

第114回 日文研フォーラム



「中」のシンボリズムについて

— 宇宙論からのアプローチ

A Cosmological Approach to Symbolism of “The Middle”



杜 勤

DU Qin

国際日本文化研究センター

日文研フォーラムは、国際日本文化研究センターの創設にあたり、一九八七年に開設された事業の一つであります。その主な目的は海外の日本研究者と日本の研究者との交流を促進することにあります。

研究という人間の営みは、フォーマルな活動のみで成り立っているわけではなく、たまたま顔を出した会や、お茶を飲みながらの議論や情報交換などが貴重な契機になることがしばしばあります。このフォーラムはそのような契機を生み出すことを願い、様々な研究者が自由なテーマで話が出るように、文字どおりインフォーマルな「広場」を提供しようとするものです。

このフォーラムの報告書の公刊を機として、皆様の日文研フォーラムへのご理解が深まりますことを祈念いたしております。

国際日本文化研究センター

所長 河合 隼雄

● テーマ ●

「中」のシンボリズムについて

－ 宇宙論からのアプローチ

A Cosmological Approach to Symbolism of "The Middle"

● 発表者 ●

杜 勤
DU Qin

中国・華東師範大学助教授

華東師範大学外国語学院第2学部副学部長

Associate Professor, East China Normal University, CHINA

Vice Dean, The Second Department of Foreign Language College, East China Normal Univ., CHINA

国際日本文化研究センター客員助教授

Visiting Associate Professor, Int'l Research Center for Japanese Studies



1999年 1月12日 (火)

発表者紹介

杜 勤

DU Qin

中国・華東師範大学助教授

華東師範大学外国語学院第2学部副学部長

Associate Professor, East China Normal University, CHINA

Vice Dean, The Second Department of Foreign Language College, East China Normal Univ., CHINA

国際日本文化研究センター客員助教授

Visiting Associate Professor, Int'l Research Center for Japanese Studies

- 1962年 5月 中国安徽省黄山市生まれ
- 1983年 7月 上海外国語大学日本言語文学部卒業
- 1996年 9月 大阪大学博士号（言語文化学）取得
- 1986年 9月 深圳大学外国語学部講師
- 1996年 4月 国際日本文化研究センター共同研究員
- 1997年 4月 華東師範大学助教授
- 1997年11月 同大学外国語学院第二学部副学部長
- 1998年10月 国際日本文化研究センター客員助教授

主な著書・論文:

- ・『「三」的文化符号論』（海外中国博士文叢）国際文化出版公司 1999年
- ・編著『日本語聴力Ⅱ』華東師範大学出版社 1999年
- ・神話伝説における三極構造について『大阪大学言語文化学』第4号 1995年
- ・老荘の「無」と河合氏の中空構造論の対比『比較文化研究』30号 1995年
- ・中国古代思想にみる「三」の機能構造—方位概念における中心定位に立脚して『大阪大学言語文化学』第6号 1997年
- ・卜辞と『易経』に見る古代人のコスモロジーの形成と発展『大阪産業大学論集・人文科学編』89号 1997年
- ・民話における「三」の機能体系について『外国語言研究Ⅰ』中国世界語出版社 1997年

一 はじめに

今日、私はこの機会に漢字の「中」についてお話させていただきませんが、つまり、「中」の最も原始的な意味やその派生的な意味や宇宙論的な意味を考えたいと思います。ご存じのように中国は長い歴史、古い歴史を持つ大国であります。中国の伝統文化を特徴付けたり、重要な哲学的概念を担ったキーワードがたくさん挙げられますが、なかでも一番注目されるのはなんと言っても「中」ではないかと思われまます。したがって、「中」は中国四千年歴史の集大成で、中国文化の極致と言っても言い過ぎではないと思います。

まず、中国の国名はつまり「中」です。これは中華思想を浸透させた国名でした。中国とは元来、国の政治的中心、即ち王城、周圉を統率する王権の所在地を指す概念でありました。上古の時代、華夏族は黄河流域の中流に国を作り、自らが天下の中央に居ると思っていたので、中国と自称するようになったそうです。それにともない、他の地域を四方と、他の部族を「四夷」（東夷・西戎・南蛮・北狄）と呼ぶようになりました。この「四夷」の名称は獸偏や、虫が付いたりしているため、周辺地域の部族に対する蔑称であることは明らかです。そして、夏、商、周の時代には他の諸侯国は中央王権に臣伏する従属国でありました。その後、戦

国時代の戦乱を経て、中国境内の各諸侯国は統一に向かい、中央集権の封建専制の秦漢帝国が誕生しました。そこで、「中国」というのは「都城」としての意味が次第に失われていきました。それにともない、天下の四方八方が帰属する中心、即ち、空間上、乃至政治上の統率力の中心という重要な意味を担う鍵概念へと、変わってしまったのであります。

以上において、「中」の「王権の所在地」から「政治的統率力の中心」への移り変わりを簡単にご説明しました。ところが、この話は本日のテーマから少し逸れていますから、これぐらいに留めておきたいと思えます。

今から少し違う角度から「中」について考えたいと思えます。「中」の古文字とその宗教的神話背景をテクストとして、「中」の概念の成り立ちを考察してみます。そして「中」の真ん中を貫く縦線を神と人間を結ぶ、形而下の宇宙軸と仮定し、古文字を通して、天・地、神・人を繋ぐ「中」の聖なる表象の原型及び古代人のコスモロジーの構築におけるその役割を探り、神話伝説において「中」の宇宙論的具象的異態（バリアント）の共時的な観察を行っていきます。さらに思弁的角度から論理的方法論原則における「中」のあり方を論証し、なお宗教的人間、神話的世界の「中」の意識が形而上学的に拡大敷衍され、理念化され、中華思想の

神髓たる中庸思想へと転化していく過程を辿っていきたいと思います。

二 「中」の初文について

ご承知のように、中国の文字は甲骨文字にまで溯ります。甲骨文字は殷の王室で行われていた占いの記録で、今日まで残される唯一の公的記録です。甲骨文字の最大の特徴はその象形性にあります。つまり、記号と被写体との間にある種の対応関係があるために、我々現代人でも、文字を構成するそれぞれの要素、文字の凶像を手がかりにして、その象徴的な意味を捉えることができるということです。そのため、本研究にあたって、まず「中」の甲骨文字を調べてみました。中国の著名な文字学者孫海波氏の『甲骨文編』（巻一）には五十五個の「中」が収められており、それらはおおかた次の二通りの字形に大別できます。

a b

中と𠄎について、大方の文字学者は旗の象形としています。例えば、白川静氏が「○に従い、その上に偃旌を付けていることが多い。偃旌を付けている以上、その中は旗桿の象であり、○はその飾りと見られる」①と指摘しているように、旗の象形説とするのがほぼ定説となっています。𠄎がより複雑なのは中に風に靡く

吹き流しが付いているためであると見られています。したがって、中と𠄎は同系統のもので、中は「中」の簡体で、𠄎は「中」の繁体として考えられています。ところで、「中」はほかにもう一種の字体中があり、白川静氏、加藤常賢氏などは中・𠄎とは別系統のものであるとしています。白川静氏は「卜文・金文では𠄎に従うものと○に従うものと二形あり、もと別義異形の字である」②と述べています。そして、加藤常賢氏は中の意味を次のように述べています。

(中)は、鼻口の「口」と籌(数を計算する小さい竹の棒)の会意に籌の声からなり、会意に声を兼ねた字である。そしてその意味は「口で声を出して数を呼び上げて数える」意である。③

そこで、ここでは中を論述の対象とせず、旗の象形を意味する中と𠄎だけ取り上げることにします。

二・一 トーテム神の標識としての「中」

「中」の甲骨文字は旗の象形ですが、旗は氏族社会のトーテム標識に由来すると

するのは定説のようです。次に、トーテム崇拜と「中」の関連づけについて考えてみようと思います。

トーテム崇拜は原始氏族時代に生まれた一種の宗教信仰の形態です。各氏族はそれぞれある動物、植物、無生物、或は自然現象と血縁などにおいて密接なかわりを持つと考え、それを自らの祖先や神霊として崇拜し、氏族の守護霊として敬っていたわけです。このトーテムは崇拜の対象だけでなく、その氏族のシンボルでもあります。

古代の中国においては主に動物をトーテムの対象としていたようです。各原始氏族の始祖神話はトーテム崇拜とかわりを持つことが多いようです。例えば、中国の古代伝説の中に炎帝という帝王がいて、炎帝は蚩尤を打って天下を定めたとする人物です。『史記・三皇本紀』によると、母の女登が神竜の徳に感応して、炎帝神農氏を生み、炎帝は人身牛首であると言います。また、女媧という女神がいますが、女媧は大洪水を治め、人類を創造したと言われている人物です。この女神もまた人面蛇身と伝えられています。黄帝時代には熊、羆、狼、豹、鷓、鷓、鷹、鳶をトーテムとする氏族があり、これらの氏族は黄帝を擁護し、炎帝との戦いにおいて大いに活躍したと伝えられています。この物語は『列子・黄帝』には

次のように書かれています。

黄帝与炎帝戰於阪泉之野、帥熊、羆、狼、豹、豸、虎為前驅、以鷩、鷦、鷹、鳶為旗識。

黄帝が炎帝と阪泉の野で戦った時、黄帝は熊や羆や狼や豹や豸や虎といった猛獸をひきつれて前ばらいとし、鷩や鷦や鷹や鳶のような猛禽を旗さしたものの代わりに使ったという。④

氏族は祖靈を中心とした血縁的集団であり、また軍事的共同体でもあります。守護靈であるトーテム神はその氏族集団にとって、すべての秩序の根本であるから、軍事的行動を取る際、なおさら守護靈の守護を必要とします。それで、トーテム神はある種の直観的、具象的、随時移動可能な形で表出されました。それはつまり旗です。トーテムの標識たる旗に守護神が宿っているとされています。したがって、トーテム崇拜の信仰が字形化されたのがΦ・Ψであると推定されま

す。『周禮・司常』には、

皆画其象焉、官府各象其事、州里各象其名、家各象其号。

皆その絵を画き、官府は各々その事を象り、州は各々その名を象り、家は各々その号を象る。

とあって、神聖にして犯すべからざるトーテム靈物の表象は、言うまでもなく、旗に限るものではなく、常に守護神としてさまざまな形で人々の生活の中で顕現しています。

二・二 中央の概念の形成に関する諸説

旗の始まりはトーテム崇拜によるもので、トーテムの標識たる旗が文字的な意匠を施されて、「中」に変形されましたが、さて、「中」を構成する各文字素が具象的にそれぞれ何を象り、そして「中」はいかなる理由に基づき、「中間」、「中央」、「中正」といった派生的の概念が生まれたのでしょうか。それについてはいろいろな説がありますが、代表的なものとしては目印説、日影説と標的・容器説の三つ

が挙げられます。

a 目印説

文化人類学者唐蘭氏は目印説の主張者で、氏は旗が軍隊の配列時の目印となることに着眼し、文化人類学の視点から、旗の「中」と中央の「中」の関連性を見出そうとしました。

蓋古者有大事、聚衆於曠地、先建中焉、群衆望見中而趨附、群衆来自四方、則建中（即建旗）之地為中央矣。列衆為陳（陣）、建中之酋長或貴族、恒居中央、而群衆左之右之望見中之所在、即知為中央矣。然則中本徽識、而所立之地、恒為中央、遂引申為中央、因更引申為一切之中。⑤

昔、大事があり、人々を空地に集めるにはまず「中」を建てる。群衆は「中」を見て速やかにそこへ向かっていく。群衆は四方より寄り集まってくるので、「中」（即ち旗）を建てる地は中央になる。衆を陳（陣）に並べ、「中」を建てる酋長或は貴族が常に中央に位置するため、その左右に並んだ

群衆は中の所在地を見て、直ちにそこが中央であることを知る。このように、「中」はもともと標識であったが、それが立つ地は常に中央となる。この意味から（空間の）中央となり、さらに、すべての「中心」とまで意味が押し広められたのである。

同じ説は李孝定氏の『説説文記』にも見えます。

中之本義当訓旗、古者軍旅集衆、多以旗指揮進退、故引申得有中央之義耳。⑥

中の本義は旗とすべきである。昔、軍隊が衆を集める際、多くは旗を用いて進退の指揮をする。故に中央の意に転意したのである。

また、旗を軍隊の配列時の目印とするのは実際にずっと昔からあったようです。『国語・呉語』に、このことを語る記載がありました。

万人以為方陣、皆白裳、白旂、素甲、白羽之矰、望之如荼、王親秉鉞、載白旗以中（陳）陣而立。

一万人の方陣をつくり、みな白裳、白旂の旗、白いよろいかぶと、白羽の矰の矢で、望見するとちがやの花のようにまっ白だった。呉王は自らまさかりを持ち、車に白旗を載せて中軍を率いて立った。⑦

なお、卜文にも「立中」（前七、二二、一等）を卜とするものが見えます。白川氏は「殷には、左中右の三軍の制があり、立中とは、中軍に泣んで、元帥を謀る意であろう」⑧と述べ、李孝定氏の説と同じように中軍の旗は単に配列時の目印だけでなく、軍隊の統率力の中核をも成していると指摘しています。

b 日影説

姜亮夫氏は日影説の主張者です。「中」の初意の究明にあたって、氏はまず中と空の「○」の意味の考察に取り組み、次のように指摘しています。

○若^レ⊂形者、即旂柄在日中所投之正影、○者正象形、□者乃契所施、不無圭角也。蓋古之造曆者、候日晷近退、以驗陰陽消息之機。後世法漸密、則設水準繩墨、以度中晷。上古樸質、立木以為表、取表端日光之面、以定正晷。即於表上建旂、以為一族指搗之用。於事既便、於理亦最簡、此氏族社会之常例。⑨

○又は⊂の形なるものは即ち旗柄が日中に投じた正影である。○は真面な象形であり、圭角(口)はもともとはなかったが、彫刻によって施されたのである。凡そ古代の造曆者は、日影の近退を待って、陰陽消息の機を試していた。後世になると、計算法がだんだん精密になり、水準になる繩墨を設置し、以て太陽の正影を計るようになった。上古は質樸で、木を立て、それを表(ノーマン)とし、表端の日光の面を見て、正影を定めたものである。そして、表に旗を建て、一族の指揮にも用いられた。やり方としても便利であるし、理屈の面においても最も簡潔なのである。これは氏族社会の慣例である。

このように、古代の人々は日影の測定によって一日の時間的座標を確定してしました。この事実は幾つかの漢字の観察によっても確認することができます。

まず、「昆」と「昔」の一組ですが、この直観的な二文字においては太陽の象形としての旁「日」は構造的にそれぞれ相反する位置に置かれています。「昆」は太陽の運行が天頂に達した様子を象ったものですが、一方、「昔」は太陽が沈む様子を象ったものです。

「昆」は『説文』には「同也、日と比に従う」と言います。さらに「比」は象形文字では二人の人が並列する形をしています。従って、「昆」は太陽が人々の頭上に位置することを意味し、つまり正午の時刻を表しています。換言すれば、「昆」は空間的「中」であると同時に時間的な「中」でもあります。

日……至昆吾、是謂正中。

『淮南子・天文訓』

日は……昆吾の丘に至るとき、これを正中という。⑩

因みに「是」という字も「昆」と同質のものであると言えます。「是」の原形は

「是」となっており、『説文』では「是、直也、日と正に従う」と解釈しているように、日が正中に当たるとの意味ですが、そこから出発して「正直」、「法度」、「善」などの抽象的概念が派生したのです。

一方、「昆」と同一垂直軸の下方にある「昔」は甲骨文では「𠄎」となっており、日が果てしない大水の下にある様子を象ったもので、太陽が沈んでいくのを示しています。

なお、「昔」の類義語に「昏」と「暮」があり、古くはそれぞれ「𠄎」（篆書）と「𠄎」（甲骨文字）という形を取っています。これらもそれぞれ太陽が地平線に沈んでいく姿と、草むらに沈んでいく姿を表しています。

さらに一方、早朝の時間を表す「旦」は金文では「𠄎」という形のものがあって、それは太陽が地平線に顔を出して昇りはじめる動きを写し取ったものでしょう。

以上の観察によって我々の祖先がかつて日影を測定することにより、時間を計算していたことは明らかです。

「中」は一日の時間の中における最高峰で、これを過ぎると西のほうへ傾き始まります。中・𠄎は正午の時刻に旗竿の真上を通過する太陽を象ったものです。その中で、「○」は太陽の輪郭を現わし、縦線は全く陰のない、地面と垂直する（日を

計るための) 旗竿の形を表すものです。したがって、中と~~中~~は時間的な「中」と見なされ、さらに「中央」、「中心」という意味が発生したわけです。

c 標的・容器説

「中」は矢が的を貫く象とも解釈されます。『通訓定声』では、「中」の字を、射候を射る象とし、「象射候形、從一通也、亦象矢形、横穿為母、縦通為中(射候の形に象り、一が貫通する象である。また矢の形も象り、横に穿つのを母とし、縦に通じるのを中とする)と解釈しています。この説に基づき、「○」を標的と見ることができると思われます。『史記・殷本紀』には帝武乙が革囊という容器に血を盛り、それを高所に掛け、仰ぎみて矢を射かけたと記されています。

帝武乙無道、為偶人、謂之天神。與之博令人為行。天神不勝、乃僂辱之。
為革囊盛血、仰而射之、命曰射天。

帝武乙は無道で政事を治めなかった。人形を作って、これを天神といった。これと博奕をやり、人に天神の代わりをさせた。天神すなわちその人

が勝たないとこれを侮辱してよろこんだ。また革で囊を作り、その中に血をもり、仰いでこれを射て、「天を射る」と称して楽しんだ。⑩

古代の戦争においては見方同士で盟約を結ぶ習慣がありました。盟約の作法としては神に牲血を捧げ、盟言を申し立て、牲血を啜り合せて、士気を鼓舞していたのです。盟約の儀式に使われる牲血は「玉敦」、「珠盤」という容器に盛られていたそうです。

なお、『黄帝四書』に黄帝が蚩尤の革を剥がし、その胃袋をえぐりだし、干候・鞫（的）にして、人に射させる記事が見えます。

黄帝遇之（蚩）尤、因而會（擒）之。剥其革以為干候、使人射之、多中者賞。割其髮建之天口、曰“之尤之鞫”（蚩尤之旌）；充其胃以為鞫（鞫）、使人執之、多中者賞。

黄帝が蚩尤に遭ったので、彼を捕まえて、その革を剥き干候を作り、人にそれを射させて、多くの中した人に褒美をやる。その髪を割いて、天口

に建てて、蚩尤の旗という。また、その胃袋を充たし鞠にし、人に執らせ
て、多くの中した人に褒美をやる。

『史記・周本紀』には周武王が敵の首を晒してみんなへの見せしめとする記事が
書き記してあります。

(武王) 至紂死所、武王自射之、三発而後下車、以輕劍擊之、以黄鉞斬紂
頭、縣大白之旗。而至紂之嬖妾二女、二女皆經自殺。武王又射三発、擊以
劍、斬以玄鉞、縣其頭小白之旗。

(武王) はついに紂の死んだ場所に至り、武王みずから三本の矢を放ち射
てから車を下り、(輕呂の) 劍をもってその屍を打ち金のおので紂の頭を斬っ
て大白旗の先にかかげた。武王は次いで紂の二人の愛妾のところに至ったが、
二人はすでに首をくくって自殺していた。武王はまた矢を射こむこと三発、
劍で打ち、鉄のおので首を斬って、その頭を小白旗の先にかかげた。⑩

敵の首を晒すのは一種の呪的行為です。その目的は祖先やトーテムを象徴する戦旗を祭り、或は敵からの呪的侵害を祓うことにあるそうです。^⑬とにかく、盟約を結ぶ際に、牲血を盛る容器を旗竿に掛けるとか、干候や射鞠といった標的に矢が貫くのを象つたのが「中」であると見る説があります。

二・三 宇宙軸説

以上において紹介した「中」の初文についての三説はそれぞれ理にかなったものですが、本研究ではより広いヴィジョンを提示したいと思えます。それは、つまり宇宙軸説というべきもので、それによって、上記の三説に共通点を見出そうと考えます。

まず、「中」の字形がどう変わろうとも、真ん中の「一」は変わらないということを描き指しておきたいと思えます。これは神竿であり、一種の宇宙軸であると仮定してみます。

古代の社会は氏族を基本的単位とするもので、氏族は祖霊を中心とする霊的結合体です。そして各氏族は本氏族の標識を加えた族徽を持っていました。このよくな族徽はつまり原始的な旗でした。古代の人々は自分の住み慣れた土地を離れ

るとき、即ちその守護霊の範囲から外に出てゆく時にはその守護霊の依代である族旗を掲げて行動していたようです。例えば、「遊」という字の初文は「𠄎」となっており、故郷を離れるとき旗を掲げた人の姿を象ったものです。そして、「旅」という字の初文の「𠄎」は同様に人が旗を奉ずる姿を象ったものです。旗は氏族の霊的結合体のシンボルであると同時に、その氏族の守護霊を宿す聖なる区域でもあります。「中」の原形は「𠄎」の「𠄎」の部分、「𠄎」の「𠄎」の部分と同一の物と推定できるでしょう。このような関連から特に吹き流しの付く「𠄎」は「中」の初文が旗の象形であることを雄弁に物語っているように思われます。

ところで、人間と区別されるべき聖なる存在としての守護霊はいかなるルートで人間界に降下し、人間の守護霊になり得るのでしょうか。この通路はつまり旗の柱を象った「丨」であると考えられます。旗はいわば移動式の宇宙軸のようで、旗（中）の真ん中を貫く「丨」は神と人間を結ぶ、形而下の宇宙軸であると思えます。

ところが、「中」の最も古い形としてのEには○がありませんでした。Eは李孝定氏の『読説文記』に示されており、氏は「中」字の変化過程を次のように説いています。

以作形者最古、象旗之有旂、漸省作。古文垂直長画、往々於其中加
点、即為企中且解之。「・」變為「○」、則為金文習見之、並其旂而省
之則為、與小篆同矣。^⑭

の形のものが最も古く、旗に旂があるのを象る。それがだんだんへ
と簡略されてきた。古文字で垂直な長画には、往々にしてその真ん中に点
を加える。それがつまり企中且解のである。「・」が「○」に変わったの
が金文によく見るである。また、その旂を省いたのがとなり、は小
篆と同じである。

つまり、「中」は幾度かの字形上の変形を経て、に定着したのだと言います。
次にが宇宙論的にかなる意味を持つかを考えてみたいと思います。前述した
ように、原始氏族社会ではトーテム神は旗という直観的、具象的、随時移動の可
能な形で表出され、旗によるトーテム崇拜の信仰が字形化されたのが・です。
しかも、旗は白川氏が氏族の守護霊を斎いこめたものである^⑮と指摘しているよ

うに、このトーテムの標識たる旗に守護神が宿っていると信じられていました。したがって、「○」は、「ー」を伝わって降下した守護霊が宿る神聖な区域であり、守護霊の依代であると読みとることができましょう。古代の人々にとって旗はカオスからの脱出であると同時にコスモスの確立であるという大切な意味を持つものと言えます。そこから霊の存在を身近に実感できるのです。このように「ー」、「○」は単に文字を構築するための媒材のみならず、そこに宇宙観の抽象的変形が試みられ、その凶像のうち、文字草創期の人々のコスモロジーを視覚的に捉えることができるように思われます。

このように考えると、「中」の旗識説は正論ですが、その理由ともなる人集めの目印という働きは中・𠂔の実用的、物理的な部分に過ぎず、もっと内面的、本質的な理由は神との立体的連結という信仰上の「中」にあるのではなからうかと考えます。人間と神との連結を可能にする「中」こそ至上の「中」なのです。

そして、日影説において「ー」は日時計の立棒としており、中・𠂔は正午の時刻に旗竿の真上を通過する太陽を象ったもので、「○」は太陽の輪郭を現わし、縦線は全く陰のない、地面と垂直する（日を計るための）旗竿の形を表すものとしていますが、その信仰上の意味を見逃してはならないと思います。

『山海経・海内南経』に「建木」という木が見えます。

建木、青葉、紫茎、黒華、黄実、其下声無響、立無影也。

建木は葉が青く、茎が紫、花は黒く、実は黄色、その下では声を上げても響きがなく、立っても影を生じない。⑩

とあり、この「立っても影を生じない」という木は時間を単に太陽を測定する縦座標というより、後ほど詳説するが、天上界の神々が地上界に降下してくる交通路、即ち宇宙軸であると同時に神々が宿る依代なのです。従って、正午を指すのを象った中・𠄎は単なる時間的「中」ではなく、信仰的な「中」でもあると考えられるでしょう。

一方、中の標的・容器説も宇宙軸説と相通ずると考えられます。「中」の「○」が牲血の容器、射鞬だとすれば、それらは靈力のある旗竿や木に掛けられるのは普通のです。武王が紂の頭を斬って、大白旗の先にかかげ、さらに紂の二人の愛妾の首を斬り、その頭を小白旗の先にかかげたという記事を見ましたが、こ

の晒し首の儀式において、異族の首は呪具として使われ、そして首の掛けられたる旗はトーテムの対象、一族の族徽なので、当然一種の宇宙軸と考えられるでしょう。

以上の論述によって、この宇宙軸の視点から従来の三説にある共通点が見出せます。中・樺の「一」は神聖な竿、宇宙軸であると考えれば、中部の円形は旗であろうと、日影であろうと、射鞣・容器であろうと、それほど重要ではないように思えます。宇宙軸はどこでも不動の「中」なのです。

三 聖なる原点としての「中」

生産力が低い時代において、人間は絶えず自然の猛威と背中合わせに生活していました。干魘・洪水・虫害・疫病・台風などのような、人力を越えた自然の威力に直面したときに人間は為すべきすべを知りませんでした。古代中国人は人間を取り巻く自然を恐れ、神として敬い、神々のいる純粹で穢れのない完全な世界に行きたいと願望しました。そして、その天上界の神々との交流が許され、神々の近くで生きることが可能な場所は「世界の中心」であると考えられていました。「世界の中心」という考え方は他の民族にも存在します。エリアーデ氏の『聖と俗』によると、オーストラリア土着のアチルバ人は世界の中心から離れないために、

すなわち地上を越えた天上界との交流を保つために、遊牧に出かけた時でも必ず天上界と地上界を繋ぐ世界軸たる聖柱を持って歩き、その傾く方向に進路をとっていました。またかつて運悪くその聖柱が折れた時には、氏族全体が死ぬほどの不安に襲われ、しばらくの間は当てもなく彷徨したあげく、とうとう地面に座り込んで死を待っていたほどであります。^⑩ ここにいう聖柱は中・~~中~~と同質のものと思われ、原始文化の人々がいかに神の保護を切望し、神との触れ合いが可能な、彼らの命の保証とも言うべき「中」を大切にしていたかを窺わせています。

三・一 神話的表象の世界としての文字に見る「中」

厳しい自然環境に囲まれた古代の人々にとって、四季の順調な運行や日照・降雨・気温・風など、農作物の生産を左右する重要な諸条件についてこれらを司り支配する神々と直接交渉（神頼み・祈祷）する以外に有効な手段はなかったようです。彼らは自然そのものの中に神が存在し、祈祷などの直接交渉によって、自然が人間に幸福をもたらしてくれると信じていました。そして、神との交渉はつまり神の持つ超自然的な力に働き掛ける、呪術と呼ばれる数多くの象徴的行為で

す。祈る祭事における祈りの言葉や象徴的な行為を媒体にして、目に見えない神々の神聖な世界に踏み込み、神々と接触・交流することができ、それによってその超自然力を動かし、危機を克服し、思い通りのことを起こさせることができる。古代の人々は信じていました。その象徴的、呪的儀礼を文字として形象化したのは漢字です。漢字の背景にはそのような呪的世界があります。つまり、漢字は凶像のうちに呪的世界を見事に再現しているのです。そのために、古漢字という呪的世界に神と人間との仲介物としての「中」を見出すことができます。

例えば、問はその一例である。㇗という意符は白川氏によると、神に祈り、霊を祀るときに用いられる祝詞を納める器であり、つまり神に申す言葉であると言います。「門」は人家の前に立てるものではなく、神の住処の廟門であったそうです。¹⁸ 従って、「問」は神意を尋ねる意であると解すべきでしょう。㇗は一種の呪符であり、人間と神を結び付ける媒介物で、「中」の異態とも考えられます。

なお、㇗は「言」、「語」の二字にも見られます。「言」(言)は辛(針)と㇗に従う字です。辛は入墨に用いる針の形であるから、それは入墨による刑罰を示したものでしょう。すなわち、「言」の字形は「神に誓い祈ることに、もし虚偽不純があるならば、我は神の刑罰としての入墨の形を受けるであろう」という自己詛盟

を辛と㇗の二つの形体素の組み合わせによって示したのです。⑯ つまり、「言」は神との誓約によって自己の願望を実現しようとするものです。一方、「語」の原形の「吾」はもっと大きな蓋器で㇗を覆う形(蓋)をしていきます。それはその祝告の機能をまもる意味を持つ字で、「言語」と連ねて言葉の意とします。⑳ このように㇗を介在している言語は言霊の働き、神との結合を前提として、その機能に關する象徴的儀礼を文字に形象化したものです。

また、古文字において神が立ち現れる神梯(宇宙軸)を見ることができません。これは「𠂔」です。神の陟降する神梯の前は言わば神と人間が相交わる場所であり、そこでさまざまな呪物や呪的行為によって、その神聖を顕示しました。また神梯の前で営まれたさまざまな象徴的儀礼によって、それらの表象として、多くの漢字が作り出されました。

例えば、鬲れきという三本足の器物がありますが、これは鼎の一種で、本来は食べ物煮熟したり蒸したりするのに用いられますが、呪器としてもよく用いられています。「𠂔」に呪器としての鬲を置くのは「隔」です。「隔」は神と人間の交流を阻止する(隔てる)意です。

「限」も「𠂔」に従う字です。神の陟降する聖所はみだりに人の侵入を許すべからず

らざる所であるから、そこに呪眼をかけて、接近することを禁じています。呪力を持つ邪眼を掲げて呵禁するものは限です。^②

なお、殷墟卜辞に「貞ふ。陟降せんか」と、祖霊の陟降を卜うものがあります。「陟降」は祖霊が「ト」を通して帝所より下界に降臨してくるといふ神話的觀念を留めているものです。

三・二 神話伝説における「中」

古代の人々はつねに神々とともに生きたいと願い、神々に守護されて生きることは彼らの根源的な欲求で、神々との交流のできるところは彼らの安住の場所でした。その場所とは、天上界と地上界の接するところ、つまり世界の中心です。世界の中心についてのさまざまな表象はある一つ普遍的な概念として、長期間にわたって人々の宇宙観を規制してきました。神話伝説においても世界の中心の表象はさまざまな形態で現れています。世界の中心は宇宙軸とも呼ばれ、神話伝説において従来より霊木は宇宙軸の典型的な一形態となっています。

建木在都広、衆帝所自上下。日中無景、呼而無響。蓋天地之中也。

『淮南子・墜形訓』

建木は都広山にあり、そこからして諸帝が上り、下りする。日が中する時にかげができず、声を出してもひびくことがない。おそらくは、天地の中央なのであろう。

古代人の心の中では、天にも届くような大木は地上のあらゆる生命の象徴であると同時に、神々の住む住居に枝を張って、天上界と地上界を結ぶ通路、神聖な中心とされてきました。天地の中心に位置する建木という宇宙軸を伝って、衆帝が地上界に降下してくるのが伝えられています。なお、中国古代神話において太陽神樹と呼ばれる扶桑もまた同質のものとして語られています。

玄中記曰、天下之高者扶桑、無枝木焉、上至天、盤蜿而下、屈通三泉。

『太平御覧・九五五』

玄中記にいう、「天下の高いものの扶桑は無枝の木であり、上は天に至り、

曲がりくねって下り、三泉に通ずる」。

なお、天地を結ぶ中（宇宙軸）としては建木、扶桑の靈木のほか、山という形態もよく見られますが、特に注目されるのは崑崙山です。

崑崙之丘、或上倍之、是謂涼風之山、登之不死、或上倍之、是謂縣圃、登之乃靈、能使風雨、或上倍之、乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居。

『淮南子・墜形訓』

崑崙山には、その倍の高さのところに、涼風という山があり、その山に登ると不死を得る。またその倍の高さのところに縣圃という山があって、その山に登ると靈を得、風雨を自在に役使する。さらにその倍の高さのところが、すなわち上天であって、ここに登れば、神靈を得る。ここが天帝の居所といわれるところである。②

昔の人々は「崑崙山為天柱」というように崑崙山は地に発しその頂上は天に通

じていると信じていたのでしょう。崑崙山伝承も天地・聖俗両域が聖なる原点、「中」としての天柱によって結ばれることを窺わせています。

神聖な中心を媒介軸に天地・聖俗両域が垂直的に結ばれるコスモロジーの原形は日本『古事記』神話にも見出すことができます。

『古事記』の物語展開の主な舞台は「高天原」と「葦原の中つ国」の両域です。

「高天原」は天つ神々の住む世界で、一方の「葦原の中つ国」は地上にある人間界、つまり「高天原」の対立概念として位置づけられています。

『古事記』の冒頭の言葉である「天地初発之時、於高天原成神名、天之御中主」は極めて象徴的な意味を持っています。神の名前は単に任意的呼び名ではなく、神々の固有の本質を象徴的に表現しており、さらに言えば、各々の神名には古代人のコスモロジーなどが凝縮されていると考えられます。まず、天之御中主の名称ですが、「天之」は「神の住む天上界」を、「御中」は単なるポジシヨンの中心ではなく、「神が宿る神聖な中央」を意味しています。そのため、アメノミナカヌシは天地初発の時、原初の空間である高天原に原初の神として現れ、その位置はその名が示す通り「聖なる中心」です。④ 聖なる中心の人格神であるアメノミナカヌシは「高天の原」の支配者であると同時に、生成力の人格神であるタカ

ミムスヒとカムムスヒ二神を従えて万物に君臨して、神々のヒラエルヒの頂点として、重要な意味と機能を担うのみならず、さらに生成霊（ムスヒ）の中心として下界の「葦原の中つ国」に天下って、国生み、神生み、穀物の化成などあらゆる生成活動を放射線状に広めていく機能をも持っています。ところで、生成霊が下界に天下るのに必要とする通路は宇宙軸以外ありません。タカミムスヒはこのための宇宙軸の一つとして位置づけられています。

タカミムスヒの神の神名全体は「天上界の神聖なる生成の霊力を持つ神」を意味します。この神の別名は高木の神（高い木を依代として君臨する）と言われるように「高所から降臨する」という特徴に基づいた命名でした。従って、タカミムスヒは「高天の原」と「葦原の中つ国」の両域を繋ぐ宇宙軸であると考えられます。神木の頂は「高天の原」に通じており、下は「葦原の中つ国」にしっかりと根を張っています。そのため、天上界に住む太陽神としてのタカミムスヒの日はあまねく大地に降り注ぎ、またそのムスヒ（産霊）は天と地を結ぶ霊木を伝わって象徴的に大地に注ぎこまれます。この神木によって達成される陰（地）陽（天）の交合は四季の循環、万物の生成、五穀の豊穰及び生命の復活を確保しています。さらには、高木という経験的、視覚的表象をとることによって、本来目に見えな

い隠身神だった生成の霊カムスヒは具体的に顕現することができたのです。

なお、『古事記』にオノゴロ島での聖婚の話が語られています。つまりイザナギとイザナミがオノゴロ島に天下りし、「天の御柱」を立てるといふくだりです。このオノゴロ島は天の沼矛の末より垂り落ちる塩の累積によりでき、広漠たる海洋の中に出現した最初の島で、国土生成の原点となっています。この聖なる原点において、イザナギとイザナミが行なった最初の仕事は、「天の御柱を見立て」るところでした。塩が浄めたこの聖なる原点にまず「天の御柱」を立てるとは、ここ生成の中心に真っ先に生成霊カムスヒを迎え入れることにほかなりません。この「天の御柱」は天つ神の神霊の依り憑く神聖な柱で、天地・聖俗を結ぶ宇宙軸と考えられます。

上記のタカミムスヒとカムムスヒの国土生成の説話は中国神話の殷始祖契の生誕説話と「中」のシンボリズムにおいて大きな共通点があり、殷始祖契生誕の説話の中で「中」を担うのは玄鳥と呼ばれる神鳥です。

殷始祖契の生誕説話の粗筋は次の通りです。天帝に命じられて飛来した玄鳥は上空から卵を墜し、それを簡狄が拾って呑み、始祖契を生みました。このことは『史記・殷本紀』には次のように記載してあります。

殷契母曰簡狄、有媵、為帝譽次妃、三人行浴、見玄鳥墜其卵、簡狄取吞之、因孕生契。

殷の契は、母を簡狄といった。有媵氏の娘で、帝譽の次妃であった。かつて、婦人たち三人と外出して、川で水浴をしているとき、燕が卵を生みおとしたのを見て、簡狄がそれをとって呑み、そのために妊娠して契を生んだ。²⁵

なお、『詩経・玄鳥篇』には「天命玄鳥、降而生商、宅殷土芒芒（天は玄鳥に命じて降って商の先祖契を生ませ 茫々として広き殷の地に宅らしめぬ²⁶）」と書いてあるように、玄鳥が神の意志に通じる天帝の使者でした。天帝の精ともいうべき卵を地上に投下し、人間に呑み込ませ、始祖の生誕を迎えるということから、玄鳥は天上界と地上界を結ぶ「中」（宇宙軸）の働きを担っており、すなわち前述した生成の神を地上に迎える「天の御柱」の一種のバリエーションと考えられるでしょう。

四 「中」と方法論原則

中国の伝統社会において、宇宙の分類法は易の原理に基づく陰陽二分法モデルが主流を成しています。つまり、陰陽二つのカテゴリーによって、宇宙間森羅万象の事物と現象を分類することができます。

例えば、

陽	剛	積極	昼	男	夫	君	大	進	動	富	表	真	…
陰	柔	消極	夜	女	妻	臣	小	退	静	貧	裏	偽	…

ところが、陰陽二分モデルは物理的存在としての森羅万象の事物と現象を分類化、抽象化する一つの方法に過ぎず、人間の世界への認知力はこのモデルのレベルに踏みとどまることがありません。さらに「中」の概念の啓示によって、新たな認知モデルを構築し、世界を認識します。それによって人類の論理的思考の飛躍を成し遂げようとしています。

四・一 「中」と「参和」

二分化された世界は、我々の思惟展開の新たな出発点となるものです。それを基にして、さらに事物のもう一極が捉えられます。

有一物必有上下、有左右、有前後、有首尾、有背向。有内外、有表裏。

有一必有二、故曰一生二。有上下左首尾前後表裏則必有中、中与両端則為三矣。

陸象山『三五以錯綜其数』

一物が有れば、必ず上下、左右、前後、首尾、背向、内外、表裏が有る。一があれば必ず二がある。故に一は二を生むという。上下左右首尾前後表裏が有れば、必ず中があり、中と両端とは三となる。

左右・前後・首尾・背向・内外・表裏の両端は各々事物の相對立する極ですが、「中」もまた「兩極」に相對する極で、「二」との關係において位置づけられます。ところが、論理的思惟のなかでは、「中」は相對立する兩極の統合を支える抽象的方

法論原理となっております。

人有中日参、無中日両、両争日弱、参和日強。

『逸周書・武順』

人、中があれば参（三）といい、中が無ければ両という。両は争うから弱といい、参は和するから強という。

疑意以両、平両以参。

『逸周書・常順』

意を疑うのは両の為であり、両が均和するのは参の為である。

対立のみ見ていると疑い深くなり、ひたすらに対立を追求すると国が弱まり、人民が貧しくなります。これは「疑意以両」、「両争日弱」の意味です。最良の対策は「平両以参」です。つまり「参」を以て「両」に均衡を持たせることです。そして「両」のレベルを乗り越え、「参」の境地に到達することができるかどうかは「中」の有無にかかっています。「参」は「両」の間の最も望ましい関係を表す状

態であり、従って「中」は両者の間の最も望ましい関係を導きだすための媒介となります。ところが、「両」はいつも可視的実在であるのに対して、「中」は「両」に依存しながら、「両」に見え隠れする抽象的な方法です。だからこそ、参和を實現するためには「両」を達観し「中」を見出す慧眼を必要とします。慧眼があれば、参和の実現が可能になり、慧眼が欠けていけば、「参」の存在が消え、両しか見えなくなってきました。この場合の「参」は明らかに両の外に独立する「第三者」ではなく、既に現れた「両」を兼ね備え、それらを「中和」する方法です。従って、「両」と「参」の相違について龐朴氏は「両は形而下の器であり、参は形而上の道である」と定義付けています。^②

『中庸・第二十一章』にいわゆる聖人の重要な役割が語られています。聖人というのは優れた徳の持ち主のことで、その徳は「中」の精神を極め、天地の化育の偉業を助ける立派なものであると言います。

唯天下至誠、為能尽其性。能尽其性、則能尽人之性。能尽人之性、則能尽物之性。能尽物之性、則可以贊天地之化育、可以贊天地之化育、則可以与天地参矣。

この世に最もすぐれた誠の人（となってこそ、）その性（の誠）を遺憾なく發揮することができるのである。己の性を發揮すれば、それを推し及ぼして、他人にも人としての性を發揮させることができる。他人にも性を發揮させることができれば、人々とともにすべての物を適正に扱って、その本来の發展をとげさせることができる。物の發展をとげさせることができれば、天地の万物を發生成長させる事業を助けることができる。天地の事業を助けることができれば、（それこそ）天地と相並んで、この世における最も完全な人間となることができる。⑳

至誠とは聖人の徳です。各々の性質に従って、天下の人にその徳を完成させ、天下の物にその用（働き）を極めさせます。天地は物を生じ、その用を極めることができません。必ず聖人を待って極めるのです。これが天地の化育を助けることです。つまり、至誠の聖人の功德は天地の「両」と並び立って「参」となります。聖人の功德が加わることによって、天地に「中」が備わり、さらにその功德は天地の化育と渾然一体となり、参和を実現するのです。

さらにもう一つのケースがあります。「中」の慧眼によって、意識的に対立面を設置し、そして「一」と「二」を十分に吸収し、これらを参考にしながらも、「一」とも、「二」とも異なる新たな選択としての「三」を見つけることです。「中」が欠けていれば、たとえ千人でも百人でも、「一」に止まるだけであって、決して「参」には至らないのです。春秋時代に魯の君哀公が「群臣と計らっているのに国がいよいよ乱れるのはいったいどういうわけだろうか」と孔子に尋ねてきた時に、孔子は次のように答えたと言います。

今群臣無不一辞同軌乎季叔者。举鲁国尽化为一。君雖問境内之人、猶不免於乱也。

『韓非子・内儲説上』

今は群臣はだれでも、(魯の大夫で最も勢力のあった一家)季孫に口裏を合わせ、行いを一つにしない者はありません。魯の国じゅうがみな一色になっ
てしまっています。たとえ君があまねく国内の者に相談されようとも、やはり国が乱れることは免れませんでしょう。²⁹

頭数こそ多いとはいえ、魯国の群臣はすべて季氏一家の利益になるために言葉を揃えてしまいます。このように、「一辞同軌」の連中が何千何万あると、物を言うのはただの一人と同じで、結局「一」でしかありません。その対立面としての「二」がないために、「中」が生まれなし、「参和」に至らないのです。

また、戦国時代、地方長官に任命された魏国の臣西門豹に、功を立て名を揚げる術を聞かれて、魏の君文侯が敢えて粗探しの人の意見を聞くように助言したと言います。

西門豹為鄴令、而辞乎魏文侯。文侯曰、子往矣。必就子之功、而成子之名。西門豹曰、敢問、就功名、亦有術乎、文侯曰、有之。夫郷邑老者、而先受坐之士、子入而問其賢良之士、而師事之。求其好掩人之美而揚人之醜者、而参驗之。

『戦国策・魏巻』

(魏の臣の) 西門豹が鄴の令(長官)に任ぜられて、魏の文侯に暇乞いに行った。文侯が、「さあ、行くがよい。ぜひとも、功を立て、名を揚げよう」

と云うと、西門豹が言った、「はばかりながら、おうかがいしますが、功を立て名を揚げるには何か方法がございましたか」と。文侯が言うには、「あるとも。そもそも郷邑の老人で、真っ先に座席を進められるような人物には、こちらから出かけて、その土地の賢良の士を問い、これに師事することだ。」他人の美点をおおいかくし、他人の欠点を言い立てるものを探し求めて、あれこれ参考にする事だ。^⑩

文侯は自覺的に「中」の道を求め、「二」を發見し、「三」の実現を目指す道を説いています。信頼に値する「郷邑の老者」、「賢良の士」の意見はどんなに優れても、「一」に過ぎません。従って、よりよい選択としての「三」を求めるには、その対立面、すなわち「人の美を掩うて人の醜を揚ぐるを好む者」の「二」を設け、さらに「中」という論理的方法論を用いて、全体的に対立二項を捉えるべきです。こうして、はじめて、「三」が導き出されると云うのです。

四・二 易卦と「中」

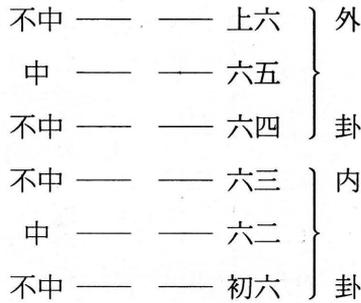
易では中正が尊ばれています。易卦の三画、又は三数の重なりはこの崇中思想

を巧みに図式化したものです。

六十四卦はそれぞれ六爻を備えたものです。そのうち、二爻の位は内卦もしくは下卦の中央で、五爻の位は外卦もしくは上卦の中央です。二爻と五爻は中を得ているため、中正なわけです。これに対して初爻とか、三爻とか、四爻とか、上爻とかいうものは中を得ていないため、中でないわけです。その爻が中か、不中か凶吉悔咎が断定される理由の一つとなってきました。したがって、中を得た二爻と五爻は往々にして吉です。



例えば、乾卦九二の爻辞は「見龍在田、利見大人」となっています。これは今まで潜み隠れていた龍は地上に現れ、天下の人々は（この見龍に比すべき学問・教養があり、将来天下に君たるべき徳を備えた）大人を仰ぎ見るがよろしいという占いです。



坤卦

また、坤卦六五の爻辞は「黄裳。元吉」となっています。六五は上卦の中央にあつて、中の徳を得たものです。また、陰で、柔順です。まさに黄色（中央の色）の裳（腰から下にはく）の象があります。（かく中庸の徳があり、柔順にして謙遜よ

く人に下る象であるから、) 大いに吉で福があるという占いです。

なお、『易・繫辭下』は次のように言う。

若夫雜物撰徳、弁是与非、則非其中爻不備。噫！要存亡吉凶、則居可知矣。……二多誉、四多惧。……三多凶、五多功。

爻を雜えて卦の徳(はたらき)を撰(ととの)え、それぞれの是非を弁別するとすると、中間の爻がなければ、卦の「吉・凶」は完備しない。それにしても、「吉・凶」、「存・亡」などを『易』のうちに求めれば、居ながらにして知ることができる。……第二爻は名誉が多いことを示すけれど、第四爻は惧れ戒めるべきことが多いことを示す。……第三爻は凶事が多いことを示し、第五爻は功績が多いことを示す。^⑩

即ち、二、五は大半吉で、三、四爻はだいたい凶であるのはそれが占める位によるものです。内・外卦の中心位はそれぞれの中央にあって、中道・中庸を象徴し、中正なものはその中道を行う者で、吉とされています。これは『論語』、『中庸』

などに説いている中庸（常に中正を保つこと）を巧みに図式化したものです。

このように易卦においてすべて中を吉としています。次に「三」と中との関りから中が尊ばれる理由を探ってみます。

まず三爻のそれぞれの機能から見ると、「一」は独立するものの始まりを提供し、「二」は対峙関係を構成します。「二」までは静の状態です。そして、「三」は対峙する両者に新たな、動的要素を加え、「二」はそれによって働き掛け合い、融合し始めます。また、占筮の目的から言うと、「一」は吉凶のいずれかに過ぎず、「二」は取捨選択の条件を揃えることになります。そして、「三」は多数を形成し、行方を導きだす決め手となります。したがって、中間の爻の地位は極めて重要です。それは対峙する「二」に介入する仲介者であり、「二」の枠組を超越する中立でもあり、「二」の上に君臨する中正としても考えられます。ところで、発生順序の上では、「三」は「一」、「二」に遅れているため、「中」を担うことができせん。「三」が「中」を担うのは三者の内在的繋がりがあるように思われます。つまり「三」は「一」と「二」の対立を包含し、両者を近づけさせ、双方の調和を遂げ、統一体の構築を完成するのです。換言すれば、調和、統一を意味する中の概念は「三」によってはじめて示されることになります。

四・三「中」と「中庸」

中庸とは「中」を用いること、つまり、事物の両極に偏らず、折衷的な態度を取ることです。孔子に「至徳」とまで称えられたそれは儒家及び中国人一般の行動規範、処世術となっています。ところが、中庸思想は過不足なしで、その中間をとりさえすればよいというような生易しいものではありません。ただ中間をとるのでは、全く自主性を失った折衷主義・追隨的機会主義となるでしょうから。中庸の「中」は単なる一直線の両極端の中ほどというような幾何学的中心ではなく、相対する両極の統一を支える超越的な中心です。

中庸の思想が始見する『論語・子路』では、狂者と狷者という両極端の人間をあげて理想的人間像、中行の人間を説いています。

子曰、不得中行而與之、必也狂狷乎。狂者進取。狷者有所不為也。

孔子言う、わしは中行を行いうる学徳兼備の人を得て、これと事をともにしたいと思うが。中庸の徳を備え得た人物は、なかなか得られないとす

れば、わしはやむなく、狂者・狷者を得て、これと事をともしたい。狂者は進んで善を行おうとする気迫があり、狷者は断乎として不善をなさぬという節操があるからである。㊟

孔子の言う狂者とは常識離れと言われるほどの進取的な情熱家です。しかし、その行動は進取的な故に、盲目的になりかねず、中道を過ぎる恐れがあります。一方の狷者とは不善をせず、かたくなに自分の殻を守る保守派です。しかし、その態度は保守的な故、消極的になりかねず、中道に達しない恐れがあります。聖人の道（中行）を行うために、狂狷両者の長所を兼ね備え、相對する両極を中和し、統合を計るべきであると説いています。

子曰、三人行、必有我師焉。挾其善者而從之、其不善者而改之。

『論語・述而』

孔子言う、三人の人が同じ道を行けば、必ずその中に自分の師とすべきものがある。自分のほかの二人の中の、善なる者をえらんでそれを見做う

ようにし、不善なる者にかんがみて、自分の不善を改めるようにする。か
くすれば、そこに師はきつと得られるものだ。㊦

現実の人間にあっては、自分の意欲・行動を抑制する内省が必要なのです。善人を見て、我が師とし、不善人を見て、自らを反省する鑒（戒め）とします。従って、後者もまた一種の師、つまり反面教師です。この名言の主旨はほかではなく、「中」を求めることです。師を求め、人格の完全化を計るという意識は善と不善の次元を超越し、両極を包容し、一つに融合させてしまうのです。

仲尼曰、君子中庸。小人反中庸。君子之中庸也、君子而時中。小人之中庸也、小人而無忌憚也。 『中庸・第三章』

孔子はいわれた、「君子（の行ない）は中庸である。小人（の行ない）は中庸にたがっている。（というの）は君子の中庸は、君子の人から通りになど人なときでもその節度にならなっている。（ところが、）小人の（みずから）中庸（と称していること）は、小人の人がらのままに（目先のことにひか

れて) つつしみもおもんばかりもないのである」と。²⁴

真の中庸とは「時に中する」もので、時と場合によって動くものです。つまり固定した行動基準に従うのではなく、時と場所に応じて、節度を得て、その中正を保ち、自由無礙に妥当する正しい行動です。従って、中庸は「無的・超越的性格」を持つものです。

このように、中庸の理念は相対立する両端の統一を支える超越的性格をもつのが特徴で、原始社会における宗教的人間が切望した中心観念の理念化であると考えられるでしょう。宇宙論的次元で、「中」の確定はカオスからの脱出とコスモスの確立を意味するのに照応して、儒家が唱えている社会倫理の次元で、対立する両極を超越した中庸の実践は社会秩序の確立を意味することになります。したがって、中庸の理念は宗教神話的「中」と同じ流れを引いたものであり、「中」のシンボリズムが形而上学的に拡大敷衍されて、理念化され、遂に政治的倫理、行動的規範にまで転化したものと考えられます。

五 まとめ

以上、「中」の古文字とその宗教的神話背景をテキストとし、「中」のシンボリズムを主軸に構築されるコスモロジカルなモデルの諸相を考察し、弁証法的思惟と中庸思想における「中」の機能を論証しました。弁証法的思考と中庸思想は宗教的人間がもつ、神話的世界の「中」の意識にその起源を求めることができ、「中」のシンボリズムの観念は中国古代思想と方法論原則に受け継がれていたと考えられます。☒示すると次のようになります。

神話世界	聖俗・天上界地上界を連結する宇宙軸
論理的思考	相対する二を中和し、三へと導く方法論
中庸	対立する両極を支える超越的中心

注

- ① 白川 静 『説文新義』卷一二七頁 白鶴美術館 一九九年
前掲書同頁
- ② 白川 静 『漢字の発掘』二四五頁 角川書店 一九二一年
前掲書同頁
- ③ 加藤常賢 訳本二〇頁 新釈漢文大系三 明治書院 一九六六年
- ④ 小林明信 『殷墟文字記』壹一五頁 中華書局 一九二一年
- ⑤ 唐蘭 『讀説文記』卷一九頁 台湾学生書局 一九二一年
- ⑥ 李 孝定 訳本七二頁 新釈漢文大系六 明治書院 一九六六年
前掲書同頁
- ⑦ 大野 峻 『“中”形形体分析及其語音演變之研究 漢字形体語音弁証的發展』《杭州
大学学報》第一四卷五頁 一九二一年
- ⑧ 白川 静 訳本二六頁 新釈漢文大系五 明治書院 一九六六年
- ⑨ 姜 亮夫 訳本三三—三二頁 新釈漢文大系三 明治書院 一九六六年
二六頁
- ⑩ 楠山春樹 『“中”源神桿説』《中国文化》第九卷五頁 三聯書店 一九四四年
前掲書同頁
- ⑪ 吉田抗賢 『漢字百話』六頁 中公新書 一九二六年
- ⑫ 前掲書⑩
- ⑬ 蕭兵 訳本四九頁 全釈漢文大系三 集英社 一九七五年
- ⑭ 李 孝定 風間敏夫訳二五頁 法政大学出版局 一九六九年
- ⑮ 白川 静
- ⑯ 前野直彬
- ⑰ M・エリアーデ

- ⑮ 白川 静 前掲書⑮ 二九・三頁
 ⑯ 白川 静 前掲書⑮ 三頁
 ⑰ 白川 静 前掲書⑮ 三頁
 ⑱ 白川 静 前掲書⑮ 四頁
 ⑳ 前掲書⑩ 二〇九頁
 ㉑ 前掲書⑩ 二〇九頁
 ㉒ 舟橋 豊 前掲書⑩ 二四頁
 ㉓ 目加田 誠 前掲書⑩ 二四頁
 ㉔ 彫 朴 前掲書⑩ 二四頁
 ㉕ 赤塚 忠 前掲書⑩ 二四頁
 ㉖ 小野 沢 精一 前掲書⑩ 二四頁
 ㉗ 林 秀一 前掲書⑩ 二四頁
 ㉘ 赤塚 忠 前掲書⑩ 二四頁
 ㉙ 吉田 抗 賢 前掲書⑩ 二四頁
 ㉚ 前掲書⑩ 二四頁
 ㉛ 前掲書⑩ 二四頁
 ㉜ 前掲書⑩ 二四頁
- 『古代日本人の自然観「古事記」を中心に』 三頁 審美社 一九〇年
 『対立与三分』《中国社会科学》一九三三年第二期 九三頁
 訳本二六頁 新釈漢文大系二 明治書院 一九〇六年
 訳本二六頁 全釈漢文大系二 集英社 一九〇六年
 訳本二六頁 新釈漢文大系四 明治書院 一九〇六年
 訳本二七頁 中国古典文学大系一 平凡社 一九〇六年
 訳本二七頁 新釈漢文大系一 明治書院 一九〇六年
 一七—一六頁
 二〇六頁 赤塚 忠

発表を終えて

この度、日文研フォーラムにおいてお話をする機会に恵まれて、非常に得難い体験をさせていただきました。

新年早々にもかかわらず、定員を遥かに上回る百名以上の参加者をお迎えして、会場は熱気に溢れていました。マイクを手にした私は数年前留学生だった時分の、大学院ゼミでの発表の光景を思い浮かべて、久々に緊張感が胸の中を過ぎりました。象形文字や文献や神話伝説を通して、遠い時代の人々の生活と意識の形態を透視し、脈々と受け継がれてきた「中」の思想の源流を追跡するといった少し固いテーマではありましたが、最後まで熱心にご静聴いただき、その上、さまざまな立場からたいへんユニークなご意見とご助言を聞かせてくださいました。これは今後の研究の視野を広げる上で、たいへん有意義なことで、有り難く思っておりました。

学術環境と自然環境がともに抜群な日文研での滞在期間は残り二ヶ月となりましたが、ここの客員研究員の名に恥じぬよう、今後、一層実りある研究活動に精進していく所存です。

最後にご多忙の中、貴重な時間を割いてコメントーターを務めて下さった千田稔教授や、日文研のスタッフの皆様に感謝の意を表します。

杜 肇カ

日文研フォーラム開催一覧

回	年月日	発表者・テーマ
1	62.10.12 (1987)	アレッサンドロ・バロータ (ピサ大学助教授) Alessandro VALOTA 「近代日本の社会移動に関する一、二の考察」
2	62.12.11 (1987)	エンゲルベルト・ヨリッセン (日文研客員助教授) Engelbert JORIβEN 「南蛮時代の文書の成立と南蛮学の発展」
③	63. 2.19 (1988)	リー A. トンプソン (大阪大学助手) Lee A. THOMPSON 「大相撲の近代化」
4	63. 4.19 (1988)	フォスコ・マライーニ (日文研客員教授) Fosco MARAINI 「庭園に見る東西文明のちがい」
⑤	63. 6.14 (1988)	宋 曩七 (慶北大学校師範大学副教授) SONG Whi Chil 「大塩平八郎研究の問題点」
6	63. 8. 9 (1988)	セップ・リンハルト (ウィーン大学教授) Sepp LINHART 「近世後期日本の遊び一挙を中心にー」
⑦	63.10.11 (1988)	スーザン J. ネイピア (テキサス大学助教授) Susan NAPIER 「近代日本小説における女性像ー現実と幻想ー」
⑧	63.12.13 (1988)	ジェームズ C. ドビンス (オベリン大学助教授) James C. DOBBINS 「仏教に生きた中世の女性ー恵信尼の書簡ー」

⑨	元. 2.14 (1989)	嚴 安生 (北京外国語学院日本語学部助教授) YAN An Sheng 「中国人留学生の見た明治日本」
⑩	元. 4.11 (1989)	劉 敬文 (遼寧大学日本研究所副所長) LIU Jingwen 「教育投資と日本の戦後経済高度成長」
⑪	元. 5. 9 (1989)	スザンヌ・ゲイ (オベリン大学助教授) Suzanne GAY 「中世京都における土倉酒屋－都市社会の自由とその限界－」
⑫	元. 6.13 (1989)	夏 剛 (京都工芸繊維大学助教授) HSIA Gang 「インタビュー・ノンフィクションの可能性－猪瀬直樹著『日本凡人伝』を手掛りに－」
⑬	元. 7.11 (1989)	エルンスト・ロコバント (東洋大学助教授) Ernst LOKOWANDT 「国家神道を考える」
⑭	元. 8. 8 (1989)	キム・レーホ (ソ連科学アカデミー・世界文学研究所教授) KIM Rekho 「近代日本文学研究の問題点」
⑮	元. 9.12 (1989)	ハルトムートO. ローターモンド (フランス国立高等研究院教授) Hartmut O. ROTERMUND 「江戸末期における疱瘡神と疱瘡絵の諸問題」
⑯	元.10. 3 (1989)	汪 向榮 (中国中日関係史研究会常務理事・日文研客員教授) WANG Xiang-rong 「弥生時期日本に来た中国人」
⑰	元.11.14 (1989)	ジェフリー・ブロードベント (ミネソタ大学助教授) Jeffrey BROADBENT 「地域開発政策決定過程を通してみた日米社会構造の比較」

⑱	元.12.12 (1989)	エリック・セズレ (フランス国立科学研究所助教授) Eric SEIZELET 「日本の国際化の展望と外国人労働者問題」
⑲	2. 1. 9 (1990)	スミエ・ジョーンズ (インディアナ大学準教授) Sumie JONES 「レトリックとしての江戸」
⑳	2. 2.13 (1990)	カール・ベッカー (筑波大学哲学思想学系外国人教師) Carl BECKER 「往生－日本の来生観と尊厳死の倫理」
㉑	2. 4.10 (1990)	グラント K. グッドマン (カンザス大学教授・日文研客員教授) Grant K. GOODMAN 「忘れられた兵士－戦争中の日本に於けるインド留学生」
22	2. 5. 8 (1990)	イアン・ヒデオ・リービ (スタンフォード大学準教授・日文研客員助教授) Ian Hideo LEVY 「柿本人麿と日本文学における『獨創性』について」
23	2. 6.12 (1990)	リヴィア・モネ (ミネソタ州立大学助教授) Livia MONNET 「村上春樹：神話の解体」
㉒	2. 7.10 (1990)	李 国棟 (北京連合大学外国語師範学院日本語学部講師) LI Guodong 「魯迅の悲劇と漱石の悲劇－文化伝統からの一考察－」
㉓	2. 9.11 (1990)	馬 興国 (遼寧大学日本研究所副所長・日文研客員助教授) MA Xing-guo 「正月の風俗－中国と日本」
㉔	2.10. 9 (1990)	ケネス・クラフト (リーハイ大学助教授) Kenneth KRAFT 「現代日本における仏教と社会活動」

27	2.11.13 (1990)	アハマド M. ファトヒ (カイロ大学講師) Ahmed M. FATTHY 「義経文学とエジプトのベールバルス王伝説における主従関係の比較」
②⑧	3. 1. 8 (1991)	カレル・フィアラ (カレル大学日本学科長・日文研客員助教授) Karel FIALA 「言語学からみた『平家物語・巻一』の成立過程」
②⑨	3. 2.12 (1991)	アレクサンドル A. ドーリン (ソ連科学アカデミー東洋学研究所上級研究員) Aleksandr A. DOLIN 「ソビエットの日本文学翻訳事情－古典から近代まで－」
30	3. 3. 5 (1991)	ウィーベ P. カウテルト (ワーゲニンゲン大学研究員) Wybe P. KUITERT 「バロック・ヨーロッパの日本庭園情報 －ゲオルグ・マイステルの旅－」
③①	3. 4. 9 (1991)	ミコワイ・メラノヴィッチ (ワルシャワ大学教授・日文研客員教授) Mikołaj MELANOWICZ 「ポーランドにおける谷崎潤一郎文学」
32	3. 5.14 (1991)	ベアトリス M. ボダルト・ベイリー (オーストラリア国立 大学リサーチフェロー・日文研客員助教授) Beatrice M. BODART-BAILEY 「三百年前の京都－ケンペルの上洛記録」
③③	3. 6.11 (1991)	サトヤ B. ワルマ (ジャワハルラール・ネール大学教授・日文研客員教授) Satya. B. VERMA 「インドにおける俳句」
34	3. 7. 9 (1991)	ユルゲン・ベルント (フンボルト大学教授・日文研客員教授) Jürgen BERNDT 「ドイツ統合とベルリンにおける森鷗外記念館」

③⑤	3. 9.10 (1991)	ドナルド M. シーキンス (琉球大学助教授) Donald M. SEEKINS 「忘れられたアジアの片隅－50年間の日本とビルマの関係」
③⑥	3.10. 8 (1991)	王 曉平 (天津師範大学助教授・日文研客員助教授) WANG Xiao Ping 「中国詩歌における日本人のイメージ」
③⑦	3.11.12 (1991)	辛 容泰 (東国大学校文科大学教授・日文研来訪研究員) SHIN Yong-tae 「日本語の起源 －日本語・韓国語・甲骨文字との脈絡を探る－」
③⑧	3.12.10 (1991)	洪 潤植 (東国大学校教授) HONG Yoon Sik 「古代日本佛教における韓国佛教の役割」
③⑨	4. 1.14 (1992)	サウィトリ・ウィシュワナタン (デリー大学教授・日文研客員教授) Savitri VISHWANATHAN 「インドは日本から遠い国か？－第二次大戦後の 国際情勢と日本のインド観の変遷－」
40	4. 3.10 (1992)	ジャン = ジャック・オリガス (フランス国立東洋言語文化研究所教授) Jean-Jacques ORIGAS 「正岡子規と明治の随筆」
④①	4. 4.14 (1992)	リブシェ・ボハーチコヴァー (プラハ国立博物館日本美術 元キュレーター・日文研客員教授) Libuše BOHÁČKOVÁ 「チェコスロバキアにおける日本美術」
42	4. 5.12 (1992)	ポール・マッカーシー (駿河台大学教授) Paul McCARTHY 「谷崎文学の『読み』と翻訳：アメリカにおける 最近の傾向」

43	4. 6. 9 (1992)	G. カメロン・ハーストⅢ (ニューヨーク市立大学リーマン 広島校学長・カンザス大学東アジア研究所長) G. Cameron HURST Ⅲ 「兵法から武芸へー徳川時代における武芸の発達ー」
44	4. 7.14 (1992)	杉本 良夫 (オーストラリア・ラトロブ大学教授) Yoshio SUGIMOTO 「オーストラリアから見た日本社会」
④5	4. 9. 8 (1992)	王 勇 (杭州大学日本文化研究センター教授・日文研 客員助教授) WANG Yong 「中国における聖徳太子」
④6	4.10.13 (1992)	李 栄九 (大韓民国中央大学教授・日文研客員教授) LEE Young Gu 「直観と芭蕉の俳句」
④7	4.11.10 (1992)	ウィリアム D. ジョンストン (米国・ウェスリアン大学助教授・日文研客員助教授) William D. JOHNSTON 「日本疾病史考 -『黴毒』の医学的・文化的概念の形成」
④8	4.12. 8 (1992)	マノジュ L. シュレスタ (甲南大学経営学部講師) Manoj L. SHRESTHA 「アジアにおける日系企業の戦略転換 ー技術移転をめぐるー」
④9	5. 1.12 (1993)	朴 正義 (圓光大学校師範大学副教授・日文研来訪研究員) PARK Jung-Wei 「キリスト教受容における日韓比較」
50	5. 2. 9 (1993)	マーティン・コルカット (米国・プリンストン大学教授・日文研客員教授) Martin COLLCUTT 「伝説と歴史の間ー北條政子と宗教」

⑤1	5. 3. 9 (1993)	清水 義明 (米国・プリンストン大学マーカンド荣誉教授) Yoshiaki SHIMIZU 「チャールズ L. フリアー (1854～1919) とフリアー美術館 －米国の日本美術コレクションの一例として－」
⑤2	5. 4.13 (1993)	金 春美 (高麗大学教授・日文研来訪研究員) KIM Choon Mie 「日本近代知識人の思想と実践－有島武郎の場合－」
53	5. 5. 11 (1993)	タキエ・スギヤマ・リブラ (ハワイ大学教授) Takie SUGIYAMA LEBRA 「皇太子妃選択の象徴性 －旧身分文化との関連を中心として－」
54	5. 6. 8 (1993)	姜 希雄 (ハワイ大学教授・日文研客員教授) H.W.KANG 「変革と選択 : 10世紀の日本と朝鮮 －科举制度をめぐって－」
⑤5	5. 7.13 (1993)	ツベタナ・クリステワ (ソフィア大学教授・日文研客員教授) Tzvetana KRISTEVA 「涙の語り－平安朝文学の特質－」
⑤6	5. 9.14 (1993)	金 容雲 (漢陽大学教授・日文研客員教授) KIM Yong-Woon 「和算と韓算を通してみた日韓文化比較」
⑤7	5.10.12 (1993)	オロフ G. リディン (コペンハーゲン大学教授・日文研客員教授) Olof G. LIDIN 「徳川時代思想における荻生徂徠」
⑤8	5.11. 9 (1993)	マヤ・ミルシンスキー (スロベニア・リュブリアナ大学助教授・日文研客員助教授) Maja MILČINSKI 「無常観の東西比較」

59	5.12.14 (1993)	ウィリー・ヴァンドゥワラ (ベルギー・ルーヴァン・ カトリック大学教授・日文研客員教授) Willy VANDE WALLE 「日本・ベルギー文化交流史 -南蛮美術から洋学まで-」
60	6. 1.18 (1994)	J. マーティン・ホルマン (ミシガン州立大学連合日本センター所長) J. Martin HOLMAN 「自然と為作 -井上靖文学における『陰謀』-」
61	6. 2. 8 (1994)	マイヤ・ゲラシモワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所研究員) Maya GERASIMOVA 「外から見た日本文化と日本文学 -俳句の可能性を中心に-」
62	6. 3. 8 (1994)	オギュスタン・ベルク (フランス・社会科学高等研究院教授・日文研客員教授) Augustin BERQUE 「和辻哲郎の風土論の現代性」
⑥③	6. 4.12 (1994)	リチャード・トランス (オハイオ州立大学助教授) Richard TORRANCE 「出雲地方に於ける読み書き能力と現代文学、1880~1930」
64	6. 5.10 (1994)	シルバーノ D. マヒウォ (フィリピン大学アジア・センター準教授) Sylvano D. MAHIWO 「フィリピンにおける日本現状紹介の諸問題」
65	6. 6.10 (1994)	劉 建輝 (中国・南開大学副教授・日文研客員助教授) LIU Jian Hui 「『魔都』体験-文学における日本人と上海」
66	6. 7.12 (1994)	チャールズ J. クイン (オハイオ州立大学準教授・東北大学客員教授) Charles J. QUINN 「私の日本語発見-王朝文を中心に-」

67	6. 9.13 (1994)	フランソワ・マセ (フランス国立東洋言語文化研究所教授・日文研客員教授) François MACÉ 「幻の行列－秀吉の葬送儀礼－」
⑥8	6.11.15 (1994)	賈 蕙萱 (北京大学助教授・日文研客員助教授) JIA Hui-xuan 「中日比較食文化論－健康的飲食法の研究－」
69	6.12.20 (1994)	彭 飛 (日本学術振興会特別研究員) PENG Fei 「日本語の表現からみた－異文化摩擦のメカニズム－」
⑦0	7. 1.10 (1995)	ミハイル・ウスペンスキー (エルミタージュ美術館学芸員・日文研客員助教授) Michail V. USPENSKY 「根付－ロシア・エルミタージュ美術館のコレクションを中心－」
⑦1	7. 2.14 (1995)	嚴 紹盪 (北京大学教授・日文研客員教授) YAN Shao Dang 「記紀神話における二神創世の形態－東アジア文化とのかかわり－」
⑦2	7. 3.14 (1995)	王 家驊 (中国・南開大学教授・日文研客員教授) WANG Jiahua 「渋沢栄一の『論語算盤説』と日本的な資本主義精神」
⑦3	7. 4.11 (1995)	アリソン・トキタ (オーストラリア・モナシュ大学助教授・日文研客員助教授) Alison TOKITA 「日本伝統音楽における語り物の系譜－旋律型を中心－」

74	7. 5. 9 (1995)	リュドミーラ・エルマコーワ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所極東文学課長) Lioudmila ERMAKOVA 「和歌の起源－神話と歴史－」
75	7. 6. 6 (1995)	パトリシア・フィスター (日文研客員助教授) Patricia FISTER 「近世日本の女性画家たち－」
76	7. 7.25 (1995)	崔 吉城 (広島大学総合科学部教授) CHOI Kil-Sug 「『恨』の日韓比較の一考察」
77	7. 9.26 (1995)	蘇 徳昌 (奈良大学教養部教授) SU Dechang 「日中の敬語表現」
78	7.10.17 (1995)	李 均洋 (西北大学副教授・日文研来訪研究員) LI Jun Yang 「－日・中比較文化考－雷神思想の源流と展開」
79	7.11.28 (1995)	ウィリアム・サモニデス (カンザス大学助教授・日文研客員助教授) William SAMONIDES 「豊臣秀吉と高台寺の美術」
80	7.12.19 (1995)	タチヤーナ L. ソコロワ＝デリュージナ (翻訳家・日文研来訪研究員) Tatyana L. SOKOLOVA-DELYUSINA 「俳句の国際性－西欧の俳句についての一考察－」
81	8. 1.16 (1996)	ジョン・クラーク (シドニー大学助教授・日文研客員助教授) John CLARK 「日本の近代性とアジア：絵画の場合」

⑧②	8. 2.13 (1996)	ジェイ・ルービン (ハーバード大学教授・日文研客員教授) Jay RUBIN 「京の雪、能の雪」
83	8. 3.12 (1996)	イザベル・シャリエ (神戸大学国際文化学部外国人教師) Isabelle CHARRIERE 「日本近代美術史の成立 - 近代批評における新語 -」
⑧④	8. 4.16 (1996)	リース・モートン (ニューキャッスル大学教授・日文研客員教授) Leith MORTON 「日本近代文芸におけるゴシック風小説」
⑧⑤	8. 5.28 (1996)	マーク・コウディ・ポールトン (ヴィクトリア大学助教授・日文研客員助教授) Mark Cody POULTON 「能における『草木成仏』の意味」
⑧⑥	8. 6.11 (1996)	フランシスコ・ハビエル・タブレロ (慶應義塾大学訪問講師) Francisco Javier TABLERO 「社会的構築物としての相撲」
87	8. 7.30 (1996)	シルヴァン・ギニヤール (大阪学院大学助教授) Silvain GUIGNARD 「筑前琵琶 - 文化を語る楽器」
88	8. 9.10 (1996)	ハーバート E. プルチョウ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校教授・日文研客員教授) Herbert E. PLUTSCHOW 「怨霊の領域」
⑧⑨	8.10. 1 (1996)	王 秀文 (中国・東北民族学院助教授・日文研客員助教授) WANG Xiu-wen 「シャクシ・女・魂 - 日本におけるシャクシにまつわる民間信仰 -」

90	8.11.26 (1996)	王 宝平 (中国・杭州大学日本文化研究所副所長・ 日文研客員助教授) WANG Bao Ping 「明治前期に来日した中国人の外交官たちと日本」
91	8.12.17 (1996)	陳 生保 (中国・上海外国語大学教授・日文研客員教授) CHEN Shen Bao 「中国語の中の日本語」
92	9. 1.21 (1997)	アレキサンダー N. メシェリャコフ (ロシア科学アカデミー東洋学研究所教授・日文研来訪 研究員) Alexander N. MESHCHERYAKOV 「奈良時代の文化と情報」
93	9. 2.18 (1997)	郭 永喆 (韓国・漢陽大学文科大学長・日文研客員教授) KWAK Young-Cheol 「言語から見た日本」
94	9. 3.18 (1997)	マリア・ロドリゲス・デル・アリサル (スペイン・マドリード 国立外国語学校助教授・日本学研究所所長) Maria RODRIGUEZ DEL ALISAL 「弁当と日本文化」
95	9. 4.15 (1997)	ミケーレ・マルラ (カリフォルニア大学ロサンゼルス校 準教授・日文研客員助教授) Michele F. MARRA 「弱き思惟 - 解釈学の未来を見ながら」
96	9. 5.13 (1997)	デニス・ヒロタ (京都浄土真宗翻訳シリーズ主任翻訳家 バークレー仏教研究所準教授) Dennis HIROTA 「日本浄土思想と言葉 - なぜ一遍が和歌を作って、親鸞が作らなかったか」
97	9. 6.10 (1997)	ヤン・シコラ (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) Jan SYKORA 「近世商人の世界 - 三井高房『町人考見録』を中心に -」

98	9. 7. 8 (1997)	鶴田 欣也 (カナダ・ブリティッシュコロンビア大学教授・ 日文研客員教授) Kinya TSURUTA 「向こう側の文学—近代からの再生—」
99	9. 9. 9 (1997)	ポーリン ケント (龍谷大学助教授) Pauline KENT 「『菊と刀』のうら話」
100	9.10.14 (1997)	セオドア ウィリアム グーセン (カナダ・ヨーク大学準教授・日文研客員助教授) Theodore William GOOSSEN 「『日本文学』とは何か—21世紀に向かって」
101	9.11.11 (1997)	金 禹昌 KIM Uchang (韓国・高麗大学校文科大学教授・日文研客員教授) リヴィア モネ Livia MONNET (スイス・モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員) カール モスク Carl MOSK (アメリカ・ヴィクトリア大学教授・日文研客員教授) ヤン シコラ Jan SYKORA (チェコ・カレル大学助教授・日文研客員助教授) 鶴田 欣也 Kinya TSURUTA (カナダ・ブリティッシュ コロンビア大学教授・日文研客員教授) パネルディスカッション 「日本および日本人—外からのまなざし」
102	9.12. 9 (1997)	ジョナ サルズ (龍谷大学助教授) Jonah SALZ 「猿から尼まで—狂言役者の修行」
103	10. 1.13 (1998)	姜 信杓 (韓国・仁済大学校人文社会科学研究所教授) KANG Shin-pyo 「京都考見録：韓国文化人類学者の経験」
104	10. 2.10 (1998)	高 文漢 (中国・山東大学教授・日文研客員教授) GAO Wenhan 「中世禅林の異端者—一休宗純とその文学」

105	10. 3. 3 (1998)	シュテファン カイザー (筑波大学教授) Stefan KAISER 「和魂漢才、和魂洋才ー語彙・表記に見る日本文化の特性」
106	10. 4. 7 (1998)	スミエ ジョーンズ (インディアナ大学教授・日文研客員教授) Sumie JONES 「幽霊と妖怪の江戸文学」
107	10. 5.19 (1998)	リヴィア モネ (カナダ・モントリオール大学準教授・日文研来訪研究員) Livia MONNET 「映画と文学の間にー金井美恵子の小説における映画的身体」
⑩08	10. 6. 9 (1998)	島崎 博 (カナダ・レスブリッジ大学教授・日文研客員教授) Hiroshi SHIMAZAKI 「化粧の文化地理」
109	10. 7.14 (1998)	丘 培培 (米国・バツサー大学助教授・日文研来訪研究員) Peipei QIU 「なぜ荘子の胡蝶は俳諧の世界に飛ぶのか ー 詩的イメージとしての典故 ー」
110	10. 9. 8 (1998)	ブルーノ リーネル (スイス・チューリッヒ大学講師・ユング派精神分析家・ 日文研客員助教授) Bruno RHYNER 「日本の教育がかかえる問題点」
⑩11	10.10. 6 (1998)	アハマド・ムハマド・ファトヒ・モスタファ (エジプト・カイロ大学講師・日文研客員助教授) Ahmed M. F. MOSTAFA 「『愛玩』ー安岡章太郎の『戦後』のはじまり」

⑪⑫	10.11.10 (1998)	アリソン トキタ (オーストラリア・モナシュ大学助教授・日文研客員助教授) Alison McQUEEN-TOKITA 『道行き』と日本文化 - 芸能を中心に」
113	10.12. 8 (1998)	グレン フック (英国・シェフィールド大学教授・東京大学客員教授) Grenn HOOK 「地域主義の台頭と東アジアにおける日本の役割」
⑪⑭	11. 1.12 (1999)	杜 勤 (中国・華東師範大学助教授・華東師範大学外国語学院 第2学部副学部長・日文研客員助教授) DU Qin 『『中』のシンボリズムについて-宇宙論からのアプローチ」
115	11. 2. 9 (1999)	シーラ スミス (米国・ボストン大学助教授・日文研客員助教授) Sheila SMITH 「日本の民主主義-沖縄からの挑戦」

○は報告書既刊

発行日 1999年3月15日
編集発行 国際日本文化研究センター
京都市西京区御陵大枝山町3-2
電話 (075) 335-2048

Homepage Address: <http://www.nichibun.ac.jp/>

問合先 国際日本文化研究センター
管理部・研究協力課

© 1999 国際日本文化研究センター

■ 日時

1999年1月12日(火)

午後2時～4時

■ 場所

国際交流基金 京都支部

