

ISSN 2185-6761

# 研究 東洋

第七号



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

【第七号】  
2017

東日本国際大学  
東洋思想研究所・儒学文化研究所  
2017年発行

# 研 究 東 洋

第七号

東日本国際大学  
東洋思想研究所・儒学文化研究所

2017 年 2 月

## 発刊によせて

世の中で一番尊い仕事は教育であると思う。未来をつくるとか、文化を継承するとか、そういう機能的な意味からではない。教育とは命を与える仕事だからである。

何かを教えることは、自らの命を他人に与えるに等しい。自分が何十年も苦勞して学び、身につけた成果を惜しみなく伝授する。これは自分の人生を他人に与えているのである。

フランスの哲学者デカルトは、『方法序説』の中で「ある種の精神の持ち主は、他人が二十年もかかって考えたことすべてを、二つ三つのことばを聞くだけで、一日でわかると思い込み、しかも頭が良く機敏であればあるほど誤りやすく、真理をとらえる力も劣り」云々と嘆いた。「我思う、故に我あり」とのデカルトの言葉には、彼の長年にわたる悪戦苦闘が刻まれている。それを一朝一夕に理解できるはずなどないと、デカルトは言う。しかし、それは頭で理解しようとする人に当てはまることだ。デカルトから学ぼうとする人は、彼の発見を信じ、素直に受け入れる。すると、デカルトの人生が学ぶ者に乗り移る。謙虚に学べば、デカルトの二十年の努力をもらえる。命をもらうのと同じである。教育には、そのような意義がある。

命を与える教育は、智慧を与える教育とも言い換えられよう。知識を与えて理性を発達させるのは、教育の最低義務にすぎない。理性を使いこなす智慧を与えてこそ、真に教育である。智慧は、我々の生活感覚を磨き抜いたものである。いわば人間としての力である。教育は、智慧の人間力を与える仕事である。そして、智慧の伝達には信頼関係が求められる。古来、その関係は師弟の形をとった。智慧を与える教育は、師弟関係を前提とする。

知識は、望遠鏡や顕微鏡のようなものである。それは肉眼では見えない世界を見せてくれる。しかし、必ずしも我々の生活感覚と合致しない。望遠鏡で遠くばかり見ていたり、顕微鏡で微細な存在ばかり見てみると、肉眼で現実を捉える感覚が薄らいてくる。あたかもそのように、知識偏重の教育は、遠くの理論で近くの現実を裁く人間を育て、社会に大きな歪みをもたらす。現実に即した智慧を与える教育が望まれるゆえんである。



智慧を与えることによって、教育は人類の運命をも動かすだろう。経済学や社会学などの学問は、人類の諸問題を解決するためにある。これに対し、智慧の教育はそれらを予防するためにある。問題の予防は、問題自体をなくすことだ。災難を未然に防ぐ。これは運命を変えるのと同じである。ここに及んで、教育は宗教的になる。智慧の教育は、人間の可能性を信じる宗教である。

「知識人は問題を解決し、天才は問題を未然に防ぐ」と、物理学者のアインシュタインは言った。この天才とは、智慧の人に他ならない。知識人の仕事が社会の病の治療に譬えられるとすれば、教育者の仕事は社会の健康の維持である。病気を治すよりも、病気にならないほうが素晴らしい。優れた知識人は秀才だが、真の教育者は天才である。後者は社会に智慧を与え、問題を未然に防ぐ力となり、社会の運命を変えていく。

我が昌平黌は今、人間力の教育を掲げ、智慧と勇気を兼ね備えた人材を世に送り出さんとしている。命を与える、智慧を与える、という教育本来の仕事に邁進している。伝教大師最澄の有名な言葉に「一隅を照らす。これすなわち国宝なり」がある。地域の一隅を照らしつつ、国を救い、世界を救う国宝を育てる。昌平黌の一翼を担う当研究所も、その使命を自覚し、知識の探求がそのまま智慧の啓発につながるように、研究・教育の両面で貢献したいと願っている。

平成二十九年二月

東日本国際大学  
東洋思想研究所長

松 岡 幹 夫

# 研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要 第七号 二〇一七年二月

## 発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」……………2

## ■特集 第二八回大成至聖先師孔子祭

日程表……………7

記念講演① 小説家・戯曲家 柳 美里

「福島に寄り添う私」……………8

記念講演② 東北大学大学院文学研究科長・文学部長 佐藤弘夫

「神・人・死者——日本列島における多文化共生の系譜——」……………13

## ■論文

論文Ⅰ 三浦健一「仏教における『人間主義』に関する研究」

——原始仏典に見られる人間観——……………24

論文Ⅱ 高橋恭寛「会津藤樹学派の展開と〈藤樹の教え〉」……………34

## ■報告記

倉田 貢「英語特別講座（英国）」報告……………54

■ 翻訳 ■	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【XIV】	58
■ 書評 ■	
緑川浩司著『論語の力』（財界21）を読む	71
■ 活動報告 ■	75
■ 論文投稿規定 ■	78
■ 論文外国語要旨 ■	xiv
■ 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

## ■特集 第二八回大成至聖先師孔子祭■

創立五十周年を迎えたいわき短期大学、創立二十周年を迎えた東日本国際大学（以下本学）は、二〇一六年（平成二八年）六月二二日、第二八回大成至聖先師孔子祭を学内大成殿で執り行い、祭主の緑川浩司理事長が玉串を捧げた。式典に続いて、会場を移動し、日本火消保存会による木遣・纏で幕を開けた記念式典では、二名の講師による記念講演が続き、会場では、熱心にメモを取る姿が見られた。

本年は二つの周年を祝賀する会として、翌二三日にも記念イベントが行われ、アリオス大ホールを会場として、福島中央テレビの小野紗由利アナウンサーを進行にお招きするなどしながら、吹奏楽部の六十分にあたるコンサートや、日本舞踊、留学生弁論発表に、三浦主任研究員によるものまねステージ、中学生によるフラダンスステージ、合唱部による歌に続いて、緑川理事長作詞による応援歌「栄光のGOALへ」が披露されるなど、周年祝賀会に相応しいものとなった。

本特集では、二二日の記念講演を収録し、当日の様子をお伝えする。

平成二十八年六月二二日（水）

午前十時三〇分～午前十一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室

### 第二八回大成至聖先師孔子祭

午後一時～午後三時五三分 アリオス大ホール

#### 記念講演

演題 「福島に寄り添う私」

講師 小説家・戯曲家 柳 美里

演題 「神・人・死者―日本列島における

多文化共生の系譜―」

講師 東北大学

大学院文学研究科長・文学部長

佐藤弘夫

■特集 第二八回大成至聖先師孔子祭

第二八回大成至聖先師孔子祭及び記念式典スケジュール

時 間	場 所	内 容	
10:30 ～ 11:30	本 学 1号館大成殿 及び 2階階段教室	孔子祭  神 事 神 官 (参列者)・本学法人役員　・来賓 ・教職員 (実行委員)　・学生、生徒  〈次第〉 ◇開式の辞　東日本国際大学 学 長 吉村 作治 ◇神 事 修祓の儀 齋主一拝 献 饌 齋主祝詞奏上 玉串を奉りて拝礼　・理事長　・学長　・来賓各代表　・学生等 撤 饌 齋主一拝 直 会 ◇祭主挨拶　学校法人昌平饗 理事長 緑川 浩司 ◇閉式の辞　いわき短期大学 学 長 田久昌次郎	
11:30 ～ 11:40	大成殿前	記念撮影	
11:40 ～ 12:20	本 学	昼 食	
12:20 ～ 13:00	移 動		
いわき短期大学創立50周年・東日本国際大学創立20周年 記念式典			
13:00	アリオス	第1部 ◆木遣・纏　日本火消し保存会	
13:15		◆開式の辞　いわき短期大学 学 長 田久昌次郎	
13:18		◆国歌斉唱	
13:20		◆理事長式辞　学校法人昌平饗 理事長 緑川 浩司	
13:25		◆来賓祝辞　文部科学大臣 (代理) 高等教育局高等教育企画課国際戦略分析官 田浦 宏己様 福島県知事 (代理) いわき地方振興局長 大江 孝治様 衆議院議員 吉野 正芳様	
13:45		◆来賓紹介 (5分)	
13:50		◆顕 彰 (15分)　・貢献した学生 (卒業生の表彰) 個人 (3名)・団体の部 (2名) ・永年勤務者の表彰 (教職員) 4名	
14:05	休 憩		
14:15 14:20 15:20		◆基調講演　・佐藤 弘夫 先生 (東北大学大学院文学研究科長・文学部長) ・柳 美里 先生 (小説家・戯曲家)	
15:50 ～ 15:53		◆閉式の辞 (3分)　東日本国際大学 学 長 吉村 作治	
移 動			
17:00 ～ 20:00	グランパルティ	第2部 祝 賀 会 開 会 挨拶 来賓祝辞  乾 杯 閉 会	司会：緑川敏和法人広報課係長  いわき短期大学 副学長 前川 久男 学校法人昌平饗 理 事 吉野 公喜 いわき市長 清水 敏男様 私立学校振興・共済事業団理事 小谷 隆之様 いわき商工会議所 会頭 小野 栄重様 東日本国際大学 名誉教授・元学長 石井 英朗 東日本国際大学 副学長 福田 昌之



## 記念講演① 福島に寄り添う私

いわき短期大学五十周年、東日本国際大学二十周年、おめでとございます。

実は、今日は私の四十八歳の誕生日でもあるんです。

（会場から拍手）

ありがとうございます。先ほど記念式典がはじまり、色んな方が「おめでとございます」と挨拶をされるたびに、自分の誕生日を祝ってもらっているようで、勝手に嬉しくなっていました。

本日の会場は、いわきアリオスです。私はてっきり東日本国際大学で講演するのだと勘違いしていたので、驚きました。私の高校二年生になる息子は、南相馬市内にある福島県立原町高校の吹奏楽部の一員なのですが、原高の吹奏楽部は結構強く、福島県大会では、ここアリオスで演奏して金賞を受賞し、私もみなさんがいま座っている客席で応援をしていました。

私が、福島県浜通りを初めて訪れたのは、二〇一一年四

小説家・戯曲家 柳 美里

月二十一日のことです。原発から半径二十キロ圏内が警戒区域に指定されるという発表をテレビで見て、「閉ざされる前に見ておかなければならない」と思い、当時住んでいた神奈川県鎌倉市から、こちらに向かいました。櫛葉の検問所から二十キロ圏内に入り、富岡、浪江、大熊、最後に東京電力福島第一原子力発電所の正門前に至り、零時を過ぎていたので再び検問所から出ました。

その年は、五月の連休に浜通りを再訪して、七月に規模を縮小して行われた相馬野馬追を観覧し、年末年始を南相馬で過ごしました。そして二〇一二年の元日に、南相馬の臨時災害放送局のディレクターである今野聡さんと原町のコスでお会いしたのです。「何か番組をやってもらえないだろうか」という依頼を受け、「地元の方からお話をうかがうレギュラー番組の聴き手をやりたい」とお答えしました。そうして、毎回地元の方お二人のお話をうかがう「ふたりとひとり」という番組が始まったのです。「ふたりと

ひとり」は、毎週金曜日夜八時半から放送されているのですが、先日、二百七回を迎えました。毎回二名なので、既に四百名を超える方々のお話を収録したことになります。「なぜ柳さんは、南相馬に関わるようになったんですか？」という質問をよく受けます。理由はいくつかあります。

一つは、母が福島県南会津郡只見町で中学・高校時代を過ごしたという縁があります。只見町というのは、ダムの町なんです。只見ダム、田子倉ダム、奥只見ダムという三つの大きな発電ダムがあります。母が十代の頃に、ちょうどダム開発で土地が買収され、集落がダムで沈むということが起きたのです。母は同窓会があるたびに、私たち子どもを連れて只見に帰っていたんですが、ダムの淵に立って説明してくれた話を鮮明に憶えています。母は水面を指差して、見えない風景を説明したのです。あの辺りには、小学校があつて、家があつて、水が透明な小川が流れていて、小高い丘があつて、大きな桜の木があつた、と。子ども心に、人の暮らしが奪われるというのは悲しいことなんだな、と思いました。ですから、原発事故によって半径二十キロ圏内が立ち入り禁止になると聞いたとき、私の脳裏には、見ることできなかったダムの底の田子倉集落が浮かんだんです。ダムの底の村は見るできないけれど、

ど、「警戒区域」に指定される前だったら、原発周辺地域は見えて歩くことができる、と。

もう一つは、私が在日韓国人であるということに関係しています。私の母は、朝鮮戦争によって生まれ育った村が戦火に包まれ、日本に逃れてきました。戦争と原発事故という要因は異なりますが、ある日突然、住み慣れた町や家、そこに暮らす人々と離れなければならないという経験は同じだと思ったのです。

書く事を仕事に選んで三十年になるのですが、十代の頃から、「あなたは何のために書くのですか？」と質問されるたびに、「私は居場所のないひとのために書いています」と答えていました。日本人でも無い、韓国人でも無い、在日韓国人という立場であること。両親が離婚をした崩壊した家族に育ち、家庭に居場所が無かったということ。さらに、高校一年のときに退学処分になり、学校に居場所が無かったということ。こうした状況の中で、私は戯曲、小説、物語の中に居場所を見出したのです。私は居場所が無いから物語を書く人になった。そして、居場所の無い人のために物語を書いているのです。

原発事故が起きて、多くのひとが居場所を奪われたことを知り、全く他人事ではない、自分事として、その痛みと苦しみを引き受けたい、と思ったのです。

\*

さて、この「ふたりとひとり」というラジオ番組に今まで出演された方は、原ノ町駅の駅長さん、警察署の方、学校の先生、中学生、高校生、クリーニング屋さん、うどん屋さん、海苔屋さん、魚屋さん、といった、町を構成するありとあらゆる人たちです。

私は、聴き手に徹しています。

聴くという行為を、受身のように思われている方も多いのではないのでしょうか。実は、相手の声に耳を澄ますということは、極めて肉体的な行為です。「肉声」と言いますが、私が今こうして喉と舌と唇を動かして発している声を、みなさんは鼓膜を震わせて受け止めてくださっているのです。

地震、津波、原発事故によって傷付けられた福島県浜通りの方々は、震災以降多くのマスコミ関係者が押し寄せ、聞きたい話を聞き出すために聞く、という彼らのやり方に傷付いていました。私は沈黙も含めて、そのまま聴きたい、と思いました。

「被災地」「被災者」「フクシマ」とカテゴライズされることにも違和感を抱いている方々が多い。カテゴライズされるということは、交換可能な誰かになるということです。

私は、住民ひとりひとりの何ものにも交換できない人生の軌跡を、聴くということを通して辿りたい、と思ったのです。

先ほど申し上げました通り、「ふたりとひとり」という番組は、「南相馬ひばりエフエム」で放送しています。「南相馬ひばりエフエム」は、地方によくあるコミュニティFM局ではなく、臨時災害放送局です。臨時災害放送局というのは、大規模な災害が起きたときに臨時に立ち上がる放送局です。この間〔編註 熊本地震が起きたのはこの講演の二ヶ月前にあたる〕熊本で大きな地震がありました。各地で臨災局が立ち上がり、避難所や炊き出しや飲料水の配布や自衛隊による仮設入浴所の情報などを流しました。東日本大震災後に、被害の大きかった東北の沿岸部では二十七もの臨災局が立ち上がりましたが、次々と閉局していききました。現在残っているのは、岩手県の「陸前高田災害エフエム」、宮城県の「けせんぬまさいがいエフエム」、福島県の「南相馬ひばりエフエム」と富岡町の「おだがいさまFM」の四局のみです。

「南相馬ひばりエフエム」のスタジオは、南相馬市役所内の、震災以前は資料置き場として使っていた十畳ぐらいの部屋です。しかし、私の番組「ふたりとひとり」はスタジオで収録することは減多にありません。マイクを三本持つ

て、住民の方々の生活の場にお邪魔して収録するのです。お店、仮設住宅、学校、津波で流されてしまった住宅の跡地に立ってということもありましたし、避難区域の一時帰宅に同行させていただいて収録したこともありました。

臨時災害放送局という性質上、報酬はありません。鎌倉から通っていたときは、旅費、滞在費も全て自腹でした。他人のために何かを行うということは偽善だ、と揶揄される風潮があります。しかし、人は他者がいないと生きていけない存在です。産まれるときは他者の手で受け止められ、お乳をもらい、おしめを替えてもらい、離乳食をひと匙ひと匙与えられ、とにかく手をかけられて育てられるわけです。亡くなるときも、身近な人あるいは医療従事者の手を借りて息を引き取り、葬送も他者の手によって執り行われます。自分は独りで生きているという人も、人生は他者との関わりの中で始まり、終わるのです。

他者の声を聴くためには、共に苦しむこと、共苦が必要です。「福島に寄り添う私」という演題を与えられて、私は今日ここで話していますが、今苦しんでいる人に寄り添うためには、その場に行くこと、そして共に苦しむということが必要です。苦しむ相手に sympathy を抱く、これはしばしば同情と訳されますが、語源としては、苦しみを共にする、共苦という意味です。私は常にこの言葉を胸に

抱いています。

私は小説家です。小説を書くことが仕事なのですが、震災以降、小説の中の言葉が響かなくなりました。全てが嘘臭く思えて、小説を読むことができなくなってしまったのです。今日は、二〇一一年四月から片時も離さずに持ち歩いていた本を、みなさんに紹介するために持ってきました。この、もう本の形を留めないほどボロボロになった本です。哲学者エマニュエル・レヴィナスの『全体性と無限』です。レヴィナスは一九〇六年、当時ロシア帝国に属していたリトニアのカウナスに生まれました。カウナスは十万近い人口があり、住民の三割がユダヤ人でした。一九三〇年にレヴィナスはパリへと移り、フランスに帰化します。第二次世界大戦中は、通訳として軍務に就きます。そしてドイツ軍の捕虜となります。彼は、フランス軍兵士として捕虜となったことで、強制収容所に送られることを免れました。しかし、カウナスでは、ほとんど全ての近親者がユダヤ人であるという理由で虐殺され、ユダヤ人の共同体は消滅しました。

レヴィナスは、生涯、そのことについて語ることがありませんでした。作品においても、親しい友人、家族との会話の中でも沈黙を貫いたそうです。凄まじい沈黙の中で書かれたのが、この『全体性と無限』という本なのです。

私は「ふたりとひとり」という番組で、他者の話を聴く中で、このレヴィナスの『全体性と無限』を読み続けてきました。今日もこちらに向かうバスの中で読んでいたのですが、そこで目に飛び込んできたのが次の言葉です。

「言葉が維持するものは、言葉が宛先として指定し、言葉が呼びかけ、言葉が祈りを求める他者に他ならない」

「人間は他者のために生き、他者から出発して、自己の外部で存在できるものとして定義されなければならぬ」<sup>1</sup>

私たちはものごとをついたところから、たとえば勉強をさぼっていたりすると、「自分のために勉強しなさい」と言われつつづけてきました。しかし「自分のために生きる」という目的は、人生を迷わせるのではないか。「自分のための末路は、自分の欲望にはまっつて、自分探しの堂々巡りをするしかないのではないか、と思うのです。

言葉というのは、自分から発して他者に向かうものです。言葉を発するときは、その方向性を意識しなければならぬと思っています。つまり、私はいま、みなさんのために話しているのです。私は、人前で話すことが苦手なので、

以前は講演やシンポジウムなどは全てお断りしていたのですが、東日本大震災を契機に他者の話を聴くという仕事を引き受け、他者に話すということをやってみようと考えを変え、今こうして壇上で立って話しています。

最後にもう一つ言葉を紹介します。

私は高校一年のときに、高校を退学処分になりました。ミッシヨンスクールで、その校訓が聖書の中の言葉だったのです。

「心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くし、あなたの神を愛せよ」<sup>2</sup>。

十代の時は、この言葉の真の意味に触れることはできなかったのですが、今の私は、自分が他者と関わるときに、この言葉を常に意識しています。

自分にとっての節目でもある二〇一六年六月二十二日に、みなさんの前でお話してきたことに感謝いたします。どうもありがとうございました。

## 〈注〉

1 エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』

2 マタイ二十二章三十七節やマルコ十二章三十節等に見られる言葉。



## 記念講演② 神・人・死者 —— 日本列島における多文化共生の系譜 ——

### 1. 危機に直面する現代社会

今日は、いわき短期大学創立五十周年、東日本国際大学創立二十周年という大変栄誉ある日にお話しするという機会をいただき、光栄です。

先ほど、ここまでの歩みを振り返るビデオを拝見しました。今から五年前の震災ですが、大変なご苦労があったと思います。そうしたご苦労を乗り越えて今日の繁栄を築かれた緑川理事長をはじめとするスタッフのみなさん、またさまざまな風聞、噂に惑わされることなくこの学園で学ぶことを選び、この地に集まった学生の皆さんに、心から敬意を表したいと思います。

さて、さきほどの柳先生の話にも出てきましたが、今から五年前の大震災の日、私は仙台にいましたが、やはり大変に大きな出来事でした。私も震災の後に、数えきれないほど被災地に足を運ぶ機会がありました。また原発の事故

のあとを、ぎりぎりまで近づいて見るといいうことも何度も行いました。

私たちは現代という時代に生きています。私たちは、それ以前の世界に生きていた人たちに比べると、比較も出来ないほど物質的には豊かな世界に生きています。しかし原子力発電の現場に行ってみると、人間というのは大変な力を得たけれども、それは人類を滅ぼすほどの大きな力だということをつくづく実感する、そうしたことがありました。現在は、そうした中で、我々自身が創り出した科学技術をどのように制御していくかということが非常に大きな課題となっていることを痛感しました。

しかし、私たちが現在かかえている問題は、それだけではなくありません。もう一つ大きな問題として、「心の劣化」とでもいった問題があります。今の日本は、深刻な差別などは確かにありますが、社会的には繁栄しています。しかし、インターネット上での書き込みなどを見ると、とても

東北大学大学院文学研究科長・文学部長 佐藤 弘 夫

口に出せないようなこともたくさん書かれている。

さらに深刻なのは、ナシヨナリズムの問題です。会場の中には、隣の中国や韓国からおいでになった方もいらっしゃると思います。私は先日台湾に行き、中国や韓国にも多くの友人がいます。しかし、韓国、中国、日本は、さまざまな島の所有権をめぐって争っています。

もちろん、昔から土地をめぐって人が争うということはありました。しかし現在のように、人が住んでいない島をめぐって国同士が争う、しかも国同士だけではなく、国民のレベルで、見たこともない人相手に憎しみ合う、こうしたことはありませんでした。これは非常にグロテスクな、異常な現象だと思います。

かつて私たち人類が近代という時代に入ったとき——日本で言えば、明治ということになりますけれども——、世界的に見ると、今から四、五〇〇年前に、世界はいわゆる近代という時代に入りました。そのときに、人類は夢を見たんですね。人間は理性の動物であって、理性を磨いていくことで、どんどんと完成に近づいていくという夢を。人類は夢見ました。そうした中で生活は豊かになり、心もますます豊かになり、理想の社会が実現するという夢を。

しかし、今私たちが置かれている現実を見ると、それと

は大分様子が違う。科学技術は発達しました。でも、それは人類が制御できないような段階に入っている。そして理性的なはずの人間は、理性がどんどんと発達するはずなのに、近代以前にはなかったような、無人島をめぐって憎しみあい傷つけあう、そうした時代になっているわけです。

私は、この深刻な問題は、おそらく文明が進化することによって起ってくる問題だと思っています。一方で、社会が発展していないことで起くる問題というのがあって、これは社会が発展すれば解消します。しかし私たちが直面しているのは、原発問題にせよ、ナシヨナリズムの問題にせよ、文明が進めば進むほど深刻になってくる問題です。どうすればよいのか。これはぜひ若いひとたちに一緒に考えて欲しい課題です。

私が思うに、これらの問題は、今の視点からだけ取り上げて観察していても、どこから生じて、どうやったら解決できるのかが見えてこない問題です。それらは文明化にもなつて生じている問題であるがゆえに、近代を超えた数百年、場合によっては、千年を超えるという長い歴史の中で考える視点が必要なのです。

昨年から「人文系の学問は必要ない」という声が大きくなっています。しかし、私は、人文系の学問というのは、

ものごとを今の短いスパンではなく、百年、千年のスパンでとらえるところに、その良い点があると思っています。ですから、むしろ人文学の知というのは、こういった問題を考えるために、これからますます必要になってくるはずです。

こちらの学校法人昌平齋は江戸時代の儒学という東洋の叡智をベースに学問をやっていらっしゃる。そして、儒学文化研究所、東洋思想研究所といった研究所を中心に研究と学問を進めている。そうした場所で、こうした問題を人文学の視点から考える方法のきっかけとなるような話ができれば良いと思っています。

\*

これから、少し刺激が強い絵が映るかもしれませんが。ですので、もし耐えられなければ、目をつぶるなり、外に出るなりしてください。

これは江戸時代に遠野で描かれた供養絵額という絵です〔遠野市・光岸寺の供養絵額の投影〕。一見するとただの肖像ですが、ここに描かれているのは、死者なのです。明治十年の西南の変のときに、出兵して戦死した人の死後の絵を描いたものです。死んだ後に、両親がこれはかわいそ

うだ、せめて死んだ後に幸せにしていることを確認したいということで描かれたというものです。このような絵を描く風習があったんですね。

こちらも同様の供養絵額です〔西米院のものを投影〕。こちらには母親と子供が描かれています。この二人も、死者です。右側に掛軸があり、亡くなった時期がかかれています。子供の方が一カ月早く、おそらく出産のときに子供がなくなり、その後、産後の肥立ちが悪く、子供を追ってお母さんも亡くなったのでしょう。そうした二人の死後の幸せを願うものです。

もう一点、こちらも供養絵額です〔瑞応院のものを投影〕。こちらはお母さんと三人の子どもが描かれています。かなり立派な部屋の様子ですが、こちらも全員が死者です。このお母さんは子供を次々と生んでいった、でも昔ですから、いろいろなことがあり子供は亡くなり、お母さんも死んでしまった。そして、死後でこのように子供にお乳をあげ、子供を育てている絵が、追悼のために描かれるわけです。

もう一点、こちらは常楽寺のものです。男二人、女二人が机を囲む姿が描かれています。死んだ後に団らんする姿です。

以上の絵が示しているのは、死者は死んでいないという

ことです。死者は生きており、これらの場所に行けばいつでも出会える、そうした形で死者がとらえられています。

ここまで取り上げたものは岩手の遠野のものですが、こうした死後の世界を描いた絵は、東北には多く見られます。もう少し紹介したいと思います。

津軽の太宰治の生家のあるところに川倉地藏堂というものがありません。ここに「人形堂」よばれる場所があります。たとえばこちらを見てください。男の人と花嫁姿の人形が飾られています。これは「花嫁人形」と呼ばれるもので、結婚できないまま亡くなった男の人が、せめてあの世で伴侶と共に暮らしているようにという想いで作られたものです。このお堂にある人形というのは、すべてそうしたものです。女性の人形にも名前がついているのですが、すべて架空のものです。

男性の足元におもちゃがあることが分かるでしょうか。ここから、この男性が子どものときに亡くなったことが分かります。しかし、同時に横にお酒が備えてあります。男性は、子供のときに亡くなりましたが、その後遺族は何度もお参りにくる、その間に男性は成長していったわけです。そろそろお酒が飲めるころだ、とお酒が供えられるようになります。ですから、ここでは死者は死んでいないわけです。生者と共に、毎年一歳ずつ年を取っていく、そうした

存在なのです。ここに来た人は、このように年老いて行く死者と対面し、対話するわけです。

川倉地藏堂には、もう一つ、二千体のお地藏さんが奉納されています。二千と言うのはすごい数です。このお地藏さんたちは、青森が江戸時代まで数千年おきに大きな飢饉が訪れる地帯だったことに由来するものです。飢饉になると、沢山の人が死んでいきます。人口の何割という人がいなくなりまます。何よりも弱い子供がまず亡くなります。そうすると親たちは、飢饉が終わった後に、子供たちをしのぶためにお地藏さんを奉納します。しかし、奉納して終わりではありません。その後、毎年ここを訪れるわけです。そして、このようにお化粧をします。お地藏さんを自分の子供に見立ててお化粧し、肌をなで、対話し、子供を追悼するのです。

今度は、山形県です。

山形県東根市に若松寺というお寺があります。ここには「ムカサリ絵馬」というものがあります。これは結婚式の絵馬を描いて奉納するという習慣です。若くして亡くなった男性が描かれていて、左にお嫁さんがいます。こうしたものを奉納して、折々にお参りします。お嫁さんですが、顔は出していません。誰だか分からないようになっていま

す。實在の人は描かないようにしているようです。こちらも同様のものです。こうした絵が沢山奉納されています。

また、同じ市内に黒鳥観音という場所があります。山形県内が一望に見渡せるところです。ここにある観音堂に入ると、お堂の中がすべてムカサリ絵馬で埋められています。男性だけではなく、女性のももあり、生前の顔が婚礼衣装に合成されている写真も奉納されています。

## 2. 空間を分かち合う人とカミ

ここまで絵や写真を見て何を言おうとしてきたのでしょうか。

死者というのは、この世にいないひとのことです。ですから日々忘れられていきます。でも、日本では——実は日本だけではなく世界でもなのですが——死者と積極的に交際するということが行われてきました。現代の常識では、世界には生きている人間しかいませんが、死者というのも世界のなかで生きているというビジョンがあったわけですね。近代以前の社会を構成するのは死者だけではないのです。人間を超える存在たち、カミ——死者、神、仏、動物、植物——たちが、世界と一緒に構成していたのです。この世界は人間だけが構成しているというのは、近代以降のことです。

だからたとえばヨーロッパの中世都市に行ってみてください。中心にあるのは教会です。日本でもお寺や神社です。中心にあるのは人間のための建物ではないのです。こうした人間以外の存在が、場合によっては人間以上の役割を果たしていたのが近代以前の社会であり、世界です。

こうした事情を示す例をいくつか持ってきました。

- ・「人と対話する動物」（『古事記』『風土来』）
  - ・「かつては草木が言葉を発した」（『日本書紀』）
  - ・「国土を産む神」（『記紀神話』）
- これらが近代以前の特徴です。

## 3. カミの担った機能

### （1）公共空間の立ち上げ

世界中には多くの民族がありますが、カミがないという民族はいませんでした。なぜなのか。近代以前の世界では、人間はカミを必要としたということです。私は、これをカミは人間関係を円滑にする「羊水」のような役割を果たしていたと表現しています。

私は大変な田舎の生まれです。生まれたときには、水道もガスもない、そうした場所で昭和三十年代に生まれました。そうした田舎の村で何が一番大切だったか。神社のお祭りです。お祭りのときには、小学校が午前中で休みにな



ります。今はいですよ。

大人たちは、カミさまのお祭りのために長い時間をかけて準備をして、誰が命令するわけでもなく、集まってきた、いろいろな話をしながら一つの目的に向かって時間を過ごします。そうした中で、村の中での人間関係ができていくわけです。

さらに、そのような準備の中で、道路や橋などを直したりもします。今では、一緒に出てきて直そうといっても、簡単にはいかないでしょう。しかし「カミさまのために直しましょう」といえば、それが可能だったわけです。このようにカミは人間と人間の間にあって公共的機能の維持にとって重要な役割を果たしていたと私は考えています。

## (2) 境界を支配するカミ

しかし、こうしたカミの働きは、ひととひとの間だけでなく、集団と集団の間、あるいは国家と国家の間にもカミが入ることで、それらの間の争いを和らげるという役割も果たしていました。

人間が住んでいない場所というのは、カミが支配する場所であったわけです。たとえば、その代表的な場所が山です。山は誰か特定の人が所有したり支配したりするのではなく、カミの支配する場所だったのです。マタギと呼ばれ

る人たちには、山に入るのに、厳しい規則があり、獲物を取るにも厳しいルールがあり、一定数を神様に捧げなければいけない。カミからいたかくのであるから、数も守らなければいけない。山に入るには、カミの許可をとらなければいけない。そういった形で、所有権などが調整されていたのです。

国家の間でもカミは大きな役割を果たしていました。

沖ノ島という島を御存じでしょうか。福岡県の玄界灘に浮かぶ島ですが、海の手倉院と言われているところです。ここには紀元四〜五世紀——日本という古墳時代——のお祭りのあとがきれいに残っている貴重な場所です。今、世界遺産に登録しようとしている場所です。

ここでのようなお祭りをしていたか。日本から中国大陆に渡ろうとする人は、ここに来てカミに祈りました。こうした無人島は人間の支配する場所ではなく、カミの支配する場所であり、誰のものでもなく、所有権を主張して醜く取り合う場所ではなかったのです。そういった場所で、心を清めて、身体を清めて、カミに静かに祈りをささげました。

このところ探めているような無人島が誰のものかという問題は近代のものです。こうした無人島の領有権を主張

するというのは近代の発想で、近代以前は誰のものでもなく、カミのものだったわけです。つまりカミは、集団と集団の間、国と国の間の広大なクッションとして、集団の衝突を防ぐものとして、重要な役割を果たしていました。

#### 4. 重なり合う生と死の世界

さて近代以前の世界では、世界の中で、人間とカミが共存し、カミは人間関係のクッションを果たしていたという話をしてきました。

しかし、先ほどの絵や写真で見ていただいたとおり、人間は、また死者とも世界を共有していたわけです。つまり生者と死者の世界は重なり合い、自由に行き来できるものとしてありました。

これは、少し難しいかもしれませんが、平安時代の後半、十世紀後半に当時の知識人（文人貴族）慶滋保胤が起草した『二十五三昧起請』という文書があります。この二十五三昧式というのは、死んだ後に良い世界に行けるように、定期的に集まってミーティングをするというサークルです。毎月十五日に集まって、極楽に行けるように、仏様に祈ります。メンバーの誰かが病気になる、お堂に移して、昼夜の別なく看病して、首尾よく良い世界に生まれ変わることができるようにします。このように、生きてい

るうちから死の世界と関わっていき、死ぬまでに長い助走期間を設けることを行っていたわけです。

また江戸時代ぐらいになると、亡くなった人を、三十三年、五十年と長く付き合うようになる「弔い上げ」の思想が出てきます。

「盆棚（ぼんだな）」というものがあります。御存じでしょうか。お盆になるとお墓参りをしますね。そのように死者と長い間対話が続ける。この盆棚というのは、お参りに行くだけでなく、家に亡くなった人を選んできて、御馳走したり、お風呂にいれたりするためのものです。今ではすっかり珍しいものになってしまいましたが。

このように、ひとは死んだら終わりではなく、死んだ者とも長くかわっていく。このように、死者の世界と生者の世界は重なり合っていたわけです。

#### 5. 異形の時代としての近代

このように、近代以前の長い時間において、生者と死者、人間とカミは重なり合って暮らして来ましたが。しかし、こうした重なり合いは、近代に入りどうなったのでしょうか。そうです、近代は、人間以外のものたち——カミや死者——をこの世界から追い出しました。

もちろん、これを悪いとは思いません。人間中心主義のヒューマニズムが、人権——人間の持つてゐる権利——について、大きな貢献をもたらしたことは間違ひありません。ですから、近代以前に戻れと言っているわけではありません。

しかし、その一方で、近代はこの世界から人間以外のものを追いやつたために、非常に大きなひずみをこの世界にもたらしたのではないか、そう考へているわけです。ひとひととの間にカミがいなくなつてしまふ、つまり「人間関係の緩衝材の消失」とでもいふべき事態です。だから近代というのは、身体からトゲを生やした人間が狭い箱の中にそのまま押し込められて、少しでも体を動かすと隣の人を傷つけてしまふような場所になつてしまいました。

国境紛争も同じです。あのような無人島を自分のものだということは、近代以前にはなかったわけです。ましてや、そうした無人島をめぐつて見たこともない人を批判し、中傷し、憎みあい、傷つけあうということはありませんでした。もちろん、近代以前にも別の原因での争ひはあつたわけですが、こうしたものはなかった。これは、ひととひとの間からカミを追ひ出してしまったために、ひとが支配する場所が接し合うことになり、一メートルの土地をめぐつて、人間同士がぶつかりあふようになってしまったからで

あるわけです。

それは死者の世界についても同じです。私たちは、この世界から死者を追ひ出してしまった。昔は、私たちも死ぬ以前から死の世界と深くかわつていたし、死者も私たちの世界と密接な関係を持つていました。しかし死者をこの世界から追ひ出し、生きる者たちの世界と死者の世界を完全に切り離してしまいました。これによつて何が起つたのでしょうか。

死の世界というのは、真つ暗闇の世界です。誰も行つたことのない恐ろしい世界です。だから、まだ生きてゐる者については当人がどのような状態であっても、一分一秒でもこのような世界に引き留めようとする。そのために、死にゆく人は機械に繋がれて、親族ですら締め出され、最後の瞬間にだけ入ることが許される。呼吸があるうちは真つ暗な死の世界に行かないように、生の世界にとどめようと、こうしたことが行われてしまふわけです。

ここで興味深い言葉を一つ紹介したいと思います。

岡部健医師というターミナル・ケアの分野では有名な先生がいます。二千人ぐらいの方の最後を看取り、看取り先生とも言われていた方です。そうした先生ですが、自分ががんになります。そのときに、こうした言葉を残されてい

ます。

「がん患者になったとき、痩せた山の尾根を歩いている気分だった。（中略）

晴れ渡った右の生の世界には、やれ化学療法だ、やれ緩和医療だ、やれ疼痛管理だとか、数えきれないほどの道しるべが煌煌と輝いていた。ところが、反対側の死の世界に降りて行く斜面は、黒々とした闇に包まれ、道しるべがひとつもないのだ」

（奥山修司『看取り先生の遺言』文藝春秋、二〇一三年）

このように、生の世界にはあらゆる治療の方法がある。ところが反対側の死の世界の方は暗闇で、道しるべが一つもない。人は必ず死ぬはずで、私たちに死は避けられないはずのものなのに、このように死に方は誰も教えてくれないという状況があるわけです。二千人の方を看取ったお医者さんがこのように言われている。

こうした中で、看取り先生は、積極的に宗教的なケア——特定の宗派ではなく、しかし宗教的なケア——を主張されました。どういうことでしょう。たとえば、まもなく御臨終という人は「お迎え」を見ると言われます。亡くなったお爺さんが迎えに来るとか、亡くなった犬が顔をなめて

くれるといった、「ありもしないもの」を見ることです。近代的な立場からは、これは幻覚に違いない、だから薬で止めようということになる。しかし、多くの方を看取っていくと、こうしたお迎えを見た人の方が、安らかに亡くなっていくということが分かります。このように、近代人の眼には見えないものをきちんと認めて行くことの大切さをこの看取り先生は主張されています。

\*

今まで述べたことをまとめます。

人間がこの世界の主人公であるという考え方は、比較的最近のものです。それ以前、人間は、カミさまや死者といった、眼に見えないものたちと一緒に世界を構成していました。そして、このことが、人間が生きて行くうえで大変に大きな役割を果たしていた。また、そこに人間の大きな智慧があったということです。

ただ、だから宗教を持て、ということ言っているわけでありません。

また、近代以前に戻れ、という意味でもありません。私自身も、朝、カフェの開放的な空気の中で考えごとをしてから仕事に行くという生活を捨てて近代以前に戻ることは

できません。しかし、今私たちが生きている現代社会というのは、人類の長い歴史の中で、ある歪みを持つていることをきちんと認識していく必要があるということです。

近代というのは、この世界から人間以外のものを追い出す社会でした。

しかし、日本というのは、今でも人間以外のものと社会の中に一緒にいるという感覚が比較的強い社会です。たとえば宮沢賢治の世界は、人間と動物たちが同時に暮らし、一つの世界を形作っている世界です。

また、たとえば「草木供養塔」というものがあります〔高野山の画像を投影〕。これは山仕事をする人が、仕事の上で草木を切るのですが、そうした草木を「切ってしまったかわいそうだ」と供養する塔です。この考え方は、日本以外では、なかなか理解されないかもしれません。

類似のものは沢山あり、たとえば、こちらは「タコ供養塔」です。

また、こちらは「実験動物慰霊碑」です。韓国のもものあり、私は比較研究をしたことがあります。これは日本から始まり、現在韓国などに広まっているものです。実験動物を供養する、このように人間以外のものを人間と同じ感覚で扱うという感覚があります。

## 6. ゆるキャラの逆襲

今回の主題の一つは、現代の問題を考えるとときに、長い視野で考える、そうしたときに人文科学というのが役に立つということでした。人文科学は、たとえば看取りといった問題を考えるときに、近代以前の目に見えぬものたちとの関係を考え、彼らとの関係の再構築の必要性を提案することが出来ます。

そろそろ時間になりましたので、最後に一つだけ。今、日本にはキャラクターが沢山いますよね。たとえば、西国分寺市に「にしこくん」というのがいます。私、実は結構好きなのですが。

では、なぜ日本には、今、このようにゆるキャラが増えているのでしょうか。確にかわいいです。でもそれだけではないと思います。私は、これは、現代人の悲鳴だと考えています。先ほどお話ししましたように、近代社会では、人間社会から人間以外のものが消え、ひととひとの間に緩衝材がなく、非常にギスギスしている。その厳しさに、私たちはだんだん耐えられなくなっている。だから、もう一度小さなクッションを、ひととひとの間に置こう。それがゆるキャラなのではないでしょうか。

また、ペットと暮らす人が増えています。これも同様で



す。たとえば犬がいたら、会話がないう夫婦も会話ができるようになります。犬や猫は何もしゃべりませんが、そこにいることで、ひとは話すことができるようになります。だからこれも近現代の問題への一つの応答なのですね。

私たちはカミを追いやってしまった。現代人はその窮屈さに耐えかねて、本言及したようなさまざまな問題が起こり、その解決のために、ゆるキャラやペットたちを引き戻している。人文科学の力として、私たち東北大学は、儒学の長い伝統を受け継ぐみなさんと一緒にこういった問題を長い視野で考え、研究し、協力の道を探していければ良いと考えております。

学校法人昌平黉のますますのご発展をお祈りして、私の話を終わりとさせていただきますと思います。本日はありがとうございました。



白熱する講演会当日の様子

# 論文 I

## 仏教における「人間主義」に関する研究 — 原始仏典に見られる人間観 —

東日本国際大学東洋思想研究所主任研究員 三 浦 健 一

### 〈要旨〉

本論の目的は仏教における「人間主義」を原始仏典に基づいて明らかにしていくことにある。西洋の相互不可侵の原則や自己同一性の観念に基づいた人間観に対して、東洋、就中、仏教における人間観は積極的な自己変容と自己同一性の曖昧さを前提としている。原始仏典ではあらゆる因縁が縁り起つ中に人間という存在が形作られていると考え、自己を永遠に向上し続ける実践の主体として位置付けている。

### 〈キーワード〉

人間主義、自己同一性、原始仏典、縁起

### 1. 西洋における人間主義 (humanism)

既に人々はつながっている。そしてまた、既に世界は多様性を持ちつつ調和している。人間がそのことを忘れているか、気付いていないか。そうしたありのままの世界に対する盲目こそが、人類が直面して来た大きな課題である。仏教は原始仏教から大乘仏教、そして在家仏教が興隆する現代に至るまで、こうした人類の盲目を慈悲と智慧の光によって照らし続けて来た。仏教における人間主義を探索する場合に、仏教はこうした認知の転換を我々に投げ掛けて来るであろう。

西洋と東洋における人間観の相違は、その死生観や世界観の違いにはつきりと見て取ることが出来る。これまで行ってきた西洋のホスピタリティ (hospitality) に関する研究から、筆者はその相違を端的にこう結論付けた。

死や苦悩を通して責任と尊厳ある自己を確立し、理不尽で不可知な対象に対して、責任と尊厳を共有し合う掛け替えない存在であるという前提に立ち、葛藤しながらも他者を無条件に受け入れ、見返りのない無償の愛を提供することを至上のものと考えて来た西洋のホスピタリティに対して、仏教における自己同一性（identity）というものは極めて曖昧であるか、時々機に応じて強調もされもするし、否定さえもされ得るものだ<sup>1)</sup>。

こうした西洋におけるホスピタリティの観念は人間の内的世界に深く染み入り、西洋世界のエートス<sup>2)</sup>を形作っている。ここでその類推の糧となるものを示したい。現代において、国際秩序の基盤を形成している主権国家制度や集団安全保障体制を思想的に裏付けるものとして、イマヌエル・カントの『永遠平和のために』がその代表として挙げられよう。カントは自著の中で「国家」をこのように定義している。

国家は、国家それ自身以外のなものにも支配されたり、処理されたりしてはならない人間社会である<sup>3)</sup>。

更に、カントはこうした相互不可侵の原則を持つ主権国家という概念を前提にして、このような提起を行う。

自然状態は、むしろ戦争状態である。言いかえれば、それはたとえ敵対行為がつねに生じている状態ではないにしても、敵対行為によってたえず脅かされている状態である。それゆえ、平和状態は、創設されなければならない<sup>4)</sup>。

相互に隔絶された主権国家の関係は、カントの言うように「敵対行為によってたえず脅かされている状態」を現出するのである。相互不可侵の原則、そして固有の歴史、固有の民族といった概念に支えられている主権国家の自己同一性というものは、絶えず危うい緊張関係の只中に放り出されているのだ。支配されるか、支配するか。取り込まれるか、取り込むか。こうした敵対関係の先に、人類は「世界共和国」の建設という理想を夢見る。しかし、人類は世界共和国の誕生を夢見て二度の世界大戦を経験した。つまり、世界共和国というユートピアは、世界の終末というディストピア<sup>5)</sup>のコインの裏表でしかないのである。こうして二度の世界大戦を経た後、人類が編み出した世界共和国の消極的な代替物こそ、主権国家制度を前提とした集団安全

保障体制なのだ。カントはこう結論する。

一、つ、の、世、界、共、和、国、という積極的理念の代わりに（もしすべてが失われてはならないとすれば）、戦争を防止し、持続しながらたえず拡大する連合という消極的な代替物のみが、法をさう好戦的な傾向の流を阻止できるのである<sup>7</sup>。

西洋の人間観を形作る相互不可侵の原則や自己同一性の観念は地下水脈のように現代まで流れ通い、近代主権国家制度や集団安全保障体制として現代文明の核を形成すると共に、そうした社会体制は翻って、人間の内的世界にまで影響を与え続けている<sup>7</sup>。

人間の内的世界において、西洋の人間主義 (humanism) が内包している相互不可侵の原則や自己同一性の観念は否応もなしに、人間はどこまでの自由意志を許されるのか、また、人間はどの段階から人間であるのか、という問いを投げ掛けて来るであろう。これらの問いは、自己決定権の拠り所や人間の持つ尊厳性を揺るがしかねない危うさを孕んでいる。

相互不可侵の原則は存在論的なレベルでの他者との隔絶を前提としている。そのため、他人の自死や他者の殺傷も

また、本質的には自己とは無関係に成立してしまうということになる。更に、「我思う、故に我あり<sup>8</sup>」という自己同一性の観念に基づいた人間の持つ尊厳性は、受精卵の段階から命を宿した人間であると主張するのか、母胎にあるうちは人権を認めないとする法解釈上の立場を取るのかで、決定的な亀裂が生じてしまう。こうした所謂プロライフ、プロチョイスと呼ばれる議論が物語るものは、人間としての尊厳性なるものが、実は恣意的な思い込みで成立している砂上の楼閣に過ぎないのではないかという、実存の「危うさ」を同時に内包していることだ。

こうした存在論的なレベルでの他者との断絶や実存の危機をどうにか乗り越えるためには、無償の愛を通してこの世界とのつながりを再構築していくより他ない。そうでもない限り、人間は圧倒的な孤独感と敵対行為の猜疑心に脅え続けることになってしまう。しかし、そこにはどこまで突き詰めても消えることのない冷たい無関心が付きまといて来る。これこそ、原罪とも呼ぶに等しい人間の究極的な苦悩であると言えよう。

こうした西洋の人間主義が志向するところの多文化共生社会という概念もまた、カントの言うように世界共和国の「消極的な代替物」に過ぎないのかもしれない。そしてある人々は、ユートピアとしての世界共和国の建設をハルマ

ゲドン<sup>10</sup>の先に仮託し、そうした巨大な集合無意識は濁流となつて、人類を諦観と破滅へと導いていると言えるのではないだろうか。それでは西洋ともう一方の極を成す東洋の人間観、就中、仏教における人間主義とは如何なるものなのだろうか。原始仏典を中心にその内実に迫っていきたいと思う。

## 2. 原始仏典に見られる人間観

仏教において、この世界はあらゆるものが関係し合うことで成り立っており、川の流れのように捉えどころのないものとして語られている。こうした世界観を仏教では縁起（縁りて起つ）と呼ぶ。ゴータマ・ブッダは『スッタニパータ』において、苦しみ（ドゥッカ）に対する二つの観察法を明示している。それは第一に、物事が「縁つて起る」とを明らかに理解し、そして、その条件付けられた因縁から解放されることで「苦しみの生ずることがない」状態に至ることが出来るという観察法である。仏教ではこうした縁起の世界観に基づいて、それ自体単独で存在し得る何かというものを道理として退けているのだ。

更に、縁起によって生滅するところの森羅万象はこの瞬間にも刻々と変化を続けており、そうした変化それ自体を貫く法則や道理を仏教では法（dharma）と呼ぶ。この

ダルマの中に人間の人生が位置付けられることで、虹の色を何色と区切るかが人によって異なっているように、「生死」という区分もまたグラデーションを描いているように曖昧なものとして捉えられるようになる。その証拠に、ゴータマ・ブッダはその入滅の時に於いて、初禪、第二禪、第三禪、第四禪の瞑想を段階的に繰り返しながら、空無辺処定、識無辺処定、無所有処定、非想非非想定、滅想定という状態を往還しつつ、最終的に涅槃（Nirvāṇa）の境地に至るのである。

こうした仏教の世界観、死生観に基づいてみると、自己と他者の境界も同様にして曖昧なものとして理解されることが解つて来るであろう。仏教における自己は確かにそこに「ある」とも言えるし、しかし、突き詰めて考えていけば「ない」とも言い得るものである。以下、ゴータマ・ブッダの象徴的な言葉を引用したい。

身を棄けた生きものの間ではそれぞれ区別があるが、人間のあいだではこの区別は存在しない。人間のあいだで区別表示が説かれるのは、ただ名称によるのみ<sup>11</sup>。

人々は自我観念にたより、また他人という観念にと



らわれている。このことわりを或る人々は知らない。実にかれらはそれを（身に刺さった）矢であるとは見なさない<sup>12</sup>。

この二つの説法を通してゴータマ・ブッダは、自己同一性というものが極めて曖昧なものであることを強調していると同時に、自己同一性の觀念が人間の苦しみを生み出す原因になっていることを指摘している。こうした仏教の人間觀は、西洋における人間觀とは対極を成していると言っても過言ではないであろう。自己同一性の觀念は自己防衛、自己保存によってその強度を増していくが、一方で、他者との断絶は如何ともし難い苦悩を人間にもたらすことになるのだ。スリランカ出身の学僧ワールボラ・ラーフラは、仏教の人間觀が持つ思想史の中での独自性をこのように述べている。

この魂、自己、アートマンの存在を否定するという点で、仏教は人類の思想史の中でユニークである。ブッダの教えによれば、自己という概念は実体に該当しない想像上の誤った考えである。それは、「私」「私の物」「利己主義的欲望、渴望、執着、憎しみ、悪意、うぬぼれ、傲慢、エゴイズム、不純さ、不浄さ、その他さま

ざまな問題を生み出す。それは、個人的いざこざから国家間の戦争に至るまで、世界のあらゆる問題の源である。突き詰めていえば、世界における諸悪の根源はこの誤った考えに辿り着く<sup>13</sup>。

ラーフラは仏教について、形而上学的な自己の存在を前提としない極めてユニークな思想であることを指摘している。それでは一体、仏教における人間（manussa）、そして自己（atman）とは果たして何を意味しており、どんな目的を持っているのだろうか。ラーフラは仏教における自己というものをこのように結論付けている。

ブッダの教えによれば、「私には自己がない」という考えも、「私は自己をもっている」という考えも、ともに間違っている。なぜなら、両者ともに「私は存在する」という誤った感覚から生起する足枷だからである<sup>14</sup>。

このように、仏教が単純に無我説を説いているのだとするのは間違いである。確かに、経験や意識というものを考える時には、それらを司る魂のような存在をどうしても想起してしまうかもしれない。しかし、仔細にその実体を明

らかにしていけば、心というものは生命とも呼ぶべき森羅万象の大海の中にあつて、因縁が仮にも結合した有機的な関係性それ自体のことなのである。心は波のように刻々と変化し続けながら、ダルマとの調和を保つことでその輪郭を瞬間において顕しているものであり、そこに形而上学的な自己の存在を前提とする必要は必ずしもない。そして、波が生滅を繰り返しながらどこまでも続いていくように、人間の心もまたどこまでも続いていくのである。このように考えてみると、仏教においても時に「生まれ変わる」という表現がなされる場合があるが、むしろ、自己は波のように「続いていく」と表現する方がより適切であろう。こうした仏教における自己という概念の認知の転換について、仏教学者の中村元は端的にこのように語っている。

ゴータマ・ブッダはアートマン（自己）を否定したのではなく、人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していました。人が人間の理法を実践するところに真の自己が具現されると考えました。かれの臨終の説法の一つは「自己（アートマン）にたよれ。法にたよれ。自己を燈明（または鳥）とせよ。法を燈明（または鳥）とせよ」ということでした。かれ以前のウパニシャッドの哲学においては、アートマ

ンを形而上学的な実体と見なす傾向がありましたが、かれはそれを実践的主体に改めたのです<sup>15</sup>。

中村は仏教における自己という概念を「実践的主体」であると表現し、仏教では法（dharma）の実践的主体者、修行実践者として人間を捉えていることを指摘している。同時に中村は、悟りを成就したブッダについて勝利者、修行完成者、人格完成者、または全き人（完き人）、目ざめた人といった訳語を原始仏典の訳本において用いている。宇宙や生命を貫く根本の法（dharma）は「人間を人間としたもつもの」であり、永遠の理法を体得した者をブッダ（buddha）と呼ぶ。このように、仏教では人間の本質を理法に基づく弛まざる修行の実践、つまり、飽くなき「向上」そのものの中に見出しているのである。中村はこうした仏教が考える人間の本質について明確にこう記述している。

他の宗教は人間を苦しみから離脱させることができないけれども、ゴータマの教えのみはそれを可能ならしめるのである。そしてブッダとは、ただこの道を歩み、みずから見出したことを他人に告げうる人というにすぎない。かれは人格完成者と呼ばれているが、そ

の語義は「このように行った人」「このように向上して来た人」というだけの意味である<sup>16</sup>。

このように中村は、仏について「このように向上して来た人」のことであると明らかにしているのだ。そうであれば、仏教における人間とは「このように向上し続けている人」ということになり、人間の本質は「向上」それ自体にあると理解することが出来よう。つまり仏法とは、言うなれば「向上の法」なのである。更に中村は、仏教における仏道修行の意義についてこう語る。

ほんとうの自己を追及せよ。ではほんとうの自己を追及するとはどういうことかという点と、それは人が人としてあるべき道を求めることです。だから自己にたよるということは、同時に法にたよることと同じことになるわけです。つまりほんとうに自己にたよっている人は、また法にたよりますから、そこに自信が出てくるわけです。ですから他の人がどう思おうとも、とにかく信じることを進んでゆくという確信も出てくるといふことにもなりましょう<sup>17</sup>。

ここで中村が指摘するところの「ほんとうの自己」とは

一体何なのであろうか。その詳細について、中村は「自分の本領を発揮させるところの自分」という表現を使い、このように説明を加えている。

われわれはどうかすると、これこれのものが自分だと思っている。それは必ずしもあるべき自分のすがたを実現しているのではない。自分の本領を発揮させるところの自分というものはその奥にある。それこそ<sup>よるべ</sup>帰趨である<sup>18</sup>。

仏教では飽くなき仏道修行の<sup>よるべ</sup>帰趨を三宝として明かしている。その一つは仏宝、向上して来た人格、原始仏典では師匠や導師とも表現されている。もう一つは法宝、向上の法それ自体。そして三つ目は僧宝であり、向上しゆく人々の「つどい」のことである。この三宝への帰依が宗派を超えて仏教を貫く仏道修行の根幹になっている。ゴータマ・ブッダは原始仏典において、幾度もこの所謂三宝帰依を強調しており、仏弟子の三宝帰依の告白も随所に散見される。その代表的なものを以下に引用したい。

ブッダに帰依した人々は得るところがある。——かれらは昼も夜もつねに仏を念じているので。法に帰依

した人々は得るところがある。——かれらは昼も夜もつねに法を念じているので。衆（サンガ）に帰依した人々は得るところがある。——かれらは昼も夜も衆を念じているので<sup>19</sup>。

つまり、仏教では「ほんとうの自己」「自分の本領を發揮させるところの自分」を三宝の中に見出しているのである。そしてまたゴータマ・ブッダの生きた当時において、悟りはゴータマ一人に限定されていたものではなく、ブッダという呼称は「覚った人々」一般に使用されていた。ブッダは自分の死後、そうした覚者による「聖者の流れ」の中に進んで入り、退転することのないように弟子のアーナンダに諭しているのだ。

ここでもう一度、原始仏典に見られる仏教の人間観について総括をしておきたい。西洋における人間主義(humanism)が相互不可侵の原則と自己同一性の観念を前提としているのに対し、仏教においては、修行による積極的な自己変容が奨励され、むしろ、自己同一性の曖昧さが強調されている。更に、仏教では人間の本质を「向上」に見出し、自己を向上の法を体现する「実践的主体」であると考えている。つまり仏(ブッダ)とは、こうした修行の飽くなき実践の中に發揮される「ほんとうの自己」のこ

となのである。「ほんとうの自己」という表現をあえて言い換えるならば、『大我』と表現しても良いだろう。そして、人間の本来としての大我は仏、法、僧の三宝の中に具体化されていくものなのだ。

以上がこれまで論じて来た原始仏典に見られる仏教の人間観の総括である。最後に、こうした結論を裏付ける証左として、ゴータマ・ブッダの言葉を幾つか引用し、本論の結びとしたい。

さあ、修行僧たちよ。お前たちに告げよう、『もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成なさい。』と<sup>20</sup>。

実に自己は自分の主である。自己は自分の帰趨である。故に自分をととのえよ<sup>21</sup>。

つとめ励むのは不死の境地である。怠りなまけるのは死の足跡である。つとめ励む人々は死ぬことが無い。怠りなまける人々は、つねに死んでいる<sup>22</sup>。

ゴータマ・ブッダは真の人間であった。しかし、あまりにも人間的であったことから誤解され、後世において時に

超越的な存在として神格化され、もしくは、数ある聖者の一人として掛け置かれることになった。しかし、仏法は「聖者の流れ」の内に、そして「向上の法」の内に、そして「つどい」の内に、今も絶えず変化しながら、これからも続いていくのである。ラーフラはゴータマ・ブッダの人間性についてこう述懐する。

ブッダは、一人の人間であつたばかりではなく、神あるいは人間以外の力からの啓示を受けたとは主張しなかった。彼は、自らが理解し、到達し、達成したものはすべて、人間の努力と知性によるものであると主張した。人間は、そして人間だけが、ブッダ「目覚めた人」になれる。人間は誰でも、決意と努力次第でブッダになる可能性を秘めている。ブッダとは、「卓越した人間」と呼ぶことができる。ブッダは完璧な「人間性」を実現したがゆえに、後世に至つて一般的には「超人」と見なされるようになった<sup>23</sup>。

仏教における幸福は、こうしたあるがままの自分自身を思い出すことから生じ、仏教における平和は、こうしたあるがままの自分自身を気付かせていくことで明らかとなる。筆者も絶えず自分自身の使命と向き合い、弛まずに向

上しながら、これからも生涯を賭けて仏教の「人間主義」を探究し続けたい。

### 〈注〉

1 研究東洋第六号『死とホスピタリティ・西洋における「死と私」の変遷をめぐるホスピタリティ研究』東日本国際大学出版会、二〇一六年、一二九頁。

2 古代ギリシャ哲学、近代以降は社会学、文化人類学の分野で使用されて来た概念で、倫理もしくは生活態度などの意味を持つ。

3 カント『永遠平和のために』岩波文庫、一九八五年、一五頁。

4 同書、二七頁。

5 ユートピア（理想郷）の対義語として使われる。

6 同書、四七頁。

7 現代に生きる我々は常に他者の敵対行為によって脅かされながら、寛容であることを押し付けられている。こうした人間関係を精神分析や実存哲学においては「葛藤、相克（conflict）」という概念で説明している。

8 哲学者ルネ・デカルトが自著「方法序説」で述べた有名な一節であり、西洋の個人主義を象徴する言葉である。

9 エデンの園においてアダムとイヴが犯した最初の罪であり、諸悪の根源とされる。

- 10 聖書に予見されている世界の終末における最終戦争。
- 11 Sutta-nipāṭa, Chapter 3.61.1. 中村元訳『ブッダのことは』岩波文庫、一九八四年、一三五―一三六頁。
- 12 Uḍānavarga, Chapter 27.7. 中村元訳『ブッダの真理のことは 感興のことは』岩波文庫、一九七八年、二四六頁。
- 13 ワールポラ・ラーフラ『ブッダが説いたこと』二〇一六年、一二二頁。
- 14 同書、一四六頁。
- 15 中村元『原始仏典』ちくま学芸文庫、二〇一一年、二三頁。
- 16 中村元『原始仏教 その思想と生活』NHKブックス、一九七〇年、六三頁。
- 17 前掲書、一四四―一四五頁。
- 18 同書、二四九頁。
- 19 Uḍānavarga, Chapter 15, 12, 13, 14. 中村元訳『ブッダの真理のことは 感興のことは』岩波文庫、一九七八年、二〇六頁。
- 20 Mahāparinibbāṇasuttanta, Chapter 6.7. 中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年、一六八頁。
- 21 Dhammapada, Chapter 25, 380. 前掲書、六三頁。
- 22 Uḍānavarga, Chapter 4.1. 同書、一七二頁。
- 23 ワールポラ・ラーフラ『ブッダが説いたこと』二〇一六年、二五頁。

# 〈参考文献〉

- カント『永遠平和のために』岩波文庫、一九八五年。
- 中村元『原始仏教 その思想と生活』NHKブックス、一九七〇年。
- 中村元訳『ブッダの真理のことは 感興のことは』岩波文庫、一九七八年。
- 中村元訳『ブッダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年。
- 中村元訳『仏弟子の告白』岩波文庫、一九八二年。
- 中村元訳『尼僧の告白』岩波文庫、一九八二年。
- 中村元訳『ブッダのことは』岩波文庫、一九八四年。
- 中村元訳『ブッダ神々との対話』岩波文庫、一九八六年。
- 中村元訳『ブッダ悪魔との対話』岩波文庫、一九八六年。
- 中村元『原始仏典』ちくま学芸文庫、二〇一一年。
- ラーフラ, ワールポラ『ブッダが説いたこと』岩波文庫、二〇一六年。



## ■ 論文Ⅱ ■

## 会津藤樹学派の展開と〈藤樹の教え〉

## 1. はじめに——問題の所在——

江戸前期の儒者、中江藤樹（一六〇八―四八）は、儒学という学問世界を背景にして内心の安楽を実現する「心学」を唱えた人物である。藤樹が活動した一七世紀前半という時代は、大陸から多量の書籍が流入して、室町期の五山僧侶のような限られた者以外にも儒学の教えを学ぶことが可能になった時代であった。そのような時代に藤樹は、中国南宋の朱熹が大成し、東アジアの儒学世界の前提ともなった「朱子学」を学ぶも、これに疑問を呈し、様々な模索を経て、晩年は明代儒学の大家・王陽明の『陽明全書』を読んだことで、自覚的に「陽明学」を取り入れた。とりわけ人間であれば誰もが有している「良知」という自らの心より発せられる〈善へと向かう作用〉に注目し、「良知」によって自らの心を正して、内心の安楽を確立することを説くよ

うになる。

そのため藤樹は、江戸期にも「王学（陽明学）」の導入者として広く知られ、近年まで「日本陽明学派の祖」と呼ばれてきた。この藤樹の教えに惹かれて私塾藤樹書院に集い、一つの学派を形成するに至った。ただ、これまでの先行研究の思想分析により、雑念（＝「意」）の捉え方や「良知」の発動などの点で「陽明学」とは決定的な差異を有しており、単純に「陽明学派」の枠で論ずることは出来ないことが明らかとなっている<sup>1)</sup>。

藤樹の教えを継ぐ弟子たちのなかで、中江藤樹の高弟といえ、備前岡山藩にも仕えた熊沢蕃山（一六一九―一六九一）が当時から有名であったが、藤樹の学統を継いだ人物と見なされたのは、もう一人の高弟・淵岡山（一六一七―一六八七）であった。岡山は、藤樹没後の

東北大学大学院文学研究科専門研究員 高橋 恭寛

一六七四年（延宝二年）、京都葭屋町に学館を開き、学派の発信地としての位置を確立させ、藤樹の教えを世に広めたことで知られる。この学館へは全国から学問に志した人が訪れ、とりわけ会津喜多方の一派は幕末までその学問を継承して明治を迎えるに至った。

ところが、このような江戸期を通した長い歴史があるにも関わらず藤樹高弟の淵岡山をはじめとした藤樹後学に関する先行研究は数少ない。一九四〇年代に、柴田甚五郎が淵岡山を取り上げ、中江藤樹の学派後継者としての独自性を解明し、現在の淵岡山理解に繋がる基礎的研究が行われた<sup>2</sup>。

その後、淵岡山とその弟子筋たちの資料を翻刻するとともに、改めて淵岡山とその弟子達の特徴を木村光徳が取りまとめ、藤樹学派のまとまった研究として理解されている<sup>3</sup>。思想分析の面では柴田甚五郎の研究を契機に、金谷治が社会的、組織的側面を中心に引き上げ、その「庶民教育向き」な性格を明らかにし<sup>4</sup>、また曾我部静雄が中江藤樹も重んじた『太上感應篇』を会津の学統も重視していたことなどを指摘し、道教の影響について言及している<sup>5</sup>。

また、郷土の地域誌を中心に、藤樹心学の学統の人物紹介や学問の性格といった学派の紹介をはじめ、一七世紀後半に会津で藤樹心学の禁令が出されたのであるが、その経

緯など、会津の藤樹学に関わる基本的な事項についてまとめている<sup>6</sup>。

そして近年、淵岡山とその門下筋の文献は、新たに吉田公平・小山国三によってまとめられるところとなった<sup>7</sup>。ところが、このような二度の文献整理を経ても、その思想的な内容に関する本格的な分析が積み重ねることが今日に至るまでなかった。

これは、かつて木村光徳の手で門弟たち各人の特徴が抽出されたことで、藤樹学派の思想的な関心がある程度満たされたことが理由の一つとして挙げられよう。藤樹の教えを奉ずる人々は、総じて藤樹の「良知」を重んじて内心の安寧を求める心学の遵守を基本にしている。

しかし多くの場合、世代も人も変われば、ほど思想の遵守を試みたとしても、その時代に応じた変化が生じるものである。

数少ない思想的な言説を取り上げた先行研究のなかに木村光徳「戴祈考」という論考がある<sup>8</sup>。木村光徳は、淵岡山とその学派を取り上げた淵岡山の更に弟子筋の人々が「良知」を神の宿りとした思想を有していたことを踏まえ、淵岡山以後の藤樹学派が「祈る」という一般的な内省的態度を超えた〈信仰〉へと近付いた修養論へと藤樹学を展開させていったことを明らかにした。

柴田甚五郎や木村光徳の研究により、現在では藤樹後学たちの教えは「良知信仰」と位置付けられている。確かに、元々中江藤樹の教えには、道教由来の「大乙神」の信仰や、霊符の重視など〈宗教色〉を有する面があり、会津の藤樹学派にも曾我部が指摘したように「道教」の色合いを持ち、さらには「信仰」といつてもよい要素を見出すことが出来る。ただし、中江藤樹は元々儒学思想の学問的実践の困難を前に様々な思索に励んだ儒者であり、藤樹後学たちも儒教經典の『大学』をはじめとした四書（『大学』『論語』『孟子』『中庸』）を学習していないわけではない。

しかし、藤樹後学たちがこの中江藤樹の儒学思想をどのように継承したのかという点については、「良知」重視の指摘か、もしくは個々人の独自性を指摘するに留まり、〈藤樹の教え〉の思想的な展開自体についての考察がなされているとは言えない。

そこで本稿では、江戸期を通じて学統が継承された会津喜多方の地における藤樹学の展開を取り上げる。とりわけ会津藤樹学の隆盛を築き、「前三子」と呼ばれることとなる人物のうち五十嵐養庵、遠藤謙安という二人の主張から、江戸後期の会津藤樹学の中心的人物の一人北川親懿に至る会津学派の学統の思想的展開を明らかにしてゆきたい。それによって、江戸期を通じて中江藤樹の学統が生き続ける

為の、時代への対応を窺い知ることが出来るのではないだろうか。それがひいては、藤樹学という枠を超え、時代が下っても学問が継承される際に求められる変容の在り方を見ることが出来るのではないだろうか。

まずは、五十嵐養庵や遠藤謙安が、どのような点を意識して藤樹や岡山の学問を受け止めていたのか、藤樹や岡山の課題の継承について確認する。

## 2. 藤樹、岡山の思想的課題と会津喜多方における継承

会津喜多方の学統は、大河原養伯・荒井真庵という二人の医者が、寛文年間（一六六一―一七三）に、京都の学館にて淵岡山に弟子入りしたことに始まる。この二人は、岡山から受けた教えを会津へと伝えた。これが会津学派の始まりである。地元へ戻った二人の活動により淵岡山のところへと会津から弟子入りする者は増え、なかでも「前三子」、もしくは「会津三子」と呼ばれることになる五十嵐養庵、遠藤謙安、東条長五郎の三人が代表的な継承者として登場した。この三子の地元での影響力は大きく、会集するものは千余人に及んだと言われる。その勢いは大きく、先述した通り一六八三年に会津藩から藤樹心学禁令が発せられる事件もおきている。この禁令は二年ほどで解除されるが、それによって勢いが弱まることはなかった。この前三子の

うち、五十嵐養庵と遠藤謙安には、それぞれ『五十嵐養庵先生語類文集』や『遠藤謙安先生覚書』という言行録が残されている。

五十嵐養庵（一六四二―一七〇八）は、諱を直言、通称を覚兵衛、後に養庵と称した。会津耶麻郡小田付組小田付村（現・喜多方市岩月町入田付）に生まれ、小田付組十六村の郷頭となった。清風堂という学習会を開き、熊倉組に「心学蔵」という質舗を建て、京都の学館へも援助していた。この心学蔵は、宝暦年間（一七五一年―六三年）まで継続して行われていた。

遠藤謙安（生年不明―一七二二年）は、諱を玄通、通称を庄七郎、号を謙安とした。会津耶麻郡小田付組上岩崎村（現・喜多方市岩月町上岩崎）の村長であったが、一六八九年、小沼組十八村の郷頭を命じられ、漆村（現・耶麻郡北塩原村大字北山）に移り住んだ。

まずは、彼等の主張についてまとめた『五十嵐養庵先生語類文集』や『遠藤謙安先生覚書』というテキストに基づき、会津において藤樹、岡山から受け継いだ藤樹学の展開を見てゆきたい。

元来、藤樹が晩年に課題としていたのは、学習者たちが「学問への志が立たない」ことであった<sup>10</sup>。藤樹の元には、門下の者たちが修養法に挫けて藤樹へ助言を求める書簡を

次々と寄越していた。そのなかで、「御志うはの空にて、自反慎独の御受用成兼申旨、御尤ながら沙汰のかぎりと奉存候。」（中江藤樹「答国領太。」二―378）のように、学問への「志」すら立たないという書簡も送られてきていた。晩年の藤樹は、挫けた学問への「志」をどのように惹起させられるのかという「学問へと向かう意志」の起こし方を模索していた。

岡山も藤樹晩年の課題を受け継いだ。岡山は、日々新たなになる自らの心に「勇」なる状態を立てることが「立志」の根底にあると述べる。すなわち、毎日の変化のなか（「日新」）に、心の動きも日々変化し、そのなかに「勇む心」も生まれる（「勇」なる心の惹起を待つ）。そのときに生じた「勇」を（学問への志）の基礎に据えることを説いた（岡示一―二六<sup>12</sup>）。

確かに藤樹は「陽明学」がとりわけ論じた「良知」（「善へと向かうはたらき」を重視して、「致良知（良知をいたす）」を「良知にいたる」と読み下したことはよく知られるところである。これは「致良知」の読みを間違えたわけではなく、「良知」という善へと向かう働きが発揮した内なる心への到達を求めた言葉として理解されている。そのような修養論の核心とは別に、上述のような学問を続けることで弛んでしまう「志」、もしくは学問の困難のなか

で挫けてしまふ「志」をどのように再び惹起することが出来るのかについて、藤樹、岡山両名は考察していたのである<sup>13</sup>。

以上のような、学習者がどのようにすれば学問成就が果たせるのかという藤樹・岡山の課題を、会津の教え子が、どのように自らのものとしたのか。

まず五十嵐養庵も「志」のことに言及している。たとえば養庵は、学問の「志」の置き場所が天下にあるのか国にあるのか、己の苦楽にあるのか、自らに問い掛けることを記している。

一、御試成程御了簡之通と存候。乍<sup>レ</sup>去いつもの筆法にて、当下新敷国家を興し、人世之惑を解く志無<sup>レ</sup>之候ては、非<sup>二</sup>本意<sup>一</sup>候。御志天下にあるか、国にあるか、一己苦楽にあるか、御試可<sup>レ</sup>有候。(五下―二)

どのような「志」を立てればよいとしたのであろうか。小さな「志」であれば、世間に流されやすくなってしまう。淵岡山のように、天下泰平や民の安寧などを願うような心を持つことを求めている。

只志を大に立申度存候、畢竟志ちいさき故、世上にも移されやすく罷成候か。聖人四海一家中国一人と思召となり、岡山先生は毎朝、天下泰平、大道興隆、民安物阜と御祈禱被<sup>レ</sup>成候事、御存知之通也、是道德御心に成り候故にて御座候。(五上―一九)

ただ、天下国家の安寧に対して志を立てたからといって、経世論へと進むわけではなく、あくまでも学問の中核は「良知」を信じることにある。養庵は、内なる心の「霊明」すなわち善なる本性「明德」に従うことは〈信じること〉であると言く。初学者は、一步一步手近なところから歩みを進めてゆくなかで、疑いを挟んで惑うことなく徳へと進むのがよいと説いている。

一、養翁曰、学問主意良知を信するに在り、今日の上、我心一点之霊明に従ふは、則ち信する也。温和慈愛の時にても、剛健潔静の時にても、先本体に似よりたる心で信し可<sup>レ</sup>悦。然るに初学の時より、良知の全体に至んと求るは、志なから力量なり。隣りへもゆかすして唐へゆかんと願惑也。先隣近き処より歩を可<sup>レ</sup>進。如<sup>レ</sup>此取て信するときは徳に可<sup>レ</sup>進、従て見る処本体も定静安に至ん歟。(五

上―四

これまで「良知信仰」とも評されてきた修養論は、「良知」を信じるという発言を背景にして説かれていた。「良知」を信じられないことが、苦しみを抱いて過ごしていることに他ならず、良知を信じて、その働きに到達することが、心の安寧を得られるという「信」の世界を説く。

良知信不<sup>レ</sup>及ゆへ苦み申ま、にて打過候。至誠無息之良知信得する時ハ、当下満腔子可<sup>レ</sup>為<sup>三</sup>泰然<sup>一</sup>候哉。只氣を不<sup>レ</sup>交様御受用可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>之。(五上―二三)

このような「立志」のために「信」が肝要であるという点は、養庵のみならず、同じ「前三子」のひとり遠藤謙安の発言からも窺い知ることが出来る。

謙安もまた自らの怠け心のために本当の志が立たないという相談を受けている。本当の志とは「信」が肝要ということを背景にしているのか、ある人は神に祈るることによって「真志」を立てようとしているという趣旨で、立志が難しいという話を謙安にしている。

或問、予微志ありといへども、質懦弱にして更に真

志立ちかたし。思ふに此道の志は、神明の庇護を仰ぎ奉らすしては、全功立ちかたかるへし、故に吾毎日社参すと。(遠謙上―七)

これに対して謙安は、「信心」の意味合いを取り間違えていることを指摘する。「信」とは、神に直接祈ることではない。初学者は、無理に惑いを弁え除くための「信」を神に祈ることで得ようとするが、それは「信心」に似ているが「信心」ではないと答える。

答云、此義珍重々々。世俗信心に心得そこないあり、必初学の者など、懋(なまじい)に弁惑たての信をとるあり、此れ信心に似て信心にあらず。古歌に、心たに信の道にかないなは祈らすとても神や守らん、と此信の字に眼を可<sup>レ</sup>着、信は五常の中にて重き祈なり。(遠謙上―七)

また別の質問で、学問がわずかでも利便であったときに非常に「信仰」して励むことが出来るようになるが、そのときに私意を差し挟んで怠惰に流れてしまったならば、何の益も無いと思っているので、どのように「信仰」すれば、学問への志が進み、怠らずに済むのかを問うている。ここ



でも、学問への「信仰」が中心となっている。これに対する謙安の返答は、初学の時から学問が進展してゆくなかで、「信仰」の在り方に違いは無いというものであった。

問云、学問に聊便り有時、甚悦ひ弥信仰して、可二相励一由。其時私智を加へて怠れは、本の木椀に学問と云ふあか、しみ付たる分にて、何の益も無<sup>レ</sup>之と兼て承候。いよく如何様に信仰いたして、志進み可<sup>レ</sup>申候哉。

答曰、信仰の事、初学の時と、又年を積て自得の時と、一般也。中比なまものしりと云ふ時分、かならず不信仰に成物にて候。(遠謙上——一二)

このように養庵も謙安も、ともに「信」に重きを置いていることが窺える。学問を修める「志」を立てることは、この「信」を背後に置く。「信」を基点にする場合、「志」の惹起も信心にかかっている。藤樹の孫弟子以降は、このような〈信仰〉に目されるような方法論を重視した。

さらに「前三子」の次の時代、北川親懿の時代においても変わらず、「良知信仰」とも呼ばれる世界観をはじめは保持していた。

### 3. 北川親懿による、木村難波の学問の継承

北川親懿(ちかよし・一七三八—一八一八)は、姓は菅原、氏は坂内(ばんない)、坂内親懿、菅原親懿ともいう。坂内助十郎あるいは助三郎と称した。後に医名として、北川恕三と号した。親懿は、一八世紀会津喜多方における藤樹心学の中心的人物であり、晩年には郡役所より心学師範を仰せつけられた人物である。初め会津藩耶麻郡小田付村稲田の村長で、後に小沼村の郷頭となり、漆村(現・耶麻郡北塩原村大字北山)に住んだ。四九歳のとき(一七八六年)、江戸、伊勢、京都、大坂、近江をめぐっており、各地の藤樹学派の者と交流した。晩年、郡役所より心学師範に任ぜられ(一八〇八年)、佐藤周庵とともに藤樹学の普及に尽力した人物である。会津喜多方の藤樹学を展開させて活動していたのに対して、親懿は一八世紀後半から一九世紀にかけて活動しているように、両者には一世代の懸隔がある。

親懿は、人の心に本来存するはずの「良知」に関して「良知は天に在る」という主張をした。本来、人の心の問題であるにも関わらず、親懿は「天に在る」と主張した訳だが、この特異な主張と、他の藤樹学者との論争については、既に先行研究でも言及されている<sup>14)</sup>。他の藤樹学者と「良知」

理解についてのズレが生じたことは、安永年間（一七七二年～八一年）、親懿が四十歳の頃に他国の藤樹学派との書簡による意見交換のなかで浮上した。親懿は、「良知」が胸中にあるという説をうがった議論と見なし、学祖・藤樹をはじめ、淵岡山をはじめとした先学たちを失い、現在「良知」の解釈がぼんやりとしてしまっていると述べている。

一、良知ハ天に有、胸中に有と申候ハ、鑿論ニても候半と思召候由。併是ハ強て天ニ有と計にてハ無<sup>レ</sup>之候得とも、爰には少し訳け有<sup>レ</sup>之候様ニ存候ニ付、測氏と去年論申候。尤其趣先書に其表へも申進候。訳けハ、先師岡山難波翁諸先学没後、諸邦之同志中誤て知る物をとめて良知とし、胸中ニ求め分内にもとむるの弊在<sup>レ</sup>之。良知之事おほろおほろに罷成候由。（諸―四三）

このような主張に対して、同じく藤樹学派の応答相手は、突き詰めて云えば「天」にあると云えるかもしれないと全面否定をすることなく、ただ「天」にせよ「良知」にせよ、それぞれ名付けられたからには、それぞれの違いがあるはずで「理」が「天」にあつて、「良知」が内にあるもので

あるという言説を否定することが出来ない」と親懿への氣遣いを込めつつ返答している。

良知ハ天に在りと申よりハ胸中ニ天ありと申候ハ、初学者之戒ニも相成可<sup>レ</sup>申哉。理を詰て申候へハ天に在とも可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>申候得共、天と云、理と云、性と云、良知と云、名付所各差別在<sup>レ</sup>之候得ハ、其名付所に随ひ、強て天に在と申は如何成る様に被<sup>レ</sup>存候。天に在と申候得ハ、性の名も良知之名も皆贅言と成り、天と計り申候ても済可<sup>レ</sup>申候。理ハ天にあり、良知は分内にあり。天理人心融通仕候事故、良知に合候得ハ、則天に合ひて疑もなき事に御座候。（諸―五三）

応答相手が比較的穏当な発言でおさめており、会津の面々が「良知が天にある」という主張をこれ以上深めることもなく、学派の分裂にまで発展することもなく、最終的に親懿もまた「良知を論じて不良知になり候」と、後年省みている。

それでは、「良知が天にある」という見解を改めた後の親懿は、藤樹学をどのように理解し、同門の者たちに論じていたのであろうか。

## 4. 北川親懿における藤樹への回帰

前節でみたように北川親懿という人物もまた、確かに「信」を重視するような養庵や謙安たち「前三子」の教えを継承した人物であったことは相違ない。ところが親懿は、後年、そのような自らの立場を翻して、学問の説き方を変化させているのである。

すなわち親懿は晩年、藤樹が自らの考えを表出した最初期の著作『原人』『持敬図説』をはじめとした〈藤樹のテキスト〉を用いることで、学祖・中江藤樹の教えに立ち戻る。「先師曰」というかたちで、藤樹の言説を取り上げる藤樹後学は確かに少なくない。前出の金谷治などは、会津学派の者が〈藤樹のテキスト〉を用いるのはごく当たり前であると述べていたが、しかし、藤樹の著作や書翰を愚直に引用してまで修養論を論じた藤樹後学はほとんどいなかったのである。中江藤樹の代表作『翁問答』を筆頭に、著作や書簡集を読んでいたことは間違い無い。だが、それが会津の学統の面々が自ら「藤樹学」を教示する際に用いられるとは限らなかったのである。

そこで本節では親懿が藤樹のテキストに立ち戻ることで、藤樹の学問をどのように捉えていたのかについて明らかにすることを試みる。

さて親懿は、藤樹のテキストのなかでも、とりわけ『原人』

『持敬図説』に関しては書名を挙げて繰り返し引用している。それらの書では、朱子学がとりわけ重視した「敬」という〈心を畏まって慎ませる修養法〉として、「持敬」（敬を保持する）について解説されている。親懿は、「敬」に着目し、「持敬」における心の動きについて〈藤樹のテキスト〉を用いて解説するのである。

そもそも藤樹の著作『原人』『持敬図説』という二書は、儒教の修養論に疑問を有する学習者に向け、儒学を修めるとはどういうことかという意義を説き、修養論としての「敬」とは何かを藤樹なりに解説した書であった。このなかで藤樹は「持敬」を「畏天命（天命を畏る）」・「尊徳性（徳性を尊ぶ）」という二つの態度のことであると論じた。藤樹において〈心を畏まって慎む修養法〉とは、自らをとりにまく万事が天帝からの命令であると捉え、それら〈天命を畏る〉という態度であり、同時に天は心の内にも存していると思なし、自らの内に存する「天」を尊ぶことを「徳性を尊ぶ」という内省であることを主張した。そして、その「持敬」の態度こそが四書『大学』『中庸』にある「慎独（独りを慎む）」という「工夫」であるとした。これら〈心法〉の目的が、自らに内在する善なる本来性「明德」を発揮するためであることは言を俟たない。

親懿もまた、そのような藤樹の「持敬」理解を受け、「敬」が一身を貫く根本であるとし、「畏天命」「尊徳性」と言い換えることが出来ることを『原人』を用いて説明するのである。

一、敬は心之本体固有之性ならんかと被<sup>二</sup>仰下<sup>一</sup>候。是も原人論に敬は一身之主宰万事之根本と御座候得ハ、本体に当り可<sup>レ</sup>申候。また同書二敬とは畏<sup>二</sup>天命<sup>一</sup>尊<sup>二</sup>徳性<sup>一</sup>之謂なりとも御座候。爰にては工夫二当り可<sup>レ</sup>申候。工夫本体本体工夫と申事ハ、是等の事二も候や。原人論を委く御覽被<sup>レ</sup>成候は、具二相分り可<sup>レ</sup>申候。(北文一七三)

実際のところ藤樹は『持敬図説』のなかで、上述の「持敬」を「畏天命」「尊徳性」のほかに『中庸』由来の「執其中(其の中を執る)」や『論語』由来の「主忠信(忠信を主とす)」、さらには『大学』三綱領「止於至善」なども、同じく「持敬」のひとつとして取り上げられている。

親懿は、それら『持敬図説』にある解説も取り上げ、「畏天命」「尊徳性」をはじめとしたそれらの工夫が「氣」(現象世界)における工夫であると解説している。

一、持敬の持の字、畏尊と同意かと被<sup>二</sup>仰聞<sup>一</sup>候。持敬之図を原人論にて拝見致候得ハ、畏尊計二も無<sup>二</sup>御座<sup>一</sup>。執と、止ると、主とすと、何れも氣二当り候故、敬を氣二持候意味にて持敬と被<sup>レ</sup>仰候ものかと兼て存居候。持敬ハ本心欽明の徳を拳々服膺する也と、原人二相見候間、仰之通畏尊持ハ、学者之緊要と可<sup>レ</sup>申候。(北文一七二)

そして、「持敬」すなわち「畏天命」「尊徳性」が『大学』でいう「慎独」であることも、藤樹の『原人』を用いて説明するのである。

本雜り物有<sup>レ</sup>之候得は心上不<sup>レ</sup>安は、思召之通、性之妙用無<sup>レ</sup>疑事に奉存候。此妙用に随ふ間いは畏尊之位自ら備り可<sup>レ</sup>申候。扨右に付愚存得<sup>二</sup>御意<sup>一</sup>候。原人論二曰。「既命<sup>二</sup>人極<sup>一</sup>。則明々<sup>タル</sup>上帝。……日二鑒<sup>ル</sup>ト在<sup>ル</sup>茲<sup>ニ</sup>。」と御座候。是等の義、実に会得致候は、自ら畏尊之位備り、天に踴り、地にぬきあしする位に至り、無声無臭の所へ信相立、是則畏<sup>二</sup>天命<sup>一</sup>尊<sup>二</sup>徳性<sup>一</sup>にて、慎独と可<sup>レ</sup>申候。(北示一三六)

このような「畏天命」「尊徳性」を梃子にして「慎独」

を論ずるに至った修養論の解説は、類似の主張をしばしば見出すことが出来る。

親懿は、この「慎独」の重視を説くために『原人』『持敬図説』という著作のみではなく、藤樹が弟子に与えた書簡も合わせて説明することも少なくない。「慎独（独りを慎む）」の「慎む」とは、「戒慎」や「恐懼」のことと『中庸』を用いて説明されている（『中庸章句』第一章「是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其独也」）。この「戒慎」「恐懼」について、「第一華簡之別録」という藤樹の書簡を取り上げている。この「第一華簡之別録」とは、『藤樹先生全集』に「答森村氏（七）」として収められる書簡である（二—513）<sup>15</sup>。親懿は、「慎独」と「戒慎」「恐懼」の二つを合わせた「戒懼」との関係、藤樹の言葉を用いて説明する。「戒懼」を譬えるならば「門番」であり、「慎独」が「番主」つまり門番主の關係にあることを示す。そして上述で挙げたように、「執其中」「主忠信」「止於至善」などと「戒懼」もまた同様であると指摘している。

一、戒慎恐懼と格物と被<sup>二</sup>仰聞<sup>一</sup>候ニ付、如何之趣申上候処、印証共御書添、再往被<sup>二</sup>仰聞<sup>一</sup>、委曲拝見仕候。第一華簡之別録ニ、戒懼は門番、慎独は

番主と御座候所、御紙上は入違申候。御書違ニ候哉。戒懼ハ門番にて善人をは其俣通し、悪人通り候得ハ番主へ訴候か。戒懼之受前にて、是を格物とは不<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>申候。番主之慎独は是を改る役故、格致とさし候て相当り可<sup>レ</sup>申候。猶御工夫希申候。扱畏敬、尊信、執中、止、主、是ハ原人持敬之団、体用之間ニ見得申候。戒懼も同様之位を奉<sup>レ</sup>存候。とくと御試被<sup>レ</sup>成、重而御会得之趣御示し可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>下候。（北文—三五、傍点は筆者、以下同。）

上記引用のなかで傍点を付した箇所は、以下に挙げた藤樹の書簡の傍点部を参照にしていることが窺える。

扱戒懼は常に心を惺々として寂然不動の体に帰する事なり。慎独といふは其邪念起る時は則吟味して克去を云也。譬ば戒慎は抱関のごとし、善念の出入する時は其まゝ通じ、悪念の出入する時は関吏吟味して邪をふせぎ善を存し候。然時は関吏にて御座候。常に心を惺々と提撕し悪をも思はず善をも不<sup>レ</sup>思がよく候。（中江藤樹「答森村氏（七）」二—514）

このように、「持敬」としての「慎独」を説くが、それ

だけでは、心法の手の下し方が分からないという疑問も親懿は受け取っていた。このような心法がうまく出来ないという質問に対して、「五事」つまり貌、聴、言、動、視を正常な状態に戻すことを疎かにしているからであると答える。それでは、「事」に当たるためにはどのようにすればよいのか、そのような「応事接物（事に応じ物に接する）」において、「慎独」の工夫が求められることについて藤樹の書簡を取り出し、説明するのである。すなわち、（引用先では自ら省みる「自反」とともに論じられているが）「慎独」とは、五事が動いて邪念が起きるときは、この邪念を取り去る工夫であり、何事も無い「無事」のときには、静坐の心法として心を惺惺にするものであるとしている。

一、受用手を下すへき様なきかことし、是は五事を正す事疎かなる故かと被<sup>レ</sup>仰下一候。五事の非を正すは格物有事之受用、先師華簡二応事接物は、我心を省察して、一念之微を慎み不<sup>レ</sup>違様二するを自反慎独と言、是又邪念おこる時克去る工夫なり。無事の時は心を惺々快活にして、意念雜慮なき様に工夫するを自反慎独と云、是又静坐之心法也と御座候。有事無事共二自反慎独之受用致候は、手を下すへき様なきかことくには無<sup>レ</sup>之筈

二て候。致良知之位合点無<sup>レ</sup>之故二て候。（北文  
一六七）

これは、藤樹の書簡「答田中氏（二）」（二一—458、9）を用いて「自反慎独」を説いたものであるが<sup>16</sup>、親懿自らの言葉で、「致良知」の位置付けを理解していないことが、手を下すことの出来ないという理由であるとした。

確かに『持敬図説』や『原人』などの「持敬」を論じた藤樹の教えは、これまで会津学派が保持してきたような「良知」の重要性を説く〈王学の導入者〉としての藤樹の姿を導き出すことが出来ない。ところが親懿はここで、上述の文章に続けて、「与池田子」という藤樹が王陽明の学問を学び、「良知」の重要性に気付いた書簡の一節「致知ノ知を良知と解しめされ候。此發明によつて開悟の様に覺へ申候。」（与池田子二一—441）を取り上げ、「良知」の重要性についても合わせて説いているのである。

華簡別録池田子への御書簡二、陽明致知之知を良知と解しめされ候、是を見に開悟の様に思ひ候と、先師被<sup>レ</sup>仰候。致知ハ良知ニ至るの事二候処、良知之実体御互不合点故、受用手を下す所なき様ニ罷成候間。随分御心上綿密二御試被<sup>レ</sup>成候て、良知之主人公二御目



見可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>成候、是以皆先師之御示教ニテ、私言ニハ無<sup>ニ</sup>御座<sup>一</sup>候。(北文一六七)

自らの説く修養論が学祖・藤樹の言説を踏まえているのであり、決して私言ではないことを明示している。ここで、親懿がそれまで説いていた「良知」重視の姿勢と、それとは中江藤樹の思想展開の上でも間隔のある「持敬」説との接続を試みている。

そもそも『持敬図説』では、朱子学における「未発」「已発」の論議を背景に、「誠」・「神」・「幾」という三つの〈心の動静〉の状態を設定し、「持敬」の構造と絡めている。つまり、心が未だ動かない「未発」(誠)の段階、事物に触れて心が動いた「已発」(神)の段階、そして「未発」と「已発」の際として「幾」を藤樹は設定しており、これに「畏天命」「尊徳性」という持敬が貫いていることを論じているのである。

敬字を万象の正中に筆するは、人心の主宰、万事の根本にして、一図の体要なるを以てなり。誠とは、明德の本体未だ発せざる者なり。故に万象の中敬字の上に図して、以て未発の徳を明す。神とは、明德の大用已に発する者なり。故に用象の中に図して、持て已発

の徳を明す。幾とは、未発已発の間なる者なり。故に体用象の間に図して、以て動静中間の徳を明す。直方大とは、誠を存するの敬なり。戒慎恐懼とは、幾を存するの敬なり。独りを慎むとは、神を存するの敬なり。故に誠神幾の下に図して、以て工夫の端的を開示す。敬とは、大本を立て、達道を行ひ、体用一貫、工夫顕微無き者なり。故に誠神幾通行の路に図して、敬の字に帰着す。以て一以て之を貫くの死守を明す。(中江藤樹『持敬図説』一—687)

「慎独」の工夫は、「神」(已発)における「敬」のことであり、「慎独(独りを慎む)」の「慎む」にあたる「戒慎恐懼」は、「未発」「已発」の際にある「幾」における「敬」である、藤樹は説いている。藤樹がどのような儒学テキストを根拠にこのような解説を付したのかについては、本旨から逸れてゆくため、これ以上解説を深めることは避けた。この「持敬」の構造と、藤樹が「陽明学」に触れてから説き始めた「良知」の議論の接合を親懿は図る。

すなわち、儒教經典『中庸』のなかで慎独を説いた一節「是故君子戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。莫見乎隱、莫顯乎微。故君子慎其独也。」における、藤樹が「陽明学」を受容した後に著した注釈書『中庸解』の語釈は、「○隠

ハ心ノ本体ヲ指テ云「○微ハ念慮ノ微、良知ノ感通ヲ指テ云」(中江藤樹『中庸解』二―61)である。誰もが「良知」を発揮させることが出来るのであるが、一般の人々は「意念」(恣意・雑念)などのせいで心に〈惑い〉が生じてしまうものである。この〈惑い〉を解くために見聞の届く所から「戒慎恐懼」に着手し、本来眼に見えない「本体」を「戒懼」することを進むことを藤樹は求めた。

凡夫ト雖、此徳ナキニ非ズ。只意必ノ崇リニ依テ外ヲ願ヒ物ヲ逐フ故ニ所<sub>レ</sub>睹所<sub>レ</sub>聞ノミヲ戒慎恐懼シテ、人ヲ欺ク機変ニカ、ツラヒテ其独ヲ慎ムコト能ハズ。故ニ戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞ノ二句ヲ挙テ其本体ノ戒慎恐懼ヲ示シ其惑ヲトク。(中略)独ト云ズシテ所不睹、所不聞トイヘルハ、学者外物睹聞上ノ戒懼ヲ身ニ反シテ不睹不聞ノ本体上ニ戒懼セシメン為ナリ。(中江藤樹『中庸解』二―62)

ところが親鸞は、上記のような藤樹の説明を踏襲するのではなく、先述の『中庸』の「隠」「微」を解釈し直し、「隠」を「心の本体」などという回りくどい言い方をするのではなくストレートに「明德」のことと見なし、「明德」が動かずに隠れた状態であり「良知」の本体であると捉え、「微」

を「良知の感通」から「良知」が〈作用〉したところと言ひ換えた。さらに『持敬図説』の「戒慎恐懼」の説明をわざわざ取り出し、「誠」・「幾」・「神」における「敬」の話と結びつけて「持敬」に置き換えられる修養論と接続しているのである。

一、隠微之御議論、入組候而、御疑ひ之所、得と通し兼申候。隠は明德の隠れたる所、則不<sub>レ</sub>知方良知の体。微は物に触て感通する所、則良知之用。幾は静動良知体用之間を指す。戒慎恐懼は幾を存するの敬と、原人持敬之図註二見得申候。動静幾、この所において戒懼する所において戒懼する時は、皆道心、少々加る時は人心と成る歟。然れは格正する物と被<sub>レ</sub>仰候は、戒懼の事かと被<sub>レ</sub>存候。其戒懼を指て良知呈露と申候而ハ、名義の指所ニ叶ひ申問敷候哉。如何。(北文―二三)

しかし、繰り返しになるが、藤樹の思想展開からすれば『持敬図説』や『原人』は、「陽明学」に出会う前のものであり、「良知」信仰と言われるほどに「陽明学」を受容した後の藤樹の思想世界を重視した藤樹学派からすれば、「持敬」に対して消極的な評価しか得られないはずである。

会津の学統ではこの両書を否定的に捉えることがなかったであろうか。この点について、藤樹の思想展開についても記された『藤樹先生年譜』を用いて確認してみたい。

まず『持敬図説』と『原人』を著した三十一歳条の箇所をどのように書いているのか、会津に伝来した『藤樹先生年譜（会津本）』で見えてみる。ここでは、四書を中心にした方法が一般の学習者には困難である問題に行き当たり、五経の読書を積み重ねたことで、『持敬図説』と『原人』という二書を著して、弟子（同志）たちに見せたことが分かる。

夏持敬図説原人論成。先<sup>レ</sup>是。読<sup>二</sup>四書<sup>一</sup>。堅守<sup>二</sup>格法<sup>一</sup>。欲<sup>下</sup>其志以<sup>二</sup>聖賢之典要格式<sup>一</sup>。逐一受<sup>中</sup>持<sup>上</sup>之也。雖<sup>レ</sup>然不<sup>レ</sup>合<sup>二</sup>時宜<sup>一</sup>。好惡執滯數多矣。於<sup>レ</sup>是疑<sup>レ</sup>之。以為聖人之道如<sup>レ</sup>此者。不<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>及<sup>二</sup>吾儕<sup>一</sup>者歟。其後熟<sup>二</sup>讀五經<sup>一</sup>。觸發感得。而著<sup>二</sup>述此二書<sup>一</sup>。示<sup>二</sup>同志<sup>一</sup>。（『藤樹先生年譜（会津本）』五—45）

これに対して、岡田季誠による『藤樹先生全書』（岡田氏本）に収録された『藤樹先生年譜（岡田氏本）』を確認すると、本来は傍点の箇所が余計に存在することに気付かされる。

夏持敬図説并ニ原人ヲ著ス。此ヨリ前專ラ四書ヲ読テ堅ク格法ヲ守ル。其意專ラ聖人ノ典要格式等逐一ニ受持セント欲ス。然レトモ間、時ニ合ハズシテ滞碍行ガタキヲ以テ、疑テ以為ラク、聖人ノ未知カクノゴトクナラバ、今ノ世ニ在テ吾輩ノ及ブ処ニアラズト。是ニ於テ五経ヲ取テ熟読スルニ觸發感得アリ。故ニ持敬図説并ニ原人ヲ作為シテ同志ニ示ス。此ヲ行フコト數年。然レトモ行ハレザル処多シテ甚ダ人情ニ戻リ物理ニ逆フ。故ニ疑止コトアタワズ。（『藤樹先生年譜（岡田氏本）』五—20）

つまり、本来『藤樹先生年譜』には、『持敬図説』『原人』の二著に基づいた方法を数年行ったが、実際に行うことの困難を始めとして道理に合わないことが多くなったという一節が書かれていたが、会津の『年譜』ではそこが削除されており、『持敬図説』と『原人』の二著を藤樹が思想展開のなかで否定的に捉えるような位置付けになされていないのである。もう一箇所、三七歳の条で、『持敬図説』と『原人』について振り返るかたちで藤樹が言及したところがある。まずは会津の『年譜』を取り上げる。

一日謂<sup>二</sup>門弟子<sup>一</sup>曰。予嘗著<sup>二</sup>持敬図説原人論<sup>一</sup>。当

時工夫之一助也。今工夫積而知不其說豈」。〔藤樹先生年譜（会津本）』五—48）

上述引用の傍点部の箇所は、元の「岡田氏本」では、『持敬図説』と『原人』が「手助けになった」という評価ではなく、「当時の考えではこの程度に過ぎなかった」という少々消極的な評価の表現なのである。

○一日門人二謂テ曰、予曾テ持敬図説・原人ヲ著ス。當時工夫ノ要カクノゴトクナルニ過ズトス。工夫寢積ムニ至テ其説ノ瑩ナラザルコトヲ知ル。〔藤樹先生年譜（岡田氏本）』五—27）

会津喜多方に伝来した『藤樹先生年譜（会津本）』は、親懿の師匠筋の一人、会津学派の平義都（中野義都）という人物の編述によるものである。本来の『藤樹先生年譜』を読んだ者であれば、藤樹が『持敬図説』や『原人』が過去の教えとして消極的にしか評価していなかったことが分かるはずであるが、会津喜多方の学統では、学祖・藤樹が『原人』『持敬図説』を退けたという評価を意図的に避けているのである。

親懿が「岡田氏本」の『藤樹先生年譜』を予め読んでい

たかどうか定かではない。ただ、少なくとも会津の学統で改めて『藤樹先生年譜』を再編する際に、『持敬図説』や『原人』を否定した部分を意図的に削除していることから、中野義都の教えを受けた親懿もまた『持敬図説』や『原人』を否定的に捉えることなく、藤樹学の修養論として一貫して重要な書として考えていたと考えられるのである。

以上のことから、親懿が改めて「良知」重視のために本来関係無かった『原人』『持敬図説』の教えを組み込み、自らの修養論が「私言」ではなく、藤樹の教えに淵源を持つものとして説得力を持たそうと試みていたことが明らかとなったであろう。

## 5. おわりに—親懿晩年の課題—

ここまで見てきたように、北川親懿は、先学たちの教えを継承し「良知は天に在り」のような、およそ中江藤樹の教えからはかけ離れた「良知信仰」を唱えていた。ところが晩年は、藤樹のテキストを用いて自らが説いていた「良知」の發揮を「持敬」の構造と関係させて、学祖・藤樹の説いた内容と、自分達が説いてきた「良知」理解との接合を図ろうとしたことが窺える。〔藤樹のテキスト〕に則り修養論を解きほぐすのは、自らを学祖・藤樹の教えを継承する道統に位置付けた藤樹学派として自覚していたからに

他ならない。「良知」理解の行き過ぎを認め、「藤樹学」として学祖の言葉を離れたところで学問の継承の困難に気付いたとしても不思議ではない。

少なくとも親懿は、会津喜多方における「藤樹学」の衰退を感じており、一種の〈危機感〉を抱いていた。藤樹が没してから百五十年以上も経ち、全国に広まった藤樹学であるが、微々たる人数しかいない状態であり、藤樹学の手引き書が無いことを親懿は憂えているのである。

藤樹先師之学、奥州・武州・勢州・畿内・中国・九州迄、凡て二十四ヶ国に渡り候由、別而当地は北方三子之余沢、郡中に及し、士庶人共学<sup>レ</sup>之、夥敷同志有<sup>レ</sup>之、先師小川郷在世以来、百七十年近へ先師小川へ移給ふ年より、寛政十二年迄、百六十七年、御終焉後、今年迄、百五十三年に成るへ連綿として口授伝来致候処、今世甚微々に相成、纔五七輩にて、手引之相続も無<sup>レ</sup>之と申は、残念至極、畢竟御互之不徳故と、恐入たる義に存候。(北示一二四)

事実、既に藤樹学は不振に陥っていた。もはや学統が絶えてしまうという時分に、領主から会津に伝わってから百年以上も伝わった学問が途絶えてしまうことが残念である

として、学術振興を求められていたことを、親懿は書き残している。

一、当地二ても藤樹学之者ハ微々ニ相成、最早欲<sup>レ</sup>絶時節ニ相成候所。領主より數百年会津ニ学来候学筋絶候ては無念なる事ニ候間、月二一会つ、は儒生之者会座へ差出、諸生出精をも為ニ見届一候様ニと有<sup>レ</sup>之、野老ニ其任被<sup>ニ</sup>仰聞<sup>一</sup>、是非藤樹学古のこたく取立候様ニと被<sup>レ</sup>命候(北文一四五)

会津学派での「良知」理解が行き過ぎていることで〈藤樹の教え〉からのズレを意識したであろう親懿は、再び藤樹の言説へと立ち戻ること、で、「藤樹学」としての〈心の鍛煉〉の再構成を試みたと言える。藤樹の言葉を用いて〈心の鍛煉〉の方法論たる「持敬」や「慎独」を改めて論ずるようになったことの背景には、学統の維持への自覚が生じていたことがあった。

そこで親懿は、これまで藤樹学として解いてきた「良知」重視との整合性を試みた。この「持敬」を改めて問い直す作業とは、一五〇年以上も昔に説かれた『原人』『持敬図説』の主張を一九世紀に蘇らせる作業であり、藤樹の教えを改めて一九世紀の時代のものとして活かそうとする作業

であった。古典は古典のまま利用されるのではなく、その時代の問題関心に基づいて読み直される。親懿が「藤樹のテキスト」を用いたのも、これまで会津で中心的課題であった「良知」重視の姿勢のためであった。一五〇年以上経った一九世紀にも、藤樹の考えが根拠となることを示そうと試みたものである。このような親懿の振る舞いは、学祖・藤樹の教えが「古典」としての位置付けを与え、「古典」によって自らの考えを語る作業の一つであったと言えるだろう。

現代においてもなお「人は如何にして学問へと着手出来るのか」という藤樹の学問的課題が有効だと考えている。ただ、藤樹の著作を読み、その学問的課題を自家葉籠中のものとして改めて現代に投げ掛ける際、「藤樹もまたかく語りき」と付け加えることで説得力を持たせられると考えるのか、それともこの列島の人々の学問的事情は数百年経っても変化がないと捉えるのか、それは発信者の目的意識に委ねられるであらう。

会津藤樹学派・北川親懿の問題関心はそういった類のものである。

# 〔注〕

- 1 尾藤正英「中江藤樹の思想形成」(『名古屋大学文学部十周年記念論集』一九五九)及び「中江藤樹の思想と陽明学」(『歴史学研究』第三二二号、一九五九、上述の論文とともに『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六二)へ収録)。また、吉田公平「中江藤樹と陽明学——誠意説をめぐって——」(『日本思想史学』第一六号、一九八四、のちに『日本における陽明学』(ベリカン社、一九九九)に収録)

- 2 柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、学説の研究」(『帝国学士院紀事』二二三、一九四三)及び柴田甚五郎「藤樹学者淵岡山と其学派、事蹟の研究」(『帝国学士院紀事』四一一、一九四六)。

柴田甚五郎は、一心の「良知」を神の宿りとして「神人合一」の傾向を有することを示し、「当下一念」や「日新」を説いた「新位」説などを特徴として明らかにした。

また、日本の儒学史を叙述する過程で蕃山と岡山の二人にも言及したのとして同時期に大江文城「江西学の興起と蕃岡二山」(『本邦儒学史論攷』全国書房、一九四四)がある。

- 3 木村光徳「日本陽明学派の研究」(明德出版、一九八六)
- 4 金谷治「会津藤樹学の性格」(『文化』第二二二巻第四号、一九五八年)
- 5 曾我部静雄「会津の藤樹学と道教」(『芸林』第八巻第三号、



一九五七年)

- 6 自治体史としては、戦前に『耶麻郡志』、先後に『会津喜多方の歩み』、『福島県史』第二一卷〈文化篇2〉、第二二卷〈人物篇〉などがあり、これらを参考文献として新たにまとめたものとして鈴木茂雄『会津の藤樹心学指導者』(一九七三年)がある。心学禁令については、小山國三「会津藩の藤樹心学制禁」(『白山中国学』第一五号、二〇〇九年)が、心学禁令の発令と解除の経過について改めてまとめ直している。
- 7 吉田公平・小山國三編『中江藤樹心学派全集』(研文出版、二〇〇七)
- 8 木村光徳「戴祈考」(『東洋学論集 池田末利博士古稀記念』池田末利博士古稀記念事業会、一九八〇)
- 9 この指摘については、柴田前掲(一九四三) 参照。
- 10 拙稿「徳川期儒者における「立志」教示の一展開—中江藤樹を中心として—」(『次世代人文社会研究』八、二〇一二) 参照。
- 11 中江藤樹及び中江常省に関する引用資料は、『藤樹先生全集』全五冊(岩波書店、一九四〇)に拠っている。『藤樹先生全集』のページ数は、(冊数—頁数)で記す。第一冊一二八ページであれば、一一二八の様に記述している。また引用文中は、原則新字体を用いた。漢文の場合は、句点、訓点は原文に則り、書き下し文に直した。和文の場合は、原則資料の底本に則っている。
- 12 淵岡山以下、藤樹学派の引用文献は、吉田公平・小山國三編『中江藤樹心学派全集』の通し番号を用いている。
- 13 拙稿「藤樹没後の藤樹学」(『日本思想史研究』第四六号、二〇一六)
- 14 木村光徳前出論文
- 15 ここで何故「別録」とあるのかは不明である。ただ、この書簡は、現在の『藤樹先生全集』の底本となった岡田季誠編『藤樹先生全書』(岡田本)には収録されていない。そのため親懿が参照したと思われる岡田本『藤樹先生全書』とは別のところで参照した書簡と思われる。しかし中江藤樹、熊沢蕃山両名の書簡を混在させて収録している『儒生雜記』『心学文集』という書物が刊行され、元禄期から江戸後期まで繰り返し出版されて世に出回っていたため、藤樹の書簡として眼に触れる機会は当然あった。
- 16 親懿による引用は、次の傍点の箇所が元になっている。  
 惡念<sub>レ</sub>発るを克去<sub>レ</sub>ことは応事接物の時に力を御用可<sub>レ</sub>然候。  
 たゞ自反慎独の工夫をよく御合点可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>成候。聖人となるの真志を立定て、独坐無事の時ハ、心惺々快活にして、意<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>難慮<sub>レ</sub>之なき様に工夫仕候を自反慎独と申候。是即静坐の心法にて候。扱又応事接物の時ハ、吾心を省察して一念の微を慎て不<sub>レ</sub>違様に仕候が自反慎独にて御座候。是亦惡念<sub>レ</sub>発るを克去<sub>レ</sub>工夫にて候。此工夫疎かにして徒に静坐を好候へバ、喜<sub>レ</sub>静厭<sub>レ</sub>動の病生じて、却而本心の正を失

申候。「答田中氏」(二) 二—458、9)

※本稿は、科学研究費助成事業・若手研究(B)「藤樹心学の思想的展開と意義に関する研究」(課題番号 15K20866)による研究成果の一部である。

## 報告記

## 「英語特別講座（英国）」報告

## I

二〇一六年二月十八日から三月十八日の一か月間、英国カンタベリー・クライスト・チャーチ大学（以下CCCUと略称）で「英語特別講座（英国）」を実施した。参加者は東日本国際大学六名、いわき短期大学二名の計八名の学生、引率教員は私と田中みわ子准教授の二名であった。

CCCUは一九六二年に小学校・幼稚園教員養成系大学として発足して以来、発展をつづけ、現在は二万余の学生を擁する総合大学である。とくに、英語を母国語としない学生への実践的英語教育の実績で高評価を得ている。

授業は当然ながら全て英語だけで行われ、また、本学の学生だけを対象としたコースではなく、世界中から英語を学ぶために渡英した学生たちと机を並べて学ぶ、まさにグローバルな環境での英語学習であった。滞在中に同席した

東日本国際大学経済経営学部教授 倉田 貢

のは、イタリア・ロシア等のヨーロッパ圏、アラブ圏、アフリカ圏からの学生たちであった。国際大学である本学の学生たちも、中国・韓国・ベトナム・ミャンマーなど、広く東アジア圏出身の学生たちとの交流には慣れているが、今まで出会うことのなかった人々との地球規模の出会いには新鮮であり、発見し学ぶことが多かったものと思える。

## II

この短期英語留学の取り組みの趣旨は、「グローバル人材」の育成を教育の柱に据えている本学が、世界共通語である「英語」が誕生し、その標準語を維持しつづけるイングラントで、いわゆる「本場」の英語に直接触れ、かつ英国人とだけでなく世界中からの人々と接触する機会を学生たちに与えることである。

実際の授業内容について述べると、月曜日から金曜日まで、午前中は文法を中心とした基礎力強化にあてられ、午後は「4スキルズ（読聴書話）」「トピック・レッスン」の練習で実践的な英語力を養成するという構成の集中授業であった。この「トピック・レッスン」では、週に一〜二の自主課題が与えられ、週末等に書籍・ウェブを利用して調べあげた内容を自分の頭で整理して翌週に発表をするという授業パターンであった。調査と内容整理にはかなりの努力を要するが、授業ではそれをもとに刺激のかつ興味をひくディスカッションがされ、多種多様な諸文化の視点からの思いもかけない反応・意見があるという点では（日本にいてはなかなか経験できないことであるという意味で）、大いに収穫があったことであろう。

そのおかげといつてよいが、学生たちは短期間としては最大限とも言えるべき英語力向上を果たした。これは、渡英前と帰国後の二回の<sup>1)</sup> *Adog*（英語力判定テスト）で実証されている（4スキルズのどの項目でも成績が向上した）。

学生たちの率直な授業体験談の一例を紹介する（要約）。「英語のプレゼンテーションをする機会があった。初めは自分がそれを英語でこなせるのか心配だったが、皆で協力し助言し合い、なんとか作ることができた。大学には沢山のパソコンや図書があり、利用するのにとても便利だった。

実際のプレゼンでは笑顔で話すことができた。それでも英語で話すのはやはり難しいと感じた。でも、こんな機会があったよかったと思う。日本で英語のプレゼンする機会は少ないが、今後のグローバル化において英語は必要不可欠なので、今回の経験を活かせたらいいと思う。自分の苦手なものでも、少しずつ取り組むことで好きなものに変わり、意欲が湧いてくる。努力を忘れない向上心が大事だと思う。英国では英語しか使えないということが分かっているからこそ積極的に話そうとするし、周りも英語で話しているから耳もだんだん慣れてくる。街に出れば買い物も英語なので自然と意欲が湧く。何をするにも英語なのでとてもスキルが早く身につくと考える。英語だけを聞き日本語を聞かないでいると自然に英語が出てくる。実際に同じ寮の人に英語で質問されても、自分でも意外なほどすんなり英語が出てきて、自然に話ができるようになった。一人で勉強しているより人と会話したほうが伸びる早さが断然違うことを知った。家に帰っても授業のおさらいをして、内容がしっかり分かったかを確認して、明日の予習をする。たったそれだけのこともかもしれないが身につくことは間違いないと確信を持つ良い機会になった。」

## Ⅲ

さて、学生たちが学んだのは英語だけではない。CCCがあるカンタベリーは大学都市であるが、ロンドンから電車で一時間の距離にある、チョウサーの巡礼物語の由来となったカンタベリー大聖堂で有名な世界遺産都市でもある。古い街並みや建造物が良く保存されており、英語の発祥地イングランドの伝統が息づいている。また、週末を利用して、近郊のドーバー城やサンドウィッチ市（文字通りサンドウィッチの発祥地）も見学し、歴史・文化・料理を肌で実感できる機会にも恵まれた。まさに、目と胃袋で英国文化を体験したといつてよい。

学生たちは授業以外の場で様々な体験をして感想を述べている。以下、いくつかの内容を紹介してみよう。

「イギリスの料理はまずいという噂・悪評があつて心配だったが、実際に食べてみると思ひのほか口に良く合い、意外なほどにおいしかった。フィッシュ・アンド・チップス、ロースト・ビーフ、アフタヌーン・ティーなどは最高だった。」

「渡英前は、治安が悪いのではないかと恐れていたが、行ってみると、カンタベリーは英国で最も治安の良い都市として知られており、夜でも市街を一人歩きできるほどだったので、安心して生活できた。」

「カンタベリー大聖堂は長い歴史を感じさせる壮麗な建築で圧倒された。イギリス精神のシンボルだと感じた。内部も繊細精巧なステンドグラスで装飾され、美しさに感動した。」

「アコモデーション（学生寮）では、英語授業の時とは別の学生たち（ドイツ人・アメリカ人など）とキッチンを共用し、親しく交わることができた。授業で習った表現が即座に役立ったことも多く、『英語を話す』のではなく、『英語でコミュニケーションする』という本来のありかたがわかった。」

「イギリスは豊かな先進国だというイメージを持っていたし、実際にもそう感じたが、その反面、とくにロンドンではホームレスの人々の姿があり、貧富の差がかなりあるのかなと感じた。」

## Ⅳ

学生たちは最後の数日を利用してロンドンに滞在し、英国議事堂、バックingham宮殿、大英博物館、ロンドン塔、ナショナル・ギャラリー、グロープ座（シェークスピア時代の劇場を復元）、コートールド美術館などを見学し、見分を広めた。

人生で最も多感で、能力・人格が急速に伸長する十代後

半から二十代前半の時期にこのような体験をする機会を得た学生たちに、この貴重な経験を大いにいかしてもらいたいと思う。

学生たちは、ようやく慣れてきた頃に帰国することが残念だったというほどに現地の生活・勉強に慣れ親しむことができ、もっと長く滞在して英語や文化・学術をより本格的に学びたいという感想を述べている。

グローバル時代といわれる現代において、異文化の人々と仕事上・個人的に意思疎通するためには、しっかりと英語力を身に着けておくことは必須である。

本学では、二〇一七年二～三月に「第二回英語特別講座（英国）」を前回同様に実施し、平成二十九年度からは、CCCUを留学先とした短期（三週間）・長期（十カ月・六カ月）の留学制度が発足することになっている。（本学在学生在が留学した場合に、経済経営学部・健康福祉学部がある本学のほばすべての科目を網羅しているため、単位の読み替えができる。）

これから世界・社会へ出発していく学生たちが、この経験を生かして「グローバル人材」として大いに成長することを期待するものである。

（了）



多国籍な修了式の様子



■ 翻訳 ■

中国口腔医学発展史 【XV】

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

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳 田久昌次郎

監訳 田村 立波

付記：【一】の部分は訳者による注である。

2. 口腔顎顔面部腫瘍

(1) 口腔顎顔面部腫瘍の発病率

口腔は人体における腫瘍の好発部位である。最近の一〇年余り、悪性腫瘍は中国人の死亡原因の第三位となっている。中国人の悪性腫瘍の発病率は人口一〇万人に対しておおよそ一〇〇人以上で、口腔顎顔面部悪性腫瘍が占める割合はそのうちの約9%である。

一九七八年、上海第二医学院附属第九人民医院病理科の報告によれば、自院の一九六六―一九七五年までの十年間で、口腔顎顔面部腫瘍・囊腫および腫瘍様病変であると病

理検査にて診断されたケースは五〇六九例に上る。そのうち、囊腫と診断されたケースは八六四例(17・06%)、腫瘍様病変二九〇例(5・72%)、良性ならびに悪性腫瘍は三九一五例(77・22%)である。良性・悪性腫瘍三九一五例中、良性は二三八一例(60・82%)、悪性は一五四三例(39・18%)を占めている。

一九六五年、羅徳元らは、四川地区二三三五例の口腔顎顔面部腫瘍の統計調査から、良性56・56%、悪性43・44%であったことを報告する。

一九五九年、陸先韞らは、一二〇三例の口腔顎顔面部腫瘍の統計調査から、良性59・38%、悪性40・62%を占めていたことを報告する。いずれの調査においても、良性腫瘍が悪性よりも多くなっている。

悪性腫瘍のうちでは、癌腫が多く認められ、86・84%を占める。羅徳元の調査では80%、陸先韞の調査は84・36%である。いずれの調査でも近似した数値が得られている。癌腫のなかでは、扁平上皮細胞癌(56・45%)が主なものである。その好発部位は、歯肉部が比較的多く22・74%を占め、次いで舌部が21・01%、その他では順次、頬部、口蓋部、口唇部、上顎洞部、口底部などに認められる。

## (2) 口腔顎顔面部腫瘍の治療

中国では一九五〇年代より腫瘍の予防対策が講じられ、段々と強化されていった。悪性腫瘍の進行予防においては、国家が流行病学的調査の基礎に立ち、胃癌・食道癌・肝癌等の九大癌腫を重点項目に据え、抗癌剤治療、中国医学・漢方薬による治療、腫瘍基礎医学等の研究を進めた。多くの臨床医は、あらゆる方策を尽くし癌患者の五年生存率を高める努力を怠らなかつた。

口腔顎顔面部腫瘍の治療原則は、良性腫瘍では一般に外科的切除を主とする。悪性腫瘍では、腫瘍の生長部位・病理組織検査の結果・臨床区分・患者の全身状態などの全体的な分析の後に、特定のあるいはいくつかの方法を選択し、総合的治療を施す。現在の治療方法としては、手術療法・放射線療法・化学薬物治療・免疫療法・低温冷凍療法・レー

ザー治療・東洋医学漢方療法などがある。治療率ならびに五年生存率を向上させるために、口腔顎顔面部悪性腫瘍においては、現在一般的には総合的治療が採用されている。

一九五三年、四川医学院顎顔面外科教育小委員会は、二年間の病棟カルテの統計分析から、顎顔面部腫瘍患者は病棟総患者数の15・1%を占めており、顎顔面部感染例に次いで僅差の二位にある。治療した三九例の顎顔面および口腔の症例では、腫瘍が三一名、嚢腫が八名であつた。処置内容は、外科的治療を行った者は84・62%を占め、放射線治療を行つたり、放射線治療の効果がなかつたケースが15・38%であつた。

一九五四年、沈国祚は、鄭麟蕃・呉奇光による口腔腫瘍二六四例(癌腫七〇例、26・5%を占める)の報告に基づき、口腔医療従事者に対して、口腔癌の早期発見の重要性を提起した。李学祚は「口腔癌七三例の分析報告」を行い、最近三年間で治療した口腔腫瘍一七五例のうちで、口腔癌は七三例41・6%を占め、その七三例中で、晚期患者のため根本的な治療が施せなかつたケースは三二例(43・9%)、放射線治療は二八例、外科的治療は九例である。

一九五九年、章魁華・沈方杞是北京医学院口腔顔面外科研究室外来診察部の一九五〇―一九五六年に診察を行つた口腔ないし顔面骨癌二一〇例中八例(歯槽突起粘膜癌を含

むもの四例（術後、全例で放射線療法併用）、頬部癌二例（術前に放射線療法併用）、下顎癌一例、上顎粘膜癌一例）で、外科的治療（あるいは術前に放射線療法を施した後に外科的に原発巣を切除）を行い、残りの症例ではすべて放射線療法を行った治験を報告する。

一九五〇年代中期から、中国国内における口腔癌の治療業務は次第に好転していった。口腔癌腫のリンパ節転移率はとても高く、文献によればその平均転移率は40%に達していた。そのため原発癌の治療と同時に、必ず頸部リンパ節転移の問題を考慮しなければならなかった。

一九六四年、張錫澤らは根治した両側頸部リンパ節の一次切除例を報告する。筆者らは、根治した片側頸部リンパ節切除術はすでに広く応用されているが、両側頸部リンパ節手術は転移のことも考慮して、同時の手術は禁忌であると考えられていたと指摘する。両側頸静脈切除により血流環流は阻止され、頭蓋内圧が急激に高まり、顔面部は充血し、呼吸は抑制され、脳水腫と脳出血を引き起こし死亡する。筆者は一九六一年一〇月―一九六三年一月までに舌下・下顎および両側頸部リンパ節の根治連合一次切除術三例を実施する。そのうちの二例は口底癌、一例は舌癌である。術後の病理検査では、二例に両側リンパ節転移が認められ、術後のリコールでは一〇―二六ヶ月の期間で死亡例は認め

なかった。根治両側頸部リンパ節一次切除術は決して禁忌ではないことを証明した。

一九六四年、李学祥・張孟殷は四五例の口腔癌（口唇、舌、口底、頬粘膜、歯肉、上顎、耳下腺および顎下線などの部位を含む）の頸部リンパ節根治切除術を報告する。そのうち連合根治術は二一例で、両側性頸部リンパ節一次切除術は一例である。術中死亡例は一例もない。

一九八〇年、趙福運、馬大権は口腔顎顔面部悪性腫瘤患者に行った根治性頸部リンパ節郭清術一四〇例、全部で一四三回の手術（三例は両側性頸部郭清術のため）について報告する。術中死亡例は一例もない。

一九八〇年、張孟殷らは口腔顎顔面部悪性腫瘤の頸部リンパ節根治切除術三〇七例を報告、術中死亡例はなかった。一九八二年、劉世勳らは上海第二医学院口腔顎顔面外科学研究室で一九六一―一九七九年に行われた両側頸部リンパ節郭清術三三例を報告、術中の死亡はなかった。そのうち同時手術例は一七例で、時期を分けて施術したものは一六例あり、全例の五年生存率は、それぞれ37・5%と30%に分かれた。この臨床的実践は、この種の手術が晚期口腔顎顔面部癌腫の有効な治療手段となることを証明した。

すでに頭蓋底部を侵した晚期顎顔面悪性腫瘤の治療は、

臨床において最も手を焼き困難な問題の一つである。このような症例では、単純な頭蓋底手術による根治はとても困難であり、術後の再発率がとても高い。一九六九年、中国国外の研究者が頭蓋中央部のくぼみをを切除する頭蓋顔面連合切除術を報告し、ようやく頭蓋底部を侵した腫瘍の根治手術は前向きに一歩前進した。七〇年代初め、中国国内の頭蓋顔面連合切除術はすでに世界の先進的なレベルに達し、新興学際学科である「頭蓋上顎外科」の構成部分となった。

一九七九年一月、邱蔚六らは、一九七八年六月～十二月に側頭下凹軟骨肉腫、左側上顎洞扁平上皮癌、左側蝶形骨再発性扁平上皮癌など三名の患者に頭蓋顔面連合切除術を行ったことを報告する。筆者らは、頭蓋顔面連合切除術はすでに頭蓋底部を侵した晚期顔面部悪性腫瘍の有効な治療手段の一つであり、本手術は難度が高く併発症も多いものの、病巣切除率および生存率を高めることが可能で、いくつかの症例においては治癒の道筋に一筋の光明を与え、より一層の実践と全体的な総括・経験ならびに長期間の生存率を観察することにより価値を見いだすことができる」と指摘する。

一九八一年、何鐘麒らは、髁状突起【下顎骨下顎頭部】に原発した晚期軟骨肉腫患者二例を報告する。肉腫は頭蓋

底中央陥凹部に進行し、側頭下陥凹部および下顎骨の整形切除術を施した。

一九八三年、王模堂らは華西医科大学口腔医院で一九七九年から開始した一五例の頭蓋顔面連合切除術を報告した。全症例の手術及び術後経過は順調で、創傷の癒合も良好である。短期リコールの結果は、術後一年以上の経過例は一二例で、そのうちの一例はリコールに応じず死亡例としてカウントした。術後半年で死亡五例、術後一年で死亡二例【死亡を七例＋不明の一例の八例とすると、全症例一五例→死亡八例＝生存七例となる。一年経過例は七例と思われる】、持病がありながら生存一年以上二例、病気を患わずに生存した者は四例で、そのうち一年半以上生存は二例、二年以上生存は二例であった。筆者らは、頭蓋顔面連合切除術は以前の手術に比べ相対的安全域を確保できることは長所であるが、一方で創面は大きくなり外形及び機能の破壊は明らかで危険性が大いなのが課題であると認める。そのために積極的でない慎重な態度を取るべきである。頭蓋顔面連合切除術は、晚期や術後再発、放射線治療の失敗など顎顔面部腫瘍患者にとつての挽回・救済策として一定の意義を持っている。

## (3) 口腔顎顔面部腫瘍切除手術後の整復治療

口腔顎顔面部腫瘍切除手術後にもたらされる顎顔面部欠損・奇形は整復治療を行わなければならない。それにより口腔の機能と頭部顔面の外形を回復する。

一九五六年、張錫澤は下顎骨腫瘍切除・即時骨移植術の経験例八例を中国で最初に報告する（中国国外では一九四九年初めに同様な手術成功例の報告がある）。筆者が報告した八例のうち、三例はエナメル上皮腫、三例は成骨線維腫、一例は線維粘液腫、残り一例は原発性囊腫である。八例中五例は貯蔵骨片を移植し、二例は自家肋骨、一例は自家腸骨を用いた。治療とリコールの結果は以下の通りである。五例では、移植骨片の癒合は良好。術後失敗例は一例、もう一例は患者の協力が得られず固定が不十分で失敗。最後の一例は術後感染がみられたが三ヶ月後に癒合する。

一九五九年、朱宣智は下顎骨腫瘍切除・一次【即時】骨移植術の一〇例を報告する。ドナー骨はすべて自家肋骨と自家腸骨より採取する。皮弁八例の結果を概括する。八例のうち二例で筋皮弁の壊死を認め、その他六例の創面の癒合は良好で、治療効果は満足するものである。

一九八一年、林国礎らは、頭・頸皮弁を用いた口腔顎顔面部腫瘍術後欠損一五例の整復治療を報告し、その結果は

比較的満足できるものであった。皮弁が100%生着したのが十二例、95～99%生着が三例である。筆者らは、頭・頸皮弁は血流供給良好で生着率も高い。主として顔面下部および頸上部の術後欠損の即時整復で活用され、特に頸動脈露出後の被覆に用いられることを認める。

一九八二年、王光和、趙福運は大胸筋皮弁を応用し、九名の患者の修復手術を行った。皮弁の血流は良好で、術後に皮弁基部の貯留液感染による皮弁壊死の一例を除き、すべて満足な結果を得た。

一九八二年、藍行簡らは、三角皮弁を応用した顎顔面部欠損十七例（二皮弁）を修復した。部分壊死・感染が認められた五皮弁以外の一七皮弁の生着は良好である。

一九八三年、溫玉明らは、大胸筋の基部を付着させた皮弁例を報告する。八例は一次治療【化膿や肉芽形成などがなく順調に治癒、healing by first intention】を果たし術後の状態は良好、二例では術後感染が生じ治療を経た後に癒合する。

一九五九年、上海第二医学院口腔顎顔面外科研究室は一九五四年一〇月～一九五八年七月までの当該病院で施行された下顎骨腫瘍切除・即時骨移植術全一九例を報告し、その成功率は85%に達する。

一九八一年、王永秀らは下顎骨切除・即時自家骨移植術



を報告、リコールに応じた患者は七五例で、術後最長期間は一八年、最短は三ヶ月で、その成功率は96%となる。

顕微鏡外科の発展により、基部から遊離した皮弁に血管を付着させ移植することが臨床応用できるようになり、これは再建外科にとつては大きな進歩であり、患者は数回の手術と体位的苦痛を負う伝統的修復方法から解放され、入院期間も短縮し、皮弁を行った領域付近にみられる明らかな瘢痕から解放される。

一九七九年、袁仲華らは安徽医学院附属病院整形外科・口腔科で口腔顎顔面癌腫切除後に生じた巨大欠損に血管を付着させた遊離皮弁移植治療の経験五例を報告した。そのうちの四例は足背皮弁で、一例は下腹部皮弁である。五例中成功は四例で、一例は失敗であった。

一九八〇年、張孟殷らは上海第一医学院附属華山病院口腔外科における一九六八—一九七八年の約一〇年間に、浅側頭血管を含んだ額部トンネル皮弁・頸部舌形弁および遊離皮弁など五種類の軟組織弁を頬粘膜・口腔底・咽側壁および顔面部軟組織術後欠損に応用し、即時修復を行った二十一例を報告する。トンネル皮弁八例中、六例は全部成功、一例は部分失敗、一例は全部失敗である。舌弁と上顎弁七例は全部成功、頸部舌形弁は一例が全部成功、一例が皮弁辺縁に壊死を生じ1/2が残存する。遊離皮弁四例中、

一例成功で三例が失敗であった。

一九八一年、朱宣智は口腔顎顔面部腫瘍切除即時修復における胸鎖乳突筋を茎部とする皮弁四例の治験を報告する。

一九八二年、毛祖彝らは悪性腫瘍切除後の頬・舌・口底・顎下などの部位欠損の修復に胸鎖乳突筋皮弁や筋皮弁を用いた全三一例を報告する。三一例のうち、一例を除き末端約1cmに壊死が認められ、一例の筋皮弁では誤って胸肩峰動脈【thoracoacromial artery】を結紮し皮弁が壊死したケース以外は、二九例全てで癒合は良好で満足する効果が得られた。放射線治療後の創面に対する大胸筋皮弁を伴った肋骨複合弁移植の効果は満足に値するものである。

一九八二年、陳日亭らは咽頭部組織欠損を額部皮弁で修復する一〇例の治験を行い、全例で皮弁の生着は良好であったことを報告する。

一九八三年、陳必勝らは口腔顎顔面部欠損五五例の修復に前腕部遊離皮弁を採用し、舌欠損の再建と修復を一〇例で実施した。そのうちの九例では、皮弁が全て生着し、舌外形の回復と再建により食事が思いのままに出来るようになり、言葉も明瞭で、期待する目的を達成した。

一九八三年、劉世勲らは口腔顎顔面部欠損五五例の修復に前腕部遊離皮弁を応用し、五五例中、四例は壊死、一例



は皮弁末端の半分が壊死し、総生着率は90・90%（50／55）となった。

一九八三年、王光和らは口腔顎顔面部欠損一三例の修復に前腕皮弁の遊離移植を応用する。術後低血圧による血管吻合部の塞栓性壊死の一例以外は全例で成功を得て、術後の機能回復は比較的満足できるものであった。

一九八三年、邱蔚六らは腫瘤の術後欠損一四五例の修復に全額およびトンネル額弁を用いる。記録が不明の三例を除く一四二例の生着状況は次の通りである：Ⅰ級（一〇〇%生着）九五例（69・9%）、Ⅱ級（75%以上生着）二〇例（14・1%）、Ⅲ級（50%以上生着）九例（6・4%）、Ⅳ級（50%生着に至らず失敗）一八例（12・6%）、成功率は87・3%（124／142）となる。

一九八四年、邱蔚六らは、一九七九年七月～一九八三年八月、顕微外科技術を応用し血管吻合を行い、血流を再建した各種遊離組織二一九例、組織片二二六片の報告をする。筆者らは指摘する…顎顔面部への血管吻合を伴った遊離組織移植は一九七三年に既に成功させているが、口腔内の移植片が生着した報告は一九七六年に文献で初見された。一九八四年現在、血管吻合遊離組織移植を用いた口腔顎顔面部欠損修復の大規模な症例報告は少ない。顎頸部【の皮弁】をもって論じる。一〇例以上を報告した各研究者の

成功率は75～90%を上回っている。本症例二一九例・移植組織片二二六片の総成功率は90・5%となり、そのうちで前腕皮弁、大胸筋皮弁および腸骨筋皮弁の成功率は、全てで93%以上に上っている。失敗した組織片二二片のうち、一六片は静脈塞栓、六片は動脈塞栓が原因である。

一九八二年、劉家琛らは、腸骨深部血管のラセン遊離複合術を用いた下顎骨欠損での腸骨弁再建例を報告する。筆者らは、遊離複合腸骨弁応用の歴史はとても浅く、最初はラセン腸骨浅部血管の茎部が用いられたと指摘する。一九七六年、O'Brienが最初にこの種の腸骨弁を用い、いつまでも治らない脛骨骨片の修復を行い、その結果は良好であった。一九七九年、Taylorはラセン腸骨深部血管茎部を伴う遊離複合腸骨弁の研究を行い、一〇例の骨再建（下顎骨二例を含む）で九例の成功を成し遂げた。筆者らは、一九八〇年以降、ラセン腸骨深部血管茎部を用いた遊離複合腸骨弁の解剖学的研究を行い、さらにその皮弁を用い四例の下顎骨再建を実施し良好な結果を得た。

一九八四年、孫勇剛らは遊離腸骨弁移植による下顎骨欠損修復を報告する。六例中、重篤感染（パラインフルエンザウイルス）により局所膿瘍を形成し失敗した一例を除き、その他の五例は術後三～四週間後に強固な臨床的癒合状態に達した。筆者らは、遊離骨弁の血流は豊富で生着が容易

であること、そのためレシピエント側組織の条件が比較的悪い骨欠損修復において確実に実行できる方法を提供することができると考えている。

#### (4) 口腔顎顔面部腫瘍の化学薬物的治療

口腔顎顔面部腫瘍の発病率は、その手術方法が大きく進歩しており、加えて術前術後にタイアップする放射線治療にも係わらず、満足した治療効果がまだ得られていない。最近二〇年間では、化学薬物は既に臨床において広範囲に応用されている。

癌腫の化学治療は、一九四〇年代に始まり、アルキル化剤と女性ホルモンの応用、抗癌剤の急速な発展により現在は四〇種類以上の薬物が臨床応用されている。癌腫における薬物総合治療の地位は日を追うごとにその重要性を増し、ある一部の癌腫では薬物による癌腫の消失が可能となり、さらなる手術療法を行うための好条件をもたらしている。現在の化学治療は、まさに姑息的な治療から根本的治療へと向かう過渡的段階にある。

一九七八年、上海第二医学院附属第九人民医院口腔顎顔面外科は、国産の喜樹【ヌマミズキ落葉高木、喜びの木、抗癌剤「カプトテシン」の原料】ソーダおよび水酸化喜樹ソーダを用い、口腔顎顔面部悪性腫瘍七四例（喜樹ソーダ

四六例、水酸化喜樹ソーダ二八例）の治療を行う。

治療効果・七四例中、著効一例1:4%（臨床的に癌腫が全部消失したもの、あるいは、術後の病理検査陰性のもの）、顕効一五例20:3%（癌腫塊あるいは潰瘍が50%以上縮小したもの）、有効二五例33:7%（癌腫塊あるいは潰瘍が25%以上縮小したもの）、無効三三例44:7%（癌腫塊あるいは潰瘍の縮小が25%以下のもの、または継続して悪化したケース）である。全体の総有効率は55:3%（41/74）となる。筆者は指摘する…口腔顎顔面部の腺良性上皮癌には喜樹ソーダおよび水酸化喜樹ソーダは一定の治療効果を有するが、そのうちの未分化癌、腺様嚢性癌および腺癌が主な適応症である。水酸化喜樹ソーダの治療効果および副作用の程度は喜樹ソーダに比べると良好である。この二つの薬物は腺良性上皮癌の総合的治療手段の一つになり得るものである。

一九七九年、上海第二医学院附属第九人民医院口腔顎顔面外科と病理科が、ブレオマイシンによる口腔顎顔面部扁平上皮癌のさらなる観察について報告する。全症例は規則に照らして治療過程を定め、資料は完璧に整い、病理検査により扁平上皮癌であることが実証された全二四三例（そのうちに、一九七五年に報告した一〇七例を含む）の治療効果を総括する。そのうち力価ブレオマイシン応用群は

九五例で、重量ブレオマイシン応用群四五例、銅含有ブレオマイシン応用群一一例、ブレオマイシン<sup>3</sup>応用群五六例、**【意味不明】**ブレオマイシン<sup>1</sup>応用群三六例である。全例で単独薬物による治療が行われ、手術不能例を除いてブレオマイシン投与後一―二週間の休息の後に手術治療を実施した。

治療効果…総有効率は61・7%（150／243）で、著効率（臨床的に腫瘤塊あるいは潰瘍が50%以上縮小）30・9%（75／243）、特効率（臨床的に腫瘤塊あるいは潰瘍がすべて消失するか、術後の病理検査陰性）5・8%、無効率（臨床的に腫瘤塊あるいは潰瘍の縮小率が25%以下あるいは逆に悪化したケース）38・9%（93／243）であった。

一九八〇年、陳哲らは、天津市口腔病院において一九七〇年からブレオマイシンを用いた頭頸部動脈挿管による化学療法法の応用を開始し、口腔顎顔面部腫瘤に対して単独薬物あるいは一―二種の薬物による連合治療を行い、治療効果が比較的小さいことを報告する。以後、筆者らは異なる発生部位や病理分類、臨床的ステージの口腔顎顔面部腫瘤に対して、多くの種類の薬物と様々な治療過程における動脈挿管療法を選択し、二〇名の患者の治療を行う。二〇例のうち、側頭浅下動脈を経て薬物を供給したケース

が一六例、甲状腺上動脈二例、舌動脈一例、後頭動脈で一例である。

全部で七種の薬物を選択…ブレドニゾンの一日三回5mgの内服を除き、シクロホスファミド、ブレオマイシン、ピリミジンフッ化尿素、メトトレキセート、ビンクリスチン、コルヒチンを動脈より等しく投与する。毎日二種類の薬物を投与し、八日で一クールとしなければならない。

臨床的治療効果…三クールを終了した二〇例の患者は、すべて比較的良好な効果が得られた。そのうち、特効は四例、著効二例、有効一〇例、微効（腫瘤の体積縮小25%以上）が四例である。

一九八一年、張麗英は、江蘇省腫瘤予防研究所頭頸班の一九七四―一九七八年末までの五年間にわたり持続的微量灌注法での頭頸部癌一〇一例の治療を報告する。本症例一〇一例中、一例は晩期上顎洞癌で穿刺において癌細胞が認められたが未だ生検がされず分類不能のため除外され、それを除く一〇〇例すべては病理診断（扁平上皮癌九一例、未分化癌六例、腺癌三例）を行った。一〇一例中九四例では側頭浅下動脈に逆行挿管を行い、一例は側頭浅下動脈に順行挿管を行う。六例は甲状腺上動脈に逆行挿管された。薬囊内にはγ<sup>60</sup>Coを注入し持続的灌注を行った。腫瘤縮小1／2以上で有効と判断し、有効率は70・3%となる。筆

者は、治療効果は短期的に抑制するだけで、手術や放射線治療等の併用が必須であることを認める。

一九八三年、王成章らは、四川医学院口腔顎顔面外科科学研究室で一九六五～一九八〇年五月までに、術前に頸外動脈に挿管し化学療法を加えた連合手術プランを実施した口腔顎顔面部腫瘍五〇〇例（五七一回）の治療を報告する。本治療では、異なる種類の腫瘍に分別し、三種の連続化学療法プランを用いた。

治療効果…化学療法プランをやり遂げ、資料が整い、評価者が提供できたケースは四七〇例である。治療効果は四つのクラスに分類した。クラス0…無効、腫瘍の明らかな縮小はないが、症状の改善を認めたもの、三八例（8.08%）。クラスI…有効、腫瘍の明らかな縮小を認めるが、元の腫瘍の大きさの1/2を超えないもので、症状が明らかに改善したもの、二五一例（53.40%）。クラスII…顕効、腫瘍の大きさは元のサイズの1/2を超えて縮小し、症状が顕著に改善したもの、一五九例（33.84%）。クラスIII…特効、臨床的に腫瘍が完全に消失したもの、二二例（4.68%）、総有効率は91.96%に達する。

## （5）口腔顎顔面部腫瘍の免疫学的治療

腫瘍の免疫学的治療は、人体の免疫反応を増強すること

によって腫瘍の生長を抑制する新しい治療法の一つである。その基本原理は宿主と腫瘍の力関係を改め、宿主に内在する抗癌能力を高め、腫瘍を消滅させることである。手術や放射線療法、化学療法では残った癌細胞を消滅させることが出来ず、かつ免疫療法には癌根治のための最終到達目標である腫瘍細胞を識別し細胞を活性化させる効果が認められる。しかし、腫瘍の臨床治療において、免疫療法は現在なお試験探索段階にあり、未だ一種の補助的治療手段に過ぎない。

一九七九年、上海第二医学院附属第九人民医院口腔顎顔面外科などで、健常者の転移因子（ $\gamma$ ）を用い口腔顎顔面部悪性腫瘍に対する一種の総合的治療を実施し、臨床的に応用した三〇例で処置を講じた。二八例中その治療効果（その他二例は一例は未来院、一例は統計処理に含まれていない）は特効（腫瘍塊あるいは潰瘍が臨床的に全部消失するか病理検査陰性のもの）四例、顕効（腫瘍縮小率50%以上）七例、有効（腫瘍縮小率25%以上）三例、無効（腫瘍縮小率25%以下あるいは悪化したもの）一四例で、有効率は50%となる。

筆者らは、治療効果を分析する際に、 $\gamma$ と化学療法の同時併用の効果は比較的高いが、免疫系が腫瘍細胞を消滅させる能力には限りがあると説明する。まず腫瘍を縮小さ

せ、あるいは同時応用で腫瘍を縮小させる方法を講じた上で、免疫治療を加えるのが望ましいと指摘する。

一九八四年、周宗余らは、一九八一年三月～一九八二年四月にかけて、口腔顎顔面部扁平上皮癌三〇例の治療を報告する。国産の嫌気性棒状桿菌ワクチンおよびブレオマイシン<sup>25</sup>(旧名はブレオマイシン)<sup>3</sup>を用い連合治療を行う。結果…腫瘍塊完全消失六例(20%)、腫瘍塊部分消失(臨床的腫瘍塊縮小率50%以上)二二例(70・0%)、総有効率は90%となった。無効は三例(10・0%)となる。筆者らは、本治療方法は現在のところ、クラスⅢ～Ⅳ期の患者の術前総合治療として用いるべきと考えている。治療の過程で、厳密に監督保護しなければならないし、それによって治療の安全性が確保され治療が順調に推移する。

### (6) 顎顔面部腫瘍のレーザー治療

レーザー光線機器の発明と応用は、二〇世紀六〇年代の科学技術での重要な進歩の一つである。世界初のレーザー光線機器はルビー固体レーザー光線機器であり、一九六〇年米国科学者メイマン【ヒューズ研究所所属、T・H・メイマン】の発明によるものである。レーザー技術は、すでに通信・測量・機械加工・医学等の分野で広範囲に応用されるに至っている。中国は、世界的に最も早くレーザー機

器を開発し、臨床試験に用いたいくつかの国の一つである。

一九七九年、上海第二医学院附属第九人民医院口腔顎顔面外科、上海第二医学院レーザー室は、一九七六年三月～一九七七年一二月に、摻ネオジウム・ガドリニウム・アルミニウム・石榴石(略称:YAG)を用いて、各種管状瘤、悪性腫瘍、前癌病変、いば、あざ、および粘液(腺)嚢胞など全五〇〇例のレーザー治療を行い、報告する。筆者らは、顎顔面部管状腫瘍二三五例の直近の治療結果を発表した。その治療例では、血管腫は一九二例、リンパ管腫が四三例を占めている。各類型の管状腫瘍におけるYAGレーザー治療は、等しく一定の効果を示す。そのうちで、血管腫での特効(照射後病巣が全部消失)率および顕効(予定する照射区域の病巣が全部消失)率を合計すると69%となった。リンパ管腫での特効率・顕効率は39%であった。血管腫あるいはリンパ管腫を問わず、特効率と顕効率における病巣の大きさには非常に明確な差異があり、5cm以下の血管腫の特効率は47%、顕効率は27%となり、合わせて74%に達する。5cm以上の血管腫の特効率は0%で、顕効率は40%である。5cm以下のリンパ管腫の特効率(16%)と顕効率(36%)は合計で52%であるが、5cm以上では0%である。

一九八二年、李学祥・叶美彦は、CO<sub>2</sub>気体レーザーを用



いた腫瘍治療を一九六〇年末から七〇年代初頭にかけて、僅かずつ開始したことを報告指摘する。上海第一医学院附属華山病院口腔科では一九七五—一九七八年に各種の異なる効率のCO<sub>2</sub>レーザー装置を試用し、九〇例の口腔良性・悪性腫瘍の治療を実施する。彼らが用いたCO<sub>2</sub>レーザー装置は10 W・30 W・90 W・300 Wの四種類の出力タイプのものである。小出力効率のレーザー装置(10 W)は焼灼用に多用し、中出力のレーザー(30—90 W)は分割および焼灼、または気化に用い、大出力は骨切断および気化に用いる。

治療効果の分析…全被験例は、良性腫瘍67例で治癒したケースは五八例、治癒率は85・1%である。縮小例は六例、再発例は三例で、有効率は93・9%である。悪性腫瘍二三例の治療効果では、第Ⅰ期一二例中、制御例は九例、再発二例、悪化一例で、第Ⅱ期二例はすべて再発する。第Ⅲ期九例のうちでは、制御例は一例で、緩解三例、再発三例、悪化二例である。

筆者らは、CO<sub>2</sub>レーザーは良性腫瘍の治療手段の一つとして用いることができるが、悪性腫瘍の治療に対しては臨床的区分の相違により有効率に差異が認められると考えている。早期癌腫の治療率は80%に達することも可能であるが、晚期症例では治療効果が非常に低く、止血・鎮痛などの姑息的效果が得られるだけである。

一九八三年、殷孝蓉らは、CO<sub>2</sub>レーザー連続波を応用した口腔悪性腫瘍一一例の治療を行い、術後リコールにより再受診(三年超過例四例、二年超過例三例、一例は半年後に頬部癌を再発)を実施し、CO<sub>2</sub>レーザー連続波による早期癌腫の治療効果は比較的良好であることを報告する。

#### (7) 口腔顎顔面部腫瘍の凍結治療

凍結操作による治療法はすでに長い歴史を有しており、その発展は最近二十数年の出来事にさかのぼることができる。制冷工業の絶え間ない進歩により、疾病治療に超低温を臨床使用できる条件が整った。冷却剤に窒素を用いた人体表層腫瘍の治療は、ここ二十数年前に始まったものである。

一九七九年、張拳之は、四川医学院口腔顎顔面外科研究室で一九七四年から口腔顎顔面部疾病に液体窒素を用いた治験例三〇〇余例のうちで、経過観察を行った二五〇例について報告する。二五〇例中、悪性腫瘍五五例(扁平上皮癌二八例)、良性腫瘍一四一例(血管腫六四例)、粘膜疾患五四例(慢性口唇炎二五例)である。

治療結果…悪性腫瘍の早期治癒率は49・1%で、良性腫瘍の早期治癒率は66・0%となる。筆者は、凍結治療は簡便で行い易く、操作性も安全であるが、癒合期間は長期と



なり組織反応は鈍い。悪性腫瘤に限って云えば、一般的には治療法の第一選択肢とはしない方がよい。良性疾患の治療法として選択する場合は、利益と弊害を天秤にかけながら慎重に考慮すべきと考えている。

一九七九年、王善昌は、上海第二医学院附属新華病院の一九七三年七月～一九七八年一月の期間に、液体窒素を用いた舌悪性腫瘤の冷凍治療を行い、そのうちで六ヶ月以上の術後経過例四〇例を報告する。すべての患者はリコールに応じ、最長例は五年を超過する。冷凍治療後、舌腫瘤が消失したケースは三八例で、総数の95%を占める。冷凍治療後の三年超過例は一三例で、一〇例が健在、三例が死亡し、三年生存率は76・9%となる。

【未完】

緑川浩司著『論語の力』（財界21）を読む

東北大学法学研究科公共法政策専攻修士課程 森 本 恭 平

本書は、前作『人間力をはぐくむ』の続編として書かれたものである。著者の緑川浩司氏は、従来の評価主義的な

偏差値教育の行き詰まりに対して、苦難を糧に向上する「心」を引き出す「人間力」の育成を掲げている。とりわけ、二〇一一年三月一日に発生した東日本大震災は、他者の

ために行動する人間の蘇生力が持つ意義を確信させる機縁になったという。これは近年、不確実性の時代を紐解くキー概念として着目されている「レジリエンス（resilience）」の議論にも通じている。

その二作目となる本書『論語の力』は、著者が理事長を務める学校法人昌平黌東日本国際大学（以下では『本学』と略記）の精神的支柱として貫かれてきた儒学思想を現代社会に再生する試みである。その内容は、大きく二つの対

談から構成されている。

第一の対談は、本学の儒学文化研究所の所長であった徐 桐遙氏（本書刊行時）との間で交わされたもので、孔子とその弟子たちによって編纂された『論語』の現代的意義を人間教育と社会思想の両側面から問い直したものである。

前者に関しては、儒学が目指す人間像に内在する「智・仁・勇」の三達徳と「人間力」を対応させながら、その輪郭を現代に即した表現から描き直すことで具体的な教育理念が明らかにされていく。特に、「互いに深め合う誓い（智）・互いに感謝する誓い（仁）・常に前進する誓い（勇）」という三つの誓願は、『論語』の人生訓を単なる理念的な宣言に留めることなく、現実を生きる人間の主体性を触発する解釈として刮目すべきであろう。

また、後者においては、社会性の消失、他者への無関心、人間の相互不信等を筆頭とする人間関係の希薄化に焦点が当てられている。こうした社会現象の本質的原因をたどると、「近代哲学の父」と称されるルネ・デカルトの「我思う、故に我在り (cogito ergo sum)」と形容される近代合理主義に裏打ちされた個人主義に行き着くことになる。すなわち、これは他者から隔絶された複数の自我を起点とした社会観であり、自己を含めた社会全体を人間の理性によってコントロールできることを前提としている。しかしながら、周知の通り、二十世紀を「戦争と暴力の世紀」に導いたのは紛れもなく高水準の教育を施されたはずの人間であり、西欧の合理主義が本然的な欲望に対して余りにも無力であることを証明することになった。対談の中でも、肥大化した欲望がむき出しになる自己利益中心の時代に対して警鐘が鳴らされており、個人の情念を善導する手綱として内在的規範の必要性が説かれている。なかんずく、儒学の社会観は、「克己復礼 (己に克ち礼に復る)」や「修己治人 (己を修めて人を治む)」の言葉に見られるように、共生感覚に根ざした自己と他者の関係性を前提に置いており、アトミックに識別された個人の内省を促しながら、再統合に向かわせる社会思想として大きな可能性を有することが確認されている。

次いで、第二の対談は、「法華経から論語を読み解く」となるのか」をテーマに、本学に設置される東洋思想研究所の所長を務める松岡幹夫氏と行われたものである。この背景には、第一の対談で言及された孔子が生きた時代に制約された儒学の限界を古今東西の思想哲学と研磨する中で乗り越え、現代の危機に対抗する実践哲学として世界的に展開しようという著者の問題意識が脈打っている。

けれども、これまでに蓄積されてきた数多くの精神的遺産の中から何故、敢えて大乘仏教の經典『法華経』なのだろうか。

これに関して、松岡氏は『法華経』の精髓を「すべてを生かす力」と洞察しており、鎌倉時代を生きた日蓮の言葉を引き合いにしながら、その統合力について言及している。つまり、東アジアの文化的価値を内包する儒学がグローバルな舞台で受容されるためには、個の多様性を尊重しつつも融和的な関係を引き出し続ける際限なき包摂性が不可欠になる。その意味では、一切の諸現象を究極の真理として認める諸法実相や万人の中に仏性を説く『法華経』の世界観は、地域性に捕われない新しい儒学のあり方を探求する上で、最も洗練された比較対象であると言える。

そして、対談の中では、仏教と儒教の間に見出される共通性がいくつか紹介されている。その中の一つとして、両

思想はともに「恩」を重視する点が挙げられている。

仏教の観点では、『法華経』二十八品の中にある信解品第四を通じて、仏の説法によって衆生が成道に入ることそれ自体が恩に報いることになる」と説明されている。要するに、万人の成仏を念願する仏の立場から見れば、迷いの中にある衆生が正法に帰依することが究極の目的であり、その成就こそが至上の報恩というわけである。さらに、囑累品第二十二では、悟りを得た衆生の自発的な報恩として、自らが仏に教化されたように他者を導く利他の実践が強調されているという。したがって、『法華経』には、師匠と弟子の主體的な報恩観が相互的に記されていることがわかる。

その一方で、儒教の文脈では、父母への忠誠心を示す「孝」が「恩」に対応するものとして語られている。これは、『論語』と並んで重書とされる『孝経』に示されたものであり、「身体髮膚、之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり」（百八十一頁）の一節に、その精神性が凝縮されている。対談の中では、仏教では法の覚知と化導という視点から親子関係であっても相対化されるため、儒教の親を主にした子の倫理規範とは本来的に相容れないことが確認されている。但し、それは儒教が強調する親を大切にす精神と相反するものではない。その証拠として、仏教者の日

蓮は「孝」を踏まえて、「一に父母に孝あれとは、たとひ親はものに覚えずとも悪ざまなる事を云うとも、聊かも腹を立てず誤る顔を見せず、親の云う事を一分も違へず、親にとき物を与へんと思いつてせめてする事なくば一日に二三度えみて向へとなり」（百八十三頁）と記述していることが提示されている。

このように、父母への「恩」は両者に通底する基本的な徳目であり、「その人が親を敬っているか、大切にしているかどうかというのは大切な基準になりうる」（百八十五頁）という著者の見識は、評者を含めて多くの人々が共感を抱く人生訓であるように思われる。それは同時に、東洋発の両思想が「個」ではなく「関係性」を前提に存立していることを物語っていると見えよう。

さて、ここまで評者の観点から対談内容を概略してきた。その上で、本書の特筆すべき点は、『論語』を介して儒学の現代的意義を再考することに加えて、その限界をルーツの異なる思想と交流させることで超克するといった著者のダイナミックな柔軟性にある。当然ながら、この構想を実現するためには、専門家の単独作業だけに留まることは許されない。なぜなら、各々の思想に生きる人間同士の胸襟を開いた対話を軸にした共同作業でない限り、一方的な統合原理は、包摂する側と包摂される側の分断を招きかね

ないからである。それゆえ、第一の対談で明示された「互いに深め合う誓い（智）・互いに感謝する誓い（仁）・常に前進する誓い（勇）」が、あらゆる差異や相克を超えて成就されなければならない。

まさに、その精神性を体現する本書を読み込んでいく中で、評者は、一人の「学生」である前に、一人の「日本人」である前に、一人の「人間」として「人間」を尊重し続ける覚悟を問われたのである。この確固たる人間主義の情熱に対して、一人の「青年」である評者は、自らの生き様を持って応え続けていきたい。

## 【活動報告】

私たちは、平成二七年度に本学客員教授である森田実先生を塾長、東日本国際大学吉村作治学長をオブザーバーとして、「昌平塾」を開講いたしました。これは、いわきの地から、かつての京都学派にも匹敵する「いわき学派」の確立をめざした学術発信を行う決意で、市民の皆さまに広く開放した講座を東京事務所において行うものです。参加者の方々から御好評をいただいた一年間の継続の後、平成二八年度は、より踏み込んだテーマで、参加者の方々からのフィードバックを生かしつつ、さらに探究を深め、発信を積極的に行って行こうという方針で、現代儒学研究会、現代仏教研究会、生命文明研究会の三つの部会に分かれて進められましたが、昌平塾の活動は、いっそう発展しております。

また、本年度は、長年御好評をいただいている論語素読教室に加え、儒学文化研究所・東洋思想研究所が全面的にバックアップしつつ、学生が中心となった論語サークル「いわき論語塾」が始まりました。教職員も参加する読書会を通じて、論語を日々の活動に生かす形で読み解くものがですが、学生をはじめとした参加者の人間力の醸成に着実に繋

がる活動となっております。

以上、平成二八年度の東洋思想研究所ならびに儒学文化研究所の活動の概要については以下を御覧ください。

一月 論語素読教室（三回）

昌平塾開催「唯識と西洋近代の思想」

（森田浩之客員教授）

二月 論語素読教室（三回）

昌平塾開催「中江兆民とは何者か」

（先崎彰容研究員）

三月 論語素読教室（三回）

湯島聖堂孔子祭出席

論語素読教室開講（三回）

東洋思想研究所例会・儒学文化研究所例会

五月 論語素読教室（三回）

いわき論語塾第一回読書会

六月 論語素読教室（三回）



東洋思想研究所例会・儒学文化研究所例会  
第二八回大成至聖先師孔子祭開催

(孔子祭挙行を含む学術活動)

昌平塾現代仏教研究会「仏教思想(1)」

(松岡幹夫所長)

いわき論語塾第一回討論会

いわき論語塾第二回読書会

いわき論語塾第二回討論会

論語素読教室(二回)

東洋思想研究所例会・儒学文化研究所例会

昌平塾現代仏教研究会「仏教思想(2)」

(松岡幹夫所長)

いわき論語塾第三回読書会

いわき論語塾第三回討論会

夏季休暇

論語素読教室(三回)

論語素読教室(二回)

東洋思想研究所・儒学文化研究所合同例会

昌平塾現代仏教研究会「仏教入門」

(三浦健一主任研究員)

論語素読教室(三回)

東洋思想研究所・儒学文化研究所合同例会

第一回「人間力の育成」公開授業開講

(高橋真義先生)

いわき論語塾第四回読書会

論語素読教室(三回)

東洋思想研究所・儒学文化研究所合同例会

第二回「人間力の育成」公開授業開催

(陳日華先生)

昌平塾現代仏教研究会「法華経入門(1)」

(松岡幹夫所長)

いわき論語塾第四回討論会

論語素読教室(二回)

第三回「人間力の育成」公開授業開催

(山下俊一先生)

昌平塾生命文明研究会「哲学に何ができるか／哲学に何かできるか」

(森田浩之客員教授)

いわき論語塾第五回読書会

いわき論語塾第五回討論会



会場参加者との活発なやり取りの様子

## 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までご連絡ください。

### 論語素読教室

東日本国際大学 儒学文化研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 〇二四六―二二―一六六二

## 研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

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

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

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

4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の

投稿原稿は1人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。

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

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

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



# ORIENTAL STUDIES

VOLUME 7      FEBRUARY 2017

## CONTENTS

---

### ARTICLES IN THEIR ORIGINAL LANGUAGES

從三草二木到櫻梅桃李

——《法華經》〈藥草喻品〉之共生觀念及對日蓮之影響——

郭飛鴻 ..... ii

### ABSTRACTS IN OTHER LANGUAGES

三草二木から桜梅桃李へ

——「法華經・藥草喻品」の共生觀及び日蓮に対する影響——

郭飛鴻 ..... xiv

“Humanism” in Buddhism:

A View of Humans in Earliest Buddhist Scriptures

MIURA Kenichi ..... xv

Development of Aizu Toju School and <the Teachings of Toju>

TAKAHASHI Yasuhiro ..... xvi

---

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

## 【講演・發表論文原文】

# 從三草二木到櫻梅桃李 ——《法華經》〈藥草喻品〉之共生觀念及對日蓮之影響 ——

東日本國際大學東洋思想研究所研究員 郭飛鴻

### 論文摘要：

由於氣候異常、資源短缺、物種數量的減少與消失，使得近年來環境保護的議題越來越受到重視，雖然科學的力量固然重要，但是今天世界的現狀不也是科學的發展所造成的，所以想要解決環保問題，更需要從佛教的經典出發，給予現代的人們在處理環境保護的問題時，在精神上的啟發力與支持力。從《法華經》〈藥草喻品〉裡所說的，「三千大千世界……所生卉木叢林。及諸藥草，種類若干，名色各異。……一雲所雨。稱其種性而得生長」可知，〈藥草喻品〉除了呈現出草木一起接受雨水滋潤的平等觀念外，也蘊含著三千大千世界裡各色各異的草木共生共存的觀念，所以探討這樣的觀念以及背後所隱含的意義，或許可以作為今日在處理環保議題時的一個參考。另一方面，順著〈藥草喻品〉的共生觀念的脈絡，進一步論證其對日本僧侶日蓮的影響，可以發現日蓮雖然肯定與接受〈藥草喻品〉，但是由於其個人的修行觀與宗教觀的緣故，反而給予了〈藥草喻品〉新的詮釋，使其呈現出不同的面貌，雖然一方面為其注入了新的活力，可是另一方面也因為日蓮強烈地認為唯有「南無妙法蓮華經」才能滋潤末法的眾生，而引起其他人的非議。然而，日蓮在宗教上的執著與熱情，不失為今日欲從事環保工作的有志之士的參考。

關鍵詞：藥草喻品、三草二木、日蓮、櫻梅桃李、平等、共生

## 前言

近年來，由於氣候的異常、環境的惡化、資源的短缺，以及許多動植物面臨瀕臨絕種的危機，使得大家越來越意識到環境保護的重要性，並且開始身體力行隨手做環保。面對這樣的現象，不禁令人想問，在過去的佛教經典中，特別是被稱為「諸經之王」的《法華經》當中，是否能對今日的這些環保運動有所啟發與貢獻，這一點值得令人關注。正當筆者在尋找法華經與現代的環保運動之連接點時，看到



新聞上報導許多地方久旱不雨的消息，腦中浮現出《法華經》〈藥草喻品〉中有關下雨的文段，進而想到〈藥草喻品〉中的三草二木各得成長之內容，这不正是對於各物種和諧共生的闡述嗎！所以激發起筆者深入去探究〈藥草喻品〉共生觀念的想法，並且希望透過佛教經典的內容，能對於現代的環保運動，給予些許支持的力量與具體的參考。

另外，當筆者在爬梳〈藥草喻品〉中三草二木共生觀念的文段時，更想到十三世紀的日本僧人日蓮（Nichiren, 1222-1282 年），其思想與《法華經》有著密切的關聯，積極地主張與推動法華經至上的觀點。然而如果直接把〈藥草喻品〉的共生觀念與日蓮強烈的破折行動，加以兩相對照的話，乍看之下簡直是南轅北轍，所以必須更進一步去了解〈藥草喻品〉對日蓮思想的影響，以及考察日蓮是如何去接受與詮釋〈藥草喻品〉，才能讓我們可以對於日蓮有更深入的了解。

## 〈藥草喻品〉中的共生觀念

〈藥草喻品〉第五在以一乘思想為中心的《法華經》中，位於〈序品〉、〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉之後，根據學者的研究，此品是屬於原始八品<sup>①</sup>的其中之一，所以主要內容是延續著前面幾品，即針對「一乘思想」加以更進一步的說明。透過「三草二木」的譬喻，藉由小、中、大三種藥草和大、小兩種樹木，在相同的地理環境生長，並且得到相同的雨水的滋潤一事，來說明眾生有如草木一般各自具備不同的差異，但是佛就同雨水一般，仍會無差別的、無遺漏的、平等的引導眾生成佛（如同草木得到雨水的滋潤）。

之前的學者主要針對此品中的一佛乘思想與平等觀念，已經做過許多精闢而深入的研究，不再此處贅述。然而從前人學者的研究成果出發，再次對照〈藥草喻品〉的內容，更可以發現，除了平等觀念之外，此品更具備了兼容共生、和諧共存的內涵，接下來就其共生觀念加以更深入的探討。

首先從此品以植物的生長為例子來說明，就已經具備了十足的說服力。因為大部分的植物，在其生長過程中，並不會像動物一樣，明顯地因為自己生存或生長的需要，而去傷害或犧牲其他生物的生命，所以此品在闡述一乘思想的同時，也清楚地呈現出兼容並存的面貌。例如在此品開頭的部分所提到的：

<sup>①</sup>原始八品（第二品到第九品）即是法華經中說明其最根本思想的部分，主要是闡述一乘思想。參見黃國清，〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉，頁139。

譬如三千大千世界。山川、谿谷、土地，所生卉木叢林。及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布遍覆三千大千世界。一時等澍其澤普洽卉木叢林及諸藥草。小根小莖小枝小葉。中根中莖中枝中葉。大根大莖大枝大葉。諸樹大小。隨上中下各有所受。一雲所雨。稱其種性而得生長。<sup>②</sup>

這正是萬物和諧共生的最好證明。還有，在〈藥草喻品〉最後偈頌的部分，也再次提到類似的看法：

山川險谷，幽邃所生，卉木藥草，大小諸樹，  
百穀苗稼、甘蔗葡萄，雨之所潤，無不豐足。  
乾地普洽，藥木並茂。其雲所出、一味之水。  
草木叢林，隨分受潤。一切諸樹，上中下等。  
稱其大小，各得生長。根莖枝葉，華果光色。  
一雨所及，皆得鮮澤，如其體相，性分大小，  
所潤是一，而各滋茂。<sup>③</sup>

其實〈藥草喻品〉中共生的觀念的根本與基礎，正是「一切眾生，普皆平等」的概念，正是基於萬物平等的基礎上，才能讓每個生命都有存在與發展的機會，所以可以說是「無差別地對待差別」。關於這點，唐朝的湛然曾提出過類似的看法，他認為〈藥草喻品〉中的：「差即無差無差即差」<sup>④</sup>。不過值得一提的是，〈藥草喻品〉所呈現的平等觀念，並不是所謂的「齊頭式的平等」，而是依照萬物不同的特性，使其適性成長開花結果的「平等的生存權」。正因為萬物皆可以平等的生存，所以才能夠建構出多元的共生世界。換句話說，「一雨所潤」所要強調的是，大樹和小藥草都可以得到相同的「雨水」的滋潤，而不是相同的「雨量」的滋潤，這也就是「如彼草木，所稟各異」<sup>⑤</sup>的道理。

從上述可知，〈藥草喻品〉承認在同一個三千大千世界之中，共同存在著形形色

<sup>②</sup> 《妙法蓮華經並開結》，頁 255。

<sup>③</sup> 同上註，頁 262-263。

<sup>④</sup> 湛然：法華文句記卷 3。

<sup>⑤</sup> 《妙法蓮華經並開結》，頁 267。

色色不同的生命，並且不同生命都可以得到適性的發展，這也代表著此品對於萬物眾生差別性的尊重。雖然此品的最終目的並不是去肯定差別，反而是在最終去超越那些差別，達到大家都能平等地成佛的理想<sup>⑥</sup>。但是從經文的內容中，很清楚的可以知道，面對不同的萬物眾生，都是採取兼容並蓄的態度去尊重個別的存在，例如：

雖一地所生，一雨所潤。而諸草木各有差別。迦葉當知。如來亦復如是。出現於世，如大雲起。以大音聲普遍世界天、人、阿修羅。如彼大雲遍覆三千大千國土。<sup>⑦</sup>

此外，〈藥草喻品〉中更強調要草木皆要以各自的特色來成長，例如「如彼大雲，雨於一切卉木、叢林及諸藥草，如其種性。具足蒙潤，各得生長。<sup>⑧</sup>」不僅平等地對待草木，使其皆能順利地成長，舉藥草為譬喻的真正目的，就是希望讓芸芸眾生時也都能跟三草二木一樣，能得到相同的對待（皆能「解脫涅槃」<sup>⑨</sup>），誠如文中所述：

我為如來，兩足之尊，出于世間，猶如大雲、充潤一切，枯槁眾生、皆令離苦，得安穩樂、世間之樂、即涅槃樂。<sup>⑩</sup>

所以雖有形形色色的眾生，但是每個眾生都能平等地享受到佛的關懷：

貴賤上下，持戒毀戒，威儀具足，及不具足，正見邪見，利根鈍根，等雨法雨，而無懈倦。<sup>⑪</sup>

並且，在佛的關懷下，不同的眾生都可以依照其本身的特性來發展與成長：

佛平等說，如一味雨，隨眾生性，所受不同，如彼草木，所

---

<sup>⑥</sup> 菅野博史：法華經の七つの譬喩，頁 111。

<sup>⑦</sup> 《妙法蓮華經並開結》，頁 256。

<sup>⑧</sup> 同上註，頁 258。

<sup>⑨</sup> 同上註，頁 263-264。

<sup>⑩</sup> 同上註，頁 264。

<sup>⑪</sup> 同上註，頁 265。

秉各異 ……我雨法雨，充滿世間，一味之法，隨力修行，如  
彼叢林，藥草諸樹，隨其大小，漸增茂好。<sup>12</sup>

值得更進一步說明的是，這裡所提到「貴賤上下、持界毀界……利根鈍根」，在〈藥草喻品〉中都是釋迦為了說明「我雨法雨」、「我雨法雨，充滿世間」，要讓每個不同的眾生，都可以得到法雨的滋潤而舉的例子，而不是對於「貴」、「賤」、「持戒」、「毀戒」、「威儀具足」、「不具局」、「正見」、「邪見」、「等雨」、「法雨」進行是非對錯的價值判斷。

因此，在〈藥草喻品〉中提到這些不同的萬物眾生的目的，並不是藉由凸顯物種之間的差別，來讚揚某些物種（例如大樹或天或利根），或者是貶抑某些物種（例如小藥草或阿修羅或鈍根）。反而是藉由物種之間的不同，來說明「諸樹大小。隨上中下各有所受。一雲所雨。稱其種性而得生長。華果敷實<sup>13</sup>」、「如彼大雲，雨於一切卉木、叢林，及諸藥草。如其種性。具足蒙潤，各得生長」等觀念。透過以大樹、小樹、大藥草、中藥草、小藥草都可以依照其特性，共同的在同一塊土地上生長、共同的接受雨水的滋潤開華結果之例，讓大家了解到，萬物眾生都可以在這塊土地上一同共同成長，這也是此品平等共生觀念的具體呈現。

這樣的觀念，對於以「法華經行者」自居的日蓮而言，到底產生怎麼樣的影響，又，他是如何去詮釋，將在接下來進一步說明。

## 日蓮對〈藥草喻品〉共生觀念的理解與詮釋

日蓮曾說：「日蓮は幼若の者なれども法華經を弘むれば釈迦仏の御使ぞかし」<sup>14</sup>（日蓮雖屬幼稚，既弘《法華經》，則是釋迦佛之使）。由於他以弘揚《法華經》為職志，所以自身的思想深受《法華經》與相關法華思想的影響是不言而喻的。以下將以日蓮本身的著作為基礎，探究其如何吸收與詮釋〈藥草喻品〉當中的共生觀念。

首先，若從日蓮解釋〈藥草喻品〉的作品開始檢視時，可以發現日蓮十分肯定與認同〈藥草喻品〉的共生觀念。例如日蓮曾經教授弟子日興，有關法華經二十八品各品中的主要重點。當日蓮在傳授〈藥草喻品〉時，他提到此品有五個重要之

<sup>12</sup> 同上註，頁 267-268。

<sup>13</sup> 同上註，頁 256。

<sup>14</sup> 〈種種御振舞御書〉，《日蓮大聖人御書全集》，日文版，頁 919；中文版，頁 952。

處（「藥草喻品五箇の大事」，「藥草喻品五大事」<sup>15</sup>），在說明到其中的第三個重要之處「第三 雖一地所生一雨所潤等の事」（第三 雖一地所生・一雨所潤等事）時，他藉由解釋〈藥草喻品〉中「一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別」，提到萬物眾生都是在同一個天地之內共同的生長，以及在這天地間的不同的萬物眾生，都可以無差別地得到雨水的滋潤：

一地所生一雨所潤は無差別譬・而諸草木各有差別是有差別譬なり無差別譬の故に妙なり有差別譬の故に法なり云云、今日蓮等の類い南無妙法蓮華經と唱え奉るは有差を置くなり廿八品は有差別なり、妙法の五字は無差別なり、一地とは迹門の大地一雨とは本門の義天・一地とは從因至果・一雨とは從果向因、末法に至つて從果向因の一雨を弘通するなり一雨とは題目に余行を交えざるなり、序品の時は雨大法雨と説き此の品の時は一雨所潤と説けり一雨所潤は序品の雨大法雨を重ねて仏説き給うなり、一地とは五字の中の經の一字なり一雨とは五字の中の妙の一字なり法蓮華の三字は三千万法・中にも草木なり三乘・五乘・七方便・九法界なり云云。<sup>16</sup>

（「一地所生，一雨所潤」は無差別之譬；「而諸草木，各有差別」是有差別之譬。無差別譬，故妙；有差別譬，故法。今，日蓮等類，唱奉南無妙法蓮華經，無有差別矣。二十八品是有差別，妙法五字無差別。一地者，迹門之大地；一雨者，本門之義天。一地者從因至果；一雨者，從果向因，至末法當弘通從果向因之一雨。一雨者，題目不雜餘行。序品時，說「雨大法雨」；此品時，說「一雨所潤」。「一雨所潤」是將序品之「雨大法雨」，佛重說之者。一地者，五字中之「經」之一字。一雨者，五字中之「妙」之一字也。法蓮華三字是三千萬法，中之草木，三乘、五乘、七方便、九法界。）

<sup>15</sup> 藥草喻品五大事，分別是第一、藥草喻品事；第二、此品述成段事；第三、雖一地所生，一雨所潤等事；第四、破有法王，出現世間事；第五、我觀一切，普皆平等，無有彼此，愛憎之心。我無貪著，亦無限礙事。

<sup>16</sup> 〈御義口伝卷上〉，《日蓮大聖人御書全集》，日文版，頁 729；中文版，頁 761-762。

此即是日蓮接受〈藥草喻品〉共生觀念的明證。然而，綜觀上述引文可以了解，日蓮除了接受〈藥草喻品〉的內容之外，更把個人的詮釋，以及其所主張的修行觀融入其中。他認為唱奉「南無妙法蓮華經」（日蓮稱此為「題目」，Daimoku）視為是滋潤萬物的雨水，所以必須在末法時代向不同的眾生弘揚。這樣的情況，也在出現在「藥草喻品五箇の大事」的「第五 我觀一切・普皆平等・無有彼此・愛憎之心・我無貪著・亦無限礙の事」（第五我觀一切，普皆平等，無有彼此，愛憎之心，我無貪著，亦無限礙事）之文中。日蓮在認同〈藥草喻品〉一切萬物平等共生之主張的同時，順勢加入了認為我等眾生，只要唱奉題目的話，就是「普皆平等」的九識修行的個人修行觀：

我觀一切普皆平等とは九識なり無有彼此とは八識なり愛憎之心とは七識なり我無貪著とは六識なり亦無限礙とは五識なり我等衆生の觀法の大體なり、今日蓮等の類い南無妙法蓮華經と唱え奉る者は豈我觀一切普皆平等の九識の修行に非ずや爾らば無有彼此に非ずや愛憎之心に非ずや我無貪著に非ずや亦無限礙に非ずや。<sup>17</sup>

（……「我觀一切，普皆平等」者，九識也。「無有彼此」者，八識也。「愛憎之心」者，七識也。「我無貪著」者，六識也。「亦無限礙」者，五識也，我等眾生觀法之大禮也。今，日蓮等類，唱奉南無妙法蓮華經者，豈非「我觀一切，普皆平等」之九識修行耶？若爾，非無有彼此愛憎之心乎？非我無貪著乎？非亦無限礙乎？）

其次，在日蓮所著作的內容中也可以發現，有些部分他雖未直接引用或使用〈藥草喻品〉中的文段與詞彙，但是細察其思想淵源時，即可發現此部分明顯受到〈藥草喻品〉共生觀念的影響，例如當他在說明「無量經六大事」時，就提到：

御義口伝に云く量の字を本門に配当する事は量とは権摂の義なり、本門の心は無作三身を談ず此の無作三身とは仏の上ばかりにて之を云わず、森羅万法を自受用身の自体顕照と談ずる故に迹門にして不變真如の理円を明かす処を改め

<sup>17</sup> 同上註，日文版，頁 730；中文版，頁 762-763。



ずして己が当体無作三身と沙汰するが本門事円三千の意なり、是れ即ち桜梅桃李の己己の当体を改めずして無作三身と開見すれば是れ即ち量の義なり、今日蓮等の類い南無妙法蓮華經と唱え奉る者は無作三身の本主なり云云。<sup>18)</sup>

(御義口傳云：量字配當本門，量者權攝之義。本門之義，在談無作三身；此無作三身，非社為佛也，乃談森羅萬法悉是自受用身之字體顯照，故在迹門，明不變真如之理圓，不改其處，己之當體判作は無作三身，乃本門圓三千之意也。是即不改桜梅桃李各各之當體，開見為無作三身，是即量之義也。今、日蓮等類，唱奉南無妙法蓮華經者，は無作三身之本主也。)

文中的「…不改桜梅桃李各各之當體，開見為無作三身…」的「不改」就是強調萬物眾生維持原來的特性，而「桜梅桃李」則是以植物來作為舉例說明，這就如同〈藥草喻品〉中「…諸樹大小。隨上中下，各有所受。一雲所雨。稱其種性，而得生長，華菓敷實」<sup>19)</sup>、「一切諸樹 上中下等 稱其大小 各得生長」<sup>20)</sup>所闡述平等共生觀念。只是日蓮將原來反映古印度植物觀的「三草二木」，轉換成當時日本人的植物觀「桜梅桃李」。另外，針對「…不改桜梅桃李各各之當體…」這點，國際創價學會會長池田大作（Ikeda Daisaku, 1928-）曾發表過以下的見解：

沒有必要全都是櫻花或梅花，最正確的是應該各自互相配合，發揮自己豐富的個性。『桜梅桃李』這譬喻不單適合在人的性格方面，更適用於社會、自然環境等。正如「自體顯照」所指，使自己本然的個性從內裏往外茂盛地開放，而且不會與他人的個性徒然無益地衝突，也不是建立在其他犧牲之上。愛惜相互的差異與個性，一齊建立一個花團錦簇的生命公園，這就是佛教的本色。<sup>21)</sup>

<sup>18)</sup> 〈御義口伝卷下〉，《日蓮大聖人御書全集》，日文版，頁 784；中文版，頁 818。

<sup>19)</sup> 《妙法蓮華經並開結》，頁 256。

<sup>20)</sup> 同上註，頁 262-263。

<sup>21)</sup> <http://www.daisakuikedat.org/cht/lecture-20.html>

透過以上的說明可以更清楚地了解到，日蓮所提的「櫻梅桃李」其本質與藥草喻品內含的共生觀念相同。不只如此，日蓮除了舉了櫻梅桃李的例子之外，他在「二十八品悉南無妙法蓮華經事」有關〈藥草喻品〉的解說中，又再次舉了新的例子來說明：

御義口伝に云く妙法の藥草なれば十界三千の毒草・蓮華の藥草なれば本来清淨なり、清淨なれば仏なり此の仏の說法とは南無妙法蓮華經なり云云、されば此の品には種相體性の種の字に種類種・相對種の二の開會之れ有り、相對種とは三毒即三徳なり種類種とは始の種の字は十界三千なり、類とは互具なり下の種の字は南無妙法蓮華經なり種類種なり、十界三千の草木各各なれども只南無妙法蓮華經の一種なり、毒草の毒もなきなり清淨の草木にして藥草なり云云。<sup>22</sup>  
(御義口傳云：十界三千之毒草，是妙法之藥草，亦即蓮華之藥草，故本來清淨矣。清淨者，佛也。此佛之說法，南無妙法蓮華經也。是以，此品於種相體性之種字，有種類種、相類種之二開會。相對種者，三毒即三徳也。種類種者，始之種字之十界三千；類者，互具也；下之種字是南無妙法蓮華經也，種類之種也。十界三千草木各各，只南無妙法蓮華經之一種也。毒草之毒亦無，是清淨草木，而為藥草也。)

雖然相對於藥草，上述的「毒草」具有負面的形象，也包含了日蓮本身的價值判斷，不同於當初三草二木單純是「非價值判斷」的事實呈現，但是日蓮所要強調的重點在於：其實「毒草」、「藥草」在本質上都是相同的，都是清淨草木，所以日蓮舉毒草為例，並不是打算去強調排斥毒草，或者是要消滅毒草，反而是去論述「十界三千之毒草，是妙法之藥草」，而且毒草也是「南無妙法蓮華經之一種」，這其實也是〈藥草喻品〉的共生觀念的具體說明。<sup>23</sup>由此可知，日蓮不只接受〈藥草喻品〉共生觀念，更會引用其他的例子來說明這個觀念，了解到〈藥草喻品〉共生觀念對日蓮影響之深。

<sup>22</sup> 〈御義口伝卷下〉，《日蓮大聖人御書全集》，日文版，頁 795；中文版，頁 832。

<sup>23</sup> 值得一提是，日蓮在此處所提到「毒草」與「藥草」的概念，也反映出其思想與到天台「敵對相即」的佛性觀有著密切的關聯，值得日後更進一步探討。

至於接受〈藥草喻品〉思想的日蓮，為何會有強烈的破折行動這一點，其實這也可以從他對〈藥草喻品〉的詮釋中找到部分的答案。其實這最主要與日蓮本身所抱持著修行觀，以及其強烈的「使命感」有著很大的關係，例如在「藥草喻品五大事」的「三 雖一地所生・一雨所潤等事」第中，他所提到的：

一雨者，從果向因，至末法當弘通從果向因之一雨。一雨者，題目不雜餘行。序品時，說「雨大法雨」；此品時，說「一雨所潤」。「一雨所潤」是將序品之「雨大法雨」，佛重說之者。一地者，五字中之「經」之一字。一雨者，五字中之「妙」之一字也。法蓮華三字是三千萬法，中之草木，三乘、五乘、七方便、九法界。<sup>24</sup>

原本《法華經》的〈藥草喻品〉釋迦的說法重點 應該是「告訴眾生猶如三草二木，各自的宗教能力不同；然而儘管如此，佛最終還是要向他們闡述同等而平等的教說，引導一切眾生同一、平等地成佛」<sup>25</sup> 所以在〈藥草喻品〉裡呈現出的樣貌是，眾生是「被動的」在自己所在之處，「靜待」大雲的出現、雨水的滋潤。

可是在經過日蓮加入了「使命」的詮釋後，讓靜態的樣貌出現了動態的新發展。從上引文可知，他開始把原有猶如三草二木的眾生，劃分成「信者」與「尚未信者」兩部分。其中「尚未信者」的姿態還是與原本〈藥草喻品〉中的相同，但是「信者」（包含他自己）的姿態，就不再是扮演等待大雲出現、雨水滋潤的角色了，而是轉變成類似「大雲」的角色，負責降下法雨。而雨水也在日蓮的詮釋下，由《法華經》變成了「南無妙法蓮華經」。

此外，日蓮亦認為那些「尚未信者」的眾生，都需要得到「南無妙法蓮華經」之雨水的滋潤，因此「信者」就必須有責任感，「主動的」讓那些靜待雨水的「尚未信者」，無差別地、平等地得到雨水的滋潤。所以從日蓮的角度來看，正是因為他要平等地讓眾生都接受「南無妙法蓮華經」的法雨，所以必須要採取積極的破折行動，唯有如此才能讓「尚未信者」普皆平等地接受「一雨」就是「南無妙法蓮華經」的觀念，進而讓他們得到法雨的滋潤。

<sup>24</sup> 〈御義口伝卷上〉，《日蓮大聖人御書全集》，日文版，頁 729；中文版，頁 761-762。

<sup>25</sup> 菅野博史著、池麗梅譯：《法華經—永遠的菩薩道》，頁 133。

## 結 論

透過〈藥草喻品〉的研究可以發現，唯有萬物都能擁有平等的生存權，才能建立真正地多元共生的世界。至於如何讓萬物皆能擁有平等的生存權的方面，在經文中也給了我們明確的解答，那就是對於不同物種的尊重，以及對於差異性的尊重。建立這樣的觀念，對於生活在「牽一髮而動全身・牽一絲而動全網」的二十一世紀的地球村中的我們而來說，更是有著迫切的需要。如何建立起不同民族與民族間的共生、不同物種與物種間的共生，都是當今的重要課題。針對這一點，筆者認為，〈藥草喻品〉也可以作為重要的參考與學習對象。

另外，藉由考察日蓮思想與〈藥草喻品〉之間的關係得知，日蓮不僅接受〈藥草喻品〉中強調平等、共生等的觀念，並且還將其中的概念賦予新的意義，同時也重新包裝，舉新的例子加以說明，像是文中所提到的「櫻梅桃李」一般。至於日蓮的一些弘教的作法中，有些讓人感到與〈藥草喻品〉的精神相互矛盾的部分，其實也可以從他對〈藥草喻品〉的詮釋中，得到部分的解答。最後，值得注意的是，今日的環保活動除了需要思想上的引導，更需要積極地展開行動，所以日蓮那種對於信仰的執著，以及為了信仰所展現出的生命力，或許也有可以做為借鏡之處。

## 參考文獻

### 中、日文書籍

#### 原典部分

《妙法蓮華經並開結》，台北：正因文化，2003 年。

《日蓮大聖人御書全集》，東京：創価学会，1984 年。

《日蓮大聖人御書全集》，台北：正因文化，2000 年。

#### 一般書籍

紀野一義、梅原猛：《仏教の思想 12：永遠のいのち「日蓮」》，東京：角川書局，1969 年。

安藤俊雄：《天台性具思想論》，京都：法藏館，1973 年。

池田大作：《池田大作全集：1》，東京：聖教新聞社，1988 年。

池田大作：《池田大作全集：29 講義》，東京：聖教新聞社，2006 年。

田村芳郎：《法華經》，東京：中央公論社，1992 年。

田村芳郎：《日蓮聖人と法華經》，大阪：東方出版，2001年。

田村芳郎：《法華經：真理・生命・実践》，東京：中央公論新書，2002年。

鎌田茂雄：《法華經を読む》，東京：講談社，1997年。

菅野博史著、池麗梅譯：《法華經—永遠の菩薩道》，台北縣：靈鷲山般若，2005年。

菅野博史：《法華經の七つの譬喩》，東京：第三文明社，2010年。

松岡幹夫：《現代思想としての日蓮》，東京：長崎出版，2008年。

中、日文期刊

黃國清，〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉，《世界宗教學刊》，第6期，2005年12月，頁135-186。

丸山孝雄：〈吉藏における五乗と葉草喩品・三草二木〉，《大崎學報》通号122，1967年，頁40-63。

竜村竜平：〈勝鬘經一乗思想と法華經葉草喩品の關係について〉，《印度学仏教学研究》通号50，1977年3月，頁132-133。

苅谷定彦：〈法華經葉草喩品の一乗説〉，《印度学仏教学研究》通号51，1977年12月，頁355-360。

菅野博史：〈『法華統略』新出資料（積葉草喩品・積授記品・積化城喩品）の注釈の特色〉，《印度学仏教学研究》通号103，頁8-15。

## 【論文外国語要旨】

三草二木から桜梅桃李へ

——「法華経・薬草喻品」の共生観及び日蓮に対する影響

東日本国際大学東洋思想研究所 郭飛鴻

近年、気候異常、資源不足等の原因により、環境保護の課題は次第に重視されるようになった。こうした問題の解決のため、科学の力は不可欠である。しかし、科学の発展こそ、現代世界における環境問題を成す原因の一つである。それゆえ、科学と共に、仏教經典の教えも必要なのである。なぜなら、仏教經典の教えを通して、人々に精神的啓発と支えを与えることができるからである。特に「法華経・薬草喻品」には、草木と共に、雨水を受けるという平等観が示されているだけでなく、三千大千世界において、様々な植物が共生できるという観念も含まれている。たとえば、「薬草喻品」の中には次のような教えが含まれている。「三千大千世界の山や、川や、溪谷や、土地に生える草や、木や、叢や、林や、諸々の薬草は、様々な種類があり、名前も形も各々異なっている。……一つの雲から降った雨は、その種となる素質に応じて生長することができて、花をつけ、実をみのらせる。」それゆえに、環境保護の課題を議論する際に、「薬草喻品」を参照する価値があると筆者は考えている。他方、「薬草喻品」の共生観の後世への影響を追ってみると、日本の僧侶である日蓮は自らの修行観と宗教観により、「薬草喻品」の影響を受け入れながら、新しい解釈を与えたことが分かる。日蓮は「南無妙法蓮華経」と唱えるしか、衆生を潤すことができないと主張する。この考え方は、当時、他宗派の非難を招いたが、日蓮が宗教に対する情熱並びに諦めなき精神は、環境保護に取り組もうと志すものたちにとって、参照し依拠する意義がある。

キーワード：薬草喻品、三草二木、日蓮、桜梅桃李、平等、共生



# “Humanism” in Buddhism : A View of Humans in Earliest Buddhist Scriptures

MIURA Kenichi

The aim of this article is to clarify the meanings of “humanism” in the context of the earliest Buddhist scriptures. Unlike the western views of humans established on the principles of self-identity and mutual nonaggression, the Buddhist views assume the proactive transformations and ambiguous definitions of the self. The earliest Buddhist scriptures view the humans exist in the dependent origination (*engi*), which sets the humans as the “practical subject” that strive to unceasingly change oneself for the better.

Keywords

humanism, identity, earliest Buddhist scriptures, *engi*

## Development of Aizu Toju School and <the Teachings of Toju>

TAKAHASHI Yasuhiro

Toju Nakae (1608–48) was a Confucian who consciously accepted a study of "Ougaku (Yangmingism)" of Wang Yangming in China in the early Tokugawa period. His teachings also propagated to Aizu Kitakata (Kitakata City in Fukushima Prefecture), and Toju School was inherited in Aizu throughout the Tokugawa period.

In the 19th century after the era shifted, there was a person called Chikayoshi Kitagawa (1738–1818) in Aizu Toju School who was an active scholar in the center of the school. At first, he had a unique view on "Ryochi (良知)", the ideological core of Toju. "Ryochi" was originally concerned to the <mind (心)> of human. However, Chikayoshi argued that "Ryochi" belonged "to the heavens", which became a subject of controversy within the school.

After that, he dismissed his own argument and began to teach the mind cultivation theory by quoting books and letters of Toju Nakae who was father of the study. Until then, although there had been Toju scholars who were "loyal" to the succession of Toju's thought, no scholar had attempted to support their own discourse by quoting Toju's work. Chikayoshi tried to convince others by insisting that the mind cultivation theory he preached was following the words of his teacher and not the "words of his own".

In the 19th century, activities of Aizu Toju School were declining. Chikayoshi, who was conscious of the fact, attempted to regain the school's momentum and <virtuousness> of Toju study by returning to Toju's teachings.

---

---

研究 東 洋 第七号

刊行日 2017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