

研 究 論 集

東 洋 思 想

創 刊 号

2010年 2月

東日本国際大学 東洋思想研究所

目 次

男尊女卑的東洋思想に対する一考察 —巻頭言に代えて—	田 久 昌次郎	2
東洋思想と地球文明——東洋の対話を世界に	松 岡 幹 夫	5
丁茶山の〈古本大学〉の新しい読み方	徐 垌 遙	11
儒家精神は金融危機に打ち勝つ武器である	湯 恩 佳	17
世界経済危機に対する儒学的解決策	李 基 東	22
新儒学での敬工夫に関する研究	崔 一 凡	38
互いの文化をみつめることからの出発	谷 口 典 子	47

男尊女卑的東洋思想に対する一考察

一巻頭言に代えて一

学校法人昌平黌 理事長
東洋思想研究所 所長

田久昌次郎

わが国の社会構造の変化とりわけ核家族化と女性の社会進出により、古来よりある男尊女卑的東洋思想は拒絶され、草食系男子などと揶揄される若者気質が流布されている。総じて、女性の地位が上がる一方で、男性の社会的自立の遅延が現代社会の傾向ではないだろうか。

この傾向は、戦前の古い封建的制度や儒学的考え方に基づく人間観の指弾に始まっている。つまり、天皇家を筆頭とする家父長制度や長上者に対する「忠」「義」の倫理観、社会的マナー「礼」や服装などの生活様式等さまざまな場面で旧来の考え方が否定され続けたことが原因の一つである。その一方で、従来の概念や規範では対応できない社会問題を眼前にして、それは我々が儒学的考え方や封建的制度を放棄してしまったことに原因があると判断することは余りに早計であるかもしれない。明治維新は、日本における革命と捉えることも可能であるが、政治体制の移譲であり、「和魂洋才」で表現されるように、思想や生活様式の変化は現代よりも緩やかなものであったと想像することは難くない。すなわち、戦前・戦中社会の道德観念や人間生活は、西洋の理論や技術を取り入れながらも、旧来の人間関係を基盤にして維持されていた。それが戦後になって、新たな倫理体系も確立されぬまま、猛烈なスピードでの経済発展・生活様式の質量を伴う変化によって機能不全を起こしている。殊に、家訓のような旧来のしきたり・慣習の伝承力は、戦後世代が四分の三を超えたいま、加速度的に低下することは否めないが、それらは未だ瓦解はしていない筈である。多様化・国際化・個別化した現代社会の諸課題を解決する糸口を見出すことは容易ではないが、本学東洋思想研究所が東洋の教えを再構築する礎石となることを期待している。

親子関係を研究したサイモンズ (Percival M.Symonds 1893～1960) は、親の養育態度について、支配と服従、保護と拒否という二つの軸から、4つの態度を呈示している。すなわち、支配と保護に偏重するかまいすぎ型、支配と拒否に偏重する残忍型、保護と服従に偏重する甘やかし型、そして、拒否と服従に偏重する無視型である (1939)。また、いくつかの研究では、親の養育態度が受容的な場合に比べて、拒否的な場合は子どもの性格や行動が攻撃的で自己顕示的になるとされている。いずれにしても、親の養育態度は、子どもの発育・発達における大きな要因であり、家庭の重要な機能の一つであることに疑いはない。

明治維新直後に越後・長岡藩家老稲垣家に生まれ、西洋に日本文化を伝えた杉本鉞子 (1873～1950) の「武士の娘」(原題:A Daughter of the Samurai) の「寒稽古」のくだりには、当時の厳しい家庭教育の様子が記されている。寒稽古とは、寒の間の30日間、難しいことを長い時間かけて練習するならわしで、十歳にも満たない鉞子が習字の手習いに励むのである。

「居心地よくしては天来の力を心に受けることができないということになっていましたので、火の気の無い部屋でお習字をいたしました。日本家屋の構造は、熱帯地方にその源を發していますので、火鉢一つない部屋の温度は戸外のそれと変わりございません。お手習いは長い時をかけて、入念にいたさなければならぬものですから、その朝すっかり指がこごえてしまいました。が、振返って、後ろに控えていた(女中の)いしが、紫色になった私の手を見つめて、すすり泣きしているのを見ますまで、それと気付かないのでした。当時は、私ぐらいの年頃の子供をさえきびしくしつけたものでございまして、稽古が終わるまでは、私も動かず、いしも亦じつと付添っていたわけでございます。」(大岩美代訳「武士の娘」ちくま文庫 p.37 括弧部分は筆者追記)

なぜ幼い娘にこのような厳しい勉強を強いたのであろうか。武家であったからか。日本文化は形から入るものが多く、勉強も精神・形から入ったからか。封建制度の残滓か。いずれにしても当時の状況・時代背景では当然のことである。しかし、鉞子は長男・長女ではない。その頃の稲垣家は、長兄は出奔中、長姉は嫁ぎ先も決まり花嫁修業中という事情はあったかもしれないが、むしろ幕府や藩の支配を離れ武士の世から明治という新時代を迎え、たとえ女性であっても時代を乗り切る術を身に付けてほしいとの思いが両親にあったからであろう。そして、その教育は旧来からのしきたり・思想に基づいて行われたのである。当時の一般的な親の養育態度は、サイモンズの分類によれば支配と服従の軸を中心に規定されていたとも言えよう。

では、この教育思想はどこから由来するかを考えると、男尊女卑的な東洋思想・儒学的考え方に基づいている。孟子の母は、孟母とも呼ばれ、列女であったとされるが、彼女の養育態度は、鉞子の両親以上に厳しいものであったと伝えられている。いわゆる、孟母三遷、孟母断機と表現される女性像が存在し、子どもに対する支配的側面が色濃く打ち出され、そのような母性が子に対する養育態度の東洋的理想像とされてきたのである。しかしながら、孟母三遷、孟母断機の逸話からは、男尊女卑的な女性が一歩へりくだった姿をイメージすることはできない。では、いつどのような時期から母は子に対して卑的立場をとるようになるのであろうか。その答えも孟母は示している。孟子が齊の国に仕えながら、君主に重用されず、無力感に苛まれている時、孟母は叱咤激励するのではなく、女三従を語るのである。すなわち、「幼くしては父母に従い、嫁げば夫に従い、夫の死後は子に従う。これが女の定め。あなたは立派に成人し、そして私は年老いた。あなたは自分の考えに従って行動しなさい。私は私の定めに従いましょう」

社会的に自立した子どもに対しては、母の役割は支配ではなく、定めに従い子に服従することを示唆しているのである。母や女性の配慮により卑の立場に自らが退くことで、相対的に父親や男性の権限が絶大な立場に祭り上げられ、儒教社会の秩序が保たれてきたのである。子どもの養育態度における孟母の母性・出处進退・匙加減こそが東洋思想「中庸」の真髄ではなかろうか。教育者や養育者は、男尊女卑的東洋思想を今一度見直す時である。

東洋思想と地球文明——東洋の対話を世界に

東日本国際大学 経済情報学部 客員教授
東洋思想研究所 副所長

松岡 幹夫

1 対話における西と東

あらゆる領域で、グローバル化が急速に進行している。日本の国際化が叫ばれて久しいが、私たちは、もはや異文化が交流し合う「国際社会」でなく同一の地球環境を舞台とする「地球社会」に生きていると言った方がよい。

この地球社会は今、まさしく「地球文明」を生み出しつつある。音楽や映画の流行はほぼ世界同時進行であるし、大衆生活と結びついた外食やレジャー産業の世界企業化も著しい。各国の政治と経済は、世界的なトレンドに大きく左右される。地域文明の個性は、こうした地球文明の伸長によって影を薄めるばかりである。

新しい地球文明は、目下のところ、西洋文明、なканずくアメリカ文明が主導する形を取っている。むろん、それが世界のアメリカ化であってよいはずはない。当のアメリカ人でさえ、良心的で教養ある人々は多様な文化が共存する世界を望んでいよう。そのためには、文化間の相互理解が不可欠となる。具体的には、異なる文化的背景を持つ人々が積極的に交流し、対話を通じて文化の多様性が尊重された地球文明を形成しゆく努力が求められている。イランのハタミ元大統領の提案により、国連が2001年を「国連文明間の対話年」とする決議をしたのは、まだわれわれの記憶に新しい。世界は「多様性における統一」という理想の実現に向け、漸く一步を踏み出したところであろう。

しかし、ここで問題となるのが対話のあり方である。いささか乱暴な言い方になるが、西洋の対話は進歩主義的であり、他者との対立を恐れず、最終的に対立を止揚して統一を求める点では弁証法的でもある。このような対話は、多様なものを普遍化して統一するには極めて有効な手法といえる。だが、今の人類に最も必要なのは、多様なものを多様なままに調和させるような対話であろう。それはむしろ、東洋の伝統において多く見出される。東洋の対話は一般に人間主義的で、他者への共感に満ち、すべてを生かす中に全体の調和をもたらそうとする傾向が強い。統一を求める西洋の対話に、調和をはかる東洋の対話が絡み合っこそ、人類が「多様性における統一」へと向かう確実な力となりうるのではないだろうか。

小論では、この観点から、西洋的な対話のあり方に比べると、十分に認識されているとはいえない難しい東洋的な対話の精神について、少しく述べることにする。

2 人間主義の対話

東洋（＝アジア）の文明において、対話はどのように意義づけられるのか。紙数の関係上、ここでは仏教と儒教を中心に考えてみよう。

自然に対抗する砂漠の民、あるいは自然を支配しようとした古代ギリシャ人等によって育まれてきた西洋文明において「個の思考」「区別の思考」が顕著であるとすれば、森林に囲まれ、自然を受け入れて暮らしてきた人々の間で発達した東洋の文明には「全体の思考」「調和の思考」が根強いように思われる。前者では、人間をどこまでも個別的なものと考え、世界の根源にも人間とは区別された何かを想定することが多い。いきおい哲学的な対話は、個としての人間の限界を理性的に論じ、人間を超えた理想を追い求める傾向を帯びてくる。

これに対し、後者の東洋文明では、人間が思索の末の直観によって世界全体の本質を把握できるとし、根源的な実在も人間から離れたものではないとする考え方が支配的である。すると哲学的な対話は、人間存在の全体性（宇宙性）を認めつつ、人間的な現実の調和をはかる方向へと向かう。かくて東洋には、人間を超えた理想をめぐる討論する姿勢などよりも、人間を中心に置いて人生や社会を考えていくという「人間主義の対話」の精神が古くから息づいている。

古代インドのウパニシャッドの哲人たちは、師弟や親子の問答・対話を通じて教えを語ることが多かったという。そうした哲人たちの時代に、仏教の創唱者・釈尊が登場したわけであるが、彼はまさしく人間対人間の対話に徹するヒューマニストであった。聖職者であれ、国王であれ、奴隷であれ、誰もが平等に抱えている人間の苦しみ——生老病死の四苦——に根源的な問いを投げかけ、やがて世界の真実に目覚めた一個の人間・釈尊は、終生悩める人々の間でそれを語り続けた。対話の足跡は、後に膨大な量の仏典となり、数千年の時を超えて今に伝えられている。一切の社会的な身分や立場を捨て去った、赤裸々な人間と人間とが真実の生き方を語り合う。これが、釈尊が身をもって示した人間主義の対話のあり方だった。

人間主義の対話においては、いかなる人も友として平等に遇される。釈尊は、古代インドの厳しいカースト制度の下に生きながら、平等な出家教団を組織した。そして弟子たちに「わたしを善き友とせよ」と呼びかけ、「善き友を持つことが修行のすべてである」と説き示した。釈尊は、出家の弟子たちだけでなく、赤裸々な庶民、例えば鍛冶工や遊女なども進んで対話を行っている。使った言葉は、マガダ語系の俗語（プラークリット）であった。釈尊の教団で繰り広げられた幾多の対話は、人間主義に基づく友と友との交流に他ならない。

インドの仏教と同じく、中国に生まれた儒教も人間主義の対話を重んじる思想であった。「子、怪力乱神を語らず」¹と『論語』にあるごとく、儒教の始祖である孔子は、人智を超えた領域の議論に力を入れず、常に水平な目線で、現実世界における人間のあり方を論じ続けた。そこには当然、対話と友情の花が咲く。

『論語』とは文字通り「論じ語る」書であり、冒頭部分に有名な「朋有り、遠方より来たる。また楽しからずや」²との言葉が見られる。孔子と弟子たち、孔子と当時の人々、あるいは孔子の弟子たち同士が、様々に語り合った内容を収めた、まさに対話と友情の書が『論語』である。対話主義は、儒家の善き伝統となっている。『論語』と並び称される『孟子』も、王と孟子、あるいは孟子と弟子との問答・対話という形式をとる。

2 共感の対話

このような人間主義の対話は、現実には、他者への強い共感に支えられていよう。「自己を愛する人は、他人を害してはならない」（『サンユッタ・ニカーヤ』）³と、釈尊はコーサラ国の王に説いた。孔子も「己の欲せざるところは人に施すこと勿かれ」⁴と述べ、「恕（思いやり）」の精神を弟子に教えた。どんな人でも自分と同じ人間である。そう心から実感した時、われわれは他者の喜びや苦しみに共感する。ここに、相手の立場を自分に置き換え、こよなく尊重していく共感の対話が生まれるとあってよい。

釈尊の言動には、人々の心情に対する深い共感がうかがわれる。釈尊は、時には貧女の布施の真心を最大限に称賛し、またある時には孤独な病気の修行僧を親身になって励ましながら体を洗ってやったという。そうかと思うと、慢心に高ぶるバラモンの心を鋭く感じ取り、尊敬の心を持つことの大切さを諄々と説き、最後にはそのバラモンの帰依を受けたことが伝えられている。

孔子の振る舞いも、これと同じであった。目の不自由な人が来ればその人の身になって丁寧に周囲の状況を説明し、難病に倒れた愛弟子を見舞ってはわが事のごとく嘆きの言葉を発した。また『礼記』によると、孔子はある時、虎によって肉親を次々と殺され、号泣する婦人と会って対話した。婦人が言うには、それほど危険な土地でも過酷な税金がないから離れられないのだという。それを聞いた孔子は、婦人の境遇に同情するとともに、弟子たちに対し、苛政は虎よりも甚だしい害を生むことを覚えておくように述べたとされる。

このように、人間主義に立った共感の対話は、必然的に弱者をいたわり、悪を正し、不正を憎むという社会正義の実践となる。

3 すべてを生かす対話

したがって、東洋に見られる人間主義の対話は、何よりも全民衆の幸福を第一義とするところに特徴がある。仏教者や儒学者は「調和」「共生」「共存共栄」の社会理想を掲げ、万民が喜び栄える政治を強く望んできた。彼らにとって、世界の真理を追究するための対話は、同時に全民衆の幸福のための対話でもあった。

釈尊が生涯にわたって多くの人々と対話を続けたのは、ただ自分の悟りを他人に伝えたかっ

たからではない。「一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安樂であれ」（『スッタニパータ』）⁵との切なる願いこそが、釈尊を対話に次ぐ対話の戦いへと向かわせた原動力であった。釈尊は、死の床にあってもバラモンの苦行者（スバツダ）の要望を受け入れて対話し、仏教に帰依させたといわれる。

一方、儒教には真理と民衆を一体視する思想がある。孟子は、永遠なる「天」と広大な「民」とを一体不二のものと考えた。そして天命を受けた政治家は、真の王者として生を養い、死を喪し、富国強兵よりも民生の安定を第一としなければならぬとした。いわゆる「王道政治」であるが、孟子は諸国を遊説しては、この理想を説いて回った。

こうして釈尊も孟子も、全民衆の幸福のため、「すべてを生かす対話」の戦いに生涯をかけたのである。

なお、すべてを生かす対話は、当然、相手を生かそうとする対話でもある。大乘仏教の論師・ナーガールジュナ（龍樹）は、『中論』において「[世間の] 言語慣習に依拠しなければ、最高の意義は、説き示されない」⁶と示した。また、孔子は「我れ三人行なえば必ず我が師を得。其の善き者を択びてこれに従う。其の善からざる者にしてこれを改む（わたくしは三人で行動したら、きっとそこに自分の師をみつける。善い人を選んでそれに見ならぬ、善くない人にはその善くないことを〔わが身について〕直すからだ）」⁷と『論語』で述べている。彼らは、あらゆる知識を重んじ、あらゆる人々から学び、すべてを自身の糧にしようとした柔軟な智者であった。

理性的な人々が主張する「正論」なるものは、ともすれば硬直的になり、正義の名の下に理屈に合わない相手の意見を切り捨てがちである。人間を理性的に正義に従わせようとする考え方は、進歩的ではあるが、他方で人間的な温かみに欠ける。筆者はこれを「区別の論理」と呼ぶ。その点、東洋の人間主義者は「自在の論理」に生きている。相手の主張を自在に生かすことを第一に心がけ、他者を通じて自分自身を語ろうとする。自由自在の智慧を駆使する仏教者の対話においては、対談相手の人生観や信念が、いつしか仏法の光を放ち始めることがよくある。智慧の仏教者との対話を通じ、世の識者たちの卓抜なる見識がことごとく仏法と溶け合い、新たな思想の生命を得ていくのである。多文化的な世界に調和をもたらすための対話は、そのように自在な智慧を駆使する者によって先導される必要がある。

おわりに

「人を存するには、眸子より良きは莫し（人間を観察するには、瞳がいちばんいい）」⁸とは孟子の言である。また、老子は「知る者は言わず、言う者は知らず」⁹と教える。言葉にすればするほど、本当の真理からは遠ざかるのだという。なるほど言葉によって、真実や真理それ自体を顕わすことはできない。けれども言葉がなければ、人間同士の納得もない。それゆえ東洋

の賢者たちは、あくまで人格と人格が触れ合う対話の場で、言葉を巧みに、しかも誠実に操った。

東洋思想の精髓において、根源の真理は人間自身のうちにあるとされた。もしそうだとすれば、賢者であろうとなかろうと、私たちが真に根源的に瞬間瞬間を生きる人間として、同じく根源的な他者に向けて誠実に言葉を紡ぎ出した時、その言葉は真理と一丸になって人種や国境の壁を遥かに超え、相手の生きた魂に深く響きわたるに違いない。

東洋思想にも深い関心を示した宗教哲学者のM・ブーバーは、〈われ〉〈なんじ〉〈それ〉〈彼〉〈彼女〉等々と呼称されるわれわれの世界の基礎語が対応語としての〈われ—なんじ〉と〈われ—それ〉であるとし、その二重性を指摘した上で〈われ—それ〉の根源に〈われ—なんじ〉を置いた。彼の著『我と汝』によれば、〈われ—それ〉の〈われ〉は経験的に対象＝〈それ〉と対峙するが、〈われ—なんじ〉の〈われ〉は全存在的に存在＝〈なんじ〉へ向かうとされる。対象化以前の生きた「人間」に世界の中心性を認め、共感的にその「人間」と語り、出会う限りの「人間」を自己と共に生かそうとする東洋の対話の精神は、じつにブーバーが洞察した〈われ—なんじ〉の関係と親近的である。

ただし、両者には決定的な違いがある。ブーバーは、〈われ—それ〉の経験的關係を否定的に見て〈われ—なんじ〉の全存在的關係の中に止揚すべきと考える。これに対して、東洋の思想は仏教の「空」にせよ、儒教の「天」にせよ、日常の経験的關係に即して全存在的關係を把握する。本質論的に思想の優劣を判ずるつもりなどないが、人々の経験のグローバル化が地球文明の重要な契機となっている以上、経験的な世界に否定的な態度を取るような対話主義が現代の諸問題の解決に際して有効に機能するとは考えにくい。

ちなみに、ブーバーは「人間は〈それ〉なくしては生きることができない。しかし、〈それ〉のみで生きるものは、真の人間ではない」¹⁰とも述べている。その落ち着き先は、中道的な地平にあったのかもしれない。けれども、やはり日常の奥にある根源性をさかんに称揚して現代文化に警告を発するブーバーの哲学よりは、たとえば現象と実在を相即的に見て日常性の活用を説く大乘仏教等の方が、筆者の目には、地球文明の軌道修正に適した対話の哲学を提供できるように映る。実際問題として、地球文明はもう後戻りできない。その意味で、人類社会の健全化への道は、文明の解毒でなくして活用にあると考えたいのである。

【注】

- 1 金谷治訳注『論語』岩波文庫、1963年、139頁。
- 2 同前、19頁。
- 3 中村元訳『ブツダ 神々との対話』岩波文庫、1986年、170頁。
- 4 『論語』225頁。
- 5 中村元訳『ブツダのことば』岩波文庫、1984年、37頁。

- 6 三枝充憲訳『中論（下）』レグルス文庫、1984年、641頁。
- 7 『論語』139～140頁。
- 8 貝塚茂樹訳『孟子』中公クラシックス、2006年、155頁。
- 9 小川環樹訳『老子』中公クラシックス、2005年、110頁。
- 10 M・ブーバー、植田重雄訳『我と汝・対話』岩波文庫、1979年、47頁。

丁茶山の〈古本大学〉の新しい読み方

韓国成均館大学校 儒学東洋学部 教授

徐 垌 遙

翻訳 東洋思想研究所 研究員

松 本 優 梨

目 次

1. 序言
2. 明德は孝悌慈の徳性
3. 格致六條は成己成物の実践倫理
4. 結語

1. 序言

〈大学〉は本来『礼記』の第42編で、太学で治国の道理を論じる文である。〈学記〉編と合わせてみれば、古代社会では博学することによって政教の目的に到達することができる¹⁾とあり、学問と政事は相関していることが分かる。特に、共同体運営には個人自身の品徳を修養する修身が重要であることを提示している。儒教での政教は、共同体を経営する方法を教化することである。従って、〈大学〉は儒教の政治哲学をいうこととして、人倫を土台に人間が互いに調和する方法を摸索しようとするものである。

唐代の韓愈(768～824)は、〈大学〉を土台に道の根源を論じる〈原道〉という論文を提出し、儒家の道は人道として博愛が仁の思想の核心であることを闡明した。また儒家の道統で佛家の法統と神権の迷信とに反対したのである。

南宋の朱熹(1130～1200)は〈大学章句〉で、経1章と伝10章に分節し章句を分けて、三綱領、八條目の学説を提示した。彼は綱領と條目についてまんべんなく解釈しているが、錯簡説を提起して‘格物致知’を重点的に強調した。彼は程子の説に従って、いわゆる‘格致補亡章’を自作し、万物の道理を窮究して認識すれば自我の善性を完善させる途徑だと感じて、万物の道理を求めることによって天理を貫くといい、以後多くの学者が朱熹の思想を發揮し、朱子の章句は読書人の必読書になった。しかし古本大学の原文解釈に忠実を期そうとする傾向もなくはなかった。

宋末の王柏（1197～1274）は‘格致章はなくなっていないので補完するところがない’といった。明代の王守仁（1472～1529）に至っては、〈大学〉の解釈が比較的大きい変化を見せる。彼は〈大学古本〉を表章し、経と伝とに分けられることなく、〈大学〉編は誠意を主とするということを強調し、格物致知は誠意の効効だという。また‘格’は‘正’と解釈して、正物とは心意が達することに‘各得其正’するといった。

朝鮮王朝の茶山丁若鏞（1762～1836）は韓国実学思想の集大成を成し遂げ、茶山学の体系を樹立した。丁若鏞の学問は、儒家学術の本領である修己治人の構造を実学者らしく科学的かつ批判的に体系化している。彼には四書関係の著述が数編あるが、中でも〈大学講義〉と〈大学公議〉は大学を再評価する解釈書である。彼は考証学の帰納法を経学解釈に援用し衆家の可議処から長・短所を分析することによる新しい解釈を整理した。彼は大学とは古音により太学と読み、学校で人を教える所とってこそ正しいという。学校とは孟子のいうとおりの人倫を明らかにするところである。人倫が上で明るくなれば民は下で親しくなるということだ。明德は綱であり、その目は孝悌慈という。親民というのは友愛と和やかなことをいう。そして至善も人倫の至徳をいうことだと解釈している。彼は太学の道というのは徳行を論じることだと把握している。このような観点は、今日重視されている共同体経営での人間の社会性指数を高めていく啓発を主眼点としているということでもある。

2. 明德は孝悌慈の徳性

〈大学〉での明德というのは徳性をいう。徳性とは一つの品性に過ぎないことではなく、人事の実践で実行される徳行としてあらわれるものである。人間の意識と行為は、宗教的には靈性を啓発することであるというならば、倫理的には徳性を涵養することである。その全てが他人を思う心を広げることなのである。

儒学での徳性とは、実践的な徳行をいう。徳とは古代には恵と書き、人間が生まれながらに持つ本性としての徳性を意味する。人間は身体的に直立歩行するため、私たちの心もやはりまっすぐだと思い直心といったのである。

特に、茶山の「仁」概念に対する解釈は程朱学の解説と大きく対照をなしている。朱子の‘心之徳、愛之理’という解説は心性論的な理法というならば、茶山の‘人人之間に、その道を極めること’または‘嚮人之愛’という解釈は徳行論的な理論である。これは、仁とは私の中にある徳目ではなく、私の表に出る徳性の実践というものだといっているのである。徳というのは‘吾之直心’を行うこと²⁾と解釈して、私たちの行動規範をいっている。彼のいわゆる明德説にて、徳の三條目を孝悌慈だと指摘し、“およそ徳行が神明と通じるのを明德という”³⁾として、明德とは神命とも通じる後天的な徳行だとして、これは仁の実践倫理の細目であるという話になる。また彼は、『大学』の三綱領を総括してみればすべて人倫に関することなのに、今日そ

の条目はあまり明らかではないと言ひ、次のとおり三綱領の人倫条目に関する図説⁴⁾を提示している。

孝者所以事君
明明徳 ⊖ 弟者所以事長 ⊕ 天子庶人修身為本
慈者所以使衆

このような孝悌慈の三徳の解釈は『大学』経文の中の、「孝悌慈は事君、事長、使衆する所以」というところを配列している。人倫とは人間と人間との関係と遵守すべき徳行のことをいう。春秋時代には五教とって、‘父義、母慈、兄友、弟恭、子孝’⁵⁾を言及しており、戦国時代には孟子が五倫として親愛、義理、分別、序次、信賴などの実践徳性を提示している。

“自ら孝悌慈を実行して家庭と国とを治めれば必ずや他の徳を求めることはない。ただ孝悌慈として推し量って使うことだけのことだ。”⁶⁾

彼は人事の行事において上下四方左右の交際が上手なことで契矩之道をいっている。⁷⁾

“契は、墨で対象物を表わして大小を測ることであり、矩は直角の定規で方正するようにすることだ。私の孝悌慈で民の皆が孝悌慈を望むことが分かる。それで太学では、三礼（養老、序齒、恤孤）を行うことで民も孝悌慈を興起するので、こういう理由で私が好むことは他の人々も好むのが分かることだ。契矩之道を行うことはまさに恕である。”⁸⁾

このように恕は‘如心為恕’⁹⁾という解釈のように他人の心を私の心のように推し量る契矩の道理を実行することで、それはまた仁を成す方法であるといった。

“恕は仁の方法である。仁の認識を誤ると、恕を認識することに誤りが伴う……実に（一以貫之）の一者は正しく恕を知らないことで、いわゆる恕はまさに仁の方法なのである。……恕が物になることは、仁を求めるところに使われている所以に過ぎないのだ。あたかもご飯が物になり活人に使われる所為に過ぎないのと同じである。”¹⁰⁾

このように彼は、私が他人を理解する方法として契矩之道をいい、恕を、仁を行う方法として把握している。人間の本性は観念にだけ留まるのではなく、人間環境の中で人事を行事するとき成す徳性として解釈している。従って、人間と人間が接するところで徳性が徳行として

あらわれるということである。

3. 格致六條は成己成物の実践倫理

〈大学〉の三綱領はすべて人倫に関することで、格致六條目も人倫に関する説である。このような観点から茶山は、「物」とは有物有則の物として、格物は物有本末と事有終始するという格物だという。その物とは意、心、身、家、国、天下だと言って、事とは誠、正、修、齊、治、平だという。このように茶山は八條目で分離された格物致知を他の六條目で総括することとしている。意、心、身などの六物の本末と誠、正、修などの六事の終始を推し量ることである。従って、誠意、正心、修身は成己に該当するもので、齊家、治国、平天下は成物に該当するものである。

茶山は人間自身を修養して天下衆物の理致を悟る成己成物の方法でいわゆる八條目を‘格致六條’¹¹⁾と名付けることで名実が互いに釣り合うという。茶山は“修身においては誠意を随一の功績とすべきなのに、どうしてまた二層の工夫があるだろう。”¹²⁾として、誠意、正心が〈大学〉の大條目だとしたのである。

“仁を成すことは自身によることであって、他人によることではない。これを総括してみれば誠意正心というのは大学の大きい条目になる。従って、以前の儒学者たちは漸くこの『大学』を治心繕性の方法であるといった。しかし、昔の聖人たちの治心繕性は常に行事にあったし、行事は人倫を抜け出すことができないという理由で、真実の気持ちで両親に仕えることが誠意正心であり、孝を成し遂げることであり、真心から目上の人に仕えることが誠意正心であり悌を成し遂げたこととなり、真心で子供を愛することが誠意正心であり慈を成し遂げたこととなり、誠意正心で齊家をして、誠意正心で治国をして、誠意正心で平天下することである。これと共に誠意正心は常に行事にあるということで、誠意正心が常に人倫についていると、単に意だけ持って誠ができるはずがなく、単に心だけ持っては告げることができないということだ。行事を捨てて人倫を離れ、心の止於至善を求めることは昔の聖人の本来の法ではないのだ。”¹³⁾

このように昔の聖人たちの心性を治繕することは行事にある。行事というのは他でもなく人倫のほかにはない。従って、誠意、正心する実心で親父に仕えて実心で目上の人を敬うことだ。¹⁴⁾彼は仏家と儒家の心を治める方法は対照的だと話す。

“仏家の治心法では心を治めることを事業となすが、儒家では事業で心を治めることである。誠意正心が習う人々の限りない勉強ではあるが、毎度、事に誠意を尽くし、事によって正心し、禪家のように壁と向かい合って座り、心の奥を見て自ら虚霊された本体を検査し、湛然な虚空のように明るくて塵一つ混ざらないこと、これが‘誠意正心だ’という人はいないだろう。”¹⁵⁾

“概して徳行が神命と通じたものを明德という。あたかも神に祀る水を明水といい、天に祭事を行う部屋を明堂というように、孝悌の徳は神命とも通じることになるのでこれを明德だという。どうして虚霊したものだけを明というのだろうか。孟子はあまねく庠、序、学、校の制度を‘すべて人倫を明らかにしようとするのだ’とした。今日、一つの国の太学と地方郡県の郷校にすべて明倫堂という三文字をかけておいたのをみても、明倫とは孝悌の道を明らかにするという事なのではないだろうか。”

続いて彼は太学の道とは明心することではなく、人倫を明らかにするという事を強調している。このように格致することも誠意正心で孝悌慈の徳目を徳行で実践するところで成り立つということだ。

4. 結語

茶山の経学研究は聖賢の古義を正しく把握しようと本源儒学の立場を堅持している。それ故に、古義に忠実にするため〈大学〉を心性論として解釈せず、人倫行事の徳行を実践する倫理学として理解し、一大転換の見解を提供している。彼は〈大学章句〉に対する反論を提示しており、簡略に整理すれば次のようになる。

1. 古本大学は一節の文である。そして曾子の文ではない。
2. 三綱領説の代わりに明德孝悌慈説を提示している。
3. 八條目の代わりに格致六條の徳目が名実に符合する。
4. 親、身、命などの誤字を認めない。

茶山は、大学は太学といい〈大学章句〉の大人之学という解釈の代わりに胄子之道を提示している。大学とは国学として天子の嫡子である胄子を教える特殊教育機関であるといっている。しかし近頃には貴賤がないので、皆でこの經典の〈大学〉による教育を受けさせたほうが良いと話したりもする。¹⁶⁾天下共同体を導いていく指導者としての徳性の涵養は、他人を思う明德を明らかにしなければならないだろう。そうして孝悌慈の徳行を人倫社会で実行しなければならない。このような解釈は現代社会において個人の社会性指数を主要評価項目としているように、私自身の誠意、正心をもって人を理解し、関心を持たなければならないということがCEOの基本態度だと強調しているということだろう。

【注】

- 1) 東漢鄭玄、『礼記』「大学」注、大学者以記博学可以為政也。
- 2) 「中庸自箴」。徳者行吾之直心也。

- 3) 「大学公議」。
- 4) 「大学公議」一。
- 5) 『左伝』、文公 18 年。
- 6) 「大学公議」三。
- 7) 「大学講義」巻 2。凡人与人相与之際 皆用此道 所謂絜矩之道也。
- 8) 「大学公議」巻 1。絜以繩約物 以度其大小也 矩者直角之尺 所以正方也 以我知孝弟 慈 知民之亦皆願孝弟慈於是就太学行三礼（養老序齒恤孤三礼也）而民果興孝弟慈 是故 知我之所好人亦好之 行絜矩之道即恕也。
- 9) 『十三經注疏』周礼疏。
- 10) 「詩文集」巻 19。与党李汝弘書。
- 11) 「大学公議」二。
- 12) 「大学公議」二。
- 13) 「大学公議」一。
- 14) 「大学公議」二。
- 15) 「大学公議」一。
- 16) 「大学公議」二。

[参考文献]

礼記、古本大学

大学章句

与猶堂全書、丁若鏞

李乙浩全書 2

儒家精神は金融危機に打ち勝つ武器である

香港孔教学院 院長

湯 恩 佳

翻訳 東日本国際大学 経済情報学部 准教授

田 村 立 波

孔子の儒家思想は、博大深遠なるもので、世の中の全ての物事に対する解釈が含まれている。今日の金融危機をめぐり、その対応策も孔子の思想から見出すことができる。儒家の道徳思想こそ、世界規模の金融危機に打ち勝つ良法である。金融危機によって、日本の輸出貿易は大きな打撃を被ることになった。2008年の日本輸出貿易額は71.1435兆円で、前の年と比べ16.4%減少し、1980年以来の最大の下落幅である。2009年4月23日、日本政府は、今年度の国内総生産（GDP）の予測値を下方修正して、マイナス3.3%としている。このデータは、有史以来の日本の経済成長予測の最低水準となっている。4月22日付けの国際通貨基金(IMF)による『世界経済展望』の最新報告によれば、日本経済は6.2%衰退し、戦後最大の下落となる見込みである。このような逆境においては、仁を基本とし、信用を最優先にし、義を重んじなければならない。義に則らないような利を貪り私腹を肥やしてはならない。

米国は強大な軍事力と経済力、それに進んだ科学技術をもって世界覇権を果たした。同時に「大規模な金融殺傷武器」（バーフェット氏による）をも製造して、世界の金融サービス業だけでなく、実体経済にも大きなダメージを与えた。米国は経済管理学理論が非常に発達している国であり、また民主・法治も重んじ、国民経済の管理に関する法律法規も完備している。しかしながら、ウォール街の金融専門家らは、職業道徳を蔑ろにしてきた。彼らによる投機や誤誘導、詐欺及び無責任は、今回の世界金融危機を発生させた引き金となったのである。即ち、法治と知識をたよりにするだけでは、社会の正常な営みを保つことができなく、儒家による「仁智統一」の思想に基づき、法治の上に儒家の道徳を加えて、はじめて社会を健全な状態にすることができる。

日本は中国とともに儒学文化圏の国であり、儒学の影響を色濃く受けている。「日本近代工業の父」と呼ばれる渋沢栄一は、儒学思想を経済活動に活かし、「論語と算盤」、「儒学と工商管理」等の経済倫理を推し進め、「道徳経済合一説」と「義利両全説」を主張し、「論語に算盤あり、算盤に論語あり」と考えている。また、日本の現代管理思想家である伊藤肇は『東方人の経営知恵』において、「日本の企業家で、教養のある者ならば、『論語』と『道徳経』を読ま

ない人はいないだろう。孔子と老子の思想から励ましや影響を受けた事例は、枚挙に暇がない」と語っている。

全世界の人類が孔子儒家の倫理道徳を遵守していれば、金融危機は発生しなかったであろう。たとえ発生したとしても、儒家の教えに従って取り組めば、確実にいち早く金融危機の困窮から脱出できるのであろう。金融危機と闘う中で、儒家の「仁たる者は人を愛す」「義をもって利を制する」「誠実にして信用を守る」「人間を本とする」「徳を重んじる」「和を貴きとする」「中庸の道を歩む」等の精神を貫かなければならない。

1. 仁者人を愛す

「仁者、人を愛す」は、「仁」に関する孔子の最も本質的な総括である。儒商による「人本主義」的な管理モデルは、正しく孔子が掲げる「仁者、人を愛す」という思想の経営管理における具現化されたものである。儒家が「民本主義」を治国の根幹とすべきであり、仁政に取り組むにあたり、「己を修めて人を安んずる、己を修めて百姓を安んずる」ことを心がけなければならないと主張している。孔子は、「己を修める」ことが手段で、「人を安んずる」ことが目的と考えている。儒商の精神は、現代企業が社会を奉仕の対象とし、社会の利益を会社の発展の前提とし、政策決定の根拠とすることによって具現化される。イギリス『金融時報』(ファイナンシャルニュース)によれば、「担保付債券」は信用がないのを知りながら、高収益に駆られて多くの投資家が挙って大量にそれを購入し保有する。ファンドの経営者も目先の業績を優先し、数千万ないし1億ドルを超える年収のために、他人の利益を何の躊躇いもなく犠牲にしてしまう。このようなやりかたは完全に「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達する」という孔子の教えに背いているのである。

2. 義を以て利を制す

孔子は「君子義を以て上と為す」(『論語・陽貨』)と主張し、正義を君子の最高の行動綱領としている。儒家には「義を以て利と為す」という思想がある。儒家で言う「利」は、狭義の「利」ではなく、広義の「利」をさしているのである。また、金銭財産といった物質的な「利」だけではなく、精神の利、道徳の利、栄辱の利でもあり、目先の利だけでなく、将来の利でもあり、全体の利でもある。「義を以て利を制す」という儒家の考え方は、「義」と「利」の関係をよく統一させているのである。両者に矛盾が生じ、衝突した場合は、「義」を優先させなければならない。「利を見ては義を思う」(『論語・憲問』)という原則に基づいて行動すべきものであり、「利を見て義を忘れる」ようなことに走り、義にかなうことのない財を得、また私利私欲のために社会全体の利益を蔑ろにしてはいけない。米国のFannie MaeとFreddie Macは、国による信用担保を背景に、低利息で融資を受け、サブプライムローンを購入して、証券

化という金融手法を通じて、それを債券に換え金融市場に送り出し、ウォール街の投資銀行や各国の中央銀行、産業銀行から莫大な資金を手にしたのである。ウォール街の金融機関は、「卓越」した金融手法で購入した債券をさらに分割し、「包装」や組み合わせを通じて、目が眩むほどの一連のサブプライム金融派生商品を売り出したのである。このような操作過程の中で、金融界の管理者は大きなリスクが存在していることに気づいたにもかかわらず、莫大な利益のために、貪婪な素性の働いたまま、金銭を貪っていたのである。これは、完全な「利を見て義を忘れる」行為なのである。

3. 誠実にして信用を守る

誠実とは、人間としての根本的な素質とされるべきものである。大儒学者の周敦頤は、「誠は五常の本であり、百行の源である」(『通書・誠下』)と語っている。信は、人間として立身の本である。孔子は、「人にして信なくんば、その可なることを知らざるなり」(『論語・為政』)と述べている。「誠」は「真摯、誠実、誠意」、「信」は「信用、名誉・評判、約束を守る」といった意味合いである。「誠」と「信」は相互補完の関係にある。「誠」は内在的なもので、生命の主体に存在している。「信」は外在的なもので、言動行為に現れる。「誠」は精神となり、「信」は行動となる。「誠」を基にして、はじめて信用と名誉・評価が得られる。もし誠意・誠実といった根本的なものを喪失してしまえば、信用と名誉・評価が利益を貪るための道具となり、道徳家気取りのカモフラージュとなってしまいかねない。このような信用と名誉・評価は虚偽的なもので、長く続くわけではない。一部の人間は欺瞞手段を利用して信頼を集めた後、今度はそうした信頼を利用して、落とし穴を仕掛け、信頼を寄せてくれた人々をひどい目にあわせることがある。『中庸』には、「誠たるものは、物の終始なり、誠ならざれば物無し」と載っている。「真実」は万物が存在する所以の根本的な「標識」で、もしその「真実性」がなくなれば、その本体も存在し得ないのである。誠実で信用を重んじる人は、尊敬され、親しまれ、信頼を寄せられて、社会での成功を収めることになる。誠実で信用を守る政府は、国民から擁護され、支持されて、平和安定を維持することができる。同じように誠実で信用を重んじる会社は、客から信頼され、会社への評価が高まり、長期的な取引が保て、不敗の地位を築くことになる。金融危機の中で、更なる利潤を求めるために、銀行は不適切な利用者に不適切な融資をし、金融危機の引き金と見なされた初期商品を作り、なおそれを売りさばいた。同様に、巨額の利益のもと、投資銀行やその他の金融機関がその初期商品を組み合わせ、数回にわたる証券化をへて、「生まれ付き」の欠陥商品を世界にばら撒いた。一方、融資を受けようとする個人も、自己の便宜上、融資を受けるに不利な情報を故意に隠蔽し、または虚偽の情報を提供したりした。2006年以降、収入証明書を偽造してまで融資を受けようとした事件がしばしば起きていた。これらの詐欺行為は、正しく誠実さや信用などの品格を失った現われである。

孔子は、「君子固より窮す、小人窮すればここに濫す」と語っている。これは私たちに対する戒めなのである。君子は困窮に甘んじられるのに対し、小人はでたらめな行動に出る。「時窮して節すなわち現れる」といったように、金融危機に見舞われた今日は、多くの人々にとって君子になるか小人になるかという選択に迫られるときである。以前に起きた米国のナスダック証券取引所元主席の Bernard Madoff による巨額詐欺事件は、世界を驚かせ、数多くの銀行や投資機構もその罠にかかり、500 億ドルもの損失を被ったのである。彼は、それまで寄せられた信用を利用して、天文学的数字の不義の財を掠め取り、仲間のユダヤ人も食べ物にされたのである。これほど恥ずべき行為はない。その後も同じような事件が続々起きていた。テキサス州の金融業巨頭であった Roberto Stanford もその一人で、彼は投資者に預金証を買わせたとして、80 億ドルを騙し取った。

4. 人間を本とする

孔子は人類史上最も古い人本主義思想家である。孔子は周の時代の「敬天保民」思想をもとに、人間の命を尊重し、人間の価値を重視し、人倫道徳を重視し、民衆の現実生活を重視・研究して、人間を宇宙の中心と社会の主体に置いて考え、系統的に人本主義の思想を打ち出した。企業管理活動において、経営者は従業員を尊重し、思いやりをもって接し、「己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達する」という思いを常に持って、従業員の利益を損なうようなことをせず常に彼らの立場に立って物事を考え、従業員の正当な要求を満たし、実際の困難を解決し、積極性と創造性を最大限に発揮させる。これは即ち企業文化における人本主義思想の具現化である。金融危機が発生した最も根本的な要因は、金融機構が「人間を本にする」経営理念を捨てたことにある。これらの金融機構は客を搾取の対象にした。結果、無理やり融資を受けて不動産を買った多くの人々がそれを手放さなければならず、年金をはたいて債券を買った人々が生活保障を失ってしまった。最終的にはそうした悲劇を作り出した銀行も余儀なく倒産したのである。

5. 徳を重んじる

儒家は、「格物致知、誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下」を主張する。企業管理活動において、経営者はまず自分を律することができるようにしなければならない。そうするためには、自ら知識レベルを高めるとともに、道徳水準を高めなければならない。そのようにして、はじめて自分の家庭および企業ないし国家を管理運営することができる。孔子曰く、「その身正しければ、令せざれども行わる。その身正しからざれば、令すといえども、従わず」。経営者が品行方正であることは、上意下達の必須条件なのである。従業員に積極性を発揮させ、協

調性や団結精神を持たせ、会社のために誠心誠意力を尽くさせるためには、「徳」をもって指導する必要がある。温家宝首相は講演で、目下の金融危機に打ち勝つためには、道徳を高度に重視しなければならないと強調した。温首相はまた次のように述べた。「道徳は世の中で最も偉大なるものである。その光は太陽にも勝る」。私本人も、孔教学院一同もこの点について同感である。我々は、道徳の光が人々の心並びに世界の隅々まで届くように儒家文化の高揚に努めている。「財を取るに道有り」と人々が体得していれば、この地球村の経済はより健全な方向に発展していき、そして人々の生活もより幸せになれると考えられる。

6. 和を以て貴きとする

儒家は個人の価値を重視しないのではなく、それを社会全体の中で考えているのである。儒家は「修身、齐家、治国、平天下」を主張する。これで個人と家庭、国家、世界を結び付け、社会の中で個人の価値を確立させ、進んでは社会と国家に対する使命感の確立を図る。「国家の興亡、匹夫も責あり」と「天下の憂いに先だつて憂い、天下の楽しみに後れて楽しむ」といった精神を唱え、全体的利益と社会的利益を前提にして、はじめて団結と協調性を中心とする団体精神を培うことができる。調和を重んじることは、儒家における重要な伝統の一つと言えよう。孔子の弟子である有若が、「礼の用は、和を貴しと為す。先王の道も斯れを美となす」と言い、孟子が「天の時は地の利に如かず、地の利は人の和に如かず」と述べ、荀子も「上は天の時を失わず、下は地の利を失わず、中は人の和を得て百事も廃せず」と語っている。団体精神のもとで、個人と全体との関係をよくし、社会関係を大切に持ち、仲間同士でのトラブルを最小限にし、個人の才能が存分に活かされる上で企業全体の力を増強させることとなる。企業において調和が保て、全員が一丸となって目標へ進んでいくような場合は、「和」は結束力となり、向心力となる。対外的に、企業は社会での公衆機関や顧客と調和的な関係が築かれれば、「和気が財を生む」が実現される。このような場合は、「和」は競争力となる。一方、「君子和して同ぜず、小人同して和せず」と孔子が言っているように、儒家は盲目的で無原則に「和」を唱えるというわけではなく、個性を大事にする前提のもとでの調和、原則を堅持する上での調和、それに異なる職場における協力関係の構築が実現されるような調和を唱えているのである。アメリカの金融巨頭は、札束だけを自分の懐に入れ、リスクを世界に転嫁している。そのようなやりかたは、儒家の「和を以て貴きと為す」といった精神からほど遠く、今後もさらなる衝突と矛盾を作り出すのであろう。

孔教学院は香港特別行政区政府に対し、孔子の生誕日（旧暦 8 月 27 日）を休日にする申請を提出した。在席の皆様から精神的な支持をいただきたい。ご賛同をいただければ、熱烈な拍手をお願いしたい。ありがとう。

世界経済危機に対する儒学的解決策

韓国 成均館大学校 儒学東洋学部 教授

李 基 東

翻訳 東洋思想研究所 研究員

松 本 優 梨

目 次

- I 始めに
- II 経済危機の根本原因
- III 経済危機の克服原理
- IV 経済危機の克服方法
- V 結び

概 要

世界が経済危機により疲弊している。米国のサブプライムモーゲージ社から始まった危機は巨大企業が倒産するなどにより米国全体の経済危機に広がると、ついに全世界の経済危機に波及した。米国を始めとする世界各国では、目の前に吹き荒れた経済危機を克服するために全力投球している。世界各国で診断する経済危機の原因は、誤った政策から始まったということだが、その克服のための努力もやはり経済政策の次元に留まっている。それは、不良企業を補助して、働き口を創り出すための大規模工事を施行することなどである。

しかし今、各国で施行している政策は直接的かつ早い効果を上げることができる方案であることに間違いはないが、それは根本的な解決策ではない。あくまでもそれは臨時的な方便であり、弥縫策に過ぎない。

今日迫ってきた経済危機は根本的には心の荒廃から始まったのである。心が荒れ果てるとまっ先に政治と教育に問題が現われる。そして次に経済危機が迫り、後は戦争が多発的に起きながら滅んでいく。どの国家もどの文化も滅びる手順はこの様である。今は世界的に経済危機が迫っている。もし世界各地域で戦争が多発的に起きようになれば人類文明は滅亡につながっていくことになるだろう。

従って、今世界各国は経済政策にだけエネルギーを消耗するような暇な時ではない。経済危機が起きようになった根本原因が何かを考えてその根本問題を解決することに努めなけれ

ば、経済問題で止まるのではなく滅亡につながるからである。現代人の凍りついた心を暖かくとかす時初めて経済危機が克服されるだろう。そして経済危機だけが克服されるのではなくそのほかのすべての問題と一緒に解決される。これこそ私たちが捜し出さなければならない解決策だと考えられる。

キーワード：経済危機、心の荒廃、自己完成、他人完成、理想社会

I 始めに

世界は経済危機により疲弊している。米国のサブプライムモーゲージ社から始まった危機は巨大企業が倒産するなどにより米国全体の経済危機に広がると、ついに全世界の経済危機に波及した。米国を始めとする世界各国では、目の前に吹き荒れた経済危機を克服するために全力投球している。世界各国で診断する経済危機の原因は、誤った政策から始まったということだが、その克服のための努力もやはり経済政策の次元に留まっている。それは、不良企業を補助して、働き口を創り出すための大規模工事を施行することなどである。

しかし今、各国で施行している政策は直接的かつ早い効果を上げることができる方案には間違いないが、それは根本的な解決策ではない。あくまでもそれは臨時的な方便であり、弥縫策に過ぎない。これは木の葉が枯れるからといって幹に栄養剤を投与するようなものである。栄養剤を投じればはやい効果は期待できるが、長くは続かず葉はまた枯れてしまう。木の葉が枯れる根本原因は木の根元が弱くなっているからだ。従って根元を養生し丈夫にさせて始めて、葉は完全に活気を取り戻すことができる。しかし、根元は見えないため、人々は根元を育てることを放置しやすい。

春秋戦国時代は途方もない混乱が続いた時期であった。人々はその混乱を克服するための各種政策を出したが、それは臨時的な方便だけであって、根本的な対策は出せなかった。これを残念に思って根本的な解決策を提示した思想家がまさに孔子と孟子であった。孔子が提示した根本的な対策が正明思想であり、孟子が提示した根本対策が王道政治である。孟子は当時、混乱の根本原因は人の心の荒廃から始まるということをやのよう

心に現れて政策を害し、その政策から始まって事をし損じることだ。¹⁾

しかしこのような事実を知らずに政策的なものにだけ執着する当時の人々を見た孟子はあまりにも残念すぎて“聖人がまた現れても必ず私の話に従うことだ”²⁾と絶叫した。

この孟子の話は今日の状況に当てはまると思われる。従って今日人々がもし根本的な方案を講じないで臨時方便的な方策だけを追うならば、今日の混乱は春秋戦国時代を経て魏晋南北朝

に達する長期的かつ深刻な混乱につながったように文明の暗黒期が続くだろう。今私たちは非常に深刻な局面に置かれている。力を合わせて根本的な方案を探し出さなくてはいけない絶体絶命の時期に直面している。

II 経済危機の根本原因

今日現れている経済危機の根本原因は経済の問題から始まったのではない。他の分野は元気なのに、ただ経済分野だけに問題が生じたとすればそれは経済の問題から始まったものということができる。しかし今日は政治や教育も危機に直面している。全世界が大小の戦争と各種殺戮で汚されている。これは人々の人生全般にわたって現れる問題である。それ故、この問題は人々の人生を支える心から始まったとみられる。何故なら、人の生の根元は心であるからだ。

今日地球上の人々の生き方は、18世紀以来登場した西欧の個人主義思想に起因するので、今日の問題点を診断するためには、先に西欧個人主義思想の登場と発展、そして全世界に伝播した由来にも目を通して、西欧個人主義思想によって、人の心がどのように荒廃することになったのかなどを探ってみなければならぬだろう。

1. 西欧個人主義の出現

今日の人々の生き方は、ルネサンス運動以来登場した西欧個人主義を土台にしている。

竹畑で各々独立的に育っている竹が、実際は地下で一つの根元につながっているように、それぞれ独立的に存在しているように見える人間も、心の深いところでは互いに一つの心に連なっている。その一つの心が天の心、天心である。ところで竹畑の地下でつながっている一つの根元を無視したら、竹畑で育っている竹は、あたかも各々独立した個体と見えるように、人々につながっている共通の一つの心は無視したら、人々もそれぞれ独立的に生きていく個体ようになってしまう。個人主義は、このような方式で登場する。言い換えれば、個人主義は、天を無視する時に生じ、人々につながっている共通の心がないと感じる時に成立する。

このような個人主義が成立した原因は、中世の時代、腐敗した宗教の弊害から始まった。根元が見えないように、天も見えないので、権力を持った者が天を利用していくらでも詐欺を働くことができる。人が天を知らずに生きるということは根元があることを知らずに生きる木のように不幸である。その不幸を知り、その不幸から抜け出す方法を知った人が、それを分らずに生きている不幸な人々を導き救済したのがいわば救世主の「世の中の救済」である。そして、世の中を救済した救世主を人々は有り難く思っただけで、ほめたたえるはずだ。

ところで、多くの人々が救世主に従い、ほめたたえれば彼らは巨大な宗教集団を形成し、その結果政治を左右することになる。そうすると必ず、悪くて欲張りの人々が欲を満たすためにその集団に割り込む。欲の多い人は欲を満たすためにあらゆる手段を使ってその集団の親分と

なる。そうした後には天と救世主を利用して自らの欲を満たす。天と救世主の為だという名目で人々の財物を恐喝するのである。このようになることこそ聖職者が墮落することであり、宗教が腐敗することである。しかし、聖職者が墮落する場合もあるにはあるが、大部分は墮落した人々が聖職者になることである。

宗教が腐敗し、聖職者が墮落するほど人々は反発する。そうすると墮落した聖職者たちは天、いわば神様の代行者という名と、神様を代行する権力を乱用して反発する人々を弾圧する。このようなことが続いていけば弾圧を受ける被害者たちはその被害から抜け出すために誤った判断をすることになる。それがまさに“神様はいないことで、救世主は詐欺師だ。”という判断である。天や救世主に問題があるのではなく、墮落した聖職者にだけ問題があるのだが、過激な被害者らは墮落した聖職者にだけ反発するのではなく、彼らが主張して彼らが掲げることさえも全部批判することによってその要素を除去することになる。天は人間の存在原理であり、共通分母なので、天を除いては人と人をつなぐ連結の輪が消えてしまう。人は各々独立した個体になるということだ。このような過程を経て登場したのが個人主義である。

2. 西欧の個人主義の強み

ルネサンス運動以来、西欧社会に個人主義が登場すると多くの変化が起きた。個人という体を中心として判断するので、個人主義では体と心のうち、体を存在の本質とみる体中心の価値判断をしてしまう。そのため、ルネサンス運動以降に登場する芸術のジャンルにおいては人の体を主題に扱うことが現れ、文学でも肉体的なエロスを主題に扱う作品があふれ出た。そして体を治療する医学が発達するようになった。

また、体は物質であり、体を維持するには、やはり物質的な要素が必要なため西欧個人主義では、物質を重視する物質中心主義が現れ、物質的な価値の標準となるお金を重視する資本主義が発達するようになった。また、体の属性は力であるため、体を重視する社会では心より力を重視する社会となる。

更に、人々がそれぞれ他人同士であるならば、人々は基本的に他人同士で競争して生きていくほかはないと判断するので、競争が人々の生の根本的な土台となる。従って、個人主義的な生き方をしている人々は競争で勝つために途方もない努力を傾けることになる。その結果、武器が開発され、科学が発達し、産業が発展する。西欧は発達した武器と科学の力で全世界を支配することになり、西欧の文化は全世界に広がった。その結果、その他の地域の人々は西欧社会について行くことが発展への近道だと感じて、競争的に西欧化を推進することとなった。多くの現代人は西欧から出発した産業革命と発達した科学の力によって思いもよらぬほどの恵みを受用することになった。衣食住を始めとする現代人の生き方は過去に類例がないほど発達したのである。今の人々は過去の王様よりも更に豪華な生活をしているといっても過言ではない

だろう。今の地球は通信や交通の発達によって居間にいるように狭くなっている。今の人々は世界で起きることを近所で起きることのようにはっきりと覗いて見ることができる。そして現代人は世界の隅々を自分の町内を出入りするように歩き回る。現代人は過去の人々が想像もできないほど真に良い世の中で生きている。しかしこのように好事を享受するのと反対に、現代人はどんでもない不幸のドロ沼に陥っている。肉体的人生の行き過ぎた好事と反比例して精神的人生が荒廃していきつつあるという事実だ。現代人は過去に類例がないほど精神的恐慌状態に陥っている。そこで西欧個人主義から始まるこのような問題点を診断してその解決方法が何かを探してみることにしよう。

3. 西欧個人主義の問題点

人と人との関係が競争関係ならば、人生を営む心は競争心にならざるを得ない。競争心は自分が他人との競争で勝とうとする欲である。人間の心は原初的に欲なので、人の心=欲という等式が成立する。

このような人間観では、欲を除く情緒が出てくることはない。欲を取り除くのは人の心自体をなくすということになる。欲は除去するのではなく、むしろ満たすことが幸福で望ましい人生だと理解される。

欲を満たすことの人生では欲を最も多く満たすことができる方法を講じるので、その代表的なものが経営学だ。ところで生半可に欲を満たすと他人との衝突もあり、被害を受けることもある。それでは衝突を避ける方法も同時に考えなければならない。その代表的なものが法学である。安定が持続すれば経営学が浮上し、混乱し始めたら法学が浮び上がる。経営学と法学で代表される現代社会での望ましい生き方は、法の枠の中で欲を満たす、いわゆるフェアプレイだ。

ところでこのような現代人の人生には多くの問題点があらわれてくる。それについて推し測ってみる。

(1) 競争的な人生とストレス

人生が競争ならば、人生は本質的に緊張を伴う。競争で落伍する瞬間に破滅してしまうので緊張を緩めることはできない。暮らしというのは、銃を持たないまま戦う戦場だという話があるほどだ。戦場のような世の中で、緊張を緩めずに暮らす人生は非常に大きいストレスを伴う。このような意味からみれば、現代人のストレスは宿命的だともいえる。

競争は闘争を呼び起こし、闘争は破壊を呼び起こす。闘争相手どうして生きなければならぬ現代人は不安である。不安を好む人はいない。不安のない暮らしをしたいのであれば、その最も簡単な方法は相手をなくすことだ。従って現代人には相手を殺して一人で気楽に生きようとする‘君が死んで、私が生きる’の情緒がある。ところで‘君が死んで、私が生きる’

をしなくても良い場合には相手を従属させれば良い。それで、現代人は人を従属させようとする情緒を有する。しかし相手を殺して一人で暮らすこともできず、相手を従属させることもできない場合にはより一層不安になる。このような不安を解消できる最後の選択は交渉を通じて共存の方式を探すことだ。このような観点から見れば、交渉こそ現代人の生き方の必須要件である。また現代人が見つけた共存の方式は、皆が合意する規則と法とを作って共に守ることだ。これから見れば規則や法を守るということは現代人の生き方の中で最も大事なことである。そして、現代人は外形的に見れば規則や法をよく守る教養人に見える。ところが、現代人には法と規則とを守らなくては行けないという強迫観念がある。これもまた現代人のストレスである。現代社会の平和は人々がみんな法秩序を守るということによって維持されるのに、法秩序を守るのは‘君が死んで、私が生きる’が出来ない時だけ有効なので、絶対強者が出現すればこれ以上平和は保障されない。従って現代社会の平和は根本的ではない。

(2) 欲求不満の苦痛

欲を満たすことで一貫する現代人の生は、欲を満たす場合と満たすことができない場合に二分化される。この中で欲を満たせない場合にはまさに欲求不満の苦痛に陥る。人の苦痛は欲求不満からくと定義することができる。

これとは反対に、人間は欲を満たす場合には幸せになる。現代人にとって、幸福というのは欲求の充足である。ところが、欲の属性は満たす瞬間はるかに大きくなるということになる。欲がより大きくなれば欲を満たせなかった時には更に大きな不満となって、苦痛もより大きくなる。幸せそうに見える人がうつ病にかかったり、自殺を図ったりする人が多い理由もここにある。

こういう意味で見れば欲を満たすことに一貫する現代人の人生は結果的には苦痛で終わるほかにない宿命を持っている。それゆえ現代人は不幸である。

また、欲を満たすことに一貫する現代人の生き方は自然を汚染させ環境を破壊する結果を招くということにも問題がある。現代人には良心という概念が入る余地がない。現代人は欲を満たすことができることなら何でもする。その結果、自然を汚染させ環境を破壊する。環境破壊がこのままずっと進んでいけば、地球環境は人が生きていけない環境に変貌するかも知れない。

環境団体の環境保護運動は成功しにくい。なぜなら、環境保護団体が環境を保護する目的こそ、人が生きていくのに有利なためだ。ところで利害得失で問い詰めて環境を保護するならば損となる時は保護しないだろう。従って利害の計算を問い詰めて環境を保護する方式は出発線上ですでに失敗するほかにない宿命を持っている。

欲を満たすことに一貫する現代人の人生には風流がない。欲を満たす手段で最も効果的なことがお金である。現代人はお金に向かって走って行くマラソン選手のような存在だ。現代

人にお金はもう手段ではなく目的のようになってしまったのである。このような意味で現代人はお金の奴隷ということもできるだろう。

(3) 分離から来る苦痛

現代人は孤独だ。現代人はみんながそれぞれ独立した個体という立場で生きていく。従って現代人は、他人と一緒にいても本質的には一つにはならないので、原初的に孤独である。現代人は他人と分離している。友人間といっても根本的な競争関係から抜け出すわけではない。たとえ結婚をしても協議によって、二つの個体が一戸で生きていくというだけであって、一つになるわけではない。完全に一つになるのは融合だ。融合は融合する以前の個体の状態に戻ることができないが、結合はそうではない。結合は個体で存在し、契約によって共に縛っておくだけである。現代人の出会いは結合の状態を超えない。いくら堅く結合をしても再び離れる可能性がある。従って現代人は結婚をして、一戸に住んでいても離婚の可能性をいつも持っている。故に、現代人の孤独は絶対的である。

現代人は不安だ。現代人は競争をして勝つ方法を追求して生きていく。競争して勝つ方法は多くの情報を持って有利な高地を先に獲得することである。友達と知り合ったり、恋愛をしたりする時にも、漠然と行動することではなく、多くの情報を持って、どんな人とつきあったら有利なのかを問い詰めなければならない。もし有利な条件を持った人と恋愛をしても、より良い条件を持った人が現れればはやく変えてしまう。このような生き方のために現代人は不安である。たとえ恋愛をしている場合でも私が相手を変えることができるように、相手も私ではなく、他の人へと変えられてしまうために不安である。それゆえに現代人の不安は絶対的なのである。

現代人は鼻摘みの競争をする。孤独な現代人は孤独から抜け出すためにしばしば組織を作る。色々な組織を作って共に交わるのは孤独から抜け出すための方法である。しかし、いくら組織を作って共に交わるとしても原初的にはみんな個体だからその中でもやはり競争をする。組織が円滑になるためにはその中で不必要な構成員を淘汰したりもする。この時、組織の構成員は自分が疎外されないためには人を疎外する。このような理由から現代人は組織の中にいながらもその中で絶えず人を除けものにするためにありったけの力を振り絞る。そのため現代人は緊張を緩めることができない。

現代人はみすばらしい。個体の立場で生きていく現代人は原初的にみすばらしい。10人がいれば10分の1に、100人がいれば100分の1に該当する。地球上に70億が生きているならば70億分の1に該当するだけである。それはゼロに近い。ゼロに近い存在には尊厳性を探してみることができない。生命を軽視し、いたずらをして犯す殺人事件が至る所で起きている理由もここにある。

現代人は軽薄だ。現代人は根元をなくして浮き草のように生きていく。従って、どんなこ

とにかぶらさがったり頼ったりしなくては生きていくことが難しい。そのため現代人は英雄を作る。英雄を作っておいて、そこにぶらさがることによって始めて安静を保つ。現代人が作った英雄の種類は多様だ。小説家、詩人、歌手、俳優、スポーツ選手等、多様な方面に数え切れないほどの多くの英雄が排出されている。現代人の英雄は偶像である。偶像を作って崇拜することによって安静を求めた過去の偶像崇拜者と同じ方式である。

現代人は各種の自然災害の犠牲になる。山崩れや津波などの自然災害が起きた時、昔の人々は叡智能力を持ってそれらの危険から抜け出した。欲がない人は宇宙的な生命力を持っているからだ。ところが、現代人はその叡智能力を喪失してしまったので各種の自然災害で事故に遭ったりする。

(4) 生老病死の宿命的な苦痛

現代人は生老病死の過程から抜け出すことができない宿命的な存在になってしまった。生まれることは問い詰めないとしても老いることと病気にかかること、そして、死は確かに苦痛だ。老いることは青春を喪失したところから来る悲しみで、病気にかかることは健康を喪失したところから来る苦痛であり、死は自らのすべてのものを喪失するところから来る絶望だ。現代人はこのような苦痛から抜け出すために、ありったけの力を振り絞る。健康のため体に良い食べ物を多様に摂取する。‘ウナギを食べる時に蛋白質を食べる’ というように、食べ物を取る時も‘蛋白質を食べる’ ‘炭水化物を食べる’ 等で表現したりもする。このような食べ物文化からは羞悪の心が現れることはない。老いるということが厭で、シワの除去手術を受ける人もいる。若く見せるために白髪を黒く染める人々もいる。寿命を延ばすために老化の研究も活発である。しかしいくらありったけの力を振り絞ったとしても結果的には生老病死の苦痛から抜け出すことはできない。これを直視する人々が選ぶ方法として考えられるのは大抵、次のようなものである。

最初は、諦めることだ。私だけではなく、みんな同じなのだから仕方がないことだと諦めて生きていく場合がそうである。

二番目は、悔いがないように忠実な生活を送ろうと努力すること。思い出作りや、たくさん旅に出て各種の文化生活を享受することなどが上げられる。

三番目は、死後にも他の人々に記憶されるように何かを残そうとしたり、子供に執着したりすることだ。記念碑を作ることに執着したりもする。

四番目は、人生の虚しさを感じて快樂に陥ったり遊蕩に耽けったりする場合である。麻薬やアルコール中毒、そして性を耽溺したりもする。虚無主義が台頭して快樂主義が蔓延すれば、規則や礼法が無視され、戦争が多発的に起き、終末と駆け上がる。

現代人の心は上記の問題などによって凍りついた。現代人は競争をするのに心の扉を閉じて生きる。心の扉を開ければ競争で負けてしまうからだ。現代人は程度の差があるだけで大

概自閉症患者である。今、世界的に経済危機が起きている根本原因は現代人の凍りついた心に起因する。この凍りついた心を溶かさない限り現代の経済危機の根本解決策は出てこないだろう。

現代人の心が凍りつくことになった根本原因は遠い昔に出発した個人主義的な生き方に起因する。現代人の生き方の底辺に敷かれている個人主義は、ある根元をないことと看做するところの巨大な錯覚から成立したのである。経済問題を始めとした現代の様々な問題は、この錯覚から抜け出す線上から出発しなければならないのである。

Ⅲ 経済危機の克服原理

現代起きている問題は経済危機だけではない。心が荒廃してできた問題なので政治、教育を始めとしたすべての分野で起きている現象である。色々な問題の中で最後に現れるのが経済と戦争である。経済と戦争の問題が現れる時、人々は始めて危機意識を持ち始める。

それ故に、最後に現れるこの経済問題は経済論理では解決されない。荒廃した心を正す時、始めて解決の糸口が捕えられる。心を正すには根本的に個人主義的な判断が誤りだという意識の転換から出発しなくてはいけない。

1. 意識の転換

個人主義を土台とする生き方は巨大な錯覚の上に成立したものであっても、それを変えることは容易ではない。それは、人間の意識は固定観念によって固まるからである。そこで孔子は人々を愚かだといっている。

人々はみんな、自分は利口だというのが、彼らを駆り立てて、網や罟、また落とし穴に陥れようとしてもそこから避ける方法が分からない。³⁾

個人主義的な生き方は人々を生老病死の罟から抜け出せないようにする。それでも人々は目の前の競争に勝つための死力を尽くして戦う。そして、戦って勝てば光栄を得て自分が賢いと自慢する。そうしながら老いて、死んでいく。その一方、老いて死んでいく自らの人生を顧みることができない。老いて死んでいく自分の人生を顧みてそうなった原因が何か分かるのであれば、そこから抜け出す努力をすることになるだろう。老いて死ぬことだけではない。前項で数え上げた現代人のすべての不幸の原因がどこに起因しているのか、それがどこから始まったのかが分かるならば、そこから抜け出そうと努力しなければならないだろう。そのようにすることこそが愚かでない人なのである。しかし多くの人々は目の前の競争に勝つことだけを考えており、その結果近づいてくる色々な不幸は考えない。もう色々な不幸が目の前に近づいて

きているのにも関わらず。それでも分からないまま対策を取らなければ、罟に陥った後いくら後悔しても仕方がないということだ。正に、賢さが必要な時となった。すでに悲劇であるが、まもなく近づいてくるより一層悲劇的な現実を直視するならば、そしてそこから抜け出すための努力をするのであれば、方法は一つしかない。今までの生き方の土台になっている個人主義的な思惟体系を変えなければならない。意識の大転換をしなければならない。これは西の方へ熱心に走っていた人が、方向を東へと変えるように難しいことだが、変えなければならない。酷い麻疹を一度経験しなければならないということだ。孟子は、人間が幸福へと行くのか、不幸へと行くのかの別れ目で幸福へと行く道を選ぶことができるのは人の考えを通じて可能なものになると言った。よく考えなければならない時になった。そして意識の大転換を企てる時になったのである。

2. 光は東方から

西欧文化を支える土台は個人主義なので、個人主義を西欧文化の中で変化させるのは実に難しい。ある文化の変化は、その文化を形成する土台の上に成り立つことは易しいが、その土台が変わるのはかなり難しい。西欧のルネサンス運動も定着するまでには数百年がかかった。同じように西欧の個人主義が西欧人の手によって西欧文化の中で変わるにはまた何百年もかかるであろう。そうしてそれ以前に現代文化は座礁してしまうだろう。このような場合、より効果的なことは異文化の導入である。特に西欧以外の文化の中で、個人主義と反対である思惟体系を土台とする文化があるならばそれは西欧個人主義を克服するのにたいへん重要だろう。そういう文化はまさに東方の文化である。

『周易』で、外部から助けを求めた方が良い場合を“大人を見るによろし（利見大人：その道の詳しい人にきくとよい）”ということばで表現する。それならば東方の文化は西欧文化の問題点を解決する大人であるわけだ。

東方の文化を代表するのは儒仏道の三教だ。この中で西欧個人主義を克服するのに最も適合したものは何だろうか。

まず仏教と老荘思想が上げられるが、仏教と老荘思想は一旦、現実を無視する。仏教は現実社会から離れて、ひたすら真理探求に邁進し、老荘思想は現実社会を、虚像で、夢のようなものだとし、誤った方向に進む病的なものと捉えるために現実社会を認めない。

一例として荘子の話を見てみよう。

子貢が南方の楚に旅をし、晋に戻って来る途中、漢水の南を通りかかったとき、ちょうど、ひとりの男が畑仕事をしていた。彼は洞を掘って水がある所まで入り、甕を抱えあげては、水を汲みだして畑に注いでいた。あくせくと動かしているのだが、苦勞の割には効

果が少ない。それを見た子貢が「ここに機械を設置すれば、一日に百畝も水が掛けられます。わずかな力で効果が上がるのでやってみませんか。」と声を掛けた。畑仕事をしていたその男は子貢を見上げて「どうするということですか。」と聞いた。子貢は言った。「木に穴を開け機械を作ります。後部は重く、前部は軽くします。そうすると、ものを引くように水が汲め、湯が溢れるように早くできます。その機械を釣瓶といいます。」すると畑仕事をしていたその男は怒りを帯びた顔をして立つとまもなく笑って次のように話した。「私の師匠から聞いた話だが、機械を持てば必ず機械による仕事が出てくるし、機械を用いる仕事が出てくると、機械にとられる心が起き、機械を使おうとする心が起こると純粋な本来の心がなくなります。純粋な本来の心がなくなると精神が安定しくなくなります。精神の定まらぬところには、自然の道理は宿らなくなります。私は釣瓶を知らないわけではなく、恥ずかしいから使わないだけです。」子貢はすっかり恥じ入り、どうすればよいか分からなくなって頭を下げたまま黙っていた。⁴⁾

上の引用文の内容は機械を使うことによる副作用を説明したのだ。壺で水を汲んで運ぶ人は原始状態と機械文明との境界線にいる人だ。彼は原始状態に留まることもできるが、文明世界に進むこともできる。ところが彼は、文明世界に進んだ時に到来する将来の問題点を十分知っていたので文明世界を拒否することができた。しかし子貢は文明世界に慣れている人だから原始的な生き方へ戻ることはできない。

現代人は苦痛を味わいながらも、本質的な生き方に戻ることができない理由がここにある。

このように西欧の個人主義を克服する方法は、個人主義とは相反する思惟体系を土台にしていながらも、現実社会を肯定して現実社会との調和を追求する思想であるべきだろう。そういう思想に最も適合するのが儒学思想である。

3. 儒学的解決策

儒学思想の核心は、心を中心として、体との調和を作り出す思想である。儒学では体の^{しょう}生を肯定し、その生を確保しながら同時に心の生を追求する。孔子が魏国へ行った時、人口の多い魏国がまず先に何をしなければならぬかを質問した弟子の冉有に「彼らを裕福にさせなければならぬ」と答えた。そして、「すでに裕福になった後には何をしなければなりませんか」と質問したのに対しては「彼らを教えなければならぬ」といった。⁵⁾ この問答から儒学の核心をよく理解することができる。人間は肉体的には財物があってこそ暮らせ、精神的には教育を通じて、一つの心を回復してこそともに暮らせる。この二要素を同時に充足させるのが儒学思想である。

それでは、儒学思想で西欧の個人主義を克服する論理をどのようにして捜し出すことができ

るだろうか。儒学で追求する体と心の調和は先ず体の生を確保して次に心の生を回復させる方式だ。それと共に、重要性においては心が最も重要で、体が次という価値体系を整えている。体の生だけを確保しようとすれば他人と競争して闘争することになるため、先ずは体の生を確保するが、そこで終わるのではなく続いて心を回復させ、一つの心の状態にすれば、一つの心の立場ですべての人々が調和を作り出すことができるという望ましい生の方法が見つけれらる。このような儒学の論理で今日の西欧文化の問題点を解決するという方法はどうか。先に西欧文化を肯定し、西欧個人主義の産物である現代文明の長所を享受しながら、一方では一つの心の回復に努力することによって、心と体の調和がとれた生の方法を追求することを考えてきた。

次の章ではその具体的な内容を検討してみることにしよう。

IV 経済危機の克服方法

1. 肉体的な^{しょう}生の確保

人間の体は人間の生が最も具体的に表現される所である。人間が生きているということは基本的には人間の体が生きていることを意味する。故に、儒学では人間の肉体的な要素を生を基本的な要素として重視する。また人間の体が重視されるだけに人間の体を維持する手段もそれだけ重視される。周易の「繫辞伝」には、人間の体を維持する手段を作り出すこと、例をあげれば、家を作ること、服を作ること、農作業や漁や狩猟をすること、火を起し食べ物を作ること、薬をつくって病気を治療すること、交通手段を作り往來を便利にすることなどは聖人が作り出した功績だとして重視していることが見うけられる。今日の用語で言うならば産業・医学などを重視するという事に該当する。

ところが人間の体は物質なので、いくら産業が発達して医学が発達したとしても永遠に持続させることができるものではない。従って人間の肉体的な生を永遠に持続させるためには子供を産まなければならないし、そのためには結婚をしなければならない。このような意味から孔子の思想では他の宗教とは違い婚姻の倫理が強調される。儒教においては結婚をしない聖職者階級が存在しない理由がここにある。

ところが肉体的な生を強調して、産業を発達させ、医学を発達させるにしても肉体的な生が順調に確保されるものではない。なぜならば、人間の肉体はそれを維持させるのに必要な物質を得るために欲求を持つことになり、人々はこの欲求を充足させるために互いに争うことになる。その争いが激しくなると生を維持できない状態になるからである。従って人間の肉体的な生を円満に維持させるためには、一方では肉体的な生を充足させられる条件を具備し、他の一方では闘争への欲求を調節するための倫理を確立しなければならない。倫理は、すべての人間に通用する公平なものを作らなければならない。それが孔子においては礼であると説明されて

いる。故に、孔子の思想では礼を確立することがその出発点となる。

礼は非常に複雑である。他人と闘争する方向に進むすべての行動は礼ではないが、他人と調和を作り出す方向に進む行動すべてが礼の内容になる。礼の内容は人間の生き方の内容が多様化かつ複雑化すればするほどより一層複雑になる。

他の人と食事をする時、一人で腹いっぱい食べない。手でつまんで食べない。食べかけた肉を皿にのせない。両親に仕える時、冬は暖かく、寝る前には布団を敷いてあげる。朝はご機嫌を伺う。他所の家を訪問する時には、先に咳払いをして知らせる。門の外に靴が二足置かれている場合、声が聞こえれば入るが聞こえなければ入らない。門の中に入る時の視線は下の方にして、周りをジロジロ見ない。入る時、門が開いていたら開かれたまま置くが、閉じられていたら後に入ってくる人がいない場合は閉じるなど、他人との調和を作り出す一挙手一投足が全部礼の内容になる。更には、冠婚葬祭などに関するすべての儀式と手続き、社会のすべての制度と秩序とを遵守する行動様式がみな礼に属する。今日の言葉でいえば教養、規則、倫理、法律などがみな礼に属することになる。

社会の安定のためには礼がいくら複雑だとしてもそれを守らなければならないため礼を習って守ることがそれだけ重要なことであつたし、孔子の思想でも一次的に強調するというものであつた。

孔子に対して礼のモデルとなった人は周公である。周公は堯舜時代の礼と夏、殷の礼とを参考にして、最も完璧な礼を作つたので、孔子の一次的な目標は周公の礼を体得して伝えるということであつた。孔子の教育は、周公の礼を教えることから出発したのである。

礼が確立されれば一次的には個人の生と社会が安定するが、それだけでは限界がある。礼は具体的な行動規範だからこそ複雑かつ多様で、全部覚えるのは難しいうえに人間の自由な行動を拘束する要素になるかも知れない。そして「この礼を全部守って生きる人でも、守らないまま生きる人でも死んだ後にはみんな一握りの土に変わるので違いはない」というような考えをするようになると、人生を束縛されながらもこの礼を守らなければならない真の価値を感じることはできなくなる。このような限界性により礼に対する拒否感が生じると、この礼がいくら重要だとしても実践力を喪失してしまう。このような限界を克服する方法は、礼が自由を拘束する単純な行為規範ではなく、最も価値のある人生を営んだ結果現れる自然な行動様式であるということを自覚し、自由自在に礼を実践できる段階で礼の内容を昇華させることである。それは精神的な生を確立してこそ可能なこととなる。

上のような儒学の生き方は、今日の発達した物質科学の成果を受容できる器になる。それと共に儒学は精神的な生の確立を追求することにより、現代文化の危機を克服できる方法を捜し出すことができる。

2. 精神的な生の確立

人間の体それ自体は水、火、金、木、土などの物質的要素が集まって成り立った集合体である。この物質的集合体はそれ自体で運用されるわけではなく、根本的には心の指示と作用とによって維持・運用されている。それ故に、心が作用しなければ、体それ自体では見ても見えなく、聞いても聞こえなく、食べても味が分からない。体が心の作用によって運用されるならば人生の本質は体にあるのではなく心にあるということになる。それならば体を自分自身の本質だとして体が必要とするものを充足させながら生きていく人生は誤った人生ということになる。ひたすら体が必要とする要素の衣食住を得るために、または衣食住を得る手段のお金だけを得るために東奔西走して生きていく人生は誤った人生である。孔子は、「道を追求する人が粗衣粗食を恥じるような者は、ともに論議できない。」⁶⁾として肉体的な欲求を追求する生は本質的ではないと指摘した。正しい生活というのは、そして本質的な生というのは体の欲求だけを追求する生ではなく、存在の本質の心が要求することに沿って生きる生き方でなければならない。そのためには心がどんなものなのかその内容と構造を把握しなくてはいけない。

人間の肉体的な生を調節し運用する機能を持つ心は二種類の要素で構成されている。一つは「変わる心」で、もう一つは「変わらない心」である。『書経』ではこれを人心と道心とに分類した。心の本質は変わらないものでなければならない。もし変わることが本質ならば、昨日の私と今日の私とは同じ存在になれないからだ。従って道心と人心では道心が本質で、人心は本質ではない。

人間が「変わる心」の人心の指示どおり行動した時にはその人心が変わった場合は後悔するが、「変わらない心」である道心に従って行動した場合には、いつも同じ心だから後悔することはない。後悔することがない生活を送るためには道心と人心とを区別して、自身の生が道心によって営まれるようにすることが重要である。

道心は胸の中で静かに溜まっているのではない。あたかも泉に水が溜まっているのではなく地下から湧きあがってくるように、この道心も心の底辺から湧きあがってくるものなのである。道心が心の底から湧きあがってくる前の状態を性という。ところで私の性は他の人の性と結ばれている共通のものである。それが一つの心であり、天であり、天心である。

儒学では欲をなくすことによって自らの性を回復させ、一つの心を回復させることを学問の目的とする。すなわち、儒学の一次的な目的は自己完成で、自らの幸福追求である。学問を通じて自己完成ができた人は最高の幸福を得た人で、一切の苦痛から抜け出した人であるが、その人にはまた新しい苦痛が現れる。自己完成ができた人は一つの心を回復した人であるから、一つの心の次元で他人が私に変わる。他人が私に変われば他人の苦痛がみな自らの苦痛に変わる。そこで他人の苦痛を解決する生として生き方の内容が変わる。

自己完成を通じて天の心を回復する時、個人主義的な生に現れるすべての問題点が一時に解決される。そして人々が他人を自分のように、他人の苦痛を解決するよう努力する時、人の心は暖かくなる。このように人々の心が暖かくなって始めて今日全世界に吹き荒れている経済的危機が克服されるのである。経済危機だけが克服されるのではなくそれ以外のすべての問題も同時に解決される。人々の生に現れるすべての問題は個別的に現れるのではない。互いに繋がっているもので、一つが良くなければ、他のものも良くなならないということだ。経済政策を通じて、経済危機だけを解決しようとするならば決して経済危機は解決できない。地球上に現れるすべての問題が全体的に解決される時始めて地球上に地上の天国が到来する。儒学の最終目的はここにある。

3. 理想社会の建設

学問を通じて、個人の葛藤と苦痛が解決された人が他人の葛藤と苦痛まで解決することができるならばこの世は一切の苦痛と葛藤のない楽園になる。孔子が追求した究極的な目的はまさにこのような楽園を建設することであった。これを『大学』では‘最高の善所を建設して、そこに踏み留まる’「止於至善」とし、‘この世を平和にすること’を「平天下」とした。このような最終の目標は、根本的には個人の修養から出発するほかはない。従って『大学』では「止於至善」は「明明徳」と「親民」とを通じて可能となり、「平天下」は「修身」を通じて可能となると説明している。孔子自らも、なぜ政治に加担しないのかとの質問を受けた時、個人の人格の完成こそが政治だと答えている。人格が完成されればその個人の家庭が整頓され、その国が平和になり、更に世界の平和が達成される。

理想社会は、物質的かつ肉体的な生が豊かでありつつ人々の精神的な幸福感が満ちている社会である。私たちの共通の目標は理想社会の建設でなければならない。それだけが円満な解決になる。そうではなくて、どちらか一方にだけ目標を設定するならばその目標はまともに達成されないだろう。経済危機の解決策もこれと同じである。理想社会の建設を目標とした時、経済危機は自ら解決される。

V 結び

心が荒廃すればまず政治と教育に問題が現れる。そしてその次に経済危機が吹き荒れると次は戦争が多発的に起きて滅びていくということである。どの国家でも、どの文化でも滅びる手順はこれと同じである。今は世界的に経済危機が吹き荒れている。この後、世界各地域で戦争が多発的に起きることになれば人類文明は滅亡につながるだろう。

『周易』坤卦上六爻では「龍が野原で戦う。流れる血は天と地に一杯になるだろう」⁷⁾といった。今は非常に危急な時期である。世界各国は経済政策にだけぶらさがるといような暇な時

ではないと見うけられる。経済危機が起きた根本原因が何かを考えてその根本問題を解決することに努力しなければ経済問題だけで終わるのではなく、滅亡につながるからである。

本論文では今日提起されている経済危機の根本原因は人の心の荒廃から始まったということを考察し、その解決方法を儒学によって提示した。この論文が単なる論文で終わることは望ましくない。問題の深刻性に対する認識を共にする時、そしてその解決方法を探求することに深刻かつ真剣な姿勢をもってはじめて意味をなすはずである。

多くの人々がこの問題に関心を持って討論する雰囲気となることを期待する。そして人類に新たな希望が到来することを期待する。

【注釈】

- 1) 生於其心 害於其政 發於其政 害於其事 (公孫丑章句 上)
- 2) 聖人復起 必從吾言矣 (公孫丑章句 上)
- 3) 人皆曰予知 驅而納諸罟獲陷阱之中 而莫之知辟也 (『中庸』第7章)
- 4) 子貢南遊於楚 反於晉 過漢陰 見一丈人方將爲圃畦 鑿隧而入井 抱甕而出灌 捐搢然用力甚多 而見功寡 子貢曰 有械於此 一日浸百畦 用力甚寡 而見功多 夫子不欲乎 爲圃者仰而視之 曰奈何 曰鑿木爲機 後重前輕 挈水若抽 數如沃湯 其名爲槲 爲圃者忿然作色而笑 曰吾聞之吾師 有機械者必有機事 有機事者必有機心 機心存於胸中 則純白不備 純白不備 則神生不定 神生不定者 道之所不載也 吾非不知 羞而不爲也 子貢矍然慙 俯而不對 (莊子外篇、天地)
- 5) 子適衛 冉有僕 子曰庶矣哉 冉有曰既庶矣 又何加焉 曰富之 曰既富矣 又何加焉 曰教之 (『論語』子路篇)
- 6) 士志於道 恥惡衣惡食者 未足與議也 (『論語』里仁篇)
- 7) 龍戰于野 其血玄黃

新儒学での敬工夫ⁱに関する研究

韓国 成均館大学校 儒学東洋学部 教授

崔 一 凡

翻訳 東日本国際大学 経済情報学部 准教授

山 田 紀 浩

I. 筆者が宋明理学を研究し、最初に学んだ概念の中の一つが、朱子学と陽明学の哲学的対立に関することであった。つまり朱子学の中心理論は格物窮理、性即理として、陽明学の致良知、心即理と認識論そして形而上学の観点から顕著に対立していたことである。こうした観点から、宋明理学の研究から認められた中国の馮友蘭と牟宗三の学説からより確固たるものとなったⁱⁱ。その後、朝鮮朱子学と陽明学を研究しながら、両学派を代表する退溪李滉と鄭斎斗の学説にも学派間の対立と葛藤が深まっていることを発見した。

しかし最近の宋明理学を、敬の学習すなわち修養学習の側面から接近しながら、両学派を哲学的対立の関係から相互補完の関係にも解釈できることを発見した。それは両学派が修養学習の具体的方法として正座をさせており、勉強の体験過程でより柔然とした態度を見せている点に着眼したからである。事実、儒教文化の伝統において最も中心となる主題は、“いかに徳を成しいかに人品を成就するかの問題”であるⁱⁱⁱ。特に儒学の歴史での宋明理学の貢献は形而上学の体系を立てたばかりでなく、魏晉、隋唐の佛教と道教の影響を受け、心性の問題をより深く探求し、精密な修養学習の体系を樹立したことである^{iv}。事実上、自我の修養学習、すなわち如何に聖人になるかに対する体験と研究がまさに宋明理学の最も独特な成就であり貢献といえる^v。

本稿では朱子学と陽明学が修養学習の具体的な方法として、どのような相互疎通が可能なのかという契機を発見することを主題とする。

敬の学習は単なる儒教の聖人、君子になる高遠な道徳 修養の学習ではなく、平凡な人間の心理疾患の治療にも活用される現実的な療法であるという観点からも、より深い関心を持てる。敬の学習を精神治療用法と結びつけた直接的な契機は、韓国精神治療學會を創立した精神科専門醫の李東植の著書である“道精神治療 入門”に接したことからである。李東植は“健康で幸福な人生は感情の処理、その中でも自己を卑下し抹殺する劣等感を克服し、主體性を回復することに懸っており、これが修道と精神治療の根本であると発見し、この2種類を融合することが道精神治療である”とした。すなわち、修道と精神治療は本来一つであるということであ

る。精神疾患とは、感情の疾患であり、治療者の感情、すなわち慈悲心、愛が伝われば、患者が感化され治療されるため、医者の精神健康が絶対的である。従って、李東植は精神治療は聖人、菩薩に向かい努力する求道者の精神で行うものであり、ある心理學的な技術を持って治療するものと錯覚に陥っていけないということである。

現代社会に住む我々は、敬の学習を中世の儒教的聖人、君子になる宗教的修養法という重い認識を持ち検討するよりは、我々自身の健康と正しい精神を培養するためという観点からの検討が必要である。事実、儒教の敬の学習は、東アジアにおける他の精神修養学習に比べ、現代人により親密に感じられる。それは儒教の敬の学習が、中庸の喜怒哀樂の中節と同じであり、人間の情緒、情感の問題に直接関わっているためである。

仏教は今日、精神治療用法と関連し、多くの注目を受けている。例えば、ドラマをはじめとする仏教の僧侶たちは、西洋の精神科学、精神医学分野の専門家たちと科学的研究をしている。それに比べ儒教では、敬の学習に対する関心が不足しており、一般人においては、儒教に敬の学習と同じ心の修養があるということ自体を知らないことが問題である。こうした問題を論文において全て指摘することはできない。従って、朱子学と陽明学が修養の学習の具体的方法であり、どのように相互疎通させるかという契機を発見することを、この論文の主題とする。

II. 李滉は敬工夫に対し次のように述べた。

“平居無事とは、心の本源を培養する地頭として、外には深く思索するよう厳粛でなければならず、内には心が集中され惺惺する時である。一念が芽生えれば、ただ邪を抑え理を保存するだけ、考えのすべてを無くそうとはいけない。そうできない時には静かに存養しなければならぬが、適当に考えることひとつに集中し、他の場所に気が散ることをなくさねばならない。これが静寂の中の動き（静中之動）であり、このように心を保存することに害はない。今、することが無い時、心を保存する方法を論じながら、常に惺惺であろうという考えを排斥したならば、静に落ち動でなかりとうとすることであり、考えることを休まずに窮理を続けるならば動に偏り静をすることが無いということである。これがまさに朱子が述べている、常に寝、起きずにいたり、常にとめどなく行を行うばかりの病であり、全ては不可である”（平居無事是涵養本源地頭，外儼若思，中心主一，惺惺然時也。一念之萌，但遏其邪，而存其理爾。一切排遣不得。蓋無事時，固當靜以存養。然如所當思而思，能主一無走作，是乃靜中之動，恐無害於持心也。今論無事時持心之法，一要常惺惺，而遣去思慮，是一於靜，而欲無動也。一要未嘗息念，而不替其窮理，是偏於動，而無靜時也。此即朱子所論，常寐無覺，常行不輟之病，皆不可也。）^{vi}

ここで退溪が言う敬の学習は、“静時”と“動時”に分けられている。退溪が“平居無事時”と表現した“静時”とは、中庸の“喜怒哀樂未發時”として、朱子によれば“心体の流行が寂然とし不動なる所”（心體流行，寂然不動之處）^{vii}である。この時、性の“過不及”がなく、“不偏不倚”な“中”の體段がそのまま表れ、窮索ある必要がなく、ただ敬を通しその氣象を保存し、忘れなければならない。これは上述した退溪が言う“無事時，固當靜以存養”の意味である。従って、存養とは、対象を認識せず、心を静寂な状態で維持することを言う。ただ、静寂な状態とは決して無念無想ではなく、常に惺惺で嚴肅な状態を指す。こうした状態でもし一念が生じても、無理に抑えつける必要はない。その考えからただ邪を取り除き天理を保存するだけである。こうした修養は、概ね静坐という独特な姿勢を通し成された。

退溪は静坐に熟練していたと知られている。彼は朱子の（跪坐説，朱子大全 中 卷 68. 1a, 跪坐拜説. p.611）で、“兩膝を地に付け、腰と股を広げ姿勢が真っ直ぐなことが跪であり、兩膝を地に付けお尻を蹠骨に付け少々楽な姿勢を坐という”（嘗觀朱子跪坐説云，兩膝着地，伸腰及股，而勢危者，爲跪。兩膝着地，以尻着蹠，而稍安者，爲坐。）という文を引用し静坐の姿勢を通して、体を良くし心を嚴肅に持続させることができるとした。朱子は、こうして心の平常な状態を維持することに熟練していたが、対象の事物を認識する時にも、専一な思惟と節制された感情を維持できるとした。専一な思惟は、事物の理を窮究し、知識と成す格物致知の学習に有用であり、節制された感情は、道德の実践に必修である。

退溪における敬の学習は、ただ静坐を通した道德の修養または格物窮理だけを意味するのではない。彼は敬の学習、すなわち心の存養の学習が、心の疾患を治療する療法として活用した。我々はそれを次の退溪の手紙から理解することができる。

“心氣の疾患は、理に徹して見ることができず、いやいや探求し、心を平静に保つ方法が苦手であり、助長することで自分自身も知らぬ間に、自らの気持を憂いてしまうことです。これは、初学者たちの共通する疾患であります。こうした心の疾患は、朱子にもありました。彼は以前学問を進めながら、窮理は深すぎることに陥り、力行は急迫と矜持を逃れることができず、わざわざ探求し助長する病の根が、すでに成されています。ちょうどそこに憂患が重なり、より重くなります。…治療する薬の処方、彼がよく知っています。もっとも早く世の中の窮通や得失、榮辱と利害などの一切を度外視し、それが心の累になるようにしてはいけません。そうした気持ちを持つならば、病患の半分はすでに治ったのと同じです。こうして日常生活での酬酢を少なくし、嗜慾を調節しながら気持を空にし、楽しく過ごすことです。書畫または花草を玩賞したり、河原の魚と山の鳥を見る楽しさに浸り、心から考えることを楽しみ、正しいことに常に接すれば、心氣が常に和順した状態に置けるし、だらだらし

たり悔しさでの行動は、円満な結果をもたらしたりはしません。本を読んでも心に負担を持たせないことです。ただ、心が願うままその味を楽しむことです”（心氣之患，正緣察理未透，而鑿空以強探，操心味方，而掘苗以助長。不覺勞心極力，以至此。此亦初學之通患…大抵公前日爲學，窮理太攝於幽深玄妙，力行未免於矜持緊急，強探助長，病根已成，適復加之以禍患馴致深重…其治藥之方，公所自曉。第一須先將世間窮通得失榮辱利害一切置之度外，不以累於靈臺。既辨得此心，則所患蓋已五七分休歇矣。如是而凡日用之間，少酬酢，節嗜慾，虛閑恬愉以消遣，至如圖書花草之玩，溪山漁鳥之樂，苟可以娛意適情者，不厭其常接，使心氣常在順境中，無拂亂以生嗔恚，是爲要法。看書勿至勞心，切忌多看，但隨意而悅其味。）^{viii}

この文は退溪が南時甫という若い学者に送ったものである。南時甫は当時、気持がせっかちな疾患を抱えており、自分の心理的疾患に対し、退溪に処方頼んだと推測される。退溪はまず、南時甫の疾患がせっかちを助長する学習習慣と強すぎる自慢から発生したと診断した。そしてこの疾患は、若い時の朱子は勿論、退溪自身抱いたことがあった、初学者によく見られるものであった。この疾患に対し退溪が下した処方は、少し世の中と学問を離れ、時を暮らすことであった。世の中の窮通や得失、榮辱と利害などの一切を度外視し、心を空にし、楽に楽しく暮らさなければならないということである。また、気持に負担や緊張を与えることには一切触れず、書畫や自然を玩味し、ただ気持ちを和平に維持することを助言したりもする。こうした処方は心を存養する学習のましがった形態と思われる。

心を在養する学習をしている途中に、躁急症の疾患が表れた場合が時々ある。朱子は“心が性急な人間は暑くなくとも暑く感じ、寒くなくとも寒く感じ、不必要に怒り喜びもするという”^{ix}と、その症状を述べ、張横渠によれば、こうした症状は、心を意識的に在養しようとする一種の脅迫概念により生まれるという。すなわち“意識的に気持ちを空にしようとするのが、すでに心を起こしたことであり、空にできないから、絶対に心を煩わしくするな”ということである。宋明の儒学者たちが強調した在養、培養の方法は、ただ孟子の言う“忘れなくとも助長もするな”（勿忘勿助長）である。^x

Ⅲ. 退溪より約 1 世紀後に生まれ朝鮮陽明學を代表する学者である霞谷 鄭齊斗は、退溪の敬の学習に対して、次のような批判的な態度を取った。

退溪は、“静寂な時は氣が作用せず、理が自在する”と言った。考えてみると、氣がもし作用しなくとも、その本源の不潔は存在するのに、その理がそのように純粹でいられるのか？“静寂な時、その理を存養し、氣が関与しないのが理體だ”と言うが、しかし静寂な時、存養することが孟子の夜氣説であり、未發之中ではない。仁義の良心を涵養するならば、未發靜體を大本之中と言うことは間違いである。もし未發靜體が大本之中ならば、ぐっすり寝た

後にも未發之中だといえるであろう。この静寂の中にいることは、一時的には氣が寧靜だと言えようが、その心氣の病根は無くなりはず、それを理體だとは言えない。(退溪謂、靜時氣未用事、故理得自在。按氣雖未用事也、其元本之不潔者、依舊自在、則是理者安得以爲精昭純粹者乎…以靜時謂存養此理而氣無得與者爲之理體。凡此靜而存養者、孟子夜氣之說、是也、非是未發之中也。以爲涵養其仁義之良心之功則可、以爲未發靜體、大本之中、則非也。苟如是、一番睡熟時、亦可以謂之未發中也。此靜中之體者、其一時之間、氣雖寧靜、其心氣病根常在、則其全體也、不得爲理體者、固矣。)^{xi}

霞谷が主張する問題は、単に退溪だけではなく、朱子とも関連した問題である。なぜなら、朱子は中庸の“喜怒哀樂之未發、謂之中”の未發時は、心の寧靜であり、この時に性の過不及がない中の體段が現れるなら、これがすなわち大本中體だと言ったためである^{xii}。朱子は未發靜時の心の涵養、存養の学習をととも重要視し、当時の湖湘學派が已發動時の察識工夫に偏っていると批判した。すなわち未發靜時には“思慮が発生しないが、知覺は暗くはない”(思慮未萌 知覺不昧)と述べ、この時の心は、道義の全體を具備した渾然な性をそのまま認知するといった。このように心が性、未發之中を現わすことを、朱子は存養、または涵養と述べ、そのようにできるように心を静寂にしながらも厳肅な状態に維持する学習法を敬と言った。言い換えれば、敬を通して心は未發之中を涵養、存養するようになるということである。

ところで霞谷が投げかけた問題は“心が静寂な状態は、ただ一時的に氣が寧靜なだけであり、その心氣の病根は無くなることはなく、それを理體とは言えない”ということである。これと類似した問題が王陽明によりすでに提起されていた。

問うた。‘楽で静寂な気持ちを保存する時を未發の中だと言えますか’ 先生が言った。‘今日の人々が気持ちを保存することは、ただ氣運を安定させるだけである。気持ちが楽で静寂であっても、ただ氣運が楽で静寂なだけであり、未發の中とは言えない’ 問うた。‘中は違って中を救う学習ではないですか’ 先生が言った。‘ただ人欲を無くし天理を保存したならば初めて学習といえる。静寂な時も常に人欲を無くし天理を保存することを思い、動く時も常に天理の保存を思うなら、楽で静寂なのかということとは、全く関係なくなる。万一、平安で静寂なことに依存するならば、段々静寂が好きになり、動くことを嫌いになる弊害ができるであろう。そればかりでなく、それまでの数多くの病害が最後には取り除けなくなり、何かをする度にそれが出現するであろう’^{xiii}

この王陽明の言葉は2つに要約できる。一つ目、存心工夫は、ただ氣を安定させるものとして未發之中を涵養するとは言えない。二つ目、存心工夫ではない去人欲、存天理の学習をしな

なければならない。言い換えれば、朱子は心を静時と動時に分けてそれぞれ涵養の学習と性察学習(求理学習)を分屬させたが、王陽明は静時や動時に関わらず全ての去人欲、存天理の学習をしなければならないと主張した。鄭齊斗はこの問題に対し、包絡の比喩を通して次のように述べた。

静寂な時ならば、氣道が楽できれいであり、煩わしく濁って知ることは起こらず、凝り固まったものが少しは良くなり、理體をだいたい感じることができる。しかし、その包絡が入り組んだものを取り除かなければ、きれいでないことは同じであり、ただ動かないだけである。自身を克服し禮で戻ろうする人は必ず選ばれるであろう。きれいに無くし選ばれた者は、その包絡がすでに明るい。包絡が明るく、凝り固まったものが無くなったならば、その理體も真に静寂なるものであろう。^{xiv}

包絡とは心臓を包んでいる薄い膜を指すが、もし包絡がきれいならば、心臓がよく動き、きれいでなければこれとは反対に、よく動かない。包絡を通して心臓を見ることは、すなわち氣を通して理が現れることを象徴的に表現したものである^{xv}。すなわち心臓を包む包絡に重なり付いているごみを取り除けという鄭齊斗の比喩は、氣を静寂であろうが動であろうが人欲を無くせという王陽明の主張と同じ脈絡から理解できる。

今までの論議から我々は、朱子、退溪と王陽明、鄭齊斗の間に存在する氣に対する観点の違いを理解できる。これは心に対する両者の違いへと発展した。王陽明と鄭齊斗が示した心は、動静に関わらず、人欲を取り除く知行合一の心での、いわゆる、良知を指す。一方、朱子と退溪の心は、静時、すなわち対象事物を認識しない時(あるいは何も無い時)には、ただ道義全体を備えた性だけを認め、動時すなわち心が対象事物を認めた時には、その事物の上から道理を窮究した後に、実践する心、つまり先知後行する心である。こうした心の概念の違いは、両者の心に対する体験から述べる時以外は、異なる解釈ができない。

IV. 朱子学と陽明学がそれぞれ心即氣(あるいは心合理氣)と心即理として、心に対する解釈が異なるという常識がある。ならば、その差異は克服できないのであろうか。我々が心即氣と心即理の命題を、ただ合理的な理性により現れた形而上學の命題と解釈する、その違いを克服することは無意味である。しかし我々が、朱子学と陽明学の心が究極的に喜怒哀樂の感情を中節する実践的な意味で解釈したなら、その違いを克服する意味と道を同時に探しだすことが出来る。なぜなら心は、哲学的観点を通して成立された独立した理念や世界観ではなく、愛し憎み、人間の感情の問題であるためである。感情の中節を体験することが、究極的な目標ならば、我々はどの方法を選ぶかの問題で対立する必要がない。もちろん、両者の哲学的、体験的

な違いを認められないということではなく、その違いにより、互いの是非により対立できないということである。

前述したとおり、朱子学と陽明学の違いは、道徳の感情と修養の体験に対する違いを意味する。ならば我々は、人の気質により体験が異なることも認めなければならない。おそらく朱子と退溪は、人生の体験学習を通して、心を暫し現実から隔離し静寂な状態を維持することに慣れていたのであろう。なぜなら程伊川が強調した通り“思慮をやめようという心を意識的に持つならば（その意識により）かえって思慮をやめられなくなるためである”^{xvi}我々が心を静寂にしようという心を意識的に維持するならば、それは朱子が指摘したことだが、“一つの考えでまた異なる一つの考えを起こしてしまうことを免れない、見かけでは何事もなくとも、すでに中では騒々しい雑念に勝てない状況になっているためである”^{xvii}したがって朱子における敬とは、“一つの考えでまた他の一つの考え呼び起こしている内面の騒々しさ”から逃れるための方法、すなわち“敬を主にし、内外が肅然していても、調整もせず、心を自然に保存すること”^{xviii}であった。心がまずこのように保存されれば、ある事態に接する時にも感情が発動する時、自然に中節され事態を正しく認識でき、その事態に対処する道理を究極し実践できると見る先知後行の観点を主張できる^{xix}。しかし朱子は、究極的には心理合一、知行合一の豁然貫通を志向する点から王陽明と同一な目標を設定した。

しかしながら王陽明は、知と行が先後に区分することに対して最後までとまどった。彼は、我々が悪臭を嗅ぐ瞬間、まさにそれを嫌うかの如く、それを嫌い、知と行は根本的には遊離することができないといった。彼は孟子の惻隱之心の如く、知と行が一致する良知を体験した後、“良知はすなわち未發之中である”^{xx}と言った。しかし劉戡山が指摘したとおり、良知説の弊端は猖狂者が情識を全て良知であると言い張ることだ^{xxi}。事実、王陽明が言う修養学習は、何事もないように“女色を好み、財物を好み、名譽を好む私慾を一つ一つ探し出し、必ず病の根源を摘み取り、永遠に再発しないようにし、猫がねずみを捕まえる如く、常に精神を集中し、目で見、耳で聞き、一つの考えの芽が芽生えたらすぐに取り除き、断固としてそれを許さない”熾熱な学習である^{xxii}。上述したとおり、王陽明が“心を保存することは、ただ気運を安定させられるだけ”であり、“静寂な時も常に人欲を無くし、天理を保存することを考え、動く時にも常に天理を保存することを考え、楽で静寂なのかとのこととは無関係である”という致良知の学習が、陽明が主張する学習の本領である。しかし我々は、これと同時に王陽明が“学問を一方では中止してはいけない”（教人爲學，不可執一偏。）と前提とし、“初学者たちは心が混乱したなら、まず静坐を通して思慮をやめなければならない”（初學時，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐，息思慮）と言い、朱子が述べたように、初学者の段階で心氣の安靜のために静坐の学習を許容したことに注目しなければならない。長い時間静坐をして心氣の安定を待つてようやく去人欲、存天理の省察克治の学習をすることができる。（久

之俟其心意稍定，只懸空靜守如枯木死灰亦無用，須教他省察克治）我々は霞谷が、“静寂な時に存養することは、孟子の夜氣説であり未發之中ではない。仁義の良心を涵養するならば、可能であるが未發靜體を大本之中と言うことは間違いである”^{xxiii}と述べたことから、その意味を理解できる。霞谷は朱子が言う心の存養を、すなわち未發之中とは認めはしないが、孟子の夜氣説のような良心の涵養として認めることである。従って陽明学での初学者のために樹立された静坐の学習段階は、朱子の心の涵養学習に通じるといえる。これは朱子が心の涵養を、まるで赤子が家の中で養育される過程に比喩したようなものであり、大学に進学する前の小學の学習過程に比喩したことと同じである^{xxiv}。こうして我々が朱子学と陽明学を哲学理論の観点ではなく、修養学習の体験の観点から理解する時、静坐の在心の学習が両学派の学習の基礎にあるという点を認めることができる。その後、我々各自の気質と人生の経験から得た悟りの違いにより、陽明学の致良知と朱子学の格物窮理の方法を具体的な修養学習の過程から適切に活用できるであろう。

【注】

- i 韓国語で工夫とは、日本語とは異なり学問を学ぶという意味がある。
- ii 馮友蘭と牟宗三は朱子学の性即理と陽明学の心即理を対立の観点から解釈し、その哲学的根拠を究明した。すなわち朱子の心は、形而下での氣の靈の中性的な認知の工具に過ぎず、理は心の認知の對象として二元論の世界観であるということだ。特に馮友蘭はこうした朱子の哲学を横攝系統として規定し、陽明学と根本的に対立する哲学であると主張する。ただ最近、金春峰の『朱熹哲學思想』(台北・東大圖書公司)では、こうした観点を批判する研究が提示され注目されている。
- iii 牟宗三 中國文化的省察：聯合報社，1984. p 104
- iv 曾昭旭：德與道德實踐（台北：ハンガン文化事業，1985）pp. 184-185
- v 杜維明 人生與自我修養（台北燕京，1992）第5章「宋明儒學的人的概念」，第6章「從宋明儒學的觀念看知行合一」，第7章「內在經驗：宋明儒學思想中的創造基礎」 pp. 94-150
- vi 李滉. 自省錄 13. 答金惇紱.
- vii 『朱文公文集』卷 67. 「已發未發説」
- viii 李滉. 『自省錄』1. 答南時甫
- ix 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養. “心之躁者，不熱而煩，不寒而慄，無所惡而怒，無所悅而喜.”
- x 同上. “張子曰今有心以求其虛，則是已起一心，無由得虛. 切不得令心煩，求之太切，則反昏惑. 孟子所謂助長也. 孟子亦只言存養而已. 此非可以聰明思慮力所能致也.” “以敬為主，則内外肅然不忘不助而心自存，不知以敬為主，而欲存心，則不免將一箇心把捉一箇心，外面未有一事時，裏面已是三頭兩緒不勝其擾擾矣. 就使實能把捉得住，只此已是大病. 況未必真能把捉得住乎.” “須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚，栽只如種得一物在此，但涵養持守之功，繼繼不已，是謂栽培深厚，如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣. 苟急迫求之，則此心已自躁迫紛亂，只是私己而已，終不能優游涵泳以達於道.”
- xi 『霞谷全集』「存言 上」 「太極主靜中庸未發説」

xii 人之一身知覺運用莫非心之所爲則心者固所以主於身而無動靜語默之間者也然方其靜也事物未至思慮未萌而一性渾然道義全具其所謂中是乃心之所以爲體而寂然不動者也

xiii 『傳習錄』卷 上 28 條目。“問寧靜存心時，可爲未發之中否。先生曰，今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜，不可以爲未發之中。曰未便是中，莫亦是求中工夫。曰只要去人欲存天理，方是工夫。靜時念念去人欲存天理，動時念念去人欲存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛，只是潛伏在。終不能絕去，遇事依舊滋長。以循理爲主，何嘗不寧靜。以寧靜爲主，未必能循理。”

xiv 『霞谷全集』“如其靜時，氣道寧靜，其穢濁不起，拘蔽少澄，故略可窺見其理體，而惟其包絡之累着不去，則其不淨一也。特其未動焉耳。如克己而復禮者，必克治洗濯之而撤拔之也。洗濯而撤拔之者，其包絡已清矣。包絡清而撓蔽撤，則其眞源澄澈，理體眞靜。”

xv 『霞谷全集』「存言上」太極主靜中庸未發說。P. 292。“虛靜微妙者，氣之湛寂而先天之體也。生動充滿者，氣之流行而後天之用也。故其所以能湛寂能流行者，豈無所本而然哉。強名之曰理。然則所謂理者，只是玄虛不顯之妙，則無處尋覓乎。曰不然。只於氣之恰好處見之。氣之湛寂，理與之同體，天下之大本是也。… 湛一清明之體，流行恰好用，莫非理氣之合一者也。攻取悖理之氣，非氣之本也，此則固靜無而動有也。”

xvi 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養。“或曰，惟閉目靜坐為可以養心，曰豈其然乎，有心於息慮，則思慮不可息矣”

xvii 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養。“不免將一箇心把捉一箇心，外面未有一事時，裏面已是三頭兩緒不勝其擾擾矣。”

xviii 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養。“以敬為主，則内外肅然，不忘不助，而心自存”

xix 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養。“只是收放心，把持在這裏，便須有箇真心發見，從此便去窮理”

xx 『傳習錄』「答陸原靜書」“良知^即是未發之中”

xxi 『證學雜解』. 蔡仁厚. 『王陽明哲學』. 6 章から再引用.

xxii 『傳習錄』上. 39 條目。一日論爲學工夫，先生曰，教人爲學，不可執一偏。初學時，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊，故且教之靜坐，息思慮，久之俟其心意稍定，只懸空靜守如枯木死灰亦無用，須教他省察克治，省察克治之功，則無時而不閒，如去盜賊，須有箇掃除廓清之意，無事時，將好色好貨好名等私，逐一追求，搜尋出來，定要拔去病根，永不復起，方始爲快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳聽着，纔有一念萌動，則與克去。

xxiii 注 xx) 参照.

xxiv 『性理大全』書 卷 46. 學 4. 持敬 附 存養。“涵養此心須用敬，譬之養赤子方血氣未壯實之時，且須時其起居飲食，養之於屋室之中，而謹顧守之，則有向成之期，纔方乳保，却每日暴露於風日之中，偃然不顧，豈不致疾而害其生耶。”

“古人直自小學中涵養成就，所以大學之道只從格物做起，今人從前無此工夫，但見大學以格物為先，便欲只以思慮知識求之，更不於操存處用力，縱使窺測得十分，亦無實地可據，大抵敬字徹上徹下之意，格物致知，乃其間節次進步處耳。”

『朱子文集』卷 42. 答胡廣仲。第一書。“蓋古人由小學而進於大學，其於灑掃應對進退之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。是以大學之序，特因大學已成之功，而以格物致知爲始。今人未嘗一日從事於小學，而曰必先致其知，然後敬有所施，則未知其以何爲主，而格物以致其知也”

互いの文化をみつめることからの出発

東日本国際大学 経済情報学部 教授

儒学文化研究所 所長

谷 口 典 子

はじめに

文化を理解するということは、互いの文化を知り、そこに伝達できる共通のものを探っていくということだといえる。そのためにはまず自国の文化を認識し、深い理解を確立し、その上で相手の文化を可能なかぎり理解して共通項を見出し、認め合っていくことだといえる。それは考え方を理解するということでもあるが、それらは世界観、価値観ともつながっているために、なかなかみえにくい。

文化とはそれぞれの民族を民族ならしめているものであり、ある社会の人々が共通にもつ特徴的な生活様式であるともいえる。そうした民族の精神を培ってきたところの深層心理をたずねなければ、真に相手の文化を理解することはできない。そしてそうした価値観、即ち何を良しとし、何を悪しきとするかという善悪の規準は、宗教によって規定されているともいえる。

1. 砂漠の宗教と二分法

西欧の近代文化の特徴はキリスト教に負うところが大きく、それは究極者（神）のもつ性質によるものでもあった。砂漠の宗教ともいえるキリスト教では無生命の大地に神（唯一絶対の神）が世界を創造⁽¹⁾、神が人を造るとともに、人に地球の生命あるものを治めさせた。そして地を従わせ、開拓（自然を文化に変容）させていった。開拓とは自然も動物も従え、利用することでもあった。それは人間中心主義（動植物界に対する人間の優越、世界は人間のために創られたとするもの）でもあり、西欧的価値観をつくっていった。

又、キリスト教における神の性質は理性（ロゴス)⁽²⁾であるとしてらえているために、倫理及び思考の働きが優位に立っており、宇宙は神によって創られたものであると同時に合目的なものであった。宗教改革を経て生まれた近代文明はこうした精神と理性とに導かれ、近代合理主義をかたちづくっていった。ここでは「理性」と「感性」は二分され、「理性や精神」は「感性や肉体」よりも優位であるという差別が生じてきた。

西洋近代思想のもととなったデカルト以来の近代的な二分法では「正統」対「異端」、「原則」対「現実」、「理性」対「感性」、「肉体」対「精神」、「普遍」対「特殊」、「自律」対「依存」、「個

人」対「集団」などは対立概念となった。そしてそのどちらか一方（前者）が優位とされてきた。しかし「正統」対「異端」と分けた上で、「異端」の方を劣位とするならば、互いに「正統」を掲げたところの「正統」対「異端」の争いはとどまるところを知らなくなってしまう。又、「理性」対「感性」を人間にあてはめて、「理性」の方を優位としてきたところに今日的な経済問題や環境問題を含めた多くの問題が生じているともいえる。

「個人」対「集団（公）」にしても、「個人」が優位になり、行きすぎた社会では、あまりにも「公」を欠いたものになってしまうため、大きなマイナスを持つことになる。人間は「理性」だけではなく「感性」（こころ）によっても大きく動かされるし、「個人」だけではない「集団」（社会）の中で生きている存在でもある。孔子は決してどちらか一方というとらえ方をしなかった。十全たる人間（完全な人間）や十全たる社会には、そのいずれもが必要であるとし、「六芸」という言葉のように、理性的なものも感性的なものも必要であると述べ（「知」も「情」も）、詩や音楽などの力も強調した⁽³⁾。

しかし欧米諸国においては近代合理主義をつきつめていった結果、即ち個人の主体性を尊重するあまり、「心（感性）」及び「社会（集団や共同体）」などを劣位としてきたために、多くの社会問題を孕んできたといえる。それは緊張と不安を増幅した社会でもあり、それを解消するためには今「信頼」や「連体」、「共生」などの概念を必要としているのではないだろうか。

2. 森の宗教と中庸の思想

東洋の世界観・自然観からは創造神、造化神は生じず、ものの成生は他者によるものではなく、自然の中から生じたものであり、したがってこれらの運命をつかさどっているものの存在もない。自然はそれをつくった神の存在を持たず、その意味での神は存在しない。したがって自然そのもの、自然のいとなみそのものが神性のやどったものであり、自然界の法則のようなものであった。これは後に儒学における天の思想にもなるのであるが、これは基本的には自然のうちに神的な要素も人間的な要素もふくまれているのであり、神・人・自然は内面的に結ばれているという汎神論的な自然観であった。

したがって、宇宙においてもそれは神のつくったものというよりは、所与のものとしてとらえられ、自然とは「自ずからそのようなになっているもの」⁽⁴⁾のことであって、意識や努力という外からの手が加わることのないものごとをいった。

これらのことから、東洋の思想、哲学、即ち東洋の「こころ」には決して一方向のみを優位とし、他を完全に抹殺しようとする思想は生まれえない。この世にはすべて二つの力、二つの性質、二つの要素があり、その二つのものの力によってすべては成り、その相互作用とバランスの下に育まれ、営まれているとする。したがってこの世には単独で存在し得るものはあり得な

いし、一つの性質、一つの方向、一つの側面だけが正しいとするとはえかたは生じない。あらゆるものは「縁」と「関係」のもとに成り立っており、存在するものすべてに価値がある。それ故に「中庸の精神」こそが最も大切なものとなり、それを可能とさせる精神が「和」のこころだとされる。「中庸」とは互いに補完し合うものであり、調和の中に新しい価値観を見出そうとするものである。

キリスト教における「ことば」はものごとを分化し、細分化していく役をにない、それは後の科学主義をもたらし、その方法を生み出すと同時に、本来不可分なもの、一体であるべきものを分化し、それぞれをばらばらにしていった。「ことば」のもつ機能は一つのを二つに分け、対立的にとらえさせる力を持っている。これがキリスト教のことば＝ロゴス＝分ける、という力となったのであるが、本来ありのままの自然界は一体不可分のものであり、無差別であるにもかかわらず、ことばは必ず事物を二つに分割し、対立的な概念を生み出すことになった。「真」といえば「偽」が対立物となってあらわれ、「善」といえば「悪」との関係において「善」があることになる。しかもことばには「伝えられる範囲」という枠があり、この枠内における事実、又は限定された事実しかとらえることはできない。

唯一絶対の神をもたない東洋においては、人も神も、天も地も、森羅万象あらゆるものが調和的な宇宙の有機的な部分を構成しており、それぞれは自らの与えられた所において重要な社会の構成要員として自己の利益を、「中庸の精神」と「謙譲の態度」をもって抑制し、究極的には世界（宇宙）の調和に資すべきものとされてきた。人間間の調和は宇宙の調和と結びついたものであり、自然的秩序に従って平和に生活を維持することこそ最も望ましいものであった。

3. 東洋の智慧と平等

東洋の思想を形づくったとされる儒教（儒学）、道教、仏教のいずれもが基本的にはこのような態度を持っている。そしてこれらに共通なものが「創造神」がないということである。儒教における孔子は聖人であり、道教における自然とは「成った」又は「生じた」ものであり、仏教における仏陀も優れた人、「悟りをひらいた人」であって神ではない。

仏教においては特定の教義を持たず、仏陀自身も自分の悟りの内容の「形式化」を望まなかった。それは機縁に応じ、相手に応じて異なった説き方をする必要を感じていたからであり、それは孔子においても同じであった。弟子の性質により導き方が異なっていた⁽⁵⁾。又、仏教では中道と和とは最高のものであり、儒教の中庸、和と通じるものを持っている。それらは自然の営み、自然観よりくるところの無常観（すべてのものは移り変わるということと、それのみが絶対だということ）から生じてくるものであった。それは「有」にも「無」にもとらわれない「中」（空）の知恵、即ち自然体の知恵であった。

キリスト教では唯一絶対の神のことが語られ、それがロゴス（理性）であり、絶対的な真実、ただ一つの正しさであった。しかし東洋の思想では仏教においてもその状況、相手の人間性（性質や能力）に応じて法（真理）が説かれ（対機説法）、それに最もふさわしい方法がとられた。即ちそこには複数の真理が並立するのであった。唯一ということは「あれ」か「これ」かであり、「これ」が正しいとなれば「あれ」は全く正しくないものとして除外され、ひたすら正しいとされることのみにつき進んでいくこととなる。ここに東洋のもつ「中道」の思想が必要となってくる。仏教での中道は儒教での中庸であり、道（タオ）の世界においては「あるがまま」を生かすことである。

「中道」の思想とは全体をどう生かすかの思想であり、「両極」を生かし、共生する思想でもある。そのためにはその「状況」、その「場」に最も適した処理と、真実をそのまま受けとめる「無我」の精神と、自他「平等」の思想とが必要となってくる。キリスト教における「ことば・ロゴス」が理性のはたらきによって明示的に、はっきり分けていくという働きをもたらし、それを中心に「知」の発達と科学の発達とをうながしたのに対して、東洋における「悟り」とは「差を取る」こと、即ち何ごとにつけ差別をなくすこと、「分ける」ことをなくすということであり、すべてを同じように理解できるということである。

このように東洋における悟りはあらゆる対立の超越だといえる。対立というのは、ひとつの概念に心を集中させるという行為を通じて生み出される。生と死、善と悪、楽と苦などはべつべつのカテゴリーに属する絶対的な体験ではない。これらは同じ世界のふたつの側面にすぎない。対立は本来両極的であり、同一現象の異なった側面にすぎないという考え方からは、その拮抗がどちらか一方の全面的勝利に終わることは決してない。

4. 日本文化の基層

日本においては旧石器時代から縄文時代までの一万年にもわたる期間が日本文化の基層を形作ってきたものといえるが、そこでは自然を畏怖し、自然の力を自分たちのものとした生き方をとってきた。即ち人間を特別なものとせず、自然の一部ととらえ、命をつないでくれている自然に感謝し、畏敬の念を持ってきた。そして自然の全てに命や霊・たましいなどが存在するととらえてきた。それらの思い（畏敬の念）が「上」という存在を生み、それが「カミ」となり「神」となっていったものが「神ながらの道」（神道）だとされている。そこからは欲望をコントロールする思想（生を満足し、楽しんで生きる思想）が生じてくる。そしてそれは幸福とも通じていく思想でもあった。

その後大陸から仏教や儒教（儒学）が伝来してきたが、日本ではそれらを取り込みながら「日本化」していった。特に聖徳太子はそのいずれも日本にとっては必要なものとして「十七条の

憲法」の中にとり入れるとともに強力に日本化していった。そしてそれらは以後、日本人の精神となっていった。聖徳太子は特に仏典の中から『法華経』を選び、典籍の中からは『論語』を選び、仏教を厚く保護していった。ここに神・儒・仏を融合した日本の思想・精神が形成されていったといえる。そして江戸期における儒学の保護は神・儒・仏融合の思想として、さらに人々の深層心理の上に大きな影響を与えていった。

江戸期においては越後屋の三井高房は『町人考見録』において町人精神を示し、石田梅岩も『都鄙問答』を著して「心学」を広めていった。これらは町人から農民にまで大きな影響を与えたのであるが、これらがもつ精神・思想は基本的には神・儒・仏のいずれをもとり入れたものであった。さらに江戸末期の二宮尊徳に至っては神・儒・仏は切り離すことの出来ない一つの「丸」のようなものであるとし、大衆からも大きな支持を得た。幕末から明治にかけての近代化を成し遂げた福沢諭吉や、その後の近代化を推し進めた渋沢栄一においても、その精神的基底には神・儒・仏融合の思想が強く横たわっていた。

今日必要なことは近代合理主義以降の人間に対する概念、社会に対する概念を再検討すると同時に、東洋の哲学の持つ「中庸の思想（共生の思想）」をもって、見つめ直すことではないだろうか。社会としても人間としても「全人格的」な姿となるためには。しかし、自らの価値観を絶対とする西洋の価値観からは異なった文化を認めることはなかなか難しい。そこに東洋の価値観（中庸の思想）をもって、異質のもの（「物」と「心」や、「自然」と「人間」など）との共存を考えなければならないのではないだろうか。それは東洋の側においても、西欧に学ぶべきところ、学ぶ必要があるところは中庸・中道の精神をもって受け入れていくべきであるといえる⁽⁶⁾。

啓蒙思想家であると同時に、儒学的教養を持っていた福沢諭吉は、明治の文明開化（近代化）の折り、欧米の科学技術に敬意を払うと同時に、本当の文明とは「知徳」とか「モラル」のことであるといった。これらは「信」とか「義」、「恕」という言葉で表されているものであり、一方に偏ることを戒めている儒学思想（中庸の精神）は仏教の「中道」の精神とともに、西洋社会に対するアンチテーゼとして、文化や政治、経済上の諸問題や民族問題、環境問題等に解決を与えることが可能となるのではないだろうか。そしてそれは福沢諭吉のように、互いに良いところを認め合い、より完全なものへと近づけていく道でもある。

おわりに

今日、待ったなしの状態でご我々の前にだされている問題の一つに「環境問題」がある。西洋の近代思想からは自然を支配し、人間の王国を創ることが求められてきたために、自然に徹底的に挑戦し、人間の可能性をかぎりなく追求してきた。その結果、重大な「環境破壊」をもたらした。人間が地上に王国を築いた時、地球の自然はズタズタになっていたのである。ここに、

東洋の思想、即ち自然への支配ではない、秩序と調和の保持（自然と人間との共存）。そのためには欲望をコントロールすることが求められている。森の宗教（東洋）はあらゆるものとの共生と調和を求めた平等主義に貫かれている。今、私達に課せられていることは、互いの文化をみつめあい、理解し合う努力とともに、それらを地球規模で役立て、活かしていくための叡智であり、そのための努力ではないだろうか。

神道・仏教には排他性はほとんどなく、儒教（儒学）には「中庸」が、仏教には平等としての「中道」の精神がある。孔子も釈迦も一つのもの、一方向のみを正しいとする考えをしりぞけた。AもBも認める寛容さ、唯一絶対とはせず、多元性と相手への尊重を孔子は『論語』において「允に其の中を執れ」⁽⁷⁾「中庸の徳たるや、それ至れるかな」⁽⁸⁾と述べている。仏教においても「草木国土悉皆成仏」の思想は平等・平和・共生の思想へとつながっていった。

これらの精神をもって西欧にも、その文化の持つ二分法・唯一絶対の精神だけではなく、東洋の持つ価値にも目を向けてもらい、東洋においても又西欧の持つ精神の大切なところを受けとることによって、両者は今日、地球的に必要とされている「全人的」な価値観の構築へと向かうことが出来るのではないだろうか。

【註】

- (1) 旧約聖書の一番初めには「創世記」として神がこの世界のあらゆるものをつくったとしている。「はじめに神は天と地とを創造された」からはじまり、六日目には人間を造った。
- (2) 『新約聖書』「ヨハネによる福音書」第一章、「はじめに言があった。言は神とともにあった。言は神であった」"In the begining was the Word, and the Word was with God, and the Word was God"、「word」はギリシャ語では「logos」であり、ラテン語の聖書（原典）では logos が用いられている。ここからロゴス（ことば）＝神の意志＝絶対的な真理・絶対的な善・絶対的な知と真実（神そのもの）＝理性（最高の位）となった。
- (3) 『論語』泰伯第八に「子曰わく、詩に興り、礼に立ち、楽に成る」とある。
- (4) 『列子』における張湛の注には「自然とは、外より資（と）らざるなり」（自然者、不資於外也）『新釈漢文大系』第22巻 列子
- (5) 「仁」に対する弟子の質問に対しても、孔子はその弟子の性質や性格に合わせて、それぞれ何通りもの答えを与えている。例えば孔子は樊遲が仁を問うた時には「仁者は難きを先にして獲ることを後にす」と答えており（雍也第六）、子貢が問うた時は「夫れ仁者は、

己立たんと欲して人を立て、己達せんと欲して人を達す、能く近く譬を取る、仁の方と謂うべきのみ」（雍也第六）と。又顔淵が仁を問うた時には「己に克ちて禮に復るを仁と為す……」と述べている（顔淵第十二）。中弓には「己の欲せざる所は人に施すこと勿れ」と述べ（顔淵第十二）、司馬牛には「仁者は其の言や訥ぶ」と述べ（顔淵第十二）、樊遲が又、仁について問うた時には「人を愛す」と述べている（顔淵第十二）。

- (6) 論吉は『文明論之概略』の中で「日本とても西洋諸国とても、同じ天地の間にありて、同じ日輪に照らされ、同じ月を眺め、海を共にし、空気を共にし、情相同じき人民なれば……互いに相教へ互に相学び、恥じることもなく誇ることもなく……」と述べている。

(7) 『論語』雍也第六

(8) 堯曰第二十

編 集 後 記

昨年4月、本学に東洋思想研究所が設立されました。それを記念して6月の孔子祭の折、設立記念シンポジウム及び研究発表講演が行われました。ここに収録されている小論はその時のものを基本としています。

本学には儒学文化研究所がすでにありますが、そこでは建学の精神をもとに儒学文化を中心とした研究が進められてきました。それに対して東洋思想研究所ではさらに幅広く、東洋思想全体に関わる研究をしていけるよう設立されました。

思想・文化を考えていく上では宗教を抜きにはできません。それは東洋であれ、西洋であれ、さらには他の文化圏においても同じであるといえます。ただ、いずれの思想・文化であれ、地球上の人々及び生命あるものすべてにとって、争いの元とならないように、ということだけは祈らずにはられません。東洋思想の内に持つ役割はそこにもあるのではないでしょうか。

谷口 典子

執筆者紹介

田 久 昌次郎	学校法人昌平齋理事長 東洋思想研究所所長
松 岡 幹 夫	東日本国際大学経済情報学部客員教授 東洋思想研究所副所長
徐 垌 遙	韓国成均館大学校儒学東洋学部教授
湯 恩 佳	香港孔教学院院長
李 基 東	韓国成均館大学校儒学東洋学部教授
崔 一 凡	韓国成均館大学校儒学東洋学部教授
谷 口 典 子	東日本国際大学経済情報学部教授 儒学文化研究所所長

翻訳者紹介

松 本 優 梨	東洋思想研究所研究員
田 村 立 波	東日本国際大学経済情報学部准教授
山 田 紀 浩	東日本国際大学経済情報学部准教授

研究論集 東洋思想 創刊号

刊行日 2010年2月20日

編集者 東日本国際大学 東洋思想研究所

〒970-8567 福島県いわき市平鎌田字寿金沢37
(大学) TEL (0246) 35-0001(代)(内線461)
FAX (0246) 25-9188
(研究所) TEL・FAX (0246) 25-8885

印刷・製本 八幡印刷株式会社
〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13
TEL (0246) 23-1471(代)
FAX (0246) 23-1473
