

研究 東洋

第五号



研究
東洋

東洋思想研究所・儒学文化研究所

研究
東洋

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所

【第五号】
2015

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所
2015年発行

発刊によせて

「明日、なにをすべきか分からない人は不幸である」。味わうべき、ロシアの文豪ゴーリキーの言葉である。人間、目的なく生きるのはいかにも空しい。出世と金のために生きている人も多いが、それは目的を持った生き方ではなからう。出世や金は、人生の目的ではなく手段にすぎないからだ。実際、そうした人の顔を見ると、目的を忘れた人に特有の空虚さがにじみ出ている。

それでは、生きる本当の目的は何だろうか。神や仏のためとか、国のためとか言う人は、今では少なくなった。人類の平和のため、弱者のためというのが、いささか肩肘張った感がある。やはり自分自身のため、具体的には、楽しく幸せな人生を送りたいというのが大方の本音ではあるまいか。

楽しむために生きる。こうした人生観は、決して利己的なものではない。誰しも、自分一人では本当に楽しめないと思う。周囲が苦しんでいるのに自分一人だけ楽しいという状態など、しよせん長続きはしない。われわれは、本然的に他人と一緒に楽しもうとする。人間が社会的動物と呼ばれるゆえんである。

また、楽しむために生きるのが浅薄な考え方だというのも誤解である。世の中には高邁な理念が多々ある。だが、例えば自由にしても平等にしても、元々は人間同士が楽しく生きるために唱えられた理念だろう。一頃の革命思想のように自由や平等のためと称して血の犠牲を正当化するようでは本末転倒にすぎない。宗教についても同じことが言えよう。此岸の楽しみを否定し、彼岸の理想ばかりを高唱する。そのような宗教を本物とは呼びたくない。本物の宗教なら、此岸／彼岸の対立を超えた絶対的な地平に立ち、此岸の現世を大きく包むはずだ。現世的な楽しみも与えられない宗教は偏頗であり、真の絶対を知らないと言われても仕方がない。

要するに、思想であれ、宗教であれ、人間が楽しく生きるためにある。そして、善き思想や宗教を通じてこそ、より深みある人生の楽しみが得られる。思想・宗教と言うと、押しつけがましい説教のイメージを抱く人もいよう。少し発想を変えてみたらどうか。思想や宗教は、ある意味で顕微鏡のようなものである。われわれの肉眼で捉えられない微細なウイルスが、顕微鏡を使うと明瞭に見える。それと同じで、普通に生きているとなかなか気づけない世の中の道理が、善き思想、善き宗教を通して見えてくる。

人生を楽しむうえで、実は優れた思想ほど便利なものはない。『論語』などは、時代を超えて人間社会の真実を見通す最高の顕微鏡であろう。儒学を基本理念とする東日本国際大学に東洋思想研究所が設置されて、はや六年が経過した。人の世に「楽」を送る思想探究の場として、本年も『研究東洋』を発刊したい。

平成二十七年二月吉日

東日本国際大学
東洋思想研究所長

松 岡 幹 夫

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要

第五号

二〇一五年二月

発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」

■総力特集

第二六回大成至聖先師孔子祭記念講演・トークラウンジ

日程表

第Ⅰ部 記念講演

記念講演① 中国第七九代孔子末裔 孔垂長

「儒学思想の生き方」

記念講演②

日本国際基督教大学教授 小島康敬

「伊藤仁斎の〈私〉さがし」

第Ⅱ部

トークラウンジ

基調講演

台湾・台湾大学 葉國良

「儒学の現代的応用」

茶話会報告

「茶話会点描―呉碩茵夫人を囲んで」

■論文

論文Ⅰ

郭 飛鴻「日本の高等教育は儒学思想に関して何を提唱し実践しているか」

論文Ⅱ

水野雄司「道徳教育と『物のあはれ』」

論文Ⅲ

前 正七生「フクシマにおける『臨床』としての『語りナラティヴ』——子ども・「教育」・地域——」

論文Ⅳ

関沢和泉「ヨーロッパにおける漢字受容の初期形態について」

1

5

6

12

24 19

27

40

58

75

■ 翻訳 ■	田久昌次郎 中国口腔医学発展史【Ⅻ】	95
■ 書評 ■		
書評Ⅰ	緑川浩司著『人間力をはぐくむ』	112
書評Ⅱ	松本健一著『孟子』の革命思想と日本	116
■ 活動報告 ■		118
■ 論文投稿規定 ■		119
■ 論文外国語要旨 ■		xviii
■ 講演・発表論文原文 ■		ii
■ 外国語原稿目次 ■		i

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所

■総力特集 第二六回大成聖先師孔子祭記念講演・トークラウンジ■

第二六回 大成至聖先師孔子祭

平成二十六年六月二〇日(金)

午前十時半～午前十一時四〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

第二六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、二〇一四年(平成二六年)六月二〇日、第二六回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、祭主の緑川浩司理事長が玉串を捧げた。式典に続いて、二名の講師による記念講演が行われ、さらに第二部としてトークラウンジが行われた。

特に、本年は孔子第七九代末裔である孔垂長先生をお招きし、本学東洋思想研究所所長松岡幹夫司会のもと「儒学思想の生き方」と題する講演が行われ、本学学生、附属昌平中学・高校をあわせ約一〇〇〇名が熱心に聴講しメモを取る姿が見られた。第二部は場所をグランパルティいわきに移動し、有識者のみによるトークラウンジ、および茶話会が催された。トークラウンジでは、台湾大学葉國良先生の「儒学の現代的応用」を基調報告とし積極的な討論が展開された。以下、本誌特集では記念講演二本ならびに基調報告を掲載し、当日の報告といたします。

午後十二時五〇分～午後三時 本学体育館

記念講演

演 題 「儒学思想の生き方」

講 師 第七九代孔子末裔 孔垂長 先生

演 題 「伊藤仁斎の〈私〉さがし」

講 師 国際基督教大学教授 小島康敬 先生

午後四時～午後五時三〇分 グランパルティいわき
トークラウンジ

演 題 「儒学の現代的応用」

講 師 台湾大学 葉國良 先生

茶話会

■総力特集：第二六回大成至聖先師孔子祭

時 間	場 所	内 容
10:30 } 11:30	本 学 1 号館大成殿	孔子祭 司会：遠藤総務部長 〈次第〉 開式の辞 田久昌次郎 東日本国際大学・いわき短期大学学長 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 (神事) 修祓の儀 齋主一拝 献饌の儀 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼 (理事長、学長、来賓各代表、学生等) 徹饌の儀 齋主一拝 直会の儀 祭主挨拶 緑川浩司学校法人昌平堂理事長 閉式の辞 比留間進東日本国際大学副学長 (神事供物) 米一升・紅白餅・酒・頭付鮮魚・四節の野菜 五〜六種 果実一盛・塩・水・櫛
11:30 } 11:40	大成殿前	記念撮影
11:40 } 12:40	本 学	昼 食 本学役員、来賓、その他関係職員 ※来賓・教職員へは弁当配布
12:50 } 13:50	本 学 体育館	第 79 代孔子末裔孔垂長先生 記念講演 1 「儒学思想の生き方」 司会：松岡東洋思想研究所所長
休 憩		
14:00 } 15:00	本 学 体育館	記念講演 2 国際基督教大学 小島康敬先生 「伊藤仁斎の〈私〉さがし」
15:00 } 16:00	移 動	
16:00 } 17:30	グランパルティ いわき	トークラウンジ 台湾大学 葉 國良先生「儒学の現代的応用」 司 会：先崎東洋思想研究所主任研究員 列席者：学長、吉村作治、孔垂長、徐、片岡、 小島、山本修一、水田、倉田、先崎、 関沢 (通訳：田村、城山、郭、山田) 茶話会 呉 碩茵夫人を囲んで

第二六回 大成至聖先師孔子祭
日程表
記念講演・トークラウンジ

第I部 記念講演① 儒学思想の生き方

孔子第七九代末裔 孔 垂 長

翻 訳 城 山 陽 宣

中国の儒学思想は、わずかに一つの学説・理念であるだけでなく、一個の文化でもあります。儒学思想は、中国の二千五百年余りの文化的発展を主導してきたもので、中国の倫理思想の核心でもあります。それと共に、個人の日常生活の様々な場面において、実際に広く用いられてきたものでもあったのです。

祖先の孔子の儒学思想の最大の特色は、まさしく「人を本と為す（人を根本とする）」という人文精神に基づくもので、人類の基本的な道德的要求を表現したものです。それは強制的な思想ではなく、人類の社会道德的な生活から抽出されたもので、自身の内在的な欲求に対する、自発的な思想・観念です。したがって、儒学思想は、「水到りて渠成る（時期が来れば自然に物事が成就する）」というように、直接的に日常生活の内応用・実践することができるのです。これこそが調和のとれた「生き方」であるのです。

儒学思想の生き方においては、まず、人の現実的価値を是認し、人の存在意義を提唱しています。その思想では、人生が現実世界に存在する意義を肯定し、天・地・人の三者の中では、人が中心で、もっとも重要な位置にあると認めているのです。

その次に、儒学思想の生き方では、さらに現在の人権思想の観念も表明し、「他人の生命」と「人へのまごころ」を尊重することを提唱しています。これこそが、まさしく「仁者が人を愛する」思想です。この「仁者が人を愛する」ことは、人々の基本的権利について、承認と肯定の意味が含まれています。

「仁」とは、儒学思想の核心と基礎であり、いわゆる「仁が至る場所には、義も当然存在する」ということばの通りでありましょう。中国の古代では、「仁」の字は、「人が二本の足で道を歩き、そのそばに二を加える」ように書きました。「二人」とは、ふたりの人であり、まさしく、人と

人の間、社会を表しています。つまり、人自身が仁であることが「根本」で、人の間にあるものが、「相互」に「作用」しあっているというわけです。孔子が述べた「吾が道は一以て之を貫く（私の理想は一つの道理によって貫かれていく）」とは、別の言い方を使って、仁の本体とその作用が一貫していることを述べたもののなのです。

孔子の思想体系の最も重要な要素は、「仁」です。仁者が人を愛するとは、「自分自身がして欲しくないことを、人にしてはいけない」ことで、「敬天愛人（天を敬い人を愛すること）」であったということができます。

祖先の孔子は『論語』の中で、二回「自分自身がして欲しくないことを、人にしてはいけない」という観念を提起しています。個人の行為を国家と連動させることについて、孔子は「他人に損害を与えて自身に利益を与え」、「他人の危機に乘じ」、「他人を騙し損害を与える」行為として極力反対しています。したがって、儒学思想では、「己の心で推し量って人に及ぼす」ことを非常に強調し、ただ、こうするだけで、ついには、調和のとれた円満な人間関係と世界平和に到達することができる、とみなしているのです。

そして、「仁者が人を愛する」ことについては、「五倫」と「十義」を必要な方法とみなしています。それらは、小から大まで、家庭から社会や国家にまで、等しく実践され

ていました。

いわゆる「五倫」とは、つまり「父子、親あり」、「君臣、義あり」、「夫妻、別あり」、「長幼、序あり」、「朋友、信あり」ということを指しています。

また「十義」とは、とまさしく「君は仁」、「臣は忠」、「父は慈」、「子は孝」、「兄は友」、「弟は恭」、「夫は義」、「婦は順」、「朋は実」、「友は信」を指しているのです。

例を挙げると説明すると、儒学の文化では、「孝」の観念を非常に重視しています。孔子の言葉に、「弟子のみなさん、家では孝に基づいて父母に尽くしなさい。外では、年長者によく仕えるように。何事もおろそかにせず、人から信用されるようにしなさい。区別なく、すべての人々を愛し、人格者と親しく付き合うように。それだけのことをした後に、余力があつたならば、そこで学問に励みなさい」とあるのはこのことを説明しているのです。中国の家庭では、ずっと「父の慈」と「子の孝」を手本としています。今日まで、「百の善行の第一は孝である」という観念は、なお依然として、深く私達に影響しています。これは中国の文化の精髓となっただけではなく、さらに中国から世界各地に広まっているものであり、中国の近隣の国家に対する影響は、さらに深遠なものとなっています。韓国と日本の社会は、まさしく儒学の文化の薫陶を深く受けている

のです。

儒学の生き方には、すなわち人倫関係の規範を、家庭から社会と国家にまで及ぼすという別の特徴があります。全ての人が、良好な人間関係を維持するために守らなければならない、基本的な道徳的準則が定められています。ですから孔子は、「家では孝に基づいて父母に尽くしなさい。外では年長者によく仕えるように。何事もおろそかにせず、人から信用されるようにしなさい。区別なく、すべての人々を愛さなければなりません」と強調しているのです。

つまり、すべての人が、他人に対応する際に、もう少し多く善の心と博愛精神を持ち、いま少し、多く誠実さと信用する心を持ち、少し多くの、礼儀と譲りあいと寛容さを持ち合わせ、さらに少し多く、自身を顧みて反省をする心を持つならば、「老人には安心を与え、友人とは信じ合い、子供には慕われない」という行動をするようになるでしょう。

また、「自分自身として欲しくないことを、人にしてはいけない」ことや、「自分が立場を持ちたいと思うならば、人にも立場を与え、自分が目的を達したいと思うならば、人にも目的を達するようにする」ようにもなることでしょう。

さらに、「自分の家の老人を大切に、その気持ちをよその老人まで及ぼし、自分の子をかわいがって、その気持ちをもその子まで及ぼす」ならば、「老人は天寿を全うする場所があり、働き盛りのものは働いて役に立つ場所があり、子供たちは成長する場所があり、妻がいないおじいさん・夫がいないおばあさん・父がいない子・子がない老人・身体障害者は、みな保護を受ける場所がある」というようにもなるはずです。

これらは、まさしく儒学者の人権思想に対する観念と基本理念であるといえるでしょう。つまり、人々に、友達に善くする心、寛容な心、人を助ける心を持たせるようになり、相手の身になって他人のために考えるようになる、というわけです。

儒学思想の生き方では、自分自身を完全な人に変化・成長させることも提唱しています。これは、儒学思想で表明している「修身（君子が身を修める）」というものです。修身とは、人が自らをすばらしく完成させることであり、人としての素養を向上させ、自身を理性・道徳・美德・教養を備えた人に成長させることです。すなわち、これは個人が自身を修めるもので、すべての個人が修身を行うことによって、自分の良い一面を増やし、その良さを最大限発

揮させることなのです。それは同時に、自分の劣る一面の低下を最小限に止めることができるといえるでしょう。

つまり儒学思想では、人はただ、修身を通じて道徳的で高尚な君子になることができるのです。そのようにして、はじめて人は社会に根付き、人々の尊敬を受けるようになると強調しているのです。

儒学思想の生き方においては、さらに、大自然の環境保護の思想を尊重し、人が自然と調和して共存できることを提唱されています。儒学思想では、人が自然を認識し、尊重し、保護するべきであると主張をしています。ひたすら大自然に向かって搾取すること、一方的に自然を利用し、征服し、改造することに反対して、「物を取るには限度があるし、取っても良い時がある」という、生態の倫理思想を提出しているのです。

私たちはまさしく、人と自然の関係を倫理的思考の枠内に収めるように求め、倫理的道德と義務を、動植物と私たちが生存する地球全体に拡大しています。なぜなら、儒学思想から見ると、人と宇宙・万物とは、一体で統一された生命体であり、すべてが天地の理・陰陽の気を受けて生成されたものと見なされているからです。つまり、自然界の中の動植物も人と同じく、みな地球生命コミュニティの中

の一員で、ひとしく自身が存在する権利と価値を有しているのです。それらの生命は、気の向くままに剥奪されてはいけないのです。

祖先の孔子は二千五百年前、すでに「天人合一（天と人とが一体である）」という觀念を強調し、人々に人と自然の関係を重視することを呼びかけていました。孔子は自然の法則に抵抗できないことを理解していました。彼は、「罪を最高神の天から受ければ、どの神に祈っても無駄です」と指摘しています。祖先の孔子の言行の中には、天と人との調和がとれ、共存していく生態保護の觀念が豊富に含まれています。彼は人類が自然の法則を認識し、遵守しなければならぬことを理解していました。『論語』述而篇の中で、孔子は、「釣りをしたが、網を用いることはなかった。狩りをしたが、巢の中の鳥を射る事はなかった」と述べていますが、ここからも孔子が非常に生態の均衡に注意を払い、自然の法則に従っていたかを見出すことができるでしょう。

今日、天然災害が頻繁に世に伝えられています。これは国家や社会が近代化を追求する中で、繁栄のために自然を破壊し、経済のために環境保護を犠牲にしたために発生した結果であり、ようやく大自然がもたらした反撃であるといえるでしょう。ですから、私たちは反省し、進歩

をはかつて、孔子の「天人合一」の思想について、学んではいかななくてはならないのです。

儒学思想の生き方は、そのうえ、民主的な思想も含んでいました。ここでの民主的な思想は、「柔政」と「王政」の二つに分けることができます。

政治には、かねてより「剛」と「柔」の二つの伝統があって、儒学が、とりわけ重視したものが「柔政（柔軟な政治）」でした。よって祖先の孔子は、このような思想を「儒」と名付けました。祖先の孔子は、先に、「儒とは、柔らかいことである。柔とは、水の性質である。水は、目に見えるが形がないが、舟を載せることができる。そして同時に舟をひっくり返すこともできる。つまり、柔はまた剛に克つことができる」と言ったことがあります。儒学思想の中では、「民」を「水」に例えています。ここでは、「水は舟を載せることができる。そして同時に舟をひっくり返すこともできる」と強調されています。よって柔政とは、儒学思想の中の民主的な思想なのです。

「王政」とは霸道に対して説明されたもので、「王・覇」とは、孟子の政治理想の中の二つの異なる政治のことです。王者の行為は、すべてが人民のためにあります。したがって、民はみな喜んでこの政治に従いました。覇者とは、

ただ武力によって人民を征服し、強制的に己れに従わせるものです。覇者の行為は、人民のためである場合もありますが、その意図するところは、ただ名利と高い地位や繁栄を好んでいるに過ぎないのです。力によって人を服従させようとする者は、心服させることができませんが、徳によって人を心服させる者は、心から喜んで誠実に従ってもらえるのです。例を挙げれば、有名な七十人の弟子たちが孔子に従っていたようなものです。よって、「王政」も儒学思想の中の民主的な思想であるのです。

ここまでの話をまとめてみましょう。儒学思想は、今から約二千年以上も前に提出されたものであるにも関わらず、その思想の本質と精神は、古今に通用する学説と理論であり、時代による制限も、地域による閉鎖性も無関係なものであったといえるでしょう。それは人類史上、極めて高い価値を備えた思想体系であり、今日に至るまで、依然として広範な適用性を備え、そのために、悠久の時間が過ぎ去っても、実用的な価値を失うことはなかったのです。

儒学思想の生き方は、うまく現代的な日常生活に適合するもので、二十一世紀の社会の中でも、依然として不可欠な重要性和多元的な実践価値が備わっているものです。それは、私達が深く研究して、自ら体験し、実行するに値す

るものと言うことができるでしょう。



当日の様子

第Ⅰ部 記念講演② 伊藤仁斎の〈私〉さがし

国際基督教大学 教養学部教授
東日本国際大学 客員教授 小 島 康 敬

はじめに、私たちは何の為に学ぶのでしょうか。こういう問いを立ててみたいと思います。

現代は「情報」の時代とされています。皆さんもパソコンなどの操作が上手で、生活に生かしていることでしょう。現代は「情報」をうまく処理することが社会を生き抜くために求められています。そういった傾向は明治以降の「近代」からの特徴でもあります。近代は「知」の時代と言えます。「知」の時代にあつて、新渡戸稲造という人は、江戸時代の人々の学問する姿をふり返って、「知」を偏重する時代状況に疑問を呈しました。江戸時代の人々の学びの目的は「徳」の形成にあつたのであり、学びとは単に知を追い求めることではなく、人格の養成にあつたのではないかと、このように思います。学問を通して人格の完成をはかること、つまり学問と人格の一致が、江戸時代の学びの姿だったといえるのです。そうしますと、ごく大ざっぱに見ると、江戸時代は「徳」の時代、近代は「知」の時代、そして現

代は「情報」の時代と言えるでしょう。皆さんは大学に何を求めますか。「徳」ですか、「知」ですか、「情報」ですか。今日は、伊藤仁斎という江戸時代の儒学者を通じて、「徳」について考えたいと思います。

若い頃は、「私とは何だろう」という自己探求の思いが強いものです。ではこの〈私〉とはどんな存在なのでしょう。例えば、〈私〉について考える時、それを考えているもう一人の〈私〉がいるような気がします。すると、さらにその後ろにそれを見つめる〈私〉が出て来て、私A、その私Aを見ている私B、その私Bを見ている私C……というように、私↑私↑私と合わせ鏡で自分の像を映し出すと、無限に像ができるような、そんな感覚に襲われませんか。このように〈私〉はどんどん広がって遠のいていつてしまふ、これを「自我のバームクーヘンの拡散」と私は勝手に呼んでおります。

バームクーヘンの中心には、何もありませんね。〈私〉

をつかまえる行為もまた同じことで、自我の中核は空っぽ、見つめる私がどんどん肥大化していつてしまうのです。人生とは何か、自分とは何だろうと問うことは、実はこういう事態に直面しているのではないでしょうか。自分を追い求めることは、追い求めているのが自分自身ですから、あたかも犬がじゃれて自分の尻尾に噛みつこうとしてぐるぐると廻っている事態にも喩えられます。

ところで、今日取りあげる伊藤仁斎という儒学者も、実は私たちと同じような思春期の苦悩に取り組んだ人だったのです。では伊藤仁斎とはどんな人だったのでしょうか。

簡単に復習します。伊藤仁斎のこの肖像は非常に穏やかに見えますね。四十歳を過ぎたら自分の顔に責任を持ってと言われますが、実に柔和な表情ですね。この肖像からは想像しにくのですが、若い時の仁斎は随分と圭角であった、つまり性格や言動が尖っていた、と自身が語っています。仁斎は、学問によって人格を磨き上げ、練り上げていったのでしょうか。江戸時代の京都に生きた町人の儒者である仁斎は、若いときには朱子学を学びました。しかしその後、朱子学を批判して古義学を打ち立てました。古義学とは、朱熹や王陽明の解釈を退けて、直接、孔子・孟子の学問を学ぶべきだと主張したのです。

伊藤仁斎の最大の特徴は、他の儒学者―新井白石や荻生

徂徠――とは違って、直接政治家と関わらなかった町人儒者だったことです。彼は十一歳の時『大学』を学び激しく感動することから、学問を始めます。十九歳になると朱子学にのめり込み、学者として生きていきたいと願います。しかし今も昔も学者として飯を食べて行くのは難しく、ましてや町家の跡取りが職業とすべきものではありませんでした。当然、周囲は反対しました。親が老い、家が貧しくなったらどうするのか、親の老後を考えないのか、と彼を責め立てました。その辛さは並大抵のものではなかったでしょう。しかし仁斎は自分の意志を貫き通します。自分のことを案じてくれる親や周囲の人達の、愛による束縛を拒んで、学問に没頭してゆきます。誠実であるが故に、苦悩するのです。

二〇代後半になると、自分の考えを『敬斎記』『性善論』『心学原論』などといった文章にして、纏めるようになりました。

ところがです。二十九歳から、今風に言えば仁斎は「引きこもり」になります。ようやく世間に復帰したのは三十七歳のときです。社会に復帰してからは私塾「古義堂」を京都の堀川に開いて弟子をとり一生涯を教育に捧げたのです。塾では「同志会」と呼ばれる温和で和気あいあいとした研究会を主催しました。彼の主著には『論語古義』と

いう作品があります。当時、普通は『論語』を朱子の註釈にしたがって読むわけですが、仁斎はそうした読み方を排して、自分が直接に『論語』の原典にあたって読むべきだと主張しました。いわば、朱子という人の眼鏡を通さないで、自分の眼で『論語』と取り組みなさいというわけです。彼は大名からの招きもありましたが、七十九歳で生涯を閉じるまで、町人儒者として生涯を貫き通しました。

今日はこうした仁斎の人生のなかで、「引きこもりの七年」に特に注目したいと思います。彼はこの時期、何をしていたのでしょうか。「自分を見つめていた」、こう言えると思います。彼は『論語』を、まさに自分の人生をすべてぶつけて読み込んだのです。

このような仁斎の態度は、現代の大学教育の在り方を考え直すにあたって示唆深いものです。情報の入手だけを目的とするならば、それはインターネットに頼れば良いわけですが、わざわざ時間をかけて大学に来る必要はありません。大学の役割、つまり学問する場としての大学の持つ意味は、情報の単なる入手ではなく、「知」を鍛えること、考える力を身につけること、にあるのではないのでしょうか。

ところで、仁斎は引きこもりの間、手当り次第に様々な思想と取っ組みあっています。朱子学はもちろんのこと、陽明学、更には仏教思想にまで手を出します。それでも納

得が行かず、思想的精神的に彷徨い続けます。朱子学では人間の本性は「善」なのだと言張します。しかし実際、人間は様々な悪を犯してしまう。それは心が「人欲」によって曇らされているからです。この心の曇りを取り除けば、誰でも「善」の人、つまり「聖人」になれるのです。「人欲」の心を取り除いて、「天理」を体現した本当の自分に立ち返れ、というわけです。

聖人になるには二つの方法があります。「格物窮理」と「居敬」です。仁斎がとった方法は「居敬」です。「居敬」というのは簡単に言えば、自分の心を深く見つめることです。坐禅をするように、精神修養をする。黙想する。「人欲」におおわれていない本来の自分を見つめる、そういうことに仁斎は励みました。

中でも、「白骨観法」の実践は仁斎の生真面目さと、それ故の苦悩をよく示しています。「白骨観法」とは、一種のイメージトレーニングと言って良いかもしれません。生身の人間を白骨のように見るのです。綺麗な女性を目の前にしても、一皮むけば骨だ、骨だと白骨視するのです。そうするとどうなるのか。彼の後年の手紙には、この頃のことを回想して、こう書いています。「他人と会話しているときでも彼らが白骨にみえ、天地の生死すらもなく、幻のように思えて来ました。世間日常の道德などどうでもい

いものに思えてしまった」と。思うに、世界全体が墨絵のように見えてきたのではないでしょうか。幽玄ではあるが、何かりアリティーがない、そういう世界の見え方です。

私たち人間には「欲」があります。そうした「人欲」に覆われた「私」から、「天理」を体現した本来の「私」に立ち帰れ、朱子学ではそう説きます。若き頃の仁斎は朱子の学説を単なる知識としではなく、身体ごと受けとめて忠実に実践して修養するわけですが、その結果が、世界の様々な色合いや他人との関係がすべて脱色してしまう事態に立ち至った、こういうことだと思ふのです。言い換えれば、この頃の仁斎は本当の自分を激しく求めて、そのあげくに「世間超脱」の気分、時に酔いしれ、時にさいなまれて、もがいていたのだと私は推測します。

私は、〈私〉探しというのは、ある意味で危険性をもっているのだと思います。自分を探し求めれば求める程に、逆に自分を見失っていつてしまう。自分はどこまで追いかけても見えてこない。自分の自分自身による関係性で頭が一杯になり、他人との共感、同調が失われてしまうのです。それが跳ね返って来たとき、実は、他人だけではない、自分自身の存在までが希薄化してしまうわけです。それは、精神分析的にいえば、「離人症」と呼ばれる症状に当たるのではないのでしょうか。「離人症」とは、自分の外の世界

や自分自身に対する実感が薄れてしまう症状です。仁斎の七年にわたる苦悩とそこから脱出しようとする過程、その精神のドラマに私は強く惹かれます。儒学は昔の古くさい話ではありません。現代社会にも結びつく何かが、あるのです。

以上の仁斎の苦闘から私達は何を学び取れるのでしょうか、それは「自己のとらえ返し」です。たとえば私は、私だけで〈私〉と言えるでしょうか。これは私の考えだ！、私はこの色が好きだ！こう言うことはできます。これは如何にも、個性にみえるでしょう。しかし実際には、小さい頃からの慣れ親しんできた環境や、教育の蓄積の結果に由来するのではないのでしょうか。だとすれば、個性にみえる意見や価値観も、他人から刷り込まれてきたものだと言えないでしょうか。

また、これは私独自の考えだと、誰かが言ったとします。ウソー、本当にそうですか。貴方は何で考えていますか。考えている際に使っているのは、言葉ですね。日本語という言葉の秩序、つまり先人の言葉の蓄積をつかって考えているわけです。これまた「自分」一人の個性とは言えませんが。言い換えれば、貴方が考えているのではなく、日本語という言葉の構造・秩序が貴方を考えさせているのです。

こう考えてみると、〈私〉とは実は「関係性」に他なら

ないのではないでしようか。

私自身、〈私〉として存在しているかどうかは疑問です。他者との関係のなかで、父親であり、弟子であり、教師であり……と様々な役割を演じて生きています。「関係性の中にある〈私〉」という、〈私〉の捉え方の発見が仁斎をして〈私〉探しの落とし穴から脱出せしめたのではないでしようか。

ここに『夜と霧』（みすず書房）という一冊の本があります。

これはナチスの収容所での出来事を書いた本です。希望のない世界で生き残った著者 فرانクル は、次のように言います。「希望を見失った者ほど、早く死んでいった」と。希望を見失うなど言われても、ガス室で死を待つばかりの状況でどんな希望があるのでしょうか。彼は次ぎのような旨を言っています。

私が人生から何を期待できるかではなく、私が人生から何をまだ期待されているか。他者の眼差しに応えようとすると所に生きる力の根源がある。悲惨な状況にあつて生き延びることができるのは、自分を見ている他者の期待に応えようとするのが大きく関与している。他者との、世界との関係性が崩壊したとき自己も崩壊する。この場合の他者とは、親であつたり、子であつたり、恋人であつたり、友

人であつたり、あるいは神であつてもよい、と。

これは一体、何を意味しているのでしょうか。言いたいことは次のようなことです。それは自分が他者との関係を断たれた時に、早く崩壊するということです。「この困難なときと、また近づきつつある最後のとき」、他人のまなざしがあれば、生きることができる。こう言っていると思ふのです。

彼は妻とともに収容所に入っていました。奥さんはすでに亡くなっていましたが、それを知らない彼は、彼女の視線、彼女の期待に恥じないようにという思いで生き抜くことができたのです。

つまり、これは他者からの眼差しによって生きることができた、という意味です。これまで言つて来た「関係性」とはこういう意味なのです。他者の発見こそ、生きること、意義づけることなのです。世界との関係性の崩壊は、〈私〉自身の崩壊を意味してしまうのです。「人生を視る目のコペルニクス的転回」とはそういう意味なのです。

他者の発見こそ、自分が生きていく力になるということ、フランクルは教えてくれます。純粹な〈私〉などという無色透明な存在はないのだ、これを腹の底から分かつた時、伊藤仁斎は引きこもりから脱出し、私塾を開くことができたのでしよう。「古義堂」と名づけられた塾での授業は、

今で言うゼミ方式で、つまり教師が上から目線で教え諭すのではなく、学問を目差す「同志」が対等の資格で渡り合う、そういう形で展開されました。仁斎はそれを「同志会」と呼んでいます。仁斎の塾が醸し出す和やかな雰囲気は、すぐ近くにあった山崎闇斎の塾の厳格な雰囲気とはまるで違います。当時、闇斎の塾は師弟関係も厳しく、講釈中心の徹底したスパルタ教育で有名でした。闇斎の塾からは優れた弟子が輩出し、これはこれでまた魅力があったと言えます。

では時間も近づいてきたので結論に入りましょう。

伊藤仁斎の思想は、大きく分けて二つの特徴があります。まず朱子学では「理」を重んじます。道理の探究です。しかし仁斎はこの「理」について否定的です。なぜなら「理」で考えを突きつけることは、人に対して攻撃的な人間を生み出してしまふ傾向があるからです。「道理」、道徳的正しさを追いつめる余りに、それを他者にも厳しく要求するのは「残忍酷薄」に他ならないと仁斎は言います。正義を振りかざすことの恐ろしさを、仁斎は知悉していたわけです。それよりは、「恕」、つまり他者を思いやってゆるすことが大事なのだと言います。また別の言葉でそれを「仁愛」と言いました。仁斎は「仁」の徳とはとても大きくて一言で言えるものではないが、敢えて一言すれば「愛」

だと、言い切りました。「愛」から出てこない人間関係などはすべて偽りであり、愛こそ総ての人間関係の根幹である。さらに心と愛が隙間なくいっぱいになること、これを「仁」だと言ったのです。

もう一つ大事なことを仁斎は主張しています。それは「生命の流れの中にある私」とでも言うべき見方を提示していることだと思います。『易経』の一節に「天地の大徳を生」という一節があります。仁斎はこの一節を受けて、天地の働きには、生だけがあつて死はないのだ、とこういうスゴイことを言っています。え!「死」はない? だって、人間を含めて生物には必ず「死」があるじゃないか、何を寝ばけたこと言っているのだ、と言いたくなりますよね。仁斎は、「生に対しての死はない、死というのは生の終わりに過ぎない」と言っています。これは言葉遊びではありません。

私は考えたあげく、次のように解釈しています。私の体は無数の細胞でできています。この個々の細胞は死んだとしても、私は依然として生きています。このことと同じように、宇宙という広い視野から見れば、私という一個体は死んだとしても、生命全体の流れはなんら変化せず、生命活動を続けています。つまりここには宇宙の生命への讃歌がここに読み取れるのではないのでしょうか。

私たちは、個人の生命を尊重します。つまりそれは近代の考え方です。命は誰の物でしょうか。そんなこと分かってきているじゃないか。私の物に決まっているじゃないか。私の命、貴方の命、彼の命、彼女の命、命は個々人が掛け替えのないものとして所有している、そういう風に私達近代人は考えます。しかし、仁斎を含めて江戸時代の儒者の多くは、命は「天」からの授かりものだと考えていました。くどいようですが、命は私の所有に帰するものではなく、「天」に帰するものです。「天」、つまり宇宙は永遠の生命活動を展開しており、そうした命の大きな流れのなかの一点に自分は位置しているに過ぎないと考えるのです。私という存在は宇宙の命の流れの中にあって、その命を受け取り、次ぎに渡してゆく、いわば命のリレーのバトンランナーである、と考えてみると分かりやすいかも知れません。これは近代とはおよそ違う生命観ではないでしょうか。

私が存在するためには、父母が必要です、その父母が存在するには、祖父母が必要です、その祖父母が存在するには、…ずっと遡ってゆくとどこまで辿れるのでしょうか。宇宙における生命の始原まで遡ります。命のリレーのなかの一つでも欠けていたら今の私は存在しません。奇蹟のようなこの命の繋がりに連なりによって、私は、今、ここにいます。気の遠くなるような宇宙の生命活動の繋がりに連

なりがあつて、はじめて私はいる。この命の繋がりに連なりを痛烈に認識し、後世に伝えて行くこと、これが儒教における「孝」という思想なのではないでしょうか。

まとめます。今日、私が皆さんに伝えたかったことは、1〈私〉を他者との関係性の中で捉えよう、2〈私〉を命の繋がりに連なりの中で捉えよう、この二点です。

最後の最後に、皆さんはこんなフレーズをどこかで見聞きしたことはありませんか。

「私達はどうなにも頑張つても一人では生きていきません。人は人の間に生きているからこそ『人間』なのです。」

これは何でしょう。これは東日本国際大学ホームページ「ビデオで見る建学の精神」で謳われている一節です。

ご清聴ありがとうございました。

第Ⅱ部 基調講演 儒学の現代的応用

国立台湾大学 中国文学部 葉 國良

翻訳 田村立波

1. 自由・平等・民主・法治以外のものを民衆が求めている

百余年以来、民衆が普遍的に求めてきている価値は自由・平等・民主・法治です。これは専制帝国による統治下の生活に相対して唱えられた信念です。第一次世界大戦後、専制帝国が相次いで崩壊していく中で、民衆に望みらしきものが見えてきました。選挙によって、政府と国会が成立し、合わせて社会福祉制度も徐々に整備されるようになりました。それで民衆が求めていた価値は保障されたかのように見えました。しかし、ここ十数年来、政府と国会に対する民衆の不満が増大する一方で、抗議行動やデモもわりと頻繁に行われるようになっています。北欧の福祉国家においても同じようなことが起きていると時々報じられます。一部の地域ではさらに激しい抗議行動が繰り広げられ、政府を崩壊させることすらあったのです。

このように、民衆が自ら選んで誕生させた政府及び国会

に対し反対に転じた現象について、多くの学者がその原因究明に躍起になっています。政府による社会福祉の削減、政党による権益の独占、少数の財団または特定の派閥のための国会立法などがその原因なのではないかと分析されています。また、国際経済の角度から、多国籍企業及びグローバル化の進展が深刻な貧富の格差をもたらしたことによるものだと考える学者もいます。フランスの経済学者であるトマ・ピケティ(Thomas Piketty)がその名著『二十一世紀の資本論』で、現在の富の集中は十九世紀に勝るとも劣らない状況にあり、若者の失業率が高く、それに収入が低いと指摘しています。要するに、自由・平等・民主・法治といった信念は資本主義の悪質な発展を止めることもできなければ、民衆に幸福感を与えることもできません。そのため、自由・平等・民主・法治をもとに設立された政府も信頼できるかどうか疑われるわけです。自由・平等・民主・法治以外に、民衆が更に何かを求めていることは明らか

かです。そこで、21世紀の今日において、従来の信念を見直し、新しい信念を持つべきものだと筆者は考えています。

私たちが目にしているいわゆる自由は、金持ちが資産を海外に移し脱税する口実となっています。貧困層の民衆は海外にすら移動する能力がなく、何を以て移動の自由があると言えるのでしょうか。一般民衆の言論は報道されることなく、何を以て言論の自由があると言えるのですか。

いわゆる平等というものは、法律による地位の平等にほかならないのです。経済体制や教育を受ける権利などの面においては平等なのですか。いわゆる民主というものは、極少数のエリートに握られている存在となってしまうのです。代議制度にかけたら、どの程度の民意が反映されるのでしょうか。いわゆる法治も怪しいです。いったい誰のために法律を制定したのでしょうか。これらのものは悉く怪しいです。無論、自由・平等・民主・法治というメカニズムの下では、これらの問題は部分的に改善されるのですが、しかし、自由・平等・民主・法治が機能しているにもかかわらず、こういった幅広い不満が引き起こされたというのは、それらの中に、大多数の民衆を幸せにする要素が欠けているからだと筆者はそう考えています。

自由・平等・民主・法治という信念は西洋から来ています。各々の文化圏に当てはまるようなものとは限りません。

何しろ幸せというのは感受性の問題であり、その地域の文化に密接につながっています。現在、各文化圏において幸福感到欠ける要素がそれぞれあります。東アジア文化圏では、自由・平等・民主・法治を補完することのできる、とりわけ極端な資本主義の下で発展してきたマンモス企業に立ち向かうことのできる、伝統的な信念を確立させる必要があると思います。

これらのマンモス企業はいずれも自由・平等・民主・法治を標榜し、就職機会の提供を名目に民衆の生活をコントロールし、民衆の自由を制限し、経済の不平等を作ってしまうのです。一方では、金銭を用いて民主体制に影響を及ぼすとともに、自らに有利になるような法令を制定するのです。このようなマンモス企業は実質的に自由・平等・民主・法治の破壊者であるというほかありません。

2. 儒学における三つの基本思想

東アジアに共通する価値は儒学です。儒学をまとめてみると三つの基本思想に分けてみることが出来ます。即ち人文思想、民本思想と仁愛思想です。この三つの伝統的な思想は、自由・平等・民主・法治を補完できるのではないかと思われる。これについては次のように詳述します。

(1) 人文思想

人文思想はもともと神権思想に相対して言い出されたものです。神権思想においては、人間の吉凶禍福は鬼神により操られているという発想から、運命を信じ込む一方、個々人の知力の開発を蔑ろにしてしまふのです。それに対して、儒学者は人間自身の価値を認識し、人間には無限の可能性があると考えているのです。人間は知恵を活かして新しいものや文化を作ることができ、また自然災害や人為的な困難を克服することによって自らの運命を支配することができますのです。現在では、人文思想からもう一つの意義が押し広められています。即ち科学技術というモンスターに対抗するものです。言い換えれば、人間の価値は科学技術に取って代わられたり犠牲になったりすることのないように捉えるべきものだということです。

(2) 民本思想

いわゆる民本思想は、つまり国家社会を構成する主体が統治者または極少数の貴族ではなく、広範な人民であるというものです。したがって、政府が政治を行う目標は、支配階層の利益に目を配るのではなく、最終的に人民の幸福に帰着することにならなければなりません。このような思想により導き出されたのは、聖賢による摂政や禅讓政治、

革命、税率軽減などの主張です。要するに、民本思想の求めるところは、政治を行うに道徳を持つこと、人民の幸福に常に重点を置くということになります。

(3) 仁愛思想

仁愛思想とは、仁愛こそが社会を調和且つ幸福の道に導いていく原動力だと考えるものです。様々な人間関係においても仁愛を抜きにしてはなりません。仁愛は、夫婦間の義、子への愛情と親孝行、兄弟間の思いやり、友だち同士の信義などに具現化されています。このような思想を導入すれば、学校教育では人格の養成を重視し、政府においては国民本位の政治を行うことになります。

3. 儒学の果す役割

上述したように、人文思想に基づき、学校においては、人文教育を強化し、科学技術の倫理を重んじ、学生に対して、ただ生活するに最低限の自由及び法律に定められた地位の平等を獲得するための教育を行うというのではなく、学生の潜在能力と智慧を発揮し、マンモス企業の独占状態を打破できるように創意工夫に富んだ事業を起こし、知識・経済における真の自由と平等を勝ち取ることのできるような教育を行うべきです。また、科学技術が人類の生存環境

を破壊してはならないという理念を貫くべきです。そうであれば、生活レベルを下げてでも、科学技術を犠牲にするしかありません。民本思想に基づき、社会においては、道徳をすべての政治家や政令を評価する基準に据え、汚職行為を根絶します。政府においては政府及び国会の財団との癒着を断ち切り、政治献金のかわりに特定企業のために利益をはかるような政治を行ってはなりません。また、政府としては、民主的手続きで大多数の国民に不利な法律を制定することなく、常に国民の福利厚生を最優先する政治を心がけるべきです。仁愛思想に基づき、政府においては、未来に目を据え正義を貫き、子孫に残す債務を削減するとともに、高所得税を設け、最低賃金を上げ、社会救済制度を完備し、多国籍企業による搾取制度を廃止するような取り組みを敢行すべきです。

この三つの思想はいずれも道徳性を備え持つものです。道徳は自由・平等・民主・法治といった信念においてさほど重要視されていません。現代社会では、道徳は蔑ろにされがちな存在となつて、ややもすれば法律に訴えてしまう傾向にありますので、民衆の幸福を実現させる議論においては民衆が常に弱い立場に立たされることになります。その一方、マンモス企業は莫大な資源を有していますから、

政府役員を買収したり、ひいては世論をも意のままに操ったりすることもあります。他方では、政府及び国会は民主・法治の傘に隠れ、完全な合法政府だと言わんばかりの顔で道徳問題を避けてしまします。したがって、民衆に真の自由・平等・民主・法治を与えられるようにするために、知識人はこの三つの伝統思想を大いに宣伝しなければなりません。そうすることによって、これらの思想を民衆に浸透させ、当たり前と思われるような普遍的価値にします。ゆくゆくはこれらの思想による世論が形成され、それで政府と国会を監督することになります。そのようにして、はじめて民主・法治を実現させ、真の自由・平等をつかむことができます。それで社会における悲惨指数が下がり、民衆の幸福度が高まっていくことになります。

4. 結論

自由・平等・民主・法治というのは、数百年にわたる欧米での政治闘争の産物であり、その特質としては政治的な方面に偏り、道徳を軽視する傾向にあります。ウォール街発金融危機の爪痕が未だに消えない中、「デブ猫」たちが既に憚らずに勞せずして恩恵を享受するようになったのはその証しです。東アジア儒教文化圏の国々は、振り回されないようにその教訓をきちんと汲み取って、道徳思想を

自由・平等・民主・法治の信念に溶け込ませ、自らの価値
体系を築き上げなければなりません。



トーク라운ジの様子

茶話会報告

「茶話会点描——呉碩茵夫人を囲んで」

孔子末裔第七九代孔垂長の御令閨である呉碩茵夫人を囲む会として催された茶話会は、女性のみによる対話形式で行われました。質疑応答に呉夫人が応答する形式で始まった茶話会では、まず家庭で行われる日々の生活は、営利主義に巻き込まれ非常に忙しいものとなっていること。その中で、会話も滞りがちになる家族が多い中、孔夫妻は工夫をして会話の時間を設けているとの回答がありました。また、女性と男性の間の違いについても触れられ、水の流れに例えられるようなしなやかさ、柔らかさこそ女性らしさなのだと応答されました。会場の女性陣からは大きくうなずく人も多く見受けられました。



会場の全景

また七九代の人柄・エピソードに話が及ぶと「彼の特徴はたくさんある」と笑顔で話され、見知らぬ土地への子供のような興味を示すことなど秘話も登場し、会場は一気に和やかな雰囲気となりました。また多忙な生活のなかでも新しいことに挑戦する気持ちを忘れないために、最近は石鹸づくりをしていることも言われました。健康と人生という大きな問題については「自然に任せること」の重要性を指摘されました。

『論語』については、多くの文章の中から、述而篇の一節に特に感銘を受けていることを言われました。ここには、粗食の生活の中から人間は喜びを見いだせるのだということ、不正な私利私欲は浮雲のようにつかの間のものであり、喜びを見出すことは困難であることを学んだ、そう呉夫人は言われました。



呉碩茵夫人

終始、身近な生活について話され、また私たちにも親近感を抱くことができる生活をなさるなかで、『論語』を生かしていられる姿が印象に残りました。次々に出される質問に穏やかに答えられる姿そのものが、『論語』を実践に生かしている何よりの証のように思われる茶話会となりました。



日本の高等教育は儒学思想に関して何を提唱し実践しているか

—— 東日本国際大学を例として ——

東日本国際大学東洋思想研究所研究員 郭

飛 鴻

東日本国際大学は、日本福島県のいわき市に一九九五年（平成七年）に設立された。大学が設立された時点から見れば、この大学の歴史は長くないが、この大学を設立した学校法人昌平饗は、一九〇三年から、日本において儒学思想を根本とする教育活動を推進しており、いままで既に百十年の歴史がある。学校法人昌平饗が長期にわたって日本教育界で行ってきた活動の成果として、東日本国際大学がはじめて新入生を募集する際に、初年度の応募者は定員の六倍に達した。超少子化の現代日本で、私立大学が初年度の募集をする際に、これほど卓越する成果がもたらされたことは、多くの大学関係者を驚かせ、各界から注目された。その後、この大学の色々な活動と努力が実ることに伴い、応募者は次第に増加してきた。

学校法人昌平饗が長期にわたって儒学教育を推進するべ

く力を尽くしてきた理念は、東日本国際大学にも着実に引き継がれている。例えば、この大学は『論語 季氏篇』の中の「行義以達其道」（義を行いつてその道に達する）を建学の精神と目標としている。その上に、この大学は大学教育の課程の中に儒学思想を伝習する課目を組み込み、さらに孔子祭及び儒学研究に関する学術交流活動を行っている。これらを通して、儒学思想は若い生徒たちの心に根を張るに至るだけではなく、日本においてこの大学は儒学思想を広めているということが世界的に知られる国際的な大学となる。儒学思想に対する重視こそ、他の日本の大学に見られない、この大学の最大な特色である。それゆえに、東日本国際大学は日本の高等教育界に注目されている。それゆえに、この大学のスタッフはしばしば招請されて、大学建学の方法について他の大学に講演を行っている。以

上の事から、この大学がどのような点で一般の大学とは異なっているかを、すなわち、東日本国際大学の建学精神、並びに大学教育の中に儒学思想に関して提唱・実践している具体策を全面的に考察することは価値があると思われる。

一、昌平黌の精神を継承することを以って己の責任になれ

東日本国際大学を設立した学校法人昌平黌は、一九〇三年の創立以来、長きにわたり、江戸時代の昌平黌精神を堅持することを自らの責務としてきた。昌平黌の歴史に関しては、林羅山（一五八三—一六五七）の時代に遡ることが出来る。林羅山は徳川家康に協力し、徳川幕府の文化と教育事業の基礎を定めたことで、一六三二年（寛永九年）に、幕府第三代將軍の徳川家光（一六〇四—一六五一年）の支持を得て、家光から上野忍岡における土地（ほぼ今の東京都の上野恩賜公園にあたる）を下賜された。林羅山がここに孔子廟を建立し、林家の私塾を営んだことが昌平黌の起源となる。

林羅山が逝去した後、林家の私塾は更に発展する。一六六三年（寛文三年）に、専用の学舎が建立された。第五代將軍徳川綱吉（一六四六—一七〇九年）の時代、一六九〇年（元禄三年）に、国の名義により、神田湯島（今

の東京都文京区内）に専用の機構を設け、さらに、林家が拝する孔子廟が神田湯島の新しい大成殿に移されただけではなく、林家の私塾もここに移され、正式に「昌平黌」と名づけられた。昌平と名づけることについて、二つ意義がある。一つ目は、昌平は孔子の誕生の地であるため、この学校は孔子の思想と儒学思想を教える場所を象徴する。二つ目は、昌平は儒学思想の提唱と実践により、国家の繁栄と平和を促すことが出来るという意味を含んでいる³⁾。

一七九〇年（寛政二年）になって、「昌平黌」は「昌平坂学問所」に改名され、林家から切り離され、「聖堂学規」や職制の制定など、一七九七年までに制度上の整備を進め、幕府の直轄機関とした。この時点の「昌平坂学問所」の有り方は今の国立大学と似ている。幕府の主導の下、「昌平坂学問所」は十九世紀から、徳川幕府の文化と教育の中心となり、皇室と貴族の学校—学習院と同じく良く知られた。十九世紀後期から、政治権力の中心が幕府將軍から天皇に移ったことに伴い、徳川幕府時代に創設した「昌平坂学問所」は「昌平学校」に改名された。さらに数年を経て、元々昌平学校で主に儒学と国学を担当した人々は、新しく設立された東京大学の文学部へと転職し、教職に就く。これで、官営の昌平黌時代が終わった。

昔の江戸時代の昌平黌の伝統が、二十世紀になり、昌

平覺の精神を敬愛する民間人により、継承された。彼らは私立中学の設立を通して、昌平覺の精神を引き継ぐ⁴。一九四九年（昭和二十四年）国会で私立学校法が成立した後、昌平覺の精神を敬愛する民間人はさらに学校法人を設立して、昌平覺の理念を広めている。その上に、田久孝翁（一九二二—二〇〇八年）は学校法人昌平覺の理事長に就任後、大学の設立を通して、次第に昌平覺の理念を中学教育から高等教育へと拡げ実践してきた。

田久孝翁は一九六六年に昌平覺短期大学を創立し、理念を同じくする山岡莊八（一九〇七—一九七八年）の支持を得た。山岡莊八は名誉学長に就任する。山岡莊八の提案により、この大学は「一、昌平覺精神の樹立 一、名誉を重んじ教育に徹する 一、大和心を以って行義とする 一、人間形成を使命する 一、教職員の団結を旨とする」⁷ことを指針として建学された。昌平覺短期大学はこの建学理念のもと展開された教育の特色について評価を集め、学生と教職員の人数が次第に増加している。一九七六年（昭和五十一年）、短期大学創立十周年に際して、山岡莊八はもう一度田久孝翁に託され、記念碑に「行義以達其道」と書き記し、下記のように皆に言った。

いまの日本人には、義の精神がいちばん欠落してい

るのだ。その義の何たるかを教えてやるのが教育なのだ。それは昌平覺の精神でもある……。

やがて社会でより重い責任をもたされたときに、必ず義の何たるかを知ることができる。いまのところは、この言葉を刻んだ碑が立っているだけで意味がある。それが教育というもののだ。

その言葉に、学生と教職員はみな山岡莊八に励まされた。そして、この山岡莊八が書き記した記念碑は大学の宝物となる。

「義を行い以ってその道に達する」との精神は短大の教育理念となり、一九九五年に東日本国際大学が創立されてからも、「義の精神」を重視する伝統を継承し、「行義以達其道」は建学精神として受け継がれている。さらに、時代の変化に対応する為に、また「行義以達其道」の意義について学生の理解をさらに深める為に、当大学では簡単な説明を通して、学生たちに次のように教えている。

『義』のこころには、『正義』『道理』『人として生きるための思いやり』『礼節』『信頼』『正直』『素直』という意味が含まれています。本学では、義を行う『あなたがいるから、周りの人も優しくなれる』『あなた

が、いることで、勇気をもらった』と言ってもらえるような他人を思いやり、心を施すことできる人間性豊かな人材の育成を目指しています。

この東日本国際大学の建学理念は、三百年以来脈々と伝えられてきた昌平黌精神を継承し、儒学思想の中の「和」と「義」といった精神を提唱し実践することを己の責任として、表明するものである¹⁰⁾。

二、儒学思想を推進することに関する努力

東日本国際大学は創立から、過去以来の伝統を堅持し、大学教育と学術研究を通し、または儒学に関するイベントを行い、学生と社会人に儒学思想と理念を提唱し、豊かな成果を得る。総合的に観察すると、この大学が儒学を推進することに関する努力は主に下記の三点に要約される。

(ア) 儒学思想がこの大学の授業の内容の一部となる

東日本国際大学は大学教育を通して儒学思想を伝授している。たとえば、論語を学ぶという科目は大学の全学生の必修科目である。その他に、「教養科目」(台湾の大学課程では通識教育と呼ばれるものに相当する)の中に、特に「論語素読」と「論語幸福論」の二つの科目を開設して、学生

に選ばせて、儒学教養を促進する。

さらに、この大学の経済情報学部のカリキュラムでは、展開科目の中に「平和経済」の科目が開設されている。この科目を開設した根本思想は孔子の「和を以て貴しと為す」の精神である。山岡荘八は「昌平黌精神とは、真理に基づき平和と繁栄の道を探求し、それをそのまま未来生活の中に実践し、開花させようと努力し続けてきた日本民族本来の『大和こころ』に通ずる精神である¹¹⁾。」と言ったことがあり、「和を以て貴しと為す」の精神も昌平黌精神の不可欠な一部である。田久孝翁は山岡荘八の見解を認めることにより、「平和経済学」を大学の重要な科目と見て、深い期待を寄せる。

私はこの弱肉強食の世界を思うとき、経済社会の平和利用について新しい『経済哲学』の生まれることを願いながら、物の原理と人間の業について、学問の探求によって文化と心理の世界を究明し、宇宙の原則に従って立証する、幅広い意味の『平和経済学』の必要性を痛感して……(平和経済学を追って)万物の生命に平等の保障を与え、不公平の原則を改め、戦争経済の根絶をはかり、金と物によってすべてを解決する現代社会の経済運営のあり方を正し……¹²⁾

この考え方には、孔子の「富と貴きとは、これ人の欲する所なり。その道を以てせざれば、これを得るも処らざるなり。貧しきと賤しきとは、これ人の惡む所なり。その道を以てせざれば、これを得るも去らざるなり¹³⁾」という教えが表現されている。だから、田久孝翁が計画した「平和経済学」（即ち「平和経済」の前身である）は「儒教精神に立脚した経済哲学¹⁴⁾」と見られる。この科目は東日本国際大学の特色の一つである。

（イ）定期に孔子祭を行う

東日本国際大学は毎年六月に孔子祭を開催。孔子祭はこの大学の最も重要な行事であり、最も独自のイベントである。当大学での孔子祭はいわき短期大学の時代に遡ることができる。当時、大学は順調に発展を続け、学生の数は増えたものの、田久孝翁は学生が次第に世俗主義と功利主義に影響されていると感じた。一方、学校の名称は昌平黉短期大学からいわき短期大学へと改称された。いわき短期大学に改称することを通して、地域との関係を密接にすることができ、学生は昌平黉の歴史と建学の精神に対して徐々に無関心になってしまった。こうした状況を改善するために、田久孝翁は学生たちに自ら昌平黉の精神を伝授しながら、平成元年からは、「黉窓」と題する季刊誌を発行

した。「黉窓」の創刊号に田久孝翁は、特に次のように書いている。

昌平黉三百年の歴史と伝統。この門を巣立つ幾多の俊才に思いを馳せれば、今日同門に学びこれを習う身の幸せを思わざるはない。昌平黉建学以来の精神は、ここに脈々としていまに受け継がれ、燦然と光輝くのを覚える¹⁵⁾。

これに加え、田久孝翁は江戸時代の昌平黉は孔子廟を設ける湯島聖堂と共に存在していた点に思い当たった。だから孔子を祀る聖堂と学問を探究する昌平黉は一体のものとなるべきであると考え、田久孝翁は大学に孔子廟を設けることを決心した。田久孝翁の目的は、学生が孔子廟に接することにより、大学の建学の精神を理解することができるようになり、さらに、いつも見聞きすることに自然に影響される教育方式を通して、学生に片時もこの大学の教育の精神、即ち昌平黉の精神ということを忘れさせないことであつた。こうして田久孝翁は大学の中に大成殿を設ける決心を固めた。これに対して、彼は「黉窓」に「建学の精神と大成殿」と題する一文を寄せた。そこで彼は次のように説明している。

大成殿は孔子を祀る精神の殿堂であり、本学にとっては、教育の殿堂でもある。……『百聞は一見にしかず』のたとえの通り、大成殿を拝することによって、己が眼でみることによって、孔子の教えを自覚し、自らの心の中を理解させる教育を行うことが目的である。(中略)

これを本学教育永世の規範としたことも、孔子の教えに基づく理想的真理であって、言い換えれば昌平黌精神の基本である。

大成殿建立の意義は、建学の精神の具現化であり、人間形成、人づくりの道場を意味するものである。われわれはこれを『礼の道場』としてその目的を果たし、さらに輝く使命の達成に向かって、なお一層の努力をつくし¹⁶。(下略)

田久孝翁は大成殿を建設することを決めた直後、一九八六年(昭和六十一年)と一九八七年(昭和六十二年)に二度台湾に行って孔徳成を訪れ、孔徳成に大成殿を建設する計画を報告した。または、孔徳成を大成殿の落成式に際して、いわき市に招待した¹⁷。ついに一九八九年(平成元年)に大学の大成殿の落成式が行われ、孔徳成が出席し、孔子祭に参加した。式を終えて「孔子の教学方法とその教

育目的」と題して、大学の先生と学生たちに記念講演を行い、「絳帳春風」の記念揮毫を残された。孔徳成がいわき短期大学を訪れたことは大学にとって、極めて重要な意義がある。この故に、東日本国際大学は孔徳成に現在に至っても常に敬意と感謝の気持ちを持っている。この年から、孔子祭は大学の重要な記念行事となった¹⁸。

二〇一一年三月一日、大成殿が存在していた学舎は東日本大震災の影響により壊れ、使用できなくなったが、大学は迅速に対応し二年間で新しい建物が再建された。この新しい建物の中に、新しい大成殿と共に「明倫堂」も設けられた。そして、二〇一三年第二五回大成至聖先師孔子祭・学校法人昌平黌創立一一〇周年の記念式典の席上で、現任の学校法人理事長緑川浩司はこれを「昌平黌聖堂」と名付けた。東日本国際大学の「昌平黌聖堂」は日本で五つ目の聖堂となる¹⁹。

孔子祭を行う際は、教職員だけでなく、学生も参加し、学生の代表は、教職員と共に孔子を祀る。学生が自ら参加することを通して、学生たちにより深い体験をさせ、体得させることができる。これについて、元いわき短期大学学長佐藤次郎は一九八九年大成殿を落成する時、次のように述べている。

このたびの大成殿建立は大学人に対し、具体的な学習の場として、孔子を中心に四聖人の像を安置し、拝礼することによってその実像にふれ、さらに論語の素読を通して、その奥義をきわめようとする大学人の精神修養の場として、静かに瞑想する筈なのである²⁰。

要するに、毎年一回の孔子祭を通して、学生に孔子の偉大な人格と昌平黌の精神をいっそう深く、身に心に沁み入る形で体感させることができる。

(ウ) 儒学に関する研究と普及と交流を重視する

東日本国際大学では大学教育のなかに儒学に関する科目を開設し、孔子祭を行っていることを説明したが、さらに儒学文化研究所と東洋思想研究所とを設立して、儒学と東洋思想に関する研究と交流を展開している。この二つの研究所の役割と意義について、緑川浩司は次のように説明している。

いま、中国では儒学のみならず近代哲学や道教、仏教などを研究する学者が多くなっていますが、我々も学問的な儒教の研究や対外的なシンポジウムをはじめ近代哲学、仏教の研究など東洋思想全般については東

洋思想研究所で取り組み、儒学文化研究所は建学の精神を中心に論語教室の開催などを通して論語、儒学を学生にいかに関心させたいかという、学生に儒学の教えを根付かせていくことに力を入れていくようにしたいと考えている²¹。

儒学文化研究所の主要な目的は、儒学精神をどのように教育現場と社会生活の中に応用していくかであり、そのための様々な研究を進めている。さらに、積極的に儒学に関する学術交流を行っている。例えば二〇〇〇年（平成十二年）に、東日本国際大学において、日本、韓国、大陸と台湾などの儒学研究者を招き、盛大に国際儒学シンポジウム²²を開催し、その後も儒学思想の応用に関する課題を主旨とするシンポジウムを続々と開催している²³。同時に、この大学は教職員が海外の儒学国際会議に参加することを推進している²⁴。

儒学文化研究所は儒学研究の深化及び儒学の現代における価値などの課題を重視しながら、儒学思想の普及に関する課題についても探求している。儒学思想の普及のために、彼らは一八九九年（平成元年）から、大成殿の落成に伴い、市民を主要な参加対象とする「論語素読教室」を開設してきた。大学の先生が論語を中心にする儒学思想を伝授する

ことを通して、市民に向け儒学思想の普及を行う。沢山の参加者は「論語素読教室」参加をきっかけに、儒学の精神を学んでいく。

このように儒学思想の普及及び地域の文化教養を広げることに貢献してきたことで、マスコミをはじめ地域の方々から高い評価と理解を得ている²⁵。そして、地域の様々な団体も東日本国際大学の教授を招き、地域と深いかかわりを持ちながら論語を中心とした講座や講演を開催している²⁶。「論語素読教室」の参加者は老若男女を問わないが、これは明らかに孔子の「教えありて類なし」の教えの実践であり、兼ねて社会教育と生涯学習の効果も達成することができる。例えば、「論語素読教室」の聴講生の一人はあるシンポジウムの席上で次のように語った。

『論語』の底辺が拡がることを考える中で、もう一度家庭の生活を見直したいと思っていました。……見近なこととして一番大事なことは、命を頂く、先祖があって、親を敬い、先生を敬いという前に『敬うこと』が自分の為になるんだということをお話する。今まで『論語』の中で教わった、社会の中で、学校の中で教わったわけですが、絆について、学校においても先生との絆、絆について話し合って、いい意味でうやまう

ことが、感謝することが自分の為になるんだと²⁷。

以上のように、東日本国際大学は儒学文化研究所を通して、地域のいたるところに儒学を普及することを目標とした活動を行っている。その努力により、地域の住民に儒学思想と孔子の理念への理解を深めてもらい、儒学思想が人生指針の一つになっていくことを目指している。

儒学文化研究所の設立に続いて、東日本国際大学に東洋思想研究所が設立された目的について、緑川浩司現理事長は次のように説明したことがある。

平成二十年九月のリーマンショック後、東洋思想が特に注目されるようになってきた。そういう世界の流れがあり、東洋思想を世界に発信していこうというのが東洋思想研究所を発足させた大きな意義付けでもあります²⁸。

東洋思想研究所の研究は建学精神の儒学をはじめ、仏教と日本哲学など東方思想の領域を含み、研究の進化を進めていく²⁹。その上に、東洋思想研究所は研究会と講演会或いはシンポジウムを通して、儒学と仏学とその他の重要な東洋思想に関して学際的な交流を行っている。例えば、

二〇一一年に、中国の山東大学において、韓国の成均館大学と山東大学と共に、中日韓三国国際シンポジウム³⁰を行った。学術交流により、儒学の基礎を以って、さらに他の思想や哲学と対話を進めつつある。

最後に、東日本大震災以降、東洋思想研究所は福島の新復興を推進する役割を担っている。学際的連続講演を行うことにより、学生たちと地域の住民たちを励まし続け、彼らを元気づける。更に、福島に生じたことは日本のどこでも起こり得ることであり、そして福島復興に向かう道も、未来の日本にとっても参考の価値があることだろう。東洋思想研究所は、羅針盤となる使命を自覚し、被災地の視点から、被災後の問題について、積極に様々な解決案を提供している³¹。そんなやり方こそ、東日本大学の「行義以達其道」の建学精神の具体的な表現であると私は考えている。

三、結論…儒学思想を推進することは学生によい

東日本国際大学は長年にわたり大学教育に儒学思想に提唱と実践することに力を尽くしてきた。この努力の結果、この大学の学生に日本国内他の七百七十七大学と比べて違う人文的特質がみられ、各界の好評と肯定を得ている³²。これは特に学生の就職活動において、とても大きいメリット

だと思われる。毎年、この大学の卒業生の就職率は九割を超えている³³。就職氷河期の現在において、大卒の就職率が低迷する中で、このような成果あることは学生及び教職員が一体となり本当に素晴らしいことである。実は、これもこの大学の卒業生が四年間にわたり儒学思想の薫陶を受けていることと深い関係がある。これについて、当時の大学の事務長佐藤可一は次のように説明している。

あいさつが出来るとか聞かれたことにきちんと答えるといったことは、常日頃から出来ていなければ一夜潰けでは出来ませんよ。うちの学生は毎日の生活の中で、そういった基本的なことが訓練されていると思います。³⁴

今、日本の高等教育で、「礼儀」と「礼節」とを重視する大学は珍しくなった。だから、東日本国際大学は学生に「論語」の「己を修めて以て敬す」ということを教えることにより、学生が就職活動に参加し、他の大学の学生と競争する際に、企業からの注目を得ることが出来る。同時に、この大学はその卒業生の高就職率を新入生募集する際の宣伝とすることで、大学の高い応募率を保っている。言い換えれば、儒学教育を推進することを通して、学生と大学の

双方にとって、望むところを達成できることができる。

その上に、当大学は儒学思想を重視し推進することにより、学生は「行義以達其道」という建学精神を身に沁みわたらせるだけではなく、さらに具体的な貢献的活動を営むようになる。該大学の統計データによると、全ての学生の内、八割の学生は授業の余暇に自ら進んでボランティア活動を行っている³⁵。この結果は、大学側にとっては、「論語」の中の「人能く道を弘む」³⁶という精神が実践されている証明である。一方、大学生にとっては、昌平黌精神と儒学思想を学ぶ上で、社会に有益的な活動に投身することこそ、孔子の「君子道を学べば則ち人を愛し」³⁷という教えの実践となる。当大学の学生の積極的な姿は、当代日本の草食系やオタク系の学生と反する性格を表し、就職活動をするとき、もう一つの長所となっている。

最後に、当大学には日本人学生を除く、約二百名ぐらいの外国留学生がいる。その中で特に、ネパールとミャンマーとベトナムなどからの留学生には東日本国際大学に留学に来る前に、孔子や儒学思想に対する認識が深くない人、或いは全く知らない学生もいるが、当大学の教育を受けることによって、沢山の留学生も当大学のほかの日本学生と同じ様に、親切にあいさつを交わし、ボランティア活動にも参加するようになる。このように東日本国際大学は儒学思

想を日本の学生だけではなく、世界の様々な国から集ってくる学生に対しこの思想を浸透させ、儒学思想の国際化を促進している。以上のように、東日本国際大学は儒学思想の提唱と推進を通して、よい効果を収めることにより、当代の日本高等教育の模範として、注目されている。

〈参考文献〉

- 『311からの挑戦—Team SHOUHEIKOU』、福島・財界21、二〇一三年。
- 山岡荘八『徳川家康』、東京都・講談社、一九七三—一九七四。
- 衣笠安喜『思想史と文化史の間—東アジア・日本・京都』、東京・ペリカン社、二〇〇四年。
- 玉懸博之『近世日本の歴史思想』、東京・ペリカン社、二〇〇七年。
- 佐久間正『徳川日本の思想形成と儒教』、東京・ペリカン社、二〇〇七年。
- 東日本国際大学東洋思想研究所『いわきから問う 東日本大震災—フクシマの復興と日本の将来』、福島・昌平黌出版会、二〇一三年。
- 『研究東洋』第三号、福島・東日本国際大学出版会、二〇一三年。
- 張寶三、徐興慶合編『徳川時代日本儒學史論集』、上海市・華東師範大學、二〇〇八年。
- 張崑將『徳川日本儒學思想的特質…神道、徂徠學與陽明學』、

臺北市・國立臺灣大學出版中心、二〇〇七。

『儒学と仏教の智慧を現代に生かす』、福島・東日本国際大学出版会、二〇〇八年。

鈴木健一『林羅山年譜稿』、東京・ぺりかん社、一九九九年。

藤沢衛彦『昌平饗の歴史と目的』、孔子の教えを礎に、日本人づくり・国づくり、<http://www.shk-ac.jp/hiu/outline/history.html>参照。

鶴蒔靖夫『心の革命—東日本国際大学の挑戦』、東京・NTT通信社、一九九六年。

〈注〉

1 鶴蒔靖夫『心の革命—東日本国際大学の挑戦』（東京・NTT通信社、一九九六年）、一～二頁。

2 例えば、二〇一一年三月一日、東日本大震災の際、当大も地震と放射能漏れの二重の危機に直面したが、大学の教職員は「行義以達其道」を以って、速やかに対応し、全ての学生を守った。これにより、新しい学期が始まった際に、留学生を含むすべての学生が大学に戻った。東日本国際大学は学生数が減少しなかった件について、関東、東北の大学の模範であると見られる。さらに私立大学協会にも認められ、二〇一一年七月の研修会でも、「昌平饗の大震災時の留学生への対応について」と高く賞賛、評価されている。

『3.11からの挑戦—Team SHOUHEIKOU』（福島・財界21、二〇一三年）、二九～四一頁を参照。

3 鶴蒔靖夫『心の革命—東日本国際大学の挑戦』、二九～三〇頁、及びウィキペディア (<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%B9%AF%E5%B3%B6%E8%81%96%E5%A0%82>) の湯島聖堂に対する解釈を参照。

4 一九〇三年（明治三六年）に「昌平夜学中学校」を創立した。さらに、一九三六年（昭和七年）に「昌平中学」へと改名される。一九四八年（昭和二十三年）に、学制が改められたことにより、再び「昌平高等学校」へと改名される。

5 昌平饗短期大学は一九七二年以降、いわき短期大学に名前が変更された。

6 山岡荘八は、二十世紀の日本で有名な国民文学者。多くの伝記小説を残したが、一八年間をかけて執筆された五百万字の『徳川家康』が最も有名である。統計資料によると三千万冊の売り上げを記録した。

7 鶴蒔靖夫『心の革命—東日本国際大学の挑戦』一〇三～一〇四頁。

8 前同、一二五頁。

9 <http://www.shk-ac.jp/hiu/education/founding.html>

10 鶴蒔靖夫『心の革命—東日本国際大学の挑戦』一二七～一二八頁。

- 11 前同、一〇七頁。
 - 12 前同、一九四頁。
 - 13 『論語・里仁』、4・5。
 - 14 鶴蒔靖夫『心の革命―東日本国際大学の挑戦』一九五頁。
 - 15 前同、一五一―一五二頁。
 - 16 前同、一六一―一六二頁。
 - 17 前同、一五三頁。
 - 18 孔先生は、平成三年、再度孔子祭に参加し、「儒教と現代化」と題して講演を行う。
 - 19 『第二五回大成至聖先師孔子祭 学校法人昌平塾創立二一〇周年記念式典、次第』（福島・東日本国際大学、二〇一三）二頁。
 - 20 鶴蒔靖夫『心の革命―東日本国際大学の挑戦』一五六頁。
 - 21 『311からの挑戦―Team SHOUHEIKOU』一三三頁。
 - 22 平成一二年「21世紀儒学文化に関する国際会議」を開催している。
 - 23 平成一三年には「家庭と学校 儒学の果たす役割」と題して学術検討会の開催、平成一四年には「儒学と平和経済学に関する国際会議」を開催する。
 - 24 平成一六年大学の代表がマレーシアで開催される「学術国際学会会議」参加。
 - 25 例えば、平成九年八月二三日福島県の広報ラジオ番組明朝で「JUST NOW ふくしま」における「ふるとこの話題」
- の中で地域における文化活動の取組として論語素読教室が紹介される。放送の中で論語に対する魅力が探られるとともに受講生たちの学ぶ姿勢が伝えられる。
- 26 例えば、平成20年から2年間NHKいわき文化講座「論語を学ぶ」が開催される。
 - 27 『儒学と仏教の智慧を現代に生かす』（福島・東日本国際大学出版会、二〇〇八年）、六三頁。
 - 28 『311からの挑戦―Team SHOUHEIKOU』一三三頁。
 - 29 前同、一二四頁。
 - 30 二〇一三年、いわき市東日本国際大学において、再度に中日韓三国国際シンポジウムが開催される。
 - 31 『311からの挑戦―Team SHOUHEIKOU』一四五、一四九頁
東日本国際大学東洋思想研究所『いわきから問う 東日本大震災―フクシマの復興と日本の将来』（福島・昌平塾出版会、二〇一三）、三一四頁。
 - 32 日本文部科学省の統計によると二〇一二年五月までの国立大学、公立大学と私立大学の合計七七一大学。
http://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/kouritsu/index.htm。
 - 33 当大学の近年卒業生の卒業生就職率―二〇〇八年卒業生就職率は100%、二〇〇九年卒業生就職率は92%、二〇一〇年卒業生就職率は95・8%、二〇一一年卒業生就職率は92・

2%。

34 『311からの挑戦—Team SHOUHEIKOU』 五四頁。

35 前同、五四頁。

36 『論語・衛靈公』、15・29。

37 前同、〈陽貨〉、17・3。

論語素読教室のご案内

東日本国際大学では、長年、本学教員と市民の皆様とともに『論語素読教室』を開講して参りました。平成元年からはじまる恒例の勉強会となっております。原則的に月二回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行っております。新しく完成した新一号館の明倫堂へぜひお越しください。興味ある皆様は、お気軽に左記研究所事務担当までご連絡ください。

論語素読教室

東日本国際大学 東洋思想研究所

970-8023 福島県いわき市平鎌田字寿金沢

2211

電話 0246-211-1662(事務担当 鈴木)

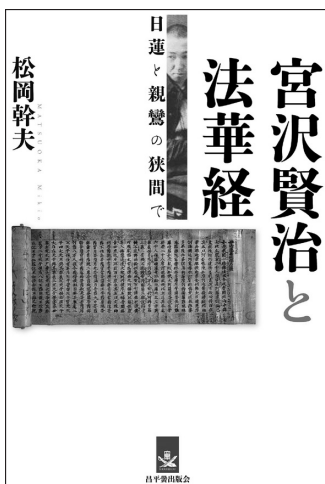
新刊の御案内

宮沢賢治と法華経

——日蓮と親鸞の狭間で

東日本国際大学東洋思想研究所所長

松岡幹夫著



末本文士 (国際日本文化研究センター教授)

推薦文

『銀河鉄道の夜』の新解釈や本覚思想の影響など、従来見落とされていた問題に光を当て、賢治の仏教思想を現代に甦らせる。

四六判・三一二頁・本体三〇〇円＋税
978-4-8460-11407-0

昌平堂出版会

(発売元 論創社)

■ 論文Ⅱ ■

道徳教育と「物のあはれ」

はじめに

平成二六年一〇月二二日、中央教育審議会は、「道徳に係る教育課程の改善について（答申）」を出した。昭和三三年以来「道徳の時間」を要とし教育活動全体で進めてきた体制を維持しつつも、道徳の時間を「特別の教科 道徳」（仮称）として位置付けるなど、道徳教育及び道徳の時間の充実を図ろうというものである。

この、いわゆる道徳の「教科化」には、根強い反対が多い。ひとつ、特定の価値観の押し付けになる、ひとつ、戦争を引き起こした戦前教育への回帰となる等である。平成一八年に教育基本法が「改正」され、そこには昭和一八年版にはなかった「公共の精神」と「伝統と文化の尊重」「我が国と郷土を愛する」という文面が付け加えられた。その「改正」時と同じ安倍政権下ですすめられているこの「教科化」は、検定教科書が導入されることもあり、国定の

宇都宮大学 非常勤講師 水野 雄 司

価値を流布させるものと反対派には捉えられている。一方で肯定派のひとつには、戦前の修身、そして教育勅語までも射程に入れ、伝統文化に裏打ちされた「日本の心」を取り戻すと息巻いているものも出てきている。

そもそも近代を経て現代を生きる私たちは、価値への懷疑と相対化、それが生み出すニヒリズムと対処としての価値の復権。そうした狭間で揺れ動いてきたといえる。今回についても、あまりな既視感を覚えつつ、いまだに確かな解決がなく翻弄される姿は、肯定であろうと否定であろうと、悲しく、滑稽ですらある。

どこかによすがないのか。

藁をもつかむ思いで歴史を紐解くと、二〇〇年ほど前に、「道徳教育」に強固に反対したとも言える人物がいたことを思い出す。本居宣長（一七三〇～一八一〇）である。

彼は、当時一般的であった儒学的価値観や思考を、「漢

意」として否定・排除し、日本古来の心である「物のあはれ」や「真心」を唱えたとされている。例えば宣長の死去から約九〇年後に書かれた坪内逍遙（一八五九—一九三五年）の『小説神髓』には次のような記述がある。

小説の主腦は人情なり。世態風俗これに次ぐ。人情とはいかなるものをいふや。曰く、人情とは人間の情欲にて、所謂百八煩惱是れなり。夫れ人間は情欲の動物なれば、いかなる賢人、善者なりとて、未だ情欲を有ぬは稀れなり。……

本居大人が『玉小櫛』にて『源氏物語』の主旨を論じていへらく、「此物語の主旨昔より説どもあれども、みな物語といふもの、主旨をたづねずして、只よのつねの儒教などの書のおもむきをもて論ぜられたるは、作者の本意にあらず。……しからば物語にて人の心所業の善き悪きはいかなるぞといふに、大かた物のあはれを知り、情ありて世の中の人の情にかなへるを善とし、物のあはれを知らず、情なくて、世の人の情にかなはざるを悪しとせり。……」

右に引用せる議論のごときは、すこぶる小説の主旨を解して、よく物語の性質をば説きあきらめたるものといふべし。我が国にも大人のごとき活眼の読者なき

にしもあらざりけれども、そは絶無にして希有なるから、他の曲学まがまじりにあやまられて、彼の『源語』をさへ牽強して勸懲主意なるものなりなど、いとしたり顔に講釈せる和学者流も多しと聞く。豈に甚だしくあやまらずや。」※傍線引用者。「……」は中略。以下同。

近代文学理論の端緒とされる本書は、小説の本質を「人情なり」とする。「人情」とは、「情欲」であり「百八煩惱」である。滝沢馬琴の『南総里見八犬伝』の儒教的勸善懲惡主義を「キレイ事」と批判し、この「百八煩惱」を描き切ることこそが、あるべき「小説」とした。そこでは「本居大人」、つまり本居宣長の「物のあはれ」による『源氏物語』論が引用され、これこそが「小説の主旨」に沿った本来の解釈であると評している。自己の文学論の先驅として、宣長の「物のあはれ」をみいだしていることが分かる。「儒仏の教へ」（宣長）を否定し、人が生来持っているありのままの感情を、「物のあはれ」として肯定しているのである。しかし一方で、和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は次のように書いている。

彼〔引用者注…本居宣長〕が典型と認める中古の物語は、「俗よの人の情とははるかにまさりて」、「こよな

くあはれ深き」、「みやびやかなる情」のかぎりを写している。ゆえに、これを読む人の心には、その日常の情よりもはるかに高い、浄められた、「物のあはれ」がうつってくるのである。²

宣長のいう「物のあはれ」とは、「日常の情」を克服した「高い、浄められた」心であるとする。つまり、誰もが本来自然に持っている感情ではなく、身に付けるべき理想的心情ということになる。「情欲」「百八煩惱」と表現され、あらゆる「悪しき」感情をも飲み込んでいた逍遙の解釈とは正反対と言ってもいい。

「物のあはれ」とは、生まれついてもっているもの（坪内逍遙「情欲」なのか。それとも後天的に獲得するもの（和辻哲郎「高い、浄められた」心）なのか。また後者であった場合、その「高い、浄められた」心は、儒教の「徳目」とはどう違うのか。このような疑問が脳裏に浮かんできく。しかし、実際にはこれらの問いはナンセンスである。

なぜなら宣長は「外来的価値」を「漢意」と排除しながら、同時に、「古来的価値」である「物のあはれ」も否定しているからである。宣長は、一切の諸価値の受け入れを阻んでいた。しかし、それでありながらも、近代人の病魔であるニヒリズムの徴候にも陥らなかった。

果たしてそれはどのような姿勢なのか。それを知るために、宣長の「物のあはれ」の特徴を探っていきたい。それこそが、道徳の「教科化」に翻弄される我々に対して、効果的な処方箋と考えるからである。

第一章 「もののあはれを知る」の系譜

もちろん「物のあはれ」は宣長の創出した言葉ではない。「物のあはれ」の文献上の初出は紀貫之『土佐日記』であり、そこには次のように書かれている。

① かちとりもののあはれもしらで、おのれしさをくらひつれば、はやくいなむとしおみちぬ。かぜもふきぬべしとさわげば、ふねにのりなむとす。³

国司の任期を終え、すでに帰京の船途についた語り手の一家だったが、別れがたく思う土地の人びとが追いつてきて、惜別の歌を交わす。それを見ながら待っていた「かちとり」（楫取）が、潮も満ちて来たし、風も吹いてくるぞと騒いだことから、「もののあはれ」を知らない者と批判的に描写されることになる。この知らないとされる「もののあはれ」とは具体的には何なのだろうか。ここでは次の二つの見かたが考えられる。

・惜別の情を知らない。皆が別れを惜しんでいるさまをみて、自分の身に引き当てて、さぞ悲しかろうと感じる共感能力が欠けている。

・文学的教養がない。人びとが交わした歌は、李白の「贈汪倫」という詩を踏まえたものであり、楫取はその技巧に興ずるだけの漢詩と和歌の教養がなかった。

「物のあはれ」の捉え方として、前者の場合は、先天的性格としての側面が、後者を重視した場合、後天的に獲得するものという性格が、それぞれ強くなるといえる。それ故に注目したいのは、「もののあはれ」の初出は「知る」という動詞と結びついていることである。大野晋は、『土佐日記』から『栄花物語』までに「もののあはれ」の用例は三〇例ほどあるが、その約半分が「知る」という言葉と結びついていることを指摘している。⁴

「もののあはれ」において「知る」という行為はどのような意味があるのか。「徳目」を教えること、学ぶことに翻弄される私たちには、「物のあはれ」を目的語にとる動詞にこそ焦点を当てておくべきである。したがって、以下、『大和物語』から『徒然草』まで、管見で確認できた「もののあはれを知る」の事例（一四例）をみてみたい。

②またこの〔引用者註…としこ〕むすめ、姉にあたるあやつこといひてありけり。母に似て、心もをかしかりけり。また、このおとどのもとに、よぶこといふ人ありけり。それももののあはれを知りて、いと心をはしき人なりけり。⁵

『大和物語』の一節である。ここには、「としこ」・「あやつこ」・「よぶこ」という三人の女性がでてくる。としことは、藤原千兼の妻であり、千兼は陽成天皇の第一皇子である源清盛の義兄弟である。「あやつこ」と「よぶこ」は、「としこ」の娘たちである。それぞれが「母に似て」・「それも」という言葉で結ばれることで、皆「もののあはれを知りて、いと心をはしかりけり人」とされる。具体的にはどういう人物なのかについては、この後に描かれる。

これ四人つどひて、よろづの物語し、世の中のはかなきこと、世間のことあはれなるいひいひて、かのおとどのよみたまひける。

いひつとも世はかなきをかたみにはあはれといかで君に見えまし　とよみたまひければ、たれもたれも、返へしはせで、集りてよよとなむ泣きける。⁶

三人の母娘に清蔭も加わり、「世の中のはかなきこと」について話をし、それについて詠った歌に皆が感じ入り、四人とも声をあげて泣いたという。この箇所は、「無常」と題されていることから、「世ははかなき」もの、無常なものであると知っていることが、「もののあはれを知り」と表現されていることがわかる。

次は『うつほ物語』の用例である。

③なほ、此度ばかりは御返り給へ。物の哀しらぬやうなり。兵衛がこと、君に聞こし召すにとおほせし⁷。

あて宮に恋焦がれる男たちが、折々に恋の歌を贈っている。その一人である左大臣源実忠が、恋焦がれる歌を書き記した手紙を、兵部卿宮（嵯峨院の皇子）に託す。あて宮に手紙を渡した兵部卿宮は、命がけの手紙に返事がないと、仲介役の自分（兵部卿宮）があまりに「もののあはれ」を知らないことになってしまったため、きちんと返事を書いてほしいと頼んでいる。『大和物語』とは異なり、一般的な人情や心の機微といったものを「もののあはれ」は指していると考えられる。それを知らないことは、恥ずべきこと、不名誉なことなのである。

『源氏物語』には次のような用例がみられる。

④なのめなるまじき人の後見の方は、もののあはれ知りすぎし、はかなきついでの情あり、をかしきにすすめる方なくともよかるべしとみえたるに、⁸

⑤もののたよりばかりのなほざり言に、口疾う心得たるも、さらでありぬべかりける、後に難とありぬべきわざなり。すべて女のものづつみせず、心のままに、もののあはれも知り顔つくり、をかしきことをも見知らんなん、その積もりあぢきあかるべきを。⁹

五月雨の降りつづくある夏の夜、光源氏、頭中将、左馬頭、藤式部丞が集まって、語り合う。④は、左馬頭の女性論の一節である。理想の妻とは、という話のなかで、夫を世話をするという観点からすると、「もののあはれ知り」すぎて、何かにつけて歌を詠んだりするようなのは困りモノであるとしている。

⑤は、多くの懸想文が寄せられるようになった玉鬘に対して、光源氏が恋文の扱い方などを教えている場面である。男からのおざなりな手紙に、いかにも私は、「もののあはれ」や「をかしきこと」を知っているかのような返事を決してしてはならないと伝える。

この④・⑤のふたつの例は、③とは異なり、「もののあはれ」を知りすぎていること、もしくは知っていると振る

舞うことが非難の対象となっている。話の展開として直接のつながりはないが、女性という存在と「もののあはれ」との関係について、紫の上は次のように述べている。

⑥もののあはれ、をりをかしきことをも見知らぬさまにひき入り沈みなどすれば、何につけてか、世に経るはええしさも、常なき世のつれづれをも慰むべきぞは、¹⁰

光源氏が、自分の死後の紫の上に身の上について心配をする。それに対して、♀女ほど、身の処し方が窮屈で、痛ましいものはない⁹として、「もののあはれ」も「をかしきこと」も知らないかのように引きこもることしかできない女性という存在を嘆いている。こうした女として生まれた不幸を背負いながらも、なお主体的に生きたいという紫の上の念願は、晩年においてもはやいかんともしがたいものであった。

女性の身の処し方については、女三の宮の次の台詞もある。

⑦「今はとて思し離れば、まことに御心と厭ひ棄てたまひけると、恥づかしう心憂くなむおぼゆべき。なほあはれと思せ」と聞こえたまへば、「かかるさまの人は、

もののあはれも知らぬものと聞きしを、ましてもとよりしらぬことにて、いかがは聞こゆべからむ」とのたまへば、「かひなのかとや。思し知る方もあらむものを」とばかりのたまひさして、若君を見たてまつりたまふ。¹¹

出家してしまった女三の宮に対して、光源氏が懇願する場面である。源氏が、♀私は本当にうち棄てられたと恥づかしく、心憂く感じる⁹といい、「あはれ」と思つてくださいと引き止めるのに対して、女三の宮は、♀もともと尼は「もののあはれ」を知らないと聞いていますが、私は尼になる前からわかつていなかった⁹と返す。ここまでの『源氏物語』の四つの用例は、すべて「知る」の主語は女性である。特に④・⑤・⑥は、「もののあはれ」を知っていることが揶揄の対象となっている。次は、『源氏物語』の最後の例である。

⑧もし心を得たらむに、さ言ふばかり、もののあはれも知らぬ人にもあらず、世の中の常なきことを、しみて思へる人しもつれなき、とうらやまいくも心憎くも思さるものから、¹²

浮舟の死に直面し、悲嘆のあまり病床に臥している勾宮

を、薫が見舞いに訪れている場面である。薫は、その憔悴しきった様子から匂宮と浮舟との関係を確信し、悲しい気持ちで醒める思いになっていった。その薫の姿を、浮舟の死を悲しまない冷静な姿とみた匂宮は、もののあはれを知らない人々ではないはずなのにと不信に思い、世の無常を悟った人は、かえって身近の不幸に冷静でいられるのだろうか、うらやましさをいっている。

⑨中宮もののあはれもいつかは知らせたまはん。これこそはじめに思しめすらめ¹³

⑩殿の内親しきはことわりなり、もののあはれをも知るまじき者ども、涙を拭はぬなし¹⁴

『栄花物語』からの用例である。⑨は、一条院の崩御をうけての場面である。中宮彰子のこれまでの人生は、一二歳で入内してから、立后、皇子の出産と順風満帆の体であり、かつ身内の不幸に出会うこともなかった。このとき彰子は二四歳。したがって、ここで中宮がいつか知るであろう「もののあはれ」とは、親しきものとの死別から来る悲しみである。⑩は、藤原道長の六女・嬉子が一九歳で亡くなったときの描写であり、「親しき」者たちはもちろんのこと、あらゆる人がその死を悲しんでいる。この「もののあはれ

も知るまじき者」とは、基本的には、情けを解さないといえる身分の低い人達のことを指す。

⑪さこそあれ、御心のひがませたまへれば、もののあはれ、有様をも知らせたまはぬと、さかしう聞こえさせける。¹⁵

道長によって、参入後の日も浅く、子供もない妍子^{けんし}が先に立后してしまったことに対して、ライバルである城子^{じょうし}の女房たちは主人の不甲斐なさを非難する。城子は、後世のことを考えることだけで、精一杯と周りの女房に應えるが、それに対する女房たちの反論が引用箇所である。お心が素直ではないから、「もののあはれ」や世間の事情もお分かりにならないのですと、実に辛辣に主人を批判している。

『とりかへばや物語』にも「もののあはれ」と「知る」の組み合わせは一例見られる。

⑫この世近き方はなく、唐国の心地ものすく／＼しう、深きもののあはれなどは知られ給はずやあらん¹⁶

先帝の第三皇子は、若くして学問を求めて唐に渡り、当

地で結婚して二人の姫君をもうけたが、妻に先立たれたため、娘を連れて帰国し、その後、出家して吉野に隠棲する。この場面は、権中納言が、その宮を訪ねて行ったところの一文である。宮の住まいの様子をみて、唐育ちでは、「深きものあはれ」などはわからないのではないかと推測している。異国とくらべての、日本的なしみじみとした情緒のようなものを指しているのだろう。

吉田兼好『徒然草』の有名な章段も確認しておきたい。

⑬あだし野の露きゆる時なく、鳥辺山の烟立ちさらでのみ住みはつる習ひならば、いかにもののあはれもなからん。世はさだめなきこそ、いみじけれ。……ひたすら世をむさぼる心のみふかく、もののあはれも知らずなりゆくなん、浅ましき。¹⁷

恒久的なものには「もののあはれ」は存在しない。必ず古い、死ぬことから逃れられない人間とはまさに「さだめなき」存在であり、死別を頂点とした、別れこそが人生の悲しみの中心を占めている。ここでは火葬場から立ち上る煙から、この世の運命の哀れさ、はかなさを冒頭の「もののあはれ」はあらわしている。「もののあはれ」が「知る」と結びついて出てくるのは、この段の最後である。無駄に

長生きすることで、ただ俗世間のあれこれをむさぼる心ばかりが強くなつていき、徐々に「もののあはれ」が分からなくなつていくことを、「あさましき」と表現している。『徒然草』には、もう一例みられる。

⑭ある荒夷あらむすの恐ろしげなるが、かたへにあひて、「御子おこはおはすや」と問ひしに、「一人も持ち侍らず」と答へしかば、「さては、ものの哀は知り給はじ。情なきなさけ御心にぞものし給ふらんと、いと恐ろし。子故にこそ、万のあはれは思ひ知らるれ」と言ひたりし、さも有りぬべき事なり。¹⁸

おそろしげな東国の武士が、子供がいけないという傍らの人に向かつて、それでは「もののあはれ」は知らないでしよう、という。人は子供を持つことによって、あらゆる「あはれ」を知ることができる主張する。あらゆる人間の情味を「もののあはれ」としている。

以上、一四例をみてきたが、これら「もののあはれを知る」の主語（もしくはそれが指示している者）と、その後続く表現をあらためて挙げると次のようになる（「もののあはれ」は——で示す）。

- ① (楫取) — も知らで
- ② (あやつこ・よぶこ) — を知りて
- ③ (兵部卿宮) — 知らぬやうなり
- ④ (仮定の妻) — 知りすぐし
- ⑤ (懸想文をもらう女性) — も知り顔づくり
- ⑥ (女性一般) — をりをかしきことをも見知らぬさ
まに
- ⑦ (厄) — も知らぬものと聞きしを
- ⑧ (薰) — も知らぬ人にもあらず
- ⑨ (中宮彰子) — もいつかは知らせ給はん
- ⑩ (下郎の者) — をも知るまじき者ども
- ⑪ (城子) — (有様) をも知らせたまはぬと
- ⑫ (吉野の宮) — などはしられたまはずやあらん
- ⑬ (年老いた人一般) — 知らずなりゆくなん、あさ
ましき
- ⑭ (子を持たない人一般) — は知り給はじ

まず一四例中、「知らぬ」といった表現に代表される否定形が一〇例もあることがわかる。さらに、④と⑤は、知りすぎている、もしくは知っていると振るまうことを批判する文章である。つまり、「もののあはれを知る」という事例の約九割は、否定形で使われている。純粹に肯定的に

「もののはれを知る」が使われている事例は、②の一例しかない。もちろんこれらは、「もののはれ」を否定しているのではなく、むしろ「もののはれを知る」ことを肯定している前提があるからこそ、それを知らないことへの批判的な文脈になっている。

主語に注目すると、一四名中、半分の七名が女性である（⑬と⑭は男女ともあてはまる）。また、男性のみをさしているのは五名であり、そのうちの①楫取、⑩下郎の者は身分の低いものである。いわゆる上流階級の人の中かで、⑧の「薫」は、浮舟が亡くなったという特殊な状況であり、⑫の「吉野の宮」も、唐土帰りという背景を持っている。また、⑬・⑭は男女ともに当てはまるが、前者は年老いている状態、⑭は子供がいないう、いわゆる「普通」とは異なる人達となる。

したがって、基本的に男は、「もののあはれ」を知っている存在ということがわかる。逆に言えば、「もののあはれ」を知ることが、一人前の条件とも言える。ただし、ここでの一般は、ある程度以上の身分に恵まれ、きちんとした教養を身につけている男である。こうした前提から外れた人物（女性・身分が低い）や、特定の状況にいるとき（外国ぐらし・老い）に、普通からいかに外れているかを表わすために、「もののあはれを知る」という表現が使われて

いるために、文脈として、否定的・批判的なものが多くなるのも納得できる。身につけていることが前提でありつつ、「立派な大人」としての厳然たる評価軸として「もののあはれを知る」という行為が位置づけられていたことがわかる。

ただし、その内容はやや変化している。『天和物語』や、『徒然草』の「鳥辺山」に代表されるように、人は必ず死ぬという悲哀を中心とした世の中の無常感こそが、基本の「もののあはれ」といえる。そのなかで、特に「男女の別れの哀しさ」に特化していたのが『源氏物語』といえる。それが、徐々に「よろづのあはれ」（『徒然草』の荒夷の台詞）のように、あらゆる人の深い感情を指し示す言葉となっていく。そして近世へと進んでいくにつれて「もののあはれ」は、人が知るべき、身につけるべき素養となる。

常には、和書、歌書などもて、心を養はれよ。……和歌を玩べば物の哀を知る事も深く、月花に対しても感興深く、自然と、心ばへ卑劣にならず、大いに、性情を養ふ助けとならん。¹⁹

上杉鷹山『老の心』（子女の婚礼に際して書き送ったもの）の一節である。鷹山は、妻となる女性があるべき心を養う

ために、深く「物の哀を知る」ことを薦めている。

第二章 本居宣長の「物のあはれ」

以上の用例を踏まえて、本居宣長の「物のあはれ」をみてみたい。宣長が理論的に「物のあはれ」を展開しているのは、主に『紫文要領』と、『石上私淑言』の二書であるが、それぞれ次の周知の一文がある。

・此物語五十四帖は、物のあはれをしるといふ一言にてつきぬへし。²⁰（紫文要領）

・歌は物のあはれをしるよりいでくるものなり。²¹（石上私淑言）

すでに坪生逍遙の言葉を紹介したが、これまで儒教的善悪観で解釈されてきた『源氏物語』を、宣長は「物のあはれをしる」という概念で、その意義と価値を捉えている。では、より具体的には、どのようなことなのか。

物の哀をしる事は、物の心をしるよりいで、物の心をしるは、世の有りさま、人の情のやうをよくしるよりいづる也。²²

宣長の「物のあはれ」は、「物の心」と、後述する「事の心」を使って説明されるところに特徴がある。「世の有りさま、人の情」を知ることから、「物の心をする」ことができ、またそこから「物の哀をする」という三段階になっている。そして、「物の心」が、「物の哀」とどのように異なるかについては、次のように説明される。

わきまへしる所は、物の心事の心をしるといふもの也。わきまへしりて、其しなにしたがひて感ずる所が物のあはれ也。たとへばいみじくめでたき桜の盛にきたるを見て、めでたき花と見るは物の心をしる也。めでたき花といふ事をわきまへしりて、さてさてめでたき花かなと思ふが感ずる也。是即物の哀也。然るにいかほじめてたき花を見ても、めでたき花と思はぬは、物の心をしらぬ也。さやうの人は、ましてめでたき花かなと感ずる事はなき也。²³

満開の桜を見たときに「めでたき花」と感じるのは、そのような「物の心」が前提として存在するからだとする。現代の人は、たとえ満開の桜を目にしたとしても、それを感じるのは、人それぞれと考えるのが普通であろう。しかし、宣長はそうは考えない。「めでたき花」は、「めで

たき花」という正しい捉え方があるとする。物には、当然のすじみちや正しい論理があり、それを「物の心」として、人はまず知識として知るべきである。

ただし、ものごとの正しい捉え方、つまり「物の心」をきちんと把握していたとしても、それを感情として実感することとはまた別のことである。きれいな花である、美しい風景であるということの知識と、それに感じ入り、場合によっては涙をながすまでに心を震わせることができるかは違う段階にあり、それを宣長は、「物の哀れをする」と区別する。「事の心」についても、ほぼ同様の説明をしている。

人のおもきうれへにあひて、いたくかなしむを見聞て、さこそかなしからめとをしはかるは、かなしかるべき事をするゆへ也。是事の心をしる也。そのかなしかるべき事の心をしりて、さこそかなしからむと、わが心にもをしはかりて感ずるが物の哀也。²⁴

たとえば、ある人が大変つらい状況（肉親の死など）を経験し、悲しんでいる姿を見て、それを悲しんでいる」と推測できるのは、「かなしかるべき事」という「事の心」を知っているからだという。知識として「事の心」を知ら

なければ、まずその出来事が悲しいことかどうかもわからない。「物の心」の対象を、衣服、器財、住居や、草花などの自然の風景とすれば、「事の心」は出来事ということになる。喜怒哀楽といった感情が発露する出来事に人が遭遇しているときに、その感情を推し量ることができるのは、その「事の心」を知っているからだと言長はいう。ただし、「物の心」と同様に、悲しい「事の心」を知っていたとしても、それを自分のことのように共感し、感情として悲しむことができるためには、「物の哀」を知らなければならぬのである。

このように言長は、知識の獲得（「物の心」と、感受性の発露（「物の哀」）を、はっきりと別けているが、これは『石上私淑言』で展開した歌論でも同様である。

うれしくかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふ也。その事の心をしらぬときは、うれしき事もなくかなしき事もなければ、心に思ふ事なし。思ふ事なくては、歌はいでこぬ也。²⁵

『石上私淑言』では、「物の心」は使われず、「事の心」に統一されているが、基本的に『紫文要領』で展開された、物語論としての「物のあはれ」と変わりが無い。知識とし

て「事の心」を知らなければ、まずその事態がうれしいこと、かなしいことであるということもわからない。それは何も感じないということになり、歌を詠むことはできない。前章で確認した「物のあはれを知る」と比較すると、言長の特徴はどのように言えるのか。

それは、「物のあはれ」を「知る」対象から引き離れたことである。基本的に、「物のあはれ」は知るものであり、身につけているものであり、感じるものであった。それを言長は「物の心」「事の心」を設定し、「物の心」を知ることは、「物のあはれ」に到るひとつの階梯とした。まず「物の心」の取得がある。それをクリアした人が無条件で「物のあはれ」を感じることはできず、その後にある。このように「物のあはれ」を知るという段階がひかえている。言長は、知識の獲得（「物の心」と、感受性の発露（「物のあはれ」）を、明確に区別しているのである。このようなたちで「物のあはれ」を説明したのは、言長がはじめであり、唯一である。

第三章 消えゆく「物のあはれ」

なぜ言長は、このような定義をしなければならなかったのか。

それを知るために、そもそも言長の全体的な研究活動か

ら、「物のあはれ」の位置を把握する必要がある。日野龍夫は次のように指摘している。

宣長は満七十一年の生涯のうち、宝暦十三年（一七六三、宣長三十四歳）一年間だけしか「物のあはれを知る」という言葉を口にしなかった。宝暦十三年とは、『紫文要領』が書かれた年であり、『石上私淑言』が書かれたであろうと推定されている年である。この両書には、これまでの引用が示すように「物のあはれを知る」の説が詳細に解説されている。これ以前には、『排蘆小舟』と『阿波礼弁』、および『本居宣長随筆』第十一卷第七三〇項に、「物のあはれ（を知る、感ずる）」という言葉が、この両者ほどの綿密な思索の裏付けなしに、いわば言葉だけの形で見えている。……そして右以外の宣長の著述には、「物のあはれを知る」という言葉はほとんど見当たらないのである。²⁶

前章で詳細に検討した「物のあはれ」論であるが、実は長い学究生活のなかのたった一年のみのものであった。さらに言えば、『紫文要領』は宣長の生前には刊行を許されず、『石上私淑言』は未完の書である。つまり、「物のあはれ」とは、少なくとも客観的事実としては、宣長にとってとて

も重要な概念とは言えないものである。

日野は、他の著作で「見当たらない」理由について、「物のあはれ」というのは、宣長が創出したものではなく、同時代の文学世界ではかなり流布していた文学的な心情概念であったことを指摘し、「結局、その言葉自体は宣長にとって重要なものではなかったと考えざるを得ない。日常の何でもない言葉を採用したのであるから、言葉自体は、忘れるという意識もなく使用しなくなってしまった」と結論付ける。²⁷

日野の宝暦一三年を中心とする「物のあはれ」の使用に関して、基本的に事実的齟齬はない。ただし、「忘れる」という意識もなく使用しなくなってしまった」という指摘については異論がある。結論から言うと、宣長は、自身の思想の深化によって、「物のあはれ」という言葉を否定していったというのが正しいだろう。

実は、『石上私淑言』における宣長の「事の心」は、徐々にその輪郭を明確にし、具体性を帯びている。

とかく問る、まゝに、歌の道にやうなき事共を長く／＼しいひつゝけたる。うるさくこちたしと聞む人もあべかめれど、是はた大かたの事のこゝろをわきまへしらん道のたつきともなりぬべければ、すゞろごと

いはむやうにもあらじをや。²⁸

一見、歌の道に関係がないようなことを長々と書いてきたが、これらは「事のこゝろをわかまへしらん道」の「たつき」（手がかり）という。つまり、ここまで記述してきたことを知ることによって、「事の心」を得ることができると宣長は言っている。ではその長々と書かれた、表面的には歌には関係がないこととは何だろうか。

これは巻二（五三）からの引用であるが、この巻冒頭の（二七）から（五三）までは、一貫して国名について論じている。該当箇所「石上私淑言内容細目」を挙げると次のようになる。²⁹

〔二七〕 やまとうた 倭歌

〔二八〕 倭歌

〔二九〕 やまとうた

〔三〇〕 夜麻登

〔三一〕 やまとの名の始

〔三二〕 〔三七〕 惣名のやまと

〔三八〕 やまとといふ名の意

〔三九〕 私記のやまと説

〔四〇〕 山外山戸などの説

〔四一〕 八洲元の略也といふ説

〔四二〕 余材抄のやまと説

〔四三〕 やまとに倭字をかく事

〔四四〕 倭字を夜麻登とよむ事

〔四五〕 倭を和ともかく事

〔四六〕 和字にあらためられし御世

〔四七〕 和字

〔四八〕 〔四九〕 日本

〔五〇〕 ひのもと

〔五一〕 やまとに日本を用る始

〔五二〕 やまとを日本とかく事

〔五三〕 大日本 大和

最初は、「やまとうた」と「倭歌」というふたつの呼び名があることについて、先ず「倭歌」という文字が最初にあったことを指摘する。その「倭歌」という表現は、『古事記日本紀』には使われてはおらず、『万葉集』に二例あり、『古今和歌集』で「題号」となり、その「真名序」の書き出しが「それ唱歌は」となっていることを提示する。それから「やまと」という呼び名の考察が始まる。

問云、やまとといふ名の意はいかゞ。

答云、此義つまびらかならず。古来其説おほくあれ

どみなわろし。ちかき世にもいひ出たる説あれど是等もあたらぬこと也。よりてつらくおもひ求るに、山処の意なるべし。……「古事記万葉集の文例を引用解説」大かたふる言に、此国をば山のめぐれるよしをもていへることのみ見えたる事右のごとく。³⁰

問云、日本となづけられたるゆへはいかに。

答云、万国ことごとく光を仰ぎて、めぐみあまねき大御神の御国なる故に、日の本つ国といふ意也。また西蕃国より見れば、日の出る方にあるも、をのづから其こゝろにかなへり。³¹

このような「やまと」を中心とした国名の探求といった「歌の道にやうなき事共」が、「事のこゝろをわきまへしらん道のたつき」となるという。宣長は、「事の心をわきまへしる故に、うれしき事も有、かなしき事もある故に歌有也」と主張していた。喜怒哀楽の感情の源に、「事の心」があり、その手がかりに「やまと」があることになる。

国名とは、国の枠組みの根本であり、どこまでが私たちの国であるかの空間を定めているものとも言える。それは、国柄そのものであり、それをここでは歴史的に考察している。人が詠歌するための心の源流には、自分たちが住む国

そのものがあることが、ここに「事の心」として暗示されるに到る。

宣長は「物のあはれ」において、外部から得る知識としての側面を「物の心」として展開していった。それは、最終的に国という歴史や文化という「事の心」につなげていくための過程であったのではないだろうか。『石上私淑言』の執筆前に、賀茂真淵と一夜のみの邂逅をしている。そこで古道論への道を真剣に開化させられたことが、国号考察の記述にもつながっているのかもしれない。

しかし、すでに指摘したように、『石上私淑言』は未完で終わっている。それは、「事の心」の「たつき」を、ここで簡単に記述したものだけでは、あまりに不完全であり、より深く探求する必要があると考えたからかもしれない。もしかしたら、この一見「歌の道にやうなき事共」をさらに深く考察し終えた暁には、『石上私淑言』の執筆を再開する予定だったかもしれない。しかし、宣長の古事記研究がすすんで行くにつれて、宣長が確信していくのは、結局人は「理」を知ることとはできないという事実であった。

そもそも天地の理りはしも、凡べて神の御所爲にしてい、いともいとも妙に奇しく、靈しきものにしあれば、さらに人の限り有る智りもては、測りがたきわざなる

を、いかでかよく究めつくして知ることのあらむ。³²

『石上私淑言』の筆が置かれてから約七年後に書かれた「直毘靈」からの一節である。また「直毘靈」とほぼ同時期に書かれたと考えられる『古事記伝』二十三巻の中でも、大物主大神の不可解な行動の理由を尋ねられた際の回答として、宣長は次のように述べている。

凡て神の御心御所為は、彼外国の仏聖人など云らむ者の如く、尋常の理を以て、此方よし、かにかくに定めて論ふべき物には非ず。善も悪も、凡て測り難きことぞかし。³³

天地のすべてのことは、神がつくったものであり、それが真実なのか、正しいことなのかといったことは、限りある知性しか持たない人には決して知ることはできない。それにもかかわらず分かったかのように振る舞えば、「仁義礼智孝悌忠信などいふ、こちたき名どもを、種々作り設けて、人にきびしく教へおもむけむとぞする」³⁴のようになってしまう。

宣長は、儒教的価値観を否定したが、それは外来の思想だからではなく、「人の限り有る智り」では、「神の御所爲」

は決して理解することができないという理由からであった。何が正しく何が間違っているのか、何が美しく何が醜いのか。本当のところは人には判断することができない。したがって、そこには代替として「物のあはれを知る」が入ることも決してなかった。「物のあはれ」が何かを設定することも、それを知る行為も、「人」には決して不可能だからである。「物の心」「事の心」を組み込み説明することで、何とか自身の思想構造内に「物のあはれ」を位置づけようと模索したが、結局それは放棄されることになる。それが三四歳で『石上私淑言』を未完で筆を置き、七二歳で没するまで、宣長のなかで本質的に「物のあはれ」が浮上することがなかった理由なのである。

おわりに

我々は懐疑の害毒について盲目であってはならない……懐疑の引き起こす思想的混乱、道徳的無秩序、仕事に対する情熱の冷却、生の意義についての絶望などが、いかに人間の活動を弱め、生を低下させるかは類廃の傾向を有する人々の生活によって生々しいほどに実証されている。³⁵

宣長と同様に、儒教的倫理観への「懐疑」から思索をス

タートさせた和辻哲郎は、その後その「害毒」を警告することになる。価値の相対化と中心軸の喪失は、人をニヒリズムに陥らせ、「生を低下」させるものであると。では宣長のこの行為も、そうした危険性をはらんでいたのだろうか。

そうではない。

宣長は、古事記注釈を中心とした古道論研究をすすめることで、「此の天地の間に、ありとあらある事は、悉皆に神の御心なる中に」³⁶ あるという確信を得ていった。その絶対的な信頼故に、こざかしい人間の言葉による善悪や正邪を必要としなくなったのである。

口当たりのいい「徳目」に回収されることもなく、一方で、安易な「日本の心」に取り込まれることがない。確固たる信頼を得るためには、すくなくとも古事記研究にかけた三十五年の月日が必要ということなのかもしれない。「道德教育」なるものに翻弄される前に、まず私たちは、『古事記伝』一ページをめくるところからはじめるべきではないだろうか。

〈注〉

※本居宣長の著作は、『本居宣長全集』（全二〇巻、別巻三、筑摩書房、一九六八—一九九三年、以下『全集』と表記）に拠っている。表記にあたって、書名、全集巻数、頁数の順で記載する。ただし既出の書に関しては、書名、頁数のみを記す。

- 1 坪内逍遙「小説神髓」（『坪内逍遙集』角川書店、昭和四九年、六八・六九・七〇・七一・七八頁）
- 2 和辻哲郎「もののあはれ」について」（『日本精神史研究』岩波文庫、一九九二年、二二四頁）
- 3 鈴木知太郎・河口久雄・遠藤嘉基校注『日本古典文学大系 土佐日記・かげろふの日記・和泉式部日記・更級日記』岩波書店、一九五七年、三〇頁
- 4 大野晋「源氏物語のもののあはれ」角川書店、二〇〇一年、一七九頁
- 5 片桐洋一、高橋正治、福井貞助、清水好子校注・訳『新編 日本古典文学全集 竹取物語 伊勢物語 大和物語 平中物語』小学館、一九九四年、二八〇頁
- 6 前同
- 7 中野幸一校注・訳『日本古典文学全集 うつほ物語』小学館、二〇〇二年、一七六頁
- 8 阿部秋生・今井源衛・秋山虔・鈴木日出男校注、訳『新編 日本古典文学全集 源氏物語（1）』小学館、一九九四年、

- 六三頁
- 9 『新編日本古典文学全集 源氏物語(3)』、一九九五年、一七八頁
- 10 『新編日本古典文学全集 源氏物語(4)』、一九九六年、四五六頁
- 11 前同、三三二頁
- 12 『新編日本古典文学全集 源氏物語(6)』、一九九八年、二一九頁
- 13 山中裕・池田尚隆・秋山虔・福長進校注、訳『新編日本古典文学全集 栄花物語(1)』小学館、一九九五年、四七三頁
- 14 『新編日本古典文学全集 栄花物語(2)』、一九九六年、五〇八頁
- 15 前掲『栄花物語(1)』、五〇六頁
- 16 大槻修、森下純昭、今井源衛、辛島正雄校注『新日本古典文学大系 堤中納言物語 とりかへばや物語』岩波書店、一九九二年、一六二頁
- 17 新日本古典文学大系『方丈記 徒然草』岩波書店、一九八九年、九四—九五頁
- 18 前同、二一〇頁
- 19 上杉鷹山撰、大林徳太郎標註『桃の若葉・老の心 附・鷹山公訓言抄』私立高輪淑女学校、一九一〇年、二九—三〇頁
- 20 「紫文要領」第四卷、五二頁
- 21 「石上私淑言」、第二卷、九九頁
- 22 「紫文要領」、一八頁
- 23 前同、五七頁。
- 24 前同
- 25 「石上私淑言」、一〇〇頁
- 26 日野龍夫「宣長における文学と神道」『日野龍夫著作集 宣長・秋成・蕪村』ぺりかん社、二〇〇五年、一〇九—一一〇頁。なお子安宣邦は、この日野の発言を引いて、「この日野の推定は、宣長における『物のあはれ』概念の過小評価にともなうかなり程度の低い、くだらない推定だといわざるをえません」(『本居宣長とは誰か』平凡社新書、二〇〇五年、八〇頁)と述べている。
- 27 前同、一一〇頁
- 28 「石上私淑言」、一四四頁
- 29 「石上私淑言内容細目」第二卷、一九九—二〇〇頁
- 30 「石上私淑言」、一三三頁
- 31 前同、一四一頁
- 32 「直毘霊」、第九卷、五五頁
- 33 「古事記伝二三之卷」、第十一卷、三一頁
- 34 前同
- 35 和辻哲郎「懷疑と信仰」(『和辻哲郎全集 第十七卷』岩波書店、一九六三年、一一〇頁)
- 36 前掲「直毘霊」、四七頁

■ 論文Ⅲ ■

フクシマにおける「臨床」としての「語り」(ナラティブ)

—— 子ども・「教育」・地域 ——

いわき短期大学 幼児教育科准教授 前

正七生

0. はじめに — 問題の所在 —

本稿の目的は、「子ども」「教育」「地域」に纏わる「語り」とその言説編成の過程について、社会構成主義と「臨床」という視点から読み替えること、そしてその作業によって福島県の「保育（幼児教育）」臨床に関する「語り」のオルタナティブ（の地平と空間）を少しでも見出すことにある。いわば、震災後、被災地の「外」で展開されてきた「子ども」や教育・保育に関する議論を再度「内部」の現実に合わせて読み返し、福島「内部」における子どもを取り巻く保育・教育臨床における未来への道筋を模索・整理する試みである。

流れ者で変わり者の筆者がいわき市に住んでから三年が経とうとしている。齢が進むと年月が速いとはよく言うが、それを差し引いても震災一年後から、短大幼児教育科の教

員として過ごしたこの二年と十箇月は文字通り「目まぐるしい」ものであった。当初、福島県に多少の縁はあり、初めての地でもないこともあって、被災地の現実に触れその実際を知ることでも「自分が少しでも何かできるのであれば……」という浅薄な思いが全くなかった訳ではないが、自身の「ひと」を「教育」研究の射程に収めてきた筆者にとっては、地域の親、子ども、そしてほぼ毎日顔を合わせる学生たちの内面と地域性・文化、風土を併せ、その「リアルな生」に向き合うことができるのか（っていいのか……）という不安（畏れ）は常にあった。そのため、「よそ者」としてせめてもの「贖罪」的感情だったか、少しでも早く自らの存在意義を形にしたかったのか、先ずは就任一年で文科省科研費を申請・獲得し地域の実情、とりわけ子どもと保育に携わる者が置かれている現状について少しでも明

らかにしたいと考えてきた。¹

先日、ある場でその（科研）研究中間報告を行なったが、そこでの出来事が本稿のきっかけとなっている。学生一人ひとりととっての震災時の体験や、短大入学後の保育園や幼稚園での「実習」経験等、今の自分を構築する震災後の自己語り（self-narrative）から、子どもを取り巻く状況を照射したその内容に対し、二通りの反応があった。²それは他県、いわば「外部の」研究者からの好意的な反応と「内部」即ち福島県内の研究者による対照的で否定的な反応であった。もともと福島に縁のある、若しくは「今は東京や九州にいたが出身が福島で……」という研究者からは内部の状況を少しでも知ることができたからか、または「内部の」学生的心情や経験を語る言葉に興味を持ったからなのか、極めて好意的な反応が示され、反対に顔見知りや福島県内の研究者、「内部に」身を置く人たちから厳しいコメントを頂戴したのである。「いわきだからこそ、線量も低いから……」（*こんな「語り」「研究」ができるのだー筆者）。他エリア（浜通り以外）で、こんな研究行ったらそれこそ「非国民」扱いだよ……。

これまで、このフクシマをめぐる語りとその「内部」と「外部」の線引きについては、森敦が『意味の変容』の中で示す捉え方が有効ではないかと個人的には考えてきた（思え

ば、安易だったのかもしれないけれども）。

「大小はただ外部から見えて言えることであって、内部にはいれれば大小はない。なぜなら、境界は外部に属し、外部から見た内部の大小は、この境界によって判断される。しかし、内部には境界が属しないから、いわば無限であり、無限には大小はない。」³

「内と外の線引きをしているのは、内部ではなく外部なのである」という、この森の視点は単純ではあるが、不確かな情報が横溢し拡散する現代社会―風評はその最たるもの―と被災地内部の日々、「現実」に対する認識的な隔絶と質の違いを言い当てていてのではないかと感じてきたが、どうやらそれだけでもなさそうである。

東北学の赤坂憲雄も記すように「多数性を内に孕んだ地域として」「地域を根拠として出立するもう一つの知の地平を切り拓く」視点、内なる内、更に内なる内を射程に収めた多様性から、福島を語る作業を行なう必要があるのではないか。⁴

結婚式場の数日本一、出産率No.1、一番地元に戻りたい県、黒潮と親潮が沖合でぶつかる稀少の漁場……、従来の福島についてのイメージは、震災後、「福島」の人口、三十

年後には半減（出口恭子二〇一二年）という言説に取って代わられる危険性があつた。⁵（三年経った現在、その前提自体が違う結果となつたため、下火になつてはいるが）とはいえ、社会学の開沼博が、そのような被災地への「ステイグマ強化に加担する」誤った数字の一人歩きに対し異を唱えたように、メディアや情報ネットワーク上に展開される数字やその言説編成のひとつひとつの現象的反応と、実際にそこに住み、人間関係を構築し「生」を紡ぐものの間には大きな隔たりがあることは間違いないだろう。⁶

ここでは、徹底して「内なるもの」を見ること、内にある「生」をみつめる言葉とその手法、例えば「臨床」という視点からの子ども、語り（ナラティブ）に関する一人ひとりの「ことば」に向き合う作業（アプローチ）の検討を通じて、この数年に亘る「保育」や「教育」という営みの動態からこの「内部と外部」についての「語り」の問題を整理してみたいと思う。

1. 教育と教育臨床における「語り」

（一）「教育」と「臨床」、トポスとしての学校

「バブルの崩壊」以後、「右肩上がりの成長」という「神話」が信じられなくなつて久しい。人間の生涯についても決して平坦ではなく、持続的な成長・発達などむしろ例外的で

あることが薄々判つてきて、今では人間の生に関しても、連続的な右肩上がりの発達観で語り尽くせるものではないことはほぼ当然の、共通理解となつてきている。病いもあれば躓きや挫折もあるし、不条理な出来事に遭遇して、我が身の不運を嘆くこともしばしばである。

少なくとも過去の樂觀的で右肩上がりの発達を称揚する「オメダタイ」視点でのみ教育や人間の成長をみる過ちに教育学（或いは広義の教育に携わる人々）が気づいてから二十年以上が経つだろう。むしろそうした生の悲劇性や人間の傷つきやすさを目を向け、〈他者〉の様々な様態に向き合い、その出来事を事実にして物語ることを、とりわけ教育思想史や教育臨床人間学の研究者たちはそのスタンスとしてきた。⁷

九〇年代以降、教育思想史の分野から臨床教育人間学を立ち上げてきた田中智志は「臨床」という言葉について、統一的な語義は今後とも求めないと留保しながらも、その核心を「かけがえのない個体存在としての私と同じくかけがえのない個体存在としての他者に応答すること」としている。⁸

語義としての「臨床（的）」とは言うまでもなく、一人ひとりの「生」・人間と向き合うことであり、英語では clinical、意味としては「死の床に臨む」看取ることを

その本義としている。そのような「死」に関連する概念が専ら「明るい未来」を謳い、語ってきた教育の世界に用いられるようになったのは一九九〇年以降、機能不全に陥った学校教育システムを再言語化し、グローバル化が進む中で「有用性」や「機能性」に絡め取られない人間の生・個人の価値をその対象とせざるを得なくなったからである。また、情報化と効率性のもとで、人間を語り、評価する言語そのものを教育（学）の場が失ったことに依る。例えば、教師が「教え」れば生徒は「学ぶ」ものだという素朴な思い込み、教師のまなざしはあまねく子どもの内面を理解できるという「確信」、あるいは「教える側」と「学ぶ側」にかつては共有されていた暗黙の「約束事」など、すべてが崩壊したこと、同時に、教員養成や教師の質を高める議論に、そういった教育の現実（人間の内面に起きている規範や価値のズレ）が全く抜け落ちていたことも、一部の心ある教育学研究者にとっては危機感をより募らせるものとなった。⁹

学問としての教育学研究が、この国で一〇〇年以上続いてきた近代教育を批判し、戦後の教育システムを批判的に検討してはじめてみてきたものは、それらの近代教育に浸食されてきた「子どもの自己塑成、自己生成の営み」そのものであった。その営みを個々人の具体的な生活・成育

史のプロセスで見定めていく術としての「語り」の中に、「臨床」的なまなざしの必然性が生じたのである。¹⁰

佐伯胖や佐藤学を端とする東大系の「学びの理論」が教育の場に浸透する過程（今ではアクティブ・ラーニングや主体的学習、協同的な学び、学びの共同体として当たり前のものとなっている）で、特に、幼児教育や保育を取り巻く状況では、八〇年代までの大学を中心に据えた教育改革の失敗からシフトした欧米型の「幼児期からの教育改革」推進の方向性と、いずれやってくる少子高齢化に向けての子育て支援策拡充とが相俟って、子ども一人ひとりを徹底的にみる「臨床」、「保育（幼児教育）臨床」ということばが自然なものとなっていた。¹¹

その流れは現在では授業改革、学力世界一のフィンランドに代表される「教師の質」やFDの蓋然として意識される一方で、一筋縄ではいかない「リアルな」子育ての現実、子どもの育ちとそれと並行する大人の育ち（親または保育者としての成長）を厳密に語る一つのスタンスとして、「臨床」ということばが有効に機能してきている。

一九九〇年代以降、子どもが家庭、地域社会、学校で生活し成長発達を遂げていくありさまを記述する有効な方法としては、もう一つ、現象学の方法が作用してきた。従来のデュルケムの見方¹²——「人間の行動や思考は、個人を超

越した集団や社会のしきたり、慣習などによって支配されるという「文明化の物語」——ではなく、学校や親、教育行政や子ども自身など複数の関係性のまなざしが錯綜する中で子どもが成長すること、集団自体の流動性や可変性、個人の集団形成の関与を含む「個人の物語」それ自体を動的に記述するアプローチが必要とされたのである。

学校共同体が消え、教室の秩序が保てず、教師の威信が低下し、不登校や引きこもりの子どもが一向に減少しないのは一九七〇年以後経済成長の果てに「学校が消費社会に浮かぶ孤島に近い状態」となり、「文明化の物語」が「消費の物語」に取って代わられたからである。¹³さらに、学び（の理論とその語り）や自己学習が浸透するにつれ、「自己実現」「自分探し」「自分らしさ」という個人の追求こそが子どもの学びを支える究極の物語となったことによる。¹⁴こうした学校空間や子ども（生徒）の教育＝自己生成・自己塑成のプロセスを教育人間学的にとらえ直す営みは、現象学や解釈学の手法、そしてポスト構造主義や構築主義の方法を基盤として成り立つものであったし、それらは学校空間や教室を出来上がったシステムや制度としてではなく、複数の多様なまなざしが交差するなかで意味が生成される「対話空間—トポス」として、学校や教育そのものを捉える見方へとより強化されていった。

今や学校や教育の場は、教師の一元的モノローグ（monologue）に子どもが付き合うのではなく、子どもと子ども、子どもと大人たちがそれぞれの世界の捉え直しをめぐって対話し、それぞれの世界が構築されるダイアログ（dialogue）の空間（トポス）として認識される。その意味でも「一人ひとり」に向き合う「臨床」の場として、また個々の物語を紡ぎ、生成する場として、学校はその様相も変容してきた。¹⁵その意味では、個別の子ども、学生を取り巻く教育や成長の「語り」もまた然り、今の現実—福島を構築する—に必要なものはダイアログとしての語りを紡ぐことであり続けるのではないかと思う。

（2）社会構成主義と「ナラティブ」

社会構成主義（social constructionism）とは、ごく簡単に言えば「現実というのは、人々のコミュニケーションの間に（言語を媒介にして）構成されるものであって、「客観的現実」だとか「本質」なんてものは存在しないという立場のことである。分かり易く言えば、はるか昔に芥川龍之介が『藪の中』で示した世界観のことである。社会構成主義は「現実が言語的共同作業によって構成される」という前提に立ち、ナラティブ・アプローチは現実がナラティブ（narrative）という形式と何らかの関係を持つと

いう前提に立つ。¹⁶『社会構成主義の理論と実践』の冒頭でK.J. ガーゲン (Kenneth J. Gergen) は社会構成主義について次のようにいう。

「知識は個人の頭の中にある」という観念をめぐって一大変革期に入りつつある。「頭の中の知識」という個人主義的な知識概念もはや説得力を失いつつある。……目指すべきは「頭の中の知識」に代わる、新しい知識概念、そしてそれを支える新しい研究の営みである。それを実現するものこそ、社会構成主義に他ならない。」¹⁷

何世紀にも亘り「知識は個人の頭の中にある」という西洋文化の中心にある信念と、それに結びついた制度や慣行が西洋の中で生まれ世界中に浸透していったが、グローバル化の進行と、世界中でより複雑な相互依存関係が自覚されるにつれ、そうした西洋文化は「他の文化への優越というスタンス」から「多文化の声により十分に耳を傾けるために、自らの伝統の何を堅持し、自文化へのこだわりを如何に緩和するか」という課題に曝されることになった。いわば社会構成主義とは、科学に底通するあらゆる主義や政治・経済・家庭生活などの領域における個人の

意思決定そのものに対する懐疑として、西洋文化の中心にある前提を揺るがすものでもある。

それでは、この社会構成主義とナラティヴ・アプローチはどのような関係にあるのだろうか。社会構成主義はもともと、バーガーとルックマンの『現実の社会的構成』(Berger & Luckmann, 1966) を出発点とするもので、多領域で展開されていった一つの理論的立場のことである。それは「何らかの現実が人々の言語的共同作業によって成り立っている」と考え、その言語的共同作業のどこに注目するかによって様々なバリエーションが生じてくる。¹⁸

一方、ナラティヴ・アプローチは「ナラティヴ（語り、物語）」という形式を手がかりにして何らかの現実接近していく方法を指す。あるひとつの現実をそこで発生するナラティヴやそれを取り巻く他のナラティヴを手がかりにして理解しようとする。その意味で、社会構成主義もナラティヴ・アプローチも共に何らかの現実接近する際のひとつの方法である。臨床社会学の野口裕二が言う、「自分を語り巻く現実を語ることによって、現実が構成され」、「自分を語ることが自分を構成する」、「自分自身を経験すること」でもあるという、ナラティヴの基本的前提に立つこのアプローチを続けることが現時点、とりわけ震災後の保育と子どもの臨床には何よりも必要とされている。

「自己は自己を語る言説によって更新されていく」という社会構成主義的な思考から生まれてきたこのアプローチを通じて、その実践としての記述や対話をいかに重ねるかが「内部の語り」を構築するための鍵概念になり得るが、¹⁹例えば、ナラティヴ・アプローチにおいては、「言葉が先にあって、その言葉が指し示すようなかたちで世界が経験される」と主張されており、そこで導き出される考え方には次の五つがある。²⁰

- ① 自己も物語であり、「自己語り」によって更新されていく。
- ② 自己もいったんできあがった「自己の物語」によって縛られている。
- ③ 社会には「支配的な物語 (dominant story)」が存在し、個人から参照され個人の物語の下敷きとなる。
- ④ 「支配的な物語」をもとにつくられた自己の物語はそれに収まらない「経験」を無視することで成立している。
- ⑤ 「無視された経験」に光りを当てることで、今までとは違う物語（オルタナティブ・ストーリー）が生まれる。

今日、人間が内面的に抱えている問題に対しては、原因

を探しそれを取り除くという従来の因果律をもとにするアプローチでは限界があり、「本人が自分の物語（現実に対する認識の総体）を自覚し、新しい物語（オルタナティブ・ストーリー）の可能性を追求することがより有効な方法」となるのである。²¹

近年、精神医学界で流行りの「ナラティヴ・セラピー」でも重要なのは「物語」というキーワードである。そこでは私たちは経験を「物語」として把握するものであり、「物語」を演じることによって人生を生きていることになる。精神医学だけでなく、臨床の場合は「語り」に満ちており、患者が自らの病について語り、医者はそれにじつと耳を傾けるように、病者と医療者のかかわりは、相互の「語り」を通して展開していく。臨床の場で「告知」によって病者のその後の人生が一変するように、臨床の場とは即ち「語り」によって成り立つ場であるといえる。²²

一人ひとりの人生、生き方としての「物語」を、教育、保育、子育て、授業、生活、生と死……、語られる世界の共著者として、地道に傍らに在る・居ることができその存在は誰なのか（専門家なのか、同じ地平に足をつけたひとりの人間なのか）明言はできないにしても、少なくとも、「混沌」においてオルタナティブな地平を切り開くのは真摯な語り、に耳を傾ける者でしかない。社会構成主義とナラティヴは、

いわば「他者を一人の人間としてみる、」目の前の一人と真摯に向き合うひとつの枠組みを提供しているのである。

2. 子どもと保育に関する「語り」

（1）子どもを一人の「人間としてみる」

今、私たちの周りには奇妙な発達観（＝という名の物語り）がはびこっている。薄々感づいている人もいるはずなのだが、世の流れは一向に代わるどころか、少子高齢化の中で待機児童ゼロや女性の労働力確保という社会的命題（大声）に掻き消されてむしろその勢いを増している。我が国が「子どもの権利条約」を批准して丁度二十年目にあたる今年（二〇一四年）、心理学の浜田寿美男はこの「奇妙な発達観」についてこう記す。

「私がここで「奇妙な発達観」というのは、簡単に言えば次のようなことです。「子どもは周囲のおとなたちに守られるなかで、一人ひとりがこの社会を生き抜くために必要な力をいろいろな身につけて、その力の蓄積のうえで、大人になって社会に出ていく。」……このように言えば、どこが奇妙なのだ、むしろ当然のことではないかと言われるかもしれません。さらには、これは今や子どもの権利そのものだし、問題

があるとすれば、むしろこの権利が十分に保障されていないことにあるのではないか、そういう人もいるかもしれません。」²³

浜田は現在の「子どもを安全な保護下において、そこで学力をつけ、生きる力を身につけることを望み」、そうした生活環境・学習環境を与えることが子育ての形だとする、現在の多くの親が抱く「子育て観（子育てについての語り）」に問いを投げかける。

「こうした発達観が全くの間違いだと言いたいわけではない」と前置きしながらも、このような子育て観は歴史的に観ても極めて例外であること、ほんの数十年遡っただけでその見方は大勢どころか、極めて例外的であったことを指摘する。そして、子どもが〈大人から守られる〉にとどまらず、〈もっぱら守られるだけの存在〉、或いは〈もっぱら力をつけるだけの存在〉となった時、それが示す本来の意味（語り）はまったく異なる様相を呈するとしている。

その理由の一つは、「子どもがもっぱら守られる」時期というのが小さな赤ちゃんの時期を別にすれば、人間として非本来的な存在様式であることにある。何故ならかつて、子どもたちには、その年齢に応じ、家族から求められ、地域において求められる「自分の役割」があり、家族や地域

から期待される仕事があつて、そのような出番をもつことで自分が何たるかを確認し、そのことで初めて自らの生活世界の中に〈居場所〉を持つことができたからである。このことは、今日、我々が子どもを「ほめる」機会（大抵の場合、何かが「できた」場合）は多々あつても「ああ助かつた」と頼りにし、（子どもが）喜ばれる機会がほとんどないことからわかる。

さらに、「もっぱら力を身につける存在としての」子どもが求められるのは学校での知識・生きていく力であること、そしてそれらは自分が生きているこの現実の直に繋がっているという実感をもたささない、むしろ「いつぞやと知れぬ未来」「遠い将来」への階段に繋がる虚しい手段としての意味しかもたらさない現状にある。

子どもは本来、今ある力を自分のために使つて、いまを精一杯生きる存在である。そして誰もが、幼児期のような特に小さいころは、自分の「手持ちの力」で生きる以外にない。昨日までは乗れなかったブランコに乗れるようになること、縄跳びをとべるようになること、折れなかった紙飛行機が折れるようになること……、それら全てが子どもにとっては、それまでの自分では味わえなかった「新しい世界を味わう」ことに直結する（見えていた世界は、まさに昨日と今日でがらりと変わる）。

社会構成主義を含む、多くの関係論的な理論を主流とする心理学者がこれまで明らかにしてきたように、人間は本来、「相手が喜んでくれる体験を喜ぶ生き物」「Presentのできる生物」であるが、今の子ども・子育てと自律に関する語りの多くには、すべての子どもたちが、自分のありのままで自尊心をもてるような現実が伴っていない。²⁴

いわば、それは自分が存在すること自体が歓迎され、「生きていいんだ」「居ていいんだ」という実感の乏しさ、或いは「この世は生きるに値する」という、おぼろげな「生に対する信頼」の稀薄さと言ひ換えられるかもしれない。

現実的には、裕福な家庭の中でひたすら守られ、力や知識を身につけることに邁進する子どもがいる一方で、子どもが守られるべきだとその社会意識に曝されながらも、経済的・精神的余裕を失った家族の中で放置され、虐げられ、消費社会の波に飲み込まれている子どももまたがいる。

「子どもを一人の人間としてみる」この当たり前の「語り」が、今のこの国でどれだけ難しいことであるか、教育と子どもの臨床に立ち会う日々²⁵に常に思う。

（2）他者を氣遣う存在としての子ども

我が国で認知科学を構築した第一人者（本人は否定しているが）である佐伯胖（ゆたか）は、「人間は道德的存在

であり、人間は間柄的存在である。」という。²⁶

これは「本来、そうであるはずだ」ということであって、「むしろそのことを改めて思い起こし、人間の原点を取り戻すことが急務である」ことを訴えるものである。ここで意味されるものが、人間に対する単純な「性善説」ではなく村井実が唱えてきた「向善説」であることは保育・幼児教育に関係する者ならずくに判るはずである。²⁷

ソクラテス研究の大家村井実は「道徳は教えられるか」という論考の中で、人間は生物学的動物であると同時に道徳的存在であること、つまり「人間は善い悪いを問題にする動物である」ということを、有名な「ロビンソン・クルーソー」の話から説き起こしているが、それは簡単に言えばこういうことである。

ロビンソン・クルーソーが孤島で一人で生活していた時は彼自身の行ないに善いも悪いもなく、自分が欲しいものを得ようとするだけである。そこに、フライデイが現れた瞬間から「欲する・欲しない」は二人にとっての「善い・悪い」に変わらざるを得なかった。いわばそれまでの一人きりの単純な「○○が欲しい」は他者が現れることによって、「自分は○○を欲することが望ましいと思うのだが」という「訴え」に変わるということになる。

つまり、人間が何か自分の考えを「表明」する際には、

誰か聞いている相手に向けて、「お互いにとっての「善さ」に向けて、自分自身からの提言・「訴え」となっているというのである。²⁸ 佐伯はこの点に注目する。

この二十数年の幼児期を基盤とする教育改革の中で、保育の場、幼児教育の場では子どもたちの「願い」を聞いてあげることを大切にすることが一般的となっている（子どもたちの「思い」に寄り添うとか、受け止めるなどといわれる）が、この「願い」という言葉は、「本人が望んでいること」と言い換えられる。その際、先生（保育者）が陥りやすいのが、「子どもが望んでいること」を「保育者が望んでいること」と同一視して、勝手に「望ましいこと」に変えてしまうことである。そこには「望んでゐる (desired)」ことから「望ましい (desire)」を導き出すという「自然主義的誤謬」が生じていると、佐伯胖はムーアの『倫理学原理』(Moore, G. E., *Principia Ethica*) を引用しながら説明する。²⁹ ここで佐伯は、その子（ひと）が望んでいること＝個人の「願い」が勝手に、他者の（多くは先生の）望ましさと混同し、「望ましい＝願うべき」に変えられてしまうことの陥穽（おそろしさ）を指摘しているのであるが、この落とし穴は「私は欲する」を「私は訴える」に変えることで回避できる。そのために「訴える」という間柄的な概念——人と人との関係（関係論的視点）が前提——が必要

だというのである。

村井実とは「善さ」については、どういふことが「善い」ことを予め定義し、何らかの原理・原則から導くことはできない」とし、それはお互いが訴えあい、訴えを聞き合う関係から創り上げることだとしている。³⁰ その意味で人間は「間柄的存在」であり、つねに、相手にとって、お互いにとって「よいこと」を願わずにいられない生き物だということである。この「お互いにとってよい」という判断が「そうすべき」道徳的判断のもとになる訳で、それ故、人間はもともと道徳的な存在で、人間本来の「道徳性」は「訴え」を「訴え」として聞き合う関係を作り出すことがその前提となってくる。子どもたちは自然に相手を気遣い、そこから「お互いにとって、よいこと」を願い、訴え合う（「そこはこうした方がいんじゃないか、こうするとたのしい、こっちの方がもっと面白い……というように」。仕事にまみれ、機能システムと効率性にまみれた大人たちにはなかなかみえてこないものだが、そういうことは当たり前のように日々、保育園や幼稚園に転がっている。

しかしながら、今のという時代、この「他人を気遣うこと」がとても難しく、場合によっては頑張って努力して「そうしなければならぬ」こともある。（大人の場合は特に、致命的に「そうなっているが」保育の場をよく観ている

と、二、三歳の子でもさえも自分より小さい人、赤ちゃんを気遣い、「面倒」をみようとする。何かいいことがあると伝えようとするし、伝えずにはいられないのだ。それだけでも、子どもというのが「いいことがあると放っておけない」、自分の思う「よりよいもの」を伝えようとする、「訴えずにはいられない」存在であることはすぐにわかる。この「相手を気遣い、自分のよさを伝え、相手のよさにも耳を傾ける」関係性を、我々大人はもう一度、子どもの姿（佐伯流に言えば「みごとな」子どもの世界）から味わい（appreciate）、真摯に学ぶ必要がある。

3. 地域と子どもに関する「語り」

「それにしても、なんとたくさんさんの分断と対立の網の目が張り巡らされていることか。絵にかいたような分断と植民地的な現実がどこまでも荒涼として広がっている。…福島は無論、どこよりも残酷に引き裂かれている。」³¹

赤坂憲雄は三・一一以後の福島状況について「厳しい分断と対立」が続く中で、避難が留まるかの二元的な思考による呪縛に対して、「それぞれの厳しい選択に敬意を表

し、ひたすら寄り添い続けること」しかできないとしながらも、見えない対立と分断を超えた「和解のためのプロジェクト」を始めたとしている。

昨年の夏に行われた第一回福島県子ども・子育て会議の議事録がある。「子どもを生み育てたい福島の再生」「子どもと家庭にやさしい福島」「子ども子育て、食の安全は日本一」に向けての議論が展開されている。³²そこでは「逆に言うと、日本一危ないから日本一になるっていうんですか」という不安と、原発などに対する反応も一人ひとり違うことを前提としつつ、そのいずれも「全てよしという社会づくり」の思考が人権の基本にあるべきこと等が大きい枠組みの中で綴られている。

一方、これまで震災後の福島県内の保育園・幼稚園の状況に関する「篤志の」研究として、日本保育学会、災害時における保育問題検討委員会の取り組み（二〇一二年日本保育学会第六十五回大会における企画シンポ「災害を生きる子どもと保育―災害時の保育施設の在り方を問う―」太田光洋ほか）、二〇一二年三月「放射能災害下の保育を考える」（OMEP）がある。ほかにも、日本保育学会による二〇一一年の調査、二〇一二―二〇一三年度、太田光洋ら日本保育学会『震災を生きる子どもと保育 報告書』をはじめとする震災関連の研究があるが、その多くが大枠で、

大綱的な感は拭えない。放射線、「安全」に対する専門家レヴェルの最低限の共通了解もえられないまま、子どもの「臨床的」な姿は宙づりにされている現状にあって、二元的な思考による呪縛（避難が留まるかという大人の意志に委ねられた）子ども自身の意志ではないという厳しい選択であるが故の、止むを得ない判断停止（ハンナ・アーレント的に言えば、思考停止）と一定のバイアスを孕むものとなっている。³³

赤坂の指摘する「小さな正義に閉じこもって、自分とは違うもう一つの正義に想像力が及ばない人たちが分断と対立をあとに続けている。それはいったい、誰を利用する行為なのか」³⁴という「内―外」の実情についてよりメタ的に、福島の内部分から積み上げていく作業、そのことが「和解への途」の礎となるのではないだろうか。

4. おわりに―子どもと「元長性」―

今回、子ども、教育、臨床という視点から「語り」を整理することでみてきたことがある。それは、今の、あるいはこれまでの福島をめぐる「語り」に欠けているのが、大人の側からや行政サイドを通して語られる「子ども」の言説ではない、一人ひとりの「目の前にいる」、「一人の人

間としてみた」子ども、かけがえのない（機能的な間に絡め取られる以前の、代替・交換不可能な）臨床における「子どもについての語り」ではないかということである。いわば、子どもを政治や大人が語るための道具として用いるのではなく、「ありのままの」「一人の存在としてみる」語りの欠如である。臨床教育人間学で長年に亘り、教育における「冗長性」の意味について述べている田中智志は、関係性の基礎としてのコミュニケーションにおいては、合意を

目指す「討議」と応答的な「対話」があり、臨床や教育においては特に後者、応答的な「対話」が重要であるという。そして、それらの緩衝材としての「冗長性」という機能に着目する。自他の思わぬ失敗、軋轢を吸収し、無かったことにするその機能、例えば、言い間違いやマラプロピズム（malapropism＝誤った言葉の意思疎通…ああ、こういう

ことが言いたいのだな…というハンドルの「あそび」があつてこそ関係性は円滑となり、それが人の長所を認め、短所を補う緩やかなスタンスを生み出していく。³⁵ 子どもを臨床的に（ひとりの人間として）みて、それらの「語り」に目を向けるとき、子どもがこうした「冗長性」を本来的に備える存在であることがわかる。この「冗長性」や目の前ある一人ひとりの選択や「生」に敬意を表し寄り添い、ひとつひとつの実践を汲み上げ積み上げていくものが「子

どもを守れ……」等、行政の声に比し相対的に少ないのではないかということだ。

今年度行なった小調査では、「震災後三年半が経ち、思春期の真只中を生き、その透明な後遺症と向き合いながら自分たちを自ら「形作ってきた」現実、今現在、保育士養成課程で学んでいる学生たちの飾らない思いについての「語り」を整理したものである。そこでは、子どもをまもり、自分の育ってきた地域、そこに住む親も丸ごと支えていきたいという、小さくとも、確かな「使命感・自覚の表出を可視化し、しかもそれらの「語り」が、「内／外」の情報や科学の知への懐疑（諦念に近い）を経て、また、多くの価値観に曝された相当の「メタ性」を帯びたものでもあることが多少なりとも明らかにできたと思っている。³⁶

本稿の最後に、小生が学生から聞き取ったなかから、「三つの語り」を記しておく。今後の福島を考える上でのオルタナティブを、学生が子どもたちとともに文字通り「物語って」いくと思つてやまない。

コミュニティの再生。避難やいわき市の人口流入で雰囲気が以前と違ふなと思ふこともある。みんながお互いをもう少し信頼して、助け合うような雰囲気が街全体に必要かも。なんか他人のことばかり羨まし

がったり、自分はダメだつて逆に卑下したり……。もつとこう自然に、他人にやさしくなればいいと思うんだけど。ギスギスしないで、楽しいことの多い明るい街にしたい。それが、『楽しいことが大好き』な、子どもたちにとって一番だと思う。（子ども、地域の保育機能の再生に対する思いや関心について。という問いに對し）

震災もあつたけど、それは単にきつかけというか、人間の神経がむき出しになつた機会なのかもつて……。どうとらえるかは個人の勝手だし、親が育ててるんだけど、保育者も子どももみてるんだから、協同つていとか一緒に一人の子どもも育てる「仲間」じゃん。そういう親つて、気持ちをはわかるけど共感性ないつていうか「背負い込む」タイプなんだと思う。ホントに、保育つて「協働」だと思う。（自分の親、親戚、保護者との対応について等で生じたこと・思いがあれば。という設問に對し）

子どもにとつての必要な経験を「じっくり考え」、準備できる発想・想像力と創造性。保護者の不安を受け止められるような共感する力。その意味では心理学

や相談支援的な勉強ももつと必要だし、表面ではなくて、一人ひとりの子どもをみる目を養いたい。震災によつて生じた複雑な家庭の事情、保護者の思いや悩みをじっくり丁寧に聴いて向き合える気持ちや技術を経験のなかで身に付けていきたい。（これから勉強したいこと、もつと知りたいこと、必要だと思うことは何か？という問いに對して）

〈注〉

1 文部科学省科学研究調査費（基盤研究C）「福島県いわき市における震災後の保育の現状と課題」（平成二十五年四月～平成二十八年三月）のこと。現在も継続中。

2 「福島県いわき市における震災後の保育士養成の現状と課題——学生の「語り」と「主体」に関する考察——」

全国保育士養成協議会第五十三回研究大会（於 博多 二〇一四年九月）

3 森敦『意味の変容』ちくま文庫、一九九一年、八十八頁。

4 赤坂憲雄『東北学／もうひとつの東北』講談社学術文庫 二〇一四年、二六二―二六五頁、二二二頁。

5 出口恭子「震災の影響を織り込んだ都道府県別将来人口の推計——震災後広域にわたり変化した転出入の動きに着目——」

日本経済研究センター、二〇一二年一月二十六日。

- 6 開沼 博『フクシマの正義』幻冬舎、二〇一二年「福島の人口問題に「地域間格差」が起きている!?」には被災三県の人口減少予測に「福島だけが人口減を加速する」かの印象を持たせるゝ一定の確証バイアス⁹が働いていることを指摘している。

- 7 臨床教育人間学会編『臨床教育人間学3 生きること』東信堂、二〇〇八年、一—六頁。また、田中智志は『教育学がわかる事典』日本字通行出版社二〇〇二年、二三三頁や、『教育学の基礎』一蓺社、二〇一一年、六頁で、教育学研究法の課題として教育方法学（教員養成学）と教育基礎学（臨床、人間学。歴史・哲学などをベースとした基礎研究）に分け、「リアルな事実認識の上に果敢に理想を掲げること」を教育学はその先鋒とすべきだとしている。

- 8 臨床教育人間学会『教育臨床人間学1 他者に臨む知』世織書房、二〇〇四年。

- 9 「臨床経験のリフレクションと「教育」を語る言葉」山口恒夫 臨床教育人間学会編『臨床教育人間学2 リフレクション』東信堂、二〇〇七年、十五頁。

- 10 田中智志『教育学がわかる事典』日本実業出版社 二〇〇二年、一三—一頁。

- 11 佐伯胖『学びの構造』をはじめとする認知科学的なアプローチが教育学、特に幼児教育の場に導入されたことは一九九〇

年代以降、上から（高等教育改革）ではない下から（就学前）の教育の立て直しを教育研究の本流に据え、「幼児（教育）」を知らずして教育は語れない¹⁰意識・状況が研究者コミュニティ内に構築されていった。

- 12 デュルケムによると「社会的事実」とは、個人の外にあって個人の行動や考え方を拘束する、集団あるいは全体社会に共有された行動・思考の様式のことであり、「集合表象」（直訳だと集合意識）とも呼ばれている。デュルケムの理論は長い間、近代教育を支え、学校教育の中で展開される「教育的事象」「発達・成長」の物語を「社会化」の文脈で、社会科学的に分析する有効な手段となり得た。原聡介監修 田中智志編『教育学の基礎』一蓺社、二〇一一年、二四頁。
- 13 諏訪哲二『学校はなぜ壊れたか』筑摩書房、一九九九年、四九頁。

- 14 原聡介監修 田中智志編『教育学の基礎』一蓺社、二〇一一年、二六—三〇頁。

- 15 残念ながら、こうした教育全般に対する学としての捉え直しがなされてきたにも拘わらず、一部の教員養成系大学、教育学部では相変わらず「教育テクノロジー」「如何に教えるか」への期待が相変わらず亡霊のように燦々している。「教え方」に関する議論の前提にはこうした「教育臨床」、「個人の変容」、「まなざし」と「物語」が存在しており、その枠組みの上で学びのスタイルに寄り添う一つの在り方とし

てでしか、もはや「教育方法」は存在しえないと個人的には考えている。

- 16 野口裕二『ナラティヴとしての社会学』勁草書房、二〇〇五年、九頁。

- 17 K.J. ガーゲン (Kenneth J. Gergen) 『社会構成主義の理論と実践』ナカニシヤ出版、二〇〇四年、三頁。

- 18 Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966) *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday. (山口節夫訳『日常世界の構成』新曜社、一九七七年)

- 19 拙稿「保育者養成における思考、ナラティヴと言語化に関する省察」『保育士養成研究』第30号、全国保育士養成協議会、二〇一三年三月。

- 20 野口裕二『物語としてのケア』医学書院、二〇〇二年。

- 21 野口裕二『ナラティヴの臨床社会学』頤草書房、二〇〇五年、四〇―四二頁。

- 22 野口裕二『物語としてのケア ナラティヴ・アプローチの世界へ』医学書院、二〇〇二年、一六頁。

- 23 浜田寿美男「幼い子どもの人権を考える―子どもの「最善の利益」とは何か―」全国保育士養成協議会、東北ブロックセミナー (二〇一四年十一月八日・秋田大学) 基調講演・資料六頁。浜田寿美男『私』とは何か―ことばと身体との出会い』講談社選書メチエ、一九九九年、二二―二五頁、

二〇九頁。障碍児の認知・世界とのつながりに関する記述は言語・身体の関係を示明するものとしては極めて示唆に富んでいる。

- 24 子どもと保育総合研究所編、佐伯胖・大豆生田啓友ほか『子どもを「人間としてみる」ということ』ミネルヴァ書房、二〇一三年、九四―九六頁。

- 25 汐見稔幸「子どもを「人間としてみる」ことの「人間学」『子ども「人間としてみる」ということ』ミネルヴァ書房二〇一三年、二五一頁。

- 26 前掲 佐伯胖、二〇一三年、九三頁。

- 27 村井実『道徳は教えられるか (村井実 著作集4)』小学館、一九八七年。原典は村井実『道徳は教えられるか』国土社、一九六七年。

- 28 この「訴え」は、大阪「アトム保育所」での実践を佐伯先生が分析した例で知られる。子どもたちが徹底的にお互いの思いをぶつけあい訴え合う姿から (多くは単にケンカをしていると、保育に興味がない人からはみられがちなのだが)、当事者も周りの子どもも「お互いのよさ」に気付き認め合う関係が出来上がっていく。

- 前掲 佐伯胖、二〇一三年、三二頁にも、佐伯胖「わかるということの意味」小学館、二〇〇六年にもある。

- 29 Moore, G.E. *Pricipia Ethica* ムーアはつの『倫理学原理』のなかで、「望んでいる (desired)」ことから「望ましい

(desire)」を論理的には導出できないのだが、このように導出できないことをできるかのように扱うことに倫理学、心理学、教育学が知らず知らずのうちに陥っていると指摘する。

30 前掲 村井実『道徳は教えられるか(村井実 著作集4)』小学館、一九八七年。

31 赤坂憲雄「やがて、福島が始まりの土地となる」『世界』二〇一三年一月号、一六三頁。

32 平成二十六年第一回福島県子ども子育て会議 議事録、一三一―一六頁。

33 矢野久美子『ハンナ・アーレント』中公新書、二〇一四年。一四九頁、一七九頁、二三三頁。

34 赤坂憲雄「やがて、福島が始まりの土地となる」『世界』二〇一三年一月号、一六四頁。

35 前掲 原聡介監修 田中智志編『教育学の基礎』一藝社、二〇一一年、一六九頁。

36 詳細は 拙稿「福島県いわき市における震災後の保育士養成の現状と課題 ― 学生の「語り」と「主体」形成に関する考察―」平成二十七年「いわき短期大学紀要」をご覧頂きたい。

《参考文献》

- ・ 森田伸子『子どもと哲学を 問いから希望へ』勁草書房、二〇一一年、二九〇―二九三頁、九一―一〇頁。
- ・ 広田照幸『教育学 humanities』岩波書店、二〇〇九年、六九頁、一〇五頁、一三九頁。
- ・ 佐藤学『教育の方法』放送大学選書、二〇一〇年。
- ・ 臨床教育人間学会編『臨床教育人間学3 生きること』東信堂、二〇〇八年、六頁。
- ・ 臨床教育人間学会編『臨床教育人間学4 関係性をめぐって』東信堂、二〇一一年。
- ・ ジェーム・スワトソン、オリバー・サックスほか(吉成真由美編)『知の逆転』NHK出版新書、二〇一二年、一三二頁。
- ・ 野口裕二『物語としてのケア』医学書院、二〇〇二年。
- ・ 野口裕二『ナラティブの臨床社会学』頤草書房、二〇〇五年、四〇―四二頁。
- ・ 浜矩子「国家の社会性を取り戻すために『21世紀の資本』が壊すトリクルダウンの幻想」『現代思想 1月臨時増刊 ピケティ「21世紀の資本」を読む』二〇一四年十二月、青土社、六四―六七頁。

ヨーロッパにおける漢字受容の初期形態について

東日本国際大学東洋思想研究所准教授 関 沢 和 泉

I はじめに

フランスの精神分析家ジャック・ラカンは、一九六三年と一九七一年の二度来日し、それぞれ感想を直後のセミナー（参加者による質疑応答や発表も含まれるが、基本的には日本の制度で言う講義に近い）において語っている（以下、基本的な情報は佐々木（二〇〇七）、第二部による）。とりわけ二度目の来日は、ラカンに、文字、シニフィアン、デイスクールと無意識の関係という彼の精神分析理論の基本的な要素について再考の機会を与えた様であり、小論「リチュラテル」として、その一部が早くに出版された一九七〇年から一九七一年の一八番目のセミナーだけでなく、彼の主著である『エクリ』が邦訳される際に寄せられた日本の読者への序文の「日本人には精神分析は必要ない」というテーゼへと繋がっていく。

しかし私達がここでラカンの来日から始めたのは、記号学者罗兰・バルトのオリエンタリズムの香りの強い日本論から距離を取ろうとしつつ彼が展開している日本文化論の全体を取り上げるためではなく、そこでラカンが「日本人には精神分析は必要ない」と結論する際に、彼が日本における漢字のあり方をどのように理解したかが重要な鍵となっているからである。分かりにくい文章でもあるため、長めに引用してみたい。ラカンはその序文を次の様に始めている。

私（「の本」）が日本語に翻訳されるということに、私は戸惑っています。というのも、私に可能な範囲ですが、かじったことのある言語だからです。

私は、この言語を高く評価しています。この言語は、

非常に洗練された社会的な絆をその談話デウス・クリのうちに保持しますが、その完璧さを、私は知っているのです。

このように、自らが日本語についてある程度の知識があることが、まず示されている（フランス語原文は現在「*acté*」（二〇〇一）に、邦訳はラカン（一九七二）だが、以下文脈に合わせて邦訳は多少修正している）。そして、彼の談話デウス・クリについての理論を少しばかり展開した後、次の様に続ける。

無意識というもの―それがどのようなものであるかを知るためには、この『エクリ』に「ローマ講演」として書き留められている談話デウス・クリを読んでください―は言語活動（*un langage*）として構造化されている、と私は言っているのです。

無意識は、日本語が形作られる際の割れ目を完璧に塞ぐことを可能にしています。それはあまりに完璧であるので、私は、ある日本女性性が機知（訳注 フロイトとラカンにおいては、意図せずして、無意識の真理を明らかにする言葉の戯れ、ある種の言葉遊び、掛詞、駄洒落）とはどのようなものであるかを（期せずして）顕わにする場面（*la découverte*）に居合わせることができました。それは大人の日本女性でした。

これによって証明されるのは、日本において、機知は、普段あたりまえに発せられている談話と拡がりと同じくすることであり、それ故、日本語という言葉に住まう住人の誰一人として精神分析されることを必要としないのです。ただし、パチンコやスロット・マシーンとの関係を整理し、あるいはより端的に機械仕掛けであるかのような顧客達との関係を調整するといった目的を除けば。

真に話す存在にとつては、「訓読み」が、実のところ何」を「言わんとしているか」註釈するのに、「音読み」で十分なのです。音読みと訓読みを繋ぎ合わせるパンチ「である漢字」は、真に話す存在の幸い（*bien-être*）です。というのも、おかげで音読み・訓読みは（「圧着され」、焼きたてのワッフル菓子のごとく作りたてで出てくるからです。

どのような人々も、自らの言語ラングのなかで中国語を話す―それによって、自らの言語を、中国語を通して話される言語（*dialecte*）（訳注 *dialecte* を、語源を意識した表現と見て訳す）とする―などという幸運はもちませんし、何よりも―そしてより重要な点ですが―、全く異なった言語から文字パロールを受け取ることによ

り、思考ないし無意識から言葉への距離を、どんな瞬

間であっても明らか (tangible) にしてくれるように
したことなどないのです。……

〔傍線および「」内の注記は筆者による〕

ラカンによれば、(ここで指摘されている限りで) 日本語以外では、稀にしか起こらない、無意識の真実を顕わにする言語活動である機知が、日本語では極めて日常的な発話のほぼすべてを覆うかのように生じている、というのも、精神分析がそれぞれの発話を分析するまでもなく、漢字がベシチとして「訓読み」と「音読み」を繋ぎ止めていることで「音読み」が「訓読み」を註釈してくれるからだ、というのである。

何故「音読み」が「訓読み」を註釈するのであり、逆ではないか、という点は確かに分かりにくい。というのも、おそらく直観的に日本語話者が思い浮かべるのは、会話の中で耳にただけでは分かりにくい漢語表現を、訓読みで言い換えるケースであるだろうからである。この註釈の方向性の問題について、『エクリ』翻訳者である佐々木孝次は、翻訳から三〇年以上を経てこの序文を解説する際に、ここでラカンは日本語話者が思い浮かべるようなケースの逆を示しているのではなく、「音読み」と「訓読み」は相互に註釈するという意味だとしている(佐々木二二〇七、二六六

頁)。

しかし、より説得的な解釈は、評論家山城むつみが「文学のプログラム」(山城一九九五＝二〇〇九)、一七七一(二二八頁)で提示しているものであるだろう。彼は、例えば「よむ」という音が、「読む」であり「詠む」であり、他にも多くの漢字があてられてきた事実に触れ、たとえそれらが語源としては同じであっても、「うたをよむ」と聞けば「歌を詠む」と理解され、「歌を読む」とは通常理解されない、つまり別の言葉として了解されていることを指摘する。このような現象こそラカンが指摘している問題ではないか、として、次の様にラカンの主旨を要約している。

……日本語においては(「訓読みによる音読み」の註釈)と(「音読みによる訓読み」の註釈)と両方の可能性があるにもかかわらず、ラカンが特に後者に注目したのはなぜだろうか。と問うことで気になってくるのは、音読みにより訓読みを註釈するという場合、この註釈において隠れた核となっているのが文字の機能だということである。「よむ」という音声の下には外来の文字(読、詠、数、節、誦、訓などの漢字)の力が暗に働いている。だからこそ「音読みは訓読みを註釈するのに十分」たりうる。(同、一八〇頁)

すなわち、ラカンがここで音読みと言っているのは、漢字の外來の文字として意味を担うものであるという側面であり、訓読みと言われているのは、日常の話において語が出現する際の音聲的側面ではないか、ということである。ここから山城は分析を展開し、日本の訓読というシステムは、日本語の音声を外來の文字と構文で書くことで、日本語の「文」にある分裂を導入するだけでなく、外來の「文」化を、その異質性を緩和しつつ同化させるシステムなのではないか、と結論している¹。ここには、確かなるほどと思わせるものがある。

日本語と呼ばれる言語において、あるいは日本語と今日呼ばれている言語が形作られていく中で、漢字がどのような役割を果たしてきたかについては、他にも、思想的観点から例えば子安（二〇〇三）といった詳細な分析が存在している。漢字と日本語の関係について考察するには、こうした内在的な分析が必要であるだろう。

しかし、今回漢字を問題にしたいのは、やや異なった観点からである。例えば、ラテン・アルファベットで表記されるフランス語を母語とする上述のラカンは、主体との関係でことばと文字が果たす役割に大きな重要性を認めているが、何故これほどまでに日本語の表記体系に、何か奇妙

なもの、精神分析を不要とさせるほど特異なものを感じたのであろうか。どのような背景がラカンに、日本における漢字の働きに文字のあり方として特殊な点を見いださせたのだろうか。ラカンはやや独自に作り直されているとはいえ、フェルディナン・ド・ソシユールとローマン・ヤーク・ブソンに由来する現代の言語学的・記号学的な知識を背景として、これらの問題にアプローチしている。しかし、そこには、どこかオリエンタリズムの影が潜んでいる。そして、同意するにせよ、反論するにせよ、そうした議論を前提として語る際、私達もまたオリエンタリズム的な視線に／を同化してしまう危険がありはしないだろうか。

ラカンがこうした分析を記していたのと同じ頃、フランスの哲学者ジャック・デリダも、直接日本語における漢字の問題を取り扱っている訳ではないが、アルファベット・表音文字を用いる文化圏の哲学者達が、アルファベットとは違う文字に対して、それらにどのように魅了されつつも否定してきたかを様々な機会に分析している——例えば、原著が一九六七年に出版された『グラマトロジーについて』や一九七二年の『哲学の余白』において。デリダ自身の慎重な分析について取り上げるのは別の機会としたいが、この時期の彼がしばしば肯定的に援用するライプニッツは、中国の漢字にある種の理想的書記システムを見てい

るところがある。しかし、ライブニッツと同様のことは、その少し前の宣教師達が見出すことが出来る。では、オリエンタリズム的な要素があるにせよ、そうでないにせよ、アルファベットによる言語の表記を当たり前としてきた人達には、漢字というのはどのように映ったのか。本稿では、それをライブニッツ以前の最初の接触にまで遡って確認することで、将来描かれるべき長い系譜へと開いてみることを試みたい。

だが、この問題は、単に哲学的・思想的な問題に留まるものではない。

現在、日本語教育の現場においては、いわゆる「非漢字圏」の学生に、どのように漢字を教えるかが大きな問題となっている。非漢字圏の学生が直面する困難とはどのようなのだろうか。例えば、学習の初期に、曜日を漢字でどのように書くかを学習した際に、「き」という音は全て「木」と、「か」は「火」と書くのだと理解してしまい、文中のすべての「き」と「か」の音を「木」と「火」で書いてしまうといった事例が報告されている(ヴォルビヨワ(二〇一四b)、一〇二頁)。また、例えば「人」という漢字を「ひと」として学習した後、「日本人」や「三人」を学習していく際に「人」という漢字の読み方の違いに学生が混乱するが、そこには

そもそも「音読み」「訓読み」という概念自体の理解が困難であるという問題が存在しているとも報告される(カイザー(二〇〇二)、三九―四〇頁)。実際に、日本語非母語話者、とりわけ「非漢字圏」の学生に日本語を教えた際に、そうした問題に直面したことがある教師は少なくないだろう。ここには(日本語における)漢字の、表音文字(音節文字)圏出身者にとつての捉えがたい姿というものが存在しているように思われる。

これらの問題に対して、表意的な記号とされる漢字自体が潜在的に有している論理的構造を明示化することで、学習者の習得を容易にすると言う研究も進んでいる(例えばヴォルビヨワ(二〇一四a)、山田ボヒネック頼子が中心にソフトウェアとして実装された KanjiKreativ <http://www.kanjikreativ.com/> 等)。こうした研究・実践は大きな成果をあげつつあるようだが、アルファベット(表音文字)を用いている文化圏の哲学者達が、漢字をどのように理解したのか、その最初の接触の場面を追うことは、表音文字を表記に用いている文化圏の出身者が、漢字を前にした場合に、その違いをどのように理解しうるのかのモデルを示してくれるのであり、西洋が漢字に最初に接触した際の記録を追うことは、こうした実用的な観点からも無駄ではないと思われる。

Ⅱ アリストテレスにおける書字記号

以下で見ていく漢字受容の背景に、アリストテレスに遡る書字記号観がある（ここでは書かれた記号について書字記号という表記を用いる）。それは長い間、西洋の言語観、記号観を規定してきたものである。次章以降、とりわけⅣ章とⅤ章の前提となる議論であるため、簡単に確認したい。

問題となるのは、アリストテレスの『命題論』冒頭部である。この著作は、（他のアリストテレスの「著作」と同様に）タイトルについても問題があり、実際に西洋で長く読まれたボエティウスのラテン語訳における翻訳表現の問題もあるが²、ここでは冒頭部における書字記号と音声記号と心的イメージ、そして外的事物の関係を簡単に取り上げたい。『命題論』は探究する主題について語る短い導入の後、次の様に続く。

声に出して話される言葉は、魂において受動的に起こっているものの符号であり、書かれている言葉は、声に出して話される言葉の符号である。そして文字がすべての人にとって同じではないように、音声もすべての人にとって同じではない。これに對して、音声は第一に、魂がもつ受動的なものの記号であるが、この受動的なものはすべての人にとって同じものである。

また魂がもつ受動的なものは事物・事態の類似物であるが、事物・事態はもとよりすべての人にとって同じものである（163a、早瀬邦訳（二〇一三）、一二二頁による）。

この部分については様々な解釈があり、厳密には個々の説の検討が必要なのだが、ここでは最も一般的と考えられている解釈に従ってまとめてみよう（早瀬邦訳（二〇一三）、補注A参照）。

- ① 事物・事態は万人にとって共通である。
- ② そうした事物・事態の印象であり、結果として事物・事態と形相を同じくする（とアリストテレス的な図式では理解されている）魂における受動的に起こっているもの（概念、心的イメージ）もまた万人に共通である。
- ③ しかし、音声記号は、そうした心的イメージの記号であるものの、それらが記号であるのは言語共同体における規約によるのであり、実際に諸言語が異なっているように、万人に共通ではない。
- ④ また書字記号は、音声記号の記号であり、やはり万人に共通ではない。

このように、アリストテレス自身の記述の順番はやや転倒しているが、事物が認識され、そこから音声記号が、次いで書字記号がという順序で二種の言語記号が導出されてくる関係が描かれている。ここで今回の議論に重要なのは、書字記号はあくまでも音声記号の記号なのであり、音声記号が心的イメージの直接的な記号であるのとは異なり、常に音声記号を媒介して機能すると理解されている点である。一般にクラチュロスのと言われる事物の本性を自然に（直接的に）表わしている言語（が存在するはずだ）という観点を避けるアリストテレスにおいては——すなわち、やや単純化して現代的な用語を用いれば、言語記号は恣意的なものであると認識しているアリストテレスにおいては——、このようにして書字記号は、万人に共通の心的イメージから、さらにはそれらの元となる事物・事態から、二重に離れているということになる。書字記号はあくまでも音声記号の記号でしかなく、書字記号が記号として機能するには、必ず音声記号を経由しなければならないのである。

しかしこのような書字記号理解は、一字一字が音声を表わすアルファベットの書字記号に特有のものなのではないだろうか。とりわけ句読点が発達しておらず、黙読の習慣も一般的ではなかった古代におけるアルファベットの姿

を反映しているに過ぎないのではないだろうか。実際、IV章、V章で見ていくように、漢字を前にして、こうしたアリストテレス的な図式は揺さぶられることになるのだが、同時に確認されるように、この図式は堅固なものとしてヨーロッパの書字記号観の基礎に残り続けることとなる。

Ⅲ 現代の言語学における漢字

思想的な観点からは寄り道となるが、ここで、現代の言語学において、漢字がどのように捉えられているか、その一端を確認したい。というのも、前節で見たアリストテレスにおける書字記号の問題とよく似た構図が現代の（第二）言語習得理論でも問われているからである。

私達は、前節で、長らく西洋の記号観・言語観を規定し続けた（そして規定し続けている）アリストテレス的な観点において、書かれた語（書字記号）は、何よりもまず音声としての語（音声記号）を指示・意味表示しているということを確認した。これは、書かれた語は、心的な意味表象へと直接繋がっているのではなく、一旦音声表象を介しているということの意味している。では、現代の言語学的な研究の成果によれば、書かれた言葉、とりわけ漢字はどのような経路で、意味する言語記号として私達によって処理され、機能するに至るのだろうか。

はじめに、文字が現代の言語学においてどのようなように分類されているかを簡単に確認したい。実は異なった基準により幾つかの分類が存在する。しかし、瀬田（二〇〇九、一五五―一五六頁）に拠れば、次の様な分類が一般的だと言う。

絵文字

事物をそれと分かるように書いた絵。

表意文字

事物（あるいはそ）の概念を表す文字で、絵文字を起源としても、元になった事物を表わしていると分らないほど変形されている。一般には漢字が代表例とされるがそれが適切かは議論もある。

表音文字

音声のみを表わす。ただし一文字が一音素を表わす単音文字（アルファベット）と、日本語のひらがな・カタカナのように一文字が一音節を表わす音節文字がある。

表語文字

一文字が一語を表わすものを言う。たとえば S（英語では section）や漢字がそうであると言われる場合がある。ただし漢字の場合は一文字が一語を表わさない場合もあるため厳密には適切でない場合もある。

他に、表語文字、音節文字、アルファベット文字という三つのカテゴリーへの分類を提案する者、思考文字（言語を越えて観念を伝える）と音声文字の二カテゴリーへ分類する者、音を書き記すという観点から、アルファベット、音節文字、表語音節文字（漢字はここに入る）に分類する提案などがある（同、一五六頁）。

ここで注目したい点が二点ある。第一に、漢字の位置はこうした現代の言語学における文字の分類の中でも、アルファベット（単音文字）に比べ不安定であると言う点である。すなわち表意文字と表語文字に分類されつつも、その分類には異論もある。この不安定な状況は、この後の章での揺れでも見られるように、こうした分類が基本的にアルファベットのな音声を表わす文字を前提とし、そこから他の種類の文字を記述するという歴史に由来することによると思われる。第二に、そうした混乱がある中で、文字としての漢字の理解には「語を示している」という理解と、「事物（あるいはそ）の観念を表わしている」という、少なくとも二つの理解の方向性があると言う点である。この二つの理解は、IV章で扱うロジャー・ペーコンの漢字観と、V章で扱う『コインブラ註解』における漢字観にはほぼ対応しており、後に見るように、西洋世界における漢字との接触初期から存在する揺れであるが、その痕跡が現在でも見られるので

ある。

第二言語学習の場面に戻ろう。

主に英語の第二言語習得の研究を行っている門田修平は、日本語の漢字に関して、英語との比較で興味深い研究を残している（門田（二〇〇六）、第六章）。現代における実験を通じた言語学的研究ではあるが、この研究は、以下で検討する過去の思想が何を問題にしていたかを明らかにするための一つの補助線となるものである。

さて、現代の言語学において、私達の脳内には自らが知っている語彙の情報（意味に関わる情報や構文に関わる情報）を集めた「心的辞書（メンタルレキシコン）」と呼ばれるある種の辞書があると考えられている。例えば、私達が何らかの発話を聞き、あるいは何らかの文章を読んだ際に、この辞書にアクセスすることで、そこに現われている語の意味等を理解することが出来る、というわけである。ここで門田（二〇〇六）が実験を通して明らかにしようとしているのは、（耳で語を聞くのではなく）書かれた英語の語（綴り）を見た際に、私達は、一度それを（実際に発話しなくても脳内での処理として）音韻表象（ある言語で言語的な単位として理解される音声の表象）として変換した後に、そうした音韻表象を通して心的辞書にアクセスし意味へと変換している

のか、それとも視覚的な情報を音声的な情報に変換することなく、視覚的なデータを元に直接的辞書にアクセスし意味へと変換しているのか、という問題である。彼は、音声情報を通じたルートを「音韻符号化ルート」と呼び、視覚的ルートを「直接的視覚ルート」と呼び、こうした二重のルートが、書かれたものを私達が処理するために心的辞書にアクセスする際に存在していると仮説を立てている。さらに、同じ問題が漢字の場合についてはどのようなっているのかも実験している。

実験の結果は大変に興味深いものである。結論としては、英語の場合も、漢字の場合も、どちらも「音韻符号化ルート」「直接的視覚ルート」の両者が機能しており、どちらの場合も「音韻符号化ルート」が基本的なルートであることが想定される結果となっている。つまり、通常は「音韻符号化ルート」が活性化され、こちらが主に機能していると考えられる。特に英語の場合は、音韻符号化ルートの方が処理の速度が速い。しかし英語の場合も「音韻符号化ルート」の活動が何らかの理由で阻害されると、「直接的視覚ルート」が活性化することがある（同、一五〇―一五二頁）。では、漢字の場合はどうか。漢字の場合も両方のルートが機能していることが想定される。しかし、漢字の場合は、音韻符号化ルートの方に処理の速度が極めて速いという事実はある。

認められず、やや速いという程度に留まる。また、英語の場合とは違った形で「直接的視覚ルート」が何らかの機能を果たしている可能性が示唆される(同、一六三—一六五頁)。

前者の英語の場合の結果は、確かにアリストテレスが示し、西洋の言語思想の枠組みの中で長い間支配的であった「書字記号は音声(表象)を意味表示する」という構図が、実験的にもある程度支持されることを示している。しかし、そこでは同時にそうではないルート、すなわち視覚的表象が直接意味(心的辞書)へと繋がっている可能性も潜在的に存在していることが確認されている。また漢字の場合は、視覚的表象から直接意味(心的辞書)に繋がっている可能性が示唆されつつも、やはり音韻表象を介したルートが重要であるということが確認されている。これらの結果は、脳内の過程において、確かにアルファベットによる表記と漢字による表記の間に何らかの処理の違いがあることを示してはいる。しかし、同時に、基本的な処理は共有されている——具体的には、特にアルファベット(英語)においても文字が直接意味を表示する経路があり、そして漢字においても音韻的経路が重要である——という実験結果は、両者が質的に全く異なった記号であるわけではないことを明らかにし、アルファベットとそれ以外の文字を全く異なった原理による文字であるかのように表象することに

潜む危険性を警告してくれている。すなわち、以下で見えていくような西洋の哲学者による漢字に対する理解の仕方には、やはりアルファベットを当然の前提とし、そこから漢字を見た場合の視線の結果であるという側面があることを警告している。

以上の研究は、脳内での処理を実験を通して再構築するものであり、さらなる実験と検証が必要とされるものではあるが、これらによって改めて確保された『アルファベットを当たり前とする立場からの視線』を相対化する立場から、以下、具体的なテキストの検討に入っていきたい。

IV 最初の出会い——ロジャー・ベーコンの時代

はじめは十三世紀である。

この最初の接触については、実存主義の時代に至るまでの東西文化交流を中国哲学とヨーロッパの哲学者の接触の過程として描いた『中国哲学とヨーロッパの哲学者』上下巻の著者堀池信夫が、やはり出発点として描いている(堀池(一九九六、同二〇〇二)。何故この時代が出発点なのか。シルクロードを通じた物的・文化的交流は確かに存在していたが、この時代に元、またモンゴルの帝国による人的交流が深まっただけでなく、そうした中で、十一世紀以降存在してはいたが、必ずしも客観的とは言えなかった様々な

東方の情報、プラノ・カルピニのジョヴァンニやリュブリク・ギョームらの旅行記により、新たに、より正確な形で書き換えられていったからである(堀池(一九九六)、一四―一九頁)。そうした中で、中世における記号学の分野でも、また学問全般における経験的な要素を強調した人物としても知られるロジャー・ベーコンは、自身は実際には東方に足を運ばなかったものの、これらのより正確な情報を利用して、東方の諸宗教とキリスト教を比較し、ある種の比較宗教学のような分析さえ行っている(同、一三四―一五二頁)。それもまた非常に興味深いものであるのだが、その点については先ほどから言及している堀池(一九九六)に詳細な分析があるため、ここでは本稿の主題である中国の漢字に焦点を絞りたい。

当時の教皇に求められて送った『大著作』と呼ばれる代表作の中で、ロジャー・ベーコンは、情報源としてリュブリク・ギョームの旅行記『イティネラリウム』に大部分依拠しつつも、当時の記号理論・言語理論の第一人者の一人である彼らしく、資料の少ない中では、それなりに正当な漢字の記述を試みている。基本的にはリュブリク・ギョームの成果でもあるのだが、ロジャー・ベーコンの記述に即して見てみよう。ベーコンは、まずタルタル(モンゴル)の文字について記述した後、次の様に続けている。

チベットの人は私達と同様に書き、私達のものに類似した形態(の文字)(figura)を有している。タンゲートの人々は、アラビアの人達と同様に、右から左へと書くが、上に伸びる線がより多くなっている。東方のキタイ(中国)の人々は、画家が絵を描くのに使う筆(punctorium)を使って書き、一つの文字(figura)の内に複数の構成要素(plures litterae)を書き込み、これらの構成要素(の総体)が一つの語を表現している。このようにして、多くの構成要素を(自身の内に)同時に含み持っている文字記号(characteres)が生じるのである。それゆえに、これらは真の文字記号(veri characteres)であり、構成要素から合成される点で自然学的といっても良いものであり、[その一つ一つが]語(として)の意味を有するのである。

Thebeth scribunt sicut nos, et habent figuras similes nostris. Tangut scribunt a dextra in sinistram, sicut Arabes, sed multiplicat lineas ascendendo. Cathai orientales scribunt cum punctorio quo pingunt pictores, et faciunt in una figura plures litteras comprehendentes unam dictionem, et ex hoc veniunt characteres qui habent multas litteras simul; unde

veri characteres, et physici sunt compositi ex literis, et habent sensum dictionum.

(ラテン語原文 三七四頁、英訳 三八九頁、邦訳 堀池 (一九九六)、一二五頁。ただし英訳と邦訳は、ラテン語の *dictio* を英語の *sentence* の意と解してしまっているため、ロジャー・ベーコンの真意を伝え損ねている。)

当時の言語理論で用いられる用語が使用されており、近代語への翻訳が難しい文章だが、指摘しているのは、筆によって書かれるという以外に、漢字の次のような特徴である。

- ①ここで構成要素と訳した *litera* は、確かにラテン語における文字の意味ではあるが、ラテン語文法家であるプリスキアヌスの伝統では「それ以上分割できない一つの音声を表わす最小単位」の意であり、人間音声の構成要素の記号であり、分節化された音声の像である(プリスキアヌス『文法教程』、第一巻、「*litera*」の章)。
- ②アルファベットが「一つの形態 (*figura*) = 一つの構成要素」という構造を持つのに対し、漢字は、一つの形態の内に、そうした構成要素を複数、しかも同時に含んでいる。

③こうした一つの形態に含まれた複数の構成要素は全体として一つの語 (*dictio*) を表現している。

④このような漢字のことを、ロジャー・ベーコンは *character* と呼んでいる(仮に区別のため文字記号と訳しておく)。これは、構成要素から合成されている点で、自然が要素(元素)から構成されているのと同様であり、自然科学的 (*physici*) と言えるものである(プリスキアヌスが、*litera* を元素 (*elementum*) のしるし (*nota*) と言っていることを念頭に置いていると思われる)。

こうした記述を総合すると、ロジャー・ベーコンが次の様に理解している可能性は存在する。一つの漢字は、複数の構成要素——その一つ一つが一つの音声を示す——を含み込み、ラテン語であれば *dictio* (ディクティオー) と六つのアルファベットで書かれる語を、「詞」という一つの形で表わしている、言い換えれば、漢字はその各部分が「*d*」「*i*」「*c*」「*t*」「*i*」「*o*」といった様な個々の音声(音韻)を表わしている、と。そうだとすれば、確かに漢字の構造の理解としては誤解を含んでいるだろう。また、一つの漢字が必ず一つの意味を持つ語に対応すると読まれる記述も問題を含まないわけではないだろう。しかし、ロジャー・ベーコンは、漢字は単なる絵文字ではなく、構成する部分

に分解され得ることを理解し、アルファベットとは異なっているが、ある合理的な構造、自然学的と言っても良い組み立てを有するが故に、真の文字記号 *character* と呼ばれるに値すると記述している³。これは、ラテン・アルファベットとは異なる文字である漢字の原理を、合理的なものとして理解しようとしているのであり、彼の異文化に対する関心のあり方として注記されるべきである。また、ここで示されている定義が——構成要素が音声的なものであるかはおくとして——第三章で確認した現代言語学における漢字の「表語文字」理解と類似している点は、アルファベット文化圏における漢字理解の一つの類型の端緒としても理解されるだろう。十三世紀の、恐らくは最初の漢字との出会いの記録において、すでにこのような形で、たとえアルファベットの視点からであるにせよ、かなり踏み込んだ理解が成立していたのである。

なお、ロジャー・ペーコンは、特に漢字に言及してではなく、音声的言語記号一般に関しては、II章で確認したアリストテレスの見解、すなわち音声的言語記号は、第一に私達の中の心的イメージを意味表示し、それを媒介として外的事物を意味するという立場を取っている点で、新は直接事物を表示するという立場を取っている点で、新たな道を踏み出している (*Compendium studii theologiae*, ed.

1988, pars II, ch. 2, §59-60, pp. 68-70)。こうした記号観の変化が漢字の理解とどのように繋がっているかについても、今後検討される必要がある。

V 『コインブラ註解』における転換

時代は下り十六世紀末から十七世紀初頭に入る。宣教師たちが多くアジアとヨーロッパを行き来する時代に、東方の文化についても新たな情報が数多くヨーロッパにもたらされる。その中で、漢字についても以前よりも詳細な情報を得た上で、後のライプニッツに繋がる漢字観が形成される。そうした時代において成立したのが『コインブラ註解』であり、西洋思想上でも大きな影響を与えただけでなく、これは部分的に漢文訳されることで、東西文化交流史の上でも重要な意味を持つテキストである。

『コインブラ註解』とは何か。

この註解書は、コインブラ大学の自由学芸学部周辺に集まったイエズス会士達によって編纂された、当時も大学周辺で学問の基礎にあると考えられ続いていたアリストテレスの一連の著作に対する八巻に及ぶ註釈書である。これは一五五五年にコインブラ大学で哲学を教えていたフォンセカに遡る内容を持ち、さらに若い世代のイエズス会士達に

よってコインブラ大学周辺で発展させられた議論の成果が取り入れられているだけでなく、十二〜十三世紀以来の盛期スコラ学の伝統を取り上げている。加えて、こうした内容は無秩序にまとめられているのではなく、新しいカリキュラムとしての方針に従って構成されている点で(Doyle (2001) の序文を参照)、学問の歴史にとっても新たな一歩を開くものである。また、内容についても、それ以前の大学における書物では、一般的に他の(古い)書物を通しての言及が中心であった異文化の出来事に対して、中国や日本の文化や、インドでの出来事への言及等、イエズス会の活動を通じて集められた同時代的な新しい情報が盛り込まれており、当時の学問の開かれた状況の一端を知ることが出来る。

このようにして成立した一連の註解書は大きな反響を呼び、様々に版が重ねられ、広く流通する。スコラ哲学的な要素への親近感を示すライブニッツだけでなく、そうした伝統への反発で知られるデカルトも、またこの註解書に言及している(同、二〇頁)。また広く流通したという範囲には宣教先の土地も含まれ、実際にどの程度読まれたかについては疑問があるようだが、アリストテレスの『カテゴリー論』に当たる範囲は、漢文訳もされている(存在を巡る語法の翻訳を詳細に検討した深澤(一九八六)を参照。また当時

の接触状況についてはKurtz (2011) の第一章が詳しい)。

そうした『コインブラ註解』に漢字への言及が登場するのは、一六〇六年に正式な初版が八巻のシリーズの最後に出版されたアリストテレスの論理学について註解する巻の内、アリストテレスの『命題論』を註解している部分である。先にII章で確認したように、『命題論』冒頭部は(言語)記号がどのように機能するかを冒頭で述べていることもあり、伝統的に、その部分への註解で記号のあり方について様々な問題が論じられる。『コインブラ註解』においてもそれは同様であり、漢字への言及はその内、第三問題「音声記号と書字記号(*scriptura*)の意味表示作用について*De vocum, scripturarum significacione*」の第四項「書かれたものは音声記号を意味表示するのか。またその場合どのようにか *An scripta significant voces, et quo modo?*」に現われる。第三問題で問われているのは、音声が記号として意味表示を行うとはどのようなプロセスであるかということであり、それに付随して、書かれたものが意味表示するとはどのようなことであるかが第四項で、アリストテレス的な図式を前提としつつ、数多くの異論と共に検討されている。スコラ的な討論スタイルの書物の一般的なスタイルとして、著者達の見解と、それに対する異論、またそれに

対する異論回答が続く構成となっているが、漢字についての言及は「書かれたものは、音声記号が事物を意味表示するのと同様の意味表示作用による、ただし音声記号は内在的に、書字記号は外在的に」という著者達の見解に対する二つ目の異論として現われる。

二つ目に次の様な異論が提示されるかもしれない。象形文字（ヒエログリフ）は、フィチーノがプラトンの『レボス註解』二九章で説明するように、それを発明したザラスシュトラの後を受けたカルデア人達によって、またメルクリウスを発明者とするエジプト人達によって使われていた。そしてまた今日、中国と日本人の人々によって使われている。これらの文字は、何ら音声を指し示すことなく、事物を意味表示する。それ故、これらの文字は固有の意味表示を有し、またそれは文字自身に内在的なものである、と。

Oppones secundo. Scripturae hieroglyphicae (quibus utebantur Chaldaei sequuti Zoroastrem eorum inventorem, et Aegyptii, inventore Mercurio, ut auctor est Marsilius Ficinus in Platonem de summo bono cap. 29. et utuntur hodie Sinarum, et Japoniorum populi) immediate significant res

nullas indicando voces; ergo habent peculiarem significationem, et sibi intrinsicam. (Doyle (2001) 一〇八頁)

この異論は、著者達の見解——先に確認されたアリストテレスの図式に従い、書かれたものが記号として機能するために音声記号を経由する、あるいはそれを媒介とする必要がある——に対し、異論が象形文字と呼ぶものを反例として持ち出している。ここで象形文字と呼ばれるのは、ルネサンス以降、極一部の著作に限定されることなくきちんとした形で再び読まれ始めたプラトンへのフィチーノの註解を引用しつつ、カルデア人、エジプト人達が用いていたもの、それらに加えて、今日、中国と日本で使われているとされる書字記号である。そして異論は、これらの文字は、音声を指し示すことなく、事物を意味表示するのだから、そこには書かれたものに固有の意味表示作用があり、それは音声を媒介しない点で、自らに内在する意味表示作用であるのだ、と結論する。

ここまでであれば、古代ギリシャ以来のエジプト的な神秘への言及に、中国と日本の同時代的知見が加わりはしたものの、理論的にそれほど興味深いものはないのではないか、という印象を持つかも知れない。だが、これに続く著

者達の反論は、象形文字の意味表示作用を次の様に解釈する形で提示される。

答えて言おう。先ほど言及されたすべての記号は、本来の意味では書字記号 (*scripturae*) ではなく、事物を直接的に意味表示するために案出されたある種の図形 (*quaedam figurae*) なのだ。同じように算術における数は事物の確固とした総数を意味表示するのであり、数学者達〔当時は天文学もその一分野である〕の用いる図形 (*images*) は天体や星座を意味表示するのである。

しかしここで私達は、後に引用するアルベルトゥス・マグヌスやアウグスティヌスが述べるように、書字記号 (*scriptura*) という名で、部分ないし構成要素が組み合わさって生じるものを念頭に置いているのだ。

Respondetur omnia illa signa, quae afferuntur, non esse proprie scripturas; sed quasdam figuras inventas ad significandas res immediate. Ad eum modum Arithmeticorum numeri significant certam rerum summam, et Mathematicorum imagines, planetas, constellationesque representant.

At nobis hoc loco, ut non est sermo nisi de voce

dearticulata, sicuti ait Albertus, et Augustinus infra citandi, ita nomine scripturae intelligimus eam, quae coalescit ex partibus, seu literis. (同)

最終的に——そしてやや先を急ぐかのように——先の異論が持ち出した象形文字の反例としての資格は、それらはここで念頭に置かれている書字記号ではないという形で否認されるが、ここでは、こうした否認の身振りも含めて、漢字を含む象形文字と彼らが見なすものについての興味深い見解が現われている。要約してみよう。

①異論が「象形文字」として提示したものは、書字記号 (*scriptura*) ではなく、ある種の図形 (*figurae*) である。
②ある種の図形であるとは、その意味表示作用が算術における数、天文学における図形 (*images*) と同様であるという意味である。

③それらの図形は、音声記号なしに（音声的な回路を経由することなく）直接事物を意味表示するものとして案出されたものであり、そのような形で直接的な意味表示作用を持つ。

④他方、ここで書字記号という名で検討しているものは、部分ないし構成要素 (*literae*) が組み合わさって構成

されるタイプのもの、アルファベットのようなものに限定される。

つまり、著者達は、自分達が論じているのはアルファベットのような各部分が音声を表現し、それらが結合して一つの語となるという構成を持つ書字記号のことであるとし、象形文字はそうした記号ではないとして、その反例としての成立を否認する。つまり、漢字を含む象形文字に、アルファベットと同等の地位を認めない。この点では、先に見たロジャー・ペーコンのような形で、漢字を表語文字と理解するのとは異なっている。では、漢字をある種の絵文字として理解しているのだろうか。この点については、一方で天文学における図形にも言及しつつも、算術における数のようなものともしている点で、それほど単純な見解を提示している訳ではないだろう。というのも、算術における数と実際の事物の間には端的な類似関係があるわけではないからだ。だとすれば、あくまでも音声記号を介さない記号として、直接事物を意味表示しているという点が重要だということになる。著者等はここでそうした性質を積極的に評価しているわけではないが、こうした見解は、やがてライプニッツによる二進法の原理を具現化したものとしての易の再発見と漢字の礼賛と、漢字の理解については基

本的な見解を一にしている。現代的な分類との関係をあえて語れば、表意文字あるいは思考文字という分類に近いものだろうが、漢字（象形文字）に厳密な意味での書字記号という地位は否定しながらも、数学的な記号に近いものだと語ること、それらを操作することである種の知を得ることが出来るような記号としての地位を認めているのである。

VI 終わりに

V章で確認された、漢字を数学的記号に類似したものと考える視点は、やがて易に二進法の一つの実現を見るライプニッツによつて引き継がれ、ライプニッツはそのような起源から発展したものとして漢字を礼賛する。だがそうした文字観は、アルファベットこそ精神にふさわしい文字であると考えるヘーゲルによつて、激しく非難されることになるだろう。ヘーゲル的な漢字や象形文字否定の原型も、それらの文字性を否定し、アルファベットとは異なつてここで本来言及されるものではないと排除する形で『コインブラ註解』は、すでに潜在的に含んでいた。これらのその後の展開については機会があれば改めて論じたいが、基本的なラインは第I章で言及したジャック・デリダによつて与えられている（『グラマトロジーについて』、『哲学の余白』）。

私達が本稿で確認したのは、そうした比較的良く知られたエピソードに対して、それ以前の段階で、そうしたエピソードを形作ることになる下地は既に作られていたということであった。ロジャー・バーコンの控えめながら驚きを秘めた分析、あるいは『コインブラ註解』における数学的記号に類比されるものとしての漢字（象形文字）、しかし同時にその議論からの周到な排除、いずれにせよそうした驚きには、裏を返せば、アルファベットとは全く異なった原理によるものとして漢字を把握する、ある種のオリエンタリズム的視線が導入される危険も存在している。

ところで、Ⅲ章では、現代の言語学における実験が示唆するところによれば、文字としての漢字と文字としてのアルファベットの処理は、両者とも意識に上らないレベルにおいては、必ずしも全く異なったものではなく、音韻表象を経由するルートと、視覚表象から直接に辞書にアクセスする二つ存在する経路をどちらもが利用されており、ただ、それらの内どちらがより活性化されるかというタイプの違いであるということが確認された。

他方、Ⅳ章、Ⅴ章で確認してきた中世、大航海時代のヨーロッパの哲学者・神学者達の漢字観は、アルファベット文化の中で育った人間の意識に対して、漢字がどのように現われ理解されるかを示してくれている。そして、Ⅲ章で確

認した現代の言語学における文字の分類における漢字の揺れのある二重の位置——一方で、表語文字であり、他方で表意文字である——は、それぞれⅣ章とⅤ章の漢字観に近いものであった。この意味でアルファベット文化圏の視線に対して漢字がどのように映るかの基本的ラインは、かなり初期の接触時点から現在に至るまであまり変化していない様に思われる。つまり現代の言語学においても、漢字を理解する視線は、ヨーロッパにおける漢字との接触の長い伝統に規定されたままである可能性がある。

以上の短い探究から結論できることは、私達が理論的に、あるいは日本語教育と言った実践的な観点から、人間言語の一つの表記の様式としての漢字について考察する際に必要とされるのは、アルファベット文化圏の視線に映ずる漢字像がヒントを与えてくれることに留意しつつも、それらがオリエンタリズム的視線に陥る危険に留意して、アルファベットを中心とした文字観が打ち立てる傾向があるアルファベットと漢字との過度の対立とは異なった道を探究していくことではないだろうか。そのための予備作業として、現代の言語理論の基礎となっている長い伝統に注意深く踏み込んでいく必要があるのである。

〈注〉

1 なおオラカンの文字論における日本語の位置をより正確に把握するためには、「リチュラテール」として出版されることになる講義（セミネール）も検討する必要がある。山城（二〇〇五）は「リチュラテール」の問題を検討している。

2 これまでの論争を総括した邦語文献として、周藤（二〇〇七）を参照。

3 残念ながら彼はこの論点をこれ以上展開してはいないが、次の章で見ると、漢字を数学的記号と類似したものとして把握して、自然界の構造を写し取るような記号として把握している可能性を示唆している。Characterという語もライブニッツまで繋がる系譜を思い起こさせるものがある。

4 確かに中世の大学においても、大学の課程において、講読されるべき書物は指定されており、それを教科書と呼ぶのであれば、教科書は存在していた。また、ある分野で講読されるべき書物に対する標準的な註解が成立していれば、それも共に参照され、実質的に教科書と呼べるものが存在していたと言うことは出来るだろう。しかし、哲学的諸学問全体をある理念に基づいてカリキュラムとして組み立てたということは、一連の『コインブラ註解』において始まった出来事だと思われる。

5 もちろん、先に見たように、現代的な文字の分類では書字記号が直接的な事物を指し示すという訳ではないが、スコラの用法において、事物 (res) は、外的事物と概念的な心の中の事物の両方を意味することが多く、大きく乖離しているわけではない。

〈参考文献〉

- アリストテレス 『命題論』、早瀬篤訳・解説、アリストテレス全集1（カテゴリー論、命題論） 二〇一三年、岩波書店、一〇三―一八四頁
- ヴォルピヨワ、ガリーナ（二〇一四a）『構造分解とコード化を利用した計量的分析に基づく漢字学習の体系化と効率化』、政策研究大学院大学博士論文
- ヴォルピヨワ、ガリーナ（二〇一四b）『漢字を習得すること、教えることの難しさ——体系化をめざして』、『HUMAN』第七号（二〇一四年二月）、一〇二―一〇六頁
- カイザー、シュテファン（二〇〇二）『留学生（非漢字圏）の日本語力はなぜあがらないか』、『筑波フォーラム』、第六一号（二〇〇二年三月）、三七―四一頁
- 門田修平（二〇〇六）『第二言語理解の認知メカニズム——英語の書きことばの処理と音韻の役割』、くろしお出版
- 子安宣邦（二〇〇三）『漢字論——不可避の他者』、岩波書店

佐々木孝次(二〇〇七)『文字と見かけの国——バルトとラ

カンの「日本」——』、太陽出版

周藤多紀(二〇〇七)「ΣYMBOLON、ΣHMEION、NOTA——ポエティクスによる『命題論』(16a3-8)のラテン訳」、『中世思想研究』第四九号、中世哲学会、三七—五四頁

瀬田幸人(二〇〇九)「文字論」、『言語学の領域(Ⅱ)』、今井邦彦編、朝倉書店、一四九—一七九頁

深澤助雄(一九八六)「『名理探』の訳業について」、『中国——社会と文化』、第一号(一九八六年六月)、東大中国学会、二〇—三八頁。

堀池信夫(一九九六)『中国哲学とヨーロッパの哲学者 上』、

明示書院

堀池信夫(二〇〇二)『中国哲学とヨーロッパの哲学者 下』、

明示書院

山城むつみ(一九九五—二〇〇九)『文学のプログラム』、講

談社文芸文庫(初出 太田出版)

山城むつみ(二〇〇〇)「坂口安吾とリチュラテールをめぐる

四つのノート」、『早稲田文学』(第九次)、第二五卷(三号)

(二〇〇〇年五月)、早稲田文学会、四〇—四八頁

ラカン、ジャック(一九七二)『エクリー』宮本忠雄、竹内迪

也、高橋徹、佐々木孝次訳、弘文堂

Bacon, Roger *Opus maius*, 3vols., edited by J. H. Bridges, vols. 1&2, Oxford 1897, vol. 3, Edinburgh, 1900.

-*The Opus Majus of Roger Bacon* (English translation), 2vols., translated by R. B. Burke, Russel & Russel Inc., 1962.

Bacon, Roger *Compendium studii theologiae* (*Compendium of the Study of Theology*), edited by T. S. Maloney, Brill, 1988.

Doyle, John P. (2001) *The Conimbricenses: Some Questions on Signs* (some parts of the *Conimbricenses*, including English translation with introduction and notes), Marquette University Press.

Kurtz, Joachim (2011) *The Discovery of Chinese Logic*, Brill.

Lacan, Jacques (2001) *Autres écrits*, Seuil.

※ 本研究の一部はJSPS科研費

26370083の助成を受けたものです。

中国口腔医学発展史 【Ⅶ】

The History and Development of Oral Medicine in China (Ⅶ)

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳 田久昌次郎（本学学長）

監訳 田村 立波（本学東洋思想研究所研究員）

付記：【Ⅰ】の部分は訳者による注である。

（4）歯髓病変の手術的治療

一九六五年、晋毅と趙培林は炎症性歯髓で麻酔乾死法による一回治療法の臨床的観察と初步的分析を報告する。歯髓乾死法は臨床でよく用いられる失活歯髓切断法の一つである。臨床上、歯髓切断時には麻酔除痛法を用いる。治療効果は以下の通り。報告者は一九六〇年初めから一九六二年上半期の間、全部で二〇〇〇余例を集計した。八ヶ月（二年以上の期間で追跡調査したケースは二三六例となる。そのうち、成功例は二〇七例（87・7％）、失敗例は二九例（12・3％）である。

失敗例では、再検査時に根尖歯周組織で病変が生じていた。そのうちで急性漿液性歯髓炎と臨床診断されたケースは二四例である。このことにより、報告者は失敗の原因が歯髓炎鑑別診断の正確性の是否にあり、本法適用に際しては症例選択は非常に大きな比重を占めているとの認識を示している。同時に貼付された乾死剤が根管口部の歯髓組織に密着することが重要で、密着できないと薬効は期待できず、その後に根部歯髓組織に継発する病変をもたらす。

本論文を総括する症例は、すべて除痛のための麻酔を実施したが、決して亜ヒ酸の応用価値を否定するものではない。

麻酔には、局所浸潤麻酔と伝達麻酔を用い、上顎臼歯の麻酔効果は100％、下顎臼歯のそれは90％であった。

趙皿らは一九七七年一―六月の期間、ガマの油製剤を用いた一回法の乾髓法により無痛断髓治療を行い、一九七九年に二五三例の観察報告を行った。結果は、ガマの油を主な薬剤とする商品製剤使用群一二四例中、有効一一五例（92・7%）、失敗九例（7・3%）であつた。一方、ガマの油を精鍊し抽出したものを主剤とする製剤群一二九例では、有効一二六例（97・7%）、失敗例三例（2・3%）であつた。

報告者は、ガマの油製剤・ヒ素製剤・コカインを用いて動物実験（ウサギ）一二例を実施する。組織切片を作製し光顕観察の結果、七例に軽度の菌髓充血を認め、五例は正常菌髓であつた。そしていずれにも炎症性細胞浸潤あるいは壊死組織は見られなかつた。三種の薬剤の菌髓への影響は、病理組織学的に差異は認められない。

（5）根髓塑化療法

根管内が感染または炎症を起こした場合や壊死した場合の残余菌髓は、菌髓塑化液の滲入によって、根管内菌髓組織を凝固させることができ、そうすることによって残つた菌髓は固定され感染腐敗を再度引き起こさない塑化組織となる。

北京医科大学は、菌髓塑化療法の積極的提唱者の一つで

ある。一九六四年、王満恩は『北京医学院学報』において「菌髓塑化療法の理論と実践」と題する論文を発表した（北京医学院学報、3（2）：146, 1964）。

一九六六年、胡官寿、趙文恵は「フェノール樹脂性能の初步的実験観察」の研究報告を発表した。彼らはフェノール樹脂の凝固時間、凝固前の毛細管現象および象牙質内の滲透範囲、体積変化、溶解性、構造、制菌能力、刺激性などの系統的研究を行った。

一九七八年、北京医学院口腔内科学研究室は「菌髓塑化療法の原理および特色」を発表し、提案した。一九五八年から菌髓塑化療法の研究を開始し、この方法で菌髓病変または根尖性菌周病変を治療する場合は菌髓を全部除去せず、器具等の準備も必要なく、感染物質の全部除去も行う必要がなく、なおかつ、大小の根管系に存在する感染物質を樹脂を用いて塑化し、無害物質にして体内に残留させることになる。本剤は、樹脂重合後、菌髓腔に充滿し、消毒力は長期間持続し、病原体を継続的に除去することが可能で、そのため根管充填を改めて行う必要がない。菌髓塑化治療は操作技術が容易で、マスターするのに都合がよく、かつまた治療期間が短く、大多数の症例では一回治療が可能であり、適応症は根管治療に較べて広範囲で、さらに多くの患歯の保存が可能となる。二〇年の臨床実践の経過と

理論の逐次充実により、歯髓塑化治療はすでに歯髓疾患と根尖性歯周疾患の一治療法として認知されている。

また一九七九年、北京医学院口腔内科学研究室は「歯髓塑化治療の臨床的研究」を発表する。彼らは一九七四年に歯髓塑化症例の無作為抽出統計処理を行い、一〇五例全一、二六歯の治療後六ヶ月と三、四年の観察期間で各々一回の再検査を実施する連続的観察を行った。毎回の再検査は、全症例で自覚症状・打診反応・咀嚼機能およびX線検査を含んでいる。その結果、治療後半年～一年の成功率はようやく86・5% (109/126) となり、時間の経過に従い三、四年後の成功率は97・6% (123/126) まで上昇した。

筆者らは各種歯髓炎の治療効果の満足度において、歯髓塑化治療は、根尖性歯周炎にあつても失敗例は極めて少数であると指摘する。茶褐色を呈するフェノール樹脂を用いた塑化治療後の歯牙は変色する可能性があるため、歯髓塑化治療は主に後方歯と根管が狭窄した前歯に用いられる。根未完成の幼若永久歯（塑化液が根尖より流失するため）、乳歯（塑化液が永久歯胚を刺激する可能性があるため）には使用すべきではない。

一九八三年、呉民凱、王満恩は根管内におけるフェノール樹脂の体積変化を動物実験で観察した。

実証した観察結果、実験動物の根管内フェノール樹脂には九ヶ月間明らかな体積収縮は認められず、依然として根管内で完全填塞状態を保っていた。これによって、フェノール樹脂を用いる歯髓治療の実施は、根管内死腔の除去をし、再感染防止の目的を達成できることを証明した。

(6) 根管治療術

口腔科における根管治療の歴史は約二〇〇年に過ぎず、その当初は前歯にのみ用いられ、しかも抜髄時に麻酔薬物を用いることもなく、そのため患者には大きな苦痛を伴う治療法であつた。亜ヒ酸と麻酔薬ならびにX線検査、細菌培養検査の応用以降は根管治療は次第に完全なものとなり、治療効果は格段に向上した。

一九五〇年代初期、根管治療におけるハードルは依然として高いもので、感染根管の場合は細菌培養検査で連続三回の陰性結果の腕前が求められ、根管充填が行われていた。五〇年代後、国民経済の回復と発展につれて各種建設事業が立ち上がり、国民生活も非常に向上し、口腔科担当従事者も日増しに増加し患歯の保存が図られるようになった。そして、ある分野では、根管治療適応症の拡大と同時に、多数の口腔医療従事者の拡大が求められ、これらの積極的探求により根管治療の治療期間短縮化が図られていった。

一九五四年、史俊南は、ヨウ素を電解質として応用する根管治療電解療法【イオン導入法】の報告を行った。四〇〇余例の観察を経て、筆者は次のように指摘している。電解療法は細菌を殺菌・滅菌することが可能で、抗生物質と併用すれば抗生物質の欠点を補うことができる。筆者が用いた方法は、一回目の根管治療は電解療法を行い、二回目に抗生物質を封入する方法、あるいは一回目の電解療法後、抗生物質を再封入し、両者の治療効果を倍加させて治療回数短縮を図る方法である。

一九五八年、李勵夫はリン酸亜鉛セメントを用いた根管充填法における感染根管処置を報告する。その全例は一回処置が施され、九五例中、瘻孔形成が認められたケースは五八例であった。再感染を予防するため、処置完了後患部歯肉にペニシリン一〇万単位/mlを注入し、感染根管充填は一回で完了した。セメントを用いた充填後の感染根管は、歯肉瘻孔はおおよそ一ヶ月前後で完全に治癒した。一年間の追跡調査の結果、瘻孔再形成や腫脹などの症状は認められていない。

一九五三年、黄銘楷は水素イオンを用いた電解治療による慢性根尖性病変の一回治療法を報告する。一七六例中、期日通りに再来院した二一八例の検査を行った。治療後六ヶ月、有効は一一五例（97・5%）で、失敗は三例

（2・5%）である。筆者は次のように指摘している。水酸化イオンはアルカリ性イオンの一つであり、殺菌作用は有していないが電解することにより、根管内の有機物残渣と微生物を溶解し、根管内をアルカリ性に変え、細菌は抑制され消滅するに至る。水酸化イオン、水酸化カルシウムの治療効果は、単に治療期間の短縮をもたらすばかりでなく、さらに根尖歯周病変の速やかな回復をもたらす。

一九六三年、晋毅、馬茹苓は超高周波電子療法、成塑療法を作り上げ、そして急性と慢性的根尖性歯周炎におけるテラマイシン一回治療法と比較を行った。五二八例の治療を行い、追跡調査をしたものは二四六例、そのうち最短期は一年五ヶ月、最長例は六年に及んだ。

二四六例中、超高周波電子療法群一四二例、うち成功例は一三七例（95%）を占め、失敗例は五例（3・5%）であった。成塑療法群五〇例中、成功は四〇例（80%）、失敗は一〇例（20%）となり、抗生物質療法群五四例では、成功四七例（87%）、失敗七例（13%）であった。合計の成功例は二二四例を数え、平均治癒率91・1%、失敗例は二二例で8・9%であった。

報告者は以下のように指摘している。①歯髓壊疽および根尖性歯周病変の一回治療の方法は、各国研究者が臨床において、ここ一〇年来広範に研究を進めている治療方法で

ある。治療の過程で、各種の異なる物理と薬理の特性が応用され、根管消毒処置における治療プロセスを強化し、根管内の一時的あるいは表面的無菌状態をもたらす。その後直ちに気密な根管充填を行い、象牙細管、根管側枝と主根管を完全に封鎖し、深部に残存する細菌が適応・増殖する環境を失わせる。②有機体【人体】の自然防御機能を賦活化し、根尖歯周組織の健康を回復させる、歯髓壊疽および根尖歯周病変に対する治療効果を獲得し、治療期間の短縮をもたらす。高周波電子療法はどのような歯牙でも応用可能で、成塑療法は白歯のみ、抗生物質療法は前歯にのみ適用できる。

一九六五年、徐玉文、曾云霞は、電解薬物としてヨウ化亜鉛溶液を用い、一回治療即時充填法を実施し、合計で一七八例、全例で一二年の経過観察ののち、その治療効果はすべて良好であった。電解薬応用後、一二八例全部で臨床症状が消失し、機能が回復した。瘻孔形成を伴う五五例では、瘻孔閉鎖消失時間が最短で三日、最長で半月、一般には一週間前後で瘻孔は見られなくなった。根尖部に陰影を伴う九三例では、六ヶ月の観察期間を経て、六七例で陰影が消失し、二六例では陰影が縮小、縮小しないものは一例もなかった。二六例の陰影縮小症例の一二年後の観察では、すべてで陰影は完全に消失していた。

一九五六年、楊惜珍は、瘻孔通過剤としてヨウ化フェノールを用い、六一例の追跡調査を行った。その結果、神経衰弱を患い不眠症および貧血症で失敗した一例を除き、その他のケースでの治療効果は良好で、一回処置で根管充填ならびに瘻孔閉鎖を達成することができる。四年の観察期間を経て、臨床症状は消失し、腫脹・疼痛ならびに瘻孔再形成・排膿は見られない。元々歯牙に動揺があったケースでは、動揺は次第におさまる。X線的な根周囲骨質の吸収範囲はすべて消失あるいは縮小している。

一九六五年、劉正らは瘻孔形成を伴う慢性根尖性歯周炎を有する歯牙一五五例に瘻孔通過術治療を応用する。再検査を行った七八例のうち、経過時間の最短症例は術後五ヶ月、最長症例は術後五年である。治療率は93・58%となり、統計上の信頼限度は88・18～98・98%となった。

一九八三年、王曉儀らはパラ塩化フェノールカンフルを用い六〇症例の患者に対し、失活根未完成歯および継発する根尖性歯周炎六二歯を治療した。のちにリコールに応じたケースは四二例四四歯であった。

治療結果は以下の通り。①成功 二年以内に根尖の修復が完成し、以前からあった根尖部の骨吸収病変が消失したもの、三九歯(88・6%)。②進歩 二年以内に根尖の部分修復が認められ、以前からの根尖部骨吸収病変が消失あ

るいは縮小したもの、四歯(9.1%)。③失敗 二年以上、根尖は以前のままの未修復で、根尖部の骨吸収病変の範囲は従前のままあるいは拡大しているもの、一歯(2.3%)である。

患歯の根尖修復完成時間は大多数は一年半以内で、平均治療回数は四回であった。

(7) 根尖切除術

根尖切除術は、歯根端の一部分を切断除去する治療で、根尖周囲の感染を除去する手術である。

大多数の根尖性歯周炎は根管治療後に治癒を獲得することができ、少数のケースでは根管治療の施術では治癒に達することが出来ず、僅かな症例では根尖切除術の実施を必要とする。

一九五六年、史俊南らは三二〇例の根尖切除術後における分析報告を行う。報告者は指摘する。根尖切除術は根尖歯周組織感染の有効な治療方法である。ただし、根尖歯周組織の感染は根尖切除術の実施を必ずしも必要とはしていない、もし根管治療で目的を達成できれば、根尖切除術の施行は当然避けるべきである。

報告者は、三二〇例中、連絡が取れなくなった一六一例を除く一五九例で、成功一五二例(96%)、失敗七例(4%)

となり、しかも失敗例のうちの四例は根管充填不良に起因したもので失敗を克服できるケースである。

根尖切除術は、根管治療より治療期間を短縮できるほどのものではなく、また根尖歯周組織の治療期間は根管治療ほど早くもない。

一九七八年、厳一佳は根尖切除術六五例、七二歯の実施報告を行う。歯根の切除部位は各々異なり合計で七八根である。内訳は根尖切除六七根、歯根の一部切除九根、多根切除二根であり、術後は全例で固定を行った。

再来院患者は三ヶ月～三年の期間で五〇例となり、臨床症状は全例で消失し、X線の修復の時間と前歯部根尖切除術後の経過は大体一致する。

2. 歯周病

臨床における歯周病治療は、個体内に存在する原因の治療と保養を特に重視しなければならない。中国医学と西洋医学を合わせた総合的治療は重要な役割を果たしており、これまで単純に用いられ支持されてきた治療法の偏りを正している。嫌気性細菌による歯周病病因学上の働きは日増しに明らかとなり、歯周病治療にとって嫌気性細菌のコントロールは新たな認識をもたらし、そのための一定の新しい薬物応用の考え方が導入されている。例えば、局部

の治療にはクロルヘキシジンを用いる。内服薬にスピラマイシン【マクロライド系抗生物質】・メトロニダゾール【ニトロイミダゾール系抗菌剤】・Rice Bran Sterol【米ぬかステロール】Tabletsを用いるべきで、臨床上一定の効果がある。治療の過程では、咬合調整および歯周包帯による固定は重要なポイントであり、必要性が再認識された。すべての治療において、歯肉縁下歯石の徹底したスケーリングをベースに行う必要性があり、それにより比較的理想的な治療効果を獲得できるという一致した見解がある。歯周外科手術の方法は弁転術【歯肉剥離掻爬術、Flap Operation】、自家骨・異家骨（あるいは軟骨）移植術、歯肉歯槽粘膜形成術、歯肉再生術、根管内固定術、根切断術、歯髓歯周連合治療などのように、すべて積極的に展開されている。これらは歯周病進行のコントロールにおいて、さらに数多くの患歯保存で重要な役割を果たしつつある。肖卓然は「臨床歯周病学」の中で次のように指摘している。「歯周病の発病率は年齢が増すに従い高くなり、かつ次第に重くなる、……それによる歯牙の喪失は、う蝕歯に比べてはるかに多い。」

したがって、歯周病予防業務は、かなり複雑重大で、かつ甚だ困難を伴う任務の一つである。肖卓然は、上記の書籍のなかで、さらに指摘している。「大多數の歯周病は予

防可能で、そのうえ健常者と歯周病患者にとって最も重要なことは、歯と歯周組織の健康を守るすべての能力は大切であるという認識である。」

（1）歯周病の流行調査

一九五三年、王順清は、歯周病発病率48・56%と報告する。一九六〇年、四川医学院口腔医学部は、成都市和樂山区十萬八千百十四名の住民のう蝕と歯周病の発病率を調査する。歯肉炎罹患率は漢族51%、彝族56・83%であり、歯周病罹患率は漢族10・40%、彝族4・84%である。

一九六四年、李宏毅は、北京市地安門地区六一三三名の歯周病罹患率調査を行った。六一三三名中、男性は二二七二名で、歯周病罹患患者数六二二名、罹患率27・91%。女性は三七六一名で、歯周病罹患患者数一四八六名、罹患率39・52%であった。年齢に応じて分類集計すると、三〇歳以下の歯周病罹患率は10%に満たないが、六〇歳以上の罹患率は80%前後に達する。炎症型歯周病罹患率は年齢を増すに従い次第に低下するが、萎縮型歯周病は却って少しずつ増加し、両者が交差する年齢層は三〇歳であった。歯周病とう蝕を比較すると、五〇歳以前はう蝕罹患率が歯周病より高く、五〇歳以後は歯周病がう蝕より高くなる。

一九八三年、史書俊らは天津市および県郊外区域の歯周

病流行状況調査を行った。対象者は合計三一・九六名で、歯周病罹患率は92・98%であった。

一九五六年、劉馥庭、沈方杞は次のように報告している。一九五三年の一年間、北京医学院口腔医学部口腔外科外来での抜歯患者全五・六八五名中、う蝕が原因で抜歯した者は三八・六三名（61・74%）で、歯周病が原因で抜歯した者は一・三九六名（22・31%）を数え抜歯原因の第二位を占めている、と。また、馮殿恩が一九八一年に報告した五・五七六名の抜歯例では、歯周病により抜歯された患者は40・06%で、第一位を占めており、すでにう蝕による抜歯（38・27%）を上回っている。

（2）歯周病の分類

一九八三年、王順靖は「概説 歯周病の命名と分類の問題」を発表した。

筆者の指摘によれば、歯周病の命名と分類は、過去国外ではしばしば足並みがそろわず、中国国内の主要文献を見ても認識が非常に異なっている。

歯周病の命名と分類の根拠は歯周病発生あるいは進展の法則を客観的に反映したものでなければならぬ。全身性疾患に罹患した場合、歯周組織に病変の兆候が現れる。新陳代謝病（糖尿病）、栄養失調症（壊血病）、内分泌失調な

どは歯周組織病変を引き起こす。このような全身疾患の主な病変部は歯周組織には存在せず全身にわたり、それらの臨床診断と治療に当たっては全身の病変部に対する針治療が主となる。ゆえに歯周病分類の範囲には含めることができない。

口腔および歯周組織に係わるその他の疾病について 歯周組織に固有の疾病分類

1. 歯周炎症 歯肉炎および歯周炎を含み、すべてが慢性的の炎症であり、一般には両者を異なる疾病として論じる。しかし、その実態は重複し、なおかつ両者の鑑別はとても困難である。両者は一つの連続した進展過程であり、その境界を確定することは非常に困難である。なおかつ臨床上の歯肉炎および歯周炎の病因、病理、予防措置などは、原則的にさほどの差異はない。このため、両者の区分は臨床に確かに困難な場合があり、必ずしも無理に一定の区分のためのラインを必要としない。両者の本質は炎症にあるので、歯周炎症と総称する。

2. 歯周創傷 中国の実状に基づき、歯周損傷は単独に一つの群に分ける必要がある。事実上、歯周損傷は特殊な発病原因を有しており、相応する病理的变化や臨床像、診断と治療方法が存在する。そのため、その他の歯周病とは異なり、当然、単独の歯周疾病に分類すべきである。

3. 歯周変性 一九二〇年代には「拡散性歯槽骨萎縮」と名付けられていた。一九四二年には「変性非炎症性歯周組織破壊」となり、一九七三年には若年性歯周炎と呼ばれている。筆者は「歯周変性」がふさわしく、当面用いるべき名称と考えている。

4. 歯周萎縮 国内外研究者の大多数は、本病変を歯周組織病変の一つであると提言しており、萎縮は歯肉の退縮であると説明している。しかし、本病変の本態は歯根が露出する現象であり、病変の本質を反映したのものとはなっていない。初老性萎縮は検討に値する名称であるが、その病因は未だ明確ではなく、予防措置も確立していない。また文献においても報告が少ない。今後の探究のために、一つの類型として取り上げることには意義がある。

5. 歯肉増殖 真正の歯肉増殖は存在するが、認められることは比較的少ない。そのため、研究者は歯肉分類の一つのカテゴリーに分ける必要はないと考えている。それはそのとおりである。

(3) 歯周病の治療

歯周病の治療は、薬物応用と歯周外科手術の二つが主なものである。歯周病における矯正治療は、口腔修復学の章において論述する。一九五〇年代、局部封閉【密閉】療法

が歯周病治療に用いられた。当時、肯定的評価を得て、歴史的に積極的に応用する気運が高まった。

一九五四年、周宗岐らは密閉治療を行った三四二名の歯周病患者についての総括を報告した。筆者らが治療した三四二例では、歯周炎が最も多く二八七例(83・7%)を占めている。密閉治療後、治癒は七九例(27・2%)となり、改善例は四五例(15・7%)、不明(継続観察あるいは継続治療が出来なかつた者、治療後未入院あるいは治療中断者)一六〇例(55・8%)、無効例三例(1・1%)であつた。

次に多かつたのは、歯周症患者三二例で、全症例の9・4%を占めている。治癒した者は一三例(40・6%)、改善した者は七例(21・9%)、不明(前記歯周炎の不明原因と同様)一一例(43・4%)、無効例は一例であつた。

一九六〇年、北京市口腔医院口腔内科は、チヨウジ油アルコール、麝香草エキス、フェノールカンフル、ペニシリンを含んだ薬糸を歯周ポケット内に押し込む歯周病治療法の一〇年以上経過例を報告する。それによれば、一〜二回治療を行った症例では、自覚症状が、程度は様々であるが、軽減あるいは消失する。再継続して治療を行うと、歯周ポケットは浅く緊密となり、X線上下では歯槽頂部および固有歯槽骨に硬板が出現し、歯槽骨梁は次第に明瞭となり、歯槽骨密度は程度は異なるが次第に増してくる。

一九八二年、徐治鴻らは牙周敗毒飲（生石膏、黃芩、紫地丁、地黃、元參、大黃などを主成分とする）の実験的研究報告を発表する。筆者らは、牙周敗毒飲には一定の抗炎症作用があると指摘している。

一九八二年、易新銓らはメトロニダゾールを用いた歯周病治療を報告する。筆者らは歯周病患者六〇例を選び、その内訳は歯周炎四〇例、歯肉炎二〇例で、臨床的治療効果の評価を行った。治療結果として、服薬七〜一五日後、歯肉出血、口臭、歯痛などの自覚症状はほとんど消失した。治療開始後一・三・六ヶ月後の再検査では、大部分の患者（73%）で歯肉出血は停止し、歯周膿瘍は再発することなく、歯牙は安定し咀嚼機能も改善に向かう。

（4）歯周病の外科的治療

一九五七年、陳維系は歯肉剥離搔爬術を用いた歯槽膿漏二五例の治療報告を行った。術後一ヶ月〜三年の臨床観察を経て、一八例では治療効果は高く、三例では明らかな効果が認められ、四例は再発している。

一九六三年、洪民らは慢性歯周炎の骨移植治療例を報告する。筆者らは、大部分の症例で手術領域に近接した部分の骨片を採取し移植を行った。経過観察期間は一ヶ月〜三年である。一二例中、成功六例、部分的失敗二例、完全な

失敗四例である。筆者らは失敗原因を、移植骨片の填塞が余りにも多すぎたことにより歯肉縁縫合部の裂開が生じたためであると分析している。

一九六三年、洪民、曹家信は、四年来用いてきた減張切開歯肉弁手術方法を紹介した。この手術法を用いると歯肉弁手術と歯肉切除術を同時に行うことが可能で、歯周病巣の徹底的除去と歯槽骨整形術ができ、歯牙創面と歯牙根面を被覆するための健常歯肉弁も獲得しやすく、創面の治癒速度は促進され、歯周組織再付着のための有利な条件が付与できるなど、一定程度以上の治療効果向上が図られた。

一九六五年、王順英らは歯周病手術六〇例（全八七手術部位）、内訳は歯肉切除術三九例、歯肉剥離搔爬術二一例の治療報告を行った。歯肉切除術は六一手術部位に施し、歯肉剥離搔爬術は二六手術部位に行った。

術後の経過観察は、三〜六ヶ月後六二手術部位、七〜九ヶ月後二六手術部位で実施した。その結果、歯肉切除術の予後が、大変良いおよび概ね良いは五〇例（82%）を占めていた。同様に、歯肉剥離搔爬術では二二例（80・8%）で、予後は良好・概ね良好であった。

一九七九年、黃群華は歯肉再生術治療七四〇例における歯周病治療経過・結果を報告する。筆者は一九七二〜一九七八年五月までの六年間で歯肉再生術を七四〇例実施

した。その内訳は炎症型三八三例、混合型三二七例、歯周症型四〇例である。七四〇手術例の大半は、術後一ヶ月半で歯肉はすべて再生し、歯周ポケットは完全に消失し、膿漏および出血は完全に停止し、歯肉の光沢は正常に回復、歯牙の動揺も落ち着きを取り戻し、咀嚼機能はほぼ回復する。臨床的治癒率は95%に達し、しかも明らかな改善が5%を占めている。

一九七九年、張拳之は歯周病治療における断根術【ヘミセクション、歯根分割】の長期的治療評価を報告した。筆者は一九六三～一九六五年に行った断根術三〇例を集め、半年～一四年間で再来院した症例は二二例であった。長期の治療評価から、五年以上機能的状態が保持された症例は一八例(81・8%)を占め、一〇年以上保存されていたケースは二三例(59・1%)であった。また、機能保持期間一〇年以上のケースは五例(22・7%)であった。

一九七九年、周継林らは、一九六一年より重度歯周病の歯牙の一部を切断・採取し、矯正治療と歯周病治療を施し再結合させた二〇八例の治療例を報告する。二〇八例(四六〇歯)の患者年齢は大多数が五〇歳以上で、短期失敗例の八歯を除いて、その他の短期的治療評価は比較的良好であった。治療後三年以上経過したもののは九〇例で、長期にわたり経過観察を行ったものは六六例一四四歯とな

り、最長経過観察例は一六年におよぶ。そのうちの術後比較的長期間保存された八歯は事情があつて抜歯されたが、残りの一三六歯はなお存在している。一三六歯のうちの九歯の状況はいささか劣るが、その他の一二三歯の状況は一貫して良好に推移している。筆者の観察によれば、歯牙の保存は、歯槽の保存に有効で、義歯の安定と保持力を高め、義歯の効果を高めることが出来る。

一九八二年、中国人民解放軍第二一医院口腔科は歯周病手術を行った二二〇例の治療を報告する。当該施設は歯肉剥離搔爬術および歯槽骨整形術一五七例を実施し、そのうちの半年～一四年間の経過観察例一〇四例では、治療評価優良および概ね良好が一〇一例(97%)を占め、無効は三例(3%)であった。ポケット下部骨移植術を行った三〇名、根分歧部直下骨移植五名では、一～二二年の経過観察期間を経て、ポケット下部骨移植一七名全三二歯中、二六歯の骨再生は良好であり、その成功率は81%となる。

一九八四年、韓錦秋、苟建重は、各分類の歯周病患歯の歯周ポケット内に、凍結保存同種異体軟骨を移植した三〇症例を報告する。移植三〇症例中、歯槽骨新生誘導により咀嚼機能を回復し、患歯保存の観点から一層の効果が得られた。再来院症例二六例では、術後一ヶ月半～八ヶ月の七例で歯槽骨の2mm以上の増生が認められ、骨密度は明ら

かに増加した。筆者らが選んだ歯周変性患者五例においては、骨新生は一例も認められなかった。歯周炎と咬合性外傷を伴う患者においては、骨縁下ポケットの患歯は骨縁上ポケットと比べた場合、はるかに予後は良い。手術適応症の厳格な選択は治療効果を高めることになる。

3. 口腔粘膜病

口腔粘膜病は人によく見られる口腔内の疾病で、その発病率はう蝕や歯髓炎・歯周病にはおよばないが、しかし、病変の種類が多く、病因は複雑で、診断と治療において、なおまだ一定の難しさが存在している。特に、口腔粘膜白斑【白板症】と口腔粘膜扁平苔癬は潜在的に悪性変化の可能性を備え、そのため口腔粘膜病の予防的研究は、日増しに中国口腔医学研究者や政府関係部門において重要視されている。

一九七八年、中国人民共和国衛生部と中国人民解放军総兵站部衛生部の指導の下、全国的な口腔粘膜病研究のための協同組織が成立した。口腔白斑・扁平苔癬および前癌病変予防研究協同組織（略称「両病」協作組）は、北京医院、北京医科大学、解放军总医院、華西医科大学、上海第二医科大学、第四军医大学、湖北医学院、広州軍区総医院の八ヶ所に作られる。口腔粘膜病と口腔病理学に関する国内の著

名な研究者・専門家および数多くの教員・医師・研究所研究員・実験技師などがこの意義ある重要な研究活動に参加した。

一九八四年、「両病」協作組は、数年来の研究活動の学術的総括を行い、一致した認識を示している。それによれば、「両病」の研究では、病因学および病理学と予防治療のいずれの分野でもすでに世界の先進国のレベルに到達した。

一九八六年、「両病」の研究成果は、衛生部第二級成果賞を獲得した。これは中国口腔医学界の共同研究における大きな実績の一つである。

（1）口腔粘膜扁平苔癬

1. 口腔扁平苔癬の罹患率

西安、成都、上海、山西、北京などにおける「両病」協作組の調査十三万四千四百九十二名によると、口腔扁平苔癬の罹患率は0・51%である。

2. 臨床研究

中国における最初の口腔扁平苔癬の報告は俞家振によるもので、一九五四年に二例（三八歳男性一例、二五歳女性一例）が報告されている。筆者は口腔扁平苔癬の定義、原

因、症状、病理変化、診断、予後および治療などを論述し、併せて、口腔科医師は口腔粘膜におけるいかなる病変をも当然見落としてはならない、と提議している。

一九五七年、王順靖は口腔扁平苔癬の臨床症状および治療効果を観察した四例を報告した。筆者は四例すべてで皮膚の損傷はないと報告し、口腔扁平苔癬の好発部位は頬粘膜であると指摘し、Cooke (一九五四) [Cooke, B.E.D. 口腔粘膜扁平苔癬五〇例について、初めて臨床像の分類を行った。出典 The oral manifestations of lichen planus: 50 cases. *Brit. D. J.* 96: 1, 1954] の八分類を紹介した。この四例の損傷程度はCooke氏分類のタイプ1から6に相似し、次サリチル酸ビスマス製剤【整腸剤、日本では未承認薬】を応用した治療効果は比較的高い。

一九五八年、張樂天、富振声は口腔粘膜扁平苔癬観察例三五例を報告した。症例は男性二五例(71・4%)、女性一〇例(28・6%)で、最年少は二〇歳、最高齢は六五歳、発生部位は頬粘膜部二五例(71・4%)、舌背部一〇例(28・5%)、歯肉部一〇例(28・5%)、軟・硬口蓋部六例(17・1%)、口唇部五例(14・3%)、舌下部二例(5・7%)、咽喉部二例(5・7%)である。臨床症状の詳細な分析を行い、併せて局部の治療には塩酸プロカインおよびオキシドールシップおよびビタミンB筋肉注射の

治療方法を紹介する。

一九五九年、張樂天はテストステロン【ステロイドホルモン剤】を用いた口腔扁平苔癬治療例五例を報告し、全例で治癒を認めている。筆者は次のように指摘する。テストステロンの主な作用は体内の一般的蛋白質合成を促進するもので、人体の生活能力を向上させるものである。

一九六五年、彭式韞、陸先韞は口腔扁平苔癬二四例を報告し、そのうちの一例は皮膚損傷を伴うケースである。二四例のうち一五例は連絡が取れなくなり、残りの九例の観察を行った(最短観察期間三ヶ月、最長は二年七ヶ月)。二例ははまだ治療を受け入れず治癒には至らない。その他の治療を行った七例は、すべて顕著な治療効果が得られている。

一九七九年、鄭際烈は、西洋医学と中国漢方医学を融合した治療を行った口腔扁平苔癬二〇例を報告し、そのすべてで明らかな治療効果を得ている。

一九八〇年、李輝華は口腔扁平苔癬に関する詳細な論文を発表する。筆者は口腔粘膜上に単発する扁平苔癬は、口腔粘膜疾病のなかではよく見られるもので、多発する疾患の一つであると指摘する。湖北医学院による労働者五八四二名を対象とした調査(一九七七)では、発病者七例、発病率1・2%【0・12%の誤りと思われる】であった。

筆者は粘膜病のカルテ八二例のなかから、口腔扁平苔癬一五九例（19・3％）の臨床的分析を行う。一五九例中、頬部は七九例（49・7％）で、その次に多いのは唇部三五例（22・0％）、舌部一五例（9・4％）の順である。臨床的特徴 最も多いのはビラン型で九〇例（56・6％）、次いで線網型五八例（36・5％）、斑状型六例【原文は例数記載もれのため％より推定した例数である】（3・7％）、潰瘍型五例（3・1％）の順である。

病理組織所見 一五九例のうち六六例の光顕観察により、表皮角化過度例三〇例（45・5％）、角化不全例三六例（54・5％）、粒層顕著例一一例（16・6％）、棘層増大あるいは萎縮例五三例（80・3％）、基底層液化・破壊例六六例（100％）、境界が明瞭な粘膜固有層に带状の炎症を呈する細胞浸潤例（主にリンパ細胞）六五例（98・5％）が認められた。一五九例中、外来で経過観察を行った四〇例（半年～一六年）では、全例で悪性変化例は認められない。一五九例のうちで入院し、系統的治療を施したのは二五例である——プレドニゾロン【ステロイドホルモン剤】錠を内服し、酢酸プレドニゾロンを病変内に注射し、退院時一三例が治癒、一一例が好転し、一例が治癒には至らない（事情により退院し治療は完結していない）。一時的効果は比較的理想に近いケースである。外来で継続的に治療を

行った三四例（投薬は入院例とほぼ同じである）では、治癒一三例、好転二一例であったが、そのうち投薬を停止した後にほとんど再発したケース二九例（全部再発一五例、一部再発一四例）が含まれる。以上の状況から、ホルモン治療は、短期的治療効果を得ることはできるが、投薬中止後の再発率が高いと考えられる。

一九八一年、徐治鴻、魏克立は中国漢方医学と西洋医学を融合した治療を施した口腔扁平苔癬一〇五例を報告し、治療後半年経過時の観察で、そのうちの漢方薬（苔癬飲一、二、三号）を主とした場合の有効率は90・3％となり、デキサメタゾン【ステロイドホルモン剤】を加えた漢方薬の有効率は90・9％となった。

一九八一年、許国祺らは上海地区一万八千七百六十九名の口腔粘膜疾病調査を行い、そのうちの口腔扁平苔癬罹患者数は一〇九例、罹患率0・58％で、粘膜病の第五位に位置している。そのうちの多くは全身的素因を伴い、特に消化器系の病歴は突出（五三例）している。一〇九例の扁平苔癬においては、喫煙習慣がない者が九四例で、かつ喫煙者は一五例に過ぎなかった。本調査における最多類型は網状型で、次は、丘疹型、環状型、斑状型、萎縮型、充血型の順で、ビランを伴うタイプは僅か六例である。主な損傷部位は頬粘膜と口腔前庭部、次に舌部、口唇部で、咽頭部

は最も少ない。

一九八二年、陳海瓊らは口腔扁平苔癬と系統的疾患の関連性について研究を行った。上海第九人民医院における一九七六年一月～一九八〇年六月までの一六三九例の口腔粘膜病のうち、扁平苔癬と診断されたケースは全部で六四〇例（39・05%）である。本調査六四〇例中、資料不完全に統計処理を行わなかったケースが三一例含まれている。統計処理に供した六〇九例の扁平苔癬のうちで、23・32%（一四二例）の患者は肝炎の既往を、胃疾患は16・9%（一〇二例）、関節炎が11・99%（七三例）、冠狀動脈硬化症は8・21%（五〇例）、高血圧症は6・57%（四〇例）、糖尿病が1・15%（七例）、発病前にテトラサイクリン等の服用あるいは化学薬品との接触経験を有する者は七例であった。40・91%（二四九例）は、発病前から明らかな精神的素因（大多数は一〇年内乱【文化大革命の一九六六～一九七六年をさす】に重大な精神的トラウマに遭遇し困惑状態にある者）を有している。扁平苔癬患者六例においては、五例は妊娠期間中は緩解するも産後にまた再発している。他の一例は月経期間中に症状が激化し、終了後は軽減すると訴えている。このことは、本病と内分泌に一定の関連性が存在することを明確に示している。筆者は指摘する――系統的疾患のなかでは肝炎患者が比較的多く、扁平苔

癬と自己免疫反応には関連がある可能性が高い。

一九八四年、王順英らは四川医学院附属口腔病院粘膜病班の一九七三～一九八三年の一年間に診療した口腔扁平苔癬五〇〇例の分析検討を行った。

五〇〇例中、男性一五八名（31・6%）、女性は三四二名（68・4%）で、女性は約二倍となっている。

患者の最年少は一七歳、最高齢は七二歳で、二〇歳以下はわずか八例、三〇～五〇歳が59・8%を占める。

病歴最長者は二七年、二年に満たない者は二四五例（49・0%）、一年以上一〇年未満二一六例（43・02%）で、典型的な慢性的経過をたどる。

同時あるいは相次いで出現する多数の損傷部位を有する患者が四四二例（88・4%）である。

初診時分類 非ビラン型（炎症充血型を含む）二九九例（59・8%）、ビラン型（水疱型を含む）二〇一例（40・2%）七七例の扁平苔癬患者は過去に生検を行い、扁平苔癬あるいは、基本的に扁平苔癬の特徴と一致する患者は五八例であった。そのうちの三例は軽度あるいは中等度の典型的ではない上皮増殖が病理学的に報告されている。白斑と診断された患者は九例で、再度の生検あるいは長期臨床観察を経て、すべて扁平苔癬と合致すると診断された。

五〇〇例中、皮膚扁平苔癬を伴う患者はわずか八例で、

確定診断による神経衰弱患者は二〇例、婦人科疾患（更年期疾患を主とする）は一〇例、本態性高血圧症五例、肝炎（慢性肝炎）が九例であった。

一〇例の扁平苔癬病は口腔内残根、残冠あるいは不適合修復物の刺激による関連性は明らかで、これらの病因を除去後、病変部は基本的に治癒する。アマルガム合金充填物に明らかに関係する症例が四例認められた。

五〇〇例の患者すべては当該病院粘膜班の治療を受けている。しかし、治療を拒み、あるいは治療は完結したものの術後未来院の患者も一部存在する。

治療の方法は以下の通りである。

- (1) 苔癬片の経口投与全二〇〇例、そのうち治療が完結し定期検査に応じた症例は六〇例で、総有効率は78・3% (47/60) であった。
- (2) レバミゾール【免疫賦活剤、日本では未承認薬】経口投与群、治療終了後三ヶ月～一年観察例全五五例のうち総有効率67・3% (37/55) であった。
- (3) 昆明山海狗【*Tripterygium hypoglancum*, 雲南・四川・貴州地域に広く分布する中国生薬の一つ】群、服薬後三ヶ月～六ヶ月観察全四〇〇例、総有効率70・0% (28/40) であった。
- (4) 副腎皮質ステロイドホルモン密閉群、治療行程を

手順通り行い定期検査に応じた全八〇例、すべてビラン型あるいは充血型に属し、そのうち著効は六四例(80%)、好転一一例(13・8%)、無効(再発を含む)五例(6・2%)であった。

(5) 中国漢方辯証治療を施した群、漢方方剤を主に服用した症例全一〇七例、そのうち一療程(平均一ヶ月)以上の服薬を続けた者は六二例である。中国漢方辯証治療の効果分析ではその他の素因の影響を受けることが多く、そのため正確に分析することは難しいが、総有効率は50～60%前後と見積もられる。

筆者は、独自に開発したうつ血改善漢方薬である「苔癬片」には、人參、川芎、トビカズラなどの薬物が含まれ、使用方法は簡便で安全であり、一部の患者は一～二年服用し、明らかな副作用は認められないと指摘する。

皮質ホルモンの局部封入はビラン期の扁平苔癬の有効な治療方法で、その治療効果機序は局所の抗炎症作用が主要なものである。

レバミゾール、昆明山海狗とリン酸クロロキン【抗マラリア剤】の服用は一定の治療効果をもたらす。

報告によれば、口腔扁平苔癬のがん化率は1%まで低下する。当該病院口腔外科外来において、最近一〇年間で扁

平苔癬と初期診断された患者二例は、その後の診断では扁平上皮がんと確認された（扁平苔癬症例に含まない）。扁平苔癬の白斑の誤診は注意しなければならない。本報告では、生検を実施した七例中三例で、上皮の不典型な増生が認められた。これにより、口腔扁平苔癬のビランが長い間治らない、あるいは再発を繰り返すケースは、十分に観察し、病理診断と併せて、適宜治療を行うべきである。

一九八四年、孫志英らはトレチノイン【ビタミンA誘導体】軟膏の調合薬を用い、口腔扁平苔癬四〇例の治療を行う。再検診に応じた三七例中、一応の治療率は81・08%となり、著効10・81%、有効5・40%、無効2・70%であった。

3. 口腔扁平苔癬の病理学的研究

一九八四年、張筱林らは口腔粘膜扁平苔癬の病理組織学的変化の研究を行った。

臨床分類 臨床記録に基づき、病変を四つのタイプに分類した。潰瘍型九三例（42・3%）、線網型七七例（35・0%）、斑塊状三五例（19・5%）、疱瘡型三例（1・4%）、不明一二例（5・5%）である。

次に病理学的変化を顕微鏡下で観察したところ、固有層のリンパ細胞浸潤帯（100%）、基底層の液化変性（95・5%）、基底膜増厚（25・5%）、上皮下水疱形成（50・0%）が

認められた。標本表面の不完全な角化が70・5%に認められ、棘層の増厚32・3%、棘層萎縮28・6%、棘層の増厚と萎縮が同時に見られる場合が9・5%であった。その他、表皮角化細胞形成は41・8%に見られ、特殊染色によって、その成分は角質蛋白と異なっていると証明された。本報告では上皮の異常増殖は二例（0・091%）に認められたが、がん化したケースは一例もない。

一九八四年、于世鳳らは蛍光抗体法を用いた口腔扁平苔癬患者八〇例の病損組織における免疫病理学分析と血清抗核抗体【anti-nuclear antibody, ANA】検査を行った。

蛍光抗体間接染色法を用いた扁平苔癬患者のANA検査結果は、八〇例中三一例（38・8%）が陽性となった。血清希釈度は最高で1・40を超えない。抗核抗体陽性患者にあって、その病歴と疾病の重さなどに明らかな関係があるとは認められない。検査結果は次のことを明確に示している。扁平苔癬患者の三分の一は自己抗体が存在する。このことにより、本疾病が自己免疫疾患でないことを完全に否定することはできない。血清中のANA検査法は、扁平苔癬の補助的診断の参考となり得るが、診断指標とはならない。

【未完】

■ 書評 I ■

緑川浩司著

『人間力をはぐくむ——東日本国際大学・いわき短期大学の実践』（生活文化出版）

本学経済情報学部教授
東洋思想研究所研究員

水 田 健

1. 人間力と昌平覺精神

本書は、昌平覺（東日本国際大学およびいわき短期大学）理事長を務める緑川浩司氏が、大学運営の根幹とみなす「人間力」の育成について、熱く語った著作である。東日本大震災という未曾有の危機に直面して、理事長以下大学の教職員たち、さらに学生たちは、大学の理念である「昌平覺精神」のもと一致団結してことに当たった。このような危機のなかでこそ、著者が求める「人間力」がいたるところで発揮された。本書は人間力について書かれた著作であるとともに、この震災時のさまざまな行動にも触れている。後半では、東日本国際大学客員教授である吉村作治氏、森田実氏、中野信子氏との対談が収録されている。それらを貫くコンセプトもやはり「人間力」である。

では、この「人間力」とはいったい何なのだろうか。著

者によれば、人間力とは、「思いやり、優しさ、人間の役割、使命感」であり、「自分のためではなく、人のために行動する力、人のためだからこそ発揮できる力」である。大震災に際して、著者である理事長は、「地震の揺れを感じながら、学生たちを守らなければならないと思った瞬間、自分の体の奥から勇気が湧いてきました」と言っている。震災に直面して、救援に向かった人たちも、やはり、言葉ではなく、行動で役立てることがあるのではないかと感じたはずだろう、それが人間力なのだ。著者はこう考える。

人に対する思いやりや愛が人間力なのだ。まさに儒学の仁である。そして、この人間力を引き出すのが「智慧」と「勇氣」であった。単なる知識ではなく、状況に応じて自分なりの答えを見つけた「智慧」と、それを実現する「勇氣」が人間力を支えている。

この人間力の背後にあるものが、江戸時代から連綿と伝えられてきた、昌平黌の「義を行い以てその道に達す」という建学の精神であった。義を行うことのできる人物、それは、「昌平黌精神」である「大義」と「大和」の実現を目指す人物である。「義」とは「正義」であり「道理」であり、「人のために行動すること、行動できる力」だと著者は考える。そして「大和」とは、平和精神に象徴されるように、人が互いに信頼し合い、むつまじくともに生きていくことである。「他人を思いやり、心を施す、人のために行動できる人間」をはぐくむことこそが「昌平黌精神」なのである。

他人に対する思いやりである「仁」、正しい行いをする「義」、生きていくうえでの約束ことの「礼」、道理を知って判断を下す「智」、信頼を守る「信」の儒学の五徳の実践、とりわけ仁を育て、義を貫くことこそが、「昌平黌精神」の神髄であった。東日本国際大学の標語である「オープンマインド」も、「義」の精神を基礎において、文字通り広い柔軟な心をもって、われわれの前に現れる様々な課題に挑む心持を表現している。

今回の震災に際しても、著者は「ピンチのなかにしかチャンスはない」と言って、果敢にことに当たった。それこそが人間力の発揮であった。著者はそう考える。

2. 人間力の深度と東洋思想

本書の後半は、東日本国際大学の客員教授を務める三人の方々との対談に充てられている。そのなかで吉村作治氏は、今回の震災で「絆」という言葉が蔓延したが、じつはこの言葉にはとんでもない落とし穴があると指摘している。「あの言葉の魔力は非常に大きい。絆さえ持っていれば救われると思った瞬間に救われてしまう。自分の個人力を研ぎ澄ます能力をもたなくなってしまうのです。」「苦しいときは自分でもって自分を育成し、きちんとしていかなければならない」と言う。

著者のいう「人間力」の深度を測る発言といってもよいだろう。たしかに吉村氏の指摘するように、「絆」という安心の磁場に入り込むと「人間力」は磨かれない。「艱難汝を玉にする」という状況を大学はどのように提供するのか。「人間力」の育成を目指す教育の現場が直面する課題だろう。いくつかの指摘が行われている。実際に経験した人から体験談を聞くこともそうだが、著者は、「教育とは引つ張るのではなくて、むしろ励まして後ろから学生を押し上げてあげる」ことだと言っている。教育に携わるものにとっては重い発言である。このことを実現できる場所を大学がどう作り上げるか、実際の教育力が試されていると

いえよう。

吉村氏はさらに、今回の震災に関連して、メソポタミアやインダス、黄河、長江など、文明が起こったところでは、何百万という人々が洪水で死んだが、エジプトでは一人も死んでいないと言っている。それは、堤防を造って氾濫を止めようとはせず、むしろ毎年の氾濫の記録を作って、氾濫した水位のもっとも高い所より上に住んだからだ。つまり、自然と闘うことなく、共存する行動をとったわけである。この自然との共存という考えは、自然を人間と離れた外部の対象と見るのではなく、むしろ自然との共生をはかる東洋の思想にも通じる。

この東洋思想について、もう一人の対談者である森田実氏は、「徹底的に共存の論理である東洋の論理・思想で世界を運営しないと、世界は破滅します」と、その意義を強調する。非寛容な西洋の論理に対して、すべてを包摂する東洋思想こそが、かけがえのない地球を救う論理だと言う。森田氏は、論語の「過ぎたるは猶及ばざるがごとし」という「中庸」の思想を強調し、極端から極端へではなく、「中庸の道」を歩むことが大切だと語る。

戦後の極端なアメリカ化と、グローバリズムのうねりのなかで起こった今回の大震災は、「目を覚ませ」という天からの啓示だと森田氏は考える。人類史の最大の罪悪であ

る核兵器の使用と、最終処理のできない原子力発電を始めてしまったという原罪が、この「いわき」の地に放射能汚染という形で降り注いだ。だからこそ「いわき」が、新しい日本をつくりだす出発点になるのだと言う。その新しい思想こそが、東洋の和と共生の思想を原点とする「いわき学」だと森田氏は提唱する。

吉村氏が「人間力」の深度を問いかけたとすれば、森田氏は同じ「人間力」の東洋思想としての意義を語っている。これは、「人間力」の原点に、東洋の和と共生の思想をすえようとする著者の思想に通じるものだ。かつて鈴木大拙は、分割的知性である「西洋」思想が、対立の世界、争いの世界、力の世界を生むのに対して、東洋思想は、「敵を愛せよ」という考え方を越えて、むしろはじめから敵が存在しないという考え方だった。自然と共存し、和と共生の世界をはぐくむ東洋思想こそが、「人間力」の原点となっている。

ただ、東洋思想にしても西洋思想にしても、その思想が持つ風土性をどのように克服していくか、これは依然として大きな課題だろう。地球を救い、人類を目覚めさせるとしても、それぞれの思想は、その思想が成立した土壌にその性格を深く規定されている。一木一草生えていない、砂漠や荒野の中から登場したユダヤ教に出自を持つキリスト

教と、インダス川やガンジス川の水資源豊富な風土のなかから生まれた仏教では、おのずからその性格は異なってくる。排他性と包摂性、対立と調和など、その思想の出自なり生きてきた歴史が影響する部分は大きい。これを越えていく思想が必要だろう。

ところで、森田氏も指摘するように、アメリカでカトリックナ台風が襲来したとき、その直後に現地では略奪や暴動が発生したのに対して、東日本大震災の場合には、むしろ地域の結束力は強まった。この日本人が持っている「和の精神」、あるいは人と人との信頼関係は、お互いに協力し合えるコミュニティが前提となっていた。地域を越えて、国や世界へと、広く和と共生の思想を広めようとするとき、地域や国や世界を構成する人々の間での共感力やコミュニケーションをどのように形成していくのか、このことは乗り越えていかなければならない課題だろう。

第三の対談者である中野信子氏は、進化ゲーム理論に言及して、「人間力」の利他性について触れている。ゲーム理論とは、数理モデルを立てて、ヒトの行動はどういう場合に最適かを研究する分野である。そのモデルによれば、全員が自分勝手に行動する集団と、全員が協力し合っている集団とを比べたとき、後者の集団の方が得をするという結果が出るという。つまり、協力し合って利他的行動をと

る方が、結局は自分のためになるわけである。そこにあるコミュニティが成立する。

社会形成の力とは、結局、個々人の間での共感性やコミュニケーションのあり方だろう。中野氏の取り上げる進化ゲームの場合は、繰り返し行われるゲームなので、個人間で協力しないとしつぺ返しがあるので協力するケースである。たしかにそれは、協同性を確立するひとつの方法だが、人間がもともと共感性とは異なったもののよう思われる。人間が本来持つ共感性を広げていく道を、むしろ作り上げていくことが重要なのではないだろうか。

■ 書評Ⅱ ■

松本健一著

『孟子』の革命思想と日本 天皇家にはなぜ姓がないのか（昌平齋出版会）

本学東洋思想研究所教授 先崎 彰 容

過日、評者は次のような書評をある新聞に掲載した。今、その全文を示すと、次のようになる。

たしか高校時代のことである。思想や文学を生涯の仕事にしたいと言った私に、「学者になるなら、日本全体を俯瞰する思想家になれ。文明論を描けるような人間になれ」そう言った教師がいた。だが私は長らく、この事実を誤解していた。私は松本健一氏から、この激励の言葉をかけられたと勘ちがいしていたのである。

誤解の理由は、それなりにある。なぜなら高校時代、愛読した書物のなかに多く氏の著作があったからだ。『石川啄木』『革命的ロマン主義の位相』、そして『若き北一輝』……。若き日の読書経験とは、貪り、うなされ、時に眩暈を感じるようにのめり込むものだ。その熱中が、私に文明

論を書け、という激励の幻想を生んだ。

松本氏は今、確実に、自らの「日本文明論」を築きあげつつある。その作業工程を垣間見られる著作が、ついに登場した。

この本のサブタイトルは、「天皇家にはなぜ姓がないのか」である。読者は不思議に思うであろう、なぜ『孟子』と天皇家の姓の問題がつながるのか、と。

松本氏の説明は、こうだ。『孟子』とは革命思想肯定の書である。だから『孟子』は危険な書物とされた。天皇家の存在を、革命によって脅かすからだ。だから『孟子』は日本に伝わらなかつたのではないか——上田秋成は主張した。

だがそれは伝説にすぎない。

天武天皇の時代、臣下に「姓」を与えて自らの地位の安

定を堅めていった天皇家の歴史と、『孟子』Ⅱ革命思想の排除伝説は関係している。つまり「革命で天子の姓が変わるような、その姓それ自体を持たなくしたら、皇帝が『殺されることもないし、革命が起きることもない』と考えた人が、日本で誰かいる」と私は考えているのです」（18頁）。この仮説は壮大なものだ。最終的には三島由紀夫や司馬遼太郎にまで言及されるこの書は、新たな「日本文明論」への序曲なのである。

評者は、この書評の文末を「新たな「日本文明論」への序曲」と書いた。

しかしこの序曲は、ついに書き足されることなく終わった。なぜなら松本氏は二〇一四年十一月二十七日、急逝されたからである。よって評者は、松本氏の遺著を作ったことになる。これは高校時代の思い出から書いた書評のことを考えれば、一種「宿命」とも呼べる何かに導かれたとしか、言いようがない。高校時代から目指してきた人に、ついに足元にも及ばないという歯痒い思いを感じながら、氏は勝手に逝ってしまった。評者は結局、氏を驚かせることも、肉薄することもできなかったのである。

序曲は序曲のままに終わった。松本氏の夥しい学問の総復習することから、氏の日本文明観を引き継ぐ作業が始

まるといえよう。

松本健一先生出版書籍

『近代アジア精神史の試み』

二〇〇八年一月、岩波現代文庫、一〇五〇円（税別）

『海岸線の歴史』

二〇〇九年五月、ミシマ社、一八九〇円（税別）

『日本の失敗―「第二の開国」と「大東亜戦争」』

二〇〇六年六月、岩波現代文庫、一二八一円（税別）

『畏るべき昭和天皇』

二〇一〇年二月、新潮文庫、六六〇円（税別）

『日本の近代1 開国・維新』

二〇一二年六月、中公文庫、一四〇〇円（税別）

『「孟子」の革命思想と日本』

二〇一四年六月、昌平堂出版会、一九四四円（税別）

※本学客員教授の松本健一先生は、去る二〇一四年十一月二十七日に逝去されました。ここに謹んでご冥福を祈年申し上げる次第でございます。

【活動報告】

平成二六年の東洋思想研究所、ならびに儒学文化研究所の主な活動は、次の通りとなります。

- | | | | |
|----|-------------------------------|-----|---------------------------|
| 一月 | 論語素読教室（二回） | 九月 | 論語素読教室（三回） |
| 二月 | 論語素読教室（三回） | 十月 | 論語素読教室（二回） |
| 三月 | 論語素読教室（三回） | 十一月 | 第一回「人間力の育成」公開授業開講（中野信子先生） |
| 四月 | 湯島聖堂孔子祭出席 | | 第二回「人間力の育成」公開授業開講（片岡龍先生） |
| | 論語素読教室開講（三回） | 十二月 | 第三回「人間力の育成」公開授業開講（安田喜憲先生） |
| 五月 | 東洋思想研究所例会 | | |
| | 論語素読教室（三回） | | |
| 六月 | 第二回孔子祭実行委員会 | | |
| | 東洋思想研究所例会 | | |
| | 論語素読教室（三回） | | |
| 七月 | 第二六回大成至聖先師孔子祭開催（孔子祭挙行を含む学術活動） | | |
| | 論語素読教室（三回） | | |
| 八月 | 東洋思想研究所第三回例会 | | |
| | 夏季休暇 | | |

研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。

2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。

3. 年1回（原則1月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。

4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算30枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿

原稿は1人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。

5. 投稿原稿は『研究 東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。

6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。

7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する。

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 5 FEBRUARY 2015

CONTENTS

ARTICLES IN THEIR ORIGINAL LANGUAGES

儒家思想的處世哲學

孔垂長 ii

儒學的現代應用

葉國良 v

日本高等教育對儒學思想的提倡與實踐——以東日本國際大學為例

郭飛鴻 viii

ENGLISH/CHINESE ABSTRACTS

日本高等教育對儒學思想的提倡與實踐——以東日本國際大學為例

郭飛鴻 xviii

Moral Education and "Mono no Aware"

MIZUNO Yuji xix

Looking for an alternative narrative for Fukushima – children, ‘education’ and local communities –

MAE Masanao xx

The First Reception of Chinese Characters in Europe

SEKIZAWA Izumi xxi

Published annually by the Institute of Oriental Thoughts
In cooperation with the Institute of Confucian Culture
Higashi Nippon International University Press

【講演論文原文】

儒家思想的處世哲學

孔子第七十九代嫡裔 孔垂長

中國儒家思想不僅僅只是一種學說理念，也是一種文化。儒學思想主導了中國兩千五百多年來文化的發展，也是中國倫理思想的核心，並且被廣泛的實際運用在每個人日常生活中的各個層面。

先祖孔子儒學思想的最大特色，就是「以人為本」的人文精神，表現了人類基本的道德要求。它不是一種強制性的思想，而是出於人類社會道德生活對於自身的內在需求，是一種自發性的思想觀念，所以儒家的儒學思想可以水到渠成的直接在日常生活裡應用與實踐，是一種和諧的處世之道。

儒家思想的處世哲學，首先是肯定人的現實價值，提倡人存在的意義。儒家思想肯定了人生存在現實世界的意義，認為在天、地、人三者之中，人是中心，處於最重要的位置。

其次，儒家思想的處世哲學，也表現在人權思想的觀念，提倡尊重他人的生命，為他人著想。這也就是「仁者愛人」的思想，「仁者愛人」包含著對人們基本權利承認和肯定的內容。

「仁」是儒家思想的核心和基礎，所謂「仁之所至，義所當然」。中國古代「仁」字是這樣寫的，人兩足走路旁加個二，為什麼不加個「一」？「二人」是兩個人，就是人與人之間，就是社會，自處於仁是「體」，處於人之間就是「相」和「用」了。孔子講到「吾道一以貫之」，換句話說，就是體用一貫。

孔子思想體系最重要的元素就是「仁」，仁者愛人，人類唯有發揚仁愛的精神，「己所不欲，勿施於人」，才能敬天愛人。

先祖孔子在《論語》中，就有兩次提到了「己所不欲，勿施於人」的觀念。在個人行為到國家互動，孔子極力反對損人利己、乘人之危、欺騙殘害他人的行為，因此，儒家思想非常強調「推己及人」，唯有如此，才能達到和諧圓滿的人際關係以及世界和平。

而要實踐「仁者愛人」，「五倫」和「十義」為必要的方法，等於是从小到大，由家庭到社會和國家。所謂五倫，就是指父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信；所謂十義就是指君仁、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦順、

朋實、友信。舉例來說，儒家文化很重視孝道的觀念，子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」中國家庭一向以父慈子孝為標竿，直到今天，「百善孝為先」的觀念仍深深影響著我們，這不僅成為中國文化的精髓，也由中國傳播到世界各地，對中國鄰近國家影響更為深遠，韓國和日本的社會就是深受儒家文化的薰陶。

儒家的處世哲學有另一項特點即是把人倫關係的規範由家庭推展到社會和國家，規定了每個人為維護良好的人際關係應當遵守的基本道德準則，所以要「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾」。每一個人，對待他人，要多一些善心和關愛，多一些誠實和信任，多一些禮讓和寬容，多一些反躬和內省，要做到「老者安之，朋友信之，少者懷之」，做到「己所不欲，勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」，做到「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，做到「老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養」，這就是儒家對人權思想的觀念和基本態度。就是要人們有友善、寬容、助人之心，設身處地為他人著想。

儒家思想的處世哲學，也提倡努力完善自己本身，讓自己變成更好更完美的人，這就是儒家思想裡面提倡的君子修身。君子修身是人的自我完善，而人的自我完善，可以提升人的素養，使自己可以成為一個有理性、有道德或美德、有教養的人，這就是個人自治，每個人可以由修身來增加自己良善的一面，並將這種良善發揮到最大程度，同時會把自己低劣的一面降到最低限度。儒家思想強調，人唯有透過修身成為一個道德高尚的君子，才能立足社會，受人敬重。

儒家思想的處世哲學，還提倡尊重大自然的環保思想，人要與自然和諧共存。儒家思想主張人應當認識自然、尊重自然、保護自然，反對一味地向大自然索取，反對片面地利用自然、征服自然、改造自然，提出了「取物限量，取物以時」的生態倫理思想。就是要求我們把人與自然的關係納入到倫理思考的框架之中，把倫理的道德和義務擴展到動物、植物和我們賴以生存的地球。因為在儒家思想看來，人與宇宙萬物是貫通一體的，是統一的生命體，都是稟受天地之理、陰陽之氣而生的，自然界中的動植物與人一樣，皆為地球生命社區中的一員，均有自身存在的權力和價值，它們的生命是不可以隨意被剝奪的。

先祖孔子在兩千五百年前即強調天人合一的觀念，呼籲大家注重人與自然的關係，孔子認識到自然規律不可抗拒，他指出，「獲罪於天，無所禱也。」先祖孔子言行中包含了豐富的天人和諧共存的生態保護觀念，他認為人類應該認識並遵守自然規律。《論語·述而篇》中，孔子提到了「鈞而不綱，弋不射宿」，由此可以看出孔子非常注重生態平衡，遵從自然規律。

今天的世界天然災害頻傳，這是國家社會在追求現代化的過程中，為了繁榮破壞

了自然，為了經濟犧牲了環保，才會造成大自然的反撲，因此，我們應該省思和改進，向孔子的「天人合一」思想學習。

儒家思想處世哲學還包含了民主的思想。儒家思想中的民主思想，可以分為二個方面，柔政和王政。政治歷來有「剛」、「柔」二分的傳統，而儒家是尤其重視的是柔政的，所以先祖孔子給這種思想定名為「儒」。先祖孔子曾經說過：「儒，柔也。柔，水性也。水，既有形，又無形；既可載舟，又可覆舟。柔，還可以克剛。」在儒家思想中，把「民」比作「水」。儒家思想強調「水能載舟，又能覆舟」。所以，柔政是儒家思想中的民主思想。王政是相對霸政來說的，「王、霸」為孟子政治理想中兩種不同的政治。王者的一切行為，都是為了人民，故民皆悅而從之；霸者則惟以武力征服人民強使從己。霸者之行為，雖然有時似乎也是為了人民，然其意只不過以之為達其好名利好尊榮之手段。以力服人者，非心服也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。所以，王政也是儒家思想中的民主思想。

總之，雖然儒家的思想，是距今兩千多年以前提出的，可是儒學思想的本質與精神，是古今通用的學說和理論，沒有時代的侷限性，也沒有地域的隔閡性，是人類史上極具價值的思想體系，至今仍然具有廣泛的適用性，不會因為時間的久遠而失去實用價值。儒家思想的處世哲學非常適用於現代的日常生活，在二十一世紀的社會中，依然具有不可或缺的重要性跟多元的實踐價值，值得我們深入研究和身體力行。

儒學的現代應用

國立臺灣大學 中國文學系 葉國良

一、人民需要的比自由平等民主法治還多

百餘年來，人民普遍追求的價值是自由、平等、民主、法治，這是相對於專制帝國統治下的生活而言的。第一次世界大戰以後，專制帝國陸續崩潰，人民似乎看到了曙光。透過選舉，產生政府和民意機構，並設立社會救濟制度，這些價值似乎得到了保障。但是近一二十年來，人們對政府與民意機構越來越不滿意，抗議、示威頗為普遍，即使北歐福利國家也時有所聞，有些地區極為激烈，甚至導致政府垮臺。

針對民眾反對自己選出來的政府和民意機構的現象，許多學者紛紛分析其原因，諸如政府削減社會福利，政黨壟斷利益，國會立法圖利少數財團或特定族群等等，也有學者從國際經濟的角度分析，認為是跨國企業和全球化導致貧富嚴重不均所致，法國經濟學家皮凱提（Thomas Piketty）在其名著《二十一世紀資本論》中指出目前財富集中的情況較之十九世紀更為嚴重，青年失業率高，薪資低。總之，自由、平等、民主、法治等信念不能扼止資本主義的惡性發展，不能提供人們幸福感，因而以自由、平等、民主、法治為價值而建立的政府是否能夠信賴也受到了質疑。顯然，人民需要的比自由、平等、民主、法治還多。筆者以為：二十一世紀的今天，人們應重新檢討原有的信念，並提出新的信念。

我們現在所看到的所謂自由，富人以之為藉口跨國逃稅，而貧困的民眾毫無能力遷徙，何來遷徙自由？他們的言論不會被報導，何來言論自由？所謂平等，頂多是法律地位上的平等，經濟體制、受教育權平等嗎？所謂民主，透過代議制度後，民意還剩下幾分？其實已淪入少數菁英的手中。所謂法治，是為誰立法？這些都受到質疑。固然，在自由、平等、民主、法治的機制下，這些問題有可能局部改善，但筆者認為：有了自由、平等、民主、法治的機制，卻仍然引發廣泛的不滿，是因為其中還缺乏讓廣大民眾感到幸福的因素。

自由、平等、民主、法治的信念來自西方世界，其實不能完全滿足各文化圈的需求，畢竟幸福是感受問題，和地區文化息息相關，如今各文化區恐怕都各自有其缺

乏幸福感的因素。筆者認為東亞儒教圈可以另外提出傳統信念，來彌補自由、平等、民主、法治的不足，特別是要面對挾著極端資本主義而發展的超大企業。這些超大企業，都喊著自由、平等、民主、法治的口號，以提供就業機會為名，控制了民眾的生活，限制了民眾的自由，製造經濟的不平等，以金錢影響民主體制，制定有利於自己的法令，實際上乃是自由、平等、民主、法治的破壞者。

二、儒學的三項基本思想

東亞最具有共通性的價值是儒學。筆者曾歸納出儒學有三項基本思想，即人文思想、民本思想、仁愛思想，這三項傳統思想，也許可以彌補自由、平等、民主、法治的不足。分述如下。

（一）人文思想

人文思想最初是和神權思想相對而言的。神權思想認為人的吉凶禍福，由鬼神操控，因而相信命運，不重視個人智慧能力的開發。儒者則意識到人本身的價值，人具有無限潛能，可以發揮智慧，創造新事物、新文化，克服自然災禍以及人事的困難，從而掌握自己的命運。如今人文思想還衍生出另一個意義，即對抗科技怪獸，也就是人的價值不應該被科技取代或犧牲。

（二）民本思想

所謂民本思想，即認為國家社會的構成主體為廣大人民，而不只是統治者或少數貴族，因此，政府施政的目標，應以人民的幸福為依歸，而不能只照顧統治階層的利益。在這種思想的指導下，引申出聖賢主政、禪讓政治、革命、輕稅賦等主張。總之，民本思想要求施政要有道德感，以人民的幸福為重。

（三）仁愛思想

所謂仁愛思想，即認為仁愛為引導社會走向和諧幸福的原動力。各種人際關係也都應該講究仁愛，就是所謂夫婦有義，父慈子孝，兄友弟恭，朋友有信。在這種思想的指導下，學校教育重視人格的養成，政府施政應以愛民為依歸。

三、儒學能幫上什麼忙

依照上文所述，基於人文思想，學校應加強人文教育，講求科技倫理，鼓勵學生發揮潛能與智慧，突破大企業的籠罩，創意創業，爭取知識、經濟的真正自由與平等，

而不只是獲得生活上最低限度的自由和法律地位的平等而已。同時堅持科技不可破壞人類賴以生存的環境，否則寧願降低生活水平，犧牲科技。基於民本思想，社會要以道德來檢驗所有政治人物和政令，杜絕貪污舞弊，政府和民意機構不可和財團掛鉤，不得接受政治獻金而圖利特定企業，施政必須以民眾的福利為依歸，不可通過民主程序制定不利多數人民的法律。基於仁愛思想，政府應兼顧世代正義，降低留給子孫的債務，增課富人稅，積極調升最低基本工資，加強社會救濟制度，拒絕跨國企業的血汗工廠。

這三種思想都帶有道德性，而道德是自由、平等、民主、法治的信念中不太重視的。由於當代社會處處強調法律，而不太重視道德，因此在爭取民眾幸福的論述中，民眾普遍處於弱勢。大企業擁有龐大資源，能買通官員，甚至操控輿論。政府及民意機構則躲在民主、法治的保護傘下，迴避道德問題，宣稱自己完全合法。因此人民要得到真正的自由、平等、民主、法治，知識份子必須努力宣揚這三種傳統思想，並使之深入人心，成為理所當然的價值，蔚為輿論，然後才有可能用來監督政府和民意機構，落實民主、法治，爭取真正的自由、平等，降低社會的痛苦指數，提高人民的幸福感。

四、結論

自由、平等、民主、法治，是歐美世界數百年政治角力下的產物，它的屬性偏向政治層面，不太重視道德層面。華爾街釀成金融風暴，災難還未過時，其中的肥貓已然坐享巨額酬勞，不以為恥，正是具體寫照。東亞儒教圈國家，應該記取教訓，將道德成分注入自由、平等、民主、法治的信念中，創造屬於自己的價值體系，不要讓人牽著鼻子走。

日本高等教育對儒學思想的提倡與實踐 ——以東日本國際大學為例

東日本國際大學東洋思想研究所研究員 郭飛鴻

東日本國際大學位於日本福島縣的磐城市(いわき市)，其設立於1995年(平成七年)。雖然從大學成立的年代看來，該大學的創校歷史並不長，但是做為該大學的創立者：學校法人昌平黌，早從1903年以來，就在日本推動以儒學思想為本的教育活動，迄今已有一百一十年的歷史。正是因為學校法人昌平黌長年來在日本教育界所建立的口碑，使得東日本國際大學在創校的第一年招生時，報名人數竟達招生人數的六倍之多，在超少子化的當代日本，私立大學在第一年就能有著這樣卓越的招生成果，令許多大學相關人士感到驚嘆不已ⁱ，所以受到各界的注目，之後隨著大學辦學有成，報名人數更是逐年遞增。

此外，學校法人昌平黌長年致力於推動儒學教育的理念，也具體落實在東日本國際大學之中。例如該大學就是以《論語·季氏篇》中的「行義以達其道」，作為建校的精神與目標。同時，該大學更將儒學思想具體融入大學教育的正規課程中，並且透過舉辦孔子祭以及與儒學研究相關的國內外學術交流活動，不但將儒學思想紮根於青年學子的心中，更讓該大學在日本成為以推廣儒學思想而聞名的國際性大學，這也是該大學不同於其他日本的大學的最大特色，因而使其受到日本高等教育界的矚目，所以經常受邀報告該大學的作法ⁱⁱ。正是由於該大學的與眾不同，所以值得更進一步考察東日本國際大學的辦學精神，以及其在大學教育裡，對於提倡與實踐儒學思想的具體做法。

一、以承繼昌平黌的精神為己任

東日本國際大學的創立者學校法人昌平黌，從1903年創立以來，一直以秉持江戶時代的昌平黌精神自居。關於昌平黌的歷史，最早可回溯到林羅山(1583—1657)的時代。林羅山在協助德川家康，奠定了德川幕府的文教事業的基礎後，於1632年(寬永九年)因為得到幕府第三代將軍德川家光(1604—1651年)的支持，賜與他位於上野忍岡(約位於今上野恩賜公園一帶)的土地，所以林羅山在這裡建立了孔廟和經營林家塾，這也成為了昌平黌的起源。

林家塾在林羅山去世之後繼續發展，在1663年(寬文三年)時建立了專門的學舍。

等到了第五代將軍德川綱吉(1646—1709年)之時，更於1690年(元祿三年)以國家的名義在湯島(約位於今東京都文京區)建立了專責機構，不僅將林家經營的孔廟遷入新設立的大成殿中，也將林家的學舍遷移至此，正式命名為「昌平黌」。命名為昌平主要是兩大意義，首先是因為昌平是孔子的誕生之地，所以代表這是一所教導孔子思想與儒學思想的學校；其次是昌平更蘊含著藉由儒學思想的提倡與實踐，促進國家昌隆與和平的意義ⁱⁱⁱ。

「昌平黌」到了1790年(寬政二年)時被改名為「昌平坂學問所」，地位也從過去私人的學舍，變成了直轄於幕府的教育機構，幕府還為「昌平坂學問所」制訂了相關的學規和職志，使得「昌平坂學問所」的性質接近今日的國立大學。在幕府的提倡下，「昌平坂學問所」從十九世紀起，成為德川幕府的文教中心，並與皇室與貴族的學校—學習院齊名。不過到了十九世紀後期，隨著政治權力中心從幕府將軍回歸到天皇，也使得過去在德川幕府時代所創設的「昌平坂學問所」被改稱為「昌平學校」並在歷經了幾年的發展之後，原來在昌平學校的主要負責儒學和國學的師資，到新設立的東京大學的文學部任教，而這也結束了官辦昌平黌的時代。

昔日江戶時代的昌平黌傳統，到了二十世紀之後，再次轉由敬愛昌平黌精神的民間人士所繼承，他們透過私立中學的設立^{iv}來延續這個理念，後來在1949年(昭和二十四年)日本國會通過私立學校法之後，這些民間人士進一步成立相關的學校法人推廣昌平黌的理念，等到田久孝翁(1921—2008年)擔任學校法人昌平黌理事長之時，開始透過大學的設立，逐步將昌平黌的理念從中學教育，擴展到高等教育之中。

田久孝翁首先在1966年創辦昌平黌短期大學^v，並且得到理念相同的山岡莊八^{vi}(1907—1978年)的支持，並由山岡莊八出任名譽校長。在山岡莊八的建議下，該校以「一、樹立昌平黌的精神；二、貫徹重視名譽的教育；三、以大和之心行義；四、以形成人的品格為使命；五、以教職員的團結為宗旨」^{vii}，作為辦校的方針。後來，昌平黌短期大學在這個基礎上，發展出學校的特色與口碑，使得學生和師資規模日益擴大。到了1976年(昭和五十一年)之時，為了紀念短期大學創辦十周年，山岡莊八再次受田久孝翁之託，在紀念碑上寫下「行義以達其道」，並且語重心長地提到：

「在現代的日本人當中，最欠缺的就是義的精神。唯有透過教育才能教導人們義為何物！而這就是昌平黌的精神……。

只要能肩負起比社會更多的重責大任時，就一定能讓學生知道義為何物！這也是如今在這個地方立起刻著這些字的紀念碑的唯一意義。而這才是所謂的教育。」^{viii}

就這樣，很多師生受到山岡莊八很大的精神鼓勵。而紀念碑與山岡莊八的揮毫更

成為了該校的重寶。

「行義以達其道」的精神，不但成為短大的教育理念，後來於 1995 年，東日本國際大學創立後，也承繼起這個重視「義的精神」之傳統，繼續以「行義以達其道」作為其辦學的精神。同時為了順應時代的變遷，讓學生更了解這句話的意涵，該大學更進用簡明的方式告訴學生，所謂「義」的精神包含著「正義」、「道理」、「生而為人的同理心」、「禮節」、「信賴」、「正直」、「直率」等意義。另外，「行義」就是能夠做到「由於你的關係，周圍的人也變得和善」、「由於你的關係，大家都能獲得勇氣」類似這樣的關懷和奉獻。該大學希望藉由鼓勵學生「行義以達其道」，讓學生們成為為充滿人性的人才。¹⁵就這樣，東日本國際大學在建學理念上，承繼起近三百年來脈脈相傳的昌平黌的精神，以提倡與實踐儒學思想中的「和」、「義」等精神為己任^x。

二、對於推動儒學思想所做的努力

在東日本國際大學成立之後，秉持著過去以來的傳統，透過大學教育和學術研究，以及藉由舉辦與儒學相關的活動，向學生與社會大眾提倡儒學思想和理念，並且收到不小的成效。綜觀該大學在推動儒學思想上的努力，主要表現在以下三個方面：

（一）儒學思想成為該校正規教育的内容

該大學透過正式的大學課程傳授儒學思想，例如規定「學論語」（論語を学ぶ）這門課，是全校學生的必修課程之外，在「教養科目」（類似台灣的大學課程中的共同必修課程與通識課程的結合）裡，特別規畫開設了「論語素讀」，以及「論語幸福論」這兩門課程，希望透過這兩門課更加深好學而慎思的學生的儒學素養。

另外，在該大學的經濟情報學部的課程規劃中，規定中高年級的學生，必修一學年的「和平經濟」（平和經濟）。而開設這門課的根本思想，就是孔子「以和為貴」的精神，誠如山岡莊八所說：「所謂的昌平黌精神就是本著真理，去探求和平和繁榮之道…」¹⁶，所以「以和為貴」的精神也是昌平黌一貫的精神。這樣的想法也得到田久孝翁的認同，所以不僅將「和平經濟學」視為是重點課程，也對這門課有著深深的期許：

「我在思索這個弱肉強食的世界時，考量到在經濟社會裡追求和平的可能性。在期望催生新的『經濟哲學』的同時，透過學問探求萬物的原理和人的業，以究明文化和心理的世界，因此更深深地感受到遵從宇宙的原理和法則而立證的、

有著廣泛意涵的『和平經濟學』的重要……(透過和平經濟學)來給與萬物生命平等的保障，並改良不公平的原則，圖謀根絕戰爭經濟，同時匡正以錢和物來解決所有問題的現代社會的經濟運營現狀……。」^{xii}

在這樣的想法中，充分流露出孔子「富與貴，是人之所以欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也；不以其道得之，不去也」^{xiii}的精神，所以在田久孝翁規劃下的「和平經濟學」(即後來的「和平經濟」)，也被視為是「以儒學精神為立腳的經濟哲學」^{xiv}，所以這門課也成為該大學獨具特色的課程之一。

(二) 定期舉辦孔子祭

東日本國際大學固定於每年的六月舉辦孔子祭，孔子祭可說是該大學最重要的行事之一，也是該大學最具特色的活動之一。孔子祭的舉辦可以追溯到いわき短期大學的時代，當時雖然學校在辦學上逐漸上軌道，學生人數也逐漸增加，但是田久孝翁卻有感於學生逐漸深受到世俗化、功利化等惡習的影響；另外，由於學校的名稱由昌平覺短期大學更名為いわき短期大學，雖然如此可以加強和當地的結合，但是這樣一來，也讓一些年輕學子，逐漸不關心昌平覺的歷史與建學的精神。為了改善這樣的風氣，田久孝翁除了親自向學生講授昌平覺的精神之外，並且從平成元年起，發行名為《覺窗》的季刊，在創刊號中特別提到：

「昌平覺有著三百年的歷史和傳統。如果緬懷起過去許多從此畢業的俊才，就會不得不令人感受到能身在同門學習，是何等的幸福！

昌平覺建學以來的精神，能夠相傳至今而被我們承繼起來，真的感到十分地燦爛和光輝。……」^{xv}

此外，田久孝翁回想起過去江戶時代的昌平覺，是和設有孔廟的湯島聖堂共同存在的，所以祭祀孔子的聖堂和追求學問的昌平覺應該是一體的，也讓他下定決心在大學裡興建孔廟，讓學生藉由接近孔廟，了解到大學的建學精神；以及透過耳濡目染的教育，讓學生片刻也不忘這所大學教育的精神，也就是昌平覺的精神，於是他決定在大學內設立大成殿。對這一事，田久孝翁曾在《覺窗》以〈建學的精神和大成殿〉為題發表文章，並作了以下的表示：

「大成殿是祭祀孔子的精神殿堂，對於本校而言，也是教育的殿堂。……正如『百聞不如一見』所說的，經由祭拜大成殿，經由自己親眼所見，不僅讓人自

覺孔子的教誨，更有著讓人從自己的心之中去理解的教育目的。……

『行義以達其道』，以此作為本校教育永遠的規範，這也是基於孔子教誨的理想與真理。換言之，這就是昌平黌精神的基本。

建立大成殿的意義就是建學精神的具體化，同時其也蘊含著建設形塑人格的道場之意涵，所以我們要達成將其作為『禮的道場』之目的，並朝向完成光輝的使命，而盡更深一層的努力。^{xvi}」

此外，更值得一提的是，在大成建興建之時，田久孝翁於 1986 年（昭和六十一年）、1987 年（昭和六十二年）兩度抵台拜訪孔德成先生，向孔先生報告興建大成殿的計畫，並邀請孔先生於大成殿落成時到磐城市訪問。最後在 1989 年（平成元年），大學的大成殿落成時，孔先生應邀出席了落成典禮與孔子祭，並且以〈孔子的教學方法及其教育目的〉為題，對該大學師生發表演說，同時留下「絳帳春風」的紀念揮毫，孔先生的遠道來訪對該大學有著極大的意義，也讓該大學至今仍對孔先生懷有著無比的感謝與敬意。此後，孔子祭成為該大學每年的重要紀念活動。^{xvii}

後來因受到 2011 年東日本大地震的影響，大成殿所在的校舍損傷而無法繼續使用，但是該大學以不到兩年的時間重建了新大樓，除了在其中建設了新的大成殿之外，也在新大樓之內設立了「明倫堂」，所以在 2013 年第 25 回大成至聖先師孔子祭暨學校法人昌平黌創立 110 周年記念式典上，現任的學校法人昌平黌理事長綠川浩司，特別將此大樓命名為「昌平黌聖堂」，成為日本的第五座聖堂^{xix}。

由於在孔子祭時，學生必須參加觀禮，校方還會請學生代表與校方代表一起參與祭孔。透過學生親自的參與，有助於讓他們產生更深一層的體會和感受。誠如前いわき短期大學校長佐藤次郎，在 1989 年大成殿落成時所說的：

「……大成殿的建立對於大學人而言，是具體的學習場所，以孔子為中心，再配置四聖像。藉由祭拜的過程來接觸這些實像，加上透過論語的素讀，以此作為大學人修養精神的場所、靜思冥想的據點。」^{xx}

就這樣，透過每年一度的孔子祭，讓學生更加感受到孔子的偉大人格與昌平黌的精神，進而將其深染於心。

（三）重視儒學的研究、推廣與交流

除了透過正規的大學課程推動儒學教育、舉辦孔子祭提倡儒學精神之外，東日本國際大學也設立了儒學文化研究所與東洋思想研究所，專門推動與儒學有關的研究

與交流。對於這兩所研究所在該大學所扮演的角色與意義，綠川浩司曾提到：

「在中國，不只是儒學，研究近代哲學或是道教、佛教等領域的學者都十分眾多，因此以學問上的儒學研究或對外的學術研討會為首，舉凡近代哲學、佛教的研究等所有東方思想，都交由東洋思想研究所來全力推動。而儒學文化研究所則是以提倡建學的精神為中心，透過論語教室的舉辦等，教導學生如何去實踐《論語》、儒學，並致力於讓儒學的教誨在學生身上紮根。」^{xvi}

所以儒學文化研究所的主要目的就是，以儒學精神如何應用在教育現場或社會生活為主題，從事各項研究，並且極積舉辦各項學術交流活動。他們除了在 2000 年（平成十二年），在該大學舉辦邀請兩岸、韓、日等地的儒學研究者參加的國際儒學學術研討會^{xvii} 之外，也陸續舉辦探討如何在當代應用儒學思想的學術研討會^{xviii}，並積極鼓勵該大學的教職員到國外參加儒學國際會議^{xxiv}。

儒學文化研究所除了重視儒學研究的深化與探討其當代價值之外，從上可知，另一個重視的課題就是儒學思想的普及化。為此他們從 1989 年（平成元年）起，伴隨著大成殿的落成，開始舉辦一般大眾為主要對象的「論語素讀教室」，透過大學的教授以深入淺出的教學，教授以論語為主的儒學思想，以此作為推廣儒學的實踐活動。經過多年來的推廣，「論語素讀教室」得到社會大眾良好的評價與回響，許多參加課程的民眾都表示，透過「論語素讀教室」體會了儒學本來的精神。

此外，多年來對於儒學思想的普及，以及提升了區域文化素養所做的努力，不僅得到了當地媒體的肯定^{xv}，當地的許多團體也紛紛邀請該校的教授，對其進行以《論語》為中心的專題講座或演講^{xvi}。由於「論語素讀教室」參加者不限年齡、性別與身分，所以實現了孔子思想中「有教無類」的教導，並且達到了社會教育和終身學習的效果。像是一位參加「論語素讀教室」的成員，就在一次的研討會上發言表示，他在參加了「論語素讀教室」之後，讓他重新檢視了家庭的生活，並且了解到「敬」就是讓他和家族或社會等建立起繁縷的根本，所以對於「論語素讀教室」的教授表達感謝之意^{xvii}。從此可見，東日本國際大學透過儒學文化研究所，多年來在大學所在之地從事的儒學思想推廣工作，不僅讓儒學思想和孔子的理念得到當地居民的認同，更成為引導他們面對人生的指針之一。

除了儒學文化研究所之外，該大學的東洋思想研究所的主要目的，誠如綠川浩司所說：

「在平成二十年九月的雷曼風暴之後，東方思想特別受到注目，在這樣的世界

潮流下，把東方的思想向世界傳播出去就是成立東洋思想研究所的最大意義。」^{xviii}

因此東洋思想研究所就是以建學精神的儒學為首，再擴及到佛教、日本哲學等主要東方思想，並對其進行廣泛而深入的討論與研究。^{xix}此外，透過研究會、演講會和學術研討會，提供儒學、佛學，以及其他東方重要思想，進行多元交流的互動平台。此外，東洋思想研究所也積極推動，東亞各相關研究機構的交流活動，除了許多拜會與參訪活動之外，他們更與韓國的成均館大學和大陸的山東大學，在2011年，於山東大學共同舉辦中日韓三國國際學術研討會^{xx}，希望藉由這樣的交流活動，讓東日本國際大學在儒學思想的基礎之上，能與其他東方思想、哲學進行對話，並且在這個過程之中，一方面再認識自己的文化；另一方面進而理解其他的文化。

最後在東日本大地震之後，該研究所更扮演起推動福島精神復興的積極角色，透過舉辦跨領域的系列演講，鼓舞學子與當地民眾走出陰霾，並且肩負起羅盤針的使命，認為在今天福島所發生的事，也有可能在日本其他地方發生，今日福島邁向復興之道路，應可作為日本未來的參考，所以該研究所積極地從受災地的視角出發，提出災後諸問題的解決方案^{xxi}，這樣的作法也正是該大學「行義以達其道」的建校精神的具體展現。

三、結 論：推動儒學思想對於學生的助益

東日本國際大學長年來致力於在大學教育中提倡與實踐儒學思想，也讓該大學學生呈現出不同於其他七百七十所大學^{xxii}的人文特質，而頗受各界的好評與肯定，並且具體地反映在每年該大學畢業生的就業率都超過90%的優異表現上^{xxiii}，對於就業冰河期的日本現在來說，該大學的畢業生在找工作上，能有這樣順利而亮眼的表現著實不易。其實這也和該大學的學生四年來受到儒學思想的薰陶，有著密切的關係，誠如該大學的事務長佐藤可一所說：

「在大學校園中總是可以聽到不同的學生大聲問好的聲音，對於能夠向人問好，以及聽到別人問好時能夠確實的回應這件事，如果沒有從日常生活中開始培養的話，是不可能一個晚上就養成這個習慣的。而我們的學生就是在每天的生活之中，接受著這樣的訓練。」^{xxiv}

如此重視「禮儀」、「禮貌」的教育環境，在日本高等教育中實不多見，這也使得該大學在教導學生實踐《論語》中「修己以敬」的教誨時，讓學生在參加就職活動，

與其他學校的學生競爭時，讓更容易獲得企業面試者的青睞。而該大學則可透過高就業率作為招生的口碑之一，以確保該大學的高報名率和高入學率，達到學生和校方雙贏的局面。

除此之外，由於該大學對於儒學思想的重視與提倡，所以學生不僅將「行義以達其道」的建校精神深染於胸，更進一步化為具體的奉獻行動，根據統計，該大學的學生中，有八成的學生在課餘投身參加志工的活動^{xxxv}。這樣的結果，一方面對校方而言，正是落實《論語》中「人能弘道」^{xxxvi}的精神之明證；另一方面對學生而言，他們在學習昌平覺精神與儒學思想之後，進而投身有益社會的公益活動，除了是「君子學道則愛人」^{xxxvii}的精神之具體實踐之外，學生積極與主動的姿態，也呈現出完全不同於時下日本草食青年或宅男宅女的正向性格，成為該大學學生在求職時的另外一項優點，使其容易在眾多的競爭者中脫穎而出。

最後，除了一般的日本學生之外，在該大學中約有二百多位來自外國的留學生，其中像是來自尼泊爾、緬甸、越南等地的留學生，在到了東日本國際大學留學之前，很多人對孔子或儒家思想的了解都不深，甚至不了解，但是透過到了大學學習與親身感受之後，許多留學生也變得和該大學裡的其他日本大學生一樣，親切的向人問好，並且在許可的範圍內投身志工的行列。讓許多不同國家的學子都可以接受儒學思想的薰陶，這也可以稱得上是，東日本國際大學將儒學思想，傳給了來自世界上不同的區域的人們，有助於儒學思想的國際化。以上即是東日本國際大學的教育理念，與其提倡與實踐儒學思想的具體作法，以及此舉對該大學學生所產生的正面意義。東日本國際大學對於推動儒學思想的努力和成效，也使其成為在當今日本高等教育中難能可貴的典範。

徵引書目

《3.11 からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》，福島：財界 21，2013 年。

山岡莊八：《德川家康》，東京都：講談社，1973-1974。

衣笠安喜：《思想史と文化史の間—東アジア・日本・京都》，東京：ぺりかん社，2004 年。

玉懸博之：《近世日本の歴史思想》，東京：ぺりかん社，2007 年。

佐久間正：《德川日本の思想形成と儒教》，東京：ぺりかん社，2007 年。

東日本國際大學東洋思想研究所：《いわきから問う 東日本大震災—フクシマの復興と日本の将来》，福島：昌平覺出版會，2013 年。

《研究東洋》第三号，福島：東日本國際大學出版會，2013 年

張寶三、徐興慶合編：《德川時代日本儒學史論集》，上海市：華東師範大學，2008年。

張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2007。

《儒学と仏教の智慧を現代に生かす》，福島：東日本國際大學出版會，2008年。

鈴木健一：《林羅山年譜稿》，東京：ベリかん社，1999年。

藤沢衛彦：《「昌平黌の歴史と目的」～孔子の教えを礎に、日本人づくり・国づくり～》，<http://www.shk-ac.jp/hiu/outline/history.html> 中的参考文献。

鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，東京：IN 通信社，1996年。

-
- i 鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》（東京：IN 通信社，1996年），頁1-2。
- ii 像是在2011年311東日本大地震之時，該大學面臨了地震與核電廠輻射外洩的雙重危機，由於該大學教職員即秉持著「行義以達其道」的精神迅速應對，讓所有學生得到妥善的照顧，所以在新的學期所有的學生（包含留學生），都繼續回到大學報到，使得該大學成為關東、東北一帶，少數學生人數沒有因為震災影響而減少的大學之一。這樣的作法得到私立大學協會的肯定，所以在2011年7月的研修會上，特別請東日本國際大學的代表向其他私立大學作專案報告。請參見《3.11からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》（福島：財界21，2013），頁41。
- iii 以大成殿為首的主要建築物亦被稱為「川島聖堂」。請參見鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，頁29-30；以及維琪百科對於湯島聖堂的解釋，<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%B9%AF%E5%B3%B6%E8%81%96%E5%A0%82>。
- iv 在1903年（明治36年）創立了「昌平夜學中學校」，後來在1936年（昭和7年）改名為「昌平中學」，後來1948年（昭和23年）因為學制改制的關係，再度更名為昌平高等學校。
- v 昌平黌短期大學後來於1972年更名為いわき短期大學。
- vi 山岡莊八是二十世紀日本著名的國民文學家，在眾多傳記小說中，以花了十八年撰寫，多達五百多萬字的《德川家康》最為有名，據統計這套書銷售量超過三千萬冊。
- vii 鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，頁103-104。
- viii 同上註，頁125。
- ix <http://www.shk-ac.jp/hiu/education/founding.html>
- x 鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，頁127-128。
- xi 同上註，頁107。
- xii 同上註，頁194。
- xiii 《論語・里仁》，4：5。
- xiv 鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，頁195。
- xv 同上註，頁151-152。
- xvi 同上註，頁161-162。
- xvii 同上註，頁153。
- xviii 孔先生在平成三年時，再度受邀參加孔子祭，並以「儒學和現代化」（儒教と現代化）為題發表演說。
- xix 《第25回大成至聖先師孔子祭 学校法人昌平黌創立110周年記念式典 次第》（福島：

- 東日本國際大學，2013），頁 2。
- xx 鶴蒔靖夫：《心の革命—東日本国際大学の挑戦》，頁 156。
- xxi 《3.11 からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》，頁 132。
- xxii 例如在平成十二年，於該大學舉辦的「關於二十一世紀儒學文化國際會議」（「21 世紀儒學文化に関する国際会議」）
- xxiii 平成十三年舉辦以「家庭和學校—儒學的職責」（「家庭と学校 儒学の果たす役割」）為主題的學術研討會；平成十四年舉辦「關於儒學與和平經濟學國際會議」（「儒学と平和経済学に関する国際会議」）等。
- xxiv 例如在平成十六年該大學派代表到馬來西亞參加「儒學國際學術會議」。
- xxv 例如福島縣政府的廣播電台，在 1997 年（平成 9 年）8 月 23 日的節目裡，在介紹該縣具代表的文化活動時，就詳細介紹了「論語素讀教室」的內容以及學員們認真學習《論語》的姿態。
- xxvi 例如在平成二十年、平成二十一年連續兩年 NHK いわき文化講座均委請該大學的教授，開設了三個月的「學《論語》」（《論語》を学ぶ）系列講座。
- xxvii 《儒学と仏教の智慧を現代に生かす》（福島：東日本國際大學出版會，2008 年），頁 63。
- xxiii 《3.11 からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》，頁 132。
- xxix 同上註，頁 124。
- xxx 2013 年，於磐城市東日本國際大學校內，再次舉辦中日韓國際學術研討會。
- xxxi 《3.11 からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》，頁 145 - 149；東日本国際大学東洋思想研究所：《いわきから問う 東日本大震災—フクシマの復興と日本の将来》（福島：昌平齋出版會，2013），頁 3-4。
- xxxi 根據日本文部科學省的統計，至 2012 年 5 月為止國立大學、公立大學和私立大學合計共有 771 所。請參見 http://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/kouritsu/index.htm。
- xxxi 該大學近幾年的畢業生就業率分別是：2008 年的畢業生就業率是 100%；2009 年的畢業生就業率是 92%；2010 年的畢業生就業率是 95.8%；2011 年的畢業生就業率是 92.2%。
- xxiv 《3.11 からの挑戦—Team SHOUHEIKOU》，頁 54。
- xxv 同上註，頁 54。
- xxvi 《論語·衛靈公》，15：29。
- xxvii 同上註，〈陽貨〉，17：3。

【論文外国語要旨】

日本高等教育對儒學思想的提倡與實踐

—以東日本國際大學為例—

郭 飛 鴻

位於日本福島縣磐城市的東日本國際大學，承繼起從江戶時代以來，林羅山及其後昌平黌（昌平坂學問所）等，重視儒學思想與推動儒學教育的傳統，以《論語·季氏篇》中的「行義以達其道」，作為該大學建校的精神與目標，希望藉由儒學思想與高等教育的結合，培育出兼備專業知識與人文涵養的人才，為所在之處的和平與繁榮做出積極的貢獻。

為了達成「行義以達其道」的建校精神，所以對於儒學教育的提倡與實踐，成為了該大學教育中相當重要的一環。除了規定《論語》成為大學的必修課程之外，更在校園裡設立大成殿，透過每年的孔子祭和儒學專題演講的舉行，讓學生耳濡目染孔子的偉大人格，以及儒學思想的深刻內涵。此外，為了彰顯儒學的理念，該大學也設立了「儒學文化研究所」與「東洋思想研究所」，一方面作為專門研究儒學思想的學術機構，從事各項學術活動，以及與國內外儒學研究者進行交流；另一方面，其更兼具了向大眾推廣儒學思想的社會教育功能。

透過多年來的努力，不僅讓儒學教育成為該大學最大的教育特色，也讓深受儒學思想薰陶的學生們，能在日本經濟不景氣之時，於畢業後順利就職，使得該大學推動儒學教育的做法，逐漸受到各界的矚目。

關鍵字：昌平黌、東日本國際大學、儒學教育、孔子祭

Moral education and "mono no aware"

MIZUNO Yuji

This essay discusses Motoori Norinaga's concept of "mono no aware". Norinaga is generally perceived as rejecting Confucianism and emphasizing "mono no aware". However, Norinaga believed that humans are incapable of comprehending *kami*. This means that humans are also incapable of comprehending "mono no aware", a set of values established by *kami*. In other words, Norinaga not only rejected Confucian values, but also "mono no aware" as well. He criticized humans – who possess only limited intellect – for pretending to know the will of *kami*.

Looking for an alternative narrative for Fukushima – children, ‘education’ and local communities –

MAE Masanao

The purpose of this article is to reinterpret certain narratives produced after the 2011 Tohoku Earthquake and to analyse the process of discursive formation of ‘children’, ‘education’ and ‘local communities’ in them, according to the social constructivist approach and from the ‘clinical’ *in situ* point of view. This reinterpretation, comparing the discourses which have been formed both inside and outside the damaged area to the *inner reality*, strives to draw the future of child’s ‘education’ in Fukushima.

By examining different methods of analysing the process of verbalisation of our inner life, especially the ‘clinical’ *in situ* method, – to find the way by which someone manages to obtain her/his own language and to *face* others’ narratives –, we studied the problems posed by the certain discourses which have been formed inside and outside the damaged area regarding children’s ‘care’ and ‘education’. This article includes three narratives from children at the end.

The First Reception of Chinese Characters in Europe

SEKIZAWA Izumi

According to the traditional Aristotelian schema on linguistic signs, presented at the very beginning of *De interpretatione*, the written language is a sign of the spoken language, but not (directly) a sign of what is in our mind, neither of reality. In other words, the written language does not ever function without the mediation of the spoken language and each written character can function as a sign only by the virtue of the fact that it represents a sound.

Roger Bacon, one of the most brilliant semiologists of the thirteenth century, relying on the *Itinerarium* written by William of Rubruck, developed an interesting description of Chinese characters: a single Chinese character, composed by different parts (*litterae*), represents one word (*dictio*). This interpretation of Chinese characters is somewhat similar to the modern one which considers Chinese characters as logogram.

The *Coimbra Commentaries* – published around the turn of the sixteenth century, and one of the philosophical fruits of “the age of discovery” –, however, categorised Chinese characters as hieroglyphic script, together with the Egyptian hieroglyphs. According to a counter argument which appears in the *Commentaries*, this type of script directly represents a thing (*res*) without the virtue of sounds. The authors do not admit its validity as a counter argument, saying that such characters are not a script in the proper sense, but just a kind of figure. Interestingly, however, they emphasised the similarity between these characters and the mathematical symbols, which serve to improve our science. This view predicts Leibnizian admiration of Chinese characters.

※ A part of this work was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 26370083.

研究 東 洋 第五号

刊行日 2015年2月20日

発 行 東日本国際大学出版会

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

編集 東日本国際大学 東洋思想研究所・儒学文化研究所

印刷・製本 八 幡 印 刷 株 式 会 社

〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13

TEL (0246) 23-1471(代)

FAX (0246) 23-1473

ISSN 2185-6761