頁。

3 中村元訳『ブッダの真理のことは感興のことは』岩波文庫、一九七八年、三〇頁。

4 同書、三二頁。

5 中村元訳『ブッダのことは スッタニパータ』岩波文庫、一九八四年、一〇三頁。

6 「自在所欲生」（『大正新修大藏経』第九卷、三二上二二）。

坂本幸男『岩本裕訳注『法華経（中）』岩波文庫、一九六四年、一四八頁。

7 「魔界即仏界」（大正四六・一一六中二一一二二）。田村徳

海訳『摩訶止観』（『国訳一切経』諸宗部三、大東出版社、二〇〇五年改訂六刷、三四二頁）。

8 金谷治訳注『大学・中庸』岩波文庫、一九九八年、七二、七五頁。

9 テイク・ナット・ハン、塩原通緒訳『禅的生活のすすめ』アスペクト、二〇〇五年、一四三頁。

10 T・ホップズ、水田洋訳『リヴァイアサン（一）』岩波文庫、一九九二年改訳版、二三〇―二三一頁。

11 杉本五郎『大義』平凡社、一九四三年、一一七、一一八頁。

12 青目釈鳩摩羅什訳『中論』観涅槃品第二五・一九「涅槃与世間 無有少分別 世間与涅槃 亦無少分別」（大正三〇・三六上四一五）。三枝充恵訳『中論（下）』第三文明社、

一九八四年、七〇一頁。

13 『法華経』の経文において、こうした考え方の根拠を探すならば、釈尊（ブツダ）の過去世の姿である「常不軽菩薩」（筆者注）人を軽んじない菩薩という意味）が、一般の僧俗男女を「必ず仏になるべき人々」として最大限に尊敬し、礼拝して回ったとする説話が挙げられるだろう。不軽菩薩の人間礼拝からは、世俗にある無常の存在にも究極の尊厳性を認める姿勢が感じ取られる。注意すべきは、不軽菩薩が現実の人間を離れて奥底に眠る生命の本質を拜んだのではないという点であろう。『法華経』をよく読むと、「諸法の実相」「世間の相も常住なり」「生ぜず出せず 動ぜず退せず 常住にして一相なり」などとあり、世俗の現実が即ち永遠の真理であると明かすのに気づかされる（坂本・岩本訳注『法華経（上）』岩波文庫、一九六二年、六八、二〇頁。前掲書『法華経（中）』二五四頁）。『法華経』は、われわれの生命の本質のみを尊ぶのでなく、今ここに在る人間をそのまま尊重すると見られる。換言するならば、輪廻を免れないとされる現世的な生に即して涅槃の悟りを見る經典である。

ところが、ティク・ナット・ハンのような脱世俗の仏教者は、この『法華経』に対してすら現世否定的な解釈を行おうとする。例えば、『法華経』に葉王菩薩が過去世に焼身供養した話が出てくるが、ナット・ハンによると、葉王菩薩は

「身体が固定化した永続した自己であるという考えにとらえられていなかった」から「自分の身に香油を注ぎ、火をつけて、自分の身を焼いたのだ」という。そして、一九六〇年代のベトナムで、政府の宗教政策に抗議する僧（ティク・クワン・ドック）が現実には焼身供養を行った事件に触れ、「これはベトナムの人々が苦しめられていて助けを必要としている」というメッセージを世界へと伝えるために自分の身体を供養できるほどに自由であった」と述べている（ティク・ナット・ハン、藤田一照訳『法華経の省察』春秋社、二〇一一年、一五六、一五七、一五九頁）。ここに見られるのは、われわれの身体が究極の本質でないとする考え方である。現世的なものを相対化する、こうした思想が法華経的でないことは、すでに説明した。法華経哲学にあつては、身体と心を分別することを迷いとす。『無量義経』には仏身を「無相の相」とも説くし、中国天台宗の傑出した学僧であつた妙楽湛然は身体と心の相即不二（色心不二）を主張した。心が究極の本質であるならば、身体もまたそうでなくてはならない。法華経哲学ではそう解するゆえに、「即身成仏」の義が唱え出される。そもそも葉王菩薩の焼身供養と言つても、法華経を命がけて受持する無量の功德を教えるために説かれたと考えてよい。葉王品では、焼身供養の話の後、「諸経の中の王」として一切衆生を救う『法華経』を供養する功德の計り知れないこと

が強調される。焼身供養が法華經の修行というわけではなく、あくまで法華經を信じ弘めることが勧められているのである。ナット・ハンは、脱世俗の目で『法華經』を読み、焼身供養を本源的次元の自由を証明する行動などと讚えるが、そのような自由には脱世俗的な境地にとらわれた深刻な不自由さがある。『法華經』が説く本源的次元の自由は、ナット・ハンが執着する脱世俗の世界にはなく、世俗と脱世俗が相即する円満な実相世界にこそ求められる。つまり、法華經的な自由とは、如来寿命品に「わがこの土は安穩にして……衆生の遊樂する所なり」（坂本・岩本訳注『法華經（上）』岩波文庫、一九六七年、三二頁）とあるごとく「現世を樂しむ自由」であって、ナット・ハンの言う「現世を離れる自由」にはとどまらない。

法華經的な無執着では執着すべきは執着せよと教え、その相即不二の視座は煩惱から離れずに菩提を得る道を認める。にもかかわらず、ナット・ハンは「とらわれない」ことにとられ、相即や無分別を語りながら分別的に怒りを取り除けなどと言う。また、『法華經』は相依相即の縁起的世界觀のうち、永遠の積尊という鮮烈な個性を浮かび上がらせるが、ナット・ハンは相互存在（inter-being）の自論に固執して個の自己を尊重しようとしめない。彼の法華經論はかえって非法華經的と言わざるをえず、思考の根底には常に脱世俗への執

着があるように思われる。『法華經』も、むしろ脱世俗の教えを含む。だが、それよりも脱世俗の地平の終極に世俗の限らない意義を明察するところに、この經典の真骨頂があるのである。

14 『新校本 宮沢賢治全集』第十五卷（本文篇）、筑摩書房、一九九五年、五〇頁。

15 東洋哲学研究所編『池田大作 世界との対話』東洋哲学研究所、二〇一〇年、一五一頁。

16 池田鼎談『法華經の智慧』（池田大作全集）第二九卷、聖教新聞社、二〇〇六年、二九頁。

17 池田の思想において、人間生命の全体性は宇宙的な広がりを持つとされ、しばしば「大我」という言葉で表現される。「大我」とは『涅槃經』等に説かれる大乘仏教の用語であり、われわれが一切の執着から離れたところに現れる、際限なく主体的な自己を指すと言える。それは一切の断定や区別から離れて自由自在なので、個でありながら全体でもあるような自己、すなわち宇宙的自己とも称される。そしてこの宇宙的自己こそが、実は本来的な自己、すなわちありのままの自己であるとされる。

18 テイク・ナット・ハン、棚橋一晃訳『仏の教えピーピング・ピース——ほほえみが人を生かす』中央公論新社、一九九九年、六二頁。

- 19 J・ロック、鶴飼信成訳『市民政府論』岩波文庫、一九六八年、三八頁。
- 20 牧口は、その著『創価教育学体系』において、「言語によって代表される真理を認識し、記憶するばかりでなく、それを生活に応用して、善と利と美とを創造する能力を増大する様、被教育者を嚮導することが、即ち教師の本務だ」等と述べている（『牧口常三郎全集』第六巻、第三文明社、一九八三年、二四七頁）。
- 21 牧口にとつて、生活法の究極は法華経の真理「妙法であった。創価教育学会の機関誌『価値創造』第五号（一九四一年十二月）に掲載された牧口会長の論文「宗教改革造作なし」の中に、「吾々同志の実験によつて証明され、ここに世界の人類が等しく渴望する所の無上最大の生活法即ち成仏の妙法」といった表現が見られる。
- 22 「一毛孔中無量仏刹嚴清淨曠然安住」（大正九・四一〇下二二―二三）。玉城康四郎訳『華嚴経（抄訳）』（中村元編『大乘仏典』筑摩書房、一九七四年、一九九頁）。
- 23 「法無處所。若著處所。是則著處非求法也」（大正一四・五四六上一九―二〇）。中村元訳『維摩経』（前掲書『大乘仏典』二九頁）。
- 24 金谷治訳注『論語』岩波文庫、一九九九年改訳版、二六五頁。
- 25 小川環樹訳『老子』中央公論新社、二〇〇五年、一四七頁。
- 26 J・J・ルソー、本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起原論』岩波文庫、一九七二年改訳版、一八一頁。
- 27 J・S・ミル、伊原吉之助訳『功利主義論』（『世界の名著』ペンサム・ミル）中央公論社、一九六七年、四九四頁。
- 28 池田隨筆「人間世紀の光一〇八 青年に贈る言葉」（創価学会機関紙『聖教新聞』二〇〇六年三月十六日付三面）。
- 29 池田は、生命的自我の自在性に基づき「自由と平等、個人主義と集団主義、その両方を調和させる」（池田鼎談『法華経の智慧』、『池田大作全集』第三一巻、聖教新聞社、二〇〇七年、三八八頁）ことを長年にわたつて提唱してきた。池田の政治的信条は中道主義と呼ばれてきたが、その実像は生命論的な人間主義に他ならない。池田にとつて、人間の生命はあらゆるイデオロギーの基底にある大地のごときものである。東西冷戦の最中に彼が脱イデオロギー的な民間外交を貫いた背景には、言うなれば人間生命への宗教的な帰依があったと推察できよう。
- 30 「無慈悲者起於慈心。好殺戮者起大悲心。生嫉妬者起隨喜心」（大正九・三八七中二〇―二三）。本文中にある現代語訳は筆者が行った。
- 31 「令一切衆生。捨離刀杖修行淨業」（大正九・五〇七下二四―二五）。前掲、玉城訳『華嚴経』（『大乘仏典』二六一頁）。
- 32 UNDP『人間開発報告書 一九九四』日本語版（国際協

力出版会、一九九五年)の第二章に、「人間の安全保障」には二つの主要な構成要素がある。恐怖からの自由と、欠乏からの自由である。国連の発足当初からこの点は正しく認識されていた。しかしその後前者を指して安全保障ということが多くなり、後者をさすことが少なくなった(同書二四頁)とある。ここに見られるように、人間の安全保障は、特に経済的・社会的な欠乏から人々を解放することに目を向ける。

- 33 "The Commission on Human Security's definition of human security: to protect the vital core of all human lives in ways that enhance human freedoms and human fulfillment: (*Human Security Now*, Commission on Human Security/Final Report, May 1, 2003, p.4). 人間の安全保障委員会事務局訳『安全保障の今日的課題 人間の安全保障委員会報告書』朝日新聞社、二〇〇三年、一一頁。
- 34 人間の安全保障委員会の最終報告書では、人間の安全保障の「担手 (Actors)」について、次のように述べられている。「国家のみが安全の担い手である時代は終わった。国際機関、地域機関、非政府機関 (NGO)、市民社会など、『人間の安全保障』の実現にははるかに多くの人が役割を担う。HVVエイズとの戦い、地雷の禁止、人権擁護といった分野で、すでに多くの人々が活躍している」(ibid.p.6 邦訳『安全保障の今日的課題』一三頁)。

35 A. Sen, "Development, rights and human security",

(ibid, p.8 邦訳『安全保障の今日的課題』三三頁)。

36 ルソーは、『社会契約論』の中で「人民は、腐敗させられることは決してないが、ときには欺かれることがある」と述べている(桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、四七頁)。

37 池田大作・松下幸之助『人生問答』(池田大作全集)第八卷、聖教新聞社、一九九三年、一九八頁)。

38 池田コラム「復興へ創造的応戦を」(『聖教新聞』二〇一一年七月二十一日付二面)。

39 池田は、戸田第二代会長の生誕一〇周年記念提言「核兵器廃絶へ 民衆の大連帯を」(『聖教新聞』二〇〇九年九月八、九日付)において、核兵器を絶対悪と断じた戸田の「原水爆禁止宣言」(一九五七年九月八日)が、今日的に見れば「人間の安全保障」の視座に立脚したものであったと述べ、種々の具体的な提言をした後、特にSGIとして「核廃絶への民衆の大連帯を幾重にも築いていく決意」を強調している。こうした言説からも、池田は、自立した民衆が主体者となる人間主権的な安全保障を強く志向することがうかがえよう。

40 J・メイシー、鶴田栄作他訳『サルボダヤ——仏法と開発』株式会社めこん、一九八四、六二頁。

41 同書、一九二頁。

- 42 A・T・アリヤラトネ、山下邦明他訳『東洋の呼び声』はる書房、二〇〇一年新装版、一九一頁。
- 43 B・スピノザ、畠中尚志訳『国家論』岩波文庫、一九七六年改版、五九頁。
- 44 池田大作『会長講演集』第一巻、創価学会、一九六一年、九二頁。
- 45 われわれの生命は、どこに有るかと問えばどこにも無いが、どこにも無いかと言えば厳然と有ると言うしかない。また、自分自身の生命は決して分割できないのに、それは他者の生命と別々のものとして存在している。生命はわれわれの経験に照らしても、不可思議な自在性に満ちている。池田の仏教的な生命哲学では、こうした自在性が生命の本質であり、ブツダが悟った宇宙根源の真理もこの自在な生命のことに他ならないと洞察する。
- 46 池田講演「ソフト・パワーの時代と哲学」（『池田大作全集』第二巻、聖教新聞社、三三四頁）。
- 47 自由自在の主体性に生きる仏教者は、それが民衆の生活にとつて最善の体制であるならば、バターナリズムをも柔軟に認容するであろう。しかし、仏教の根本目的は、あくまでも万人の根源的な主体性の開発であるから、常態化したバターナリズムには賛成しないと考えられる。
- 48 「若従一心生一切法者。此則是縦。若心一時含一切法者。

此即是横。縦亦不可横亦不可。抵心是一切法。一切法是心故。非縦非横非一非異玄妙深絶。非識所識」（大正四六・五四上 一三一―一七）。前掲、田村訳『摩訶止観』（『国訳一切経』諸宗部三、一六六頁）。



学術交流協定文書調印を記念して

仏教から見た科学技術の抱える課題

創価大学・工学部・教授
東日本国際大学東洋思想研究所・客員研究員 山本修一

一、はじめに

現在は、経済的不況だとは言え、日本では科学技術の産物があふれている。大型電気店を訪れてみれば、一目瞭然である。テレビ、冷蔵庫、洗濯機、掃除機などの家電製品、コンピュータ、携帯電話などが数限りなく陳列されている。ほんとに多くのモノがあふれている。若い世代の人にとっては魅力的に映るものも、われわれにとってはこうも良く新しいものが生まれてくるものと感心させられる。しかしながら、村上龍の『希望の国のエクソダス』の「この国には何でもある。…だが、希望だけがない」という一文を彷彿とさせる。モノが多くあっても、希望がないというのは、現代の社会を象徴している。モノは科学技術²の象徴であり、希望は現代人の心を象徴しているとすれば、モノとしては豊かであるが、心は貧しいことを意味する。つまり、モノとしての豊かさは築いてきたが、心の豊かさは取り残されてきたわけである。これは本末転倒している。

本来ならば、モノが少なくても、希望にあふれる若者がいる方が健全な社会であると思われる。どうも現代社会は、科学技術を発展させ、多くの便利なものを作ってきたにもかかわらず、大切な心の世界の充足を忘れてきたのかもしれない。

科学技術の進歩は速い。わずか五〇―六〇年の間に多くの科学技術の進歩はなされた。今後の進歩を予想することさえ難しい時代である。このような早い進歩に人間はついていけないのであろうか。また自然も科学技術によって大きく変わりつつある。自然生態系も自然の改変についていけないのであろうか。様々な疑問が提出されているにもかかわらず、科学技術は依然として同じ道を歩もうとしている。科学技術の進歩によって、一体何が変わってきているのか、またそれを改善するには何が必要かを検討する必要がある。

そこで、本研究では、仏教の視点から、科学技術は一体

何をしているのかを検討してみたい。本来にあるべき科学技術とはどのようなものかを検討することは、現代社会にとって極めて重要なことと考えられるからである。

二、科学技術の本質は何か

はじめに、人間の問題を捉える上で比較の対象として、生物のことを少し考えてみたい。ライオンでも、牛でもよい。彼らは何百年も、何千年も、また恐らく何万年も、形も、またその生活も変わっていないように思える。もちろん、何百万年といった生物の進化は別にして、である。その意味で考えると、生物というものは、本来極めて保守的なもの、変化を嫌うものだと言つてよいと思う。ある意味で、生物らしきとは、変わらないことともいえよう。それは彼らが、生活を変える手段をもたないからである。

それに対して、人間はどうか。確かに人間も昔はほとんど変わらなかつたといつてよいだろう。人間の生活は、かつては極めてゆっくりと変化していたものが、近年ではその変化が極めて速くなつてきている。もちろん、その変化の速度は、千年前は、もっと遅く、一万年前はさらに遅いものであつたと考えられる。こうして、人間もかつては動物と同じように、その形体も生活もほとんど変わらなかつた時代から、生活が急速に変化する時代へと移行してきている

わけである。これは、何が変わつたのかといえは、裸の人間ではない。生身の人間はほとんど変わらないのに、その環境が変わつているのである。その環境をつくり出しているのが、科学技術の産物ということになる。

しかし科学技術の産物は、いわゆる道具、手段であつて、人間そのものではない。この道具や手段が変わることによつて、私たちの生活形態が変わつてきているのである。そして手段が変わることによつて、さまざまなものとの関わり方に変化が訪れようとしているわけである。

三十一、人間にとつての科学技術

科学技術とは何か、科学技術の本質は何か、について考えてみたい。ここではその特徴として、四つあげておきたい。

①目に見えるモノである

つまり科学技術の産物は、物質でできていることである。自動車、テレビ、コンピュータ、携帯電話、ブルドーザー、エレベーター、化学物質、医薬品、いずれも目に見えるものである。ものであるからこそ、わかりやすく、しかも力を発揮することができる。しかもこの特徴は、大変強く人間に働きかけてくる。逆に言うと、我々は、目の前に置かれるとそれに魅了されて、大変弱いともいえる。モノとし

であるというの、それだけ大きな魅力をもっている。

②人間が楽をするためのものである

別の言い方をすれば、人間から労働を省くといつてもよい。トラクターは田畑を耕すためにつくられたもので、人間が行っていた労働をはるかに減らした。階段を上がるという労働を減らしたのが、エレベーターやエスカレーターである。何千回も繰り返し行うような計算を瞬時に、しかも正確に行うコンピュータも頭脳労働を軽減した。これも大変魅力的なものである。そして自動車、船舶、鉄道、航空機の発達により、楽に人間自身や物資を運ぶことができるようになった。田畑を耕したり、重い荷物をもつてビルの上にする、あるいは遠いところに物資を輸送することは、いずれも重労働を伴う。こうした労働から解放されたいという誰でもが抱く願望を、科学技術は実現してきたわけである。

生活に関わる科学技術の中で自動販売機も大きな役割を果たしている。いつでも手軽にほしいものを購入できることを可能にした。自動販売機の役割を一層拡張し、いつでも、どこでもほしいものを得ることができる技術がコンピュータによるネット販売である。かつてのモノの売買という人間活動は、いつも人間を介して行ってきた。しかし自動販売機やネット販売は、人間が張り付いていなくても、

モノを売ったり、買ったりできる。これは、時間と空間の制約を取り除いてきたと言えよう。

③できるだけ速くことを行うためのもの

これも別の言いかたをすれば、時間を短縮するとも表現されるものである。歩いていけば、何ヶ月もかかる距離を、電車や飛行機で行けば、数時間で行ってしまう。確かに、物事を速くやってしまうことは決して悪いことではないかもしれない。速く一つのことを終えれば、別のことをする時間ができ、生き方に余裕も出てくることを期待するわけである。速くことをこなすとは、本来余暇を生みだすためのものだったと思われる。しかし現実には、全く反対で、次から次に仕事は増えてしまっている。そしてかえって、仕事は忙しくなり、時間に追われるような生活を強いられるといつても過言ではない。

④人間が思うように動かせるもの

もちろん、科学技術の産物は、もともとそれぞれの目的をもつてつくられたものだから、その目的以外には使うことはできない。これは言うまでもないが、科学技術の産物は、そのもっている目的に添って、思うように人間が操作するためのものである。人間のような生き物は、思うように動かせない。ところが、相手が機械であれば、人間の命令する通りに動くのである。ハンドルを右にきれば、車は

右に曲がる。洗濯をしようとすれば、スイッチを入れるだけで、洗濯をはじめてくれる。今日は疲れたから、右に行きたくない、あるいは、洗濯はしたくない、と機械は言わない。これは、動物や人間のように生きている存在は、自らの意志をもって主体的に生きているために、他者の言いなりにならない。しかし機械は自らの意志をもたず、つくられたプログラムに従って動く存在である。また、人間の側でやりたいときにできて、やめたいときにやめることもできるのも特徴である。

以上のような特徴をもったものが、人間にとつての科学技術の産物であると考ええる。そして、科学技術は、もともと人間にあった、楽に、速く、そして思うままに動く、といった欲望を実現してきたものとも言える。

三―二、自然にとつての科学技術

一方で、科学技術は自然にとつてどのような存在だろうか。ものいわぬ自然に一体どのような影響を与えているのだろうか。

①自然を資源としてみる

科学技術は自然に存在する物質や生物を資源としてみる。もちろんすべての物質や生物が資源として利用できるわけではないことから、自然を資源として利用可能かどうか

かという目で見ようとする。そのため、今自然を管理しようとしている人間は、資源的な価値をもつものは、管理し、大切に扱うが、そうでないものは、まさに価値のない、どうでもよいものとして扱おうとする。こうして人間は、資源的利用価値のある、なし、といった科学技術のフィルターを通して、自然をみているのである。その結果、自然は、人間を支える存在から、利用されるだけの存在になってしまったのである。

②人間と自然との関わりが減った

人間は過去においては自然なくして生きていくことはできなかった。本当は現在もそうである。しかし、人間と自然との関係は大きく変わりつつある。科学技術の発達は人間社会においては分業化を余儀なくした。高度に専門化した科学技術は、誰にでも扱えるものではないからである。その結果、人間社会と自然との関わりも大きく変化した。つまり分業化によって、ほとんどの人は、自然と直接かわらないでも生きていくことが可能になったのである。

③生態系を破壊、分断する

人間はブルドーザーなどの科学技術の巨大な力を得て、森林を切り開き、山にトンネルや道路をつくり、河川をコンクリートで仕切り、沿岸を埋め立て、港や飛行場をつくってきた。このような人間の活動は、生態系にとっては、生

態系そのものの破壊であり、また生物とその環境の破壊である。そしてその活動は、地域における生物と生物の關係をも破壊している。

④新しい化合物をつくりだした

人間が科学技術によってつくりだす様々な物質は、自然界にとって異質なものが多い。たとえば塩素を含む人工有機化合物、プラスチックなどの樹脂、内分泌かく乱物質（環境ホルモン）は自然界には存在しないものである。地球の歴史上で生物は出くわしたことがないため、生物は人工化合物に対する処理方法を身につけていない。また、人工化合物は生物にとって異質であるため、その多くは毒物として作用するものが多い。その典型が農薬や環境ホルモンである。

こうしてみると、科学技術は自然に対して、利益になることはほとんど行っていないことになる。

四、仏教からみた科学技術

四―一、人間と科学技術の観点から

仏教、あるいは広く東洋の思想では人間あるいは人生をどのように捉えているかを考えたみたい。ここでは人間にとっての科学技術の観点から述べた四つの特徴と対応させて、考えてみたい。

①目に見えないものが大切

仏教では、目に見えないものこそ大切であると主張する。人間が生きるうえで大切な心、命、恩といったものはすべて目に見えないものである。人間の身体と心では、どちらを大切と考えているかといえば、「蔵の財よりも身の財すぐれたり身の財より心の財第一なり」あるいは「いのちと申す物は一切の財の中に第一の財なり」³と日蓮も述べているように、身体よりも心や命の方を重視する。

②人生は楽をしてはいけない

よく、苦勞は買つてでもしろ、⁴という。仏教では、「煩惱即菩提」⁴、「生死即涅槃」⁵の原理に基づき、悩みや苦しみがあるからこそ、悟りがあり、幸せがあると説く。老いること、病氣、死があるからこそ、限りある人生を少しでも、よく生きようとするのである。その意味で、特に若いころの苦勞は、人生にとって財産であると言うわけである。

③人間が育つには時間がかかる

人間の体が育つのは、少なくとも十数年から二十年程度の時間がかかる。身体だけでなく心が育つには、もっと長い時間が必要になる。例えば、孔子の論語には、「十有五にして学を志す。三十にして立つ。四十にして惑わず。五十にして天命を知る。六十にして耳順。七十にして、心の欲する所に従えども、矩を踰えず」とある。少なくとも

これは、人間の心が育つ、例えば、独り立ちできるには三十年、不動の自己を確立するには四十年、この程度の時間がかかることを示している。また、仏教では、修業を重んじる。修行は一朝一夕に完結するものではなく、人生全体を修行として位置づける。何年、何十年の修行を通して、身も心もより完成形へと導くのである。したがって、身体だけでなく、心が育つには十分な時間が必要で、じっくりと成熟するのを待ってはじめて、成し遂げられるものであることを示している。

④人間は思う通りに動かないもの、また、思うように行かないのが人生

他者としての人間は、自分が思うように動いてくれるものではない。子供も、親も、たとえ赤ちゃんであっても、いずれも主体的に生きる存在は、自分の思うように動くものではない。長い間飼いならしてきた犬でさえ、なかなか思うように動いてはくれない。要するに、生きているものは、他者に左右されないこと、すなわち主体性をもっていることがその特徴の一つであるからだ。

また、通常人生は思うようにいかないものである。思う通りに生きたい、そのために、私達はさまざまな苦しみや悩みを解決しようとするわけである。「よからは不思議わるから人は一定とをもへ」と日蓮も述べているように、

人生というものは、思う通りに行くことの方がまれであることを示している。

こうしてみていくと、科学技術が目指しているものと、仏教が目指しているものとは全く反対のものであることが、よくわかる。

四―二、自然と科学技術の観点から

仏教からみた場合、科学技術が自然に対して影響を及ぼしていることはどのように捉える事が出来るであろうか。まず仏教の基本的な自然観⁷⁾を示す。

①人間、動物、植物、微生物のあらゆる生命は、身体と心の働きが仮に和合（五陰仮和合）⁸⁾しているとすると共通の原理によって成り立ち、いずれも仏性という内在的な価値をもつ。その意味であらゆる生命は原理的に平等であり、尊重すべき存在である。

②仏教の「一念三千論」の構成要素である「三世間」⁹⁾は、この世界は三つの階層からなっていると捉える。五陰世間である個体の人間、その集合体の衆生世間である人間社会、それを支える国土世間である自然・生態系の三つの階層である。自然は最下層に位置し、人間や人間社会を支える存在であることから、自然あつての人間や人間社会であるとの認識に立つ。

③あらゆる生命に対する慈悲を基とする。そのため仏教の戒律である「畜殺生具戒」には、「一切の刀杖・弓箭・鉞斧・鬪戦の具を畜ふることを得ざれ。及び悪網羅・殺生の器を一切畜ふることを得ざれ」とあるように、殺生に関わる一切の武器や道具を所持することを戒めている。これは殺生だけでなく、破壊などの暴力性をも戒めたものと考ええることができる。また、「不救存亡戒」には、「慈心を以ての故に放生の業を行はずべし」と、生物の繁栄を願う行為の重要性を述べている。

④主体と環境は、「依正不二（依報は環境、正報は主体）」¹³として、切り離すことができない関係にあり、またお互いに相互に影響しあうものと捉える。

⑤あらゆるものは「縁起」¹⁴としての関係性の中で存在しているため、関係性なくしてあらゆるものは存在できない。もし、何らかの力や影響が与えられれば、関係性をもつあらゆる世界は影響を受ける。

以上のような仏教の自然に対する見方から、自然に対する科学技術の影響を評価してみよう。

まず、①自然を資源としてみる見方は、自然を差別することにつながる。これは資源的価値のあるなしといった価値の高低で見ようとするからである。自然を見るこの見方は、人間にとって役に立つか、立たないか、といった人間

の基準だけで評価しようとしていることになる。これでは、価値あるものは管理の対象として大切にされ、役に立たないものはやがて切り捨てられ、滅びていく運命にある。資源的な価値をもつものは、おそらく自然のほんのわずかな部分で、これではほとんどの自然は生き残らせてもらえないだろう。ゆえに、自然を全体としてその価値を認める見方、あるいはすべての生命の内在的な価値を認める見方が必要になる。

また、②科学技術の発達は人間の社会における分業化を余儀なくし、人間と自然との直接的な関わりをなくしている。これは自然に対する恩恵と言った倫理を育てることを阻んでしまう。ゆえに、自然あつての人間や人間社会であることを認識する場を何らかの形で担保する必要がある。

③科学技術の持つ巨大な力は、農地開発、都市開発、沿岸開発を行うことよって自然・生態系を破壊している。

④人工化学物質の多くも生態系の生物にとって毒物であり、存続を危うくする。このような人間活動の在り方は、仏教から見た場合基本的に否定すべき活動になる。しかしながら、現実的にすべてのこうした活動を否定することはできない。ゆえに、自然の開発に用いられている巨大な力の使い方、開発の在り方を工夫しなければならない。また、

農業のように直接殺生に関わる道具は、できるだけ使用しない方向の技術開発が望まれることになる。さらには、植林や近年行われつつある湿原の再生事業といった生態系の維持・繁栄を支える事業の発展が重要になる。

まとめ

科学技術はこれまで一体何をしてきたかを総括し、新しい時代を創造していかねばならない時期が来ている。確かに、科学技術が人間や人間社会にもたらした意義は大変大きなものがあつた。そのおかげで私たちの生活は、「便利で、快適で、きれいで、早く」あらゆることをこなしていくことを可能にしてきた。しかしながら、その一方で、本当に私たちは幸福に生きていけるようになったのであるうか、また人間社会を支えている自然との関係はどのように変化してきているのか、といった根本的な問いを突き付けなければならぬ。本来、科学技術は、人間が生きる上での手段であつて、科学技術の進歩は決して目的ではないはずである。しかしながら、「経済を常に発展させなければならぬ」という至上命題が牽引し、科学技術の進歩そのものが目的化している。これでは本来の人間が幸福に生きるための手段と目的が本末転倒していることになる。しかも、転倒しているだけでなく、仏教が求めるような大切

なことが失われているのが現実である。

ヴァイツゼッカーは、現代社会は「消耗性疾患」を思っている¹⁵と指摘しているが、同様に、科学技術は常に「早く、楽に、思う通りに動く」をテーマに発展し続けなければならないという「強迫性疾患」も思っていることになる。そのため、科学技術の発展の方向性が一つになってしまっている。この疾患を治癒するためには、「早く、楽に、思う通りに動く」とは全く異なる発展の方向性を模索することが必要になる。

科学技術は人間がつくっていくものであるため、どのような技術をつくり、またその産物を評価することが可能である。その点、真理を探究する科学とは異なる。もちろん科学の発展もその時代に要請されている真理を探究することや、時代の興味によって左右される。しかし科学の探求はあくまで真理であつて、科学技術の生み出す具体的なものとは明らかに異なる。科学技術がどのような技術を発展させるか、その時代の人間のいわば要求や価値観が反映される。またその産物を評価することも、その時代の価値観が影響を与える。その意味で、科学技術と社会はつねに共に発展してゆくもので、科学技術と社会のいわば「共通進化」である。しかし、現在は専門家でなければどのような技術が今後発展していくのか、またどのような技術が可

能か、を知ることができにくくなっている。つまり、科学技術は一般の人々にとってブラックボックス化している。そこが、科学技術文明の特徴であり、この特徴は専門家と一般人の間で今後ますます乖離していくであろう。しかし重要なことは、社会を形成する一般の人間が技術に対して、どのような技術が望ましいかを、決定していくことが要請される。それが「等身大」の技術である。それに対して技術者がリードしていく技術の在り方は、「等身大」を超えた巨大な技術になりやすい。それは生身の人間の要求から離れていくからである。その意味でも人間をよく知っている仏教の発想にもとづく技術の発展が望まれる。すなわち、仏教の指向性を考慮したような技術の在り方や発展の仕方もある。またこれからの科学技術に必要なことは、可能なことと、実際にやることを区別することである。現在では、可能なことは何でもやるといふ考え方が多い。そこでは科学技術の発展する方向性へのビジョンがないからである。ビジョンをつくるためには、人間のこともっとよく知る必要がある。現在は人間をよく理解しないで、ただやみくもに走っているだけのように思われる。そこに人間のことをよく理解している仏教の役割があると考える。

さらに、現在人間が科学技術を通して行っていること

は、壮大な実験であることを認識する必要がある。実験は繰り返してできることが特徴だが、この実験は人間や自然にとつては一回だけのものである。しかもたかだか四〇―五〇年という極めて短期間に行われている。ここで重要なことは、まだ、人間社会にあつては、十分な世代交代さえもなされていないことである。しかも、この実験は人間社会や自然の崩壊への坂道を転がりはじめた実験であるかもしれないことはよく認識すべきだと考える。これは極めて危険な実験かもしれないからだ。

〔注釈〕

1 村上龍（二〇〇〇）『希望の国のエクソダス』に「この国には何でもある。本当にいろいろなものがあります。だが、希望だけがない」（『希望の国のエクソダス』村上龍著／文藝春秋）

2 本来、科学と技術は本質的に異なる要素を含んでいる。科学は真理を探究し、その原理や法則は普遍的である。一方、技術は人間の生活に役立つモノである。しかし、現在では科学と技術は境目がなく、常に科学は技術に応用されている。その意味で、ここでは科学技術として扱う。

3 日蓮（一二二二―一二八二）は、「蔵の財よりも身の財すぐれたり身の財より心の財第一なり」崇峻天皇御書（日蓮

大聖人御書全集』聖教新聞社出版局、一九五二、一一七三頁）、また「いのちと申す物は一切の財の中に第一の財なり」白米一俵御書（同、一五九六頁）。また、仏教では父母の恩、衆生の恩、国王の恩、三宝の恩を重視する（『大乘本生心地観経』）。鎌田茂雄（一九九八、『現代人の仏教』、講談社）

4 「煩惱」は、「惑とも訳す。衆生の身や心を煩わせ、悩ませ、かき乱し、惑わせ、汚す精神作用の総称」（『仏教学辞典』法蔵館、四一九頁、一九九五）。一方、「菩提」は、仏教における「さとり智慧」（同、四一〇頁）をいう。したがって、「煩惱」と「菩提」は、本来全く正反対のことを意味するが、『摩経』に示される十の「不二法門」では「煩惱即菩提」として、煩惱を離れて菩提はなく、菩提を離れて煩惱もない、とされる。ここでいう「即」は、「不二」と同様に、「而不二」（にふに）といい、二つであってしかも二つではないとする。

5 仏教における「生死」は、「業因によって六道の迷界に生まれかわり死にかわりして輪廻することで、涅槃の逆のこと」とまた「苦悩の世界」を意味する（『仏教学辞典』、二六三頁）。一方、「涅槃」は「生死（迷いの世界）を超えたさとり世界」（同、三五八頁）のこと。したがって、「生死」と「涅槃」は、本来全く正反対のことを意味するが、『維摩経』では「生死即涅槃」として、生死を離れて涅槃はなく、涅槃を離れて生死もない、とされる。

6 聖人御難事（『日蓮大聖人御書全集』一一九〇頁）。

7 山本修一（一九九七）『環境思想への仏教の寄与』東洋学術研究、三三六巻、五七―七八。

8 「五陰仮和合」は中国天台宗の開祖である天台大師・智顗による「一念三千論」を構成する要素の「三世間」の中の「五陰世間」の基本的な考え方。「五陰」とは「色受想行識」を指し、「色」は生命を構成する物理的側面、「受想行識」は精神的側面を表す。「受」とは、領納する、感受する作用を意味する。「想」は想念を起こす心的作用で意識作用といってもよい。「行」は造作する意味で、心の側面では意欲、意志を表し、それを表現することである。「識」は分別、了解する働きで、総合判断の心的活動を指す。これら「五陰」が現象として現れる生命にあつては、仮和合（仮に和合したものの）しているとの考え方である。

（山本修一（二〇〇〇）『大乘仏教と環境倫理―唯識思想を中心として』東洋学術研究、三九巻、一二三―一三七。）

9 仏教における「生命の平等性」について。仏教では、人間、生物、非生物は生命レベルにおいて原理的に平等であると捉える。ここでいう「生命」という意味は、これは通常の生物という意味ではなく、生きているものを支える根本的な原理、根元的な力を表す。それが仏教では非生物にも潜在的にあると捉える。また、中国および日本仏教には「山川草木悉皆成

仏、「山川草木悉有仏性」あるいは簡単に「草木成仏」ともいわれる考え方があつた。この思想は印度の原始仏教での考え方をいっそう拡大したものであり、これは人間、動物だけでなく、植物や山や川といった非生物さえも仏性をもっており、悉く皆仏になり得るという思想である。仏性は命の中で最も尊厳なるものを意味していることから、あらゆる生物も非生物も尊厳性をもっていることになる。(同、拙著(二〇〇〇)東洋学術研究、三九卷、一二三—一三七。)

10 注8で述べたように、「一念三千論」の構成要素である。「三世間」は、環境思想の側面から言えば、世界認識の視点を表すものと言つてよい。「三世間」の「世間」は、現象面として現れるところの違いを表す。「三世間」は「五陰世間」「衆生世間」「国土世間」を指し、本文中にあるように、それぞれ人間であれば個人、社会、住む場を表す。

(同、拙著(二〇〇〇)東洋学術研究、三九卷、一二三—一三七。)

11 第十輕戒「畜殺生具戒」には、「一切の刀杖・弓箭・鉞斧・闘戦の具を畜ふることを得ざれ」とある。これは殺生に関わる一切の道具を所持することを、戒めたものである。このことから、原則として農薬のように殺すことを目的としたものをつくるべきではないと考える。作物の収穫量を増やすための方法を農薬のように生物を殺す方法以外で考えるべきであ

る。(『梵網経』卷下、國譯一切経、律部一二卷、三四〇頁、大野法道・加藤観澄譯、大東出版社)

12 第二十輕戒「不救存亡戒」には、「慈心を以ての故に放生の業を行はずべし」とある。第二十輕戒「不救存亡戒」には、「放生の業(行為)」を行うことの重要性が説かれている。すなわち、生物を拘束するのではなく、自由を与える行為を常に心がけることや、また生物の繁栄を願う行為が重要であることを述べている。これは生き物に対して生きる場を与えることも意味すると考える。具体的には、魚の放流や植林、また魚の棲息に適した河岸工法も含まれる。特に植林や河岸工法などは動物の棲息場所を与えるという意味でも重要である。(『梵網経』卷下、國譯一切経、律部一二卷、三四一頁、大野法道・加藤観澄譯、大東出版社)

13 「依正不二」は中国の妙楽(湛然)(七一—七八二)が『法華玄義釈籤』卷十四に十の不二門として著したものの第六番目に出てくる。「依正不二」は、主体と環境の関係を表す概念である。「依正不二」は「依報」「正報」と「不二」という概念からなる。「正報」とは主体となるもの、「依報」とはその環境を指す。「不二」は、現象としては二つのものとして現れてくるが、その真相は一つであるということの意味する概念である。(山本修一(二〇〇九)「環境問題に対する仏教の取り組み」東洋学術研究、四八卷、一一〇—一二三。)

14 仏教における現象の捉え方の特徴は縁起思想にあり、仏教

すべての思想の底流に常に流れているものである。原始仏教において縁起説の根本的定義としてよく使用されるのは、「是あれば彼あり、是生ずれば彼生ず、是なければ彼なく、是滅すれば彼滅す」である。これはいかなる存在も独立に存在したり、また生成するというのではなく、条件や関係の上でのみ成立、生成するという意味である。またこの思想は、存在論的な関係性だけでなく、生成論的な関係性をも捉えている。すなわち存在が生成する場合にも、独立に生成することとはあり得ないことも意味している。(同、拙著(一九九七)東洋学術研究、三六巻、五七―七八。あるいは、同上、拙著(二〇〇〇)東洋学術研究、三九巻、一二三―一三七。)

15 エルンスト・U・フォン・ワイツェッカー、エイモリー・B・ロピンス、L・ハンター・ロピンス(一九九八)『ファクター四』(佐々木健、訳)、財団法人／省エネルギーセンター、東京。



孔子像と共に

儒学の限界と、3・11以後の新たな人間像を考える手がかり

—日本における『論語』の読まれ方から—

東北大学大学院准教授
東日本国際大学東洋思想研究所・客員研究員

片岡 龍

一、本稿の問題関心

二〇一一年三月十一日、東日本大震災が起こった。日本ではこの震災に対して、「想定外」という語が用いられた。これは逆に、日本では「想定内」のことに對して、いかに専門知が張りめぐらされていたか、にも関わらず、その想定があまりに簡単に乗り越えられたことに對するショックを表現している。「想定内」の領域には、ほぼ自動的にリスクに対応できるようなマニュアルが完備しているゆえに、逆に「想定外」の事態に對しては、人間が本来もっている、柔軟な対応能力を、われわれは退化させてしまっていたのではないかということを痛感させられた。

これは、日本人だけの問題ではない。「想定外」の事態は、人類の歴史の中で繰り返し起こってきたことだが、それに対する脆弱性、衝撃の大きさは、二一世紀に入って、ますます増加しているように思われる。「想定内」の領域が安

全で便利になればなるほど、「想定外」の危険性は、それに反比例して高くなるようである。グローバルシジョンということは、様々な角度から考えることができるが、たとえば安全で便利な「想定内」の領域が地球規模に広がった状況であると解することもできる。

不確実な中で、大きなリスクを負うかもしれない判断を下さなければならぬケースは、かつては国家のリーダーや企業の経営者など、一部の人間に限られていた。儒学の用語で言えば「聖人」や「君子」といった存在である。「聖人」はリスク〇、「君子」はリスク一〇、あるいは二〇といった良い判断を下せる人である。しかし、われわれ一般人も、自らの人生を自分の足で歩んでいく際には、不確実な中で判断を下さなければならぬことは、日常的なことだった。しかし、かつてはそのリスクは低かったのが、現代では一般人のリスクも大きくなった。

本稿の問題関心は、「聖人」や「君子」といった存在ではなく、一般人でありながら、「想定外」の事態に強い、不確実な中で勇氣をもって適切な判断の下せる新たな人間像を考えたいというところにある。なぜ、「聖人」や「君子」ではないのか。それは、歴史的に東アジアの民衆の大多数は、「聖人」や「君子」に頼るといふ付和雷同性が強かったからであり、また偽の「聖人」や「君子」にだまされたり、圧迫された歴史が長かったからである。

本稿のタイトルを「儒学の限界」としたことからもわかるように、儒学は基本的に、秩序の安定を志向する、あるいは安定した秩序に親和的な教えであり、不確実性の中で生きる生き方を説くものではないというのが、論者の基本的な考え方である。特に朱子学において、「四書」というように、「大学」と「中庸」の間に『論語』と『孟子』を挟んで理論化された教えは、「天理」という安定した秩序に支えられた世界観をもっている。

これに対して、「四書」の中から、『大学』と『中庸』を、さらには『孟子』を外して、『論語』のみを取り出して、そこに新たな世界観や人間像を読み込もうとしたのが、日本の江戸時代の儒学（古学）であった。伊藤仁斎という一七世紀の儒学者は、『論語』を「宇宙第一の書」と呼び、『孟子』を『論語』への橋渡しとし、『大学』『中庸』は孔子の

教えとは異なるとした。これは人道を天理、すなわち理の世界から切り離そうとしたものであった。获生徂徠という一八世紀はじめの儒学者は、『孟子』すらも理に偏った思想であるとして、『論語』を中心に、この世界の不確実性を強調した。では、この不確実な世界の中で、人間はどのように生きていくのか。この問題に答えるために、徂徠は『論語』の「天命」という言葉に、独特の解釈を施した。

その詳細は、本論に譲るとして、ここでは徂徠の考えた「天命」とは、人間は一人一人異なる、かけがえない経験や大事にして、前向きに社会生活を営むべきであり、決して「理」という固定した基準によって、この個性的な経験の総和を、一つの色で塗りつぶしてはならないというものであったことのみ指摘しておく。このように、個性的な自分の人生経験に照らし合わせながら『論語』を読むというのが、その後の日本人の基本的な『論語』の読み方となった。しかし、このような読み方は、一人一人読み方が異なるわけだから、言い換えれば孤独な読み方とも言える。孔子という共通の人生の教師はいるものの、このような孤独な道に、聖人君子はともかく、一般の人間が耐えられるものだろうか。特にこのたびの震災のような、突然、津波や放射能によって、死の恐怖にさらされるような、極めて危機的な事態において、果たしてそれは可能だろうか。

論者は、ここに儒学の限界があると考え、「四書」から『論語』を切り離すことで、不確実性の中で生きる人間像を求めながら、不確実性な中で判断のもたらしリスクがきわめて大きいときには、『論語』だけではどうしても弱い。伯牛という孔子の弟子が癩病になったときに、孔子は窓からその手を執り、「之を亡はせり、命なるかな」と歎くことしかできなかった。顔回の死に、「天われを喪せり、天われを喪せり」と、矩を踰えて慟哭することしかできなかつた。天下に道あれば世に出るが、道無ければ隠れることを孔子は勧めた。学んで時に之を習って満足し、その学問を慕って仲間が遠くから集まってくれば楽しみを共有するが、その学問が世に知られなくても残念に思わないというのが、『論語』の冒頭の語であり、「命」を知らなければ君子ではないというのが、『論語』の最後の言葉である。『論語』に集められた語自体が、主に一五歳の「志学」から五〇歳の「知天命」の境地を中心として、構成されている。六〇歳以上、すなわち人間が死に近づいていく時期に関して、孔子は「天命」以上のことを説いていないように見える。まして、天寿ではない、突然の病氣や死に對して、孔子はほとんど為すすべを知らない。歴史上においても、多くの儒者が、病氣や老化、死に際して仏教などに転向することが多かったと言われている。公の生活は儒教、私生活

は仏教や道教といったケースも多かったようである。

ただ、仏教で悟りをめざすのも、道教で仙人となることをめざすのも、基本的には儒教で聖人をめざすのと同じで、超人的な個人が、愚かな大衆を率いるという考え方には、限界があると思う。西洋近代の考え方が行き詰まっているからといって、過去の東アジアの特定の教えが、それだけで現代世界に有効だという発想は、根本的に無理がある。わたしたちは、ここ一世紀、あまりに西洋近代の発想にとられすぎていたために、自分たちの過去の文化を見直す必要があるのは当然のことだが、同様な反省は西洋自身にもある。アリストテレスを読み直したり、アウグスティヌスを読み直したり、また東洋や、それ以外の地域の思想に對する理解も、わたしたちに劣らないほどある。

現在のように、儒教も仏教も、諸宗教の一つに過ぎず、また宗教自体が現代世界の中の一要素にしかすぎないといった世界の中で、その一分野にしか過ぎないものが、排他的に自分だけでよしとするのは、それこそ西洋近代に毒された硬直化現象ではないだろうか。むしろわたしたちは、このように細分化、専門分化した世界を、どのようにして、柔軟に相互流通させ、再び潤すことができるかに、意を払うべきではないか。儒教も仏教も、かつては普遍思想、普遍宗教だったのであり、排他的な関係に立つこともあつた

が、基本的には共存していた。このような知恵を見直す必要もある。また日本の江戸時代の後半は、特定の思想に拘らず、既成の思想を巧みにブレンドすることで、独自の味を出す試みが多く行われた。特に一九世紀になって、ウエスタンインパクトという、これまでの世界観や価値観とはまったく異なる、まさに「想定外」の衝撃に直面したときに、先に見た儒教の限界を乗り越える試みが、まだその発掘は不十分ながら、あった。

本稿では、その発掘作業の一つとして、まさに今回地震のあった東北地方の無名の学者をも取り上げたい。この学者の生きていた時代、ちょうどペリーの黒船がやってきた年に、この地方で、近世最大の民衆運動があった。一万六〇〇〇人が参加し、一人の死者も出さず、自分たちの要求をすべて通した。当時、この地域の人口が六万人なので、四人に一人が参加した計算になる。この学者の思想に、この民衆運動の影響があるかどうかは、資料の不足のため、定かではないが、彼は『論語』に『莊子』の「徳」の思想をブレンドすることで、乱れた世に隠れるのではなく、世に出て時勢を左右し、民や物の命を損なわないようにしながら、民とともに世の中を豊饒に変えていく思想を打ち出した。もちろん、この学者の思想にも限界はあるが、このような歴史の闇の中に埋もれてしまつて例を発掘する

ことも、専門知の限界に直面している時代を、新たに切り開くためには、必要な作業であると考ええる。特に東日本大震災のような「想定外」の事態に際して、高名な政治家や学者などではない、世にさほど知られていない人々が、むしろ専門知に足をとられないことで、大きな力を発揮したことを思うと、なおさらそう思う。

二、伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）・荻生徂徠（一六六六

—一七二八）・下村湖人（一八八四—一九五五）

中世以前はともかく、近世になって『論語』を高く持ち上げたのは、なんといっても伊藤仁斎であった。仁斎は『論語』を「最上至極宇宙第一の書」とまで呼んだ。にもかかわらず、仁斎の学説は、ほぼ『孟子』に拠っているといつても過言ではない。

とはいえ、それは「人道」を「天道」に由来させる考え方への対抗によるものであつて、すなわち「人道」を「天道」から切り離して、独立した世界として理論的な裏打ちをするためには、「鬼神」を「人道」に組み込んでいる『中庸』や、「人道」を複雑な精神機構に帰因させる『大学』ではなく、「人道」の範囲内で説を立てる『孟子』に拠らざるを得なかつた（ただし「性善」の解釈に仁斎は最後まで苦しむ）。

ここに仁斎の苦心がある。『論語』に現われている「人道」

世界を、それを越えた概念で意義づけようとするや否や、それは彼が批判する学問と同じ穴におちいってしまふのである。したがって、仁斎は、異端への対抗から比較的理論的に説いた『孟子』によって「人道」の外郭を浮かび上げさせる外には、『論語』を「最上至極宇宙第一の書」と呼び、それを「祖述」することしかできない。

仁斎の立場を、さらに一歩進めたのが、荻生徂徠であった。徂徠は仁斎が抛り所とした『孟子』すらも「人道」世界を踏み越えたものであるとする。では、「人道」世界は無数の個別の人間の営みしかなく、それらを統括し、そこに意味を付与するものがないのかというと、徂徠はそこに理論的な言語を越えた「礼楽」というものを持ち出し、さらにその背後に人智を越えた「天命」というものを据えたのである。

「天命」は「天道」に類する概念のように見えるが、これは「人道」世界にのみ意味を付与するものであって、自然世界とは無関係なものである。仁斎は「人道」世界の内容を自分なりに説明することをほぼ放棄しているが、徂徠は「天命」概念の導入によって、人が社会の中で生きる、その紆余曲折には、人智を越えた意味があることを、「人道」世界の内容として提示し得た。

しかし、人智を越えた「天命」は、いかようにも現在の

事実を容認しかねないという弱点をも有しているのである。徂徠自身は万民の「天命」として、「安民」(＝「仁」という大きな方向性を示したものの、現に「礼楽」が存在しないという現実)、民衆の「鬼神」世界を為政者が利用するという道を切り開いてしまった。その意味で、徂徠の提示した「人道」世界は、結局は歪んだものとなってしまった。

ところで、仁斎は『論語』を「最上至極宇宙第一の書」、孔子を「最上至極宇宙第一の聖人」としたが、徂徠はそう考えなかった。孔子を尊ぶなら、孔子が尊んだものを尊ぶなければならない、それは「六経」であるとした。「六経」は、孔子当時すでに地に墜ちていた「礼楽」を孔子が苦心して拾い集め、そこに載せたものだからである。

孔子は五十にして、肉体の衰えも感じ始め、世に用いられないことを知った。その点では、政治的挫折の運命を自覚したわけだが、それは天が孔子に教育者として、道(礼楽)を後世に伝える伝道者としての使命を与えたことを自覚したということでもあった。これが徂徠の「五十にして天命を知る」の解釈である。

徂徠は人間の「知る」という働きの本質を、このような「天命」、すなわち人生における意味を「知る」という点に見ていたと思われる。その人生は、人の生まれつきに応じ

てさまざまである（「米は米、豆は豆」）。したがって、すべての人が孔子のように生きなければならぬわけではない。むしろ、孔子は此の世に一度きり現われた存在であって、それをたんに真似するということは、自分自身の「天命」を「知る」ことではない。

徂徠の『論語』の注釈書は『論語徴』と題するが、「徴」とは、徴証のある以外のことは記さないと、いうことである。徴証のある以外のことは記さないと、と、たんに実証主義の立場を宣言しているだけに聞えるが、実際の『論語徴』の内容は、いわゆる実証主義とはほど遠いものである。

これはむしろ「天命」を「知る」という、人間の知の働きの本質から外れた、たんなる推理や情報は記さないと、いう意味にとるのがよいと思う。『論語』を読む経験が、わたしの知の働きに何かしら意味のある徴証を呼び起こす、そのようにして知り得たことのみを記すという意味である。

そうした意味で『論語徴』という書名は、思い切って意訳すれば、『私にとつての論語』といったものとなる。こうした『論語』の読み方を、徂徠は切り開いた。それ以降の日本の『論語』の読み方は、多かれ少なかれ、徂徠の切り開いた道の延長線上にあるように思われる。このことの意味を、わたしたちはもう一度考えてみる必要がある。

実際に『論語』は、自分自身の人生経験と照らし合わせながら読まなければ、ほとんど意味をもたないような本である。「古典」とは本来そのようなものであるのかもしれない。その意味で徂徠は、『論語』を古典化したとも言えることができる。

ただ大事なことは古典よりも、古典と照らし合わせながら紡ぎ出される、わたしたちの人生の方である。この点で、日本人は古典を本棚に並べ、ときどき取り出しては読書の楽しみを味わう程度で終ってしまい、自分自身の人生の歩みとの緊張関係を失いがちである傾向がないではない。

その結果、反対に、自分自身の人生をそのままよしとして、『論語』などの古典を、とるに足らないその人生観に合わせて語ってしまうことも少なくない。ただ、いずれにせよ古典を読まなければといった風潮は、知識人や一部の人間に限られたものだったのであり、かつ現代日本では、それもほぼ廃れてしまった。教養主義以前、さらには徂徠以前と同じく、やはり日本では當々と、「古典」とは無関係に「世の中」を渡っていく人々が、国民の大多数を占めているのである。

ただ、そういう人々が、四〇、五〇になって、もしも『論語』を読めば、自分の人生経験と照らし合わせて、どのよ

うな感慨をもつだろうかというのが、論者の関心事である。孔子はどこにでもいそうな人生の先輩、あるいは教師である。しかし、いざ現実の中でそれを求めてみると、どこにも探し出すことのできない存在である。現実的でありながら、理想的である。顔回が、これを仰げばいよいよ高く、これを切ればいよいよ堅く、前にあるかと思えば、後ろにある、一歩一歩上手くわたしたちを誘き、やめようと思ってもやめられず、従おうとしてもどうしたらいいかわからないと、慨嘆したごとくである。

アキレスにとつての亀のごとく、孔子はつねにわたしたちの一步先を歩んでいる。わたしたちは孔子に誘われ、従いながら、わたしたち自身の人生を歩んでいかねばならない。したがって、わたしたちは孔子よりも、むしろ弟子の方に自分を重ね合わせて『論語』を読む。弟子が孔子に励まされ、また皮肉を言われれば、弟子とともに一喜一憂する。そうやって、わたしたちは自分自身の人生を歩んでいきながら、最後には孔子の姿を目の前から失い、それに気づかないまま、自分の人生を終わってしまうことがほとんどであるようである。現実が現実として一人歩きしはじめ、現実とつかず離れずの関係にあった理想が、いつのまにかどこかに消えてしまう。

しかし、これは『論語』から『大学』や『中庸』を、さ

らには『孟子』すらも切り離してしまった必然の結果ではないだろうか。『論語』だけで、孔子という理想に最後まで着いていくことは、きわめて難しい。たしかに理想が先行しすぎて、自分自身のかけがえのない人生が画一的なものに押込められてしまうことも問題だが、五〇の「知天命」の境地まではともかく、六〇の「耳順」、七〇の「從心」にまで、『論語』に直接的に書かれていることのみで、それを自身の人生経験と照らし合わせることは、あまりに頼りなく、か細い道である。

その困難な作業をぎりぎりまで追った一つの試みが、下村湖人の『論語物語』である。かなり長い引用になるが、その最後の場面を見てみたい。孔子が七〇歳を過ぎ、門人達とともに泰山に登って、自分の一生をふりかえり、「耳順」の境地以降について語る部分である。

……

「けれども――」

と、孔子は更に語りつづけた。

「その心境（＝耳順）は、そのままでは生きた道ではない。それは自分一個の心の中の生活じゃ。仙人や隠士の中にも、そうした心境を捉え得たものがないとはいえずぬ。わしはそれだけでは満足出来なかつた。磨かれた鏡

は、万象の真をありのままに写すが、その写されたものは、畢竟空じゃ。それと同じで、かりにわしが天地人と過去現在未来の真を歪みなく捉え得たとしても、そのままでは、それは死物と扱ふところはない。真理は行為の世界に引直されてはじめて、生命ある真理となることが出来る。わしはそう思って、それ以来更にたゆみなき努力をつづけて来た。努力をつづけているうちに、わしは人間の行為が如何にむずかしいものであるかを、今更のように発見して驚いたものじゃ。わしは四十にして惑わなくなつたといつたが、なるほど行為の大本については惑わなかつた。また五十にして天命を知るといつたが、なるほどその知り得た天命に根柢から背くような事はしなかつた。しかし、耳順う境地に達するまでは、わしの行為の尺度（ものさし）の目盛は、どうやら精密を欠いていたようじゃ。同じく一尺の尺度たるに變りはなかつたが、一寸一分の目盛の切り方には、わしの主観がまじつていた。わしの迷わざる生活目標、わしの感じ得た天命の中に、わしの私心が働いて、こまかな目盛をわしの好きなように勝手に切つていたのじゃ。ところが耳順い、一切の真をありのままに捉えて、その目盛りを正して見ると、わしの行為は、容易にその目盛にきちんと合つて来ないのじゃ。わしのねらつている大目標に誤りはな

い。また、わしの辿つていく道程も正しい。しかし、一歩々々の足の踏み方には我ままがあり、無駄がある。それを正そうとしても、自分の足がなかなか自分の意の通り動かない。これではならぬと思つた。これでは親孝行をするために盗みをするのと大した變りはないと思つたのじゃ。そして努めに努めた結果、自分の欲するままに足を動かしても、正しい目盛にきつちり合うようになったのが、やつと七十歳になつてからの事であつた。わしが、のびのびとした心の自由さを味うことが出来るようになったのは、それ以来のことじゃ。」

孔子は語り終つて眼をとじた。風の音が、樹々をつたつて、しずかに遠くの谷間に消えていく。孔子は、その風の音に聞きほれながら、自分の永かつた苦闘のあとを顧みた。神秘を求めず、奇蹟を願わず、常の道を、自己の力によつて、一歩々々と深めていき、その深められた極所において、一切を握りしめている一個の人間を、彼は彼自身において見出した。彼は、自分の達し得た境地は、もし誠を積むの努力さえ支払われるならば、何人もが達しうる境地であることを思つた。彼はそう思うことによつて無限の喜びを感じた。

（自分の歩いてきた道は、万人の道だ。自分は今、何人が自分の言葉に従つて自分のあとを歩もうとも、いささ

かの不安も感じない。なぜなら、自分の言葉には、ただ一つの空想もなかったからだ。自分は自分の言葉を、残らず実践によって証明して来たのだ。否、実践の後にこそ自分の言葉が生まれて来たのだ。)彼は立上がつて空を仰いだ。空はやはりはてもなく着かった。そして泰山の土が、がっちりとして彼の脚を支えていた。

門人たちは、めいめいの心境に応じて、孔子の言葉で胸の中でくりかえしながら、孔子の姿を仰いだ。誰も一語を発する者がなかった。

孔子は空を見ていた眼を彼らの方に転じた。彼はその瞬間、ふと彼等との永遠の離別を思った。そして、彼等のうち真に自分の言葉を理解してくれるものが、一人でもあるだろうかと思つた時に、彼は吾知らず深い孤独感に襲われた。彼はつぶやくようにいった。

「わしは、しかし誰にもわかつてもらえないのじゃ。」

子貢は、その言葉をきくと、少し興奮して立上がつた。そして、孔子に近づきながら、詰問するようになつた。

「先生はどうしてそんな事を仰しやるのです。先生の大徳が誰にもわからないなんて、そんな事があり得ましようか。」

孔子は、しかし、それには答えないで、やはり独言のようになつた。

「わしは天を怨もうとも、人を尤(とが)めようとも思わぬ。わしはただ自分の信ずるところに従つて、丁度この泰山の麓から、頂上に上るように、低いところから、一歩々々と高いところに上つて来たのじゃ。わしの心は天のみが知っている。」

子貢は、いかにも残念そうな顔をして、もう一度何とか云おうとした。孔子は、しかし、きつと彼の眼を見据えながら、

「子貢、いいか、わしの道はただそれだけじゃ。」

子貢は、はつとして口をつぐんだ。間もなく彼等は泰山を下つた。

……

まず、ここでは「耳順」の心境は、「そのままでは生きた道ではなく、自分一個の心の中の生活」に過ぎないと言われている。「知天命」よりは万人に通じる真理に近づいていないだろう。しかし、「真理は行為の世界に引直されてはじめて、生命ある真理とな」り、万人があとをついて歩む道となることができる。そこに至る厳しい実践の道の精進の果てに、のびのびした自由の心境(「従心」)が得られる。興味深いのは、孔子が自分の歩いてきた道は、万人の道

であることを確信しながら、最後に、その道は天のみにしかわからないという、孤独感に襲われているという点である。他人とは取り替えのきかない（湖人自身は、この点を特に強調してはいないが）「天命」に従って生きながら、なおかつ自身の歩みが正しい目盛にきっちり合って、万人の道となり、「従心」の境地に至る。その境地が、孤高的な心境をも伴うものとして語られているのである。

孔子はそのような孤高の位置から、つねにわれわれを誘っている。しかし、わたしたちのほとんどは、たいてい中道にして廃すか、自ら画ってしまう。

三、照井一宅（一八一九—一八八二）、『論語』から『莊子』へ

「朝に道を聞かば夕べに死すとも可なり」といった、わたしたちを厳しく実践の道に誘い続ける、こうした孔子理解は、徂徠には弱いようである。中道にして廃する人生もありだと言っている。「安民」という「天命」の大きな方向性や、物言わぬ「礼楽」の化に委ねて安心しているところがある。

仁斎は、「人道」の内容を自分なりに説くことはできなかったが、「最上至極宇宙第一の聖人」「最上至極宇宙第一の書」という言い方や、有限の「性」を、『論語』という「教」を媒介にして、「仁義」という「道」に向かって永遠

に拡充していくという考え方からは、湖人に近い孔子、『論語』理解を読みとることができる。

しかし、仁斎にとって、孔子の「人道」を見守る眼は、太陽の光が暖かくこの世界を包むといった傾きをもつものであり、やはり徂徠同様に楽天的である。したがって、実践の拡充がどのように永續されるのかという点になると、『教』が媒介の歯車として自己回転し続けるという、いささか心許ない理論となってしまう。

これに対して、『論語』は「教」ではなく「誘」の書だと言いつつたのが、幕末から明治初頭にかけての盛岡の独学の儒者であった照井一宅である。さらに照井は、『論語』を『莊子』をはじめとする先秦諸子（ほかに『孟子』『荀子』など）と結びつけて説く。

正統的な儒者としての立場を踏み越えて、性悪説の『荀子』や、さらには『莊子』を自己の学問の拠り所とするのは、孔子の生きた春秋時代よりも、いっそう乱世化の進んだ戦国時代に鍛えられた思想でなければ、幕末から明治維新にかけての動乱の時代に対応できなかったからであろうと推測される。

もちろん照井にとつて、「道」とは君臣、父子、兄弟、長幼、男女、夫婦の尊卑先後の秩序（「人道」）であり、「教」とはそうした「人道」を修めた「礼楽」であって、学者が学

ぶべき対象は「礼楽」であり、「封建」とともに、それによって天下の禍乱を治める。きわめて前近代的な学問観でありながら、『論語』を学問実践への「誘」の書と捉えることで、学問実践の主体性を導き出している。乱世にも処すことのできる主体性を確立しようという点では、同時代の陽明学の流行などとも軌を一にするものだろう。

ただ、いかに主体性を確立させようとも、「危邦には入らず、乱邦には居らず、天下に道あれば則ち見れ、道無ければ則ち隠る」（泰伯）のが『論語』の教えである。もちろん隱者に対して、「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして、誰と与にせん。天下に道あれば、丘与に易へざるなり」（微子）とは言いが、「暴虎馮河、死して悔いなき者は、吾れ与にせざる」（述而）のが孔子である。「命を知る者は、巖牆の下に立たず」（孟子 尽心上）というのが、儒者の基本的な発想であろう。

この儒者の基本的な発想に従いながら、乱世に一步踏み出し、それを治めるためには、どうすればよいか。ここで照井は『莊子』をもち出す。

照井は『莊子』は「道」ではなく、「徳」を論じた書だとする。「徳」は「源」であり、「道」は「流」である。「徳」とは「榮辱安危存亡の源流」である。「道」の興廃は時勢に左右されるものであり、それに処すには、流れの末を追

うのではなく、流れの源である「徳」を修めることによって、「勢」を乗りこなせる。それが九万里の厚さの風に乗じて飛ぶ鵬の喩えによって『莊子』では語られていると、照井は言う。

「逍遙遊」とは万物の自得の楽しさを論じただけのものではなく、「聖人の知の、変に応じて、逍遙として迫らず、余りある」状態を示したものである。鯤が鵬に変化するのも、「古人は質性を尚ばず、必ず变故を以て務めと為」し、修めを尽くすことによって、「智に翼を生じ」て、「大いに為す」ことがあることを喩えている。

また「徳」とは、物を疵きずつけ病ませず、年穀を熟させることに精神が凝集することであるとも言う。同時にそれは物に傷つけられないことでもある。大災難に際しても、溺れ死にせず、焼け死にしない。実際に超人的な力で傷つかないということではない。このような徳のもち主は、陥れようとする者が少なく、支持する者が多いからである。

したがって「徳」とはまた「人望」であるともされる。「己」無く、「功」無く、「名」無く、物を疵つけ病ませないことに精神が凝集する者にこそ、「人望」が集まる。「民は神の主」であるという『左伝』（桓公六年）の語を、読者は明察しなければならぬ（以上、『莊子解』）。

聖人は民を憂えることが深い。だから「天下滔々たるも、

世を辟ひらくことを為さず、ただ力を其の間に竭つくくした。それは孔子より始まった。これが彼が群聖人に抜きん出る理由である。「孔子の門に、民を以て志と為さざる者」は、一人もいない。孟子、荘子、荀子の諸賢も、孔子に倣い、みずから隠れることはせず、「乱世の間を彷徨逍遙」して、世のためにそれぞれ力を尽くし、その身を害せられることはなかった（以上、『論語解』）。

孔子は孤高の位置から、つねにわれわれを「万人の道」へと誘っている。しかし、わたしたちのほとんどは、その道の厳しさに、たいてい中道にして廃すか、自ら画なつてしまふ。『論語』の日本における学界の主流（京都の古学、江戸の古文辞学）の読み方では、実践の厳しい道を、暴風雨の中ですら歩みとおす主体性を打ち出すことはできなかった。せいぜいが、日常の倫理実践が、『論語』を学ぼうと志すことで、自然に自己拡充していく可能性を楽天的に信じるか、『論語』によって己の人生の個性的な意味を知り、それが大きな方向として「安民」に向かっている流れに身を任せるくらいでしかなかった。大きく言って、それは「志学」から「知天命」くらいまでの境地でしかなかった。佐賀出身の下村湖人は、『葉隠』的な精神伝統の上に、「耳順」から「従心」への道のりを描き出したが、その最終的な心境は、自己の道を万人の道と確信しながらも、深い孤

独感を伴うものであった。そうした孤独な勤行は、暴風雨、大災害の前では、結局は挫けてしまう脆いものではないのか。

しかし、『論語』の中にかすかに響く、わたしたちを永続的な実践に呼びかけ続ける声、それを拡大しようとする時、『論語』以外の書を、それに組み合わせ、増幅させる以外ない。照井によれば、『莊子』こそが、それにふさわしいものであった。子輿よと子來の悪疾を、彼らは友人とともに、造物者の偉大として讃える。子桑戸の死に、彼の友人たちは唱和して歌う。顔回は、かつて孔子から「治まっている国なら立ち去り、乱れている国ならそこへ行け」と教わったとして、困難に陥っている民を救うために乱れた衛の国に行こうとする。『莊子』はまさに『論語』の「知天命」の思想に飽きたらず、それを発展させようとしたものではないのか。『論語』の「従心」の境地を、『莊子』は「逍遙遊」の境地として詳しく説いたのではないか。

それが照井の言うように、「乱世の間を彷徨逍遙して、之を能く害することなき」徳を論じたものであるのか否かはわからない。また、その「徳」は主に君主の身につけるべき心の持ち方として理解されているのであり、同様に民を憂うといっても、「聖人」の立場からである。ただ「賢者」は乱世には世を避けるのに対して、「聖人」（・「至人」・

「真人」は、民を苦しめない豊饒の世を願って、乱世をも乗りこなす「徳」を養い、「智に翼を生じ」て、世に出て大いに為すことあらんとする。そして「賢者」が隠れて世を避けることを望まず、ともに力を尽くして、乱世を治世に変えようとする。照井の生きた幕末の盛岡藩では、近世最大の百姓一揆（三閉伊一揆）があった。東北の芸能や祭りは、その頃最大の盛り上がりを見せている。こうした民衆の力の発展を、照井は切実に感じ、彼らとともに乱世を豊饒の世に変えようと願ったのではないだろうか。これは孤独な勤行とは異なる。

ここに、このたびの震災に際して、わたしたちが新たな人間像を考える手がかりが、いくぶんなりとも含まれているように思う。わたしたちはこのたびの震災を、もはや「天命」として甘んじるわけにはいかない。被災の痛みを共有し、それに腰を据えて立ち向かう、持続的な実践主体の絆を生み出していかねばならない。むしろ、そこには明治以降の国民国家内の一体感とは異なる他者感覚も必要である。このたびの震災は、わたしたちの間に、安易な他者理解を拒む、断絶の意識を生み出した。そもそも被災の現場を前に、わたしたちが言葉を失ったことが、そうである。さらに原発事故による国内難民の発生は、新たな差別意識を生み出すであろう。これをどのように交通させればよい

のか。

『莊子』をはじめとする戦国諸子の思想には、自分とは異なる存在との向き合いに際して、自分に固執せず、自分自身を変化させていくといった考え方があるように思う。実践主体の強さを失わずに、柔軟に自己と他者がともに変化していく、そうした思想の萌芽が、前近代の日本に、特に幕末の乱世にどのくらいあるかは、論者にはまだ探索の力が及ばない。戦国諸子の思想理解とともに、今後の課題としたいと思う。

儒学関連最新書籍のご案内

早稲田大学文学学術院教授・土田健次郎 著

『儒学入門』

（東京大学出版会、二六〇〇円）

なお現代の中国や台湾、韓国、さらには東南アジアの華人社会で、ビジネスの世界のバックボーンに儒学の精神を置くという考え方があふれている。これから本書では、儒教が歴史的に培ってきたものの内容を、地域との関わりを含めて順次見ていきたい（本書「はじめに」より）。

■シンポジウム報告

グローバル倫理秩序と東アジアのリソース

―第四回中韓日国際学術シンポジウムを振り返る―

東日本国際大学経済情報学部教授 留学生別科長 田村 立波

第四回中韓日国際学術シンポジウムは二〇一一年一〇月二六日から二九日にかけて山東大学で同大設立一〇周年記念学術活動の一環として開催された。シンポジウムは一年置きにそれぞれの国における幹事校により開催される仕組みで、山東大学においては二回目の開催となっている。今回のシンポジウムは七つのセッションに分かれ、セッション一の基調講演の他にそれぞれのセッションに「グローバル倫理秩序と儒学リソース」、「東アジアの政治と倫理」、「宗教と教化」、「倫理教化の多角的視野」、「グローバル視野における東アジアの思想」、「東アジアの思想とモダニティ」とテーマが設定され、そしてテーマごとに三〜四名の学者が論文発表を行うという方式で進められていた。発表された論文は基調講演を含む二五篇と数えられる。そ

のうち、幹事校の山東大学文史哲研究院八篇、韓国九篇、初参加の本学は五篇、台湾から二篇、清華大学から一篇となっている。

会場は山東大学メインキャンパスに新築落成したばかりの知新楼。一三九メートルの高さで中国の大学ではトップの高層校舎と誇る知新楼は、字面通り『論語』為政篇の「温故知新」に出自、また『大学』「苟日新、日日新、又日新」（苟に日に新たに、日々に新たに、また日に新たなり）の意味も託されている。「済南市は山東大学にある」といわれる御当地においては、落成したばかりの知新楼は「齐鲁文化新地標」と認定され、象徴的な建築物となっている。同大は「世紀山大、薪火相伝」をスローガンに掲げ、伝統と創造をともに重んじる校風を高揚させるために、年間を

通じて千回もの記念講演を繰り広げていく予定だった。今回の幹事校にあたる文史哲研究院も昨年三月に長年にわたり使用してきたレトロ調の研究棟を知新楼に移してから、一連の記念活動の一つとして今回のシンポジウムを企画したのである。

シンポジウムを概観する報告を書くようにと言われた筆者が通訳として参加したが、十分に理解できていない箇所が多々あったのは事実である。東西洋哲学について縦横無尽に語られた大会をまとめるとなると、筆者にとってはあまりに非力であることを重々承知している。そこで、シンポジウムの論文集に基づき、掲載された「レジュメ」から抜粋して任を全うしようと考えた。

まずは、セッションごとの発表論文を確認しておくこととする。



□ 第一セッション 基調講演

① 「東アジアモダンテイ」と地球倫理

萬俊人(中国倫理学会会長 清華大学哲学学部 教授)

② 三・一一 東日本大震災と儒学の復興

緑川浩司(日本学校法人昌平黌 副理事長 東洋思想研究所 教授)

③ 現代社会と儒学の役割

呉錫源(韓国成均館大学校儒学・東洋学部 学部長 教授)

授)

④ グローバル倫理と孔子の徳性研究——『グローバル倫理宣言』再考

傅永軍(山東大学文史哲研究院 院長 教授)

□ 第二セッション グローバル倫理秩序と儒学リソース

① グローバル化の時代における東アジアの倫理秩序

水田健(東日本国際大学 副学長 経済情報学部 教授)

② 何をもちて「グローバル倫理」を可能とするか——

『グローバル倫理宣言』における若干の問題と儒家倫理

学

黄玉順(山東大学儒学高等研究院 副院長 教授)

③ 人倫社会における「情理」秩序

徐炯遙(韓国成均館大学校儒学・東洋学部 教授)

□ 第三セッション 東アジアの政治と倫理

①古典王政全書——『呂氏春秋』の王道思想体系

張富祥（山東大学文史哲研究院 教授）

②仏教の平和アプローチ——池田大作講演「平和と人間のための安全保障」に即して

松岡幹夫（東日本国際大学東洋思想研究所 所長 教授）

③学術と政治の間——章太炎（一八六九—一九三六）とその人生選択のジレンマについて

李哲賢（台湾雲林科学技術大学漢学資料整理研究所 教授）

□第四セッション 宗教と教化

①儒教の観点から宗教多元主義を論ずる

金聖基（韓国成均館大学校儒学・東洋学部 教授 儒教文化研究所 所長）

②普遍宗教意義における朝鮮朝人物性論に関する考察

李東熙（韓国啓明大学校 教授）

③仏教から見た科学技術の抱える課題

山本修一（日本創価大学工学部環境共生工学科 教授）

□第五セッション 倫理教化の多角的視野

①価値衝突をめぐる——先秦儒墨相非を中心に

呉進安（台湾雲林科学技術大学漢学資料整理研究所 所長 教授）

②『論語』「学而」篇における「学」と「習」の論理と

意義——朱熹と王夫之の観点を中心に

李哲承（韓国誠信女子大学校東洋思想研究所 教授）

③人心を正すのみ必要あり——孟子「性善説」に対する再認識

會振宇（山東大学儒学高等研究院 副院長 教授）

④普遍価値を如何にして可能にするか

沈順福（山東大学儒学高等研究院 教授）

□第六セッション グローバル視野における東アジアの思想

①西アジアのアドニスからマホーラガに至るまで

劉宗迪（山東大学文史哲研究院 教授）

②儒学道德主体の定義と特徴についての研究——陸象山による『孟子』解釈を中心に

高在賜（韓国成均館大学校儒学・東洋学部 教授）

③「日本における『論語』の読まれ方——伊藤仁斎（京都）・荻生徂徠（江戸）・照井一宅（盛岡）

片岡龍（日本東北大学大学院文学研究科 准教授）

□第七セッション 東アジアの思想とモダンティ

①音楽の倫理及び政治教化の役割——『楽記』の音楽論を中心に

李相殷（韓国尚志大学校 教授）

②ハイデガーの形而上学構造から現代中国哲学の発展方

式を論ずる

陳治国（山東大学哲学と社会発展学院 副教授）

③人類と自然との共生に関する儒学的解説

朴洪植（韓国大邱韓医科大学 教授）

④儒家の倫理思想を利用して現代の儒商精神を培う

王小婷（山東大学文史哲研究院 講師）

⑤陳確の経済倫理思想及びその現代的価値

林琳（韓国成均館大学校儒学・東洋学部 博士課程院生）

次に、レジュメに基づき順を追ってシンポジウムの片鱗を窺うこととしよう。

シンポジウムは知新楼一五階にある「学源ホール」で、三か国の大学の代表挨拶により幕を開けた。開幕式で司会を務める山東大学文史哲研究院院長の傅永軍教授は中韓日三国シンポジウムの発起人の一人で、カント、ハーバース、ユダヤ宗教哲学研究の著名な学者であるとともに、学術交流などの領域においても強力なリーダーシップを発揮してきた。傅院長が来賓の紹介並びに歓迎の挨拶を行った。主催側挨拶で最初に登壇したのは山東大学副学長で経済学博士の樊麗明教授。山東大学の沿革と現状並びに一一〇周年記念行事の状況を簡潔に紹介した後、参会の来賓に対する歓迎の意を表するとともに大会の成功を祈った。続いて、中国倫理学会会長で清華大学哲学学部の萬俊人教授

が、中国の哲学研究の現状や大会開催の意義について言及した。それから、韓国成均館大学校儒学・東洋学部学部長である呉錫源教授が挨拶で中韓日三国シンポジウム開催の経過を振り返り、大会の成果を肯定した。最後に来賓を代表し幹事校に謝意を表したのが学校法人昌平賢の緑川副理事長。本学初参加の経緯について触れ、東日本大震災に見舞われた本学への温かい支援に感謝し、そして復興再建の抱負をも語った。

開幕式終了後、休む間もなく第一セッションの基調講演に入った。司会者は西洋哲学、宗教哲学を研究分野とする山東大学哲学と社会発展学院院长を務める劉傑教授。

萬俊人教授が「東アジアモダニティ」と地球倫理」をテーマに、主に「西洋モダニティの反射鏡としての東アジアモダニティ」、「東アジアモダニティのグローバル倫理におけるリソースとしての意義」、そして「東アジアの道徳文化のポインントから論じ、「西洋文明・文化を崇拜して自身の文明や文化を低く見るという自己卑下の状態が普遍的に存在している」ことに対し、「批判的に再考し」、「東アジアの学者が団結して共に進み、東アジアの道徳文化の振興のために、現存の地球倫理の探求方式を刷新する」と力強く宣言した。

学校法人昌平齋緑川副理事長は東日本大震災に見舞われた学校法人昌平齋の対応を中心に、「昌平齋学園と儒教の伝統」、「震災被害の危機感と信頼感の賦与」、「大義と大和 spirit の実践」、「大成殿の復元（計画）」に続き、「本学の復興は、（中略）人間性の回復、教育の回復、地域社会の回復等、精神と物質両面からなる様々な復興を兼ね備えている。その中で、儒学即ち建学の精神である昌平齋精神を常に確認しながら、大震災からの復興に努め、人類社会に平和と希望を与えるべく努力していく所存である」と語った。

呉錫源教授は「現代社会と儒学の役割」において、「現代社会の特徴と問題点」について分析したうえで、「儒教の役割と未来の方向」を示し、「新たな指導者像」と「儒教理念」の確立の必要性と重要性を力説して、「儒教の理念に新たな生命力を付与して、生きている儒教として生まれ変わる契機とするべきである。また、儒教には社会の変化と要請へ対応できる『中庸』の哲学があるからこそこの間の歴史過程において限りなく数多くの危機と批判へ対応して正しい方向を提示し続けてきた。そのため今日の儒教はこのような『時中』の道を具現し現代社会にふさわしい理論を設立して人類の未来へ新しいビジョンを提示すべきである」と提案した。

傅永軍院長は「グローバル倫理と孔子の徳性研究——『グ

ローバル倫理宣言』再考」において、スイスの神学者・哲学者であるハンス・キューング (Hans Küng) によって提起された「地球倫理」における「二つの偉大な宗教・倫理原則——『金原則』(己の欲せざる所は人に施すなかれ)と『人道原則』(すべての人間は人間として扱わなければならない) について分析を行い、内在する欠陥を指摘した。そして、次の四つの側面から倫理の構築に関する提案をした。①古典徳性倫理学の智慧を吸収し、規則倫理学の独占性を抑制すること、②地球倫理を構築する時、特別な文化共同体の特別な道徳追求を尊重すること、③各民族の特定の道徳追求を地球倫理の内部構造に内在化すること、④道徳規則と徳性追求が互いに補足すること。最後に、「孔子の実践と智慧を学び、東洋の内在的超越的な精神と西洋の外在的超越伝統と結合させることで、地球倫理構築の正しい道を切り開くことができるだろう」と結論付けた。

一〇分間のコーヒープレイクを挟んで第二セッションが始まった。司会者は呉進安教授。

本学副学長の水田教授は、「グローバル化の時代における東アジアの倫理秩序」をテーマに論文発表を行った。水田教授は主に段階的に発展した日本での資本主義に着目して、「キヤッチアップ段階の資本主義」と「二〇世紀後半の儒教資本主義」の特徴に対する分析を通して、「グロー

バルの進展は、同時にこれまで互助的機能を果してきた家族や企業、労働組合などの中間組織の変質あるいは崩壊を進めている。個人だけからなる社会のリスクを軽減させる中間組織を、東アジアの資源である儒学的伝統によって再生するのは必須の課題である」と述べた。

次に発表した山東大学儒学高等研究院副院長の黄玉順教授は、現代中国「儒学ルネサンス」の代表人物の一人で、「生活儒学」学派の創立者でもある。黄教授は、「何をもって「グローバル倫理」を可能とするか——『グローバル倫理宣言』における若干の問題と儒家倫理学」と題した論文において、「規範の選択に着目しているにすぎず、原則の基礎に欠けているのである」と、「グローバル倫理」の問題点について指摘し、なお、「儒家倫理学の『仁↓義↓礼』の構造、つまり『仁愛精神↓正義の原則↓社会規範』の構造は、この問題を解決する参考となる」と明確に示した。

続いて、韓国成均館大学校儒学・東洋学部の徐炯遥教授は、「人倫社会における『情理』秩序」という論文において、「儒家共同体の倫理秩序は群体の構成員である個人の徳性を涵養し、自他が相互待対的に行う徳行だといえる。その徳性とは、知・仁・勇の三達徳であって、その徳行は、孝・悌・慈の三達道であろう。天地自然の天道には、保合太和、する『所以然の原理』があり、天下人事には、執中致

和、する『所当然の道理』がある。儒家の天下共同体が持つ経営目標といえは『太平世上の建設』といえるであろう。そのような大同社会は個人のための、私心、よりは万人のための、公心、行事として完成される。公平社会では自他の心身が共生共存を思つて互いに疎通・共鳴し、呼吸をあわせるのが重要事になるのである」と大所高所から論じ、そして「現代社会の不条理な現状は根本的にあらゆる方面での都市化によるものである。よつて儒家の、公・私、の区分と、義・利、の弁別の意味合いはより一層切実に要請されている」と問題提起した。この日の午後以案内された山東大学博物館にある「中華文化研究と体験基地」で、徐教授は飄逸で力強い行書で論文に出ている「執中致和」を揮毫したのが記憶に新しい。

昼食後の第三セッションは知新楼の一九階にある「学思堂」に移り開催した。司会者は山東大学文史哲研究院副院長の杜澤遜教授。杜教授は、古典目錄版本学、四庫学、山東文献研究の最先端を走る教授であり、数々の国家プロジェクトに携わっている。

最初に発表したのは山東大学文史哲研究院の張富祥教授。張教授は長年にわたり中国古代文献学、文化史、古典整理研究に従事し、数多くの著書を世に送り出している。シンポジウムでは、論文「古典王政全書——『呂氏春秋』

の王道思想体系」を発表し、漢初思想界に与えた『呂氏春秋』の影響について分析した。論文で、『呂氏春秋』の「思想体系は一つの構造的総体として見ると、なお伝統的に言うところの『王道』思想であり、君主の『無為』を主張し、『修斉治平（修める・ととのえる・治める・平らにする）』の賢人思想に賛同し、『徳治』を実行し、社会教化に重きを置き、農業生産を重視し、『義兵』の役割を肯定し、学術文化などを統一した。ここから伝統的な王政の思想は全面的系統的に総合され、計画な思想形態を体现し、中国社会を戦国の紛争から秦漢の大一統への過程の中で主流な意識形態と価値系統の転換となったのである」と述べた。

本学東洋思想研究所所長である松岡幹夫教授は、「仏教の平和アプローチ」において、池田大作の「平和アプローチが簡潔に示されたものとして、一九九五年一月にハワイ東西センターで行われた池田講演『平和と人間のための安全保障』を取り上げた。池田の提案した三つの発想の転換、即ち「知識から智慧へ」、「一様性から多様性へ」、「国家主権から人間主権へ」について論じたうえで、「①池田の平和アプローチは「生命による平和」を基調とする。②池田は、民衆の生命に本来具わる創造性・連帯性・自立性を開発しゆく「人間革命」の実践が、近年、国際的に提唱されている「人間の安全保障」の王道であると主張する。③

池田の平和アプローチでは、「理性から生命へ」の発想転換を呼びかける。④池田に見られる「人間革命」の平和思想は、東洋を出自としつつ西洋の精神とも共鳴し合い、いわば脱文明的な性格を呈している」という四つの見解を提起した。

台湾雲林科学技術大学漢学資料整理研究所の李哲賢教授は、「学術と政治の間」を発表し、政治家と国学者としての章太炎の「学術と政治間を揺れ動くという不安定な関係」に焦点を当てた。「章氏の国粹保存への関心に注目し、この観点から、彼がどのように上述の苦境を解決したかについて考察する。章太炎の思想についての理解を更に深めることができれば幸いである」と発表の意義を述べた。

第四セクションのテーマは「宗教と教化」。司会者は李哲賢教授。韓国二名と日本の学者一名がそれぞれ論文の発表を行った。

最初に発表したのは、韓国成均館大学校儒教文化研究所所長で中国語堪能な金聖基教授である。金教授は「儒教の観点から宗教多元主義を論ずる」という論文で、「儒教とキリスト教とのコミュニケーションの必要性和その意味を探り、さらに儒家哲学の現代的意味をも考察することを目的とする」と明確に示した。「宗教の多元主義」及び「現代宗教の変容と儒家的視点」、「周易における解釈の適用」

などの側面から、「儒教とキリスト教の出会い」の意義を強調し、「西洋宗教からの評価を受け入れて儒教哲学の意味を問うのではなく、むしろ儒教の立場から西洋宗教への見直しを施し、その結果をもって新しい出会いの方向を提示したい」と主張した。

韓国啓明大学李東熙教授は「普遍宗教意義における朝鮮朝人物性論に関する考察」を発表した。論文において、「儒教もテキスト『中庸』と『孟子』の朱子の注解を解釈する過程で」起きた巍庵李東と南塘韓元震の間による「人物性同異論」に関する分析を行い、「この論争は分析的哲學的論理の整合性や倫理的妥当性ではなく宗教的発言としての意味を考察することが大切である。ここで東洋宗教でよく見られる逆説の論理ももちろん発見することができる。宗教的側面から見ると論争の二つの立場はすべて成立し、またこういう論争は中世の神学と同じ性理学で不可避な面がある」と語った。

創価大学工学部環境共生工学科の山本修一教授は、「仏教から見た科学技術の抱える課題」と題した論文で、科学技術の特徴と自然にとつての科学技術の存在の在り方について簡易明瞭に説明し、「現在、本来の人間が幸福に生きるための手段と目的が本末転倒していること」を指摘し、「科学技術は常に『早く、楽に、思う通りに動く』をテ-

マに発展し続けなければならないという『強迫性疾患』を患っている。これらとは全く異なるテーマを掲げた発展の方向性を模索すること、また、可能なことと、実際にやることを区別することも重要になる。さらに、現在人間が科学技術を通して行っていることは、壮大な実験であること認識する必要がある」と述べた。

第五セッションの論文発表は二日目の二七日に行われた。司会者は黄玉順教授。

台湾雲林科学技術大学漢学資料整理研究所長の呉進安教授は、「価値衝突をめぐる」と題した論文で、「儒墨相非」即ち儒家と墨家の論争について、「本質」と「形式」という二つの面から論じた。呉教授は、「儒墨相互批判の根本問題における関鍵、および二家の見解の相違点、謀慮の周偏、社会や人生における貢献などについてである。個々の問題についての検討を通して得られたところの、二家の論争の焦点は、対話とコミュニケーションの形式にある。そこから、コミュニケーションの可能性、そして、参考するに足る対話モデルと今日的意義が見出せるのである」と締めくくった。

韓国誠信女子大学校東洋思想研究所の李哲承教授は、発表論文である「『論語』『学而』篇における『学』と『習』の論理と意義」で、「学び」と「習い」に関する朱熹と王

夫之の観点の間では共通点と相違が併存している」と指摘し、「学」と「習」の概念や内容、それに志向に対する考察を経て、「王夫之と朱熹の観点は結局孔子のアイディアを各自の時代的な特性と通念にあわせて継承させていたことを表出させているのだ。従って、それらは「温故而知新」といった伝統的な儒家の工夫方法と彼らの探求方法の差がそれほど大きくないということだけでなく、彼らの理論も時代の流れに従いその時代の特性を含めた後学によって再解釈できることも意味するだろう」と導いた。

次の発表者は山東大学儒学高等研究院副院長の曾振宇教授。中国古代思想史専攻で『春秋繁露』研究に造詣の深い曾教授は、論文「人心を正すのみ必要あり——孟子『性善説』に対する再認識」で、孟子の人性学説を研究するにあたり、方法論上では「以孟釈孟」の原則を遵守し、その上、「君子所性」と「人之性」という二つの概念を区別すべきであると述べ、孟子「性善説」の現実的意義について究明した。続いて発表を行った同研究院の沈順福教授は、倫理学と中国古代哲学を研究分野とし、嘗て北海道大学でポストクの研究に携わったことがある。沈教授は、「普遍価値を如何にして可能にするか」という論文で、「ある価値観が宣揚され、またある主体に受け入れられた時、新しい主体が誕生する。これは二つの角度から解釈することができ

る。一つは西洋的理性主義の角度からのものであり（カント・ヘーゲル）、一つは主体の発生とは正しい意志・絶対的な理念の形成であるというものである。そしてもう一つの角度は中国儒家哲学からのもので、即ち生の主体が誠意あるいは徳の発生として現れるというものである」と述べ、そして「儒家の価値観は、主体的な意志あるいは徳に対する影響と改造を実現できるか」という問題については「結論を言えば、それは可能である」と肯定した。

第六セッションはコーヒーブレイクの後始まった。司会者は杜甫研究として知られる山東大学文史哲研究院副院長の宋開玉教授。

劉宗迪教授は山東大学文史哲研究院民俗学研究所所属の新鋭の若手学者で、民俗学・神話学の方法で中国古代の文献・歴史を解説する研究をしてきた。劉教授は論文「西アジアのアドニスからマホーラガに至るまで」において、「中国と東アジアの伝統的な祭日である」七夕に着目して、その変遷と伝承のルーツについて考察を加えた。七夕祭りの背後には、「インド教・仏教・ゾロアスター教の融合と関係がある。一つの小さな泥人形の摩睺羅は長い間失われていた中外文化交流の事件を記しているのである」と述べた。韓国成均館大学校儒学・東洋学部の高在賜教授は、北京大学留学時代に覚えた標準な中国語で、今大会の韓中の通

訳を務めた若手学者である。高教授は中国語と韓国語を用いて「儒学道德主体の定義と特徴についての研究」と題した論文を発表した。高教授は、二〇世紀六〇年代に米国イェール大学のStanley Migiran教授が行った「道德に関する実験」を紹介した後、陸象山の『孟子』に対する解釈を中心に、「道德主体と宇宙本体の本心」及び「本心を確立させるための工夫」について分析し、「陸九淵は心と理の統合的な理解を通して、本心を主導的、自律的な道德主体に確立し、万物一体に基づいて本心を宇宙本体に進級させ、知と行の合一に基づいて本心の直観的な内向勉強を主張し、持続的に「徳」を拡大することを通して最終に孟子の聖学を完成することを試した。道德性の恢復を切実に需要する現代社会で、こんな観点は本心を恢復する一つの新たな優れた方式で作用することができる」と訴えた。

日本東北大学大学院文学研究科の片岡龍准教授は、「日本における『論語』の読まれ方」において、「『世の中』で実地を践むことを、本を読んだり、思索したりすることよりも大事にするという生き方が、大半の日本人の、意識的、無意識的に選んでいる人生であり、そこに日本人の長所もあり、短所もある。そうした長短両面を、『論語』の日本における読まれ方を通して考えてみたい」と述べ、「伊藤仁斎・荻生徂徠・照井一宅」を中心に考察を行った。また、

「照井一宅は、『論語』を学問実践への「誘」の書と捉えることで、学問実践の主体性を導き出した」ことに対し、「このたびの東日本大震災に際して、被災の痛みを共有し、それに腰を据えて立ち向かう、持続的な実践主体の絆を生み出すための手がかりが含まれているように思う」と現実的意義についても言及した。

第七セクションでは、最も多い五名の学者による発表が行われた。

韓国尚志大学の李相殷教授は、「音楽の倫理及び政治教化の役割」で、「今日、高度の科学技術文明の時代における人間性の喪失、価値観の混乱、道德倫理の失墜など、すでに全世界的に蔓延している深刻な問題である。これを解決するためには、(中略)音楽教育こそが正に有用であり、より広範囲に持続的な効果を出すことのできる方法であるとと思われる」と、論文の動機に触れた。そして、『楽記』の音楽論を中心に分析を行い、『楽記』においては、音楽が個人的次元で性情を醇化し人格を完成する機能があり、社会的次元で風俗を善導し、理想社会を具現する重要な役割を果たすと見る。現代においても音楽のこのような機能をうまく活用すれば、情緒的不安や倫理秩序の喪失を治癒することのできる効果的な方法になると思われる」と結論を導いた。

山東大学哲学と社会発展学院陳治国副教授は、「ハイデガールの形而上学構造から現代中国哲学の発展方式を論ずる」を発表し、三つの部分からハイデガールの形而上学および現代中国哲学の発展方式について論じた。結論として「我々中国人自身のいる場所が形而上学の源を欠いているものの、その目の前にある結果を受け入れるというジレンマと向き合い、現代の中国哲学の発展方式が戦略選択上において形而上学を深く研究しようとし、また我々自らの典籍文化の伝統と日常生活を実現する中から、交流と理解ができて実質的な内包をもつ概念・範疇と構造の叙述を抽出・発掘する努力をすることによって、歴史時代と生存の運命の転化のために力を蓄え、筋道が準備されるのである」と述べた。

韓国大邱韓医大学校の朴洪植教授は、発表論文「人類と自然との共生に関する儒学的解説」で、まず、去る一〇月五日に逝去したジョブズ・スティーブンの名言を引用し、ジョブズにとつての終着点は人文学とハイテクの頂点に立っており、その一方、「儒教は人間の文化遺産の中で最も豊富ある人文学の宝庫」であるという点においては接点があると説明している。さらに、「これからは新しい思考への方向転換として自然と人間との「共生」、共存」が先行されるべきである。そういった方向に向かっていくため

には優先的に、人間観と自然観において人間と自然が相互有機的な関係にあるということをはっきりと把握するのが必要である。(中略)有機的な思维に基づいた儒教の「天人合一」の敬天愛人の思想は、自然と人間とを確実に交感させる代案論理として寄与することができると思う」とまとめた。

中国古典文献学専攻の王小婷講師は、山東大学文史哲研究院で教鞭を取るかたわら、済南市儒商研究会の理事も務めている。シンポジウムで、「儒家の倫理思想を利用して現代の儒商精神を培う」と題した論文を発表した。論文で、「現代の儒商精神には六つの特徴があり、『君子は財を受け、この財を取って道を保つ』という金銭観、『機会を善くつかみ、科学的に決定する』という経営観、『現状を突破し、新しいものを出す』という発展観、『賢人を渴望し、人を知り善く用いる』という人材観、『人を本とし、交際関係を強調する』というマネージメント観、『顧客第一、至上のサービス』という営業観である」と分析し、このような「現代の儒商精神は一種の進歩的商業道徳として、必然的に重要な現代の価値となっている」と結論を導いた。

最後に発表した林琳は、中国教育部派遣の国費博士留学生として、成均館大学校で易学と中韓儒学の比較研究をしている。今回は、「ハイレベル大学院国費留学生国家プロ

「シムン」の助成金を受けた研究成果である論文「陳確の経済倫理思想及びその現代的価値」を発表した。論文では、まず陳確の生きた時代的背景に触れたうえで、「陳確の経済倫理思想を論じる際に、『素位之学』は不可欠であろう。（中略）『素位』は確固たる信念、『素位』は切実な工夫、『素位』はシンプルな生活様式である」と、陳確研究の核心について。陳確の「天理人欲論、治家の道、葬論」について考察し、「陳確の『素位之学』の核心追求である『素心』を構成する基本理念は、まさに調和をとれた世界構築の基本理念『内心和諧』と一致している。『内心和諧』は心理的な歪みを避け、『慎独』『素位而行』の平和境界に至る。陳氏が提唱する治家、生活理念はまさに今日の世界が必要している健康で理性的な消費倫理と生活秩序である」と強調した。

第七セッションの論文発表が終了してシンポジウムの総まとめと閉幕式に入った。まずは主催者側代表の傅永軍院長、続いて、緑川浩司教授、水田健教授、松岡幹夫教授、呉錫源教授、呉進安教授、黄玉順教授より順次発言。二日間にあたる論文発表は成功裏に幕を閉じた。傅永軍院長の率いる文史哲研究院全教職員・院生の尽力があつてこそその成功と、感謝の意を表したい。今回のシンポジウムでは、各国からの研究者が一堂に会し、余すところなく研究の成果を発表し、そして議論をすることもできた。発表され

た論文の中には、「グローバル（地球）倫理」の確立可能性について論述した論文が二篇見られ、多様化している世界の価値観を凌駕できるような思想の構築に高い関心が持たれることがわかった。独りよがりあるいは他者への価値観の押し付けが時代遅れで、東洋思想と西洋哲学との真の会話（コミュニケーション）の必要性を訴えた論文も複数提出されている。これも時代の反映と見てとれる。

儒学を代表とする東アジアの思想的リソースをいかに現代社会に役立て、そして発展的に継承していくのかが共通の責務と なっている。



東日本大震災関連企画講演シリーズ

第二回 日本人の災害観

講師 末木文美士 先生



さる二〇一二年一月十一日（水）、いわき駅前、ラトブにおいて東日本国際大学、いわき短期大学主催、いわき市教育委員会後援の講演会が行われた。これは「東日本大震災関連企画講演シリーズ」の第二回目となるもので、震災の被災県である本学が、これからの復興に向けて真剣に考え取り組んでゆく一連の企画の一つである。

これまで私達は、震災後の苛酷な日々をどう生きぬいていくかで精いっぱいだった。それから十一カ月がたった今、三月十一日を迎えるにあたり、今回のこの未曾有ともいわれる大震災をどうとらえ、そこからどう対処していったらよいのか、まさに価値観の転換をせまるような重大な問題がつきつけられている。地域社会と原子力の問題、私達の生き方の問題等々。それらの問題を含め、足元からしっかりと考えていくために、これまで日本人は災害に対してどのようにとらえてきたのかについて考え、そこから復興への足がかりを求めていくこと、これが今回のシンポジウムの企画として行われた。

講師としては、宗教学の問題に造詣の深い、東京大学名誉教授、国際日本文化研究センター教授で比較思想学会会長の末木文美士先生におこしいただいた。先生は自然を含めた日本人の災害観を、西洋のそれとも比較しながら、ていねいに解説して下さった。その要旨は以下のとおりである。又、これらに関する質疑応答が、翌十二日にも本学において行われ、教授陣をふくめたより専門的で活発な議論が行われた。

■講演報告

日本人の災害観

一、被災地を離れたところから

ご紹介を頂きました末木と申します。東日本大震災で、お身内が亡くなられたり、さまざまな形で被害を受けられた方には、本当に大変なことであったと存じます。それに対して何ができるわけでもありませんが、本日は少し広い視点から日本人の災害観について概観して、何かのご参考になればと存じます。

はじめに、災害とは直接関係ないことからお話をさせていただきます。暮に妻の実家に帰りました。本州の西端の海岸沿いで、風光明媚なすばらしいところでした。近くには見事な棚田もあります。しかし、ご多分に漏れず過疎化が進み、人口が減って、独居老人の家や、空き家だらけです。じつは妻の実家もふだんは無人です。人口減に伴って、ますます不便になっています。列車は一時間半から二時間に

東京大学名誉教授
国際日本文化研究センター教授 末木 文美士

一本しかありませんし、一軒だけあったスーパーが閉店して、日常の買い物にも不便するようになりました。退職後、田舎に戻ろうかとも考えていたのですが、これではちょっと難しそうで、複雑な思いでいます。

高齢化、過疎化に伴う地域社会の衰退は、ここだけではなく、日本中どこにも共通する問題で、それは被災地でも同じでしょう。今回の大震災のときにも、交通も不便な過疎地の方はどうなっているだろうか、とても心配でした。今の日本は、一方に首都圏や大阪のような大都市の問題があり、他方に正反対の過疎地の問題がある。その中間に、札幌・仙台など、各地方の中核となる都市があり、それより小さい地域の都市がある、というふうには、それぞれのレベルで問題が山積みになっているように思います。

二、東日本大震災の特殊性

さて、本題に入りますが、最初に今回の東日本大震災の特殊性と言えることを挙げてみます。第一に、大規模ということができます。亡くなった方も多数に上り、どのよう
に供養し、慰霊するかも大きな問題になります。第二に、複合的ということがあります。地震・津波に原発事故が加わり、一元化できません。被害地域も、仙台のような都市から過疎地まで含めて多様であり、復興計画も単純ではありません。第三に、持続性と先の見えなさということがあります。とりわけ原発と放射能の問題は何十年もかかりそうです。それだけでなく、瓦礫の撤去や浸水地の問題、離散と共同体の崩壊など、いずれもすぐには解決がつかません。第四に、大震災はこれが最後とはいえず、今後もっと大きな災害が起こりうると言われていきます。とりわけ首都圏を直撃した場合、どれだけの被害になるか想像もつきません。第五に、そのことも含めて、今回の震災が被災地だけに限られず、日本全体に関わる問題だということが言えます。

三、自然観の類型

そうした中で、過去の日本人は災害をどのようにとらえていたかということ振り返り、そこから何を学ぶことが

できるかを考えてみたいと思います。そのためにはまず、日本人の自然観にどのような類型があるか見ておく必要があります。

近代になって普及したのは、科学的な自然観です。この立場は、自然を法則に従うものとして捉え、その法則は人間の理性で解明されると考えます。自然は法則に従って必然的に動きますので、そこには自由な選択はありません。人間は一方では自然法則に従いながらも、自由意志に従った行動が可能と考えられます。

このような科学的な自然観は、キリスト教的な自然観の中から生まれたものです。キリスト教哲学によると、神が創造した自然にはいくつかの階層が考えられます。機械的な法則に従う天体などの物理現象の段階、栄養を摂取して生命活動を行なう植物の段階、感覚や苦楽の感受性を持つ動物の段階を経て、人間だけが神の似姿として、理性を持っています。キリスト教的な自然観に従うと、神は完全ですから、神の作った世界も完全です。不完全な無秩序状態ではなく、法則に従う秩序を持っていて、それは人間の理性によって把握されます。そこに科学が発展する基盤が作られます。ところが、近代になるとその神の存在が疑わしくなり、自然は神なしに自律的なものと考えられるようになります。

以上のようなキリスト教の世界観・自然観と、近代科学の世界観・自然観を図で示すと、図1、図2（本稿末に掲載）のようになりかと思ひます。もちろん実際のキリスト教の世界観はもっと複雑なのですが、あくまで近代的な世界観と対比上、きわめて単純化してありますので、ご了承ください。図2の近代的な世界観は、神がいなくなつて、いわば現世の一元論と言うことができます。

同じ現世の一元論でも、中国に由来する世界観は少し違つています。中国では古代以来、自然はそれ自体で生成展開するものと考えられてきました。その代表的な見方が陰陽五行説です。陰と陽とは、それぞれ女性的原理と男性的原理です。その二つが結びつくことで多彩な世界が展開されます。その世界の要素となるのが五行です。これは木・火・土・金・水の五つの要素で、それらが互いに次々と生じていく相生と、互いに打ち克ちあう相克の関係があるとされます。このような生成的な自然観では、人間も自然の中の一部と考えられます。日本では、近世になると儒教を中心として、中国に由来する世界観・自然観が受け入れられるようになります。

最後に、「顕」と「密」の世界観・自然観があります。これは仏教を中心とした中世にもっとも発展したものです。仏教の世界観では、この現世だけでなく、その外の世

界を考えます。時間的に言えば、三世の因果と言つて、現世だけでなく、前世や来世の存在を認め、前世の行為（これを業と呼びます）の善悪で次の生の状況が決まるとされます。これは現世の差別を認めることになり、非常に問題があります。ただ、共業と言われるように、一人だけでなく、みんなの為した行為がある結果を引き起こすという面もあつて、それは考慮する余地があります。今日のさまざまな災害は、これまでの歴史の中で人類が積み重ねてきた結果という面もありうるでしょう。

業によつて生れ変わることを輪廻と呼びますが、輪廻する世界は、私たちの目に見える世界だけではありません。六道と言つて、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六つの領域があります。人や畜生（動物）の世界は私たちの目に見えますが、他の領域は目に見えません。中世の人は、このように目に見える現象世界を「顕」と呼び、目に見えない世界を「冥」と呼びました。「冥」は、仏教的な読み方では「みよう」ですが、「めい」と読んでもかまいません。神仏習合的な世界観では、神や仏もまた、「冥」の世界に属します。

このような「顕」と「冥」の世界観・自然観を图示したものが、図3です。ここで、「顕」の領域に「倫理」とあつるのは、そこでは行為をルール化して、相互の了解のもと

に規範とすることが可能という意味です。自然法則もまた同類のルールと見ることが出来ます。それに対して、「冥」の領域に「他者」と書きましたが、「他者」というのは、関わりを持たなければならぬにも関わらず、了解不可能な何ものかです。これについては、後ほどもう一度取り上げて考えてみたいと思います。

四、日本人の災害観

以上を前提に、日本人の災害観を考えてみましょう。まず、私たちがしばしば出会う常識的な災害観に対して、疑問を呈しておきます。例えば、しばしば地震や津波は自然災害（天災）であって避け難いことであり、それは原発事故のような人災とは別だということが言われます。しかし、実際は天災と人災はそれほどはっきり分かれるものではありません。地震や津波に関しても、私たちがどのような街づくりをしてきたかとか、避難をどのように行なったかというような、人間的要素で被害は大きく異なります。災害は単純な自然現象ではなく、人間的要素が加わってはじめて生ずるものです。

また、人生は無常であり、災害も仕方ないこととして受け入れるしかないとも、しばしば言われます。確かに日本人の災害観の一つの類型として、このような無常論があり

ます。鴨長明の『方丈記』では、当時起こった災害を無常として受け止めています。しかし、今回の大震災は、そのような無常では捉えきれない要素があまりに多すぎます。原発の問題はもちろん、瓦礫にしても、木造建築の時代であれば、すぐに片付けられて無常で済ませただけでしょうが、コンクリートの瓦礫が山積みになつて行き場のない状態は、とても無常とはいえません。このように、今回の震災ではかつての常識的な災害観が通用しません。

次に検討すべきは、科学的な災害観です。確かに科学は大事で、科学的にしつかりした観測や予測が必要ですし、科学的な根拠に基づいて復興計画が作られなければなりません。しかし他方、今回の震災は科学が万能でないことも明らかにしました。日本の原子力研究は世界の最高水準にあるはずなのに、非常事態に対応できませんでした。今日の科学はどんどん専門が分化して、その中で最先端の研究がなされていきます。いわば百メートル競走のようなもので、ひたすらそのことだけに専念しなければならず、周りを見回していたら負けてしまいます。しかし、運動競技ならばともかく、科学に関して、狭い視野しか持たず、総合的な視点が欠けたら大きな問題です。科学だけでなく、政治、経済、教育なども含めて、総合的な視点が確立されなければなりません。

それと同時に、科学そのものの中には価値観がないということにも注意しなければなりません。原子力だけでなく、生命科学、環境破壊など、科学の進歩だけに任せておけば、暴走することになりかねません。かつて科学は人類の幸福をもたらすものとしてバラ色の未来を描いていましたが、今では科学をしっかりと統御する思想が必要になっていきます。

そのような思想はどこに求められるのでしょうか。そこに過去の宗教や思想を振り返る必要があります。一神教の立場ではどうでしょうか。一神教では、災害や苦難は神によって与えられた試練と受け止められます。旧約聖書の『ヨブ記』では、善人で敬虔に神を信ずるヨブに対して、これでもか、これでもかと神は不幸を与えます。その試練を乗り越える信仰の強さが求められるのです。長崎の原爆は浦上天主堂周辺に大きな被害をもたらしましたが、カトリックの復興の中心となった永井隆博士は、長崎は平和な世界の創造へ向けて神に捧げられた子羊の役割を果たしたと主張して、大きな影響を与えました。

次に、中国に由来する生成論的な世界観からは、災害はどのように見られるのでしょうか。この立場では、災害の原因や意味を求めるよりも、具体的な対策を立てるといふ積極的な道が求められました。例えば、二宮尊徳は、人間も

自然に従うものではあるが、それを変えていく作為的な活動も可能だと考え、自然と作為の協力が必要だと主張しました。実際彼は、小田原や栃木で農村の復興に成功しました。しかし、災害の多い東北ではそれだけではうまくいきません。そこで、安藤昌益のように、もつと過激に人為的要素を排して、自然の農耕生活に帰れ、というような主張も生まれました。

「顕」と「密」の立場からは、どのような災害観が可能でしょうか。古代中国に由来する天譴説あるいは天罰説では、災害は天が悪政に対して下す罰だと見ます。安藤昌益も初期に天譴論の立場を取っていました。

しかし日本では、神や霊が怒ったり、暴れたりすることによって災害が起こるといふ見方が多く行なわれました。この世で迫害されて死んだ人が御霊となって災害をもたらすという御霊説は平安時代に広く見られました。菅原道真が讒言によって太宰府に流され、死後、その怒りから災害をもたらし、その怒りを鎮めるために天神として祀られたというのは、その例です。鎌倉時代の日蓮は、当時の災害は政治が悪いために、善神が国を去って、悪神が暴れるためだと主張し、正しい政治のあり方を求めました。このような見方は、古代・中世が中心ですが、近世末でも、幕末の安政大地震の際には、鹿島神宮の要石によって押さえら

れていた大鯰が、神の留守の間に暴れて地震を起こしたという話が広まり、鯰絵という絵が多く描かれました。

このように、「顕」と「冥」の立場は、私たちの了解可能性を超えた領域を認めるものです。もちろん今日、古い物語をそのまま認めることはできませんが、しかし、何でもすべて理解できると考えるよりも、理解できないものがあることを認めることが必要ではないかと思えます。了解できないけれども、関係せざるを得ないのが「他者」です。私たちお互い同士も、表面では相互理解をしているようでいながら、じつはいつも理解不可能な他者性を持っています。死者、つまり亡くなった方々とも、決して通常のコミュニケーションはできないにも関わらず、私たちは何らかの形で関わらないわけに行きません。神仏も、もちろん私たちの理解の及ばない他者です。

自然もまた、他者として考えなければいけないのではないのでしょうか。自然は単なる機械的な対象として理解されるものではなく、他者として畏敬と親しみをもって遇されなければならぬのではないのでしょうか。

図1 キリスト教的世界観の基本枠組

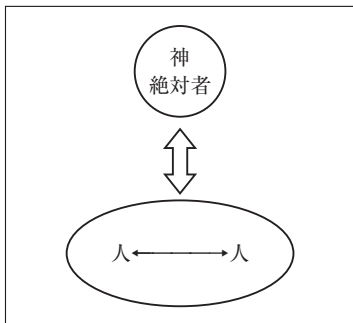


図2 近代的世界観の基本的枠組

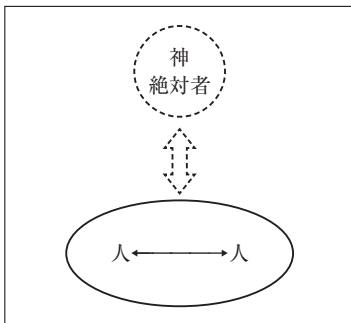
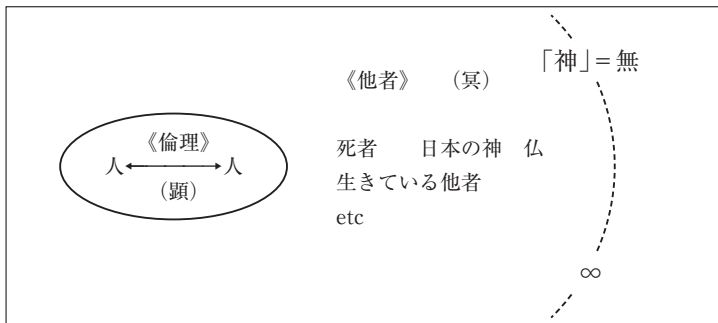


図3 日本宗教に基づく世界観の基本的枠組



いささか駆け足になりましたが、そのようなところをひとまずの結論として、拙い話を終らせていただきます。ご静聴有難うございました。

【谷口典子先生御退官の辞】

退職を迎えて

本学に来てからもう二〇年がたった。はじめて降り立った駅は今の「いわき駅」ではなく、「平駅」だった。しばらくしてから「いわき駅」に変わった。駅前ものどかだった。一番初めに目に飛び込んできたのは、駅前に並んだバス。その中でも「白水阿弥陀堂」行きだった。

「阿弥陀堂って何だろう」などと思いつつながら、線路づたいに行くと、小さな遊園地の乗り物が見えた。少し行くと夏井川の大きな橋があり、澄んだ流れが広がっていた。

その当時は短大だったので、「いわき短期大学」の案内に添って緩やかな坂を上ると校門があり、その正面に立てられていた「論語の素読教室」という看板が目に入った。

「あ、論語の素読教室をしているのだ」と思いつつ、さらに坂道をのぼって行ったのを、昨日のことに覚えている。

東日本国際大学儒学文化研究所長 谷口典子

短大には、女子寮が備わっていた。寮までは歩いて一五分くらい。私はその道すがらが好きだった。水田がひらけ、青い稲穂がそよいでいたし、小さな道路脇の畑には季節ごとの野菜が花を咲かせていた。少し遠回りにはなるけれど、竹藪の小路を歩くのも好きだった。ひるでも薄暗かったが、趣があった。ひらけてくると大学が見えた。

大学の裏手の階段を上る途中には大きな石の忠魂碑が建っている。多くの若者達が戦争で命を落とした。さらに奥に行くと小さな神社があり、訪れる人もなくひっそりとたたずんでいる。そこは昔、明和の大飢饉の折、窮状を訴えた五人の村人達が処刑されたところであったという。いわきの歴史を感じながらの道でもあり、みないとおしいものだった。

私の小さな研究室はその横にあったので、昼はその神社

にそよぐ木々の梢を見ながら、学生達と一緒ににおにぎりを食べた。当時は、経済的にも、おにぎりしか用意してもらえない学生達が多かった。

初めて大学に来た時、印象に残った「論語の素読教室」の看板は、その後、私にとっては縁の切れないものとなった。二年前から始まったという素読教室は、その後、現在まで二〇年以上続いており、私が背負う大切なものとなった。そしてそれが母体となり、平成一一年五月、儒学文化研究所が設立された。

その目的は、建学の精神である儒学の研究を深め、地域の人々との交流を大切にし、学生の人格養成に資するというものであった。それから毎年、孔子祭ではその企画、実行を担い、学生達にもそれに向けた指導やカリキュラムの検討、教材の発行などを行ってきた。

一方、研究所としての機能を果たすため研究員同士の研究の深化と、その発展の場としての研究紀要『儒学文化』も毎年発行され、研究会やシンポジウム、海外の提携校との研究交流などが行われるようになった。毎年の孔子祭の折には国内外から多くの研究者を招き、何日にもわたる研究発表や国際シンポジウムなどが行われてきた。

特に、国際シンポジウム「儒学と平和経済学に関する国

際会議」や、「グローバルゼーション下における儒学と平和経済学」等にはフランス、ドイツ、アメリカ、中国、台湾、韓国他の国や地域から二〇〇人以上が参加し、各グループ、各セッションに分かれての活発な議論が行われた。「平和経済学国際フォーラム」では、貴重な海外の研究発表とその研究成果を残すことができた。又、学内研究会では、「グローバルゼーション下の儒学の役割」、「建学の精神を考える」、「経済に倫理を」他が行われ、経済学部を擁する本学における儒学の研究と役割とが再確認された。学生を対象とした論文発表も行われ、「治にありて乱を思う」というテーマの下、それぞれの意見が発表され、「今、平和を考えよう」と、現在かかえる諸問題に真剣にアプローチしてきた。

海外での研究発表には毎年参加してきたが、特に平成一六年夏にマレーシアで行われた「儒学国際学術会議」は大きな大会となり、本学からの発表も含め、とても印象深いものであった。

「論語の素読教室」は、開講以来通い続けている多くの市民の方々と共に、土曜の午後は、素読とともに活発な意見交換の場となってきた。その他、NHKいわきの「論語」に関する講座の担当や、市民教養講座における講師などを

務めながら、地域の人達との交流も深めてきた。こうした活動をとおし、東北における素読教室の開講校としては広く知られるようになり、その道に関する場では常に紹介されるようになってきた。ここでの意見や感想などは、年一回発行されている研究所の会報誌『修報』に集約されている。

三年前には、それ以前からあった「東洋思想研究会」が発展的に解消され、東洋思想研究所が設立された。日本人の多くは、自らを無宗教としているけれど、価値観の混乱の時代といわれている今日においては、哲学や宗教は私達に解決のための糸口を与えてくれるものである。不安と不安定な社会でこそ、永遠の古典と言われるもののもつ「真実」が大切なものとなってくる。

経済情報学部に通う学生達にとっては、『論語』には、生きる上でのヒントが沢山詰まっているだけでなく、「経済」と「倫理」とは、車の両輪であることを教えている。仏教にしてもわかりである。東洋で生まれた「真実」が、学生達のこれからの生活のよすがとなってくれたら嬉しい。今日、私達は環境問題を含め、大きな問題を数多く抱えている。本学から日本へ、そして世界にまで平和を含めた問題提起ができるよう、両研究所の活躍を心より願っている。平和（あらゆるものとの共生）こそ、仏教にとっても、儒学にとっても、その教えの原点であると思うから。

（略歴）

昭和一八年 東京生まれ

早稲田大学文学部卒業

関東学院大学経済学研究科専攻課程修了（経済学博士）

早稲田大学大学院経済学研究科特別研修員

東京大学大学院人文社会系研究科私学研修員

※ ※

東京国際大学国際交流研究所研究員

東京国際大学非常勤講師

いわき短期大学助教

東日本国際大学教授

儒学文化研究所所長

（著書）

『東アジアの経済と文化』

—ヨーロッパとの比較文化的視点から—（単著）

成文堂

『異文化社会の理解と検証』（単著）時潮社

『歴史としての近代』

—西洋と日本の史的構造—（共著）八千代出版

『福沢諭吉の原風景』

—父と母・儒学と中津—（単著）時潮社

基層心理からの比較と再考

『日本の経済社会システムと儒学』（単著）時潮社 他

蓮如における道徳の導入と「孝の思想」

東日本国際大学儒学文化研究所長 谷 口 典 子

I、浄土真宗における「信仰」と近江商人のエートス

1 浄土真宗と「信仰」

仏教は本来、絶対不変の原理の存在を認めてはいない。しかし浄土真宗においてはそうした仏教、又は「日本的」な諸仏教の内、唯一不変の原理および「信仰」というものを求めたものだといえるのではないだろうか。

浄土真宗をおこした親鸞も、その師、浄土宗の開祖・法然も共に比叡山（天台宗）で学んだのであるが、その天台本覚思想においては二元相對の現実を超えた不二絶対の世界を究明するとともに、そこから現実にもどり、二元相對の諸相を不二・本覚の現われとして肯定するというものがあった。例えば聖と俗、善と悪なども根底的には不二・一体のものであり、それが真実であり、永遠のものであるとして二つの諸相を肯定する思想を持っていた。

従ってここからは悪人をも、そしてまた煩惱をも肯定する思想、自然順応から現実順応するものがあった。法然においてはこれまでの仏教の諸行は聖道門であるとしてそのすべてを排除するとともに、浄土門たる念仏を一向専修することのみを求め、阿弥陀信仰以外の仏教諸派を否定したのであった。そして遺告である『一枚起請文』においても「只一向に念仏すべし」と述べている。

しかし法然においては相對的三元論・現実否定の域は出ず、現世にあるかぎり、如何にすぐれた人間であれ、凡夫を免れることはあり得ないとして、修行、成仏の不能を主張するとともに、念仏を唱えることによって、阿弥陀仏に救われるとしたのであった。

これに対して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のであった。

それは「悪人正機説」にみるように、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、真つ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のであった。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じるといふ一念だけが大切なものであり、そこにはすでに救いが保証されており、極楽往生できるというものであった。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」（仏の教説²を信じて疑わない信心）の方が「行」（念仏をとなえること）より重視された。

キリスト教においても、聖書を信じき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「無限の光に満ちた世界」と「無限の光」（無量寿、無量光）³が限りなく降り注がれるのであり、「即得往生」できるのであった。自己の存在は阿弥陀仏の本願の他力によって生かされているとして、それ以外の力を一切認めようとはしなかった。

こうした浄土宗、特に浄土真宗の「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あり、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といえる。本来仏教は悟り（知恵）の宗教であり、唯一絶対なる存在およびそれへの絶対的な「信仰」を求めたものではない。「無明」の衆生を知恵の働きにより、「真理」の世界（悟り）に導こうとするものであった。

しかし、浄土真宗においてはM・ウェーバーがいうところの、世俗内において「信仰のみ」に導かれた信仰生活が行われたところに大きな意味があるといえる。こうした世俗社会への多大な影響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なっていた。労働即聖行、即ち俗事の行いは宗教的な救済ともつながる行であるとするものであった。このような現実と宗教との究極的な一致は、一つの道（修行法）とそれのいずる経典への絶対的な帰依により救済される、ということより生じたものであった。

それは一切の行いは阿弥陀仏の慈悲により生じるものであるゆえに、全ての行いは阿弥陀仏の救済行⁴という思想であった。そしてそれは現世の自己の職業において勤勉に働くことが阿弥陀仏の恩恵に対する返報であり、「信仰」の表現でもあった。これはウェーバーのいう世俗内禁欲へ

とつながるものであった。近江商人の屋敷（現存するところすべてに）は立派な仏間がおかれ、そこには阿弥陀像とともに南無阿弥陀仏の軸が掲げられており、正面には朝晩一家の唱えた經典、「正信偈」がおかれていた。

これは正しくは正信念仏偈といわれているもので親鸞の撰述によるものであり、親鸞の著した『教行信証』行巻の末尾に収録されているものである。浄土三部経の意を述べた後、七高僧を日本語で賛嘆している。こうした「信仰」の下、勤儉に自己の職業に励んだ近江商人は、寒暑風雨をいとわず朝の暗きから星の出ている夜中まで全国を行商してめぐむことを可能としたのであるが、その精神的基盤はこれらの宗教倫理におかれていたといえる。

そしてこのような超越的宗教道徳の信仰が日本の浄土真宗の内にあつたことが、ウェーバーのプロテスタンティズムの倫理に近い倫理観を持ち得たと言えるところに、他の東アジアの国々とも異なつたところのエートスをつくりだしたといえる。

浄土真宗のもつ「信仰によつてのみ」救済（往生）は可能であり、その往生は世俗外的宗教生活によつてのみなされるものではなく、世俗的生活においても可能だとされることによつて、職業に貴賤の差はなく、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。そして不

正を戒め、生産においては「勤勞」が、流通においては「公正」が、消費においては「節約」が強調されるようになっていった。

法然の浄土教においても念仏者の基本姿勢は「念仏の第一の助業、米に過ぎたるはなし。衣・食・住の三は念仏の助業なり。よくよくたしなむべし。」であつた。法然においては自然な人間性を豊かに持ちつつも、それらにかえつて宗教生活を充足させるものになるというものであり、これらは念仏生活を支え、充足させるための大切な要因Ⅱ助業として、経済生活の重要性を求めたのであつた。

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。しかし、浄土真宗においては「信仰」という、宗教改革者たちの唱えた、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、という召命感にも似た職業観を持っていたといえるのではないだろうか。そしてこうした「世俗的な禁欲」があつたからこそ、これらは浄土真宗の最も強く根づいていた近江の地を中心に近江商人といわれる人々のエートスを形成し、それが日本の近代化の時に於いてウェーバーのいうところの資本主義の精神へと橋渡し出来たのではないだろうか。

2 信仰としての職業観

これまでプロテスタンティズムにおける職業は「召命」であり、現世および職業生活の特定かつ事象的な目的に即して、自己の救いを証しすることであったが、それを唯一、「信仰」としての職業観につくり上げたのが浄土真宗であることをみた。日本においては、そして又アジアにおいても、他の宗教にこうした意味での「信仰」を見い出すことはむずかしい。

たとえば、日本における神道の持つ職業観は「祭り」（儀礼、呪術の「祭り」と生活の「祭り」）のうちの生活（職務分担）の「祭り」からきたものであった。農業の業に従事し、五穀を生産することが神々に仕える所以であり、「祭り」そのものであった。従って日常の生活、生産活動、社会的業務がそのまま神に仕える「祭り」であった。そこから労働は神聖なものであり、職務はすなわち神に仕える道だとされ、生活全体が神聖なものとなっていた。

このように上代においては各人の生活、各人の職務、業務が「マツリゴト」（「務」）であったため、生活全体が神に対する祭りの意味を持ち、世俗と神聖とを分かち聖俗の観念はなかった。労働はすなわち「神事」（神に事えること）であり、神が「依さし」（委任）したものだと言われた。したがって労働は神から委任された重大な神事であり、それをなま

けては神に顔向けできないものであって、そこでの収穫物も大変尊いものであった。

仏教においては本来（原始仏教においては）現世の労働を前世の宿業としてとらえ、それに受動的に従う消極的態度があつたが、太陽と共に起き、勤勉に生業に従事し、法に違わず、清く正しく生活することをすすめて、現世的享樂主義は厳しくいましめられていた。小乗仏教にいたる仏教の教学は主に出家僧のためのものであり、在俗の信徒の間に職業倫理を確立するものとはならなかつた。仏教は瞑想を通じ悟りの境地に達しようとする遁世的な性格をもっているために、たとえ禁欲が存在していたとしても、それらは大衆的エートスとはなり得ないとされた。

しかし中国においてはその後、宋代に禪宗が新たな形によつておこつてきた。原始インド仏教は極端に世俗外的パターンをもつた宗教であつたため、「此岸」を絶対的にマインナスのものとみなしていた。しかし中国に伝わり、ながい歴史の中でそれは次第に変容していき、唐代の慧能によつて「法は元より世間に在り、世に於て世間を出ず」⁶（「法元在世間、於世出世間」と述べられた。法（仏法）は世間にあるのであって、世間を離れて覚えるものではないとされ、「修行しようと思うなら在家でよろしい」⁷とされた。

さらに宋代に入り、大慧に至ると「此岸」に解脱のための積極的な意味がみつけられた。彼岸で悟りに至るには此岸で実践することであるとされ、世間の中で、人間としての本分を尽くすことが此岸を超越する道であることが説かれた。そして自らの心の内なる善知識を知れば解脱できることを説いた。こうして、人に内在する「仏性」（本心—人間が本来持っているところの清浄な心）を認識すれば解脱に至るといふ「超越的実在」への道を追求するものとなった。

これはその後、百丈懷海により仏教的経済倫理として「節儉」「勤勞」「普請」（上下ひとしく努めねばならないこと。「一日なさざれば一日食らわず」の戒め）⁸が求められるようになっていった。厳粛な精神をもって社会における人間の本分を尽くすということであり、そこにおける節儉と勤勞という世俗的禁欲の精神はプロテスタンティズムの精神にも通ずる面を持っていた。しかしそれは唯一絶対の神に対する信仰と召命という意味を持ったものではなく、禪宗が中国においては上層階級（有識者）の間で盛んであったことを思うと、それは大衆的基盤を持ち得たとは言えないものがあった。

日本においてもこれは「労働仏行説」として宗教倫理を形づくり、「何の事業も皆仏行なり、人々の所作の上にな

ひて成仏したまふ。仏業の外なる作業有べからず」（鈴木正三）となるのであるが、これも、労働重視の経済倫理とはなり得たのであるが、プロテスタンティズムの求めた経済倫理とはなり得なかったといえる。

ルターの「ただ信仰によってのみ救いが得られる」（*salvation by faith alone*）は、親鸞の

「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」⁹。

（信じて念仏しようと思ふ心が生じた時、すでに救われている）というような、信ずる心がありさえすればそれはすでに救いとなっているという、強い信仰心を求めたものであった。ここでは『教行信証』同様、念仏以外の信仰を排除し、ひたすら念仏する信心の世界が主張されているのである。

この親鸞の作となる『教行信証』の最後の巻の終わりに、真宗の教団、信徒が朝晩の勤行でとされる「正信偈」（帰命無量寿如来、南無不可思議光……）がおかれているのであるが、これが先にみたように近江商人の屋敷のいずれの仏間の仏壇にもおかれており、ポロポロになるまで読みこなされていた。彼等は在家にあって、即ち世間に入り、人の本分を尽くしたのであった。

こうした近江商人の勤労のエートスはこれによるものだけではなかった。そこには儒学における「天」の思想や倫理観も大きく働いていた。しかし、儒学は「宗教」ではないが故にウエーバーのいうところの強い信仰に裏付けられたものとはなり得なかったのであるが、近江商人におけるエートスの形成には儒学的倫理観を欠かすことはできない。

3 近江商人と儒学的倫理観

儒学における四書のうち『中庸』においては「中庸は徳の至り」¹⁰とされ、最高の徳となっている。『中庸』では君子の道は時間及び空間を貫いて中正なものであり、普遍的なものであると述べられており、それは人の道であるだけではなく、天地の道とも一元であるとされている。そしてその道は天地万物、人も神も、天も地も、森羅万象あらゆるものを生々変化させる法則であるとともに、天地・万物の大調和を完遂している理想態であり、善美の極致であるとされている。

これは「誠」とよばれ、この誠に生きることが人にとって唯一、最善の道であるとされた。したがって人は内省とともにその意欲及び行動が至誠至善なる天道（天の道）に合するか否かを明らかにし、この宇宙のあらゆるものが調

和的な宇宙の有機的な部分を構成していることから、それは自らの与えられた所において重要な社会の構成要員として、「中庸」¹⁰の精神をもって世界（宇宙）の調和に資すべきものとされてきた。そしてそれこそが「人倫」、人の道であり、人はこの天道に従うものであると同時に、人間の側で鋭意徳をもってこれに応ずる時にのみ報いられるのであった。

司馬光は『中庸』を子細に研究した後、「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」¹¹とし、それにはまず「人に妄言せず」（欺かず）であるとした。「天道」と通い合うことによつてそれが此岸の道徳として、宗教的超越的根拠がさがしあてられ、誠実にして欺かず、天がそれを照覧したならば、必ずや「天の庇護」を受け、身の安らかさとともに子孫は繁榮するだろうという信仰と結びついていった。

特に日本においてはこの「誠」が強調され、「まこと」¹²が信（忠信）としてとらえられるとともに「物ニ接スルノ間、欺カズ詐ラズ十分真実、堅ク執ツテ回ラサル」¹³という、他者に対する心情の純粹性をもとめ、それを倫理の根本としたのであった。そして忠信を基本として生きる時、和合が実現するのであった。「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」とあるように、誠たるべき努力とは、内面を行為に伴わせることであった。

伊藤忠兵衛（十九世紀初めの近江商人）は「利真於勤」を家訓とし、利益は誠実な商いによって得なければならぬことを強調し、松居久左衛門は社訓に「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」、「誠意のあるところに必ず信頼が生まれる、信じ合って結ばれる姿こそ我等の誇」と述べている。

商人としての職業、即ち有無相通じる職能に努力すること（商業があつて生産と消費は調和しており）、商人が物資の流通に従事するのは神の御旨に適った社会的役割を遂行することであつて、その任務をよくつとめることにより「余沢」（利益）が生じてくるとした。

したがつて有無相通じる職能に努力して生じた利益こそ本当の利益であつて、それ以外の方法によつて巨利を得ることは「天の理にもれ、仏の憐みに外れ」るものとして戒められている。伊藤忠兵衛は「商売は菩薩の業」として「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、御仏の心にかなうもの」としているのである。

儒学における「人生は勤むるに在り」や「懶し得ず」、及び天命に順応する生き方、職業的使命感、倫理観などが商取引の信用を生み、そうした世俗の職業を通して示される個人の倫理態度が倫理的共同体ともいえるものをつくり上げるとともに、近世のこうした生活態度が日本の近代へ

の大きな架け橋となつたとと言える。

江戸中期、神道、儒教（儒学）、仏教の三教をとり入れ、人の道、職業（特に商業）の倫理を求めた石田梅岩はその書『都鄙問答』において、営利を「天理」として肯定すると同時に、「正直」と「儉約」を全ての人間に妥当する普遍的理念として基礎づけた。それはこの書の中の「……天命ニ合フテ福ヲ得ベシ。……且御法ヲ守リ我身ヲ敬ムベシ。商人トイフトモ聖人ノ道ヲ不知バ。同金銀ヲ設ケナガラ不義ノ金銀ヲ設ケ。子孫ノ絶ユル理ニ至ルベシ」によく現れている。司馬光の思想同様、天理・天命にそむいた不義の蓄財は「子孫ノ絶ユル理」であつた。

梅岩は勤勉とともに儉約を説き、そのための経営の合理化を説いた。儉約とは顧客に正直な心と、経費の節約、利益を低減する心と、念を入れた良い商品を売ることであつた。それが顧客の利益であり、自らの利益となるもので、貯蓄による富へとつながるものであつた。それは

「我が身ヲ養ワルル売ル先ヲ粗末ニセズシテ真実ニスレバ十ガ八ツハ、売り先ノ心ニカナウモノナリ……ソノウエ第一ニ儉約ヲ守リ……」、「富ノ主ハ天下ノ人々ナリ。……売物ニ念ヲ入レ少シモ粗相ニセズシテ売り渡サバ、買ウ人ノ心モ初メハ金銀惜シト思エドモ、代物ノ良キヲ以テ、ソノ惜シム心自ラ止ムベシ」、「天下

ノ財宝ヲ通用シテ、万民ノ心ヲヤスムルナレバ……カクノ如クシテ富山ノ如クニ至ルトモ、欲心トイウベカラズ」¹⁴

などによく現われている。

又、梅岩は儒学の精神からは『論語』における「齊家」に儉約の倫理性を求めた。商人、町人の「齊家」をすべてのもととし、その上で「儉約」を説くとともに、「儉約」を私欲で曲められた人の心を正しい心にもどすという内面性により、最高の徳へと近づけていった。儒学の「齊家」の思想は「儉約」へと向かい、儒学的精神を強く表すとともに「齊家」も「儉約」も、商家における家訓の重要な徳目となり、代々うけつがれていくようになった。

このように儒学的精神をもととした日本的な資本主義形成上の精神と、宗教（強力なエートス形成上の役割を担った浄土真宗）、即ち「信仰」とが、信頼と勤勉、節約などの下に、生産、交換、消費という営みをとおして日本の経済社会の発展を担い、近代化のときに資本主義の精神ともいえるエートスをつくり上げていたといえる。東洋における「経済」は「経世済民」より生じたものであり、それは人民を救う政治を意味し、上からの道徳的意味を多分に含んだものであった。

しかし、近世の経済倫理は生産又は労働の価値を重んず

るところから始まっており、キリスト教が修道院での「祈りと労働」の重視という、世俗外での禁欲生活における手段としての労働から、宗教改革後、世俗内における職業、労働が神の「召命」とされ、労働が生活における目的となつたように、労働に高い価値を認めるようになった。こうした世俗内での禁欲生活を実現するためのものが生産における「勤勉」であり、消費における「儉約」であった。この二つの徳によってこそ資本の蓄積は可能になったのである。

2、蓮如における倫理の導入と「孝の思想」

1 覚如と儒学倫理

真宗門徒の中心的な徳目は勤勉、忍耐、節約、正直であるとされるが、それは本願寺第三代宗主の覚如からだとしてされている。覚如は既成仏教や国家からの弾圧を避け、本願寺教団の基盤を固めるため、世俗的、体制的な価値を導入するという、現実の状況に随順する道を選んだ。そして儒学の五常を仏教の五戒に配することによって、仏教の原理の外にあるところの世俗の原理をその教学の内に加えたのであった。

即ち念仏者としての生活のあり方を、内心には信心を保ちながらも、外相には儒学の倫理的徳目であるところの五

常を守るようにと言ったのである。それは

「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議を持つべきよし、師資相承したてまつるところなり。しかるにいま風聞するところの異様の儀においては、『世間法をばわすれて仏法の儀ばかりをさきとすべし』と云々。これによりて世法を放呵するすがたとおぼしくて……。」¹⁵

にあるように、仏教とは異なる儒学の倫理を示しているのである。こうした覚如の儒学における倫理観の導入は真宗者の生活倫理として受けつがれていくこととなった。

親鸞においては人間を末法の世における徹底した悪人としてとらえ、阿弥陀如来の広大な功德によってしか救われ得ないとしたために、世俗の倫理を築こうとはしなかった。これに対して蓮如は

「仁義礼智信をまもりて王法をもつてさきとし、内心にはふかく本願他力の信心を本とすべき……。」¹⁶

と言っている。八代宗主蓮如においては世間の価値基準であるところの仁義をもつて日常生活を行うよう説いているのである。蓮如はこうして世俗倫理を築いていくのであるが、それは親鸞の仏法至上主義ではない、王法・仁義という世俗の権威の導入であった。それはすでに覚如において

みられていた。

儒学における五常とは人の常に守るべき五つの道德のことである。それは『白虎通義』によると仁・義・礼・智・信であり、『孟子』によると父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信、であり、『書経』では父は義、母は慈、兄は友、弟は恭、子は孝、とされている。

古代より中国では生活一般を規定しているものは血統の尊重と祖先の崇拜であり、家が社会生活の基本単位であった。したがって人間の存在の仕方としては、父子・君臣・夫婦・長幼・朋友という五つの原型に分かれており、そこにおける秩序は父子の間には「親」が、君臣の間には「義」が、夫婦の間には「別」が、長幼の間には「序」が、朋友の間には「信」が存在するとされたのである。

こうした家族道德をもとにした道德、秩序は、道德全体に通じるものであり、その中心をなすものが「孝」であり、それは「百行の本」とされ、それは人々が親愛の情によって結ばれる社会を求めたものであった。したがって道德の主観的な規範としては「仁」が求められ、それは人と人との間に自然に発露する親愛の情の中に具わっているものとされた。

又そこには人を愛し、他人の心を思いやる「恕」や、わがままをおさえる「克己」、内面的に純粹で自分自身を欺

かないものとしての「忠」があった。そして仁の客体化されたものを「礼」ととらえていたために、礼という外的行為の形式化されたものは大変に重要視されたのである。

このように、儒学においてはその最も中心となる思想は「孝」であるが、覚如の長子存覚は

「孝養父母は百行の本なり、内典にも外典にもこれをすすむ、報恩謝徳は衆善のみなもととなり、……生ける時には孝順をさきとして……、死せん後には追善を本として報恩の勤めをいたすべし」¹⁷

といっている。これは親鸞の思想とはあきらかに異なっている。

親鸞は「出家の人の法は、国王に向いて礼拝せず、父母に向いて礼拝せず」¹⁸と言ひ、父母にも追善のための念仏をすべきでないことを述べている。しかし蓮如においては「弥陀頼む身を育てられしは此度の親許なりと思わば、愈々孝道を尽くすべきものなり」¹⁹と言っているのである。親鸞における「思い」とは、あくまでも仏恩と師恩であった。

儒学における孝は、人間を修養によってどこまでも完成させられるものとしてとらえられているために、生み、育てた親の恩は偉大であり、それに対する報恩とさらには祖先に至る報恩として祭祀を行い、家を存続させていくことはつとめでもあった。儒学思想の基本ともなる孝は、倫理

思想の中心となり、人々の内で、家の存続とそのため作業の発展を求める世俗道徳として、日常生活を律するものとなっていた。

そしてここからはさらに勤勉、節約、忍耐、和合、さらには殺生の忌避などの徳目が生じ、それらは日常的な生活規範となっていた。特に共同体の維持と家業の発展、家の存続とは以後、真宗門徒たちにとっては大きな生活規範、道徳規範となっていたのである。蓮如がこうした孝の思想にもとづく、儒学的倫理思想をたずさえ、布教をしていった北陸地方においては多くの真宗門徒が生まれるとともに、真宗の持つ倫理観も強力なものとなっていた。

蓮如における孝の重視と儒学的道徳の導入は、末寺、道場、講等における法話等をとおし、農民の内に浸透していくとともに、親から子へと伝えられていった。又、節談説教や盆踊唄、各種作業唄や数え唄などの中にももり込まれ、耳にしたり、口ずさんでいく中から、それらの内の諸徳目を生活に取込み、生活規範として深めていった。ここには具体的に、そして簡潔に、恩や儉約、正直や家業の奨励、忍耐や努力、王法の遵守等が盛り込まれていたのである。これらは教養的要素も強く、門徒たちの血肉となり、行動へと導くところのエートスとなっていた。

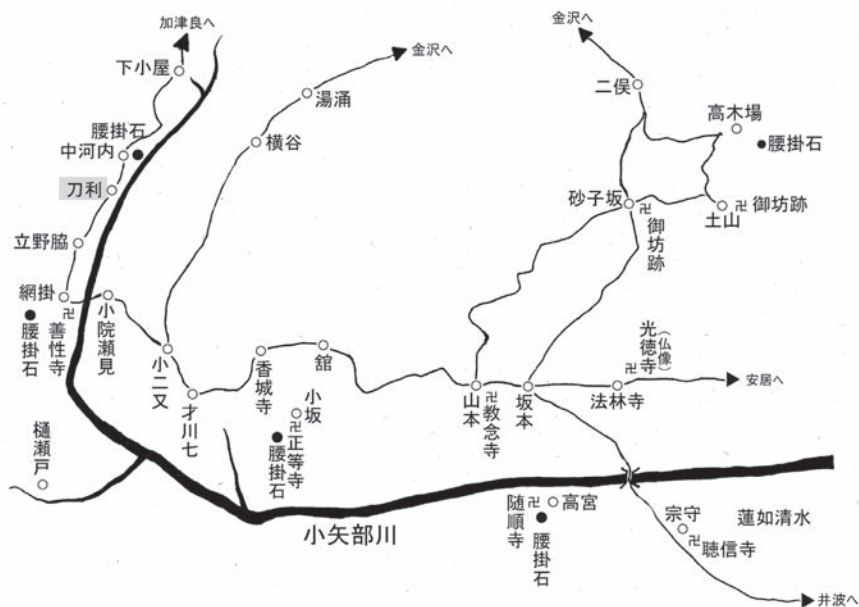
又、ここには当然のこととして「善と悪」という概念が

入ってきたために、「悪心悪行」の心を持つもの、心のゆがんだものは「極楽」へ行くことはかなわなかったのである。ここに、親鸞が人間の意志を越えるもの、即ち宿業としてとらえた悪は、人間の意志の制御下におかれることとなった。しかしこうした善の報償としての「極楽」と、悪の代償としての「地獄」の提示は、門徒たちに激しく禁欲へと向かわせたのであった。

親鸞においては不必要なものであった世俗倫理が取り入れられたことによって、門徒たちは彼岸における救済を熱望し、阿弥陀仏の広大な功德に帰命するという結果となった。それは門徒たちに世俗倫理の実践をせまることとなったのである。

2 蓮如と北陸教化

蓮如は本願寺八世となった翌年（一四五八）、初めて北陸へ下向した。そして十三年後、吉崎に御坊を建立し、北陸教化の前線基地とした。刀利谷（越中砺波）の人々が真宗に改宗し、広まったのはこの時からであった。蓮如は城端から刀利・中河内を通じて五箇山に行く時、たびたび立ち寄っている。五箇山の赤尾の行徳寺を開いた道宗は蓮如の布教に多大な協力をしていたため、吉崎への近道として刀利を通過していたのであった。



蓮如のたび重なる布教は、刀利地区に「蓮如の腰掛石」といわれるものを数多く残し、「土山（金沢）御坊」への険しい山の辺には蓮如の歌（越路なる 土山の峰に行き暮れて 足も血潮に染まるなり）が残されている。又、中河内やこの近くには今も道場が残され、講組織もある。蓮如は村ごとに寺院建立をめざしたが、それがかなわない場合には道場をたて、講組織を通じて門徒との強い絆を構築していった。そしてここでは法話を通して、門徒同士の語りを通して、仏法とともに生活倫理がさとされていった。孝の思想からくる父母や先祖への尊いと感謝、残された家の継続と繁栄、そのための勤労、節約、忍耐、正直などは血肉として代々親から子へと染み込んでいった。

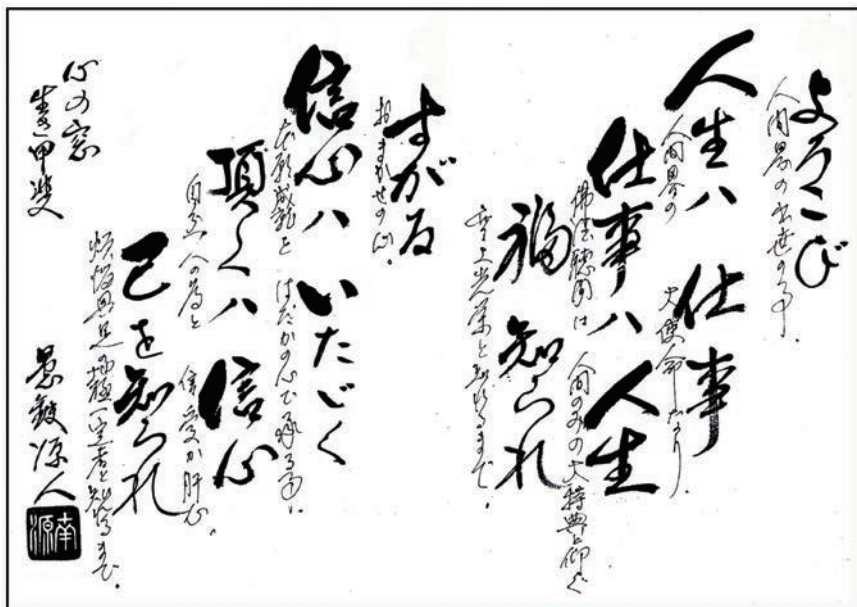
真宗門徒においては職業・家職を勤勉に努めることは仏恩報謝につながることであり、世俗道徳に対する禁欲的実践には激しい思いをうかがわせる。それはまさに親鸞のいう「如来大悲の恩徳は、身を粉にしても報ずべし、師主知識の恩徳も、骨を砕きても謝すべし」²⁰であった。真宗門徒にとつては特に勤勉、家職への精神が中心的徳目であった。それは真宗の「御教化」に由来しているとされるのであるが、それには「時間」のつかいかたが大きくかわってくる。

全戸が篤い真宗門徒である山間地の刀利村においても、

早朝から夜までの長時間労働は全村民のエートスとなっていた。炭焼きと田畑の農耕が家業であったこの地においては、「星を戴て出て、月を踏んで帰る」のはあたりまえであって、遅出をしたり、陽が沈む前に帰ることなど、あり得ないことであり、恥でもあった。

炭焼きを生業としていた村人たちは皆、「朝は暗い内からカンテラを下げ、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着いた」という。こうした家業への精進を支えるものに勤勉とともに忍耐がある。「晨に出て夜に帰り」、「雨風寒暑を避けず」、「艱難辛苦をいとわない」忍耐力は職業精進を支える上で欠くべからざるものであった。こうした忍耐も「門徒の職業活動は弥陀の救済に対する報恩行だ」とされた時、その活動を支えるべき忍耐は自ずと培われていったのであろう。仕事に対する思いは現刀利村民の南源右衛門さんが書いた書にもうかがえる。今も仕事と信心とは一体なのである。そして家産は先祖からの預かり物であり、継承・相続されていくものであった。

家産は継承・相続されるということから、その家産を守っていくことと共に、その拡大がはかられるようになり、勤勉・忍耐の他に「節約」が大きな徳目となった。同時に家（家業）を分散させないためには単独相続が原則となり、



刀利においても近年まで長男相統制をとってきた。長男は家業を相続するものとしてよび名も「あんちゃん」であり、次男以下は家を出ていく者として「おっちゃん」と呼ばれていた。「あんちゃん」は幼い時より家業の維持、拡大のための勤勉、忍耐、節約、孝行などが厳しく教え込まれた。そして常に生活の中で親から悪をすて、善につくことが求められてきた。

親鸞においては宗教的・理念的な悪の観念、即ち己を悪人と自覚し、そのうえで念仏によって弥陀の摂取を信じるというものであったのが、人間の心によって悪を除き、善にすすむことが可能とされ、それは地獄と極楽とを分けるものともなった。そうしたらえ方は近世真宗が、多分に儒学的倫理的な善悪観を導入してからであった。そして本来真宗においては浄土に往生することを願望し、現世を仮の宿（浮き世）ととらえていたのであるが、その仮の宿における営為を真剣に生き、勤めようとするようになったのである。門徒にかせられた王法・仏法の遵守ということは、勤勉、忍耐、節約などの禁欲的エーストとともに、世俗の営為に向かわせる力を付与したともいえる。

刀利村は北陸門徒地帯の中でも代表的といわれる山嶽降雪地帯であり、道場を中心に強固な信仰が維持されてきた。冬期においては報恩講を中心とした生活と、毎夜各戸をめ

ぐつての仏間での法義や正信偈が唱えられた。そしてここからは「知恩報徳の念」とともに世俗の道徳、法令の遵守や家業の精励、朝寝のいましめ他、さまざまな教えが伝えられ、育まれていった。そしてそれは人格の形成に大きな影響を与えると共に勤労に精進する従順で、粘り強い農民をつくりあげていった。

3 蓮如と刀利

戦いにあけくれた応仁の乱と、その後の戦国時代、人々は無常を感じ、むなしく、満たされることがなかったであろう。そこに家族を連れながら布教に來た蓮如と出会った。蓮如は「親鸞聖人を慕う人はみな兄弟である」という連帯と、家族の大切さと、自己の生と死を見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。

それに対して蓮如は「御文」という手紙のようなもので人々に「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」、「今、生かされている仏の恩に対して報いなさい」と。さらに阿弥陀の前ではみな平等であるという強い同朋精神を通して、これまで見捨てられていた女性までも、対等な立場で救いあげた。

これまで搾取の対象としてしかみられてこなかった農民たちに生きる意味と力を与え、捨て置かれた凡夫こそがわが同朋であるといつて心血を注いで働きかけた。

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集まってきた。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ひとり、阿弥陀仏の前には平等であるとしたため、みな構成員になった。それは講という組織の中に身をおける安心感であり、農民男女にとつては喜びであった。

刀利のすぐ隣の集落・中河内には道場があった。少し離れた樋瀬戸には今も道場がある。蓮如は仏の前では自由ものを言つてもよい、皆で語ろうと道場をつくり、人々に説いて廻つた。それは同信者の念仏講を中心に、共同体的なつながりを持たせるようになっていった。農業を、家業を一生懸命にやり、講や道場に集まっては語り合う、心の楽しみを求めていった。教えを聞き、子供たちに手渡していく。それがこの土地の持つてきた風土であり、代々育まれていったものであった。

真宗寺院が八割以上を占める北陸の砺波地方、さらに九割以上を占めるといわれている福光町においては、家の造りも独特のアズマダチというものであった。それは「お講」は家々を廻つて行なわれるので、その宿をしたいというこ

とからであった。講座は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った。「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は不可分のものとなっていった。特に自分の家業（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。他者のために生きる、と勤勉・勤勞、そして忍耐力、正直や誠実等は幼い時から代々教えられ、伝えられていった。

刀利は金沢方面からはブナオ峠、五箇山を経て尾張方面へ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ところが大きかった。五箇山の平村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である道宗が行徳寺を開き、講を作ったからであった。

全戸が真宗の教えを共有している刀利谷の人々は「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」「生きとし生けるものはみな同じように命を与えられ、お互いがお互いを必要として生きている」という「同朋和敬」の

精神をもち、厳しい北陸の山峡の地で助け合い、肩寄せあって生きぬいてきた。

又、我々の生活はあらゆるものとの相依相関の中で行われるという「自他一如」の精神は共同体意識を強めていった。全体との連帯の中で、自分自身のできる仕事をしていくこと、「同事」とは即ち苦勞を共にすることで、「同事を知る」とき自他一如なり」は代々伝えられていった強力な精神であった。

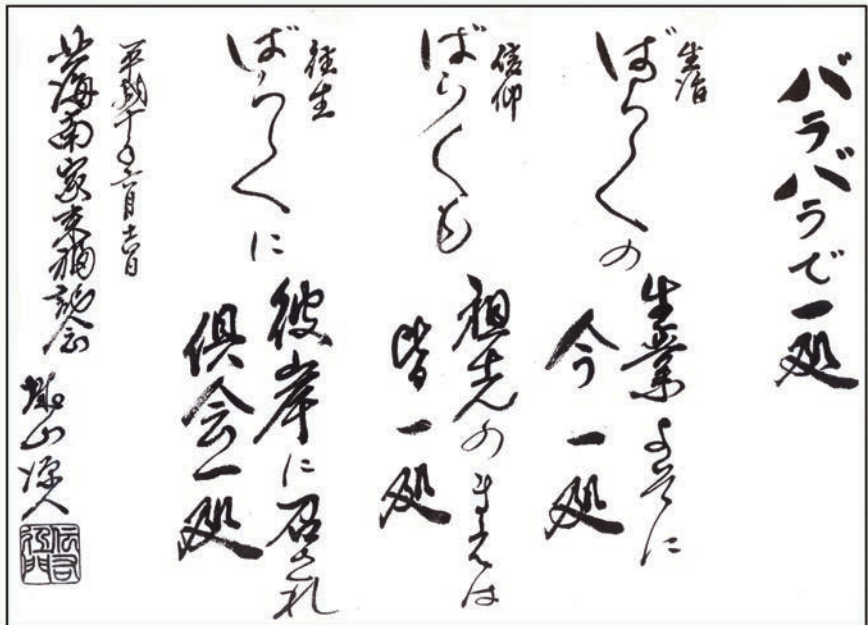
報恩の精神と共同体意識とは明治の本願寺焼失後の御影堂再建時に「献木」として大きな力を発揮した。それは村人全員で、不可能を可能にしたのであった。本堂再建のために全国に募られた献木であったが、刀利からも是非にという村人達の強い思いがあった。村の白山社の鎮守の社には樹齢七百年にもなる樺の大木があった。しかも刀利の樺は育ちがゆっくりなため、とても質がよい。

しかし、長さ七間四尺、周り一丈、重さ十数トンにもなる巨木である。山深い刀利から運ぶことは誰が考えても不可能であった。刀利の谷底を流れる小矢部川は、崖に囲まれており、蛇行していて川底も浅い。巨木を流すことは不可能であった。陸路にしてもわずかな平地の先には両側から急峻な山が迫っていた。険しい山路を巨木を運ぶことは不可能であった。

その不可能を可能に変えたものが「奇想天外」ともいえる方法と、献木したいという村人達の想像を絶する協力であった。村人総出でなされたその「事業」は壮大なものであったと伝えられている。この奇跡の献木の「奇跡」を起こさせたものが村人達の一致団結した力であった。いつもは「それぞれ」であっても、一つになる時はなる。それがこの厳しい刀利谷の生活を支えてきたものであった。それは今も村人の書に現れている。

刀利谷の中でも最も厳しい季節、二月の初めにそれは行われた。大樫をいったん谷から山の頂上にまで引き上げ、それから尾根づたいに伏木港まで運んだという。白山社の境内から凍るような冷たさの小矢部川を渡り、一キロも離れた、そして百メートルもの高低差のある横谷峠を登っていったらしい。どれだけの傾斜があっても太く巨大な樫を山路で引き上げることは不可能とされていた。村人全員が参加した留守の家では、幼な児がいろりに落ち、不具者となった者もいた。

さらに、刀利のある砺波郡からは御影堂の再建に関わる労役に携わるため、たくさんの方々が参加した。その者達の宿泊所としてできた「砺波詰所」は今も東本願寺の前にあり、その詰所の中の仏間には蓮如の姿が画かれた軸が掛った大きな仏壇があり、正信偈が置かれている。



3、王法と為本

1 一向一揆と「王法為本」

蓮如の精力的な布教により、荘園制が崩壊して惣村制が進展する戦国時代の前期、農民の不安が大きくふくらんでいたこの時、真宗の教えは燎原の火のごとく北陸地方に広がっていき、本願寺教派を飛躍的に発展させていった。そしてそこでは在地支配者と農民との衝突が頻出してきた。特に越中、西砺波郡では文明十三年（一四八一）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山田川の田屋河原で戦った戦は、蓮如を悩ませることとなった。

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余の門徒が福光城を攻撃し、光義主従三六人は自刃してはてた。その間、湯湧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。この田屋河原の戦いで砺波郡は一向一揆の支配下となったのであるが、その勢いで一向宗は加賀の富樫政親を攻め、長享二年（一四八八）富樫は自刃した。以後百年、北陸の地は「真宗王国」となった。

蓮如はこの時、在地支配者と門徒農民との板挟みとなっ

たが、蓮如の対応は「王法為本」であった。即ち、出世間では仏法に、俗世では現世の支配者に従う、を手段にこれに対処したのであった。蓮如における平等思想と信心談合ともいえる講の組織化や、寄合などは農民の間に緊密な精神共同体をつくっていった。それは蓮如の生前、最大の規模をもったといわれる先の長享二年の加賀の守護富樫政親に死闘を挑んだ一向一揆であった。この門徒数は二〇万ともいわれ、その後方にあった実際の門徒数はその一〇倍以上であったともいわれている。

これを組織化したのは村々の道場の坊さん達であった。それが政親を自殺に追い込んだのである。これは蓮如にとってはゆゆしきことであり、守護大名たちの武力弾圧が本願寺教団の発展を阻むものとなるとされたため、抑える側にまわったのであった。蓮如の「王法為本」は一揆の力をにぶらせることとなった。

世俗の中に立ち、地上を這い廻るようにして本願寺を建て直すことに傾注してきた蓮如にとっては、宗教は信ずることであると同時に、世俗の中で作り出していくものでもあった。親鸞においては世俗倫理との間に断絶があった。それを蓮如は仏法を主としながらも、王法を客とするようなかたちで関係づけていった。それはある意味、清濁併せ呑むような高度な政治的判断であったともいえる。一方、

職業に対する意義も仏法のためとして、世俗的禁欲と勤勉とに宗教的価値を与えていった。

「真」と「俗」とは「聖なる領域」と「俗なる領域」とを分かつもの、即ち信心の生活と日常の世俗生活を分かつものであった。そこには宗門が生き延びるための途という現実的な状況との折り合いがあったともいえるであろう。『蓮如上人御一代聞書』では「王法をば額にあてよ、仏法をば内心に深く蓄へよ」²¹と言っている。そして仏法とは「無我」であると。蓮如は仏法の優位を強調してはいるのである。

蓮如にとつては戦国の世において真宗という信仰の王国をつくり、それを守り抜き、発展させていくためには、このような使い分けが必要であったのかもしれない。ただし、蓮如の時代には倫理的要求と宗教的要求とはまだ別のものとされていたのであるが、徳川中期の頃までに救済と倫理行為とは不可分に結びつくようになった。

蓮如のこうした「王法為本、仁義為先」のとらえ方は、職業観にも大きな影響を与え、「世俗的禁欲」と「勤勉」とをもたらしことになった。親鸞においては生業の平等は説かれていたのであるが、営利に対する積極的な意義は与えられてはいなかった。それが蓮如により、世俗的職業(家業・生業)に精を出すことが善行とされ、禁欲と勤勉とが

意義づけられるようになった。

2 蓮如の職業倫理観と寺内町

蓮如は平易な『御文』をつくるとともに、「正信偈」による僧俗が一体となつての勤行や仏法について語り合う場としての講をつくり、平座、同座という平等性の下での法座を実現させた。それによつて親鸞の教えが広く民衆(農民)にまで届くこととなった。又、「掟」をつくり、門徒たちの生活指導も行った。そして報恩の生活を人々に伝えていった。ここでは親鸞の「悪人正機説」は次第に薄まっていたが、それは戦国という乱世において、救いを求めてやまない民衆への対応としての変遷であつたのかもしれない。

しかしそうした大衆への「教育的」ともいえる側面が、徐々に、人々の内に呪術的なものから解放された「信仰のみ」という態度と「世俗的禁欲」及び、勤勉による富の蓄積は阿弥陀仏への善行である、という職業観とを作つていった。

一方、先に見た北陸地方における一向一揆での農民の勝利は、真宗寺院を中心とする自治組織(寺内町)を形成していき、封建領主から独立した宗教的、経済的領域を作り上げていった。そして石山合戦のように、法難が生じた時

にはここから住職等に率いられた農民や商人達が馳せ参じていった。一向一揆は、宗教的な集団ではあったが、農民及び商工階級を取り込んだものであり、それらと支配階級、武士階級との闘いであったともいえる。

蓮如は「御文」において

「ただあきないをもし、奉仕をもせよ、獵、すなごりをもせよ、かかるあさましき罪業にのみ、朝夕まどいぬるわれらごときのいたずらものを」

という商人の漁りや獵などという浅ましい仕事に就いているものであっても、

「たすけんとちかいますます弥陀如来の本願にてましますぞとふかく信じて……たすけましますとおもうころの一念一信まことなれば、かならず如来の御たすけにあづかるものなり」²²

と述べているのである。これは、浅ましい仕事ではあってもそれをせざるを得ないと思っている商人達にとっては、それこそが弥陀が救いをのべようとして選ばれた人々なのだ、ということを示されたものであった。

こうした商人と農民との連帯は、その地域の寺の住職を中心とした結束を深め、寺内町の発展を深めていった。北陸においては特に、尾山（金沢・現金沢城の本丸付近）、に大規模な寺内町ができ、商工業に携わる人々と農民たちと

を一向宗門徒として強力に結びつけていった。

尾山には「尾山御坊」が天文一五年（一五四六）に創建され、北陸における本願寺勢力の本拠地となっていたのであるが、ここを中心に、天正八年（一五八〇）佐久間盛政によって陥落させられるまで加賀惣国ができた。一方、砺波郡井波の瑞泉寺は永禄元年（一五五八）より、加賀・越中・能登三七〇余寺に号令を出す一向宗王国の中心となり、「越中の府」と称せられた。又、五世の綽如によって建立された善徳寺は九世の実如の時、加・越・能三国の門徒を管理下におく、末寺総録所と定められた。

こうした一向宗側の力となったものに五箇山で生産される塩硝（火薬・爆薬）があった。とりわけ真宗の力が強く、農民間の結び付きも強かった五箇山では、塩硝の生産が増大し、それらはすべて一向一揆側へ供給されていた。その五箇山は蓮如の時代、赤尾の道宗によって行徳時が開かれてから、蓮如の布教には多大な協力をしてきたため、吉崎御坊への近道としての五箇山・刀利・尾山（金沢）の道は「真宗の道」ともよばれてきた。そしてここは一向一揆への人的、物的供給源でもあった。刀利谷及び通過点である湯浦谷の農民達は特に強力な一揆勢力であった。

しかし蓮如自身はたびたび「お叱りの御文」というものを出していた。「王法を本とする」よう伝えており、守護

地頭を尊べと言っていた。今でも金沢市の専光寺には「お叱りの御文」が残っている。

真宗では呪術性を否定し、仏像を作らなかつたが、それは仏法を身につけることこそが大切なものだと言われたからで、そのために、信者の家々が持ち回り、「仏の教えを語り合う」講を広めていったのであつた。又、農民だけではなく商人階級に対しても、悪人である商人階級こそが一番阿弥陀仏の慈悲に預かる機会にある身分であることを説いた。これらが農民だけではなく商人たちも含めた自治組織、寺内町の発展に大きく寄与することとなつた。

蓮如は加賀と越前との境の吉崎（寺内町）を建設し、北陸への教線を中心としたのであるが、ここは日本海沿岸貿易の拠点でもあつた。そこで蓮如は商人はじめ「あさましき罪業」を背負っているとされた奉公人や獵師たちに対して、阿弥陀仏は彼らをこそ救おうとしているのだと言つたのである。ここから商業利益にたいしても、仏のおかけとする心が生じ、それが白山信仰の拠点ともされた北陸の地を真宗王国へと導いていったものだといえる。

前田家は加賀藩を支配するにあたつても一番留意した点は宗教政策であつた。そのため一六世紀末から一七世紀の初めにかけて石川、河北郡にあつた一向宗の寺院、三十数ヶ寺を金沢の町中に移した。そしてそのまわりに他宗の寺院

郡をおき、一向宗寺院を包圍するとともに監視にあたつたという。それは在地支配勢力を弱めるためであつた。一向宗側も前田藩成立後は塩硝を藩に取めるとともに、その關係は「王法為本」に基づいたものとなつた。それによつて真宗はこれまで北陸の地において、そして刀利において、今日までその精神を保つてきたともいえるのである。

このように近江や砺波（刀利）の門徒地帯では「信仰」とともに職業倫理観が非常に強く、それが日本の中でも独特のエートスをつくつてきたといえる。

〈注記〉

1 『無量寿經』においては法藏という名の比丘が世自在王仏を師として四十八の誓願をたて、はてしない修行の後、悟りを開き、西方浄土の阿弥陀如来となつたと説いている。法然は『選択本願念仏集』を著し、法藏菩薩は往生のために念仏一行を選んで念仏往生の願を立てたとして、本願他力による念仏往生を強調した。

2 「浄土三部經」、阿弥陀仏の救済思想を中心とした三つの經典で『無量寿經』、『阿弥陀經』、『觀無量寿經』のことをいう。親鸞は『無量寿經』（極楽往生を願う人たちにその道を説いたもの）を最要の典拠とした。

- 3 『唯信鈔文意』「真宗聖典」、本願寺出版部、一九七八年、五四九頁～五五〇頁「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ」
- 4 『觀經疏大意』安井広度 田村芳朗「仏教論集」、春秋社一九九一年
- 5 『法然上人伝全集』井川定慶博士編 三九九頁
- 6 『壇經』「世界の名著」続3、禪語録、中央公論社、一九七四年、一四五頁
- 7 前掲書、一四五頁
- 8 『宋高僧伝』第一〇「懷海伝」
- 9 『歡異抄』「真宗聖典」本願寺出版部、一九七八年、六二六頁
- 10 「中庸其至矣乎。民鮮能久矣」『中庸』「新釈漢文体系」第二卷、明治書院、一九六七年、二〇六頁
- 11 「誠者、天之道也。誠之者、人之道也」『中庸』前掲書、二七五頁
- 12 「明き浄き正き誠の心」『続日本紀』宣命。いつわりない中心実な心『日本書紀』崇神天皇紀。古代より重んじられた観念である。孝徳天皇紀大化元年7月の条には「まさに信を育ちて、天下を治むべし」との詔勅がある。特に江戸時代、林羅山、藤原惺窩により神儒一致説が指示されたことなどもよる。
- 13 『語孟字義』「日本思想体系」33、岩波書店、一九七一年
- 14 『都鄙問答』「日本古典文学大系」97、岩波書店、一九六六年、四三二頁
- 15 『改邪抄』「真宗聖典」、本願寺出版部、一九七八年、六七九頁
- 16 『御文』前掲書 八一〇頁～八一三頁
- 17 『報恩記』「真宗大系」第二十八卷、真宗典籍刊行会、三四八頁
- 18 『教行信証』「浄土真宗聖典」、本願寺出版部、一九八八年、四五四頁
- 19 『妙好人伝』前掲書
- 20 「三帖和讃」『真宗聖典』本願寺出版部、一九七八年、五〇五頁
- 21 『蓮如上人御一代記聞書』「蓮如上人全集」第四卷、中央公論社、一九九八年、四五頁
- 22 『御文』前掲書、七六二頁

中江藤樹における「持敬図」変容の問題

東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室博士課程後期 高橋 恭寛

I はじめに

近世初期の儒者中江藤樹（一六〇八〜四八）は、一般的には「日本陽明学の祖」として知られている。無論、現在は研究の蓄積により一概に中江藤樹の学問を単に「陽明学」という枠にとどめることは難しい！。

藤樹は、元々伊予大洲藩の武士であったが、母親への孝養を理由に二七歳の時に致仕脱藩して近江高島の小川村へと帰郷した。帰郷後の藤樹は、再仕官することもなく教学に励む生活を送っていた。故郷での読書生活は、それまで『四書大全』などによって理解していた「朱子学」に対する疑問を抱かせる。そこで藤樹は、三一歳のときに筆を執り、自らの考えを著作としてまとめるに至った。そのなかに「敬」という（慎みの心持ち）について藤樹が論じた『持敬図説』という一書がある。本稿は、この『持敬図説』を中心に藤樹における修養論についての考察を試みる。

そもそも「敬」とは、「居敬」「窮理」と並び称されるように、

朱子学において必要不可欠な基本的修養法である。まずは朱子学のなかで「敬」がどのような位置にあるのかを確認しておく。

「敬」は、心の主宰、万事の根幹などと説明されるように学問の根底に位置する。朱子学における入門段階にあたる『小学』を学ぶ際にも、「敬」を心に保たねば様々な礼法を修めることが出来ない。また『小学』を修めた後、学問の本道たる『大学』を学ぶ際にも、「敬」を保持していなければ徳を修めて学問や政治へと進むことが出来ないのである。

敬の一字は、聖学始めを成して終わりを成す所以の者なり。小学を為（まな）ぶ者此に由らざれば、固より以て本源を涵養して、夫の洒掃應對進退の節と、夫の六芸の教とを謹むこと無し。大学を爲ぶ者此に由らざれば、亦以て聰明を開発し、徳に進み業を修めて、夫

の明德新民の功を致すこと無し。〔『大学或問』〕

このような「敬」を、学習者はどのように行えばよいのか。朱熹は、程子の「主一無適」（心を一に集中して外物に移さないこと）、同じく程子の「整齐嚴肅」（行住坐臥が崩れることなく正しくあることを指し、外にあらわれた「敬」の様相）、謝良佐の「常惺惺の法」（常に心を目覚めさせて保つこと）、尹焞の「其の心収斂して一物を容れざる」（心を集中させて他の何事かへと心を移さないこと）の四句を「敬」の実践であると説明した。

程子此に於て、嘗て主一無適を以て之を言い、嘗て整齐嚴肅を以て之を言えり。其の門人に至りて謝氏の説は、則ち又謂う所の常惺惺の法なる者有り、尹氏の説は、則ち又謂う所の其の心収斂して一物を容れざる者有り。是の数説を觀て、以て其の力を用うるの方を見るに足れり。〔『大学或問』〕

この朱熹の「居敬」の説明に対して、藤樹は異なる見解を提示した。すなわち藤樹は、「敬」を保持する（持敬）とは、「天命を畏れること（以下、畏天命）」と「徳性を尊ぶこと（以下、尊徳性）」であると見た。『持敬図説』は、この藤樹独

自の「敬」理解について、「持敬図」という図を描いて説明を試みた書である。藤樹が新たに『持敬図説』を著したのは、「朱子学」の基本的修養たる「敬」を初学者が実践に向かうことが出来るように説明するためであった。

ただし、藤樹は「朱子学」そのものを否定しようとして『持敬図説』を著した訳ではない。藤樹もまた先に挙げた程子の「主一無適」などが確かな修養法であることを認めている。藤樹が問題としたのは、天命を畏れ徳性を尊ぶことを知らなければ、心を一に集中しようとしても、その集中せんとする目当てとなるものが無いため、初学者にとつては難解で着手のしどころがない点であった。

曰く、程子主一無適の説、最も親切適當為り。然れども其の無適之れを一と謂ふと曰ふときは、則ち一の義親切ならず。而して立言太だ簡奥にして、而して意味足らざる者有り。是を以て初学其の精蘊を曉ることは、苦しむ。蓋し天命を畏れ徳性を尊ぶことを知らずして、而して徒に此の心の一ならんことを欲するときは、則ち工夫の準的無し。〔『持敬図説』——685〕²⁾

藤樹の『持敬図説』は、このような初学者が何を手立て

として学問へ着手出来るかどうかという問題意識によって著され、「持敬図」という図も描かれた。

初学者にも実現可能な「敬」の構造を图示した「持敬図」であるが、『藤樹先生全集』などに大きく掲載された「持敬図」（以下、定稿）と別に「持敬図」が存在することはあまり知られていない。定稿「持敬図」以前に描かれたと思われる真蹟「持敬図」が存在する。この二つの「持敬図」は、記された文字に若干の異同が見られるのみで「持敬」の構造自体に大きな変化はない。そのため、先行研究のなかで真蹟「持敬図」を考察した研究は皆無であった。これまでの先行研究は、「畏天命」「尊徳性」という「敬」理解の特殊性や、「畏天命」の「天」が『書経』（湯詒）由来の「上帝」を指すこと（『持敬図説』——695）を始めとして、「朱子学」を離れて己のことで学問を説明するようになる端緒や、「皇上帝」を中心とした天人合一的世界観の形成に注目してきた³⁾。

しかし、真蹟「持敬図」と定稿「持敬図」に記された文字の違いには、藤樹による「修養論」の模索があったと考えられる。そこで本稿では、真蹟「持敬図」から定稿「持敬図」への変化の内実を追うことを試みたい。これによって、藤樹が初学者に向けた「修養論」の確立のために如何なる思索を展開したのかを明らかにすることが出来るであ

ろう。

まずは、藤樹の学問における「敬」解釈を確認し、それを踏まえた上で真蹟「持敬図」との違いを明らかにしてゆく。

II 定稿「持敬図」について

定稿「持敬図」は、『藤樹先生全集』（岩波書店一九二八、増補再刊一九四〇）所収の『持敬図説』に付された「図」である。この『持敬図説』の底本は、大坂の儒者篠原元博が文化・文政年間から天保年間に編纂した「全集」（以下、篠原氏本）である。この篠原氏本は、藤樹直弟子岡田仲実の息子岡田季誠が元禄年間に編纂した「全集」（以下、岡田氏本）をはじめとした各種版本を比較し、各本の違いを頭注や傍注のかたちで書き記した「全集」であった。そのため信頼性も高く、戦前に出版された『藤樹先生全集』の底本として多数用いられている。本節では、この定稿（篠原氏本）「持敬図」を用いて、藤樹の確立した「持敬」の構造をみてゆきたい。

「敬」が学問の根底であったことは、冒頭で説明した通りではある。これを藤樹のことばで説明するならば、「持敬」とは「本と明德を明にするの工夫にして彼此無き」ものであり、「持敬」の目的とは、人間の善なる心（明德）

を正しく發揮する「明明徳」であった（『持敬図説』——687）。藤樹が己の善なる本性「明德」の發揮に拘る理由とは、人が獸ではなく人間であるための根拠を求めたからであった（『原人』——132）。人が獸に落ちずに人で居続けるためには、「敬」を保持することによって人間の善なる心を正しく發揮することが不可欠と説いた。

それでは「持敬」、すなわち「畏天命」「尊徳性」を藤樹がどのように説明しているのか見てゆく。「天命を畏れる」と言うときの「天」が『書経』由来の人格神「皇上帝」を指すことは既に述べた。藤樹は、人々を取り巻く物事は全てが皇上帝からの命令であると捉え、自らの職務を「天職」、応ずべき諸事を「天事」と称した（『原人』——130）。これら「天事」「天職」を慎みの心を抱いて行うことが「畏天命」である。広く言えば、日常的な礼法・規範の遵守を説いたと言える。

畏とは嚴憚の意なり。天は上帝の別名なり。命は猶ほ令のごとし。天命は上帝の賦する所の正理。物として有らざる無く、時として然らざる無し。（中略）蓋し人、君父の前在るときは、則ち小人と雖ども、其の心愿慤にして不善を為すこと能はず。其の畏敬する所有るを以て、学者能く天の聡明々畏、幽独顕明の

異を無くして、其の嚴君父より甚しき者有るを知つて、之を畏敬するときは、則ち幽独の中と雖も、猶ほ君父の前に在るが如し。（『持敬図説』——695・6）

一方、「尊徳性」の「徳性」とは、天（上帝）から賦与された、人の人たる理であり、「明德」である（『持敬図説』——697）。徳性を尊ぶとは、人間の善なる本性（明德）を尊ぶこと、つまり、内心を正しく保つことが求められている。

尊とは、恭敬奉持の意。徳性とは、上帝の人に命ずる所以にして、人の受けて人為る所以の正理。即ち明德是なり。蓋し学者能く諱の天の明命を顧みて、徳性をして一身の主為らしめ、而して之を恭敬奉持するとき、則ち動静云為、天君常に泰然として、百体職を守り、往くとして持敬せざる無し。（『持敬図説』——697）

要するに、日常の諸事を慎ましく行くと同時に内なる心を慎み正しく保つことが「持敬」なのである。ただし、この「持敬」の説明は、一身に即した場合の説明である。藤樹の世界観を踏まえるならば、本来「持敬」は一身に止ま

るものではない。人の「心」は、一身において本性や感情を統べる機能を持つ。だが心は本来、天地万物に通じており、万物の根源たる「太極」と同一である。この「太極」が、「上帝」や「天」と同一であることは既に言及している。この万物を生み出す「天」が一身に内在する場合に「心」といい、一身の外にあり万物に偏在している場合に「上帝」というのである。このことは、『持敬図説』と共に著された『明德図説』で説かれている。

明德は、本心の殊称なり。心は、統体の総号、太極の異名。理気を合し、性情を統ぶ。一身に主たりと雖ども、而も其の実は天地有形の外に通じ、其の大外無く、其の小内無し。即ち造化の天、我に在るを得るものなり。〔『明德図説』一—678〕

内なる心を正しく保つことは、内省のみに終始することではない、内なる心を正しくすることは、同時に外的世界へと通じることを意味している。したがって「尊徳性」と「畏天命」という別々の二つの「持敬」がある訳ではなく、両者表裏一体の心法である。

このように「持敬」は、一身の修養であると同時に一身を超えたところとの繋がりを有する天人合一の構造を持つ。

つ。この天人合一の構造を一身に即して描いたものが「持敬図」であり、その図の説明が「図説」である。

それでは、定稿「持敬図」がどのような構造を有しているのかを見てゆく。「持敬図」には、この「畏天命」「尊徳性」を中心に構成されているが、この二者のみで成立している訳ではない。ここで改めて「持敬図」の構成と記述事項を確認しておきたい【図①】。

「持敬図」は定稿・真蹟共に、中央の四角（方象□）を帯状の二重円（内円・外円◎）が囲っている。中央の四角（方象）は、中心に「敬」と書かれている。方象と二重円の違いは、方象に「体用」の「体」と記され、二重円のうち外円に「用」と記されているように、方象が「理」・「未発」を意味し、二重円が「氣」・「已発」を意味している。「敬」を保持する具体的実践が方象と二重円を貫いて働くことは、「持敬図」の表記からも窺う事が出来る。

図のかたちは、「明德持敬の二図は、先天図を祖述し、太極図を憲章して、而して心法を発明す」と説明されている（『明德図説』一—678）。おそらく円図であることがなどが反映されていると思われるが、確実なことは不明である。

「持敬」の実践たる「畏天命」「尊徳性」などの言葉は、方象と内円とにまたがって記されている。このことについて

て、まず定稿では次のように説明される。

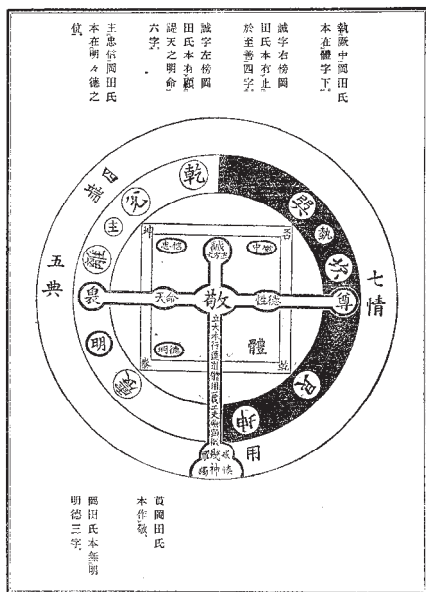
持敬は、理を以て気を御す者なり。是を以て天命、徳性、中、忠信、明德、皆理に属す。故に方象の中に在り。畏、尊、執、主、明、皆気の為す所なり。故に円象の中に在り。此則ち道心をして一身の主と為さしむ。而して人心常に命を聴くの象なり。(一—688・9)

定稿「持敬図」のなかで、「天命」から「明德」が方象に描かれており、「畏」から「明」が二重円のうち内円に描かれている。「天命」と「畏」を合わせて「畏天命」。「徳性」と「尊」を合わせて「尊徳性」。「中」と「執」を合わせて「執中」。「忠信」と「主」を合わせて「主忠信」。「明德」と「明」を合わせて「明明徳」という言葉になる。「畏天命」と「尊徳性」のみならず、「執其中」「主忠信」「明明徳」がそれぞれ「持敬」の表現と見なされていることになる。「執其中」「主忠信」「明明徳」、及び「中庸」の「慎独」(「君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。……君子慎其独。」)の四句を「持敬の要旨」と見なし、学習者が参考して心の修養に入りやすくするための言い換えとなつてい

右四章皆持敬の要旨なり。而して天命を畏れ徳性を尊ぶの義と相表裏す。故に詳に記して以て学者の参考して互に相發明するの資と為すと爾か云ふ。(『持敬図説』一—705)

「畏天命」「尊徳性」のみならず「執其中」「明明徳」「主忠信」そして「慎独」は、全て「持敬」の一側面をあらわしたものと捉えていることが窺える。

次に外円には、「四端」「五典」「七情」という文字が描かれている。内円と外円との違いは何か。図説で言及されておらず、両者の区別は判然としない。方象と二重円が「体



【図①】定稿「持敬図」(『持敬図説』一—686)

用」の関係にあることは既に述べた。方象を二重円が囲む図の説明は、『明德図説』に詳しい。「明德図」も「持敬図」同様に、方象を二重円が囲むかたちで描かれている。藤樹は「明德の図を以て、変じて持敬の図と為す」（『持敬図説』一—687）と説明しており、「明德図」と「持敬図」が一体のものであると見なしていた。そのため、『明德図説』における方象と二重円の説明は、同時に「持敬図」への説明ともなるであろう。『明德図説』も、篠原氏本や岡田氏本の他に真蹟も残されているが、こちらは「持敬図説」と異なり、異同はほぼないため、篠原氏本を用いることに支障はない。この『明德図説』の「明德図」（図は省略）においては、外円の位置に「情」と「意」が記されており、内円に「氣」が記されており、方象の中心に「性」が記されている。これらが方象、二重円を貫いて結ばれている。藤樹は、外円によって「体用」の「用」の位置に存する「情意」や「五典」を囲み、内外を貫いて描いたことは、体用関係が元々一体であり、隠れてみえない状態とはつきり現れた状態とに差がなく、往来も内外もないことを示すためであったと説明している。方象や内円にも『易経』の「卦」が記されているのにも関わらず、外円に「卦」が記されていない理由として、「理」や「氣」や「明德」などの文字を書き記すためとしている。「理氣明德」などは、方象や

内円に既に記されており、卦を省略された「外円」と関係無いが、卦が描かれていないのは外円のみであり、おそらくこれは外円についての言及であろうと思われる。

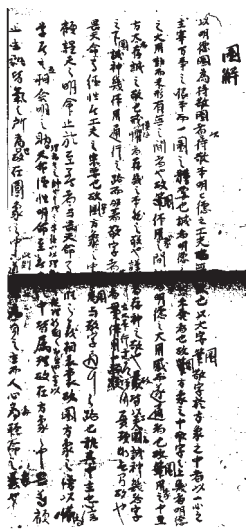
規を以て用の情意五典を囲んで、性と情と、氣と意と、通行の路に図するは、以て体用一源、顕微無間にして、将迎無く、内外無きを明すなり。卦を省略するは、理氣明德等の字を筆するを以てなり。（『明德図説』一—682）

外円に「情」と「意」が記されたことは、藤樹の人間観を考察する上では、重要な問題となるが、本稿の主題から逸れるため、これ以上の言及は避けたい。ただ、「情意共に是心の用、而して本と分別無き者なり。」と図外の説明に記されており（一—677）、「明德図」中においても、「万事に応ず」と記されていた。

このことから、外円に「持敬」の〈外的実践〉という側面を意味していることが窺えよう。「持敬」の構造として、外円のみならず、内円も含めて二重円が総じて「持敬」の〈外的実践〉という意味を有していることを、ここで確認しておく。次節では、この定稿「持敬図」と真蹟「持敬図」との異同について見てゆくことにしたい。

Ⅲ 真蹟「持敬図」と定稿「持敬図」との違い

真蹟「持敬図説」は、一九二八年に『藤樹先生全集』の初版が刊行された後、新たに発見された資料の一つであり、初版刊行後の新資料をまとめた藤樹頌徳会編纂『藤樹先生遺墨帖』（天辰堂書店、一九三九）に輯録されている。真蹟「持敬図」は、様々な加筆修正の筆が入った草稿と思われる。真蹟では「図説」ではなく「図解」と記されていた。加筆箇所については、一つずつ細々と指摘するのは煩瑣となるため、一、二例を挙げるにとどめたい【図2】。訂正箇所として真蹟五行文末「敬者」貫体用一頓頭。」に取消線を引き、「敬者」立大本、行達道、体用一貫、頓頭無間故也。」という一句が行間に加筆されている。これがさらに修正されて篠原氏本の「敬者」立大本、行達道、体用一貫、工夫無頓微者也。」（一―688）という形に至る。

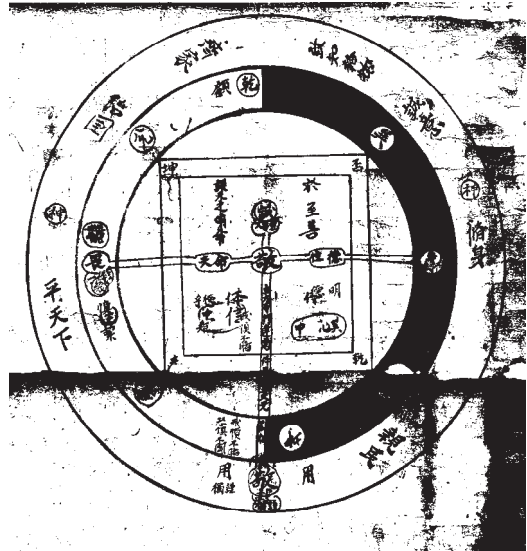


【図2】真蹟「持敬図説」(天辰堂書店、一九三九)と定稿「持敬図」(藤樹先生遺墨帖、一九三九)の部分

る。また挿入箇所として真蹟八行目「学者之（互）相發明之助」の直後に、篠原氏本に存する「理者、氣之帥也。氣者、理之卒徒也。以理御氣、以氣從理。持敬之本旨也。是以（天命、徳性…）」（一―688）という一文が行間に加筆されている。

このように、真蹟の修正が篠原氏本へと反映されていることを踏まえれば、少なくとも定稿「持敬図説」よりも真蹟が先発であることが窺えよう。それでは、次に真蹟「持敬図」と定稿「持敬図」の違いを見てゆくことにしたい【図3】。

真蹟「持敬図」の表象には、左上から時計回りに、「顧諟天之明命」「止於至善」「明明徳」「絜矩」「慎乎徳」が記されている。対象の「顧諟天之明命」「止於至善」「明明徳」「絜矩」「慎乎徳」は、全て『大学』出典の言葉である。厳密に言えば「顧諟天之明命」は、『書経』商書・太甲篇に基づくものであるが、他の句と並べたとき「書経」からの引用というよりも、他の言句同様に『大学』出典と捉えるのが妥当であろう。これら対象の言句は、定稿において「明明徳」を除いて修正され、「執其中」と「主忠信」の二つが書き加えられたことは既に前節の定稿「持敬図」のところで確認した通りである。真蹟「持敬図」の表象にも「忠信」の文字などがあるが、最初に記された文字を避けるように



【図③】真蹟「持敬図」藤樹先生遺墨帖
(天晨堂書店、一九三九)

円を描いていることから、後からの加筆と思われる。そのため初めに真蹟「持敬図」を描いた段階では、まだ「主忠信」も「執其中」も書き入れられていなかったと考えられる。

また真蹟「持敬図」の外円には、「正心」を除いた「大学」八条目と三綱領の「親民」が記されている。何故、八条目のうち「正心」がないのか明らかではないものの、これらもまた定稿「持敬図」の外円では、「四端」「五典」「七情」に修正された。以上の二点が、元々真蹟に記されてお

り、定稿で修正された点として大きな特徴である。

これらの特徴からは、真蹟「持敬図」は、四書「大学」を中心にして「持敬」の構造を図示するという特徴がみられる。

その一方、定稿「持敬図」に記された「五典」「七情」「四端」の出典は「大学」ではない。後述の通り、「五典」は『論語』、「七情」は『中庸』、「四端」は『孟子』に拠って記しているのである。真蹟「持敬図」が「大学」の文言を中心にしての対して、定稿「持敬図」では、「大学」のみならず四書全てを用いて「持敬」を論じている。

外円を『大学』一書の利用から四書全ての利用へと切り替えた理論的背景は何であったのか。『持敬図説』には、真蹟、定稿は共に「持敬図」外円についての説明がない。

ここで藤樹が四書的一致について論じていることに注目したい。藤樹は、『四書合一図説』を著して四書的一致を主張した。次節では、この『四書合一図説』を中心に、藤樹の四書合一の考えについて見てゆく。

IV 『四書合一図説』による四書的一致について

中江藤樹が四書一致の説明を試みたことは、『大学考』や『四書合一図説』などにもみられる。両書の正確な作成時期は定かではないが、内容的にも『持敬図説』執筆に遠

くない時期と考えられている。本節では、藤樹が『大学』を中心とした四書の合一を企図していたことを見てゆく。

まず『大学考』は、『大学』を唐虞三代における学規と認め、古代から程朱に至る經典継承についてまとめたものである。『大学考』において、藤樹は朱子の語を引用して『大学』『中庸』『孟子』三書に合致する所が多いことに言及する。

朱子曰く、大学は多く中庸と孟子と合ふ者あり。則ち其の曾子門人の手に成るを知る。而して子思以て孟子に授くること疑い無し。○別に四書合一図説有り。宜しく熟玩すべし。(『大学考』一—611)

この『大学考』で「熟玩すべし」と述べられた『四書合一図説』において、藤樹は『大学』三綱領(明明徳・親民・止於至善)と他の三書との関係を左のように図示し、四書の合一を説いた(『四書合一図説』一—633)。

- | | | | |
|------|------|-------|-------|
| 『大学』 | ○明明徳 | ○親民 | ○止於至善 |
| 『論語』 | ○求仁 | ○孔子之志 | ○義之与比 |
| 『中庸』 | ○致中和 | ○行達道 | ○依乎中庸 |
| 『孟子』 | ○尽其心 | ○明人倫 | ○聖之時 |
- (※各項目の縦・横は、それぞれ線で結ばれている)

合一図の横軸は、『大学』を起点にして、それぞれ「明明徳」「親民」「至於至善」に他の三書においてはどのような文言が合一しているのかを示している(『四書合一図説』一—636)。「大学」の三綱領が聖人の世や孔子学団内の「学規」であり、この『大学』から他の三書が出で来たとする。

按ずるに大学の三綱領は、乃ち三代孔門の学規なり。語孟中庸、皆此の規模の中より説き出し来る。是を以て四書の功夫合一にして、而して異指無きこと右の図の如し。(『四書合一図説』一—633・4)

ここで一段目「明明徳」の段、及び二段目「親民」における四書の合一についてみてゆくことにする。まず「明明徳」の一段目は、『大学』の「明明徳」に『論語』における「求仁」「中庸」における「致中和」、そして『孟子』における「尽其心」が、それぞれ完全な本来性へと立ち戻る工夫として一致していることを指摘する。

曰く仁、曰く中和、曰く心、皆明徳の殊称なり。名は異なりと雖も、而れども其の実は則ち一なり。曰く明にす、曰く求む、曰く致す、皆其の本体の全に復り得

るの工なり。(『四書合一図説』一—634)

一段目はまず、『大学』の「明德」、『論語』の「仁」、『中庸』の「中和」、『孟子』の「心」という四者の一致を説いた。その上で、「明明徳」「求仁」「致中和」「尽其心」それぞれが本体の全きを得る工夫として一致していると説明する。

次に二段目「親民」の段の一致について、藤樹は『論語』の一節「老者安之。朋友信之。少者懷之。」と『中庸』の「行達道」と『孟子』の「明人倫」とが一致していることを指摘する。

曰く老者をば之を安んじ、朋友には之に信あり、少者をば之を懐く。曰く達道を行ふ、曰く人倫を明にす。皆民（ひと）を親むの義なり。(一—634)

ここで挙げられた『論語』の「老者安之。朋友信之。少者懷之。」とは、四書合一図における「孔子之志」の言い換えである。

夫子の志は、即ち老者をば之れを安んじ、朋友には之れに信あり、少者をば之れを懐くるなり。人倫は五倫なり。(一—634)

「孔子之志」とは、『四書合一図説』の欄外注において、『論語』公治長篇に基づくことを藤樹自らが補足している。父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信という五つの関係における徳目の総称を「五倫」、もしくは「五典」という。「五倫」の関係を年輩者、友人、幼い者の三者によって包括し、「孔子之志」という一句に帰着する、と藤樹は考えたのであった。

論語公治長篇に子路曰く、願はくば子の志を聞かん。子曰く老者をば之れを安んじ、朋友には之れに信あり、少者をば之れを懐くと。五倫の中其の三者を挙げて其の余を包すなり。(一—635)

この「親民」の段は、先の「明明徳」の段に対してどのような位置にあるのだろうか。『大学』三綱領の関係を『四書合一図説』では語っていないので、『論語』の列（「求仁」「孔子之志」「義之与比」）に拠って確認する。『論語』を説明するに際して藤樹は、一段目の「明明徳」の段が本来性を回復する工夫であるのに対して、二段目の「親民」の段は、その工夫を実現する「功」、つまり実践手段であると説いている。

論語に説く所、頭緒多しと雖も、之れを要すれば、尽く夫子の志、人倫応接の事にして、仁を求むるの功なり。其の功夫の準的は、則ち義のみ之れ与に比ふなり。

(一—634)

『論語』のみならず、四書合一図に描かれた縦の列は、第一段が「本来の善なる心を回復する工夫」であり、第二段が、第一段を実現する為の手段であり、第三段が、第一段の実現手段たる第二段の基準という関係となっている。

つまり、本体の全きを得る「仁を求める」(『論語』)実践は如何なる方法によって果たされるのか、また「中和を致す」(『中庸』)実践は如何なる方法によって果たされるのか、そして「心を尽くす」(『孟子』)実践は如何なる方法によって果たされるのか、それぞれの心法への着手の端緒として「孔子之志」、「行達道」、「明人倫」が実現手段として存する、と藤樹は主張したのである。

以上、この『四書合一図説』における「明明徳」の段と「親民」の段との関係を踏まえるならば、真蹟「持敬図」の外円に「親民」が描かれていることへ一応の了解が得られるであろう。すなわち、対象と内円を貫く「明明徳」(すなわち「畏天命」「尊徳性」)を達成するために「親民」と

いう実践の具体的作用が外円という関係であると言えるのである。「明徳図」外円に記された「万事に応ず」という一句もこれに対応する。

そこで次節では、真蹟「持敬図」から定稿「持敬図」への変化を、四書合一という観点から明らかにしてみたい。

V 定稿「持敬図」における外円の文字について

定稿「持敬図」においても、外円には「用」と記されていることに変更はないことから、対象と内円を貫く「明明徳」(すなわち「畏天命」「尊徳性」)を達成するために「親民」という実践の具体的作用という位置付けに変化はない。『四書合一図説』のような四書合一の考えを藤樹が抱いていたならば、真蹟「持敬図」で記されていた「親民」と同列の「孔子之志」「行達道」「明人倫」もまた「持敬図」外円に描くことが出来るはずである。定稿「持敬図」の外円に記された「五典」「七情」「四端」は、「孔子之志」「行達道」「明人倫」に接続された文言と言うことが出来る。外円において「五典」「七情」「四端」を列挙しているのは、「持敬」の外的実践、万事に應ずる「用」として共通していると藤樹が見なしていたことに拠る。

まず『四書合一図説』『論語』の列は「孔子之志」すなわち「人倫応接」が「求仁」を実現する実践であった。「人

倫は五倫なり」と藤樹が自ら注釈を付していたことを踏まえる（『四書合一図説』一—634）、『論語』における実践の工夫である「人倫応接」と「五典」とが同等な位置と藤樹が見なしたことが分かる。言い換えれば、定稿「持敬図」の外円に「五典」を記していることは、同時に「求仁」のための「人倫応接」を記していることを意味し、「五典」と「孔子之志」とを同一にみていることを意味する。

同様に、『四書合一図説』『中庸』の列は「行達道」が「致中和」を実現する実践であったが、『中庸』本文に「和なるものは天下の達道（『中庸章句』第一章）」とあるように、「達道を行う」ことの実現が「和」の状態の実現であることは言を俟たない。事実、藤樹もまた「行達道」の実現たる「和」の状態について『四書合一図説』のなかで「和は七情発して節に中る」と注釈している（『四書合一図説』一—634）。本来、『中庸』本文では、「発して節に中る」のは「喜怒哀楽」である。一方「七情」は、「喜怒哀懼愛惡欲」である（『礼記』礼運篇）。「喜怒哀楽」を「七情」に置き換えて「和」を論じるのは一般的ではない⁷。「七情」が適切に発することが「行達道」と捉えるのは、藤樹独自の判断と言えよう。ここに、定稿「持敬図」外円にも「七情」が記されていることと『四書合一図説』における「行達道」との内容的関連をみる事が出来る。

最後に『四書合一図説』『孟子』の列は「明人倫」が「尽其心」を実現する実践であった。「明人倫」について『四書合一図説』では「其の道を講明するを謂ふ」と注釈されているのみであり、定稿「持敬図」外円に記された「四端」と「明人倫」の繋がりが定かではない。ただし、「四端」と「明人倫」はともに「尽心」を実現する実践としては共通している。『孟子』において「四端」、つまり惻隱・羞惡・辞讓・是非という四つの兆しは、未発の性における仁義礼智の道に到達するための糸口である。「四端」が仁・義・礼・智という未発の性の発現としての端緒であり、それぞれは「情」である。「四端」は、具体的に発動した「情」である。したがって四端の拡充は、「尽心（心を尽くす）」ための道程であり、「四端」という「情」が節に中るならば、それは「達道」の実現である。このような「四端」が「尽心」の外的実践と見なすという点では、『四書合一図説』の構想を反映したとも言える⁸。

以上のように、外円の「五典」「七情」「四端」は、「明德」を果たす外的実践の〈実現要件〉として、『四書合一図説』で一致させた『論語』『中庸』『孟子』を反映している。これを踏まえるならば、真蹟「持敬図」から定稿「持敬図」への変化は、この『四書合一図説』を踏まえた四書合一の発想が促したためと言えよう。四書それぞれにおいて「心

の正しさ」を実現する手段を、四書合一の前提に則って定稿「持敬図」外円に記したことが、真蹟から定稿への外円の変化ということが出来るであろう。

VI おわりに

以上本稿では、真蹟「持敬図」から定稿「持敬図」への変容を見てきた。真蹟「持敬図」から定稿「持敬図」への大きな変容とは、『四書合一図説』に基づく四書合一の構想が定稿「持敬図」外円にも反映されており、「持敬」の構成要素が『大学』中心を脱して四書を総合的に用いて「持敬」を構想するようになったことであった。無論、「持敬」の構造のみを見れば、易の利用などが見られることから、真蹟「持敬図」が『大学』のみで「持敬」全体を語っているとは言い切れない。また、四書を用いて「持敬」を語るように変容したからといって、「持敬」の構造自体を大きく変化したわけでもない。

それならば、「持敬図」外円が『大学』のみならず、四書全てを用いるようになったことが藤樹の思想形成において如何なる意味を有するのであるうか。

「持敬図」の変容は、心を正すという「持敬」の外的実践が『大学』一書によって完結するのではなく、四書全てに共通していることを藤樹が説くようになったことを意味す

るとは、繰り返した述べた。そしてこれは、儒学の学習段階の問題へと繋がる。

朱子学において、初学者は『小学』を学び、その後「『大学』『論語』『孟子』『中庸』の順序で学習し、義理を解することが求められた。一方、藤樹の場合、初学者は『孝経』を最初に読むことが求められる。『持敬図説』から二年後の三三歳のときに執筆された主著『翁問答』のなかで、四書の読書は『孝経』読了後に進むものとされている。

孝経一卷を心にて心をよみ、よく学候へば、大綱の得心、成やすく候。孝経を学て余力あるものは、其力とひまにしたがひて、四書を学、さてまた余力あるものは、十三経を皆学たるがよく候。〔『翁問答』三一 177〕

藤樹は、『小学』と『孝経』を合一し、両書を初学者に向けた入学の手立てと見なした¹⁰⁾。その次の段階として「四書」を取り上げている¹¹⁾。つまり『持敬図説』は、この初学者が無事に入学した次の段階を問題としているのだ。繰り返しになるが、決して藤樹は、己が学習してきた「朱子学」それ自体を否定したわけではない。そのため藤樹は、真蹟「持敬図」執筆当初、『小学』と『大学』という「朱子学」

の基本的な学問の階梯を描いた。真蹟から定稿への変化とは、『小学』（及び『孝経』）の次段階の学習が、『大学』のみならず四書全般へと範囲を広げて考えるようになったことを意味する。『大学』の「致知格物」から「治国平天下」及び「親民」のみでは、外的実践として「五典」「四端」「七情」を導き出すことは出来ない。すなわち「持敬」に際して、『大学』における外的実践のみでは語り尽くすことが出来ず、「五典」「四端」「七情」といった様々な場面・状況における外的実践が要求されるようになったことを意味するのである。このような、様々な場面・状況に応じて外的実践が正しく行われることを企図する思索は、その後『翁問答』や『論語』郷党篇の注釈書『論語郷党啓蒙翼伝』において展開された、時宜・場面・分際に応じた最適を求める「時処位」論へと繋がってゆくと考えられる。

以上のように、所謂「朱子学」における「居敬」実現の在り方に困難を感じた藤樹は、「敬」の保持の再解釈とともに、そのための外的実践の在り方をも再構築した。藤樹は、既成の「朱子学」を、教科書的・機械的に知得したわけではない。藤樹は、『四書大全』をはじめとした明代学術を中心にして儒学を学びながらも、具体的な実践を念頭にして自らの言葉で語り直すことを模索したのであった。それは同時に、参照することの出来る儒学的「修養論」自

体がそもそも稀少な時代であったことをも示唆しているであろう。「朱子学」が未だ馴染みのない江戸初期という時代である。藤樹と共に学問へと志した人々は、そもそも「儒学」という〈学問〉へ向かうことがこれまでなかった時代の人々である。この学問の未成熟な時代において、日常の諸事を慎ましく行うと同時に内なる心を慎み正しく保つ「持敬」こそが一身（及び外界）を正しく保つ道であることを示し、学問に馴染みの無い人々にも理解可能な「修養」の道を開いたところに、藤樹による模索の大きな意義があるのではないだろうか。

《注釈》

- 1 例えば、藤樹の「誠意」説が所謂「陽明学」における「誠意」解釈と異なることについては、高瀬武次郎『日本之陽明学』（鉄華書院、一八九八）や井上哲次郎『日本陽明学派之哲学』（富山房、一九〇〇）などをはじめとして戦前から指摘されていた。戦後、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一）や木村光徳『藤樹学の成立に関する研究』（風間書房、一九七一）、山本命『中江藤樹の儒学—その形成史的研究—』（風間書房、一九七七）などの研究を経て、藤樹の学問が王陽明や弟子の王龍溪とも一線を画する思想性を有することについては、吉田公平「中江藤樹と陽明学—誠意説をめぐる—」（『日本における陽明学』ペリカン社、一九九九、初出『日本思想史学』一六号、日本思想史学会、一九八四）によって明らかにされた。
- 2 藤樹の引用資料は全て、『藤樹先生全集』全五冊（岩波書店、一九四〇）からの引用。漢文は全て書き下しに改めた。書簡は送り仮名の欠如なども補わず、本文通り引用した。「藤樹先生全集」のページ数は、（冊数—頁数）で記す。例えば第一冊一三〇ページであれば、（一—一三〇）の様に記述している。
- 3 『持敬図説』を執筆した時期の藤樹における天人合一思想について考察した代表的な研究としては、玉懸博之「中江藤樹「中期」の思想」（『日本近世思想史研究』（ペリカン社、二〇〇八（初出『文化』三五—四、一九七二）がある。また、とりわけ『持敬図説』を中心に藤樹独自の本体観を分析した研究に藤田覚「藤樹思想の特色とその成立—本体観を中心として—」（『斯文』九九、一九九九）を挙げる事が出来る。
- 4 その後、この真蹟『持敬図説』は、増補再刊された『藤樹先生全集』にも収められた。図説は篠原本よりも短く、おそらく図説の一部分であろう（『持敬図説』一—689）。真蹟の図説は、「○以明德図、変為持敬図者……」から「聽命之象也。」（一—687—9）に至る箇所のみである。ただし真蹟「持敬図」の方は、小さく挿絵として挙げられているに過ぎず、図の内容を詳しく確認出来ない（一—674—5）。
- 5 何故八条目のうち「正心」が記されていないのか、藤樹による説明がないために不明である。「持敬」の構造自体が「心を正す」ことに他ならず、外円に記す事が出来なかつたではなからうかと推測するが、今後の課題としたい。
- 6 これらは、『藤樹先生全集』編集委員の小川喜代蔵個人が所有していた真蹟があり、『大学考』や『四書合一図説』は、その他いくつかの書とともに「四書啓蒙」とひとまとめにして保管されていた。
- 7 ただし『朱子語類』において「四端是理之発、七情是氣之発」という発言がある。これは、朝鮮儒学史における「四端七情論争」の発端となる発言であるが、藤樹は『朱子語類』を読んでいない。藤樹が、「七情」という言葉を見出だした

とすれば、『性理大全』巻二九「性理一（性）」の「外物触其形而動於中矣。其中動而七情出焉。」を参照した可能性がある。藤樹の情意理解については、朝鮮儒学史における「四端七情論争」の論点との相違も含めて今後の課題としたい。

8 『孟子集注』公孫丑上第五章「惻隱羞惡辭讓是非、情也。仁義礼智、性也。心、統性情者也。端、緒也。因其情之發、而性之本然、可得而見。猶有物在中而緒見於外也。」

9 また、「明德図」の外円に記されていた「応万事」の典拠たる「心は人の神明、衆理を具して、万事に必ず」（『孟子』尽心上第一章の朱註）があることを踏まえても、『孟子』が外円に反映されていること自体は確認出来る。

10 『首経考』という書によって『孝経』と『小学』を合一し、初学者への入学の手立てを藤樹が説いていたことについては、拙稿「中江藤樹による初学者への教示」（『文化』七四（二）、二〇一〇）において論じている。

11 ただし、これは慶安二年本といって、藤樹没後、草稿段階のものを慶安二年に無断出版された『翁問答』である。翌年に改めて藤樹の決定稿として藤樹門弟が出した慶安三年本では、この箇所は「孝経、大学、中庸を心にて心をよみ、よくまなびぬれば、大綱の得心なりやすし。」（『翁問答』三一（177））となっており、『翁問答』の成立期にも四書の読書か、『大学』『中庸』か、という差異が存することが窺える。

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、二二〇〇円（税込）

『法華経の社会哲学』

二〇一〇年三月、論創社、二二〇〇円（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

【翻訳】

中国口腔医学発展史 【IX】

The History and Development of Oral Medicine in China 【IX】

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 (学校法人昌平覺理事長)

監訳 .. 田村 立波 (本学東洋思想研究所研究員)

付記：【I】の部分は訳者による注である。

するためには、充分な固定・脱灰、包埋、薄切、染色・封入などの技術過程が必須である。

第二節 口腔組織病理学

1. 歯牙組織切片の作製 (法)

一九五四年、鄭麟蕃・蘇良道は《顎骨組織を含む教育用歯牙組織切片の作製法》を報告した。その論文は歯牙発生学および成人の顎骨を含む歯牙組織切片の作製法を著し、良好な教育用切片は完全無欠なものでなければならぬ、軟組織の顕著な収縮および変形は避けなければならない、重要な部分の破損【アーチファクト】は避けなければならない、染色は必ず正確にハッキリと行いかつ変色や退色はあつてはならない、と指摘している。これらの要求を達成

2. 象牙質神経線維の研究

一九五五年、鄭麟蕃、劉鼎新は《象牙質の神経》を報告した。その研究結果によれば、象牙芽細胞層内に歯髓から伸びた神経線維が存在する。これらの線維は象牙芽細胞に平行に走行するものもあれば、象牙芽細胞層を斜行するものもあり、その後象牙前質に到達する。これらの象牙芽細胞層を通過する神経線維は極めて細いものもあり、直線あるいは湾曲した細かいものもあり、結節の伸展を伴うこともある。

象牙芽細胞層を通過する神経線維と柯夫氏線維【von

Kortf Fibers、コルフ線維】には明確な区別がある。斜行し結節と伸展を伴う特徴と、線維の太さが $0.3\mu\text{m}$ しかないものは、それは柯夫氏線維ではなく、神経線維である。結論として、ヒトの歯牙象牙質内には豊富な神経線維が存在している。神経線維は象牙芽細胞層を通り、象牙質内で様々な方向に分岐している、また、石灰化した象牙質内にある神経線維とつながっている。多くの神経線維はエナメル象牙境を通過し、エナメル質内にその終末を形成している。岳松齡は、一九五八年の研究結果《象牙質の神経分布》で象牙前質内に神経線維があることを明らかにしたが、石灰化した象牙質内に到達した線維は未だ発見されていない。つまり、石灰化した象牙質内には神経線維が存在するかどうかは、その時点では結論が得られなかったのである。

3. 歯牙に含まれる微量元素測定の研究

一九六四年、孫清穆らは《歯牙に含まれる銅・鉛・マグネシウムなどの元素含有量のスペクトル分析》を報告した。実験に供された材料は収集された抜去歯の中から解剖学的特徴が合致した歯牙を選び、健康歯一四歯、う蝕歯二二歯・歯周炎および歯周変性患者の歯牙四四歯である。分析の結果は、健康歯の銅含有量は 0.00037% 、 $2.7\mu\text{g}$ に相当し、う蝕歯と健康歯の銅含有量にはほとんど差がなかつ

た。健康歯のマグネシウム含有量はミネラル分の 0.5% であり、う蝕歯は 0.8% 、歯周病罹患者では 0.1% であった。う蝕歯のマグネシウム含有量は歯周病罹患者に比べ著しく高いことを示している。

本研究は、永久歯八〇歯に対し、それぞれスペクトル定量分析を行い、健康歯のミネラル中の銅含有量は 0.00037% 、鉛 0.0006% 、マグネシウム 0.5% であった。全試料の銀含有量はいずれも 0.0001% を下回り、スズ・ニッケルは大多数の試料で検出されなかった。

一九六四年、戴佩章らは《スペクトル分析法を利用した成人健康永久歯中のミネラル成分およびその危害の測定》を報告した。本研究では合計で健康永久歯二七歯を分析した。ヒト健康永久歯のエナメル質・象牙質内で、比較的含有量の多い元素はカルシウム・リン・マグネシウム・ナトリウム・鉄・アルミニウム・ケイ素(Si)であり、比較的小ない元素は鉛・マンガン(Mn)・チタニウム・銅・銀・スズであり、アンチモン(Sb)・クロム(Cr)・バリウム(Ba)・ニッケル・ホウ素(B)・ゲルマニウム(Ge)・亜鉛(Zn)・ジルコニウム(Zr)などの元素は発見されていない。

4. 癌腫リンパ節転移の病理組織学的研究

一九六四年、吳奇光は《顎口腔部癌腫におけるリンパ節

転移の病理組織学的研究》を発表した。筆者は口腔癌手術後のリンパ腺標本二六例を観察し、一一例に転移を認めた。そのうちで、顎下リンパ節転移率が比較的高く、次に頸部深部リンパ節転移率が高かった。リンパ節に生じた転移は、その性状が硬いものもあれば、非常に柔らかいものもあり、大きさも大小さまざまである。このため、臨床的にはリンパ節の大きさ・硬さを診断することで、単純に転移の指標とすることはできない。

一九七九年、李培智は《口腔科における細胞学的診断の臨床応用評価——一四例の細胞診ならびに病理組織検査の分析から——》を発表した。一九七五年五月—一九七七年一〇月まで、外来診療で細胞診を実施した顎・口腔部の腫瘤は合計で三五一例を数え、その内で病理組織検査を実施したものは一一四例であった。この一一四例には腫瘍一〇一例・炎症一三例が含まれていた。

一致率…口腔腫瘍二〇一例中悪性腫瘍は六一例で、細胞診九一・二％、病理組織検査九五・一％の一致率であった。良性腫瘍四〇例では細胞診一致率九二・五％、病理組織検査一致率は九七・五％で、炎症一三例の場合は細胞診八四・六％、病理組織検査一〇〇％の一致率であった。

一一四例中、細胞診の誤差は一一例、病理組織検査の誤差は四例であり、細胞診全体の一致率は九〇・三五％、病

理組織検査では九六・四九％であった。腫瘍部分の細胞診一致率は、病理組織検査に比べその差は僅かであり、六％ほど劣るだけである。しかし、炎症部分では細胞診の誤差は一五・四％と大きくなる。

5. 凍結生検組織の電顕的観察

一九八二年、王善昌らは《凍結生検の電顕的観察——動物実験および光学顕微鏡観察を加えて——》を発表した。筆者らは実験結果の実証を経て、凍結処理後の腫瘍組織を健康なハツカネズミの皮下に移植した。その腫瘍発生率は一〇％であり、対照群では一〇〇％の発生率となった。急速凍結処理により腫瘍細胞が損傷を受け死滅するという一般的法則に合致し、診断に影響を与えることがなく、しかも、医原性腫瘍の拡散を防ぐあるいは減少をもたらすという目的を達成した。

凍結生検は、光学顕微鏡あるいは電子顕微鏡の観察を問わず、診断上冷凍しているため誤診は発生しない。筆者らは、凍結生検では麻酔の必要がなく、また、組織の圧による変形もありえないことを認めている。本法は単に体表部の病変に適しているだけでなく、深部腫瘍でも用いることが可能である。

第三節 口腔生理学

1. 歯牙の萌出調査

一九五九年、姜元川は《永久歯萌出年齢の調査研究》を報告した。筆者は、一九五一年～一九五六年の南京地区調査資料三八、六〇三人分、一九四三年の成都地区調査資料四、〇五七人分を用い、統計分析を行った。調査資料は合計四二、六六〇人分であり、その結果は以下の通りである。

永久歯萌出年齢概況

萌出順	各群に含まれる歯牙	一般的萌出年齢	説明	
			萌出年齢の最頻値	萌出年齢の範囲
1		6.5±1.5	6.5歳前後	5～8歳
2		7.5±1.5	7.5歳前後	6～9歳
3		9.0±2.0	9.0歳前後	7～11歳
4		11.0±2.0	11.0歳前後	9～13歳
5		11.5± ^{2.5} / _{2.0}	11.5歳前後	9.5～14歳
6		12.5±2.0	12.5歳前後	10.5～14.5歳
7		13.0±2.0	13.0歳前後	11～15歳
8		20.0± ^{6.0} / _{3.5}	20.0歳前後	16.5～26歳

2. ビタミンB₁₂の歯牙・顎組織代謝における影響

一九六〇年、劉鼎新は《歯牙・顎組織代謝におけるビタミンB₁₂の影響（鈹物塩（カルシウム）の代謝）——放射性カルシウム（Ca⁴⁵）の動物実験——》を報告した。

筆者は、カルシウムは歯牙・顎骨組織の固有成分であり、ビタミンB₁₂は生理学的に非常に活発な物質で、とりわけその組織の再生と代謝の過程では興奮作用を有すると指摘している。

3. 口腔・顎顔面部筋肉の生理学的研究

一九六四年、周鯨淵らは《筋電図を用いた側頭筋・咬筋・顎二腹筋の生理的機能の初歩的研究》を発表した。側頭筋前腹は中心咬合時に収縮力は最大となり、電位も最大となる。中心咬合時の側頭筋後腹の電位は高く、後方位の電位も明らかで、側方位および下顎骨の左右振動時【ブラキシズム時】には同側の側頭筋後腹に電位が認められる。下顎前方位・後方位・側方位では、前腹の収縮力は弱く、電位も下がる。中心咬合時の咬筋後腹の電位は最高となり、上部に比べて下部の電位が大きい。前方位・後方位・側方位でも、咬筋後腹の電位は明らかである。ブラキシズム時は、咬筋の電位は認められないか、とても低い。嚥下時の側頭筋・咬筋の電位は明らかで、最大開口時では、一極での電

位は明らかに測定されるが、二極を用いた測定では電位が認められなかった。

二腹筋は開口時および嚙下時に明らかな電位を認め、前方運動・後方運動および後方位でもまた明らかな電位を認めた。

4. 歯牙および口腔味覚容器における耐酸性閾値の研究

一九六四年、蔣祝華、蔣継書は《歯牙および口腔味覚容器における耐酸性閾値》を発表し、酸性食物を摂取すると歯痛が生じると指摘した。酸刺激が原因して引き起こされる疼痛と歯牙そのものの疾患で生じる疼痛の性質は異なり、その特徴は静止状態では歯牙に痛みがなく、食物摂取時に即時に痛みの感受性が高まる、このような現象は一般に象牙質過敏と考えられている。

著者らは、さらに異なるpH値における口腔味覚受容器【味蕾】の感知結果五〇例を示した。口腔味覚受容器はpH一・六〜二・〇の範囲内、大多数はpH一・八で認知を開始する。歯牙の知覚が鈍麻するpHは一・二〜一・八の間で、大多数はpH一・六で麻痺する。

歯牙の年齢による耐酸性はpH〇・二〜一・六の範囲で様々で、その差は大きく、主に歯質の損傷程度によって異なつ

てくる。軽度の損傷であれば大きな酸度に耐え、重度の損傷があれば僅かな酸でも耐えることができない。例えば、磨耗・侵蝕【酸蝕】・う蝕により引き起こされた象牙質露出、歯周炎により引き起こされた歯槽骨退縮は、耐酸性を比較的小さなものとす。

5. 生理的な下顎運動の研究

一九八二年、王琴之らは《下顎生理運動のX線学的研究》を報告する。研究対象は合計二四名で、X線画像診断・顎関節造影・X線円形軌跡体層撮影【パノラマX線撮影】および薛氏位【scholler position、シューラー法】X線撮影法などを用いて、下顎の生理的運動を総合的に解析し、下記の五つの課題を明らかにした。

一、開口運動において、下顎頭部の初期運動は単純な回転運動で、中期ではおもに滑るように動き関節結節の前下部に達し、終末期は再び単純な回転運動に戻る。下顎体の顎部は下方向、後方向に動く、関節円盤は前下方向に動く、しかし下顎頭部の運動範囲はより小さい。

二、切端咬合時、下顎頭部の運動は主に滑るように動き、前方向では単純な回転運動は認められず、一般には関節窩を超えることはない。側方運動時の平衡側下顎頭

部の運動範囲は大きいが、作業側下顎頭部の運動は、切端咬合時と同様に、明確に移動することはない。

三、深複殆【過蓋咬合】および大超殆【高位咬合】は下顎運動に不利な要素となっている。

四、過大な開口は、下顎運動の異常を引き起こし得る。それによって、顎関節機能不全をもたらすこととなる。

五、嚥下時には、下顎は中心位に位置する。

6. 咀嚼機能測定の研究

一九六四年、周鯨淵らは《永久歯列・混合歯列・乳歯列の咀嚼効率測定報告》を発表した。咀嚼効率の合理的標準・永久歯列群の咀嚼効率九〇%以上の者の占める割合は七八%に達し、咀嚼効率八〇%以上の者は九〇%（男性九二%、女性八八%）を占めていた。混合歯列群の咀嚼効率九〇%以上の者は、僅か一六%に過ぎなかった。

筆者らは、上記の結果を考慮し、大多数（八〇%前後）の人間が達成しうる数値を正常値と考えた。その測定結果から、永久歯列の咀嚼効率は九〇%以上を正常とした。混合歯列では七〇%以上、乳歯列では八〇%以上の咀嚼効率は正常とした。

これら三群の測定結果により、咀嚼効率は女性より男性が高く、男女の体格差が関係している可能性がある。

また、一分間の自由咀嚼回数を観察した彼らの結果によれば、大多数は六〇〜七九回の範囲にあり、平均は男性六八回、女性七三回であった。

一九八三年、白成平は《六歳臼歯、一〇四三名の咀嚼力の間まどめ》を発表した。咬合力の測定は歯根膜受圧力を示す方法で行った。咬合力計を用いて、六八六名の鉄道労働者と三五七名の学生を対象に測定を行った。合計で一〇四三名を測定し、最大咬合力一二七四・〇N、最小咬合力四九・〇Nを示した。このうち、男性労働者六三一名の平均咬合力は五七〇・〇N、女性労働者五五名の平均咬合力は三七八・六Nであった。

7. 顎部（下顔面部）の成長発育の研究

一九六四年、羅宗賣らは《成都市における小中学生三、〇〇〇余名の顎顔面部成長発育の調査研究》を発表した。

(一) 顔面部幅の成長発育

一、顔面部各点の幅の比較

各年齢の統計的平均値はすべて頬骨点（頬骨弓最突出点）間の幅であり、下顎角点（下顎骨最下最後方点）間の幅よりも大きく、また下顎角点は耳点（耳珠上の切痕前の陥凹部、関節突起後上方の側頭骨側頭根部に相当する）間の幅よりも大きい。七〜一九歳までに頬

骨点間幅は男性で一八・三四%、女性で一四・二二%増加する。下顎角点間幅は男性で一七・六〇%、女性で一・二・九五%、耳点間幅は男性一三・〇二%、女性一・四七%増加する。七歳以降、頭蓋骨に属する耳点間距離は、顔面骨に属する頬骨点間距離・下顎角点間距離にくらべ成長の割合は少ない。

二、性別による顔面部幅の比較

男女別の頬骨点間距離と下顎角点間距離は、七歳群では男女差が認められず、他の年齢群はすべて女性より男性が大きい。一九歳では、頬骨間距離四・八mm、下顎角間距離四・三mm、耳点間距離一・八mmの男女差がある。

三、永久歯萌出の各時期における顔面幅の成長比較

頬骨点間と耳点間の距離は、小白歯部萌出時期【Hellman の分類：Ⅲ—B期】において男女とも等しく、その成長は最も盛んである。次いで永久歯調整期で大きく、第三大臼歯萌出期【Hellman の分類：Ⅴ—A期】の増大が最も小さい。

(二) 顔面部高さの成長

一、男女別顔面部高さの成長比較

鼻点（鼻柱部の最陥凹部の一点、正面を正視した状態でまぶたの最上点部を結んだ線上の midpoint に相当）か

ら顎点（下顎部最前方最下点部）の距離は、女性より男性が大きく、七〜一九歳までの男性の成長率は二・三・九三%、女性の成長率は二・〇・七八%となり、

男女とも小白歯萌出時期の成長速度が最も大きい。

二、顔面部上部（鼻点〜人中転換所【鼻下点】まで）と顔面下部（鼻下点〜顎点まで）の高さの成長比較

七〜一九歳までの顔面上部高さは、男性で二四・九三%増加し、女性では二一・〇八%増加し、男女とも永久歯調整期が最も速いスピードで成長する。顔面下部の高さは、七〜一九歳男性で二・三・三〇%、女性で二・〇・五八%成長し、男女とも小白歯萌出時期において成長スピードが速い。顔面上部と下部では最大成長期は一致しない。

(三) 顔面部深度の成長

一、性別と顔面部深度の成長関係

七〜一九歳まで、男性の顔面部深度の成長は女性に比べ大きい、しかし男性においては思春期前の時期、女性の顔面部深度は男性に近づくかあるいは超え、一三歳以降男性の成長速度が加速する。一九歳時点の男女の耳点から鼻下点までの距離では五・八mmの差異が生じ、順を追って、耳点〜鼻点五・四mm、耳点〜顎点四・五mm、耳点〜牙上点（上顎中切歯間の歯肉乳頭部）四・

二mm、耳点↘牙下点（下顎中切歯間の歯肉乳頭部）四・

一mm、下顎角点↘顎点二・二mmの差がある。

二、永久歯萌出の各時期と顔面部深度の成長関係

切歯と小臼歯の萌出する時期の顔面深度成長のスピードは最速であり、永久歯調整期の男性は同様なスピードで成長するが、女性ではそのスピードは緩慢となる。第三大臼歯萌出期の男性では、そのスピードが永久歯調整期の $\frac{1}{2}$ となり、女性ではより緩慢となって、成長完成（期）を迎える。

(四) 顔面高さ・深度・幅の成長發育関係

一、顔面高さ・深度・幅の増大率の比較

顔面高さを代表する指標として鼻点↘顎点、同じく深度は耳点↘顎点、幅は頬骨点↘顎点を比較すると、男性の場合は顔面高さ増大率（二三・九三%）↘顔面深度増大率（二〇・五八%）↘顔面幅増大率（一八・三四%）となる。女性では、顔面高さ（二〇・七八%）↘顔面深度（一七・五六%）↘顔面幅（一四・二二%）となる。

出生後七〜一九歳で成長はピークを迎え、歯牙の萌出・歯槽骨の成長および鼻中隔軟骨と下顎頭部軟骨は比較的長い發育期を有することによるものである。幅の増大は骨縫合間の成長が主要な役割を果たして生ずるが、骨縫合間の成長が永久歯萌出期には顕著に減

少するため、顔面幅の増大率は最も小さくなる。

2. 永久歯萌出各期の顔面部高さ・深度・幅の成長速度の比較

男女ともに、永久歯萌出の四ステージの成長速度は、顔面高さ・幅では小臼歯萌出期が最大で、顔面深度は永久歯調整期が最大となる。第三大臼歯萌出期には成長速度は高さ・幅・深度ともに極めて小さくなる。

(五) 顔面高さ・深度・幅の成長と性的関係

男性においては思春期以前、女性の顔面部發育は男性のデータに近づく。一一歳時点の例では、顔面高さの差異は〇・九mm、深度の差異は一・〇mm、幅の差異は〇・八mmであり、男性が思春期を迎えるとその差は次第に増大し、一九歳時点では顔面部高さ五・三mm、深度二・二mm、幅四・八mmの差となる。

(六) 顔面部成長發育と頭蓋部成長發育の関係

七歳以降の頭囲の成長の度合は、顔面部のどの部分の成長よりも小さく、おおよそ顔面部高さの $\frac{1}{2}$ である。

(七) 顔面と身長体重の成長發育の関係

七〜一九歳の間で、男性の身長は四六・四四%、女性の身長は三七・六四%伸び、顔面部各方向の成長よりかなり速い。

一九六四年、陳安玉、胡国瑜は《胎児の頭顔面部の形態發育の研究》を発表した。研究に供した標本は、四川医学院産婦人科が収集した胎児七〇数体であり、胎児の成長時期を確認した上で、その中の四八個体を研究対象に選んだ。

胎児の頭蓋・顔面部の基形【原基】は、およそ胎生第九週時点ですでに備わっており、その後の成長は蝶形骨トルコ鞍中点部を中心に周囲に向かって放射状に拡散成長する。

胎児の頭蓋・顔面部の成長のスピードが最も速い時期は一三〜二八週である。

胎生第九週に、顎骨は化骨を開始する。下顎骨の化骨は上顎骨に比べわずかに早く、第一三〜一六週に下顎枝と下顎骨が現れ始める。

胎児期の乳歯・永久歯の石灰化の開始時期は下記の通りである。

- 上顎乳中切歯…一三〜一六週、上顎乳側切歯…一七〜二〇週、上顎乳犬歯…一七〜二二週、上顎第一乳臼歯…一七〜二〇週、上顎第二乳臼歯…二一〜二四週、下顎第一大臼歯…三七〜四〇週

一九八三年、徐桜華らが《青少年における正常咬合者の顎顔面および歯列弓の計測分析》を発表した。本試料は成

都地区の大学生・中学生・小学生と兵士の一部、合計一万人の中から正常咬合者七九八名が選ばれた。

各群の全体的な指数分布状況を見ると、男女各年齢群のいずれもが幅型が多数を占め、正常咬合者の顎骨幅の發育は比較的良好で、そのため歯牙の排列も正常であることが明らかとなった。

(一) 顔面部上下高さ指数

男女には明らかな差異がある。男性の一〇〜一二歳の指数が最大で、以後年齢と共に減少する。女性の一二歳以前の指数は男性よりも小さいが、一三歳以降になると男性よりも大きくなり、一九〜二五歳で最大となる。各年齢群の成長の傾向を見ると、均等型が最も多く、平均で約六〇%を占める。

(二) 顔面中央部の幅と深度の指数

一三〜一五歳以降、年齢を追って遞減する。

(三) 下顎骨の長さ と 高さの指数

男女とも年齢が増すに従い増大し、下顎枝が絶え間なく高さを増す。その成長継続時間は下顎体部の長さが成長する時間よりも長くなることで説明されるが、関節軟骨の發育を中心に化骨が最も遅れ、成長継続時間は最長となる。

(四) 歯列弓の前方指数

女性の歯列弓前方の長さは男性よりも大きい、男性の同部幅は女性よりも大きい。上顎歯列弓前方指数の分類でみると、男性一〇〜一二歳の上顎歯列では中型が多数を占め、その次に狭型、広型は最も少ない。女性でも同様な傾向にある。

(五) 歯列弓の後方指数

男女とも一三〜一五歳以降年齢を経るに従い減少する傾向にあるが、これは歯列弓の長さは年齢と共に減少する一方で、幅が年齢と共に増大することで説明される。

(六) 歯冠指数

上顎中切歯の歯冠指数は年齢と共に増加する。これは臨床的歯冠長が年を追って増大し、成年期に最大となることと合致している。

(蔡紹敏・高志炎)

第三章 口腔臨床医学の研究

口腔臨床医学の研究は一九四九年以降大きく発展を遂げた。一九五二年高等医業教育機関の整理統合により中国国内に設置された四ヶ所の口腔医学部とそれらの先導の下、口腔臨床医学の研究は発展し、数多くの業績を挙げている。

第一節 う蝕病因学および口腔病理学的研究

1. 食物とう蝕発生の関係

一九六〇年、劉臣恒らは《動物のう蝕発生における食物の影響》を発表した。筆者らは、ラットを用い、飼料におけるカルシウム・リン・ビタミンD成分をコントロールすることによりう蝕発生のメカニズムを研究した。

実験で用いた食品群のうち、カルシウム、リンあるいはビタミンDが不足したラットすべてに広範囲に及ぶう蝕発生が認められた。食品中のリン酸塩が不足する実験群では、う蝕発病率が他群に比べ高いだけではなく、う蝕の破壊程度が最もひどく、深い窩を伴う露髄や残根などがすべてのラットの口腔内に出現していた。ラットにおけるカルシウムおよびビタミンDによるう蝕発生の影響度は、リン酸塩の影響度には及ばないようである。

一九六四年、劉臣恒、劉大維らは《ラットのう蝕発生における食物栄養の影響》を発表した。筆者らは先の実験をベースに、さらに進んでラットの食物中のリン・カルシウムおよびタンパク質成分のう蝕発生に対する影響を観察した。特にタンパク質がどのようなメカニズムでう蝕発生の防止あるいは抑制に係わっているかを観察した。

食物中のリン・カルシウムが不足すると、ラットのう蝕

発生に大きな影響を及ぼし、そのうちで特にリンの影響は顕著である。食品中のリンが不足した場合には、ラットのう蝕罹患率が増加し、う蝕菌の損傷程度が大きくなりうる。

2. 唾液と血液中の乳酸含有量とう蝕

一九六四年、章爾倉・劉書翰は《唾液と血液中の乳酸含有量およびう蝕との関連の初歩的検討》を発表した。

筆者らは、一七名のう蝕罹患者および七名のう蝕を認めない者から、血液と口腔内唾液・唾液腺導管内の唾液を標本として採取した。

七名のう蝕を認めない者の血液および唾液中の乳酸含有量の測定結果は、いずれも正常値に一致するか非常に近似する値が得られた。なおかつ、一七名のう蝕罹患者の血液および唾液中の乳酸含有量は、全てで明らかに増加していた。これにより、う蝕発生のプロセスと血液・唾液中の乳酸含有量の間には、ある一定の関連がある可能性が示唆された。

3. 乳酸桿菌とう蝕の研究

一九六四年、上海第二医学院口腔内科研究班（邵家珏が整理人）は《口腔乳酸桿菌鑑定の初歩的報告》を報告した。筆者らは、一九六一―一九六二年にう蝕を有する児童

八二名を選び、口腔乳酸桿菌分類の研究を行った。児童八二名の混合唾液標本中、乳酸桿菌の培養陽性者は六八名八二・九%を占め、一七一種類の菌種が確認された。約半数の児童の口腔内では、発酵乳酸桿菌 [*Lactobacillus fermentum*] が認められ、その出現率は四六・三%であった。乳酸発酵陽性の乳酸桿菌Ⅰ型は比較的良好に見られ、出現者数二七名、出現率三二・九%であった。干酪乳酸桿菌 [*Lactobacillus casei*]、胚芽乳酸桿菌 [*Lactobacillus plantarum*]、乳酸桿菌は比較的少なく、出現率は各々一二名、出現率はそれぞれ一四・六%であった。

一九六四年、劉大維・黄婉蓉は《ラットにおける乳酸桿菌およびその異なる菌型の実験的う蝕の影響について》を発表した。筆者らは、ラットを用いて酸産生度の異なる二種類の乳酸桿菌の動物実験によるう蝕研究を行った。二種類の乳酸桿菌菌型をそれぞれ分けて、異なる実験群の飼料に加えた場合は、そのう蝕誘発能力の大小と酸産生能力の強さは正比例した。二種類の菌型を同一実験群の飼料に混ぜて与えた場合は、そのう蝕誘発能力は逆に消失した。この現象は各細菌の代謝産物の相互作用に関係している可能性がある。本実験結果を通じて、口腔細菌と食物栄養はう蝕発生の重要な要素として影響し、乳酸桿菌はう蝕を引

き起こす原因の一つとして考えられ、乳酸桿菌の類型・酸産生強度と個体の口腔細菌の組み合わせは、う蝕誘発能力の大小あるいは有無と関連していると確信できるようになった。

一九六三年、上海第二医学院口腔内科の研究室と上海虹口区中央病院口腔科は《唾液中の乳酸桿菌、綠色連鎖球菌【*Streptococcus Viridans*】の酸産生速度およびpHとう蝕の關係》を発表した。

筆者らは、一三五一名の児童および中高生における乳酸桿菌細菌叢数の計算実験を行い、乳酸桿菌細菌叢数は比較的多く、それに伴うう蝕菌数も多くなることを示し、その適合率は七六・三%であった。

三五一名の児童における唾液中の酸産生速度測定の研究を行い、酸産生速度の速い者は一般にう蝕菌が多く、その適合率はおおよそ七四・七%であった。

乳酸桿菌細菌叢数の多い者は、一般に酸産生速度も速く、その適合率は八六・八%であった。

4. エナメル質う蝕の病理組織変化の研究

一九六四年、鄭麟蕃は《エナメル質内のう蝕病変の偏光観察》を発表した。

筆者は偏光顕微鏡を利用しう蝕菌研磨切片一〇〇枚を観察した。

エナメル質にう窩が発生した際、すなわち臨床太白濁が出現した時、クロスニコル【直交ニコル】偏光顕微鏡下で明らかに変化を認めることができる。最も際立った現象はう蝕病変部の深層に出現する暗い灰褐色を呈する一筋の干渉色で、形状は不規則な帯状を呈する。う蝕による破壊は、外部から脆弱部分を通じてエナメル質内部が鉱物学的に改変することによって発生する。エナメル質中のう蝕による破壊形式は一種の固定的な分層法で総括することは不可能である。初期う蝕の破壊形式について、筆者は研究結果から四種類の原理を導き出した。すなわち、(一) 表層病変 (二) 表面下層病変 (三) 深層病変 (四) エナメル前質境界病変 である。深層病変およびエナメル前質境界病変の破壊形式は、決して表層部の漸次的破壊のプロセスを必要としない、その上で、脆弱部分(すなわち、エナメル小柱、芮氏線 [Retzius line]、エナメル葉、裂隙など)、直接作用を通じて、表面と表面下に明らかな変化が現れない時に起こる。

一九六四年、呉奇光・鄭麟蕃は《ニンヒドリン反応を利用したう蝕菌のタンパク加水分解現象の分析》を報告した。

エナメル質う蝕は、象牙質の有機物に近いところにおいてニンヒドリン反応の弱陽性反応が確認され、一般的なう蝕の白斑および褐色斑のニンヒドリン反応は陰性であることが判った。

象牙質う蝕のニンヒドリン反応は陽性で、青紫色に染まり、この部分はタンパク加水分解現象であることを明確に表している。その上、透明層と混濁層のニヒドリン反応は陰性で、この層にはタンパク加水分解現象は見られないことを示している。磨耗・楔状欠損・〇・〇七%乳酸に浸漬した抜去歯の人工う蝕では、いずれもニヒドリン反応陰性であり、このような非う蝕性の歯牙損傷ではタンパク加水分解現象は生じないことを示している。これにより、歯牙硬組織内のタンパク加水分解はう蝕の特徴の一つであると考えることができる。

5. う蝕歯の組織化学的研究

一九六四年、王巧璋は《初期う蝕の組織化学的研究》を報告する。

筆者は、う蝕発病のメカニズムを探る目的で、かつて二つの組織化学的実験を行った。それは、PAS陽性物質検査とグリコーゲンの鑑定である。

初期う蝕病変形式の筆者の考えは、表面下の脱灰のみに

限るのではなく、四種類のメカニズムが全て係わっているとするものである。この点で鄭麟蕃・吳奇光の二人が述べている見解と完全に一致する。

一九七八年、岳松齡らは《歯牙の初期エナメル質う蝕の破壊過程と方式》を報告した。

本研究は、光学顕微鏡・偏光顕微鏡・顕微X線撮影法と走査型電子顕微鏡を用いて、初期エナメル質う蝕の進行を観察し、以下の結論を得ている。

一、う蝕による破壊は完全に整ったエナメル質表面の破壊から始まり、まずいくつかの点よりエナメル質表面が打ち破られ、これらの突破点が相互に融合し破壊の範囲を拡大させる。

二、エナメル質表面が破壊されると、病変は直ちにエナメル質内の主要な脆弱部分であるエナメル小柱鞘 [rod sheath of enamel、エナメル小柱の間にある $0.1\text{ }\mu\text{m}$ 程度の間隙] と生長線 [Incremental line、striae of Retzius、レチウス条] 方向に沿って進行する。その表面に残った比較的完備した構造の一層はう蝕が潜行拡大した結果によるものである。

三、う蝕破壊の方式はまずエナメル質内のミネラル成分が破壊されることが主となる。

一九七九年、楊連甲・蔣維中は《電子顕微鏡によるエナメル質の初歩的観察》を報告した。筆者らはエナメル質の顕微構造について討論を行った。観察によつて確認できた点は次の通りである。電子顕微鏡下のエナメル質の早期変化は、従前同様脱灰の結果として現われ、そのうえ疾病の進展につれてエナメル小柱の変性と壊死が一層拡大する。エナメル質中におけるう蝕はエナメル小柱鞘に沿つて拡大していき、その後、全体のエナメル小柱が破壊される。このような病理変化は細菌と密接に関係している。

【未完】

谷口典子先生著

『基層心理からの比較と再考』 日本の経済社会システムと儒学』

(二〇一二年三月、時潮社、三三〇〇円)

本書は、現在日本が陥っている閉塞状態を日本の経済社会システムに焦点を当て、比較文化的視点から見つめ直し、そこからの脱出方法を探ろうとしたものである。

易・不易という言葉があるが、日本にとつて変わるべきものと、変わってはならないものとはなんなのであるうか。我々は、深く考えることなくグローバルスタンダードという世界基準の中に取り込まれてきた。その価値観のもと、各国、各民族の文化や制度はくくられている。しかし、これまで長い間培われてきた文化の上にある各国の社会や経済システムは、表層だけを変えても成り立っていないのではないだろうか。それが今の国民全体そして又、社会が持っている閉塞感とつながっているのではないだろうか。そのような観点から、これまでの日本の社会や経済システムの内面に横たわっていた文化や人々の深層心理を探りつつ、日本人が真に求めているものはなんであるかを再考した書。

【書評Ⅰ】

片岡龍・金泰昌 編 『公共する人間Ⅰ 伊藤仁斎』（東京大学出版会、二〇二一）

東日本国際大学東洋思想研究所准教授 先崎彰容

本書は、江戸期の儒者伊藤仁斎を取り上げ「公共する人間」というテーマで開催された公共哲学フォーラムの発表及び討論の成果である。

この「公共する人間」という言い方は、一般的には馴染み薄い言葉づかいのほうである。本書のいう「公共する」とは、「自己と他者との間を結んで開く働きが、おのずと「公共」と名づけられる、生きた共創のプロセスの内実」を指し示す操作概念」と説明されている（はじめに「八頁」）。伊藤仁斎が取りあげられるのも、仁斎が上で定義されたような「結んで」繋がるという「公共する」ことを重視した儒者であったからに他ならない。

本書の構成は、大きく分けて三つに分けられる。第一に、「武国」と見なされた徳川日本にあって、町人儒者たる仁斎は「武」と異なる「文」のポジションに立ち、「公共する」

ことを実践した人物として、東アジアの精神風土のなかに位置づけられる。次に、仁斎による「公共」の実践を明らかにするべく、仁斎の教えの中心すなわち「恕」Ⅱ（他者を付度する態度）の問題や、『論語』『孟子』に取り組んだ仁斎の学問内容が示される。仁斎思想を通じて、いかにして「公共」の実践に貢献することが出来るかを考察するのだ。そして最後に、仁斎の言語観を取りあげ、「実」という角度から「公共することば」の在り方について論じられる。

このように、伊藤仁斎をあらゆる角度から、そして様々な専門の研究者が横断的に語り、「公共する人間」としての可能性を問うている。これまでの専門研究としての仁斎研究とは一線を画する成果をもたらしたと言える。

ところで、本書における中心テーマ「公共する」とは、〈自

己と他者との間を結んで開く働き」であった。シンポジウムの討論の場においても、「対話」や「共働」や「共創」と言ったキーワードが「公共する」ことの実践として繰り返し言及されている。仁斎の思索は、〈今ここ〉にある共同体や組織や個々人の繋がりが建設的な関係へと進むために、大きな糧となるはずだ。なぜなら、仁斎の学こそ眼前の日常を大切にする学問だからであった。

仁斎は、形而上学のような高遠などころの把握を学問の主題とはしない。仁斎が「道」を「人倫日用常行」と捉えていることは夙に知られている。その「人倫」の基底には「孝悌」の道徳が置かれ、家庭生活を中心に横に広がってゆく「人倫」の秩序観を仁斎が抱いていた——これが一般的な理解であろう。具体的な日常生活で、仁斎の学問が「共働」〈共創〉を実現するための様々な材料を提供することは、フォーラムにおける質疑応答のなかでも現代的な課題として共有されたと思う。

ただ、〈今ここ〉の諸関係で、健全な在り方を模索する仁斎の学問は「人倫」を、一直線に東アジア社会へと推し進めてゆくことができるだろうか。仁斎における「人倫」理解を基本に、眼前の日常の延長線上として論じることがどこまで出来るのか。

様々かつ複雑な人間関係が生じる現代社会、そして国際

社会では、仁斎が念頭においていたような、家族や友人などの日常生活の関係のみが人と人の繋がりでない。関係を作るところから始めねばならないこともある。関係が破綻したマイナスから始まるかもしれない。繋がろうとして挫折してしまうことがあるかもしれない。このように、そもそも「共働」〈共創〉自体が可能となるのかという角度から「公共」を考えてゆかねばならないときもあるだろう。そのとき、果たして伊藤仁斎の学問からどのようなことが言えるであろうか。

このような問いに対して、本フォーラムのなかで片岡氏が仁斎の学問を「〈公共〉への参与と鑑識」と見なし、「『道』の大海（公共）に身（個人）を投げ入れる態度を要請している」（一六五頁）と指摘したことは、重要な示唆をあたえる。

片岡氏によれば、仁斎における個人と「公共」との関係は、「公共」が所与のものとして存しており、自らが所属していることを前提としているわけではない。人は公共へとわが身を投げ入れ「参与」することが求められるが、同時に、その公共は絶対のものではないという。そのため仁斎が学問によって、常に公共の正しい在り方を「鑑識」し、「異端邪説」を避けて、正道を明らかにすることを求めていると指摘している。

もちろん「参与と鑑識」へと正しく至るためには、「自然」(人・物・ことば)を自らに取り込まねばならないと片岡氏は付言する。つまり「人倫」の問い直しをも視野に入れている。ここには、仁斎学に拠って「公共」のもつ意味をより広げてゆく可能性を模索する姿がある。他者との繋がりが前提とされていけない、これから「繋いでゆこうとする」関係のための原動力として、仁斎を片岡氏は描き出したわけだ。仁斎の抱く日常世界の「人倫」の限界を超えて、あえて「繋いでゆこうとする」ところに仁斎の学問が持つ力、「公共する」可能性を見出していると言えるであろう。

このように本書は、伊藤仁斎という人物の思想性をただ明らかにするのみに止まらず、江戸時代の学問が、過去の遺物として顧みられないものではなく、まさしく現代の我々に語りかけるものがあることを教えてくれる貴重な一冊である。

公共する人間シリーズ 全五巻

(東京大学出版会、各四七〇〇円)

1 伊藤仁斎 天下公共の道を講究した文人学者

片岡龍・金泰昌編

2 石田梅岩 公共商道の志を實踐した町人教育者

片岡龍・金泰昌編

4 田中正造 生涯を公共に献げた行動する思想家

小松裕・金泰昌編

3 横井小楠 公共の祭りごとを主唱した開国の志士

平岩直昭・金泰昌編

5 新井與遂 公快共楽の栄郷を志向した越境者

コール ダニエル・金泰昌編

■【書評Ⅱ】

末木文美士著 『日本仏教の可能性 —現代思想としての冒険—』（新潮社）

本学儒学文化研究所長 谷口典子

本書は『日本仏教の可能性』とうたわれているように、日本の歴史の中で育まれてきた仏教を、「枯れ果ててしまわないよう」、もう一度頼りがいのある樹に育てるにはどうしたらよいか、を出発点に、現代の視点から、日本人にとっての仏教と生とを見つめ直そうとするものである。

機械化、情報化が進み、複雑に、そして体温が感じられなくなった日常の中で、人々は健全に生きることが難しく、心の置き場を失ってきている、とした上で、そんな現代、仏教は私達にどのような手をさしのべてくれるのだろうか、と問う。そして今こそ、私達は生とともに死を見つめ直さなければならない重大な時を迎えているのではないかと、と。

本書は、昨年の一二月一日に文庫本として発行されたものであるが、初出は序章が二〇〇三年、大谷大学で行われ

たシンポジウムの際のものであり、第一章から第四章までは二〇〇四年から五年にかけて京都の相国寺で行われた四回にわたる連続講義の際のものである。終章は二〇〇六年東京大学で行われたシンポジウムでの発言をもとにしていく。

序章で、二〇世紀を「歴史の上で非常に大きな転換点であった」と述べるとともに、「とりわけ科学の大発展の末に人類が手に入れてしまった悪魔の武器のようなもの、それが否応なく自分たちにまた突き返されるような、そういうことが二〇世紀になって起こってしまった。それは今後人類の歴史でも取り返しのつかない大きい転換点を作ってきたのではないか」とした上で、「二一世紀以降は、否応なくその負の遺産を負いながら進んでいかなければならない」としている。二〇〇三年の時点において、このまま

いけば二〇世紀の負の遺産がいつか生じるであろうと警告を発しているのである。

又、マルクス主義による政治的な理想も、オウム真宗教による宗教的な未来も作れなくなった後、我々は否応なく現実というものに向き合わざるを得なくなったと言い、そうなるって明らかになった事は、「科学や社会の進歩などという幻想をばき取ってみれば、結局釈迦の言った通り、人間の生老病死ということに直面するしかない」と言っている。「そうすると、これまで一人人類は何をしてきたのだろうか」と考え込む。そして「いままぜ宗教か」とした上で、宗教というものの位置づけを考察した後、出てきたのが「葬式仏教」であった。

ここではこの言葉のイメージは大変積極的なものとなっている。それは、宗教というものは「困い囲まれた『人間』の秩序の領域と、それをはみ出し、逸脱していくことと、ちやうどその両者の関わりの中で成り立つもの」だと考えているからである。そこから「秩序化され、了解可能な『人間』という範囲で、果たしてその中でだけ人は生きていくものではないか」と問いただしている。そして葬式を扱うということとは、死者といかに関わるかということであり、秩序から外れていってしまったものを「人間」の中にどういうかたちで織り込んでいけるかであり、それが葬式仏教

の果たしてきた役割だと言っている。

それでは宗教とは何か、というと、その根本は、秩序の中に入り込まない何か、その何かと共鳴しうるもの、だとする。そして、「近代というものは、生きている我々人間が傲慢になりすぎているのではないか。亡くなった人達、死者を大事にするということをもう一度考え直していかなければならぬのではないか」とした上で、「死者とどう関わるか」の問題に進んでいく。

そこでは死者が実在するか否か、という問いには立ち入らない。それは実在するかどうかではなく、どのような関係にあるのか、そして、どのような関係を結ぶのがよいのかという関係性の問題、あるいは現象学的な問題だからである。そこから「仏と他者」として『法華経』や『無量寿経』が読み直されていく。

特に『法華経』においては「本門の中心問題は、仏が亡くなってしまうえば、つまり死者というものはもう消えてしまつて意味を持たないのかという深刻な問いに対して、むしろ死者とともに活動していくことこそ重要なのだという問題を提起しているのではないか」という読み方を提示する。そして、大乘仏教そのものの根本問題は、他者／死者ではないかということから、死者の問題が非常に重要であるとされ、それらは靖国問題へと続いていく。靖国問題

は決して政治レベルの問題ではなく、宗教の問題だとするのである。即ち、死者をいかに祀り、死者といかに関わるかという問題であった。

さらに「禅の可能性」においても、「死者との協同」として田辺元の「死の哲学」、「生きている人だけではやっていくことができない、死者と一緒に協同していかなければならぬ」という、死者との実存協同（『碧巖録』第五十五則）が引かれ、禅にも、死者がなお生者を導くという構造があることを指摘している。

著者は「あとがき」で近代の進歩の美名のもとに、「僕たちは何千年と積み重ねられてきた人々の叡智を、あまりに簡単に捨て去ってしまったのではないか」と反省をし、その上で日本仏教の可能性を見出そうとする。しかし、それには現実問題に向かつて行かなければならず、人間の本質を抉り出し、それに真向っていかなければいけないとするのである。

ここには日本仏教の可能性を求める真摯な思いと、それを「死者」という「他者」をとおして、即ち「不可視」な隣人として読み解こうとする姿がある。「亡くなった身近な人はいつまでたつてもやはり私につきまとって、何かを訴えかけることがある。あるいは、もういないはずなのにやはりその人に語りかけるといふこともある」という言葉

にそれはよく表れている。

ここで述べられているものは、すべて東日本大震災以前のものである。しかしこれらは我々に多くのものを語っている。特に我々が自然に対しても、他者に対しても、「畏敬の念」をあまりにも忘れてしまったということを。そして、あとがきの「一九九〇年代から日本も世界も、そして自然さえも急速に変貌し、ただ生存していくことさえも危険に曝されるようになってきた」という著者の思いは、そのまま三・一一東日本大震災により多数の犠牲者を出してしまい、今、苦難の道のりを歩んでいる我々に多くのことを示唆している。と同時に、本書は犠牲者への深い悲しみと、それを防ぐことのできなかつたことへの反省を促す書ともなっている。

【活動報告】

【平成二三年活動報告】

平成二三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。

- 六月 孔子祭開催
- 七月 東洋思想研究所第二回例会
- 八月 夏季休暇期間
- 九月 東洋思想研究所第三回例会
- 十月 山東大学設立一一〇周年記念學術活動・第四回中韓
日國際學術シンポジウムに出張
- 教養講座（「東日本大震災と日本人の心」）
- 儒学文化研究所定例会議
- 論語素読教室再開
- 十一月 論語素読教室再会へ向けた意見交換会
- 十一月 論語素読教室
- 儒学文化研究所定例会議
- 東洋思想研究所第四回例会
- 十二月 論語素読教室
- 儒学文化研究所定例会議
- 東洋思想研究所第五回例会
- 「日本人の災害観」に関する打ち合わせ第二回
- 論語素読教室反省会、意見交換会
- 教養講座（『論語』からよみとく「震災と絆」）
- 一月 論語素読教室
- 儒学文化研究所定例会議（『研究 東洋』編集に関する打ち合わせ）
- 東洋思想研究所第三回例会
- 二月 論語素読教室
- 論語素読教室反省会及びお茶会
- 教養講座（古典論語を読む——第九回）
- 三月 研究紀要『研究 東洋』創刊号の発行
- 東洋思想研究所第四回例会
- 四月 湯島聖堂孔子祭出席
- 第一回孔子祭実行委員会
- 論語素読教室の一時的閉鎖の決定（震災の影響による）
- 五月 第二回孔子祭実行委員会
- 東洋思想研究所新年度第一回例会

研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

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

【論文英文要約】

Introduction of Moral by Rennyo and “Thought of Kou”

TANIGUCHI Noriko

Originally, Jodo Shinshu valued only faith, and it was disinterested toward ethical behavior. But, after the introduction of moral by Rennyo, ethical requirement was gradually valued. The key reason was the “Kou” of Confucianism. “Thought of Kou” was the prime concept of Confucianism and philosophical system from family to country.

The meanings of “Kou” of Jodo Shinshu were gradually changed to wishing for succession and development of family, and running and taking over the family business began to be considered as a main gratitude to Amitabha Buddha. The benefit from family business was also considered as a “Bosatsugyo” because of doing good to others.

The bearers of economic morality of Jodo Shinshu were Omi merchants and enthusiastic followers of Jodo Shinshu in Hokuriku District. These facts were discussed from introduction of thought of Kou along with its developmental process.

‘Tōju Nakae’s "JIKEIZU", its changes and development’

TAKAHASHI Yoshihiro

Tōju Nakae (1608–48) was a Confucian scholar of early modern times who tried to re-interpret the neo-Confucian concept of the spirit of modesty, writing the ‘*JIKEIZUSETU* (持敬図説)’. A draft copy of this work remains. Though previous studies have not noted this, the draft text is different from the final version which appears in the ‘complete works of Tōju Nakae’. The draft makes great use of the ‘*DAIGAKU* (大学)’, one of the main four Confucian texts ‘*SHISHO* (四書)’. On the other hand, the final version was to change the use of the ‘*SHISHO*’, bringing in not only ‘*DAIGAKU*’, but also ‘*RONGO* (論語)’, ‘*MOSHI* (孟子)’, and ‘*CHUYO* (中庸)’. Part of the reason for this change relates to Tōju’s belief in the internal coherence of the *SHISHO*. This change toward asserting the coherence of ‘*SHISO* (四書)’ represent a search on Tōju’s part for achievable development goals for everyone. Tōju was searching for a means to practice and teach Neo-Confucianism at a time in which Japanese society was not yet familiar with it.

研究 東洋 第二号

刊行日 2012年3月31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

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
2012年発行