

研

究

第六号

東

洋



研究東洋

東洋思想研究所・儒学文化研究所

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

【第六号】

2016

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所
2016年発行

発刊によせて

儒家の思想は、紀元前六世紀頃、孔子が確立し、孟子や荀子等が発展させた。やがて古代の中国で思想界の中心を占めるに至ったが、これがアジア各国に広がり、一つの世界精神にまでなったのは、何と言っても朱子学の功績に負うところが大きい。

朱子学を唱え入れた朱子（朱熹）は、十二世紀の宋代に活躍した儒者である。儒学の体系化を試み、道教や仏教の思想を積極的に取り入れた。すなわち、世界や人間を仏教的な「理」と道教的な「氣」の二元論で統一的に説明しようとした。「理」は禪仏教を経由した華嚴思想から、「氣」は道教の宇宙生成論から、とりわけ大きな影響を受けているという。朱子は、仏教に対しても道教に対しても手厳しい批判を加えた。論敵を叩きながら、敵の論理を換骨奪胎して自分の中に取り込んだわけである。「賢者は敵から多くを学ぶ」という古い格言があるが、それを地で行ったのが朱子である。朱子学の登場によって、儒学は時代や文化を超えた世界性を獲得した。普遍的な原理に基づいて個人、家族、国家、宇宙を統一的に説明し、そこから道徳と統治の理念を導き出す。朱子学の壮大かつ現実的な構想は、時代と国を越える確かなエネルギーを秘めていた。だから、それは朝鮮半島や日本などの東アジア地域に定着し、今日にみられる儒教の一大文化圏を形成した。朱子学は一種の創作儒教と言える。しかし、この創作なくしては孔子の世界化もなかった。やはり朱子こそが、孔子の重要な後継者なのである。

翻って、現代の儒学者には孔子の思想をさらに世界化する責務がある。急速なグローバル化の中、もはや儒学文化が東アジアの世界に安住することは許されない。これからは西欧や中東、アフリカ等の思想とも融合した、真に世界的な儒学思想を追求すべき時代である。

そうした観点から、当研究所でも、世界の優れた諸思想と孔子の思想を比較考察し、新しい儒学のあり方を模索したいと考えている。ここで必要になるのは、新たな統合軸の思想である。私は、それを、東アジア的な色彩が濃い儒学そのものではなく、大乘仏教の經典『法華経』に求めたい。

朱子学も統合軸の一つに禅関係の仏教を置いたが、禪は仏教の一つの立場を代表するにすぎない。これに対し、『法華経』には仏のすべての教えを統一する思想性（一仏乗）がある。また、あらゆる現象（諸法）を究極の真理（実相）とみなすから、その統合力は仏教以外の思想性・哲学・宗教にも及ぶ。グローバルな新儒学を展望する者にとって、『法華経』の持つ無限の統合力ほど魅力的なものはない。

もし『法華経儒学』が成立したら、いかなる思想世界が現われてくるだろうか。聖人の道から人間の道へ、無欲から活欲へ、道徳から智慧へ、理気説から生命論へ——恐らく、そのように人間的で自由闊達な儒学が生まれるのではない。そう夢想しつつ、本誌『研究東洋』の一層の充実・発展を願うものである。

平成二十七年二月吉日

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

第六号

二〇一六年二月

発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」……

■特集① 第六回日中韓国際学術シンポジウム「多文化共生の社会と東洋思想」

シンポジウム概要・日程表 ……

基調講演

日本学校法人昌平覺理事長 緑川浩司

「多文化時代の『心の創世』」……

発表論文①

日本東日本国際大学客員教授 森田 実

「日本における儒教の歴史と現状、そして未来の可能性」……

発表論文②

日本東日本国際大学東洋思想研究所長 松岡幹夫

「私という宇宙―地球仏教者たちの平和へのアプローチ」……

発表論文③

日本東日本国際大学儒学文化研究所長 徐垌遙

「儒家思想での『私』と『私たち』」……

発表論文④

日本儒学文化研究所主任研究員・東洋思想研究所研究員 城山陽宣

「先秦社会における『忠』思想の形成と展開」……

報 告①

第六回韓中日共同国際学術大会

「多文化共生の社会と東洋思想」参加記 城山陽宣 ……

報 告②

「韓国儒教研究の『現在』―成均館大学校・儒教文化研究所滞在記―」 城山陽宣 ……

■特集② 第二七回大成至聖先師孔子祭	
当日日程	86
記念講演① 韓国成均館大学教授 李基東	
「『論語』幸福論Ⅱ 東アジアの平和と儒学文化」	88
記念講演② 日本東日本国際大学学長 吉村作治	
「創立二二〇周年に向けて東日本国際大学はどうあるべきか」	90
■学術論文	
論文Ⅰ 吉村作治「イスラム教の天国と地獄」	99
論文Ⅱ 三浦健一「死とホスピタリティ」	110
■研究ノート	
ノートⅠ 森田浩之「唯識思想と西洋哲学」	132
ノートⅡ 山崎京美「中世・肉食禁止時代におけるいわき地方の食犬の一例」	140
■翻訳	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【Ⅻ】	149
■活動報告	
■論文投稿規定	165
■論文外国語要旨	xxiv
■講演・発表論文原文	ii
■外国語原稿目次	i

■特集① 二〇一五年第六回日中韓国際学術シンポジウム

「多文化共生の社会と東洋思想」

去る二〇一五年八月六日から九日にかけて、韓国成均館

平成二十七年八月六日（木）～九日（日）

大学儒学文化研究所主催のもと、「日中韓国際学術シンポジウム」が開催されました。今回で六回目となる三ヶ国連

韓国 成均館大学校 六〇〇周年記念館

携のシンポジウムでは、「多文化共生の社会と東洋思想」

六階 尖端講義室

を総合題目と定め、下記のような日程のもと多彩な講演発表が行われました。

第六回日中韓国際学術シンポジウム

基調講演

本学からは、緑川浩司理事長を団長とし、森田実本学客

演題 「多文化時代の『心の創世』」

員教授ご夫妻、松岡幹夫東洋思想研究所長、松本優梨本学東洋思想研究所副所長、城山陽宣東洋思想研究所主任研究員、山田紀浩教授が参加いたしました。

講師 学校法人昌平覺理事長 緑川浩司

八月六日午後に羽田空港を出発し、翌七日には成均館大

演題 「日本における儒教の歴史と現状、

基調講演等を行いました。翌日は儒学にまつわる文化施設

そして未来の可能性」

を探访し、翌九日午前中に帰途につきました。

講師 東日本国際大学客員教授 森田 実

今回の充実したシンポジウムの内容およびその後、短期

演題 「私という宇宙―地球仏教者たちの

学術出張として成均館大学に滞在した城山主任研究員の報告については、本誌掲載の基調講演と報告をご参照くださ

平和へのアプローチ」

い。

講師 東日本国際大学東洋思想研究所長

松岡幹夫

演題 「儒家思想での『私』と『私たち』」

講師 東日本国際大学儒学文化研究所長

徐桐遙

演題 「先秦社会における

『忠』思想の形成と展開」

講師 東日本国際大学儒学文化研究所主任研究員

城山陽宣

平成二十七年八月八日（土）

十時～十六時

儒学にまつわる文化施設探訪

十六時～十七時

座談会

〈学術会議全日程〉

八月六日

韓国到着 十八時四十五分～

八月七日

第一部

司会 林宗秀（儒教文化研究所 責任研究員）

開会式 九時～九時二十分

開会詞 辛正根（儒教文化研究所 所長）

祝詞 馬仁燮（成均館大学 副総長）

基調講演 九時二十分～九時五十分

多文化時代の「心の創世」

発表 表 緑川浩司 理事長（東日本国際大学）

主題発表 九時五十分～十時十五分

試析本居宣長の神觀念

発表 表 牛建科（山東大学）

十時十五分～十時四十分

論常燕生以『生物史觀』為基礎的新法治主義

発表 表 魏治勛（山東大学）

十時四十分～十一時五分

中國韓國儒學思想史研究的方法論問題—學術史的回顧

発表 表 李海濤（山東大学）

十一時五分～十一時三十分

從《琴瑟樂》看清初山東婚嫁禮俗

発表 表 宋開玉（山東大学）

昼食 十一時三十分～十三時

第二部

司

主題発表

会…李海濤（山東大学）
十三時～十三時二十五分

日本における儒教の歴史と現状、そして未来の可能性

発表…森田 実（東日本国際大学）

十三時二十五分～十三時五十分

儒家思想での「私」と「私たち」

発表…徐桐遙（東日本国際大学）

十三時五十分～十四時十五分

私という宇宙

—地球仏教者たちの平和へのアプローチ

発表…松岡 幹夫（東日本国際大学）

十四時十五分～十四時四十分

先秦社会における「忠」思想の形成と展開

発表…城山 陽宣（東日本国際大学）

休息

十四時四十分～十四時五十分

第三部

司

主題発表

会…城山 陽宣（東日本国際大学）
十四時五十分～十五時十五分

多文化共生思想としての『老子』読解

発表…李澤龍（成均館大学）

十五時十五分～十五時四十分

梁漱溟の文化保守主義の現代的意義

発表…姜重奇（ソウル大学）

十五時四十分～十六時五分

同異の関係と儒家の調和哲学

発表…李哲承（朝鮮大学）

休息 十六時五分～十六時二十分

総合討論 十六時二十分～十七時五十分

閉会式 十七時五十分～十八時

八月八日

文化探訪 十時～十四時四十分 参観 成均館 ソウル文廟

十時四十分～十二時 参観 昌慶宮

昼食 十二時～十三時

文化探訪 十三時～十五時 参観 景福宮

十五時～十六時 参観 宗廟

座談会 十六時～十七時

自由時間 十七時～

八月九日

帰国 十時二十分～

報告①

第六回韓中日共同国際学術大会参加記

報告②

「韓国儒教研究の「現在」—成均館大学校・儒教文化研究所滞在記」

城山 陽宣

基調講演 多文化時代の『心の創世』

1. 「心の創世」へ

現在の国際社会は、グローバル化の急速な進展に伴い、温暖化や金融危機の問題に象徴されるように、一国では対応が困難な諸問題が山積しております。そのうえ、情報や資本、労働、時には疫病さえもが国境を超えて移動してきます。こうしたボーダレスな世界にあつては、我が国だけではなく、それぞれの国や民族の文化的な多様性がこれまでに以上にクローズアップされております。そして、多文化の共存・共生が時代の要請となりつつあります。

とりわけ経済分野においてグローバル化の進展が顕著ですが、懸念されるのは、例えば資源開発の利害をめぐってしのぎを削るような競争原理に人々が支配されてしまうことです。多文化の共存・共生が共通の課題となっている今、私たちに求められているのは、利害をめぐる競争ではなく、「共生」を目指していくことであります。そこには勝者も敗者もありません。皆が「勝者」となる「Win-Win」の世

学校法人昌平齋 理事 長
東日本国際大学東洋思想研究所教授 緑川 浩 司
界であります。

このように言いますと、あまりに理想主義的過ぎると言われるかも知れません。しかし、これは私自身が儒学の思想から学んだことであります。市場経済の営みにうまく適応した人だけが独り勝ちするような弱肉強食の社会はどう見ても健全ではありません。他者が不幸である限り、自身の幸福もないのだという「共生」の感覚はまさに儒教的精神の地下水脈をなしているように私には思えてならないのです。

急激なるグローバル化の進展が、異なる文化の接触によつて起こる葛藤をいっそう深刻化させてもおります。異質な文化をどのように調和させるのかという課題は、ますます重みを増しています。「多様性の中の調和」という多文化時代の課題にどう対処すべきでしょうか。

この点において、私はまったく楽観的ではありません。なぜならば、これこそ儒学の最も得意とするところだからです。

すなわち、儒学は、他人を思いやる心の豊かさをどう実現するかということを一義としております。グローバリズムの時代、そしてまた多文化共生の時代には、それを担うにふさわしい精神性が必要なはずです。いわば、精神のグローバルゼーション、というべきものが時代の要請であり、ます。それを私はここで「心の創世」と名付けております。

多文化の共存といつても、原点は現実に生きている私たち人間であります。ですから、「人間」という共通基盤に立つて共存の在り方を模索していくことが、一見迂遠な道のように見えて、最も確実な王道であると私は確信しております。

「人間」こそ異文化と共生するための土台であります。お互いが人間を人間として認め、尊敬し合う。互いに学び合い、恩恵を与え合う。それが当たり前の行動となつたときに、人間は真の人間となるのです。世界市民となりうるのです。自分のために生きるのではなく、また他人のために自分が犠牲になるのではありません。自他共の幸福を目指すことが「心の創世」にほかなりません。他者との共生の上にこそ真の幸福が成立するのです。

2. 修己治人

人間という共通の基盤に立った時、数千年の歴史の風雪

に耐えてきた儒学の教えが不変の光を放ちます。

儒学では、周知の通り、人間と人間との関係を重視し、人倫の道を説いております。儒教の儒教たる所以は、人倫の道、すなわち人間が人間らしく生きる道を説いたところにあると言つても過言ではありません。

そして、その儒教的精神の核心とは何かと言えば、「修己治人」にあるとは言えないでしょうか。

「修己」とは、個人の修養であります。「修身」と言い換えることもできます。私たち日本人の感覚からすると、「修身」とか「修養」といった言葉は、今日では敬遠される傾向にあります。それは儒教に対する無理解や誤解が原因の一つであります。特に若い人たちにとっては押し付けのよう感じられるからかも知れません。

しかし、「修身」はそもそも強制とは無縁です。それは、自らを高めていこうとする自発的な意思と不断の努力にのみあるものです。

「修己」とは、「治人」と一体となっております。つまり、社会に貢献する人材としての活躍が「治人」という言葉で表現されていると言えます。社会貢献とは、要するに人のために尽くすことです。そのための「修養」であり、学問なのです。言い換えれば、儒学は、「修己」と「治人」を調和的に統合する学問であります。

さて、日本では近年、コミュニケーション能力がとみに重視されるようになっております。就職試験などでも、学生たちのコミュニケーション能力の有無が厳しく問われているようです。これは要するに、コミュニケーション能力に乏しい若者が増えているという日本の現実が背景にあります。

そうした事態の原因は一樣ではないでしょうが、情報化の洪水の中でバーチャル・リアリティー（仮想現実）にどっぷりつかると、生き生きとした現実との触れ合いが少なくなっているということも一因ではないかと思われます。

ここで「生き生きとした現実との触れ合い」と言い出したのは、これこそ人間と人間との触れ合いを意味しているからであります。他者との触れ合いなくして、人間は人間らしく生きることができません。鏡なしに化粧することが難しいように、他者という存在なしに自分自身を見つめることはできません。

そもそも人間は一人では生きることができないものであります。それは他の動物であつても同様かも知れませんが、儒学の思想の出発点は、人間としての在り方が他の人との共存・共生を前提にした生き方であるという点にあります。しかも、自己と他者が同一の徳性をもっているという前提

に立っております。『論語』の「徳は孤ならず、必ず鄰あり」との有名な言葉はそのことを示唆しているでしょう。この「徳性」ということについて、私は「人間力」という言葉で言い換えられるのではないかと考えています。

儒教で最高の徳目とされるのは「仁」であります。「仁」とは人を愛するという意味ですが、人を思いやる慈愛の心です。仏教でいう慈悲に通じます。仏典には慈悲と仁を合わせた「慈仁」という言葉もあるそうです。また「仁は人なり」と言われます。要するに人間関係であります。つまり、「仁」は、あくまで人間関係を基盤として、互いの立場を思いやる関係の中に生まれるものであると思います。したがって、これは、多文化時代に世界人として生きる私たちの心構えでなければなりません。

人間関係において最も大切なことは、お互いが相手の立場に立って考え行動することです。とはいえ、狭い自己中心性を取り越えない限り、これは容易なことではありません。しかし、閉ざされた利己主義を克服する知恵の数々が『論語』などの古典には、宝のように散りばめられています。

これは仏典に紹介されている話ですが、ある人が地獄に行ったところ、皆が御馳走を前にしながら、食べられずに苦しんでおりました。なぜなのかと言いますと、ハシが自

分の手よりも長く、口に食べ物を入れることができないというのです。

次に、その人は仏国土へ行きましたところ、そこでも皆のハシは手よりも長いのです。ところが、皆が満足して食べていました。どうやって食べていたのでしょうか。お互いに、自分の口ではなく相手の口に食べ物を入れてあげていたのです。

『論語』〈顔淵第十二〉にも、「己に克ちて礼に復するを、仁と為す」とあります。利己を抑え、人間社会の規範となる「礼」を実践することが「仁」であります。

このように、皆が「自分さえよければ」という心を捨て去り、「開かれた心」で相手のことを第一義に考えるようになれば、それぞれが信頼の固い絆で結ばれ、平和で安心な共生社会も実現するのです。

3. 「中庸」の精神

他の人との調和ある関係を維持し、深めていくためには、「中庸」の精神が不可欠であります。現代世界の混迷というのも、その多くは「中庸」の道理を踏み外したところに生じているものではないでしょうか。過度の経済開発競争、際限なき欲望の肥大化、拡大化する一方の貧富の格差、憎悪と不信に彩られたテロリズム……。自制と節度を失った

自我の暴走が今の混迷を生み出しているように思えてなりません。

『中庸』には、「人心惟れ危うく、道心惟れ微なり。惟れ精惟一、允に厥の中を執れ」（偽尚書古文、大禹謨）とあります。人の心は情や物欲に惑わされやすい危うさがあり、不安定であります。それに対して、道理に合った心は微かなもので明らかにする困難さがつきまといつていきます。故に、人心と道心をつまびらかにしつつ、一つのものに統合し、調和させなければならぬというものです。つまり、人心と道心のいずれかに偏るのではなく、それらとともに生かしつつ、最も適切なところで均衡させることが大切であるとの意味でしょう。これが、「中を執れ」と言ったことに対応する態度ではないかと思われれます。

もとより「中」とは真ん中という意味ではありません。日本では、政治イデオロギーとして左翼・右翼という単純な立て分けがあつて、さらにそのどちらにも与しない中道主義という立場もあります。ひどいのは、例えば「中道左派」なる言い方です。これは、左でも右でもなく、その中間よりやや左寄りといった意味でしょうが、そうした折衷主義的な意味で中道を捉えること自体、大いなる誤解であります。

「中道」「中庸」の「中」とは、「あたる」という意味だと

言われています。「左」に偏らず、「右」にも偏らず、「左」と「右」をもとに包含し、一つの全体として統合・調和させつつ、ともに生かすことが正道に適用であります。私どもの東洋思想研究所の所長である松岡博士は、著書の中で「〈中〉の生き方は偏りを嫌うことでなく、偏りを生かすことです」、また「すべてを生かすことが本当の偏りのなさであり、すなわち〈中〉なのです……いかなる性質の人であれ、誠実に慈しみ、正しく対応し、真剣に愛する。一切を生かしていく。それが〈中〉の心です」と喝破しています。そこに深い洞察が看取されるでしょう。

しかしながら、『中庸』に「君子は中庸す。小人は中庸に反す」、また「中庸は能くすべからざるなり」とありますように、「中庸」の道に達することは簡単なことではないとされています。であればこそ、「克己」、すなわち己に克つ修養の道が儒学に説かれているのであります。

最古の仏典の一つとされる『ウダーナヴァルガ』に、「戦場において百万人の敵に勝つとも、唯だ一つの自己に克つ者こそ、実に不敗の勝利者である。自己にうち克つことは、他の人々に勝つことよりもすぐれている」（中村元訳）とある通りであります。

このような「中庸」「中道」の道理に基づくとき、「公」と「私」の在るべき関係もより明確になってくるのではな

いかと、私は思っています。とともに、先ほど引いた『論語』の「克己復礼」のあとに、「一日己に克ちて礼に復すれば、天下仁に帰す」とありますように、一人一人が普遍的な規範に則った倫理実践としての「礼」に立つならば、「公」と「私」の対立した関係を超えて、共に生かし合う調和の社会を生み出すことが可能になるに違いありません。

4. 「活私啓（開）公」の道

かつて日本では、「滅私奉公」の生き方が推奨された時代がありました。「滅私奉公」とは、文字通り私心を殺して公共に尽くすという意味です。個人を犠牲にしても公のために尽くす生き方が正しいとされていたのです。

しかし、このようなライフスタイルは、「中庸」の道理にも外れた偏頗な生き方と言わざるを得ません。今日では、個人と社会の関係性という観点から、「公」と「私」を共に生かす「活私啓（開）公」の道が提唱されています。

例えば、ボランティア活動などは、「滅私奉公」のように見えますが、決してそうではありません。公共のために尽くすことがそのまま自分自身の大いなる成長につながっている、すなわち結果として自分を活かすことになっているわけです。これは多くのボランティアが実感していることであろうと思います。

また私たちの日常的な場面においても、悩んでいる友人を癒し、励ましたつもりが、かえって自分の方が癒され、励まされたという経験は誰しももっているのではないのでしょうか。人の「生きる力」を引き出した分だけ、自分の「心」が大きく開かれるのです。他者に対する思いやりの行動が、自分の心を癒してくれると言えます。ある仏典には、「喜ぶとは自分も他人も共に喜ぶことである」とあります。自分も人も、ともに幸せになっていくのが真実の喜びであるとの洞察にほかなりません。

ゆえに、人は決して孤立してはなりません。また孤立させてもならないのです。人は他者との豊かな関わり合いの中でこそ、自分自身を生かすことができるからです。そして、それぞれの個性が他者との共同性において磨かれ、発揮されることによって、今度はそれが公共性を開く力となりうるのであります。

自他の関係は、中庸の実践において調和的に統合されると考えられます。その重要なカギとなるのが、儒教で言う「誠」であり、「誠」の実践こそ中庸の実践にほかならないでしょう。

『中庸』には「誠は自ら己を成すのみに非ざるなり。物を成す所以なり」とあります。「誠」は自身を完成させるだけではありません。その仁徳が他の物をも完成へと至らし

めるのであります。「修己治人」に即して言えば、「己を成す」は「修己」であり、「物を成す」は「治人」にあたりますが、この二つが誠の実践によって一つに統合されることになり
ます。

自らの「心の拡大」が、社会の発展につながるという自他の調和的な統合は、グローバル時代の多文化を活かし統合する源泉の力となるに違いないと申し上げ、私の講演を終わらせていただきます。

〈参考文献〉

- 『新釈漢文大系 書経下』加藤常賢、明治書院、一九八三年
- 『論語』吉川幸次郎、朝日新聞出版、一九九六年
- 『中庸章句』朱熹、赤塚忠、明治書院、一九六七年
- 『孔子家語』孔安国、宇野哲人、明治書院、一九九六年
- 『公共哲学とは』山脇直司、筑摩書房、二〇〇四年
- 『外国籍住民との共生にむけて—NGOからの政策提言』、移住労働者と連帯する全国ネットワーク、二〇〇六年

発表論文① 日本における儒教の歴史と現状、そして未来の可能性

評 論 家
東日本国際大学客員教授 森 田 実
山 東 大 学 名 誉 教 授

1. 古代・中世日本における儒教——聖徳太子と十七条憲法

古代から現在までの日本の歴史において、国家・国民の規範を示した基本文書は三つあります。一つは西暦六〇四年、聖徳太子によって発布された「十七条憲法」です。二つは一八六八年に明治天皇が宣言した「五箇条の誓文」です。三つは一九四七年に発布した「日本国憲法」です。この三文書のうち、日本の歴史において最も大きな影響力をもったのは十七条憲法です。この十七条憲法には儒教の強い影響力がみられます。日本人は、儒教とともに生きてきたのです。

十七条憲法が発布されてから一四〇〇年以上の歳月が流れました。十七条憲法は日本民族に大きな影響をもたらしました。この第一条が「和を以て貴しと為す」です。このあと「さからふこと無きを宗（むね）と為（せ）よ」とあります。「和」こそ日本人の原点なのです。

「和を以て貴しと為す」という言葉は『論語』と『礼記』に出てきます。『論語』には、孔子の門人の有子の言葉として「礼の用は和を貴しと為す」があります。聖徳太子は「礼の用」を削除して、日本人の生き方の規範にしたのです。この言葉は『礼記』に「礼は和を以て貴しと為す」とあります。『論語』『礼記』とも「和」を「礼」の基本として位置づけていますが、聖徳太子はこの制約を除去したのです。これによって「和」は日本人の生活の規範となりました。

十七条憲法は、聖徳太子が仏教の信者だったため、仏教的教義を政治の規範の基礎にしたとの見方が一般的ですが、私は、十七条憲法のなかには儒教の理念がよく反映していると思います。聖徳太子は、仏教と儒教とを総合して、日本の政治の規範にしたのです。十七条憲法は、公的な仕事に携わる役人の規範を示したのですが、それにとどまらず日本人の生き方の規範を示した基本文書となりました。

した。

十七条憲法は次の十七の項目です。

- 一、和をもつて貴しとなせ。
- 二、あつく三宝（仏、法、僧）を敬え。
- 三、詔（みことのみこと）をうけたまわればかならずつしめ。
- 四、礼をもつて本とせよ。
- 五、むさぼりを経ち、欲をすてよ。
- 六、悪を懲らし善を勧めよ。
- 七、人それぞれの任をまもれ。
- 八、役人は早くまいりおそくまでつとめよ。
- 九、信（まこと）をたいせつにせよ。
- 十、こころのいかり、おもてのいかりをすててちがう考えをもつた人をうけ入れよ。
- 十一、功過を明らかにみて正しい賞罰を行え。
- 十二、国司・国造は、百姓に苛政をしいてはならない。
- 十三、役人は自分の職掌についてよくわきまえよ。
- 十四、役人たちよ、嫉妬をするな。
- 十五、私欲をすててみんなのためにつとめよ。
- 十六、民を使うときは民の都合を考えよ。
- 十七、大事の決定は独断でせず多くの人の知恵をあつめて行え。

儒教が日本に入ったのは四世紀頃とみられています。『日本書紀』によりますと、『論語』は応神天皇の時代に百濟から伝えられたとされています。その後、聖徳太子が仏教、儒教、法家思想などの思想を総合して、十七条憲法を制定しました。しかし、その後、日本においては、儒教の影響力は衰退しました。

中世に入ると変化が起きました。古代の儒教は漢字でしたが、中世に新しくを勃興した宋学（朱子学）が日本で受容されることになりました。これをもたらしたのは元の侵略から逃れて来日した多くの中国の禅僧たちでした。中世末期には、形は僧ですが思想は儒者といふべき禅僧が数多く出現しました。

2. 江戸時代における儒教——朱子学の展開と武士階級

近世の儒学の先頭に立ったのは藤原惺窩（せいこ）とその弟子の林羅山、松永尺五（せきご）、羅山の批判者の中江藤樹らでした。これら近世の儒家は仏教に対して批判的、神道に対しては好意的でした。その後、山崎闇斎の出現によって、朱子学が本格的に日本に受け入れられることになりました。

この時期、儒学の多様な学派が登場します。朱子学派のなかで経験主義的性格の強い貝原益軒、新井白石らの学派、

朱子学を批判した熊沢蕃山、大塩平八郎らの陽明学派、孔孟の学への回帰を主張した山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠らの学派、など多くの学派を生みました。これらの者は、歴史に名を残した学者です。江戸後期の儒学に最も大きな影響をもたらしたのは荻生徂徠でした。

幕末の政治家、思想家たち（西郷隆盛、高杉晋作、佐久間象山、横井小楠）らはそれぞれ主体的に儒学と関わりました。朱子学を信奉した者も陽明学を指針とした者もいました。江戸時代を通じて朱子学が儒学の中心を占めました。朱子学、陽明学は武士階級のご思想となり、封建社会のイデオロギーとして機能しました。

近代の儒学において中心的役割を果たしたのは、湯島の昌平黉（昌平坂学問所）、各藩の藩校多くの私塾、寺子屋等の教育機関でした。これらの教育機関によって儒者だけでなく、武士、一般の庶民を教育しました。江戸時代を通じて、国民の知的レベル向上に大いに寄与しました。

3. 明治以後における儒教——西洋思想と儒教

明治初頭、開国の波に乗って西洋思想が日本に入ってきました。西洋思想を日本に紹介する役割を果たしたのが福沢諭吉、津田真道、西周などの啓蒙思想家でした。これらの思想家は、儒教を封建思想として否定したために、儒教

は一時的に衰退しました。これら啓蒙思想家のなかには、儒教とキリスト教を結びつけようとした者もいました。儒教の近代社会における存在理由を証明しようとする者も出ました。

明治政府は、一時、儒教に対して否定的態度をとりましたが、やがて態度を改めました。儒教と西洋の道徳思想を結びつける動きも生まれました。

一八九〇年には後期水戸学の国体思想に基づく「教育勅語」がつくられ、それ以後の教育の基調となりました。他方、明治期になると陽明学が盛んになり、儒教の主流的位置に立ちました。

昭和になり、戦争の時代が到来するとともに、儒教に基づく戦争協力組織もつくられました。戦争への熱を煽るために『論語』のなかの「義を見てせざるは勇なきなり」がよく使われました。孔子と孟子の思想が戦意高揚のために都合よく使われました。

4. 第二次大戦後の儒教——儒教の否定

第二次大戦が終了するまでは、『論語』は漢文の授業のなかで教えられていました。漢文の授業で学ぶのは、ほとんどが『論語』のなかの言葉でした。この漢文の授業が、戦後廃止になりました。米占領軍は、儒教を古い封建思想

だとして斥けました。儒教は初等・中等教育から除外されました。教育勅語は事実上否定されました。教育基本法の制定以後、戦前の儒教教育は行われなくなりました。教育の中心は欧米思想とくに米国的なものが主流となりました。

論語教育が、公的教育から排除されてから七〇年が経ちましたが、しかし、『論語』は日本人のなから消え去ることはありませんでした。『論語』は日本人の心の中で生き続けました。『論語』は公的部門でなく民間のなかで生き残ったのです。中国の古代思想への日本国民の関心は高く、数多くの中国の古典が出版されました。そのなかでも最も多く出版されたのは『論語』でした。日本国民のなかに定着した儒教思想は若い世代に受け継がれていきました。全国各地に『論語』の私塾が生まれました。これらの私塾によって論語教育は維持されたのです。

5. 二十一世紀日本における儒教の可能性——東洋思想の復活

戦後七〇年が経ちました。この間、日本は米国の影響下におかれ、日本の米国化が行われてきました。政治制度、経済システム、教育制度、教育思想、文化、芸術、芸能などあらゆる分野で米国化が推進されてきました。

しかし、戦後七〇年を経て、日本国民の多くは、日本の米国化は、結局は、日本人のためにならなかったことに気づきました。とくに最近はびこる米国流の「自分さえよければ思想」への反発は激しいものです。日本人は米国的なもので同化できることには、同化のために努力しました。日本人はひたむきに米国的なものを受け入れようと努力してきました。日本人は米国的なものとの調和に努めたのです。しかし、日本人は最終的には米国化を受け入れて調和することができなかつたです。

日本人はいま、東洋思想の再認識、再確認に向かって動き出しています。東洋思想の復興こそが今後、日本人が進むべき道であることに気づきました。東洋思想の中心にあるものは儒教と仏教です。東洋思想の再評価に向かって多くの思想家が動き出しています。『論語』は新しい時代の日本人の思想として甦ることになると思います。

日本人は、もともと日本の思想、仏教、儒教などの中国の思想、欧米の思想を受け入れて、同化するために努力してきました。しかし、いま日本人は、新時代を生き抜くために東洋思想の再構築を追及し始めています。日本人は「自立」に向かって動き始めています。

発表論文② 私という宇宙 ——地球仏教者たちの平和へのアプローチ——

東日本国際大学東洋思想研究所長 松岡 幹夫

1. 「無我」についての誤解

仏教の基本的な教えの一つに「無我」がある。古代インドのバラモン教では、人間の我 (ātman) がそれ自身によって存在する実体であると考えられていた。これに対し、ゴータマ・ブッダは我の実体視を拒否し、「無我 (anātman)」を説いた。

では、ブッダは「人間の自己は無である」という意味から無我を主張したのだろうか。確かに初期の仏教では、人間の自己を独立した実体とみなし、そこに執着することを戒めている。けれども、それは自己の本質的な否定ではなかった。

ブッダはむしろ、真の自己の確立を人々に訴えている。彼の遺言の一つに、「自らを鳥とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を鳥とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ」というものがある。ブッダにとって、真の自己への帰依は「法」への帰依であっ

た。「わたしは自己に帰依することをなしとげた」²という彼の言葉の意味も、ここにあったと言える。宇宙の真理たる「法」と一体化した自己——そのように大いなる自己を発見し、自ら実現せよ。ブッダは最後にそう説き残した。仏教の無我説は自己の消滅ではなく、自己の本質を探求する教えだったといえよう。

しかしながら、歴史的にみると、仏教の無我は自己の消滅を説く教えとして理解されることが多かった。自己の消滅を無我と考える仏教者は、どうしても個人の主体性を軽視しがちである。そこからは、およそ「責任」の思想が出てこない。キリスト教文明圏と比べると、仏教文明圏では社会正義や人権に関する思想があまり発達しなかった。また、自然と人間の相互依存を説く仏教の信奉者たちが、他宗教の人々に先駆けて現代の環境問題に真剣に取り組み、といった姿もほとんど見られなかった。

最も深刻な問題は、個人の主体性を軽視する仏教者が全

体主義イデオロギーを抵抗無く受け入れたという歴史上の事実である。第二次世界大戦中、日本の仏教者たちは一部の例外を除いて軍国主義を支持し、積極的に戦争協力を行った。もし彼らが、仏教は自己の尊厳を説く宗教であるとの認識を持っていたならば、国家のために個人の命を犠牲にする戦争には容易に協力できなかったはずである。

無我は、我の非実体を教える仏教語である。しかし、なぜ我が実体でないかといえ、それが様々な事象との関係においてのみ生じているからである。これを「縁起」という。われわれの自己は実体のない無我であるが、すべての存在との相互関係においては存在している。つまり、無我の教えは、無常という視点に立てば自己消滅の願望を引き起こす思想となるが、縁起という視点に立てば「相互依存する自己」を肯定する倫理となる。

また、無我の教えから責任主体の観念を導き出すにも、縁起の視点が不可欠となる。すべての存在が無限につながり合っているのならば、結局のところ全宇宙は一つである。とすれば、すべての存在は一なる全宇宙を本質とする。われわれの自己もまた、その本質は全宇宙である。それを自覚した人、すなわちブツダは、じつは全宇宙が自己の根源的な主体であることを知る。このとき、ブツダは全宇宙となつて、ありのままの無常の自己に永遠の本質を見出し、

絶対に崩れぬ心の平安を得る。彼は、いうなれば「私という宇宙」を発見する。そして、すべての存在を「私」と同一視するがゆえに、一切衆生救済の責任を主体的に担い、慈悲の実践に向かうのである。

これから紹介する三人の仏教者たち——ダライ・ラマ十四世、ティク・ナット・ハン、池田大作——は皆、主体的な自己を形成し、慈悲に動機づけられた行動をグローバルに展開している。彼らは、いわば地球仏教者である。そこにみられるのは、まさに「私という宇宙」の自覚である。以下、小論では、彼ら地球仏教者たちの平和へのアプローチを取り上げ、今日の仏教が現代世界の和と和解にどれほど貢献できるのかについて検討してみたい。

2. 「宇宙的責任感 a sense of universal responsibility」の開発——ダライ・ラマ十四世

ダライ・ラマ十四世 (Dalai Lama the 14th) は、現代チベット仏教の指導者である。「ダライ・ラマ」とは「大海」を意味するモンゴルの称号であり、代々のチベット仏教の法王を指す言葉になっている。一九三五年、チベットのアムド地方に農家の子として生まれ、幼少期にチベット政府からダライ・ラマ十三世の転生者であると認定された。一九三九年、四歳の時にダライ・ラマ十四世に即位し、チ

ベットの精神的指導者の地位に就く。同時に、政治的指導者になるための教育も受け始め、一九五〇年から実際にチベットの国家指導を託された。

ところが、一九五一年、中国はチベットを併合する。ダライ・ラマは、一九五九年、インドに亡命を余儀なくされた。その後の彼は、チベット問題の解決に向けて努力する一方、世界各地でチベット仏教の教えを説き、多くの著作を刊行している。さらに、世界平和や自然保護を訴える活動なども熱心に行い、やがてチベットの象徴として広く世界に知られる存在となった。一九八九年にはノーベル平和賞を受賞している。

十七世紀に、法王はチベットにおける宗教と政治の両方の最高指導者になり、それ以後の法王はチベットの政治を司ってきたとされる。現在のダライ・ラマも、長らく世界中のチベット民族に対して政教両面で指導的立場にあったが、二〇一一年、彼は政治的指導者の地位を退くことを表明している。

ダライ・ラマの主張の中で注目されるのは、国際紛争を解決する手段として「非暴力」と「内なる平和」を重視することである。非暴力の道は彼自身の「深い信念」であるだけでなくブツダの教えとも合致している、とダライ・ラ

マは言う³。ゆえに彼は、チベットと中国との間の問題に對して「可能なときはいつでも中国側との協力を、協力不可能なときはいつでも、消極的抵抗を」⁴という態度をとってきた。明らかにごく、ダライ・ラマの非暴力抵抗は、M・ガンディーの非暴力主義から影響を受けたものである。ダライ・ラマは、自伝の中で「ガンジーこそは、釈尊の真の弟子」⁵であるとし、次のように述べている。

私（＝ダライ・ラマ）は、彼（＝ガンディー）が説き教え、そして実践した、非暴力の教えを信ずる不動の信念を持っていたし、いまもなお持ち続けている。いまや私はどんな困難に直面しようとも、もっとしっかりと彼の導きに従おうと決心していた。私はいまだかつてないほど、一層強く、暴力行為に決して関係してはならないと決意した⁶。

ダライ・ラマによれば、非暴力抵抗こそブツダ（釈尊）の説いた社会変革の道であり、ガンディーや彼自身はその忠実な実践者となる。しかしながら、ブツダが政治闘争として非暴力抵抗を教えたとする文献や伝承などは存在しない。ブツダは、誰に対しても慈悲や不殺生の倫理を説くのみであった。それによって、人々の精神を変革せしめ、よ

き社会を作ろうとしたとはいえるが、政治的分野で非暴力を実践したわけではない。この点はガンディーも認めており、自分の政治的な非暴力運動を新しい「実験」と位置づけている。

これに加えて、政治的な「抵抗」もまた、ブッダの思想とは無縁であろう。戦争を止めさせるにしても、直接に非暴力を説くのではなく、権力者にそれとなく暴力の無意味さをさとらせる。そのような方法を、ブッダは用いた。ブッダの平和アプローチは教育的、感化的であった。ガンディーやダライ・ラマが行った抵抗的なスタイルとは異なる。抵抗といえども一種の対立であろう。対立は怒りを生み、争いを生む。ゆえに、世俗的な変革において、抵抗よりも感化を重視したのがブッダその人であった。

以上のことから、ダライ・ラマの「協力不可能なときはいつでも、消極的抵抗を」といった態度は仏教の平和主義とは似て非なるものである。そのために、仏教者らしからぬ政治的対立が度々生じてきたことを、われわれは否応なく認めざるをえない。事実、ダライ・ラマの行動の多くは、中国との「協力」よりも「抵抗」に傾くものだった。一九八九年のノーベル平和賞受賞の記念講演で、彼は中国当局の姿勢を激しく非難した。チベット人は中国によって基本的人権を奪われている、チベット人の六分の一以上が

中国による侵略の犠牲者になった、歴史的な建造物も破壊された、抗議運動に参加したチベット人が逮捕され、非人道的な扱いを受けている……国際社会における、こうしたダライ・ラマの訴えは、中国側の態度を一層硬化させる結果となった。ちなみに、ダライ・ラマは、チベット自治区で頻発したデモ等の抗議行動にも影響を与えていた。たとえそれが非暴力的抵抗であっても、取り締まる側との対立をさらに激化させたのが実情であろう。

ダライ・ラマが行ってきた非暴力抵抗は、戦闘的な非暴力を訴えつつインドの独立運動を指導したガンディーの姿を想起させる。だが、果たしてそれは、ブッダの教えの忠実な実践であるといえるだろうか。ダライ・ラマの非暴力は、仏教者としては抵抗運動に傾きすぎる嫌いがある。仏教者の非暴力は、ブッダがそうであったように、むしろ感化的な対話を第一義とすべきだろう。「問題や意見の不一致に直面したら、いまの私たちは対話を通じて解決に達しなければなりません。対話が唯一の適切な方法です」⁷。他ならぬダライ・ラマ自身の言葉である。この言葉のとおりに、ダライ・ラマは、抗議デモ等の政治的な抵抗運動にもっと慎重な態度をとり、自らも国際社会での挑発的な言動は慎むべきではないかと思うのである。

次に、彼が重視する内なる平和について考えてみよう。

一般に、仏教者は瞑想等によって法の真理を悟り、心の平和を確立することを目指す。だがダライ・ラマが強調するのは、世俗を脱した悟りの境地などではなく、社会変革や世界平和を実現するための内なる平和である。内なる平和を実現した人は、周囲の人々と平和に付き合える。そうした人が増えれば、その社会は平和になり、他の社会とも平和的に共存できる。軍事力の抑制も重要ではなくなる。このようにして、内なる平和を起点にして築かれた外なる平和こそが真の平和である。ダライ・ラマはそう訴えてやまない。

豊かな社会、民主主義、地球環境の保全——これらの外なる平和をいかに完全に築き上げようと、人類が内なる平和を確立しなければ、核戦争によって全てが灰燼に帰すかもしれない。真の敵は自分自身の中にある。ダライ・ラマによる内なる平和の提唱は、仏教倫理が寺院の修行僧の規範であるのみならず、現代の地球倫理 (global ethics) の基礎にもなり得ることを、われわれに気づかせてくれる。

ところで、ダライ・ラマはなぜ、人類に貢献する仏教を構想できたのか。それは、彼が人格的主体を仏教的に肯定するからであろう。

ダライ・ラマは、無我を主張する仏教においても人格的主体の存在は成立する、と主張する⁸。ハーヴァード大学

で講演した際、彼はそのことを次のように説明した。——〈私〉という存在基盤は、自性を欠くという点で〈無我〉である。ゆえに我の常住論は回避すべきである。だが、〈私〉の基盤が他によって生起している、という縁起の視点から言えば、空性、すなわち自性を欠いていることの意味は決して虚無論ではない。われわれは中庸の見解をとり、虚無論と常住論という二つの極論から解放される必要がある——⁹。

ダライ・ラマは、縁起の視点から無我を理解することにより、自己の存在を肯定する立場を認めようとした。チベット仏教は、インド大乘仏教の中観派の学説を継承する。この中観派の祖がナーガールジュナ (龍樹) である。ダライ・ラマは、ナーガールジュナの代表作『中論』の思想に立脚して、無我や空を理解する。『中論』第二章の第十八偈は最も重要な箇所といわれるが、そこには「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること (空性) と説く。それは、相待の仮説 (縁^よつて想定されたもの) であり、それはすなわち、中道そのものである」¹⁰とある。縁起するものが空であり中道であるとする見解であり、万物が縁起において「ある」という点を認める立場といえよう。ダライ・ラマの説明によれば、「空とは、すべてのものは他に依存して存在している」ということであり、「まっ

たく存在しないという虚無論も、実体として存在するとする实在論も、どちらも滅しているため、『それは中の道である』と言われている¹¹とする。つまりは、中道的な自己肯定論である。

〈私〉は他に依存して存在する。この中道的な自己肯定を突き詰めていけば、どうなるか。全宇宙の事物は互いに縁起して一つに結びついている。その一なる全宇宙が〈私〉の存在基盤であるとすれば、ダライ・ラマは〈私という宇宙〉を真の人格的主体として認めているといつてよい。彼の好きな祈りの言葉の中に、「宇宙が存在するかぎり、意識が存在するかぎり、私も存在する¹²」という、デカルトのコギトを縁起論的に捉え直したような一節がある。〈私という宇宙〉は、デカルトの言う「われ」のように実体的にはなく、縁起的に存在している。そして、それゆえに宇宙のすべてとつながり、全宇宙に広がっているのである。

ノーベル平和賞の受賞講演の中で、彼は、今こそ人類は「宇宙的責任感」を養成する必要があると説いた。「宇宙的責任感」とは、地球という惑星が直面している様々な問題に関して一人一人が持つべき責任感のことである。先ほども述べたが、無我を自己の消滅と考える立場の仏教からは、およそ責任の觀念が出てこない。ところが無我を〈私という宇宙〉と考える立場をとれば、他者や社会に対する

責任はもとより、人類、自然、地球、究極的には宇宙全体に対する責任の思想が生じてくる。

このように〈私という宇宙〉の視座を持った仏教者のダライ・ラマは、現代世界における高名な仏教者の一人に数えられる。ただ、彼が政治的解決にこだわりすぎる点は、非仏教的に感じられる。また彼は、よく怒りと憎しみを捨てるための瞑想法について講義する。しかし、その内容は難解で一部の知識階層を惹きつけるにとどまっている。一人一人が宇宙的責任感を持つことに反対する者はまずいない。問題は、どうすればそれを養成できるかであろう。こう考えたとき、ダライ・ラマが平凡な庶民でも行えるような自己変革の方法を提示できていない、という点には問題が残る。

3. Engaged Buddhismの提唱と実践——ティク・ナツ

ト・ハン

Engaged Buddhism（行動する仏教）を提唱し、世界平和を訴え続けている仏教僧がティク・ナツト・ハン（Thich Nhat Hanh）である。

ナツト・ハンは、一九二六年生まれのヴェトナム禪の僧侶である。彼が僧院で修行していた頃、ヴェトナムとフランスとの間ではインドシナ戦争が起きていた。そのような

中、彼はブッダの教えを弱者救済の行動に移したいと願ったが、僧院での教えや実践は現実の状況に対応したものはなかったという。失望した彼は、結局、僧院を去ることにした。

一九六〇年代に入ってヴェトナム戦争が勃発すると、ナット・ハン是被災者たちのための奉仕活動を開始した。「社会奉仕青年学校」を設立するなど、教育や医療面での奉仕活動を熱心に行ったナット・ハンは、一九六四年に『エンゲージド・ブディズム』を著し、社会にかかわり行動する仏教を提唱するようになった。ところが一九六六年にアメリカで和平提案のスピーチを行ったことが、ヴェトナム政府から反逆行為とみなされ、彼はフランスへの亡命を余儀なくされる。亡命後は、ヴェトナム戦争の終結に向けて積極的に行動し、難民救済運動なども推進した。また、フランスに「プラム・ヴィレッジ (Plum Village)」という仏教コミュニティを作り、彼独自の瞑想法を指導している。さらに多くの著述をものにし、世界各地で講演を行い、グローバルに活動を続けている。

ナット・ハンの言う Engaged Buddhism は、仏教の瞑想や縁起観を社会変革への行動に結びつける点に特徴がある。彼によれば、日常生活における呼吸や歩行に瞑想を取り入れることで、われわれは「気づき (mindfulness)」に

満ちた意識的な瞬間を生き、心の平穏を得ることができるという。また彼は、大乘仏典である『華嚴経』の「一即多、多即一」の世界観を根拠に「相互存在 (interbeing)」という言葉を造語し、世界に広めている。すべての存在は相互に依存しあっている、という仏教的真理を世界中に浸透させることにより、人々の間に他者への哀れみや愛の感情を育てていこうとするのである。「気づき」と「相互存在」は平和と非暴力のキーワードである、とナット・ハン主張する。

彼がヴェトナム戦争中に作った「相互生存教団」の戒律は、他宗教に対する寛容、慈善と簡素な生活、怒りや憎しみの排除、生命尊重と戦争防止の実践などを定めている。当然、反戦平和の運動に関して、ナット・ハン是非暴力主義を提唱する。「戦争を阻止するためには、私たちが非暴力を育むことです」と彼は訴える。「非暴力を育む」とは「自分自身の中にある暴力と戦争の根を絶やすこと」を意味している¹³⁾。つまり、ダライ・ラマと同じように、内なる平和に基づく非暴力の実践を唱えるのである。

そして、そうした非暴力の実践のために、宇宙的な自己への目覚めを説くところもダライ・ラマと共通している。ナット・ハンによると、われわれは「小さな自己」の内に閉じ込められることで「大きな自己」を破壊しているとい

う。彼は説く。「私たちは、真の自己になる能力をもつべきです。それは、私が、川になり、森になり、ソ連の市民になる能力をもつべきだということです」¹⁴。万物と一体化した宇宙的自己になる能力の開発、それは、ナット・ハンの言う「相互存在」の世界を見出すことに他ならない。他に依存して相互存在し、相互存在の無限の広がりにおいて宇宙と一体化した自己。ナット・ハンが思い描く「大きな自己」「真の自己」とは、そのようなものに他ならない。すなわち、彼もまた（私という宇宙）を指す仏教者なのである。

しかしながら、ナット・ハンの非暴力の実践には、ダライ・ラマと異なる面もある。

第一に、ナット・ハンの非暴力は、政治的次元よりも精神的次元を重視する。「戦争を防止することのほうが、戦争に抗議することより、ずっと良い」¹⁵と考えるナット・ハンは、外的な抵抗よりも、人々の内面の平和化に力を注ぐ。日常生活における瞑想も軍備拡大を止めるための「抵抗」である、と彼は言う¹⁶。ただし、ナット・ハンは、精神的次元から政治的な非暴力闘争へ踏み込むことも否定はしない。その場合、ダライ・ラマが主に言論や外交を通じた政治的闘争を行うのに対し、ナット・ハンは断食 (fast) や平和行進 (peace walk) 等の抗議行動を支持する¹⁷、と

いった違いがみられる。

第二に、ナット・ハンは、ダライ・ラマのそれに比べ、より大衆化された瞑想法を作り出している。歩きながらの瞑想法や簡素な呼吸法などは一般人が日常生活で実践できるものであり、ナット・ハンによる説明の仕方も非常に平易である。例えば、彼が考案した「否定的な感情を認めて変えるための微笑みの瞑想」は、息を吸いながら自分の身の痛みを意識した後、息を吐きながらそれに微笑みかける、といったことを段階的に繰り返すものである¹⁸。また、歩きながら瞑想することの効能も力説してやまない。これは、集中してゆっくり歩き、息を吸ったり吐いたりするあいだに自分が何歩進んでいるかを意識するような瞑想法とされる¹⁹。ナット・ハンは、深淵な真理を内観する仏教本来の瞑想よりも一種の心理療法的な瞑想を重視し、それによって仏教の実践を社会生活に取り入れようとする。

ダライ・ラマも、瞑想には多くの種類があり、日常生活における瞑想も可能だと述べている。だが、瞑想の完成を非常に困難な道のとらえ考えるため、集中的な精神修行には公式の瞑想セッションに行くのがよいとする²⁰。結局、日常生活での瞑想はさほど強調されず、瞑想の諸段階に関する高度な講義が、ダライ・ラマの仏教の特徴となっている。一方、それに対してティク・ナット・ハンは、聖者の悟り

を目指す瞑想ではなく日常的な「気づき」の瞑想法の開発に力を注いだ。一日中、誰でも、どこでも、簡単にできる瞑想の健康法を仏教的に考え出した。仏教の瞑想を、いわば「心のエクササイズ」に仕立て上げた。いふなれば「仏教の非仏教化」である。これには、従来仏教に無関心だった人々も関心を寄せ始め、近年のナット・ハンは、米グーグル本社で講演するなど、幅広い分野で瞑想指導を行っているという。

とはいえ、瞑想のエクササイズ化という試みが持つ大衆性とは裏腹に、ナット・ハンが掲げている宗教的な理想はどこまでも峻厳である。ナット・ハンが説く「心のエクササイズ」に魅了される人々の多くは、精神安定をはかる瞑想法の行き着く果てに苛烈な自己犠牲が要求されているのに恐らく気づいていない。峻厳な自己犠牲の理想は、極限状態における非暴力の信念の保持という形で明らかにされる。ヴェトナム戦争の時、ナット・ハンとともに奉仕活動を行った多くの同志が殺された。彼はとてつもない苦しみに襲われたが、それでも人々に「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」と説いて回ったという²¹。『忠告』と題する、ナット・ハン²²の詩がある。少し長くなるが、その前半部分を引用しておきたい。

『忠告』

私に約束してください
今日、私に約束してください
いま、私に約束してください
太陽が頭上にあるあいだに
まさしく天頂にあるあいだに
私に約束してください

たとえ彼らが
山ほどの憎しみと暴力で
あなたを打ち倒しても
たとえ彼らがあなたを虫けらのように
踏みつけ、踏みつぶしても
たとえ彼らがあなたの手足を斬りとり、はらわたを抜いても
忘れないでください、兄弟よ
忘れないでください
人はあなたの敵ではないと

あなたにふさわしい唯一のものは哀れみ――

無敵で、無限で、無条件の、哀れみです

憎しみでは決して対抗できません

人の中の野獣には

(以下省略)²²

ナット・ハンの瞑想指導によって怒りの心から解放された。そう語る人たちは少なからずいよう。だが、しかし、自分を虫けらのように踏みつぶし、憎悪でバラバラに切り刻もうとする者たちにも哀れみをかける、と「約束」でできる人が、果たしてどれほどいるだろうか。そして、かくも過酷な信念に多くの人々を誘導するためナット・ハンが瞑想の一般化を試みているのだとすれば、それは元々脱世俗的なタイプの仏教を強いて世俗社会にかかわらせようとする行為に他ならない。彼が進める「仏教の非仏教化」の背後にあるのは「社会の脱世俗化」という意図である。

なお、筆者がここで、ナット・ハンの仏教を脱世俗的と称するゆえんは、彼の主張が明らかに世俗の倫理を超越するからである。世俗社会のルールでは、不当な暴力に対する正当防衛が認められている。仏教においても、世俗社会における正当防衛まで否定する思想はない。ブツダは、脱世俗的な出家教団のルールとして不殺生戒の厳守を定めたが、政治的反戦などの社会運動は行っていない。社会的な

非暴力闘争は、近代以降に生まれた新たな思想である。また、大乘仏教の伝統には、一闍提いっせんた(仏になる種子を断つた極悪人のこと＝筆者注)の仏性をめぐる『涅槃経』の議論のように、人間の絶対的尊厳を認めながら、しかも悪人を断固として裁く思想もみられる。「人間」は許しても「悪人」は許さない、怒りを生かして菩提を現す、そうした自在な実践が大乘仏教には説かれている。ところが、ナット・ハンは大乗仏教徒であるにもかかわらず、あくまで自分を殺す悪人を哀れみ、許せ、と頑なに唱えるばかりである。

ダライ・ラマと同じく、ナット・ハンもガンディー的な非暴力主義の実践者といえる。だが、彼が仏教的な平和主義者であるためには、世俗と脱世俗の違いを明確化し、世俗社会において智慧の倫理、すなわち状況倫理的なものを認める必要があるように思う。

4. 人間革命と脱イデオロギー——池田大作

創価学会の名誉会長である池田大作は、今の日本で最も社会的影響力を持った仏教者であろう。一九二八年生まれの池田は、少年時代に第二次世界大戦の惨禍を体験し、反戦平和主義の信念を育んだ。十九歳で創価学会に入会し、戸田城聖(後の第二代会長)に師事した。創価学会は、十三世紀の日本の仏教僧・日蓮を信奉する在家仏教団

体である。創価学会の草創期に目覚しい活躍をした池田は、戸田の死後、同会の実質的な指導者となり、一九六〇年、三二歳の若さで第三代会長に就任した。

池田は、約二十年間にわたって創価学会の会長職を務めたが、この間、創価学会は日本国内で公称八百万世帯を超える会員数を擁するまでに発展する。また、名誉会長になってからの池田は、海外での布教活動にも力を入れた。現在、創価学会員が居住する国は一九二ヶ国にのぼり、世界各地に一二〇〇万人以上の会員がいるという²³。

創価学会の仏教思想の最たる特徴は、現世において過去世の悪業をすべて消滅できる、と説くところである。仏教的な業の因果論に基づけば、戦争に苦しむ人々は悪業の報いを受けている。ゆえに、人類が悪業から自由になれば現世の戦争もなくなるわけだが、一般の仏教思想では、人間が過去世からの悪業の影響を今生一回で打ち消すのは不可能とされている。そこで、社会的良心を持った仏教者たちは、せめて今以上の悪業を積ませないように「怒りや憎しみの心を捨てよ」と人々に説き、状況打開の唯一の方途として政治的次元での非暴力的抵抗に活路を見出す。ダライ・ラマしかり、テイク・ナット・ハンしかり、である。

ところが、日蓮は『法華経』を信ずる人は、すべての悪業を現世で生きているうちに消滅して成仏できる」と力

説した。現象世界を支配するのは原因と結果の法則である。その因果の法則の根元に「因果俱時」（原因と結果が同時にあること＝筆者注）の法（妙法蓮華経）がある。だから、因果に自在な妙法に帰依し、妙法を自らの生命に顕現すれば、人々は因果の鉄鎖を断ち切り、戦争や災害といった、どうしようもない運命的な災難からも解放される。真に平和な国家をつくるには、正しい法たる妙法を世に立てる以外にない――。これが、日蓮の平和論の核心をなす「立正安国」の思想である。

池田は、かかる日蓮の立正安国を信ずる立場から、政治的次元よりも宗教的次元での平和へのアプローチを重視する。池田にとって真の敵は、戦争そのものではなく、戦争の根源的原因としての人間の悪業である。人間が悪業の呪縛から解放されることを、池田は「人間革命」と呼ぶ。彼が著した長編小説『人間革命』は、「戦争ほど残酷なものはない。戦争ほど悲惨なものはない」という言葉で始まる。そして、「二人の人間における偉大な人間革命は、やがて一国の宿命の転換をも成し遂げ、さらに全人類の宿命の転換をも可能にする」とのテーゼが示される²⁴。

人間革命は、われわれが悪業の影響から自由になり、真に自立することを意味していよう。一九七〇年代の前半、池田はイギリスの歴史学者A・トインビーと長期にわたる

対話を行ったが、その中でこう述べていた。

仏法が教え、また実現しようとしている究極の理想は、人間の本源の主体性を確立することです。それは、各人の宿業に対する主体性であり、社会的・自然的環境に対する主体性でもありません²⁵。

人間革命とは宿命の転換であり、それは取りも直さず「人間の本源の主体性の確立」をもたらす。かかる本源の主体性を確立した究極の理想的人格こそ「仏」である。

そして、仏の生命は一個人でありながらも宇宙的な広がりを持っていると、池田は主張する。すなわち、仏とは「宇宙の背後に、また宇宙全体を含んで実在する『法』を悟り、その『法』と一体化して『大我』を得た人格のこと」²⁶だという。池田が考える究極の人格は宇宙的な大我を実現した人である。池田は、仏教の大我論に立脚する「宇宙的ヒューマニズム」を広く提唱してきた。彼もまた「私という宇宙」を提唱する現代の仏教者といつてよい。

ここで併せて指摘しておきたいのは、池田が掲げる宇宙的ヒューマニズムの大衆性である。創価学会において、人間革命の実践は何も超人的な努力を要するものではない。それは広く一般民衆に開かれているといえる。創価学会員

の信仰実践は簡素であり、基本的には日蓮が顕わした曼荼羅本尊に「南無妙法蓮華経」と繰り返し唱えればよいとされている²⁷。しかも、日蓮仏教では「世法即佛法」「煩惱即菩提」という法華経的な立場を踏まえ、信仰に励めば日常の行動が自然に仏法化されるので、怒りや憎しみを無理に消滅させる必要もないと説く。創価学会が、世界中で数百万人の会員を獲得できた要因の一つは、こうした易行性、大衆性にある。

当然のことながら、宇宙的ヒューマニズムには利他性もある。創価学会員が毎朝夕に行う祈りは、「世界の平和と一切衆生の幸福のために」という言葉で締めくくられる。宇宙的自己は万物と一体であり、全生物、全自然と共に幸福にならなければ自分一人の幸福もあり得ない。すぐれて大乘仏教的な幸福論が、創価学会にはある。人間革命を通じて「私という宇宙」の視座に立った民衆が、人間社会や地球環境を共生の方向へと導いていく——池田は、そのような世界平和へのヴィジョンを描いている。

ただし、日蓮仏教が運命的な悪の力から人類を解放し、世界に真の平和と幸福をもたらすのだという宗教的確信が強い分、創価学会員は自分の信仰を無認識に批判する勢力に対して激しく反発する傾向がある。第二次世界大戦後の日本社会において、創価学会員のこうした態度は、一般の

人々に誤解を与えがちであった。

ところで、池田は人間革命論に基づき、精神的次元での脱イデオロギー的な非宗教的活動も多彩に展開している。池田の脱イデオロギー志向は、いかなる社会体制下でも人間革命をなしうる「人間」がいるかぎり平和で幸福な社会は実現できる、との信念に支えられている。トインビーとの対談の中で、池田は「君主制にせよ独裁制にせよ、制度自体はすべて権力に関係する者の姿勢如何で、善にもなれば悪にもなる」²⁸と述べている。人間革命論は一つのイデオロギーではない。それは、あらゆるイデオロギーを世界人類の幸福のために生かしゆく、生命の存在そのものの根拠力を信奉する思想、言い換えるなら生命的存在論なのである。

一人の人間革命は万人の人間革命を呼び起こすと、池田は言う。一人の人間革命によって顕現される大きな自己は、その宇宙的な存在の広がりゆえに縁ある人々、最終的には全人類の業に善の影響を与え、その人間革命を促さずにはおかない。この考え方からは、真正面から布教活動ばかり行わなくても、人間同士の友好を深めることで人間革命の輪を広げていけるといふ姿勢が生じてこよう。

したがって、池田は、宗教活動の傍ら、世界平和を目指して各国の政治家、文化人、学者等と積極的に会見を行い、

人類的課題について様々に対談を重ねてきた。彼は脱イデオロギーのヒューマニストとして、冷戦時代に東西両陣営の中心的指導者と会うなど、現在までに世界五四か国・地域を歴訪して対話を行ってきた。

ダライ・ラマは、政治的な非暴力闘争を行う中で共産主義のイデオロギーを批判し、度々国際政治の緊張を作り出してきた。これに対し池田は、イデオロギーの如何を問わず世界中の指導者たちと友好を深め、分断された世界を結び合わせようとする。彼の対話の仕方は、対決的でもなければ妥協的でもなく、あくまで人間と人間の共感に基づこうとするものである。創価学会では、これを人間主義の対話と称している。

しかしながら、脱イデオロギー的な人間主義の対話外交は、一面では政治的信念に欠けているようにもみえ、この点がしばしば批判の俎上にのせられてきた。そもそも、大規模な核戦争が起きてしまえば、精神的次元からの平和行動の積み重ねも烏有に帰すであろう。そこで池田も、地球的な諸問題に関しては積極的に政治的次元にかかわり、国連中心主義に立ちながら、²⁹核兵器の廃絶や地球環境の保護を訴える政策提言を頻繁に行っている。

なお、日本における創価学会は政党を作ったために、一方では「宗教者なのに、精神的次元に専念していない」と

非難され³⁰、他方では「公明党の政策はご都合主義的だ」と揶揄されることがままある。創価学会が公明党を支援する意義はどこにあるのか。公明党は本来にイデオロギー的理想を持たなくてよいのか。これらの疑問に対し、創価学会は今、より説得力のある回答を示す必要に迫られている。

結論

今日、公共的責任を担おうとする仏教者たちは、「無我」を自己の消滅とは考えていない。彼らは無我を縁起の視点から捉えることによって他者と相互依存する自己を肯定し、そこから仏教的な責任の主体を自覚する。

現代のタイには、「開発僧」と呼ばれる上座部仏教(Theravada Buddhism)の僧たちがいる。彼らは、原始仏教に立ち返って経済至上主義的なタイの近代化の流れを批判し、縁起の理法に基づく共生社会の理想を唱えつつ、タイの各地域で内発的發展(endogenous development)の指導者として活躍している。しかしながら、タイの開発僧たちが真にグローバルな責任感を持って発言し、行動しているとは言いがたい。深刻な国際紛争や地球的規模で起きている環境破壊、貧困、格差、人種差別等の人類的課題に対し、彼らが主導的な役割を引き受けようとする姿は、残念ながらあまりみられない。彼らの自覚は(無我≡縁起

≡社会的自己)のレベルにとどまる。

他方、無限の利他を掲げる大乘仏教の伝統に立脚して(無我≡縁起≡宇宙的自己)の仏教を唱えるのが、小論で取り上げた三人の地球仏教者たちである。彼らは、(私という宇宙)の視座から地球全体に対する責任感を持ち、内なる平和に基づく非暴力世界の構築を願って行動する。また彼らは皆、自らが戦争や紛争の被害者であり、それゆえに血肉化された反戦平和主義の信念を形成している。

もつとも、彼らの世界平和へのアプローチは必ずしも一様ではない。内なる平和をとまなう非暴力主義を主張する点は、三人とも同じである。しかし、チベット亡命政府の指導者だったダライ・ラマは積極的に政治的領域にかかわり、ティク・ナット・ハンは社会奉仕や抗議行動を好み、池田大作は「宇宙的ヒューマニズム」を標榜しつつイデオロギーを超えた交流と国連支援に熱心である。どのアプローチが最も成功するのか。それを知るには歴史の審判を待つしかない。

ダライ・ラマは、不殺生の仏教的信念を政治的次元に持ち込むことで世界的な賞賛を浴びたが、その攻撃的な政治的態度によって反対勢力と友好的に対話する道を閉ざしている感がある。愛に貫かれたティク・ナット・ハン思想と行動は、人類の良心に呼びかけてやまないが、その崇高

さゆえに大衆性や人命尊重の精神に欠ける嫌いがある。池田大作の脱イデオロギー的な平和行動は分断された世界を結び合わせる力となっているが、逆にその脱イデオロギー性が政治的次元で様々な誤解を生む結果となっている。

また、三人の布教態度も異なりを見せている。チベット中観派の難解な理論を欧米の知識人のために噛み砕いて解説し、現代文明の諸問題ともリンクさせるダライ・ラマは、「仏教の現代化」を試みたといえるだろう。本来は深淵な悟りの境地を目指す仏教の瞑想修行を一般的な心のエクササイズに仕立て上げ、瞑想の日常生活化を追求するティク・ナット・ハンは、「仏教の非仏教化」を推進している。運動からの人間の自立を意味する人間革命を提唱し、大衆性と利他性を持った教義で社会変革に熱心に取り組む池田大作は、「仏教の社会化」をはかってきたと考えられる。

世界平和へのアプローチ、現代社会とのかかわり方、この両面において、「私という宇宙」を唱える仏教者たちの真価は、まさにこれから問われていくことになるだろう。

〈注〉

- 1 中村元訳『ブツダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年、六三頁。
- 2 同右、九七頁。
- 3 ダライ・ラマ、木村肥佐男訳『チベット わが祖国』中公文庫、二〇〇一年（改版）、一三五頁。
- 4 同右。
- 5 同右、一八九頁。
- 6 同右、一九〇頁。
- 7 ダライ・ラマ、塩原道緒訳『世界平和のために』角川春樹事務所、二〇〇八年、一一頁。
- 8 ダライ・ラマ、三浦順子訳『ダライ・ラマ 愛と非暴力』春秋社、一九九〇年、一二二頁。
- 9 同右、一二五頁。
- 10 ナーガールジュナ、三枝充憲訳『中論（下）』レグルス文庫、一九八四年、六五二頁。
- 11 ダライ・ラマ、マリア・リンチェン訳『ダライ・ラマの『中論』講義 第18・24・26章』大蔵出版、二〇一〇年、二〇二、二〇七頁。
- 12 前掲書、ダライ・ラマ、塩原訳『世界平和のために』一八頁。
- 13 テイク・ナット・ハン、塩原通緒著『あなたに平和が訪れる 禅の生活のすすめ』アスペクト、二〇〇五年、二四九頁。
- 14 テイク・ナット・ハン、棚橋一晃訳『仏の教え ビーイン・グ・ピース ほほえみが人を生かす』中公文庫、一九九九年、一〇一頁。

- 15 同右、一四三頁。
- 16 同右、一五八頁。
- 17 例えば、その著『平和はここに始まる』において、ナット・ハンの中東問題の解決のために「パレスチナ人の一グループが集まって、どこか目立つ場所、例えばニューヨークかパリで、断食を実行したらどうか」と提案し、断食による非暴力的抵抗を勧めよう（Thich Nhat Hanh, *Peace Begins Here: Palestinians and Israelis Listening to Each Other* [Berkeley, CA: Parallax Press, 2004], p. 114）。
- 18 前掲書、ティク・ナット・ハン、塩原訳『あなたに平和が訪れる 禅的生活のすすめ』三九～四〇頁。
- 19 同右、三〇～三一頁。
- 20 前掲書、グライ・ラマ、塩原訳『世界平和のために』五九頁。
- 21 前掲書、ティク・ナット・ハン、塩原訳『あなたに平和が訪れる 禅的生活のすすめ』一四三頁。
- 22 同右、一四五～一四六頁。
- 23 創価学会公式ウェブサイト「SOKAnet」(<http://www.sokanet.jp/cgi/gaiyoh.htm>)。
- 24 『池田大作全集』第一四四巻、聖教新聞社、二〇一二年、一七～一八頁。
- 25 『池田大作全集』第三巻、聖教新聞社、一九九一年、六三二頁。
- 26 同右、五三九頁。
- 27 具体的には、朝夕の二回、自宅に安置した曼荼羅本尊に向かって『法華経』の要品を五分程読誦し、後は好きなだけ「南

- 無妙法蓮華経」の題目を唱えることが基本的な修行となる。
- 28 前掲書『池田大作全集』第三巻、四〇六頁。
- 29 国連中心主義に立つことは、政治的次元にやむを得ず踏み込んだ池田が、その脱イデオロギー性を堅持し続けるために必要不可欠であったと考えられよう。
- 30 日本国内では、創価学会を支持母体とする公明党の存在に関して、「政教一致」ではないか、との批判の声がよく聞かれる。しかし、創価学会の社会理想に基づけば、彼らの政治参加は、共生の仏教的エートスを社会に広げる試みの一つにすぎない。それは、宗教的理念とつながっているが宗教活動ではない。公明党が結党されてから、ほぼ五年が経過した。その間、彼らが仏教的な戒律を条例化しようとしたり、政治権力を用いて他宗教の布教を制限しようとしたり、といった動きは、まったくみられなかった。創価学会の政治参加とは、あくまで倫理的に政治にかかわることであった。彼らが初期に提唱した「王仏冥合」の理念も、倫理的な政治へのかかわりを意味したと考えてよい。
- 創価学会員には、世界平和とを願う民衆の代表として自分たちが政治に参加するのだ、との意識が強い。ところが反対勢力の側は、創価学会が実際には公明党を布教の手段にしている、と考える。かくして、両者の間には摩擦が絶えないわけである。

発表論文③ 儒家思想での「私」と「私たち」

東日本国際大学名誉教授
儒学文化研究所所長 徐 垆遙

〈要旨〉

人類という言葉は、初めから生物学的に人間を独立的に分類してきた言葉である。人間という言葉は、天地人の三才思想において人間社会を意味する天下世界と地上世界と一緒に使われた用語である。天地自然と天地の間で暮らしている人間は、結局同じであるという天人合一の表現から見れば、天は大宇宙であり、人は小宇宙である。言い換えれば、一つの似た者同士である宇宙として、天地は「保合太和」（周易）し、人類は「執中致和」（中庸）し、一如終始で誠道に一貫する存在だという。従って、宇宙と人間は独自的に運行、流行、交流するのではなく、万物万象の大和合を前提にしているのである。

人間は動物界の中で共同生活を営むことで、現在まで生き残ることができた。

顔淵が、何が仁なのか訊いたら、孔子が述べた。「自

己を団束（約束）自制し言語と行動が礼（待接）に合うようにすることがまさに仁だ。一日同じく自分を団束し、言行が礼儀の全てに合うならば、天下も仁に帰依するであろう。仁徳を修養することは、全的に自身によるものであり、他の人に頼るとは言えない」（『論語』、顔淵）。

「私」という存在は自己と他人を分別する意識から出た言葉であり、「私たち」という存在は自他を結び共にする共同体の意識から出た言葉だ。克己の体、己は肉身の私欲の塊を言うのであり、自他が調和し一つの心になるのが仁である。為仁の仁の字は、人を反復して書いた文字として人人の複数形である人々の群れ（衆）ではなく、自分と他人が和合する一体型での私たちだと解釈できる。私たちの結束を妨害することは、自他の間での群れとしての利欲と欲心であり、互いが和合することでは物足りない怨望である。

仲弓が、何が仁なのかと訊いたとき、孔子は述べた。「門出において貴賓を接待するように、民を使って大きな祭祀を敬い迎えるようにするのだ。自分自身が望まない事を他人に無理やりさせてはいけない。そうすれば国家官吏の生活では怨恨がなくなり、家族の生活でも怨恨がなくなるだろう」（上同）。

ここで言ったことは、一は「敬慎」であり、二は「恕道」であり、三は「天怨」としての仁の外的な作用だ。自他の人間関係を処理することは、自我の内在的な善処を強調することだ。

このように私と私たちという分別心は人間の欲心から生まれるもので、養心において寡欲を最善とし、自他が人間性により待対関係を維持すべきである。

キーワード…自我、仁思想、和諧、公平、待対関係、

孝悌忠信

1. 緒言

私は人であり、私たちは人間である。私と私たちという観念には、人という存在を理解するために国という概念が必要であり、人が生きていくためには私たちという概念が切実である。人間社会は人と人との出会いにより日常生活

を生きていく時空だ。人類は生命を保護し生活を維持するために、自給自足のための生存方式で組織的な社会を構成し、協力してきた。人間社会は一人で生きていくことはできない。誰かとペアになり生きていく。宇宙の全ての生命体が陰陽待対で群生しているように、人は男女の中で一方に生まれ協力しながら生きていく。乾坤はまさに二種類の対立的矛盾であり相互統一だ。その後に変化し、産出し、万物を生成する陰陽の対立と統一は、全ての事物の始終である。人間社会では男女は夫婦としてペアとなり生きていく。私とという生命体は他人と共に私たちという共同生活体を作り生きていく。私という個人を指し私たちという社会共同体をいう。私たちとは個人個人が互いに出会い生きていく社会であり、個人は社会の一構成員である。つまり人とは、考え言語を使用し、道具を作り使う社会を作る動物であると言える。普遍的に人と同じく使われる用語の人間とは、本来人が生きる社会という名詞だ。人間社会、人間万事などの略語として使われるのがその例だ。

私^レは第一人称の代名詞だ。私の独自の存在を指す。あなた^レは第二人称代名詞として私と相対になる存在だ。しかし第三人称代名詞は彼^レではなく私^レたちが妥当である。私たちは複数一人称代名詞として人という範疇の中で、私とあなた^レとしてそれを全て内包する概念である。

人という名称には、その使い方により様々な名詞が派生する。人類、人物、人品、人性、人格、為人（人になる）、人、人世などだ。儒家の經典は人文学の宝庫だ。それは聖賢の道（御言葉、立言）として人間社会の人間万事に関する格言が載っている。言い換えれば、人間事の全ての道理である人道と自然に関する天道を対比し、人倫と日用の道（方法）を教える御言葉である。人類とは人間関係の出会いであり、日用は日常での生活である。また人類は出会いの代称になる関係であり倫理だ。人類は私と他人が出会い、私と社会の出会いに拡大していく。まず私自身を理解しなければならぬ。それが修身であり、修斉治平に拡散していく。人体は心体と身体が直立歩行する立体的構造を作る。人体が直立する存在であるため心体もやはり直心であり、人の心の基盤も徳（直）だと言う。天が私に徳を与えたので、人の自然な欲に戻るのではなく、日月公平に天が明らかにしているように、人は人を互いに大切にすることを公平心が必要だ。こうした徳の概念は孔子時代になってからは克己復礼することが仁愛という概念に、孟子になってからは仁義として具体的に実践的な現実的な徳目として表現された。顔淵は自愛する人物だ。愛己は自分だけを大切にすることであり、愛人は出会いを大切にすること。自愛は人の本心として自他が互いを大切にすることである。

2. 人間社会

人が生きる生命の本質とはまさに正直であり、正直がな
く生きるとは、意外な幸運の和を逃すだけだ」という言
及も、正直こそが人の普遍的な徳目だとの考えからであ
る。このように人の心身は対称構造で互いに似ているとい
う意味だ。人倫とは他でもなく、互いの情緒を分け人生を
歩む実践の秩序だ。徳を分け与えるとは、物質的な助けば
かりでなく精神的にその人を知ることである、知人のこと
である。まさに知己である者が、私を知らずとも怨望しな
いことが君子らしいのである。私と他人の出会いが少し食
い違ったために仲違いすることは残念な怨望である。その
怨望は、互いを知ろうとしない心から生まれるものである。
論語には次の言葉がある。

葉公が私たちの村には羊を盗んだ親を告発した息子
がいたと言ったが、孔子が答えて言った。私たちが
村の正直な人はそれとは違います。親は息子のために
隠してあげ息子は親のために隠してあげます。正直と
はその間にあるものです。私たちが普通に人之常情
として、自分の心に背き親を告発するのは正直な人
ではない。

このように父子間にも双方に授け受けるという情感の分かち合いが重要である。

〃父母に間違いがあれば温和な顔で優しい声でお話する。それでも戒めが聞き入れられなければ、もつと丁寧に孝行をし、父母が喜んだ時にもう一度お話をする。喜ばなくても父母が過ちを犯すのと何回も戒めを言うのとはどちらが良いのか?〃正直で怨望を還し、恩徳で恩徳に還さなければならぬ。孔子が述べる道徳心の実徳目はその処置と状況により具体的に集中し施行する時中之道の発露である。父子間の親愛である孝道も、双方の実徳目である父慈子孝をいう。

父母の喪は三年喪という。これは子息は生まれて三年間は父母の胸に抱かれ、それから離れる感謝に対する報恩である。このように愛を分けることにおいて、一方的な孝道だけを強要するのではない。

人間の自然性を徳として解けるのであれば、その徳は他人を考へることのできる社会性として解釈できる。愛とは私と他人の出会いで起きる情感である。愛理とは私とあなただけの倫理関係の愛であり、大切にしよう双方が授け受ける倫理だ。上下縦横前後の立体的な生活環境から、具体的に現実的な愛理の徳目として仁愛の塊を割って見れば、孝(親愛)、悌(友愛)、慈(汎愛)、忠信などの道徳情感である。

人間関係は平面的な対象関係ではなく、縦横の立体的な対関係として相互に包み込み抱き合うことが、まさに仁愛の愛理であるためだ。

3. 私の社会性と私たちの公平性

仁愛を分ける人間事は私に依るのである。天下は人間双方の社会を言い、国家は規模により自称する共同体だ。〃人々は全て口で天下国家を恒言する。天下の基礎は国であり、国の基本は家庭であり、そして家庭の基本はまさに私自身である。人類社会の組織構造の中で私自身が基本になる。従って自分を理解することが社会を理解することの基礎になる。社会を生きる上での対人関係も私自身の道徳心が大切だ。他人と自分が付き合う上で大切な社交性も、相手を認めることから始まる。個人と社会の人間関係は私の社会性と私たちの和諧性の合一から起きる。私の社会性は恭敬心だ。私に与えられた社会性は隣人を思う仁愛心だ。こうした敬意はまさに心にある徳性であり仁愛である。私と他人は互いに異なる他人ではなく、互いに似ている隣人だ。隣人とは善隣関係を維持していく。自分の心身を整えることである修己、修身を、自分に天賦的に与えられた敬思想を通して行うならば、隣人を平安にしてあげられ、そして万人が平安に生きられるようにできる。

自分の客観化は相手である隣人に現れる。自分を愛することとは、忠として己を尽くすことだと言う。

孔子の忠恕之道は人と人との間の関係を処理する一般原則を言う。忠の具体化は他人と付き合う上で自分の真を尽くすことであり、対人する上で忠告することであり、日常では言語を忠信に使い、行動を篤敬にすることである。恕の具体化は〈大学〉で述べる「契矩之道」である。上が嫌がることを下の人間にさせるのではなく、先輩として嫌いなことを先輩に先にさせるのではなく、後輩として嫌いなことを先輩に先にさせるのではなく、左に嫌いな人がいるから右の人と付き合うのではない。このように上下、左右、前後などの立体的関係の中から相互両方の私と隣人が和諧をなす方針である。

私とは誰を言い、私たちとは誰らを指すのかという問いへの答えは、人であるということである。人が生きていく人道は人から遠くなく、人はその人道を広くする能力を持つているが、それが仁徳であり、他人に自分のことのように関心を抱く社会性である。自分に忠実ならば隣人から信義を得られ、一緒に生きていくことができる。社会性の実践はまさに「私自身がされたくないことを他人にしないことである」という格言によるのである。これが私を通し

て他人を理解する恕道である。

私と私たちという概念は、両方も人という範疇に入る。具体的に細分化すれば、自分自身だけを指す対自的私、絶対的な自我と自分とは異なる人を指す対他的な相対的自我になる他人ではなく、私たちの隣人になる侍対的自我に区分される。従って自我が善隣関係を維持するためには、人間関係の徳目としての孝悌忠信を述べるのであり、それはまさに人間社会を意味するのである。言い換えれば、主観的な私自身と客観的なあなたである他人が、分別なく自我が対象の平等なペアになり普遍的な人類になることが、私たち人間である。

人間個人は組織社会で協力する他人への配慮を有している。自分自身のために行動する主観的な自我は生命を維持する自分自身の絶対自我だ。自分よりも他人のために行動する客観的な自我は、他人と自分が生活する侍対自己であり、私と他人の共生のために行動する反観化された自我は、私たちの隣人と共に生きる侍対自我である。

孔孟の天人合一の見地から見れば、あなたと私が合一する次元での実践行動の徳目は仁義であり、荀子の天人之分の観点から見れば、あなたと私の独自の個性を認め合一される私たちという礼法が要請させるのである。

人間の生活実践の行動は、自然と人間の人間との和解関

係の中から起きる。個人は私として存在しているが、孤立的な存在として生きるのではなく、他人との集団関係の中に存在しているという意味から、社会共同体の組織社会を形成しており、いわゆる社会的動物だという。そればかりでなく、人類は人間としての価値を形成して生きる文化的動物だ。人間の道德社会は人間だけが分かる価値哲学的な文化社会だ。そうした意味から儒家思想では礼楽文化を強調している。それは人の出会いは私たちの分け与えが基本になっており、均平な社会的分配が起き、双方の均衡感覚が取れた生き方をするための社会制度にするためだ。

人は和睦しなければ何もできない。社会を離れた個人には存在も何の意味も価値もない。儒家思想における理想的な社会とは、個人の自分自身だけのための自私ではなく、天下の社会分配を公平に行い、各自の分數に合うように生きる大同の社会だ。それは人間社会の和睦が、謙遜して他人のために行動することが大同であるとされているからである。それは分配経済の原則でもある。

孔子は、民は貯金を心配するのではなく不均衡を心配するのであり、貧乏を心配するのではなく不安の心配している」と述べた。《周易》謙卦に「たぐさんある所から少ない所に補充し、計りを正しく行えば平等な分配になる」という言葉がある。このように平等な分配が平和な社会を

作る。一方、道德社会における「君子は義を土台にして礼を行い、謙遜して表せば信義として完成する」とは、他人のために行うということである。

国という存在の中で、一生を送り、その中で人に出会い私たちになり、様々な関係を形成させながら生きていく。五倫の人間関係の中で、私はその境遇によって子供にもなり父母にもなり、私たちとして生きていく。

4. 結論

私とは生きること自体であり、私たちは人が生きる社会である。その社会とは個人中心ではなく、社会共同体のための生活だ。人間関係の愛理によって道德社会が起り、均衡ある成長の大同社会を作り、人間は仁徳思想の文化的共同体で生活をしている。

人類という言葉は、初めから生物学的に人間を独立的に分類してできた言葉である。人間という用語は、天地人の三才思想から人間社会を意味する天下世界と地上世界と一緒に使われる用語である。天地自然と天地の間に生きる人間は、皆同じだとする天人合一の表現から考えれば、天は大宇宙であり、人は小宇宙である。言い換えれば、一つの似たものである宇宙として、天地は「保合太和」し、人類は「執中致和」（中庸）し、一如終始に誠道に一貫する存

在であるということだ。従って、宇宙と人間は独自の運行、流行、交流するのではなく、万物万象が大和合を前提としているといえる。

人間は動物界の中で共同生活を営むことで現在まで生き残れてこられた。

顔淵が「何が仁であるか」と聞いた時に、孔子は述べた。

『自己を団束（約束）自制し、言語と行動が礼（待接）に合うようにすること、これが仁である。一日、自己を団束自制し言語が礼に全て合うならば、天下も仁に帰依するだろう。仁徳を修養するとは、自分自身によるものであり、他人に頼るものとは言えない』。

『私』という言葉は自己と他人を分別して言う意識から出た言葉であり、『私たち』という言葉は自他を結んで一緒にいるという共同体意識から出た言葉である。克己の体、己は肉親の私欲の塊を言い、自他が和睦し一つの村になることが仁である。為仁の仁の字は、人を反復して書いた文字で、人人の複数形である人々（衆）ではなく、私と他人が相合する立体形としての私たちと説くことができる。私たちの結束を妨害することは、自他の間の利欲と欲心であり、互いの和解を妨害することは怨望である。

仲弓が何が仁であるかと聞いた時に、孔子が述べた。『出門する時に貴賓を接待するようにし、民を働かせる時も大

きな祭祀を敬って行うようにすることだ。自分自身がしようと思わないことを他人にさせてはいけない。国家の官僚の生活でも、怨恨をなくさねばならず家族の生活でも怨恨をなくさねばならない』。（同右）

ここで言うことは、一は敬慎であり、二は怨望であり、三は無怨としての仁の外的な作用だ。自他の人間関係を処理することは、自我の内在的な善処を強調することである。このように私と私たちという言葉は、分別心は人間の欲心から出るものであり、養心において寡欲を最善とし、自他が人間性により対関係維持しなければならない。

〈参考文献〉

- 『易經』
- 『論語』
- 『大學』
- 『中庸』
- 『孔子家語』
- 『原儒』熊十力著、史地教育出版社、一九七四年、臺灣。
- 『生生和諧 重讀孔子』李翔海著、四川人民出版社、一九九六年、中國、四川。

徐珂遙、『儒教共同體と人間的環境』、儒教文化研究、第19輯、서울。

発表論文④ 先秦社会における「忠」思想の形成と展開

儒学文化研究所主任研究員
東洋思想研究所研究員

城 山 陽 宣

序言

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

近代に入っても、それは変わることはなかった。しかし、西洋学術の流入によって、思想の淵源を徹底的に追究する疑古の思潮が形成され、それが学术界の中心を占めるに至り、我が国では、津田左右吉、高田真治、濱口富士雄氏らが、「忠」思想に関わる重要な論考を発表した²。これらの研究は、「忠」思想の特質の一部分の解明に資すること大であったが、「忠」思想の形成については、巨視的な観点か

ら俯瞰したとは言い難く、一面的な答えを導き出すにとどまっていたと見受けられよう。

では何故、諸先学は「忠がいかにして形成されたのか」の答えを導くことができなかったのであろうか。その理由としては、さまざまな要因が考えられようが³、とりわけ、先秦期の伝世文献の絶対的な不足が、その第一の理由として挙げられるであろう。つまり、これまでは資料的な制約のために、「忠」の思想の具体的な形成と展開を示すことができなかったのである。

ところが、一九九三年に中国湖北省荆門市郭店村から出土した、いわゆる『郭店楚墓竹簡』中の新資料群により、こうした状況が一変したと述べても過言ではあるまい⁴。

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

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

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

また、政治思想化された「忠」思想には、為政者たる君子とその統治の対象である民との間の結合を意図したものも存在することが、伝世文献からだけでなく、郭店楚簡『忠信之道』などの新出土文献からも、うかがえるのである⁷⁾。このように、これらの資料は、先秦期の徳目「忠」が、社会を結ぶ紐帯であったことを示すものである。マルセル・グラネ、小島祐馬らが、社会学による方法論を古代中国研究に応用し、大いに成果を挙げたのは周知の通りであるが、これまで社会学の側面より「忠」思想を検証を加えた論考は非常に少なく、とりわけ先秦社会における紐帯「忠」の縦関係・横関係への論及は未だに為されていないのが現状

である。

そこで本稿では、まず、これまで漠然としていた伝世文献における「忠」の基本的特質に再検証を加える。次いで、中山王錯彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を取り上げ、先秦期において社会を結ぶ紐帯であった「忠」が、どのように形成・展開していくのかを検討することによって、先秦社会における共生思想「忠」の特質の究明を目指すこととしたい。

1. 伝世文献上の「忠」

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

まず、これまでの「忠」思想の研究における最も悩ましい問題として、資料の時代性の確定の問題を挙げぬわけにはゆくまい。なぜなら、甲骨文では、今まで出土例がないため、除外して考えても良いであろうが、金文については、紀元前三〇九・三〇八年の銘文を刻まれた中山王錯方壺・大鼎が、最も早期の出土例であり⁸⁾、これが現行本『論語』の原篇より先行するのかが、判断が分かれるためである。『論語』について、現在、多くの研究者は、『論語』の内容の

大部分を、七十子の時代のものと見なしており、それによるならば「忠」についての文献資料が『論語』を嚆矢とするのは、とりあえず、異論のないところであろう。

以下、『論語』における「忠」を抜粋して、説明を加えてゆきたい。

- ① 曾子曰わく、吾れ日に三たび吾が身を省る。人の爲に謀りて忠ならざるか。朋友と交わりて信ならざるか。習わざるを傳うるか。(學而第一)
- ② 子曰わく、君子重からざれば則ち威あらず。學べば則ち固ならず。忠信を主とし、己れに如かざる者を友とするなかれ、過てば則ち改むるに憚ること勿かれ。(學而第一)
- ③ 子曰わく、十室の邑、必ず忠信丘が如き者有らん。丘の學を好むに如かざるなり。(公冶長第五)
- ④ 子四つを以て教う、文、行、忠、信なり。(述而第七)
- ⑤ 子曰わく、忠信を主として義に徙るは、徳を崇くするなり。(顔淵第十二)
- ⑥ 子張行を問う。子曰わく、言忠信、行篤敬なれば、蠻貊の邦と雖ども行なわれん。言忠信ならず、行篤敬ならざれば、州里と雖ども行なわれんや。(衛靈公第十五)

⑦ 季康子問う。民をして敬忠にして以て勤ましむるは、之れを如何。子曰く、之れに臨むに莊を以てすれば則ち敬。孝慈なれば則ち忠。(爲政第二)

⑧ 曾子曰わく、夫子の道は、忠恕のみ。(里仁第四)

⑨ 定公問う、君臣を使い、臣君に事うること、之れを如何。孔子對えて曰わく、君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うること忠を以てす。(八佾第三)

⑩ 子張政を問う。子曰わく、之を居きて倦むこと無く、之を行なうには忠を以てす。(顔淵第十二)

⑪ 子貢友を問う。子曰わく、忠も告げて善もて之れを道く。(顔淵第十二)

⑫ 樊遲仁を問う。子曰わく、居處は恭、事を執りて敬、人と交わりて忠なれ。(子路第十三)

⑬ 子曰わく、之れを愛す、能く勞うこと勿からんや。忠なり、能く誨うること勿からんや。(憲問第十四)

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

一見して理解されるように、『論語』における「忠」は、その多くが個人関係を論じたものである。また、文①から⑥までにあるように、「忠」は「信」とともに説明されており、それが『論語』の用例のなかで約過半数を占めている。

つまり、『論語』における「忠」を明らかにするためには、まず、「忠」と「信」との特性を理解し、その関連性を検証する必要があるのではなからうか。

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

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

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

「信」については、加藤氏は、字形は「言に従い人の声」の形聲字であるといい、字義は「嘘を言わぬ意」であるという。また、藤堂氏は「スラスラと進むような、いつわり

のない言行のこと」という。つまり「信」は「うそを言わない」意に解釋される。

このように「忠」「信」の原義からは、「忠—まごころを盡くす」、「信—うそを言わない」の兩者の「盡くす」、「言わない」ことが、己れから相手に向かって発せられているものと漠然とは意識されるであらう。

これらの徳目の方向性について、武内義雄氏の意見に興味深いものがある。武内氏は、学而篇の文①を引いて「忠は自己の心に謀りて欺かない意であり、信は人の字と言の字とを組み合せた文字で他人に約束した言をたがへぬ意である。前者は主観を内省して如何にすることが道徳的であるかを直覚することであり、後者は他人に對して如何にふるべきかを教へたものである。……マコトの精神が内に向つて動くときは忠であり、外に向て働くときは信である」と述べている。「忠」についてのみ「主観を内省して」と曾子が三者に意図した内省を当てはめるのは、やや我田引水の嫌いがあるであらうが、「忠」「信」それぞれに方向性があることを明確に指摘した主旨は、やはり尊重すべきであらう。

本章の文①で検討したように、「忠」「信」は、ともに主体より相手に向かってしていることは、右の古義の研究からも推定されたが、次に、「忠」と「信」との関係をどのよう

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

しかし、「敬」は、『説文解字』に「肅なり」というように「つしむ」意であり、文⑦⑫⑭にあるように「事（しごと）」に従事する際に採るべき徳行とされる。「忠」については、文⑫⑭にあるように、個人の關係において使用されていたものである。つまり、この二つの徳が適用される状況・場所とは異なることには注意が必要である。同様に文⑦においても、君子が民に臨むに、「莊」ならば「敬―つしまれ」、「孝慈」ならば「忠―まごころを盡くされる」のである。「敬」と「忠」、それぞれが兩行する徳を異にしている。

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

そこで、文①を再度検証してみよう。「人の爲に謀りて忠ならざるか」とは、君子たる己れが、すべての「人」に對して「まごころを盡くす」ことであり、對象とされる相手は、すべての人である。「朋友と交わりて信ならざるか」

とは、「朋友」に對して「うそをいわない」ことであり、その対象となる相手は、朋友に限定されている。おそらく、この二句の間には、ある段階・差違が存在する。

それを端的に表すのは、この対象とされる「人」と「朋友」との間にある差異である。一般的に「人」は、性三品の全ての人を指し、「朋友」とは性上の人、賢人を指すと考えられる¹⁾。よって、君子は「人」に「まごころを盡く」しても、必ずしも、見返りがあるのではない。「人」には上・中・下の三品があり、性上の人からは、当然「まごころ」に對する返礼が期待できようが、性中・下の人からは、必ずしも、それが期待できるとは考えられない。そうではあるが、君子たるものは、すべての「人」に「まごころを盡くす」ことを忘れてはならないのであり、曾子の真意はここにあると考えられるであろう。

つまり、君子・賢人である「朋友」は、必然的に、己れが全ての人に對して「忠―まごころをつくす」と同時に、「朋友」は、己れに「忠―まごころを盡く」して、同時に「朋友」は、己れに「忠―まごころを盡く」して、以前から、朋友が己れに「信―うそを言わない」以前から、朋友が己れに「忠―まごころを盡く」して、以前から、朋友が己れに「信―うそを言わない」でもって朋友に返すという両者の關係を見てとることができるとであろう。このように、己

れと朋友の間には、「忠」と「信」が両行する関係が発見されるのである。

文①の「忠」と「信」の関係についてまとめよう。子路篇に「朋友には切切偲偲す」というように、己れの内面より「忠」まごころを盡くすことを、朋友に向かって発す。朋友は「まごころ」でそれを受け止め、「信」うそを言わない」でもって返す。また、己れが朋友より「忠」を受ければ、「信」でもって返礼し、それに朋友は「忠」でもって返す。つまり、この「忠」「信」からは、人間の関係を内と外（我と彼）より捉えた両行的、双方向な一対の概念を構成することが理解されるのである。この「忠」「信」が密接に両行する個人関係こそ、その最も重要な特性であり、「忠」「信」の二者が多く連ねて用いられている原因と推定されるのであろう¹²。

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

『論語』より前に「忠」に関する資料が存在しないことは先に述べたが、その理由としては、それ以前に「忠」の文字、概念が存在しなかったのか、あるいは文献資料の保存上の

問題から残っていないだけなのか、今のところ確かめようがない。しかし、これら多数の例から分かるのとおり、「忠信」の概念が普遍的意味合いを有するのならば、それをある程度、遡った時代においても、同じような意味合いであったと考えるのが、ごく自然であろう。つまり、「忠信」は原篇『論語』成立のかなり前から、横方向の個人関係を構築する道徳概念として、普遍的に定着していたことが、これらの資料から読み取れるのである。

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

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

また、文⑥には「言忠信、行篤敬なれば、…」というように、君子が民に「忠信」で臨む必要を主張しているようだが、ここでも、右に検討したように「忠信」が、為政者たる君子と民との間に両行しなければ、民より信頼を勝ちえず、「忠信」思想は、君子と民、つまり個人と社会の間にはつきりとうかがえるのである。そして、これらは文⑩にもあるように、明らかに政治思想化された「忠」思想の端緒といえるものであろう。

次に、文⑨の『論語』八佾篇に見える「忠」について。「君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うることを忠を以てす」とは、君主は臣下に「禮」で對するかわりに、臣下は君主に「忠」でこたえるというものであり、明らかに、『孝經』にいう縦方向の君臣關係、つまり、一身を危くして上に奉ずる―「忠臣」に代表される「忠」思想に近接している。これは、右に検討したものと根本的に異なり、臣下が君主に忠を尽くすものと見受けられる¹⁴。

以上のように、『論語』における「忠」思想は、横方向の個人關係を論じたもの、社会の中で忠が縦・横關係なく両行するもの、そして、臣下が君主に忠を尽くす關係のもと、大まかに三種にわけることができる。次章では、臣下が君主に忠を尽くす「忠臣」思想について、新出土文献から検証を行うこととしたい。

2. 「忠臣」の誕生―中山王錯方壺・円鼎の「忠」

一九七四年から一九七八年にかけて、河北省平山県の三汲公社の発掘作業において、戦国時代の中山国都靈寿城址の城外の西北に位置する第一号墓から、三つの青銅彝器が出土した。彝器には、多くの文字が刻まれており、経書や諸子を引いた内容の豊かさ、正確な年代（前三〇八・三〇九年）が記されていたことから注目を集め、すでに多数の論考が発表されてきている¹⁵。

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

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

○維十四年、中山王錯命相邦、擇燕吉金、鑄爲彝壺（維れ十四年、中山王錯相邦の調に命じ、燕の吉金を擇び、鑄して彝壺を爲らしむ）。

○天不敦其有願、使得賢才良佐、以補相厥身。余知其忠信也、而專任之邦。是以遊夕飲、罔有遽惕。調竭志盡忠、以佐右厥辟不貳其心（天は其の願い有るを敦わず、賢才良佐なる調を得て、以て厥の身を輔けしむ。余は其の忠信を知りて、之に邦を專任す。是を以て遊夕飲し、遽惕有るなし。調は志を竭し忠を盡し、以て厥の辟を佐右けて、其の心を貳にせず）。

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

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

○寡人聞之、事少如長、事愚如智。此易言而難行也。非信與忠¹⁶、其誰能之。其誰能之。唯吾老調寔克行之（寡人之を聞けり、少きに事うる事長の如くし、愚に事うる事智の如くせよ、と。此れ言い易きも行い難きなり。恁（信）と忠に非ざるよりは、其れ誰れか之れを能くせん。其れ誰れか之れを能くせん。唯だ吾が老調のみ寔に克く之れを行なう）。（中山王錯円鼎・鐵足大鼎）

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

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

上位にあるためである。

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

それを端的に表わすのが、「少きに事うること長の如くし、愚に事うること知の如くせよ」という文であろう。ここでは、王がいかなる資質であろうと、「忠臣」たるもの、王を補佐しなければならないことを主張している。まさしく、天の秩序とは、賢愚に関わりなく、絶対的に固定化された不変なものである。

そして、ここでの方法論は、従来の秩序の守護を願う王が、天の権威のもとに、実力者である司馬闕を天より降された「忠臣」と規定し、彼を臣下の身分にとどまらせることを意図したものであろう。したがって、ここでいう「忠臣」とは、王の絶対的な権威を守るため、実力者を「忠臣」

の地位に封じ込めておくことに他ならない。つまり、中山王錯は、天の権威に守護された中山の秩序を永続のものとするために、天の権威を「忠臣」の属性として規定し、臣下を「忠臣」として、その自己実現を抑制してゆくものと試みたのである。

ここで、思い起こされるのが、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想である。湯淺邦弘氏は、『魯穆公問子思』の「忠臣」と「諫諍」との関係が、『孟子』『墨子』『晏子春秋』などの伝世文獻にも見られることに注目、『魯穆公問子思』において、子思が規定する「忠臣」とは、『論語』における「忠」の觀念を政治思想化し、「忠」とは別概念と意識されてきた「諫諍」を忠臣の属性として明確に規定することによって、「忠臣」たる思想家が自己実現を果たして行く道を開く」と指摘されていた¹⁷。

このふたつの「忠臣」の思想は、ほぼ年代を同じくする『同時資料』であるが、このように郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想と、中山王錯方壺と円鼎の銘文のそれは、懸絶したものである¹⁸。ともに、臣下が君主に忠を尽くすものでありながらも、『魯穆公問子思』の「忠臣」は、自己実現を果たす存在であるのに対し、中山王錯方壺と円鼎の銘文の「忠臣」は、天の絶対的な権威のもと、王の下に置かれるものとなっているのである。

これらの「忠臣」思想の再定義を通じて、儒家は「忠」思想の新天地を開いてゆき、最終的に『孝經』の理論において結実していったと考えられるのである。

3. 「忠信」の形成と終焉—郭店楚墓竹簡『忠信之道』

一九九三年、湖北省荊門市の郭店一号楚墓から出土した竹簡群、すなわち『郭店楚墓竹簡』からは、数多くの「忠」思想に関わる文献が確認されている¹⁹。その中で、『忠信之道』は、当時の社会における「忠」と「信」がいかなるものかを、これより前のいかなる文献と比較しても詳細に議論しており、また、これ以降「忠信」について、ここまです事細かに述べられた論考が存在しない点からも貴重な文献資料と言えるであろう²⁰。

①01不譌不害、忠之至也。不欺弗知、信之至也。忠積則可親也、信積則可信也。忠02信積而民弗親信者、未之有也。至忠如土、爲物而不發。至信如時、必至而不結。忠人亡03譌、信人不背。君子如此、故不苟生、不背死也。譌らず害わざるは、忠の至りなり。欺かず知らざるは、信の至りなり。忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信すべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり。至忠は土の如く、物を爲して發か

ず。至信は時の如く、必ず至りて結ばれず。忠人は譌ること亡く、信人は背かず。君子は此くの如し、故に苟くも生きず、死に背かざるなり。

②大舊而不渝、忠之至也。陶而睹常者、信04之至也。至忠亡譌、至信不背、夫此之謂此。大忠不説、大信不期。不説而足養者、地也。不期05而可要者、天也。昭天地也者、忠信之謂此。

大いに舊くして渝わらざるは、忠の至りなり。陶くして常を睹るは、信の至りなり。至忠は譌ること亡く、至信は背かずとは、夫れ此れの謂いなり。大忠は説かず、大信は期せず。説かずして養うに足る者は、地なり。期せずして要むべき者は、天なり。天地に昭らかなる者は、忠信の謂いなり。

③口惠而實弗從、君子弗言尔。心疏而貌06親、君子弗申尔。故行而鯖兌民、君子弗由也。三者、忠人弗作、信人弗爲也。忠之爲07道也、百工不楛、而人養皆足。信之爲道也、羣物皆成、而百善皆立。

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

物皆な成りて、百善皆な立つ。

④君子其它也08忠、故恣親溥也。其言尔信、故傳而可受也。忠、仁之實也。信、義之期也。是故古之所09以行蠻貉者、如此也。

君子は其の施すや忠なり、故に恣親せらるること溥きなり。其の言や信なり、故に傳えて受くべきなり。忠は、仁の實なり。信は、義の期なり。是の故に古の蠻貉に行わるる所以の者は、此くの如きなり²¹。

郭店楚簡『忠信之道』は、四つの段落に分けられよう。

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

段落③では、「忠」「信」たる君子ならば、民を善導して、どれだけの治績を挙げられるかが強調され、段落④では、君子が民に臨むに「忠」「信」でありさえすれば、化外の地においてさえ、民を善導できる旨が記され結ばれている。このように「忠信之道」では、民に対する為政者の徳目「忠」「信」の機能をさまざまなたとえを用いて説明しているが、その主要な骨子は、為政者たる君子は、民の信頼を勝ち得

るためには「忠」「信」の徳を身に付けなければならぬこと、そして、君子が身に付けるべき徳には、ランクが設定されて、君子たるもの、「至忠・至信」から「大忠・大信」へと進むべきことが説明されている。

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

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

この動きには、やはり、前章で検討した「忠臣」の「忠」

の影響を見逃すことができない。「忠臣」も「忠信」も『論語』の段階で分化を始めた政治思想であったが、前章で確認したとおり、「忠臣」の「忠」は、君子であり、臣下である思想家に限定されたものとなりつつあった。

この流れを証明する資料として、『墨經』には次のようにある²²。

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

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

〔經〕 忠とは、利であると思うときには、おのれの家族に強いことである。

〔說〕 忠とは、己れの家族に利ではない。なぜならば、家居の門に足を踏み入れようとして思い止まる。（）

この「忠」は、君主・民のどちらに向いているものなのか判然とせぬが、いずれにせよ、自身の家族を犠牲にするほどの「盡忠」で、これが君主に向かうものであるならば、まさしく一身を危くして上に奉ずる―「忠」であり、これが民に向かうものであるならば、―まごころを盡くす―というより、もっと強烈な一身を危くして下に盡くす―と

もいべきものであろう。いずれにせよ、この「忠」の思想は、一般の人間関係より隔離されたもの、つまり政治思想となり、君子に限定された徳となっていたのである。

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

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

その証拠に、郭店楚簡の内にも「信」思想の自己完結化をはっきりと表わす文がある。『忠信之道』の段落①に「忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信すべきなり。忠信

積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり」というが、ここでは、これまで、兩行的であった「忠信」の関係が、「信」のみで成り立つこととなっている。この「信」の思想は『成之聞之』に詳しく述べられている²³。

○01聞之曰、古之用民者、求之於己爲恒。行不信則命不從、02信不著則言不樂。民不從上之命、不信其言、而能含德者、未之03有也。故君子之莅民也、身服善以先之、敬慎以守之。其所在者内矣。

之れを聞けるに曰わく、古の民を用うる者は、之れを己れに求むるを恒と爲す、と。行ない信ならざれば則ち命従われず、信著らかならざれば則ち言樂しまれず。民、上の命に従わず、其の言を信ぜず、而れども能く徳を含む者は、未だ之れ有らざるなり。故に君子の民に莅むや、身ら善を服いて以て之れに先んじ、敬慎して以て之れを守る。其の在る所の者は内なり。

○24形於中、發於色。其錫也固矣、民孰弗信。是以上之恒、25務在信於衆。詔命曰、允師濟徳。此言也、言信於衆之可以26濟徳也。

中に形づくられ、色に發す。其の錫や固ければ、民孰れか信ぜざらん。是れを以て上の恒は、務め衆に信なるに在り。詔命に曰わく、師に允なれば徳を濟す、と。

此の言や、衆に信たることの以て徳を濟すべきを言うなり。

ここでは「古の民を用いる者」、つまり為政者たる君子と民（衆）との間に、お互いの「信」が必要であることが記されている。「行ない信ならざれば則ち命従われず」、「民上の命に従わず、其の言を信ぜず」というように、民が為政者に対して「信」がない場合の不都合が記されているが、これは、民から為政者である君子に向けられた「信」である。また、「是を以て上の恒は、務め衆に信なるに在り」、「此の言や、衆に信たることの以て徳を濟すべきを言うなり」というように、ここでは、為政者たる君子が、衆に臨むに「信」でなければならぬことが述べられている。これは君子から衆（民）に向けられた「信」である。つまり、君子と民との間には、「信」が兩行し、自己完結する思想形態を備えるに至ったのである。このように、『成之聞之』の「信」思想からは、すでに「忠」を必要としなくなりつつあることがうかがえるのである。

以上、前章で検討したように、政治思想「忠臣」の議論が広汎となるにしたがって、政治思想「忠信」の及ぶ範囲は、小さなものとなっていったと考えられる。また、右に『忠信之道』で見えてきたように、政治思想「忠」の君子に

対する固定化、それにともなう「忠」「信」の両行の終焉が確認された。また、『成之聞之』が説くような「信」単独での両行は、「忠」の意味する範囲を格段に狭めていたのではなからうか。これら複数の要因は、これまでの「忠信」の思想の存在意義を根幹から揺るがし、かくして政治思想「忠信」は、消滅してゆくこととなったと考えられる。

結語

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

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

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

そもそも周は、王の血族を封建する宗族体制を、その基礎においた王朝であった。春秋時代末期においても、主な社会基盤は血縁に頼つてはいたものの、邑制都市では、この血縁に商人・工人などの社会集団が複雑に絡み合い、それぞれの利益共同体を構成していた。そうした状況下において、形骸化していった血縁「孝」を頼つて統治を行える時代は過ぎ去っていたため、その雑多な社会を束ねる、新たな紐帯が必要とされたと考えられている。

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

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

一方、戦国を生き抜くために、列国が必要としたのは富国強兵策であり、その過程での中央集権化は避けて通るこ

とができない。そうした時代状況の下で必要とされるのは、横方向の個人關係を構築するものではなく、君主と臣下を縦方向に結ぶ政治思想「忠臣」であつた。中山王錯葬器銘文や郭店楚簡『魯穆公問子思』に見られるように、政治思想「忠臣」は盛んに議論され、社会構造上の縦方向にふさわしく「身を危くして上に奉ずる」意に徐々に変化していったのではあるまいか。政治思想「忠」の意味付けは、「忠臣」思想が盛行するにともない、こうした方向に収斂されていったと見受けられるのである。

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

〈注〉

- 1 渡辺信一郎『孝經』の國家論—秦漢時代の國家とイデオロギー—(『中國古代國家の思想構造—專制國家とイデオロギー—校倉書房、一九九四年) 一九一頁。
- 2 津田左右吉『儒教の實踐道德』(『滿鮮地理歴史研究報告』一九三二年)のち(『津田左右吉全集、儒教の研究』三) 第

十八卷、岩波書店、一九六五年)所収、高田眞治「先秦思想に於ける忠に就て」(『東洋思潮の研究第一』春秋社松柏館、一九四四年)、濱口富士雄「荀子の忠について」(『大東文化大學漢學會誌』十二、一九七二年二月)。

- 3 三氏の論考に共通するのは、「忠」は徳目であるということに終始しているが、徳目である「忠」は同時に、その成立の当初から社会における紐帯であつたのである。社会紐帯である「忠」の特性、役割、位置付けを考慮に入れなければ、先秦社会を正確に理解できないであろう。なお、本稿は、二〇〇四年に出版された『中国思想における身体・自然・信仰』(東方書店)のために執筆した論文に、加筆・修正を加えて発表用としたものである。

- 4 荊門博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年五月)、池田知久「郭店楚簡老子研究」(東京大學文學部中國思想文化學研究室、一九九九年)「前書き」、池田知久「まえがき」(郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)、浅野裕一「郭店楚簡總論」(『新出土資料と中國思想史 中國研究集刊』別冊 第三十三号、二〇〇三年六月) 参照。なお、郭店楚墓の埋葬年代は、白起が郢を陥落させた紀元前二七八年を下限とする、紀元前三百年前後と見なしている。

- 5 李承律「郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について」(池

田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年）、湯淺邦弘「忠臣」の思想―郭店楚簡『魯穆公問子思』について」（『漢意』から）とは何か』東方書店二〇〇一年十一月）。

6 「身を危くして上に奉ずる」は『逸周書』諡法解篇に基づく。王子今『忠』觀念研究―一種政治道德的文化源流与歴史演變』（吉林教育出版社 一九九九年一月）、李存山『讀楚簡

『忠信之道』及其他』（『中國哲學』第二十輯 遼寧教育出版社 一九九九年一月）、胡平生『郭店楚簡中的孝与忠』（郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院

二〇〇二年）、佐藤将之『中國古代的「忠」論研究』（國立臺灣大學出版中心、二〇一〇年）など。なお、佐藤将之

氏の大作は、中国古代の「忠」思想のほぼ全てを網羅した力作であり、参照する部分が多かった。改めて学恩を謝する次第である。

8 于省吾主編『甲骨文字詁林』（中華書局 一九九六年五月）、何琳儀『戰國文字字典―戰國文字声系』（中華書局 一九九八年九月）参照。

9 武内義雄『論語の研究』（岩波書店 一九三九年 のち『武内義雄全集』第一巻、論語篇所収）、津田左右吉『論語と孔子の思想』（岩波書店、一九四七）などを参照。

10 注2 高田論文、二二四～二二五頁、加藤常賢『漢字の

起源』（角川書店 一九七〇年）、藤堂明保『漢字語原辞典』（學灯社 一九六五）、白川静『説文新義』（五典書院 一九七四年）。武内義雄『儒教の精神』（岩波書店 一九三九年）、十九、二十頁参照。

11 「朋友」については、『禮記正義』曲禮上の疏に「朋類は賢を見て齋しからんと思ふなり」というように、君子でもあり、賢人でもある。『論語』里仁篇「賢を見て齋しからんと思ふ」に基づく。

12 「忠信」の表記について。「忠信」と記すと、この二文字で

つづめて「まこと」の意であるとの判断もあるであろう。

しかし、「忠信」とは、密接に関わりながらも、両行して横

方向の個人関係を構築する社会紐帯であり、それぞれに意味を異にした徳目でもあると考えられる。

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

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

15 代表的なものとして、于豪亮「中山三器銘文考釋」（『于豪亮學術文存』中華書局、一九八五年）、赤塚忠「中山國諸器銘文の考釋」（『赤塚忠著作集 第七巻 甲骨・金文研究』研文社、一九八九年）、小南一郎「中山王陵三器銘とその時

代背景」(林巳奈夫編『戰國時代出土文物の研究』京都大學人文科學研究所、一九八五年)がある。なお、本章の釋文は、基本的には小南一郎氏のものに依拠し、一部私見により変更を加えたものである。

16 「恁」字の解釈について、于豪亮氏は、眞部の字として「信」とする。本稿においては『集韻』の「恁、博雅思也」、「恁、信也」とあるに基づき「信」の字で解しておく。

17 注5 湯淺論文、五十二頁参照。

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

19 湯淺邦弘氏は、郭店楚簡全體の「忠」の思想的性格を「未分化、未定着の段階にある」としている。注5湯淺論文、五十七頁。筆者は、その意見に異論を差し挟むものではないが、正確を期するならば、『論語』において、分化を開始した「忠」思想が、郭店楚簡においては構造的意味的に分化を決定的なものにしたと考えている。

20 郭店楚墓竹簡『忠信之道』の釋文としては、荊門博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社 一九九八年)、李零『(増訂本)郭店楚簡校讀記』(北京大學出版社 二〇〇二年)、涂宗流・

劉祖信『郭店楚簡先秦儒家佚書校釋』(萬卷樓圖書有限公司

二〇〇一年)などがある。我が国では、池田知久など『忠信之道』譯注(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月)による詳細な譯注がある。

21 本稿の積文は、基本的に注21『郭店楚墓竹簡』の積文に依拠し、一部を私見により変更したものである。なお01などの数字は竹簡番号である。

22 『墨經』については、蓋然的に郭店楚簡の成書年代より、やや遅れるものと判断している。

23 注20の諸論考、及び丁原植『儒家佚籍四種釋析 郭店楚簡』(台湾古籍出版有限公司 二〇〇〇年十二月)、廣瀬薫雄・渡邊大『成之聞之』譯注(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月)参照。『成之聞之』の積文については、涂宗流・劉祖信、丁原植、廣瀬薫雄・渡邊大諸氏のそれを検証し、一〜三号簡、二十四〜二十六号簡について釈読している。

報告① 第六回韓中日共同国際学術大会

「多文化共生の社会と東洋思想」参加記

儒学文化研究所主任研究員
東洋思想研究所研究員

城 山 陽 宣

はじめに

朝鮮王朝の太祖七年、西暦一三九八年に設立され、儒学の正統と文化を奉ずる韓国・成均館大学校において、平成二十七年八月七日、第六回韓中日共同国際学術大会「多文化共生の社会と東洋思想」が開催された。

学校法人昌平齋からは、講演・発表者を中心に、緑川浩司理事長、森田実名誉教授夫妻、本学儒学文化研究所・徐垆遙所長、東洋思想研究所・松岡幹夫所長と筆者、さらに韓国のエキスパートである松本優梨理事長室長と山田紀浩別科長が参加することとなった。

本報告では、第六回韓中日共同国際学術大会の模様や発表の内容を中心として、時系列に順を追って解説を加えながら、その成果を紹介することによって、参加記執筆者の責を果たすこととした。

一、いわきから大韓民国ソウル特別市へ

平成二十七年八月六日、緑川理事長を団長として、午前十時にいわきを出発、羽田空港で集合の後、一行は一路、大韓民国のソウル特別市を目指す。金浦空港に降り立ったのは、十八時四十五分のことである。金浦空港には、成均館大学校・儒学文化研究所の林宗秀責任研究員と金スマロ助教が待っており、一行をソウル特別市の宿舍へと案内の労をとってくれた。

その夜、儒学文化研究所・辛正根所長の主催にて歓迎の宴が催された。徐垆遙儒学文化研究所所長も加わった一行は、時の経つのを忘れ、歓談に花を咲かせたのである。

二、第六回韓中日共同国際学術大会・第一部

翌日、平成二十七年八月七日、国際学術大会当日のソウ

ル特別市は、素晴らしい快晴に恵まれた。早朝、我々は成均館大学の入り口ある文廟の蟬の声を聞きながら、坂の上にある大会会場・成均館大学校六〇〇周年記念館を目指す。記念館六階の講義室では、早朝より着々と準備を進め、本学の一行が到着した際には、水も漏らさぬ布陣を整えているかのようであった。



【写真1】大会会場の成均館大学校 600 周年記念館

筆者が旧知の山東大学の牛建科教授・宋開玉教授と久闊を叙していたところ、ほどなく国際学術大会が開かれる時間となった。なお、当日のプログラムは以下の通りである。

第六回韓中日共同国際学術大会

「多文化共生の社会と東洋思想」式次第

日 時：二〇一五年八月七日（金）（九時～）
場 所：成均館大学校六〇〇周年記念館六階講義室

第一部 司会：林宗秀（成均館大学校）（九時～）

開式の辞：辛正根所長

祝 辞：馬仁燮 副総長

団体写真撮影

基調講演（九時二十分～）

テーマ：「多文化時代の心の創世」

講演者：緑川浩司理事長（東日本国際大学）

発表一（九時五十分～）

テーマ：「試論 本居宣長の神観念について」（試析本居宣長の神観念）

発表者：牛建科（山東大学）

発表二（十時十五分）

テーマ：「常燕生氏の『生物史観』に基づく新法治主義に関する研究」（常燕生以，生物史観，爲基礎的新法治主義）

発表者：魏治勛（山東大学）

発表三（十時四十分）

テーマ：「中国における韓国儒学思想史研究の方法論について」（中國韓國儒學思想史研究的方法論問題）

発表者：李海濤（山東大学）

発表四（十一時五分）

テーマ：「『琴瑟楽』から見た清代初期における山東の婚姻習俗」（從『琴瑟樂』看清初山東婚嫁禮俗）

発表者：宋開玉（山東大学）

昼食（十一時三十分～十三時）

第二部 司会：李海濤（山東大学）

発表五（十三時）

テーマ：「日本における儒教の歴史と現状、そして未来の可能性」

発表者：森田実（東日本国際大学）

発表六（十三時二十五分）

テーマ：「儒家思想での『私』と『私たち』」

発表者：徐垌遙（東日本国際大学）

発表七（十三時五十分）

テーマ：「私」という宇宙

発表者：松岡幹夫（東日本国際大学）

発表八（十四時十五分）

テーマ：「先秦社会における「忠」思想の形成と展開」

発表者：城山陽宣（東日本国際大学）

休息（十四時四十分～十四時五十分）

第三部 司会…城山陽宣（東日本国際大学）

発表九（十四時五十分）

テーマ…「多文化共生思想としての「老子」読解

発表者…李澤龍（成均館大学校）

発表十（十五時十五分）

テーマ…「梁漱溟の文化保守主義の現代的意義」

発表者…姜重奇（ソウル大学校）

発表十一（十五時四十分）

同異の關係と儒家の調和哲学

発表者…李哲承（朝鮮大学校）

休息（十六時五分～十六時二十分）

団体写真撮影

全体討論（十六時二十分～十七時五十分）

指定討論進行…ソンヨンベ教授

ジョンインジェ教授

閉会（十八時）

晩餐（十八時）

では以下に、当日の大会の様態を時系列に、順を追って説明していこう。



【写真2】閉会時に参加者に配布された団体撮影写真

まず、第一部の司会の林宗秀・成均館大学校儒教文化研究所責任研究員のもとに、第六回韓中日共同国際学術大会「多文化共生の社会と東洋思想」の開会が宣言される。辛正根儒教文化研究所所長の開幕の辞、馬仁燮成均館大学校副総長の祝辞が続き、その後、最初の団体撮影が行われた。

そして、学校法人昌平覺緑川浩司理事長の基調講演が開始される。

基調講演である緑川浩司理事長のテーマは、「多文化時代の心の創世」であった。緑川理事長は、まず、現在の国際社会は多文化の時代であるが、そこで異質な文化をどの



【写真3】基調講演を行う緑川浩司理事長と通訳の松本優梨室長

ように調和させるのか、この「多様性の中の調和」を実現するためには、それにふさわしい精神性である。精神のグローバリゼーションたる「心の創世」が必要であると主張したのである。

そして、この「心の創世」には、儒学で説かれている「脩己治人」「仁」「中庸」を、現代の思想のもとに再解釈をおこない、「公」と「私」を共に活かす「活私啓公（私を活かして公を啓く）」こと、つまり、自らの「心の拡大」が社会の発展につながるという、自他の調和的な統合こそが、グローバル時代の多文化を活かし、統合する源泉の力になる、と説いたのである。

緑川理事長の基調講演は、こうした旧き儒学や仏教だけでなく、さらに先進的、かつ最新の現代思想をも紐解きながら、新たな地平を開く、つまり「心の創世」を成し遂げんとするものであった。この基調講演については、後に行われた総合討論においても、多くの質問が集中したことから理解されるように、新たな地平を切り拓くものであった。これは、まさしく特筆大書に値するものであったのである。

続いて、中国の山東大学の四名の発表が行われていった。最初の発表者で、神道の研究者として名高い牛建科教授の発表は、「試論 本居宣長の神観念について」をテーマとす

るものであった。

牛建科教授いわく、復古神道の大成者である本居宣長の神観念は、神の本義と外延を定義し、神々を分類して、神の善悪を区別し、その上で、天照大神が神々の中において、中心地位を占めると同時に、その現実性と普遍性を強調したとする。

そして宣長の神観念は、原始神道の多神信仰を直接に受け継ぎ、発展したものであり、彼をはじめとした復古神道の思想家たちの民族文化の自覚が表出したものであると考えられると結論付けられたのである。

次の発表者の魏治助教授の「常燕生氏の『生物史観』に基づく新法治主義に関する研究（常燕生以、生物史観、爲基礎的新法治主義）」においては、現代の法治と国家の現代化に新たな啓司を与えるため、近代中国の代表的な新法家である常燕生の思想の再検証が行われた。

常燕生は、近代中国の民族存亡の苦難を解決するために思索を重ねた。彼は、人類社会も生物の法則に従わざるを得ない存在であると見なし、つまりは国家と社会も、生物と同様の有機的な存在であるため、有機生物史観と同様の発展を成し遂げることができることを主張したとする。そして、こうした漸進改良論は、現代的「法治中国」を建設

する際に、大いなる啓示を与えるとの発表であった。

三番目の発表は、韓国宗教と東アジア思想史を専門とする若手研究者・李海濤氏の発表であった。

テーマは、「中国における韓国儒学思想史研究の方法論について―学術史的回顧―」。中国における儒学思想史の研究が熱を帯びているのに対し、韓国儒学思想史の研究分野は、等閑視に付されているとする。その中国の現状を、(1)延邊、(2)北京、(3)台湾の三方面における韓国儒学思想研究の得失として報告したのである。

そして、韓国儒学が韓国の形成と発展より形作られてきたため、その研究には韓国固有の文化的土壌と基礎的文獻である漢文を理解し、あわせて韓国語・日本語による現在の研究成果を参照することが必要不可欠であり、その上で、中国・日本の儒学と比較検討を重ねてこそ、韓国儒学思想史の研究をより一段、新たな高みに至らせることができる」と説明したのであった。

そして午前中の最後、四番目として、中国文学の研究者として注目を集めつつある儒学高等研究院教授の宋開玉先生の『琴瑟楽』から見た清代初期における山東の婚姻習俗』についての発表が行われた。

宋開玉教授は、本発表において、『琴瑟樂』を原点として、郷村における婚姻の過程を考え、明清の山東民間婚姻習俗は、『礼記』「六礼」を基盤としながらも、朱熹『家礼』の影響を受けて、婚姻礼儀が省略され、実際的で、より世俗的な方向へと発展した、と詳細に説明されたのである。

以上で第一部が終了した。白熱の講演・発表が続き、予定の時間を超えての終了であった。

ついで、韓中日共同国際学術大会のメンバーで昼食をとりながら、次回、山東大学で開催される第七回中日韓共同国際学術大会について、検討が行われた。まず開催時期を暫定的に、二〇一七年の九月末とし、テーマについて、様々な議論が行われたのち、「東洋思想とコミュニケーション」と定めたのである。

三、第六回韓中日共同国際学術大会・第二部

そして、程なくして第二部が開始された。第二部の司会者は、山東大学の李海濤先生である。

第二部の最初の発表者は、著名な評論家で、東日本国際大学客員教授・山東大学名誉教授の森田実先生であった。テーマは、「日本における儒教の歴史と現状、そして未来

の可能性」。その名称の通り、古代・中世日本における儒教について、聖徳太子と十七条憲法の精神を紹介し、武士階級形成と朱子学の展開より江戸時代における儒教を、さらに、明治以後における儒教を西洋思想との関係で論じたのち、第二次大戦後の日本における儒教の否定を概観したものである。

そして今後、二十一世紀日本における儒教の可能性については、儒教と仏教を中心とする東洋思想の復興こそが、今後、日本人が進むべき道であること、そして、新時代を生き抜くために、東洋思想の再構築を迫及しなければならぬと述べる。その上で、日本人は「自立」に向かって動き始めている、と高らかに宣言されたのである。

第二部、二番目の発表者は、儒教研究の大家であり、成均館大学校名誉教授、東日本国際大学儒学文化研究所の徐垌遙所長である。「儒家思想での『私』と『私たち』」をテーマとして発表が行われた。

徐垌遙教授はいう。天地自然と天地の間で暮らしている人間は、結局同じであるという天人合一の表現から見れば、天は大世界であり、人は小宇宙である。宇宙と人間は、独自に運行、流行、交流するのではなく、万物万象の大和合を前提にしているのである。したがって、自己と他人を

分別する「私」という存在より、自他を結び、共にする共同体の意識から出た「私たち」という存在感を重んじる必要がある。つまり、自我の内面的な善い部分を推し進め、寡欲を基本として心を養い、自他が調和し一つの心になる、このようにして仁に至る必要があると説いたのである。

第二部の三番、全体の七番目の発表者は、東日本国際大学東洋思想研究所の松岡幹夫所長であった。テーマは、「私」という宇宙―地球仏教者たちの平和へのアプローチ―。松岡教授はいう。すべての存在が無限につながり合っているのならば、結局のところ全宇宙は一つである。それを自覚した人、すなわちブッダは、「私という宇宙」を発見する。そして、すべての存在を（私という宇宙）と同一視するがゆえに、一切衆生救済の責任を主体的に担い、慈悲の実践に向かうのである、と。

そして、現代の仏教界において（私という宇宙）の自覚に立ち、まさしく地球仏教者と呼ぶべきグローバルな平和行動を展開している三人の人物、ダライ・ラマ十四世、ティク・ナット・ハン、池田大作の思想と行動を詳細に論じる。その上で、世界平和へのアプローチと、現代社会とのかわり方という、両面において、「私という宇宙」を唱える仏教者たちの真価が、まさにこれから問われていくことに

なるだろうと述べられたのである。



【写真4】発表を行う松岡幹夫所長

そして第二部の最後、全体の八番目は、筆者の発表であった。テーマは、「先秦社会における「忠」思想の形成と展開」である。本発表は、「忠」思想について、「論語」などの伝世文献と新出土文献より、思想的特質とその形成を明らかにしたものである。

春秋時代末期、その雑多な社会を束ねる、新たな紐帯が必要とされたと考えられている。それに、いち早く答えたのが、「忠信」の思想である。「忠―まこと―を尽くす」、「信―うそを言わない」思想は、両行する横方向の人間関係を構築するものであった。

一方、戦国を生き抜くために、列国が必要としたのは中央集権化であった。そうした時代状況の下で必要とされるのは、横方向の個人関係を構築するのではなく、中山王錯彝器銘文や郭店楚簡『魯穆公問子思』に見られるような、君主と臣下を縦方向に結ぶ政治思想「忠臣」であった。「忠」の意味付けは、「忠臣」思想が盛行するにともない、こうした方向に収斂されていったのである。

なお、本発表終了の後、韓国側の通訳をされていた韓国儒經編纂センター研究員の元勇準先生から、本発表や専門の研究について、是非とも後日議論したいとお話があった。元先生との交流については、拙稿「韓国儒教研究の「現在」―成均館大学校・儒教文化研究所滞在記―」に記しているがあるので、そちらをご参照いただきたい。

以上で第二部が終了したが、それぞれの発表が力作ぞろいであったこともあり、大幅に時間が超過した。休憩する間もなく、第三部に突入することになった。

四、第六回韓中日共同国際学術大会・第三部

第三部の司会は、筆者であった。

まず第三部の最初、全体の九番目の発表者は、成均館大学校の李澤龍先生である。テーマは、「多文化共生思想としての『老子』読解」。グローバル社会の多文化の問題の解決を『老子』より読み解こうとする試みである。

発表者は、次のように述べる。「無為之治」の統治論としての老子哲学は、多文化の共生論において、四点の示唆を与える。第一は、反省的な思考の要求することであり、第二は、非主流文化に対する肯定的な認識を導き出すこと、そして第三は、主流と非主流の相互共生をはかることである。そして最後は、暴力性・巨大化を抑制することで、多文化社会体制化の小規模な社会体制の樹立を認めるのだ、と。

次の発表者、ソウル大学校の姜重奇先生は、「梁漱溟の文化保守主義の現代的意義」について、詳細な紹介・報告を行なわれた。

梁漱溟（一八九三―一九八八）は、文化の普遍性と民族の特殊性に関する認識より、欧米中心の現代化論・歴史文化論を克服したと評価されている。彼は、陳独秀・胡適ら

が主張した「西洋近代文化が中国・インド文化より進歩している」という単線的な進化論に依拠した文化一元論的観点を拒否し、三つの文化は、それぞれの存在価値を持っているため、その間に進退・優劣は存在しないとする文化三路向説を主張した。

そして、文化の継承の領域から、中国文化とインド文化が持っている不完全さは、西洋文化との調和・融合の根拠を為すことができるとしたのである。このような梁漱溟の文化保守主義は、現代の多文化共生に対して示唆する部分が少なくない、との姜重奇先生の説明であった。

第三部の三番目、全体の十一番目、そして最後の発表者は、朝鮮大学の李哲承教授であった。

テーマは、「同異の関係と儒家の調和哲学」。李哲承教授は、「儒家思想の中にある調和の哲学とは、個々の違いと違いの有機的な関係を通じて、集団の構成員による互いの協議と合意により形成された共属意識を、普遍的な価値観とするものである。そして、その普遍性は、構成員たちの自立的な意志で形作られる「特殊性と特殊性」の有機的交流によるものである」と見なす。

したがって、このような同異と普遍・特殊は、異から同へ、特殊から普遍へと移行することを基礎とする儒家思想

の調和の哲学は、多文化思想が拡大し、不当な差別や社会的矛盾が表出する現代社会において、思想的な寄与を為すことができるというのである。

こうして、第六回韓中日共同国際学術大会「多文化共生の社会と東洋思想」における基調講演と十一本の発表がすべて終了した。所定の時刻を大幅に超えていたため、速やかに総合討論に移ることとなった。



【写真5】 総合討論

【写真6】記念品を交換する
緑川理事長と辛正根儒教文化
研究所所長



総合討論においては、緑川浩司理事長を筆頭に、本学関係者の全てに質問が寄せられ、有意義な討論が行なわれた。引き続き、記念品の交換と全体撮影が行われ、第六回中日共同国際学術大会は、大成功の裡に幕を閉じたのである。

【写真7】緑川理事長と牛建
科山東大学教授



【写真8】国際学術大会終了後の全体撮影



【写真9】 国際學術大会終了後の本学のメンバー

その後の晩餐会では、旧知の友と酒を酌み交わし、二年後の国際學術大会での再会を約したのち、それぞれの宿舎に引き上げることとなったのである。

おわりに

最後に、翌日のエクスカージョンについて、若干の報告を行って、稿を結ぶこととしたい。

我々、学校法人昌平饗の一行は、成均館大学校・山東大学と別行動をとることとなった。その理由は、前日のシンポジウムのテーマにあった「多文化共生の社会」の縮図ともいえる朝鮮戦争と現代韓国に、思いを馳せることが可能な場所を訪ねたいという、緑川浩司理事長と森田実先生の意志があったためである。

そこで我々一行は、朝鮮戦争と南北分断の現状に触れるために、三八度線・板門店に程近い、北を望む台を目指した。往路、韓国国民の心の涙であろうか、沛然と雨が降り注ぎ、バスの窓をしたたかに打ったが、現地に到着する直前、忽然と晴れ渡り、我々に道を開いた。天は、我らの志を、ご覧になったのである。各々は、自身の感傷のまま、北の大地を望み、また、朝鮮戦争で多くの弾丸に貫かれた蒸気機関車の残骸を眺め、その記憶を胸に刻み付けた。

その後、一行は戦争博物館に向かった。その博物館へと続く廊下には、朝鮮戦争における戦死者の名前が鑄造されたプレートが、どこまでも屹立して続くかのようにあった。おのずから哀悼の意を捧げながら、一行は進む。博物館に



【写真 10】戦争博物館

おける展示も、同一民族間における悲劇を、ありのままに反映したものであった。筆者は、今回の学術会議のテーマであった、「多文化における共生」が、いかに困難かに思いを致したが、同時に、強固な志を持つ同志が手を採り合えば、いかなる逆境も撥ね退けることができると確信もしたのである。



【写真 11】戦争博物館正面ホールにて

これについては、表現する言葉は異なることがあろうとも、参加者すべてに、共通の感受であったのではあるまいか。
最後に、三十八度線に向かう道中において、なぜ驟雨は、忽然と降らすことをやめたのであろうか。孔子はこう答えるに違いない。「天、徳を予に生ぜり」と。

報告② 韓国儒教研究の「現在」——成均館大学校・儒教文化研究所滞在記——

儒学文化研究所主任研究員
東洋思想研究所研究員 城山陽宣

はじめに

大韓民国は、東アジアにおいて、もっとも儒教の影響が残った地域であり、その学問も、広大かつ深遠であるとの評価が定まって久しい。これまで筆者は、もっぱら東アジアの儒教研究に従事してきたが、その主な対象は、古代中国と近世・近代日本であって、はなはだ遺憾ながら、韓国の儒教やその研究に触れる機会を得ることは、かなうことはなかったのである。

しかし、この度、緑川浩司理事長をはじめ、本学儒学文化研究所所長、徐垵遙先生のご推挙により、筆者は、平成二十七年八月六日より九月二日まで、本学とかねてより親交が深い大韓民国・成均館大学校・儒教文化研究所における研究活動に従事する幸運を得ることができた。

約一か月の滞在期間においては、未知の儒教文化より啓発を受けること、まことに多大であった。本学の建学の精神と通じ合う、東アジア儒教文化の一端を垣間見ることが

できたことは、今後の研究活動の基盤を形作ることに、疑う余地がないであろう。また、それと同時に、本学と成均館大学の人的交流の基礎となっていくことも言を俟つまい。

本報告では、まず滞在先の成均館大学校・儒教文化研究所や、その関連研究所、学部、大学院を紹介しながら、その特筆に言及する。その後、大韓民国ソウル特別市での筆者の研究成果を紹介するとともに、韓国儒学研究の現状に触れ、稿を結ぶこととした。

一、韓国儒教研究の「現在」、その(一)

——成均館大学校・儒教文化研究所について——

成均館大学校・儒教文化研究所は、現代韓国における儒教研究のメッカであり、先進的な研究機関である。筆者のソウル滞在の目的の一つに、韓国における儒教研究の現状を把握したいという希望が存在したが、その代表的な拠点



【写真1】成均館大学校・文廟大成殿



【写真2】成均館大学校・600周年記念館

である成均館大学校・儒教文化研究所の「現在」を知ることによって、大韓民国の儒教研究のエッセンスを理解することが出来るであろう。そのことは、我が国の儒教研究者にとっても一定の意義を持つ、と考えるのは筆者だけではない。そこで本章では、以下に現在の成均館大学校・儒教文化研究所の様々な取り組みを、我が国の儒教・東洋学研究の現状と比較しながら、その概観を把握することとしたい。



【写真3】成均館大学校・儒教文化研究所

儒教文化研究所は、二〇〇〇年に、「伝統的な儒教思想を現代的に解釈し、人類が共有できる普遍的な理念と文化を探究すること」を目的として設立された韓国屈指の儒教研究機関である。

現在の所長は、先秦・両漢・宋明儒学の研究者として名高い辛正根（신정근）先生で、新進気鋭の明代思想史研究者である責任研究員の林宗秀（임종수）先生など諸研究員とともに、研究活動を精力的に推進されている。

その活動は多岐にわたっている。大まかに述べれば、第一が、学術雑誌・図書の編集・公刊、第二が、儒学古典の韓国語による訳注とデータベース構築事業、そして第三の学術会議および国際シンポジウムの開催の三本柱が、研究

所の主たる活動といえるであろう。以下に順を追って説明を加えていきたい。

まず、学術雑誌・図書の編集・公刊について。本研究所では、韓国内唯一の国際儒教学術誌である『Journal of Confucian Philosophy and Culture』を年に二回発行し、二〇一五年九月時点で、二十四号まで刊行している。また、出版事業も精力的に行われ、儒教文化全般に関する問題を探求する『儒教文化研究叢書』のシリーズを陸統として刊行し、同年九月現在、十八巻まで出版されるに至っていた。

近年における、これらの充実した成果は、我が国の東洋学研究における最先端大学と比較しても見劣りするものではあるまい。連想されるのは、我が国の京都大学の東洋史学の伝統における、学術雑誌『東洋史研究』と研究図書の公刊事業である「東洋史研究叢刊」であろうが、日本の学術に対する扱いが、年々低下する中であって、以下にも紹介していく儒教文化研究所の充実した取り組みの数々は、規模・熱意ともに、賞賛に値するものと思われてならなかった。我が国の研究機関も、こうした韓国学術界の先進的な部分は、大いに参考とすべきであろう。

次に、出版事業にも関連する「儒学古典の韓国語による訳注とデータベース構築事業」について、その概略と特徴を述べることにしたい。儒教文化研究所では、東アジア儒

教の主要古典である四書五経を、新たに韓国語に訳して『儒教経典翻訳叢書』として順次発行している。

筆者が滞在了した二〇一五年八月には、折しも『周易大全』の韓国語による訳注とデータベース構築事業（二〇一三年九月～二〇一五年八月）が佳境を迎えているところであった。

また、儒教文化研究所傘下の研究機関で、二〇一〇年設立の韓国儒経編纂センターでは、韓国政府文化体育観光部の支援を受け、「韓国儒経の定本化DB及び活用システム構築事業」を遂行中であり、その一環として、『李退溪全集』の定本化およびデータベース構築作業も行われていた。

こうした作業のうち、訳注・校定においては、我が国の東洋学研究における中国古典の訳注作業の伝統と比較すべきであろう。

日本では、古くは富山房の『漢文大系』を嚆矢として、明治書院の『新釈漢文大系』や集英社の『全釈漢文大系』など、豊富なラインナップを誇っているが、これらは、我が国の中国学が世界に冠たる基礎そのものであるといえるであろう。

それに対して、現代韓国における訳注作業全体を俯瞰した場合、まだ我が国のように広範にわたる訳注が揃っていないとは言い難い現状であろうが、儒教文化研究所の取り組み

みに代表される訳注作業の特徴を端的に表現するならば、「深遠かつ精緻な取り組みが精力的になされている」というに尽きるであろう。

先に紹介した通り、儒教文化研究所や韓国儒經編纂センターでは、訳注・校定作業とともに、データベースの構築も同時に推し進められている。データベースの構築について、中国では、いち早く大規模な事業が推進され、我が国の研究者間においても、その必要性が叫ばれて久しいものとなっているが、本研究所では、訳注・校定作業とともに、データベースの構築も実現していきつつあるのは、世界においても先進的な取り組みであるとともに、韓国における東洋学の未来を明るく照らすものともいえるであろう。

また、儒教文化研究所による『周易大全』の訳注だけでなく、ソウル特別市光化門の大型書店・永豊文庫で見かけた『礼記大全』の訳注も、非常に興味深いものと感じられた。『周易大全』など、世にいう「五経大全」は、科挙用のテキストの集大成として、明初に編纂されたもので、それまでの学説を網羅したことが、その主たる特徴であるといえようが、同時にそれは浩瀚、つまり非常に大部な書籍となることを意味するものである。韓国では現在、こうした大部な書籍の訳注・校定にも敢然として取り組み、その深遠な内容にも踏み込んだ作業を行おうとしている。近年、我

が国でも『朱子語類』の訳注作業を遂行するなど、遅まきながら、大掛かりな事業にも手を付けようとしているところであろうが、韓国では、いち早く、こうした作業に取り組んでいる。こうしたデータベースの構築と訳注作業の充実は、韓国における東洋学の将来を約束するものと思えてならない。我が国でも、こうした人文学における基礎的研究をないがしろにせず、真摯な取り組みがなされていく必要があるといえるであろう。

第三に、儒教文化研究所が定期的に開催している、学術会議と国際シンポジウムを取り上げたい。本研究所では、基本的に、年三回の定期学術会議と、一〜二回の国際シンポジウムを開催している。

筆者が滞在した約一か月の間だけでも、八月七日に、我々、東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所の面々も参加した国際シンポジウム、「第六回韓中日共同国際学術大会 多文化共生の社会と東洋思想」が開かれたほか、八月二十八日には、「中華主義と東アジア儒教文化」をテーマとする韓国語による学術会議が開催されていた。さらに、BK21+事業団による講演も行われている。筆者も講師として、その荣誉に浴したが、さらに台湾輔仁大学の尤煌傑教授の講演も行われるなど、実に精力的な研究活動が展開されているといえるであろう。

以上のように、儒教文化研究所を中心とする研究活動は、枚挙に暇がない程で、その全容を紹介することは、紙幅の関係上、本報告のみでは不可能である。儒教文化研究所を中心とする成均館大学の東洋学関係部門については、同研究所の辛正根所長より紹介文をいただいたので、それを本稿の巻末に付しておくこととした。韓国儒教研究に興味のある有志の方々の一助となれば幸いである。

二、韓国儒教研究の「現在」、その(一)

—成均館大学校滞在時の研究活動について—

筆者は滞在期間において、成均館大学校儒教文化研究所内に席を与えられていたこともあり、多くの研究活動において便宜が与えられた。本章では、滞在中に行った研究活動について報告を行うこととした。

まず、八月七日に開催された国際シンポジウム、「第六回韓中日共同国際学術大会 多文化共生の社会と東洋思想」については、別稿の参加報告記を参照していただきたいが、筆者は「先秦社会における「忠」思想の形成と展開」と題した研究発表を行った。シンポジウム当日の総合討論時にも、意義深い質問をいただいたが、後日、成均館大学の金東敏先生・元勇準先生らからも、この問題をめぐつ

て議論を深めることができた。金東敏先生は、もっぱら春秋公羊伝の研究を行われている方で、日本・中国・韓国における漢代儒教研究の現状についても、意見を交換することができたのは大きな収穫であったと感じている。



【写真4】 第六回韓中日共同国際学術大会
多文化共生の社会と東洋思想

次に、八月二十一日に行った、成均館大学校BK21+事業団のプロジェクトによる講演についても、主たる研究活動として報告しておきたい。論題は、「五経博士の設置に関する疑義の再検討—『史記』『漢書』における「五経」



【写真5】BK21+事業団のプロジェクト講演・集合写真



【写真6】BK21+事業団のプロジェクト講演・元勇準先生と筆者

を中心として」とし、日本の漢代儒教研究の最新のトレンドを知りたいという辛正根儒教文化研究所所長の求めに
応じて、前漢代の武帝期における儒教の国教化問題における日本の研究界の現状の紹介と、筆者の卓見を披瀝したものであった。元勇準先生の正確な翻訳により、辛正根先生や金東民先生、また成均館大学の儒教文化研究所の研究員の方々と大学院の院生から、多くの質問が寄せられ、活発な意見交換が行われた。筆者も大いに啓発を受けることができたと考えている。

なお、BK21+事業団のプロジェクトについては、台湾輔仁大学の尤煌傑教授の「儒家の価値論」をテーマとする講演にも参加し、様々な方面で議論を深めることができた。また八月二十八日には、「中華主義と東アジア儒教化」をテーマとする韓国語による学術会議が開催されたが、こちらは言語的な問題から、得るところは少なかつた。韓国儒学を研究する場合には、必ず韓国語をマスターしなければならぬことを痛切に感じたものである。

韓国儒教文化において、筆者が最も関心を寄せるものに、



【写真7】BK21+事業団のプロジェクト講演・辛正根先生より質問を受ける

朝鮮王朝時代の礼制と儒書の出版という文化的事象が挙げられる。

まず、朝鮮王朝時代の礼制研究の現状の確認については、宗廟や景福宮、国立古宮博物館に何度も足を運び、現状の確認に努めるとともに、参考書籍や資料なども入手することができた。



【写真8】宗廟



【写真9】景福宮



【写真10】国立古宮博物館

また、儒書の出版については、成均館大学の貴重古書の所蔵機関である尊經閣を訪問するとともに、国立古宮博物館における展示や光化門の永豊文庫や、仁寺洞の著名な古書店である通文館での資料購入によって、その一端を知ることができた。

さらに、現代グループの峨山政策研究所研究員の李承律先生からは、韓国儒教の故郷と称される安東同行の話もいただいたが、筆者の滞在期間の関係で実現することがかなわなかった。この安東探訪については、後日、必ず実現させて、そこに収蔵されている木版の版木の保存や儒教儀礼の現状などを調査・検討することとしたいと考えている。



【写真 11】 古書店・通文館

三、韓国儒教研究の「現在」、その(三)

— 成均館大学内外の研究者との交流について —

成均館大学校を中心とする多くの研究者と筆者は、その滞在期間において、多くの交流を持つことができた。本章では、韓国儒教研究の「現在」を紹介する一環として、こうした研究者との交際記録を述べることにしたい。

まず思い出されるのは、儒教文化研究所の辛正根所長には、ご多忙のなか、多くの時間を割いていただき、膝を交えて多くの話題について議論を重ねることができたことであらう。

辛正根先生は現在、韓国の国民の間において、『論語』の先生として高名であるが、研究者としての本領は、朱子学や韓国儒学などを中心とする研究である。先ごろ、中国の清華大学教授で、中国における朱子学研究の第一人者である陳来先生と対談されるなど、その名声は世界中に轟いている研究者といえるであろう。その辛先生との話の中で、先生が、もともとは漢代儒教、とりわけ董仲舒などの研究に取り組んでいたとことが判明した。つまり、筆者の専門と同じ分野であったのである。何度も、漢代儒教の研究について、お話を伺うことができ、また、その著書をいただくこともできた。深き学恩に厚く感謝申し上げる次第で

ある。

次に、儒教文化研究所の研究者の方々との交流も忘れがたい。

日本でいえば、主任研究員である林宗秀先生は、明代儒学と韓国儒学を中心に研究を重ねられているが、漢代道家思想を研究されている助教の金スマロ氏とともに、日本と韓国における中国学の現状や個々の研究について、意見交換を重ねた。

先秦期の周易を研究し、台湾に十数年滞在されていた朴榮雨先生や、中国美学を専攻し、蘇東坡の思想を研究、また中国留学歴もある康交希さんとも、中国に関する話題で話が弾んだ。とくに康さんには、研究所において隣席であったこともあり、本当に良くしていただいた。感謝に堪えない。康さんと韓国料理店で話し合ったことなどは、韓国における美しき思い出として、筆者の脳裏に深く刻み込まれている。

また、研究所以外の研究者とも、多くの交流を持つことができた。とりわけ、韓国儒経編纂センターの研究員である元勇準先生と、韓国屈指の研究所である現代グループの峨山政策研究所の李承律先生との交流も印象深いものであった。先生方は、ともに成均館大学から東京大学の博士課程を修了された中国先秦時代の研究者で、日本で研究

をされていた時代から、新出土文献資料を扱うことにかけて、名が知られた俊英であり、訪韓時には必ずお会いしたいと考えていた方々であった。

李先生・元先生とは、何度か食事をともにして、様々な内容について意見を交換したが、とりわけ八月二十日の夜に、現代・峨山政策研究所を訪問して、中国思想研究や韓国儒学研究界の状況、さらには日韓両国をめぐる現在について、夜が更けるまで語り尽くしたことは、今に至るまで



【写真 12】 現代・峨山政策研究所のメインホール・李承律・元勇準両先生



【写真 13】 峨山政策研究所の図書閲覧室、学生が読書会を行っていた

忘れがたい思い出である。
そして、同月二十二日、酷暑の日に、ソウルの北門である肅靖門を訪ね、ソウル城壁を散策したこと、また肅靖門付近の高所から景福宮を望んだことは、今でも深い印象



【写真 14】 峨山政策研究所の李承律先生の研究室にて



【写真 16】 肅靖門付近の高所より景福宮を望む

【写真 15】 肅靖門



を筆者に与え続けている。
 さらに韓国滞在の終盤に、成均館大学の李基東先生と高在錫先生と意見を交換できたことは、非常に有意義であった。



【写真 17】 右から李基先生・筆者・高在錫先生・金スマロ氏・康交希さん

とりわけ、李基東先生は、筑波大学の今井宇三郎先生のもとで儒教研究に従事された学者で、現在、李退溪学会の重鎮でもある。また、過去には本学で集中講義も行われ、さらに二〇一五年の孔子祭の折にも講演をいただいた、本学とも縁の深い先生であった。李・高両先生は、ともに海外出張で国際シンポジウム時に不在であったが、筆者の韓国滞在の終盤に帰国され、酒席をとにもすることができたのである。今後、日本と韓国における儒学研究のために、本学と成均館大学校は交流を深めていき、また両大学の研究者の意見交換も活発に行っていくということと、意見の一致をみるのできたのである。

おわりに

これまで本稿において述べられてきた、韓国成均館大学校における筆者の個人的交流や浅学な見解は、それほど学術的な意味は持たないかもしれないが、少なくとも、我が国における韓国儒教研究の現状の理解が、捗々しくないのである。この現状に鑑みた際、その先進研究機関である成均館大学校儒教文化研究所の取り組みを紹介することは、少なからぬ意味を有するであろう。

儒教文化研究所が行っている訳注作業やデータベース化は、韓国儒教研究を、さらに高次に発展させる基礎となる

もので、大いに意味のあるものであると筆者は確信している。

また、研究所が主催する国際シンポジウムや学術会議、BK21+事業団のプロジェクトは、成均館大学校を世界的な儒教研究の拠点へと押し上げる作業である。

このように、基礎研究の充実と、その成果の発信を同時に行っている成均館大学校の儒教研究の未来は、明るいものといえるのではなからうか。姉妹校である本学も、これに負けることなく、最大限の努力を重ねていかななくてはならない。

与えられた紙面も尽きたので、この滞在記も、ここでひとまず筆を擱くこととするが、緑川浩司理事長をはじめ、関係各位の配慮のお陰で、筆者は成均館大学校儒教文化研究所のアカデミックな雰囲気の中に滞在することができ、大いに啓発を受けることができた。最後に、この厚恩に深謝を申し上げて、稿を結ぶこととしたい。

附 成均館大学校における儒教・東洋学研究機関について

儒教文化研究所

紹介・成均館大学校儒教文化研究所は伝統的な儒教思想を

現代的に解釈して人類が共有できる普遍的な理念と文化を探求することを目的として二〇〇〇年に設立された。

儒教の理念と文化を多様な学問との交流の中で現代社会に相応しく、新たな再解釈をするために東アジア儒教の主要古典である四書五経を新しく翻訳して、『儒教経典翻訳叢書』を発刊している。また儒教文化全般に関する問題を探求する『儒教文化研究叢書』を刊行している。同時に世界各国の儒教研究者と共同で学術会議を開催して国際的ネットワークを構築して、学術誌『Journal of Confucian Philosophy and Culture』を発刊して国内外儒学機関に儒教関連の学術成果を広く知らせることで、儒教文化と思想が普遍的な倫理として世界に広く拡大していくことを目標としている。

現状・儒教文化研究所は基本的に年に三回の定期学術会議と一〜二回の国際学術大会を開催している。韓国内唯一の国際儒教学術誌である『Journal of Confucian Philosophy and Culture』を、年二回発刊しており、現在二十四号まで発刊されている。また『儒教文化研究叢書』は二〇一五年九月現在に十八巻まで出版された。

以下は、儒教文化研究所傘下のプロジェクトである。

① 人文都市支援事業…二〇一四年九月～二〇一七年八月

儒教文化研究所と鍾路区は二〇一四年九月から韓国研究財団の支援を受けて、「人文都市鍾路、六〇〇年の伝統より未来への道を探索する」というテーマで、「人文都市支援事業」を推し進めている。

この事業（通称「人文都市鍾路」）は、年度別に「宮（一年次）」「博物館（二年次）」「文化距離（三年次）」というテーマを中心として、三年間にわたる「人文講演（一年次）」「人文体験（二年次）」「人文祭り（三年次）」のプログラム運営にて、都市の人文化による人文学の大衆化を目標として推進される。

② 土台研究支援事業…二〇一四年九月～二〇一七年八月

儒教文化研究所は、「士（신사）精神の現代化と代案的民主主義の模索・東洋民主主義と西洋デモクラシーの通渉研究」というテーマによって、二〇一四年度韓国研究財団の土台研究支援事業に選定されることとなった。

韓国民民主主義の危機克服のために、儒学に根拠した東洋的民本主義と、現在、西洋で進めている代案的デモクラシーモデルを、ともに検討課題として、現代韓国民民主主義の発

展のための、融合と交流の可能性に対して研究を行っている。

③ 『韓国周易大全』編纂、標点、注解、翻訳、解題のデータベース構築事業二〇一三年八月～二〇一五年八月

この事業は『周易』全体（六十四卦と十翼）について、韓国学者の独創的な研究資料を収集、集解形式で分類・整理することで、韓国学研究における、最初で最も完備された『韓国周易大全』を編纂しようとする事業である。漢文資料に対して標点・翻訳・注解・解題を作成、これを効果的にデータベース化して一般の人々に至るまで共有できる、韓国思想研究の画期的土台を提供することが本事業の目標である。

スタッフ

辛正根（신정근）（儒教文化研究所長、儒学東洋学部 & 東洋哲学科 教授）

林宗秀（임종수）（儒教文化研究所 責任研究員）
専攻…先秦儒学、漢代儒学、東洋美学

李容潤（이용운）（儒教文化研究所 首席研究員、ジャーナル『儒教文化研究』編集長）
専攻…明代儒学、中国宗教思想

専攻…先秦儒学、道家思想

沈承祐 (심승우)

(儒教文化研究所 研究員、土台研究
支援事業 専任研究員)

専攻…西洋政治哲学、社会理論

李賢仙 (이현선)

(儒教文化研究所 首席研究員、土台
研究支援事業 専任研究員)

専攻…宋代儒学

金美英 (김미영)

(儒教文化研究所 首席研究員、人文
都市鐘路 専任研究員)

専攻…東洋美学

朴榮雨 (박영우)

(儒教文化研究所 研究員、人文都市
鐘路 専任研究員)

専攻…先秦儒学周易、認知言語学

儒經編纂センター

紹介…韓国儒經編纂センターは儒教文化研究所傘下の団体
で二〇一〇年に設立された。現在韓国政府文化体育觀光部
の支援を受けて、韓国儒經の定本化DB及び活用システム
構築事業を核心事業として遂行している。これを通じて
韓国儒教精神文化の保存はもちろん国内外に韓国儒教の優
秀性を伝えることに寄与している。

儒經編纂事業では一般的な紙本としての出版過程を敢然

と略してデータベースで製作して一般人もウェブで簡単に
儒經編纂のサービスを受けることができる。本の購入または
は保管などによる経済的支出を最小化しながら現代社会で
のITの発達によるインターネット使用などの日常化にあ
わせて専門家はもちろん一般人にも広く普及することを目
標としている。定本化を中心にした本事業の結果物は儒教
文献の現代的な原型復元と、復元された原型が文化コンテ
ンツ産業、教育、翻訳などの他の領域でも拡散応用され
ることができる土台に作用されることができるよう考慮
している。

スタッフ…

金聖基 (김성기)

(儒經編纂センター長、儒学東洋学部
& 儒学科 教授)

元勇準 (원용준)

(儒經編纂センター 標点教育チームチ
ーフ)

標点チームチーフ…

林玉均 (임옥균)

(専攻…清代儒学) ほかに二名

研究者…

咸賢贊 (함현찬)

(専攻…宋代儒学)

咸潤植 (함윤식)

(専攻…韓国儒学、先秦儒学)

ほか二十名

儒学・東洋学部（学部）

紹介・儒学東洋学科は学校の建学理念である儒学思想を学問的に研究して個人が完全な人間になる道を提示して、人と国が発展できる原理を追求、ひいては現代文化の限界を乗り越えて、世界平和の理論を模索して、未来の社会を先導することを目標とする。

東アジアの文化と社会の土台になる東アジア伝統思想について、基本的な理解をベースとし、東アジアの伝統文化と芸術、現代文化全般について学習と共に文化哲学、文化批評、文化産業など文化学に対する素養を育てて伝統文化を現代化することができると能力を培うように教育を行っている。また東アジア古典を形成する漢文教育をはじめ、中国語・英語教育の強化を通じて、国際的な能力を持った人材の育成に努めている。

現状・儒学・東洋学部は成均館大学校の前身である、朝鮮時代「成均館」の理念と役割を継承している。そのため儒学・東洋学部（略して「儒東学部」）は文学大学より独立した学部、行政単位として運営されている。二〇一五年九月現在、儒東学部の学部・大学院では、二つの韓国政府支援の事業を遂行しており、儒学の現代化を目標として活発に活動している。大学院は儒学科・韓国哲学科・東洋哲学科の三つに分かれている。

以下は、儒学・東洋学部のプロジェクトである。

①首都圏特性化事業団（学部）

目標・儒学の現代化と社会的拡散を先導する「グローバル儒学創意人材」を開発して、総合学問でありながら実践的な哲学でもある儒学本来の目的を、現代的に再解釈し、儒学の古典的知恵を、現代の多様な学問ジャンルと融合して、学生たちにより多様な「グローバルイッシュ」に、創造的に対応できる能力を育てることを目標としている。

②BK21+事業団（大学院・東洋哲学科）

BK21+とは韓国政府が主導する大学院レベル人材養成プロジェクトである。研究中心大学の基盤強化および世界的レベルの研究能力培養のためのプロジェクトであり、成均館大 学校 儒学、東洋学部では東洋哲学科を中心に事業を進行している。「儒学教育研究の創意人材養成のためのグローバル統合LAB」をテーマとしてプロジェクトを推進している。

教授…

辛正根 (신정근)

李基東 (이기동) (專攻…朱子学)

崔英辰 (최영진) (專攻…朝鮮哲学、周易)

崔一凡 (최일범) (專攻…韓國哲学、儒仏道交渉史)

朴商煥 (박상환) (專攻…歴史哲学、社会哲学)

金聖基 (김성기)

金渡鎰 (김도일) (專攻…先秦哲学、倫理学)

高在錫 (고재석) (專攻…宋明理学)

李天承 (이천승) (專攻…韓國哲学)



【写真 18】成均館大学校・儒教文化研究所内



【写真 19】成均館大学校構内

※なお、附章の文章は、成均館大学校儒教文化研究所助教の金スマロ氏(專攻…秦漢道家思想)に翻訳していただいたものである。厚く御礼申し上げたい。

■特集② 第二七回大成至聖先師孔子祭■

「いわきから世界へ」を掲げる東日本国際大学(以下本学)は、二〇一五年(平成二十七年)六月十九日、第二十七回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、祭主の緑川浩司理事長が玉串を捧げた。

式典に続く第二部は場所をアリオス大ホールに移し、二名の講師による記念講演が行われ、さらに吹奏楽部及び軽音楽部による華やかな演奏会が催された。

特に、本年は韓国成均館大学から李基東先生をお招きし、講演を賜ると同時に、本学学長吉村作治による今後の大学施政方針が示された。本学学生、附属昌平中学・高校を合わせ約一〇〇〇名が熱心に聴講しメモを取る姿が見られた。

第三部は場所をグランパルティいわきに移動し、記念祝賀会が行われた。以下、本誌特集では記念講演二本を掲載し、当日の報告といたします。

平成二十七年六月十九日(金)

午前十時三〇分～午前十一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室

第二七回大成至聖先師孔子祭

午後一時三〇分～午後三時五〇分

アリオス大ホール

記念講演

演題 「『論語』幸福論Ⅱ

東アジアの平和と儒学文化」

講師 韓国成均館大学教授 李基東

演題 「創立一二〇周年に向けて

東日本国際大学はどうあるべきか」

講師 東日本国際大学学長 吉村作治

■特集②：第二七回大成至聖先師孔子祭

第二七回大成至聖先師孔子祭
日程表

時 間	場 所	内 容
10:30 } 11:30	本 学 1号館大成殿 及び 2階階段教室	第1部 神 事 神 官 (参列者) 本学法人役員 来賓 教職員(実行委員) 学生・生徒 (次第) 開式の辞 吉村作治東日本国際大学学長 (神事次第) 修祓の儀 齋主一拝 献饌の儀 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼 (理事長、学長、来賓各代表、学生等) 徹饌の儀 齋主一拝 直会の儀 祭主挨拶 緑川浩司学校法人昌平養理事長 閉式の辞 田久昌次郎いわき短期大学学長
11:30 } 11:40	大成殿前	記念撮影
11:40 } 12:20	本 学	昼 食
12:20 } 13:00	移 動	大学バス等での移動(参加学生・教職員及び来賓)
13:00 } 13:10	アリオス 大ホール	第2部 昌平養吹奏楽部演奏 (10分)
13:10 } 13:20		(10分) いわき短期大学学長挨拶 田久昌次郎学長
13:20 } 14:20		記念講演1 海外来賓講演 (60分) 韓国 成均館大学校 李基東教授 「論語幸福論Ⅱ」
14:20 } 14:40	休 憩	
14:40 } 15:30	アリオス 大ホール	記念講演2 東日本国際大学学長就任記念講演 (50分) 吉村作治学長 「創立120周年に向けて東日本国際大学はどうあるべきか」
15:30 } 15:50		(20分) 昌平養吹奏楽部及び軽音楽部演奏
15:50 } 16:20	移 動	
16:20 } 19:30	グランパルティ いわき	第3部 記念祝賀会 理事長挨拶 緑川浩司理事長 来賓祝辞等

記念講演① 「論語」幸福論Ⅱ 〈東アジアの平和と儒教文化〉

韓国成均館大学大学院院長 李 基 東

韓国と中国そして日本は長い歴史の中で同質的な文化を享有してきた。それは漢字を手段とする儒教文化だったからだ。このような東アジアの文化圏を漢字文化圏または儒教文化圏と呼ぶ。

儒教思想による東アジア三国は比較的長い期間、平和を維持してきた。中国では堯舜時代があり、宋の国と明の国の時代に文明時代があった。韓国では世宗大王の太平時代があり、長い平和が続いた。日本に平和が訪れたのも儒教思想を受け入れた江戸時代であった。

しかし近代に入り、平和の地、東アジアに西欧文明が押し寄せた。西欧文明の基盤は科学と産業を前面に打ち出した強力な力であった。西欧文明の基盤には暴力性が組み込まれている。

東アジアの三国は、西欧文明を受け入れることに余念がなかった。東アジアの悲劇はこの時から始まった。暴力的な文化は持続的に発展することができない。今日の西欧の

経済危機と金融危機は、人間の心が凍りつき冷たくなってしまったために生まれた現象である。これを解決できるのは、他人を愛する暖かい心だけである。儒学の仁の思想がまさにそれである。人々が仁の思想を回復し仁の思想で生きる時、ようやく社会平和が訪れる。

今、儒学を建学の理念としている学校は、韓国の成均館大学校と日本の東日本国際大学だけである。孔子の仁の思想が未来世界を平和に導ける代案ならば、成均館大学校と東日本国際大学の責任と役割がとて重大である。まず孔子の仁の思想を明らかにし、仁の思想で生きることがいかに不幸なことであるのか、また仁の思想で生きることがいかに幸福なのかを社会に知らせ、人々を目覚めさせなければならぬ。人間の生き方には二種類ある。正しい生き方と間違った生き方である。一つの木の幹を切り取って挿し木をし、色々な木を作ったならば、その色々な木の幹は本来一つである。全ての人間は一つのもので繋がっている。

それを忘れずに生きる人間が君子であり、忘れていきる人間が小人である。

〈正しい生き方〉全て一つ ↓ 愛 ↓ 仁 ↓ 永生

↓ 幸福 ↓ 真の人 ↓ 君子

〈間違った生き方〉各々他人 ↓ 戦 ↓ 慾心 ↓ 死滅

↓ 不幸 ↓ 禽獣 ↓ 小人

今、人々は正しい生き方を忘れ間違った生き方をしつづける。個人は個人どうし、国家は国家どうし、慾心を満たそうと争ってばかりだ。人間が正しい生き方を回復し互いに愛しあう時、地球は生き返ることができる。過去の西洋の勢いに押されて沈滞していた孔子の仁の思想が、今や前面に出なければならぬ。成均館大学と東日本国際大学は、孔子の仁の思想を持って社会を救済することの先頭に立たなければならない時になった。



当日の会場の様子

記念講演② 創立一二〇周年に向けて東日本国際大学はどうあるべきか

東日本国際大学学長 吉村 作治

東日本国際大学学長の吉村作治です。エジプト考古学専門です。本年四月一日より現職にあります。どうぞよろしくお願いいたします。本日朝の孔子祭の神事と緑川理事長のご挨拶は素晴らしいものでした。私は六〇歳になった時、何か日本に貢献しなければと二つのことをやろうと決めました。ひとつは日本の祭りのアーカイブで、もうひとつは、eラーニングの日本での普及です。何故エジプト考古学者が日本の祭りをするのかと思われるでしょうが、実は日本の祭りの起源は古代エジプト文明でした。今から五〇〇〇年も遡ることが出来ます。古代エジプトの祭りには、ご神体、本宮、神輿、神楽、相撲、綱引き等の祭りの余興もあります。これ以上は、本日の演題と関係ありませんので、述べませんが、別に改めてこの話はしたいと思います。次にeラーニングの普及ですが、今や世界の高等教育ではeラーニングが常識になっているにも関わらず、日本では普及していません。その為、二〇〇七年にサイバー大学

という完全インターネットのeラーニングの大学を作りました。少し時期が早かったせいか、大成功とはいきませんが、今も大学は続いております。私は二〇一一年でいろいろな事情から学長を辞めました。そして二〇一二年に本学の理事長緑川浩司先生と出会い、本学にお世話になることになりました。歳は取っていますが、本学では新参者です。本学、そうです、「ひがしにほんこくさいだいがく」とおっしゃる方が多くいらっしゃいますが、Higashi Nippon International University となっております。必ず「にっぽん」と発音してください。

話をもとに戻しますと、学校法人昌平疊は二〇一三年に創立一一〇年を迎え、二〇二三年に創立一二〇周年を迎えます。来年は短大が五〇周年、大学が二〇周年です。とても長い、恐らく日本でも年月の長さからも一〇指に入る名門大学です。しかも儒学を建学の精神としている大学としては、日本でも唯一の大学です。

さて、本日の孔子祭第二部のご挨拶の田久昌次郎学長のダイナミックな地球の歴史のお話も素晴らしかったですし、その後の講演Ⅰのイ・キドン先生の儒学、儒教のお話も大変素晴らしく勉強になりました。特に「仁」の話は今までの「仁」の解説のどれよりもわかり易かったです。私もこの後、「仁」の話をさせていただきます。

まず改革の第一歩がおこなわれました。それは学部名を二学部とも変えることが最近文科省によって許可されました。経済情報学部を経済経営学部へ、福祉環境学部を健康福祉学部へです。理由は、まず、本学で考えている内容が現在の社会のニーズに込えているものと、入学希望者にわかってもらうことです。その点、現在の学部名である経済情報学部も福祉環境学部も「NO」でしょう。

まず、経済情報学部ですが、経済理論は大切ですが、それが主である時代は終わり、今はそれをベースに社会におけるマネージメント、すなわち経営学の時代です。また、情報ですが、それには二つあって、ハードとソフトです。本学はどつちかというのと、ハード、技術面の教科が多いので、今さら情報という名はいらないと考えたためです。

福祉環境学部は普通、環境学という自然環境や人間環境、そしてその関わり合いを学ぶものなのですが、本学は主に福祉の環境、すなわち器具や設備を考えているので、これ

は福祉という体系に入っているものです。それに福祉を考える前提に本来健康を考えなければなりません。よって健康福祉学部と名称を変えました。

しかし、直近には、今のカリキュラムや授与学士名などには変更ありません。それは、改革というより、創世なのです。「そうせい」といいますが、今の政府が言っている、生まれるの「生」ではなく、世界を創るという意味の「世」です。これを手始めに見違えるような大学へ変わるつもりです。私が理事長に「一二〇周年までには、大学ランキング一〇〇位以内に入るよう頑張ります」と申しましたら、「目標が低すぎる、日本一になるくらいの気概がなくてはだめだ」と言われてしまいました。よって、創立一二〇周年に向けていくつかの提案をさせていただきます。皆さんと力を合わせて頑張ります。

さて、学校法人昌平黉には、現在、幼稚園、中学校、高等学校、短期大学、四年制大学とあります。教育の一貫性という点では、小学校と大学院の設立もひとつの課題ですが、それはちよつと置いておいて、四年制大学についてお話をさせていただきます。

さて本学が世界に、日本に、いや、いわき市に存在すること、また存在する意味についても一二〇周年を迎えるにあたって再考しなければなりません。しかしそう

いった理念や哲学のことを考えるのも大切ですが、本学が一二〇周年を迎えるにあたってどう変わるべきかについて具体的に考えなければなりません。

まず、改革の要点をインデックス的に六つあげてみます。

1. 就職率一〇〇%の次は就職質の向上を考える
2. グローカル人材の育成
3. 地域貢献に徹する
4. スポーツ・芸術の振興を計る
5. 本学に関わる人の意識改革
6. 人間力のさらなる向上を計る

です。

それでは、ひとつひとつ何が問題でどう変えていくかを述べていきます。

1. 就職質の向上

まず、本学は就職率一〇〇%を誇っています。そして卒業生たちは公務員、教員、一流企業へと就職しています。ここでもうひとふんばりして、就職質の向上を計りたいのです。勿論公務員になるとか、国連やユネスコなど公的機関の仕事につくとか、教育関係の仕事、金融業を始め、い

わゆる優良企業に入ることも、質の向上ですが、一流企業の中には労働条件が悪いブラック企業もありますので、気を付けなければなりません。すなわち仕事をするという本来の意味をしっかり考えなければいけないわけです。給料が高く、休暇がとり易い、保養施設が完備されているといった労働条件の良さも大切ですが、自分がこの会社で何をやりたいか、何をやらなければならないかを考えて、会社選びをしなければなりません。私は「この会社が自分がやりたいことが出来るか」を考えるべきだと思います。

即ち、会社選びのコツは、行きたいところへ行く、行った企業が卒業生を大切に扱ってくれる、そして定年までいことが出来る等、質の確保をすることです。その為には、いわき市の企業と情報交換を行いながら、必要な人材を示してもらい、それを本学の教育に反映していくことが第一です。また、学生が就職希望の企業に積極的に入社出来るように、資格を取得してスキルアップ、キャリアアップを行い、企業から要望される人材になれるよう、資格取得支援講座をeラーニングで用意しました。そして、今後もそういった科目を増やしていくつもりです。またキャリアセンターの他にエクステンションセンターを強化し資格取得支援に力を入れます。特に公務員、教員になる学生の支援体制も向上させるつもりです。

このことが「入り」即ち、本学を選ぶ立場の高校側の本学への魅力となり、本学入学希望者も増えますし、現在の学生諸君も自信を持って自分の出身高校の後輩に胸を張って本学入学をすすめることが出来るようになるのです。

いわきに生まれた人は、小・中・高・大といわきで教育を受け、いわきの企業に就職し、そこから世界へ飛び出すグローバル人財になることです。これこそ教育現場と就業現場がウィンウィンの関係になるといえるものです。こういった努力が外に見えるようになる、いわき市内の高校の本学への評価が高くなり、入学希望者が増えることに結びつくでしょう。それ以上に、昌平高校からも今以上の入学希望者が増えることと確信いたします。

今の大学入学希望者の最大の関心事は大学卒業後の就職先で、そこが安心且つ安全な、そして希望を叶えてくれるところを望んでいるからです。そして、現在の就職環境の好調さはいつまでも続くものではないので安心しすぎないように、学生への指導を強化するつもりです。

2. グローバル人財の育成

本学は国際という名のついた大学です。その名の通り、国外からの留学生は日本でも有数を誇っています。しかし、日本人学生の国外留学が今一つ進んでいません。その為、

平成二十八年度、二十九年度に行われる予定の「福島浜通りグローバル人材育成プログラム」に参加したり、「グローバル人財検定」の導入、グローバル人財育成プログラムの参加など制度を利用したり、独自のプログラムを開発したり、本学の仕組みを整備します。そして、本学学生の海外への留学願望の意識を高めるつもりです。

グローバルという言葉は聞きなれないので、グローバルを言い間違えているかと思っている人がいらつしやると思いますが、実はグローバルとローカルを合わせた日本にしか通用しない造語です。意味は、ローカルな気概を持ち、ローカルで活動しているが、グローバルな意識と実力を持っている、という意味です。

グローバル人財と一言で言いますが、英語が出来るだけではダメです。グローバル人財とは、全国各地域の歴史、文化、風習、宗教、芸術、技術など社会的な観点から理解し、その国、地域のリーダーと相互交流が計れ、マネージメントが上手に出来る人材なのです。その為、まず既存の学部でそのような人材を育てるとともに、創立一二〇周年までには、グローバル人材育成専門の学部を設立したいと考えています。そして、いわき市で生まれ、いわき市でグローバル人財育成の教育を受け、いわき市の企業に勤めた人財が、世界に羽ばたくというのが、本学の理想とするも

のです。

もうひとつ、学生に世界を見てもらえる方法があります。それは、教員が海外の調査を行うとき、連れて行く方法です。そういう意味で二〇一四年九月に本学内に創った、エジプト考古学研究所は、それにびったり当てはまるものです。同研究所が早稲田大学エジプト学研究所と共同で行っている、古代エジプト調査隊（隊長 本学学長吉村作治教授）は、文部科学省の科学研究費を受けており、本学の学生も準隊員として参加できます。また同じくエジプトで行っている「太陽の船復原プロジェクト」もNPO太陽の船復原研究所と共同調査（隊長 黒河内宏昌本学客員教授）を行っていて、これも科学研究費に採択されていて、本学学生も準隊員として参加出来ます。いずれも、費用は調査隊持ちです（アルバイトではないので、ギャラは出ません）。こうした海外調査をする研究所が増え、多くの学生が参加出来るようになるのが理想的ですので、本学教員に頑張ってもらうようにします。

3. 地域貢献

いわき市に存在する本学は、いわき市民及びいわき市内の企業に教育、文化、芸術、スポーツ等にボランティア活動やインターンシップ、イベント参加などで地域貢献をし

なければなりません。特にいわき市の企業の一〇%以上が後継者不足に悩んでいます。それらを教育上、すなわち人材育成の面でバックアップしなければなりません。その為、学内に地域振興戦略研究所を設立し、学内外から研究員をつのり、現在どのような方向性を持つべきかを研究会などを開きながら、検討しているところです。

身近なところでは、ぴあ主催のPIT劇場がいわき駅近くに来るので、そこでの活動に本学学生が参加することから始め、いわき市の支所や町村に向き、地域のニーズを調査する活動も行っていきます。今年の鎌山祭りには、江名町のブースも出品し、特産物をアピールしました。地域社会と密接な関係を築くことで、本学の卒業生の受け入れもスムーズに行われ、またいわき市及びその周辺の町村の活性化にも役立ちます。そして、若者の地域からの流出を食い止め、この地域発展のもととなるわけです。これがいわゆる、「出」の戦略でもあるわけです。

4. スポーツ・芸術振興

本学は幸いにもスポーツが盛んで国体へ出場したり、全日本選手権に出られる種目が多くあります。また、芸術も吹奏楽団が国レベルの水準に達しています。これらに関わる学生が心置きなく安心してスポーツや芸術に力を入れら

れるようなカリキュラムや行事を考える時が来ました。スポーツ、芸術系の学生は試合や演奏会、発表会でやむなく授業を休まざるを得ないケースがあります。出欠は公欠制度がありますので、一応救済はされていますが、学習の本来の形を考えますと、授業を受けないことは学生にとつてある意味損失となります。

それを防ぐ方法はeラーニングのハイブリッド・ダブルフェイス型授業です。対面授業は行なわれていて、通常、学生は出席していますが、試合や演奏会でやむなく欠席しなければならぬ時、合宿所や家や大学の自習室でeラーニングによる授業が受けられるというわけです。これによりスポーツ、芸術系の学生は学習チャンスということでの不利益はなくなり、ひいては欠席ゼロの大学への道を進むことが出来るのです。

5. 本学に関わる人の意識改革

本学を良くするということです。その構成要素の改革です。本学の構成要素とはまず、学生です。次に教員と法人職員、そして校舎と続くわけです。学生から話していきましよう。学生は、入学当初、学力や人間力、スポーツ力などいろいろな面でバラつきがあります。それはそれでいいのです。大学としましては、このバラつきを少しでも是正

し、よりステップアップして、卒業後社会人としてやっていけるように育成するわけです。

まず、その第一歩として、入学者全員に高校の初歩の英語と国語等の試験をし、そのレベルをみます。そのレベルが標準以下の学生は、入学後、リカレント教育を必須とし、半年間で高校卒業程度の学力まで到達してもらいます。それを前提に教養や論語、ゼミや専門へと学びを行っていただきます。そして、カリキュラムを整備し、卒業後社会で即役に立つ実践的な学生に育ってもらいます。

孔子様の「性相近く、習い相遠し」(生まれつきは皆そう変わらなくても、その後の学習の仕方大きく人は変わるものだ)の思想を実行します。

次に教員です。本学の教員はそれなりの学校歴を持ち、教育歴や社会での経験歴もお持ちの立派な方が多いと思いますが、どうも研究の面での活動が不足のような気がします。勿論、カリキュラム上、教える科目が多く、研究に割く時間が少ないという方もいらっしゃるようですが、それは本末転倒です。

と言いますのは、大学教員は教員免状はありません。その教員としての資格は研究業績です。ですから、研究をしない大学教員は本来不要なのです。もっと言えば、大学においては研究をしなくてはならないのです。ですから、な

るべく早い時期に「大学年報」に教員個人が前年度どのような研究実績をあげたかを自己申告して頂き、大学側がその方が本学の教員としてふさわしいかを判定させて頂きます。研究には資金が必要です。しかし残念ながら、本学は私立大学ですから、個人研究費でその方の研究資金を全てまかなうほど裕福ではありません。そこで、文部科学省の科学研究費やその他財団の研究費助成金を取らなければならぬのです。いわゆる競争的研究資金の外部調達です。少なくとも科学研究費は必ず各人申請していただきます。申請によってご自分の研究テーマの再確認が行なわれますし、将来像も見えてきます。

そういったことの達成のため、今、行なわれていますカリキュラムの再検討と整備を行っています。

次に法人職員についてです。幸いなことに本学の職員の方は優れています。しかしそこで満足し停滞するのではなく、一歩でも二歩でも学校法人昌平齋が前進、発展するように自分の仕事の確認と仕事の発進力の強化につとめて下さい。法人役員につきましては、今で十分ですが、学校法人全体のレベルアップのためよき施策を行って下さい。今、文部科学省は法人幹部のリーダーシップのパワーアップを期待しています。しかも現在日本に存在している七〇〇校をこえる大学が、このまま少子化傾向にある我が国で全て

生き延びると思えません。生き延びるためには、学生、教員、職員が一体となって力を合わせていかないと駄目です。

そして、校舎施設の件ですが、この件は経営上の問題がありますので、私の口からどうのこうのと言うことは出来ません。しかし近々二号館が建て替えられるとのこと。新二号館は理想的な建物で、特に女子トイレはパウダールームも付き、着替えのスペースもあります。きっとこれからも施設のリノベーションと共に整備が行なわれ、学び易い環境となるでしょう。またキャリアセンターやエクステンションセンターも学生諸君が立ち寄り易く、また立ち寄りたくなるようなものにしていきます。本学は私立大学ですから、財政的にも必ずしも恵まれていませんが、現在幼稚園を含めて環境整備は着々と行なわれています。人間は必ずしも外形で判断されるべきではありませんが、見た目も大切です。それが理由で入学者が増えた例もありますので、法人としてよく考えて頂きましょう。

以上、学生、教員、法人職員の意識改革が少しでも早く行われれば、日本一への大学への道は開かれます。本学の理想は普通の子を大変出来る子にして世に送り出すということです。私たちの理想は「ゆりかごから墓場までを教育し、人々には学んでいただきたい」と考えていますので、

今はない小学校や大学院の創設も視野に入れる努力をしています。

6. 人間力

最後に大学の建学の精神「儒学」の影響が行きわたることにより学生のひとりひとりの人間力は高まっています。しかし、理想には、終点がありません。儒学の真髄「仁」の理解には時間と力が必要です。孔子さまは言いました。「人にして仁ならずんば、礼を如何せん。人にして仁ならずば樂を如何せん」（人間として仁を失ったとしたら、礼はどうなるのか、人間として仁を失ったら樂をどうするのか。思いやりなくしては約束を守ったり、芸術や人生を楽しんでんだりしても意味がありません。）

「仁」という意味は広くそして深いため、明確に把握している人は多くないです。仁という字は人と人とのつながりが複数あるというものですので、言ってみれば人とのコミュニケーションを多く持つことでしょうか。人と人はコミュニケーションを持って、おのずと人を思いやったり、妥協したり、従ったり、主張したり、けんかになっただりします。そうしたことを積み重ねていくうちに人は丸くなり、人のことを考えるようになったことを「仁」というのだと思います。綱の目は四つしか足がありませんが、そ

の足が無限になれば面を形成し、強固な絆を作ることが出来ます。本学はそうした状態を学生同士、学生と教員、教員と職員、そして大学といわき市とその周辺の人々と広げていきたいと考えているのです。人間力養成の目的は礼儀正しい人間を作ることだけではなく、心の中から他人を思う人、それを実行する人を育成することなのです。これは私は心のダイエットと名付けています。

さて、ここでもうひとつ考えなければいけないことがあります。「機」という言葉です。「機」とはきっかけとか機会、即ちチャンスという意味があります。このチャンスを生かすというのが、人生の内、とても重要になるのです。しかし、凡人にはチャンスが見えません。一方、チャンスの対語にピンチというのがあります。ピンチとは苦境です。しかもピンチは誰にでもよくわかることです。しかし、凡人はピンチに陥りますと、めげたり、投げやりになったり、しまいは逃げてしまいます。しかしこのピンチこそチャンスが埋まっているのです。いわゆる「ピンチはチャンス」という諺になるのです。本学も幾多のピンチに襲われたと聞きます。しかし、それを全て乗り越えて今日があるのです。本学学校法人昌平覺理事長の緑川浩司先生曰く、「ピンチはチャンスだ！」というのがあるように、今こそ本学のピンチを救わなければなりません。近い将来、本学が日本一

に輝くとしたら、今のピンチを乗り越えなければならないのです。

7. 追記

中央教育審議会大学分化会の中では、現在の大学の改革を次の二点に絞って指摘しています。ひとつは、「大学の国際通用性」です。即ち大学における人材育成は、「グローバル対応の教育が不可欠であるということ」です。その中心は学位がグローバル人材育成に沿ったものでなくてはならないということ

です。もうひとつは、産業界が望む人材の育成です。その為本学では遅まきながら、いわき市を中心としている企業に必要な人材像をヒアリングする準備をしています。つまり、産学一体化の試みをしようということです。それと昨今の大学改革の流れは、ガバナンス改革が中心となっていますが、何のガバナンスかが曖昧で、総じて学長権限の肥大化が多く、大学の経営母体である、学校法人の理事長権限が低下しているという指摘がなされていますが、本学は法人の長、理事長の権限は、大学経営、教育関係に於いても抜群なものであり、この面の文部科学省の指摘は当たっていません。

しかし、理事長、学長共に孤立的な権限集中でなく、補

佐体制も整備しつつありますので、経営の体制は揺るぎないものです。

以上は、二〇二三年の創立一二〇周年までの七年間にやるべき改革の一部です。ひとつひとつを進めていくと派的に新しい困難や展望が現れます。そうしたことをコッコツとクリアしていきながら、来るべき一二〇周年を迎えたいと考えています。

私も七十二歳になりましたが、物理的な年数でなく、精神的な年数に置きかえて、改革に向き合おうと考えていますので、皆さんのご協力をお願いいたします。

※尚、本講演録は講演時一〇分間の時間削減により、講演中に話せなかつた分が加わっていることと、講演中のエピソードやジョークは削除してあることを付け加えさせていただきます。

イスラム教の天国と地獄

〈要旨〉

日本ではイスラム教が誤解されている。いや、誤解以前に、理解されてもいないし、理解しようと考える人も少ないのではないだろうか。そういった無関心な状況の中で、悲惨な事件だけが突出してニュースとなる。よって、イスラム教は残虐だとか、時代遅れであるとされて、日本人の心の中から排除されてしまっている。イスラム教を真に理解してもらうことは本稿では無理だと思いが、イスラム教の本質を少しでも日本人に知ってもらうことで、毛嫌いな状態からの脱却を図りたい。

人間は普通、死を恐れる。死ねば何も考えないが、死に至るまで、むしろ死とは遠く離れた状態にいるときのほうが死の恐怖を深く厳しく想う。よって、本稿

東日本国際大学学長 吉村 作治

ではイスラム教の経典コーランの中から、人の生誕から死に至る過程を通して、イスラム教徒が天国と地獄をどうとらえているかを考察していこうと考えている。イスラム教に限らず、宗教では天国と地獄を考え、それらを意識することで教義を成立させているため、敢えてイスラム教の天国と地獄を取り上げた。

1. 宗教について

「宗教とは何か」という問いに対してはいろいろな答えがあると思うが、一番端的な答えは「死の恐怖を取り除く人間の知恵」というものだ。そのために用意された説明は「人間は一度死ぬが、生前悪いことをしていなければ必ず来世で生まれ変わって復活する」というものだ。

これは古代エジプト人が今から五〇〇〇年前に考え出し

た理論である。そのため、死後の世界―来世―を設定し、来世の住民は神であり、そこへ善人は仲間として入ることができ、永遠に来世で生きていくことができる。そして、一年に一回現世に戻り、残してきた子孫や配偶者に会うことができる。その場所を墓と決めたのも古代エジプト人である。

人が死ぬというのは、生きることの終焉である。では生きるというのはどういう形を古代エジプト人は想定していたのかというと、「肉体と精神が合体している状態」を「生」とし、「肉体と精神が分離すること」を「死」とした。これは科学的というより論理的に分かり易い。こうした人間の「生」「死」の前提が、中近東、アフリカには五〇〇〇年にわたって人々の心の根底にあった。

というのは、古代エジプトに反発して興きたユダヤ教も、ユダヤ教の腐敗からの脱却を目指したキリスト教も、キリスト教を批判して興きたイスラム教もすべてこの思想―三位一体という理論―から成り立っている。三位とは肉体と精神のうちこの世に残って肉体を守る霊とあの世に行って永遠に生きる魂であり、キリスト教では自分と、神であるエホバと自分の精霊は同じものだという考え方である。こうした背景の中、イスラム教は興きた。ユダヤ教、キリスト教と比べると、一番後発というか一番新しい存在であ

る。

ここで、天国と地獄について触れる前に、一神教と多神教についても簡単に触れておかなければならないだろう。ご承知のように、一神教の起源はユダヤ教で、モーセによって認められたヤーウエという神一つを信仰の対象としたもので、続くキリスト教はイエスによって認められたエホバを神として敬うものであった。そして、七世紀に興きたイスラム教は、アッラーを唯一神と認め、その預言者にムハンマドを認めた。

しかし、一神教は神を一つしか認めないというより、この世に神はたくさんあるが、そこから一つを選んで信仰しなさいというのが一神教で、そのために新旧の聖書とかコーランがこの信仰の指南書となっている。しかし、古代エジプトの宗教とか日本の神道は、自然を以て神として崇めるため、經典的なものはない。

2. イスラム教について

イスラム教とは、唯一神アッラーを信仰し、コーランに書かれた事項を守って生きていけば幸せな現世と来世が約束されるといふものである。その真髄は、「ラー、イラーハ、イッラッラー、ムハンマドウン、ラスールッラー」というものである。訳すと「神は唯一にして、親もなく子もない。

その言葉を伝えてくれるのはムハンマドだけ」というものである。これこそが一神教の極致のようなものと言える。

もともとイスラム教とは、イッサラーム（心の平安）を表し、「人々の幸せは心の平穩にあるのだから、それを得るためには、唯一神アッラーの言う通りに生きよ」ということである。このイッサラームの精神を唱え始めたのはムハンマドであった。そしてアッラーの言葉を聞き取ることのできるのはムハンマドだけで、その神の言葉を著したのが「コーラン」であった。

ちなみに、「コーラン」とは「カラア（＝読め）」という語から来ているので、「コーラン」は見ているだけでは駄目で、声に出して読まないといけないものである。本編では、このコーランの中に書かれていることから天国と地獄について表現されているところを読み解こうというわけである。

しかし、コーランは一一四章から成り立っている上に、ムハンマドの人生を追って、ムハンマドが発した言葉を年代順に並べたものではなく、前後がばらばらであるので、必ずしも全てを網羅していないことをご了承いただきたい。

3. 六信五行について

イスラム教とは前述のように人の心を平穩にするための宗教である。現在のISのように、過激な活動をしてイスラム教を標榜している団体はイスラム教を名乗っているだけである。イスラム教徒（以下、ムスリムと称す）はコーランによって示されている絶対神アッラーの言葉を守り、預言者ムハンマドを信じ、美しい来世に行くことを生涯の目標としている。

そのために、ムスリムは六信と五行をなさなければならぬ。六信とは、1. アッラー、2. 天使（マラカ）、3. 啓典（キターブ）、4. 預言者（ナービー）、5. 来世（アーヒラ）、6. 天命（カダル）を信じることで、五行とは、1. 信仰告白（シャハーダ）、2. 礼拝（サラート）、3. 喜捨（ザカート）、4. 断食（サウム）、5. 巡礼（ハッジ）を行うことである。そのひとつひとつについて、簡単に書くことにする。

4. 六信

（1）アッラー（神）

過去・現在・未来を通じて永遠に存在する唯一絶対神をアッラーと言い、親もなく、子もない万物の創造神である。そして最後の審判の主宰者に位置付けられている。

(2) 天使 (マラーカ)

天使とはアッラーが太陽の光から創造した霊的な存在で、アッラーと預言者の中間的な存在、すなわちアッラーの啓示を預言者ムハンマドに伝える役目を持つ者で、アッラーの言葉を、預言者を通して人々に伝える存在である。

(3) 啓典 (キターブ)

ムスリムが信仰するアッラーの言葉を収めたコーランだけを啓典とするのではなく、神が預言者を通して人々に下した天啓の書をすべて指している。すなわち、旧約聖書、新約聖書もコーランともども啓典と考えている。

(4) 預言者 (ナービー)

啓典をコーランだけと認めるのではないのと同様、預言者もムハンマドだけを指しているのではない。コーランの中には二十八人の預言者が示されている¹が、中でも重要な人はアダム、ノア、アブラハム、モーセ、イエス、そしてムハンマドの六人である。

(5) 来世 (アーヒラ)

人々は現世の命が終わると、最後の審判を経て、天国か地獄へ行き永遠の生を受ける。現世で善行を積んだ人々は

天国へ行き、現世での欲望をすべて満たすことができるが、現世で悪行を行った者は、火で焼かれる地獄へ落ち、永遠に責められる。

(6) 天命 (カダル)

イスラム教では人の現世での行為によって善行を積んだ者は天国へ、悪行を行った者は地獄へ行く。そのために最後の審判が死後行われるという教えがある一方、人の一生は神によってあらかじめ定められているという天命思想がある。一見矛盾しているように思えるこの考え方の解釈は、善行を積む、悪行に走ることにすらあらかじめ決められていると預言者ムハンマドの伝承集ハディースの中で預言者自身が語っているとされている。が、後にイスラム法学者はこの天命論の解釈で議論が多発することになる。

以上が、ムスリムが信じなければならぬことであるが、次の五行を行わないとその信仰は本物ではないとされる。

5. 五行

(1) 信仰告白 (シャハーダ)

「アッラーの他に神はなく、ムハンマドはアッラーの使徒である」という言葉 (カリマ) を唱えなければならぬ。このカリマは一日五回行う礼拝の度に唱える。このことで

わかることは、イスラム教では預言者を神格化しないということである。そこが他の一神教と違うところと言われる所以である。

(2) 礼拝(サラート)

神への服従と感謝を形にしたものが礼拝である。夜明け、正午、午後、日没、夜半の一日五回、必ず決められた作法でメッカの方角に向かって行うことになっている。

(3) 喜捨(ザカート)

財産に準じた額を喜捨することが義務付けられている。もともとは自発的に行っていたものであったが、六三〇年に預言者ムハンマドが制度化した。その額は、通貨、家畜、果実、穀物、商品などによって別々に割合が定められていて、政府によって徴収される。一種の税で、貧民を救うものである。しかも、使い途が①貧しい巡礼者、②托鉢、③借金を返済できない者、④乞食、⑤貧しい旅行者、⑥新改宗者の援助のためと明確に決められている。

この他、制度として義務付けられているものとは別に、自発的な喜捨(サダカ)もあり、これは任意で各個人が行うものである。

(4) 断食(サウム)

日本ではこの断食は有名であるが、断食を行う月、 Ramadanのことを断食と勘違いしている人が多いのが残念である。断食はアラビア語ではサウムという。このサウムは日の出から日の入りまで、食事だけでなく水を飲むことも禁ずるといふ厳しいものである。本当は食事、水以外でも全ての人間の欲望を絶たなければならない。よって、イスラム教が出た後、旧世界に入ってきた煙草を吸うことも禁じている。他の宗教では聖職者が修行のために断食することはあっても、一般の信徒にまで断食を強制することはない。

(5) 巡礼(ハッジ)(図1、2)

イスラム暦十二月(ズー・アル・ヒッジャ)の八日から10日にかけて、メッカのカーバ神殿にお参りをする行をいう。メッカのカーバ神殿は、「人間の生きていくことの祝福を受けるための場所」とコーラン第三章に書かれているため²、ムスリムはこぞってこの巡礼を生きる目標としており、一生に一度は少なくともこの巡礼を行うことが大切なこととなっている。

現在は二〇〇万人程度のムスリムがこの時期に殺到するため³、事故も起きている。ただし、この時メッカで死ぬことはムスリムにとって至福のこととされている。この巡



図1 メッカのカーバ神殿



図2 巡礼の様子



図3 パピルスに描かれた、古代エジプトの『最後の審判』の様子

礼は大巡礼と言われているが、他の月のメッカ参りは小巡礼（ウムラ）と呼ばれ、大巡礼を行えない者がするといわれとされている。大巡礼の希望者が多いので、各国にその数が割り当てられているほどである。

6. 最後の審判（図3）

人が現世での死を迎えるとうどうなるか。それが分からないうために人々は不安になり、この世の生きかたを見失うのだ。そのため、古代エジプト人は死後の世界を明確にし、人々の死に対する不安を無くした。それが来世である。

古代エジプトでは来世は二つある。すなわち現世で悪いことをしなかった人が行く『天国』（図4）と、悪いことをした人が行く『地獄』である。ただし、古代エジプトでは地獄は

火の海で、現世で悪いことをした人が落ちるところであり、地獄の火に焼かれてしまうとは言っているものの、その詳細については書いていない。

古代エジプトの宗教を否定し、一神教を唱えたユダヤ教も、ほとんどの古代エジプトの宗教のことを否定したが、

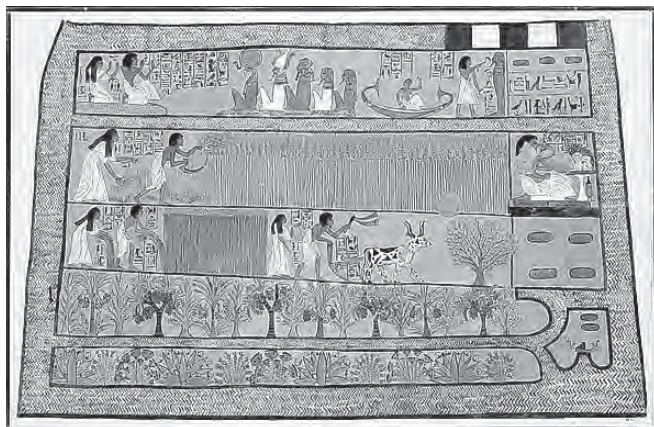


図4 古代エジプトの天国（イアル野）を描いた壁画

この最後の審判と天国・地獄の思想は受け継いだ。続くキリスト教はユダヤ教を改革しようとした。イエスは志半ばにして殺害されてしまうが、最後の審判と天国・地獄の存在は継承した。そして、イスラム教は、ユダヤ教・キリスト教の本質的なところは認め、細部にわたって預言者ムハンマドが考えた教義であったが、最後の審判と天国・地獄の思想は継承した。ただ、後述するが、最後の審判の日を終末思想に置き換えているところが他の宗教と違うところである。

まずイスラム教における最後の審判をコーランではどのように表現しているかを見てみると、「すべての人が、それぞれ行なった善事と、その行なった悪事とを、まのあたりに見る日。（三田丁一訳一九七三・五六）」とある。

そしてその日アッラーによって三組の人に分けられる。一つ目は先頭組と名付けられ、特に優れた神の使徒となる人たち。二つ目は右組と言って善行を積んだ使徒たち。そして三つ目は左組と言われ、悪事を行ってきた不信心な人たちである。そしてこの三組の人たちの前二組は天国へ行き、後の一組は地獄に落ちることになっている。

さて、イスラム教において最後の審判が行われる日は、「定めの時」とされ、現世に終わりが来る日のことを言っ

ている。他の三つの宗教（古代エジプトの宗教、ユダヤ教、キリスト教）では最後の審判は個人々人が、その死を迎えた後、一定の日数を経て行われるものであるが、イスラム教の場合は、現世自体が終わる日を指している。しかし、それでは個人々は死後その日が来るまでどこでどのようにして待機するののかの記述はコーランにはないものの、コーランには、アッラーが天と地とその間にある全てのものを創造されたと同じように、全てのものを終わらせると書かれている⁵。そして、その日はいつかと預言者ムハンマドに問うても「アッラーのみがご存知のことと答えるのみである。そういう日が到来することを警告することが預言者のやることだ⁶。」と書かれているのである。

7. 天国と地獄

イスラム教では天国へ行ける組は二つ、先頭組と右組で、両者とも現世で善行を積んだ人たちが行くところである。そして左組は地獄行きとなるのだが、天国と地獄はどのように認識されているのであろうか。

はじめの先頭組は「アッラーの玉座近くに召され、金糸まばゆい椅子の上にて自由気ままに暮らすことができ、いくら飲んでも悪酔いしないお酒を飲め、なんでも好きなものを食べることができる生活を永遠に送れる。また、くだ

らない馬鹿話や、罪作りの話を聞かないで済み、耳に入る言葉は「平安あれ」の一言である⁷。

そして次の右組は、緑鮮やかな木の下に住み、若い処女妻が付き添い、食べ物、飲み物に不自由のない楽しい日々を過ごすことができる⁸とある。そして、左組は食べるものも制限され、ザックームの木の実⁹のような粗末な食べ物しか与えられず、飲み物と言えば熱湯しか与えられない。そして繰り返し火で焼かれる。それを永遠に繰り返して生きていかなければならないとある¹⁰。

このように、コーランには天国と地獄の様子がリアルに、誰でも分かるように表現されている。これには、「現世は過ぎ行くもので、現世での地位や名誉なんていうものはないもの、来世こそ人が生きていく世の中なので、現世でひどい目にあつたとしても気にかけることなく善行に励みなさい」という考えがその背景にある。

その模様については、コーランの第五十七章十五節から二十節にかけて詳細に描かれ、そして最後に、「まことにこの世の生活は、むなしい欺瞞の享楽にすぎぬ」と結んでいる（三田了一訳一九七三・六〇四一六〇六）。また、別の箇所では、来世について、『満々と水をたたえた川が無数に流れ、中には乳の川、美酒の川もあり、食べ物はどこでも手に入る』¹¹とある。

一方、地獄はと言うと、ともかく熱く、苦しく、水を飲みたくともすべて熱湯しかない。どうして現世で名声を保ち贅沢三昧したのは何故なのだろうと想い苦しみながら永遠に生きていかなければならない。家もなくトゲだらけの木の下に布一枚で寝るしかない状態でどうやって生き続けらればいいのだと嘆いても少しも良い状態にならない(三田了一訳一九七三・五九九―六〇〇)。

コーランに描かれた天国と地獄は、誰でもが容易に想像できる光景が特徴で、ほかの三宗教、古代エジプトの宗教、ユダヤ教、キリスト教と比べると分かりやすい。

8. 小結

これまでに述べてきたように、イスラム教の天国と地獄は、聞いた人がはつきりと分かるように描かれている。

その趣旨を大きくまとめると、1. 現世での状態は気にするな。大金持ちでも貧乏でも、高い地位についていようがいまいが、有名であろうが無名であろうが来るべき来世ではまったく関係がないということ。2. 現世でどんな状態であっても悪行を行ったら最後の審判ではどう隠そうともアッラーに見つかってしまい、一直線で地獄に落ち、それから永遠に地獄で苦しむということ、この二つがコーランで言いたいことである。

考えてみればイスラム教が生まれ育った土地は大半が砂漠で、食べるものにも飲み水にも苦しんでいた土地である。そこで苦しみながら生き続けるためには死後の楽しみがなければやっていけないという事情があった。

特に、イスラム教が出た時代と言えば、食べるもの、飲む水も日々保障されておらず、自らの力のみを使ってそれらを確保していたわけであるから、生きる目標が必要であった。それがイスラム教の本質であって、今の時代のよいうな、何もかも誰でも手に入れられる時代には必ずしも適合しない思想なのかもしれない。

〈主要参考文献〉

- 学研マーケティング 一九九五：『イスラム教の本―唯一神アッラーの最終啓示』、学研
- 片倉もとこ編 二〇〇二：『イスラム世界事典』、明石書店
- 小滝透 一九九八：『ムハンマド 神の声を伝えた男』、春秋社
- 小室直樹 二〇〇二：『日本人のためのイスラム言論』、集英社
- インターナショナル
- 鈴木規夫 一九九八：『日本人にとってイスラームとは何か』、ちくま新書
- 竹下政孝 一九九九：『イスラームにおける天使・悪魔・妖鬼』、『中東協力センターニュース』、pp11-5.

竹下政孝 二〇〇七：『イスラームにおける地獄の表象』『中東

協力センターニュース』、pp58—62。

日本イスラム協会編 二〇〇二：『新イスラム事典』、平凡社

水谷周 二〇一〇：『イスラームの原点—カアバ神殿』、図書刊

行会

水谷周 二〇一〇：『イスラーム信仰とアッラー』、知泉書館

三田了一訳・注解 一九七三：『聖クラーン』、日本ムスリム協

会

吉村作治 一九八三：『日本人の知らないコーランの奇蹟』、リュ

ウブックス

吉村作治 一九九一：『聖戦の教典コーランの秘密—中東の明

日を左右するアラブの大義とは』、KKベストセラーズ

〈注〉

- 1 コーランにあげられている預言者は、アダムをはじめとして、ノア、アブラハム、イサク、ロト、ヨセフ、モーセ、ダヴィデ、ソロモン、ザカリヤ、（洗礼者）ヨハネ、イエスなどの聖書の人物や、アード族、サムード族、ミデヤン族にそれぞれ遣わされたフード、サーリフ、シユアイブなどである。
- 2 『まことに人類のために最初に建立された家は、バッカ（メッカの古代の名とされている）のそれで、諸民族への祝福であり導きである』（三田了一訳一九七三：六五）と記述され

ている。

- 3 サウジアラビアの中央情報統計局によると、二〇一五年・ヒジュラ暦一四三六年のメッカ巡礼者総数は一、九八〇、二四九人に達し、その内一、三七九、五三一人が国外から、そして残りの六〇〇、七一八人が国内からであり、巡礼者の大多数はサウジアラビア以外の居住者であると発表された。そして同局は声明で、今年の巡礼者数の合計は昨年一四三五年と比較して37・4%の減少を記録したと明らかにした。

- 4 『そのときなんじらは、三つの組に分けられる。それで右手の仲間である、右手の仲間はなんと幸福なことになろう。また左手の仲間、左手の仲間はなんと情ないことになろう。それから先頭に立つ者は、楽園においても先頭者で、これらの者は、アルラーの側近者であり、至福の楽園の中に住む』（三田了一訳一九七三：五九八）

- 5 『なんじらはアルラーが、いかに原始の創造をなされ、それからそれを繰り返したもうかを見ないのか。それはアルラーにとつて、まことに容易なことである。』（三田了一訳一九七三：四二四）

- 6 『かれらは時について、なんじに「それが到来するのは、いつの日か」と問う。何んでなんじが、それを告げられようか。その終末の知識は、なんじの主にあるのみ。なんじは、

それを恐れる者への、一警告者にすぎぬ。』(三田了一訳 一九七三・六六八)

7 『(かれらは金銀宝玉を) ちりばめた寢床の上に、向かい合ってそれによりかかる。永遠の(清新を保つ) 少年たちが、かれらの間を巡り、台付の杯や水差し、清浄な飲物の満たされたコップをささげる。かれらは、それであと障りを残さず、泥酔することもなく、また果実は、かれらの選ぶにまかせ、種々の鳥の肉は、かれらの好みのまま、大きい輝やくまなざしの、美しい配偶、ちようと秘蔵の真珠のよう。かれらが行なったことに対する報奨である。そこでは、無益の話を書くこともなく、また罪つくりの汚れもないであろう。まだ「平安あれ・平安あれ」と、言うのを聞くのみ。』

(三田了一訳一九七三・五九八―五九九)

8 『右手の仲間、右手の仲間はなんとなるう。かれらはとげのないシドラの木のただ中の、バナナが累々と実り、影が長く伸びる中に、水は絶えまなく流れ、豊かな果物は、と絶えることなく、禁じられることもなく、高く上げられた位階の座につく。まことにわれは、かれらの配偶を特別につくり、かれらを永遠に汚れのない無垢につくった、いとしい、同じ年配の者、これらは右手の仲間のためである。』(三田了一訳一九七三・五九九)

9 地獄に生える木の名称で、コーランには『まことにザツク

ムの木こそは、罪ある者の糧であろう。それは溶けた銅のように、熱湯がたぎりかえるように、胃袋の中で沸騰しよう』(三田了一訳一九七三・五四九)と記述されている。

10 『左手の仲間、左手の仲間はなんとなるう。かれらは焼けかすような風と、たぎる湯の中、涼しくもなく、さわやかでもない黒煙の影の中にいる。(中略)きつと、なんじらはザツクームの木の実を食べ、それで腹は一杯。その上たぎる湯を、のどのかわいたラクダが飲むように飲む。これが報復の日における、かれらの待遇である。』(三田了一訳 一九七三・五九九―六〇〇)

11 『主を畏れる者に、約束されている樂園の一つの比喩がある。そこには濁ることのない、流れる川、味の変らぬ乳の川、飲む者に快い酒の川、純良な蜜の川がある。またそこでは、あらゆる果物と、主からのお許しを賜わる。』(三田了一訳 一九七三・五六二)

死とホスピタリティ

— 西洋における「死と私」の変遷をめぐるホスピタリティ研究 —

北海道大学大学院国際広報メディア・観光学院博士課程 三浦健一

〈要旨〉

西洋の歴史は「死と私」の関係性から理解出来る。ホスピタリティとは他者との出会い、もしくは人生の苦悩や死の意味を考え、人生に対する責任を自覚し、使命を持った自分自身に成長していくことで育まれる対象への愛のことだ。こうした西洋のホスピタリティに対して、仏教では自己同一性 (identity) が曖昧で、状況によって否定も肯定もされる。東洋と西洋の慈悲と愛の考え方と表現の仕方の違いを理解していくことが、これからのホスピタリティ研究にとって重要である。

〈キーワード〉

ホスピタリティ、ホスピス、死生学、慈悲、仏教

1. なぜ死を論じるのか

本論の目的を簡潔に述べたい。それは死の文明としての現代を問い直し、東洋思想の視座を現代に展開していくための土台として、その前提となる西洋における「死とホスピタリティ」の関係性を明らかにしていくことにある。

ホスピタリティとは一般には「おもてなし」や「歓待」といった言葉で表現されることが多く、学術的な定義としては「主人と客人が同一の立場に立って互いに遇すること」(服部・二〇〇四)、「異種の要素を内包している人間同士の出会いのなかで起こるふれあい行動であり、発展的人間関係を想像する行為」(古閑・二〇〇三)などが挙げられるが、hospitalityの語源にまどると、*hospis* (味方としての余所者) と *potis* (可能な、能力のある) というラテン語に由来しており、その言葉の原義に主客未分、相互尊重

といった意味が込められていることがわかる。また、そうしたホスピタリティに基づく異人歓待、よそ者との饗応といった営みについては、レヴィナスらが論じているように、洋の東西を越えてあらゆる場所で確認することが出来る。突然に訪れる全くの他者を無条件に受け入れ、自らと同じように尊重し、その要求を運命として受容しながら、力の限りにおいて励まし、喜ばせる。歓待における他者は道化として秩序をかき乱すかと思えば、神として啓示を与えて去っていくこともある。しかし、どんな場面においても真実の歓待においては、歓待の内に責任と尊敬ある自己が見出される。その点、ホスピタリティとは時間の幅と他者への広がりを伴った自己変容の過程そのものとも言える。こうしたホスピタリティという思考や態度は、主に隣人や異人に対するものとして表層されて来たが、その存在が最も顕著な形で顕在化されるのは、自己における圧倒的な他者として存在しながら、しかし、不可避な形で自らの人生に内在される「死」という存在によってである。「死と私」の変遷を紐解いていくことはまさに、ホスピタリティを紐解いていくことに他ならないのだ。

一九九三年、日本とシリアの合同調査隊が約一〇万年前に埋葬されたと思われるネアンデルタール人の化石化した遺体を発掘した。その遺体は身長約八〇cm、二歳前後の男の

子と推定され、丁寧な埋葬によって生前の骨格をほぼ完全に備えた状態で見つかった。そこには、子供を失った遺族の悲嘆 (grief) や霊性 (spirituality) への眼差しが確かに存在していた。このように、人類は古来より死を通してその宗教性を発達させて来たのだ。それはイエス・キリストが自らの死とその復活を以て贖罪と神との新約を結び、ゴータマ・ブツダが四門出遊の伝承において死者の姿の中に出家への動機を見出したことなど、例を挙げれば枚挙にいとまがない。その中でも象徴的なのが、欧米圏で育まれたホスピス (hospice) の存在である。

ホスピスは客人を癒し、保護する場所というホスピチウム (hospitium) というラテン語に由来しているとされる。欧米圏では主に終末医療における緩和ケア²を行う施設をホスピスと呼ぶ。このホスピスもまた、ホスピタリティの精神に基づいて育まれたものであり、新約聖書のマルコによる福音書には「群衆や病人や汚れた霊に悩まされる人々を連れて集まって来たが、一人残らずいやしてもらった」と記されている。また中世初期、聖地エルサレムへ向かう巡礼者を看取る施設として、既にホスピスの存在を確認することが出来、十八世紀には修道女であったマザー・メアリー・エイケンヘッドが、アイルランドで「ホーム」と呼ばれるホスピスをつくり、清教徒革命でロンドンを追われ

た人々にまさしく居場所 (Home) を提供していたという。

このように、キリスト教文化圏で培われて来たホスピタリティの源流は、死の問題を抜きに語ることは出来ない。在野の歴史学者であったフィリップ・アリエスは「人間は死者を埋葬する唯一の動物」であると述べ、かつ死者礼拝を「無信仰者とあらゆる信仰の信徒に共通した唯一の宗教活動」であると指摘している。

これから西洋における死の歴史や死との向き合い方を明らかにすることで、ホスピタリティの源流に更に足を踏み入れていこうと思うが、その前に、死の持つ両義的機能について十分に説明をしておかねばならない。死の持つ両義的機能とは、(1) 死によって我々は真の自己を回復するのみならず、(2) 他者性とそれに伴う共同体感覚をも獲得する、ということだ。

哲学者のウイトゲンシュタインは「死は人生の出来事ではない、死の直前に人生は終わるのであるから」という、極めて巧みで示唆的な言葉を残している。また精神分析学を創始したジクムント・フロイトも「人は自分の死を想像できない。自分の死を想像してみようとするとしてもかならず自分は目撃者として存在している」と、同様の指摘を行っている。彼らが哲学者として、心理学者として、その類まれなる英知と感受性の中で表現しようとしたものは、

死の持つ圧倒的な他者性である。人間は死の観念や現実感を他者の死を通して獲得する。

それと共に、アリエスの言葉を借りれば「死は個人を自覚する場」でもある。彼の研究によれば、十二世紀以降に登場した遺言書の存在を通して、個人主義の萌芽を見て取ることが出来るという。遺言書は中世においては、現在のようは無機質な法的文書ではなく、一種の文芸のジャンルをなすような個人の表現手段、個人の自覚の証拠そのものであった。それは中世までの飼いならされた死、人間が自然の内に受容して来た慣れ親しい死の中から、集合に埋没していた個を取り戻していった過程の証左である。こうして中世までの当たり前のものとしての死に對して、人々の間に私は死なねばならないということの自覚が育まれた。この自覚が中世以降、民衆の次元に広がった個人主義の源流である。後に、西洋では個人主義がルネサンス文化を醸成し、それはメモメント・モリ (memento mori=死を想ふ) として死の宣揚という形式を取ったことに、「死と私」の密接な関係が象徴されている。このことをアリエスはこう述べている。

中世中期における死の勝利と個人の勝利との間の確かな対応関係を見るにつけて、私たちは、今日(死の

危機」と個人の危機との間に、同じような、しかし逆の関係が存在してはいないかどうか自問したい気になる。

死なねばならないという自覚的な死を通して、我々は集合に埋没した自己を取り戻すことが可能になるのだ。死を通して自己を取り戻すとは、決して特別なことを言っているのではなく、誰しもが死を意識する時に否応なしに感じる、それ以上分割することが不可能で、誰とも代替することが出来ない、圧倒的な自己の存在のことに他ならない。全米自殺学会の創立者としても知られるE・S・シュナイドマンは、人間における「望ましい死」を以下のように定義している。

『望ましい死』とは、『まず、それぞれが望んでいたような死であり、次に、親しい人びとと心ゆくまで別れを惜しむことのできる死であり、さらに、心残りや苦しみ悩みの少ない死である。一言で言うると、『望ましい死』とは、自分で選ぶことができるならば、選ぶであろう死のことであり、それは単に人生の終りを意味するばかりでなく、完成の意味をも含む』⁴

シュナイドマンの定義する望ましい死とは、一言で言うなれば完成を意味する死である。死が存在することの完成を意味するのであれば、死を意識しない生というものがどれ程空虚なものであるかは推し量るまでもない。しかし同時に、死は完成、つまり終わりであると共に始まりでもある。シュナイドマンは更に「死後の自己」という概念を提唱し、逆説的に最も望ましくない死をこう語っている。

人びとの記憶にとどめられる望みもなく人生を閉じ、忘れ去られ、歴史の記録から抹消され、あたかも存在したことがないかのように死んでゆく。死そのものより耐えがたいのは、このような死をとげることである。

人間は死後も自らの痕跡が何らかの形で他人の心の中に生き続けることを願う。シュナイドマンはその方法を具体的に五つに分類した。(1)人びとの記憶の中に、(2)美術、音楽、書物などの形で人びとに働きかけることによって、(3)臓器移植によって他人の体の中に、(4)遺伝子という形で子供の中に、(5)哲学的に、宇宙の広がりの中に、このように、死は個人における完成としての終わりを意味

すると共に、死後の自己は他者性や共同体感覚を伴った広がりや永続性をも有しているのである。こうした死の持つ両義的機能こそ、ホスピタリティを支える土台となるものと言えよう。

2. 西洋における死の変遷

フィリップ・アリエスの研究によると、西洋においては十一世紀以後、中世の初めより、死に対する態度の変化が一般に始まったとされる。アリエスは古代より続いて来た死への態度を「飼いならされた死」であると表現している。この飼いならされた死の特徴は、(1)人は床について死を待ち、(2)そして死は公の組織された儀式として取り扱われた、という二点に集約される。そしてアリエスはこう結論付ける。

変化に支配されている世界においては、死を前にしての伝統的な態度は惰性と継続の塊りのようにみえます。死をなじみ深く、身近で、和やかで、大して重要でないものとする昔の態度は、死がひどく恐ろしいもので、その名をあえて口にもすることもさしひかえるようになっていくわれわれの態度とは、あまりにも反対です。それゆえに、私はここで、このなじみ深い死を

飼いならされた死と呼ぶことにしたいのです。

こうした飼いならされた死のもう一つの特徴として、死は慣れ親しいものであったと同時に、死者と生者の場所は隔てられていなければならなかったということが挙げられる。こうした現象の背景にあるものは、生者と死者の共存という考え方であり、死者の呪いを恐れるが故に、そこに儀礼や聖職者が介入し、墓所は大切にされてはいたが、生者の場所とは区別されていなければならなかった。後に、聖者や権威者などの特別な人物の墓を通じて墓所が教会の中へ、つまり、より身近な街の中につくられるようになっていったことで、死は教会に委ねられ、墓所と一体化した教会は、日常の中にある避難地として公の中心地になっていったとされる。そして中世以降、聖者や権威者に限られていた墓碑銘というものが一般にも浸透し始め、遺言という存在が更に個人という存在を白日のものとしていくのだが、このことをアリエスはこう指摘している。

自身の死という鏡のうちに、各個人が己の個性の秘密を再発見していたのです。ギリシア・ローマの古代、もっとはつきりといえばエピクロス学説がかいま見ていたけれど、その後失われてしまったこの関係は、そ

れ以後われわれ西洋文明に強い影響を与えることをやめていません⁷。

このような事実は数世紀にわたって蓄積された、西欧における「死の文化」をめぐる文化の豊饒さにも我々の目を向けさせてくれる。死の文化は中世末には復興を意味するルネサンスに結実し、ルネサンス期にはメモント・モリ（*memento mori*「死を想え」）として死が盛んに取り上げられ、芸術にも大きな影響を与えていった。ここで改めて、死の持つ両義的機能を振り返ってみたい。死は我々に他者性や共同体感覚を想起させると共に、個人を自覚する場を提供する。ルネサンスにおいて死は死骸趣味的なもの、つまり肉体としての死という形で表現された。それは死が個人の人生図の清算の時を担い、生への熱烈な愛、裏を返せば生への強烈な執着に伴う、失敗や幻滅という観念と結びついたからだとアリエスは分析している⁸。つまり、ルネサンスにおける死骸趣味的イメージは、死そのものではなく、死で決算されるところの生への執着、その失敗や幻滅を恐れたことに由来している。もちろん、「死の舞踏」など、一連の芸術作品は当時大流行したペストなどの大量死も背景にある訳だが、死が個人の自覚に伴って、特別な意味を持ち始めたことを如実に物語っている。

そして十六世紀以降、死はエロティシズムと融合し始め、死骸趣味的エロティシズムを現出していった。それは性というタブーと死が同一視されていったことを意味し、それは人々に死との断絶という歴史的大変化をもたらす。この事実はルネサンスにおいて、死に含有されていた失敗や幻滅という概念が、更に明確な形で顕在化したことを意味しているという。こうして十八世紀以降、死は個人のものから家族と教会に託されるようになっていった。遺言書も個人が死と強制的に向き合う場としての役割を失い、単なる法的文書に形を変えていく。つまり、個人が死と向き合う権利を家族と教会に譲り渡したのである。こうした現象は現代においても、教会を病院に置き換えることで理解されるだろう。そして家族と教会に託された死が育んだものこそ、死者礼拝であった。アリエスは死者礼拝を「肉体に、肉体的外観に結びついた思い出への礼拝」と表現した。死者礼拝は啓蒙主義と工業技術社会の中で発展を遂げ、今ではその起こりが近年であることが忘れ去られる程度着している。そして十九世紀には一時期、死に対するロマン主義的態度の復興が行われる。アリエスによれば、そうした死に対するロマン主義的態度は「個人主義と自意識の新たな高揚した意味を表現するための徴」であった。

こうして十六世紀における死との断絶以降、死は個人か

ら家族と国家社会に託され、死者礼拝や墓地崇拜を生み出すことになった。それはアリエスが指摘するように、個人が啓蒙主義と工業技術社会の中に部品として組み込まれた存在になっていったこと、また生への執着が家族にとつては「肉体に、肉体的外観に結びついた思い出への礼拝」をもたらし、意味している。それらが個人主義を母体とする、西洋における死者礼拝や墓地崇拜の歴史的背景である。そして十九世紀以降、再び個人を取り戻すために死へのロマン主義的態度として、死が見つめ直されるに至る。そこには裏腹ではあるが、明確な死への恐怖という感情が存在し、その後、死は急激にタブー化され、現在においてもなお、その状況は変わっていない。

飼いならされた死、その後人類は自らの手で飼いならされた死を克服し、死は個人主義を育む。それらはルネサンスにおいて、死を想うことを掲げた個人の勝利として結実するが、後に生への執着として性との同一視という形で死との断絶を生み出し、また個人が家族や国家社会の中に位置付けられていくに従って、死もまた個人のものから家族や国家社会に委ねられるようになっていった。しかし、そうした中で再び揺り戻しとして、個を取り戻すように死が見直されるようになるが、そこには死との断絶の果てに死への恐怖という感情が伴うようになり、その感情は現在

に至る死のタブー化へと繋がっている。ここまで西洋における死の変遷を振り返って来たが、次に近代以降のホスピタリタスの歴史を巡りつつ、現代における死のタブー化が意味するものを考えてみたい。

3. 死のタブー化と現代

前述して来たように、西洋における死の変遷は自己というものの認識との連関の中で理解することが出来る。古代ギリシャ、ローマ時代に形作られていった個人主義が、西洋において広く一般化していくのは、アリエスの言うように中世の始まりを待たなければならぬ。また十六世紀に起こった死との断絶は、十八世紀以降、死への恐怖という感情を生み出し、そうした感情が死への拒絶を生み、個人における死が家族や教会に委ねられ、個人の社会的な地位も変化していった。死を日常や意識の中から遠ざけようという傾向が顕著になっていった十八世紀に、ホスピスの誕生を同時に観察出来るということはとても興味深い事実だ。ホスピスの源流は前述したように、十八世紀の修道女マザー・メアリー・エイケンヘッドがアイルランドで「ホーム」と呼ばれる施設をつくり、清教徒革命でロンドンを追われた人々に居場所を提供していたことに端を発しているとされる。こうして十八世紀以降、死は家族や国家社会に

委ねられ、彼らもまた死を教会、またはホスピスに、そして失敗や幻滅という観念と結びついた死はいっつか、最終的には病院の中に閉じ込められていったのである。

十八世紀以降、我々が直面した個人の地位の変化において、最も重要な役割を果たしたと言えるのが、欧米における産業革命の始まりであった。産業革命に伴う大きな社会環境の変化に伴って、死は個人の意識からその権利を剥奪され、死は自然に訪れるものから失敗や幻滅を意味するものに取って代わられていく。その後、ホスピスの伝統が色濃くいギリスにおいてさえ、大多数のホスピスが救貧院と名前を変えられ、一つのベッドに幾人もの患者を収容するように、死は向き合うものから、忌避されるものへと近代以降その重要性を軽減させ、またアリエスの分析するように、急速な医療技術の進歩に伴って死のタブー化は更に加速していった。そして二十世紀に入ると、社会学者のジェフリー・ゴラーが論文「死のボルノグラフィ」で述べられているように、これまで社会の中で最も大きなタブーであった性の開放が叫ばれるようになる。生はまさに性そのものであり、性と死とはその点、ある種の対応関係にあった。そうした性の開放と機を同じくするように、これまで好むと好まざるとに関わらず、少なくとも身近なもので在り続けた死という存在が、もはや語ることにすら憚られる存

在へとその立場が逆転していく。このことはルネサンスにおいて、死の宣揚が個人の勝利そのものであったことを思い起こせば、死を背景にしない生というものの空虚さは、語るまでもないだろう。この空虚さこそ、現代人が直面した個の危機の本質そのものである。文化人類学者の山口昌男は、こうした現状を「死との対話能力を失いつつある社会」と表現している。また二十世紀以降の死のタブー化について、死生学 (thanatology) の権威でもあり、上智大学で長年教鞭を取っていたアルフォンス・デーケンはこの指摘している。

十九世紀の欧米では、あからさまにセックスを語ることはタブーでしたが、死については比較的自由に論じることができました。それが二十世紀に入ると逆転したのです。(中略) 医学界が、死という人智の限界に何とか対抗しようとしているうちに、死のタブー化が一層強まったようにも考えられます。

ミシエル・フーコーらの諸々の研究成果を待つまでもなく、欧米を中心に拡散した死のタブー化は、産業革命以降の社会環境の変動と共に、皮肉なことではあるが、医学の進歩に伴って促進されたとも言えるのだ¹⁰。

しかし二十世紀も中盤に入ると、人類は第一次、第二次世界大戦という未曾有の戦火を経験し、徐々にではあるが、西洋において改めて生と死の問題と向き合い直そうという動きが始める。それはもう一度、世界に対する責任を有した尊厳ある個というものを取り戻し、死から育まれる他者性や共同体感覚を、対立の彼岸に見出そうという動きに他ならなかったのではないだろうか。そうした胎動は各界に影響を与え、学術界においては「死の社会学」として、既述のジェフリー・ゴラーの「死のボルノグラフィ」が一九五五年に発表され、一九五六年にはアメリカ心理学会で死に関するシンポジウムが開催される。その後、H・フエイフェルの「死の意味」などの研究論文集が話題を呼ぶ。こうした動きに連なるように、欧米では死に関する世論調査も行われるようになり、ジェシカ・ミトフォードの「アメリカ人の死の方」などの研究成果として結実していく。その他、新聞などの各種メディアでも、死に関する話題が盛んに取り上げられるようになったのもこの頃であった。

このような文脈において一九六七年、セント・ジョセフ・ホスピスで学んだ医師シシリー・ソングラスがセント・クリストファー・ホスピスをイギリスに創設し、近代以降におけるホスピスの雛形を形成した。このセント・クリスト

ファー・ホスピスを創設する基になったのはシシリーの述懐によれば、David Tasma という患者が寄付した五〇〇ポンドの寄付金であった。彼は「あなた方のホームの一つの窓になるように」との言葉を残し、その精神は今でも受け継がれているという。このホームという言葉は、十八世紀にみられた救貧院以前のホスピスの原点でもある。つまり、このホームにはアリエスのいう死を通して個人を自覚し、死を通して全ての人を受け入れるという、居場所 (home) という示唆が込められている。

そして一九六九年にはエリザベス・キューブラーロスが「死ぬ瞬間 (On death and dying)」を発表し、アメリカでは一九七〇年に「死の準備教育 (death education)」についての最初のカンファレンスがハムリン大学で行われ、生と死の問題は教育現場でも見直されるようになっていった。こうした運動は逆輸入的に医学界にも影響を与えていくことになり、一九八五年にはイギリスに緩和医療学会 (Association for Palliative Medicine) が設立され、現在まで続く緩和ケアの土台が築かれていったのである。

これまで、ホスピタリティの源流を明らかにするために、西洋における死の変遷と現代における死のタブー化の流れを整理して来た。死と断絶した社会、死を忌避する社会、その果てに我々の「私」もまた危機に陥った。こうして「死

と私」を失った現代社会とは如何なる様相を呈しているのだろうか。その病理を鋭敏な感性と言葉で表現した二人の知の巨人、オルテガ・イ・ガセットとエーリッヒ・フロムの研究を概観してみたい。

4. 『死と私』を失った大衆

オルテガとフロム、二人の主著のタイトル「大衆の反逆」、そして「自由からの逃走」はそれぞれ、死を失った二十世紀の病理を社会の面から、個人の面から描写した表裏一体の関係を示していると言えよう。またオルテガは第一次世界大戦、フロムは第二次世界大戦と、二人とも人類史を塗り替える未曾有の危機を背景に、自らの思索を紡ぎ出していることも大変に興味深い。西洋が蓄積して来た知性の限りを尽くして、彼らが語ろうとしていたものとは何だったのか。ナシヨナリズム、共産主義、プロテスタンティズム、カルヴァニズム、ファシズム、自由主義、民主主義、これら人類が生み出していった様々な思想的潮流、その支流を辿っていくと、一つの共通した脈に行きつくことをやると我々は理解しつつある。その脈こそ、これまで論じて来た「死と私」の問題であり、特に二十世紀に出現した「死と私」を失った人類の姿に、その端緒を象徴的に見て取ることが出来る。

オルテガ・イ・ガセットはスペイン生まれの哲学者だ。新カント派や現象学に親しみ、文学的な才能において早熟であった彼の思想は、主著「大衆の反逆」によって集大成されたと言えよう。二十世紀において「大衆の反逆」が持っていた思想的な価値は、ルソーの「社会契約論」、マルクスの「資本論」の果たした功績と並び評されることもある。オルテガは二十世紀初頭に勃発した第一次世界大戦の渦中において、「野蛮とは分断への傾向」「暴力は野蛮の大憲章^{フナエ、カルテ}」であると喝破し、ヨーロッパ統合への進言と予見を行ったのである。

ここで「大衆の反逆」におけるオルテガの主張を整理してみたい。まず、オルテガの言う大衆という概念を明示することから始めよう。大衆と聞くと、一般的には量的な多数派が想起されるであろう。しかし、オルテガの言う大衆とは、誰しにも潜む質的な「大衆性」のことを指している。ここでオルテガの著書における大衆の定義を引用してみたい。

大衆とは、善い意味でも悪い意味でも、自分自身に特殊な価値を認めようとはせず、自分は「すべての人」と同じであると感じ、そのことに苦痛を覚えるどころか、他の人々と同一であると感ずることに喜びを見出

しているすべての人のことである¹¹。

こうした大衆性は、二十世紀においてどのようなようにして育まれたのであろうか。その原因をオルテガは「時代の高さ」「生の増大」という言葉で表現し、その二つの観念は急速な技術の革新と、自由主義的デモクラシーの発達によってもたらされたとしている。

大衆人、もしくは平均人と呼ばれる人々は、自らの生きている時代がこれまでの歴史において、最も高みに位置していると感じている。それはまるで、ローマは永遠であると思われていたのと同じように、大衆人は無意識に時代の高みにいることを感じ取っている。オルテガの言葉を借りれば、大衆人は「いかなる過去のいかなる生にも憧れていない生」に陥ってしまったと言ったことが出来る。それはまさに、工業技術の革新が我々に与えた優越感そのものであった。そしてこの時代の高みにいるという優越感によって、大衆人は過去との断絶を経験することになる。

自分が過去のどの生よりもいつそう生であると感じるあまり、過去に対するいっさいの敬意と配慮を失ってしまったのである¹²。

このような傾向は視点を変えれば、「過去の総体が今日の人間にとって小さなものになってしまった」ということを意味している。技術の革新によってもたらされた時代の高みにいるという優越感は、過去との断絶をもたらし、そうして大衆人は自らの力に誇りを持ちながらも、運命に対する確信が持てず、自分自身を恐れ、不安を感じずにはいられない存在に自らを貶めてしまったのである。

こうしたオルテガによる社会的病理の探究をより内在化し、人間の深部から描写しようと試みたのが、一九〇〇年、二十世紀の始まりと共にドイツに生を受けた社会心理学者のエーリッヒ・フロムである。多感な青春を第一次世界大戦の渦中で送り、第二次世界大戦の只中に出版された「自由からの逃走」において、フロムは人間が自由になっていく過程を個性化という言葉で表現した。

他人や自然との原初的な一体性からぬけであるという意味で、人間が自由になればなるほど、そしてまたそれがますます「個人」となればなるほど、人間に残された道は、愛や生産的な仕事の自発性のなかで外界と結ばれるか、でなければ、自由や個人的自我の統一性を破壊するような絆によって一種の安定感を求めるか、どちらかだということである¹³。

フロムは人間がその自我の発達過程における最も原初的で、安定した状態を第一次的な絆、また楽園とも述べている。個性化、つまり自由の拡大に伴って人々は、この第一次的な絆を一旦消失する。個性の発達や自我の確立は我々に、世界との断絶を経験させる。こうして個性化の進展は孤独や不安を掻き立て、自己の役割や人生の意味に対する疑惑を生じさせる。そうした人生に対する疑惑は、個人の無力さや無意味さの感情を募らせていく。フロムは一度失われてしまった世界との絆はもう取り戻すことが出来ないとし、個性化による不安を解消する方法は、人間との積極的な連帯、また愛情や仕事という自発的な行為によつてのみもたらされるとする。しかし、そうした選択が行われなかった場合、自由は強烈な重荷となつて、そこからの逃避が様々な方法を駆使して行われることとなる。

十六世紀、ちょうど現在まで続く死との断絶が起り始めるそんな時代。西欧では宗教改革の一大潮流の中で、マルティン・ルターとジャン・カルヴァンという二人のプロテスタントが、同時代人のチャンピオンとして名を馳せることになった。こうしてこの頃、既に立ち現れ始めた「死と私」を失いつつある大衆の前に、その処方箋としての自由からの逃避が試みられ始める。フロムは二人のパーソンナリティを分析しながら、ルターによるプロテスタントイズムの思

想を、確実性への羨望を神への絶対的服従に求めたものであるとし、ルターの思想の持つ「信と疑」の圧倒的な両義性に注目している。そしてルターの思想をこう締めくくっている。

ルッターはひとびとを教会の権威から解放したが、一方では、ひとびとをさらに専制的な権威に服従させた。すなわち神にである。神はその救済のための本質的条件として、人間の完全な服従と、自我の滅却を要求した。ルッターの「信仰」は、自己を放棄することによつて愛されることを確信することであつた¹⁴⁾。

ルターの行つた宗教改革の権威化した教会から個人に信仰を取り戻すという大義名分は、その本質において、むき出しにされた個人を教会から直接神の権威に服従させる試みであつたという訳だ。

こうしたルターの試みに対し、カルヴァンは予定説という独特の信念体系によつて自由からの逃走を試みる¹⁵⁾。カルヴァンの予定説の特徴をフロムは、個人の無力さと無意味であるという感情、人間の意思と努力とが価値がないということ、この二つの徹底した強調であるとした。そしてその結果として、人類は救われる人間と永劫の罰に定めら

れている人間とに大別される。この選民思想は後においてナチズムを育むこととなるが、一方、カルヴァンのこうした徹底的な宿命論は熱狂的な活動と、何かをしようとする衝動の発達を促進し、そのことを社会学者のマックス・ウェーバーはその名著「プロテスタンティズムと資本主義の倫理」の中で、西欧の資本主義を生み出す原動力になったと分析した。こうした傾向をフロムはこう形容している。

個人は疑いと無力さの感情を克服するために、活動しなければならぬ。このような努力や活動は、内面的な強さや自信から生まれてくるものではない。それは不安からの死にもぐるいの逃避である¹⁶。

十六世紀における宗教改革の潮流の中には、自己の徹底的な卑下という共通項を見出すことが出来よう。自己否定によって生まれる良心は、ある種の敵意の現れであるとし、フロムは自尊感情により醸成される慈悲や愛と明確な区別を行っている。

このような自己の喪失を、フロムは人類の自動人形化であるとも表現した。ここにおいて、フロムとオルテガの主張は大きく交差する。真実の自己を喪失し、大衆に合わせた「にせの自己」をまとった自動人形化した大衆人は、ナ

シヨナリズムや全体主義の内部においては、没我によって周囲と同化しようと努める。その姿は外に対してはあらゆるものを支配しようとする傾向として現れ、他者を排除し、同化させ、取り込んでいこうとする。その果てに人類は、自らの手で肥大化し続ける自分自身そのものを破壊しようと試みるのだ。

確かに人類は、ホロコーストや原子爆弾の投下など、自分自身を破壊する方向に舵を切って来たと言えるし、そうした傾向は未だに世界を覆っているようにも思われる。しかし、人類はまた違う道を選択することも出来る。それこそ「死と私」を再び取り戻し、世界との絆を再び結び直すということだ。そのためには、ホスピタリティの源流に今一度立ち返らなければならない。

次項では精神科医で思想家のV・E・フランクル、個人心理学（個性心理学）を創始したA・アドラーらの研究を土台に、我々が「死と私」を取り戻すとは具体的にどのようなことなのか、その詳細に迫ることとする。

5. 責任と尊厳を伴った自己

既述して来たように、死には二つの両義的機能が存在している。まずその一つは、死と向き合うことによって「我々は死ななければならない」という共同体感覚を獲得するこ

とが出来るといふ点だ。なぜなら死は、フロイトの言うように根本的に他者の死を自らに引き付けて認識されるものであり、なおかつ、古今東西を貫いて遍く偏在している。また死を悼むという行為はアリエスの指摘するように、宗派性や民族性を超克した唯一の宗教的な営みでもある。そしてもう一方の側面は、死と向き合うことは尊厳ある自己を自覚する場ともなる、という点である。尊厳ある自己とは真に一致して、統一された個人であり、この世界に対する独自性と一回性を有する、責任ある自己のことだ。

絆という言葉が最近では良く耳にするようになった。東日本大震災が起こった二〇一一年の今年の漢字もまた、「絆」であった。しかし、我々はどこまでこの絆という言葉深く理解して使っているだろうか。A・アドラーによれば、全ての人間は三つの絆を持っているとされる。この三つの絆を筆者なりの意識も加えて表現すると、(1)世界との絆、(2)社会との絆、(3)あなたとの絆、この三つの絆を指している。まず一つ目の世界との絆とは、フロムが第一次的な絆、楽園と呼んだものに相当すると言っても良いだろう。また、発達心理学における乳幼児期の基本的信頼にも近い概念である。世界との絆をアドラーはこう定義している。

きずなの最初のもの、われわれが他ならぬこの地球という憐れな惑星の上に生きているという事実である。われわれは、われわれのこの居住の場が提示するもろもろの制約や可能性の下で発展していかなければならない。われわれは、また、肉体的にも精神的にも、地球上のわれわれ個々人の生活を継続し、人類の未来を確かなものにしようとするような仕方発展していかなばならない¹⁷⁾。

そして次に第二の絆、社会との絆についてはこう述べている。

われわれだけが人類の成員ではない。われわれの周囲には他の人々がいるし、われわれは彼らとの交わり
のなかで生きている¹⁸⁾。

こうした第一、第二の絆に対して、アドラーの言によれば男女、もしくは愛と結婚の問題に属するのが第三の絆である。より特別な他者との絆という意味では、第三の絆は「あなたとの絆」と表現するのが適切であろう。

こうした三つの絆を結んでいくことで、我々は共同体感覚¹⁹⁾を持った責任と尊厳を伴った自己を確立していくこと

が可能となる。アドラーはそうした共同体感覚を更に、仲間感 (fellow feelings) と社会的関心 (social interest) であると分析している。アドラーのこうした指摘は、オルテガが生は動的なものでなければならぬとし、高貴なる義務 (noblesse oblige) の中に生きる意味を見出そうとしている姿勢、またフロムが「自分の生は、自分を超える何かに奉仕するのではないかぎり、生としての意味を持たないのである。」²⁰と述べていることにも相通じている。

そして本論の最後に、精神科医のV・E・フランクルの研究を通して、西洋における死とホスピタリティの関係性を改めて整理すると共に、ホスピタリティという思考と態度の輪郭を明らかにしたい。

フランクルはユダヤ人として生まれ、ホロコーストにおける強制収容所を自ら体験している。その点、まさに彼らの思想そのものが、死と創造の表裏一体の関係性を究極的に物語る事実の一つである訳だが、フランクルの提唱した実存分析の発想の根幹は、全ての可能性や尊厳を剥奪され、ただ死を待つしかないという絶望的な状況に陥った時においても、それでもなお生きることに希望はあるのか、意味はあるのか、価値はあるのか、という問い掛けがその土台となっている。フランクルはまず、価値体系を三つに類型化した。それは創造価値、体験価値、そして態度価値であ

る。この三つの価値体系の違いについて、少し長くなるがフランクルの言葉を引用してみたい。

創造価値は行動によって実現化され、体験価値は世界(自然、芸術)の受動的な受容によって自我の中に現実化される。それに対して態度価値は或る変化しえないもの、或る運命的なもの、がそのまま受け入れられねばならないような場合には到るところ、実現化されるのである。人間がいかにかかる運命的なもの自らに引きつけるかという様式において、計り難く豊かな価値可能性が生じるのである。すなわち創造や人生の喜びの中に価値は求められるばかりでなく、また苦悩においてすら価値は実現されるのである²¹。

上述した三つの価値体系の土台となる根幹の価値として、彼は態度価値を置いている。ホスピタリティの本質とはまさに、この態度価値そのものと言えるだろう。彼はまた態度価値は苦悩において実現されていくものだとし、苦悩は我々を無感動という名の心理的凝固から護ってくれていると主張する。そして、生きる意味に対するコペルニクス的転回としてこう綴っている。

生命自身が人間に問いを提出するのである。人間は問いを発するべきではなくて、むしろ生命によって問われていくものであり、生命に答えるべきなのである²²。

こうした考え方をフランクフルは「運命なき自由は不可能である。自由はただ運命に対する自由でのみありうる」²³ という表現を使い、違った角度からも説明を加えている。こういった意味の問い掛けに対する逆説的発想は、強制収容所という極限状態の中で、それでも希望を失うことのない人々の姿を通して、フランクフルがその奥底にある深い信仰心の発露を感じ取ったと共に、運命に対してなぜを問いかけるのではなく、運命からの問い掛けに応えていくという、責任性存在としての尊厳ある自己を感じ取ったものである。更にフランクフルは、苦悩に価値を見出していく根本的な力の源泉を、誰しもが持つ一回性と独自性に裏打ちされた、意識性存在としての尊厳ある自己、言葉を変えれば、生きる意味としての使命を自覚した人間存在に置いているのである。

フランクフルは更に、フロイトやアドラーの思想を批判的に発展させつつ、彼らの思想はそれぞれ意識性存在としての自己、また責任性存在としての自己、という一面のみを捉えたものであったと主張する。フランクフルは「人間存在

は意識性存在と責任性存在を意味する」²⁴と述べ、その両義を兼ね備えた存在が人間であるという、基本的な人間観を提示しているのだ。そして人間は誰人にも代え難い独自性を有し、なおかつ、「今、ここ」という時は戻ることなく、一人一人の人生は常に一回性を持ち合わせているということが、人間存在の実存の意味を決定的に規定していることを明らかにし、そうした人間が持つ独自性や一回性は、人生に永遠の未完性と自己課題性を付与し、人間が真に意識性存在、責任性存在である時の「生」は、それ自体でそれ以上還元することの出来ない価値を有しているとした。

こうした思考に基づいてフランクフルが提起するところの使命とは、アドラーの提唱した状況価値という考え方を援用しつつ、固定的なものではなく、動的なものであるとされる。例えとして、固定的な使命を問うことは、将棋の名人に最も有効な一手を問うようなものであり、使命もまた制約によって規定されることを指摘する。またフランクフルの言うところの運命とは、一般的な意味での、如何ともし難く受け入れるしか手段のない事柄、とは理解されていない。運命に対して毅然と立ち向かっていく態度により、「その影響を受けつつも克服したり形成したりしながら超越する」²⁵ことを繰り返しながら、運命は使命へと変

じていくのである。

そうした力強い態度価値、つまり自らの中に一回性や独自性を見出しつつ、運命という名の苦悩を使命へと変じていく力は、死と向き合うことで育まれていくとフランクルは強調する。それは主著「死と愛」というタイトルにも込められた、重要なメッセージである。フランクルは人間を「終末への存在」であると規定し、彼の重要視する人間存在の一回性と独自性はそれぞれ、有限性そのものであるところの死、また人が運命と向き合うことと対応関係にあるとしている。このことについてフランクルはこう述べている。

時間的な有限性としての生命のこの有限性は生命を無意味にしないで、反対にすでにみたごとく死は生命を有意味にするのである。(中略)彼の運命は繰り返されない。何人も彼と同じ可能性を有せず、彼自身もそれを再び持つことは決してない。彼が運命的なものにおいて遭遇する創造的あるいは体験的価値実現の機会や、彼が変更しえなくて態度価値の意味において耐えなければならぬものは、すべて独自のであり且つ一回的なのである。²⁶⁾

このように、フランクルは死によってもたらされる時間的な有限性が人生に一回性を与え、制約としての運命こそが我々一人一人の掛け替えのない独自性をつくりだし、生の究極的価値と自尊心を育んでいくことを明らかにしたのである。

これまでに援用して来た様々な思想家は、思想家であると同時に、自らのホスピタリティに基づいた社会運動家であったことも忘れてはならない。フランクルにおいても、彼は思想家であり、療法家でもあった。だからこそ、彼の提唱した実存分析を確立するという形で、その使命は全うされたのだ。フランクルは実存分析の使命をこう述べる。

われわれが患者に或る生命内容を与え、生活の中に目的を見出さしめ、換言すれば、或る使命を見出さしめることに成功するときに初めて、彼らは生命を無条件の価値とみなし、いかなる場合にも意味をもっているものと思うようになりうるのである。生きるべき「何故」を知っている者は殆どすべての「いかに」に耐える、とニーチェは言っている。²⁷⁾

死と向き合うことで使命に生き抜く責任と尊厳を伴う自己が育まれる。それこそがホスピタリティの本質である。

このことを机上で述べるのはあまりにも易しい。ただそれだけでは、筆者の責任もまた全うし得ないであろう。死は確かに、未曾有の自然災害や戦争の中で顕在化されて来ることがある。しかし、そこで生まれる人々の気付きや繋がりが顧みられることがなければ、非日常は漫然と過ぎ行くに任せるしかなく、死は逆に終末論や厭世主義を振り撒く諸刃の剣にもなりかねないのだ。ただ徐々にはあるが、大きな時代のダイナミズムの中で、人類の文明それ自体がある局面に入って来たことも事実であろう。文明もまた「終末への存在」でなければならぬ。

6. 仏教における死生観

終わりに東洋思想、就中、仏教の視座はどう「死と私」を捉えているのか、という点について簡単に触れておきたい。ゴータマ・ブッダが残した最期の言葉は「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成なさい」²⁸であったとされる。イエス・キリストが磔刑において、自身の死に対する疑問と葛藤を神に問うた姿に対して、ゴータマ・ブッダの最期はあまりにも対比的である。こうした東洋と西洋が育んだ世界宗教の始祖、それぞれのあまりにも対比的な終末の姿に、東洋と西洋の「死と私」に対する象徴的な思考と態度の違いが見受けられよう。

仏教において生と死は共に、宇宙や生命を貫く根本の法 (Dharma) の状態として認識されている。このことを違った角度から論じれば、法は生によって始まったものでもなく、死によって終わるものでもない。つまり、この世を貫く根本の法は無始無終の法則であり、道理である。この法を修行によって覚悟していくことにより、生と死を超越した彼岸性を体得すると同時に、生と死に囚われない此岸性をも獲得することが出来る。ゴータマ・ブッダは常に世の無常を説き、弟子達の生と死への執着を取り払おうと努めた。しかし、そうした説法の結論はいつも、「今、ここ」において最大限に向上し続けることが大切であるという、生と死に囚われない此岸性の強調で終わっている。つまり、ゴータマ・ブッダは修行の完成の先に無常観を体得することを教えたかったのではなく、無常観の体得の先にある更なる修行の実践を奨励したかったのだ。仏教における生と死を超越した彼岸性の強調はあくまで、生と死に囚われない此岸性を獲得するために語られている。そうした姿勢は、若き弟子アーナンダに語ったゴータマ・ブッダの以下の言葉に象徴されよう。

いかなる修行僧、尼僧、在俗信者、在俗信女でも、理法にしたがって実践し、正しく実践して、法にした

がって行っている者こそ、修行完成者を敬い、重んじ、尊び、尊敬し、最上の供養によって供養しているのである。²⁹

ゴータマ・ブッダが弟子達に望んでいた最上の供養とは、あくまで日々の怠ることない修行の実践であった。こうした彼岸性と此岸性を透徹した悟りの境地に到達し、その地平から因縁が幾重にも織り込まれたこの世界へと改めて目を向けてみれば、そこには自らの修行を助けた大恩ある一切衆生が煩惱と執着に身を焦がし、苦悩に喘いでいる姿が眼前に広がっている。ゴータマ・ブッダは自身に最期の食事を供養した鍛冶工の子チュンダに対して、最期の食事を悟りを助けた大いなる果報と功德があることを賛嘆し、心からの感謝を伝えている。こうして覚者 (Buddha) は涅槃 (nirvana) から因縁の地平へと分け入り、如来となり、菩薩となって、自らも苦悩の因縁をあえて引き受けながら、苦悩に喘ぐ一切衆生もまた、仏として誓願を立ててこの世に生まれて来たのだということをお明かすために、寸暇を惜しまず法を説くのである。

ゴータマ・ブッダは「わたしは自己に帰依することをなしとげた」³⁰と語っているが、生と死の捉われなき覚者は

自身の胸中から引き出された真実の自己にその身を捧げていた。無常観の強調を通して奨励された飽くなき修行の実践の中で獲得出来る悟りの境地とは、言うなれば瞬間に湧き起る不屈の使命感のことである。それこそがゴータマ・ブッダの心に遍満していた真実の自己であり、人々を教え導いた慈悲と智慧の源泉であった。つまり、修行の実践の中には不屈の使命感へと至る悟りの原因とその結果が同時に具足しており、それこそが仏教における彼岸性と此岸性の共存なのである。更にゴータマ・ブッダは「お前たちのためにわたしが説いた教えとわたしの制した戒律とが、わたしの死後にお前たちの師となるのである。」³¹と述べ、自身の死後においてすら、自らの説いた教えと戒律が師となり、人々を救い続けるであろうことを語り、教えと戒律に基づいたゴータマ・ブッダの振る舞いは、修行僧の集いと聖者の流れの中で未来までも継承されていくことを同時に明かしている。ゴータマ・ブッダが胸に抱いていた不屈の使命感とはこのように、終わりと始まりのない生死を貫いた久遠からの誓願でもあった。この段階に至って、煩惱や執着は一切衆生を救うための手段となって肯定され、自由自在に生かされ、動的に展開されていく。こうした慈悲と智慧に基づく全体の働きを指して仏とも仏法とも表現されるのだ。このような仏教における悟りの世界観にしっかりと

立脚してこそ初めて、ゴータマ・ブッダが最期に残した言葉の持つ意味は真に理解され得るだろう。

ゴータマ・ブッダは仏法者としてその最期の時においてすら、人々に如何にして法を伝えることが出来るのかと想い悩みながら、「死」というものは涅槃の過程を対象化した執着に過ぎないと論しつつ、その一方で、人々の死に対する憂いを世の無常と修行の奨励を説くための方便としてあえて活用したのである。ゴータマ・ブッダは末期の時に於いて、ゆっくりと段階を踏む様に完全な涅槃へと入っていった。ゴータマ・ブッダは死の過程を弟子達と共有しながら、死というものが固定的なものではなく、涅槃の過程を断片的に切り取った執着に過ぎないことを感じさせたのである。事実、弟子のアーナンダが師匠の完全な涅槃の時を見誤り、論される場面が仏典には描かれている。また、ゴータマ・ブッダは死を悼む人々のために遺骨(舍利)を分配してストウパ(舍利塔)を建立することを奨励し、師の臨終に際して供物を捧げようとする者に対しては、最大限にその功德を賛嘆した。ゴータマ・ブッダはこのように、決して頭ごなしに「死と私」への執着を否定しようとはしていない。むしろ肯定し、活用していいこうとさえする。こうしたゴータマ・ブッダの死に対する思考や態度の在り方を通して、これまで論じて来たような死を肯定するにせ

よ、否定するにせよ、終末というものを対象として強烈に意識し続けて来た西洋における「死の歴史」とは様相の異なる、仏教における死生観を見出すことが出来るだろう。

死や苦悩を通して責任と尊厳ある自己を確立し、理不尽で不可知な対象に対して、責任と尊厳を共有し合う掛け替えのない存在であるという前提に立ち、葛藤しながらも他者を無条件に受け入れ、見返りのない無償の愛を提供することを至上のものと考えて来た西洋のホスピタリティに対して、仏教における自己同一性 (identity) というものは極めて曖昧であるか、時や機に応じて強調もされもするし、否定さえもされ得るものだ。そうした未分化で無分別な自己の中から育まれる慈悲、責任と尊厳ある自己を確立していく中から育まれる愛、こうした東洋と西洋における思考と態度の相違を丁寧に解き起こしていく作業を通して、ゴータマ・ブッダとイエス・キリストの象徴的な臨終の言葉の違いを読み解く鍵が見えて来るだろう。これよりの更なる知的探究の積み重ねの中で、現代を照らす東洋思想の視座がよりはっきりと明らかとなっていく、混沌とした死の文明のその先に、時代を照らす生命文明という大光が輝いていくことを願いつつ、筆者の新たな挑戦への始まりとして、ここに論を終えたい。

〔注〕

- 1 仏教の開祖、ゴータマ・シッダールタがまだ釈迦族の王子であった頃に、王城の四つの門で老人、病人、死者、修行者に出会い、それを契機に出家を決心したとする伝承。
- 2 緩和ケアとは、癌やエイズなどの治療が比較的困難とされる病気に對して行われる、身体的、精神的な苦痛を和らげるためのケアのことである。
- 3 フィリップ・アリエス『死と歴史 西欧中世から現代へ』みず書房、一九八三年、二四七頁。
- 4 E・S・シュナイドマン『死にゆく時そして残されるもの』誠信書房、一九八〇年、三六～三七頁。
- 5 シュナイドマン、前掲書、七三頁。
- 6 アリエス、前掲書、二四～二五頁。
- 7 アリエス、前掲書、四九頁。
- 8 小松美彦はこうした中世以降に顕在化した死に對する失敗や幻滅といった人々の感情を、「早すぎる埋葬」への恐怖として論じている。そして、「早すぎる埋葬」への恐怖は過程としての時間的、空間的な広がりを持ったこれまでの「共同する死」とも呼ぶべきものを、身体に局所化された「個人閉塞した死」へと変貌させ、更にそうした傾向は十八世紀以降、医学の発達によつて顕著に強まっていったことを指摘している。
- 9 アルフォンス・デーケン『死とどう向き合うか』日本放送出版協会、一九九六年、二七頁。
- 10 ミシェル・フーコーは十六世紀以降、言葉と物とが隔絶されていく「物と語の切り離し」が起り、人々が道具として他者をまなざすようになったことで、個人におけるアイデンティティの変容もたらされていったことを論じている。
- 11 オルテガ・イ・ガセット『大衆の反逆』ちくま学芸文庫、一九九五年、一七頁。
- 12 同書、四七頁。
- 13 E・フロム『自由からの逃走』創元新社、一九六五年、229。
- 14 同書、九〇頁。
- 15 ここで確認しておきたいのは、フロムが指摘する自由の意味とはその本質において、エゴイズムの超克への要請であるということだ。
- 16 同書、九九頁。
- 17 A・アドラー『人生の意味の心理学』春秋社、一九八四年、四頁。
- 18 同書、五頁。
- 19 アドラー心理学においては協同体という訳語が使われることも多いが、本論では共同体という言葉を使用することとした。
- 20 オルテガ、前掲書、八八頁。
- 21 V・E・フランクフル『死と愛』みず書房、一九五七年、

一一〇頁。

22 同書、七三頁。

23 同書、八九頁。

24 同書、五頁。

25 同書、八九頁。

26 同書、八七～八八頁。

27 フランクル、前掲書、六五頁。

28 中村元訳『ブツダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年、一六八頁。

29 同書、一三五頁。

30 同書、一〇二頁。

31 同書、一六五頁。

〈参考文献〉

アドラー・A 『人生の意味の心理学』春秋社、一九八四年。

アリエス・フィリップ 『死と歴史 西欧中世から現代へ』みす

ず書房、一九八三年。

ガセット・イ・オルテガ 『大衆の反逆』ちくま学芸文庫、

一九九五年。

キューブラーロス・E 『死ぬ瞬間』読売新聞社、一九九八年。

キューブラーロス・E 『続・死ぬ瞬間―死、それは成長の最終

段階』読売新聞社、一九九九年。

古閑博美 『ホスピタリティ概論』学文社、二〇〇三年。

小松美彦 『死は共鳴する 脳死・臓器移植の深みへ』頸草書房、

一九九六年。

ゴラー・ジェフリー 『死と悲しみの社会学』ヨルダン社、

一九九四年。

ゴラー・ジェフリー 『日本人の性格構造とプロバガンダ』ミ

ネルヴァ書房、二〇一一年。

シュナイドマン・E・S 『死にゆく時そして残されるもの』

誠信書房、一九八〇年。

新改訳『新約聖書』日本聖書刊行会、一九八八年。

デーケン・アルフォンス 『死とどう向き合うか』日本放送出版

協会、一九九六年。

中村元訳『ブツダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年。

服部勝人 『ホスピタリティ原論』内外出版、二〇〇四年。

フランクル・V・E 『死と愛』みすず書房、一九五七年。

フランクル・V・E 『夜と霧』みすず書房、二〇〇二年。

フロム・E 『自由からの逃走』創元新社、一九六五年。

八木茂樹 『欲待』の精神史 北欧神話からフリーコー、レヴィナ

スの彼方へ』講談社選書、メチエ、二〇〇七年。

山口昌男 『文化と両義性』岩波現代文庫、一九七五年。

研究ノートⅠ

唯識思想と西洋哲学

歴史的にも理論的にも、哲学の第一の問いが外部世界の存在の本質に関するものであるならば、つぎに来る問いは、その存在を人間が知るとはいかなることかというものである。前者は存在論または形而上学と、後者は認識論または現代英米哲学においては知識の理論と呼ばれる。

古代から中世にかけて、これらふたつの問いは別々に探究されてきたが、デカルトおよびロック、ヒュームによる疑義提出を受けてカントがこの順番を逆転させて、まず「知るとはなにか」を突きつめることで、知る対象である外界の存在の形而上学的位置づけを確定しようとした。カントはそれを「物自体」として人間はその本性を知りえないとしたが、それでも人間の知識という視点から外界の本性に進んでいったという面でカントの業績は真の意味で「コペルニクスの転回」であった。

東日本国際大学東洋思想研究所研究員 森田 浩之

このあと近代大陸哲学は認識論を通じて存在論に至るという道筋には入らず、古代・中世的な形而上学（ヘーゲル）を経て、人間存在の根源へと問いを進めていった（ニーチェ、ハイデガー）。この点で認識論から存在論に向うというカントの問いは分析哲学と名づけられた英米哲学が引き継ぐこととなる。

分析哲学の特徴は言語論的転回と呼ばれるもので、カントの問いを先鋭化させたものである。カントはわれわれの知識の源泉を感性、悟性、理性の三段階に分けて、第一を現象を知覚する直観的知識、第二を複数の現象を束ねる統一的知識、第三を悟性的知識を統括する原理的知識とした。この際、認識の順序として最初に來るのが具体的な対象を伴った現象的知識であり、その知識の具体的なあり方が表象である。

表象がいかなるものかということのカント的三層構造を用いずに追究したのが分析哲学であるが、ここで鍵を握るのが言語である。分析哲学は心理という主観的で曖昧な存在を嫌い、普遍性と客観性を維持するために哲学理論から人間の心を排除しようとした。ここに出てきたのが思考 (thought) であるが、これによると人間の心と外界の事物とは異なる第三の次元 (プラトンの心と外界の世界) を設定しなければならず、科学時代の哲学を標榜する英米の思想家には受け入れられるものではなかった。

そこでもしすべての思想が言語で表現できるならば、というよりは、もし人間の思考のすべてが言語で表されるならば、さらに言えば、人間は言語なしではそもそも考えることさえできないのであれば、心理≡思考≡言語となつて知識の普遍性・客観性が充たされる。くわえて、もし言語が本質的な位置づけとして社会的なものであるならば、それこそが知識の共同的所有 (≡間主観性) を保証する後ろ盾となるであろう。

しかし現実世界を眺めるならば、人びとのあいだのコミュニケーションに確実な基盤はなく、ひとつの現象をめぐって複数の人びとが異なった解釈をし、ある人が別の人に伝えた気になつていた知識がその別の人にとっては違った意味を持つことがある。つまり認識は普遍的でもなく客

観的でもなく安定的でもない。さらに一九六〇年代以降(とくにトーマス・クーンの『科学革命の構造』[一九六二年]のあと)、集団どうし(クーンの場合は科学者共同体どうし)のディスコミュニケーション(共約不可能性)が哲学者のあいだでも自明の理として受容されるようになってからは、認識の相対性をどう理論づけるかが課題になった。しかし実際には、この立場は心理学や人類学では常識となつたが、現代哲学においてはまだ認識の相対性を基礎にした体系は確立されていない。

このような観点から眺めると、唯識思想の先駆性が明らかになる。ヴァスバンドゥ二人説の是非を措くとして、かりに『唯識二十論』『唯識三十論』を新師の作とするならば、仏教は二一世紀の西洋哲学でさえ到達できなかった地点に、五世紀の時点で辿りついていた。この驚愕すべき事実を西洋世界が理解しないのは、人類の知的歴史にとって大きな悲劇と言わざるを得ない。

唯識は「瑜伽行唯識学派」と呼ばれるように、ヨーガという実践を伴うことが前提になつている。しかしもしこのようなスタンスが西洋世界への思想的輸出を妨げているならば、唯識思想を西洋が理解できる形に加工することも、ひとつの実験として許されるのではないだろうか。そこで唯識思想のなかで西洋哲学の概念・理論に対応するものを

選り取り、これが西洋世界でも通用する存在＝認識論であることを見ていきたい（以下は中公文庫版『世親論集』から引用）。まず直前に述べた認識の相対性に関して、ヴァスバンドゥの詩頌に注釈をつけたステイラマティはつぎのように述べる。

個々別々の対象物を見ているわけではないにもかかわらず、理解する人々によって、相互に矛盾した理解をするということは、われわれの経験においてよく知られている。しかしながら、ただ一つ（の対象物）が相互に矛盾した性質をもつということは正しくない。虚構された対象のすがたをもって（顕現して）いるのであるから、（その）対象は存在しない、と理解しなくてはならない（唯識三十論 一四五頁）。

ヴァスバンドゥはこの事実を所与のものとして、どうして認識が主観的かを問うていく。その際、カント的問いとして表象と対象との区別をつぎのように解説する。

事物に実体がないということへの悟入は、総じてものは存在しないと考えて到達しうるのではない。そうではなく、構想された形としては（実体がないのだと

知って、到達する）。「一〇d」

愚か者たちは、主観・客観というような（ありもしない）ものの本体（自性）を仮構（遍計）している。この構想された形としてはものは実在しないのである。けれども、仏陀たちの（認識の）対象であるような、表現を超えた本性としては、ものがないというわけではない。そのように、「表象のみであること」についても、人は、それが（主観という）もう一つの表象によって仮構され（対象化された客観としての）形としては実在しないとさるのである（唯識二十論 一九頁）。

認識されるまで対象は存在しないということになるとバークリと同じであるが、ヴァスバンドゥはカント的物自体を認める。しかしわれわれはそれに到達することはできないと考える。そしてつぎに当然のこととして問われるべきは、その真の姿を認識できない対象をきつかけとして、表象はどう創られるのかということである。分析哲学は「表象」と事物としての「対象」とのあいだに「概念」を設ける。

外界の事物はそのままの形で認識されるという理論、すなわち表象と対象の姿は一对一の対応関係にあるとする立場を「素朴实在論」と名づけ、これを文字通りに受け取る

ならば、この見方はあまりにも単純すぎるであろう。もし命題の真理条件が文章と事象との対応関係のみに集約されるとなると、いまこの場で知覚できない対象に関する命題の真偽を決定する手段がなくなってしまう。つまり目の前に対象がない場合の文章表現の正誤を確認するためには、言語と外界の事象とは別の第三の次元を設定しなければならぬ。

そこで論理哲学のなかから出てきたのがセンス（意義）という概念であり、これはある命題の真理条件を指し示すものである。たとえばある人が「純粹理性批判にアンチノミーのことが書かれている」と言ったとすると、ここでいう『純粹理性批判』は具体的な紙媒体の物質のことではなくて、その物質が代表している思想内容のことである。われわれは無意識のうちにこのことを理解しているが、日常生活においてそれを明言することはない。一方で同じ人が「純粹理性批判を電車のなかに忘れてきてしまった」と述べたとすると、それは具体的な紙媒体の物質のことであり、これに関しても、話し手も聞き手もそれをはっきりと明確に意識しているわけではないが、無意識に心得ている。

だから表象と対象との関係は一对一の対応関係にあるというよりは、表象は事物ではなく、真理条件に対応していることになる。つまり前者の場合は「純粹理性批判は思

想内容のこと」というのがセンスであり、後者では「紙媒体のこと」というのがセンスになる。これが重要なのはマイケル・ダメットが述べるように、色の認識が苦手の人でも「色」のなんたるかを知っているためである。もし表象と対象がダイレクトに一致していなければならぬなら、色を知覚できない人は「色」という現象があること自体を知りえないはずである。ダメットは言う。

センスと、色言語の対象とのあいだの区別、またはさまざまな色に関するわれわれの概念と、物質の表面の性質たる色そのものとの区別は、それゆえやはり必要である (Dummett p. 89)。

センスはフレーゲ以来の概念だから、西洋哲学では一〇〇年くらいの歴史しかないが、これと似たようなことはすでに唯識学派で語られていた。

「概念的構想」とは、いまここにある対象のそれぞれをそれぞれとして理解させる概念を構成することである。……いまここにある対象とは、いまここに知覚され思考されている対象のことである。(そのような、いまここにある対象の)それぞれをそれぞれとして理

解させる概念とは、その（いまここにある対象）に特徴的な性質のことであって、（これは）青いものであるとか、（これは）黄色いものであるとかというように、いまここに知覚され思考されている対象のそれぞれを、それぞれとして確定するような要素のことである。その（ような、それぞれをそれぞれとして理解させる概念）を構成することとは、これは青いものであって、黄色いものではないというようにはつきりと（概念を）確定することである（唯識三十論 六九頁）。

センスそれ自体は日常的な会話の際には意識されないが、これは健全なコミュニケーションにおいては前提になっている。というのも、西洋流に言えば、複数の人びとが認識を共有するためには、その命題が「真」でなければならぬが、命題が真理であるかどうかを決定するのがセンスだからである。

そしてセンスという要因は人間が頭のなかに想い浮かべている命題を言語化する、すなわち文章化することを前提に成り立っている。要するに人間の思考はすべて言語化でき、というよりはむしろ、人間は言語を通じて思考しているから、その共同主観的な文章の「真／偽」を決めるセンスは思考の言語化においては必要不可欠な要素となる。

西洋哲学史において不思議に感じられるのは、認識の相対性や主観性についてあまり語られてこなかったことだけでなく、認識の際に言語が必要だということ、さらには言語を分析することで知識を解明できるという立場に至った人が近代まで、主流派のなかに見当たらなかったことである。言語分析が哲学の中心課題になるためには、やはり分析哲学を俟たなければならなかった。しかしヴァスバンドゥはこれについても先駆的であった。

人間存在についても、諸存在についても、さまざま（言語表現にもとづく）仮構存在（仮説、仮施設）が存在している。「a,b」

これらは、（そのときそのときに）変化しつつ生成する識（識転変）において（根拠づけられている）。「c」〔唯識三十論 四一頁〕

この詩頌をステイラマティは以下のように解説する。

人間存在と諸存在についての（言語表現にもとづく）仮構存在とは、人間存在と諸存在とがさまざまな言語表現の対象になっている、ということである。これはまた人間存在についての仮象（仮立）と諸存在に

ついでに仮象といってもよい。……人間存在についての（言語表現にもとづく）仮構存在とは、自我、生命あるもの、生き物、人類、人間などである。諸存在についての（言語表現にもとづく）仮構存在とは、迷いの個体存在（蘊）、認識する存在（界）、知覚する存在（処）、物質（色）、感情（受）、概念作用（想）、行為（行）、識などである。これら二種類の（言語表現にもとづく）仮構存在は、二つながら、「そのときそのときに」変化しつつ生成する識において（根拠づけられている）にすぎない。第一義的な（物自体としての）人間存在と諸存在に（もとづいているの）ではない。このことの論拠はなんであるか。諸存在と人間存在とが、変化しつつ生成する識と無関係に存在することはないからである（唯識三十論 四一頁）。

西洋世界だけでなく、現代の日本においても仏教哲学は一般大衆に浸透していないが、そのひとつの元凶は漢字の多さにあると思われる。つぎの引用は実在に関する三性の説明であるが、一見、玄奘訳にもとづく仏教用語の晦渋さに圧倒されるとしても、中身は難解ではない。

言語的表示は、妄想されたもの（遍計所執）の本質

であり、言語的に表示する主体が、他のもの（すなわち、他によるもの、依他起性）の本質であり、言語的表示の除去されていることが、もつ一つの他の自性（すなわち、完全に成就されたもの、円成実性）であると考えられる。『三三（三性論 二二七頁）

認識する主体と認識される事物の両者があつてはじめて「表象」と「対象」が創造され（依他起性）、その対象のあり方（＝表象）は認識者の主観（勝手気ままな見方）に過ぎず（遍計所執性）、そういう束縛から逃れたときに物事の真実が明らかになる（円成実性）という説明は、じつは容易に理解しやすいものである。

もしこの理論が受け入れられるならば、言語で表現されている事象はそこにそのままの姿で存在していると信じてはならないし、それに関していろいろな見方があることが許容されるし、われわれが知りうることはわれわれに知りえない物自体の一面、すなわちひとつの断片に過ぎないということが理解されることになる。これに関してステイラマティは西洋形而上学の「実体／属性」に相当する概念を用いてつぎのような注釈をつける。

ことばの第一義的な対象なるものは存在しない。（そ

のことばの第一義的な対象がなんであるにせよ、それの自体は、あらゆる知が知り、言語表現が言いあらわすところを超越しているからである。その理由を説明すると、……知が知り、言語表現が言いあらわしているのは、(ある一つの個物の自体ではなくして、白いなどの) 属性をもったものとしての(個物、すなわちそれらの性質の) 基体としての存在のみである。その(個物、すなわち基体存在の) 自体を直接に経験することはないからである。もしそうではなく(して、それらの自体を直接に経験する)とすれば、そもそも属性なるものが無意味であるという誤謬が帰結するであろう。かくいうことができる根本の理由は、もし知と言語表現を除外してしまえば、それ以外にことばの対象の自体を概念的に把握する認識手段が存在しないというところにある。したがって、次のことをどうしても承認しなくてはならない。(個物、すなわち) 基体存在の自体を直接的に知る知も、それを直接的に言いあらわす言語表現も存在しないゆえに、(そのような個物、すなわち基体存在としての) ことばの第一義的な対象は存在しない、と(唯識三十論 五一頁)。

そこでつぎに問うべきは、表象を創りだす原因が認識主

体の側にあるならば、対象をそのように見させている認識枠組みはいかなるものかということである。カントはカテゴリーとして、感性レベルの時空の概念、悟性としての因果律など、さらに悟性どうしを結びつける理性を挙げ、それらは最初の時点で神から人間に与えられたもの、つまり先天的なものとしている。唯識の場合にはアーヤ識という概念を用いて、過去の行いの積み重ねを強調しているが、これは少々の誤読を許容するならば、充分、西洋哲学内で通用する理論に変換できる。要するに人生における経験の集積としての、その人の世界認識のあり方、言い換えれば、その人にとっての常識的な観点をアーヤ識とするならば、深層心理を持ちだすこともなく、唯識の認識論を西洋流に解釈できる。

われわれは日々、具体的な事象に出会うことで物の見方を豊かにするとともに、部分的に修正を加えている。それを「世界観」と名づけるならば、世界観はいまの認識において、対象を色づけするために用いられている。その意味で安定的ではあるが、ひとつひとつの認識行為ごとに少しずつ書きかえられ、または大きな出来事に遭遇すれば、激しい変動を経験することになる。唯識思想流に言えば、つぎのようになる。

「相互に（因となると同時に果ともなりつつ）はたらき合つて」ということを説明すれば、こうである。

（1）眼によって知覚する識など（の七種の現前識）は、（現前しつつあるときに、それぞれ）みずから（に類似した果をあらしめるところ）の根本力を増大させるようにはたらきをなしている。したがって、（それらの七種の現前識は、そのような）根本力によって条件づけられることによって、変化しつつ生成するアーヤ識にとつての因であるのである。（このばあいには、七種の現前識が因であり、アーヤ識が果である。）そして、（2）そのように変化しつつ生成するアーヤ識は、眼によって知覚する識など（の七種の現前識）を生成させる因でもあるのである。（このばあいには、アーヤ識が因であり、七種の現前識が果である。）（唯識三十論 一四九頁）

整理すれば、人間はいつさいの先入観なしに事象に直面しているわけではなく、認識する前にすでに頭のなかに理論なりパラダイムを具えた状態で外界に接している。ということは、表象はその認識枠組みに色づけされていることになる。この認識枠組みを世界観と呼ぶならば、その世界観を構成する要素はひとつにはその個人の過去の経験であ

るが、もうひとつ重要なものとして、他人からの働きかけがある。ヴァスバンドゥはつぎのように説明する。

交互に影響を及ぼすことによつて相互に認識を限定し合う。「一八 a b」

すべての人々の認識が交互に影響し合うことに応じて相互の間に認識の限定が、適宜に起こるのである。……したがって、ある一人の人の心の流れに属する特殊な表象によつて、他の人の心の流れの上に特殊な表象が生じるというべきであつて、特殊な対象によつてそうなるのではない（唯識二十論 二九頁）。

以上は都合よく西洋哲学に呼応する部分だけを切り貼りしただけであるため、仏教思想の実践的豊さを捨象したとして、曲解の誹りは免れないが、それでも資料自身に語らせるという手法に徹するならば、西洋世界に仏教哲学を理解させるためには価値ある試みと見なしてよいのではないだろうか。

〈引用文献〉

『世親論集』中公文庫、新版二〇〇五年。
Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*,
Bloomsbury, 2014.

■ 研究ノートⅡ ■

中世・肉食禁止時代におけるいわき地方の食犬の一例

いわき短期大学 幼児教育科教授 山崎 京美

はじめに

イヌは人間によって作られた最も古い家畜であり、その家畜化は後期旧石器時代の狩猟採集民がオオカミを馴化したことから始まったと考えられている。その後、新石器時代にになり、ヒツジ、ヤギ、ウシ、ブタなどの食用家畜が作られるが、イヌは狩猟犬、番犬、使役犬、愛玩犬、食用犬、実験動物や人間の伴侶として他の家畜にはない特異な地位を有したまま今日に至っている。このような人間とイヌとの特別な関係は、両者の間にある酷似する社会構造や狩りをする行動様式が背景となっているといわれる (Clutton-Brock 1987)。そのため、もともと人間に近いイヌはその時代の人間を映す鏡であり、イヌの歴史を通してその時代の人間の姿をあぶり出すことが可能である。

そこで、本稿では肉食禁止が行われていたとされる中世

に、いわき市の中山館跡Ⅱ遺跡から出土した一例を取り上げ、当時の人とイヌとのかかわりについて若干の考察を行う。

1. 日本におけるイヌの歴史

日本列島で発見されるイヌの祖先は、ユーラシア大陸で家畜化され、人間に伴って列島内に持ち込まれたとする説が一般的であったが (太田 一九八〇、茂原 一九九一・二〇〇七、西本 一九八三・二〇〇八、松井 二〇〇五 a・二〇〇五 b、山崎 一九八五・二〇〇七 など)、最新のニホンオオカミ・エゾオオカミ・日本在来犬の遺伝子学的研究によってその説の妥当性が証明されている (Shiguro et al. 2009)。最古の事例は縄文時代早期の神奈川県夏島貝塚や愛媛県上黒岩岩陰遺跡である

が、後者は最新の形態・年代測定・食性分析などにより東アジアにおいて埋葬された最古例の一つであることが立証された (Komiya et al. 2015、Gakuhari et al. 2015)。

縄文時代のイヌは狩猟犬が主な利用目的であったが、単独あるいは人とともに埋葬される例や土製品に表現される例などから、当時のイヌは人間に近い存在として精神的存在でもあった (内山二〇一四、金子一九七八、茂原一九九一・二〇〇七、西本一九八三・二〇〇八、松井二〇〇五a・二〇〇五b、山崎一九八五・二〇〇七)。

その後、弥生時代になると稲作農耕文化の導入に伴って、新たなイヌやイヌを食べる習慣も渡来するなど様相が一変した (内山二〇一四、茂原一九九一・二〇〇七、西本一九八三・二〇〇八)。狩猟犬もいたが、埋葬例がほとんどなくなり、奈良県大福遺跡では埋葬された人間に供えられた壺の中に解体されたイヌの骨が出土したり、大阪府亀井遺跡では環濠部に無造作に投げ捨てられたりした。また、長崎県原の辻遺跡では沿海州や中国、朝鮮半島などから多くの系統の犬が移入、飼育され、外敵の侵入を知らせ、威嚇する番犬として、かつ島嶼部の人々の貴重な食料として利用され (松井二〇〇五a・b)、続縄文時代やオホーツク文化期の北海道では、食用目的のイヌ利用が始まった (内山二〇一四)。古代以降はイヌの出土例は少

なくなるが、古墳時代のイヌ形埴輪、装飾須恵器、古墳石室や横穴墓室の壁画に表現された意匠から狩猟犬が存在したことがわかる。しかし、狩猟はこの時代以降変質し、一部の特権階級の限られた鷹狩や犬追物として近世や明治期まで継続するが、後者ではイヌが狩猟される側となるなどイヌの地位は次第に低下していった (内山二〇一四、西本一九八三・二〇〇八)。

狩猟犬以外の利用としては、大化前代の犬養部が飼育していた番犬や (黛一九六五)、愛玩犬も存在する一方、平安時代から鎌倉時代には残飯や排泄物、死体をあさるイヌもいたことが文学作品や文献史料、ゴミ捨て場から出土する人骨にイヌの咬み痕が確認されることから明らかとなった (松井二〇〇五a)。他方、天武四年 (六七五) には殺生肉食の禁止令として「牛馬犬猿鶏の穴を食うこと莫れ。以外は禁止せず」と発令されたが (『日本書紀』、実際には盛んにイヌの肉を食べた痕跡が鎌倉時代から江戸時代の多くの遺跡から明らかとなっている (内山二〇一四、西本一九八三・二〇〇八・二〇一〇、松井二〇〇五a・b)。このように、日本人とイヌとのかわりは時代によって大きく異なっていたことがわかって

いる。

2. 中山館跡Ⅱ遺跡について

中山館跡Ⅱ遺跡は福島県いわき市平中山字柿ノ目・赤地内に所在する遺跡である。本遺跡は昭和六十二年にいわき市教育文化事業団により発掘調査が行われ、奈良・平安時代から中世、近世に帰属する水田跡や溝、井戸、土坑、杭跡、木棺墓が検出された（いわき市一九九七）。イヌが発見されたのは、十六世紀を中心とする掘立柱遺構や土坑、井戸などが濃密に分布する中の、十一号土坑からである。この土坑は直径5・92m、深さ0・94mと大形であり、中からは多量の木製品や陶磁器類とともにニワトリ、タヌキ、イヌ、ウマ、ウシ?など多くの動物遺存体が発見された（山崎一九九七）。十一号土坑の時期は十六世紀前葉から中葉に比定される。動物遺存体の中で最も多く出土したのはイヌであった。また、出土した状態や部位から最小個体数(MNI)で三個体分のイヌを含むが、図1に示すように、通常の解剖学的位置を保つ埋葬とは異なり、頭部(図1上)や四肢骨および脊椎骨(図1下)はまとまりをもつがばらばらの状態で発見された。さらに、骨をよく観察すると、人為的に切断され、切り刻まれた痕跡や焼かれた痕跡が多く確認され、特異な出土状況を示していた。イヌは成犬と未成犬を含んでいた。

具体的に人為痕が確認された部位を見てみると、頭骨に

関してはほぼ完形だったが、左側頭部(犬歯後端から第二小臼歯)は斜め方向に数度にわたりたつき割った痕跡があった(図2-1a-A)。左頬骨弓から頭頂骨と蝶形骨の境界には、刀状利器で突き刺された痕と見られる破損(図2-1a-C)と四角形の貫通孔(短径6・9mm、長径16・4mm)(図2-1a-B)、さらに後頭骨は外後頭稜から左右鼓室胞が切断され(図2-1a-E)、遊離した後頭骨(図2-2)も同時に発見された。遊離した後頭骨を切断痕の残る頭蓋骨に合わせてみると、後頭底部に約7mmの隙間が開くことから、このイヌは喉の側から頭と体を分離されたものと考えられた。また、隙間の幅から切断に使用された利器は、上述の側頭骨を突き刺した刀状利器と同じである可能性が考えられた。さらに、鼓室胞は水平方向に切断され、左右の翼状鈎も水平に切り取られていた。なお、後頭骨後頭顆は頸を切断された時点では環椎側に接続していたと考えられるが、出土した当時は分離していた(図2-1a-E、2-2)。

図1 中山館跡Ⅱ区の十一号土坑におけるイヌの出土状況(上:頭蓋や環椎など、下:四肢骨・脊椎骨などのまとまり)(いわき市一九九七を一部改変)



一方、頭蓋と同一個体の下顎骨右側は下顎体、下顎枝、下顎角が分離していたが、咬筋窩の一部を喪失するもの。三部分は接合した(図2・3)。割れ口の状況からたたき割られたと推定された。下顎枝の外側面に二条、筋稜に一条、角突起外側面の関節稜上に二条、咬筋線上に斜めに三条のカットマークが確認できた。また、関節突起の外側には水平方向に切断された痕跡があった。頭蓋骨と組み合わせる観察すると、頭蓋から顎を切り離すために頬骨弓直下

で何度も切断を試み、右関節後突起から下顎枝、鼓室胞、翼状鉤まで切り外されたと推測された。左下顎骨も傷の状況は右側とほぼ同様であるが、咬筋窩に付いた傷は側頭部の刺突痕と角度が一致することから、刀状利器を頬骨弓に突き刺した際に付けられた致命傷の傷と、解体時に頭蓋と下顎を切り離すため筋肉を切り離す際に付いたカットマークが一条残っている。以上から、このイヌは顔面左の斜め前方より刀で切りつけられ脳頭蓋まで突き刺さり、これが致命傷になった。左の犬歯から前臼歯にみられる剥落痕はこの時に殴られた痕跡かもしれない。その後、解体作業の際には喉元で体と切り離され、さらに頭蓋と下顎を取り外すために、水平方向に切断されたと推定された。

次に、体部の痕跡を観察すると、左右の肩甲骨も同一個体と考えられたが、左右とも肩甲骨がそぎ落とされ、骨全体がゆがんでいた。右側では前縁の中央から関節部にかけて直線的に切断され、内側面中央と鋸筋面にはカットマークがあった(図2・5)。左側も同じであるが右側よりも破損が多く、前縁から肩甲骨に向かって骨を切断した痕跡と肩甲骨に平行して付けられた四条のカットマークがあった。上腕骨は右二点と左二点があるが全長の計測値の近似性から二個体分の左右骨と推定された。一個体目(遺物No.182・195左)は近位骨端関節が未癒合の個体であったが、

右側 (No.182) の骨体外側面にはカットマークがあった。二個体目 (遺物No.196右・197) の右側 (No.196) はほぼ完形であるが大結節が切断されていた (図2-7a・7b)。左は滑車の内側に二条のカットマークがあった。橈骨は左右同一個体 (No.184・206) が一個体分と他に左橈骨 (No.185) 一点がある。No.185は骨端が遊離した若い個体であり、骨体外側が焼けて火ぶくれし変形していた、またNo.206も近位端を欠損するが骨体表面に激しいひび割れと剥落があった。尺骨も右 (No.207) は完形であるが焼け焦げて炭化したような黒斑があり、特に滑車切痕周辺から橈骨との接合面で顕著であった。左のNo.242も遠位端を欠損しているが、No.207と同様に橈骨との接合面に焼け焦げと大きな亀裂があった。このように、橈骨と尺骨は近位関節部で焼け焦げがあることから、関節した状態で焼かれたと推定される。骨盤では同一個体と考えられる左右一对の腸骨は耳状面で切断され、寛結節周辺に数条の切り傷があった (図2-6)。また、大腿骨は完形であるが、骨頭にひび割れがあり、頸部は刺突具で刺した陥没痕と内側面に数条の切り傷があった。脛骨も外側顆で削がれたような痕跡を持ち、浅い傷や左脛骨の体部には変形がある。さらに、脊椎骨のうち、頭蓋に接続する環椎の左翼にはイヌを仰向けにして斜めに切った痕跡が、右翼には焼け焦げらしき痕跡があった。別

の環椎の左翼縁辺にも鋭い刃物で切りつけた後が二条付いていた。切り傷は軸椎と第三頸椎にもあった。また、第四頸椎 (図2-4a・4b) と第五頸椎、第三または四胸椎、第五から八胸椎の一部、第一腰椎から第三腰椎の一部には切断痕や切り傷があった。肋骨の頭部にも切断痕や切り傷があった。

このように、当該遺跡から出土したイヌは複数個体を含んでいたが、それらの多くには人為的な切断痕や肉を切り離すときに付けられた傷、焼いた痕跡が多く認められた。なお、傷跡から使用された利器を推察すると、刃幅のある刀や斧、鈍のような刃物と刃幅の薄い包丁状の刃物の二種類があり、前者は断首や顎の取り外し、首や肩、胴の切断などの解体用に、後者は皮や肉を骨から切り外す際に使用されたと推定された。これら以外にも、上腕骨と大腿骨に細い棒で刺突された痕や、橈尺骨や環椎に焼け焦げた痕が見られた。このようなことから、当時の中山館跡Ⅱ遺跡では一個体分の頭部を切り分けて利用した残り、二個体以上の四肢骨や脊椎骨をぶつ切りにし、焼いて利用した残りをまとまった形で十一号土坑に捨てたと考えられる。

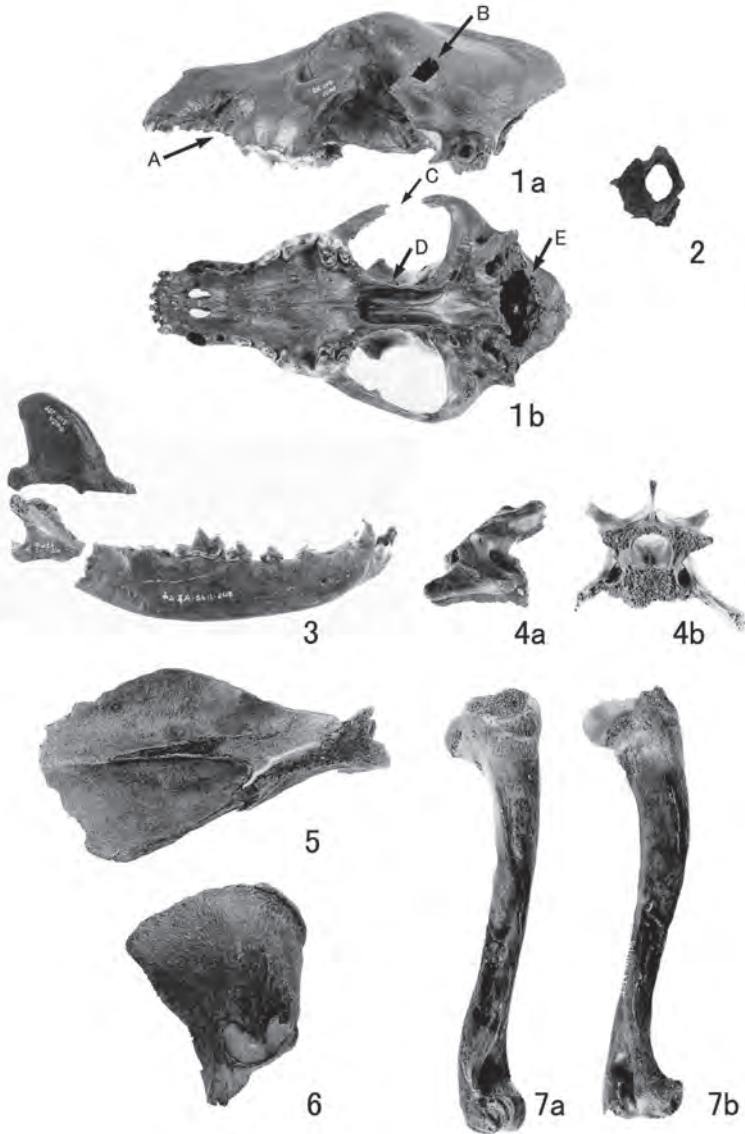


図2 解体痕のあるイヌの骨（1a: 頭蓋左外側面観、1b: 同腹側面観、2: 同左右後頭顆外側面観、3: 下顎骨右頬側面観、4a: 第4頸椎?左外側面観、4b: 第4頸椎前面観、5: 右肩甲骨外側面観、6: 左腸骨外側面観、7a: 右上腕骨前外側面観、7b: 同後面観）(いわき市 1997 を一部改変)

3. 中山館跡Ⅱ遺跡のイヌと中世のイヌ食について

中山館跡Ⅱ遺跡は滑津川沿いに形成された遺跡であり、右岸と左岸の両岸から多くの遺構や遺物が出土した。イヌの骨が検出された十一号土坑は両岸のなかで最も大きな土坑であり、土坑周縁に一周する二十一本の杭が打ち込まれ、その土坑内から土師質土器、陶磁器、金属製品、植物の実、木製品や樹枝などが多数発見された。これら遺物は南の丘陵に住んでいた中山館跡Ⅲ遺跡の居館で使用された生活用品の一部であり、使用後にこのゴミ穴に廃棄したと考えられることから、(いわき市 一九九七)、出土したイヌは当時の人々に利用されていたものと考えられる。したがって、室町時代(十六世紀前半)のいわき地方においてもイヌは人々の食料として供されたと推定される。

ところで、中世の犬食が行われた遺跡としては、広島県草戸千軒町遺跡が著名である。第三十六次調査では出土した哺乳類のうちの約2/3がイヌであり、この町の住民は牛馬よりも犬を賞味していたという。また、複数のイヌが斧や鉞のような鈍器でたき割られたり、犬を切断した際の刃物傷が顕著で、解体、調理された後にまとめゴミ穴に廃棄された。出土する部位は前肢、後肢、頭蓋、下顎骨に集中する特徴から、専門のイヌ狩りや犬肉を販売する市の存在が示唆されるという(松井二〇〇五b、

二〇〇九)。

中山館跡Ⅱ遺跡の場合は、草戸千軒町遺跡のような部位の偏りがなくほぼ全身が出土したことから、市から購入したというよりは一頭分を複数個体入手したものを利用したものと考えられる。この点で若干の違いはあるが、解体・調理後にゴミ穴に廃棄されている点では共通している。すなわち、当時のいわき地方でも食犬の習慣が存在したことが明らかとなった。

文献史学の原因信男によると、最初の肉食禁止令(六七五)においても「水田農耕集団を主とした天皇政権は、たんに仏教思想から肉食を禁止したのではなく、古代の農耕儀礼との関係から、臨時的に四月から九月という農耕期間にかぎって肉食を禁止した」もので、「日本では肉食一般を禁止した法令は制定されていないと考えてよいだろう。中世の鎌倉幕府法においても肉食を禁止する法令は発布されなかった」という(原田一九九七, p. 233)。また、原田は、中世の式正の料理書には四足獣が登場しなかったが、中世末期の庶民レベルの食生活を記録した料理書には鹿・猪・狸・兎・獺・熊・犬を汁・貝焼・田楽・吸い物として料理すべきとする記録があり、わが国に深く浸透した仏教思想は肉食の否定をたてまえずとしており、肉食は理念上では好ましからざることであった。浄・不浄を問題とす

る神道の穢れ思想が神仏習合をとおして仏教の殺生禁断と結びつき、より強固に庶民の間での肉食を否定していったとも述べている(原田 一九九七、p.34235)。原田の見解に対し、「天武肉食禁止令」についての解釈に一部誤りがあると指摘する白水智も、五畜を含むあらゆる肉が食されていたとする見解では一致している(白水 二〇〇九)。したがって、文献史学からも動物考古学からも肉食禁止の歴史は表面的なものだったことは明らかである。

このようなことから、中山館跡Ⅱ遺跡から出土した解体痕を残すイヌ遺体も中世の一地方における食生活の実態を物語る一例として重要な情報を提供する。動物考古学者の松井章は、日本における肉食忌避の食生活史観が定着した背景に、仏教の殺生肉食の禁制や神道の動物に対する穢れ観が作用したことは否定できない。しかし、日本と同じようにに仏教が浸透した中国や朝鮮半島、東南アジアでは聖職者以外には肉食が忌避されなかったのに対し、日本ではなぜ広く忌避されるようになったかへの探究が必要であると指摘した(松井 二〇〇九)。今回は資料を紹介することに留まったが、今後、さらに古代から中世の考古資料や文献史料を収集するなかで検討を進めていきたい。

〈引用参考文献〉

- いわき市教育文化事業団編 一九九七 『中山館跡Ⅱ区』いわき市教育委員会
- 内山幸子 二〇一四 『イヌの考古学』 同成社
- 太田克明 一九八〇 「犬の家畜化並びに日本在来犬の起源と歴史(総説)」『在来家畜研究会報告』 9 53-94
- 金子浩昌 一九七八 「縄文時代遺跡出土の動物遺存体(2)」『考古学ノート』 7 1-18
- 茂原信生 一九九一 「日本犬に見られる時代的形態変化」『国立歴史民俗博物館研究報告 第29集 共同研究「動物考古学の基礎的研究」』、89-101
- 茂原信生 二〇〇七 b 「形から探る―イヌ」『生物科学』 58-3、130-139
- 白水 智 二〇〇九 「野生と中世社会―動物をめぐる場の社会的関係」『動物と中世 穫る・使う・食らう』高志書院 49-72
- 西本豊弘 一九八三 「イヌ」『縄文文化の研究』 2 雄山閣 pp. 161-170
- 西本豊弘 二〇〇八 「イヌと日本人」『人と動物の日本史』 1 吉川弘文館 180-191
- 原田信男 一九九七 「中世の狩猟・漁撈と庶民生活」『全集日本の食文化』 4 雄山閣 233-235
- 松井 章 二〇〇五 a 「狩猟と家畜」『暮らしと生業』列島の

- 古代史 2 岩波書店 pp・161-206
- 松井 章 二〇〇五b「考古学から見た動物と日本人の歴史」
『周縁文化と身分制』 思文閣出版 187-239
- 松井 章 二〇〇九「動物考古学からみた中世の動物利用」
『動物と中世 穫る・使う・食らう』 高志書院 17-48
- 黛 弘道 一九六五「犬養氏および犬養部の研究」『学習院史学』
2 1-26
- 山崎京美 一九八五「縄文文化におけるイヌの埋葬について」
『國學院雜誌』 86-2 27-65
- 山崎京美 一九九七「動物遺存体Ⅱ」『中山館跡Ⅱ区』いわき
市教育委員会 111-127、図版23-26
- 山崎京美 二〇〇七「イヌ」『縄文時代の考古学』 5 同成社
210-220
- Clutton-Brock 1987 *A natural History of Domesticated
Animals* (1st ed.), Cambridge University Press: Cambridge
(邦訳 一九八九『図説 動物文化史事典』(初版) 増井久
代訳、増井光子日本語版監修)
- Komiyama, H., Sawada, J., Saeki, F. & Sato, T. 2015.
Morphological characteristics of burials from the Kamikuroiwa
Rock Shelter site, Ehime Prefecture, Japan. *Anthropological
Science*. 123-2. 73-85.
- Ishiguro, N., Inoshima, Y. & Shigehara, N. 2009

Mitochondrial DNA analysis of the Japanese wolf (*Canis
Lupus Hodophilax Temminck, 1839*) and comparison with
representative wolf and domestic dog haplotypes. *Zoological
Science*. 26 (11) 765-770.

Gakuhari, T., Komiyama, H., Sawada, J., Anezaki, T., Sato, T.,
Kobayashi, K., Itoh, S., Kobayashi, K., Matsuzaki, H., Yoshida,
K., & Yoneda, M. 2015. Radiocarbon dating of one human
and two dog burials from the Kamikuroiwa rock shelter site,
Ehime Prefecture. *Anthropological Science*. 123-2. 87-94.

中国口腔医学發展史 【Ⅳ】

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

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳 .. 田久昌次郎

監訳 .. 田村 立波

付記：【Ⅰ】の部分は訳者による注である。

(2) 口腔白斑症

口腔白斑症は前癌病変の一種と考えられており、中国国民の注意を引く疾患である。

中国において、白斑症の流行病的研究に関する最も早期の進展は戴策安と傅恭昌によるものである。一九六四年、彼らは白斑症患者一〇〇〇例の問診訪問調査を行い、発病原因を分析した。

白斑症発生部位…一〇〇例中、口腔内の白斑総数一七二ヶ所、そのうちの四六例には二〜四ヶ所の白斑が認められる。一七二ヶ所の白斑領域は、頬粘膜が最多(八三ヶ

所)、次いで口唇粘膜(四九ヶ所)、最小は舌に発生した例(五ヶ所)である。筆者らは指摘する…白斑症の原因は不明であるが、年齢・部位、そしていくつかの特定の素因が関係し、症例の多くは四〇〜五〇歳代である。

外部素因(物理化学的刺激)…白斑は、慢性刺激に対する組織自身の防衛反応の一つであり、したがって上皮組織の増生を伴う。本症例の局部刺激としては、喫煙が比較的に突出しており、患者の90%に達し、そのうちの四六例は毎日の喫煙本数が二〇〜四〇本であった。歯原性刺激…(1) 鋭利な歯牙切端と歯牙辺縁による咬傷や摩擦創の粘膜と白斑発生部位は関連している。本症例では頬部粘膜の発生が最も多く、頬部白斑では咬合面に位置する粘膜上に多く、あるいは智歯相当部の頬粘膜上に多く認められる。(2)

慢性炎症や口腔衛生不良による刺激。(3) 不良修復物に起因するもの。

白板症治療に関する筆者の見解：白斑の領域が境界明瞭ではっきりしている場合は、一般的に比較的表在性のものであれば外科的切除を主張している。外科的切除を行った三〇例の初歩的リコールによれば、その結果は良好であった。

1. 白板症罹患率

一九八〇年、八つの企業団体で、合計十三万四四九二名を対象に調査を実施した。両病協作班「口腔白板症と口腔扁平苔癬の予防治療研究を目的として一九七八年に設置されたグループ」の資料を統計的に分析し、口腔白板症患者数は一万四〇七六名、罹患率は10・47%であった。

一九八一年に許国祺らは報告する。一九七八年時点での上海地区一万八七六九名の口腔粘膜病調査を行い、白板症罹患患者数は一五〇二例、罹患率は8・0%となり、本調査での同地区口腔粘膜病発現総数のトップであった。一五〇二例の白板症のうちで、喫煙者は一三九九名、喫煙習慣のない者は一〇三名である。

一九八三年、陳哲らは一九八〇年時点の天津市労働者、幹部、住民ら合わせて五万八八五〇名の口腔粘膜白板症の

一斉調査結果を報告する。五万八八五〇名中、白板症患者二九九六名、罹患率5・09%である。そのうち、労働者の罹患患者数・率は二〇二六名・4・32%、幹部では八六〇名・8・67%、住民一一〇名・5・09%である。二九九六名の白板症患者のうち、喫煙者は二七八五名(92・96%)、飲酒者九三四名(31・17%)である。

2. 白板症の病理組織

一九八〇年、陸先韜は、白板症の病理診断と癌化の問題を提議した。

(1) 白斑の病理診断の問題：口腔白板症の生検資料の観察をもとに、組織学的に三類に分類することが可能である。一つは単なる過度の角化で、粘膜上皮の角化増厚を示し、あるいは軽度の棘層肥厚を伴うもの。二つ目は過度の角化と棘層の肥厚以外に、固有層内に炎症性細胞浸潤を認めるもの。三つ目は前述の変化以外に、加えて上皮間に変化が現れ、非典型的な増生・角化異常および上皮釘脚【表皮が真皮内に足状に伸びる状態】の不規則伸長および釘末端の膨大あるいは交差などが見られるもの。異なる病変と臨床使用の利便性を考慮して、タイプ1と2を併せて無間変型、タイプ3は間変型と称する。

上述の診断基準に照らして、六二例の白板症のうち、無

間変型は四三例、間変型は一九例であった。

(2) 白斑の癌化問題…上述の白板症検査を行った同一期間内に、病理診断において癌を合併しかつ白斑を伴う患者数(白斑癌)は三〇例である。病歴あるいは生検の結果から、白板症を原発として以後徐々に癌化した者は二四例、癌を伴う白板症(同一部位あるいは周辺に白斑と癌が認められる者)六例である。一一例は手術によって摘出後標本とし、一八例は生検を実施した。

筆者は指摘する…白斑の癌化は可能であるが、癌化は決して必然ではない。白斑の定義が異なるために、白斑の癌化率の統計データはばらつきが多く、おおよそ1〜30%の間に分布している。中国国外の研究者は、白斑の90〜95%は良性と考えており、ある者は五年以内に癌化するケースはさして多くないが、白斑患者の癌化率は正常口腔粘膜の場合の五〇〜一〇〇倍に達し、その発生率は決して低くないと指摘する。筆者らの資料では、白板症六六例の臨床例のうち、病理検査で癌と診断されたケースは四例(6・1%)である。長期間潰瘍が治らず、局部の硬結と増殖した腫瘤は、当然重要な悪性の兆候となるべきものである。

一九八三年、鄭麟蕃らは口腔白板症表層の改変における病理学的意義を報告する。彼らは、口腔白板症の臨床診断は通常、均質型、いぼ状型、潰瘍型に分けられると指摘する。

彼らが報告した三〇〇例中、均質型白斑は一五九例(53・0%)、いぼ状型白斑一一八例(39・3%)、潰瘍型白斑二三例(7・7%)である。

病理学的特徴…

良性病変…顕微鏡下で、粘膜上皮に単純性の増生改変像が現われる。

悪性前期病変…顕微鏡下で、上皮の異常増殖像が出現する。

悪性病変…白斑の癌化像が見られる。

本報告の良性病変は一九六例(65・3%)、悪性前期病変六六例(22・0%)、悪性病変三八例(12・7%)であった。本被験例の悪性病変の割合は比較的高く、その理由は白斑の悪性変化の可能性があると疑われた時に病変部位を採取したためである。各臨床分類のうちの良性・悪性病変出現状況は、潰瘍型白斑で悪性病変の出現率が最も高い。

一九八三年、陳志洪らは、口腔白板症の超微細構造観察を報告した。筆者らは、白斑あるいは白斑の癌化例で、光学顕微鏡検査五〇例、電子顕微鏡検査十六例を実施した。

口腔白斑の超微細構造観察…本被験群の一級白斑では顆粒層細胞間結合は正常であり、二級になると細胞間結合の弛緩が見られる。しかし基底膜の延長継続性は保たれている。本被験群には潰瘍型は見られず、四分類の白斑基

底膜はいずれも整ったものであった。三級白斑では、基底膜細胞の増殖が認められ、核は増大し、細胞核内の仁は顕著となり、他の染色質が仁の周囲に集まり、細胞小器官【organelle】は発達し、ゴルジ体は増生し、ミトコンドリアは増加する。

本被験群の白斑癌化の一例では、細胞核の増殖が認められ、一個の細胞内に三個の核が見られ、細胞小器官は比較的発達し、核が大きく、核と細胞液とのバランスは失われ、一つの細胞核内に二個の比較的大きな仁が認められる。白斑の電子顕微鏡を用いた観察は、白斑症を見出すことはもちろん可能だが、白斑症の異なる等級の超微細構造変化の鑑別が出来るだけではなく、白斑症の前癌病変変化の研究においても大変有益なものとなる。

3. 白斑症の動物モデル

一九八三年、周継林らは、ラット一〇〇匹にニコチンを加えた機械的損傷刺激を繰り返す実験を行った。その実験は七ヶ月半におよび、刺激回数は九五回を数えた。その他の原因で死亡したものを除き、八五匹は肉眼的観察で白斑形成を認め、五匹はサクリファイイスして鏡検した結果、白斑病変が観察された。一〇匹は刺激を停止後継続的に観察した。そのうちの五匹は刺激停止二ヶ月後に白斑の肉眼的

ならびに鏡検的観察をたびたび行い、その程度はやや軽減していることを確認した。

本実験結果の説明…長期にわたる局所慢性機械的損傷、タバコ・アルコール等の理化学的的刺激は、口腔粘膜に白斑を形成する基本的原因の一つである。実験的に形成させた動物の粘膜白斑は、ヒト口腔粘膜白斑の臨床像と病理像に基本的には相似している。

一九八三年、張振全らは昆明種ラット一二六匹、シリア種ゴールデンハムスター五十四匹を用い、口腔粘膜白斑症の動物モデル実験を行った。

実験は表明する…ラット舌部における発癌剤の塗布—ジメチルベンゾアントラセン—による白斑生成の潜伏期は短く、頻度も高いもので、100%の動物で白斑を形成する。しかしながら、組織学的には、三ヶ月間の観察期間を経て、病変は次第に消退した。ラットの抵抗力が高く、かつ口腔内唾液の分泌と舌運動が塗布薬品に対する解毒作用を発揮したのかもしれない。ラットによる腭部実験の動態観察の前後に、上皮異常増殖性病変が現われる。これは腭部の構造と関係があるのかもしれない。

筆者の実験は表明する…ゴールデンハムスターの舌背部に誘導生成された白斑の動態観察は進展性のあるものである。観察前後には、上皮の異常増殖性の病変が全例で認め

られた。

タバコの葉の液体抽出法による実験は、人類の生活実態に比較的即したものである。しかしながら、誘導形成したものは全て単純性白斑である。

ゴールデンハムスターの頬嚢部に発癌物質を塗布後6週例では、全ての実験動物に上皮異常増生を伴う白斑の誘導が見られ、薬剤塗布終了後にも病変が継続発展する。

ゴールデンハムスターは上皮異常増生性白斑の研究に適した動物であり、ラットでの実験では部位も異なり、結果も違うものとなる。

4. 口腔白板症の治療

一九七九年、朱延馨、徐治鴻は、口腔粘膜白板症患者五〇例で、0・21%および0・34%レチノイン酸糊剤による局所治療を行い、実施後三ヶ月間の臨床観察結果を報告する。

五〇例の白板症の分類は、普通型四二例、イボ状型八例である。

三ヶ月後の治療効果は、治癒一七例(34%)、基本的治癒一二例(24%)、治療効果が顕著なもの一九例(38%)、微効二例(4%)、無効〇例となった。副作用としては、五〇例中副作用が認められたケースは一一例(22%)で、

灼熱感、充血、脱皮、糜爛などが多く観察された。

一九八〇年、周継林らはレチノイン酸を用いた口腔白板症八〇例の治療を報告する。そのうち、薬剤シートを用いたものが五一例、軟膏を用いたケースが二九例である。短期の治療効果観察で、薬剤シートの総有効率は96・08%(49/51)、無効3・92%(2/51)となった。軟膏での有効率は100%であった。

第2節 口腔顔面外科学

一九四九年以前、中国における主要な口腔外科の業務範囲は齒槽外科に集中していた。一九四九年以降、中国口腔外科は急速に発展し、その内容は伝統的な口腔外科の領域以外に、さらに顔面・頸部(上部)の腫瘍外科および頭頸部成形外科の大部分を含み、一学科あるいは国外【の口腔外科】とは異なる学科構成となっていた。

口腔顔面外科の基礎と臨床とを統合する研究分野は、一九七八年以降広範囲に拡大し重視されるようになった。外頸動脈分岐の位置および血管径の大小等の研究は、挿管治療の根拠を提供した。上顎第二大臼歯遠心齒槽頂部と卵円孔の相互関係は、口腔内を経て卵円孔から注射を行うための一つの新しい手段を提供した。舌下腺とそれに関連する応用解剖の研究は、口腔内を経て舌下腺を切除する舌下

腺囊腫治療の成績を高めることに役立つている。その他、小さな牛骨および異種軟骨移植の研究、下顎骨骨折の癒合の研究、口腔顔面部悪性腫瘤手術における免疫機能の影響、リンパ節免疫反応と口腔扁平上皮癌の予後の関係、冷凍生検と冷凍前後の癌細胞の超微細構造観察、口腔粘膜白板症およびドライソケットの動物モデル作成、組織と臓器におけるモレイン酸ナトリウムの作用と影響、ラット顔面部におけるコバルト60照射後の歯牙—顎に対する系統的影響、正常ヒト顎関節部の微小血管造影の研究などのように、臨床において均しく一定の指導的意義を有するものばかりである。

歯牙および歯槽部の外科業務も比較的大きな発展をみせている。歯牙移植と再植術は中国全土に均しく普及し、あるものはさらに実験的研究と直結し、再植時の留意点は歯根膜の保存であると考えられ、重要な意義を持っている。異個体歯牙移植の三年生着率は80・4%に達し、最長例は二十三年におよび、移植歯牙の種類（各種金属、高分子化合物などの人工物を含む）の業務分野は大きく発展した。ドライソケットの病因、治療と予防的研究は、すでに重要視されていた。抜歯創傷のある要因が、ドライソケット発生の大きく、主要な原因であると考えられている。臨床において、下顎埋伏歯抜歯後、特にヨードホルム海綿

の填塞および縫合を行い創面を縮小した方法では、ドライソケットの予防効果は良好であった。埋伏歯抜歯法は改良進歩し、高速タービン用コバルトバーおよび特製の長いコバルト針を用い即座に歯牙を分離した後に抜歯する方法は、操作時間が短く、特に優れている点はハンマーと鑿による振動や苦痛がないことである。このほか、心臓血管系疾患を有する患者の抜歯の問題、麻醉剤中のエピネフリン適用の問題や口腔外科におけるB型肝炎ウイルス感染および予防等の問題が研究され、一定に成果が挙げられている。医薬衛生事業の発展により、中国国民の生活水準は絶え間なく向上し、顎顔面部の蜂窩織炎、骨髄炎、頬部壞疽およびその後遺症はすでに珍しいものとなった。

口腔顎顔面部の創傷分野では、顔面部熱傷・頭部脳挫傷を伴う外傷・顔面1/3に及ぶ骨折等の救急治療と外形の回復、咀嚼機能の再建などで一定の成果を挙げている。骨折固定方法は、骨間のワイヤー等による暫間固定や各種の固定用副木が用いられるほか、近年ではエナメル質接着剤の貼片を用い牽引固定することで患者の不快感は減少し、組織の損傷も減少した。骨折の固定期間は大幅に短縮された。

口腔顎顔面部腫瘍の分野では、その進展は極めて迅速で、手術の治療効果では特に良好な成績が収められている。晩

期悪性腫瘍の両側同時頸部リンパ節根治郭清術の五年生存率は37・5%である。頭部顔面部連合根治術は全国の数多くの病院で用いられ、頭底部に滲入した腫瘍の治療に新たな手段を開いた。悪性腫瘍に応用される総合的な治療の原則は、治療効果をさらに向上させることである。

いくつかの新技术、新しい治療法がある。例えば、冷凍、マイクロ波、免疫、レーザー光(YAGレーザー、CO₂レーザー)、ヘマトポルフィン誘導体を使用した光化学治療法【Photodynamic therapy】(5A)、コンピュータ技術などがすでに口腔顎顔面外科領域で使用され、かつ一定の成績が得られている。腫瘍の術後欠損部の即時整復はとりわけ迅速に進展し、かついくつかの新機軸で、腫瘍の最大限の根治と機能回復を両立させた。下顎骨腫瘍切除後の即時骨移植の成功率は85%以上となっている。血管が付着する腸骨遊離移植では、その成功率はすでに95%に達している。

軟組織欠損部の即時整復では、常に用いられている方法は全額トンネル皮弁、舌弁、口蓋皮弁、頭頸部皮弁、胸三角皮弁、広頸筋皮弁、胸鎖乳突筋皮弁、大胸筋皮弁である。とりわけ顕微外科技術による血管吻合遊離皮弁移植術の応用は、手術回数が少なく、成功率が高く(すでに90%に達する)、入院期間が短縮する等の利点がある。

一九四九年以降、各種の唇・口蓋裂手術がすでに各地で

行われており、かつその方法は間断なく改善向上している。研究の重点は、単に病因学、手術年齢、手術方法の改良にとどまらず、その機能や構音効果の評価等の分野に及んでいる。口蓋裂における早期手術(二〜四歳時)の考え方は、すでに多くの研究者に受入れられ広く普及している。口蓋裂の手術方法は、回転推進法および三角弁法をベースに、いまなお不断の改良に取組んでいる。口蓋裂治療では、手術法の改良以外に、術後の構音効果についてもなお一層の尽力をしている。録音分析、鼻咽腔造営、咽腔側壁の活動度などの複数の因子を提議し、構音効果の総合的評価に努めている。

外科的矯正術は奇形発育の顎骨矯正に用いられ、すでに中国全土に普及している。下顎骨体部、下顎枝の斜行あるいは横行分離(切離)の伝統的方法以外に、下顎矢状面劈開術【下顎枝矢状分割術(SSRO: Sagittal Split Ramus Osteotomy)、下顎前突・下顎後退・下顎左右非対称などの顎変形症に適応可能な顎矯正手術の一つ】および上顎骨における各種術式が応用され始め、良好な成績を収めている。

顎関節惑乱統合症の比較系統的研究はすでに進行している。例えば、X線像による正常値測定、病因分析、疾患の分類、関節造影、関節録音、筋電図、外科的治療の検討な

どである。临床上、総合的な治療法を用いて、比較的良好な効果を得ている。

唾液腺疾患の分野において、シエーグレン氏病の研究は比較的深く探究されており、東洋医学と西洋医学による統合治療は一定の成果を収めている。各種唾液腺癌の五年生存率はすでに70・14%に達し、唾液腺混合腫瘍の術後再発率はわずかに3・1%である。

神経疾患、特に三叉神経痛は骨腔学説を応用した治療が進められ、比較的良好効果が得られている。その他、新技術である高周波療法もまたいくつかの機関で展開されており、比較的理想的な治療効果が得られている。

一九四九年以降、口腔顎顔面部X線診断学は大いなる発展をみている。過去には、単に歯牙と歯周組織病変およびその投影技術に過ぎなかったものが、現在は顎骨の炎症、腫瘍、外傷および唾液腺、顎関節の疾病等の診断にまでおよんでいる。その診断レベルと投影技術は格段に向上し、曲面体層頭影測量装置【オルソパントモグラフィX線撮影装置】および口腔体腔撮影機【バナグラフィX線撮影装置】等の機器、ならびに、唾液腺造影、血管造影、鼻咽腔造影、上顎洞造影などの造影技術が均しく臨床にて展開応用されている。一九六三年には、中国で顎関節造影技術の応用が開始されたが、世界中でもこの種の技術を応用

した比較的早期の国の一つとなっている。

同位体スキャンングとB型超音波診断装置は、顎顔面部骨疾患および唾液腺疾患の診断にすでに用いられている。

一九四九年以来、中国口腔医学の際立った成果の一つは、口腔顎顔面外科の設立と発展であり、口腔科に入院病棟のない歴史は終わりを告げた。

一九四九年以来、中国口腔顎顔面外科が収めた成績は、社会的にも認識されている。一九八九年八月に出版された「簡明中国百科全書」の記載によれば、中国針麻酔術、顕微外科技術、広範囲の熱傷治療技術などがすべて世界の先進的レベルにあるとされている。現在、中国では完全な全鼻再建術、全耳再建術、全顔植皮術等の一回手術法がすでに可能である。このような手術は、他の国々では数次の手術でないと完了できないものである。

中国顎顔面外科は、次第に発展し、無から有となっていた。一九四九年以前、少数の条件が整った比較的良好な病院ではあるが、頸リンパ節連合根治術、両側外頸動脈結紮術、上顎骨切除術、口唇・口蓋裂修復術、肋軟骨移植による鞍鼻奇形の修正術および皮膚移植、皮膚血管移植、皮弁移植などの手術がすでに行われていた。ただし、顎顔面外科が一つの学科としては、一九四九年以降になって初めて漸く発展して来たことが大きな要因でもある。

比較的早期に設置された口腔顎顔面外科の病棟は、華西大学顎顔面学部によるもので、一九五一年十月夏良才学部主任の指導のもと、本学部は華西大学存仁病院内に設けられ、十二床程度の病棟部が置かれた。一九五三年には、正式に四〇床程度の口腔顎顔面外科病室として成立している。

その他の五〇年代初頭に設けられた顎顔面外科には、一九五二年張滌生が担当する上海同濟病院（現在の第二軍医科大学第二附属病院、別名长征病院）がある。彼が口腔科主任の間、一五〇床の口腔整形病床が置かれ、口腔顎顔面部の先天奇形、熱傷、戦傷、奇形および腫瘍患者の治療を行っている。

一九五三年には、北京大学医学院口腔医学部内の北京医学院第一病院に口腔顎顔面外科病室が設けられた。

一九五六年に全国口腔顎顔面外科研修班を開催したのち、上海第二医学院および第四軍医科大学の口腔医学部口腔顎顔面外科が比較的早期に充実していった。

1. 口腔顎顔面炎症

(1) 口腔顎顔面炎症の発病率に関する統計

口腔顎顔面部の炎症は、五〇年代において口腔科のなかでは最も多く見られる疾患で、この時期の口腔顎顔面外科

の重点分野の一つである。四川医学院による報告（一九五一年〜一九五三年）によれば、顎顔面炎症の入院患者に占める割合は41・7%に上っている。

一九五七年、張永福は河西医学院附属病院口腔科の一九五五年一月〜一九五六年六月までの入院患者一三五名中、顎顔面部感染例は七七例で、入院患者の57%を占めていると報告する。

一九六四年、焉晋緒は青海省人民医院口腔科における一九五八年一月〜一九六二年十二月までのデータを報告する。それによれば、入院患者一二三例中、顎顔面炎症は六八五例、入院患者の55%を占めていた。

一九六六年、邱蔚六らは上海第二医学院附属広慈病院口腔顎顔面外科病棟の一九五三〜一九六二年の入院患者合計二六九二名のデータを報告し、そのうち炎症例は五四六例であり、平均すると全症例の20・28%を占めていた。筆者らは指摘している…医療水準の普遍的向上と抗生物質や手術治療の進歩につれて、炎症における診断と治療技術は基本的に十分なレベルに達したようであるが、しかしながら、我々は、資料の総括過程のなかで、少なからず問題が依然として存在していることを重々と感じている。…例えば、いまだ発病率は比較的高いこと（口腔顎顔面外科病棟内での病種の第三位である）、死亡率（2・01%）もいまだゼ

口ではないこと、入院期間（平均入院日数17・87日）もいまだ長過ぎるきらいがあること、治癒率（86・58%）は人々に満足感を与えていないことなどである。

(2) 口腔顎顔面部炎症の発病原因の分析

一九五三年、宋儒耀は、口腔顎顔面部炎症の発病率は高く、その原因は多岐にわたっていると指摘する。口腔と顎骨の感染は、人体にとって多発する部位の一つである。その主な原因は、(1) 歯源性感染 (2) 創傷 (3) 口唇ならびに頬部の腫瘤 (4) 副鼻腔炎 (5) 唾液腺の結石と感染 (6) 血液由来の感染である。六種の原因のうち歯源性感染が最も多発している。

一九五五年、鄒兆菊らは、一九二二—一九三二年の北京協和病院における一一九五例の骨髄炎のうちで、下顎骨骨髄炎が二〇四例で第一位を占め、上顎骨骨髄炎が三六例で第六位であることを報告する。本症例の顎骨骨髄炎の大半は歯源性（89%）のものであり、そのうちで埋伏智歯に起因するもの（20%）が最も主要な原因である。

(3) 口腔顎顔面部炎症に併発する症状の分析

口腔顎顔面部炎症は単に発病率が高いだけではなく、加えて併発症が頻発し死亡率がとて高い。

一九五六年、沈国祚は、齒槽膿瘍に併発した海綿腔血栓形成の一例を報告する。患者は治療後、救急処置のいかにもなく死亡した。

一九五七年、呂培鋌は膿毒性【化膿性】海綿腔血栓形成の四例を報告し、そのうちの一例は死亡した。筆者は指摘する。早期確定診断と時機に適った適切な処置を行うことが、治癒するか否かのキーポイントである。

一九五七年、蔣長椿は急性歯源性感染により引き起こされた両側顎顔面下間隙と左側耳下間隙膿瘍、頭蓋骨骨髄に継発した脳膿腫、化膿性脳膜炎による死亡例一例を報告する。

一九六五年、孫永清らは海綿腔静脈炎一〇例を報告する。六例は上下口唇から鼻部の膿腫を引き起こし、四例は歯源性のものである。膿腫はすべて押し出された経過を経て、通常は排膿後二十四—四十八時間で海綿腔静脈炎の症状が出現する。本症例のうち五例は死亡した。

一九六四年、邱蔚六らは「口腔顎顔面部炎症に合併する全身併発症問題の検討」を発表し、上海第二医学院附属広慈病院口腔顎顔面外科の一九五三—一九六二年の一〇年間に治療を行った口腔顎顔面部炎症に合併する全身併発症患者一三例を報告する。一三例は同時期炎症症例の2・38%に当たっている。本症例で最も多く見られたものは歯源性

炎症から継発したケースで、主な全身併発症として敗血症、膿毒血症、肺炎、肺膿腫を合併し、死亡率は46・1%である。

一九五九年、張永福は、口唇部解剖の特徴により口唇部の癰【癰（よう・carbuncle）は、隣同士の数個以上の毛包や毛包の周囲に同時に細菌感染が生じたもの】は致命的脅威となる疾病の一つであると報告する。筆者は五〇例の口唇部癰の異なる臨床徴候を根拠に三類に分類した。限局型一五例、局部拡散型二五例、全身拡散型一〇例である。

（4）口腔顎顔面部炎症の治療

一九五九年張永福、一九六四年邱蔚六は口腔顎顔面部炎症に合併する全身併発症問題の治療に対して検討を加え指摘する。一般治療（支持療法）、局部治療、病原治療、病因治療などの総合的治療方法の採用は、口腔顎顔面部炎症のコントロールにおいて、比較的良好な効果をもたらす。限局型患者は平均五日で治癒し、局部拡散型では平均七日前後で治癒する。全身拡散型の治療期間はそれに比べると長い。本症例五〇例のうち、わずか一例のみが死亡し、その率は2%である。

一九五五年、王翰章は、顎顔面外科での頸部密閉療法における臨床応用の初歩的報告（一〇〇例の分析を含む）のなかで指摘する。顎顔面部感染における頸部密閉療法の治

療効果は顕著である。炎症の初期における頸部密閉療法の治療効果は炎症拡大の抑制・阻止に優れ、炎症の後期においては化膿の限局化促進に有効であり、感染のコントロールに対して本療法は補助的な働きを発揮することが可能であるが、抗生物質の同時投与は必要である。

一九六〇年、張万通は黄連解毒湯を用いた口腔顎顔面部炎症疾病四一五例の治療を行い、有効率が94・2%に達したことを報告する。

一九六四年、王大章、毛祖彝は頭顔面部癰【おでき・furuncle）は、一つの毛包に細菌が感染して生じる皮膚感染症】・癰に合併した黄色ブドウ球菌敗血症（八四例の分析を含む）を報告する。筆者らは四川医学院口腔顎顔面外科研究室における過去一〇年間の頭顔面部癰・癰に合併した黄色ブドウ球菌敗血症の入院治療例八四例（臨床上、合併敗血症と確定するも、しかし血液培養検査陰性の治癒例二三例は除かれた）の分析を行う。

本治療群の全身治療は、三つの情況に分類され、全身の強化にあつては支持療法を土台とし、炎症をコントロールする治療を行った。単独抗生剤治療（三〇例）、抗生物質併用人工冬眠治療（九例）、東洋医学・西洋医学統合治療（四五例）の通りである。漢方は予め用意した方剤と弁証治療を互いに結合した原則を用い、概ね体温が三九℃以

上の者には「紫雪丹」を、精神状態が混濁している者には「至宝丹」を用い、意識不明あるいは痙攣を起こした者には「牛黄丸」に改め、肺部分併症が認められた時には、とりわけ肺膿腫合併の際には、「葦茎湯」の加減を増やす。症状の重篤な場合には、特に中毒性ショックを呈した際にはヒドロコルチゾンを投与し、かつまた、血圧の上昇・維持を心がける。肺部分併症が重篤な場合は、滲出液が肺に貯まり、気道下段の狭窄・閉鎖が起こり、あるいは、意識不明やショック時の危険な状況では気管切開を行う。

予後…本症例八四例のうちで、死亡は一七例（一一例は入院後二四時間以内に死亡）である。そのうち、抗生物質治療群の死亡は一二例（致死率40%）、抗生物質を加えた人工冬眠治療群の死亡は三例（33・34%）、漢方・西洋医学統合治療群の死亡は二例（4・44%）である。

2. 顎顔面部創傷

(1) 顎顔面部創傷の発病率

平時と戦時における顎顔面部創傷の発生率は、いずれも比較的高いものである。

一九六〇年、王翰章は、一九五二年一月～一九五九年六月の七年余りの間の四川医学院口腔顎顔面外科の全入院患者二四四五名のうちで、顎顔面部損傷は三五〇名、入院総

数の14・3%を占めていると報告する。

顎顔面部損傷では、小児が占める割合がとても大きい。李克莉（一九六四）は報告する…天津医学院附属病院口腔顎顔面外科での一九六一年六月～一九六三年十二月の二年半の中で、十二才以下の小児の口腔顎顔面部外傷は合計五二〇例で、同時期外傷総数八六三名の60・25%を占めていたと報告する。丁鴻才ら（一九七九）は、二三八九例中、十三才以下の者が四八二例、率にして34・70%を占めていたと報告する。

顎顔面部損傷のなかで、単純な軟組織損傷が比較的多数を占め、丁鴻才らの一三八九例の報告によれば単純性軟組織損傷は九〇七例65・29%を占め、王翰章の三五〇例の報告では軟組織損傷は一二八例36・6%を占めている。

(2) 顎顔面部創傷の併発症

顎顔面部骨折と頭蓋部脳損傷は密接に関係している。丁鴻才らの一三八九例の報告では一八三例で頭蓋部脳損傷を合併し、率は13・17%を占める。蔡慶華（一九八〇）は報告する…北京宣武病院で一九五八～一九七二年の間に治療を行った頭蓋部脳損傷患者九三一九例のうち合併性損傷は九二二例を占める。そのうちで顎顔面部損傷を伴うものは一七四例（18・8%）である。

(3) 顎顔面部損傷の原因

顎顔面部損傷の原因は、王翰章の三五〇例の報告では、工業による損傷が最多で一三二例37・7%を占め、日常生活による損傷24・0%、火器による損傷21・4%、交通事故による損傷5・4%、動物による損傷3・4%である。丁鴻才らの一三八九例の報告によると、致傷原因は転倒・打撃・交通事故および動物によるものなどである。

(4) 顎顔面部損傷の治療

顎顔面部損傷の治療は、顎骨骨折と軟組織創傷の処置の二つの領域を主要なものとする。

丁鴻才らは、顎顔面部は血流が豊富で、組織の再生修復力と抗感染力が比較的強く、故に清拭縫合は単に時間の制約を受けることはなく、明かな感染さえなければ清拭後、均しく創傷は閉鎖することが可能である。この点で、他の部位の創傷とは相違があると考えている。王翰章らは、眼、鼻、口唇、耳の裂離傷にあつては拡創時は特に慎重であるべきで、縫合を行う場合には患部組織を元の構造および位置に戻すよう当然配慮しなければならない。さもないと、その影響により変形癒着をもたらす。口腔顎顔面部軟組織の損傷は、皮膚移植・皮弁移植などの整形治療が常に求められると考えている。

王翰章は、顔面部熱傷の処置においては患者の具体的状況に照らして、ショック予防、輸血、補液、感染制御をしなければならぬと主張する。熱傷局部は、多くで採用されている開放創【exposed therapy】および中国漢方薬で処置を行う。最も重要な点は感染の遮断と早期の植皮である。顎骨骨折では、患者の救急救命を主に、まず止血と窒息防止、頭蓋部脳損傷とショックの処置に努めるべきで、早過ぎる復位固定術は行うべきではない。しかしながら、遅すぎる復位固定では常に理想的な治癒に到達することは困難となるため患者の具体的状況の観察に努め、最適な固定時期を積極的に選択しなければならない。

一九八〇年、劉宝林、劉志誠の九六例の報告では、顔面部骨折が19・9%を占めている。上顎骨骨折は一般に病状は比較的軽くなる。骨折による主な機能障害は不正咬合である。受傷前の咬合関係の回復が臨床的治癒の目安となる。範囲の小さい、あるいは、わずかな片側性骨折の場合は顎間固定が可能であり、頭蓋を分離するような骨折の場合は即座に上顎歯槽部を口外から固定するための副木、あるいは、上顎歯槽部を直接固定するための副木を通す石膏製のギブスが必要となる。上顎骨は血流が豊富で癒合能力も強く、また強大な咀嚼筋が付着しているため復位固定は比較的安定し、癒合も比較的早期に起こり一般的には二週間前

後で線維性癒着が生ずる。本症例の九六例中、七五例では復位固定が行われ、そのうちの七〇例の治療効果は満足するものであった。

下顎骨骨折は、その発生率が高い。丁鴻才らが報告した顎顔面骨損傷四八二例のうち、下顎骨損傷は三四八例、72・19%を占めている。そのうちで顎部の発生率が最も高く、三四八例中一四四例に認められ、次は体部で一二八例、髁状突頸部【関節突起部】五六例の順である。

下顎骨骨折の半数以上は全身その他部位の損傷を伴っており、そのうちでは軽度頭蓋部脳損傷および四肢損傷が比較的多い。その治療原則は、脳部および全身重要器官に重篤な損傷あるいは呼吸困難が認められる場合を除き、均しく早期の固定手術を行わなければならない。顎間結紮は簡単で行いやすく、理想的咬合関係を回復することが可能である。児童および無歯顎者の下顎骨骨折では切開復位骨間結紮法を採用し良好な結果を得ている。

銃火器によつてもたらされた下顎骨損傷は、大多数で骨移植治療が必要である。宋儒耀、高孟麟（一九五六）は一〇〇回（九五例）の下顎骨移植治療を報告した。この一〇〇回の下顎骨移植手術で用いた移植骨骨片のうちの七八回は新鮮自家腸骨棘であり、そのうちの七六回は移植骨が生着し、二次的に移植片が癒合した…一三回は冷凍異

家肋骨を用い、そのうちの七例の移植骨は生着し、一例では骨片に吸収が見られ、三例には復位癒合し、二例で感染性化膿が認められた。筆者らの治療から、新鮮自家腸骨棘は下顎骨移植に対して最も適しており、その生着率も高く、感染に対する抵抗力が大きいことが分かる。

【未完】

【活動報告】

平成二十七度は、新規に「昌平塾」を開講いたしました。

これは、本学客員教授である森田実先生を塾長としてお招きし、また吉村作治学長をオブザーバーとして、いわきからの学術発信を強化し、かつての京都学派にも匹敵する「いわき学派」を確立する思いで、東京事務所にて原則月一回研究会を行うものです。論語素読教室と同様に市民の皆様にも広く開かれた講座として、多くの方の御参加をいただいております。

引き続き御好評をいただいている論語素読教室も含め、東洋思想研究所ならびに儒学文化研究所の本年度の主な活動は、次の通りとなります。

五月

東洋思想研究所例会
論語素読教室（三回）

昌平塾「論語と日本人」

第二回孔子祭実行委員会

東洋思想研究所例会

論語素読教室（三回）

昌平塾「仏教入門」

東洋思想研究所例会

第二七回大成至聖先師孔子祭開催（孔子祭挙行を

含む学術活動）

論語素読教室（二回）

東洋思想研究所例会

昌平塾「政治哲学―東洋と西洋」

（森田浩之客員教授）

第六回「日中韓国際学術シンポジウム」開催（韓

国出張）

昌平塾「古代宗教の中の儒教」（吉村作治学長）

夏季休暇

論語素読教室（三回）

七月

一月 論語素読教室（三回）

二月 論語素読教室（三回）

三月 論語素読教室（三回）

四月 湯島聖堂孔子祭出席

昌平塾「オーブンニングトーク」

（森田実塾長・吉村作治学長）

論語素読教室開講（三回）

八月

九月

論語素読教室（二回）

昌平塾「福沢諭吉の読まれ方——戦後七〇年をふりかえる」
（先崎彰容教授）

東洋思想研究所例会

十月

論語素読教室（三回）

東洋思想研究所例会

昌平塾「中国山東大学・韓国成均館大学訪問の報告」
（森田実塾長）

第一回「人間力の育成」公開授業開催

（中野信子先生）

十一月

論語素読教室（三回）

昌平塾「ロゴス、動物／人間、音楽——欧州

一二〇〇年代」

（関沢和泉特任准教授）

東洋思想研究所例会

第二回「人間力の育成」公開授業開催

（吉村作治学長＋矢内廣先生）

十二月

論語素読教室（二回）

昌平塾「仏教入門」

（松岡幹夫所長）

東洋思想研究所例会

第三回「人間力の育成」公開授業開催

（檜垣真理子先生）

第四回「人間力の育成」公開授業開催（尾車親方）

論語素読教室のご案内

東日本国際大学では、長年、本学教員と市民の皆様とともに『論語素読教室』を開講して参りました。平成元年からはじまる恒例の勉強会となっております。原則的に月二回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行っております。新しく完成した新一号館の明倫堂へぜひお越しください。興味ある皆様は、お気軽に左記研究所事務担当までご連絡ください。

論語素読教室

東日本国際大学 儒学文化研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 〇二四六―二二―一六六二

（事務担当 結城）

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1回（原則1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1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。

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 6 FEBRUARY 2016

CONTENTS

ARTICLES IN THEIR ORIGINAL LANGUAGES

Queen Elizabeth I as a Role Model for President Park Geun-hye
Jong Il Ro ii

先秦社会“忠”思想的形成与展开
城山陽宣 xix

ENGLISH ABSTRACTS

Paradise and Hell in Islam
YOSHIMURA Sakuji xxiv

Hospitality and Death: Research on the Hospitality on the Changes
of “Morality and Identity” in the West
MIURA Kenichi xxv

Published annually by the Institute of Oriental Thoughts
In cooperation with the Institute of Confucian Culture
Higashi Nippon International University Press

【講演・発表論文原文】

Queen Elizabeth I as a role model for President Park Geun-hye

Jong Il Ro

I. Virgin leaders

President Park Geun-hye said Queen Elizabeth I would be her role model when she was campaigning as a candidate for president in South Korea in 2012. She was elected president for 5 year-term on 19 December 2012 and was sworn on 25 February 2013. She has been working for 2 years with her presidency. As same women, Elizabeth I and Park Geun-hye were daughters of King of Henry VIII and President Park Jeong-hee who were absolute and powerful sovereigns. They have a lot in common such as losing their mothers with unfortunate tragedies. Elizabeth I was born a daughter between Henry VIII of Tudors and his 2nd Queen Anne Boleyn on 7 September 1533 in Greenwich near London. Elizabeth's mother was Anne Boleyn who was called 'a 1,000 day's Anne' by the famous movie of the same name.

Ann Boleyn was charged with plotting to murder the Henry VIII and twenty-two counts of adultery - eleven of which have since been proved false, which suggests the rest, for which there is no corroborative evidence, are equally unlikely. Anne was taken to the Tower, tried and condemned to death. After her marriage annulled, she was beheaded on 19 May 1536. Elizabeth was not yet three when her mother was executed and no one knows when or how or what she found out about that tragic event.

When her sister Mary emerged triumphantly as queen, Elizabeth rode to London to greet her. But relations between the half-sisters had never been easy, and they soon deteriorated - Mary began to suspect Elizabeth of being a secret Protestant.

Accused of complicity in Sir Thomas Wyatt's rebellion of 1554, which began as a protest against Mary's plans to marry Philip of Spain, Elizabeth spent three months in the Tower, expecting daily to be executed.

Nothing could be proved against her, yet although she was eventually freed without charge, Mary remained convinced of her guilt. By Elizabeth's own later admission, her spell in the Tower was the most traumatic event of her youth; in a speech to Parliament, she recalled, 'I stood in danger of my life; my sister was so incensed against me. She never ceased to render thanks to God for her deliverance, and often spoke of it as a miracle.

Like most educated gentlewoman her day, Elizabeth read and conversed fluently in Latin, French, Greek, Spanish, Italian and Welsh. She had read the New Testament in Greek, the oration of Isocrates and the tragedies of Sophocles, amongst other works. Her interest in philosophy and history was enduring, and throughout her life she tried to set aside three hours each day to read historical books. Elizabeth was skilled at many of the traditional feminine pursuits of the England gentlewoman. In youth, she was adept at needlework and known to have embroidered book bindings. Ascham testifies to the beauty of her work and the hours she spent engaged upon it. Her talent as a calligrapher is evident in the many surviving examples of her 'sweet Roman hand' that survive. 'Nothing can be more elegant than her handwriting', commented Ascham. She was an excellent horsewoman and one of her favorite forms of exercise was to go hunting. At other times she enjoyed walking outdoors, or shooting with a crossbow. Above all, she passionately loved dancing, although prior to her accession she had had little opportunity to indulge in this pastime.

After Queen Mary dead, Elizabeth inherited throne.

Elizabeth was twenty-five years old at her accession. She was tall and very slender, with a tiny waist, small bosom and beautiful, long-fingered hands, which it pleased her vanity to display to advantage in a variety of affected poses. She had inherited also Anne Boleyn's long, thin face, high cheekbones

and pointed chin. From her father she had her red, naturally curly hair and high hooked nose.

Elizabeth received marriage proposal from King Philip II but she rejected it. One of the reason she thought was she could not marry her sister's husband without dishonouring her father's memory.

Elizabeth's character was something of a mystery to most people in 1558. She had learned early on to keep her own counsel, control her emotions, and to behave circumspectly in public, thus giving the lie to any adverse rumours about her. Although she had lived most of her life away from the public gaze, she had cleverly managed to convey to her future subjects-without making any public declaration of the fact-that she identified their interests with her own and that she would be the champion of the true religion, Protestantism.

Elizabeth I stated that she has chosen to stay single despite being offered marriage by 'most potent princes', and that she considered she already had a husband and children. Showing them her coronation ring, she declared, as she was to do on many subsequent occasions: I am already bound onto a husband, which is kingdom of England. As for children, every one of you, and as many as are Englishman, are children and kinsmen to me.

Similar to the Queen, President Park stated she has been married with Republic of Korea.

There were rumours, though not confirmed, that Queen Elizabeth I and President Park Geun-hye have numerous lovers.

Elizabeth declared 'This shall be for me sufficient, that a marble stone shall declare that a queen, having reigned such a time, lived and died a virgin'. Thus was born the legend of the 'Virgin Queen' upon which Elizabeth would capitalise to full advantage, and which would achieve cult status in the years to come. But this decision had produced a lot rumours during her long time reigns.

At the beginning of her reign, Sir Thomas Challoner warned Elizabeth: 'A young princess cannot be too wary what countenance of familiar demonstration she makes. In other words, she could not be too circumspect in her behavior. But it was not long before fantastic tales of her alleged promiscuity abounded, particularly in the courts of Catholic princes, where she was sometimes reviled - much as her mother had been - as a virtual nymphomaniac. It was said that she refrained from marriage so as to gratify her lusts with numerous lovers.

Paolo Tiepolo, Venetian ambassador to the court of Philip II, reported the Doge and Senate: Robert Dudley is a very handsome young man, towards whom, in various ways, the Queen evinces such affection and inclination that many persons believe that, if his wife- who has been ailing for sometime- were perchance to die, the Queen might easily take him for her husband.

There were numerous stories that she had secretly borne children, although how she could have done so without people knowing of it, given the very public life she led, remained unexplained.

In Tudor times, the royal image was all-important, much more so than today, for magnificence was regarded as being synonymous with power and greatness.

Elizabeth I's wardrobe, which was rumoured to contain more than three thousand gowns, became legendary during her life time, as her costumes grew ever more flamboyant and fantastic. The image of the godly Protestant virgin in sober black and white, so carefully cultivated by Elizabeth during her half-sister's reign, soon gave way to an altogether more colourful and showy image.

President Park Guen-hye was born on 2 February 1952 in Daegu city, Gyengsangbuk-do as a daughter of former President Park Chung-hee, who is well known for developing the country's economy and establishing an industrial base during his reign, and Mrs Yuk Yong-su who is Park Chung-hee's second wife.

Park Guen-hye has been growing and aging with Korea's tumultuous modern history. She is 63 years old now and 18th President in South Korea. It had passed a full two-year from her inauguration on 25 February 2013.

She entered Sogang university in Seoul where she majored in electronics, and graduated in March 1974. After that, she went over to France and attended Grenoble university. During her stay in Grenoble, she heard that her mother was assassinated.

After hearing bad news of her mother, she was back to South Korea and played the first lady's role till her father's death in 1979.

She came out of the presidential residence which is called the Blue House, because her father was assassinated by his own Intelligence chief on 26 October 1979. Since then, she held a chairwoman of the Scholarship foundation and Jeongsu scholarship committee.

Since she entered politics in 1998, she was elected a member of the National Assembly for a 4-year term and reelected 4 more times. When she was serving as the head of the conservative Grand National Party, and was speaking to voters, she was slashed in the face on 20 May 2006 at a rally for a Seoul mayoral candidate. Voter's fury and sympathy over a knife attack against Park's face just days before had been resulted in the Grand National Party's landslide in nationwide provincial election.

Although she ran primary race for the 17th presidential election within Grand National Party, she failed to be the candidate. In this race, the winner was former Seoul mayor Lee Myung-bak who was her rival. She led minority in Grand National Party while President Lee Myung-bak governed for 5 years.

Saenuri Party candidate Park Geun-hye was elected president of South Korea on 19 December 2012, defeating Moon Jae-in of the Democratic United Party, by 51% to 49% in the voting. Moon Jae-in was a former human rights activist, lawyer who was imprisoned for protesting Park Chung-hee's regime. She

became the first single, female and engineer president in Korean history.

On 25 February 2013 Park Geun-hye was inaugurated as the 18th president of South Korea and took over all legal rights including the commander-in-chief of the nation's forces from predecessor at midnight on the same day.

President Park Geun-hye interviewed with a Le Figaro reporter in Blue House just before leaving for Europe. He wrote as follows. She recalled that she heard grief news about her mother who was assassinated by a North Korea agent during her stay in France, her father also dead by his own Intelligence chief's shot in October 1979. She herself could have been killed by a knife attack on her face while she was campaigning in 2006 but she remained alive with a scar on her face.

The reporter added : "She was born as a daughter of President and witnessed tragic death of her parents, didn't marry all her life. The life of President Park Geun-hye who came back to Blue House with her developed political power was itself a 'Shakespearian fate' ". This adjective of 'Shakespearian fate' means a life of dramatic fate in France. Park Geun-hye as seen by a reporter of literature insight seems a heroine in epic drama who seeks disguise from princess to president.

On 5 November 2013, when President Park Geun-hye paid a visit to Queen Elizabeth II in Buckingham Palace, she took a large portrait of Elizabeth I from Queen as a gift.

In spite of about 400 years time difference between Elizabeth I era and now, it is wonder a similarity on life theater repertory of two female power leaders. As Elizabeth I read and wrote foreign languages such as Latin, French etc. fluently, Park Geun-hye maintained popularity by addressing with local language such as Chinese, French including English wherever she travelled. Elizabeth I had a sense on fashion with more than 3,000 clothes as a fashionista but also Park Geun-hye wears from one to another various clothes whenever

she goes out.

On 17 December 2012, Park Geun-hye was selected a cover model with a title "The Strongman's daughter" on Time of USA, weekly time magazine, published in Asia

Sankei newspaper of Japan once reported that there was a rumour about lover related to virgin Park Geun-hye in the course of capsizing ship and saving life.

On 16 April 2014, Sewol ferry, Japanese-built Korean ferry, capsized on the way to Jeju island from Incheon carrying 476 people. Only 172 people survived from this disaster. Most of passengers were Danwon high school students in Ansan city. It is enough time for all of passengers to be saved for about 3 hours from the beginning of the accident to sinking fully, but Korean Maritime Police couldn't save them. There was not any attempt, though it could have been locked or pushed to the coast to prevent from sinking by making use of Navy boat or barge.

Despite the accident was reported to Blue House at 10 o'clock same day, President Park Geun-hye had not met and heard from related officials for 7 hours about the news on ferry till she visited Central Disaster and Safety Countermeasures Headquarters at 5:15 pm. In relation with this, a lawyer of Lawyers for Democratic Society said that President must have supervised and controlled related ministers and officials for rapid countermeasures against disaster. But she was not in her office during working time. He pointed out to investigate her absence that day where she was.

Relating to the tragedy, there was a rumour that Park Geun-hye was in Lotte Hotel in Seoul with Mr Chung Yoon-hoe who was once her secretary, and there was no one who knew what happened between them in that hotel.

The number of victims might have been decreased if President Park Geun-hye had taken some action against the accident after her receiving report.

Chung Yoon-hoe was a close person to her, as chief secretary from 1998 to

2004. He was known to run his own business after the chief secretary job.

About her 7 hour absence, Sankei newspaper reported that it was to be related to a man who was Chung Yoon-hoe. When about 300 victims sink under cold water, some critics doubt where she who is a heroine of scandal was? A lot of people insist that government must clarify the 7 hours of her whereabouts to prevent these rumours, and they worry 'why this government doesn't say it simply because it is President's privacy ?'.

II. Gloriana for Elizabeth I

'To be a king wear a crown is more glorious to them that see it than it is pleasure to them that bear it,' Queen Elizabeth once famously said. At the same time, She revelled in and jealously guarded the privileges of sovereignty: 'I am answerable to none for my actions otherwise than as I shall be disposed of my own free will, but to Almighty God alone'. God, she believed, had preserved her through many trials to bring her to the throne, and she was convinced that she reigned by his especial favour.

- Via Media police

Elizabeth had resolved religious disputes among Catholics, Protestants and Puritans.

Unlike her sister, she was no fanatic, and hated fanaticism in others, both Catholic and Protestant, just as she had little time for bishops and despised those hard-line Protestant divines who went about calling each other 'my brother in Christ'.

Queen Mary had repealed Henry VIII's Act of Supremacy, and when Elizabeth succeeded to the throne England was technically a Catholic kingdom under the jurisdiction of the Pope. However, most people expected the royal supremacy to be restored by Parliament', just as some kind of Protestant religious settlement was anticipated. Since her accession, Elizabeth had given only hints as to her intentions regarding the crucial issue of religion, but those hints had

led people to believe that England would once again become independent of the Catholic Church. As far as Elizabeth was concerned, there could only be one head of the Church in England, and that was the monarch. She believed she had been called by the Deity to bring about 'the according and unity of these people of the realm into a uniform order of religion, to the honour and glory of God, the establishing of the Church and the tranquility of the realm'.

When a bill to restore the royal supremacy over the Church of England was introduced the Commons, the Queen was insisting upon treading a middle road.

The Protestant faith was to become the established religion of England, but her watchwords were to be caution, compromise and moderation. Eventually, the bill passed by the commons.

-The mighty Armada had been vanquished

The Elizabethan age was one of discovery and geographical expansion. During the century before Elizabeth's accession, Spain had established colonies in the Americas and the Indies, whilst Portugal had colonised large parts of Africa and what is now Brazil. New trade routes means wider markets and better opportunities for plunder, and there were several English privateers who, succumbing to the lure of adventure and easy spoils, ventured upon the high seas in the quest of riches, new markets for English goods, the chance to discountenance the Spaniards, or even the opportunity to found new colonies in the Queen's name. Such a man was Francis Drake, a Devon mariner.

On 29 July 1587, the Pope signed a treaty with Spain, consenting to Philip II nominating whoever he pleased as the ruler of England, so long as that person would agree to restore the Catholic faith. In September, Philip ordered Parma to assemble a fleet of barges for the coming invasion.

Aware of the preparations being made, Elizabeth appointed Charles, Lord Howard of Effingham, Lieutenant General, Lord High Admiral and Commander of the English navy, and ordered the fleet to be put on standby.

Moving along the south coast, the stately Armada was making for the Netherlands, whence it would escort Parma's army to England. Waiting at Plymouth was the English fleet, 150 strong and flying the white and green colours of the Tudors from its masts. It was under the command of Admiral Lord Howard of Effingham, assisted by the much more experienced Sir Francis Drake.

On 27 July 1588, the Armada anchored off Calais, not far from Dunkirk, where Parma was waiting with 16,000 troops to cross the Channel. The English followed the Armada to Calais.

In this war, the Spanish had suffered the most humiliating naval defeat in their history. They had lost two thirds of their men and 44 ships, and many more were so badly damaged that they would no longer be seaworthy. The English, on the other hand, had lost only a hundred men, and none of their ships.

Thanks to the thorough preparations made by the government, the intensive training and organisation of troops and resources, the skill of the English commanders, and of course the 'Protestant' wind, the mighty Armada has been vanquished, and England had achieved one of the greatest victories in her history.

After 1588, the fame of the Virgin Queen spread far and wide, while in England, where her people basked in the reflected glow of victory, her legend grew, giving rise to a new cult figure, 'Eliza triumphant'.

- Economic policy

The economy was rapidly developed in the rural areas because woollen-cloth industry had encouraged and boosted by the government. Development of woollen-cloth industry sparked merchants to advance towards foreign countries.

On 23 January 1570, the Royal Exchange in London was opened, built by Sir

Thomas Gresham as a central trading place for the City's merchants and bankers.

In fact, having inherited huge debts from her sister, she was determined not only to clear them but also to live within her means. This meant making stringent economies that were often unpopular, but these measures kept England solvent at a time when most European countries were virtually bankrupt.

In 1598, Parliament had passed the famous Poor Law Act. To add to the problems of dearth and famine, the population of England had increased considerably during Elizabeth's reign. The practice of enclosing common land only added to the burgeoning numbers of the destitute, who would once have been cared for by monks and nuns, but the Dissolution of the Monasteries in the 1530s had dispossessed many in the religious life, placing an added burden upon the state. By the end of Elizabeth's reign, beggars had become a serious problem. Poor Law Act was published in November 1601, consigning beggars to the care of their native parishes, who were bound by law to provide relief for them. Each city or corporate town was to have its poor house - later known as the workhouse - and the system was to be paid for by local taxation.

- Loving people

In an age of personal monarchy, it was important that the monarch was on show as often as possible, and Elizabeth I ensured that she was highly visible, travelling on annual progresses, riding out frequently through the streets of London or being rowed in her state barge along the Thames.

Elizabeth I cared passionately about education, and involved herself in the life of both Eton College and Westminster School. In her desire for the middle and upper classes to become literate, she founded grammar schools, continuing the work begun by Edward VI. She also founded Jesus College, Oxford.

Music is another passion. As well as playing skillfully on the lute and virginals,

the Queen 'composed ballets and music, and played and danced them'. She patronised Thomas Tallis and William Byrd, the greatest musicians of the age, and they both praised her singing voice. Her virginals, bearing the Boleyn arms, are preserved in the Victoria and Albert Museum.

During war against the Armada, the Queen visited English troop's camp and delivered the most rousing and famous speech of her reign.

'My loving people', she cried,

we have been persuaded by some that are careful of our safety to take heed how we commit ourselves to armed multitudes, for fear of treachery; but I do assure you, I do not desire to live to distrust my faithful and loving people.

Let tyrants fear. I have always so behaved myself that, under God, I have placed my chiefest strength and safeguard in the royal hearts and goodwill of my subjects, and therefore I am come amongst you, as you see, at this time, not for my recreation and disport, but being resolved in the midst and heat of the battle to live or die amongst you all, to lay down for my God and for my kingdom, and for my people, my honour and blood, even in the dust.

In front of all 150 Parliament Members, the Queen's expression to be known as her 'golden speech' would, in effect, be her farewell words to her beloved people.

I do assure you, there is no prince that loves his subjects better.

It is my desire to live nor reign longer than my life and reign shall be for your good. And though you have had and may have many mightier and wiser princes sitting in this seat, yet you never had nor shall have any that will love you better.

- Others

- Virgin Island : Walter Raleigh had been born around 1552 and educated at

Oxford suggested in 1585s that the English settlement on the eastern seaboard of America be named Virginia in Elizabeth's honour.

- From an impoverished nation to the greatest powers in Europe

For forty-five years, 'though beset by divers nations', Elizabeth had given her country peace and stable government - her greatest gift to her people. During that time, England had risen from an impoverished nation to become one of the greatest powers in Europe. Bolstered by the fame of her seaman, her navy was respected and feared on the high seas, and not for nothing had Elizabeth been lauded as 'the Queen of the sea, the North Star'.

Of course, there had been failures.

A careful housekeeper, she had striven throughout her reign to live within her means, but towards the end, even she had been defeated by economic forces, and she died £400,000 in debt. Ireland was not fully subdued, Calais remained in French hands, and the English had so far been unable successfully to found a permanent colony in the New World. Yet, under Elizabeth England defeated the might of the Spain, won the respect of the rest of Europe, and established a lasting peace with Scotland through the union of the crowns. Elizabeth had also been extremely fortunate in her advisers, which was due in part to her having an uncanny ability to choose those men of the greatest merit as her chief servants.

Within a generation of her death, the unity she had fostered in her realm would have disappeared, a casualty of an avoidable clash between Crown and Parliament. Then, people would look back on the reign of Good Queen Bess with nostalgia, and the legends would become embellished and pass into popular folk-lore.

III. Park Geun-hye government's administration

President Park Geun-hye has a merit of principle, trust, image to keep her

word, and she emphasizes the importance of principle and have a willing to keep her words.

She administers her policies without her own self. There is no intention to appoint a person familiar with her privately to any government positions such as ministers, bank head and so on. There was an example that men who were privately close to former President Lee Myung-bak and appointed by him dominated financial world in Korea during Lee's reign.

- Diplomatic policy

She treats well and safely diplomatic affairs relating to US, China and so on.

In May 2013, President Park Geun-hye visited and met President Barack Obama in the United States. The talk between the two leaders was deemed overall constructive, especially with the adoption of the Joint Declaration of the 60th anniversary of the alliance between South Korea and United States.

In November 2013, President Park Geun-hye visited United Kingdom with invitation by Queen Elizabeth II and met also with President Francois Hollande in France, and agreed economic cooperation between South Korea and France.

She makes efforts to introduce external diplomatic experts to her government, leads smoothly diplomatic area and stable relationship between South and North Korea.

In March 2015, she visited Middle East -United Arab Emirate and Saudi Arabia- and agreed economic cooperation between South Korea and these countries

- Economy policy

President Park Geun-hye said that timing is important for economic policy and it should be concentrated on stability of ordinary people's life and job creation.

In spite of criticism on welfare policy without increasing tax, it is not bad that government continues to pay basic pensions and guarantees to cure four acute diseases. Any former government before President Park Geun-hye didn't widely administer on welfare policy like above mentioned.

The leading opposition, The New Politics Alliance for Democracy, insist that swing back from tax-cut on conglomerate and the rich could be to solve the revenue deficit problem, to lead combination on social conflict and distrust being caused by economic inequality. And strengthening welfare policy is essential in Korean society because it faces triple distress -income polarization, low birth rate and aging society, class and generation conflict. Tax-cut measures were administered by former president Lee Myung-bak in the name of economic revitalization

- Reunification policy in Korean peninsular

Korea is unique in the world in the sense of being divided by two countries. Therefore, most people want reunification in Korean peninsula.

In March 2014 in Dresden, Germany, President Park Geun-hye read Dresden declaration on a subject of 'Plan for peaceful reunification in Korean peninsula'. This plan includes three major goals - solving the humanitarian issues between North and South Korean, structuring infra for co-prosperity, recovering homogeneity'. She suggested setting up 'Inter-Korean Exchange Cooperation Consultation Office' as one of action program on it. But this plan has a little advance due to North Korea nuclear, continuing North Korea's security threat against South Korea, cooling-off relationship between North and South and so on.

But she is in consistent of message against North Korea and seems to handle carefully national security.

- Criticism on her administration

President Park Geun-hye is criticized short of communication with people but also with members of ruling Party, Saenuri Party.

She has been criticized due to her own dogmatism image. Seoul National University Law School professor Cho Kuk said that she could not endure inconvenient ask and critics.

Minority of ruling Party, Saenuri Party, point that Park Geun-hye has an authoritarian leadership and closed organizational culture.

IV. Transcendence over time and space

From what Queen Elizabeth I governed England in 16th century, about 400 years passed. By the way, it is tried to revive through introducing or mimicking the govern style of Elizabeth I by female President Park Geun-hye in South Korea located reverse side in the earth in 21st century. This means that great leader's achievement like Elizabeth I can be assets to be emulated by all of future generations not only United Kingdom through transcendence over time and space.

Park Geun-hye said that Queen Elizabeth I was her role model. And added "Elizabeth I turned England from a country teetering on the brink of insolvency to an empire where the sun never set. She was compassionate about others because she had hard times and led the country with tolerance and reason. Indeed, Park and the Queen have a lot in common because they lost their parents to tragedy and remained single".

Queen Elizabeth I is always named as the most respected of state by Britons as surveys. She filled her nation's coffers with mercantilism, defeated the invincible Spanish Armada, and opened the Shakespearian era. Her successful rule was largely attributable to her outgoing nature and brilliant mind. She

never wavered in her optimism in numerous crises. She was well versed in history and philosophy and spoke several languages including Latin, Greek, French. The queen also fended off many attempts by her enemies to seize her throne.

Elizabeth I valued principles but was not a slave to them. She was flexible enough to grant the title of admiral to pirates. She was a good communicator who won the hearts and minds of her subordinates and people by manipulating symbols.

There is a mixed opinion that President Park Geun-hye is well done and not good to date but her term is yet to remain about three years. If she might well have administered her government during this period, such as mentioned Queen Elizabeth I as her role model, she would overcome any difficulties faced to her.

President Park Geun-hye could not be Korea's Queen Elizabeth I just because she has a family history or mimics the queen. President Park Geun-hye could be successful when she could internalize the queen's quality and appearance.

References

- [1] Alison Weir : The life of Elizabeth I, Ballantine Books New York, 2008
- [2] Scarisbrick, Diana : Tudor and Jacobean Jewellery, 1995
- [3] Strong, Roy : Gloriana : The Portraits of Queen Elizabeth I, 1987
- [4] Tudor and Stuart Portraits, The Weiss Gallery, 1995
- [5] Wilson, Jean : Entertainments for Elizabeth, 1980
- [6] The Korea Times, Park Geun-hye style, January 10, 2013
- [7] The New York Times, Daughter of Dictator wins South Korea Presidency, December 2012
- [8] Dong A Ilbo, April-May 2014

先秦社会“忠”思想的形成与展开

城山陽宣

序言

“忠”是什么？对这一命题的探求直到现在仍在继续。其原因是，基于“孝悌”“爱敬”“忠顺”原理的《孝经》思想，两千年以来一直支持着中国的儒教体系；不仅如此，“忠孝”思想也已成为东亚诸国共通的认识。因而，作为社会纽带的“忠”的思想，自古以来，不仅在中国，在我国对之也有非常激烈的讨论。

1993年，在中国湖北省荆门市郭店村出土了《郭店楚墓竹简》。这一新资料的出土使学术界对“忠”的认识也因此改变。

在我国，李承律与汤浅邦弘两位学者几乎同时提出了对郭店竹简《鲁穆公问子思》中的“忠”的论考，指出并分析了政治思想化的“忠”思想被用于纵向君臣关系的具体情况。

然而，能够说明“忠臣”的新出土文献，不止此处，也存在于其他地方。中山王错方壶以及圆鼎的铭文即是。

另外，政治思想化了的“忠”思想，从郭店楚简《忠信之道》等新出土文献中也能找到。

本文将围绕“忠”——这一先秦时期联结社会的纽带——进行探讨，对于其形成与展开过程，从人际社会纵、横两方面视点进行分析。文章首先将对至今并未引起足够重视的传世文献里的“忠”的基本特质进行再讨论，其次将通过对中山王错彝器铭文与郭店楚简《忠信之道》的分析，试图阐明先秦社会共通思想“忠”的特质。

一. 传世文献中的“忠”

本文首先将以早期的传世文献《论语》为中心，探讨“忠”思想的基本特质。

《论语》中的“忠”大多叙述的是个人关系，且往往与“信”放在一起进行说明，这在《论语》中占了整个“忠”的用例的一大半。也就是说，为了更好地阐明《论语》中的“忠”，首先必须理解“忠”与“信”的特性及两者之间的关系。大体来说，《论语》中存在三种类型的“忠”的思想。

类型A：自己与朋友之间的“忠”。这其中，首先应该注意到的是《学而》篇中“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”这句话。这是曾子所谓每日要进行的三点反省，“为人谋而不忠乎”，是说君子自己要以“忠——尽真心”

待人；“与朋友交而不信乎”，是说自己要以“信——不说谎”对待朋友。亦即，自己从内心向朋友发出“忠——尽真心”，朋友感受到了这一“忠——真心”，从而以“信——不说谎”回报。此二德目可以理解为是自己向对方所发的。（参照〈图1〉）

这同时也就意味着，若自己由朋友处得到“忠”，从而以“信”回报，进而反过来朋友又以“忠”回报。可以说，这里的“忠”“信”，将人际关系分为内与外（我与彼），从而构成了横向互动的一对概念。这样，《论语》的“忠”，在“忠信”连用的情况下，可以理解为联结横向上密切互动的个人关系的社会纽带。（参照〈图2〉）

〈图1〉：自己与朋友之间的「忠」①



②【朋友】○← 忠【己】

②【朋友】信 →○【己】

〈图2〉：自己与朋友之间的「忠」②



【朋友】信 ⇔ 忠【己】

（【朋友】忠信 ⇔ 忠信【己】）

类型B：君子与民之间的“忠”。上述之外，政治思想化的用例在《论语》中也不难找到。首先，说明作为为政者的君子与民（众）关系的用例散见于《论语》各处。如，《颜渊》篇中，孔子说“居之无倦，行之以忠”，主张作为为政者的君子在施政时，要以“忠”对民。但与之相反，在《为政》篇中却提到，君子待民时，要“使民敬忠以劝，如之何”，从而将焦点放在了如何从民那里获得“忠”这一点上。将这两句综合起来考虑，能够看出“忠”在君子与民的社会关系中发挥着双向互动作用。（参照〈图3〉）

〈图3〉：君子与民之间的「忠」



忠 ⇔ 忠

〈图4〉：君与忠臣之间的「忠」



君

↓ 礼 ↑ 忠



臣

类型 C：君与忠臣之间的“忠”。其次《论语·八佾》中的“忠”也不能忽视。“君使臣以礼，臣事君以忠”，是指君主以“礼”对臣下，臣下以“忠”回报君上。很明显，这与《孝经》中所示纵向的君臣关系，亦即与“危身而奉上”这种具有代表性的“忠臣”的“忠”的思想非常接近。这与前述两种类型具有根本性差异，可以理解为臣下对君主要尽忠。（参照〈图4〉）

如上所述，总体来说，《论语》中“忠”的思想可以分为三种：类型 A——论述自己与朋友之间的“忠”，亦即横向的这种个人关系；类型 B——君子与民之间的“忠”、个人与社会之间的无关纵横的双向互动关系，以及类型 C——君主与忠臣之间的“忠”，亦即臣下对君主尽忠的这种纵向关系。

二.“忠臣”的诞生——中山王错方壶·圆鼎之“忠”

1974年至1978年之间，河北省平山县三汲公社进行了挖掘作业，在位于战国时代中山国都灵寿城址之城外西北处的一号墓中发现了三种青铜彝器。彝器上因有准确的年代记录(前308·309年)而引起了极大的关注。其中的中山王错方壶与圆鼎(铁足大鼎)的铭文中刻有“忠”“信”，以及“忠臣”字样，这在有关“忠”的文献资料中，是仅次于《论语》，可与《孟子》相匹敌的资料。

中山王错方壶的彝器铭文中，有关“忠臣”有如下说明：

“天不斲其有愿，使得贤才良佐，以补相厥身”。从这句话可以看出，司马颀被视为天降之“忠臣”以辅佐王错。何以如此？不难推定，既然王与“忠臣”都从属于天之秩序，那么王作为国家最高统治者，是受天命之存在，在天的权威之下，王当然应该处于“忠臣”之上位。

另外，圆鼎铭文的末尾也有“事少如长，事愚如智”；“非信与忠，其谁能之。其谁能之。唯吾老颀实克行之”。此处，天之权威之下的秩序又再次被强调。也就是说，中山王想构筑了一个不论贤愚，却既“忠”又“信”的“忠臣”司马颀形象，并使之成为不可逾越王之地位的典范。

中国古代世界，天之秩序是绝对的固定不变的。中山王错，为了保证由天之权威守护的中山国秩序得以永存，从天之权威的角度规定了“忠臣”的属性，进而将臣下司马颀视为“忠臣”，以抑制其自我实现。

通过这些对“忠臣”思想的再定义，儒家开启了“忠”思想的新局面，这种行为最终导致了《孝经》理论的形成。

三.“忠信”的形成与终结——郭店楚墓竹简《忠信之道》

1993年，湖北省荆门市的郭店一号楚墓出土了大量竹简，称为“郭店楚墓竹简”。从这些竹简中，能够找到很多关于“忠”思想的文献资料。

其中之一就是《忠信之道》。《忠信之道》中的“忠信”思想，在笔者看来，是对《论语》中所述政治思想化了的“忠”思想的深化并发展。《忠信之道》中有如下一句话：“忠积则可亲也，信积则可信也。忠信积而民弗亲信者，未之有也”。

也就是说，君子若对民“忠——尽真心”，则民就会对君子“亲——亲近”；若以“信——不说谎”相待，则同样会以“信——不说谎”回报。在这里，虽然德之双向互动得到了认可的，但并非《论语》中所见“忠”与“信”的互动。在很大程度上，这可能是为了突显“忠”的存在。

笔者认为，这种转变的内在，确有前章所论“忠臣”之“忠”的潜在影响。无论是类型C的“忠臣”，还是类型B的“忠信”，在《论语》中都只是少数人的政治思想。正如前章所指出的，政治思想的“忠臣”一直都只存在于作为臣下的思想家那里。

作为可以说明此转变过程的资料，《墨经》中有如下表述。

《经》忠，以为利而强低也。《说》忠○不利弱子，亥足将入，止容。（上经校释第十二）

这里的“忠”，虽然不能判断其发言对象到底是君主还是民，但不论如何，牺牲自我家族程度的“尽忠”，如若是对君主而言，则确实可以说是“危身奉上”之忠。

若对民，即对社会而言，则应该说是“危身效民”之类。然而不管怎么说，这里的“忠”的思想，已经决非类型 A 的自我与朋友之间的“忠”，而是带有强烈的政治思想色彩。

正如前章所探讨的，随着类型 C 的政治思想的“忠”的扩展，类型 A 与类型 B 的“忠”的思想范围就逐渐缩小。再者，正如前面提到的《忠信之道》所示，可以确定的是，随着对政治思想的“忠”的君子的固定化，“忠”与“信”之间的互动就终结了。这样，政治思想的“忠信”的存在意义就从根本上发生动摇，并最终趋于消灭。

结语

本文从《论语》等传世文献，以及中山王错彝器铭文与郭店楚简《忠信之道》等新出土资料中，以先秦社会“忠”与“信”思想的关联性为轴，考察分析了其时“忠”的思想特性并论述其形成过程。

原本，周朝是以血缘宗法制与分封制为基础而建立的王朝。到春秋时代末期，虽然社会基盘依旧主要还是靠血缘维系，但在邑制城市里，商人、工人等社会集团与这种血缘关系错综复杂地纠缠在一起，构成了各自的利益共同体。在这种状况下，依赖徒具形式的血缘的“孝”进行统治的时代就过去了，一种能够联结、维持复杂社会的新纽带成为时代的需要。

这样，“忠信”思想就应运而生了。散见于《论语》各处的，这种“忠——尽真心”、“信——不说谎”的思想，构成了横向上人与人之间的相互关系。可以说，“忠信”思想是从横向上维持先秦社会的新的社会纽带。

同时，儒家将“忠”的思想运用于实际的社会统治，在不改变“忠”原本意义的基础上，试图建构纵、横双向的互动关系。这就是作为政治思想的“忠信”。这一点除《论语》中三个例子之外，在郭店楚简《忠信之道》中也可见相关用例。可以说运用范围相当广泛。

另一方面，为了在战国时代存活下去，列国所需要的是富国强兵，在实现这一目的的过程中，中央集权化是无法避免的。这种时代状况下所需要的不再是建构横向上的个人关系，而是统合君主与臣下的作为纵向政治思想的“忠臣”。正如在中山王错彝器铭文、郭店楚简《鲁穆公问子思》中所见，政治思想的“忠臣”，通过激烈的讨论，逐渐向适应纵向社会构造的“危身奉上”的意义转变。而自己与朋友之间的“忠”的含义，随着“忠臣”思想的流行，也逐渐向这一方向靠拢。

战国末期，随着更激烈的弱肉强食、集权化时代的到来，“忠臣”思想成为支持列国政治体制的基础，进而又变为支持中国儒教体制的核心原则。在这一过程中，先秦时代所形成的政治思想“忠信”就慢慢完成了使命，从历史舞台上消失。

【論文外国語要旨】

Paradise and Hell in Islam

YOSHIMURA Sakuji

Islam is misunderstood in Japan. Furthermore, Japanese people never understand Islam and there are only a really small number of Japanese people who want to understand Islam. Under this indifference situation, only tragic news were reported day by day. Thus, Japanese may have the negative image about Islam. Through this paper, it is difficult to understand about essential qualities of Islam, but I try to show the true nature of Islam, even just a little.

In this paper, I write about Heaven and Hell of Islam. And I consider how Muslims recognize about Heaven or Hell.

Hospitality and Death

Research on the Hospitality on the Changes of “Morality and Identity” in the West

MIURA Kenichi

It can be said that by understanding the relationship of “morality and identity” we can understand the history of the west. Hospitality itself is trying to understand death itself to think about the suffering we get in our lives. It is also to realize the responsibilities to life, and to grow to become a person with a mission that enables you to realize the love for others. In contrast to the western idea of hospitality, Buddhism idea of identity is ambiguous, becoming positive and negative depending on the situation. It will become vital to understand the difference between the east and the west idea of love and compassion, for the future research of hospitality.

Keywords: Hospitality, hospice, thanatology, compassion, Buddhism

研究 東洋 第六号

刊行日 2016年2月20日

発行 東日本国際大学出版会

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢 22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

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