

# 研 究 東 洋

第九号

東日本国際大学  
東洋思想研究所

2019年2月

## 発刊によせて

当研究所は、本年、創立十周年の佳節を迎えた。研究所の歩みを振り返ると、その淵源は二〇〇七年十二月、東日本国際大学内に設置された東洋思想研究会にさかのぼる。この研究会は、儒学をはじめとする東洋思想を研究するために設置された。自文化を再確認しつつ他文化を理解し、国際的な対話の世界を構築し、今日の諸問題の解決に寄与することを目的とする集まりであった。

二〇〇七年の七月、その東洋思想研究会に私が招かれ、『法華経』の現代的意義について話をさせていただいた。これがきっかけとなり、二〇〇九年四月、同研究会は発展的に解消され、新たに東洋思想研究所が誕生した。初代所長には、現いわき短期大学学長の田久昌次郎先生が就かれた。

当初は場所や人も定まらず、種々の苦勞が絶えなかったが、翌年には専任研究員を置き、研究施設も整い、徐々に研究所の体裁が整った。ところが、そうした矢先に、あの東日本大震災に見舞われたのである。本学は福島第一原発から最も近い場所にある大学であり、震災の物理的な被害に加えて震災後の風評被害等も深刻であった。

幸い、施設については、緑川浩司現理事長を中心に一丸となって奮闘した結果、速やかな復旧がなされた。新一号館が落成されるなど、苦難をむしろチャンスに変える戦いが実を結んだと言える。残るは「心の復興」である。震災後の困難に直面する地域社会に精神の光を届けるべく、当研究所も様々な挑戦を開始した。

二〇一一年以来、当研究所では、思想の力による復興を目指し、中国・韓国・日本の学者や有識者を招いた講演会やシンポジウムを数多く開催している。また、二〇一三年度からは、市民にも開放した全学共通授業の「人間力の育成」講座を開講した。これまで、政財界や芸術界、スポーツ界などの第一線で活躍する方々を講師に招聘し、逆境に打ち克つ「人間力」の素晴らしさを語っていただいた。開講から六年目を迎え、エンジン01文化戦略会議、立教大学社会デザイン研究所、NHKなどの多様な外部機関とも連携し、年々社会的な広がりを増している。

また、人間力の育成は、建学の理念である儒学を普及する活動によっても進められている。当研究所の研究員が

担当する、いわき市民を対象とした継続的な「論語素読教室」は地域社会に定着した感がある。さらに、本学学生の間で結成された「いわき論語塾」の指導にも、研究所として積極的に取り組んでいる。

「人間力」とは何かを定義するのは非常に難しい。本学では「志を持ってやり抜く力」としている。これは、要するに命の力である。「生命力」と言ってもよい。創造力、利他性、コミュニケーション力など、人間力に該当する力は色々考えられる。だが、それら一切のベースとなるのは生命の力である。学生が本物の人間の生命力に触れ、感化を受ける中で人間力に目覚める。そのような機会を、今後提供し続けたいと思う。

一般に、研究所は学術活動の場とされている。当研究所も、学術紀要である本誌『研究東洋』を毎年発刊している。その上で、教育や地域社会への貢献にも積極的に取り組み、研究・教育・地域にトータルにかかわる独自のカラーがきつつつある。

十年の歩みを経て、研究所の基盤は盤石に整えられた。今後は、よき伝統を守りつつも変化を恐れず、所員一同、新たな挑戦を始めてまいりたい。

平成三十一年二月

東日本国際大学  
東洋思想研究所長

松 岡 幹 夫

# 研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要

第九号

二〇一九年二月

## 発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」……………

## ■特集一 第三〇回大成至聖先師孔子祭

当日日程……………

講演 記録 成均館大学校儒学大学院院長 辛 正根……………

「21世紀の儒学を総体的に定義する」……………

東京大学大学院教授 小島 毅……………

「孟子か荀子か―人間観の二類型―」……………

## ■特集二 成均館大学校 招聘講演

緑 川 浩 司「学校法人昌平齋と儒学教育の取り組み」……………

## ■論文

論文Ⅰ 三浦健一「仏教における『人間主義』に関する研究……………

―法華経に見られる人間観―……………

論文Ⅱ 荻野修平「農書『斉民要術』の経学的視点における考察」……………

論文Ⅲ 森田浩之「How to build a Social World……………

―Rereading Rawls in an Eastern Way」……………

58

32

19

12

10

8

7

2

■研究ノート■	
ノートⅠ 中野信子 「脳内表現における美と倫理の交絡に関する考察」	59
■書評■	
書評Ⅰ 倉田 貢 小島 毅 『天皇と儒教思想』	65
書評Ⅱ 山岡政紀 松岡幹夫 『新版 日蓮仏法と池田大作の思想』	69
■翻訳■	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【XVI】	78
■活動報告■	
研究所全体としての活動一覧	92
四研究部門の活動報告	95
■論文投稿規定■	107
■論文外国語要旨■	cxix
■外国語原稿目次■	cxviii
■第七回日中韓国際学術シンポジウム発表論文■	iii
■第七回日中韓国際学術シンポジウム発表論文目次■	i

## ■特集一 第三〇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、二〇一八年(平成三〇年)六月二日、第三〇回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、祭主緑川浩司理事長が玉串を捧げた。今回で三〇回目をむかえ、『論語』の「三十にして立つ」を踏まえ「孔子の精神を確立し、五〇回目の時にはこの孔子の精神をアジア・世界に発信する一大拠点となる天命を果たしたい」と祭主挨拶をおこなった。

式典に続く第二部はいわき芸術文化交流館アリオス大ホールを会場に、二名の講師による記念講演が行われた。本年は、韓国成均館大学校儒学大学院の辛正根院長と東京大学大学院の小島毅教授にご講演いただいた。本学学生、附属昌平中学・高校を合わせ約一〇〇〇名が、現代社会のなかで生きるための知恵を儒学の精神から学ぶため、熱心に耳を傾けていた。

第三部は場所をグランパルティイいわきに移動し、記念祝賀会が行われた。

以下、本誌特集では記念講演の概要を掲載し、当日の報告とする。

平成三〇年六月二日(金)

午前一〇時三〇分～午前一一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室

第三〇回大成至聖先師孔子祭

午後一時〇〇分～午後四時〇〇分

アリオス大ホール

記念講演

演題 「二世紀の儒学を総体的に定義する」

講師 成均館大学校儒学大学院院長 辛正根

演題 「孟子か荀子か——人間観の二類型——」

講師 東京大学大学院人文社会科学系研究科教授

小島 毅

■特集一 第三〇回大成至聖先師孔子祭

第三〇回大成至聖先師孔子祭及び記念式典スケジュール

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 及び 1階教室	<p>司会：小山敏治（総務部長）</p> <p><b>第1部</b></p> <p>孔子祭</p> <p>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</p> <p>〈次第〉</p> <p>◇開式の辞 東日本国際大学 学長 吉村 作治</p> <p>◇神事 修祓の儀 齋主一拝 献饌 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼・理事長・学長・来賓各代表・学生等 撤饌 齋主一拝 直会</p> <p>◇祭主挨拶 学校法人昌平羹 理事長 緑川 浩司</p> <p>◇来賓挨拶 国立台湾大学教授 葉 國良様 いわき短期大学 学長 田久昌次郎</p> <p>◇閉式の辞</p>
11:30 ～ 11:40	大成殿前	◇記念撮影
11:40 ～ 12:00	本学	昼食
12:20 ～ 13:00	移動	
13:00 ～ 13:25	アリオス 大ホール	<p>司会：遠藤和秀（キャリアセンター長）</p> <p><b>第2部</b></p> <p>記念講演会</p> <p>◆挨拶 理事長 四大学長 短大学長 中学・高校長 ◆来賓祝辞 福島工業高等専門学校 校長 山下 治様 ◆来賓紹介・祝電披露</p>
休憩(10分)		
13:35 ～ 14:35	アリオス 大ホール	<p>◆記念講演1 &lt;講師紹介&gt;山田 紀浩教授 演題：「21世紀の儒学を総体的に定義する」 講師：成均館大学校儒学大学院 院長 辛 正根先生</p>
準備(2分)		
14:37 ～ 15:22	アリオス 大ホール	<p>◆記念講演2 &lt;講師紹介&gt;松岡 幹夫所長 演題：「孟子か荀子か 一人間観の二類型一」 講師：東京大学大学院人文社会系研究科 教授 小島 毅先生</p>
休憩(10分)		
15:32 ～ 15:52	アリオス 大ホール	◆演奏 昌平羹吹奏楽部
移動		
17:00 ～ 19:30	グランバルティ いわき	<p>司会：太田徳子（法人広報課長）</p> <p><b>第3部</b></p> <p>記念祝賀会</p> <p>開会 東日本国際大学 副学長 福迫 昌之 挨拶 学校法人昌平羹 理事長 緑川 浩司 成均館大学校儒学大学院 院長 辛 正根様 山東大学 教授 傅 永軍様 東日本国際大学福島復興創世研究所 所長 大西 康夫 復興大臣 吉野 正芳様 いわき市長 清水 敏男様 いわき商工会議所会頭 小野 栄重様 学校法人昌平羹 理事 小池啓三郎 東日本国際大学 副学長 宮本 文雄</p> <p>乾杯 閉会</p>

## 講演記録1 21世紀の儒学を総体的に定義する

成均館大学校儒学大学院院長 辛 正根

たしかに儒学と孔子は切り離せない。しかし儒学の特徴がどのようなものであるかは、孔子といった人物だけを見ていれば明らかになるというものではない。また儒学の特徴が十分に明らかにならないければ、儒学において何が正統な説なのかも明確にならない。儒学には「経学」や「朱子学」など時代ごとに違った名前があり、実体は一つであるのに名前が多くあるという複雑なことになってしまっている。さらに、これまでの儒学の定義は、専門用語を用いたものであり、一般の人にとっては、まるで暗号かと思わせるものであった。結果として、一般の人々は儒学の理解よりも誤解をし、儒学に近づくよりも遠ざけられてしまってきたのではないか。

そこで、この講演では、まず、日本や中国、韓国において、これこれの儒学こそが正統であると主張された代表的な例や、さまざまな辞典に見られる定義を通して、どのように儒学が定義されてきたかを検討する。検討してみると、そ

うした定義においては、過度に特定の人物や専門用語に拠しているために、孔子をはじめとした多くの人物や、専門用語を理解しないと、正統な儒学とは何であるかが理解しにくくなっていることが分かる。すなわち、そうした定義では、儒学が何に価値を置いているか、その核心が不明瞭になっているだけでなく、孔子がそれ以前から継承したものと彼自身が見つけ出したものの関係も適切に示せず、終わってしまっているのだ。

そうであるならば、この検討結果に基づいて、専門用語や特定の人物に依拠しない形で、定義に用いられている用語の意味を通して、儒学における正統を形作る個々の要素を明らかにし、全体としての定義を試みるべきであろう。そうした形で私が講演の中で示す定義が絶対的に正しいと言うのではない。だが、かつてのように専門的知識を前提とするのではないような仕方、儒学を理解するための機会が提供されるべきであろう。儒学を知るのに、もはや必

読書リストを片手に学ぶ時代ではない。

特定の人物や専門用語に依拠することなく儒学に対する多様な定義が試みられ、やがて単純でありながら優雅で効率的な「儒学」が誕生することを望んでいる。そうして「儒学」が「ステキな」ものになれば、「儒学」は専門家だけではなく、多くの人の関心を引くことができるような魅力的なものとなるはずだ。そのとき儒学は、視野と関心を広げ、他者を喜び迎え入れること（「他者の歓待」）の研究へと進み、東アジア諸国に限定されることなく、世界の文化または世界の哲学となるだろう。

## 講演記録2 孟子か荀子か —— 人間観の二類型 ——

東京大学大学院人文社会学系研究科  
次世代人文学開発センター教授

小島 毅

儒家思想は、開祖孔子の後継者のなかから二人の対照的な思想家が現れ、その二つの路線に沿って展開した。一方は孟子が唱えた性善説にもとづいて仁義を説く徳治主義、他方は荀子が唱えた性悪説にもとづいて礼樂を説く礼治主義である。通説では孟子の側が孔子の正統な後継者で、のちに朱子学・陽明学に発展したとされている。この二つの路線の間には人間観をめぐる根本的な対立があり、そのことが理想的な社会を実現する方策についての相違をもたらした。

孟子の性善説は「人間は生まれつき善良だから、優れた王の指導のもとでそれを伸ばせば美しい国を作ることができる」と考える。人はみな同じ理想を共有しているので清く正しい社会が実現できるとする。ただし、自分の意見が正義だと信じるので違う意見を排除するし、自分たちの習俗が美しいと信じるので異質な人々たちを批判する。ひとことと言えば独善的である。

他方、荀子の性悪説は「人間は欲望に負けやすいから、先人の知恵を活かすことよって公序良俗・安寧秩序を守るしかない」と考える。昔からの決まりごとを重んじて平和な社会を維持しようとする。ただし、人の心はあてにならないと考えるので外面的な規律のみを尊重し、事なかれ主義で既存の権威に従う現状肯定の志向が強い。ひとこと言えば守旧的である。

朱子学・陽明学は良心を信じ、人間の自律性と同質性によって来る予定調和的な社会をめざした。ただ、朱子学は欲望の危険性（ダークサイドへの誘惑）から身を守るために個々人に厳しい修養を課している点で、荀子的な一面をもつ。

本性が善であるという発想は、西洋の啓蒙思想が唱える人間観とも共通する。理想主義の精神は近代社会を生み出す原理だった。しかし、過度な理想主義は、他者を排除する自己中心主義（エスノセントリズム）につながる面をもつ

ている。

性悪説は、人間は弱い存在であることを自覚し、先人たちの知恵に学ぼうとする謙虚な態度にもとづいている。人間は集団になると暴走しやすい。歴史を鑑とすることで人間社会がかつて犯した過ちを真摯に反省し、それをふたたび繰り返さないように気をつけるという考え方である。「世間」や「空気」に流されることなく自立した生き方をするための教えを、儒家思想から汲み取ってみたい。

■特集二 成均館大学校 招聘講演 ■

「学校法人昌平齋と儒学教育の取り組み」

学校法人昌平齋 理事長 緑川 浩司

目次

はじめに 成均館大学校と学校法人昌平齋の友好の歩み

1、学校法人昌平齋の歴史

2、洪沢榮一に学ぶ儒学を基盤とした経営

3、東日本大震災を乗り越えて

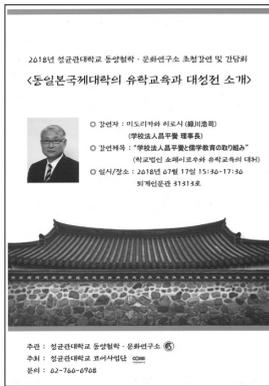
4、儒学教育の具体的な取り組み

5、「人間力」(志を持ってやり抜く力)を掲げて儒学を

現代に展開

はじめに 成均館大学校と学校法人昌平齋の友好の歩み

この度はこのような貴重な場にご招聘をいただきまして、心より感謝申し上げます。まず初めに、本年六月二三日に行われました第七回日中韓国際学術シンポジウムにおいて、ご登壇をいただきました先生方に本学を代表して厚



く御礼申し上げます。思い返しますと、貴学と本学との友好の歴史は今から二〇年以上も前、尊敬する徐炯遙先生と崔一凡先生が本学を訪問して下さったことから始まりました。それから二〇年以上もの間、研修訪問や教員の交換交流、共同研究など様々な場において、交流を深めて参りました。今も本学経済経営学部三年生仲谷優人君が五月から一二月まで貴大学にて韓国語を学んでおります。

また本学は、韓国からの留学生を一九八二年(昭和五七年)から受け入れ始めました。近年の代表的な韓国人留学生の就職先を申し上げますと、日本の大

手メディアである朝日テレビ系列の福島放送局、観光関係では星野リゾート、ルートインジャパン株式会社、株式会社たびごち、その他、かつてクリエイト株式会社、エム・デー・ビー株式会社、韓国の物流会社から日本の大手企業まで、数百名にも及ぶ卒業生が世界各地で活躍をしてくれています。そして現在、韓国から本学への最初の留学生の一人であった全福男氏が、本学韓国総合事務所所長を務めて下さっております。

貴学と本学の二〇年以上にも及ぶ友好の歴史に想いを馳せる時、懐かしい思い出の数々が胸に去来して参ります。そして改めて、貴学と本学との深い友誼を万代まで続く確かな韓日友好の基盤として、若い世代に引き継いで参りたい、私はそう深く決意を致しております。これより簡単ではございますが、本学の行っております儒学教育の取り組みについてお話をさせていただきます。

### 1、学校法人昌平黌の歴史

昌平黌の淵源は先ほどの映像どおり一六三〇年、儒学の中でも特に朱子学を重んじた林羅山が、上野忍ヶ丘に私塾を設立したことに端を発します。林羅山は徳川幕府の庇護を受け、私塾設立から二年後には孔子像を祀る先師殿を建立するに到ります。その後、徳川家第五代將軍、徳川吉綱

の時代には神田湯島台に孔子像を移転し、聖堂と名乗るようになりました。これが所謂、日本の歴史教科書にも登場する湯島聖堂に当たります。更に、一七九七年には湯島聖堂やそれに付随する学舎を幕府直轄のものとして、昌平坂学問所（昌平黌）と名乗るようになりました。その後、昌平坂学問所は昌平学校となって明治政府にも受け継がれ、東京大学の前身になっていったことは有名な話です。

また昌平黌は東京大学の前身になっただけではありませんでした。幕末における昌平黌塾頭であった儒者、佐藤一斎の弟子、田辺新之助によって設立された現在の開成学園は、一九〇三年に私立東京開成中学校内に開成夜学校を併設しました。この開成夜学校こそ、一九六六年に設立される昌平黌短期大学（一九七二年に「いわき短期大学」に改称）の直接の淵源に当たります。この開成夜学校に流れる昌平黌精神を継承する形で、本学の名誉学長である作家の山岡荘八先生と、初代理事長である田久孝翁先生の師弟の出会いによって、福島県いわき市に設立されたのが現在の学校法人昌平黌です。本学は論語の一節である「行義以達其道」（義を行い以て其の道に達す）を建学の精神として、一九九五年には東日本国際大学、二〇〇〇年には東日本国際大学附属昌平中学・高等学校を設立しました。

## 2、洪沢栄一に学ぶ儒学を基盤とした経営

この度、六月二三日に開催された第7回日中韓国際学術シンポジウムにおいて、私は「儒教倫理と文明の持続可能性——日本資本主義の父・洪沢栄一の視座から」と題した基調講演を行いました。洪沢栄一は、日本の資本主義の父、とうたわれ、ノーベル平和賞候補にも挙げられたことのある日本を代表する実業家です。そんな洪沢の実践的規範が儒学にあったことは、現代において大変に重要な意義を持ち合わせていると思います。

洪沢の代表的な著作に「論語と算盤」という名著があります。「論語と算盤」の中で洪沢は倫理的規範と経済的規範の合一を旨とした「経済道徳合一説」を訴えました。洪沢の経済人としての信念は、商業は私利私欲のためではなく、社会の発展、人々の幸せのためにこそあるべきだ、ということです。経済活動の根底には道徳がなければならぬ。企業の社会的責任が厳しく問われている昨今、洪沢の先見性には目を見張るものがあります。

儒学、なかんずく「論語」を建学の精神として掲げる本学も、先哲である洪沢の経営理念に大いに学ぶべきであるというのが私の考え方です。市場原理や競争原理にのみ基づいた経営ではなく、人倫に基づいた経営を行っていくところこそが、激動するグローバル社会を生き抜いていくため

の王道の兵法であると思います。そのために、教職員と学生が一致結束し、和を貴ぶことが何にも増して重要であるのです。前理事長の田久孝翁先生は常々、「大義」と「大和」を掲げていらつしやいました。根本の目的を忘れず、団結をして進んでいくことで、あらゆる困難を乗り越えていけると私は信じております。

## 3、東日本大震災を乗り越えて

二〇一一年三月一日、未曾有の大災害である東日本大震災が発生しました。そんな折、本学は教職員が一丸となつてその難局を乗り越えました。その折に、成均館大学校儒学大学院院長も勤められ、本学儒学文化研究所の所長も勤めて下さった徐珂遙先生より、「天生徳於予」（天、徳を予に生ぜり）という論語の一節を賜りました。私はこの論語の一節に冠された「天」を天災、即ち、東日本大震災である」と読み替え、東日本大震災という難局が本学に大学としての使命を再認識させ、徳を生じさせたのだと考えております。徳があればどんな困難をも乗り越えていくことが出来る、この信念を私は東日本大震災を契機として強く持つようになりました。

震災当時、本学の学生は自らも被災をしているにも関わらず、地域住民のために川での水くみを積極的に手伝うな

ど、地域に貢献する人財としての模範を示してくれました。私も大難が起きた時こそ自らの使命と本領が試されるのだと確信し、復興への歩みを進めました。そして二〇一三年には本学の復興を象徴する建物として新1号館が完成し、現在では笑顔溢れる学び舎として、学生と教職員の憩いの場となっています。震災当時の学生、教職員の誠実な振舞い、また本学の目覚ましい復興の原動力こそ、日頃から培われていた儒学教育の賜物であると考えています。震災後、本学では建学の精神を「人間力」という平易な言葉で表現し、地域社会に向かって積極的に発信を行っております。

また本学名誉教授であります森田実先生は、震災後、受難の地いわきから新しい東洋思想を発信して貰いたいとの想いを本学に託して下さいました。そして森田実先生を塾長として、東洋思想研究所が主催する昌平塾を開講し、活発な学術活動を行っております。人々を鼓舞する本物の思想、哲学は世が乱れた困難な時代にこそ、生まれるものです。現在、東洋思想研究所では震災を乗り越える中で現れた本学の昌平塾精神を未来に留めるため、私の夢でもある「昌平塾論語」の作成を所員一同が結束して進めてくれております。

#### 4、儒学教育の具体的な取り組み

学校法人昌平塾という名前は、孔子の故郷とされる昌平郷から名付けられました。このことからわかる通り、本学は孔子による儒学の教えを建学の精神として創立されているのです。特に、孔子とその弟子による師弟の対話の中で紡がれた東洋の古典、『論語』を教育の柱としています。しかし、論語を教育の柱と言っても、決して単なる徳目として学生に論語を暗記させるとか、論語の歴史を学ぶことだけを教育の実践としているわけではありません。本学は、論語の中に見られる「師弟関係に基づく人間教育」を模範とし、論語を現代に展開しようとしているのです。また法人として、幼稚園から老人ホームまで、幅広い年齢を対象とした施設を有しており、孔子の教えを生活の中に染み込ませ、生涯に渡って親しむことの出来る環境を構築しています。

本学はそうした儒学教育の担うための中核的な学術機関として、二〇〇七年四月に発足した東洋思想研究会を淵源として、二〇〇九年四月に東洋思想研究所を設立しました。現在の活動は紀要「研究東洋」の発刊、「いわき発の新しい東洋思想」の確立を目指した昌平塾の開講など、多岐に渡っています。また二〇一七年からは儒学文化研究所と合併し、現代儒学研究部門、現代仏教研究部門、西洋哲学研

究部門、そして新たにイスラーム研究部門が加わり、四研究部門体制として新出発をしました。

東洋思想研究所の使命は古来より受け継がれて来た人類の英知を探究し、現代へと展開していくことにあります。そして、未来を担う学生達や地域社会を支える皆様へ向け、教育を通して研究成果を還元していくことが、研究所が設立された目的です。本学は東洋思想研究所を中心とし



て、様々な儒学教育の取り組みを行っております。例えば、「論語を学ぶ」という授業を必修として、基本的な論語の素養を全ての学生が学べる環境を整えております。また「論語素読」などの専門科目も設けると共に、本年度で三〇回目の節目を迎えた本学行事孔子祭にも授業を兼ねて全学生が参加することになっております。本年は成均館大 学校儒学大学院院長の辛正根先生、東京大学人文社

会系研究科教授の小島毅先生に記念講演をしていただきました。その他、教職員の交流と学びの場である交誼会においても、東洋思想研究所特別講座として有識者の皆様にご講演をいただく機会を設けるなど、学生や教職員が自然と論語や儒学に親しめる教育環境づくりを推し進めております。

その他、論語素読教室として地域の皆様に無料で論語を学ぶことの出来る機会を創出し、近年では学生同士で論語を学び合うサークル「いわき論語塾」が結成されました。毎年、サークルの活動成果を「知新」と題されたWEB版小冊子として取りまとめ、展示活動などを積極的に行ってくれています。現在では教育に活用することを目的とした昌平覺論語の作成を目指し、二〇二三年の本学創立一二〇周年の佳節を目指して儒学教育の更なる充実を目指して取り組んでおります。

5、「人間力」(志を持ってやり抜く力)を掲げて儒学を現代に展開

震災後、東洋思想研究所研究員との対話を通して、本学における教育理念の根幹に「人間力」という言葉を据えることにしました。本学が掲げる人間力とは、古来より儒教では仁、仏教では慈悲、西洋世界では愛として、古今東西

を超えて最上の徳目とされて来たものです。そして私は、人間力を「志を持ってやり抜く力」のことであると定義しています。本学の教育理念は、決して単なる観念論ではありません。東日本大震災を乗り越える中で、教職員一人一人が肌身で実感した教育の原点でもあります。人間力、つまり、「志を持ってやり抜く力」は本学における建学の精神にも通じているのです。

本学では震災後、これまでの知識偏重の教育の在り方を見直し、全カリキュラムを通して建学の精神たる「義を行い以て其の道に達す」という、学生一人一人の高い志の育成に努めています。そして、二〇一三年からは全学共通授業「人間力の育成」を開講し、その一部を公開授業「人間力育成講座」として広く地域に公開しています。全学共通授業「人間力の育成」は人格の基盤となる人間力を育み、福島、東北地域の心の復興をリードしていける人財の育成を目指しています。また、全学共通授業「人間力の育成」は社会人や地域の受講者も受け入れており、年齢、国籍、教師と学生といったあらゆる垣根を超えて、毎年の授業がつくりあげられていることが特徴です。

二〇二三年、本学は前身である開成夜学校から含めると創立一二〇年を迎えます。二〇二三年の未来には、更なる外部環境の劇的な変化が起こっていることでしょう。そん

な時代だからこそ、人類が受け継いで来た悠久の慈悲と智慧を根幹に据えた、儒学教育の学び舎が必要なのではないでしょうか。そして儒学教育の根幹となる教師と学生との師弟関係とは、言うなれば「志の継承」であり、一人の可能性をどこまでも信じ抜く「思いやり」に眼目があります。総じて、師弟関係に基づく儒学教育には、人格的感化の力が欠かせないのです。時代を動かす力はいつの世も大いなる志であり、一人を徹して励まし抜く思いやりであると私は信じています。

時代の変化に伴って、要求される能力も変わり、これから先、人間に要求される能力は、急速に変化していきます。どんなに沢山の知識を身につけても、それだけでは、こうした変化の時代を生き残ることはできません。身につけた知識を活用しながら、新たな知識を獲得し発展させていく能力、他者と協力しながら問題解決を図っていく能力などが要求されるようになっていくのです。

実践的に問題を解決に導く力と、周囲の環境と良い関係を築く力(コンピテンシー)の二つの観点で汎用能力(ジェネリックスキル)を測定しています。

本学では、特に、対人基礎力・対自己基礎力・対課題基礎力からなるコンピテンシーについて、全国平均を遥かに上回る結果が出ました。採用の際に「コミュニケーション

能力」を重視するという企業は九割近くに上ります。全国の多くの大学と比較してもハイレベルなコンピテンシーの結果は、建学の精神である儒学に基づく人間教育が学生に浸み渡り、〈成長力〉〈人間力〉を大きく伸ばしている事実を客観的に裏付けるデータと言えましょう。

最後になりますが、实际的に、孔子の教えを基にした学校法人運営の方針と共に、思想・哲学のある人間教育が学生の限らない可能性を引き出している結果となり教育界の注目を集めています。時代が要求する新しい能力を備えた人材を育成し、地域社会において本学の卒業生が非常に高く評価されております。その評価とは高い志であります。これからも地域に愛されている教育機関として全力で進めていきます。

ご清聴ありがとうございました。

仏教における「人間主義」に関する研究 — 法華経に見られる人間観 —

東日本国際大学東洋思想研究所准教授 三 浦 健 一

〈要旨〉

本論の目的は仏教における「人間主義」を法華経に見られる人間観に基づいて明らかにしていくことにある。大乘仏教では、あらゆるものが関係し合って世界が成り立っていると考える縁起の世界観を空の思想として体系化している。そして、縁起の法に外れた単立の個性を否定し、無自性という人間観を確立するに至った。法華経は大乘仏教に見られる人間観を発展させ、あらゆるものに仏性を見出す一仏乗の思想を明らかにし、法華経を流布する使命を帯びた地涌の菩薩という人間観を確立した。その結果、法華経の実践は現実生活の中で悟りを目指し、他者の救済を重要視する従来の大乘仏教運動から、現実生活の中で悟りを享受し、他者を救済するのと同時に世界全体の救済をも目

指す法華運動へと展開されていった。

〈キーワード〉

人間主義、法華経、一仏乗、地涌の菩薩

1. 法華経の歴史と概略

筆者はこの論文の前置となる『原始仏教に見られる人間観』『大乘仏教に見られる人間観』の研究を総括し、仏教における人間主義を「人間があらゆるものとの相互の関係性それ自体であると覚悟し、今、ここにおいて自己が変容し続けることを通じて、他者や世界をも同時に変容させていく向上の実践」であると定義した。原始仏典においては縁起の世界観に基づき、積極的な自己変容と自己同一性の曖昧さが強調されている。その結果、原始仏典では自己の

向上を目指す実践的主体としての人間観が確立され、悟りを目指した飽くなき仏道修行の原動力となっていた。更にゴータマ・ブツダ滅後、師匠の説いた縁起の世界観は龍樹に代表される弟子達の尽力によって空の思想として体系化され、縁起の法に外れた単立の個性を否定する無自性という人間観が確立された。その結果、空の思想は出家と在家という区別を曖昧にし、無自性という人間観は自己と他者の救済を一致させ、在家仏教としての大乗仏教運動が興隆するに至ったのである。

仏教と一口に言っても、上座部仏教と大乘仏教、インド仏教と中国仏教など、時代により、地域により、仏教は現在においても大きく変化し続けている。こうした仏教の持つ圧倒的な多様性を眼前にする時、「仏教とは何か」という問いが否応なしに想起されることだろう。仏教の本質を見失ってしまえば、大乘非仏説<sup>1</sup>に代表されるように、仏教の一貫性は儂く崩れ去ってしまう。そこで、本研究は無数にある經典や弟子達の論の中で展開されている「人間観」に焦点を当て、その思想性を抽出することで、仏教の中に人間主義という一筋の系譜を見出すことに挑戦している。法華經に関する研究は古来より膨大な蓄積があり、その全てを網羅して論じることは不可能に等しいだろう。本論はあくまでも、法華經の人間観を先行研究も参照しつつ明らか

にし、仏教の人間主義を紐解くための一助となることを研究目的としている。そうした本論の研究目的を冒頭において表明しておきたい。

これから本題である法華經の人間観について論じていこうと思うが、まず初めに『諸經の王』とも呼ばれる大乘經典、法華經の成立過程と概略について簡単に触れておこう。法華經は大乘仏教において、空の思想の体系化に多大な貢献を果たした龍樹や世親などにも高く評価されており<sup>2</sup>、日本においても古くは聖徳太子が『法華義疏』を記していることなど<sup>3</sup>、アジアの思想や文化に与えた影響は計り知れない。法華經が『緒經の王』と呼ばれる所以もまた、こうした地域や時代を越えて読み継がれる普遍性に見出すことが出来るのではないだろうか。

法華經は全部で二十八の章(品)から成立しており、中国天台宗の祖である智顛は前半十四品を迹門、後半十四品を本門と立て分けて法華經を注釈している。また法華經の成立年については諸説があり、紀元前一世紀頃から百五十年前後に段階的に成立したとする段階的成立説、提婆達多品第十二を除いた二十七品が同時に成立したとする同時成立説を唱える学者などに分かれている。どの説を採用するにしても、法華經はゴータマ・ブツダ滅後五百年前後の時間をかけて成立した大乘經典であるということが言えよ

う<sup>5</sup>。加えて、法華経が成立した社会的背景として、都市化と国際化の影響を見出すことが出来る。法華経は現在の北インドに位置していたクシャーナ王朝においてその基礎が成立したとされ、仏教学者の中村元は貨幣経済の発達とローマとの盛んな交易の中で、国際都市に生きる熱烈な仏法者達が法華経をまとめていったのではないかと指摘している<sup>5</sup>。

更に、アジアの中でも法華経が特に中国、朝鮮、日本において大きな影響力を持っている背景として、法華経の優れた漢訳仏典の存在が挙げられよう。完本としては竺法護による『正法華経』（十卷）、鳩摩羅什<sup>くまらじしつ</sup>による『妙法蓮華経』（七卷あるいは八卷）、更に鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』の補訂版としての闍那崛多<sup>じやなくつた</sup>と達摩笈多<sup>だつまこつた</sup>の共訳による『添品妙法蓮華経』（七卷）の三部がある。成立時期としては竺法護訳の『正法華経』が二八六年と最も古い<sup>6</sup>が、四〇六年に成立したとされる鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』が翻訳のわかりやすさなどを理由として、最も広く世界に流布されることになった。中国では法華経の漢訳仏典が成立していく過程で、法華経を中心とする独自の教相判釈が発展し、法華経に関する多数の注釈書が記されていった<sup>7</sup>。代表的な注釈書としては道生の『妙法蓮花経疏』、法雲の『法華義記』、そして智顛による『法華玄義』、『法華文句』などがある<sup>8</sup>。

こうしてインド、中国、朝鮮半島を経て日本へと伝わった法華経は、古来より日本の国家形成や庶民文化にまで多大な影響を与え続けている。聖徳太子や日本天台宗の祖である最澄、そして、鎌倉仏教を牽引した日蓮らは、中国で編纂された漢訳仏典や法華経の注釈書を土台として、法華経の思想や実践に新たな光を当てることになった。

その後、二十世紀に入ってから漢訳仏典を中心にした法華経研究に新たな展開が生まれることになる。これまで見つかっていなかったサンスクリット語による法華経の原典が発見され始めたのである。一八三七年にネパールで多数のサンスクリット語仏典が発見され、その中には十一世紀以降に成立したとされるサンスクリット語による法華経も含まれていた。更に、中央アジアのカシユガルやファルハード・ベーク、一九三一年にはカシユミールのギルギットで六、七世紀頃のサンスクリット語の法華経写本が発見されている。日本でもサンスクリット語による法華経原典の発見を受け、オランダのインド学仏教学者のH・ケルンと南条文雄がネパール系の写本を土台として、所謂『ケルン・南条本』と呼ばれる法華経を出版している。その後、サンスクリット語の法華経写本からの翻訳本や現代語訳も幾つか出版されるに至っている<sup>9</sup>。

法華経の歴史と概略を紐解いていく中で見えて来たこと

は、法華経が都市化と国際化の荒波の中で育まれ、各時代の息吹と各地域の文化を吸収しながら、現在もなお縦横無尽に展開され続けているという事実である。法華経は貨幣経済が発展し、欲望に満ち溢れた都市に生きる人々にとって、社会の只中で仏法を實踐する在家仏教の道を指し示した。更に、法華経はローマとの交易に代表される国際化の進展の中で、エスニシティ、ジェンダーなどのあらゆる差異を越えて、人々を包摂する一仏乗の思想を全面に打ち出したのである。まさに法華経は、現代を生きる我々のための「生きた經典」ということが言えるのではないだろうか。

現在、法華経の行者は日本の法華系新宗教の世界的な展開によって、アジアを越えて西欧諸国やアフリカ大陸にまで広がっている。そしてこれからも、法華経は世界中で読み継がれていくことだろう。

しかし一方で、法華経は自らを「諸経の王」と呼び、法華経の流布を後世の弟子達における最大の使命であると宣言していることなどから、法華経の内容があまりにも自画自賛であり、肝心の具体的な実践内容が伴っていないとして、学者らによって大いに批判の対象とされて来た経緯がある。顔面通りこの批判を受け入れれば、法華経は諸經典に対する自らの地位を確立することに終始しているばかりか、具体的な実践内容を指し示す程の思想性がない、とい

うことになってしまっただろう。ここで私見ではあるが、こうした法華経に対する批判に筆者なりの応答を試みたいと思う。

まず考えておきたいのは、法華経は自らを最大限に自画自賛することで、法華経の行者の地位を仏にまで高めているという点だ。法華経が「諸経の王」ならば、その法華経を實踐する者は「庶民の王者」ということになるだろう。法華経は自らを讃嘆し、一方で、法華経の中で権威化した僧侶や権力者を徹底的に批判することで、現実社会の只中に生きる法華経の行者に希望を与えようとしているのではないだろうか。そしてまた、法華経の實踐は移ろいゆく現社会の中で展開される実践であり、具体的な規定をあえてしなかったということも想定されよう。だからこそ、後世の弟子達に法華経の流布が全面的に託されているのである。具体的な実践内容が伴っていないという批判とは裏腹に、時代と地域をつなぐ法華経の行者達の尽力によって、法華経の實踐は常に新たなステージへと高められて来た。その結果として、法華経は世界で最も流布されている仏教經典の地位を得ることが出来ているのではないだろうか。

それでは一体、時代と地域を越えて人々を魅了し、鼓舞するところの法華経に秘められた活力の源とは何なのであるだろうか。それこそ、法華経がもたらす圧倒的な自由と圧倒

的な使命感ではないかと筆者は考えている。法華経には活力に溢れ、使命を覚悟した無数の仏菩薩達が登場しており、法華経ではそうした無数の仏菩薩達の生き方そのものを最大に讃嘆している。また法華経では、師匠滅後における弘通の一切が後世の弟子達に付属されており、法華経の行者は師匠から託された法華経を流布するという使命によって、地域や時代を超越する創造性を獲得することが出来るのである。このように、法華経は帰依する者に圧倒的な自由と圧倒的な使命感を与える經典であると言える。こうした法華経の人間観について、先行研究を整理しつつ更にその内実に向っていくこととしよう。

## 2. 法華経に見られる人間観

仏教学者で『サンスクリット原典現代語訳 法華経』を出版している植木雅俊は、法華経の中心思想を1) だれ人も差別なく成仏出来るとする一仏乗の思想、2) 久遠実成の思想、3) 止揚された菩薩思想の三つに立て分けて明らかにしている<sup>10</sup>。法華経における一仏乗の思想について植木は、二乗<sup>11</sup>の修行者との対立や男女差別の超克、空の思想との関連から、法華経が成立した当時の社会背景を踏まえて以下のような指摘を行っている。

仏教教団内外のインド古来の女性差別の思想と真つ向から向き合って、いかにそれを乗り越えるかという試練に立たされた。その運動を担ったのが大乘仏教であり、彼らは、そのために「空」の思想を論じ、「變成男子」という考えを導入し、さらには二乗と菩薩の対立を超越して普遍的な平等観の根拠として「一仏乗」の思想を打ち出した。この場合の「二乗」という言葉は、小乗、あるいは男性出家者と言い換えられるし、「菩薩」という言葉は、大乘を信奉する在家と出家の男女と言い換えることができる。一仏乗は、それらの対立を超えてあらゆる人々の平等を説くものであった<sup>13</sup>。

法華経が成立した当時において、二乗の修行者による在家の菩薩に対する迫害、男性出家者による女性への不当な差別は看過しがたい深刻な社会問題であったことが推察出来る。法華経の提婆達多品第十二や勸持品第十三の記述からは、女性というだけで成仏が認められず、大衆に手を差し伸べることで冷笑を浴びせられる法華経の行者の姿が克明に描かれている。法華経の行者は二乗の修行者や男性出家者との対立を乗り越え、同じ土俵の上で仏道修行に励む道を真剣に模索したことだろう。そうした悪戦苦闘の中で空の思想を一步前進させ、一仏乗という思想を展開するに

至ったのではないだろうか<sup>14</sup>。

更に法華経では、ゴータマ・ブツダが今世で初めて成仏したという始成正覚の立場を破り、久遠実成の思想を打ち立てている。如来寿量品第十六では仏は此の場所でも常住して説法を続けており、人々を導く方便として涅槃を現じることが良医病子の譬え<sup>15</sup>を通じて明らかにされている。植木は法華経に説かれる久遠実成の思想、つまり、永遠の仏が娑婆世界に留まって法を説き続けるという思想に関し、以下のような見解を示している。

法華経の思想は、こうです。法こそブツダを生み出した根源であり、法は、法華経の中に記されている。お釈迦さまは亡くなるけれども、法華経には、ブツダを生み出した法の根源が記されている。その教えに触れると、われわれにもブツダが現れてくる。われわれは法華経によって、ブツダに出会うのだ。(中略)さまざまにブツダが出てきたので、それを統一しなければならなかった。そのためには、お釈迦さまの久遠における成道の時点をも、過去仏たちの出現した過去の領域をカバーするようにさかのぼり、成道後にさまざまにブツダとして応現したとした。釈尊は涅槃を現じて、法の集まり (dharma-kaya) の法華経としてある。

その法華経を受持し解説する人が、如来のなすべきことをなす人であり、如来(の使い)である。このように、法華経を實踐する人がいる限り、ブツダは永遠である<sup>16</sup>。

法華経に記されている仏を生み出した法の根源に触れることにより、師匠滅後の衆生も仏に出会い、仏が現れ、仏と成って法を説き続けることが出来る。つまり、師匠である仏は無数の弟子達が法華経を説き続けることにより、この娑婆世界に常住し続けると植木は論じている。こうした見解に基づけば、法華経の行者として生きる師匠と弟子は生きていた時代や地域、それぞれが享受する因縁は異なるとしても、最も根本の使命においては不二の立場で法を説き続けているということが明らかになる。法華経ではこのように、師匠としての仏と弟子としての菩薩の関係はコインの裏表のように重なり合っているのだ。まさに法華経は師弟不二の經典なのである。

このように、法華経では仏と菩薩の区別が止揚され、悟りを目指す修行者としての菩薩から、悟りに導く法師としての菩薩という姿が浮かび上がって来る。こうした菩薩と仏の役割が融合した菩薩仏とも表現すべき止揚された菩薩思想こそ、法華経で明らかにされた三つ目の中心思想であ

る。法華経では四菩薩<sup>17</sup>や日月灯明仏など、各品を彩る無数の仏菩薩達が登場しているが、常不軽菩薩品第二十、薬王菩薩本事品第二十三、妙音菩薩品第二十四、観世音菩薩普門品第二十五、普賢菩薩勸発品第二十八の五品においては、特定の菩薩名が品の名前として冠されている。その中でも、常不軽菩薩品第二十に登場する不軽菩薩は法華経に登場する代表的な菩薩の一人であり、迫害にも屈せず全ての人に差別なく礼拝行を続けたとされ、ゴータマ・ブッダの過去世としても知られている。不軽菩薩は礼拝行の際に所謂「二十四文字の法華経」と呼ばれる言葉を読誦し、飽くなき礼拝行の功德によって仏果を成就した。不軽菩薩は以下のような言葉を人々に述べ伝えていたという。

『われ深く汝等を敬<sup>うやむ</sup>う。敢えて軽<sup>かろし</sup>め慢<sup>あなほ</sup>らず。所以<sup>ゆゑ</sup>は何ん<sup>いか</sup>。汝等は皆菩薩の道<sup>どう</sup>を行<sup>ぎ</sup>じて、当に仏と作ることを得<sup>え</sup>べければなり』<sup>18</sup>

不軽菩薩は竺法護訳による『正法華経』では「軽んじられる菩薩」と翻訳されているが、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』では「軽んじない菩薩」と異なった翻訳が行われている。どちらの意味を取ったとしても、他者から軽んじられても礼拝行を続けた菩薩、他者を決して軽んじることのな

かった菩薩として、不軽菩薩の生き方を違った角度から論じた内容であると理解出来るのではないだろうか。不軽菩薩の振舞いは法華経の行者の根本とされており、法華経に明かされている一仏乗という絶対的平等の思想が実践の中に徹底されている。更に、植木は法華経の人間観を不軽菩薩の振舞いになぞらえつつ、以下のように定義している。

何をもって人間を尊しとするのか。ここでは「すべての人に仏性がある。その人を軽んじることがは仏を軽んじることになる」という意味で、人間、あるいは生命を最大限に尊重しているのである。そこにおいては、男女の別も問われることはなかった。これが、『法華経』の人間観である<sup>19</sup>。

更に植木は不軽菩薩の振舞いに象徴される法華経の人間観を「一切衆生に仏性あり」という人間観（不軽の解）<sup>20</sup>とも端的に表現しており、その前提に空の思想があることを指摘している。

自我に固執すること（我執）によって、<sup>じ</sup>自他・有<sup>う</sup>無<sup>む</sup>・彼此<sup>ひ</sup>といった二元相対の差別相にとらわれてしま<sup>い</sup>、それを不変の実態ととらえてしまつて、<sup>ま</sup>真実が見

えなくなってしまう。その我執を離れたところに二元相対を超えた「空」があるというのである<sup>21</sup>。

ゴータマ・ブツダは在世において、儀礼と階級に縛られたバラモン教と対峙しつつ、自らの教えと教団を確立させていった。その後、ゴータマ・ブツダ滅後においても、大乘仏教はその成立過程で当時の因習であった男女差別と対峙し、上座部仏教の僧侶達との権力闘争に向き合わねばならなかった。女性の成仏を認めず、在家での修行を否定する人々に対し、法華経は空の思想を止揚して一仏乗の思想を前面に打ち出したのである。不軽菩薩の振舞いにおいて、法華経の一仏乗の思想は人々を悟りへと導く菩薩行の実践へと落とし込まれている。そして、そうした飽くなき菩薩行の実践を下支えしている根源の力こそ、師匠滅後においても減びることのない久遠実成の法華経から与えられる感化の力なのだ。このように不軽菩薩の振舞いにおいて、一仏乗の思想、久遠実成の思想、止揚された菩薩思想という植木の指摘する法華経の中心思想は見事に統合されているのである。

加えて、法華経の中国における注釈書の研究を専門としている菅野博史も、植木と同じく法華経の中心思想を①一仏乗の思想、②久遠の釈尊の思想、③地涌の菩薩の

思想という三つに立て分けている。菅野は法華経に明かされた一仏乗の思想について以下のように論じている。

『法華経』は複雑多岐に分かれたさまざまな仏教思想のなかで、釈尊の真意はどこにあるのかという根本の問題を明らかにしようとしたものである。それは一仏乗の思想、つまりすべての衆生が平等に成仏できるという思想なのである<sup>23</sup>。

法華経においては不軽菩薩や威音王仏など、過去、現在、未来の三世に渡り、あらゆる国土において、無数の仏菩薩達が同じ法華経を説いていることが明らかにされている。更には、竜女は無垢証如来、提婆達多は天王如来というように、これまでは成仏が叶わないとされて来た女性や悪人までもが仏の地位を与えられているのだ。しかも、法華経に登場する仏菩薩達はゴータマ・ブツダのある時の師匠であり、弟子であり、過去世であり、また善知識であったというように、久遠の釈尊の人格として一体性を保っている。このように、法華経において法は一仏乗の法華経に、仏は久遠の釈尊に統合されつつ、全ての衆生が仏であることを約束され、師匠から授記を受けた使命ある存在として描かれているのである。菅野は法華経に見られるこうした諸菩

薩、諸仏の統合に注目し、開会の立場から法華経における多様性の蘇生を指摘している。

『法華経』は、諸仏を時間的・空間的に統合し釈尊一仏に帰着させ、また釈尊のあらゆる教えを一仏乘に帰着させる。このように言うとき、「統合」の側面のみが強調されるように思うかもしれないが、「開会」に見られるように、「統合」が示されるとともに、「多様性」が蘇生するのである<sup>24</sup>。

統合しながらも多様性が蘇生する法華経の思想には、包括主義と多元主義のどちらでもなく、またどちらをも包摂する一仏乘という原理が示されているのだ。更に菅野は、法華経の思想は不軽菩薩の振舞いの中に全てが凝縮されているとして、礼拝行を専らの修行としていた人々によって法華経が編纂されたのではないかとの見解も示している。不軽菩薩は全ての人々の未来における成仏を確信し、礼拝行によって授記を与えていた。授記は本来、師匠が弟子に授けるものであり、仏の特権事項である。しかも、不軽菩薩によって授記が与えられる衆生は逆縁の衆生であり、不軽菩薩に対して悪口や暴力を加える者が大半を占めていた。それでもなお、不軽菩薩は決して礼拝行をやめる

ことはなかった。そんな不軽菩薩を突き動かしていた原動力こそ、久遠の釈尊との一体感に支えられた一仏乘の思想であったのだ。菅野は法華経と不軽菩薩の関係性をこう結論付けている。

なぜ衆生は成仏できるのであろうか。永遠の生命を持つ釈尊が我々衆生を教え、救い続けるからである。八十歳で亡くなった釈尊は仮の姿であって、その本質は永遠の存在であることを如来寿命品じやうらいしゆみんは明らかにしている。この永遠の釈尊のたいなる力に支えられ、菩薩道を実践することによって、人は成仏することができるとされる。そして、この菩薩道の内容は、永遠の釈尊の存在とその力に支えられながら、我々が平等に成仏できることを自らも堅かたく信じ、そしてその宗教的メッセージをすべての衆生に伝えていく生き方、言い換えれば、相手の成仏を堅く信ずるゆえに、人々を徹底的に尊敬する生き方を内容としており、この生き方を選び取った者が常不軽菩薩であった。また、釈尊死後の世においては、とりもなおさず地涌じゆの菩薩にほかならない<sup>25</sup>。

法華経に示された不軽菩薩に代表される人々を悟りに導

く菩薩の姿は、従来の悟りを目指す菩薩の姿とは違い、自らの置かれた境遇を業の結果として甘受してはいない。菅野は法華經に示された菩薩像を従来の業生の菩薩（業によつて生まれる）と対比し、願生の菩薩（誓願によつて生まれた菩薩）であると明らかにしている。願生の菩薩は大乗仏教で発展した願力所生説<sup>26</sup>を背景としており、業の報いとしての六道輪廻からの解脱を目指す旧来の仏教思想に対して、革命的な転換をもたらすこととなった。法華經で示された自ら欲する所に生を受けた願生の菩薩という菩薩像は、師匠への誓願に生きるという使命感に満ち溢れている。そして、法華經に登場する無数の仏菩薩達の中で、この娑婆世界における末法万年の救済を託されている菩薩こそ、大地より湧き出でた無数の地涌の菩薩達なのだ。つまり、今、ここにおいて、法華經を行ずる者は皆、誓願に生きる地涌の菩薩という本地の使命を帯びているのである。地涌の菩薩が登場する従地涌出品第十五では、地涌の菩薩の偉大さがこのように記されている。

この諸々の菩薩は、身、皆、金色にして、三十二相と無量の光明とあり。先きより、尽く娑婆世界の下の、この界の虚空の中に在つて住せしなり。この諸々の菩薩は、釈迦牟尼仏の所説の音声<sup>27</sup>を聞きて、下より発れ

来れり。一一の菩薩は、皆、これ大衆の唱導の首にして、各六万の恒河沙等の眷属を將いたり。況んや、五万・四万・三万・二万・一万の恒河の沙に等しき眷属を將いたるものをや<sup>27</sup>。

法華經において地涌の菩薩はそれぞれに無数の眷属を率いる唱導者として描かれており、他者を救済する菩薩でありながら、他者を救済する菩薩を率いる菩薩という側面をも持ち合わせている。更に、地涌の菩薩はたった一人で末法万年に亘る救済を誓願しているのではなく、無数の地涌の菩薩達が和合僧団を形成し、虚空会の儀式において娑婆の救済を共に誓願しているのだ。このように、地涌の菩薩は法華經において眷属を引き連れた指導者として、また、無数の地涌の菩薩達による和合僧団の一員として描写されている。こうした地涌の菩薩に象徴される法華經の力強い人間観を通して、現実社会の只中で仏教を実践する活々に溢れた民衆の姿が想起されよう。

大乗仏教運動の進展の中で、法華經の思想を基盤とした法華運動は特に近代以降において、日本の法華系新宗教の世界的な展開によつて全世界で圧倒的な影響力を持つに至っている。法華運動が時代や地域を越えて人々を魅了し、社会変革の息吹を伴つて人心を糾合して来た背景には、地

涌の菩薩に象徴される民衆に圧倒的な自由と使命感を与える法華經の人間観があると言えるのではないだろうか。

最後に改めて、法華經に見られる人間観を整理しておく。法華經ではあらゆるものに仏性を見出す一仏乗の思想として、一切の絶対的平等を提示している。一切の絶対的平等を説き明かした一仏乗の思想は、あらゆるものを社会的差別や劣等感から解放し、人々に圧倒的な自由を与える根拠となっている。更に、法華經では圧倒的な使命感を帯びた人間を地涌の菩薩として虚空会の儀式に呼び出し、滅後の弘通の一切を託しているのである。こうした自由と使命感に満ちた力強い法華經の人間観に後押しをされるように、法華經の実践は現実生活の中で悟りを目指し、他者の救済を重要視する従来の大乗仏教運動から、現実生活の中で悟りを享受し、他者と共に世界全体の救済をも目指す法華運動へと展開されていった。そして今も、法華運動は時代と地域を超越する創造性を如何なく発揮しながら、永遠の菩薩道を歩み続けているのだ。

〈注〉

1 大乗仏教はゴータマ・ブッダの教えではないとする考え方。大乗仏典も後世の弟子達によって創作されたものであり、ゴータマ・ブッダの教えではないとしている。日本では儒

学者の富永仲基が著書『出定後語』の中で、加上説という形で大乗仏教を批判している。

2 龍樹は著書『大智度論』、世親は『法華論』の中で法華經を宣揚している。

3 『法華義疏』が聖徳太子の真筆であるかどうかには異論がある。

4 段階的成立説で有名なのが布施浩岳の説であり、布施は法華經全体を三類、四期に分類している。同時成立説では勝呂信静が提婆達多品を除く二十七品同時成立説を提唱している。また法華經の中でも提婆達多品に限っては、初期の訳本に収録されていない場合があることなどから、現在の中国に法華經が伝わる過程で最も後代において加筆されたという見方が大勢を占めている。加えて、提婆達多教団の信奉者達が提婆達多の名誉回復として提婆達多品を創作したとする見方もある。

5 詳しくは中村元『現代語訳 大乘經典2 法華經』東京書籍、二〇〇三年を参照。

6 現在のインドと中国の中間に位置していた亀茲国に生を受け、サンスクリット語に精通した希なる語学力を生かし、生涯に亘って漢訳仏典の翻訳に多大な功績を残した。四〇一年に長安に移転している。

7 中国ではインドから仏教に関する多様な思想や經典が伝播

- されたことで、仏教思想の統一や仏教經典の整理が希求されていた。その中で、独自の教相判釈が発展すると共に、老莊思想の概念や言葉を通じて仏教を理解しようとする格義仏教の考え方が成立するに至った。詳しくは菅野博史『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、二〇〇三年を参照。
- 8 『法華玄義』と『法華文句』はどちらも智顛（天台大師）による講義を弟子の灌頂（章安大師）が筆録し、まとめたものである。
- 9 詳しくは植木雅俊『思想としての法華経』岩波書店、二〇一二年を参照。
- 10 植木雅俊『思想としての法華経』岩波書店、二〇一二年、一三一頁。
- 11 声聞乗と縁覚乗（独覚乗）を指し、他者の救済を行わない点が菩薩乗との大きな違いである。
- 12 提婆達多品において竜女が男性に変じて成仏を証明したことに由来する。
- 13 植木雅俊『差別の超克』講談社学術文庫、二〇一八年、四一六頁。
- 14 中村元は法華経に現れた一仏乗の思想を「一致宥和の思想」と表現している。詳しくは中村元『現代語訳 大乘経典2 法華経』東京書籍、二〇〇三年を参照。
- 15 法華七喻と呼ばれる三車火宅の譬え（譬喩品第三）、長者窮子の譬え（信解品第四）、三草二木の譬え（葉草喩品第五）、化城宝処の譬え（化城喩品第七）、衣裏繫珠の譬え（五百弟子授記品第八）、髻中明珠の譬え（安樂行品第十四）、良医病子の譬え（如来寿命品第十六）の一つであり、良医である父親が毒に苦しむ子供達に良薬を飲ませるために、あえて自らが死んだことを告げ、子供達に本心を目覚めさせて良薬を飲ませたことが説かれている。ここで言う良医は仏であり、子供達は衆生に相当する。
- 16 橋爪大三郎／植木雅俊『ほんとうの法華経』ちくま新書、二〇一五年、三二四―三二五頁。
- 17 上行菩薩、無辺行菩薩、浄行菩薩、安立行菩薩を指す。
- 18 坂本幸男 岩本裕訳注『法華経（下）』岩波文庫、一九六七年、一三二頁。
- 19 植木雅俊『差別の超克』講談社学術文庫、二〇一八年、三〇四頁。
- 20 同書、三一〇頁。
- 21 同書、二二一頁。
- 22 詳しくは菅野博史『法華経入門』岩波新書、二〇〇一年を参照。
- 23 菅野博史『法華経入門』岩波新書、二〇〇一年、七六頁。
- 24 菅野博史『現代に生きる法華経』第三文明社、二〇〇九年、九〇頁。

25 菅野博士『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、二〇〇三年、六四頁。

26 業の力ではなく誓願の力の助けによつて輪廻すると考える思想。

27 坂本幸男 岩本裕訳注『法華経(中)』岩波文庫、一九六七年、二八六頁。

### 参考文献

大角修訳・解説『全品現代語訳 法華経』角川ソフィア文庫、二〇一八年。

植木雅俊『差別の超克』講談社学術文庫、二〇一八年。

植木雅俊訳『サンスクリット原典現代語訳 法華経 上、下』岩

波書店、二〇一五年。

植木雅俊『思想としての法華経』岩波書店、二〇一二年。

坂本幸男 岩本裕訳注『法華経(上、中、下)』岩波文庫、一九六七年。

菅野博士『現代に生きる法華経』第三文明社、二〇〇九年。

菅野博士『増補新装版 法華経 永遠の菩薩道』

菅野博士『法華経思想史から学ぶ仏教』大蔵出版、二〇〇三年。

菅野博士『法華経入門』岩波新書、二〇〇一年。

菅野博士『法華経の七つの譬喩』第三文明社、一九九三年。

菅野博士『法華経の出現』大蔵出版、一九九七年。

中村元『現代語訳 大乘経典2 法華経』東京書籍、二〇〇三年。  
橋爪大三郎／植木雅俊『ほんとうの法華経』ちくま新書、

二〇一五年。

## ■ 論文Ⅱ ■

## 農書『斉民要術』の経学的視点における考察

東日本国際大学 東洋思想研究所 客員研究員 荻野修平

## 1. 序章

『斉民要術』は六世紀、中国北魏時代に書かれた農業技術書である。<sup>(1)</sup>

すでに農書としての具体的な技術分析や古代農業経済、文化生活史において多くの研究検証がなされ今に至る。ゆえにここでの目的は、『斉民要術』の経学との関係性と必然性に及び、また北魏末における学究環境の検証に置いた。撰者や当時の教養人がどのような思想変遷を経て著作に至ったか、地域特性や漢族教養人のいくつかの経験を比較し考察する。<sup>(2)</sup>

内容は、北魏史や漢魏晋時代の思想の変遷に及ぶ。さらに礼楽の經典となる六経の中でも『三礼』および『春秋』、『論語』に『斉民要術』との端緒を見出す。かつて『斉民要術』では中村璋八氏が「『斉民要術』成立当時の思想と

風俗」という論文<sup>(3)</sup>で触れているところである。

礼の習得は食習慣を媒介として暦の中に組み込まれ、無意識のうちに世家の日常へ規律として身体化される。撰者は理想的な農村共同体を夢想し、礼の規範と経済及び市場原理を書いたためた。その経済思想は、『黄帝四経』の発見以降注目される、稷下の学に起因する黄老思想に通底する所と考え、古代経済学の端緒を示唆するもの、と結論付ける。

## 2. 『斉民要術』の概要

もとより経学とは孔子学派の儒教經典を研究する学問である。さらに言えば、中国古代社会における秩序形成に係る思想変遷の研究である。当然、現代の中国社会にも底流する思想体系であって、現代中国社会を理解する上でも参

考となろう。

賈思勰は、山東省濰坊市付近に居を構える賈一族の出身のようだが確定はしていない。『魏書』などから当時の儒者賈思伯思同兄弟との姻戚関係が伺える。<sup>(4)</sup>また、漢代の儒者賈誼の末裔を言う書籍もある<sup>(5)</sup>が、証明は困難である。いずれにしても、賈氏は漢代に洛陽より移住したようであるが、賈思勰本人は、下級役人であり、清代の『欽定四庫全書薈要』の『齊民要術』に「後魏高平太守賈思勰」と出自が記録されているのみがかりである。おおよそ先達と私の推測となるため、当時の政治背景や教育環境、著作に登場する文献や人物から平均的な像を割り出して考察するしかない。おそらく一族には教育の環境が整っていたか、教育に熱心だったのではないかと推論する。彼の教育環境について知ることは全くできない。賈思勰が生きた時代を遡及すること約五〇年前の四五〇年以前、儒家崔浩の残された資料から類推するのだが、一族の女の貢献、婁や食事作法を中心に家督の秩序を伝える一説が『魏書』崔浩伝に残されていて<sup>(6)</sup>、賈思勰が崔浩の執筆したであろうとされる『崔氏食經』を全面的に採用していることから、同様の価値観を共有していたのではないかと考えるからである。まさに礼を実践する一つの例である。家庭習慣の中に人格を形成する礼儀が施され、脈々と継承されたとする一つの

端緒である。また、学問を尊ぶ環境については、当時北魏の將軍慕容白曜の南進(四六八年)に伴うこの地区住民(齊、青、兗州の三齊地区と呼ばれた、現山東省濰坊市付近)の現大同市への強制移動が行われた経緯<sup>(7)</sup>がある。賈氏一族も平城(現大同市)へ徙民された可能性があり、祖先は晋洪の経験を強いられた可能性がある。黄河兩岸齊州域及び東に位置する青州、兗州などの豪族有力者は魏晋五胡十六国時代には多くが厳しい状況下であり、一族においては家学の重要性を認識していたのである。<sup>(8)</sup>魏平定後の三齊地区の管理に、再び「民望」と呼ばれる大夫経験の漢人一族が登用された。<sup>(9)</sup>再登用に向けて学問に励んでいた事実も存在する。この風潮は北朝教養人の特徴される「家学」伝承との関連を想起させるものである。

賈思勰が学問を好んだらう背景は、その著作の引用によって推測する。一六二の引用文献と八七四条(引用条数)に及び、その思想の傾向が読み取れるところである。<sup>(10)</sup>全体を通してみると、四部の分類に渡り万遍なく引用され、特に経部においては経書のみならず緯書からも引かれ、当時の讖緯の風潮を感じる。技術書でありながら経書である『爾雅』、『説文解字』、『尚書』、『詩』、『三礼』、『杜預春秋』、『孝經』、『論語』を適宜引いており、賈思勰の教養の幅を知ることができる。当時の南北朝では語彙の解釈

にこだわる北学と広く老莊思想を抱擁した南学の學術傾向<sup>11)</sup>のある中で、南北境界（山東省旧三齊地区）に居住した彼らの柔軟な学問動向をも推測できる。

史部においては、『史記』、『漢書』はもちろん、現存しない佚書が引用文として登場する。地理志、植物志、異物志などは技術書には欠かせない。魏晉時代の科学と思想の混沌とした時代を経てもなお、『神仙伝』や『搜神記』、『山海経』などの理解不能な事象への興味は旺盛であったとわかる。農書としての分類は子部、いわゆる諸子の分類にある。子部は、諸子百家、天文学、曆、経済、医学、薬学、物理、博物学、農学に及んでおり、五経の学とは範疇を異にする。これは、後漢三国時代に今古文経学論争の果てに起こる経学懷疑の姿勢が影響した結果、科学への暗示や仏道教の敷衍と混淆が柔軟な思考を涵養したものと考える。しかし結局科学への濫觴へは元朝に至ってもチャンス逃しており、清代の訓詁を以つても非常に困難を極めた。この魏晉時の経験は、彼らが事象への懐疑、思考転換チャンスへの接近を肌で感じた、と言うしかない。

本稿は教養の実習実践である「礼の執」と主に四季における儀礼、すなわち曆儀礼が記されている農事歳時を中心とした農書構成の中で、これらが礼の儀式に則って行われ、

さらに曆に配置された自然現象の受容をどのように捉えていたのか、という問いに答えようとしている。『斉民要術』における曆と所作の関係は、この書を構成する思想の中心となっており、その淵源を知る必要がある。これらの実態は陰陽五行説から派生するものだからなのである。

戦国時代末、斉国稷下の学における鄒衍の陰陽五行説は、今思えば牽強附会な理屈ではあるものの、時代やそれまでの思想観を考慮すればそれなりに寛容となることができる。すなわち統計や膨大な経験値による哲学的な解釈を以つて論の構築に至っているからだ。（鄒衍は戦国時代のひと。彼のほか稷門には儒家の孟子、墨家の尹文、兵法家の孫臏、少し遅れて儒家の荀子などが斉の地で学んでいる。）

鄒衍は、孔子の尚徳と施与の思想を受けて、五行の徳とその循環と陰陽の消長を以つて方位と季節に結合した。いわゆる「陰陽主運説」を主張した。『漢書』芸文志は儒家について「人君を助け、陰陽に順い、教化を明らかにするもの」とあり、日原利国氏によると、「陰陽説が儒家思想に溶け込んだ後漢中期に書かれたせいであろう。戦国の頃おそらく漢初から儒教と結びついた陰陽説は、時代の進むにつれて儒家思想の深部にくい入り、その内容を豊かにし

ただけでなく本質にかかわるほど広く強く融合する。」<sup>12)</sup> という。要するに陰陽説の概念が經典と融合してきたということである。さらに魏晉南北朝時代に向かって「老莊に易經を加えた玄学、——この教養が知識人の必須の資格として公認された」老莊思想の存在がこれらを大きく包み込んでいった現象も見逃せない。<sup>13)</sup> 社稷である經濟基盤の農業振興が富国を導き、それが尚徳と施与の実践であるとすれば、まさに「礼の執」であり、おのずと經典に取り込まれることになる。それが『礼記』月令の源泉となつたとする所のものである。『齊民要術』と經学との接点はここに存在する。

尚徳と施与を中心とした徳の実施を經典との接点として、また、社稷安定の源である經濟を支えるための農業技術書もまた王朝經營のためにしっかりと組み込む必要があつたのである。

『齊民要術』と歳時記の關係は、『礼記』月令がその中心を貫き、季節ごとに行う所作と風土に根ざした管理を教える論す。土地、動植物、道具の管理、加工、保存、作物の市場取引等一連の循環を農事歳時記に沿わせている。むしろ、春秋戦国から秦漢をへて伝承されてきた生活の技術が、先秦の試行錯誤を経て漢代經学の議論によつて意見集約され、混沌の中、さらに新しい仏教や道教を抱擁して出来上がった。それまでの学問の集大成として、『齊民要術』は

南北朝時期にまとめられた農書經濟書と言える。

農書としての『齊民要術』には、秦代の『呂氏春秋』、前漢の『淮南子』、後漢の『汜勝之書』、『四民月令』、『周官』及び『礼記』月令にその出典を見る。これらは經驗的に確立した具体的な技術と季節との相関をうたい、そこに礼の秩序を以つて全体を整えているのが特徴である。引用条数を見ると上記の六書だけで一二条(12・8%)の引用があり、これらが骨格の中心となり、言葉の解釈や格言、具體的な博物知識を網羅し、全体を捕捉する構成となっている。

それでは『齊民要術』の構成と内容を述べる。

『齊民要術』は、全十巻の農書であるが、大きく見ると巻一から巻六までの「生産に関する篇」と巻七から巻九までの「応用に関する篇」、巻十の「南方の植物篇」の三つに分類できる。南方植物を紹介する巻十を除けば、「生産篇」については四時の推移を察知し、適切な作業を行うことであり、「応用篇」は無駄なく農生産物を利用し、或いは商品化し流通を考慮して拡大再生産を奨励する。それらは全篇を通して『孟子』梁惠王の「五畝の宅地で桑を植えさせれば、五十過ぎの老人には絹を着せてやることができ、適切に家畜の飼育を行えば、七十過ぎの老人には肉を食べさせられる。繁忙期に徴用しなければ、八家の家族は飢える

こともない。教育を重視し、孝悌の徳を広めれば、白髪の老人に労働を科すこともない。老人は絹を着て、肉を食べ、民が飢えも寒さに震えることもない。(五畝之宅、樹之以桑、五十者、可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜、無失其時、七十者、可以食肉矣。百畝之田、勿奪其時、八口之家、可以無飢矣。謹庠序之教、申之以孝悌之義、頒白者、不負戴於道路矣。老者衣帛食肉、黎民不飢不寒。)」の思想が反映しており、『齊民要術』巻一第三種穀に引用し、その精神は全篇を通して貫かれている。そのような政治の在り方を『孟子』は説く。『齊民要術』では、入村の際、「必ずその軽重その分に応じて薪を持って来させ、白髪の老人には携行させない」と引用加筆して、いたわりの気持ちが現われ、また冬季における婦人の労働の必務奨励を説いている。

要するに、順調な農事の履行によって一家が繁栄し、そうなれば先輩をねぎらう事も児童青年に教育を施すことができる。勸農の意義を説き、肅々と労働に勤しむことを、民の義務とし、これが全篇を通貫していると読み取れる。さらに序の『管子』の引用はその本体を説いている。「一人の農夫が耕作を怠れば民に中それだけ飢えるものがあり、一人の婦人が織ることを怠れば民の中にそれだけ凍えるものがある。倉廩満ちて礼節を知り、衣食足りて榮辱を知る。」<sup>14)</sup>ここに勤勞の意義が凝縮している。そして『齊民

要術』に於いても何より孝の精神が貫かれていることが察知できるのである。

漢魏における經典解釈議論、後漢末における經学絶対主義に対する懐疑、つまり批判の哲学思考を経て、南北朝時代へと突入する。そこでは現実的な思考と科学的論理への接近もあつた。そうとは言え經学的思考を軸に置いた幅広い教養の時代でもあつた。老荘や仏教、さらに客觀的立場でなお識緯思想をも受容し、どうしても理解不可能な事象についても真摯に対応する姿勢がみられる。南朝における文学の時代、北朝における訓詁の姿勢。交流はあつたにせよ、それぞれの王朝の特性が反映された学問体系が展開されていた。五三四年前後に書かれたとする『齊民要術』<sup>15)</sup>の舞台は当時北朝に所屬していた。執筆は北魏滅亡後高歡による東魏時代まで至る可能性はある。<sup>16)</sup>北魏王朝においては、北朝經学の影響を受け、訓詁と家学継承の伝統がある。北学は、細部に深く思慮するものの広く俯瞰できないところが特徴である。遡ること南朝劉宋の滅亡(四七九年)により現山東省の境界が南下した。そして北魏の滅亡(五三四年)となる。つまり、撰者賈思勰の舞台が劉宋から北魏王朝の領域に取り込まれた後、文化が混在混沌、更に繁栄と滅亡の約五〇年間を経験する地域となつたのである。劉宋滅亡当時、士大夫が北朝へ投降したり、南朝へ逃

避する大夫があつた。その後南北戦いの停滞期もあり、民間での商業活動や何らかの交流はあつた、と考える。一部の豪族やそれに伴う書籍の移動など『斉民要術』における引用文献を見るとある程度の推測が付くのではないだろうか。

### 3. 『斉民要術』と『礼記』月令(がつりよう)

月ごとの歳時を示す内容は、『礼記』月令を中心に後漢の『四民月令』などの具体的な所作に沿つて行われた。『礼記』月令の始まりは秦代の『呂氏春秋』であり、それまでの習慣や慣例をまとめたものである。戦国期末、稷門の鄒衍に始まる陰陽五行説は、現在『管子』四時篇に現存しており、秦の宰相呂不韋が『呂氏春秋』を編纂するにあたり、これらを採用し、『淮南子』の『時則十二紀』となつた。漢の武帝が汶上に明堂を立てるにあたって、四時家が諸子として認められ、天子の治に相ふさわしい月令が意図されることとなつた。『時則十二紀』に基づき諸篇を採つて天子諸侯卿大夫の制度を増益したものが『明堂月例』であり、後漢末に馬融がこれを表彰し『礼記』と題した。<sup>5)</sup>これが『礼記』月令の由来である。鄒衍の尚徳と施与の考えが『礼記』月令として完成したのである。

經典の研究はすなわち、古代に於ける王朝経営バイブル

の解釈であり、政治マニユアルの研究でもある。目的を達成するための徹底した階級社会の構築とその絶対性を担保するための聖典でなくてはならない。特に漢代は孔子の絶対性を構築することで法ではない仁徳の思想による統制機構を作り上げよう試みていた。解釈は恣意的に行われて、時の要求にあつた解釈、いわば「春秋の義」によつて「属事比事」<sup>6)</sup>がなされ、主張の根拠とされた可能性がある。『春秋』に語らせたとも考える。その目的は周から始まり孔子を経由し、振り子のように思想が混沌としてもなおそこに底流する中華の本質、「一統を大(とうと)ぶ」、つまり天と天子を中心に置いたヒエラルキー構造、集権体制の確立が漢代において連綿と続いていたのである。

経学は孔子学派の編纂した經典を研究する学問で、五經と言われる經典がそれである。『易』…宇宙論、処世哲学、思想の書。『書』…古代帝王の演説を筆録したもの。『詩』…諸国の民謡を集めた詩集。『礼』…家庭の礼儀作法から国家の制度に至る礼儀の書。『春秋』…魯国君主隠公元年(前七二二)から哀公一四年(前四八一)の魯国の歴史である。後世に『論語』『孟子』『礼記』の中の『大学』編と『中庸』編を取り出したもの宋代以降の四書五經となる。この中の『礼』すなわち『三礼』(『周礼』『礼記』『儀礼』)の『礼記』月令編が曆に関する編で、「がつりよう」と読む。語義は

「月づきの政令」であり、一二月か月にわたる天文や歴術に関する記事、季節の推移に応ずる自然界の変化に関する記事、種々の年中行事、禁止事項、その際の災害についてまで記述がある。<sup>19)</sup>

では『齊民要術』が引用する『礼記』月令の例を挙げる。

「四民月令に言う、孟春の月、天子その元日に、その年の穀の豊熟を上帝に祈る。【鄭玄註にいう、「上辛の日に郊に天を祭る。春秋の伝に、春の郊祭は后稷を祭り農事を祈る、とあるごとし。故に啓蟄に郊祭し、郊祭が終わってから耕を始める。上帝とは太微の帝を言う。】」太微の帝<sup>20)</sup>星座、星官

月令を引用し、さらに後漢の大儒鄭玄の註を添え、わかりやすく解説し政令である旨を示す天子の詔勅政令としての月令は、この『礼記』月令が最後となった。その後、歳時記となつて、後漢崔寔の『四民月令』、『齊民要術』、南北朝梁宗懐による『荆楚歳時記』、武帝蕭衍の長子蕭統の『錦帯書』、隋には『玉燭宝典』が杜台卿らによって作られていった。唐においては韓鄂の『歳華紀麗』及び農書『四時纂要』、または孫思邈の『千金月令』などである。唐代の医学者である孫思邈は主著に『備急千金要方』がある。宋代になると『乾淳歳時記』、『歳時廣記』などが出版され、明代には『日涉編』、『一歳芳華』、清代になると『水月令』、『新增月日

紀古』、敦崇の『燕京歳時記』などがその系統を伝えている。『礼記』月令のち勅令としての月令は、実社会に即した歳時記にその内容を委ねて、農業を基盤とした経済の循環に規律を示したものとと言えるだろう。

『礼記』月令は、基本的に時節に沿ってやるべきこと、および禁止事項が明示されている。再び『齊民要術』が引用する『礼記』月令の例を挙げる。「孟夏の月、農をいたわり、民を励まして農の適期を失わないようにする。農に命じて勉勵せしめ、都に残つて休んでいるようなこと無からしめる。」「中冬の月、土功を起こしてはいけない。蓋蔵せるものを開かないよう、また室屋の封じてあるものを開かないよう用心せよ。地気が漏れ出るからである。」「季冬の月、<sup>21)</sup>年が將に改まろうとしているから、而（なんじ）の農民をして農事に専心せしめ、他のことに使役しないようにせよ。」等。

法としての政令の対象は、農民に向けられたものではなく、農民を管理指導する下級役人である農官に対するもので「農に命じて」の農とは農官のことである。なぜなら、『齊民要術』編纂の目的は下級役人である農官のための指南書として作られた経緯があるからなのである。<sup>22)</sup>また、前漢末、敦煌懸泉置出土の壁書『指示月令詔条』では、時令の觀念だけではなく、政事の規範として月ごとの明確な規定

が想定されていると考えられているようだが、経緯としては詔勅として、また天子興徳の象徴行為として時令の意味も存在している。しかし、『漢書』宣帝紀における「春夏をもって巢を摘し卵を探し、飛鳥を弾射すをうるることなかれ。具して令と為せ。」では「令」を尊守すべき法令として位置付ける役割を果たし、皇帝の詔に令としての性格を付与する法律用語であり、立法化を意味する文言であるとされる。<sup>20)</sup>との意見もある。いずれにしても、背後には勸農を推進し、富国強兵を目的とした国力の増強が考えられる。

#### 4. 南北朝時代に至る思想の変遷と『齊民要術』

春秋時代より南北朝時代に至るまでの古代思想形成の変遷は、太古の思想を孔子や孔子に仮託した儒者が一つの方向性を付けた。始まりは弟子がその思想を伝えつつ戦国期の諸子百家が思索を重ね、戦国末期斉国稷門における一つの具体的な方向性が確立していった。秦における法家の極端な政策の末、漢の時代に突入した。孔子の言葉を集めた書物に『論語』二十編があるが、「述べて作らず」のごとく、その思いは没後年月を経過し多くの手を経て編纂されたものである。孔子は「人間道徳の根源を天命に帰することは中国古代の民俗信仰であって、孔子は我々人間の心の内に

先天的に具備している親愛の情が即ち天から賦命された道徳性、これを拡充することが即ち仁道であると意識された。」<sup>21)</sup>との思いがある。「子四つを以って教う、文・行・忠・信。(文は詩書、行は孝悌或いは礼、忠と信は義の意味)」（『論語』述而）とあり、当時まだ儒家の経典は詩、書のみであり、孝悌は礼に順って行うものであるとする。本格的に経典が研究され編纂されたのはほぼ漢代に至ってのことである。孔子没後に門人によってその教えは曾子・子思の本質論派と子遊・子夏の形式論派の二つに分派し、また戦国時代に入って儒家を含む諸子百家によっておおいに思索の段階に入った。戦国後期稷門で学んだ孟子や稷門の系統を踏む荀子なども思想を以ってそれぞれが系統対立している。孔子門下の子遊を重視する荀子は礼至上主義を以って子思・孟子に対抗した。孟子は即ち「恕を強めて行う仁を求むるより近きなし」（『孟子』）、孔子の忠恕の道徳性によって善悪を判断する立場を示した。両者は孔子を重んずる儒家の系統であり、多義性を抱擁するものであって、当時まだ鷹揚な学問が展開されているのである。即ち漢代に展開する王朝や五経博士による学官擁立が、その後の学問の主流となる。『孟子』が漢代に重用されなかったのは、その革命思想によるものだからであるが、『春秋』と『孟子』は深い関係があり<sup>22)</sup>、特に『公羊春秋』の教義においては『孟子』

的なニュアンスを感じるところである。

秦の焚書坑儒によって儒家が排斥されたため、前後漢を通じて今古文経学の論争が起こった。經典の傳承方法において時の権力がどのように介在していったか、という問題である。漢の武帝は董仲舒を用いて儒教一尊政策により諸子を排除する政策を施行した。前後漢時代を通じて今文経学が主流となるのは、全体としての風潮があったものの、儒教の国教化を図った董仲舒の進言によるところが大きい。前漢初の儒学魯学派の系統は荀子の礼を中心とした思想であり、儒学齊学派に位置する董仲舒は子思・孟子派の流れをくみ、その根拠を『公羊春秋』に置いた。董仲舒以降を齊学派ともいう。<sup>24)</sup>『孟子』との接点をここに見る。董仲舒は①天命に順い政を行い、②教化によって民性を高め、③法度を制して民の欲を節するとした。

これは、まず①、「天人相与の關係（国家政治の善悪は天が災異を示して人主に警告する）」<sup>25)</sup>によって天子の暴走を防ぐことを示した。②教化とは、「南面して天下を治むるや強化を以って大務となさざるなし。大学を以って国を教え、庠序（学校）を設けて以って道を化し、民を漸（うるお）すに仁を以って民を摩（つと）むるに誼（義）を以ってし、民を節するに礼を以ってす、故に其刑罪甚だ軽くして禁犯されざるものは教化行われて習俗美しければなり。」

（『漢書』本伝）つまり教育の重要性を説く。③法度を正すとは、『漢書』本伝によると「諸六芸の科にあらざ孔子の術にあらざるものは皆その道を絶ちて並進する勿らしめむ。邪僻の説滅息して然して後統紀一にすべくして法度明らかたにすべく民従う所を知らん。」異端の説を避けて儒家の道を明らかにするべきだという考えであり、公羊春秋における「一統を大（とうと）ぶ」を標榜するところとなる。「王権による国家統一の重視を施し、強大な君主権はこの目的のために行使されるべきもの」（日原）、とする。まさに中華思想を進める根拠となるのである。さらに、日原によると、この「君主権は天命によるもので、天はなぜ君主を命じたのか、民はまだ善なる能わざる性を天より受け、しこうして性を成すの教えを王より受ける。王は天意を受けて民の性を成すをもって任と為す者」教化は王権を以って王に与えられた仕事ということになる。さらに「人間を統治に対象におき、性を王教の客体として把握する、政治学的な性論を構成した」と日原は言う。<sup>26)</sup>さらに、性（仁徳の気）と情（貪欲の気）は陰と陽の關係で、放置すれば争乱を生じ秩序が破られる。行為の準則を定めて制御するものが礼である。このような『春秋』の解釈に基づく思想は王権に制約を持たせ、儒家主義による漢代政治の一つの方向を示した。董仲舒の災異思想、「天人相与の際を見る」

は、君主の暴走を抑える根拠となったが、王権の絶対性を確立することに他ならない。そもそも董仲舒の思想背景は齊学派にあり、齊稷門の鄒衍の陰陽五行説を大々的に取り入れた始まりでもある。<sup>5)</sup>

陰陽五行説の経学としての根拠は尚徳と施与である、と前段に示した。尚徳について、『論語』為政には「政を為すに徳を以てせば、たとえば北辰その所に居りて衆星これに響くがごとし」とあり、施与については「子貢曰く、もし博く民に施して能く衆を濟はばいかん、仁と謂ふべきかと、子曰く、何ぞ仁を事とせん、必ずや聖か、堯舜もそれなほこれを病めり」と述べている。五行を民生必須の五材（水Ⅱ潤下、火Ⅱ炎上、木Ⅱ曲直、金Ⅱ従革、土Ⅱ稼穡）の実現を言い、鄒衍は君徳として王道実現を実施すべきとした。さらに方位や四季と結合し、四季の徳を内包するものとしての木徳Ⅱ喜嵐（よるこびがあつまる）、火徳Ⅱ施舍（住居を施す）、土徳Ⅱ実、金徳Ⅱ憂哀（悲しみ憂う）、水Ⅱ淳越（人情がすこぶる篤い）の徳を実現すべきものとして<sup>6)</sup>、四季の時令（勅令）によって施与の治政を説いた。この思想と並行して陰陽の循環を受容する必要がある。即ち自然災害などの異常現象をどのように捉えるかであった。董仲舒はこの変調を小なる災（災害）と大なる異（怪異）と呼び、君主の暴走を制約する、いわゆる災異思想（君主

の天意に背く行為による警告）を展開した。日原は、これは『春秋経』にも『公羊伝』にもなく、董仲舒の功績である、という。まさに発明である。ただしこの段階においては過去の事象について参考とする立場であったものが、やがて災異の予言、未来記的理説を主張するようになる。非合理非科学的な説はやがて孔子を超人化・神格化し、理性の対象から宗教的信仰の対象へと転じた。<sup>6)</sup>

このような、今文経学の暴走ともいえる精神論中心主義は、結果的に讖緯思想とともに王朝の絶対的存在価値を担保するような宗教性の導入によって、やがてその空虚な觀念世界へと進むことになった。いわゆる後漢に起こる訓詁学を中心とした古文経学の流行である。『齊民要術』の古文解釈には後漢末の鄭玄や許慎『説文解字』が利用されており、魏晋を経た南北朝時代においては人文自然科学において客観的な観察が行われている。古漢籍の解釈注釈には、鄭玄、許慎、服虔、鄭衆、賈逵らの名前が散見でき、経学を客観的に捉えており、さらに經典である緯書が多く引用されている。客観的観察と不可思議な事象への止揚（棚上げ）ともとれる弁証法的引用方法である。つまり、漢代の經典研究におけるその趨勢を経過することで、経学的、批判的哲学議論が起こり、結果、実利的科学的なアプローチに接近、経験した、とみることができであろう。このよ

うにして南北朝時代においてすでに経学の勢いはすたれてしまい、回復には宋代まで待たねばならない。漢人にとって征服王朝である北魏は、あえて經典に沿った政策を実行するのも、漢化政策によるところが大きい。在野の学問において、混沌と客観によって広く論を交わしている『斉民要術』からそんな雰囲気を感じるのである。

それでは次に『斉民要術』引用の「批判の哲学」<sup>80</sup>に關連するのも、反対のもの、純粹な自然科学に關するものを列挙する。黄老思想を背景とするものなど広く学問を引用する。まず、この書においては、三国時代の「批判の哲学」がいくつか現れている。基本的には讖緯と神仙を排斥し、広く老莊の自然哲学を受容し、合理的な思考に基づいて思惟されている分野である。この流れは、道家の集大成である『淮南子』末の神仙家説を避け、老子の長所、すなわち自然哲学に係る部分を探って、更に儒家と法家を折衷した感があり、なにか落としどころを求めようとする動きに感じる。揚雄、桓譚、王充『論衡』、王府『僭夫論』、仲長統ら、また自然科学の張衡らがいる。ただし、何か強い哲学を示唆するに至らない。<sup>81</sup>仲長統の『昌言』からは四条、張衡集から一条の引用は、儒教一尊及び人格化宗教化に対する反作用であるのと同時に、『淮南子』などの道家を組み入れている。劉向『列仙伝』一条、葛洪『神仙伝』六条、干

宝『搜神記』二条、郭璞『山海經』九条、『抱朴子』二条なども散見でき、幅広く日々の農事に対して客観的にあらゆる情報を網羅している。

このような現象は、漢魏思想期が老莊の抽象性を儒家に包摂する、いわゆる黄老思想への変換からくる柔軟性に支えられており、老莊を標榜する『譙子』一条、『列子』一条、『文子』一条などの引用も含め、撰者賈思勰は「人為と自然との相対差別を越えて自然こそ、より高次の自然であり、真の自然である」<sup>82</sup>といった自然を科学や思想を越えて受け入れる立場をとったとも考えられる。さらに、『荊州土地記』、『鄴中記』、『南越志』、『湘州記』、『広州記』などの地理志、『南洲植物状』、『臨海異物志』、『魏王花木志』、『竹譜』などの植物関連、『本草経』、『冥氏本草』、『陶隱居本草』、『神仙服食経』、『葛洪方』、『養生論一条』、『食経』、『食饌次第法』、『家政法』など医薬、料理、養生法、家政学に關するものなど、貪欲に収集し、固定的な思想に拘泥されない柔軟な発想によって構築されていた。農業類書的な部分をこれらによって捕足しているとも言える。

数々の引用書籍を列記したが、引用内容を分析すると思いのほか思想を反映しているものは少ない。農事に関すること、季節に關すること、動植物知識、慣例的にすべきことと禁止事項それらを過去文献より選択抽出した、という

感じさせず。たとえば、『齊民要術』第四十五桑、柘では、『礼記』月令に言う、「季春は桑柘を伐なかれ。」「周礼』に言う、「馬質（官職名）、原蚕を禁ず。」「孟子』に言う、「五畝の宅地に桑を植ゆれば、老人は絹が着られる。」「尚書』大伝に言う、「天子と諸侯とは、必ず公の蚕桑室あり。川沿いにこれを作る。：：」「春秋考異郵』に言う、「蚕は陽物、甚だ水を嫌う。ゆえに蚕は食えども飲まず。：：」「淮南子』に言う、「原蚕とは一歳のうちに再登するもの。もとより益なしとせず。：：。」「汜勝之書』に言う、「桑の種法。五月に椹（桑の実）をとり、水につけて手でこれを潰し、：：。」「僉益期賤』に言う、「日南では蚕が八回繭を作る。しかし繭は軟らかで薄い。」「永嘉記』に言う、「永嘉には八輩の蚕がある。』雜五行書に言う、「二月上旬壬の日に土をとって蚕室の四隅を塗りこめると、蚕に宜しく、吉。」等<sup>33</sup>、經書、緯書、諸子、歴史、文集などあまねく網羅して農事に関することのみを引用している。つまり、思想や政治と距離を置くことで純粹な農書技術書としての位置づけを深め、現在に至らしめることになったであろうと推測する。南北朝時期の思想は、南朝における貴族文学はさておき、北朝における征服王朝の過酷な現実主義の前では、合理的な判断が迫られることも考えられるとともに、現実的な結果を出さざるを得ない環境であった。「北

人の学は淵綜広博」<sup>34</sup>とは、「北学の学者は博覧ではあるが肝要な点を落としている」から、少ない資料から解釈を練り返し、大局を見据えられない余裕のない切迫感すら感じるが、真摯な姿勢を認める所である。同時期に生きた賈思勰は同様の環境で執筆を執つたのであろう。つまり、あらゆる情報を収集すること、本文の過半を占める文献引用によつて、論証に根拠を重ねていったのである。

最後に、撰者賈思勰の役人としての務めのほかに、文面には現れない個人としての思想を考えてみる。本文自序には過去の著名な言葉や言い伝えが引用されている『管子』、『淮南子』、越王勾践宰相で商理論家陶朱公（范蠡）、農法の趙過、『九章算術』等数学天文の耿寿昌（こうじゅしよ）の常平倉、桑弘羊の均輸法<sup>35</sup>、桂陽の令茨充や渤海州龔遂の植林養蚕、潁川黄覇の弱者救済と殖産及び埋葬の指導、南陽郡召信臣の利殖勸農と灌漑促進、僮種の畜産奨励、京兆顔斐の農田区画整理、河東の杜畿の牛馬飼育の義務、孫権に仕えた莊園経営者李衡、納粟受爵制度<sup>36</sup>の晁錯などの記録である。要点は二つ。一つは経済政策と救済及び農業政策、指導者のあり方について。もう一つは生産部門である農園の経営管理と指導者のあり方についてであり、実践的で実務的具体的な方針を示すものである。後漢末の動乱から農民は自立を余儀なくされ、盗賊から自衛する農

園や村が現れ始める。行政府に繰り入れられた村は県令や太守、農官などの指導を受け運営に当たった。また、有力者、豪族は土地を兼併し、小作隷属農民を雇い荘園（豪族専制機関）を経営していく。<sup>57</sup>時に經学の影響は徐々に衰退し、生きるための所作が求められた。魏晋期、八王の乱（三〇〇）、永嘉の乱（三〇七）、五胡十六国期を経て、益々追い詰められた農民たちに残されたのは自立と自衛であった。それから二五〇余年、北朝北魏東魏、漢族にとつての征服王朝は、河陰の変（五二八）、北魏滅亡（五三四）、高歡（五四七）の死を以って漢化政策の余韻は終わり、『齊民要術』のストーリーも終りを迎える。北魏末の經濟の繁栄と膨張は孝文帝の漢化政策と勸農政策の結果に他ならない。三長制、均田制、俸禄制が改革を促進させた。撰者賈思勰は北魏末の比較的戦火の少ない現山東省維坊市青州付近で執筆活動を行い、經濟と平和の盛衰を経験したはずである。<sup>58</sup>

賈思勰の内面を知るには、まさにこの自序における引用の判断である。經濟政策や人事管理、福祉と市場調査に重点が置かれている一方、冒頭の仲長統『昌言』より四条が長文で引用されていることで、農園での生産、就農と管理に楽しみを見出しているともとれる。「叢林の下もやりようでは倉庾（くら）が立つべく、魚鱉（うおかめ）の棲む

堀も耕稼の場所となるということは、これ君長たるもの留意すべき点である。されば太公は封ぜられるや、斥鹵（アルカリ）の地に嘉穀（あわ）が播かれ、鄭渠、白渠が完成するや閔中には飢饉の年が無くなった。けだし、魚鱉を食べてみれば其の藪沢（いけ）の形を察知すべく、草木を見れば其の地の肥瘦の状況を知ることができるのである。」

（仲長統『昌言』<sup>59</sup>）

農園管理と作物の加工保存および流通について、一つの循環を認識すべく無駄のない農園経営についての示唆を含んでいる。また『昌言』のほか仲長統は「樂志論」という一文を残しており、それには当時流行していた荘園経営への憧れらしきものが記されている。当時、樊重などに代表される大荘園経営には老荘思想や養生術も相まって隱遁の思想が流行していた。この傾向は政情不安の中、生産流通の閉塞に伴う偏在經濟において豪族や有力者が一時的な財の保全に向かったものから発生している。曹操に仕えた仲長統もまた有力者であったので、当然その構想はあったと考えられる。しかし『昌言』において仲長統はそのような在り方に批判を加えている。「広大な田宅、奴隸、徒附（客作・傭作）の数、商販行為、穀物の投機的売買による驕奢な生活、さらには豪族に追従して利を求めらるる賓客」（『後漢書』列伝三十七）。仲長統本人は十分な物質の享受を受け、

農耕の余暇野外活動や読書を楽しみたい旨はその構想に明らかではあるものの、自ら莊園経営の中心に立つべく中小地主階級として、若干の矛盾をはらんでいるのは否めない。撰者賈思勰においても、北魏滅亡の瞬間に立ち会い、定期的に裕福な環境にあったとは思われない。ただひたすら技術や古籍の継承に余念がなかったかもしれない。まさに中小農園経営者である。<sup>40)</sup> 少なくとも巻八、九における料理と食品加工保存編における賈思勰の「食」に対する楽しみの中から隠遁生活への憧れのようなものを感じ取ることができよう。

## 5. 結語

本稿は、『齊民要術』と經典の関係を『礼記』月令を農事歳時に敷衍させて考察してみた。そこには古代より続く四時の変化に対する畏怖と対策が織り込まれ、自然現象を陰陽の消長、天体の運動、四季の循環と生物のバイオリズムとを陰陽五行思想という発明にあてはめ、古代に於ける未知の事象に対処したのではないかと考えている。漢代政治における儒家一尊主義は、經典解釈における一つの潮流として漢代を通して議論運用された。これは、思想の偏重における漢王朝の経験として見れば、我々にとつて政治と文化の理解を助ける見方である。思考の広がりや考慮すれ

ば、極端な一尊主義では無理が生じる。漢魏の政策とらえれば、淮南王劉安が道教を引き受けたのも個人的趣味には止まらないであろう。魏晋南北朝時代に向かつて、老莊思想の抽象性が道教の柔軟な抱擁力によって養生や神仙などの神秘的色彩を受け入れ、法家は人理に歩み寄り、玄学が黄老思想を支え、老莊と儒の融合がなされていったと私は理解している。そしてこれは、まさに知識人の教養としての備えである。「義は玄儒を該(か)ね、博く文史を窮(きわ)む」(『梁書』周捨伝)。梁の武帝の言葉からその教養を重んずるところが伺える。

『齊民要術』には、多くの古籍から引用され、過半数は引用文献の羅列である。それらは農事歳事につつがなく沿つて、要点を押さえた指示を与える農業百科、参考図書(類書)の体裁をとつている。農事歳時記は『礼記』月令を元として成り立ち、月令は天子の勅令によつて指示を受ける形式をとつている。漢代の「君臣の義」、「親親の道」、「中国と夷狄」という徹底したヒエラルキー教化を経験した歴史の中にあつて、賈思勰が選んだ基本理念は自序にある。「民を安んじせしめること、此を富裕ならしめて此を強化すること。」そして『管子』の「倉廩が満ちて礼節を知り、衣食足りて榮辱を知る。」ためにはどうするべきか。それは、思想の変遷を客観的に捉え、王朝の意に沿った政策方針を

甘受しながら合理的な判断を下し、適切な経済政策を実行すれば庶民の生活をたすけ、結果として富国を得ることになる。その問いに答えるのが『斉民要術』であると結論付ける。

### 今後の展望

経典と『斉民要術』との関係において『礼記』月令以外には、『儀礼』との接点を見出すことができる。いうまでもなく『儀礼』は士の礼儀マニュアルである。士階層の礼儀作法であって、細かく規定された礼の所作を実行することで礼儀を果たすわけである。ここでの接点は、飲食である。まず主人が客である士を塩辛と酒でもてなし、食事が用意されるまでしばし歓談する。規定に則って食事を進め、則に沿っていただく。言葉の遣り取りも決められた手順によって交わされ、互いに礼の極みを確認し合うものである。事細かに料理名は明記されており、さらに『礼記』内則には調理法が記録されている。私は、『斉民要術』にはこれらの調理法が伝承記載され、時代とともに変化し、家ごとに女性がこの習慣を継承していったと証し、その論証を北魏大儒崔浩の『魏書』崔浩と彼の『崔氏食経』を引用し、またヘネップの『通過儀礼』を参考に行っているので、次の論文とする。また当時の飲食を含め、料理、酒、加工

保存食品、ジュース、ドレッシング、乳製品、魚生節、調味料、染色技術、化粧品、文筆用品、木工加工、市場動向調査、鍋の手入れまで『斉民要術』には網羅されている。古代中国経済活動を参考に生業が果たす役割を考察するのにも興味深いところである。加えて今回の稿とする予定である。

以上

### 〈注〉

- (1) 撰者は賈思勰といい、現山東省濰坊市付近、かつて青州と呼ばれた地域で書かれたとされ（郭文韜・嚴火其『賈思勰評伝』、南京大学出版社、七頁、二〇〇一）、土地の風土や習慣、文化に依拠した農業技術をベースに勸農政策（経済振興）を促す内容となっている。唐代には模倣書も書かれ伝承を見たが、宋代において皇家蔵書館による正式な「崇文院刻本」が刻印され、勸農官員の指南書となっていた（繆啓愉『斉民要術導読』、中国国際広播出版社、一〇頁、二〇〇八）。これはすでに散逸してしまい、抄本の再抄本である孤本は日本の金沢文庫に源蔵されており、内外を問わず現代の研究者もこの「金沢文庫本」を参考に解釈を行っている。日本には、藤原佐世（八四七―八九八）の著した『日本国見在書目録』において渡来の事実を確認することができる。（孫

猛『日本國見在書目録詳考』上海古籍出版社、一二二八頁、二〇一五、及び劉徳成ほか『賈思勰志』、山東人民出版社、一一一九頁、二〇〇一）

(2) 本稿は私の放送大学大学院「北魏時代の生産および生業に関する一考察」（二〇一一）および茨城大学大学院人文社会科学研究科「四時の法令」と「礼の執」を淵源とする『齊民要術』（二〇一七）を元とした。

(3) 中村璋八『齊民要術』成立当時の思想と風俗」、田中誠一ほか『現存する最古の料理書齊民要術』（雄山閣出版、一九九七）

(4) 『魏書』劉仁之伝、「馮元興交款、元興死後積年、仁之嘗視其家、常出隆厚。」馮元興と賈思伯は共に「杜氏春秋」を皇帝に授けた関係。賈思勰と賈思伯は同族。仁之は元興死後の一家の面倒を見る関係である。また、郭文韜・嚴火其『賈思勰評伝』（南京大学出版社、一〇頁、二〇〇一）では、賈思伯、賈思同の墓以外に一九六八年墓跡が発見され、漢から唐までの間、賈思兄弟以外に高官は存在せず、古人の伝承より賈思勰ではないかとの可能性を強く示唆している。また、繆啓愉『齊民要術導読』（中国国際広播出版社、二〇〇八）に「賈の姓は、其の頃の齊郡では望族であり、賈思勰の望と郷土感は齊と切り離すことができない。なぜなら、我々が推測するに、益都—齊郡—青州と云うのは賈思勰に

とつての家郷の放射圏であり彼の最小の生活圏で、これが益都に該当する。」とある。

(5) 劉徳成ほか『賈思勰志』（山東人民出版社、一〇頁、二〇〇一）

(6) 『魏書』卷三十五崔浩伝の末に、今は逸書となった『崔氏食經』の序が書かれている。内容は、「幼い頃より年長に至るまで、崔浩は家事婦人の業をよく見て、自ら学び、四時の祭祀を十分に理解した。童や奴婢に任せず自らの経験として習得していったのである。かつて永嘉の乱に遭遇して飢饉や戦乱に苦しみ、一族はその十年余り一族の饗宴を行う事が出来ず、伝統の破断を危惧した口述で崔浩に伝えていった。」これが『崔氏食經』序のあらましである。（現在著作自体は逸失。）また、賈思勰が敢えて国史の獄により罪人となった崔浩の名を避けた可能性を指摘する。証明は不可能だが、多くの根拠が存在する。篠田統『中国食物史』、柴田書店、一九七六に詳しい。

(7) 張金劉『北魏政治史』五（甘肅教育出版社、二五七頁、二〇〇八）北魏の將軍慕容白曜の南進と三齊平定は四六八年二月とみる。劉宋は泰始三年、北魏は皇興二年である。劉宋の滅亡が四七九年、すなわち北魏太和三年以前の約一〇年間に三齊望族民望は山齊地区より平城近くの平齊戸に強制収容されている。

- (8) 崔浩の一族を例に挙げる。彼は征服王朝下北魏の大夫であり、漢人社会の復興が彼の念願であり、『魏書』崔浩伝から読み取れる。礼の作法を遵守し、その実践において家督の伝承と教育を行った。「斉整人倫、分明氏族」を以ってその分を徹底した。私の拙稿では崔浩と賈思勰の一族を「宗族」の観点から重ね合わせている。
- (9) 『魏書』房法寿伝附房景先伝によると、「法規によつて郷に返す、郡は功曹吏を招致し、州は秀才を挙げた。」(太和中、例得還郷、郡辟功曹、州举秀才)とあり「例得還郷」は平斉民が三齊へ戻るよう命令が下されたことを意味する。
- (10) 劉徳成ほか『賈思勰志』(山東人民出版社、二八頁―三六頁、二〇〇一)が欒調甫『齊民要術』引用書目考証、「『国学滙編』魯齊大学、一九三四)より引用。原本入手困難の為。
- (11) 『世説新語』文学篇「北人の書を見るは顕るい処で月を見る如くであり、南人の問は牖(窓)の中から目を窺う如くである。」
- (12) 日原利国『漢代思想の研究』(研文出版、一三頁、一九八六)
- (13) 森三樹三郎『老子・莊子』(講談社学術文庫、三五〇頁、一九九四)
- (14) 賈思勰『齊民要術』自序では『管子』を引用
- (15) 郭文韜・巖火其『賈思勰評伝』(南京大学出版社、五頁、二〇〇一)
- (16) 同郭文韜の執筆期間の推定では、齊郡西安県の行政区の廃止年五五六年を根拠とする。
- (17) 島邦夫『五行思想と禮記月令の研究』(汲古書院、九頁、一九七二)
- (18) 野間文史『春秋学―公羊伝と穀梁伝』(研文出版、八一頁、二〇〇一)
- (19) 野間文史『五經入門―中国古典の世界』(研文出版、一八八頁、二〇一四)
- (20) 熊代幸雄・西山武一『校訂釈註齊民要術』(アジア経済出版社、三三三頁、一九六九)注の45に「この農は農民ではなく農官を指すとも解される。田官の事を単に田ということは、孟春紀にその例がある。」とある。
- (21) 馬場理恵子「時」の法令―前漢月令攷―(史窓編集委員会編『史窓』第六四号、京都女子大学史学会、一頁―二二頁、二〇〇七)
- (22) 武内義雄『中国思想史』(岩波文庫、一八頁、一九三六)
- (23) 野間文史『春秋学―公羊伝と穀梁伝』(研文出版、三九頁、二〇〇一)
- (24) 武内義雄『中国思想史』(岩波文庫、一三七頁、一九三六)
- (25) 武内義雄『中国思想史』(岩波文庫、一三〇頁、一九三六)
- (26) 日原利国『漢代思想の研究』(研文出版、一〇頁、一九八六)
- (27) 日原利国『漢代思想の研究』(研文出版、一三頁、一九八六)

- (28) 島邦夫『五行思想と禮記月令の研究』（汲古書院、八頁、一九七一）
- (29) 日原利国『漢代思想の研究』（研文出版、二三頁、一九八六）
- (30) 日原利国『漢代思想の研究』より「批判の哲学」との言葉を引用
- (31) 武内義雄『中国思想史』（岩波文庫、一五九頁、一九三六）
- (32) 森三樹三郎『老子・莊子』（講談社学術文庫、二九七頁、一九九四）
- (33) 熊代幸雄 西山武一『校訂釈註齊民要術』（アジア経済出版社、二二二頁、一九六九）
- (34) 武内義雄『中国思想史』（岩波文庫、一九九頁、一九三六）
- (35) 納粟受爵制度は、穀物による納税によって商人の資金流動性を喚起する制度。商人が爵位を欲しがるのを利用した。商人が農民から売り手市場で買い付けるため、貨幣の農民に対する流動性を高める効果がある。西島定生『秦漢帝国中国古代帝国の興亡』（講談社学術文庫、一六三頁、一九九七）を参照されたし。
- (36) 『塩鉄論』の引用は三条。ここでは耿寿昌と桑弘羊の名を以ってその政策を強調。
- (37) 松本善海『中国村落制度の史的研究』（岩波書店、五一頁、一九九七）
- (38) 繆啓愉『齊民要術導読』（中国国際広播出版社、八〇頁、

二〇〇八）は「于是晚年回到山東益都老家就開始写」晚年には故郷山東益都に戻って著作を開始する、と解釈する。

(39) 邊士名朝邦「仲長統の農園構想」（九州大学中国哲学研究会『中国哲学論集』、一九九二）から邊士名氏の訳を引用。

(40) 熊代幸雄・西山武一『校訂釈註齊民要術』（アジア経済出版社、二八一頁、一九六九）第五七、羊の項目に、「余も往日羊二〇〇頭を飼っていたが、……」の件があり、賈思勰が農園を経営するというよりは、自前の農場を所有していたことがわかる。しかしその規模は零細農園に過ぎないことがわかる。

these artificial concepts are both “benevolence” and “righteousness”, but for Rawls, an unrealistic one is “benevolence” only and he needs “the right”. Lastly, both assume an ultimately free society. If either version of society is realized, the members will be liberated from any stress which we are currently experiencing under many circumstances such as work, school and relationships. Freedom is not mere liberation. Chuang Tzu and Rawls teach us that true freedom is not just escaping from constraints, but to become aware of our innate human nature.

### Notes

- 1) *The Book of Chuang Tzu*, Translated by Martin Palmer, et al. Penguin, 1996, e-book edition, No. 1456.
- 2) *ibid.*, No. 1462.
- 3) *ibid.*, No. 1472.
- 4) *ibid.*, No. 1477.
- 5) *ibid.*, No. 1493.
- 6) *ibid.*, No. 1513.
- 7) *ibid.*, No. 1518.
- 8) *ibid.*, No. 1523.
- 9) *ibid.*, No. 1529.
- 10) Samuel Freeman, one of the most important defenders of Rawls, says, “Rawls believes … that to attribute to the parties moral motivations or benevolence towards each other would not result in definite choice of a conception of justice”. (“Original Position”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/original-position/>])

and acts on the basis of the right. Selfishness and altruism is toward specific persons in either oneself or others. On the other hand, the reasonableness assumes a universal view of human being, practices duty and obligation, and pursues the right society and tries to realize it. That is why Rawls does not rely on benevolence to choose a right principle, since the benevolence demands too much and people cannot support the principle which they select from the benevolent motivation. Without people's long-term endorsement, the society which the principle creates is unstable.

But unlike Chuang Tzu, Rawls needs the concept of the right (in Chuang Tzu's term "righteousness"), because without the right, in other words, the sense of justice, people cannot sustain the social order for the right reason. By "for the right reason" is meant both that the basic structure of society should be compatible with each member's good and that the principle which embodies the basic structure should be sustained by each member's sense of justice.

Rawls accepts that one's own good is much more important than others' good and that it is human nature. Though the contents of "human nature" are different between Chuang Tzu and Rawls, they agree that a social world should be built on the basis of human nature, because social rules contrary to human nature are not sustainable. Rawls considers humans as innately moral beings, but for him "morality" does not mean benevolence. "Benevolence" here is taken as sacrificing one's own good to advance others' good. Rawls insists that for a society to be stable, both the rational and the reasonable endorse the principle, and that under the original position, the rational is slightly more important than the reasonable, since under the completely fair condition, people choose a right principle with only the rational. Complete fairness guarantees the right choice even only from rationality. And also, according to Rawls, it corresponds with human nature.

Through these investigations, we have learned the similarities and the differences between Chuang Tzu and Rawls. First of all, they agree that we have to build a social world with listening to human nature. For Chuang Tzu, they are Way and Virtue and for Rawls, it is the good, namely a rational plan of life. Secondly, both of them make the same argument that social rules contrary to innate nature are not sustainable, but for Chuang Tzu,

For a principle to be fair, the principle should give benefits to anyone equally. To find the solution, we must forget all specific knowledge on our own situations. At the same time, they are indifferent to each other under the original position. Indifference is not the same as self-centeredness. They regard family, friends and their community as important. In that sense, they are partially altruistic. "Partially" means that they do not sacrifice their own interest to advance strangers' benefits, but they take care of their loved ones. They are indifferent to each other in terms of not putting others' benefit first, and also not doing harm to others from a purely evil intent. In addition, a rational person is not driven by jealousy.

However, the rational person is not necessarily completely indifferent to others' purposes, and he or she might help friends to accomplish their purposes. But it is ultimately to advance his or her own purposes. If people around him or her get good results, that is also good for him- or herself.

Human beings have two moral powers: the reasonable and the rational. The reasonable is the power which distinguishes between the right and the wrong, and the rational is the power which selects appropriate means to accomplish purposes. The reasonable is about the right and the rational is about the good. The good is a collection of values, and the ultimate good for the person is a rational plan of life.

Any human being has both of the reasonable and the rational. They are innate nature. People may think that if someone exhibits the reasonableness more than the rational, that person is respectable. But we cannot and should not disdain the good. The important thing is that the rational is consistent with the reasonable. People cannot abandon the good and devote him- or herself to the right only. That is too unrealistic. If a right principle imposes only the right on people, they soon discard the principle, which means that the society is unstable because people do not want to support the principle on which the society is based. For the society to be stable, the principle should be realistic, and for the principle to be realistic, it should consider the people's self-interest. And the self-interest in this case is a rational plan of life.

The reasonable is not altruism. Altruism takes care of others' good and sacrifices his or her own good in order to accomplish others' good. The reasonableness considers the right for human and the right for the society,

the two moral powers in everyday lives and for that we need freedom, and also to choose a principle under the original position, we utilize the two moral powers to find the best one. But in the latter case, we need the rational at first, since unless the principle is cohesive with the people's self-interest, the principle cannot deliver a stable society.

Humans in everyday lives make numerous decisions and act based on them. And they reflect their own past behavior and try to improve the results the next time. Calling this sequence of thinking, action and reflection "practical reasoning", the basis of the practical reasoning are the two moral powers: the reasonable and the rational.

Rawls thinks that humans are innately moral beings and the moral powers are the reasonable and the rational. And freedom is the necessary condition in which we use, cultivate and develop the powers.

For Rawls, a rational person is not self-centered. He or she cherishes associations with family and friends, and knows that to get identity we need to belong to a community. Therefore, they do not advance only their own interest and not ignore the interest of the community. But they are not benevolent in a sense of sacrificing their own interest to advance the interest of the community. They are rational in terms of making contributions to the community, but that does not mean that they are benevolent and altruistic. They are rational and think about their self-interest since to sustain their identity they need to support the community.

To choose a right principle, Rawls assumes the original position. That is the fairest way to compare principles. "Fair" in this context means that people under the original position do not know specific information such as his or her identity, who they are, their social status, where they live, their health conditions, which generation they are born into, their family's financial abilities and so on.

The reason why they should be ignorant of particular knowledge about themselves is that if they know some or all information, they make decisions on the basis of the knowledge. If you are rich, you will endorse free market economy because that system makes you richer. If you are healthy, you will not accept the universal health care, because you pay for the insurance more than you get for the treatment.

us move on to Rawls. For him, to build a peaceful society we do not need “benevolence” but do need “righteousness”. Rawls uses “the right” instead of “righteousness”. He says that to build a peaceful and stable society, we must endorse a right principle. Here “stability” is a very important concept. For a society to be stable, the members of the society should actively support the principle, which establish the basic structure of society. To guarantee the stability, the principle has to be right.

However, when a rational person chooses the principle under the original position, benevolence is not needed<sup>10)</sup>. Rather, if he or she does not select a principle which is cohesive with his or her self-interest, that principle cannot sustain stability.

Chuang Tzu does not mention “freedom” but his simple life has a lot of freedom. But that freedom is different from freedom in the western sense. Chuang Tzu’s freedom is just to live a simple life according to human nature. On the other hand, the western freedom means being without constraints, especially prohibiting the violation of human rights by states. That is why modern western political philosophy has dealt with liberty, democracy and the justification of state’s intervention.

What is interesting in Rawls’s argument is that his freedom is slightly different from the traditional notion of freedom. From the age of enlightenment to the present, freedom has been defined as “liberation from state’s intervention”. Rawls talks about freedom in terms of to realize the human nature. For Rawls, freedom itself is not a purpose, but rather it is a means to use human’s innate powers. Freedom is a condition in which human beings exert their own abilities.

Rawls does not consider humans as empty beings liberated from any constraints from outside worlds. Usually, freedom is taken as no regulation, and no matter what people put into the empty inner space after being liberated, that is not the true meaning of freedom. On the other hand, Rawls supports a specific worldview. Rawls insists that human beings innately have two moral powers: the reasonable and the rational. The former is the power which distinguishes the right and the wrong, and the latter is the power which finds appropriate means to ends.

The two moral powers are fundamental abilities for human, because we use

to live up to this. Is this not because benevolence and righteousness have changed our basic nature?"<sup>4)</sup>

Chuang Tzu argues that by bringing "benevolence" and "righteousness", the society lost order and became chaotic. He also mentions "wisdom" and says that it has no relation to "benevolence" and "righteousness". He challenges the common sense again. "My description of wisdom has nothing to do with benevolence and righteousness, it is to do with being wise in one's own virtue, nothing more. My description of being wise has nothing to do with benevolence and righteousness, it is that one should be led by one's innate nature, nothing more."<sup>5)</sup>

Chapter 9 begins with the story of horses' hooves. It is about "the innate nature of horses". Then, a man called Po Lo appears and tries to train horses, but many horses died. Chuang Tzu concludes that he killed the horses because he ignored the inner nature of horses, and says "I think that someone who truly knows how to rule the world would not be like this. The people have a true nature, they weave their cloth, they farm to produce food. This is their basic Virtue. They are all one in this, not separated, and it is from Heaven. Thus, in an age of perfect Virtue the people walk slowly and solemnly. They see straight and true."<sup>6)</sup> The contemporary Japanese must listen to Chuang Tzu. We have forgotten our nature and that is why we are struggling to live everyday lives under a lot of pressures.

Chuang Tzu continues, "In this time of perfect Virtue, people live side by side with the birds and beasts, sharing the world in common with all life."<sup>7)</sup> We might think that to establish peace we need an artificial contract among people. But according to Chuang Tzu, we do not need this type of agreement. All we have to do is just to live our lives with following our human nature, and the human nature is not special things but just to live a simple life. Therefore, he questions; "If the Tao and Te -Way and Virtue -had not been ignored, how could benevolence and righteousness have been preferred?"<sup>8)</sup> We do not need "benevolence" and "righteousness" to establish a peaceful society. Rather, they are harmful because they are the opposite of the inner nature. "The abuse of the Tao and Te -Way and Virtue -to make benevolence and righteousness, this was the error of the sage."<sup>9)</sup>

After discussing Chuang Tzu's "benevolence" and "righteousness", let

is that Chuang Tzu uses the words “benevolence” and “righteousness” and Rawls also talks about these two concepts. As I said, the eastern and western thoughts are different. The best way to understand the differences is to investigate the same words which both camps use and to find the similarities as well as the distinctions. For Rawls, “benevolence” and “righteousness” (in his case “the right”) are very important to build his society. In this sense, their ideas are very different, but their purposes are the same. To see the differences of each usage must be interesting.

Chuang Tzu deals with these two concepts mainly in Chapters 8 and 9. Chapter 8 starts with the story of webbed toes. Chuang Tzu affirms being natural and denies being artificial, and takes “benevolence” and “righteousness” as contrived, not arising from human nature. He writes “Perhaps then, benevolence and righteousness are not an inherent part of human nature? For look how much anxiety is suffered by those who wish to be kind.”<sup>1)</sup>

“The benevolent person of today looks at the evils of society with distressed eyes, while people who are not benevolent uproot their proper inborn nature and rush after wealth and honour. The conclusion, therefore, is that benevolence and righteousness are not part of the true nature of humanity!”<sup>2)</sup>

Chuang Tzu does not talk about society construction but this story can be interpreted as how to build a peaceful society. For Chuang Tzu, to make a society based on “benevolence” and “righteousness” is not appropriate, because it is not natural. Rather, a society should be constructed based on human nature, and the nature is to live according to Tao and Te, which are translated as “Way” and “Virtue” respectively. He says “There is no point in holding to benevolence and righteousness, like a mixture of glue and varnish, ropes and bands, as a means of trying to journey in the Tao and Te –the Way and Virtue –for this merely confuses everything under Heaven.”<sup>3)</sup>

Chuang Tzu emphasizes the contrast between naturalness and artificialness of “benevolence” and “righteousness” using the example of the Emperor Shun. “A minor deception alters the sense of purpose. A major deception alters the very nature of a thing. How is it that I can be so certain this is so? Ever since the time of the ruler Shun, who began to teach about benevolence and righteousness, everything under Heaven has been troubled and distorted by this and everything under Heaven has never ceased rushing about trying

western political philosophy, Confucianism should be the representative of the eastern corner, because Confucianism's "virtue" has been studied in the comparison with Aristotle's "virtue". However, Confucianism's way of seeing the world is based on the concept of hierarchy. Even though there are some similarities between Confucius's and Aristotle's virtue, and Aristotle's worldview is also based on hierarchy, this kind of study seems old-fashioned from the contemporary point of view both in the east and the west. This essay's purpose is to understand the eastern thoughts from the western way of thinking, which means that we have to choose an idea which has the concept of equality. It is sure that any society needs the leadership education and Confucianism is the best textbook to train leaders. But Confucianism is too practical and it lacks cosmology and metaphysics. We need an idea that includes a worldview and the concept of human equality. Confucianism's hierarchy does not deny the human equality. Confucianism deals with the real and present society. In that society, any organizations are inevitably hierarchical. Given that, Confucianism talks about practical issues such as management and work ethics. The reason why we need the concept of human equality is that to discuss a primitive situation, we have to bring the concept of equality. To investigate the fundamental circumstances before human society is built, we hypothesize the human equality. That is, the concept of equality is not ethical, but metaphysical.

And lastly, as I said, this essay's purpose is to understand the eastern ideas from the western point of view, not to get practical solutions for our society's problems. Therefore, we need to investigate worldviews, which means that we have to deal with metaphysics and epistemology as well as ethics and morality. I am not sure that Taoism is the best one, but it is the most accessible in terms of availability of materials. But it speaks a lot. That it is easy to get books means that the ideas which the books are expressing are popular. Taoism has both ontology and ethics, and still has many followers. That is why Taoism can be seen as one of the most important ideas in the eastern thoughts.

As for John Rawls, some comments are required. If you choose Chuang Tzu, you must bring Kant or Hegel from the western corner. One of the reasons why this essay ignores both of the greatest western philosophers is just that their ideas are too big for the present author to talk about. The other reason

## How to build a Social World——Rereading Rawls in an Eastern Way

HigashiNippon International University  
Affiliate Professor Hiroyuki Morita

We do not have to emphasize the difference between the eastern and the western thoughts, because they are definitely different. Eastern and western ways of thinking are incompatible in terms of how to see the world as well as history and tradition.

Because of, not in spite of, the differences, it is good to reflect one's own way of thinking from the other point of view. The problem is that for Japanese it should have been natural to see our thoughts from the western point of view, but what has been happening is exactly the opposite in modern Japan. We have been completely accustomed to the western way of thinking and are not familiar with the eastern ideas and thoughts.

Then, sometimes it is a better way to know the eastern ideas from the western point of view. If we get used to the eastern thoughts through the comparison with the western thoughts, we might be able to rediscover our soul which is based on the eastern way of seeing the world.

This essay deals with Chang Tzu and John Rawls. Many people may wonder why these two thinkers are put in one article. There are three reasons. Firstly, from an outsider point of view (that is, a novice on Chinese philosophy), there are three factions in the eastern thoughts; Buddhism, Confucianism and Taoism. Buddhism is too vast for the present author to deal with. Buddhism includes not only ontology and epistemology but also ethics and other practical issues such as ways of living and other lessons on human relations. Also as Buddhism is geographically widespread all over the half hemisphere, it is difficult to specify one integrated doctrine. Before starting to discuss Buddhism, we have to understand the difference between Indian Buddhism and Chinese Buddhism. Then I have to skip Buddhism this time.

Secondly, many people might think that to compare the eastern and the

## 脳内表現における美と倫理の交絡に関する考察

東日本国際大学特任教授 中野 信子

● 持たざる者はより失い、持てる者がより多くを受け取る。独裁者ゲーム、という有名な課題がある。この課題は、利他性の程度を定量的に検討できるということで、心理実験などでよく使われる。分配者と受領者の二者で行われ、分配者が配分率を決定し、受領者はその決定に従って受け取るだけという単純なルールである。受領者は配分率の決定に対して何をすることも言うこともできない。

独裁者ゲームでは、分配者は掛け金を独占するのが最も合理的な選択となる。にもかかわらず、多くの場合、受領者に対して分配者は二割〜三割程度の配分比を決定することが分かっている。経済合理性に反してコストを掛けることのような選択は、「相手に善良な人間だと思われたい」という心理の表現と解釈することができる。また、この配分率は、高学歴者ほど低く設定することが知られている。

清貧は美しいといわれる。

しかしながら、我々が日常取っている態度は、必ずしも清貧を敬い畏れる態度とは言えない。むしろ、社会経済的地位の高さ——権威の象徴をいち早く認知することに長けており、それに無自覚的に圧倒され、委縮するという傾向を持つ。つまりヒトはサルやイヌなどに顕著に見られる社会性の高い種の特徴を色濃く保持している。

誰もが知っているブランドとなり得る大学名や企業名が履歴書に明記されているかどうか、高価なブランド品を身につけているかどうか、それだけで相手に対する態度が変わってしまう。これを検証するための行動研究および脳機能画像研究を概観したい。

オランダ、Tilburg 大学の Meijers らは、被験者のブランドへの反応を調べるために、独裁者ゲームを応用した。

実験では、二〇枚の一ドル紙幣を持たせた被験者が、見知らぬ相手に対していったい何枚渡すのが観察された。相手がブランドのロゴなどが何もついていないセーターを着ている場合と、ブランドのロゴ付きセーターを着ている場合で、枚数がどう変化するのが焦点である。

結果は、ブランドのロゴありの場合は、ロゴなしの場合に比べて、実に25%も多い金額が相手に与えられたのである。

さらに、アンケート調査に応じる人の割合を調べたところ、まったく知られていないブランドのロゴがついたセーターを着ていた場合には、アンケートに答えるのを承諾した人は約14%、およそ七人に一人となった一方、Lacosteのワニのロゴがはっきりわかるセーターを着ていた場合には、アンケート調査に応じた人の割合は約52%と、過半数以上にまで跳ね上がった。

実に四割近くの人が、調査員が見知ったブランドのセーターを着ていただけで、その人物に対して示す反応が好意的なものに変わった。近づいてきた人の服装を見て、人は態度を変えろということが証明された、ということになる。

これに加えて、寄付金の額についても同じような結果が報告されている。寄付の依頼者がロゴ入りのセーターを着て依頼した場合には、そうでない場合に比べて、寄付金の

額がおよそ倍になった。

しかし、ロゴ入りのセーターを着ている人は、それを買うだけの経済的余裕のある人なのだろうという推理は即時になされるだろう。この結果は、清貧こそ善であり美であり敬意を払うべき資質であるとする倫理観とは真逆の、不可思議なことが起きているようにも見える。より持たざる相手に何かを与えたいという気持ちが生まれるわけでもなく、より持てる相手に妬みを感じるなどして配分率を下げたりするわけでもないという結果は何を意味しているのだろうか。「裕福な相手に、より多くを与える」という一瞥すると不合理な選択を私たちがしてしまうのは、いったいなぜなのか。

従来の消費についての社会学的な理論ではこれをうまく説明することができない。たとえば、フランスの社会学者ブルデューは、消費を促進するのはデイスタンクシオン（卓越性）への欲求であると分析している。文化財の消費、またそれらへのアクセス権の独占を目的として行われる経済行動は、卓越化という利益を期待して行われるという考え方である。また、自己肯定のために人間はブランドを必要とする、という主張や、いつか訪れる死への怖れを超克するために金銭的価値への執着が生まれるとする立場もある。

これらの理論が展開するような、地位をめぐる競争に勝利し、自分が劣っているという屈辱を晴らすために消費が行われるのだ、という主張について考察を加えてみると、消費は競争を助長し、人間同士の社会的距離を広げる行為である、ということになる。しかしながら、ここで紹介したいいくつかの実験は、消費によってより相手と協調する結果を生むものばかりだ。自分を相手に対してできるだけ優位に持っていこうという動機に着目して強調するこうした理論を適用しようとしても、かなり説明に無理が生じてしまう。

ここで、社会的選択、という概念を導入する。社会的選択というのは、競争でなく協調するという戦略をとる場合、協調する相手をどう選ぶのか、その選び方のことである。「ブランドのロゴを身に着けている」ということは、その人物がすでに一定の社会経済的地位を手に入れているというサインである。つまり脳は、ブランドのロゴという社会経済的地位の高さを示すサインを見て、「互恵関係を築けば利益の増大が見込める」と判断し、その相手を「社会的パートナーとしての価値が高い」と読み替えてより多くの投資をする、と解釈することができる。

### ●権威に左右される脳

ブランドは強い感情と結びついた記憶を呼び起こすことで、その商品やそれに関わる経験に価値を付与する。いったい、ブランドは脳ではどのように認知されているのだろうか。ブランドがブランドになるには、何が必要なのだろうか。

有名な実験に、「ペプシチャレンジ」というブランドが脳に与える影響を調べた研究がある。コカ・コーラとペプシを比較し、ブランドについての知識が味や嗜好を変容させるということで話題になった、広く知られている古典的なりサーチである。

これを脳科学的に検証しようという研究(二〇〇四)がアメリカの脳科学者モンタギューらによって行われている。実験ではまず、ペプシとコカ・コーラを被験者に飲んでもらい、味の好みとブランドの好みが一致するかどうかを調べた。その結果、自分が好きだと思っているブランドと、ブランドテストで調べた味の好みはそれほど一致するわけではない、ということが明らかになった。つまり、コカ・コーラ好きだと自認して公言していても、ラベルを見せずに中身だけ飲ませるとペプシを選ぶ、という人が多かった。

次に研究グループは、被験者にコカ・コーラとペプシの

それぞれをブランド名なしで飲んでもらい、その最中の脳の活動をスキャンした。主観的な快楽を感じるときに活動すると考えられている脳機能領域は腹内側前頭前皮質だが、この部分の活動は、被験者があらかじめ報告した自分のブランドの好みとは一致しなかった。ブランドと味を、脳は別々に処理していることがわかった。

このデータをもう少し掘り下げるために、ブランド名がわかっている状態で被験者にそれぞれを飲んでもらい、脳をスキャンした。すると、コカ・コーラを好きだと答えた人がコカ・コーラと知って飲むときには、記憶・情動の回路が活性化した。一方で、ペプシではこのような反応が見られなかった。コカ・コーラに特異的に見られたこの反応は、情動に直接訴えかけて判断を変化させるということで、エモーショナル・ブランディングと呼ばれている。

研究グループはさらに、腹内側前頭前皮質を損傷した患者に対して同じ実験をした。上で説明した通り、この部分の活動は、主観的な快楽、そして感情的記憶と結びついている。すると、この患者たちは、ブランドテストでの味の好みと、ブランド名を明かした場合の好みが一致した。

ブランドの印や権威的な何かに判断が左右されてしまうことを、私たちは恥ずかしいと自認し、醜いことであると自省する。しかし、ブランドや権威を認知し、これを選好

するのは重要な脳の働きの一つともいえる、ということになるだろう。

### ●変容し続ける美と倫理の基準

とはいえ、ブランドの価値も変容する。過度に身に着けすぎる、ネガティブイメージの強い人物が好んでいる、などの事由により、その価値は毀損される。また、単に時間を経るだけで価値が低下することもあり得る。

美人か否かの判定尺度も歴史的、文化的（時空間軸）な要素に大きく依存する変化する価値の一つといえる。この変容の頻度と度合いは、「美しい景色」や「おいしさ」など比較的変容の度合いの少ない美の基準とは異なる機構による認知が働く。変わらないおいしさ、時を経ても変わらない美の価値は、前述のように腹内側前頭前皮質が判断している。

変わる美の基準の判定機構を探るために、クウォーツとアスプは「カッコいい」という価値に着目し、20代前半の学生を被験者として脳の活動を測定した。

まず、学生に、香水から家電に至るまで様々なジャンルから、カッコいいものとそうでないものを選び、二〇〇個以上の画像を作成させた。次に、別の学生たちを被験者として、それらの画像を見ているときの脳の活動をスキャン

し、その後、見てもらった画像についてカッコいいからカッコ悪いまで評点をつけさせた。

すると、カッコいい、と学生たちが判定した画像については、内側前頭前皮質が活性化していることがわかった。この部分は、空想、計画、内省的な思考をしているときに活性化する部分であり、「自意識」に深くかかわっているとされている。

カッコいいかどうか、という判断と、自意識が関連している、という発見は何を意味するのか。

内側前頭前皮質が司っているのは以下のような機能である。自覚していなくても、自分の周囲で起こっていることを常にモニターして、自分と関係の深いことであればできるだけすばやくこれを検出して反応するための準備をさせる。自分との関連がある一定の値を超えると、そこへ自動的に関心が向くようにスタンバイ状態を保つ。

自意識と頻繁に変更が加えられる価値基準が関係しているというのは興味深い。内側前頭前皮質は、自分の社会的な位置づけを確認するために常に活動している領域だが、「カッコいい」の基準を司っているだけでなく、無自覚のうち私たちの行動を抑制し、行き過ぎた利己的な振る舞いを回避させるという機能を持っている。いわば「良心」の領域であり、その社会における倫理規範と照合して適切

な行動を取らせ、反社会的な振る舞いをさせないようにする働きを持っている。

一方、このような規範に対する応答の鈍い一群が知られている。この群は内側前頭前皮質の活動が低く、「良心」が働きにくい。いわゆる「サイコパス」と呼ばれる一群の人々だが、変わる価値基準に対してそれを意に介さず堂々と振る舞うので、あたかもその人たちが基準であるかのような人々に印象を与え、一定数の人から「カッコいい」人物であると支持を得ることがある。こうした人物を支持するのは、自意識の領域にネガティブフィードバックのかけやすい若年層に多く見られ、若い間はサイコパシーの高い人間を性的パートナーに好むけれど、年齢を経ると信頼のおける相手を選好するようになるという変化が起こるのはこのためだと考えられる。

日本を含む東アジア文化圏は、サイコパシーの高い人間の割合がどちらかといえば少ない地域である。つまり、内側前頭前皮質の機能がより高い人の割合が高く、変化する美としての「カッコいい」や「倫理」の基準の更新頻度の高い風土であるといえよう。こうした価値基準の消費サイクルは、内側前頭前皮質と自意識の関係から読み解くことができるのではないか。

脳のある部分の機能を計測すれば、その活動の大きさを

ら、欲求の強さと価値の高さを見積もることができる——これが神経科学の基本的な考え方である。脳は、本人が自覚していない場合でも、常にまわりの対象物について価値判断を行い、そして、無自覚的な行動をひそかに誘導している。このことに注意を払っておくのは、共同体間で起こる集団的な相互の攻撃行動の誘発を未然に防ぐ大きな一助となる。

小島 毅 『天皇と儒教思想——伝統はいかに創られたのか?』

東日本国際大学経済経営学部教授  
東洋思想研究所 研究員

倉 田 貢

今の元号「平成」は、その三十一年（西暦二〇一九年）四月三十日をもって終わり、翌五月一日に改元されること（既に閣議決定されているが、新たな元号は四月一日（改元の一月前）に公表されることを安倍内閣総理大臣は一月四日に公式に発表した。（評者がこの原稿を書いている一月時点では、新元号は勿論公表されていない。）これは、平成二十八年八月八日に今上天皇が「譲位」（世間一般では「生前退位」と呼称されている）する旨の「おことば」をビデオメッセージの形で全国民に向けて発してからの一連の流れの帰結である。まさに「おことば」から、政治・行政に携わる人々の取り組み、すなわち法的整備・式典準備が始まったのだが、それにとどまらず、復古的な政治見解をもつ比較的少数の（しかし現政権に対し影響力が強い）人々の政治的策動も始まった。（たとえば、新天皇になっ

てから改元を決定すべきとする主張。具体的には五月一日の即位当日に新天皇が署名して新元号を定め、翌二日に新元号が始まるように強く主張するなど。ただし、法令実務上・コンピューター改修作業上、どちらの観点からも実現不可能であることが明らかになったので安倍内閣が冒頭述べたような結論に至ったのは周知のとおりである。）しかし、これらの人々は、皇室の「伝統」を云々する割には、その歴史的知識・見解は一面的・稚拙である。

「皇室」（すなわち、他国には例を見ない十数世紀という長期間にわたって存続してきた天皇家）の「伝統」行事の多くが、明治以前の歴史的事実としては神式・仏式の習合（混浴）であるが、その双方が実は儒教思想にもとづく変容を経た「神道」「仏教」の体現であり、あからさまに言えば、中国の政治思想・法制度の深い影響下のものであったこと

は、厳密な実証科学としての「歴史学」については門外漢である評者も最低限の常識としては知っていたが、今回本書を閲読して、この天皇家の「伝統」の多くが、実は明治維新の前後に新たに創出されたことを知って「目から鱗」（言い古された表現ではあるが）の感を深くした。

著者の小島氏は中国思想史の泰斗であるが、我が日本史についても、とくに日本の政治・宗教への中国思想の影響を論じる中で、東アジア文化・政治圏に関する厳密な学識をもつて鋭くメスを入れる著作群を多く発表してきており、ともすれば日本国内の視点からのみ史実を扱ってきた我が国の歴史学にも一石を投じる役割を果たしてきた。本書は、天皇家の「伝統」についての正しい歴史認識（具体的には、日本の代表者である天皇家の、ひいては日本人全体の「伝統」が、中国の文化・思想・制度からの影響なしには成立しなかったという、ともすれば等閑視されがちな歴史的事実を正当に認識すること）を得るためのまたとない素材を提供してくれるという意味で、まさに時宜に合った出版物である。その説くところのいくつかを見てみよう。

まず、いま天皇家の伝統行事とされている、皇后による「養蚕」は、日本書紀に記述があるがそれが存続した記録はなく、明治初期に皇后（後の昭憲皇太后）によって「復活」という名で事実上新たに創出された「伝統」である。また

天皇の「田植え」「稲刈り」は周知のとおり昭和天皇によって文字通り始められた新しき伝統である。これらはまさに「創られた伝統」である（一一頁、小島氏はその原義をE・ホブズボームとT・レンジャーの著書から引用していることを明記している）。

次いで、「宮中祭祀」、中でも重要な「祈年祭」「皇霊祭」については、「儒教を思想資源として十九世紀に整備された祭祀」である所以が氏の該博な知識をもって正確に記述されている。「祈年祭」は、中国の歴代王朝が継承し続けた儒教祭祀のひとつ「祈穀」に由来し、「貞観儀式」「日本三代実録」の記述によって、遅くとも九世紀には我が国の宮中儀礼として確立されていたことが知られている。しかし、室町時代後期には、大嘗祭など他の祭儀とともに廃絶してしまった。朝廷の権威失墜と財力衰微によるためであることは論を俟たない。これが数世紀を経て文字通り「復興」したのは明治二年（一八六九年）のことである。

「皇祖皇宗」を祀る「皇霊祭」は、明治維新时期に、天皇が「親祭」（中国儒教の用語であり、皇帝が自ら主宰する祭祀）する象徴的祭祀として「神祇官改革・宮中神殿創祀」の中核として創出されたものであり、そのための神殿が「皇霊殿」である。勿論、表向きは「神道」の祭祀・神殿としてである。具体的に言うると、天皇家が先祖を祀る形は、幕

末以前は神仏習合であったが、明治新政府の神仏分離政策（慶応四年三月二十八日「神仏判然令」）によって天皇家の祭祀から仏式は廃絶され「神式」のみとなった。といっても、思想的淵源としての中国由来の儒教色が濃厚な「神式」である。

歴史を遡ると、平安時代の天皇家は天智天皇（中大兄皇子）を皇祖として敬い祀った（天武天皇系は奈良時代末期以後、皇位継承の範囲から外れた）。血統的にそうであっただけでなく、中大兄皇子とともに大化の改新（乙巳の変）の主役であった中臣鎌足を祖に持つ藤原氏が天皇家の外戚として絶大な権勢を誇った平安王朝においては当然のことであった。この、天智天皇を祖と仰ぐことは幕末まで続いていたのである。慶応三年（一八六七年）の「王政復古の大号令」における「神武創業」という考え方はまさに新たな伝統の創出だったのである。

儒教の「廟制」を思想的な核とする中国王朝の「宗廟」制度の考え方をもとに明治維新时期に始まったのが「皇霊殿」と「皇霊祭」なのである。「神武天皇」を祖とし敬うのが明治維新以降の新たな伝統であることは、「神武天皇陵」造営と「橿原神宮」創建がともに明治期になってからのことであることから明らかである。この辺りの、正確無比な該博な学識を駆使して歴史的事実を究明する叙述の明快性

には、氏の碩学としての面目躍如の感がある。「天皇が行う祭祀について学術的に語るには、これだけの予備知識が必要なのだ。単純に『日本古来の伝統』などといってすませるのは、知性の放棄である」（一一一頁）。これは、間接的には、一部の保守論者（皇室尊重を謳い文句にはしているが、実は己の反動的な主義主張に皇室の存在を利用しようとする、皇室にとつて迷惑な者たち…評者の表現）の知性の無さへの痛烈な批判である。

「元号」についても氏の叙述は論旨明快である。「元号」は東アジア独特の紀年法であり、制度上・思想上の淵源は中国の伝統的な王権論である。勿論その中核は儒教思想である。「曆」とともに「紀年」は、帝王の神聖性・権威・権力の象徴であるとともに、臣民・諸外国（というより、中国周囲の冊封国家）にそれを明示するものであった。元号は、歴史的に、朝鮮（それ以前の朝鮮半島に数多く存在した諸国も含む）、越南（ベトナム）、渤海など多くの国家において採用されていたが、いまや元号を用いている国家は日本だけである。しかしその淵源・経緯を正確に知るものは意外に少ない。

「改元」すなわち元号を改めることにはいろいろのパターンがある。「瑞祥改元」（祥瑞改元ともいう。吉兆の出現によって、またはそれが現れることを願って元号を改めるこ

と)、「災異改元」(天変地異などの厄災があったことを受けてそれが再び起きないことを期して元号を改めること)、「革新改元」(特定の干支、すなわち辛酉と甲子の年に元号を改めること)、「代始改元」(天皇の代替わりで改元)などが挙げられるが、この最後の「代始改元」のうち、天皇在位中に改元しなければ「一世一元」となる。平安朝初期に事実上の一世一元が計八代(桓武天皇ほか)あった史実があるが、今に続く一世一元の制度が確立したのは、維新期に岩倉具視によって奏上されて発せられた「改元詔書」(正式には、慶応四年九月八日(西暦一八六八年十月二十三日)太政官布告第七二六号)によってである。これにより「慶応」から「明治」に「改元(改号)」され、爾後「一世一元(御一代一号)」に限ることとなった。あわせて、「吉凶の象兆」にしたがって「改号」することは止め(即ち、瑞祥改元や災異改元を廃し)、代始改元のひとつの形である「一世一元」とすることが制度上確定したのである。以後、明治、大正、昭和、平成と「一世一元」が続いている。

いずれにせよ、日本固有のものと多くの日本人が認識している「元号(年号)」は、中国発、汎東アジアの紀年法であることは正確に認知されなければならない。先に述べたように、いま日本にしか元号の制度が残っていないこと

をもって、我が国固有の制度であることを過度に強調するのは一部論者の見識不足であると氏が判断していると思うのは評者の考え過ぎであろうか。

なお、この著書に現れている、中国思想史、儒教思想史(日本の江戸期の儒学思想的淵源も含めて)に関する氏の該博な知識に触れたい方には、先に発刊された『儒教が支えた明治維新』(晶文社二〇一七)、続編『志士から英霊へ』(晶文社二〇一八)を紐解くことをお勧めする。文字通り「改元」が間近に迫っている今、氏の諸著作を読み、世界(特に東アジア)の中の「日本」の意味をあらためて問い直すことが、我々にとって不可欠なことであると評者は確信する。

(了)

松岡幹夫著 『新版 日蓮仏法と池田大作の思想』

創価大学文学部 教授 山岡 政紀

創価学会を「哲学」として見る視点

創価学会インタナショナル会長池田大作氏（以下、池田会長）は、一九六〇年に創価学会第三代会長に就任して以来、60年近くにもわたり創価学会の活動を指導してきた。その間、おびただしいほど多くの言説を著し、『池田大作全集』は既に一五〇巻にも及んでいる。ライフワークと定めた小説『新・人間革命』も去る二〇一八年九月八日に全30巻の連載がようやく完結を見たところである。

池田会長は仏法者として日蓮の御書（遺文）や法華経など仏法哲学に関する講義を多く著述しているほか、歴史家トインビーをはじめとする世界の識者との対談、ハーバード大学をはじめとする世界諸大学での講演、平和・文化・教育をテーマに世界に発信する提言などが世界に多大な影響を及ぼしてきた。そのいずれにおいても、仏法の生命哲

学を普遍的な言葉に置き換えて現代の哲理に昇華して語っている。こうした池田会長の言説に触れたことを契機として池田会長との出会いを熱望し、実際に会見を果たした人々のなかには周恩来、ゴルバチョフ、マンデラといった世界各国の指導者も名を連ねている。

しかしながら日本国内においてはこうした池田会長の言説に対してまともな評価がほとんど行われていない。ゴルバチョフ氏は二〇〇七年に来日した際、「日本人は池田会長を過小評価している。それは間違っているのではないか」、「池田会長とは対談集も発刊し、世界で読まれています。皆さんは、その対談集を読まれたのですか」と発言している。その場にいた財界人たちはこの言葉に驚いたというが、実際に会って意気投合し、対談集まで出しているゴルバチョフ氏から見れば、なぜ日本人は池田会長の思想を

知ろうとしないのか、対談を読もうともしないのかと驚いたことだろう。

かつて外交官としてゴルバチョフ氏と池田会長の出会いの場に関わり、それ以来、池田会長のファンになったと公言して憚らない作家・佐藤優氏は、講演のなかで「日本の社会には創価学会タブーがある。創価学会の悪口であればどんなめちやくちなことでも書けるが、創価学会の平和への貢献や池田会長の功績を書くとすぐに叩かれる」（佐藤優（二〇一八）より、要旨）と述べている。

さらに日本の宗教学において、伝統的な仏教宗派に対してはその教理の「内側の」視点に基づく宗教哲学的な論考が見られるものの、明治期以降に成立したいわゆる新宗教に対しては教団の形成や社会との関わり等について「外側の」視点から分析した宗教社会学的な論考が大半である。創価学会もまたそれらの新宗教の一つと見なされているうえに、排他性を持った教団との認識に基づく批判的な分析が多くを占め、創価学会の哲学の本質を「内側から」理解しようとする論考はいまだに希少というのが実情である。

### 池田文獻への学術的アプローチ

前置きが長くなったが、こうした実情への問題意識が執筆の動機づけとなっていることは、本書『新版 日蓮仏法

と池田大作の思想』を評するうえで不可欠な文脈なのである。中国では北京大学を筆頭に二十を超える諸大学で池田大作研究所が設立されるなど「内側」視点の池田思想研究が拡がりを見せており、その潮流は欧米にも拡大しつつある。その一方で日本では池田会長の言説を学問的に整理し、分析し、その言説が持つ仏教哲学としての意義を正面から論じた研究が依然として少ない。今後、日本における池田思想研究が興隆しゆくための先鞭となることを意図して書き起こされたのが本書である。

本書の著者松岡幹夫氏がかつて日蓮正宗大石寺宗門に僧籍を置いても、いわゆる第二次宗門問題の際に宗門を批判して離脱した人である。宗門離脱に際しては大石寺の僧侶に顔を殴られたとの逸話もある。怒号を浴び、暴力を振るわれてまで自らの信念を貫いて長年所属した宗門を離脱したというのだから腹が据わっている。それこそは、いつさの妥協を排して日蓮仏法の本義に忠実に生きようとした誠実な信仰の発露であったことを同氏はこれまででも度々述懐している。氏はその後、本格的な学問の手法を修めるべく、東京大学大学院に進んで博士号を取得し、現在は大学教授として教鞭を執り、今日に到る。

本書には池田思想に対して学問的にアプローチするため

言説に忠実に基づいて考察している点である。おびただし  
い池田会長の言説のテクストを収集・整理し、そこから解  
釈や一般化を行っている。この点は文芸研究や歴史研究に  
求められる文献重視と共通の手法である。

第二の特徴は、そうして収集した池田会長の言説を表面  
的に捉えるのではなく、その理念の元となっている日蓮仏  
法の法理に淵源をたどって考察している点である。つま  
り、池田会長が仏法の哲理を一般的な言葉へ普遍化した言  
説を、日蓮仏法の言葉へと再解釈しているのである。この  
ことがまさに本書の特徴である池田思想の「内側の」視点  
に迫る哲学的アプローチの中核にはかならない。池田会長  
の言説は時代に即応した展開をしてはいるものの、その本  
質は約60年間全くぶれることなく一貫している。それは池  
田会長が日蓮仏法の法理に一貫して忠実であり、その基軸  
がぶれないからであろう。ゆえに池田会長の言説を日蓮仏  
法へと再解釈する作業は、池田会長の真意を確認するうえ  
で重要な作業となる。

池田思想における「すべてを生かす」とは

本書は、序章「創価学会研究の現状と課題」、第一章「池  
田思想の五つの特徴」、第二章「池田思想に対する偏見を  
正す」、第三章「仏教哲学と池田思想」、第四章「現代仏法

と池田思想」、第五章「人間主義の宗教」の全六章から成る。  
第一章では池田思想の五つの特徴が記されている。これ  
は池田会長が日蓮仏法を社会哲学としてどのように展開し  
ているかをその言説をもとに整理したもので、①生命の復  
権、②自由自在の主体性、③すべてを生かす、④変化の信  
仰、⑤智慧に生きる、以上の五項目である。それぞれを端  
的に要約すると以下のようになる。

- ① 生命の復権。西洋近代の理性信仰に代わって、理性  
だけでなく、感情、直観、欲望等も含む全体的生命  
に尊厳を見出そうとする。
- ② 自由自在の主体性。理性よりも根本的な生命次元の  
主体性の回復により、何ものにも囚われない自由自  
在の生き方を勧奨する。
- ③ すべてを生かす。根源的な主体性に基づくことによ  
り、生死、善悪、苦楽など、二律背反的に現れる現  
象のすべてを無駄なく生かしていく。
- ④ 変化の信仰。人間が自身の宿命を真正面から受け止  
め、それを転換しゆく「人間革命」の可能性を信じ、  
そこに人間生命の尊厳観を見出す。
- ⑤ 智慧に生きる。個人の幸福と社会の繁栄が両立する  
ことを目的として、そのためには現実在即したあら

ゆるる智慧を柔軟に生かしていくべきであるとする。

このうち、③「すべてを生かす」が特に繰り返し言及され、本書全編を通じてのキーワードとなっているので、ここを重点的に紹介したい。「すべてを生かす」は総合的概念で、この小節では池田会長が多面的に展開した池田会長の言説十一件が典拠と共に引用されている。それらをさらに整理すると次の四項目に整理できる。各項一件ずつ引用を再掲する。

① 人生のあらゆる経験を幸福境涯の確立のために生かす。「仏界が基底の人生は、過去・現在の九界の生活を全部、生かしながら、希望の未来へと進める」(全集30-423)。過去・現在のあらゆる苦難を未来の幸福のために生かしていく道を示している。

② すべての人を掛け替えない人として尊重し、生かす。「あらゆる人を活かしていくのが、仏法」(全集97-369)。人種、国籍、性別、社会的地位、宗教等、あらゆる外的側面を除去した生活者としての民衆をすべて尊極と捉え、生かす。教育の根本精神にも通じる。

③ あらゆる思想を生かす。「歴史上の、あらゆる偉人

の英知も(中略)現代に活かし、実生活のうえに活かし、価値創造していくことができる」(全集137-260)。東西の万般の思想、哲学、宗教を活用しながら、社会の繁栄のために活かす。

④ 仏法の八万法蔵をすべて生かす。「仏法では『序分・正宗分・流通分』、また『要・略・広』等と説きます。そのなかに、一切の知識、一切の善論を包含し、時に応じ、状況に応じて、最も価値的に表現するわけです。大海のごとく、『すべてを生かす』のが仏法です」(聖教96・4・25)。あらゆる一切経が法華経を説くための準備や法華経を広めていくための補助としての役割があつて生かされるとする。

①-③は日蓮仏法の法理を普遍的な言葉で展開したものである。そして、④が日蓮仏法における「三分科経(序・正文・流通)」(注1)をかみ砕いて示したものである。日蓮の遺文「観心本尊抄」には、より本質的な「五重三段」(注2)の法理が展開されている。詳細は略するが、要は根本の成仏の法である文底下種の法を中核に据えれば文上の法華経本門寿量品も生かされ、さらには法華経本門だけでなく迹門も生かされ、つまるところ法華経だけでなく爾前経や涅槃経も生かされ、八万法蔵の一切経すべてが生かされると

いう法理である。そして、これを現代的に普遍化して展開したのが③と位置づけられる。なお、①は「煩惱即菩提」(注3)、②は「十界互具」(注4)の現代的表現である。仏法そのものが全体包括主義的な思想であり、現象面の差異を乗り越えて本源的な法理への合一を目指す志向性が一貫しているため、どの部分を取っても「すべてを生かす」という全体包括的な一つ概念で表現することができる。

池田思想における「すべてを生かす」は、③に「東西の万般の思想、哲学、宗教を活用しながら」と記したように、他の宗教との対話姿勢も含まれている。本書にも池田会長の下記の言説が引用されている。

「仏教徒である前に、人間である。イスラム教徒である前に、人間である。キリスト教徒である前に、人間である。対話を通して、人間性という共通の大地に目を向け、友情が生まれれば、そこから互いの長所も見えてくる。学び合おうとする心も生まれるのだ」(名言100選120)

「仏教であれ、キリスト教であれ、イスラム教徒であれ、どの宗教も「生命の尊厳」を説いています。その共通の基盤の上立って、人類の平和のために対話し、協調していくことは、宗教の当然の使命です」(全

集141-400)

このことは本書では創価思想の排他性のイメージに対する反駁として特に強調されている。

### 創価学会・日蓮仏法は排他的か？

創価学会が日本社会で批判される理由は排他的、攻撃的、独善的とのイメージにある。それは戸田第二代会長時代(一九五一〜五八)から池田第三代会長時代初期(一九六〇〜一九七〇頃)までの間に強力な布教拡大が遂行された過程で他宗教の信者を大量に改宗させたことで他教団からの批判を招いたことや、一部の会員に強引で感情的な折伏があったことも本書で事実と指摘されている(九四頁)。

しかし今日、聖教新聞を開いても他宗教を批判するような言辞はいっさい見られず、それどころか、平和、人権、環境などの社会的テーマを扱った啓発的な記事では、学会内外の専門家や有識者、あるいは他団体関係者のコメントを掲載するなど、社会貢献、社会との融和を目指す編集方針が明確となっている。今日の聖教新聞を見る限り、閉鎖的で排他的な印象は全くない。

ただ、このように現象や印象の次元で論じるのでは皮相的である。本書は、そもそも日蓮仏法は排他的宗教なのかどうか、また日蓮仏法を語る池田会長の言説は排他的色彩

を帯びていたのか、といった本質的な議論を文献学的、かつ哲学的に論じており、そのことが本書全編を貫く主題ともなっている。

これについて著者松岡氏は「日蓮仏法の折伏は決して排他主義ではない。じつはその反対であり、排他性と戦うことが折伏なのである」（九二頁）と述べている。鎌倉時代当時、浄土宗の僧・法然は『選択集』で法華経について「捨閉閣抛」（捨てよ、閉じよ、閣け、抛て）と誹謗した。真言宗においては平安時代の開祖空海が残した『十住心論』等で法華経を「戯論」と断じたことに依拠して法華経を排撃していた。日蓮はこれらの諸宗による法華誹謗から法華経を護るための護法の戦いとしてその誤りを指摘し、『立正安国論』を著して幕府に上呈した。つまり、日蓮の折伏とは護法の戦いだったのだという。

たしかに日蓮遺文における浄土宗や真言宗に対する折伏は法華誹謗の罪を糾弾するものであって、それら諸宗が依拠する観無量寿経や大日経そのものを否定してはない。むしろ「すべてを生かす」の④で述べているように、それらは法華経の真実を部分的に補佐するものとして日蓮遺文の随所で肯定的に引用されている。

法華経は一切衆生の絶対平等と永遠の生命を説ききった經典であり、そこにはあらゆる人々の生命の尊厳を根本か

ら見つめ、生かききつていこうとする究極の人間主義が説かれていた。ゆえに日蓮は法華誹謗が厭世思想や差別思想など、何らかの形で生命の尊厳に対する毀損を含むものと捉え、人間主義を守るために諸宗の法華誹謗と闘ったのである。

世界の宗教紛争に見られる排他主義は、ナチス・ドイツのホロコーストに象徴的に示されるように他宗教の教徒を迫害の対象にするなど、人間性と生命の尊厳を毀損し、人間主義の対極にある人間疎外と言えよう。

いっぽう日蓮仏法における折伏は慈悲の行為であること、本書では戸田第二代会長の言葉を引用して述べている。

「折伏は人類の幸福のためであり、衆生済度の問題であるから、仏の境涯と一致するのである。されば折伏をなす者は慈悲の境涯にあることを忘れてはいけない。けっして宗門論争でもなく、宗門の拡張のためでもない。御本仏大聖人の慈悲の行を行っているのであり、仏にかわって仏の事を行ずるのであることを忘れてはならない」（戸田全集3—99）

そうしてみると、創価学会員も隣人を幸福にしたい一心で折伏を行じているのであり、相手が他宗の信者であるこ

とを尊重したとしても、現に今苦悩に直面しているであれば、自らの信仰の幸福境遇と確信をもってその人と共に幸福を築きたいと願い、その思いを語ることは排他主義とは言えない。

ここで、牧口常三郎氏が『人生地理学』で提唱した「人道的競争」が想起される。本書でも加藤弘之氏の説を引いて、人道的競争は利他的精神の拡がりを意味するとして、その意義を主張している（二四四頁）。つまり、一人の人を誰が真つ先に幸福にできるのか、各宗派が良い意味で競えばよい。そのように個人救済のレベルでは健全な人道的競争を行いつつ、同時に教団としては平和や人権問題のために融和し協調することは矛盾なく両立できるはずである。

ただし先述のように、本人の意思に反して強引に入信させようとしたり、あるいは他宗教を信仰しているというだけで人格攻撃したり、現在は幸福であるのに不幸になると脅迫したりするのは人間主義とは言えず、日蓮仏法の本義に反する。それは、自分は正しい法を知る者として高みに立ち、相手を無知と断じることから来る人格否定であって、ある種の差別思想となるからである。もし、そのような折伏がかつての創価学会で行われていたのだとしたら、その歴史は創価学会が自らの取り組みと他宗教との誠実で真摯

な対話を通じて乗り越えていかなければいけない。

それ以上に本書が主張する論点は、池田会長自身は会長就任以降、日蓮仏法の精神のままに人間主義の指導方針を貫いていくと全くおぼれていないことである。『新・人間革命』には人間主義の折伏のあり方をすべての会員にいか浸透させていくかについて苦慮する池田会長の姿も描かれている。

「学会が大きくなるにつれて、指導が徹底されてい  
ないため、布教の際などに、極端なものの言い方をし  
て社会の誤解を招くというケースが見受けられます。  
一家のなかであっても息子や娘を指導しきれないこと  
が多いのに、毎月、何万世帯という会員が新たに誕生  
しているのですから、やむをえない場合もあるとは思  
います。しかし、私としては、みんなが理路整然と、  
道理に則って、納得のいく、折伏や指導ができるよう  
にしたいと念願しています」（『新・人間革命』第七卷  
「文化の華」の章一八頁）

今日においてそのような前時代的な折伏を行う創価学会員がほとんどいなくなったのは、池田会長の指導がそれだけ行き届き、教団として成熟してきたことを意味する。今

後、そうした過去の残像に起因する排他性の古い偏見を意識しすぎることなく、創価学会が平和のため、社会のために積極的に他団体、他教団とも交流していくことが期待される。

そう考えれば考えるほど、創価学会員の活動実態に現れる現象を「外側から」分析することよりも、池田会長が目指す理想、その日蓮仏法上の意味を「内側から」捉えることのほうがより重要であることが認識されるのではないだろうか。その視点をもつてはじめて創価学会の未来像も展望できるし、世界で受容される理由もまた見えてくるからである。その道標を示した本書を高く評価するとともに、第二、第三の同種の論説が続くことを今後も期待したい。

## 〈注〉

### 1) 三分科経

経典を三つの科段に分ける考え方。①「序分」≡序説としてその経典が説かれる由来や因縁を明かす部分、②「正宗分」≡その経典の中心となる本質的な教説の部分、③「流通分」≡その経典の功德を説き、後世においてその経典を受持し広めていくよう弟子に勧めた部分。

### 2) 五重三段

『観心本尊抄』に示される五重三段とは、①釈尊の一切経、②法華経全体、③法華経迹門（前半）、④法華経本門（後半）、⑤文底下種仏法、のどのレベルにおいても序・正・流通の三分科経に立て分けられることを示したものの。正宗分の重要性を示す意味もあるが、序分・流通分もまた正宗分を補佐する役割から包摂される。つまり、法華経以外のすべての経典も生かされるとする考え方である。ただし、序分・流通分が正宗分を排除・否定してしまつては自己否定となる。諸宗派の法華諍論はこれに当たるとして誤りを指摘したのが日蓮の折伏であつて、日蓮は決して序分・流通分に当たるとする経典それ自体を否定したのではなかつた。

### 3) 煩惱即菩提

煩惱に覆われ、苦悩にさいなまれた凡夫の身のままで、内心の仏界を覚知し、菩提（≡仏の覚り）の智慧を発揮して苦悩の執着から解放され、自在の境地を得られるとする法理。法華経迹門において地獄界の衆生である提婆達多が成仏の記別を得ることが煩惱即菩提を表現している。創価学会では煩惱即菩提の法理を通して、現実の苦悩と格闘する勇氣や智慧のなかに真の幸福境涯があると述べている。

### 4) 十界互具

十界とは十種の生命境涯を表したものの。①地獄界・②餓鬼界・③畜生界・④修羅界・⑤人界・⑥天界・⑦声聞界・⑧縁覺界・

⑨菩薩界・⑩仏界。法華経迹門に至るまでこれらはそれぞれに隔絶された生命境涯として固定的に描かれていたが、法華経によって十界のどの衆生もそれぞれまた己心に十界の生命境涯を備えており、固定的ではないことが示された。このことを「十界互具」という。そのことのなかに、地獄から菩薩までのすべての衆生の生命に仏界の生命が備わっていることが含まれている。創価学会ではこれを民族、人種、社会的地位、職業、性別などの外面的要素をすべて超えて、あらゆる一切衆生が平等に尊嚴的価値を有する存在であることを示す人間主義の法理として示している。

### 参考文献

- 池田大作（一九八八―二〇一五）『池田大作全集』全一五〇巻 聖教新聞社 略号…（全集 巻一頁）
- 池田大作（二〇〇〇）『新・人間革命』第七巻 聖教新聞社
- 池田大作（二〇一〇）『池田大作名言100選』中央公論新社 略号…（名言100選頁）
- 佐藤優（二〇一八）「地球時代の人間学―宗教的人間主義をめぐって―」『ヒューマニティーズの復興をめざして―人間学への招待』（山岡政紀他編著）勁草書房
- 戸田城聖（一九八一―一九九〇）『戸田城聖全集』全九巻 聖教新聞社 略号…（戸田全集巻一頁）

牧口常三郎（一九七二）『人生地理学』聖教新聞社  
松岡幹夫（二〇一八）『新版 日蓮仏法と池田大作の思想』第三文明社

## 中国口腔医学發展史 【Ⅴ】 The History and Development of Oral Medicine in China 【Ⅴ】

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…【】の部分は訳者による注である。

### 5. 口腔顔面部先天性奇形

#### (1) 先天性唇顎裂奇形の発病率研究

口腔顔面部の先天性奇形では口唇裂と顎裂が最も多く認められ、一九五三年以降で中国研究者が行った発病率調査によると、その結果は以下の通りである。

胡允誠は、チベット族新生児の唇顎（裂）発病率は比較的高く、その原因はさらに進んだ調査研究を待たなければならぬと述べている。

#### (2) 先天性唇顎裂奇形の発生原因の分析

一九六五年、陳亦珊らの報告では、感染と遺伝が先天性唇顎裂奇形の比較的確定した原因であると考えている。統計的な唇顎裂四一〇例中、母親が妊娠期間中に風疹に罹患したケースは四例である。全症例中、家族に遺伝病歴のあったケースは三〇例（男子一四例、女子一六例）、7・32%を占め、同じような奇形患者が家族内に数人いるケースもあった。

一九八一年、張開宜は先天性口唇裂一一一四例を報告し、家族内口唇裂既往者は六五例、5・83%を占めていた。

一九八一年、田奉宸らが報告した一三八五例中では、家族性で遺伝歴を持つ者は一一二例、12・37%を占め、八例の患児では母親が妊娠三ヶ月初めに風疹に罹患しており、

中国国内研究者が報告する唇顎裂発生率

年 度	統計者	地 区	新生児数	患者数	発生率
1953	榮儒耀	北 京	13,543	22	0.01624%
1953	張滌生ら	上 海	23,811	22	0.00092%
1958	上海広慈病院	上 海	79,297	85	0.00107%
1958	四川医学院口腔学部	成 都	77,105	67	0.00087%
1962	于以階ら	蘭 州	18,044	28	0.00155%
1965	陳亦珊	長 沙	27,265	31	0.00114%
1966	胡允誠ら	昌 都	1,329	4	0.00301%
1981	田奉宸ら (病院 23 ヶ所)	天 津	410,510	632	0.00154%

六七例では母親が妊娠三ヶ月初め以内にインフルエンザに罹患し高熱を發した経験を持っていた。筆者らは風疹ウイルスを除き、インフルエンザウイルスは唇顎裂奇形の發生を引き起こす可能性が高まると考えている。

一九八二年、張道楔が報告した四三六例の口唇裂患者で家族性の遺伝的素因と關係したケースは全部で三四例、7.8%を占めていた。家族内で兄弟すべてに口唇裂が出現したケースは二〇例、4.59%であった。筆者は、一九六二年に左側完全口唇裂を患っていた一三歳男児に治療を行った。彼は、一二年後に結婚した。初めて生まれた子どもは男子で、左側口唇裂を伴っていた。ただ不完全口唇裂であつた。

(3) 先天性口唇裂の治療

一九五六年、朱瑞文らは西安市における病院三ヶ所で行った一九五三～一九五六年の三ヶ年の先天性口唇裂四六例の治療経験を報告した。筆者らは、Le Mesurier-Hegerorn片側口唇裂整復法を紹介し、同時に、術後の瘢痕収縮による口唇部の凹痕を免れるために赤唇部でZ形皮弁を採用した一九例を報告した。

一九五九年、上海第二医学院は報告の中で指摘する。中国では、小児出生後三ヶ月以降に手術を行うのが比較的適

当であるというのが主流で、現在は意見の一致をみている。筆者が報告した口唇裂患者八九四例は、一九五〇年より Le-Mesurier 氏の手術法を漸次採用し、比較的良好な効果を得ていた。

口唇裂手術の際の死亡率では、筆者は、上海広慈病院四二〇例の片側および両側性口唇裂手術において死亡は一例、死亡率は 0・24% と報告し、外国文献が報ずる口唇裂手術の死亡率 (1・7~6・6%) よりも低いとしている。

一九六〇年、宋儒耀らは、二年間で筆者らと中国医学科学院整形外科病院の医師団が一九四回の口唇裂手術を実施したと報告する。

筆者が報告した片側性口唇裂修復法は、Blair-Le Mesurier-Rose の三氏の方法を総合的に改良した方法である。それは、Blair 氏法と切開部分が過度に外側に偏ることがない点で同じであり (患側鼻翼基底以下に垂直線を超えることはない)、したがって、時として上口唇中部の過緊張と健側・患側の不对称の弊害を修復以後にもたらず Le-Mesurier 氏法とは異なる。

筆者らが紹介した方法が、Blair、Le-Mesurier やして Rose の三氏の方法と重要な点があり、それは三氏が部位選定と切開時において、すべての赤唇部最厚部内の組織を犠牲とする点である。しかし、筆者は改良 (口輪

周囲筋遊離端松解法) を講じ、組織を利用した。これにより、修復後の上口唇は比較的豊かに保たれ、余裕も生じ、さらに前向きに反り返り、そして中国児童の顔貌に適合する。

一九六四年、林如衡らは、一九五三~一九六三年の一〇年間、西安市センター病院、西安市第四病院・第五病院において口唇裂修復術を行った全五〇五例 (男子三五五例、女子一五〇例) を報告する。彼らは、三角弁手術が現在のところ片側口唇裂修復の最良の方法であると考えている。

一九七八年、鄧典智、王模堂は一九六一年から四川医学院口腔顔面外科において片側性口唇裂修復に回転推進法を応用し、七〇〇例余の実践に基づき、本法が口唇部の自然な解剖的構造ならびに生理的機能の温存において、比較的満足する効果を得られたと考えていると報じた。この方法は口唇部組織を最大限温存することができ、その上いかなる正常構造物の犠牲を払うこともない。術後の上口唇は豊かで均整がとれている。

一九八一年、董淑芬、劉建華は (上口唇部片側完全裂修復 (同時鼻奇形矯正) において、片側完全口唇裂手術の方法を一九七二年に設計、それは患側三ヶ所を三角弁法を用いて修復し併せて Gulike 法で鼻翼を修復結合するものである。この方法を用いて二〇〇余例の手術を施し、その効果は比較的満足するものであり、上口唇および鼻の解剖

学的形態はほとんど回復した。

#### (4) 先天性口蓋裂の治療

一九五四年、宋儒耀は「ある新しい口蓋裂修復法」を発表する。

筆者は、口蓋裂は口唇裂と同様に比較的よくみられる先天性奇形であり、また二者は常に同時発生し、整形外科分野であれば両者の論題は全く異なるものとなる。口唇裂修復手術は、今日既に整形外科領域では最も成熟した手術で、患者に満足を与えることのできる治療方法であると指摘する。筆者は口蓋裂修復の新方法、それはある鈍骨ノミを用いて歯槽堤と顎翼突骨の境界のところ、上顎骨の顎翼突骨と水平版を切断し、顎骨と完全に分離するものであり、かつ、正中線部を三本の不銹鋼線で結紮し、口蓋破裂部を封鎖する方法を紹介する。

一九五五年、張滌生は口蓋裂修復手術五二例を分析し、その初歩的経験をまとめて報告する。

筆者は三年余りで口蓋裂患者五二例に対して手術を行った。その内訳は男子二九名、女子二三名である。

五二症例で、六四回の手術を実施し、そのうちの一二例は二回手術を行った。手術方法は蘭氏手術を用いたものが最も多く、一八回を占め、大部分は三ヶ年の前期（一九五三

年以前）に行ったものである。後咽頭壁組織弁手術は四例を占める。梨状骨（？）弁手術は九回実施した。筆者は、華氏手術は蘭氏手術に比べさらに完全な結果を得ることが可能で、特に片側不完全口蓋裂に適用できると考えている。また、一〜二歳が手術の適用年齢と考えている。五二名の症例では死亡例は一例もない。

一九五六年、張滌生は先天性口蓋裂修復手術後の音声矯正の問題を提起する。

筆者は、先天性口蓋裂は外科的手術を用いて修復した後に、通常はすべての症例で音声矯正治療が必要であり、それによって患者の発音が次第に改善され正常に回復することが可能となると指摘する。特に手術時期が比較的遅かった小児は既に一定の音声習慣を獲得しているので、音声矯正治療訓練は口蓋裂治療の全過程において欠かすことのないプロセスとなった。筆者は、人類の音声および音声発展の生理学的基礎において、臨床的経験を結びつけ中国音声矯正治療の実際の練習方法の状況を合致させて紹介した。

一九五九年、上海第二医学院口腔顔面外科研究班は「先天性口唇裂と口蓋裂の整復」と題する論文において指摘する。一九五四年、上海同濟病院が最初に口蓋裂術後患者に音声矯正治療を開始し、これが中国歴史上の画期となり同

種の訓練が発展した。軟口蓋を有効的に延長し、発音機能を増進させる手術法を全例で採用した。結果として特別な知見と経験を得た。広慈病院の張濂生はDorrance氏の後方拡大手術および後咽頭壁組織弁手術の切開法を改良し、良好な治療効果を獲得した。

筆者は二〇〇例余りの様々な年齢の口蓋裂手術を手がけ（最小年齢は一〜二歳）、死亡例は一例もない。

一九七九年、張進善、劉菊英は、西安医学院第一附属医院口腔科が一九七三年七月〜一九七七年五月末までに行つた口蓋裂患者の両側減張縫合術と後咽頭壁組織移植術を併用した口蓋裂一回修復法一〇〇例を報告する。

四例の継発奇形を除いた一〇〇例の患者は、術後の口蓋咽頭部閉鎖はいずれも「優良」と「良好」に属し、78%の患者の術後音声機能は「優良」と「良好」に属した。この方法の施術は都合がよく、手術時間が短く、その多くは一時間半前後で手術を完了することができる。

一九八一年、丁鴻才、曹建広は、一九六一年〜一九七九年七月までに治療を行つた口蓋裂のケースは、Ⅲ度口蓋裂が一三〇例で、そのうち片側性は一〇九例、両側性は二一例であつたと報告する。

Ⅲ度口蓋裂は常に二回の手術を必要とし、機能の修復が完了する。筆者らは一九六一年にⅢ度口蓋裂修復のための

一次手術法を設計以来、一〇年余りでⅢ度口蓋裂の各種タイプに対して一回手術法を全例に採用した。

片側性Ⅲ度口蓋裂一〇九例では、筆者らは裂隙の異なる状況に応じて、二弁法、三弁法、四弁法の三種の方法を採用した。

一九八一年、王雅嫻、鍾子良は、数年来、山東省人民病院口腔科が一〇〇例を超える単層咽頭弁を加えた兩大弁法を用いた一期顎形成術を行い、口蓋裂術後より訪問観察を続け、この種の手術が口蓋咽頭閉鎖と発音効果上、単純な口蓋裂手術に比べ優越性を有すると報告する。但し、長期観察例では、単層咽頭弁のいくつかのケースはしばしばロープ状に拘縮変性し、一部の症例は完全に口蓋咽頭閉鎖機能が發揮できないばかりでなく、却つて軟口蓋の働きに影響を与え「板状口蓋」の憂慮を形成する。この欠陥を修正するために、筆者らは一九七七年に後咽頭壁を用いた折りたたみ式二層咽頭弁一期形成術を開始する。

二〇例の術後観察から、咽腔部の明らかなる縮小が等しく認められ、軟口蓋活動度は良好である。二〇例中一九例では咽頭弁は堅固で癒合部は良好である。術後の発音効果増進の状況と術後経過時間には関連があり、経過時間が長ければ長い程発音効果は増加する。

## 6. 正顎外科（外科的矯正術）

正顎外科は一九六〇年代より国際的に急速に進展した新しい学問分野である。その役割は、複雑な骨格性の顎顔面部発育奇形の患者に対し、外科的処置と矯正処置の連合治療を採用し、これまで単に用いられていた外科的処置あるいは矯正治療では困難であった機能と形態的な美的治療効果を獲得する。

五〇年代後期に中国研究者は早くも外科的矯正術の報告を行う。

一九五九年、曾祥輝、謝徳曜は〈下顎骨前突と開口奇形の手術的治療〉を報告した。筆者らが報告した症例は、下顎骨体部の切断術を採用し下顎前突奇形を修正し、咀嚼機能では義歯的方法を用い、更に進歩を遂げた。本報告は、中国口腔顎顔面部の外科医が顎顔面部奇形患者に対して行った初期の試みである。

一九五九年、王翰章は〈下顎骨前突の外科的療法〉を報告した。筆者は一九五四年三月と五月に、二回にわたって二一歳女性患者一名に下顎前突症の外科手術治療を行った。

一九五九年、呉廷椿らは〈下顎骨前伸外科療法の研究〉を報告した。筆者らは四症例を報告し、術前の模型検討の重要性、下顎顎関節に関する問題、固定に関する問題、咬

合調整および抜歯に関する問題、下顎神経温存に関する問題を提起した。

以上は中国における比較的早期に展開された外科的矯正の業績である。その上で、現代の外科的矯正は七〇年代末より、ようやく少しずつ進歩を遂げていく。

一九七九年、張震康らは〈下顎前突奇形の手術的矯正治療六例の報告〉を発表する。

筆者らは、下顎前突奇形は単に顔面部下1/3の容貌に明らかな影響を与えるだけではなく、さらに咀嚼と発音の機能に影響する。重症の奇形の場合は、単に矯正器具を用いて治療を行い、歯牙の不正咬合には一定の効果を上げることができるとは、下顎前突に伴う顔面部奇形に対してはしばしば改善することは困難である。そして、手術と矯正を組み合わせた治療法の採用は良好な効果をもたらすことが可能であると指摘する。また、筆者らは、術前に撮影したX線像を計測することは機能分析の助けとなり、奇形の程度を理解し、これによって診断と治療方針が明確になると考えている。

切断部位…六例中二例は開口を伴い、よって後方歯の咬合関係はおおよそ正常で、奇形は開口部位より前方に発生する。このため、切断部位は奇形発生部位である両側下顎第一小臼歯部を選択する。その他の四例は下顎支部の切断

を選択し、それによって歯列弓の保全を保証する。

手術後の顎骨固定・支部分断骨面において骨内ワイヤー固定を採用し、下顎歯列弓を含めた顎間固定はいずれも良好な効果をもたらす。

術後に良好な結果を得るためには、いくつかの症例では術前の矯正治療が必要であった。

一九八二年、潘玉蘭らは「下顎支および大臼歯後方部の矢状面骨切断術を応用した下顎前突奇形の矯正」を報告する。

筆者らは下顎支および大臼歯後方部の矢状面骨切断術を採用し、下顎前突奇形九例を矯正し、満足する効果を得た。

一九八二年、張震康らは「上顎前歯部前突奇形の外科的矯正（一〇例の報告を含む）」を報告する。

筆者らは、一九七八年から一〇例の上顎前歯部前突奇形の患者に対して外科的矯正術を行い、術後一〜二年にわたる経過観察を行い、二期癒合を起こした創傷一ヶ所以外は全例で一期癒合をもたらし、歯髓回復率は96%で、術後の容貌、咬合関係および頭位の測定数値はすべて満足できる結果であった。

### 第三節 口腔修復学

一九五二年、国家高等教育機関における学院・学部 of 整

理統合を経た後に口腔矯形（矯正）学が成立し、その内容にはインレーなどの歯冠修復学、ブリッジなどの架工義歯学、歯牙欠損に対応する欠損修復学、整形学と正牙学（矯正学）などを含んでいる。四〇数年来、口腔矯形学は発展途上にあり次第に整理統合と充実を繰り返し、基礎的理論から新材料の研究・製品化と臨床技術などの分野で新たな向上が得られた。以後、元来口腔矯形学の正牙学・口腔材料学の内容に属していたものが、矯正学と口腔材料学に独立し、口腔矯形学は口腔修復学と改められた。現在の内容は、可撤性修復（部分床義歯、全部床義歯を含む）、固定性修復（インレー、クラウン、ブリッジ、陶材焼付冠などを含む）、顎顔面部整形、歯周病矯正治療などがある。

一九五二年以来、中国口腔矯形科学従事者はひととき優れた業績を残している。その主要なものは以下の通り。

#### 1. 歯牙喪失状況調査

中国における歯牙喪失の各種原因については修復治療の人数があまりに多く、一九四九年以前には正確なデータや完備した基礎的資料がなかった。

一九六〇年、顧應福は某人民公社社員七〇二名の歯列欠損状況調査を行った。

社員七〇二名中、歯列が完璧に整っていた者は一一〇名、

15・7%を占め、歯列欠損あるいは無歯顎者は五九二名で、歯列欠損率は84・3%となる。五九二名の歯列欠損あるいは無歯顎者のうちで、修復が必要な修復率は59・4%で、第三大白歯欠損のみで修復が不要な者が一七五名・24・9%を占める。

五九二名の社員のうちで、上下顎での歯牙欠損は五、八一三歯を数え、一人平均欠損歯数は9・8歯である。四一七名の歯列欠損あるいは無歯顎者中、固定性修復物装着者は六七名で、修復総人数の16%を占め、可撤性修復物装着者は三五〇名、同じく84%を占めている。

### (1) 義歯による修復の種類調査

一九五八年、王崑潤、高達は義歯による修復の種類について統計調査を行い、彼らが受け入れた七〇〇例の義歯修復のうちで、修復された部位はすべてで九一五件となり、修復済みの欠損歯は三、六一三歯である。部分床義歯が最も多く、総人数の48・86%、総件数の48・63%、修復済みの喪失歯数も最多で43・81%を占めている。次に多いのは固定性修復で、総人数の36・57%、総件数の34・43%、修復済みの喪失歯数は比較的少なく14・95%を占めた。全部床義歯の総人数に占める割合は7・71%、総件数の10・27%で、修復された喪失歯数は比較的多く36・42%を占

ている。

### (2) 歯列の欠損原因および欠損部分の調査

一九六四年、廖蘊玉は湖北医学院附属口腔病院での一年以内の歯列欠損における可撤性修復二、〇〇〇例の分析を行った。

歯列欠損の原因は一、〇〇〇例中、う蝕が六三九例63・9%を占め、歯周病二二三例21・3%、その他の原因が一四八例14・8%を占めていた。

歯列欠損部位は五類に分け、一類は両側側切歯が欠損し、その他の歯牙は近心側に残る者で七〇例、総人数の7・0%を占める。二類は片側側切歯が欠損し、近心側に他の歯牙が残る者一三〇例13・0%、第三類は片側側切歯が欠損し、その他の歯牙の欠損が両側に認められた者五三二例53・2%、四類は両側側切歯が欠損し、その他の歯牙は遠心側に残っている者九一例9・1%、五類は個別に前歯部欠損が認められる者で一七七例17・7%を占めていた。

一、〇〇〇例中、上顎歯の欠損は四三八例、下顎では三六六例に認められ、上下顎ともに歯牙欠損を認めた者は一九六例あった。

## 2. 可撤性義歯による分類

## (1) 部分床義歯の分類

一九五五年、王征寿は部分床義歯の分類を提案し、中国国内の口腔医師に認められている。王氏はCummerとKennedyの分類法の優劣を分析したのちに、一個六類の原則を提案した。第一類・おおむね片側に欠損歯があり、欠損歯の前後には元となる歯牙がすべて残っている場合で、反対側の欠損部同位置の歯牙との接続関係を考える必要のないケース。二類・おおむね両側後方歯に欠損があつた場合で、遊離端欠損の有無は問わず、左右の欠損部を完全に接続するケース。三類・おおむね片側の後方歯のみに欠損があつた場合で、遊離端欠損の有無に係わらず、反対側の歯牙に接続するケース。四類・おおよそ前歯部左右の歯牙が失われ、前方歯の欠損を主とする義歯を含むケース。五類・おおよそ片側後方歯に欠損があり、かつ後端は遊離端となるが、しかし対側の接続は不要なケース。六類・おおよそ主要な欠損部位が片顎にあり(対側は欠損がある場合もない場合もあるが、主要な欠損ではない)、かつ顎骨の一方では歯根部歯牙が残っているケース。

## (2) 部分床義歯の設計

一九六四年、王毓英は(四種の下顎局部義歯における咬

合力伝播の研究)の中で、ある局部義歯では正常機能と他の歯牙の健康を維持することができるかどうかは、生物機械学の原理および患者の具体的状況の如何に非常に係わっていると指摘する。

筆者は可変抵抗機器、ダイナモメーター、および各種作業を通じて、異なる作製方法の四種の局部義歯における咬合力伝播の状況を実験的に比較した。結果は証明する。義歯に垂直方向の力を加えた時、桿式義歯【インプラント式義歯】や托式義歯【従来の粘膜負担のクラスプ式義歯】に係わらず、鑄造桿【金属ロッド、鑄造棒】・残存歯に加わる抗ねじ切り力と嵌合支持力は、その他の義歯に比べて桿式・托式で大きい。義歯に側方力が加わった時には、鑄造桿の抗ねじ切り力と嵌合支持力は既製品の桿式義歯に比べて大きい。ただし、鑄造托【鑄造鈎、クラスプ】の抗ねじ切り力は合成樹脂製の托式義歯に比べ小さい。このように、直径0.9mm不銹鋼線の嵌合支持力の不足と0.5mm厚の不銹鋼クラスプの抗ねじ切り力が小さいことが説明され、そのために義歯が咬合力伝播作用を十分に發揮できない結果をもたらす。このことにより、筆者は局部床義歯の設計と製作において、クラスプは直径0.9mmより太い不銹鋼線を用い、鑄造鈎は0.5mmよりも厚いものを用いることが重要であり、また現時点での規格よりもさらに強固な既製

クラスプを選ぶことを提案する。

一九七九年、錢法湯は、湖北医学院附属病院で一九七三年二月～一九七四年一二月の期間に行った可撤性修復一〇、五八五件のうちで、各類型の前歯部欠損を伴ったケースは三、九八七件37・66%を占めていると報告した。この種の欠損修復の特徴は義歯床基底面の垂直方向への移動を制御することであり、その美観を保ち、歯牙喪失前の顔貌の回復が極力可能で、修復物の前後移動を防止するために、唇側および口蓋側の床基底面を広くとることで適切に把持することが可能となり、あるいは第一大臼歯の遠心側にクラスプを設けるための空隙を確保する。

少数歯の前歯部欠損における可撤性修復の設計…この種の欠損における可撤性修復の特徴は欠損歯数が少ないことで、そのため床基底面の面積は出来るだけ小さくしなければならぬ。

一歯あるいは数歯の前歯部欠損では、多くの歯の咬合面には重度の摩耗、歯冠短縮、咬合の緊密がみられ、クラスプの位置に空隙を設ける適切性がない場合は口蓋側にクラスプ把持の空隙を考えればよい。

一九六五年、孫劍三、馮德貴は、単独の嵌合可動式ブリッジ、単腕の嵌合クラスプで艇子平衡固定原理を用い、次の問題を解決する。一歯欠損の問題、すぐに治療しなかった

ことによる隣在歯の傾斜、移動(転位)、間隙狭小などの修復上の問題である。

### (3) 咬合を支えるクラスプの整備

一九八二年、沈真祥は、咬合を支えるクラスプの主な機能は義歯を保持することで、咬合力を伝えるためにクラスプの厚さが必要で、幅はクラスプの安定性・堅牢性を保持する。これにより、一定の堅牢性を必ず具備し、正常な咀嚼運動中にも破折するようなことはない。

王惠芸はかつて中国人永久歯について比較系統的計測を行い、その咬合面積の最小は55・1mm<sup>2</sup>、最大は118・6mm<sup>2</sup>となった。咬合支托【咬合面レスト、occlusal stop】の長さとは幅は、その元となる歯牙咬合面相当部分の1/3～1/2程度で製作すると、歯牙を整備する際に小臼歯咬合面積の3～14mm<sup>2</sup>を、大臼歯咬合面積の6～27mm<sup>2</sup>を削り取る。これらは、元となる歯牙咬合面積のおおよそ6～25%に相当する。

筆者は、かつて上記病院およびその他の施設で作製された不銹鋼線の咬合支托五〇余例の計測を行った。分析結果から見えたものは、その平均の幅は1・5mm前後、厚さは0・7mm以上、長さはすべて1・5～2・0mmの間にあった。口腔内使用1～2年以上では、このような咬合面レストの全

ては、食物咀嚼により破折したケースは未だにない。

計算に基づいて、最大咀嚼力の状況下では、咬合面レストの横断面面積は $1 \cdot 27 \text{mm}^2$ 以上あれば、鑄造支托横断面における剪断力是不銹鋼線の湾曲許容剪断力よりも小さいと認められる。そのため、ニッケルクロム $\infty$ 不銹鋼鑄造咬合面レストは、長さ $2 \text{mm}$ 、幅 $1 \cdot 5 \text{mm}$ 、厚さ $1 \text{mm}$ が望ましいと考えている。このような咬合面レストは、元となる歯牙の咬合面積のわずか $3 \sim 5 \%$ を削除し、前述の咬合面レストにおける大白歯咬合面積より $50 \%$ 以上少ない。

中熔合金(?)では、伸展率が大きく、強度の極限が低く、レストの厚さ・幅は適度に増やすべきと考える。

#### (4) 高托牙の設計 (咬合挙上の設計?)

一九五五年、徐樂全は高托牙応用の方策を報告する。筆者は、「高托牙」は顎間距離を増加させ生理的咬合関係を回復する義歯装置であると指摘する。義歯構造の部分は類似しているが、しかし、部分義歯とは異なる。部分義歯は、主として歯牙喪失間隙の回復、かつ既に備わっている咬合関係の保存が目的である。咬合挙上は喪失間隙の回復を行うのみならず、歯列の咬合関係の回復がその主な役割である。

咬合挙上の適応症は、(1)部分的な歯牙の脱落があり、

かつ残存歯には開咬が認められるケース (2)咬合関係を高め、側頭下顎関係および口腔組織状況の改善を要するケースである。

筆者は、二年間で咬合挙上修復法を用い、特殊で難治の口腔患者の治療を行った。その初歩的観察によつて、以下の結論を得た。

1. 各種原因によつて失われた口腔内状況を比較的完全に修復できる効果がある。
2. 筋肉の活動状態は平衡を保ち、少数歯に負担荷重の弊害がみられない。
3. 歯牙の転位を防止する。
4. 上下顎前歯の咬合関係を改善し、過蓋咬合の問題を解決する。

#### (5) 過蓋咬合における義歯の設計

一九五四年に徐樂全が、一九八〇年に齊仕珍らが相次いで過蓋咬合におけるいくつかの可撤性義歯修復の方法を報告する。筆者らは、過蓋咬合患者は上顎前歯部を欠損すると、下顎前歯部と上顎義歯床との間の間隙がとても僅かになるか、あるいは完全に間隙がなくなり、このような状況下では修復作業を行うことは困難になると指摘する。そのために、筆者らが採用したのは、(1)翼を備えた義歯 (2)

口唇部に基底面があるクラスプ (3) 暫間的に用いる歯肉式義歯 (4) 鍛造あるいは鑄造金属で裏打ちした咬合挙上のための修復であり、一定の効果を収めることができた。

### (6) 摩耗症に対する予防的修復

一九六三年、周継林、洪民は摩耗症の予防方法一一例——可撤性金属製マウスピースを紹介した。鍛造の二層咬合面は、一層は平面の金属で作られ、もう一層は網状の金属を用い、お互いを溶接しており、鍛造と鑄造の長所を兼ね備え、厚さを比較的容易に調節することが可能であるだけではなく、さらに径を減らして鋭度を増すことができ、比較的耐摩耗性もあり、咬合面を形成するには比較的良好の方法である。

### (7) 予め作製した部分義歯【即時義歯】の応用

一九六四年、周継林と齊仕珍は、一一一例の既製部分義歯を用いた各種欠損の治験例を報告した。筆者らは、既製義歯で修復を行う場合、(抜歯の) 術前に義歯の準備を済ませ術後すぐに装着する、あるいは数少ない症例だが模型を採取した直後に手術を行い術後数日以内に義歯装着ができると考えている。本報告のうちで、矯正治療用のブラケッ

トを装着した状態での抜歯は一〇八例、模型採取後にすぐ抜歯されたケースは五例、既存の義歯を利用しそれに増補したケースが八例である。

装着時に順応した者は一〇一例で、改修作業が比較的多かったケースが九例、再製作が三例、詳細な記録がないケース(いずれも再製作はなかった)が二三例であった。

### (8) 密接しない義歯床

一九六三年、蔣佩珏は小型局部義歯における臨床効果を調べ、密接していない義歯床が31%を占めていた。義歯の鞍状基底部と(粘膜)組織はびったり適合しない場合、義歯床は密着しないとされる。そのうちの一つは、クラスプ部分ですでに完全に適合し咬合が正常である場合は、逆に鞍状基部と粘膜面は密着しない。もう一つは、クラスプの支持歯あるいは鞍状基底部の近遠心(粘膜)組織に支点があり、しばしば定位困難あるいは不完全定位をもたらすような場合、鞍状基底面と組織に暫時不密着を招く。前者は真性の義歯床不密着で、後者は仮性義歯床不密着である。三一例中、仮性義歯床不密着は二五例、真性の場合が六例あった。

## (9) 義歯床の破折および修復

一九六四年に黄本正が一〇〇例で、陳敏明・章洪漢は一九六五年に九六三例で、部分義歯の義歯床破折修理を報告し、その統計分析を行った。筆者らは、いずれも王征寿の部分義歯の分類法を採用し分類を行った。その結果、第一類は39・23%を占め、第二類は13・39%、第三類7・52%、第四類30・44%、第五類8・41%、第六類1・04%となった。義歯床破折部位は、前歯部が32%を占め、後方歯は32%、クラスプと咬合支托は36%となった。

## (10) 局部義歯における不銹鋼線の応用

一九五三年、陳約翰は〈中華口腔医学雑誌〉に〈仮義歯作製における不銹鋼線の応用〉を発表した。同年、王潔泉・孫廉も類似の報告を行い、鑄造金の価格は最も高価で、クラスプの鑄造工程が煩雑となり、局部義歯のクラスプと連接桿の制作には不銹鋼線を利用すべしと指摘する。筆者らは不銹鋼線の価格は安価で、弾力性に富み、操作が簡便で時間がかからない、その弾力性は鑄造クラスプに比べはるかに優れ、局部義歯による修復では不銹鋼線を大量に採用することが望ましいと考えている。筆者らは、局部義歯製作における不銹鋼線利用の経験を詳細に紹介し、その長所欠点を指摘した。

長所…(1) 操作性がよく、時間が省ける

(2) 弾力性に優れる

(3) 価格が安価

(4) 口腔内試適時に、クラスプ不適合があっても、適合するよう調整が可能である

(5) 体積が小さい

(6) 錆びない

短所…(1) クラスプの保持力は鑄造クラスプには及ばない

(2) 欠損部空隙が少ないケースでは適用できない

(3) 義歯床充填時に特に注意が必要で、さもないとクラスプの位置が変動しやすい

(4) クラスプの連接部が占める体積が比較的大きい

(11) アクリルエステル樹脂製人工歯の応用

一九五三年、王毓英は他の報告の中で、一九三五年にアクリルエステル樹脂の結合成功により一九四二年には大量使用が始まり、以前に用いていた硬化ゴムに替わって義歯修復治療に全面的に使用される画期となったと指摘する。

筆者は数年来のエステル樹脂人工歯の応用経験に基づき、紹介を含めて次のように指摘する。(1) エステル樹脂人工歯は美観、功能、堅牢さ、および異常な状況での使

用にかかわらず、理想的な人工歯に比較的合致するもの一つである。(2) エステル樹脂人工歯の摩耗は、患者にとっては益が多く、失うものは少ない。(3) エステル樹脂人工歯の製作方法は比較的簡便である。(4) 義歯作製の過程で、不当な操作により変質・変形・脱色等の現象が起こりやすいが、しかし一つずつの工程に細心の注意を払えば防ぐことが可能である。

筆者はエステル樹脂人工歯の製作方法と工程を詳細に紹介した。

【未完】

## 【活動報告】

東洋思想研究所は平成二七年度に本学客員教授である森田実先生を塾長、東日本国際大学吉村作治学長をオブザーバーとして、『いわき発の新しい東洋思想』の創出を目的とした公開講座「昌平塾」を立ち上げました。本年度も市民の皆様に広く開放した公開講座を早稲田キャンパスにおいて積極的に開講致しました。

本年度は現代儒学研究部門、現代仏教研究部門、西洋哲学研究部門、イスラーム研究部門の四研究部門それぞれに活発な研究活動を行い、学術発信を行いました。また長年ご好評をいただいている論語素読教室に加え、論語サークル「いわき論語塾」も継続して開催され、学生のみならず教職員や地域の方々も交えて、『論語』の中のテーマによる討論会が行われています。

これからも東洋思想研究所の本分として研究活動に邁進しつつ、現代が抱える諸問題の解決に寄与出来るような新たな挑戦を試みて参ります。

平成三十年の東洋思想研究所各研究部門の具体的な活動の概要については以下の通りとなります。

- |    |  |
|----|--|
| 五月 | 論語素読教室（二回）<br>斯文会主催・湯島聖堂孔子祭「釋奠」参加  |
| 四月 | 現代儒学研究部門研究会「昌平塾論語検討会」<br>東洋思想研究所例会<br>いわき論語塾第一回読書会<br>いわき論語塾第一回討論会   |
| 三月 | 現代儒学研究部門研究会「昌平塾論語検討会」<br>東洋思想研究所例会<br>論語素読教室（三回）   |
| 二月 | 論語素読教室（二回）<br>現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」<br>イスラーム研究部門研究会（熊倉和歌子先生）  |
| 一月 | 論語素読教室（三回）<br>現代儒学研究部門研究会「昌平塾論語検討会」<br>東洋思想研究所例会<br>（平成二九年度）第三回「人間力の育成」<br>公開授業開催（大倉 智先生）<br>（平成二九年度）第四回「人間力の育成」<br>公開授業開催（大西康夫先生） |

六月  
いわき論語塾第二回討論会  
論語素読教室（二回）

現代儒学研究部門研究会「昌平黌論語検討会」  
東洋思想研究所例会  
第三十回大成至聖先師孔子祭開催

（孔子祭挙行を含む学術活動）

第七回日中韓国際学術シンポジウム

七月  
論語素読教室（二回）

現代儒学研究部門研究会「昌平黌論語検討会」  
東洋思想研究所例会  
いわき論語塾第三回検討会

日本論語教育学会第一回研修会参加

八月  
夏季休暇

論語素読教室（二回）

現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」  
論語教育普及機構ワークショップ参加

九月  
論語素読教室（二回）

東洋思想研究所例会  
現代儒学研究部門研究会「昌平黌論語検討会」  
現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」

十月  
論語素読教室（二回）

東洋思想研究所例会  
イスラーム研究部門研究会（鈴木孝典先生）

西洋哲学部会（早稲田キャンパス）「倫理と人間」(1)  
（平成三十年度）第一回「人間の育成」

公開授業開催（矢内 廣先生）  
（平成三十年度）第二回「人間の育成」

十一月  
論語素読教室（二回）

NHKの公開放送、NHKラジオ第一「こで  
らんに5」、NHK総合TV「はまなかあいつ  
TODAY」にいわき論語塾の学生が出演

東洋思想研究所例会

史跡足利学校「釋奠」参加

いわき論語塾第二回読書会

（平成三十年度）第三回「人間の育成」

公開授業開催（鈴木直道先生）

十二月  
論語素読教室（二回）

いわき論語塾第四回討論会

現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」

イスラーム研究部門研究会（塩尻和子先生）

西洋哲学部会（早稲田キャンパス）「倫理と人間」(2)  
（平成三十年度）第四回「人間の育成」

公開授業開催（和田秀樹先生）

平成三十年度全学共通授業『人間力の育成』

本学は論語の一節、「義を行い以て其の道に達す」という建学の精神を『人間力』という言葉に込めました。人間力とは「志を持ってやり抜く力」のことです。全学共通授業「人間力の育成」は本研究所が主催し、平成二五年度から開講された全学部共通の一年生必修科目です。毎年、数名の外部講師の方をお招きし、公開授業として人間力育成講座と題したご講演を行っていただいています。

平成三十年度は十月にぴあ株式会社代表取締役社長の矢内廣先生、株式会社未来経営研究所代表取締役社長の長内順一先生、十一月に北海道夕張市長（当時）の鈴木直道先生、十二月に国際医療福祉大学心理学教授／日本映画監督協会理事の和田秀樹先生、一月には本研究所客員教授でもあるアーティストの Def Tech Micro 先生にご講演をさせていただきました。

その他にも、本年度は講師招聘にエンジン01文化戦略会議にご協力をいただくと共に、本学比較文化研究所との共催による「エジプトと、環ユーラシア文明―地球の未来に向けて―」と題した公開授業、サッカー解説者の福西崇史先生をお招きしたNHK大学セミナー、また立教大学社会デザイン研究所との連携授業など、本年度の授業テー

マとして掲げていた「進化」に相応しい授業内容とするこ  
とが出来ました。来年度のテーマは「飛翔」として、本研  
究所も含めて更なる大舞台への飛躍の年にしていく決意で  
す。これからも人間と人間の心の触れ合いを通じた人間教  
育を目指し、所員一丸となって取り組んで参ります。

平成 30 年度版チラシ

## 現代儒学研究部門

### 【部門活動概要】

平成三〇年度、東洋思想研究所・現代儒学研究部門では、研究と啓蒙の二方面よりの活動を行ってきました。

研究方面では、昨年引き続き昌平黌論語の研究を行っており、本年度から昌平黌論語編纂委員会を起し上げることとなりました。これまでの『論語』の日本語訳は固いものが多く、現代の人々には、読みがたい、意味を把握しがたいものとなっております。ただ、人類の叡智の結晶である『論語』を、有為な学生・社会人の前途のために、いかなる「かたち」で提供すべきか、研究会では、実際に『論語』の章句を読み進めながら、その形式を具現化しているところです。

さらに現代儒学研究部門としましては、これまでも増して、多くの対外研究活動にも積極的に参加するように努めてまいりました。

まず平成三〇年四月には、本学とも縁が深い斯文会主催の湯島聖堂孔子祭に高橋・城山両研究員が参加しました。湯島聖堂にて挙行された釋奠の厳かな儀式も素晴らしいものでありますが、東京大学名誉教授・東方学会理事長の池

田友知久先生の「『論語』公冶長・陽貨・雍也篇等に現れる性説―漢代以降の性三品説との関わりにおいて―」と題する講経については、本学の学生やいわき論語塾・論語素読教室のみなさんにも儒学の楽しさにふれる機会を設けたいと思わせるヒントを与えてくれるものでした。今後は、斯文会が行っている公開講座に類する行事を、いわきの地でも開催し、儒学の思想や文化の素晴らしさを広めて参りたいと考えております。

また七月には、日本論語教育学会第1回研修会に、日本論語教育学会・平成三〇年研修会「漢文教育指導の新しい視点」に、城山研究員が参加してきました。大阪大学名誉教授の加地伸行先生のご発表「論語解釈の多様さを通じての指導」に始まり、高校・大学での論語教育について、多方面からの説明が行われました。とりわけ、『論語』研究の泰斗、加地伸行先生の論語教育論は、「論語の有用性を、いかに教育するか」について、様々な実例とともに紹介されたもので、今後の昌平黌論語の制作に資することとなるものでした。今後は第2回、第3回と研修会を行っていくとのことです。可能であれば以降も継続して参加する

ことが望ましいと感じているところだ。

一月には例年同様、学校法人を代表して足利学校釋奠に参加しました。さらに、平成三二年一月には、本学の客員教授に就任された東京大学教授の小島毅先生が尽力されている一般社団法人論語教育普及機構の論語ワークショップを、本学との共催で、早稲田キャンパスにて開催するなど、多方面での活動を行っているところです。来年度以降も、引き続き積極的に外部の儒学関係の研究・行事に参加し、本研究所の現代儒学研究・昌平黌論語の編纂を推し進めていく予定です。

### 【啓蒙活動概要】

#### 【1】論語サークル「いわき論語塾」活動報告

平成二八年度に発足した、本学の論語サークル「いわき論語塾」においても、昨年度と同様の活動を行って参りました。

まず、『論語』を現代的な若者の視点で読み解き、議論を行う読書会・討論会を、合計八回開催しました。さらに一〇月に開催された本学の鎌山祭展示部門においては、一昨年・昨年度に引き続き第一位を獲得いたしました。そのうえ、本年度は理事長賞もいただく栄誉に浴しました。

平成三〇年十一月九日(金)には、NHK福島放送局の

ラジオ番組「こでらんに5(ファイブ)」に、論語塾の学生が出演しました。いわき明星大学とのサークルとコラボで番組を盛り上げ、地域への貢献という面でも、大きく飛躍した一年であったと言えるでしょう。

平成二九年度末から運用を開始した、「いわき論語塾」ホームページは、超訳『論語』集「知新」を順次公開していくなど、軌道に乗りつつあります。今後は、本学学生だけでなく、いわきの有志とともに、『論語』の知の新地平を切り拓いていきたいと考えています。

#### 【2】論語素読教室活動報告

遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、毎月二〜三回の活動を継続中です。熱心な新規のメンバーのほか、古参のメンバーも学びを深め、論語・儒学に対する理解が深まっていることが実感されるようになっていきます。

昨年度から素読教室に参加された茨城大学の大学院を修了された荻野修平様については、平成三〇年八月一日付けで、東洋思想研究所客員研究員に委嘱されました。以降、儒学や六朝時代の文化に関する研究を進めるだけでなく、本学の建学の精神である儒学、とりわけ、その中枢である『論語』についても熱心に研究を進められ、その成果を今

号の研究東洋にも論文を寄稿されております。

また、先日の孔子祭や国際シンポジウムにおいても、論語素読教室のみなさまや、いわき論語塾のメンバーが多数参加しました。以前の論語素読教室では、素読活動を中心としたものでありましたが、最近では儒学全般に対して理解を深めるにとどまらず、一部の会員は研究の段階に至っていることも実感されるようになっていきます。

今後は予定通り教室を開催するとともに、さらなる広報活動を推し進め、本学の建学の理念である儒学精神の紹介と、認知度を高める努力をして参る所存です。

## 現代仏教研究部門

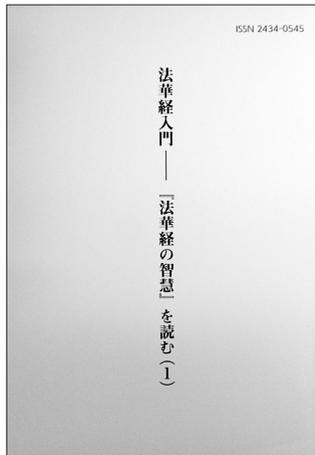
## 【部門活動概要】

## ・ 昌平塾「法華経入門」

東洋思想研究所現代仏教研究部門は、人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探求することを目的として活動を行っております。主な活動として、二〇一六年一月一日から開講された松岡幹夫所長による昌平塾「法華経入門」と題した連続講座があります。『法華経の智慧』（聖教新聞社）をテキストとして、法華経の思想を現代人にもわかりやすいように読み解いていくことを目的とし、本年度は八月、二月の合計二回開講されました。

本年度の昌平塾「法華経入門」では、テキストとなっている『法華経の智慧』から、八月度に譬喩品（第三章）、二月度には信解品（第四章）について松岡幹夫所長が講義を行いました。八月度の研究會では、法華経の中で多用されている譬喩の意義について、①理性を超える、②能動的に考える、③話し手と一体化するという三点から明らかにしつつ、法華経が救われる者だけではなく、救う者に対して説かれた經典であることについて解説が行われました。また二月度の研究會では、法華経に見られる「人間のため

の宗教」という宗教観について解説をした後、自己を越えるという信仰の意義や信と智の統合について講義を行いました。



昨年度、現代仏教研究部門では昌平塾「法華経入門」五回分の講義録をまとめた『法華経入門——『法華経の智慧』を読む（一）』と題した小冊子を発刊致しました。次年度には『法華経入門——『法華経の智慧』を読む（二）』を発刊予定です。これからも人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探求するため、法華経を通して仏法の人間主義



を明らかにしつつ、現代の諸問題を解決するための智慧を  
世に問うていくことを目指して参ります。

## 西洋哲学研究部門

## 【部門活動概要】

## 【研究活動テーマ】

西洋哲学部会は今年度の研究活動テーマとして、「倫理」問題、とくに「悪（社会的・個人的）」を、学術的なものに偏らず実人生を生きる「社会人・学生」の視点から率直に討論することをめざして活動を行なった。これは、市民（学生も含めて）の視線で「倫理」「哲学」を現実社会の中でいかに生かすかを軸に議論・活動を進める観点からである。

この目的のため、早稲田キャンパスで開催する「例会」と本学で実施する「倫理学」授業とを関連付けて扱い、上記の統一的な研究テーマを追求する（それぞれの討論内容を報告し合う）こととした。本年度は計三回の「例会（東京・早稲田キャンパス）」と、本学（いわき）「倫理学」授業（全一五回）の二元開催・討論の形を取った。（なお、「倫理学」科目のテキストは「ぼくたちの倫理学教室」E・トゥーゲントハット著、平凡社新書。）

## 【例会】

西洋哲学部会は今年度、三回の例会を開催した。早稲田キャンパス（東京）第一回定例会（二〇月二〇日）では、前記の研究活動テーマを確認し、また、「倫理学」授業で、学生を含めた青年層へ倫理・社会問題をどう分かり易く提起すべきかの率直な意見交換を行なった。以降、第二回例会（二二月八日）、第三回例会（二月二六日）と回を重ねて、次のような早稲田・いわきの二元討論・意見交換が行われた。

## 【1】「倫理学」授業での主な議論

A. 「善」と「悪」は相反するのか、疑問を持っている。「誰」にとつての「善」「悪」なのかをもう一度考えてみたい。つまり、どのような状況で善・悪なのかを問うべきである。

また、理念・正義、価値観・尺度（価値の物差し）等々があるが、これらは絶対的・相対的なのかも問うべきである。たとえば、最大の「善意」が最大の「悪」を生み出すこともあることを見ると、善・悪が単に反対

のものと考えると事象の本質を見誤ることもあるのではないか。

B. 「苦」と「悪」についても同様に言える。理不尽な「苦」（正当な理由なく「苦（苦痛）」を与えること）はなぜ「悪」なのか、と問い直す必要がある。一方、自分の内から生じる苦しみは、善悪の物差しで考えられない性質のものである（たとえば、自己修煉によって向上するときの、いわゆる「産みの苦しみ」）。つまり、苦痛や不快はプラスの行為（行動）・感情により昇華される。

C. 「倫理」の根本は何か？善悪の基準は、西洋では主に「黄金律」（とくにキリスト教のそれ）で語られてきたが、規範意識（倫理観の主要な柱）は、上から（神から）与えられたものとしてではなく、より現実的な観点から、人間が生きる現実社会が生命・生活・財産が保たれる安全な（安心できる）ところ（場）であるためであると考えられる。「自己決定（責任）」「自由意志」については、安全な社会を求める（望む）ために自分の行動を律している（悪を避け、善に向かう）人格においてこそ論理的・現実的な内実を持つのではないか。

D. 「義務」と「作為・不作為」については、様々な捉

え方がある。最も厳しい見解では、不作為は義務を否定しているがゆえに「悪」であるとする。一方、別の見解では、不作為が一概に悪とは言いつれない、ケース・バイ・ケースだ、とする。例えば、たまたま火災現場に遭遇した一般人について言うとき、被災者を救助する道徳上の義務があるとはいえるが、自分の生命を犠牲にしてまでもその義務を果たすべきとする判断は行き過ぎである（少なくとも、法律上の義務としては過酷すぎる）。つまり、倫理的観点をあまりにも正面から貫きすぎると、ほぼすべての人間による行動は、いわゆる「聖人」の視点からは不作為（義務を果たしていない）とされるだろう。それでは非現実的すぎて、現実社会での行動基準にはなり得ないと言える、等々の意見が交わされた。

## 「2」例会での主な議論

E. 「善」「悪」の中間に、どちらとも割り切れないものがあると見るべきではないか。つまり、個々人の人生の多様性（人生の綾）の中に善悪を見てとる必要があるのではないか。

F. 人間は何のために生きているのか、をもう一度根本から考える必要がある。例えば、カルロス・ゴーンは

代の人類にとって最大の課題ではないのか。

### 「次年度の研究活動計画（内容・テーマ）」

逮捕されたから不幸になったのか？そもそも彼のよう  
な生き様（富の蓄積が彼の人生の目的）はもともと不  
幸ではないのか、と考えることができるのではないかと  
G. 「生命」を充足・増進させる方向に働く行為（力）は「善」  
と捉えるべきではないのか。その逆（生命活動を毀傷  
する方向の力・行為）は「悪」と呼ぶべきではないの  
か。「何のために生きているのか」（人生の目的・意味）  
をさらに考えたい。

H. 「民主主義」「平和」「生命」の意味が今あらためて  
問われている。これは、人類普遍の価値創造の問題が  
問われていることでもある。我々は今、地球人類史の  
転換点・分岐点に立っているのではないかと認識・  
自覚が問われている。

I. 「民主主義」の問い直し、すなわち、我々21世紀  
人が進むべき方向が問われている。一人（または少数  
者）の独裁者によって指導される社会の終焉の時期に  
来ているのではないかと考えられる。例えば、SNS  
があるが、誰でも、いつでも、どこでも情報を発信で  
きる時代が現実に来ている。

J. 「平和」の意味をもう一度問い直したい。地球上の  
人類（および、すべての動植物）が安心して暮らせる  
（生命を維持できる）環境をつくり、維持するのが現

第三回例会（前記）において、「社会正義・善悪」、および「私  
たちの社会認識・時代認識」の二元テーマを中心に議論を  
深めることを確認した。具体的には、春学期（四〜七月）「哲  
学概論・秋学期（一〇〜一月）「倫理学」授業（各一五回）  
を活用して、上記の中心テーマを幅広い文脈の中で、率直  
に議論しあうこととした（いわき・早稲田、二元討論）。（「哲  
学概論」のテキストは「西洋哲学史」熊野純彦著、岩波新  
書、「古代・中世」「近代」の二分冊。）

## イスラーム研究部門

### 【部門活動概要】

今年度の研究会テーマは、「宗教（イスラーム）と科学」であったが、このテーマは、私自身が二〇年ほど前の時代から追及していた経緯がある。当時は二一世紀という新たな時代を迎え情報通信分野の著しい進展によって、人類はこれまでの歴史で経験したことのない規模での文明間接続に直面していた。技術の進化はもろろん、文明の一律化としてのグローバルイズムを進展させるのであるが、その一方で、イスラームは先端技術を利用して、欧米の価値観とは異なる個性的なネットワークを育んでいた。そこで私は、イスラームが歴史の中で築いてきたさまざまな〈科学〉の足跡や〈情報〉との関わりを掘り起こし、イスラームが現代の科学との間に引き起こしている問題の探求に大きな関心を寄せてきた経緯があるために、このたびの研究テーマは、楽しいな討議となった。第1回はイスラーム科学の中でも最も代表的な天文学を扱ったものであった。研究会での発表は、イスラーム文明に限らず、前六世紀の多元論者による自然学形成の時代から、ヘレニズム時代に隆盛を極めた精密な論証科学に繋がる系譜を呼び起こし、それがま

さにイスラーム天文学の核となった歴史を明らかにするものであった。また一方で、ギリシア科学の中でも重要な論点となったアリストテレスの自然学とプトレマイオスの天文学論理との根本的な拮抗の問題も、ラテン西欧世界とも繋がる重要論点と思われた。第二回のイスラーム原子論の発表は、ギリシア科学を翻訳し体系化してその頂点を極めた時代から、イスラーム神学とギリシア論理学の統合をめざしたムウタズイラ派の台頭と、保守派による反動の時代へという流れを背景にしたイスラームの科学論として、またデモクリトスらのギリシア的な原子論との異なりも提示され、たいへん興味深いものであった。第三回は、日本の洋学と中東世界がテーマとなっており、本学が専らとする東洋思想との関連もあり、今から楽しみにしているところである。

（イスラーム研究部門長・吉村作治）

〈二〇一八年度第一回研究会〉

二〇一八年十一月二六日、東日本国際大学早稲田キャンパス

## 【発表要旨】

「イスラーム世界の天文学」

元東海大学教授 鈴 木 孝 典

イスラーム世界で天文学が発達したことについては、イスラームという宗教や砂漠の生活に要因があるとするような誤解が多いが、それらは「民間天文知識」に過ぎず、学による専門的な知識である「天文学」の発達にはあまり関係がない。イスラーム世界の天文学とは、一言で言えば、ギリシヤ天文学を受容し、発展させたものである。そのギリシヤ天文学は、プトレマイオスが『アルmageスト』において確立した計算天文学の体系にほかならない。しかしそれは「アリストテレスの学問分類」の「数学」に属するものであり、「自然学」に属するアリストテレス的宇宙像とは相容れないものであった。イスラーム世界はアッバース朝初期の大翻訳活動を通じてギリシヤ天文学を受容した。『アルmageスト』は早くから注目されて何度も翻訳され、改訂された。それとほぼ同時に、新しい観測に基づいてプトレマイオスの計算表をすべて作り直し、インドの正弦なども導入して、計算天文学のすべての要素を織り込んだ「ジージュ」という書物を作った。その後、多くの学者が

独自のジージュを編纂したが、そこには新しい知見も盛り込まれ、イスラーム世界の天文学の中核をなしている。その他、天文学をわかりやすく要約した書物や、天文器具に関する書物、恒星のみを扱った書物など、さまざまな種類の本も登場してくる。一一世紀初頭にはプトレマイオス天文学とアリストテレス自然学の矛盾が注目されるようになり、一二世紀のアンダルシア学派が実際にプトレマイオスの惑星計算モデルの改良を試みたが失敗した。一方、一三世紀のマラーガ学派は別の方法で改良に一步を踏み出し、一四世紀にはほとんど成功というところまで行き着いた。しかし、数学と自然学の矛盾を完全に解消し、それらを統合するには、この路線を受け継いだコペルニクスと、さらにその先のケプラーに至るまでの、長い道のりが必要であった。

へ二〇一八年度第二回研究会

二〇一八年二月七日、東日本国際大学早稲田キャンパス

## 【発表要旨】

イスラーム神学にみる原子論的宇宙論

—アシュアリーの原子論—

東京国際大学特命教授・筑波大学名誉教授

塩 尻 和 子

一〇世紀から一二世紀にかけて議論されたイスラーム神学の原子論的宇宙論は、どの学派の立場であれ、神の全能性と世界の無からの創造を証明するために体系化された議論であり、科学的な世界観を説明するものではないが、近世哲学や近代科学にも通底する理論でもある点が興味深い。スナ派の思想のなかでも原子論的宇宙論は、一般に正統的神学派の祖となったアシュアリーに由来するといわれているが、アシュアリー以前のムウタズィラ学派から受け継いだものでもある。そこには新プラトン派の思想や仏教哲学の影響が見られると言われることがあるが、本来、どこから影響を受けて展開された理論なのか、明らかではない。ムウタズィラ学派では、神の創造の行為を説明するために原子論を活用したが、この原子論とは世界と事物の本性を説明しようとするものではなく、神による創造の真理を体系化し、被造物としての事物の構造や真相を理解しようとしたものである。その後も、原子論の立場はイスラームの人間観や靈魂論と結びついて、「創造不断」といった独特の世界観を形成していくことになる。原子論的宇宙論は、ムウタズィラ学派であれ、アシュアリー学派であれ、

神の全能性と世界の無からの創造を証明するために体系化された議論であるが、どの学者の見解でも、原子こそが事物の存在において第一の原理であることが理解される。ここでは原子は事物の究極的な分割によってえられる単なる最少部分ではなく、存在物の集合体を構成する必然不可欠の最少部分なのである。いいかえれば、事物の構成を開始するのは原子である。存在世界において原子を優勢とみる立場は、個を集合体より上位におくということの意味する。この議論はデカルトなどの機械論的世界観に似ているが、イスラーム神学においては宇宙論だけでなく、独自の人間学、倫理学、靈魂論、社会論、政治思想などを産み出すものにもなり、偶因論の原理となったのである。

〈二〇一八年度第三回研究会〉

二〇一九年二月八日、東日本国際大学早稲田キャンパス

【発表要旨】

日本の洋学と中東世界

日本エネルギー経済研究所研究理事 保坂修司

日本と中東、あるいはイスラーム世界というと、現在では石油や天然ガス、テロなどエネルギーや政治的な関係を

思い浮かべるかもしれない。たしかに中東やイスラーム世界は地理的にも文化的にも日本とは遠く離れているし、日本での中東関連報道も経済や事件に関するとはかりである。しかし、歴史的には両者の関係はまったく隔絶していたわけではない。古くは正倉院の御物にある中東起源の意匠、天平時代に来日したペルシア人などの例からもわかるとおり、細々ととはしているが、両地域のあいだにはさまざまな交流があったと考えられる。戦国時代以降はキリスト教宣教師、江戸時代にはオランダ東インド会社を通じて中東起源の文物や中東に関する情報が入ってくる。また、ペトロ・カスイ岐部や福澤諭吉のように実際に中東に足を踏み入れる人たちも出てくる。その時期に伝えられた中東の事物のなかには現在までも連なるものが含まれている。たとえば、「ミイラ取りがミイラになる」という有名なことわざがある。実はこの語はすでに一七世紀後半には多くの日本語の著作に現れており、現在とほとんど同じ意味で用いられている。つまり、日本人は一七世紀にはミイラもミイラ取りについても何らかの知識をもっていたのである。しかも、当時のミイラは現在よりもはるかに身近な存在であった。こうした事例はミイラだけにかぎらない。ザクロやイチジクなどの果物、蒸留装置のランビキなど中東を起源したものが入ってきたのは戦国時代から江戸時代に

かけてである。また、知識としての中東やイスラームについてもヨーロッパ経由ではあるが、ぞくぞくと入ってきている。ここでは主としてポルトガル人やオランダ人によってもたらされた中東の文物や中東に関する情報が日本でどのように受容されたかを江戸時代の文学や洋学（蘭学）などの事例を中心にみていきたいと思う。



## 研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。
2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。
3. 年一回（原則一月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。
4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿原稿は一人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。
5. 投稿原稿は『研究 東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。
6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。
7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する。