ISSN 2185-6761

研究東洋

第三号

研究東洋

東洋思想研究所・儒学文化研究所

【第三号】

2013

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所

研究東洋

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所
2013年発行

発刊によせて

本学の東洋思想研究所と儒学文化研究所における一年間の研究成果を集約した論文集『研究　東洋』も、今回で第三号を数えることになった。本誌は、儒学を建学の精神に置く学校法人昌平黌の基本理念を踏襲しつつ、時代の課題と要請に応えるべく研究領域を東洋思想全般に求め、学内外の研究者の成果を盛り込んで発刊されてきた。有り難いことに、各方面からも概ね好感をもって迎えられたようである。今後も一層、内容面の充実をはかっていきたい。

第三号では、昨年六月に開催された本学の伝統行事「孔子祭」の記念国際シンポジウム「現代文明と東洋思想」を特集している。ここでは、中国の著名な哲学者である山東大学の傅永軍教授、日本で公共哲学の第一人者とされる東京大学大学院の山脇直司教授の御二方による、深い学識に基づく基調講演の内容を掲載した。また、シンポジウムでは、韓国の儒学研究の総本山とも言える成均館大学校の要職にある二人の教授が発表を行い、国内外の第一線で活躍する研究者の方々から応答のコメントをいただいた。その模様も、極力臨場感を残しつつ、本号に収録している。儒学思想の現代的意義をめぐって、公共哲学、日本思想、地球科学等々の専門家が意見を交換した、一般向けにも興味深い内容となったように思う。

次に、投稿論文は三本を掲載した。宇野経済学の継承者である本学の石井前学長と、前述の傅教授、長く言語哲学を考究した東洋思想研究所の関沢研究員が、『論語』や儒者・知識人の役割、また近代日本の思想家を意欲的に論じたものである。その他、田久学長による中国口腔医学の発展に関する稀少な翻訳や、本年の大学祭で講演をいただいた思想家・松本健一先生の新著の書評等も収めている。

地球環境の変動、新興国の著しい経済成長、金融資本主義の行き詰まりなど、現代文明は今、大きな岐路に立たされている。二〇世紀後半から叫ばれ続けてきた我々の知のパラダイム転換は、いよいよ焦眉の急となった感がある。しかしながら、学問の世界では、いまだに専門分化の弊害が根深い。学際的で開かれた議論を旨とする本誌『研究　東洋』が、地球社会の到来にふさわしい新たな知の創出に少しでも寄与しうることを念願し、発刊の言葉とする。

平成二十五年二月吉日

東日本国際大学
東洋思想研究所所長
松　岡　幹　夫

研究　東洋

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所紀要　第三号　二〇一三年二月

発刊の辞
松岡　幹夫「発刊によせて」……1

■特集：第二四回　孔子祭記念国際学術シンポジウム「現代文明と東洋思想」■
第Ⅰ部　式典概要
基調講演①　中国山東大学哲学・社会発展学院教授・傅　永軍
「孔子と今日の大学」……6
基調講演②　東京大学大学院総合文化研究科教授・山脇　直司
「公共哲学とＷＡ」……10
第Ⅱ部　トークラウンジ
祝　辞　香港孔教学院院長・湯　恩佳……23
所長就任挨拶　徐　坰遙……29
発表①　韓国成均館大学校儒学・東洋学部教授・徐　坰遙
「儒家の人倫社会と経済原理」……32
発表②　韓国成均館大学校儒学大学院長・呉　錫源
「儒学思想の本質的特性と現代的意味」……52
コメントとディスカッション
発表①へのコメント　国際基督教大学教養学部教授・小島　康敬……58
発表②へのコメント　創価大学工学部教授・山本　修一……64
全体へのコメント　山東大学哲学・社会発展学院教授・傅　永軍……67
全体へのコメント　東京大学大学院総合文化研究科教授・山脇　直司……69

■論文■
論文Ⅰ　石井英朗「共同体の自己規律としての『論語』」……72
論文Ⅱ　傅　永軍「君子は預言者かそれとも師儒か？」……83
論文Ⅲ　関沢和泉「時枝誠記はソシュールを「誤読」したか？」……92

■翻訳■
田久昌次郎　中国口腔医学発展史【X】……111

■書評■
書評Ⅰ　末木文美士著『現代仏教論』……128
書評Ⅱ　松本　健一著『海岸線は語る　東日本大震災のあとで』……139
書評Ⅲ　デヴィット・ボーム著『ダイアローグ』……142
お詫びと訂正……145

■活動報告■……146

■論文投稿規定■……147

■論文英文要約■……xxxii

■講演論文原文■……ii

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所

■特集国際学術シンポジウム「現代文明と東洋思想」■

第二四回大成至聖先師孔子祭記念シンポジウム

「東日本国際大学から世界へ」を掲げる本学は、二〇一二年六月二二日、第二四回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、祭主の緑川浩司理事長が玉串を捧げた。式典に続いて、二名の有識者による記念基調講演、さらに第二部として国際学術シンポジウムも執り行いました。

基調講演は本学学生、付属昌平中学・高校をあわせ約一〇〇〇名が熱心に聴講、第二部は場所をいわきワシントンホテル椿山荘に移し、有識者のみでシンポジウムを行いました。国内からは創価大学、国際基督教大学、海外からも中国山東大学、韓国成均館大学、香港孔教学院、国立台湾大学、元ベトナム外務省関係者なども列席しました。専門的な質疑応答と学術交流を深める目的から活発な議論が行われ、理事長・学長以下本学教員をふくめた本格的な学術会議が開催されました。以下、本誌特集では、各有識者の発表論文およびそれと重複しない質疑応答の一部をまとめて掲載し、当日の報告といたします。

第Ⅰ部　第二四回　大成至聖先師孔子祭

平成二十四年六月二十二日（金）

午前十時～午前十時五十分　本学体育館

第二十四回大成至聖先師孔子祭

午前十一時～午後十二時三十五分　本学体育館

記念講演

演　題　「孔子と今日の大学」

講　師　中国山東大学　教授　傅　永軍　先生

演　題　「公共哲学とＷＡ」

講　師　東京大学大学院 教授　山脇直司　先生

第Ⅱ部　国際学術シンポジウム「現代文明と東洋思想」

孔子祭記念シンポジウム「現代文明と東洋思想」式次第

【シンポジウム概要】

13：30～13：55　開会の言葉（司会進行・本学東洋思想研究所・先崎彰容）

1　来賓ご挨拶　石井英朗　東洋思想研究所名誉所長

2　来賓ご挨拶　葉國良　国立台湾大学文学院院長（前東日本国際大学学長）

3　来賓ご挨拶　ルー・バン・ケイ　元ベトナム外務省北東アジア局副局長

4　メッセージ　湯恩佳　香港孔教学院院長（高山文子東京孔教院長 代読）

13：55～14：30　シンポジウム第Ⅰ部（司会進行・本学東洋思想研究所所長・松岡幹夫）

発表①「儒家の人倫社会と経済原理」　徐坰遙　成均館大学校儒学・東洋学部教授

コメント　小島康敬　国際基督教大学・教養学部教授

徐先生からの応答

ディスカッション

14：35～15：30　シンポジウム第Ⅱ部（進行・松岡幹夫）

発表②「儒学思想の本質的特性と現代的意味」成均館大学校儒学大学院長　呉錫源

コメント　山本修一　創価大学工学部教授

呉先生からの応答

ディスカッション

全体総括①　傅永軍　山東大学教授

全体総括②　山脇直司　東京大学大学院教授

総括および閉会の辞　田久昌次郎　本学学長

基調講演①　孔子と今日の大学[1]

山東大学　哲学・社会発展学院教授　傅　永軍
翻訳　田村立波

尊敬する来賓の皆様、ご在席の皆様
おはようございます。

この度、緑川浩司理事長先生の心のこもったお招きをいただき、孔子祭出席のため東日本国際大学にまいりました。大変光栄に存じますとともに、感謝の気持ちで胸いっぱいになっております。

東日本国際大学は儒学を建学の理念とする大学です。このような大学に足を踏み入れた私は、古今に思いを馳せ、先師である孔子から現代の大学事情を連想させられることとなりました。

周知のように、孔子は世界に知れ渡った教育家でございます。孔子が教育に携わった目的は、文化伝統を保存し、文化知識を普及させ、国家のために才徳兼備の管理人材を養成し、人間同士の間に仁と愛が溢れんばかりの大同の世界を築くことにあります。現在の言葉で言えば、孔子の教育は「リベラルアーツ教育」でございます。孔子の教育は、学習者に「人間になるため」の教育を受けさせ、世界を背負って立つ君子になることを目指すもので、単なるある種のスキルを身に付けた専門的人材を養成するためのものではありません。

二五〇〇年を経た現在では、教育、とりわけ高等教育が世界で飛躍的な発展を遂げてきていますが、その在り方は偉大な先師による教えから遠ざかりつつあります。ますます多くの大学が行政や市場領域の従属物と化し、自由研究とリベラルアーツ教育が消え去り、教員の「技師」化と学生の「技師見習い」化が進んでいます。大学の教育はそうした傾向の中で、哲学の真理及び政治の綿密さと賢明さに対する探究の意欲を失い、紋切り型の教条的な知識またはそれと同じような紋切り型の技術を伝授することに専念するようになります。これらの教条的な知識や技術は、もはや、人間を中心とする教育を通して、大学生の思想、知識並びに人格のバランス的な発展をさせ、心身にある天賦や

潜在的能力に目覚めさせ、また個人の志向や人生目標に対し理解を深めさせ、よって他人への思いやりの情操を涵養し、連携協調の能力や社会に貢献する意欲、そして全人類に関心を寄せる胸襟を持たせるものではなくなります。大学から形而上学的色彩が次第に褪せ、それに対し形而下的な関心がますます強まっています。

大学は、科学の技術応用の価値及び生産技能の訓練という教育の役割に重点を置き、科学の文化啓蒙の価値及び全人格を養成する教育の役割を軽んじるようになります。世間の人々は「大学とは何か」というより、「大学に何ができるか」を問うています。大学の主な役目はこのように定められています。それはつまり、人類の知恵が生んだ最も経済的で、最も直截的且つ最も有効な方法を用い、普通の人間を優れた専門家に養成する、ということであります。そこで、大学は挙って、それぞれの専門技能訓練システムを通して、入学したごく普通の人間を優れた医師、技術者、裁判官または教師などに育て上げます。大学の管理は会社化しつつあります。会社化の管理理念に基づいて考案された、大学にあるいろいろなカリキュラムは機械的な配送システム（様々な商品つまり知識を消費者つまり学生に提供する）に化し、そこにいる教員は生産システムの操作員になります。大学の目標はただ一つ「生産」。より大量に国家及び社会に消費される商品（知識と人材）を生産することです。それと同時に、国家や社会も大学にただ一つの期待をしています。それはつまり：製品。国家及び社会のニーズに適う製品をよりよく提供することです。

ここに指摘するべきなのは、私がリベラルアーツ教育を軽視する現代の大学を批判していることは、現代の大学における専門教育に反対しているという意味ではないことです。私が反対しているのは、現代の大学において専門教育を過度に強調するとともに、リベラルアーツ教育を限りなく排斥するということです。現代社会にある大学は、ドイツの思想家であるハーバマスが語ったように、生活世界とシステムという二つの関係の中にあります。大学の理念は、民族乃至全人類の精神文化の伝統の一部になっています。そうした大学での取り組みは、その大学に属する構成員に活動の規範を示すだけでなく、社会全体に手本または影響を与えています。大学は、現代社会において文化の伝達及び更新、そして個への教育と養成の主な場所でなければなりません。

大学の重要な使命の一つはリベラルアーツ教育です。しかし他方では、大学は「社会システム」における一つの「組織」でもあることから、社会貢献がそれを抜きにすれば通れない責任となっています。従って、大学も社会発展

のために人材と知識を送り出す役目を担わなければなりません。そのために、大学は文化啓蒙・人格育成を果たすとともに、科学の技術応用の価値、それから生産技能の訓練という教育の役割にも関心を持つべきものであります。

　このように考えてみれば、そもそもの問題点はリベラルアーツ教育と専門教育の関係を如何に結びつけるかということになります。特に、リベラルアーツ教育を専門教育に織り込んで、相当の人文的素養、また社会参加の情熱及び能力、理性を伴う批判的態度、それに世界的または人類的に関心を兼ね備えるバランスのとれた人材を養成することです。このような人材は、あらゆる技芸の可能性と限界を正確に判断できるだけでなく、その技芸が現実のニーズに合うよう模索していくに必要な緻密な思考力と判断力も持っており、またそれによって技芸を実践するに必要な徳性と知能も合わせ持つことになります。こうして現代の大学の使命について新たな認識を得ることになります。大学の大学たる所以は、新しい教育精神を提唱することにあります。それは、大学教育が人間を有用な人材に養成することを重視するのみではなく、人間を自由独立の、尊厳を有し、また自己批判、反省、更新するための内在の力を持つ人に育てることにも立脚するからなのであります。このような人は、人間の価値並びに生命の意義に最も深い理解を示すことができ、徳性もあり、真理も愛し、倫理を実践し、責任感を持ち、また秀でる一芸も持つ人間です。ゆえに調和的成長を遂げられた人間と言えるでしょう。このような新しい教育精神は、現代的カリキュラムの在り方に背くというわけでもなく、専門知識の伝授を抹消するのでもなく、むしろ人智を開くありとあらゆる知識並びに真の良知のある学術を取り入れて、自主的・調和的な生活スタイルが実現できる文化の創出に努めようとするものなのであります。

　東日本国際大学がこのような理想を持つ大学であることを大いに喜んでおります。この大学は日本福島地区に立地していることがとても重要です。3・11大震災による痛みを経験したこの大学は、何のためらいもなく毅然と自らの使命を担って、それを実践に移し、リベラルアーツ教育への追求を通して、震災後の復興を担っていく者たちの教育をリードし、より美しい福島を建設するために才徳兼備の人材を育成しています。そして、東日本国際大学はこのような説得力のある実践を以て、孔子の教育思想の現代的価値を裏付けていくことになるのでありましょう。

　以上をもちまして講演を終わらせていただきます。ご清聴どうもありがとうございました。

当日の講演の様子

〈編註〉

1　傅先生は孔子祭記念論文として、本論文および本号所収のもう一本の論文である『君子は預言者かそれとも師儒か？』を用意して来日されましたが、当日は時間と構成の関係上、後者を中心にアレンジしたものを発表されました。

基調講演②　「公共哲学とWA」

東京大学大学院　総合文化研究科教授　山脇直司

0. 序

ご紹介に預かりました山脇直司と申します。

本日はこのような会にお招きいただきまして、どうもありがとうございました。

今日の講演の題は「公共哲学とWA」となっておりますが、この「WA」は、平和の「和」、連帯の意味の「輪」の二つの意味を兼ねており、また英語の「WAR」との対比も含意しております。本日は、そうした様々な「WA」の意味合いの違いについて念頭に置きながらお話したいと思います。前半では公共哲学とは一体どのような学問であるのかについて、さらに、孟子について――というのも、今日は孔子祭ですが、孟子の哲学というのは公共哲学の原点にして今日的な意味も持っておりますので――お話し、後半は「WA」としての「和」の本質的な意味について考えてみたいと思います。

1. 公共哲学と孟子

1.1. 公共哲学について

では、最初に「公共哲学」とはどのような学問であるのか、分かりやすいように黒板を使いながら、時に皆さんに質問を投げかけながら進めていきたいと思います。

「善い公正な社会を追究しながら、現下で起こっている深刻な公共的問題と取り組む学問」。

黒板に「善い社会?」「公正な社会?」と書きました。時間があれば、皆さんの一人一人に、どのような社会が善い社会なのか、また、どのような社会が公正な社会なのか、質問してみたいところですが、今日は時間がありません。しかし、どのような社会が「公正な社会」か、「善い社会」か、問いかけ自分自身で考えてみるところから公共哲学は始まります。

たとえば「善い社会」というのは「皆が幸福になれる社会」あるいは「皆が幸福になれるような条件が整った社会」

である、という考え方があります。実際、古代ギリシャのアリストテレスは、最高に善い社会とは「皆が幸福になれる社会」であると考えました。しかもそれは、単に「最大多数の最大幸福」といった功利主義的な考え方とは違って、一人一人が個性をもって自分を伸ばしていく社会、皆がそれぞれ相互に触発されながら幸福になっていく社会、自分だけではなく他の人にも幸福になって欲しいと願う社会というものでした。この社会をアリストテレスは「コイノニア」と名付けます。このコイノニアでは、画一的な幸福があるのではなく、一人一人が個性を伸ばしながら自己実現できる社会です。たとえば、スポーツが得意な人はそれを伸ばし、職人芸が得意であればそれを伸ばす、そのようにそれぞれの個性に合った自己実現を可能にするような社会、それが最も善い社会「コイノニア」だと考えたわけです。では「公正な社会」とは何でしょうか。これは、誰も差別を受けないで公正に扱われる、そして個性を持ちながら自己実現をしていける社会です。皆さんは、これまでに不公正や差別をされるという経験をしてきたかもしれません。そうした時に「何故?」と非常に不愉快に思われたことも多いことでしょう。あるいは、スポーツの場合「フェア」ということがとても大切ですね。そして社会においても、やはりこの「フェア」という精神が大切になってくるわけです。つまり「公正な社会」ということは「フェアな社会」ということですね。ですから、「公正な社会とは何か」を皆さん方が最初に学ぶのは、たとえばスポーツにおいてかもしれません。公共哲学というのはスポーツをしながら学べる哲学であるとも言えるわけです。そこでは審判が公正なジャッジを下さなければなりません。野球でもそうですし、サッカーでもそうですよね。フェアに試合をしなければいけません。サッカーであれば、アンフェアな行為をすればイエローカードを突きつけられますし、レッドカードで退場になります。このような形で、みんなが幸福になれるような善い社会とはどんな社会だろうか、そして誰もがルールに従うような公正な社会とは何であろうか、と考えるのが公共哲学であるわけです。

しかし、ただ単に考えただけでは駄目なのです。公共哲学には、もう一つ大切な要件が加わります。それは「現在起こっているような深刻な公共的問題と取り組む」ということです。つまり実践をする、ということですね。

皆さんも身近で感じられていると思うのですが、東日本大震災で、多くの方々が津波で亡くなられる、福島であれば放射能の問題に苦しめられているといった状況があるわけです。そういった公共的な問題をどのように解決するか、

そのときに、政策的、政治的な問題と実際的に取り組んでいくということが必要になるわけです。つまり、一方で善い公正な社会を目指しながら、他方で現実に起こっているような大きな問題と取り組む、そうした学問であると理解してください。

ところで、皆さんの中で、マイケル・サンデル教授の『これからの正義の話をしよう』等のシリーズをテレビで見たことのある方は手を挙げていただけますか？　はい、少ないですけれどいるようですね。ＮＨＫが積極的に取り上げていたので、今では日本でもすっかり有名になりました。ちなみに、有名になる前のサンデルは私も良く知っているのですが、テレビに出るような形で有名になるというのは、あまり好ましいと思わないので、最近は交流していません。それはともかくとして、サンデルさんは公共哲学の第一人者で、先ほどの傅先生の講演（本誌掲載論文『君子は預言者かそれとも師儒か』）で名前の出ておりましたテオドア・ド・バリーや、サンデルの先生であるチャールズ・テイラーといった学者たちと、十二年前にハーヴァードで議論して以来の知り合いです。

さて、ここまでは公共哲学全般についての話でした。ここからは、特に儒教の公共哲学、とりわけ孟子の公共哲学についてお話していきたいと思います。

１．２．孟子の公共哲学

皆さん、もちろん孟子はご存じですよね？　英語ではMencius と言います。孔子は Confucius ですね。ふつう孔子の方が偉いと言われていますが、孟子も政治や倫理に強い関心を寄せていて、現在読んでも学ぶところが非常に多い思想家です。ですから、公共哲学は非常に古くからあった学問であるとも言えるのです。西洋では先ほど申しましたように、アリストテレスに遡れますし、東洋であれば、――孔子もあげることも出来るかも知れませんが――、少なくとも孟子にまで遡ることが出来ると私は思います。ちなみに、私が二〇〇四年十二月に国立台湾大学で『東西の公共哲学』というシンポジウムに参加したとき、二つの肖像画が掲げられていまして、その一つがアリストテレス、もう一つが孟子でした。このように孟子は、台湾でも公共哲学の祖の一人として位置づけられているわけです。

さて、孟子は様々なことを語りましたが、今日はその中で二つばかり取り上げてみたいと思います。

１．２．１．四端の心

私たちの日常生活の中で「良心」という言葉がよく使わ

れます。たとえば「君には良心の声が聞けないのか？」という言い方も耳にしますね。「四端の心」というのは、この「良心」という言葉と重なり合う概念です。

この「四端の心」について、皆さんすでにどこかで習いましたか？ もし今まで習っていなくても、ここは儒教の伝統に繋がる大学ですから、絶対に覚えてくださいね。

それで孟子は、「四端の心」の四つの心を次のように挙げております。

・惻隠〔そくいん〕
・羞悪〔しゅうお〕
・辞譲〔じじょう〕
・是非〔ぜひ〕

これらはそれぞれ、どのような概念なのでしょうか？

まず「惻隠」は、「あわれみの心」を意味します。たとえば、幼い子供がよちよちと井戸に近づいていくのを見かけたとします。そのとき、誰もがはっとして「かわいそうだ、救ってやろう」と思うでしょう。それは別に子供を救った縁でその親と近づきになりたいと思ったからではないし、村人や友人に褒めてもらうためでもない。あるいは、救わないことで非難されるのが怖いからでもない。そうではなくて、「かわいそうだ」と思う心は、人間だれもが備えているものだ、と孟子は主張したのです。

さて問題は、人間性についてここまで言い切れるかどうかですが、皆さんもそうした状況になれば「かわいそうだ、救ってやりたい」と思うでしょうか？ 孟子はそういう良心の声というものを徹底的に信じた人なのです。しかし、後でもう一度取り上げますが、同じ儒教の中でも荀子のように、それはあまりに理想的な考えだとみなして、そういう思想を疑って信じなかった人もいます。同じ儒教の中でも意見は分かれるわけです。

けれども孟子は、そういう「かわいそうだ」と思う心は誰でも持っていると考えました。そうしなければ非難されるからとか、下心があるからとかではなく、純粋に「かわいそうだ」と思って苦しんでいる人を救う心、これが「惻隠の心」なのです。これを推し進めていくと、博愛を意味する「仁」という徳に行き着きます。つまり、これは「仁」の芽生えであるということになります。

さて、「羞悪」というのは、悪を羞〔は〕じ、悪〔にく〕む心ということです。つまり、自分が悪いことをしたら恥じる、そして他人が悪いことをしたらそれを非難する心ですね。これを推し進めると、正しい道を意味する「義」という徳に至ります。つまり「仁義」というのは本来こうし

た意味なのです。今日の日本では「仁義」というと、ヤクザの言葉を意味し、「仁義なき戦い」といった形で使われがちですが、本来これとは別の意味だということを、理解してもらいたいと強く思います。

そして「辞譲」ですが、これは譲り合いの心という意味です。これを推し進めて拡げていくと「礼」という徳になります。この礼というのも、他人から叩き込まれるものではなく、心の自然な現れ、心から自然に出てくるものである、と孟子は言うわけです。

最後は「是非」です。何が良いか悪いかは、他人から教わらなくても自然に分かるのだというのが是非の心です。これを推し進めていくと「智」という徳に至ります。

孟子はこのように、人間は「良心」を生まれながらに自然と持っていると考えるわけです。それは性善説と言われ、また理想主義的な考え方であるとも評されます。しかし孟子が、批判されなければならないほどの「理想主義的」なのかどうかは、後ほど検討します。まずは、孟子がどのように、こうした「生れながらにもつ自然本性」を説明しているかを見てみましょう。

孟子は言います。人間が生れつき四肢を有するように、こうした四つの芽生えを備えているのだから、自分には仁義礼智など実行できないと考えるのは、自分を傷つけるような行為なのだ、と。そうではなく、自分に生れつき備わっているこうした四つの芽生えを育てるべきなのであり、そうすればこうした芽生えは、木が萌え出し泉が湧き出るように限りなく大きくなっていく、そして、それを育てていけば天下を安定させることすら出来る、しかしそれを育てられなければ父母を養うことすらも出来ない。孟子はこう言ったのです。

ですから孟子の考えでは、教育の使命は、出来るだけその人が本来持っている良さを生かし伸ばすことであり、もしそうした芽生えが圧迫されているのなら、障害を取り払ってやり、再び芽生え生長させてやることだ、ということになります。この考えは、現代の公共哲学が「civic virtue」、すなわち「市民的徳性」と呼ぶものと重なります。つまり、上から叩き込むのではなく、人々が自発的に実践する――つまりボランティア的な――徳のことです。お上が命令して強制的に徳を育てるのではなく、一人一人が自分の中の徳に気付いて、それを育てながら実践することで、上からの強制はそこにはないのです。

1．2．2．荀子と法家

今日は時間に余裕がありますので、その後の中国思想の中での展開について、少し付け加えておきたいと思います。

孟子という人は、儒教の中でも非常に偉い人ですが、その儒教の中にも孟子のこうした人間の見方に反対した別の流れがあります。たとえば、さきほど挙げた荀子という人です。

荀子は、孟子の考え方は非常に甘いものだと批判します。というのも、荀子の考えでは、人間は非常にエゴイスティック（自己中心的）な存在なのです。だから、仁義智信といった徳は教育によって鍛えて心に叩き込むしかないのだ、と荀子は主張します。この考え方は「性悪説」と呼ばれています。

もしここまでの話で、孟子の考えは甘いのではないか、と思われた方は、ぜひ荀子を読んでみてください。そして、孟子と荀子、どちらが正しいのかと問いかけ、考えてみることで、あなた自身の考えを深めることが出来るはずです。

さて、ここまでが儒教内部での考えでした。

他に、法家という人達がいます。法家を代表するのは、たとえば韓非子といった人で、儒家と違って、徳ではなく、法律を用いて悪いことをする人を罰することで社会秩序を作り上げていくのだ、といった考え方をする人たちです。しかし、韓非子は荀子の弟子であり、先ほど述べました荀子の「性悪説」的な考え方を受け継いでいますから、荀子の考えとそれほど遠くないかもしれません。

このように孟子に反対する人たちもいましたけれども、私は孟子の考えを支持したいのです。しかし、もし孟子の考えは甘すぎるのではないかと思われた方があれば、荀子などもぜひ読んで、自分自身でどちらの観点が良いのだろうかと考えてみてください。

1．2．3．「恒産なくして恒心なし」

さて、孟子の思想で、もう一つ重要な哲学があります。それは、先ほど少し触れた「果たして孟子は批判されるべき単なる理想主義者なのだろうか」という問題と絡みます。「恒産なくして恒心なし」という言葉を聞いたことがある方もいるかと思いますが、これもぜひ覚えて欲しい言葉です。というのも、これは、孟子が単なる理想主義者ではなく、まさに経済や社会基盤の重要さも認めていたことを示す言葉だからです。彼はこんな風に言っています――生活が不安定であっても、良心を失わないのは、ごく限られ

た人にすぎません。一般の人は生活が安定しなければ良心を失います。一般の人は生活が安定しなければ良心を失うのです。そして当然、罪も犯します。しかし、罪を犯させてから罰するのでは、人民を獲り、網にかけるようなものです――と。

　このように、孟子は、良心は生活が安定していなければ簡単に発揮できない、とはっきりと述べています。ですから、孟子は、悪い意味で観念論者、あるいは現実離れした理想主義者では決してなかったわけで、これは非常に大切なポイントです。つまり、どんなに良心を持っていようとも、生活が安定しなければ、それを発揮することは難しい、そして生活が安定しなければ、逆にもともと持っている良心すら失ってしまいかねない、そしてどんどんと悪い方向へ行ってしまう。こう分析しているのです。ですから、政治は良心を発揮できるような生活の安定を実現しなければならない、それが政治の目的であり、最初に考えるべきことである、と孟子は結論づけています。

この思想は、まさに今起こっている社会問題とも重なってきますね。たとえば、いま福島県で起こっていること、あるいは「新しい貧困」といった問題に対して、孟子の思想は、理想主義的でありながら、現実政治とも直結する考え方として有効であるわけです。その意味で、孟子は現代の公共哲学にとっても方向付けを与えるような古典だと、私は考えています。

　さて、以上が前半部分でした。

後半では、「WA」についてお話ししていきたいと思います。

2．WA

　WAは漢字の「和」と「輪」を表すアルファベットです。

2．1．WAとWAR、「和」と「輪」

2．1．1．WAとWAR

「WA」に「R」を加えると「WAR」になります。このようにアルファベットで「WA」と「WAR」は全く対極にあるものだと説明すると、漢字を知らない人、たとえばヨーロッパの人たちにも「WA」という言葉をすぐに覚えてもらうことが出来ます。実際、私はこのように漢字を知らない人たちには説明することで、この言葉を広めてまいりました。

　また、先ほど述べましたように、私はこの「WA」に二つの意味――『和』と『輪』――を与えたいと思います。つまり「平和」の「和」と、連帯の意味での「輪」ですね。このことの意味について、後半ではお話ししたいと思いま

す。

2．1．2．UNESCOと「WAの哲学」

先ほど松岡先生から紹介がありましたように、私はUNESCOという機関で、地域間哲学対話というプロジェクトにコミットしております。

さて、みなさんUNESCO本部がどこにあるかご存じですか？ジュネーヴだと勘違いされている方も多いかも知れませんが、パリのエッフェル塔の近くにあります。前の事務局長が松浦晃一郎さんという日本の方だったのですが、彼が「和」について語ると非常に反響が大きかった、とのことです。このUNESCOが興味深いのは、そこにはアフリカ系やアラブ系の国々の代表団が多く入っていて、アメリカとイスラエルの影響力が弱い点で、パレスチナの存在を認めるという提案が可決されるなど急進的な側面も持つことです。英語での正式名称は United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization国際連合教育科学文化機関というものです。つまり、この機関は、日本の文部科学省の上に立つ機関なのです。

このUNESCO憲章の前文に「戦争は、人の心の中で生まれるものであるから、平和の砦を心の中に築かなければならない」と記されています。第二次世界大戦後の反省の中で、平和を目指して作られた文章で、日本国憲法の前文とも通じるものがありますね。そうした国連機関の中で――私も英語で論文を書いているのですが――、「WAの哲学」なるものが知られ始めています。そして、この「WA」とは、東洋思想の伝統と日本思想の伝統の両方に基づいて解釈できるような理念なのです。そこで、東洋思想の伝統における「和」、そして日本思想の伝統における「和」を順番に見ていきましょう。

2．1．3．「和」と「同」――『春秋左氏伝』『国語』『論語』における

『春秋左氏伝』という本があります。岩波文庫にも三冊本で入っています。その昭公二十年というところで、「和」と「同」の違いについて書かれています。そこでは、様々な食材が入ったスープが例に取り上げられています。スープというのは日本では飲むものですが、外国では食べるものなので、イメージがわきにくいかもしれませんが、ここでいうスープとは、色々な具材が入っている食べ物とイメージして下さい。

さて、おいしいスープとは何でしょうか？『春秋左氏伝』は、多様な食材を集め、和えてスープを作るとおいしくなるが、一種類の同じ食材で作るとまずくなる、と言ってい

ます。

つまり、一言で申しますと

和　多様性の統合

同　均質、一つのもの

という対比がここでは語られています。孔子祭の挨拶の中で、緑川理事長が『論語』のお話をされましたが、それ以外の古典でも、すでに「和」と「同」は違うということが述べられていた、というわけです。

このように「和」というものは、様々な違いを前提としながら、そこで調和や統合を考えることを意味するのですが、それが、『春秋左氏伝』ではおいしいものを作るという料理の比喩で考えられています。また、音楽でも「和声」といった言葉があります。たとえばオーケストラを考えてみても、様々な音色や楽器、奏者があり、それを指揮者がまとめ上げながら一つの曲を演奏していくわけで、それとも通じる話です。

『春秋左氏伝』が興味深いのは、それと同じことが、殿様と家来の関係、上司と部下の関係についても言えるのだ、と付け加えている点です。つまり、上司がこうだと言えば、部下も同じことを言う、上司が駄目だと言えば、部下も駄目だと同じことを言う、そうした関係ではいけないのであって、上司や上に立つ人物が何かを言っても、それがおかしいと思えば部下は遠慮なく進言するべきであり、上司の方でも、それが正しいようであれば意見を変える、それこそが「和」の姿である、と説いています。要するに、何でも「はいはい」と応じるイエスマンでは駄目で、それは「同」に過ぎないのです。命令したとおりに動くロボットを集めるのではなく、様々な意見を出させて、それを取り入れながら政治を動かしていく、これこそが「和」であって、そうした行動によって、国は礼にそむかず、民からも争奪の心がなくなる、と述べられています。『春秋左氏伝』は戦争と平和に関する本でもありますが、このように平和の論理としての「和」が、人間関係を基軸として説かれています。

さらに『国語』という古典があります。これは、皆さんが学校で勉強されてこられたような日本語という意味ではなく、春秋時代の中国を扱った歴史書です。こちらも邦訳は文庫ではないのですが存在しますので、図書館で探してみてください。

この書の中でも「和」と「同」の区別が説かれています。

それによれば

和　ものを産み出す、発展させる

同　そうしたダイナミズムがない

という違いが記されています。日本の江戸時代の思想家、荻生徂徠も類似したことを述べているように思われます。つまり「和」は、物事を引き継いで発展させていくというダイナミックなものなのですが、「同」にはそうした性質がないというわけです。

また、儒教の最も基本的な思想として、『論語』の中に、「君子は和して同ぜず。小人は同じて和せず。」という有名な言葉があります。皆さんもこれはご存じでしょう。

○　和して同ぜず（＝君子）
×　同じて和せず（＝小人）

ということですね。

さて、これはどのような意味でしょうか？　君子の姿として語られる「和して同ぜず」は、意見が違う人も色々あるとしても、そういった中でも喧嘩をせずに、意見の違いを認め合いながら協力し合う、という意味です。これに対して、小人について語られる「同じて和せず」というのは、表面的には「そうだ、そうだ」とお互いに同意して合わせているように見えても、陰では悪口を言い合い、足を引っ張り合っている状態を意味しています。つまり、本当の意味で協調性がある社会というのは「和して同ぜず」をベースにした社会であり、それはまた、一人一人の個性が基盤にあるような社会なのだ、という主張なのです。

ですから「みんな仲良く」と言われたりしますが、この「みんな」というものを、均質な集団としてではなく、それぞれ個性を持った、異なった各個人の集まりとして考える必要があります。個性を持って、それぞれ異なった「みんな」が、お互いに認め合うということが大切で、そこには「違いを認め合う」という態度が入ってきます。

それに対して、たとえば「いじめ」という態度は、「あいつはみんなと違う」「生意気だ」、そして「違うから追い出してやろう」「いじめてやろう」という形で出てくるわけです。そこには「和」はないのです。

そうではなく、多様性を認め合うところにこそ「和」が生まれる、これは非常に大切なポイントです。

以上は、中国古典を通して見た東洋思想としての「和」ですが、日本でも、聖徳太子が「和をもって貴しとなす」と言っていることが有名ですね。そこで、ここからは、日本独特の「和」について、特に「和」の訓読みを通して考えていって見ましょう。

2．1．4．日本思想としての「WA」

「和」という漢字の訓読みには、「和らぐ」「和らぎ」「和やか」

「和む」というものがあります。そこでは「柔らかい」とか「柔和な」といった意味が、ソフトなイメージが入ってきます。おそらく、こういったニュアンスは中国思想における「和」には必ずしも入っていないのではないでしょうか。つまり、訓読みを通して見た日本語の「和」には、「心の平安」といったニュアンスが入ってくるわけですが、そこには、おそらく儒教だけでなく、仏教的な要素の影響があるのだと思われます。

こうした日本的な「和」からは、男性的なたくましさというよりも、女性的な優しさから出てくるような平和概念が考えられます。つまり、男性中心主義的で闘争的な平和運動ではなく、柔和で和やかな平和の「輪」という意味での「ＷＡ」に基づいた平和思想と平和のための「輪」の可能性が含意されているということです。そして、まさにこれこそが、二十一世紀の平和の公共哲学として考えられていくべき概念だと私は考えております。

ですから「ＷＡ」というものは次のようなものだと言うことになるでしょう。まずは、東洋思想の伝統において、「同」と対比された、何よりも多様性を認め、発展を産み出して行くようなダイナミックな協調の原理として「ＷＡ」です。そして次に、日本の伝統において、非常にソフトでありながら、平和を目指して助け合いを行っていく平和で和やかな「ＷＡ」であります。こうした「ＷＡ」は、まさに西洋に対して、日本から発信し続けていくべき理念だと思います。

こうした「和」という概念を、英語では「harmony in diversity and differences」と言い表すことが出来るでしょう。

また、さらに付け加えるとすれば、「和解 reconciliation」という言葉でしょう。もしかしたら、みなさんには、和解と聞くと裁判の場面での意味がまず思い浮かぶかも知れませんが、喧嘩しても、その後に仲直りするという概念です。難しいことですが、相手が謝ったら、相手を許す、ということです。それは、決して簡単なことではありませんが、一度喧嘩しても、その状態を続けるのではなく――そうしたことは、みなさんの学生生活の中でもあると思いますが、それは精神衛生上も良くないことですね――、互いに謝り許しあうこと、これが「和解」です。こうした「和解」において「ＷＡ」ということを考えてみると、「ＷＡ」という概念は、さらに色々な含みのある理念として、思想として育ってくると思います。また、このように「ＷＡ」を考えてみることで、心の平和と社会の平和が両立しうる

ものとなってきます。そしてその「輪」が広がることで、「WA」の概念も豊かに発展することでしょう。

3. 終わりに

最後に、今日お話しした内容を振り返ってまとめてみましょう。

最初に「公共哲学とは何か」というお話をしました。それは「善き公正な社会とは何か」を考えるという学問でした。つまり、みんなが幸せになるような社会とは何か、そしてそのための条件とは何かといったことを考える学問である、ということでした。それは、フェアで公正なルールに基づく社会というものを考えることでもありました。

また、それだけではなく、どのような問題が、現在起こっているか、そしてそれに積極的に取り組んでいく学問でもあるということでした。たとえば、原発問題がまさにそうでしょうし、新しい貧困といった問題もそうですし、若者が生きがいを失っているような状況がある、そういった社会を何とか変えたいと願い、具体的な解決を探るのが公共哲学の本質を成すということを話しました。

しかし、こうした「公共哲学」は、今日、新しい学問として突然登場したものではなく、古くからあったものだということも確認しました。西洋であれば古代ギリシャのアリストテレスにさかのぼることができるでしょうし、東洋であれば、孔子や孟子から始まっていると言うことが出来るでしょう。

そして、とりわけ孟子の場合、現代に与えるメッセージを持っているということを確認しました。それは「四端の心」というものが人間の中に備わっているという考え方です。つまり四つの端、「惻隠」は仁へと育っていく端であり、「羞悪」は義へと、「辞譲」は礼へと、「是非」は智へと育っていく端である、という考え方です。そして、また、人間はこうした徳性を生れつき持っていて、それを育てるのが教育であり、徳性は上からの押しつけるようなものではない、という思想です。

また、これに加えて重要なのは、孟子は、生活が安定していなければ、こうした徳性は実現することができず徐々に失われてしまう、と考えていたことです。つまり、経済や生活の安定が、生まれ持った四端の心を引き出し徳性を育むために重要であると主張していた点です。そして、それを実現するのは政治の役割であるということになります。この思想は、「恒産なくして恒心なし」という言葉に要約されています。このように、孟子の思想というものは、

悪い意味での観念論でもなければ、単なる理想主義でもない、現実を踏まえたリアルなメッセージでもあることを見てまいりました。

そして、次に「和」について、まずは「同」と対比される形で、「和」がどのように考えられていたのかを、『春秋左氏伝』『国語』『論語』といった中国の古典を通して確認しました。

たとえば『春秋左氏伝』では、おいしいスープとは何かという具体例を通して――つまり、多様な食材によってこそ、一つの統一されたおいしい味は出来る――味の多様性と統一としての「和」の醍醐味が語られていました。また、それは単に調理だけの話ではなく、上に立つものは、常に部下たちの多様な意見を取り入れることで、そしてまた部下たちも積極的に異なる意見を述べることで、リーダーシップとそれを支えるものたちとの相互作用が成り立つ、それこそが「和」である、ということが語られていました。

また、『国語』においては、そうした和こそ、単なる現状維持ではなく、発展させ、新しい何かを産みだす原動力となるダイナミックなものであるということが強調されていました。そして、それは『論語』の「和して同じず」という考え方にも繋がっていることを見ました。

また、日本においては、「和」という語の訓読みにも見られるとおり、「和やか」「和む」「和らぐ」という癒やしとしての「WA」があるということを確認しました。そして、そうした「WA」は、さらに、お互いにぶつかった後にどのように許し合うのかという「和解」の問題としての「WA」や、平和の輪にも繋がっていくこともお話ししました。

このように「WA」は、「同」とも異なり、また「WAR」とも対立するものとしてあるのであり、これこそが日本発の、あるいは東洋発の、世界に向けて発信し続けていくべき理念である、というのが今日の結論です。

長い話でしたので、みなさん退屈されたかも知れませんが、そのうちの何か一つでも記憶にとどめていって、社会に出たときにでも役立てていただければ幸いです。どうもご静聴ありがとうございました。

祝辞　現代文明と東アジア思想
――日本福島東日本国際大学孔子祭での講演――

香港孔教学院院長　湯　恩　佳　博士
翻訳　田　村　立　波

ご在席の同志の皆様、来賓の皆様

孔子は偉大なる業績と貢献を有する人格の高い思想家・教育家であります。孔子の学説は二五〇〇年あまり前、彼が生涯にわたり見聞きしたり考えたり、そしていろいろな試練や艱難辛苦をへてまとめ上げた哲理です。それは哲学、宗教、教育、法律、政治、経済など諸々の分野にわたる思想を含み、今日にいたるまで延々と伝えられ、その影響力が国境と時代を越えております。世界の国々の中で、日・中・韓ほど孔子思想による影響を大きく受けた国はありません。孔子思想は日・中・韓三カ国の国民の道徳観と価値観の主体となっております。

紀元二三八年、孔教の経典はいち早く日本に伝わりました。その後、聖徳太子が摂政の三十年間（紀元五九三年から六二二年）の間に、儒家文化を尊崇し、中国に「遣隋使」と留学生を派遣しました。そして、自ら「十七条憲法」をつくり、儒家思想を官僚の守らなければならない道徳規範と位置付けました。また、天智天皇（紀元六六二年から六七一年まで在位）は大学寮を設置し、儒家の経典を教科書に使いました。

それ以来、日本の学校教育は、孔教儒学を継承する面において極めて喜ばしい成果を成し遂げてきました。日本は王陽明の思想を精神武器に明治維新を推進し、長期にわたり儒家思想を昂揚させ、伝統文化の保護に努めてきました。今は儒教、仏教、道教及び神道の信者は国民の90％以上を占めています。米国の著名な歴史学者であるライシャワー（Edwin Oldfather Reischauer）が、「公に自分が「孔孟の徒」と自認する人はいないかもしれないが、ある意味では、おおよそ一億の日本人が「孔孟の徒」であろう」と語っ

ています。

一方、二〇〇七年十二月三十日、福田貴代子夫人を携えて孔子廟の見学に曲阜を訪問された福田康夫元首相は、「二五〇〇余年も前に誕生した孔子思想は、今日にも大きな影響力があり、知恵の光を放っています。感動せずにはいられませんでした。中国と日本にともに大きな影響を与えた儒家思想は、日中両国文化の共通点となっています」と、このように感想を述べました。

漢武帝が董仲舒の方針を取り入れ、「儒家独尊」の政策を打ち出しました。これは儒教が国教となったことを意味し、それ以降の約二〇〇〇年にわたり、中国社会に影響を与え続けてきました。漢の時代から清の中期にいたるまで、儒教は中国の国教という座を維持していました。孔教の儒家思想はこうして長らく中華民族の主導的な思想となっております。西漢からアヘン戦争にいたるまで、中国の人口は世界人口の三分の一以上を占めていました。つまり、この長い歴史の中で、世界人口の三分の一以上の人々が儒教の信者であったと言っても過言ではありません。

十七世紀までの中国は、長らく世界に君臨していました。しかし、儒家文化の大本営であった中国において二十世紀初めに「新文化運動」が行われて以来、孔子の儒家文化は重大な衝撃を受けました。現在、中国政府は孔子の儒家文化を高く評価すると同時に、世界各国で三〇〇か所もの孔子学院を設置しています。他方では、国内政策として儒家思想を高揚させ、「人本主義」、「調和のとれる社会」、「中華民族共通の精神的楽園の建設」をスローガンに、「民族精神の高揚と涵養を文化建設の極めて重要な任務とし、それを国民教育と精神文明建設のあらゆる段階に導入することによって、国民に常に前進的な精神状態を持たせなければならない」と主張しています。

孔子は中華民族の精神的指導者であります。孔子の儒家思想は中華民族の精神を具現化しています。従って、民族精神の涵養を国民教育に導入するということは、実質的に孔子の儒家思想を国民教育に取り入れるということになります。今年二月、中国教育部指定のテスト用教材が中華書局によって出版・発行されました。書名はそれぞれ『仁』、『義』、『礼』、『智』、『信』、『忠』、『孝』、『廉』、『毅』、『和』であります。書名からも分かるように、（政府は）孔子の儒家思想における核心的価値を現代的に解釈して、改めて孔子の儒家思想を用いて国民の道徳観と価値観を構築しようとしています。

孔教は香港の六大宗教の一つと数えられます。国連に認められた十三の宗教の一つでもあります。香港孔教学院は一九三〇年に進士である陳煥章博士によって創立されてか

ら、八十年が経ちました。その間、宗教と文化教育を両輪として貫いてきました。私が孔教学院院長を務めてから、一億五千万（香港ドル）を儒家思想の高揚のために寄付し、また九五〇回あまり学術講演を行って、孔教学院を全世界の孔教儒学の核心的陣地に発展させてきました。

韓国では、成均館をはじめとする儒家の文化陣地は、優れた伝統を世々代々受け継いできました。日・中・韓は儒教文化圏の核心国家として、互いに協力し合って、ともに儒家文化の復興を促進しなければなりません。日本の生存と発展にとって最大の課題は米国と中国との間のバランスを取ることです。過度に米国に頼り、中国と疎遠にしたら、日本にとって極めて不利になります。最近、福田康夫元首相が北京でインタビューを受けた際に、「日中両国が手を携え協力しあっていけば、思いがけない素晴らしいことを成し遂げられると思います。ささやかなことで喧嘩してはいけません」と話しました。この意見に大賛成です。

Ⅰ　孔子の儒家思想を高揚させ、東アジアの価値観を再構築する

輝かしい孔子思想は時空を超えて世界の発展に大きな影響を与え、人類の精神文明になくてはならない貢献をしてきました。孔子は人類史上最も偉大な思想家でありますとともに、儒家学説の創始者であり、孔教の教祖であり、中華民族の精神的指導者であります。孔子は中華文化を集大成して、『詩』、『書』、『礼』、『楽』、『易』、『春秋』などの六経を整理し、また中華文化の精髄を『論語』に具現化させることにしました。孔子は最も完全な人類思想体系を築きあげ、「仁者人を愛す」を主張し、仁・義・礼・智・信という五つの基本的道徳を唱え、人類史上ではじめて系統的な道徳理論を構築しました。人間関係においては、「徳を以て人を服す」、社会生活においては「政を為すに徳を以てす」と主張し、そして自らの生活でそれを実践しています。

また、孔子は人類史上初の「私学」を設立して、弟子を集め講義を行い、従って「万世師表」、「先師聖人」と仰がれています。孔子は最も民主的思想を持つ政治家でもあり、はじめて「賢を選び能を与ぶ」といった自由選挙の思想を提出しました。孔子の生涯を貫いたことは、統治者を正道に導くことであり、統治者の手先になろうとはしませんでした。一九二一年十二月、コミンテルン代表であるマーリン（Henk Sneevliet）が孫文にこう質問しました「あなたの革命思想の根本的なものは何ですか」と。孫文は、「中国には伝統的思想系統がある。堯・舜・禹・湯・文・武・周公・孔子と受け継がれて絶えることがない。私の思想の

根本となるものは、この思想系統にある。そして、私の革命は、この思想系統を継承してなおかつ高揚させることである」とはっきりと答えました。

Ⅱ　孔子の思想を高揚させ、東アジアの道徳観を再構築する

孔子は人類史上初の人本主義思想家であります。孔子は人間の命をなによりも尊重し、人間の価値と人倫道徳を重視しています。人間の生存、価値、尊厳、教育、それに家庭と社会組織が儒学の一貫した研究課題です。儒学においては、管理・統治の核心は人間である、管理の主体と客体はいずれも人間であるとされています。性善説をもととする人間性尊重の管理モデルは、儒家の管理思想にある人本主義的性質をよく反映しています。

孟子は、人間には生まれつき「善の端」、つまり善の萌芽があり、善の心と徳は人間の善の端の表れだと考えています。人間が備えているこの善の徳は人間が社会に役立つ行為に従事する内在的な根拠となります。「仁者人を愛す」は、孔子の「仁」に関する最も本質的なまとめとなります。儒家では治国は民を本にするといった考えがありますから、仁政を行うには「己を修めて以て人を安んず、己を修めて以て百姓を安んず」を目指さなければなりません。孔子は、「己を修める」が手段で、「人を安んずる」が目的だと考えています。仁政の実質は天下の百姓に利益をもたらすべきものだということを物語っています。

孔教儒学は人類の精神文明における貴重な遺産であり、人類で最も完全な精神価値体系を負い、経済のグローバル化が進む今日でも、人類の精神文明建設の基礎となっています。私たちは、儒学を広げ、平和的対話、交流そして伝播を通じて、儒学を全人類の精神文明の重要な構成要素にしなければなりません。そうなると、『論語』は全人類のバイブルになります。『論語』にある数多くの名言格言、例えば、「和を以て貴きと為す」、「和して同ぜず」、「仁者人を愛す」、「己を立たんと欲して人を立て、己を達せんと欲して人を達せしむ」、「己の欲せざる所を人に施す勿れ」などが、中国だけでなく、全人類共通の道徳信条となっています。『論語』に対する理解を深め、孔子の儒家道徳精神を徹底的に実践すれば、中国で孔教の儒家思想を復興させ、ひいては左翼的思潮の後遺症を完全に無くすこともできるに違いありません。

Ⅲ　孔子の儒家思想を高揚させ、東アジアの経済観を再構築する

金融危機、欧州債務危機は世界で警鐘を鳴らしています。

利益をすべての核心とする価値観、物欲を原動力とする市場メカニズム、環境破壊・自然破壊をもたらす発展モデル、金融派生を特色とするバーチャル経済策略、これら一連のものに終止符を打つべきです。世界を席捲した金融危機と欧州債務危機は、症候が「経済」ですが、病因が「道徳」なのであります。孔教儒家の視点から見れば、これらの症候を解決するには、道徳から始めていかなければなりません。法治と知識だけでは、社会の正常な運営ができません。儒家の「仁智合一」の思想に基づき、法治のうえに、孔教儒家の道徳の力を借りて、はじめて社会を健常な状態に保つことができると思われます。

世界中の人間が孔子の儒家道徳を遵守すれば、金融危機は発生し得ません。たとえ金融危機が発生したにしても、世界中の人々が孔子儒家の導きに従えば、いち早く金融危機から脱出することができるに違いありません。金融危機と闘う中で、儒家の「仁者人を愛す」、「義を以て利を制す」、「誠実・信を守る」、「人を本とする」、「徳を重視する」、「和を以て貴きと為す」、「中庸の道」などの精神を守らなければなりません。

Ⅳ　孔子思想を高揚させ、東アジアの和平観を再構築する

宗教においては、儒教は孔子が人類に捧げた精神の宝物です。儒教が全人類に属するゆえんは、儒教が人間性に最も合致する宗教として、国境・時空・民族を越えて全人類に共通する貴重な精神的財産となっていることにあります。「和して同ぜず」という原則がある孔子の儒家思想は、様々な文化に対し、内容的・形式的な同一性を求めることなく、それぞれの文化にある内容的・形式的な違いを認めています。「和を以て貴きと為す」という原則を堅持し、寛容的な態度をとりさえすれば、世界にある様々な民族文化を保護し発展させることができ、また世界文化の単一化と平面化を避け、「和は実に物を生ずる」という原理のもとで世界の多元的な文化の共存共栄を達成することができると考えております。

我々が「和して同ぜず」という精神を提唱する目的は、今日の世界中の矛盾と衝突を解決し、民族団結および世界平和を促進する大切な役割を発揮させることにあります。この地球村では、一つの民族の如何なる利益でも人類共同の利益を凌駕してはなりません。

現在、世界の政治・経済・生態系の発展は地球規模的なものと化しており、人類は互いに理解・尊重しあう中で共存し、互いに敵視し争う中で滅びていくことになります。先進国でも発展途上国でも互いに支えあっていかなければなりません。同じように、近隣の国や民族の間でも、やは

り共同利益が対立と矛盾より大きいのです。和すれば互いに利益がもたらされ、対立すれば互いに傷つけられる。真に民族利益を重視する人は、近隣との友好関係をも主張するはずです。恨みは解くべきで、結ぶものではない、歴史的紛争は交渉、妥協、相互理解を通して解決すべきで、武力に訴えるものではありません。儒学研究の碩学である張載が、かつて「仇は必ず和して解かれる」と語ったことがあります。これ以外に解決の方法が見出せません。

孔教の儒家思想が国際で果たす主な役割は五つあると確信しております。

1. 世界平和を促進することができる
2. 全人類の道徳の素質を高めることができる
3. 世界中の多種多様な文化と共存共栄できる
4. 世界中の宗教文化と平等に発展することができる
5. 全人類共通の大同理想に達することができる

ご清聴に感謝するとともに、皆様のご活躍とご健康をお祈りします。

シンポジウム　当日の様子

本学儒学文化研究所所長就任のご挨拶

昨年度をもちましてご退官された、本学儒学文化研究所所長・谷口典子先生の後任として、このたび、新しく儒学文化研究所所長に徐　坰遙（ソ　キョンヨ）先生が着任されました。以下では、先生の就任のご挨拶文ならびに御略歴を掲載します。

徐　坰遙（ソ　キョンヨ）先生
取得学位　博士（哲学）
出　身　成均館大学校 大学院 東洋哲学科 博士課程

所長就任のご挨拶

徐　坰遙

当研究所は、昌平黌の建学精神である儒学理念を顕彰するために、一九九八年十一月に学術研究機関として設立されました。

本研究所の活動は、一九八八年六月に建立された大成殿（孔夫子の祠堂）の管理と毎年の孔子祭の企画・実行への参画を通じて、孔子の教化活動を、儒学の精神を、「教育」や「社会」へと、学内及び地域の人々と共に伝え拡げていくことを主な目的としています。特に論語の素読教室を運営することで、儒学の実践活動を学生と一般人に広めています。また、日・韓・中の学者など漢字文化圏を中心とした世界の儒学者たちをお招きして国際シンポジウムを開催し、学術研究誌『儒学文化』を刊行してきました（現在は東洋思想研究所と共同で『研究 東洋』として刊行しております）。

私は去る六月に本研究所長に就任した、韓国成均館大学校儒教大学の名誉教授です。本校と成均館大学校儒教大学は、建学精神を儒教精神に置いている共通点により、一九九五年に姉妹校となり、孔子祭の相互参拝と学術交流を通し今日まで及んでいます。

二〇一一年三月に起きた東日本大震災の被災時に本学留学生を東京に避難させた出来事は、まさに儒学精神の人命重視思想の正確な発露であると考えます。「論語」には〝馬小屋に火事が起こった時に孔子は馬に関しては聞きもせず人の安否を気遣った〟というお話が記載されています。

こうした本校の建学精神の理論的背景と実践的行動の展開のために、全ての力量を発揮できるように、皆様のご支援とご協力そしてご指導をお願いいたします。

東日本国際大学　儒学文化研究所　所長　徐　坰遙

略　歴

一九七九　全州大学校 漢文教育科 専任講師
一九八〇　同徳女子大学校 教養学部 専任講師
一九八一―二〇一二　成均館大学校 儒学科 助教授、副教授、教授を歴任
二〇一二・八より　同学 名誉教授

一九九五―一九九七　成均館大学校 儒学大学院院長、儒学大学長、大学院儒学科長
一九九三―一九九五　成均館 儒教新報社 主幹
一九九五―一九九七　東洋哲学研究会 会長、顧問（現在）
一九八五　台湾 国立師範大学 研究教授
一九九七　東日本国際大学 客員教授
二〇〇〇―二〇〇三　成均館大学校 東亜細亜学術院 儒教文化研究所 初代所長
二〇〇七―二〇一一　成均館大学校 儒東学部 書藝文化研所長

研究論文

「清の儒者 阮元の博学の精神」（東洋哲学研究 第2集 一九八二）
「金秋史の芸術の精神」（東方思想論考一 九八三）
「朝鮮王朝後期学術の考証学的性格」（儒教思想研究 第7集一 九九四）
「韓国性理学の図式による理解」（儒教思想研究 第22集 二〇〇五）
「韓国儒学の実践学的思想体系」（儒教思想研究 第23集 二〇〇七）

「孟子の浩然之気と誠思想」（儒教文化研究　第14集　二〇〇九）
「河西 金麟厚の聖学思想の研究」（河西学術財団　二〇一〇）
「儒教共同体の人間的環境」（儒教文化研究 第18集　二〇一一）
「儒家の人間理解」（研究 東洋 創刊号　二〇一一）

著　書

『儒教人間学』（共著 成均館大 出版部 一九九六）
『朝鮮朝性理哲学の構造的探究』（共著 成均館大出版部 二〇〇一）
『韓国儒教の知性論』（成均館大 儒教文化研究所 二〇〇三）
『韓国 文廟佾舞の美学』（共著 呈才研究会編 寶庫社 二〇〇八）
『儒家思想の人文学的息吹』（圖書出版 文史哲二〇一一）
『中国教学史』（本田成之『支那経学史論』韓国語訳 圖書出版 文史哲 二〇一一）
『儒教人文学の禮楽文化』（共著 学古房 二〇一二）

論語素読教室のご案内

東日本国際大学では、長年、本学教員と市民の皆様とともに『論語素読教室』を開講して参りました。平成元年からはじまる恒例の勉強会となっております。原則的に月二回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行っております。新しく完成した新一号館の明倫堂へぜひお越しください。興味ある皆様は、お気軽に左記研究所事務担当までご連絡ください。

論語素読教室
東日本国際大学　東洋思想研究所
９７０－８０２３　福島県いわき市平鎌田字寿金沢
２２－１
電話　０２４６－２１－１６６２（事務担当　酒井）

発表①　儒家の人倫社会と経済原理

成均館大学校　儒学・東洋学部教授
東日本国際大学　儒学文化研究所所長
徐　坰遙

翻訳　山田紀浩

〈論文要旨〉

儒教は人倫社会学として人間の交際関係を重視する人生学である。従って儒学は、人間は何かという本質的な問い掛けよりも、人生をどう生きなければならないかという、価値の主題に一貫される。儒家の経典は、全て人倫日用の道理を説いている。儒学は個人の徳性涵養を通し、社会共同体の中でどのような姿勢で生きなければならないのかを示す人生体験学である。

我々は才能だけある人間を人間らしい人とは思わない。個人は共同体の中で一人の人間として、自らの身のほどを知り、他人を知り、共に協力しながら生きていく。その結果、天下共同体の発展に尽くす〝できた人〟あるいは〝為人〟になることを望んでいる。今日話題になっている人文学的な価値の議論について考えてみれば、文化的に生きる価値として、どれほど人間らしく生きられるかが問題のようだ。儒家の礼楽思想は、世の中の風俗文化を品格のない世俗化ではなく、礼俗化させようというものである。『書経』の大禹謨篇では、正徳、利用、厚生の三つが政の主要目標であり三事という。その注釈によれば、厚生は賦役と関税を軽くし、農時期を奪わず、民の生計の遣り繰りをしやすくしなければならない。こうした安定した社会を形成させる道が、貧富の差を無くすものであり、そして自らの度量により礼をつくすことを、儒家では礼学という。従って経済活動でも、礼がある礼治主義が重視され、その基準は何よりも義利を良識とすることとして強調される。

義利の概念は、公益と私利に区分されるものであり、義利概念は公私関係と同じである。義の中心的概念は、自他が共に重宝されるという人倫的共同性を意味し、利とは自分一人だけが徳をするという利己的なことから招来される反人倫性のことである。

共同体で皆が共にあることを公義という。財物を生むことにも大道がある。ここでの大道とは、仕事の裁断をし、制御を義として行い、潔さを持ち、理知に従い、経道と権道を持ち、一定と変化の全てに対応することを言う。こうした大道を行う者（大丈夫）は、富かさや貧しさにより揺るがされることはない。君子はまず徳性を修養する。徳性を得た者は人を得ることができ、人を得れば土地を得ることができ、土地を持てば富財をえることができ、富財を得れば国を適時適所で運営することができる。徳性とは立国の根本であり、富財は枝葉にすぎない。根本を軽視し末端を重視すれば、民に争いが起き破滅をもたらすことになる。そのためこうした君主は、財が集まろうとも民心が離れるようになるが、反対に財を分け与えれば民心が戻ってくるということである。そのため、情理に反する言葉で、他人を咎めれば他人も無理にでも反撃してくる、情理によらない方法で財を得れば、不情理に財を失うことになるとある。

人間関係の中での義理と利害は、主観的な私利とは違う。しかし、義利が主客観を超え合致するものが公的なものである。人倫社会は至公無私でなければならない。義利は正邪を分け、和平を維持する手段である。利害打算は欲心を出す生活だけを目的にしているにすぎない。天下の大本としての中と天下の達道としての和を成せば、天地が本然の位置に着き、万物が本然の成長をする。このように人間の生命のふさわしい出会いと、人間生活での正しい分かち合いの生活のみが、人間の生命を維持し、生活を豊かにすることができるであろう。

従って天下が均等にたった一人の人間でも、その生活や任を完遂できないことがないようにすることが、治国平天下といえる。そのため人心が同一であることにより、他人の気持ちを正しく汲みとり、彼我之間がそれぞれ度量と願意を正しく得れば上下四旁が均斉に方正され、天下が均平になるだろう。

〈主題語：文化生命、経済生活、義利分別、分數、出会い、分かち合う〉

Ⅰ　諸言

現代は価値判断を重視する時代である。日常生活が衣食住だけを解決するための生活では満足しない。我々は旅行をすれば楽しく幸せだ。それは繰り返す日常や様々な制約から離れることができるためである。その中で複雑・多難な都市を離れ、自然の懐に入る旅行はより楽しい。旅行は未知の世界を探し出し、見聞を広めるものである。自分が見たこともない所で、共に呼吸ができるという生命の喜びと、自分が居住する所ではない場所で生活する楽しさを感

じることができるためである。言い換えれば、日常の時空を離れ、自分の生命と生活に悦楽できる良いものである。我々はこうした行楽を楽しむ事を、真の休暇だと思う。いわゆる福祉社会は、生計だけを取りまとめる生活ではない。一般市民が文化的価値ならびに生活の余裕と豊かさを十分に享受できなければならない。

現在、時代の話題は科学と文化との融合に関心が集中している。それは現代社会が人間の価値意識の高調により人間らしく生きる社会、言い換えれば、自然と人間の全てが和平していく世界を志向しているためである。これは一方では経済的成長と文化的創作が融合されず、一方にだけ偏重していることを物語っている。しかし現代社会は経済的得失の結果にたより、物質的成否のみを基準としている。しかしこのような価値判断により経済生産は日常生活の便利さに明け暮れ、人間生命に対する無関心あるいは無視する傾向が出てきてしまった。こうした利害と成否に偏重した価値観を煽る現象は、まさに人間らしい倫理意識の欠如にあるといえる。現代社会は個人と他人が互いに競争する関係を形成した。従って個人は他人に対し自己防衛の本能を拡大させ、他人の能力よりもさらに優れなければならないという競争意識に没入している。しかし自分と他人は共同生活の中で敵対関係ではなく、互いに助け合う待対関係で生きていかなければならない。皆が人間らしさを消失していく状況を救済しなければならない。

さらには、他人を抱擁することは、自分の徳性として他人の恨みを返済するという〝以徳報怨〟の実践行動となる。従って徳性とは、自分自身の土台となる心根ばかりではなく、他人を思う心遣いでもある。自分の私欲を克服し他人を思う社会性を回復するという〝克己復礼〟することが、まさに人間らしいことであり、自分を捨て他人に適合するという〝舎己従人〟することが、他人に待対する態度であり実践になる。仁義とは、徳目も他人のための徳行として実践しなければならない。徳性とは、人間に天が天賦した本性をいう[1]。仁徳とは、二人の間で自分が持っている直心を行う徳行として表現される心である[2]。

こうした解釈こそ人間に相応しいものであり、徳の意味である。孔子以前の五経での徳という表現は、全てが仁と通ずるものである。従って人間らしさとは、人心と人情をさらけ出し、自分が他人を守り抱きしめる心の表現である。人間と人間が情を分け、互いが互いを理解し抱擁する心が最も人間らしい行為であろう。〝人が人間らしくなければ礼の解釈は何であり、人が人間らしくできなければ楽とは何なのか[3]〟という話も、聖賢が作った礼楽文化人間らしさを土台として作ったものである。礼楽とは人心と人情に

順ずるものである。

しかし経済と文化は、全て人間らしい暮らしと人間らしい生き方を見極める物差しである。科学は共同の合心と協力を願い、文化は個性的な生命想像を望む。しかし科学技術と文化生命が人間らしさを忘れれば、活力と活性を無くす結果を招来する。言い換えれば、人間らしさを土台にしなければ、生命らしい生命でもなく生活らしい生活でもないといえるだろう。

現代社会の価値判断の基準は、科学技術が産出する産業の経済的生産性に置いている。それにより全てが、動力の開発と加速度を高めるためには、分業化をさせる方法がより効果的な価値を持つと考えるようになった。しかし産業社会は共同と協力によってより発展するが、労働者が合心し、ある一部分だけを理解し仕事をするのではなく全体的な規模を理解し仕事に従事するならば、互いの交流がなされ、成就感を得、自発心が生まれ、生産力が高まるだろう。また、生産品の所有と労働の代価を受け満足感を得る。そうした成就感と満足感は自らを知り理解する情感を増進させる。従って人間中心の経営が不可欠という観点から生産倫理と分配倫理の問題が台頭してくるようになる。

人間の能力がコンピューターやロボットより大幅に遅れているという認識により、機械文明が人間文化を支配する段階に発展してきた。またそうした認識は、生活のための科学と生命を生かす文化が乖離された現象を生むことになった。そうした両文化概念は人間の心身を別個のものとして分離させてしまっている。要するに善心の認識と欲心の人情とで分析して見る結果をもたらすことになった。言い換えれば、労心と労力に両分して考える思考方法が生まれたのである。その一方面が人倫の相関関係の中で調和し、調節されているという考えを生んでいるためである。一方、人間は個人として孤立しては生きていけず、自分と他人が交際しながら共存する社会の中で、人間と人間が互いに理解し合う識見と包容で共に暮らしている。分数を知っているということは礼儀廉恥をしていることであり、自分の役割を把握し自発的に行動できることである。

儒教は人倫社会学として関係論を重視する人生学である。従って儒学は、自発的に人間は何であるかという本質的な問いよりは、人生をどう生きなければならないという、価値を主題として一貫している。儒家の経典は全てが人倫日常の道理が記されている[4]。儒学を人間学という観点からみると、人倫は経典学の主題であり日用は経世学の主たる課題である。それが聖賢の道ならば人間らしい人間としての聖賢が礼楽文化を定め、教導を進めるものである。人

倫は生命を生かすものであり、日用は生活を生かすものである。

〃人倫はまさに仁倫であり、産業は即ち生業である。物我が倶生することをいわゆる仁といい、物我が均仁することをいわゆる生という。仁であることを理解することを生の性であり、生とは仁であることを示すことである。天下にどのように無形の性があり、無性の形があるのか？これが人倫と産業の無間の悟りである[5]〃。従って人倫と産業は無間であり、ちょうど家族で夫婦暮らしのようなものだ。ふたつの内ひとつがなければ、独り者で夫婦生活を行うように難しさが伴う[6]。人間の生命は父子関係で維持され人間の生活は夫婦関係による家庭活動で営まれる。このように人間関係は個体の生命力と共同体の生活力を統合しながら成されるものだ。それを権道や時中、時用という。自然の万物は万変する存在である。その変化の原理を探し出すことは、古代の哲学者の仕事だった。それら優秀な思想家たちの役割を今日では最高経営者と科学技術者に変えてしまった。彼らは人間を排斥し、物質による経済的な認識と技術的な成果だけが生活を成り立たせているという考えにはまっている。しかし人生には自分と他人との人間関係での人倫から生まれる是非曲直と論弁が付きまとう。そうした出来事が結局、様々な人間模様を作り出す原因になる。そうした難題は出来るだけ明らかにし解決しなければならない。それは私が他人を心で抱き、心で包み込んであげることでもある。

現代は科学が人間文化を主導する時代だ。こうした技術文明の発達時期には人間の能力が機械の能力よりも落ち、機械から人間が疎外感を感じもする。人間の機能性は技術開発により次第に縮んできている。

儒学での父子概念は、人間らしく生きる人間である。父を文物制度に倣い話すならば、歴史書での〈食貨志〉の部分にすぎない。父子が財貨を集め分けることも、全て人情を分け他人を思う心からのものである。

Ⅱ　文化生命と経済生活の出会い

儒家での富の問題は、人間らしい礼楽文化の中で解決しなければならない。ちょうど〃安貧楽道〃という貧富差別に焦点を置いていう言葉ではない。〃経世済民〃という経済の意味も、人間が生活する社会を経綸し、庶民を救済するという共同体の意識である。

聖賢は礼楽形政の均整がとれている。〃礼儀として人々の志向を導き、音楽として人々の声音を調和させ、政令として人々の駆動を統一させ、刑罰として人々の罰を正す〃[7]。このように歴代の帝王たちが礼楽制度を作り刑政を運

用させながら民心を統一させたのは、治国の政道を掴むためであった。我々に人間らしい文化生命を礼楽文化として残したのがまさに聖賢であった。〝楽とは同一であることを調和させ、礼とは差別を分別する〟[8]。従って、音楽の作用は好悪の感情を調和させ、人々の心霊を浄化し煩悩者の心情を穏やかにする。礼儀の作用は貧富の等級を分け、各階層の人々が全て自らの場を守らせ、絶対に僭越せず相互に敬うようにするものである。

盛大な音楽は常に平易である。厳重な礼儀は常に倹約である[9]。礼楽は平淡な中に深刻さがあり簡素の中に厳格さがある。礼は減損するものとして日々励まねば次第に衰退する。楽は充溢するものとして節制しなければ放縦してしまう[10]。

〝礼と楽には、本義があり文飾がある。礼はただ的中することであり楽はただ和諧することで、中と和は礼と楽の本然である。従って本義と文飾はどちらが欠けてもいけない。礼の文飾は玉帛と俎豆の部類であり、楽の文飾は声音と節奏の部類である。当然のことだが、こうした中和がなければならず、玉帛、俎豆と声容、節奏で文飾すれば、礼楽を成す。ただ中和の意味だけを一方的に固守しても礼楽を成さない〟[11]。

人間は身心一如に神形妙合を成しており、形気と形体を区別し、表現が難しいもののように礼楽制度の人情を土台に制定されている。人間は天地調和に共に参与し天地の道を成就するための存在である。従って中和を成すなら天地が自らの場を与え万物を育つだろう[12]。徳性を涵養することは、人間模様に身を施す智仁勇の三達徳を備えるためである。まさに徳とは人性の発端である[13]。その徳性を根本に徳治を行えば、その人間らしさに感服し、自律的に従うようになる。個人の自発性はその潜在能力と想像力を十分に発揮することができる。他律的な被動性は、自律的な能動性に欠けることである。生命がある創造は自発的な能力により生まれるものだ。

また『中庸』では、人間社会の天下で遍く通じる道を中道という。〝中和が自分にあり天人（宇宙と人間）に隙間がなくなり、天地（宇宙）が自らの場を守る悟りと万物が創造的に発展し育つ化育となる悟りは、全てこれからはみ出さない[14]〟、こうした天地の道は人間から離れることは無い。

儒学は個人の徳性を通し社会共同体でどのように生きなければならないかを提示する人生体験学である。我々は能力だけある人を人間らしい人間とは言わない。個人は共同体の構成員の一人として、その分をわきまえ他人を知り共に協力し生きていき、その結果、天下共同体の発展に繋が

る〝出来た人〟あるいは〝為人〟になることを願っている。今日の企業では新入社員を採用する時、選抜基準は知能指数（IQ）ではなく、社会性指数（SQ）を置いている。知識だけで利欲を得るのではなく、共同体の富を追求できる能力評価をしている。個人の生命力が集団の中で他人とどのくらい共にできるかの指数を調べている。この社会性指数の高さは、結局、個人一人がどのくらい人間らしい人間か、組織社会の中で自分の潜在能力で他人と協力と心を合わせできるのかの自発性に対する評価である。

儒学での社会的教化は、礼楽に通じ人々が全て和睦するよう互いに怨みを無くし、また人々全てが自らの成すべきことを成し、社会安全と経済的発展を促進できることだという。〝楽教が通じれば心中に怨みがなくなり、礼教が通じれば人々がバラバラにならない[15]〟。自分と他人の間に些細な虚しさもなく些細な嫉妬がないことが、互いにともにいられることである。楽の作用は好悪の情感を調和させ、人々の心力を浄化させながら、心を平穏にさせており、礼の作用は各々の階層の人々が守らなければならない分数を互いに僭越せずに接する中で、相互尊重する。従って人間らしさと人の役割である仁義は礼楽に近づきながら礼楽の精神を体現している[16]。

儒家は人間中心の思考を土台に文明と野蛮を区別するいわゆる人間と禽獣の区分認識を基本的に持っている。禽獣は無礼であり感情の自己調節ができずにやりたい放題であるが、人間は人間らしい礼儀を持ち洗練文化生活を営む。従って人間文化は人心を音楽で教化する。人間の意識と行為についてどちらが本文でどちらが前後かと分別することは無意味である。人間の感情により現れる行動は意識と行為がほぼ同時に現れる。儒家の聖人は楽を通し民心を善なるものとし、〝移風易俗〟を図ろうとすることである[17]。

今日、提示されている人文学的価値に対する論議も、話を詰めれば、文化的生活の価値としてどれほど人間らしく生きるかの問題である。儒家の礼楽思想は社会の風俗文化を品格がない世俗化ではなく、高貴な礼俗化をなそうとするものである。

秦の始皇帝が天下を統一する前は、春秋戦国時代からの下剋上が起きるという、いわゆる乱世であった。この時は天子国である周が分裂し、諸侯国がそれこそ富国強兵の政策により自らの国だけを考える時期だった。言い換えれば、天下共同体の大利経営が崩れ、国家共同体の小利運営に没頭していた時期だった。こうした時期に孔子と孟子は富国論よりは富民思想を示した。孔孟は舜堯から伝来した儒教共同体の福祉社会を建設しようと儒学の集大成のためすべての力を投入した。この時の人間の生活の価値は、仁儀

という人間らしくそれぞれの役割を果たし生きることだった。仁義とは人間の道徳性だけを強調するのではない。日常生活でも自分だけの生活ではなく、公私の区別をしなければならない。一方、暴動の極致は結局、親を殺害し臣下が王を殺す無父無君の形となり、家族崩壊と無政府社会になる。従って対等社会を建設し運営するため富んだ者と貧しい者の疎通ができなくなる。こうしたことから、生活の中で利を見れば人の役割を知り、義を思えといういわゆる〝見利思義〟の生活視点を示している。その当時の経済活動の基盤の主は農商であり、農耕社会であった。従って価値判断はやはり定着文化の影響が大きかった。

韓国語で人間とは語源的に、生きること（現象）と知ること（知識）の合成語だった。従って人間とは、知識と行動が一緒である言業一致を実践、実行しながら生きるという意味になる。人生とは他でもない、人間らしく人間的に生きることである。人間らしいという言葉は、その人の人柄や行動において人間としての条件に欠陥がないということだ。その条件とは無礼な禽獣のように、自分一人のために生きるのではなく、他人も自分のように生きているという考えで、人情を分けながら生きるということだ。人間は哺乳類の霊長目に属する脊椎動物として地球上の生物の中で最も発達した。特に哺乳動物は母子間で互いに抱きあう待対的な「好」の字[18]の関係を成し生きている。哺乳動物は母乳である期間育てなければならない。従って一人置きっぱなしにはできない。人間もやはり独り歩き出来る時まで、母の胸で育てられる。

人間が生存するために必要な基本的な欲望は食欲、性欲、睡眠欲である。これと同じように儒家では人間の大欲望を飲食男女という。〝食べて飲む飲食と生み育てる男女は、人間の基本的な欲望によるものであり、死亡と貧苦は人間が基本的に忌避するところのものである[19]〟。

このように欲望と忌避することは、人間の体力管理と心理状態がおおきな礎となる。仁愛する術を知っている心は、まさに愛己し愛親する心を持つ者は、行いの中にその愛情が他人に波及していく。仁とは両人が対面すれば心が互いに通じ親睦になり、他人を大切にする気遣いをする。まさに人倫に身を置きその分数を全て成すことである[20]。仁徳とは真心をつかうことで現れる人間らしいものと言える。仁者に対し漢儒 鄭玄は、人間は互いに賢いと解釈している。共に生きるということは味方を作って生きることではない。待人関係が円満でなければならず、対物関係に節用でなければならない。これを儒学では礼学という。そして文物制度は礼楽思想に合わせ作られた。

いわゆる富という物は、まさに福である[21]。それは富裕なものの礼を好めば幸福になれる[22]。人間は人生を生命力で長生きしようと追い求め、生活的には多福であることを希求している。まさに、壽福康寧であることを望む。

幸福とは、人々が物質生活を創造し精神生活を実践していく中で、十分の理想と目的を意識的に実現しながら精神的な満足を感じることである。財物が豊かな者が金持ちではない。情緒が安定した人間であり、情理が完備された人間として五福を持った人間が真の金持ちである。我々は元気でいるのかというあいさつ言葉に、おかげさまで元気ですと答える。他人と他人の財物を仲裁してあげる業者を福徳房という。その財産権だけを仲裁するのではなく、ふたりの徳性も紹介するという意味である。

〃保有するとは家計を潤沢であり我々の生活を豊かにすることだが、徳性は身心を潤沢にし我々の生命を元気づけ、人間の心胸を寛大にし身体を和楽にするために、君子は必ずその心を一様に真誠にする[23]〃。父子の概念は経済的価値だけの正義を分けるのではなく、文化的価値を共に分けなければならない。人間は生命を維持しながら生活する存在であるためだ。生活は衣食住の問題は王宮のような家で好衣好食することを誰もが望む。聚散は共にしなければならない。

Ⅲ　富民思想

経済的共同体経営で重視することは、個体の欲望を無視しないことである。共同体の構成員である個体が集まり全体を成している。政事の世話をすることが養民することだという理念を置いている。『書経』の大禹謨篇では正徳、利用、厚生の三つが政事の主要目標であり三事という。その注釈によれば厚生は賦役や関税を軽くし農事を奪わず民の生計を穏やかにすることとある。

孔子が衛の国に行った時、冉有が山車をひいたが、孔子が衛の国の民を見て繁栄しているなといわれ、冉有が言った。すでに多くを得たので平安に富として生きなければならない。富を得たならば教えなければならない[24]。このように人口が多くなれば、経済生活を豊かにした後には、文化的な生活をしなければならないという〃先富後教〃を言っている。

人類社会は自分と他人が共に生きる共同生活の集体社会だ。人間は身心の立体構造として生命を維持することで生活している。他人を自分のように考える心がまさに人間らしいことだ。人間は誕生から人間関係を結んでいる。その関係を五つに整理しその関係により使わればならない心を五つの徳目として社会性に注目し、親愛する、分別する、

正当である、信頼する次序を考慮し示したものがいわゆる五倫である。

人間の生存は時空を共にし、心と体が相応する変化の流れの中に生きている。人間の徳性は心の発露として現れ仁情となり、人間の情感を体の発露として仁述になる。従って〝仁情とは自分自身を生き他人も生きるという人情であり、仁術とは自分自身も生かし他人も生かせる人術である[25]〟。自分を生かすことは人間生命を生かすことであり、他人を生かすことは共同生活を生かすことだ。人間の心身の性情は引用待対の錯綜関係により成っている。それは採用論で全体と大用が両分されず二進法的に互いの相関性を維持しているという事実が物語っている。そうした生命と生活の関係性に注目するなら人間らしく生きることが仁文学的な価値があるということを忘れることができないだろう。

〝孟子が梁恵王に会った時に王が言った。「長老が千里の道を何とも思わずいらしたが、自分の国に利益をもたらしてくれますか?」孟子が答えて言われた。「王は常に利益だけのお話をされるのか? ただ、仁と義があるのみです」[26]〟。

これは周の国の顕王三三年に、孟子が梁の国に生き恵王に会った時に恵王が話を謙遜にし、幣帛を後にして有能な人を呼んだため、鄒の国から梁の国に移ってもそれをしようとしたことである。それで梁恵王が孟子に将来のための計画と自分の国が利し軍事が強くなる方法を聞いたのである。〝王が統治を手厚くして国を興す意があるならば、慰めの話だけをするだろうか、仁義がなければならないと答えた。仁とは心の礎であり人間が大切にする理知であり、義とは心で裁断し仕事をすることの正しさを得ることである。これが王が天下を治める大きな道理であるが、大きな益をほっておいて小さな益だけを得るつもりなのかとおっしゃった[27]〟。ここで付け加えることは他人の物をほしがるということである。そこで孟子は次のように言われた。

〝王がどのように自分の国を豊かにするかといえば、大夫はどのように自分の家を豊かにするかと言い、下級官吏と庶民たちはどのよう自分自身の利益を得るのかと上下が互いに言うようになり、国が危険にさらされるだろう。(中略)本当に義をないがしろにし、利益だけを得ようとするならば、全てを得るまで満足しないだろう[28]〟。

このように上の者が利益を下の者から得ようとし、下の者が利益を上の者から得ようとすれば、上下が利益を得ようと国が危険にさらされるだろう。その危険は互いが死に潰れることになろう。

仁は大切にする心を主とし、義は敬うことを主とする徳

行だ。財富は物質文明だけを豊かにするのではなく、精神生活も自由にしなければならない。経済生活は生産、消費、流通、配分等に分けて見ることができる。そうした経済活動に基本的な精神姿勢は、分けることと与えるということを中心にしなければならない。貧しきことは国を救済できないということだ。益は個々人の貧富の差をもたらすということだ。富益富し貧益貧する社会的現象も徳性を完備した者が富の問題を解決できないことで起きる。富者は文化的知性である。富者学は価値判断学である。儒家では真の富者は大丈夫である。それに比べ賤丈夫は物質生活も経済的価値だけを追い、文化的価値は追わない拙丈夫である。今日の韓国の地では猝富家がたくさん生まれた。彼らは分相応を超えた富を得て管理もできずにいる。

儒家での富者の概念は自分自身の分相応を知る人であり、安分知足を知る者である。財物が多い者が徳性を持つ者ならば、母子とは子に徳を与える者であり、他人を思い他人を助ける者である。持つ者は出さねばならない。貧者は物乞いだけをしてはいけない。我々という概念は相対的な概念ではなく対対関係をなし、自分と他人が共にならなければならない。それが一つになるということだ。

いわゆる大丈夫は均分できる分け合う天使である。

富は富者という意味を持つ。また缺乏は豊富のものを分配するという意味をもつ。そして満、大、厚、多、富裕、興盛などの意味も含む。富貴は人々の願望である。しかし正当な手段で得たものでない富貴は受け入れられない。貧しさは人々が嫌う。しかし情理に合わない義を重視し益を得る思想は浮雲のようなものだ[29]。

文化は生活様式と思考方法により形成されるいわゆる風俗である。経済文化は物質生活と心理現象の調和によりなされる。それは儒学では礼楽文化という。〃儒者は金玉を富とは定めず、忠信を宝と定めた。土地を求めることを望むのではなく、道義として身を立てる場を求め、財物をたくさん集めるのではなく、たくさんの知識と才能を望んだ[30]〃。

安定した社会をつくる道は貧富の差をなくすことであり、自分の身の丈にあった礼を行うことを儒学では礼学という。

Ⅳ　富豪と大丈夫

一般的に富者らしい富者は富豪といい、富傑といえば好礼する者をいう。礼を重視することは正名主義として名分と分相応をよく配分できるためだ。従って経済活動にも礼がある礼治主義が重視されねばならない。何よりも権利を分別することが強調される点だ。

義理に関する概念は公益と私利で区分し、義利関係は公

私関係と同じものだ。義の中心的概念は自他が共に補う、美しい人倫的共同性を意味し、利は自分自身だけが美しい利己的なことから招来され反人倫性である。共同体で皆共になすことを公義という。〃孟子は誰でもそうだと思うことを理であり義だという[31]〃。自分の隠し立てがなく他人と一緒に過ごす秩序が復礼である。

天下は人間社会を指し人間は共同生活を営み、天下共同体は人類社会をいう。〃人々は全て口で天下国家を話し、それを喜ぶ。天下の基礎は国であり、国の根本は家族（家）であり、そして家族の根本は個人（身）である[32]〃。これは天下国家は個人を本位とし成す共同体としてその関係は分けられない連繋がある共同体意識を意味する。

道徳的価値の概念は社会経済関係により決められる。個人と個人の間に、個人と団体の間に、全体と団体の間の関係の中から体現される。個人と他人、個人と団体、個人と社会の間の利益関係の利益関係を招来させる。個人が社会に対し義務を履行し、必要時にはある程度の節制を強いられ、多かれ少なかれ自己犠牲を甘受しなければならない。

群居することは人類の天性であり、人間個人は群居社会を離れ孤立して住むことはできない。生命は共同体の中から個人の生命に寄託することになり、人間個体と全体との間に人倫の徳目になる。これは孝悌慈の性情を実現することであり、生きることに価値を与えることだ。孝は親愛であり、悌は友愛、慈は自愛である。

儒教共同体主義は人間が共に生きる社会共同体として文化的社会を志向する。人間個人は団体で構成員としての職分を持っている。人間社会で家族共同体は宗教や民族とは関係ない共同体の基礎になる社会である。社会共同体、国家共同体としてなされる、人間個人はその共同体としての一人の存在である。

孟子は〃興民偕楽〃する王道として天下の統一を力説した。〃一般大衆の楽しみを自分自身の楽しみとするなら、一般大衆もその楽しみを自分の楽しみとして作る。一般社会の人々の心配ごとを自分の心配ごととするならば、その心配ごとを自分の心配ごととして作る。社会での楽しみ悲しみを見つけ、そこまでの役割を担う者はいないだろう[33]〃。

このように心配事と楽しみを自分だけの基準にせずに、楽しみと悲しみが互いに通じ上下の壁がなくなれば、社会の全ての人々の心を寄せ合って自分に戻り一つになるだろう。これがまさに〃独善其身〃をするのではなく、自分の徳性と義理を自分自身のものとし、恩沢が社会の人々に増えるようになる〃兼善其身〃になり、人間社会を救済しなければならない[34]。また、王道とは昔の聖王たちが天下共

同体を治める方法をいう。言い換えれば〝偏らず傾きもせず王道が広く実現されれば公平であり、反逆せず傾きもしなければ王道は正しくまっすぐであり、法を守る物たちが集まれば法を守るものが従うようになる[35]〟。

力で仁を願う覇道や徳性で仁を行う王道は全て人々を服従させる。しかし力で服従させることは強く大きく脅迫させ対抗できず服従する。徳性で服従することは外的にそう見えるだけでなく衷心で愛しているため知性で服従することになる[36]。覇道による服従は他律的な服従であり、王道による服従は自立的な感服である。

しかし現実的には道徳的な生き方のための是非の具現と経済的な生き方のための利害の追求を調和させることは易しくない。その調和と調節の秤は他でもなく、人間らしさに置く人本主義である。従って儒学では、時中と権道を提示しその状況の軽重と緩急から事の前後を定める。〝時によって中を得ることを権道といい、事を処理するに妥当なことを義という。権道として変化に対応し、義として事を処理すれば、国のためにこれ以上必要なものがあろうか[37]〟。富豪は小利をうらやましがり大失する賤丈夫ではなく豪傑な大丈夫である。

〝昔、市場で交易する者が自分の所有物を持っていない物と換え、行政は税金を徴収せず紛争を治めるだけだった。賤丈夫の一人が龍斷を探し左右を見ながら市場の利益を網羅したことを、人々はそれを王に話した。その後彼から税金を徴収するようになったが、商売人から徴収したことはこの賤丈夫が初めてであった[38]〟。

このように自分だけの利益を願う者は商売人であり賤丈夫である。

〝天下の有識者に心服されることは一般人が欲を出すものだ。しかし憂いを解くことはできなかった。好色は一般人が欲を出すことだが、ある王が妻を二人得ても憂いを取り払うことが出来なかった。保有することは一般人が欲を出すことであり天下を持ったとしても憂いを解けなかった。尊いことは人々が欲を出すことだが尊い天子になっても憂いを解けなかった。このように、喜び、好色をし、尊くなっても憂いを解けなかった。ただ父母に従順であったことだけで憂いを解けた[39]〟。

ここでは孝心を強調しているが、人間の欲望の中で、富貴はその一つに過ぎないということを物語っている。

〝私の国に一人の妻と一人の妾が一緒に一つに家に住んだ男がいた。この家の男は外出すれば必ず酒と肉を分けてもらった後に帰ってきた。その妻が誰と一緒に飲んで食べたのかと聞くと、全て豊貴な人だと答えた。その妻が疑問に思い妾に聞いた。夫が外出すれば必ず酒と肉を腹いっぱ

い食べて帰ってくるけど、誰と一緒に食べるのかと聞くと豊貴な人という。しかしそんな人を見たことがない。私が一度、夫がどこに行くのか探ってみる。そこで早起きし夫の外出した時に行く場所を探ってみた。夫が街中を歩いても一緒に食べる人はいなかった。しかし夫が東側城郭の墓場で法事をしている所に行きそこで食べ、足りなければ違うところでまたもらって食べていた。夫は一生を共に暮らす人だが、今のこの状態はなんだ。妻と妾は一緒に夫を恨み泣いていたが、夫はその状況を知らずに帰宅し得意げに妻と妾に自慢した[40]〟。

ところで豊貴な人ならば社会に名も知られており、常に一緒に食事をするのであれば往来があるはずなのに、夫が外出することばかりであり訪問してくることはなく、何なのかわからない。これだけでも夫が豊貴な人と付き合っていないことが分かるが、夫が腹いっぱい食べてくる飲食物の出所が分からなかった。結果はこのようであったので恥ずかしくて今後どのように暮らすべきか。

このことに対し孟子は次のように評した。

〝君子の立場で見れば、この話と同様に、豊貴と栄達を求めた者は妻と妾がそれを見て泣かない者はいないことだろう[41]〟。

今社会で保有し貴いといわれる人は、得意げでありながらそれが恥であることを知らずにいる。普通の人々はこれが楽しみだと言うかもしれないが、道が分かる君子としては、保有し貴いことを望む者としては恥ずかしくて仕方がない。ただこの妻と妾がそれを知っているだけだ。私の国のこの人のように他人についていきながら自分の志を忘れることは容易い。そこで君子は他人のおいしい食べ物や華麗な衣装を捨て、ただ利益と義理の経済を厳格に守り、極めて力強くそして大きい気運を育てなければ成らない。これがいわゆる浩然之氣を育てるということである。

こうした一話は孟子が自分の国の人を持って保有と貴いことを求める者の醜い例を示したものだ。仮に富貴を求める者が偽りの道として、暗い夜道には哀願し昼には他人に対して傲慢であるならば、いまの国の生き様と何が異なるのか。

これに反し真の保有とは、賤丈夫になるのではなく大丈夫にならなければならない。

〝天下の広い家に住み、天下の正しい場に立てば、天下の大きな道に向かい、仕事を得、庶民と共に道に向かい、仕事を得ない者は、一人でその道に向かい豊貴の心を土台にできず、貧しさを切り開けず、威武が志を曲げられないこと、これが大丈夫に成ることだ[42]〟。

ここで大道とは、仕事を裁断し制御することを義として行い、堂々とすることを堪え、理知を追い経道と権道を持ち一定と変化に対して全て対応することを言う。こうした態度に向かう大丈夫は豊貴や貧しさにより振り回されない。

豊貴な人として礼を好むことを知れば、傲慢であったり放蕩でなければ、貧しい人としても礼を好み、考えを首尾一貫して仕事に励むだろう[43]。礼楽とは人間の行為を規範化するだけでなく、人間の考えにも成熟させねばならない。従って人の要求を整理でき、堂々と判断できることをいう。人間社会での貧しい者と高齢者を救済する方法は礼治である。

〝貧窮した人に対しては、財貨を納めるように要求しないことであり、高齢者に対しては筋力を使うことを要求しないことが礼である[44]〟。このように礼の規範性は客観的な状況により変化させた対応をすることである。貧富や幸福は相対的な価値判断により幸福な社会は均衡に分け持つ者が福祉社会を維持できる。

〝若くして親がいない人を孤児というが、年を取って子供がいない人を独居老人といい、年を取って妻子供がいない者を一人やもめといい、年を取って夫がいない者を寡婦と呼ぶ。この四つの分類の人々は社会生活が困難で身を寄せ、頼る所がない人と苦しい事情の者に食を分け与えねばならない。盲唖、聾児、身体障害者は四肢が全てが等しく人間として各種工匠として、自らその製造技術を身に付けるようにしなければならない[45]〟。

通常の社会の文明化により欠損家庭や障害者は社会的に保障をしてあげねばならない。いわゆる社会的企業とは福祉社会を建設する一助に成る企業といえる。

V　結語

豊貴と貧しさの区別はその地位と経済力で差別化する言葉だが、経済社会構造で見れば全体経営と細部的な実務の担当を分別することといえる。

人生という言葉は人間の生命と生活の合成語である。富貴と貧しさとは物質生活の相対的な価値を評価する表現だ。従って真の豊者は人生を安楽に生きる者である。徳性は社会性の指数である。人間の本性は天賦的なものだ。他人を考える心が徳性である。孔子は桓魋から侮辱を受けた。その時に話した言葉が、〝天が私に徳を与えた。桓魋が私をどうするというのか〟[46]と言った。〝天地の徳を一言でいうならば仁であるだろう。人間の心もやはり一言でいうならば仁だけである[47]〟。

従って徳とは根本であり、財物とは末葉になる。〝根本

は外にして末端を中にすれば、庶民が争い略奪が多くなる。また財物を集めるだけなら庶民が離れていき財物を分け与えるなら庶民は集まってくる[48]〃。本分とは互いを分けることができず、仕事をする時に先にすることと後ですることがあるということである。儒教での経済原理は権利に関しては分別である。言い換えれば、他人を大切にする徳性と他人とどう対するかの徳行を日常生活に実践することである。

〃君子はまず徳性を修養する。徳性を持つ者は人を得、人を得れば土地を持ち、土地を持てば財富を得ることができ、財富を得れば国を適時適所で運営できる。徳性とは立国の根本である。財富は末端にしか過ぎない。根本を軽く見、末端を重要視すれば、庶民が互いに争い強奪する方向に向かってしまう。そのためにこのような群衆はもし財物を得ても民心が離れ、反対に財物を分け与えれば民心が帰ってくるということだ。従って情理に反する言葉として、他人を叱ればその人も無理にでも反撃してくるが、整理が出来ずに得た財物は整理もつかずに失うことになる[49]〃。

〃財物を出す時においても明らかな方法がなければならない。財物を生産する者が多く消費する者が少なければ、仕事をする人が素早くし使用する人がゆっくりすれば、そうした国の財政は充足するだろう。徳性とは財物を運営し国家と庶民を発展させ、仁徳がない人は国家と庶民を利用し財物を集めるだけである[50]〃。

〃自分の家に戦車を引く四匹の馬を育てる大夫は、鶏や豚を育てる僅かな仕事にこだわらず、氷を分けてもらい葬式を行う大夫は牛や羊を育ててはいけない、百台もの兵車を抱える卿大夫は財物を集める臣下を育ててはいけない。財物を集める臣下を置いておくよりもむしろ盗みをする臣下を置いた方が良い[51]〃。

これは今日言われている独寡占をしてはいけないということだ。大企業と中小企業が相生するためには権利を分別し仕事の役割を守ることである。

個人の生命は集合社会の中で生活しながら楽しみを増やし共感しそれを享有することである。人間個人は自分を理解する人と仲間になり、他人を知る知恵を持ち、社会のすべてを理解する知天の段階にはいることになる。人間は動物と一緒に生存だけのためいきるのではない。生命を生かす創造と生活を生きる文化を人間らしく生きるための価値を志向する存在だ。

人倫社会は人間らしさを土台に人間個体と個体が自分と他人として出会い、個体と集体が出会う集合体として協働社会を成している。その出会いの社会性は人情感の分け合いにより和楽を得て、泰平社会をつくることになる。

現代社会で文化的な生き方と科学的な生き方が出会おうとするならば、仁情と仁術が本文、始終、先後、そして内外になり、内聖外王の道を実現しなければならない。これが真の人間環境による人間経営であり、創造経営である。環境倫理とは自然環境に関する問題だけでなく人間の文化的環境も含まれている。

人間関係の中での義理と利害は主観的な判断と客観的な私利による。しかし義利が主客観を超えて合致すれば公的となる。人倫社会は至公無私でなければならない。義利は正邪を区分し和平を維持する手段であり、利害打算は欲望を出す生活だけを目的にしているに過ぎない。〃天下の大本として中と天下の達道としての和を成すなら天地が本来の場を掴み万物も育つことになる[52]〃。このように和ある出会いを目指し互いに分け合う道だけが人間生命を生かし、人間生活を豊かにすることができる。

従って〃天下が均衡でどの一夫一人も、その生き方やその任を完遂できるようにすることが治国平天下という[53]〃。〃そうすれば人心の同一であることを持って他人を正しく汲みとり、彼我之間がそれぞれの分數と願意を正しく得ながら、上下四旁が均齊し、方正になり天下が均平になるだろう[54]〃。

文化は人がこの社会で人間らしく生きる生き方の足跡だ。それは私と他人が共に文化的交流を通して生活を質的に高めていくことである。文化生命の象徴性は人間らしさだ。私と他人が共に生命の喜びと生活の楽しみを分け合うことが人間らしく生きる理想である。

〈参考文献〉

『禮記』
『論語』
『大學章句』
『中庸』
『孟子』
陳淳,『北溪字義』
權近,『禮記淺見錄』
戴震,『原善』
丁若鏞,『與猶堂全書』
李元龜,『心性錄』
陶一桃,『中國古代經濟思想』,中國經濟出版社. 二〇〇〇. 北京.

〈注記〉

1『論語』述而 天生德於予.

2 丁茶山, 『與猶堂全書』中庸自箴.

3 『論語』八佾. 人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何.

4 權近, 『禮記淺見錄』河崙序. 禮經聖人入敎之大典 而切於人倫日用者也.

5 李元龜, 『心性錄』第一 上部. 人倫卽仁倫 産業卽生業也 物我俱生謂之仁 物我均仁謂之生也 是知仁者 生之性也 生者仁之形也 天下豈有無形之性無性之形也哉 此人倫産業之所以無間也.

6 李元龜, 『心性錄』第一 上部. 人倫比之如夫 産業比之如妻 單擧人倫而不治産業者 鰥也 獨取産業而不循人倫者 寡也 如知之則 孰欲鰥居 孰願寡處 人倫效天效日 産業法地法月 天氣下降 地氣上昇 然後四時行焉 萬物生焉.

7 『禮記』樂記. 禮以道其志 樂以和其聲 政以一其行 刑以防其奸.

8 『禮記』樂記. 樂者爲同 禮者爲異.

9 『禮記』樂記. 大樂必易 大禮必簡.

10 『禮記』祭義. 禮減而不進則鎖 樂盈而不反則放.

11 『北溪字義』陳淳, 「禮樂」. 禮樂有本有文 禮只是中 樂只是和 中和是禮樂之本然 本與文二者不可闕一 禮之文 如玉帛俎豆之類 樂之文 如聲音節奏之類 須是有這中和 而又文之以玉帛俎豆聲容節奏 方成禮樂 不只是偏守中和底意思 便可謂之禮樂.

12 『中庸』第1章. 致中和 天地位焉 萬物育焉.

13 『禮記』樂記. 德者 性之端也.

14 朱熹, 『四書集注』中庸首章說. 中和在我 天人無間 而天地之所以立 萬物之所以育 其外不是矣.

15 『禮記』樂記. 樂至則无怨 禮至則不爭.

16 『禮記』樂記. 仁近於樂 義近於禮.

17 『禮記』樂記. 樂也者 聖人之所樂也 而可以善民心. 其感人深 其移風易俗 故先王之敎焉.

18 好という字は子を産んだ母が子を抱く姿から来ており「良い」という意味である。

19 『禮記』禮運. 飮食男女 人之大欲存焉 死亡貧苦 人之大惡存焉.

20 丁若鏞, 『與猶堂全書』論語古今註 卷3. 仁者嚮人之愛也 處人倫盡其分 謂之仁.

21 『禮記』郊特牲. 富也者福也.

22 『禮記』雜記. 『論語』述而.

23 『大學』傳3章. 富潤屋 德潤身 心廣體胖 故君子必誠其意.

24 『論語』子路.

25 李元龜, 『心性錄』第一 上部. 仁情者 生己生人之情 仁術者 生己生人之術.

26 『孟子』1. 양혜왕장구상. 孟子見梁惠王 王曰 叟不遠千里而來 亦將有以利吾國乎 孟子對曰 王何必曰利 亦有仁義而已矣.

27 『孟子』1. 양혜왕장구상. 맹자견양혜왕 왕왈 수불원천리이래 역장유이리오국호 맹자대왈 왕하필왈리 역유인의이이의. 四頁, 참조. 유교경전번

역편찬위, 성균관대출판부, 二〇〇六. 서울.

28 『맹자』 1. 양혜왕장구상, 의해. 四頁、참조. 유교경전번역편찬위, 성균관대출판부, 二〇〇六. 서울.

29 『論語』 述而.

30 『禮記』 儒行.

31 『孟子』 告子上.

32 『孟子』 離婁上, 人有恒言 皆曰天下國家. 天下之本在國, 國之本在家 家之本在身.

33 『孟子』 梁惠王下. 樂民之樂者 民亦樂其樂 憂民之憂者 民亦憂其憂. 樂以天下 憂以天下 然而不王者 未之有也.

34 『孟子』 盡心上. 古之人 得志 澤加於民 不得志 修身見於世 窮則獨善其身 達則兼善天下.

35 『書經』 洪範.

36 『孟子』 公孫丑上. 以力服人者 非心服也 力不贍也. 以德服人者 中心悅而誠服也.

37 『栗谷全書』 拾遺 卷5, 時弊七條策.

38 『孟子』 公孫丑下. 古之爲市者 以其所有 易其所無者 有司者治之耳 有賤丈夫焉 必求龍斷而登之 以左右望而罔市利 人皆以爲賤 故從而征之 征商 自此賤丈夫始矣.

39 『孟子』 萬章上. 天下之士悅之 人之所欲也 而不足以解憂 好色人之所欲 妻帝之二女 而不足以解憂 富人之所欲 富有天下 而不足以解憂 貴人之所欲 貴爲天子 而不足以解憂 人悅之 好色富貴 無足以解憂者 惟順於父母 可以解憂.

40 『孟子』 離婁下. 齊人 有一妻一妾而處室者 其良人 出則必饜酒肉而後反 其妻問所與飮食者 則盡富貴也 其妻告其妾曰 良人 出則必饜酒肉而後反 問其與飮食者 盡富貴也 而未嘗有顯者來 吾將瞷良人之所之也 蚤起 施從良人之所之 徧國中 無與立談者 卒之東郭墦間之祭者 乞其餘 不足 又顯而之他 此其爲饜足之道也 其妻歸告其妾曰 良人者 所仰望而終身也 今若此 與其妾 訕其良人而相泣於中庭 而良人 未之知也 施施從外來 驕其妻妾.

41 『孟子』 離婁下. 由君子觀之 則人之所以求富貴利達者 其妻妾 不羞也而不相泣者 幾希矣.

42 『孟子』 滕文公下. 居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道 得之 與民由之 不得之 獨行其道 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 此之謂大丈夫.

43 『禮記』 曲禮 上. 富貴而知好禮 則不驕不淫 貧賤而知好禮 則志不懾.

44 『禮記』 曲禮 上. 貧者不以貨財爲禮 老者不以筋力爲禮.

45 『禮記』 王制. 少而無父者謂之孤 老而無子者謂之獨 老而無妻者謂之矜 老而無夫者謂之寡 此四者 天民之窮而無告者也 皆有常餼 暗聾跛躄斷者侏儒 百工各以其器食之.

46 『論語』 述而. 天生德於予 桓魋其如予何.

47 戴震. 『原善』. 天地之德可以一言盡也 仁而已矣 人之心其

亦可以一言盡也 仁而已矣.

48『大學』傳10章. 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故 財聚則民散 財散則民聚.

49『大學章句』傳10章. 是故君子 先愼乎德 有德此有人 有人此有土 有土此有財 有財此有用. 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故 財聚則民散 財散則民聚. 是故 言悖而出者 亦悖而入 貨悖而入者 亦悖而出.

50『大學章句』傳10章. 生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣 仁者 以財發身 不仁者 以身發財.

51『大學章句』傳10章. 畜馬乘 不察於雞豚 伐氷之家 不畜牛羊 百乘之家 不畜聚斂之臣 與其聚斂之臣 寧有盜臣.

52『中庸』第1章. 致中和 天地位焉 萬物育焉.

53『大學章句』傳10章 新安陳氏注. 如此則 天下均平 而無一夫不遂其所矣.

54『大學章句』傳10章 朱熹注. 是以君子 必當因其所同 推以度物 使彼我之間各得分願則 上下四旁 均齊方正 而天下平矣.

シンポジウムでの発表の様子

発表②　儒学思想の本質的特性と現代的意味

成均館大学校　儒学大学院長　呉　錫源
翻訳　松本優梨

Ⅰ　問題提起

儒学思想は去る数千年の間、中国をはじめとして東アジア国家に多くの影響を及ぼした。特に、韓国人の価値観と生き方全般に大きな影響を及ぼした重要な思想である。従って、本稿は韓国をはじめ東洋人の価値意識に大きい影響を与えた儒学思想の本質を正しく理解して、二一世紀現代社会に機能できる儒学思想の長所を生かし、正しい価値観の確立と人類が指向しなければならない新しい文化の方向設定に役に立つ知恵を得ることに目的がある。

かつてドイツの社会科学者マックス・ヴェーバー（Karl Emil Maximilian Weber,一八六四～一九二〇）は、彼の「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神（Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus）」（一九〇五）で西洋の清教徒倫理と東洋の儒学思想を比較しながら東洋が経済的発展を果たせなかった根本的原因として、儒教思想の限界と問題点を具体的に指摘した。しかし一九八〇年代に達して日本はもちろん韓国をはじめとする台湾・香港・シンガポールなどの東アジア国家のまぶしい経済発展が成り立って、多くの学者はヴェーバーの主張が西洋人の立場で見た偏見として東洋の儒学思想に対する客観的な理解が足りなかったことを指摘した。

実例を挙げるならば米国ハーバード大学の杜維明と日本東海大学の謝世輝などは現代の資本主義には必ず儒教倫理が補充されるべきことを論じたり、一九九〇年代にハーバード大学のサミュエル・ハンティントン（Samuel Huntington）教授は「儒教資本主義」という名称を使って経済と儒教との深い関連性と儒教経済倫理の重要性を強調したりしたのである。

このように儒学思想の経済を基盤とした現代社会に及ぼす機能に対し相反した見解が交差しているけれど、何より

も重要なのは、過去長い間の歴史の中で我々人類に人生の知恵を提供した儒学思想の普遍的な本質に対する正しい理解が先行しなければならないということである。当然、その間の歴史過程の中で儒学思想は時代と国家そして地域と個人の特性によって非常に多様な姿としてあらわれながら純機能的または、逆機能的な役割を果たしてきたのが事実である。

いかなる思想であっても普遍性と特殊性、本質と現象、純機能と逆機能の要素はすべて備えている。万が一その思想の普遍的本質に執着して特殊性を無視したり、否定的逆機能側に偏って肯定的純機能側を逃したりしてはならない。逆の立場もやはり同じように問題になるといえる。当然、客観的立場で両面を同時に見るべきであり、現代社会に純機能として作用できる長所を導き出す作業が何よりも重要である。

Ⅱ　儒学思想の本質的特性

儒学思想は孔子（五五一～四七九 B.C.）が創始した思想である。孔子思想の最も大きい特徴は従来の神を中心とした思考から人間中心の思考へと意識を転換させたところにある。すなわち、宗教的天命の世界を人間に内在化させ、人間の道徳的な自覚を通じて超越的な神性を認識させようとしたのだ。言い換えれば、人間に内在された本性を正しく具現すれば、人間の正しい生き方を実現できるとともに、究極的には宗教的体得の世界にまで達することが出来ると見たのである。

儒学思想の本質的特性を理解するためには何よりも儒学を創始した孔子の思想が入っている『論語』を通じて理解しなければならない。『論語』で孔子は人間の正しい行動規範としての礼、正しい価値判断としての義、そして正しい人間関係としての仁を強調している。このような徳目の中で、孔子が主に主張した儒学思想の本質的特性を整理してみれば次の五つで要約することができる。

最初に、儒学思想は人間中心の思想である。儒学で追求する道は人間の道を意味する。その為、何よりも人間の個人的な主体性と人間の社会的な関係性を重要視する。これにより、自然を重要視する道家や超越された神を中心にする一般宗教とは根本的な立場が違うと言えよう。このような儒学の人間中心の思想は、人間が万物を支配しなければならないという人間優越主義的な立場ではなく、宇宙のすべての存在と共存しながら人間の責務を尽くす真の意味の人道主義思想である。

次に、儒学思想は現実肯定の思想である。儒学はすでに過ぎ去ってしまった過去やまだ来ていない未来よりは、今

現在に肯定的な姿勢で最善を尽くす思想である。私が向き合っている今この瞬間の日常生活の中で最高の価値を実現しようとする生活哲学である。それ故、現実に対し否定的な見解で接近する道家と仏家とは違う立場である。私に与えられたこの状況で最善を尽くせば天道と合致する究極的な悟りの世界まで達することが出来ると見ているのである。

第三、儒学思想は動機と過程を重要視する思想である。儒学は、結果そのものよりは理想に向かって持続的な努力を注ぐその誠実さに意味を付与する思想である。したがって、動機よりは結果を重要視する法家とは異なる立場である。人生において結果や目的も重要であるが、動機や過程はより一層重要である。純粋な心と誠実な姿勢で努力しながら日々新しくなる人生、その中で人生の真の価値を追求しようと思うのである。

第四、儒学思想は実践中心の思想である。儒学で知ることと知識は、正しい価値判断と道徳的実践を前提としたものである。その為、知識を中心にする西洋の学問観とは違う立場である。宋代の性理学が理気論を中心として人間の問題を精密に分析するが、このような哲学的分析はその究極的目標が道学の実践にあることである。その故、儒学思想では、幅広い知識も大事だが何よりも観念のみではなく正しい人格を基とした実践性を強調したのである。

最後に、儒学思想は人間が自分の存在を実現する思想である。正しい生き方を追求する動機と目的こそ人間存在の自己実現である。したがって来世の救いを強調する宗教の祈福主義と、道徳性を無視した功利主義を強く批判している。人間の存在原理それ自体が道徳的な生活を送ることができるようになっているので、人間の道理に最善を尽くし、自らの存在価値を実現するだけである。したがって、もし自身の行為を他の人が認めてくれなかったり、何の代価もなかったりしても、他の人はもちろん天を恨むことはしないのである。愛（仁）と正義（義）で人事を尽くして天命を待つような姿勢には真なる自己の存在価値を認識できる自得処と人生を観照できる高い境地の自楽処が含まれていると言えよう。

Ⅲ　韓国人の特性と退渓学

一般的に東洋の儒教文化圏とは韓国をはじめ中国、日本、そして台湾とする東南アジア地域を指す。このような国々で今日、儒教的価値意識が最も強く残っている国は韓国であると言えよう。西洋文化の基盤の上に多様な宗教と思想とが混在している今でも韓国人の意識構造と生活規範は依然として儒学の価値意識によって成り立っている。そ

れだけ儒学思想は韓国人の生活の中に浸透していることである。韓国人の民族的特性とこのような韓国人の特性に及ぼした儒学思想の影響を考察するならば次の幾つかを上げられる。

韓国人は人間の尊厳性と道徳性をかなり重要視する民族である。このような韓国人の人間中心的な特性は檀君神話の弘益人間の理念からでも簡単に見ることができる。ここには人間を愛して、人間のための生き方に価値を置く、人間中心の世界観がよく含まれている。個人的に人格を修養した上で、社会に正義を実現しようと思う儒学思想はこのような韓国の人間尊重の思想と関連して、韓国人の道徳的価値観の確立と利他的な倫理意識の発揚に大きい影響を及ぼしたのである。

韓国人は学問を崇めたてて礼儀を重要視する民族である。したがって中国の『後漢書』には韓国人の気質は善良で平和が好きだといって韓国を君子の国と称したし、礼儀を高めてこれを常に実践する民族といって〝東方礼儀之国〟だと呼んだ。君子と高尚な人を指向する儒学思想は韓国人のこのような性格を刺激して韓国人の高い教育の熱意とさらに高い礼儀文化を促進したのである。故に、今日韓国のまぶしい経済成長を成し遂げることになった色々な要因の中で最も大きいことに、このような韓国人の高い教育の熱意が入ったりもするのである。

韓国人は両親に対する親孝行と先祖に対する尊敬をかなり重要視する民族である。このような先祖に対する崇拝意識は韓国古代から引き続いてきた伝統文化として中国の色々な文献と韓国に散在されている色々な金石文中からでも簡単に確認することができる。愛（仁）を実践する初めての出発点で両親に対する親孝行と目上に対する恭慶を何よりも重要視する儒学思想はこのような韓国人の家族意識を触発させ、韓国人の孝思想と敬老思想をより一層高揚させたのである。

韓国人は人倫と真理を重要視する民族である。このような特性を持っているので朝鮮初期の道学者は性理学を基盤とした宋代の朱子学を受け入れて人間の本質を精密に分析し、道徳的実践と社会の正義の実現に注力したのである。したがって静庵（趙光祖、一四八二～一五一九）を中心とした朝鮮初期の道学派は宋代儒学の道学思想を基盤として尭舜の理想政治を実現するために政治改革を積極的に試みたし、朝鮮中期には栗谷（李珥、一五三六～一六八四）をはじめとする多くの学者が性理学の多様な主題に関する論争を通じてより一層細かく分析や整理をして独自的な韓国の儒学思想を確立したのである。

このように宋代の朱子学の理論体系をもれなく究明、分析して独自的な韓国の儒学思想を確立した代表的な人物が退渓（李滉、一五〇一～一五七〇）である。退渓は人間の心性をより一層緻密に分析して、中国の朱子学より一次元さらに高い円熟した境地を成し遂げたし、朱子学を単純に踏襲して守る立場からではなく自ら考えて自覚すると共に、また絶え間ない哲学的論弁を通じて儒学の本質を正確に体得した境地で、新しい韓国儒学を切り開いたのである。

退渓学の特徴は人間学にある。退渓は真理に対する強い信頼と信念を基盤として純善の人間の本質が現実の具体的人間行為と情緒を通じて具現されなければならないという強い価値観を持っている。また、敬を基にして修養に努力し人欲を克服すれば誰でも最高の人格体である聖賢になれることを強調した。特にこのような退渓学の最も大きい特徴は、学問的思弁にだけ終わらないで一生懸命生涯をかけて絶えず実践した点だと言えるのである。

性理学がちょっと間違えば観念の世界へ飛び出しやすい問題点を克服して、実践的な模範を見せた退渓の生き方は、まさに儒学思想の本質を最も正しく体得したものだといえるのである。このように高い学問と人格を土台にして儒学思想の本質を正しく理解し、実践した退渓の人生は後代の人々に多くの感動を与えた。そして、その影響は遠く中国や日本まで大きく及ぼした。また、数多くの弟子を排出して安東地域を中心とした独自の学派として嶺南学派の中心をなした。今日、安東が韓国の儒教文化中心地を成し遂げることになったことはこのような退渓学派の興盛によったものである。

Ⅳ　現代社会の価値観と儒教の役割

今日の世界は先端科学に基づいた情報通信の発達によって時間と空間の障壁を越えて一つの地球村を成し遂げ、世界の多様な文化が一か所に集まっていて、知識の大衆化を通じて数多くの人々の知的水準が日々向上している。しかし、世界の所々では対立と葛藤による闘争と殺戮が終わらないのである。それ故、現代社会の緊急な課題は平和と和諧を通した相生と共存の時代を切り開かなければならない。

今日世界を支配している現代社会の理念は、ルネサンス以後に現れた西欧近代思想である。西欧近代思想の根本的な価値観は、精神的な道徳性より物質的経済性を中心としている価値意識に定礎されている。経済的実利を中心とする価値観は産業、科学、医療技術の驚異的な発展を触発させて物質の豊かさと人類の福祉に相当な寄与をした。しかし物質を優先とする価値は相対的に精神的道徳性を弱化さ

せて、手段でなければならない物質が目的となることで価値観の混乱と共に人間の尊厳性が喪失された。それだけではなく物質に対する絶え間ない欲求は、相対的貧困意識による欠乏感、不満感、敵対感を触発させ、より多くの物質を得るため手段と方法を選ばず闘争することによって社会の不正と暴力事件などの病理現象を誘発したのである。

西欧近代思想の特徴は人間の理性を重要視する価値観に基づいた合理主義精神である。合理主義思想には物質と精神、個人と集団、人間と自然などの相異なった二つの価値に対し、総合的かつ相互補完的な関係から見るよりは分析的かつ対立的な関係からの見解が支配的である。このような分析的かつ合理的な価値意識は科学的思考を促進させたが、排他的両極の理論によって社会的葛藤と闘争の問題をもっと高めたのである。

西欧近代思想の特徴は社会的共同体よりは個人的個体の問題に重点を置いているところである。このように個人を中心とする価値意識は人権の伸張と自由の拡大を促進させたし、個性の伸張と自我実現の機会を得られるようにしてくれた。しかし自由は、責任意識が伴わない時には無限の放任主義となり、共同体意識を無視した時には個人的な利己主義に固着されることもあり、健全で均衡的な思考を喪失した時には盲目的な闘争主義と集団的な利己主義に転落するかも知れない問題もある。

儒学思想は人間に中心を置いていて、人間の真の主体性に基づいた仁義の人道を追求しようとしている。このような儒学思想には物質以上の世界を追求する純粋な道徳性があり、他人を配慮して愛する高い次元の人格性が含まれていて、真理と定義を実現しようとする強い批判精神と実践精神もある。また、儒学思想が指向する価値意識は道徳性に基づいた物質の追求、共同体意識と責任意識を基盤とした個人主義、自然との共存と親和的な関係を維持する人間観である。

二十一世紀の人類社会は、人間の尊厳性が回復され、真の意味としての人間化された世界へと転換すべきである。それは、いくら先端科学で新しい宇宙時代を成し遂げるといってもそれを操縦して運用する主体はいつも人間であるためだ。したがって新しい方向の課題としては、すべての人々がもっと成熟された人間を指向し、このような人格を基に人間の生命の尊厳性を自覚して、相手の文化や宗教を大切に思う中で、全人類が平和的に共存する社会をつくることである。

発表①　徐坰遥教授へのコメント

国際基督教大学　教養学部教授
東日本国際大学　客員教授
小島康敬

〔編註　本号所収の徐坰遥教授論文は、孔子祭当日、時間の関係上から、全文ではなく、ある程度、要約された形で口頭発表されました。このコメントは、その要約された形での発表へのコメントとして、当日口頭で行われたものの記録です。〕

序

ご紹介ありがとうございました。国際基督教大学ＩＣＵ――International Christian University――の小島と申します。御存知のようにＩＣＵはキリスト教系の大学ですので、儒学思想を中心に日本の思想史を勉強しておりますが私はいささか肩身が狭いところがありますが、本日は儒学の殿堂昌平黌の伝統を継承する貴大学にお招き頂き、大変光栄に存じます。

時間も限られておりますので、徐先生の御発表を受け、私の心に響いたことを、三点に絞ってお話しさせていただきたいと思います。

第一点は、皆さんもお持ちの徐先生の概要にございます「個人の徳性を通して」という表現に見られます「徳性」という言葉についてです〔本号所収論文参照〕。

そして第二点は「義と利」の関係ですね。私的な利が義と一致することで公的になる、というフレーズについてです。

第三点は「人間の生命」という問題についてです。

以上の三点について、私のコメントと言いますか、感想を述べさせていただきたいと思います。

Ⅰ　徳性について

では、第一点の「徳性」についてです。

現在、大学――特に日本の大学――では、「情報」がキーワードになっています。「情報」という言葉が氾濫しています。学生たちも、大学に「情報」を求めてやってく

るように見受けられます。文部科学省の方でも、大学の新設や学部学科の増設・改編にしても、「情報」や「国際」、「バイオ」といったことがうたわれていないと、なかなか認可しないという状況にあります。

しかし一体全体、大学というのは「情報」を求める場なのでしょうか。そもそも大学とは「知」を求める場だったのではないか、「情報」と「知」とはどのように違うのでしょうか、こうした素朴な疑問が私には浮かんできます

大学では、近年、Faculty Development ―― FD ―― ということがしきりと強調され、大学での授業改革やティーチング・スキルの向上が目指され、その一環としてPowerPoint といったプレゼンテーション・ソフトを使って効率的に教える方法の導入がすすめられています。今や大学の授業でPowerPointを使うのは当たり前になっています。しかし私は、大学での授業ではPowerPointは極力使わないことにしています、と学生達に宣言して授業に臨んでいます。

と、言いますのはPowerPoint に代表されるようなプレゼンテーション・ソフトというのは大変なくせ者だからです。こうしたソフトがどうして開発されたかと考えますと、これは企業が、限られた時間で、いかに自社の製品についての情報を効率よく伝達するか、それだけを目的として考案されたツールではないでしょうか。

確かに、そうしたソフトで作られたプレゼンテーションは、見ていて面白く、飽きないものです。そして「分かった」気になります。しかし、そこには「分かったような気にさせる」トリックがあると思います。画面がどんどんと展開して、こちらに考えさせたり、疑問を持たせたりする暇を与えません。だってそうでしょう。製品に疑問が持たれたらまずいですよね。実のところは良く分かっていないのだけど、何か分かったように気分にさせたら成功です。

教える側の立場からすると、PowerPointを使うと非常に楽です。別の言い方をすると、正直なところ、手を抜くことができます。講義を分かりやすくする為にPowerPointを活用するというと、聞こえは良いのですが、学生達を話だけで引き付ける自信がないので、PowerPointにたよるということがありはしないでしょうか。分かりやすければ、それで本当に良いのでしょうか。ご丁寧にPowerPointで、見栄え良く講義内容をこちらで整理してあげると、学生達自身が話されていることの要点を自分の頭で捉えて纏めるという、大事な教育の機会を奪っていることになるのではないでしょか。大学教育において大事なことは、「知」を鍛えることではないでしょうか。

もし大学というものが、「情報」を提供し伝達する場にすぎないのであるならば、大学というのは必要ないのではないか、と思います。というのも、コンピュータを目の前にすれば、ネット社会ですから、求める「情報」は簡単に手に入ります。そうであれば、大学の存在意義というのは、一体どこにあるのでしょうか。常々私はそう自問しています。現代という「情報の時代」において、「知」はどこに行ってしまったのでしょうか。

少し時代をさかのぼって考えてみましょう。

現在が「情報の時代」であるとすれば、近代は「知の時代」だ、と言えると思います。この近代は知の時代であるという点に関しては、次のような非常に興味深い話があります。明治維新の際に、高等教育をスタートするにあたり、それまで人間教育を担っていた漢学が捨てられます。狭い意味での「実学」の輸入が図られたわけです。狭い意味でのというのは、「実心」としての実学の面を切り捨て、「実用」性の面のみを強調した「実学」がすすめられたからです。「知」は力であるといった学問状況に対して、当時国際連盟の事務次長を務めていた新渡戸稲造（かつて5千円札にもなっていた新渡戸稲造です）が、苦言を呈しています。どのような事を言っているかと言いますと ―― 今では、今というのは明治の20年代ですが、学問と人格が別のものになってしまった。学問は人格を高めることを目的とする必要がなくなった、人格などどうでもよい、学問さえ出来ればいいのだ、というように考える人が増えてきた。だが、本当にそれで良いのだろうか。学問にとって最大にして最高の目的とは、人格を養うことではないか ―― 大体このように発言しています。

ところで、色々な大学の創設の理念などを見ますと、大抵そこには「学問と人格の統一」、「人格の養成」と言ったことが掲げられています。しかしどうでしょうか。今の大学の状況からすると、「大学で人格の養成をする」などと言われると、戸惑ってしまうのではないでしょうか。……といいますか、そもそも学者には、人格の破綻者が多い（会場笑）。これは私自身の事を言っているのですけれども（笑）。まあ実際、学者には奇人変人が多いですね。

それはともかくとして、近代になり「知の時代」に入った、そして現代はさらに「情報の時代」になった。

もっと歴史をさかのぼってみるとどうなのか。日本の場合であれば、前近代、つまり江戸時代の知識人達にとっては「学び」というのはどんな意味を持っていたのでしょうか。彼らにとって、学問をすることは、学問のための学問ではなく、まさに人格の形成 ―― あるいは人間形成と

言っても良いかもしれませんが ―― として理解され、実践されていたように思われます。単に知識を身につけるのではなく、それがその人の生き方に関わってくることとして、「学び」があったのではないでしょうか。「知」と「徳」の一致とでもいうべきでしょうか。そうすると、江戸から現代への大きな流れとして見ると、「徳の時代」から「知の時代」へ、そして「知の時代」から「情報の時代」へといった具合に、学びの在り方がどんどんと薄まってきてしまったと言えると思います。

少し話が長くなりますが、『大学』の八条目 ――「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」「斉家」「治国」「平天下」―― がありますね。私も若い頃は、何て大雑把な考え方だろうと思っておりました。というのも、「物の理を追求すること」と「人間の道徳的修養」とが一続きで語られ、また、個人の修養が完成すれば国家社会も自ずと治まると言うが、事はそんな簡単なものではない、知の探究と修身、修身と治国、それらはそれぞれ全く別の問題ではないか、それぞれ切れているはずではないか、とその時は思った次第です。しかし、まさにこれは、近代という時代の、連続性を切断する考え方なわけです。しかし、どうもこの年になってくると、この『大学』の八条目の連続性の考え方は何かとても大切なことを語っているのではないか、と思われてきます。物の理を一つ一つ明らかにしていく、それは一見世界の平和などには関係なく見えるかも知れないが、実は深いところで繋がっているのだ ―― この八条目というのは、そうした大切な事を説いているのではないか、と、今は考えております。

そうした観点から、宋学を、朱子によってまとめあげられた体系を、見直して見たいと思っております。

一点目の最後に、少し皮肉めいたことを付け加えますと、世の中、本当に「情報」という言葉が溢れております。ためしに既存の学問・学科の名前に「情報」を付けて検索すれば、ほとんどヒットします。例えば「情報経済学部」「経営情報学科」「情報法学」「情報哲学」「情報歴史学」などなど、といった具合で、なぜわざわざ「情報」をつけなければいけないのか、古い頭の私には理解を苦しむところが少なくありません。そうした「情報」という言葉が氾濫する学問状況にあって、徐先生の本日の発表は、「個人の徳性の涵養としての学問」という問題を気付かせてくれた、ということが、私からの第一点です。

Ⅱ　義と利の一致

それから第二点目の「義」と「利」の関係という問題です。

今日は理事長先生からも、「義」と「利」の関係についてのお話がありました。それに絡めて申しますと、一般的には君子は「義」を、商人は「利」を重んじる、あるいは日本的な文脈で言えば、武士は「義」を、商人は「利」を取るということがよく言われます。

しかし、今日、山脇先生の方からお話がありましたように、「恒産なくして恒心なし」という言葉に見られるように、儒教は、一概に利を否定するわけではありません。そうではなく、利の求め方、利の分配の仕方が問題となるわけです。

そうしたことを考えて参りますと、日本の場合であれば、「義と利の合一」あるいは「義と利の一致」ということを語った儒者 —— と言い切って良いのかどうか難しい部分もあるのですが —— として、山田方谷がいます。儒者というか、藩政改革を担った人物ですね。そしてまた、幕末明治期の、その弟子である三島中洲 —— この方は、今の二松學舎大学の創設者です —— 彼もまた「義と利の合一」ということを唱えます。そして、この三島中洲の考え方に共鳴したのか、あるいはそこから学んだのか、日本の資本主義を作り上げたと言われる渋沢栄一も、有名な『論語と算盤』の中で　利を必ずしも否定するのではなく、その社会的意義を説いています。そうしたことを考えて参りますと、本日徐先生がお話しされましたような、私的な利が義と一致するという問題は、非常に意義深いものだと思います。

ただ、問題は、それをどのように実現していくのか、ということです。というのも、ひとたび利を追求しはじめると、それはどうしても自己目的化してしまう、そういった側面を我々はどうやって自己制御していったら良いのか、そういった問題を今日のお話から考えさせられました。

Ⅲ　生命と儒教

そして最後になりますが、皆様お持ちの概要をご覧になられますと、「人間の生命にふさわしい出会い」というフレーズがあります〔編註：本誌掲載論文参照〕。

私は「生命」という言葉は、儒教にとって非常に大きな意味を持つと考えております。儒教では「孝」が道徳の根本において説かれます。親孝行の「孝」ですね。しかし、親孝行の「孝」は、自分の目上の父母を大切にするという意味だけではなく、さかのぼって祖先を祀るということでありますし、そして、伴侶をめとり子を生み育てていくということをも含んでおります。これらすべてが「孝」なわけ

です。これは一体どういうことを意味するのか。その意味は、私なりの解釈をすれば、つまり命孝とは生命の流れを絶やさない、ということなのです。個体としての人間には死がおとずれるが、生命の流れそのものは個体の死を越えて続いていく、ということなのです。祖先から受け継いだ命の流れを大切にし、それを子孫へと繋いでゆくことが、孝だと思います。命は「私」の所有物ではなく、「私」というのは命の流れの中にあって、将来に命をつないでゆくバトンランナーだと、私は考えます。

江戸時代の儒学者である伊藤仁斎はこの世界は「生あって死なし」と言い切っています。この世界は生だけで、生に対する死の世界はない、生の終わりを死と言うにすぎないというのです。これは、とても変に聞こえます。だって、現実に死はあるわけですから。どうして彼はそんな変なこと言うのでしょうか。私はこの仁斎の言うことの意味が良く分かりませんでした。実感できませんでした。しかし、最近になってやっと理解できるようになってきました。例えば、私の身体は個々の細胞から出来ています。そして個々の細胞は死んでいきますね。しかし個々の細胞が死滅しているにもかかわらず、全体として私は生きています。この喩えを宇宙的に拡大すれば、個々の人間は死んでいくが、この宇宙が続く限り生命は個体の死を越えて流れてゆくということになります。仁斎はそういった個体としての死を越えた、この宇宙の生命の連続性を実感していたのではないでしょうか。これはまさしく孝の思想の仁斎なりの深め方かと思われます。

かなり時間を使ってしまいましたので、急な終わり方になりますが、御報告に刺激されて、三点の私見を述べさせていただきました。御静聴、どうもありがとうございました。

〔編註　この後、徐圳遥教授による応答が続きましたが、基本的に本号所収の全文に見られるような内容を口頭で補足するものであったため、そちらをご参照ください。〕

発表②　呉錫源学長へのコメントならびに質疑応答

創価大学　工学部工学部教授
東日本国際大学　客員教授　山本修一

成均館大学校　儒学大学院長　呉錫源

山本修一教授によるコメントと質問

今日の呉先生の御発表では、儒教思想の特徴を、次のように五つの観点からまとめられました。具体的に見て参りますと

儒学思想は

1. 神中心の思想から人間中心の思想への転換を行った。

これが基本となり、

2. 現実を肯定する思想である。
3. 動機と過程を重要視する思想である。
4. 実践中心の思想である。
5. 自己実現を中核とする思想である。

と規定されました。

また、現代社会の価値観のベースは西洋近代思想の価値観であると述べられて、その価値観を以下のように分析されました。

1. 物質的な実利を中心とした価値意識
2. 分析的で合理的な価値意識
3. 個人を中心とする価値意識

これら三点を挙げ、対比させる形で、現代社会における儒学思想の役割を的確に、そしてまた大変分かりやすく説いていただきました。

さらに、二十一世紀の目指すべき方向性として、人間の尊厳性が回復され、真の意味で人間化された世界へと転換すべきであり、そのためには、成熟した人間を目指すべきである、と示されました。

私は御紹介にもありましたように、自然科学の分野で、地球化学、特にその中でも古環境学を研究する一方で、現代社会における諸問題、環境問題や科学技術のもたらす諸問題を克服するために仏教思想はどのような役割を果たすことが出来るかを研究して参りました。

今日の呉先生の御発表における問題意識とアプローチには、私の問題意識やアプローチと共通する部分も多くあり、また、おおむね類似した結論を導かれていることに多くの共感を持ちました。そして、私のような門外漢にとっても理解できるような形でお話しいただけましたので、大変に勉強になりました。どうもありがとうございます。

そこで、私はコメントというよりも質問を幾つか考えてきたのですが、長くなりすぎてもいけませんので、そのうちから二点だけ質問させていただければと思います。

一つは、現代の文明は、先ほども出ておりましたように「科学技術文明」とも言われます。その中で、私達の生活というものは、科学技術の成果・産物により、大変に急速に、便利で快適なものとなって参りました。

しかし、そこでは常に私達の欲望というものが刺激され、開発され続けることにより、経済活動が成り立つような構造が作られてきています。そうしますと、環境問題や資源問題といったものを解決するための視点として、どのように欲望を抑制していくのか、というのが大きな課題となってくると思います。

そこで、一体、儒学においては「欲望」というものがどのように捉えられているのか、欲望の抑制と言うことがどのように考えられているのか、を教えていただければ幸いです。

また二つ目としまして、自然との共生を考えるべきである、と先生の御発表の最後の方にありましたが、自然との共生を考える上で、その基礎となる自然観、つまり儒学において人間、動物、植物といった生物はどのように位置づけられているのか、以上二点について教えていただければと思います。

呉錫源大学長からの応答

山本先生、ご質問をありがとうございました。

まずは、先ほど、石井先生が開会挨拶で提起された問題〔当日の挨拶で提示された問題をさらに発展させた本号所収論文参照〕について、次いで山本先生のコメントに、時間がないですので、出来るだけ手短に私のお考えをお話ししてみたいと思います。

石井先生は、未来の共同体社会をどのように作って行くべきなのか、という提題をされました。

儒教の中では、未来の共同体をどのように作って行くべきかについて、『礼記』の礼運篇の中に見ることが出来ます。それは西洋的な概念で言えば、「福祉学」に含まれるだろ

うもので、福祉学の研究者からも注目されているものです。

その理想は、儒学でいう商工社会 ―― 利益経済社会と訳せるでしょうが ―― の大同思想という人間の道に示されています。そこにおいて、指導者は、必ず人格と能力を共にしていなければならない、また血縁を乗り越える、そうした社会が示されなければいけない、と言われています。そして、障害者を大切にし、労働者を大切にするという理想が記されています。

中国では、二〇五〇年を目標として、こうした大同社会というものを作ろうとしていると聞いています。

それでは、山本先生のご質問への回答をしたいと思います。まず、最初の欲望の問題についてですが、欲望の「欲」という漢字の中には、悪い意味の「欲」もあるにせよ、純粋な意味での「欲」も含まれていると思います。ここで純粋な意味での「欲」というのは、自分の利益を思うのではなく、天から賦与された公的な欲という意味での欲です。仏教では無欲を強調すると思いますが、儒教はこうした純粋な欲というものを大切にします。儒学は、純粋な欲望を大切にしつつ、また社会の中においては節欲するということを重要視するのです。こうした儒教的な観点から未来を考えた場合、一方で、この純粋な意味での欲望を大切にし、それを成就させていく、他方で、それらが共存できる社会を作って行く、こうした事が大切になるのだと思います。

第二点の自然との共存という問題について申し上げます。

現在の自然が破壊されてしまった状況を作り出した大きな原因として、西洋の近代思想があると思います。というのも、そうした西洋思想における「理性」には、すでに人間の優越、人間中心主義が含意されており、これが最大の問題だと思われるからです。

しかし、こうした人間中心主義・人間優越主義は、儒教の思想にはありません。そうではなく、儒教思想の中には、人間の自律という考え方があるのです。それは自分に責任を持つ、ということです。

こうした観点からの自然との共同という思想の実践に関しては、韓国が一番進んでいるのではないかと思っております。特に六百年程前に建国された朝鮮王朝の時代においては、常に自然との一致を考えて、建築や街作りが行われ、都市が造られていきました。

このように人間優越主義を超えて、人間の責任と自律が大切にされた社会が訪れることで、自然と共存で出来る社会が到来するのではないか、そのように考えております。

どうもありがとうございました。

〔通訳　山田紀浩〕

傅永軍教授による全体へのコメント

山東大学　哲学・社会発展学院教授　傅　永軍

とても興味深い話題が続きました。

先生方のご意見に基本的には賛成です。

しかし、私の視点から見ると、少し違うのでは、と思うところがあります。ここで討論されてきた問題は、東洋だけでなく、この地球全体に共通する問題だと思います。そこで、今回の提題となっています「現代文明と東洋思想」というテーマにしたがって、現代文明における東洋思想の役割について、先ほどの韓国のお二人の先生方の発表〔本号所収論文参照〕に応答する形でコメントしてみたいと思います。

私の意見では、お二人の先生の考え方は、二元論的な考え方――つまり東洋と西洋という対立――の呪縛から抜け出せていないのではないか、と思うのです。

東洋と西洋を対立させ、しばしば、次の様に言われます。「科学を重視して、その代わりに人格の育成をないがしろにする」というのは西洋の思想がもたらした弊害である、と。あるいは、近代社会というのは西洋思想の影響を受け過ぎたため、自らが伝統としてきた「節欲」を失ってしまったのだ、と。そして、今の科学技術の進歩そして利益の一方的な追求は西洋的なものであり、それに対し「徳の育成」と「節欲」は東洋的な伝統である、等々。そうして、西洋を押しとどめることが出来る思想的な何かが東洋にはあるのだ、と一部の人達は考えてきていたようです。

しかし、私の十数年間の研究の成果に基づいて考えていたことなのですが、こうした見方はやや楽観的過ぎるのではないか、と思うのです。

と申しますのも、歴史的な観点からすると、西洋的なものと東洋的なものは、必ずしも、このような形で対立する概念ではなかったように思われるからです。特に、産業革命以降の歴史を見てくると、そうではなかったように考えられるのです。

例えば、中国においては、一九四九年以降、毛沢東思想の元で、知に対する批判そして修正主義に対する批判ということを徹底的にやって参りました。また私的利益の追求も徹底的に批判されて参りました。それから数十年間、中国の人達は自分達の私欲を滅しようと頑張ってきたわけです。結局の所、どうなったでしょうか。そうした私欲を滅することなど出来ないということが分かって来たわけです。であるとするならば、この社会は徳性が成長していく社会なのではなく、脱落してしまった社会ということになるのでしょうか？

そうではなく、以上の事柄を良く考えてみますと、これらが示しているのは、「利」というのは、私達が生存していくに際して最も根本的なものなのだ、ということではないかと思うのです。

しかし、そうであるとすれば、何故「利」と「義」の論争が発生したのかと申しますと、実のところ、それは西洋思想自体というよりも、その受容の仕方、その受け入れ方の問題だったのではないでしょうか。

そして、現代社会を生きる私達にとって、過去の西洋の考え方あるいは東洋の考え方から何かを取り出して、それをそのまま今日の私達の生のあり方、その回答とすることは、もはや不可能に近いと思います。ですから、そうしたことを求められないのならば、私達は、自分達自身で自分達の生を作り上げる他ないのだ、と発想を転換する必要があるのです。とはいえ、どのような生を作り上げるべきかは、今、私達自身で模索している最中なのですが。

私達は、日中韓三国において思想シンポジウムを長らく行って参りました。

その場で、私は二元対立を超越しようと主張し続けてきました。開かれた姿勢で――「オープン・マインド」で――新しい思想を受け入れようと提言して参りました。そのためには、必ず、寛容と開かれた姿勢の両方が必要不可欠なのです。そして、それによって、初めて、新たな絆で結ばれた、多元的な価値観が融合する社会が形成されていくのだと思います。

私は、このシンポジウムの場において、往々にして異様な存在かも知れませんが、こうした思想の喧伝者だと自負しているのです。

以上、私の浅はかな見解です。

〔通訳　田村立波〕

山脇直司教授による全体へのコメント

東京大学大学院　総合文化研究科教授　山脇直司

今の呉先生や傅先生の議論をまとめる意味でも、この五、六年間、私が公共哲学において唱えてきた一つのキャッチワードを紹介したいと思います。

それは「活私開公（かっしかいこう）」という言葉です。これは今までの「滅私奉公（めっしほうこう）」という、まさに毛沢東時代の考え方、あるいは戦前の日本の考え方を否定いたします。同時に「滅公奉私（めっこうほうし）」というエゴイズムでありキャピタリズムである考え方も否定します。

この双方を拒否するものとして、私が長らく主張して参りましたのが「活私開公」という新しい考え方です。これは「私」という個人一人一人を活かしながら、公共性というものを開いていく、あるいは公益というものを考えていく、そうした考え方であります。

まさに、こうした考え方で行くことで、日本国憲法で言えば、個人の尊厳という理念と公共の福祉、あるいは個人の自由という理念と公共の福祉が両立できるようになると思っております。これが、私の社会のあり方を考える視点です。

さて、私は、東洋思想についても、今日お話ししたように色々と考えてきたものの、どちらかと言えば西洋思想を専門とするものです。また、私が最終的に卒業したのはドイツのミュンヘン大学であります。そうしたわけで、ヨーロッパの事情について少し考えて見ましょう。

例えば、原子力の問題をめぐって、ヨーロッパにおいても、ドイツとフランス、そしてイギリスで、それぞれ見解が違います。ですから、ヨーロッパはこれだ、西洋近代はこれだ、ということは非常に難しいわけです。ヨーロッパも均質ではなく国によって違うということです。

例えば、ドイツの場合、原発に反対する人の割合が八五パーセントです。これは左翼勢力だけではなく、保守政党

もキリスト教会もまた反対しています。地震はないドイツですが、核廃棄物がある限り、これは倫理的に正当化されない、つまり将来世代に命にかかわる放射性廃棄物を残すと言うことは、まさに現代世代のエゴイズムであるという立場を、保守的なカトリック教会もプロテスタントも採ってきたわけです。

それに対してフランス人の多くは、そういった問題を考慮に入れず、安全である、と主張し続けてきました。

しかし、核廃棄物問題は、非常に危険なゴミを将来に残すという事ですから、これは結果的に現代世代のエゴイズムだと言わざるを得ないのではないか、というのが私の考えであります。原発を続ける限り、核廃棄物は増える一方であるわけです。そして、最終処分の仕方も定まっておりません。常に危険が残るわけです。また、そういった意味で、ドイツでの私の先生――ローベルト・シュペーマン――は保守的でしたが、そうした観点から原発は辞めるべきという考えを貫いてきました。（『原子力時代の驕り――「後は野となれ山となれ」でメルトダウン』山脇直司・辻麻衣子訳、知泉書館）

以上のような理由で、原発問題は、現代の文明における「エゴイズム」を考える一つの指標になってくると思うのです。これに対して、東洋思想は、どう答えるのか、あるいは答える論理を持っているのか。中国や韓国がどう対応していくのか、そしてエネルギー政策をどうしていくのか、そして中国や韓国の知識人の方々はどのように考えていくのか。個人的に注目しております。

また、これは山本先生のお話とも関わってきますが、日本の場合、例えば、核増殖炉に対して、「もんじゅ」という仏教用語が使われていることは、非常にスキャンダルであります。核増殖炉は、ナトリウム漏れを起こして以来、全く動いておりませんし、核燃料サイクルという夢は全くの神話だということが明らかになってきているのです。

こういった問題が、現代の文明を考える際には、抽象的ではなく具体的な問題として私たちにつきつけられています。そして、これは、ヨーロッパでは哲学者のハンス・ヨナスなどが検討していたような、将来世代に対する倫理という問題をどのように考えていくのか、という課題でもあるわけです。

さて、義と利の問題ですが、これはまさに「活私開公」で考えるべき問題です。また、この「義」というものも、将来世代との関係において考えられるべき事柄です。

今日の講演では「ＷＡ」という事を述べましたが、まさに核の問題は「ＷＡＲ」から始まりました。広島と長崎に

行かれればその悲惨さがよく分かることです。その後、核の平和利用（Atoms for Peace）という事が謳われましたが、どうもそれもインチキ臭いものであったことがはっきりし始めているわけです。

こうした核問題を考えると、今日の講演ではお話しできなかった将来世代と現代世代との「WA」ということが浮かび上がってきます。この問題について、儒教的にどう考えられるのか小島先生他にお聞きしたいところですが、残念ながら時間がないようです。

まとめますと、私は、多数者のための「公」と少数者のエゴイズムとしての「私」という公私二元論では不十分だと思います。そうではなく、一人一人の個人の人間性・心を活かすという意味での「活私」こそが「開公」に繋がるという考え方によって、エゴイズムではない人権思想を考えるべきなのです。実際、人権 human rights というものを、個人のエゴではなく、他者との相互作用によって考えられるべきものとして捉える人権思想も出てきております。

最後に、挿話的になりますが、私は、明治時代に「right」の日本語訳を考えた際に漢字を間違えたのではないか、と思っております。「ケンリ」の「リ」は「理」と書くべきだったのであり、「利益」の「利」を書くべきではなかったのです。これは明治時代の大きな誤りであり、そもそも福沢諭吉は理性の「理」をあてています。rightの「ケンリ」は、今からでも漢字を改めて「権理」と書くべきなのではないかということを、余談ではありますが、付け加えて、私のコメントを終わらせて頂きます。

以上ありがとうございました。

山脇直司先生出版書籍

『社会思想史を学ぶ』
二〇〇九年一二月、ちくま新書819、七五六円

『公共哲学とは何か』
二〇〇四年五月、ちくま新書469、七九八円

『公共哲学からの応答　3・11の衝撃の後で』
二〇一一年一二月、筑摩選書、一五七五円

『ヨーロッパ社会思想史』
一九九二年三月、東京大学出版会、二三一〇円

■論文Ⅰ■

共同体の自己規律としての『論語』

本学東洋思想研究所名誉所長
本学前学長　石井英朗

Ⅰ　問題提起

孔子（BC五五一～BC四七九）の対話記録を主とする言行録である『論語』は、二千年余の歳月を超えて東アジア世界の最上級の古典として、その魅力がさまざまに読み継がれてきました。『論語』はハンディな小冊子ですが、生老病死といった生命感や歴史論が経験論風にと申しますか具体的に説かれています。二十篇五〇〇条ほどの短文が主ですが、そこには文学的な感興を誘発する条文も含まれ、まさに孔子という巨人の生き様が実体験として綴られている多面的・多層的な面白さに富んでいるのです。

フランス文学者として多彩な仕事を成した桑原武夫（一九〇四～一九八八）がいうように、「孔子は歴史上の人物であった。歴史社会に連関させてよむこともまた許される。いな必要なアプローチであろう」（①39）。「抽象的な単一原理の追及よりも経験的な多数の範例の積み重ねによって、世界をとらえようとするのが中国思想の特色なのである」（①41）。なお、引用文の出典は本稿末に一括して掲げ、引用直後にページ数を示しています。

私の小論は社会科学からのアプローチとして、商品経済と共同体という人類史におけるふたつの社会システムにおいて、より根源的な共同体の自己規律ないし体制維持を確保し媒介する核心的な基準として存在してきた『論語』という視点を提出するものであります。

Ⅱ　共同体の認識

古今東西の歴史学の分野において、共同体の概念を明確に論証したのは、日本の経済史・社会史の領域での中村吉治（一九〇五～一九八六）による著名な研究成果に依るといっ

てよいでしょう。中村によれば、人間社会の歴史的把握は、バラバラな個人ではなく、社会的存在としての人と人との結合の仕組み、つまり社会編成原理としての理念である共同体に立脚するものでありました。

中村は、共同体とは「人間集団が相互に分離できず、一体として存在しなければならぬ形態」といい、これを「生産手段・生活手段の不分割に対応する不分割集団」（②22）と規定しています。つまり単位労働時間当たりの産出高が低小な生産力を基礎条件としていた前近代社会においては、個人はもとより家族（イエ）としても自立は許されない相互依存的な集団としてのみ、生産手段や生活資料に関係せざるをえない状況が一般化していたのでした。それは、「単なる集団とか群とかいうものではないのであり、社会という組織体なのである」（③2）といわれて、まずは家の連合体を共同体と規定されたのでありました。

事実上、こうした共同体から離脱して、人間は生きていくことができなかったのです。そうなりますと、共同体という社会を構成するうえで、歴史的変化に適応してこれを保全する究極的な規範を要件とします。中村学説は、数多くの著作をとおして歴史的な実証のうちに展開されていますが、確認ためいくつか引用してみましょう。

「共同体として基本的に生産手段が共同のものであるという性質がある限り、所有と非所有の区別はない。そこに経済的な相異によるorderとか組織は生まれない。組織は自然的な人間の関係（Personal relation）として現れる。老幼男女というような、自然差にもとづく社会となる。つまり共同の生産手段の上にある社会は、直接の人間結合の社会なのである。身分社会である。……この身分社会において、人は互いに同血縁と感じ、意識する。これも氏の伝統である。この血縁は規範としての血縁である。同共同体員であることは血縁でなければならず、血縁であることは共同体員である。勿論、共同体員たるためには、生産技術・生産力の段階に対応しての人口構成の一員となることであるから、生物的にそこで生まれたということとは関係ない。そうであってもいいし、そうでなくともいい。村落共同体の血縁集団でないというのは誤りである。そのような血縁社会（身分社会・同族社会）として、その首長は族長であり、身分的な首長である」（④88）。

「土地所有についての諸制限（放棄禁止、移転禁止、転作強制、相続規制等々）、農業について、生活について、一般に及ぶ制約が首長権力によるものとして現象するのだが、それらは要するに共同体的制限に発しているのである。共同体農民が共同体首長の身分的隷従者であるということが、何よりもまず共同体の性格によるものであった」（④90）。

「対等な人間における契約でなく、上下に隷属してゆくという結合である。絶対的な服従は、権力が家族的性格をもつことによる属性である」（④200）。

中村共同体論のエッセンスは、「生活・生産のために集団ができ、それをよりよくするために組織ができる。その集団を結合させている根本はそこにあることは問題ないが、しかし何となく存在するわけでなく、それを保ち発達させる規範が生まれる」（⑤18）ということにあります。「分割できない生産手段と、分割できない人間集団とが、分離されえぬ密着した関係で生活している状態が、生産手段にも人々の間にも血がかよっているという社会だと一口にいえると考える。それを血縁集団とみずから信じさせた基本社会がつづくかぎり、同族の結合現象と性質はつづく」（⑤23）と、その本質的契機をなぞって、共同体の基本原理が語られています。

こうしてみてきますと、中村吉治による共同体の概念規定は、内部的な原理のみで成立し、完結していることが判明します。

人類史における前近代を貫く社会システムとしての共同体が解体するのは、土地からの農民の分離という近代社会を告知する資本主義の原始的蓄積期を経過せねばなりませんでした。それは、人間の労働力を商品化させるという実質を伴いつつ、法的イデオロギーとしての近代的所有権を確立し、旧来の身分社会から新たな私有財産制に基づく階級社会への転換を実現するものでありました。つまり、労働力の商品化＝個人の確立を根幹とする商品経済体制＝資本主義が、工業化を軸として、この近代五〇〇年の社会編成原理となり替わったのです。

マルクスは、その生涯における最高の著作『資本論』（第一巻初版一九六七年）のための一八五〇年代における厖大な準備ノート『経済学批判要綱』を遺していますが、そこには、人類史の巨視的な三段階が記されています。「人格的依存関係は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する。物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な発展のうちに、また諸個人の社会的な力能としての彼らの共有的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」（⑥79）。

中村の共同体論は、マルクスのいう人格的依存関係を身

分社会といい、物的依存性を本旨とした人格的独立の社会＝資本主義を階級社会と区分しているのです。

Ⅲ　共同体の自己規律としての『論語』

さて以上のような中村吉治の共同体論を前提としたとき、孔子の『論語』は、人類史において本源的な社会結合システムである共同体の自己規律を表現するものといえます。現代的な文脈でいえば、共同体の社会倫理であり、公共哲学ということになりましょう。

私と同世代で儒教について独自の興味深い著作を少なからず発表してきた加地伸行（一九三六生まれ）も、儒家思想の代表としての孔子の『論語』に集約される「共同体のきまり」を説いています。

「共同体社会の原理の特性は、感性的であることである。……その根本理由は、共同体の核心となっている家族を支えているものが、理屈でなくて感性に他ならないからである。……正確に言えば無償の愛という感性である」（⑦38）。「こういう共同体において生きていくとき、共同体を律するきまり、すなわち、慣習が、共同体を指導する原則となっていく。……慣習とは歴史の積み重ねであり、先例のことであるから、長年の経験や熟練が必要である。……いわゆる長老政治である。……みなが自然と身につけるきまりが道徳というものになってゆき、形式としては礼となる。

すなわち、共同体を指導するものは、慣習に基礎を置くところの〈道徳〉である。これは非常に重要な点である。つまり、共同体の政治が道徳を指導原理とするため、逆にいえば、指導者には、道徳の完成度、道徳を身につける度合いの程度が高いことが要求されるのである。

中国古代社会は、共同体社会の集合である。各共同体ともに、その指導者に共同体における道徳完成者を置く。これが、中国政治学、中国政治思想の根本的考えとなっていったのである。例えば堯とか舜とかといった、中国の伝説上の天子は、道徳的にすぐれていたとし、それをモデルに、道徳的完成者を政治の担当者に、ひいては天子に戴いてゆく図式が絶えず作られていったのである」（⑦39～40）。

共同体の連合や協調という面でも、言語の持つ意義はおおきい。古代より中国と朝鮮・日本・ベトナムは漢字を共有し、それを媒介に儒教・律令・漢訳仏教などの文化を享受してきました。中国古代史の構成、西島定生（一九一九～一九九八）は、「中国の社会と国家とが最初の大きな変動期に入るのは春秋・戦国時代である。この変動期において、氏族制は弛緩して家父長的小農民が折出され、……その結果として諸侯国はたがいに他国を侵略してその領域を拡張

する」（⑧15）としながらも、「周の天子を中心とする秩序体制に編入されているかどうかという点」で、「この区別の基準が〈礼〉の有無におかれていたことは、のちの〈東アジア世界〉の形成に関連することなのである」（⑧12）と含蓄ある発言をされておられます。

いまひとつ、儒の共同体的色彩を濃厚に伝えるところを、陳舜臣（一九二四生まれ）から引いてみましょう。

「儒とは、鬼神と隣り合わせに生活し、霊魂の不滅を信じていた人たちの生き方の体系がおそらく挫折や流浪の体験によって磨かれ、時代の潮流にあわせて自己改造をおこなったものではないかとおもいます。……孔子は春秋時代の人です。彼は儒の集大成者ですから、儒教の誕生は春秋時代ということになります。儒教がどのような雰囲気で誕生したか、それを知るためには、孔子が生まれる百年ほど前の〈葵丘の盟〉を研究してみるのが最もよい方法でしょう」（⑨28～29）。

これは、長江中流の国で勢力を伸張していた南方の楚に対抗するため、黄河流域の中原の諸侯を召集して、共通の憲法のようなものをつくり、たがいにその遵守を誓約しようというわけでありました。

第一条――不幸を誅せよ。樹子を易うること無かれ。妾を以て妻と為すこと無かれ。

樹子とは諸侯の後継者のことです。要は、終身、斎家、治国、平天下をいっているのです。

第二条――賢を尊び才を育し、以て有徳を彰せ。

第三条――老を敬い幼きを慈しみ、賓旅を忘るること無かれ。

賓とは在留外国人のことです。

第四条――士は官を世（世襲）すること無かれ。官事は摂（兼任）すること無かれ。士を取ること必ず得よ。大夫を専殺（ほしいままに殺す）こと無かれ。

第五条――防を曲ぐること無かれ。糴（穀物の輸入）を遏むること無かれ。封ずること有りて告げざること無かれ。

防とは堤防のこと。水路を勝手に変更して、自分のいいようにしない。人為的な決壊は黄河諸国のタブーです。つぎに兵糧攻めしない申し合わせです。諸侯や功臣を封ずることがあれば知らせよとも言っています。

この五ヶ条をみますと儒の雰囲気をよく伝えており、いかにも共同体的秩序の保全持続という儒教の理想に合致していることがよく理解されるのであります。

ここで『論語』からも一条引いてみましょう。

子曰く、千乗の国を導くには、事を敬して信あり、用を

節して人を愛し、民を使うに時を以てす。（学而第一）

「諸侯の国を治める心得を孔子が述べました。〈一天万乗の天子〉というように、天下を治める君主が万乗の君であります。／　天子の下に各地に封じられた諸侯がいて、彼らの納める国を〈千乗の国〉と称しました。

古代中国の戦いは、じかに馬に乗ることはありません。銜（くつわ）や鐙（あぶみ）も発明されていませんので、危なくて乗れないのです。中国人は塞外の騎馬民族から騎乗を習ったのですが、『史記』によれば、それは趙の武霊王（在位前325～前299）の時代となっています。だからそれ以前は、馬に車をひかせ、戦士はそれに乗って戦ったのです。

四頭立ての馬車に三人の甲士（武装兵）が乗り、それに七十二人の徒歩の兵がついています。さらに牛十二頭がひく荷車に食料や武器などをのせ、二十五人の人夫が従うのです。これが一乗です。人民八百戸でこれを準備することになっています。

一乗のメンバーは、甲士、歩兵、人夫あわせてちょうど百人です。それを八百戸の人がサポートします。一戸平均五人とすれば、四千人が負担することになるわけです。千乗の国とは単純計算すれば、人口四百万ほどになります。／　万乗の国、すなわち天子の国。人びとが天下と認識したのは四千万の人口を擁していたことになるわけです。もちろんこれはタテマエですから、実数はそんなに多くないでしょう。

孔子はリアリストですから、天下国家という大風呂敷はひろげません。千乗の国、すなわち諸侯の国を治める心得を問題にしました。おそらく孔子たちが住む魯の国を意識したのでしょう。隣の斎などにくらべると、ひとまわり小型の、中小級の諸侯の国にすぎないのです。／　諸侯の国をみちびくには、事柄を大切にして、いったん言ったことはかならず守り、費用を節約して人を愛し、人民を使役するには時を以てす、すなわち農繁期などは避けよということです。

私たちが古典を読むのは、先人たちが読んだあとをなぞることでもあります。『論語』にしても二千余年来読みつがれてきました。古い漢文は基本的には、二千年前とほぼ同じ表現を保っているのです。話しことばはずいぶん変化したでしょうが、表意文字による文章には、それがほとんど影響を与えていません。アルファベットによる表音文字の文章は、それにくらべると、時代あるいは地域による変化が大きく反映され、ほとんど読めなくなります。

漢字圏のひとたちは、いくら発音がちがっていても、千年前、二千年前の文章の意味がわかるのです。ただ古代は竹簡や木簡に墨書したり刻んだりするので、面倒ですから

できるだけ簡単に記し、わかりきった表現は省略しようとします。けれど二千年前にわかりきっていたことが、いまではわからなくなっていることもあるのです」（⑩23～26）。

以上のことに加えて、『論語』は優れた歴史書としての側面も持っています。

春秋時代末期とはいえ、およそ二千五百年以前の古代中国において、諸侯の戦車千台を保持する武装集団としての軍隊を保持するには、人口四〇〇万ほどの経済スケールを要するとしますと、農業中心の社会を、さまざまな節約型の共同体的規制をとおして導いていかざるをえないことが理解されます。国家レベルの大共同体間の戦争は、貯蓄に乏しい共同体財政にあっては、過大な浪費であり、安全保障のため、盟などの外交手段もしばしば採用されたのでありました。

ついでに、共同体の教本としての『論語』の特質を、西洋の近代的人間観から論評し、明示しているアメリカの学者、ハーバート・フィンガレット（一九二一生まれ）の一九七二年の著作『孔子』から、興味深いその一節をみてみます。

「孔子は『論語』のなかで、選択choiceあるいは責任responsibilityといった語を十全な形で論じていない。……西洋の哲学的・宗教的人間理解における選択・責任の重要性に匹敵するような展開や厳密化が、それらの言葉には欠如している。つまり、孔子は選択、責任の語を次のようなものとしては考えていなかった。個人が自分の意思で運命を切り開くために正しい選択肢を選ぶという考え方や、精神的罪悪感、またそれに伴う後悔や報い等の考え方が選択や責任という概念に分ち難く結びついているとは考えなかったのである」（⑪52）。

『論語』のイメージを支配しているのは、道を行くたとえであり、「道の概念が、儀礼・儀式を意味する孔子の中心概念〈礼〉に符号するのは、驚くべきことではない。〈礼〉は孔子にとって、社会的交流、人間の生である大なる儀式の明瞭にして精緻な型であった。真なる道を堂々と歩むというイメージから、正しく儀礼を運営するというイメージへの移行は、理に適った当然の移行である」（⑫54～55）と、フィンガレットは同調しますが、ただ孔子においては、この〈道〉のイメージは、欧米人にとってあまりにも自然なものである岐路（分かれ道）のイメージに発展しないため、選択という概念も成立せず、「唯一の秩序に対する〈選択の余地〉には無秩序・混沌しか残されていない」（⑪55）というのです。端的にいって、「純粋な選択の自由というものはない。道をたどるか、逃れるかだけである」（⑪57）という論評となってしまうのです。

人格的相互依存性が明示的な身分社会である共同体においては、西欧の近代社会から抽出した個人的な自由権というものは、いわば無いものねだりに等しいのであります。これは、近代の人権思想が、無媒介に前近代社会に投影されてパロディを生じないためにも、社会科学的な共同体論が不可欠なことを証する事例となりましょう。

しかし、フィンガレットの優れた孔子論は、以下の一節からも読みとれることは付け加えないと不公平でしょう。「孔子がまさに彫琢し彼の主たる思想枠組を形成した言葉やイメージは、我々西洋人にとって異質ではあるが、理解できないわけではない。ある調和のとれた全体像を提示してくれる。人はけっきょく、自らの内部に決定権を有するような自律的存在ではない。また、有効な選択肢から選択をおこない、それによって自らの生を自力で形成していくような力をもたない。その反対に、うまれた時は〈原質〉であり、教育によって文明的となり真に人間的な人間となるべきものなのである。人間になるために人は道を目指さねばならず、そして道は……道は高貴であり、それを追う者も高貴であることによって……人を魅了してやまない。ここから得られる帰結は、社会や物理的環境に抗して個人の力を称揚するものではない。むしろ、個人が誤まることなく〈人が文明的な人間となる〉唯一の真なる道を歩もうとする〈目標〉あるいは方向を明確に強固にする。道を歩めば、道に備わった精神の広大な尊厳と力が人に宿る。迷わずに道を歩む者、強いるのではなく〈自然に〉〈譲る〉ことができる者、彼等の生には、個人的な尊厳と自己実現があり、他者との社会的調和の根本には、このような生を互いに認め合う相互尊重があるのである」（⑪80～81）。

共同体には、成員相互の祭への参加にみられますように、「無計算に全体が一体として生きる牧歌性がある」（⑫355）わけでした。『論語』には、君主を論じた条文が少なからずありますが、それは古代中国においても「身分層の集中的表現としての君主」（⑬67）であったのでありましょう。「共同体首長＝君主は、まったく共同体内の経済的関係そのものから、当該生産システムともいいうる秩序の維持者としてその支配的地位を得るのであって、その権力というものは、共同体の位置する生産力段階に制約された自然的秩序において、そのままで支配する方法が与えられているといってよい。つまり、権力の行使＝支配に、首長の個人的恣意の余地がまったく限られているということである。いいかえれば、支配の正当性が、共同体的生活の再生産システムのなかに、合理的に組み込まれている事態なのである。この共同体首長の支配権は、それがまさに身分制の頂点に位置するゆえに、他に転換を許さぬ絶対的な権威を保

持し続けるのであって、近代資本制商品社会における転換可能な階級的権力というものとはまったく異質である」（⑭32）と、私もかつて立言したものでした。

Ⅳ『論語』・資本主義・国家

共同体という言葉は、ドイツ語のGemeindeまたはGemeinschaft、英語でいえば、Village Communityから移入された学術用語として、経済史や社会史の領域で活用されてきました。

昨今はまた、主として社会学サイドから英米流のコミュニティ論が盛況のように見受けられます。Communityには、共同体、利害など共にする団体、地域社会、地域圏、基礎集団などの訳語が記されています。近代以降コミュニティという概念はますます多義的になっております（⑮参照）。

ましてやいま求められていることは、産業的には成熟して、経済的成長力を弱めてきている現代資本主義の特殊な世界大の急展開に対して、コミュニティを核とした政策当為としての地域振興論のように思われます。

中村吉治は、「生産関係における人と土地、人と人との関係が変わるとき、共同体は失われるのであり、共同体がなくなるとき、近代があるということになる。理屈からいえば、近代は共同体なきところにある。しかるに、近代において共同体を、現代の問題とするというなら、それは歴史の発展の理屈から外れた現実に問題があるからだろう。ということは、歴史的理由または経過があるというほかあるまい」（⑫340～341）と名言を吐いています。

人と人との関係が、商品や貨幣によって媒介され、主要な生産手段としての土地を失って農民は無産の労働者となり、衣食住すべての生活資料を生産できる資本という主体に対して、労働能力を商品化して販売するという物的依存の市場経済原理に立脚する商品経済社会が近代社会なのですから、そこでは、基本的に中村の言うように共同体は失われたといえるでありましょう。共同体の崩壊が商品経済という新たな社会枠組みの成立と同伴して近代的個人の確立をもたらすということは、奇妙なパラドックスのように見えますが間違いのない事実なのです。

ただここで留意されなければならぬ問題が残ります。それはマルクスも『資本論』でいっておりますが、商品経済というのは、共同体と共同体の間から発生したということです。これは人類史にとって共同体が本源的ものであり、商品経済というのは、これがいかに欲望を開放する精緻なシステムであるにせよ、二次的なものだということを示唆しているように思われます。

さいごに、経済学の宇野理論体系では代表的論客であった降旗節雄（一九三〇～二〇〇九）の注目すべき発言を引いてみます。

「近代国民国家は絶対主義国家として成立したことから理解されるように、近代につくりだされた新しい共同体である」（⑯56）。

「旧来の共同体の解体は一方で国民国家という広大な領域をもった大きな共同体を作り出すが、同時に他方に、一夫一婦制の単婚家族という小さな共同体を作り出す。そして、市場経済で支配された経済領域をこの二つの共同体がかこいこむことになる。国家という共同体の、かつ家族という共同体の外部の領域が、市場経済の領域であり、この領域は資本によって全面的に支配されるのである。」（⑯72）。

「資本主義体制成立のためには、したがって国民国家と単婚家族という大、小二類型の共同体を絶対的条件としたが、市場経済は単独でこの二つの共同体を形成しうる力をもっていなかった。／もともと共同体と市場経済とは原理を異にする人間の結合システムである。共同体の内部から商品が発生し得なかったように、市場経済が共同体を作り出すこともできない」（⑯73）。

「人類史を共同体として総括し、共同体と共同体の間から発生した市場経済が、近代に至って共同体を解体しつつ生産過程を包摂したのが資本主義であり、しかもこの資本主義においても、人類はついに国家及び家族という共同体の支配から脱することはできなかった、とみるべきではないだろうか。そして、その点にまた人類にとっての社会主義の意味があるとすべきではないだろうか」（⑯64）。

中村がいう共同体の本源的再生産に結びついた生産・生活の基礎単位としての家（イエ）householdという概念が、家族familyに解消されてはなりませんが、資本といえども人間に固有な何でも創りうる労働力の再生産は、次世代を含めて労働者の家庭に依存する以外にないことも事実であります。

また資本主義がその体制的展開を確立する産業革命後のイギリスの自由主義的段階において、国家主導によって労働力保全のための工場法の成立拡充を計ったこと（⑰参照）からも、私たちは国家の社会秩序の維持機能における共同体的性格を否定できないのであります。

こうした課題の検討は別稿を要しますが、人類史が共同体という歴史的枠組を必然的なものとしてきたことを大前提に、孔子の『論語』という古典の意義が、共同体の論理的にしてまた倫理的エトスを集大成したことを確認できれば幸甚であります。

引用参照文献

① 桑原武夫『論語』一九八五年、ちくま文庫
② 中村吉治『日本の村落共同体』一九五七年、日本評論社
③ 中村吉治『社会史』一九六五年、山川出版社
④ 中村吉治『日本封建制の源流』（下）一九八四年、刀水書房
⑤ 中村吉治『日本社会史　新版』一九七〇年、山川出版社
⑥ マルクス『経済学批判要綱』（高木幸二郎監訳）第一分冊　一九五八年、大月書店
⑦ 加地伸行『〝論語〟再説』二〇〇九年、中公文庫
⑧ 西嶋定生『古代東アジア世界と日本』二〇〇〇年、岩波現代文庫
⑨ 陳　舜臣『儒教三千年』二〇〇九年、中公文庫
⑩ 陳　舜臣『論語抄』二〇〇九年、中公文庫
⑪ H. フィンガレット『孔子　聖としての世俗者』（山本和人訳）一九九四年、平凡社ライブラリー
⑫ 中村吉治『社会史論考』一九八八年、刀水書房
⑬ 中村吉治『日本封建制の源流』（上）一九八四年、刀水書房
⑭ 石井英朗「共同体と権力」一九九〇年、『いわき短期大学紀要』
⑮ 石井英朗「地域コミュニティと市民的協働」二〇一〇年、『みらい』11号、いわき未来センター
⑯ 降旗節雄『著作集』第5巻　二〇〇五年、社会評論社
⑰ 戸塚秀夫「イギリス工場法成立史論」一九六六年　未来社

石井英朗先生出版書籍

『地域と文化の周辺　経済学の窓から』
一九八二年一二月、社会評論社、一五〇〇円（税別）

『日本経済と地域変動』
一九九五年一月、批評社、二五〇〇円（税別）

『現代の資本主義を読む「グローバリゼーション」への理論的射程』（共著）
二〇〇四年一月、批評社、二五〇〇円（税別）

『地域という劇空間　いわきからの発信』
二〇〇五年一二月、白順社、二八〇〇円（税別）

■論文Ⅱ■

君子は預言者かそれとも師儒か？

山東大学　哲学・社会発展学院教授　傅　永軍

翻訳　田村立波

アメリカの中国学者セオドア・ド・バリーはその著作『儒家の苦境』において、中国における儒家の君子をヘブライにおける伝統的なユダヤの「預言者」と比較している。彼によれば、儒家の君子とユダヤの預言者には数多くの類似点があるという。彼は「儒家の君子の預言者的役割のうちのいくつかの特徴を見ると、儒家の君子はセム族世界の預言者にいくらか似ているように思われる。その特徴とは、以下のようなものである：君子は個体として『道』こそが最高の価値であるということを直接会得することができる：君子の霊感に富んだ言説は、もの言わぬ天の存在を証拠だてるものである。君子の使命は――実際には天の委託を受けたものである。君子は統治者に警告を与え、彼らが天命に背いて壊滅的な災害を被ることのないようにする[1]。」ひとことで言えば、儒家の君子は「ユダヤの預言者の一般的役割――真理の宣揚――を発揮することができる[2]」というわけである。

ド・バリーは儒家の君子とユダヤの預言者の身分上の類似をかなり重く見ている。彼によれば、確かに、儒家の君子の宣揚する真理とユダヤの預言者のそれは内容の点ではいくらか異なっている。たとえば、儒家の重視する「仁」や「義」などの核となる観念は、ヘブライ初期の『旧約聖書』の中でユダヤの預言者が全身全霊をもって宣言する「神があまねく天下人類へそそぐ愛」「正義と公正」などの観念と近いところもあるとはいえ、異なってもいるのだ。しかし、儒家の君子はみな彼らの指導者である孔子と孟子を手本とし、社会生活の中における正義と公正を重視し[3]、統

治者の残虐非道を憎み、人々の暮らしを重んじて語る[4]。儒家の君子の発する「声」はすなわちホセア、ヨエル、アモス、ナホムなどのユダヤの預言者の告げる「啓示」ときわめて類似しており、それらはみなあまねく天下の民衆のための憤怒であり叫びであり、統治者の不仁、不義のふるまいに抗議するものである。したがって、儒家の君子は「個人の魂の自由」と「凡俗を超越した魅力」という、ユダヤの預言者のもっとも基本的な二つの性質を有しているのであるという。

ド・バリーは儒家の君子を『旧約聖書』伝統中の預言者として解読することにより、伝統的な儒家の苦境を発見した。ド・バリーの言う儒家の苦境とは、実際には儒家の君子の困窮である。彼の分析によれば、儒家が最初に設計した永遠の理想とは、「君子の指導のもと、聖王が統治することによって、天・地・人の結合が実現する[5]」というものであった。この理想を実現せんとするプロセスにおいて、儒家の君子は二つの重責を担う。一方において君子は真理の伝達者の役割を担い、人々と天に代わってものを言う。また一方において君子は真理の実行者の役割を担い、君主帝王と朝廷の不義に対して批評と矯正を行なう。よって君子は真理と帝王の間に位置づけられ、その関係は相互に尊重し合うものであるべきで、彼らの間の力関係は中国政治のバランスと発展の方向を決定づけるものであった。しかし不幸なことに、中国政治の重要なバランス要素としての儒家の君子は、かえってその身の置き所をなくすことになった。一方で儒家の君子は人々の代弁者であることを自負していたが、彼が代表する人々の委託を得ることはできなかった。そのため、その発言には民衆の支持する世俗的な合法性と正当性が欠けていた。また一方、彼らは天からの宗教的授権も得られず、天と個人的につながりを持って対話し、直接神と相対して与えられる超越的で神聖なる委託を獲得することもできなかったため、宗教の与える超越的な合法性と正当性をも失ったのである。儒家の君子は、一般民衆と専制的な皇帝の権力のはざまに生きるという、いかんともしがたい運命を甘受せざるを得なかった。儒家の君子は伝統社会においてまさに空中に浮遊する亡霊のごときものとなったのである。かくのごとき現実は、儒家の君子の身分の困窮と使命の消滅を決定づけた。これもまたド・バリーの言うところの、歴史上儒家の直面した最大の苦境である。

私はド・バリーの観点をある種の同情をもって理解する。ド・バリーは中国における儒家の君子をユダヤの預言者と比較して、自ら熟慮と苦心の末この結論を導き出した。彼は中国伝統社会において、西側社会の公共知識人（社会問

題に携わる知識人、実践する知識人）と同様の社会階層を探し、儒学の伝統の中から、立憲政治の民主的遺伝子を探し出して、西側社会の現代的観念である「分権」「牽制」「法治」「自由」などを整合することから儒学へと向かう明晰なルートを指し示し、それによって儒家信仰を深くする人々の文化的焦燥を解きほぐそうと考えた。東洋人であろうと西洋人であろうと、いったん儒家の信仰の現実的正当性を剥奪されたならば、未来へ向けて儒家の価値観を広めていこうとしても、数々の抵抗に遭遇することになるからである。

しかし、どうしても指摘しておかねばならぬことは、私のド・バリーの観点に対するこの種の同情的理解は、決して私が彼の観点に賛成するということを意味するものではない、ということだ。状況は真逆である。私の理解によれば、ド・バリーが儒家の君子をヘブライの伝統の中のユダヤの預言者として理解しようとするのは、儒家の君子思想に関する一種の誤読である。

周知の通り、「預言者」（ヘブライ語でNavia）という言葉の原義は「神の精神に感動を受けた発言者或いは布教者」であり、また「神の消息の伝道者」である。「神の消息の伝道者」として、預言者はパーフェクトな人格と「傑出した知恵」を持ち、その精神の修養は神の領域にまで達している[6]。したがってヘブライの伝統におけるユダヤの預言者とは、ただ単に高い教育を受けた知識人であるばかりでなく、さらに神と直接つながり、神の意を受けて民衆と為政者に天意を伝えることのできる人でなければならない、という点が重要である。「預言者たちの使命はその性質上、神の正義と関連する（信仰上及び政治上の）ものである。為政者が何か過ちを犯せば、預言者の任務はすなわちその過ちを指摘することである。為政者が天意と公正に反すれば、預言者はいつでも天になり代わってことを行なう。預言者のもたらす消息は、その良し悪しを問わず、天意を行使するにあたっての一切の不信仰、不正義に対してそれを正すものである。預言者は天意に反するすべての人やものごとに対して『ノー』と言える人である[7]。」したがって、一般的な意味から言えば、我々はユダヤの預言者を、「神」と「天」の委託を受け、現実に対して批判と指導を行なう知識人として理解することができる。

他方、ユダヤの預言者と異なり、儒家の君子は、同様に自由な知識人ではあるが、それと同時に名義上、歴史、典籍、礼儀、倫理の決まりごとに精通している知識人でもある。これらの知識人は「特殊な社会階層を構成し、公共の福祉を促進するという名目により国家と社会に身を捧げることを志す[8]。」つまり、儒家の君子はユダヤの預言者と異なり、天に責任を負う必要はなく、また天に代わって発

言することもできないのである[9]。儒家の君子は天と個人的なつながりはなく、天もまた人格神の形式をとって人の歴史に介入することはない。これにより、儒家の君子は自らの限界を世俗の政治的権威への奉仕の枠内とすることが決定づけられた。「天の意志」は彼らが代表するのではなく、彼らの奉仕する「天子」すなわち地上の君主こそが代表するのである。儒家の君子にとっては、君主こそが「神」であり、彼らはその神の「祭司」或いは「侍従」なのである。まさに『孟子・梁恵王下』中の一節に言うがごとく「『書』に曰く、天下民を降す。之が君を作し、之が師を作し、これここに其れ上帝を助け、之を四方に寵す。罪有るも罪無きも、これ我在り。天下いずくんぞ敢えて厥の志を越ゆること有らん、と。」ここからは、中国の伝統において、儒家の君子は必ず現行体制の中に組み入れられ、制度にがんじがらめにとらえられるため、君主の意志に対抗する能力を失ってしまう、ということが見て取れる。体制に従順な者として、儒家の君子の職責には依然として真理を語り広めることも含まれてはいたものの、何が真理であるかを決定するのは、もはや超越した力ではなく、世俗の権威を掌握した帝王君主であった。帝王君主に必要なのは、儒家の君子が彼らの意志にしたがって「真理を宣揚する」ことであり、儒家の君子は自らの豊富な知識によって君主の誤った言説を飾り立てなければならなかった。儒家の君子がどんなに「重用されない」存在になりたいと思っても、どんなに剛直な性格を有していたとしても、儒家の礼治秩序と倫理の決まりごとは、一種の抗えない力となって儒家の君子を君主の権威のもとにはいつくばらせ、君主の意志に屈伏させ、君主の奴隷とならざるを得なくさせるのである。もし彼らの中に、ひざまづいた状態からもう一度立ち上がりたいと思う者がいたならば、彼は即刻体制から排除され、辺鄙な地へと追いやられ、ついには社会生活から徹底的に遊離して「落剥した文人」となって、胸に満ちる情熱をむなしくさせ、豊かな見識や才覚を無駄にせざるを得ず、現実の政治生活と社会生活に対する影響力を完全に失うのであった。

　このように、儒家の君子はユダヤの預言者とは全く異なっている。彼らの間の違いは、ド・バリーの言うように、ただ現実の社会への真理の伝達の方法が異なるだけ――儒家の君子は「声」を使い、民衆の日常の言葉によって真理を語ったが、ユダヤの預言者は啓示によって人々に神のもたらす真理を示した――というのではなく、またド・バリーの発見したように日常の経験と幻覚や神秘体験との違いでもない。儒家の君子の語る真理は、人類の日常体験で裏打ちすることができるが、ユダヤの預言者の伝える啓示は預

言者の使命の幻覚と神秘体験によって証明される。ユダヤの預言者と儒家の君子の違いはきわめて大きい。「預言者は自らの努力或いは機会と因縁によって先行して天の意、天の道、天の理、天の機を知り、しかもその伝達に努力する人であり、超越的価値を信仰し、超越的価値を宣伝し、超越的価値を防衛する人である[10]。」彼らは真理の追求者であり、伝播者であり、防衛者である。しかし儒家の君子は、君主に忠誠を尽くし、儒学の伝道にその身を捧げ、もって国を安んじ、もって官僚を教化し、世俗の権威に替わって天下を治める。彼らは真理に対する偽りの愛好者であり、真理を覆い隠し軽視する者である。

儒家の君子は預言者ではない。ならば中国と西欧の双方の視野のもと、我々は彼らを何と呼ぶべきか？ これは難しい問題ではない。我々はいともたやすく現有の理論の中から名称を探し出して儒家の君子に名前をつけ、それによって儒家の君子の行ないと使命を描き出すことができる。

ドイツの哲学者カール・ヤスパースはかつて広範な影響を及ぼす学説――古代の旧大陸の主要文明の起源となる「枢軸時代」理論――を唱えた。この理論は、紀元前八〇〇～二〇〇年の間に古代ギリシャ、イスラエル、中国、インドの古代文化において、同時期に思想文化の一大エポックが生じたことを指摘するものである。この思想文化の一大エポックは、一種の哲学上の飛躍として表現された。特に突出していたのは、独立した精神の秩序が世俗の政治的権威の外に発生し、そこから伝統社会特有の「世俗に基づく権威」と「神聖（思想）に基づく権威」という二元的権威の対峙が形成されたことである。世俗の帝王は世俗の権威を代表する。しからば、神聖或いは思想の権威を代表するのは誰なのか？ この問題を扱った研究によれば[11]、「精神の秩序」と二元的権威の形成に呼応して、「枢軸時代」はのちの社会政治文化、道徳的精神、イデオロギーに対して大きな影響を及ぼす独立した社会集団を生み出した。この独立した社会集団とはすなわち知識人の集合体であり、彼らこそが神聖或いは思想的権威を代表するものであった。張灝氏は次のように言う。

> 知識人は独立した社会集団として、「枢軸時代」に初めて出現し、超越した代弁者の地位をもって政治的指導者から独立して対等にふるまう趨勢を生み出した。これよりこの種の伝統型の知識人が歴史の舞台に登場し、政治的権威の外側にあって、重要な地位を占めるに至った[12]。

つまり、枢軸のエポックとなった時期には必ずこのような知識人が出現したのである。彼らは伝統的な天の責務を引き継ぎ、神聖の使命を担い、批判を通して社会の発展を牽引し、「預言者」としての性格を明白に示した。

もちろん、枢軸時代には預言者的知識人の誕生が伴ったが、同時に別の形の知識人も誕生したということにも注意を払わなくてはならない。彼らは預言者型の知識人とはまったく異なり、「神」や「天」の代弁者として世俗の権威と衝突しようとは決して考えなかった。それよりも、彼らはある種の積極的かつ協力的態度によって政治的権威に対処することを望んだ。そのため、彼らは一方で儒学の伝道に心酔し、経典の学術的研究とその普及に従事し、「儒学の伝道」の保護者であり、その衣鉢を継ぐ継承者であると自負する一方、また積極的に実社会に踏み込んで、自らの知識によって政治的権威に奉仕し、君主の師或いは知恵袋となり、自ら現行社会の秩序を守り、統治者の統治の大いなる野望を実現することを渇望した。この種の知識人はすでに批判性を失って、真理から徐々に遠ざかっていくものであることは明らかであるため、これを「預言者」と呼ぶことはできない。彼らは現実の政治が必要とする知識人の精鋭であり、そのため往々にして政治の方針決定の際の陰の操り手となる。したがって、この種の知識人のもっとも適切な呼称は「師儒」であるべきであろう。張灝氏はこの二種の知識人を類別して以下のように言う。

> おおよそのところ、「枢軸時代」以後、各主要文明の伝統において、伝統型の知識人は知識化と慣例化の影響のもと、「預言者」と「師儒」の二つの類型に分かれた。前者は「枢軸時代」の知識人の後継者の典型であり、超越意識を基礎とした理念に基づいて政治社会の権威に対して様々な形式と様々な程度の批判意識を継続したが、後者は文明伝統の経典学術の研究者、伝授者へと変化し、往々にして政治と社会に対する批判意識を持たなかった[13]。

この基準を運用して、伝統社会における儒家の君子の演ずる役割を推し測ってみれば、基本的に彼らは「師儒」類の知識人の列に並べられる。儒家の君子は「師儒」として、本質的にユダヤの預言者とは区別される。ユダヤの預言者の堅持する最高の理想とは、真理の追究であり、彼らは強権を恐れず真理を口にする。それに対し、儒家の君子の多くは、帝王の師となることを自らの最高の理想と見なした。そして、帝王の師となるという理想の誘惑と制限により、儒家の君子はたとえ剛直の士であっても、自らの役割をよ

りよく演じるためには、常に自らの真理に対する愛着に対して慎重にならざるを得ず、心ならずも帝王を守護し、政治的な威力と権勢に屈伏して、それに応じて態度を変えざるを得なかった。これが長期にわたれば、儒家の君子は官界の浮き沈みに身を任せ、遅かれ早かれ自らの知識人の身分を失い、知識人の身分が内包するところの、真理を畏敬するユダヤの預言者式の幾ばくかの潜在的性質及び潜在的能力がむしばまれていくことになる。官職への誘惑により、彼らは権力遊戯の中で道に迷い、自我を放棄して真理を利益交換のコマと見なすようになる。抜け目なく立ち回って人に取り入り、ひたすら帝王の師とならんとするいわゆる「儒家の君子」に至っては、さらに恐るべきものである。彼らは陰険な魂胆により「偽預言者」を装い、民衆を愚弄し、悪者の手先となり、是非善悪をさかさまにする。強権と圧迫のお先棒を担ぎ、真理と対立する。

私のこのような伝統社会の中の儒家の君子に対する理解は、実際上、ド・バリーの観点の論証が前提とするものを台無しにしてしまうものだ。ド・バリーの言う、いわゆる伝統社会の中における儒家の苦境など存在しないのである。単純に伝統的な知識人、つまり儒家の君子の観点から見ると、伝統的な儒家が伝統社会の中で遭遇する苦境とは、儒家の君子のアイデンティティの困窮である。つまり伝統的な儒家の君子は自らを公共知識人と誤認しているが、実際には彼らは帝王君主一家に奉仕する幕僚、顧問、知恵袋であり、君主の私臣であり道具であるにすぎないのだ。私はかつて小論にて以下のごとく述べたことがある。「伝統社会の中の知識人は、権力と知識のはざま、統治と合法性のはざま、ものを言う権利とイデオロギーのはざまにある種のつながりを作り、正義の願いを公共生活に組み入れることを保障しようと努力した[14]。」彼らの思想と観念は、高邁な理想に影響され、統治集団から距離を置くことによって、多少の自主性を示し、また草の根社会の世俗的混乱から離れることによって、多くの永遠かつ固定不変であろう価値を持つ。そうすれば彼らは自ら世俗の政治的権威のコントロールから抜け出すことができ、一方では自らの知識によって帝王君主に奉仕しながらも独立性を失うことなく、もう一方では真理を追究しながら、政治的権威と手を結ぶことができると考えた。しかしこれは伝統的な知識人の夢見た美しい幻でしかなく、権力との遊戯の結果は、結局は権力に呑み込まれることで終わるのであった。

したがって、理論的に分析すれば、伝統社会においては、知識人は自らのアイデンティティの危機を克服しようと思えば、必ず政治の外側で独立し、真実自由で独立した人間となって、政治と決別しなければならないのである。一言

で言えば、君主のものは君主に、君子のものは君子に帰す、ということである。儒家の君子は、理論上は「預言者」であるべきで、彼らは永遠の「大道」と世界の良心を代表し、一貫して政治の統治と不公正な社会秩序に対して批判的な態度を保持しなくてはならない。言いかえれば、知識人は生まれながらにして社会の良心、人類の基本的価値（例えば理性、自由、公正など）の擁護者でなければならない、ということである。知識人にとって「知識」はそれを用いて未知のものを探索することができるばかりでなく、世界の存在の秘密を解析することのできるものであり、しかもさらに重要なのは、それによって人の知恵と能力を育むことができ、知識に内在する道徳の力を発揮させることができるということである。人々は往々にして知識というものと理性、知恵、批判、正義などの概念を関連づけることによって、人類にとってのある種の世俗的追及を超越した崇高な関心を表現する。知識のこういった道徳的性格は、知識人に正義を担う不屈の精神を持たせ、またそれにより自らの存在価値に根拠を与えることともなった[15]。

　今や、儒家の君子は現代的な転換を通して公共知識人の身分を獲得しようとしている。このことは、単純に理論上の可能性があるというだけのことではなく、現実的に実践の必要性を有しているのである。我々が今日行なっている思索の価値はまさにここにあるのだ。

〈注記〉

1　セオドア・ド・バリー『儒家の苦境』黄水嬰訳、北京大学出版社、二〇〇九年、一四頁［訳注：原著 Theodore De Bary, The Trouble with Confucianism, Harvard University Press, 1996 (Paperback ed.)］

2　ド・バリー『儒家の苦境』一四頁

3『論語・憲問』「君子は上達し、小人は下達す」。また『論語・為政』「哀公問いて曰く、何を為さばすなわち民服せん。孔子こたえて曰く、直きを挙げてこれをまがれるにおけばすなわち民服す。まがれるを挙げてこれを直きにおけばすなわち民服せず」。

4『孟子・離婁上』「桀紂の天下を失えるは、その民を失えばなり。その民を失うとは、その心を失うなり。天下を得るに道あり。その民を得れば、すなわち天下を得べし。その民を得るに道あり。その心を得れば、すなわち民を得べし。その心を得るに道あり。欲する所はこれを与えこれを衆め、悪む所は施すなからんのみ」。

5　ド・バリー『儒家の苦境』一一〇頁

6　アブラハム・コーヘン『Everyman's Talmud』蓋遜訳、山

東大学出版社、一九九八、一三七頁［訳注：原著 Abraham Cohen, Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages, 1995, Schocken (Reprint edition)］

7 劉軍寧『帝師都是偽先知』「東方早報」二〇〇八・八・四

8 Julia Ching, Confucianism and Christianity, Tokyo: Kodansha, 1977, p 102

9 『論語・陽貨』「天何をか言わんや」。

10 劉軍寧『帝師都是偽先知』「東方早報」二〇〇八・八・四

11 張灝『時代的探索』台湾中央研究院／聯経出版事業株式有限公司、二〇〇四年、一七―二六頁参照。

12 張灝『時代的探索』二三―二四頁

13 張灝『時代的探索』二四頁

14 傅永軍『啓蒙、批判詮釈与宗教倫理』山東大学出版社、二〇〇九年、七三頁

15 傅永軍『啓蒙、批判詮釈与宗教倫理』山東大学出版社、二〇〇九年、七三頁

シンポジウムでの白熱する討論

■論文Ⅲ■

時枝誠記はソシュールを「誤読」したか？
――日本のソシュール受容史における小林英夫の役割についての序論

本学東洋思想研究所嘱託研究員　関沢和泉

Ⅰ　序

表題の問いについて、私達はただちに、語の厳密な意味においては、そして幾つかの点については、確かに誤読である、と答えなければならないであろう。

だが、同時に、時枝誠記の「誤読」は、日本語において〈ことば〉を巡る語彙がどのように機能しているのか、そしてそれはフランス語において表現されているソシュールの〈ことば〉をめぐる議論が、果たして何を行っているものなのか、それはどれだけ普遍的なものであるのかといった問題についての考察を行うための有益なヒントを与えてくれるものでもある、と付け加えなければならない。

そして、また、そうした時枝の「誤読」の背景に、ソシュールの『一般言語学講義』の邦訳者である言語学者・小林英夫の翻訳のまずさといった問題があるとしばしば指摘されるのだが、実の所、単なるソシュールの（あまり適切ではない）紹介者などと言われる小林は、そうした「紹介者」に留まらず、独自の形で、ソシュールの著作が行われたフランス語の論理と、彼がそれを翻訳した日本語の論理の違いの分析をしており、その構図の上にこそ、時枝の批判は、その構図の転倒として成立したと考えられるのである。本稿で検証するのは、この転倒の様子である。

さて、このように、小林英夫は、単なる海外の言語学の潮流の紹介者に留まらない、極めて重要な役割を担っていると考えられるのだが、紹介者としての小林ではなく、彼自身の言語理論については、残念ながら、ほとんどまとまった分析がなされずにきた。例外は、独自の国語改革論者として、小林が自身の言語観を練り上げてきた過程を分析し

た立川（一九九四＝一九九五）であり（渡辺（二〇一〇）、六〇頁、註三）、また、それを指摘する渡辺自身の分析である。そこで、本稿では、しばしば日本の言語思想の伝統に繋がる側面ばかりが強調される時枝のソシュール批判の背景にあったと思われる小林の提示した構図が果たしてどのようなものであったかを確認することで、なぜ時枝の「誤読」は単なる誤解であると済ませるわけにはいかないのか、を確認し、今後の小林英夫自身の言語理論の研究――そしてそれは、時枝の議論の位置づけの再評価へも繋がるだろう――への導入を企図するものである。

なお「言語活動」という言葉を鍵にして、より具体的な「『国語』教育」の場面においてこうした問題を分析した上述の渡辺哲男『「国語」教育の思想』（二〇一〇）は、小林の位置付けについて、本稿で扱う極めて細部の問題とは異なった主題を扱いつつ大きな見取り図を与えており、日本においてはまだまだ発展途上だと言える言語学史研究の極めて優れた労作といえるものであり、本稿もその影響下にある事を記しておきたい（なお以下、本編中の引用は、必要な場合、基本的にすべて現代仮名遣いに改めてある）。

Ⅱ　時枝誠記の現在

時枝誠記の日本語を軸とした言語の分析については、以前から、哲学的な観点からの関心・評価が高かったことは良く知られる事実である。古典的な所では、例えば、三浦つとむが挙げられるだろう。彼は、時枝の、言語は何よりも、個別の具体的な言語の規則・規範にあるのではなく、表現と理解の過程にあるとした「言語過程説」を高く評価した。とはいえ、三浦は、時枝のソシュール批判と言語過程説について、「（時枝は）正しい規範論を持たなかったために、ソシュール理論を正しくつくりかえるまでに至らなかった」と評すのであり（三浦（一九八三）、四三一頁）、表現（ないし交通＝コミュニケーション）における規範・形式の重要性・不可欠性を考慮に入れ、そうした欠点を補いつつ言語過程説を理論的に再整備しようと試みた上での評価ではあったのだが（小川（二〇〇四）参照）。

あるいは例えば中村雄二郎（一九七一＝一九九三）（一九八三・一九八七＝一九九三）に見られるような、西田哲学の再評価と連動させての時枝評価も存在する。一連の著作で、中村は、時枝のソシュール批判は、おそらく邦訳の問題に由来するにせよ、ソシュールの用語法をまるで理解していない決定的な誤読によるものであると完全に切って捨てつつも、西田幾多郎の「場所の論理」と日本語の構造の驚くべき近さを示してくれるものとして評価するのである。

ただし、このように、西田哲学と時枝の言語理論とがど

のような関係にあるかについて判断するのには、ある程度慎重になる必要があるだろう。例えば、柄谷（一九八三＝一九九九＝二〇〇四）は、こうした類似性は、そもそも時枝誠記が西田哲学の影響下にいたから生じたのであり、このような見方は転倒していると指摘する。

だが、それでも直接的な影響関係を証明するのは現状では困難であり（安田（二〇〇六）、一〇七頁）、柄谷が言うような形で西田（学派）との関係を自明であると言って済ますだけでなく、むしろ西田自身ではなく、西田周辺の人々が書いた科学哲学的な書物への、時枝に留まらない周辺の言語学者も含めた言及について、「哲学的」影響というよりも、より限定された「科学哲学的」影響の観点（それらのテキストにおいては人文科学も含めた諸科学の性格付けが論じられており、時枝等が、どのように言語学の科学＝学門としての可能性を考えたかの影響関係を追うことが出来る）から、より具体的な分析を行う必要があるように思われる。

他方で、西田幾多郎と京都学派の政治的な役割についての評価と同様に、彼の言語理論が、その発言された文脈において含み持つ政治的な側面については、すでに戦後すぐから批判が続いてきたのであり、近年では「国語」と「日本語」をめぐる政治的コンテキストを分析し続けてきた安田敏郎の――とりわけ『植民地のなかの「国語学」』（一九九八）――子安宣邦（一九九四＝一九九六＝二〇〇三）が、そうした問題を追っている。

さて、以上のような一方での哲学的関心からの肯定的評価と、その当時のコンテキストにおける政治的な機能からの批判的分析があるとして、その政治的なコンテキストなどを取りあえず括弧に入れた上での、時枝誠記の言語理論自体は、現在、言語学の分野からどのように評価されているのか。

そこには、ある種の分裂とでも言うべきものがある。つまり、一方において、とりわけモダリティ研究の先駆者として肯定的に評価される一方で、やや言語学史的な話題になるのだが、彼のソシュール批判については、例外的なケースをのぞき、先に中村雄二郎の時枝評価に見たのと同様に、フランス語の理解・翻訳の問題などに起因するある種の誤読として片付けられてしまい、もはや顧みられない事が多いのである。

まず、肯定的評価の方を見てみよう。

例えば「モダリティについての研究は、この十年の間に、言語学において最も活動的な研究分野の一つとなった」（実

際、数多くの研究論文・研究書が近年出版されている――ただし、日本ではこのモダリティ研究は、さらに早い時期から盛んである）というモダリティ研究の現状についての総括から始まるNarrog（二〇一二）において、日本語の例は、英語とドイツ語に並んで、決定的に重要な位置を占めている。彼は確かに、ドイツ出身の日本語学研究者なのだが、モダリティ研究において、日本語が重要な位置を占めているのは偶然ではない。

詳細に踏み込むと論者による定義の違いなど扱うべき問題点は多いため本稿では触れないが、「モダリティ」というのは、話し手が発話する際の心的な態度を言うものである。一方に外的世界や内的世界の「事態・対象的な内容」（命題）があり、他方に、それをどう受け取っているか、そしてどう伝えるかという話し手の態度（モダリティ）がある（仁田・益岡（二〇〇〇））。例えば英語であれば、mustやmayといった法助動詞で表される事態を想像するのが早いだろう。日本語では、しばしばそれは日本語にとって重要な末尾において、高度に文法化された形で明示される（益岡（一九九一）、三〇頁）。そうした事柄の分析から、また、日本語は「感情や思考の表現において、判断主体の主観性に属する事柄を客観的事柄から区別して扱」い、「当該の事態に対する判断主体の関わりを明示する傾向が強い」と言うことも出来るだろう（同所）。

ところで、これは、まさに時枝が日本語について分析した際に、話者（時枝の記述では主に主体と言い換えられる）の重要性を強調し、「辞」といわれる機能語が、後から、先行する「客観的事実」を示す「詞」を包み込むと分析したことに対応している。

実際、例えば、先のNarrogは、日本語のモダリティ研究に特化したNarrog（二〇〇九）において、日本におけるモダリティ研究史を振り返っているが、その中で時枝誠記は、ある種の前史としてではあるが、やはり重要な位置を占めている（同書二一―三二頁。ここで追記しておくべきは時枝的なアプローチを避けつつ言語における主体性を研究しようとした日本の研究者にとって、シャルル・バイイが非常に重要な役割を果たした事が述べられている点である）。同様に、日本語におけるモダリティ研究において、時枝が理論的な経緯においても、関連する言語資料の提示においても重要な位置を占めていることについては、例えばMaynard（一九九三）やJohnson（二〇〇三）も参照することができる。

また、例えば池原（二〇〇四）は、時枝の言語理論を継承した三浦つとむの言語理論との出会いと対話が、彼のコンピュータ上での自然言語処理研究の進展にとって非常に重要な役割を果たした事を述懐している。

このように、時枝の言語理論は、狭義の言語学内部において、モダリティ研究を中心にしながらも、単に日本語研究に留まらない形で、ある種の源流にあるものとして評価され読まれ続けているのである。

だが、しかし、日本におけるソシュール受容の歴史から見た場合、どうなのか。こちらの事情は、後述のように、ソシュール自身のテキストの問題があり、少々入り組んでいる。だが、総体としては、ソシュールの誤読に基づくものとしてあまり真剣には検討されないか、あるいは一九五〇年代以降次々と発掘されたソシュールの新資料に基づき、当時時枝が目の前にしていたソシュールは、そもそも「本当のソシュール」ではなかったのであり、つまり時枝が批判していたソシュールは本来のソシュールではなく、時枝自身の立場は、実は真のソシュールなるものの立場と決してそれほど遠くなかった、と問題が解消される事が一般的であるように思われる。

確かに早くからその重要性を指摘している前田英樹（とりわけ前田（二〇〇七））のように、時枝によるソシュール批判を、ソシュールの言語学の限界を的確に指摘したものであるとする論者もいる。だが、恐らく、時枝の言語理論自体は評価するにしても、そのソシュール批判についての評価としては、日本のソシュール受容史に新たな段階をもたらした丸山圭三郎が編集した『ソシュール小事典』に寄せられている前田・滝口（一九八五）による、日本におけるソシュール受容史をまとめた文章が示している線に近いものが一般的だろう。これに依拠しつつ、若干違った観点も含んでいるSuenaga（二〇〇三）、また昭和初期の受容について、さらに細かく扱っている石井（二〇〇七）と合わせ、本稿の読者には必ずしも知られていないであろうソシュールの受容史を振り返りながら、簡単にその評価を確認しておきたい。彼らによれば、日本でのソシュールの受容は三段階、あるいは四段階（Suenaga）に分けられると言う。Suenaga（二〇〇三）は、前田・滝口（一九八五）後の状況も扱っているため、四段階に区分するのが、現在から見た場合適切だと思われる。ただし、それぞれの段階は厳密な意味で時間的に区分されるのではなく、それぞれの問題・論争が続いている時期は部分的に重なっている。

第一段階　ソシュールの邦訳と初期受容

まず、ソシュールの講義を「弟子」達が、講義出席者のノートを元に書物としてまとめ、『*Cours de linguistique générale*』が一九一六年に出版される。この講義録は以上のような経緯を成立事情として有するため、ソシュール自

身の思想をどれだけ正確に伝えているかについて、多くの問題をはらんでいる。というのも、出席者のノートがどれだけ正確に講義を伝えているか、という問題だけでなく、書籍の形式にするために、編者達は講義の前後をいじり、表現を書き加え、素材とした講義ノートに大幅に手を入れているからである。こうした、「ソシュール自身の意図」との関係で言えば問題を含むものであるが、後に、ノート自体やソシュール自身の草稿の研究が一九五〇年代以降、幾つかの段階を経ながら進展するまで、この形態で受容される事になった書物である（また、フランス語原書について、この当時出版された版には ―― 別の言い方をすれば、時枝や小林が参照できた版には ―― 現在入手できる版に含まれているイタリアの研究者De Mauro による、その後のソシュール研究の進展を反映した、本文の理解を助ける詳細な註が付いていなかったことに注意されたい）。

さて、やがて二〇世紀の言語学に広く、およびその他の人文諸科学にとっても、「構造主義の源流」として非常に大きな影響を与える事になる同書だが、実は最初に翻訳されたのは日本語においてであった。これは、早くも一九二八年に、当初は『言語学原論』という、やや原題とは異なる邦題でではあったが、本稿で扱う小林英夫の翻訳により、日本に紹介された（ただし、厳密には神保格が一九二二年にはすでに間接的に紹介していたとも言われる。神保（一九二二）、渡辺（二〇一〇）四四―四五頁参照）。そして、この本は、それまで、すでにヨーロッパからソシュール以前の、主にドイツ系の近代言語学を輸入していた日本語を研究する学者達（国語学者達）にも大きな影響を与えることになり、第二段階で問題とされるような、時枝誠記のそうした受容状況への批判を招くことになる。ただし、この段階で、国語学者達により、ソシュール（の邦訳）自体が読まれ、理解されたのか、あるいはむしろ、小林自身の多くのソシュール解説論文と解説書 ―― と見なされたものの、実際には極めてオリジナルな側面も多く含む ―― 例えば『言語学通論』（一九三七）等を介しての理解であったかは、検討されるべき課題である。

第二段階「時枝論争」

次いで、前田・滝口（一九八五）が「時枝論争」と名付けている段階が来る。

時枝誠記は、一九三〇年代後半から「心的過程としての言語本質観」（一九三七）、「言語に於ける場面の制約について」（一九三八）、「言語に対する二つの立場 ―― 主体的立場と観察者的立場 ――」（一九四〇）といった、どのよう

に言語を分析すべきかを論じた一連の論文を執筆し、ソシュール批判を行いつつ自分の言語論の立場を組み上げていく（すべて時枝（一九七三）に収録）。そうして作り上げられた立場を基に、一九四〇年にヨーロッパ言語学とは異なった日本における言語理論の歴史を振り返る『国語学史』が、そして、一九四一年に言語過程説の立場に基づく具体的な日本語の分析を含む『国語学原論』が出版される。

これらの書物において、時枝は、ヨーロッパ言語学には「言語を『物』として見る傾向」があるのに対し、「日本に古くから見られる考え方は、『事』と『言』を同一視する考え方」であり、「『言う事』の根本にあるのは『心』で」あるという形で日本の言語思想を発掘する（時枝（一九四〇）、一八―一九頁）。それらを基盤として、「言語の具体的存在」は、「個人の主体的行為以外にない」とし（時枝一九九一＝二〇〇七、一五八頁）、ソシュールは、そうした主体において成立している「言語」を主体の外に、「物」として実在するかのように扱う間違いを犯してしまったと言う。そして、これにより言語に関しての「主体的立場」（当事者的な立場）を言語の学から追い出し、単に観察者的な立場によるものへと言語の学を還元してしまったと批判するのである。

こうした時枝の批判に対し、既に小林から早い時期に批判があり（小林・波多野・滑川（一九四七））――実はこの批判は以下に触れる服部との論争とある程度同じ内容を含んでいる――、その後さらに様々な論者を巻き込んで一つの論争となる。その中で、本稿の目的に関連して注目しておくべきは、時枝のソシュール「誤読」を具体的に、また決定的に示したことになる、言語学者の服部四郎との間で行われた一九五七年のやりとりである（服部の応答「言語過程説について」「ソスュールのlangueと言語過程説」はすべて服部（一九六〇）に所収。時枝側の応答は「服部四郎教授の『言語過程説について』を読む」として『国語国文』第二六巻第四号）。そこでは、ソシュールの基礎概念である「langage」「langue」「parole」といった語が、日本語の「言語」の両義性（langageとlangueの両方を意味しうる）により、時枝の誤読と、それに基づいたソシュール批判へと繋がっていった様子がソシュールのフランス語原文を引用しつつ分析され、その結果、時枝の批判は、小林の邦訳を通した誤読のせいである、という形に還元される。しかし、こうした論争を通じて、ソシュールの原典に基づく解釈の必要性が再認識されるに至るのである。

第三段階　構造主義の導入とソシュールの原典へ

こうした段階を経て、ソシュール学は、日本語研究・国

語学への直接的な適用可能性よりも、ソシュール自身の理解を深める第三段階へと移る。そこでは、構造主義の高まりを背景として、その源流にあるソシュールへの注目が高まるだけではなく、一九五〇年代から発掘が進んだソシュールの講義録の原資料の直接的研究に基づいた丸山圭三郎の一連の研究により、ソシュール自身の言語理論の理解は新たな段階に入る。

第四段階　ソシュール研究の成熟へ

そしてSuenaga（二〇〇三）の言う第四段階だが、ここでは丸山圭三郎の弟子の世代の研究者達が、一方で、丸山の基礎研究の上に、自らの独自のソシュール読解や、言語哲学を組み立てていく動きがあり、他方で、現地でのさらなる資料の発掘と連動しつつ、ソシュール自身にさらに近い資料を、より正確な形で校訂する作業に従事する研究者も増える。またそれだけでなく、そうした成果が次々と邦訳されてもいる。

とはいえ、ソシュール自身の手稿が新たにまとまって校訂刊行される、それに対するさらなる訂正版が出るといった形での資料の発掘は二〇〇〇年代に入っても続き、ソシュール自身が実際の所、何を考えていたかという点の理解で言えば、まさに世界的に未だ途上の段階という状況なのである。

Ⅲ　時枝誠記の「誤読」

さて、以上のようなソシュール受容史を簡単に確認した上で、時枝の「誤読」とは何であったのか、幾つかの論点があるのだが、次の一点に絞って本稿では扱っていこう。

時枝は、ソシュール（およびその小林による解釈・解説）の「言語」と「言」（それぞれにすべて「ラング」と「パロール」とフランス語の原語の音写を振り仮名で振ってある）の定義を批判する文脈で次のように言う。

> 例えば、一匹の馬を表すに何故に、「馬」という「言語〔ラング〕」が使用されるか、又は、「動物」という「言語〔ラング〕」が使用されるかは、「言〔パロール〕」と「言語〔ラング〕」との関係を考える上に重要な問題である（時枝（一九四一＝二〇〇七）、九〇頁）。

ソシュールの議論を知っている、あるいは**現在の**フランス語を良く知っている人間にとっては、何か奇妙な印象を与える文なのではないかと思われる。あるいは、日本語でも、今日の「言語」という言葉の一般的な用法に従えば違和感を覚えるかもしれない。

小林英夫は、ソシュールの邦訳の中で「langage（ランガージュ）」に「言語活動」、「langue（ラング）」に「言語」、「parole（パロール）」に「言」という訳語を当てている。ここではそれを引き継ぎつつ、原語も振り仮名で示されているのだが、ここでは「馬」や「動物」といった個々の語に対して「言語 langue」という言葉が用いられている。

では、この「言語 langue」は、ソシュールにおいて、どのような意味で使われているのであろうか。ここで重要となるのは、「言語活動 langage」と対比されたその意味である。小林英夫によって「言語活動」と訳されたソシュールの「langage」の解釈について実は問題もあるのだが（ケルナー（一九八二）、二一五―二五三頁、Arrivé（二〇〇七）、三八―四一頁）、例えば、『ソシュール小事典』は両者を対比させて、次のようにまとめている。

> 人間のもつ普遍的な言語能力・抽象能力・カテゴリー化の能力およびその諸活動をランガージュ（langage）とよび、個別言語共同体で用いられている多種多様な国語体をラング（langue）とよんで、この二つを峻別した（丸山（一九八五）、六三頁）。

つまり、ソシュールの文脈では、日本語やフランス語といった個別言語（個別の国語）を指し示して使われる言葉である。

しかし、先の時枝の引用においては、そうした個別言語に属している個々の語に対して使われ、これがソシュール批判の要となっているのである。というのも、こうした個々の語 ―― 時枝言うところの「言語」―― を実体化して扱っているのがソシュールの問題である、と時枝は分析し、そうではなく、それらの語において見られるような、音声の印象（聴覚映像）と意味（概念）の連合は、あくまでも主体（話者）において過程として存在するのであるから、言語の学は、それ（を含む形で／むしろそちら）を分析しなければいけない、と結論するからである。しかし、ソシュールにおける「言語 langue」とは、そうした個々の語を単位として成り立たせ含み持つ体系なのであり、この批判はどうにも話がかみ合っていない。ここでは、確かに、これは日本語における〈ことば〉を示す語彙の多義性、とりわけ「言語」という言葉では今日明確でないとすれば、それを「言葉」と置き換えれば明確になるような多義性により、ソシュールの「誤読」が起こり、それゆえすれ違いが起こっているように思われる（なお本稿でも「言葉」の多義性を意図的に用いているが、ここでは「語」の意味である）。

実際、小林は、一九四七年の鼎談で、「言語は記憶的事

実であるということ」を時枝は認めない点に問題があると分析した上で、そうした時枝が以上のようなソシュール批判を行う理由を次のように語るのである。

> 小林　ここで大事なことは、日本語で非常に困るのは、一々の単語も言葉だし、言語も言葉だし、言語活動も言葉だし、それをごっちゃにして、話にならんですよ。それで時枝氏が、言語の本質として聴覚映像と概念のれん合というようにソッシュールが言ったというが、ソッシュールはそう言ってないのですよ（小林・波多野・滑川（一九四七）、五頁）。

つまり、時枝は日本語の「言葉」の多義性を「ごっちゃにして」いる所に問題があり、それ故にソシュールを誤読した、そしてそこから時枝の（的外れの）ソシュール批判が出てきた、と言うのである。言うなれば――小林自身がソシュール翻訳の責任者であり当事者ではあるのだが――翻訳の（失敗の）問題とでも言うべきものが起こっていると言うのである。しかし、ここにある問題は、それで片付くものだろうか。

Ⅳ　言語学における〈ことば〉

ここで、少しだけ遠回りをしてみたい。

フランス語と日本語は、想定される系統的にも、実際の語彙や統語法においても遠い言語である。そうした理由から、もしかしたら、こうした行き違いは、二つの言語が遠く離れているから当たり前の事だという風に考えられるかも知れない。

だが、例えば、日本語とフランス語に比べれば比較的近い、英語とフランス語の間でも、類似の問題は生じている。例えば、今問題にしているソシュールの「langage」「langue」「parole」は英語ではどのように訳されてきたのか、そしているのか。先に述べたようにソシュールの言語学講義には現在De Mauroの詳細な訳が付いており、そこでもこうした問題が触れられているのだが（Saussure（一九一六＝一九九五）、註六五、四二〇―四二二頁）、近年のソシュール研究の成果をまとめた『The Cambridge Companion to Saussure』において、編者は様々に提案されてきた英語での翻訳語を検討した後に、「langue」には「language system」ないしフランス語をそのまま使い「langue」を、「parole」には「speech」ないしフランス語をそのまま使い「parole」を、とある種の翻訳不可能性を認めた提案を行う（Sanders（二〇〇四）、一―六頁）。だが、何よりもこうした提案の困難さは、編者の言明にも関わらず、様々な

著者の論考が集められた同巻の中で、最終的に翻訳語が統一されていない事にも現われている。つまり、こうした一連のフランス語の語に見合うと考えられる英語の語は、著者により判断が分かれ、一定しておらず、またそうした中での安全策としては、フランス語をそのまま残す、という事になるのである（Amacker（二〇〇五）参照）。

また、英語からフランス語の場合も同様の問題が生じている。例えば、近年のチョムスキーは「I-language」という言葉を術語として用いている。これは言語の知というものは、集団的で外的というよりも、個人的で内的なものとして存在しているという事を示す語であるのだが、「langue」と「langage」という区別がなく、それらに対し「language」という一語を持つ英語で作られたこの新しい語を、フランス語ではどのように訳しているのか。チョムスキーのある著作の仏訳者は、その序文で、フランス語での置き換え可能性として「I-language（《langue/langage interne》）」と両方を併記する（Chomsky tr. Fr.（二〇〇五）、二八頁）。別の研究者は翻訳不可能な語として「I-language」と英語のまま用いる（Rouveret（二〇〇四））。また別の研究者は「I-langue」という語を提案する（Pollock（一九九八））。こうした困難は、英語の「I-language」という表現が、言語の内的な能力とでも言うべきもの（I-langage）と、内的なある言語とでも言うべきもの（I-langue）の両者を示しうるだけでなく、また両者を同時に示すという所にチョムスキーの立論が成立しているが故に生じているのである。別の言い方をすれば、チョムスキーの立論は、英語の「language」がより普遍的な相である「langage」とより個別的な相である「langue」の両方を含意する／しうるが故に可能になっているという事を、この翻訳問題は明かしている。

このように、英語とフランス語の間ですら、それぞれの言語において育て上げられてきた言語学の理論は、意外なほど翻訳の困難を抱えており、（初期とは違った形とは言え）形式化を目指して来た生成文法の用語においてすら、このように基礎的な用語も機械的にフランス語へと訳すことは出来ない。そして、また、こうした翻訳の問題は、一言語の中だけでは明らかにならなかった、そうした理論が形作られ練り上げられる言語に、いかに理論が依存しているかを示しているのである。

V　ソシュールを読む小林を読む時枝

さて、このように、言語学において ―― たとえ現代の生成文法のように一定の形式化を行っているようなもので

あっても ―― そうした理論の記述を行っている言語の影響は、理論の内実にも影響しかねないものだという事を簡単にだが確認した。

時枝のケースというのも、ある意味でそうした状況の一つを示している。そして、この問題は、時枝が単に勘違いをした、ないしフランス語を正しく理解しなかったというよりも、実の所、一時期の同僚でもあった小林英夫の、ある日本語とフランス語の違いの解釈を、積極的に捉え直し、転倒させる所に成立するものなのである。

小林英夫は、日本におけるソシュール受容の場面でも触れた『言語学通論』という非常に広く読まれた書物において、言語学が何を対象とする学問であるのかを説明しようとする際に、次のように日本語における〈ことば〉をめぐる語彙の問題に触れている（小林（一九三七）、一四―一七頁）。

> 言語学はコトバをその対象とする科学である ―― これは同語反復であって定義の体をなさない。要はコトバとは何かを知ることである。
>
> さてこのコトバという日本語は恐ろしく多種多様の意味を含んでいる。いまそのうち幾つかを取り出し、例を以て説明してみよう。
>
> そして、その「多種多様な意味」から、代表的な七つの意味を抜き出し、それぞれ異なったフランス語の語と対応させていくのである。それぞれ興味深い説明が見られるのだが、すべてを引用するには長いため、要点だけをまとめながら見ていきたい（要約しての引用である）。
>
> 一. 「鳥獣にもコトバあり」という場合。これは比喩的な表現であり、本来は人間に固有の、思想感情を音声を持って表現する能力である。フランス語の「langage」。
>
> 二. 「わが国のコトバ」という場合。いわゆる「国語」のことである。ある一国内部で互いに意思疎通をするための音声手段の規則の体系である。フランス語の「langue」。
>
> 三. 「コトバを交わす」という場合。これは各人が持っている言語の能力を、第二の意味の規則の体系としてのコトバを「材料」として行使するものである。フランス語の「parole」。

四. 「コトバの上での争い」という場合。これは事実や内容に対比しての表現であり、その表現面に注視した意味である。フランス語の形容詞「verbal」。

五. 「コトバ巧みに言い寄る」という場合。第四の意味に近いながら、より技術的な側面が強調されている。雄弁術や修辞学の扱う「コトバ」の領域。フランス語の「discours」。

六. 「学問上のコトバ」という場合。明確に定義された概念の表記。フランス語の「terme」。

七. テニヲハまでも含めたコトバ。第二の意味のコトバの要素という意味である。フランス語で「mot」。

このように、小林は、日本語の「コトバ」という言葉（mot）がいかに多様な意味を持ち得るのかを、それぞれ別のフランス語に対応させる事で示している。小林の分析が興味深いのは、このように七つの異なった意味を抽出した上で、そこにある種の矛盾と止揚の運動を見いだしていく過程である。

まず小林は、第六と第七の意味は、第二の意味でのコトバの要素に過ぎないとして、ひとまず考察から外す。その上で、第一は最後に扱うとして、第二の意味について、つまりlangueとしての意味について次のように言う。

> 第2義のコトバは、先に述べた如く、一国民、一民族乃至一社会の歴史的産物即ち文化財であるが、何らかの既製のものという感じがする。いってみればコトバの静的様相である。

つまり、langueとしてのコトバとは、集団的な産物で、ある種の静的な様相を示すものである、というのである。続いて、第三から第五の意味が分析される（以下、引用文中の傍線は著者自身によるもの）。

> 第3義は能力の行使であり、第4義は既に行使を予定した上での表現面であり、第5義は特に技術であった。これらは互に些少の差異を含んでいはしても、いずれも第2義には見いだされなかった活動の概念を共有している。即ち静的様相に対する動的様相であるということができる。

そして、この対比は次のように言い換えられるのである。

第2義のコトバが物という感じを与えるとすれば、この動的様相は事という感じを与える。

つまり、第二義（langue）の意味のコトバは、「物」であり「静的」であるのだが、第三義（parole）から第五義までのコトバは「事」であり「動的」であるというのだ。だが、そうだとすると次のような問題が生じるだろう。

物と事、静と動――この二つは云う迄もなく矛盾である。日本語のコトバという語はこのように矛盾を含んだ語である。物が正であるならば事は反、事が正であるならば物は反、二者は並びたちえぬものである。

ならば、日本語の「コトバ」は、分裂していて矛盾に貫かれているのか、両立不可能なものを一語で指し示しているのか。

小林は次のように結論する。

然るにここにこの矛盾を止揚するところの概念がある。それが即ち第1義のコトバである。我々は先に一先ずそれを人間の能力だと考えた。しかしこれは不精密な考えである。それは単なる陰在的な力ではなくして、発現によって知られるところのものである。物を事たらしめる活動――これが人間のなし得ることである。一言にいえば「物を言う事」である。

つまり、日本語の「コトバ」の四つの多義性が示しているコトバの静的な相（第二義）と動的な相（第三から第五義）を総合する、止揚するものとして、第一義のコトバ（langage）があり、これこそ「物を事たらしめる活動」であり、人間に固有の言語能力である、と言うのである。言い換えれば、こうした多種多様な意義を、第一義のコトバ（langage）としてのコトバが統合しているというのだ。

さて、時枝誠記は、この小林の「コトバ」の分析を、ソシュールの解説であると理解して、次のように要約する（小林からの引用箇所まで時枝による。時枝（一九四〇）、一八頁）。

ソシュールは「物をいう事」を言語活動（langage）と名づけ、「いわれる物」を言語（langue）と名づけた（小林英夫『言語学通論』事実編第一「言語活動の定義」）

ここには、第三義から第五義が不在となることで、既に

おそらく微妙なズレが生じている。また、ソシュールを批判するために言語活動ではなく言語に注視することで――たしかに『講義』のソシュールは、言語を言語学の対象だとする――、それはさらにずれてくるのだが、それらを足がかりとして次の結論が導かれる。ソシュールを始めとした「ヨーロッパ言語学」を批判する、先にソシュールの受容の第二段階「時枝論争」で短く引用した箇所の全体を見てみよう。

> ヨーロッパ言語学に通じて見られる言語を「物」として見る傾向に対して、日本に古くから見られる考え方は、「事」と「言」とを同一視する考え方である。国語において「事」と「言」とは共に「こと」といわれている。ここに事としての言語ということは、事において使用せられる素材としての言語が存在することを意味するのではなくして、「言う事」の根本にあるものは「心」であって、心が発動して言語となるという意味である（時枝（一九四〇）、一八頁）。

そして、平田篤胤等の日本の伝統的言語の捉え方は

> 事としての言語の考え方である。国語学史上に現われている言語観は実に右に述べたような「事としての言語」観であって、これは明らかにヨーロッパ言語学における「物としての言語観に対立するところの思想である（同書、一九頁）。

とされるのである。そして、時枝自身は、こうした「事としての言語」観へと、言語における「主体的立場」を回復することにより向かうのである。

だが、先に見た、小林による日本語とフランス語の比較を通しての「コトバ」と「言語活動」の定義から、この対比と批判までの距離は、ごくわずかではないだろうか。そして実際、この行の直前で、先に見てきた小林の『言語学通論』の該当箇所がソシュールの解説として理解され引用されているのだが、それを基として、この対比と批判が導かれているのではないだろうか。

言い換えれば、時枝によるヨーロッパ言語学批判は、単なるソシュールの誤読として出てきたわけではない。また同時に、ソシュールの読解あるいはフランス語との出会いなくしても可能であったような、日本の古典的著作の読み直しだけから出てきたものでもない。そうではなく、小林によるソシュールを始めとした理論が展開されているフラ

ンス語と日本語との比較を通して示された構図 —— ただしそこでは日本語は、フランス語に対して混乱したものとして示される —— を積極的に転倒することによって、産み出されたのである。

それは、小林によってある程度準備されていたとはいえ、そこにおいては単なる日本語の混乱として片付けられてしまっていたものを、積極的に捉え返すことで、日本語において、〈ことば〉をめぐる言葉が、どのように配置されているか、機能しているかを示したのであった。そして、それはまた、ソシュール的な「langage」「langue」「parole」の区分が、もしかしたら、ある種のフランス語の伝統（「ある種の伝統」というのは、この分割は二〇世紀の初頭においては、まだ必ずしも確定的ではなく、ソシュール自身も原資料を見る限り段階を経て築き上げた区分だからだ）に依拠してのみ可能だったものであり、そうしたフランス語に潜在的に含まれていた要素がフランス語話者に可能にした、ある極めて限定された特殊な区分であったという可能性を知らせるのである（もちろん、類似の対比は、ロマンス諸語に多く見られる —— たとえば個別言語について、スペイン語では中世ラテン語の伝統に直接連なるidiomaもlengua同様使われるといった違いがあるにしても）。

あくまでも言語的普遍が存在するという科学者（言語学者）としての立場を貫き、「言語学一般の対象」ないし「言語学の一般的対象」が存在するという立場を取るのであれば、ソシュール —— と時枝 —— たまたまフランス語でその理論を組み上げた —— のどちらかが、より正しく言語学一般の対象を記述しているだろうか、という問題構成へと至ることになるだろう。その場合、時枝はソシュールの理論を誤読・誤解した、あるいは時枝の側に立ちソシュールの理論は間違っている、といった結論を出す方向へと導かれる事になるだろう。

しかし、科学史家（言語学史家）、ないし、文化人類学的な視点から、こうしたそれぞれに異なった言語（に対する反省）の伝統を持つ文化において、彼らが日々実践している「言語活動」についてどのような表象を持つに至り、そうした比較的自然に発生する表象だけでなく、文化的衝突を経てどのような（理論的）反省が産まれてくるか、と考えるとき、こうした「ソシュール」と、それを小林を介して読む時枝は、それぞれ別個の言語の体験を表現しているものとして、そして別個の言語と出会う際の衝撃を体験したものとして現われてくる。そして、時枝が組み上げた日本的伝統に連なると時枝がいう言語の「主体」も

また、そのように読むことで、柄谷（一九八三＝一九九九＝二〇〇四）、子安（一九九四＝一九九六＝二〇〇三）、安田（一九九八）が指摘するような日本の植民地支配の文脈におけるのとはやや別の文脈で、狭義の「誤読」とは異なった、文化の出会いと交差路における出来事として読むことが出来るようになると考えられるのである。それにより、時枝の「ヨーロッパ言語学」批判は、また別の形で「近代の超克」論が現われる文脈とも接続される事となるだろう。

〈参考文献〉

池原　悟（二〇〇四）「自然言語処理と言語過程説」、『言語過程説の探求　第一巻　時枝学説の継承と三浦理論の展開』、佐良木昌編、明石書店、三三一―四〇八頁

石井久雄（二〇〇七）「昭和前期の国語研究におけるソシュール」、『昭和前期日本語の問題点』（国語論究、第一三集）、加藤正信・松本宙編、明治書院、二五二―二七一頁

小川文昭（二〇〇四）「主体的言語学の意義 ―― 言語表現の二重性の発見」、『言語過程説の探求　第一巻　時枝学説の継承と三浦理論の展開』、佐良木昌編、明石書店、一五―四八頁

柄谷行人（一九八三＝一九九九＝二〇〇四）「ネーション＝ステートと言語学」、『定本柄谷行人集4　ネーションと美学』、岩波書店、一七三―二〇七頁

ケルナー、E. F. K.（一九八二）『ソシュールの言語論　その淵源と展開』山中圭一訳、大修館書店（原著 Ferdinand de Saussure, 1973, Vieweg & Sohn）

小林英夫（一九三七）『言語学通論』

小林英夫、波多野完治、滑川道夫（一九四七）「観念論的国語観の批判」、『生活学校』（戦後版）Vol.2 No.1、一九四七年、一・二月号

子安宣邦（一九九四＝一九九六＝二〇〇三）『日本近代思想批判　一国知の成立』、岩波書店（初出『現代思想』二二巻九号（一九九四年八月）、青土社）

神保格（一九二二）『言語学概論』、岩波書店

立川健二（一九九四＝一九九五）「POUR OU CONTRE SAUSSURE　未来の国語設計者・小林英夫の言語学思想」、『愛の言語学』、夏目書房、二三九―二七二頁、二八二―二八六頁（初出『現代思想』第二二巻九号（一九九四年八月）、青土社）

時枝誠記（一九四〇）『国語学史』、岩波書店

時枝誠記（一九四一＝二〇〇七）『国語学原論』、岩波書店（二〇〇七年版は、一九四一年版を基にした文庫版である。本稿では二〇〇七年版の頁数で引用する。）

時枝誠記（一九七三）『言語本質論』、岩波書店

中村雄二郎（一九七一＝一九九三）「制度としての日本語」、『中村雄二郎著作集 III 言語論』、岩波書店（初出『中央公論』一九七一年）
中村雄二郎（一九八三・一九八七＝一九九三）『中村雄二郎著作集 VII 西田哲学』、岩波書店（『西田哲学』（一九八三）、『西田哲学の脱構築』（一九八七）を一冊にまとめたもの）
仁田義雄・益岡隆志（編）（二〇〇〇）『モダリティ』（日本語の文法3）、岩波書店
服部四郎（一九六〇）『言語学の方法』、岩波書店
前田英樹（二〇〇七）「時枝誠記の言語学」、時枝（一九四一）二〇〇七年文庫版の後書（二七五―三〇九頁）
前田英樹・滝口守信（一九八五）「日本」、『ソシュール小事典』、丸山圭三郎編、大修館書店、一五七―一六二頁
益岡隆志（一九九一）『モダリティの文法』、くろしお出版
松本克己（一九九一）「主語について」、『言語研究』、一〇〇号、一―四一頁
丸山圭三郎（一九八五）「ソシュール理論の基本概念」、『ソシュール小辞典』、丸山圭三郎編、大修館書店、六一―九〇頁
三浦つとむ（一九八三）『言語過程説の展開』（三浦つとむ選集3）、勁草書房
安田敏郎（一九九八）『植民地のなかの「国語学」』、三元社
安田敏郎（二〇〇六）『「国語」の近代史　帝国日本と国語学者たち』、中央公論新社
渡辺哲男（二〇一二）『「国語」教育の思想　声と文字の諸相』、勁草書房
Amacker, R.（二〇〇五）"Saussure en Grande-Bretagne", *Historiographia Linguistica*, XXXII : 3, 325-341.
Chomsky tr. Fr.（二〇〇五）*Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit*, traduit par Crevier, R. et Kihm, A. Stock.
Johnson, Y.（二〇〇三）*Modality and the Japanese Language*, Center for Japanese Studies (The University of Michigan).
Maynard, S. K.（一九九三）*Discourse Modality, Subjectivity, Emotion and Voice in the Japanese Language*, John Benjamins Publishing Company.
Narrog, H.（二〇〇九）*Modality in Japanese. The Layered Structure of the Clause and Hierarchies of Functional Categories*, John Benjamins Publishing Company.
Narrog, H.（二〇一一）*Modality, Subjectivity, and Semantic Change. A Cross-Linguistic Perspective*, Oxford University Press.
Pollock, J.-Y.（一九九八）*Langage et cognition – introduc-*

tion au programme minimaliste de la grammaire générative, Presses Universitaires de France (1e édition 1997).
Rouveret, A.（二〇〇四） "Grammaire formelle et cognition linguistique", in *La linguistique cognitive*, éd. par Fuchs, C., Editions Ophrys / Editions de la Maison des sciences de l'homme, 27-71.
Sanders, C. ed.（二〇〇四） *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge University Press.
Saussure, F. de（一九一六＝一九九五） *Cours de linguistique générale*, Payot.
Suenaga, A.（二〇〇三） "Le Saussurisme au Japon au XXe siècle", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, vol.56, 177-224.

〔筆者追記　本論入稿後、小林英夫と時枝誠記のソシュール受容は、単純に対立するものではなく、それぞれ独自の視点からのソシュールへの批判的応答であったとし、両者を比較分析する渡辺哲男の論考「言語論的転回と言語の教育をめぐる思想 ―― ソシュール言語学の日本への導入と「読む」ことの教育をめぐって」、『言語と教育をめぐる思想史』（森田伸子 編、勁草書房、二〇一三年）、二八〇―三三五頁が出版された。その非常に興味深い分析は本論には反映できなかった事を注記しておきたい。〕

日本思想史講座　全五巻
（ぺりかん社、既刊分各巻 税別三八〇〇円）

編集　苅部　直／黒住　真／佐藤　弘夫
／末木文美士／田尻祐一郎

1―古代（二〇一二年）
2―中世（二〇一二年）
3―近世（二〇一二年）
4―近代（近刊）
5―方法（近刊）

■翻訳■

中国口腔医学発展史【X】

The History and Development of Oral Medicine in China【X】

主編　鄭麟蕃　呉少鵬　李輝葦
北京医科大学・中国協和医科大学連合出版社

訳：田久昌次郎（本学学長）
監訳：田村　立波（本学東洋思想研究所研究員）

付記：【　】の部分は訳者による注である。

（第三章第一節5から承前）

6．う蝕と酵素の関係の研究

一九七九年、呉奇光は〈う蝕病変のコハク酸脱水素酵素分布〉を発表する。

筆者は新鮮抜去永久歯25歯を選び、そのうちの20歯は程度の異なるう蝕歯で、5歯はう蝕を認めない対照群とし、それら試料から厚さ100㎛の研磨切片を作製し、ニトロブルーテトラゾリウム【Nitrotetrazolium blue chloride】法を用いて染色を行った。染色後、う蝕6歯の研磨切片のX線像を選び、顕微鏡下でう蝕進行度の比較観察を行い、以下のような結果を得た。

エナメル質う蝕の横紋明顕層、色素沈着層および透明層のコハク酸脱水素反応はすべて陰性であった。また、エナメル質う蝕病変の混濁層および崩壊層でのその反応は陽性であった。コハク酸脱水素酵素【生体内で、有機物質から水素を離脱させる反応を触媒する酵素】は3－カルボキシル循環の中でコハク酸をフマル酸に気化させるための酸化体である。高倍率観察で、陽性区域には非常に多くの極小の紫色を呈した円形顆粒が集まり、その形態を根拠とすれば球菌と判断することができる。

コハク酸脱水素酵素反応陽性区域は、象牙質う蝕内の研磨切片の染色区域に比べ小さく、X線像における脱灰区域

に比べても小さく、これにより象牙質う蝕がまず先に脱灰し、その後に細菌が侵入している。

7．う蝕病変と変形連鎖球菌との関連性の研究

一九七九年、劉大維らは〈変形連鎖球菌とう蝕病変の初歩的報告〉を発表する。筆者らは三～六才の学齢期前小児八六名と七～十二才の学齢期児童一〇九名を対象に、変形連鎖球菌の培養を行いコロニーの鑑定を行った。

変形連鎖球菌とう蝕病変の関係では、学齢前小児・学齢期児童を問わず、う蝕有病者群の培養コロニー陽性率はう蝕無病群に対して明らかに高かった。変形連鎖球菌とう蝕病変の間には密接な関係が存在すると解釈することができる。一〇四名の学齢期児童は半年後に二回目の細菌培養を実施し、う蝕無病群の一一名にう蝕が発生、そのうちの七名で変形連鎖球菌が確認された。

本研究結果から以下のようなことが考えられる。コロニー形成はう蝕病変過程の中で一つの重要なキーポイントを握る一方で、決してコロニーの出現が即または必ず、そして等しくう蝕を引き起こすものではない。う蝕との関係では、変形連鎖球菌は唯一のう蝕原因菌ではない。

一九八一年、鄭鎮西らは〈血清学的分類による変形連鎖球菌の発展的研究〉を発表する。筆者らは四川から分け得られた変形連鎖球菌株の中で4つの血清型（仮称CY_1型、CY_{34}型、CY_{35}型、CY_{21}型とする）を鑑定し、また分類方法に関していくつかの検討を行った。そのうちの三個の血清型の抗原関係については踏み込んだ研究を行い、さらに得られた血清分類を用い成都地区で分離した一六の変形連鎖球菌株から三つの抗血清パターンを作り出し、本菌を用いて各々の吸収実験を行うと、同じ量の抗血清が完全に吸収されるには、必要な菌体抗原量が大きく異なることが判明した。抗CY_1血清の吸収が最も困難で、抗CY_{35}血清の吸収が最も容易で、両者の必要菌量には四倍の開きがある。

変形連鎖球菌の抗原構造と血清分類の研究では、寒天拡散試験と沈殿反応の二つの試験法が鋭敏で、確実に実行できる方法である。

一九八二年、劉大維らは〈動物実験における変形連鎖球菌CY_1と食物条件によるう蝕の影響〉を発表する。筆者らの研究目的は、動物実験を通じて、う蝕発生に影響する変形連鎖球菌と食物条件を観察することであり、う蝕予防の根拠を探るためである。

一九八四年、岳松齢らは〈エナメル質表面に吸着する変形連鎖球菌の初歩的観察〉を発表する。筆者らは指摘している―歯牙表面に吸着した細菌は、う蝕と歯周病の発生にとても重要な役割を果たしている。本研究は顕微鏡下で細

菌吸着状況を観察する方法として細菌染色を採用し、被検試料にはヒト歯牙エナメル質を用いた。

蔗糖含有培地の変形連鎖球菌の歯牙吸着は、蔗糖を含まない培地に比べ多く、両者の違いは明らかである。換言すれば、変形連鎖球菌のエナメル質表面の吸着にとって、蔗糖は明らかな促進作用を有していることとなる。

変形連鎖球菌の各種血清型によるエナメル質表面の吸着能力は、実験結果から血清型ａに比べ血清型ｃの吸着能力が明らかに大きい。

細菌吸着能力に係わる唾液の影響は相反する見解がある。本研究の結果では唾液の影響は特に明らかではない。

8．唾液とう蝕の関連性についての研究

一九八三年、盧華芳らは〈健常者とう蝕罹患者の数種の唾液成分測定〉を発表する。

資料は、唾液の物理的性状とう蝕の間に、一定の関係があることを明白に示している。罹患者の唾液は、粘度が高く、流量が少ない、そして流速は遅い。

唾液pHは比較的安定で、大多数の標本はpH 7.0前後であり、僅かなケースで酸性（pH 6.0）あるいはアルカリ性（pH 7.7）に傾いたに過ぎない。pHは食物の影響を容易に被るが、一方で唾液は自ら調整する能力を有し素早く常態に復元する力がある。う蝕歯数およびう蝕による破壊の程度と唾液pHの間には明白な因果関係はない。

唾液中のアミラーゼ濃度は大きく、その活性は高く、澱粉の加水分解能力が強いことを明示している。

唾液（口腔を含む）の防御能力は比較的大きい。まず第一に、唾液中にはかなりの数の白血球が現れ、う蝕罹患者群は健常者群より多い。これは人体の防御反応の一つである。本調査資料では、成人健常者群の唾液中に溶けている菌体酵素含有量はう蝕有病者群に比べて高く、このことにより、溶解菌体酵素がう蝕原因菌を破壊する能力の有無に関しては、さらに進んだ研究が待たれる。本研究資料における各群の免疫グロブリンとう蝕程度C_3の出現状況から、う蝕の発生拡大に免疫グロブリンとC_3の間に一定の内在する特別な関係を見出すことは極めて困難である。

9．細菌叢とう蝕病変の関連性についての研究

一九八一年、岳松齢らは〈ヒト歯牙咬合面の細菌叢の構成と早期増殖〉を発表する。これは、ヒト歯牙咬合面の自然細菌叢の基本的構成と咬合面および小窩裂溝部の細菌叢の増殖過程を報告したものである。本研究で観察された結果から導き出されたものは―咬合面の細菌叢は生活に伴う細菌の生態環境の一つであり、その主な組成は細菌によっ

て成り立っている。細菌叢の基本的構成は三層に分けられる―内層系は細胞構造の認められない薄く比較的均一なエオジン好性の層からなる。中間層系は糸状菌が主体で、いわゆる「柵様式」の構造で並んでいる。外層系は球菌と桿菌が主で、しかも不純物が構成に混じっている。

本研究は咬合面細菌叢が形成されるまでを観察している。最初は粘液性糸状菌の沈殿からなり、これは過去の研究報告ではいまだかつて報告されていない現象である。その後、球菌が現れ、さらにその後に糸状菌と桿菌の堆積能が顕著となる。

咬合面ならびに小窩裂溝部の細菌叢形成過程では、小窩裂溝部の細菌堆積は咬合面に比べて早い。

咬合面に形成される細菌叢は二日目までに比較的成熟した構成となることが可能であり、五日目には相当成熟し、しかもかなり広範囲におよぶ細菌叢形成がみられる。同時に、小窩裂溝部の細菌叢は、二日目には稲穂状の構造を呈するまでになる。

10. う蝕病変のミクロ的硬度変化の研究

一九八一年、曹採方は〈う蝕菌のミクロ的硬度についての初歩的観察〉を発表する。

本研究は、顕微硬度計、X線、そして光学顕微鏡を用い、エナメル質・象牙質う蝕の初歩的観察を行ったものである。エナメル質う蝕病変では、感染崩壊層の硬度が最も低く、横紋明顕層がその次となる。透明層と表層にある不透明層の硬度は前二者に比べ高いが、しかし正常エナメル質硬度よりは軟らかい。

エナメル質の表層と基底部の病理変化は脱灰と再石灰化の交替現象であると表現することができる。各層のX線密度と硬度変化は一致している。

象牙質う蝕の病理変化は、表層から順に、脱灰層、ニンヒドリン陽性層、透明層、そして、正常層とその硬度は次第に高まる。透明層の硬度は正常層に近いが、若干低いかあるいは高いこともある。すでに唾液に曝されているう窩の底部あるいは根面う蝕の表層にある不透明層は硬度のばらつきが甚だ大きく、一般には脱灰層に比べてその硬度は僅かに高い。また、表層の不透明層の一部では正常層に比べても極めて高い場合もある。

11. う蝕と免疫グロブリンとの関係

一九八一年、李書英らは〈う蝕と唾液中免疫グロブリンの関係の初歩的検討〉を発表する。本研究の目的は健常者とう蝕罹患者の唾液中IgAとIgGの含有量を測定し、その違いを検討することである。

単一方向寒天免疫拡散法を用い、漢族・カザフ族・ウイグル族の青少年一七三例の唾液中IgAとIgGの含有量を測定した。漢族・カザフ族・ウイグル族の健常者群とう蝕罹患者群の唾液中免疫グロブリンの含有レベルに明らかな差はなく、統計的にも有意差がないことが判った。う蝕活動性の高い者に比べう蝕のない者の唾液中IgAの含有量が高いという仮説を実証することは不可能である。唾液中のIgAとIgGの含有量とう蝕歯の間には特定の因果関係はないと説明できる。

一九八二年、駱明耀・白玉珍は〈う蝕罹患者の体液性免疫〉を発表する。筆者らの研究の目的は健常者およびう蝕罹患者の唾液ならびに血清中のIgA、IgG、IgMの含有量を測定し、その違いを検討することである。成人四〇名（健常者・う蝕罹患者各二〇名）の唾液と血液を採取する。研究結果は以下の通り―健常者唾液のIgAとIgGの濃度は罹患者に比べいずれも高い。その一方で血清抗体の状況は相反し、罹患者の血清IgAとIgGの濃度は健常者に比べいずれも高かった。また、健常者唾液中にはIgMは含まれず、測定することが出来なかった。血清IgMは両群を比較するとその差は小さい。健常者の唾液分泌量は20分間平均で12・4ml、罹患者では12・7mlで、両者には明らかな差はない。

第二節　歯周病の病因学的研究

歯周病は非常に広範囲にみられる慢性疾患であり、一九四九年以前は正確な罹患率調査はなく、一般にその罹患率はう蝕に次ぐと考えられている。一九四九年以降、本疾患は中国国内の研究者により重視され、多くの医療単位は歯周病診療室あるいは診療班を設け、各方面から研究を開始し、顕著な実績を収めている。一九八五年、関係医療単位における抜歯原因の統計分析によれば、う蝕に起因する抜歯者47・7％、歯周病による者40・9％を占めていた。これは、歯周病が顎口腔系の健康を破壊するひとつの重要な原因であることを意味している。多くの人々は中年期に歯周病による個体器官の機能失調を来たし、そのために健康被害を招来することとなる。

歯周病の病因研究の分野において、かつては歯牙口腔軟硬組織切片と特殊染色法が用いられ、歯周病における組織変化が観察された。そして、動脈硬化と歯周病の発病について研究が推進され、両者の間に因果関係はないが並列関係が認められ、動脈硬化は歯周病発病の内的要因となり得る。深部X線照射よって歯周病動物モデルができる―Co^{60}の照射により歯周組織変化を惹起することが可能である―コルチゾン注射によりモルモット歯根膜および歯槽骨は、異なる時期に、その活性度が増強あるいは変化する。―ビ

タミンC欠乏あるいは卵巣摘出とビタミンC欠乏は、すべてのモルモットの歯周組織に病的変化に似た被害をもたらし得る。

六〇年代後半、エレクトロニクス学、スペクトロ学、生物学等の急速な発展により、医科学研究に新たな技術と知見がもたらされた。例えば、微生物学（嫌気培養技術の改良は特筆に価する）、免疫学、生（物）化学、電子顕微鏡技術等の進歩により、国外歯周病研究は飛躍的に発展する。七〇年代後半、中国国内では歯周ポケット内の嫌気性菌分離鑑定の分野で、相次いで研究が推進された。細菌叢と歯石においては超微細構造と化学成分の研究が、歯周病患者では血清・唾液中の免疫グロブリン測定の研究が進められ、日増しに重要視されていった。この他、歯周病患者の歯根部歯槽骨内の内毒素含有量、および結合組織における内毒素の細胞毒性の研究では、罹患歯の歯髄内変化などの検討が進められている。

歯周病の発病要因は非常に複雑であり、しばしば、内分泌機能の不均衡、代謝の失調、神経系機能の混乱が密接に係わっている。中国国内の研究者は、これらの点に関して多くの研究を行うと同時に、中国漢方医学の虚実八綱のメカニズムを融合させ、個体生理機能の失調を整え、治療目的を達成し、優れた効能を持つ多くの漢方薬剤を見出し、臨床上一定の効果を挙げている。薬効成分が含まれる歯磨剤、特に中国漢方成分を含有する歯磨剤が次々と発表されていることは特筆に価し、歯周病の予防分野において一定の効果を発揮している。

1．歯肉に含まれるグリコーゲンの研究

一九六三年、羅艶霞は〈正常歯肉と歯周病歯肉に含まれるグリコーゲンの比較分布〉を報告する。筆者は正常あるいは歯周病患者三四例の歯肉中のグリコーゲン分布の分析を行った。

歯肉中のグリコーゲン分布は、細胞液内で、上皮角化層と有棘層によく見られ、角化層では溶解状を呈し、染色後は一面の紫色となる。歯肉中のグリコーゲンは常に認められるわけではなく、三四例中で歯肉から遊離したグリコーゲン含有者は二四例、70・4％であった。

組織化学と組織学的観察により、鏡検下での異なる炎症は異なる程度の炎症像を示し、呈示されたグリコーゲン量も異なり、四例では少量のグリコーゲン、三例では中等度のグリコーゲン、そして多量にグリコーゲンを含むものは認められなかった。

反対に、歯周病歯肉のグリコーゲン量は正常歯肉とは異なり、一八例中一一例で上皮内に多量のグリコーゲンを含

んでいた。

本報告の一六例の臨床的正常歯肉では、鏡検下でも九例で炎症を認められず、一般的にはグリコーゲンは存在しないか、在っても限られた範囲にたまたま微量のグリコーゲンが含まれる。本報告の歯周病歯肉一八例中一一例でグリコーゲンの増加が認められ、それ以外の五例ではグリコーゲンは減少傾向にあるが、しかし正常歯肉に比べればその分布量は多い。

2. 歯周病罹患者の内分泌代謝についての研究

一九六四年、張秉鈞らは〈重症変性型歯周病罹患者の内分泌代謝研究〉を報告する。

筆者らは八〇例の重症変性型歯周病患者の内分泌代謝の検査結果、基礎代謝率、血漿コレステロール、血清塩化物と血清カリウムを調べ、それらすべてが正常範囲内にあることを報告した。Robinson-Kepler-Power法【副腎機能検査法の一つ】の水試験陽性率は増加（26・8％）し、内服ブドウ糖耐性曲線は正常あるいは低めに偏る。このために、差し当たり早発性重症変性型歯周病患者の副腎皮質機能は低下すると推論される。

一九六四年、蕭卓然らは〈モルモット歯周組織にコルチゾンを注射した際の影響〉を報告する。

顎口腔系のなかで歯周組織に対する副腎皮質ホルモンの影響に関する記述はとても少ない。本論文の目的はモルモット歯周組織における副腎皮質ホルモンの影響を検討することであり、歯周病の動物実験モデルを提供する方法を検討するためである。

約二ヶ月の期間、コルチゾンを毎日モルモットに注射した後、鏡検下で歯周組織変化を確認した。特に異なる期間内で異なる活性度の歯根膜および歯槽骨の増強が見られた。歯根膜内の血管は増多・増大現象を示し、線維細胞も増加する―歯槽骨の破骨細胞と造骨細胞もまた異なる程度に増加し、その活性度は増強した。

3. 電離放射線に対する歯周組織反応についての研究

一九六四年、于世鳳、劉鼎新は〈電離放射線に対する歯周組織の反応〉を報告する。

筆者らは指摘する―歯周組織における電離放射線の損害は、臨床上あるいは歯周組織の性状を理解する上でも係わりなく、重要な意義を持っている。歯周病における電離放射線の作用を系統的に一層理解するために、筆者らは動物実験と臨床的観察の二方面の研究を着手し、肉眼的・組織学的観察などを通じて検討を加えた。

肉眼的観察―一般に照射総量が1200～1500レントゲ

ン／時【単位：R、照射線量を表すが現在は国際単位系（SI）に切り替わっている。1R＝2.58×10^{-4}C/kg＝0.00876Gy≒0.00876Svで換算する】では口腔粘膜および歯肉に軟性浮腫が生じ、歯石には大量の歯垢汚物・食物残渣が付着する。照射総量2000レントゲン／時で歯肉は退縮し、歯牙は動揺し病的歯周ポケットが出現する。

口腔顎顔面部腫瘍により過去放射線治療を行った患者七例を臨床的に観察すると、全例に放射線治療終了後二～十二年で、何らかの歯周組織破壊を認めた。例えば、歯肉浮腫、ステップリング【gingival stippling】消失、歯肉縁の鈍円化、歯肉歯間乳頭部の腫脹、深い歯周ポケットの出現、歯肉からの排膿、歯牙の動揺、根分岐部の露出などである。X線像―被照射部位の顎骨を観察すると、骨質は明らかに粗鬆であり、歯槽突起は水平あるいは垂直に破壊吸収され、重篤例では放射性骨壊死を引き起こす者もあり、大きな規則性のない壊死陰影像を呈する。

放射線病学の基礎となる動物実験の結果から、電離放射線に対する歯周組織の反応は鋭敏であり、歯周組織における電離放射線の破壊作用は進行性であると見なすことができる。

4．歯周組織におけるビタミンCの影響

一九七九年、陳恩徳、劉瑗如は〈モルモットの歯周組織におけるビタミンC欠乏の影響〉を報告する。筆者らは、様々な程度のビタミンC欠乏モルモットの歯周組織が被る影響を研究した。

体重250～290gの雄のモルモット五十八匹を五組に分け、ビタミンCを完全に、あるいは部分的に遮った後に、歯牙の動揺、歯肉および歯根膜の出血・浮腫、歯槽骨の造骨抑制ならびに吸収増加、歯肉炎および歯周ポケット形成を観察した。

歯周組織病変の程度とビタミンC欠乏の程度は正の相関にある。

一九八二年、楊美壽は〈モルモット歯周組織における卵巣摘出とビタミンC欠乏の影響〉を報告する。

卵巣摘出とビタミンC欠乏の本実験の治療回復群で、多量のビタミンCを補充した後に、大量のコラーゲン線維および新骨形成が観察された。ビタミンC補充後、11日経過した際に、新生骨形成が明らかに観察された。これにより、歯周組織の機能を維持するためにはビタミンCは必須の栄養素の一つであることが説明できる。

5．歯周病の線維細胞再付着の研究

一九八三年、黄宗仁らは〈歯周病で分離した処理後根面

の線維細胞再付着の実験的研究〉を発表する。

筆者らは以下の実験を設計する。二回の高圧蒸気滅菌を通して軟組織、細菌叢、歯石の処理を行った歯周病患者から分離した歯牙を用いる。この処理により熱不安定因子、例えば細菌、酵素あるいは蛋白質等の物質は除去されるが、一方で熱に安定の毒素は取り除くことは出来ない。従って、細胞は健全歯根面に（再）付着する一方で、歯周病患者の病的歯根面には（再）付着しないと考えることができる。この事実により、病変部歯牙・骨の細菌内毒素が線維細胞の再付着を抑制する主要な要素の一つであることが明確に証明された。その他の現象はこれにより類推することが可能で、機械的あるいは薬物的方法を用いて病変部歯牙・骨あるいは同部の内毒素を制圧・除去することにより根面の解毒が行われ、その生物的適応性が回復する。この方法は臨床的に新付着を獲得・成功させることが可能な最も好ましい手段の一つである。

6．歯石成分の研究

一九五七年、戴佩韋、袁玄暉は〈1／2発光スペクトル分析法を使用した成人混合歯肉縁上歯石中の無機質成分とその含有量の研究〉を発表する。

筆者らは指摘する―歯肉縁上歯石はリン酸カルシウム、微量の炭酸カルシウムと有機質からなり、水やアルコールには不溶性である。分析結果（以下百分率で表す）：カルシウム10％以上、ケイ素1～10％、アンチモン0・1～1％、リン1％以上、マグネシウム0・1～1％、マンガン0・001％、鉛0・001～0・01％、鉄0・01％、クロム0・001％、銅0・003％、ナトリウム1～10％、バリウム0・01％

7．歯周膿瘍の嫌気性菌検出率の研究

一九八三年、陳聡敏らは〈十一例の歯周膿瘍の嫌気性菌検査とその検出率向上の検討〉を報告する。

本論文は十一例の歯周膿瘍液の嫌気性菌検出状況を報告した。陽性率は100％で、そのうちの72・7％は好気性菌との混合感染である。合計で嫌気性菌二四株が分離され、そのうちの50％はグラム陰性桿菌であり、バクテロイデス属【嫌気性桿菌の一種】が最も散見された。

8．歯周炎の免疫学的研究

一九八四年、陳炯禧らは〈歯周炎歯肉組織中のT細胞・B細胞の初歩的観察〉を報告する。筆者らはANAE【酸性α-ナフチルエステラーゼ】染色法を用い歯周炎病変部に浸潤するリンパ細胞中のT細胞量を検出測定した。結果

は、四六例の患者のうち一例のT細胞量が9％に達し、それ以外の四五例は6％以下であることを示した。直接免疫蛍光法で炎症性歯周組織の免疫グロブリン陽性体液性細胞を測定した結果、四例は陰性であり、残りの四二例では免疫グロブリン陽性体液性細胞が認められた。そのうちIgGとIgA陽性の体液性細胞が多数を占め、IgM陰性の体液性細胞だけが少数を占めていた。IgM陽性体液性細胞が出現した十三例の標本中、九例では遠くない過去に歯周膿瘍が発生していた。IgM陽性細胞の出現は急性炎症と関連がある可能性が示唆された。

歯周炎の歯肉組織中のT細胞と免疫グロブリン陽性体液性細胞量の初歩的測定ために行った臨床的診断四六例を通じて、以下のことが見出された。―病変部ではB細胞と体液性細胞の浸潤が多数を占め、これら細胞と歯周組織炎症には密接な関連がある。歯周炎組織におけるT細胞の出現はごく僅かであり、局所に浸潤したリンパ細胞の6％以下に過ぎない。T細胞の働きは明白ではなく、B細胞による抗体産生において補助的役割を果たしている可能性がある。

9．歯周炎の臨床的・組織学的変化の研究

一九八四年、高志栄らは〈歯周病変の程度と歯髄の病理学的変化の関係―一一一例の歯周炎患者の臨床的・組織学的対比研究より―〉を発表する。

抜歯前に臨床検査とX線撮影を行った。歯槽骨吸収の程度と歯根長に基づき患歯を三群に分類する。甲群：歯槽骨吸収が歯根長の2／3に近接あるいは達した群、乙群：吸収が2／3を超えているが、根尖には達していない群、丙群：吸収が根尖まで達している、あるいは根尖を超えている群。

歯髄組織の病理学的変化は次の通り。歯牙形態が整っている患歯一〇〇例中、64％に歯髄の炎症性変化と壊死性変化が認められた。歯髄の炎症性変化は三三例、歯髄の部分性あるいは全部性壊死は三一例で観察された。X線撮影による対比観察から、根尖部に至る歯槽骨吸収の程度で根部歯髄の全部壊死、冠部歯髄の部分壊死を類推することが可能である。二割の患歯では内部吸収が認められ、かつ根管中央部～根尖部にかけてが多い。内部吸収と歯髄の炎症性変化には密接な関係がある。歯髄結石と充実性石灰化の発生率は36％と54％で区別され、線維性変化は26％、根管内修復性【二次】象牙質形成は61％に見られた。

歯周組織の破壊程度と歯髄病変の関係―甲乙両群の患歯における歯髄炎症性変化は各々41・7％、36・0％に認められ、さらに丙群における歯髄の炎症性変化と壊死性変化

は併せて88・2％に達した。

10. 歯周病に応用する漢方治療の研究

一九八二年、徐治鴻らは〈牙周敗毒飲を用いた実験的研究〉を発表する。

一九七〇年より筆者らは漢方薬である牙周敗毒飲を急性歯周炎治療に応用し、良好な結果を得た。処方と用法は次の通り。生石膏30g、黄芩12g、紫地丁15g、生地（地黄の未加工のもの）15g、元参10g、大黄6gから成り、主な作用は解熱解毒、冷血消腫、瀉火便通である。

実験から対照群に比べ薬液応用群で、貪食の割合が明らかに増加している結果が示された。薬液応用群の大食細胞活性は4時間で増加し始め、8～16時間でピークに達し、16時間後に下降し始めるが、24時間は効果を持続する。

第三の実験により牙周敗毒飲には大食細胞の貪食能力を高める働きがあると考えられ、生体の免疫系に一定の調節作用あるいは影響を与え、それによって歯周炎を抑えるのに有利に働く。

一九六四年、蕭卓然、張蘊恵は〈X線分析に基づいた歯周炎患者のう蝕発生状況〉を報告する。筆者らは一九五八～一九六二年の期間、四川医学院附属病院口腔内科を受診した全顎X線写真四〇五名分を対象に、歯周病患者のう蝕発病状況について観察分析を行った。

う蝕罹患率：歯周病患者405名中、う蝕罹患者は一〇六名、罹患率26・17％であった。

歯周病患者のタイプ別でのう蝕罹患率は、最も多いのが炎症型で一五四名中う蝕罹患者四六名、29・87％であり、次いで変性型が一九三名中五二名のう蝕罹患者で、率は26・94％であった。

本調査は、歯周病とう蝕が同時に発生することは可能であり、同一部位の歯牙にも発生することがあることを示している。このことにより、う蝕と歯周病の病因は相反する性質を有しないと考えることができる。

第三節　顎口腔部腫瘤の病因学と診断学に関する研究

1. 口腔癌腫の蛍光現象の研究

一九六五年、梁蕙英らは〈口腔癌腫の蛍光現象〉を発表する。

筆者らは指摘する―舌癌、頬部癌、歯肉癌などの扁平上皮癌の中で、癌性潰瘍がとても深い場合、潰瘍部は紫紅色の蛍光を発する。潰瘍が浅い場合は、蛍光色は鮮やかな紫紅色を呈し、紫紅色の蛍光中に淡紅色あるいは黄色の斑点を帯びた部分が現れる。筆者らは異なる色の部分の組織を

採取、生検を行い対比した。その結果、紫紅色の部分はしばしば生長活性の高い組織であることが示された。淡紅色と黄色の部分の多くは壊死癌組織である。腫瘤の悪性度の増加に伴い、蛍光色は鮮やかな赤味を増す。良性組織の蛍光色は極めて弱くまた淡い。

2. 口腔癌の免疫学的研究

一九八〇年、夏偉亜らは〈口腔扁平上皮細胞癌の予防における頚部リンパ節免疫反応の影響〉を発表する。

筆者らは指摘する―腫瘍患者の予後と免疫状態には密接な関係があり、一般に人体における腫瘍の排斥は細胞性免疫が主導的地位を占めていると考えられている。筆者らは改良Gottierらの基準をもとに、口腔扁平上皮細胞癌患者の予後に影響する局所性リンパ節の免疫組織学的反応を観察した。

本研究に供した一二六例すべては五年以上観察され、五年生存者六四例（生存率50・8％）、十年観察した者は六四例で、十年生存者は三〇例（生存率46・9％）であった。

一二六例中、八一例は頚部リンパ節に転移を認めず、四五例に転移が認められた。転移率は35・7％である。

転移を認めた四五例では、五年ないし十年生存率は、それぞれ31・1％・21・1％であった。

リンパ節転移を認めない八一例での五年・十年生存率は、それぞれ61・7％・57・8％であった。

本研究データにより、口腔扁平上皮細胞癌の五年・十年生存率は、おおよそ細胞性免疫機能の増強あるいは減弱に従うことが明確に示された。

腫瘍細胞の免疫過程は、一般に局所リンパ節の副皮質内のドレナージされたリンパ液により腫瘍抗原がT－リンパ球を刺激し、かつT－リンパ球が大量に増殖し、その後血流が再通過した際に腫瘤が存在する部位に到達し、腫瘤細胞が反応を惹起し、腫瘤細胞を殺滅殺傷すると考えられている。

腫瘍免疫では、細胞性免疫以外では体液性免疫もまた関与している。本研究データは、体液性免疫機能の増強あるいは減弱により腫瘍の五年生存率もまた増減するが、一方で十年生存率には関係しないことを明確に示している。このことにより、体液性免疫機能と生存率との関係は、細胞性免疫の重要性には及ばないと見てとれる。

五年・十年生存率における細胞性免疫機能は顕著な影響を示しているが、転移率には影響しない。転移が認められた際、細胞性免疫機能に優れる者の予後は比較的良好である。

筆者らは、口腔扁平上皮癌患者の頚部リンパ節における

免疫形態学的観察を行い、かつ関連情報を提供し、臨床医が術後の治療方針を立案する際に、それらが人体の免疫機能の保全にどの様に影響し、患者の予後を推測するのに有効であると認める。

一九八一年、陳維系らは〈口腔顎顔面部悪性腫瘍患者の細胞性免疫機能の測定〉を発表する。筆者らは一九七八年よりストレプトキナーゼ（SK）―ストレプトドルナーゼ（SD）皮膚試験【SK-SD抗原を使用する腫瘍免疫皮膚反応検査の一つ】、赤血球ロゼット（erythrocyte rosette）試験【Tリンパ球などが赤血球と結合する現象を利用した免疫学的検査法】、フッ素胸腺ピリミジン核グリコシドと^{14}C-尿ピリミジン核グリコシド滲入によりリンパ細胞の転化を測定するという三つの方法を用いて、口腔顎顔面部悪性腫瘍患者三六例の治療前・治療後の細胞性免疫の状態を測定してきた。

本研究は、SK-SD皮膚試験、赤血球ロゼット試験および^{3}H・^{14}Cの2つのマークにより血液リンパ細胞転化を測定する三種類の方法を用いて報告を行い、三六例の口腔顎顔面部悪性腫瘍患者の治療前後の細胞性免疫の状態を測定した。口腔顔面部悪性腫瘍患者の細胞性免疫機能は、健常者と比べ多くは低下するが、腫瘍切除手術後は程度が異なるが上昇する。化学治療薬であるシクロホスファミド【cyclophosphamide、抗がん剤】とチオホスホルアミド【thiophosphoramide、農薬】および放射線治療は人体の免疫機能を抑制する。治療後、長期に細胞免疫機能が低下した患者は、腫瘍の残留あるいは再発転移があることを示しており、本研究では四例の予後不良が認められた。筆者らは、上記三種の方法は人体の細胞性免疫の働きを知る指標となると考えている。但し、そのうちの一種だけを用いれば、個体差あるいは技術上の要因により、時として個体の細胞性免疫状態を客観的に反映することは困難である。二種類以上の方法で対比測定を行うことが、比較的客観的で確実であると提案している。

一九八四年、陸昌語らは〈口腔顔面部癌腫患者の末梢血のTγ・Tμ細胞測定の初歩的観察〉を発表する。

筆者らは指摘している―近年、多くの研究により抑制性のT細胞（Tγ）の存在が明らかにされ、腫瘍免疫において重要な役割を果たしている。多くの研究者はTγ細胞の能力は抗腫瘍免疫反応を抑制し、腫瘍を増大させると報告している。このことからも、臨床上Tγ細胞を測定する意義は当然であろう。

筆者らは、健常者三〇例と口腔顔面部癌腫患者三〇例のTγ・Tμ細胞の測定を行った。

その結果は、口腔顔面部癌腫患者のTγ細胞値は明らか

に上昇し、Tμ細胞値は明らかに低下することを指摘した。

第四節　臨床口腔材料学の研究

1．印象材の研究・製作

一九五五年、黄培哲は〈歯型採得に臨床応用した自製の水胶【獣皮から作った膠】体印象材〉を報告する。

水胶体印象材は、可逆性を有する印象用の胶【ゴム】とも言う。筆者は自製の水胶体印象材を臨床応用し、本材が印象採得に必要な精度を満たし、原料が安価であることを報告した。

一九五六年、北京市口腔病院は〈国産かっそう酸ナトリウム弾性変色印象材の初歩的総括〉を報告する。

かっそう酸、別名海帯酸は、水に不溶性であるが、ナトリウムを混ぜるとアルカリ性塩類となり水溶性となる。シロップ状の粘性を呈し、粘稠度と製造時温度の高低、混和時間の長短、震とう攪拌などの処理に関連して粘性を表す。長所：印象は正確で、表面滑沢、操作は簡便、1～3分間で硬化する。清潔衛生的で、弾性度が大きい。

一九五七年、楊陛修は〈石膏印象用に可溶性成分を配合した初歩的報告〉を報告する。

筆者は、石膏に一定量の澱粉を加え、それによって作られた印象用石膏が臨床的に印象採得のための条件をクリアし、熱湯中で膨張・分解して石膏模型から分離させることもできる。これによって模型を損なうことがなくなる。筆者は印象用石膏に蓮根から採取した澱粉の一種を配合した。

蓮根からの澱粉を8％含んだ石膏は臨床と技工サイドの要求を充分に満たすものであった。

一九六六年、上海第二医学院口腔矯正学研究室は〈水胶体印象材の性能測定〉を報告する。水胶体印象材の性能測定について、その測定方法、堅硬度、引っ張り強さ、抗圧力、硬化時間の測定、体積変化などを詳細に記述した。

一九六三年、邱立崇らは〈ポリシリコン酸（ケイ酸）ゴム基（61～2型）印象材〉を報告する。61～2型ゴム基印象材はポリシリコン酸基類に属している。

61～2型印象材の基質はポリ二甲基シリコン酸飽和鎖状化合物と充填材である。加速材は有機ケイ素中間体と有機スズ化合物からなる。測定結果および臨床試験に基づき、その性能・応用方法は国外の同種材料と同等で、その他の印象材に勝り、すべての口腔修復作業で用いることが可能である。

61～2型印象材が国外同種材料と異なる点：加速材の保存期間が長く、変質しにくい。硬化時間が比較的適切（初期硬化6～10分、最終硬化11～15分）で、硬化が極めて速

い弱点を克服している。ひずみと永久変形の割合は比較的小さい。

61～2型印象材は異なる基材と加速材を用いることで、その割合に応じて口腔修復作業の異なる稠度の要求に適応することができる。石膏注入時間は2時間以内が最も適しており、最長でも4時間を越えてはならない。

一九六四年、王鐳らは〈線維素エチルエーテル印象材〉を報告する。

筆者らは、一九六三年五月、基材としてカルボキシルメチルセルロース、硬化促進剤として硫酸クロムカリウムからなる線維素エチルエーテル印象材の一種を開発した。患者にこの種の材料を臨床応用する中で、約二万個の口腔および顎顔面部組織の印象を採得した。実験室での評価および臨床応用の結果、線維素エチルエーテル印象材は単に原料が豊富なだけではなく、コストが安価で、かつ各項目の性能すべてが弾性印象材に求められる性能を満たしていることが証明された。

2. 歯科用合金の製造研究

一九五七年、邱立崇らは〈不銹鋼を鋳造する方法の若干の問題〉を報告する。口腔医学分野における鋳造不銹鋼の応用は一定の価値があり、貴金属使用の一部分を代替することができる。

一九五八年、邱立崇らは〈鋳造高熔合金用埋没材の理化学的プロセス〉を報告する。

1. 鋳造高熔合金での埋没材の使用は、現在までのところ、比較的トピックな問題である。

2. 本研究は石英の理化学的プロセスを分析した。石英を加えた石膏を基材とした埋没材は、いくつかの使用方法を可能とした。

3. 正ケイ酸四エチル【テトラエトキシシラン】を代替するケイ酸ナトリウムを結合剤とする純石英系の埋没材を重点的に紹介した。

一九五八年、邱立崇らは〈18―8ステンレススチールの鋳造性能（附：機械的性能測定の初歩的報告）〉を報告する。

18―8ニッケルクロムステンレススチールは、クロムが18％、ニッケルが8％の割合で含まれており、故に18―8ステンレススチールと名付けられた。18―8ステンレススチールの特性は、引っ張り強さが大きく、金属の延びはとても高く、抗腐食性も良好で、しかも粒子長大傾向の影響は最小限に抑えられ、これらによって良好な機械的性質を保持することができる。これはクロム18％の鋼材中のニッケル添加量に関係している。しかし、ニッケル含有量が、もし26％を超えると合金は磁性を帯びる。18－8ステンレ

ススチールの組成は、Cr 17～20%、Ni 8～11%、C 0・07～0・25%、Si 0・8～2%、Mn 1・5～2%、Ti 0・56～0・8%、その他の大部分は鉄である。

臨床的追試の結果――実際の抜き取り調査は全部で六〇例を実施した。いずれのケースにおいても腐食現象の発生は認められず、わずかに個別のクラスプ部分が研磨不十分なため砂眼【鋳造による気泡部分】付近の汚染現象として認められた。18－8ステンレススチールの鋳造後の不銹性を維持することは可能である。

一九五九年、邱立崇らは〈鋳造クラスプ用金コバルトクロム合金およびニッケルクロムステンレススチールの鋳造性能を論ずる（附：中国常用鋳造用金の機械的性質の測定結果）〉を報告する。

鋳造されたニッケルクロムステンレススチールの機械的性質のすべては、軟化熱処理された鋳造クラスプの機械的性質に近づくか、あるいは凌駕していた。ニッケルクロムステンレススチールは、その性質から論ずれば、クラスプ用金属材料に求められる修復活動に符合するものである。

3．接着性レジンのメカニズム研究

一九八一年、徐恒昌らは〈エナメル質接着メカニズムにおける若干の問題の検討〉を報告する。本研究論文のポイントは、エナメル質表面の樹脂滲入深度およびエナメル質表面酸処理後の再樹脂化の問題についてである。方法は

4．SEM顕微鏡撮影法を用いて、エナメル質表面に滲入したレジンタグの長さを測定研究する。

5．負圧滲透法を用い、酸処理後のエナメル質表面に形成された微小裂孔の再樹脂化の程度を研究する。

走査型電顕像により、レジンタグの外形は木の根のように叢状分布し、叢状部分の基部が最も粗大で、エナメル小柱の走行に沿って深部に達するほどレジンタグは細くなる。レジンタグが滲入したエナメル質の深さは、エナメル質全層のおよそ1／7に達することが明らかとなる。

負圧滲透法と常圧滲透法を用いて標本を調製しレジンタグの長さの相違を比較すると、その長さはすべて100～120㎛の範囲内に分布していた。その上、負圧滲透法での叢状レジンタグの分布状況は一層均等で密集していた。

筆者らは、レジンの主要な接着原理を次のように考えている。

機械的接着力：分子間に産生した副結合力【secondary bonding forces、ファン・デル・ワールス力、分子間力】かつ粘着作用によるもの：接着剤と被接着物体表面で産生される化学結合の主要な結合力－別名化学結合という－、これはまさに理想的な接着力の一つである。

酸処理液を用いた処理エナメル質表面は接着操作における重要なキーポイントとなる。その主な役割はエナメル質表面に微小な孔の構造を作ることである。

エナメル質に深入したレジンタグの長さが100㎛前後であるという事実がある。しかし、このようなレジンタグの長さが接着力の向上にどれほどの影響を与えているかということは充分に考慮しなければならない問題である。とりわけ、レジンタグの約1／4を占める線維部分の働きは軽微である可能性が高い。筆者らの初歩的認識として：エナメル質表面における接着剤が産生する接着力の大小とレジンタグの長さには、正比例の関係が決して続くことはない可能性がある。

酸処理済みのエナメル質表面に再度樹脂化を行う。

筆者らは、かつて治療を行った一〇〇歯面の追跡調査を一九七五年に行った。全例でダイレクトボンディング法を用いて矯正装置を装着し、治療を完了した症例である。それらには、う蝕による破壊やその他破壊的な兆候は見られなかった。

酸処理を経験したエナメル質表面の脱灰層に、接着剤を塗布し再度充填を行えば、樹脂化させることが可能である。

（蔡紹敏・高志炎）

【未完】

公共哲学シリーズ第一期 全一〇巻

（東京大学出版会 全て税別価格）

編　者　佐々木毅・金　泰昌

編集委員　今田高俊・宇井　純・黒住　真・小林正弥・佐藤文隆・鈴村興太郎・山脇直司

1　公と私の思想史　（二〇〇一年、三八〇〇円）

2　公と私の社会科学　（二〇〇一年、三六〇〇円）

3　日本における公と私（二〇〇二年、三八〇〇円）

4　欧米における公と私（二〇〇二年、三六〇〇円）

5　国家と人間と公共性（二〇〇二年、三六〇〇円）

6　経済からみた公私問題　（二〇〇二年、三二〇〇円）

7　中間集団が開く公共性　（二〇〇二年、三八〇〇円）

8　科学技術と公共性（二〇〇二年、三八〇〇円）

9　地球環境と公共性（二〇〇二年、三八〇〇円）

10　21世紀公共哲学の地平　（二〇〇二年、三八〇〇円）

■書評Ⅰ■

末木文美士著　『現代仏教論』（新潮社）

本学東洋思想研究所嘱託研究員　関沢和泉

本書は、当初、死者の問題を中心として仏教と関連して書かれた小文や講演の記録を集めたものとして企画されていたが、東日本大震災が起こり、それに関連した論考を第一章として練り直されたものだという。

実際、第一章は「震災から仏教を考える」と題され、題名の通り、仏教の視点から震災を考えるだけでなく、震災により仏教へと突きつけられた問いについても、特にその後半部において、考察が行われている。そこで著者は、――その当否は置くとして――現状を、一方に硬直化した宗派の教理があり、他方に教理否定の現場主義がある、結果として現場の実践を支えるような、現実に力のある教理が欠けている状態であると分析する。そして第二章以下では、ある意味で、著者自身がそうした課題に、主に個別の場面での提言を通して理論を作ろうとしてきた理論的実践の記録となっている。以下、各章の内容を簡単に見ていこう。

第二章は「見えざるものへ――仏教から現代を問う」と題され、読売新聞に連載されたエッセーが収録されている。この章には、連載と同時期に出版された著作（『仏典を読む――死からはじまる仏教史』二〇〇九年、『近世の仏教――華ひらく思想と文化』二〇一〇年、『他者・死者たちの近代』二〇一〇年）で練り上げられた理論を背景としつつ、時事的な問題に対して行われた発言が納められている。

第三章は浅草寺が発行する小雑誌『浅草寺』に連載されていた「死者から考える」を収録している。ここでは前述の書籍をはじめとして（少なくともさらに『仏教VS.倫理』二〇〇六年、『他者／死者／私　哲学と宗教のレッスン』二〇〇七年をあげておくべきだろう）、著者が近年精力的に問い続けてきた死者の問題が、主に仏教との関係で分かりや

すく説かれている。

最終章である第四章は「行動する仏教、思想する仏教」と題され、その他の短い文章が、第二章、第三章を補足する形で収録されている。この章では、個別の論点の興味深さだけではなく、仏教文献学者として知られていた著者が何故現在のように精力的に時代と切り結ぶ思索を進めるようになったのか、その率直な言葉を読むことが出来るため、著者のこれまでの一連の著作を追いかけてきた読者にとっても、改めてそれらの労作を捉え直す鍵を与えてくれるものとなっている。

さて、比較思想学会会長でもある著者の末木文美士・国際日本文化研究センター教授に関して、本誌の読者には、その多方面に渡る業績について改めて紹介する必要はないだろう。本誌でも、「東日本大震災関連企画講演シリーズ」第二回で行っていただいた講演（これは本書にも第一章3のⅡに再録されている）、また谷口典子前儒学文化研究所所長による『日本仏教の可能性　―現代思想としての冒険―』（二〇〇六年／二〇一一年）への書評が第二号に掲載されており、後者の書評では、著者が日本仏教を再活性化させるために、いかに「死者」の再検討を行ってきたかが簡潔にまとめられている。

ところで、仏教学、日本思想史の専門家として、鎌倉仏教を中心に文献学的研究を進めてきた著者が、二〇〇〇年代に幾つもの書籍として結実する事になる、自身の「哲学」を構築する思索へと踏み出した経緯は、『哲学の現場　―日本で考えるということ』（二〇一二年）の後書きに簡潔に書かれているが、そうした思索へと踏み出す際に、一度肩書きと名前を捨て、「ぶんまお」というハンドルネームで、匿名性の仮面をつけ、文体も変えた上で、インターネット上で実験（エッセー）を展開したことが重要な転回点となったという点は、単に個人的エピソードとしてではなく、（今日）「自らの哲学」を始めることの困難を象徴するものとしても、注記しておくべきかも知れない（http://homepage3.nifty.com/bunmao/『ボクの哲学モドキ』全二巻、二〇〇九年として出版）。

ここで、その点に言及したのは、もう一つには、本書の第一章にその一部が収録されている「『震災天罰論』をめぐる論争」が、やはりインターネット上で（も）大きく展開したからである。しかし、今回、そうした議論は、当初blog（ないしそれに類するサイト）ではなく、twitterを中心に展開された。Twitterには百四十字という、まとまった議論を展開するには困難が伴う制約があり、こうしたメディアで当初議論が進められた事は、議論がどのように展

開するかに、決して無関係ではなかったように思われる（著者はすぐにそうした限界に気付き、臨時にblogを再開して――技術的に厳密に語るならば、最初の「ぶんまお」名での活動が行われていたのはblogではないが――対話を続けたが、この問題は、しばしば語られるblogからtwitterへのネット上の言論の移動により、ネット上の言論に、どのような変化が起きたかという事の一例でもあるかも知れない）。

さて、この論争は、当初、著者が中外日報二〇一一年四月二六日号に掲載された文章において、石原慎太郎東京都知事（当時）が震災を「天罰」と発言したことについて、「天罰」という見方自体は必ずしも不適当とは言えない側面もあるのではないか、と論じた事に端を発する。ただし、本書で確認出来るように、そうした石原発言自体への支持は最終的に取り消されており、また本書にも収録されているこの短い文章の背景には、著者が長年育ててきた「顕と冥（と無）」という日本仏教史の文献学的研究から導き出された構図と、それに基づく近代の捉え直しがあったのだが、当の文章が、その短さ故、石原都知事（当時）の非常に乱暴ともいえる発言の単純な擁護とも受け取られかねないものだった事もあり、おそらく著者の真意も十分に伝わらないまま、とりわけインターネット上で大きな反響を呼ぶ事となった。しかし、石原発言の支持という点は、先に確認したように、石原前都知事の引き続く発言で明らかになったその真意を受け、著者の天罰についての言及は、石原的な天罰論とは全く異なった意図で行われたものであった事が明言され、最終的に、支持は取り消されることとなる。そうしたネット上での展開の詳細は、本書を手にとっていただくこととして（経緯について参考となるURLも含まれている）、本評では、「活字メディアにおける論争」に関して、本書が新書というスタイルの分量上、展開することが困難であったと思われる議論について、著者の他の書物へ指し送りつつ、若干のコメントを試みてみたい。例えば、本書第一章で述べられている自然観については、『哲学の現場』（とりわけ第九章）、また顕と冥の日本における思想史的展開については、例えば『近世の仏教』（とりわけエピローグ）において、さらに詳細に展開されている（そして、これらの背景には、他者と死者の問題があるが、この問いの練り上げが行われている文献については、先に確認した通りである）。また、天罰論については、口頭での発言の記録だが『現宗研だより』に掲載されている、「震災と祈り―立正安国とは何か」をテーマに開催されたセミナーの記録が、仏教者を前にして、ある程度前提が共有された場で行われた発言であるため、本来の意図を理解するための参考になるだろう

（http://ftp.genshu.gr.jp/DPJ/note/tayori.htm「震災と祈り」、第五、六、七回）。

ところで、字数の限られたメディアを通じた議論では単純化されてしまったように思われるものの、著者は思想史家として、天罰という名称には、それぞれの宗教によって異なる内実があるだけではなく、例えば仏教だけをとっても、その中に、複数の立場が存在しているという事実を強調していることを、まずは確認しておきたい（発端となった文章では、例えば、日蓮の『立正安国論』の名が引かれている）。実際の所、著者は、最終的に、「天罰」という概念自体を復活させたいのではなく、そうした様々な立場を通じて可能となるような「人間至上主義の傲慢」を批判する立場を（再）構築したい、ということに主眼があるのであり、本書に引用されているブログの文章（二六頁）においても、「天罰」という言葉には違和感を感じている、と明確に語られている。

そうした訳で、ここでは、「天罰」という言葉自体よりも、発言の背景にある、著者が近年練り上げてきた「顕と冥」という図式による近代批判のプログラムについて、簡単に確認することから始めるべきであろう。

まず、この「顕と冥」という分析枠が、何よりも日本思想史、日本仏教史の検討から出てきたと言うことを確認しておくべきである。この問題は、例えば『近世の仏教』において、具体的な思想史の問題として分析されていた。人間により感覚的に捉えられ、また合理的な理法により理解可能な「顕」の世界に対し、そうした形では人間に理解できない、神仏の世界ともいえる「冥」の世界が重層的に折り重なっていた中世的「顕と冥」に対し、近世において、一方で「顕」の領域が拡大し、他方で、それに対して「冥」の領域も新たに編成される、という変化が語られ、さらにそこから、西洋的（プロテスタント的）近代とは、「冥」を削除し、「顕」と完全に世界を超越した無限遠の「無」の二元論へと世界を切り詰めることであったと分析される。しかし、日本の近代においては、こうした西洋近代的二元論が、近代科学と共に輸入されつつも、古典的「顕と冥（と無）」の構図と、ある種共存していた、と結論される（『哲学の現場』第八章、『近世の仏教』最終章、本書四八―五三頁を参照）。

ここで、ただちに付け加えなければいけない点は、そうした、近代的な二元論は、神を無限遠に置く結果、神の視点からは実質的に一元論になるだけでなく、「顕」の領域に収まらないものを、人間には不可知な絶対神の領域に押し込める結果、死者たちとの関係すら危うくさせる排除の

仕組みをはらんだものである、と分析されている事である。つまり、これは、近代批判なのである。

こうした着想は、日本思想・哲学、ないし東洋思想・哲学内部における内在的な展開としてだけでなく、例えば、フランスの現象学における「神学的転回」（こうした捉え方を一般的に知られるものとしたドミニク・ジャニコーの本は『現代フランス現象学―その神学的転回』［原著一九九一年］邦訳一九九四年［北村晋他訳、文化書房博文社］として訳されている）とも連携しうるものとして練り上げられている事にも注意しておこう（『哲学の現場』第八章。――なおフランスにおけるこうした転回は、同章でも言及されているように、ハイデガーに依拠しつつ、ハイデガーと距離を取るという極めて微妙な戦略により行われている。近年、とりわけそうした「転回以降」改めて発掘が進んでいるオイゲン・フィンクを中心に、その前史ともいえる状況を追った日本語の書物として『現象学と形而上学――フッサール・フィンク・ハイデガー』竹内大著、二〇一〇年がある）。

そして、こうした一元論（である／へと容易に転化する二元論）への近代における還元に対し、ヨーロッパにおいても、中世においては、中間に天使など「冥」の領域が存在していたのではないかという著者の視線は、西洋においても「近代」とは、極めて特殊な体制であったという事実をも分析可能にするものである。

しかし、以上のような大きな理論的見通しを確認した上で、評者には、こうした「顕と冥」による近代批判に関して、はっきりとは理解できない、あるいは同意できない部分がある事を告白しなければならない。以下に二点あげたい。

第一に、「自然」と人間の避けがたい絡み合いについて語るために、「天罰」的な議論を持ち出す事は果たして必要不可欠であるのか、という点である。無論、先に確認したように、「天罰」という語自体は、最終的に否定されているのだが、著者が、そうした語を介して問題としたかった、人間の側の文明のあり方が震災の被害を決定したのであり、その限りですべては人災である、といった問題提起をするために、果たして他者としての「冥」を持ち出す必要があるのだろうか、という疑問である。

良く知られるように、一七五五年ポルトガルのリスボンを襲い多くの犠牲者を出し街を壊滅させた大地震の知らせを受け、ヨーロッパ全体が、そして思想・宗教界が、大きく揺さぶられることとなった。これは一体良きものであるはずの神が行うような事柄なのだろうか、と。そうした地震後の応答の中で、既に、ジャン＝ジャック・ルソーは、人間が都市生活を行い、密集した生活を行っている結果、

地震の被害というのが大きくなったのであり、集団生活を行う人間の責任であるのだ、という指摘を行っている（恐らく、日本語で最も読みやすい形で、これらの経緯がまとめられたものとして、『災害に向き合う』直江清孝・越智貢編、岩波書店、二〇一二年のⅠの3章「神はなぜ悪を許すのか――リスボン地震と弁神論・啓蒙思想――」福島清紀、また、このリスボン大地震後にヨーロッパに現れた様々な地震の捉え方から、私達［少なくとも欧米諸国］は決してそれほど遠い場所に来てはいないのではないか、ということがスマトラ沖地震後の様々な言説を分析しつつ書かれた『ツナミの小形而上学』ジャン＝ピエール・デュピュイ［嶋崎正樹訳］、岩波書店、二〇一一年邦訳で語られている）。

また、物理学者であり、その科学に関する随筆でも知られる寺田寅彦は、大正から昭和にかけて発表した多くの災害に関する随筆で、同様の問題を、日本の自然環境の特殊性にも言及しつつ、やはり指摘している（震災後に文庫でのアンソロジーが各社から出ている。また、現在、青空文庫でも参照することができる）。

あるいは、近年であれば、例えば、科学史家・科学哲学者の村上陽一郎等が長年推進してきた安全学的・失敗学的な観点からも、類似の問題は指摘されている。

このように、地震という地殻変動による被害が、人間の生活の形態によって（も）規定されているという事を指摘し、それにより、私達自身の生活の様式についても常に考慮に入れ、それらを含めた形で反省する事が必要であると主張するために、著者が長年練り上げてきたような冥の領域を強調する事（それに伴って「天罰」に類する概念を導入する事）は、必ずしも必要不可欠なものだとは思われないのである。おそらく、自身の主張がなかなか通じない、と著者がもどかしく感じている背景には、このように、「顕と冥」の観点とは独立して、既に類似の指摘が存在している事実があると思われる。

また、この点に関連して、著者が「科学」とはどのような活動であるのか、そして科学の限界について語る際に、そこには、いささかの飛躍があるように思われる。例えば、科学的な予測や復興計画が必要だと述べた上ではあるが、「今回の震災は科学が万能でないことを明らかにしました。日本の原子力技術は世界の最高水準にあるはずなのに、非常事態に対応できませんでした」（本書五四頁）と続き、様々に留保は付けた上でではあるが、そうした科学の限界への解決として、自然を「冥」として回復することで「他者」として対して行く道が提示される。また、この問題は『哲学の現場』第九章で、さらに詳細に近代科学批判として展開されるが、その際には、こうした観点から、震災の

被害は「人間の世界を超えた、もっと大きな力の発動」であり、「自然の底で、抑圧された何ものかが呻くこと」「怒って暴れること」と言った現象として語られる。しかし、果たして、今回の震災は、福島第一の事故は「科学が万能でないこと」を明らかにしたのかどうか。実際の所、例えば福島第一原発については、比較的旧式であるが故の危険性をはじめとして、様々な対策強化の必要性が指摘されていたにも関わらず、経済上の理由等から無視された、ないしきちんと生かされなかったという経緯が知られているのであり、科学の限界が露呈したという結論に飛ぶのは、いささか勇み足に思われる。また、こうした性急な科学批判は、何よりも、そうした具体的なレベルでの、科学的成果がどのように生かされるかに際した経済的・社会的・政治的問題であった、という点を見落とす事へと繋がりかねない（この点については、東海村ＪＣＯ臨界事故を思い出してみる方が問題が分かりやすいかも知れない）。

また、著者は、『哲学の現場』の第九章で近代科学の限界性を語る流れの中で、極めて慎重にクーンの議論を要約してはいるのだが、章全体の構成の中では、クーンの議論が、あたかも科学相対主義的立場を補強するかのように機能させられてしまっている。クーン自身は、パラダイムという概念を提唱しながらも、そうしたラディカルな科学の相対化、科学の強い意味での社会学的相対化には反対であった事を、念のため、科学哲学の歴史に不案内な読者のために強調しておきたい。

もちろん、顕と冥という図式自体は、こうした形での災害の理解に限定したものとして著者により練り上げられてきたわけではなく、元来は長いスパンでの思想史・文明史的分析を企図したものである。そこで、ここから少し、震災とは離れてこの問題を考えてみたい。

そういった観点からは、ヨーロッパ中世においても、やはり冥という領域は存在していたのではないか、と指摘されている事は興味深い。実際に、神と人間の間には天使達が存在し、彼らとの関係が、そして彼ら同士の関係が、人間のあり方、そして本質をも規定していた時期があったのである（それは必ずしも狭い意味での中世で終わったわけではない）。しかしまた、ヨーロッパ中世について語るのであれば、同時に、冥を取り戻すという動きは、近代の中で、やはりヨーロッパにおいても、ロマン主義の中で、ある種の中世趣味を伴いつつ存在していたのではないか、そうした中で、一神教にかき消された多様な民間信仰などを、つまり冥の領域を回復するという運動は、やはりヨーロッパにおいても起こっていたのではないか、という事も、こう

した運動の一般性について考える文脈で付け加えることが出来るだろう。

ところで、そうした冥の領域であるが、しかし、この領域の規定について、あまりに「関係主義的」（ただし、この言葉は慎重に避けられているように思われる）な、規定をすることは、その豊かさを損ないかねない、危険を伴うもののようにも評者には思われる。というのも、冥は私達に対する関係においてある、という側面を強調し、それの「存在」については問う必要がない、と言い切ってしまった場合、冥の他者性は、どうしても、私達との関係性において（のみ）規定される弱いものとなってしまう可能性があるからである。例えば、私達がキツネに騙されなくなったのは何故か、という問題が内山節の議論を引きつつ論じられている（『哲学の現場』一七一―一七四頁）。しかしそこで論じられているように、もし、我々が関係を結ぶことが出来なくなったから、私達は、もはや彼らに騙されないのだ、と言い切るのは、やはりあまりに人間の側の能力を強調した図式に帰着しはしまいか。それは、筆者の強調するような「顕」とは異なった「冥」の蠢きへの畏れを回復すべきであるという話とは相反する結論へと繋がるのではないか、と思われるのである。つまり、下手をすれば、冥を、最終的に、私達の表象へと還元してしまう道へと繋がってはいまいか、と危惧されるのである。

とはいえ、このように述べること自体、評者が「存在（論）的視点」に囚われているからだ、という指摘はありうるだろう。しかし、それならば、あえて冥の（非）本質について語ってみるとすれば（本質essentiaは、語源的にも、ある時期までの用法においても、有ることesseと強く結びついている）、そして、存在（論）的な言葉と、たとえそれを否定する形であるにせよ繋げて語ってみるとすれば、それは「ある」とも「あらぬ」とも言えないようなものなのであり、単に「私（達）」との関係で、私（達）への顕われだけで語られるようなものではないのではないだろうか。私達との関係が失われても、どこかで蠢き続け、回帰してくる、啓蒙の弁証法のごとき「冥の弁証法」について語るには、それを私（達）（との関係）へと還元してしまいかねない関係主義的規定は、あまりうまくはないのではないだろうか。（ラカン＝ジジェク的な言い回しが好みであれば、冥とは「現実界」ではないか、そして、その排除と抑圧が回帰してくるということなのではないか、と言う人もいるだろう。実際、『哲学の現場』第九章の終わりに類似の表現を見ることができる。――しかし、この点に関しては、むしろ、顕と無の間に広がる冥を含めた三元的構図が、もし日本における思想のストックの中に長らく受け継がれてきたものだとすれば、日本におけるラカン派の一部

が、仏教の教義を参照しつつ、ときおり意外な程、「日本」ユング派的な立場と遠くない所にいるように見える事があるという、日本における精神分析学受容史の状況を理解するための図式としても有効であるかもしれない点を確認しておきたい）。

さて、著者は一連の著作の中で、ハイデガーに言及しつつも、どちらかと言えば、レヴィナスに好意を示すのだが、しかし、先に見たような科学技術／文明批判の方向性からは、ハイデガーがゲシュテル（Ge-stell）として捉える（近代）技術論が、後のネオ・リベラリズム（のフーコーによる分析）に繋がるような、市場・競争原理のあらゆる領域への浸透を大まかに分析しつつも、そのあまりの一般化故に、具体的な経済・社会的状況への批判力を逆に失ってしまったのではないか、という問題が思い出される（その限界も含め『ハイデガーの技術論』加藤尚武編、二〇〇三年、理想社が最も手頃であるだろう。なお、同書ではハイデガーの技術論と柳宗悦の民芸論との比較も行われている。また、フーコーによる新自由主義（ネオ・リベラリズム）の分析については『新自由主義と権力　――フーコーから現在性の哲学へ』佐藤嘉幸著、二〇〇九年、人文書院も参照されたい）。しかし、ハイデガーの分析する（近代）技術は、存在するものを分析し計算可能にし利用するものであると同時に、それ自体が、ゲシュテルとして、ある種の「冥」と化す事態でもあり、存在に×を付けるべきか、といった文脈（『哲学の現場』第八章）以外においても、前述の問題点も含め、近現代における冥と科学との関係を考えるための、一つの（批判的）対話相手になりうると考えられる（また、必ずしも研究者の層が厚いとは言えない中世以降のスコラ学が、デカルト以降の自然科学・自然哲学に対してどのように応答したか、その過程を見る事で明らかになる、東アジア圏とも通じるようなものであった中世的な自然科学・自然哲学からどのようにヨーロッパ近代科学が成立していったかについて、西洋哲学史家・科学史家の側での研究もさらに必要になるだろう。なおこの点についての導入的邦訳文献として『中世の哲学』、A・S・マクグレイド編著、邦訳二〇一二年、京都大学学術出版会の第一三章「中世哲学はどのように後世の思想に足跡を残したか」がある）。

さて、第一の点が、かなり長くなったが、二つ目に指摘したい点は「責任」の問題である。評者には、著者とその他の論者との「すれ違い」が生じる最大の原因は、「責任」の問題が、著者の論の中ではあまり重要な位置を占めない、あるいは、「責任」についての捉え方が、他の論者と大きく異なっているからではないか、と思われる。そして、この問題は、本書における高橋哲哉への応答のすれ違いだけ

でなく、また『他者／死者／私』に見られる柄谷行人との議論のすれ違い（第八章）の最大の理由なのではないかと考えられる。

無論、著者が顕と冥の対話（語源的には弁証法と同じ事である）の必要性を強調する背景には、誰もが「近代の合理主義と経済優先の開発」に荷担しているという自覚をもたらすという目的があり、また、震災に関して言えば、誰もが被災者であるが故に、被災者同士にとってだけ可能であるような助け合いが産まれるはずだ、というビジョンがある（本書、三二―三三頁）。

しかし、本書において、高橋哲哉の『犠牲のシステム 福島・沖縄』（集英社新書、二〇一二年）における天罰論の問題点の分析に対し（ただし、高橋の本では、主に天罰論「一般」の分析が行われているという側面もあり、出発点からして、既に完全にかみ合っているわけではないという問題もある）、著者は問題を整理し、それに対して反論を行う（本書、第一章2）のだが、その際、高橋哲哉の本において、天罰論の問題点の分析は、さらに大きなコンテキストとして、それが個別の具体的な責任関係の消去に結びついてしまう危険をはらむ、という本全体の主題との結びつきには言及されないのである。つまり、あまりに性急にすべての人が同様に被災者であると言うことにより、同時にそれは、そうした成員の間での、具体的な責任の関係（犠牲の関係）や、問題が生じるに至った社会的・経済的な構造を忘却させることにもなりかねず、また、それは、同じような問題を反復して産み出してしまいかねない社会・経済的な構造を保持し続けることに繋がる、という高橋の問題意識とは繋がれないのである。この問題意識は、必ずしも誰か特定の人物に責任を押しつけて問題を解決しようという話ではなく、そうした立場にいる人間が、失敗を繰り返してしまわざるを得なくなる構造を分析しなければいけない、という失敗学的な立場に通じる問題意識である。

また、同様の構図は、柄谷行人の『倫理21』（平凡社ライブラリー版、二〇〇三年）が、『他者／死者／私』において言及される際にも確認することが出来る（第八章）。同書において著者が言及している柄谷行人の『倫理21』のくだりにおいて、柄谷は「すべての人に罪がある」と述べることにより、具体的な現実の場面における、個々の罪の具体的な違いという重要な問題が消去されてしまうという危険性を語っているのだが、そうした危険性があるという議論自体が ―― もちろん、その分析に最終的に同意するかどうかは別としても ―― 著者には共有されていないように思われる。

もちろん、仏教的な立場から、あるいは、著者が組み立

て来た哲学的立場から、そうした「責任」概念を批判することは可能であるだろうが、評者には、どうやらそれとは別の形ですれ違っているように思われる（とはいえ、柄谷行人の同書への批判において、柄谷が名前を持つ死者たちと、名前を未だ持たない、これから生まれるものたちを同等に扱っていることに対して提示している疑問は、柄谷の他者論の、そして理論一般の「転回」を考える意味でも重要な指摘だろう）。

以上、評者の感じた疑問を率直に綴ってみたものの、本書は、恐らく、新書というスタイルと、収録されたそれぞれの文章の短さから予想される程、分かりやすく軽い本ではない。無論、収録されている文章は発表先に合わせ、非常に分かりやすく語られているのであり、この表現には語弊があるのだが、一見平易に見える語り口の背後には、著者の十年来に渡る、哲学構築と文献研究とを、仏教の歴史研究と現代の実践とを結びつけようとする一連の労作があり、本書は、それらへの見取り図と糸口を与える窓、手引き書とでも言うべきものである。本書を読み、個別の論点に同意するにせよ、しないにせよ、その提言に刺激された、あるいは疑問を覚えた読者は、この本だけで結論を出さずに、さらに詳細な形でその論が展開されている、この書評の冒頭部で挙げたような一連の著作を紐解く事を願ってやまないのである。そこには個別の提言に留まらない、近代批判のための概念、理論を練り上げる、文献史的考察と哲学的思索のスリリングな邂逅を読む事が出来る。

末木文美士先生出版書籍

『近世の仏教 ―― 華ひらく思想と文化』
二〇一〇年七月、吉川弘文館、一七〇〇円（税別）

『他者／死者／私 ―― 哲学と宗教のレッスン ――』
二〇〇七年五月、岩波書店、二八〇〇円（税別）

『哲学の現場 ―― 日本で考えるということ』
二〇一二年一月、トランスビュー、二二〇〇円（税別）

『反・仏教学 ―― 仏教VS.倫理』
二〇一三年二月、ちくま学芸文庫、一一〇〇円（税別）

『仏典をよむ ―― 死からはじまる仏教史』
二〇〇九年四月、新潮社、一八〇〇円（税別）

■書評Ⅱ■

松本健一著　『海岸線は語る　東日本大震災のあとで』（ミシマ社）

本学東洋思想研究所准教授　先崎彰容

本書は、前作『海岸線の歴史』の続編として書かれたものである。筆者・松本健一氏は、今回の大震災に先立ち、すでに日本の海岸線に注目し『海岸線の歴史』を書いていた。その後、あたかも松本氏の学問的関心をさらに高めるような、大震災が起こってしまった。よって続編である本作品には「日本の近代化において、海岸はどのような変化をしたのか」という問いと、「具体的に、東北の海岸線はどのような状態にあるのか」という二点が描かれている。松本氏は、自身の足で調査した東北の海岸線を分析すると同時に、日本の近代化とはなんだったのか、という文明史的な問題意識も手放さないのだ。

一例を挙げよう。福島県の海岸線の特徴とはなにか。「福島県の断崖絶壁を多くもつ海岸線には、田畑を耕すための平地も、港をつくるための入江も乏しい。つまり、福島の海岸線の多くは、農業にも漁業にも適さない自然条件の厳しい地形」（三五頁）がそれである。貧しさにあえぐ人々に対して、地域振興として東京電力が原発の設置を行ったのである。当時の東電社長・木田川一隆は福島の出身であった。松島や石巻港を抱える宮城、陸前高田などリアス式海岸を擁する岩手、そして福島にいたるまで、松本氏は実際の見聞をもとに、一つひとつ海岸線の歴史を掘り起こし、そこから問題の核心をえぐり出す。福島県については、広野や久之浜、相馬や小名浜そして福島第一原子力発電所にいたるまで詳細に筆を割いているのだ。

では、このような具体的な風景、東北の海岸線の歴史から何がわかるか。さらに、当時菅首相のもとで内閣官房参与を務めていた松本氏は、この震災にどう対応したのだろうか。

これまで震災後の東北地域の復興について、大きな視野から復興ビジョンを考える人がいなかった。次のように松本氏は言う「官邸一階にいるのは各省庁から出向している官僚およそ二百人で、かえっらは農林水産省なら農業や漁業の復興、経済産業省なら原発問題への対応、外務省はアメリカをはじめとする外国からの支援にどう応じるか、とそれぞれ所属官庁の領域でしか事態を捉えていなかった」。「このままではまずい。そう、『海岸線の歴史』を書き著したものとして、東日本それぞれの地域と風土と産業と文化に見合った復興構想を考えねばならない、とわたしは強く感じた」（以上、一八五頁）。

松本氏は東北復興の基本的理念を「ふるさとの再生」だと考える。明治維新以降、西洋近代を受け入れた日本は、海岸線を「近代化」した。それは自然を支配する思想に基づいている。科学技術を利用し、コンクリートの防波堤をつくることで、自然に対峙する。このような自然を征服しようとする思想が、今回の大災害の根底には潜んでいる。「わたしが三月二十三日に菅首相に提出した『復興ビジョン（案）』という復興の試案には、そういうおもいをこめたのである」（一八八頁）。

菅首相は仙谷官房副長官を中心として、松本氏のビジョンをもとに復興の指揮を執るはずであった。しかし実際にはそうはいかなかったのだ。代わりに出来上がった復興構想会議は多くの問題を孕んでいた。「学者は現場を知らない。海岸線の暮らしの現実も知らない」（一九三頁）。それは机上の空論なのだ。現場を知る人間、すなわち松本氏の案は実現することがなかった。「復興計画を学者に委ねてはならない」という小見出しには、現場を知る氏の思いが込められている。

では最後に、松本氏は海岸線の歴史と、大震災という具体的問題を、どう文明史に位置づけているだろうか。そこには、氏の長年にわたる近代への懐疑が息づいていると思う。

松本氏は、本作品後半で日本がシンガポールのような国になることを警戒している。たしかにシンガポールは資源などに恵まれていないにも関わらず繁栄している国家である。だがこの国家を参考にしてはならない。なぜなら「わたしの考えるところでは、シンガポールモデルは、国家モデルとしては危うい。なぜならシンガポールはそこに住む人びとの「ふるさと」になりえないからである」（二〇二頁）――要するに、氏は、近代化＝シンガポール化＝ふるさとの喪失だと言っているのだ。

日本が経済大国を目指し、達成し、またそれを継続しようという考え方は、実はシンガポール型の継続である。し

かし一方で、私たち日本人は心のふるさとを失ってきたのではないか。風土と地域の歴史を忘れて海岸線を開発してきたのではなかったか。そのような私たち自身の者の考え方を、松本氏は文明史と言っているのである。そして、これまでの考え方の問い直しという、きわめて大きなビジョンの中に、震災を位置づけようとしている。本作品は、具体的な事例と、大きな思想的問題を縦横に駆使して織り上げられた、一篇の作品なのである。

松本健一先生出版書籍

『近代アジア精神史の試み』
二〇〇八年一月、岩波現代文庫、一〇五〇円

『海岸線の歴史』
二〇〇九年五月、ミシマ社、一八九〇円

『日本の失敗―「第二の開国」と「大東亜戦争」』
二〇〇六年六月、岩波現代文庫、一二八一円

『畏るべき昭和天皇』
二〇一〇年一二月、新潮文庫、六六〇円

『日本の近代1　開国・維新』
二〇一二年六月、中公文庫、一四〇〇円

■書評Ⅲ■

デヴィット・ボーム著『ダイアローグ―対立から共生へ、議論から対話へ』（英治出版）

本学東洋思想研究所准教授　先崎彰容

本学東洋思想研究所は、近代社会が抱える様々な課題に対して、東洋思想の叡智（儒学・仏教学・日本思想）を用いることで何らかの解決の糸口を積極的に提言していくことを目標にしている。では、そもそも「近代社会が抱える様々な課題」とは何だろうか。武器として用いる東洋思想が狙いを定める私たちの生きている時代の課題とは何か――この問いに対する一つの示唆が、本書『ダイアローグ』なのである。

評者は本学客員教授・東北大学准教授の片岡龍先生よりこの著作の存在を教えられた。筆者であるボームは、物理学者であり量子力学の世界的権威である。つまり「近代科学」の最先端を担った学者が、自らの専門＝理科的知識を背景に、私たちの生きる社会を「科学」したのが本書なのである。

具体的に内容を見ていこう。「対立から共生へ、議論から対話へ」というサブタイトルに、すでに私たちへの示唆が隠されている。私たちの社会は「対立」と「議論」に満ち溢れた社会である。「コミュニケーションが崩壊しつつ」あるのだ（三七頁）。私たちは他人と話し合いをするが、自分の既存の世界観を揺さぶるような意見を聴こうとしない。事前にブロックし、耳ざわりのよいものだけを聴いている。しかも自分が他人との会話で意見を押通すことばかり気にする。それをボームはディスカッション＝「議論」と名づけるのだ（四五頁）。

私という存在のほかに、他人という全く異なる世界観・人生経験を蓄積した人が眼の前にいる。相手との意見の相違を「私は攻撃されたのだから、こうすることが必要なのだ」（一五六頁）と執拗に自己のなかでの正義感だけを握

りしめ主張する限り、「対話」は成り立たない。つまり「共生」は不可能なのだ。その際、必要なのは「一貫性のあること」であり、「自己受容感覚」だとボームは言う。

これは難しいがきわめて重要な概念だ。ボームは他のことばでこれを説明してくれる。つまり私たちは、自分自身のなかにある他人への怒りや暴力、あるいは恐怖などの感情に翻弄されがちである。しかし「求められているのは、怒りの認識を抑えることではなく、怒りをこらえることでもあらわにすることでもない。むしろ、不安定な地点――ナイフの刃のように――の真ん中に、怒りという感情を掲げておくのがいい」のだ（一六一頁）。評者はこのボームのことばにふれたとき、言いようのない感慨を覚えた。なぜか。

それは次のような理由からである。私たちは他人との関係を結ぶなかで、怒りや恐怖など様々な感情に支配される。自分自身を喜怒哀楽に委ねてしまう。そこからは感情の起伏に翻弄される自分が出て来るばかりだ。他人を時に善人に、時に悪人と評価しているつもりが、実は感情評価に左右されているだけである場合も多いはずだ。

では、そのときどうすればいいのか。「感情に左右されてはダメです」とか「感情を押し殺すべきだ」という意見があるだろう。それは確かに正論である。しかし私たちには無理であることが多いのだ。大事なことは、起伏に富んだ感情の存在を認めた上で、その感情をどうコントロールするかにある。感情を否定するのではなく、感情の起伏の激しさを認め、それを使いこなすだけの秩序感覚、ルール感覚を身に着ける事、これがボームの引用から言えることではないか。感情の「刃」の上で「不安定」を承知で使いこなす危うい作業、このことばを評者以上のように解釈する。

実際、ボームは「知識には常に限界がある」ことを認め、ともすれば「一貫性」をそこねると主張している。そして私たちに大事なことは、秩序や調和なのであり、それは美しさでもあると言い「一貫性」こそ大事だ、と主張するのだ。

以上から何が分かるか。私たちの生きている「近代社会が抱える様々な問題」が明らかにできるのだ。すなわち、私たちの社会は、そして私たち一人ひとりは、怒りや対立といった感情に翻弄され、支配されている。戦争から民族紛争にいたるまで、あるいは私的な個人同士の喧嘩にいたるまで、多くはこの感情に左右されているのだ。ボームは時代への処方箋として「一貫性」を挙げる。それは感情そのものを否定する説教臭い議論ではない。感情をいかにコントロールするかという危うい営み、すなわち倫理的な行為を「一貫性」と呼んでいるのである。その際に求められるのが自分の正義感だけでは他人との問題は解決できない

という「対話」の姿勢であり、それは最終的に「共生」へと結びつく――はたして東洋思想はこの困難な課題に、どのような解答を与えられるのだろうか。現実との緊張感を維持しない思想は、堕落である。そこに物理学者と文系思想家の区別はないのだ。

公共哲学叢書（東京大学出版会　すべて税別価格）

1　経済と倫理　福祉国家の哲学
塩野谷祐一 著（二〇〇二年、五六〇〇円）

2　丸山眞男論
主体的作為、ファシズム、市民社会
小林正弥 編（二〇〇三年、三四〇〇円）

3　地球的平和の公共哲学
「反テロ」世界戦争に抗して
公共哲学ネットワーク 編
（二〇〇三年、三四〇〇円）

4　東アジアにおける公共知の創出
過去、現在、未来
佐々木毅、山脇直司、村田雄二郎 編
（二〇〇三年、三八〇〇円）

5　福祉の公共哲学
塩野谷祐一、鈴村興太郎、後藤玲子 編
（二〇〇四年、四二〇〇円）

6　宗教と公共哲学
生活世界のスピリチュアリティ
稲垣久和 著（二〇〇四年、四〇〇〇円）

7　政治哲学へ　現代フランスとの対話
宇野重規 著（二〇〇四年、三五〇〇円）

8　公共哲学と古典と将来
宮本久雄、山脇直司 編
（二〇〇五年、四八〇〇円）

9　グローカル公共哲学
「活私開公」のヴィジョンのために
山脇直司 著（二〇〇八年、四五〇〇円）

訂正とお詫び

創刊号ならびに第二号における、訂正箇所は次のとおりです。

誤　→　正

創刊号六九頁上段
　Ⅲ「東洋人」の人間観　→「東洋」の人間観

創刊号七〇頁上段
「東洋人の人間観」　→「東洋の人間観」

創刊号一二二頁上段
『中嶋広足全集　第2編』岡山書店、一九九三年三六一頁
　→『中嶋広足全集第2編』岡山書店、一九九三年三六二頁

第二号一頁　「創刊によせて」→「発刊によせて」

第二号二七頁　東日本国際大学東洋思想研究所長
　→　東日本国際大学東洋思想研究所長

第二号一〇六頁下段
『東アジアの経済と文化』―ヨーロッパとの比較文化的視点から―
　→『東アジアの経済と文化―ヨーロッパとの比較文化的視点から―』

第二号一〇六頁下段
『歴史としての近代』―西洋と日本の史的構造―
　→『歴史としての近代―西洋と日本の史的構造―』

第二号一〇六頁下段
『福澤諭吉の原風景』―父と母・儒学と中津―
　→『福澤諭吉の原風景―父と母・儒学と中津―』

第二号一五九頁
東日本国際大学東洋思想研究所准教授　先崎彰容
　→　東北大学大学院文学研究科日本思想史研究室博士課程後期　高橋恭寛

※特に第二号一五九頁につきましては、評者の著作権の観点からも重ねてお詫びし、ここに訂正させていただきます。

【活動報告】

平成二三年の東洋思想研究所、ならびに儒学文化研究所の主な活動は、次の通りとなります。

一月　論語素読教室
二月　論語素読教室
三月　論語素読教室
四月　湯島聖堂孔子祭出席
　　論語素読教室開講
　　東洋思想研究所第一回運営委員会開催
五月　論語素読教室
　　第二回孔子祭実行委員会
　　東洋思想研究所第一回例会開催
六月　論語素読教室
　　孔子祭にて、国際シンポジウム『現代文明と東洋思想』開催。中国山東大学哲学・社会発展学院・傅永軍先生、東京大学大学院教授・山脇直司先生が基調講演。
　　徐坰遙成均館大儒学東洋学部教授、本学儒学文化研究所所長に就任
七月　論語素読教室
　　東洋思想研究所第二回例会
八月　夏季休暇
九月　論語素読教室
　　東洋思想研究所第三回例会開催
　　昌平黌出版会第一回編集会議開催
十月　論語素読教室
　　東洋思想研究所第四回例会開催
　　鎌山祭にて、元内閣官房参与・松本健一先生が御講演（演題『ユートピアではなく、故郷が欲しい！――3・11の文明史的意味』）
十一月　論語素読教室
　　東洋思想研究所第五回例会開催
　　昌平黌出版会第二回編集会議開催
十二月　論語素読教室
　　東洋思想研究所第六回例会開催

研究紀要『研究　東洋』投稿規定

平成22年12月9日改訂

1. 投稿者は、原則として本学教員（非常勤講師を含む）に限る。ただし、本学教員が主になっている共同執筆及び編集委員会から依頼した場合には、学外者が加わっても差支えない。
2. 投稿は、原則未発表のものに限り、原稿の内容は時代を問わず東洋思想全般（特に儒学・仏教・日本思想関連を歓迎する）に関連した幅広いものとする。
3. 年1回（原則1月第一週締切）投稿の申込みを受ける。申込み者が多い場合には、次号廻しとなることがある。
4. 投稿原稿は、論文（四〇〇字詰原稿用紙換算五〇枚前後）、研究ノート（三五枚前後）、資・史料紹介（五〇枚前後）、書評、報告（一〇枚前後）等に区分する。区分は原則として投稿者の申出によるが、編集委員会が変更を求めることがある（一回の投稿原稿は1人論文を含め二本＋共同執筆一本までとする）。
5. 投稿原稿は『研究　東洋』編集委員会あてに提出するものとし、論文として提出された原稿については、査読を行う。校正等は全て紀要編集委員会を経由することとし、それに違反した者は引きとりを求めることがある。査読の結果、原稿の修正、再提出を求めることがある。
6. 論文以外の原稿についても、編集委員会の判断で、修正、再提出を求めることがある。
7. 投稿原稿は、別に定める執筆要項に従い、期日までに完成原稿として編集委員会に提出する

Oriental Studies

Volume 3　February 2013

CONTENTS

Articles in their Original Languages

儒家의 人倫사회와 경제원리
서경요 ii

現代文明與東亞思想 — 在日本福島東日本國際大學孔子節上的講話
湯恩佳 xxii

Essential qualities and the contemporary meaning of Confucianism (Confucianist philosophy)
OH Suk Won xxvi

English Abstracts

The Analects of Confucius as norms for the self-regulation of the community
ISHII Hideo xxxii

Did TOKIEDA Motoki “misread” the *Cours de linguistique générale* of Ferdinand de Saussure? – An essay on the role of KOBAYASHI Hideo in the reception of Saussure in Japan
SEKIZAWA Izumi xxxiii

Published annually by　the Institute of Oriental Thoughts
In cooperation with　the Institute of Confucian Culture
Higashi Nippon International University Press

【講演論文原文】

儒家의 人倫사회와 경제원리

서경요 (徐坰遙 , 성균관대 유학동양학부 교수)

<논문 요약>

유교는 人倫社會學으로서 인간의 교제관계를 중시하는 인생학이다. 따라서 유학은 전반적으로 인간은 무엇인가라는 본질적인 물음보다는 인생은 어떻게 살아야 하는가라는 가치의 주제로 일관되어 있다. 유가의 경전은 모두가 人倫日用의 도리를 싣고 있다. 유학은 개인의 덕성 함양을 통하여 사회공동체에서 어떠한 태도로 살아가야 하는지를 제시해 주는 인생체험학이다. 우리는 능력만 있는 사람을 사람다운 사람이라고 여기지 않는다. 개인은 공동체의 구성원 가운데 한 사람으로 그 分數를 알아보게 하고 남을 알아보아 어울리며 협력하여 살아가고, 그 결과 천하공동체의 발전에 보탬이 되는 '된 사람' 혹은 '爲人' 이 되기를 바라고 있다. 오늘날 話頭로 제시되는 인문학적 가치에 대한 논의도 따지고 보면, 문화적 삶의 가치로서 얼마나 인간답게 사는가의 문제인 것이다. 유가의 예악사상은 세상의 풍속문화를 풍격이 낮은 世俗化가 아니라 고상한 禮俗化를 이루고자 하는 것이다. 『서경』 대우모편에는 正德, 利用, 厚生 이 세 가지를 정사의 주요 목표로서 三事라 한다. 그 주석에 보면 厚生은 賦役과 關稅를 가볍게 하여 농사철을 빼앗지 않아 백성의 生計를 온후하게 하는 것이라 한다. 이와 같이 안정된 사회를 이룩하는 길은 빈부의 차이를 없애는 것이며, 자기의 분수에 따라 예를 행하는 것을 유가에서는 禮學이라고 한다. 따라서 경제활동에도 예가 있는 禮治주의가 중시되는 것이며, 그 기준은 무엇보다 義利를 분별하는 것이 강조되는 것이다.

義利에 관한 관념은 公益과 私利로 구분하므로 義利관계는 公私관계와 같은 것이다. 義의 중심적 개념은 自他가 함께 보탬이 되어 이롭다는 인륜적 공동성을 뜻하고, 利는 나 자신 혼자만이 이롭다는 이기적인 것에서 초래하는 반인륜성이다. 공동체에서 모두 함께하는 것이 公義이다. 재물을 생산하는 데에도 大道가 있다. 여기서 大道란 일을 마름질하고 제어함을 의로써 하여 떳떳함을 잡고 이치를 좇아서 經道와 權道를 가지고 일정함과 변함에 대하여 모두 다 맞게 대응하는

것을 말한다. 이러한 대도를 행하는 대장부는 부귀함이나 빈천함이 그를 흔들어 놓지 못한다. 군자는 먼저 덕성을 수양한다. 덕성을 지닌 자는 사람을 얻을 수 있고, 사람을 얻으면 토지를 지닐 수 있고, 토지를 가지면 財富를 얻을 수 있고, 재부를 얻으면 나라를 적시적소에 운용할 수 있다. 덕성이란 立國의 근본이요 財富는 지말에 지나지 않는다. 근본을 가볍게 보고서 말단을 중시하면 백성들이 다투고 서로 겁탈하는 데로 유도하게 된다. 이 때문에 이 같은 군주는 비록 재부를 끌어 모아도 민심이 이산하고, 반대로 재부를 나누어주면 민심이 돌아오는 법이다. 그러므로 情理에 위배되는 말로써 다른 사람을 나무라면 다른 사람도 무리하게 반격하는 것이니, 정리에 맞지 않는 방법으로 재물을 얻으면 정리에 맞지 않게 잃어버리고 만다. 인간관계 속에서의 義理와 利害는 주관적인 판단과 객관적인 私利일 따름이다. 그러나 義利가 주객관을 초월하여 합치하는 것이 公的인 것이다. 인륜사회는 至公無私하여야 한다. 의리는 正邪를 구분하여 和平을 유지하는 수단인 것이요, 利害 打算은 욕심 내는 생활만을 위한 목적에 지나지 않는 것이다. 天下의 大本으로서의 中과 천하의 達道로서의 和를 이룩하면 천지가 제자리를 잡고 만물이 제대로 길러진다. 이와 같이 인간 생명의 만남을 어울리게 하고 인간 생활의 나눔을 고르게 하는 길만이 인간생명을 살려가며, 인간생활을 넉넉하게 할 수 있는 것이다.

따라서 천하가 균평하여 어느 一夫 한 사람이라도 그의 삶이나 소임을 完遂하지 못함이 없도록 하는 것이 평천하인 것이다. 그러므로 인심의 同一함을 가지고 타인을 제대로 헤아림으로써 彼我之間이 제각기 分數와 願意를 제대로 얻으면 上下 四旁이 均齊하고 方正하게 되어 천하가 均平할 것이다.

주제어 : 문화생명, 경제생활, 義利분별, 分數, 만남, 나눔.

< 목 차 >

1. 緖 言
2. 문화생명과 경제생활의 만남
3. 富民사상
4. 富豪와 大丈夫
5. 結 語

1. 緖 言

현대는 가치판단을 중시하는 시대이다. 일상생활이 의식주만을 해결하기 위한 삶으로는 만족하지 않는다. 우리가 여행을 떠나면 즐겁고 행복하다. 그것은 일상의 중복에서 벗어나 여러 제약으로부터 벗어날 수 있기 때문이다. 그 가운데에서 복잡 다난한 도시를 떠나 자연의 품속으로 가는 여행이 더욱 즐겁다. 여행은 미지의 세계를 찾아 견문을 넓혀가는 것이다. 자신이 살아 있어서 보지 못한 곳에서 함께 호흡할 수 있다는 생명의 기쁨과 자신이 거주하는 곳이 아닌 곳에서 생활하는 즐거움을 느낄 수 있기 때문이다. 다시 말해서 일상의 時空을 떠나 자신의 생명과 생활에 悅樂할 수 있어서 좋은 것이다. 우리는 이러한 行樂을 즐기는 것을 진정한 휴가라고 여긴다. 이른바 福利사회는 生計만을 챙기는 생활이 아니다. 일반 시민이 문화적 가치를 누리고 삶의 여유와 풍요를 누릴 수 있는 넉넉함이 있어야 한다.

현대 시대의 話頭는 과학과 문화와의 융합에 관심이 집중되고 있다. 그것은 현대사회는 인간의 價値意識의 高調로 인간답게 살아가는 사회, 다시 말해서 자연과 인간 모두가 화평해 가는 세계를 지향하고 있기 때문이다. 이것은 한편으로 경제적 성장과 문화적 창작이 융합되지 못하고 어느 한쪽에 편중되어 있음을 말해준다. 그러나 현대사회는 경제적 득실의 결과를 따지고, 물질적 성패만을 가려내고 있다. 그러한 가치판단은 경제생산이 일상생활의 편리함에 몰두하게 되어 인간생명에 대한 무관심 내지는 무시하는 경향이 생겨나게 하였다. 이러한 이해와 성패에 편향된 가치관의 쏠림현상은 바로 인간다움의 윤리의식이 결여되어 있는 것이다. 현대사회는 개인과 타인이 서로 경쟁하는 관계를 이루고 있다. 따라서 개인은 타인을 대하여 자기 보호의 본능을 확대해 가고 타인의 능력보다 더 나아야 한다는 경쟁의식에 매몰되어 있다. 그러나 나와 남은 공동생활에서 적대관계가 아니라 서로 어울리는 待對관계로 살아가야 한다. 모두가 인간다움을 점점 상실해 가고 있는 상황을 구제해야 할 것이다. 더 나아가 남을 포용하는 것은 내 덕성으로써 남의 원망을 갚는다는 '以德報怨'의 실천 행동이다. 따라서 덕성이란 나 자신에게 있는 본바탕이 되는 마음씨일 뿐만 아니라 남을 생각하는 마음씀 새이다. 나의 사욕을 극복하여 남을 생각하는 사회성을 회복한다는 '克己復禮' 하는 것이 바로 인간다움이요, 나를 버리고 남을 따른다는 '舍己從人'하는 것이 내가 남을 待對하는 태도와 실천인 것이다. 仁義란 덕목도 남을 위하는 德行으로 실천해야 한다. 덕성이란 인간에게 하늘이 천부적으로 주어진 본성이라 한다.[1] 仁德이란 두 사람 사이에 내가 지니고 있는 直心을 행하는 德行으로 표현되

는 마음이다[2]. 이러한 해석은 바로 인간다움이 인이요, 덕이라는 의미이다. 공자 이전의 五經에서의 德이라는 표현은 모두가 仁과 통하는 것이다. 따라서 인간다움이란 인심과 인정을 들어내어 내가 남을 품어 안아 감싸주는 마음의 표현이다. 인간과 인간이 인정을 나누며, 서로를 알아주고 알아보는 이해와 포용이 가장 인간다운 행위인 것이다. "사람이 인간답지 않으면 예는 해서 무엇하며, 사람이 인간답지 못하면 樂은 해서 무엇하랴."[3] 라는 말씀도, 성현이 만든 예악문화도 인간다움을 바탕으로 제정한 것이다. 禮樂이란 인심과 인정에 順하는 것이다.

그러나 경제와 문화는 모두가 인간다운 살림살이와 인간다운 참살이를 위한 통찰의 잣대이다. 과학은 공동의 合心과 協力을 원하고, 문화는 개성적 생명 창조를 바란다. 그러나 과학기술과 문화생명은 인간다움을 떠나 있다면 活力과 活性을 잃어버리는 결과를 가져오게 된다. 다시 말해서 인생살이는 인간다움을 바탕으로 삼지 않는다면 생명다운 생명이 아니요, 생활다운 생활이 아니라고 할 것이다.

현대사회는 가치판단의 기준을 과학기술이 産出하는 산업의 경제적 생산성에 두고 있다. 그것은 모두가 動力의 開發과 加速度를 높이기 위해서는 분업화를 이루는 방법이 더욱 효율적 가치를 지닌다고 생각하게 되었다. 그러나 산업사회는 협동과 협력에 의해 더욱 발전하고, 노동자가 합심하고, 어느 한 부분만을 알고 일하는 것이 아니라 전체적인 규모를 알고 일에 종사해야 서로 소통이 이루어져 성취감을 느끼고, 자발심이 생겨, 생산력이 제고되는 것이다. 또한 생산품의 소유와 노동의 代價를 분배 받아 만족감을 느낀다. 그러한 성취감과 만족감은 자신을 알아주고 알아보는 情感을 느끼는 데서 增進되는 것이다. 따라서 인간 중심의 경영이 절실해지는 관점에서 생산윤리와 분배윤리의 문제가 대두되는 필요한 것이다.

인간의 능력이 컴퓨터이거나 로봇보다 월등하게 뒤처지고 있다는 의식에 따라 기계문명이 인간문화를 지배하는 단계로 발전하였다. 또한 그러한 인식은 생활을 위한 과학과 생명을 살리는 문화가 乖離되는 현상을 낳게 되었다. 그러한 兩分化관념은 인간의 身心을 별개의 것으로 분리시켜 보게 되었다. 이를테면, 善心의 인성과 慾心의 인정으로 분석해 보는 결과를 가져온 것이다. 다시 말하면 勞心과 勞力으로 양분하여 생각하는 사고방식이 생겨난 것이다. 그것은 두 방면이 人倫의 상관 관계 속에서 조화되고, 조절되고 있다는 생각을 놓치고 있기 때문이다. 한편으로, 인간은 개인으로 孤立해서는 살지 못하고, 나와 남이 교제하며 공존하는 사회 속에서 인간과 인간이 서로 알아보는 識見과 알아주는 包容으로 더불어 살아가는 것이다. 分數를 안다는 것은 禮義廉恥를 안다는 것이요, 자

신의 역할을 파악하여 자발적으로 행동할 수 있다는 것이다.

유교는 人倫社會學으로서 관계론을 중시하는 인생학이다. 따라서 유학은 전반적으로 인간은 무엇인가라는 본질적인 물음보다는 인생은 어떻게 살아야 하는가라는 가치의 주제로 일관되어 있다. 유가의 경전은 모두가 人倫日用의 도리를 싣고 있다.[4] 유학이 인간학이라는 관점에서 보면, 인륜은 經典學의 주제이며, 일용은 經世學의 주된 과제인 것이다. 그것을 성현의 도라 하며, 인간다운 인간으로서의 성현이 예악문화를 제정하여 교화를 편 것이다. 인륜은 생명을 살리는 일이요, 일용은 생활을 살리는 일이다.

"人倫은 바로 仁倫이요 産業은 곧 生業이다. 物我가 俱生하는 것을 일러 仁이라 하고 物我가 均仁하는 것을 일러 生이라 한다. 仁함을 안다는 것은 生의 性이요, 생이란 인함이 드러난 것이다. 天下에 어찌 無形의 性이 있겠으며, 無性의 形이 있겠는가? 이것이 인륜과 산업이 無間한 까닭이다."[5] 따라서 인륜과 산업은 無間하여 마치 가정의 부부와 같은 것이다. 두 가지 중에 하나가 없다면 홀아비나 과부가 가족의 살림살이를 꾸려가는 것처럼 어려움이 따르는 것이다.[6] 인간의 생명은 부자관계로 유지되고 인간의 생활은 부부관계의 가정활동으로 영위된다. 이와 같이 인간관계는 개체의 생명력과 공동체의 생활력을 통합함으로써 이루어지는 것이다. 만물이 생겨나는 변화에는 그에 따른 변통이 이루어져야 한다. 그것을 權道나 時中이나 時用이라 한다. 자연의 萬物은 萬變하는 존재이다. 그 변화의 원리를 찾는 일은 고대의 철학자들의 몫이었다. 그 훌륭한 사상가들이 오늘날에 와서는 최고경영자와 과학기술자로 그 역할이 바뀌어졌다. 그들은 인간을 배제하고 물질에서의 경제적 이익과 기술적 성과만이 세상살이를 이롭게 해준다는 생각에만 쏠려 있다. 그러나 인생의 변고는 나와 남의 인간관계인 人倫에서 일어나는 是非曲直과 論辨으로 생겨난다. 그러한 변고는 결국 人間事를 만들어내는 인간환경에 의한 것이다. 그러한 難題는 絜矩하는 도로써 해결해야 한다. 그것은 내가 남을 마음으로 품어안고 마음으로 감싸는 것이기도 한 것이다.

현대는 과학이 인간 문화를 주도하는 시대이다. 이러한 기술문명의 발달 시기에는 인간의 능력이 기계의 능력보다 뒤떨어져서 기계로부터 인간은 疎外를 당한다. 인간의 기능력은 기술개발로 인하여 점차 줄어들고 있다.

유학에서의 부자의 개념은 사람답게 살아가는 사람이다. 부를 文物제도에 국한하여 말한다면, 역사서에서의 < 食貨志 > 부분에 불과한 것이다. 부자가 財貨를 모으고 나누는 것도 모두 인정을 베풀고 남을 생각하는 마음에서 비롯하는 것이다.

2. 문화생명과 경제생활의 만남

유가에서 富의 문제는 인간다움의 예악문화 속에서 해결해야 한다. 이른바 '安貧樂道'란 빈부의 차별에 초점을 두고 한 말이 아니다. 또한 '經世濟民'이라는 경제의 의미도 인간이 사는 세상을 經綸하여 일반인을 救濟한다는 공동체 意識인 것이다.

성현은 禮樂刑政으로써 천하를 均齊한다. "예의로써 사람들의 志向을 인도하고 음악으로써 사람들의 聲音을 조화하고 政令으로 사람들의 행동을 통일시키고 형벌로써 사람들의 간사함을 방비한다."[7] 이와 같이 역대로 제왕들이 禮樂제도를 만들어 刑政을 운용함으로써 민심을 통일시키고 治國의 정도를 바로잡기 위함이었다. 우리에게 인간다움의 문화생명을 예악문화로 남겨준 이가 바로 성현이다. "악이란 동일함을 조화롭게 하고, 예란 차별성을 분별해 준다."[8] 따라서 음악의 작용은 好惡의 감정을 조화하여 사람들의 心靈을 淨化하여 煩惱者가 심정을 평정하게 하는 것이요, 禮儀의 작용은 貴賤의 등급을 갈라서 각 계층의 사람들이 모두 제 자리를 지키게 하고 절대로 僭越하지 않아 접촉하는 가운데 상호 존중하도록 하는 것이다.

성대한 음악은 반드시 平易한 것이요, 엄중한 예의는 반드시 儉約한 것이다.[9] 예악은 平淡한 가운데 심각함이 깃들어 있고, 簡素한 가운데 엄격함이 함축되어 있는 것이다. 예는 減損하는 것이라 격려하지 않으면 점점 衰亡한다. 악은 充溢하는 것이라 절제하지 않으면 放縱하게 된다.[10]

"예와 악에는 本義가 있고 文飾이 있다. 예는 오로지 的中하는 것이요 악은 오로지 和諧하는 것으로, 중과 화는 예와 악의 本然인 것이다. 따라서 본의와 문식 두 가지는 어느 하나도 빠트려서는 안 된다. 예의 문식은 玉帛과 俎豆의 부류이요, 악의 문식은 聲音과 節奏의 부류이다. 모름지기 이러한 中和가 있어야 하고, 옥백, 조두와 聲容, 절주로 문식하여야 비로소 예악이 이룩된다. 단지 중화의 뜻만 한편으로 고수한다고 바로 예악이라 이를 수 없는 것이다."[11]

인간은 身心一如로 神形妙合을 이루고 있으므로 形氣와 形體를 구별해서 말하기 어려운 것처럼 예악제도 역시 人情을 바탕으로 제정한 것이다. 인간은 천지조화에 함께 참여하여 천지의 도를 성취하는 데 도움이 되는 존재이다. 따라서 中和를 이룩하면 천지가 제자리를 잡고 만물이 길러지는 것이다.[12] 덕성을 함양하는 것은 人間事를 處身하는 智仁勇 삼달덕을 갖추기 위한 것이다. 이른바 덕성이란 人性의 發端이다.[13] 그 덕성에 근본하여 德治를 하면 그 인간다움에 感服하여 자

율적으로 따르게 되는 것이다. 개인의 자발성은 그의 潛在 능력과 창조력을 충분히 발휘하는 것이다. 타율적인 피동성은 자율적인 능동성이 缺如되어 있다. 생명이 있는 창조는 자발적인 능력에 의해 생겨나는 것이다.

또한『중용』에서는 인간세상인 天下에 두루 통하는 길인 達道는 中和라고 한다. "중화가 나에게 있으므로 천인(우주와 인간)이 間隙이 없으며, 천지(우주)가 제 자리를 지키는 까닭과 만물이 창조적으로 발전하며 길러지는 化育이 되는 까닭은 모두 이것을 벗어나지 않는다."[14] 이러한 천지의 도는 인간에게서 떠나 있지 아니한 것이다.

유학은 개인의 덕성 함양을 통하여 사회공동체에서 어떠한 태도로 살아가야 하는지를 제시해 주는 인생체험학이다. 우리는 능력만 있는 사람을 사람다운 사람이라고 여기지 않는다. 개인은 공동체의 구성원 가운데 한 사람으로 그 分數를 알아보게 하고 남을 알아보아 어울리며 협력하여 살아가고, 그 결과 천하공동체의 발전에 보탬이 되는 '된 사람' 혹은 '爲人'이 되기를 바라고 있다. 오늘날 기업에서 신입사원을 채용할 때, 그 선발 기준은 지능 지수(IQ)가 아니라 사회성 지수(SQ)에 두고 있다. 자신만의 利慾을 챙기는 것이 아니라 공동체의 富개를 추구할 수 있는 능력평가인 것이다. 개인의 생명력이 집단 속에서 타인과 얼마나 어울릴 수가 있는지의 지수를 알아보는 것이다. 그 사회성 지수의 높이는 결국 한 개인이 얼마나 사람다운 사람이며, 조직사회 속에서 자신의 潛在 능력으로 남들과 協力과 合心을 맞추어 나갈 수 있는가의 自發性에 대해 평가하는 것이다.

유학에서의 사회적 교화는 禮樂이 通行하면 사람들 모두가 화목하게 되어 서로 간에 원망을 없애버리고, 또한 사람들 모두가 제 할 일을 하게 되어 사회 안정과 경제적 발전을 촉진할 수 있다고 한다. "樂敎가 통행하면 心中에 원한이 없게 되고 禮敎가 통행하면 사람들이 다투지 않게 된다."[15] 자신과 타인 사이에 사소한 서운함도 없고, 사소한 시샘이 없는 것이 서로 한데 어울리는 것이다. 樂의 작용은 好惡의 정감을 조화하여 사람들의 심령을 정화함으로써 마음을 平靜하게 하는 것이요, 예의 작용은 제 각각의 계층 사람들이 지켜야 할 분수를 서로 僭越하지 않고 접촉하는 가운데에서 상호 존중하는 것이다. 따라서 사람다움과 사람노릇을 하는 仁義는 예악에 접근함으로써 예악의 정신을 體現하는 것이다.[16]

유가는 인간 중심의 사고를 바탕으로 문명과 야만을 구별하는 이른바 인간과 금수의 分辨의식을 기본적으로 지니고 있다. 금수는 無禮하여 감정을 제대로 절제하지 못해 제멋대로 행동하지만, 인간은 인간다운 예의를 가지고 있어 세련된 문화생활을 영위한다. 따라서 인간문화는 인심을 음악으로 교화하여 바로잡는다. 인간의 意識과 행위는 어느 것이 본말이며 어느 것이 선후인가를 분변해내는 일

은 무의미하다. 인간의 감성에 의해 드러나는 행동은 의식과 행위가 거의 동시에 발현되는 것이다. 유가의 성인은 악을 통하여 민심을 착하게 감화하여 '移風易俗'하는 교화를 도모하는 것이다.[17]

오늘날 話頭로 제시되는 인문학적 가치에 대한 논의도 따지고 보면, 문화적 삶의 가치로서 얼마나 인간답게 사는가의 문제인 것이다. 유가의 예악사상은 세상의 풍속문화를 풍격이 낮은 世俗化가 아니라 고상한 禮俗化를 이루고자 하는 것이다.

진시황이 천하를 통일하기 이전은 춘추전국시대로서 下剋上의 恣行이 일어나던 이른바 난세이었다. 이 때는 천자국인 周나라가 분열되고 제후국들이 저마다 富國强兵의 정책으로 제 나라만을 위하는 시기였다. 말하자면 천하공동체의 大利 경영이 무너지고 국가공동체의 小利 운영에 몰두하던 시대인 것이다. 이러한 시기에 공자와 맹자는 富國論보다는 富民사상을 제시하였다. 孔孟은 堯舜으로부터 전래하던 유교공동체의 福祉사회를 건설하고자 유학을 집대성하고, 그 선양에 모든 힘을 다하였던 것이다. 이 때의 인간의 삶의 가치는 인의라는 인간답게 살고 사람노릇을 하며 살아가는 데 두었던 것이다. 인의란 인간의 도덕성만을 강조하는 것이 아니다. 일상생활에서 자신만을 위하는 삶이 아니라 公私의 구분을 위한 것이다. 한편, 하극상의 극치는 결국 자식이 아비를 살해하고 신하가 임금을 시해하여 無父無君의 形局이 되어 가정파괴와 무정부사회가 되는 것이다. 따라서 대동사회를 건설하고 운영하기 위해서 富貴한 자와 貧賤한 자의 소통이 절실하였다. 이에 삶에 있어서 利로움을 보면 사람노릇을 하는 義로움을 생각하라는 이른바 '見利思義'의 생활 지침이 제시된 것이다. 그 당시의 경제활동의 기반은 農商이 주를 이루었던 농경사회이었다. 따라서 가치판단 역시 정착문화의 영향이 매우 높았다.

우리 말에서 사람이란 어원을 보면, 사는 일(현상)이라는 삶과 아는 일(지식)이라는 앎의 합성어이다. 따라서 사람이란 지식과 행동이 함께 하는 言行一致를 제대로 실천하고 실행하며 살아간다는 뜻이다. 인생살이는 다름이 아니라 사람답게 人間的으로 살아야 한다. 사람답다는 말은 그 사람의 됨됨이나 하는 짓이 사람으로서의 조건에 어그러짐이 없는 것이다. 그 조건은 無禮한 짐승과 같이 저 하나만을 위하며 사는 것이 아니라, 남도 나처럼 살고 있다는 생각으로 인정을 나누며 살아간다는 말이다. 사람은 哺乳類의 靈長目에 속하는 脊椎 동물로서 지구상의 생물 가운데 가장 발달하였다. 특히 포유 동물은 母子간에 서로를 품어 안는 待對的인 好字[18] 의 관계를 이루며 삶을 營爲한다. 포유 동물은 젖먹이를 얼마간 길러내야 한다. 그래서 따로 독립적으로 떼어 방치하지 못한다. 사람

역시 홀로 서서 직립보행할 때까지 어미의 품에서 길려져야 한다.

인간이 생존하기 위해 필요한 기본적인 욕망은 식욕, 색욕, 수면욕이라 한다. 이와 마찬가지로 유가에서는 인간의 대욕망은 음식남녀라 한다. "먹고 마시는 음식과 낳아 기르는 남녀는 사람의 기본적인 욕망이 所在한 것이요 사망과 貧苦는 사람들이 기본적으로 싫어함이 소재한 것이다."[19]

이와 같이 욕망과 싫어함은 사람들의 체력관리와 심리상태의 커다란 단서가 되는 것이다. 仁愛할 줄 아는 마음은 바로 愛己하고 愛親하는 마음을 확충하여 行事 속에서 그 愛情이 타인에게 波及되어 가는 것이다. 仁이란 兩人이 面對하면 마음이 서로 접촉되어 향해 가서 心腹하게 하는, 남에게 嚮往하여 남을 아끼는 마음씀 새이다. 바로 人倫에 處身하여 그 分數를 다하는 것이다.[20] 사람이 사람과 相與하는 데는 絜矩하는 도를 쓰는 것이다. 따라서 仁德이란 用心하는 데서 드러나는 인간다움이라 할 것이다. 仁자에 대해, 漢儒 鄭玄은 사람이 서로 짝한다고 해석하고 있다. 짝지어 산다는 것은 편을 들어 사는 것이 아니다. 待人관계가 원만해야 하고, 對物관계에 節用할 줄 알아야 한다. 이를 유학에서는 禮學이라 한다. 그리고 문물제도는 禮樂사상에 맞추어 제정한 것이다.

이른바 富라는 것은 바로 福이다.[21] 그것은 부유하되 禮를 좋아해야 행복한 것이다.[22] 인간은 인생살이를 생명적으로는 長壽하기를 추구하고, 생활적으로는 多福하기를 희구한다. 바로 壽福康寧하기를 바라는 것이다.

幸福함이란 사람들이 물질생활을 창조하고 정신생활을 실천해 가는 가운데에서 자기의 이상과 목적을 의식적으로 실현함으로써 정신적으로 만족감을 느끼는 것이다. 재물이 부유한 자가 부자가 아니다. 情緖가 안정된 사람이며, 情理가 완비된 사람으로서 五福을 다 갖춘 사람이 진정한 부자인 것이다. 우리는 안녕하신가라는 인사말에 德分에 잘 지낸다고 답한다. 남과 남의 재물을 중개해 주는 업소를 福德房이라 한다. 그 재산권만을 중재하는 것이 아니라 두 사람의 덕성도 함께 소개한다는 뜻이다. 이와 같이 덕성과 재물은 본말관계로 상호 德分에 따라 福德을 나누어 가지는 紹介房인 것이다.

"부유함은 집안을 윤택하게 하듯이 우리의 생활을 넉넉하게 하고, 덕성은 심신을 윤택하게 하듯이 우리의 생명을 활기차게 해 주어서, 사람의 心胸을 寬大하게 해 주고 신체를 和樂하게 해 주기 때문에 君子는 반드시 得意한 마음을 한결같이 眞誠하게 한다." [23]

부자의 개념은 경제적 가치로서만 정의를 내릴 것이 아니라 문화적 가치를 함께 곁들여야 한다. 인간은 생명을 유지하며 생활하는 존재이기 때문이다. 생활은 의식주의 문제로서 대궐과 같은 집에서 好衣好食하기를 누구나 바란다. 분수

는 타고 난다. 부는 聚散을 함께 해야 한다.

3. 富民사상

경제적 공동체 경영에서 중시하는 것은 개체의 욕망을 무시해버리지 않는 것이다. 공동체의 구성원인 개체가 모여 전체를 이루는 것이다. 정사를 돌보는 것은 養民하는 데 이념을 두고 있다. 『서경』 대우모편에는 正德, 利用, 厚生 이 세 가지를 정사의 주요 목표로서 三事라 한다. 그 주석에 보면 厚生은 賦役과 關稅를 가볍게 하여 농사철을 빼앗지 않아 백성의 生計를 온후하게 하는 것이라 한다.

공자가 衛나라에 갔을 때 冉有가 수레를 몰았는데, 공자가 위나라 백성을 보시고 번성하구나 하시니, 염유가 말한다. 이미 많아졌으니 편안히 살고 부하게 살도록 해야 한다. 부하게 되면 가르쳐야 한다.[24] 이와 같이 인구가 많아지면, 경제생활을 넉넉하게 해준 다음에 문화적인 삶을 살게 해야 한다는 '先富後敎'를 말하고 있는 것이다.

인류사회는 나와 남이 어울리며 함께 사는 공동생활의 集體 사회이다. 인간은 심신의 입체 구조로서 생명을 유지하고 생활을 도모한다. 남을 나와 같이 생각하는 마음씨가 바로 인간다움이다. 인간은 탄생으로부터 인간관계를 맺어간다. 그 관계를 다섯 가지로 정리하고 그 관계에 따라 써야 할 마음씨가 다섯 가지의 덕목으로서 社會性에 주목하여, 친애함, 분별함, 떳떳함, 신뢰함, 次序를 고려함 등을 제시한 것이 이른바 五倫이다.

인간의 生存은 時空을 함께 하고, 몸과 마음이 相應하는 변화 流行 속에서 살고 있다. 인간의 덕성은 마음의 發露로 드러나서 仁情이 되고, 인간의 情感은 몸의 발로로 仁術이 되는 것이다. 따라서, "仁情이란 나 자신을 살리고 남도 살리는 人情이요, 仁術이란 나 자신을 살리고 남도 살리는 人術인 것이다."[25] 나를 살리는 것은 인간생명을 살리는 일이요 남을 살리는 것은 공동생활을 살리는 일이다. 인간의 身心의 性情은 陰陽待對의 錯綜 관계로 이루어져 있다. 그것은 체용론에서 全體와 大用이 양분하지 아니하고 二進法的으로 서로의 상관성을 유지하고 있다는 사실을 말해 주는 것이다. 그러한 생명과 생활의 관계성에 주목한다면 인간답게 사는 것이 인문학적 가치가 있다는 것을 잊을 수가 없을 것이다.

맹자가 양혜왕을 만나보니 왕이 말하였다. "長老께서 천리를 멀리 여기지 않고 오셨으니, 내 나라를 이롭게 해 주실 수 있겠습니까?" 맹자가 대답하여 말하였다. "왕은 어찌 반드시 이롭게 함만을 말씀하십니까? 또한 인과 의가 있을 따름

입니다."[26]

이는 주나라 현왕 33 년에, 맹자가 양나라에 가서 혜왕을 본 것은 그 때에 혜왕이 말을 겸손하게 하고 폐백을 후하게 하여 어진사람을 불렀기 때문에 鄒나라로부터 양나라에 이르러 도를 행하고자 한 것이다. 그래서 양혜왕이 맹자에게 장차 깊은 도모와 좋은 계책으로 내 나라를 이롭게 하여 나라를 부유하게 하고 군사를 강하게 할 수 있는가를 물은 것이다. 왕이 다스림을 극진히 하고 나라를 흥하게 하는데 뜻이 있다면 하필이면 이로움만을 말하는가 仁義가 있어야 한다고 대답한 것이다. 인이란 마음의 바탕이요, 사람을 아끼는 이치이며, 義라 함은 마음으로 裁斷함이고 일을 하는데 마땅함이 되는 것이다. 이것이 천하에 임금이 다스리는 큰 도리인데 큰 것은 내버려두고 조그마한 이익을 탐내는가 라고 말한 것이다.[27] 여기서 부한 것은 남의 것을 탐을 내는 것이다. 그래서 맹자는 다음과 같이 말한다.

"왕께서 어떻게 내 나라를 이롭게 할까 하시면, 대부는 어떻게 내 집을 이롭게 할까 말하며, 하급관리와 서민들은 어떻게 내 자신을 이롭게 할까를 말하게 되어 상하가 서로 이익만을 취하면 나라가 위태롭게 될 것이다. (중략) 진실로 의를 뒤로 하고 이익을 앞세우기만 한다면 다 빼앗지 않고서는 만족하지 않을 것이다."[28]

이와 같이 윗사람이 이익을 아랫사람에게서 취하고 아랫사람은 이익을 윗사람에게서 취하여 상하의 사람들이 서로 이로움만을 다투면 나라가 위태해진다는 것이다. 위태로움은 서로 죽이고 빼앗아 망하게 되는 것이다.

인은 아끼는 마음을 주로 하고 의는 공경함을 주로 하는 德行이다. 財富는 물질생활만을 풍요롭게 하는 것이 아니라 정신생활도 자유롭게 해야 한다. 경제생활은 생산, 소비, 유통, 분배 등으로 구분해 볼 수 있다. 그러한 경제활동에 기본적인 정신적 자세는 나눔과 베푼다는 의식을 중심으로 삼아야 한다. 가난함은 나라도 구제하지 못한다는 속담이 있다. 이는 개개인이 빈부의 차이를 가져오는 것이라는 뜻이다. 富益富하고 貧益貧하는 사회적 현상도 덕성을 完備한 자가 寡多의 문제를 제대로 해결하지 못하는데서 일어나는 것이다.

부자는 문화적 지성인이다. 부자학은 가치판단학이다. 유가에서는 진정한 부자는 대장부이다. 그에 비해 賤丈夫는 물질생활의 경제적 가치만을 따지고 정신생활의 문화적 가치는 내버리는 拙丈夫이다. 오늘날 한국 땅에서는 猝富家가 많이 생겨났다. 그들은 분수가 넘치는 부를 얻어서 제대로 관리를 할 줄 모른다.

유가에서의 부자의 개념은 자신의 分數를 알아차리는 사람이다. 安分知足할 줄을 아는 자이다. 財物이 많은 자가 덕성이 넉넉한 자이라면 모자란 자에게 덕을

베푸는 자이며, 남을 생각하고 남을 도우는 자이다. 많은 자는 덜어내야 한다. 富者는 吝嗇해서는 아니 되며, 貧寒한 자는 구걸만을 일삼아서는 아니 된다. 우리라는 관념은 상대적 개념이 아니라 대대관계를 이루어 나와 남이 함께 되는 것이다. 그것이 하나 된다는 것이다.

이른바 大丈夫는 均分할 줄 아는 나눔의 天使이다.

富는 福자와 같은 의미를 지니고 있다. 또한 缺乏함을 豊富함으로 분배하는 의미를 지닌다. 그리고 滿, 大, 厚, 多, 富裕, 興盛 등의 의미도 포함하고 있다. 부귀함은 사람들의 분명한 願望이다 그러나 정당한 수단으로 획득하지 않은 부귀는 받아들이지 않는다. 빈천함은 사람들이 싫어한다. 그러나 일정한 情理에 부합하는 義로움을 중시하고 이로움을 경시하는 사상은 불의에 의해 얻어지는 부귀는 부질없는 浮雲과 같다고 한다.[29]

문화는 생활양식과 사고방식에 따라 형성되는 이른바 風俗이다. 경제문화는 물질생활과 심리현상의 조화에 의해 이루어져야 한다. 그것을 유학에서는 예악문화라 일컫는 것이다.

"儒者는 금옥을 보배로 삼지 않고 충신함을 보배로 삼는다. 토지를 구하기를 바라지 않고 도의로써 立身하는 자리로 삼으려 하며, 재물을 많이 쌓기를 바라지 않고 많이 배워서 지식과 재주가 많아지기를 바란다."[30]

안정된 사회를 이룩하는 길은 빈부의 차이를 없애는 것이며, 자기의 분수에 따라 예를 행하는 것을 유가에서는 禮學이라고 한다.

4. 富豪와 大丈夫

일반적으로 부자다운 부자를 富豪라 하고, 富傑이라 하며, 好禮하는 자라 한다. 예를 중시하는 것은 正名주의로써 명분과 분수를 제대로 배분하기 위함이다. 따라서 경제활동에도 예가 있는 禮治주의가 중시되는 것이다. 무엇보다 義利를 분별하는 것이 강조되는 점이다.

義利에 관한 관념은 公益과 私利로 구분하므로 義利관계는 公私관계와 같은 것이다. 義의 중심적 개념은 自他가 함께 보탬이 되어 이롭다는 인륜적 공동성을 뜻하고, 利는 나 자신 혼자만이 이롭다는 이기적인 것에서 초래하는 반인륜성이다. 공동체에서 모두 함께하는 것이 公義이다. "맹자는 누구나 그렇다고 생각하는 것을 理라 하고 義라 한다."[31] 자신의 사사로움이 없이 남과 더불어 잘 살 수 있는 질서가 바로 復禮인 것이다.

천하는 인간 세상을 가리키고 인간은 공동생활을 영위하므로 천하공동체는 인류사회를 말한다. "사람들은 모두 口頭로 '天下國家'를 말하기를 즐겨한다. 천하의 기초는 나라(國)이며, 나라의 근본은 가정(家)이며, 그리고 가정의 근본은 바로 개인(身)이다."[32] 이는 천하국가는 개인을 본위로 삼아 이루어지는 공동체이므로 그 관계는 분할할 수 없는 連繫가 있다는 공동체 의식을 의미한다.

도덕적 가치 관념은 사회경제 관계에 따라 결정된다. 개인과 개인 간에, 개인과 단체 간에, 전체와 단체 간의 관계 속에서 체현되는 것이다. 개인과 타인, 개인과 단체, 개인과 사회 간의 이익관계를 조절해 주는 것이다. 개인이 사회와 타인에 대하여 의무를 이행하고 필요시에는 자아의 어느 정도의 절제나 많든 적든 간의 자기희생을 甘受해야 하는 것을 요구한다.

군거하는 것은 인류의 천성이며, 인간 개인은 군거사회를 떠나 고립해서 살 수가 없다. 무리의 생명은 공동체 속에서 개인의 생명에 寄託하는 바가 되어서, 인간 개체와 전체와의 사이에 人倫의 德目이 있다. 이것을 孝悌慈의 性情을 실현하는 것이 삶의 가치를 부여하는 것이다. 효는 친애함이요, 제는 友愛함이요, 자는 자애함이다.

유교공동체주의는 인간이 함께 삶을 영위하는 사회공동체로서 문화적 사회를 지향하고 있다. 인간 개인은 단체에서 구성원으로 직분을 지니고 있다. 인간세상에서 가족 공동체는 宗族이나 民族과는 무관한 공동체의 기초가 되는 사회이다. 사회공동체, 국가공동체로 이루어지고, 인간 개인은 그 공동체의 구성원으로서의 한 인간 존재이다.

맹자는 '與民偕樂'하는 왕도로써 천하를 통일하기를 力說하고 있다. "일반 대중의 즐거움을 그 자신의 즐거움으로 삼는다면, 일반 대중들도 그의 즐거움을 자신의 즐거움으로 만들 수 있다. 일반 천하 사람들의 걱정거리를 그 자신의 걱정거리로 삼는다면, 일반 천하 사람들도 그의 걱정거리를 자신들의 걱정거리로 만들게 된다. 천하로 즐거움을 삼고 천하로 근심을 삼으며, 그렇게 하고서도 왕노릇을 못할 자는 있지 않습니다."[33]

이와 같이 근심과 즐거움을 내 한 몸만을 기준으로 하지 않고 기쁨과 슬픔을 서로 통하여 상하가 틈이 없게 한다면 천하 사람들이 모두 마음을 기울여서 나에게로 돌아와 합치게 될 것이다. 이것이 바로 '獨善其身'할 것이 아니라 자신의 덕성과 의리를 나 자신의 몸에 닦아서 은택이 천하 사람에게 더해지도록 '兼善天下'하여 인간세상을 救濟해야 하는 것이다.[34] 또한 왕도란 옛 성왕들이 천하공동체를 다스리는 방법을 말한다. 다시 말해서 '치우치지 않고 기울어짐도 없으면 왕도가 널리 시행될 것이며, 기울어지지 않고 치우치지도 않으면 왕도는 公平할 것

이며, 반역하지 않고 기울어지지 않으면 왕도는 바르고 곧을 것이니, 법칙을 지키는 이들만 모으면 법칙을 지키는 이들이 따르게 될 것이다.'[35]

힘으로 仁을 빌리는 覇道나 덕성으로 인함을 행하는 왕도는 모두 다 사람을 복종하게 한다. 그러나 힘으로써 복종하게 하는 것은 강하고 큰데 핍박되고 힘이 대적할 숲 없기 때문에 마지 못해 복종하는 것이다. 덕성으로 복종하게 되면 그 복종함이 외적으로 드러날 뿐만 아니라 衷心으로 사랑해서 지성으로 복종하는 것이다.[36] 패도에 의한 복종은 바로 타율적인 복종이요, 왕도로써 하는 것은 바로 자율적으로 感服하는 것이다.

그러나 현실적으로는 도덕적인 삶을 위한 是非의 구현과 경제적인 삶을 위한 利害의 추구를 조화시킴은 쉬운 일이 아니다. 그 조화와 조절의 잣대는 다름이 아니라 인간다움에 두어야 한다는 人本主義인 것이다. 따라서 유학에서는 時中과 權道를 제시하여 그 상황의 경중과 緩急을 따져 處事의 선후를 정하는 것이다. '때에 따라서 中을 얻는 것을 권도라 하고, 일을 처리함에 합당한 것을 義라고 한다. 권도로써 변화에 대응하고 의로써 일을 처리하면, 나라를 위해 더 이상 뭐가 있겠는가?'[37]

富豪는 小利를 탐내어 大失하는 賤丈夫가 아니라 豪傑인 대장부이다.

"옛날에 시장에서 交易하는 자들이 자기의 소유물을 가지고 없는 물건과 바꾸면, 유사는 세금을 거두지 않고 분쟁을 다스릴 뿐이었다. 그런데 賤丈夫 한 사람이 龍斷을 찾아 올라가서 좌우로 바라보면서 시장의 이익을 망라하자, 사람들이 모두 천하게 여겼다. 그러므로 따라서 그에게 세금을 징수하였으니, 장사꾼에게 세금을 징수한 것은 이 천장부로부터 비롯되었다."[38]

이와 같이 자기만의 이익을 바라는 자는 장사꾼이요, 천장부인 것이다.

"천하의 선비가 마음 속으로 기뻐하는 것은 일반 사람들이 욕심내는 일인 것이다. 그런데도 근심을 풀 수 없었다. 好色함은 일반 사람들이 욕심내는 일인데도 순임금은 요임금의 두 딸을 아내로 삼고서도 근심을 풀지 못하였다. 부유함은 일반 사람들이 욕심내는 일인데 부유함이 천하를 가졌음에도 근심을 풀지 못하였다. 귀함은 사람들이 욕심내는 일인데도 귀함이 천자가 되었음에도 근심을 풀지 못하였다. 이처럼 속으로 기뻐함과 호색함과 부귀함에서도 근심을 풀 수 없었고, 오직 부모에게 순종하는 것으로 근심을 풀 수 있었다."[39]

여기서는 孝心을 강조하고 있지만, 인간의 욕망 가운데 富貴함은 그 하나에 불과하다는 것을 말해주는 대목이다.

"제나라에 한 아내와 한 첩으로 더불어 한 집에 살던 良人이 있었다. 이 남자는 외출할 때마다 반드시 술과 고기를 배불리 먹은 후에 돌아오곤 하였다. 그 아내

가 누구와 같이 마시고 먹었는가를 물으면 모두 부귀한 사람이라고 대답하였다. 그 아내가 의심하여 첩에게 말하였다. "우리 남편이 나가면 반드시 술과 고기를 배부르게 먹은 후에 돌아오는데, 누구와 같이 먹었는가를 물으면 모두 富貴한 사람이라고 하지만, 아지까지 현달한 사람이 찾아온 적이 없다. 내가 한번 남편이 어디에 가는지 엿보아야 하겠다" 이에 일찍 일어나서 남편이 나가는 때를 타서 몰래 가는 곳을 따라가 보았다. 남편은 온 도시 가운데를 돌아다녀도 함께 만나서 말하는 사람이 없었다. 그런데 남편이 마침내 동쪽 성곽의 무덤 사이에서 제사를 지내는 사람들에게 가서 남은 음식을 빌어먹고, 부족하면 다른 곳으로 가서 먹는 것이었다. 이것이 바로 남편이 배부르게 먹는 방법이었다. 이에 아내가 집에 돌아와서 첩에게 말하였다. '남편은 평생을 우러러보고 의탁하여 평생을 같이 하는 사람인데, 지금 이 모양이다.' 이에 첩과 함께 남편을 원망하고 꾸짖으며 뜰에서 울고 있는데, 남편은 그 까닭을 알지 못하고 돌아와서는 득의양양하면서 아내와 첩에게 교만을 부렸다. "[40]

그런데 부귀한 사람이라면 세상에 이름이 널리 알려진 사람일 것이고, 이처럼 계속 같이 마시고 먹었다면 왕래가 있어야 마땅한데 우리 남편이 나가는 것만 보았고, 찾아오는 사람은 볼 수 없으니, 무슨 까닭인지 모르겠다. 이에 남편이 부귀한 사람과 교제하지 않았음을 알 수 있었지만, 남편이 배부르게 먹는 음식의 출처를 알 수 없었다. 이제 그 행실이 이와 같으니 수치스러운 일이다. 우러러보면 무엇 하겠는가?

이어서 맹자는 이를 두고 다음과 같이 평한다.

"군자의 입장에서 본다면, 지금 사람 가운데 부귀와 영달을 구하는 자들은 그 아내와 첩이 그것을 보면 부끄러워하여 서로 울지 않을 자가 별로 없을 것이다."[41]

지금 세상에서 부유하고 귀한 사람들은 득의양양하면서도 도무지 욕이 되는 줄을 알지 못한다. 보통 사람이 이들을 보면 도한 즐거움이라고 하겠지만, 도가 있는 군자로서 본다면, 부유함과 귀함을 구하는 감정과 태도가 참으로 말할 수 없을 지경이다. 다만 그 아내와 첩이 이러한 상태를 보지 못한 것일 뿐이다. 그 아내와 첩이 그 사실을 알았다면 함께 울지 않을 경우가 적을 것이다. 제나라 사람처럼 다른 사람만을 따르면서도 자신의 지조를 잃어버리기 쉬운 것이다. 따라서 군자는 남의 맛있는 음식이나 화려한 의상을 바라지 않고, 오직 이익과 의리의 경계를 엄격하게 지키고 지극히 굳세고 지극히 큰 기운을 기르는 것이다. 바로 이른바 浩然之氣를 기르는 것을 말한다.

이러한 일화는 맹자가 제나라 사람을 빌어서 부유함과 귀함을 구하는 자의 추한 태도를 형용한 것이다. 가령 부귀를 구하는 자가 왜곡된 도로써 어둔 밤에 애

걸하고는 낮에는 남에게 표리부동하게 교만을 부린다면 이런 제나라 삶과 무엇이 다르겠는가?

이에 반해 진정한 부호이라면, 천장부가 되는 것이 아니라 대장부가 되어야 한다.

"천하의 넓은 집에 거처하며, 천하의 바른 자리에 서며, 천하의 큰 도를 행하여 뜻을 얻으면 백성과 함께 도를 행하고, 뜻을 얻지 못하면 홀로 그 도를 행하여 부귀가 마음을 방탕하게 하지 못하며, 빈천이 절개를 변하게 하지 못하며, 威武가 지조를 굽게 하지 못하는 것, 이를 대장부라고 이르는 것이다."[42]

여기서 大道란 일을 마름질하고 제어함을 의로써 하여 떳떳함을 잡고 이치를 좇아서 經道와 權道를 가지고 일정함과 변함에 대하여 모두 다 맞게 대응하는 것을 말한다. 이러한 대도를 행하는 대장부는 부귀함이나 빈천함이 그를 흔들어 놓지 못한다.

부귀한 사람으로서 예를 愛好할 줄 알면 교만하거나 방탕하지 않으며. 빈천한 사람으로서 예를 애호할 줄 알면 생각 속에 首尾를 잘 따져보아서 일을 행함에 미혹되지 않는다.[43] 예의란 사람의 행위를 규범화 할 뿐만 아니라 사람의 생각도 성숙하게 해 준다. 따라서 사람이 시비를 명변하게 해 주며, 과감하게 판단을 할 수 있게 해 준다. 인간사회를 빈궁한 자와 노인을 구제하는 방법은 禮治를 해야 한다.

"貧窮한 사람에 대해서는 재화를 봉헌하도록 요구하지 않는 것이 예이며, 나이든 노인에 대해서는 筋力을 써서 跪拜하도록 요구하지 않는 것이 예이다."[44] 이와 같이 예의 규범성은 객관적인 정황에 따라 변화에 응하는 것이다. 빈부나 화복은 상대적인 가치판단에서 따지는 것이므로 행복한 사회는 균평하게 나누어 가지는 福祉사회를 유지해야 한다.

"나이 어려서 아비가 없는 사람을 孤兒라 하고, 나이 늙어서 자식이 없는 사람을 獨居 노인이라 하고, 늙어서 지어미 처가 없는 이를 홀아비라 부르고, 늙어서 지아비 부가 없는 이를 과부라 부른다. 이 네 부류의 사람들은 세상 생활이 곤란해져도 의지하고 하소연할 데가 없는 사람으로서 곡식을 나누어 주어야 한다. 盲啞, 聾兒, 절음발이, 앉은뱅이, 四肢가 끊어진 자 왜소한 난장이 등도 규휼해야 할 사람들로서 각종 工匠들이 모두 스스로 기물을 제조하는 기술을 맡겨 양식을 취득하도록 해야 한다." [45]

여느 사회의 문명화 정도에 따라 결손 가정이나 장애자는 사회적으로 보장을 해 주어야 하는 것이다. 이른바 사회적 기업이란 복지사회를 건설하는데 一助가 되는 기업이라 할 것이다.

5. 結 語

부귀와 빈천의 구별은 그 지위와 경제력으로 차별화하는 말이지만 경제사회구조로 보면, 전체 경영과 세부적인 실무를 담당하는 분별이라 할 것이다.

인생이란 말은 인간의 생명과 생활의 합성어이다. 부귀와 빈천이란 물질생활의 상대적 가치를 평가하는 표현이다. 따라서 진정한 부자다운 부자는 인생을 안락하게 살아가는 자이다. 덕성은 사회성 지수이다. 인간의 본성은 천부적인 것이다. 남을 생각하는 마음이 덕성이다. 공자는 桓魋에게서 곤욕함에 처했다. 그때 하신 말씀이, '하늘이 나에게 덕을 낳아 주었으니, 환퇴가 나를 어떻게 하겠는가'[46] 이다. "천지의 덕을 한마디로 다해 본다면 仁일 따름이다. 인간의 마음도 역시 한마디 말로 요약하면 仁일 뿐이다."[47]

그러므로 덕이란 근본이요, 재물이란 말엽이 되는 것이다. 근본을 밖으로 하고 말단을 안으로 하면, 백성을 다투게 하여 탈취하도록 시키게 되는 것이다. 그러므로 재물을 모으기만 하면 백성들이 흩어지고, 재물을 나누면 백성들이 모이게 되는 것이다.[48] 본말이란 서로 분리될 수 없는 것으로서 일을 하는 데는 먼저 할 것과 나중에 할 것이 있다는 것이다. 유교에서의 경제원리는 義利에 관한 분별이다. 다시 말하면, 남을 아끼는 덕성과 남을 이롭게 하는 德行을 일상생활에서 실천하는 것이다.

"군자는 먼저 덕성을 수양한다. 덕성을 지닌 자는 사람을 얻을 수 있고, 사람을 얻으면 토지를 지닐 수 있고, 토지를 가지면 財富를 얻을 수 있고, 재부를 얻으면 나라를 적시적소에 운용할 수 있다. 덕성이란 立國의 근본이요 財富는 지말에 지나지 않는다. 근본을 가볍게 보고서 말단을 중시하면 백성들이 다투고 서로 겁탈하는 데로 유도하게 된다. 이 때문에 이 같은 군주는 비록 재부를 끌어 모아도 민심이 이산하고, 반대로 재부를 나누어주면 민심이 돌아오는 법이다. 그러므로 情理에 위배되는 말로써 다른 사람을 나무라면 다른 사람도 무리하게 반격하는 것이니, 정리에 맞지 않는 방법으로 재물을 얻으면 정리에 맞지 않게 잃어버리고 만다."[49]

"재물을 내어 불리는 데도 분명한 정도가 있어야 한다. 재물을 생산하는 자가 많고 소비하는 자가 적으며, 일하는 사람이 재빠르고 사용하는 자들은 느긋하게 한다면, 그런 국가의 재정은 충족할 것이다. 덕성인은 재물을 운용하여 국가와 백성을 발전시키고, 仁德하지 못한 사람은 나라와 백성을 이용하여 재물을 끌어 모으기만 하는 것이다."[50]

"자기 집에서 乘(고대의 戰車)을 끄는 네 마리의 말을 기르는 대부는 닭이나 돼지를 기르는 사소한 일을 따져서는 아니되며, 얼음을 나누어 받아 喪祭를 치를 만한 대부는 소나 양을 길러서는 안 되며, 백대 수량의 兵車를 거느린 卿大夫는 재물을 끌어 모으는 신하를 길러 수용해서는 안 된다. 재물을 끌어 모으는 신하를 두기보다는 오히려 도적질 하는 신하를 두는 게 더 낫다."[51]

이것은 오늘날 말하는 獨寡占을 해서는 안 된다는 것이다. 대기업과 중소기업이 상생하기 위해서는 義利를 분별하는 분수를 지켜야 하는 것이다.

개인의 생명은 집합 사회 속에서 생활함으로써 시간적으로 기쁨을 누리고 공간적으로 즐거움을 享有하는 것이다. 인간 개인은 자신을 알아주는 지기와 동무가 되고, 남을 알아보는 지혜를 가지고, 모든 세상을 이해하는 知天의 단계로 나아가는 것이다. 인간은 동물과 같이 생존만을 위해 살아가는 것이 아니다. 생명을 살려가는 창조와 생활을 살아가는 문화를 인간답게 살기를 원하는 가치를 지향하는 존재이다.

人倫사회는 인간다움을 바탕으로 인간 개체와 개체가 나와 남으로 만나고, 개체와 集體가 만나는 집합체로서 공동사회를 이룬다. 그 만남의 사회성은 人情感의 나눔에 의해 和樂함을 얻어 태평사회를 이루는 것이다.

현대사회에서 문화적인 삶과 과학적인 삶이 만나려고 한다면. 仁情과 仁術이 본말, 시종, 선후, 그리고 내외가 되어 內聖外王의 도를 실현해야 한다. 이것이 진정한 인간환경에 의한 인간경영인 것이요, 창조경영인 것이다. 환경윤리란 자연환경에 관한 문제뿐만 아니라 인간의 문화적 환경도 포함되는 것이다.

인간관계 속에서의 義理와 利害는 주관적인 판단과 객관적인 私利일 따름이다. 그러나 義利가 주객관을 초월하여 합치하는 것이 公的인 것이다. 인륜사회는 至公無私하여야 한다. 의리는 正邪를 구분하여 和平을 유지하는 수단인 것이요, 利害 打算은 욕심 내는 생활만을 위한 목적에 지나지 않는 것이다. "天下의 大本으로서의 中과 천하의 達道로서의 和를 이룩하면 천지가 제자리를 잡고 만물이 제대로 길러진다."[52] 이와 같이 만남을 어울리게 하고 나눔을 고르게 하는 길만이 인간생명을 살려가며, 인간생활을 넉넉하게 할 수 있는 것이다.

따라서 "천하가 균평하여 어느 一夫 한 사람이라도 그의 삶이나 소임을 完遂하지 못함이 없도록 하는 것이 평천하인 것이다."[53] "그러므로 인심의 同一함을 가지고 타인을 제대로 헤아림으로써 彼我之間이 제각기 分數와 願意를 제대로 얻으면 上下 四旁이 均齊하고 方正하게 되어 천하가 均平할 것이다."[54]

문화는 사람이 이 세상에서 사람답게 살아가는 삶의 흔적이다. 그것은 나와 남이 함께 문화적 소통을 통하여 삶을 질적으로 승화시켜 나아가는 일이다. 문화생명의 상징성은 인간다움이다. 나와 남이 함께 생명의 기쁨과 생활의 즐거움을 누

리는 것이 인간답게 살아가는 이생인 것이다.

< 참고문헌 >

『禮記』

『論語』

『大學章句』

『中庸』

『孟子』

陳淳,『北溪字義』

權近,『禮記淺見錄』

戴震,『原善』

丁若鏞,『與猶堂全書』

李元龜,『心性錄』

陶一桃,『中國古代經濟思想』, 中國經濟出版社. 2000. 北京.

1 『論語』述而. 天生德於予.
2 丁茶山,『與猶堂全書』中庸自箴.
3 『論語』八佾. 人而不仁 如禮何 人而不仁 如樂何.
4 權近,『禮記淺見錄』河崙序. 禮經聖人入敎之大典 而切於人倫日用者也.
5 李元龜,『心性錄』第一 上部. 人倫卽仁倫 産業卽生業也 物我俱生謂之仁 物我均仁謂之生也 是知仁者 生之性也 生者仁之形也 天下豈有無形之性無性之形也哉 此人倫産業之所以無間也.
6 李元龜,『心性錄』第一 上部. 人倫比之如夫 産業比之如妻 單擧人倫而不治産業者 鰥也 獨取産業而不循人倫者 寡也 如知之則 孰欲鰥居 孰願寡處 人倫效天效日 産業法地法月 天氣下降 地氣上昇 然後四時行焉 萬物生焉.
7 『禮記』樂記. 禮以道其志 樂以和其聲 政以一其行 刑以防其奸.
8 『禮記』樂記. 樂者爲同 禮者爲異.
9 『禮記』樂記. 大樂必易 大禮必簡.
10 『禮記』祭義. 禮減而不進則鎖 樂盈而不反則放.
11 『北溪字義』陳淳,「禮樂」. 禮樂有本有文 禮只是中 樂只是和 中和是禮樂之本然 本與文二者不可闕一 禮之文 如玉帛俎豆之類 樂之文 如聲音節奏之類 須是有這中和 而又文之以玉帛俎豆聲容節奏 方成禮樂 不只是偏守中和底意思 便可謂之禮樂.
12 『中庸』第 1 章. 致中和 天地位焉 萬物育焉.
13 『禮記』樂記. 德者 性之端也.
14 朱熹,『四書集注』中庸首章說. 中和在我 天人無間 而天地之所以立 萬物之所以育 其外不是矣.
15 『禮記』樂記. 樂至則无怨 禮至則不爭.
16 『禮記』樂記. 仁近於樂 義近於禮.
17 『禮記』樂記, 樂也者 聖人之所樂也 而可以善民心. 其感人深 其移風易俗 故先王之敎焉.
18 好라는 문자는 母와 子의 형성자로서 어미가 자식을 보듬어 안은 형상을 본뜬 것으로 좋다는 뜻이다.

19『禮記』禮運 . 飮食男女 人之大欲存焉 死亡貧苦 人之大惡存焉 .
20 丁若鏞 ,『與猶堂全書』論語古今註 卷 3. 仁者嚮人之愛也 處人倫盡其分 謂之仁 .
21『禮記』郊特牲 . 富也者福也 .
22『禮記』雜記 .『論語』述而 .
23『大學』傳 3 章 . 富潤屋 德潤身 心廣體胖 故君子必誠其意 .
24『論語』子路 .
25 李元龜 ,『心性錄』第一 上部 . 仁情者 生己生人之情 仁術者 生己生人之術 .
26『孟子』1. 양혜왕장구상 , 孟子見梁惠王 王曰 叟不遠千里而來 亦將有以利吾國乎 孟子對曰 王何必曰利 亦有仁義而已矣 .
27『孟子』1. 양혜왕장구상 , 의해 . p.4, 참조 . 유교경전번역편찬위 , 성균관대출판부 , 2006. 서울 .
28『맹자』1. 양혜왕장구상 , 의해 . p.4, 참조 . 유교경전번역편찬위 , 성균관대출판부 , 2006. 서울 .
29『論語』述而 .
30『禮記』儒行 .
31『孟子』告子上
32『孟子』離婁上 , 人有恒言 皆曰天下國家 . 天下之本在國 , 國之本在家 家之本在身 .
33『孟子』梁惠王下 . 樂民之樂者 民亦樂其樂 憂民之憂者 民亦憂其憂 . 樂以天下 憂以天下 然而不王者 未之有也 .
34 孟子』盡心上 . 古之人 得志 澤加於民 不得志 修身見於世 窮則獨善其身 達則兼善天下 .
35『書經』洪範 .
36『孟子』公孫丑上 . 以力服人者 非心服也 力不贍也 . 以德服人者 中心悅而誠服也 ,
37『栗谷全書』拾遺 卷 5, 時弊七條策 .
38『孟子』公孫丑下 . 古之爲市者 以其所有 易其所無者 有司者治之耳 有賤丈夫焉 必求龍斷而登之 以左右望而罔市利 人皆以爲賤 故從而征之 征商 自此賤丈夫始矣 .
39『孟子』萬章上 . 天下之士悅之 人之所欲也 而不足以解憂 好色人之所欲 妻帝之二女 而不足以解憂 富人之所欲 富有天下 而不足以解憂 貴人之所欲 貴爲天子 而不足以解憂 人悅之 好色富貴 無足以解憂者 惟順於父母 可以解憂 .
40『孟子』離婁下 . 齊人 有一妻一妾而處室者 其良人 出則必饜酒肉而後反 其妻問所與飮食者 則盡富貴也 其妻告其妾曰 良人 出則必饜酒肉而後反 問其與飮食者 盡富貴也 而未嘗有顯者來 吾將瞯良人之所之也 蚤起 施從良人之所之 徧國中 無與立談者 卒之東郭墦間之祭者 乞其餘 不足 又顯而之他 此其爲饜足之道也 其妻歸告其妾曰 良人者 所仰望而終身也 今若此 與其妾 訕其良人而相泣於中庭 而良人 未之知也 施施從外來 驕其妻妾 .
41『孟子』離婁下 . 由君子觀之 則人之所以求富貴利達者 其妻妾 不羞也而不相泣者 幾希矣 .
42『孟子』滕文公下 . 居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道 得之 與民由之 不得之 獨行其道 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈 此之謂大丈夫 .
43『禮記』曲禮 上 . 富貴而知好禮 則不驕不淫 貧賤而知好禮 則志不慴 .
44『禮記』曲禮 上 . 貧者不以貨財爲禮 老者不以筋力爲禮 .
45『禮記』王制 . 少而無父者謂之孤 老而無子者謂之獨 老而無妻者謂之矜 老而無夫者謂之寡 此四者 天民之窮而無告者也 皆有常餼 暗聾跛躄斷者侏儒 百工各以其器食之 .
46『論語』述而 . 天生德於予 桓魋其如予何 .
47 戴震 ,『原善』. 天地之德可以一言盡也 仁而已矣 人之心其亦可以一言盡也 仁而已矣 .
48『大學』傳 10 章 . 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故 財聚則民散 財散則民聚 .
49『大學章句』傳 10 章 . 是故君子 先愼乎德 有德此有人 有人此有土 有土此有財 有財此有用 . 德者本也 財者末也 外本內末 爭民施奪 是故 財聚則民散 財散則民聚 . 是故言悖而出者 亦悖而入 貨悖而入者 亦悖而出 .
50『大學章句』傳 10 章 . 生財有大道 生之者衆 食之者寡 爲之者疾 用之者舒 則財恒足矣 仁者 以財發身 不仁者 以身發財 .
51『大學章句』傳 10 章 . 畜馬乘 不察於雞豚 伐氷之家 不畜牛羊 百乘之家 不畜聚斂之臣 與其聚斂之臣 寧有盜臣 .
52『中庸』第 1 章 . 致中和 天地位焉 萬物育焉 .
53『大學章句』傳 10 章 新安陳氏注 . 如此則 天下均平 而無一夫不遂其所矣 .
54『大學章句』傳 10 章 朱熹注 . 是以君子 必當因其所同 推以度物 使彼我之間各得分願則 上下四旁 均齊方正 而天下平矣 .

現代文明與東亞思想
——在日本福島東日本國際大學孔子節上的講話

孔教學院院長　湯恩佳博士

孔曆二五六二年 2012 年 6 月 22 日

各位同道、各位嘉賓：

孔子是一位成就和貢獻非常偉大、人格非常崇高的思想家、教育家。雖然他的學說是根據在二千五百多年前他的一生所見、所聞、所思，透過不少憂患、磨練和奮鬥所體會出來的哲理，但其中所包含的哲學、宗教、教育、法律、政治、經濟等各種思想，流傳至今，其影響力跨越國界、跨越時代。在世界上，中、日、韓三國受到孔子思想的影響最大。孔子思想至今仍是中、日、韓三國人民的道德觀與價值觀的主體。

早在西元 238 年，孔教經典就傳到了日本。及後，聖德太子在攝政的 30 年間（西元 593 年至 622 年），尊崇儒家文化，向中國派出了“遣隋使”和留學生，他親自制定《十七條憲法》，將儒家思想作爲官員必須遵守的道德規範。天智天皇（西元 662 至 671 在位）設置大學寮，即以儒家經典爲教科書。自此，日本學校教育都在繼承孔教儒學並且取得極好的發展。日本以王陽明思想作爲精神武器，推行明治維新，長期以來弘揚儒家思想，竭力保護自己的傳統文化，儒釋道及神道教信徒約占 90% 以上。美國著名史學家賴肖爾說：“公開承認自己是‘孔孟之徒’的人幾乎沒有，但在某種意義上來說，幾乎一億日本人都是‘孔孟之徒’。”2007 年 12 月 30 日，首相先生及夫人福田貴代子來到曲阜參觀了孔廟，並發表感言說：“產生於 2500 多年前的孔子思想，在當今依然具有很大的影響力，閃爍著智慧的光芒，這不能不令人感歎。儒家思想對中國和日本都產生了重要影響，是日中兩國文化的共同點。”

漢武帝時採納董仲舒建議，實行“獨尊儒術”的政策，標誌著儒教從此成爲國教，影響了中國約兩千年的國情。從漢代直至清朝中期，儒教維持著中國國教的地位，孔教儒家思想一直是中華民族的主導思想。從西漢至鴉片戰爭時期，中國的人口基本上保持在全世界人口的三分之一以上，可以說，在這漫長的歷史時期，全球三分之一以上的人，都是儒教信徒。在 17 世紀中葉以前，中國一直走在世界的最前列。中國本應當是孔子儒家文化的大本營，但自二十世紀初「新文化運動」以來，孔子儒家文化受到嚴重的衝擊。現在，中國政府對孔子儒家文化給予了正面肯定，並且在世界各國興辦了三百多所孔子學院，在國內政策上，弘揚儒家思想，主張“以人

爲本”、“和諧社會”、“建立中華民族的共有精神家園”，主張“必須把弘揚和培育民族精神作爲文化建設極爲重要的任務，納入國民教育全過程，納入精神文明建設全過程，使全體人民始終保持昂揚向上的精神狀態。”

孔子就是中華民族的精神導師，孔子儒家思想就是中華民族精神的集中體現，因此，要將民族精神納入到國民教育中去，實質上就是應當將孔子儒家思想納入到國民教育之中去。今年二月，中華書局出版發行了一套教育部實驗教材，書名分別是《仁》、《義》、《禮》、《智》、《信》、《忠》、《孝》、《廉》、《毅》、《和》，其實也就是將孔子儒家思想的核心價值作了現代演繹，重新用孔子儒家思想培育中國人的道德觀與價值觀。孔教是香港六大宗教之一，也是聯合國承認的十三個宗教之一。香港孔教學院自 1930 年由進士陳煥章博士創立至今八十年來，一直都是集宗教、文化教育於一身的團體。本人自擔任孔教學院院長以來，捐資一億五千多萬用於弘揚儒家思想，發表九百五十多場學術演講，使孔教學院成爲全世界孔教儒學的核心陣地。

在韓國，以成均館爲代表的儒家文化陣地，秉承優良傳統一代接一代的從未曾間斷過。中、日、韓三國作爲儒教文化圈的核心國家，應當合作起來，共同致力於推動儒家文化的復興。日本的生存與發展，最大的問題就是在美國與中國之間保持平衡，如果過度依賴於美國，疏遠中國，對日本是極爲不利的。最近，日本前首相福田康夫在北京接受訪問時，提出：“我想中日兩國只要攜手合作的話，能做成意想不到、很好的大事。我們不能因爲一些小事而吵架。”我非常讚賞他的這種意見。

一、弘揚孔子儒家思想，重建東亞價值觀

孔子思想的光輝，超越時空，深刻地影響了全球的發展，對人類精神文明作出了不可或缺的貢獻。孔子是人類歷史上最偉大的思想家，儒家學說的創始人，是孔教的創教教主，是中華民族的精神導師，集中華文化之大成，整理《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等六經，並將中華文化的精華濃縮在《論語》一書裏。孔子建立起人類思想最完整的體系，主張“仁者愛人”，宣導仁、義、禮、智、信五種基本道德，在人類歷史上首次建立了有系統的道德理論。在人際關係中主張“以德服人”，在社會生活中主張“爲政以德”，在自己的生活中身體力行。

孔子是人類最早設立“私學”，聚徒講學，從而被尊爲萬世師表、先師聖人。孔子是最具民主思想的政治家，最早提出“選賢與能”的自由選舉。孔子畢生的努力，是在於用正道去引導統治者，而不是作爲統治者之鷹犬。1921 年 12 月，共產國際的代表馬林 (Henk Sneevliet) 曾經問孫中山先生：“你的革命思想，基礎是什麼？”孫中山先生明確地回答說：“中國有一個道統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子相繼不絕，我的思想基礎，就是這個道統，我的革命，就是繼承這個正統思想，來發揚光大”。

二、弘揚孔子思想，重建東亞道德觀

孔子是人類歷史上最早的人本主義思想家。孔子尊重人的生命，重視人的價值及人倫道德。人的生存、價值、尊嚴、教育，以至家庭和社會組織成了儒學一貫關心的課題。儒學明確斷言，管理、治理的核心是人，管理的主體和客體都是人。以性善論爲基礎的人性管理模式，充分體現了儒家管理思想的人本主義性質。孟子認爲，人具有先天的「善端」，即善的萌芽，人的善端表現出來就有善心和善德。人所具有的這種善德是人從事一切有利於社會行爲的內在依據。「仁者愛人」，是孔子關於「仁」的最本質的概括。儒家認爲治國以民爲本，因此，施仁政就必須「修己以安人，修己以安百姓」，孔子認爲「修己」是手段，「安人」才是目的，這說明仁政的實質應爲天下百姓謀求利益。

孔教儒學是人類精神文明的寶貴遺產，載負著人類最完善的精神價值體系，在經濟全球化的今天，仍然是人類精神文明建設的基礎。我們應當弘揚儒學，通過文明對話、交流與傳播，使之成爲全球人類精神文明的重要組成部分。《論語》就是全人類的聖經，《論語》中的許多至理名言，諸如：“和爲貴”、“和而不同”、“仁者愛人”、“己欲立而立人，己欲立而立人”、“己所不欲，勿施於人”等等，成爲中國乃至全人類共同的道德信條。只要我們深入《論語》，理解和貫徹實踐孔子儒家的道德精神，在中國復興孔教儒家思想，甚至一定能徹底消滅左傾思潮的後遺症。

三、弘揚孔子儒家思想，重建東亞經濟觀

金融海嘯、歐債危機向全世界響起了警號：以利益掛帥的核心價值，以物欲爲動力的市場機制，以破壞環境、攻伐自然爲目標的發展模式，以金融衍生爲特色的虛擬經濟策略，這些都應該劃上句號！全球金融海嘯與歐債危機，病徵是「經濟」，其病因卻是「道德」。在孔教儒家看來，要根本解決此病症，就必須從道德入手。單靠法治與知識並不能確保一個社會的正常運行，還必須是按儒家的「仁智統一」的思想，在法治基礎上，加上孔教儒家道德的力量，才足以使社會處於健康的狀態。

如果全世界人民遵守孔子儒家的道德，就不會發生金融海嘯。即使發生了金融海嘯，世界人民按照孔子儒家的教導，也能及早走出金融海嘯的困境。在戰勝金融危機的過程中，必須弘揚儒家的仁者愛人、以義制利、誠實守信、以人爲本、以德爲重、以和爲貴、中庸之道等精神。

四、弘揚孔子思想，重建東亞和平觀

在宗教領域，儒教就是孔子貢獻給人類的精神珍品。儒教是屬於全人類的，因爲，儒教是最符合人性的宗教，因而可以超越國界，超越時空，超越民族，成爲全人類寶貴的精神財富。孔子儒家思想“和而不同”的原則，不強求各種文化在內容上和形式上的相同，而是承認各種文化在內容上和形式上的各自具有不同的特色，只要

堅持“和爲貴”的原則，採取寬容的態度，就能保護和發展世界各族人民的民族文化，避免世界文化的單一化和平面化，按照“和實生物”的原理，達致世界多元文化共存共榮。

我們提倡“和而不同”的精神，目的是要解決當今世界的各種矛盾衝突，發揮它在維護民族團結，促進世界和平的重大作用。在地球村裏，任何一個民族的利益都不能離開人類的共同利益。當今世界的政治、經濟、生態的發展都是全球性的，人類在互愛中共存，在互仇中俱損。發達國家與發展中國家，都要互相依賴。同樣道理，同一地區相近或相鄰的各國各族之間，也是共同利益大於它們之間的分歧與矛盾。和則兩利，鬥則兩傷。真正爲本民族利益著想的人，必定是主張睦鄰友好的人。冤家宜解不宜結，歷史的紛爭只能通過談判、妥協、諒解來解決，而不能訴諸武力。歷史大儒張載說過：“仇必和而解”。離開此理，仇恨解決永無出路。

本人堅信孔教儒家思想在國際上有五大主要功能：

一、能促進世界和平；

二、能提升全人類道德素質；

三、能與世界多元文化共存共榮；

四、能達致與世界各宗教文化平起平坐；

五、是全人類共同達致的大同理想。

謝謝各位，並祝各位

事業進步，身心康泰！

（本人上列講詞，如有同感，請廣肆宣傳，歡迎再複印給各親友。功德無量！）

Essential qualities and the contemporary meaning of Confucianism (Confucianist philosophy)

Oh Suk Won
President of Sungkyunkwan Confucian Graduate School

1. Addressing the Issue

Confucianism has influenced many countries in East Asia, including its place of origin, China for as long as several thousands of years. Importantly, this philosophy is the one that had the greatest impact on the values and lifestyle of the Korean people. To understand the qualities of Confucianism that have affected East Asian culture including Korea, and integrating the merits of the philosophy into the 21st century, we must pursue ethical values and strive to obtain wisdom. We can see new cultural trends of the 21st century and the choices of paths we can follow go. It aims to renew the study of Confucianism.

Earlier, comparing Puritan thought in the West with Confucianist philosophy in the East, social scientist Max Weber(1806~1920) indicated concretely the limitations and problems inherent to Confucianism as the radical causes that hindered the economic development of East Asia. But in the 1980s, most countries in East Asia, including Korea, Japan, Taiwan, Hong Kong and Singapore, achieved tremendous development. As a result of that, many scholars in the West accepted that they may have interpreted Confucianist thought with prejudice and indicated a lack of understanding of Confucianist philosophy in the past.

For example, Du Yoo Myeong, of Harvard University, and Sa Se Hui, from East Sea University in Japan, has discussed adding Confucianist ethics to the discussion of contemporary capitalism. In 1990s, as Samuel Huntington, a professor at Harvard University, used the newly coined term, "Confucianist capitalism", he emphasized the importance of Confucianist economic ethics and

the deep relationship between economics and Confucianism.

As will be seen, there are two conflicting opinions about the functions of Confucianism that are based on economic ethics. What is important is to correctly perceive the qualities of Confucianism that had supplied wisdom to large groups of people for a long part of human history. It is clear that Confucianism in the historical process revealed itself through diverse appearances according to local and personal traits.

Under any consideration, they all possess elements of universality and specialty, essence and phenomenon, the right function and reverse function. Indulged in universal qualities of the philosophy, we must not ignore the variants. On the other hand, we have to see both aspects simultaneously, for example, universality and specialty with an objective view. It is important to note the merits derived from the philosophy and to find a way to bring these merits to contemporary society.

2. Essential Qualities of Confucianist Philosophy

Confucianist philosophy is originated with Gongja (Confucius, 551~479 B.C). The most notable feature of his philosophy is its focus on changing people's sense from god centered thought to human centered thought. That is, his philosophy made people's knowledge transcendent of divine nature through human's moral consciousness in which the human includes the spiritual will of the divine. In other words, if a human embodies humanity's inherent original nature in the right way, the human will not only embody his or her own physical presence, but also get in touch with the spiritual world.

To understand essential features of Confucianist philosophy, Above all, to understand essential features of Confucianist philosophy, we must comprehend it through his writing『NONEO』, which contains Confucius's original thoughts. In his writing『NONEO』, Gongja, Confucius emphasized courtesy as the basis of human action, righteousness as the correct standard value and benevolence the basis of human relationships. Looking at the essential qualities of Confucianist philosophy, we can summarize it by examining the following 5 points:

First, the philosophy of Confucianism is human centered.

Morality that is pursued in Confucianism is human morality. So, first of all, an individual's identity and social relationships matter a great deal. In Taoism the role of nature differed from ordinary religions from this basic standpoint. This idea of human centered Confucianism does not mean that humans should dominate everything under the sun, but it embodies a humanitarian philosophy that pursues to coexist with all beings in the universe.

Second, the philosophy of Confucianism is one that affirms the real world.

It also emphasizes seizing the day, rather than emphasizing things of the past or future.

In our daily routine, it is said that we should do our best at the moment. It is a practical living philosophy, not an idealistic utopia. So, from these standpoints, this philosophy is different from Buddhism and Taoism, with their inherently negative views of the real world. Confucianism states that we achieve ultimate enlightenment if we do our best in given situations.

Third, this philosophy values motive and process. The effort and intention can have greater significance than the consequence. The result and aim is important, but motive and process are more so. If we try with a pure mind and sincere attitude, we will move closer to our values.

Fourth, practice is of great importance. There should be practice prior to knowledge and information. This is different from other Eastern philosophies, which seek to have the human being at the center of knowledge. So, while it is important to have extensive knowledge, it demands the practice that matches an individual's personality.

Fifth, it is the philosophy that embodies the human being. The aim and motive is to pursue proper living to achieve the self-realization of human beings.

3. Nature of Korean and Toegye studies

The region marked by Confucian culture is generally East Asia, including Korea, China, Japan and Taiwan. Of these countries, the values and rites of Confucianism have been best preserved in Korea. Today, while diverse religions and philosophies are combined, based on Western-culture, the lifestyle and consciousness of Korea still consists of Confucian values. Confucian philosophy still exists in the Korean lifestyle. The effects of Confucian

philosophy's influences on the ethnic flavor and character of the Korean people are as follows:

It is important for Koreans to maintain the dignity and morality of humanity. These ideals are easily found from as far back as the Dangun myth (the founder of the Korean Nation) and humanitarian ideals. It contains love of humanity and a universal view of mankind.

In addition, Koreans respect education and it is a nation which gives serious consideration to manners and etiquette. According to Chinese book, Huhanseo, it is written that Koreans have a benevolent temperament and like peace, and so it has called Koreans true gentleman and Korea the country of courteous people in the East.

Confucian philosophy stimulates the mind of the true gentleman and the scholar, so it has led Koreans to study more. One of several factors in Korea's dazzling economic growth is the influence of Confucian philosophy on higher education.

Koreans are a people who regard respecting our ancestors and parents as of highest importance. Ancestor worship is a traditional element of Korean culture which originated in ancient times, which is easily confirmed through epigraphically evidence. Filial piety has been one of the cornerstones of Koran society.

Also, humanity and truth are valued by Koreans. Moralists of the early Joseon Dynasty had accepted Confucian philosophy as the official method to analyze moral practice and social justice.

Therefore, moralists of the early Joseon Dynasty such as Jeongam Jo Gwangjo (1536~1684), based themselves on Confucian philosophy, and attempted positive political reform. Confucian philosophy was analyzed and refined by the scholars of the Mid-Joseon Dynasty such as Yulgok Lee-I (1536~1684) through their discourses.

Confucian philosophy was carefully examined by Toegye Lee Hwang, who, more than earlier scholars, minutely systemized and readjusted understanding of human nature. The Key feature of Toegye Studies is human studies.

Toegye had firm values, based on strong faith and belief, to realize nature of humans via noble acts and emotions. In addition, not only did he formulate and systemize his theory, but he also practiced it himself throughout life.

Studies were apt to contain ideological components, but Toegye was conscious of the essence of Confucian philosophy as he practiced his theories himself. Toegye's life had a positive effect on scholarship in China and Japan as well, because he had become a model based on his high level of scholarship and his personality. Also, he trained many Confucian scholars in Andong, which was called Yeongnamhakpa (southeastern part of Korea Study Party).

4. Role of Values and Confucianism in Modern Times

Today, various cultures of the world are gathering and meeting and the intellectual level of people raises day by day though the spread of modern technology. Yet struggles and killings from confrontation and conflict continue.

Nowadays, Western oriented Modernism which emerged after the Renaissance dominates the world. The fundamental view of Western-oriented Modernism places emphasis on material, economic efficiency rather than on spiritual morality. The value systems placing importance on economic materialism have brought great advancements in industry, science, medical technology and have substantially promoted material abundance and the welfare of all mankind.

But, as the values that emphasize the material rather than the spiritual make weaken morality, the dignity of humans is lost in a vacuum of values. In addition, the continuous desire of materials promotes shortages, discontent and hostility.

Trying to obtain more materials without any limit is the cause of many bad phenomena, including social corruption and violence.

One of the features of modernism in the West is rationalism on the basis of human reason. In the view of rationalism, people view opposite values, like materialism and spirituality, individual and group, human and nature as and opposites rather than as complementary.

Analytic and rational values have promoted a scientific way of thinking, but it has worsened the social conflicts and struggles.

In this way, the values of an individual centered ideology led to the expansion

of human rights and freedom. It has also promoted self-realization and expansion of personality. But freedom without responsibility leads to a principle of noninterference. When ignoring the consciousness of the group, individual egoism will dominate. When we lose healthy and balanced thinking, we can experience the problems of aimless violence and collective egoism.

There is a human centered stream in Confucian philosophy. It states that humans should live their lives according to the basis benevolence and righteousness. There is a pure morality that calls to the world beyond materialism, a personality that considers other people and is open to strong criticism and to train the spirit to embody truth and justice. Moreover, the values that Confucianism reached for include individualism on the basis of responsibility and collective consciousness, the pursuit of material within the basis of morality and humanity on the basis of maintaining human coexistence with nature.

In 21st century human society, the human dignity should be restored as society is transformed to a more humanitarian world. Although high-tech industry has given is space travel, the human being must remain higher than any technology.

So, we should build such a society that all human beings coexist in peace and realize the dignity of human life and cherish the cultures and religions of their counterparts.

【論文英文要約】

The Analects of Confucius as norms for the self-regulation of the community

ISHII Hideo

"Community" *(Gemeinde, Gesellschaft)* is a society satisfying the following condition: its indivisible shared means of productions are, in an inseparable way, tied to its indivisible group of producers. This means, it is an integrated organism, and a hierarchical or tribal society, where "kinship" (that doesn't necessarily imply a blood relation) is the basis on which households are united. Before the capitalist mode of production came to prevail, this had been the principal manner of forming our society.

The Analects of Confucius, one of the most classic pieces in the history of mankind, is a text which goes back to such a period (more than two thousand years ago). A landmark research on community, led by Dr. NAKAMURA Kichiji, allows us to recognise, alongside its incontestable importance in general, its specific contributions to social science: the *Analects* reveals what the self-regulating norms of a community are and how we can manage them; in this sense, it is a brilliant resource book for ethics and public philosophy.

Did TOKIEDA Motoki "misread" the *Cours de linguistique générale* of Ferdinand de Saussure? – An essay on the role of KOBAYASHI Hideo in the reception of Saussure in Japan

SEKIZAWA Izumi

Probably no one will doubt today the importance of Tokieda's contributions to linguistics, not only for the study of Japanese language, but also for the study of linguistics in general, especially concerning "modality". Many philosophers are interested today in Tokieda's interpretation of the Japanese *sujet parlant* in relation to Nishida's reconsideration of the idea of subject.

However, only few scholars take Tokieda's criticism of Saussurean linguistics seriously, because Tokieda *misread* Saussure, making very simple mistakes, when he was doing so. For example, in fact, Tokieda took "*langue*" in Saussure for an "*unité linguistique*" in some passages.

It derives however from the very polysemy of the Japanese word "*kotoba*" which means "*langage*", "*langue*", "*parole*", "*dicours*", "*unité linguistique*" and other things, as Kobayashi, the first translator of the *Cours*, pointed out its demerit in his introductory book on linguistics. But it is in this polysemy that Japanese speaker (*sujet parlant*) speaks – and speaks on the "*kotoba*". Tokieda delimited, to a certain extent, the universality of Saussure's ideas, inverting Kobayashi's analysis of this polysemy.