

UIA Booklet-1

East Asian Academy for New Liberal Arts
The Ushioda Initiative of Arts

ともに成り行く道, ともに花する世界

東アジアから考える Human Co-becoming と
Human Co-flowering

柳幹康 [編]

中島隆博

塚本磨充

松下道信

田中有紀

汪牧耘

丁乙

崎濱紗奈

柳幹康



UIA Booklet-1

East Asian Academy for New Liberal Arts
The Ushioda Initiative of Arts

ともに成り行く道， ともに花する世界

東アジアから考える Human Co-becoming と
Human Co-flowering

柳幹康

〔編〕

中島隆博

塚本麿充

松下道信

田中有紀

汪牧耘

丁乙

崎濱紗奈

柳幹康

序	
柳幹康	v
開会挨拶	
中島隆博	001
1 死にのぞむ造形・禅僧の「遺偈」	
社会的・身体的な喪失といのちの「かたち」	
塚本麿充	003
2 頓悟と金丹	
禅宗・全真教・内丹道の目指すところ	
松下道信	021
3 禅の悟りとその先	
ともになりゆく道	
柳幹康	037
4 人となる第一歩としての郷党	
「聖の時」孔子の日常生活におけるふるまい	
田中有紀	049

5 「より良い生」と共生の相克を超えて 『人民日報』の肉食言説に基づく問題提起 汪牧耘.....	067
6 王国維『人間詞話』における人間のあり方 丁乙.....	081
7 誰のため, 何のための学問か 「沖縄学」の発生と展開を事例に 崎濱紗奈.....	091
総合討議 ともに成り行く道, ともに花する世界 中島隆博／塚本磨充／松下道信／田中有紀／汪牧耘／丁乙／ 崎濱紗奈／柳幹康(司会).....	103
参加者プロフィール.....	141

序

柳幹康 YANAGI Mikiyasu

本書は2023年11月26日（日）と27日（月）の両日にわたって開催された東京大学東アジア藝文書院（EAA）藝文学研究会シンポジウム「ともに成り行く道，ともに花する世界——東アジアから考える Human Co-becoming と Human Co-flowering」の内容をもとに，参加者の論文と総合討論をまとめたものです。

本シンポジウムを開催するにいたった経緯を申し上げますと，以下の通りです。EAAは2019年の発足以降，アジアの共通の未来を担う人材の育成を目指し活動を続けて参りましたが，その理念として掲げてきた「東アジアからのリベラルアーツ」をより具体的に推進するため，2022年に潮田総合学芸知イニシアティブ（UIA）を立ち上げました。これはEAAがこれまで培ってきた国際的学術ネットワークを存分に活かしながら，東アジアの「アーツ」（総合学芸知）に対する包括的な理解と新たなアプローチを探究するものです。その活動の基軸となる場として私たちは藝文学研究会を組織し，毎月1回程度の割合で研究発表と意見交換を行なってきました。その成果をまとめるために実施したのが，今回のブックレットの元となった2023年11月のシンポジウムになります。

ほぼ毎月の藝文学研究会を積み重ねたうえでシンポジウムを開催するという一見迂遠な形をとったのには理由があります。それはある若手のメンバーから尋ねられた次のような質問がきっかけでした。「学際研究と寄せ集めとはどう違うのか」。単独の学問領域だけでは答え難い課題に対し，様々な分野の研究者が協力して研究を行なう学際研究の重要性は改めて言うまでも無いことですが，往々にしてそれはそれぞれが自分の研究を持ち寄っただけの

「寄せ集め」になっているのではないか——このような鋭い問題意識に思わず息を呑んだのをよく覚えています。それに対するひとつの答えとして私たちが見出したのが、対話を重ねてお互いを理解し共に変わっていくという道でした。それがそのままシンポジウムのテーマ「ともに成り行く道、ともに花する世界——東アジアから考える Human Co-becoming と Human Co-flowering」となっています。

「Human Co-becoming」「Human Co-flowering」は EAA の前院長で現在は学術顧問の中島隆博先生が世に問うている概念です。他者から切り離された人間存在の「Human being」ではなく、共に関わり合い変容していく「Human Co-becoming」、ともに花咲く「Human Co-flowering」として我々を捉え直していこうという魅力的な提言のもと、そのための「アーツ」（総合学芸知）を共に探究しつつ、その実践の場において我々自身もより良い姿へと変わっていこうという試みが、UIA の一連の活動になっているわけです。

二日間にわたるシンポジウムでは、この「Human Co-becoming」「Human Co-flowering」を共通のテーマとしながら、初日は東アジアの伝統思想を構築してきた儒道仏の三教と芸術の研究者に、二日目は現代的な視点から辺境・開発・美学の問題に取り組んでおられる研究者にそれぞれご発表いただいた後、総合討論の場を設け議論をしていただきました。その当日の発表内容を整理していただいた論文、および当日の議論を文字に起こし補訂を加えた総合討論の記録を本ブックレットに収めております。

ともに変容し花咲いていく「Human Co-becoming」「Human Co-flowering」に、「完成」という終着点はないでしょう。止まることなく躍動しつづける運動というのは、研究のみならず、あるべき人のありようそのものを表現していると思います。これまで二年間の UIA の活動成果をここに記すとともに、今後の活動も発信しつづけていくことによって、より多くの方々と関わり合いながらより良い未来を紡ぎ出していければと願っています。

最後になりますが、私たちの活動をご支援いただくとともに、今回のシンポジウムのみならず毎回の藝文学研究会にもご参加いただいている EAA 名誉フェローの潮田洋一郎さん、シンポジウムにご参加いただいた皆さま、および本書の出版にあたり御協力いただいた EAA メンバーの田中有紀先生、伊野恭子さん、黄霄龍さんに心より御礼を申し上げます。

開会挨拶

中島隆博 NAKAJIMA Takahiro

ありがとうございます。ご紹介にあずかりました中島でございます。本日と明日、二日間にわたってのシンポジウムということになります。どうぞみなさま宜しくお願い申し上げます。

今日のラインナップを見ますと、われわれが美術と儒仏道の三教を一致させる壮大な試みにとりかかっていることがよくわかるかと思えます。美術と三教との交渉に関しては、唐以来、古い歴史がありますが、どこで交わるのか、その接点は明らかではありません。それを、日本においてそれぞれの分野で活躍されている先生方、たとえば塚本先生のように中国美術のほうからアプローチしていただけるということで、非常に多角的な方面から議論ができるのではないかなと思います。明日はと申しますと、若手の研究者の方々に新しい発想と話をいただけたらと思います。

ご承知のように、東アジア藝文書院は、東アジアから新しい学問を起こしていくという思いで始めたプロジェクトです。そのなかにある、潮田総合学芸知イニシアティブは、東アジアにおける研究の突端を突き合わせようというプロジェクトでございます。

ほぼ毎月一回、学芸知に関する講演ならびにディスカッションを繰り返してまいりました。それを一年半くらいやってきたわけですが、そのひとつの達成を、今日はみなさまとともに味わおうということです。ちょっと気恥ずかしいのですが、わたしが最近あちこちで申し上げております、Human Co-becoming とか Human Co-flowering という概念を、このシンポジウムの導きの糸にさせていただいております。

コロナが終わったわけではございませんが、いままでのような制限からは抜け出すことができるようになってまいりました。先日は、北京大学からたくさんの方々いらっしゃっていただきましたし、こちらからは summer institute とあわせて北京大学に伺いました。

東洋文化研究所は、来年度に、ヨーロッパの中国研究の先生方に滞在していただいて、一緒に東アジア藝文書院ならびに潮田総合学芸知イニシアティブにご参画いただこうと思っております。具体的には、来年2024年の4月にコレージュ・ド・フランスからアンヌ チャン先生がいらっしゃいます。一週間だけの滞在でございますが、実りのある滞在にしようと思っておりますので、ぜひ一緒に企画を考えたいと思っております。チャン先生は、ご承知の方も多いかと思いますが、中国思想史というタイトルで通史をお書きになった方です。そして来年の夏から秋にかけて、ハンブルク大学の教授でいらっしゃるカイ・フォーゲルザン先生が、数ヶ月滞在されます。この方は、中国の歴史と言語がご専門ですが、いまはヨーロッパを代表する中国研究者の一人でいらっしゃいます。カイ・フォーゲルザン先生にもわれわれのプロジェクトにご参加いただければと思っております。こういうふうな、国際的な環境のなかで、新しい、中国あるいは東アジアのリベラルアーツを展開していくことが、わたしたちの責務だと思っておりますので、それを粘り強く展開していきたいと思っております。

いま世界的にいろいろな危機がありまして、その危機が複合しています。入れ子状になった危機という言い方もなされ、一つの危機が原因となってまた別の危機を引き起こしております。わたしたちはとても厄介な世界に生きているのです。しかし、こうした事態ははじめてではなく、すでに中国ならびに東アジアの歴史のなかで論じられてきたことでもあります。その経験や知恵を借りて、わたしたちの構想力を鍛え直したいと思っております。この二日間の議論はそれに繋がるものかと思えます。なにとぞ宜しくお願いいたします。幸いにも、潮田洋一郎さんにもご臨席を賜りまして、大変ありがとうございましたと思っております。

以上をもってわたしの開会の辞とさせていただきます。どうもありがとうございました。

死にのぞむ造形・禅僧の「遺偈」

社会的・身体的な喪失といのちの「かたち」

塚本磨充 TSUKAMOTO Maromitsu

はじめに——東アジアにおける「かたち」と「工具」の問題

臨終に臨んでしたためられる禅僧たちの「遺偈」は、その高い宗教性や唯一無二の造形から、従来から大きな崇敬を集めてきた。筆者もその存在の力強さに心を打たれ、大きな感動をもって接してきた一人である。しかしながらここであらためて、なぜ高僧たちが書法という手段で最後に「かたち」を残そうとしたのか考える時、また「人間」と「美術（かたち）」という角度から「遺偈」の存在を考える時、そこにはまた違った重要な意味を読み取ることができるように思われる。本稿では禅僧の遺偈という、極めて特異な「かたち」の在り方について注目し、それが指し示す事柄について考えてみたい。

本来は無形の何かを伝えるべき芸術は、逆説的に必ず「かたち」という有形の存在に、強く拘束されている。その「かたち」を成立させる物質、そしてそれを成形するための技術・工具を、必要とするからである。しかながら中国では、この「目に見えないもの」と「技術・工具」には緊張関係があり、むしろ真実の藝術は技術や工具を超えたところにあるという言説が、長らく繰り返されてきた。真の画を描き得るものは、衣を脱いであぐらをかいて法

には拘らないものであるという『莊子』田子方篇にある「解衣槃礴」の故事や、真の技術を極めた技術者は、(肉体的な)眼で牛を見なくても心で牛を見てその肉を切ることができるという「庖丁解牛」(『莊子』養生主,「三年之後,未嘗見全牛也,方今之時,臣以神遇而不以目見」)などは、そのような考え方を代表するものであろう。実際、物質的な「刀」がなければ絶対に牛を解体することはできないのだが、「臣の好む所は道なり,技よりも進めり」。すぐれた技術に「道」を見出し、道具や技術をそれに付随するものと考えすることは、東アジアにおける「技術」の伝統として強固に存在してきたのである¹。

興味深いことに中唐以降になると、実際の絵画制作でそれを実践しようとする人たちが出現する。ここでは今までの技術者が手に握っていた筆や、下絵から描き起こして彩色に進むという絵画の制作工程自体を故意に捨ててしまい、「手」や「髻」といったより身体に近い「工具」を使い、即興的に墨をそそぎ、ぶちまけるようにして「潑墨」という技法で制作する“絵画”が誕生した。残念ながらその唐代に遡る実際の作例は残ってはおらず、文献上でしか確認はできないものの、おそらく中唐以降の民間で発展したと思われるこの技法が唐末五代から画家たちに継承され、彩色画よりも水墨画、職人よりも素人の制作に価値を見出す思潮、すなわち文人画運動へと発展する基礎となったことはよく知られている。

例えば、五代から北宋初期に活躍した荆浩に仮託されてきた「筆法記」(10世紀)は、中国でも早い時期の山水画論の一つであるが、興味深いのは山水の描き方を知るために山中に分け入った青年は或る老人に出会い、そこで「筆法」を授けられ、「六要」「筆の四勢」などの技術論を長々と対話しながら伝授されたあと、老人はながく感嘆してこう言い放つことである。「君はこの画の道に精進してほしい。しかし、筆と墨は忘れてこそ真実の景は得られるのじゃぞ(叟嗟異久之,曰:「願子勤之,可忘筆墨而有真景」)。このように、技術や工具の卓越性を否定したところに真の藝術が存在するという考え方は、東アジアの藝術の根本を形作ってきた。そしてその矛盾する命題をいかに乗り越えることができるかということが、中国における表現、

1 ユク・ホイは、このような「技術」への問いは「生」への問いであるとする。ユク・ホイ [2022: 133-184]。



図1 (伝)空海「弘法大師御遺告」(平安時代(12世紀), 絹本墨書, 東寺)

芸術史展開の，根幹に横たわってきたのである。

一、臨終の書と真正性 (authenticity) の葛藤

そのなかであって，高僧たちの書法は極めて象徴的な存在となる。悟りの世界に達した（せんとする）高僧が示寂にあたって，いかなる「かたち（書）」を残すべきなのか，残すことが可能なのか，残してもいいのか，それはではそれは一体何なのか，という「問い」は，実はこのような，中国藝術が抱えていた根本的な矛盾と通底する，重大な問題をはらんでいたと言えよう。

例えば「弘法大師御遺告」（図1）は，入定に臨んだ空海が，真言の教義や寺院運営，寂滅後の様々な指示を残したとされる二十五か条の遺告である。現在，二種の遺誠と四種の御遺告のテキストが伝えられているが，実際には空海の著作ではなく，十世紀頃に東寺関係の真言僧によってまとめられたものと考えられている。東寺が所蔵する「弘法大師御遺告」はそのうち高野山の経営を継承した甥の真然に宛てた形式をとるものだが，ここで注目したいのはその書風（かたち）である。右払いを特徴的に伸ばし，則天文字のような異体字を多用するこの書風は，同じく空海筆の伝承を持つ「大和州益田池碑銘并序」（釈迦文院）とも部分的に共通し，あえて唐に由来する日本ではあまりなじみのない書体（飛白書，雑体書，などと呼ばれる）を併用することで，この「かたち」の作者こそは生前の空海に帰すべきものであることを示している²。なぜなら，この「かたち」が真正なものである以上，テキスト内容も真正であり，それを読む者はこの内容を違うことなく実行すべきこ

とを、この「かたち」は表象しているからである。高僧が最後の言葉を「テキスト」（思想）と同時に「かたち」を使って残すことは、死後にそのテキスト内容の真正性を保証する手段でもあった。

空海の遺告に範をとって制作されたと考えられるテキストは多数現存している。例えば、後宇多天皇（1267-1324）が真言密教の教義と大覚寺の寺院運営について書き記した「後宇多天皇宸翰御手印遺告」（元亨元年（1321）、大覚寺）や、良源（912-985）が弟子の尋禪に比叡山の運営、法具、莊園などの管理を指示した「慈恵大師自筆遺告」（天禄三年（972）、廬山寺）はその独自の書風と共に、前者は天皇の手印が、後者は花押が、おそらくはそのテキストの真正性を保証したと言えるであろう。

一方で、空海の遺告は写本のかたちでも流通していた。「弘法大師二十五箇条遺告」（南北朝時代・暦応2年（1339）、紙本墨書、奈良国立博物館）は、醍醐寺座主の賢俊（1299-1357）が暦応2年（1339）に書写した古写本で、空海が残した書としての「かたち」ではなく、テキスト内容のみを写している。きわめて当然に見えるこの行為からは、「思想」と「かたち」について興味深い関係性が見て取れるだろう。すなわち、テキストがわざわざ書としての「かたち」をも伴っている場合、そこには文字だけでは伝わらない何かを伝えようとしているのではないか、ということである³。その点で興味深いのは「灌頂曆名」の存在で、空海自筆と考えられる神護寺本と、それを室町時代・大永元年（1521）に写した金剛峯寺本（図2）とが伝来している⁴。「灌頂曆名」は弘仁3年（812）11月と12月、翌年3月に空海が高雄山寺（のちの神護寺）で最澄、泰範ら190余人に両部灌頂を伝授したときの記録で、空海の卒意の書としてよく知られている。神護寺から天仁元年（1108）に白河院のもとにわたり、付属する徳治3年（1308）の後宇多法皇の施入状により、同年6月13日に鳥羽法皇の勝光明院から神護寺に再び返却されたことが知られ、その「価値」を巡って寺院と皇室を往復してきたこ

2 なお、丸山 [2003] によれば、「大和州益田池碑銘并序」も双鉤填墨本である。

3 このような祖師の真蹟問題は、教学史の形成にも重要な影響を与えるため、多くの研究が積み重ねられてきた。特に親鸞や日蓮の筆跡は個性的であるとともに、その周辺の人物もそれに類似する書風を身に付けていたため、その真蹟問題が議論されてきた。平松 [1988] を参照。

4 齋木 [2024] を参照。



図2 「空海「灌頂曆名」写」(室町時代・大永元年(1521), 金剛峯寺)

とがわかる。興味深いことは、金剛峯寺の写本がおそらく毛筆による筆写と双鉤填墨を併用し、空海の書跡をわざわざ完全に写し取っていることである。ここからは、「灌頂曆名」がテキストのみならず、そのかたちを写し取ることに、重要な意味が付与されていたことがわかるだろう。

このような文書の真正性をめぐる議論は、宗教のみならず、世俗の書にも見られる。かつて北宋宮廷では皇帝が崩御にあたってしたための遺詔（遺制）があり、自らの功業や崩御後の太后らの身分、葬儀についての指示などを与えるものであった。しかしその内容は決して皇帝が一人で決定するものではなく、翰林学士や宰執、太后や新帝などの意思を反映して制作され、新帝が先帝の棺の前で即位すると、そのち朝堂で宣読されることが多かったという⁵。その一方で、宋代の歴代皇帝が自ら書した様々な公文書は宮廷内の御書閣に保管されており、皇帝たちは観書会、曝書会を通じてそれらを展覧していたため、皇帝の子孫たちによって、先祖が残した文字の「かたち」は、確実にそれと認識できるものとして視覚的にも継承されていた。咸平2年（999）に宮廷内の秘閣を訪れた真宗は、父帝の残した御書を見て、「觀太宗聖製墨跡，惻愴久之。」（『長編』卷四五）と記録されており、歴代皇帝の御書は子孫たちに読まれる「テキスト」としてその治世に学ぶ対象となっ

5 宋代における遺詔・遺制の詳細については、梶 [2023] を参照。

たのみならず、その死者の「書」の「かたち」も見られる対象であったことを知ることができる⁶。宋代皇帝は非常に個性的な書を書くが、それはこのような書を見せる「場」とも密接な関係があったのである。

二、身体的な欠失、あるいは死を前提にした書の「かたち」

米芾（1051-1107）の最晩年の筆になる「行書虹県詩卷」（図3）は、その死の前年に書された作品として名高い。その「かたち」は明らかに作者が自身の「老い」を意識した造形になっており、詩のテキスト内で「真に老いたり」と述べているのみならず、それまでの王羲之書風を学んだ華麗で技巧的な筆遣いではなく、かすれや文字のゆれを故意に多用している。しかしながら、本作品に充満するのは各文字に込められた気力と芯の強さであり、まさに、作者の老境、すなわち身体的な衰えとそれに反するような精神の充溢が、この作品の表現の中心となっている⁷。また例えば蘇軾（1036-1101）の「黄州寒食詩卷」（図4）は、蘇軾の黄州への流謫とそこでみた作者の孤独な心象風景が「かたち」の前提となっており、詩のテキスト内容もさることながら、「病」「死」「灰」といった文字が、踏みつぶされた蛙のように変形することによって、蘇軾の屈折した心情を余すことなく伝えている。このような宋代の士大夫たちの新しい書法、すなわち整った美しい字姿よりも、個々の苦悩や身体的な衰えそのものを、つまり、震え、かすれ、ゆがみをそのまま「かたち」として表現する新しい潮流こそが、禅僧たちの遺偈の「かたち」を生みだす、重要な前提となっていたと言えよう。

ここで注目すべきは、現存する最も古い遺偈と考えられる無準師範「遺偈」（図5）の存在である。無準師範（1177-1249）は紹定五年（1232）より示寂に至るまで17年にわたって径山（浙江省）の住持をつとめ、南宋宮廷と極めて密接な関係を持ち、紹定6年4月21日に径山が火災にあうと復興に尽力し、理宗（在位：1224-1264）から仏鑑禅師の号を下賜されている。このただ中に無準師範のもとで学んだのが円爾（1202-1280、入宋は1235-

6 北宋宮廷における皇族の書法の収蔵と公開については、塚本 [2016] に詳述した。

7 このような、社会的、身体的な欠失が芸術表現の主要なモチーフへと変化していくことは、塚本 [2024] を参照。



图3 米芾「行書虹縣詩卷」(部分, 北宋·崇寧五年(1106)頃, 東京国立博物館)



图4 蘇軾「黃州寒食詩卷」(北宋·元豐五年(1082), 台北·國立故宮博物院)

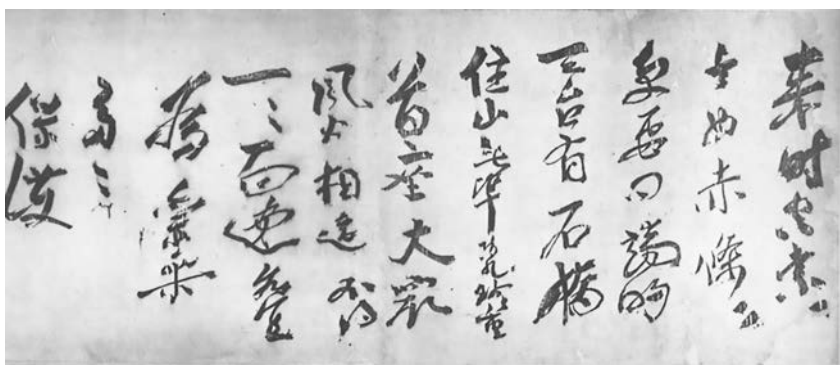


图5 無準師範「遺偈」(南宋·淳祐9年(1249)年頃, 紙本墨摺, 東福寺)

1241) であり、帰国後は九条道家の帰依によって東福寺を建立した。東福寺に伝来する無準師範「遺偈」は同版のものが二種あるが⁸、いずれも木版墨摺であることが注目される。

これは宋代に盛んに制作された歴代の書法名跡を再現・鑑賞するために制作された石摺の精微な法帖類とは違い、急ごしらえの粗い木版摺であり、おそらく無準師範の示寂にあたり急いで制作されたものと思われる。この遺偈が木版化されたのはおそらく、そこに文字だけでは伝えられない視覚的なテキスト、すなわち「かたち」が重要であると考えられていたためであろう。無準師範の臨終については、以下のような記録が残っている。

十八日黎明、索筆書偈、侍僧以紙筆至。師曰、第一句道什麼。僧云、此是第二句。乃執筆疾書云、「来時空索索、去也赤條條。更要問端的、天台有石橋」。移頃而逝。停龕二七日。遺表上聞上遣中使降香賜幣。四月一日、帰正統。二十日、奉全身塔于円照。

(十八日黎明、筆を索りて偈を書し、侍僧 紙筆を以て至る。師曰く、第一句 什麼と道ふか。僧云く、此れ是れ第二句なり。乃ち筆を執りて疾書して云く、「来る時は空にして索索、去るも也た赤として條條。更に端的を問ふを要せば、天台には石橋有り」と。頃を移して而して逝く。龕に停むること二七日、遺表は上聞し、上は中使を遣して降香賜幣す。四月一日、正統に帰す。二十日、全身塔を円照に奉る。) ⁹

これによれば、無準師範は最後の日にわざわざ「紙筆」を持ってこさせて偈頌をしたためたという。いま木版による偈頌の「かたち」をみれば、一行目から次第に文字はか弱く、しかし何かを伝えなければならぬという強い意志を持ちながら筆が進んでいき、「端的」「石橋」は特に強い筆法をとり、そしてはっきりしたように筆画がおさまる。偈誦につづいて「首座大衆……」の文

8 無準師範とその墨蹟については、西尾 [2001] において南宋禅院における代筆の問題が議論されている。また木版本の遺偈については、福嶋 [1973] および六人部 [2023] を参照のこと。

9 粲無文「徑山無準禪師行状」(『佛鑑禪師語録』卷三、正統蔵(新文豊出版) 一一一冊、969-b)。

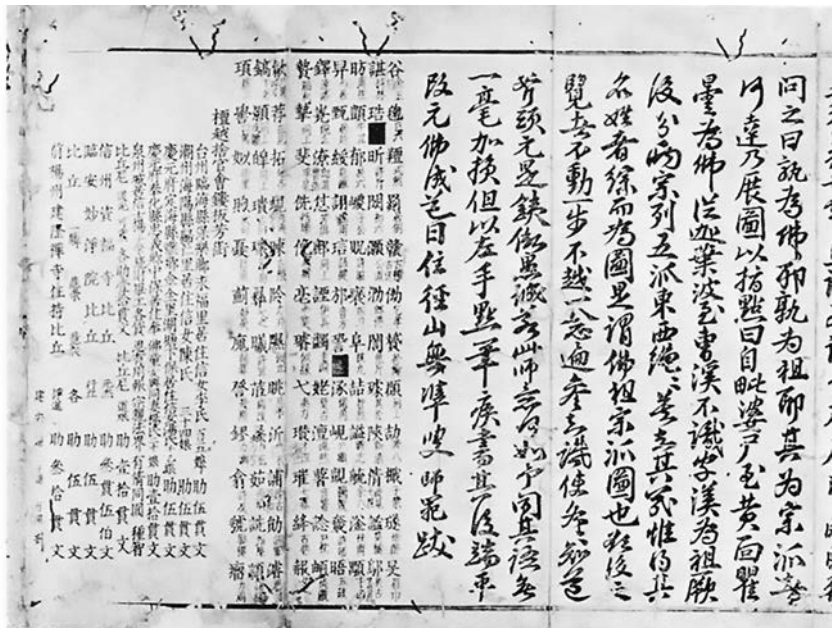


図6 無準師範「佛祖宗派綜図跋文」序文(南宋, 端平元年(1234), 東福寺)

句はますます字形が乱れ、ようやく書き終えた、という様子で全体が終わる。まさに生命が尽きようとする「かたち」や高僧の息づかいの変化をそのまま写し取ったような造形となっており、遺偈のテキスト内容と同様に、この「かたち」こそが重要と考えられたことが、木版にされた第一の理由であろう。

例えば「佛祖宗派綜図跋文」(図6)は無準師範の自筆序文はもとの書法のまま刻されているが、これは東アジアの書籍文化のなかではよく行われていた文人による序文を書法のまま刻する行為が、禅宗の出版でも行われた結果と考えられる。「テキスト」だけでなく、その「かたち」(どのような書風で書いたのか)を重視することには、文人・禅僧の書法の特性和も言える。読むだけではないテキスト性、すなわちテキストの“かたちを読む”とも言える、視覚の意味構造が見て取れよう。

またこの木版「遺偈」の興味深い点は、日本の東福寺に伝来したと言うことである。今のところ無準師範の遺偈を木版したという記録は見当たらないが、おそらく円爾をふくむ遠地にいる弟子や有縁者に配布するために制作さ

れたものであろう。例えば『増修教苑清規』によれば、高僧は示寂前に「遺偈」をしたため、それは葬儀の際に龕に貼られた¹⁰、という。このようなことを考えれば、このような木版によって「遺偈」が各地に配布されたのも、その師僧の生前の姿を偲ぶことのほかに、おそらく各地で行われる葬儀（年忌）の際に使用するために必要となったためではないか、とも思われる。

三、捨てられる工具——「擲筆」をめぐる

よく知られたように、円爾は無準師範と同じ所作で自らの示寂を迎えようとした。弘安3年（1280）10月17日、自らの死期を悟った円爾は、早朝から侍僧を一条実経のもとに走らせ、自ら禅椅にのぼると座禅し、諸徒の求めに応じて「利生方便、七十九年、端的を知らんと欲せば、佛祖伝えず」と遺偈をしたため、「筆を擲つ」とそのまま示寂した。「龕」は3日間留められ、まるで生きるが如くであったが、のちに常楽庵に葬られたという（『聖一国師年譜』）。このときにしたためられた円爾の遺偈は現在東福寺に所蔵されており（図7）、行間は大きく右に傾き、いかにも死に臨んで書したという気迫に満ち溢れている。ここにあるのは、すでに言葉というかたちを離れつつありながらも、最後までこの「かたち」にこだわりながら何かを伝えようとする意志であり、美術史的様式判断を拒否するような、何にも似ていない「かたち」で書されている。

ここでいう「端的」とは無準師範「遺偈」にも記された言葉である¹¹。無準師範遺偈にある「来る時は空にして索索、去るも也た赤として條條」とは、大慧宗杲の「生従何処来、死向何処去、知得来去処」、つまり生死の来去の問題を典拠にしており、またここで最後に出てくる「擲筆」（ふでをなげうつ）とは、禅宗における「抛下拂子」・「擲拄杖」・「擲拄杖」のように、説法

10 「入龕。初示寂、侍者即令客頭行者報両序諸寮。両序耆旧継時詣方丈吊慰。畢、首座同両序耆旧商議、発計状報諸山、及初書請人主喪、須諸山名徳、隣封老成、或法眷尊長、或只本寺首座。如有遺命、遵行拳請。小師、侍者、親隨人當躬自洗浴著衣、淨髮入龕。安排寢堂置龕、遺偈貼於龕左、設几筵供養。」『増修教苑清規』（上海古籍出版社本）。なおこの問題については、塚本 [2020]。また禅僧の葬儀については、金子 [2011]、劉 [2007] を参照。

11 円爾の遺偈が明確に無準師範を意識したものであることは、柳田 [1981]、を参照。

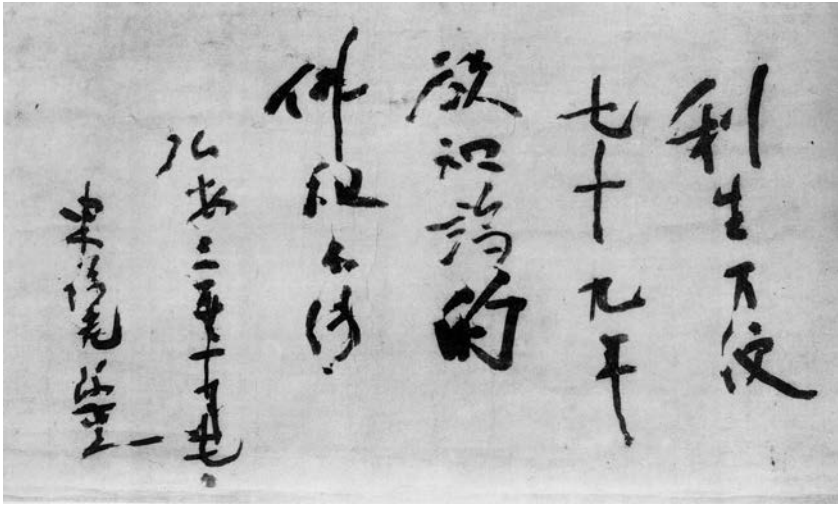


図7 円爾「遺偈」(鎌倉・弘安三年(1280), 東福寺)

を終えて払子や拄杖、筆を擱く、との意味ではあるが、さらに進んで、今この払子や筆に執着してはならぬ、との意味もあるという¹²。ここに中国藝術における筆や工具、技術への否定性の伝統を考えれば、遺偈を書き終えた禅僧が「擲筆」する動作を記録している背景には、やはり単に「筆を擱いた」以上の意味、つまり、この世の「かたち」を離れるぞ、しかしながら最後に方便としての「かたち」を通じて説法を終えたぞ、いま「かたち」は残すけれども、この「かたち」にすがってはいけない、との隠喩が込められているのではないだろうか。

ここでもう一つ、重要な遺偈を見てみよう。清拙正澄(1274-1339)は福州連江(福建省)に生まれ、泰定3年(1326)6月に日本に渡り、鎌倉に降って建長寺に入寺、3年後に退閑して浄智寺に遷り、のち円覚寺に転じ、4年目には建長寺の禅居庵に退いた。この間に鎌倉幕府は滅亡したが、元弘3年9月18日、藤原実世によって建仁寺へ拝請の聖旨が伝えられて入寺し、後醍醐天皇のために入内、建武3年(1336)には南禅寺の拝命を受け、3年後の延元3年には建仁寺の禅居庵に再び退院、翌日詔によって再び南禅寺

12 EAA 藝文学研究会(2023年7月5日)での柳幹康先生のご教示による。記して感謝の意を表します。

に再住した。翌年、延元4年（暦応2年（1339））66歳のとき、正月16日から遺誡、辞世頌を準備し、17日には自ら偈語をなして沐浴して身なりを整え、端座談笑すること平日の如くであったが、集まった土岐頼貞、子の頼遠、孫の頼忠らに永訣の意を表し、駆け付けた吉良満、大友氏泰に戒法を授け、呵呵と笑い、「今日廻りて百丈祖忌の辰なり、吾将に行かん」と言い、「擲筆」して示寂したという（東陵永瑠「清拙大鑑禪師塔銘」（『続群書類従』二百三十））。この時したためられた「遺偈」（図8）は次のような内容である。

毘嵐 空を巻いて海水立つ。三十三天星斗^{うるお}湿う。地神怒りて把る、鉄牛の鞭。石火電光追えども及ぶ莫し。珍重せよ、首座大衆。

暦応二年正月十七日。正澄（花押）

「毘嵐」とはサンスクリット語 vairambhaka の音訳「毘藍婆」、世界の生成または壊滅する劫初・劫末に吹くという暴風のことで、清拙正澄自身の臨終を象徴している。

鑑賞者がこの遺偈の「かたち」を「鑑賞」するためには、生前の清拙正澄の書を知っていることが前提となる。清拙正澄は趙孟頫（1254-1322）、もしくはその淵源となる唐の李邕（678-747）の書風に学んだが、本作の字姿はその生前の筆跡をとどめながらも、そこから大きく変化している。書き出しの「毘嵐」は平生に近い字姿であるものの、次の「巻」字の右払いが長く伸び、「海水立」は激しいかすれを伴い変化を続けていく。「地神」は筆を横に寝かせるように擦れてわずかに震え、作者は「怒把」で筆をたてるように持ち替えて息を整え、「鉄牛鞭」まで書写する。最後に墨継ぎして慎重に「石火電光」、そして「追莫及」の右面は突然大きくなり、「珍重 首座大衆」でほっとしたように終わる。最後の紀年と署名は再び気力を奮い起こし、ようやく書き入れたかのように結体が乱れ、幾筋か縦に入る紙の折目に沿って筆画が飛んでいるところがあり、最後の花押は二度書きする。全体として、突然に筆画をのばした制御不可能のような線と、清拙正澄自身の書風である慎重な書字速度が一つの画面にあることで、その人の平生の立ち居振る舞いと文字の記憶を持った鑑賞者が、あたかも書写者の変化する最後の瞬間にゆっくりと立ち会っているような臨場感を与え、徐々に生命が尽きなんとする呼吸の変化までを感じることができる¹³。



図8 清拙正澄「遺偈」(鎌倉・暦応二年(1339), 常盤山文庫)

当時（足利尊氏によって擁立されて間もない北朝の）光明天皇（在位：1336–1348）は清拙正澄の「遺表」を見て哀しみが表情にあらわれて「大鑑禅師」と追諡し、諸山は「遺書」を見、衆官員は「遺偈」を見て哀痛やまずとされる（東陵永璵「清拙大鑑禅師塔銘」（『続群書類従』二百三十）。このように考えれば、この遺偈はただの読まれるためのテキストではなく、そのかたちを「見せる」ためのものでもあった。「遺偈」の成立は、工具である筆を「擲筆」することによってその形象性を乗り越えていくという、東アジアにおける書画芸術の理念と密接に結びついており、そこに禅僧の表象が「ことば」と「かたち」の両方として伝えられた意味があると言える。

おわりに——「かたち」の伝達可能性と不可能性

ここで再び、臨終の書の真正性（authenticity）の問題に立ち返ってみよう。拓本という複製のメディアが伝えることのできたものは何か、という問題がある。「拓本」の伝えるものは文字の意味のみならずその「かたち」であり、それは読み・見て、感じさせるための「テキスト」であったとも言える。そ

13 清拙正澄の遺偈の造形的分析については、塚本 [2023]。

のように考えれば、禅宗美術のなかで大量に作られた「墨跡」の「かたち」を写すという行為が、しばしば行われてきたことにも納得がいく。例えば、非常に多くつくられた墨蹟の「写し」は、真筆（オリジナル）であることが重要なのではなく、同じ「かたち」を持っていること（複製，replica）であることが重要で、それが真正性を保証していたと言えよう。例えば中峯明本は多くの画像が作られ（図9）¹⁴、また制作年代が明らかに下の作品にも禅僧墨跡の「かたち」が写されているのは、その「かたち」が人物の描写と同等の価値を持っていたためであり、いわゆる「笹葉書」（独特のアイコン）の流通は、その画像の宗教的な真正性を保証していたとも言えよう。

禅僧の遺偈はその後の日本で制作され続け、より原理的な、臨終の直前に書かれたような遺偈も存在する。書法として成り立つためには可読性、つまり書体・書風の変化があってもそれが読めることが前提となるが、次第にそれはほとんど文字にならない文字となり、造形への依存度を高めていく（図10）¹⁵。しかしながらその壮絶な形象は、すでにテキストであることを半ば諦めながらも、何かの意味を伝えようとし、読まれるためのテキスト、文字であろうとしている。そしてそれを目にしている者は、この「かたち」自体が「方便」であり、言葉や「かたち」では十分に表現できない世界を、死に臨んだ高僧たちが、表象のギリギリの限界で成りたせようとしていることに気が付かされる。ここで見る者は再び、世界の表象のしくみの前に立ちすくみ、身震いする。ここに禅宗墨蹟のもつ独自の意味構造があるとも言えよう。

牧谿「六柿図」（図11）には六つの異なる墨色で、禅院での生活のなかで僧侶たちが手に執り、口に運ぶ身近な食物である「柿」が描かれている。私たちはこれをみて墨色のなかに様々な色を連想し、そこには「柿が描いてある」という「意味」を確定しようとする。しかしすぐ隣には違う色の「柿」が描かれていて、今まで「柿」だと思っていたものは実は「柿」ではないのかもしれない、と認識を揺さぶられる。そしてその隣には、さらにまた違う墨色の「柿」がある。ここで描かれている対象は、「かたち」と「意味」の一对一対応を巧妙に避けているのである。これは禅宗における「言葉」の存

14 中峯明本像が多くの木版媒体によって広範に流布していくことについては、海老根[2008]を参照。

15 花園大学歴史博物館 [2023]。



图9 「中峯明本像」(紙本墨摺, 正宗寺)

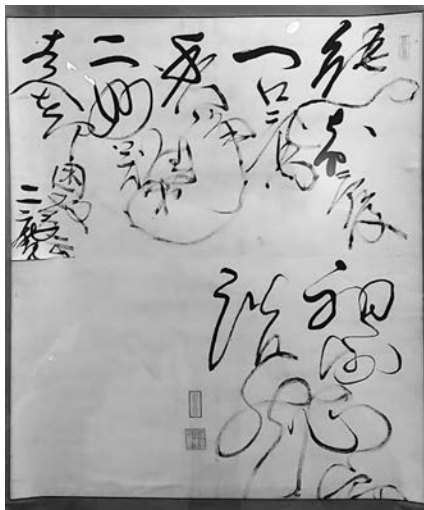


图10 提洲禅恕(1720-78)「遺偈」(江戸時代・安永七年(1778), 自性寺)

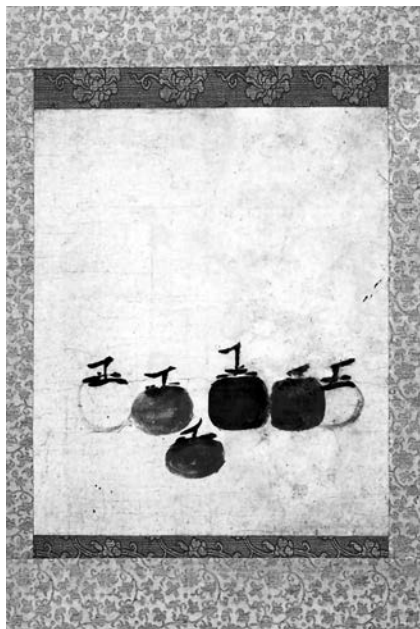


图11 (伝)牧谿「六柿圖」(南宋, 龍光院)

在と似ており、「これは柿だ」と指差した瞬間、すぐにその対象は認識の網から転げ落ち、逃げていってしまう。「六柿図」とは、かたち（絵画）が一つの意味に収斂されることを否定する絵画である。イメージの不確実性、能記と所記の不一致性を常に喚起する絵画と言ってもよいだろう。だからこそ着色ではなく水墨という媒体で描かれているとも言えるが、ではここに描かれているのは何なのか？ 柿なのか、それともただの墨のシミを物体として認識しようとしている私たちの虚妄が見えているだけなのか…。南宋時代の禅僧たちの様々な世界の見え方、とらえ方を、禅宗の墨蹟や絵画は、今も私たちに伝えようとしているように思われる。

主要参考文献

- 海老根聰郎 2008「版画中峰明本像——頂相と版画」『國華』1347.
- 金子奈央 2011「『勅修百丈清規』における唱衣法の意義——遺品の動きを中心に」『東アジア仏教研究』第9号.
- 齋木涼子 2024「灌頂歴名写」解説『空海』奈良国立博物館.
- 菅原昭英 1993「鎌倉時代の遺偈について——円爾にいたる臨終作法の系譜」『鎌倉時代文化伝播の研究』吉川弘文館.
- 田山方南 1955『禅林墨跡』禅林墨蹟刊行会.
- 1965『続禅林墨跡』禅林墨蹟刊行会.
- 塚本鷹充 2016「宋代皇帝御書の機能と社会——孝宗「太白名山碑」（東福寺蔵）をめぐって」『北宋絵画史の成立』中央公論美術出版社.
- 2020「無準師範と弟子たちの文物ネットワーク——墨蹟・頂相・拓本の流通」板倉聖哲編『アジア佛教美術論集 東アジアIV 南宋・金・大理』中央公論美術出版.
- 2023「清拙正澄墨蹟「遺偈」解説」『國華』1534.
- 2024「光を失っても藝術は可能か——汪士慎／長谷川沼田居と身体的欠失（盲者）の文人画」『美術フォーラム 21』.
- 西尾賢隆 1984「清拙正澄の事績」『日本歴史』430.
- 2011『中世禅僧の墨蹟と日中交流』吉川弘文館.
- 花園大学歴史博物館 2023『自性寺』図録.
- 福嶋俊翁編 1950『大宋径山佛鑑無準禅師』大本山東福寺.
- 1973「佛鑑聖一佛通の遺偈」『墨美』233号.
- 平松令三 1988『親鸞真蹟の研究』法蔵館.
- 丸山猶計 2003「大和州益田池碑銘并序」解説『空海と高野山』東京国立博物館.
- 六人部克典 2023「遺偈——子資相承の書」『特別展 東福寺』東京国立博物館.
- 柳田聖山 1981「聖一和尚の遺偈のこと」『中世漂泊』法蔵館.

ユク・ホイ 2022『中国における技術への問い——宇宙技芸試論』伊勢康平訳，ゲンロン。
聂文华 2023「文本，礼仪与政治秩序：宋代遗诏的政治文化史研究」『文史哲』第2期。

頓悟と金丹

禅宗・全真教・内丹道の目指すところ

松下道信 MATSUSHITA Michinobu

はじめに

「悟り」の後に何が残るのだろうか。

中国近世において、万人に成仏・成仙し、また聖人になる可能性が開かれる。だが、そうした理想の人格を獲得した後、人はどうなるのだろうか。また、世俗とどのように交わっていけばいいのか。

人が悟り、道を得るまでには、途方もない苦闘が要求され、それらについては無数の議論がなされてきている。だが、ここではむしろ道を得た者が、教導以外の形で残された人々とどう交わろうとしたのかについて考えてみることにしたい。人が悟り、道を得た後、そこには「他者」はいるのだろうか。こう問うてみることは、仏教や道教の説く、悟りや道といった究極のあり方に即座に回収されない、この世界において開かれる多様な人間のあり方、またそれへの意識を考えるということにつながるのではないか。

この問題を取り上げるに当たって、中国近世に成立し、現在でも大きな勢

* 拙論はJSPS 科研費(20K00063)の助成を受けたものである。

力を持つ全真教、及びそれに先行する張伯端以下の内丹道を取り上げる。万人が理想とする人格（聖人、仙人、仏など）を獲得できる可能性の提示は、唐代の禪宗を1つの大きな震源地として始まった¹。その後、宋代にかけて禪宗は隆盛していくが、その禪宗の影響の下、張伯端以下の内丹道と全真教は成立し、展開した。つまり、それらを検討することは、禪宗の「頓悟（悟り）」とはまた異なる視座を提供できると思われるからである。

張伯端以下の内丹道と全真教については、これまで拙稿で多くを取り上げてきた（松下 [2019]）。このため資料の再掲が多くなるが、本稿ではこれらの議論を元に若干の資料を補足する形で、この問題について論ずることにしたい。

1. 張伯端『悟真篇』に見える頓悟と金丹の関係

まず張伯端が頓悟と金丹の錬成の関係、すなわち仏教と道教をどのように捉えていたのかという確認から始めたい。

張伯端（987-1082. 一名用成，字平叔，号紫陽）は『悟真篇』を著し、「性命双修」を説いたとされる人物である。その後、張伯端の『悟真篇』を中心とする内丹道の一派が形成され、やがて、南宋末から元にかけて全真教と融合していく。これは、後世、全真教南宗とも称される。

張伯端の三教論において、仏教と道教、性功と命功を相補的關係として捉えていることについてはかつて論じたことがある（松下 [2000]）。『悟真篇』の序文には、次のように見える²。

故老釈以性命学，開方便門，教人修種，以逃生死。釈氏以空寂為宗，若頓悟円通，則直超彼岸。如有習漏未尽，則尚徇於有生。老氏以鍊養為真，若得其枢要，則立躋聖位。如其未明本性，則猶滯於幻形。（張伯端『悟

1 ただし、禪宗に先立つ同様の思考として、道教、特に鍊丹術に関して葛洪『抱朴子』に「仙可学致」という考え方があり（任 [1990]）、また、禪宗に遅れる形で宋代の儒教、特に道学で「聖人可学而至」の考え方が見られることが指摘されている（吾妻 [2000]）。

2 『悟真篇』は、戴起宗注『紫陽真人悟真篇註疏』（道蔵第 61-62 冊）を用いた。『道蔵』は、涵芬楼線装本により資料の所在を示した。

真篇註疏』序, 13表-13裏)

それゆえに老子と釈迦は性命の学により方便の門を開き、人々に諸縁の基となる原因を修養させて、生死から逃れさせたのである。釈迦は空寂を根本とし、もし頓悟し完全なる境地に到達すれば、すぐさま彼岸へ超越する。だが、習漏がまだ尽きていないようなら、依然として生にとらわれる。老子は鍊養を正しいこととし、その要諦をつかめばたちまちにして聖なる位階へ登る。しかし、本性を明らかにしないなら、依然としてまやかしである身体にとらわれる。

問題は、本来、道を成就するには仏教にせよ、道教にせよ、どちらか1つに従えば可能であるはずにもかかわらず、実際には彼らは自分たちにそうするだけの十分な機根があると想定されていないということである。このため、ここで見るように仏教と道教の双方の修養を相補的に行う必要が出てくる。例えば、仏教側から見れば、頓悟の後に鍊丹を修養する「頓悟漸修」的あり方を採り、そこでは修行者は「習漏」があるのを前提とする。漏とは仏教では本来、煩惱(梵語 Āsrava) のことで、習漏は習慣として身に付いてしまった煩惱ほどの意味である。ここでは、修行者の肉身が持つ各種の生理的反応を含む幅広い内容が考えられているようである³。他方、道教側から見ると、鍊丹修養の後に頓悟が必要とされており、これは「漸修頓悟」的立場と整理することができよう⁴。

頓悟漸修は、唐・圭峰宗密(780-841)により提唱された⁵。これは頓悟頓修と対置されるものと考えられる。すなわち、頓悟頓修が頓悟した瞬間より一切の煩惱が消え、また、一切の善行をなす仏の境涯とされるのに対し、

3 藤井倫明の指摘による(藤井 [2024])。2023年に開かれた日本中国学会の書評シンポジウムでは拙著(松下 [2019])が取り上げられた。この際、藤井氏をはじめとするパネリスト及び会場の諸氏から様々な御意見や示唆を受けたことをここに感謝したい。ただし、指摘の中には、頓・漸と機根の問題など、にわかに従えないものもあり、拙著の行論については大枠において問題ないものとする。いただいた御意見については、今後、必要に応じて、論文等の形で答えることにしたい。なお、藤井氏は「社会的側面」からの議論の必要性を指摘するが(藤井 [2024: 9])、本稿はその回答の一部でもある。

4 孫 [1999]にも同様の指摘がある。

5 以下、頓悟漸修と頓悟頓修については、荒木 [1993]、柳 [2015]による。

頓悟漸修は、人がなし得る頓悟には限界があるとし、頓悟（解悟）の後、身に染みついた習漏を消すために更なる修養が必要だとするものである。宗密が頓悟漸修を説いたのは、馬祖禪のほか、同時代に活動していた無相や無住らの極端な頓悟主義を批判するものであった。また、これは依然として衆生は今生において成仏できないという伝統的な立場を宗密が堅持していたためでもあった。

五代になると、永明延寿（904-975）が登場する。延寿は、宗密が問題としていた極端な頓悟主義に対して、慈悲・持戒・万善の3つを頓修することにより回避できるとし、宗密の強調した頓悟漸修を上根の実践としつつも頓悟頓修を上上根の実践と捉えた。また、併せて漸悟頓修・漸悟漸修の2種については中下根の者が行うものとした。こうした延寿の頓悟頓修理解は、『宗鏡録』が入蔵し、広まることにより五代から宋代にかけて一般的なものになっていったとされる。

結局、延寿は頓悟頓修をもう一度評価することで、禪宗の本来持つ、即身成仏という革新性を回復させ、徹底させたと言えよう。しかし、それでも禪宗の中に依然として頓悟頓修的あり方に従えない者がいたことには注意しておきたい⁶。荒木見悟も、こうした頓悟頓修に傾く当時のあり方から、格物致知を強調する朱子学が登場したとする（荒木 [1993]）。

内丹道に目を移せば、頓悟における習漏の存在を指摘する張伯端、そして、その後学も、頓悟頓修的あり方に従えない立場に立つと考えられる。例えば、もと禅僧で、後に内丹を錬成した南宗第3祖の薛道光（1078?-1191?。名式、一名道源、字太源）や、南宋末に活動した李簡易にそれぞれ同様の思考が見られる（松下 [2000]）。ここでは、類似する事例として南宗第4祖陳楠（?-1213?。字南木、号翠虚・泥丸）を挙げておきたい。

陳楠の伝記は次のように記される。

陳楠字南木，号翠虚，惠州博羅县白水巖人。以盤纏箍桶為生，浮湛俗間，人無知者。作盤纏，箍桶頌。盤纏頌云，終日盤盤圓又円，中間一位土為尊。磨來磨去知多少，箇裏全無斧鑿痕。箍桶頌云，有漏教無漏，如何水

6 例えば、北宋の士大夫である韓宗古と晦堂祖心（1025-1100）との問答では、頓悟頓修的立場に立つ祖心に対し、韓宗古は自身の習漏を訴えている（荒木 [1993 : 165]）。

泄通。既能円密了，内外一真空。其言下超悟如此，根器概可想見也。後得太乙刀圭金丹法訣於毘陵禪師，得景霄大雷琅書於黎姥山神人。（『歷世真仙体道通鑑』[道蔵第 139-148 冊] 卷 49「陳楠伝」）

陳楠，字は南木，号は翠虚，惠州博羅県白水岩の人である。桶作りを生業として，世俗の中で暮らしており，誰も彼のことを知らなかった。彼は，盤欏頌・箆桶頌を作った。「盤欏頌」に言う。「終日盤盤として円又た円，中間一位土尊と為す。磨き来り磨き去りて知ることと多少ぞ，箇裏全く斧鑿の痕無し」と。また，「箆桶頌」に次のように詠う。「有漏をして無漏たらしめば，如何ぞ水の泄通するや。既に能く円密となり了りて，内外一真空なり」と。彼は言下にこのように超悟したのであり，その根器の高さについてはおおよそ思い知ることができよう。その後，陳楠は毗陵禪師（＝薛道光）から太乙刀圭金丹法訣を，また，黎姥山の神人から景霄大雷琅書を授かった。

この文章では，一介の桶職人に過ぎない陳楠が「言下に超悟」し，桶の水が漏れないことと無漏を掛けた偈頌を作ったことが記されている。偈頌の主題として漏の問題が取り上げられていること，そして，陳楠もまた悟りの後に内丹術を授かっていることに注意したい。伝記ということもあってか，ここでは陳楠の「根器」，すなわち機根の高さが強調されているが，もし本当に上根的（『宗鏡録』に従えば「上上根」的）機根を持つならば，金丹を併せて修める必要はなかったはずである。陳楠も，本来，張伯端や薛道光と同様の思考により内丹術を修養するようになった可能性を指摘しておきたい。

このように，自らを上根的機根ではない，それより落後する機根観とするのは，張伯端以下の内丹道に共通する意識であったことが見て取れる。ただし，宗密の説く頓悟漸修が頓悟の後の現実的な生活への眼差しを持つ点については即座に同じではなく，張伯端が「如し習漏未だ尽きざる有れば，則ち尚ほ有生に^{したが}徇はん」と言うように，輪廻の問題に直結していることは注意される（松下 [2000: 62]）。いずれにせよ，ここに張伯端以下の内丹道が，頓悟頓修を主流とする宋代禅とはまた異なる修行者たちの1つの受け皿となった可能性を想定することは可能であろうし，また，それは格物致知を説く朱子学ともまた異なる立場であったとすることができよう。

2. 全真教について

次に全真教について見ていこう。

全真教は、金・王重陽（1113–1170. 初名中孚，字允卿，後に名世雄，字德威。後，名喆，字知明。また名嘉，字智明）により開かれた。王重陽の下，馬丹陽（1123–1183. 名從義，字義甫。後，名鈺，字玄宝）以下の七真らの活動により教勢は拡大し，全真教は現在でも正一教と並ぶ，道教における2大宗派の1つとなっている。後世，張伯端以下の内丹道が南宗と呼ばれるのに対し，北宗とも呼ばれる。

全真教の教説に禅宗の影響が大きいことは，従来指摘されてきている。以下，その一例として円明老人『上乘修真三要』（道蔵第132冊）巻上を取り上げよう⁷。

2.1 牧牛図と「牧馬図頌」について

王重陽以下の文章には，禅宗の牧牛図頌の影響が見られる詩詞が散見される。また，やはり牧牛図頌に着想を得て作成されたと思われるものに，円明『上乘修真三要』巻上に見える一連の図と頌がある。これは牛ではなく，馬を主題とする。具体的な題名はないが，ここでは「牧馬図頌」と呼んでおく。作者の円明は，一説に馬丹陽再伝の弟子，高道寛（1195–1277）とされるが，慎重な判断が必要であるように思われる⁸。

禅宗の牧牛図頌が牛を主題とするのは，もともとインドや仏教で牛が聖獣とされていたためである。一方，「牧馬図頌」は「心猿意馬」の語に基づき，馬を主題とする。これは，大きな意匠の違いとなって現れる。すなわち，牧牛図が，修行者である牧童が真理である牛を飼い馴らす，または，捕まえるという基本的な構図を採るのに対し，「牧馬図頌」は修行者を悩ます意馬の

7 円明老人『上乘修真三要』巻上に見える「牧馬図頌」については，蕭 [1961]，Despeux [1981]，松下 [2016a] がある。禅宗の牧牛図頌に関する研究は多いが，ここでは柴山 [1963]，梶谷・柳田・辻村 [1974] に多くを負った。

8 Despeux [1981 : 101]，及び『道蔵提要』の『上乘修真三要』条を参照（任 [2005 : 119]）。ただし，高道寛の伝記中に牧牛（馬）図頌に関する記事が見えず，同時期の全真道士で円明と号する者が複数確認されることは注意される。

死という形を採るのである(図1第10図)。

ところで、『万松老人評唱天童覚和尚拈古請益録』(以下、『請益録』と略称)巻2第60則「南泉水牯」には、金・万松行秀(1166-1246)が目撃したであろう、牧牛図頌が列挙されている。

清居皓昇禪師，頌牧牛図一十二章，太白山普明禪師，頌牧牛図十章．仏国惟白禪師，頌牧牛図八章．昇明二師等，皆変黒為白，惟仏印四章，全白復黒．……諸師以人牛不見処，正是月明時，為総不見得．唯仏印与南泉，以混俗和光，随流得妙，為総不見得．(『請益録』巻2第60則「南泉水牯」，卍67-488)

清居皓昇禪師は牧牛図12章に頌を付け，太白山普明禪師は牧牛図10章に頌を付け，仏国惟白禪師は牧牛図8章に頌を付けた．皓昇と普明の2師はどちらも牛が黒から白へと変わるが，仏印の4章だけは白に戻った後，再び黒になる．……諸禪師は人と牛が見えなくなる境地，すなわち正にこの月明かりの差すときに全てが見えなくなるとする．だが，仏印と(「水牯牛」の公案を説いた)南泉普願だけは俗塵に混じって共にあり，凡俗の人々の流れに身を任せつつ奥妙を手に行っている境地でもって全てが見えなくなるとしている．

「南泉水牯牛」とは，南泉普願(748-834)が弟子の趙州從諗(778-897)から「大悟した者はどうなるのか」と問われ，「1頭の水牯牛となる」と答えたという公案である．この公案に関連して，行秀は清居皓昇，太白山普明，仏国惟白の牧牛図頌を挙げ，清居と普明が白牛で終わるのに対し，仏国惟白のみ白牛が再び黒になると言う．行秀によれば，牛が白色に変化した後，また黒色になるのは，修行者が本源に到達した後，改めて「混俗和光」するからだとする．

また，南宋・廓庵の著した「十牛図頌」は，人牛が共に消え去る「人牛俱忘」の後，「返本還源」「入廬垂手」の2図を加えており，普明の「牧牛図頌」など，円相に終わる先行する牧牛図頌が空亡・常見に落ちる危険性を超克しようという意識を持つものであるとされる．禅宗における仏国惟白の「牧牛図頌」と廓庵の「十牛図頌」が，共に覚悟の後の世俗への回帰という主題を取り扱っていることに注意したい．

問題は、この「牧馬図頌」の最後の部分が廓庵「十牛図頌」と極めて近似しているということである。円明「牧馬図頌」は、廓庵「十牛図頌」と同様に、第10図で人馬双忘が描かれた後、円相が現れ、最後の第13図の円相の中に老人の姿が描かれるのである(図1第12・13図)。これは、特に廓庵の「十牛図頌」の第10図の「入廬垂手」との近似性を感じさせる(図2)。

ただし、その内容は大いに異なる。「牧馬図頌」の最後の2つの頌を見ておこう。

双忘人馬杳無言，内守全真養自然。……煉就玉胎分造化，壺中別有一重天。(第11頌，10表)

人と馬を共に忘れて杳として無言となり、内に全真を守り自然を養う。……玉胎を錬りあげて造化を我が身に分かち持てば、壺中にもう1つの天地が現れよう。

人馬ともに忘却した後、牧童たる修行者は「玉胎」を錬成する。これは、内丹道で言う聖胎、すなわち陽神を指すものと思われる。内丹道では、天地の造化のあり方を奪取することで、修行者の体内に陽神を錬り上げる。これにより修行者は肉身の死に左右されることのない、永遠なる存在となるのである。「壺中天」は壺の中の仙界を訪れたという、『後漢書』などに見える費長房の故事に基づく。禅宗でもしばしば取り上げられるが、ここでは一回りして改めて道教的な文脈の中で用いられる。

法身清浄徹三天，名強都忘総莫言。……始生不知誰之子，元来始初紫金仙。(第12頌，10裏-11表)

法身は清浄にして三天に行き渡り、名はほぼ全て忘れ去って何も言うことはない。……生まれてよりこの方、誰の子であるか知らねども、そもそも原初の紫金の仙であったのだ。

法身とは本来、仏教で言う三身の1つを指すが、ここでは第11頌に見える玉胎のことを指すものと思われる⁹。「名を忘る」というのは、名前や言説にとらわれた俗世のあり方からの超脱を意味するが、併せて『道德経』首章の「無名」を踏まえているかもしれない。こうして修行者は無垢なる嬰兒

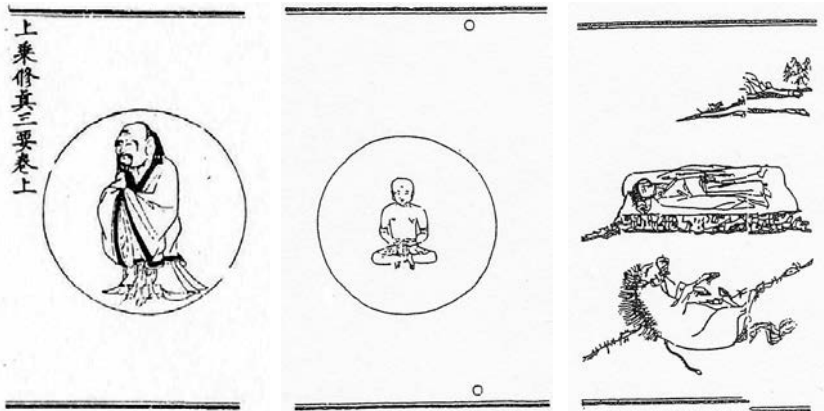


図1 円明「牧馬図頌」(全真教)

第10図(右)では修行者の意馬が死ぬ場面が、第12図(中)では円相の中に聖胎(=陽神)が現れ、第13図(左)では完成した聖胎が仙人となり出遊する場面が描かれる。聖胎と老人が円相の中にいるのは彼らが聖位にあることを示している。『道蔵』所収『上乘修真三要』より。



図2 廓庵「十牛図頌」(禅宗)

第10図「入廓垂手」では、人牛俱忘の境地から現世に回帰した出山仏、もしくは痴聖の姿が描かれると言う。『四部録』より。

9 『西山群仙会真記』(道蔵第116冊)巻2に「養其陽神、而鍊之合道、是生形已来、養之而生真炁、自生炁以来、養之而生法身、身外有身、超凡入聖」(3表)と見える。

(聖胎・陽神)でありつつ、同時に「紫金の仙」になる。このように「牧馬図頌」の最後では、禅宗とは異なり、陽神の創造によるこの世界からの解脱が説かれているのである。なお鍾呂派以来、陽神の錬成は禅宗に対する内丹の優位性を示すものであった¹⁰。

ここまで禅宗と比較する形で、張伯端以下の内丹道及び全真教における修行者の頓悟の後のあり方を探ってきた。張伯端以下の内丹道では、肉身に残る習漏を問題とし、それを消し去ることで輪廻から抜けようとしていた。また、全真教の「牧馬図頌」でも陽神を錬成することで死からの回避が説かれていた。それは、確かに、死という人にとって逃れられない現実を直視しようとするものであったと言うこともできよう。だが、本稿で問題とする、悟りの後のその人を取り巻く人々や現実世界への意識は、彼らの中になかったのであろうか。

2.2 全真教と2つの「見性」——現実世界への眼差し

全真教第6代掌教となる尹志平(1169-1251。字大和、号清和)には、『清和真人北遊語録』(道蔵第1017冊。以下『北遊語録』と略称)という語録が残る。これは4巻から成り、第1・2巻は尹志平自身の言葉による語録、第3・4巻は『道德経』各章の講説となっている。尹志平は『道德経』の「跛者不立」「有物混成」2章の講説の後、師である丘処機(1148-1227。字通密、号長春)の詞に対する禅宗からの批判について述べている。

禅宗からの批判とは、丘処機「要離生滅」詞に見える、「既得性珠天宝，勘破春花秋月。恁時節，鬼難呼，唯有神仙提挈(性珠という天の宝を手に入れてしまえば、春の花や秋の月[の無常なること]を看破する。このとき鬼を呼びよせることは少なくなり、神仙の手助けがあるばかり)」という句に対するものである¹¹。すなわち、「性珠という天宝」とは真空のことであり、真空を了徹したのに、どうしてその後、更に「神仙の提挈があるのか」と禅

10 いわゆる鍾呂派の文献には共通して、禅宗が陽神を作らず、輪廻に陥っているという批判が見える(松下[2000]第3章)。

11 「要離生滅」詞は、『磻溪集』(道蔵第797冊)巻5に収める喜遷鶯詞「鍊心」を指す。『鳴鶴余音』(道蔵第744-745冊)巻5にも同詞が見える。

宗の人々があざ笑っていると言うのである。

これに対して尹志平は言う。

禪家以真空便為了徹，故每笑此詞，云既得性珠天宝矣，又何復云神仙提挈邪。吾謂其实未知也。……前必身心百鍊，而後神仙提挈，方能至此。学道之人不先百鍊身心，便欲求道，豈可得邪。（『北遊語録』卷4，11裏-12表）

禪宗の人々は、真空とは了徹することだと考えているために、この詞をいつもあざ笑い、「性珠という天宝を手に入れた以上、どうしてまた神仙の手助けについて語るのか」と言っています。しかし、実は彼らは分かっていないと思います。……もともと「身心を百鍊」しているからこそ、「神仙の手助け」がようやくやってくるのです。道を学ぶ者が「身心を百鍊」することなく、道を求めたところで「神仙の手助け」が得られるはずがありません。

尹志平は、禪宗の人々は丘処機の詞の真意を「分かっていない」と述べる。実は丘処機の詞のこの部分の前には「身心を百鍊する」という一句があり、尹志平は道家の人々は「身心を百鍊」しているからこそ、神仙の手助けがやってくるのだと回答しているのである。しかし、それでも性珠（真空）を獲得した後になぜ神仙の手助けがやってくるのか、またなぜそれが必要なのか、いまいち要領を得ない回答のように見える。

ここに見える「神仙の提挈」という語は、「聖賢の提挈」という言葉で全真文献に散見されるものである。その多くは修行の完成への手助けを願うものであるが（松下 [2016b]），ここでは性珠（真空）を獲得し、修行が「完成」した後の加護を願うものと言えよう。実はこの背後には、真空を獲得した後、世俗とどう関わるかという問題が潜んでいるように思われる。

尹志平の回答の真意を解く鍵は、この丘処機の話柄の直後に語られる、七真の1人、王処一（1142-1217。号玉陽）の次の逸話にあると思われる。

玉陽大師曾説，一道人不肯修持，云我打無為。顛狂自縦，惹起官魔棒死。当時待打無為，却被無為倒打死。（『北遊語録』卷4，12表-12裏）

玉陽大師（＝王処一）はかつて言われました。「ある道人は修行しよう

とせず、「わしは無為をやっているんだ」と言い、顛狂にしたい放題していたところ、官魔に叩き殺された。そのとき無為をすることを頼みにしていたのに、かえって無為に打ち殺されたというわけだ。」

ここでは、無為という名目でしたい放題のことをしていたある道士が、役人に打ち殺されたという話を取り上げられる。全真教は上乘的な教説を説き、無為を強調した（松下 [2011]）。しかし、ここではその無為が放埒につながり、自ら死を招いたというのである。これは、上で宗密が批判したような、極端な頓悟主義に陥る者が道教の中にもいたことを示すであろう。

興味深いのは、この直後に王処一はこのように述べていることである。

又説見性有二，真空亦有二。悟徹万有皆虚幻，惟知吾之性是真，此亦為見性。既知即行，行之至則又為見性。初悟道為真空，直至了処，亦為真空，既至真空，功行又備，則道炁自然一発通過。道氣居身中九竅，無心而自閉，至此際則方是真受用。（『北遊語録』卷4，12裏）

また、言われた。「見性には2つあり、真空にも2つある。あるもの全てが虚幻であると悟徹し、自分の性だけが真であると知るとは、やはり見性である。それを知った上でただちに真行が行われ、真行の極みとなればそれもまた見性である。初めて道とは真空であると悟り、帰るべきところに直ちに至ることはやはり真空である。真空に至った上で功行も備われば、道気はおのずと一たび発するや行き渡る。道気が身中の九竅に居し、無心であれば九竅は自然と閉じ（て道気は漏泄せず）、この境地に至ってはじめて真の受用と言えるのだ。」

ここでは2種類の見性と真空が語られる。見性と真空の関係については、直前に尹志平が「学道至識心見性得真空才是，要尽力行持（道を学ぶのは、識心見性により真空を獲得するまでに至ってこそ正しく、全力を尽くして修行に励まなくてはならない）」（11a）と述べており、識心や見性により得られるものが真空であると考えられる。

王処一は見性・真空には2つあると言うが、当然後者に力点がある。すなわち、見性については、真性を悟徹するだけでは不十分であり、この時ただちに真行が行われ（既知即行）、真行の極地の状態であってこそはじめて

真の見性であるとされる。また、真空についても、真空に至った際、「功行」、すなわち真行が備わっていないと、内功の成就是おぼつかないと言う¹²。特に前半の見性については、直前の極端な無為に走った道士の話を受けるものと考えられる。

全真教では、功行、すなわち自己の修養である功（真功）と、他者への利他行である行（真行）の双方が求められたことが知られる。もともと内丹道では成仙するには内功のみならず、利他行が必要とされたという伝統がある。全真教はそれを受け継ぐ形で、功行双全を主張した。従来、この真行については、「新道教」の持つ社会的な救済の側面が強調されてきた（窪 [1967 : 150]）。しかし、王処一の説く見性は、真性を悟ることのみならず、真行の極致までを要求するものであり、功と行の相即を説くものであることが理解できよう。

では、尹志平は、なぜ上で禅宗の人たちは「分かっていない」と言ったのか。ここでもう一度、尹志平の説明を考えてみれば、まず「身心を百錬する」とは、内功と外行を修めることであると考えられ、「恁時節、鬼難呼、唯有神仙提掣（このとき鬼を呼びよせることは少なくなり、神仙の手助けがあるばかり）」という詞句については、内功と外行が完全に修められたとき、神仙の加護により官魔といった「鬼」も近寄らない状態に至るだろうと述べていたのである。つまり、性珠とは王処一の言う2つ目の完全な見性・真空であり、「神仙の提掣」のある状態とは真の見性・真空を手に入れ、真行という外界への十全な行いを身に付けた状態を指すと理解することができるだろう。

また、これは逆に当時の禅宗への批判にもつながるように思われる。すなわち、禅宗で説かれる頓悟頓修のあり方とは、本来ならば、頓悟の後、慈悲・持戒・万善が頓修されるものであった。だが、尹志平から見て、禅宗の者たちは「真空を以て便ち了徹と為す」ものにとらえられていた。これは王処一の言う不完全な見性であり、頓悟の後に種々の頓修がなされるべきとこ

12 「功行」は、一般に真功と真行の両方を指す用語だが、ここでは、これにより真功が完成することがこの後に述べられているため、真行のみを指すものと思われる。同様の用例としては、『北遊語録』巻4に「外修陰徳、内固精神。故知雖有精神、不得功行、終不可成道」（7表）などがある。

ろが、全真教の立場からはそれが不十分に映っていたということを意味するだろう。丘処機の詞は、彼らの生きた戦乱の世にあって、修行者を取り巻く外界世界への現実的な対処を視野に収めるものと解釈されていたのである。

まとめ

本稿では、張伯端以下の内丹道及び全真教を禅宗と比較する形で、修行者の覚悟の後についての意識を検討した。

張伯端以下の内丹道では、頓悟の必要性を認めつつも肉身に残る習漏を問題とし、それを消し去ることで輪廻からの超出を目指していた。ここには、当時の禅宗の頓悟頓修的、上根の立場から落後する機根観があったことが窺われる。薛道光や、そしておそらく陳楠に見えるように、これは内丹道が禅宗の上根の立場に従えない修行者たちの受け皿としての側面を受け持ったであろうことを示している。ただし、それは即座に輪廻の問題に直結し、朱子学が格物致知を説いたのとは、また異なる方向性を持つものであった。

同様の思考は全真教にも見られる。円明の「牧馬頌」は禅宗の牧牛頌に影響を受け、作成されたものであるが、廓庵のように「入廬」し、「混俗和光」するのではなく、陽神を錬成することによる死からの回避が説かれていた。

一方、禅宗からの丘処機の詞への批判に関する尹志平の議論は、極端な頓悟主義に陥ることなく、現実世界をどう扱うかという議論であったことが理解できる。王処一は、見性・真空に、全真教が説く真行を併せ修めることで、見性後の修行者を取り巻く現実世界への眼差しを備えるものであったと言うことができよう。これは、全真教の説く功行とは何か、今後更なる検討を必要とすることを示しているものと思われる。

窪徳忠は「真行とよぶ外修は、簡単にいえば、社会救済であると同時に教勢拡張の方法でもある」と述べている（窪 [1967: 150]）。しかし、本論で見えてきたように、それは見性後の世俗における円満なあり方に不可欠な、全真教の教説と密接に関連したものであった。真行を「社会救済」とするこれまでの考え方に対し、その範囲や内実とは何かもう一度考えてみる必要があるだろう。

参考文献

・ 日文

- 吾妻重二 2000 「道学の聖人概念」『朱子学の新研究』創文社, 2004.
- 荒木見悟 1993 『新版仏教と儒教』研文出版 (もと平楽寺書店, 1963).
- 梶谷宗忍・柳田聖山・辻村公一 1974 『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』[禪の語録 16], 筑摩書房.
- 窪徳忠 1967 『中国の宗教改革——全真教の成立』法蔵館.
- 柴山全慶 1963 『禅宗 十牛図』其中堂.
- 藤井倫明 2024 「『近代の言説の呪縛』からの脱却をめざして——松下道信『宋金元道教内丹思想研究』に寄せて」『日本中国学会 2023 年度『研究集録』書評シンポジウム報告』日本中国学会.
- 松下道信 2000 「全真教南宗における性命説の展開」『宋金元道教内丹思想史研究』汲古書院, 2019.
- 2011 「全真教の性命説に見える機根の問題について——南宗との比較を中心に」『宋金元道教内丹思想史研究』.
- 2016a 「牧牛図頌の全真教と道学への影響——円明老人『上乘修真三要』と謙定「牧牛図詩」を中心に」『宋金元道教内丹思想史研究』.
- 2016b 「全真教における志・宿根・聖賢の提挈」『宋金元道教内丹思想史研究』.
- 2019 『宋金元道教内丹思想史研究』汲古書院.
- 柳幹康 2015 『永明延寿と『宗鏡録』の研究』法蔵館.

・ 中文

- 任繼愈主編 1990 「第三章 葛洪与魏晋丹鼎道派」『中国道教史』, 上海人民出版社.
- 2005 『道蔵提要』第三次修訂, 中国社会科学出版社.
- 孫亦平 1999 「張伯端「道禪」思想述評」『金丹派南宗研究(甲)』[『道韻』5], 中華大道出版.
- 蕭天石 1961 『上乘修真大成集』[『道蔵精華』6 集之 2], 自由出版社.

・ 欧文

- Despeux, Catherine 1981 *Le Chemin de L'Eveil*, L'Asiathèque.

禅の悟りとその先

ともになりゆく道

柳幹康 YANAGI Mikiyasu

はじめに

拙論では自利・利他^{じりりた}の関係に着目しつつ、大慧宗杲^{だいえそうこう}（1089–1163）と白隠^{はくいん}慧鶴^{えかく}（1686–1769）を例に禅宗の悟りとその先にある実践について分析を加える。

禅宗は8世紀に中国で興隆した仏教の一派である。従来の仏教では基本的に今生で仏（仏教における究極の理想的人格）になれないと考えられていたのに対し、禅宗では自覚の有無にかかわらず我々はもとより仏であり、それに気づきさえすれば今この瞬間から仏として生きられるのだと唱えるようになった。禅宗はその後の中国仏教の主流となっただけでなく、朝鮮・日本の仏教はもとより、朱子学・陽明学など儒教、および全真教など道教にも大きな影響を与えた¹。中国で興隆した禅宗の影響は、東アジア一帯に及んだ

* 拙論はJSPS 科研費（21K00060・22H00001・23H00002）の助成を受けたものである。なお智慧（自利）と慈悲（利他）をめぐる大慧と白隠の相違については、「共生」との関連でも取り上げたことがある（拙文 [2024]）。

1 朱子学と陽明学はいずれも禅宗を批判する一方で、その影響を受けている。朱子学が

のである。

今日まで続く禅宗に対し決定的な影響を与えたのが所謂「看話禅」の手法である。これは話頭（公案）と呼ばれる理解不可能な難問に全精神を集中することで開悟にいたる実践法であり、中国南宋の大慧により大成され、ほどなく鎌倉期の日本に伝わり、江戸期の白隠による賦活を経て、今日の日本臨済・黄檗両宗へ繋がっている。もとより大慧・白隠のふたりのみで禅宗全体を理解できるわけではないが、今日にいたる実践の流れを考えるうえで両者はともに欠くべからざる存在である。また両者は類似した実践体系を有するものの、拙論で着目する自利・利他の関係性について異なる理解を示しており、禅宗思想の幅の広さを知る上でも好箇の比較対照となっている。そこで拙論では大慧と白隠のふたりに焦点を絞ることにする。

拙論の主題に掲げた「禅の悟りとその先」のうち、「禅の悟り」と「その先」はそれぞれ「自利」と「利他」に相当する。「自利」とは自分で自分を利するの意で、自ら悟りを得ることを指し、そのためには真理を見極める智慧が必要となる。一方、「利他」は他者を利するの意で、究極的には衆生を輪廻の苦しみから救い出すことを指し、彼らを憐愍む慈悲がその原動力となる。自利と利他、ないし智慧と慈悲は往々にして兼備すべきものとされ、「車の両輪」「鳥の両翼」などと表現される。だが実際のところ、禅宗はもとより仏教全体においても両者の関係は自明ではなく、その位置づけに関して様々な説がある。

そこで拙論ではまず(1) 仏教における智慧と慈悲の関係について概観したうえで、(2) 禅宗における二つの見方として大慧と白隠の理解を取り上げる。これにより仏教・禅宗において自他の関係がどのように理解されていたかの一斑が明らかになるだろう。

禅宗から受けた影響について土田 [2019] 付篇一は以下の四点にまとめている。すなわち、(1) みな最高の存在になれるという前提のもと、(2) 心の状態に問題を集約し、(3) 内心と外界の反応関係に収斂、(4) 最高の存在になるための手段として修養論を立てる。陽明学が受けた影響について、佐藤 [2008 : 183] は個人の主観性の重視を挙げている。全真教やそれに先行する張伯端 (987-1082) らが禅宗の頓悟や牧牛図頌・機根観などを承け独自の性命説を構築したことについては松下 [2019] 第 I 部に詳しい。ただし仏教もまた儒・道二教から影響を受けており、三教は複雑に絡みあいながら発展し今日に至っている (久保田 [1931])。道教が禅宗に与えた影響については三浦 [2000 : 88-115] 参照。

1. 仏教における智慧と慈悲の関係

今日の仏教では「智慧から慈悲が自ずと現れる」と言われることがままあるが、高崎 [1992]、シュミットハウゼン [2002] [2003] らが指摘したように、文献を見る限り両者の関係は明らかなではない。本節では主にこの両者の研究を踏まえつつ、仏教において智慧と慈悲がどのように理解されてきたのかを略述する。

周知の通り仏教は約 2500 年前にインドで生まれ、約 500 年後の紀元前後頃には大乘と称される新たな流れが興り、その後各地に伝播し今日に至っている。新たに登場した大乘と、それ以前の古い仏教とでは、自利・利他の位置づけに大きな違いがある。

大乘以前の古い仏教において、最高の評価を受けるのは自利・利他を兼備する者であったが、自利のみに努める者もまた非常に高く評価されていた。また古い伝承によれば開祖釈尊はこの世の苦ないし輪廻から逃れるために出家・修行して悟りを開いたのであって、開悟した当初彼は教えを説くことに消極的であった。自身が得た境地はあまりに深いもので、人に説いたところで理解されず無駄骨になると危惧したのだという。つまり慈悲が智慧から自然に出てくるとは考えられていなかったのだ²。

ところが大乘仏教になると、慈悲こそが釈尊の本懐であり、彼は最初から利他のために遠い過去世から不撓不屈の努力を重ね修行に励んできたのだとされた。その修行のなかには捨身飼虎——飢えた虎を救うため我が身を擲ち食わせる——というような極端な自己犠牲まで含まれている。自利のみを追求することは単純に墮落、あるいはせいぜい正しき利他へ向かう中継点とされ、自利と利他とを兼ね備えることが理想とされた³。

従来の仏教と後発の大乘との間に上述のような温度差が生じた理由として、高崎 [1992 : 163, 165] は以下のような二点に着目している。

第一が釈尊に対する敬意の高まりである。釈尊が偉大な救済者として人々から尊崇されるなかで、その慈悲が強調されていき、やがて慈悲こそがその本懐だと目されるにいたったのだという。

2 シュミットハウゼン [2002 : 72, 75-77].

3 シュミットハウゼン [2002 : 74] [2003 : 72-75].

第二が大乗の実践モデルが菩薩ぼさつに求められたことである。菩薩とは菩提さとりを求める薩埵いさまのの意で、長きにわたる輪廻のなかで修行に励んできた開悟以前の積尊を指す。仏教がインド各地に広まる際、各地に伝わる様々な寓話が菩薩の物語として取り込まれていく。そのなかには捨身飼虎など自己犠牲の話が含まれていたため、極端なまでの利他が大乗の実践として尊ばれるようになったのだという。

智慧と慈悲、ないし自利と利他の関係について、通仏教的な統一見解は見出しえない。大乗以前の古い仏教において、慈悲の効能が説かれることはあっても、それが仏教の本質であるとはされていなかった。また利他の発露はもっぱら素朴な共感——自分がそうされたいように他者に接するべきとする所謂黄金律——に求められていた⁴。大乗になると利他が重視されるようになるが、自利との関係——なぜ一切の空（本性を欠くこと）を悟るのに、実在しない衆生に憐愍の心が向くのか、あるいは空を悟る智慧と他者を救う慈悲とは一体いかに結びつくのか等の問題——について説明されることは極めて少なく、あったとしてもその内容は一定していない⁵。

4 Maithrimurthi [1999 : 64–68, 127–128], シュミットハウゼン [2002 : 78], 齋藤 [2002 : 39].

5 たとえば『般若経』『大智度論』では空の観察から慈悲が生じるとし、中観派の月称キェルティ（600頃–650頃）によれば智慧と慈悲は不離一体であり、智慧がそのまま慈悲となり働くという（高崎 [1992 : 173, 179]）。瑜伽行派の文献には、空であることが一切衆生に共通する真如（真の現実性）であり、それを知ることで菩薩は他者を自己に等しいと見なし、他者へ働きかけるといふ説が見える（シュミットハウゼン [2003 : 90–91]）。如来蔵思想によれば仏の本性たる法身は智慧と慈悲を具え、かつ一切衆生に遍満しているので、衆生はみな本質的に智慧と慈悲を具える仏である（高崎 [1992 : 180]）。また如来蔵思想の論書『宝性論』を分析した小川 [2004 : 133, 157]によれば、空性たる法界は聖教（衆生の機根に鑑みて説かれた様々な教え）へと「等流」（必然的に流れ込むもの）であり、智慧は必ず慈悲として働くものなのだという。仏教論理学派の陳那（480頃–540頃）は仏の公準性（信頼できる拠所であること）を成立させる条件のひとつに世間の教師たることの完成を挙げ、法称プラマナ（600頃–660頃）は他者に有益な知識の獲得に努めるのが教師であり、自ら我見などを断じて無我性を実践するのだという（岩田 [2000 : 21]）。また法称によれば、無始時より相続する心には慈悲が潜在的に具わっており、輪廻に束縛された苦なる五蘊（無常・無我・空なる衆生）を現証することで慈悲が顕現し、繰り返し修習することでその力は無限に増進、やがて本性として任運に作用し続けるようになる。この本性となった慈悲は解脱を得た後も止むことなく利他を行ない続けるという（岩田 [2002], Iwata [2011]）。法性の著作に注釈を施したプラジュニャーカラグプタ（8世紀後

2. 禅宗における二つの見方

禅宗においても自利・利他の関係に対する理解は一定していない。以下、自利・利他について相異なる見解を示したふたりの重要な禅僧大慧・白隠の所説を取り上げ、その比較を行なう。なお詳細については既に拙論で論じているので、ここではその概略のみを述べる。

まず両者は次のような前提を共有している。すなわち、我々の心は元より清らかな仏の心であるが、それに反する様々な妄念を起こしているため、それに遮られ本来の仏心を見失っている。そこで禅宗の実践により妄念を除去し、己に元より具わる仏心に立ち返らなければいけない⁶。

卑見によれば両者が考える実践の流れは、下図のように整理できる。

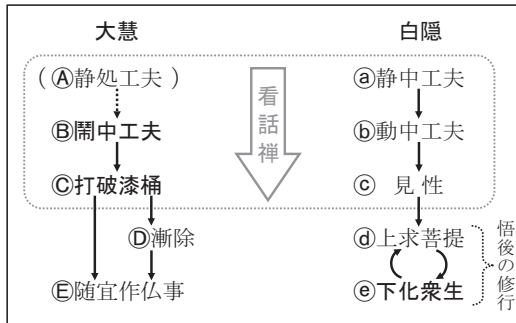


図 大慧と白隠の実践階梯

図の左側に示した大慧の実践階梯は、五つの段階——^{じょうしよくふう} ① 静処工夫、^{ちゅうくふう} ② 鬧中工夫、^{だ は しつ づ} ③ 打破漆桶、^{ぜんじょ} ④ 漸除、^{ずいぎ さふつじ} ⑤ 隨宜作仏事——からなる。まず①静処工夫は静かな場所で坐禅し公案（理解不可能な禅の課題）に精神を集中するこ

半)によれば、慈悲が無限に増進するのは以下二種の条件——(1)「任運に作用する自性である、即ち、更なる努力に異存しない」、(2)相続する心という「安定した拠り所を有する」——を具えているからである(岩田 [2007: 55])。このほか7世紀初頃に成立した密教経典『大日経』によれば、菩提心(己が本来清浄性に目覚める心)と慈悲がそれぞれ正因・縁因となり、方便(六波羅蜜)の修習により自利・利他がともに完成するという(田上 [1990: 444-446])。

6 拙論 [2018: 291] [2023: 30]。

とを指し、これは次の㊸鬧中工夫が出来ない者に示される補助的な実践である。㊸鬧中工夫は一挙手一投足、いついかなる時も雑念を交えることなく公案に精神集中することを指す。公案はいかなる意味も有さぬ理解不可能なものであるからこそ、その前ではいかなる考えも成り立たず、あらゆる妄念が打ち砕かれていくという。その先に得られるのが㊹打破漆桶——真うらっ黒ろしな漆うるしの桶おけを打ち砕く——体験、すなわち妄念を打破し仏心を看取する開悟である。開悟した際に、その悟りに執われてしまうのであれば、その執着を㊺漸除——しだい漸しだいに除去——していかなければならない。それにより悟りへの執着も無くなった状態が、仏心（慈悲の心）のままに仏事（仏の行為）を適宜行なう㊻随宜作仏事である。特に優れた者は㊹打破漆桶（仏心の看取）の後にそのまま㊼随宜作仏事（仏心による仏事の発揮）に到れるという⁷。

図の右側に示した白隠の実践階梯も同様に五つの段階——㊶静じょう中ちゆう工夫くふう、㊷動どう中ちゆう工夫くふう、㊸見性けんしやう、㊹上じやう求ぐ菩提ぼだい、㊺下げ化け衆生しゆじやう——からなり、基本的にそれぞれ大慧の五つの階梯に対応している。まず㊶静中工夫は静かな場所で坐禅し公案に精神集中することを指し、㊷動中工夫は行住坐臥つねに余念を交えず公案に集中し、それにより㊸見性——己が本性である仏心を看取——する。仏心を看取（開悟）した後は、㊹上求菩提と㊺下化衆生から成る悟ご後の修行に入る。㊹上求菩提（上さとりに菩提を求める）とは、更に様々な公案に取り組むことで己が悟境を練り上げていくことを指す。一方、㊺下化衆生（下ごに衆生を化す）とは、相手の機根（能力）に応じて法施（法ほっせの施おしえ）を行なうことで、生きとし生けるものをみな救済していくことを指す。㊹上求菩提と㊺下化衆生は互いに他方を助け支える関係にあり、この両者からなるサイクルを弛まず巡らせていくことが求められる⁸。

7 拙論 [2023 : 32, 34]。なお先に論じた際には行論の都合上、「打破漆桶」後の二種の実践を「頓悟漸修」「頓悟頓修」と称したが、今回は大慧本人が用いる表現「漸除」「随宜作仏事」を用いた。「静処工夫」「鬧中工夫」は大慧の著作中に見える以下の表現に基づくもので、そのままの形では用いられていない。『大慧普覚禅師語録』巻25「答曾侍郎」。「向静処做工夫。……若鬧中不得力，却似不會在静中做工夫一般」（T47.918b-c）。一方「打破漆桶」は大慧が好んで多用する句である。

8 拙論 [2022b : 220-219]。「見性」「上求菩提」「下化衆生」はいずれも白隠が多用する語。「静中工夫」「動中工夫」も以下のように「ノ」を入れた形で白隠が用いる表現。『於仁安佐美』巻上、「動中ノ工夫ハ、静中ノ工夫ヨリハ、一際墓行カヌ様ニ覺エラル、者ニ侍レド……」（H2.240）。

両者の実践階梯に共通する所は多い。一見して明らかな通り最初の三段階はほぼ同じである。㉑静処工夫と㉒鬧中工夫により㉓打破漆桶（開悟）に至る実践は大慧が大成した「看話禪」の手法であり、白隠はそれを『禪関策進^{ぜんかんさくしん}』という書物を介して学び実践、自ら㉔静中工夫から㉕動中工夫を経て㉖見性（開悟）に至ったのであった⁹。また第四段階の㉗漸除と㉘上求菩提が自利、第五段階の㉙隨宜作仏事と㉚下化衆生が利他に当たる点でも両者は一致している。

その一方で両者は以下の三点で大きく異なっている。(1) 第一段階の位置づけが異なる。すなわち大慧は㉑静処工夫を㉒鬧中工夫のための補助とし、必ずしも皆が行なう必要はないとするのに対し、白隠は㉔静中工夫と㉕動中工夫を次第に深化する一連の実践と見ている。(2) 重点の置き所も異なる。すなわち大慧が繰り返し人に勧めるのは㉒鬧中工夫から㉓打破漆桶（開悟）に至る流れであるのに対し、白隠が最も重視しているのは最後の㉚下化衆生（利他）である¹⁰。なお図において、両者が重視するものをゴチックで記している。(3) 最後の二段階の関係も異なる。すなわち大慧の場合は「㉑→㉒」というように単方向の深化となっているのに対し、白隠は「㉔㉕㉖」という無限の循環になっている。

このような違いが生じた理由として、以下の二つを挙げることができるだろう。

第一が、両者の時代的な立ち位置が異なっていることである。大慧は当時の開悟を求めない禅僧たちを問題視し、人々を悟りへと速やかに導く手法として看話禪を大成したのであり、その重点は㉒鬧中工夫から㉓打破漆桶（開悟）に至ることにあつた。この手法は非常に効果的なものであり、これにより多くの人が開悟の体験を得たため、その後の禅宗の基本的な実践法となる¹¹。一方白隠は大慧の約600年後に看話禪を実践して悟りを得たものの、その後も残る我見・我執^{がけん がしゅう}の問題に気付き、更なる悟りを得た人物であつた¹²。それゆえ彼の重点は看話禪ではなく、その後の実践に置かれたのである。

9 拙論 [2022b : 217].

10 拙論 [2022b : 216].

11 拙論 [2023 : 28, 33].

12 拙論 [2019 : 310].

第二が、自利・利他の関係に対する理解が異なっていることである。大慧によれば自利は自ずと利他に繋がるものである。なぜなら仏心にはもともと仏の働きが具わっており、それを阻害する妄念を除きさえすれば、おのずと他者の救済に向かうからである¹³。仏心は元來仏の働きを有するという前提は、中国の禪宗ないし仏教でままた説かれるものであり、たとえば後の東アジアの仏教に多大な影響を与えた五代の禪僧永明延寿(904-976)は一心(=仏心)に「万行」「万徳」が具わっていると述べ、その根拠として「如来蔵」(=一心)に「無漏の性功德」が具わるといふ『起信論』の説を挙げている¹⁴。「万行」「万徳」「無漏の性功德」はいずれも尽きることのない仏の働きを指す。思わず人を憐れみ助けてしまうような善の働きが人の心に本来具わっているという考え方は、たとえば仏教外では孟子の惻隱の心にも通じるものであり、おそらくは人間の生得的特徴の一端を突いたものであろう。近年の科学実験が明かした所によれば、生後わずか6ヶ月の赤子ですら他者を助ける者を好むとともに、2歳の幼児もまた利他的行為を自発的に行いつつそれを純粋に楽しんでいるといい、進化生物学者の長谷川はその根底にヒト特有の高度な認知能力——三項表象、すなわち「私」と「あなた」が「外界」の心的表象を共有していると理解し合う力——があると見ている¹⁵。

とはいえ、人の心が利他のみで説明できるような単純なものではなく、むしろ往々にして他者よりも自己を優先する傾向にあることは言うまでもないことであり、かかる利己性の限界に正面から向き合ったのが白隠であった。

13 仏心を宝玉、仏の働きを宝玉の輝きに擬えた説明が大慧の所説に見える。拙論[2023: 48]。

14 『宗鏡録』巻84、「亦云万行引出，不従外来，皆約一心本有具足。故知不空之空，体含万徳」(T48.880b)。『註心賦』巻1、「如大乘起信論云：「……二者相大，謂如来蔵具足無漏性功德故。……」(元暉『起信論疏』巻下，T44.218b)。是知一心是諸仏本所乘。菩薩因乘此心法皆到如来地故。離此一心外別無殊勝」(Z111.1b-2a)。

15 長谷川[2023: 114, 90]。なお認知神経科学分野の諸研究を整理・分析した山田[2018]によれば、他人の痛みを観察・想像した者の脳内には「あなたも自分が痛みを体験しているかのような共感脳反応」が生じ、それが利他的行動の動機になるが、共感は万人に等しく向けられるのではなく、外集団への共感脳反応は内集団に対するものより低下し、不誠実な者に対しては報酬に関する脳領域が反応するという。延寿であれば一心に具わる性功德(利他を自ずと行なう本来の働き)とそれを妨げる煩惱(自他を区別し実体視する虚妄な働き)により説明するところだろうか。

白隠は幼少期に聞いた地獄の話に恐怖し、その苦しみから逃れるために出家し、20歳から看話禅を実践する。静処で坐禅して公案を参究し、その精神集中状態を行住坐臥の全てに拡張することで彼は、24歳で最初の大悟を得た。その際に彼は空の道理を悟ったが、それに慢心してしまう。その慢心は師の道鏡慧端（1642-1721）により打ち砕かれ、その指導のもと更に公案を参究したことで二回目の大悟を得た。ところがその数年後『沙石集』の「菩提心が無ければ皆尽く魔道に墜ちる」という一文を目にして恐怖に慄き、以後20年近くにわたり「菩提心」とは何なのかを考え続けた。そして42歳の時に三度目の大悟を得て、菩提心は「法施利他」だと徹見するにいたる。白隠はこの時、自利の限界——自分のために努力する限り、我執（自己への執着）を脱することはできず、我執が残る限り自分の苦しみを超えることはできないこと——に気づくとともに、我執を除くためには利他を行うより他に道はないと諦観したのであった。かくして白隠はその後84歳で亡くなるまで、上求菩提（自利）と下化衆生（利他）が永遠に循環するサイクルを回し続けていくことになる。自利（我執を除き悟りを完成させる）ためには利他（法を施し他者を救済すること）が必須であり、利他（相手の機根に応じて適切に法を説く）ためには自利（己が悟境を不断に高めていくこと）が欠かせない。このサイクルを止めてしまったなら、それは他者を見捨てた証であり、我執により魔道に墜ちることになるのである¹⁶。

仏心には仏の働きが具わるという前提に立つ大慧にとって、㉑漸除（執着の除去）から㉒随宜作仏事（仏の働きの発揮）への移行が単方向の深化となるのは当然のことであつたらうし、人々に仏心を看取させるために確立した看話禅の焦点が㉓鬧中工夫による㉔打破漆桶（開悟）に絞られたのも自然なことだろう。一方、白隠が自ら実践した看話禅は㉕静中工夫から㉖動中工夫を経て㉗見性（開悟）に至るものであり、見性は終着点ではなく悟後の実践——㉘上求菩提（自利）と㉙下化衆生（利他）の弛まざる循環——への起点に過ぎなかった。その要諦は自利と利他のサイクルを永遠に回すことであり、

16 拙論 [2022a : 306-311] [2022b : 216]。なお白隠は19歳の時に中国の禅僧岩頭（828-887）が賊に殺されたことを知り禅宗に絶望したが、24歳で最初の大悟を得た際に「岩頭老人猶お好在なり」——岩頭は今も達者であつた——と叫んだという。岩頭なる者は実在せず、すべては不生不滅の空であると悟つたのだろう。

とりわけ利他の重要性こそが三度目の大悟で彼が徹見したことだったのである。

ただし自利・利他に関する両者の言辞の相違は、同じものを異なる角度から眺めたものと言えるかもしれない。大慧の説く所では、自利の完成——開悟の後に生じる執着をも除ききった——後に自ずと利他が発揮される。一方白隠の所説によれば、利他が発揮されない限り自利の完成はあり得ない。つまり自利の完成と利他の発揮を不可分の関係に見る点で両者は一致しているのである。仏心には利他の働きが具わるという前提から出発するか、あるいは己が苦の解決を図る自利の観点から出発するかの相違こそあれ、両者はともに自利と利他の兼備という同じ地平に行き着いたのであろう¹⁷。

むすび

仏教において自利と利他の関係は往々にして自明とされるが、実際にはそうではなく、とくに利他の位置づけは大乗とそれ以前の仏教で大きく異なっていた。禅宗においても両者の関係をめぐり異なる理解が認められ、南宋期の大慧は仏心に仏の働きが具わるという前提のもと自利が自ずと利他に繋がると考えていたのに対し、江戸期の白隠は自分のために修行してきた我が身に即して自利のみを追求することの限界に気づき、自利と利他を兼ね備えてはじめて自他の救済が可能になると悟るにいたった。両者は前提も理路ともに異なっているが、いずれも己の悟り（自利）の先に他者の救済（利他）を拠え、自他ともに仏となりゆく道を歩む点で同じであった。自利と利他の

17 自利と利他の兼備はあくまで大慧と白隠の合致点であって、そのまま禅宗全体に適應できるものではない。小川 [2016 : 14] が指摘する通り、「一つの規定に嵌入されず、絶対の「真理」に繫縛されない」ことこそが「禅僧たちのめざすあり方」であり、禅籍には無数の相反する表現が含まれている。たとえば大慧の師圓悟克勤（1063-1135）は悟後の利他を必須とは見ておらず、「古来有道の士」は「大いに人世を忘れて、永く塵寰を謝し……往往にして坐脱立亡」しており、「諸聖に推出」された「一箇半箇」のみが「已むを得ず」「一言半句を出」だしたのだと述べている（『円悟仏果禅師語録』巻15「法語中・送円首座西帰」T47.781c、花園大学国際禅学研究所『圓悟心要』研究会 [2015 : 26-28]）。また中国禅宗の実質的祖と目される馬祖道一（709-788）の下で悟った亮座主は、西山に隠遁し消息を絶ってしまったと伝えられる（『祖堂集』巻14「江西馬祖」K521、『景德伝灯録』巻8「洪州西山亮座主」K123b）。

緊密な関連のなかに理想的人格の実現を見ることは、仏教のみならず我々人間にとって普遍性の高い共通解なのではないだろうか。

略号一覧

- H：『白隠禪師法語全集』，芳澤勝弘訳注，禪文化研究所，1999–2002年。
K：「基本典籍叢刊」シリーズ，禪文化研究所，京都，1990-91年刊行。
T：『大正新脩大藏經』大蔵出版，1924–34年刊行，1960–79年再刊。
Z：『卍続藏經』新文豊出版，1976年。

参考文献

- Iwata, Takashi 2011 “Compassion in Buddhist Logic, Dharmakīrti’s View of Compassion as Interpreted by Prajñākaragupta,” *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis : Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference Vienna, August 23-27, 2005*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 211–230.
- Maithrimurthi, Mudagamuwe 1999 *Wohllollen, Mitleid, Freude und Gleichmut : eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und Spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*, Franz Steiner Verlag.
- 岩田孝 2000 「世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか」, 『駒澤短期大学仏教論集』6, 頁 1–38.
- 2002 「仏教論理学派による世尊の量性の証明における悲愍」, 『東方学』104, 頁 140–125.
- 2007 「プラジュニャーカラグプタの悲愍修習論 (1)」, 『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第1分冊 哲学東洋哲学心理学社会学教育学』52, 頁 45–57.
- 小川一乗 2004 『小川一乗仏教思想論集 第二巻 仏性思想論Ⅱ』, 法蔵館.
- 小川隆 2016 『「禪の語録」導読 禪の語録 20』, 筑摩書房.
- 久保田量遠 1931 『支那儒道仏三教史論』, 東方書院.
- 齋藤直樹 2002 「菩薩の実践の根拠としての慈悲——アーリヤシューラ作『完全なる徳の綱要』の基調」, 『東洋の思想と宗教』19, 頁 33–53.
- 佐藤鍊太郎 2008 「禪と陽明学」, 『王陽明的世界：王陽明故居開放典礼暨国際学術研討会論文集』, 浙江古籍出版社, 頁 181–189.
- シュミットハウゼン, ランベルト／齋藤直樹 (訳) 2002 「超然と同情——初期仏教にみられる精神性と救済 (利) の目的」, 『哲学』108, 頁 67–99.
- 2003 「憐憫と空性——大乘における精神性と救済 (利) の終極」, 『哲学』109, 頁 71–100.
- 高崎直道 1992 「慈悲の淵源」, 『成田山仏教研究所紀要』15, 頁 161–188.
- 田上太秀 1990 『菩提心の研究』, 東京書籍.
- 土田健次郎 2019 『朱熹の思想体系』, 汲古書院.
- 長谷川真理子 2023 『進化的人間考』, 東京大学出版会.
- 花園大学国際禅学研究所「圓悟心要」研究会 2015 「『圓悟心要』訳注 (三)」, 『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』13, 頁 1–53.

- 松下道信 2019『宋金元道教内丹思想研究』, 汲古書院.
- 三浦國雄 2000『不老不死という欲望——中国人の夢と実践』, 人文書院.
- 柳幹康 2018「白隠慧鶴と『宗鏡録』」, 『印度学仏教学研究』67-1, 頁 292-286.
- 2019「白隠慧鶴と菩提心の判」, 『印度学仏教学研究』68-1, 頁 314-307.
- 2022a「白隠の実践体系とその背景」, 『国際禅研究』9, 頁 277-332.
- 2022b「白隠禅における坐禅と公案」, 『印度学仏教学研究』71-1, 頁 220-214.
- 2023「大慧宗杲の悟りの構造」, 『インド哲学仏教学研究』31, 頁 27-54.
- 2024「仏教から見た共生——私ひとりで幸せになれるのか?」, 『裂け目に世界をひらく——「共生」を問う 東大リベラルアーツ講義』, 東京大学出版会, 頁 69-88.
- 山田真希子 2018「痛みの共感と向社会行動」, 『生体の科学』69-1, 頁 59-62.

人となる第一歩としての郷党

「聖の時」孔子の日常生活におけるふるまい

田中有紀 TANAKA Yuki

1. なぜ郷党を問うのか

Human Co-becoming という概念から見えてくるものは、他者や対象に深く関わることによって、自分を変容させながら存在している我々のあり方だ。本稿では『論語』郷党篇をとりあげ、孔子が故郷の人々との交流を通し、その都度、状況に応じた適切なふるまいを繰り返すことを通して、日々「人」となる様子を描く。聖人孔子にとって、聖人ではない普通の人々と繰り返し広げる日常生活とは何だったのか。

郷党篇は、孔子の衣食住に関わる日常生活にまつわる様々な礼を論じる。儀礼での所作や服飾、宮廷や車馬の構造など、儒学の礼学研究において細かな考証の対象となる一篇である。郷党とは、『礼記』曲礼上の鄭玄注に「周の礼においては、二十五家を閭とし、四閭を族とし、五族を党とし、五党を州とし、五州を郷とする」とあるように、地方行政の単位であると同時に、そこに住む人々、郷里を同じくする仲間を指す。

* 拙論は JSPS 科研費 (20K20500・21K12907) の助成を受けたものである。

ローカルな場における孔子のふるまいとはどのようなものか。明末清初の孫奇逢は郷党篇について以下のように述べている。

この章は、孔子があらゆる事象に対してもっともふさわしいやり方を適用し、段取りがなくても、ぴったりと天の決まりと合うということを書きあらわしている。郷党は人となるための第一歩（筆者注：原文「做人第一歩」）であり、いつの日か朝廷に立ち、隣国と交際し、上に仕え下に接する際は、いつもここを基礎とするので、記録者は郷党を先に論じ（筆者注：その後には朝廷・宗廟、上に仕え下に接することを論じ）たのである¹。

孔子のふるまいは段取りがなくても天と合致する。孫奇逢は、郷党は人となるための第一歩であるとし、孔子は、郷里で得た人との付き合い方を基礎にして、朝廷でのふるまいや隣国での交際へと広げていったという。確かに、郷党篇の冒頭では以下のように、まず郷党での様子が描かれ、そして宗廟や朝廷へと場が移り変わる中で、速やかに容貌や言動を変化させる孔子の姿が描かれている。

孔子於郷党，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。
孔子は郷党においては恭順な様子で、何も言えない人のようであった。
しかし宗廟や朝廷では、流暢に話すか、ひたすら慎重であった。

孔子は生涯を通じて様々な国に行ったが、それでも郷党は孔子が人生の大半を過ごした場である。金谷治の作成した「孔子略年表」（金谷 [1963 : 403-406]）によれば、孔子は襄公 21 (552) 年、魯の昌平郷陬邑に誕生した。その 2 年後、父の叔梁紇が世を去り、昭公 8 (534) 年、19 歳で宋の亶官氏と結婚し、翌年子の鯉が誕生する。昭公 17 (525) 年までに魯に仕官した (28 歳)。孔子が魯を出るのは、昭公 25 (517) 年に昭公のあとを追い、斉に外遊する時である (36 歳)。昭公は魯の三桓氏に攻められ、斉に亡命した。

1 孫 [1953 : 710]。本稿では程樹徳『論語集釈』が引用する注釈を中心に郷党篇を分析する。

翌年、齊より魯に帰るが、昭公 32 (510) 年まで齊に滞在したという説もある。その後、定公 5 (505) 年、陽虎の専制が始まり、孔子を仕官させようとする。陽虎が齊に逃げた後、定公 9 (501) 年、52 歳の時に孔子は再び魯に仕官する。定公 10 (500) 年、夾谷の会盟に随行して功績をあげるが、定公 12 (498) 年、三桓の勢力を押さえようとして失敗する (55 歳)。定公 13 (497) 年、魯を去って外遊し衛に行く。この後、曹・宋・鄭・陳・衛・陳・蔡・楚・衛を遊歴した。哀公 11 (484) 年、衛から魯に帰り、子の鯉が 50 歳で世を去る (69 歳)。哀公 13 (482) 年には、顔回が 41 歳で亡くなった。哀公 14 (481) 年、哀公が狩りをして麟を獲り、孔子は嘆いた。哀公 16 (479) 年、74 歳で死去する。

孔子 74 年の生涯の中で、郷党で過ごした期間はおおよそ 51 年、他国へ赴いた期間は 23 年ということになる。50 歳で「天命を知る」のは、定公 9 (501) 年に再び魯に仕官した頃であり、60 歳で「耳順う」となったのは、諸国を遊歴している間である。70 歳で「心の欲するところに従って矩を踰えず」となったのは、子や顔回が亡くなった頃であろう (五十而知天命、六十而耳順、七十而従心所欲不踰矩)。

孔子は、次々に襲ってくる様々な運命に対して、ダイナミックに態度を変え、容貌を変え、臨機応変に対応する姿勢を郷党で培った。そもそも郷党とはどのような場所であり、孔子が「恭順な様子で、何も言えない人のよう」になるのは何故だろうか。以下は郷党篇冒頭に対する皇侃の注である (『論語義疏』)。

この一篇は最後まで孔子平生の徳行について記している。「孔子云々」というのは、孔子が家に帰り、郷党の中で教化に当たっている時のことをいう。天子の郊内に郷党があり、郊外には遂鄙がある。孔子は魯におり、魯は諸侯の国であるから、ここでいう郷党とは、諸侯においても郊内を郷とし、郊外を遂とすることが当然わかる。孔子の家は魯の郊内にあるはずだから、「郷党において」といったのである。…「恂恂」とは、おだやかで慎み深い様子である。郷党に帰れば、その人々はなごやかに慎み深く互いに交流するので、「恂恂如」といったのである。…おだやかで慎み深い様子であるため、言葉も少なくなり、そのため一度その様子を見れば、「何も言えない人」かのようなのである。… (筆者注:「其在宗

廟朝廷…」とは)孔子が主君の祭祀を助けるために、宗廟や朝廷にいることをいう。君主の朝廷にいるので、受け答えに従うべきである。大廟に入った際はどんなことでも質問するから、話さないわけにはいかない。言葉はすらすらと流れるようで、だから「流暢に話す」といった。言葉は流暢だが慎み深いので、「ひたすら慎重であった」といった。²

天子の都からそれほど離れていない場所を郊と呼び³、郷党は郊の中にある。ちなみに遂鄙はその外になる。諸侯の国においても同様に郊内を郷といい、郊外を遂という。孔子の家は魯の郊内にあるので郷党という。孔子は郷党に帰れば、そこに暮らす人々とおだやかに慎み深く交流するので、言葉は少なくなる。そして郷党から出て宗廟や朝廷にいる時は、君主からの質問に応答しなければならぬので、慎み深くも流暢に話す。

孔子の郷党が具体的にどの地を指すのかについて、清の江永が考証している。彼は『史記』孔子世家において孔子が生まれたとされている「陬邑」がどこかを考察し、「陬」の字は、他書では「鄒」「聊」「鄒」と書かれることもあるが、鄒国の鄒ではないこと、兗州泗水県東南の六十里ほどにある鄒城のことであると結論する。鄒城には昌平山があり、孔子の出身地である昌平郷はこの山にちなんで名づけられた。のち曲阜の西南三里のところ、つまり国都の範囲内に移り住んだが、そこも含めて郷党というのは、朝廷と対比して述べているからであるという⁴。

2. 孔子のふるまい——日常生活に見いだされる聖人の道

そもそも孔子の郷党におけるふるまいから、私たちは何を得心することができるのだろうか。南宋の朱熹は日常生活の中に聖人の道を見出す。

楊時がいうには「聖人のいう道とは、日用の間を離れない。故に夫子の

2 皇 [2013 : 233].

3 周制では都から五十里以内を近郊、百里以内を遠郊と呼ぶ。『周礼』春官、肆師「与祝侯禋于暋及郊」の鄭注に「遠郊百里，近郊五十里」とある。

4 江永 [1993 : 84-85, 620-621].

日常での一動一静を、門人はみな審らかに観察しそれを詳細に記録したのである」と。尹焯がいうには「なんと素晴らしいことか、孔門諸子が学をたしなむことは、聖人の容色言動は、必ず謹しみ深くそれを記録して、後世に残しておく。いまその書を読み、その事ひとつひとつをふまえて考えてみると、はっきりとして、聖人が眼前にいるかのようだ。しかし、聖人は意識して良いふるまいをしようとするのだろうか。思うに最高に徳が盛んな状態では、動きや容貌、日常的な動作が、自然と礼に合致する。学ぶ者が聖人について深く考えたいなら、ここにおいて探求するのがよい」と。⁵

つまり、最高の道徳性を備える者の動きや容貌、日常的な動作は、意図しなくてもすべて礼と合致する。それゆえ孔子の日常生活の記録から、後世の者は多くを学ぶことができるということになる。

清の張椿『四書辨証』には北宋の呂大臨の説が引かれている。それによれば、郷党篇は孔子の「言語之変」「容貌之変」「衣服之変」「飲食之変」「応事接物之変」を述べるという。そして、これらはみな「聖人之時」であるので、郷党篇の末尾では孔子の言を借り、「時」の字を強調して結語としたという⁶。『孟子』万章章句下で「聖之時」⁷と表現される孔子は、様々な時に応じ、人と物との影響を受けて変化し続ける。確かに郷党篇の冒頭は、孔子の話し方の変化、すなわち郷党における穏やかで物静かな様子から助祭を務める際の流暢に話す様子という変化が描かれている。「君在蹶踏如也」から「私覲愉愉如也」では、主君に会った時、主君に接待役を仰せつかった時、朝廷の中に入った時、他国への使者となった時、そして私的な面会の時の孔子の容貌の変化が描かれる。ここで描かれる宮城の内部の様子や、礼器を持つ所作などは、後世礼学上の問題として詳細に議論される。「君子不以紺緇」から「必有明衣布」までは、君子の普段着、外出する際の服装、冬服、喪中、朔

5 朱 [1983 : 116-117].

6 程 [1990 : 636]. 呂大臨の説はもともと宋蔡節『論語集説』巻五に引用されるものである。

7 「孟子曰く、伯夷は聖の清なる者である。伊尹は、聖の任なる者である。柳下恵は、聖の和なる者である。孔子は、聖の時なる者である。孔子のことを集大成という。」「時」は「適切な時機・時節を意味している」(中島・本間・林 [2015 : 147]).

日の服について論じ、これらもまた礼学上の議論となる。「斉必変食」から「必斉如也」までは、たとえば「米は精米したものがよく、膾は細かいほどよい」「饘えた飯は食わず、魚が腐って身が崩れたものは食べない。色や匂いが悪いもの、うまく煮えていない物、時期外れの物も食べない」など、飲食にまつわる詳細が述べられる。「席不正不坐」から「不親指」までについては、二つの事例を次節でとりあげ、孔子がどのように、事に応じ物に接したのかを考察したい。

3. 応事接物——矩を変化させる孔子

(1) 厩が焼ける

最初にとりあげるのは、厩が火事で焼けてしまった時の孔子のふるまいである。

廋焚。子退朝曰、傷人乎、不問馬。

厩が焼けてしまった。孔子は朝廷から帰ると、人が負傷しなかったかを問い、馬については問わなかった。

この経文には「傷人乎、不問馬」ではなく、「傷人乎不。問馬」と区切る注釈もある。「不」の字を「否」とみなし、孔子がまず「誰か怪我をしたか、しなかったか」と問い、その後に馬についても問うたという解釈である。あるいは「傷人乎。不。問馬」と読むべきだという注釈もある。唐の李匡父『資暇録』は、以下のように読んでいる。

「韓愈は「不」を「否」と読んだ。仁なる者とは聖人に次ぐ者なのだから、(筆者注：仁者よりも上の)聖人が人にだけ仁をなし、馬に対して仁をなさないなんてことはない。だから、人を貴ぶので先に人の安否を問い、畜を賤しむから後に馬の安否を問うたのである」という者がいる。そうであるなら「乎」の字の下にどうしてさらに助詞があるだろうか、これもまた曲解である。いうまでもなく韓愈の読み方は間違っているが、陸徳明の『經典釈文』でも「「不」の字で句を切る読み方もある」とい

うので、「不」を「否」とする解釈は古くからあることがわかる。もし「不」を「否」とするなら、「乎」の字で句を切るべきであり、「不」の字は自ら一句をなす。どういうことだろうか。孔子は人が負傷しなかったかを問い、「否」と答えたのである。人は負傷しておらず、その後馬について問うたので、(筆者注：「問馬」は)また別に一つの句として読む。どうして陸徳明の説より勝らないだろうか。⁸

「乎」ですでに疑問を表したのに、その後に「不」を付け加えるのは不自然であり、「傷人乎。不。問馬」と読む方が適切だという考え方である。孔子がまず「人が負傷しなかったか」を問い、「否(していません)」と答えたので、孔子が馬についても問うたという解釈になる。句の区切り方は異なるが、李匡父もまた、孔子の仁愛の対象には人も動物も含まれることを強調し、孔子は馬のことも心配していた点を強調している。清の武億『経読考異』もまた「聖人は仁民愛物の二つを尽くすことができる」と述べ、この読み方に与している⁹。

このほかに、焼けた厩は国の厩なのか、孔子の家の厩なのかという論点がある。国の厩であれば、孔子は職務上、馬の安否を気遣う責任があるが、家の厩であれば、馬の安否を問わなかった孔子は、職務を放棄したわけではない。厩が火事になるエピソードは、郷党篇のほか、『孔子家語』や『礼記』に登場し、『孔子家語』では国の厩とする¹⁰。そうすると『論語』の厩も国の厩であると考えられるが、孔子はなぜ、大切な国の馬が無事なのかについて問わなかったのが問題になってしまう。清の汪份『四書大全辨』では、国馬には圉人・皂人・趣馬など専門に馬の世話をする者がおり、孔子がわざわざ馬の無事を問う必要はなかった、孔子は当時司寇の職にあったので馬ではなく人の安否を問う役割を担っていたとする¹¹。一方で「退朝」(朝廷から帰る)とあるため、やはり国の厩ではないという説もある。『礼記』雑記

8 李匡父 [1831 跋：卷上，6 葉].

9 武 [1860：卷 733，7 葉].

10 『礼記』雑記「廄焚。孔子拝郷人為火來者拝之，士一，大夫再。亦相弔之道也。」『孔子家語』曲礼子貢問「孔子為大司寇，国廄焚，子退朝而之火所，郷人有自為火來者則拜之，士一，大夫再。子貢曰，敢問何也。孔子曰，其來者亦相弔之道也。」

11 程 [1990：713].

の正義には「孔子馬厩被焚」とあり、また郷党篇の何晏『論語集解』が引く鄭玄注にも「退朝，自君之朝来帰」と書かれている。もし国の厩だとすれば、国の大事となるから、孔子の郷里の人に限らず様々な人が来たはずである。その中に孔子の郷里の人がいたとしても、孔子だけを見舞いに来たわけではないので、孔子が私的にその郷里の人に拝するというのは不自然だからである¹²。

朱熹は「馬を愛さないのではなく、人が怪我をしたかどうかを心配する気持ちの方が勝るために、ただ馬の安否を問う暇がなかっただけである。思うに人を貴び畜を卑しむ（貴人賤畜）という理は、まさにこの通りである」とするが¹³、「学者は「貴人賤畜」の語にこだわりすぎて、物の命を軽視して物を慈しまないようにってはいけない」（清李顥『反身録』¹⁴）という意見もある。

程樹徳は武億のように、聖人は人にも動物にも仁愛をもって接するという解釈を支持するが、仮に朱熹のような「人を貴び畜を卑しむ」という解釈が正しいとしても、孔子が馬の安否を問わなかったのは、人命を重視して財産を軽視するためであるとみなした。また彼は、ここでいう厩は孔子の家の厩であるとし、馬は孔子の財産でもあると考えた。「不問」と弟子たちがわざわざ記したのは、世の中の人々の多くが財産を重視し、聖人はそうではなかったということを伝えるためであるという。「人を貴び畜を卑しむ」ことは、凡庸な人々でも理解していることで、聖人の行為として強調されるようなことではない。つまり、ここから「人を貴び畜を卑しむ」ことを読み取るのではなく、財産よりも人命を重視する孔子の態度を読み取るべきだということである¹⁵。

孔子が「財産よりも人命を重視する」という解釈は、現代の我々にとって、それほど違和感がないのではないか。「聖人は人だけでなく動物をも慈しむはずだ」という意見や、焼けた厩が、国の厩であるか、孔子の私的な厩であるか、あるいは孔子がどんな官職についているかといった論点は、考証とし

12 梁 [1978 : 卷 10, 25 葉].

13 朱 [1983 : 121]. なお何晏『論語集解』が引く鄭玄注に「重人賤畜」とある。

14 李顥 [1831 序 : 卷四, 34 葉].

15 程 [1990 : 715].

ては面白いが、該当箇所を読む上で本当に必要なのかという気もする。孔子は焼けた厩を見て、馬を失った経済的な損失よりも、その近くにいたであろう人間の命を何より心配した、それほど憐み深く優しい聖人であった、それでよいのではないか。しかし『論語集釈』に引用された様々な注釈を眺めていると、後世の注釈家にとっては、そうはいかないということがよくわかる。歴代の注釈は、それぞれあるべき聖人像に基づき、聖人であるならば必ず守るだろう複数の礼の規範が相互に矛盾しないように、綿密に配慮している。厩が焼けて、人間の安否については問うたのに馬については問わなかった孔子の態度は、礼の規範からすればイレギュラーに見えるのだろう。人も動物も慈しむというパーフェクトな孔子像から逸脱しており、また国の厩だとすれば国の馬の心配をしないというのも官吏としての責任感に欠ける。そこで、句の区切り方を変え、馬についても問うていたように解釈したり、国の厩ではなく孔子の厩であると解釈したり、馬を愛すべき動物ではなく財産として読むことを強調したりしているのであろう。

前述したように、郷党における孔子は、宮廷にいる時とは異なり、ゆったりと和らいで暮らしている。官職として与えられた役割とは異なる立場で、生身の人間としての孔子が、日常生活において人や物に対してどのようにふるまうかが描かれており、まさに「心の欲する所に従いて矩を踰えず」である。孔子は孔子である以上、どうふるまおうと矩を踰えないのだが、後世の注釈は、矩すなわち礼の規範自体を問題にし、孔子を何とか矩の中におさめようと解釈する。礼学とはそのようなものかもしれないが、こうした注釈はかえって、孔子が一瞬一瞬の自分の判断に従って生き生きと人や物と交流する態度を、つかみ損ねてしまわないだろうか。「聖の時」である孔子の態度から学べるはずだったことを、取り逃がしてしまわないだろうか。

日常は、必ずしも礼の規範通りに進行しない。焼けた厩を見て、その一瞬にどのようにふるまうかということは、頭の中に礼のデータベースを構築してもうまくいくものではない。郷党篇は、礼の規範から逸脱していく不安定な日常の中で、他人、動物や様々な物との交流を通して、自分がどのように生きていったら良いのかを問いかけている。

(2) 朋友から車馬は受け取らない／朋友の殯（かりもがり）をする

再び、馬にかかわるエピソードである。

朋友之饋，雖車馬，非祭肉不拜。

朋友からの贈り物は、車馬のような貴重なものでも受け取らず、お供えの肉でなければ受け取らなかった。

同じく馬が登場するが、ここでは財産としての意味が前面に出ている。このことに関しては様々な注釈の中であまり異論はない。朋友からの贈り物があまりに貴重なものであれば孔子は受け取らなかった。『礼記』坊記「父母が健在だったら、車馬のような貴重な贈り物は人に送らない」の鄭玄注に「車馬は家財のうち重要な物である」とある。朋友から車馬を贈られ、孔子は受け取らなかったが、その理由について何晏『集解』は「通財の義」があるからだと述べ、さらに邢昺は以下のようにいう。

この言は孔子が財を軽んじ祭を重んじる礼である。朋友には「通財の義」があるので、その贈り物については、「車馬のような貴重なものであっても受け取らず、お供えの肉でなければ受け取らなかった」という文言について、お供えの肉であれば受け取るというのは、神の恵みを貴ぶからである。¹⁶

同じ贈り物であっても受け取らない場合があることに関して、「通財の義」という概念を導入する。「財」という側面が強くなる車馬は、「祭」という側面が強くなるお供え肉と比べ、孔子にとっては「軽い」ものである。同時に、朋友にとっては車馬は「重い」家財であるから、「通財の義」に鑑みて孔子は受け取らないのである。

朱熹の『集注』でも「通財の義」という言葉を用い、お供え肉を受け取ることに関しては祖先を敬うからだとして述べている。

16 何・邢 [2000 : 155].

朋友には「通財の義」があり、だから車馬のような貴重なものは受け取らない。お供えの肉であれば受け取るのは、その祖先を敬うことが自分の親と同じだからである。この一節は孔子が朋友と交わる義を記している。¹⁷

前述した厩が焼ける話とは異なり、ここでの馬は完全に家財として捉えられており、家財を失わせないことは朋友に対する「通財の義」であると考えられている。

現行の『論語』で「朋友之饋，雖車馬，非祭肉不拜」の前に位置する以下の一節は、対にして理解されることが多い。

朋友死，無所歸，曰，於我殯。

友人が死んで、引き取り手がいないのであれば、孔子は、私のところで殯（かりもがり）をしようと言った。

『説文解字』の「殯」には「死んだら棺におさめ、埋葬するまでの間に、賓客のように遇する」とあり、段玉裁注には「屍は棺におさめ西階に仮葬し賓客のように遇する」とある。すなわち殯という段階においては、自宅の西階に棺を置くという礼をとるべきである。孔子が友人の遺体を自分の家に引き取り、殯をしてしまえば、必然的に友人の家の西階に棺を置けず¹⁸、礼の規範から逸脱してしまう。清の焦袁熹『此木軒四書説』では、この逸脱について以下のようにいう。

誰も引き取らないのであれば、孔子は「私のところで殯をしよう」と言った。これは最高の仁に到達しているのみならず、義が尽くされていることもわかる。思うに親族が引き取るようにすれば、その人の恩情は言葉にできないほどであるが、自分がそのことを代わりに引き受けてしまえば、その人は自ら情を尽くすことができず、私は義を為したようで、実は非義を為してしまったことになる。故に「引き取り手がいないのであれば、孔子は、私のところで殯をしようと言った」という言は、「そ

17 朱 [1983 : 122].

18 『鄭志』には「自分の館で朋友を殯をしてしまえば、朋友の家の西階では殯をしていないということになる」とある（鄭 [1939 : 33]）。

の徳を行うことを好む」(筆者注：『史記』貨殖列伝) 者とは異なるのである。¹⁹

本来ならば親族が引き取り西階に棺を置くべきところ、孔子が代理で殯をすることによってそれが出来なくなってしまうことになる。

朱熹はここでも「朋友は義によって合し、死んで引き取り手がいないのであれば、殯をしないわけにはいかないのである」と注釈し、車馬は受け取らないことと合わせて「この一節は、孔子が朋友と交わる義を記す」と述べる²⁰。おそらく朱熹はこの逸脱に、朋友に対する「義」を導入することで、「殯をしないわけにはいかない」孔子の行動を説明しているのではないか。しかしこれもまた、前述した厩の火事の話と同様、孔子がその時その場で、一瞬で判断した日常生活における生き生きとしたふるまいを、逆に捉え損ねていないだろうか。貴重なものであっても、「友人のくれたものだから」と受け取る道もあり得るし、また友人の亡骸を、親族でもない自分が引き取ってしまえば西階に安置できなくなるから、敢えてそれをしないという道もあったのではないか。すなわち孔子のとった行動は、解釈によっては正しくもあるし、間違いでもある。孔子は「心の欲する所に従いて矩を踰えず」というより、むしろ「心の欲する所に従ったところ、矩自体が変化し、結果として矩を踰えずに済んだ」ということではないのか。

友人を殯することについては、『孔子家語』曲礼子夏問篇に以下のようにある。

子夏が孔子に「賓客が来て宿がなかった時に、先生は「我が家に泊まって下さい」とおっしゃり、もし賓客が亡くなって殯をする場所がなければ、先生は「私のところで殯して下さい」とおっしゃいました(筆者注：『礼記』檀弓上)。お尋ねしたいのですが、これは礼なのですか。それとも仁者の心なのですか」と質問した。孔子は「私はこのことについて老子から「使者を泊める時は家族のようにもてなす。家族のようにもてなすのに、どうして殯ができないだろうか」と聞いた。そもそも仁者

19 焦 [1983-86 : 589].

20 朱 [1983 : 122].

が礼を制定したのだ。だから礼というものはよく考えないわけにはいかず、いつも同じであっても毎回異なってもいけない、やりすぎず省略し過ぎず、そのちょうどよいところを斟酌してぴったり合うようにする。だから言ったのだ、「私が戦えば勝ち、祭祀を行えば福を受けるのは、つまりその道を得ているからである」（筆者注：『礼記』礼器）と」と答えた。²¹

孔子が賓客を泊めたり、殯をしたりすることは礼に則ったことなのか、それとも仁者の思いやりなのか。この問いに対し王肅は、礼はそもそも仁者が制定したものであり、固定したものではなく（かといって毎回異なってよいわけではない）、状況に応じて用いるべきものだと考える。最後に引用する『礼記』礼器では、道を得た者である孔子は、戦えば勝ち、また祭祀を行えば福を受けるのだという。ここからは、孔子が自らの心のおもむくままに、ダイナミックに矩すらも変えていく力強さが窺える。

孔子は矩の中におさまっていたのではなく、「聖の時」として、矩自体を自らの力で変えていた。これに対し、後世の注釈者たちは、すでにある矩の中に孔子のふるまいをおさめようとしている。この点で彼らが「聖の時」に到達することはないだろう。しかし、同じく「聖の時」に達することはない私たちにとって、後世の注釈者たちの仕事は重要なものである。彼らが、孔子のイレギュラーなふるまいを解釈するため、考うるだけの礼の規範のデータベースを稼働させ、なんとか矩の範囲内におさめてみせるからこそ、私たちは「聖の時」である孔子のふるまいを、自らにおいても応用可能なものとして理解できるのではないか。

4. 聖の時——事と情

『論語』現行本における郷党篇の最後は、人間を見て飛び立ち、戻ってきた雌雉を見て孔子が感嘆する場面で締めくくられる。この場面は様々な解釈があるので、とりあえず原文のみ載せる。

21 王 [1966: 卷十, 6葉]. 原文の文字は一部、宇野 [1996: 571] に従い修正した。

色斯拳矣，翔而後集。曰「山梁雌雉，時哉時哉。」子路共之，三嗅而作。

前半は、人の顔（孔子の顔）を見た雌雉がたちまち飛びあがり、ぐるりとめぐって様子を窺ったあと再び木にとまり、そのような雌雉の様子をみた孔子が「山の中の橋にいた雌雉は時機を理解しているなあ（それに対して人間は時機を理解していない）」と感嘆すると、概ね解釈されている。問題は後半の「子路共之，三嗅而作」である。何晏『集解』は「子路は雉が時の物だと思ってこれを孔子に提供したが、孔子の本意ではなかったので、孔子はかりそめにも食べることをせず、三回匂いを嗅いで席を立った」²²とし、邢昺疏ではさらに「子路は孔子の意図を掴めず、孔子の「時なるかな」は時に応じた食べ物のことだとした。だから雌雉を捕えて孔子に提供した。孔子は自分のもともとの意図とは異なるので、かりそめにも食べることはせず、また子路の気持ちにも逆らうことができないので、三回その匂いを嗅いで飛び立った」²³と解説している。皇侃『義疏』では南朝の顧歡の説を引き、以下のように説明している。

心穏やかに仲間同士で暮らす、これが雉のたのしみである。剛武によって性を傷つけない、これが雌の徳である。故に雌雉が飛びあがり再び木にとまった後に続けて、孔子は感嘆したのだが、子路が献じたものは思いがけなく、この嘆きにふさわしくなかった。もし雉を食べてしまえば、事と情が反するが、もし棄てて何もつかうことがなければ、いかにも由に過失があったということになってしまう。だから孔子は三回匂いを嗅いで席を立ったということにすれば、心と事両方が合致する。²⁴

雌雉を調理し提供した子路の行動は当然、孔子の本来の意図にそぐわないが、孔子は子路の気持ちを慮り、三回匂いを嗅いで席を立つという行動に出

22 何・邢 [2000 : 157].

23 何・邢 [2000 : 158].

24 皇 [2013 : 263]. 「子路が献じたものは思いがけなく、この嘆きにふさわしくなかった（仲由之献偶与歎不諧）」については、版本によっては「不」の字がないものもある。

た。顧歆は、このような孔子の行動に、仲間と心穏やかに過ごし自らの正しさを強く主張しない様子を見出し、雌雉の長所との共通点を見出したのであろう。一方で孔子は、自らの気持ちをおさえつけて、子路の献じた雌雉を食べるという選択はしなかった。自分の気持ち（情）と実際の行動（事）を一致させつつも、子路がいたたまれない立場に陥らないように配慮する。自身の素直な気持ちと行動に矛盾がなく、かつ周りの人を傷つけることがない状態こそが、孔子と雌雉に見出される特徴であると、顧歆は考えているのではないか。

「子路共之、三嗅而作」に関しては、たとえば朱熹が「ここには上下に必ず闕文があり、無理に解釈するべきではない」と述べるように²⁵、解釈が難しい。程樹徳は、清代の注釈を三つ挙げて古注よりも良いとし、中でも江声の説が良いとする²⁶。江声『論語埃質』は「子路は、夫子が雉が時を得ていると嘆いたのを聞き、肅然と表情を変え、手を高くあげて捕まえようとした。雌雉は子路の様子を見て、自分を捕まえるのだと疑って、そのまま三回羽ばたいて飛び立った」²⁷と解釈する。

このように解釈は様々であるが、現行の郷党篇の最後に描かれるのは、雌雉と同様な理想的ふるまいができる孔子と、そうではない子路という二人の人物の交流である。そして、前述した呂大臨の説に従えば、「時」という概念こそが、この郷党篇を総括する重要な概念である。雉を調理したにせよ、捕まえようとしたにせよ、子路がとった行動は、「聖の時」ではない、この場にふさわしくないふるまいとして描かれていた。朱熹はこのような子路を、理解の範囲外にあるものとして解釈せず、切り捨ててしまった。これに対し顧歆は、「聖の時」には決して到達しえない子路とも、関係を悪化させることなく上手に付き合う孔子の姿を描く。朱熹にとってはおそらく、子路は「聖の時」を乱すだけのノイズに過ぎない。しかし古注の世界観においては、このような子路との接し方そのものが、まさに「聖の時」たるふるまいなのではないか。日常生活の中で臨機応変にふるまい、表情や動きを速やかにかつ慎重に変化させることができる孔子が、郷党の普通の人々と接する中で、

25 朱 [1983 : 122].

26 程 [1990 : 733].

27 江声 [1937 : 28].

そのふるまいをさらに素晴らしいものへと変えていく。「聖の時」孔子と、聖人ではない人々とのやりとりの中にこそ、孔子の「聖」をさらに磨き上げる契機があり、郷党はそのような孔子を成長させる舞台として機能している。

清の劉逢禄『論語述何』もまた、「仕えるべき時に仕え、止まるべき時に止まり、久しくすべき時に久しくし、速やかにすべき時に速やかにする」(『孟子』公孫丑上)孔子の姿を「聖の時」とし、「郷党篇が記す夫子の言行はみな礼にぴったりと合致し、これを「時」に帰すれば、礼に合致することは「時」を大事とするのである」²⁸という。劉逢禄の説に従えば、中礼(礼に合致する)における重大な要素に、「時」であること、「しかるべき時にしかるべきふるまいができること」が含まれることになる。

そもそも礼はどのように起こったのだろうか。『荀子』礼論篇の以下の記述は示唆に富む。

礼は何から起こったのか。人は生まれつき欲があり、欲が満たされなければ、いつまでも追求せずにはいられない。追求して一定の限度がないと、争いを起こさないわけにはいかない。争いが起これば社会は混乱し、混乱すれば窮地に陥る。先王はその混乱を嫌い、故に礼義を制定して分限を設け、それによって人の欲望を適切に育て、人の追求する心を満たし、欲望が増大して物を取り尽くしてしまわないように、また物が欲望を際限なく増長させることのないようにした。このように欲と物が互いに調和のとれるように育てていく。これが礼の発生した起源である。故に礼は欲望を適切に養う働きをなすものである。

礼は欲を禁じるのではなく、欲望を適切に養うために作られた。人が欲を持つのは当たり前であり、その欲を調節できるかどうかで、善か悪かが決まる。最初に、人間の欲を養う。たとえば、玉石の彫刻や服地の美しい色彩は、視覚を快くし目の欲を養い、鐘や鼓、管や琴の音は、聴覚を快くし耳の欲を養うのである。礼はまず何より、このような人間の欲望に根差す必要がある。その上ではじめて、人間関係の中に別をもたらすことができるのである。

28 劉 [1860 : 15-16 葉].

郷党篇における孔子のふるまいから見てくるものは、あらかじめ設定された礼の規範の中に自らを閉じ込めるのではなく、自分の情に即してのびのびとふるまいつつも、聖人ではない普通の人々を傷つけることなく、郷里の中でともに生活する態度ではないだろうか。

まとめ

本稿では、孔子の日常生活におけるふるまいを記述した『論語』郷党篇から見いだされる「人となる第一歩」について検討した。宮廷から郷党へ帰った際の孔子の表情は和らぎくつろいだものとなる。官職から離れ、生身の人間として、聖人ではない普通の人々と交流する孔子には、礼の規範を逸脱するような、さまざまなイレギュラーな状況が生じる。孔子は、厩が焼ければ馬よりも人のことをまず心配したが、それは人も動物も愛する聖人像からは外れるし、国の厩だった場合、あるいは国に仕える立場を考えた場合、本当にふさわしい行為だったかどうかは疑問が残る。朋友から贈られた車馬を受け取らないことは『礼記』にも根拠があるが、贈り物を受け取らず、車馬を財とみて朋友には「通財の義」を適用するのは、ややイレギュラーな礼であったとも考えられる。また、朋友が亡くなり葬る人もいなければ、孔子は殯を行うが、結果として西階に棺を安置する礼は行えなくなる。このように、まわりの様子をよく見て、その時に応じたふるまいをすれば、礼の規範から逸脱せざるを得ない。後世の注釈家たちは、それでも孔子のふるまいが礼の規範に合致していることを経学的に証明しようとするが、必死に証明しようとすればするほど、それは結局、「心の欲する所に従う」「聖の時」としての孔子が行った礼の本質を捉え損ねてしまう。「聖の時」である孔子は、一瞬一瞬の判断で、その都度、礼の規範自体を変化させていくからであり、「時」がそもそも礼に欠かせない要素であると考えれば、礼そのものが、もともと変化する性質を有しているといえる。

『荀子』は礼の起源を欲望に結び付けた。孔子もまた、「心の欲する所に従う」のだから、自身の「こうしたい」という情を押さえつけているわけではない。子路が献じた雉も、子路に配慮した行動をとりながらも、結局食べなかった。つまり、自らの情に従い、無理をすることなく、他者と適切な関係を構築しているのである。このような、自身の情と実際のふるまいを一致さ

せつつも、他者を傷つけることなく、配慮に満ちた行動をとることは、郷党における「人となる第一歩」からさらに進んで、より大きな世界に対しても平和をもたらすのだろう。

本稿で注目したいのは、このような孔子のふるまいの素晴らしさではなく、むしろ、この世界が聖人ではない普通の人々で溢れているという事実である。雌雉に対し適切なふるまいが出来なかった子路は単なるノイズではない。子路は、当然のことながら、完全に礼の規範から外れるような悪人ではないが、「聖の時」には到達しえない人物である。しかし、孔子は子路のような人物との交流を通して初めて「人となる第一歩」を踏み出せるのであり、「聖の時」となる可能性を開いたのではないか。また、孔子を礼の規範の中で解釈しようとした後世の注釈家たちも「聖の時」には程遠い。しかし、彼らが孔子のふるまいを矩に当てはめてみせたことで、同じく「聖の時」ではない私たちもまた、孔子のふるまいを、自分たちにも適用可能な範囲で身に付けることができるのである。

参考文献

- 宇野精一 1996 新釈漢文大系『孔子家語』明治書院。
王肅 1966『孔子家語』,「四部備要」,據汲古閣本校刊,台湾中華書局。
皇侃(著)高尚榘(校点)2013『論語義疏』中華書局。
何晏(注)邢昺(疏)朱漢民(整理)張豈之(審定)『論語注疏』2001 十三經注疏整理委員會整理『十三經注疏 整理本』,北京大學出版社。
金谷治 1963『論語』岩波書店。
江永 1993『鄉党図考』学苑出版社。
江声 1937『論語竣質』,王雲五主編「叢書集成初編」,覆琳琅秘室叢書本,商務印書館。
朱熹 1983『四書章句集注』中華書局。
焦袁熹 1983-1986『此木軒四書説』,「欽定四庫全書」第二一〇冊,台湾商務印書館。
鄭玄(撰)鄭小同(編)王復(輯)武億(校)1939『鄭志』,王雲五主編「叢書集成初編」,問經堂叢書本,商務印書館。
孫奇逢 1953『四書近指』,中國文化叢書,中央文物供應社。
中島隆博,本間次彦,林文孝 2015『シリーズ・キーワードで読む中国古典1 コスモロギア——天・化・時』法政大學出版局。
武億 1860『經說攷異』,阮元(輯)嚴杰(編輯)「皇清經解」,學海堂。
李匡父 1831(跋)『資暇錄』,曹溶(輯)陶越(增刪)「學海類編」第14帙。
李顥 1831(序)『四書反身錄』浙江書局。
劉逢祿 1860『論語述何』,阮元(輯)嚴杰(編輯)「皇清經解」,學海堂。
梁章鉅 1978『論語旁証』,「漢學彙編」,廣文書局。

「より良い生」と共生の相克を超えて

『人民日報』の肉食言説に基づく問題提起

汪牧耘 WANG Muyun

動物の大量屠殺・大量消費が起こっている社会において、私たちが「より良く」生きることはいかに可能なのか。本稿では、「開発」を人々が「より良い生」に向かう努力として捉えた上で、それに伴う肉食化の現象を中国の事例から考える。それを踏まえて、human co-becoming/co-flowering の課題を示すことが本稿の目的である。

1. 藝文学への疑問——「より良い生」と共生の相克

これまで計 15 回開催された藝文学研究会における議論は、柳幹康氏が指摘するように、総じて二つの軸で積み重ねてきた。一つは、「より良い自分に変化する」ことであり、もう一つは、「人々と関わり合っていく」ことである。探究の方法は、古典や歴史資料を踏まえながら、東アジアにおけるかつての先賢の教訓や民衆の実践からそのヒントを探ることが中心である。

それに対して、これまで筆者が取り組んできた「開発学」とは、第二次世界大戦後の「低開発地域」の経済成長をめざすことから生まれた学問であり、開発目標とする「より良いと思う“状態”」（下村ら [2016:3]）の含意を問い直しながら、それらを達成するためのアプローチを模索してきた分野で

ある。眼下の具体的な問題への解決志向が強く、自らの研究活動が研究対象となる人や地域との関係性のなかで継続されることも少なくない。そういう意味では、文献研究を中心とする藝文学に比べて、現実との「安全な距離」を取りにくい側面がある。

経済、貧困や環境などといった開発学のテーマに携わってきた筆者は、人間の望ましいあり方を問い続けるという藝文学の探究の大切さを感じながら、一つの疑問がいつも頭をよぎる。それは、開発問題としてしばしば議論の俎上に上る、自ら（私たち）が「より良い生」を求めることと他者に苦痛を与えることとの関係から生まれた戸惑いである。例えば、サプライチェーンや廃棄物処理などの問題をはじめとする、深刻な社会・環境問題をもたらしているのは、私たちの生活の質を向上するための追求の結果とも言える。そのような状況のなかで、私たちは自らの営みと連動して起こる他者の苦痛に目を瞑ることは可能なのだろうか。他方で、こうした自己の利益がもたらす現状を直視しながら生きる場合、私たちは果たして他者の苦痛に耐えられるだろうか。故ヨハン・ガルトゥング氏が提示した「構造的暴力」——諸個人の協調した行動が総体として抑圧構造を支えているために、他者に間接的に危害をおよぼすことになる——という概念を援用すれば、それはつまり、現代社会において複雑に絡み合っている構造的暴力の受け手であり、同時に作り手である私たちは、どのように自らにとっての「より良い生」を求めていけばいいのか、という疑問である。

2. 「忍びざる心」——その拡充に共生の道があり

このような疑問を抱えながら、筆者は他者の犠牲を肯定しない考えの存在に関心を向けるようになった。今回のシンポジウムのテーマとの関連で思い出したのは、東アジアで広く知られている「忍びざる心」という言葉である。「忍びざる心」は、『孟子』に由来するものであり、他者の苦痛や不幸には無関心ではいられない、つまり「忍びないと感じる心」を指している¹。それ

1 動物をめぐる倫理問題について、欧米の学者を中心に様々な議論が積み重ねられてきた。功利主義者のピーター・シンガーは動物の苦痛を最小化すべきことを主張し、トム・レーガンは動物の固有の価値を説き、マーサ・ヌスバウムはケイパビリティの発揮という

に関連する一つの興味深いエピソードがある。

王は、自分が臣民に対して善政をほどこしうるものかと悩んでいた。王にその資格があることを納得させるために、孟子は一つの逸話を王に思い起こさせた。謁見の儀の折、一頭の牛が供犠のために引き連れられて横切れて行くのを、王が目にしたときのことである。この牛の怯えた様子に忍びず、王は牛を放すよう命じた。その時、家臣たちが尋ねた。「犠牲をやめるべきでしょうか」。王は答えた。「それはできない。この牛に代えて羊を用いよ。」²

捧げものとなる牛の怯えた様子を見た王は忍ぶことができず、その牛を放し、代わりに羊を捧げものとするように命じた。孟子は、この「忍びざる心」に、王の善政を敷く資質を見いだす。このエピソードを読んだ読者の多くは、羊も牛と同じように生きる権利があるのではないかと違和感を覚えるであろう。しかし、普通名詞としての「動物」や抽象的な概念としての「権利」ではなく、曖昧でありながらも具体的な経験を道徳の基礎とすることが、孟子の思想の特徴でもある。中国学者のフランソワ・ジュリアンによれば、こうした「忍びざる反応を示したことで——この反応が十全に拡充されるなら——、この王は世界を平和に治められると見なされる」（ジュリアン [2017 : 36]）。言い換えれば、この瞬時的に生じた「忍びざる心」を、より近い者からより遠い者へと及ぼしていくことで、共生の道が開かれていくのである。

「忍びざる心」という言葉を用いると、開発は一見相反する性質をもっているようにも考えられる。つまり、開発は一方では、病気や格差に苦しんでいる人々への「忍びざる心」から発した、現状を変革・改善しようとする行為であり、もう一方では「やむを得ない犠牲者」への「忍びざる心」を封じ

観点から論じている。日本においても、先駆的作品として鯖田 [1966] が日本と欧米の肉食観を対比している。ただし、本稿の目的は動物倫理のレビューではなく、藝文学で触れてこなかった問題を示すことにある。そのため、「忍びざる心」という概念を開発問題と藝文学研究会の接点として取り上げている。

2 出所は『孟子・梁恵王篇上（七）』である。ここでのまとめはジュリアン [2017 : 28] を参照した。

込めながら、より多くの人の生活を「より良く」するための営みである。

「より良い生」への追求において、共生の道はどのようにこの「忍びざる心」とともに浮き沈みしてきたのだろうか。それを考えるにあたる歴史的出来事は枚挙にいとまがないが、本稿では、「肉を食う」という日常的な営みをめぐる言説を中国の例から掘り下げてみたい。畜産業の拡大は環境破壊や動物倫理の問題群と絡み合う重要なテーマであることは言うまでもない。今回のシンポジウムのテーマ設定にあった、human co-becoming /co-flowering からこぼれ落ちた動物という存在とそれらとの共生に目を向けてもらいたいという筆者の想いも、ここで肉食を取り上げる理由である。

3. 中国の肉食化と本稿の着眼点

人はどれほどほかの動物を殺しているのだろうか。2020年のデータによると、地球人口は80億人程度であるのに対して、屠殺された動物は牛・鶏・豚・羊だけで731億を超えている（Orzechowski [2022]）。世界全体の肉消費量をみると、高所得国家が世界全体の肉消費量の約3割を占めている。低・中所得国家は相対的に少ないが、開発に伴って肉の消費量も増加傾向にあり、将来的には食肉市場の主役になると予想される（OECD/FAO [2023]）。

経済成長と肉消費量の正の相関関係を示す典型的な例は中国である（Schneider [2017]；Whitton et al. [2021]）。調査によると、中国人の1人あたりの年間肉消費量（魚類・海鮮を除く）は1990年の16キロから2018年の49キロまで増加している（Wesz Junior et al. [2021]）。2022年の時点における中国の1人あたりの年間肉消費量はアメリカの半分程度であるものの、食肉生産の規模は世界最大である（阮 [2022：71]）。

日本の歴史が示す通り、肉食は必ずしも伝統的・慣習的に存在するものではなく、近代化・産業化に伴って普及した経緯があり、その過程において人々の考えも変化してきた（真嶋 [2002]）。中国においても、肉食観が大きく変容したのは20世紀後半だと考えられる。1940年代の中国では、「肉食国」はアメリカをはじめとする西洋の敵対国を暗示する言葉でもあったが、1980年代に入ると、「肉食は進歩」（meat-as-progress）という別のイメージが定着していったという（Schneider [2017]）。

こうした捉え方の変化はどのように起きたのであろうか³。本稿では、多

様な実態を「中国の肉食観」という括りで体系的に整理することはできないが、それを考えるための一つの手がかりとして、関連の新聞記事を通時的に紹介する。方法として、本稿では、中国共産党の機関紙である『人民日報』を取り上げ、「肉を食う」（中国語：吃肉）という言葉が登場する記事⁴を概観し、公のメディアにおける肉食言説の変化を大まかに把握する。それを踏まえて、本シンポジウムのテーマである human co-becoming/co-flowering の課題について、議論の素材を提供ができればと考える。

4. 『人民日報』における肉食言説の変遷

4.1 肉食に象徴的な意味を植え付ける

それでは、『人民日報』における肉食の記述をみていこう。1946年5月に創刊された『人民日報』では、同年8月にすでに肉食に関連する記事があった。この時期の記事では「肉を食う」ことが当時の中国共産党を評価する際に多く用いられている。一部の記事では、農民が共産党による農村部の改革を賞賛し、自分たちも肉を食べるようになったことを共産党がもたらした恩恵として取り上げていた。土地改革が功を奏し、農民が食べた肉の量は増えたという（e.g. 人民日報 [1946]）。それに対して、改革が行われたにもかかわらず、農民が相変わらず肉を食べられない場合は批判的に報じられている（e.g. 人民日報 [1947a,b]）。「狼（資産階級）はどこに行っても肉を食う、犬（無産階級）はどこに行っても糞を食う」⁵という諺が記事に多く登場しており、農民は貧しい自分の状況に対して「宿命」という認識もあるが、同時に一種の憤りを感じていると描かれている。

1949年に中華人民共和国が建国すると、肉の生産は国家計画の一環とし

3 中国人の食文化の変遷を社会・文化の変容から解明する先行研究は少ない。なかでも歴史学や民俗学の研究では、食をめぐる民衆の日常の実践にまつわる文化的・政治的側面を描き出すことに一定の蓄積がある（c.f. 河合・劉編 [2018], Farquhar [2002]）。本稿では、それらの研究で示された食文化の変容をもたらす外的・内的要因を参照しながら、肉食に特化して考察を行う。

4 執筆時点の2024年3月までは、のべ1287本の記事がある。

5 中国語：狼走遍天下吃肉，狗走遍天下吃屎（c.f. 人民日報 [1949, 1950]）。

て推し進められてきた。1954年の派養派購政策⁶に伴って「肉を食う」ことに関連する記事も増え始めた。全国で展開する養豚事業は、社会主義建設に貢献する光栄な仕事と位置付けられている（e.g. 人民日報 [1955]）。他方で、「何のために肉を食うのか」という問題は、イデオロギーの対立の前景化とともに思想的な意味付けがなされてきた。階級闘争の機運が高まった当時、『人民日報』では養豚を「国家建設のための革命事業」にほかならないと定義され、「肉を食いたい」と考えること自体を資産階級の良くない思想だと批判された（e.g. 人民日報 [1969]）。

1970年代において、食肉の管理政策で個人による屠殺・販売も許容されたことで、肉の生産・販売のアプローチがより多様になった。一方、「大躍進」（1958）や「文化大革命」（1966–1976）がもたらす社会の混乱が続いた。貧困や物質的な不足が深刻であるなか、あえて「肉を食わない」ということが他人のために個人の需要を抑えるような美德としての意味を持つようになった（e.g. 人民日報 [1977a, b]）。ただし、こうした美德を支える「忍びざる心」があるとすれば、その対象はあくまでも無産階級である一般民衆の苦しみにとどまっていたと推察できる。

4.2 経済成長に伴う問題の発生：肉食からみる利益分配への不満

1977年から、農村部から都市への肉の供給が増加し、農村合作社員の手工生産から養殖の機械化が推進された（人民日報 [1977]）。一方、国内の物流を支えるインフラの整備、養殖人材、冷蔵技術の欠如などの問題もあり、肉類の商売は困難であった。野菜の値上がりが続いたこともあり、豚は「売れない、飼えない」⁷ものと認識され、生産者側にとって大きな負担になることもあった。

1980年代において本格化された「改革・開放」政策のもとに、肉の生産と消費はさらなる市場化に拍車をかけられた。貧しい生活状況の改善が見ら

6 国家計画に従って、豚の生産目標を各郷に割り振り、さらに各郷によって合作社に割り振る。最後は、国は農民から定額で豚を購入し、それを全国で再分配するという計画である。

7 中国語：売不掉，喂不起（c.f. 人民日報 [1986b]）。

れる一方、社会格差の拡大も顕在化した時期である。肉食は日常的になりつつあるものの、それだけでは良い生活として満足できなくなった。この時期の新聞において「肉を食う」という表現は、民衆の社会に対する不満を紹介する記事では多く用いられた。

特に頻繁に出ているのは、「箸を持って肉を食い、箸を置いて文句を言う」⁸という表現である。多くの記事では、利益をもらいながら不満ばかりを述べる人を否定的に捉える文脈で使われている。他方、この言葉こそが、他人がより大きな利益を得ているなか、肉を食うぐらいのより小さな利益を得ることだけでは気が済まない、という経済成長期における中国社会の雰囲気を生々しく表している。また、「肉を食う」と比較する形で、「スープを飲む」や「骨をかじっていく」などのように、同じ対象から得た利益の違いを表しているメタファーも数多く見受けられる（e.g. 人民日報 [1998; 2008]）。

1990年代半ばから、肉の価格変動や品質低下が深刻な社会問題となっている。なかでも、検疫検査を逃れて市場に流出した毒肉・病肉が物議を醸した。「人々にとって安心できる肉」を意味する「放心肉」を食わせることは、市場化を推し進めた政府の信用に関わる重大な課題であった（人民日報 [1994,1996]）。毒肉・病肉を生産する側の道徳心の喪失が批判されると同時に、「悪党が肉を食べるところばかり見て、悪党が殴られるところは見ない」という諺も記事のなかで登場した⁹。つまり、利益至上主義の風潮が強まり、不正に利益を得る人々への不満が高まるなか、「良くない方法で利益を得る人はきっとどこかで罰を受けるので、彼らのことを羨ましく思わなくて良い」というメッセージが発信されている。

このように、1980年代以降の『人民日報』において、肉食は良い生活のシンボルから、他人の「より良い」生活との比較のなかで相対化されていった。しかし、食肉にされる動物の苦痛は、激変する社会のなかで勝ち組になろうとする人々の視野に入りにくい存在であり続けたと考える。

8 中国語：拿起筷子吃肉，放下筷子罵娘（c.f. 人民日報 [1985, 1986a]）。

9 中国語：只見賊吃肉，不見賊挨打（c.f. 人民日報 [2005]）。

4.3 肉食をめぐる意味の分層と多岐化

2008年、中国のGDPは世界で2位となり、経済力の面では事実上の大国になった。異なる時代の中国を経験してきた世代間では、食の捉え方も習慣も大きく分かれてきた (Guo [2009])。1995年の記事では、建国初期の革命者が肉を食わなかった理由について、ある学生が「ダイエット」だと答えたことを批判的に取り上げ、革命者が勤儉・厳しい生活を貫く強い精神を伝承し続ける重要性を強調した (人民日報 [1995])。比較的豊かな環境で育った新しい世代に肉のない時代を想像させることの難しさが窺える。

食の道徳性に着目した人類学者のエレン・オクスフェルトが指摘するように、中国の政治指導者は、食物関連のレトリックを用いて自らの正統性を示そうとすることが珍しくない (Oxfeld [2014: 57])。ただし、近年の政策転換に関連して、肉食に潜む異なる道徳的な意味合いが、『人民日報』の記事で見受けられるようになった。

例えば、民衆の「より良い」生活を実現するため、肉食の普及は依然として国家の責務に関わる重要な課題である。2010年以降に実施された貧困削減政策に関連する記事では、習近平国家主席が1960年代の自らの農村経験を振り返って、かつての農民たちにとって叶えようもない夢は「細かな米ぬかを食いたい時に食べられること、そして肉を食うことが日常的になることだ」と述べたことが何度も紹介された¹⁰。それに加えて、孔子・孟子の思想はその夢の優れた伝統的根源として評価されるようになった。孟子の描く「七十歳の老人がみな絹の服を着て肉を食う」という社会が、為政者の目指している方向であるという (e.g. 人民日報 [2021a, d])。

しかし他方で、中国は国際社会に「責任ある大国」として、肉食がもたらす食料危機や環境問題を対処しなければならない。食糧の安全保障の課題に合わせて、『人民日報』では「食物に対する高位の認識」を指す「大食物観」という言葉を用いて多くの記事が書かれた (図1)。つまり、単に農地の生産性向上だけでなく、植物、動物、微生物などあらゆる食料資源の効率的な活用が求められ、多角的なアプローチで食料の確保を図ろうとする戦略的な考えの発信だといえる。

10 中国語：細糠吃細糠，還能經常吃上肉 (c.f. 人民日報 [2021b, c, 2023])。



図1 『人民日報』における3つのキーワード別の記事数の変化
 (出所:『人民日報』データベースの検索結果より筆者作成. 最終アクセス:2024/3/31)

このように、1940年代に比べて、今日の『人民日報』において、肉食は革命性や美德としての意味が後景化し、代わりに栄養・成分など食うことによって得られる物質的な側面により多くの注目が集まっている。その過程において、「肉を食う」ことはイデオロギーと実感との隔たり、工業化による消費空間の都市と生産空間の農村の断絶、そしてタンパク質としての科学化の流れのなかで、総じて動物と離れた抽象的な価値で発信されることに至った。

5. より広い他者との co-becoming ——異なる欲望を養うための藝文学

本稿は、中国における「肉を食う」という表現の文脈的変遷を『人民日報』を中心に見てきた。より詳細な内容分析や他の史料との比較は今後の課題であるが、現時点での調査結果から、少なくとも次の点が指摘できよう。建国初期の中国では、肉食が特権者の象徴的行為と見なされていたものの、同時に革命の成果や「より良い」生活を表すポジティブな意味合いも持っていた。経済発展に伴い肉食が普及すると、単に肉を食うことだけでなく、どのような肉をどのように食うかといった論点が政府の責務と関連付けられながら多く生まれてきた。つまり、「肉を食う」という表現は時代とともに使用の文脈が変化しながらも、民衆と政府の間の利益をめぐる議論において持続的に用いられてきたといえる。

それぞれの時代にとっての「より良い生」を逆照射するように、『人民日

報』における肉食言説が多岐にわたっており、異なる観点が混在していると言える。しかし、そこで一貫して覆い隠されるのは動物そのものの存在ではないだろうか。2000年代以降の『人民日報』では、動物と二酸化炭素の排出による環境問題の関係だけではなく、動物権利や虐待問題も言及されるようになった(e.g. 人民日報 [2010])。一方、まさに「肉を食うためにその命を奪ってもいいが、彼らの生命権を無視できない」(人民日報 [2011])と記事で書かれたように、人間の欲望が動物の命の尊さを凌駕するような認識が明白に示されている。民衆の生活の質向上が優先課題とされる中国において、動物の福祉や権利の主張は依然として一種の「贅沢な思想教育」に近い(Lu et al. [2013: 335])。

個々の人が自らの「より良い生」を求めるための行動は、結果的に膨大な屠殺産業を生み出し、生態系に危害を及ぼす事態を生み出している。中国の場合では、近代的な畜産業の典型である集約畜産経営が人間と家畜との空間的な隔離だけではなく、飼料・抗生物質・農薬汚染問題も深化させてきた(Schneider [2014])。ところが、それは中国に限らず、いわゆる先進国も多かれ少なかれ経験してきたことではなかろうか。そして肉食を「より良い生」の指標と見做し、これからの肉市場を牽引する低・中所得国においても、似たようなシナリオが演出されかねない。

「より良い生」への追求と他者との共生の相克関係にどう向き合えばよいか。頭に浮かんだのは、中島隆博氏の言葉であった。「動物を道具視することでも、人間との一体を強調し同情するのでもなく、さらには自己領有化を原理とする他人との関係でもないような、魂を異にするものへの新たな態度が発明されなければならない」と中島氏は説く(中島 [2022: 99])。ここでの「新たな態度」とは一体何を意味しているのか。本シンポジウムにおける柳幹康氏と田中有紀氏の発表¹¹から、それを理解するヒントをもらったように思う。煮詰まった考えではないが、これからの議論に一つ的话题を提供しておきたい。

田中氏の発表で印象深かったのは、礼の根本についての「礼は欲望を適切に養う働きをなす」、「欲と物が互いに調和のとれるように育てていく」とい

11 詳しい内容は、本ブックレットの第3章と第4章を参照されたい。

う説明であった。ここでの調和を人との関わりへと敷衍すれば、それは co-becoming、つまり利己・利他が相克しない状態だといえよう。それに関して、柳氏の発表では「上求／下化」の輪が示されており、世間・出世間の欲望が互いに衝突せずうまくまわっていく可能性がそこで読み取れる。言い換えれば、争うほど稀少な資源に依存しなくても満たせる欲望、そしてこれまでの「より良い」とされてきたものと異なる先を目指す欲望は、co-becoming の条件でもある。

本稿の事例に即して言えば、新しい態度の発明とは、その時々の「より良い生」のイメージに惑わされながら自らが引き起こした被害を正当化するのではなく、「忍びざる心」をより広い他者に及ぼそうとすることから始まるのであろう。「見えないところで家畜が私たちの欲望のために劣悪な環境で生きている」ことに気づいた時、たとえその心の揺らぎが細かなものであっても、それを無意味な動揺として片付けずに、丁寧に受け止めようとすることはその一例である。藝文学はこうした新しい態度の発明を支える知になってはじめて、「より良い生」と共生の相克を超える道が示されるのではないか。筆者は、このような藝文知を土壌として、「忍びざる心」を封じ込めない開発学を芽生えさせていくよう努力したい。

参考文献

・中国語

河合洋尚、劉征宇 2018『社会主義制度下的中国飲食文化与日常生活』国立民族学博物館調査報告(144)。

人民日報 1946「村无赤貧勤勞忙生産 塩阜区土地改革成功」9月14日第2版。

—— 1947a「武安解決干群关系步驟与經驗」4月24日第2版。

—— 1947b「段致祥奔公的大眾黑板」6月17日第4版。

—— 1947c「威県厉行節約支援大反攻 数十个村不賣煙酒」7月16日第2版。

—— 1949「徹底打垮反動派，解放全中国！冀魯豫区广大人民掀起參軍歸隊運動」3月5日第1版。

—— 1950「封建残余勢力依然压迫工人 煤鉱管理制度亟待徹底改造」3月13日第2版。

—— 1955「正确地貫徹生豬派养派購政策」6月12日第2版。

—— 1956「改善生豬收購工作」10月20日第3版。

—— 1969「發展養猪事業，奪取農業豐收」8月11日第5版。

—— 2015「手牌再爛，也能做人生贏家（新評彈）」1月8日第17版。

—— 1977「認真落實華主席指示，發展機械化養猪養鷄事業」10月7日第2版。

- 1985「歴史的的喜悦与啓示」12月28日第8版。
- 1986a「発揚愚公移山精神 努力建設两个文明」4月6日第2版。
- 1986b「为啥猪娃子没人疼了?」6月3日第2版。
- 1994「讓群衆吃上放心肉」4月11日第3版。
- 1995「孩子的回答説明什么」4月6日第5版。
- 1996「讓老百姓吃上放心肉」3月5日第2版。
- 1998「事關全局的頭等大事」8月6日第10版。
- 2005「東莞制造业向價值鏈上游挺進」8月10日第6版。
- 2008「新股發行应体现公平（金海觀潮）」1月21日第14版。
- 2010「点亮綠色經濟的未来」11月28日第4版。
- 2011「“截車救狗”該不該（議言廣場）」4月21日第14版。
- 2021a「彰顯以人民為中心 生存權發展權是首要的基本人權（有的放矢）」2月19日第9版。
- 2021b「“中国人的飯碗任何時候都要牢牢端在自己手上”（習近平的小康故事）」7月5日第1版。
- 2021c「“關鍵核心技术是要不来，買不来，討不来的”（習近平的小康故事）」7月9日第1版。
- 2021d「对中国古代民本經觀的传承与超越（构建中国特色哲学社会科学）」11月29日。
- 2023「新的文化使命」6月5日第1版。

• 英語

- Farquhar, J 2002 *Appetites: Food and Sex in Post-socialist China*. Durham: Duke University Press.
- Guo, Y., and H. Evans 2009 “Making History from Everyday Life of Common People: The Oral History Studies in a Chinese Village, Polish Sociological Review”, 167, *China in Betweenness: Harmonizing New Order in the Times of Transition*. pp. 399-413.
- Lu, J., Bayne, K., and J. Wang 2013 “Current Status of Animal Welfare and Animal Rights in China”, *ATLA*, 41, pp. 351-357.
- OECD/FAO 2023 “OECD-FAO Agricultural Outlook 2023-2032”, OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/08801ab7-en>（最終アクセス：2024/3/31）。
- Oxford, Ellen 2014 “The Moral Significance of Food in Reform-Era Rural China”, In *Ethical Eating in the Postsocialist and Socialist World*, edited by Yuson Jung, Jakob A. Klein and Melissa L. Caldwell. pp. 44-68. Berkeley, CA: University of California Press.
- Schneider, M 2014 “Developing the Meat Grab”, *Journal of Peasant Studies*. 41 (4), pp. 613-633.
- Schneider, M 2017 “Wasting the rural: Meat, Manure, and the Politics of Agro-Industrialization in Contemporary China”, *Geoforum*, 78, pp. 89-97.
- Wesz Junior, V. J., Escher, F., and T. M. Fares 2021 “Why and How is China Reordering the Food Regime? The Brazil-China Soy-meat Complex and COFCO’s Global Strategy in the Southern Cone”, *The Journal of Peasant Studies*, pp. 1-29.
- Whitnall, T., and N. Pitts 2019 “Global Trends in Meat Consumption”, *Agricultural Commodities*, 9 (1), pp. 96-99.
- Whitton C, Bogueva D, Marinova D. and C. J. C. Phillips 2021 “Are We Approaching Peak Meat Consumption? Analysis of Meat Consumption from 2000 to 2019 in 35 Countries and Its Relationship

to Gross Domestic Product”, *Animals* (Basel). 11 (12), 3466.

• 日本語

Orzechowski, K 2022 「世界の動物の屠殺統計とチャート——2022年アップデート」 <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-charts-2022-update-japanese/> (最終アクセス：2024/3/31).

鯖田豊之 1966 『肉食の思想——ヨーロッパ精神の再発見』中公新書.

下村恭民・大橋英夫・日本国際問題研究所編 2013 『中国の対外援助』日本経済評論社.

中島隆博 2022 『共生のプラクシス 増補新装版』東京大学出版会.

ジュリアン, F 2017 『道徳を基礎づける——孟子 vs. カント, ルソー, ニーチェ』中島隆博・志野好伸訳, 講談社.

真嶋亜有 2002 「肉食という近代——明治期日本における食肉軍事需要と肉食観の特徴」『国際基督教大学学報 3-A. アジア文化研究別冊』11, 213–230 頁.

阮蔚 2022 『世界食料危機』日本経済新聞出版社.

王国維『人間詞話』における 人間のあり方

丁乙 DING YI

本論は、王国維（1877–1927）の『人間詞話』（1909–1909）という近代中国最初の美学書に注目することによって、洋の東西を問わず、人間のあり方の一解答を検討する。それは王国維の視野ではおそらく、「愛すべき」（中国語「可愛」）ものと「信ずべき」（「可信」）ものを両立させる、言い換えれば、「情」に立脚しながらも一種の普遍妥当性を有するような理想的なあり方である、とまとめられる。

簡略な人物紹介をまず行いたい¹。王国維は、字は静安、静庵、号は観堂、永観、人間で、浙江省海寧生まれ。青年期には科挙試験に抵抗し、1898年に康有為・梁啓超の新思想に従い上海に赴いた。そこで、梁啓超が主宰する時務報館に就職するかたわら、羅振玉（田岡嶺雲・藤田豊八）が創立した東文学社（日本語学校）で学んだ。1901年、羅振玉の経済的支援で東京物理学校に留学したが、病気のため4、5ヶ月で中断し、帰国を余儀なくされることになった。その後、蘇州と南通師範学堂で教鞭をとった。1901～1905まで、

1 王国維の経歴に関しては、本論のちに引用する諸資料のほか、銭劍平 [2022] などを参照している。

彼はおもに哲学を研究していた。1906年——この年は一般に、王国維の学術思想の転換期とされている——、羅振玉の紹介で北京へ行き、学部（教育部）総務司行走、京師図書館編訳、名詞館協調をつとめていた。この頃、彼の学術の関心は、文学へ転じていった。辛亥革命が勃発した後、羅振玉とともに日本へ亡命し、研究関心が経・史を中心とする国学（甲骨学、金石学、簡牘学、敦煌学）へと変わっていった。1916年に再び帰国し、倉聖明智大学・清華大学（国学院研究院）教授となった。1927年に頤和園昆明湖に入水したことで、日中の学術界に大きな衝撃をもたらした。

中国の近代的な意味での美学研究において、第一世代の美学者とされる王国維だが、一般に彼の美学思想は哲学研究と文学研究の中に認められるものの、その両方を合わせてもその期間は決して長くない（1903～1911年ごろ）。その最大の特徴は、古今東西の思想の共通性を主張している点にあると考えられる²。

1908～1909年に公表された『人間詞話』は、王国維の美学思想を反映する重要な書物である。「詞話」とは詞を批評するものだが、それは、より普通に見られる「詩話」のように、ただ作品を寄せ集めるだけではなく、執筆者自身の理論が（ある程度先立って）あり、それに即して作品を選んで論じるものである³。井波陵一は、『人間詞話』の行った文学的思考の行為について、次のような評価を下している。すなわち「詞の言葉を選んだり味わったりするという個別の行為の中に人間活動の本質的なものが潜んでいる」、「時代情況との精神的対決を経て普遍的なものをつかみ取るという彼〔王国維〕の目標は、日常的な営みの中に沸き起こる「真摯な感情」をその都度言語化する試みを積み重ね、文学の本質に迫る可能性を絶えず開いておくことに、達成の希望を見出そうとする」という⁴。これは王国維理解として極め

2 象徴的な言説は例えば、「東海西海，此心此理。」（「叔本華像贊」，1904年6月『教育世界』七七号に掲載）、「学無新，旧也，無中，西也，無有用，無用也。凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未嘗知学者也。」もしくは「何以言学無中西也？世界学問，不出科学，史学，文学。故中国之学，西国類皆有之，西国之学，我国亦類皆有之；所異者，広狭疏密耳。（中略）中国今日，実無学之患，而非中西学偏重之患。」（『国学叢刊』序，1911年）が挙げられる。

3 蔣寅 [2016] を参照。

4 井波陵一 [2014 : 11].

て興味深いが、W・ベンヤミンという王国維の文脈から離れた思想を参照することによって論じられたものであった。対して本発表では、『人間詞話』が「人間活動の本質的なもの」を扱うあり方について、この書物の成立背景に依拠して考察する。

一、「人間」への態度

まず『人間詞話』の題名にある「人間」という語について確認することにした。前述したように、王国維の号の一つも「人間」である。彼自身の詞の作品集も『人間詞』と名付けられている⁵。王国維が残した百十五闕の詞のうち、三十八闕に「人間」という言葉が登場し、三闕に一度の頻度数である。

王国維の「人間」という言葉の使用法について、日本での考察は注目すべきである。というのは、王国維の「人間」について、「ジンカン＝ひとの世」として読むのか、「ニンゲン＝ひと」として読むのか、という日本語ならではの視点が生じるからである。王国維の用例には、後者、すなわち「個別化、具象化」されたものとして解すべき場合（「人生」を含めて）も存在するが、全体としては、やはり前者、すなわちこの世や世の中という意味に近いとされている⁶。竹村則行は王国維の「人間」の用法を象徴する典型詞を具体的に分析し、「現実憂苦の反動的表現として刹那的な快樂に燃焼しようとする」傾向を指摘し⁷、また現実と対比をなす理想的な世界を、現実の享樂（飲酒）や、夢の中、さらに想像上の神仙の世界に見出し、その対比によってさらに「人間」の憂苦を深く表現したという。

本論では、王国維の「人間」は、個々人の存在を指すとともに、この世をも包括的に意味する言葉であるという見解に賛同し、広い意味の「ジンカン」として読みたい。人間（ニンゲン）のあり方をまた、この世という場におけるあり方として考えていきたい。ところで、本論でとりわけ問題とした

5 現在の通説では、『人間詞』では「人間」は詞の中に頻出するがゆえに題名になり、さらに『人間詞話』の題名や、王国維自身の号になるとされている。

6 小島明子 [2009] を参照。

7 竹村則行 [1979 : 92].

いのは、王国維の「人間」の精確な意味ではなく、それへの態度である。というのは、「ジンカン」であれ「ニンゲン」であれ、既存の議論では王国維のもつ「厭世的」「隠遁的」「現実逃避」態度が基礎認識として認められるが⁸、この点に関して検討する余地があると思われるからである。

確かに、王国維は自らの詞の創作行為について以下のように述べる。

即令^{たとえ}一として成功無くとも、局促の生活中に於いて、思索玩賞を以て消遣の法と為し、以て自ら声色貨利の域^のより^が迫るを得れば、其の益固より已に多からん。(自序二、II, 299)⁹

彼は現実世界（「局促の生活」、「声色貨利の域」）からの「消遣の法」を望んでいる。この「消遣」について、王国維の別稿では英語の「to kill time」が訳語となっている（王国維「人間の嗜好の研究」、1907、II, 317）。竹村則行は、のちの王国維の国学の研究を含めて、彼の現実世界に積極的に関わらない姿勢に何ら質的な変化はなかったと指摘した¹⁰。しかし、王国維の求める現実からの距離は単なる逃避や無関心なのだろうか。

王国維の人生観や世界観は一般的に、彼の西洋哲学受容に大いに魅了されたショーペンハウアーからの影響があるとされている。実際、王国維はショーペンハウアーの哲学為について、「一生を送って宇宙人生において考察を行う」（II, 156）と述べてもいる。

王国維はショーペンハウアーの思想について、「ショーペンハウアーの哲学と教育学説」（原題「叔本華之哲学及其教育学説」、1904年7月）で最も詳しく述べている。すなわち、われわれ人間の本質は意志であり、また意志が意志たる所以は「生活の欲」であるという（II, 151）。この思想をもって王国維は文学の分析を試みる。生活の欲（中でもとりわけ男女の欲）が、古今東西を通じて詩歌小説ではよく表されているが、『紅樓夢』はただこの問題を提出したのみならず、その解決案をも出したと考え、「紅樓夢評論」

8 小島明子 [2009 : 2].

9 王国維 [2008 : 299]. 以下の王国維引用は、この版本により、本文にて（冊数、頁数）のように表記する。

10 竹村則行 [1979 : 96].

(1904) を著した。王国維はショーペンハウアーの思想をもって『紅樓夢』を再構築し、そこにおいて生活の欲を絶って得られる解脱の道が示されていることを論証する (I, 14-18)。広く認められるように、王国維はあまりにショーペンハウアー思想に偏り、無理にその図式に当てはめる形で『紅樓夢』を再解釈しようとしている¹¹。だが、重要なのは、王国維のショーペンハウアー受容が、人間世界の欲、そしてその解決を視点に据えている点である。

ショーペンハウアーの求める解脱は特殊である。それは、例えばハイデガーの理解するような対象に対して「無頓着 [冷淡] (Gleichgültigkeit)」や、「われわれの意志を何らさしはさまない」、「純粹に休憩」するのではなく、むしろ対象との積極的な関係によってしか得られないものだからである¹²。王国維は「ショーペンハウアーの哲学と教育学説」において、ショーペンハウアーの思想全体の最も重要な特質を、「ショーペンハウアーの出発点は直観にあり、概念ではない」と指摘している (II, 155)。概念と直観の対比は、ショーペンハウアーの天才論において明瞭に見出せる。

天才性とは、純粹に直観的に振る舞い、直観のうちに自己を失う [没入する] (sich verlieren) 能力であり、本来は意志に奉仕するためにのみ存在する認識に対してこの奉仕をさせない能力である、すなわち、自己の関心 (sein Interesse)、自己の意欲、自己の目的を眼中に入れず、自己の人格をある時間全く放棄し、それによって純粹に認識する主眼、明晰な世界の眼としてのみ残ることができるようにする能力である。¹³

ショーペンハウアーのこうした思想について、小田部胤久は明快に解説している。すなわち、「人は、個々の客観がある一定の時に、ある一定の所に、一定の原因から生じたことを認識する、という仕方であって、客体と関係を結ぶのであって、こうした認識をとおして人は自らの意志を發揮する」。だが、ショーペンハウアーによれば、認識が意志に奉仕すること自体の否定が、天才に

11 葉嘉瑩 [2014] では詳しく論じた。

12 小田部胤久 [2020 : 46-53]。

13 引用は小田部胤久 [2020 : 50] より孫引きしている。

おいては、可能であるという。つまり、天才は、(一般人のように)対象について一定の悟性概念のもとに包摂することで満足するのではなく、それ以上にこの対象のもとにとどまりそれを観賞し続けるという意味である¹⁴。こうした特殊な認識の仕方(=直観)によって芸術作品が誕生しうるとされる。王国維が前述の論考で述べた、「美術〔芸術〕の知識はすべて直観の知識である」(II, 160)の意味もわかるようになる。

総じて言えば、ショーペンハウアー、またショーペンハウアーに依拠する王国維の認識では、芸術を通して人間世界や人間生活の超越を求めるのが理想的ではあるが、その仕方はまさにこの世との関与を通してに他ならない。つまり現実への抵抗や超越には、むしろこの世への強い関わり、もしくは没入が前提とされているのである。では、「人間=ジンカン」との関与において、もしくはそこにいる「人間=ニンゲン」に関して、彼は一体どのような課題にぶつかったのだろうか。

二、「愛す可き」と「信ず可き」もの

王国維はいう。「もともと体が弱く、性格も憂鬱であり、人生の問題が、日々私の前を往復したため、ここに至ってはじめて哲学に従事することを決心した。」(自序, 1907年「教育世界」にて掲載, II, 296. 下線部は引用者により, 下同)しかし、しばらくの間、カントやショーペンハウアー、ニーチェを中心とする西洋哲学の研究を行なったが、人生の問題を解決できなかったので、別の道を探そうとして、結果的に『人間詞話』の執筆に至ったのである。その心境転換について重要な打ち明けがある(α , β の区分は引用者による)。

(α) 私が哲学に疲れてかなりの日数が経つ。哲学上の説は、大体愛すべきものは信ずることができないし、信ずることができるものは愛することができない。私は真理を知っているが、一方でまたその誤謬を愛する。偉大な形而上学、荘厳な倫理学、及び純粹な美学、これらは私の頗

14 以上、小田部胤久 [2020: 49-53] を参照。

る好むところである。しかしその信すべきものを求めるとなると、むしろ知識論上の実証論、倫理学上の快樂論、及び美学上の経験論にある。それは信ずることができるが、愛することができないことがわかっており、また愛することができるが、信ずることができないことを自覚している。

(β) これがここ2、3年の最大の煩悶であり、最近の嗜好が、しだいに哲学から文学に移り、その中に直接的な慰めを求めようとした理由である。

要するに、私の性質は、哲学者たらんとするには、感情が多過ぎて知力に欠け、詩人たらんとするにも、感情に欠けて理性が多すぎる。詩歌なのか、哲学なのか、将来何をライフワークとするのか、見当もつかない。両者の間にあるのだろうか。

(α) (中略) 近二十年の哲学者(中略)はただ科学の結果、あるいは古人の説を蒐集してこれを総合し、修正しているに過ぎない。これは皆第二流の作者であり、皆いわゆる信すべくして愛すべからざるものである。また、いわゆる哲学者は実は哲学史家に過ぎない。(II, 298)

この一段は、王国維の学術活動の大きな転換点を記しているため、従来重視されてきたが、その考察には不十分なところが残っている¹⁵。まず(α)に関して、王国維のいう愛すべきもの・信すべきものの意味を確認しておく。

引用から明らかなように、王国維の理解している哲学は、形而上学と倫理学と美学を包括する広義的な哲学を指している¹⁶。それは、愛すべき・信すべきものを同時に求める彼を満足させられなかった。ところが、この両者の対立はいったい何を意味しているのか。従来の研究では基本的に字面に基

15 張春田 [2003]、佐藤武敏 [2003 : 140-141]、石井剛 [2014 : 54-55] を参照。なお、竹村則行 [1979 : 82-83] は、王国維のいう哲学は理性、文学は感情に対応し、理性は信すべきもの、感情は愛すべきものと解釈する。また井波陵一 [2006 : 207] は「哲学から文学」という方向転換を、「普遍から個別へ」というふう捉えている。

16 1903年、王国維がはじめて執筆した哲学に関する文章、「哲学辨惑」(6月に「教育世界」に掲載、のちに「教育叢書」三集に収録)はすでに、人間の心意に知力、意志、感情があり、この三者の理想は真・善・美であり、哲学はこの三者を総合してその原理を論ずるものだ、と述べている。

いて以下のように整理してきた。

第一に、この対立は、「偉大な形而上学、荘厳な倫理学、及び純粋な美学＝愛すべきもの／実証論・快樂論・経験論＝信すべきもの」というふう書き換えられる。また、前者はカントやショーペンハウアーの思想、後者は嚴復（1854-1921）の実証論的な思想に対応していると指摘されてきた¹⁷。これは傾向としては基本的に正しいが、ショーペンハウアーの中には王国維が愛すべきものとして認めない部分も存在する。いずれにせよ、この点は王国維の認識する哲学内部の分裂と考えられる。

第二に、王国維は愛すべきものと信すべきものの対比を、作者の批評にも応用していることである。つまり第二流の作者は、あくまでも「信ずべくして愛すべからざるもの」とされている。これも科学の結果や古人の説を踏まえる、いわゆる実証論・経験論のことであろう。またここからも察しうるように、王国維によれば、愛すべきものは信すべきものよりも得るのが困難だと言えるかもしれない。

上記のような二分法に関して、補足的に、王国維が1905年に著した「ショーペンハウアーの遺伝説の後に書す」を参照すれば、演繹と帰納の対比の視点からも捉えられる¹⁸。

ところで、以上のような字面に即した整理は、あくまでも哲学の内容もしくは方法の区分を示すものに過ぎず、王国維の自序から示されるような彼の学問へと向き合う心境は十分読解されていなかった。そこで、留意すべきは、王国維の論述におけるもう一つの重要な対立軸である。哲学に含まれる「真理と誤謬の対比」、もしくは「真理を知ると誤謬を愛する対比」である。それをヒントにすれば、彼が真に問題視していることは、「ロゴスとパトスの対比」によって突き止められると考えられる。つまり、真理を求めるロゴスにとっては、実証論・快樂論・経験論を信じるべきだが、激情・情念を生み出すパトスにとっては、たとえ誤謬が含まれていようとも、形而上学・倫理学・美学を愛してしまうという状態である。これは上記の引用文の後半に、王国維が感情と知性の問題を提起したことともつながるであろう。このよう

17 張春田 [2003] を参照。

18 同論では、王国維はショーペンハウアーの遺伝説が、「哲学から演繹したものでもなく、歴史上より帰納したものでもない」(II, 166) と批判した。

に、王国維は自らがロゴスとパトスの間で引き裂かれていると感じていたと言えそうである。

歴史的に見ると、大抵の場合、ロゴス重視の人は哲学を選び、パトス重視の人は芸術を選ぶというふうに、どちらか一方を選ぶことが多いように思われる。まれにパスカルのように、自分の中に二つの傾向（esprit géométriqueと esprit de finesse）を共存させる人もいれば、あるいは三木清のように、ロゴスとパトスを統一する理論を打ち立てようとする人もいる。しかし、王国維の場合は、これらのうちのどれでもなく、ロゴスとパトスの対立が及ばない領域を求めて、文学に惹かれていったのかもしれない。

また留意すべきは、上述のようなロゴスとパトスの観点はいずれも、明治中期の日本では、同時に受容されていたことである。明治30年代末からは、（中島力造、吉田静致らによる）British Idealism、大正期になると（桑木厳翼、左右田喜一郎、朝永三十郎らによる）新カント派が紹介されるようになった。つまり王国維の西洋哲学受容は、明治中期の日本を介した西洋哲学受容によってしか起こらない稀有な例とも言える。そうでありながらも、ロゴスとパトスの分裂に対して、王国維は日本の思想家とは全く異なる道を選んだのである¹⁹。

結びにかえて

自らの素質では哲学者にも文学者にもなれず、人生のライフワークは哲学と文学の間にあるだろうと述べていた王国維だが、のちのキャリア展開から見れば、文学批評や歴史学へ傾倒していく。そのような経緯によって結実した『人間詞話』は、遡及的な見方だが、感情と知力のはざまにある産物であると仮定できるであろう。王国維は実際にパトスの視点からショーペンハウアーやニーチェを受容し、それを参照しつつ、自らの詞制作の感性的経験に依拠し、やがて詞評の形で自らの美学思想に合理性を持つ一つの体系を与えたのである。ある意味で、王国維は文学批評という形態において、愛すべきものと信ずべきものの調停を見出したと考えられる。これも王国維における

19 ロゴス/パトスの視点から王国維を読解する可能性は、笠松和也氏から多大な示唆をいただいた。

根本的な問い、つまりこの世やこの世における個々人の理想的なあり方と言えるのである。

参考文献 (アルファベット順)

- 井波陵一 2006 「断片であるということ——王国維の『人間詞話』について」『東方学報』79号, 212~180頁.
- 井波陵一 2014 「王国維——過去に希望の火花をかきたてる」井波陵一・古勝隆一・池田巧著, 京都大学人文科学研究所附属東アジア人文情報学研究中心編『清華の三巨頭』研文出版.
- 石井剛 2014 『戴震と中国近代哲学——漢学から哲学へ』知泉書館.
- 蒋寅 2016 「詩学、文章学話語的沟通与桐城派詩歌理論的系統化——方東樹詩学的歴史貢獻(下)」『復旦学報(社会科学版)』, 第6期, 103~118頁.
- 小島明子 2009 「王国維の「人間」について——連帯としての「ジンカン」と「ニンゲン」」『お茶の水女子大学中国文学会報』28号, 1~15頁.
- 小田部胤久 2020 『美学』東京大学出版会.
- 錢劍平 2002 『一代学人 王国維』上海人民出版社.
- 佐藤武敏 2003 『王國維の生涯と学問』風間書房.
- 竹村則行 1979 「王国維の詞について——「人間」の語の意味するもの」『文学研究』, 75~98頁.
- 王国維 2008 『王国維集』中国社会科学出版社.
- 葉嘉瑩 2014 『人間詞話七講』北京大学出版社.
- 張春田 2003 「「人間」、文学与情感政治——重思王国維的生命選択与文学文化」『飛翔の旅——清末民初文学与文化』商務印書館.

誰のため、何のための学問か

「沖縄学」の発生と展開を事例に

崎濱紗奈 SAKIHAMA Sana

1. はじめに

2015年6月、文部科学省による「国立大学法人等の組織及び業務全般の見直しについて」と題された通達が出された。この通達は、各マスメディアによって「文系学部廃止」というセンセーショナルな内容として報道され、世間に大きな衝撃を与えた。吉見俊哉によれば、「文系学部廃止」というセンセーショナルメッセージは、マスメディアの過熱報道によるミスリーディングなものであり、文部科学省の通知の意図に必ずしも沿ったものではなく、「メディアにおいて火のないところに煙が立ち、煙が本当の火になっていくかのような現象」が起こった、ということであった（吉見 [2016: 16]）。

文科省がこの通達を公開したのは2014年であったにも関わらず、2015年になって突如、このような報道がなされたのは、集团的自衛権を含む安保関連法案を強引に可決しようと試みたこと、また、新国立競技場建設の巨額の建設費が明るみに出たことなど、当時の安倍政権の強硬さを強調する材料として、この通達がマスメディアに利用されたからである、と吉見は分析する。このように、「文系学部廃止」というのはメディアによって仮構された言説であったことを強調しながらも、吉見は、この一連の騒動をもたらした根本

問題として「一般社会に、「理系は役に立ち、文系は役に立たない」との通念が蔓延してきた」（吉見 [2016 : 57]）ことを指摘する。つまり、たとえ「文系学部廃止」というのが文科省の意図するところでは無かったとしても、あたかもそれが本当に安倍政権によって発せられたメッセージであるかのように受け止める土壤が日本社会に根深く巣食っているということを、吉見は重要視していると言えよう。

また、このような通念への対向として、「文系学部」に携わる研究者自身が有効な対向的言説を形成し得てこなかったという、もう一つの問題点についても吉見は鋭く指摘する。「文系は役に立たない」と批判されると、往々にして「文系は役に立たないけれども価値がある」という、いわゆる「無用の用」論が提起されることがあるが、それでは「理系は役に立つから価値がある」という議論に対向することはできない、と吉見は断言する（吉見 [2016 : 64]）。文系の価値を社会に認知してもらうためには「文系の知こそが長く広い未来のために「役立つ」ものであるべきで、実際に「役に立つ」のだ」（吉見 [2016 : 64]）というロジックを形成することこそが重要である、と吉見は強調する。

ただし、ここで重要なのは、その価値を見出すのは誰であり、誰のために役に立つのか、ということに注意深く検討するという作業であろう。「価値」「役に立つ」と言ったとき、国家のために「役に立つ」、あるいは資本主義経済において「価値」がある、と定義してしまうと、議論はたちまち隘路にはまり込む。なぜなら、全てのもの・ことが国家あるいは資本主義経済によってのみ判断され、価値を数値化されてしまうからだ。こうしたものの見方を打開するために、吉見は「役に立つ」ことには二つの次元がある、と提唱する。一つ目は「目的がすでに設定されていて、その目的を実現するために最も優れた方法を見つけていく目的遂行型」（吉見 [2016 : 69]）であり、今一つは「「役に立つ」ための価値や目的自体を創造する」ための「価値創造型」（吉見 [2016 : 70]）である。いわゆる「文系」としてカテゴライズされる諸学問が真価を発揮するのは、後者の「価値創造型」とであると吉見は論じる。すなわち、「文系」の学問は、「現存の価値の軸、つまり皆が自明だと思っているものを疑い、反省し、批判を行い、違う価値の軸の可能性を見つける」ことによって「新しい価値の軸を生んでいく」（吉見 [2016 : 75]）という作業を社会的使命として担っている、というわけだ。

2. 「沖縄学」の来歴

上記のような吉見の議論におおむね賛同するとして、しかし、「文系」学問もまた、「目的遂行型」として国家のために「役に立」たされた過去があることを忘れてはならないだろう。その一つの事例として、筆者が従事する「沖縄研究」という領域がある。現在「沖縄学」¹と呼び習わされるこの営みは、例えば次のように定義されている。

もとより「沖縄学」は、伊波普猷が沖縄を貧困や差別から脱却させるために、沖縄をまるごと把握しようとした学問体系の謂いであり、細分化された専門領域の枠組みを超えた学際性と総合性こそが、沖縄学の核心である。（勝方＝稲福・前嵩西 [2010 : i]）

ここでは、「沖縄学の父」と呼ばれる伊波普猷（1876–1947）の名前が挙げられており、彼の学問的姿勢、すなわち「沖縄を貧困や差別から脱却させるため」という目的を遂行するための学問として「沖縄学」の性格がひとまず定義されている。しかし、その伊波普猷が先行研究として踏まえてきた諸研究には、たとえば人類学者・鳥居龍蔵による人種論や、言語学者・B.H. チェンバレンによる日本語・琉球語の同祖論があり、これらは大日本帝国という国民国家の同一性を担保するという目的のために活用されてきたものでもあった²。

また、第二次大戦の最中、あるいは戦後、沖縄研究は複数の政治的役割を見出されてきた。例えば、アメリカ軍は沖縄上陸及び沖縄占領に際し、分離政策の一環として、歴史学や文化人類学の知見を踏まえながら、「日本民族」と「琉球民族」は別の民族・人種であることを強調する言説を創出することを試みた³。他方、日本を「祖国」とみなし、沖縄が再び国民国家日本の一

1 並松 [2010 : 1] によれば、「沖縄学」という呼称が伊波普猷によって初めて使用されたのは著書『古琉球』（1942年、第4版）附記である。

2 崎濱 [2022] 第2章を参照のこと。

3 大田 [1996] 第2章、鹿野 [1987] 第1章、Sakihama [2023] を参照。具体的には、『琉球列島民政の手引き』（*Civil Affairs Handbook Ryukyu (Loochoo) Islands*）、および『琉球列島の沖縄（人）——日本の少数集団（*The Okinawan of the Loo Choo Islands: A Japanese Minority*）』

部となることを望む人々によって、戦前の沖縄研究における「日琉同祖論」が再び脚光を浴び、民俗学や歴史学による学問的成果は、「祖国復帰」のためのイデオロギーとして活用された⁴。

このように、沖縄研究には、国民国家日本への統合、あるいは日本からの分離という明確な目的が設定され、そのために「役に立つ」ものとして動員されてきたという側面がある。他方で、こうした目的に対向することを目的として、上に見た引用にあるように、沖縄の自立のために「役に立つ」ものとして、沖縄研究を沖縄の側に取り返そうとする試みも繰り返されてきた。言ってみれば沖縄研究とは、日本国やアメリカ軍によって設定された目的と、それに対向するために沖縄側によって設定された目的とが対向してきたアリーナであったのだ。

しかし、本稿で注目してみたいのは、沖縄研究には、こうした目的と目的の対立という図式からは、つねにはみ出す領域が存在してきた、ということだ。そして、そうしたはみ出しこそを、筆者は「沖縄学」と呼んでみたいと思っている。というのも、目的と目的の対立は常に、権力者／対抗者、非当事者／当事者、非沖縄出身者／沖縄出身者といった二項対立を前提としてしまうが、沖縄学の真価は、こうした二項対立に収まらない領域を含んでこそ定義されるべきであると考えからだ（誤解のないようにことわっておくが、筆者は決して、こうした二項対立に意味が無いと言いたいのではない。そうではなく、二項対立においてのみ議論を展開することには限界があるという点をここでは強調したい）。

3. 二項対立からの離陸——柳田民俗学

権力者／対抗者、非当事者／当事者、非沖縄出身者／沖縄出身者という二項対立から軽々とはみ出してみせた代表的な人物に、民俗学者・柳田國男がいる。彼は、自らの学問を「旅人の学」と定義し、日本各地を訪れ、そこに

といった文書や、歴史学者 G. H. Kerr の著書『沖縄の歴史』(Okinawa: The History of an Island People) が活用された。

4 「日琉同祖論」という言説が「祖国復帰」のためのイデオロギーとして形成された一例に関する分析として、崎濱 [2023] を参照のこと。

残る古俗を見聞きし、その採集に努めた（川田 [2016]）。沖縄にも並々ならぬ関心を示した柳田は、自らの立ち位置が「旅人」に過ぎないことをわきまえつつ、伊波普猷をはじめとする沖縄出身者に対し郷土研究を奨励し、南島研究会を組織した。この事実を踏まえると一見、柳田は沖縄をめぐって、自らを非沖縄出身者、非当事者にカテゴライズしたようである。だが、「南島研究の現状」と題された講演における柳田の言葉は、そのような図式において理解されるべきではないだろう。

この講演は1924年、前年に起きた関東大震災や、沖縄における「蘇轍地獄」と呼ばれた未曾有の経済危機を踏まえてなされたものである。冒頭で柳田は、関東大震災に際して噴出した天譴論に対して痛烈な批判を加えている。

大地震の当時私はロンドンに居た。殆ど有り得べからざる母国大厄難の報に接して、動揺しない者は一人も無いといふ有様であつた。丸二年前のたしか今日では無かつたかと思ふ。丁抹に開かれた万国議員会議に列席した数名の代議士が、林大使の宅に集まつて悲みと憂ひの会話を交へて居る中に、或一人の年長議員は、最も沈痛なる口調を以て斯ういふことを謂つた。是は全く神の罰だ。あんまり近頃の人間が軽佻浮薄に流れて居たからだと謂つた。

私は之を聴いて、斯ういふ大きな愁傷の中ではあつたが、尚強硬なる抗議を提出せざるを得なかつたのである。本所深川あたりの狭苦しい町裏に住んで、被服廠に遁げ込んで一命を助からうとした者の大部分は、寧ろ平生から放縦な生活を為し得なかつた人々では無いか。彼等が他の碌でも無い市民に代つて、この惨酷なる制裁を受けなければならぬ理由はどこに在るかと詰問した。（柳田 [1970 : 3]）

ここで着目したいのは、柳田は単に天譴論を批判しているのではなく、震災で甚大な被害を被ったのは、むしろ、華やかな都市生活や急激な経済発展を下支えした「平生から放縦な生活を為し得なかつた人々」であったことを指摘し、日本社会における階級格差の問題を剔出しているということである。柳田民俗学が、都市と農村の格差に対する問題意識に深く由来し、急激に発展した日本資本主義に対する一つの抵抗として創出されたことは、川田 [2016] が指摘したところであるが、柳田のこうした姿勢は、沖縄の経済危

機「蘇轍地獄」について語る際にも見ることができる。

沖縄最近の窮状の、主たる原因は社会経済上の失敗である。誤り又は故意に巧んだ人間の行為が、積り積つて此の痼疾を為したことは事実である。しかも其誤りを敢てした者は、現に今最も苦み悩んで居る人で無いのみならず、彼等の親たちや友人ですらも無かつたのである。所謂張三が酒を飲んで李四が酔うて居るのである。誤つたる経済といふのは誤つた消費であつた。島には素より天然の制限が多い。島の天候と地味である。面積である。地理上の距離である。此等の諸因子は常に島の生産を拘束して、如何なる新しい智術を以てするも、彼等の生産は到底完全に自由であり得ぬに反して、一方その消費の様式と選択とは、時代一様の趣味と流行とに支配せられ、至つて自由且つ奔放であつた。少くとも若干の富める個人には、それが権利の如く認められて居た。其為に島を一体として見るときは、到底其生産と釣合はざることの明かな消費を、何等かの方法を構へて久しい間続けて来たのであつた。(柳田 [1970 : 5])

ここに連ねられた柳田の言葉は、沖縄が「蘇轍地獄」に陥つたのは、その怠惰な県民性がゆえである、とする沖縄の「自己責任論」とも言うべき議論⁵に対する痛烈な批判であると言えよう。それは、「沖縄最近の窮状の、主たる原因は社会経済上の失敗である」と断言していることから分かるし、その直前で柳田は次のように述べて、「社会経済上の失敗」を「自業自得」と切り捨てる態度に対して疑義を呈している。

自分たちは或は幼稚なる運命論者かも知れぬが、未だ上天の裁判と刑罰とに確かな成律のあることを解し得ない者である。しかも少なくとも人間の大小の不幸には人の過つたる行為不行為が、原因を為す場合の多いことだけは認めて居る。但し之を指して自業自得と呼んでもいいのは、果してどの程度まであるかには疑問がある。例へば親が若い頃に道楽

5 崎濱 [2022] 第2章を参照のこと。

をして、我子に悪疾を遺伝した場合はどうか、自分の採用した運転手の乱酔の為に、自動車が谷に墮ちて大怪我をする。斯んな場合は自業自得の内かどうか。さう手短かには否とも然りとも、答へることは出来まいと思つて居る。(柳田 [1970 : 4])

以上のように、柳田は、沖縄をめぐる問題を沖縄の責任のもとに押し込めようとする言説に対抗し、その淵源を「社会経済上の失敗」に見出そうとする。そのため、柳田の批判の目は、沖縄の学者に対しても厳しく向けられる。

故に今若し沖縄の学者たちが、一たびこの大小孤島の比較に徹底して、一方には目下自分たちの知友親族等の悩み患ふる所のものは、以前年久しく微小なる所屬島が、痛烈に味つて居た所の不幸と同じものであつたことを知り、更に他の一方にはそれが又、この日本といふ島帝国全体の、行く行く將に陥らんとする所の惨状であるべきを覺つて、自ら憐むと共に同種国民の為に悲しみ且つ患ひ、能く病源を探り治術の要点を見出すことに率先したならば、彼等の学問の光は一朝にして国の光と為り、終には人間界の最も大なる希望も、之に伴うて成長するにちがひない。是が私の沖縄人に向つて、力説した意見の大要であつた。(柳田 [1970 : 10])

ここで柳田は、沖縄を、大日本帝国、あるいは誤った政権運営をした中央政府の政治家や官僚の単なる被害者として認定することを断固拒否する。柳田が「沖縄の学者たち」に対して呼びかけるのは、沖縄対日本本土、沖縄対中央政府、という図式においてのみ今般の問題を捉えるのではなく、こうした構図は、王府対地方、沖縄島対孤島(離島)、という図式において、沖縄内部においてもまた見出され得るものである、という点を意識すべきであるという主張だ。こうした柳田の主張を、沖縄は中央の権力者を批判しているが沖縄の権力者もまた悪である、と主張して中央政府の責任を希薄化させるものとして理解すべきではない。そうではなく、権力がいかなる構造において作動するのか、また、その構造下において最も損害を被るのは誰であるのかを刮目して記述する責任が学者にはある、と明言していることに、柳田の真意を見て取るべきだと言えよう。

こうした姿勢に基づき、柳田は自らの民俗学を創出していく。それは、日本社会における格差を問題視し、これを解決せんとする強い目的意識によって駆動していることは確かである。だが、日本各地に残る習俗や古い言葉をひたすら採集し続けることが、ただちにその目的を遂行するために「役に立った」とは言い難い。むしろ、柳田が期待したのは、自ら創始した民俗学というプロジェクトに参加した者たちが採集・蓄積した膨大なデータが、後世の人々によってあとから「価値」を見出され、「役に立つ」ように創意工夫され活用されることであつたと言えよう。少々長くなるが、この講演の末尾で示された、柳田民俗学の展望を見てみよう。

我々の業務は現存する事実の採録である。解説では無いのである。此手此耳あの空あの星を、何と呼んで居るかを知らんとする企てである。而うして又統一教育の力に由り、久しからずして次第に埋没せんとする事実を保存せんとする辛勞である。仮に第二段の収穫の全然無い場合に於ても、あゝいふ先生たちの物ずきと一つに看做されることは大なる不当である。

況んや我々都市の住民をして、絶海の孤島に此の如き同胞あることを知らしむ以外に、更にその孤島に生死する人々をして、其生存の何れの部分までが、全国土に分散する日本人と共通のものなるかを、知らしめるだけでも既に大なる力である。而うして其力に基づいての社会事業なり政治運動なりでなければ、仮に成功した場合の恩沢が、遠き彼等に及ばぬのは致し方無しとしても、それが失敗した場合の痛苦までを、彼等に分担せしめる理由は絶対に無いのであるが、現に沖縄の如きは気の毒千万にも、前代以来の拙劣なる政策が、主として其悪結果を此等無抵抗無気力無邪気なる人々に押付けて居たのである。没道理の天譴論者などは、先づ以て此点に於て深く反省する所が無ければならなかつたのである。

国家万年の大計の為に、民族結合の急務を説かうとする人々は、無識であつてはならぬ。且つ手前勝手であつてはならぬ。其過失を免がれたいばかりに、我々は新たに斯ういふ学問の興隆を切望して居るのである。(柳田 [1970 : 25])

興味深いのは、柳田が、自身の営みがいかなる信念に基づいていようと「あゝいふ先生たちの物ずき」と見做されうる可能性があることを自覚しているという点である。言い換えれば柳田は、自らの学問が「役に立たない」という烙印を押される可能性を意識しながらも、それが「国家万年の大計の為」に「役に立つ」ように、「価値」が創造され、再定義され続けていくことを信じ、強い願いを込めているのだ。それは、川田 [2016] が論じたように、天皇を頂点とする権力・権威のピラミッドによって上から組織される「国民」ではなく、虐げられ、周縁化されてきた人々の記憶や記録を基盤として下から組織される「国民」を形成するという、柳田民俗学の「目的」であった。しかし、繰り返しになるが、その学問は、単に「目的遂行型」という性格を帯びたものではなかった。むしろ、明確な「目的」を設定しながらも、それがどのように展開しその「目的」に到達するのかは後世に委ねられており、もっと言えば、その「目的」自体が来るべき「国民」によって再設定されるという期待が、はじめから書き込まれたプロジェクトであった。その意味において、われわれは柳田民俗学に「目的遂行型」と「価値創造型」の二つの「役に立つ」次元を見出すことができよう。

4. おわりに——谷川健一の「わが沖縄」

こうした柳田の期待を受けとめ、新たな「価値」を創造すべく奮闘した学者に、谷川健一がいる。谷川もまた、沖縄をめぐる設定された数々の二項対立に悩み、それをくぐり抜ける方法を模索した。彼の場合、最も頭を悩ませたのは政治と学問という二項対立、そして沖縄出身者かそうでないか、という二項対立であった。沖縄の「祖国復帰」を目前として、否が応でも政治的に語られる「沖縄」という主題を、政治とは無縁の純粋な学問的主题として設定するのではなく、かといって政治的な用語でのみ云々される対象として設定するのでもない方法で、自らを沖縄に関与させる⁶態度を創出することが、谷川の目標であった。

6 ここで「関与」とは、当事者／非当事者という二項対立を克服する一つの方法として Thomas P. Kasulis [2017] によって提起された「engaging」という態度を前提とするものである。

むしろ問題は、沖縄学の中の諸対象が密接な全体性を構成しており、ひとつひとつの分野に自己を限定することを不可能ならしめていることを意識しないところにある、と私は考える。宗教や民俗の意味を追求するものは、それが政治や歴史と密接不可分にあって分離しがたいことを認識しないかぎり、真の把握がのぞめない、というところに沖縄学の特色が存在する。逆も然り。このように私たちに全体性の意識を強制する沖縄学が、激動の時期にいっそうの切実な課題として、私たちに迫ってくるのは、別におどろくことではない。

たとえ沖縄学が迂遠なまわり道の学問のようにみえても、宗教や民俗や言語や社会組織の意味を深めることは、かならず沖縄解放の武器となり得る。なぜなら沖縄に内在する心情と論理のもっとも根底的な部分は常民の生活の中にあり、しかも基層には岩盤のように固い宗教や民俗の意識がよこたわっているからである。かりに現象的な側面は色あせ、くずれ去ろうとも、その意識は高圧の状態のままに保たれている。(谷川 [1970 : 5])

ここで谷川は、「宗教や民俗や言語や社会組織」といった、一見沖縄をとりまく現状とは関わり合いの無さそうなことを追究することもまた、回り回って「沖縄解放」という政治的目的を遂行するために「役に立つ」ことを論じている。その理由として、「沖縄」を考えるためには、その「基層」たるところの「岩盤のように固い宗教や民俗の意識」を識ることが必要であるから、という点が述べられているが、この主張を字義通りなぞることが本稿の目的なのではない。沖縄を「宗教や民俗や言語や社会組織」から捉え、それを沖縄の「基層」「岩盤」と定義してしまうと、それは沖縄を特定の要素によって本質化してしまう議論に容易に陥るだろう。だが、谷川を文化本質主義者として批判することが本稿の目的であるのでもない。むしろ、本稿は、次の文章に、谷川の真意を見出したいのである。

いま何度目かの琉球処分を強いられた沖縄が、たとい政治的経済的にやぶれても思想的に勝つための「終りなきたたかい」を開始するにあたって、沖縄の存在が日本人にとっていかなる意味をもつかを、一切の状況論的な視点を排除してふりかえてみる必要がある。沖縄が日本文化の

根源にかかわる主題を現存させていると同時に、日本民族にたいするもつともするどい問いを発していることは誰しも否定することはできない。この沖縄のもつ双面は、けっして無関係ではない。にもかかわわらず沖縄に関心をもつ人びとは、本土と沖縄とを問わず、沖縄の固有の部分と変化する部分とを切りはなして自己の立場を形成し、一方を見逃し勝ちであり、沖縄がその全存在をあげてたたかおうとしていることの深い根柢をさぐろうとすること不足していたのではなかったか。

本土を相対化する決定的な鍵をもつ地域であるという意味で、沖縄は日本人にとって自己を映す鏡である。その強制された苦悩の人的な高さにおいて沖縄は本土を撃つ普遍性を所有している。本土よりも、より日本的であり、同時に本土よりも、より普遍的な存在として、沖縄は日本人には完全に対象化することができにくい。ここに沖縄が日本人の意識の中に占める独自の位相があると私には考えられる。沖縄は、日本人のもっとも醒めた頭脳と熱い心臓をうばいつづけてきたし、これからもうぼうだろう。そうした意味で沖縄を呼ぶのに「わが」という呼称を用いるのはそれ以外に適切な呼び方がないと考えるからである。(谷川[1972]「はじめに」)

『わが沖縄』と名付けられた全5巻の叢書の冒頭に掲げられたこの文章は、政治／学問、沖縄出身者／非沖縄出身者といった、「沖縄」をめぐって仕掛けられた二項対立に真摯に向き合い、その答えを自分なりに産出しようと四苦八苦する谷川の姿がここには刻まれている。沖縄を「日本人にとって自己を映す鏡」と表現し、沖縄を日本及び日本人の側から対象化しようとする欲望が、谷川に皆無であるわけではない。だが、「わが沖縄」という表現は、——お前は沖縄の人間ではないのに——、——本土人という無責任な立場のくせに——、と非難される懼れを踏み越えた谷川によって、敢えて選び取られたものではなかっただろうか。二項対立に基づく非難を踏み越えて谷川が手にしたかったもの、それは上の引用に明言されているように「普遍性」であろう。ここで「普遍性」とは、ありとあらゆる区別を地均しする権力としてではなく、何か難題に立ち向かおうとするとき、それをとりまく二項対立が幾重にも張り巡らされていることに目を凝らしつつも、そこに分け入って、突破するための方法に力を与えるものとして、その可能性を見出されている。

だが、柳田民俗学の場合もそうであったように、谷川が掴もうとする「普遍性」もまた、特定の目的に沿って定義され得るものではない。谷川が「わが沖縄」と言うとき、それは、非沖縄出身者が沖縄を我有化しようとする欲望に満ちたものではなく、あるいは、沖縄出身者による愛郷心にあふれた発話でもない。そうではなく、「沖縄」に対して、何かしらの「目的」を投影しながらも、それが後からやって来る者たちによって軽々と乗り越えられ、全く予期しなかった何かを見出されることを期待し、誰もが関与することが可能な場として「沖縄」に価値を付与しようとする、谷川の希望であったのではないだろうか。

参考文献

- 大田昌秀 1996『沖縄の帝王——高等弁務官』朝日文庫。
勝方＝稲福恵子・前嵩西一馬 2010『沖縄学入門——空腹の作法』昭和堂。
鹿野政直 1987『戦後沖縄の思想像』朝日新聞社。
崎濱紗奈 2022『伊波普猷の政治と哲学——日琉同祖論再読』法政大学出版局。
谷川健一 1970「叢書のはじめに」谷川健一編『わが沖縄』叢書わが沖縄第1巻，木耳社。
—— 1972「沖縄学の展開のために」谷川健一編『沖縄学の課題』（叢書『わが沖縄』第5巻），木耳社，1～10頁。
並松信久 2010「伊波普猷と「沖縄学」の形成——個性と同化をめぐる」『京都産業大学論集人文科学系列』第42号，3月，1～34頁。
柳田國男 1970「南島研究の現状」谷川健一編『わが沖縄』上（叢書『わが沖縄』第1巻），木耳社，3～25頁。
吉見俊哉 2016『「文系学部廃止」の衝撃』集英社新書。
Kasulis, Thomas P 2017 *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
Sakihama, Sana 2023 "Inventing the 'Independence': A Short Intellectual History of Post-war Okinawa," in edited by Kiyonobu Date and Jean-François Laniel, *A New Approach to Global Studies from the Perspective of Small Nations*. London: Routledge, pp. 148-170.

ともに成り行く道,ともに花する世界

中島隆博 NAKAJIMA Takahiro

塚本磨充 TSUKAMOTO Maromitsui

松下道信 MATSUSHITA Michinobu

田中有紀 TANAKA Yuki

汪牧耘 WANG Muyun

丁乙 DING Yi

崎濱紗奈 SAKIHAMA Sana

柳幹康 YANAGI Mikiyasu (司会)

●柳……………二日間にわたる発表をふまえ、最後の自由討論に入りたいと思います。司会を務めます柳です。どうぞよろしくお願い致します。それでは最初に中島先生からコメントをいただければと思います。中島先生、どうぞよろしくお願いします。

●中島……………ありがとうございます。東アジアから考える Human Co-becoming と Human Co-flowering ということで二日間のシンポジウムをやってこられました。二日間を通じて私が考えていたのは、境界の問題なんですね。私たちは境界を引いて内部と外部を区別しようとし、いったんその境界が引かれると、なかなか私たちは内部と外部の区別から逃れられません。しかし、よく考えてみると、境界は私たちが勝手に引いてるものですから何度引き直してもかまわないし、内部と外部を交換してもほんとうはかまわないわけです。ところが、境界を起点に内部と外部が構造化されていくと、もう改変できないようなものとして認識されてしまいます。こうした問題を、皆さんがそれぞれの角度から問われていたんじゃないかなという気がするんです。

最初に、塚本先生に禅僧の「遺偈^{ゆいげ}」についてお話いただきました。悟るというのは一種の境界です。それを越えると今までのあり方とは全く異なるあり方になっていきます。境界を越えて変容するわけです。その越えた人が、その後どうなっていくのかということ、今度は死という、また違う境界を今度は越えていきます。その時にどういう生のあり方、あるいは死に方を示すのかについて、議論の中で示していただきました。副題に「いのちのかたち」とありましたが、私たちのあるかたち、生のフォルムが、最期において非常に厳しく問われているわけです。

「遺偈」に描かれた文字は、私たちの心を大変打つというか、かき乱してしまいます。それは、美しいという概念には収まらないような、ある種の過剰さがあります。晩年性、つまりレイトネスという言葉があって、大江健三郎さんとかエドワード・サイード^{せいひつ}が使っていたものです。ある種の猛り狂う晩年の問題ですね。晩年は静謐^{せいひつ}ではないと言っているわけです。「遺偈」を見ると、そういうある種の過剰さ、人間が境界の中できちんと収まっている、静謐であるっていうことをどっかはみ出すようなものが湛えられています。まことに考えさせられるテーマだったと思います。

その次に、松下先生からは、全真教と禅宗を丁寧^{ていねい}に問いながら、その悟った後、つまり境界を越えた後に、それでも修行をしていくことの意味についてお話を頂いたと思います。

禅宗の中では、修行できること自体が実は悟るということだという言い方があります。これもある種のレイトネスな問題、晩年性の問題に関わってくるように思います。境界を越えた後のある種のレイトネス、晩年性を私たちが見ざるをえないとすれば、そこには何か円熟とか成熟とはまた異なるものがある。こうしたことをお示しいただいたのかなと思います。

柳先生もそうですね。禅の悟りと、その先の悟った後どうなるのかを問われました。ここで柳先生が強調されたのは、他者の問題です。私と他者を分ける境界が一番問われたわけです。私自身が実は変容の中にあると同時に、他者も変容の中にあり、その中で出会う。そのダイナミズムを、悟りを中核としたボキャブラリーがどうつかまえていくのか。そのことが問われていったのかなと思います。だから、死にしてもそうだし、他者もそうなのですが、ある種の境界の外、外部性があらためて境界の内部とどう関わるのか。それが問われたのかなという気がいたします。

田中先生は、郷党という概念を明らかにして、孔子の振る舞いの美学という言葉で表現されました。重要なのは、境界を越えた後に、もう一度ある種の日常性に返ってくることですね。これは皆さまの議論の中でも問われてきたことだと思うのですが、それが郷党という場所、慣れ親しんだ場所で生のあり方を通じて問われます。外に出て行って、また戻ってくる、ラテン語には Viator（ウィアートル）という言葉があって、旅人、とりわけ周辺を歩く人を意味します。周辺を歩いている人というイメージが孔子にもあると思います。ここでも境界とか外部といった問題が問われて行って、単に形式的に問われているわけじゃなくて、生のあり方が変わることによって境界や外部のあり方も変わっていくことが見て取れます。そんなような問題提起をしていただいたと思って伺っておりました。

本日の発表では、最初に汪さんのほうから開発学の問題を論じていただきました。印象的だったのは、見えない人々とか見えないものの問題ですよ。境界の外は、内にいる人には実は見えないわけですよ。でも、それはただ内から見えないだけであって、存在していないわけではない。ある構造の中で見えなくされているだけなわけです。そういった見えなくされているものに、どういう形で、つまり倫理的な仕方に関与できるのか、このことが問われていたのではないかと考えています。

私がそこで思い出していたのは、ジャック・デリダの言葉です。レヴィナスを大変厳しく批判した上で、「絶対的な平和だというのはない、エコノミックということだ」と述べていました。このエコノミックという言葉は訳しにくいですね。これは経済的と訳してもかまいません。その場合は、ある種の節約の問題にもなります。レヴィナスは、あらゆる他者に対する責任を述べて、ある種の絶対的な正義の問題を出していったのですが、それでも届かないところがあるんじゃないか。計算が戻ってくるべき場面があるんじゃないか。これがデリダの応答です。私たちは常に忍びざる心を通じて、計算を超えたもの、それに直面しているのですが、その上で、さらに計算をするとは何ごとかが問われる。これがたぶん開発の現場では繰り返し問われていることなんだろうと思います。絶対的平和であるのではない、エコノミックであるということだというのは、そういう倫理のあり方を示してくれたんじゃないかと思います。

丁さんの議論は、今回は王国維の『人間詞話』という非常に有名なテクス

トを扱われました。王国維はそれこそ文学と哲学の境界を行ったり来たりします。しかし、どちらにも自分の居場所がなかなか見つからない。そういう思いを持って批評の方へと彼は進んでいくわけです。そして、その批評というあり方自体が、彼にとっては美学の成立する現場であったわけです。批評自体がはざまなのですが、そのはざまでどういうことが王国維に生じたのか。これまた、境界の問題を強く喚起させてくださいました。しかも、その境界は、われわれが思っているほど安定してない。非常にぐらついてしまっている。だからこそ、王国維は、中国美学を始めた人でもあるのですが、そこにはある根本的な揺らぎがあった。この問題に触れていただいたかなという気がしました。

最後の崎濱さんのご発表は、デタッチド・ノーレッジとしての研究とエンゲージド・ノーレッジとしての運動の違いを析出した上で、あらためて沖縄にどう関わるかを問われました。エンゲージメントといっても、それほど簡単なことではなく、自分の境界線を引き直す努力を絶えずしないといけないわけです。しかも、人と何かを共有すると、自分の境界線もまた変容してしまいます。何かこうしたことが沖縄学を立てた瞬間に出てくるのだろうと思います。それ自体が、もう一つの運動なわけですよ。運動か学問かという二項対立の向こうにあるような仕方で、沖縄学は成立してくるのだろうと思います。

それを、崎濱さんは使用価値、それから交換価値の問題で議論をしようと思いましたが、私はここではマルクスの使用価値・交換価値の問題は効いてこないような気がしています。ここで開こうとされている地平は、ある種の贈与の問題だと思うからです。自らを与える、やっぱりそこがエンゲージド・ノーレッジとしての沖縄学のポイントなのではないのでしょうか。ある種の贈与によって開かれる地平とか価値があるのかなと思います。

ただ、では贈与を与えるといっても、私たちは別に与える持ち合わせなど何もないわけです。贈与すべきものは所有していないものだからです。ですので、所有しているものを差し出すわけではなくて、所有していないものをめぐって与えるわけです。持っていないもの、でも、それは誰かと共有することによって実は登場してくるとい根本的なパラドックスがあるわけですね。持っているものをあげるんじゃなくて、持っていないものを与えることによって、そのものが登場する。そのことが私たちにとって今の大きな課題

なんじゃないかと思います。

私自身が Human Co-becoming とか Human Co-flowering といった時に、何か持っている例えば能力のようなもの、それができて開発されていく、そういうイメージは全く持っていません。たぶん Human Co-becoming というのは、能力やできるとは全く無縁のことではないかという気がしています。実は私たちは持っていないのだけれども、境界を越えて外部と関わったりすることによって登場する、たとえば願いであるとか希望であるとか、何かそういったものに関わることに思うのです。たとえば発菩提心という考えがありますね。それは、まさにそういう願いとか希望の地平にあるもので、物質のように何か所有したりすることとは関係ないわけです。全然違う贈与がここにもあるのではないか。以上のようなことを、二日間の発表を通じて考えておりました。

どうもありがとうございました。大変勉強になりました。

●柳……………中島先生、ありがとうございました。それでは続きまして二日間のシンポジウムでご発表いただいた方々にお話をうかがっていきたくと思います。まずは初日と二日目の枠に分け、それぞれ発表いただいた方々の間で質疑応答していただき、その後で枠を外し全体で自由にお話しただけだと思います。まず初日にご発表いただいた順に、同日の他の発表者に対するコメントと質問をいただければ幸いです。まずは塚本先生、どうぞよろしくお願い致します。

●塚本……………私も大変楽しく、そしてとても勉強になる二日間でした。ありがとうございました。私はちょっと、二つのことをちょっとお聞きしたいと思っておりましてすけれども、まず私の関心はやはり形の問題にございまして、「形」って現世のものだと思うんですよね。田中先生から孔子の振る舞いとか表情という、そういうお話があって、これはほんとに面白い話だなと思ったんですけど。何か私たちも日常にいる時に人の表情に救われる時があるというか、そういう表情をできる方は素晴らしいなと思うんですが、一種の形象ですよ。それがどういうふうになり立っていくのかということに改めて思いをいたしました。

松下先生にお伺いしたいと思っていたんですが、十牛図って形象が一回なくなった後に、もう一回形が復活しますよね。あそこで山水というか、梅で

すかね、があって、最後に布袋さんが「にこっ」と出てくるという、その表情が好きなのです。それこそ悟った後、そこでどういうお顔になるのが理想だと思われていたんでしょうか。もちろんそういう議論があるのかなのか。僕たちはやっぱり形を通じて見えない世界とつながっていくのだと思うんですが、もしもそういう「悟ったあとの形」についての議論があれば教えていただきたいなというのが一つ目でございます。

二つ目は、今日はずっと考えていたんですけど、最小限犠牲問題というのがあって、十分に分かるんですけど、何かやはりすごくつらいなと思うんですよね。例えばわが故郷には多くの原発があり、これは小さい時から明言はされないんですけど、「おまえたちはこれで我慢をしろ」という不可視の構造暴力を押し付けられ、そしてその一方で私たちが多くの不可視の犠牲をさらなる他者に強いていることで生きているわけですが、やはりこれがない世界を考えることはできないのか、ということ、を、ちょっとやっぱり思いました。

柳先生にお聞きしたいと思っていたんですが、慈悲と悟りの構造というのはよく説明していただいて、なるほどと思ったんですけど、それこそ一生懸命この法輪を回すだけでは解決できない問題があるのではないかと、例えば社会のなかで最小限の「犠牲」が生まれる時、その「他者」をどのように考えればいいのか。不可視の構造や見えないようにしている他者、つまりまだ慈悲の対象として認識もされていないような他者の存在に、白隠だったらどのように関わろうとするのか。僕がただ知りたいだけなんですけど、何かあれば教えていただければと思います。

●柳……………ありがとうございました。では続きまして松下先生、よろしくお願ひします。

●松下……………まず、昨日今日とどのお話も非常に興味深く聞いていたのですが、昨日の先生方に質問する前に、今日のお話の中で、やはり人文学というものが役に立つのかどうかという問題が、私たち人文学の研究者に突き付けられていると改めて感じました。そして、その研究も、例えば、フィールドワークのような形で現場に肉薄するような在り方から、汪先生が「安全な」という言い方をされたと思いましたがけれども、文献研究のような形まで多様であるとご発言にありました。

私の昨日の発表は、言うならば「安全な」立場からの発表だとみなされる

ものかと思えます。しかし、私の研究は、実は昨日の発表にしてもそうですし、そして、これは従来から考えてきたことでもあるのですけれども、頓悟の後に、再び人とどう関わっていくか、あるいは社会とどう関わっていくかというこうした問題は、ものすごく荒っぽい言い方をすると、例えばカルトの問題であるとか、自称悟ったとか、あるいは真理をつかんだとかいう人が、また世界とどう向き合うかなどという形でやはり存在していると思っています。そして、そうしたことが社会の中で問題になったときに私たちがきちんと言葉でもって対処していくことが求められているのではないかと、それこそ私の研究などにはそうしたアクチュアリティが求められているのではないかと考えています。

今日のお話を聞きながらそういうことを思いつつ、柳先生のご指示に従って昨日の三先生への質問といいますか、感想を申し上げるとするならば、まず塚本先生のご発表に関しては、私は遺偈を見て、その表現に対し、非常に強烈な生々しさを感じました。また、衝撃的でもありました。何と言うのかな、正直、中島先生が言われた以上の私は言葉を持たなくて、平素、ある種訓練された非常に美しい字を書く禅僧たちが、いざ現実の死というものに間近に迫った、そういった状況下で自己表現をするということ、生きるということをしたき付けるような力を見せつけられたような気がしました。恐らく塚本先生自身は、それを美術としてどう評価していくかという具体的なところへ持っていかれようとしているんだろうと思うんですけども、それを学術的にどのような形で落とし込まれていくのか、もし方向性などをお考えであれば教えていただきたいというのが、まず一つです。

柳先生のご発表に関しましては、以前、柳先生と初めてお会いした時にいろいろとお話をする機会があって、その時もよく似た話題をやりとりしたような気がいたします。単純に言って、大慧宗杲だいえ そうこうと白隠はくいん禅師の二人を対比させる形でご発表されたとは私は理解しましたがけれども、柳先生は、中国の大慧宗杲やその在り方というものが、人々に対する慈悲心がどうやって生じるのかという点に関して、それを忍びざる心、惻隱の心という孟子の言葉でもってお答えになった。それは、しかし彼ら仏教徒の言葉として出てきているならともかく、いわば中国の古典的な言葉でそれが説明されているのであり、それこそ意識できない自明のことであってしまっている。昨日のお話は、そういうことにもなると思うんです。そこで、その点に対する仏教や禅宗内部

から肉薄する言葉がやはり聞きたいと思いました。これは、ないものねだりなのかもしれませんが。これに比べると、白隠禅師の方は、ある種分かりやすい答えであったようにも思います。以前、中国の禅における慈悲について柳先生とお話ししていたときに、利他とは一種の「おせっかい」なのではないかと、ちょっと揶揄するような言葉で笑いながら話したことがありました。つまり、そういうことを孟子だとか当時の士大夫層からの言葉ではなく、仏教内部からの言葉として語り得ないだろうかということをも改めて思ったということです。

最後に、田中先生に対してですけれども、郷党ということ、あるいは容姿と言うんですかね、その姿を問題にされていることについて興味深く思いました。また、今日もどなたかがおっしゃっていたように欲望を養うと言うんですか、正しい欲望の在り方というようなこともそれぞれ面白く聞きました。先ほど中島先生が「境界」ということを一つ問題としてご提起されていたことと絡んで、郷党を出た時の孔子、その一步、外に踏み出すことに対して田中先生が何かお考えといえますか、彼らの言葉から見えてくるものを何か感じ取っておられるのならば、教えていただきたいと感じました。

以上です。

●柳……………松下先生、ありがとうございます。次は私の番ですね。コメント・質問を申し上げます。

まず塚本先生のご発表を大変興味深く拝聴しました。今回も含め先生のご発表をうかがう度にいつも反省するのが、自分が見ている資料の殆どは後に整理されたもので、本人の作品そのものではないということです。もちろん資料的制約もあるのですが、今回ご紹介いただいた遺偈の手の震えですとか、花押の二重書きなどは直接作品を見ないと分からないことであり、自分が普段目にする資料のような形に整理されるまでに一体どれだけの情報がこぼれ落ちてしまっているのだろうかと思いました。本人が最後に残した遺偈を見てとても心を打たれ、また先ほど中島先生が仰った「境界」という言葉をうかがい、遺偈が人の心を打つ理由についてふと思ったことをコメントとして申し上げ、その後質問をさせていただきたいと思います。

遺偈について禅宗の文脈から見ると、二つの意味で境界を越えることになっているのではないかと思います。

一つは死を越えるということです。禅宗では禅僧が死ぬことを「遷化」

——教化の場所を遷す——と表現します。禅僧が人々に法を説くのは、その一生で終わりなのではなく、来世以降も続いていくと考えます。その観点から言えば、遺偈を書くのは今生における最後の教化であると同時に、次の生における教化へと続いていく経過点になっており、その点で個人の死や今生と来世の間の「境界」を越えるものになっているのだらうと思います。

もう一つは、遺偈が自身と他者の境界を越えるものになっているのではないかということです。先ほど松下先生からも「おせっかい」という言葉を出していただきましたが、禅僧が遺偈を残すのは意地悪な見方をすれば一種の「おせっかい」になるのではないかと思います。このような発想は古くから禅宗に見えるもので、たとえば千年以上も前の雲門文偃うんもんぶんえんという禅僧は、仏教の開祖である釈尊が生まれてすぐに七歩あるいて「天上天下、唯我独尊」と唱えたことに言及して、「もし自分がそこにいたなら、一棒に打殺して狗子に食わせ、天下の太平を図ったものを」と、なかなか過激なことを言っています。その心は日本の有名な禅僧一休いっきゅうのものとして伝わる道歌に「釈迦といふ いたずら者が 世に出でて 多くの者を 迷わすかな」と歌われる通りです。このように禅僧は「釈尊が余計なことを言ったせいで、後の人々は「道だ」「悟りだ」と紛糾し大迷惑だ」とくさす一方で、自分も生前には法を説き最期には遺偈まで残しているのですから、なんとも「おせっかい」な話ですが、そこに人の境界——個に閉じられた有限性——を打破する契機があるように感じます。最期の最期まで他者に関わり続けようとする「おせっかい」さこそが、遺偈が人の心を打つ理由の一つなのではないかと思いました。

以上が塚本先生のご発表に対するコメントで、特に質問らしい質問もないのですが、境界の観点も含め遺偈について塚本先生が思われることが何かございましたら、またお話をお伺いできればと思う次第です。

次に、道教に対する松下先生のお話もとても面白く拝聴しました。前回お目にかかった際にも興味深くうかがったのですが、その際はいかんせんお酒を飲みながらでしたので、残っていたのは「面白かった」という満足感だけで、恥ずかしながら具体的な話はあまり覚えられておりませんでした。昨日はもちろんお酒が入っていませんでしたので、満足感だけでなく大変勉強になった沢山のお話も頭の中に残っており、嬉しい限りです。

昨日のご発表やご著書などで学ばせていただく際に、私にとってとても衝

撃的だったのが、禅宗の「頓悟」や「本来の面目」という概念や、「頓悟」を含む実践的な枠組みなどが、異なった観点を有する道教というOSに乗った時に、こうも禅宗と異なる話になるのかということでした。その新鮮な驚きとともに個人的に思ったのが、「ああ、なるほど。仏教が中国に伝わって、色々な変化を経て禅宗という東アジア独自の新たな立場が生まれたと思っていたが、そこで話は終わりではなく、道教において更なる展開が起っていたのか」ということです。例えば五行説のもと自分の体内で内丹を練り上げて、それにより「頓悟」という悟りの後にも残る問題を解決しようとしたのは、きっと当時の中国における科学や思想・実践等を総動員した総合哲学・総合学芸知であり、当時における集大成の一つの形だったのではないかと思いました。もちろん何百年もの時を経た今日では、五行などの理論をそのまま使うのは難しいわけですが、当時の人々が世界をどう捉え、そこでどのように理想を実現しようとしたのかを垣間見ることができたように感じ、本当に面白かったです。

松下先生にお伺いしたい質問が二つあります。一つ目は、道教における利他や布教の位置付けについてです。今回うかがったお話では、実践するからこそ神仙の加護があるということでしたが、悟った後の布教について道教ではどのような議論があるのでしょうか。もしあまり議論がないなら、それは布教にあまり重点が置かれていないということなののでしょうか。二つ目は、日本で道教が教団として定着しなかった理由についてです。これは先日日本においでになった許煜^{ユクホイ}先生から尋ねられ返答に窮した問題なのですが、松下先生がどう思われるのか、おうかがいしたく存じます。例えば、中国文化に根差した総合知だったことが、他の地域で根付き難かった理由なのか。それとも何か歴史的な理由があったのか、お考えをうかがえれば幸いです。

最後に、田中先生のご発表に対して、後にあがめ奉られた聖人としてではなく、郷党という当時のコミュニティにおいて人々と関わり合っている孔子についてのお話は、社会に生きる人間の本来のありようを垣間見られるように感じ、たいへん興味深く拝聴しました。さきほど会場準備の際の雑談で汪先生も言及していましたが、「欲望を適切に養う」という観点はとても面白く感じました。この点についてもう少しお話をうかがえればと思います。『論語』によれば孔子は「十有五にして学を志し、三十にして立ち、四十にして惑わず。五十にして天命を知り、六十にして耳順^{したが}う。七十にして心の欲

する所に従えども、^{のり}矩を^こ躰えず」とあり、その生涯をかけて次第に境界を高めていったように思っていました。昨日潮田さんと一緒にお茶をいただいた際に中島先生から伺った話によれば、古注の理解ではむしろ五十の知命がピークで、そこから体がだんだん衰えていくので、それにあわせて自分の体を調整していったということだそうで、目からウロコが落ちる思いがしたのですが、田中先生が孔子の原風景を見た場合、その生涯において彼がどのように欲望を適切に養っていったのだと思われるでしょうか。

以上が私からのコメントと質問です。続きまして田中先生、お願いできますでしょうか。

●田中……………私は塚本先生と関心が似てるのかもしれませんが、普段、形に現れる礼楽を研究しているので、形とは何かということをよく考えております。内面の問題よりも、その内面がいかに出出されてくるか、表出されたことで、内面自体がどのように変化するかに関心があります。死ぬ直前に書く遺偈というものはまさに形で、既に悟った人が、書という技術を越えてしまった人が、そうではない人に伝える手段だと思います。私の発表でも、孔子という崇高な存在が、街を歩いている人たちと日常生活でどう関わっていくかというところで、容貌や振る舞いなど形に現れてくるものが、決定的に重要な意味を持っています。「普通の人々」に正論を唱えて、説得して導いていくような何かではなくて、外に現れて出てくる表情、振る舞いで関わっていくことが大切で、それによって人々の内面もおのずと変化していくのではないかと思います。

柳先生と松下先生のお話を伺って、悟った後にまだ続く長い人生において、悟っていない人とどう付き合っていくか、本来だったら徹底的に自分を究めていけば済む話だったのに、他者と関わっていくことを考えなければならない、ということが印象に残りました。悟った人と、そうでない人とをつなぐ何かを考える上で、ここでも形が重要ではないかと思います。

今回の議論を聞いて、自分のことに思いを馳せてみると、私はたぶん悟ることがなく、それは私自身が朱子学を研究しているからなのか、仏教や道教と異なり、永遠に修行して、努力することそれ自体に価値を見出すような人生なのではないかと思います。聖人になれると、一応朱熹は言うけれども、なれないまま走り続けるのならば、私はおそらく、悟らない側にずっといる。つまり常に利他される側において、いかに「受け取るか」がむしろ重要なのか

なと思います。

この感覚を言い換えると、私は永遠に悟らないにも関わらず、それでも、ずっと上を向いて努力して生き続けたいといけなく感じている。でも、ちょっと肩の力を抜くというか、自分はいくまでも利他されている側なんだと認め、もう少し素直に、他の人から与えられたものを受容する。変に卑屈にならずに、素直に受け取って感謝するような、そのような生き方ができればと思っています。

さらにいえば、利他する側も、常に利他される存在があつてこそ利他できるということ、生きていて、同じ人間である以上、与える側・受け取る側双方のコミュニケーションであるということも、考える必要があるように思いました。

●柳……………みなさま、ありがとうございました。ではまた塚本先生から順番に、コメントや質問への応答をいただければ幸いです。

●塚本……………ありがとうございます。私も永遠に利他されるほうなんですけれども（笑）。墨蹟が美術なのかというのは、本当に大きな問題がありまして、私は自分の研究の他にもう一つ、近代の学問がどうやってできたのかみたいな研究をしているんですが、従来の学問のやり方では墨蹟みたいな形をうまく評価できて来なかったんですね。私はむしろ今までのやり方を反省し、それこそ「境界」の話でもないですが、現在に伝わってきた形象を理解するために、その価値に合わせて現在の知識の仕組みを変えていかないといけないと思っています。自分もどのようにしたら今生きている自分が、残っている作品が発しているメッセージを現在に翻訳できるのか、自分がしっかりと理解することができるのか、ということを中心に考えているところです。

柳先生にもおっしゃっていただいたように、やはり、実際に見た時のリアリティーみたいなのがすごいですよね。これってやっぱり、一種の言葉を越えているんだけど、でも、ここは何かやっぱり矛盾した存在であつて、そして言葉に絶対ならないものを無理して伝えようとしているところに、やっぱり面白さがあるのかな、と思いました。やっぱり、考えれば考えるほど、不思議な存在ですね。ありがとうございます。

●松下……………皆さま、ありがとうございます。塚本先生の話について柳先生がお話をされたときに遷化という言葉が出てきました。ちょっと気に懸かっているのですが、遷化の「遷」は、「しん（しんにょう）」の「遷」、遷都の「遷」で

すけれども、同時に僊人（＝仙人）の「僊」、つまり、「イ（にんべん）」に「𠄎」のつくりを置く「僊」でもあるという気がしなくもないんですけれども、どうでしょうか。

もっとも、「イ」の方の難しい字を書く「僊」にしても、『説文解字』には、俗界から人のいないところへ遷ることが「僊」であると説いているので、結局は同じことに回収されていくのかもしれませんが。ただ、遷化を「遷」で理解するよりはもう少し意味に広がりがあるのかもしれないと思ったということです。蛇足ながら申し上げます。

塚本先生からご指摘の十牛図ですが、昔あるオークションサイトか何かで非常に高名な日本画家の十牛図が、十枚の図それぞればらばらに出品されていたことがありました。私はどうなるんだろうと思って注目していたら、もう本当に人気なんですね。一枚ずつどれもバンバン値が上がって行って、あっという間に落札されていくんです。それで最後の最後まで残ったのが、廓庵の第八図「人牛俱忘」の絵だったのです。昨日の私の資料をお持ちだったら見ていただければと思いますが、これは何も描いてない、単なる丸に過ぎませんが、見ている間に値段が上がって行って、十万円、十何万円という具合に値が上がっていく。最後幾らだったか、もう青天井で覚えていませんけども、人々の、禅宗の十牛図に対する興味や関心の高さを改めて感じた次第です。雑談ですいません（笑）。

塚本先生がお聞きになった、この第八図「人牛俱忘」を越えて第九図、第十図へと続くというこの辺りの話については、実は私よりも柳先生の方がご専門でお詳しいと思いますし、詳細は柳先生の方から補足していただければと思います。確かに、この第九図・第十図は面白いところで、特に私は第九図が好きで、はらはらと花が咲きこぼれつつも、人がまだ登場していない、しかし、空寂にも陥ってもいない、そして、空寂の更に先に一步があるという、非常に詩的なと言いますか、叙情的な絵が実は私が非常に好きなのです。

それこそ先ほど来言っている、もともと禅、あるいは大乘以前の仏教が布教という、ある種おせっかいなことをすることが実は内発的なものであるという柳先生のお答えなんかも、あるいはここにあるのかと思ったりもします。すなわち、ただ空寂で終わるのではない、その次が何かしらの形でおわさされているという辺りが第九図の面白さなんだと思うんですね。

最後の第十図の「入麝垂手」までいくと、これはもう世俗と明らかに関わ

ってしまっている。禅宗研究の大家である柳田聖山先生の説をそのままお話ししますと、昨日の私のレジュメの最後に「入廊垂手」の図を付けておきましたが、柳田先生の言葉では、それは現世に回帰した「痴聖」の姿だと言うんですね。つまり、痴^しれ者^{もの}なんです。これは俗世と同じ場にはいるけれども、同じ価値観を共有していない、はたから見たら痴れ者に見えるような在り方だと言うんですね。私は、この解釈がものすごく好きなのです。

ところが、その絵は布教であり、次の世代への教導なのだという解釈も根強くあるようで、柳先生などは、むしろこちらのお立場でこの前説明されていたように私は記憶します。

先ほどのご質問は、第十図の人の顔とはどのような顔なのかということでしたが、教科書的に答えるならば、その顔にはこの二つがあるということですが。ただ、私の個人的な好みとしては、それは痴聖であり、痴れ者としての聖人の振る舞いであるというのが好みではあります。これは答えではありませんが。

柳先生からは、幾つかのお話がありました。一つには、私の著述（『宋金元道教内丹思想研究』汲古書院、2019年）を読んでいただいた上での質問で、中国で完成した、禅という一つの仏教の形というものを全真教なり何なりが更に一步進めたのではないかと、五行説などによる説明に非常に興味を持たれたということをおっしゃっていました。

柳先生自身が、それは総合哲学だと言われましたが、当時の知識人にとって、確かにそれはある種スタンダードな説明だったんだろうと思います。それこそ阿頼耶識^{あらいしき}だとか、あるいは唯識^{ゆいしき}だとかというような仏教教学的な説明に陥らない中国的な説明を全真教側はして、それが士大夫や大衆に非常に受けたということがあったのかもしれない。一つ補足すれば、やっぱりそこに道教、あるいは内丹的な肉体や身体の問題があるということだけは少し注意しておいてもよいと思います。これなんかは仏教的ではない一つの要素であろうと思います。

ただ、同時にこれも昨日雑談で話をしていたことですが、こういった五行説などによる解釈などは、やはり正統な仏教的な教理を修めた当時の禅宗の人たちから言わせれば、到底受け入れられないものだったと思われるます。そういった意味でも、『至元辯偽録^{しげんべんぎろく}』に見られるような、全真教と、禅宗を含めた仏教側との対立や論争というものは不可避であったと思ったりも

します。

あと、利他、あるいは利他と絡んで布教の位置付けについては、余り私は考えていなかったことなのですが、どうでしょうか。昨日は、全真教とそれに先行する北宋以来展開した内丹道の二つの流派について話をしたと思いますが、まずこれらの内丹道についてお話をするならば、大衆への無差別な教化は余り考えていません。人を選んで、特定の能力のある者にのみ伝授をするという、限られた在り方であったと思います。

全真教に関しては、確かに人々を組織し、結社を作ることはしているのですが、ただ実際の修行のかなり奥まったところに関しては、大分と弟子を選んでいくような気がしていて、こちらについては仏教的な布教とやや性格を異にしている感触を私は持っています。少なくとも、例えば、仏教では『法華経』の言葉をたった一言でも人に伝えたら、それだけで功德になるんだというような在り方があり、これなどは、例えば仏教が他の二教に先駆けて、積極的な出版に踏み切ったということとも無関係ではないだろうと思います。また、それを追いかける形で儒教でも科学などの教科書や、あるいは参考書が必要となり、印刷技術が活用されていく。

でも、道教側、特に内丹を実践している人々は印刷術の利用が遅れるのですね。彼らが自分たちの教説を秘匿し、なかなか印刷に踏み切ろうとしないという辺りも、今言った布教の問題などと関係しているかと思います。一方で、実は全真教は印刷を非常に巧みに使っています。これは禅宗の上根的な在り方とよく似ていて、理解できる者は理解すれば良いというふうにとらえているからこそ多量の出版が可能になったところがあるようです。先ほど塚本先生がおっしゃったように、ある種、文字とはそこに言葉として存在しているんだけど、しかし、それは同時に空無であるというような逆説的な在り方をとるものであり、だからこそむしろ印刷が許されるという考え方に立っていたように考えています。

最後に、道教教団が日本になぜ定着しなかったかという問題ですが、研究者の中には、唐や奈良時代の当時の国際的な政治状況にその原因を求める方もおられるようです。この道教の受容については重要な問題と思いつつ、私はまだ十分考えがまとまっていません。またの機会の宿題にさせてください。●柳……………塚本先生、松下先生、ありがとうございます。それでは続きまして私のほうから幾つかお話を申し上げたいと思います。

まず塚本先生からいただいた問題につきまして、他者を犠牲にしていること、更にはその犠牲になっている他者の存在すら認識していないことは、仏教の法輪を回すだけでは解決できない問題なのではないかというのは、とても鋭く、かつ深刻な問題だと思います。たとえば昨日申し上げたジャータカ——釈尊の前世の物語として取り込まれたと思しきインド各地の伝説・物語——のなかに、飢えたバラモンに施すため我が身を火に投じて文字通り犠牲になったウサギの話があります。もとの文脈ではそれを英雄的で究極の利他行として称えているわけですが、それを自分から望んでやるのか、それとも自分はしたくないのに他人から強制されるのか、更には「不可視の構造」において「自分がしたいと望んでいる」と巧妙に思わされているのかによって、話は全く異なってきます。塚本先生が仰った原発の問題や、汪先生が本日お話しになった家畜のように一方的に搾取される立場のことを考えると、法輪を回すだけでは解決は難しそうですよね。社会のなかに生まれる「犠牲」や可視化されていない他者の存在に、白隠であればどのように関わろうとするのか……。今すぐには思いつかず、申し訳ありません。

ただ犠牲に関して一つ思い出したのが、大乘仏教の「慈悲殺生」という発想です。これは以下のような話です——目の前にひとりの大悪人がおり、これからとんでもない悪事を為して社会全体にとんでもない被害をもたらそうとしている。そのまま見過ごせば、無数の人々の命が奪われるのみならず、その大悪人も自分が犯した罪業により死後地獄に落ちる。それに対し大乘の実践者である菩薩は、その大悪人が大罪を犯す前に取えてその命を断つ。それにより無辜の人々の命が救われるのみならず、大悪人も地獄に落ちる罪業を為さずに済む。ただし殺生を犯した自分はその報いにより地獄に落ちる——。いわばトロッコ問題のさらに厳しいバージョン。

●塚本……………ボンヘッファーですね。

●柳……………ええ。正当化される殺人があるかどうか、目の前で大量虐殺を為している者を敢えて殺すべきか否か、極めて難しい問題です。トロッコ問題では暴走するトロッコの先にいる五人の命を助けるために、無関係の一人の命を犠牲にするかどうか問うわけですが、大乘仏教の「慈悲殺生」の問題では言わば、その五名と一人の命を助けるために我が身を暴走トロッコの前に擲つかどうか尋ねるのです。もちろん地獄も含め死後の世界が本当にあるかどうかはまた別問題ですが。この仏教版トロッコ問題に対するインドの仏教

徒（厳密には^{ゆがぎょうは}瑜伽行派と呼ばれる人々）の答えは、我が身を投げ出せ——大悪人の命を断って無辜の人々を救い、自分は地獄に落ちろ——というものでした。これは『^{ゆがしじろん}瑜伽師地論』という四世紀頃に成立した仏典に出てくるものです。

とはいえこれは「これが唯一の解答だ」と解決できるような単純な問題ではありませんので、その後の仏教界において様々な人が議論しています。「やっぱりそれはマズいんじゃないか」という人もいれば、「やはり自己を犠牲にして大悪人の命を断つべきだ」という人もいました（大谷由香「日本仏教における「慈悲殺生」の許容」『アンジャリ』41, 2021年）。皆が納得する模範解答は無いですね。仮に「大悪人」を殺すべきだとした場合に、その「悪」は誰が判断するのでしょうか。「自分が地獄に落ちる」という「崇高な「自己犠牲」の精神のもと殺人を正当化するというのは、我々の現実社会に落とし込むには危険すぎる理屈じゃないかなと私個人は思います。その「自己犠牲」なり「正義」なりが暴走することは想像に難くありませんので。

お尋ねいただいた白隠に戻りますと、こんな話があったことを思い出しました。白隠が生きた江戸中期、重い税の取り立てに苦しんだ人々は各地で百姓一揆を起こしていました。その際、僧侶が百姓からの信頼を逆手にとって懐柔し、武装解除させた人々をお上に売り渡すことが横行していたそうです。その卑劣な行いに激怒した白隠は書を著して糾弾したほか、時には藩主に向け奢侈に流れず仁政に励むよう書簡を記し、のち『^{へびいちご}辺鄙以知吾』という書物にまとめています。また小島藩で百姓一揆が起こった際、白隠が百姓に戦略を授けた可能性も指摘されています（高橋敏『白隠 江戸の社会変革者』岩波書店、2014年、116頁）。このような例を見ますと白隠は、もちろん知り得た範囲においてでしょうが、良くないことに対してはやはり「良くない」と声を上げていたようです。道具も思想も使いようで、虐げられた人々に対し「全ては因果の報いなのだから現状を受け容れて欲を捨てよ」と仏法を説いて搾取構造の維持に加担することもできますし、人々を虐げる為政者に対し「そのような悪事を行えば魔道に落ちる」と仏法により批判することもできます。世間から遊離した形ではなく、そこで苦しむ人々に寄り添って法輪を回し、可能な限り手を尽くしていくというのがあるべき姿なのではないかと思います。もちろん言うは易く行なうは難しですが。

松下先生には、「遷化」の語義についてご指摘いただき、ありがとうございます。

います。ちょっと調べてみたところ、仰る通りもとは松下先生がお示してくださった意味の語でしたが、後に仏教では「化を遷す」という理解が生まれたようです。白隠と同時代の禅僧無著道忠が編んだ『禅林象器箋』を見たところ、「遷化」は本来「遷移化滅」——移ろい変わり滅する——の意だったのが、後に「化度の事を他方世界に遷す」と解釈されるようになったこと、およびその例を幾つか挙げていました。ただその新たな解釈がいつ生まれたのかはよく分からないので、今後注意して見ていきたいと思います。

また慈悲心の出所について、仏教や禅宗内部から肉薄する言葉があるのかどうかについてもご質問いただきました。実は今回のシンポジウムに先立って藝文学研究会で発表した際、自分が曾て博士論文で扱った五代の永明延寿を取り上げたのですが、うまく説明することができなかったということがあります。そこで延寿から時代を下り南宋の大慧に行き着き、その説明を見て日本の白隠との相違に気づき、大慧と白隠を対比する今回の発表になった次第です。大慧を見ると昨日も申し上げたように「自家屋裏事」（自分の持ち前のもの）とか「自己本分事」（自分が元より持っているもの）などと言っています。これと同様の語に延寿が使っている「性功德」（本性に具わる徳目）があり、その直接の淵源は如来藏思想になるのだと思います。ただ慈悲について仏教には様々な説明が見え、一筋縄ではいきません。

そこでもし文献の諸説を一端離れ、慈悲がどこから来るのか理屈で迫ろうとするなら、禅宗では塚本先生も言及された十牛図の第八「人牛俱忘」から第九「返本還源」を経て第十「入廛垂手」に至る流れが示唆に富む気がします。それは全てを忘れて（第八）、空になってから（第九）、廛に入って人々に手を差し伸べる（第十）という流れになるわけですが、大慧の言葉を使えば、煩惱が全てなくなり自分も悟りも忘れさって（第八）、空になるからこそ（第九）、それまで阻害されていた本来の慈悲の働きが自ずと出てきて、他者と新たな関係を取り結ぶことができる（第十）、ということになるのでしょうか。ただこれだと「自己本分事」なり「性功德」なり、あるいは「惻隱の心」なり、人には本来そういうものがあるという前提に行き着いてしまい、その先の理屈がよく分からないんですよ。

なので不思議に思って、何年前にある禅師（悟りを師匠から印可され後進の指導をする禅僧）にお尋ねしたことがあるんです。「空を悟ると慈悲が出てくると書かれています、それは何故なのでしょう。何もないのが

「空」なのに、どうしてそこから「慈悲」が出てくるのでしょうか」と。そしてその方は間髪容れず「それは出てくるでしょう」と仰りました。どうも理屈ではなく、実際にそういうものらしい。先ほど田中先生が「悟ってない」と仰りましたが、もちろん自分も文献研究しているだけで悟っていないので、残念ながら「そういうものだ」という実感は無いわけです。

こういう話をあちこちでしていたところ、その後「実はそういう体験がある」という人が二人現れまして、それがなんと自分にとってとても近い間柄の人でした。そこで「どうしてこれまで教えてくれなかったのか」と尋ねたのですが、「そもそもまず極めて個人的な問題があって、それに散々悩んだ果てに得たものだから、恥ずかしくて人に言えるようなものじゃない。だけどお前があまりにしつこいので敢えて言う」とのことで、教えてもらったのは大体以下のような話でした。一人は「考えに考え抜いた結果、世界は他に可能性のない形で現にこうなっているのだから、それをそのまま受け容れるより他ない。世界のありようをそのまま受け容れるので、あれこれ悩むことはなくなるから、これが智慧なのだろう。そしてそれをそのまま人に伝えれば自ずと他者を救済する慈悲の働きになるのだろう」。もう一人は「ある人間関係の問題を考えに考え抜いた結果、どうにもならない人々が今こうして居合わせていることが分かって、それをどうにもできない自分も含めて皆がつながる輪が見えたように感じた。そうしたらそのまま愛しいものとして受け容れられて、もう悩まなくなった」。このふたりの説明を聞き、「本来そういうものだ」という性功徳的な前提よりも一歩遡ることができたように感じました。

禅の文献を読む読書会のメンバーとも最近よく話すのですが、禅僧の言葉から窺える悟った時の本当の心とはどうも、それぞれめいめいもちの心ではなく、宇宙全てを包み込むような無限の心というようなイメージらしい。先ほど申し上げた藝文学研究会でも紹介したのですが、ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（下冊、岩波書店、1970年、338-339頁）によれば、人は宗教的体験をした際に、世界と自分が一つになったように感じたり、この上ない喜びに包まれたりするらしい。またテイラー・ジル・ポルトの『奇跡の脳——脳科学者の脳が壊れたとき』（新潮社、2012年、53-54・280-281頁）によれば、彼女が脳卒中になり世界を切り分けて認識する左脳の機能が低下した際、自分も世界も一つになったように感じ、「思いやり」

と「喜び」に包まれ「穏やかで、守られている感じで、祝福されて、幸せで、そして全知であるかのような感覚の虜」になったそうで、後にそれを「仏教徒なら、涅槃（ニルヴァーナ）の境地に入ったと言うのでしょうか」と振り返っています。

以上のことは恐らく、同様のことを別の角度からそれぞれ見ていることのように感じ、一つにつながりそうな気もするのですが、なかなかうまくいかず目下検討・調査中ということになります。

すみません、長くなってしまいました。ひとまず私からは以上です。

●田中……………まず松下先生からの質問で、郷党を出た時の孔子はどうだったかということですが、郷党を出るといことは、具体的に言うと、魯から出て諸国を巡る時と、魯の中はいるものの、自分の家や近所ではなく、宮城に入り祭祀の手伝いを行う時があります。

宮殿に関しては、礼学上大きな問題となるところで、宮殿の造りがどうなっているか、特に重要なのは門ですね。宮殿はたくさんの門に閉ざされているのですが、たとえば公門という門の前までは、人々は比較的自由に通行できます。しかし、だんだん奥に入っていくと、入れる人が限定され、どんどん緊張感が高まってきます。

孔子の場合は、郷党に住む普通の人々が入れない部分にまで入り、祭祀に参加します。公門を入れて奥へ奥へと進んでいくと、孔子の態度もどんどん変化し、厳粛になり、身は引き締まり、より慎重になっていきます。一方で、郷党にいる時と変わらない態度もあります。孔子は、郷党にいる時はいる時で、やはりとても注意深いのですよね。どんな人であっても、相手が気分を害さないように、丁寧に振る舞っています。普通の人だったら、宮殿に入った瞬間に突然注意深くなり、丁寧に慎重な態度を取るかもしれませんが、孔子の場合は、注意深さという態度は郷党でも郷党でない場所でも一貫しています。郷党を出た後で変わる者も多いのですが、このように変わらない部分にこそ、孔子の礼の本質があるのではないかと思います。

柳先生からは「矩を踰えず」に関する質問をいただきました。自分の欲望通りに振る舞っても、規範におさまるようになる。矩を踰えない境地に孔子が行き着くのは70歳で、天命を知った後だというのが面白いですよね。

「十有五にして」から始まる人生のステージごとに到達する境地を描くこの一節には色々な解釈があります。孔子は果たして、この一節通りに人生を

歩んでいったのか、つまり孔子は最初は普通だったけれども、だんだんと聖人になっていったのか。あるいは、孔子はもともと聖人であり、最初から最高の境地に行き着いているはずだと解釈するパターンもあります。そうすると、なぜ『論語』は、わざわざ孔子が年をとるごとにステップアップしたかのように記述するのが問題になります。それは、これから学ぶ者に対して、孔子が敢えて分かりやすく示すためののだと説明されています。

ただし、孔子自身の実感、というより、私たちの実感として、歳をとり、だんだん欲望が減退してきて、ちょうどいいところに収まるというのは、一番じっくり来ますよね。歳をとっても欲まみれという人が多いのが現実かもしれませんが、若い時は、きっと誰もが、そのように歳をとりたいと思うのではないのでしょうか。孔子も、そのような実感を利用して、弟子たちにわかりやすく示そうとしたのかもかもしれませんね。

●柳……………田中先生、ありがとうございます。それでは二日目にご発表いただいた先生方から、それぞれコメントと質問をいただければと思います。まず最初に汪先生、よろしくお願いします。

●汪……………今日はありがとうございます。実は藝文学研究会を参加して以来、私自身の研究と、哲学的・歴史的なアプローチを中心とする「藝文学」との距離を感じるが多かったです。さきほどの発表では、私は「安全な位置」について話しましたが、それは「安全」を批判しているというより、むしろ「不安な位置」にいる私の研究分野を批判的に捉えたいところです。開発学の研究は、様々な目の前の力関係や現実問題に巻き込まれやすく、哲学的・歴史的に深く考慮することはあまり主流ではありませんでした。

そういう意味で、藝文学研究会やEAAの議論に対してすごくワクワクしていました。開発学では考え抜けなかった問題に対して、何かの答えを持ってそんな人たちがここに集まっていると思いました。ところが、1年半経て今に至り、実は誰も「答え」を持っているわけではないこと、そして「答えがない」状況を受け止める気力を分かち合う共同体の大切さを覚えました。

それに関連して、丁さんのご発表を伺い、王国維氏が定着しない中間状態で、探求を続けようとしてきたモチベーションや原動力とは何かを聞きたく思いました。中島先生のコメントをお聞きして、「ああでもない、こうでもない」という真ん中の状態に耐えられることの意味を感じますし、学生と接している中でも、グレーゾーンにいる、落ち着かなさを楽しむ力が知的体力

になるのだと思うことが多くあります。王国維氏はどのようにその力を持つようになり、そして持ち続けてきたのか、気になったところです。

そして、崎濱さんのご発表に対して、共感できることが多くあります。私も「開発研究」と「開発学」の違いにこだわっており、「研究」という表現で見過ごされる学問の制約や性格があると思います。「学」が持つ形とそれを背負ったり再生産したりしている自分への自覚と認識を喚起するという意味で、「開発学」という名を積極的に使うべきだと考えています。今日のご発表を伺って、自分の考えをより整理することができました。

崎濱さんのご発表では、鳥居龍蔵のお話も出ました。実は鳥居龍蔵は私の故郷の貴州のミャオ族という少数民族の調査や識別にも関わった、有名な学者です。ご発表を聞いて、「辺境」のつながりを感じました。沖縄をめぐる研究のなか、こうやって類似する他の地域との比較や対話の中で開き直されたり、いわゆる自他の境界線を調節するような試みは多くあると思います。研究者もそうだと思います。例えば、「当事者」であるか否かという判断は、やや恣意的な側面があると思います。少なくとも私の場合、当事者と自称したほうが伝えやすい時とそうでない時があり、それに応じて使い分けることがあります。研究のこだわりやアイデンティティーを持ちながら、他者との対話で自らの悩みが溶けたり、逆に独自性を崩れたりすることがありますし、喜びと不安もそれに伴うものだと思います。それに関して、沖縄出身で沖縄研究を行っている崎濱さんのご経験があれば聞きたいと思ったところです。

●柳……………汪先生、ありがとうございます。では続きまして丁先生、よろしくお願いします。

●丁……………今日はシンポジウムの二日目で、人文学や藝文学、そういった学問の輪郭自体を考えるという大きなテーマを扱っている日だと理解しています。実は私自身の発表の際、王国維の言葉を改めて読み上げて驚いたのです。20世紀初頭には既に、哲学者ではなくて哲学史家にすぎないという批判的な議論がなされたからです。それから100年後の今日、何が変わったのか、それについて発表しながら考えさせていただきました。

また私は今年の9月に京都大学に移動し、まだ2、3ヶ月しか経っていませんが、京大における漢学をはじめとする伝統的学問への誇り、それら分野の伝統を守ろうとする姿勢を強く感じました。それに対して、EAAの多分野の交渉、またそれによって学問そのものを考えようとする意欲にも改めて感

心しました。

各人文系の分野には、自明と思われるような前提となっている部分があります。そうした部分は、他の分野との衝突や交渉によってはじめて疑問視されると思います。そこにこそ、新しい人文系の学問の希望と可能性があるのではないかと考えていました。

汪さんの研究については、いつも刺激を与えてくださって本当にありがとうございます。肉食に関しては、感想しかありませんが、あえて質問させていただくならば、なぜ「肉食」というトピックに注目されているのか、もしくはこのトピックに注目することで他のトピックを通して得られないユニークなものが何であろうかについてお聞きしたいです。汪さんは、今まで漢方薬や国際支援、都市デザインなどさまざまな分野を扱われてきたからです。また、近年、食べ物に注目することが一つのトレンドとなっているようです。食物を通して経済史を描き出し、歴史を語る試みも多数なされているかと思えます。

崎濱さんの研究に関しては、以前、崎濱さんとプライベートでも研究についていろいろお話できました。沖縄の研究を行っている人たちの多くは沖縄出身であり、崎濱さん自身も沖縄人もしくはハーフであることで、違和感や落ち着かないところがあったので、研究を始められたというようなお話をいただきました。そして、ご研究によって、その違和感が緩和されてきた、とのこともお聞きしました。人文学の力は、こういったところに潜んでいるのではないかと感心しました。

以上です。ありがとうございます。

●柳……………丁先生、ありがとうございます。つづきまして崎濱先生、よろしいでしょうか。

●崎濱……………ありがとうございます。今、汪さん・丁さんお二人のコメントをお伺いして、自分の中で本日の皆さんのご発表を咀嚼できたように思います。

汪さん、丁さん、そして私は約1年間同僚として働いてきたという経験を共有していますが、それぞれの研究内容や手法はかなり異なっているなという印象を、お互い抱いてきたと思うんですね。思想研究をやっている私や、美学を研究している丁さんは人文学に分類されるでしょうし、だからこそ「藝文学」というものにまだ親和性があるように、汪さんからは見えるのだと思います。私自身としては、汪さんがおっしゃった「現実から距離」とい

う表現に即して考えるのなら、思想史という一見「現実からの距離」がありそうな研究に携わっていながら、同時に「沖縄問題」というアクチュアルな問題を常に意識せざるを得ないという意味で、私はおそらく、丁さんと汪さんの中間地点に立っている、そういう立ち位置で研究に携わっている者なのではないかな、というふうにこれまでも思ってきました。

このように三人の立ち位置はそれぞれですが、そうであっても、これまで三人でいろいろな話をしてきましたし、分野が異なっても何か一つのテーマや共通の問題意識や関心を共有して議論ができる楽しさということ、藝文学研究会、あるいはオフィスで一緒に働く中で実感してきましたし、今日はそのような幸せを改めて感じました。

そこで、三人に共通している態度をあえて言語化してみようと思います。それは、それぞれ異なる分野や場所や時代を扱っていながらも、各々にとっての研究対象を、単なる対象 (object) として突き放して考えるのではなく、それまで先人たちによって積み重ねられてきた試行錯誤の連続性の中に自らを置いた上で思考する、という態度で研究を行っている、ということだと思います。

今日私はマルクスの「使用価値」という概念を導入して、かなり図式的に人文学の価値を再定義しようとしてしまして、それに対して中島先生が、それはむしろ「贈与」の領域に関わる問題である、とおっしゃったところにつながってきますが、結局、人文社会科学系の研究というものは（あるいは、ただちに「実学」として定義され得ない学問分野全てに共通して言えることかもしれないかもしれませんが）、自分が研究していることを誰がどういうふうに受け取るのか全く分からない、という宿命を負っています。つまり、自分が取り組んでいる研究の価値というものを、自分では本当のところは設定できないという途方もなさの中に自らを投げ出すことによってでしか学問は開始できないのだ、ということに、皆さんのディスカッションをお伺いする中で改めて思い至りました。

その上で敢えて申し上げますが、そうは言っても、やはり大学は、学問という営みが、社会の中でどのような役割を担っているのかを説明する責務を背負っている、と思っています。端的に言えば、大学の最大の責務は、「交換価値」＝貨幣によって換算・計算できる価値では説明できない領域に関わり続けることである、と私は考えています。大学は学問を行う場所ですが、

「学問をするってどういうことですか？」と問われたときに、一つの応答として、「学問とは表現することである」と言えると思っています。例えば汪さんが関わっておられる開発学という方法は、いわゆる「実践」や「現場」に近いものと見做されるでしょうし、丁さんが取り組んでおられる美学というジャンルだと、広く芸術あるいは哲学に関わるジャンルだと認識されます。あるいは、私に取り組んでいる思想史研究は、基本的には、「思想家」と見做される人物が書き記したテキストを読解して、その意味内容を現在の文脈において意義付けし直すという作業を繰り返すわけです。

開発学、美学、思想史研究、それぞれアプローチの仕方は大きく異なりますが、なぜわざわざそのような営みを行おうとするのかという理由は、共通しています。それは、日々のせわしなさ＝日常に埋没されているは到底表現され得ない事柄——実際に生じている出来事から、個人の内的世界において生じていることまで様々ですが——を、敢えて表現する必要があるからこそ、その営みに自らを投じているわけです。では、その必要性を何故に感じているのかというと、現在私たちが直面している種々の問題——いわゆる「人新世」の問題と一括りにして呼ぶこともできますが、それは本来無数の問題系が複合に絡み合うことによって生じている事態と言えるでしょう——を考え、そこに対する何らかの策を講じるためには、一体何がどのように絡み合っているのか、何が不可視化されているのかを発見し、その上で、それをどのようにすれば可視化できるのか、といったことを考え、表現することによってでしか、答えを得られないと思っているからです。その表現方法を競い合って磨く場、それが制度として保証されている場が大学なのだと思います。

ここで個々のご発表について、いくつか質問させてください。まず汪さんに対しては、ご発表の中で「構造的暴力」というキーワードを出してくださったと思いますが、この用語が開発学の中でどれくらい議論されてきたのかということをお伺いしたいと思います。というのは、沖縄の「基地問題」を語る際にも、「構造的暴力」という概念は多用されるんですね。ただ、私自身は、この概念は沖縄の現状を的確に捉えた言葉であると思う一方で、この概念では表現しきれない領域があるのではないかと、時々感じています。ですので、開発学では、この概念をめぐる、これまでどのような議論がなされてきたのかということを知りたいと思います。

次に丁さんのご発表に関してです。ご発表をお伺いして、哲学と文学・美学の境界を行き来した結果、王国維が最後、入水して人生を終えたというところに、大きなインパクトを覚えました。丁さんがおっしゃった、王国維における哲学への強烈な批判意識、つまり、ほとんどの哲学者は実は哲学史家にすぎない、という批判ですが、そういう指摘は、現在大学で行われている研究に対しても重要な批判だな、と強く思います。職業としての学問に従事する上で、研究者はどのようなつまらなさ、平凡さから脱出する勇気や批判意識をどうすれば維持し続けることができるのか、常に自分自身の課題として考えたいと思っていますが、王国維の場合は、そうした批判意識が非常に繊細かつ強烈で、入水という選択肢を選ぶ結果になったのだろうか、と推察しました。もちろん、入水した理由は本人にしか分からないだろうし、明確な理由があるかどうかさえも分かりませんが、その象徴的な人生の終わり方について、丁さんはどのように考えていらっしゃるのか、お伺いしたいと思います。

●柳……………以上、コメントとご質問をいただきました。それではまた同じ順番で三名の先生方からそれぞれ応答をお願いできればと思います。

●汪……………ありがとうございます。まず、丁さんのご質問についてですが、私は元々開発・援助の研究をしており、特に中国における国際開発をめぐる言説形成に焦点を当ててきました。そこで、中国は「植民地化された側」であり、支配する側ではないこと、そしてグローバルサウスとの間で「平等」な関係を築くことができるという言説がよく聞きます。ここで言う「平等」に何が含まれているのか、気になりました。「他者への平等的な精神」を最も観測しやすいポイントは、「人間」ではなく、いわゆる「絶対的他者」とされてきた「動物」にあるのではないかと思います。それは、最初のモチベーションでした。言い換えれば、中国人と動物の関係を捉えることは、中国の他者観を捉える方法だと考えていました。

もう一つは、内と外の関係です。国際開発援助を考える時に、内部・外部の関係は常に連動しています。自国のゴミを東南アジアに送り、自国の中を綺麗に保つことはその例です。国内問題に限らず、中国の「一带一路」に関してよく指摘されるように、財や資源の外部へ流れ出すこともあります。開発援助の研究では、送り出したりあげたりすることが中心に議論されてきたが、逆のベクトル、つまり「外部のものを内部化」も面白いのではないかと

思いました。そこで、「食う」ということ、今日のテーマで言えば、「動物」を自らの一部にするということの緊張感についてさらに考えて見たいと思いました。考えてみれば色々ありますが、動物が好きだからやっているというのが一番単純な理由かもしれませんね。

「構造的暴力」に関して、日本でも平和学をはじめとし、多くの分野で議論されているのではないかと思います。戦後日本が国際開発を始めようとした時に、戦争を生み出さない世界、平和な世界のための手段として、国際開発が位置付けられたという経緯があります。例えば、日本ボランティアセンター（JVC）が農村開発を始めたのは、インドシナ難民の受入から生まれた、「難民を生み出さない国づくり」というビジョンがありました。そういう意味では「構造的暴力」は、国際開発の中でもよく知られている議論ではないかと思います。

さらに言えば、開発は常に「構造」に関わっています。植民地時代における搾取や経済的・文化的的不平等、経済発展と貿易関係における中心国・周辺国、ラテンアメリカの学者による従属論、そして世界システム論などといった構造的な問題を指摘する論説が絶えずありました。そのほかにも、世界における中心と中心・周辺と周辺のつながりに関する考察や、より網羅的に植民地主義・帝国主義を捉え直す枠組みが登場してきたわけです。ただし、今日では、近代・近代化の議論は不完全燃焼のまま開発学の中で取り込まれるような動きが見受けられます。日本の近代化の経験を成功談として、それと植民地主義をはじめとする事象とのより複雑な因果と関係性を棚上げしてしまうような議論です。開発学をODA研究や対外援助研究として括るのではなく、そこにある自らの他者認識を改めることが必要です。それに対して、構造的暴力及びそれに関連する議論の蓄積をどう活かすかが、これからの課題だと思えます。

●丁……………先ほどのご回答ありがとうございます。私の考えでは、食べるという行為は、例えば都市デザインや国際開発援助のように、いわば我々の身体の外部で働くことと異なり、われわれの感性と密接に関わっている点で独特であるかもしれません。美学の分野でも食べる行為を扱う研究がどんどん現れてきました。また今後、これについていろいろと議論できればと思います。

先ほど、汪さんからいただいた質問ですが、王国維がこうした異なる分野の間を往復できた原動力は、王国維の研究の中でもよく問われる問題です。

王国維のなされた学問は、いわゆる「経史子集」という伝統的な枠組みに当てはまらない存在、あるいは従来の枠組みに当てはめようとする人を困らせるような学問とされています。そういった意味でも、王国維は前近代から近代への学問的転換を象徴する人物と考えられます。

その原動力のありかに関しては容易に回答できませんが、現時点の私の理解では、それは王国維の人生への敏感さに由来しているかもしれません。王国維自身の病気であっても家族の問題であっても、そういった経験によって、この世に対して、また人生に対しての懐疑と不安を抱き、それを伴いながら学問を思考していたのです。そこでは、彼以前の伝統的学問も、当時新たに輸入された西洋の学問も参照されましたが、既存の体系に属さない、もしくはバランスが良く取れない学問の在り方が浮上してきます。それは王国維の人生への感性に基づいてもう一度学問が捉え直された動きだと考えています。王国維のこのような敏感さは、日本の文学者で言えば川端康成がかなり近いのではないかとも思います。

そして、崎濱さんからいただいた入水、つまり自殺をもって人生を終えた王国維の在り方、言い換えれば彼の学問そのものより、彼の人生自体も彼の学問のあり方を示す、一種のメタ的な学問として捉えられることに関わるご質問だと思いますが、これも長らく議論されてきた大きな課題です。その自殺の理由については、例えば羅振玉との友情が生涯にわたると思われたのに羅振玉から一方的に絶たれたとか、あるいは時代の変化に失望し続けてきたとか、多くの説があります。

個人的には、私自身も悲観主義者なので、王国維の行為を理解し得ないものとは捉えていませんが、王国維のような時代状況をはるかにこえる才能、かつ極めて繊細な感性を持つ人物にとっては、この世におけるさまざまな問題の調和をどうしても得ることができず、死をもってしか人生の課題に 대응することができなかったのだと思います。彼の死を宗教的な意味で捉えようとする先学もいますが、先生方とも宗教的な問題に絡めて議論できればと思います。以上です。

●崎濱……………先ほど、汪さんと丁さんからいただいたご質問に回答しそびれてしまいましたので、ここでお答えしたいと思います。

まず汪さんからは、私が沖縄出身者として東京で研究を行う過程において、自分の中で境界線を常に引き直すという調整をしてきた経験があるかどうか、

というご質問を頂いたかと思います。これに対しては端的に、常に境界線を引き直した、とお答えできると思います。というのは、皆さんもそうだと思うのですが、誰と相対しているのかによって、自分が置かれる関係性は、その都度変化するからです。

これは丁さんがおっしゃってくださったことに関わってきます。個人的な話で恐縮ですが、私の父親は沖縄の人で、さらに細かく言うと沖縄の北部、山原と呼ばれる、沖縄における「辺境」の出身です。一方母は愛知県の犬山という小さな城下町の出身です。そして私自身は、沖縄の中心部である那覇市で育ったという、そういうバックボーンを持っています。沖縄にいて、母親が内地の人だという理由から、「ハーフ」として眼差されるので、いわゆる「沖縄人」とは異なる「異邦人」として生きてきたという感覚が強いです。でも、大学進学を契機に上京した途端、今度は「沖縄の人だね」と周りからは認識されます。

もう少し具体例を挙げると、私は沖縄にいて顔が薄い部類に入るので「内地の顔だね」と言われますが、東京に来ると「沖縄っばい顔だね」と言われます。そのような体験を重ねていくうちに、自分では気がつかなかった色々な側面が浮かび上がってくるようになります。そうすると、否が応でも線は引き直され続けますし、それは今後ずっと続いていくだろうと思います。人文学が持つ力の一つに、言語化する、という力があると思っています。私の場合、境界線を引き直し続けるという行為を非常にポジティブに捉えています。そうは言ってもやはり、自らの在り方をその都度変更し続けることには、それなりの精神的な困難も伴うわけですね。今はたまたま個人的な遍歴を事例にお話しましたが、政治・経済・社会的な現象が人々の精神にもたらす影響は様々です。はじめはなかなか言葉にはならない感情や情動の複雑な絡み合いを、何とかして言語化し、その絡み合いを解放していく作業は、人文学が最も得意とする営みの一つなのではないか、と私は思っています。

●柳……………以上、二部に分けてそれぞれご議論いただきました。つづきまして、それぞれご自由に感想や質問など、挙手のうえ頂戴できればと思います。では松下先生、よろしくお祈りします。

●松下……………今日、お三方の発表については、どなたの発表も大変面白く聞きました。それぞれに聞きたいこともあるのですが、時間の関係で一つだけ汪さんにお聞きしたいと思います。汪さんのご発表は、本当にいろいろな意味

で考えさせられたのですけれども、中でもタイトルに「忍びざる心」という言葉をお使いになった意図を聞きたいと思います。すなわち、中島先生の言葉にこだわるわけではありませんが、ここに「忍びざる心」という孟子の惻隱の情の言葉を使うことは、東アジアとそれ以外の地域との間に線引きをすることになりかねないのではないかと思ったからです。あるいは、西洋対東洋にもつながるかもしれません。そこで、タイトルにこの言葉をお使いになった意図をお聞きしたいと思います。

そして併せてですが、この開発には先ほど来おっしゃられたようにプラスの側面とマイナスの側面があって、また、例えば豚を食するというについても、プラス・マイナスが非常に込み入っているということでした。その際、先ほど「絶対的な他」とは動物であるとおっしゃいました。となると、この「忍びざる心」が先ほどの議論の中で、私たちが食する動物に対して注がれているのか注がれていないのか、忍びざるその心というのはどこまで働くものと考えているのか。これは「他」を考えるということでもあるかと思うのです。

もう一つ言うのであれば、開発は別に動物に限ったことではなく植物だってそうだということです。アマゾンの森林の問題にしても何にしてもですけども、この「忍びざる心」というものが人間を越えて例えば動物へ、そして植物へというようなグラデーションのようなものがあるのか、それともグラデーションなしに全てを網羅するのか。あるいは、そこまで至らないのかというような範囲の問題です。これもやはり一つの境界という問題でもあるかと思うので、この辺りに関してのお話を聞かせていただければうれしいと思いました。以上です。

●注……………とても大切なご指摘・ご質問、ありがとうございます。今回の発表は、東アジアの知的往来に立脚しながら新しい問いを創るというEAAの方向に沿って、東洋哲学の議論でもよく取り上げている「忍びざる心」という概念を「我田引水」してみたものでした。孟子の言う惻隱の情に関する解釈自体がたくさんありまして、それと「同情」「憐憫」「共感」などの概念、さらに西洋哲学における感情論と具体的にどう異なるのかについて、私も勉強している途中ですが、「理性/感情」・「自然/文化」の二分法や一神教による影響の有無などが、東西の違いとしてしばしば挙げられているという印象があります。ただし、ここで強調したいのは、東洋と西洋の対立というよ

りも、むしろ松下先生がご指摘いただいたような、「良い」とされている心の持ち方が機能する射程、そしてそれぞれの場面における濃淡です。

実は肉食に関して、東西を比較して論じるものは少なくありません。先駆的な試論として、地理学者鯖田豊之の『肉食の思想』（1966年）を挙げることができます。そこで、欧州の肉食文化はその特定の自然環境と社会的所産として分析され、それを盲目的に推奨することが批判されました。こうした議論は、肉食社会の妥当性・優位性を解体する視点を示したことで重要である一方、その二項対立の論法は、「東洋か西洋か」と括られる人々の生き方の多様性、さらに言えばほかの生き物に対して持ちうる倫理の多様性を見逃してしまうのではないかと思います。

動物と植物の境界線も非常に興味深いテーマだと思います。動物は倫理的配慮の対象であるかに関する議論はたくさんありますが、賛否両論がありながら代表的な古典は、ピーター・シンガーの『動物の解放』（*Animal Liberation*, HarperCollins, 1975）だと考えます。そこで、シンガーは功利主義を足がかりとしながら、他者（その場合は動物）が権利を持つかどうかの判断基準として、他者が苦痛を感じるか否か（can they suffer）にあると論じました。植物は動物に比べて、人間が自分自身の考えや感情を投射する対象になりやすく、そういう意味では「忍びざる心」の範囲外になりかねないからです。一方、まさにアマゾンの森林のように、開発問題は植物や動物だけの問題になるわけがないのです。それに関わる主体の膨大さに対して、どこまで知っているか、または想像力を張って感じ取ることができるか。それによって、「忍びざる心」の越境が影響されると思います。そして表裏一体の課題だと思いますが、（他者の何らかの形の犠牲を必然とされる）現実生活とのバランスや擦れ合いもあるなか、「忍びざる心」を計算的に持つ・持たない、つまりどこかで引かなければならない線（逆に引かなくてもいいのに引いた線）の存在をより丁寧に考察する必要もあると思います。

●柳……………汪先生、ご回答ありがとうございました。では続きまして、丁先生よりご発言いただきます。

●丁……………中島先生がご指摘された境界の問題なんですけど、それを有限性と無限性の軸でも捉えることができるかと思っています。中島先生が田中先生のご発表について評されたように、孔子は常に郷党という実在している場所に戻り確認する、ということに非常に感心しました。他方で、昨日、松下先

生のご発表を拝聴した時に、図像において、こうした実在している場所を超越しようとする表現に関して非常に興味があります。

松下先生のご発表の中で、「牧馬図頌」第十三図と「十牛図頌」第十図との老人の姿の近似性が指摘されています。道を得た状態、もしくは一種の超越的な状態は、造形的に表出されることは、ある程度われわれの想像力に頼る必要があるかと思えます。この二つの図像の近似性は、美術史的な様式論からの分析のほかには、例えば人間の想像力の制限にもかかわるかと考えてしまいますので、こうした超越的な状態の表出可能性・不可能性についてお聞きしたいです。

また、私の現在のPDの受け入れ先生、宇佐美文理先生は、中国文化の特徴に関してよくおっしゃったことなのですが、中国の士大夫は仕事は儒家、仕事が終わったら道家、常に二つのパターンを交替的に用いているようです。こういう意味では、中国文化は一つのパターンで決められるのではなくて、重層的、そしてなぜか自由に使い分けられる構造があるようです。今日は儒家・道家・仏教の先生方がいらっしゃるので、こういう状況に関してもお聞きしたいです。

●柳……………ありがとうございました。松下先生の二つの図と、儒家の生活についてお話をいただきました。まず松下先生、図についていかがでしょうか。

●松下……………はい、全真教の「牧馬図頌」第十三図と禅宗の「十牛図頌」第十図の老人の類似性ですが、まずは禅宗の牧牛図が、全真教に影響を与えたと考えるのが自然だと思います。

ただし、「牧馬図頌」は、第十三図の老人の図の直前、第十二図では嬰兒の姿で描かれています。実は「牧馬図頌」は、図が十三枚あるにもかかわらず、頌は十二しかありません。私は最後の十二番目の頌は第十二図と第十三図の双方に相当しており、この頌から最後の老人は、老人でありつつ、同時に嬰兒でもあると読み取れると考えています。この嬰兒とは内丹術により錬成されるいわゆる陽神とされるものです。ちなみに、ここには『老子』などに見える道を体現した赤子のイメージも重ね合わされています。そもそも老人の図はいわゆる仙人のイメージなのでしょうが、しかし、その背後にこうした嬰兒のイメージが重層的に織り込まれているということは、禅宗の牧牛図には見られないことと言っても良いように思います。

ただご質問の意図は、こうした答えを超えて、「超越的な状態の表出可能

性・不可能性」という点におありなのかと思います。この点について即座に答えるのは難しいのですが、内丹道では、伝統的に伝授は文字化しないで行われ、図を使って伝達したり、また、詩詞という象徴的な表現が好んで使われたりしたということを指摘しておきたいと思います。禅宗でも「不立文字」を説きましたが、道教の内丹道でもこうした考え方が根強く存在していたことは、真理が言明できるかどうかという大きな問題につながってくるものと思います。

●柳……………松下先生、ありがとうございます。つづいて儒家の生活について、田中先生、もし何かございましたらお話をいただけないでしょうか。

●田中……………宇佐美先生が論じていらっしゃるように、確かに中国の士大夫は儒家、道家の二つの側面を持ち合わせていると思います。もちろん仏教の信仰を持つ士大夫もいますよね。史料に現れ出てくるような発言は、儒家的なものが多いのかもしれませんが、士大夫たちは常に日常に戻ったり、また仕事に行ったりを繰り返している以上、その発言自体にも、すでに様々な思想が混ざりあっているのだらうと思います。

●柳……………田中先生、ありがとうございます。続いて崎濱先生、ご発言、よろしく願います。

●崎濱……………先生方の中にも何かご存知の方がいらっしゃったらお伺いしたいのが、「存分」という言葉の由来についてです。今日、私の発表では、沖縄語（ウチナーグチ）の「ジンプン」という言葉に言及して、「人文」の概念を広げる試みを提案しましたが、その語源がいまいちはっきりしません。国立国語研究所が出している沖縄語辞典では、「ジンプン」の語源は「存分」である、という仮説が採用してあるんですね。その仮説に則るとして、さらに知りたいのは「存分」という言葉の由来です。仏教や儒教、あるいは道教で、この用語が使われている事例や、ルーツをご存じの方がいらっしゃったら、是非教えて頂きたいと思います。

●柳……………皆さま、どうでしょうか。少なくとも私はすぐにお答えできないのですが……。他にもいらっしゃらないようですので、沖縄語「ジンプン」の由来について、申し訳ありませんが今後の課題ということでお許しください。もしどなたか、今後何かお気づきになるところがございましたら、ご教示いただければ幸いです。

私からも丁さんにお尋ねしたいことがあります。ご発表の最後に、ロゴス

とパトスの対立の及ばない領域について、愛すべきものと信ずべきものとの調停を文学批評に導き出したという指摘があったかと思います。文学批評において、この二つが具体的にどのように調停されうると王国維が考えていたのか、ご教示いただけないでしょうか。

●丁……………はい。私の仮説では、王国維は「情」に立脚して解決した、もしくは結果的に一つの解決案を示したのではないかと考えています。中国文化における「情」は、理性の反対面の感情・感性という意味にとどまらず、客観的な状況ないし人間のあり方そのものに直結することがすでに多く論じられてきました。そこには、主観と客観、もしくは個人と普遍性の間を架橋する可能性が見出されます。例えば、西洋でもヒュームは趣味判断に関しても、「人間の自然本性に共通の感情」というようなことに依拠して、個人と普遍性の緊張関係を解決しようとしていました。ただヒュームの関心は、論理の整合性など「権利問題」の次元にあり、それに対して王国維はいわゆる「事実問題」の次元で、文学批評という行為を通して「愛すべきもの」の多様性、そのあり方を生き生きと示しています。それも私の今後の課題として精緻に論じていきたいところです。

●柳……………丁さん、ありがとうございます。つづいて汪さんからもご質問ですね。よろしくお願いします。

●汪……………柳先生のご発表にある「利他」という行動およびその時間性について質問させていただきたいです。仏教における「利他」とは誰が評価しているのか、よくわかりませんでした。例えば、(東京工業大学が主催してきた)「利他学会議」では、政治学者の中島岳志先生は「利他」が成り立つ時間を言及しました。つまり、今の行動を評価するのは他者であり、その他者による評価は、(現在ではなく)未来で起きるかもしれません。そこで、私たちが今の自らの行動が必ずしも利他と評価されなくても、その不確定性を受け入れるという利他観の重要性が指摘されました。それに対して、仏教の「利他」とは、いったい誰が、いつ、それを「利他」だと評価しているのか、お聞きしたいと思いました。

田中先生のご発表について、「天命を知る」というのがすごく面白いと思いました。開発援助の分野では、私が尊敬する医師の中村哲氏のお話があります。彼がアフガニスタンに行って、病気や貧困で苦められている人びとに出会う中、「私は、その時初めて自分の人生がそのために準備されてきた」

という言葉を残しました。絶大な他者、他者の問題、そしてその問題に向き合わなければならない自分、という状況が、中村氏にそう思わせたと考えます。それに対して、孔子はどのような状況の中で自分の天命に気付いたのか、お伺いしたくなりました。以上です。

●柳……………ではまず私のほうから、「利他」を誰が評価するのかという問題についてお答えしたいと思います。その際少々遠回りしますが、まず「利他」の語義を確認してから、中島氏の議論とその前提を紹介し、ご質問にお答えしたいと思います。

「利他」は「自利」と対になる語で、「自利」は「自分で自分を利すること」、「利他」は「他者を利すること」を意味します。今回お話しした白隠が好んで用いた語「上求菩提」（上に仏の菩提^{さとり}を求める）と「下化衆生」（下に衆生を教化する）もそれぞれ「自利」と「利他」に相当し、この二つを兼ね備えるのが理想とされてきました。うち「利他」は究極的には衆生を悟らせ輪廻の苦から解脱されることであり、代表的な実践としては布施（物資・教法・安寧を他者に与えること）が挙げられます。また、最終的に開悟・解脱に結びつくなら、いかなる行為も「方便」（巧みな手立て）として「利他」の行いになると思います。仏は一切智者（全てを知る者）とされ、解脱に至る道も仏により示されたものですので、特定の行為が「利他」であるかどうかを真に見分けられるのは仏だということになるのでしょうか。仏ではない我々はひとまず仏が教え示した通り修行すべきなのでしょうし、紀元前後に登場した大乘仏教では実践のモデルを仏の前生譚に求めるようになったのは昨日お話しした通りです。

「利他」が成り立つ時間に関する中島岳志氏の議論は、ご著書『思いがけず利他』（ミシマ社、2021年）で明言する通り、13世紀の日本の僧親鸞^{しんらん}から大きな影響を受けており、その核心は「自力」から「他力」への転換にあります。「自力」とは「自分の力」の意で、人は自分を善人^{ぜんじん}と思い、自分の力で何でもできると過信しています。一方「他力」は「阿弥陀仏^{あみだぶつ}の力」の意で、阿弥陀仏は「オートマティック」に人々を救ってしまう存在です。人は己の卑小さを直視し、「自力」の限界を自覚しそれを捨てることではじめて、向こうからやって来る「他力」に救われるのだといいます。

中島氏によれば、「他力」が宿った時に「思いがけず」行なわれるのが真の「利他」であり、それは合理性を度外視した一方的で純粋な贈与です。そ

れに対し合理的な損得勘定のもと何らかの自利を企図した行為はみな「自力」「自利」となります。「自力」「自利」は一見「利他」的行為でも、相手と結果をコントロールしようとする欲望が含まれており危険なものです。その行為のみならず、それにより目論見通り利益が得られると思いなす傲慢な自分の限界・卑小性を直視すること——自分のものだと思っていた生まれ・才能・素質・努力などの一切が偶然・所与のものであり、その点ではみな同じであると認識すること——により、「自力」でコントロールできるという思い上がりは根底から瓦解し、他者への共感・寛容が生まれ、「利他」の循環が起動します。それは阿弥陀仏からの力を承け、いかなる打算・意志も介することなく「オートマティカル」に行なうものであり、のち誰かがその行為を「自身に向けられたもの」として受けとり感謝した時にはじめて「利他」になるのだといいます。これが汪先生が「不確定性」という言葉で言及された中島氏の「利他」の特徴ですね。「利他」を成り立たせる条件として、(1) その行為は行為者が無心に行なったものであること、(2) それを後に誰かが自分に利益を与えてくれた行為として受けとることの二つをあげる以上、「思いがけず」行為する行為者にとっても、「思いがけず」受けとってしまう受益者にとっても、「利他」は必然的に不確定的なものになるわけです。

今回私が紹介した大慧や白隠は禅宗の僧侶であり、中島氏に影響を与えた親鸞とは立場が大きく異なります。親鸞を祖とする浄土真宗ではその相違を「自力」の禅宗と「他力」の浄土真宗という図式で対比し、中島氏も「自力」と「他力」の二項対立から「利他」を論じておられますので、そちらが念頭にあった汪先生は私の話に違和感を持たれたのだと思います。一口に仏教と言っても2500年の歴史があり、時代・地域により様々に展開し、同じ日本においても「自力」の限界を見つめ「他力」に目覚めた親鸞と、「自利」と「利他」の不断の循環——自身の悟境を高めることで他者を救済し、他者の救済を通じて絶えず己が我執を除いていくこと——によってしか自他の救済はないと諦観した白隠とでは考え方がかなり違います。

「誰が利他を評価するのか」という質問に戻りますと、伝統的には恐らく一切智者の仏が見極めたということになるでしょうし、親鸞を承けた中島氏によれば事後に「利他」と受けとった人によって、ということになるでしょう。白隠であれば、誰か評価してくれるような人は特に想定しておらず、道理を教え自利・利他の道に導き入れる法施こそが最大の利他ということにな

ると思います。

つづいて孔子の天命について、田中先生、よろしくお願いします。

◎田中……………これも、孔子が最初から聖人だったのか、それとも後からだんだんと聖人になっていたのかという問題に関わってきます。最初から聖人だったのであれば、おそらくともと天命も知っているのでしょう。ただ私は、孔子は様々な他者との関係性の中で、天命なるものを徐々にわかっていったのではないかと思います。たとえば、孔子が匡で襲われそうになった時、彼は自分の身に文王の文化が備わっている以上、天は私を滅ぼすはずがないと強く確信します。これは大変ドラマチックな場面ですが、このように強く、天あるいは自分に課せられた天命を意識することもあれば、郷党の人々や家族との関わりの中で、自分の役割を少しずつ確認していくような気付きもあったのではないかと思います。

◎柳……………皆さま、長時間にわたり討論いただき、まことにありがとうございます。話はまだまだ尽きませんが、ひとまずここで終了といたしたく存じます。遅くまでありがとうございました。

参加者プロフィール

中島隆博 (NAKAJIMA Takahiro)

東京大学東洋文化研究所所長・教授。研究分野は中国哲学、世界哲学。単著に『残響の中国哲学——言語と政治』（東京大学出版会、2007年、増補新装版、2022年）、『莊子——鶏となって時を告げよ』（岩波書店、2009年）、『共生のプラクシス——国家と宗教』（東京大学出版会、2011年、増補新装版、2022年）、『悪の哲学——中国哲学の想像力』（筑摩選書、2012年）、『思想としての言語』（岩波現代全書、2017年）、『危機の時代の哲学——想像力のディスクール』（東京大学出版会、2021年）、『莊子の哲学』（講談社学芸文庫、2022年）、『中国哲学史——諸子百家から朱子学、現代の新儒家まで』（中公新書、2022年）、『日本の近代思想を読みなおす 1 哲学』（東京大学出版会、2023年）など。共著に『日本を解き放つ』（東京大学出版会、2019年）、『世界哲学史』（全8巻＋別巻、ちくま新書、2020年）、『全体主義の克服』（集英社、2020年）など。

塚本磨充 (TSUKAMOTO Maromitsu)

東京大学東洋文化研究所教授。研究分野は中国美術史、および中国書画の伝来地域の文化史。

単著に『北宋絵画史の成立』（中央公論美術出版、2016年）、共著に『上海博物館 中国絵画の至宝展 図録』（東京国立博物館、2013年）、『台北 國立故宮博物院——神品至宝——展 図録』（東京国立博物館、2014年）、『アジア佛教美術論集東アジアⅢ 北宋・遼・西夏』（中央公論美術出版、2021年）など。

松下道信 (MATSUSHITA Michinobu)

皇學館大学教授。研究分野は、中国宗教思想・道教。

単著に『丘処機『西遊記』を読む——チンギス・ハンと会った道士』（皇學館大学出版部，2017年），『宋金元道教内丹思想研究』（汲古書院，2019年），共著に『格致餘論注釈』（医聖社，2014年），『吉田神道未公刊資料集 1』（皇學館大学研究開発推進センター神道研究所，2024年）など。

柳幹康 (YANAGI Mikiyasu)

東京大学東洋文化研究所准教授。研究分野は中国仏教・禪宗思想史。

単著に『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』（法藏館，2015年），共著に『最澄・空海将来『三教不斉論』の研究』（国書刊行会，2016年），『一心万法——延寿学研究』（宗教文化出版社，2018年），共訳に『新国訳大蔵経・中国撰述部①-6〈禪宗部〉法眼録・無門関』（大蔵出版，2019年），『中国仏教哲学要義』（大蔵出版，2023年）など。

田中有紀 (TANAKA Yuki)

東京大学東洋文化研究所准教授。研究分野は中国思想史，中国の音楽と科学に関する思想。

単著に『中国の音楽論と平均律——儒教における楽の思想』（風響社，2014年），『中国の音楽思想——朱載堉と十二平均律』（東京大学出版会，2018年），共著に『音楽を研究する愉しみ——出会う，はまる，見えてくる』（風響社，2019年），『宋代とは何か——最前線の研究が描き出す新たな歴史像』（勉誠出版，2022年），『現代社会を考えるための経済史』（創成社，2023年）など。

汪牧耘 (WANG Muyun)

東京大学教養学部特任助教（東アジア藝文書院）。研究分野は国際開発学，対外援助研究。

単著に『中国開発学序説——非欧米社会における学知の形成と展開』（法政大学出版局，2024年），共著に『国際協力と想像力——イメージと「現場」のせめぎあい』（日本評論社，2021年），*The Semantics of Development in Asia—Exploring 'Untranslatable' Ideas through Japan* (Springer, 2024) など。

丁乙 (DING Yi)

日本学術振興会外国人特別研究員（京都大学）。研究分野は中国美学、比較美学。

単著に『近代中国美学——『ラオコオン』論争の半世紀』（東京大学出版会、2024年出版予定）、論文に「錢鍾書の「虚色」論の構造——東西思想の交渉」（『日本中国学会報』、2021年）、「宗白華の中国芸術論における儒家と道家の応用」（『美学』、2021年），“The Stance of Literature in Modern Chinese Aesthetics”（*JTLA*, 2024）など。

崎濱紗奈 (SAKIHAMA Sana)

東京大学東アジア藝文書院特任助教。研究分野は沖縄・日本近現代思想史、ポストコロニアル研究。

単著に『伊波普猷の政治と哲学』（法政大学出版局、2022年）。論文に、「「東アジア」において理論を希求すること——沖縄の「復帰」をめぐる考察を出発点として」（『日本学論集』第44号），“Inventing ‘Independence’: A Short Intellectual History of Post-war Okinawa” (*A New Approach to Global Studies from the Perspective of Small Nations*, London: Routledge, 2023) など。

UIA Booklet 01

ともに成り行く道，ともに花する世界

——東アジアから考える Human Co-becoming と Human Co-flowering

- 編者 柳幹康（東京大学東洋文化研究所准教授）
- 参加者 中島隆博，塚本鷹充，松下道信，田中有紀，汪牧耘，丁乙，
崎濱紗奈，柳幹康
- 発行日 2024年10月31日
- 発行者 東京大学東アジア藝文書院
- 編集協力 田中有紀（東京大学東洋文化研究所准教授）
黄霄龍（東京大学東洋文化研究所特任研究員）
- 編集制作 一般財団法人 法政大学出版局
- デザイン 奥定泰之
- 印刷・製本 みなと企画

UIA Booklet-1

ともに成り行く道,ともに花する世界

東アジアから考える Human Co-becoming と Human Co-flowering



EAA
EAST ASIAN ACADEMY
FOR NEW LIBERAL ARTS

UIA
The Ushioda
Initiative of Arts