

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	儒教文化における義理観の日中比較
Author(s)	余, 佳城
Citation	HABITUS , 25 : 51 - 66
Issue Date	2021-03-20
DOI	
Self DOI	10.15027/50603
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00050603
Right	
Relation	



儒教文化における義理観の日中比較

余 佳 城

(中国・貴州大学外国語学院 講師)

はじめに

近年、日中の間では経済的協力が盛んになっている一方、政治的・文化的衝突が起こっていることも見逃せない事実である。一例をあげると、日本のマスコミでは中国の提起した「人類運命共同体」概念や「一帯一路」政策などに対する不信の声が聞かれ、一方、中国では日本の呼びかけた「価値観外交」政策に対する異議が唱えられた。

このような事例が示したのは両国には衝突を避けるための相互理解の余地があるということである。しかし、最も重要なのは、その裏にある根源的原因を突き止めることである。一つの文化的原因は、日中両国は、同じ儒教圏に属しているにもかかわらず、それぞれの社会価値観の食い違いにあるのではないだろうか。

文化人類学者であるヴォクトによれば、社会の価値観は社会意識によって形成され、さらに社会意識は社会構造及び社会の伝統的価値志向にも繋がっているものだ¹⁾。もちろん、現在の日中両国の政治体制が異なることがその一因でありうる。しかしながら、現在の政治体制よりも、儒教文化が社会の価値観に与えている影響ははるかに深いといわざるを得ない。中でも、義理観は日中両国が共通してもっている伝統的価値志向だといえる。なぜなら、古くから儒教文化とされてきた義理という言葉の歴史は、中国ではもちろん、日本に受け入れた歴史も相当長いからである。また、義理に関する研究は歴史がさほ

ど短くないのである。日本では戦後から高度経済成長期までの時期が義理研究のさかりであったが、中国でも日本の義理を考察した論文は 2000 年前後数本見られる。これまでの義理に関する先行研究では、義理の定義や発生した背景などをめぐって数多くの研究成果が出された。例えば、ルース・ベネディクトの『菊と刀』(1946)や、源了圓の『義理と人情』(1969)や、土居健太郎の『甘えの構造』(1971)などがよく知られている。これらは義理についての研究基礎となりうるが、義理観の日中比較に関する研究は、残念ながら調べたところ皆無である。したがって、義理観の日中比較を通して日中両国の間に生じた価値観などの衝突の原因を追い詰めることが有意義である。

そのため、本稿は、日中における義理観を対象に、両国における義理観の歴史の変遷を振り返ったうえで、義理観の日中比較分析をしてそれらの特徴を浮き彫りにすること、そこからさらに日中の相互理解に有益な示唆を抽出することを目的とする。

一、義理の定義

「義理」は、ベネディクトが『菊と刀』において指摘したように、「恥の文化」を根底にする倫理的現象で日本特有の精神現象だとされた。しかし、この点は多くの日本学者に批判され、義理をめぐって反駁の波紋を広げた²⁾。本稿は義理が日本固有の精神現象ではないとする立場を擁護する。そうすると、日中における義理の定義をそれぞれ把握しなければならない。以下、日中における義理の定義を見てみる。

まず、日本における義理の定義を簡単に見てみたい。『デジタル大辞泉』によれば、義理とは、「1. 物事の正しい筋道。また、人として守るべき正しい道。道理。すじ。2. 会生活を営む上で、立場上、また道義として、他人に対して務めたり報いたりしなければならないこと。道義。3. つきあい上しかたなしにす

る行為。4. 血族でない者が結ぶ血族と同じ関係。血のつながらない親族関係。5. わけ。意味」³⁾。辞書で書かれたとおり、日本における義理は多義的な言葉だということが分かる。だが、辞書からは、義理に関する核心的意味がわからない。また、義理と文化との関係についても何も教えてくれない。この二点の疑問に関して次節で議論する。

次に、中国における義理の定義を見てみる。中国の『漢典』では、義理は以下のように記されている。「1、合于一定的伦理道德的行事准则。2、指讲求儒家经义的学问。3、称宋以来之理学为义理之学。4、文辞相关。5、犹道理（1、一定の倫理道德に則る行動の準則。2、儒家の古典経義を窮する学問を指す。4、修辞に関わるもの。5、道理ごときもの）」⁴⁾。ただし、辞書には載っていないが、「義理」という言葉は現代語として使わなくなったが、代わりに「義」だけをいうことでその意味を十分伝えることができる。「舍身取義」「深明大義」「忘恩負義」「背信棄義」とあるような「義」字で成り立った成語が示されるように、義理の意味はすでにこの「義」一字に凝縮されているのである。

以上のことから、「義理」という言葉は、日本においてにせよ、中国においてにせよ、意味豊富な言葉であることが分かった。義理は最初からすべての意味をもったのではなく、時代の流れとともに意味が変化しつつあった。では、次に日中における義理の意味やその変化の歴史について考察することにしよう。

二、日本における義理の歴史の変遷

日本においては、義理の観念が定着したのは封建社会の時代で、つまり鎌倉時代から明治維新までの間だと考えられる。しかし、源は『義理と人情』において、義理の観念の生成以前に、義理が事実としてすでに存在していたと指摘した⁵⁾。本節では、このような義理の事実と義理の観念との区別から日本における義理の歴史の変遷を概観する。

源によれば、義理の事実は社会的事実として昔から存在していた。そのことは習俗と関係している。つまり稲作文化であった日本では、生きるために稲作農業の協力が必要とされるので、人々が共同体（集落集団）において共同体の一員として協力していることが死活問題にかかわるといっても過言ではない。生きるためのそうした相互協力には、好意的心情やそれに対する報いが含まれるため、次第に習俗となってきた。習俗となった義理の事実は義理として自覚されえなかったが、日本古来の精神という形で受け継がれ、その明確な時代的根拠を遡れば、平安時代からだとされる。例えば、「日本書紀」において義理に関する説話がみられる。これは義理という言葉が使用されはじめ、義理の観念が文字で書かれた証拠かといえ、実はそうでもない。なぜなら、こうした古典に散在した義理という言葉は、単なる人間生活の徳目という意味であったゆえ、義理を世間に流布することに至れなかったからである。結局は、義理の観念の拡大にはつながらなかったのである。

中世において、御家人である武士が重要な社会階級として出現し社会が激しい変動していた。このことを背景に、幕府は武士の力をうまく利用し社会を安定させようとしたためには、まず武士階級をうまく統治しなければならなかった。その一つの良い方法としては思想的な方法がある。当時、1235～1241 宋（中国）に留学していた禅僧・圓爾辯圓は仏典のほか、『大学或問』や『論語精義』などといった朱子学の古典をも日本に持って帰ってきて、幕府に朱子学を宣揚していた。幕府は、社会を安定させるために政権をしっかりと握ろうとしていた点と、法度・秩序・階級を重んじる朱子学思想とが一致したため、朱子学に目を向けた。とりわけ朱子学における「義理」の思想を借用して武士を精神的に強く管理していた。その結果、義理に基づいた武士の規範、いわゆる「武士道」が生まれた。

武士道（武士の義理）は、一言でいうと、主に「御恩」と「奉公」からその

内容が構成される。具体的には、一方では君主が職分を守る武士に奨励（土地を贈るとか）し、他方では武士がその恩返しとして君主により強く「忠誠心」を保つようになり、両者の関係はいわゆる君臣の交換関係にある。こうした関係を意味した武士の義理はすでに中国の義理とは異なってきた。すなわち日本は、「孝」を最も上位とする本来の中国の儒教的伝統的忠孝観を、武士社会と合わせて受け入れ、次第に変容させていたのである。例えば、日本化された武士の義理は「孝」ではなく「忠」を最上位に位置づけ、御恩奉公という義理規範によって主従関係を定める点がその特徴である。鎌倉時代後半以降、こうした主従関係から、義理の横関係が派生し、すなわち庶子が総領と同様に扱われ（中国の封建社会ではあり得ないこと）、さらに血縁関係をもたない養子が「義理の親子」と称せられるようになった⁶⁾。これらのことも日本が中国の儒教的伝統的忠孝観を日本風に変化させた証である。要するに、日本に伝わってきた、物事の正しい筋道や人の正しい道という本来の「義理」は武士階級を通して新たに武士の義理・「武士道」となったのである。その主たる内容は、いわゆる「士の節義」「君臣の義」という武士の義務を含む道德規範だといえる。

武士時代の前半は戦いの多い不安定な社会状態であったが、近世では戦争の多かった時期から平和な時期に移った。このことを社会背景に、武士の義理はその内容も変わった。その変化は、「中世的義理と異なり、武士は命を捨てることのみが義でなく、（中略）義理が、武士の戦闘精神のみでなく、潔白な慈悲深い社会生活者として守るべき節義、という概念を広げ持ってきている。即ち、平和な社会での新しい義理の萌芽というべきである」⁷⁾と荻田敏夫が述べたように、「忠」をめぐる武士の義理は武士に専属したものにもかかわらず、武士のほか庶民をも含む社会生活に拡大しつつあった。社会生活においては、「忠」を強調していた義理の非情さがしばしば人間としての情との対立や葛藤が生じ、そこから義理＝人情の対立という方程式が生まれた。井原西鶴の『武家義理物

語』作品にはそうした対立が見いだされる。このことは、武士階級にのみならず、庶民階級、特に町人階級にも影響を及ぼした。町人階級に対する影響を例で説明すると、義理と信頼・契約との関係が挙げられる。なぜなら、商売活動に携わることによって利益を図る町人たちにとっては、信頼や契約を重んじるという義理のほうが、利益と密接に結びついているからである。義理と人情という葛藤が文芸作品にとって好素材なのだと考えられる⁸⁾。それゆえ、当時の文芸では、義理と人情との衝突が目立った作品がよくみられる。例えば、義理と人情との激しい葛藤がみられる、上述した井原西鶴の『武家義理物語』や近松門左衛門の浄瑠璃作品があげられる。

以上述べてきた内容をまとめると、中世武士階級の台頭や、朱子学が官学として鎌倉幕府に定められたことによって古くから存在した義理の事実と「義理」の観念とは、徐々に結合して社会の中で普及していった。最初は縦関係にある武士の義理は、時代の変遷とともに次第に庶民・町人階級にまで流布していったゆえに、横関係の義理を生じた。横関係の義理の出現は、文芸にとっての好素材となるがゆえに、文芸作品に義理を描く作品がたくさん出された。

では最後に、義理の歴史的変遷とその辞書的意味と合わせて検討を続けていく。中世の最初ごろ、義理の持っていた意味は、「社会生活上、個人は社会的生活に準ずべきものであり、個人の心的利刃（利得、筆者注）によって対象の善悪を判断し、その何れかの道理に適った方に従って、行動をとるべきであるとする」⁹⁾と述べられるような本来的（原初的）意味であった。それは、辞書の解釈1にあたるものであり、朱子学的な普遍的真理としての義理であった。しかし、この本来的意味は武士階級に適するため日本化され、武士の規範としての義理をもつばら意味するようになっており、時代の発展とともに他の社会生活上の義理という意味も派生した。その結果、辞書の解釈1（本来の意味）より、むしろ辞書の解釈2と3が義理の主たる意味となったといってもよい。

三、中国における義理の歴史的変遷

では、つづいて中国における義理の歴史を概観しよう。義理は儒家文化の重要な一内容だとされる。それゆえ、義理の歴史を見るために儒教文化を外してはできない。中国の儒教文化は、奴隷制度から封建制度に転換し社会が動揺していたことを社会的背景に発生した。と同時に、墨家、道家、法家などの儒教以外の流派の思想も盛んに花開いた。儒教思想は、孔子からはじめ、孟子、さらにその後の後継・発展者たちを経て完成されたが、ほかの流派では儒教を批判しながら「義」に関する自らの主張が提唱された。以下、義理に関する儒教的見解の重要な点を主に、ほかの流派の論点も合わせて提示することにする。

孔子は、「仁」を最高の道德原則として「人道」の説を唱え、その内容は二つの方面から要約されうる。一つは人が自分に対して内的修養を磨くこと、もう一つは他人に対する良好な相互関係を重んじることである。このことから、仁の対象は自己もしくは他人にほかならないことが明らかである。それゆえ、仁とは、孔子の言葉では「仁者愛仁、悪不仁者」とあるように、自己や他人を対象に愛することはもちろん、そうしないことを嫌わなければならないことを意味する。孔子の「仁」中心思想体系「仁学思想」は、核心的に位置づけられた最高の道德原則とされた「仁」が、「智」という前提を以て、また「勇」という実現の手段を以て実現されえ、「仁」「智」「勇」三者が統一して形成されたものである。さらにその三者の下位には、「忠恕の道」や「温良恭俭讓」や「義」といった具体的な徳目がある。中には、「義」という徳目が「義者、宜也」とあるように中庸的精神の「宜」を意味する。要するに、孔子の仁学思想は、個人の修身を重要視し、個人の道德を修めることを人間としての正しい道だとした理論であり、その中にある「義」は道德の実践的方法の一つにすぎないのである。

孔子の仁学思想を継承してさらに発展させたのは孟子である。孟子は孔子と同様に、「仁」を最高の道德原則・道德理想として掲げていたが、義に関しては

孔子よりはもっと重要視した。孟子によると、義は人が各種の社会関係に臨む時の行動原則でありながら、従来の伝統的「礼」の実践方法でもある。そのため、義は「宜」の意味のほか、「羞惡之心、義也」とあるように、悪いことに対して恥を感じる感覚という意味も持つようになった。このように、義は孟子によって意味が拡大されていた。一方、孔孟儒学の後継者として荀子は、自分の思想体系において「仁」ではなく、「礼」を最高の道德原則とし、それを以て社会の身分階級制度を鼓吹していた。そこで、義は礼と結合して「礼義」といい、「制礼義以分之」と述べられたように、封建制度を維持する役割を果たすことが期待される。なぜなら、義における「宜」が人間としての実践原則という含意のほか、「等級」を分ける意味も荀子によって付与されたからである。

「仁」・「仁愛」を唱える儒教とは異なり、墨家は「兼相愛」、「兼愛」を思想体系の核心にした。兼愛は仁愛より、平等な理念を打ち出し、愛は無差別であるとされた。このような兼愛の視点からすると、人の行動に現れる義と利との関係は儒家とは異なる。すなわち、墨家では、義と利の関係を衝突関係として捉えて批判する儒家とは異なり、「交相利」とあるように、義と重なるものだと主張された。墨家での利は、儒家での悪い意味がなくなり、自己や他人にとって有益と含意するようになり、こうして「義利」＝「利義」、「重利」＝「貴義」という方程式になる。墨家思想の最高の道德原則となったものは、「仁」ではなく、「義」である。墨家とは反対に、老荘の思想は儒教を徹底的に批判したものである。義についても、老荘思想によれば、不要なものとされてしまった。というのも、統治階級の立場を擁護した儒教が民衆の精神を統治しようとした「虚偽性」が見いだされ、老荘はそれを暴露しようとしていたのである。仁義と対抗したのは、老荘の「自然無為」の思想である。それは、自然無為のために、まず「絶仁棄義」とあるように儒教の教えや徳目を捨て去らなければならず、素朴な無欲な自然状態に戻すべきものである。要するに、老荘思想では、義を

含む仁学のすべてが否定されたのである。

春秋時代から漢魏晋南北朝などを経て宋明までは、儒教の継承・整合、伝来した仏教と術学の盛りによる儒教の衰退、儒教の再流行という思想系譜がまとめられる。その中、「義」に関する論述は、「義」の従来の意味から突破して斬新な見解がほとんど見られないが、留意すべきことは、呂不韋が儒家の思想を受け継いぎながらいろいろな流派の学説を集合した著作において、単に「義」ではなく「義理」という言葉が使われるようになった。「義理」という言葉が著作により多く現れるようになったのは、宋以後である。特に宋から明の半ばまでの時期でできた宋明理学、とりわけ儒教思想の集大成と思われた最も完備的な倫理思想体系と考えられた朱子学において義理に関する論述が際立つ。以下、宋明理学における「義」に関する論述を簡単に見ていきたい。

まず、儒教における義を含めた道德徳目「仁義礼智信」の至上性と絶対性を証明したのは、宋明理学の創始者と考えられた周敦頤である。彼は従来の道德徳目「仁義礼智信」を五常といい、五常の本を「誠」という概念におき、さらに誠が「天道」に由来したと主張した。こうして「人道」としての五常が「天道」によって権威が保障されたがゆえに、道德はその至上性と絶対性が証明された。「天道」については、二程（程顥程頤）が「天理」と称し、「天理論」を唱えた。それは一方では、あらゆるものを決める精神的本体としての哲学体系における最高の範疇であり、他方では最高の道德原則でもある。「義」と「理」と結合してできた「義理」という言葉は、「義」の意味のうえさらに「天理」の「絶対的」意味が添加されていると考えられる。二程の「天理論」にある「存天理、滅人欲」教えは金科玉条ごとき、人は天理を保とうとするため私心（私欲）を抑えるべきを意味する。「義一利」または「公一私」といった対立関係が、そのような「天理一私欲」の対立から議論されうる。「明天理（天理を悟る）」の修身方法としては、二程によれば「主敬」（本心を保つ）と「集義」（義を実

践する) 二つがある。ここで、義の実践的な意味が強調されたことが分かる。

「義」の哲学的な証明を厳密に行ったのは朱熹である。他は従来の諸学説流派の観点を吸収しながら、天理論を論理的に補強して完成し宋明理学を哲学上最高峰の地位に推し向けた。彼は「仁」を「心之徳、愛之理」と新たに定義し、それから「太極一氣一理」という図式で「仁が最高本体とされたがゆえに天理にあたる」と論理的に論証した。こうして、仁と、「仁」と並列した「義礼智」もアプリアリな概念となった。儒教の哲学的基礎を築いた宋明理学においては、義についての議論をいくつか見てみよう。概して言えば、「義」に対する理解もしくは解釈は依然として孔孟思想の「義」の解釈をベースに、「義=宜」「義一利対立」といった解釈の枠から超えることができない。だが、義や義理の論述から、「義」の意味がより完成に向かってきたことがいえる。

例えば、「天人合一」説を唱えた理学では、身を修めるための「主敬」の具体的な方法として「養心」があげられる。「養心、只有義理以養心」とあるように、「義理」は「養心」の唯一の方法とみなされる。また、「敬只是持己之道，又便知有是有非；順理而行，是为义也」¹⁰⁾と述べられるように、「義」には規範的な役割以外に、正義の役割を果たすような意味が際立っている。また、「收拾此心，令有个顿放处，若收敛都在义理上安顿，无许多胡思乱想，则久久自于物欲上轻，于义理上重。(人は心を整え、それによって心の置く場所をつくり、もし義理を通して心を和ませると、あれこれ思いを巡らすことなく、物欲を軽んじ、義理を重んじるようになる)」¹¹⁾と、朱子は「居敬窮理」のために「存心」が必要だと示した。このように、義理は心・精神の安定として必要なものだと読み取れる。要するに、「義」は宋明理学によって、従来の道德原則という意味にアプリアリな概念という意味が加えられ、義理は「義」の「理」とされたといってもよいのである。

最後に、義理について『漢典』における辞書的意味と合わせて検討する。義

理の解釈 1 と 5 は儒教の従来「義」の意味と一致するが、現在の中国では、ほとんどそのような意味で「義理」を使わず、代わりに「義気」と言う。解釈 2 と 3 は「義理の学」という学問の名前を意味し、また解釈 4 は修辭的意味であり、いずれも儒教の「義」と離れた理解である。

四、義理の日中比較

以上のことから、義理はその歴史的変遷から意味も次第に豊富になってきたことがわかる。ではつづいて日中両国の義理観について比較分析を試みる。

まず、両国における義理の変化の特徴をまとめて比することによって、その類似点と相違点について述べる。日本における義理は、事実あるいは習慣が普遍的なものとして存在したが、義理の観念が明確に出現したのは朱子学の古典が伝来された後のことだと考えられる。しかし、朱子学的意味をもつ義理は日本に受け入れた過程で、次第に日本化とともに、武士階級から庶民・町人階級に浸透し、その意味も徐々に変わっていった。その結果、普遍主義的意味を有した原初的義理は、普遍主義的な色が薄れていた一方で、個別主義的な色彩を強くもつようになり、結局は日本の義理となったのである¹²⁾。日本の義理は修身、ひいては天下を治めるといったような意味もしくはそのような理想という意味合いの側面が見いだされず、かわりに社会において行動を決める規則のような側面の意味をもつものとなった。日本の義理に見いだされる個別主義的意味合いは、西洋の「個人主義」とは区別される。この点に関して、日本人論において浜口恵俊の「間人」の概念からも説明されうる。浜口によれば、「日本人は、欧米人と同じような“個人”という『人間観』をもっていないし...それぞれの人は、ほかの人とのなんらかの紐帯のなかで自らの存在意義を見出す、いわば『間人』なのである」¹³⁾。日本人は固有な人間性からすると「間人」であるとしたら、間人と間人との人間関係が極めて重要なはずであるのと同様に、日本

の義理も他人との人間関係を良好に維持する役割をもつし、義理は相互的かつ相対的なものでなければならない。もしそのような関係が断ち切られる場合は、互いに対する義理観もなくなってしまう。また、関係以外の対象に対しても、義理観はほとんど存在しない。要するに、日本の義理観における個別主義的側面は日本の義理観の相対性を映るといってもよい。

一方、中国における義理という観念はその生成から完成までの過程において、普遍主義的な色を帯びる点が一貫しており、歴史からみても、義理のそのような普遍主義的な色は褪せるのではなく、次第に最高の哲学的範疇に入ってきたという意味では、むしろ色濃くなっていたものである。中国では、儒教から発展された「民族大義」が崇められ、例えば民族英雄と称された岳飛、文天祥などの伝説が世に広がっている。

まとめると、日中の義理観は次のような類似点と相違点をいえる。類似点としては、儒教文化から発生した点と、倫理規則として役割を果たす点が挙げられる。その背景には、儒教文化では「公」と「名」を重んずることが共通して見いだされる。それに対して、歴史的変遷とともに普遍主義的意味合いを失ったか維持しているかという点は最も大きな相違点である。

つづいて、はじめに述べた現実的な話に触れて少し検討する。日本の政治政策「価値観外交」、つまり同じ価値観をもっている国々がより団結して良好な外交関係を保とうという外交方針に基づいた政策は、中国から見れば中国を孤立化しようとしたのではないかという否定的な態度も、上述の日本式義理を踏まえると、読み取れないではない。同じ様に、中国政府の提唱した「運命共同体」概念や「一帯一路」政策は、中国人の古くからもっている「家国情懷」（家と国家と同様に扱う心情）の現れで、「義」に基づく感情が人類のレベルまでに至ったものといえる。もし日本がそれらの政策が普遍主義的な「義」に基づいたものだとして理解すれば、その不信感が少なくともそれほど強くなるのでは

ないか。かつとって、社会生活においては、義理に関する日中両国の共通な習慣がみられる。例えば、日本人の「義理チョコレート」が人間関係を大事にする慣例の行動であるのと同様に、中国人は中国の伝統的祝日の際に礼を送ることで人間関係を維持する。このことは「人情往来」とも呼ばれる。

最後に、語学的観点からすると、日本では「義理」に関わる言葉が日常的によく使われるし、義理に関する俗語がたくさん存在しているが、中国では「義理」を滅多に使用せず、その代わりに「講義気（義理をもっている）」「懂人情（義理・人情を知っている）」といわれるように「義気」や「人情」といった言葉がよく使用される。それは、中国では「義理」という言葉は普遍主義的なもしくは哲学的な意味を有したので、日常的会話での出番が少なくなったのである。また、ベネディクトが「日本の義理」を英語に訳すのに苦労したのと同様に、中国語だけで「日本の義理」をいうと、その意味を伝えることができない。なぜなら、中国語の「義理」は「義理の学」つまり専門語として宋明理学を指すからである。

終わりに

本論文は、日中両国が儒教文化圏に属するにもかかわらず、儒教的義理観に日中の違いがみられるということの原因を歴史的変遷を通じて考察してきた。結論としては、日本の義理観が人間関係に役割を果たす個別主義的なものであるのに対し、中国の義理観は古くから存在した「義」あるいは「大義」に基づいて一貫している普遍主義的なものである。中国人の行動を理解するにあたって、中国における「義」の観念を理解しておけば役に立つといえる。最後に、日中の義理観の歴史的変遷における変化の内的論理・メカニズムについては本論文で触れなかったが、今後の課題として引き続き研究していきたい。

(付記：本論文は貴州大学人材招き入れプログラムの助成金をうけたものである。)

註

- 1) Evon Z. Vogt, “On the concepts of structure and process in cultural anthropology”, *American Anthropologist*, Vol. 62, No1, 1960.
- 2) 副田義也『日本文化試論——ベネディクト「菊と刀」を読む』新曜社、1993年、187頁。
- 3) 「義理」『デジタル大辞泉』<https://dictionary.goo.ne.jp/word/%E7%BE%A9%E7%90%86/>、2020.1.31 閲覧。
- 4) 「義理」『漢典』<https://www.zdic.net/hans/%E4%B9%89%E7%90%86>、2020.1.31 閲覧。
- 5) 源了圓『義理と人情』中央公論社、1971年、41頁。
- 6) 苅田敏夫「義理の問題」『國文學研究』早稲田大學國文學研究會、1958年、130頁。
- 7) 苅田敏夫「義理の問題」『國文學研究』早稲田大學國文學研究會、1958年、132頁。
- 8) 苅田敏夫「義理の問題」『國文學研究』早稲田大學國文學研究會、1958年、132頁。
- 9) 苅田敏夫「義理の問題」『國文學研究』早稲田大學國文學研究會、1958年、129頁。
- 10) 二程『遺書（卷一六）』（沈善洪、王鳳賢『中国倫理思想史・中巻』）人民出版社、2005年、332頁。
- 11) 朱子『語類（卷一二）』（沈善洪、王鳳賢『中国倫理思想史・中巻』）人民出版社、2005年、430頁。

12) 源了圓『義理と人情』中央公論社、1971年、49-50頁。

13) 浜口恵俊『間人主義の社会 日本』東経選書、東洋経済新報社、1982年、2頁。

参考文献

Evon Z. Vogt, “On the concepts of structure and process in cultural anthropology”, *American Anthropologist*, Vol. 62, No1, 1960.

「義理」『デジタル大辞泉』<https://dictionary.goo.ne.jp/word/%E7%BE%A9%E7%90%86/>、2020.1.31 閲覧

「義理」『漢典』<https://www.zdic.net/hans/%E4%B9%89%E7%90%86>、2020.1.31 閲覧

ルース・ベネディクト、長谷川松治訳『菊と刀—日本文化の型』社会思想社、1974年

副田義也『日本文化試論—ベネディクト「菊と刀」を読む』新曜社、1993年

源了圓『義理と人情』中央公論社、1971年

荏田敏夫「義理の問題」『國文學研究』早稲田大學國文學研究會、1958年

沈善洪、王鳳賢『中国倫理思想史・中巻』人民出版社、2005年

浜口恵俊『間人主義の社会 日本』東経選書、東洋経済新報社、1982年

王勇『日本文化』北京・高等教育出版社、2002年

Cultural Differences between Japan and China regarding the Confucian Concept of Giri

Jiacheng Yu

(Lecturer, School of Foreign Languages, Guizhou University, China)

Although part of the same Confucian culture, China and Japan differ in their conceptions of giri, which is the core of Confucian culture in both countries. Discussing the difference between Chinese and Japanese giri will aid analysis of the cultural reasons for the differences in the values of China and Japan. This paper examines semantic changes to Chinese and Japanese giri from a historical perspective and draws the following conclusions: Japanese giri has evolved into individualism, which is an important ethical norm in interpersonal relationships, but Chinese giri has maintained characteristics of universalism since ancient times and finally become the highest category of philosophical concepts. Understanding these differences aids general understanding of the major motivations behind the behavior of the populations in both countries.