

研 究 東 洋

第十号

東日本国際大学
東洋思想研究所

2020 年 2 月

発刊によせて

東日本国際大学・東洋思想研究所が発刊する本誌『研究 東洋』は、今号で第十号の節目を迎えた。

東洋思想の現代的意義を探索すべく研究所が設立されたのが二〇〇九年四月、翌年の二〇一〇年二月には研究紀要として『東洋思想』が発刊された。今、その頁をめくると、まず目につくのは韓国・成均館大学の錚々たる教授陣や香港孔教学院の院長による専門的な儒学論である。一方で、東日本国際大学の執筆者のそれは、文化論的あるいは文明論的な趣きが強いのとなっている。当研究所は発足当初から、儒学研究をはじめとする専門研究を重視しつつ、しかも現代的な諸問題の解決に資する東洋の智慧の発掘を試みることに特徴があった。

そして、二〇一一年二月、本学儒学文化研究所（現在は東洋思想研究所と合併）が発行していた『儒学文化』と『東洋思想』を統合する形で、本誌『研究 東洋』が発刊された。爾来、専門知と実践知を共に追求する伝統を継承して号を重ね、様々な課題に直面しながらも前進を続けた結果、今号で十冊目となったわけである。

創刊時と比べると、この第十号では、東洋思想にかかわる専門知の領域が儒学のみならず仏教やイスラームにまで広がり、実践知の対象も地球文明、ビジネス、経済システム、環境教育など多岐にわたっている。こうなったのは、研究所の体制が拡充され、儒学、仏教、イスラーム、西洋哲学の四部門体制になったことも影響している。

以上のごとく、本誌は研究所の紀要ではあるが、学術的な専門性にこだわらず、多種多様な論考を集成して今日に至っている。年を追うごとに、いわば東洋思想に関する総合誌の性格を持ってきたように、私には見える。誰かが指示をして、そうなったのではない。自然と、そうなりつつあるのである。それは、儒学や仏教で重視される「中」の考え方が反映しているのかもしれない。

「中」を尊ぶ思想は、「中道」「中庸」「節度」といった徳目を掲げる。東洋の聖者に限らず、西洋でも古代ギリシャのアリストテレスなどが「中庸」を唱えている。古今東西の英知が「中」の生き方を讃えている。

では、「中」とは何か。両極端の真ん中に行くことか。それともバランスを取るのことか。結果的には、そうなる

場合が多い。だが、それが思想の本質ではなからう。「中」とは「偏らない」ことである。つまり、全体性、総合性に立つことである。全体観、総合的立場に立ち、とらわれなく、物事を自由自在に判断する。これが「中」の思想的本質である。

したがって、本来の「中」は、抑制的というよりむしろ活動的なものだと思う。常に全体観に立って総合的に物事を捉え、偏るべきときには徹底して偏り、バランスを取るべきときにはしっかりとバランスを取る。要するに、すべてを生かすダイナミックな智慧の実践となるに違いない。「中」とは「いかなる理念よりも人間の智慧を優先する」という意味での人間主義であるとも言える。本字が掲げる「人間力」の育成は、こうした人間主義に根ざすものであり、まさに中道、中庸の力を養うことを目的としている。

全体的で総合的な視野から生まれる自由自在な智慧、これこそが真に「中」を生きる秘訣であろう。全体性や総合性を身につけるには、有為転変の日常に埋没することなく、深い世界観を持つ必要がある。古典と呼ばれる書物には、確かな世界観がある。人生の全体というものを、我々に教えてくれる。

ただし、古典はじっくりと読み味わわなければならない。世は相変わらず、その場しのぎの処世術の知識で溢れかえっている。孔子の『論語』やブツダの『スツパニパータ』でさえ、いまや日常の危機をうまく切り抜ける方策として語り合われている。人生のごく一部のために、優れた古典が切り売りされる時代なのである。

本誌『研究 東洋』が、そうした時代の風潮に流されず、また狭い専門性に閉じこめることもなく、人生それ自体について考える一つの機会を読者に提供できるならば、当研究所として望外の喜びである。

令和二年二月

東日本国際大学
東洋思想研究所所長

松 岡 幹 夫

研究 東洋

東日本国際大学東洋思想研究所紀要

第十号

二〇二〇年二月

発刊の辞

松岡幹夫「発刊によせて」

■特集一 第三一回大成至聖先師孔子祭

当日日程

講演 記録

東日本国際大学森田実地球文明研究所所長 森田 実

「世界平和のための地球文明研究の課題」

■特集二 儒者之風——孔徳成先生百年記念式典及び記念展示会開幕式

葉 國 良 「儒者の風格——孔徳成先生の生誕百年を記念して——」

■論文

論文Ⅰ

城山 陽宣

「秦漢期博士制度に関する考証的研究（前篇）——「博士」官の形態と職責を中心に——」

論文Ⅱ

劉

宇 昊

「中井履軒の理論構造における外在性概念——『孟子逢原』の「徳」と「悪」の解釈を中心に——」

論文Ⅲ

夏

雨

「明清小説所見羅祖に関する伝説及び伝播——『聊齋志異』を例として——」

論文Ⅳ

大川 玲子

「インド・シア派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈——『聊齋志異』を例として——」

論文Ⅴ

アスガル・エンジニア

「インド・シア派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈——『聊齋志異』を例として——」

論文Ⅵ

アスガル・エンジニア

「インド・シア派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈——『聊齋志異』を例として——」

論文Ⅶ

アスガル・エンジニア

「インド・シア派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈——『聊齋志異』を例として——」

論文Ⅷ

アスガル・エンジニア

「インド・シア派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈——『聊齋志異』を例として——」

■ 研究ノート	
ノートⅠ 荻野修平 「「こあきない」のヒント満載『齊民要術』の古代農村経済」	101
■ 研究コラム	
コラムⅠ 加藤節子 「論語でエナジーチャージ」	120
■ 書評	
書評Ⅰ 村上政彦 東日本国際大学東洋思想研究所編『人間力を磨く』	126
■ 活動報告	
研究所全体としての活動一覧	130
四研究部門の活動報告	133
■ 論文投稿規定	145
■ 論文外国語要旨	lxix
■ 外国語原稿目次	lxviii
■ 第八回日中韓国際学術シンポジウム発表論文	ii
■ 第八回日中韓国際学術シンポジウム発表論文目次	i

東日本国際大学東洋思想研究所

■特集一 第三一回大成至聖先師孔子祭■

二〇一九年（令和元年六月二六日）、第三一回大成至聖先師孔子祭を学内大成殿で執り行い、祭主緑川浩司理事長が玉串を捧げた。新元号「令和」になってから迎える第一回目の孔子祭を開催する意義を踏まえ、「地域社会の信頼に應えるため、これからも人間力を縦横に発揮できる有為な人材を育成・輩出していきます。教育は、人間の可能性を内から外へと開花させる営みです。その道理を教えて下さった孔子に感謝しつつ、本日は昌平黌の原点に立ち返る式典の日と致します」と祭主挨拶を行った。

式典に続く第二部、第三部はいわき芸術文化交流館アリオス大ホールを会場に、二名の講師による記念講演が行われた。第二部記念講演会では、東日本国際大学比較文化研究所所長の中西進先生にご講演をいただいた。続いて第三部では、森田実地球文明研究所設立記念講演会として、同研究所所長の森田実先生によるご講演が行われた。

第四部は場所をグランパルティイわきに移動し、東洋思想研究所設立一〇周年記念祝賀会が開催された。

以下、本誌特集では記念講演のうち一本を掲載し、当日の報告とする。

令和元年六月二六日（水）

午前一〇時三〇分～午前一一時三〇分

東日本国際大学 一号館 大成殿

二階 階段教室

第三一回大成至聖先師孔子祭

午後一時〇〇分～午後三時四五分

アリオス大ホール

記念講演

演 題 「孔子における晴朗」

講 師 東日本国際大学比較文化研究所所長

中西 進

森田実地球文明研究所設立記念講演

演 題 「世界平和のための地球文明研究の課題」

講 師 東日本国際大学森田実地球文明研究所所長

森田 実

■特集一 第三一回大成至聖先師孔子祭

第三一回大成至聖先師孔子祭及び記念式典スケジュール

時 間	場 所	内 容
10:30～11:30	本 学 1号館大成殿 及び 2階階段教室 及び 1階教室	第1部 孔子祭 司会：西谷明洋 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 学校法人昌平餐 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
11:40～12:00	本 学	昼 食 本学役員、来賓、その他(関係職員) ※来賓、教職員、学生1学年へ弁当配布
12:20～13:00		(移 動) 大学 バス 午後12:00～ : 出発(順次)
13:00	アリオス 大ホール	第2部 記念講演会 司会：河合 伸 ◆挨 拶 理事長 四大学長 短大学長 中学・高校長
13:15		休 憩 (10分)
13:25	アリオス 大ホール	◆記念講演 (50分) <講師紹介> 吉村作治学長 演題「孔子における晴朗」 講師：東日本国際大学比較文化研究所所長 中西 進先生
14:15		休 憩 (10分)
14:25	アリオス 大ホール	第3部 ◆森田実地球文 <講師紹介> 松岡幹夫所長 明研究所設立記 演題「世界平和のための地球文明研究の課題」 念講演会(50分) 講師：東日本国際大学森田実地球文明研究所所長 森田 実先生
15:15		休 憩 (10分) <準備>
15:25	アリオス 大ホール	◆演 奏 (20分) 昌平餐吹奏楽部
15:45(終了)		(移 動) グランパルティいわき バス 15:55～出発(順次)
17:00	グランパルティ いわき	第4部 東洋思想研究所 設立10周年 記念祝賀会 司会：三浦健一 参加予定者(本学役員・全教職員・一般来賓等) 開会のことば 東洋思想研究所教授 松本 優梨 東洋思想研究所所長代行 所長挨拶 東洋思想研究所所長 松岡 幹夫 理事長挨拶 学校法人昌平餐理事長 緑川 浩司 来賓祝辞 政治評論家・山東大学名誉教授 森田 実 東日本国際大学森田実地球文明研究所所長 東洋思想研究所名誉所長 石井 英朗 東日本国際大学元学長 公益財団法人東洋哲学研究所専務理事 萩本 直樹 いわき市副市長 渡辺 仁 いわき商工会議所会頭 小野 栄重 来賓紹介 乾杯 株式会社第三文明社代表取締役 大島 光明 閉会のことば 学校法人昌平餐理事 渡邊 忍
19:20		

いわき市は、私にとって大切な「思い出の地」です。昭和三十一年、一九五五年の七月初めから末まで一カ月間、当時工学部四年生だった私は、いわき市の湯本の常磐炭鉱の

職員寮で生活しました。朝から晩まで坑内に入り、卒業論文のための研究を続けました。これを卒業論文にまとめまして、翌年三月提出して卒業する予定だったのですが、うまくいかず、卒業できず、その後二年間留年し、昭和三三

学校法人東洋大学
第31回 大成至聖先師孔子祭

記念講演

先着100名様

開催日時 令和元年
6月26日(水)
16時～18時(受付は15時30分より)

※先着100名まで大交流館
アリスオ 大ホール

記念講演 A

孔子祭記念講演
演題 孔子における晴明

13:25～14:15

講師／日本国国際大学大学院文学部所長 中西 進 先生



孔子は日本人が敬慕する偉大な思想家であり、その学問の精神は現代の日本人にも受け継がれている。晴明は、神代に伝わる神代卷の物語から、その学問の精神を受け継ぎ、その学問の精神を現代の日本人に伝えることに努めた。その学問の精神は、現代の日本人に受け継がれている。

中西 進先生は、日本国国際大学大学院文学部所長であり、孔子の学問の精神を現代の日本人に伝えることに努めている。その学問の精神は、現代の日本人に受け継がれている。

記念講演 B

研究所設立記念講演
演題 世界平和のための地球文明研究の課題

14:25～15:15

講師／日本国国際大学大学院文学部所長 森田 実生 先生



「人類は地球という母体の中で生きており、その母体を守ることは人類の生存の前提条件である。地球文明研究は、人類の生存の前提条件を守るための研究であり、世界平和のための研究である。」

森田 実生先生は、日本国国際大学大学院文学部所長であり、地球文明研究の課題を現代の日本人に伝えることに努めている。その学問の精神は、現代の日本人に受け継がれている。

※当日の受付に先着100名様限定の特典をご用意しております。先着100名まで大交流館アリスオに限り、先着100名様限定の特典をご用意しております。

**東日本国際大学
いわき短期大学**

申込方法
6月24日(金)まで
申込書・申込料を下記までお送りください。

TEL 0246-8-5885 FAX 0246-8-50731
E-MAIL info@hokuriku-u.ac.jp
〒970-8203 福島県いわき市大町4丁目1番10号

年の三月に卒業しました。が、常磐炭鉱に就職できませんでした。

輩が常磐炭鉱におり、私を誘ってくれたのですが、できませんでした。もしその時に常磐に来ていれば、ここが私の人生の場所になっていたと思います。

その頃、石炭産業は苦難の時代を迎えました。中東で巨大油田が発見されると、エネルギー革命が起きました。アメリカの巨大な石油資本が動き出し、石炭から石油への大転換を行いました。この結果、日本の石炭産業は成り立たなくなりました。日本の産業を担ってきた三井三池炭鉱は、一九六〇年の大争議を契機に事実上消滅しました。つづいて全国の炭鉱が閉山しました。

石油の時代が来ましたが、石油の時代も一九七三年の第四次中東戦争を契機に危機に直面しました。それまでイスラエルの軍事攻撃に敗北を続けた産油国は、追い詰められ、イスラエルを支援する国には石油を売らないとの捨て身の作戦を取ったところ、石油にどっぷりと浸かっていた先進国の経済が石油ショックを起こし、世界経済が大揺れに揺

れました。価格が四倍になった石油を買うために、資本主義国の資金は産油国に移りました。産油国が大金持ちになり、世界経済をリードするに至りました。一時、オイルマネーが世界経済を支配しました。

この事態に直面して先進資本主義国は原子力発電で対抗します。日本も原子力発電を推進しました。今、世界は原子力の問題で苦しんでいます。福島県も苦しんでいます。今またエネルギーの見直しが始まっています。

私は六三年前の一九五六年に、いわき市民になる可能性がありました。失敗しました。これが私の人生の曲がり角でした。この経過を、自己紹介代わりに申し上げます。失礼しました。

私はその後、方向転換し、経済学の学術誌の編集者になりました。当時の欧米の計量経済学・数理経済学が日本に入ってきました。それまでの経済学はドイツ系が主流でした。経済学の日本語の本のほとんどが数式の入らない縦組みでした。ところがアメリカ、イギリスで普及した数理経済学・計量経済学は、数学を使った経済学です。これが広く普及しました。経済学と統計学が結合しました。この結果、経済学の本のほとんどが横組みになりました。数式がよく使われるようになりました。

知人が学術書の出版社の日本評論社という会社にいまし

た。彼は、数式抜きの縦書きの経済学書をつくってました。しかし、数式の多い経済学書を出版しなければならなくなりました。数学のわかる経済学の編集者が必要になり、彼は私をその出版社に誘いました。私は図らずも、経済学の編集者になりました。経済学の本は高校生の時からよく読んでいたので、スムーズに入っていくことができました。

編集者となりますと扱う分野は広がりました。経済学だけでなく社会科学全般、公害などの社会問題、歴史、思想、哲学などの分野にも取り組みました。一〇年ほど編集者として働いた後、フリーライターになりました。そしてマスコミで政治評論家と呼ばれるようになりました。この五〇年間、フリーの言論人（評論家）として生きてきました。

その間、いろんな問題に取り組みましたが、一つだけ貫いたことがあります。それは「平和」です。私は一人の独立した平和の活動家として生きてきました。「平和をどう実現するのか」が私の人生のテーマです。

最近、思想・哲学から地球文明のあり方の研究に取り組んでいます。私は、経済学も政治学も哲学も歴史も、すべて独学でやってきました。

私は一九三三年生まれです。日中戦争が起きたのは四歳の時、日米戦争が始まったのは小学校三年生、戦争が終わった

たのは中学一年生の時でした。わずか四カ月ではあります
が、学徒動員で陸軍の指揮の下で働きました。一九四五年
四月から六月末までは神奈川県下での軍事基地づくりの土
木工事の入夫の仕事を経験しました。

わが森田家の一家の中心人物の長兄は戦死し大きな打撃
を受けました。私はこの時、反戦平和のために生きる決心
をしました。

戦後はいろいろな体験をしました。中学、高校、大学時代、
マルクス主義をよく勉強しました。マルクス主義は反戦思
想だと思っていました。学生時代は、マルクス主義者とし
て学生運動に専念しました。七〇八年の後、マルクス主義
の限界に気付き、勉強の範囲を広げました。カール・マル
クスが共産主義者として活動を始めたのは一八四〇年代で
した。有名な『共産党宣言』はフリードリヒ・エンゲルス
との共著です。これは一八四八年に出ております。マルク
スの最大の著作の『資本論』の初版は一八六八年に出まし
た。私はマルクス主義の主な文献はほとんどすべて読みま
した。

マルクスは最初はきわめて魅力的でした。しかし、世の
中のことを知るにつれて、私には納得できないことが出て
きました。私は、自分の疑問を確かめるためにマルクス以
前の思想・哲学の勉強を始めました。

三つの方面から勉強を始めました。一つは古代ギリシャ
のプラトン、アリストテレスを起源とする西欧思想の系譜
です。西洋の社会科学、自然科学、人文科学すべての起源
はギリシア思想、特にプラトン、アリストテレスから出て
います。

もう一つは、ユダヤやパレスチナを起源とする西欧、中
東の宗教です。

三つ目は、東洋の宗教、思想の勉強です。特に中国の古
代の思想書と各種の仏教書を読みました。「論語」は小学
校の時から学びました。第二次大戦が終わるまでは「論語」
は教科書の中の教科書でした。教育の中心でした。「論語」
と「孟子」の「孔孟思想」です。ただ敗戦直後、日本に入っ
てきて支配者になった占領軍の指令によって「論語」も「孟
子」も禁止になりました。

私が「論語」を暗唱して憶えたのは、小学校の高学年か
ら中学の一年まででした。ただその時期に暗唱して憶えた
ことは忘れません。私は、二〇一九年一〇月に八七歳にな
りますが、「論語」は今でも記憶しています。その後、三〇代、
四〇代、五〇代、六〇代、七〇代、八〇代と、いろいろな
書物を読みましたが、若い時に憶えたことは忘れないのに、
その後学んだことはあまり憶えていません。

論語について忘れられないことがあります。私の母親は

五〇年ほど前に亡くなりましたが、明治三〇年頃の生まれで、今生きていれば一二〇歳くらいになると思います。

一六歳で八歳上の私の父親のところに嫁にきましたが、「論語」の主な言葉は知っていました。どこで勉強したのか、聞くことはできなかったのですが、おそらく両親、祖父母や寺子屋、小学校のようなどころなどで学んだのだと思いますが、私は幼少の頃、母親から「論語」の言葉を学びました。「過ぎたるは猶及ばざるが如し」は母親から教えられました。「行き過ぎちゃいけない。しかしながら及ばぬのもよくない」ということです。私は七人兄弟でした。男男女女男男男の終わりから二番目が私です。幼かったのですが、これが「論語」の言葉を覚えた最初でした。父も含めて周辺の人は「論語」の言葉をよく使っていました。そういうことで、ごく自然に「論語」の言葉を学びました。

「巧言令色鮮し仁」。つまり「口でうまいことをぺらぺらしゃべったり、飾り立てたりすることは本当の人間の生き方ではない。仁ある生き方ではない」ということを幼少の頃から周りの人たちに教えられました。「剛毅木訥仁に近し」。「まっすぐであること。それから、ぺらぺらしゃべるよりも実行すること。このことが仁に近い生き方なんだ」ということも子供の時に周りの人から教えられました。

二〇代の後半から、私は中国の古典に取り組みました。

中国の古代の思想家の偉大さを知りました。中国古代思想は古代ギリシャ思想に、十分対抗できるものだと思います。

その後、政治の戦略、戦術の研究も始めました。一五世紀にイタリアのマキアベリが出てきました。代表作は『君主論』です。政治学の教科書のようなものです。

私はマキアベリよりも一〇〇〇年以上も前の中国の孫子に共感しています。「孫子の兵法」として知られています。政治学の基本的となる考え方においても、中国、アジアの思想は西洋に比べて遜色がないだけでなく、むしろすぐれていると思っています。

最近では、地球規模での文明論を勉強しています。昨年、こちらの東日本国際大学において、「日中韓国際シンポジウム」が行われました。東日本国際大学と韓国の成均館大学、中国の山東大学の三大学は、儒教を建学の精神とする大学です。この三大学が八年前から、三大学共同の国際シンポジウムを行ってきました。一昨年は韓国の成均館大学において行いました。私は、緑川理事長に誘っていただき、韓国・ソウルに行ってセミナーに参加しました。この時、私に与えられたテーマは「日本における儒教の歴史」でした。

昨年は当地のいわき市で行われました。この時のテーマ

は「現代文明の行方」でした。私は、この共通テーマのもと、東洋文明、東洋思想の発展と東西文明の共存を提唱する講演を行いました。西洋文明の主流は、戦いの文明です。西洋文明の基本にあるのは、異質なものを倒し支配することを正当化する文明です。戦いに勝つことという思想が主流の西洋思想の最大の特徴ではないかと思えます。西洋文明の主流の思想の根底にあるのは革命思想です。

東洋の思想の根底にあるのは和の思想、調和の思想です。つまり、この世界に存在する多様なものを認め合うという思想です。

西欧思想の主流は、異質なものをこの世から排除することによって、安定を作り出すという思想です。西欧の戦いと革命の思想に対し、東洋思想は多様な現実を認め、平和的に共存するという思想です。東洋思想は戦いはやらずに、和を保つものです。

四〇年ほど前、中国・敦煌の莫高窟に行きました。当時は今日のように整備されていませんでした。中国の研究者が懐中電灯で莫高窟内を案内してくれました。航空機事故のため、敦煌からの飛行機が出なくなり、数日間敦煌に留め置かれました。毎日、莫高窟に行き、莫高窟内部を見学しました。仏教が今日に至る過程においてヒンドゥー教やバラモン教との戦争が繰り返されたことが莫高窟内の絵に

描かれていました。東洋でも宗教間の争いがなかったわけではありませんが、しかし、東洋思想の主流は和です。

世界の中で戦争が最も少ない日本においても、争いはありました。仏教伝来の初期、神道を信仰してこれこそが国の基本だとする物部氏と、仏教を日本の基本にすべきだという蘇我氏が激突し、戦争になり、蘇我氏が勝ちました。まだ少年だった聖徳太子は敵に完全に包囲され、危機的状況に陥ったのですが奇跡的に助かりました。八尾市にその痕跡が残っています。割れた木の間にいつて身を守ったという伝説が、大阪府の八尾市の郷土史に記されています。この戦争で仏教が勝ちましたが、仏教優位のもとで平和が実現しました。

聖徳太子は、このような体験を通じて「戦争はよくない」と考えるようになったのです。聖徳太子は戦争を強く反省し、「和を以て貴しと為す」を十七条憲法の第一条に書き込んだのだと思います。これが日本人の根本精神になりました。今日に至るまでこの言葉によって、日本は平和の国、平和主義の国なのだと言えるようになりました。この十七条憲法の第一条が今も輝き続けているのです。

この第一条の言葉は、『論語』の中で、孔子の弟子の有子語ったものです。有子は秀才です。孔子が自分の後継者だと見込んでいた人ですが、若くして亡くなり、孔子は

非常に悲しみました。有子の言葉は「礼之用、和を以て貴しとなす」というもの。儒教において、もっとも大切なものは礼節です。礼儀です。礼儀の本当の精神心は和である、和があつて初めて礼節が貫かれるという意味です。有子は「礼の根本は和だ」と言つたのです。実は孔子が編纂した「書経」の中にも同じ言葉があります。「礼の用は和を貴しと為す」です。同じ言葉です。聖徳太子は、この言葉から最初の「礼節」を取りました。意味するところは、「礼」に限らず人間活動のすべてにおいて調和の心、和の心を貫くべきだという考え方に立つたのだと思います。「礼の用に限らず、すべてにおいて和を優先させるべきだ」と、聖徳太子は考えたのだと私は解釈しています。

十七条憲法の第一条は、「論語」と『書経』から取つたものです。十七条憲法には「論語」の影響がストレートに出ています。

十七条憲法第二条は、「仏法僧を敬え」です。これは仏教の言葉です。仏教における「仏」は、人間の理想という意味だと私は理解しています。次の「法」は、この仏教の理想を実現する手段という意味だと思います。「僧」は理想を実現するための同志という意味です。

十七条憲法の第一条は儒教、第二条は仏教です。そのあと第一七条まで読みますと、儒教、仏教だけでなく道教と

神道の影響を見ることができます。十七条憲法と日本書紀を読んで感じたことですが、日本はかなり早い時期つまり聖徳太子が生きた七世紀の頃には、東洋における代表的な四種の思想、すなわち日本の神道、中国の儒教と道教、そしてインドからアジア全域に広がり儒教以上の大きな影響を持つに至つた仏教、この四大思想が古代日本においてすでに調和したと、私は感じました。

世界の歴史の中でこれほど短期間に、アジアの四大思想が調和したことは、歴史の奇蹟だと思います。「論語」が日本に入ってきた時期は四世紀〜五世紀の頃とされていますが、私はそれは文献に残っていないだけのことで、もっと以前ではないかと思っています。孔子が生きた時代は二五〇〇年以上前です。釈迦が生きた時代は二五〇〇年前です。すでに文字ができておりました。かなり早い時期に入ってきていたと私は想像します。日本は、アジアの思想を取り入れ日本において協和させ、同化させたのです。この調和力が十七条憲法をつくり上げたかと私は思います。

十七条憲法は日本国民の進むべき基本方向を明確に示した文書です。

日本における第二の重要文書は、明治維新の時の「五箇条の誓文」です。「五箇条の誓文」は由利公正と福岡孝弟がつくつたものです。これを当時まだ一八歳の明治天皇が

発表しました。この第一条は日本にとって非常に重要な言葉です。「広く會議を興し、万機公論に決すべし」。日本は本来、みんなで知恵を出し合って社会の方向を決めるという国民性をもつ国です。独裁者がいて上から命令するような国ではなく、みんなで考え知恵を出し合い、みんなでつくっていく国です。こういう方向を明治政府が出発点で出したのです。

明治政府は初期にはこの考え方を尊重していたのですが、途中から独裁的になりました。富国強兵のうち富国よりも強兵のほうが上だと考える軍部が政治の主導権を握ってから、日本はねじ曲がって軍国主義に向かいました。明治政府は初期には「富国」に重点を置いていました。はじめは経済発展、社会発展に政治の重点を置いたのですが、日清戦争に勝って以後、「強兵」に走りしました。「成功は失敗の母」の実例です。

さらに一〇年後の日露戦争ではかろうじて勝ったのですが、日本政府は大勝利したことになりました。その勝利が日本を軍国主義に向かわせました。一九四五年(昭和二〇年)の敗戦によって明治政府、明治帝国主義は滅びました。そしてアメリカの占領下に置かれました。

戦後日本は「富国強兵」の「強兵」はやめて「富国」で行こう。経済、学術、文化、芸術を中心にして平和国家と

して生きていこうという方向を取りました。今日この行き方は揺れています。今までは平和国家として生きてきました。

昨年六月ここ、いわき市において、東日本国際大学の主催の「現代文明の行方」をテーマにした「日中韓国際シンポジウム」が開催され、私は「特別基調講演」を担当しました。私の基調講演の趣旨は、東洋文明の和の文明を基礎にして、東西文明の共存協調を図るべきだというものでした。この時私が批判的に取り上げたのは、一九九六年、今から二三年前に出版されたハンティントン（ハーバード大学の政治学教授でアメリカの代表的な学者）の『文明の衝突』でした。

ハンティントンは各文明の分析を行いました。この著書の中でハンティントンは致命的なミスをしました。それは、西欧文明（アメリカ文明）と中国文明は和解できない、調和できないとし、対立的にとらえていることです。西欧文明とイラン文明も対立的な関係であると述べています。つまり、西欧文明と中国文明・イラン文明は非和解的な関係だとしたのです。ここから米国と中国・イランとの関係を非妥協的としたのです。これは致命的な間違いです。西欧文明と中国文明は共通点も相違点も数々あります。多様性を認め合う意思さえあれば協調できます。西欧文明とイラ

ン文明の調和も可能だと思います。

それぞれの民族にはそれぞれがもつ文明があります。文明に違いがあるのは、それぞれの民族が独自の発展してきましたから当然のことです。しかし各文明には共通点があります。それ以上に多様性を認め合う意思があれば共存できます。

東洋文明と西欧文明の共通点の一つは「中庸思想」です。しかし、西欧の政治指導者の多くは「中庸の精神」を失っています。西欧の政治指導者は「中庸思想」をとりもどすべきです。「中庸」は東洋文明の中心思想です。西欧思想の元祖のプラトン、アリストテレスは、晩年、中庸の思想の大切さを強調しています。キリスト教の指導者も中庸を説いてきました。

孔子は『論語』の中で「中庸の徳たるや、それ至れるかな」、つまり中庸の徳こそが最高の徳だと述べています。

西欧の学問の元祖であるアリストテレスも「徳というものは過不足によって失われ、中庸において保たれる」と代表『ニコマコス倫理学』の中で述べています。中庸思想は世界の思想の共通思想です。理想の頂点に向かって努力する過程で、思想家たちが円熟するに従って中庸の思想に近づいていきました。

イスラム教徒は、「片手にコーランを、片手に剣を」を

自らの生き方に行っていますが、すべてのイスラム教徒がこの思想の持ち主というのではないと思います。イスラムにも中庸を尊ぶ教えはあります。

最近、イスラムと仏教の対話が行われています。創価学会とイスラムとの共同シンポジウム等はアジア各地において行われています。仏教とイスラム教徒の対話のための努力は、広く深く進んでいます。

ハンティントンは米国を代表する大政治学者でありますから、欧米の政治学者たちは彼への批判を遠慮する傾向がありました。私は自由な立場の一言論人ですから、遠慮なくハンティントンの過ちを指摘してきました。ハンティントンに限らずアメリカの政治学者には、共通して間違っていることがあります。一九九一年にソ連邦共産党体制が内部崩壊しました。その二年前に米ソ冷戦構造が終わりました。ソ連邦共産党は政権を失いました。共産主義の元祖であったソ連邦が、共産主義の看板を下ろしたのです。この時、ほとんどのアメリカの政治学者たちは、もはや体制間の権力の争い、覇権の争いの時代は終わったと考えました。『歴史の終わり』（フランシス・フクヤマ著）というベストセラーが出ましたが、この著者は「権力の時代、覇権の時代は終わった」と主張しました。同時期にハンティントンは「これからは文明の衝突の時代である」と述べま

した。権力の時代は終わった、これからは「文明の衝突」の時代だという考え方でした。この考え方が誤っていたことは、もはや明らかです。世界の覇権をめぐる大国間の戦いはなくなりません。

米国の対抗馬として中国が登場してきました。中国は数年前に、習近平主席のブレインの劉という国防大学教授で、有力な習近平主席ブレインが『中国の夢』という著書を書きました。劉教授は中国の夢には三つの夢があるとしています。中国の建国から一〇〇年後の二〇四九年に実現する目標です。中華人民共和国の建国は一九四九年ですから、一〇〇年後の二〇四九年に、中国は政治、軍事、経済、科学、技術あらゆる面において世界の一番の国になり、世界で一番だったアメリカを追い越す。これが第一の興国の夢です。第二は強国の夢。軍事力においてアメリカを抜いて、世界最大の軍事大国になる。第三は統一の夢。台湾を必ず統一する。武力の行使も行う。必要ならば武力行使によって台湾を統一する。この三つの夢を劉教授が大々的に提唱しました。この本はベストセラーになったそうです。

私は、これは習近平主席の大きな誤りだったと思います。この「中国の夢」を習近平主席は演説の中で、この夢をかたりました。これを聴いてアメリカは怒りました。共和党も民主党も怒りました。中国流の言葉を使えば中国は

アメリカの虎の尾を踏んだのです。アメリカ人は自分たちが、どこの国からも追い抜かれることはあり得ないと思いつ込んでいたのです。アメリカは反撃に起ち上がりました。

この百年間、アメリカは世界の覇者でした。第一次大戦も第二次大戦も勝者になりました。しかも、第一次世界戦争の戦場はヨーロッパでした。アメリカはほとんど無傷のまま戦勝国となり、イギリスに代わって覇権国になりました。そして米ドルは基軸通貨になりました。さらに第二次世界戦争も、米国本土は戦場にならないまま戦勝国になりました。米国本土は戦場にはならなかったのです。たしかに軍隊はアジア戦線、ヨーロッパ戦線において多くの犠牲を出しましたが、米国本土は安泰でした。この結果、アメリカは完全なる世界の覇者になりました。

そして一九八九年に米ソ冷戦が終わるまでは西欧の盟主でした。一九九一年にソビエト共産党体制が崩壊し、米国は世界の盟主となりました。アメリカの絶対的優位が確立されたのです。残念なことです。アメリカの学者たちは有頂天になり、もはやアメリカに追いつく国はないと考えたようになります。問題は文明の衝突だけだと主張するようになります。思い上がって間違った理論を展開したのです。

この一月、高齢で闘病中の私を激励してくれる情のある方が現れました。東日本国際大学の緑川浩司理事長です。

じつは現在私は一九三二年生まれの八六歳です。最近、私は病氣ばかりしていました。熱中症、心臓病、肺炎などです。何度か家族が医者から呼ばれ、「危険な状態です。大事な人には連絡してください」と通告されました。そんなことが五回です。私は観念しました。病院の病床で目が覚め、「私はまだこの世にいるのか」、次に目が覚めた時に「まだこの世にいたか」ということを何回か繰り返ししました。

緑川理事長が東京まで私を訪ねてくれた時は、危機を越えた直後でした。緑川理事長から「森田実地球文明研究所を東日本国際大学の研究機関としてつくりたい」と言われました。情のある言葉でした。「病氣の私をもうしばらくこの世においてやろう」というのです。「人生意気に感ず」です。「ありがとうございます」と答えてしまいました。今は、私は断るべきだったと考えていますが、間違つて引き受けてしまいました。

しかし、いったん約束した以上、果たさなければいけないと考え、文献研究から始めることにしました。文献研究はあらゆる研究の第一歩です。まず文献を調べたところ、地球文明、世界文明、東洋文明、西洋文明に関する本がすでに日本で二百数十冊出版されています。文献リストを緑川理事長に送りました。すると緑川理事長は直ちに揃えてくれました。これは驚くべきことでした。いま私は老骨に

鞭打つて文献研究に取り組んでいます。

今、アメリカと中国の貿易戦争で世界が大揺れに揺れています。こんな中、米中間で文明論が論議されるようになりました。火をつけたのはアメリカの国務省の企画調整局長です。この地位は、米国の外交戦略を決定する非常に重要なポストです。戦後アメリカの基本政策を決めていたのは企画調整局長でした。米ソ冷戦戦略を決めたジョージ・ケナンが初代の局長でした。

最近、現職の局長が、アメリカと中国の対立を「文明の衝突」だとしたのです。さらによりはつきりと、米中対立を人種間の衝突であると言明したのです。二〇一九年四月二九日のことでした。これは大ニュースになりました。

いまアメリカにおいて白人至上主義が急速に高まっています。米国内における白人至上主義の高まりのなかで米国にいる日本人も肩身の狭い思いをしているそうです。

このような状況のなか、中国の習近平主席が二〇一九年五月一日、アジア文明について大演説をしました。この演説は中国全土に中継されました。中国の地方の主な指導者はほとんど全員が聞きました。中国政府がアジア文明対話を始めたのです。中国政権はこれからはアジア文明でやっていくのだ、そして調和の文明であるアジア文明で世界を包み込むという姿勢を示しました。よいことです。

この米中文明論争は世界的な議論になりました。フィナンシャル・タイムズの著名なコメンテーターのマーティン・ウルフは大論説を書きました。「米中一〇〇年戦争の愚」と題した論説で、米国が米中対立と位置づけたことによって、米中対立を非妥協的なものにしたとして、トランプ大統領をきびしく批判しました。

緑川理事長の慧眼はすごいと思います。敬意を表します。緑川理事長が今年の一月に「地球文明研究に取り組もう」と言ったことが、世界的大テーマになりました。

この福島県いわき市の東日本国際大学から地球文明調和の大きな流れをつくり出したいと願い、私は、あの世に行く時期を少し先送りして、緑川理事長に協力して、力を尽くしたいと思います。みなさん、ご清聴ありがとうございます。

■特集二

儒者の風格 — 孔徳成先生の生誕百年を記念して —

台湾大学中国文学系 葉國良・黃啟書

孔徳成先生は、孔子第七十七代目にあたる嫡流の子孫で、第三十一代衍聖公の孔令貽の遺腹子（わすれがたみ）として、一九二〇年二月二三日（旧暦正月四日）、山東省曲阜市の孔府にて生をうけました。字は玉汝、号を達生といいます。生まれた後、百日にも満たない間に、第三十二代衍聖公に封ぜられ、その後、一九三五年七月八日に、改めて第一代大成至聖先師奉祀官に任ぜられました。二〇一九年は、ちょうど先生が世を去られて十年、さらに数え年百歳の年にあたります。孔家・至聖孔子基金会・先生門弟および影響のあった文化団体などでは、お祝いとして「儒者の風格——孔徳成先生百年記念活動」と題する活動を、一カ月間にわたり実施させていただきました。活動の内容は、およそ、『孔徳成先生合集』一セット三冊の出版のほか、孔徳成先生百年記念会と孔徳成先生百年記念—書法・文物展や「風雨一盃酒——孔徳成先生記録フィルム」の試写会、

さらに「二〇一九年・台湾海峡の兩岸の企業家による討論会」などの開催でございます。

まず、『孔徳成先生合集』は、「文集」に「日記」と「書法」を含み、すべてで三冊、台湾大教授の葉國良編集になるものです。「文集」には、先生が著された論文や演講稿・雑文が収録されました。「日記」は、最初に刊行された先生の一九三八―一九四二年の抗戦時における重慶に寓居していた折の読書日記で、さらに時事や交遊などにも及んだ、まさしく貴重な記録といえるものです。「書法」は、先生の壮年以降の墨蹟を収録したもので、すべてが家族や弟子、旧知の方から提供され、詳細な鑑定を経た結果、一点たりとも贋筆などではないものです。つまり、この『合集』は、まさしく先生の学術や生涯、さらには書法芸術のために大成された、もつとも詳細な文献といえるものであるのです。

次に、孔徳成先生百年記念会と孔徳成先生百年記念—書

法・文物展は、二〇一九年一月一九日、台北の中油（中国石油）ビル国光会議堂と国父記念館・博愛芸術展示場において、相次いで挙行されました。記念会には、台湾・中国や日本・韓国、インドネシア・マレーシアなどの国から来られた賓客や孔氏の宗族、あわせて四〇〇人余りが一堂に参集いたしました。先生の嫡長孫であり現任の奉祀官孔垂長氏や前総統の馬英九氏・台北市副市長の鄧家基氏・内政部司長の林清淇氏のほか、先生の弟子で中央研究院・院士の曾永義氏や台北大学教授の葉國良、さらに大陸から曲阜師範大学前学長の傅永聚氏や日本道徳科学研究所理事長の広池幹堂氏らが代表して挨拶を述べられました。学校法人昌平饗の緑川浩司理事長も、貴賓として招待を受けておられました。

書法・文物展では、孔家や先生の門下生・弟子によって提供された書法・図書・日記・手稿・愛用の品々のほか、勳章や写真などが展示に供されました。その中の康熙帝御筆の「万世師表」の書は、孔徳成先生が直に手に携えて台湾に持ってこられたもので、後に奉祀官の官府が撤去された際に、先生が、この貴重な品を家中に置かれていることを不安に思われ、二〇〇〇年、台北故宮博物院に寄贈されたものです。この貴重な墨蹟は、文化部によって国宝に列せられたため、この度は特別に高精度な複製を展示させ

ていただきました。

他の一点の高精度な複製は、先生が一九九三年に自ら書かれ、二番目の姉である徳懋女士に贈られた、「風雨の一盃の酒、江山の萬里の心（風雨一盃酒、江山萬里心）」の対句の聯書です²。振り返ってみると、この姉弟のお二人は、四二年も離れ離れとなりましたが、心ある人の手配によって、とうとう日本にて対面を果たされたのです。数年後、二番目の姉・徳懋女史は、先生が聯を書かれたことについて思い出をつづられました³が、考えてみると、この姉弟の二つの道の交差は、お二人の波乱万丈の一生と、孔家の離散によっても片時も忘れたことがないという思いを表すものであったのです。今に至るまで、この聯書の真蹟は、徳懋女士の北京の邸宅の中堂に掲げられています。

展覧物の中には、先生の弟子や旧知の方が収蔵されていた先生の書法のほかに、たとえば、令貽公の「五爪蟒袍（足の指が五本の龍の次に尊い蟒の刺繍がある朝服）」や朝服の玉飾り⁴、そして、一九一四年政事堂印刷鑄造局（印刷鑄局）が製造した衍聖公大印と一九三五年印刷鑄造局（印刷鑄局）が造った大成至聖先師奉祀官印、さらには「先生居蜀日記」（孔徳成先生が四川に在住していた際の日記）や、王猷唐氏が孔徳成先生のために制作した「猗蘭別墅著書圖」などの文物がありますが⁵、これらは、すべて孔家の旧蔵の

ものであり、この度はじめて、公に展示することとなったものです。

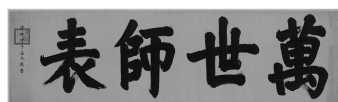
最後に、孔徳成先生と学校法人昌平黌の淵源について、ご紹介したいと思います。江戸時代の儒者・林羅山が上野忍ヶ丘に創設した家塾には、あわせて先聖殿が築かれ、孔子と四哲像が奉られ、寛永十年（一六三三）、第一回目の積奠の礼を執り行いました。一六九〇年、幕府の第五代將軍・徳川綱吉は、林氏の家塾を現在の湯島聖堂の地に遷し、あわせて大成殿と改称いたしました。一七九七年、幕府は、林氏が私営していた湯島聖堂を接収して、官営の学問所、すなわち官学としました。そして、孔子の故郷である昌平の名称を採り、名を「昌平坂学問所」として、幕府の最高学府といたしました。世に「昌平黌」と称せられているのが、これでございます。明治維新後、この地が、さらに後の東京大学・筑波大学・お茶の水女子大学の前身となり、日本近代教育発祥の地と称されておりましたが、そうした中で、昌平黌の学統に連なる田邊新之助先生は昌平黌の歴史と教育精神を継承して、開成中学校を創立いたしました。この開成中学校が後に付設した開成夜学校が、一九三六年に改称されて昌平中学となり、後に引き続き発展して、現在の学校法人昌平黌、つまり、東日本国際大学・いわき短期大学、さらに東日本国際大学附属昌平中学・高等学校や

附属幼稚園など四校を包括する学校組織となつていったのです。平成元年（一九八九）、学校法人昌平黌は大成殿を建立し、特別に孔徳成先生を招かれて、先生ご臨席のもと、積奠の典礼を執り行いました。こうしたことから、学校法人昌平黌では、先生がご臨席された日を、毎年の孔子祭の日としているのです。二〇一四年には、孔垂長奉祀官を招かれて祭典が執り行われ、再度、日台の二つの地を取り結んだ交流がなされており、ともに儒学を推し広める努力を行っているところであります。

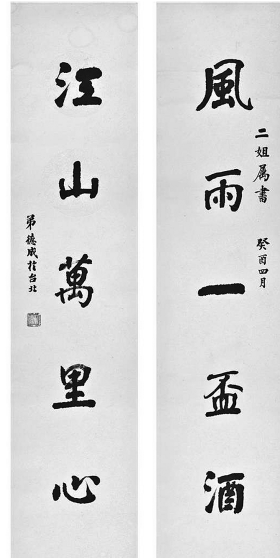
（城山陽宣訳）

〈注〉

1. 康熙帝御筆「万世師表」



2. 孔德成筆「風雨一盃酒、江山萬里心」 對聯



3. 孔令貽公の朝服「五爪蟒袍」



4. 孔令貽公の朝服用時の朝珠（玉飾り）



以上、1～4までの図は、『青年日報』Web版、即時文教「孔德成百年紀念展 國館帶你領略儒者之風」より

<https://www.ydn.com.tw/News/321087>

5. 王猷唐「猗蘭別墅著書圖」



『台灣光華雜誌』Web版「孔德成百年記念」紹介より
<https://www.taiwan-panorama.com/ja/Articles/Details?Guid=90371456-7346-4b76-915c-5b51398b23a8&CatId=1>

儒者之風 — 孔德成先生百年紀念活動報導 —

臺灣大學中國文學系 葉國良·黃啟書

孔德成先生，孔子第七十七代嫡長孫，為第三十一代衍聖公孔令貽遺腹子，一九二〇年二月二三日（農曆正月初四），生於山東曲阜孔府，字玉汝，號達生。出生後剛滿百日時，襲封第三十二代衍聖公；後於一九三五年七月八日，改任第一代大成至聖先師奉祀官。二〇一九年適值先生逝世十週年及虛歲百年冥誕。孔家、至聖孔子基金會、先生門生弟子以及響應之文化團體等，籌辦「儒者之風——孔德成先生百年紀念活動」，為期一個月。活動內容凡：出版《孔德成先生合集》一套三冊、孔德成先生百年紀念會、孔德成先生百年紀念法書暨文物展、「風雨一盃酒——孔德成先生紀錄片」試映會、二〇一九海峽兩岸企業家論壇等。

《孔德成先生合集》含《文集》、《日記》及《法書》共三冊，臺大教授葉國良編輯。《文集》收錄先生所撰之論文、演講稿、雜文；《日記》係首次刊布先生一九三八—一九四二年抗戰時寓居重慶之讀書日記，兼及時事、交遊等，良足珍貴；《法書》則收錄先生中年以後之墨寶，悉由

家屬、弟子與故舊提供，經仔細甄別，無一代筆。故此《合集》當為研究先生學術、生平與書藝成就，最為詳實之文獻。

孔德成先生百年紀念會與紀念法書暨文物展，二〇一九年元月一九日於臺北中油大樓國光會議廳及國父紀念館博愛藝廊先後舉行。紀念會來自兩岸、日韓、印尼與馬來西亞等國貴賓與孔氏宗親共四〇〇餘人齊聚一堂。由先生嫡長孫現任奉祀官孔垂長、前總統馬英九、臺北市副市長鄧家基、內政部長林清淇、先生弟子中央研究院院士曾永義、臺大教授葉國良、大陸曲阜師範大學前校長傅永聚、日本道德科學研究所理事長廣池幹堂等代表致辭。學校法人昌平覺緣川浩司理事長亦受邀擔任貴賓。

法書暨文物展，陳列由孔家及先生門生弟子所提供之法書、圖畫、日記、手稿、用品、勳獎及相片等。其中康熙御筆「萬世師表」之法書真跡由孔德成先生攜帶來臺，後鑒於奉祀官府裁撤，先生認為此物放在家中不安全，於二〇〇〇年捐贈給臺北故宮博物院。因墨寶已被文化部列為國寶，此

次特以高仿複製品陳展。另一件高仿品，則為先生一九九三年手書贈與二姊德懋女士「風雨一盃酒，江山萬里心」聯語。蓋姊弟倆歷經四二年分離，在有心人安排下終在日本相見。數年後德懋二姊屬先生書聯作為懷念，此十字道盡姊弟一生的起伏，及未因離散而片刻忘懷的思念。至今真蹟猶高掛德懋女士北京宅第中堂。展覽中除弟子故舊所收藏之先生法書外，如令貽公五爪蟒袍、朝珠；一九一四年政事堂印鑄局造衍聖公大印及一九三五年印鑄局造大成至聖先師奉祀官印；先生居蜀日記；王獻唐為孔德成作荷蘭別墅著書圖等文物，皆為孔家珍藏，首次公諸於世。

談及孔德成先生與昌平覺之淵源。江戶時代儒者林羅山於上野忍岡創辦家塾，並築先聖殿供奉孔子與四哲像，於寬永一〇年（一六三三）首次舉行釋奠禮。一六九〇年幕府第五代將軍德川綱吉將林家塾遷至今湯島聖堂現址，並改稱大成殿。一七九七年幕府將林家私營的湯島聖堂收為官學，取自孔子故鄉昌平之名，更名為「昌平坂學問所」，成為幕府的最高學府，俗稱「昌平覺」。明治維新後，此地更成為後來東京大學、筑波大學、御茶水女子大學等大學之前身，堪稱日本教育之發源地。其中昌平覺學者田邊新之助承繼昌平覺之歷史與教育精神，創立開成中學校。該校所附設之開成夜學校，於一九三六年時改成昌平中學，後陸續發展為現今之學校法人昌平覺集團，包含東日本國際大學、磐城（いわ

き）短期大學、附屬昌平中學及高校、附屬幼稚園等四校。平成元年（一九八九）時，該校建立大成殿，特邀孔德成先生蒞臨，主持釋奠典禮。自此，皆以先生蒞臨日期作為該校每屆舉行孔子祭典之日。二〇一四年則邀請孔垂長奉祀官與祭，再次繫聯兩地交流，共為儒學推廣努力。



秦漢期博士制度に関する考証的研究（前篇）

―「博士」官の形態と職責を中心に―

東日本国際大学経済経営学部准教授

東洋思想研究所研究員

城 山 陽 宣

序言

中国社会においては、儒教という觀念の存在を抜きにして、中華の諸王朝は国家として成立しえなかったであろうし、この地域に独自の思想・文化が生まれ、展開していくこともなかったであろう。まさしく儒教こそが、「中国という地域に、中国的な世界觀を生ぜせしめた」といえるのである²。

このような儒教の觀念が成立したのは、前漢の中ごろ英明な天子武帝が即位したのち、董仲舒の対策と建元五年の五經博士の設置をもつて、儒教が国教化されたためであると説明されてきた³。これこそが、いわゆる「儒教の国教化」の定説である。以後二千年にわたる儒教体制が構築されていったことに鑑みたとき、この「儒教の国教化」とは、中国の政治史上においても、思想史上においても、非

常に重要な「転換点⁴」としての意義を持つものであったといえるであろう。なぜなら、「儒教の国教化」は、「古代中国王朝」から儒教を統治原理とする「中華帝国」へと急速に舵を切らせ、「中国を中国たらしめる」契機となったからである⁵。こうした説明が広く認知されて以後、「功令」などの様々な儒教的施策の実施とも相まって、儒教が中国社会に浸透していったことは、中国学上の共通認識となっていたと考えられてきたのである。

右記のような儒教の国教化の定説に対して、我が国では以前から、平井正士氏や福井重雅氏らによる幾多の矛盾点が提示され⁶、学術的な論争がたたかわされてきた⁷。しかし近年、中国古代の資料における「五經」と「董仲舒対策」に対する根本的な疑義が提起され⁸、現代の日本中国学におけるイデオロギー論争のような觀を呈して以降⁹、いく

らかの議論はあったものの⁹、前漢中期の儒教に対する思想的・制度史的な実証研究は、ある種の停滞期を迎えてしまったと述べても過言ではあるまい。こうした現状は、日本の儒教研究や中国古代研究においても、大いなる陰りを生じせしめたと考えられよう。

そこで筆者は、この状況を克服すべく、こうした根本的な疑義が提起されていた、中国古代の資料における「五経」と「董仲舒対策」に対して再検証を行うこととした。その結果、これらの疑義の論証方法においては、資料批判の過程において幾ばくかの瑕疵や問題点が存在することが判明した。つまり、その結論については、根本的な再検討がせまられることが明らかになったと考えられる¹⁰。

さて、このように我が国の「五経」と「董仲舒対策」に関する研究動向を概観してみると、その真偽に関する研究では、資料性の問題が大いに追及されたために、精緻な文献批判による詳細な検証が行われてきた。また、多くの仮説が提出されて、相当に高度な論争を経てきたために、そこから得られた成果も少なくなかったことが理解されるであろう。

しかし、その反面、我が国の古代中国研究が「五経」や「董仲舒対策」の真偽の問題に真正面から取り組んでいる間に、董仲舒の対策文書や五経博士制度など歴史的事実に

対する研究については、この数十年間における進歩が極めて少なく、大きく立ち遅れる原因となったとも言い得るであろう。ここ数年、「五経」や「董仲舒対策」に関する海外の学者たちの成果が陸續と公表され、その研究は急速に進展するようになってきている¹¹。過去、中国学において文献批判の先進地域であった我が国においても、もはや停滞は許されない状況にあると考えられるであろう。

したがって今後は、これまでの論争において、失われた時間を埋めるべく、前漢中期の儒教・儒学に関する歴史的事実や思想的な事象の究明に取り掛かる必要があるが、具体的には、五経博士や董仲舒対策などと、その周辺の歴史的事実や諸事象に対しては、これまでの定説や全面的な否定説に拘泥しない「かたち」で、真摯に再検証を行うことが求められていると考えられる。

こうした理念に基づき、筆者は先年、前漢期の儒学理論の展開を確認するために、前漢初期の文献資料である賈誼『新書』六術・道徳説篇と前漢後期の『漢書』藝文志について比較・考察を行い、その間の経学理論の展開に検証を加えた。また昨年には、前漢期の社会において、いかに儒教・儒学の觀念が展開していたかを、「六藝」「六経」「五経」の三つの術語の異動によって検証を行い、「五経」の国家教学としての「かたち」の変容が、経の権威を高めて「儒

学」を「経学」へと押し上げる推進力となっていたことを確認した¹²。筆者による検証作業は、このような遅々たる歩みではあるが、前漢代において儒学が、「いかに官学化されていたのか」、また、その観念となりつつあった儒教が、「どのような形態で社会に浸透していったのか」、さらには、「いかなる変遷を経て『国教』のような存在となっていたのか」について¹³、具体的な実態の解明を進めているところである。おそらく爾後、中国学の有志からの提言もなされてくることであろうが、有意な論争が展開されていくのではないかと期待しているところでもある。

そこで次の段階として、不明な点や未整理な部分が少なくない「博士」官の問題については、その実像を可能な限り明らかにする必要があるであろう。具体的に述べると、まず本稿は、その前篇として、秦から前漢中期までの学派・學術と博士官の關係に関する考察を行い、先行研究を網羅しながら、「博士」官の「かたち」である職責と形態について検証を重ねていく予定である。その後、本稿の後篇においては、五経博士の問題も交えて「いかに儒学が官学化されたのか」について、その一端を明らかにしていくこととした。

ただし、紙面の都合上、「博士」の職責に関する全ての資料を網羅的に検証するのは不可能であり、本稿では、そ

の問題の核心部分に集中することになるが、「博士」官の形態と職責に関する資料の根幹部分は明示するつもりであるので、その点は諒とされたい。

一、五経博士は「いかに置かれた」のか

―定説への疑義、再検証からの視座―

わが国において、中国哲学の名著と目されていた狩野直喜『中国哲学史』には、次のように記述されている¹⁴。

武帝のときに至つて、朝廷公卿中にも儒学を尊向するものも多かつたが、茲に學問の標準といふことに對し、決定的ことが起つた。賢良文學の士を挙げし中に董仲舒といふものあり、對策して學術を論じ、「……」と述べた。要するに、独り孔子の學を存し、其の學は、尽く之を滅絶すべしといふのである。而して武帝は此の說を納れ、建元五年始めて五経博士を置いた。（西曆紀元前百三十六年、案ずるに、仲舒の對策の年が明らかでない、今、同じく五年とする。）是れ、實に中國にて儒教を以て學術の正派と定めたる始めであつて、爾來最近に至るまで變更することがなかつたのである。故に史家は、「罷黜百家。表章六經。」（漢書

武帝紀賛」とか、「推明孔氏。抑黜百家。立学校之官。」

（董仲舒伝）など、大いに此の挙を賞讃して居る。

これこそが「董仲舒の対策」による「儒教の国教化」の確定を説いた、世にいうところの前漢時代における儒教国教化の「定説」を述べた代表的な文章である。

また、これ以下のくだりについても、ほぼ同様な口調である。五経博士は、こうした儒家独尊の風気のもと、「其他不以五経爲博士者、遂見罷黜（その他の五経以外の博士は、とうとう罷免されてしまった）」とか¹⁵、「今後、博士は儒家の五経に限って置くことを制度の方針とした」¹⁶などと説明され、董仲舒の対策を契機として、五経博士の設置などの儒教的施策が実行されていったことを特筆大書してきたのである。

しかし近年、こうした前漢時代における儒教国教化の定説に対して、幾多の方面から異論が唱えられてきている。

まず、董仲舒の賢良対策の年は、『漢書』に明記されていないため、その時期についてはいくらかの資料を「種々紀伝の異なる所を調和せんと試み」ることになったのであるが¹⁷、現在においても、その年は定まったとは言い難い。なお、武帝の即位の年、すなわち建元元年に董仲舒の対策がなされたとの説があるが、これは、もっぱら司馬光『資治通鑑』の説によったものであり、司馬光の意図が、儒教

によるスムーズな権力獲得を演出したかったが故に導き出されたと考えられている。その他にも有力な説が複数あるが、この賢良対策の年に関する資料には矛盾があるために、久しく、多くの先学によって議論がたたかわされてきたといえるであろう。狩野直喜氏は、「仲舒の対策の年が明らかでない、今、同じく五年とする」と案語を付しているが、決定的な役割を果たしたのは、平井正士氏の説明である。

平井正士氏は、一九四一年、「董仲舒賢良対策の年次に就いて」¹⁸と題する論考において、はじめて、董仲舒「賢良対策」第二策に「康居」という地名が見られる点に注目、「康居の漢朝に閏知されたのは、張騫の帰還した年——元朔三年の中頃——以後でなければならない」ことなどを証拠として、「もはや仲舒の対策が元光元年なる事は疑ふ餘地はない」と断定されたのである¹⁹。つまり、これまで見てきたように、「儒教の国教化」の定説においては、董仲舒の対策が、五経博士の設置に先立つということを前提条件としていただけに、平井氏が主張されるように、董仲舒の対策が五経博士の設置より遅れるということになるのであれば、その構図も相当に変化せざるをえないということになるであろう。

こうした五経博士の設置に対する平井正士氏による意見は次の通りである。

このような博士達（五経博士——筆者注）を何人か集

めて經典の整備に当らせれば、その間に最も欠けていた経も互の協力で整備されていったであろう。「専経博士」ということにこだわらず、「五経博士」の設置の目的をこのように解したい。又、このような地味な經典整備というような仕事は従来通りの博士の制度のなかで、即ち「諸博士を悉く罷める」というような変革を要することなく、「掌古今」という職分の一分野の仕事として進めることが可能であった筈である²⁰。

かりに平井氏の主張される通り、五経博士が置かれた後に「諸博士を悉く罷め」ないのであれば、これまで、「独り孔子の学を存し、其の学は、盡く之を滅絶すべし」といふのである。而して武帝は此の説を納れ、建元五年始めて五経博士を置き、時をおかず「その他の五経以外の博士は、とうとう罷免され」、「今後、博士は儒家の五経に限って置くことを制度の方針とした」とする、これまでの定説は成立し難くなるであろう。

さて、こうして見てくると、本稿で取り扱う「博士」官の論証過程において、具体的な問題として浮かび上がってくるのは、今後、どのような成果や状況を出発点とするかはなからうか。

現在、平井正志氏らの説明を基礎として、伝統的な定説の論証方法は、ほぼ否定されたと見なされてよいであろう。

注目すべきは、こうした五経博士の設置について、平井氏は、「従来通りの博士の制度のなかで、即ち「諸博士を悉く罷める」というような変革を要することなく」と提言されている点である²¹。

近年、斎木哲郎氏は、「道家や他の諸子百家の徒がなお朝廷に隠然たる勢力を形成していたことは容易に想像がつくのであって、五経博士の設置がただちに儒教一尊の国教化を意味するものでないことは明らかであろう」と述べられているが²²、これも定説に拠らない解釈として、われわれに、新たな視座を提供する見解である。

しかし、残念ながら平井氏・斎木氏の検証作業は、ここまでであり、前漢時代における儒教の国教化に関する全体像の解明には至っていない。さらに五経博士に関わる、これらの問題については、他の中国古代の事象と同様、一にも二にも、これに関連する資料が非常に少なく、また、限定的なために起こった災禍ともいえるものであるが、「五経博士」設置時の実像や、その意義の解明については、現状の先行研究や伝世文献資料より鑑みるに、平井説や斎木説を出発点として再検討を行えば、さらなる進展が見込まれると考えられるであろう。

では、そもそも「五経博士」は、いかなる「かたち」で設置されたのであろうか。現在でも不明な点が多い、その

設置時の実態を探るためには、まず、それ以前の博士が、いかなる時に、どのような形態で、どのような職責を持っていたかについて、可能な限りの確認を実施しておく必要があるであろう。そうして初めて、今後、明らかとなる部分も出てくるのではないだろうか。

そこで次章からは、儒学の官学化の一つの核心的な課題である、「博士」官の展開について、伝世文献資料と先行研究を祖上に上げて、考察を加え、「博士」の官が確立していったと見なされている秦代から、五経博士という官が設置され、その觀念が確定していった前漢中後期まで、その特質を検証し、さらに、思想的な意義についても可能な限り論証を試みることにしたい。

二、秦帝国期の博士の形態とその職責

―「博士」と待詔博士―

秦漢時代における博士制度の形態を網羅的に論じた代表的な説明に、福井重雅氏²³や平井正士氏による一連の労作がある²⁴。

先にも述べたように「博士」官に関する資料は非常に少ないのであるが、この検証作業に関して、平井正士氏は、

次のような発言をされている。

一人も、名を挙げることでできる博士がいなかっただけで、無名の博士はいたと思われるし、又、儒林伝に博士と明記していなくても博士であったものはあった筈である。

『漢書』百官公卿表によれば、博士は「秦官」と記録されている。実際には、この官職の起源は相当に古く、戦国期にまで遡ることができるようである²⁶。ただし、実際の官職として機能し始めたのは、多くの資料に登場する点から見ても、秦代に入ってからと言ってよいであろう。

まず、博士の基本的な形態と職責について考えてみたい。『漢書』百官公卿表には、「博士、秦官、掌通古今、秩比六百石、員多至数十人」とあって、博士を秦官とみなすのは、この博士という官職が秦代から著名になったからであろう。ここで注目すべきは、漢代には、「員多至数十人」となった博士の形態・人数、「掌通古今」と記録される職責についてである。まず、秦代博士の形態について見てゆくことにしよう。

① 始皇置酒咸陽宮、博士七十人前爲壽。僕射周青臣進頌曰「……自上古不及陛下威德」。始皇悅。博士齊人淳于越進曰「臣聞殷周之王千余歲、封子弟功臣、自爲枝輔。今陛下有海內、而子弟爲匹夫、卒有田常・

六卿之臣、無輔拂、何以相救哉。事不師古而能長久者、非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過、非忠臣」。

始皇下其議。丞相李斯曰「五帝不相復、三代不相襲、各以治、非其相反、時變異也。今陛下創大業、建万世之功、固非愚儒所知。且越言乃三代之事、何足法也。」(『史記』²⁷始皇本紀)

② 侯生盧生相與謀曰「始皇爲人、天性剛戾自用、起諸侯、并天下、意得欲從、以爲自古莫及己」。專任獄吏、獄吏得親幸。博士雖七十人、特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事、倚辨於上。上樂以刑殺爲威、天下畏罪持祿、莫敢盡忠。(『史記』始皇本紀)

③ 即帝位三年、東巡郡縣、祠騶嶧山、頌秦功業。於是徵從齊魯之儒生博士七十人、至乎泰山下。諸儒生或議曰「古者封禪爲蒲車、惡傷山之土石草木。埽地而祭、席用菹積、言其易遵也」。始皇聞此議各乖異、難施用、由此細儒生。(『史記』封禪書)

『史記』には、資料①②③に明記されているように、それぞれ秦代の博士の定員が「七十名」であったことが理解される²⁸。

また、博士がいかなる学派に拠っていたかであるが、これには、様々な出自があるようである。資料①には、博士七十人が咸陽宮に参集したことが記録されているが、僕射

の周青臣は、『史記』李斯列伝の同様の資料に、「博士僕射周青臣等……」との文言があるため、周青臣は僕射と同時に博士であり、法家流の思想の持ち主であったと考察されているようであるが²⁹、ここで記録されているのは、彼の阿りの言に対して、儒者・淳于越が抗議をするも、結局、李斯によつて退けられてしまう様である。

これについて福井重雅氏は、「この淳于越のように、始皇帝や、法家、博士の面前で堂々と儒家的な自説を開陳できる博士が存在したことということは、当時の政界がけつして法家一色で塗りつぶされていたわけではなかったことを示している」と述べられるが³⁰、筆者も、これらの意見に与する者である。つまり、秦期の博士の出自は、法家だけでなく、儒家より出た者も存在したこと、さらに、ある一定程度の発言権も保持していたことが理解されるのである。以下は、法家のほかに、儒家や「仙真人詩」をつくるものの、「占夢」を専門とする博士に関する資料である。

④ 叔孫通者、薛人也。秦時以文学徵、待詔博士。(『史記』叔孫通列伝)

⑤ 孝文帝時、天下無治尚書者、独聞濟南有伏生故秦博士、治尚書、年九十余、老不可徵。(『史記』鼂錯列伝、)

⑥ 三十六年……始皇不樂、使博士爲仙真人詩、及行所游天下、伝令樂人弦之。(『史記』始皇本紀)

⑦始皇夢與海神戰、如人狀。問占夢、博士曰「水神不可見、以大魚蛟龍爲候。今上禱祠備謹、而有此惡神、当除去、而善神可致」。(『史記』始皇本紀)

秦代の博士には、李斯や周青臣のような法家ばかりでなく、資料④⑤のような儒家や資料⑥のような「仙真人詩」をつくった道家・神仙家と思しきもの、さらには、⑦にあるような「占夢」を専門とする陰陽家のような者も存在したわけである。

こうして見てみると、秦代の博士の出自については、司馬談「六家要指」に記される「陰陽家・儒家・墨家・法家・名家・道家」の六つの学派の構成のうち、すでに四家が存在していることが判明するであろう。かりに、そうであれば、秦代の博士は、おそらく、司馬談が述べる「六家」の学派を中心に構成されていたと推定されるのである³¹。

また、登用については、どうであったのだろうか。わずかに資料④⑤から窺うことができる。叔孫通は「文学」、つまり儒学によって招聘され「待詔博士」となったのであり、伏生も、おそらく秦期においても、尚書によって博士になったと考えられる³²。

このように見てくると、資料⑦のように、占夢という相当に変わった博士もいたことから諒解されるとおり、どの例を見ても、一致した理由により、博士に任命されてい

なかったことが理解される。つまり、博士に登用される際に、決まった故事や細則は存在しなかったことが窺われるのである。また叔孫通や、のちの賈誼が皇帝から博士に任命された例からも理解される通り、皇帝や権力者より有用であるとか、能力がありと認められれば、その恣意にて博士に任命していたケースも多かったと考えられよう。

以上、資料によると、秦代の博士は、その出自も登用のされ方も、各自それぞれで、全く、ばらばらな印象である。ただ、先に見てきた通り、博士官の構成が、司馬談がいう「六家」の形態に近似したものであることから、その登用においては、ある程度の分類は存在したことが推測されるであろう。

では、俸禄や位階については、どうなのであろうか³³。

まず、俸禄について。『漢書』百官公卿表には、「秩比六百石」と記されているが、『統漢書』百官志二「太常」には、「本と四百石。宣帝増秩す」とあるとおり、やや後世の数字が記録されている。ただ秦代に、この数字であったかどうかは不明であるが、少なくとも、それほどの高禄ではなかったことが窺われ、漢初の博士についても、おそらく『統漢書』に記録される程度の数字が博士の俸禄であったと考えて良いのであろう。

位階についてはどうか。これは、先ほどの資料①の周青

臣の故事が参考になろう。先に述べたように、『史記』李斯列伝の同様の逸話は「博士僕射周青臣等……」に始まる。つまり、博士の位階は、僕射という九卿と兼務するレベルであり、位階自体は相当に、高いと考えて差し支えなからう。次に、『漢書』百官公卿表に「掌通古今」と記録されている秦代博士の職責について考えてみたい。

まず「待詔」の語、すなわち、常に皇帝の傍らに侍ることについて見ていきたい。秦代の博士の記録を見ると、博士の定員である「七十名」という数字の印象は非常に強烈であろうが、よくよく資料を確認してみると、七十名がち揃った時というのは、資料①の咸陽宮での酒宴と、資料③の泰山で封禪を行った時の二回である。ここで注目されるのは、資料④のように、叔孫通が「待詔博士」に任命されていたという事実であろう。博士の資料について通覧していくと、例えば資料①の周青臣は僕射と博士を兼務していたようであるが、叔孫通の場合は、「待詔」つまり、ある程度、常に皇帝の傍らに侍っておかなければならないのであろうか。おそらくは、ほとんど参朝しなくともよい博士も存在したため、こうした「待詔」と特記される必要があったと考えられよう。

次に「答問」とは、皇帝の諮問に答えることである。資料⑦では、「占夢」について博士が応答を行っているが、

次に挙げる『史記』始皇本紀の文章も、皇帝の問いに博士が返辞を奉っている場面の記録である。

⑧ 始皇還、過彭城、斉戒禱祠、欲出周鼎泗水。……上問博士曰「湘君何神」。博士対曰「聞之、堯女、舜之妻、而葬此」。〔『史記』始皇本紀〕

資料①からも分かるように、基本的には、皇帝の諮問は、官僚でも高禄の者、例えば丞相の李斯などの三公・九卿などになされたはずであるが、資料⑦⑧の例から考えるに、おそらく博士には、ある程度の例外が認められていたことが見て取れ、俸禄は、それほど高くはなかったであろうが、位階は、ある程度高かったと判断されるのである。なお、博士の基本的な職責について、『漢書』百官公卿表では、「掌通古今」と記されていたが、これは秦代においては、博士の出自である「諸子」、具体的には六家のいずれかの方面の知識、あるいは、それぞれの得意分野において、諮問がある可能性があったことを指しているであろう。

すなわち、ここで注意が必要なのは、博士は、あくまで諮問に答えるのが仕事であって、献策をするのは、本来その職責に無かった、あるいは慎むべきであるとする慣例があった可能性が高いことである。

そのことを良く示しているのが、資料②であり、侯生と盧生は、相談のなかで、「博士雖七十人、特備員弗用（博

士は七十人であるが、ことさらにいるだけで（献策が）用いられたりすることはない」と記されている点が注意される。資料①を見ると、淳于越の献策は、丞相の李斯により却下されているが、これは、官としての博士の責務に「献策」が存在しなかったという事実を如実に物語っていると言えるであろう。つまり、博士と公卿などの他の高官とは、ともに朝議に参集はするが、権限には差があった可能性が高いことが見て取れるのである。

次は、「議政」政策を議論することである³⁴。資料③では、斉魯之儒生と博士七十人が、封禪をめぐって議論がなされたことが記録されているが、他にも次のような例が見受けられる。

○丞相紹・御史大夫劫・廷尉斯等皆曰「昔者五帝地方千里、其外侯服夷服諸侯或朝或否、天子不能制。今陛下興義兵、誅殘賊、平定天下、海内爲郡縣、法令由一統、自上古以来未嘗有、五帝所不及。臣等謹与博士議曰『古有天皇、有地皇、有泰皇、泰皇最貴』。臣等昧死上尊号、王爲『泰皇』。命爲『制』、令爲『詔』、天子自称曰『朕』。王曰『去『泰』、著『皇』、采上古『帝』位号、号曰『皇帝』。他如議。制曰『可』。

（『史記』 始皇本紀）

この資料には、「皇帝」の称号をめぐって、丞相・御史大夫・

廷尉と博士が合議したさまが記録されている。実は、ここでも、おそらく「諮問」が先にあり、その道に明るい博士が、このような形式で合議に参加しているのである。すなわちここでの博士の職責は、「答問」に近いものであったのであろう。そこで次に問題となるのは、先に「答問」の項目で確認したように、諮問に答えることはあっても、自発的に献策を行うことまでが認められていたかどうかであろうが、おそらく先の諸例からも、何らかの権限の差があった可能性を仮想するほうが無難であると考えられよう。

最後に、もっとも判断が難しいのが「挾書」、つまり図書の管理についてである。資料①では、儒者淳于越が、千年王朝であった三代の例に倣い、封建の実施を始皇帝に迫ったが、その後、丞相の李斯は淳于越を愚儒と難じて、その策を退けたことが記録されていた。さらに「焚書令」の内容が記録された文章には次のようにある。

臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職、天下敢有藏詩・書・百家語者、悉詣守・尉雜燒之。……所不去者、医藥卜筮種樹之書。若欲有学法令、以吏爲師。制曰「可」。（『史記』 始皇本紀）

この記録には、その後に李斯が国家にとって不必要な愚かしい学問を禁じようとした献策が記されているのであるが、ここでは役職に応じて、書籍を保管することが可能で

あったことが垣間見える。つまり史官は『秦記』を、博士は職務に関係する書籍を、保持していても良いと考えられる。

秦代博士の書籍の管理の職責を問題とする場合には、「所持しておいても良い」のか、それとも「所持しておかなければならない」のかでは、まるきり話が異なるのである。すなわち、後者は、明らかに図書管理の職責とすることが認められるのであるが、前者では、曖昧であって職責として認められない可能性が高いと考えられるのである。したがって、この資料は、そのどちらにも取ることができするため、ここでは早急な判断を控えたほうが無難であろう。

最後に、秦代の博士の名称について、付言しておきたい。内野熊一郎氏によると、五経博士が設置された後にも、諸子百家を含む「諸博士」が継続されていたという³⁵。ここで「諸博士」というのは、諸子出身、つまり、およそ司馬談のいう「六家」に属する諸子の「博士」や、何らかの異能によって博士になった者を総称する意である。しかし、この「諸博士」という称は、古代日本の大学寮における大学博士（明経道）、算博士、音博士、書博士、律学博士、紀伝博士、文章博士などの総てを指す名称であり、やや日本的な名称であるかもしれない³⁶。これらは、律令体制下の古代日本において、多くの種別の博士官を指す際に便利

であったかもしれないが、先秦・秦・漢の時代における博士を議論する際には、やや誤解を招きやすい恐れがあるのではなからうか。今後、「待詔博士」や「伝記博士」、さらには「五経博士」など、職責などで弁別される博士が登場してくる中で、それ以外の博士のことを「諸博士」と呼称するのは、あくまで後世の学者による弁別であって、さらに後世の学者が、五経博士以前の博士を、ひとまとめに「従来の博士」や「従来型博士」と呼ぶのと大差がない。そこで本稿では、漢代の人士の手になる弁別を優先して考えることとし、諸子や異能による博士は、括弧つきで「博士」と記し、待詔博士、伝記博士、五経博士は、そのまま呼称することとしたい。また、設置された当初の五経博士は、後世の学官としての五経博士とは、やや性質を異にする可能性が高いため、やはり括弧を付して「五経博士」として弁別を加えることとする。

「待詔博士」は、『史記』叔孫通列伝に記されている。これは「博士」について、もっとも早期の博士を職責で弁別する名称である。次章以降において詳述することとなるが、この「待詔博士」は、「伝記博士」や「五経博士」という職責で弁別する名称が続けて出現することからも理解されるように、後世に多用される「○○」博士の用例の嚆矢として重要であろう。

次章では、漢代初期の博士の特徴について考察を加えていくことにしたい。

三、前漢初期の「博士」の形態とその職責

―「伝記博士」の登場―

ここまで秦代の博士の形態と職責について確認を行ってきた。具体的には、博士を構成する人数、学派、そして博士官の登用の形態と、博士の職責である「待詔」「答問」「議政」および「挾書」図書の管理など、秦代の博士の職責に該当する項目について、検討を加えた。

その結果、形態については、その員数は七十名、構成学派は、およそ司馬談がいう「六家」にほぼ等しく、また、博士の登用に関しては、おもに皇帝の恣意によるものであったこと、また、おそらく博士の俸禄自体は低かったであろうが、位階・権威については、僕射という九卿と兼務するほどであったため、相当に高いことが明らかになったであろう。

さらに、博士の位階の高さは、職責にも十分に反映されていたと考えてよからう。なぜなら博士官が与ってきた「待詔」「答問」「議政」については、いずれをとっても上

級官僚と肩を並べる特権であったことが理解されたからである。

では、漢初の博士はどうであったのだろうか。

まず、人数についてであるが、漢の高祖は、学問嫌い、儒者嫌いとして名高いが、おそらく博士の人数も、秦代に比して、相当に少なかったと考えられよう。『漢書』百官公卿表には、漢代の博士について、「員多ければ数十人に至る」とあるが、おそらく、前の王朝である秦より多ければ、その実数を記録したのであろう。なぜなら、漢の盛大を謳えるからである。

また、博士の人数が少なかったことが窺える記事に以下のようなものがある。『史記』叔孫通列伝には、漢朝の礼儀を決定するために、魯の儒生三十人を登用することが述べられているが、三十名もの人材を急募しなければならぬほど、漢朝の初期は、おそらく、礼制や文化の面における人材が不足していたと考えられるのである。

次に、高祖・恵帝期の博士の構成学派や、その登用については、やはり資料が少ないため、軽々に断じることには謹むべきであろうが、おそらく、秦代とそれほどの変更はないのであろう。また、その職責についても、そうした資料が見当たらないことから、秦代とほぼ同様と推定される。つまり、博士の形態と職責については、秦代とそれほど

変更は無かったか、あるいは、員数の点からも明白なように、やや縮小されたと考えて良いのであろう。なお、文帝期以降の圖書の管理が博士の職責と登用に影響を及ぼすことについては、後に詳しく論及することにした。

そこで、まず問題となるのは、『漢書』百官公卿表に明記されている博士の上官で、「宗廟礼儀」を掌る「奉常」、つまり、のちの「太常」についてではなからうか。

奉常、秦官、掌宗廟礼儀、有丞。景帝中六年更名太常。属官有太樂・太祝・太宰・太史・太卜・太医六令丞、又均官・都水兩長丞、又諸廟寢園食官令長丞、有廳太宰・太祝令丞、五時各一尉。又博士及諸陵縣皆属焉。（『漢書』百官公卿表）

奉常も「秦官」と記され、おそらく、秦代においても博士の管轄官であったのだろう。漢朝においては建国当初より、奉常（景帝中六年以降、太常）が博士の管轄官であったようである。以下のような諸例が存在する。

例えば、『漢書』百官公卿表の下には、高祖七年（前二〇〇）に「博士叔孫通爲奉常」とあり、この両者の緊密性が窺える。また、それは、鼂錯が博士に立てられた際の故事において、より明確に推すことができよう。

⑨鼂錯、潁川人也。……以文学爲太常掌故。……孝文時、天下亡治尚書者、独聞齊有伏生、故秦博士、治尚書、

年九十余、老不可徵。乃詔太常、使人受之。太常遣錯受尚書伏生所、還、因上書称說。詔以爲太子舍人、門大夫、遷博士。（『漢書』鼂錯伝）

「『尚書』を修めた伏生は、九十を超える高齢のため、文帝の徴に応じることができなかった。そこで文帝は、太常に詔を下し、太常は太常掌故の鼂錯を派遣して伏生の『尚書』の学と書籍を受けさせた。そうして、鼂錯は博士となったのである」と。このことから、太常が、『尚書』という書籍とその学問に関わる分野を総轄していたこと、また、『尚書』という書籍とその学問を修めたことで、鼂錯は、太常掌故から博士となったのであるが、鼂錯自身が、ほぼ太常の管轄を受けていたことが、この資料から垣間見えるのである。

また、太常が博士を管轄していたのは、五経博士の設置後も同様であったようである。例えば、武帝期の「功令」には、博士であったころの公孫弘が、「謹太常臧・博士平等議曰……」（『史記』儒林伝）と、太常や博士らと議論したことが明記されており、この文脈における前後関係からも、太常は、博士の管轄官であったことが推測されるであろう。さらに後代の資料である、劉歆の「移書太常博士責讓之」の書も、その証拠の一つとなるであろう。この文書は、劉歆が古文の博士を、太常のもとに新設することを願い出た

際に、議論することを承知しない博士らに對して、それを責めるために認めた文書であるが、その名称からも明白である通り、やはり、博士の管轄官は太常であつたようである。つまり前漢期を通じて、博士の管轄官が奉常（太常）であることは、変更されなかつたのである。

なお私見によると、文帝期の博士の資料には、博士の特質を考へる上で看過することができない重要な変更が存在するようである。まず挙げられるのは「挾書」、つまり書籍の管理と、博士の職責との関係性の變化についてである。

資料⑨の『漢書』鼂錯伝に「太常遣錯受尚書伏生所、還、因上書称說。詔以爲太子舍人、門大夫、遷博士（太常は鼂錯を派遣して伏生の『尚書』を受けさせた。……鼂錯は博士となつた）」と記されている通り、『尚書』という經書の伝授によつて、鼂錯は博士となつたことが理解される。

また、『後漢書』翟酺伝には「孝文皇帝始置一經博士」という文章が登場するが、王応麟『困学紀聞』には、『詩』であつて轅固生が博士になつたことを言うのだ」と述べられている。轅固生は、『詩』によつて景帝の時に、博士となつたことが、『史記』儒林伝に「清河王太傅轅固生者、齊人也。以治詩、孝景時爲博士」と記録されている。この「一經博士」が記載されているのは『後漢書』であるので、かなり後世の記録ということになる。漢代の人士の言を、そのま

ま伝えているかについては、やや留保をしておくべき資料といえるであろう³⁷。

そして、『漢書』劉歆伝には、先に紹介した、「移書太常博士責讓之」の本文が記録されており、そこには文帝のころ、博士の職責として書籍に関する項目が加わつたことが述べられている。

⑩孝文皇帝、始使掌故朝錯從伏生受尚書。尚書初出于屋壁、朽折散絕、今其書見在、時師傅讀而已。詩始萌芽。天下衆書往往頗出、皆諸子伝説、猶廣立於學官、爲置博士。（『漢書』劉歆伝）

先の資料⑨においては、鼂錯について、「太常遣錯受尚書伏生所、還、因上書称說。詔以爲太子舍人、門大夫、遷博士」と書かれ、伏生の『尚書』を伝授され博士となつたことが明記されていたが、この劉歆の発言にも、同様のことが述べられている。これは、伝統ある『書』を保管していることが、博士の任命条件となつたことが明記された注目すべき資料である。ところが、劉歆の言は、それにとどまらない。伝統ある『書』や『詩』だけでなく、『論語』などの伝や經書の解説の類、さらには諸子百家の書籍にいたるまで、つまり、およそ経・伝・説・記の類の書籍、それらを守り伝えていたものは、その学問に保護を加え、博士に任命した、ということなのである。先にも述べたように、これ以

前の博士の任命は、皇帝や権力者の恣意で行われていたが、前漢の文帝に至って、博士に任命されるものは、れっきとした学問を身に着け、さらに、その拠りどころとなる書籍を保持しなくてはならなくなったと考えられるのである。

また、同様の例として、後漢の趙岐「孟子題辭」がある。そこには、「孝文皇帝欲広遊学之路、論語・孝経・孟子・爾雅皆置博士。後罷伝記博士」とあるが、ここからも、文帝の時代においては、儒教の伝や記の四書籍に、博士が立てられていたことが認められる。後漢の趙岐の時代には、文帝が立てた、これらの博士を「伝記博士」といったというが、これらは後に、すべて罷免されたようである³⁸。

前漢初期になると、この例のように、経・伝・説・記などの書籍の保持が、明確に博士の職責となり、そのことが博士任命の条件になっていったと考えられる。また、書籍の学については、後に経書の伝授の有無によって学官が立てられる、すなわち「五経博士」の概念成立の兆しとも言えるものであり、看過し得ない変更点であると言いうことができるであろう。

また、もう一つ注目される資料に、博士による経書の討論が初めて行われたことが挙げられるであろう。

夏四月、文帝親拜霸渭之会、以郊見渭陽五帝。五帝廟南臨渭、北穿蒲池溝水、樞火拳而祠、若光輝然属天焉。

於是貴平上大夫、賜累千金。而使博士諸生刺六経中作王制、謀議巡狩封禪事。（『史記』封禪書）

ここでは、文帝が博士たちに命じて六経より「王制」を作った、とある。博士の「議政」は、封禪のことは秦代にもあったが、現在、記録が残る中で「経書の討論」が記録されているのは、この故事が最も早いと考えられるであろう。こうした「経書の討論」は、のちに五経博士の重要な職責の一つになるのであるが、ここに、その前兆的な動きが記録されているのである。これらの資料は、五経博士の制度・觀念の形成の点から見ても、文帝期が、その胎動期としての性格を有していた証といえるものなのである。

このように文帝期には、明確に経書の伝授による博士が誕生し、また伝記博士が登場するなど、博士の職責の面で、ひとつの画期を形成していると考えられる。つまり、文帝期以前の博士と、それ以降の博士は、同列に見なすことができる、できないということである。

なお、秦代・前漢代初期の博士の構成学派について、司馬談「六家要指」が非常に示唆的であることについては、先にも述べたが、やはり、「六家要指」は、武帝初期の建元、元封年間の博士の学派構成についての記録であると見なすべきなのである。

太史公仕於建元・元封之間、愍學者之不達其意而師悖、

乃論六家之要指。(『史記』太史公自序)

何度も述べるが、『漢書』の記載によると、五経博士は、建元五年春、初めて設置されたところ、司馬談が、この文章を書いたのは「建元・元封之間」の後のことと予想されるため、おそらく、五経博士の設置の前に「六家要指」を書きあげたのではない、と考えられよう³⁹。

司馬談が「六家要指」を記述した理由は、あくまで當時の実情に基づき、「習道論於黃子」と記してある通り、彼が尊崇する黄老に、再度、漢朝の政界を牽引しうる理念を与えたかったと考えるのが妥当であろう。

したがって、司馬談の「六家要指」には、元来、博士を占めていた六家の得失について記されており、そのなかで道家にだけ、欠点がないとしていることが、その特徴として指摘されている。これは、黄老を尊崇する司馬談にとっては、当然のことであろうが、彼にとって重要なのは、道家を推すだけでなく、他の学派、とりわけ儒家を、道家を頂点とする思想体系の下に組み込むことにあったのであろう。

そこで注目されるのは、彼が仕官していたのが、まさしく、儒教国教化が推し進められようとしていた建元・元封年間であったことであり、五経博士の設置や董仲舒の対策がなされ、曲がりなりにも、封禅や明堂も現実のものとなったと考えられる時期に相当することである。このような儒

家的な施策は、彼にとつては著しく不本意であったはずである。

当然、黄老を重んじていた司馬談は、このような施策に反対であったであろう。最終的に司馬談は、封禅の儀に関与することができず、ある意味において無念の死を遂げることとなるのであるが、彼が生きた武帝即位直後の時代は、このような儒教の国教化の幕開けと重なっていたのである。司馬談は、そのような環境のもとで「六家要指」を著したのである。司馬談「六家要指」の著作意図には、おそらく、もともと博士に就いていた六家の学官としての地位を保全することが、あったのであろう。当然、その背景には、秦代以来の「博士」が在官していたという事実がなくてはならない。つまり、少なくとも建元・元封年間には、「五経博士」以前の博士が留任していたと考えられるのである。

逆説的に言えば、かりに定説の通り、五経博士が置かれて、時をおかず、こうした「博士」が罷免されていたとするとしよう。政治情況的に、そのような危険な時期に、司馬談が、この「六家要指」を書くであろうか。それよりもっとも明白なのは、かりに司馬談がこの「六家要指」を執筆していたとして、定説のとおり、董仲舒の対策以降、儒教以外の諸子が廃絶させられていたのであれば、このよ

うな国家を誹謗するような文書を保管していた息子の司馬遷は、無事で済むであろうか。

このような点からも、司馬談は「六家要指」を書く理由があったのである。つまり、司馬談には、儒教が士人層に浸透・拡大していくことを防ぐという狙いがあったのであろう。そして、そうであるから、司馬遷は、誇らしげに父の文章を自伝の冒頭に掲げたのである。つまり、司馬遷が太史公自序を執筆した年代まで、六家の学派による博士は存在し、何らかの活動を行っていたという事実が、その背後にあることが推察されるのである。

以上、本章では、はからずも、司馬談の「六家要指」の執筆の背景から、五経博士設置の後にも、従来の「博士」が存在したことが推測されることとなった。

なお、本稿の後篇では、もっぱら、五経博士の設置時における形態と職責、さらに、その後の展開を中心に検討していくこととなるが、そこには「伝記博士」の例からも明らかな通り、経・伝・説・記の類の伝統ある書籍の介在が条件となっていく。秦代や前漢の高祖・恵帝期の博士は、まさに「諸博士」と称されるように、決まった職責や任官条件は無かったのであろうが、文帝期以降の、「伝記博士」のような伝統的な書籍を介在とする博士は、まさしく、五経博士の制度的な確立と、その後の学官化に重要な役割を

果たすこととなるのである。

小結

本稿では、秦漢期博士制度に関する実証的研究の前篇として、「儒教の国教化」「儒学の官学化」の一つの核心的な課題である、前漢期における博士制度の展開について、伝世文献資料と先行研究を俎上に上げて、「博士」の官が確立していった秦代から五経博士の設置の前夜までを中心し、その特質を検証し、議論を進めてきた。論旨が多岐にわたったので、以下に要点をまとめておきたい。

①秦代における「博士」の職責は、そのほとんどが後世に受け継がれていく性質のものであった。「待詔」「答問」「献策」「議政」が、それに該当する。その中でも、『史記』に、「待詔博士」という名称が明記されている通り、皇帝の諮問に答えるために、常に君側に在る「待詔」が最も重視されていた職責であったと考えられよう。また、後世に重視されることとなる「挟書」、すなわち図書に関する職務は、秦代における資料が少ないためか、あいまいな職責しか確認できなかった。あるいは、ただ単に資料が少ないというだけでなく、

職責として重視されていなかった可能性も排除できないと見受けられる。

②基本的に秦帝国期の博士の定員は、七十人であったと考えられる。前漢初期については明記されている部分が存在しないが、突然に急募するようなケースも確認されるため、秦代よりは、やや少なかったことが推測される。

③前漢文帝期以降の博士の任官要件には、いかなる学派に属するかより、いかなる書籍を保持しているか、また、その学問を究めているかが、重要となっていたと考えられる。鼂錯のように、伏生から『尚書』を伝授されたことによつて博士となったケースが明記されるだけでなく、いわゆる伝記博士と称される博士が存在したこと、また「六経」の議論が行われた記録が存在することからも、それは明白であろう。そして、のちの「五経博士」も、おおよそは、その延長線上にあり、「挟書」と「議経」に関する職責を担っていたと考えられる。

④本稿の後篇においても集中的に議論を行う予定であるが、五経博士の設置以降も、しばらくの間は、従来の「博士」が引き続き置かれていた、すなわち「並置」のような状況にあったことが、資料の比較検証を行った結

果、明らかになったのである。

以上の結果をふまえて、当時の状況について具体的に論及すると、秦から漢初にかけての「博士」の官は、思想や学説、さらには儒家・道家といった集団による縛りが顕著ではなく、もっぱら法家や陰陽家などの特異な能力を持つものが選抜されていたことが理解されるであろう。

次に、前漢文帝期以降の博士には、書籍の管理が、重要な職務となったことが理解され、博士と書籍、さらには書籍を奉じる学派の存在が重要となっていく。後漢では、こうした博士を「伝記博士」と呼ぶが、徐々に従来の「博士」は姿を消し、そして前漢武帝期になると、後の「経書」の蒐集・編纂を国家事業として行う五経博士が設置されたと見られている。つまり、「五経博士」は、おおよそ、伝記博士の延長線上に、その職責を担うことになったと考えられよう。

したがって、前漢武帝の初期における「五経博士」の設置以降も、しばらくの間は、こうした「博士」や伝記博士が引き続き置かれていたことも確定的であろう。すなわち、「博士」や「伝記博士」と「五経博士」は、並んで置かれていたようである⁴⁰。

その後、「五経博士」の優位が確定し、「博士」や伝記博士は、中国古代史上から退場を余儀なくされていくのであ

るが、班固の『漢書』の資料を虚心坦懐に読むならば、その主たる要因として、思想的な方面からは「董仲舒对策」が挙げられ、制度史的な領域では、公孫弘による「功令」の実施が挙げられるであろう。本稿の後篇では、それら前漢武帝期の儒教的な事象と「五経博士」との関係性について究明を加え、さらに、それら儒教関係の国家事業の展開や形成について、可能な限り詳細に相述する予定である。

〈注〉

1 本稿では、「待詔博士」や「伝記博士」、さらには「五経博士」など、職責などで弁別される博士が登場してくる。それ以外の博士のことを「諸博士」と呼称することがあるが、これは、あくまで、かなり後世の学者による弁別であって、現代の学者が、五経博士以前の博士を、ひとまとめに「従来の博士」や「従来型博士」と呼ぶのと同様の観点によるものといえるであろう。そこで本稿では、漢代の人士の手になる弁別を優先して考えることとし、諸子や異能による博士は、括弧つきで「博士」と記し、待詔博士、伝記博士、五経博士は、そのまま呼称することとしたい。また、武帝即位直後の設置された当初の五経博士は、後世の学官としての五経博士とは、やや性質を異にする可能性が高いため、やはり括弧を付して「五経博士」として弁別を加えること

とする。また今後は適時、そうした術語に括弧を付すなどして、弁別を加えていきたいが、それらについてはそれぞれ個別のケースに応じて、説明を加えていくこととしたい。

2 池田秀三氏は、その著『自然宗教の力』（岩波書店一九九八年）の中で、次のように述べている。「伝統文化の中核あるいは根幹は、なんといっても儒教である。伝統文化の中で最も板要なる領域を独占するとともに、他の伝統文化を伝統文化たらしめているのが儒教なのである」。

3 「儒学の官学化」や「儒教の国教化」の用語・定義の問題は錯綜を極めている観がある。この問題を考える際、近代に定義された「儒教」や「国教化」の意味が曖昧であったという点は否めまい。よって、現代の論争において、それぞれの定義が錯綜し、議論がかみ合わないことが少なくない。また近年、「体制化」などの多くの新たな用語・定義が頻出したことも、こうした傾向に拍車をかけたといえるであろう。この問題に対して筆者は、「儒学の官学化」という場合には、「儒学」という儒家に支えられた学派が、国家の官制において、いかに地歩を占めていくのか」という問題意識に依拠し、「儒教の国教化」という場合には、「儒家」という学派が、何らかの施策によつて国家イデオロギーの中核を占めるだけでなく、それが、いかに社会全体を覆い、浸透していくのか」という問題意識によつて、状況により使い分

けるという立場をとることとしたい。なお、「国教化」という術語に問題が存在することは承知しているが、かといって思想的に儒教が体制化される、もしくは体制化される過程に関連した表現を行う際に、非常にイメージが伝わりやすい、ある意味において良くできた術語であるともいえないだろうか。こうした、儒教・儒学に関する定義の問題については、前漢代・後漢代に、「儒教の国教化」の胎動期（官学化前）、初期（官学化前後）、中期（全盛期）、後退期があり、関連する諸用語は基本的にこの枠内に収斂されるところを筆者はとっている。この点については、池田知久「第一章、秦漢帝国による天下統一、四、儒教国教化と道教・佛教、儒教国教化」（『中国思想史』東京大学出版会、二〇〇七年）に詳細な説明があり、董仲舒対策に関する部分では筆者と意見を異にするものの、その他の部分においては示唆に富む内容であると見なされているであろう。なお、儒教国教化の定説については、狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三年）二六二頁、狩野直喜『儒学と漢武帝』（『支那学文叢』みすず書房、一九七三年）、狩野直喜『支那文学史』（みすず書房、一九七〇年）、本田清『儒学』（『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年）、宇佐美一博『董仲舒』（『岩波哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年）などが代表的な見解である。また筆者も、「再論「儒教」とは何か――

儒教関連概念の定義とモデル化に関する一考察」（『東日本国際大学紀要』二十二（一）、二〇一七年）と称する小稿で、この問題に論及したことがある。

4 いかなる状態の中国を「中華帝国」と規定するかについては、錯綜した議論が存在する。筆者が述べるところの、儒教を統治原理とする「中華帝国」の確立は、池田秀三氏や渡邊義浩氏らが述べる「儒教国家」が確立していくことと同意である。中国という地域では、幾多の王朝が興亡を繰り返したが、その中でも「帝国」と称するに足る王朝は、それほど多くはない。その中で、前漢は、まさしく「帝国」と称するに足る国家体制・国威・領域を保全し、かつ、後世の「中華帝国」と同様、儒教を統治原理とした、最初の「中華帝国」であったといえるため、こうした表現を使用することとした。

5 一九四一年、平井正士氏は、董仲舒対策の年次が五経博士の設置より以後の元光元年であることを論証し、従来の定説が成立しがたいことを主張され、一九六七年、福井氏は『史記』に董仲舒対策と五経博士の設置が明記されていないことを根拠に、これらを歴史的事実と認め難いことを主旨とする新説を発表された。その後、佐川修氏らによる反論が現れ、さらに平井正士氏もこの論争に加わって、大いに議論がたたかわされた。のちに平井氏が五経博士の設置

時の状況と董仲舒対策の年について、最低限の確認作業を行ったことを帰着点に、事実上、この論争は終結したと見受けられる。ただ、忘れてはならないのは、このような直接的な論争の裏側で、定説に疑問が提示されたことを受けた西嶋定生氏らによる董仲舒対策の評価の見直しが行われていったことである。この論争における主要な論者は以下の通りである。平井正士「董仲舒賢良対策の年次に就いて」(『史潮』一一―二、一九四一年)、福井重雅「儒教成立史上の二三の問題―五経博士の設置と董仲舒の事蹟に関する疑義―」(『史学雑誌』七六一、一九六七年)、佐川修「武帝の五経博士と董仲舒天人三策―福井氏の所説に対する疑義―」(『春秋学論考』東方書店、一九八三年)二三―二頁(原載『集刊東洋学』第十七号、一九六七年)、平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」(『杏林大学医学部教養課程研究報告』第三卷 一九七六年)、富谷至「儒教の国教化」と「儒学の官学化」(『東洋史研究』三十七―四、一九七九年)、平井正士「漢代の儒学国教化について」(『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社会』不昧堂出版、一九八三年)、西嶋定生「儒教の国教化と王莽政権の出現」(『中国の歴史2 秦漢帝国』講談社、一九七四年)三四五、三八四頁。板野長八「図識と儒教の成立」(『儒教成立史の研究』岩波書店、一九九五年)三二九頁(原載『史

学雑誌』八十四―二・三、一九七五年)など。

6 佐川修「武帝の五経博士と董仲舒天人三策―福井氏の所説に対する疑義―」(『春秋学論考』東方書店、一九八三年)二三―二頁(原載『集刊東洋学』第十七号、一九六七年)、平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」(『杏林大学医学部教養課程研究報告』第三卷 一九七六年)、富谷至「儒教の国教化」と「儒学の官学化」(『東洋史研究』三十七―四、一九七九年)、平井正士「漢代の儒学国教化について」(『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社会』不昧堂出版、一九八三年)など参照。

7 一九九〇年代に入ると、福井重雅氏によって、五経博士の設置と董仲舒対策に関する資料的な疑義が複数回にわたり提起された。福井氏は、「六経・六藝と五経―漢代における五経の成立―」において「前漢の宣帝期以前のいかなる文物の中にも、五経の二字を見出すことはできない」ことを証拠として、五経博士の設置を後世の仮託と断定され、「前漢対策文書再探」(『董仲舒の対策の基礎的研究』においては、対策文の文書学の観点から検証を行い、董仲舒の対策が後世の附会であるとの結論を発表されている。福井重雅「六経・六藝と五経―漢代における五経の成立―」(『中国史学』第四号、一九九四年)、「秦漢時代における博士制度の展開―五経博士の設置をめぐる疑義再論―」(『東洋史研究』五四

—一九九五年）、「前漢対策文書再探—董仲舒の対策の予備的考察—」（『社會文化史学』三十四、一九九五年）、のち『陸賈「新語」の研究』（汲古書院、二〇〇二年）に「漢代対策文書の研究—董仲舒の対策の予備的考察—」と改題して所収、「董仲舒の対策の基礎的研究」（『史学雑誌』一〇六一二、一九九七年）などの論考を参照。なお、これらを総合して、『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討—』（汲古書院、二〇〇五年）を出版されており、以下、福井著書と略称する。

8

渡邊義浩『後漢国家の支配と儒教』（雄山閣、一九九五年）序章、三十一、三十七～八頁、「合評會 福井重雅著『漢代儒教の史的研究』」（渡邊義浩編『両漢の儒教と政治権力』汲古書院、二〇〇五年）、一六九～二八頁、市來津由彦「学会展望（哲学）」（『日本中国学会報』第五十八集、二〇〇六年）、池田知久「第一章、秦漢帝国による天下統一、四、儒教国教化と道教・佛教、儒教国教化」（『中国思想史』東京大学出版會、二〇〇七年）など参照。

9

関口順「『儒教国教化』論への異議」（『中国哲学』北海道道中国哲学會、二〇〇〇年）、関口順『東洋叢書⑪ 儒学のかたち』（東京大学出版會、二〇〇三年）、富谷至「書評・福井重雅著『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討—』（『東洋史研究』第六十四卷第一號、東洋史研究會、

二〇〇五年）、澤田多喜男「儒教官学化をめぐる論争に対する創見」（『東方』二九四號、二〇〇五年）、吉永慎二郎「董仲舒対策における「天」と「命」—「儒教国教化」の思想的構造への一考察—」（『中国学の十字路—加地伸行博士古稀記念論集』研文出版、二〇〇六年）など参照。

10

こうした「五經」と「董仲舒天人対策」の疑義に関する実証研究として、筆者は先に以下の論考を提出している。城山陽宣「五經博士の設置に關する疑義の再検討—『史記』『漢書』における「五經」を中心として—」（『関西大学中国文学会紀要』第二十八号、二〇〇七年）、同「再論董仲舒対策—第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に—」（『研究東洋』：東日本国際大学 東洋思想研究所紀要』第四号、二〇一四年）。

11

一部であるが、海外の有力な論考も挙げておきたい。周桂鈿『董学探微』（北京師範大学出版社、一九八九年）第一章「董仲舒考」三、対策之年、十九頁。王葆琰「『罷黜百家、獨尊儒術』與經学史的分期問題」（『西漢經学源流』東大図書公司、一九九四年）、余治平「董仲舒…天人三策」與《春秋繁露》（『唯天為大—建基于信念本体的董仲舒哲学研究』商務印書館、二〇〇三年）、陳啓雲「西漢時「子学没落、儒学独尊」的問題」（『儒学與漢代歷史文化—陳啓雲文集二』广西師範大学出版社、二〇〇七年）、劉国民「董仲舒対策之年

- 考辨」〔董仲舒の經学詮釈及天地的哲学〕中国社會科学出版社、二〇〇七年、「美」桂思卓『《漢書》第五十六卷所載之策論的完成時間〕〔从編年史到經典 董仲舒の春秋詮釈学〕中国政法大学出版社、二〇一〇年
- 12 城山陽宣「前漢中期における六藝論の形成—賈誼『新書』六術・道德説篇と『漢書』藝文志を中心に—」〔関西大学中国文学会紀要〕第三十七号、二〇一七年）参照。城山陽宣「前漢代における經学觀念の変容—六藝・六經・五經の系譜を中心に—」〔研究東洋・東日本国際大学 東洋思想研究所紀要〕第八号、二〇一八年）参照。
- 13 筆者も、この問題に論及したことがある。城山陽宣「再論『儒教』とは何か—儒教関連概念の定義とモデル化に関する一考察—」〔東日本国際大学紀要〕二十二（一）、二〇一七年）参照。
- 14 狩野直喜『中国哲学史』（岩波書店、一九五三年）二六二頁参照。
- 15 錢穆「其他不以五經爲博士者、遂見罷黜」。「兩漢博士師承考」〔《兩漢經学今古文平議》臺灣聯經出版社、七、武帝時代之五經博士の項を参照。
- 16 佐川修「武帝の五經博士と董仲舒天人三策—福井氏の所説に対する疑義—」〔春秋学論考〕東方書店、一九八三年）二二一—二頁（原載『集刊東洋学』第十七號、一九六七年）
- 17 狩野直喜『兩漢學術考』（筑摩書房）四十七頁。参照。
- 18 平井正士「董仲舒賢良对策の年次に就いて」〔史潮〕一一—二、一九四一年）参照。
- 19 また、福井重雅氏は、この平井氏の意見をもとに、董仲舒の对策自体に疑惑の目を向ける。福井氏によると、『漢書』董仲舒伝とは、元來、それは董仲舒とは全く関係のない作品で、彼以外の別人の对策を彼に假託して、それを「董仲舒書」に収録し、班固はそのような性格の「董仲舒書」を粉本として、『漢書』董仲舒伝を撰述したとする。董仲舒の对策によるとされる百家の抑黜と儒学の一尊を主張したとされる周知の一節は、果たして董仲舒自身による独自の発言であるのか、あるいは後世の董仲舒学派によって美化された意図的な作文であるのか、それは根本的に再検討されなければならない問題であろう。
- 20 平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」〔杏林大学醫學部教養課程研究報告〕第三卷 一九七六年）百頁参照。
- 21 平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」〔杏林大学醫學部教養課程研究報告〕第三卷 一九七六年）百頁参照。
- 22 齋木著書三五頁参照。なお、齋木氏は、この文章の後に「そこで董仲舒は建元五年の二年後、すなわち元光元年の対策において、改めて「諸もろ六藝の科・孔子の術に在らざる

者は、皆其の道を絶ちて、並び進めしむること勿かれ」と言わなければならなかったのである」と述べられているが、筆者もほぼ同意見である。

五経博士の設置を中心に、秦漢時代における博士制度の形態を網羅的に論じた代表的な作業に、福井重雅氏による「秦漢時代における博士制度の展開―五経博士の設置をめぐる疑義再論―」（『東洋史研究』五十四―一、一九九五年）などがある。『漢書』を中心に、博士・五経博士に在職した可能性ある人物を網羅的に挙げ、その是非を論じた力作である。ただし、福井氏の論考は、副題にあるがごとく「五経博士の設置をめぐる疑義」を再び難ずるために書かれたものであって、それは、あくまで「五経博士という制度も前漢の末期まで、いいかえればほぼ紀元一世紀前半以前には、歴史的事実として存在しなかった」ことを目的として編まれたものであることについては、十分な注意が必要であると考えられる。

また、福井重雅氏の論考には明らかな問題点が存在する。福井氏は、博士・五経博士に在職した可能性ある人物を網羅的に取り上げてはいるが、一方で、資料に、その氏名が存在しないが、ある誰かが博士や五経博士に在職していた可能性がある場合があっても、博士制度などにおける事象究明の可能性を全く追求していない点などである。

24 福井氏の説明においては、論争の焦点となる部分はありませんが、今日、博士および五経博士の形態、とりわけ博士に在職した可能性がある人物とその在職期間において、これまでの網羅的に調査した成果は存在しないといえるであろう。そこで本稿でも、適時、福井氏の様々な指摘を吟味しながら参照することとしたい。

25 平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」（『杏林大学医学部教養課程研究報告』第三卷 一九七六年）百頁参照。

26 福井重雅氏の指摘による。

27 本稿で『史記』や『漢書』を引用した際の底本は、北京中華書局出版「二十四史」の標点本とする。以下の引用資料も同様である。

28 実は、この「七十」という数字は、博士の定員の全盛のものであり、後に、博士の定員は、この数字を超えることは無かったのである。

29 平井正士「漢代儒教国教化の定説の再検討」（『杏林大学医学部教養課程研究報告』第三卷 一九七六年）百頁参照。

30 福井重雅氏「秦漢時代における博士制度の展開―五経博士の設置をめぐる疑義再論―」（『東洋史研究』五十四―一、一九九五年）参照。

31 なお、司馬談の「六家要指」については、以前わずかに触れたことがあるが、本章の後半で詳しく述べることにする。

32 また、時代は下り漢初になるが、『史記』屈原賈生列伝に「廷尉乃言賈生年少、頗通諸子百家之書。文帝召以爲博士」とあるように、賈誼は、諸子百家の書物に精通していたために博士となったとある。

33 位階については、厳正に官制についていう場合と職務などより発生する興望についても述べる場合があると考えられるが、本章では、ひとまず、この両者を含むことにしておくきたい。

34 積極的に献策を行った最初の博士は賈誼を嚆矢とするのであろうか。彼はある意味において、特異な存在であって、宮中における常識など全く知らないところに彼の強みも弱みもあったと言いうことができる。なにはともあれ、彼以前に博士が献策を行うことが極めて稀であることは、厳然たる事実である。

35 内野熊一郎『今文古文源流型の研究』（一九五四年）百七十二頁参照。

36 桃裕行『上代学制の研究（修訂版）』桃裕行著作集 1（一九九四年、思文閣出版）、久木幸男『日本古代学校の研究』（一九九〇年、玉川大学出版部）、古瀬奈津子『官人出身法からみた日唐官僚制の特質』（所収池田温編『日中律令制の諸相』（東方書店、二〇〇二年）など参照。

37 なお、福井重雅氏の指摘によると、『後漢書』翟酺伝には「孝

文皇帝始置五経博士」との記事があるとのことであるが、これは普通「一経博士」と校勘されている。実際、狩野直喜の調査においても、宋版には「一経」とあるのが優勢とのことである。ちなみに、この「一経」については、王應麟『困学紀聞』に、「詩」であつて轅固生が博士になったことを言うのだ」とある。福井著書、二十五頁参照。

38 当時の書物は、経・伝・説・記に分類されていた。後漢の趙岐『孟子題辭』には、そのうち、伝や記に相当する『論語』『孝経』『孟子』『爾雅』の四書に、博士官が置かれていたことが説明されている。これら「伝記博士」は、後に罷免されたという。

39 なお、藤田勝久氏は、司馬談の生年や任官時期など詳しく検討されている。そこでは、「六家要指」の執筆を仕官して早い時期に想定されているようであるが、根拠不十分で、頷首し難い。何より、太史公自序の本文には「太史公仕於建元・元封之間、愍学者之不達其意而師悖」と記録されているわけで、これを虚心に読むと、どうしても元封年間以降と見なすほかない。おそらく、五経博士の設置の後に「六家要指」は書かれたと考えてよからう。

40 この博士群の「並置」については、前篇の本稿では示唆的な資料の提示にとどまっているが、後篇では、さらに先行研究も挙げて詳細に検討する予定である。

論文Ⅱ

中井履軒の理論構造における外在性概念

——『孟子逢原』の「徳」と「悪」の解釈を中心に

東北大学大学院 博士後期課程 劉 宇 昊

〈要旨〉

儒学は理学の階段まで発展し、ますます人の内在的な要素を重視した。理学は人の内在性の要素を重視し、心、性、天理、未発などの概念の使用はすべて人の固有な内在性から出てきて、超道徳の本体論に転化する形勢がある。しかし、中井履軒はそうした常識的理解の裏をかくかのように、「徳」と「悪」などの概念の外在的な性質を重視している。履軒の外在性に対する重視は、朱子学の「天人一貫」という哲学的論理と異なる姿勢を示している。

履軒の思想において徳の根源は人の心に存在するが、行為によってこそ現れる。徳は徳心と徳行の二重要素を構成する。履軒が徳の外在性解釈を重視する目的は、人事を重視し、人民の生活に関心を持つ先秦儒

学の伝統を拾うことである。日中両国の最初の徳に対する記載は明らかな外在性の特徴を持っている。徳の伝統的な解釈は履軒の学問に大きな影響を与える。履軒の学問は古今折衷の復古主義の思潮を示している。悪の起源については、人間の不善は習いと蔽いのためである。人性はもともと善であるが、外部環境の影響を受けて変化する。「悪」の発生は外在環境の影響により、すべての不良な意識と行為は後天に発生する。心学の影響で儒教の善悪の基準がますます曖昧になるので、履軒は「則」という概念を導入した。「則」は物事を処理する天然的な原則を指し、「則」は天から与えられたものである。「則」は物事を処理する天然原則を指し、「則」は天から与えられたものである。しかし、「則」は物事の固有属性の一部として、その

中に経験から先験までという認識過程がある。履軒の「則」に対する認識はすでに彼の理論の限界点に位置している。

〈キーワード〉

中井履軒、『孟子逢原』、徳、悪、外在性

1. はじめに

五井蘭洲が朱子学を学問の基調と定めたことにより、懷徳堂は通常「大坂朱子学派」に分類される。そうした中で、蘭洲の弟子である中井履軒は朱子学を全面的に批判した。履軒は当時の解釈学の気風に從って『七経逢原』を著し、『論語』、『中庸』、『孟子』の朱子の注釈に対してほとんど一字一句批判を行った。とりわけ、理、気、性などの宋明理学が踏襲した概念が多出する『孟子』に対する履軒の注釈は非常に詳しく、『孟子逢原』は履軒の思想を最も体現した著作の一つとなっている。

儒学の発展は理学の段階に至って、ますます人の内在性の要素を重視した。しかし、履軒はそうした傾向に反し、「徳」や「悪」などの概念の外在的な側面をより重視する。履軒の外在性の重視は、朱子学の「天人一貫」という哲学的論理と異なる理論構造の存在を示唆している。内在性か

ら外在性への重点の移行は、徳川時代の思想史の全体的傾向としては従来から指摘されているが、朱子学の内部からその厳密な心性哲学体系が打ち破られていく過程には、あまり注目されていない。

本稿では、まず初めに履軒の「徳」の解釈を検討し（第二節）、次にいったん履軒を離れて東アジアにおける「徳」概念の歴史的形成過程を整理し、履軒の解釈の思想的位づけを探る（第三節）。その上で、履軒が「悪」の由来を外在としていることを考察し（第四節）、最後に、履軒の理論構造の核心となる「則」の概念に注目して、朱子学の心性哲学体系の突破の程度を検討する（第五節）。

2. 「徳」から見た内外関係

「徳」という概念が人々に与える第一印象としては個人の品格であり、人々が心から認める価値基準である。もし、ある思想家が、徳は人の思想の内部からではなく、人身以外から生まれるという論点を提出したら、その学説は大きな衝撃を持つて受け止められるであろう。履軒は『大学難議』において、「徳者得也、修之自有工夫、工夫既成、而有得于己、然後称之為徳也」²（徳は得であり、自然に修得する工夫がある。工夫が完成して自分で体得すれば、その後、「徳」と呼ばれる）と述べた。

山中浩之氏は『大学雜議』に基づき、履軒は、朱子学の存天理滅人欲の基本的な主張に反対し、徳は行為の中、つまり人身の外に存在すると見ていたという結論を得た。³しかし、徳は行いから生まれるという主張は履軒の独創によるものではなく、履軒が批判した朱子学の内部でも、この主張はある程度認められている。⁴したがって、この文だけで履軒の思想の「徳」は人身以外に存在すると認定することはやや性急な結論であるかもしれない。「徳」の本源について池田光子氏は、「徳の種は性の中に存在する」という観点を提出し、履軒の「徳」は成長できる動的属性を持つと考えた。⁵このように、先行研究では、履軒の思想構造において「徳」が内在と外在の両面を兼備する特徴があり、履軒が徳の外在表現を非常に重視することをすでに提示している。しかし、履軒はなぜ「徳」の外在性を重視したのか、その認識の根源は一体にどこにあるのか、また徳の外在性に対する重視はどんな思想史の意義を持っているのか、以上の問題に対しては、なお検討の余地がある。

まず、「徳」の内在性と外在性についてあらためて確認してみよう。履軒は、次のように述べている。

「仁義礼知、徳名也。四徳之源、在_二心性中_一、而四徳自_二心胸中_一湧出、故曰_レ根_二於心_一也。根与_レ本不_レ同、

本在_二土外_一、根在_二土中_一、取_二其生氣漸次發出_一為_レ譬也、故唯根為_二能當_一也。若_レ本不_レ能_レ當_レ之、不_レ可_二以本解_レ根。

四徳之根、在_二於心中_一、而英華発_二出於外_一者。粹然盜_レ背、是也、則四徳正当_二其樹身枝葉_一耳。」⁶

仁義礼知など具体的な価値要素が徳の名前である。これらの要素を徳と総称する。仁義礼知すなわち「四徳」である。四徳は心から生まれ、心は土のように、四徳は木のように、枝や葉は外に現れても、根はずっと土の中にある。心は土のようであり、四徳は木のようであるという比喻は極めて巧みであり、徳のいくつかの基本的な特徴を指摘している。第一に、心は履軒の思想システムの核心として、仁義礼智は全部心から出てきて、故に木の根は必ず土壤に根ざす。即ち義礼智は必ず心に根ざす。第二に、履軒は心における善端を拡充することを重視しているので、仁義礼智などの徳の要素はまた苗木が太木に成長するような属性を持っている。第三に、木の根は土の中に埋れているが、木の枝葉などの部分は土の外にある。即ち、徳は心の中から生まれるが、心に完全に取り込まれないで、必ず何らかの形で顕現する。その中の第三のポイントは最も重要であり、この点は徳の内在性と外在性の関係を明らかにして、即ち心に

根ざして行いへと顕現する。

したがって、「徳」は人格素質と行為の特徴の二重の属性を含んで、仁義礼知などの徳心と孝悌などの徳行は共に徳を構成する。徳行の主観的な由来は徳心であり、徳心の客観的な表現は徳行である。例えば、孝は徳行であるが、人は孝行できるという内在する品性は徳心である。「徳」の内外関係を明確にしておけば、履軒の「徳は行いにある」という主張は誤解されない。

ところで、懷徳堂の「徳」という字は、西村天因の『懷徳堂考』によると、『論語・里仁』「君子懷徳、小人懷土」及びその他の散見の漢籍に由来する。⁷「君子懷徳、小人懷土」について、履軒は次のように注釈している。

「懷_レ徳、謂_三思念常在_二徳行上_一。如下願無_レ伐_レ善、樂_レ節_三礼楽_二之類上。若_三固有之善_一、于_三此文_二為_レ潤。且固有之善、所_三以論_レ性矣、未_レ可_三以解_二徳字_一」。⁸

ここで、履軒は、朱熹が固有の善を徳と解釈することを明確に否定した。固有とは先天的なものであるが、徳の意義は後天にあり、即ち徳行は客観的な規範としての意義がある。徳を先天的な固有のものとして理解するのは、徳の本質的意義を把握していないことになる。朱注の解釈は、

従来の「天人一貫」の理学進路に従ったが、履軒の批判は天人相分の理論傾向を示している。

理学の興隆の後、儒者たちは各種の方法で万物の統一と内外の一貫を追求してきた。履軒は逆に万事と万物を分別し、剥離した。そして、宋儒のややもすれば人事の変化を天命理氣に帰するという理論を批判して、人事の重要な地位を確立した。⁹履軒が人事を重視するのは、履軒の思想の根本目的が、理学のように個人と天との共通感を求めるためではなく、群体の生存と生活のためであり、つまり「心」の拡充は「政」の至善のためであることを意味している。履軒思想と朱子学の根本的な違いはここにある。

3. 「徳」の解釈の歴史的形成

履軒思想の由来を探索するために、本節ではまず、いったん履軒を離れて東アジアにおける「徳」の解釈の歴史的形を整理する。

日中の早期の歴史文献において、徳の意味は非常に豊富であり、個人の内在的な品性を指すだけではない。中国の殷の時代には「徳」という漢字がなく、もっとも早く西周の時代に現れたと推測される。¹⁰「徳」という漢字の字形の起源から見れば、「徳」の本字は右半分の「惠」という漢字であり、「施捨」の意である。¹¹その時、徳と罰、徳と力

などの語彙は相対的な関係を構成し、政治措置と手段を指すはずである。例えば、『尚書・康昭』は「克明德慎罰」と述べた。¹²『左伝・僖公十五年』は「德莫厚焉、刑莫威焉。服者懷德、貳者畏刑」と述べた。¹³つまり、西周時代徳の表現はかなりの物質的な内容を持っている。したがって、『礼記・楽記』は「礼楽皆得、謂之有徳。徳者、得也」（礼と楽が得られるのは徳があるということである、徳は、得である）と述べた。¹⁴

しかし、礼楽制度が崩壊するにつれて、「徳」の意味も変わってきた。礼楽制度が崩壊して宗族の農耕制度が解体され、多くの遊民が解放された。新興の封建領主はこれらの遊民に恩徳を与え、彼らに封建領主に対して利益を超越した崇敬を起こさせ、それによってたゞ力で実現することができない目的を達成する。このような現実における具体的な作用を発揮する徳は、儒家の内在する醇化を経て、内在的心性と結びつき、道徳的な面の価値を生み出してきた。¹⁵したがって、孔子は「志于道、拠于徳」（道に志し、徳に拠る）と主張した。¹⁶ここでの「道」は理想的な人格や社会的光景を指し、「徳」は立身の根拠や行動基準を指すはずである。それから見ると、礼楽制度の解体に伴って、徳の解釈が次第に人の内面性に転向し、人が個人としての精神世界に関心を持つ傾向になることが分かる。

孔子の後百年余りの間に、その時の人の「徳」に対する理解はだんだん内在化の方向に進んできた。出土した郭店楚簡「五行」篇によると、「徳」は「行」と「徳の行」に分けられていることが明らかになった。¹⁷「行」は明確な道徳行為であり、「徳の行」は人の道徳動機からの徳行を指摘する。ここでは道徳行為の自発的動機的重要性を明確に強調している。これ以外にも、「五行」篇では「徳の行」の発生の原理を重点的に論じ、「仁の思」から一連の心理活動を経て、最後に徳行を出すという具体的な過程を述べた。「五行」篇のこのような思想は、行為と品性だけに注目するのは足りないことを表している。儒教の徳行論は、内面の品性から外在の行為に発展する全体の過程を全面的に把握することを主張している。¹⁸

東漢時代に編纂された有名な辞書『説文解字』は「徳」を「外得於人、内得於己也」（外で他人から得ることがあり、内で自己から得ることがある）と解釈した。¹⁹即ち、外在的な行為は他人から賞賛され、内面的な心がすばらしい品性を備えるという意味である。その時、「徳」は内外の二つの要素を明確に備えている。張載、朱熹に至るまで、「徳」の解釈はますます理気論と心性論に傾いており、西周時代の「徳」の古意とはあまり関係せず、徳の内在の意味は次第に外在の意味を圧倒してきた。²⁰

一方、『日本書紀』では、丸山真男氏の有名な論文「歴史意識の「古層」」によって、「徳」は「勢」（いきほひ）と解釈できる。『日本書紀』に「徳」が初めて登場した箇所は、「伊弉諾尊、功既至矣、徳亦大矣、於是登天報命」という文の中であり、『書紀私記』の乙本は徳を「以支保以」（いきほひ）と注釈した。これに限らず、「欽明紀」で、日本に滞在した百濟王子が「依憑天皇之徳、冀報考王之仇、若垂哀憐、多賜兵革、雪垢復仇、臣之願也」と言った。この「天皇之徳」の訓詁は、倫理規範よりも威・勢の使い方に近い。「雄略紀」では、「天皇以心為師、誤殺人衆、天下誹謗言、大惡天皇也」（二年十月条）とされた雄略天皇が、わずか二年後には「是時、百姓咸言、有徳天皇也」となった。同じ天皇に「大惡」と「有徳」の記載が連続して出てきたことに對して、丸山氏は「いきほひ」があるものに對する賛辞が徳であるという解釈を提示する。²¹ここでの丸山氏の「徳」の解釈は、周代の「徳」とは異なるように見える。しかし、加藤常賢氏は、商承祚の『殷契佚存考釈』の觀點を引用して、「徳」という字形の中の「値」という字は征伐を意味する専用文字であると述べた。²²したがって、『日本書紀』から見ると、日本の初期の漢字では「徳」の古義はまだかなり残っている。

中国の古典が「徳」を「得」と解釈しているのと相似し

ているのは、中世の文献における「徳」を「得」と解釈した点にある。その頃、「有徳人」という言葉は、農業以外の裕福な人を意味し、仏教の典籍に多く見られた。『国史大辞典』の記述によると、有徳人は「有得人」とも書かれる。有徳人は中世では、金持ちを指すが、有徳人という階層は当時かなりの社会的機能を担っていた。有徳人は、その時の大名と一般民衆とを結びつけ、大名の税金徴収に協力し、社会的信用を維持し、農村の自律性を確保し、地域開発と祭祀の責任も負わなければならなかった。²³仏教が衰退して儒教が盛んになった徳川時代に至って、この言葉の使用は徐々に衰退していった。

日中の早期の歴史文献から見れば、「徳」という字の使用は政治的治理の中でも、民衆の生活の中でも、或いは行為規範の中でも、明らかな客観的外在性を持っており、「天人一貫」という傾向は現れていない。「徳」を「得」と解釈するのは、物質的な具象化の「獲得」という意味であり、心理的な仮想化の「心得」ではない。

「徳」の実用面については、履軒も重視している。最も典型的な例は、以下である。

「堯之行、与堯之服、堯之言相連。其意在浅近、不_レ当_二大深推_レ之。即深言_レ之、堯之盛徳、皆存_二乎行

この文は孟子が曹交に告げた本文に対する注釈である。²⁵ 堯は上古時期の聖王であるので、孟子は曹交に、堯の言ったことを言い、堯の行ったことを行えば、堯のような聖人になれると告げる。曹交という人物は『孟子』に見えず、『史記』や『左伝』などには記録がない。『四書章句集注』によると、曹交は「礼貌衣冠言動之間、多不循理」（容姿、服装、振る舞いは理に従わないことが多い）。これは、この人の行為が傲慢であり、常に礼法へ違反していることを説明する。行為に問題が生じたら、当然行為の模範を探さなければならない。孟子は最終的に堯を選んで例を挙げた。堯、舜、禹、湯、文、武、周公まで、先代の聖王たちは政治制度の設計を自分の責任にする。合理的な政治制度を構築することによって民生を改善する。したがって、その聖王の徳は政治的実践を通じて現れている。この傾向の最高峰は周公が礼楽制度を作り終えたことである。その時、外在化的徳行の要求は礼楽秩序と共に生まれたと言える。

春秋時期に至るまで、礼楽制度が次第に解体され、孔子が礼楽精神を受け継ぎ、徳の解釈は次第に「行い」に対する規範描写から抽象的な方向へと変化してきた。春秋時代

以来の思想界の様々な変化に直面して、履軒は堯の行為を孟子の原文が言及しない「盛徳」の語でまとめている。これは、履軒が徳の内在性と外在性を説明するために作った独創的な解釈というよりも、「徳」の古意に基づく復古的な理解であり、堯に代表される聖王の政治制度の設計の功績に対する賛美を意味している。履軒は孔孟に戻るというスローガンを直接に提出しなかったが、その行間に表れるのは先秦儒学に対する高度な尊重である。広瀬淡窓は「当時高名ノ儒者十二七八、折衷学ナリ」と評価した。²⁶ 折衷という意味は、同時代に多くの思想の折衷だけでなく、古今折衷の意味も込められているのであろう。

4. 悪の起源問題

履軒の思想において、「悪」の由来に対する解釈も外在性重視の特色がある。

善の出所は理解しやすく、仁義礼知は心の中で根ざし、人の天性のために、生来の善を備えている。中国の宋代、孟子は「亜聖」の地位を獲得した。これも「性善論」が「性悪論」との対決に勝利することを示している。宋代以降、東アジアの儒者達の人性論はそれぞれの様相を呈しているが、大部分は人性の中に善の根拠があると肯定している。中井履軒も例外ではなく、孟子の性善論をかなり高度に引

き上げた。

「孟子之時、滿天下之人、皆謂氣質_二為_レ性、以為_二不可_レ變者_一也、遂自安_二於暴棄_一。孟子獨揭_二性善_一、以細_二氣質之說_一。孟子豈不_レ識_二氣質_一哉。特以_二其有_レ害、絀焉而弗_レ論耳。程子以為_レ不_レ備、何也。

謂_二氣質_一為_レ性、是世之俗說、自_二春秋_一傳諸書_一皆然。孟子乃排_二俗說_一、而立_二性善之言_一、此所_下以繼_二往聖_一、啓_中後學_上矣、焉得_二以_レ不_レ論_二氣質_一孟子_一哉。」²⁷

孟子の「性善説」は、儒教の理論における主体的地位を確立したが、それは必ずしも「性悪説」の消失を意味しない。人性が純粹な善なら、世の中の悪はどこから来たのか。宋儒は張載から「性」を天命の性と氣質の性に分けた。「天命の性」と「氣質の性」は二程と朱熹の強化を経て、理学の固有概念として広く使われてきた。しかし、『論語』『孟子』の中には性の二分という言い方はない。明中期以降の学者はこれに対する激しい批判を持ってきた。清儒王先謙は、さらにこれが荀子思想を陰で使っているという論点で過激に提出した。²⁸ 履軒は同様に氣質に対して大きな不満を持っている。これは五行家から来た概念であり、儒教思想を解釈するのは適當ではないと思われた。²⁹

しかし、悪の問題は儒教が注目する主要な問題ではないが、回避できない問題である。現実世界は善と悪が共同して構成されている。善を重視することは、悪を無視することにはならず、よって儒者たちは悪に対する合理的な解釈を出さなければならぬことになる。これに対して、履軒は次のように解釈した。

「人之不善、唯習与_レ蔽之由。」³⁰

人間の不善の原因は、「習い」と「蔽い」にある。「蔽い」とは外物が人間の感覚器官に作用することを指し、「習い」とは感官が外物に遮られる後に長い時間を経て形成する習慣という意味である。履軒は、孟子の「大体」「小体」についての論述を通じて、「蔽い」を詳しく解説した。

「耳目、就_二小体中_一、举_二一二_一而言也。其实带_二口鼻諸体_一在_レ内。」

二物並指_二外物_一也。耳目之蔽也、於_二一物_一猶未_レ甚。既受_二蔽於_二一物_一、而物物又沓至、則其蔽益甚、沓然為_三其所_二引而去_一矣。譬人之迷_二於色_一、一物之蔽、其昏迷猶未_レ甚也。加_レ之以_レ声、又益_レ之以_レ酒、然後顛倒惑溺、至_二於忘_二其身_一、此之謂_二物交_レ物也。

此天職所与我者、專指心也。所謂大体、是也。」³¹

孟子の言った「大体」は心を指し、「小体」は耳目などの感覚器官を指す。自分の心に従って、善を発揮してこそ、最終的には「大人」（聖人）になれる。自分の「小体」に従って、耳目の欲望を満たすと、人は小人になる。履軒はこれに対して徹底的な説明を行った。人々はまず一つのものに夢中になるが、一つのものが人に与える影響はあまり大きくないかもしれない。人はまだ一つのものに対して自ら抜け出すことができないほどではない。しかし、人に影響を与えるものは一つだけではない。他のものは次々に人に影響を与えて、人はさまざまなものに夢中になる。これは人の心は外のものに遮られることである。例えば、人々は美人が好きになり、まだ夢中になっていないが、声楽と美酒がまた好きになり、最終的にはいろんな外物に夢中になり、自力で抜け出すことができず、悪に陥ってしまう。

しかし、履軒の論理構造にはまだ一つの非常に重要なステップが欠けている。美人、美食、美酒という外物が客観的に存在するものとして、それ自体悪を意味するわけではない。悪の発生は外物が人に作用する過程が必要である。履軒はこれに対して補足する。

「富貴也、貧賤也、威武也、皆動^レ我之物、能使^三我喪^二其守^一、而淫侈屈。正其變動之狀。富貴故曰^レ淫、貧賤故曰^レ移、威武故曰^レ屈、然我能守而弗^レ變者、所謂居立位行道也、何更討^三心節志^二哉。

動我之物^三、而我之不變者一事、仁義而已矣、不^レ當^レ分^三屬於心節志^二。」³²

ここで履軒が挙げたものは富貴、貧賤、威武などの抽象概念であり、実物ではないが、同じように外部から来るものである。外物が人に作用する際の重要事項は、「動我」（我を動かす）である。もし私の心が動かないなら、仁義が変わらないなら、外物に任せて腐蝕しても、悪は生まれない。しかし、心が動く、不仁（悪）が芽生える。したがって、我を動かすものは外から来たものであり、「動我」は悪の発動である。

それ以外に注意しなければならないのは、外物が人に作用してから悪行の発生までには、過程が必要であり、人の心を外物が蔽うとすぐに悪が生まれるわけではない。したがって、履軒は「習い」を非常に重視している。「習い」自体は何の善悪の傾向も含まれておらず、単に人の行為を指す。「習者、行之重復矣。終^レ身由^レ之、是行習之久也。」³³（習いは行為の繰り返しであり、一生このことをするの

は習行の久しいことである。」「習い」は行為の繰り返しである。ここで履軒は特に「終身」という言葉を使っている。「習い」の形成には長い過程が必要であり、瞬間的に発生することではない。したがって、美人↓美人に心を動かされる↓長い間美人におぼれている、第三段階まで行つてこそ、最終的に悪を形成することができる。明確にする徳行こそ人が徳を持つことを示すように、最後に悪行を作り出してこそ、悪と呼ばれる。

朱熹が「悪」に言及する時、「蔽い」と言ったが、朱熹の言った「蔽い」は人の心が自然に人の欲望に遮られていることである。人欲を抑えてこそ、性におけるすべての善を発揮することができるとする。³⁴ 朱熹の「蔽い」は極めて強い先験的な色を持つ。人は生まれながらにして聖人ではないので、本性を発掘し、天理に則つて行動しなければならぬ。朱熹の善悪に対する解釈は、人の存在に先んじて存在する特徴がある。しかし、こうした考え方は、履軒には受け入れられない。履軒の論述した「悪」は明らかに後天による決定論の痕跡を持っている。すべての悪い意識と行為は後天的に生まれる。悪の起源は完全に後天的環境の影響に帰結される。³⁵ 人の内在する善は人と禽獣を区別する標識として他のいかなる要素にも染まらせてはならないが、悪は人間の事実の表現であり、少しの先験的な要素も持たない。

また、履軒が人間の行動過程を重視することは、理学の心において未発から已発まで、天理から人欲までの一連の過程を完成できるという理論とは全く異なっている。³⁶

つまり、履軒が人間の内在的概念を慎重に使用するのとは、人間価値が自然属性を無視する傾向を抑制し、価値概念としての人の無限の膨張を抑制したと言える。その行為過程に対する重視は、外在的な事実（自然属性）を、人の行為を評価する価値基準として尺度（規則・法則）化したことを意味している。

5. 「則」と履軒の理論の限界

儒学は明代まで発展して、陽明学の影響で、多くの新しい変化が現れた。多くの思想家は自分の心で四書を解釈することを強調し、思想は二元論から一元論に発展し、主観は客観よりも人気があり、古典を解釈しても主観的独創的理解に従うことを好むことになった。³⁷ 陽明学の出現によって、相対的に客観的な基準が相対化されたと言える。客観的な基準が無視されるのは、自説に固執し、自信が過ぎるという問題を持ってきた。私が正しいと思っっているが、他人は間違っていると思われるという場合はどうすればいいのか。儒者たちはこれに対して論争しているが、この点に関しては、解決することができない。これは心を中心と

した哲学体系における共通の問題かもしれない。

履軒哲学も同じような問題がある。履軒は心に善が備わっていると主張するが、善は弱い善である。人々は善を拡張してこそ、聖人になることができる。しかし、善を拡充する過程において、善をどのように実践するのか。私はこれが善であると思うが、人は善ではないと思うという場合はどうすればいいのか。

その解決案として、履軒は「則」という概念を導入した。前述のように、履軒は「行而合_二乎則_一」、乃稱為_レ徳已_一（行いが則に合うことを徳という）と述べていた。履軒は「則」について次のように詳しく説明している。

「物如_レ字、夫子亦物、君臣亦物、飲食亦物、歌哭亦物、其他莫_レ非_レ物、而事亦不_レ出_二乎物外_一。父則可_レ孝、君則可_レ敬、飲食万事、莫_レ不_レ有_二規矩_一、是之為_レ則耳。未_レ当_二以_二徳心_一為_二上_レ則_一、蓋行而合_二乎則_一、乃稱為_レ徳已_一、則者属_二乎物_一、豈可_二以_二属_二乎人_一哉。

有_レ物必有_レ則、是天之所賦。民生_二乎其間_一、亦自有_二秉_レ夷之性_一、是以好_二懿徳_一、能合_二於天則_一者也。物則与_二秉夷_一、雖下所_二由來_一之不_レ異、而所指自別、二者不_レ当_二混同_一。」³⁸

履軒は、自身以外のすべての人と事を「物」に見て、すべてのものに「則」があると強調する。このような「則」は私の徳心から生まれず、物事に自然に備わっているものである。ここで、行為の準則は心から物への転移を完成し、事実判断が価値判断に代わって人々の行為の根拠となる。

しかし「則」はすでに履軒の理論の限界に達している（実は、『孟子逢原』の全書でも、則」を詳しく解説しているのはこの箇所だけ）。「有物必有則」という文は、「則」が物事を処理する天然原則を強調する。「則」とは物事の発生に伴って生まれたものであり、法則性と規範性を持っており、物事の固有属性の一部となっている。しかし、このような固有の属性は物事と生まれながらにしたものではなく、その中に経験から先験までという先験化過程がある。

前述の「孝」と「敬」を例にする。「孝」や「敬」などの道徳の伝統はもともと個人の道徳に由来しており、宗族を中心とした小農生産時代の産物である。以上の個人の道徳的品質は周公と孔子の礼制化を経て、当たり前のこととなり、経験的な人間関係の処理原則から先験的な天理と良識になってきた。父と君は当然に孝行されて尊敬される必要があり、「父」と「君」は「物」として孝行されて尊敬されるという自然の属性を持ってきた。孝行されて尊敬されるという自然の属性は履軒の言う「則」である。それ以来、

父に対して不孝であり、君に対して不敬であるのは人間関係の一般的な規則に違反するだけではなく、更に天理に違反して、天に許されない。先の引用で、履軒が「則」を「天之所賦」と言った理由である。父を見て孝行をして、君を見て尊敬するのは人間の天然の感情からだけではなく、更に「孝」と「敬」が既に神聖性と必然性を持つ先験的な道德の原則になったためである。「孝」と「敬」から他の「則」を見ても、「飲食万事」の「則」も履軒自身の経験に基づいて得られた先験的な認識である。³⁹

このように履軒の思想体系は自己矛盾に陥っている。履軒の重要な仕事は、前述のように、朱子学の先験化された道德価値を後天に復することである。履軒の論述は倫理価値と道德原則の神聖化過程に対して徹底的な批判を行い、「孝」と「敬」をいわゆる天理良識から人間の倫理的行為に復し、「天之所賦」のような先験的な言葉を極力使わないようにすることであった。しかし、履軒の孝と敬に対する認識は、依然として先験的な理解を脱却することができず、朱子学に対する批判には不徹底性がある。

先験的な道德原則に対する解釈は、歴代の儒者の重要な仕事であった。道德原則の解釈権は、最終的に人に掌握されるので、具体的な道德行為に対する理解は人によって異なることになる。「則」は客観的な行動規範として、それ

に対する理解と実行も人に掌握され、人によっても異なることになる。具体的にはどうすれば孝であるのか、どうすれば敬であるのか、履軒は更に明確な行動基準を提示していない。これはおそらくすべての儒教学派に共通して解決困難な問題であろう。履軒には問題を解決しようとする問題意識があったが、「則」に対する理解はすでに履軒の理論の限界点に至っていたのかもしれない。

6. おわりに

以上述べてきたことを整理すると、以下のようになる。

一、中井履軒の思想において、徳の根源は人の心に存在するが、行為によってこそ現れる。徳は徳心と徳行の二重要素を構成する。履軒が徳の外在性解釈を重視する目的は、人事を重視し、人民の生活に関心を持つ先秦儒学の伝統を拾うことである。

二、日中両国の最初の徳に対する記載は明らかな外在性の特徴を持っている。徳の伝統的な解釈は履軒の学問に大きな影響を与えた。履軒の学問は古今折衷の復古主義の思潮を示している。

三、悪の起源については、履軒は人間の不善は習いと蔽いのためと見た。人性はもとと善であるが、外部環境の影響を受けて変化する。「悪」の発生は外在環境の影響に

より、すべての不良な意識と行為は後天に発生する。

四、履軒は「則」という概念を導入することで朱子学の心性哲学体系を打ち破ろうとした。「則」は物事を処理する天然的な原則を指し、「則」は天から与えられたものである。しかし、このような固有の属性は物事と生まれながらにしたものではなく、その中に経験から先験までという先験化過程がある。履軒の「則」に対する認識はすでに彼の理論の限界点に位置している。

最後に付言しておきたいことは、履軒の外在性要素の重視は、そのまま内在性要素の軽視を意味しないという点である。実は、履軒は内在性要素、例えば「誠」をきわめて重視している。履軒における内在と外在の関係は、さらにそれを先天と後天と同一視してよいかという問題も含めて、改めて考察する必要がある。また、こうした問題は、履軒にとどまらず十七、十八世紀の東アジア儒学史という大きな文脈において検討する必要がある。以上を今後の課題としたい。

〈注釈〉

- 1 三浦藤作『日本倫理学史』中興館蔵本、一九二四年、朱謙之『日本的朱子学』三聯書店、一九五八年参照。
- 2 中井履軒『大学雜議』、『日本名家四書注釈全書・学庸部一』

東洋図書刊行会、一九二八年、十三頁。

- 3 山中浩之『中井竹山・中井履軒』明德出版社、一九八〇年、二四八頁。

- 4 朱熹の弟子陳淳は『北溪字義』で「徳是行是道而実有得於吾心者、故謂之徳」（徳は行であり、道であり、実に心に得た者である。故に徳と称する）と述べた。（陳淳『北溪字義』、中華書局、一九八三年）

- 5 池田光子「中井履軒の「徳」解釈の構造——「四徳」への解釈を中心として」『待兼山論叢』（四〇）、二〇〇六年。

- 6 中井履軒『孟子逢原』、『日本名家四書注釈全書・孟子部二』東洋図書刊行会、一九二八年、四〇八頁。

- 7 西村天囚『懷德堂考』懷德堂記念會、一九二五年参照。懷德堂の名の由来について、藏内数太氏が異論を唱えた。藏内氏は、「懷德」という字が『尚書・周書・洛誥』にある「王伋殷乃叙、万年其永觀朕子懷德」という文に由来すると考えている。（藏内数太「懷德ということ」『懷德』五四号、一九八五年）ここでは、名の由来について多すぎる考察を行わず、履軒の注釈だけを分析している。

- 8 中井履軒『論語逢原』、『日本名家四書注釈全書・論語部四』東洋図書刊行会、一九二八年、七三頁。

- 9 「若以淥水之乱、為理之常歟、雖禹不能下手也。若言乱極而治至歟、禹袖手在家以俟焉、可也。蓋淥水非氣化也、故古

聖賢、役人力以治之、桀紂之乱、其狂也、故湯武同戎以治之、皆不得袖手俟治也。楊墨之乱、其惑也、故孟子弁而辟之、不得鉗口以俟治也。皆人力治人乱也。孟子之語、無一言及於氣化者。」（『孟子逢原』、一八四頁）水難や暴政などの災害は氣化の観点で理解すれば、聖人の救済は必要ない。だから、氣化で災害を解釈するのは間違っている。人事といわゆる氣化などの超現実的な理論はそれぞれ理解すべきである。履軒の氣化と人事を分離する理解は山片蟠桃の無鬼論に直接的な影響を与えた。

10 郭沫若「先秦天道觀之進展」、『青銅時代』人民出版社、一九五四年、二二頁。郭沫若は、商代の卜辭に徳という字がなく、周代に至るまで徳という字が現れると考えている。この観点はあまりにも絶対であるが、「徳」が周代に至るまで重要な概念になったのは間違いないである。

11 加藤常賢『漢字の起原』角川書店、一九七〇年、六八九頁参照。藤堂明保氏は、「惠」の原義が「直心」（まっすぐな心）であろうという主張を提出した。しかし、この主張は加藤氏に反対された。「徳」の字は「儲ける」「利する」という意味である。「自分のもの」とする意味から、「持ち前」「本質」「能力」の意味が引伸義として出てくることになる。（加藤常賢『漢字の発掘』角川書店、一九七〇年、一五八頁）加藤氏の「徳」が「施捨」の意である」という見方について、

て、中国の学者は似た主張をしている。「徳」は「賞」（賜う）の別の使い方と考えられている。（楊向奎『中国古代社会与古代思想研究』上海人民出版社、一九六二年、一七四頁）

12 『尚書正義・周書・康誥』中華書局、一九五七年。

13 『春秋左氏伝正義・僖公十五年』中華書局、一九五七年。

14 『礼記正義・樂記』中華書局、一九五七年。

15 增淵龍夫『中国古代の社会と国家』岩波書店、一九九七年、二五三頁参照。

16 分かりにくいのは、履軒はこの文に対して詳しく説明しなかった。「据徳、是一等事。若夫始終之一、日新之功、則据徳之後事矣。夫可求之於据徳中。」（『論語逢原』、一二八頁）朱注の日新の功を反対するだけで、徳の解釈とはあまり関係がない。

17 「仁形於内謂之徳之行、不行於内謂之徳之行。義形於内謂之徳之行、不行於内謂之徳之行。礼形於内謂之徳之行、不行於内謂之徳之行。聖形於内謂之徳之行、不行於内謂之徳之行。」荆門市博物館編『郭店楚墓竹簡』（五行）、文物出版社、一九九八年。）

18 陳来「早期儒家的德行論——以郭店楚簡「六徳」「五行」为中心」、『北京大学学报』、二〇一八年第二期。

19 『説文解字』、中華書局、一九六三年。

20 張載は氣一元論からの視点で説明した。「徳、其体、道、其

- 用、一於氣而矣。」(『正蒙・神化』、『張載集』、中華書局、一九七八年) 朱熹は「德者、得也、得其道於心而不失之謂也」と考えている。(『四書章句集注・論語集注・述而』新編諸子集成、中華書局、一九八三年)
- 21 丸山真男「歴史意識の「古層」」、『丸山真男集』第十卷、岩波書店、一九九六年、三二頁。
- 22 加藤常賢『漢字の起原』角川書店、一九七〇年、六九〇頁。これに対して、白川静氏も似た見方をしている。紀元前千年余りの「大孟鼎」には、「今我侪即刑稟、于文王正徳」という文がある。白川氏は、「正」とは征服支配によって正当化されたものであり、「正徳」とは支配者としての人間的な威力であり、道よりも徳はもっと重要なものであると考えている。(白川静『白川静著作集』(第三卷・漢字) 平凡社、一九九九年、六四頁)
- 23 阿部浩一「戦国期の有徳人層と地域社会」『歴史学研究』(七六八)、二〇〇二年—一〇。
- 24 『孟子逢原』、三五五頁。
- 25 この『孟子』の原文は、「曹交問曰「人皆可以為堯舜、有諸。」孟子曰「然。」「交聞文王十尺、湯九尺、今交九尺四寸以長、食粟而已、如何則可。」曰「奚有於是。亦為之而已矣。有人於此、力不能勝一匹雛、則為無力人矣。今日拳百鈞、則為有力人矣。然則拳烏獲之任、是亦為烏獲而已矣。夫人豈不勝為患哉。弗為耳。徐行後長者謂之弟、疾行先長者謂之不弟。夫徐行者、豈人所不能哉。所不為也。堯舜之道、孝弟而已矣。子服堯之服、誦堯之言、行堯之行、是堯而已矣。子服桀之服、誦桀之言、行桀之行、是桀而已矣。」曰「交得見於鄒君、可以假館、願留而受業於門。」曰「夫道若大路然、豈難知哉。人病不求耳。子歸而求之、有余師。」である。
- 26 広瀬淡窓『儒林評』、『淡窓全集』(中巻) 思文閣、一九七一年、二頁。
- 27 『孟子逢原』、三二八頁。
- 28 「宋儒言性、雖主孟氏、然必分義理与氣質而二之、則已兼取孟荀二義、至其教人以變化氣質為先、実暗用荀子化性之說。」(王先謙『荀子集解・跋』新編諸子集成、中華書局、二〇一三年)
- 29 「在後世、唯程張論性最優。然亦自五行家、一転而來者、且不全廢五行。故其理氣、本然氣質、天理人欲等、猶帶泥拽水、未脱洒耳。」(『孟子逢原』、一四二頁)
- 30 前掲、一三九頁。
- 31 前掲、三四六頁。
- 32 前掲、一七四頁。
- 33 前掲、三九一頁。
- 34 「性者、人所稟於天以生之理也、渾然至善、未嘗有惡。人于堯舜初無少異、但衆人汨於私欲而失之、堯舜則無私欲之蔽、

而能充其性爾。」(『四書章句集注・孟子集注・滕文公章句上』
新編諸子集成、中華書局、一九八三年)

35 「凡人意欲之不良。皆生長後。触習蔽而生者。故謂之疾也。
猶触寒冒暑。而得傷寒中暑之疾也。或飽暖失節。致否塞之疾。
皆非胎中帶來者。」(『孟子逢原』、五〇頁)

36 「人之不善、唯習与蔽之由。注特拳蔽、而不及于習、未為
備。」(『孟子逢原』、一三九頁) 履軒はここで、朱注が「蔽い」
に言及しているだけであり、「習い」を論じていないことを
わざと明らかにした。履軒の思想と理学は人間の行為過程
に対する重視度が異なっていることが分かる。

37 岡田武彦『王陽明と明末の儒学』明德出版社、一九七〇年、
九頁。

38 『孟子逢原』、三二六頁。

39 「故欲孝欲弟欲信者、弗親蒞其事、而得焉哉。此知行並進之
方也。若夫臆搜妄索、徒費精神而已矣。」(『大学雜議』、一五頁)
履軒は自身の実践を通じて経験を得る過程を非常に重視し
ている。彼の理論において、「則」は事物属性の一部であるが、
「則」を認識する過程は多くの経験的な認知を必要とする。

■ 論文 III ■

明清小説所見羅祖に関する伝説及び伝播 — 『聊齋志異』を例として

東京大学人文社会系研究科 博士課程 夏

雨

△ キーワード △

羅教 羅祖 明清小説 民間教派 蒲松齡

1、はじめに

明代の成化から正徳年間に成立した羅教は、明代から清代にかけて広く伝わり、多くの分派をも派生し、膨大な体系を為した。その分派の一つである一貫道は、今日の台湾に依然として存在している。ただ、羅教は白蓮教・天理教・八卦教等のように広く世に知られてはいない。前二者はその蜂起のために世に知られ、研究者でなくとも多少は聞いたことがある。しかし、羅教となると、その何たるかを知る者は少ない。

明の成化から正徳年間、運糧軍人の羅清が羅教を創立し、後に羅祖と呼ばれた。羅教は、明清の民間教派に深い影響

をもたらした。羅教で提唱される「無生老母、真空家郷」は明清の民間教派に共通するイデオロギーとなった。明清時代における民間教派の多くは宝卷の形式でその経典を書写した。宝卷は一種の講唱文学であり、明清時代に誕生したものではないが、明清時代に全盛期に達した¹⁾。その原因も羅教と関連する。羅教の経典『五部六冊』（『苦功悟道卷』一冊、『嘆世無為卷』一冊、『破邪顯証鑰匙卷』二冊、『正信除疑無修証自在宝卷』一冊、『巍巍不動太山深根結果宝卷』一冊）は、宝卷の形式で世に出た後、大量に刊行された。他の民間教派も相次いでそれに倣い、自らの宝卷を著し、明清に宝卷の刊行はピークを迎えた。羅教はまた無為教とも称され、その分派の一つである水手羅教は、歴史上非常に有名である青幫とも伝承関係にある。羅教を信仰する水手を中心として結成された秘密結社が即ち青幫の前身

である。明清から近代にかけての社会史・思想史・出版史において、羅教は一定の地位を占めている。しかし、これまでの羅教に関する研究は、その地位に反して少なく、非常に遺憾だと言わざるを得ない。筆者には、羅教の明清時代における影響の程度と範囲はともに低く見積もられ過ぎているため、再検討を行う必要があると思われる。

羅教の伝播範囲は広く、分派も多く繁雑であり、信徒も数多であった。その創始者の羅祖は、羅教の伝播と盛行に伴い、名が瞬く間に広まり、世の人の知るところとなった。羅教関係の資料（宝卷、青幫手冊、信徒の自述など）にて羅祖に関する記述・描写が見られるのみならず、羅教関係の資料以外からも羅祖の姿が窺える。例えば、明末の高僧憨山德清²や密藏道開³は羅祖とその『五部六冊』に関して言及し、それを厳しく批判した。また、明清両代の官吏が上奏した奏本、奏折や文人が表した筆記の中においても、羅祖及び羅教が盛んに伝播された状況が見られる。そして、清政府が禁教政策を行うのに伴って、信徒の審問や、羅祖の子孫の追跡調査も行われたので、その際に残された審問記録などの政府側の資料からも、羅祖その人に関連する記述が見られる。羅教内部の資料のうち、『五部六冊』の羅祖に対する記述は比較的客観的で真実に基づいており、その他の羅教内部の資料、特に刊行時期が遅い宝卷や青幫

手冊⁴等の資料は、多くが羅祖のイメージを神格化しており、羅祖の伝奇物語を派生している。羅教内部の構成員でない人々が記録した史料は、比較的客観的に羅祖と当時の羅教の状況と、外部の者の羅教に対する見方や立場を反映していると思われる。こうしたもののうち、羅祖を原型として創作された小説もあった。蒲松齡の『聊齋志異』所載の短編小説「羅祖」である。文学作品として、小説は主観的な創作物であり、真実であるとは限らない。しかし、蒲松齡の著した「羅祖」には事実に基づいたストーリーもあれば、作者が虚構したストーリーもあり、最後に作者の羅祖に対する評価も見られる。蒲松齡自身は羅教の信徒ではなかった。このように、信徒でない者が羅祖を主人公とした小説を著したこと自体が、羅教は当時影響力を持ち、羅祖本人の事跡もそれに伴って広く伝播した事実を何より雄弁に物語っている。

『聊齋志異』の「羅祖」に関する研究として、澤田瑞穂が『増補宝卷の研究』『羅祖の無為教』の中で言及している。『聊齋志異』の「羅祖」は、起源不明の伝説が清代の山東まで流伝して、蒲松齡の記録した様になったと、澤田瑞穂は考える。彼は「『聊齋志異』の中の」羅祖が山東即墨の人であり、軍籍に入って北辺の戍についた、という二点は（実在の羅祖と）不思議に一致している⁵と指摘している。

残念ながら、澤田瑞穂は「羅祖」の伝説に関してただこの一段しか語らず、更に深く分析し、具体的な考証を行っていない。

また、吉岡義豊が執筆した『アジア仏教史 中国編Ⅲ

現代中国の諸宗教〈民衆宗教の系譜〉』には、「羅祖の伝説」という節があり、『聊齋志異』に書かれた羅祖に関する話を紹介した。吉岡義豊はただ「羅祖」のストーリーの概要を紹介したのみで、分析を行っていない。

そして、劉正平は「聊齋志異」「羅祖」故事原型解析―

―小説・史実与無為教創造伝奇「相互発明」的研究範本」(『明清小説研究』、二〇〇九年第四期)という論文で、小説と歴史とを対照して、小説で描かれている羅祖の妻と羅祖の友人が姦通したというストーリーを事実とし、これを羅祖が家を捨てて従軍した真の原因だと指摘した。劉正平氏の提唱した小説と歴史を対照するという観点は陳寅恪に由来する。陳氏は、官修の史書と私家の撰述は互いの証明となり得ると考え、これらを慎重に鑑定すれば、小説家の言説と雖も、取るべきところがあると主張する。彼は『順宗実録』と唐代の李復言の『続玄怪録』とを対照し、唐憲宗が殺された真相を実証した。筆者も陳寅恪の提唱した研究方法の合理性には賛同するが、劉正平の論証には確固たる根拠がない。「五部六冊」に記されている羅祖の悟道前の苦

悶と、小説にある妻が不貞を働いたという話が符合するからといって、羅祖が家を捨てて従軍したという史実の原因を妻の不倫に帰すのは牽強附会に過ぎるであろう。以上の先行研究から、筆者は「羅祖」という小説の研究価値が未だ十分に発掘されていないと感じ、本稿では民間宗教の角度からこの小説の解釈を試みる。小説中の事実と虚構を分析し、他の資料と対照して、当時の社会における羅祖に対する評価及び羅教の伝播状況を探っていきたい。⁷

2、虚構と真実

『聊齋志異』の「羅祖」は以下のような筋書きである。即墨の人羅祖は辺境防衛に赴き、辺境に駐在すること数年、結婚して子供を一人授かった。その際、辺境防衛の守備(官職の一種)は彼を厚遇した。その後、守備が陝西参将に昇任し、羅祖も連れて一緒に赴任しようとした。羅祖は妻子を友人の李某に託し、守備とともに赴任した。三年後、参将(元守備)が北塞へ手紙を送ろうとした時、羅祖は自ら手紙を送り届けようと申し出た。そのついでに、自分の妻子にも会えるのである。参将はその申し出を受け入れた。

羅祖はかつて辺境防衛していた所に帰り着くと、妻子には会えたが、妻の寝台の下に男の靴があることに気づいた。そこで、彼は出かけたふりをして近くに隠れ、一更の後に

戻ると、妻と李某が添い寝して睦言を交わしていたところを目撃した。羅祖は門を破って入り、妻と李某はそれを見るや殺してくれと乞うた。だが、羅祖は彼らを殺しはせず、李某に馬と得物を残し、妻も彼に与え、自分の代わりに兵になれと言ひ残し、いきり立って出て行つた。その後、隣保が李某を告発し、李某は事情を説明したが、証拠はなく、官府も羅祖を探したが見つからず、李某は姦通の末に羅祖を殺害したのではないかと嫌疑をかけられ、李某と羅祖の妻には酷刑が加えられた。その翌年、二人とも亡くなり、羅祖の子供は即墨に送り帰された。

それから、石匣宮というところで木こりが山に登つたところ、山の洞穴の中で道士が座っているのを発見した。ところが、彼が山を下って食を求めたことを見たことがなかった。皆不思議に思い、食べ物を送り届けた。彼が羅祖だと分かつた者もいた。皆が送り届けてきた食べ物が一皿になつても羅祖は全く食べようとしなかった。数年後、羅祖を覗いて、彼が洞穴で鎮座して全く動かなくなつたのを見た人もいれば、彼が山で歩いているのが見えて、近づいてみると彼は遠ざかつていき、洞穴に行つてみると、羅祖の服にはまだ塵が積もっており、動いた痕跡が全くなかつたように思えたという人もいる。更に数日後、洞穴に行つてみると、羅祖が実は既に亡くなって久しいことが分かっ

た。現地の人は彼を供養する祠を立て、彼の子供を小羅祖として尊び、お賽銭を全て小羅祖に渡した。その後、小羅祖の子孫もずっと毎年一回お賽銭を受け取りに行つたという。

文の最後、この物語は沂水の劉宗玉が語り聞かせてくれたと蒲松齡は記している。また、近頃お賽銭を払う信徒は聖賢になろうとせず、仏祖なぞになろうとしていると嘲笑つた。そして、「請ふ遍ねく之を告げよ。若し立地成佛を要^{もと}むれば、須らく刀子を放下し去るべし。」という一文で締めくくっている。

蒲松齡のこの小説は虚実入り乱れ、構想も巧みである。蒲松齡の言うように、本当に劉宗玉という人物が彼にこの物語を語り聞かせたかどうかは考証し難いが、この物語に藍本があることはまず間違いない。その藍本というのが羅教の創立者羅祖本人の経歴に他ならない。羅祖の生涯を記載した様々な資料とこの小説を対照すれば、その一致する所を容易に見つけることができる。次に、筆者はこの小説のプロットを具体的に分析し、併せて他の史料と比較対照を行う。

(1) 『聊齋志異』の「羅祖」と現実の羅祖は同一人物であるか。

『聊齋志異』の「羅祖」と現実の羅祖が同一人物であるか否か、これは民間教派の角度からこの小説に対して研究を進められるかどうかの前提となる。これまで先学たちはこれに対して疑いを呈したことがなく、論証を行なったことさえなく、直接この二者を同じものだと見做したが、ただ澤田瑞穂のみがこれに疑いの眼差しを向けた。澤田瑞穂は『聊齋志異』の話を奇異にして信ずるべからざるものとし、両者を同一人物として考えられないと推断した。『聊齋志異』は鬼怪、奇聞異事を題材とした志怪小説であり、蒲松齡が生み出した虚構の成分を多分に含んでいる。虚構を含むのであれば、現実と完全に一致することはあり得ず、さりとて、蒲松齡の創作に藍本が存在しなかったとは断定できない。筆者は、澤田瑞穂がこの事実を見落としているのではないかと考える。『聊齋志異』の羅祖と現実の羅祖は同名で、ストーリーもある程度一致している。しかば、蒲松齡の創作は現実の羅祖を藍本として、両者は同一人物であると思われる。

筆者は『聊齋志異』の羅祖と現実の羅祖が同一人物であるという説に賛同するが、こう結論づけるのにはある程度の検証が必要であると考ええる。

『聊齋志異』において、羅祖はそのまま主人公の名前となっている。しかし、現実における羅教を創立した羅祖の本名は有羅清、羅静、羅夢鴻、羅孟洪、羅懷、羅因など、多くの説があり、羅祖とは信徒の彼に対する尊称である。羅祖の様々な本名は様々な史料に由来し、直接の信徒、羅祖の子孫の供述を除いて、後世の人も羅祖の伝説に様々な脚色を加え、多くの言い方が有っても不思議ではない。こうしてみると、羅教が創立されて以来、羅祖の名前も羅教の伝播に伴って甚だ広範囲に伝わり、羅祖の本名よりも、『羅祖』の方が知名度は高い。「羅祖」という呼び名のみを知り、羅祖の本名を知らないという状況は、特に羅教信徒でない一般の人々の間では、よく見られた状況である可能性が高い。それ故、『聊齋志異』の羅祖と現実の羅祖が同一人物であれば、小説中で知名度がより高い「羅祖」という呼び名を羅祖の本名としたことも頷けよう。

このほか、『聊齋志異』における羅祖の出身地も現実の羅祖の出身地と一致している。多くの資料が羅祖の出身地を記載している。『開心法要』版『五部六冊』の中にある、「祖師行脚十字妙頌」は、羅祖の生涯を記録したものである。それによれば、

「古の仏がこの世に転生し、羅を姓とした。衆生のた

めに山東に降り、普く衆生を救った。」¹⁰

この他、『巍巍不動太山深根結果宝卷』の巻末には、羅祖の本籍についての更に詳しい記述がある。

「出家前は山東萊州府に住み、即墨縣猪毛城成陽社牢山を住処としていた。先祖は密雲衛の地で軍籍に属し、古北口司馬台悟靈山江茅峪を住処としていた。」¹¹

羅教以外の資料（後世脚色された羅教伝説を除く）も羅祖の出身地に対する記述は一致している。上述した密藏道開が羅祖を批判したのも、羅祖を山東即墨県の運糧軍人だとしている¹²。また、清朝政府が禁教を行なった際に捕らえた羅祖の子孫羅徳林も、羅祖の出身は山東即墨であり、密雲に移り住んだと供述している¹³。この史料は清朝政府側のものであり、羅祖の子孫が自ら供述したものであるもので、信頼性は比較的高い。この他にも多くの史料が存在するが、ここに逐一列挙しない。要するに、羅祖の出身地が山東即墨であることは疑いない。

『聊齋志異』において、他にも現実の羅祖に由来するとわかるストーリーがあり、特に羅祖が軍籍の身分で辺境防

衛にあたったこと、現地の村民が羅祖を供養したことやその子孫のことは、史料の記載と現実において羅祖の子孫が家族継承の方式で信仰の權威を掌握したことに符合する。続いて、筆者はこの二つの話が如何に現実とお互いの証明となるか、そしてそれが表す他の意味合いについて具体的に考察する。

(2) 羅祖の軍籍

『聊齋志異』に、羅祖が従軍して北塞の防衛にあたった話がある。羅祖が何故、そしてどのようにして従軍したかについて、このように描写している。

「総族中応に一丁を出して北辺を戍るべし。即ち羅を以て往かしむ。」¹⁴

明代、成年男子が服役する時は「丁」と称される。羅祖の一族は、族中から一人選出して兵役に服させねばならず、それに羅祖が選ばれ、従軍したのである。

現実においても羅祖には従軍の経歴がある。この点では『聊齋志異』は史実と一致している。多くの資料が、羅祖は軍籍に属し、運糧軍人であったことを示している。前文で引用した『巍巍不動太山深根結果宝卷』に「祖倍（輩）

当軍」の語があり、これは羅祖の家族が軍籍に属していたことを意味する。前文で引用した密藏道開の語も、羅祖が運糧軍人であったことを直接物語っている。このことは羅祖自身も従軍の経歴がある証左となろう。運糧軍人とは、漕運を担当した軍人のことである。漕運は中国の歴史上における一種の特殊な制度である。「漕」とは、水運を指す。これは水路を利用して食料を指定された地点へ運ぶ、専門的な運輸業務である。秦漢より清代末に至る二千年余りの中で、漕運制度は次第に完備されていき、明清に至って最高峰に到達した。明代の運糧軍人は官軍に属した。ここで、明代の軍籍、官軍制度について少し解説を行う。

明代において、いわゆる官軍とは結局どのような身分であったのか。これらの漕運に対して責任を負う官軍は、戸籍上は軍籍の戸に属し、代々世襲した。明代には衛所制度が実行された。明の太祖朱元璋はまず統軍大元帥府を置き、後には元代の旧制の枢密院を踏襲し、その後は「天下は既に安定したので、要害の地を選び、一つの郡には所を設け、郡をまとめた所に衛を設ける。概ね五千六百人を衛とし、千百二十人を千戸所とし、百十二人を百戸所とする。総合旗を二、小旗を十設け、大小の旗がまとまって軍を形成する。」¹⁵ という状況に至った。はじめ、衛所軍は中書省と都督府による共同管轄であったが、洪武十三年（一三八〇

年）に、丞相の胡惟庸が謀反したので、中書省が廃止され、大都督府を改めて五軍都督府とし、それぞれ各地の衛所軍を統率させた。

これらの衛所軍の身分は皆世襲制であり、このことから、羅祖の軍籍の身分もまた世襲されてきたものであったことがわかる。先達の研究において、澤田瑞穂は羅祖の軍籍の身分に関して言及した際、「軍籍に入る」という言い方をういているが、明代の制度からして、軍籍の身分は世襲であり、「軍籍に入る」という言い方は妥当でないと思われる。澤田瑞穂は羅祖が元々民籍で、青年時代に軍籍入ったと主張した上、『巍巍不動太山深根結果宝卷』の巻末にある「俗家住在山東萊州府即墨縣豬毛城成陽社牢山居住」の「俗家」を民籍と解釈した。¹⁶ 筆者は、ここの「俗家」は羅祖が出家する以前のことを指し、民籍という意味ではないと判断する。羅祖は元々軍籍で、青年時代から運糧軍人として実務を勤め始めたという言い方が適切だと思われる。

前述の通り、明の太祖朱元璋が衛所制を定めた際、戸籍上軍籍に属する家庭は、一人選出して衛所へ行かせ、従軍させねばならない。これは正丁と呼ばれる。正丁が従軍する際は、妻及びその生活の補佐を担当する者一人（余丁と呼ばれる）を連れて行かねばならない。『聊齋志異』では、羅祖が軍籍であったとは明確に言及していないが、一族の

うちから一人選出して辺境防衛にあたるというプロットは、この衛所制と一致する。また、羅祖が辺境防衛へ赴いた際、妻子があつたということも正丁従軍の規則と一致している。目下、羅祖の婚姻状況に関して記した史料は見つからないが、羅祖に子孫があつたことから、羅祖に妻がいたと考えられる。以上から、『聊齋志異』における羅祖従軍の経歴は、明朝の衛所制の背景に符合し、現実の羅祖と同じく軍籍の身分であつたことと互いの証明となる。

『聊齋志異』では、羅祖が北塞防衛にあたつたというが、この北塞が何処かについては説明していない。明代では、北方のモンゴルに対して防衛体勢を続け、北方の長城を増築した。明成祖が北京へ遷都したのも、防衛目的があつたからである。羅祖に関係する宝巻『三祖行脚因由宝巻』に、羅祖が辺境防衛にあたつた場所と住居に対するより具体的な描写がある。

「祖は山東萊州府に住み、即墨縣裡に身を長生す。猪毛城裡の成陽社、密雲衛所にて代々軍に当る。琥珀牢中に道を参学し、司馬台前に苦して修行す。悟靈山前に真性を明らかにし、福恩福報は口書に依る。(中略)老祖師は年老いて、八十五歳。北京の司馬台に在り、悟りを開いて心死せり。(後略)」¹⁷

密雲衛は北直隸に属し、その地理的位置は、北京の東北、現在の北京市密雲区にあたる。上の引用にある司馬台と悟靈山も密雲とは関係がある。司馬台は密雲に位置し、かの有名な司馬台長城がある。その長城自体北方民族の侵入を防ぐために修築されたもので、司馬台のある密雲が駐兵地となるのも納得できよう。前節で引用した『巍巍不動太山深根結果宝巻』において、「先祖は密雲衛の地で軍籍に属し、古北口司馬台悟靈山江茅峪を住处としていた。」¹⁸という記述に登場する古北口も、司馬台に隣接し、密雲に属する。古北口と司馬台という地名は現在も使われている。また、「悟靈山」とは恐らく「霧靈山」の誤りであり、霧靈山は現在の河北省承德市興隆縣に位置し、密雲の東北で距離が近い。明代、霧靈山は丁度北直隸と韃靼勢力の境界線上にあつた。こうしてみると、羅祖の活動範囲は概ね密雲一带にあつて、丁度明の疆域の北塞にあり、『聊齋志異』における北塞防衛の話と一致する。そして、いわゆる北塞とは、密雲古北口司馬台一带を指すはずだと思われる。

羅祖の妻と李某が姦通を行なつたという話に関しては、劉正平氏はこれを真実だとして、羅祖が出家した真の原因だとするが、その論拠は不十分である。羅祖が道を悟る際、心が苦悶に満ちたという点だけで、このように論断を下すのは附会に過ぎよう。目下これを真実だと証明できる確

固たる証拠もなければ、これが虚構であると証明できるものもない。ただ、羅祖の死後、その子女が彼の衣鉢を継いで布教を行なった事実があることから、羅祖の子女は羅祖が経を説くのを聞いたはずであり、彼の真伝を得たはずである。それに、羅祖は息子のみならず、娘もいたことがわかる。そうしてみると、羅祖が妻の不倫で妻子を捨て去ったという説は、虚構に傾くのではないかと筆者には思われる。

(3) 民間信仰の要素

『聊齋志異』の「羅祖」のうち、明らかに民間信仰の要素を含んだプロットが幾つかあり、これは当時の羅教の状況と符合する。史料を通して、小説では詳かに語られなかった細部を補充し、解説することができる。これらのプロットから、羅教の伝播状況と当時の人の態度を垣間見ることのできる。

『聊齋志異』で、羅祖が家を捨てた後、山の洞穴の中できこりに発見された際、蒲松齡は「道人」という呼び方を用いて羅祖を称している。羅教思想の大部分は仏教から換骨奪胎してきたものであるが、それにも関わらず、内部での呼び方として、「道」という語がよく使われた。羅祖が説教、布教を行った際は羅道を自称し¹⁹、その他の宝巻や

青幫手冊²⁰においても、羅祖が悟りを開いた後に付けた名前には「道号」と称され、他の弟子に対しても、一律に「道号」が称された。それ故、「道人」というイメージも、現実の羅祖と符合するところがある。

『聊齋志異』では羅祖が修行を行ったとは明言していないが、道人が洞穴の中で端座しているというイメージから、読者は容易に山中での修行を連想する。他の羅祖関連の説においても、羅祖が山中で修行するという話が登場する。現実の羅祖も悟りを開く前は修行した経歴がある。『三祖行脚因由宝巻』では、羅祖が司馬台にて修行した経歴について言及している²¹。羅祖の修行に関してより具体的に記述しているのは、『開心法要』版『五部六冊』所載の「祖師行脚十字妙頌」である。

「成化に到り、六年間、師に参じ友を訪ぬ。朝は眠らず、夜は睡らず、前功を猛進す。茶も茶たらず、飯も飯たらずして、一十三載。成化に到りて、十八年、始めて明心を覚ゆ。在りしは十月、十八日、祖道果成る。正に子の時、心開悟して、体透玲瓏なり。」²²

羅祖には確かに修行の経歴があった。ただ、羅祖の修行は『聊齋志異』で描かれているような、洞穴に籠もって端

座するようなものではなく、師に参じ友を訪ねて考えを巡らすものであった。寝も寝ず、飲まず食わずという描写は羅祖の集中と努力を反映し、師友を訪ねたという描写からは、羅祖が悟りを開いたのは、ただひたすらに思索、瞑想に耽つただけでなく、師友の指導、交流のお蔭もあつたことがわかる。

『聊齋志異』の「羅祖」において、羅教の実態と最も符合するのは、石匣営の村民が羅祖を供養し、代々羅祖の子孫をも供養したという筋書きである。石匣は地名であり、これも密雲に属し、古北口と司馬台の西南方面にあり、この両者とも近い。羅祖が羅教を創立した時、古北口にて説教を行った。彼の家族やその子孫は皆石匣に居住していた。清の嘉慶二十一年（一八一六年）、直隸総督の那彦成は密雲に人を派遣して、羅教の事宜を調査させ、下記の情報を得た。

「聞くところによると、羅道は明末に始まり、当時山東即墨の人が流れ着き、石匣より二十五里離れた司馬台堡壘の外にて演壇を建て、自ら羅道と称して、眷族を石匣に移住させた。遠方より来た贈り物が頗る多く、そうして裕福になった。しかし、その行方は謎に包まれ、石匣の人には伝わらず、石匣の人もその教え

を聞いた者はいない。羅道の子孫に至ったのち、その教えは段々消え去った。」²³

羅祖の子孫は石匣に居住し、現地の住民の証言以外にも、決定的な証拠がある。それは、乾隆三十三年（一七六八年）に清朝政府が禁教を行なった時、直接石匣に住む羅祖の子孫の家まで直接捜査の手を伸ばした際に上奏された、直隸総督、楊廷章による上奏文である。

「羅徳林の供述に拠れば、彼の羅祖夢鴻は、嘗てある和尚に師事し、先の明代に山東即墨縣より密雲へ移り住み、人はこれを羅道と称した。（中略）その羅夢鴻の墓の塔の台座に生えている木や、先の「無為境」碑と共に、一緒に取り壊した」²⁴

この捜査の結果、羅祖とその子孫は確かに石匣に居住していたことが証明された。このことは『聊齋志異』の「羅祖」の後半部分における話の舞台と完全に符合する。那彦成が奏折において羅祖の行方が謎に包まれていると言ったことが、『聊齋志異』において、羅祖の姿を見ても追いつけないといった、羅祖描写の不思議なディテールのもとになったかもしれないと筆者は推測する。

『聊齋志異』で村民が羅祖及びその子孫を供養したという話は、現実における羅教の伝播および内部体系と完全に一致する。羅教の創立者たる羅祖が亡くなった後、彼の家族が衣鉢を継ぎ、布教を続けた。『開心法要』版『五部六冊』所載の「祖師行脚十字妙頌」では、これに関する描写が見られる。

「三口有り、現世に住み、佛正・佛廣なり。老祖母、庵居を掌り、舊に照らして傳燈す。一支を立て、微妙の法、圓頓正教なり。五部を開き、大乘經、眾生を普度す。」²⁵

ここに登場する羅祖の二人の子女の名前は仏正、仏広であり、彼の妻は彼が亡くなった後も布教を続けた。仏正は羅祖の息子であり、仏広は羅祖の娘である。羅教には雑多な分派があるが、正宗は無為教で、仏正が伝えたのがその無為教である。羅祖には他にも布教を続けた弟子がいたが、羅教の権力は常に羅氏家族の手中に握られ、羅祖の子孫は教主として奉られた。『聊齋志異』で語られる、村民が羅祖の息子を「小羅祖」として供養し、羅祖の死後も彼の子孫を供養したという話は、正に現実における羅教の家族伝承の継承方式を体现しているのである。村民が毎年お賽銭

を羅祖の子孫に献上するという話も、現実における羅祖の子孫が、羅教における権力の中心にいたことを反映している。前文で引用した清嘉慶二十一年（一八一六年）の直隸總督那彥成の奏折において、羅祖が遠くから来た村民達の贈り物で富を築いたと語られていたことは、小説で語られる、村民達が彼に食べ物を送り、お賽銭を奉納したという話と符合する。羅祖が洞穴の中で端座して亡くなったという話は、虚構の類であるはずで、現実の羅祖とは一致しない。

3、結論

『聊齋志異』「羅祖」の主人公羅祖における、軍籍、辺境防衛、修行、活動範囲と供養等の大部分の筋書きは現実の羅祖と一致する。特に羅祖の死後、その子孫が供養され続けたという話も、羅教の正宗無為教の伝承方式とかなり符合する。ただ、羅祖の妻が李某と姦通し、羅祖が山の洞穴で端座して世を去った等のごく一部の話は虚構に属する。それ故、筆者は『聊齋志異』「羅祖」の主人公羅祖と現実における羅教の創始者たる羅祖は同一人物であると考ええる。小説に描かれた話と現存する史料は互いに証明となり得、筆者は本稿において、話の真实性を考証し、また、史料を用いて簡潔に過ぎる『聊齋志異』「羅祖」に対して更に踏み込んだ解説を試み、これらの話に隠された当時の羅

教の背景と深い含意を明らかにした。

最後に、『聊齋志異』の作者たる蒲松齡は山東濟南府淄川の人であり、文中で「羅祖」の物語を語り聞かせてくれたという劉宗玉は沂水の人で、沂水も山東に属する。二人とも羅祖と同じく籍貫は山東に属する。羅祖の故郷一帯で彼の物語が語り継がれているということは、羅祖の故郷の人々は羅祖に対して他の地域よりもより関心度が高く、羅教の信者でなくとも、羅祖の事跡に関しては多少なりとも伝え聞くとところがあることを反映している。清代の山東にも確かに羅教活動の痕跡があり、この物語の流伝も羅教の伝播範囲の広さを物語っている。

そして、蒲松齡が最後に附した、彼のこの物語に対する評価は玩味に値する。蒲松齡がこの物語を書いた趣旨は「若し立地成佛^{をも}を要むれば、須らく刀子を放下し去るべし。」にある。彼は、当時の敬虔なる信者が聖賢になろうとはせず、仏祖になろうとする様子を嘲笑った。この言葉から、蒲松齡にとって人々は聖賢を目指すべきであり、仏になろうとするのは皮肉に値することである、ということが読み取れる。蒲松齡が風刺したのは当時の信徒であって、羅祖を風刺する意図はなかったと思われるが、筆者が考えるに、これは却って、まず羅教に対する批判的な態度があって、そうして初めて、当時の信徒が羅祖を倣って仏になろうとした考えは皮肉に値すると感慨を發した、という蒲松齡の心情を露わにするものであろう。蒲松齡のこうした態度も、ある程度当時の読書人の羅教に対する批判的態度を代表し得るのではあるまいか。

△注▽

1 鄭振鐸が提唱した「宝卷は唐代に盛行した変文の直系」という観点は学界の認めるところであるが、宝卷がいつ誕生したのかについては説が一致しない。例えば、日本の宝卷研究の大家、澤田瑞穂氏は「宝卷といえは一つの文学様式として固定した名称になっているが、これはほぼ明代中期以後に漸次に固まつてきた名称らしく、当初から全てが宝卷と称して行われたものではない。」としている。（澤田瑞穂『増補宝卷の研究』「宝卷の名称」、東京・国書刊行会、一九七五年）対して、大陸の学者車錫倫は、宝卷は宋元時代に誕生したものだと考える。（車錫倫『研究』「中国宝卷の歴史」广西師範大学出版社、二〇〇九年）

2 憨山德清『憨山老人夢遊集』（続蔵）・三十二冊・四二二葉）化生儀軌条…「今世間五部六冊之説、乃外道邪人妄稱師長、偷竊仏祖言句、雜集世俗鄙俚之言、以惑愚民。所謂邪道亂真者、即今聖旨所禁、皆此輩也。在家之人既有好善之心、何不歸依三宝、而必墮此邪法？豈智人哉？」（今世間五部

六冊の説、乃ち外道邪人の師長と妄稱し、仏祖の言句を偷竊し、世俗鄙俚の言を雜集し、以て愚民を惑す。所謂邪道もて真を亂すは、即ち今聖旨の禁ずる所にして、皆此の輩なり。在家の人既に好善の心有らば、何ぞ三宝に歸依せずして、必ず此の邪法に墮いん。豈に智人ならんや。」

3 密藏道開『藏逸經書』（松鄰叢書）呉昌綬輯、仁和・呉氏雙照樓、一九一七年）…「正徳間、山東即墨縣有運糧軍人、姓羅名靜者、蚤年持齋、一日遇邪師、授以法門口訣、靜坐十三年、忽見東南一光、遂以為得道。妄引諸經、說卷五部。」（正徳間、山東即墨縣に運糧軍人、姓は羅、名は靜なる者有り。蚤年持齋して、一日邪師に遇ひ、授くるに法門口訣を以てし、靜坐して十三年、忽ち東南一光を見、遂に以て道を得たりと為す。妄りに諸經を引き、卷五部を説く。）

4 澤田瑞穂氏は宝卷を古宝卷と新宝卷とに区分している。正徳四年本『五部六冊』が刊行される前にあつた宝卷を原初宝卷とし、正徳四年から清朝政府が禁教を行う前までを教派宝卷の興盛期、清朝政府が禁教を行なつてから道光年間（白蓮教の乱が鎮圧されるまでの間を宝卷衰落期として、以上三つの時期の宝卷を合わせて古宝卷としている。この段階で宝卷の宗教色は次第に弱まっていた。民国に入ってから、宝卷の形式は更に多種多様となり、既存の内容に変化を加え、新聞、記事、図画等の形式として現れた。こ

れが新宝卷である。澤田瑞穂氏の観点によれば、青幫手冊は新宝卷に属すべきものである。（澤田瑞穂『増補宝卷の研究』「宝卷の名称」、東京国書刊行会、一九七五年）

5 筆者は「軍籍に入る」という表現方法には問題があると考えるが、これは文中で説明する。

6 中村元・笠原一男・金岡秀友監修・編、吉岡義豊執筆『アジア仏教史 中国編Ⅲ 現代中国の諸宗教（民衆宗教の系譜）』東京・佼成出版社、一九七四年。

7 本稿では『聊齋志異』に収録されている「羅祖」という短編小説を『聊齋志異』『羅祖』と称し、羅教創立者の羅夢鴻を現実の羅祖と称する。『聊齋志異』以外の資料にも、羅祖に関する伝説が記されており、『聊齋志異』『羅祖』のストーリーとは異なる。本稿ではこれらをまとめて羅祖の伝説と称す。この伝説内容は本稿と関係が薄く、それ故、本稿では仔細を紹介することを割愛する。

8 澤田瑞穂『増補宝卷の研究』「羅祖の無為教」「そもそも右の羅祖が無為教の羅祖と同一人であつたかどうかさえも分明でないのみならず、伝えるところ甚だ奇であつて、到底嘉靖六年に八十五歳を持つて示寂した羅清その人であるとは考えがたいのである。」（東京・国書刊行会、一九七五年）

9 『開心法要』は、明代臨濟宗第二十六代蘭風和尚、及びその

- 法嗣王靜源が『五部六冊』に注を付けた注解本である。これは羅祖の生涯を載せた史料の中で最も詳細であり、かつ頻繁に研究者に引用される資料である。
- 10 『開心法要』「老古仏、來托化、以羅為姓。為眾生、降山東、普度眾生。」『明清民間宗教經卷文獻』王見川、林万傳編、台北・新文豐出版、一九九九年三月—二〇〇六年七月。
- 11 『開心法要』、「巍巍不動太山深根結果宝卷」…「俗家住在山東萊州府即墨縣豬毛城成陽社牢山居住。祖輩當軍、密雲衛古北口司馬台霧靈山江茅峪居住。」
- 12 注3に同じ。
- 13 第一歷史檔案館藏「軍機處錄副奏折」乾隆三十三年九月二十一日直隸總督楊廷章奏折「摺訊、羅德林供、伊始、祖羅夢鴻曾拜一和尚為師、於前明山東即墨縣移住密雲。人稱羅道。」（訊に拠り、羅德林供す、伊始、祖羅夢鴻は曾て一和尚を拜して師と為し、前明の山東即墨縣より密雲に移住す。人羅道と稱す。）
- 14 『聊齋志異』卷九「羅祖」、鑄雪齋抄本、上海古籍出版社、一九九〇年。
- 15 『明史』卷九十、志第六十六、兵二、衛所班軍「天下既定、度要害地、系二郡者設所、連郡者設衛。大率五千六百人為衛、千一百二十人為千戶所、百十有二人為百戶所。所設總合旗二、小旗十、大小聯比以成軍。」
- 16 澤田瑞穂『増補宝卷の研究』「羅祖の無為教」三〇三頁、三〇五頁を参照。
- 17 『三祖行脚因由宝卷』（『中国宗教歴史文獻集成』、「民間宝卷」、合肥・黄山書社、二〇〇五年）「祖住山東萊州府、即墨縣裡長生身。豬毛城里成陽社、密雲衛所代當軍。琥珀牢中參學道、司馬台前苦修行。悟靈山前明真性、福恩福報依口書。（中略）老祖師、年長了、八十五歲。在北京、司馬台、開悟心死。（後略）」
- 18 注11に同じ。
- 19 注13に同じ。
- 20 青幫手冊に関する解釈は注4を参照されたし。
- 21 注17に同じ。
- 22 『開心法要』「到成化、六年間、參師訪友。朝不眠、夜不睡、猛進前功。茶不茶、飯不飯、一十三載。到成化、十八年、始覺明心。在十月、十八日、祖成道果。正子時、心開悟、體透玲瓏。」
- 23 第一歷史檔案館藏「軍機處錄副奏折」嘉慶二十一年三月二十一日直隸總督那彥成「摺稱…羅道始於明季、系山東即墨人當年流寓、距石匣二十五里之司馬台堡外建造講台、自稱羅道、並將眷口移居石匣。遠來饋送頗多、因以致富。然行蹤詭秘、並不伝於石匣之人、而石匣之人亦無習其教者。迨羅道子孫之後、其教漸微。」

24

『軍機處錄副奏摺』、乾隆三十三年九月二十一日直隸總督楊廷璋奏摺「訊据羅德林供：伊始祖羅夢鴻、曾拜一名和尚為師、于前明自山東即墨縣移住密雲、人稱羅道。（中略）其羅夢鴻坟上塔座樹木、先經同，無為境，碑、一并銷毀。」

25

『開心法要』「有三口、現住世、佛正佛廣。老祖母、掌庵居、照舊傳燈。立一支、微妙法、圓頓正教。開五部、大乘經、普度眾生。」

インド・シーク派少数派の近代的クルアーン（コーラン）解釈 アスガル・エンジンニアによる女性の地位改革

明治学院大学 国際学部 教授 大川 玲子

1. はじめに

アスガル・アリー・エンジンニア Asghar Ali Engineer（1939—2013年）は、ボハラ派出身のインド人ムスリムである。ムスリム社会の改革を説き、活動した。ボハラ派は、シーク派の分派であるイスマール派¹のなかのさらに分派で、その人口は世界に100万人ほどだとされる。このようなマイノリティ出身のムスリムであるエンジンニアが2005年にクルアーン解釈書を著し、インドの内外やムスリムか否かを問わず、大きな反響を呼んだ。

本稿では、このクルアーン解釈書『クルアーン、女性、そして近代的社会』²に注目し、その解釈の特質が何なのかを考えていきたい。まず、彼の生涯とクルアーン解釈の目的について考察する。次に解釈の具体例として二点に焦点を当てる。エンジンニアがこの解釈書を書くに至った背景

として重視している一方的離婚（タラーク、棄妻）³と、イスラームに特有のものとして問題視されることの多い一夫多妻婚（複婚）である。これらを通して、エンジンニアのクルアーン解釈の特性は、彼が「原始イスラームの中に西洋近代の価値を読みとり、それを改革の基準にする」⁴というモダニストであることから生まれていることを示していきたい⁵。

クルアーンの解釈に関する研究は近年、多様な広がりをもって展開している。古典期のアラビア語解釈書の研究のみならず、現代のマイノリティ・ムスリムによる解釈書の研究が活発になっていることが特徴であろう。解釈者がマイノリティ・ムスリムであるということは、その出自がアラビア語圏ではないことが多く、昨今、ムスリムのリンガ・フランカともなりつつある英語によるクルアーン解釈書が

増えている。

このマイノリティ・ムスリムによる英語クルアーン解釈書という分類に属し、最初期に影響力をもったのが、アミナ・ワドウードの『クルアーンと女性 聖なるテクストを女性の視点から読む』⁷や、ファリド・イサクの『クルアーン、解放、そしてブルーリズム 抑圧に対する宗教間連帯へのイスラーム的視点』⁸、そしてエンジンニアのこの『クルアーン、女性、そして近代的社会』と言える。前者二人に関しては拙著『イスラーム化する世界 グローバリゼーション時代の宗教』で扱ったので、詳しくはそちらを参照していただきたい。さらに拙著刊行後、シャダーブ・ラハムトウツラーの『抑圧された者のクルアーン イスラームにおける解放の神学とジェンダー正義』¹⁰は、これら三人の解釈者を含めて論じている。このような研究関心は、マイノリティとして非ムスリム社会で生きるムスリムたちが、その聖典にどうアプローチするかという問題に根差すとともに、ムスリムが非ムスリムとどう共存するかという問題につながっている。

2. エンジンニアの生涯

本稿ではエンジンニアをクルアーン解釈者としてあつかう。だが、国際的な知名度としては、別の側面、特にヒン

ドゥー教徒とムスリムの間のコミュニケーション暴動に関する言論活動家として知られることが多いであろう。実際にエンジンニアは、「もうひとつのノーベル賞」とも言われるライト・ライブリフッド賞を2004年に受賞している。その選考理由は「南アジアにおいて長きにわたり、宗教や集団の共存、寛容、相互理解という価値の推進」に尽くしたためとされる¹¹。彼の受賞スピーチはインドの伝統とイスラームの教えにのっとったものであった。彼は平和運動で知られるガンディーと、その盟友であったインド人ムスリム思想家アブール・カラム・アーザードについて、国家における世俗主義と個人における信仰者の両面を兼ね備えているとして評価する。そして、エンジンニア自身もこの両側面の追求こそが自分の使命だとしている。宗教に関しては、儀礼が重要なのではなく、「正義」「善行」「慈悲」「智慧」という四つの価値こそがクルアーンの教えの本質であり、良きムスリムはこれらの価値を推進するべきと述べている¹²。このように国際的に高い評価を得ているエンジンニアであるが、その活動の出発点は生まれ育ったボホラ派コミュニティにある。それに対する批判と改革運動がその活動の原動力であった。彼の自伝『生きていく信仰』¹³に詳しいが、これはエンジンニアの視点から見たボホラ派であることに留意した上で¹⁴、以下、彼の叙述に耳を傾けていきたい。

エンジニアは1939年にインドでボハラ派のウラマー（宗教学者）の家に生まれた。当時インドはイギリス支配下にあり、彼の家族が住んでいた町にガンディーが演説に來たことを覚えているという。エンジニアの父はアーミルと呼ばれる地域レベルの宗教指導者で、クルアーン読誦、アラビア語、クルアーン解釈（タフスィール）、ムハンマドの言行伝承（ハディース）、法学（フィクフ）などを彼に教えた¹⁵。

しかし父は、ボハラ派指導者層との関係を「奴隷状態」と呼び、苦しんでいた。上層部の宗教者やその家族は、下位層を奴隷のように扱っていると見え、解放を願い、息子アーミルにしようとはしなかった。エンジニアは父のこの意志をくみ、技術者（「エンジニア」の呼び名はここからきている）になる道を選んだ。実際にボハラ派最高指導者（ダーイー）のサイイドナー・ターヘル・サイフッディン（1965年没）はエンジニアを大学ではなく、派の宗教指導者になるための学院に入れるよう圧力をかけたという。しかもその頃、エンジニアは父に連れられて、指導者の足に口づけをする儀式に赴いた。彼はこれを奴隷のような行為だとして強く拒んだが、結局強制されてしまう。このことは彼にとって重い分岐点のようなものになったようである¹⁶。そして1970年代初期には、ボハラ派改革運

動に加わった¹⁷。

その後、彼は技術者としてボンベイ市の公社に勤めつつ、インドのムスリムに関するマイノリティ、コミュニナリズム（宗派主義）、コミュニナル暴力といった問題について、新聞や雑誌に多く寄稿し、書籍も刊行した。だが1983年に早期退職し、改革運動に専念することになっている¹⁸。当時の最高宗教指導者はサイイドナー・ムハンマド・ブルハヌッディーン（2014年没）となっており、その絶対的な權威と権限が宗教と世俗の領域に広がり、「ボハラ派の者には個人の自由がない」奴隷のような状態であったという。エンジニアは活動を続け、1980年にイスラーム学研究所、1993年に社会・世俗主義研究センターを創設した¹⁹。そして2013年にムンバイで死去した。

ここでいうボハラ派は、ダーウーディー・ボハラ派やタイビー・ムスタアリー・イスマール派とも呼ばれ、インドを中心に、パキスタンやイエメン、東アフリカなど40か国に広がる²⁰。シーア派の多数派は12イマーム派であるが、ボハラ派は少数派のイスマール派に属す。かつ、さらにそのなかの分派となり、イスラーム教徒のなかでもごく少数のマイノリティということになる。これらのシーア派の分派は、イマームと呼ばれる共同体の指導者の系譜に対する認識の相違によって生じた。ボハラ派は、エジプ

トに拠点をおいたファアティマ朝カリフの後継者争いから出現し、その拠点はイエメンを経由して16世紀にインドに移っていった。「ボホラ」はヒンドゥー語の「Vohra」という商人カーストを語源とするとされ、一般信徒のほとんどはインドでの商人からの改宗者の子孫だと考えられている²¹。

この派の体制は昨今、近代化されてきたようであるが、指導者層による統制が厳しいことで知られ、エンジニアが批判し、改革を求めたのはこの点であった。これを「奴隷制」のようだととらえると改革派寄りとなり、「父性的権威」²²のとらえれば体制肯定派となるであろう。反体制派の不満の最たるものは、(1)指導者層が気に入らない者にバラト(「村八分」のようなもの)をするよう他の者たちに強制すること、(2)指導者層による資金の不正使用、(3)最高指導者の家族への権力の集中といったもので、これらの不満は主流派である正統ボホラ派からも聞こえたという²³。

エンジニアの行った改革運動は当然ながら指導層の大きな怒りをかうものであった。彼らはエンジニアによる批判を苦々しく思っており、反体制派をボホラ派の一般信徒から支持されていない「寄せ集め」と呼んで批判しているという²⁴。実際に、彼は絶縁状態とされ、さらに肉体的な攻撃も国内外で数度受けたという。国外での出来事は、エジ

プトのカイロで起こった。彼はPLO(パレスチナ解放機構)に招かれて1983年にカイロを訪れ、ファアティマ朝時代に建設されたハーキム・モスクを訪問したところ、そこでボホラ派の集団と遭遇し、意識を失うほど殴られ続けて重傷を負ったのであった²⁵。

エンジニアの活動の大きな特徴は、ボホラ派共同体で支持を得られない分、その外に視野を広げ、そこからの支援を獲得したことである。前述したライト・ライブリフド賞の受賞はそのことをよく表しているといえるだろう。ブランドも、「反体制派は、コミュニティ内からは公然とした支持を得られなかったが、その外でのパブリック・リレーション戦争には勝利してきた」としている²⁶。これは、エンジニアの主張が、ボホラ派共同体の外で共感を得るものであったということである。彼自身「改革派は、進歩的な文筆家、人権活動家やジャーナリストからの多大なサポートを受けてきた」と述べている。進歩的で人権問題に関心をもつ共同体外の者たちとのつながりが、エンジニアにとって大きな意味をもったのであった。

3. クルアーン解釈の目的

エンジニアのクルアーン解釈書『クルアーン、女性、そして近代的社会』もまた、進歩的で人権問題に関心をもつ、

ボホラ派の外の者たちから高い評価を受けるに至っている。彼はその解釈書のなかで、封建的かつ家父長的であったムスリムの中世社会を批判している。それを乗り越えるために近代的なクルアーン解釈を提示し、改革を思想的に支持することを目指した。彼にとって、封建的かつ家父長的なボホラ派指導者層による統制は、中世的であったのであったのかもしれない²⁸。

エンジニアにとってクルアーンの近代的解釈は、秘教的・權威的で限定的な解釈を旨とするボホラ派共同体からの脱却であり、その外の人々との結びつきをもたらしした。シア派のイスマール派に属すボホラ派のクルアーン解釈は、極めて秘教的なものであった。クルアーンには表面的な意味（ザール）だけでなく、その奥に隠された意味（バーティン）があり、この隠された真の意味を知ることができるのは、一部の宗教指導者のみと信じられてきた²⁹。クルアーン解釈を一部の者に限定し、公には閉ざすことで、高位の宗教指導者層の權威が保持されてきたが、エンジニアのクルアーン解釈は、これに対する挑戦であったと言えるだろう。彼自身、若い頃から、真理を限定しクルアーンの意味の多様性を否定するイスマール派的な解釈（タアウィール）には違和感を持つてきたと述べている³⁰。

『解釈書』クルアーン、女性、そして近代的社会』はその

名の通り、女性の立場の近代的なあり方をクルアーンから読み取ろうとするものである。エンジニアはラヘムトゥッラーとのインタビュで、家父長制が女性と男性の間にある社会的不平等をもたらししていると自覚したのはいつなのかと質問され、次のように述べている。

家族の構造全体と家族内の力の配分によって、私は、力は女性でなく男性にあると確信した・・・労働の区別そのものが政治的なものである。つまり、労働の区別を決めるものに力があるということ。よって労働の区別は強制的なものである。それは正義や公正さには基づいていない・・・そして一度それを内面化すると、それが自然なものとなる。だが、自然ではない³¹。

ここからも、エンジニアが身の周りの男女格差に気づき、正義や公正さを重視し、強制的な差別を排除する目的意識から、クルアーン解釈にむかっただけであらうと推測される。

エンジニアの解釈書の背景として、インドで1985年に起こったムスリム女性の離婚をめぐるシャール・バーノ事件がある。インドではムスリムはマイノリティであり、一般法と並んで、パーソナル・ローと呼ばれる宗教固有の法が特定の分野においては認められる³²。1937年に制定されたムスリム・パーソナル・ロー（シャリーア法や

1937年法と呼ばれる）は、イギリス統治時代に近代化されたイスラーム法の純化を求めたもので、ここでタラークなどが規定されている³³。

シャー・バーノ事件の顛末はこうである。あるムスリム男性が妻を離婚し、一般法に定められた夫による妻への扶養命令がなされた。しかしムスリムたちがこれに対してイスラーム法への不当介入として反発し、大規模なデモが起った³⁴。この事件はまた、インドにおけるムスリム・コミュニティの政治的影響力の強さとインド社会の統一の困難さを示すものとされる³⁵。

『クルアーン、女性、そして近代的社会』の導入部は、世界のムスリム諸国における女性の離婚問題を論じており、その議論の視野はインドを含みつつ極めて国際的である。近代化された社会のなかで女性も教育を受け、職業をもち、男性と対等に生きていく権利をもつべきだと主張している。具体的にはサウディアラビア、クウェート、マレーシア、インドネシア、インド、パキスタン、バングラデシュの事例について述べ、シャリーアの改革の正当性をこう論じている。中世社会はあまり変化がなく、シャリーア法の再解釈の必要性も感じられなかったであろう。だが、ナポレオンのエジプト遠征や英国のインド支配があり、19世紀以降、社会経済構造の革命的变化が起こり、シャリーア法

についての新しい思索が必須となった。ある世代に発展した法が、その後が続く世代をしぼってはならない。

クルアーンの句は同じ世代の異なる神学者によって異なる解釈もなされた。ならば、その後の世代が、必要性や要求に応じて「さらに新しく」クルアーンを解釈する権利を剥奪されてよいだろうか³⁶。

次いでエンジニアはインドのシャー・バーノ事件を論じ、シャリーア法の再解釈、クルアーンの再解釈の必要性を説いていく。彼によれば、この事件では、リベラルなウラマーも大勢である保守的ウラマーに強制され、女性の権利を擁護できなかったという。さらに2004年にも「トリプル・タラーク」の廃止が検討されたが、反対が強く実行されなかった。「トリプル・タラーク」とはインドで特に社会問題になっており、「インスタント離婚」とも呼ばれるが、夫が「タラーク（離婚）」と三回続けて告げると離婚が成立するというものである。エンジニアは、このような女性に関するパーソナル・ローの修正への障壁は、一部のウラマーの保守主義とムスリムのリーダーシップ上の政治的対立であるという。その背景として、一般的なムスリムが、シャリーア法が聖なるもので不変だと考えている状況を指摘する。「進歩的なムスリム知識人」はこれを変え、シャリーア法は静的な法体系ではなく動的な法の集成であ

り、時代の変化に対応するものであることを人々に伝えていかなければならないと主張している³⁷。

最初の数世紀にイスラーム法学者によって発展されたものは、当時の社会政治的必要性に対応していた。クルアーンは、男女の平等な権利という理想を提示したが、当時の社会はこの理想を尊重できず、その頃の法学者たちは社会政治的要請に対応せざるを得なかった。それは、ジェンダーの平等というクルアーンの理想を、聖預言者の特定のハディースを引用し、また、イジュマーやキヤース（合意と類推）という手段に頼ることによって、骨抜きにするというものであった。イジュマーやキヤースは人間による手段であり、その時代の要請に合わせるために発展させられた。これらの手段はまた、現在の必要性に対応して用いられることも可能なはずである。・・・私がムスリム全般、特にムスリムのウラマーに訴えたことは、クルアーンの理想についての冷静な熟慮と実行であり、今まさにそれを行うべき時なのである³⁸。

このようにエンジンニアは、クルアーンは神の言葉であるが、シャリーアは人間が歴史的に作り上げたものであるとして明確に区別することを主張する。そしてインドを出発

点としているが、ムスリム諸国全体を視野に入れつつ、ウラマー層に認識の変革と改革の実現を訴えている。彼自身は自らを「モダニスト・ムスリム」と規定し、ウラマーとはシャリーアが不変かどうかで意見を異にするとしている³⁹。またエンジンニアはその自伝の冒頭でボハラ派について「イスマール派の法学書で詳説されているシャリーア法を厳密に順守している」と述べている⁴⁰。このように出身のボハラ派の指導者は明言はされていないが、この保守的なウラマーのなかに当然含まれて議論されていると推測される。

そして「モダニスト・ムスリム」の先行者として、エジプトの近代改革者ムハンマド・アブドゥ、インドの近代改革思想家サイイド・アフマド・ハーンに加え、インド出身でウラマーで女性の権利を説いたムムターズ・アリー・ハーンやウマル・アフマド・ウスマーニーといった19・20世紀に活躍した開明的知識人を想定している⁴¹。これら以外にもエジプトの歴史家アフマド・アミンやオーストリア出身の改宗者ムハンマド・アサド、アメリカで活躍したパキスタン出身の学者ファズル・ラフマーンといったイスラームと西洋近代を調和させようとした20世紀の知識人の言説が援用されることが多い。ここから彼は、これらの近代主義者つまりモダニストの系譜に属しているという自己

認識を明確に持つてゐることが分かる。

このことは先の引用箇所でも繰り返し見られたように、クルアーンの理想が男女の平等な権利であるということが前提として設定されている点とも関連している。つまり彼にとつて近代的な価値とイスラームは全く矛盾しないということである。これはエンジンニアの解釈書を通して言えることで、平等であることを証明するための解釈ではなく、それを前提として現実世界の改革を求める解釈だと言えるであらう。

エンジンニアはクルアーンの解釈が時代によつて多様であることを強調している。「クルアーンの句はその時々啓示されたので、統一された理解というものはない」とし、イスラーム初期より解釈の相違があつたことを踏まえて、「聖なる言葉の理解は、それぞれの環境によつて異なるべき」としている⁴²。この認識は、彼のクルアーン解釈方法論に通じている。彼は、この聖典に精神・規範（理想）と字句・文脈（経験）という二つの側面があると考えている。このように二分することで、時代や場所によつて変えることができない普遍的な理念と、それに基づいたうえでの信徒それぞれの状況への応答を得ることができるとする。

クルアーンやハディースのなかの規範的なものを強調し、文脈的なものは捨てなければならない。規範

的なものは文脈的なものより聖なるものに近く、文脈的なものは人間により近い。このように区別することは、今日、女性の権利を促進させるためのすばらしい助けになり得る⁴³。

エンジンニアは、次の句から、アッラーは全ての人に過去も今も統一した法を課す意図はなく、異なる人々、異なる時代に異なる道を定めたとする。

それぞれ（の共同体）に我々は聖なる法や生活の道を定めた。アッラーが望んだならば、汝らを一つの共同体にしただらう。彼は与えたもので汝らを試みている。ゆえにお互いに良い行いにおいて競いなさい。（5章48節）

そしてこの句から、アッラーは、多様な宗教共同体と多様な生活様式を認めていることが分かつてゐる⁴⁴。こう考えることで、クルアーンが啓示された時の文脈に基づく字句をその当時の状況のなかに限定させる。そしてクルアーンの問題に適應させることが可能となつてゐる。

エンジンニアは、啓示が下された当時の社会について、無知な（ジャーヒリヤ）部族社会であつたとする。啓示され書かれた法はなく慣習のみが存在し、女性の地位はかなり低い家父長的な状況であつた⁴⁵。これが「文脈」の側面

に表れている状況である。これに対して彼は、クルアーンは社会学的に解釈できると主張する⁴⁶。「文脈」で現れる具体的な事情を社会学的視点、つまり当時の社会環境をふまえることで相対化し、「精神規範」を現代に適応するべく、クルアーンを解釈しようと試みたのである。

4. 複婚（一夫多妻婚）に関する解釈

一般的に、ムスリムは一夫多妻婚（複婚）を認め、4人まで妻が許されるといふイメージが持たれがちであろう。実際のところ、複婚が倫理的に許されるかという点についてはムスリムの間でも、国や地域、立場によって意見が様々である。ピュー・リサーチ・センターが2013年に37か国のムスリム・マジョリティ国を調査したところによれば、特にアフリカのムスリムが多い国で認められる傾向が強く、他方、中央アジアや南・東ヨーロッパでは否定する傾向が強い。複婚は倫理の問題ではなく、状況によって生じる問題だという認識が、伝統的なムスリム国を中心に広まっている。ほとんどの国で女性よりも男性の方が複婚を倫理的に肯定しているという⁴⁷。複婚を認めるかどうかは、近代以降シャリーア上の重要な論点の一つであり続け、進歩的なモダニストは、クルアーンはそれを認めていないと主張し、保守的なムスリム学者は必要な場合もあると擁護

してきた⁴⁸。

インドにおいて複婚はヒンドゥー教徒やムスリムの間で実際には行われているとされる。ヒンドゥー教徒の共同体では非合法化されており、インド政府はムスリム共同体内での複婚も禁止する方向で検討を進めているという⁴⁹。またボハラ派内にも伝統的に複婚を認めているが、実際に行われるのは極めて稀であるという。最高指導者であったサイイドナー・ターヘル・サイフッディーンは複婚を行ったが、その次の最高指導者サイイドナー・ムハンマド・ブルハヌッディーンは行わなかった⁵⁰。

以下、エンジンニアの『クルアーン、女性、そして近代的社会』の第6章「イスラームと複婚（一夫多妻婚）」を見ていきたい。ここでもその議論は、近代という時代に入ったことで女性の地位が変化したことから始められる。産業革命以前の封建的社会では女性は農業に従事するか家になった。だが、産業革命によって都市における仕事に就くようになり、財の生産にも役割を果たすようになったため、その地位は改善され複婚も制限されてきたという⁵¹。

そしてここでも、クルアーンが社会における正義を先駆的に導入してきたことが前提として示され、クルアーンが女性をエンパワーしようと試みたと述べられている。前イスラーム社会では複婚が広まり、妻に対する正義は認めら

れず、女性是不正の犠牲者となっていた。クルアーンはこれを改善しようとしたが、全ての面で男性と同等の権利を与えるのは当時の社会の状況を考えたと現実的ではなかったため、「現実主義的理想主義の道と呼び得る中間の道を選んだ」という。つまり、複婚を限定された状況においてのみ認めるということで、次の4章3節が四人まで認めているのがその現れであった。

汝がもし孤児に対して公正に扱えそうにないならば、許される者のなかから二人、三人、または四人の女性と結婚しなさい。しかし公正に扱えそうになれば、一人、または、汝が正しく所有している者にしなさい。こうすることで、不公正を行わずにすむであろう。(4章3節)

ただしエンジニアによれば、この句は複婚を不承不承、認めているだけであり、本来の意図は一夫一妻婚である。しかしその後のムスリム社会ではクルアーンの意図がくまれずに、当時の社会規範や慣習が優先されるようになってしまったのだという⁵²。

続いてエンジニアは、クルアーン解釈史をふりかえり、彼自身の見解を補強している。4章129節は、夫が複数の妻をもったとしても、公平に扱うことはできないだろうと述べている。エンジニアは、古典期の代表的な解釈者で

あるタバリーやラーズビーがこの句を解釈するにあたって、全ての妻への同等な正義が何を意味するのか長々と議論していることを指摘する。

結局のところ、どの解釈者もこの句が、全ての妻を平等・公平に扱うことについて強調しているという点を議論しないわけにはいかなかった。よって、平等の観点でも質の観点でも、一人以上の妻と結婚することが制限なく認められているのではないことが明らかである。全ての妻への正義の概念は、イスラームの複数婚の概念のなかでまさに中心的なものである⁵³。

さらにエンジニアは、近現代の解釈者たちの見解を検討する。そして、クルアーンが複婚を認めるのは、戦時において孤児や未亡人の財産を守るためのケースに限られ、非戦時には複婚は認められないという解釈を支持した。パキスタンのクルアーン翻訳者ムハンマド・アリー⁵⁴の4章3節への注釈を引用して、この句がムハンマド時代に起きたウフドの戦いという特定の環境下で啓示されたもので、多くの男性が戦死し、孤児や未亡人が生じたことを指摘している。さらにインド出身でパキスタンに生き、伝統的なウラマーとは異なる見解を示したウマル・アフマドによる解釈を合理的として賛意を示している。それは、この句は父を

亡くした女兒や夫を亡くした女性を対象とし、4人まで結婚してもよいが、すべてを公平に扱えないならば1人にするようにと命じている句だとする解釈である。そしてエンジニアは、この解釈をふまえると、クルアーンは戦時に未亡人や孤児となった女性に関してのみ、複数を妻としてよいとしており、よって非戦時には、他のクルアーンの句を示唆しているように、一夫一妻制をとるべきである、と主張している⁵⁴。

このようにエンジニアは、クルアーンの字句つまり文脈には制限があることを認めたくなくて、それが含みもつ規範的理想をあぶりだそうとしている。ムハンマド当時の多妻婚が広まっていた状況をふまえ、戦闘が生じさせた孤児の救済という限定のなかで、あくまで平等に扱うことで4人までの妻を認めるという「中間の道」をクルアーンは述べ伝えた。これが字句つまり文脈である。しかし、その背後にある意図は、あくまで男女が対等な関係にあることであり、戦闘がない場合において、それは一夫一妻制だという解釈、つまりクルアーンの「規範」を提示しようとした。

5. 離婚に関する解釈

イスラームの離婚に関する問題については、日本では一般的にそれほど知られていないかもしれない。だが、イス

ラーム法は男性から女性に対する一方的離婚宣告を認めるために、女性からの離婚申し立てが困難となり、重大な社会問題となっている。ピュー・リサーチ・センターの調査(2013年)によれば、女性側から離婚を求める権利は、南・東ヨーロッパ在住のイスラームは86%が認めるが、南アジアでは44%、中東北アフリカでは33%、東南アジアでは32%である。ここから、伝統的なイスラーム地域では、離婚は男性側のみから言い出す権利があると考えられていることがうかがえる⁵⁵。

インドにおいては、シャー・バーノ事件以降も「トリプル・タラーク」が合法かどうかについては議論が継続されてきた。だが2017年に最高裁判所が、これは宗教上の慣習として不可欠ではなく、憲法における倫理観に反するという理由で禁止する判決を下している⁵⁶。そして2019年6月に「トリプル・タラーク」を禁止する法案が可決された⁵⁷。ヒンドゥー至上主義政権下での決議であり、イスラームの伝統の無効化という意味合いがあることも考慮しなければならぬが、明らかに人権侵害であった一方的離婚が非合法化されたという意義は認められるであろう。

ボハラ派について言えば、ブランクによれば、理論的に男性は他のイスラーム諸派同様に離婚できるが、他のインド・イスラーム集団よりも離婚はさらに不名誉なものと

される。それは、結婚同様に離婚も個人的な契約ではなく、最高指導者やその代理人の許可が必要な事柄であり、離婚後も女性は軽蔑されるためであるという⁵⁸。ここからもボホラ派内で体制派による個人レベルでの統制力の強さがかがえるだろう。かつ、同派内で離婚問題は多くないということから、エンジニアがこのクルアーン解釈書を書いた背景として、ボホラ派を越えてムスリム全体の問題としての改革を必要だと認識したからだということが、あらためて確認できる。

エンジニアはこの問題を『クルアーン、女性、そして近代的社会』の第七章「クルアーンとシャリーアにおける離婚」で扱っている。その冒頭で、「クルアーンは社会の弱者を引き立てようとし、ゆえに女性に権限を与える」ように促しているという前提を示している。全ての法学派が男性からのみ離婚を告げられるとするが、クルアーンにはそうは述べられていないと述べる。むしろ、結婚している両性の離婚権利を認める重要な句があるとして、離婚は二度だと示唆する2章229節を取り上げている。この句は通常、夫の二度の離婚宣告を認めるものとみなされるが、エンジニアはアサドの解釈を援用しつつ、妻にも夫同様に離婚を申し出る権利があるという解釈を示している⁵⁹。そして、離婚した場合について述べる2章230節について

の検討に入る。これは一般的に三度の離婚宣告による一方的離婚（「トリプル・タラーク」）を認める根拠とされる。しかし彼は、タバリーの解釈書を引用しつつ、「この規定は、妻を何度も離婚し、辛い目に合わせるという悪行を止めるためのものである」と本来の意図についての解釈を示している⁶⁰。

エンジニアは、このような悪しき習慣は、預言者の時代のアラビアに特有の行為であり、我々の時代には適応したいと述べる。もしクルアーンの「精神（スピリット）」に添わせるならば、まずは離婚しないよう勧められるはずである。だがもしそれでも離婚したならば、彼は三カ月の待婚期間のうちに彼女と復縁する権利をさらに与えられることになる、とする。そして2章228節を以下のように訳出している。

離婚された女は、結婚することなく、三カ月の待婚期間を過ごす。もしアッラーと最後の日を信じるならば、アッラーが子宮内に創られたものを隠すのは合法ではない。そしてこの期間中、和解を望むならば夫は彼女を取り戻す資格が十分にあるが、正義に従って、（夫に関連しての）妻の権利は、妻に関連しての（夫の）権利と平等であり、ただ男性は（この点に関して）彼女たちよりも優先される⁶¹。（2章

228節、傍線部筆者)

このエンジニアによる訳と異なり、他の訳ではこの句の最後の傍線部の箇所について、一文として独立して訳されることが多く、よって男性が全般的に女性よりも優位に立つという意味で読めることになっている。例えば、井筒俊彦は「・・・受ける権利がある。とはいえ、やはり男の方が女よりも一段高いことは高いけれど」⁶²と訳している(傍線部筆者)。実際のところ伝統的に、この「一段(ダラジャ)」という言葉は、男性が女性よりもあらゆる側面において上位であることの根拠とされる句とされてきた。しかしエンジニアの訳は「離婚に関しての優先」して離婚という事柄に限定しての男性の優先性だという解釈を示している。そして彼は背後にある意図について述べている。このようにクルアーンは、夫が妻に離婚を告げても、待婚期間の間に復縁するよう述べており、ささいな行き違いで絶縁しないようにしている。また、クルアーンは女性が屈辱的な状況にならないようにしており、女性にも平等に夫のもとに戻る権利と離婚を選ぶ権利を認めている、と⁶³。

さらにエンジニアは、クルアーンはできるだけ離婚を避けるように教えているという解釈を明確化している。離婚には待婚期間が与えられ、復縁することもでき、離婚を決める前に仲裁者を定めるよう述べている65章1―2節と、

「アッラーは両者の間に調和をもたらされる」とする4章35節が、関連づけて解釈される。これらから彼の結論は、明らかに離婚は最後の手段であり、復縁が可能であればそのようなするのがよいというのがアッラーの希望である、というものとなっている⁶⁴。

エンジニアは離婚に関して、クルアーンの「精神」つまり「規範」と現在のムスリム社会の状況が大きく乖離してしまった理由についても次のように論じている。クルアーンは離婚に関して女性に公平であり、啓示当時に広まっていた行為を大きく改善するものであった。しかし不幸なことに、男性中心の社会がクルアーンの指示に従わず、女性の利益を守ることなく容易に離婚できるように捻じ曲げてしまった。特に、最も不公平な離婚の形態はトリブル・タラクで、「離婚する」という言葉を三度述べられると、妻は調停を依頼することなく、離婚させられ、妻は夫の家を去るしかない。これは「調停のない離婚」としても知られている。クルアーンは二度の離婚は規定しているが、このような離婚は言及されておらず、トリブル・タラクはイスラーム前の習慣である⁶⁵。そしてこれは、明らかに非イスラーム的であり、インドでは廃止すべきだとされている⁶⁶。

そして離婚することになった場合も、女性を手厚く扱う

ようにすべきという解釈を提示している。彼によれば、結婚は二人の平等なパートナーの間での契約であり、男性が離婚を主導するなら、「離婚された女性もまた、十分に与えられて扶養される（権利を）もつ。これは神を畏れる全ての者への義務である」という2章241節の規定によって、その妻に補償しなければならないとする⁶⁷。シャ・バーノ事件は離婚後の扶養手当が争点であったが、エンジニアはここで明白に、補填の必要性をクルアーンに基づき肯定している。彼のクルアーン解釈は、保守的なムスリム社会における男性の一方的離婚や離婚後の扶養手当を認めないという男性優位の状況を打破し、女性の権利を保護するための根拠を提供しようとの試みであった。

5. おわりに

エンジニアの解釈の最大の特徴は、その立脚点としての近代性（モダニティ）であらう。モダニティはムスリムにとってほぼ「西洋文明」と同意語とされるが、それとどう対峙するかは、まさしく近代以降のムスリム知識人にとっての最大級の問題であった。エンジニアはそのなかでも、「イスラームの過去からインスピレーションを得て、イスラームの根源にある倫理的、精神的、秘教的な諸原則を再生することを求める。……そしてその根源的原則を見出だ

すと、それらを今日の問題に適用する」⁶⁸モダニストの1人と言える。これはまさにエンジニアがとったクルアーン解釈の方法論に合致する。それは、クルアーンの理念・精神と分脈・字句を分けることで、後者を時空に限定させ、前者を普遍化させて近代と合致させることを可能としたのであった。

エンジニア自身、モダニストを自認し、その解釈書を『クルアーン、女性、そして近代的社会』と名付け、モダニティとの一致を強調している。また、女性に平等の権利を与える必然性として、世界の近代化によって女性が社会に進出したことが背景にあると繰り返し述べている。かつ近代的改革者たちの名を多く言及していることもすでに指摘した通りである。このように彼の解釈書は近代の産物であり、クルアーンが男女の平等という理念を説く聖典であるという近代的理解をインド社会に立脚して国際社会に向けて発信したのであった。

エンジニアのクルアーン解釈はマイノリティ・ムスリムの立場から発せられ、マジヨリティ・ムスリムを射程に入れることに成功した。ボホラ派という、インドのムスリムのなかでもさらに宗教マイノリティであった彼は、自らが属した派の改革を求めて、正義や公正を貫こうとした。その延長線上にあったのが、インドのムスリムのなかではマ

ジヨリティであった、インドのスナ派ムスリム共同体に生じていた女性差別であった。

彼はシャー・バーノ事件を目の当たりにし、思索を深め、クルアーンの解釈に向かった。そして生まれたのが『クルアーン、女性、そして近代的社会』であった。ここでは離婚や離婚など目前にある問題の改革を正当化するための解釈に主眼が置かれ、男女が平等であることはクルアーンの前提だとして議論が展開されていた。これは男女が平等であることを解釈の中心とし、離婚や複婚は付随的な各論として扱ったワドウードの『クルアーンと女性』とは対照的である。

このようにエンジンニアのクルアーン解釈は現実問題の改革を目指したものであるが、クルアーン解釈者としても二つの革新的特性を兼ね備えている。一つは、ボホラ派内の文脈でとらえられるもので、彼はこの派の歴史のなかではクルアーン解釈をする立場にはいないにもかかわらず、それを行ったという点である。これは封建的・家父長的な宗教的権威にクルアーン解釈を限定する伝統を否定し、解釈者の範囲を広げるという近代的行為であった。

もう一つの点は、インドのスナ派つまりマジヨリティのムスリムたちの保守性を批判したという点である。シャー・バーノ事件は彼らの保守性がヒンドゥー教徒を中

心とするインド社会において激しく批判されたという事象であった。これに対してムスリム内部のマイノリティであるエンジンニアが、主流派ムスリムによるクルアーン解釈が誤っていると指摘し、男女平等とする解釈こそがクルアーンの理念だとする判断を示したのであった。シャー・バーノ事件は、「ムスリムを社会の本流から決定的に引き離すこと（すなわち「マイノリティ」化）を助長」することになったと指摘されている⁶⁹。そうするとエンジンニアの示した解釈は、マイノリティとして切り離されつつあるムスリムたちをインド社会全体のなかに引き戻そうとする方向性をもつ。それはまさに彼が主張する、宗教間の調和ある世俗的社会の構築に向かっており、モダニティが目指すところに一致するものであると言えるであろう⁷⁰。

〈注〉

1 イスマーイール派については、菊地達也『イスマーイール派の神話と哲学 イスラーム少数派の思想史的研究』（岩波書店、2005年）や同『イスラーム教「異端」と「正統」の思想史』（講談社、2009年）を参照のこと。

2 Asghar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, Berkshire: New Dawn Press, 2005.

3 Engineer, *Qur'an*, pp. 78. イスラーム法における離婚の規

- 定の詳細に関しては、柳橋博之『イスラーム家族法 婚姻・親子・親族』（創文社、2001年）pp. 336-348を参照のよう。
- 4 中村廣治郎『イスラームと近代』（岩波書店、1997年）p.66。
- 5 本稿のクルアーン日本語訳は、エングニアの英語訳を訳したものである。
- 6 Suha Taj-Farouki, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006 ; Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2014; Suha Taj-Farouki, ed., *The Qur'an and its Readers Worldwide: Contemporary Commentaries and Translations*, London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015.
- 7 Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1999.
- 8 Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- 9 大川玲子『イスラーム化する世界 グローバリゼーション時代の宗教』平凡社、2013年。
- 10 Shadaab Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2017 [Kindle]. ゆふじやへんりんのクルアーン解釈に関する先行研究として、M. Agus Nuryatno, “Examining Asghar Ali Engineer’s Qur’anic Interpretation of Women in Islam”, *Al-Jamiah* 45/2 (2007), pp. 389-414 & Irsyadunnas, “The Hermeneutic Thought of Asghar Ali Engineer in the Interpretation of Feminism”, *Jurnal Ushuluddin* 25/1 (2017), pp. 1-18 を参照。
- 11 <https://www.rightivelihoodaward.org/laureates/asghar-ali-engineer/>（2016年10月1日アクセス）。
- 12 <https://www.rightivelihoodaward.org/speech/acceptance-speech-asghar-ali-engineer/>（2016年10月1日アクセス）。
- 13 Asghar Ali Engineer, *A Living Faith: My Quest for Peace, Harmony and Social Change*, Hyderabad: Orient Blackswan, 2018 [Kindle].
- 14 ジョーナ・ブランクは、エングニアの著作はアカデミックなものであるが、ボホラ派について書かれたものは、アドボカシー（対外的な訴えかけ）として与えられた方がよいことについて。Jonah Blank, *Mulas on the Mainframe: Imam*

- and Modernity among the Daudi Bohras* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001), pp. 304, 307.
- 15 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; One “My Growing-Up Years”.
- 16 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Two “Understanding the Divide: Without and Outside”.
- 17 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Four “The Bohra Reform Movement”.
- 18 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Three “Towards Truth: My Struggle Begins...”.
- 19 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Four “The Bohra Reform Movement”.
- 20 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.13.
- 21 Blank, *Mullas on the Mainframe*, pp.14-40.
- 22 最高指導者を父性的な最高指導者として、その個人的なカリスマ性に拠って、それを中心とする団結力の強さがボハラ派の特徴だとする考え方もある。Qutbuddin, “History of Daudi Bohra Tayyibis”, p. 298.
- 23 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.231.
- 24 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.232.
- 25 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Four “The Bohra Reform Movement”; Rahemtulla, *Quran of the Oppressed*, Ch.3 “From the Hereafter to the Here and Now: The Reading of Asghar Ali Engineer”; “On Authority”.
- 26 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.244.
- 27 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”; Four “The Bohra Reform Movement”.
- 28 例えばカイロ大学の教員であったアブー・ザイド（2010年没）は「クルアーンを文化・歴史的テクストとして解釈した上で、社会問題を引き起こし、エジプトから亡命せざるを得なくなった」（大川玲子「ビント・シャーティウ（アーイシャ・アブドッラフマーン）のクルアーン解釈——カイロ大学と人文学——」『国際学研究』53（2018）, pp.1-18を参照のこと。）のような状況と比較するが、インドのムスリムは自由な発言を認められていると言えるかもしれない。これは、政治学者イエルク・フリードリクス言う「パキスタンや中東よりもインドのムスリムたちは、より穏健であり、より大きな自由と安全を享受しているようである」（Jörg Friedrichs, *Hindu-Muslim Relations: What Europe might Learn from India* (London: Routledge, 2019), p.113) ところが指摘に通じるものもある。
- 29 Blank, *Mullas on the Mainframe*, pp.18, 161.

- 30 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”.
One “My Growing-up Years”.
- 31 Rahemtulla, *Qur'an of the Oppressed*, Ch.3 “From the Hereafter to the Here and Now: The Reading of Asghar Ali Engineer”.
- 32 「南アジアは、中東以上の伝統的な法の多元化に加え、これをパーソナル・ローとして制度化したイギリス統治下の法的遺産とその補足的立法、さらに一般法が重層をなす複雑な法的状況」にある。(堀井聡江「第2章 ムスリム家族法の変容―南アジア 解説」、孝忠延夫・高見澤磨・堀井聡江編『現代のイスラーム法』(成文堂、2016年)、p.79)。
また、同『現代のイスラーム法』所収の伊藤弘子「国際私法における南アジアのムスリム家族法適用上の問題」(pp. 103-128)も参照の要あり。
- 33 伊藤弘子「インド」、『柳橋博之編著『現代ムスリム家族法』(日本加除出版、2005年)、pp. 319-321「ブーティン・ラウ(堀井聡江訳)」「パキスタンおよびインドにおける司法積極主義とムスリム家族法改革の比較分析」、『現代のイスラーム法』、p.85。
- 34 ラウ「パキスタンおよびインド」、p.90。
- 35 伊藤「インド」、p.321。
- 36 Engineer, *Qur'an*, pp.1-9.
- 37 Engineer, *Qur'an*, pp.7-8.
- 38 Engineer, *Qur'an*, pp. 8-9.
- 39 Engineer, *Qur'an*, p. 11.
- 40 Engineer, *A Living Faith*, Part I “My Life, My Struggle”;
One “My Growing-up Years”. Qutbuddin-アハリーフの厳格な実践はこの派の宗教的アイデンティティのひとつ。(Qutbuddin, “History of Da'udi Bohra Tayyibi”, p.324.)
- 41 Engineer, *Qur'an*, p. 9.
- 42 Engineer, *Qur'an*, pp. 13, 16.
- 43 Engineer, *Qur'an*, p. 46.
- 44 Engineer, *Qur'an*, p. 25.
- 45 Engineer, *Qur'an*, p. 26.
- 46 Engineer, *Qur'an*, pp. 25-26
- 47 Pew Research Center, “The World’s Muslims: Religion, Politics and Society”, April 30, 2013 (<https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>, 2016年10月12日アクセス), pp. 84-85.
- 48 Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), pp. 94-99. 現在『世俗化とイスラームの

クルアーンを解釈した上で複婚を非合法としているのはチュニジアのみである。ただ多くのムスリム国は条件を課して制限している。

- 49 Amit Anand Choudhary, “After triple talaq, SC turns lens on polygamy, nikah”, *The Times of India*, March 27, 2018 (<https://timesofindia.indiatimes.com/india/after-triple-talaq-sc-turns-lens-on-polygamy-nikah/articleshow/6347274.cms>, 2019年10月12日アクセス)。
- 50 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.76.
- 51 Engineer, *Qur'an*, p.78.
- 52 Engineer, *Qur'an*, pp.79-80.
- 53 Engineer, *Qur'an*, pp. 80-83.
- 54 Engineer, *Qur'an*, pp. 84-87.
- 55 Pew Research Center, “The World’s Muslims: Religion, Politics and Society”, April 30, 2013 (<https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>, 2019年10月12日アクセス), p. 28.
- 56 AFP 「インド最高裁、夫が3語唱えれば離婚可のイスラム慣習を禁止に」(2017年8月22日) <https://www.afpb.com/articles/-/314004> (2019年10月12日アクセス)。
- 57 AFP 「インド、イスラム教の『即時離婚』を禁止 議会が法案可決」(2019年8月1日) <https://www.jiji.com/jc/article?k=20190801038940a&g=afp> (2019年10月12日アクセス)。
- 58 Blank, *Mullas on the Mainframe*, p.75.
- 59 Engineer, *Qur'an*, pp. 89-91.
- 60 Engineer, *Qur'an*, p. 91.
- 61 Engineer, *Qur'an*, pp. 91-92.
- 62 井筒俊彦訳『コーラン(上)』(岩波書店、2013年)、p.65。他の日本語訳でも、この傍線部の箇所を離婚に限定する解釈は見られない。日本ムスリム協会から刊行されている『日亜対訳・注解 聖クルアーン』はこの句について、男性の家父長的地位を認めるものだという注を加えている。(三田了一訳『日亜対訳・注解 聖クルアーン(改定版)』日本ムスリム協会、1982年。)しかし、水谷周監訳『クルアーン やさしい和訳』は「男性は、女性よりも(家長として婚資や生活費負担をしたので、権利として)ひとつ上位にあります」と補い、またファハド国王マディーナ・クルアーン印刷コンプレックス『聖クルアーン 日亜対訳注解』は、夫が妻に義務を果たす限り妻より上位にあると注を加え、どちらも条件を示している。よってこの句を絶対的な男性優位を示すものとして読むことが回避されていると考えられる。(水谷周監訳・杉本恭一郎訳補完『クルアーン やさ

- しい和訳』国書刊行会、2019年、『聖クルアーン 日亜
対訳注解』ファハド国王マディーナ・クルアーン印刷コン
プレックス、ヒジュラ暦1440年。）
- 63 Engineer, *Qur'an*, pp. 91-92.
- 64 Engineer, *Qur'an*, p. 94.
- 65 Engineer, *Qur'an*, p. 95.
- 66 Engineer, *Qur'an*, p. 98.
- 67 Engineer, *Qur'an*, p. 98.
- 68 Clinton Bennet, *Muslims and Modernity: An Introduction
to the Issues and Debates* (London & New York:
Continuum, 2005), p. 20.
- 69 孝忠延夫「アジア法におけるシャリーア（イスラーム法）」
『現代のイスラーム法』、p.16。
- 70 ただしこの近代性にも限界があると考えられるが、これに
ついては別の機会に検討する予定である。

「いあきない」のヒント満載『斉民要術』の古代農村経済

東日本国際大学 東洋思想研究所 客員研究員 荻野修平

目次

序章

第1章 『斉民要術』とは

第2章 『斉民要術』には何が書かれているか

第3章 加工篇には何が書かれているか

第4章 調理・料理篇には何が書かれているか

まとめ

序章

この研究ノートにおいて、私は『斉民要術』の内容を現代の料理と比較しながら、料理に対する気づきを促すために書いた。六世紀に書かれた農書であり料理書である『斉民要術』の登場は、二つの面を持つ。一つは、過去の記録

の集大成であるということ。もう一つは、この時期に満を持して登場したという歴史タイミングの偶然性・必然性である。『斉民要術』は、北方乾地農法が基軸にある。そしてこれは、莊園や中規模農園の経営を担当する農官のためのテキストである。この書には、徴税のための合理的で無駄のない経営管理が基本にある。また、農民の生活に活力を与える余剰の活用を促す動議付けが織り込まれている。勸農とはそういうことである。要点は、①この書の内容の分類②歴史的背景③農業技術、料理各論の分析となっている。

さらにここでは、生産と消費の小規模な経済循環の中でどのような知恵が育まれたか、古代の市場機能の実際を確認するとともに、隔世を超えて人類の発想力を知り、現代のライフスタイルに何らかの手がかりを与えるものとして

考えてみたい。

第1章 『斉民要術』とは

『斉民要術』は、6世紀北魏鮮卑拓跋氏によって統一した王朝末期、黄河東域郡太守として赴任した漢人大夫賈思勰なる人物が執筆した農書である。莊園または中規模農園を監督経営する農官のための指南書であるが、農場経営の合理化性とともに生産・消費・流通におけるアイディアや生活百科のエッセンスが詰まっている。農業技術の歴史は、当然人類発生の時から時間をかけて改良され、自然の影響を克服しながら経験則とともに進化してきた。『斉民要術』の内容構成は、戦国期から漢代にかけてまとめられた月令（月ごとの自然現象、行事、儀式、農作業）に基づく作業を技術面から分類して述べたものである。農業技術が確立したほぼ後漢三国時代頃までの農業技術の集大成として、また、南北朝期の民族混淆時期までの変化を加味した農書である。一つの農業集落がいかに生産性を上げ、無駄なく資源を循環させ、利潤を再投資するか、現代から見れば初歩の経済学を絵にかいたような話である。しかしながら、人の知恵が要所に詰まっていると感じるのは、我々が日常使っている技術、例えば食品の保存や加工、化粧品、染色

など基本技術はこの時既に常用されていたということである。現代技術の始まりを見るような驚きを感じる楽しさが、この書にはあるのだ。

『顔氏家訓』第五章25生産と生活にこのような話がある。「人民が生きてゆくには、何をにおいても先ず耕作による食糧生産と、桑、麻の栽培による衣料生産が必要である。言うまでもなく、野菜と果物の用意は農場や果樹園でないとできないし、鶏や豚の肉は養鶏場や養豚場でないと生産しがたい。また家屋や器具調度からして、薪炭や燈油の類に至るまで、皆栽培や増殖によらずしてえられるものはない。これら生産の基本財をよく守る家では、屋敷の門を閉ざしたまま、外界と交通しなくとも、生活必需品には少しも事欠かないという程度で、そういう家にないものは、ただ塩の出る井戸だけというわけである。今日北土（北方）の風俗は、大体において、質素儉約によって移植の生活を充たしている。この点になると。江南（南方）の生活は豪奢であり大げさであり、とうてい華北の美風には及ばないのである。」

この文を引用して質素儉約や自給自足の奨励を論うわけではない。征服王朝である北魏拓跋氏に虐げられた経験を持つ漢人ゆえに、決められた枠の中で知恵を生み出す努力をしていた。知恵を働かせ、何とか努力すれば家族ともど

も生き延びられる。王朝の目にかない、役職を得ればとりあえず生活が確保され、漢人社会復活の日まで雌伏できるというものだ、と考えていたのである。ちょうど賈思勰と顔之推は数年の差を以て同時代に生きた人である。北魏滅亡の後、隋の誕生まで戦乱の世が続いた。この時期に、同じような様な体験をし、自らの仕事を残した二人である。

小商いとは「こあきない」と読み、辞書によると「小規模な商売。また、取引額の小さい売買」とある。身の丈に合った、無理をしない小規模の商売のことだろうか。『斉民要術』の舞台となる農村集落には、徴税を受けた後、彼らが自給自足によって生活している風景が見える。余剰の生産物や加工品、副業として生産した工芸品は農村内部や草市で取引される。あくまでも納税が第一義的義務であり、余力が個人的な収入であるから、納税農産物の生産効率を上げることがすなわち個人所得を増やすことにつながる。副産物の質が高ければ市場性は増すし、売り買いの時期を調整することで利鞘を稼ぐことになる。また長期展望に立つ品目、例えば樹木や畜産などを複合的に組み合わせたり、農村に沼を併設し農産資源の循環型生産法など古来からの知恵をつかって生活を豊かにする方法を知っていた。

現代に生きる私たちも知恵を働かし、身の丈に合った小

さな商いをシミュレーションしてみれば、古代の知恵が参考となる可能性もくはないだろう。飲食業界、食品加工関連、農業、食品機械産業の方々、自宅でお店を開きたい、キッチンカーを始めたい等の方々にとって少しでも参考になればと思う。

《要点を整理する。》

(Ⅰ) 記載内容についての分類。

一般に農書『斉民要術』の構成は、一般に生産篇と利用篇とに、順列に大別できる。さらに生産諸篇(第1～5巻)、畜産諸篇(第6巻)、麴醸造篇(第7巻)、発酵、保存食品及び調理法篇(第8巻)、料理篇(第9巻)、食材植物篇(第10巻)に分けることができる。別の角度から見ると、一般的な農業技術を過去の記録によって検証しており、さらに、生産物の加工、保存、再利用、流通において市場需給によって計画的な農場経営を促している。

(Ⅱ) 南北朝期北朝の歴史的特色。

北朝北魏は漢人に対しての征服王朝である、鮮卑拓跋氏の王朝である。五胡六国時代の勃興した代国がその源流であり、北魏(386年)が北域を統一して534年滅亡までの約140余年の王朝である。『斉民要術』が書かれたのは北魏滅亡534年前後の約20年弱ではないかとの研

究⁽¹⁾がある。著者賈思勰にとって、満を持した執筆タイミングであった。北魏滅亡の混乱の中にあつて、洛陽より600 kmほど離れ、黄河東南域の農民蜂起があつたものの、比較的戦火を逃れている。孝文帝(467—499)はこの地区への農業救済のための特別な財政出動をしており⁽²⁾、それは当時劉宋から奪取したこの地区の安定を図る意味も含まれた。⁽³⁾さらに征服王朝である鮮卑氏が漢化政策をとって漢人を要所に登用することで事務能力が温存された。野に下つていた漢人有力一族は互いに婚姻によってネットワークを築き、実質的な王朝経営を担当していたのが北魏王朝である。孝文帝、馮太后の時代には均田法や三長制などの経済政策が実施され、北魏末での経済の成長を促した。彼らは儒教的礼制を尊重し、農耕社会を安定させる勸農政策をとり、漢人に活躍の場を与えた。孝文帝末期には旱魃の際の救済数が減った記録が認められ⁽⁴⁾、その後北魏の繁栄は経済好循環が始まる。しかし『洛陽伽藍記』に見られるように朝廷の寺社への財政蕩尽が見られ、528年の河陰の変を境に、北魏は内乱が加速することとなる。

『齊民要術』の著者である賈思勰は、北魏政権によって現在の山東省淄博市、かつての齊国のあつた付近の高陽郡太守を任命されており、北魏滅亡前をここで暮らしていた

と思われ、滅亡後は一族の故郷である青州益都へ移り住み、執筆を行ったのではないかと推測がある。⁽⁵⁾

(Ⅲ) 現代に通じる生きるための思想と技。

農業技術書であり、農官のための参考書でありながら、農民が実社会で「生き延びる知恵」を不断に織り込んでいる。宋代に印刷が普及するまで書は世に出回ることとはほとんどなかったが、農官の間では農業指南のバイブルとして貴重な情報源であつた。ただし、他の科学書同様、現象の科学的解明には至らず専らデータの蓄積からえられた経験に基づく経験主義の集大成であり、陰陽五行思想への牽強附会ともとらえられる。天文気象、地質水利、化学、遺伝学や生物学の根拠は経年に渡るデータ分析と経験確認であり、獣医知識や醱酵のメカニズムなどは神がかり的であるが、実社会では十分に機能していたものであろう。

本論では、『齊民要術』の市場と生産のかかわりについて、考察する。生産物をどのように二次加工して商品価値を上げるか、当時どのようなものが生産されて流通していたかを考えてみる。

第2章 『齊民要術』には何が書かれているか

『齊民要術』は、有力者の所有する莊園や比較的中規模

の朝廷管理農場などでの農業指導書であるから、大規模の商売を目的としたものではないと、書中にも書かれている。納税農産品の他、これら農場に関わる人々の生活を支える食料や副産品となる。食料生産の他は、せいぜい余剰の産品を加工して販売したり、需給タイミングで小銭を稼ぐ小商い程度の取引である。指導に当たる農官は、農民に最大合理的生産性を要求し、税を徴収し、禄を稼ぐのが職務であるから書にも厳しい市場原理が示されている。ただし裏を返せば、やり方によって農民は豊かになることを保証されることになる。精勤なればこそ救われる思想である。商品を紹介する前に、『齊民要術』の「序」、中長子の引用を見てみる。⁶⁾これは精勤の心得である。

「叢林の下もやりようでは倉庾（くら）が立つべく、魚龜（ぎょべつ＝魚や亀）の棲む堀も耕稼の場所となるといふことは、これ君長たるものの留意すべき点である。されば太公が封ぜられるや、斥鹵（せきろ＝アルカリ）の地に嘉穀（あわ）が播かれ、鄭渠、白渠が完成するや関中には飢饉の年が無くなった。けだし魚龜を食べて見ればその藪沢（池）の形を察知すべく、草木を見ればその地の肥瘠の状況を知ることができるのである。農事修まらず、桑樹果樹が繁茂せず、家畜が肥えていなければ、この民は鞭うって良い。生垣が完備せず、土墾が堅牢ならず、掃除が清潔

でなければこの民は咎うって良い。これ督課の法である。思ってもみよ、天子すら親耕し、皇后すら親蚕される。まして田父野人が懈怠（義務を怠る）の心を抱いてよからうぞ。」と。

まず第一に、農民を精勤にする。人はとかく怠惰なものである。精勤だけでなく農民に利益をもたらすことも動議付けとしている。巻7第62貨殖篇には、勤労は富をもたらす旨が語られている。ここでは千戸の列侯封君の収入に相当する所得を稼ぎ出すために、どの程度の商業資産が必要かを示しており、この資本比率を勘案することで、どれぐらいの収入が得られるか、各々が計算するようになっていく。たとえば「陸地では放牧してある馬二百蹄、牛は蹄と角の数が千、もしくは千足の羊。低沢地では千足の豚。水居では千石の魚池。山居では千章の楸、……」。自らの資産比率から換算する。更にここで農工は商にはかなわぬが、末業が貧者をたすける、とある。これは、加工や商取引を行う場合、さらに大きな利をもたらす旨を述べている。生産も大切だが、商取引を念頭に生産活動をすべきということだろう。本文より引用する。

「交通繁華な大都市についてであるが、酒は一年に千釀、肉醬・醬は千甕。漿（つくりみず）は千僮。牛羊豚を屠つ

て千皮、糶（仕入れ）は千鐘、薪・藁は千車、船は長さ併せて千丈、木は千章、…牛車は千両、木器は漆塗り千枚、素木・鉄器もしくは杷・茜は千石。…僮（奴婢）は手指の数が千（百人の奴婢）。」（ここでいう千とは量の規模。万よりは小さい規模。多い状態を表す。）とあり、具体的な加工品名が記載されている。そのほか、箸等の材料である筋角、丹砂（赤色の硫化水銀粉末）、絹布帛、真綿、織布、模様布、色布、綿布、皮革、漆、麴、塩鼓（豆に水・塩を加え醗酵させた醗酵乾燥した豆。調味料）、魚類、干魚、棗・栗、狐・貂・子羊・羊の皮獣毛、毛氈（フェルトの敷物）などの商品を紹介している。ここで貧商と賢商を比較し、高い時に売って安い時に仕入れる原則を示している。また、淮南子の「商いは多端になれば貧する」を引用し、横目を振らず集中して自らの分野に取り組むべき旨を示している。

卷5第46榆白楊篇では具体的に木材をどのように利用し、収益を得るかの記載がある。

「…三年目の春には莢・葉が売れる。五年後には椽（たるき＝建築構造木）が取れる。…榆は轆轤（ろくろ）にかけて独楽（こま）及び杯を作る。【一個で三文】十年すれば魁（ひしゃく）、椀（わん）、瓶、榼（こう＝さかだ

る）の器皿類、作れないものはない。【一椀は七文、一魁は二十文、瓶榼は各々百文の価値がある】十五年すれば車轂（こしき＝車のハブ部分）及び葡萄甕が作れる【甕一口は三百文の値あり。車轂一具は絹三百匹の値がある】…一頃（約670アール）も作っておけば年収絹千匹となり、しかもたった一人がこの守護、指揮、処分の任に当たればよい。…穀畑に比べたら労と逸（マイナスに対するプラス）は万倍の差がある。子供が生まれたら男子であれば女子であれ、一人につき幼樹二十本を植えておけば嫁入り、嫁取りの頃には全部すでに車轂の材になっており、一樹から三具が取れて、一具は絹三百匹の値があるから、全部で絹百八十匹になる。結納にしろ、持参金にしろ、ほぼこれに合うというものである。」

その他木材利用以外に、第47棠（まめなし）篇では染料として、第48穀楮（こうぞ）篇では造紙、第49漆篇では漆器樹脂、柳は車網や枕、桐は楽器の加工が紹介されている。竹は言うまでもない。第52紅藍花・梔子篇では布染料としてだけでなく、化粧品の材料が紹介されている。「臘脂の作り方」：口紅の作り方、「香沢の合わせ方」：丁子、藿香、苜蓿、沢蘭香の香料をあわせた香水、「両脂の合わせ方」：牛の随、牛脂、丁子、藿香を合わせたクリーム、

「紫粉の作り方」「米粉の作り方」「香粉の作り方(丁香香)」
：おしろい。さらに第53藍篇、第54紫草、第55伐木篇の地
黄は染料である。

農場が産出する農産物をそのまま市場に出すのか、二次
加工するか、製品として中長期的に市場に出せる商品化に
至るのか、生産諸篇の巻4果実類では、生果実のほか、干
し果実、燻果実、煮て陽に曝して乾燥したもの、干し果実
を蜜に漬けたもの、煮て干して乾燥し、粉末にしたもの、
蜜と脂で煮、陰干し(干しブドウ)する方法、などがある。
この書には果実酒、蜜酒、樹液酒の記載はない。酒につい
ては蒸留酒もない。麹や糸状菌類による醸造酒の記載のみ
である。葡萄酒についての記録は宋代『北山酒経』に見ら
れるが、ここでは葡萄酒の作り方はない。しかし葡萄酒甕の
存在は確認できるが、単に貯蔵用だったかもしれない。熊
代幸雄・西山武一『校訂釈註齊民要術』によると蒲桃甕を
「ぶどうしゆかめ」と訳しており、葡萄酒甕だったのかど
うか不明である。しかし貢物として西域より流入の可能性
がある。王賽時の『中国酒史』⁷⁾によると「唐代の醸造果実
酒の主なものは葡萄酒である。唐以前、中原地区では葡萄
酒の醸造はほとんど見られず、人々が飲む葡萄酒の多くは
西域からの貢物であった。はるか彼方からの輸送品の為、

希少品と伝えられている。『太平御覧』巻972には、「葡
萄酒は西域にこれあり。前代には貢物であったかもしれな
い。人はみな知らない。」とある。北魏滅亡534年、随
滅亡618年であるから唐代以前には葡萄酒は貢物として
は存在していたこととなる。

農産物は、加工を複雑にして日持ちさせたり、料理とし
てのバリエーションをアップさせることになる。加工保存
法としては技術的に、①乾燥させ水分活性を下げカビや腐
敗を防ぐ、②塩漬けや砂糖漬けによって水分活性を下げ、
雑菌の繁殖を抑える。③加熱殺菌して密閉する。④酢の酸
性(水素イオン濃度調整)と化学性質による殺菌性。④密
封によって空気を遮断。⑤保存料を使用。⑥冷凍冷蔵、地
下貯蔵、など。実に『齊民要術』ではすべての保存技術が
行われている。また、酒、豆鼓(初期の豆味噌)、醬(豆
と液体が混在する初期の醤油)などの伝統技術は勿論、ソー
セージ、コンビーフ、ビーフジャーキー、魚の節(ぶし⁸
干して燻製にしたもの。粉末にしたり、そのまま煮て戻
す)、果実の粉末ジュース、酸味のある清涼飲料水(醃酵
炭酸飲料)、加工品としての水飴、甘味としての干し果実、
バター、ヨーグルト、ジャム、コンポート、卵とじ保存法、
ドレッシング、粕漬、ひしお漬け、鮓、油漬け、野菜の漬
物などが散見される。これらは、比較的2、3日から半年、

1年ほどの保存が可能である。さらに、料理となると日持ちほしないが、楽しみや習慣、伝統技術としての料理から儀礼としての形式を重んじる料理、素材にあった調理法や多岐にわたる調味料の使い分けがなされ供されている。面白いことに、それらは調理漢字の中にその技法をとどめている。『齊民要術』には薬の調合について書かれていない。ただし、薬として用いられていた加工品、たとえば梅の加工品である「烏梅（うばい）」は「籠にもつて竈で燻して乾かす。烏梅は薬用であつて調味料にはならない。」とある。

前記は、商品としての農産物について触れたが、第6巻畜産篇については、獣医療と畜産について、病気の治療法、繁殖と育種などについて触れているが、どうしても経験則に頼らざるを得ず、いろいろな判断は、形状や色、様子など実に入念な観察から判断しているようである。食肉として解体は茶飯事であるから、内臓と健康状態とを観察比較して答えを導き出していると考えられる。畜産動物は、食糧、保存食であり、動力、交通手段でもあり、かつ商品でもある。飼育の間違いによって死なせるわけにはいかない。第57羊篇では著者賈思勰が、かつて自らが飼っていた二百頭の子羊をほとんど餓死させてしまった経験を書いている。そのため自らの経験を含めて羊篇は詳しく記載され

ている。また、ここでは商品としての畜産副産物はフェルトの製法や、ヨーグルト、チーズ、バター等乳製品の記載が詳しい。また繁殖の経済効率、肉の加工、皮革の商品化など、その利殖率の良さから、飼育の重要性を説いている。第57羊篇から引用する。

「常々、家畜市によく気を付けていて、乳房が張って今にも子を産みそうなのがあれば、逃さず買う。生まれた牛馬口バなら百五十日、子羊なら六十日すればもう母乳に頼らないで自活できるようになる。母畜の方は、大丈夫種畜になるようなのは残しておいて種畜にし、性質の悪いのは売り放つて元を取る。生まれた子供は、まるもうけである。翌年は更にまた懷妊しているのを買う。かくすれば一年で牛馬口バは二倍になり、羊は四倍になる。子羊は臘月（十二月）と正月に生まれたのを留めて種畜にし、他月に生まれたのは去勢して売る。かりに二万錢を飼羊の元手にすれば、一年に千頭を増やすべく、しかも手許に残した種畜は悉く粒選りの良種ばかり、世間普通のものとは懸絶して同日の談ではない。してみれば子畜の賑わい、必ずしも毛氈（フェルト）の敷物（敷物）や酪（乳製品）の利益に劣るとはいえまい。羊の死んだのは、皮は衣服や敷物になるし、肉は結構干し肉や肉醬（にくひしお）になって、その味も悪くない。」賈思勰本人のコメントである。

さらに「序」には陶朱公の「速やかに富まんと欲すなら牛馬羊豚鶏の雌を飼え」と。「龔遂が渤海郡の太守になるや、郡民に農桑を勧め、…家ごとに雌豚二頭、雌鶏五羽飼わせた。郡民で刀剣を帯びているものがあれば、剣を売って牛を飼わせた。」とある。また、「僮種が不其県令となるや、県民を指導して豚一頭、雌鶏四羽を飼わせ、以って祭祀に供え、又、死者ありし時の棺材の費に充てた。」また、「杜畿は河東を治めたとき、郡民に皆義務として雌牛と雌馬を飼わせ、小は豚、鶏に及ぶまでみな規程があつたのでどの家も豊かになった。」とある。さらに、「顔裴は京兆を治めたとき、…牛を持たない農民には割り当てで豚を飼わせ、その価格の騰貴を待つて売つてその金で牛を買わせた。一、二年でどの家にも大八車と牛があるようになって整頓、裕福を得た。」僮種、杜畿、顔裴は人の名である。賈思勰は、その実例を挙げ、家畜の飼育を勧めて農村の資力の底上げを図つたのである。

巻6第61養魚篇には、更に面白いことが書かれている。ここでは、ジュンサイ、レンコン、オニバス、菱など水生植物の栽培法とともに、魚池、すなわち養殖池のすずめである。陶朱公の『養魚経』を引用し、その利殖率の高さと、池の水深を指定している。加えて賈思勰は「魚池の作り方」

において、鯉の卵を採取する方法を述べている。実に水深に関係する研究を紹介すると、清代における集約的養殖では、畜産、家禽、養蚕、穀類生産を一連の循環系を以って配置している。養殖池では水深層によつて養殖魚を分け、糞を餌として循環させ、沈殿泥糞を浚渫し、池の周りの桑の肥料とするなど、江南では循環農法がなされていた。⁽⁸⁾『斉民要術』の黄河東南域、さらに黄海に面したデルタなどでは、海産魚介が紹介されているが、淡水養魚もセツトで行われていたことが伺える。おそらく上記の知恵は『養魚経』からしてあつたものと思われるが、『斉民要術』に記載はない。

第3章 加工篇には何が書かれているか

食品加工品や保存食は自家消費の余剰は市場で販売される。ただし大量に生産し、次の生産が余剰を産む場合、市場に安く放出される。酒は、余剰の穀物によつて作られる。同じ理由でもある。料理は、食材に保存食や醗酵させた調味料を加味し、複雑な工程を伴つて作る調理品である。『斉民要術』では、巻8と巻9に記載がある。「小商い」に通じるヒントとして、この料理篇は参考になる。現代の調理工程や調味料、食べ方、食材等どれをとっても基本的に大

大きく違うことはない。現代の要素に古典の考え方を加味することであり、日本料理にも当てはまる。要は古典を顧みることである。中国において、すでに調理法は大体が完成されていて、その後の宋代における鉄器の普及や、大量の植物油の流通によって、現代の中華料理に近い原型ができていくのだが、基本的調理技法、つまり煮もの、蒸し物、焼き物、炙りものはすでに完成されていた。詳しく見てみる。

巻8の前半は調味料の類。麴、塩の製造に始まり、醬（味噌の前身。豆、穀物以外に獣肉・魚介、木の実を用い、塩と麴で醗酵させたもの。）、鼓（くき、し〓塩と麴で醗酵させ干したもの。）、酢、香味野菜ドレッシングである薑（つきあえ）、鮓（加熱した飯の醗酵酸による魚・獣肉の熟成保存食）。以上が第68から74までが調味料の分類に入る。これらは煮物や炒め物に加えて味を調製するものであり、鮓は直接食べる場合もあり、煮ものに加えて調味するものにもつかわれる。この中で直接食べるのできるものに醬、特に肉醬、魚醬、蝦醬、蟹醬などが紹介されている。加工方法に指定がない場合、基本的に生である。

『漢書』漢武帝の故事に登場するする「しおから」は魚

腸醬で、醬の一種である。

「昔、漢の武帝が夷を追ひ海浜に至ると、どこからもなく香氣が聞こえてくるので、人を遣って追求させた。するとこれは漁師が、坑中に魚腸を造っているのであって、土を載せてこれを覆い、香氣が上がってくると、取ってこれを食い、滋味としていたのであった。夷を追ってこのものを得たから、これにちなんで名付けた。つまり魚腸醬（しおから）である。（鰾鯢〓しおから）」

醬を直接食べる場合、酒で解いたり、香味野菜を加えたりする。上記の鰾鯢（〓しおから）では、「…食うときはシヨウガ、酢等を下す」とある。また、「卒成肉醬づくりの法」では「…食うまぎわに、葱白を細かに切り、ゴマ油で葱を炒め熟して、それを肉醬に和ぜると、甜美なこと常のものとは異なる。」「燥臙（ひとおし・なまししびしお）の法」（燥臙〓加熱した肉と生肉を半分ずつにし、たまり醬油・シヨウガ・陳皮・かき卵・醬・橘皮をあえたもの）「…臙の上に入れ蒸して熱くし、生肉を混ぜる。」とある。「蔵蟹（かいこがに）の又の法」では「…食うときは乾燥シヨウガの粉末を下して蟹味噌を整える。盃にシヨウガ酢を盛る。」とあり、酒の肴としていただいたのではないだろうか。

『儀礼』に次のようなくだりがある。『儀礼』士冠礼賓禮

冠者。これは主人及び賓客である贊者（讃える者）が若い士の身分になり加冠の礼を受ける者へ、醴（さけ）を以て礼を施す儀礼である。⁹⁾

「贊者が房中で洗う。ただ醴（さけ）酒だけを酌み、醢（さじ）を加え、…冠者は筵の西で 南面して觶（し）さかづき）を受け取る。…賓は脯（ほ）と醢（かい）を薦める。冠者は…左手に觶（し）を執り、脯（ほ）をとり、醢（かい）に浸してこれを祭り、また醢（さじ）でもって醴（さけ）を三回祭り、…醴（さけ）をなめて飲み干さず、醴の中に枋（ひょ）角棒）を上にして醢（さじ）をはさみ…」

儀礼における宴席にまず登場する道具としての食品は酒と脯（ほ）干し肉）・醢（かい）（塩づけ肉等）塩辛）である。『儀礼』では宴席における間の取り方に意味があり、心の準備や感情のタイミングに重点が置かれている。その間、主賓は客に酒と干し肉・塩辛を勧め、空間になごみを与えようとする。緊張がほぐれ、食事が提供され、決められた礼儀作法に則っていたことが宴席では要求される。いわば礼に込められた尊敬や謙虚さの内的感情が具現化され、発露されるのである。これは非日常の厳かな演出によって高揚と覚醒を体験することである。このような重要な儀

礼に用いられる道具の一つとして考えることもできるだろう。ちなみに『礼記』に登場する醬には、獣肉、魚介以外に、カタツムリ、アリ、魚卵の醬もあったことを付け加える。

次に『斉民要術』では唯一ドレッシングについての記載がある。第73「八和齋」訳名では「やかてのつき和え」と『校訂訳注斉民要術』にある。齋（せい）には、なます細切り、あえもの、まぜる、くだく、などの意味がある。塩、酢、油を混ぜてた乳化液をベースにしたドレッシング状のものではなく、基本油は入らない。ゆえに和え物或いはマリネと考えるべきだが、葱韭シヨウガなど香味野菜をたくさん刻み、酢や芥子、梅、木の実を搗いてまぜ和えたもので、魚の刺身（膾）なます」とともに食する。土佐のカツオのたたきに香味野菜と酢醬油をかけたようなイメージである。ドレッシングともマリネとも違う東洋独特の食べ方である。当時、淡水の鯉やライギョをさしみて食したように、晩発性疾患である寄生虫の観念に疎かったようであり、鴻門の会の樊噲が豚肉を膾（なます）さしみにして生で食べたように、一般的に寄生虫についての危機感はなかったようである。（ただし、林巳奈夫『漢代の飲食』¹⁰⁾では、『史記會注考證』の「豚肩は生食すべからず…孫侍郎曰く、蓋しことさらにこれを以て試（こころ）みしならん」を引

いて、懸念する者がいたことを示した。」

さて、次は第75脯・腊篇は干し肉についてである。獸肉だけではなく魚、鳥の肉も含む。大物の薄肉小片の干しものは脯（ほしじ）ほしにく、小物の全乾丸干しを腊（きたい、せき）まるほしにくという。ビーフジャーキーさながら、しゃぶつていただくか、前出の調味料、或いは酢を加えたものに浸して食す。しおからにつけて食べる場合もある。炙つていただくなど、さながら居酒屋の風景を彷彿とさせる。ここで興味を引く食材と加工法は、「鰾魚脯（らいぎよのなまぶし）」に見える。

「直に杖（串）を口中に刺し、尾まで届くようにする。極めて辛い塩湯を作り、シヨウガ、山椒粉末を多く下す。これを魚の口の中に灌ぎ、満ちるところまでとする。竹串を目に通し十本を一貫にして、口を上に向け北側の軒につるし、冬を経過して凍みらせる。二、三月に魚は成る。生裂きして五臓を取り出し、酸酢に浸してこれを食うところとして美味しく、これこそ鰾魚（しおから）に勝る。その身は藁に包み、泥封して焼き灰中でこれを蒸らし焼く。泥、草を取り去り、皮布で包み、これを槌打つ。白いこと珠・雪のごとく、味は倫を超す。飯につけ酒に添え、それこそ珍美を尽くす。」

これを読むと、食べたくない者などこの世にはいないだろうと思わせる書きぶりである。そのほか、鳥類は腊（まるほし）として作られる。付け加えると魚類はナマズ、シロギ以外に限られるようだ。この二種がどれだけ不味いか、賞味したい気持ちもある。

第4章 調理・料理篇には何が書かれているか

調理料理篇に入る前に、料理漢字について述べる。『現存する最古の料理書 齊民要術』^①に「要術（第76～81章）に記載された調理用語」一覧が掲載されている。ここでは、熊代（和訓と解釈、1976）、『大漢和辞典』（1989）、『辞海』（1989）、『漢語大字典』（1986～91）を比較している。当然パソコンのフォントでは検出できないレベルの読解困難漢字である。中国のネットサイトでもなかなかたどり着けないこれらの文字は、春秋戦国及び漢代から南北朝時代によく使われた。この時代の調理法が一言で表されている、と言っても過言ではない。独特の所作や使用する器具、火加減や鍋振りの強弱、時間配分、食材の状態などを漢字一字で表現している。前出の脯と腊は、現代ではただの干肉と表すだろうが食材の状態や大きさで名前も変わってくる。その後の加工や調理に影響があるから

だ。調理法についても同様である。

《羹（あつもの）》は、調味料と肉又は肉野菜を煮詰めた濃い汁もの。臠（あつもの）は肉の羹を指す。

《蒸（むしもの）》は、文字どおりのことであり、「缶+蒸」は、「むしやき」。『漢語大辞典』の「蒸し煮」が適当のようだ。

《脍（すしだき）》は熊代によると鮓の煮もの。他の解釈は煎り煮、または炒め、とある。『齊民要術』を読むと、ここでは熊代の解釈が理解できる。

《臠（しるだき）》は、前出の調味料で調味した汁で魚肉を煮る。

《煎（いる）》は、全般に少量の汁で煮煎って煮詰める。汁を含ませ、または煮詰めることのようにある。現代では、乾（から）煎りや油で煎り焼きなど、所作は広がっている。

《消（こなしいため）》は、ひき肉やすりつぶした肉を少量の汁で炒めた調理法。

《菹（すにく）》。俗にいう膾（なます+さしみ）だか『齊民要術』では煮肉を酢に浸す。

《菹》は『辞海』では酢や塩の漬物。『漢語大字典』では塩やしょうゆ漬け。

《緑（きりにくす）》は菹の一種。

《炙（あぶりもの）》火の上で輻射熱によって熱する。熱い油の中に投げ揚げることも言う。

《臠（こうじづけ）》は、麴と塩で生肉を漬蔵したもの。『漢語大字典』では骨を有する肉醬とある。

《臠（あぶらづけ）》は肉を油脂で煮てラードのような固形の膏油に漬蔵したもの。

《糟（かすづけ）》は炙った肉を酒粕と塩に漬蔵したもの。

《苞（つとまき）》は、生肉または肉を卵とじし、藁や荻、萱で包蔵したもの。

これらの調理漢字を踏まえ、調理法を見てみる。この時代には鉄は、既に道具として普及していたが農具として優先され、鉄鍋は宋代ほど普及していない。ただし、この書の第85體（あめゆ+飴湯で水飴を湯で解いたもの）、酪（あまがゆ+杏仁かゆ）篇の中で、「釜の渝（かなけ）止めの治法」があり、適切な処置をしないと「あめゆ」、「あまゆが」が黒傷みする、とある。しかしこの時代の調理法の多くは、飴（こしき）で蒸す、鉄鍋・土なべで煮る（あつもの）、炙る、焼くが中心で、煮るにおいてはその汁の量、汁の成分、材料の組み合わせによってバリエーションがある。炒め物を表す煎や消は、「しるだき」、「こなしいため」など

の表現（『校訂註訳齊民要術』による）で、汁を加熱によって蒸発させ炒め上げる状態、または少量の油を用いて煎り焼きにする調理法である。

当時大量の油を用いたいわゆる「中華料理」の調理法はまだ一般的ではなかった。大豆油が大量に流通するようになったのは、随、唐代に整備された運河によって北方の大豆が製油され、油糟が肥料として運搬されるようになってからである。元代になると綿花が普及し、以後明清代の紡績産業の発達から副産物として綿実油が生産されたものと思われる。現代に通じる中国料理は南宋あたりの食習慣が北上し、その後大量に油を用いるようになり現代の中国料理に近いものとなっていった。いわゆる「中華料理」は清代の袁枚『随園食單』のメニューに同形を見ることができ

る。料理の歴史を俯瞰すると、六世紀において火を使った調理法は、煮物・蒸し物・炙りものが中心であったのがわかる。前出の「まるぼしにく」の調理法の一つに蒸し焼きがある。干しライギョや半乾きの魚を甕や大きな植物の葉で包み、または泥封して蒸し焼きにする。テレビなどで、肉や魚をバナナの葉で包んで土に埋め、蒸し焼きにする光景を目にする、あるいは日本料理の塩釜などは同じ調理原理である。

では、羹・臠（あつもの）、蒸し物、蒸焼き物、汁炊きもの（しるだきもの）、熟し炒め（こなしいため）、炙りもの（あぶりもの）等を素材と調味料から見てみる。

素材…主素材、たとえば獣肉（牛羊豚鳥鹿兎熊、魚、スッポンが見える。この書には蛇やカエルなどは見えない。一般に、日常の食材や特にお勧めでないものは書き留められないものである。

《獣肉の部位》頭や腸、胃、肺、肝臓など内臓、豚の蹄、血が見える。

《鳥類》ニワトリ、アヒル、ガチョウが見える。しかし他のページからはマナヅル、ノガン、キジ、ハト、ウズラも見えるため、厳密には食材にこだわっているわけではなく、入手可能な食材が使われたと考えるべきである。

《魚》コイ、フナ、ライギョ、ナマズ、ヘンギョ（鰻魚）、カワラヒ（ニゴイ）が見える。スッポンもこのくくりとなる。カエルは見えない。

《野菜》サトイモ、ユウガオ、ジュンサイ、カブ、ナズナ、ハクサイ、タケノコ、マコモダケ、キクラゲ、トウガン、ゴマ、ウキナ（小松菜）、レンコンを共に煮込む。

《香味野菜》としては、ネギ、生シヨウガ、粉末シヨウガ、モクレン、陳皮（乾燥ミカン皮）、ナツメ、コニンク、サンシヨウ、ラッキョウ、アサツキ、ザクロの汁、コリアンダー、シヤク（大にんにく）、シソ等。ミヨウガは存在したもの、用法についてははっきりしない。

《昆虫》セミ

《調味料》酢、塩、豆鼓、醬、酒、ナツメ（甘味）、酢漬け野菜、トウガラシ粉末、胡椒、シヤク、蜂蜜、胡麻油等。

《調整剤》増粘剤・コメ、コムギ

全体を通して言えることは、まず素材の生臭みを取るため、下処理が重要となる。血やぬめりをよく洗い、生臭い液体を取り除く。内臓や頭部、蹄は独特の臭気があるため、香味野菜を多く用い、塩分を強くしてメリハリをつけている。うまみ成分については素材のスープとともに、付随する油脂、酒、豆鼓や醬の醗酵成分によって醸される。素材によっては湯通しする。羹（あつもの）類はそのままコトコト煮詰め、増粘剤として澱粉を用い、とろみ付けとする。酢は素材を軟らかく煮る効果とともに酒同様、臭み消しとうまみ成分添加の効果がある。植物酢の場合は爽快感を得ることができる。蒸し物については、味付けした肉等を直接蒸す場合と、茹でた後蒸す場合がある。これらも現代の

調理法に引き継がれている。一方、チマキダケ（竹の仲間）の葉にくるんで蒸す技法は、いわゆる粽（ちまき）の初期のものである。また血と米、調味料を混ぜて腸詰にし、煮込むのもソーセイジ料理の一種である。そもそもソーセイジは狩猟民族にとつて肉の保存には欠かせない。腸詰自体、狩猟とほぼ同時発生である。ここに出てくる調理法では、油でいためるといった記述は少ないが、そもそも肉に付属する油脂として織り込み済みのことである。あえて言うならば胡麻油を使う記述が少しある。

油と塩の組み合わせは習慣性をもたらしうま味の組み合わせである。自身の脂には香りとコクと熱量があり好まれる。肉についている油脂分が鍋に溶け出し、全体に温度を上げ、焦げ具合（メイラード反応）を均一に付けながら、カリカリとした食感をもたらす。蒸し物篇では、ラードの回収方法が見える。「むしやさぶたにくの法」：「豚をきれいにゆあみせ（湯をに浸す。北方では火熱表面を焼く、という解釈もある）し、更に熱湯でもってまんべんなく洗う。：四つにして、大釜でこれを煮る。浮いた脂を柄杓ですくいとり、甕の中に別に入れておく。水を添えたたびはすくい取る。：蒸し作業：その盆の中のすくいとった脂は練り絹の白さであり、しらたま・雪のようであって、これはほかの用に供することができる。」と。

第79菹緑（にくなます）篇のなますは、湯通し（炒め、炙りの場合もある）が原則で、酢や酢漿（穀物の発酵水）に浸したものである。明らかに酒の肴のような料理である。「しろなますの作り方」では鳥類の肉を水煮し、細切りして、調味料、香味野菜、肉汁などと合わせて食べるもので、バンバンジー（棒棒鶏）のような形状である。「こなしにくなます」では獣肉を細切りにし、ラッキョウの葉と炒めて豆鼓ソースと酢漬けの野菜なますとともにあえて食べる。「ホシゼミのにくなます」はセミの食べ方。まさに、「あて、または箸よごし」のような料理である。

第80「あぶりもの」篇では、我々のイメージは、「くし刺しの子豚の丸焼き」であろう。古典的な料理であって、『礼記』内側にも登場する由緒のある料理である。獣肉・鶏肉・内臓肉・魚介を問わず、直接火で炙り焼きする。直接炙る場合と、漬け肉を炙る場合、表面に調味料を塗布しながら炙るなど、言わずと知れた炙り焼きである。この篇辺では、ミンチ肉の調理も見える。いわゆる「つくね」や「腸詰の炙り焼き」、または油を使った「から揚げ」魚の胴体に「つくね」を詰めて焼くもの、鮓を炙って食べるもの、肉のミンチに細かくした香味野菜、タケノコ、漬け瓜などと混ぜ、

網脂で包んで焼くもの等が見える。この場合の脂身とは恐らく網脂のことであろう。『礼記』内側記載の料理に、犬の肝臓を網脂に包んで焼く「肝膋（かんりょう）」という料理がある。また、「魚団子のからあげもの」という料理ではじめてラードを使った揚げ物が紹介されている。特に面白い記載で、「かさねあぶり」という調理法の料理がある。これは「別名ちくわ」との記載がある。日本の魚肉ちくわではなく、獣肉をミンチし、調味料と香味野菜をみじん切りにして加え、まとまらない場合小麦を加える。周囲6寸、長さ3尺の竹に巻き付け炙る。少し焼きあがって安定したら砂に立てて炙り焼きする。ここに卵の白身を注ぎ、乾いてきたら黄味を塗布する。紅を加えてもよい。蘆や荻で「つと巻き」すれば3〜5日もつ、とある。

私は、これら料理の所在が、山東省の黄河東側の古代には斉国があった付近の地の話としてご紹介している。中国歴史地図をみると、渤海の海岸線は現在より内部にある。当然河川の土砂が海に流れ込んでいるから、現在の海岸線はより外側にある。つまり、高陽郡あった古代斉国付近から渤海海岸まで現在直線距離で100 km弱。賈思勰が執筆したであろう青州益都からは60 km弱。昔はもっと近かったはずである。彼は高陽郡にも青州益都どちらにもいた。当時の距離は想像がつかないが、生きた魚は無理でも、生の

貝類の運搬は可能であったと思う。「アカガイのあぶりの」、「カキのあぶりの」、「シヤゴウ（はまぐりの一種）のあぶりの」が見える。

このあと、味噌漬けや麴漬け、油漬け、糟漬けの話で6種類の料理が紹介されるが、ここで紹介するのは、まず、調味料に漬けこんで醗酵を促し、適度な塩分を与える調理法、保存法である。さらに油漬けは空気を遮断し、保存を稼ぐ。加えて卵とじ法が出てくる。料理を卵でとじて、萱の葉で包み空気遮断を行い、井戸の水際で保存する調理法も紹介されているが、どれだけ保存できたか微妙なところである。第82から第76までは、米、麦などの粉物および飯の作り方である。現代中国でも主食で食される、野菜餡入り餅の焼いたものの原型が見える。また、うどん、餃子、お粥、ちまき、団子汁が見える。第85の「あまゆ」は飴湯で「あまがゆ」は甘粥である。ほかに干し米、水飯などがある。字のとおりである。小麦粉の加工には焼餅状のもの、ひも状の麺類、揚げたもの、膏（ラード＝豚脂）や脂（ヘット＝牛脂）や塩を加えたもの、蜜や牛乳を加えたもの等バリエーションが多いので別稿とする。特に面白い調理法の料理を一つだけ紹介する。

「はるさめもちの作り方」…米粉に沸騰した肉のスープを混ぜ十分にこねる。牛の角を割り、匙の面ほどの大きさにする。錐で粗い麻布がやつと通るほどの6〜7個の穴をあける。別に絹布を二枚用意し、牛の角の大きさに合わせて布の中央をくりぬき、角の上部に布に縫い付ける穴をあけ、しっかりと縫い付ける。ここに先ほどの練った粉を入れ、沸騰している湯の上で絞り出だしてそのまま煮る。「あまがゆ」や「ごまだれ」の中に入れば全く玉のような色合いとなり、歯触りも細かく、上質の麺と変わりない。別名を「からみもち」ともいう。現代にもある技法である。

第87が素食（精進料理）、第88が漬物、第89が水飴の作り方である。素食は、11種紹介されている。日本の精進料理とは異なり、野菜中心の無肉物業であるが、バターやラードを用いる場合もあるので厳密な菜食主義ではない。また、漬物については37種。粉食を含め、これらについては別の段でご紹介申し上げたいと思う。

まとめ

六世紀の調理法や料理に見える現代とのつながりは、時を超えても基本的な調理は一緒であることを物語る。また、

市場を見て商品化を前提に素材の組み合わせを考えていくことも重要であると語っている。木材からは建築部材、車、食器、楽器が作れ、脂肪からはクリーム、染色植物からは口紅や布の染色、薬用植物や楮などの紙の材料となる工芸作物の複合的栽培、桑栽培、畜産と魚類を併設した肥料の循環型農業経営方式、市場との距離を考慮した栽培作物の選別など、合理的で無駄のない循環型農業経営が盛り込まれている。中国都市研究は、多くの研究者が古代から詳しく調査しており参考となる。商業の発達が盛んとなる宋代は、流通と都市機能がマッチした複合的な発展要因が開花したものであり、資料も多くご紹介するには頁を別に取らなければならない。

既に調理技術は完成されていたとはいえ、基本は現代の調理法と何ら変わることがなく、古くて新しい料理は日常生活にしっかりと根付いている。調理機械や器具、冷凍冷蔵技術や添加剤等の発達が加わったのと、調理研究者が長く温めてきたアイデアがよりバリエーションを広げているものと思う。「小商い」の商品として、料理や保存食のアイデアを古代の知恵から得ようとする試みには少々無理があったと思うが、何事も歴史をたどると見えてくるものがあると思っている。

最後に、この書が書かれた背景というものが、とても興

味深い。五胡十六国時代は元代、清代に比べはるかに資料が乏しく、想像の域を出ない。史書や墓誌などから推測するにとどまる。また北魏『魏書』においては執筆者の主観が入り評価の分かれるところである。宋代において農業食糧政策、商業においてにわかに資料が充実してくる。税法、土地政策、農業政策、運輸、倉庫、流通物資の種類から取引量まで詳しく記録が残っているため、これらとの比較も可能である。私としては登場人物の思想や所作から時代を推測する手法も面白いと思っていて、私の調査は北魏の特異な下級士大夫研究という視点に立っている。この人物の文章構成だけではなく、引用出典に及ぶ資料分析である。好みの書籍分野や生活習慣、思想や価値観がそこから想像できる。

次回は、北魏の歴史について賈思勰と崔浩、孝文帝と馮太后、高歓を軸に考えてみたい。漢代、三国期、晋を経て古代の末期から北方夷狄侵入による混沌とした時代で、それまで積み上げてきたシステムがリセットされた時代であり、元代、清代に比べ研究は少ない。ぜひ挑戦したいと思う。

〈参考文献〉

- (1) 郭文韜・嚴火其『賈思勰評伝』（南京大学出版社、2001）
- (2) 『魏書』世宗紀 ……「開倉賑恤」の記載

- (3) 張金劉『北魏政治史』五（甘肅教育出版社，2008）
「太和四年青齊地域の反叛活動が鎮圧されて後久しく、北魏政府は北遷した平齊戸の青齊大族成員を郷里に返す許可をし、併せて当地の官府任職に任官を行った。その目的は平齊戸で従順に過ごした青州大族を利用し、彼らの協力を得て北魏地方長官による統治を進め、当地青齊豪族の影響を留めて基層社会の状況を改革することであり、当然帰郷する青齊豪族は既に当地の実際状況を熟知し、また彼らは既に潜在的に巨大な影響を持ち、北魏王朝青齊地域の統合を強化するにあたって彼らから協力を得るのは当然であった。」を根拠とする。
- (4) 『魏書』世宗紀：孝文帝の時期に「開倉賑恤」は三回のみ。前後には頻発。
- (5) 繆啓倫『齊民要術導読』（中国国際広播出版社、p 80、2008）に「于是晚年回到山東益都老家就開始写」とあるのを根拠とした。
- (6) 熊代幸雄・西山武一『校訂釈註齊民要術』（アジア経済出版社、1969）
- (7) 王賽時『中国酒史』（山東大学出版社、p 91、2010）
- (8) 郭文韜他、渡部武訳『中国農業の伝統と現代』（農山漁村文化協会、p 510、1989）
- (9) 池田茉莉『儀礼』（東海大学出版会、1977）
- (10) 林巳奈夫『漢代の飲食』（京都大学人文科学研究所東方学報 1975）
- (11) 田中静一ほか『現存する最古の料理書 齊民要術』（雄山閣出版、1997）

■ 研究コラム ■

論語でエナジーチャージ

株式会社マーケティングトエン 代表取締役
東日本国際大学 東洋思想研究所 客員教授

加藤 節子

「論語って、なかなか面白い」という話を始めると、皆一様に、私が外資系で働いていたことから、「外国人たちと話するために」あるいは「交渉するために」、ひょっとして「自分が日本人であることを確認するために」論語を学んだと思うようです。

確かに、論語は日本人の道德の元になった教えでもあり、「朋有り遠方より来たる、亦た樂しからずや」とか、「巧言令色鮮し仁」とか、ご存知の方やお聞きになったことがある方は多いのではないのでしょうか？

しかし、私が『論語』と出会ったのは、自分の経歴は関係なく、東日本国際大学とご縁ができてからのことです。東日本国際大学が儒教に基づき、丁寧な人間教育を実践されている大学であることを知り、その基礎になっている『論語』を学んでみたいと思ったのがきっかけです。

私は何かを理解する時、その全体像を見てから物事を理解しようとする癖があります。

そこで、『論語』についても、どのような体系になっているのか調べてみました。しかし、512の短文が20篇で構成されていること、そして、それぞれの篇の最初の二文字または三文字をとってその篇の名前をつけているということ、例えば釈迦の説いた法華経二十八品のように系統だてて展開されているのではないことがわかりました。

また、これも大きな誤解だったのですが、孔子は釈迦、キリストと並ぶ世界三大聖人の一人ですので、『論語』は真面目で難しいことばかり書いてあるのかと想像していました。

しかし、読み始めて驚きました。論語は、とてもシンプルで楽しいのです。しかも、弟子への伝え方を見ると、「孔子のツイート」と言ってもいいかもしれません。

論語は、孔子が弟子に呟いたことを、後に弟子が書き残したものです。今ならネットを通じてつぶやきますが、当時は竹の筒に書いたというだけの違いです。竹の筒に書くだけの量ですから、本当に短いんです。まさしく、ツイートです。

孔子の言ったことに対して弟子が質問し、孔子がそれに答えるのを見た他の弟子が、「先生（孔子）は、私にはこう話された」と書いているのです。これは、まさしくリツイート。文章の短さといい、その自在さといい、まさしくツイッターの世界そのものです。

論語には特別な体系というものはありませんので、いつでも、自分の好きなツイートを読むように自由に、どこからでも楽しんで読むことができます。現代なら、ハッシュタグをつけて、弟子たちがお互いにチェックしあえたかもしれません。

ツイートですから、そのときの状況が重要です。孔子に同じ質問をしても、その弟子の性格や、その時の状況によっ

て孔子の答えは正反對になっていたりします。

例えば、子貢には、「先に行動しなさい。考えるのはそれより後です」と言っていますが、逆に、子路に対しては、「実行する前に、よく考えなさい。」と言っています。後に、外交で才能を発揮する子貢は、弁も立ち、聡明で、頭の回転も速かったので、「いろいろ理屈を言ってないで、行動しなさい!」と言われたのではないでしょうか。一方、直情径行で、つい体が先に動いてしまう子路には、「実行する前に、よく考えるように」と教えています。

孔子には三、〇〇〇人の弟子がいたと言われていますが、その主だった弟子と言われる「孔門十哲」の人たちの性格を思いながら読むと『論語』はますます興味深く、楽しいものになります。

今日は、そんな『論語』の中から、東日本国際大学を卒業し、社会人として新しい環境に入った皆さんが元気になれる「論語ツイート」をいくつかご紹介します。

「あゝあ、会社に行きたくない!」

こんな思いになったことはありませんか? 新入社員が最初に感じるのがこの悩みです。五月病などと言われますが、学生時代と違って毎日きちんと起きなくてははいけませ

んし、親元を離れていたりすると、食事もままならず、というわけで、生活習慣がかなり異なり、結果、「会社に行きたくない」などという気持ちになったりします。

そんなときに唱える呪文、論語ツイートはこちらです。

「これを好む者はこれを楽しむ者に如かず」です。

これは「これを知る者はこれを好む者に如かず。これを好む者はこれを楽しむ者に如かず（顔淵篇）」の一部です。つまり、仕事でも何でも「楽しんでしまえましょう！」ということです。好きなことがある人は幸せそうですね。それ以上に楽しんでいる人はもつと幸せに見えませんか？楽しんでる人にはかきません。でも楽しむためには、知ることが始まりです。まずは知ることから始めましょう。会社のことや商品・サービスのこと、上司や先輩の言っていること、何でも勉強です。「観察」が大事なのです。

新入社員ときはチャンスです。その仕事のことを詳しくは知らないのですから、何でも上司や先輩に聞くことができます。「面倒くさいなあ」と先輩は言ったりすることがあります。実は聞かれるのは嬉しいものです。自分がちよつと偉くなったような気持ちになれるからです。

もし、相手の態度が親切じゃなかったとしたら、「この人はこういう話はあまり好きではない。ひよつとすると苦手なんだ。」と、自分の引出しにしまっておけばいいのです。これも会社内の大切な情報の一つです。ただし、相手に対する基本的な礼儀、マナーを忘れてはダメですよ。そして別の人を探しましょう。一人の人にすべてを求めてはいけません。

一人の人にすべてを求めない。これについても、論語ではこんな風に言っています。

「備わらんことを一人に求むることなかれ」

人は万能ではありません。スーパーマンなんていないのです。人の能力にはそれぞれ長所や欠点がありますから、上司や先輩それぞれの人の得意なところを見つけて教えてもらえばよいのです。得意なことは、皆親切に教えてくれます。鉄道ファンに鉄道のことを聞く、ラグビーファンにラグビーのことを聞くのと同じです。会社のことでも、それぞれの人が必要得意分野を持っています。そして、あなたも、あなたの得意分野を探して、それを磨けばいいのです。

「三十に立つて」

これもよく聞く論語です。三十歳までは何でも試してみよう！ということですね。三十歳まではチャンス。孔子は十四歳から学問を始め、やっと三十歳で「立つ」と言えるほどになりました。十六年間もかかったということですね。焦らずにいろいろ試してみましよう。自分にできることをやり続けていけば必ず道は開けます。とにかく諦めないことが大切です。

私もチャンスを得て会社を何回も変わっていますが、そのおかげで、様々なことを学ぶことができ、今はそれが私の財産になっています。一つも無駄なことはありません。逆に言うと、意識的に無駄にしています。「お仕事のチカラ」というメモをつくり、気が付いたことをメモしています。いまだに続けていますよ。

さて、次に悩むのは同期の方が賢く見えてしまうときがあることです。上司や先輩なら、「キャリアが違うから仕方ない」と自分に言えても、同期だとその理由では自分自身を納得させられません。

そんなときには、この論語です。

「人の己を知らざるを患（うれ）えず、人の知らざるを患えるなり」

誰も自分をわかってくれない、と悩んではいけない。自分が周りの人のことを知らないことこそ悩むべきですよ、という意味です。

人はつい自分を中心に考えてしまいがちです。私自身、仕事で頑張っていると、周りが自分ほどには頑張っていないような気がしていました。会社の中で同じような仕事をしている同僚が高く評価されたりするとあまり気分のよいものではありませんでした。自分の方が優秀なのに、などと思ったことも何度もあります。ときには腹が立ち上司に不平を言ったこともありました。

しかし、自分のポジションが上がると、見えてくる景色が変わってきました。役職とともに少しずつ自分の目線が上がり、視野が広がってくると、今までは見えていなかったものがたくさん見えてきました。少し長い目で見れば、あるいは別の視点から見れば、私が理解できなかった周りの人の行動が、とても意味のあることだったということもありました。自分が相手の力量を見抜けなかったということです。自分自身に対する評価も、当時の自分を顧みる

と、決して間違いではなかったと思うこともありました。

また、別の見方からすると、会社の評価というのは一瞬一瞬です。次の日には、上司から新しい興味深い仕事を依頼されるかもしれません。自分に対する一つ一つの評価を気にしては、自分の時間なのに勿体ないです。それよりは、優秀に見える人は何が違うのか?どんなスキルをもっているのか?どんな態度で上司や同僚に接しているか?を見ていけばよいのです。ここでも「観察」です。「観察力」を磨き、それぞれの人から良い点を学んでいけばよいのです。

「三人行けば、必ず我が師あり」とあります。

三人いれば、他の二人から教えられることが多い、ということです。いい点があればそれを見習っていけばよいし、もしよくない点があればそうならないように努力すればよい、誰からでも学ぶことはできる、という意味です。一般的にギブ&テイクと言いますが、私が尊敬する方は「ギブ、ギブ、ギブ、そして最後に少しかだけテイク」とおっしゃいます。自分が相手のことを理解し、その人のために尽くさなければ、相手が自分のことをわかって協力などしてくれ

るはずはない、ということですが。

相手の意見や考え方に耳を傾け、一人ひとりに丁寧に接して、相手を理解する能力が磨かれれば、将来、部下や上司から尊敬される、配慮の行き届いた優秀なリーダーとなることもできます。それぞれ性格も違いますし、生まれ育った環境も違います。会社の中で気持ちよく仕事をしていくためには、相手を理解する「想像力」が必要ですね。それもすべてでなくていいんです。自分自身のことだって明確にわかっていないのですから、相手のことが100%わかるなんてことはありません。

私があるプロジェクトに参加した時、十九ヶ国の人があるチームにいました。言葉も文化も全く異なります。でもよくよく観察して、想像力を働かせることで、相手の言いたいことが理解できる日がやってきます。相手を理解しようと思う心が大切なポイントです。誰でも師だと決めてしまいうことです。

さて、いくつか『論語』をお伝えしましたが、いかがですか?少しは元氣になりましたか?

「そんなこと言っちゃって……」「言われたことはわかりませんが、できるかどうかは……」という声が聞こえてきそ

ですね。頭ではわかるのですが、気持ちがついていかない、などということもあるかもしれません。

だいじょうぶです。脳科学者によると、人間の脳は簡単に騙されるそうです。ですから、例えば、「自分は優秀なビジネスマンだ」という「フリ」を試してみませんか。それだけで意識が変わっていくと思います。俳優になったつもりで演じてはいかがでしょう。「自分はなんて優秀なんだ。」と独り言を言ってみるだけでもいいと思います。

論語にも「性、相近きなり。習、相遠きなり」という言葉があります。

習慣は第二の天性です。生まれつきではなく、観察し、想像し、素直に学び続けていけば、それは、いつか大きな力となります。自分の頭で考えたこと、自分の心（感性）で感じ取ったことは誰も奪うことはできません。すべて自分のチカラとなります。自分の人生を演出していくことです。意識的に観察し学んでいくことです。

会社を単に給料をもらうだけの場と考えるか、自分を磨く場と考えるか、ちよつと意識を変えるだけで、世界は大きく違って見えます。

そして、会社が嫌になったりしたら、論語の呪文を唱えてみてください。あなたも論語ツイートを讀むと、新しい知恵が湧いてきますよ。

論語を学べば「知恵」「勇氣」「元氣」がわいてきます。あなたの生活に少しだけ『論語』をとりいれてみてはいかがでしょう。

■ 書評 ■

東日本国際大学東洋思想研究所編『人間力を磨く』

小説家 村上 政彦

東日本国際大学・東洋思想研究所のまとめた講演・論文集と聞いて、これはちよつと手強いなと感じた。僕は、ひとりの小説家であつて、いわゆる研究者ではない。あまり難しい読み物は、はつきりいって苦手なのだ。

ところがページを開いてみて、ほつとした。読みやすい。もちろん内容が浅いというわけではない。どの話し手も、書き手も、ごりつとした手応えのある深いテーマを扱っている。しかしそれをできるだけ多くの読み手に伝わりやすいように工夫しているのだ。

フランスの思想家ミシェル・セールが、言葉の三つの段階を示した。もっとも下にあるのが科学の言葉、一つあがると哲学の言葉、いちばん上は民話の言葉。言葉はこの順番で、より高度になっていくという。

この講演・論文集は、哲学の言葉と民話の言葉のあいだ

ぐらいに位置するものと思われる。いまや誰もがSNSやブログなどで発信ができる。本としてまとめて広く読者を得るには、そういう書き手と競合しなければならない。もはや研究者だけに通じるジャーゴンで語る時代ではない。

さて、東洋思想研究所は、学際的に東アジアの思想を研究する気風があるという。その観点からすると、まず、西園寺一晃氏の「現代中国とどう付き合うか 日中友好の歴史と課題」が興味深い。

ジャーナリスト出身の語り手らしく、事実に即して、二〇世紀の全体を見渡して日中関係について述べ、アメリカと並ぶ大国となった中国との付き合い方を考える。

かつて日本の貿易相手国のトップはアメリカだった。それがいまや日米貿易は一三％になって、日中貿易の二〇％に追い抜かれた。日本も中国も、経済的にお互いを必要と

している。ところがこの数年、日本人における嫌中率は九〇%を超えているという。問題である。

日中の歴史を顧みると、二千年の交流があつて、そのほとんどが友好的な交流だった。むかしの日本は中国に学び、近代に入ると、中国が日本に学んだ。日本はアジアの国々の中で、西洋化に対応して明治維新をなすとげ、近代国家をつくり、西洋列強の植民地化を免れた。

このとき、日本には二つの選択肢があつた。一つはアジア諸国と連携し、アジアの独立・繁栄を勝ちとる。もう一つは、西洋列強の側に立つて植民地争奪戦に加わる。日本は後者を選んでしまった。

西園寺は、このあと現在に至るまでの国際政治の流れを踏まえながら、日中関係を分析し、最後に、こう結論する。「日本と中国には長い関係があつて、途中戦争という不幸な時期がありました。日中の先人たちが努力して、外交関係を正常化し、平和友好条約を締結したことが重要です。政治関係、経済関係は重要ですが、根本的には国民間の友好関係が最も重要です」

過去の歴史を踏まえて、反省すべきは反省し、そのうえで日中の国民が、ひとりひとり手を取り合つていく。それは地道ではあるが、日中関係のしっかりした土台になり、アジアの、引いては世界の安定につながる。

実は、僕は、「日本中国文化交流協会」の会員である。微力ではあるけれど、何とか両国の友好に尽くしたいと思つている。

朴在圭氏の「東北アジアの平和と繁栄のための日韓間の協力」。

冷戦後、「東北アジアは、国際情勢の変化を導く核心地域」になっている。日中韓の三か国で世界の人口の二〇%、世界の交易量の一八%、国内総生産（GDP）の一五%を占めるに至つた。

しかし過去の日本が犯した植民地支配によって、歴史・領土問題が、北朝鮮の核問題と並んで、大きな障害となっている。

「日・中・韓の三か国は、過去を真剣に精察して、共に繁栄する道は何であるかを考えなければなりません。地域の安定と平和という価値を超えて、未来指向的認識を構築することが何よりも重要です」。

特に、日韓は良きパートナーとして、領国関係と朝鮮半島の南北関係、そして日本・北朝鮮関係の発展を通じて、東北アジアの平和とより良い未来を創つていかなければなりません」

韓国人の研究者から、こういう声が出る機会を、僕らは逃してはならないと思うし、彼らの期待に応えるべきだと

思う。朴氏は、こうもいう。

『歴史問題は専門学者らに任せて、政治指導者は「沈黙の知恵」を発揮しなければならない』

『歴史の政治化』は未来のために決して望ましい選択ではありません』

日韓両国の政治のリーダーたちは、よくよく明記して欲しい。朴氏の未来指向を実現するプログラムは、具体的である。

『日韓シャトル外交』で、互いの立場を理解する幅を広げていけば、問題解決の糸口を見つけることができると思います。

そのためには、私たちの未来を担っていく、世界各国の大学生をはじめとする青少年が自然に交流することによって、お互いが理解できる機会を与えなければなりません。日本と韓国、中国の若者たちが頻繁に会う席を持たなければなりません。ここで東北アジアの新しい未来がつけられるでしょう』

これは奇しくも西園寺氏の、国民ひとりひとりが交流しなければならぬ、という提案と一致する。

つまりは、人間である。国家といっても、人間の創ったものだ。運営しているのは人間だ。人間が変わらなければ、国家も変わらない。人間が変われば、国家も変わる。

僕らは、どこまでいっても、人間を見据え、そのポテンシャルに期待し、力を引き出していかなければならない。世界を変えていくには、「人間力」を培うしかないのだ。

ほかに興味深かったのは、佐藤弘夫氏の「神・人・死者」だ。『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、千年のスパンで捉えるところに、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（中略）、これからますます必要になってくるはずです』

この主張には、大いに同意する。僕は、人が生きていくには文学は欠かせないと思っている。

佐藤氏は、東北の風土に残る「供養絵額」を挙げながら、かつて生者は死者と濃密に交流していたことを分析する。むかしのほうが、死者を生者の世界から排除した近代以降に比べ、世界はもっと豊かだったのだ。

また、むかし無人島などはカミ（神）のものとされ、それがどの国に帰属するかは、あまり問題にならず、激しい国境紛争はなかった。

「カミは集団と集団の間、国と国の間のクッションとして、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」という指摘は鋭い。

また、いま現代人は、人と人のクッションとして、ゆるキヤラやペットを「引き戻している」という見方も独創的だ。

この講演・論文集は、ほかにも、ミュージシャン、小説家、評論家など、幅広い人々が寄稿している。大学の主催する講座をまとめたものとしては、出色の出来栄といえる。

【活動報告】

東洋思想研究所は平成二七年度に本学客員教授である森田実先生を塾長に迎え、『いわき発の新しい東洋思想』の創出を目的とした公開講座「昌平塾」を立ち上げました。本年度も現代儒学研究部門、現代仏教研究部門、西洋哲学研究部門、イスラーム研究部門の四研究部門それぞれに活発な研究活動を行い、市民の皆様にも広く開放した公開講座を早稲田キャンパスにおいて積極的に開講致しました。

また二〇一九年は東洋思想研究所設立一〇周年の佳節でもあります。六月には孔子祭と同日に東洋思想研究所設立一〇周年記念祝賀会を開催し、東洋思想研究所が歩んだ一〇年間の歩みを振り返りました。九月には中国青島市にて第八回日中韓国際学術シンポジウムが挙行されました。本学と韓国の成均館大学校、中国の山東大学との共催により続けられてきたシンポジウムも、本年度第八回目を迎えます。本学からは客員教授の森田実先生、緑川浩司理事長、吉村作治学長、松岡幹夫所長ら、総勢七名の登壇者が基調講演、論文発表を行いました。

さらに長年ご好評をいただいている論語素読教室に加え、論語部「いわき論語塾」も継続して開催され、学生、

教職員、地域の方々が垣根なく集い合い、『論語』をテーマとした討論会が行われています。

これから迎える二〇周年、三〇周年を見据え、本分である東洋思想の研究に邁進しながら、現代が抱える諸問題の解決に寄与出来るように前進して参ります。

令和元年における東洋思想研究所の具体的な活動の概要は以下の通りです。

一月 論語素読教室（二回）

論語教育普及機構主催・小島毅教授「論語ワークショップ」参加

第一回西洋哲学部会 一月二六日（土）：「倫理と人間」三

（平成三〇年度）第五回「人間力の育成」公開講座（Def Tech Micro先生）

二月 論語素読教室（二回）

現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」

イスラーム研究部門研究会（保坂修司先生）

東洋思想研究所例会

三月 論語素読教室（二回）

東洋思想研究所例会

四月 論語素読教室（二回）

五月	いわき論語塾第一回読書会 斯文会主催・湯島聖堂孔子祭「釋奠」参加 論語素読教室（二回） いわき論語塾第二回読書会 財団法人斯文会創立百周年記念祝賀会参加 第二回西洋哲学部会 五月二五日（土）…「現代社会の課題と思想」一 東洋思想研究所例会 論語素読教室（二回） いわき論語塾第一回討論会 第三一回大成至聖先師孔子祭 東洋思想研究所設立一〇周年記念祝賀会	十月 イスラーム研究部門研究会（長沢栄治先生） 十一月 論語素読教室（二回） いわき論語塾第三回読書会 史跡足利学校「釋奠」参加 第四回西洋哲学部会 十一月三〇日（土）…「現代社会の課題と思想」三 （令和元年度）第一回「人間力の育成」公開講座（林家まる子先生、林家カレー子先生） （令和元年度）第二回「人間力の育成」公開講座（似鳥昭雄先生） 東洋思想研究所例会 論語素読教室（二回） いわき論語塾第二回討論会 イスラーム研究部門研究会（深見奈緒子先生） （令和元年度）第三回「人間力の育成」公開講座（小淵優子先生） 東洋思想研究所例会
六月		十二月
七月	論語素読教室（二回） 東洋思想研究所例会 夏季休暇 論語素読教室（二回） 第三回西洋哲学部会 八月三日（土）…「現代社会の課題と思想」二 現代仏教研究部門昌平塾「法華経入門」 論語素読教室（二回） 東洋思想研究所例会 第八回日中韓国際学術シンポジウム	
八月		
九月		

令和元年度全学共通授業『人間力の育成』

本学は論語の一節、「義を行いて其の道に達す」という建学の精神を『人間力』という言葉に込めました。人間力とは「志を持ってやり抜く力」のことです。全学共通授業「人間力の育成」は本研究所が主催し、平成二五年度から開講された全学部共通の一年生必修科目です。令和元年度からは春学期、秋学期を通した通年科目として新出発をしました。毎年、数名の外部講師の方をお招きし、公開講座として人間力育成講座を行っています。

令和元年度は十一月に漫才師林家まる子先生、林家カリー子先生、株式会社ニトリホールディングス代表取締役会長兼CEOの似島昭雄先生、十二月に衆議院議員の小淵優子先生、一月には本研究所客員研究員でもある株式会社INFORCH代表取締役会長・グループCEO、アーティストの秋山広宣(陳日華)先生にご講演をしていただきました。その他にも、本年度はサモア大使による講演会、本学地域連携研究センター客員研究員でもある高梨由美先生をお招きしての映画『それぞれのヒーローたち』上映会、駐エジプト日本国特命全権大使(能化正樹先生)による講演会、福島中央テレビ『絶景探偵SP いわき編』への撮影協力、株式会社Joujuの後援によるユニークアイデアコンテス

トに加え、本研究所客員教授であるDet Tech Micro先生によるワークシヨップ型の授業も春学期と秋学期に二回開催を致しました。通年科目への変更も含め、本年度の授業テーマである「飛翔」に相応しい充実した授業内容とすることが出来ました。来年度の授業テーマは「創造」として、本研究所も含めて新しい価値を創造していく決意です。これからも人間と人間の心の触れ合いを通じた人間教育を目指し、所員一丸となって取り組んで参ります

令和元年度版チラシ

現代儒学研究部門

【研究会活動概要】

令和元年度、東洋思想研究所・現代儒学研究部門では、研究と啓蒙の二方面より活動を行ってきました。

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

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

まず令和元年四月には、本学とも縁が深い斯文会主催の湯島聖堂孔子祭に、また五月には、斯文会創立百周年記念祝賀会に城山研究員が参加しました。本学の学生やいわき論語塾・論語素読教室のみなさんにも、儒学の楽しさにふれる機会を設けたいと考えさせられる講演が多く、今後は、

斯文会が行っている公開講座に類する行事を、いわきの地でも開催し、儒学の思想や文化の素晴らしさを広めて参りたいと考えております。

一月には例年同様、学校法人を代表して足利学校釋奠に城山研究員と荻野東洋研客員研究員、さらに論語素読教室の西部さんが参加しました。

来年度以降も、引き続き積極的に外部の儒学関係の研究・行事に参加し、本研究所の現代儒学研究・昌平黌論語の編纂を推し進めていく予定です。

【啓蒙活動概要】

【1】論語部「いわき論語塾」活動報告

平成二十八年度に発足した、本学の論語サークル「いわき論語塾」においても、昨年度と同様の活動を行って参りましたが、令和元年度に、とうとう大学の指定部に昇格することが決定されました。

まず、『論語』を現代的な若者の視点で読み解き、議論を行う読書会・討論会を、合計五回開催しました。また、これまで三年連続第一位の栄誉に浴していた本学の鎌山祭

展示部門については、残念ながら台風一九号の災害の影響で本年度は中止となりましたが、昨年同様、準備を行っていただけに残念な結果となってしまいました。来年度も、これまでと同様、すぐれた展示活動を行っていく予定です。

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

【2】論語素読教室活動報告

遠藤教広先生と城山陽宣研究員を講師として、毎月二回の活動を継続中です。熱心な新規のメンバーの方々のほか、古参のメンバーも学びを深め、論語・儒学に対する理解する力が高まっていることが実感されるようになっていきます。

平成三〇年八月一日付けで、東洋思想研究所客員研究員に委嘱された、荻野修平氏は、以降も変わることなく、儒学や六朝時代の文化に関する研究を進めてきているほか、本学の建学の精神である儒学、とりわけ、その中枢である『論語』についても熱心に研究を進められ、その成果を今号の『研究東洋』にも寄稿されております。

また、本年度の孔子祭や本学主催の講演会等においても、

論語素読教室のみなさまや、いわき論語塾のメンバーなど多数参加するようになってきております。

以前の論語素読教室は、素読活動を中心としたものでありましたが、最近では儒学全般に対して理解を深めるにとどまらず、一部の会員は研究の段階に至っていることも実感されるようになっていきます。

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



論語部 「いわき論語塾」

現代仏教研究部門

【研究会概要】

・昌平塾「法華經入門」

東洋思想研究所現代仏教研究部門は、人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探索することを目的として活動を行っております。主な活動として、二〇一六年一月一八日から開講された松岡幹夫所長による昌平塾「法華經入門」と題した公開講座があります。「法華經の智慧」（聖教新聞社）をテキストとして、法華經の思想を現代人にもわかりやすいように読み解いていくことを目的とし、本年度は八月二四日に開講されました。

本年度の昌平塾「法華經入門」では、テキストとなっている『法華經の智慧』から、葉草喩品について松岡幹夫所長が講義を行いました。講義の中では葉草喩品を十一項目に分け、①言葉を超えた宗教的リアリティ、②成仏の軌道に入る、③方便即真実、④「多様性」か「差別」か、⑤特殊と普遍、⑥葉草喩品後半の譬え、⑦仏の一切知、⑧智慧即慈悲、⑨人間主義による多様性の調和、⑩物を心として扱う、⑪宇宙的ヒューマニズムについてそれぞれに解説を行っていただきました。

葉草喩品では「三草二木の譬喩」が説かれます。三草二木の譬喩とは、雨の恵みが大小様々な草木に降り注いでいることを通して、仏の慈悲が差別なく全ての衆生を救っていくことを表現したものです。葉草喩品では全体を通して、「差別即平等」の法華經に説かれた「一仏乗」の人間観、また慈悲と智慧、仏と衆生の相即した関係性を巧みな譬喩によって明らかにしています。「法華經の智慧」の中では、こうした法華經の人間観や世界観を「宇宙的ヒューマニズム」という言葉を通して現代的に表現しているのです。本年度の講義を通して、葉草喩品に説かれた宇宙的ヒューマニズムについてより理解を深めることが出来ました。

また本年度は方便品に関する講義をまとめた『法華經入門——『法華經の智慧』を読む（2）』が発刊されました。方便品は法華經前半のハイライトとなる部分であり、方便品に関する講義は今後何冊かに分けて刊行する予定です。現代仏教研究部門はこれからも人類的課題の解決に寄与する仏教の思想を探索するため、法華經を通して仏法の人間主義を明らかにしつつ、現代の諸問題を解決するための智慧を世に問うていくことを目指して参ります。



西洋哲学研究部門

〔研究活動テーマ〕

西洋哲学部会は今年度の研究活動テーマとして、「社会正義・善悪」および「私たちの社会認識・時代認識」の二元テーマを中心にして議論を進めた。これは「哲学・思想」は決して一部の学究のためだけにあるのではなく、広く実社会の社会人・学生の視点から率直に討論する活動こそが本研究所の活動の本旨であるからである。

この目的のため、早稲田キャンパスで開催する「例会」と本学で実施する授業とを関連付けて扱い、上記の統一的な研究テーマを追求する（それぞれの討論内容を報告し合う）こととした。本年は計四回の「例会」（早稲田キャンパス）と、本学（いわき）「哲学概論」「倫理学」授業（各一五回）の二元開催・討論の形を取った。

なお、テキストとして、「哲学概論」は『西洋哲学史』（熊野純彦著、岩波新書、「古代・中世」「近代」の二分冊）、「倫理学」は『ぼくたちの倫理学教室』（E・トウーゲントハット著、平凡社新書）を使用した。

〔例会〕

今年度は四回の例会を実施して議論を深めた。例会日程と「討論の視点（問題提起）」「討論内容」は次のとおり（会場はすべて本学早稲田キャンパス）。

例会開催日時…第一回…一月二六日（土）、第二回…五月二五日（土）、第三回例会…八月三日（土）、第四回例会…一月三〇日（土）。

〔討論の視点（第一回で問題提起）〕

〔A〕「思索」とは、現代社会において何を意味するか？

（一）社会構造にもとづいて生じる諸問題（例…児童虐待・障害者差別・貧困、等）について思いをはせる中で生じる思索。（二）個人の内面から自ずと生じる「思い」（各自に固有の精神史がある。前記とは無関係ではないが）。（三）各個人が社会における「他者」との関係で為す「思索」。（四）該博な知識を得る努力（読書等）を軽視して、簡単に「検索」で済ますことを正当化する傾向。

〔B〕「言葉（ことば）・コミュニケーション」と「思索」。（一）

「思索」は、その表現手段である「ことば」との関わりで捉えなければ、実質のない空疎なものとなる。(二) 現代社会における言葉の「軽さ」(日本だけでなく、世界的な傾向。例…問題発言国会議員、某超大国大統領、等)。

【討論内容(大要)】

【第一回】「民主主義」「平和」「生命」の意味が今あらためて問われている。(一) 人類普遍の価値創造の問題が問われていることでもある。我々は今、地球人類史の転換点・分岐点に立っているのではないかという自覚が問われている。「民主主義」の問い直し(進むべき方向)…一人(または少数者)の独裁者によって指導される社会の終焉の時期に來ているのではないか?(例…SNS。誰でも、いつでも、どこでも情報を発信できる時代)。(二)「平和」の意味…地球上の人類(＋すべての動植物)が安心して暮らせる(生命を維持できる)環境。

【第二回】(一)「どうすれば人間は賢くなれるか?」を真剣に考えるべきである。このとき、文化力(音楽・文学等)のソフト・パワーを社会にどのよ

【第三回】

うに活かす(生かす)か、の視点が重要である。(二) 一神教的な、自分の考えこそが唯一・至上であるとし、他の視点を否定する「狭さ」は、このグローバル時代には相応しくなくなっている。いま求められているのは、多元的な思想・哲学である。

(一)「道德・倫理」が、普遍性を保ちながらも、文明・文化の多様性の中で変容することを注視すべきである。(二) 例えば、地球環境の不可逆的な危機を前に、従来からの(狭義の)「倫理」では太刀打ちできなくなっている。新たな思考様式(哲学)が必要である。(三) 即ち、地球全体(全人類)の課題としての新しい「倫理」誕生が望まれている。

【第四回】

(一) 地球規模の環境破壊の現状に対して、世界各地の若者が積極的に発言・行動している。それに対して大人の世代は既存の価値観(世俗的成功の絶対視、拝金主義等)に固執し、むしろ劣った言動・行動様式をとっている(逆転現象)。(二) 全人類レベルの普遍的価値観を創出していくべき時代に今われわれが生きていることを自覚しなければならない。(三) いわゆる「黄

「金律」を全人類が真に普遍的な理念・倫理原理として創出していく覚悟が問われている。(四)
「個」のレベルでの「自律的人間」こそが「倫理」を自らのうちに体现できる。勿論、これは「社会の中の個」であることが前提。個人の自律(必要な欲望の抑制)こそが、相互に信頼し合える未来の社会が存立できる基盤・前提である。

「次年度の研究活動計画(内容・テーマ)」

第四回例会において、「西洋哲学・思想」の二大淵源である「キリスト教」と「西洋哲学の歴史(ギリシア哲学を含む)」を中心に学びながら、現代社会の課題を思索・討論することが確認された。指定文献は、『キリスト教の歴史』(小田垣雅也著、講談社学術文庫)、ならびに『西洋哲学史』(熊野純彦著、岩波新書)を使用したこととした。

イスラーム研究部門

このイスラーム思想研究会は、二〇一七年度に発足して以来、「文明と自然環境」および「宗教（イスラーム）と科学」といったテーマ設定をしてきたが、三年目にあたる二〇一九年度は、私の専門分野である文化遺産学に近い「イスラーム圏における文化の保存」というテーマを選んでみた。第一回研究会の長沢発表では、「保存」というキーワードとは裏返しの関係にある「開発」がトピックの主題となった。発表の中では、近代の始まりであるムハンマド・アリーの時代から二〇〇年にわたる開発の歴史をまとめて頂いた。特に印象深かったのは、ムハンマド・アリーが実行した開発計画は、それまでのエジプトの国のあり方を変えるような大きな変革であったということと、その一方で、同王朝の終焉以後の時代にもさまざまな取り組みが行われたが、結局残された課題に対する解決はなされず現在に至っているという現実であった。第二回研究会の深見発表では、カイロにおける都市空間を、地図・絵画・写真といった資料を駆使したイスラーム都市空間研究の成果発表があった。その結果、前近代のカイロにおいては、主要街路から個人住宅の家族部屋に至るまでの空間が、ヒエラルキーを

基盤に繋がっており、西欧とはまた異なる多様な公共空間が存在したという指摘が興味深いものであった。そして第三回研究会は、本学のイスラーム思想研究が三年目を迎えたことを記念するシンポジウム「イスラーム世界における文化の保存—プロジェクトの実践—」であった。発表では、サウジアラビアとエジプトの二国が扱われ、経済の動向・文化行政の方向性・具体的な調査（考古学および保存学）の実態が報告された。同じイスラーム圏の中でそれぞれの国が自国の誇りである文化を積極的に公開しようとしている共通性はみられる一方で、脱石油戦略の一端として開発が進められ、史跡や博物館美術品をもとにした文化政策をいままさに始めようとしているサウジアラビアと、すでにさまざまな形での総合的な保存活動（発表では国際協力事業としてのJICAの保存事業がトピックであった）が行われてきた長い歴史をもつエジプトとの差が興味深い点となった。

（イスラーム思想部門長・吉村作治）

△二〇一九年度第二回研究会▽

二〇一九年一〇月一七日、東日本国際大学早稲田キャンパス

【発表要旨】

「近代エジプト〈開発〉の二〇〇年」

東京大学名誉教授 長 沢 栄 治

近代エジプトの開発は、一五〇年前に始まる明治維新の日本の開発の歴史よりもさらに古く二〇〇年の歴史を持つ。開発とはたんなる人間による資源（自然）への働きかけの過程ではない。世界資本主義のエージェントとなった開発国家が自然と社会を同時に変えていくプロセスである。エジプトは、その歴史的条件的のために、明治日本のような富国強兵の開発体制を継続させることができなかった。一九世紀初頭のムハンマド・アリーの開発国家が列強の圧力に屈したからである。この挫折の後、エジプトは、本来、開発資金の獲得のために導入した超長繊維綿花の生産に特化した従属的な開発の道を歩むことになる。この開発のもたらした大きな変化は、灌漑制度の変更によって起きた。夏作の綿花栽培のために、古代以来のナイルの自然氾濫を利用したベイスン灌漑が廃止され、ダムや堰、運河の建設による通年水路灌漑に移行した。この技術的变化は農村や都市の景観を一変させ、社会変動の原因となった。

この綿花経済による「白い金」が一時期、莫大な富をエジプトにもたらしたのは確かである。しかし、やがて綿花経済は、さまざまな危機に直面し、その解決のための新しい開発の道が模索されることになる。これらの危機とは、(1) 地下水位の上昇と塩害の進行、(2) 病虫害の蔓延による生産コストの上昇、(3) 土地と人口のバランスの悪化、(4) 大地主制の下での経済格差の拡大と社会不安の高まり、(5) 綿花価格の下落などである。これらの綿花経済の危機を解決すべく歴史的使命を背負ったのが、一九五二年革命後に成立したナセルのアラブ社会主義体制であった。しかし、この新しい開発国家の体制もまもなく厳しい試練に直面し、一九六七年の第三次中東戦争での敗北を契機に戦略の見直しを迫られた。ナセルを引き継いだサダトとムバラクの門戸開放政策も危機の根本的解決策とはならなかった。この開発問題の困難さこそが二〇一一年革命の背景にある。

△二〇一九年度第二回研究会▽

二〇一九年二月二日、東日本国際大学卓稲田キャンパス

【発表要旨】

「カイロの都市遺産に取り組む」

「コミュニティ啓発から歴史地図の分析へ」

日本学術振興会

カイロ研究連絡センター長

深 見 奈緒子

本発表では、1. カイロの都市史、2. 発表者たちが二〇一六年からの旧市街内で続けたコミュニティ啓発のプロジェクトの成果と現状、3. カイロの歴史地図の概要、4. カイロ歴史地図の分析からの新たな見方を紹介した。コミュニティ啓発に関しては、都市の歴史遺産の保全のためには、住民の同意が重要であることが前提だったが、啓発のためには歴史遺産に対する住民自身が価値を創造し、自らの決定によって方向性を決めることが重要である。カイロの歴史地図の分析からは、イスラーム都市とは稠密な住居で満たされ、宗教・商業施設を完備するが、西欧の中心都市にある広場のような公的な空地は、城下広場等の特別な存在で、公と私が明確な空間構成であると言われる。しかし、ナボレオン遠征の際に描かれたカイロ旧市街詳細地図、一九世紀から二〇世紀初頭の図像資料、現在の状況からは以下のような点が指摘できる。街路の太さは一定で

なく、曲折と建物敷地の傾きにより、各所に淀みを生じさせており、現在でもその街路状況は残される。また、街路は広域地図に描かれた主要街路、末端としての袋小路、その中間段階の道路というヒエラルキーをもつ。古写真や絵画には露天商、礼拝等の集まりが描かれる。現在でも、主要街路や中間段階の街路の淀みには、モスク、公共泉などの遺構に加え、伝統的喫茶店も立地する。こうした街路は公的小広場としての機能を持っていたと推察される。さらに、ナボレオン地図に描かれた大邸宅のいくつかは、通り抜け中庭をもち、発表者たちがプロジェクトを行ったヤカン邸も近隣住民を集めた点からも、こうした大邸宅は地域の人々の利用する施設であったのではないかと推察される。前近代のカイロにおいては、公と私は二分できる存在ではなく、主要街路とそこに連なる公共施設のような段階から、個人住宅の家族部屋（女性部屋）に至るまで、ヒエラルキーと弁と空間をもつて繋がれ、街路にも時と場合によって不特定多数の人々が利用する広場の役割が付与され、多様な公共空間が存在した。

△二〇一九年度第三回研究会▽

二〇二〇年一月一八日、早稲田大学二六号館地下多目的教室
シンポジウム

【発表要旨】

第三回の研究会は、早稲田大学ユネスコ世界遺産研究所と東日本国際大学東洋思想研究所の共催で、『イスラーム世界における文化の保存―プロジェクトの実践―』と題したシンポジウムが、早稲田大学キャンパスで開催された。発表では、以下の二つの研究報告がなされた。①長谷川奏（早稲田大学総合研究機構客員教授）、徳永里砂（金沢大学文化資源学科客員准教授）＋保坂修司（日本エネルギー経済研究所理事）「サウジアラビアの経済、文化行政と考古学調査」。②黒河内宏昌（東日本国際大学エジプト考古学研究科教授）、西坂朗子（東日本国際大学エジプト考古学研究科客員教授）＋竹下昌孝（国際協力機構中東・欧州部中東第一課長）「エジプトの経済、文化行政と保存学調査」。①の発表では、サウジアラビアを事例に、脱石油戦略の一つとして進められる開発戦略と文化行政の関わりが導入となった。こうした動きに連動するように、文化省遺産観光庁は、マダীন・サリーフやデイルイーヤ等の代表的な史跡の整備を進め、地方博物館の充実化を図っている。紅海沿岸のウムルジュ近郊では、観光開発に対して、

中世にはメッカ巡礼の港町として栄えたハウラー遺跡の調査が進められ、在地の博物館と連携した史跡保存の試みが始まっている、等の点が報告された。②の発表では、エジプトを事例に二〇一一年の政治変動の後に、イスラーム政権からさらに軍政権へと移行しつつも、開発志向は絶えない経済動向が導入となった。エジプトで現在進められている文化遺産保存事業の代表は、二〇二〇年度にオープンが予定されている大博物館（Grand Egyptian Museum）建設であり、その中で中核的位置にある修復センターでの活動およびクフ王の大ピラミッドに付属する第二の太陽の船保存修復事業は、日本の研究者らと国際協力機構（JICA）が推進する事業であり、それらのプロジェクトの進捗状況が報告された。これらの発表の後は、小岩正樹（早稲田大学創造理工学部建築学科准教授、ユネスコ世界遺産研究所長）、北村歳治（早稲田大学名誉教授）の二名のコメンテーターを中心とした意見交換がなされ、最後には吉村作治（東日本国際大学学長・早稲田大学名誉教授）による講演「中東で文明の遺産を掘り起こす」で締めくくりが行われた（写真1、2）。



写真1



写真2

研究紀要『研究 東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

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

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

3. 年一回（原則一月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。

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

投稿原稿は一人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。

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

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

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