

研

究

第四号

東洋



研究東洋

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

【第四号】
2014

東日本国際大学
東洋思想研究所・儒学文化研究所
2014年発行

発刊によせて

世に「机上の空論」という言葉がある。現実の社会で悪戦苦闘する者から見れば、学者が机の上で考え出した理屈など空虚で役に立たない。そういう意味である。福沢諭吉は学者の仕事も豆腐屋の仕事も同じと言ったが、いわゆる実学の分野に当てはまる話かと思う。非実学的な哲学・思想の探究が、社会的な分業の一形態として成り立っているようには見えない。哲学者の中には自分たちの仕事を虚業と割り切る人がいて、いよいよアカデミックなサロンの世界に閉じこもる姿がある。

むろん、真に虚業なるものは世の中に存在しない。というより、存在できない。たとえ観念の遊戯であつても、現実を違った角度から見つめ直すきっかけにできるし、純粹に思考のトレーニングともなる。哲学や思想を語る営みには、ある種の実用的な価値がある。哲学者、思想家といった職業が世にあるのは、一つはこのためである。

ただし、それはまだ本質的な論点ではない。思想の根本的な役割は、発想の転換などよりも心の触発にある。「文は人なり」と言う。人の心が形となったものが文字であり、文である。詩や小説と同じく、客観的に書かれた論文も、作者の心の現れと言える。精緻な学説は理性の産物と思われがちだが、その理性を使っているのは心に他ならない。科学理論でさえ、実は心の結晶である。

われわれは書物を通じて著者の心を受け取る。思想書を読む場合は、思想と渾然一体となった著者の心が読者の心に染み渡っていく。読書とは、著者の心が読者の心に入り込むことである。そこで読者の心が揺さぶられるなら、その人の生き方が変わり、行動が変わり、周囲に影響を与え、引いては社会全体が変わるかもしれない。

技術者は物を動かし、政治家は国家を動かす。思想家は心を動かす。思想を語る者は、心という最も根源的な所から社会を動かしている。そのことは、すでに歴史が証明している。思想は、決して机上の空論にとどまらない。

さて、そうした観点から東洋の思想を見直してみると、それが現代社会に果たし得る役割は非常に大きいと言えないだろうか。西洋が物の論理を發展させてきたのに対し、東洋では心の論理を追求してきた。心の論理は物の論理の根底にあつて、一切を包容する。そのため、どんな人の心にも直接響いてくる。「義を見てせざるは勇無きなり」との「論語」の言葉は、心の論理である。道理を踏まえた勇氣の心を、われわれに吹き込んでくれる。人間の心が衰弱した現代にあつて、心の論理を説いた東洋の思想は、社会を変える最も強力な武器となるだろう。

平成二十六年二月吉日

東日本国際大学
東洋思想研究所長

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 第四号 二〇一四年二月

発刊の辞

松岡 幹夫「発刊によせて」…………… 1

■総力特集・学校法人昌平齋創立一一〇周年記念学術活動■

第五回日中韓国際学術シンポジウム「グローバル時代の東アジア平和思想」

シンポジウム概要・日程表…………… 4

第I部 基調講演

基調講演① 日本学校法人昌平齋理事長 緑川浩司

「昌平齋建学と平和経済」…………… 6

基調講演② 韓国 成均館大学教授 呉錫源

「儒教の平和精神と大同思想」…………… 18

基調講演③ 中国 山東大学哲学・社会発展学院教授 傅永軍

「人性と平和——墨子の平和思想の現代的価値——」…………… 22

基調講演④ 台湾 国立台湾大学中国文学部教授 葉國良

「『春秋』に義戦無し」思想と東アジアの平和」…………… 32

第II部 論文発表

発表① 東日本国際大学儒学文化研究所所長 徐垌遙

「儒家共同体の洪範経世と中和」…………… 39

発表② 東日本国際大学東洋思想研究所所長 松岡幹夫

「ガンディーと仏教的非暴力」…………… 45

発表③ 成均館大学校儒学大学副教授 高在錫

「『仁』が実践される孔子の理想社会という甘美な夢を見る」…………… 63

■論文	
論文Ⅰ 城山陽宣「再論董仲舒対策―第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に―」	67
論文Ⅱ 李月珊「会津藩日新館の枳篋礼について―「学統」の後退・「公論」の登場―」	93
論文Ⅲ 関沢和泉「他者を語る二つの道（隣人・死者）」	113
■翻訳	
田久昌次郎 中国口腔医学発展史【XI】	132
■書評	
書評Ⅰ 松岡幹夫著『超訳 日蓮の言葉』	147
書評Ⅱ 先崎彰容著『ナシヨナリズムの復権』	151
■活動報告	155
■論文投稿規定	156
■論文外国語要旨	xcvi
■講演・発表論文原文	ii
■外国語原稿目次	i

東日本国際大学東洋思想研究所・儒学文化研究所

■総力特集 学校法人昌平黌創立一一〇周年記念学術活動■

第五回日中韓国際学術シンポジウム「グローバル時代の東アジア平和思想」

「東日本国際大学から世界へ」を掲げる本法人は、二〇一三年、創立一一〇周年の節目を迎えた。それを記念して六月

第二五回 大成至聖先師孔子祭

平成二十五年六月二十二日（土）

月二二日、第二五回大成至聖先師孔子祭を学内で執り行い、

午前十時半～午前十一時二〇分

祭主の緑川浩司理事長が玉串を捧げた。式典に続いて、二

新一号館 大成殿

名の有識者による記念基調講演、さらに創立一一〇周年記念式典が、アリオス大ホールにて盛大に挙行された。

第二十五回大成至聖先師孔子祭

基調講演は本学学生、附属昌平中学・高校をあわせ約

午後一時～午後四時一〇分 アリオス大ホール

一〇〇〇名以上が熱心に聴講、前文部科学事務次官の清水

記念講演

潔先生による「今 大学に問われていること」、麗澤大学

演題 「今 大学に問われていること」

教授・松本健一先生による「孟子の革命思想」が講演された。

講師 前文部科学事務次官 清水 潔 先生

また翌二三日には、第五回日中韓国際学術シンポジウム

演題 「孟子の革命思想」

「グローバル時代の東アジア平和思想」が、本学主催で行

講師 麗澤大学教授 松本 健一 先生

われ、中国・韓国・台湾から有識者を招き、数時間にわたる白熱した議論が展開された。今回の特集では、特にこの学術シンポジウムの概要を示し、当日の白熱した議論を報告することとする。

第五回 日中韓国際学術シンポジウム「グローバル時代の東アジア平和思想」
 日程表

基調講演			
8:50 ～ 11:00	緑川浩司	日本 学校法人昌平饗 理事長	昌平饗建学と平和経済
	葉國良	台湾 国立台湾大学中国文学部 教授	「春秋」に義戦無し」思想と東アジアの平和
	休憩 (10分)		
	呉錫源	韓国 成均館大学校 教授	儒教の平和思想と大同の世界
	傅永軍	中国 山東大学哲学学部 学部長 哲学・社会発展学院 教授	人性と平和 —— 墨子の平和思想の現代的価値 ——
論文発表			
11:10 ～ 12:10	湯恩佳	香港 孔教学院 院長	孔子教育の平和思想
	小島康敬	日本 国際基督教大学 教授	華夷パラダイムを越えて
	陳治国	中国 山東大学哲学・社会発展学院 山東大学中国解釈学研究中心 副教授	都市国家、人、正義：アリストテレスと荀子の間の対話
	徐垌遙	日本 東日本国際大学儒学文化研究所 所長	儒家共同体の洪範経世と中和
12:10 ～ 13:00	昼食		
13:00 ～ 13:45	朴惠榮	韓国 成均館大学校儒学科 博士 修了生	聖学の間人らしい生き方
	宋開玉 (孫微)	中国 山東大学儒学高等研究院 教授 (中国 河北大学文学院 教授)	『哀王孫』『朔方健児』の学術史的考察
	山本修一	日本 創価大学工学部 教授	21世紀の科学技術とその課題
	休憩 (15分)		
14:00 ～ 14:45	王新春	中国 山東大学哲学・社会発展学院 副院長	孔子の生命主体性の自覚
	倉田貢	日本 東日本国際大学経済情報学部 教授	生きること、苦悩すること —— 逆説的な真理 ——
	金景美	韓国 成均館大学校儒学科 博士 修了生	論語における融合的指導者像の考察
	休憩 (15分)		
15:00 ～ 15:45	片岡龍	日本 東北大学大学院 准教授	「憲法十七条」の「和」を読み直す
	高在錫	韓国 成均館大学校儒学大学 副教授	‘仁’が実践される孔子の理想社会という甘美な夢を見る
	蔡祥元	中国 山東大学儒学高等研究院 講師	天道により人道を弘む —— 古代中国の人・道の思想とその現代的意義 ——
	休憩 (15分)		
16:00 ～ 16:45	林官憲	韓国 成均館大学校儒学大学 招聘教授 平和問題研究所副理事長 (アメリカ)	グローバル時代における東アジア平和のための提言 —— 孔子の大同と古朝鮮の弘益人間を中心に ——
	牛建科	中国 山東大学ユダヤ教・多宗教研究センター 副主任 哲学・社会発展学院 副院長	仏教の平和思想と持続可能な発展
	松岡幹夫	日本 東日本国際大学東洋思想研究所 所長	ガンディーと仏教的非暴力
	休憩 (15分)		
18:00 ～	晩餐会 (いわきワシントンホテル)		

基調講演① 昌平覺建学と平和経済

学校法人昌平覺 理事長 緑川浩司

はじめに

皆様こんにちは。大家好！안녕하세요！

本日ここに開催されます日中韓三方国国際学術会議において、主催側の挨拶を兼ね、ここでお話しをさせていただきます。皆様からのご支援のおかげで、今年、本学校法人昌平覺は、創立110周年を迎えることができました。そこで、この国際学術会議の場ではありますが、本学の建学の精神と、それを日々の教育活動にどのように生かしているかという話も少しだけさせていただければ、と思います。と言いますのも、それは同時に、経済活動が私たちの社会的な活動の大部分を占めるようになった今日の世界において平和を考えること、つまり経済における平和を考えることも繋がっているからです。

この二つのテーマについて話すということは、儒学思想の中でとりわけ大切にされ、私たちも大切に参りまし

た「仁」と「義」について話すことでもあります。特に教育の現場において考えられた「仁」と、経済活動における平和を考えるために必須の「義」、これが本日の私の二つのテーマです。

1. 今日の世界において平和とは何か

さて、本日の学術会議全体の主題は、グローバル化する現代という時代において、東アジアの平和思想とはいかなるものでありうるか、というものです。この主題は、人間の生命——人々のいのち——を基礎としたうえで、人間が生活を送る際にかかわってくる、哲学、倫理、政治、経済、文化、芸術、スポーツ、社会、教育などあらゆる分野について、この問題を論じてみようとして提案されたものです。

一般に、平和とは戦争の反対であると考えられていると

思います。しかし、今日、武力による直接的な戦争のない地域の経済活動を見ても、そこにあるのは、不信と争奪の連続です。それは、相手が勝つことは必ず自分の負けを意味する、だから自分が勝つためには何としても相手を打ち負かさなければいけない、というゼロサムゲームを前提とした戦場のような光景です。一見したところ「平和」な世界の中でも、このように争いが日々繰り広げられています。そうしますと、平和とは、一体どのような意味なのでしょう。

それは、他人と私が共存共栄の関係にあること、つまり「私が生き、あなたが生きる。そして、共に生きる。またそのことが Win-Win の関係としてあること、そこからお互い何かを受け取る関係にあること」ではないでしょうか。ですから現在のグローバル化の進展の中で、経済的競争が日々激化する今において平和を考えてみるならば、狭い意味での「軍事力による戦争」と「そうした戦争のない平和」という対比ではなく、「競争」と「共存」という対比でこそ考えてみるべきだと思ふのです。

現在、とりわけ経済活動をつうじて東西南北での交渉が活発になり、地球は一つのように繋がっています。しかし、経済活動を行うためには必ず資源の確保が必要であり、そのための深刻な対立も地球の至る所で起こっています。近

いうちに、私たちの日々の生活にかかせない水すらもそうした対立の掛け金になると言われています。経済活動の世界的な発達により、たしかに私たちの生活は豊かで便利になりました。しかし、他方で、経済発展を優先したために環境汚染は悪化し、普段の生活すら脅かされる状況が生まれ、また経済的争奪戦の歯車として要求される努力の大きさにより、身体や精神を壊す人も少なくありません。今日、皆様方と一緒に考えてみたい「平和」とは、このような今日の現実において、すなわち、文明が経済と経営（マネージメント）を中心に回っている時代において、日常の一部となつてしまつた争いを乗り越えていくための、生命と生命の共存の道なのです。

さてここで、問題をより大きな視点で眺めてみるために、「平和」の意味を、その漢字の語源から少し考えて見ましょう。平という漢字は鼻で正しく息をする形をあらわした文字です。また和という漢字は楽器を吹いて調和する音を出すことを意味しています。つまり、語源にさかのぼって考えてみますと、自らが息をしていることを意識もせず、自然な呼吸ができる状態においてこそ、私たちは、心の平穩と身体の調和を享受しているのだ、と言えるわけです。私たち人間の生命は心身を一体として成り立っています。で

すから、私たちは精神的な生活においても、そして肉体的な生命活動においても、共に穏やかである時に、平和を実感するのです。

2. 教育と仁

ところで、教育とは、人間が動物を飼育するように、一方が他方に一方的に物質的栄養を与え、ひたすら肉体的に成長させるというものではありません。そうではなく、人間だけが行うことのできる人間の営みであり、人間らしく生きていく姿勢とそのための方法を互いに学び教え合う、心身が一体となった活動です。家庭における教育では、子供たちは親子関係の生命的な交わりの中で育てられ——そこでは、親もまた親になることを学びます——、学校における教育では、師弟関係の智徳体の三位一体の習得の中で育成され——師弟関係の中で教師もまた教師として育っていきます——、また社会における教育では、上下関係の指導と実行の中で、人間は互いに成熟していくのです。

本学昌平黉の建学精神は、儒学の基本理念である仁義礼智（より後代の分類に従えば仁義礼智信）の実践、とりわけ仁を育て、義を貫くありかたを伝えることをその中核と

しています。この儒学教育が目標とするものは、人間が本来持っている徳性を開花させ、人間らしく生きる姿勢と方法を若者たちへと伝えていくことです。

さて、そうした儒学の祖であり、中国山東省の昌平県の生まれである孔子の偉大な業績の一つとして、私学というものを作成したということをおげることができると思いますが。これは教育上の大きな貢献です。

孔子は古代の文・史・哲、すなわち、文学、歴史、哲学を記録した五経を集大成し、それらを教育のテキストとしました。その内容を一言で述べるならば、人倫と日常の道——つまり、人と人の間の信頼を育てあげ、共に日々を生きていくための適切な心遣いと振る舞いの方法——を示すものです。孔子は春秋時代の乱世時にみられた「下剋上」による秩序の破壊を憂慮し、確固たる信念で、しかし、あくまでも状況を現実に考察しながら、人々が互いに恨むことなく、戦うこともない「無怨不爭（むおんぶそう）」の統治が実現し、平和な世の中へと回復することを強く願ったのです。

私たちは、そうした伝統を受け継ぐ私学は、教育機関としてその目標が明確でなければならぬと考えています。

昌平黉の最初の校名は「開成中学」でした。やがて、働

く青少年の学びの場として、開成中学内に夜学が開設され、その翌年に昌平夜学中学と改称されることとなります。この「開成」という名前は、『周易』の繫辭伝上にある「夫易開物成務、冒天下之道」、孔子曰く、それ易は、万物の志を開き、天下の務めを成し遂げて、その道が天下を冒（おほ）う」と注釈される一説に由来しています。ここで「万物の志を開く」とは、事物の理を明らかにすることであり、「その道が天下をおおう」とは、人間世界に、人間らしい、人間としての生き方が実現されることを意味します。

そうした理想のもと、昌平饗（中学）の創立者である田辺新之助先生は、本学の建学理念を実践する方法として『修為要領十七ヶ条』を学生たちに示しました。これを敢えて一言で要約するならば、人間に生まれつき与えられた徳性を育て、社会の中で他の人々と共に生きていくことができ、人間となるための道を示そうというものです。

ところで、人間関係の基本にあるのは、自分と他人の関係性の構造です。人と人の付き合いは、お互いの間に闘争しか選択肢がないような競合・対立関係に基づくのではなく、互いを補い合う陰陽の関係に基づくべきものです。その一例として、男女、夫婦関係をあげることができるでしょう。また、儒学思想では、そのようにして他人と関わって

いく人間に、「徳性」という無限の能力が与えられている、と考えます。それは、人間だけが持っている、いわば生得的な本能と言っても良い能力です。

この「徳性」には三つの顔とでもいえるべき三つの側面があります。つまり、第一に、自分のために何かを勝ち取る能力という側面。第二に、自分だけでなく他人を変化させる能力という側面。また最後に、すべてのものを惜しんで愛することができる能力という側面です。つまり、自発的な、自分自身へと向かう能力であると同時に、他人に関わり、他人をも感化していくような、外へと、他者へと向かう外向的能力でもあるのです。これらを誰もが生まれつき持っている、と儒学思想は考えます。そうだとすると、人間に賢いか愚かだといった違いがあるのは、成長していく中で、後天的で利己主義的な「わたし」とらわれてしまい、他の人たちと交わる「公」へと自らを啓いていくことを知らずに育ってしまった結果に過ぎない、ということになります。たしかに、人間がもし教育を受けなければ、動物のように私欲だけで生きていくこともあるかもしれません。しかし、だからこそ私たちは教育を通して、より具体的には、誠、忠恕といった徳目の実践を行うことを通じて、人間が本来持っているこうした能力を引き出すことを目標としているのです。

孔子は「人間らしい、とはどのようなことでしょうか？」と質問した弟子の顔淵に「克己復礼」とおっしゃいました。これは、自らの個人的な欲望（私欲）を克服し、礼を尽くしてこそ人間らしいといえる、ということですから。それにより、生まれ持った徳性を開花させることができます。それはまた、自分の正直な心を実践することでもありません。しかし、ここで言う「正直さ」とは「偽り」の反対語ではありません。それは理性的思考による正しい判断力と、感性的な繋がりを通じた感化の能力を意味し、その力はまさに率直さから湧き出るものだと考えられています。

3. 経済と経営の今

21世紀に入っても、様々な国際的な経済摩擦が世界の至る所で続いています。そこでは生産者と生産者が、生産者の集団と生産者の集団が争っています

しかし、こうした摩擦の底には、より大きな、良い方向へとつながっていく新しい流れも潜んでいます。それは生産者が別の生産者と利益を巡って争い対立するだけではなく、消費者にも目を向けることで生まれてきた可能性です。たとえば、市場の規模が地球規模になる中で、すなわちグローバル化する中で、これまでの生産者が主導する市場か

ら消費者が主導する市場へと変化していくという状況が見られました。ここでは、経済活動の中心が生産活動から消費活動へと移動し、商品の開発者の方針も、「個性」を求める消費者の心理に合わせた「オーダーメイド経済」へと変わってきていきます。つまり、消費者は、大量生産で作られた既成服はあたかもユニフォームのようだと嫌い、自分が直接デザインしたような商品を望むようになるわけです。これにより、商品開発者は、単に自分たちの技術と大量生産能力を誇示する商品を作り出すことによってではなく、消費者の気に入る商品を作り出すことによって、高く評価されるようになります。これが意味するのは、商品開発の現場において、開発者が自分たちの満足だけを基準とするのではなく、消費者という他人を大切にし、他の人々のありかたに配慮するようになったということです。これは、本来の人間らしい徳性を発揮する状況が生まれつつある、ということです。

もちろん、消費者が中心となることで、他方では、消費者の財布の状況が厳しくなれば、生産者の側は、さらに賃金の安い国に生産地を移し、消費者の「現在の」欲求に合わせて、ひたすら商品を提供し続けなければならない、といった状況にも容易に繋がります。例えば、先日のパングラ

ドイツシユの工場での事故が明らかにしたような、いわゆるファスト・ファッション (Fast Fashion) —— 多様でそれなりに良くできているが格安な洋服 —— が引き起こしている南北問題です。

確かに、そうした国の間の格差を含んだ問題に、簡単な解決策が見つけられるものではないことも事実です。とはいえ、生産者主導の時代の、とにかく技術革新の内容を何でもよいから放り込んだ、しかし実のところ単調な製品を量産するだけの段階、それから、消費者主導の、多様性を求めながらも、安さを何よりも売りにして、消費者の「現在の」欲求だけを満たす製品を作り出す段階の後に、さらに、より普遍的に「人間にとって何が本当に必要なのか」を考え、時には製品の機能を削りさえしながら（かつては考えられなかったことです）、新しい何かを提案して未来を作りだしていく経営者が認められる段階に来ていると思います。そこでは経営者や企業は、消費者が人間として本当に何を望んでいるのかを、消費者と対話しながら引き出していくのです。

こうした創意ある経営には志が重要ちかです。私たちは、よく「すべては気の持ち方で変わる」と話しています。そして、自分たちの利益だけを考えるのではなく、他者へと、おおよけ公へと啓かれた、いわゆる「オープン・マインド (Open

Mind)」によってこそ本当の成果が上がると考えています。生産者は、消費者が何を望んでいるのかを「易地思之（立場を替えて考える）」ことを通して、自らの心の目を開いて知っていかねければなりません。しかし同時に、生産者は消費者が現在求めているものをただ提供するだけではなく、両者の間に真の対話を作り出すことで、お互いに、自身の中に眠っている、人間としての普遍的な可能性を、未来に向けて引き出していくべきなのです。

ここで儒学思想の話に少し戻ってみましょう。

儒家は歴代に渡って、徳治、礼治、考治等の政策で天下を営んできました。自分の正直さによって他人に譲る心と、両親に対する心で、上下左右の全ての人々が穏やかに生きることを願ってきました。しかし、それはもっぱら垂直的な身分社会を維持するための方便として考えられたものではありません。身分には、それに伴う役割と責任があります。そして何かを実現するための組織においては、現在に至るまで、水平の関係だけではなく、目的を共有した垂直の関係が成立しなければ、事業を推進するための力は生まれてきませんでした。縦糸と横糸の関係が綺麗に編み上がり、自律的な姿をとった時にこそ、良質な成果は多く生まれてきたのです。アメリカの著名な経営学者バーナードも、

現代の経営組織について、似たようなことを言っていたと記憶しています。

徳治もまた、それと似ています。徳治は、人間ひとりひとりの自発的な心に訴え、それによって人々の生まれ持った徳を引き出していきます。そして、それを通して平和を実現するのです。孟子の王道主義も、他律主義でもなければ、決して強圧的なものではなく、徳に結実する人間らしさを引出し、それに形を与えるという「以德行仁」の営みです。孔子のお話に「徳は孤ならず 必ず隣有り（徳不孤必有隣）」というものがあります。ここに出てくる「隣」を、生産者と消費者、そして教育者と学生の関係と解釈するならば、生産者と消費者、教育者と学生は敵対するのでもなく、単なる上下関係にあるのでもなく、ある種の上下関係を含みながらも、社会的に、ともに人間らしさを実現していく同志なのだと理解することが出来るでしょう。実際、現代の企業は、環境と福祉面でどれだけ社会的寄与があるのか、つまり社会の一員として行動しているかによっても評価されるものです。

4. 義を実現する経済へ

『尚書正義』の大禹謨編の注釈を見ると、人間らしい社会生活を成り立たせるために必要なものとして三つの事柄が

述べられています。第一に、人間の徳性を正しいものへと導いていく「正徳」、第二に、日々の生活に必要なものがうまく行き渡り、人々によって活用されるようにする「利用」、第三に、そうしたことを通じ人間の生活を豊かにする「厚生」です。この三点が互いに結びついたものとしてあげられていることは何を意味するのでしょうか？ 現代において、物資を用い生活を豊かにする活動——つまり経済活動——は、肯定的にであれ否定的にであれ、しばしば、精神的・文化的活動から切り離されたかたちで考えられています。つまり、動物のように身体的充足だけを目的とした、物質的領域だけに閉じた活動だとみなされがちだ、ということですが、しかし、そうではなく経済活動もまた、人間同士の作り出す多様な社会的関係の中において、精神的な豊かさを発展させる活動と密接につながったものとしてある、そういつたことをこの一説は示唆しているのです。つまり、徳性に基ついた倫理と、物質的な充足を目指す経済活動は一体となって人間の社会生活を形作っている、そういう鋭い洞察がここで示されているわけです。

さて、昌平黌短期大学の創設者である田久孝翁元理事長は、一九八九（平成元年）年に「平和経済学の理論的構成に関する基礎的研究」というテーマで、私学振興事業団が

ら研究助成金を受け研究活動を推進させ、二〇〇二（平成 14）年『平和経済学研究』創刊号の巻頭言で、『平和経済学基本要領十七カ条』を提示しました。

その内容を一言でまとめるならば、平和な経済の確立は、経済活動と経営の基盤となるような経済倫理を確立できるかどうかにかかっている、ということ です。そして、それが目標とするのは、儒学思想でいう「経世済民」の実現です。たしかに、経済それ自体を一つの独立して自律した領域と考えるならば、経済の領域は市場にまかせ、時代の要請に応じて変化していくままにまかせるべきなのかもしれません。しかし自由経済を過度に推し進めた結果起きたバブル経済は、世界の経済に異常なまでの混乱をもたらしました。また、そこから抜け出すために、自国だけを優先して産業の活性化を推し進めた結果、私たちは経済的な戦争に突入したかのようです。そこで平和経済学の確立が必要になる訳ですが、その基本的な視点は以下の三点に要約できると思います。

1. 真にグローバルな視点とは、全地球的で全人類的な立場に立つことです。つまり自国の利益だけを追い求めて単独で行動することを排除するような視点であって、全世界的な（グローバルな）市場で、自分

だけが競争を生き残ることを考えるような視点ではありません。

2. 各国各民族の主権を尊重しなければなりません。各民族の文化の進展、そして資源開発を援助するといふ一見もつともらしく見える口実のもとで、相手の利に反する行為をしてはならないということです。

3. 自由経済の原則は、社会正義に立脚し樹立されなければなりません。つまりただ弱肉強食の原理だけが経済活動を支配することにならないよう経済倫理を確立し、実現させていかなければならないということです。

今日のグローバル時代の文明は、経済と経営（マネージメント）を中心としています。しかし、そこに経済活動における倫理、経済倫理がなければ何が起るでしょうか？ いえ、何が起きたでしょうか？ お互いに相手から利益だけを得ようとする戦略を推し進めたことから生まれた不信感、社会全体に、これまで築き上げてきた文明社会に逆行するような結果をもたらしました。経済倫理のない経済戦略が生み出すものは、相互報復的な経済戦争でしかない

のです。

しかし、経済活動もまた、人間の活動です。そして人間は精神と身体の両方をあわせもった存在です。ですから、経済活動に参加する一人一人は、精神文化と物質文明の両方を一つに考える視点を持つ必要があります。

また、参加者の間に信頼関係が成立している必要があります。他人がどうなろうと知ったことではない、とばかりに、自分の利益だけを利己主義的に求めるエコノミック・アニマル、つまり経済動物では駄目なのです。なぜでしょうか？ なぜならば、経済活動もまた、人と人の交わりの中で、人の集団と人の集団の交わりの中で行われる人間の活動だからです。それもまた、社会的な活動なのです。ですから、そこに、相互理解と協力によって誰もが連帯感を持ち、お互いに人間として尊重し合う礼節がなければ、その活動はばらばらな個体の間の競争・闘争の連鎖にとどまり、「共存」や平和は生まれません。それでは共に生きるための「社会」が成立しないのです。礼節のある経済と経営によってはじめて、物質的にも精神的にも平穏な状況はもたらされるのであり、共に幸福を追求する生活が可能になります。福祉事業もそうした次元でなされなければなりません。

本学の名誉学長である山岡莊八先生は著名な文筆家でも

ありますが、昌平黌の教育目標を、『論語』第16季氏篇の「義を以て、其の道に達す（行義以達其道）」に定められました。これは他でもありません、日々のどんな活動においても——経済活動においても——調和と正義の精神を実践しろということ。儒家の思想には「義理之辨」という、平和を考えるための基本的な概念があります。それは、利益が目の前にあっても、果たしてそれが義になつていないかを良く考えてみよ（「見利思義」という警句であり、経済的な利益を得ようとする際には、倫理的な義理を土台に考えるべきである、という理念です。それによって

はじめて経済的利益と社会正義が調和できるのです。

現在の世界経済は、互いに競争を起こし、争奪しあうところこそが理想的な経済の発展につながるという強迫観念にとらわれ、結果として経済上の「戦争」が日常化してしまつた状況です。ネオリベリズムとも呼ばれるその体制においては、何よりも競争が褒め称えられ、お互いが経済的に争うことが促進されます。ここでは、誰もが利益を逃したくないという一心から、互いに睨み合い、不信任を募らせるといふ非人間的な状況に陥っています。こうした経済活動における過剰な競争の促進により生じてしまった摩擦を取り除くには、経済活動においても人が他人に対して正直にかかわることが出来るようにし、またそれによって人と

人のあいだに信頼を回復する必要があります。それによつてはじめて、平和が、共存の道が再構築されていくのです。

これは時代がかった古臭い経済観でしょうか？ そうだとは思いません。「温故知新」という言葉を、古臭い格言として追いやつてはいけません。過ぎ去った過去の体験からにじみ出てくるものは、未来へ向かう新しい創造のための肥やしになることを忘れてはいけません。今日の過度に個人的な競争・争奪を礼賛する新自由主義に別れの言葉を告げましょう。それは経済上の終わりのない戦争状態にしか繋がらないからです。個人が共同体の構成員として、社会の中で平穩に調和して生きることができると目指して踏み出しましょう。現代の人間社会は経済と経営を中心として動いているわけですから、今日の社会における平和とは、日々の経済活動の中でこそ実現されなければならぬ何かなのです。

これまで述べてまいりました内容を、簡単にまとめてみたいと思います。要点は二点ありました。

第一に、私たちは教育の実践において、とりわけ仁の育成を大切に、人間が生まれ持った徳を伸ばし開花させてやることに努めなければならない、ということをお話ししました。

第二に、経済活動においても、義が大切であるということをお話ししました。平和経済学は、平穩で調和ある、つまり平和な経済を実現するための倫理を探求します。その視点からすると、お互いがお互いを人間として尊重しながら経済生活を送れる社会が必要であること、またその実現を目指して現代の経済人は自己と社会を形成していくべきであることを述べました。

どちらも、人と人のあいだに成立する倫理を基礎としたものです。人間は社会を作り、その中で生まれ、生き、死んでいく社会的な存在です。ですから、こうした人間の生まれ持つ徳性を啓発し、そして平和な経済を実現するための倫理を探求することは、社会共同体の営みに必ず必要となるものです。そうした理由から、本学は、儒学思想に基づいて徳を育てる教育と、経済倫理を基礎とした平和経済学の探求に力を注いでまいりましたし、今後も全力で取り組んでいきたいと考えております。

学校法人昌平翁は、大学、短大、附属中学校、附属幼稚園等を有する学校法人として、今日に至るまで儒学精神に基づいた一貫教育を実施するために努力を積み重ねてきました。そして経済における平和を実現するために、平和経済学の探求を日々進めてまいりました。これらの理想を

現するために、短大では〈儒学と昌平黌〉講座を教養必修科目に、大学では〈論語を学ぶ〉と〈平和経済学〉を必修に、そして〈論語素読〉と〈儒学と経済〉を選択科目で履修できるようにしています。また、一般市民を対象に、公開講座〈論語素読会〉を継続して開講しております。

私たち昌平黌の「昌平」の意味を、今日の学術会議の主題に合わせて解釈するならば、社会・経済の繁栄を、共存のうちに、平和のうちに成し遂げることだ、ということができるでしょう。各個人が他人と共に生きることがを願ひ、共に住まう社会共同体のために自発的な能力を積極的に発揮する時、平和な世界は実現しているはずです。

現在はグローバル社会です。その中で世界中の国々が、経済的には成長と分配という二兎のウサギを同時に捕まえるようと、躍起になって知恵を振り絞っています。そうした状況のなか、私たちのひとりひとりが、経済活動においても、自分自身の利益だけではなく、義を、社会的な正義を貫いて実現させよう行動すること、そして、それこそが現代の経済と経営が中心となった世界において平和をもたらす道なのだと明確に知ること、これが何よりも大切なのだと信じています。

最後になりますが、今回の学術会議で、東アジアの伝統思想が、いかに平和経済学と交差するかについて、様々な観点から論じられることを期待しております。本編はこれからですが、遠方からはるばるとお越しいただいた先生方にあらためて御礼申し上げます。

取りとめのない私の挨拶を最後までご静聴いただき、誠にありがとうございました。

フティヤンカンエ、カムサハムニダ
非常感謝、감사합니다!

〈参考文献〉

1. 『尚書正義』
2. 『周易』
3. 『礼記』
4. 『論語集注』
5. 『大學章句』
6. 『中庸章句』
7. 田久孝翁『苦節九十年昌平黌学園の歩み』いわき短期大学出版局、一九九三年。
8. 昌平黌（中学）創立二〇周年記念『儒学と平和経済学に関する国際学術会議報告集』学校法人昌平黌、二〇〇二年六月。
9. 鎌倉孝夫「田久理事長の『平和経済学』について」、『平

和経済学研究』第2号、三～一四頁、東日本国際大学
平和経済学研究会、二〇〇三年三月。

i 修為要領十七ヶ条

- 一、人の貴き所以は外物に存するにあらずして、己の心にあることを思ふべし。
- 一、自ら重んずると共に他を尊むべし。
- 一、自身を厚うすべし、善に遷るに吝かなるべからず。
- 一、独立の心を強うすべし、協同の念を離るべからず。
- 一、誠実なるべし、己を欺くこと勿れ、人を欺くこと勿れ。
- 一、勇敢なるべし、狂暴なるべからず。
- 一、謙讓なるべし、卑屈なるべからず。
- 一、質素なるべし、不潔なるべからず。
- 一、労苦に耐ふべし、心身の鍛錬を怠ること勿れ。
- 一、己に克つべし、外物に心を奪はるること勿れ。
- 一、心を專一にすべし、妄念に駆らるること勿れ。
- 一、秩序を重んずべし、自恣放逸の言行あるべからず。
- 一、趣味を高尚ならしむべし、天然に親しむべし。
- 一、同情を有すべし、己の欲せざるところは、人に施すこと勿れ。
- 一、義気あるべし、幼弱を扶くべし、強暴に屈すべからず。
- 一、知るは知るに止どまるにあらずして、修為のためなることを忘るべからず。
- 一、自利の念を離るるに随ひて、人格の高大を致すものなるを記すべし。

ii 平和経済学基本要領

1. グローバル的視点に立つて考える。
2. 各国各民族の主権を尊重する。
3. 倫理を経済運営の基本とする。
4. エコノミック・アニマル(経済動物)的思想を排除する。
5. 核、原子力生産を抑止する。
6. 戦争経済を排除する。
7. 文明は、文化に基づき、各民族の文化を損なつてはならない。
8. 資源の開発は、衣食住の充足を基本とし、人々の生活権を損なわない。
9. 人間の貴さは、経済倫理の実行(実現)にある。
10. 社会的経済の基本は義商の精神にある。
11. 物販の基本は薄利多売を旨とする。
12. 生産性の原則は、質の向上を旨とし、世界人口との比較に従う。
13. 経済の運営は経世済民の思想に従つて行う。
14. 文化の発展と生活権のバランスを図る。
15. 自然環境を破壊する不均衡な経済運営を是正する。
16. 自由経済の原理は、社会正義の上に樹立するものでなければならぬ。
17. 地球上全ての資源は、地域的民族の主権であり、利権による侵略は許されない。

基調講演② 儒教の平和精神と大同思想

成均館大学校教授 呉 錫 源

翻訳 山 田 紀 浩

1. 平和の重要性と問題点

平和は人類社会が望む一つの共同概念である。ところで平和とは何であり、平和をどのように具現化するかにについては多様な意見がある。まず、平和の概念を細分化してみると、個人については、心と体が平安な状態、社会的には、人間関係での和睦と平穏がなされた状態、国家的には、国家社会に内憂と外患がない状態、国際的には、人類が協力し共存する一つの世界共同体を指向する状態といえる。すなわち平和とは、人間個人の平安な状態から始まり、人間社会の和睦な関係を維持し、国家と民族間の戦争や争い事がない社会を成し、国際間の理解と協力により、世界共同体を指向する理念を包括した用語である。

このような平和の理念が現実的に実現可能なのだろうか。われわれの周囲にはこうした平和を阻害する数多い要因が露呈している。人間は良心と愛を持っている存在であるが、現実的には感覚的本能と強い欲望に支配され、激烈

な生存競争の現実の中で、理解と協力よりも対立と葛藤が優先しているばかりでなく、人間の無知と経済的貧困、人間の尊厳性と人権に対する糾圧と持続的な戦争の脅威、産業社会の構造的な問題である公害と生態系の破壊状態等、平和を阻害する要因が随所に散在している。こうした要因が人間の理想と所望する平和を無力なものにしていまわっていることこそ我々が直面している現実である。

しかしいくら難しいといっても、平和を具現するための我々の努力を中断させてはいけない。それは人間という我々の存在自体に、すでに人間の道理をしなければならぬという招命意識が原初的に付随しているからであり、それを徹底して準備、備えた者にだけ与えられるものが平和であるためである。平和をなすための努力に我々は、外部で起こった社会構造的な問題と政治的問題の解決にも力を注がなければならないが、何よりも内部に存在する人間の精神的安定の問題にも深い関心を持たなければならない

ない。人間社会の平和を破壊する根本原因が無知と憎悪と欲望から出された、人間の悪い価値意識を定礎として派生してきたためである。本稿では、儒教で指向する平和の問題を探り理想的な未来社会の代案として『礼記』『禮運篇』の大同思想を検討することにする。

2. 儒教と人間尊厳思想と社会性

儒教の個人観は人間の生命を尊重する思想である。孔子は主体性と尊厳性を信頼する基盤の上で、社会での人間愛を実践し、人間の道徳的価値を具現しようとした（修己以安人）。したがって孔子は、人間の人權と生命を阻害する一切の非人道的行為に対し、強い批判精神をみせた。孟子もやはり人間の本性が本来は善であるという性善説を強調し、仁政の基盤「不忍人之心」を強調した。そして儒教では、真正な意味の真の平和とは、天賦的な人權を尊重する人間観を土台として、他人の人格を尊重し、他人を理解し、愛する仁道精神を実践する時、正しい人間社会の基盤をなすとみている。こうした精神がまさに平和社会を開いて行く最初の一步となっていくと言える。

儒教の社会観は、人間の共同体の最も基本的な単位である家庭を重要視している。人間の社会化の過程と愛の実践も家庭から始まり、人類社会へと拡大する時、真正な力を

發揮できると考えた。結局、個人と社会と国家の平和は、家庭共同体の幸福と直結していると考えている。従って、家庭での縦的な愛である孝と横的な愛である悌の持続的な実践を通して、社会へと拡大する時、孔子の仁道が具現化されるのである。『大学』にも理想的な人間関係のための具体的な方法が提示され、自分の心を磨き他人の意を汲み取る「絜矩之道」を示しており、孟子もやはりこうした家庭間の真正な愛（親親）を磨き、人類を愛（仁民）し、これを拡充し万物と自然を愛（愛物）できるまでこれを強調した。また孔子は、正しい人間関係を維持するための重要な徳目として、社会の構成員が各自、自分の役割を行う正名思想を根柢とした信義を強調した。もし人民から信任を得られなければ、結局、政治的な基盤自体が崩れてしまうからである。このように儒教での聖人とは、修養を通して自己を完成させ、円満な人間関係を成しながら、究極的には自然との調和または王道との合一をなす人を指すのである。

3. 儒教の理想社会と大同思想

『礼記』の「禮運篇」では孔子が弟子の子游に、当時の時代状況を嘆きながら、私利を中心にする小康社会と対比し、公儀を中心にする大同社会に対して説明している。その内

容の特徴を要約すれば、つぎの通り整理できる。

一つ目、仁儀の大道が具現化された社会である。人間関係でも信頼と和睦がとて重要であり、天下を治める最高の指導者も能力と人格を備えた人才から選出される。このように愛と正義を基盤に真の仁道の精神が具現された道徳社会となれば、邪悪な智謀や窃盗、亂賊がなくなり、ドアを開けたままでも生活できるようになるだろう。

二つ目、天下を公と認める共同社会である。つまり、世界を一つの共同体とすることを目標とする公有制として、小康社会の私有制と対比をなしている。公の概念は私的なことや不平等のない公平無私の意味を含んでいる。こうした公有意識により物質の重要性を認識し同時に、経済的独占による社会的弊害がなくなり、自分の両親と子供だけを愛する血統意識を超えて、真正な人類愛を実現させることができる。そして邪悪な智謀や窃盗、亂賊がなくなるばかりでなく、究極的には全ての存在との共存が可能になるといえる。

三つ目、構成員全てが、自分の力量を發揮し同時に、障碍者を優先にする社会である。男子と女子がそれぞれの職分に従い、子供の成長と壮年の活動が保障され、老人が余生をよく過ごせ、障碍者が全て扶養されれば真なる福祉社会といえる。こうした社会であるならば、自発的な労働の

神聖性と共に、他人のための奉仕精神を發揮することができ。

このように儒教が指向する理想社会の具体的な方案を提示している大同思想は、古代の舜堯が太平盛大を謳歌した社会であり、孔子の正名思想を基盤にした仁道精神と、孟子の王道思想を基盤にした仁政を具現させようとした理想社会といえる。

4. 現代社会の価値観と儒教の役割

現代社会の価値観は道徳と精神的価値よりは、経済と物質的な価値に優位性を持たせており、共同体としての社会よりは、個体としての個人の問題に重点を置いている。こうした現代社会の価値観は、科挙の発展を触発させ、物質の豊かさや人権の伸長そして自由の拡大を促進させてきた。しかし、手段であるはずの物質が目的になることにより、価値観の混乱を招き人間の尊厳性を損失し、多くの葛藤と闘争が横行するようになり、責任意識が伴わない自由放任主義に流れ、共同体意識を失くし、個人的または集団的な利己主義に陥っている。

人間優越主義の立場から限りない人間の物欲を充足させるために行われる蛮行的な自然破壊現状と環境汚染は、人類の生存自体をも脅威にさらしている状況である。物質と

私利を中心にするこうした現代社会の特徴を『礼記』でいう小康の時代と比喻することができる。こうした小康の時代を超え、道徳性を基盤にし、人類の共同体を指向する大同社会に行かなければならない。特に未来社会は、真正な意味において、人間が回復され、人間化された社会を指向する世界に転換されなければならない。こうした方向の課題は、道徳性を基盤にした物質の追求、共同体意識と責任意識を基盤にした個人主義、人類の平和的共存と自然との親和的関係を維持する新しい共同体意識の模索といえる。

儒教思想の特徴は、個人的には人間の生命を尊重し愛を實踐、そして社会的には人間関係の信義と和睦を重要視し家庭で孝悌と愛を基盤とし、社会で人類愛を実践しながら、自然と親和的関係を成し、政治的には経済的均分と障碍者優先の福祉政策を具現させながら、究極的には人類の平和的共存と大同社会を指向することにある。こうした意味で儒教思想と特に孔子の大同思想に込められた内容は、今日の国際社会の分争・対立と戦争が持続している現代社会で、人類が平和に共存できる多様な方案中の一つとして重要な意味を含んであり、人類平和の定着に重要な示唆点を与えていると言えよう。



呉先生の基調講演より

基調講演③ 人性と平和 —— 墨子の平和思想の現代的価値 ——

山東大学 哲学・社会発展学院教授 傅 永軍

翻訳 城 山陽 宣

東アジアの伝統思想の中には、豊富な平和思想がある。これらの思想は、はるか昔のヤスパースの言う人類の核心文明の発端、いわゆる「枢軸時代」に遡ることができる。東アジアにおける「枢軸時代」は、おおよそ古代中国の春秋戦国時代に相当する。その時代は中国の学術が大いに繁栄し、発展した時代であった。

周王室の東遷より後、中国の学術の中心は民間に移り、孔子・老子の後を継いで、一群の偉大な思想家らが湧き出でてきた。例えば墨子・孟子・荘子・荀子・韓非子などである。これら「先秦諸子」と呼ばれる思想的な偉人らは、みな書を著して説を成し、一家の言を成した。そして、彼らの学説と思想は、中国ないしは東アジア地域の思想史上に、後世比較することができない崇高な地位を占め、後世の諸思想・諸学派の淵源となった、ということが出来る。中国ないし東アジアの思想が何故今日のような様相となったのかを理解するには、まさしく、常に先秦諸子の独特で

創意のある性質の思想に遡らざるをえないであろう。

先秦諸子の学説の中で、墨子の学説は儒家の学説と並び行われた二大学説である。我々は今日、墨子（紀元前四六八年〜紀元前三七六年）の思想の中に、東方古来の平和の智慧を見出すことができる。

墨子の平和思想が涉獵した方面は、非常に広範囲にわたっており、「天志」「明鬼」などの篇で説明されている形而上の角度からは、墨子の述べた「天の天下の百姓を愛する」ことを分析したものであるし、「兼ねて之を明らかにす」「るといふ大道からは、異なる政治共同体の平和共存のために哲学的論証を提供したものであるといえる。また、「親士」「尚賢」「尚同」などの篇で説明されている社会政治哲学の角度からは、徳・才兼備の才幹を分析し取り出して国家を治め、王道政治を実行して、強きを恃み弱きを虐げる霸道政治の具体的な行動を取り除いた。さらに、「修身」「兼愛」「非攻」などの篇で説明した道徳哲学に立足して、

墨子の「兼ねて相い愛し、交ごも相い利す（博く愛し合い、お互いに利益を与えあう）」（『墨子』兼愛中）思想より国際交際倫理規範を演繹し、世界の永久平和のために徳性の基礎を追求した、といえるであろう。

この短文の中で、私は全面的に墨子の平和思想を説明しようというのではない。私の目的は、わずかに人性と平和の関連の角度から、墨子の平和思想について道徳哲学による分析を行い、墨子の平和思想の現代的価値を発掘して、その一端から全貌を窺うと同時に大方のご批正を請うこととしただけである。

1. 墨子の人性に対する解釈

人性論の問題について、墨子は人の性が生まれた後に作られるという説を堅持している。墨子の見るところによると、人の性は善や悪ということはない。なぜなら人の性は、決して、人にとつての天が生んだ自然の「傾向」や、もとの資質と見なされるものではないからである。人の性が善を根本とするとか悪に本づくという単純な思惟の制限を超越し、その上で、人の性が善であるとか悪であるという二元並立論的な思考の制限を越えて、人の性が人の生まれた後に自ら作り出した性質であり、人が善や悪の性状を獲得するのは、人と環境及び要素の互いの作用の過程の中

から取り決められた自身の選択を鍵とすると理解されなければなるまい。

『墨子』所染篇によると、墨子は人の性の養成と絹糸を染めることを互いに比較している。人の性は絹糸のようなもので、本来善悪の区別はなく、その善悪は全て染まっていたもので、後天的に与えられたもの、と明確に取り決められている。つまり、人の本性は人自身と居住する環境の相互作用の結果であり、善い環境及び要素（おもに人と事を包括している）の影響を受ければ善の本性が養成され、悪の環境及び要素を受ければ悪の本性が養成されるのである。墨子はこう述べている。

蒼に染むれば則ち蒼となり、黄に染むれば則ち黄となる。入る所の者変ずれば、其色も亦た変ず。五入らば必ず、而して已に則ち五色と為る。故に染は慎まざるべからざるなり。

（染于蒼則蒼、染于黄則黄、所入者変、其色亦変、五入必、而已則為五色矣。故染不可不慎也）。³

『墨子』七患篇にある語句には具体的に人の性の善悪がいかに環境によって染められていくかを描写している。彼の論証は以下の通りである。

故に時に年歳善なれば、則ち民仁にして且つ良く、時に年歳凶なれば、則ち民吝にして且つ悪し。

(故時年歳善、則民仁且良。時年歳凶、則民吝且悪)。⁴

『墨子』所染篇では、さらに例を挙げて、人が友達と交わるのは人の本性の品位に養成された影響であると説明している。墨子は正反対の二つの方面から論証を行っているのである。彼は、次のように指摘している。

其の友皆な仁義を好み、淳謹みて靈を畏るれば、則ち家日びに益し、身日びに安く、名日びに榮え、官に處りて其の理を得ん。則ち段干木・禽子・傅説の徒是れなり。其の友皆な矜奇を好み、創作比周なれば、則ち家日びに損し、身日びに危く、名日びに辱められ、官に處りて其の理を失はん。則ち子西・易牙・豎刀の徒是れなり。

(其友皆好仁義、淳謹畏令、則家日益、身日安、名日榮、處官得其理矣、則段干木・禽子・傅説之徒是也。其友皆好矜奇、創作比周、則家日損、身日危、名日辱、處官失其理矣、則子西・易牙・豎刀之徒是也)。⁵

これによると、人の性を養成するのは絹糸を染めるように、必ず十分に慎重でなければならぬことが理解できる。ただ、「兼ねて相い愛す」る善良な本性が人に影響を与えれば、「交ごも相い利し、交ごも相い害せず」という通り、人々を互いに友愛に向かわせ、互いに害を加えることはない。そして、はじめて悪の本性を造成する環境と要素から遠ざかり、健全で善良な人性を培養し、自愛や人を愛する心を生み、互恵後世の利を求め、積極的・主動的に人の価値と尊厳を宣揚することができるのである。

しかし、現実社会は複雑で謎めいていて察知できないものであり、人の世の中の生活は予測することが難しく、徳性は決して福利に拮抗するものではない。したがって、墨子の人性の塑造説を具体的に社会個体の本性生成の上に実行してみるならば、世界上にすでに存在する人性の善を造成する環境・要素や、存在する人性の悪を造成する環境・要素を承認せざるをえないのである。人性が善に向かうのと悪に向かうのは、同様の理性的根拠を備えているからである。このように墨子の人性塑造説では、すでに人の性が悪に本づく必然性を承認していると同時に、人の性が善に本づく必然性を承認していたと推定することができる。墨子は、實際上人の本性の規定を動態化し、環境と要素による変化が自然の角度によると、人の本性は(悪)となると

理解し、また、環境と要素による変化が自然の角度より道徳教化の理性の結果という角度に変化すると、人の本性は（善）となると理解できていた。つまり、もし人が私利私欲の心の蔽いを受けてしまったならば、きつと悪の本性が芽生えてしまうだろうし、仮に、人が兼愛を根本として、本心を涵養すれば、私利私欲の小愛より転化して、お互いに善をほどこす天下の大愛となり、「人の國を視ること其の國を視るが若くし、人の家を視ること其の家を視るが若くし、人の身を視ること其の身を視るが若くす（視人之國若視其國、視人之家若視其家、視人之身若視其身）」⁶ という崇高な境地に到達し、善の人性はまぶしく光り輝くこととなるのである。ただ、いかに自然と協調するかという意義から理解される人の本性と、理性化された道徳意義上に理解される人の本性について、墨子は解釈をすることができず、両者が相対的に独立した存在というに任せていたらしい。墨子は歴史目的論的な思想を持っていなかったし、また進歩史観的な主張を提出してもいなかかったが、それゆえに、決して彼は人の歴史を理性の角度より、一つの自然状態から自由の状態や道徳の状態に向かっていく歴史と理解することがなく、理性の角度から人の歴史を善が悪を克服して善に向かっていく過程として描き出したのである。

感性や事実と見なし、他者に利益を与えなければならない倫理観と利己的な倫理観を分類するとともに、人類発展の二つの方向性を示した。墨子は人の性に関するこの融通性を持った理解を借りて、人の性の悪を用いて戦乱の現象を解釈し、人の性の善を用いて平和な現象を解釈し、進んで天下の乱から天下の大治へと解決する方案を提出した。このように、墨子の人性論は彼の治乱平和思想の理論的基礎であると断定することができるであろう。

2. 平和の人性の基礎

墨子が提出した「非攻」の思想は、すべての国と国との間に発生した侵略戦争を非難し、この戦争が不義の事情によるものであることを指弾している。

おもに「義」の問題を論述する魯問篇の中で、墨子は明確に「国家奪を務めて侵凌すれば、即ち之に兼愛・非攻を語る（国家務奪侵凌、即語之兼愛・非攻）」⁷と提起している。これにより、「今天下の士君子、忠實に天下の富を欲して其の貧を悪み、天下の治を欲して其の乱を悪まば、當に兼ねて相い愛し、交ごも相い利す。此れ聖王の法、天下の治道なり。務めて為さざるべからざるなり（今天下之士君子、忠實欲天下之富而惡其貧、欲天下之治而惡其乱、當兼相愛、交相利。此聖王之法、天下之治道也。不可不務為也）」⁸と

旗幟を鮮明にして自身の平和主義的政治理想を表明したのである。

そして墨子は、「兼愛」「非攻」の和平主張の所以を、一種のユートピア式的政治理念ではなく、ちょうど墨子における彼自身の平和主張が、彼の人性に対する分析の上から組み上げられていることを主な根拠としていることも忘れてはならない。私は人性と戦争・人性と平和の二つの角度から私の観点を説明したいと思う。

まず、墨子の人性と戦争に関する観点を分析しよう。私の先の論証によると、墨子は人の本性が後天的に塑像されるという説を主張している。人は後天的に良好な環境の作用によって善良な本性を染めることができるのである。このため、また、後天的に邪悪な環境の作用によって邪悪な本性に染められてしまう、ということもできるであろう。このため、人性の問題において、墨子は決して人の性が悪を根本とすることを排除しなかった。つまり、人はおそらく私利私欲の原因により、自己の本性を、教化を受けていない自然状態の中に留められ、それゆえに、人と人・国と国の間にひとつの「悪の関係」を築き上げてしまうことがあるとも述べているのである。この「悪の関係」の厳しい包囲の下で、「人々は其の身を自愛し、其の家を自愛し、其の国を自愛し、そして人の身・人の家・人の国を愛さない。この自愛、

つまり自利の存在こそが、自己の私的利益に満足し、逆に他人を利することができない」。根源である。これこそが天下の乱れの根源であり、自ら天下の平和を失い戦争に陥る根源なのである。墨子はこのように述べている。

盗は其の室を愛して其の異室を愛せず。故に異室を竊みて以て其の室を利す。賊は其の身を愛して人を愛せず。故に人を賊ひて以て其の身を利す。此れ何ぞや。皆な相愛せざるに起る。大夫の家を相い乱し、諸侯の國を相い攻むる者に至ると雖も亦た然り。大夫各おの其の家を愛し、異家を愛せず。故に異家を亂して以て其の家を利す。諸侯各おの其の國を愛し、異國を愛せず。故に異國を攻めて以て其の國を利す。天下之亂物、此に具はるのみ。

（盗愛其室不愛其異室。故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人。故賊人以利其身。此何也。皆起不相愛。雖至大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家、不愛異家。故亂異家以利其家。諸侯各愛其國、不愛異國。故攻異國以利其國。天下之亂物、具此而已矣）。¹⁰

これによると、天下大乱や攻伐征討の戦争が世に絶えない主な原因は、人が悪の本性に染め上げられ、自利（私欲）

によって人の性が善良で積極的な方面に発展していくのを抑圧していったからだと見ることができるとも。一度でも、この「別」の「自利（私欲）は人に依拠する」という主張にとらわれることから解き放たれ、「兼愛」を選択して公義の価値を追求することができれば、天下の乱れのかたちが制止され、平和の状態が世に降臨するのである。よって、勞思光先生は、「非攻」が「兼愛」より直接的に推し出されたもので、ただ、人々の間に相親相愛や自利のうち他者を利する心があれば、攻伐征討の一連の出来事は無くなつていくと認識されている。（考えてみるに、人が兼ねて相愛し、交ごも相利す（博く愛し合い、お互いに利益を与えあう）ならば、自然と戦争とならないであろう。11）

一般的に、墨子の「非攻」三篇は、主に戦争の不義と不利を討論し、戦争の罪悪について批評を進め、戦争を消滅させることを呼び掛けていると言われている。墨子はこう主張している。

古は王公大人、情に得るを欲して失うを惡み、安を欲して危きを惡む。故に攻戰に當りては、非とせざるべからざるなり。

（古者王公大人、情欲得而惡失、欲安而惡危。故當攻戰、而不可不非）。¹²

戦争状態の終結は、平和の到来を意味する。そんな、平和の根拠はどこにあるのだろうか。「非攻」三篇の主題は戦争に反対することであり、平和に論及する人の性の基礎ではないようである。しかし、もし「非攻」と「兼愛」とを関連して考察することができれば、墨子が実際に人の性が善を根本とすることを主張したことが平和の人類学の基礎であることを、きつと発見することができるであろう。なぜなら、墨子の兼愛は、人の性が善を根本とすることを前提として依拠しており、兼愛は、ちょうど人が自然状態を脱して理性的な社会の人となる道徳的要求であるからで、これにより兼愛は、人の良知良能を喚起して戦争を終結させ、平和に向かう普遍的な理性の基礎であり、人類を平和に導くものであるからである。墨子は明確に、人と人の「相い賊い、相い害す（お互いに傷付け合い、お互いに害い合う）」ことが戦争の根源であり、人と人の「相い親しみ、相い愛す（お互いに親しみ合い、愛し合う）」ことが平和への基礎であると表明している。我々は兼愛中篇に以下の文章があることを目にする事ができる。

是の故に諸侯相愛すれば、則ち野戰せず。家主相愛すれば、則ち相い篡はず。人、人と相愛すれば、則ち

相い賊はず。君臣相愛すれば、則ち惠忠す。父子相愛すれば、則ち慈孝す。兄弟相愛すれば、則ち和調す。天下の人、皆な相愛すれば、強きは弱きを執へず、衆は寡を劫さず、富は貧を侮らず、貴は賤に敖らず、詐は愚を欺かず。凡そ天下の禍篡怨恨、起るなからしむべき者は、相愛するを以て生ずるなり。是を以て仁者、之を誉む。

(是故諸侯相愛、則不野戰。家主相愛、則不相篡。人與人相愛、則不相賊。君臣相愛、則惠忠。父子相愛、則慈孝。兄弟相愛、則和調。天下之人皆相愛、強不執弱、衆不劫寡、富不侮貧、貴不敖賤、詐不欺愚。凡天下禍奪怨恨、可使母起者、以相愛生也。是以仁者誉之)。¹³

上で述べていることを総合すると、墨子は、ただ人の性の中に他者を利する徳性の要素が充満しており、かつ、人の性の中の他者を利する要素が「自愛して己を利する」不善の欲望を十分に排除することができ、人類がきつと戦争を終結して平和な状態に突入するという理性的な選択をすることができると認識していたのである。平和とは天道を体現したものであり、天が万物に公平無私に恩沢を施す実際の表現である。人はこれによって互いに愛し互いに利益を与え合い、平和に共存できると考えられるであろう。

3. 根本に回帰して新地平を開く…国際交流倫理の建設

墨子は、「兼愛」や「非攻」の思想を主体として平和思想を建設したのであるが、現代の新たな解釈から考えてみると、世界平和の基本理論を構築したともいえるであろう。

我々は、国と国の間の平和共存や互いに恵み利益を与え合うこと・共に勝って発展していくということが、近現代の二度の残酷な世界大戦の後、各国国民の間に血の代償によって形成された基本認識であると理解している。それは実際上でも、世界各国の人類の生存状況に心をくだく哲学者たちが共通して持っている唯一の政治的理想である。古今東西、多くの哲学者が存在したが、彼らはみな自己の哲学的活動の中で、人類の平和問題を深く検討し、すでに多くの充実した新知見や理論を提供し、さらに、多くの具体的で実際に応用できる実践的な方案も提出してきた。

遠く、世界に影響を与えた近代ドイツの哲学者カントは、かつて自己の非凡な知恵をしぼって、人類の永久平和の理想の理論を探索した。一七九五年、すでに高齢のカントは『永遠平和のために——イマヌエル・カントによる哲学的構想』を著したが、そこには彼の人類永遠の友愛・共存への渴望が表現されていた。この哲学者の経世済民への思いが充満した長編の中で、カントは、自身に基づき歴史に

ついで、人の本性が悪から善に向かう歴史目的論の思想を披歴し、主権国家の角度から人類が永久的な平和を実現できる道筋¹⁴を検討した。

あまりにも偶然ではあるが、カントの説明もまた人性の観点から永久平和の可能性について究明を加えたものであり、墨子と異なるのは、カントが人性の悪の角度から、自身の平和思想を説明していたことであつた。カントは人の性について一種の悲観主義的な態度を採っていたため、人の道徳的本性の実現は、基本的に現実の世界において完成させることが不可能で、人の性が悪から善に遷るのは、人類が自身の歴史を完成させる過程の中で、歴史の最終的な目的のために実現されると考えていた。したがって、一つの道徳的自覚の世界は、事実上一つの可能性の世界であると見なされていたわけである。これに鑑みるとカントは、永久的な平和の基礎が徳性によるものではなく、法治によるものであると考えていた。永久的な平和による国際秩序を建設することについて、道徳の力は欠くことができないものではあるけれども、人類の永久的な平和には、ただ法治の実現だけがそれを達成できるとしたのである。言葉を換えて言うと、人類の永久的な平和は、国と国との間の取り決めと普遍的な国際法や規範を遵守した結果であるが、体系的には近代に形成された国際法の構造の下で、権利を基

礎とする国際平和関係の法治が表れたものであり、それは一種の国家平和関係の法治実現のモデルを指向するものであつたといふべきであろう。

カントに対して、墨子は、平和を人の性の善の基礎上に建設した。墨子の見解によると、人類の平和の状態とは、人類が、生存する世界と人の歴史の功利的な態度を改変・対処できるか否かによつて決定され、とりわけ、国と国との関係は、さらに功利の目的に従属させることはできないものであつた。人と人・国と国との間は、お互いが道徳的に対処しなければならぬものであつたからである。墨子は人類平和の可能性を倫理規範の上に構築し、一種の国と国との間の道徳化を交際の普遍的倫理規範として訴求した。それゆえに、カントとは異なり、墨子が描写した人類平和の状態とは、友愛の概念を基礎として形成された国際平和の関係が倫理的に表現されたものであり、その目的は国際関係の一種の倫理的信任モデル¹⁵を規範として構築されるものであつたのである。

人類の永久的な平和の実現には、一種の権力を尊重する法治の基礎を必要とする一方で、一種の友愛や配慮の倫理の基礎も必要とし、両者は欠くことのできないものである。カントは永久的な平和へ法治の基礎を提供したが、墨子の平和思想は現代性への転換を経て、世界平和のために一種

の交際倫理の理論的資源を提供したといえるのである。これこそが、まさしく墨子の平和思想の現代的価値なのである。

〈注〉

- 1 『墨子』天志上篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、二一九ページ参照。
- 2 馮友蘭『中国哲学史』、上海：華東師範大学出版社、二〇〇〇年、七九ページ参照。
- 3 『墨子』所染篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一三〇ページ参照。
- 4 『墨子』七患篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、三〇〇ページ参照。
- 5 『墨子』所染篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一八ページ参照。
- 6 『墨子』兼愛中篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一二六ページ参照。
- 7 『墨子』魯問篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、四五九ページ参照。

- 8 『墨子』兼愛中篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一三三ページ参照。
- 9 呉進安『墨家哲学』、台北：五南圖書出版公司、二〇〇三年、一七一ページ参照。
- 10 『墨子』兼愛上篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、二二〇～二二二ページ参照。
- 11 「蓋人既應兼相愛、交相利、則自不能互為攻伐」。勞思光『新編中国哲学史』一卷、桂林：広西師範大学出版社、二〇〇五年、二二七ページ。
- 12 『墨子』非攻中篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一六〇ページ参照。
- 13 『墨子』兼愛中篇、方勇校注、北京：中華書局、二〇一一年、一二六ページ参照。
- 14 カントは『永遠平和のために——イマヌエル・カントによる哲学的構想』の中で、国家間に永久平和を実現させるため、六項目からなる「予備条項」と三項目からなる「確定条項」を提示した。六項目の予備条項は以下の通りである。(1)「将来の戦争の原因となるような留保を秘密裏に含んで締結される平和条約は、決して平和条約とみなされるべきではない。」(2)「独立して存続しているいかなる国家（その大小はここでは問題とはならない）も、相続、交換、買収、贈与によって、他の国家の所有とされることは許されない。」(3)「常備軍は、

やがて全廃されるべきである。」(4)「国家の対外的な紛争のために、いかなる国債も発行されてはならない。」(5)「いかなる国家も他の国家の体制や統治に、武力的に干渉すべきではない。」(6)「いかなる国家も他国との戦争において、将来平和が訪れた際に、相互の信頼関係を不可能にしてしまうような敵対的行動を行うべきではない。」また、三項目の確定条項は以下の通りである。(1)「各国家における市民の体制は、共和的でなければならない。」(2)「国際法は、自由な諸国家の連盟に基礎を置くべきである。」(3)「世界市民法は、普遍的な友好関係が実現する限りで、という条件によって制限されるべきである。」こうした条項が示しているのは、実践理性が政治の場面で用いられる際に、カントは、すべての政治の、法への従属を最重要視したということである。中国語版『カント全集』第八卷、李秋零主編、北京・中国人民大学出版社、二〇一〇年、三四八―三六六ページ参照のこと〔訳注ドイツ語原文：ア카데미版、第8巻、三四一―三八六ページ／カッシーラー版、第6巻、四二五―四七四ページ。日本語訳「永遠平和のために」遠山義孝訳、『歴史哲学論集』（カント全集、第14巻）、東京・岩波書店、二〇〇〇年、二四七―三二五ページ）（翻訳協力 関沢和泉）。

15 中国哲学者の馮友蘭先生は、墨子一種の普遍的社會公共道徳を打ち立てることに尽力して以普遍的社會配慮を実現したと

主張している。彼は、「墨子は主義信条を持つ戦争の専門家であるだけでなく、さらに進んで国を治める道を論じ、俠の集団の中に自ずと道徳を持たせた。また、墨子はその道徳を実行するだけでなく、さらにこの道徳を系統化・理論化して、これを普遍化させ、一般社會の公共道徳としようとしたのである」と指摘している。馮友蘭「原儒墨」、『三松堂學術文集』（北京・北京大學出版社、一九八一年）掲載、三二五ページ参照。



傅先生発表中の会場の様子

基調講演④ 「『春秋』に義戦無し」思想と東アジアの平和

国立台湾大学 中国文学部教授 葉 國良

翻訳 戸田聖子

1. 『春秋』に義戦無し』の意味するところ

『春秋』に「義戦無し」という言葉が『孟子・尽心下』に見える。その意味は、『春秋』に記載されている二百四十余年の間に起こった戦争について、孔子はその全てを正義ではないものと考えていた、ということである。一方、『論語・憲問篇』には「陳成子、簡公を弑す。孔子、沐浴して朝し、哀公に告げて曰く、陳恒、其の君を弑す。請う、これを討たんと」とあり、ここでは孔子は、陳恒が臣下の身分でありながら自らの君主を殺害したことは不正義の行爲であるとして、魯の哀公に陳恒を討伐するための戦争を發動するよう建議している。以上の二か所の記載は相反するもののように見えるが、実際には全く矛盾していない。なぜなら孔子は、戦争の目的は不正義を除くことにあり、不正義を作り出すことではないと主張しているからである。そこで『孟子』孫奭の疏では、「春秋の世の戦いでは、小国は大国に使われ、弱者は強者に使われる。怒りにより軍

を組織し、礼を捨てて利を貪る。これまでに、凶暴な勢力を抑制して混乱の局面を治める義のあったためではない。これをもって『春秋』に「義戦無しとする」と言う。孫奭は、春秋時代の戦争は貪欲と怒りによるものに他ならないと指摘する。貪欲の目指すものは権力、土地、人民、資源であり、怒りは積もり積もった恨み或いは猜疑心から来るものである。貪欲は他国の領土を侵略し、他国の資源を略奪することにつながり、怒りは戦火を引き起こし、人々を迫害する。ゆえに孔子は『春秋』にみられる戦争は全て不正義であると考えた。

孔子の観点は、歴代の儒者によって継承され、儒者は基本的に戦争に反対してきた。戦争やむなし、ということになったとしても、それは暴虐な政治を打倒するか、或いは侵略を防ぐ場合に限られる。例えば、武王が紂を討つたことや斉の桓公が戎狄を防いだことなどは儒家に称揚された。この種の反戦思想は、王霸の弁えを導く。『孟子』公

孫丑上』に「力を以て仁を仮る者は覇なり。覇は必ず大國有り。徳を以て仁を行う者は王なり。王は大いなるを待たず。湯は七十里を以てし、文王は百里を以てす。力を以て人を服する者は、心服するに非ず。力たざればなり。徳を以て人を服する者は、中心悦んで誠に服す。七十子の孔子に服せるが如し」と言う。「力を以て人を服す」とは、侵略者が武力によって他國を征服することを指すが、武力に頼る以上、それは必ず暴虐な政治を行うこととなる。この種の覇権は長期的に維持することはできない。なぜなら、抑圧を受ける者の恨みが積み重なって行って復讐の気持ちを引き起こし、侵略者は結局ひどい目に遭うことになるからである。そこで儒家は王道を提唱する。王道とは、徳を以て人を従わせ、他國に苦痛ではなく幸福をもたらすことであり、これにより人々は王道を行う者を心の底から支持し、彼に身をゆだねる。互いの間には矛盾や摩擦はなく、長期的な平和がごく自然に訪れる。王道を行う者もまた自然のうちに指導者となる。それ以下のならず者國家に至っては、『荀子・王霸篇』に「權謀立てばすなわち亡ぶ」と言う。この手の、謀略によって人を欺く國家には、国として必要とされる信義が欠落しており、外からの力の介入を待たずに、自ら人民の反対に遭って滅亡するのである。

しかし、貪欲と怒りを人の心から取り除くのはとても難

しい。春秋時代だけがそうなのではなく、古今東西みな同じようなものである。豊臣秀吉の朝鮮侵略は、貪欲の一言以外には解釈が不可能である。9・11後のアメリカのイラク進攻は、憤怒により報復を加えると宣言して行ったものであり、双方の死傷者は数え切れぬほどのものとなった。しかし一説によれば、その出兵はイラクの石油を掌握せんがためであったということ、ならばそれは貪欲より発したものであったということになる。この二つの事件は、どのように弁解しようとも、それによって恨みや憎しみの気持ちが生まれたことは明らかである。我々はここに、平和と王道の尊さを見て取ることができる。

2. 戦争は人に損をさせるもので、自らを利することにもならない

戦争の正当性ということ以外に、反戦のもう一つの重要な理由は、戦争が人に損をさせるものであって、自らの利益にもならないものである、ということである。『孟子・離婁上』に「地を争いて以て戦い、人を殺して野に盈て、城を争いて以て戦い、人を殺して城に盈つ。此れ所謂土地を率いて人肉を食ましむ。罪死にも容れられず。故に善く戦う者は上刑を服す」と言う。一将功成りて万骨枯れ、人を殺してそれが野に満ち、城に満ちる。そこには自ずと双

方の人馬が共に含まれ、善く戦う者であればあるほど殺す人も多くなる。そこで孟子は、罪死にも容れられず、上刑を服すべきであると考えるのである。道家は中華文化の重要な流れの一つであるが、彼らもまたこの理由により戦争に反対する。『老子』は「師の処る所、荆棘生ず。大軍の後には、必ず凶年有り」と言う。作者は戦争の破壊力がきわめて大きいことを指摘し、それに嫌悪感を抱く。『老子』はまた「果たして已むを得ず」、「戦い勝ちて喪礼を以て之に処る」とも言う。作者は次のように考えている…応戦やむなきに至ったとしても、勝利を得たところで戦いを止めるべきであり、敵方を殺し尽くし、国家を滅ぼし尽くしてはならない。葬礼に参加するのと同様に、悲しみと憐みの心を抱いて敵味方の双方を見るべきである。なぜなら敵味方共にその損失は計り知れないほど大きなものだからである。

トインビー (Arnold J. Toynbee) の『歴史研究』の分析によれば、兵力を総動員し、みだりに戦いを仕掛けることは、帝国滅亡の主要な原因の一つとなる。なぜなら、征服の代価は莫大なものだからである。戦い続けたアレキサンダーの広大な領土は、彼が死んだ後すぐに分裂し、十数年にわたる努力は春の夜の夢のように儂いものとなった。第二次世界大戦を引き起こしたヒトラーは、全ヨーロッパ

を席卷したこともあったが、死しては国の恥となり、ドイツを再度恥辱に塗れさせることになっただけであった。一方で、正義のために参戦して勝利を得たとしても、回復不能な人的損害と莫大なる国力の損失を被り、徐々に衰退していくことになるのは間違いないところだ。近代のイギリスがその例である。過去の教訓は明白であり、これもまた人々が戦争に反対する主要な理由である。

参戦した双方が必ず損失を被るだけでなく、その他の国家もまたとばっちりを受ける。二十世紀以来壊滅的な威力を持つに至った軍備は、日本への原爆投下によって悲惨な苦しみを与えたこととはもとより、全世界の人々の生活を長い間恐怖に陥れている。現代の人類はもしかしたら歴史上最も不幸な一群なのかもしれない。その兆しは各国の多くの大人たちの心に重くのしかかり、憂鬱で煩わしい気持ちにさせ、若者の生活を退廃的で怠惰に、目標の持てないものとしている。これは大きな問題であり、莫大な社会コストと経済的な代価を支払わなければならないものである。またこれらの症状は、国家が強くなり豊かになったり、医学が進んだからといって治療が可能になるといふことは決してない。

3. 戦禍の原因は政府にあり

以上の分析により、貪欲と怒りを断ち切ることが、戦争を防止する主要な方法であり、また心を治療することから始めて、それを民衆、政党、政府に適用すべきであるということが分かってきた。

人々に対して、修養或いは信仰によって個人の貪欲と怒りを断ち切ることを求めるのは大いに必要なことであり、学术界と宗教界が継続的に道徳教育と宗教信仰を推し進めることが、大部分の人々に己の本分を守らせ、平和を愛好させ、戦争を嫌悪させることも確実である。しかし歴史上の戦争は、一部の民衆の行為が政府に口実を与えることがあったにせよ、決して人民大衆によって引き起こされたものではない。

一方で、修養或いは信仰によって貪欲と怒りを断ち切ることを、民衆が政府或いはその上層機構に要求するのは大変に難しい。なぜならこの方面において、人類は比較的効果のある防止のメカニズムをまだ生み出してはいないからである。古来より、大権を掌握する政府とその上層機構は、どうやらその行い、中でも対外的な措置において、道徳性や正当性を求められたことはないようである。今日、大部分の国家が政党政治を実施するようになったとはいえ、多くの政治屋たちは常に自らの利益を国家の利益の上に置

き、目先のことしか考えず、未来の子孫のことなど顧みることとはなく、もちろんそれを憂えることなど全くない。人々が投票権を有し、情報がかなり発達した今日であっても、平和で合理的に見えるように取り繕われた陰謀が存在していないなどと言うことはできない。例えば、自国では自然環境の保持を重視しながら、他国の森林を大量に伐採して自分たちのために使用したり、或いは真実が覆い隠された状況の下で、高汚染の工業を他国に移植したりする。これは災いを人に転嫁する不義の行為であり、侵略と遠くないところにあるものである。また、科学研究を口実に、他国の領土や資源を我が物とせんとするのは、未来の侵略のための準備であるに過ぎない。しかし政府はその行為を全て国家の長期的な利益を考えてのことであると主張し、民衆は国家の利益という大義名分を聞かされて、知らず知らずのうちにそれを見逃してしまい、間接的に正当でない行為を助長することになる。つまり、政府が不義の行為を行ったならば、民衆もその部分的な責任を負わなければならないのである。

歴史上内戦が頻発しているとはいえ、東アジアの各国間の侵略戦争は、ヨーロッパに比べれば非常に少ない。一つには様々な地理的障害により国々が隔たっていることがあり、また一つには東アジアの儒・道・仏・神各宗教には戦

いを好む文化がないため、かなりの程度戦争の発生率を抑制することができているということがある。今や交通は便利になり、地理的な障害は取り除かれ、お互いの接触は何百倍、何千倍にも増大している。そして利益の吸引力も大きくなり、紛争もそれに伴い増強された大きなものとなり、大きな衝突の種がまかれるに至っている。国際紛争の交渉においては、現在抛り所となっているのは、西側列強が定めた暗黙裡のルールであり、そこで重んじられるのは武力と経済力であって、頼みとするのは後ろ盾の大きさであり、伝統的な道徳或いは普遍的な価値は唱導されない。最近各国が領土・領海紛争を処理する方法はまさにそれであるが、そのやり方では衝突をなくすことは難しく、いたずらにお互いの猜疑心と敵愾心を深めるばかりである。こういう時には、民衆は政府を監督し、平和の伝統を発揚し、過去の傷跡を縫い合わせる努力をしなければならない。各国の文化の違いを尊重し、お互いの福祉を促進し、互恵を以て独占に替え、温情を以て恨みの気持ちを消去しなければならない。戦争によって解決しようなどという考えを起こして、東アジア世界の破滅を引き起こすようなことは、決してあつてはならないのである。

4. 民衆はいかに政府を監督すべきか

二十一世紀の科学技術の発展は、貪欲と怒りに関して、政府或いは政党に対して一つの転機となる考えを提供することができるとも出来ない。資源は積極的な研究開発と合理的な貿易によって獲得することができ、篡奪に依拠する必要なしに、豊かな社会を作り出すことは可能だ。戦後の日本が戦前よりも豊かになったのはその一例である。政府は資源の獲得のために様々な手段を尽くす必要はない。なぜならそのような手段はコソ泥のすることで、猜疑心しかもたらさないからである。紛争がもたらす恨みと怒りは、早急に情報システムを確立してグローバルな共通の関心事とすることによって、理性的に解決することができる。政府は何かとすぐに武力で対立する必要はない。なぜならそのような行為はならず者のすること、恨みの気持ちしかもたらさないからである。

政府の行為に誤りがあれば、民衆は輿論によって実際に政府を監督すべきであり、この時儒者は反戦思想から生み出される王覇の弁えを評価の基準とすることができる。政府の企てが正当であるか否か、民衆は貪欲によってごまかされないようにすればいいだけであつて、実はその判断は非常に簡単である。民衆は後の世代の子孫のために考え、政府が王道を施し、貪欲の念と正当ならざる行為を放棄し、

それによって子孫に災いを及ぼさないようにすることを求めるべきである。

その他、東アジアの各国の言語、文化、信仰はお互いかなり隔たりがあり、摩擦を引き起こしやすい。そこで民衆が異文化を理解し尊重するよう教諭し続けることが、平和を獲得する根本となる。現在、各国の交流は頻繁であるが、各国の文化の違いを尊重し、お互いの福祉を促進し、各国の教育体系の中で異文化を多く学ばせるようにして、相互理解によって摩擦をなくし、頻繁な交流によって協力を促すことが、以前にも増して必要となっている。残念なことに、現今の東アジア各国の学校教育においては、異文化教育への投資は明らかに不足している。中には、異文化教育を重視しないどころか、強烈な自己本位主義により、教科書の中に事実と異なる情報や恨みつらみの種をまき散らし、純粋な学生を利用して、政府が領土や資源を篡奪するための後ろ盾にしようとしている国もある。これはまさに東アジア世界の大きな危機である。こういった状況は、良心的で、将来を見通すことのできる学者が立ち上がって正していかねばならない。

ハンチントン (Samuel Phillips Huntington) の『文明の衝突』の説には、大いに先見の明があった。お互いの文化の違いを尊重せずに引き起こされる悲劇は、今も世界各

地で発生している。例えば欧米文化とイスラム文化の衝突などはそれが極めて明白である。お互いに「歯には歯を、血には血を」、状況は徐々にエスカレートし、際限がないように見える。この種の悲劇は、東アジアの国家にとっては特に戒めとなるものである。なぜなら東アジア世界はそもそも極めて脆弱であり、人口は多く、資源は乏しい。植民地から抜け出して間もない国家もあれば、戦火の中からようやく復興し始めた国家もある。また、貧困から抜け出したばかりであったり、依然として貧困の中の国家もあり、強大などとは全く言えるものではない。それどころか、消費する元手もないという状況である。もし衝突があれば、このいくばくかの成果も大幅に後退し、ひいては烏有に帰し、落ちぶれて物の数にも入らない国家となり果てるだろう。いったん悪夢が真実となったならば、東アジア世界には、誇りに胸を張ることのできる日はおそらく二度と訪れないであろう。

5. 結びにかえて

現在、東アジア内部では、日本海、黄海、東シナ海、南シナ海において少なからぬ領土、領海の紛争が存在し、資源を求め、或いは環境上の災いを他国になすりつけようとする動きがあるが、これらはみな衝突の潜在的な導火線と

なるものである。さらには強権の関与があったり、何らかのメディアの評価に基づいたりすることがあるが、これらの要素は、東アジアをしてもっともたやすく戦争の発生する地域となすことができるものであり、その確率は中東に次いで高い。加えて、現在の東アジアの状況は、第一次、第二次世界大戦前夜の列強の軍備競争の再現とも言うべきもので、ミサイルの密度は世界でもトップであるが、これは極めて危険なことである。各国政府は、恐れ慎む気持ちをもってこの事実を直視し、前車の轍を踏むことのないようにしなくてはならない。

東アジア世界は、この二、三世紀の間、植民帝国の侵略と脅威にさらされ、屈辱を受けてきた。しかし、東アジアの民衆には、平和を愛する伝統があり、また強靱な性格がある。この伝統を放棄することなく、覇権主義の考えに立ち向かうべきである。当面の急務は、東アジアの従来への価値観を回復させ、東アジア世界の秩序を打ち立てることであり、そうして初めて、外からの力の侵略を食い止めることができるのである。現在、東アジアに不必要なのは戦争と覇権であり、必要なのは平和と団結である。

従って、東アジア各国の教育界は、職業教育或いは科学研究に偏ることなく、道徳の薫陶と異文化教育を強化し、それによってお互いの理解と協力関係を促進し、「春秋」

に義戦無し」の思想を宣揚し、それによって平和の共通認識を獲得すべきである。強大な国家は王道を行い、弱小国家を助け、正義を守り、平和を保障するために努力し、推戴されるようにしなくてはならない。また、武力に頼り、ほしいままに要求し、ほしいままに奪って、人から恐れられることのないようにしなくてはならない。そうすれば、東アジアの平和は保障されるであろう。



原稿を確認される葉先生

発表① 儒家共同体の洪範経世と中和

東日本国際大学 名誉教授
儒学文化研究所 所長

徐 珂 遙

翻訳 山田 紀 浩

1. 共生意識

人類は原始時代から共同生活を営んできた。自然環境と
同和し、人間同士が親しくなり、生命を維持し、衣食住を
はじめとした経済活動を営んできた。しかし時代が過ぎれ
ば過ぎるほど、人間の自分だけを考える私欲が増え、自然
と共の共生のための公心に陰りを見せてきている。

儒家思想は、人間社会を経綸する哲学的な基盤を人間ら
しく生きていく生活に置いている。〈大学〉の明德と〈中庸〉
の天命により豊かになった人性は、徳性の本来の志であり、
人間の自生力、社会性を意味する。こうした徳性を涵養す
ることは、自分ばかりでなく他人のための心を持つ、人間
らしさを忘れないためである。仁愛するという善良な気持
ちは、他でもなく、人間らしさで他人に人情を分け与える
ことである。

人倫社会は、共同体の生活を営むために自分と他人が人

間関係を成しながら生きている。こうした関係性は、今日
でいう社会性である。社会性とは自他が互いに仲睦ましく
一緒に暮らす潜在力であり自発性を意味する。今日、個人
の偶像化による評価基準もやはり、他人を配慮する志を社
会にどれくらい貢献したかの度数で見計らっている。そう
した徳性の啓発は、自己発展ばかりでなく他人も一緒に発
展させるものである。〈易経〉繫辭傳の崇徳広業、厚德載物、
称物平施等の言表もそうした点を指している。従って儒学
は最も人間らしい理想的な人間である君子、聖人に似よう
とする希聖学と言ったりもする。

漢字文化圏で良く使われる平和、和平という概念は、西
方の戦争、闘争の反対語ではない。寧ろ社会的に太平、平
安、均安であったり中和を示唆する合成語として使われて
きた。こうした東西の概念的な違いは、人間の生活空間が
東方は農耕社会の環境の中で共生するため、植物的な思维

によるものであり、植物はある地域に固定的に定着しており、動物は餌を求めて移動しなければならぬ。今日、世界がグローバル化していく過程の中で、先進化とは全ての都市が密集化を追求しているのが現実である。こうした都市化は人口密度が高くなり、有物的な生活から逃れることができなくなった半面、個人の単独化あるいは、孤立化が過重されている。そして新技術の開発を優先する機能産業化で、成長経済を目標に技術融合を通じた尖端産業社会を追求している。しかし古代での自然と共存した農村化と、近代の環境公害の都市化はどちらか一つでも独占されてはだめであり、適切な標準化を成すことがふさわしい。

現代社会でもどの時代であっても、それは人間が生命的な活動力で人生を生きていく人類社会であるためである。儒家の経世観は人間社会を一つの共同体と見、生命を維持していく家族共同体と生活を営んでいく国家共同体を、どうすれば経綸できるのかを重要な要としている。したがって〈大学〉での至善世界の平天下の平ら概念と〈中庸〉での天下の大本は中概念であり、達道としては和概念という中和者の九経を提示している。

儒家が持っている共同体に関する概念は、人倫社会を指す。儒家共同体に関する意識は、まさに平天下の概念である。天下世界は、人間社会を指す。それは自然と万物を度

外視することではなく、人間がそれらと中和を成し、天地が自らの場を知り、万物が育ち人間の生活を主とする三才思想として重視されてきた。(〈中庸〉)いわゆる中庸之道は儒家の「一以貫之」の思想体系である。例えば、仁民愛物の思想や君子之道、聖賢之道などと密接な連携がある。儒家の中庸概念は、折衝、妥協など、平面的なものと誤解されるが、中庸の真義は〈論語〉では中道、時中、〈孟子〉では兼善、〈大学〉では「誠於中、形於外」、絜矩、至善、〈中庸〉では「執中致和」、「合外内之道」など立体的に指摘している。

2. 洪範九疇と経世観念

経世とは人倫関係を成し共生する人間社会であり、内在的には修身、外在的には氏族国家を治国する経綸を意味する。こうした内聖外王の道理は、均和と均平を成すことを目標にしている。内聖とは人間らしさ、爲仁として情感を分け自分を立てることであり、外王とは一緒に交わり共生し他人を立てることである。

人間は単独的な個々人が共生する構成員なのか。ここから派生される公私、義利、名利等の問題は根本的には対立的な自他の区分から始まるものであるために、自分と他人との関係の問題に帰結される。そして個人とは自発性、社

会性等の生命力である。

儒家の為政の目標は、人間らしく生きる世界を治めようとする徳治、礼治、孝治などを重視している。その中核は、一つのように人間中心の道徳率が基本であった。現代の法治国家では法律が優先されるが、道徳政治は人間中心の徳性を根本とする教化である。その徳性は合理的な義利について考えるよりは、情理的な感性を通し、主観と客観が合一する正直思想として生まれた。『我々の村の正直な者はそのところが違う。親は子供のために隠してあげ、子供は親のために隠してあげるが、正直さはその間にある。』（論語、子路）とは、天理と人情に交わる率直さに関しては、やはり情理によるものだと言うことだ。

一方（詩経）では皇極条で、無偏無党、王道蕩蕩。無党無偏、王道平平。の蕩平を中庸で解釈している。また堯舜禹が相授した心法で精一執中を示し、商湯 周武が相伝した心法で建中建極を示し、王天下するための洪範九疇を示している。『漢志』で、禹王が洪水を治めることに洛書を与え見習って施行するようにしたが、これを洪範と言った。史記に武王が殷の国に勝って箕子を訪ねて行き天道について聞いたところ、箕子が洪範を施行するようにと言った。これから考えられることは、洪範は禹王が言ったことだが、その意味を拡大し『書経』の洪範篇に出ている

のである。天が禹王に洪範九疇を与え、人倫が拡がったのである。これは九つの範疇が中心になり天下を治める法である。

偏ることがなければ傾くことがなくし、王の義利により私的な嗜好を作らず、王の道により私的なものを憎み王の道を進みなさい。偏りがなければ不公平がなく、王の道が広く遠大になるだろう。不公平さがなく偏りがなければ、王の道が公平し、常道によれがなく曲げられることがなければ、王の道が正直であり、標準に集まるようになり標準に戻るであろう。

このように偏陂、好悪、篇党、反則は、私的な心から出てくるものである。そのため蕩平は王の標準として、正大な本体である。その九疇の中で人間の政経社会と関連した八政がある。もちろん古代社会の農政を厚用するためののだが、民の基本的な生活のためのものである。八政とは、人間生活を安楽にするための行政である。すなわち食（農業 勸奨）、貨（物資 実用）、祀（鬼神 恭敬として成教）、司空（住居地 管轄）、司徒（礼儀 教化）、司寇（姦淫犯 盗賊罪 主管）、賓（賓客 接待）、師（治安隊 士卒 訓練）であり、人間の経済活動と人間関係の交流を通した安

定と繁榮のためである。

食べるものが民にとつての一番の急務であり、生活物資はその次だ。食貨は養生のための基本である。祭祀は人間生命に対して報いるものであり、土地を勧奨することは民の安住のためであり、司徒が教育を勧奨することは性情を育てるためであり、司寇が掌禁することは姦を治めるためであり、賓は禮として書候と遠人の往来を接待、交際するのであり、師は警察として社会の中で残暴な者を無くすし防ぐものである。(《書經》蔡沈の註)

3. 執中致和と人倫九經

中の概念の始まりは、堯舜の素朴な「執中」(《論語》堯曰)、「(子盍子)盡心上」からである。これは一繋がりのように人道を実現させることに集中力を發揮しろということである。中庸、中行、中正、中樞、適中などで解釈したりもしたが、その意味は普遍的に妥当なものを選ぶ澤善固執という意味である。言い換えれば、過不及の極端なものを避け、両端のバランスを取り施行することである。

人倫社会の共同体を引っ張っていく天下の達道を行う徳目は智仁勇である。智仁勇は天下の達道としてそれを行う理由は一つである。その一つとは誠であり、一如終始、一樣である。天道は自然の摂理であり、保合太和(《周易》

繫辭傳)し、自然になるものである。人道は人間の当為の道理を言い、執中致知(《中庸》)し、自然にしなければならぬ。言い換えれば、人道は天人合一を成し、人間が人間社会を生きていく世道の方法である。人間はやはり自然の生命体である。しかも感性活動が豊かな生物体である。人間は小宇宙として、自然に似ており、人間は全て性情が似たものである。

人間社会で行われる五達道は君臣、父子、夫妻、兄弟、盟友等の関係であり、その大道を実行する品徳は智慧、仁愛、勇敢である(《中庸》)。九經とは、九つの人間関係をそのまま維持する方法である。天下国家を治理する九つの普遍の原則がある。自分を修養すればその大道を掌握でき、賢人を尊重すれば迷惑を受けず、親族を親愛すれば怨望が生まれず、大臣を敬重すれば政事を処理する時に混乱がなく、一般の臣下を深く思いやれば士人が礼儀を持ち尽力し、平民を我が子のように接すれば全ての民が労働を頑張り工夫も自分の仕事に打ち込み、しいては財豊の用途が充足され、辺境地域の人々が安らぐようになれば四方の人々が集まるようになり、各国の書候たちが信頼を抱くようになれば天下が安定するようになる(《中庸》)。このように九經もやはり、人間関係の社会性をそのまま維持しなければならぬことを重視している。

4. 兼善天下と均平

人類が共同体の生活を維持する道は自分と他人が人間関係を素直に結んでいるかということだ。こうした社会を生きていく人道がまさに修己治人の方法である。物有本末あり事有終始あり。知所先后なら則近道矣である。(『大學』)このように先後を知ることが重要だ。まず自分を知れば他人を理解し包容できるということだ。完全な自分が他人を感化するようにし、感動をし、感銘を受け、自ら自信と自発心呼び起こし、共同体のために協力するようになる。孟子の「窮則獨善其身、達則兼善天下」(『孟子』盡心上)とは、古訓もまさに修己安人の道を教える言葉である。自分の修養を通して徳性である社会性を拡大させ、他人に感動を感化させれば、自発的で創造的に仕事に打ち込むようになる。

現代社会での世界的な大都市は、産業経済が集中し規模が大きいが、だからと言って市民の幸福指数が高いわけではない。むしろ経済的には貧しくとも、自然環境と人間環境が良い所の幸福指数が高い。産業都市化は人間関係の基本である孝悌の家族社会を離散させ、自然環境をも汚染させている。今日、注目されている儒教資本主義は、貨幣を資本とするのではなく人間関係の家族を資本とすることが

特徴だということを見過ごしてはいけない。家族とは血統関係であり、学縁や地縁のような人為的な関係を結ぶことではなく、天符的に結ばれた天倫である。

人間は一人では何の仕事もできず、共同生活をしなければならぬ。自然の陰陽現象に似た人間の男女が夫婦として出会い、子供を産んで家庭を築く。人間の男女は身体を生理的に補完する陰陽待対的關係を持っている。新しい人間の生命体を誕生させることも協力しなければ不可能である。力を使うことでも、力学的に「男負女戴」する違いがある。その違いは特徴ではなく、男女の役割分担をしなければならぬという点である。このように人間社会の基本的単位は家族関係でなされている。今日の産業化によって生まれた様々な不条理な現象は、家族社会が核家族化によった家族単位構造の喪失による影響が大きい。春秋戦国時代も一つの国際社会であった。その時代の狂気的な現象は、子供が親を殺害し臣下が王を殺すために家族が無くなり、国家も無くなるという「無父無君」の乱世であったために、憂患意識が逆流したのである。修身 齊家 治国 平天下をなすには、「天子から庶民に至るまで修身を基本としなければならぬ」という言葉と同じように、自分の天賦的な明德を明らかにする個人的な修心が基本になる。個人は家族共同体の同じ釜の飯を食べる一人の家族として

含まれるのであり、そして国家共同体と天下共同体の全体を構成する構成員として国民の中の一人の個人であるだけである。

自然の道理とは、天道は終始如一する誠として保合太一するものであり、自然に、なることを言い、人間の道理である人道は執中致和する誠として中和を成すことであり、ありのままに、行うことを言う（中庸）。ここでの自然にとは自然そのままを言い、ありのままには人間が自分の思うままにすることではなく、自然と一緒に行うという意味であり、いわゆる善行と同じ意味である。至善の世界とは、人間が天道を追って自然に似ていく人道を实践する段階でもある。

団体の公益性と個人の義理性を分けられなくなる。個人的な私利のための貧欲ではなく、社会的な公益（兼善）のための欲心を少なくし中和させる、寡欲の個人的な徳行の修養が必要である。自他と公私と一緒に関係性を結びながら、人間らしい社会を生きていくことを自他が兼善する天下といえる。

自然の土から生まれた人間が死んで土に帰る自然原理の通り、生きている生前に取り込んだ財産を社会に公的に還元することが、最も共同体社会のためになるであろう。



歓迎懇親会の様子

発表② ガンディーと仏教的非暴力

はじめに

M・K・ガンディー(Mohandas Karamchand Gandhi)は、二〇世紀前半に活躍したインドの政治指導者である。その名は、とりわけ「非暴力」の実践者として世界中に知られる。彼はインドで生まれ育ち、イギリスのロンドンに遊学し、一八九三年に南アフリカで弁護士として出発した。そして、人種差別政策を取る南アフリカで公民権運動に参加し、帰国後はインドの独立運動を指導した。

ガンディーの運動方針は、「非暴力」「不服従」の二点に集約される。また、諸宗教の対立に関しては融和主義を唱えた。だが、それが原因となつて、ガンディーは狂信的なヒンドゥー教徒の凶弾に倒れ、一九四八年一月、七十八歳でこの世を去っている。

ガンディーの実践の核となる非暴力の信条は、純粹に宗教的なものであった。自分を殺そうとする相手に対し、怒りも、恐怖も、復讐心も抱かず、非暴力を貫いて死ぬ。そ

東日本国際大学 東洋思想研究所長 松岡幹夫

うした超然たる態度は、彼が言うように「神への生きた信仰(a living faith in God)なくしては不可能」¹なことだろう。ガンディー自身はヒンドゥー教徒を標榜したが、彼の信ずる神とは、すべての人の良心に宿る真理に他ならなかった。真理こそ「神の別名」であり、宗教や宗派の枠を超えて宗教的な生きた真理に従うことが非暴力への道である²とされる。「真理の道は非暴力の道でもある」²とも、ガンディーは強調した。

このような考え方から、ガンディーはキリスト教、イスラーム教、ヒンドゥー教、仏教といった世界の主要な宗教を等しく尊敬したが、その中でも仏教の生命尊重の精神を高く評価し、讃嘆していたことを見落とすべきではなからう。ガンディーによれば、仏教の創唱者である釈尊(ブッダ)や古代インドの仏教徒アショーク王は、「不殺生」を掲げた非暴力運動の先駆者であった。釈尊の肉声を伝える原始仏典を読むと、「生きとし生けるものに対して暴力を用い

ない」(『ダンマパダ』)などと³、非暴力の教えが随所に説かれている。ただ、釈尊は政治的な分野では非暴力を行わなかったと、ガンディーは言う。それゆえ、ガンディーの政治的な非暴力運動は新しい「実験」とされたわけだが、彼が自らを釈尊の後継者と位置づけたことは疑う余地がない。このことは、「仏陀の非暴力の行為の結果は、いつまでも減びることなく、年とともに増大してゆくように見受けられます」⁴ というガンディーの言葉からもうかがわれる。

小論では、簡略ながらガンディーの非暴力思想と仏教的なそれとの関係について、いくつかの観点から考察してみたいと思う。

1. サティヤーグラハと慈悲

ガンディーの非暴力は、宗教的な真理を体することが前提となる。この真理の体得を「サティヤーグラハ satyāgraha」と言う。

前述のように、ガンディーにおいて真理とは神を意味した。よって、サティヤーグラハは神への忠誠でもあり、すなわち神の愛に生き抜くことであった。自己の内なる怒りや臆病を乗り越え、神の愛のごとく人々を愛する。これがサティヤーグラハと言えよう。「サティヤーグラハの信

奉者は、暴力の圧政に対して神の庇護にすがり」、それによって疑いや恐れを打ち払い、「精神の強者 the strong in spirit」として立ち上がる⁵。

ガンディーは当初、この運動を「受動的抵抗 passive resistance」と称していた。それは肉体の力や武力でなく、魂の力、愛の力、真理の力によって不当な支配に抗することを意味する。苦難を甘受するのは受動的だが、真理の力、愛の力による抵抗はこの上なく積極的であるとされた。やがてガンディーは、受動的抵抗をサティヤーグラハという自身の造語で言い換えるようになる。真理を持ち、純粹な愛の力で暴力に勝つ。そのひたむきな信念に、受動的という消極的な言葉は確かに似合わない。「わたしは、不道徳に対する精神的、そしてそれゆえに道徳的反抗 (moral opposition) を考えている」⁶ と彼は述べている。

このサティヤーグラハの精神は、まさしく仏教の慈悲の教えを想起させる。宇宙根源の真理に目覚め、一切平等の愛によって万物を慈しむ。これが仏教に説く慈悲 (Skt. *maitri*) である。真理に殉ずる人には、全世界に対する慈しみの心が溢れている。慈悲は、自己と他者、愛する者と憎む者などを区別する執着から離れ、あらゆる存在に対して平等な慈しみの念を持つことである。釈尊は教えた。「あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、その

ように一切の生きとし生けるものどもに對しても、無量の（慈しみの）「こころを起すべし」「全世界に對して無量の慈しみの心を起こすべし」⁷。

ガンディーが唱道したサティヤーグラハは、神の愛を体现することであつた。一神教的な宗教観であり、本来ならば、神に背く悪人は厳しく罰する、という裁きの信仰も唱えられてしかるべきだろう。しかし、ガンディーは暴力に對する断固たる抵抗を強調しながらも、敵に對して怒りを抱かず、敵を愛し、非暴力を貫いて自己を犠牲にせよと説いてやまなかつた。筆者はここに、東洋の汎神論的な信仰を認める。ガンディーが言う「愛」は、一神教の愛よりも仏教の「慈悲」に近いように思われる。彼の説く神は真理と一体であり、それゆえ万物に平等に内在すると考えてよい。サティヤーグラハの思想的背景には、一種の汎神論的な信仰がある。

そしてまた、サティヤーグラハにみられる精神面の積極性も、仏教的な慈悲の実践と通じ合うところである。あらゆる区別への執着を排して万物一体の真理に立ち、仏の慈悲に生きようとする人には、熾烈な道德的戦いが待ち受けている。「わたしは神聖な者であり、無比であり、悪魔の軍勢を撃破し、あらゆる敵を降伏させて、なにもものをも恐れることなしに喜ぶ」⁸。と釈尊は宣言した。

「悪魔の軍勢」とは欲望や怒りなどの執着心を指すといつてよい。その撃破は精神的な闘争となる。

仏教の悟りというと、いかにも静寂で観想的なイメージが強いが、偽りの自己、悪しき自己に打ち克つには戦闘的な精神がなくてはならない。釈尊は、内なる悪魔である怒りを容赦なく斬り殺せと教えた。「情欲にひとしい激流は存在しない」⁹がゆえに「自分というものは、まことに制し難い」¹⁰であり、自制は精神的格闘の異名といえる。これは、非暴力の実践において「内なる獣性 the brute in me」から脱する自己抑制の努力を求めたガンディーの態度と同じであろう¹²。サティヤーグラハ運動においても、真の勝利とは自己に打ち克つことであつた¹³。

自己を制し、真理に根ざした愛の力で非暴力の勝利者となる。自己抑制による愛の平和を説くサティヤーグラハの理念は、仏教が掲げる慈悲の政治的理想にも通じていくだろう。ガンディー自身、非暴力の歴史的な実例として、武力を用いず法^{ダールマ}という真理の力で慈悲の統治を行った仏教徒のアショーカ王の名を挙げている¹⁴。

2. アヒンサーと不殺生戒

アヒンサー ahimsa とは、殺害（ヒンサー）の否定（ア）を意味するサンスクリット語である。ヒンドゥー教や仏教

等がアヒンサーの教義を強調したため、インドでは古代から不殺生の伝統が根づいている。

ガンディーによると、アヒンサーは真理と区別できないほど密接な関係にあり、真理を求めるのに不可欠な手段とされる。ゆえに彼は、このアヒンサーを非暴力主義の鍵概念とし、自らを「アヒンサー——非暴力——」の教義の全き信奉者 an out-and-out believer in the religion of Ahimsa—non-violence」と称した¹⁵。アヒンサーの対象には、人間だけでなく、すべての生き物が含まれる。

あらゆる生き物に対してアヒンサーを守るとなれば、生物を食して生物が生きる、という自然の法則から言って不可能な義務にも思える。しかし、ガンディーが訴えたのは「アヒンサーの行動」にも増して「アヒンサーの心」であった。「たんなる非殺生と言う意味での非暴力は、わたしには、暴力的方法から一歩も進んでいとは思えない」¹⁶と彼は言う。つまり、ガンディーにおけるアヒンサーは、殺害の禁止という外面的な規定よりも内面的な愛の心を重視するとみられる。アヒンサーは最高の義務ゆえ、完全に実践できなくとも、できるだけ暴力を避けていかなばならない。大事なのは非暴力の心、生きとし生けるものへの愛であり、人類がこのアヒンサーに向かって進化し続けることではないか。ガンディーはそう唱えた。

実際、彼の言うアヒンサーは自制心や宗教性を格別に重視する。なるほど現実の世界では、どうしても争いごとや殺生が避けられない。だが、アヒンサーの心がそこにあれば、勝者も敗者も、殺す者も殺される者も、共に魂を高めたいける。ガンディーはそう信じて疑わなかった。

だからであろう。アヒンサーの心を忘れた、単なる理性的な正義や平和の議論などには頑なに反対した。「わたしはいかなる戦争も正当なものだとは思わない。それゆえに、そのような戦争の賛否を議論することは、わたしの領域外である」¹⁷。ガンディーにあつては、いわゆる「正義の戦争」を論ずること、それ自体が冷酷かつ無慈悲な観念論であった。また、原子爆弾の出現によって凶らずも地上にアヒンサーが実現されるとの見方に対しても批判的であり、「原子爆弾のために、これまで久しく人類を支えてきた高尚な感情が死滅させられてしまった」¹⁸と慨嘆している。核抑止論とは非暴力の魂を失った力の法則論にすぎず、本質的には暴力的な思想と見なされたのである。

結局、ガンディーにおけるアヒンサーは「万物への慈悲心」と要言できる¹⁹。慈悲の心で怒りの連鎖を断ち切り、一步一步、堅実に非暴力の世界を構築していく。こうしたアヒンサーは、まさしく仏教的な実践の理想でもあろう。「殺す人は殺され、怨む人は怨みを買う。また罵りわめく

人は他の人から罵られ、怒りたける人は他の人から怒りを受ける」という釈尊の言葉がある。暴力の連鎖、怒りの連鎖から万物への慈悲心によって自由になること——それが釈尊の説く不殺生戒の真意であった。ガンディーのアヒンサーと同じく、仏教の不殺生戒においても、最も問われるべきは「不殺生の心」である。不殺生戒は、いかなれば「殺す心を殺す」実践に他ならない²⁰。

非暴力は行動の理論ではない。暴力の対立概念でもない。それは、一切の暴力を生み出す根源の心を変えゆく実践である。先に述べたごとく、サティヤグラハの実践は自己との闘いに尽きるものだった。「戦場において百万人の敵に勝つとも、唯だ一つの自己に克つ者こそ、実に不敗の勝利者である」²¹。釈尊のこの教えこそが、ガンディーのアヒンサー思想の核心にあるものといえる。

3. 教育的非暴力

激流のごとき怒りを制するガンディーの非暴力の実践は、内なる悪魔との戦闘と呼びうる激しさをともなう。だがしかし、それは人間の道徳的なる力をどこまでも信ずる、人間信頼のオプティミズムに立つものでもあった。「わたしは手に負えないオプティミスト (an irrepresible optimist) です。わたしのオプティミズムは、非暴力を發

揮しうる個人の能力の、無限の可能性への信念にもとづいています」²²と、ガンディーは公言した。人間の善性に對する確固不動のオプティミズムがあればこそ、愛の力は剣の力に勝るとして、非暴力による対決が頑なに唱道されたわけである。

敵を信じ、敵を愛し、その暴力性とは徹底的に戦う。ガンディーの非暴力は、戦闘的でありつつも教育的であった。戦闘的な非暴力を實踐したガンディーは、同時に教育的な非暴力の人だったのである。「たとえ善にもせよ、力によつてもたらされるとき、それは人間の個性を破棄する」という考え方をとり、「愛という説得力をもつて改革が成就できたなら、人間の個の本質は失われず、恒久的なほんとうの進歩が世界に約束されよう」と人々に呼びかけたのが²³、ガンディーその人であった。

ガンディーにかかれば、歴史上に悪名高い暴君ネロさえ、奥底には人間らしい心を持った人物となる。また、彼と同時代に現れた破滅的な独裁者、ムッソリーニやヒトラーについても、愛の接近には必ず応えるはずだと主張してはばからなかった²⁴。そして、この信念を自ら実行に移してもいる。

ガンディーは第二次世界大戦が始まった後、ドイツのアドルフ・ヒトラーに宛てて手紙を認めた。注目されるのは、

手紙の論調が対決的というより説得的だった点である。この手紙は「親愛なる友」という書き出しで始まり、「あなたが、あなたの敵たちの言うような怪物だとは考えていません」「ひとときの平和のために努力してくださいさるようあなたにお願ひする」などの丁重な言葉が続き、最後は「あなたの誠実な友 M・K・ガンディー I am, Your sincere friend, M. K. Gandhi」の署名で閉じられている。しかし、それでいながら、ヒトラーの行為を「人間の尊厳に反する恐るべきもの」「人間性を墮落させるもの」と厳しく断罪し、「あなたが戦争で勝利をおさめたとしましても、それは、あなたが正しかったということではありません。それはただ、あなたの破壊力のほうが大きかったというだけのことです」などと教え諭しつつ、人類の名において戦争を停止するよう要請しているのである²⁵。

同様な手紙を、ガンディーは中国への侵略を進める日本人に宛てても書いた。「すべての日本人へ To Every Japanese」と題する、その手紙では、日本の中国侵略を「帝国主義的な野望」と指弾し、彼が読んだすべての文書の中で日本人は「いかなる訴えにも耳を傾けようとはなさらない、ただ剣にのみ耳をかす民族だ」とされていることを紹介する。だが、それでもガンディーは「そのように考えるのはあなたがたをはなはだしく誤解していることでありま

すように、そして、わたしがあなたがたの心の正しい琴線にふれることができますようにと、どんなにか念じていることでしょうか」と自らの心情を記し、「人間性には相反的に救済したいと願う。それゆえに「情け容赦のない戦争がだれの独占物でもないことに、あなたがたが気づかれていないというのは驚くべきことに思われます。たとえそれが連合国でなくとも、どこか他の国が、きつとあなたがたの方法に改良を加え、あなたがた自身の武器をもつてあなたがたを打ち負かすことでしょうか。かりにあなたがたが戦争に勝ったとしても、国民が誇りに思うような遺産をなにごとに遺すことにはならないでしょう」等々と書き連ね、侵略戦争の愚かさを諄々と教え諭したのである²⁶。

かくのごとく、ガンディーの非暴力には教育的な態度が鮮明に見てとれる。彼が非暴力の急速な普及を目指さず漸進主義の立場をとったのも、人類の良心の教育的な啓発を第一義としたからだろう。筆者は、このような非暴力のあり方を教育的非暴力と呼んでみたい。

ガンディーが行った教育的非暴力は、仏教の非暴力においても顕著に認められる。釈尊の思想は、暴力に慣れた人々に教育的な態度で改心を迫るものであった。「殺そうと争闘する人々を見よ。武器を執って打とうとしたことから恐

怖が生じたのである。わたくしがぞつとしてそれを厭い離れたその衝撃を宣べよう」²⁷ 「殺す人は殺され、怨む人は怨みを買う。また罵りわめく人は他の人から罵られ、怒りたける人は他の人から怒りを受ける」²⁸ 「生きとし生けるものに対して暴力を用いない人こそ、(バラモン)とも、(道人)とも、また(托鉢遍歴僧)ともいうべきである」²⁹ ——こうした言葉の数々から、われわれは、釈尊が紛れもなく教育的非暴力の人だったことを知る。

また、次のようなエピソードも伝えられている。あるとき、古代インドのマガダ国の王が隣国のヴァッジ国を侵略しようと思い、一人の大臣を使い立てて釈尊の意見を伺った。釈尊は、使者の大臣でなく、傍らにいた仏弟子のアーナンダに語りかけ、ヴァッジ人に関する七つの質問を行う。アーナンダは、それらに次々と答えていった。このやり取りから、ヴァッジ国の人々は理想的な共和政治を行い、遵法精神に富み、道徳的であるなど、七つの衰亡しない法を守っていることがわかってくる。そこで釈尊は、王の使者たる大臣に向かって言った。七つの法とはかつて私(釈尊)がヴァッジ人に教えたものである、この七つの法を守る限り、ヴァッジ人は繁栄し、衰亡しないだろう、と。これを聞いた大臣は、戦争でヴァッジ国を征服するのは無理だと思い知り、喜んで座を立ち、去っていった³⁰。

以上の説話において、釈尊は直接的に戦争の停止を要求していない。彼が用いたのは弟子との対話を通し、それとなく政治権力者に暴力的な征服の無意味さをわからせるような方法であった。実に巧みな教育的非暴力のアプローチといえないだろうか。独裁者や帝国主義者に対して堂々と暴力や戦争の悪徳を訴えたガンディーと、違うといえば違うかもしれない。しかしながら、戦争を望む者と真つ向から対立せず、むしろ戦争支持者たちの内面に分け入って彼ら自身が非を悟れるよう仕向けていく言論の方向性において、ガンディーと釈尊は完全に軌を一にしている。つまり、二人は共に非暴力の心を啓発する教育的非暴力の実践者だったのである。

なお、教育的非暴力が批判を受けるとすれば、やはり実効性への疑問に尽きるだろう。非暴力という神の理念を人類に教育し、実際に根づかせるには多大な時間と労力を要する。ガンディーは、アヒンサーの浸透には数世代を要すると述べ、非暴力の実験は一步一步で満足しなければならぬと述べた³¹。しかし、それでは今ここにある暴力と流血を止めることにはならない。「侵略者もやがては精神的に、あるいは肉体的にも、非暴力の抵抗者を殺害するのに飽きるだろう」³²とのガンディーの信念は、現実的な人道主義者からは強い反発を受けるに違いない。

さらに、釈尊の教育的非暴力については、悲劇的な運命を諦観する傾向も指摘されてしかるべきである。『増一阿含経』の伝えるところでは、釈尊は自分の出身部族であるシヤカ族がコーサラ国に攻められたとき、何度かそれを押しとどめたが、最後には「釈種は今日宿縁すでに熟す。いままさに報を受くべし」³³と述べて一族滅亡の宿命を諦観し、そのとおりにシヤカ族は滅ぼされたという。

教育的な非暴力こそが恒久的な平和を確立する真の道であることは、誰しも否定しないと思う。だが、われわれはそれとともに、目の前の暴力的な惨劇を制止する力をも切実に求めている。この感情は、一つの意見というよりも万人の道徳的直観であろう。教育的非暴力が決して無視できない根本的な課題が、ここで問われることになる。

4. 諸宗教への寛容

さて、われわれが非暴力を語る際には、宗教の問題を避けて通ることができない。宗教は暴力と非暴力の両義性を持つ。宗教は、外在的にせよ、内在的にせよ、人間を超えた存在を説く。その超越的な権威において、人間を裁く暴力性と人間を赦す非暴力性とが矛盾のまま緊張関係を保っているのが、生きた宗教の世界であろう。

宗教の暴力性が顕在化する最大の契機は、何といつても

異なる宗教間の対立である。ガンディーも、ヒンドゥー教徒とムスリムの対立を解決しようとしてヒンドゥー至上主義者の凶弾に倒れた。ガンディー自身は、ヒンドゥー教徒でありながらも、諸宗教を平等に扱う立場をとったとみられる。すなわち、「世界の主なすべての宗教について、ひとしく尊敬の念 (respect) をもっていなければならない」³⁴との信念に立ち、異教徒を憎悪する人々に非暴力と愛を呼びかけている。ガンディーの非暴力は平等主義的な宗教理解に支えられていたといえよう。

では、なぜ彼は諸宗教を平等に尊重するのか。それは一言でいえば、真理 \parallel 神に対する人間の認識の不完全性という信条を持つからである。人間はあくまで真理の探究者、求道者であつて、真理なる神と合一することはできない。われわれが探究者としての不完全さを自覚すれば、宗教の優劣を比較するといった問題も起こりえない。「どの宗教もみな、真理の啓示によつて成り立つてはいますが、同時にみな不完全 (imperfect) であり、過ち (error) を免れません」³⁵と、ガンディーは力説する。

そして、数多くの宗教が存在する理由については、一つの宇宙霊が多くの肉体に宿るからだとする。「真の完全な宗教」「一なる完全な宗教 [The one Religion] は一切の言語を超えているが、「不完全な人間が、それを自分に駆使

できる言語で語り、その言葉がまた、同じ不完全な他の人びとによって解釈される」のが、われわれの宗教に他ならない。したがって、どの宗教も誤っているとさえないこともなく、ここに寛容の必要性が生ずるというのである³⁶。

ガンディーは、人間の宗教的認識の不完全性を認め、諸宗教は完全なる真理の一部を様々な言語で表現したものであるとして平等に尊重すべきだと説く。こうした考え方は、今日で言う宗教多元主義の立場にあたる。というより、今日の宗教多元主義を生みだした源流の一つがガンディーの宗教理解であるとも考えられよう。宗教多元主義の代表的な論客である神学者の J・ヒックは、ガンディーと同じく人間の認識は真理を完全に捉えることができないとし、偉大な世界宗教が提唱する神や真理は唯一の究極的な「実在者 the Real」をそれぞれの文化を通じて様々に表象したものだとして主張する。ヒックの実践活動に最も大きな影響を及ぼした人物はガンディーであるという。ヒック的な宗教多元主義がガンディーの宗教理解と酷似する点は特筆されてよい。

真理との合一を理想とするヒンドゥー的伝統を継承しながら、神の絶対性を説くキリスト教からも少なからず影響を受けたガンディーの信仰では、真理との合一を目指す人間の有限性が強調された。真理としての神を把握すべきだ、

しかし完全には把握できない、有限な人間が解釈した諸宗教はみな不完全である、ゆえに諸宗教を平等に尊重しつつ永遠に完全を目指せ、ガンディーの信仰とはこのようなものである。そこに、真理への目覚めを説く東洋の宗教と、神による世界創造を説く西洋の宗教との融合を見るのは、筆者一人ではあるまい。

ガンディーは、諸宗教の優劣を論ずることに反対し、いわば諸宗教を統合するメタレベルの視座からそれらの平等な尊重を訴えたわけである。思想や宗教をメタレベルで考えるべきことは、仏教の創始者である釈尊も唱えていた。釈尊は、一つの見解に固執するな、一切の断定を捨てよ、と説き、「汝らは、無論争の境地を安穩であると観じて、論争をしてはならない」³⁷と弟子たちを誡めたという。しかし、このことは釈尊が真理の把握を放棄したからではなかった。「真理は一つであって、第二のものは存在しない。その（真理）を知った人は、争うことがない」³⁸とも釈尊は述べている。つまり、本当に唯一の真理を把握すれば他の思想家や宗教家と論争することはない、と教えたのである。ここに言われる唯一の真理は、一般に論争される真理の次元を超えたメタレベルにあると考えられる。

したがって、釈尊も一種のメタレベルの宗教観に立ち、異なる思想信条に対する寛容を説いたとみてもよい。ただ

し、釈尊は、ガンディーが到達不可能とする「真の完全な宗教」「一なる完全な宗教」に自ら到達したとの立場をとる。「ニルヴァーナとは、一切の束縛から解き放たれることである」³⁹とする、そのニルヴァーナ（涅槃）の悟りを得た人こそ仏陀（釈尊）なのである。この点、仏教は真理の完全な把握をはっきりと標榜する。にもかかわらず、釈尊が異なる見解の人々と争うなど説いたのは、真理の完全な把握をあくまでメタレベルに置いたからだろう。

ガンディー的な考え方だと、真理の完全な把握を主張した時点で、もはやメタレベルでなくなるようにも思える。ところが、仏教的なメタ理論は無限の否定であり、一切の区別を排除する。そこには完全／不完全の区別もなく、区別／無区別の〈区別〉さえない。すべてにおいて自由自在なる境地、それが仏の悟りである。完全／不完全の区別に立ったガンディーの宗教的理想をさらに大きく包み込む、極限的なメタレベルの真理把握に仏教の真骨頂があるろう。要するに、仏教では人間を不完全にして完全と見なし、不完全なままで完全な真理の把握に達することも認めるといえる。ゆえに、ガンディーにみられるメタレベルの宗教的完成を想定した諸宗教の尊重に本質的に同意しながらも、神と合一した完全な人間が存在しようとの立場を捨てず、その意味から人間の絶対的尊厳に基づく寛容の態度が

導かれていくのである。

おわりに

ガンディーが唱道した非暴力は純粹に宗教的であり、仏教の創始者である釈尊の非暴力の教えとも共通する点が多い。すなわち、真理の力への信仰、生きとし生けるものへの慈愛、自己抑制の提唱、不殺生の心の重視、教育的な非暴力、異なる信仰に対する寛容の精神などを挙げる事ができる。

これらはみな、人間をどこまでも信頼する強靱なオプティミズムから生まれたと考えられよう。ガンディーにも、そして釈尊にも、人間は必ずよく変わる、との揺るがぬ信念があった。ガンディーは「『悪行は善行によって帳消しになる A bad turn is neutralized by a good』とは、日常の実践生活から生まれた賢明な諺である」⁴⁰と述べ、釈尊も「もしも愚者が『われは愚かである』と知れば、すなわち賢者である」⁴¹と語っている。どんな悪人でも、心一つで善人に変っていきける。そう固く信じ、人間性への希望を持ち続けたからこそ、二人は人々の心の変革にすべてを賭け、教育的非暴力を貫いたのであった。

とはいうものの、二人の間に対照的な相違点も見出される。釈尊は主に脱世俗的な出家集団の中で非暴力を説いた

が、ガンディーは世俗の社会で非暴力の理想を実現しようと奮闘した。この点はガンディー自身が「イエスも仏陀も、政治的な分野では非暴力を行わなかった」⁴²と自覚していたとおりである。社会的積極性の有無において、両者には明らかな違いがある。積尊の実践を評して、ドイツの哲学者ヤスパースは「世界はあるがままに放置される。仏陀はこのただ中をゆき、しかも、一切のもののための改革を考えることをしない。かれの教えは、世の中から脱することであり、世の中を変えることではない」⁴³と述べた。ガンディーは、積尊が唱えた非暴力を脱世俗から世俗の領域に拡大する役割を担ったともいえる。

ただ、積尊が志向した徹底的な無執着の真理を熟考すると、事はそう単純に運ばない。仏教では、一般倫理の相対的次元で暴力と非暴力のどちらか一方に執着することを諷めるはずだろう。暴力への執着が思いがけず冷戦的な非暴力をもたらしうるように、非暴力への執着は自己犠牲の流血という暴力を招くこともある。硬直化した考え方にとらわれていては、真に暴力なき世界を築くことはできない。積尊は倫理的な断定からいったん離れ、自在無碍なる非暴力の心、要するに「非暴力の智慧」を教えたとも考えられる。王権に向かって遠回しな言い方で戦争回避を勧めた事跡などは、まさに「非暴力の智慧」を物語っているように。

このように、積尊の場合、ガンディーのごとく世俗における非暴力を宗教上の絶対的規則とする意図はなかった可能性がある。ゆえに、原始仏教から発展した大乘仏教になると「戦争が続く時は実力のある者になって残虐な者たちを滅ぼし、後に憂いや恐れがないようにしてやりたい。苦しみながら死んだり、牢獄に縛られたり、打たれたり、水や火などに責められたり、王や盗賊に苦しめられたり、貧窮になったり、悪がはびこり、無法状態になったりして世間の人々が恐怖におののくのを取り除けるようになりた」⁴⁴などと記す『涅槃経』のような経典も出てくる。非暴力の実現のために最小限の暴力を生かして使うのは、暴力と区別された非暴力の倫理では断じて許されない。だが、自在な智慧としての非暴力の心にあつては、それを認める余地が残されている。暴力に対する力の制止は、それが慈愛の発露である限り、暴力と区別されない非暴力ともいえる。暴力と非暴力の区別を生み出す根源の心に立ち返れば、自在な「非暴力の智慧」が発現してくる。智慧の自在さは、あえて戦闘の世界に我が身を投じ、人々と同苦しなから平和を目指す、といった形をとることもある。『法華経』の観音品に、観世音菩薩は將軍の身をもって救うべき者には將軍の姿で法を説く、と示される⁴⁵。仏教の非暴力主義者は、同苦しのゆえに武装することさえある。やむなく暴力

の世界で同苦する非暴力のあり方を、必ずしも否定しない。仏教には、清浄かつ自由な心で世俗の倫理を柔軟に捉える一面がある⁴⁶。教育的非暴力のアクセラメントともいえる実効性の問題を解決する鍵は、こうした「非暴力の智慧」にあるのではないだろうか。

断つておろが、筆者はガンディーの非暴力主義にまったく柔軟性がない、などというつもりはない。彼が「卑怯か暴力かのどちらかを選ぶ以外に道がないならば、わたしは暴力をすすめるだろうと信じている」⁴⁷と述べたり、非暴力的な肉食主義者に敬意を払ったのは⁴⁸、倫理的な柔軟性の現れとみてもよからう。非暴力の心を最も重視する以上、ガンディーにおいても行為の規律は二次的な問題である。しかしながら基本的には、ガンディーの非暴力は厳格主義的と呼ぶべきものである。サティヤグラハを行うとは、射殺されようが、海に投げ込まれようが、されるがままになることだ。ガンディーは、こう語ってはばかりなかったのである⁴⁹。

けだし、ガンディーと釈尊が倫理的な態度を異にする理由は、最終的には彼らの宗教的世界観の違いに求められよう。ガンディーは、人間による真理の把握が常に不完全であるとの認識に立っていた。そして、神に対する自己の卑小さを強調し、自らを「不完全な器 an imperfect

instrument」と謙称した⁵⁰。不完全な人間の自己は、完全な真理すなわち神の前では否定されるしかない。その自己否定の極限に、自己犠牲という神聖な義務が生ずるのである。

一方、釈尊は、人間の姿のままに真理を完全に把握した覚者 (Buddha) とされた。釈尊自身、「われにはいかなる師も存在しない。われに等しい者は存在しない。この世において唯だ一人の完全に覚った者であり、最上の完きさとりを得たのである」⁵¹と述べている。人間の自己の本質は宇宙の真理と同一である。よって、真の自己に目覚め、帰依せよ。釈尊はこう説き教え、世を去る前には「わたしは自己に帰依することをなすとげた」⁵²と語り残したという。仏教といえは、無我の自己否定がまず思い浮かぶが、それは偽りの自己、虚像の自己を否定するという意味である。原始仏典に描かれた釈尊は、はっきりと自己の尊厳を高唱している。人間による真理の完全な把握 (悟り) を標榜する仏教は、本質的に自己を肯定し、この上なく尊重する宗教といえる。よって、自発的献身ならともかく、ガンディーのように自己犠牲の倫理的義務を示そうとする傾向はみられない。

不可思議な究極の真理を完全に把握したとする仏教は、あらゆる区別から——区別をする・しないという〈区別〉

からも——自由な立場をとるため、自己犠牲の義務にとらわれることがないわけである。「来ることも無く、行くことも無く、生ずることも無く、没することも無い。住してとどまることも無く、依拠することも無い——それが苦しみ、終滅であると説かれる」⁵³。これは釈尊の直説とされる。かくも徹底的に区別を否定するところ、自己と他者の区別、引いては自己と絶対者の断絶までもが溶解せざるをえなくなろう。自己に対する一方的な否定もなければ、その一方的な肯定もない。自己は自己にあらず、他者は他者にあらず、絶対者は絶対者にあらず、それでいながら自己は自己、他者は他者、絶対者は絶対者である。後の大乘仏教で中道の哲学として大成される、こうした自由自在な真理観に立つ限り、自己犠牲のみを殊更に強調すべき道理はない。

何ものでもなく何ものでもある自己は、すべてを生かそうとする根源的な（非暴力）の心を持っている。そこから自在な智慧を発揮し、暴力であれ、非暴力であれ、一切を調和の方向に導いていく。仏教的非暴力の本義とは、恐らくそのようなものではないだろうか。

以上、「ガンディーと仏教的非暴力」というテーマの下で、両者の共通点と相違点を種々考察した次第である。最後に、両者の非暴力思想が共に抱えている、深刻な問題を一つ提

起したい。肉体の蔑視がそれである。

ガンディーは、われわれの肉体を鳥籠 (cage) のようなものであると言った。「享楽への欲求が靈魂にたいして肉体を生みだし「それを維持し」てきたと言われてきましたが、これはほんとうです。欲望が消滅すれば、もはや肉体の必要性はなくなり、人は生死の循環から解放されます。靈魂は遍在しています。それなのに、どうして靈魂は鳥籠のような肉体に閉じ込められたがるのでしょうか」⁵⁴。ヒンドゥー的な解脱の理想が、ここで唱えられている。その是非はさておくとして、肉体の蔑視がガンディーにおける自己犠牲や自己放棄の理念を後押ししたことは疑いえない。「婦人たちは髪一本でさえ穢される前に、自ら命を断つことを学ぶべきである」⁵⁵ といった潔癖主義は、ガンディーが肉体に対する精神の圧倒的な優位を考えていた証左であろう。

釈尊の教団もまた、ガンディーと違って自己否定的ではなかったものの、肉体を蔑視する傾向が強かったことが知られる。肉体の不浄は、当時の出家修行者たちの共通認識であったという。「身体は厭わしきかな！悪臭を放ち、悪魔の徒党であり、（体内から）惨み出ている」⁵⁶ 等々と彼らは語り合い、肉体の束縛からの解放を願って修行に励んだのである。

宗教的な信仰を離れて非暴力の実践を考えたとき、肉体を蔑視する非暴力の意義に疑問を持つ人がいたとしても決しておかしくはない。幾千幾万の血の犠牲をとまう非暴力の抵抗や、焼身自殺による僧侶の反戦行動は、魂の価値を最優先する宗教的な人々には受け入れられるだろう。だが、世俗的な良識派や知識人は、それらをかえって自己の肉体に対する暴力行為と見なすかもしれない。ガンディーはサティヤーグラハ運動による犠牲が「最小限の生命の損失に終わる」と強調したが⁵⁷、そうしたことでなく、要は肉体を蔑視する非暴力が非暴力たりうるのかという点が問題なのである。

もつとも、仏教の思想的展開を追うと、肉体の蔑視から脱した面がなきにしもあらずといえる。大乘の『涅槃経』は「解脱は肉体が有るとも肉体がないとも言う」と主張し⁵⁸、『華嚴経』は「一本の毛の孔のなかに無量の仏国土が莊嚴されており、悠々として安定している」などと説く⁵⁹。肉体的欲望に関しても、その消滅でなく活用を唱える教説がみられる。区別という執着的な見方からの完全な解放が仏教の悟りならば、本来、仏教者は精神と肉体の区別にもとらわれるべきではない。釈尊の無執着は、最終的には肉体の尊厳にまで到るはずである。大乘仏教徒が言うように、精神と肉体とは不二（色心不二）でなければならぬ。釈

尊は言語を絶する無執着の真理を開示する前段階において、ひとまず肉体や肉体的欲望の消滅を教えた、と推察することも、あながち否定できないであろう。

今日の世界で起きている暴力の現実には、ますます複雑で多面的な様相を帯びている。非暴力の愛の抵抗によって怒り狂う敵を改心させ高めていく、というガンディーの非暴力は、基本的に Face to Face の対面倫理を前提としていた。ところが、現代では原水爆や化学兵器、サイバーテロ等が広がり、非対面的な倫理としての非暴力も重要になってきた。あるいは、構造的暴力に対抗する非暴力とは何かといった議論も不可欠だろう。非暴力の思想も、新しい時代の要請に応答することが望まれている。

ただし、いついかなる時代にあっても、人格の光こそが非暴力の最大の力となってきたことを、思想家は深く銘記すべきではないか。ガンディーや釈尊は、何よりも人格的な感化を通じて人々を非暴力の実践に導いた。一人から一人への心の伝播が、非暴力の実践の要諦である。この点は、非対面の倫理が問われる時代になっても何ら変わらないだろう。現代において、一人の非暴力の心は表情や肉声にとどまらず、文字、芸術作品、電波、液晶の画面等にもなつて他の人々の心に呼びかける。アメリカ公民権運動の指導者 M・L・キングは、書物という非対面の世界でガンディー

の心に触れ、愛の倫理の社会的力を確信できるようになったという⁶⁰。非暴力の思想や理論は、いつも慈愛の人格を説明する道具にすぎないのである。

〈注〉

- 1 Mohandas K. Gandhi, *My Non-violence*, edited by Satish Kumar Bandopadhyaya, Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1960, p. 65. 森本達雄訳『わたしの非暴力1』みすず書房、一九九七年、九六頁。
- 2 Gandhi, *My Non-violence*, p. 265. 森本達雄訳『わたしの非暴力2』みすず書房一九九七年、一八六頁。
- 3 *Dharmapada*, 中村元訳『ブッタの真理のことは 感興のこゝとば』岩波文庫、一九七八年、三〇頁。
- 4 Gandhi, *My Non-violence*, p. 60. 森本訳『わたしの非暴力1』八八頁。
- 5 *Ibid.*, p. 237. 森本訳『わたしの非暴力2』一四〇頁。

- 6 *Ibid.*, p. 31. 森本訳『わたしの非暴力1』四七頁。
- 7 *Sutta-nipata*, 中村元訳『ブッタのこゝとば——スッタニパータ——』岩波文庫、一九八四年、三八頁。
- 8 *Sutta-nipata*, 中村訳『ブッタのこゝとば』一二五頁。
- 9 *Samyutta-nikaya*, 中村元訳『ブッタ 悪魔との対話——サンユッタ・ニカーヤII』岩波文庫、一九八六年、二九二頁。
- 10 *Udanavarga*, 中村元訳『ブッタの真理のこゝとば 感興のこゝとば』岩波文庫、一九七八年、二六五頁。
- 11 同前、一三〇頁。
- 12 Gandhi, *My Non-violence*, p. 107. 森本達雄訳『わたしの非暴力1』みすず書房、一九九七年、一五七―一五八頁。
- 13 一九〇九年に刊行された *Hind swaraj* において、ガンディーはスワラージ（自治）について種々語っている。その総括の中に「真の自治は、克己であり、自己抑制である。 Real home-rule is self-rule or self-control」との言葉がある (M. K. Gandhi, *Indian Home Rule* [Kindle android version], 1922, Chapter 20, para.41. Retrieved from Amazon.com. 森本達雄訳『わが非暴力の闘い』第三文明社、二〇〇一年、一六一頁)。
- 14 ガンディーは、ある質問に答えた際、次のように述べたという。「ある国が非暴力にもとづくことは可能です。言い換えれば、武力にもとづく世界連合に対しても非暴力の抵抗をもって立ち向かうことはできると言えます。そのような

- 实例にアショーカ王の国家があります」(Gandhi, *My Non-violence*, p. 248. 森本訳『わたしの非暴力2』一五九頁)。
 15 Gandhi, *My Non-violence*, p. 11. 森本訳『わたしの非暴力1』一八頁。
 16 *Ibid.*, p. 218. 森本訳『わたしの非暴力2』一〇八頁。
 17 *Ibid.*, p. 71. 森本訳『わたしの非暴力1』一〇四頁。
 18 *Ibid.*, p. 251. 森本訳『わたしの非暴力2』一六三頁。
 19 ガンデー自身、アヒンサーを「万物への慈悲心 (universal compassion) として知られるもの」(Gandhi, *My Non-violence*, p. 323. 森本訳『わたしの非暴力2』二七四頁)と表現したことがある。
 20 中村元『原始仏教 その思想と生活』NHKブックス、一九七〇年、一二三頁。
 21 *Udanavarga*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』二一九頁。
 22 Gandhi, *My Non-violence*, p. 92. 森本訳『わたしの非暴力1』一三五頁。
 23 *Ibid.*, p. 299. 森本訳『わたしの非暴力2』二四〇頁。
 24 *Ibid.*, p. 81. 森本訳『わたしの非暴力1』一一八頁。
 25 *Ibid.*, pp. 158-161. 森本訳『わたしの非暴力2』七〇―一一頁。
 26 *Ibid.*, pp. 177-180. 森本訳『わたしの非暴力2』三三―三八頁。
 27 *Sutta-nipāta*, 中村訳『ブッタのことば』二〇三頁。
 28 *Udanavarga*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』二〇二頁。
 29 *Dhammapada*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』三〇頁。
 30 *Mahaparibbāṇa-suttanta*, 中村元訳『ブッタ最後の旅——大パリニツバーナ経』岩波文庫、一九八〇年、九〇―一六頁。
 31 Gandhi, *My Non-violence*, pp. 57, 113. 森本訳『わたしの非暴力1』八五―一六七頁。
 32 *Ibid.*, p. 66. 森本訳『わたしの非暴力2』三〇頁。
 33 「釋種今日宿縁已孰今當受報」(『增一阿含経』、『大正新修大藏経』第二卷、六九一頁・中)。
 34 Gandhi, *My Non-violence*, p. 65. 森本訳『わたしの非暴力1』九七頁。
 35 Mohandas K. Gandhi, *From Yeravda Mandir: Ashram Observances*, Ahmadabad: Navajivan Publishing House, 1945, p. 39. 森本達雄訳『ガンデー 獄中からの手紙』岩波文庫、二〇一〇年、六九頁。
 36 *Ibid.* 森本訳、七〇―七二頁。
 37 *Sutta-nipāta*, 中村訳『ブッタのことば』一九六頁。
 38 同前、一九四頁。
 39 *Sariyutta-nikāya*, 中村訳『ブッタ 悪魔との対話』二三四頁。
 40 Gandhi, *My Non-violence*, p. 341. 森本訳『わたしの非暴力

- 2] 三〇一頁。
- 41 *Udanavarga*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』一三九頁。
- 42 Gandhi, *My Non-violence*, p. 162. 森本訳『わたしの非暴力 2』一一頁。
- 43 Karl Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, Erster Band, München: Piper Verlag, 1957 (Reprint 1988), S. 152. 峰島雄訳『仏陀と龍樹』理想社、一九六〇年、五一頁。
- 44 「刀兵之劫有大力勢断其残害令無遺餘。能断衆生種種怖畏。所謂若死閉繫打擲水火王賊貧窮破戒惡名惡道。如是等畏悉當断之」(『大般涅槃經』師子吼菩薩品、『大正藏』第十二卷、五三四頁・上)、田上太秀訳(『ブッタ臨終の説法 3』大蔵出版、一九九七年、三三六頁)。
- 45 坂本幸男・岩本裕訳注『法華經(下)』岩波文庫、一九六七年、二五四頁。
- 46 日・ベックは、仏教とジャイナ教を比較する中で、仏教にはインド的な苦行の傾向や様々な形式を重んずることがないとしながら、「仏教はインドの通念からみると法外なほど自由な考え方をする」と指摘している (Hermann Beckh, *Buddha und seine Lehre*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1958, S. 18. 渡辺照宏訳『仏教(上)』岩波文庫、一九六二年、九頁)。
- 47 Gandhi, *My Non-violence*, p. 3. 森本訳『わたしの非暴力 1』五頁。
- 48 ガンディーはこう述べている。「完全に自己にうち勝ち、万人への愛にあふれ、そしてすべての行為が愛の法則に支配されている、そんな人がいるならば、わたし個人としては、たとえその人が肉食主義者であろうとも、心からの敬意を払うだろ」(Gandhi, *My Non-violence*, p. 156. 森本訳『わたしの非暴力 1』二三四頁)。
- 49 Gandhi, *My Non-violence*, p. 74. 森本訳『わたしの非暴力 1』一〇八頁。
- 50 *Ibid.*, p. 126. 森本訳『わたしの非暴力 1』一八七頁。
- 51 *Udanavarga*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』一二四頁。
- 52 *Mahaparibbāna-suttanta*, 中村元訳『ブッタ最後の旅』九七頁。
- 53 *Udanavarga*, 中村訳『ブッタの真理のことば 感興のことば』一四四頁。
- 54 Gandhi, *From Varanasi to Mandir*, p. 25. 森本訳、四六頁。
- 55 Gandhi, *My Non-violence*, p. 273. 森本訳『わたしの非暴力 2』一九九頁。
- 56 *Theragāthā*, 中村元訳『仏弟子の告白——テラガーター——』岩波文庫、一九八二年、七八頁。

57 Gandhi, *My Non-violence*, p. 30. 森本訳『わたしの非暴力1』
四六頁。

58 「解脱亦色非色」(『大般涅槃經』盧舍那品、『大正藏』第十二卷、
三九二頁・上)、田上太秀訳(『ブツダ臨終の説法1』大藏出版、
一九九六年、一八三頁)。

59 「一毛孔中無量佛刹 莊嚴清淨曠然安住」(『華嚴經』盧舍
那品、『大正藏』第九卷、四一〇頁・下)、玉城康四郎訳(中
村元編『大乘仏典』筑摩書房、一九七四年、一九九頁・上)。

60 Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom: The
Montgomery Story*, Boston: Beacon Press, 2010 (originally
published in 1958), p. 84. M・L・キング、雪山慶正訳『自
由への大いなる歩み―非暴力で闘った黒人たち―』岩波新書、
二〇〇二年(初版一九五九年)、一一四―一一五頁。



発表は日中韓の間で同時通訳された

発表③ 「仁」が実践される孔子の理想社会と「甘美な夢を見る」

成均館大学校儒学大学 副教授 高 在錫

翻訳 山田紀浩

新しい理想社会が話題に挙がっている。これまで新自由主義に武装した資本主義を通して全ての人々が満足する理想社会を追求してきたが、寧ろ利己主義と無限経済の病に陥ってしまった。今、私たちは既存の概念と価値基準を修正し、新しいユートピアを夢見なければいけない時に来ている。理想・合理性・資本主義・民族主義に武装した近代的価値と制度は、すでに自分の力では治すことができない問題を起こしており、近代西欧の科学技術や文明観そして産業社会の開発および成長イデオロギーは、修正せざるを得なくなっている。これは学者の推想的な空論に過ぎるのではなく、思维的で革命的な転換がなければ、破滅の道へ進まざるを得なくなる切迫した全地球的な問題である。もちろん思维の根本的な転換は、多元化された価値が抹殺されるのではなく、ただ一つの方式により主導されるものでもない。こうした点から数千年の間、東アジアの思维の根

幹となってきた儒学は、我々に新しい世界に対する東アジア的ユートピアの理想を示していると言える。

孔子が生涯を通し念願し果たそうとした理想社会は、遙か遠くの空の上にあるものではなく、今まさにここに我々が二本足で立っている現実にある。これ以上、商の国末期のように、巫女や祭事を通して受動的に天の意思を把握する必要もなく、周の国初期のように、「天命」が統治権力を維持するため、王だけが独占できるものでもない。それは、「天の内化」という能動的な方式に転換し、主体的に天と通じ、一人独占ではなく全ての人が、その気になれば天の意思を理解できる方式を選択する。そのため彼が夢見た理想社会は、一度もなかったものであったり、死後にようやく経験できる遙か遠い夢物語ではなく、現実で必ず実現可能で、後世に持続されなければならないはず、すでに実現されたことがある「過去の記憶」である。

孔子はこうした人間の内在化された徳性を「仁」と表現した。彼は弟子たちの徳性や資質、学問水準等により其々がう方式で説明したりした。「私的な欲望に勝ち、時に合わせた禮を實踐することである（復己復禮）」、「人を愛することである（愛人）」、「己が欲せざることを人に施すこと勿れ（己所不欲、勿施於人）」ちょうど胎児と母親が臍の緒で繋がった一つの体のように、人は肉體だけ見れば個別的で独立的な存在であるが、仁により有機的に繋がった一体が本質であるといえる。

孔子が「70歳になると思うままにふるまってそれでも道はずれないようになった（七十而從心所欲、不踰矩）」と言ったことも、他人の拘束や制約から逃れて肉體的な自由を享受することではなく、人間の生活の重要な領域である「社会性 *sociality*」に該当する社会的規範や人々の価値判断と一緒に考慮する自由を上げたことを言っている。西欧社会が他人に迷惑を及ぼさない限り、自分の問題は誰の干渉も受けず、自分が決定できる権利があり、個人の権利を強く擁護し、少しずつ個人の権利を抑圧してきた多様な形態の集団主義への挑戦と不信を表現してきたことと明らかに違いがある。

儒学は社会から分離された個人の絶対的な自由や自立性は偽りに過ぎないと見る。仁を回復し自然に他人との調和

をなし共存できることが理想である。もちろん、他人との調和が個人の犠牲を強要するものではない。孔子が言う「和而不同」は、調和の理想的な方向を提示している。自分だけの差別性を捨てて、利益と状況に合わせて和を装うことが同である。花畑の花がそれぞれの色と香りを持ち共存するように、自分の個性を忘れず、自分美外の共存者と仁により調和を成すことが自然であり美しい。

しかし儒学では、仁を實踐し人間らしさの本質を完成することが生活の目的になる。注目することは、こうした愛の實踐が墨家の普遍的な愛である「兼愛」とは異なることである。他人を自分のように大切に愛せよと言って、自分の近くにいる全てを蔑にして、他人を愛し、両親や子どもに対する愛を置き去りにして、他人の両親や子供をまず愛することではない。本末転倒を明確に区分し、瞬間ごとに敬虔に自分の心を振り返り、本心の通り自分の両親と子供を愛し、この心を磨き隣人と全ての人を愛することが差別的な愛の実体である。

そして儒学は、仁の究極的な実現の範囲を自分と共同体だけではなく、人間と自然との調和の関係完成に置いている。或子は孔子が「馬小屋で火事が起こった時、人は大丈夫かと聞き、馬に対しては聞きもしなかった（廐焚、子退朝曰：「傷人乎？」不問馬）」という記録を土台に、儒学が

環境破壊の主犯として注目された人間中心主義と脈が同じと評価した。しかしこれは、近い所から遠い所への次等式の愛を實踐する過程で、優先的に同類である人に対した関心を置いたものであり、馬のような動物に関心がなかった訳ではない。孔子が「釣りをして網を使わず、飛ぶ鳥を狙っても巢で寝る鳥は射ない（釣而不綱、弋不射宿）」というのは、人間と自然が互いに影響を受け合つて自然を利用するのはどうしようもないが、人間の思うまま開発し蹂躪するのではなく、内在的価値により無分別な犠牲を禁じ、生命の重要性を實踐しながら、自然環境を利用することを見せている。

反面、孔子は調和のとれた社会の完成を法と制度にだけ頼ることは不可能だと断言している。「政令により導き刑罰で整えようとすれば、民は都合を合わせようとだけし恥ずかしさを知らないが、徳により導き禮で整えようとすれば、民は恥ずかしさを覚え自然と明るくなっていく（道之以政、齊之以刑、民免而无耻。道之以徳、齊之以禮、有耻且格）。」まずしなければならぬことは、個々人が自分の善なる本性を確立することである。本心により自律的に思考し行動することを否認し、ただ刑罰と制度だけで民を導くならば、間違いを起こしても恥ずかしさがなくなってしまう。反対に民を信頼し徳で導くなら、状況に合った禮を

尽くし、自分の間違いに羞恥心を感じ、自然と自分の間違いを修正すると考える。

ここで「教育」の重要性が示される。孔子が魏の国に行つた時、人口が多くて驚いた弟子である顔淵が、人口がこのように多ければ次に必要なものは何かと聞いた。「保有することである（豊之）」と答えた。また顔淵が保有した次に何が必要かと聞いたら孔子が、「人々に教えることである（教之）」と答えた。人口の増加と経済の豊かさは理想社会になるために重要な要素であるが、より重要視しなければならぬことは、まさに教育である。人間ならば誰でもない面に内在された本来の価値を確立し、それにより理想社会を實現する権利があるためである。孔子は教育をすることに特定の部類を定め教えることはせず、誰でも教育を通して仁が實現される社会を完成できると考えた。

20世紀以降の東アジアは、西欧近代の理想・合理・自由・科学等を核心価値として定め、自らの思想文化を貶し否定しながら、「西欧化がすなわちユートピア」ということを強固に信じ実践してきた。しかし最近の近代的価値は、西欧社会でも廃棄処分を要求を受けており、新しい価値の追求のために多様な認識の転換を試みている。極度の利己主義で陥つた社会の雰囲気と、隣に誰が住むのかも知らない断絶された人間関係の中にいる我々に、人間に対した深い

信頼と本性によって自律的に戻っていく社会を完成させようとした孔子の理想社会は、明らかに我々に平安さをもた

らすモデルを提示してくれる。孔子が描いた儒学的理想社会が実現される姿を想像してみる。何と甘美な夢だろうか。



シンポジウムは新一号館の設備を活用して行われた

再論董仲舒対策 — 第一策・第三策の対策文書の史料性を中心に —

東日本国際大学 経済情報学部専任講師
東洋思想研究所・儒学文化研究所研究員

城 山 陽 宣

序言

董仲舒の対策は、一般に天人三策や賢良対策とも呼ばれる。この対策文については、中国のみならず、我が国においても、広く議論が重ねられてきた。その理由としては、古来、この対策を契機に五経博士が置かれたことにより、儒家の独尊が成し遂げられたと考えられてきたからである。また、近代以降においては、これら一連の出来事を儒教の国教化と称し、東アジアの社会体制構築上の重大な転換点と捉えられてきたことも、その一因に挙げられるであろう¹。

そのために、董仲舒の対策を研究の主題とする場合、従来は、前漢代の顕学である春秋公羊学のなんらかの事象や、董仲舒対策の思想性・理論の内容を明らかにすることに主眼が置かれてきた。だが、その対策文が様々な疑問点を含

むものであったことも、この文書をめぐって多くの文章がものされてきた要因の一つと考えられる。

董仲舒の対策文書における具体的な疑義が指摘され始めたのは、近代に入ってからである。一九四一年、平井正士氏は、董仲舒対策の第二策中の地名「夜郎・康居」に矛盾する部分が存在することを指摘し、その資料性に疑義を提起された。また、第一策と第三策の年次が五経博士の設置より以後の元光元年であることを論証する過程で、それまで定説とされてきた儒教の国教化モデルにおける董仲舒像が成立しえないものであり、その見直しを必要とする旨について、はじめて言及されたのである²。こうした平井氏の説明は、当初、それほど議論の対象になっていなかったようであるが、今日、平井氏の主張は、おおむね、多くの研究者により妥当な説明として受け入れられるところと

なっている。

一九六七年、福井重雅氏は、五経博士の設置と董仲舒対策への全面的な疑義を主張する論考を発表された³。こうした平井氏・福井氏の説明に対して、佐川修氏や富谷至氏らの反証が加えられ⁴、この論争は一時的な決着を見たかと思われた。

しかし、一九九〇年代に入ると、福井氏は、精緻な検証と重大な結論を示す二編の論考を発表された。一九九五年に発表された「前漢対策文書再探」では、董仲舒の対策を研究の主題とする場合、「その理論の内容を明らかにするとともに、その上申がいかなる書式や文言にもとづいて施行されたかという問題を究明することが、必須の前提条件となる」として、その対策文書の形式を規定され⁵、九七年発表の「董仲舒の対策の基礎的研究」では、先の論考を基礎に文書学の観点から、董仲舒の対策を後世の附会と見なすとの結論を提起され、その文書の資料性を根本的に否定されたのである⁶。

これら対策文書学の諸論考については、それらに正面から向き合った批判が提出されたことが無いためか⁷、今日では、福井重雅氏の説明は多くの研究者や有力な学会に認められ、「両漢思想研究を深化させる上で、いまなおきわめて重要なテーマである」と評価されるに至っている⁸。

筆者も、その「両漢思想研究を深化させる」という主旨には、おおむね同意する。なぜなら、福井氏の文書学による検証法で漢代の対策文書を研究していけば、その真偽を判定する有効な一助になることは明らかであり、それらに存在する諸々の問題点を浮き彫りにする可能性をも秘めているからである。

しかし、その対策文書学による董仲舒対策の研究の結論である「董仲舒の対策を後世の附会と見なす」という点については、慎重な検討を必要とすると言わざるをえない。たしかに福井氏の結論についても、我が国の史学の一部から強く支持されているのであろうが、なにぶん、それは中国史の教科書にも掲載されていた重大な要件であり、漢代思想史、ひいては中国思想史の大幅な書き換えを求めるものであるためである。

また、現在、諸外国の董仲舒に関係する研究において、その対策文書の資料性を疑ったものが存在しない点も看過しえないことであろう。諸外国でそうした風潮がないことは、文書の真偽問題について、我が国の問題意識・研究水準の高さを意味するものであるのかもしれない。だが、福井氏の提出された結論が、これまでの前漢史や中国思想史の理解に重大な変更をもたらすものである以上、この問題に関わる検証や議論には、十分に慎重を期さなければな

らないであろうし、この真偽問題がある一定程度解決しないことには、董仲舒対策に関わる諸問題、とりわけ前漢代の儒教の国教化に関係する研究分野については、停滞を強いられざるをえないのである。我が国の漢代史・ひいては中国思想史研究のためにも、董仲舒対策の真偽問題の解決が、焦眉の急を要するものであることは、言を俟たないといえるであろう。

そこで本稿では、問題の核心である福井重雅氏の董仲舒対策の対策文書学研究について、その問題点を検証し、大方のご批正を仰ぐこととしたい。

一、対策文書学による董仲舒対策の研究とその問題点

まず本章では、具体的に検証が必要な項目について順を追って説明を加えていくことにしよう。

一九九〇年代、平井正士氏に続き、福井重雅氏は、漢代対策文書学の新地平を開き、董仲舒対策に対して対策文書研究を通じて史料批判を行い、その資料性に対して根本的な疑義を提起された。まさしく、董仲舒対策の研究を志す者にとって、福井氏の董仲舒対策に対する文書学研究法を理解することは、避けることができない性質のものといえるであろう。

なお、福井氏の説明は、非常に詳細・精緻な部分がある。氏の説明の問題点を検証する際には、それに対する相応の理解は必須であろう。そこで次章以降の検討の準備として、煩瑣ではあるが、まず、福井氏の董仲舒対策の文書学研究のあらましをまとめ、そこから検証が必要な部分を提示することとしたい。

序言で説明したように、福井氏は「前漢対策文書再探」において、鼂錯・公孫弘・杜欽の対策を採り上げ、詳細に検証を加えている¹⁰。その中でも、とりわけ鼂錯の対策こそが、もともと対策文書としての原貌を保っているとして、漢代対策文書の基準であると規定している。冗長ではあるが、まず、『漢書』鼂錯伝にある対策文より要所を抜粋し、福井氏の対策文書学のあらましを紹介していくこととしよう。

鼂錯対策

〔詔策〕

〈前文〉

惟十有五年九月壬子、皇帝曰、昔者大禹勤求賢士、施及方外。……近者獻其明、遠者通厥聰、比善戮力、以翼天子。是以大禹能亡失德、夏以長祿。高皇帝親除大害、去亂從、並建豪英、以為官師。為諫爭、輔天子之闕、而翼戴漢

宗也。……、今朕獲執天子之正、以承宗廟之祀。……故詔有司、諸侯王、三公、……、各帥其志、以選賢良。

〔策問〕

策問第一 明於國家之大體。

策問第二 通於人事之終始。

策問第三 及能直言極諫者。各有人數。

策問第四 將以匡朕之不逮。二三大夫之行、當此三道。朕甚嘉之。故登大夫于朝、親諭朕志。

策問第五 大夫其上三道之要、及永惟朕之不德。

策問第六 吏之不平、政之不宣、民之不寧、四者之闕。

策問第七 悉陳其志、毋有所隱。

〔後文〕

上以薦先帝之宗廟、下以興愚民之休利。著之于篇、朕親覽焉。……、大夫其正論、毋枉執事。烏虜戒之。二三大夫、其帥志毋怠。

〔對策〕

〔前文〕

平陽侯臣宙、汝陰侯臣竈、潁陰侯臣何、廷尉臣宜昌、隴西太守臣昆邪、所選賢良、太子家令臣錯、昧死再拜言。臣竊聞、古之賢主、莫不求賢、以為輔翼。故黃帝得力牧而為五帝先、大禹得咎繇而為三王祖、齊桓得甯子而為五伯長。

今陛下講于大禹及高皇帝之建豪英也。退託於不明、以求賢良、讓之至也。……、今臣宙等、乃以臣錯充賦、甚不稱明詔求賢之意。臣錯中茅臣、亡識知、昧死上愚對曰、

〔答問〕

策問第一の覆奏 詔策曰、「明於國家大體」。愚臣竊以古之五

帝明之。臣聞、五帝神聖、其臣莫能及、故自親事、……。此謂配天地、治國大體之功也。

策問第二の覆奏 詔策曰、「通於人事終始」。愚臣竊以古之三

王明之。臣聞、三王臣主俱賢、故合謀相輔、……。此明於人情終始之功也。

策問第三の覆奏 詔策曰、「直言極諫」。愚臣竊以五伯之臣明

之。臣聞、五伯不及其臣。故屬之以國、任之以事。……。此可謂直言極諫之士矣。……、而使得直言極諫、補其不逮之功也。……。

策問第四の覆奏 策曰、「匡朕之不逮」。愚臣何足以識陛下之高明、而奉承之。

策問第六の覆奏 詔策曰、「吏之不平、政之不宣、民之不寧」。愚臣竊以秦事明之。臣聞、秦始并天下之時、其主不及三王、而臣不及其佐。……、此吏不平、政不宣、民不寧之禍也。……。

策問第五の覆奏 詔策曰、「永惟朕之不德」。愚臣不足以當之。

策問第七の覆奏 詔策曰、「悉陳其志、毋有所隱」。愚臣竊以

……。

五帝之賢臣明之。臣聞、五帝其臣莫能及。……。故各當其世而立功德焉。……。譬之猶五帝之佐也。

〔後文〕

陛下不自躬親、而待不望清光之臣。臣竊恐神明之遺也。……。愚臣不自度量、竊為陛下惜之。味死上狂惑中茅之愚臣言、唯陛下財擇¹¹。

鼂錯の対策文書の形式について、氏は「まず皇帝の下す詔策の全文を掲げる。つきに対策では、前文を置いた後、詔策をいくつかに区分して、その条文ごとに回答する「条奏」の形式をとる。ここでは、(一)、該当する詔策の条文を一々反復した上で、対策者の所信を表明する「覆奏」の制度を遵守し、(二)、「臣聞」などの発語を使用し、(三)、それらの対策の末尾に詔策に相応する「小結」を配す。この(一)～(三)を繰り返して、最後に対策全体を総括する後文を置く」と説明する¹²。その詔策文と対策文の形式を簡易にまとめると以下の通りとなる。

〔詔策〕

〔前文〕(親策、策詔など) 惟□□年□月□□、皇帝

曰、……。

〔策問〕 策問第一……。

策問第二……。

〔後文〕 諭旨(親覽、著篇、勿有所諱など) ……。

〔対策〕

〔前文〕 謙辞(味死上言など) ……。

〔答問〕 策問第一の覆奏、詔策曰(策曰) ……。愚

臣竊……、臣聞……、……。

策問第一に対する覆奏形式の小結(條奏形式)。

策問第二の覆奏、詔策曰(策曰) ……。愚

臣竊……、臣聞……、……。

策問第二に対する覆奏形式の小結(以下同様の條奏形式を繰り返す)。

〔後文〕 謙辞(臣竊恐、臣愚戇など) ……。¹³

以上、見てきたように鼂錯の対策文書の形式は、前文・答問・後文に乱れた部分が無く、また、條奏の形式や覆奏の制度も遵守されている。福井氏の指摘の通り、漢代対策文書の基本形であると言えるであろう。氏は、さらに『漢書』中の鼂錯・公孫弘・杜欽の対策文書の形式も検証の俎上にて、漢代対策文書の形式を以下のようにまとめている。

〔詔策〕

〈前文〉(親策、策詔など)惟□□年□月□□、皇帝曰、
……。

〈策問〉(第一・第二……)

〈後文〉諭旨(親覽、著篇、勿有所諱など)。

〔対策〕

〈前文〉謙辞(昧死上言など)

〈答問〉対曰、(條奏)、……、策曰、

策問第一の覆奏、臣聞、……、

策問第一に対する覆奏形式の小結、策曰、

策問第二の覆奏、臣聞、……、

策問第二に対する覆奏形式の小結(以下、

同様)

〈後文〉謙辞(臣竊恐、臣愚戇など)¹⁴

この「前漢対策文書再探」における対策文書学の構築という成果は、多方面から評価されている部分であるが、具体的には、一九九七年発表の「董仲舒の対策の基礎的研究」で、董仲舒対策の検証に使用されている。ここでは、まず、第一策から第三策までの詔策と対策を上下に对照させ、対策文書学の観点に基づき問題点を列挙している¹⁵。第一策・第三策における具体的な検証は次章以降に詳しく見ていくこととするが、その問題点を簡略にまとめると、おおよそ、

以下のようになると思われる。

- ① 第一策の答問(1)・(6)・(7)や第三策の答問(4)について、上段の策問の「空白部分が示すように、これに対応すべき武帝の質問は、詔策の文中に一言半句も存在せず」(三三五頁)、「策問の文中の質問条項を直接復命して上奏する「覆奏」の制度が全く守られていない」(三三六頁)。また、「いずれも策問として設けられていない題目に対して、不自然な発言……のあり方は、そもそも対策本来の形式に乖離したものであり、賢良の察挙にさいして行われた対策の答問とは認めがたい」(三三六頁)こと。

- ② 第三策の答問(4)について、「臣仲舒の能く及ぶ所に非ざるなり」という筆法と比較して、「民従う所を知らん」という結文は、いかにも中途半端で、対策の掉尾を飾るにふさわしい文章であるとは考えがたい」(三六三頁)こと。

- ③ 第一策の(1)・(6)・(7)の「答問はいずれも共通して「臣謹んで……案ずるに」という「案語」によって起筆され、「臣聞く」という対策に必要な発語の二字が使用されていない。そしてそこには答問ごとに小さな結論を示す「小結」に相当する部分が完全に欠落している」こと(三三七頁)。「これらの三條はいずれも「臣謹んで

……案ずるに」として発言の最初から特定の経書を引用し、それに立脚して意見を陳述しているが、このような答問は、漢代の対策文には見出しがたい変則的な書式である。あるいはそれ以前に、「臣聞く」の二字が省略されているのではないかという推測も成り立つかもしれないが、「臣聞く」と「臣謹んで……案ずるに」という二系統の発語句が、同時に重複して使用されるということも、また漢代の対策文書には存在しない用例である」（三四一頁）と見なされている。

④ 次に第二策の問題点について。「夜郎・康居」（三五〇頁）―答問(5)に登場する康居の帰義は、榎説によれば、いかに早くとも元光二年以前には遡り得ないことが明らかにされている。そしてそれとは正反対に、第二点として取り上げた答問(6)における官吏選抜の新法は、建元六年以前に提言さなければならぬ内容のものである。とするならば、ここで得られる結論は、同一の対策内において、年代的に絶対に両立しない二種類の発言が、同時に行われている」（三五六頁）と、これまでの学説を総括する。

⑤ 以上、全三策の文書からの検討を踏まえ、その性格に関する問題点について、「疑問視される対策の文中には、現「今」を直視し、武帝や官僚に対して忌憚るな

い批判を浴びせ、その暗鬱な世相を剔出する言辞が点綴して」（三三五頁）おり、「董仲舒の対策のばあいのような過激な発言が、武帝に対して直接行なわれたとするのは、通常ではとうてい想像しがたいことであり、そこに不自然な違和感を禁じ得ない」（三六七頁）と推測されている。

⑥ また、こうした推論を基礎として、董仲舒対策と「董仲舒書」の形成に関して、「これら逆鱗に触れる恐れのある問題を含む対策は、……元来、それは董仲舒とは全く関係のない作品で、彼以外の別人の対策を彼に仮託して、それを「董仲舒書」に収録した蓋然性も否定できない。「董仲舒書」はこのように信頼しがたい多くの疑点を含む書物であった。班固はそのような性格の「董仲舒書」を粉本として、『漢書』董仲舒伝を撰述した」（三六七～三七八頁）と疑惑を表明される。

⑦ そして最後に、「全三策がすべて董仲舒の手筆になる対策ではなく、一部はその学派による後世の附会であるとするならば、そこに不可解で不合理な疑点が見出されるとしても、それは少しも異とするに足りない。そして上述のように董仲舒の対策がいつ行われたかという年代決定が不可能であるのは、ただ以上のような結論によつてのみ、はじめて了解し得ることなのであ

る」(三七八頁)とまとめられる。

以上が、福井氏の対策文書学による董仲舒対策に関する研究のあらましである。

まず、文④の第二策の「夜郎康居」の疑義については、これまでも諸先学が議論を重ねてきたため、贅言を要しないであろうが、基本的に筆者は、浅野裕一氏が言われるような衍字・衍文説を妥当と考えている¹⁶。しかし、どちらにせよ、この議論は字句の有無を主題とするものなので、完全な決着を見ることはないであろう。現状では、対策における未解決の問題となる可能性が高い。つまり、定説の通り、第二策は資料的にやや時代が下ったもので、第一策と第三策とは別の対策文書であると見なしてよいのである。本稿の検討課題からは除外することとした。

目を移して、福井氏の提唱する対策文書学による董仲舒対策の検証の部分について、見ていくことにしよう。

「漢代対策文書の研究」を中心に、鼂錯の対策文書を基準に漢代の対策文書の形式を規定し、董仲舒対策においても対策文書の形式に着目したことについては、先に序言で述べたとおり、その真偽を判定する方法論となりうる可能性を秘めたものであり、その構想力・発想の精緻さについては、これまでも大いに評価されてきたものである。

次に、文①～③までが漢代対策文書の形式を踏まえた文

書学の観点から、それぞれ詳細な文献批判の後に結論を導き出されている。そして、こうした文献批判的な考察をもとに、文⑤～⑦では、董仲舒対策と「董仲舒書」の形成とそこから別出された疑義についてまとめられた、という構成となっている。

つまり、文⑤～⑦の後半部分は、前半部分の文書学の文献批判の結果に基づいたものであるから、氏の董仲舒対策の主要な検証部分は、何と言っても、その①～③の文書学研究の部分にあることが理解できる。

序言で述べたように、筆者は、福井氏の結論に頷くことができないのであるが、その理由として、対策文書学による董仲舒対策の検証方法の妥当性に対する疑問がある。

これ以降、福井氏の対策文書学による董仲舒対策について、董仲舒対策の段落の対応と対策文書の用語の問題に分類し、検討を加えていくこととするが、次章では、まず董仲舒対策の第一策の段落対応の問題について見ていくこととしたい。

二、董仲舒対策・第一策の段落問題について

本章では、董仲舒対策文書の段落の対応について検討していくこととしたいが、こうした董仲舒対策における段落の対応の確認について、浅野裕一氏の「董仲舒・天人対策

の再検討」は有効と考えられる¹⁷⁾。

なぜなら、浅野氏の論考は、先に見てきたような、対策文書学の観点を備えてはいないものの、武帝の詔策に逐一対応させる形で、董仲舒の対策の要点を掲げており、福井氏と筆者の説のどちらにも与さない、中間的な第三者として、客観的な視点を有するからである。

董仲舒対策における段落の対応の確認について、最も大切な問題意識は、客観性の保持にあると考えられる。作者が客観に徹して本文批判的な方法論で検証を行ったとしても、その中には、印象批判的な要素が強い部分や我田引水的な議論が生ずることは避けられないであろう。つまり、福井氏と筆者の意見だけでは、どうしても両論が対峙するだけに終わり、議論が水掛け論に終始してしまう恐れがあるのである。しかし、第三者の意見が存在することにより、そうした危険性は格段に低くなると考えられる。

よって以降の検討では、随時、浅野氏の詔策と対策の段落対応も参照するが、もう一つ重要なこととして、意味の上からの段落対応の確認と、対策文書学で最も重視されている形式上の段落対応の確認の二点が必要なることも忘れてはなるまい。そこで、以下の検証では、福井氏・浅野氏・筆者の段落対応を並べて挙げ、説明を加えていきたい。なお、以下の詔策と対策の対応については筆者の考察により、

(1)(2)などの数字は、福井氏が設定した段落番号を、①②などの数字は、浅野氏が設定した段落番号を示している。筆者の段落にも便宜上、福井氏と同様の番号を振っておくこととする。

【福井氏の段落対応】

【第一策（その一）】

〔詔策〕

(1) (欠)

(2) 蓋聞五帝三王之道、改制作樂而天下洽和、百王同之。當虞氏之樂莫盛於韶、於周莫盛於勺。聖王已沒、鐘鼓箏絃之聲未衰、而大道微缺。陵夷至虐桀紂之行、王道大壞矣。

〔対策〕

(1) 臣謹案春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之。……彊勉行道、則德日起而大有功。此皆可使還至而有效者也。詩曰「夙夜匪解」、書云「茂哉茂哉」。皆彊勉之謂也。

(2) 道者、所繇適於治之路也、仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒、而子孫長久安寧數百歲、此皆禮樂教化之功也。……故王道雖微缺、而箏絃之聲未衰也。夫虞氏之不為政久矣、然而樂頌遺風猶有存者、是以孔子在齊而聞韶也。〔漢書〕董仲舒伝)

福井氏の第一策のこの部分の段落分割は、荀悦『漢紀』卷十一に従い、荀悦が「皆な彊勉の謂なり」までを第一段落と理解して区分していたとし、第一策の対策の段落を(1)と(2)に分割し、第一策の対策の段落(1)に相当する詔策が無いと見なしている。

段落(2)の対策の答問においては、詔策の傍線「鐘鼓・箎絃の聲、未だ衰えず、而るに大道、微缺陵夷す（鐘鼓箎絃之聲未衰、而大道微缺陵夷）」を一部引用し、「故に王道、微缺すと雖も、而れども箎絃の聲、未だ衰えざるなり（故王道雖微缺、而箎絃之聲未衰也）」と文を結ぶ、「小結」という体例が見受けられることを、その理由として挙げる。

なお、「臣謹んで案ずるに：」の文書用語についても、氏が問題視する部分であるが、ここでは段落の対応に集中するため、のちの第四章で論及したい。

次に、浅野氏の段落対応を見ていこう。

【浅野氏の段落対応】

【第一策(その一)】

【詔策】

① 蓋聞、五帝三王之道、改制作樂而天下洽和、百王同之。當虞氏之樂莫盛於韶、於周莫盛於勺。聖王已沒、鐘鼓箎

絃之聲未衰、而大道微缺、陵夷至虜桀紂之行、王道大壞矣。夫五百年之間、守文之君、當塗之士、欲則先王之法以戴翼其世者甚衆。然猶不能反、日以仆滅、至後王而後止。豈其所持操或諄繆而失其統與、固天降命不可復反、必推之於大衰而後息與。

【対策】

① 臣謹案春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以謹告之。不知自省、又出怪異以警懼之。尚不知變、而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者、天盡欲扶持而全安之。事在彊勉而已矣。

① 道者所繇適於治之路也。（中略）夫人君莫不欲安存而惡危亡、然而政亂國危者甚衆。所任者非其人、而所繇者非其道。是以政日以仆滅也。（中略）故治亂廢興在於己。非天降命不可得反、其所操持諄繆失其統也。（『漢書』董仲舒傳）

浅野氏は、第一策の詔策の段落①を「蓋聞五帝三王之道」から「必推之於大衰而後息與」までと見なす。第一策の詔策の段落①をもっと幅広く取っているが、これは氏の所論の目的である武帝の詔策に董仲舒が追従したことを証明するために、意味の対応をもっとも重んじたためであろう。

ただ、詔策と対策の対応について注意すべきは、明らかに福井氏と異なることが見て取れる点である。筆者の考える詔策と対策の対応は、以下の通りである。

【筆者の段落対応】

【第一策(その1)】

〔詔策〕

(1) 蓋聞五帝三王之道、改制作樂而天下洽和、百王同之。當虞氏之樂莫盛於韶、於周莫盛於勺。聖王已沒、鐘鼓箏絃之聲未衰、而大道微缺。陵夷至虐桀紂之行、王道大壞矣。

〔対策〕

(1) 臣謹案春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以謹告之。……彊勉行道、則德日起而大有功。此皆可使還至而有效者也。詩曰「夙夜匪解」、書云「茂哉茂哉」。皆彊勉之謂也。道者、所繇適於治之路也、仁義禮樂皆其具也。故聖王已沒、而子孫長久安寧數百歲、此皆禮樂教化之功也。……故王道雖微缺、而箏絃之聲未衰也。夫虞氏之不為政久矣、然而樂頌遺風猶有存者、是以孔子在齊而聞韶也。〔漢書〕董仲舒伝)

筆者は、福井氏が設定している第一策の詔策の段落(2)に

対応する対策の「道者」(「是以孔子在齊而聞韶也」)の部分は、第一策の対策の段落(1)に含まれていると考える。なぜなら、本文に波線で示すように、本詔策において武帝は、五帝・三王の道と楽について質問しているのであるが、董仲舒は、対策において、まず天人と道について述べ、のちに道と楽に言及する形式で対策を行っているからで、意味の上から、それは一目瞭然である。

なお、この段落分けであっても福井氏が指摘していた対策の文章に詔策の傍線「鐘鼓箏絃之聲未衰、而大道微缺」を一部引用し、「故王道雖微缺、而箏絃之聲未衰也」と文を結ぶ「小結」の体例が見受けられることが理解される点に注意したい。つまり、対策文書学で強調されている段落の形式の観点からも、この詔策と対策の対応であれば問題点が存在しないのである。

なお、福井氏が指摘するように、本段落の覆奏の形式や「臣聞」の字句の欠如など、いくつかの不備が存在するが、そのうち、対策の段落(1)・(6)・(7)の「答問はいずれも共通して「臣謹んで……案ずるに」という「案語」によって起筆され、「臣聞く」という対策に必要な発語の二字が使用されていない」という点については、たしかに、その通りであるが、この問題については、後段(本稿四章)において論究する。

次に、第一策の後半部分の段落対応を見ていくこととしよう。ここでは、福井氏・浅野氏・筆者の段落対応を列挙してから、検討を加えることとしたい。

【福井氏の段落対応】

第一策(その1)

〔詔策〕

(6) (欠)

(7) (欠)

(8) 伊欲風流而令行、刑輕而姦改、百姓和樂、政事宣昭、何脩何飭而膏露降、百穀登、德潤四海、澤臻中木、三光全、寒暑平、受天之祐、享鬼神之靈、德澤洋溢、施庠方外、延及羣生。

〔対策〕

(6) 臣謹案春秋之文、求王道之端、得之於正。……天道之大者在陰陽。陽為德、陰為刑。……以此見天之任德不任刑也。……虐政用於下、而欲德教之被四海、故難成也。

(7) 臣謹案春秋謂一元之意、一者萬物之所從始也、元者辭之所謂大也。……故為人君者、正心以正朝廷、正朝廷以正百官、正百官以正萬民、正萬民以正四方、四方正、遠近莫敢不壹於正、而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時、羣生和而萬民殖、五穀孰而中木茂、天地之間被潤澤而大豐美、

四海之内聞盛德而皆徠臣、諸福之物、可致之祥、莫不畢至、而王道終矣。……。

(8) 夫仁誼禮知信五常之道、王者所當脩飭也。五者脩飭、故受天之祐、而享鬼神之靈、德施于方外、延及羣生也。(『漢書』董仲舒伝)

【浅野氏の段落対応】

第一策(その1)

〔詔策〕

(6) 伊欲風流而令行、刑輕而姦改、百姓和樂、政事宣昭。何脩何飭而膏露降、百穀登、德潤四海、澤臻中木、三光全、寒暑平、受天之祐、享鬼神之靈、德澤洋溢、施庠方外、延及羣生。

〔対策〕

(6) 天道之大者在陰陽、陽為德、陰為刑。刑主殺而德主生。是故陽常居大夏、而以生育養長為事。陰常居大冬、而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。(中略) 此天意也。王者承天意以從事。故任德教而不任刑。(中略) 今廢先王德教之官、而獨任執法之吏治民、毋乃任刑之意與。(中略) 虐政用於下、而欲德教之被四海、故難成也。

(6) 為人君者、正心以正朝廷、正朝廷以正百官、正百官以正萬民、正萬民以正四方。四方正、遠近莫敢不壹於正、

而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時、羣生和而萬民殖、五穀孰而麩木茂、天地之間被潤澤而大豐美。四海之內聞盛德而皆徠臣。諸福之物、可致之祥、莫不畢至、而王道終矣。

⑥古之王者明於此。是故南面而治天下、莫不以教化為大務。立大學以教於國、設庠序以化於邑。漸民以仁、摩民以誼、節民以禮。故其刑罰甚輕而禁不犯者、教化行而習俗美也。

⑥漢得天下以來、常欲善治而至今不可善治者、失之於當更化而不更化也。(中略)今臨政而願治七十餘歲矣、不如退而更化。更化則可善治。善治則災害日去、福祿日來。(中略)夫仁誼禮知信五常之道、王者所當脩飭也。五者脩飭、故受天之祐、而享鬼神之靈、德施于方外、延及羣生也。(『漢書』董仲舒伝)

【筆者の段落対応】

【第一策(その1)】

【詔策】

⑥伊欲風流而令行、刑輕而姦改、百姓和樂、政事宣昭、何脩何飭而膏露降、百穀登、德潤四海、澤臻中木、三光全、寒暑平、受天之祐、享鬼神之靈、德澤洋溢、施虐方外、延及羣生。

【対策】

⑥臣謹案春秋之文、求王道之端、得之於正。……天道之大者在陰陽。陽為德、陰為刑。……以此見天之任德不任刑也。……虐政用於下、而欲德教之被四海、故難成也。

臣謹案春秋謂一元之意、一者萬物之所從始也、元者辭之所謂大也。……故為人君者、正心以正朝廷、正朝廷以正百官、正百官以正萬民、正萬民以正四方、四方正、遠近莫敢不壹於正、而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時、羣生和而萬民殖、五穀孰而中木茂、天地之間被潤澤而大豐美、四海之內聞盛德而皆徠臣、諸福之物、可致之祥、莫不畢至、而王道終矣。……

夫仁誼禮知信五常之道、王者所當脩飭也。五者脩飭、故受天之祐、而享鬼神之靈、德施于方外、延及羣生也。(『漢書』董仲舒伝)

ここでも福井氏は、第一策の対策段落⑥・⑦に相当する詔策が無いと説明されている。

しかし、意味上から説明すれば、本文に波線で示しているように、本詔策で武帝は、後に「子大夫明先聖之業、習俗化之變、終始之序」と発言している通り、どのように刑や徳を修めれば、風俗が教化され、終始の順序に通ずることが出来るのかを質し、それに対して董仲舒は、刑・徳な

どの表層的な質問に対する回答として、陰陽や天・道から論じることによって、終始の序について答えている。つまり、詔策と対策の文脈など意味上の対応から見れば、福井氏が示す第一策の詔策段落(8)は、対策段落(6)・(7)・(8)に対応していることは明らかである。この点において、浅野氏と筆者が設定した意味上の段落の対応が、ほぼ同じである点にも注目すれば理解できようが、福井氏の示す詔策の対応は、文意の上から見て、いささか問題があるのではなからうか。

次に、対策文書学の面から考えてみよう。「そしてそこには答問ごとに小さな結論を示す「小結」に相当する部分が完全に欠落している」との福井氏の指摘については¹⁸、氏が示す第一策の詔策段落(8)が、対策段落(6)・(7)・(8)に対応しているのであれば、小結が欠落していることにはならない。つまり、対策の文章では、詔策の傍線部「受天之祐、享鬼神之靈、德澤洋溢、施虐方外、延及羣生」を引用して、「故に天の祐を受け、而して鬼神の靈を享け、徳を方外に施し、羣生に延べ及ぶなり（故受天之祐、而享鬼神之靈、徳施于方外、延及羣生也）」と文を結んでいる。これが「小結」にあたることは疑う余地がなからう。このように、文書学の観点からも対策の形式をふまえたものとなっていると考える問題はなさそうである。

三、董仲舒対策・第三策の段落問題について

次に、董仲舒対策・第三策の問題点について考えてみたい。ここでも、まず、福井氏・浅野氏・筆者の段落対応を挙げてから、検討を加えることとしたい。

【福井氏の段落対応】

第三策

〔詔策〕

(4) (欠)

〔後文〕今子大夫既已著大道之極、陳治亂之端矣、其悉之究之、孰之復之。

〔対策〕

(4) 然而臣竊有怪者。夫古之天下亦今之天下、今之天下亦古之天下、共是天下、古以大治、……以古準今、壹何不相逮之遠也。安所繆盪而陵夷若是。意者有所失於古之道與。有所詭於天之理與。試迹之於古、返之於天、黨可得見乎。夫天亦有所分予、予之齒者去其角、傳其翼者兩其足、是所受大者不得取小也。古之所予祿者、不食於力、不動於末、是亦受大者不得取小、與天同意者也。……故受祿之家、食祿而已、不與民爭業、然後利可均布、而民可家足。此上天之理、而亦太古之道、天子之所宜法以為制、大夫之所當循以

為行也。……春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也。今師異道、人異論、百家殊方、指意不同、是以上亡以持一統。法制數變、下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。邪辟之說滅息、然後統紀可一而法度可明、民知所從矣。(『漢書』董仲舒傳)

【淺野氏の段落対応】

第三策

【詔策】

④今子大夫既已著大道之極、陳治亂之端矣。其悉之究之、孰之復之。

【対策】

④夫天亦有所分子。予之齒者去其角、傅其翼者兩其足。是所受大者不得取小也。古之所予祿者、不食於力、不動於末、是亦受大者不得取小、與天同意者也。(中略)身寵而載高位、家溫而食厚祿、因乘富貴之資力、以與民爭利於下、民安能如之哉。是故衆其奴婢、多其牛羊、廣其田宅、博其產業、畜其積委、務此而亡已、以迫訛民。(中略)故受祿之家、食祿而已、不與民爭業、然後利可均布、而民可家足。此上天之理、而亦太古之道。天子之所宜法以為制、大夫之所當循以為行也。

④春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也。今師異道、

人異論、百家殊方、指意不同。是以上亡以持一統、法制數變、下不知所守。臣愚以為、諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進、邪辟之說滅息。然後統紀可一而法度可明、民知所從矣。(『漢書』董仲舒傳)

【著者の段落対応】

第三策

【詔策】

(4)今子大夫既已著大道之極、陳治亂之端矣、其悉之究之、孰之復之。

【対策】

(4)然而臣竊有怪者。夫古之天下亦今之天下、今之天下亦古之天下、共是天下、古以大治、……以古準今、壹何不相逮之遠也。安所繆盪而陵夷若是。意者有所失於古之道與。有所詭於天之理與。試迹之於古、返之於天、黨可得見乎。夫天亦有所分子、予之齒者去其角、傅其翼者兩其足、是所受大者不得取小也。古之所予祿者、不食於力、不動於末、是亦受大者不得取小、與天同意者也。……故受祿之家、食祿而已、不與民爭業、然後利可均布、而民可家足。此上天之理、而亦太古之道、天子之所宜法以為制、大夫之所當循以為行也。……春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也。

今師異道、人異論、百家殊方、指意不同、是以上亡以持一

統。法制數變、下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。邪辟之說滅息、然後統紀可一而法度可明、民知所從矣。（『漢書』董仲舒傳）

福井氏は、第三策の対策段落(4)に相当する詔策が無いとする。しかし、ここでも浅野氏と筆者の段落の対応は意味上からも、ほぼ同様であり、福井氏の段落対応のみが異なっていることにも注意が必要であろう。

ただ筆者の観点によると、この問題の核心については福井氏が〈後文〉に置いた「今予大夫既已著大道之極、陳治亂之端矣、其悉之究之、孰之復之」の文章が、この対策部分に対応する詔策なのかどうかという一点に尽きるのではないかと考えている。

この福井氏独特の段落対応については、氏の文章で言及している部分があまり無いのであるが、その回答は福井氏が提唱している対策文書学において漢代対策文の基本形とある鼂錯の対策文の中に発見しうる。

董仲舒対策・第三策の詔策の末尾には、「其悉之究之、孰之復之」とある。これは鼂錯の対策文にある最後の詔策の「悉陳其志、母有所隱」とほぼ同種の言辞に他ならないのではなからうか。注目されるのは、福井氏が設定した段落の対応である。以下に確認したい。

【福井氏の段落対応】

鼂錯対策

〔詔策〕

策問第七 悉陳其志、母有所隱。

〈後文〉

上以薦先帝之宗廟、下以興愚民之休利。著之于篇、朕親覽焉。……、大夫其正論、母枉執事。烏虜戒之。二三大夫、其帥志毋怠。

〔対策〕

策問第七の覆奏 詔策曰、「悉陳其志、母有所隱」。愚臣竊以五帝之賢臣明之。臣聞、五帝其臣莫能及。……。故各當其世而立功德焉。……。譬之猶五帝之佐也。

〈後文〉

陛下不自躬親、而待不望清光之臣。臣竊恐神明之遺也。……。愚臣不自度量、竊為陛下惜之。昧死上狂惑中茅之愚臣言、唯陛下財擇。（『漢書』鼂錯伝）

策問の第七の「悉陳其志、母有所隱」について、鼂錯は覆奏を行なっているが、その大枠については、筆者も同意見である。筆者の考える段落対応は以下の通りである。

【筆者の段落対応】

【鼂錯対策】

〔詔策〕

策問第七 悉陳其志、母有所隱。

〔後文〕

上以薦先帝之宗廟、下以興愚民之休利。著之于篇、朕親覽焉。
……、大夫其正論、毋枉執事。烏虜戒之。二三大夫、其帥
志毋怠。

〔対策〕

策問第七の覆奏 詔策曰、「悉陳其志、母有所隱」、愚臣竊以

五帝之賢臣明之。臣聞五帝其臣莫能及、則自親之。三王臣
主俱賢、則共憂之。五伯不及其臣、則任使之。此所以神明
不遺、而聖賢不廢也、故各當其世而立功德焉。傳曰「往者
不可及、來者猶可待、能明其世者謂之天子」、此之謂也。
竊聞戰不勝者易其地、民貧窮者變其業。今以陛下神明德厚、
資財不下五帝、臨制天下、至今十有六年、民不益富、盜賊
不衰、邊竟未安、其所以然、意者陛下未之躬親、而待羣臣
也。今執事之臣皆天下之選已、然莫能望陛下清光、譬之猶
五帝之佐也。陛下不自躬親、而待不望清光之臣、臣竊恐神
明之遺也。日損一日、歲亡一歲、日月益暮、盛德不及究於
天下、以傳萬世、愚臣不自度量、竊為陛下惜之。

〔後文〕 昧死上狂惑中茅之愚、臣言唯陛下財擇。〔漢書〕

鼂錯伝

先に紹介したように、鼂錯の対策文書は、鼂錯伝に「故
に其の施行の語を論じて篇に著す（故論其施行之語著于
篇）」とあることから、班固によって文書が節録されず、
本来の対策文書の形式が保存されていると考えられる。た
しかに鼂錯の対策文書では、まず、覆奏「詔策曰……」の
ことが置かれ、それに、「愚臣竊……」、「臣聞……」と
続いている。これらは、対策文書の基本的な定型と見なさ
れている。

その鼂錯の対策文書の中から、董仲舒対策と比較するう
えで、もつとも注意すべきは、文帝の詔策に、「悉陳其志、
母有所隱」とあることではなからうか。その「悉く其の志
を陳べ、隠す所有るなかれ（悉陳其志、母有所隱）」とは、
「そなたの考えをすべて述べ、隠しだてをしてはならない」
という意である。それに回答する鼂錯の対策文の内容は、
古代の五帝時代から現今を風刺するものである。「民益富
せず、盜賊衰えず、邊竟未だ安からず（民不益、盜賊不衰、
邊竟未安）」などと、波線に示したように、ある意味にお
いて直諫に属するものであることが理解されるであろう。

じつは、この鼂錯対策の策問第七以前の覆奏の文章では、
文帝の詔策に「匡朕之不逮」や「永惟朕之不徳」と直諫を

求めているような文言があったとしても、「而賜愚臣策曰、
匡朕之不逮。愚臣何足以識陛下之高明而奉承之」とか、「詔
策曰、永惟朕之不徳。愚臣不足以當之」などと皇帝に対す
る厳しい言葉を極力避けていた。

しかし、最後の詔策の「悉陳其志、毋有所隱」という、
この文言に対しては、相当さわどい言辞を使い覆奏を行っ
ている。つまり、漢代対策文書の基本形とも言える、この
鼂錯の対策文からは、文帝の詔策の最後の「悉陳其志、毋
有所隱」のような文言に対して、相当に自由な発言が許さ
れると考えられていたことが理解されるのである。

董仲舒の対策文に話を戻して、鼂錯のそれと比較してみ
ると、武帝の詔策の末尾においても、文帝の詔策と同様の
趣旨である、「其れ之を悉して之を究め、之を孰して之を
復せ（其悉之究之、孰之復之）」とのことばを見出すこ
とができる。これは、自由な発言を求めている形式の文章
であることが見て取れる。

また、鼂錯の対策と比較してみると、良く分かるのであ
るが、董仲舒の対策の答問の段落(4)の冒頭の「然而臣竊有
怪者」とは、おそらく覆奏の定型のうち、「詔策曰……」と「臣
聞……」が省略され、「臣竊……」のみが残存した状態であ
ると推測される。

つまり、第三策の詔策の冒頭で、武帝は、「制曰、蓋聞、

善言天者必有徴於人、善言古者必有驗於今。故朕垂問乎天
人之應」と述べて、古・今と天人に関する内容の対策を求
めているが、それを踏まえて、董仲舒は、古から今を述べ、
天が道の一統を求めていることに言及して対策を行ったと
考えられるのである。そして、第三策の対策の最後の覆奏
には、

春秋の一統を大ぶは、天地の常經、古今の通誼なり。
今、師、道を異にし、人、論を異にし、百家、方を殊
にし、指意同じからず。是を以て、上は以て一統を持
することなく、法制數たび變じ、下守る所を知らず。

臣愚以爲らく、諸もろ六藝の科、孔子の術にあらざる
者は、皆な其の道を絶ち、竝び進ましむることなかれ。
邪辟の説滅息し、然る後、統紀一なるべく、法度明ら
かなるべく、民從ふ所を知らん。¹⁹⁾

この文章が続くが、ここでも同様に、古・今・天・人のキー
ワードを用いて対策を行っているのである。つまり、この
覆奏の文章は、先の鼂錯対策の例と同様、武帝から、「其
れ之を悉して之を究め、之を孰して之を復せ」と促された
ためと考えられるのである。このように、董仲舒対策の詔
策と対策の文章の対応から見れば、福井氏が設定している
対策の段落(4)に対応する詔策は、武帝の詔策「今子大夫既
已著大道之極、陳治亂之端矣、其悉之究之、孰之復之」の

部分であることは明白であろう。少々の定型の崩れや言辞の欠如が、この文章に存在したとしても、氏が武帝の詔策段落(4)を欠文と見なしているのは、頷首し難い判断であると言わざるをえないのである。

先に、董仲舒对策・第一策を検討した折に、福井氏が、第一策の答問(1)・(6)・(7)や第三策の答問(4)について、上段の策問の「空白部分が示すように、これに対応すべき武帝の質問は、詔策の文中に一言半句も存在せず」、「策問の文中の質問条項を直接復命して上奏する「覆奏」の制度が全く守られていない」との旨を述べられていることについてふれたが²⁰、この様に董仲舒对策・第一策と第三策の詔策と対策を、文脈の上から対照させて検討したところ、その詔策と対策の意味については、すべて基本的には対応していることが理解され、また、これらの詔策と対策の対応について、対策文書字の観点からも、大きな問題は存在しないことも見て取れたのである。つまり、福井氏の主張する詔策の欠文は存在しないのである。

ただし、本稿第一章の文②にまとめてあるように、福井氏が、「民従う所を知らん、という結文は、いかにも中途半端で、対策の掉尾を飾るにふさわしい文章であるとは考えがたい」と述べられている点については²¹、注意が必要であろう。筆者は、氏の主張と観点を異にするが、たしか

に、漢代の対策文の手本ともいえる鼂錯の対策文の後文に置かれている「昧死上狂惑中茅之愚、臣言唯陛下財擇」というような表現・謙辞が存在しないのは不自然である。この第三策の末尾には、「昧死」などの文言を含んだ後文が省略されている可能性が高いと考えられよう。

ただし、いくつかの福井氏が示された疑問点のうち、未回答のものもある。こうした省略の問題についてや対策文書字の「用語」の問題については、次章で詳しく検討を加えていくこととしたい。

四、対策文書字の用語の問題について

福井氏の提唱する対策文書字においては、「用語」言辞の問題も重要である。対策文書の形式やその術語の問題については、おおむね同意できるものが多いが、董仲舒対策に関連する一部の用語については疑問に感じるものもある。本稿では紙面の都合上、「今」と「臣謹案」の問題に絞って論及することにした。

まず、「今」の問題についてだが、福井氏は「疑問視される対策の文中には、現「今」を直視し、武帝や官僚に対して忌憚らない批判を浴びせたとするのは、通常ではどうして想像しがたい」と主張されている²²。このような例は、

第三策の答問段落(4)に多く見られるものであるが、ここで疑問に感じるのは、もっとも対策文書としての原貌を保っているとして、漢代対策文書の基準とされる鼂錯の対策において、「今」の言辞によって対策を行っていることである。

○今以陛下神明德厚、資財不下五帝、臨制天下。(『漢書』鼂錯伝)

○至今十有六年、民不益富、盜賊不衰、邊竟未安、其所以然、意者陛下未之躬親、而待羣臣也。(『漢書』鼂錯伝)

○今執事之臣皆天下之選已、然莫能望陛下清光、譬之猶五帝之佐也。(『漢書』鼂錯伝)

右の文章においても明らかのように、董仲舒の対策のみならず、鼂錯の対策においても、漢代の対策文書で「今」を述べることは、別段不思議なものではないことが理解されよう。

次に、第一章で紹介した文^③で主張される用語「臣謹案」について考えてみたい。福井氏は、第一策の答問(1)・(6)・(7)の「三條はいずれも「臣謹んで……案ずるに」として発言の最初から特定の経書を引用し、それに立脚して意見を陳述しているが、このような答問は、漢代の対策文には見出しがたい変則的な書式である」と述べられている²³。ただし、氏の言うように、「特定の経書を引用し」、「漢代の

対策文」と二重の制約を課せば、当然用例は存在しなくなってしまうであろう。

たとえば、対策文で、特定の経書を引用したものでなければ、「功令」に一例が挙げられる。

○臣謹案詔書律令下者、明天人分際、通古今之誼、文章爾雅、訓辭深厚、恩施甚美。(『漢書』儒林傳)

また、対策文ではないが、上疏文であれば数例を挙げる事が出来る。

○謹案春秋二百四十二年、日蝕三十六、襄公尤數、率三歲五月有奇而壹食。(『漢書』楚元王傳・劉向)

○謹案周官『兆五帝於四郊』、山川各因其方、今五帝兆居在雍五時、不合於古。(『漢書』郊祀志第五下)

○臣相不能悉陳、昧死奏故事詔書凡二十三事。臣謹案王法必本於農而務積聚、量入制用以備凶災、亡六年之畜、尚謂之急。(『漢書』魏相傳)

果たして、「臣謹案」という文言が福井氏の言うほど変則的なのであろうか。筆者には理解できないのであるが、この例のように多くの制約を課せば、用例が少なくなっていくのは必然であり、故意に用例を絞ろうとしていると取られても致し方ないのではなからうか。用語の問題については、わずかに数例の用例のみで判断するのではなく、対策文書以外の同様な性質を持つ上疏文の例についても、検証の

幅を広げる必要があるように、筆者には感じられるのである。

以上、これまで見てきたように、福井重雅氏は対策文書の形式論に依拠して、董仲舒対策の第一策と第三策の詔策と対策の不備や、対策文の一部の言辞の不適當を理由として、董仲舒対策に対する疑義について、論証を進めてきた。

しかし、福井氏が主張される詔策と対策の不備については、基礎的な錯誤や曲解が存在する文章をもとに立論されたものであったし、本章で見てきた用語の問題についても、残念ではあるが、妥当と評価できる部分にはなほ多少ないのである。つまり、福井氏の一連の論証は、董仲舒対策の資料性を故意に貶めようとすることを目的としているものではないか、もしくは、結論ありきの立論であったのではないかとの疑念さえ生ずるものと言わざるを得ないのである。

したがって、福井氏が導き出した結論である「元來、それは董仲舒とは全く関係のない作品で、彼以外の別人の対策を彼に仮託して、それを「董仲舒書」に収録した蓋然性も否定できない」という仮託説についても、到底、それを承認することはできないのであるが、ただ、氏が指摘する「董仲舒書」と『漢書』董仲舒伝・董仲舒対策に関する問

題については、少々贅言を加えることとしたい。

もとより、福井氏が主張されるように、本稿の第一章の文①～③にあった覆奏や「臣聞」など対策文書の形式や用語の問題については、董仲舒の対策の場合、確実に真偽を判定する材料にはなり得ないであろう²⁴。なぜなら、本段落の覆奏の形式や「臣聞」の字句の欠如など、いくつかの不備が存在するが、それは『漢書』董仲舒伝に、「其の當世に切にして朝廷に施す者を擧りて篇に著す（擧其切當世施朝廷者著于篇）」とあるように、彼の対策文が班固によって節録されることが明記され、また、その節録がどこに及んでいるか判然としない以上、董仲舒対策の一部を捉えて、決定的な証拠とするには、おのずから限界があるためである。

しかし、班固の節録がどのようなものかについて、類推をすることはできる。『漢書』賈誼伝には、多くの上疏文が収められているが、それは董仲舒対策の場合とほぼ同様、賈誼伝に「凡所著述五十八篇、擧其切於世事者著于傳云」と明記されているように、「賈誼書」から節録が施されたものである。しかし、董仲舒対策と異なるのは、『漢書』賈誼伝所収の上疏文の場合、現行本賈誼『新書』と本文批判を行うことにより、どの程度の節録が行われたのかを、ほぼ理解することができる。これまで、多くの先学らは、『漢

書』賈誼伝と『新書』との本文批判を行い、その資料性について議論を重ねてきたが²⁵、賈誼伝所収の上疏文の節録の具合は、一部に不都合が生じているものの、ほぼ原貌を保持した、文章の整理にとどまったものであることが理解されている。つまり、『漢書』の節録の方法は、この『漢書』賈誼伝と『新書』のケースと同じ様なものと考えられる。おそらく、董仲舒伝所収の対策文も、ほぼ同様の文章の刪定が行われていると考えるのが妥当であろう。

結語

本稿では、まず、福井重雅氏による董仲舒対策の疑問点に再検討を加えてきた。論旨が複雑で錯綜している部分も存在するであろう。まとめると、以下のようになる。

(一) 序章・第一章においては、福井氏の提唱する対策文書学について理解を深めてきたが、その趣旨の一部分については有用な部分が多く、今後の検証に引用されることが期待される。

(二) 第一章～第三章では、おもに福井氏が提出された董仲舒対策の第一策と第三策における詔策と対策の対応について考察を深めてきたが、その結果、氏の対策文書に対する検証の手法は、恣意的で特異な部分があり、

その詔策と対策の対応については、意味上からも、対策文書学の観点からも問題があることが明白となった。第四章では、「今」や「臣謹案」という用語について検証を行なったが、それらの用例においては、福井氏の主張する特異性を規定することが不可能であることが理解された。

(四) 以上のように、福井氏による董仲舒対策に対する文献批判において、基礎的な錯誤が存在するのであれば、当然、この成果を基礎とした氏の結論も根本的に成立しがないと考えられる。つまり、董仲舒対策の後人による仮託説や後世の附会という氏の結論についても根本的に成立し難いと言えるであろう。

以上、福井重雅氏の董仲舒の対策に対する検証作業の一部を再確認してきたが、残念ながら、福井氏の董仲舒対策に関する資料解釈については、その多くが極端に疑うという方向性が強すぎるためからか、段落の対応や用語の問題における基礎的な文献操作に問題があるといえるであろう。よって、この成果を基礎とした氏の結論は、取り急ぎ根本的な再検討の必要があると考えられるのである²⁶。現時点では、『漢書』董仲舒伝所収の一連の対策文書に対する資料的疑義について、おおむね、その疑いが晴らされたと考えて良いであろう。

ただし、筆者は董仲舒の対策文を妄信すべしとのお墨付きを与えているのではない。事実、福井氏がここまで疑うには、やはり、それなりの理由もあると考えられよう。たとえば、本稿において何度も述べてきたことではあるが、対策文は班固に節録されたものであるために、何らかの欠けた部分があることを、想定しなければならぬことは言うまでもない。また、そのため対策の年についても、いまだ確証が得られてはいないのも現状である。さらに、第二策についても、史料的な疑義は残ったままである。

ただ、これらは漢代の文献資料だけでなく、多くの古典に通じる問題であり、本稿においても古典史料の検証に、細心の注意を払わなければならないことを再確認したに過ぎないのである。

しかし、現存資料において、我が国に限定された董仲舒対策の問題の検証をひとまず終えたことの意義も存在するであろう。これよりは、これらの疑わしい部分を、いかに究明していくか、また、こうした資料をいかに分析・解釈していくかを注視すべきであろう。関連する諸問題のうち、とりわけ、武帝期の儒教国教化の問題について、多くの検証を重ねる必要があると思われるが²⁾、与えられた紙面も尽きたので、それらは今後の課題として、ひとまず擱筆することとしたい。

△注▽

1 儒教国教化の定説については、狩野直喜『中國哲學史』（岩波書店、一九五三年）二六二頁、狩野直喜「儒學と漢武帝」（『支那學文叢』みすず書房、一九七三年）、狩野直喜「支那文學史」（みすず書房、一九七〇年）、本田濟「儒學」（『岩波哲學・思想事典』岩波書店、一九九八年）、宇佐美一博「董仲舒」（『岩波哲學・思想事典』岩波書店、一九九八年）など参照。なお、新たに、この問題に論及するものに、平井正士「漢代の儒學國教化について」（『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社會』不味堂出版、一九八三年）、淺野裕一「黄老道の成立と展開」（創文社、一九九二年）、關口順「『儒教國教化』論への異議」（『中國哲學』北海道中國哲學會、二〇〇〇年）などが挙げられよう。また、本稿で用いる「儒教」については、あくまで近代以降において使用されてきた學術用語としての、それである。また、「儒教の國教化」という用語について、筆者は、渡邊義浩「後漢における『儒教國家』の成立」（汲古書院、二〇〇九年）の序章で述べられているように國教化が達成された年代を考えるのではなく、定説に従って前漢武帝期に儒教が國教化された初めを意味するものとして捉えている。

2 平井正士「董仲舒賢良對策の年次に就いて」（『史潮』一一二、一九四一年）。なお、この問題については、周桂鈿「董學探微」（北京師範大學出版社、一九八九年）第一章「董仲舒考」

三、對策之年 十九頁。

3 福井重雅「儒教成立史上の二三の問題―五經博士の設置と董仲舒の事蹟に關する疑義―」（『史學雜誌』七十六―一、一九六七年）。先の平井氏のほか、西嶋定生・板野長八両氏も前漢武帝期の儒教国教化における董仲舒の役割を限定する方向で議論を行っている。西嶋定生「儒教の國教化と王莽政權の出現」（『中國の歴史2秦漢帝國』講談社、一九七四年）三四五、三八四頁。板野長八「圖讖と儒教の成立」（『儒教成立史の研究』（岩波書店、一九九五年）三二九頁（原載『史學雜誌』八十四―二・三、一九七五年）。平井正士「漢代の儒學國教化について」（『多賀秋五郎博士古稀記念論文集・アジアの教育と社會』不昧堂出版、一九八三年）。

4 佐川修「武帝の五經博士と董仲舒天人三策―福井氏の所説に對する疑義―」（『春秋學論考』東方書店、一九八三年）（原載『集刊東洋學』第十七號、一九六七年）、富谷至「儒教の國教化」と「儒學の官學化」（『東洋史研究』第三十七卷第四號、一九七九年）など。

5 福井重雅「前漢對策文書再探―董仲舒の對策の予備的考察―」（『社会文化史学』三十四、一九九五年）、のち「陸賈『新語』の研究」（汲古書院、二〇〇二年）の付節三に、「漢代對策文書の研究―董仲舒の對策の予備的考察―」と解題して収録。本書、二〇〇頁参照。

6 福井重雅「董仲舒の對策の基礎的研究」（『史學雜誌』一〇六

・二、一九九七年）、のち「漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討―」（汲古書院、二〇〇五年）、第二篇「董仲舒の研究」の第三章に「董仲舒の對策の再検討」と改題して所収。「班固と董仲舒―儒教の國教化という虚構譚の成立」（『中国』十六、二〇〇一年）など、関係する論考も本書に収録されている。以降、本書を「福井著書」と略称する。なお、本書の緒言では研究史があり、この問題の全貌を把握しようとする際、非常に有益である。

7 富谷至「書評・福井重雅著『漢代儒教の史的研究―儒教の官學化をめぐる定説の再検討―』（『東洋史研究』第六十四卷 第一號、東洋史研究會、二〇〇五年）、澤田多喜男「儒教官學化をめぐる論争に對する創見」（『東方』二九四號、二〇〇五年）、吉永慎二郎「董仲舒對策における「天」と「命」―「儒教国教化」の思想的構造への一考察―」（『中国学の十字路―加地伸行博士古稀記念論集』研文出版、二〇〇六年）など。富谷・澤田両氏の意見は、董仲舒對策に對する諸研究と五經博士に關するものをまとめられた『漢代儒教の史的研究』という著書に對する書評形式であるため、問題の一部を批評するに止まっており、また、吉永氏の論考は、異なる角度からの反論であるため、福井氏に對する直接的な反論とはなっていないと考えられる。また齋木哲郎氏には、董仲舒に關する有力な論考がある。『秦漢儒教の研究』（汲古書院、二〇〇四年）所収論文参照。以下齋木著書と略称する。

8 渡邊義浩『後漢國家の支配と儒教』（雄山閣、一九九五年）

の序章、池田知久「第一章 秦漢帝國による天下統一」（『中國思想史』東京大學出版會、二〇〇七年）、四、儒教國教化と道教、佛教、儒教國教化、六十五頁。市來津由彦氏執筆『日本中國學會報』第五十八集の學會展望（哲學）。渡邊義浩編『兩漢の儒教と政治權力』（汲古書院、二〇〇五年）「合評會 福井重雅著『漢代儒教の史的研究』」一六九―二一八頁にも同様な指摘がある。なお、福井説については、近年、渡邊義浩氏による多くの著作が存在する。渡邊義浩『後漢における「儒教國家」の成立』（汲古書院、二〇〇九年）、同著『西晉「儒教國家」と貴族制』（汲古書院、二〇一〇年）参照。また、渡邊氏が指摘する『史記』と『漢書』における董仲舒の扱いの違いについてであるが、これを単純に字数に依拠して、その史料の真偽を考察するのは、少々無理があるのではなからうか。この扱いの違いについて筆者は、『史記』と『漢書』それぞれの成書のあらましに、問題が存在するののか、もしくは司馬遷の董仲舒に対する評価と班固のそれとの乖離について、いかに読み解くのかにかかっていると考える。渡邊義浩『儒教と中国二千年の正統思想』の起源』（講談社、二〇一〇年）参照。

9 王葆玟「『罷黜百家、獨尊儒術』與經學史的分期問題」（『西漢經學源流』東大圖書公司、一九九四年）、余治平「董仲舒・天人三策」与《春秋繁露》（『唯天為大―建基于信念本体的董

仲舒哲学研究』商務印書館、二〇〇三年）、陳啓雲「西漢時

子学没落、儒学独尊」の問題」（『儒学与漢代歴史文化―陳啓雲文集二』広西師範大學出版社、二〇〇七年）、劉国民「董仲舒対策之年考辨」（『董仲舒の経学詮釈及天地的哲学』中国社会科学出版社、二〇〇七年）〔美〕桂思卓『漢書』第五十六卷所載之策論的完成時間』（『从編年史到經典 董仲舒の春秋詮釈学』中国政法大学出版社、二〇一〇年）など参照。

10 注5の福井重雅「前漢対策文書再探―董仲舒の対策の予備的考察―」（『社会文化史学』三十四、一九九五年）参照。のち『陸賈「新語」の研究』（汲古書院、二〇〇二年）所収。

11 『漢書』鼂錯伝参照。福井重雅「漢代対策文書の研究」（『陸賈「新語」の研究』汲古書院、二〇〇二年）二〇〇頁、（原載、一九九五年）所収。なお、本文中に施してある傍線などは、福井氏の論文に依拠するが、必要に応じて、筆者が一部改めた。12 福井著書、三二八頁参照。なお、本文は氏の文章を一部要約している。以降、本文中に（〇〇〇頁）と頁数がある場合は、すべて福井著書の頁数を指す。

13 福井著書、三二八―三二九頁の文章をもとに筆者が作成。なお、本稿における引用文については、その大部分を原文のみとし、適時必要な部分に書き下し文・日本訳を付した。

14 福井重雅「漢代対策文書の研究」（『陸賈「新語」の研究』汲古書院、二〇〇二年）二〇〇頁、（原載、一九九五年）所収。なお、本文中に施してある傍線などは、福井氏の論文に依拠

するが、一部、筆者が改めた部分がある。
15 注6の福井論文参照。

16 浅野裕一『黄老道の成立と展開』（創文社、一九九二年）、六六七頁参照。なお斎木哲郎氏は「夜郎・康居」について矛盾しないとの立場を取る。斎木著書三五五頁参照。

17 浅野裕一「董仲舒・天人対策の再検討」（『漢書 董仲舒伝・開』（創文社、一九九二年）所収）。以下の『漢書 董仲舒伝・鼂錯伝』所収の文章の本文中に施してある傍線などは、福井氏・浅野氏のそれぞれの論考に依拠するが、一部、必要に応じて筆者が改めた部分がある。

18 福井著書、三三七頁、本稿の第一章の文①参照。

19 春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也。今師異道、人異論、百家殊方、指意不同、是以上亡以持一統。法制數變、下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。邪辟之說滅息、然後統紀可一而法度可明、民知所從矣。（『漢書』董仲舒伝）

20 福井著書、三三五～三三六頁、本稿の第一章の文①や第二章での検証を参照のこと。

21 福井著書、三六三頁、本稿の第一章の文②参照。

22 福井著書、三六五～三六七頁、本稿の第一章の文⑤参照。

23 福井著書、三四一頁、本稿の第一章の文③参照。

24 たとえば、福井氏は、文③で「臣聞く」の二字が省略されている可能性に言及されている。その場合は、「臣聞……謹案

……」となろう。また第三策の末尾には、「昧死」などの文言を含んだ後文が省略されている可能性が高いと考えられよう。

25 賈誼『新書』の文献学的研究については、中国では、余嘉錫『四庫提要辨證』子部、儒家類。魏建功、陰法魯、吳競存、孫欽善『關於賈誼《新書》真偽問題的探索』（『北京大學學報』第五期、一九六一年）、徐復觀『兩漢思想史』（臺灣學生書局、一九七六年）「賈誼思想的發現」二、「新書的問題」などがあり、我が国では、彌和順「賈誼『新書』の成立をめぐる問題點——道術・六術・道德説篇を中心にして——」（『名古屋大學文學部研究論集』哲學三五、一九八八年）、宇野茂彦「賈誼新書札記」（『名古屋大學文學部研究論集』哲學三十四、一九八八）、芳賀良信『禮と法の間隙——前漢政治思想研究』（汲古書院、二〇〇〇）所収論考、拙著「賈誼『新書』成立説に關する史料批判的研究」（『關西大學中國文學會紀要』第二十二號、二〇〇一年）、工藤卓司「賈誼と『賈誼新書』」（『東洋古典學研究』第十六集、二〇〇三年）などがある。

26 福井著書、三六五～三七八頁、本稿第一章の文⑤⑦を参照。
27 なお、筆者は五經博士について再検討を試みたことがある。

拙稿「五經博士の設置に關する疑義の再検討」（『關西大學中國文學會紀要』二十八、二〇〇七年）参照。

会津藩日新館の積奠礼について

——「学統」の後退・「公論」の登場——

東北大学大学院

文学研究科日本思想史研究室博士課程

李

月 珊

はじめに

孔子をはじめとした先聖先師を祀る積奠は、東アジア諸国にみられた祭祀儀礼である。近世日本の場合、幕府の学問所を始め、各藩校では積奠が頻繁に行われていた。¹しかしこの儀礼の実態とその意義についての研究は充分にされたとは言い難い。²近世日本の武士社会では中国式の儒教儀礼がほとんど定着せず、「礼」の実践に大きな障碍があったという指摘があり、³儀礼の受容に関しては「家礼」と「王礼」だけが取り上げられ、「積奠礼」が如何に位置づけられるべきかが注目されていない。⁴積奠は儒学を修める者にとって一番重要な祭典であり、それは近世日本の儒者にとっても同じである。この儀礼の整備に当たって、日本の儒者はどのような思いを託しているのか、また実際にはどのような形で積奠が実現されたのか、という問題の

究明は、近世日本の儒者及び儒学の在り方を理解するための一助になるに違いない。

そこで特に注目したいのは、積奠の従祀制度⁵である。つまり、祭祀の対象を孔子だけではなく、儒教の継承者の先哲先儒も孔子の従祀として祀るというものである。積奠は中国伝統社会における政治と文化の合流点であり、その従祀制度の変遷は儒学の主流思想の変化を表す。⁶朝鮮では、積奠の従祀（士林各学派の先儒）は、正統性の代表として学派闘争・政治闘争の焦点となっていた。⁷それに対し、近世日本の積奠の従祀制度はいかなるものか、その実態さえも明らかにされていない。

以上のような問題関心に基づき、本論は実態究明の一事例として、会津藩日新館の積奠礼を取りあげ、先ず日新館における積奠の整備の過程を整理し、その特徴を明らかに

する。次に釈奠の整備に大いに役立った儒者古屋昔陽と、彼の従祀制度に関する意見に注目する。⁸

会津藩の改革と日新館の設立

会津藩家老田中玄宰（一七四八～一八〇八）は、熊本藩の「宝暦の改革」という藩政改革の成功に関心を抱き、その推進者である家老の堀勝名と対座し、改革の詳細を聞いたことがある。熊本藩の改革における文教政策の一環として藩校時習館が設立され、初代教授に秋山玉山（一七〇二～一七六四）が任命された。秋山玉山の門人の一人に、古屋昔陽（一七三四～一八〇六）という人物がいる。彼は熊本藩士古屋安親の二男として生まれ、兄の古屋愛日齋とともに秋山に習い、師の影響で古学・古註を重んじた。その兄が家禄を継いで藩儒となったが、昔陽は明和七年（一七七〇）江戸に出て、日本橋に私塾を開く。その名声が高くなり、玄宰もやがて彼に師事するようになった。江戸勤番の折にしばしばその講義を聞いた。天明三年（一七八三）玄宰は昔陽を顧問にし、藩学を振興し藩政を改革しようとしたが許されず、一時は託病辞職するほどであったが、復職後の天明八年（一七八八）に反対派を斥けて学制改革を実行した。⁹そして改革の細則の決定は昔陽の助言に従い、講所増築など学問奨励の措置を採った。特

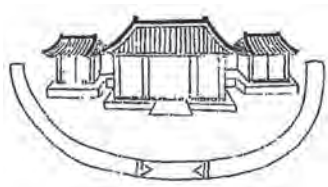
に古註書の充足¹⁰など、講所内部の学風の変更が見られ、藩祖保科正之以来の朱子学の伝統は古学へ移行することがあった。昔陽からの影響のもと会津藩が古学への移行を果たした原因として、先行研究では、当時の改革を実行するのに古学をイデオロギーにすることの必要性や、昔陽の代表する「徂徠学」が藩政刷新に必要な政治政策を提供していることなどが指摘されている。¹¹

そのような状況の下で、文武を総合的に教える学校として藩校日新館が新たに設立されたのである。その理由は、それまで設置されていた講所が藩内各地に分散していて、教学の点で効率が悪かったためである。日新館は寛政十一年（一七九九）に着工し、享和三年（一八〇三）に落成した。本論が注目したいのは、その儀礼面における整備のことである。

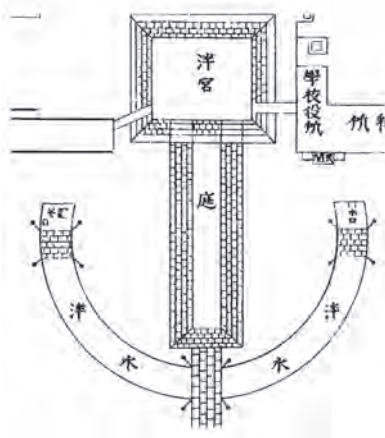
まず、儀礼の中心的建物である「大成殿」の造設を見てみる。寛文年間山崎闇齋（一六一九～一六八二）が正之に献上した孔子像は以後文庫に納められ、元禄元年（一六八八）「郭内講堂」の中に安置されるようになった。しかし講堂には学生が集会し「清潔の所」にはならず、孔子像に対する「恭敬の儀」が疎かにされると懸念されたため、元禄二年（一六八九）、孔子像を収めるために講堂の東に「小堂」が建てられた。¹²ただしその規模は小さく、

講堂の附属的な施設としかなっていない。しかし日新館の建設に当たり、新たに建てられた「大成殿」は、学校の中心的な位置になる。この大成殿は、明朝遺臣朱舜水が日本にもたらした「談綺図式」によって作られたもので、「兩楹諸柱」「節稅椽椽」など建築の細部はいずれもそれに則っている。¹³ 屋根は銅板で葺かれ、棟の両端に黄金の鍍金を施した「鬼状頭」という銅獣が据えられ、さらに、軒先にはそれぞれ「鬼龍子」という銅獣が飾られるなど、壮麗な建物であった。積奠の儀礼上に必要な「東西兩階」の制も意識され、「各為五級、諸侯之制也」と、五級の階段を「諸侯の学」として相応しいとする。¹⁴ その「室堂戸牖の制」は、「皆唐土三代の典故に倣う」とされる。¹⁵

次は、大成殿の前にある「泮水」（泮池）¹⁶ に注目したい。日新館の泮水は、他藩の藩校に類を見ない形を採っている。すなわち、岡山藩の閑谷学校や長州藩の明倫館のような、朱舜水の『朱氏舜水談綺』所収「孔廟總図」に準じた矩形や、岡山藩校のような半月形とは異なり、日新館は線状の半円形（半環状）を採用している。このような形は北宋・陳祥道の『礼書』の「諸侯学」と「魯四代学」に見え、図で比較すれば明瞭である（図一、図二参照）。



図一、魯四代学（『礼書』卷四十八、『四庫全書』）



図二、日新館の泮宮・泮水（『会津藩教育考』第一卷、「日新館図」）

また吉村寛泰¹⁷の書いた「洋宮再興叙」には、「礼書曰、四代之学、虞則上庠下庠、夏則東序西序、商則右学左学、周則東膠虞庠」¹⁸とあり、つまり『礼書』の記録による「四代之学」を意識していることが分かる。『礼書』「魯四代学」には「半者、象璜也」¹⁹とあり、泮水の形を礼器「璜」²⁰の形にする説をとっている。これに従って、日新館は泮宮（大成殿）・泮水の礼制を整えたのである。

そのほかに、「泮宮四塾」の制が採用され、塾舎が尚書塾、毛詩塾、二經塾、三礼塾という古学風の名称にされている。²¹要するに、藩校の全体図を設計するにあたって、いわば「古式」が意識されているのである。また「大学校之図面古式に寄致吟味雑拵候様、（中略）勿論古屋重次郎へも致面会、古式之内不相分儀は承合」²²とあるように、その「古式」に関しては古屋昔陽（重次郎）の意見を常に伺っていることが分かる。

積奠礼の整備と従祀制度に関する議論

前章でも述べたように、元禄二年（一六八九）講所において孔子像を安置するための「小堂」が建てられ、以後この「孔子堂」で積奠が行われている。しかしその礼典は整備されておらず、「陳設祭器、薦奠庶羞、因循方俗、雑用其式」²³とあるように、一定の礼制に準じたものではなかつ

た。積奠の整備が本格的に始まるのは、日新館設立以後である。「考定古礼、祭法一新」²⁴とあるように、「古礼」に基づくことが分かる。当時その制定に携わったのは、司業の安部井鱗と、古屋昔陽である。²⁵特に昔陽は官名、祭器、服装、儀節について考証し、重要な顧問役を果たした。

日新館の積奠の初献官を掌るのは「大司成」で、亜献官と終献官を司るのは「小司成」である。このような官名は『礼記・文王世子』によるもので、学校奉行と添役を指すものとして昔陽によって定められた。²⁶また積奠の祭器について、『日新館志』「祭器陳設」には「苜則小方漆器中有茅藉、編以五彩絲、古屋謂茅沙非古、故有所考而製之」²⁷とある。積奠の時、「茅沙盤」を置くのが普通であるが、昔陽は「茅沙」の制を古礼と相違するとし、その代わりに編んだ茅を用いる。さらに積奠の服制について、「曾聞布衣者、本邦古代之服、雖無官者得服之、固以其事問古屋隔、隔答以為可、宜從之」²⁸とあるように、日本古代の「布衣」を祭服にすることの可否も昔陽によって裁可される。しかし、日新館の積奠は全部昔陽の意思通りにはいかなかった。それは、積奠の従祀制度をめぐってであった。次のような記録が、『家世実紀』享和三年八月の条にある。

日新館御造宮被成、大成殿御建立、聖像御安置御祭有

之儀に付、司業安部井吉藏義、積奠儀節取調候得共難相分廉々、古屋重次郎に致相談、大凡出来寄候、然処聖像配祀之事、皇朝之古礼并唐土にては種々沿革有之様ならず候に付、重次郎見込候所は、従配は先儒孔安国鄭玄抔古注家之拾二人を配り可然由、吉藏は皇朝之古礼に依て十哲配祀相当之由申、司業中ヶ問共も、先儒拾二人に究候ては人々毀誉に随、此後人之取捨有之、定見無之は差見候事に候（後略）²⁹

日新館の司業安部井鱗が積奠儀節のことについて古屋昔陽と相談した後、儀節のほとんどが決められたが、ただ「聖像配祀之事」、つまり従祀制度について意見が分かれたのである。従祀制度には「種々沿革」があり、昔陽の意見では、孔安国、鄭玄など十二人の「先儒」——「古注家」を従祀にすべきとする。しかし安部は孔門十哲（顔淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓、宰我、子貢、冉有、子路、子游、子夏）を配すべきとし、その根拠として「皇朝之古礼」——つまり日本平安時代の『延喜式』における積奠があるとしている。他の司業も安部の意見に同調し、昔陽の主張する先儒十二人の多くは後人による「毀誉」があり、従祀にされたりされなかつたりするため、その地位は一定ではなかつたとする。そこで、ここでいう古注者に対する「毀誉」や「後

人之取捨」は具体的にどのようなことか、中国における積奠の従祀制度の変遷を少し見ておく必要がある。

古注者が初めて従祀制度に入れられるのは、唐貞觀二十一年（六四七）の時である。孔子の弟子子夏のほか、秦漢魏晋の経師を含む二十一人が先師顔回とともに太学で祀られる。つまり「左丘明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安国、劉向、鄭衆、杜子春、馬融、廬植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜預、范寧」である。³⁰その者たちの入祀の理由としては「代用其書、垂於国胄」³¹とあり、また後世の評価では「諸儒従祀孔子、皆其有功於聖人之経」³²と、「伝経の功」があるとしている。昔陽が孔安国や鄭玄などの入祀を主張するのも、このような理由からであろう。

その先儒たちの入祀が大いに問題視されるのは、明朝嘉靖帝の時である。³³嘉靖九年（一五三〇）朝廷の積奠改制は、近世日本の儒者にも多く意識される有名な事件であり、³⁴改制の一環として従祀制度が変更された。そして、唐貞觀年間に入祀された経師の多くは廃祀され、或いは郷に改祀された（改祀於郷）。³⁵その廃祀や改祀の理由についていくつかの例を見てみると、戴聖は「治行不法、身為賊吏」、劉向は「喜誦神仙方術、流為陰陽術家」、馬融は「不拘儒者之節、猷頌以美（梁）冀」、何休は「黜周王魯、異端邪

説」、王弼は「倡為清談、專祖老莊」、杜預は「以吏則不廉、以將則不義」と、批評されている。³⁶このような人格や道徳上の理由の外、儒学内部における学術的な原因もある。つまり、鄭衆、盧植、鄭玄、服虔、范寧という五人の祭祀の規格が下げられたのは、その著述がいずれも「聖学」を發揮させることができないからなのである。³⁷彼らの学問は「訓詁之学」に過ぎず、それは決して「聖道之伝」を得るものではなく、貞観年間の礼官は「旧注疏」に拘り、訓詁の経師を入祀するのは大いなる過ちだとする。³⁸朱子学流行以後、経書はそれぞれ『易経』に程頤・朱熹、『詩経』に朱熹、『書経』に蔡沈、『春秋』に胡安国の新注を用いるため、漢唐儒者の古注は既にその権威を失った。昔の「伝經之儒」に取って代わるのは「伝道之儒」であり、それは明嘉靖帝時代の従祀の標準になっている。嘉靖の改制で実際に欧陽修、陸九淵などが新たに従祀に加えられたのもそのためである。³⁹

以上のような「毀誉」「後人之取捨」があるために、日新館においても古注者の入祀が問題視されたのであろう。それに対し、「皇朝之古礼」は適切であると安部井鱗は考えている。『延喜式』の従祀方法を具体的に見ると、巻第十九の「式部省下」では「積奠、毎年春秋二仲之月上丁、積奠先聖文宣王、先師顔子、並九哲於大学」とあり、ま

た巻第二十「大学寮」には「積奠十一座（中略）二座先聖文宣王先師顔子、（中略）従祀九座閔子騫、冉伯牛、仲弓、冉有、季路、宰我、子貢、子游、子夏」とある。

「十哲」（先師顔子、従祀九座）という従祀方法は一応同意されたが、しかし日新館で実現させようとする時、問題が起ころ。つまり、日新館の大成殿は「両廡」という構造を持たず、正殿しかなかったため、多人数の者を一緒に祀ることが難しい。「十哲」を正殿で並べたら、空間が狭い故それぞれに陳列する「饌豆錫敦之類」の祭器は置けなくなる。よってその解決方法として祭器の寸法をもとの三分の一にすることが考えられた。議論の結果、祭器の寸法を勝手に縮小するのは礼制に適わないとし、従祀の人数を減少させ、顔子のみを配祀にすることとした。⁴⁰先に述べたように『延喜式』の「大学寮」式には「先聖文宣王、先師顔子」とあり、さらに「諸国積奠式」にはこの二座が専ら祭祀対象になっていることと合致している。

しかし、昔陽はこの祀り方を批判している。彼の理由として以下のようなことがある。⁴¹

猶又吉藏義配祀之事を以、重次郎了簡承合候処、古学を主と致候儒者に候へは、最初見込之通、先儒十二人配食に立可然由にて申候は、積奠之義古礼は先聖彦

人、其外は学館にて学士に教へ功を立候人之徳に報候ため、先聖に配し大師執礼典書之三人を祭、魏之世に至り、孔子へ顔子を配し候事有之候へ共、学中に祭候先師之功無之、七十子之中顔子独りを取候事、魏之世之失礼に有之、依ては注家にて毛公孔安国鄭玄、此三人を配し可然、其上にも室中広く候は々杜預王弼可然候、先聖之外耆人先師を立候は々孔門にて子夏、漢儒にては鄭玄、何れも後学に功ある人に候間、此二人可然（後略）。⁴²

昔陽は、「古学」を修める者は「先儒十二人」を祭るべきだと再び主張し、積奠の「古礼」の本義について述べる。その古礼は本来、「先聖」一人のほか、学校で学生に教える功績のある者——「大師」、「執礼」、「典書」という三人を祭る。この三人を「先師」にするのは、『礼記・文王世子』に「春誦、夏弦、大師詔之警宗。秋学礼、執礼者詔之。冬読書、典書者詔之。礼在警宗、書在上庠」とあるように、春夏は「大師」から詩と楽を、秋は「執礼」から礼を、冬は「典書」から書を学ぶという。また「凡学、春官積奠於其先師、秋冬亦如之」とあるように、学校において教官は春、秋、冬にそれぞれの「先師」を「積奠」する。つまり昔陽は、「先師」の恩徳に報いるために行うものと

考えているのである。彼は、積奠を専ら孔子と孔子以後の聖賢を祀るための儀礼ではなく、孔子以前の時代にその根拠を求める。先師三人を配祀にすることは、昔陽独特な考え方といえよう。

続いて昔陽は孔子の配祀に七十人の弟子から「顔子独りを取」りだすことを批判する。このような配祀方式の始まりは魏齊王正始年間の辟雍の積奠であるが、⁴³昔陽はそれを「魏之世之失礼」とするのである。つまり顔子には「学中に祭候先師之功」がないため、その祭りは古礼の本義に背くこととなる。そこで昔陽は「注家」の「毛公」、「孔安国」、「鄭玄」を挙げ、それを「先師」三人に当てはめるのを妥当な祀り方とし、もしそれ以上室内に空間の余裕があれば、さらに杜預と王弼を従祀にいれるべきとするのである。以上の五人は孔穎達『五經正義』に採用される伝注の作者と一致することも注意すべきである。さらに昔陽は妥協案を打ち出し、つまりもし先師を一人しか立てないとしたら、孔門の子夏、或いは漢儒の鄭玄にすると主張する。「後学」に一番「功ある人」は、この二人を除いてはほかにないからである。

しかし結局、昔陽の意見は日新館の積奠に採用されなかった。その理由として、安部井鱗は以下のように述べる。

如様之論は明末清初之諸儒如何程も有之事にて、公論とは難申。⁴⁴

つまり昔陽の議論は明末清初の儒者に多く見られることで、いずれも一私論に終わるしかなかったとする。

昔陽が古注者の入祀を主張するのは、彼の学問観と大いに関わることはいうまでもない。そしてその主張によって昔陽の姿が明末清初の儒者の姿と重なり合っていること、またそのことが安部らに意識され否定されることは、いかなる意味を持つのか。次の一章では、昔陽の学問観と、明末清初の儒者の議論を具体的に分析してみる。

古屋昔陽の学問観と明末清初の儒者

昔陽が江戸で私塾を開く時、その教学内容は「以経学教授諸生、詩者本何楷世本古義、有所増補、書亦準之」⁴⁵とあるように、専ら「経学」を講じ、また『詩』については明朝学者何楷（?～一六四五）の『詩経世本古義』を用いたことが分かる。昔陽は「経学」をどう捉えるのか、ここでは彼の文章「古今学変」における「古への学問」に対する考え方を見てみたい。

古への学問と申候は詩書礼楽の四術を正業と致是を四

時に致学習候こと礼記の王制文王世子の篇等に見へ申候夫故へ孔夫子も興於詩立於礼成於楽と被仰候(中略)夫子之教必始於詩書而終於礼楽雜説不興焉と被申候。⁴⁶

つまり、古の学問は詩書礼楽の「四術」であり、それこそ「正業」であり孔子の教えでもある。また昔陽は『荀子・勸学』「学悪乎始、悪乎終、曰其数始乎誦経、終乎読礼」を引用し、「経とは詩書の二経を指て申候、戦国以後は礼も記録にて伝へ候ゆへ礼を讀むと申候」と述べ、『詩』『書』『礼』の三経の存在を強調している。

さらに「礼楽」を強調し、「殊に礼楽は聖人の道の本躰にて、天下国家を風化致し候術」であると述べる。昔陽は「礼楽」を「道」の「本体」、治国の術として捉えるが、殊に彼が最も強調したいのは、「古の学問は専ら礼楽に力を用ひ候こと」、つまり「古の学問」としての「礼楽」であった。この立場から昔陽は後世の「学問」を批判して、

詩書礼楽を捨て事物の理を窮め人欲の私を去り候など学問と致し候ことは孔門の教には曾て無之ことに御座候其上窮理と申こと本聖人の易を作り玉へることを贅し候語にて学問のことには無之候。

と述べる。つまり昔陽によれば「事物の理を窮め」ること
も、「人欲の私を去」ることも、「学問」の正しい在り方では
なかつた。そもそも「理」というものは「人々の取り様に
て如何やうにも付き候もの」であり、「理を定め」ること
などは不可能なのである。聖人の教えは「欲を去」とい
うよりは、「以道制欲」「以礼制心」ということであり、「利
欲の念起り候所を礼義を省みて踏止り候こと」が肝心であ
る。「克己復礼」という時に一番大事なのは「礼義制度を
慎」むこと、「道の矩に違」わぬことなのである。要するに、
「礼樂の教を尊信」する学者は、「佛家の教」のように「専
ら心の詮議のみ」をしてはいけなとする。さらに昔陽は、
古の道に志し候人孔子の教法に従ひ詩書礼樂を本業と
して論語学庸等の正義を自得いたし候は々聖人の旨に
畔き申問敷候。

と述べ、理学の学問態度を否定し、詩書礼樂を一番大事に
していたことが分かる。無論、このような論理は朱子学、
仁斎学の四書・論語中心主義を「義理孤行」と批判し、六
経と『論語』による古道復元を提唱する荻生徂徠の主張と
軌を一にしている。⁴⁷ただ昔陽はこのような学問観を、藩
校における積奠の従祀制度に託している。実は当時、幕府

学問所を始め、積奠の従祀制度に「四配・六従祀」とい
形を採るところが多かつた。「四配」とは「顔子、曾子、
子思子、孟子」であり、「六従祀」は「周敦頤、程明道、
程伊川、張載、邵雍、朱熹」という朱子学者たちである。
このような従祀方式は、理学の「道統」を代表するものと
いえる。しかし昔陽は理学を否定し、漢学を重視するため、
『詩』『書』『礼』三つの經典に大いに貢献した者に、毛公、
孔安国、鄭玄を選んだのである。

昔陽と同じく、「古注者」の復祀を主張する者は、昔の
中国、明末清初の時代に多く現れた。嘉靖改制において秦
漢諸儒が廢祀、或いは改祀されたことはすでに先述したと
おりである。その嘉靖改制に対して、明万暦年間の王世貞
(一五二六―一五九〇)は以下のように不満を述べている。

先朝之黜漢儒、凜乎斧鉞矣。夫卑漢者所以尊宋、而不
知其陷宋儒於背本也。今訓故之学不伝、即明哲如二程、
朱子、亦何所自而积其義乎。⁴⁸

嘉靖改制において漢儒の祭祀をやめることは宋学を尊崇
するためであるが、しかしそれは本末転倒のことであり、
「訓故之学」がなければ宋学者の注釈も拠り所を失うとい
う。王世貞は漢儒の復祀と、訓故学の地位の向上を望んで

いたのである。

しかしそのような呼びかけはあまり効果を見せず、積奠の従祀制度においてはむしろ朱子学者の地位が上がる一方である。明末の崇禎十五年（一六四二）には、周敦頤、張載、程明道、程伊川、邵雍、朱熹は「先儒」から「先賢」に格上げされ、漢唐の儒者の上に位置することとなった。⁴⁹

しかしながら漢儒の復祀を要求する声は絶えなかつた。清初の顧炎武（一六一三～一六八二）も嘉靖九年の従祀改革を批判している。つまり、漢儒の「一事之瑕」をもってその「伝経之祀」を廃止し、代わりに荀況、楊雄、韓愈など「伝注の功」の無い者を祀るというこの改革は過ちだといふのである。⁵⁰ また顧炎武は「棄漢儒保殘守缺之功、而獎末流論性談天之学、於是語録之書日增月益、而『五経』之義委之榛蕪、自明人之議従祀始也。有王者作、其必遵貞觀之制乎」と述べ、⁵¹ 嘉靖改制によって漢儒などの古注者の権威が失われ、性理の「末流」の学が正統を得て、語録の書が世に流行り『五経』の学問が衰える始末になったといふ。そこでそれを阻止するためには「貞観従祀制」に戻すべきだと主張するのである。つまり、貞観の従祀制こそ、「古人」の「敬学尊師」の意を得ているとしているのだ。ここでは、「理学即経学」⁵² と唱える顧炎武は経学の復興を望み、いわゆる経学重視・伝注尊重の立場が反映されてい

る。

さらに、清初の朱彝尊（一六二九～一七〇九）は『鄭康成不当罢従祀議』を著し、鄭玄の入祀を主張している。⁵³ 彼は、嘉靖帝が程敏政の進言を受け入れ鄭玄の従祀をやめることは、一学派の「私」をもって公論を廃することとする。また鄭玄は「詩」「書」「易」「礼」「論語」「孝経」に注釈を施し、いわば「群経」を兼ねて治める後漢屈指の儒者で、経学の集大成者であり、秦漢以来の経書や典制が世に伝わるのは、鄭玄の功績である。しかし今世では科挙によって「四書」が重視され、経学が衰退した現状を朱彝尊は嘆き、経書の地位を確保しようとする。このため、彼は鄭玄の入祀のほか、子夏の祠堂を建てることを主張する。「詩書礼楽、定自孔子、發明章句、始於子夏」⁵⁴ と、孔子の歿後から前漢までの四百年の間、子夏の伝経の貢献が多なることを強調している。⁵⁵

このように、鄭玄など漢儒の復祀の要求は、儒学を経学主体の正統に復する要求でもあった。⁵⁶ そして雍正二年（一七二四）、鄭玄と范寧の経師二人を廷議の裁決を通して再び従祀に入れることができた。しかしすでに康熙五十一年（一七一二）頃、朱子が「十哲」に列され、その地位が漢唐の儒者より遥かに上回り、また雍正二年（一七二四）でも朱子学者十三人が新たに入祀されること

があった。朱子学が官側思想の基調となる中、鄭玄と范寧の入祀は、五經の学を唱える儒者たちのいささかの勝利と言えるかもしれない。

以上のことから、古屋昔陽の「詩書礼楽」の経学重視と、明末清初の儒者の経学復帰の要求が一致し、またいずれも鄭玄などの古注者を従祀に入れようと働きかけたことが分かる。明末清初の学者は、新たな「学統」の創建を意識して、漢儒の孔子廟における正統の地位を復帰させようとした。そして昔陽が鄭玄など漢儒の入祀を要求するのも、「万古不易之道」⁵⁷を体現する積奠礼など一連の礼制の設定において、古注者に代表される古学の「正統性」を保とうとする意図があったからであろう。

「学統」の追求と「公的」権威

次は、会津藩日新館の積奠が近世日本の積奠の歴史全体において占める位置を考えたい。

実は、昔陽のように、自分の学問信仰（学統観・道統観）を積奠で実現しようとする儒者は、近世日本の初期から存在している。例えば林鷺峰は『庚戌積業記』の中で「夫子之経得文公而正、夫子之道得文公而明」⁵⁸と述べ、朱子を孔子の道統の継承者と見なし、さらにその道統を自ら受け継いでいることを自認している。また中村惕斎は『積業儀

節考議』の中で従祀制度について「既祭夫子則不必祀諸子、但顏曾思孟是道統正の、不可不配享也」と述べ、四配を「道統正の」としてその祭祀の必要性を強調し、また「継諸子集其大成者、朱子也。孟子没後再興斯道、而足以師表於万世者、豈出五君子之外哉」と述べ、朱子学者を「孟子」に継いで「斯道」を興すものとしている。⁵⁹さらに「道統」を継ぐ者として山崎闇斎や浅見綱齋などを積奠の従祀に入れようとした、闇齋学派の蟹養斎や山口景徳などもそうである。昔陽の主張する学統はむしろ、このような朱子学者たちの道統とは正反対のものに見えるが、しかし積奠の歴史を考える上で、そのような主張は実質的に同じである。つまり積奠の従祀制度にはいずれも儒学者の学問信仰が託されていることには変わりはない。それは東アジアの積奠に共通することであり、また東アジアの儒者の普遍的な姿といえるであろう。同時にそれは近世日本において積奠が推進される理由の一つとも考えられる。

そこで、昔陽の学統の追求は何故実現されなかったのかということを考える時注意すべきなのは、議論の出できた享和三年（一八〇三）という時点で、既に「寛政異学の禁」が頒布されていたことである。実は昔陽が会津藩に招聘される当初、寛政二年（一七九〇）一〇月に藩主容頌の嗣子容住の師という名目で会津藩への招聘が決まり、寛政三年

(一七九二) いよいよ会津に赴かせようとした時、昔陽の登用に關して幕府のほうから疑惑の声が挙げられた。一月二〇日に幕府の儒官岡田清助(寒泉)は、「重次郎被差下候ては、御改政之御障にも可相成哉之趣」⁶⁰と問うた。つまりその前年に「異学の禁」という学問統制令が出されてから間もない時期に徂徠学を奉じる昔陽を招聘することは、幕府の趣旨に背くと問題視しているのである。会津藩は直接に定信に打診したが、それに対する定信の返答は正之の遺法を踏襲すべきとするものであった。そこには異学抑制の意図がみられたものの、昔陽を罷免するというような強制的なものとして働くことはなかった。結局昔陽の招聘は既定通りに実現されたが、しかし注意しなければいけないのは、昔陽の会津藩における立場である。『日新館志』に記されるように、彼は「師儒」であり、いわば「賓師」である。⁶¹家老に講学するといひ、世子容住の師といひ、各藩主の諮問に答えるといひ、彼は会津藩において政治の中心から離れた存在である。つまり彼の立場としては「顧問役」であったが、彼自身はその自らの姿を、詩書礼楽を教える「大師」「執礼」「典書」という「先師」たちの姿と重ねているようにも思われる。また、昔陽が重視する孔子の弟子子夏も、孔子の死後魏國の西河に移り弟子を育て、のちに魏の文侯の師となった人物であった。このように「師

儒」としての立場に立脚していたからこそ、彼は自らの学問に身を託していたのである。昔陽のような「師儒」は、儀礼の整備に力を尽くさせられたが、しかし彼の望む一派の学統のための祭祀方式は藩に認められなかった。当時の会津藩では、幕府の響聲を買ってまで異学に固執することは必要とされなかったからである。

実は、同様のことが幕府学問所においても生起していた。前にも触れたように、朱子学の正統性を代表する従祀制度、「孔子・四配・六従祀」という形は林家の聖堂に存在していたが、寛政改革の一環として積奠の改革も行われたのである。その改革として二つの出来事があった。一つは、積奠が幕府の管轄下におさまる「官祭之事」となり、この儀式を主宰するのはすでに林家の者ではなく、「聖堂の儒者」となったことである。例えば寛政十二年(一八〇〇)二月の積奠の献官を實際に務めたのは、儒臣柴野栗山であった。⁶²もう一つは積奠を『延喜式』の様式に帰することである。よって寛政十二年(一八〇〇)の積奠儀節は『延喜式』によって改められることとなったのである。⁶³しかしこのような改革はむしろ積奠の形式に矛盾をもたらした。つまり祭祀で採用する『延喜式』に載せてある祝文には、「以先師顔子等配」とあり、それは実際に継続されている「四配」「六従祀」の従祀制度との間にズレが生じたということである。

ある。⁶⁴この儀礼改革の目的は、「私的」な林家の積奠を幕府の管理下の「公的」なものに復帰させることであつたため、その「公的」な性質の代表を、『延喜式』に求めたのである。言い換えれば、積奠の「正統性」を、その従祀制度に含まれる「学問正統（学統）」・「道統」の内部に求めるのではなく、外部にある既存の古来の法典、いわば「治統」の具象化といえるものに求めているのである。そのような傾向は、当時の正学朱子派に見られる代表的な「学統論」の内容を見ればわかる。⁶⁵

このような幕府学問所の積奠改革の傾向に一致することは、会津藩日新館が享和三年「孔子・顔子」という『延喜式』にも見られる祭祀方法をとつたということである。しかし日新館が、積奠の整備における重要な指導役を果たした昔陽の意見を採り入れず、「毛公、公安国、鄭玄」という経学の「学統」を反映する従祀方式をとらなかつたのは、昔陽の従祀の形を「是迄配祀無之事」⁶⁶とし、日本の積奠の歴史を配慮したからである。⁶⁷『延喜式』への復帰に同調するのは、積奠を一学派・一学問の「私」のためのものではなく、「公論」を意識した、藩の全体政策の一環となすからであつた。

要するに、近世日本の積奠を全体的に見れば、学者の「学統」観を反映する積奠の様式は重要性を失い、『延喜

式』などの法典に記される積奠は意識されていく傾向がある。近世前期において朱子学的な従祀方式をとる積奠は一般的であるが、一八世紀以後、このような従祀制度は各藩で徐々に解体していく。例えば天明年間、名古屋藩明倫館は「孔子・四配」という方式をとっているが、しかしそこに含まれる考えとして、顔子、曾子を「七十二」の弟子の代表とし、子思、孟子を孔子時代以後の先賢の代表として捉えられ、朱子学的な「道統」意識は既に希薄である。⁶⁸このような状況の中で、寛政期に出てきた「学統」を統一させようとする禁令は、一見朱子学の「道統」を回復する動きのようだが、実はこれも朱子学内部からの学問の正当性を強調するというよりは、「政治的」な「統一」性を図るためのものであつた。⁶⁹同時に、積奠という儀礼に「権威」をもたらすために、日本の昔の朝廷儀礼の一つ、『延喜式』の積奠が持ち出されてきたのである。当時の会津藩日新館は幕府学問所とは学風が違うが、しかし積奠儀礼の様式の選択には同じ傾向が現れている。寛政期以後、「顔子」或いは「十哲」を従祀にする様式をとる藩校が多く出ており、例えば出石藩弘道館、水口藩翼輪堂はそうである。また幕末には京都学習院のように『延喜式』『大学寮』の積奠を復興させた例もあつた。

おわりに

本論は会津藩日新館における儀礼面の整備、特に積奠礼の整備過程をまとめたものである。壮麗な大成殿の造設は儀礼整備を重視することを示し、他藩に類似を見ない古式の泮水の形は、整備に当たって常に「古礼」を求める復古の傾向を物語っている。その背景には天明八年田中玄宰が行った学制改革があり、それにより会津藩旧来の朱子学の学統が改変され、古注書が重視されることとなった。そのような状況の中で古屋昔陽が活躍し、古礼の整備に大いに役立ったのである。昔陽は積奠の祭器、儀節の設定に参加したほか、従祀に古注者の祭祀を主張した。それは彼が『詩』『書』『礼』を最も重視し、古注を主張するという学問観よりもたらされたものであろう。そしてこのような学問の信念を従祀制度に託したことは明末清初の儒者にも見られる。明末清初の儒者は、秦漢以来自分なりの学術伝統と知識性質があることを主張し、従祀制度を通して自分の「学統」を主張したのであるが、昔陽も同じ目的を持っていると考えられる。というのは、昔陽の学統が幕府儒官に問題視されたことがあり、「師儒」として会津藩に臨む彼は、学問の正統性を積奠という場に求めるチャンスを見逃すわけにはいかなかったからである。このような学統の追求はまた近世前期の儒者に多く見られることである。昔陽の時

「寛政異学の禁」が頒布され、朱子学が「官学」として位置付けられた。昔陽の従祀に関する意見が安部によって「公論とは難申」とされるのは、「正学」朱子学に対する配慮もあるからであらう。一方、会津藩の積奠を全体的に考えれば、「孔子・顔子」という従祀方法は、「皇朝之古礼」を意識してのことであり、それは幕府学問所の積奠における『延喜式』へ復帰する傾向と一致している。

以上のようなことを確認した上で、近世日本の積奠の在り方と近世儒者の在り方について考えたい。近世前期を通して、積奠という儀式は林家の儒者を始めとする日本の儒者たちに学問信仰（道統意識）を託される場を提供している。聖堂の設立と積奠の挙行によって、儒者の理想もある程度実現された。日新館の設立を機に、古屋昔陽がそこに働きかけたのも、同じような「学統」の意識があったからである。それは中国の儒者や朝鮮の儒者に相通することである。これこそ科挙制度のない近世武士社会において、各地の学校に多くの聖堂が建てられ、積奠という儒教儀礼が多く執り行われた原因の一つである。しかし徐々に日本古代の朝廷（大学寮）儀礼としての積奠が認識されるようになり、積奠を権威づける方法を学問内部でなく、権力側に求めることが善しとされたのである。

要するに、日本近世の積奠を考える時、学問信仰と政治

の二大勢力が積奠という場に集中しているということが言えよう。本論は会津藩日新館の場合に限定し、幕府学問所の場合と比較してみたが、今後は他藩の例も採り上げ、より広い視野から検討していくことを課題にしたい。

〈注〉

1 近世日本の場合、「積奠」のほか、「積菜」と呼ばれる場合も多い。学校において春秋仲月の上丁日に執り行われるものを「積奠」とし、毎月朔日に行われる積奠の簡略式を「積菜」とすることが多いが、近世日本の場合その区別は明確にはされておらず、また会津藩関係の史料には「積奠」という名しか出ていないため、本論はその両者の区別に踏み込まないことを断っておく。

2 積奠に関する先行研究では、日本古代の積奠制度（弥永貞三氏、翠川文字氏、倉林正次氏等）に関する研究の他、近世日本本の積奠に関しては笠井助治『近世藩校の総合的研究』（吉川弘文館、一九六〇年）、高橋章則「近世初期の儒教と「礼」——林家塾における積菜礼の成立を中心として——」（『国家と宗教・日本思想史論集』思文閣出版、一九九二年）、所功「日本における積奠祭儀の特色」（『京都産業大学論集』

一九九七年）、須藤敏夫『近世日本積奠の研究』（思文閣出版、二〇〇一年）、吾妻重二「江戸初期における学塾の発展と中国・朝鮮」（『東アジア文化交渉研究』第二号、関西大学、二〇〇九年）、ジェームズ・マクマレン「武家の積奠をめぐる——徳川時代の孔子祭祀——」（『公家と武家Ⅲ 王権と儀礼の比較文明的考察』思文閣出版、二〇〇六年）、同「荻生徂徠、松平定信と寛政期の孔子崇拜」（『日本思想史研究』四十五号、二〇一三年）等がある。以上の研究によって幕府・藩校における積奠の実態・変遷がある程度明らかにされたが、積奠に含まれる政治・思想的意味についての考察はまだ足りないと言える。

3 例えば渡辺浩『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、一九八五年初版）には、日本近世寺請制度のもとで「家礼」という葬祭儀礼を実現させようとする儒者の苦しい妥協の姿、また「王礼」の制作を望みながらも遂に失敗に終わってしまった新井白石や荻生徂徠の姿が描かれている。

4 礼書によって儀礼の分類の仕方も異なる。「周礼」には吉礼、凶礼、賓礼、軍礼、嘉礼と五種類に分けられ、後世の官修典礼はほぼこの分類に忠実である。例えば『開元礼』、『政和五礼新儀』、『大金集礼』、『明集礼』、『清通礼』はそうである。「積奠」を「吉礼」の一種とするのは普通である。他には朱子の『儀礼経伝通解』のように家礼、郷礼、学礼、邦国礼、王朝礼、喪礼、祭礼という違う分類の仕方もある。

日本における朱子『家礼』受容については田尻祐一郎氏、高橋文博氏、田世民氏等の研究がある。他に祭祀儀礼については関口順「禮としての神祇祭祀の考察——日本における神祇祭祀と対比して——」（『日本中国学会報』六十四、二〇二二年）は、日本神祇祭祀における「礼」観念の欠落に注目している。

5 「従祀制度」の様式は時代によって大きく変わるが、孔子と一緒に祀られる聖賢は地位によって正殿に祀られる者もいれば、両廡に祀られる者もいる。

6 これについては黄進興『優人聖域・権力信仰與正当性』（中華書局、二〇一〇年）、張寿安「打破道統・重建学統——清代學術思想史的一個新觀察」（『中国文化』、二〇一〇年第二期）、高明士「隋唐廟学制度的成立與道統的關係」（中国唐代学会編『唐代研究論集』第一輯、台湾：新文豊出版公司、一九九二年）、Thomas A. Wilson, “The ritual formation of Confucian orthodoxy and the descendants of the sage”, *The Journal of Asian Studies* 55, no. 3, August 1996, 474 の研究がある。

7 この方面の研究には、

김용근 「高麗顯宗代の文廟從祀에 대하여: 崔致遠의 경우를 중심으로」(『高麗史의諸問題』, 변태연편, 서울: 삼영사, 一九八六年) や 이희권 「鄭夢周文廟從祀에 관한 일고찰」(『전북대인문논총』 제一〇권, 一九八二年) などがある。

8 本文が主に使う史料には『家世実紀』、『日新館志』、『新編会

津風土記』がある。『家世実紀』は会津藩に関する編年体の記録で、一六三一年から一八〇六年までの藩の行財政から民衆の生活に至るまで、広く収集した旧記類をもとに記述されるものである。一八一五年成立。首巻を加えて二七八巻。本文は丸井佳寿子編集代表『会津藩家世実紀』（吉川弘文館）に拠る。但し、表記を私に改めた箇所がある。『日新館志』は日新館北学館都講吉村寛泰が文化二年（一八〇五）頃から稿を起し、文政六年（一八二三）藩主松平容敬に献上した全三〇巻（現存二五巻）のものである。日新館の構造、学制を中心に会津藩における学問・文芸・神道・歌道・天文算術・文武百般にわたる沿革を詳述した。本文が引用するのは吉川弘文館『会津史料大系 会津日新館志』（福島大学付属図書館本使用）である。『新編会津風土記』は会津藩官選による会津藩領に関する地誌であり、享和三年（一八〇三）から文化六年（一八〇九）にかけて編纂され江戸幕府に上進された全一一〇巻のものである。

9 当時古屋昔陽の招聘についても藩主以下反対の意見が出た。

その理由として、古屋昔陽の学風は従来の会津藩の学問伝統と相容れぬことがあるが、それよりもっと重要なのは、藩政刷新と人材拔擢の時期において他藩の者を招聘するには自藩の人材奨励には不利であると考えられたからである。

10 天明八年四月十八日、古註書の不足により、江戸常語儒者三宅某に命じて、江戸より書籍を購入させたということが『家

「世実紀」に記されている。

11 以上は小川涉『会津藩教育考』（会津藩教育考発行会、一九三二年）、長倉保「寛政改革をめぐる教学統制の問題——会津藩の（異学の禁）への対応から——」（『歴史評論』五〇、一九五三年）、石川謙「近世教育における近代化的傾向——会津藩教育を例として——」（講談社、一九六六年）、間島勳「会津藩における徂徠学派の消長」（『会津若松市史研究』五、二〇〇三年）、また村上由佳「会津藩政改革における徂徠学の影響とその実践」（『会津若松市史研究』八、二〇〇六年）を参照。

12 「去冬假置聖像於講坐之中、然諸生群居会集之地、而非潔清之所、或失恭敬之儀、則最不可也、別撰地新造小堂而安置之、則可也、……撰地於講堂之東、作堂室之小囿、而達江府、待太守之決也、六月条曰、四日孔子堂嘗作爰始、……十五日官府遷孔子像於新小室矣、……寛泰按、旧記元禄二年冬十一月条曰、供清酒生鮭菓子一箱、而以今月望日遷安之。」（『日新館志』）。

13 『朱氏舜水談綺』の中の大成殿（本堂）図を参照。

14 『日新館志』「大成殿図」における原文をみると、「大成殿倣明朱舜水談綺図式、両楹諸柱、節椽檼椽、樛材髹漆、美澤可鑑、前堂後室、室高一級、……前有東西兩階、後則側階、各為五級、諸侯之制也。左右開戸、戸外架橋、橋形穹隆、東通大学、西通礼式寮、門外戸扇悉可摺之、縁飾以玄銅、葺茨以

銅板、銅獸相對、在於屋上兩端、其名曰鬼伏頭、……鍤以黄金、赫輝空中、又有銅獸、相背踰距四隅簷阿之上、其名曰鬼龍子……曰大成殿、楷正有法、水戸公中納言治保公書也」とある。

15 『新編会津風土記』卷十四による（『新編会津風土記』第一卷、歴史春秋出版株式会社、一九九九年、一九九頁）。

16 洋宮の東西門以南にめぐらした池のことである。

17 寛政七年（一七九五）江戸遊学を命じられ、三宅稽山の紹介で古屋昔陽に師事した。寛政九年（一七九七）江戸邸の学館助教になり、寛政十二年（一八〇〇）北学館の都講となる。

18 『日新館志』卷之二（『会津日新館志』一、四五頁）。

19 『礼書』における「魯四代学」の内容について、「記曰、小学在公宮南之左、大学在郊、又曰魯人将有事於上帝、必先有事於頌宮、則頌宮在郊、大学也、虞庠在公宮南之右、小学也。白虎通曰諸侯曰頌宮、半者、象璜也、独南面礼儀之方有水耳、其說是也、鄭康成曰頌、班也、非是」とある。

20 「璜」は礼器（璧、琮、圭、璋、璜、琥）の一つで、『周礼・春官・大司馬』によると、「以玉作六器、以礼天地四方。以苍璧礼天、以黄琮礼地、以青圭礼东方、以赤璋礼南方、以白琥礼西方、以玄璜礼北方、皆有牲幣、各放其器之色」とあり、「玄璜」は「北方」を祀る礼器である。

21 『日新館志』卷二「小学図」によると、「小学初曰四塾、夾戟門列於左右、左曰存心斎（初曰三礼塾）、折北曰守約斎（初曰毛詩塾）、……右曰服膺斎（初曰尚書塾）、折北曰持志斎（初

- 曰二経塾」とあるように、後で名前が変更されたことが分かる。
- 22 『家世実紀』巻之二百五十七（寛政十一年四月）。（『会津藩家世実紀』第十四卷、吉川弘文館、一九八八年、五三二頁。
- 23 『釈典儀註叙』『日新館志』巻之三（『会津日新館志』一、二二二頁）。
- 24 『釈典儀註叙』同前。
- 25 『日新館志』には「先是安部井鱗草創之、古屋鬲討論之一」とある。（『会津日新館志』一、二二二頁）。
- 26 『日新館志』『文芸』志によると、「先是古屋昔陽撰学律一篇、書官名功令、其中有司成職掌、是以称正為大司成、称副為小司成、其美学校奉行及添役也」とある。（『会津日新館志』一、二九三頁）。
- 27 『祭器陳設』『日新館志』巻之三（『会津日新館志』一、二二四頁）。
- 28 『釈奠雜記』『日新館志』巻之三による。（『会津日新館志』一、二三五頁）。
- 29 『家世実紀』巻之二百六十八（享和三年八月）。（『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八九年、二九二頁）。
- 30 『旧唐書』本紀第三太宗貞觀二十一、列伝一三九儒学上、また王溥『唐会要』巻三十五による。
- 31 王溥『唐会要』巻三十五（京都…中文出版社、一九七八年、六三六頁）。
- 32 李之藻『領宮礼楽疏』巻二（文淵閣『四庫全書』、台湾商務印書館、三頁）。
- 33 貞観以後の従祀制を見てみると、唐玄宗開元八年（七二〇）、顔回など「十哲」、「孔門七十弟子」、「二十二賢」が入祀される。それ以後も変遷を重ね、宋咸淳年間以後、顔曾思孟の「四配」が設置され、元皇慶年間以後、周敦頤、朱熹など宋の儒者が従祀されることとなる。
- 34 新井白石「聖像考」、浅見綱斎「書孔子封王辨説後」などに見える。
- 35 『明世宗実録』、『明史・礼志』また張璠『論对録』（万曆三十五年刊）による。
- 36 張璠『論对録』巻二十二、九頁〜一〇頁。
- 37 「然其所行亦未能以窺聖門、所著亦未能以發聖学」とある。張璠『論对録』巻二十二、一〇〜一一頁。
- 38 「拘於旧注疏（鄭玄）」、「専門訓詁之学為得聖道之伝」とある。張璠『論对録』巻二十二、九頁。
- 39 以上は黄進興「學術與信仰・論孔廟従祀制與儒家道統意識」（『優人聖域・権力、信仰與正当性』中華書局、二〇一〇年）参照。
- 40 『家世実紀』巻之二百六十八（享和三年八月）。（『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八九年、二九二頁）。
- 41 『延喜式』「諸国釈奠式」には「釈奠二座、先聖文宣王、先師顔子。但太宰府者、先聖、先師、閔子騫三座」とある。
- 42 『家世実紀』巻之二百六十八（享和三年八月）。（『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八九年、二九二頁）

二九三頁。)

43 「魏齊王正始二年(二四二)二月、帝講『論語』通。五年五月、講『尚書』通。七年十二月、講『礼記』通。並使太常積奠、以太牢祠孔子於辟雍、以顔回配。」(『晋書』卷十九、礼志上) また「(正始)二年春二月、帝初通『論語』、使太常以太牢祭孔子於辟雍、以顔回配。」(『三国志』卷四、魏書、三少帝紀、齊王芳)などにもみえる。また秦蕙田『五礼通考』卷一七七などにも記録がある。

44 『家世実紀』卷之二百六十八(享和三年八月)。(『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八九年、二九三頁。)

45 『日新館志』卷之四(『会津日新館志』一、二八九頁)。

46 「古今学変」(紙本墨書・卷子装、熊本県立美術館蔵)。以下引用同。

47 徠徠の積奠観を見てみると、徠徠は「孔子」ではなく「先王」を崇拜する積奠に權威を認めている。つまり徠徠は積奠の対象を堯・舜・禹・湯文・武・周公という「七聖人」にしている。学校において君子が学ぶのは「先王」の制作した礼楽政教であるため、「礼記」に「先聖・先師に積奠す」というのは、「先王」に積奠することである。ジェームズ・マクマレン「获生徠徠、松平定信と寛政期の孔子崇拜」(『日本思想史研究』四十五号、二〇一三年)参照。これによると、徠徠の積奠観は古屋昔陽のそれとは違うことが分かる。

48 王世貞『弇州山人四部稿』、卷一一五、七頁上。

49 嘉靖改制の時点(一五三〇年)ではまた「四配」と「十哲」が「先賢」で、他は全部「先儒」であった。明では朱子学者の中に

孔子廟に入祀されるものには…朱熹、周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍、楊時、胡安国、李侗、呂祖謙、薛瑄、胡居仁、司馬光、張栻、陸九淵、真德秀、蔡沈、許衡、呉澄などがある。50 「書雖合於聖人、而無伝注之功、不当祀」とある。(嘉靖更定従祀)『原抄本顧亭林日知録』卷十八、四三一頁。)

51 「嘉靖更定従祀」『原抄本顧亭林日知録』卷十八、四三一頁。四三二頁。

52 「古之所謂理學、經學也」とある。『顧亭林詩文集』北京・中華書局、一九五九年。

53 張寿安「打破道統・重建學統——清代學術思想史的一個新觀察」(『中国文化』、二〇一〇年第二期)参照。閻若璩(一六三六—一七〇四)『孔廟従祀末議』では、秦漢学者の經典に対する保存の功績を肯定する。程廷祚(一六九一—一七六七)『聖廟崇祀議』、全祖望(一七〇五—一七五五)『前漢経師従祀議』でもいずれも「承学統」を強調している。

54 「文水縣卜子祠堂記」『曝書亭集』(台北・中華書局、四部備要本、一九八一年)卷六五、一—二頁。

55 そのほかに、王士禎(一六三四—一七一二)が国子祭酒を担任する間に『請増従祀理學真儒疏』を著し、「鄭康成注経百餘万言、史称純儒、宜復祀」と上疏し、鄭玄の復祀を主張することや、さらにやや後になるが程廷祚(一六九一—

一七六七)が『聖廟崇祀議』で秦漢伝経の儒者十三人の入祀を主張するものもそうである。

56 黄進興、張寿安前掲論文参照。

57 『日新館志』の「遷座雜儀」では、「享和三年秋九月司業等啓曰、遷座之式、未見於古書。大司成対策曰、遷座之式、後來無復有之、実万古不易之道也」とあり、大成殿における遷座式のことを指している。

58 『庚戌積業記』(国立国会図書館蔵)。

59 『積業儀節考議』(『明遠館叢書』二十二、国立国会図書館蔵)。

60 『家世実紀』巻之二〇四(寛政三年正月廿日)。(『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八七年、四七一頁。)

61 『日新館志』「文芸略伝目録」では昔陽が「賓師」として会津藩に礼遇される様子について「国老田中玄宰、欣慕其業精到、先使松本重堅従学之、益信其学、終躬師事、尋薦之公、寛政二年冬十一月世子自執弟子礼、毎月三次、聞其講経、給俸五十口、三年春二月召来会津、館諸西学、講経東学……前後恩賜、不遑枚挙」と記している。

62 犬塚印南『昌平志』、巻二、事実誌、九六頁。(『日本教育文庫 学校篇』同文館、一九一一年)。

63 寛政一二年(一八〇〇)正月に各儒官に示された書類の第一の項目には、「此度積業儀注ハ、全ク開元礼延喜式ニ抛リ、其内当時差支候事ハ加差略候事」とある(内閣文庫蔵『積業私議』)。また「二月(下丁)始積業、改定儀節大加釐正、其

礼一依延喜式、揆之以時宜、凡事之涉於虚文者皆罷之」とある(『昌平志』事実誌)。

64 須藤敏夫『近世日本積業の研究』(思文閣出版、二〇〇一年)、ジェームズ・マクマレン「获生祖徠、松平定信と寛政期の孔子崇拜」(『日本思想史研究』四十五号、二〇一三年)参照。

65 例えば頼春水「学統論」(天明六年)では「学統」則「政統」観が見られる。辻本雅史「寛政異学の禁をめぐる思想と教育」『近世教育思想史の研究——日本における「公教育」思想の源流——』(思文閣出版、一九九〇年)参照。

66 『家世実紀』巻之二百六十八(享和三年八月)。(『会津藩家世実紀』第十五卷、吉川弘文館、一九八九年、二九三頁。)

67 例えば吉村寛泰は『积典儀註叙』において、日本の『統日本紀』に関する積業の記述に触れ、特に『延喜式』『大学寮』の积業式について述べている。

68 天明五年十月名古屋藩明倫堂総裁細井甚三郎(平洲)の建議「天明五巳年積業之節聖門諸弟子従祀之儀奉伺候事」(『日本教育史資料』四)。

69 辻本雅史前掲論文参照。

他者を語る二つの道（隣人・死者）

東日本国際大学 東洋思想研究所准教授 関 沢 和 泉

0. 他者の論

「……」もしかしたら、一般に流布している「他者論」はどこかつまらない、あるいは「一般的な他者」論はつまらない、そうした所に出発点があるのではないか、そのような気もしています。

実のところ、確かに、主体の同一性を打ち破るような他者に出会うこと、主体の同一性を打ち破るような他者を待望し、切望し、その到来の傷跡のまわりに主体を形作ること、そうした同一性の破れるところについて、同一性を語る言葉で語り続けることは、結局の所「わたし」のために「他者」を追い求めているようで、どこか矛盾した、滑稽な色彩を帯びてくることがあります（ひょっとしたら、それは、ユダヤ・キリスト教的な文脈で、本来であれば絶対的な他者から啓示されたことばが端緒に位置していたはず

であるのに、それなしに、しかしそれと同じ構図で語ろうとしているがゆえに、「対話の相手がいない対話」のような構図を引き起こしてしまうということなのかも知れませんが）。だから／しかし、たとえばレヴィナスなどは、そうした一般的な言葉遣いをしながらも、一般性の、同一性の中へと消えていくことのないような、具体的な、労働し、疲労し、眠気に苦しむような場所で考えようとしていたのではないか（熊野（二〇一二）「一九九九」、一五―一六頁）。そしてレヴィナスの、時に名詞だけがゴツゴツと続きながら、突如きわめて具体的な光景を描きはじめる文章に落ちる陰翳は、そこで言われていることを図式化して運用する諸論考の多くとは違った濁りを至る所に抱えています。

しかし、そのような具体性へと焦点をあてた描写の運びからは、今度はおそらく、哲学的な言語の一般性にはなか

なかに到達しない、あるいは到達してないとみなされるような、具体性に付き従い過ぎていると判断されるかもしれない何かが生まれてくるのかもしれない。ここでは、具体の、日常に出会うような光景の（しかしどこかトラウマめいた）記述の中で、ことばはどこか文学的な色彩を帯びてくる。実際、多くの他者論、とりわけ死者を通して他者について語る書物は、図書館や書店の分類の上では学術書の棚に並んでいても、しばしば著者自身の具体的な死者の記憶、あるいは具体的な死者の記憶について他の人が書いた著作、文学作品を、その導きの糸としていることが多いように思われます（ここでは、何が文学作品と学術書を隔てるのかという問題はひとまず置いておきましょう）。

他者論、あるいは他者について語ることは、しばしばこうした二つの極——主体の同一性を破る何か／誰かを、同一性の限界へと至ることと得ようとする極、それは、しかし、下手をするところどこか滑稽で功利主義的な響きも含んでしまうような極と、具体性へと定位しようとしているがゆえに、それを描いている誰か以外には触れたい何かを抱えているような極——そうした二つの極の間を揺れるように現われてきます。しかし、こうしたまとめは、結局の所、抽象と具体の対比に帰着し、「抽象的に、一般的に、理論的に他者について語ることは可能であるのか」というアポ

リアにたどり着くだけかもしれませんが。もちろんアポリアにおいて思考し、そこにおいて何かを論証するのではなく、何かを示すという道もあるでしょう。しかし、ここではそうではなく、もう少し別の観点から、他者についての語りの幾つかの筋道を追うことによつて、こうしたアポリア的な（古代ギリシャ以来の、しかしより厳密には、イタリアの思想家ジョルジョ・アガンベンが再解釈し実行しているような形での）、対象を追い詰め、可能性を切り詰めていくことで、その外側を見せるような方法論とは別の拡がりを予備的に描くことを試みてみたいと思います。より具体的には、他者を語る際の様々な歩き方から、隣人を通した道と死者を通した道を抽出し、それについて簡単に検討してみよう、というものです。「他者」「隣人」「死者」と並べると、それだけで結論が見えてしまうだろうという方もあるかもしれませんが、今日の私の役目は何か新しいことを積極的に言うというよりも、参加されている方々の討論のためのネタになるような提題を準備するということだと理解しています。そこで、あまりまとまりのある話ではありませんが、少しばかり議論のきっかけを提供できればと考えております。

*

末木先生が自らの哲学の中心的主题として「死者」をとりあげられるようになってから、随分と経っています。一方に日本仏教史の研究から抽出された「顕」と「冥」という分析装置を、そして他方で「死者」と共に暮らすという現在のでもある問題を、両者織り合わせながら練り上げていくところに今の末木先生の哲学的かつ思想的な作業の一つの軸があり、そこでは輸入した分析装置を日本の史料に機械的に適用するのではなく、また史料の分析に自己限定しそれを普遍化し概念を導き出すことを禁ずるような禁欲主義的な——時にある意味で安全な——道を選ぶのではなく、両者が交差する場において思考する興味深い展開をされています。

顕と冥について、この場で改めて要約をしようというのもおこがましいのですが試してみましよう。それは、人間同士の間の領域、《光によって、あるいは理性の光によって》了解可能な「顕」の領域に対して、端的に、無限遠の超越、人間の理性《の光》を完全に超えた何かを対峙させるのではなく、その両者のあわい、完全な闇ではないが、光でもない冥の領域、ここに死者や、(日本の)神、仏、あるいは生きている他者といったものが含まれる他者の領域があるのではないか、という構図です。こうした冥の領域をどのように認めるか、あるいはそもそも認めるかどうか

かによって、日本の思想史を記述するだけでなく、キリスト教が支配的であった地域の思想史も記述することが可能となります。つまり天使という媒介者が「存在」することが許された時代から、神が無遠慮に遠ざかり、媒介者がほとんど機能しなくなってしまった時代へ、という転換です。——ただし、ここで《内におぎなった表現は、西洋思想史研究者としては自然とおぎないたくなってしまう表現として、筆者が勝手に補足した表現です。『……』しかし、このような追加を行うと同時に生じてくる問題があるでしょう。それは、少なくとも西の方では、認識はしばしば光の比喩で語られ、最高の存在——知〔性〕的にも最高の存在——は、ある種の光の充溢として、あるいは光そのものとして記述されるのであり、それは冥で想定されていると考えられる、私たちの光では見られない世界というものとは、少なくとも比喩の次元において、異なった方向性に向いているのではないか、たとえ、そうした西で神に割り振られる光というのは、人間の知る光とは断絶した光で、それを直視することは〔現世の／通常の〕人間には許されないものだと思われる（「アナログ的構図」、というものです。そうだとすると、もしかしたら、近世以前の状況でも、顕と冥の関係は東西で必ずしも対応しないものである可能性があります。この問題に正面から答えるには、

存在のアナロギアと一義性の問題系をはじめとして、西洋中世哲学史上の根本的な問題に立ち入る必要があるため、今後、時間をかけて検証する必要がある課題ではあるのですが。また、そうした形で対比を進めることで、なせいわゆるドイツ神秘主義に注目する日本の哲学者が多かったかについて、別のより大きな視点からの説明も可能となるかもしれません。

さて「顕」と「冥」の概念対が明確に示された『近世の仏教』（二〇一〇年）や『哲学の現場』（二〇一二年）に対し、最近の『反・仏教学』（二〇一三年）では、他者論の練り上げを通して、冥を階層的な構造として把握するという視点が入ってきます。つまり、顕の領域を私たちの意識の及ぶ領域からの距離に応じて、生きている他者たちによる冥の第一層、死せる死者たちの冥の第二層、神や仏のいる冥の第三層に区別するという構造化です。この構造的な区別により、それぞれの階層にいるものたちの個性の違いや、私たちとの関係がどれだけ判明なものとなるかという程度を明確に判別し、それぞれの冥固有の問題を明らかにできるのではないかと、という提案です。

昨年、僭越にも書く機会をいただいた書評（『研究 東洋』一二八―一三八頁）ですが、このときは取り上げた本

が『現代仏教論』であり、「顕」と「冥」の問題については、私の本来の専門がヨーロッパ中世であることもあったため、中心の一つとして取り上げることができたものの、「死者」の問題については、主題的に触れることが出来ませんでした。しかし死者の問題の問い直しと、「顕」と「冥」の構図による思想史の読み直しが交差するところに、今の末木先生の活動があるのではないかと理解しております。そこで、今回は、死者の問題について、しかし末木先生の元の文脈に完全に即してというよりも、少し別の角度から話を展開することを試みることで、これからの討論のきっかけを提供することが出来ないかと考えています。

今日は、他者を論じる際に二つのモデルがあるのではないかと、——細かく思想的に見ていけば、さらに多くの数があるかもしれませんが、今日は細かい話というよりも、大きく何か刺激的な議論のきっかけをとということ——、ある対比となるモデルを考えることで、「死者としての他者論」に特有なものが見えてくるのではないかと、そうした提案をしてみたいと思います。もちろん、この手の極めて単純化された対比は、社会学化した批評が得意のものであって、本来、多くの要素、概念の絡み合った織物としてあるような個々の哲学から、その一部を取り出して、二つ並べて争わせることは、その豊かさをそぎ落としてしまう

ものであり、哲学屋としては、決して誉められたアプローチではないと思うのですが、話のネタとしてお許しいただければ幸いです。

さて、そうしたわけで次のように単純化することで、あたかも両者がきれいに対立する概念であるかのようにとらえられてしまう危険はありますが、ここでは、他者について語るための道を、あえて次の二つに代表させてみたいと思います。つまり、

- (1) 隣人としての他者論（隣人的アプローチ）
 - (2) 死者としての他者論（死者的アプローチ）
- の二つにです。

今日は、絶対的な他者、キリスト教神学の多くが想定するような他者について、直接的に分析を試みるのはとりあえず置いておきましょう。ただ隣人としての他者論においても、そうした要素は重要な媒介項として介入してきます。ともあれ、以上の二つのアプローチを対比させることによって、末木先生の、他者論としての死者論の特異性、死者を通して他者論を築くことの固有の意味を、ほんの少しばかり明確にすることが出来るのではないかと考えます。

1. 隣人としての他者

隣人というのはやっかいなものです。

隣に住みたくなくとも、隣同士になってしまふ。つまり、一つには否応なしに巻き込まれてしまう隣の住人という意味があります。そして、そうした隣人は、日々顔を合わせ、同じ地区、場合によっては建物の住人であるのに、そのすべてを知っているわけではない。だが否応なしに関わりを作っていかなければ行けない。それゆえに、そこには共通の——しかし必ずしも同じ方向を向いているわけではない——利害（関係）も生じてきます。そうした隣人は、一見したところ自分によく似ている。だが、同じではない。フランス語であれば、こうした特徴から、そうした隣人 *prochain*（近くににいるもの）は *semblable*（類似したもの）とも呼ばれるかもしれません。

では、なぜそのような隣人としての他者を論じるのか。最初は似ている、ことばが通じる、同じ価値や概念を共有しているところからはじまり、やがて決定的な断絶に至ることで、そうした具体的な他者、その「他者であること」、他者の他者性といわれるものが浮上してくる、そして同時にそうした他者に出会う側では、似ているはずの相手との間に了解のコミュニケーションが成立していないことが明らかになることで、自身が想定していた了解の可能性

自体が問いに付される、それが隣人としての他者論の構図だと思えます。

そこには三段階の動きがあります。

(1) 自分に類似しているのだから、理解可能である（はずだ）。

(2) だが、実際には（完全には）理解できない。

(3) では、最初の時点で想定していた理解可能性とは何であつたのか。

つまり、最終的に、当初に想定されていた自らの同一性を超えた場所で、そうした他者に答えていかなければいけない、また答えていくものとして、柄谷行人の言葉遣いをするならば、倫理的な問いが浮上することになる、という動きです。自分と同類であるはずだ、という同一性の想定からはじまり、それが破られるところに隣人の他者性が浮上し、それに答える／応答する——つまり責任を持って応じる——ところに、倫理的／道徳的主体が成立する……という構図です。自分に似たものと想定されていた隣人が、見慣れぬ他者になるという体験。——ただしここで「異邦人（文脈により異教徒というニュアンスを含む）になる」という表現を使って良いのかどうか、使った場合どのような含意・掛け金が生じるのかは、たとえば、ヨーロッパの文脈で、やはり死者の問題を考えながら、ハイデガーに影

響を受けつつハイデガーを批判して、独自の何か異なった倫理を描こうとしたエマニュエル・レヴィナス、末木先生も幾度も引かれているレヴィナスにおける「異教徒・異邦人」のモチーフの分析を通じて複雑な問題が指摘されています（馬場（二〇一二））。

ともあれ、まずは「隣人」という言葉が、とくに西洋の文脈で連想させるものについて確認しておかなければいけないでしょう。つまり、旧約聖書「レビ記」（19:18）「汝の隣人を愛せ」等に由来し、マタイ（23:39）とルカ（10:25）等で繰り返される、ユダヤ・キリスト教の文脈で良く知られている隣人概念をめぐる動き、つまり隣人（だけ）を愛するべきなのか、隣人以外（異邦人、異教徒、敵）をも愛するべきなのか、そもそも隣人とは誰なのか、という一連の問いの周囲に練り上げられてきた解釈の歴史です。

一般にキリスト教の文脈では、すでにユダヤ教の内部において同じ土地に住む異邦人あるいは異教徒に対する愛も説かれていたことが確認されつつも（たとえばNTDのマルコ、マタイ、ルカ同箇所参照——ただし、ここではそれぞれの差異という掘り起こされるべき重要な、しかし複雑な問題に立ち入る時間はありません）、また隣人への愛の対象ではないものとされているのは、信仰への敵対者のこ

とである、といった註釈が加えられつつも、大きく、次の様なかたちで理解されることが多いと思います。つまり、旧約聖書で言われている「隣人」は、(少なくともナザレのイエスが生きていた当時の)ユダヤ教では伝統的にはなかった。それに対し、(新約聖書において)ナザレのイエスが説いているのは、ユダヤ教徒であるかどうかは関係なく、困っている人間に手をさしのべるもの、たとえそれが異邦人、異教徒であつても手をさしのべるもの、それが隣人——近くににいるもの——である、ということです(たとえば榊原(二〇〇六)を参照)。そこでは、隣人と異邦人の価値逆転が行われており、その方向性は、必ずしも現代の隣人としての他者論と全面的に一致するわけではないのですが、隣人と異邦人の境界の危うさ、あるいはその二重性が、このタイプの他者論の背景にあるということは言えるのだと思います。——ただし、異なつた意味・ニュアンスを有する複数の異なつたヘブライ語の言葉が、ギリシヤ語では、隣人(「近くにあるもの」)を示す一語 *πλησιον* に翻訳された (Friedrich & Bromley (一九六八)、三二一—三二八頁参照) という翻訳の問題がある上に、ユダヤ教の内部でも隣人概念の内実については、かなりの時代的な変遷があつたことが

知られています(たとえば Centre Informatique et Bible (一九八七)、一〇五〇頁「隣人 *prochain* の項」参照)。

また、こうした、「隣人」と他者論の関係について、ジャック・デリダは、『死を与える』の中で、長い分析を行つています(デリダ(一九九二〇〇四)、特に第三、第四章)。そこでデリダが、隣人としての他者を強調する一つの意味は、一部のデリダ研究者により次の点にあると解釈されています。つまり、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の伝統において強調される絶対的な他者としての唯一の神に対し、すぐ側に居る誰か(隣人)もまた、それぞれ、個別にまったく異つた他者として、絶対的な他者として、理解しがたいものとしてあるのだ、と(廣瀬(二〇〇六)、一九四—一九八頁参照)。つまり「隣人」というあまりにもユダヤ・キリスト教的な色彩を帯びた概念を持ち出すと、実のところ、そうした概念において、神という絶対的な他者の前で、個別の近くにいる他者たちは、同胞として相対的に理解可能な姿を取ることになるわけですが、そうした近くの他者たちもまた/たちこそが、同じようにそれぞれ理解しがたい他者なのだ、と言うためです。このように西洋の文脈では、それほど以上のようなユダヤ・キリスト教における問題構成と切り離しがたい概念であるということを確認しておきたいと思ひます(ただし、ここでデリダが「す

べての他者は全く異なっている」と言うのは、もし本当にある誰かのために行動するのであれば、それは「すべての他者」に普遍的に妥当するような普遍的な倫理を裏切らざるを得ない、といった個々の他者への倫理的な行為と普遍的な倫理との間とのアポリア的構成の分析を行っている文脈においてであり、以上のまとめよりも複雑な事態が分析されていることは注記しておく必要があります。

2. 死者としての他者

では、それに対して、「死者」の場合はどうなのでしょ
うか。

最初に、かなり一般的な話にはなってしまうものの、やはりヨーロッパの思想的な文脈で、死者の問題が、それとして表面化することが少なかった点について触れておきたいと思います。あまりに大雑把な答えではありませんが、やはり、キリスト教の公式見解として、死後も続く、個別の、個々の靈魂の不死が一つの絶対的な命題としてありました。ここで重要なのは、この世での功績の蓄積が結びつけられる対象となる「個別の魂」が確保されなければいけないという点です。もちろん時代的な変遷はあります。しかし、たとえば、様々な解釈の問題はあるにせよ、十三世紀の、当時の意味での（自然）科学的な知と信仰の関係が

問題になったラテン・アヴェロエス論争において、やはり靈魂の個別性が死後も続くようなものであるかが大きな争点となっていたことや、十五世紀末のピエトロ・ポンポナツツイにおける靈魂の可死性の議論など、その問題に触れること自体が異端とされることもあるほど強く排除されてきた問題であったから、という側面は無視することが出来ないでしょう——ただし、このことは（当時の）キリスト教における死者の死後の存続の形態は、非物質的なたちでのものであるということも含意しています。この点は、後に述べるような死を巡る言葉の使い方との関連でさらに分析を進める必要があります。

末木先生は、レヴィナスの名、あるいは内田樹によるレヴィナスの読解などを参照されながらも、人と人との了解可能性を超えた形で吹き出てくる他者の問題の究極的な一例として（『日本仏教の可能性』九十九頁）死者の問題を導入されています。もはやなく、頭の、あらわれの、光の領域にいる人間とのようには対話が不可能であるにも関わらず、何かを語りかけてくる（ことがある）ものとしての死者たち。そうした死者たちが存在するかしないかは問題ではなく、彼らとどのような関係を築いていけるかが重要であるという視点です。またそうした視点から、いわゆ

る「葬式仏教」という、しばしば否定的にだけ扱われるような側面にも新しい光があてられるのではないか、というものです。しかし、こうした「他者としての死者」論については、みなさんもご存じだと思うので、それと、「隣人としての他者論の違いが何であるか」を明らかにすることを試みてみましょう。

そこで非常に重要になってくると思われるのが、末木先生が指摘されている、隣人モデルから一見したところ死者モデルも含むような形に移行したように思われる時期の柄谷行人の次の一文が含む問題です。なお、柄谷行人は、それ以前の、少なくとも『探究』の段階では、対話の非対称性を強調しつつも、基本的なラインとして、上の隣人異邦人他者モデルで他者の問題を扱っていたと言って良いと思われます。もちろん、システムのなレベルでの同一性をどう開くかという問題が一貫して同時に問われており、このようにまとめるのは、かなり単純化が過ぎるという留保を付けた上ですが、ここではあえて戲画的になることを承知の上で隣人他者論と死者他者論の区別のために、その要素はひとまず後に置いておき、末木先生が言及されている個所を確認してみましよう。

死者や未来の人間との関係は、コミュニケーションの

理論において基礎的なものです。ところが、それはつねに忘れられている（柄谷（二〇〇三）、一二二頁）。

ここで何が問題なのか。末木先生は批判します。具体的な他者としての死者の問題を論じながら、具体的な名前を持った「死者」たちと、まだ到来しない「未来の人間たち」を同一視していないか。つまり、柄谷は、具体的な他者について語ろうとしていながら、最終的に、それを裏切る結論を出しているのではないかと。この点にこそ、隣人としての他者（論）と、死者としての他者（論）の種別性を考える上で、非常に大切な論点があるのではないのでしょうか。

隣人としての他者は、基本的には具体的な他者として記述されていても、とりわけ先にまとめたような隣人他者論の構図の中では、しばしば任意の他者となり、どこから今後隣に越してくる可能性があるすべての他者となります。具体性あるいは自己の同一性を壊すような例外性を強調しながら、そこには一般的な命題としての、命法としての色がどうしても滲んできます。先に見たように、もしも隣人他者論の主な目的が、同じであるもの、同じであることへの固執により定義される「私」の帝国を打ち崩すような他者との出会いという出来事を求めるものであれば、そうなるのは、論理的必然であるかもしれません。

しかし、そうであるとする、つまり、死者論の他者論としての固有性は死者が名前を持っているという所にあるのだとすると、それは、過去あるいは完了の形であれ、やはりある種の「存在」についてのことを介する必要があるもののようにも思われます。

かつていた。

そして、今はもう、いない。

ここで、末木先生は、死者などすでにいないではないか、という自然科学的な反論を恐れてか、「存在を問う表現」を介入させることに否定的で、あくまでも私達との関係を問うという方向を取られますが、おそらく日本語では、「もはや存在しない」という表現よりも自然な表現であるだろう、この「かつていた。今はもう（ここには）いない」という表現が含んでいる動き・移行は、死者の個別性を確保するためにも重要な契機なのではないかと思うのです。その他の妖怪たちでも良いのですが、私たちがいかに関係するかにおいて成立しているという表現は、どうしても私たちが、現象学的な意味で、というべきでしょうか、死者や妖怪達を構成しているというニュアンスを含んでしまう。そこには、意図に反して、彼らの存在を表象へと切り詰め

てしまう危険があると思うのです。

この点に関連して、まずは高橋哲哉の「記憶」への批判について少しだけ考えたいと思います。

3. 他者の場所

ここで、末木先生が、高橋哲哉の立論を批判しているところを思い出します。

その後も、学会の席などでも議論されているのかもしれない、あくまでも書かれた物を通しての理解ですが、要約すると、高橋哲哉は、死者の問題を「記憶」の問題に還元してしまっている。そうではなく、そうした死者たちの存在・非存在を問うことなく、死者たちとの関係こそが大切である、と末木先生は書かれます。しかし、関係という表現を通して、そこには意外なほど共通した問題意識があるのではないかと思うのです。

自分の理解が正しければ、高橋哲哉が、死者の「記憶」にこだわるのは、必ずしも近代科学的な地平に留まろうとするからゆえではなく、もはや誰も記憶していないとすれば、そのとき死者がかつてあったことは永遠に失われてしまふのではないか、という問題意識からではないでしょうか。だとすれば、そのとき問われているのは、死者の存在をあらかじめ、すでにないものとした上で、あくまでも近

代科学的に記憶の問題へと還元しているのではなく、私たちがとの関係においてしか生き続けることが出来ないようなものとして、つまり私たちとの関係においてあるようなものとして、死者を問題としているのではないのでしょうか。

さて、以上のことを前提とした上で——あくまでも他者論としてのということですが——「死者」的アプローチに固有なものというのはいか、こうした視点との違いが何であるかを考えて見ると、やはり何よりも、彼らが既にあったものであるということ、具体的に知られているものたちであるということ、そうした意味で、抽象的な「他者」(を利用した)論ではなく、「具体的な他者の論」たり得るということ、そこにあるのではないかと、思うのです。そして、他方で、「隣人」という言葉は、具体を指しながら、任意の隣人あるいはすべての隣人という、ある意味で抽象的な対象に転化する危険を確認する必要があります(デリダは先に言及した『死を与える』において、*tout autre* という言葉のもつ二重の意味「すべての他者」と「全くの他者」の二つの意味を使い、あらゆる隣人と絶対的な他者(性)との間の揺れ動きを、その論の中に響かせています)。

ここで少し視点を広げるために、木村敏の分析を取り上

げてみたいと思います。

木村敏が、精神疾患の類型を、出来事との時間関係として記述していることは有名です。いわゆる *ante festum* (祭りの前に)、*intra festum* (祭りの只中で)、*post festum* (祭りの後で) 後の祭り) です。鬱病者がポスト・フェストゥムの(あとの祭り、とりかえしがつかない)といわれ(重要な出来事は、私が十分に負債を返さないうちにすでに終わってしまった)、つまりすべては手遅れというメランコリーであるのに対し、祭りのただ中にあることはイントラ・フェストゥムとして、痲癩(発作)などが考えられている(木村(二〇〇一d) 所収の諸論文)。また、統合失調症はアンテ・フェストゥム的と言われる。一見したところ、過ぎ去ってしまった過去を後悔するように見えても、具体的な過去と切り離された形で、常に早すぎる形で未来を先取してしまい、結果として時が合わなくなるという形で分析される。そこから木村はさらに分析を進め、ヨーロッパの多くの言語で、(他動詞的な動詞を中心に) *Have* の系列の表現で過去が表される(歴史的には、目的語が、その行為を実現したものとして、主語が出来事の全体を持つという把握の表現)のに対し、そうした *have* が成立しなくなってしまう結果、「わたし」すら持たなくなってしまう事態を分析しています(木村(二〇〇一a)「一九七六」)。

これを、私と他者が分離し、自己が成立するという出来事が到来しなかった、と言い換えても良いのかもしれない（自己が成立する前に、行為が成立してしまうため、ポスト・フェストゥムの様な様相も帯びてくる）。これが不可能になる状態として、レヴィナスを引きつつ、そうした自己が存在者として「ある(『*エッセ*』)」の中で世界に析出することの不全として、統合失調症が語られ、境界例は「『*エッセ*』それ自体が患者の行動を支配すると分析されます(木村(二〇〇一b)「一九九一」、六八―七二頁)、結果として、自己と自己でないものが分けられなくなる(木村(二〇〇一c)「一九八〇」、三三八―三四一頁)。ここで、ポスト・フェストゥムがルカーチに由来するといった政治・社会的文脈がすでに書き込まれていることは次の機会のためにとっておき、他者と自己との区別を可能にするようなものこそ、あるいはそれが可能になっている状態こそ、「私」であり、それが可能になるかどうかが問題であるという記述が行われていることを確認しておきましょう(ちなみにレヴィナスとの関係で言えば、木村は、自己の中に他者の顔が入ってきてしまうと語る統合失調症の例も挙げています)。

やや違う観点から、ラカンも、恐らく同じ問題に触れています。

日本で、ラカンの精神分析理論を翻訳紹介するだけでなく、自身の具体的な臨床経験と結びつけつつ練り上げてきた小出浩之によれば、子供の向かう他者というのは、基本的に両親や先生、友達という具体的な他者である。それに對し、大人の行為は他者一般(具体的には世間や人倫、あるいは宗教的なもの)へと向かう。しかし、この他者一般というものは、基本的に直接体験されるようなものではなく、あくまでも具体的な他者の背後にあるものである。にもかかわらず、統合失調症の発症初期、あるいは発症前の前駆期においては、こうした他者一般そのものに患者は出会ってしまうと分析されています(小出(一九八六)、二四―二六頁)。そして、症状の進行により、シュレーバー症例に見られるように、具体的な身近な他者(他人)たちの他者性、あるいは存在感は消失し、すべてが唯一の絶対的な他者一般へと崩落していく。ここでは、通常の意味での私も、通常の意味での他者も成立しないか、極めて不安定なものとなるのだと結論します(小出(一九八六)、二三七―二四五頁)。

これが示しているのは、私とあなたが鏡のような関係として生成するだけでは不十分であり、通常の意味での「私」と「他者」が、ともに可能になるようなものとして、他者一般とここでは呼ばれている場が存在する、そして、それ

はうまく機能していないと、ばらばらのことばや命令が吹き荒れる場となるようなものであるということです。ここでは、「私」と（通常の意味での具体的な）「他者」の区別を可能とするものは、（個別の他者とは別の意味での）「他者」として記述されています。

この議論は、哲学的記述に関したある重要な論争に通じる要素をはらんでいます。それは、デリダとフーコーの間で、デカルトの「コギト」は狂気を排除するものであったか、という問いをめぐる繰り広げられた論争です。デリダに従い非常に単純化して言えば、フーコーは、デカルトは「理性」の側から、理性の他者である「狂気」を排除することで、理性の体制を作り上げた、と考えます。それに対してデリダは、デカルトのテキストの綿密な読解を通して、むしろ、デカルトがそうした区別を可能にしたのは、理性と狂気の区別の手前、あるいはある意味では狂気の側からではないか、ということを示唆するのです（Derrida（一九六七）、五一―九七頁、廣瀬（二〇〇六）、六六―八一頁参照）。

ここでは、先に述べたような図式が、歴史を書くことの問題として、フーコーとデリダによって問われ論じられています。つまり、フーコーにおいては、どこかで自己（理性としての）が先に確立されている（つまりデカルトは理

性の側から語っている、という記述の流れがフーコーにはあるということですが）、そして、その場所からその外にある非理性との関係が描かれるのに対し、デリダにおいては、そうした区別を可能にする場所は、むしろ（狭い意味での）理性の以前の側に想定されており、そこからのデカルトの（ある意味で「狂った」）記述こそが理性と非理性の分割を産むのだ、ということになります。これを一般化すると、何らかの形で「私」と「他者」の分割が生じるという議論の構成を行った場合、その以前にあるものをむしろ「他者」と考えるのか「私」と考えるのかという問題となってくるのであり、そこで精神分析・精神医学との繋がりが出てきます。

また先ほど木村敏の三概念が、成立の背景に社会的・政治的次元との繋がりを持っているという話をしましたが、歴史的な出来事との関連で、触れておきたい問題があります。既に確立したものを開くような「他者（性）」と「出会う」という出来事は、それ自体として、ある種の他者論でもあり、平行した議論を構成しているということですが。たとえば、フランスの哲学者エティエンヌ・バリバルが、フランスの現代の哲学の展開を出来事の哲学の発展として記述するある小論の中で、先ほどの木村敏の議

論と通じるかのように、出来事の前にいて考える哲学としてデリダ（メシアニズムとの終わりなき対話）、出来事を過去におけるものとして考える哲学として、たとえばバディウ（啓示——顕わにされたもの——について）、あるいは、現在においてみるものとして、たとえばドゥルーズ（創造との関係で）といった区別を行っています（Bailbar（二〇一一））。もちろん細部においては異論があるでしょう。たとえばデリダは、執拗に、出来事とは、救世主の到来として待ち望むようなものでもなく、すでに起きたものとして確実に把握できる何かであるとしてしまうべきでもなく、またその最中にいると明言することも出来ないようなものとして、出来事は考えられるべきなのだを繰り返します。ただし、それは「到来するもの arrivant」として描かれることで、やはりどこかで到来が待ち望まれる何かであるように見えてしまうことも事実なのですが（一時期流行した「歴史の終わり」という議論とのデリダの関係については日本語訳の監修者富山太佳夫の解説も含めシム（一九九九＝二〇〇六）参照。また、廣瀬（二〇〇六）の特に序論）。しかし、いずれにせよ、こうした政治・社会的次元と接続する「出来事」の哲学と他者論の平行関係については、あらためて考察する必要があります。

4. 生・死と「存在論」

三章で、「存在」を語る言葉として自然科学的なそれを想定する必要があるのかどうか、という点に簡単に触れました。末木先生の一連の著作の中で、死者や妖怪の問題などを論じる際に、その現実的な存在を吟味するような存在論の語彙は必要がない、ということが強調されます。しかし、存在論は、必ずしもそのように現在の自然科学的な用語法のみを意味するわけではないのではないのでしょうか。たとえば、末木先生が言及されている永井晋「現象学の展開」において、井上円了と柳田國男の妖怪論が対比されており、確かに「存在する、存在しないと」といった判断が下される以前の、妖怪が現象として現れてくる次元に身を置くこと」（永井（二〇〇七）、二二八頁）とも言われていますが、乗り越えられるべきものとされているのは別の表現では「妖怪が実体的に存在するか存在しないか」（同所。強調は私たちによる）であり、当時の（自然）科学的な意味での「あるか、ないか」であって、それは、必ずしも哲学的な意味での（多様な）「存在」と「非存在」とは一致しないものだと思います。たとえば西洋においても、その中世的な文脈において、天使は、少なくとも現代の素朴な実感としての意味での物質的（質料的）な存在は有していないとされ、本来は純粹に知性的な認識のみが可能なレベ

ルでの存在だとされることは少なくありません。あるいは、
 現実存在する(ある) (esse existentiae) と、本質として
 存在する(ある) (esse essentiae) の区別を思いだしても良
 いかもありません。存在は多様に語られるのです。

しかし、ここではそうした西洋哲学史の問題よりも、現
 代の日本語における死をめぐる表現は、果たして狭い意味
 での(現実)存在と非存在をめぐるような表現であるのか
 どうかを少し考えて見たいと思います。

分析哲学の洗礼を受けた言語哲学を出発点とし、西洋中
 世哲学から死生学に至る幅広い活動を行っている清水哲郎
 は、新約聖書のギリシャ語における死に関連した表現と、
 現代の日本語での死を表す表現を比較して、一つの興味深
 い結論を出しています(清水(一九八四))。

彼は、まず日本語の死にまつわる表現には大きく分けて
 二つの基本的用法があると分析します。その分析によれ
 ば、一つ目の用法が指し示すのは、身体的な死——つまり
 それまでの物理的・身体的な活動を停止するという意味—
 —であり、これは動物等にも適用される第三者的な視点に
 よる死を語る言葉遣いであり、「壊れる」「枯れる」「眠る」
 等の動詞と同類と言えるものだとされます。そして二つ目
 の用法は、人格に関する死と名付けられています。ここで

らについて、基本的には「もはや言葉を交わし得ない」と
 いうこととして定義されています。去り、いなくなつてし
 まう(しまった)相手であり、それゆえに、ここでは、名
 前を呼び、呼びかけ、呼び戻そうとすることになると分析
 されています。そして、この場合「死ぬ」は「行く」「い
 なくなる」「旅立つ」等の動詞と同類である、とされます
 (両者の区別は、これだけだと必ずしも明確ではないかも
 しれませんが、「死ぬ」ということが発話時点より前にA
 に生じた場合、一つ目の身体的な意味では「Aは死んでい
 る」となり、二つ目の意味では「Aは死んだ」ないし「A
 は死んでしまった」となる、という点で形態的にも区別さ
 れ得ることが示されています(清水(一九八四)一三一—
 一三二頁)。

この分析が、何よりも私たちの文脈にとって興味深いの
 は、日本語における第二の用法について次の様に言われて
 いる点です。

この理解(第二の用法)に伴っては、生きている者に
 とつての存在者の領域とは別の存在領域が開かれるこ
 とになる(清水(一九八四)、一三四頁)。

つまり「死ぬ」の同類の「いなくなる」が示唆するように、

彼らは「ここ」から立ち去っただけであり、それはある種の場所の移動であり、厳密な意味での消滅ではないのではないか、ということです。この結論は、新約聖書のギリシャ語と現代日本語の比較に基づくものです。さらに一般的な結論を出すには、西洋近代語との検討も必要だと思われる（たとえば英語でも *departed* という表現があります）が、少なくとも一つの方向性は示してくれると思います。冥の領域にいる他者を、「存在する『存在者』とは限らない」〔『哲学の現場』、一五二頁〕と表現することは、「存在」と「存在者」の概念を、ある把握に従って、ある程度自明で唯一のものとして措定した上で、そうした意味での「存在（者）」ではないと否定することです。特に、ここでは、西洋哲学の歴史における様々な存在論のどれかというよりも、今日、自然科学的な知識を学んだ人間が通常有しているような存在（者）の概念が念頭に置かれているように思われます。しかし、そうした否定の道を通してではなく、日本語の用法において、冥の領域にいて考えられているものたちが、どのように「いる」のか、「ある」のかを通して——かれらが「（ここに）いない」のは、どこかに「いる」「ある」場所があるのを必然的に含意するのかについては慎重な検討が必要でしょうが——、その「存在論」（あると語られるものたちが、それぞれどのようにあると語ら

れているか——ここで「ある」を「いる」と置換できるか自体が最も問題であるものの——）を再構成する道を通して、彼らについて語る道もあるのではないのでしょうか。実のところ、これらの表現は、今日自然科学的な知識を前提として、特に反省なく「客観的な存在（者）（の意味）」として考えられているのとは違い、そもそも、私たちと他のものたちとの関係を（も）示している表現なのではないのでしょうか。また、西洋の伝統においても、たとえば中世的な用語法で、現実的な存在（*esse existantiae*）を欠いた本質存在（*esse essentiae*）といったものも考えられていたのであり、「存在」という言葉を、今日日常的に理解されているような意味での、現実の、実際の存在という意味に限定する必要はないと思われれます。そうした方向の可能性は、さらに探究を進めた場合、やはり「『存在』論（『ある』についての語り）」ではまずいのではないか、という結論に至る可能性もありますが、そうした可能性も含めて、こうした探究に一つの可能性があることは、分析哲学者飯田隆の次の様な分析からも示唆されるものだと思います。

飯田隆は、これまで歴史的経緯もあり主に英語（を初めとしたインド・ヨーロッパ語族）の（用法の）言語分析を通して築き上げられてきた分析哲学の道具立てを日本語の分析に応用し、結果として、そもそも「日本語の『ある』

と『いる』で言えば、まず、それが常に存在を表すかどうかからして怪しい(飯田(二〇〇二a)、三九〇―三九二頁、飯田(二〇〇二b)も参照)と結論しています。もちろん、そのような自然言語(ここでは日本語)が含意している存在についての基本的な把握としての形而上学(存在論)が、個別の言語によって異なるものであるのか、あるいはそれらを超えた普遍的な存在論が要請されるのか、その点については(分析哲学者として)極めて慎重に踏みとどまるのですが。しかし、西洋の文脈でも、過去にさかのぼることで、存在については、極めて多様な観点があり、決して一つの存在論があったわけではないこと、またそれらとの対話を通じて、他者の存在論が構築される可能性については、たとえば、木村敏は野家啓一との対談の中で、離人症患者には、*esse essentiae* の把握だけがあり、*esse existentiae* の把握が欠けているのではということを示唆しており(木村・野家(二〇一三)、三九―四四頁)、これもそうした方向への道標となると思われます(さらに「現象」という言葉が、語源的な文脈では光の比喩――光の中に現れ出るもの――という含意をもつことも、必ずしも「現象」という言葉が、「存在」という言葉に比べて中立的だとは、無垢だとは言えないという意味でも確認する必要があるかもしれません)。

5. おわりに

ここまで、隣人モデルの他者論と死者モデルの他者論について、死者モデルに固有なものは何でありうるかという方向でスケッチを試みてきました。とはいえ、両者は必ずしも排他的なものではありません。たとえば、末木先生も言及されているレヴィナスは、しばしば隣人としての他者を語りながら、死者モデル的な側面もあり、「自分は収容所の中で生き残ってしまった」後に、いかに死んでいったものたちへと繋がりを紡ぐかという意識に貫かれているように思われます。ただ、レヴィナスの場合は、そうした死者たちを死に追いやったものが、同一者の、同じものの織りなす帝国に見いだされていることもあり、同胞―異邦人モデルがそこに重ねられる。結果として、それは純粹な死者モデルとは違ったものとなってくるのであり、単純には割り切れない側面が出てきます。しかし、ここで提示した二つのモデルというのは、そうした探究の中に含まれている様々な方向性を、少しばかり明示化するための交通標識にならないか、そう願いつつ、私の提題を終わりにしたいと思います。

※ 以上は、二〇一三年一月二日に東日本国際大

学・東京事務所で、末木文美士先生を迎え行われた研究会において筆者が冒頭で行った提題を、当日読まれなかった部分を回復し、増補改訂したものです。研究会に参加いただいた末木文美士先生（国際日本文化研究センター）、中嶋廣トランスビュー社長、谷口典子東日本国際大学名誉教授、佐々木利明昌平疊出版会編集長、松岡幹夫東洋思想研究所所長、先崎彰容同主任研究員、城山陽宣同研究員による、理論的そして地理的にも歴史的にも広範囲に及ぶ討論は長時間にわたるものとなりました。そうした参加者の方々の発表・発言とその後のやりとりがなければこのような形に完成しなかったものであり、ここで改めて御礼申し上げます。

△参考文献▽

- 飯田 隆（二〇〇二a）『言語哲学大全』Ⅳ 真理と意味』、勁草書房
- 飯田 隆（二〇〇二b）「言語と存在——存在文の意味論」、慶応義塾大学言語文化研究所編『西洋精神史における言語観の諸相』所収、二〇〇二年、慶応義塾大学出版局、五—三〇頁
- 柄谷行人（二〇〇三）『倫理21』、平凡社ライブラリー
- 木村 敏（二〇〇一a）「一九七六」『分裂病の時間論』、現『木

村敏著作集第二巻』、弘文堂、一三—四二頁

木村 敏（二〇〇一b）「一九九一」『形なきものの形』、現『木村敏著作集第八巻』、弘文堂、三—一三七頁

木村 敏（二〇〇一c）「一九九一」『間——人間存在の核心』、現『木村敏著作集第八巻』、弘文堂、三二九—三五八頁

木村 敏（二〇〇一d）『木村敏著作集第四巻』、弘文堂

木村 敏・野家啓一（二〇〇一三）「対談・『自己』と『他者』」、同監修『自己』と『他者』臨床哲学の諸相』所収、二〇一三年、河合文化教育研究所、二一—六九頁

熊野純彦（二〇一三）「一九九九」『レヴィナス 移ろいゆくものへの視線』、岩波書店

小出浩之（一九八六）『シニフィアンの病』、岩波書店

榊原康夫（二〇〇六）『ルカ福音書講解3 7—10章』、教文館

清水哲郎（一九八四）「死と復活を語ること——キリスト教思想の言語的基礎——」、日本倫理学会編『死』所収、一九八四年、二二—四八頁

永井 晋（二〇〇七）『現象学の展開 「顕現しないもの」に向けて』、知泉書館

馬場智一（二〇一三）『倫理の他者 レヴィナスにおける異教概念』、勁草書房

廣瀬浩司（二〇〇六）『デリダ きたるべき痕跡の記憶』、白水社

- 『NTD新約聖書註解 (1) マルコによる福音書』(一九七六)、NTD新約聖書註解刊行会
- 『NTD新約聖書註解 (2) マタイによる福音書』(一九七八)、NTD新約聖書註解刊行会
- 『NTD新約聖書註解 (3) ルカによる福音書』(一九七六)、NTD新約聖書註解刊行会
- Balibar, E. (1981) « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », in *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, éd. par Maniglier, P. PUF, 211-234.
- Centre Informatique et Bible (ed.) (1987) *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil. (新邦訳『エクリチュールと差異』(二〇一三)・合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局)
- Derrida, J. (1999) *Donner la mort*, Gallilé. (邦訳『死を与える』(二〇〇四)・廣瀬浩司訳、筑摩書房)
- Friedrich, G. (ed.) & Bromiley, G. W. (trans. and ed.) (1968) *Theological Dictionary of the New Testament*, W.M. B. EERDMANS.
- Sim, S. (1999) *Derrida and the End of History*, Icon Books. (邦訳『デリダと歴史の終わり』(二〇〇六)・小泉朝子訳・富山太佳夫監修)

木村敏著作集

- 第一卷 初期自己論・分裂病論
- 第二卷 時間と他者／アンテ・フェストウム論
- 第三卷 躁鬱病と文化／ポスト・フェストウム論
- 第四卷 直接性と生命／イントラ・フェストウム論
- 第五卷 精神医学論文集
- 第六卷 反科学的主体論の歩み
- 第七卷 臨床哲学論文集
- 第八卷 形なきものの形を求めて

A5版四〇〇～四八〇頁前後、定価六、八二五円(税込)。
品切の商品もありますので、詳細は弘文堂までお問い合わせください。

■ 翻訳 ■

中国口腔医学發展史 【Ⅻ】

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

主編 鄭麟蕃 吳少鵬 李輝奉

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…【Ⅰ】の部分は訳者による注である。

第四章 臨床口腔医学

第一節 口腔内科学

口腔内科学は、一九五二年と一九五四年に高等学校の学部と学科を整理統合し、新しく組織された学科である。その内容は歯牙修復学、歯内治療学、歯周病学、口腔粘膜病学、口腔予防医学、そして小児歯科学等を包括したものである。

1. う蝕

う蝕は口腔内によく見られる疾患の一つであり、その罹患率は高い。一九四九年以前に調査は行われているが、多

くは大都市部の小中学生に限られていた。50年以降、多くの地区で相次いでう蝕調査が推し進められた。中国国土の広大さにより各地区の自然条件ならびに生活条件の差異は極めて大きく、う蝕罹患率も各地区でその差が顕著である。一般的に云えば、南方沿海一帯の住民の罹患率は比較的高く、山間部および特定の少数民族居住区の罹患率は比較的低い。

一九八三年、中華口腔科雑誌編集委員会が、各地区のう蝕発病調査資料に基づき、中国のう蝕罹患状況の分析を行いその結果を発表している。学齢期前児童のう蝕罹患率は41・88〜86・63%、平均罹患歯数は1・52〜6・56歯、小中学生の罹患率は39・78〜84・17%、成人の罹患率は35・37〜78・45%であった。異なる民族間では、生活条件と自

然環境の違いにより、う蝕罹患率も異なる。例えば、新疆和田地区の果樹農家は、糖分を含んだ新鮮な果実類を食する割合が24%と高く、う蝕罹患率も84・84%、平均罹患歯数は4・09歯であり、非農業地域や一般農村地域と比較すると高い罹患状況にある。

う蝕流行調査では、飲料水フッ素濃度とう蝕歯・フッ素性斑状歯の関連性が調査された。いくつかの資料は、フッ素性斑状歯を有する者はう蝕に対して一定の抵抗力を有し、飲料水中のフッ素濃度とう蝕罹患率には明らかな相関性があることを示している。一般的に云えば、一定限度内において、フッ素濃度の高い群ではう蝕罹患率は低くなることが知られている。また、口腔衛生状態、栄養状態、不正咬合・奇形、職業、妊娠等の要因がう蝕罹患率と密接に関連することも判っている。これららう蝕病因の研究において重要な資料を提供している。

う蝕予防分野では、上海市歯牙疾患予防治療センター等は2%フッ化ナトリウム水溶液ならびに75%フッ化ナトリウム・グリセリン糊剤を応用し、児童の臨床観察を実施し、比較的良好な結果を得ている。

一九七四年には窩溝封閉剤【小窩裂溝充填塞材、フィッシュヤーンシーラント】の試作・研究を開始、7・9歳の児童の永久歯第一大臼歯咬合面における封閉剤の三年経過完全

保留率の臨床的観察を行い、1・2・3年後の相対的なう蝕低減有効率は99・24%・94・21%・88・48%となった。封閉剤塗布と年齢の間には関係性があることが証明され、年齢が小さいほど封閉剤の保留率は高くなり、実際の利益は高くなる。一九七六年、フッ素含有封閉剤におけるう蝕予防効果の実験的研究ならびに臨床的研究が行われた。封閉剤とエナメル質が接触した際に、フッ化物の放出とエナメル質との結合により一定のう蝕抑制作用を促すこと明らかとなった。

一九七八年、Nd・YAGとCO₂レーザー照射器を用いたヒト抜去エナメル質に対するレーザー光線照射によるう蝕予防研究を開始し、エナメル質におけるレーザー照射の初歩的実証試験を行う。エナメル質には、明らかな熔融現象がみられ、表面の紋理は消失し、微小窩は顕著に減少する。この実験結果から、レーザー照射によるう蝕予防は可能であり、新技術であるレーザー照射の採用はう蝕予防研究に新たなページを切り拓いた。

広州市で一九六五年に、水道水にフッ化物を加えたう蝕予防事業が開始された。10数年の観察を経て、う蝕罹患率は半減し、単に罹患率が低下したばかりでなく重症度の高いう蝕をも低減させた。経験不足により、操作マニュアルは厳格ではなく、フッ素含有量も正確なものではなく、時

としてフッ化物含有量が1.5 ppmを上回ったため斑状歯が見られることもあり、白色あるいは黄褐色の斑紋が現れるため市民の反対を引き起こした。一九八三年一〇月、広州市人民政府は水道水フッ化物添加の停止を決定した。

口腔疾患、特にう蝕に対し、北京・上海・天津・成都・瀋陽などの口腔医療単位は多くの防疫治療業務を実施した。かつては都市の一区域・工場・学校・幼稚園・農村で大規模な一斉検診と一斉治療を行い、さらにはう蝕菌の早期充填を実施し、歯髄疾患罹患率を大幅に低下させた。この他に、工場・公社には口腔医療担当者を設置し、労働者や農民の身近なところで口腔医療を提供するとともに、広範囲に口腔衛生知識の啓蒙教育を施し、大衆に口腔衛生保健の重要性を認識させた。大衆に正確なブラッシング法を教え、また歯ブラシの構造を改善し、口腔衛生保健の要求に合致するよう努めた。これら各種施策によって、国民の口腔保健レベルは向上し、う蝕と歯周病罹患率は低下する傾向にある。

上海市と各区県の牙病予防治療所は、一九五八年より工作隊を結成し、幼稚園・小学校のう蝕予防啓蒙教育に深くかわかり、口腔衛生展覧会を開催するなどう蝕予防知識の普及と必要な治療措置によって比較的良好な実績を収めている。一九七七年、ある小学校で実施された調査結果では、

う蝕処置率は47・1%に上昇し、活動性う蝕の割合は57・9%に低下した。

(1) う蝕の疫学的調査

一九五五年、鄒海帆は、一九四九年時点の成都市での生活条件の異なる三ヶ所の小学校全学年の口腔検査の結果を発表した。被験者数は一、一七二名で、う蝕罹患児数は六九五名、59・3%を占める。延べう蝕有病歯数は三、八三〇歯、一人平均う蝕罹患歯数は3・2歯であった。

一九五六年、劉臣恒は成都市学生二〇、六三四名のう蝕罹患率調査(大学生一、〇九二名を含んだ中学生四、九八八名、小学生四、五五四名)を発表した。その調査結果は次の通りである。

罹患率…一〇、六三四名中、罹患者は四、二七二名、う蝕罹患率は40・11%

う蝕好発部位…永久歯列の場合、下顎後方歯の罹患率は上顎後方歯よりも高く、上顎前歯部の罹患率は下顎前歯部よりも高い。永久歯のなかで罹患率の最も高い歯は下顎右側第一大臼歯であり、最も低いのは下顎中切歯である。う蝕に最も侵されやすい歯面は咬合面で、次いで隣接面、頬側面の順で、最も低いのは舌側面である。

乳歯列の場合、やはり下顎後方歯が、上顎後方歯よりも罹

患率が高く、上顎前歯部は下顎前歯部よりも高い。乳歯のなかで罹患率の高い歯は下顎右側第二乳臼歯である。

一九五六年、王怡然、嚴啓之は徐州市の代表的小学校七ヶ所、一、八四八名の児童のう蝕調査結果を発表する。一、八四八名中、う蝕罹患者数は八七一名、総人数に占める割合は47・1%、全う蝕歯数は二、〇一四歯、一人平均う蝕歯数は1・2歯である。

一九五七年、胡永誠、杜伝詩はチベット昌都地区のチベット族う蝕罹患率調査結果を発表する。被験者は診察群と健康診査群に分けられた。診察群に分けられた被験者一、三三四名中、う蝕罹患者は七三六名55・2%で、健康診査群一、三七一名中、う蝕罹患者数は三四一名24・9%である。

筆者らは指摘する。健康診査群のう蝕罹患率24・9%は比較的正確であり、集団を代表する数値である。チベット族のう蝕罹患率は、中国国内の他文献に示された漢民族の数値よりも低い。これはチベット族が常食している粗造な飲食物に関係している可能性が極めて高い。

一九五九年、洪法廉、汪一鳴は中国国内九地区八、九七四名の小学生う蝕罹患状況を調査する。八、九七四名中、う蝕罹患者は四、七七九名、罹患率53・25%、一人平均う蝕歯数は1・65歯である。う蝕破壊程度の調査に基づき、筆者らは指摘する。85%以上のう蝕歯は修復治療が可

能であるが、15%のう蝕歯は歯髓まで達しており根管治療あるいは抜歯を必要としている。

一九六〇年、上海第二医学院口腔医学部は、上海県五、三四四名の農民う蝕発病状況調査を実施する。その結果、五、三四四名中罹患者は三、七六六名、罹患率70・5%を占め、一人平均う蝕歯数は4・9歯である。

一九六〇年、烏愛菊らは、上海市盧湾区の主婦のう蝕発病状況を調査する。被験者主婦総数は四九、〇八六名で、うち三、九四二名には詳細な検診を行った。その結果、四九、〇八六名中、う蝕罹患者数は二九、八六二名にのぼり、罹患率は60・84%に達する。紹興事務所付近に居住する三、九四二名では、う蝕罹患者数三、二二六名、罹患率81・84%で、一人平均罹患歯数は6・40歯である。

一九六〇年、四川医学院口腔医学部は、成都市・樂山県・峨眉県・峨辺県・夾江県の一〇万八、一一四名（うち、イ族五、七〇七名を含む）のう蝕調査を実施した。漢族一〇万二、四〇七名中、う蝕罹患者数は五四、一一九名、罹患率52・85%で、一人平均う蝕歯数は3・99歯である。イ族五、七〇七名では、う蝕罹患者数二、八五九名、罹患率50・10%、一人平均う蝕歯数4・27歯である。

一九八〇年、岳松齡は、中国各地の国民う蝕罹患状況調査資料全一八五件四五万二、七七九名を、総括・分析す

る。う蝕罹患者数は一七〇万一七五名、平均う蝕罹率は37・3%で、うち最も高い罹率を示した調査は一九四〇年広東の十五歳以下児童一、〇一一名に関するもので、その罹率は90・8%に達した。最も低いのは、一九五八年北京市湯山の学生・住民に対する永久歯う蝕罹率調査で、4・3%であった。本調査の98%は都市住民を対象とした調査で、農村住民を対象にした調査は総数の2%に過ぎない。

一九八二—一九八四年、中華人民共和国衛生部は、一三万一、三四〇名を対象に全国規模で、小学生のう蝕進行における流行病的サンプリング調査を実施する。その結果、都市部児童の永久歯う蝕罹率は40・5%で、農村部児童では29・7%であった。

(2) う蝕治療

う蝕の主な治療方法は充填である。銀アマルガム合金は後方歯う蝕治療の主たる充填材料である。

一九六四年、洪法廉らは充填後二〜六年経過後の一、二四〇例の永久歯銀アマルガム合金充填物の臨床的リコー検査の結果を報告する。

一、二四〇例中、I級窩洞【G.V.Blackによる分類、白歯の咬合面、頬面および前歯舌面などの窩洞】六三六例、II

級窩洞【同、白歯の隣接面窩洞】一九八例、失活歯I級窩洞一五九例、同じくII級窩洞二五七例である【合計数が一致しないが原文まま】。一、二四〇例中、成功といえるケースは五七八例(46・6%)、欠点があるもの三五七例(28・8%)、失敗例は三〇五例(24・6%)である。

I級窩洞における成功率は61・6%であり、そのうち、頬(舌)側面部の窩洞が成功率78・8%と最も高く、次いで咬合面部が58・5%、最も劣るのは頬(舌)・咬合面部窩洞【複雑窩洞】の44・1%である。II級窩洞の成功率は34・6%で、そのうち単純窩洞は44・1%、複雑窩洞は33・6%の成功率である。

銀アマルガム合金充填の欠点と失敗原因は次の通り…二次的う蝕、歯牙破折、充填物辺縁破折、充填物咬合面中央部破折、動揺と脱落、辺縁不適合。

一九六四年、黄明華は、国産充填材料…歯科用セメント(メーカー名:金剛)、ユージノールセメント(メーカー名:奇異)、高粘度可塑性セメント(メーカー名:奇異)、銀アマルガム合金(メーカー名:光輝)、歯科用ストッピング(メーカー名:奇異)の5種類を用いて、4〜60°Cの条件下で充填材料の侵入漏洩防止効果を実験的に確かめる。その結果、室温ではユージノールセメントおよび銀アマルガム合金は良好な侵入漏洩防止効果を備えているが、温度が

変化すると銀アマルガム合金だけがな漏洩防止効果を保持しており、ユージノールセメントでは不確実となる。その他の三種の材料は、室温あるいは温度変化時において、等しく不確実で論外である。

一九八二年、張道楔らは、アマルガム合金は理想に近い充填材料であるが、一方で水銀汚染の可能性があることを発表する。彼らは西安市の病院六か所と広州市の病院四か所を選び、口腔科治療室の床面・壁面・天井面および室内空気の水銀汚染についてサンプリング調査を行い、併せて勤務年数の長い口腔医療従事者の調査を実施した。結果は明らかである。すべての診療室は程度こそ異なるが水銀汚染を被り、室内空気中の水銀蒸気含有量は国家规定の最大許容濃度 ($10\mu\text{g}/\text{m}^3$) 【日本における作業環境の水銀蒸気許容濃度は、日本産業衛生学会 (二〇〇七) が $0.025\text{mg}/\text{m}^3$ と勧告している】を全てで超えていた。西安地区六か所の病院床面の水銀濃度の平均値は $13333\mu\text{g}/\text{m}^3$ ；空気中水銀濃度は $971\mu\text{g}/\text{m}^3$ ；広州地区四か所の病院床面平均水銀濃度は $2625\mu\text{g}/\text{m}^3$ ；空気中濃度は $142\mu\text{g}/\text{m}^3$ であった。健康者尿中水銀含有量は $10\mu\text{g}/\text{L}$ 以下であり、標準的な尿中水銀量の最大許容量は $50\mu\text{g}/\text{L}$ である【無症状の場合に通常想定される尿中水銀濃度は、 $10\mu\text{g}/\text{L}$ 未満と考えられている (Goldwater, 1972; ATSDR, 1999)】。筆者は、

西安口腔科医療従事者三〇名の検診で最大許容量を超過した八例を報告し、発現率は27%に達する。広州口腔科医療従事者八一名の尿中水銀量は、正常範囲を超えた者は二一例、26%である。筆者は指摘する…水銀汚染の予防措置は…水銀合金調整時は必ず排気装置を有した密閉箱【ドラフト】中で行わなければならない…操作時はゴム手袋を着用してから箱内に手を入れる…排気は必ず浄化処理を施さなければならない…操作用テーブルは必ず滑沢でなければならぬ。

(3) う蝕治療と高速切削の応用

五〇年代以降、気道式超高速切削 (エアータービン) が臨床で広範囲に使用されている。これは医療効率を向上させ、治療時間を短縮し、患者の苦痛の軽減等の分野で重要な意義を備えたものである。

一九六三年、魏劍影らはエアータービンにおける歯牙切削時の圧力、回転速度と切削面積の関係について実験を行った。2mmの窩洞の切削、#701タングステンカーバイドバー、毎分三〇万回転の超高速切削、タービン加圧50gで切削時間13秒、また#701タングステンカーバイドバー、毎分六、〇〇〇回転の一般的回転速度で切削、加圧1,000gで切削時間1分30秒を要し、普通切削は超高速切削の二〇

倍の圧力が必要で、時間的には超高速切削の七倍程度が必要となることが明らかとなった。

歯牙切削の異なる回転速度において生ずる振動の影響は次のようなものだ。切削回転速度が遅ければ遅いほど、周波数は小さくなり振動は大きくなる。これにより振動現象は一定のレベルを超える。反対に、回転速度が速くなれば周波数が増加し振幅波は小さくなり、振動現象は小さくなっていく。歯牙切削回転速度毎分六、〇〇〇回転で、毎秒あたりの振動周波は一〇〇前後の波動となり、この周波は人体が最も感じやすい振動現象の周波数である。歯牙切削速度が毎分一〇万回転以上に増加すれば、毎秒あたりの振動周波は一、六〇〇前後の波動となり、この周波数は取りも直さず人体が感じにくい振動現象となる。歯牙切削の回転速度を上げ、振動周波数を増加させることにより、切削時の振動現象を低下させる。筆者は三〇〇名の患者を詳細に観察し、治療中にすべての患者が超高速切削時に許容できる振動感覚はまだ実現していない。

筆者は、この実験で、一〇歯の組織切片検査を実施した。これらの歯牙は矯正目的で抜去されたものであり、歯髓組織は正常で歯が認められないものである。顕微鏡観察により、そのうちの四例で歯髓充血が認められ、血管の拡張と出血点が存在した。ただし急性炎症および化膿性炎症は

認められない。

一九七九年、邱瑞玉、劉瓊如は窩洞形成時にエアータンビン機器を用いた際の歯髓の即時反応の研究を行う。彼らは実験標本として二一歯を用い、それは不正咬合あるいは矯正治療のために便宜的に抜去する切歯・犬歯・小白歯・大白歯で、毎分三〇万回転の速度と20〜30ポンド圧のエアータンビンで窩洞形成を行う。#701タングステンカーバイトバーを使用し断続的な注水下で、前歯は唇側1/3を、臼歯は咬合面に窩洞形成を施す。窩洞の深さはエナメル―象牙境界下約1mmまで達し、形成後直ちに局麻下で抜歯を行う。

二一例すべてで、窩底部象牙細胞層の浮腫が比較的多く認められた。象牙細胞層の浮腫以外に、象牙前質あるいは石灰化象牙質内に象牙細胞の核侵入を認める。七例では窩洞底部の歯髓多細胞層に毛細血管の充血を認める。そのうちの四例は限局性の出血を伴い、またあるものは赤血球が象牙細管内に進入しているのが認められた。彼らの実験結果は示している…歯髓の各種反応は、浅い窩洞で出現しているだけではなく、深い窩洞でも出現している。このことにより、筆者らは考える…歯髓反応と窩洞の深さは密接には関係しないと思われる。切削時に生じる熱が歯髓反応を引き起こす原因の一つである可能性が大きい。

2. 歯牙の非う蝕性疾患

(1) エナメル斑状歯

エナメル斑状歯は地域性を伴うフツ化物中毒の一症状である。主な原因は飲料水、食品ならびに空気中のフツ素濃度過高によるものである。

一九五四年、漢奉岩の報告によれば、エナメル斑状歯は中国全土に比較的広範囲に認められ、華南・華西・西南に散在的に認められるが、但し主な流行地域は西北の陝西・甘粛・寧夏である。陝西省関中平原隴海線沿いの地区ならびに陝北省綏徳、榆林、米脂などで最も多く認められる。河南省の発病率はとても高く、大半は隴海線沿いならびに黄河流域である。山西省における分布状況は、比較すれば平均的である。彼は一九五三年冬、陝西省西安第一中学・陝西省女子中学および西安石油学校学生二、四七四名の系統的口腔診査を実施した。二、四七四名中、エナメル斑状歯を有する者は八七七名(35・4%)を数える。八七七名のうち、軽度斑状歯(口腔内の過半数のエナメル質上に散在性のセメント質様の斑点を認める者)は三六五名(41・6%)を占め、中程度(一口腔あるいは歯冠部の過半数に明らかかなセメント質様大斑点あるいは帯状の損傷を認める者)は三九〇名(44・4%)で、重度(セメント質様構造

が全部あるいは大多数の歯冠部に認められ、歯面に光沢はなく、非常に多くの浅い蜂巢様欠損があり、上下前歯部唇側面では黄褐色の条紋斑あるいは大きな塊状の粗く帯状の深い褐色色素沈着を認める者)は一二二名(14・0%)を占める。

一九六三年、姚孟彝、郭泉は山東省胶東半島における螢石鉱物のある三〇km圏内の連峰地区六、一九八名の調査を行い、うち一、三〇二名、罹患者で21・0%にエナメル斑状歯の患者を認める。Ⅰ度(歯面が白亜状を呈したもの)八五七例、65・8%で、Ⅱ度(歯面が黄色斑の塊を呈するもの)三四八例、26・7%、Ⅲ度(歯面が褐色、甚だしい場合は黒色を呈するもの)97例、7・5%を占める。

一九六六年、孫才均、劉俊は河南省封丘県二、〇六二名の住民のエナメル斑状歯とう蝕の調査を行う。二、〇六二名中、斑状歯罹患者は六八三名、33・2%で、う蝕罹患者は一六五名、8・0%である。

一九八〇年、王邦康らは北京市通県馬駒橋地区住民八、六〇五名の調査を行い、フツ素性歯牙症の発病率は74・4%と報告する。

一九八〇年、李振鷺は湖北省恩施県沐撫郷における地域性フツ化物中毒地区の一、九八八名を調査する。当地に生まれ育っていない者、そして乳歯列者を対象から除外し、

実際の調査対象者は一、五二八名である。そのうちエナメル斑状歯患者は一、五〇〇名、発病率は98・2%に達し、損害の程度は欠損型が中心で、次ぎは着色型、白亜型は比較的珍しい。

一九八〇年、胡官春らは黒龍江省安達県任民・中本兩郷地区二、三二五名の調査を行い、うちエナメル斑状歯罹患率は89・15%である。

一九五九年、エナメル斑状歯の治療に、王鑑清、洪法廉は研磨法、エチルエーテル過酸化水素水加熱脱色法、エチルエーテル過酸化水素水紫外線照射脱色法を採用し、六ヶ月経過後に四〇例を再度検査観察する。その結果、治療効果は確實であり、再度着色したケースは一例もない。

近年は歯面を被覆するために光重合型コンポジットレジンを採用する医院が多く、比較的良好な治療効果が得られている。

(2) テトラサイクリンによる着色

テトラサイクリンによる着色歯は治療が困難な疾患の一つであり、明らかに美観を妨げる医原性疾患である。中国国外において、一九五六年からテトラサイクリンが使用されるとすぐに歯牙の着色が報告されている。

一九八一年、中華口腔科雜誌編集委員会は上海市、柳州市、長春市、武漢市、青海省樂都県の5都市の2歳6ヶ月

児(17歳までの子ども八、六三一例の調査を承認し、テトラサイクリン変色歯の発生率はそれぞれ31・3%、22・3%、75・6%、16・7%、4・9%となっている。

骨組織発育時のテトラサイクリンの影響は可逆的で、服薬を停止すると次第に着色は消失する。それは骨組織の比較的活発なミネラル質交換によるものである。しかし、テトラサイクリンとカルシウムイオンが結合すると安定化テトラサイクリンカルシウム複合物が形成され、この物質は歯髓細胞のコラーゲン合成を抑制し、不可逆的なものとなる。

テトラサイクリン変色歯の治療には30%過酸化水素水温熱漂白法を用いることができる。あるいは、患歯表面に粘性樹脂を一層塗布しセラミック製被覆シエルやレジジンシエールを張り付ける。

(3) 中心結節

中心結節は、歯牙咬合面の頬舌2咬頭頂の間に出現し、時には過剰歯の1咬頭頂の三角隆線上にみられることもあるが、多くは上下小白歯部、特に第二小白歯に多く認められる。

一九五五年、呉公洛の報告によれば、一九五四年三ヶ月の6ヶ月間、初診患者一、〇五四名のうちで中心結節が認められた者は一六名(1・52%)である。一九五四年

一〇月、筆者の別な場所での調査では、一、三二八名のうちで中心結節は一九名(1・44%)にみられる。中心結節は、一般的には、一人当たり一〜二個有する場合が多い(84%)が、最大では八個有する者もある。そして、下顎第二小臼歯に最も認められる。筆者が報告した中心結節を有する一〇二歯のうち、下顎第二小臼歯は六〇歯(58%)である。問診において中心結節が認められた者は七一名で、うち根尖性歯周炎を併発する者は二一名(29・6%)を占める。

一九八二年、兪兆珠は奇形中心結節五八例の治療効果を観察し報告する。歯髓はすでに感染し、歯根はいまだ未完成で、重症例では歯根周囲に病変があり、瘻管形成の歯牙も認められる。それら歯牙に筆者は根管治療を行ってゐる。数年の観察期間を経て、大多数の歯根尖は石灰化による閉鎖あるいは歯根の継続的発育が認められる。再検査では、病変拡大により抜歯となったケースは一例も認められない。

3. 歯髓病変と根尖性歯周炎

歯髓病変と根尖性歯周炎は口腔科臨床において最も多くみられる疾患である。深部う蝕とう蝕による露髓が、それら疾患の最も多い原因である。奇形中心結節・裂隙性歯牙破折、楔状欠損などでも引き起こされる可能性がある。

この種の疾患の組織学・解剖学的特殊性により、診断と治療には相當な困難を伴う。歯髓病変と根尖性歯周炎は口腔内によく見られる疾患であり、過去には一方的に病巣感染学説【限局性の慢性炎症の存在(一次病変・原発巣、例えば慢性歯髓炎・慢性辺縁性歯周炎や扁桃炎など)が原因となつて、その病巣から離れた遠隔臓器に機能的あるいは器質的障害(二次病変・病巣感染、例えば細菌性心内膜炎・リウマチ性疾患など)を認める】と理解され歯髓炎と歯髓壞疽では多くが消極的治療である抜歯措置の対象となり、多くの天然歯の保存が犠牲となつた。

国内外の研究者の多くが、歯牙の活力は挽回救済することが可能で、治療に最善を尽くすべきであり、歯牙を保存することで天然歯列が保全されると主張する。疾病の段階に応じて、各種の異なる治療方法が選択される。これにより、歯牙保存の適応症が拡大し、簡略化された操作方法と治療期間の短縮は、著しい成果をもたらした。これらの有効な治療方法には、護髓【歯髓保存療法】、蓋髓【覆髓法】、活髓切断術【生活歯髓切断法】、乾髓術【失活歯髓切断法】、根管治療、歯髓塑化【根管充填】、根尖手術【根尖切除術】が含まれる。治療においては、伝統的薬物応用以外に、さらに各種新薬と漢方薬の研究が進んでいる。例えば、ガマの油の鎮痛剤、黄連素制菌剤などがあり、臨床治験ではど

れも比較的満足な効果を挙げている。慢性根尖性歯周炎の治療に理学療法法の応用、例えばヨードイオン透入法【イオン導入法】、酸水素イオン透入法などは良好な補助的治療効果を果たしている。

電氣的根管長測定法の応用と歯根尖部の解剖研究の進展により、各歯牙の根尖部形状・大きさ・位置などが検討され、それによって中国固有の資料が得られている。その資料は根管治療の臨床において一定の参考価値を具有している。

歯髓と歯周病の相互関係についてもまた研究が行われ、それに伴い治療方法もある程度は発展し、患歯の保存率は向上した。八〇年代初頭になると、さらに歯髓疾患および根尖性周囲炎の免疫メカニズムの検討が始まる。

(1) 歯髓疾患の病因

一九六六年、烏愛菊らは、保存する価値のない歯牙で、かつ各種原因により歯髓炎と臨床診断された一〇〇歯を選び、臨床的ならびに病理組織学的観察を行う。一〇〇例のうち、重度歯周炎五例を除き、九五例はう蝕に継発したものである。九五例のうち歯髓を認めたものは七六例(80%)である。光顕観察で歯髓組織一〇〇例の病理学的変化は下記のようないくつかのパターンを示す。

1. 慢性単純性歯髓炎…7例
2. 慢性化膿性歯髓炎…48例

3. 急性化膿性歯髓炎…18例
4. 歯髓壊死 …20例
5. 歯髓変性 …7例

一〇〇例の経過をみると、一週間以内の者一八例、一月以内の者一六例、過去に痛みの既往がある者六六例である。臨床診断と病理診断の一致率は28%であるが、そのうちの慢性歯髓炎の一致率は84・2%となる。一〇〇例中、一部性あるいは全部性漿液性歯髓炎と臨床診断されたケースは四九例あるが、病理組織診断で漿液性炎症を認めたケースは一例もない。

(2) 歯髓疾患の診断

一九六六年、王為箴らはいう蝕性歯髓炎六〇例の臨床診断と病理学検査を相対比させた。臨床診断と病理検査結果は四一例(68%)で一致し、一九例(32%)が不一致である。一九八三年、肖明振は五四一例の歯髓疾患の臨床診断と病理診断の統計的分析を報告する。五四一例中、臨床診断と病理診断の一致したケースは二八八例、一致率は53・24%である。筆者は、現在の歯髓疾患分類はいまだ不統一であり分類を細かくすればするほど一致率は低くなると考えている。臨床により治療方法はさまざまであるが、筆者の意見は、急性と慢性の歯髓炎・歯髓壊死・壊疽および歯髓退行性変性をその場で鑑別診断することであり、細かい

瘻診断名は必要としない。

(3) 歯髓疾患と根尖性歯周疾患の治療

1. 歯髓保存療法

歯髓炎の歯髓保存療法は生物学的療法の一つである。歯髓組織における比較的高い生物学的反応をベースに、病原となる刺激因子を取り除き、かつまた薬物的効用の助けによって、歯髓炎の発症、特に初期の歯髓炎では回復が可能で、また歯髓の生物学的活性を残すことのできる価値ある治療方法の一つである。

一九五九年、胡碧瓊は、抗生物質・石灰とチモールの三種の薬物を用い、歯髓の保存的治療を行った六一症例を報告する。三つの薬物のうちでは、抗生物質の効果が最も高く70%以上の成績を示す、次いで石灰で、チモールの効果は最も劣っている。薬効が最も高い症例は歯髓充血の場合で75%、その次は一部性漿液性歯髓炎の72・5%、慢性歯髓炎では61・5%に効果が挙げられている。

一九五七年、史俊南は覆髓法、すなわち薬物あるいはその他の材料を用いて健康かつ露髓した歯髓を覆う方法で、歯髓を癒合せ、これにより歯髓を保存する完璧な治療方を紹介する。この方法は、歯髓に炎症が存在する場合の露髓では効果がない。筆者は、覆髓法が成功するか否かの鍵は覆髓材料が主要な要因となっていると指摘する。

筆者は二一九症例のうち、連絡が取れなくなったケース

八五例、充填物が脱落し症状がでたケース二〇例、以前から歯髓炎症状があったケース八例の一三三例は除外し八六例を報告する。観察期間は六ヶ月〜三年七ヶ月（平均一五ヶ月）で、成功例は五八例（67・4%）、失敗例は二八例（32・6%）である。この八六例のほとんどはう蝕病巣除去時に【偶発的に】露髓したものである。覆髓の際には、全例で消毒（メチル醋酸、クレオソート、チモールを用いて）を行い、覆髓剤として大半の症例で石灰を使用している（かつては象牙質削片、10%スルファチアゾール、チモール結晶なども使われている）。

一九六三年、陳宗基は歯髓炎の抗生物質による治療法を報告する。筆者が用いた抗生物質はペニシリン、シントマイシン、ノボビオシン、オーレオマイシン、ペニシリン・ストレプトマイシン合剤、ノボビオシン・シントマイシン合剤である。一九五五〜一九五九年二月の期間、三ヶ月以上の経過観察を行った二一三例、合計二五七歯の報告である。再検査の結果、二五七歯中、有効一七九歯、無効は七八歯で平均治癒率は69・9%である。

一九六四年、王鑑清らはペニシリン・ストレプトマイシン・酸化亜鉛セメントで覆髓剤を作り、一ヶ月〜五年間三二例の臨床経過を追った。それによると成功二六例

(81%)と報告している。ヒト歯牙と動物実験の結果によれば本剤の覆髓剤としての組織癒合状況は、石灰には及ばないが、多くの癒合例を認め組織反応は良好である。

筆者らは、すべての深い蝕で、感染象牙質を最後に除去した際の露髓で、露髓点が1mm以内で、創面が浅く、出血が少なく、新鮮血で、露髓点周囲の象牙質が正常な場合、この術式を行うことは可能であり、年齢との明確な関係性はないと提議している。

同年、王鑑清、蔡紹恵は、ペニシリン・ストレプトマイシン合剤を添加した酸化亜鉛ユージノールセメントを用い、急性一部份漿液性歯髓炎と慢性閉鎖性歯髓炎の治療を行い、その成功率を76・5%と報告している。

2. 髓室去髓術(生活歯髓切断術)

髓室去髓術は、その場で冠部歯髓を切断し、根部歯髓を保存する手術である。

一九五四年、第五軍医大学口腔学部修復冠橋科【保存修復・歯冠補綴科】研究室の報告によれば、一九五一年を起点に髓室去髓術の施行を行い、すでに七〇〇余例をこなし、その結果は満足のいくものである。筆者は一九五三年九月以前の二五七例の総括を進めている。二五七例中、連絡が取れなくなったケースは三三例で、その他が二二四例である。臨床症状、X線診断、定期的検診、それと一部では電

氣的歯髓生活反応検査を含む経過観察を三ヶ月～二年の異なる期間で実施し、成功は二〇一例、約90%を占め、失敗は23例、約10%である。

一九五八年、史俊南、唐文傑の報告によれば、一九五一～一九五六年、合計で二、〇〇三例の髓室去髓術を実施し、九六一例で再検査を行った。術後三ヶ月～三年余の期間での成功は六六六例であり、失敗例は六ヶ月以内のケースを含み一四二例におよぶ。両者の総計は八〇八例で、成功率は82・4%、失敗率は17・6%である。

歯髓切断後、大部分は創面に生食水を注いで洗い、吸引乾燥後、すぐに覆髓を行うが、いかなる薬剤も用いていない。二者の結果に大きな差はない。覆髓用の材料は石灰である。術後、大半の症例はいかなる症状も現れてはいない。

本調査群の結果から、髓室去髓術の適応症は深い蝕が歯髓まで達したケース・歯髓充血・急性一部份漿液性歯髓炎・慢性歯髓炎(初期)・急性一部份化膿性歯髓炎と考えられている。

髓室去髓術後は、乳歯の脱落でさえ影響を受けることなく、乳歯歯根吸収は元どおり正常に吸収することができる。幼若永久歯、根未完成歯の完成まで継続的発育も可能である。

筆者は、髓室去髓術は根部歯髓をそのまま保存する好ま

しい治療方法の一つであると考えている。

3. 干髄法

干髄法は失活剤を応用し、歯髓組織死滅後、冠部歯髓組織を切除、残留する根部歯髓表面を乾死剤で覆い蓋をする方法で、根部歯髓は活力を失うが無菌的狀態で保存される。この方法は操作が簡便で、臨床では比較的頻繁に応用されている。

一九五七年、胡郁斌は乾死法を用いた成人感染歯髓九六例の治療報告を行う。筆者は、一九五五年一月～一九五六年六月までに乾死剤を用いた治療二六六例を行い、そのうちの九七例で六ヶ月後の再検査を実施する。九七例中、一〇歳児童のケース一例を除き、治療対象はすべて永久臼歯であり、九六例中六〇例が生活歯、三六例が失活歯である。治療後六ヶ月のリコールで症状が認められたケースは僅かに八例である。九六例中成功は六三例（65・5%）で、失敗は三三例（34・5%）である。根尖性病変が元々なかった七九例では、成功五八例（74・6%）、失敗二一例（25・4%）であり、根尖性病変が元々存在した一七例では、失敗が一二例を占め失敗率は70・6%に及ぶ。このことは、根尖性病変の有無は乾死剤を用いた治療の成否にとって重要な要素であることを物語っている。

筆者は、国内外の文献報告と自身の臨床経験に基づき、次のように指摘している。小児の乳歯と成人の永久歯における乾死法応用の効果は異なる。成人における成功率は余り高いものではない。しかし、これは乾死法が実用価値を持つていないことを説明するものではなく、ただ指摘しておきたいことは、乾死法の一層の研究を進め、さらに有効な方法に改良し、治療効果を向上させなければならぬ。でなければ、成人の感染歯髓の治療では、出来る限りの完璧さで根管治療や全部抜髄法を行うことが前提となる。患歯の保存が求められ、しかも根管治療を施すことが出来ない状況下で、はじめて乾死法を適用することが可能となる。

一九五九年、方連珍は報告している。一九五八年六月から、歯髓失活剤として亜ヒ酸を用い、かつ、歯髓失活後根管内の歯髓組織の処理に乾死法を用いている。方氏は合計一四〇歯の乳歯にこの方法を応用し、一例を除き、等しく成功をみた。一四〇例中、一〇八例は二回で治療が完結し、三一例では三～四回を経て治療が終了した。そのうちの三分の一は施術時の頻繁な疼痛により、パラホルムクレゾールを用いた継続的な失活操作が必要であった。

一九五六年、劉書翰らはEdy Okhmobが報告したレゾルシン・ホルマリン【レゾルシンホルマリン樹脂、主にタイ

ヤ・木材等の接着剤として用いられている】を用いた歯髓炎治療のための干髓法に基づき、一九五七年～一九六四年の期間に歯髓炎四〇〇余例の治療を行い、経過観察に応じた者は一〇〇例に上る。経過観察の期間は一年前後が多く、五～七年に及ぶケースは少数である。治療効果は成功九五例（95%）、失敗五例（5%）である。このことから、歯髓炎の治療に対して本法の効果は良好であるが、しかしながら歯髓がすでに壊死し、根尖性病変を有するケースではその効果は充分ではない。

【未完】

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つております。昨年度は城山講師に加え、学外の先生もお招きし、原則月三回、本学明倫堂を会場に論語を読む会を行つて参りました。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。

ご興味ある皆様は、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 荒川）

松岡幹夫著 『超訳 日蓮の言葉』 (柏書房)

現代中国研究者 伊藤一城

仏教はインドで発祥した一つの宗教である。キリスト教やイスラム教に比べると教えを信じる人の数も少なく、一般に穏やかなイメージで語られてきた。では、仏教徒たちは、その教えをどのように現実の人生に生かしているのだろうか。

このたび松岡幹夫氏が上梓した『超訳 日蓮のことば』は、日蓮が残した文章を現代人の生活に即して「超訳」した一冊である。超訳とは意訳よりもさらに自由なスタイルを言い、訳文の正確さとらわれずに原文の意図をわかりやすく伝えようとする翻訳手法である。本書はまさに著者が自由に日蓮の心を語ったものだが、半面では日蓮の原文とその現代語訳を対置し、解釈に一定の制限を設けているところに「訳」と称するゆえんがある。

これまで日蓮に関して、どちらかと言えば過激なイ

メージがつきまとうていた。本当はどうなのか。それを知るには、日蓮という人物に直接触れるか、その人の文章を読み込まなければならぬ。現代の人たちにできるのはむしろ後者だが、難解な仏教知識や中世の古文体が大きな障害となつて立ちほだかる。日蓮の超訳本は、その障害を取り除く。日蓮の言葉で現代人と対話することく書かれた本書は、仏教に疎い人でも、従来の風聞や噂を排して日蓮その人を理解できるように編まれている。

序文において、著者は仏教に興味を持つ人が何を求めているのかを三点に分けて述べている。それは「癒し」「自省」「発想転換」である。著者によると、日蓮の魅力はこのどれにも属さない「活力」にあると言う。

百ある超訳を分けた十一の章立てを見るだけでも、そのことは理解できよう。「人は変われる」「感情をコントロール

ルする」「自己とは何か」等々、そこには癒しといった穏やかなイメージではなく、自分が何かを成し遂げて行こうという積極的な意志を感じずにはいられない。

日蓮自身の一生も闘争に次ぐ闘争であり、およそ安穏や癒しとは無縁だったとされる。その中で日蓮は、宗教とは何か、政治はいかにあるべきか、どうすれば人間は幸せになるのかと思案を続けた。「本当の宗教とは」と題された第七章には、日蓮の宗教観がよく描き出されている。

その章の冒頭は次のような言葉から始まる。

立ち上がれないほど打ちのめされた人に『頑張れ』としかいわなくていいのか。それは、確かに無慈悲なことだ。とりわけ宗教者は、他人と苦しみを分かち合いたい、『癒し』の手を差し伸べなければならぬ。

ただし、同苦（同じ苦しみを共有すること）と癒しは、あくまでも初期治療。最終的には、『頑張れない人に『頑張る力』を与えるのが、真の信仰である。まともな宗教は、人に命の底から力を出させ、本物の自立を促す。

（60節『癒し』は初期治療でしかない）

現代の世俗社会にあつて、とかく宗教には「おすがり」

のイメージがつきまとう。だが、日蓮の言葉に何かに頼ろうとする懦弱な精神は微塵も感じられない。自分自身が強い精神を持つために信仰があるのだ。そう彼は宣言している。日蓮の時代は自然災害と飢餓の連続だった。彼はそこで、世を捨て宗教の世界に閉じこもる生き方を拒否した。民の苦しみを自分自身の苦しみと捉え、どうすれば皆の苦しみを克服できるのかを考え抜いたのである。

われわれも今、ポスト東日本大震災とも言うべき多難な日々を送っている。多くの宗教者が、被災者の病んだ心を癒そうとしている。それはそれでいい。しかし次の段階には、大地に倒れた人にもう一度立ちあがる力を与える宗教があつてもよい。癒しが初期治療とは、そういう意味なのだろう。

日蓮の考えには一貫した軸がある。人生の主役者はどこまでも自分自身という信条だ。第五章「運命を切り開く」を読み進めるうちに、このような言葉と出会った。

「自分はなぜ、こんなに苦しむのか」「私だけが、どうして不幸なのか」——運命に関する疑問に、古の宗教者は答えた。「一切は神のみぞ知る。神を疑ってはならない」。この時代、運命への処し方はただ祈ることであつた。

ところが、人々の理性が発達し、信仰よりも懐疑が問われる時代には、祈りの処方箋はあまり歓迎されない。今度は哲学者の出番である。「不幸は、自然による偶然なのだ。あなた自身に罪はない」——。運命の自然主義が喝采を浴び、社会正義のスローガンは「偶然という自然の暴力から弱者を守れ！」になる。

仏教者は、宗教者とも哲学者とも違う。この人は考える。宗教家は「真の自己」を神と錯覚し、哲学者は「自己の劇」を偶然の産物と誤解している、と。この人はいふ。「人生は自作自演の劇である。自分で決めた役は立派に演じ切れ！」と。

人生の作者は自分だった。そう気づくのが、じつは仏の悟りである。

(45節「人生を作るのは自分自身である」)

この日蓮的な問いかけと呼びかけは、ソクラテスの「汝自身を知れ」という言葉を思い起こさせるに充分である。「自分で決めた役」とあるが、人生の劇は自分で決めて演じるとの思想は、日蓮が信奉した『法華経』の菩薩像に起因するように思える。地より湧き出た菩薩——地涌の菩薩の大部分が『法華経』のハイライトで登場する。右顧左眡せず、ありのままの自分という存在の大地に立脚し、まっす

ぐ自己自身に生き抜く。そのようなメッセージを、大地を割って出現した地涌の菩薩の姿は暗示するかにみえる。真の自己を確立するには、我が人生において自ら定めた劇を演じ切ることだ。存在の大地に根ざした人間は、国家の運命にも翻弄されない。日蓮の一生は、あたかもそれを証明せんとするかのようである。国家と鋭く対決しつつも国家の命運を引き受け、彼は終生、微動だにしなかった。第九章「政治はどうあるべきか」では、そのような日蓮の強韌な意志を知ることができる。

ナシヨナリズムは弱者の宗教である。信じられるものがなく、自分に自信を持ってない。何よりも死が怖い。そんな人間が作り出すのが「不死の国家」という幻想である。不安の果てに国家が自己の宗教となる。だから、ニヒリズムがファシストになったりする。

死の峰を超えた信仰の人には、彼らとは違った愛国心がある。信仰者は、強きゆえに国家を見下ろす。慈愛のゆえに国家を指導し、国家悪と戦う。真実の愛国心は、恐怖にかられた弱者の集団ではない。それは勇者の連帯でなければならぬ。

(82節「ナシヨナリズムは弱者の宗教である」)

本書の著者が指弾する「弱者の宗教」としてのナシヨナリズムは、〈神〉を失った人間が国家という集団力に依存するような形態を言うのだろう。これに対し、私は人間存在と本来的に不可分な国家を論じるナシヨナリズムもあると考える。右の超訳にあつて、それはむしろパトリオティズムⅡ愛国心に属するわけだが、ともかく「人間が国家を従える」という力強い思想が日蓮にあつた点は特筆に値しよう。日蓮的な〈超人〉のあり様を、著者は超訳を通じて世に知らしめたかったのかもしれない。

本書をひもとく読者は、一つの新たな生き方を目にすることになる。日蓮の人生によって醸成された、仏教的な自律の生き方がそれである。西洋の理性的な自律でもなければ、東洋の没我的な献身でもない。存在の大地に屹立した全生命的な自律と言うべきものを、日蓮は語り、教え、実践に移そうとした。著者は、日蓮が残した得がたき精神の価値を現代において再確認するため、あえて超訳という手法を用いたのではなからうか。日蓮という稀有な人格が紡ぎ出し、気鋭の著者が丹精を凝らした本書の言葉の数々は、まさしく多元的な価値の波間に漂う現代人に向けられていよう。

松岡幹夫先生 二〇一三年御著作

『超訳 日蓮のことば』

(柏書房、二〇一三年三月、一、六八〇円)

読者は、著者の文章によって日蓮の言葉の現代的意義を学んだ上で、日蓮の言葉と現代語訳を読みますので、予備知識がなくても理解できます。

日蓮の一一〇〇の言葉が十一の章に編集されています。読者にとっては読みやすく、ありがたいことです。①人は変わる②感情をコントロールする③自己とは何か④善と悪について⑤運命を切り開く⑥死をめぐる⑦本當の宗教とは⑧真理を求めるには⑨政治はどうあるべきか⑩自由になる⑪平和のために——です。

日蓮は日本の宗教史上最もすぐれた宗教者であり、思想家であると私は思っています。松岡幹夫教授は「超訳」という手法を用いて、日蓮の偉大な宗教思想を、一般の現代の日本人に理解できるように書物にまとめられました。読者の一人として、ありがたいことだと思えます。

(森田実氏の言葉より)

『京都学派とエコロジー 比較環境思想的考察』

(論創社、二〇一三年五月、五、〇四〇円)

二十世紀後半アメリカを中心にしたラディカル・エコロジーの成果と、西田幾多郎・和辻哲郎の思想の比較検証を通して、仏教的な自然・環境観が明示する『今日的意義』を提起した労作。

先崎彰容著 『ナショナルリズムの復権』 (ちくま新書)

北海道大学大学院
東洋思想研究所客員研究員 三 浦 健 一

「このごろ日本が騒がしい」そんな言葉からはじまる本著は、近代日本思想研究の騎手、先崎彰容によって二〇一三年に書かれた新書である。昨今、筆者も指摘するようにナショナルリズムを巡る議論はある種の流行のように持てはやされ、グローバル化する近代社会、また一部過激化する在日外国人へのヘイトスピーチ・ヘイトクライム問題など、日本国内でのセンセーショナルな事件に至るまで、マス・メディアで議題設定される種々の時事問題を分析する上での共通した言葉の定規のような役割を果たしていると言えよう。しかし、我々はどこまで精査してこの「ナショナルリズム」という言葉を使っているであろうか。そして、何をもってそれが「復権」していると捉えるべきなのであるか。こうしたことを深く思考せず、眼前に去来する様々な社会問題をただこなしているという今の状況に対

して、自らをひねくれ者と自称する筆者はあえて立ち止まり、過去と向き合いながらこの所謂「ナショナルリズム」と呼ばれるものと格闘している。その問いは深く人の死と結びつき、実存的な次元にまで根差している。その点、本著を読む者には学術書を読む時に必要な客観性だけでなく、まるで文学に身を投じた時のような主観性までもが要請される。それは筆者が思想と文学の力を信じ、本著を単なる学術新書という枠組みを超えた文学作品として世に提起しようとしているからに他ならないだろう。

本著に登場する思想家や学者をざっと列挙すると、西洋からは古くはニーチェやハイデッカーにはじまり、辺境に移住した人々の実存の揺らぎから人種主義が誕生する萌芽を明らかにしたハナ・アーレント、産業主義社会に生きる

我々にもアーレントと同じような鋭い視線を向けたアーネスト・ゲルナーなどが登場する。また東洋からは、戦前から戦後にかけての社会の混沌から共同幻想の思想を打ち立てた吉本隆明、同じく戦争によって犠牲になった幾百万の若者達が問いかけた生と死、そしてそれを受け入れる個人、家、共同体におけるトポスのあり様を説いた柳田国男など、洋の東西を超えた様々な思想家を筆者は縦横無尽に横断しながら、そこに通底する、人類が抱える普遍的な存在するということへの不安、そしてそれに対する比較と承認という視座を紡ぎだしている。我々はその反動形成として、疑似宗教としての全体主義や帝国主義を生み出したのだというのが前述した様々な思想家の共通項であり、ナシヨナリズムもまた、そうした実存的な問いから生まれているとするのが筆者の主張である。

以上の論点を、筆者はナシヨナリズムについての三つの誤解を紐解くことで逆説的に理解しようと試みている。その三つの誤解とは (1)ナシヨナリズムは全体主義であり、(2)ナシヨナリズムは宗教であり、(3)ナシヨナリズムは民主主義であるという誤解である。それに対して、筆者は様々な思想家の言葉を借りながら、「運動や移住よりも土地に刻んできた歴史、先祖の営んできた労働を受け継ぐこと、これがナシヨナリズムなのである。」(七二頁)と言及して

いる。この定義に依れば、全体主義はその逆に運動や移住を根本としており、その帰着として拡大を至上命題とする帝国主義を育んだと理解することが出来る。また筆者は疑似宗教という言葉を使いながらも、人間が存在することへの根本的な不安、それが過剰な収縮という方向に向かった場合に疑似宗教を生み出すことがあり、民主主義もまた、歴史とそれに連なる死者へのまなざしが欠如した瞬間、ポピュリズムに墮し、ナシヨナリズムから隔たると結論している。

そして復権とは筆者によると「震災を経た後のこの国で『戦後』をのりこえ死者をどう取り戻すか、価値の体系を守るのか、——これが本書の現時点で言えるナシヨナリズムの『復権』である。」(二二四頁)とある。価値の体系とは高坂正堯が掲げた「力の体系」「利益の体系」「価値の体系」という国家を構成する三つの要素の一つであり、筆者はそのうち今の日本は価値の体系を置き去りにして来てしまったと指摘する。

筆者の定義によるナシヨナリズムが、トポスとしての郷土に積み重ねられて来た歴史や労働を受け継いでいくことにあるとすれば、終戦や震災による無数の死者と共に生きていこうという試みが、日本が失いつつある価値の体系を取り戻すことに繋がっていくという主張も頷けるものであ

る。

筆者は全体としてナシヨナリズムの本義を明らかにすることを目標とし、東日本大震災以降、問い直される日本社会のあり方や生と死の問題に対してナシヨナリズムの復権をむしろ願っているように感じる。それはもちろん、前述して来たようなナシヨナリズムという言葉の誤解を紐解くことを前提としているとは言え、筆者がナシヨナリズムという言葉を肯定的に理解していることは否めないであろう。更に筆者は、そのことを直接的に言及しないように避けている嫌いがある。様々な思想家の言葉を借りながら自身の意見を表明しているが、自らの言葉ではつきりとナシヨナリズムを肯定していると言明している箇所は少なくとも見受けられない。読者はナシヨナリズムの復権、それに対する批判という文脈を予想して本著を手取るかもしれない。しかし、本著は明確にナシヨナリズムの復権に対する肯定的な文脈で構成されている。この部分が言明されないまま展開されていくため、読者は徐々に予想を覆されながら本著を読み進めていくことになる。筆者の立場ももう少し最初から明確化している方が、読者に対しても親切であろう。

また根本的に、ナシヨナリズムという言葉の定義は筆者

の主張するもので本当に正しいのだろうか。この問いは決して筆者の主張や本著の内容に対して批判を加えているのではなく、その帰着としてそれがナシヨナリズムという言葉に結び付けられていることへの違和感である。我々が一般にナシヨナリズムという言葉を意識するのは、例えば外国人への排斥運動などが世間を賑わせている時である。しかし、筆者の肯定的なナシヨナリズムの定義に従えば、これらはナシヨナリズムの問題ではなく、むしろナシヨナリズムという言葉の誤用や誤解から生まれた問題ということになってしまっただろう。こうした論脈は正しく理解されなければ曲解を招き易く、ニーチェ思想がナチスに利用されたように、筆者の定義するナシヨナリストではない人々に何がしかの形でお墨付きを与えてしまうことを私は危惧する。であるならば、ナシヨナリズムという言葉に依らず、例えばパトリオティズム (Patriotism) などの別なタームを提示した方がより適切に筆者の主張を表現出来るのではないだろうか。

またナシヨナリズムは宗教ではないと筆者は主張する。しかし、筆者が主張するナシヨナリズムの最終的な定義に基づけば、それは宗教の持つ重要な機能と過分に重なる部分がある。その点、疑似宗教と宗教の違いも含めて、もう少し深い論究が必要であるように思われる。

とはいえ、ナシヨナリズムの基底にある不可視な何かを捉え、そこから再構築しようとする試みは斬新な展開に満ちている。全編を通して日本社会の過去との断絶を憂い、

北樹出版

『叢書・新文明学』 シリーズ刊行開始

『刊行にあたって』

佐伯啓思 京都大学教授・藤井聡 京都大学教授

今日ほど「思想」が力を失ってしまった時代はない。と同時に、今日ほど「思想の力」が必要とされている時代もない。

「思想」とは、時代を生きるための実践の指針であり、現実を見据えるための座標軸である。また「思想」に関わるとは、できるだけ物事を深く根源的に考えることであり、出来事を総合的に解釈すると同時に、その生の実践に身を浸すことである。そのような「思想」が今日見えなくなってしまう。

「大きな物語」やイデオロギーの終焉が唱えられて以来、社会や人間についての言説は、一方で著しく専門化して権威主義的となり、他方では不必要に論争的で乱暴な物言いへと傾斜してゆく。それが「思想」を見失わせると同時に、実践の卑俗化と生の俗悪化を導いてい

現代に一石を投じようとする筆者の気概が烈々と伝わって来る意欲作であろう。

る。現代ほどニヒリズムに浸食された時代はない。と同時に、現代ほどその克服が求められている時代もない。ニヒリズムとは価値の崩壊であり、生の衰弱である。ゆえにニヒリズムとの戦いにおいては、「思想の復権」は不可欠である。そしてそのためには、われわれの生きているこの社会を、総合的に、価値的に、つまり「思想的」に把握する試みがなければならない。その試みをわれわれは「新文明学」と呼んでおきたい。

今日、西欧近代に始まる近代文明は、グローバル化、技術主義、大衆民主主義などを伴って世界化している。この途方もない、そして次々を押し寄せてくる巨大なうねりのなかで、生を救いだし、精神の平衡を保つためには、この時代を力強く把握するための骨太な知的営みこそが求められるであろう。叢書「新文明学」は、そのための試行であり挑戦なのである。

第一巻 藤井聡・羽鳥剛史著『大衆社会の処方箋』
第三巻 先崎彰容・浜崎洋介著

『アフター・モダンティーン——近代日本の思想家』
以下、続々刊行予定。

【活動報告】

平成二五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。

七月 論語素読教室（三回）

東洋思想研究所第三回例会開催

八月 夏季休暇

論語素読教室（三回）

九月 論語素読教室（三回）

東洋思想研究所第四回例会・昌平齋出版会編集会議
開催

十月 論語素読教室（二回）

東洋思想研究所第五回例会開催

第一回「人間の育成」公開授業開催

十一月 論語素読教室（三回）

東洋思想研究所第六回例会開催

第二回「人間の育成」公開授業開催

十二月 論語素読教室（三回）

第三回「人間の育成」公開授業開催

一月 論語素読教室（三回）

二月 論語素読教室（三回）

三月 論語素読教室（三回）

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例会・昌平齋出版会編集会議
開催

五月 論語素読教室（三回）

第二回孔子祭実行委員会

東洋思想研究所第二回例会開催

六月 論語素読教室（三回）

学校法人昌平齋創立一〇周年記念学術活動・第五
回日中韓国際学術シンポジウム「グローバル時代の
東アジア平和思想」の開催（孔子祭挙行を含む学術
活動）

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。
139. 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)

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 4 FEBRUARY 2014

CONTENTS

ARTICLES IN THEIR ORIGINAL LANGUAGES

人性与和平——墨子和平思想的当代价值 傅永军	ii
孔子的生命主体性自觉 王新春	xi
佛教和平思想与可持续发展 牛建科	xviii
《哀王孙》“朔方健儿”的学术史考察 宋开玉 孙微	xx iv
城邦、人与正义：亚里士多德与荀子之间的对话 陈治国	xxx iii
依天道弘人道——古代中国的人 - 道思想及其现实意 蔡祥元	lviii
对于实现“仁”的社会的的美好想象 高在锡	lxv
‘인仁’ 이 실현되는 사회에 대한 달콤한 상상 고재석	lxviii
儒學에서의 人間다운 삶과 聖賢 닦기 朴惠榮	lxxii
제목 : 『論語』의 融合的 指導者像 考察 金景美	lxxx

ENGLISH/CHINESE ABSTRACTS

再次讨论董仲舒对策—以第一策·第三策的对策文件的史料性为中心— 城山阳宣	xcvi
会津藩日新馆的释奠礼——“学统”的后退与“公论”的登场 李月珊	xcvii
Two Ways of Encountering (the) Other(s): the neighbours / the departed SEKIZAWA Izumi	xcviii

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】

人性与和平——墨子和平思想的当代价值

山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心 傅永军

摘要：先秦诸子学说中，墨子学说是与儒家学说并立而行的两大时代显学。我们今天仍不断地从墨子的思想中发现东方古老的和平智慧。墨子的和平思想与他的人性理论密切相关。墨子用人性恶解释国与国之间的战争的必然性，而将人性善看作是和平的伦理学基础。人的善良本性唤起人的良知良能，使得人们之间“兼相爱，交相利”，遵行和平共处、友爱共利的行为规范，在一个国家内部建立友爱的人际关系和社会秩序，在国与国之间建立一种尊重和互利的关系，实现永久和平。可见，墨子是从“所染”、“兼爱”、“非攻”、“天志”等篇所阐述的道德哲学角度，演绎出以“兼相爱，交相利”为核心的国际交往伦理规范，与康德所奠定的国与国之间实现永久和平的法治规范相映生辉，同为人类实现永久和平理想的普遍理性基础。

关键词：兼爱；非攻；人性；和平；交往伦理

东亚传统思想中有着丰富的和平思想。这些思想可以远远地追溯至雅斯贝尔斯所说的人类核心文明发端的所谓“轴心时代”。在东亚，“轴心时代”大约相当于古代中国的春秋战国时期。那个时代是中国学术大繁荣大发展的时期。自周王室东迁以后，中国的学术中心转移至民间，继孔子、老子之后，涌现了一大批伟大的思想家，如墨子、孟子、庄子、荀子、韩非子等。这批被称为“先秦诸子”的思想伟人皆能著书立说，成一家之言。而他们的学说与思想在中国乃至东亚地区思想史上占据着后世无法比拟的崇高地位，可谓后世诸思想学派的源发地。了解中国乃至东亚思想何以有今日之面貌，就不能不时常回溯先秦诸子的原创性思想。

先秦诸子学说中，墨子学说是与儒家学说并立而行的两大时代显学。我们今天仍不断地从墨子（公元前 468 — 公元前 376）的思想中发现东方古老的和平智慧。墨子的和平思想涉猎方面颇为广泛，既可以从“天志”、“明鬼”等篇所阐述的形而上学角度，分析墨子述说的“天之爱天下之百姓”，从而“兼而明之”¹的大道，为不同政治共同体的和平共处提供哲学论证；又可以从“亲士”、“尚贤”、“尚同”等

篇所阐述的社会政治哲学角度，析取出由德才兼备的干才治理国家，实行王道政治，消除恃强凌弱之霸道政治的具体举措，更可以立足于“所染”、“兼爱”、“非攻”等篇所阐述的道德哲学，从墨子“兼相爱，交相利”思想演绎出国际交往的伦理规范，为世界的永久和平寻求普遍的理性根基。在这篇论文中，我无意全面阐述墨子的和平思想，我的目的仅仅在于，从人性与和平关系的角度，对墨子的和平思想进行道德哲学分析，发掘墨子和平思想的当代价值，以一斑窥全豹，同时就教于方家。

一、墨子对人性的解释

在人性论问题上，墨子坚持人性后天塑成说。在墨子看来，人性无所谓善或者恶，因为人性并不能被看作是人天生的自然“倾向”或者原初禀赋。必须超越人性本善和人性本恶这样一种单级思维的限制，也必须超越人性善恶二元并立这样一种二元思维的限制，把人性理解为人之后天自我造成的性状，而人之获得善或者恶的性状，关键取决于人在与环境诸因素的相互作用过程中的自我选择。根据《墨子·所染》篇，墨子将人性的养成与染丝相比较，明确地表明，人性为素丝，本无善恶，其善恶全在所染²，取决于后天之所与。这就是说，人的本性是人自身与所处环境相互作用的结果，受善的环境诸因素（主要包括人与事）影响则养成善的本性，受恶的环境诸因素影响则养成恶的本性。墨子说：

染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变，五入必，而已则为五色矣！
故染不可不慎也！³

《墨子·七患》具体描述了人性善恶如何为环境所染成，墨子的论证如下：

今有负其子而汲者，队其子于井中，其母必从而道之。今岁凶、民饥、道饿，重其子此疚于队，其可无察邪？故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。夫民何常此之有？⁴

《墨子·所染》篇还举例说明，人所交朋友对人的本性品质养成的影响，墨子举出正反两个方面的例子，他指出：

舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。此四王者所染当，故王天下，立为天下，功名蔽天地。举天下之仁义显

人，必称此四王者。夏桀染于干辛、推哆，殷纣染于崇侯、恶来，厉王染于厉公长父、荣夷终，幽王染于傅公夷、蔡公穀。此四王者所染不当，故国残身死，为天下僂。举天下不义辱人，必称此四王者。⁵

由此可见，人性塑成如丝之染色，必须十分谨慎（“必择所堪，必谨所堪”）。唯有以善良的本性（兼相爱）影响人，促使人们相互友爱而不相互加害（交相利而非交相害），才能远离造成恶的本性的环境和因素，培养出健全而善良的人性，生自爱爱人之心，求互惠公正之利，积极而主动地张扬人的价值与尊严。

然而，现实社会复杂诡秘，人在世上的生活难以预测，德性并不是总能抗衡物欲，因此，将墨子的人性塑成说具体落实到人的现实本性生成上，就不得不承认世界上既存在造成人性善的环境及因素，也存在造成人性恶的环境及因素。人性趋于善与人性趋于恶，具有同样的理性根据。由此可以推定，墨子人性塑成说既承认了人性本恶的必然性，也承认了人性本善的必然性。墨子实际上是将人的本性理解成一种可以变化的品性，可以根据影响它的环境诸因素的不同做出与被影响因素直接关联的解释。教化不足，人性处于“自然状态”，人就会“染成”恶的本性。若有充足的人文德性教化，人脱离人性的自然状态而体现出人之为人应必须具备的德性表征，人就会被“染成”善的本性。明确地说，按照墨子的说法，若人受自私自利之心的蒙蔽，就会萌生恶的本性。若人以兼爱为本，涵养本心，就能将自私自利之小爱转化为兼善天下之大爱，达到“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”⁶之崇高境界，善的人性熠熠发光。至于如何协调自然状态意义上理解的人的本性与理性化道德意义上理解的人的本性，墨子并没有给出解释而任由两者相对独立存在。墨子没有历史目的论思想，亦未提出历史进步主义主张，因此，他并没有将人的历史从理性角度理解为一个从自然状态走向自由状态及道德状态的历史，从而从理性角度将人的历史描述为善克服恶而走向至善的过程。就此而言，墨子只是把人性或善或恶看做是一个有经验依据的感性事实，分别对应利他的友爱伦理观和利己的自爱伦理观。两种不同的伦理态度具体落实到人与人之间关系和国与国之间关系的处理上，就会造成两种不同的结果。接受利己的自爱伦理观容易造成人之恶的本性，接受利他的友爱伦理观有利于养成人之善的本性，前者导致人人“相贼相害”的混乱世界，后者导致“友爱互利”的太平天下。由此可见，墨子的人性论是他治乱和平思想的伦理学基础。

二、和平的人性基础

墨子从人性角度解释天下大乱和天下大治两种现象的思想,主要见诸他的《非攻》篇和《兼爱》篇。按照我对《非攻》篇和《兼爱》篇的解读,它们之间存在一种直接相关的问题意识。《非攻》篇抨击不正义的战争,其理论诉求是消极的。而《兼爱》篇则积极倡导友爱伦理学,探究实现人类和平状态的可能性。我们可以从“兼爱”中直接推出“非攻”⁷,但不能从“非攻”中直接引申出调整人与人之间社会关系和国与国之间交往关系的“兼爱”原则,因为出于“自私自利”(最明显的就是,交战双方通过计算战争所造成自己收益与损失的比例,就可以决定是战还是和)的原因,人们也会做出在当下看来是最佳利益获取的选择。“兼爱”显然是超出利益计算的一种更高价值,而为人性自身的光辉所笼罩,人类只有受这种超出利益本能的的社会性价值的支配,以“类”(或者社会学意义上的“种”)的视野彼此善意对待,才能造就基于人类社会亲情的友爱互利、和平共处。这种友爱互利、和平相处若超越个体意义而进入共同体层面,特别是进入政治共同体层面,就会造就人类社会的永久和平。可见,《非攻》篇对战争的谴责不是墨子友爱伦理学的最终目标追求,《兼爱》篇所追求的“相亲相利”、天下太平目标才是墨子友爱伦理学能够产生出来的积极的理论后果。就此而言,“非攻”谴责战争的不仁不义,分析造成战争的原因(主要是伦理的角度),可以看作是“兼爱”的前提。而“兼爱”则把“兼相爱、交相利”理解为结束战乱的根由,是在人与人、国与国之间实现永久和平的理性保障,因而可以看作是“非攻”的根据。“非攻”和“兼爱”之间所存在的这样一种相互论证的循环诠释关系,为墨子从人性角度解释他的和平思想开辟了两条不同的路径:批判的路径和建构的路径。

批判的路径主要是从否定的角度为和平理想清扫地基。也就是说,《非攻》篇并没有直接阐述墨子的和平思想,而是通过对战争危害的现象描述,探寻战争发生的原因,指引出实现和平的道路。首先要指出的是,墨子对战争采取一种辩证的态度,他以自己强调友爱精神的伦理思想为尺度,将战争分为“诛无道”的正义征伐(如禹攻三苗、商汤伐桀、武王伐纣)和“攻无罪”的侵略行为。正义的战争上中(符合)天之利、中中鬼之利、下中人之利,因而有天命指示,有鬼神的帮助,是消弭祸乱的善举。而非正义的战争,则是大攻小,强凌弱,众暴寡,富欺贫,兼恶天下百姓,背仁负义,实为天下之大害。墨子所反对的就是这类背离人类相爱共利原则的战争。对于这类战争,墨子痛陈其有三不利(危害)。《非攻》下篇是这样论述的:

夫无兼国覆军,贼虐万民,以乱圣人之绪。意将以为利天乎?夫取天之人,

以攻天之邑，此刺杀天民，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲，则此上不中天之利矣。意将以为利鬼乎？夫杀之人，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣。意将以为利人乎？夫杀之人，力利人也博矣！又计其费，此为周生之本，竭天下百姓之财用，不可胜数也，则此下不中人之利矣。⁸

除此之外，在《非攻》中篇，墨子还特别指出了战争对黎民百姓的伤害，他说：

今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不以冬夏为者也，春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。⁹

战争对人民和国家造成的伤害不言而喻。既然如此，为什么世间仍战乱频发呢？墨子主要从伦理角度给出了解释。在他看来，天下之乱的根源就在于本恶的人性。那些掌握权势的王公大人，那些野心勃勃的诸侯列强私心固而失去善的本性，好利益而喜劫掠，兼相利而忘仁义，所以才动辄坚甲利兵，征伐劫掠，“攻伐无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郭，以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器”¹⁰。结果，在人与人、国与国之间建立一种不仁不义的“恶的关系”。在这种“恶的关系”笼罩下，“大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣。”¹¹由此也可以反证，如若想消除战乱，“国家务夺侵凌，即语兼爱、非攻。”¹²故此，墨子强调指出：

今天下之士君子，忠实欲天下之富而恶其贫，欲天下之治而恶其乱，当兼相爱、交相利。此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。¹³

然而，《非攻》阐述的“天下之治道”是消除战乱之道，这是进入更高的和平之天道的前奏，之后才是华彩的乐章——更为积极的人类生存的伦理状态即“兼相爱、交相利”的和平时代。这种更高的“治道”是由《兼爱》篇来论证的。但不可否认的是，《非攻》篇为《兼爱》篇的论证奠下了良好的基础。直白点说，当墨子将战争的根源联系于人性之恶时，在他那里，人性善与和平状态的联系就成为一个自明性的前提。墨子是把人性善当作自己的友爱伦理学以及伦理地实现人类永久和平的奠基性理念¹⁴。由此，墨子对友爱和平理想的论证进入了建构的路径。

建构的路径旨在直接从墨子友爱伦理学的基本伦理理念出发，直接阐明实现人类

和平的理性基础。承接前论，墨子是把人性善当作人类理性地实现人类永久和平的奠基性伦理理念，具有自明性特征。为了强化这个自明性前提的正当性和权威性，墨子在《天志》篇中为这种自明性理念提供了一个哲学的形而上学基础¹⁵。墨子说：

然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。¹⁶

这就是说，循“兼相爱”而追求“兼相利”以实现天下大治是“天道”的要求，天要求人们“爱人利人”，人们只有“顺天之意”，才能得到天的奖赏。天是有意志的，“上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行；反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人、卿、大夫之仁与不仁，譬之犹分墨白也。”¹⁷可见，性本善的个体，接受天道的主宰，必须践行“兼爱”这种伦理法则。只有做到了友爱互利，人才能摆脱自然状态，成为理性的社会人。作为理性的社会人，“兼爱”唤起人的良知良能。善良的本性使得人们行事如“仁者”，“必兴天下之利，除去天下之害”¹⁸。这样，“圣王之道”可望成为现实。这将是一个万民欢愉、天下太平的温暖人间。这是墨子的理想，他本人做了如下描述：

故兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也，故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠；为人父必慈，为人子必孝；为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。¹⁹

是故诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼；君臣相爱，则惠忠；父子相爱，则慈孝；兄弟相爱，则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也。是以仁者誉之。²⁰

不能简单地将墨子的这种基于伦理道德的和平主张看作是一种乌托邦式的政治理念。墨子实际上是把“人性善”所体现出来的“兼爱”原则当作实现人类和平理想的普遍伦理基础和行为规范，它上合天道，下是天恩泽万物公正不偏私的实际表现。

在他看来，如果一个国家内部能够建立友爱的人际关系和社会秩序，那么国与国之间只要本着同样的伦理精神也就能建立起一种尊重和关爱的关系，用“兼相爱、交相利”方式解决国与国之间可能出现的分歧与争执，就能够成为一种可供选择的实现和平共处的伦理路径。这显然是一种用伦理教化的方式达成政治上目标的问题解决方式，据此，我们可以把墨子根据友爱伦理学之“人性善”原则建构的人类和平状态称之为和平理想的伦理学模式，它的作用是为人世间的和平共处、友爱关怀提供一种伦理交往规则。

三、返本开新：国际交往伦理的建构

墨子以“兼爱”、“非攻”思想为主体所建构的和平思想，经过现代的新诠释，可以成为构筑当代世界和平的国际秩序的基本理论。

我们知道，国与国之间的和平共处，互惠互利，共赢发展，是近现代经历了两次残酷的世界大战之后，各国人民之间用血的代价所形成的基本共识，它实际上也是世界各国关心人类生存状况的哲学家们所共同拥有的一个政治理想。从古到今，东西方有许多哲学家都在自己的哲学活动中，探讨了人类和平问题，既提供出许多充满真知灼见的理论智慧，也提出了许多具有实际可操作性的实践智慧。远的不说，影响世界的近代德国哲学家康德，就曾以自己不凡的智慧致力于人类永久和平理想的理论探索。1795年，年事已高的康德写作了《论永久和平——一个哲学策划》，表达了他渴望人类永远友爱共存的渴望。在这篇充满哲学家济世情怀的长文中，康德基于自己关于历史是人的本性由恶走向善的历史目的论思想，从主权国家角度探讨了人类实现永久和平的途径²¹。十分巧合的是，康德也是基于人性的观点阐发永久和平的可能性，与墨子不同的是，康德是从人性恶的角度，阐述自己的和平思想。由于康德对人性采取一种悲观主义态度，而人的道德本性的实现基本上不可能在现实世界完成，人性由恶迁善是在人类完成自己的历史进程中作为历史的最终目的得以实现的，因此一个道德自觉的世界事实上是一个可能的世界。有鉴于此，康德认为，永久和平的基础不是德性的，而是法治的。尽管对于建立永久和平的国际秩序，道德力量不可缺少，但人类的永久和平只能法治地实现。换句话说，人类的永久和平是国与国之间订立并遵守普遍的国际法规范的结果²²，因而总体上应该是在近代所形成的国际法格局下，以权利为基础的国际和平关系的法治表现，它指向一种国家和平关系的法治实现模式。²³

对应于康德，墨子将和平建筑在人性善基础上。依据墨子的见解，人类的和平状态取决于人类能否改变对待生存世界和人的历史的功利态度，特别是国与国之间的

关系更不能从属于功利之目的。人与人、国与国之间应该道德地相互对待，而人与人、国与国之间的这种道德化的伦理关系的建立依赖于人的道德自觉。由此决定了墨子把人类和平的可能性建筑在伦理规范之上，诉求于一种国与国之间道德化交往的普遍伦理规范。因此，与康德不同，墨子所描绘的人类和平状态是以友爱（“兼相爱”）概念为基础所形成的国际和平关系的伦理表现，目的是建构规范国际关系的一种伦理实现模式²⁴。

人类永久和平的实现既需要一种权利尊重的法治之基础，也需要一种友爱关怀的伦理基础，两者缺一不可。康德提供了永久和平的法治基础，而墨子的和平思想经由现代性转换，必能成为现代世界和平的伦理资源。就此而言，墨子和平思想的现代价值就在于，它为现代国际秩序下的国与国之间的和平共处提供了一种睿智的交往伦理思想。

1 参见《墨子·天志上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第219页。

2 冯友兰指出：“墨子以人性为素丝，其善恶全在‘所染’。吾人固应以兼爱之道染人，使交相利而不交相害；然普通人民，所见甚近，不易使其皆有见于兼爱之利，‘交别’之害。”见冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第79页。

3 《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第13页。

4 《墨子·七患》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第29-30页。

5 《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第14页。

6 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第126页。

7 劳思光先生就坚持这种观点。劳先生指出，“盖人既应兼相爱，交相利，则自不能互为攻伐。”见劳思光：《新编中国哲学史》，一卷，桂林：广西师范大学出版社，2005，第227页。

8 《墨子·非攻中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第169页。

9 《墨子·非攻中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第157页。

10 参见《墨子·非攻下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第168-169页。

11 《墨子·兼爱上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第120-121页。

12 《墨子·鲁问》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第459页。

13 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第133页。

14 人性如何驱恶成善是墨子论证自己和平理想的关键一步。在《所染》篇中，墨子也曾认真思考过这个问题。可惜的是，墨子对人性善的教化问题既没有给出一种形而上学证明，也没有从人类学角度给出一种经验证明，他只是提供了一种示范性说明：“非独染丝然也，国亦有染。舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。此四王者所染当，故王天下，立为天下，功名蔽天地。举天下之仁义显人，必称此四王者。夏桀染于干辛、推哆，殷纣染于崇侯、恶来，厉王染于厉公长父、荣夷终，幽王染于傅公夷、蔡公穀。此四王者所染不当，故国残身死，为天下僇。举天下不义辱人，必称此四王者。”（见《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第14页）显然，从哲学角度看，墨子的论证缺乏足够的说服力，但对于说明问题依然具有一定的效力。本文的目标不是处理这个问题，因此对此问题就存而不论，有待专文论述。

15 我把墨子的人性善理念理解为他的友爱伦理学中的一个自明性概念，主要是因为这个被我橙子味“形而上学的阐明”。在这个关于天及天道仁义的直接说明中，墨子的论证基于“天”的绝对性。按照墨子的思维，作为绝对本身的天是不能也无需进行理性的质疑与讨论的。作为源始性的本体，以它为基础直接建立的原则、原则和规范具有自明性质，并因为这种自明性而获得使用的合法性。在笛卡尔“普遍怀疑”原则和康德“批判哲学”不为中国入学者所熟悉的时代，虽然这种又独断意味的思维方式缺乏反思性，但

- 并不缺少直接使用的自然合理性。某种意义上，这是东方传统思想直观体悟特征之运思传统的一个典型表现。
- 16 《墨子·天志上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第215页。
 - 17 《墨子·天志中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第234页。
 - 18 《墨子·兼爱下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第134页。
 - 19 《墨子·兼爱下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第150页。
 - 20 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第126页。
 - 21 康德在《论永久和平——一个哲学策划》一文中，提出了国与国之间永久和平的六条“临时条款”和三条“确定条款”。六条“临时条款”分别是：①“任何和约的缔结，如果是以为了一场未来的战争而秘密地保留物资来进行的，均不应当被视为和约的缔结。”②“任何独立自存的国家（大或小，在此都一样）均不能应当能够通过继承，交换，购买或者馈赠而被获取。”③“常备军应该逐渐地完全废除。”④“任何国家国债均不应当在涉及外部纠纷时举债。”⑤“任何国家均不应当武力干涉另一个国家的宪政和政府。”⑥“任何国家在与另一个国家作战时，均不应当容许自己采取必然使得未来和平时的相互信任成为不可能的那些敌对行为，诸如雇佣刺客和放毒者，撕毁条约，在敌国煽动叛乱等。”三条“确定条款”分别是：①“每个国家的公民宪法应当是共和制的。”②“国际法权应当建立在自由国家的一种联盟制度制上。”③“世界公民法权应当被限制在普遍友善的条件上。”这些条款表明康德在实践理性的政治运用方面，强调“一切政治必须臣服于法权”。参见中文版《康德全集》第八卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2010，第348-366页。
 - 22 康德指出：“大自然是通过战争……来推动人们进行起初并不完美的种种尝试，最终达到理性即使没有那么多痛苦经历也会告诉人们的东西，那就是：摆脱野蛮人的那种无法则的状态进入一种各民族的联盟里，每个国家，哪怕是最小的国家，都不必靠自己的力量活自己的法令，而只需靠联合的力量和联合意志的合法决议，就可以指望自己的安全和权利了。”见康德：《Was ist Aufklärung?: Aufsätze zur Geschichte und Philosophie（什么是启蒙？——历史与哲学文集）》，Jürgen Zehbe 编辑出版，Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1994, P. 47.
 - 23 在完成这篇论文之后，我在《江苏行政学院学报》读到了黄裕生教授论述康德永久和平思想的文章，该文清晰而细致地分析了康德如何从法治角度，基于权利意识和契约意识论证人类永久和平理想的实现。读者若是有兴趣，可以读一读这篇文章。
 - 24 中国哲学家冯友兰先生主张墨子致力于建立一种普遍的社会公共道德以实现普遍的社会关怀，他指出，“墨子不仅为有主义的打仗专家，且亦进而讲治国之道，侠士之团队中自有道德，墨子不仅实行其道德，且将此道德系统化、理论化，并欲使之普遍化，以为一般社会之公共的道德。”见冯友兰：《原儒墨》，载《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1981，第325页。

孔子的生命主体性自觉

山东大学哲学与社会发展学院 王新春

摘要：儒家有其独特价值视域下的生命主体性自觉。这一自觉奠定于孔子而弘阐于后儒。仁学是孔子思想的核心，它在人的发现的时代主题下，首次以其独到的价值视域，开显了人的生命内在价值，进而以生命主体性自觉和自我的担当，高标对于此一价值的守护，及基于此对于人、物作为在者之在的深挚善待。孔子接续了三代的礼乐文化大传统，这一传统的着眼点，是立足于王的角色意识之自觉，以德以契天为价值根基，以感通天人、实现整体天下的平治为终极诉求。在此诉求下，礼乐显用的面向是整体性的。其所面向的整体，就是天人宇宙之整体与家国天下之整体。其所显用的基本表征，就是礼乐制度的确立；就是每一个体人生皆纳而统摄于这一制度之下，受其规范，由其引领，陶铸、会通出一有上有下，尊卑森严，各有其位的社会秩序，达成一各安其位，井然有序的顺序化有机社会。在上述显用的过程中，礼乐所彰显的第一序的意涵，显然就是在构建人文化的社会制度与秩序之域的政道与治道意涵，第二序的才是在直接关乎人的生命存在本身之存在上的人之生活方式、生活态度、生命存在方式与气象意涵。第二序意涵为第一序意涵所统摄，所派生。孔子的杰出贡献，首先表现在，以其鲜明的扣紧人的生命存在本身之存在的视域和现实人生关切，将礼乐所彰显的第一序与第二序意涵作了一番序次的重大重整，令礼乐显用的面向始于个体性而通向整体性，以整体性涵摄个体性而借个体性稳步达成整体性。于是，礼乐所指向的首先是个体的安身立命之道，然后才是治国平天下的政道与治道。进而孔子融旧铸新，继往开来，提出仁理合一思想系统，指明人人皆具生命内在价值，正视自己的生命、发现、善待自己生命的内在价值的同时，人也应进而以生命主体意识、生命主体间意识之自觉，正视并善待他人生命的内在价值，善待他人之生命。孔子的生命主体意识，显然与文化主体意识、使命担当意识、深挚人文情怀通而为一。这一切，皆深值我们立足于当今全球世界各民族多元文化并存发展的格局和当代社会文化的大语境，予以积极的创造性转化，以最大限度地开显其现代价值与未来意义。

关键词：礼乐文化；人的发现；仁；生命主体性自觉；生命内在价值；文化主体意识；人文情怀

儒家有其独特价值视域下的生命主体性自觉。这一切奠定于孔子而弘阐于后儒。本文谨就孔子（前 551 年 - 前 479 年）的生命主体性自觉作一番粗浅的探讨。

一

儒家的独特价值视域，及基于此的生命主体性自觉，源于先秦时期人的发现的时代主题，奠定于孔子所作出的划时代意义的杰出贡献。

人的发现，是西周以来的时代主题，孔子首先是这一主题的契接者。

中华文明源远流长，积淀下了丰赡、深湛而厚重的历史文化底蕴。在此文明的早期，夏商周三代所取得的显赫成就，已是目共睹。而文明与文化的创造，各种成就的取得，都与人的努力直接相关，其所或直接或间接展现抑或生动诠释着的，其中就是人的价值和意义。但是，此等展现或诠释，与人对此的觉悟和自觉，并非同时发生的，后者远要晚于前者。放眼中华文明之长河，后者的初步发生，已在西周初叶。

西周取代殷商，在王朝更迭的背后，所涵蕴着的，乃是思想文化之域所发生的更具根本性意义和深远历史影响力的重大转型。这一转型的核心，就是神学信仰的人文化与伴随此人文化而来的具有划时代意义的人的发现的鲜明主题的初步开显。

际此历史境遇，主要当系滥觞于祭拜神灵的巫术宗教活动的礼乐，历夏商之后，在人的发现的时代主题下，转化为时代思想文化的基本形态，最终出现了此一形态下的整体思想文化价值系统，成功奠定了中华作为一礼乐之邦的根基。上述系统一反以往礼乐的基本巫术宗教神学品格，而豁然高标人文之精神。它贯通天人，立足于天人之整体和家国天下之整体的宏大视域，以天人之沟通契合与家国天下之平治而秩序化、和谐化为其终极核心诉求。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，一则表达了人对于天的敬畏与感恩，再则实现了天与人的感通，三则营造起独特的神圣庄严氛围而熏染、震撼人的心灵，激发出人之来自于生命深处的对于超越性存在即天的强烈而深沉的敬畏与感恩之情愫，进入通体纯然的敬畏与感恩的生命状态或境界。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，也表达了人们对于以德配天而创立、传承人生德业的先王、先祖的敬畏与感恩，并借此彰显出先王、先祖所表征的人的价值以及人们对此价值的高度自觉与肯定。而透过在世者各种场域下繁缛不紊、有章可循的种种交往礼乐仪式、活动有节有度的具体实施，它又彰显出对于各种社会角色和充任这些角色之人的正视，以及在此正视所许可的限域内对于充任相关角色之人的善待；彰显出对于通体洋溢着人文精神的礼乐制度、社会秩序的敬畏与善待；彰显出人道与天道同样的神圣与庄严。在它的有效甄陶下，天人息息相通，天地人物相连一体，构成人的整个生活的世界。这一世界，逐步迈向礼乐化的富含人文价值意义

的世界。置身于其中的人，也成为礼乐化了的人。礼乐既获得了超越性之天的根源性意义，又获得了直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，化而为人上以通天、下以贯人的基本生活样式，生活态度，生命存在方式与气象。

对于上述历经三代乃至更为久远的历史而所建构、完善起的礼乐形态的整体思想文化价值系统，以及由此所积淀起的礼乐文化传统，生活于春秋末页的孔子，给予了高度评价。

依孔子之见，礼乐是三代的时代文化心灵之所在，它大发其皇于周而跻隆盛之境：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）他以契接西周所完备起的礼乐之统以引领现实及未来之人生，作为自己之神圣祈愿和舍我其谁般的庄严担当：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）此所昭示的，无疑是一种鲜明的文化自觉，彰显出孔子深挚的文化认同意识，传统认同意识。两种认同意识二而一，实则归于一种价值认同意识。这种契接，显然不是单纯知识化的知解意义上的契接，而是一种真切直接性的生命存在本身之存在意义上的契接。契接的落实，是面向在世之人，切入而与人所置身于其中的整个生活的世界接通，引领、转化、提升之，并因此而使礼乐之统获得鲜活盎然的时代生命力。这就意味着，礼乐之统不是抽象而超绝的恒常不变之物，而是与在世之人的生存、生命，与感性鲜活的生活的世界，息息相关的。因此相关，而令其具备了生命性和绵延力，并由此既在不同时代得以彰显一以贯之的人文精神之常，又使其相应于不同时代获得了各呈精采的独特时代新意。获得圆满的时代新意，意味着礼乐之统的全副新生，这才是真正意义上的契接。由此，时的精神，成了礼乐之统的真精神。礼乐以时为贵，以契时为至。这就更进一步透显出礼乐深厚的在生命存在本身之存在上的究竟意蕴。正是在这个意义上，孔子称：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）也正是由于体认到了孔子所点醒的礼乐的这一真精神，后儒方提炼出“礼，时为大”（《礼记·礼器》）这一经典性论断。

上述契接，在孔子看来，关系重大，意义深远。依他之见，礼乐文化的大传统，由先圣先王创构传承而来，已是先于后人的既定历史性存在。它在天人关系之应然，社会人生之应然，个体生命存在方式与安身立命之应然，以及何以达成这些应然诸方面，皆有详明而正大之开示。后人无需再从起步阶段进行一步步的艰难摸索探究，只需将其与自己置身的时代接通，会通出时代新意，即可在上述诸方面确立价值明觉，相当便利地落实一切，推展一切。因之，面对上述传统，后人的精神向度，自当归于自觉认同与感恩、敬畏一途。感恩、敬畏传统，感恩、敬畏创构传承上述传统的先圣先王，感恩、敬畏先圣先王借传统所高标的崇高、神圣价值。基于是而有

此契接，才会在文化自觉下与先圣先王所创构传承下来的礼乐文化的大传统接通，与以往的历史接通，并在接通的基础上，承先启后，转化礼崩乐坏之乱局，理顺现实人生，开启整个生活的世界理想之未来。敬畏传统，重视历史，珍视传统对于现实的范导价值，看重历史对于现实的借鉴意义，确立宏大历史长河之视域，彰显人文历史理性意识，进而正定承先启后的历史担当，由此也成为孔子以来儒家所直接影响塑造的中华悠久传统中的优良传统之一。这对中华文化与文明强劲坚韧生命力、绵延力的铸就，自也发挥了重大内在作用。

二

孔子不惟有上述的契接，而且更有深远里程碑意义上的历史性转进。

首先，孔子着力突显了礼乐在生命存在本身之存在上的究竟意义，直面现实人生，着眼现实生活的世界，令礼乐真切化而为人的生活样式、生活态度、生命存在方式。

西周时期的礼乐，较之于以往的礼乐，已发生了带有质的根本性转化：以往的礼乐，在巫术宗教的浓郁信仰氛围下，主要为鬼神而设；转化后，在人文精神的主导下，礼乐则主要为人、为属于人的整个生活的世界而设。而前一种设，也随之化而为后一种设所涵摄下的一个有机环节。这是礼乐精神的重大转型。基于这一转型而所完备起的西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，有了全副显豁的人的整个生活的世界的面向。孔子则以自己独特的方式，强化、推进了这一面向。

为孔子所心仪的上述西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，如前所及，系在冷静而深度反思、总结三代王朝更迭经验教训基础上完善而成。其着眼点，是立足于王的角色意识之自觉，以德以契天为价值根基，以感通天人、实现整体天下的平治为终极诉求。在此诉求下，礼乐显用的面向是整体性的。其所面向的整体，就是天人宇宙之整体与家国天下之整体。其所显用的基本表征，就是礼乐制度的确立；就是每一个体人生皆纳而统摄于这一制度之下，受其规范，由其引领，陶铸、会通出一有上有下，尊卑森严，各有其位的社会秩序，达成一各安其位，井然有致的秩序化有机社会。在上述显用的过程中，礼乐所彰显的第一序的意涵，显然就是在构建人文化的社会制度与秩序之域的政道与治道意涵，第二序的才是在直接关乎人的生命存在本身之存在上的人之生活样式、生活态度、生命存在方式与气象意涵。第二序意涵为第一序意涵所统摄，所派生。孔子的杰出贡献，首先表现在，以其鲜明的扣紧人的生命存在本身之存在的视域和现实人生关切，将礼乐所彰显的第一序与第二序意涵作了一番序次的重大重整，令礼乐显用的面向始于个体性而通向整体性，以整体性涵摄个体性而借个体性稳步达成整体性。于是，礼乐所指向的首先是个体

的安身立命之道，然后才是治国平天下的政道与治道。在孔子的视域下，礼乐首先应当化而为个体生命存在的基本方式，个体的正大安身立命之道；此一方式，此一道，直接就关联着治国平天下之道。因此，当齐景公问政于孔子时，孔子回答：“君君，臣臣，父父，子子。”景公听后感叹道：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”（《论语·颜渊》）依孔子之见，个体立足于各自的礼乐化的社会人文分位，依照礼乐所内涵的人文精神对于相应分位下的角色之所以为该角色的基本要求，正定自己的分位与角色，确立自觉的角色意识，为其所当为，礼乐即化而为个体的安身立命之道，化而为个体现实生命的存在方式，而治国平天下之道即内涵于、落实于其中矣。为此，孔子着力强调的，是个体基于自己礼乐化的社会人文分位的角色意识之自觉，以及在此自觉基础上的为其所当为；他所深恶痛绝的，则是不能正视自己的分位与角色的为其所不当为，亦即形形色色的犯分乱礼之举。

举凡针对于天、山川、祖先、鬼神的各种祭祀活动，举凡社会人生中的各种事务，其承办者的资格，其承办者所宜采用的礼乐形式，皆由相应的分位与角色而得以正定。严格据此正定而为，则个体的生存脚踏实地，其生命得到终极安顿，其人生得以在礼乐化的生存方式下，在礼乐化的人生践履过程中，顺利推展和实现。人人如此，则个体在实现自我的同时，因每一个体皆有其特定的分位与角色，而使得这种实现本身就涵具着指向于整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化的价值与意义。于是，这种实现，最终即可会通为整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化，以此而营造出礼乐尽显其用的有道之世。

其次，孔子更进一步，高度原创性地将礼乐、礼乐之统与人的感性生命接通，为前者寻得了人之生命内在所涵具的价值根基与资源，即仁。

西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，系在天命转移观念促动下，最终构建完备所成。它的价值根基是德。而这一德，被视为皇天上帝对于人、尤其是对于王的生命品质之应然的要求。确立此德，其终极根据，显然是外在的。孔子则在这一外在性终极根据之外，为上述系统自人的现实生命存在本身那里找到了其内在性的根基，从而实现了价值根据、根基由外在向内在的重大转换，以此也开启了儒家心性论之先河。

孔子称：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）又称：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）

礼乐之为礼乐有其形式，但礼乐本身之所是却绝非单纯在于其形式，更在于透过一定形式所符示、表达的内容。后者才是前者的灵魂之所在。偏离了后者，前者也就丧失了它的原本之所是。而就后者言之，此所言内容指的就是人文精神，就是浸

润人文精神的人之生命存在方式和作为整体的社会制度与秩序；更深入一层，指的则是内在于每个人生命存在本身之中的仁。只有此仁，才是礼乐最直接、最具生命根源性的价值根基。有此根基，礼乐才会由对于人的外在规约转而为人生命内在的自觉价值要求；由与人的生命存在本身有隔而相互外在，转而与人的生命存在通为一体，进而成为人的生命内在自然而又必然的展现。如此，礼乐不仅与人的现实生命存在本身结成了相即不离的密切关系，而且更成为人的现实生命存在的直接内在的价值展现，直接生发物。于是面对礼乐之统，人不再是被动的接受者，而成为直接担当者；不仅是直接担当者，而且因其涵具前者的价值根基而成为相对于前者的主体性存在。换言之，人由此豁显出了他的礼乐文化上的生命主体性。

再次，礼乐以仁为其内在于人的生命存在本身之中的价值根基与资源，昭示出仁之为礼乐的真切可靠的强有力的价值支撑，进而更深入一层，成为礼乐所内涵、所表征的核心人文价值，核心人文精神，展现于人的现实生命存在、现实生活的世界。由此，人之生活样式、生活态度、生命存在方式与气象的礼乐化，以及整体社会制度、社会秩序与人的整个生活的世界的礼乐化，成为第二序的化。第一序的化，则是仁之化而为礼乐之化。仁成为问题的核心之所在。不难看出，仁这一核心人文价值与人文精神的彰显，标志着孔子更具根本性意义的杰出贡献，那就是，人彰显为具有内在生命价值因而本身即具有内在价值的存在，从而令西周以来人的发现的时代主题，获得了全新的深刻内涵，跨出了具有里程碑意义的实质性大步。基于此一大步的跨出，孔子指出，人当正视自己的生命，发现自己生命本身所固有的价值，善待自己生命的内在价值，善待自己的生命。这种善待，引出了孔子为己之学的价值理念。

尤有进者，依孔子之见，既然人人皆具生命内在价值，正视自己的生命、发现自己生命本身所固有的内在价值、善待自己生命的内在价值、善待自己的生命的生命的同时，也应进而正视并善待他人生命的内在价值，善待他人之生命。

不难发现，在孔子的价值视域下，自我非孤立性存在，自我之在，上以通天，下以接所有的天地人物。自我即是如此地与天地人物相连一体，以此而在，以此而实现着人生的一切。

三

孔子之后，具有强烈家国天下之情怀与整体天人之间切切的儒家，自先秦时代起，就在一种有别于其他家派的生命与文化的哲学诠释学进路下，渐次确立起自身涵纳天人、贯通古今、放眼未来的哲学天人之学。这一天人之学，成了儒家整体哲学文化价值系统始终一贯的超越性终极学理根基，由此随着历史长河的演进，置身不同

历史文化语境下的儒家，接续彰显着其日新不已的生命主体性自觉。

孔子及后世儒者，充分彰显了人乃至物本身的内在价值。他们以生命主体性自觉和自我的担当，高标对于此一价值的守护，及基于此对于人物作为在者之在的深挚善待。为后儒程度不同地弘扬的孔子的生命主体意识，显然与文化主体意识、使命担当意识、深挚人文情怀通而为一。这一切，皆深值我们立足于当今全球世界各民族多元文化并存发展的格局和当代社会文化的大语境，予以积极的创造性转化，以最大限度地开显其现代价值与未来意义。

佛教和平思想与可持续发展

山东大学犹太教与跨宗教研究中心 山东大学哲学与社会发展学院 牛建科

摘要：崇尚和平是人类一直追求的目标，也是佛教的终极诉求，在当今语境下，也是我们人类社会获得可持续发展的内在要求。我们认为，可持续发展的本质内涵至少应该包含人与人之间（当代人之间以及当代人与后代人之间）的和平共处以及人与自然之间的和谐统一两个逻辑层次。佛教的“护生”概念涉及到了人与人的关系，人与自然的关系，在本质上是对生命的尊重和珍爱，是对任何形式暴力的拒斥和反对。因此，从护生的维度解读佛教和平思想与可持续发展的关系无疑是一个切合实际的选择。在佛教的和平思想中，“护生”与“戒杀”构成了一种善行的两个方面“戒杀是方便，护生始为究竟也。”“护生”概念所体现的和平思想既是对人类生命的尊重，又是对动植物生命的尊重，甚至对构成世界基础的“四大”——地水火风也表现出尊重、敬畏的心态。这种和平思想与当代和平学所主张的“积极和平”具有相通之处，甚至具有更深刻的形上意义，无疑可以构成我们保护生态环境的精神价值基础。我们应当将佛教昭示给我们的和平思想看作一种生活的技术或者智慧，从而与我们的物质生活紧密的结合在一起，成为我们物质生活的重要支撑，成为我们应对可持续发展问题的一个重要的价值坐标。

关键词：佛教；和平；护生；戒杀；可持续发展

一、和平与可持续发展

崇尚和平是人类一直追求的目标，也是佛教的终极诉求，在当今语境下，也是我们人类社会获得可持续发展的内在要求。正如世界环境与发展委员会在《我们共同的未来》报告中所指出的，“可持续发展是既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展。”^①

我们认为，可持续发展的本质内涵至少应该具有以下两个逻辑层次。

（一）人与人之间：和平共处

根据《我们共同的未来》对“可持续发展”的定义，我们认为，在满足人的“需要”的层面上，既要关注“当代人”的利益，又不能忽视“后代人”的权利，只有在“当代人”与“后代人”的需求上形成良性关系，人类才能“可持续发展”。这

种良性关系应该是人与人之间（当代人之间以及当代人与后代人之间）的和平共处，这种和平共处应该体现在两个方面：一方面体现的是公平性原则，这里所谓的公平性指的是机会选择的平等性。从横向来说，是指当代人之间的公平（所谓“代内公平”，即在公平基础上的和平共处）；从纵向来说，是指当代人与后代人之间的公平（所谓“代际公平”，即在公平基础上的和平相约）。这种“和平相约”是当代人对后代人的庄严承诺，当代人要承认，未来各代人与当代人一样，具有提出他们对资源与环境需求的神圣权利，各代人都应有同样选择的机会空间。另一方面，和平共处体现在对冲突、战争（尤其是核战争）的反对上：“在所有威胁人类环境的危险因素中，核战争的可能性或规模小于核战争但使用大规模毁灭性武器的军事冲突，无疑是最严重的。和平和安全问题的某些方面与可持续发展的概念是直接有关的。实际上，它们是可持续发展的核心。”^②只有远离冲突和战争，才能谈得上人类的和平共处。到目前为止，局部性的冲突和战争还时有发生，但人类要想可持续发展，和平和安全就应成为我们首要的需求。

（二）人与自然之间：和谐统一

《我们共同的未来》报告指出：“从广义来说，可持续发展战略旨在促进人类之间以及人类与自然之间的和谐。”^③1992年联合国环境与发展大会通过的《里约宣言》指出：“人类处于普受关注的可持续发展问题的中心。他们应享有以与自然相和谐的方式过健康的而富有生产成果的生活的权利。”^④因此，人与自然之间的和谐统一，乃是可持续发展的题中应有之义，人类只有与自然之间保持一种互惠共生的关系，才能实现可持续发展。

总之，和平与安全问题实际上是可持续发展的核心。当代人之间的和平共处，当代人与后代人之间的和平相约以及人与自然的和谐统一，是保证我们人类社会获得可持续发展的前提和基础，甚至可以说，没有和平就没有发展，没有和谐就没有发展！而和平、和谐环境的产生和维护，除了政治制度、法律法规的保障外，还需要精神价值的支撑。佛教的和平思想可以为当今和平、和谐社会的构建提供重要的精神支撑，同时也可以成为可持续发展重要的精神价值支撑。

二、佛教的和平思想

（一）关于“和平”概念的理解

事实上，不同文化对“和平”概念的理解有着种种细微的差别，如在拉丁语中，Pax是指一个协定，其中暗含有契约的因素；阿拉伯语中，Sala'm则表示与正义/秩序/遵循真主正确指引相连的和平；希伯来语中，Shalom则有统一、完整、和

谐的涵义——合而不同。除了消除战争外还包括所有具有创造性的人类力量不断增长的理念；梵文中，Shanti 则指的是从容镇静，无念，梵我不二，无相，自我修行；中文里，Heping 则是内外和谐，稳定有序的意思。^⑤而英语中的 peace（和平）一词则是来源于拉丁语的 Pax 或 Pacem，peace 含有安静的意思，这与梵文的 Shanti（或 sannti）意思相通。被国际学术界称为“和平学之父”的挪威政治学家和社会学家约翰·加尔通（Johan Galtung）则认为，和平 = 积极和平 + 结构和平 + 文化和平，从更加广阔的视野提醒了人们对和平内涵的认知。早期的和平学者认为，和平就是战争的不在场，将战争看作和平的对立概念，约翰·加尔通将“暴力”引入和平研究领域，将暴力也看作与和平对立的观念，并且认为，和平就是“所有形式的暴力的缺失或减少”。^⑥他把没有战争、没有暴力，建立在平等、公正基础上相互理解与合作的状态视为积极和平，而把传统的无战争状态视为消极和平。这就意味着“除了战争的缺失外，和平还应该包括积极的生活价值和平等、公正的社会结构的确立。或者说，是人们的生存权利和自我实现的机会能得到充分保障的状态。”^⑦

总之，“和平”应该是一个广义的概念，且因地域或文化的不同而有着细微的区别。但是，不管是传统上对和平概念的理解，还是当代和平学对和平概念的重新诠释，“我们可以发现在对和平概念的不同阐释中所包含的一些核心要素：战争和身体暴力的消除；人类潜能实现和我们创造性力量增长的必要条件；人类和谐的必要条件；与万物和谐统一内心平静的必要条件。”^⑧和平概念所包含的这些核心要素，是我们运用和阐释和平概念的基本标准。

（二）“护生”与和平

在佛教的教义和戒律中，包含有丰富的和平思想。限于篇幅，本文不拟对其展开全面的阐述，只打算从“护生”的维度，在揭示佛教和平思想本质的同时，阐释佛教和平思想与可持续发展的关系。

受画家丰子恺《护生画集》（共 6 册，1927-1973）和中国政法大学出版社“护生文丛”（共 8 册）之启迪，笔者欲从“护生”的角度来探讨佛教和平思想与可持续发展的关系。“护生文丛”之“总序”指出，“护生文丛”有三层含义：其一，“护生”二字表明了爱护动物、尊重生命这一伟大传统的深厚与久远。其二，护生“是一种伟大的情怀，一种责任意识和超越个体乃至物种之私的善”。其三，护生“二字首先让人想到佛教的教义，想到佛陀的慈悲胸怀。”^⑨丰子恺在《护生画集》“第三集序”中指出：“护生者，护心也。”^⑩另外，学者们或认为“保护各种动物而不使被害，即是护生。”^⑪或认为护生就是“尊重生命。……因此，伤害或剥夺生命的任何思想与行为，应予制止或应被谴责。”^⑫

从上可以看出，“护生”概念涉及到了人与人的关系，人与自然的关

质上是对生命的尊重和珍爱，是对任何形式暴力的拒斥和反对。正如有人所指出的，“‘护生即护心’思想，更让人得以重新审观一番人与自然的关系。”^⑬“盖所谓护生者，即护心也；亦即维护人生之趋向于和平安宁之大道，纠正其偏向于恶性之发展及暴力恣意之纵横也。”^⑭从我们对可持续发展内涵的逻辑分析也可得知，处理好人与人之间的关系（代内和代际）以及人与自然的关系，是我们人类获得可持续发展的基本保证。因此，从护生的维度解读佛教和平思想与可持续发展的关系无疑是一个切合实际的选择。

正如有的学者所指出的：“和平是生命的和平。和平无论意味着战争的停息、冲突的融合、寰宇的协调，还是内在的安稳、精神的和悦与身体的安康，生命始终是主题，对生命的尊重，是和平的核心内涵。”^⑮尊重生命、珍爱生命几乎是所有古老宗教的价值追求。在佛教的和平思想中，“护生”与“戒杀”构成了一种善行的两个方面“戒杀是方便，护生始为究竟也。”^⑯在佛教的戒律中，无论是五戒、十戒，还是比丘二百五十戒、菩萨戒，都是以不杀为首戒。《佛说十善戒经》说：“当行大慈心，奉持不杀戒”；《大般涅槃经》说：“迦叶！我从今日制诸弟子，不得复食一切肉也。迦叶！其食肉者，若行、若住、若坐、若卧，一切众生闻其肉气，悉生恐怖。譬如有人近师子（即狮子——引注）已，众人见之闻师子臭，亦生恐怖。……一切现肉^⑰悉不应食，食者得罪。我今唱是断肉之制。”龙树《大智度论》说：“于一切众生慈心等视，乃至蚊子亦不夺命，何况杀人！”佛教强调戒杀，实际上隐含着大慈大悲的佛法，慈悲是我们理解佛教戒律的基石。同时，佛教戒杀生，强调护生、放生，除却当初印度具体的社会背景的因素外，还与其缘起观有着密切关系。正如佛陀经常运用的偈颂“此生故彼生，此灭故彼灭，此有故彼有，此无故彼无”所表达的一样，佛教的缘起观本质上是一种普遍联系的思想，也就是说，宇宙万有的产生都是由各种不同关系结合而成的，离开了各种相互联系的关系，事物将不能产生，且亦不复存在。这就是所谓的“诸法因缘生”。这从本体上表达了人与人、人与万物的一致性、平等性和共生性，也就是说，我们人类的存在既是一种你我我的共同存在，更离不开人之外万物的存在，暗含了人与人、人与自然之间的和谐统一。同时，佛教强调戒杀也与其轮回观有关，正如《梵网经菩萨戒本》（或称《梵网菩萨戒经》）所说：“以慈心故，行放生业。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生；故六道众生皆是我父母。而杀而食者，即杀我父母，亦杀我故身。一切地水是我先身，一切火风是我本体；故常行放生。生生受生，常住之法，教人放生。”因此，佛教的缘起观和轮回观所表达的和平思想也蕴含着生态保护的思想因素，因此对当下的生态及环境保护无疑有积极的促进作用。

佛教文献中不仅表达了人与自然的相互依存关系，而且也有因意识到某些物种即

将灭绝而带来的对地球的惋惜。南传《大藏经》中说道：“回来吧，哦，老虎！回到树林中来吧，让森林不要被夷为平地。若没有你，斧头会将它削平。若没有了树林，我们将永远无家可归！”¹⁸这些都体现了佛教对生命的珍视，对自然的保护理念。

总之，佛教是戒杀之教，是尊重生命、注重和平之教。正如“护生”概念所体现的和平思想既是对人类生命的尊重，又是对动植物生命的尊重，甚至对构成世界基础的“四大”——地水火风也表现出尊重、敬畏的心态。这种和平思想与当代和平学所主张的“积极和平”具有相通之处，甚至具有更深刻的形上意义，无疑可以构成我们保护生态环境的精神价值基础。

三、小结

可持续发展所面临的重大难题是生态危机问题，而生态危机问题不仅仅是环境保护、动物保护问题，本质上是我们人类的生存方式问题，这就涉及到了我们的世界观和价值观问题，正如有的学者所指出的，“如果近代启蒙心态所导致的人类中心主义的世界观无法获得根本的扭转，人类的生存方式和相处之道不能由‘客体的集合’（a collection of objects）转化为‘主体的团聚’（a communion of subjects），那么，生态危机的问题就势必无法获得根本性的解决。”¹⁹依笔者的理解，人类的生存方式和相处之道由“客体的集合”（a collection of objects）向“主体的团聚”（a communion of subjects）转化的关键，除了当代人之间外，还要考虑到“代际”的主体性团聚，这就是上文所提到的当代人与后代的“和平相约”，再就是基于自身所具有的内在价值的人与自然之间的和谐统一。正如我们通过对“护生”概念的分析所要揭示的那样，人与人之间的疏离，人与自然之间的分离，总之，人类物质生活与精神生活之间的失衡，是造成我们所面临的生存困境的重要原因之一。在当今之语境下，在面临可持续发展问题时，我们应当重新审视传统宗教的有益资源，不是“将宗教从生活的技术方面隔离开来”²⁰，而是应当将宗教，尤其是将佛教昭示给我们的和平思想看作一种生活的技术或者智慧，从而与我们的物质生活紧密的结合在一起，成为我们物质生活的重要支撑，成为我们应对可持续发展问题的一个重要的价值坐标。只有这样，我们才能悟解“护生即是护心”所蕴含的深刻道理，才能在解决可持续发展问题上获得良多启示并有所成效。而这正是笔者所殷切期盼的！

- ①世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第52页。
- ②世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第380页。
- ③世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第80页。
- ④万以诚、万岍选编:《新文明的路标——人类绿色运动史上的经典文献》,吉林人民出版社,2000年1月第1版,第38页。
- ⑤[英]安德鲁·瑞格比(Audrew Rigby):《和平、暴力与正义:和平研究的核心概念》,《学海》2004年第3期,第17-18页。
- ⑥[挪威]约翰·加尔通:《和评论》,南京出版社,2006年1月,第13页。
- ⑦熊伟民:《和平,不仅仅是直接暴力的缺失》,《云梦学刊》第31卷第6期,第53页,2010年11月。
- ⑧[英]安德鲁·瑞格比(Audrew Rigby):《和平、暴力与正义:和平研究的核心概念》,《学海》2004年第3期,第18页。
- ⑨(印度)维韦卡·梅农(Vivek Menon)、(日本)坂元正吉编,张卫族、马天杰等译《天、地与我——亚洲自然保护伦理》“总序”,中国政法大学出版社,2005年5月第1版,第4页。
- ⑩闻妙、吴丰编《护生文集》,上海佛学书局,2000年7月,第95页。
- ⑪闻妙、吴丰编《护生文集》林克智“序二”,上海佛学书局,2000年7月,第4页。
- ⑫释昭慧《佛教“生命伦理学”研究:以动物保护议题为核心》,《应用伦理研究通讯》第43期,第39页。
- ⑬介子平《护生即护心——读丰子恺〈护生画集〉》,载《中国旅游报》2003年5月12日。
- ⑭闻妙、吴丰编《护生文集》:广洽法师“《护生画集》第六集序”,上海佛学书局,2000年7月,第102页。
- ⑮王月清、刘丹《佛学和平思想研究》,南京出版社,2008年11月,第198页。
- ⑯闻妙、吴丰编《护生文集》,夏丐尊“《护生画集》第四集序”,上海佛学书局,2000年7月,第97页。
- ⑰表现有动物样子的,比如烧鸡,烤鸭等。
- ⑱转引自(印度)维韦卡·梅农(Vivek Menon)、(日本)坂元正吉编,张卫族、马天杰等译《天、地与我——亚洲自然保护伦理》,中国政法大学出版社,2005年5月第1版,第100页。
- ⑲安乐哲主编《佛教与生态》“前言”,何则阴等译,江苏教育出版社,2008年5月。
- ⑳世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第139页。

《哀王孙》“朔方健儿”的学术史考察

山东大学儒学高等研究院教授 宋开玉

河北大学文学院教授 孙微

摘要：爆发于唐玄宗天宝十四载（755）十二月的安史之乱，经玄宗、肃宗、代宗三朝，至唐代宗广德元年（763）二月结束，历时8年。它给人民带来了沉重的灾难，也是大唐帝国由盛而衰的转折点。诗人杜甫身经这次战争的整个过程，他的人生命运与安史之乱息息相关。战争初期，他身陷被叛军占据的长安城中，亲眼见证了安史叛军攻陷京师长安，烧杀掳掠的罪恶行径，写下《哀江头》、《哀王孙》等诗作。《哀王孙》一诗是对安史叛军暴行的真实记载，让我们可以从中看到战争的残酷与血腥。

而对《哀王孙》诗“朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”句中的“朔方健儿”所指，旧注一般认为是指哥舒翰所领导的朔方军，而“昔何勇锐今何愚”则被认为是指哥舒翰所率唐军在潼关战败之事。实际上哥舒翰从未作过朔方军首领，潼关之战中的唐军主力亦非朔方军。清代金圣叹、何焯等认为“朔方健儿”是针对安史叛军而言，“昔何勇锐今何愚”是说叛军专务劫掠，勇锐已尽。其说近是。熟稔唐史的陈寅恪先生则进一步考知“朔方健儿”乃是原来隶属于朔方军的同罗部落，其部众为安禄山袭取，后附逆参与了安史之乱，因此杜诗此句的原意是慨叹同罗部落叛唐从逆之短视与愚蠢。

关键词：杜甫；《哀王孙》；朔方健儿；同罗；金圣叹；何焯；陈寅恪

战争是人类发动的非人道的行为，它所能带给人类的只有杀戮和社会灾难。

爆发于唐玄宗天宝十四载（755）十二月的安史之乱，经玄宗、肃宗、代宗三朝，至唐代宗广德元年（763）二月结束，历时8年。安史之乱给人民带来了沉重的灾难，也是大唐帝国由盛而衰的转折点。

诗人杜甫身经这次战争的整个过程，可以说，他的人生命运与安史之乱息息相关。战争初期，他身陷被叛军占据的长安城中，亲眼见证了安史叛军烧杀掳掠的凶恶性行径，写下《哀江头》、《哀王孙》等诗作，都是历来为人们所传诵的名篇。其《哀王孙》诗曰：

长安城头头白乌，夜飞延秋门上呼。又向人家啄大屋，屋底达官走避胡。金鞭折断九马死。骨肉不得同驰驱。腰下宝玦青珊瑚，可怜王孙泣路隅。问之不

肯道姓名，但道困苦乞为奴。已经百日窜荆棘，身上无有完肌肤。高帝子孙尽隆准，龙种自与常人殊。豺狼在邑龙在野，王孙善保千金躯。不敢长语临交衢，且为王孙立斯须。昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚。窃闻天子已传位，圣德北服南单于。花门剺面请雪耻，慎勿出口他人狙。哀哉王孙慎勿疏，五陵佳气无时无。

这是战争的真实写照。据《资治通鉴》卷二百一十八《唐肃宗至德元年》载，天宝十五载（是年七月肃宗即位，改元至德）六月九日，安史叛军攻破潼关，京师长安大骇，玄宗谋奔蜀。十二日凌晨，唐玄宗独与杨贵妃姊妹、皇子、妃、公主、皇孙、杨国忠及亲近宦官、宫人逃出延秋门，其诸亲王、妃、公主、皇孙之在宫外者，皆被弃留长安。长安沦陷后，七月十五日，安禄山令叛将孙孝哲杀害霍国公主及王妃、駙马等八十余人，又杀害皇孙及郡、县主二十余人，皇亲国戚荼毒殆尽。王侯将相随从玄宗逃往蜀郡者，其遗留在长安的亲属，即使尚幼在婴孩襁褓之中，也不免于刑戮。被刑者挖心剔首析肢，流血满街衢，手段极其残忍。时杜甫身陷贼中，亲见安史叛军杀伐之肆无忌惮，也得见幸存王孙苟且偷生之惨状，有感而作此诗。

这么一首控诉战争罪恶的诗篇，在某些诗句的理解上，历来存在着分歧，诗中“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”几句所指究竟为何，历代注家的解释就颇存疑问。

一、旧注对“东来橐驼满旧都”的解释

关于诗中“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都”二句所指，旧注或以为是指安禄山派出的运送长安珍宝至其老巢范阳的驼队，或者认为是安史叛军攻陷东都洛阳后，劫掠东都珍宝，橐驼盛载，运来西京长安，故曰“东来橐驼满旧都”。宋郭知达《九家集注杜诗》卷二载王洙引师古曰：“《史思明传》：禄山陷两京，以驼运御府珍宝于范阳，不知纪极。”同引宋鲍彪曰：“东来橐驼，谓贼自东都进也。旧都谓长安。”^①宋代注本大多尚能两存其说，如佚名《分门集注杜工部诗》卷九、黄鹤《黄氏补千家集注杜工部诗史》卷二、徐居仁《集千家注分类杜工部诗》卷八，但后代的注本如元佚名《集千家注杜工部诗集》卷三、清仇兆鳌《杜诗详注》卷四、杨伦《杜诗镜铨》卷三等大多只存师古之说。今人则皆用师古之说，如冯至等《杜甫诗选》云：“当时胡人在长安劫掠财宝，用橐驼载往范阳，络绎不绝。”^②张忠纲等《新译杜甫诗选》云：“安禄山陷两京，常以骆驼运御府珍宝至范阳老巢。范阳在长安以东，故云‘东来橐驼’。”^③

二、旧注对“朔方健儿”的解释

本诗中，对“朔方健儿”如何理解是读懂本诗的关键点之一。佚名《分门集注杜工部诗》卷九引师曰：“哥舒翰领朔方兵，守潼关，一日为贼所败，如入无人之境。昔御吐蕃称精兵，今何败北，皆归于贼，故云云。”^④黄鹤《黄氏补千家集注杜工部诗史》卷二、元佚名《集千家注杜工部诗集》卷三皆承其说，直至明清注家如钱谦益、仇兆鳌等皆如此，钱谦益曰：“哥舒翰将河陇朔方兵及蕃兵共二十万拒贼，败绩于潼关。”^⑤可见师氏等旧注均认为“朔方健儿”是指哥舒翰的朔方军，故而“昔何勇锐今何愚”也就被相应地理解为哥舒翰的潼关之败。那么关于“朔方健儿”与上面“东风吹血”之间是什么关系，旧注却并未予以说明。若按照师氏等旧注这种解释，这四句诗就变得忽而说叛军，忽而又说哥舒翰，语序颇为突兀跳跃，不禁让人会产生这样的疑问：诗人在安慰王孙之时怎么会突然提及哥舒翰的潼关之败呢？况且若将“朔方健儿”理解成哥舒翰的朔方军，则“昔何勇锐今何愚”一句就变成了哀叹，这与诗人安慰王孙的本意不就矛盾了吗？然而由于师氏等旧注的巨大影响力，宋代以来说诗者多承其说，如宋张戒《岁寒堂诗话》卷下云：“朔方健儿非不好身手，而昔何勇锐今何愚，不能抗贼，使宗室子孙，狼狈至极也？”^⑥此后朱鹤龄、仇兆鳌、吴瞻泰、浦起龙、杨伦等注家均未加考辨地沿袭了这种说法。如仇兆鳌曰：“‘昨夜’四句，禄山猖獗，而恨哥舒之失计。”^⑦浦起龙《读杜心解》曰：“‘东风’、‘橐驼’，惕以贼形也。‘健儿’、‘何愚’，追慨失守也。”^⑧

师氏等旧注不仅影响了后代的杜诗注者，也影响了后代的文学家对于唐代这段史实的认识。元杨维桢《花门行》记其事，有“跳梁河陇翻九土，惊呼夜半呼延秋。朔方健儿袖双手，战马伤春舞杨柳。当时天骄不借兵，渭阙黄旗仆来久”^⑨之语，明梅鼎祚《玉合记》传奇第二十二曲《西幸》也说：“长安与东都，只隔潼关。有哥舒翰领着朔方健儿，料他没事么。……朔方兵马镇潼关。一夜胡笳吹散。闪将河陇旌旗遍。”^⑩可见这些文学作品也是把“朔方健儿”看成哥舒翰统领的朔方军。

但是杜甫安慰落难王孙时为什么要与他先说敌人正在运送皇都珍宝以及去年哥舒翰兵败之事呢？这些事显然并不能给这个落难王孙以任何国家复兴、皇族重振的希望和安慰。对此，明末王嗣奭的《杜臆》这样分析道：“不敢长语，又立斯须，所欲语者，太子传位，北虜报效事，而先插入‘东风吹血’等语，盖以足‘善保金躯’之意。而文势迂回，不致浅促，此局阵之妙。‘慎勿出口’，又致丁宁，盖因贼势方盛，根‘吹血腥’来。”又曰：“通篇哀痛顾惜，潦倒淋漓，似乱似整，断而复续。”^⑪可见，王嗣奭也已经注意到“东风吹血”等四句诗的突兀难解，他于是从章法布

局和文势的角度试图进行解释，但是既然“贼势方盛”，又如何能教王孙“善保金躯”？这二者之间到底有何关联呢？遗憾的是王嗣奭并未真正圆满地解释这种矛盾，故其说仍难以令人信服。当代杜诗学界的多数学者对“昨夜东风”以下四句的突兀性仍然习焉不察，其注释大都延续着师氏以来传统的解释，甚至未加任何怀疑。如陈贻焯先生《杜甫评传》中指出，“朔方健儿”二句表明“他批评了哥舒翰将河陇朔方兵拒贼败绩于潼关”。^⑩张忠纲等《新译杜甫诗选》云：“朔方健儿，指哥舒翰军。禄山反，玄宗命哥舒翰为太子先锋兵马元帅，领河、陇、朔方、奴刺等十二部兵二十万守潼关，一日为贼所败，翰亦被执而降贼。昔翰率军御吐蕃号称天下精兵，今却一败涂地，全军覆没，故曰‘昔何勇锐今何愚’。”^⑪应该说这种认识和理解对诗意的连贯性方面是麻木的，这都是由于轻信旧注、受到旧注的蒙蔽所致。更有甚者，吕思勉先生则将此诗“朔方健儿”所指又从哥舒翰转移到了朔方军将领郭子仪、李光弼身上，他说：“然则朔方之兵力，实非范阳之敌，所以然者，侈为之也。……杜陵之诗曰：‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’，岂无故哉？”^⑫这种解释虽能避免旧注所持哥舒翰说存在的问题，但将“朔方健儿”坐实为郭、李，万难切合诗中的情境。试想当此性命攸关、间不容发之际，诗人怎么能向落难王孙絮絮叨叨地说起朔方军将领们生活奢侈这样毫不相干的事呢？由此可见，厘清诗中“朔方健儿”与“朔方军”之间的关系，已经成为正确理解诗意的关键问题。

三、“昔何勇锐今何愚”说的不是哥舒翰的潼关之败

其实以师氏为代表的注家，将“朔方健儿”说成是哥舒翰领导的朔方军是一种想当然。考史实，哥舒翰在安史之乱前身兼河西、陇右节度使，长期统兵河陇，虽在某些战役中（如石堡城之战）时曾指挥过增援的朔方军一部，但却从未做过朔方军节度使。斯时的朔方节度使是安思顺，安思顺与安禄山为堂兄弟，与哥舒翰素不相能。天宝十五载二月，哥舒翰诬指安思顺潜通安禄山，安思顺遂被玄宗赐死，制造了一桩冤案，其事详见《旧唐书·王思礼传》。同样，杜诗注家们将“昔何勇锐今何愚”理解成哥舒翰的潼关之败，也违背了基本史实。安史乱初起之时，玄宗命哥舒翰抱病出守潼关。对于当时潼关守军的组成，《旧唐书·哥舒翰传》曰：“河、陇、朔方及蕃兵与高仙芝旧卒，共二十万，拒贼于潼关。”^⑬《安禄山事迹》曰：“以河西、陇右节度使、平西王哥舒翰为副元帅，领河、陇诸蕃部落奴刺、颡、跌、朱耶、契苾、浑、蹄林、奚结、沙陀、蓬子、处蛮、吐谷浑、思结等一十三部落，督蕃汉兵二十一万八千人，镇于潼关。”^⑭在以上两种文献中，《旧唐书·哥舒翰传》中提到了哥舒翰的潼关守军中确有朔方军，而《安禄山事迹》中没有提及。又据《旧唐

书·高仙芝传》：“(天宝十四载十一月)仙芝领飞骑、彍骑及朔方、河西、陇右应赴京兵马，并召募关辅五万人，继封常清出潼关进讨。”^⑧可见包括朔方军在內的诸镇兵马，当时都曾分兵赴京讨逆。在封常清、高仙芝退守潼关被杀以后，这支赴京的朔方军转由哥舒翰指挥。因此出现在潼关的所谓朔方军，只是朔方军之一部。据史料可知，守卫潼关的主力乃是河、陇镇兵及其所属诸蕃部落，多为哥舒翰之旧部。而当时郭子仪、李光弼统率之朔方军主力，已经深入河北，正与叛军鏖战于井陘、常山一带。^⑨据《旧唐书·玄宗本纪下》载：“(天宝十五载)二月丙戌，李光弼、郭子仪将兵东出井陘，与贼将史思明战，大破之，进取郡县十余。”“(六月)庚寅，哥舒翰将兵八万与贼将崔乾佑战于灵宝西原，官军大败，死者十六七。其日，李光弼与贼将史思明战于常山东嘉山，大破之，斩获数万计。”^⑩所以旧注将“朔方健儿”想当然地理解成“朔方军”，并由朔方军又进一步联及哥舒翰和潼关之败，实属大谬，是注释者望文生义、不求甚解的产物。即使退一步来讲，哥舒翰军在潼关的失败也不能说成是由于将士的愚蠢造成的。潼关之战失败的主要原因乃是由于不扼守险要、仓促出师所导致的。关于这一点，杜甫《潼关吏》所云“胡来但自守，岂复忧西都”，说的已经很清楚了。虽然他在诗中不敢直接指斥玄宗的昏庸促战，只是笼统地说“慎勿学哥舒”，但杜甫非常清楚这场战役失败的主要原因在于高层决策者的失误，特别是由于玄宗昏庸，听信了杨国忠的谗言，不断督促哥舒翰出战而致败。杜甫显然不认为哥舒翰所属的部下是愚蠢的，也万不会将潼关之败的责任归之于守卫潼关的将士，且不管这些守关将士是否属于朔方军。师氏认为“昔何勇锐今何愚”是说潼关守军“昔御吐蕃称精兵，今何败北，皆归于贼，故云云”，而杜甫《潼关吏》云：“潼关百万师，残害为异物”，既然杜甫认为潼关守军都已经战死，又怎么谈得上还存在一个由“勇锐”到“愚”的转变过程呢？所以《哀王孙》中“朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”说的并不是哥舒翰潼关战败之事，这种谬见最早是由宋人师氏提出的，此后历代的杜诗注释者对此说均未能详查，乃对其说沿袭株守，致使谬种流传，遗误至今。

四、清初金圣叹、何焯曾另出新解，认为“朔方健儿”系指安史叛军

清初的金圣叹(1608—1661)已经注意到旧注所释“东风吹血”数句在语意上的不畅，于是他在《杜诗解》中作出了新的解释：“此一解说贼无大志也。唱乱健儿，久闻好手，乘势席卷，猝亦难制。今却有绝好消息：昨夜风吹血腥，却是橐驼东来，驮载所劫珍宝。志既在此，勇锐尽矣！此一快闻也。”^⑪金圣叹认为诗中所谓“东来橐驼”之事，是说敌人忙着运送所劫珍宝之事，从中可以看出敌人并无大志，即

将溃败，杜甫的目的是以此来安慰王孙，让他继续忍耐和等待。应该说金圣叹的解释虽是在师氏旧注的基础上进行的，但对于“朔方健儿好身手”二句的解释却已经突破了旧注所持之哥舒翰说，对诗意的把握比师氏等更为深入细致。因为金圣叹此说巧妙地解决了“昨夜东风吹血腥”二句安插在这里的必要性问题，也切合杜甫《哀王孙》安慰王孙的语意，但是他并未解释如何将“朔方健儿”理解为安史叛军的原委。大概金圣叹只是出于解诗的直觉，且在串解中无暇详细申说，故其论仍显单薄。比如将“昔何勇锐今何愚”理解为“勇锐尽矣”，金圣叹就只是阐释了“勇锐”，却完全忽略了对“愚”字内涵的解读，人们不禁要追问，勇锐尽失的叛军应该以“怯懦”称之，诗人为何要冠以“愚”字？他们究竟“愚”在何处呢？然而不管怎样，应该说金圣叹这种解释毕竟使得诗歌上下文之间的语意贯通，是《哀王孙》诗意解读史上的一个突破。

与金圣叹一样对旧注关于“朔方健儿”的解释提出异议的是何焯（1661—1722），何氏生于金氏之后，我们不知他是否受到金圣叹的影响，他所作的《义门读书记》卷五十一至卷五十六专论杜甫诗，卷五十一云：“朔方健儿好身手，此朔方谓幽燕，非朔方军也。”^②何焯也是把“朔方健儿”看成安史叛军的一部分。可惜的是，何氏也没有详细的论述，更可惜的是，后人对金氏、何氏的此番用心一直未能充分地理解和体察。

五、陈寅恪先生提出“朔方健儿”应指同罗部落士兵

1953年，陈寅恪先生对《哀王孙》中“朔方健儿”所指提出了质疑，其《书杜少陵哀王孙诗后》云：“杜少陵《哀王孙》诗为世人所习诵，自来笺释之者众且详矣，何待今日不学无术、老而健忘者之饶舌耶？然于家塾教稚女诵此诗，至‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’之句，则瞠目结舌，不能下一语，而思别求一新解。”陈寅恪先生在家中教稚女读杜诗时发现，“朔方健儿”数句在解释上存在的问题，于是想寻求更为通达之解。凭借他对唐史的熟稔，他考出诗中的“朔方健儿”应是指同罗部落而言，其曰：“然则‘朔方健儿’一词，果何所指耶？鄙意实指同罗部落而言也。何以得知‘朔方健儿’之名乃指同罗部落者？因同罗部落本属于朔方军，安禄山诱害其酋长阿布思，袭取其兵卒，而此种兵卒，后遂成为禄山所统军队之主力者也。”^③又曰：“同罗、仆骨及回纥种类甚相近，其勇健善斗，为中国当时东方及北方诸外族所最畏惮者。此三种族所居之地，或直隶于朔方军，或与朔方军政区相邻近，概可称为与朔方军关系密切之外族也。安禄山虽久蓄阴谋，然不得同罗部落为其军队主力，恐亦未敢遽发大难。盖禄山当日所最畏忌者，为朔方军。同罗部

落乃朔方军武力之重要部分，既得袭取此部落以为己用，更可为所欲为矣。……鄙意‘昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都’二句，与‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’二句，应是同咏一事，不可分为两截。盖同罗部落，其初入长安时，必与骆驼队群偕来，故少陵牵连及之。同罗昔日本是朔方军劲旅，今则反复叛，自取败亡，诚可谓大愚者也。”^②陈寅恪指出，同罗部落原属朔方军，安禄山诱害其首领阿布思后，收取其兵卒，作为其精锐部队“曳落河”之一部。此后同罗士兵遂屡为安史之徒摧锋陷阵，充当鹰犬。而安史之乱前，同罗在阿布思统率下隶属于朔方军，一直是唐军的一支生力军。故杜诗“昔何勇锐今何愚”之语，是针对这支胡族军事力量前后顺逆变化发出的慨叹。如果我们再连同金圣叹“志既在此，勇锐尽矣，此一快闻”的解释，就可以体会出诗人一方面是将敌人无心恋战的消息传递给落难王孙以安慰之，另一方面对同罗这个贪婪部族附逆叛唐的短视行为也同时表示不解和愤慨。这样一来，“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”四句说的都是同罗叛军，诗人看见同罗部族以大批橐驼携其所劫财物调防长安，在讽其贪婪的同时，又进一步断言，此辈必无心久战，安慰王孙忍死以待其变，这种解释比之旧注将“朔方健儿”解作哥舒翰军之说无疑更为贯通和贴切。陈寅恪先生又进一步申述曰：“此四句应与下文‘窃闻天子已传位，圣德北服南单于。花门剺面请雪耻，慎勿出口他人狙’四句，一气连读，不可隔断。少陵之意，盖谓同罗部落夙畏回纥，既已叛去，不复为安氏守长安矣。今唐兵又将引回纥部众以收西京，长安精锐守兵，唯馀甚畏回纥之奚部落，回纥一至，奚必奔溃也。综合八句，其文理连贯，逻辑明晰，非仅善于咏事，亦更善于说理也。”^③可见，如果我们将“朔方健儿”解作附逆之同罗部落，再联系“窃闻”以下八句，就会发现不仅文意颇为通顺，条理亦颇为清晰连贯，也就根本就不再有王嗣奭所云“似乱似整，断而复续”的问题了。

宋佚名《分门集注杜工部诗》卷十四《黄河二首》注引王洙曰：“禄山之反，皆渔阳突骑及所养同罗、降奚、契丹、曳落河，并诱置诸蕃，皆胡骑也。”^④此亦可以作为“朔方健儿”为安史叛军同罗部落的佐证。

对“朔方健儿”的正确理解，也可以帮助我们正确认识“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都”的含义，中国古代华夷之分至清，中国之人视夷狄外族茹毛饮血，故以腥膻之族视之。如唐刘商《胡笳十八拍》第二拍：“戎羯腥膻岂是人？豺狼喜怒难姑息。”^⑤杜牧《郡斋独坐》诗：“弦歌教燕赵，兰芷浴河湟。腥膻一扫洒，凶狠皆披攘。”^⑥同罗部族本为汉代匈奴别种，安史之乱时，他们附逆叛唐，烧杀国民，所到之处，血腥遍地，其随安史大军劫掠东都洛阳财物后，携带珍宝，西进长安，自然是“东风吹血腥”、“东来橐驼满旧都”，如果把本句理解为“安禄山陷两京，

常以骆驼运御府珍宝至范阳老巢。范阳在长安以东，故云‘东来橐驼’”，就于诗意扞格难通了。

另外，同罗、回纥（即花门）本皆东汉匈奴别种，唐玄宗时隶属朔方节度使，是朔方军主力，安史之乱后，同罗部依附叛军，而回纥归附朝廷，参与了平定安史之乱的战争，这在杜甫的《留花门》诗中也可以看出，所以《哀王孙》诗称“圣德北服南单于”、“花门斲面请雪耻”即是说明此事。以同罗与回纥两部落在安史之乱时截然不同的取向而言，坚信朝廷必胜的杜甫，自然认为同罗朔方军旧部为“今何愚”，在怒斥其附逆叛国的愚蠢行为的同时，也满含着对这支昔日唐王朝忠勇善战的军队走向即将灭亡的惋惜。

结论

杜甫撰写《哀王孙》之时，正身陷长安，因未受羁押，尚能各处走动，因而他格外留意观察叛军内部的各种动向，对刚刚调防长安的安史叛军中的同罗部族军的情形也颇为了解，甚至还从其他渠道打听到了玄宗已经正式传位给肃宗、唐军已向回纥借兵等消息，这从杜甫日后能于叛军防守严密的长安脱身西走凤翔的举动中都可以得到验证。那么杜甫此诗是从同罗部落志在劫掠财物的举动上，判断出敌人胸无大志、即将溃逃的种种端倪，从而对这位窜伏草间的落难王孙予以宽慰。从中我们可以悬揣当日之诗人对于同罗部落原本名隶朔方军的事实是非常清楚的，只是由于时代久远，这一事实才逐渐为人所淡忘，使得后人对杜诗此句的注释和理解出现了偏差。而从常理来看，处于那么危机四伏的情况中，诗人与王孙之间的对话应颇为简短，故当时根本无暇顾及去慨叹两年前哥舒翰在潼关的那场军事失败。因此杜诗“朔方健儿”二句的原意是慨叹同罗部族叛唐从逆之短视与愚蠢。但是由于对历史真相的隔膜，由宋迄清乃至当代，注家多辗转沿袭宋人师氏望文生义之说而未察其误。虽然清代金圣叹、何焯曾破除陈说，另出新解，然未暇申论，其说一直隐而不彰。直到陈寅恪先生最终窥破玄机，对诗中“朔方健儿”的解读才终于回到正确的轨道上来。然而杜诗学界的主流对陈寅恪的解释却似乎仍然置若罔闻，多数注本中仍然延续着钱注的错误说法。所以《哀王孙》“朔方健儿”的解读史，正好可以作为杜诗注释史上一个由误到正的标本。而陈寅恪先生《书杜少陵哀王孙诗后》中所使用的“以史证诗”研究方法以及对文本反复研读的细致精神，都特别值得引起当今学界的重视和反思。从中可见，只有做到对史实深入细致的了解，最大限度地还原诗人当时的创作情境，才不会在使用“以史证诗”研究方法时掉进肤浅联系和牵强比附的泥沼中，也只有这样，才真正能够做到正确地解读诗歌的本意，而不是望

文生义地随意附会或肆意歪曲。此外还有，就是对诗句之间的相互关联和前后逻辑要格外细心体察，应保持对诗意的敏感和独立思考能力，这样才不会为旧注的成说所误导而对诗意的顺畅和连贯性麻木不仁。

- ①郭知达《新刊校订集注杜诗》卷二，中华书局 1981 年影宋本，第二册第六十二页。佚名《分门集注杜工部诗》卷九引作“师曰”。
- ②冯至《杜甫诗选》，作家出版社 1957 年，43 页。
- ③张忠纲等《新译杜甫诗选》，台北三民书局 2009 年，100 页。
- ④佚名《分门集注杜工部诗》卷九，《四部丛刊初编》本，商务印书馆 1929 年，160 页。
- ⑤钱谦益《钱注杜诗》卷一，上海古籍出版社 1979 年，44 页。
- ⑥张戒《岁寒堂诗话》卷下，中华书局 1981 年《历代诗话续编》本，467 页。
- ⑦仇兆鳌《杜诗详注》卷四，中华书局 1979 年，312 页。
- ⑧浦起龙《读杜心解》卷二之一，中华书局 1961 年，247 页。
- ⑨《元诗选》初集卷五十五杨维禎《铁崖集》，文渊阁四库全书本。
- ⑩《六十种曲》，中华书局 1982 年，第十册第 73 页。
- ⑪王嗣奭《杜臆》卷一，上海古籍出版社 1983 年，42 页。
- ⑫陈贻焮《杜甫评传》，北京大学出版社 2003 年，286 页。
- ⑬张忠纲等《新译杜甫诗选》，台北三民书局 2009 年，100 页。
- ⑭吕思勉《吕思勉读史札记》丁帙，上海古籍出版社 1982 年，996 页。
- ⑮刘昫《旧唐书·哥舒翰传》，中华书局 1975 年，3213—3214 页。
- ⑯姚汝能《安禄山事迹》卷中，中华书局 2006 年，97 页。
- ⑰刘昫《旧唐书·高仙芝传》，中华书局 1975 年，3206 页。
- ⑱对于当时潼关守军中是否有朔方军的问题，艾尚连先生在《从“朔方健儿”说到阿不思之死——杜诗〈哀王孙〉“朔方健儿”句史实释证》（载《实事求是》1987 年第 1 期）一文中说：“哥舒翰所统镇守潼关的二十万军队实不包括朔方士兵在内”，未能详考史实，其说显误。
- ⑲刘昫《旧唐书·玄宗本纪下》，中华书局 1975 年，231—232 页。
- ⑳金圣叹《杜诗解》卷一，上海古籍出版社 1984 年，43 页。
- ㉑何焯《义门读书记》卷五十一，文渊阁四库全书本。
- ㉒陈寅恪《金明馆丛稿二编》，三联出版社 2001 年，61 页。
- ㉓同上，63—64 页。
- ㉔陈寅恪《金明馆丛稿二编》，三联出版社 2001 年，61 页。
- ㉕佚名《分门集注杜工部诗》卷九，《四部丛刊初编》本，商务印书馆 1929 年，230 页。
- ㉖《全唐诗》卷二十三，中华书局 1960 年，300 页。
- ㉗同上，5939 页。

城邦、人与正义：亚里士多德与荀子之间的对话*

山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心 陈治国**

摘要：

正义 (δικαιοσύνη) 虽然在亚里士多德的实践哲学中似乎并没有像在柏拉图的《国家篇》中那样成为十分显赫的主题，但是仍然被看作是保障公民个体幸福、促进城邦繁荣发展的两种支柱性力量之一（另一者被称作“友爱”），并且广泛意义上的正义先后被规定为“守法”和“与他人相关的德性之总体”。值得关注的是，在先秦时期的荀子儒学中，“礼义”也被认为是保障个人享有值得向往之生活的必由之路，同时它必须置于城邦或国家的范围内来予以考虑。不过，荀子以“礼义”为中心的伦理—政治性儒学由于其“人性恶”的基本预设以及在阐明“礼义”之源泉等问题上的诸多困难，常常招致儒学内外的种种责难和批评。基于这样一种情形，围绕正义问题，本研究拟通过亚里士多德与荀子之间的某种适当对话，一方面力求更加清晰地重构荀子对于城邦范围内社会正义问题的创造性思索，另一方面也尝试进一步展现中西古典社会正义论之间互诎的空间与方式。为此，本文将通过三个步骤依次展开。

第一部分，通过对亚里士多德和荀子相关基本文献的系统性分析和考察，我们努力展示两位哲学家在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的基本思路。具体来说，

(1) 亚里士多德和荀子都明确地认识到，城邦这种政治社会共同体作为后天逐步形成和发展起来的人类组织形式，是人为建构的结果，但是他们都深知这种建构绝非任意的、偶然的，而是源于人类自然秉性 (natural endowment 或 inborn feature) 中深潜着的社会性因素。在亚里士多德那里，在人类三种生而具有的自然禀赋——即满足生活必需品和繁殖后代的欲望，运用语言和理性 (λόγος) 的能力，天然道德直觉和自然德性等——中就内蕴着过一种政治社会生活的潜在需要，或者说，所以，城邦这种历史地形成的最大政治共同体也是“自然的产物”。换言之，城邦的建立和发展的动力恰恰就在于真正促进人的自然秉性的实现和完善。在荀子那里，他虽然也认识到城邦的创立是不可避免的过程，并且城邦的功能主要在于调节和引导人类欲望的自然实现方式（所谓“人性恶”），但是仍然声称它完全是一种“伪”。

(2) 荀子坚持城邦乃“伪”这一基本立场部分地与他“对‘义’的双重性理解有关。一方面，荀子确实像亚里士多德一样，在人类的天生自然秉性中发现了具有特定语境中展开恰当计划、辨别和选择的理性推理能力，即“义”，另一方面，荀子也对作为实践推理能力的“义”之优秀发挥在普罗众生那里的自觉实现缺乏信心，进而将它的优秀发挥或展现归之于少数“圣贤”，也就是说，同“礼”一起维护着城邦社会之优秀秩序的“义”乃是“圣人”之“伪”。正是这些少数圣贤能以无论何种原因所获得的完美、完善之“义”施与众生，从而促进每一个体的生活与城邦国家的繁荣。

(3) 城邦政治共同体作为促进个体生命完善的重要方式，它的繁荣和发展都必须依据某种类似的原理或力量，这种原理或力量在亚里士多德那里是“正义”，在荀子儒学中被称作“礼义”。

第二部分，我们努力论证，亚里士多德对广泛意义上“正义”的两种规定——即正义就是“守法”和“与他人相关的德性之总体”——很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念。具体来说，

(1) 在亚里士多德那里，“正义”作为促进个体幸福、维持城邦繁荣的基本原理，首要含义就是要求一切公民个体“守法”，这里的“法”(νόμοι)不仅包括成文的法律条例和代表性判例，而且包含诸多良好的社会风俗习惯。在荀子那里，对于个体的健全生活与城邦国家的和谐秩序具有决定性意义的力量被称作“礼义”，这种被归于圣人“伪”的“礼义”主要内容也是一些被儒家高度推崇的社会礼仪与风俗习惯。理由有三。其一，虽然从表面上看，圣人或先王构成了“礼义”的源泉，但是从实际内容上看，“礼义”仍然主要是指周代以来儒家所推崇的优良社会礼仪和风俗习惯，所谓“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟”，“农农、士士、工工、商商”等。其二，从礼义的现实功能来看，它主要通过每一个体或阶层的角色与身份的划分，全方位地来调节和规范他们在政治社会生活中的行为方式，不仅由此促进其德性（如恭、敬、忠、信、端、悌、逊、敏等）的增长和发展，而且充分保障个体之间、个体与社会之间的和谐关系。其三，从礼义的实现方式来看，“礼义”之有效性的核心在于“遵礼”或“从礼”，但是这种过程也不完全是被动的、机械地遵照一般性的外在规范性要求，而是要求道德主体要逐渐自觉地、恰当地根据具体情境来进行选择和行动。

另外，在亚里士多德和荀子那里，虽然对于社会礼仪和风俗习惯意义上的“法”或“礼”的遵守和服从，都需要城邦共同体成员不断地自觉根据具体语境来恰当理解和行动，不过，就狭窄意义上的“法律”而言，由于亚里士多德更加强调其

正面鼓励和引导公民德性的作用，荀子更关注其强制惩戒和处罚之功能，所以，那种以肉体强制为手段的刑罚规则——宽泛地说，即“法”或“法度”——常常被荀子置于“礼义”之后、之外。

(2) 亚里士多德认为，“正义”乃是“与他人有关的德性之总体”，贯穿于一切同他人相关的德性之中。同样，在荀子那里，起始着眼于调节和改善人类原始欲望的自然实现方式之“礼义”隐含于各种具体的伦理德性之中。理由有二。其一，就礼义之形成的基本动力来说，它最初出自于调节人们原始欲望的自然实现方式。原始欲望的自然实现方式不仅可能损害一个人自身的利益，而且可能会挑战他人的利益。所以，承担着调节和改善人类自然欲望实现方式的“礼义”必然要渗透于或隐含于一切具体德性之中。其二，就礼义所要培养的各种德性的具体形成过程和活动方式而言，它们也普遍地涉及到个体同他人、社会之间的密切关联：每一伦理德性或道德德性的形成不是自然而然的过程，而是深刻地受到来自于个体已经生活于其中的社会风俗和礼仪的塑造和影响；道德主体形成道德德性虽然并不总是完全被动的过程，而是有其自身的理智自觉，但是这种理智能力的发挥方式仍然需要不断的提升和改善，并且这种改善和提升同样需要学习和模仿圣人与典范人物计划、选择和思虑的经验与模式；礼义所培养的各种德性虽然起初主要定位于更恰当地调节和满足个体的一般性原始欲望，但是在这种培养过程中也会逐步形成的新的、更加积极和高尚的欲望趣味以及相应的情感方式，进而形成指向他人之善的某些德性。

简言之，无论两位哲学家在人性论的基本预设方面有何交叉或分野，他们都坚信，人类个体健全生活的展开与实现都需要诸多伦理德性来维系，并且这些德性或多或少都涉及到个体与他人、社会的紧密关系，或者更明确地说，涉及他人之善、社会之善。

第三部分，通过对亚里士多德的“正义”观念和荀子儒学中“礼义”观念背后的形而上学基础或预设的考察，我们尝试进一步促动对伦理—政治性的实践哲学与形而上学之间适当关系的思考。具体来说，

(1) 亚里士多德的正义观念具有十分明确的形而上学基础，这种基础对于建立和发展他的正义理论不可或缺，但是并没有能够充分完备地论证其正义理论内部各种观念之间的一致性或协调性，尤其是当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就被严重地动摇了。原因在于，城邦社会内的正义所涉及的主要是实践理性 (practical reason) 及其优秀发挥即实践智慧 (practical wisdom)，后者针对的主要是可变的人类行为，而对“自

然的东西”和“神性的东西”的把握乃是理论理性的责任，理论理性所获得是普遍性的知识，并且作为理论智慧（theoretical wisdom）或智慧（σοφία）本身，“神”根本无关乎伦理—政治性的正义问题。

（2）在荀子儒学中，我们很难发现亚里士多德那样浓厚而明确的形而上学兴趣以及相应清晰的理论探索，但是在荀子的礼义观念背后也隐含着诸多形而上学的预设。譬如，就“礼义”仍然包含着欲望的因素而不是摧毁或消解欲望而言，“礼义”与“天”之间具有不容否认的重要关联；就“礼义”的形成需要圣人“参天地”而不“愿其所参”来说，礼义没有超越的规范性源泉。不过这些预设之间也并不能总是协调一致的。譬如，圣人制定礼义的经验性、建构性与普遍礼义之邦的可能性各自所预设的形而上学观念之间的冲突：前者预设了天人之分和天道与人道的别异性、独立性，后者则预设了人道或礼义在天道或“天行”中的深刻基础以及“知天”的可能性。

（3）亚里士多德的正义观念和荀子的礼义观念与其形而上学的理论基础或理论预设之间的这些困境是否昭示我们对伦理性—政治性的实践哲学的探究或筹划可以或应该摆脱形而上学的奠基？我们的基本立场是，一方面，没有形而上学基础或预设的伦理学或政治学将大大阻碍具有不同伦理和政治语境的人们对于异域伦理学或政治学的理解与接受；另一方面，一种富有成效的、有意义的伦理—政治上的交往必将引导我们走向对各自伦理—政治观念背后或多或少、或明或暗的形而上学基础或预设的考察和检省，并且在此基础上才可能调整我们各自的形而上学基础或预设以及相应的伦理—政治观念。

关键词：亚里士多德；荀子；正义；礼义；形而上学

正义（δικαιοσύνη）虽然在亚里士多德的实践哲学中似乎并没有像在柏拉图的《国家篇》中那样成为十分显赫的主题，但是仍然被看作是保障个体幸福、促进城邦繁荣的两种支柱性力量之一（另一者被称作“友爱”），并且广义上的正义先后被规定为“守法”和“与他人相关的德性之总体”。值得关注的是，在先秦时期的荀子儒学中，“礼义”也被认为是保障个人享有值得向往之生活的必由之路，同时它必须置于城邦或国家的范围内来予以考虑。不过，荀子以“礼义”为中心的伦理—政治性儒学由于其“人性恶”的基本预设以及在阐明“礼义”之源泉等问题上的诸多困难，常常招致儒学内外的种种责难和批评。基于这样一种情形，围绕正义问题，本项研究拟通过亚里士多德与荀子之间的某种适当对话，¹一方面力求更加清晰地重构荀子对于城邦范围内社会正义问题的创造性思索，另一方面也尝试进一步展现中西古典社会正义论之间互诤的空间与方式。

为此，本文将通过三个步骤依次展开。第一部分，通过对亚里士多德和荀子相关基本文献的系统性分析和考察，努力展示两位哲学家在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的基本思路。第二部分，我们将努力论证，亚里士多德对广泛意义上“正义”的两种规定——即正义就是“守法”和“与他人相关的德性之总体”——很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念。第三部分，通过对亚里士多德的“正义”观念和荀子儒学中“礼义”观念背后的形而上学基础或预设的考察，我们尝试进一步促动对伦理—政治性的实践哲学与形而上学之间适当关系的思考。

一、城邦的自然性与正义的城邦

在近现代西方政治哲学中，城邦或国家这种政治共同体作为社会契约的产物，往往被看作是纯粹建构性的。不过，在古希腊哲学中，尤其是在亚里士多德的实践哲学中，城邦作为一种典型的政治共同体虽然也具有一种逐步发展和形成的过程，但是也被明确地看作“自然的产物”²，所谓“城邦的自然性”。而在先秦时期的荀子儒学中，城邦或国家虽然也被理解一种人为的建构，即“伪”，不过，我们会看到，如果亚里士多德关于城邦的自然性的论证是站得住脚的，那么荀子也将可能认同“城邦的自然性”，因为，总体而言，荀子和亚里士多德都深信，城邦的创立是不可避免的过程，并且这种不可避免性在根本上源于人类内在自然冲动中的诸多社会性因素。

就亚里士多德而言，他着重考察了三种人类自然禀赋（natural endowment）中的社会性因素。第一，满足生活必需品和繁殖后代的欲望。按照亚里士多德的观点，满足这些一般的生理欲望促使单个的男人和女人结对组合为家庭，因为在家庭这种组织形式中男人和女人的不同功能相互补充和协调，从而使得生理欲望的满足比较容易和稳定。进一步，家庭逐渐组合为村落以及更大、更复杂的政治共同体即城邦。在城邦这种更大、更复杂的政治共同体中，人类的生存及其欲望的实现得到更好的保障。所以，亚里士多德讲道：

如果早期的社会形式是自然的，那么城邦也是自然的。因为这就是它们的目的，事物的自然就是它的目的。每一个事物是什么，只有当其充分发展出来，我们才能说出它的自然，无论我们谈论人的、马的还是家庭的自然。一个事物的终极因和目的因是至善，自足便是目的和至善。由此可见，城邦显然是自然的产物，人自然是一种政治动物。³

根据这种解释，城邦之所以是“自然的产物”，理由恰恰在于，作为最为自足的政治共同体，城邦乃是人类的生理欲望得以实现的最佳方式，或者说城邦是这些内在的生理冲动所必然要求导向的最终阶段。

第二，人类具有语言（λόγος）天赋。在亚里士多德那里，具有群居的或政治的（πολιτικόν）能力的物种并非仅仅局限于人类，蜜蜂、蚂蚁等非人类的物种也可以过一种群居的或政治的生活，但是人类比其他群居物种“更是一种政治动物”⁴并且因而能够建立“城邦”（πόλις），其中一个重要理由就在于，其他一些群居动物虽然也能使用可以传递信息和表达情感的声音，但是只有人类才拥有独一无二的“语言”，后者能够“表达利和弊以及诸如正义和不正义等”⁵。这就是说，语言天赋这种自然秉性使得人类可以就利益、道德等问题公开表达自己的主张和观点，并且在一种引申的意义上可以不仅仅限于暴力来解决利益和道德上的可能分歧与冲突，而是可以通过理性——λόγος的另一含义就是“理性”。

第三，自然的道德直觉或道德感。亚里士多德写道：“人的独特之处就在于，他独自具有善与恶、正义和不正义以及诸如此类的感觉；拥有这种感觉的生命物的结合产生了家庭和城邦。”⁶因此，这意味着，在自然状态中，人类已经具备某种自然德性以及某种形式的实践理性——同上述第二种因素即λόγος这种禀赋结合起来，我们可以说这是一种可以计算、辨识和计划的理性能力。更重要的是，这些自然能力或特性都必须在城邦共同体来进一步训练和改善。

对人而言，一旦趋于完善就是最优秀的动物，而一旦脱离了法律和正义，就会成为最恶劣的动物；不正义地被武装起来就会造成更大的风险，人一出生便装备有武器，这就是理智和德性（excellence），人们为达到最邪恶的目的有可能使用这些武器。这就是为什么要说，一旦他毫无德性，那么他就会成为最邪恶残暴的动物，就会充满无尽的淫欲和贪婪。⁷

综上所述，正是由于在人类的三种生而具有的自然禀赋中就内蕴着过一种政治社会生活的潜在需要，城邦这种历史地形成的最大政治共同体也是“自然的产物”。换言之，城邦的建立和发展的动力恰恰就在于真正促进人的自然秉性的实现和完善。在这个意义上，“不能在社会中生存的东西或因为自足而无此需要的东西，它要么只是禽兽，要么是个神，而不是城邦的一部分。一切人在本性上就注入了社会本能，最先缔造城邦的人乃是给人们最大恩泽的人”⁸。更重要的是，能够真正促进人的自然秉性之充分完善和实现的城邦，必须是正义的城邦，恰恰是正义构成了一种优

秀城邦秩序的基础。亚里士多德在《政治学》第1卷第2章写道：“正义是城邦中众人的纽带，因为实施正义——确定什么是正义的——是政治社会中秩序的原理。”⁹在《尼各马可伦理学》里，他再次将正义看作保障公民个体幸福、促进城邦社会繁荣的主要力量之一，并且作为“最权威的科学”¹⁰，政治学就是要考察“高尚与正义的行为”¹¹。

现在我们转入对荀子儒学的考察。在荀子那里，广为人知而又极富争议的一个哲学命题就是“人性恶”。按照荀子的观点，“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”¹²依据这种定义，人类生而具有并且无需奋身追求就已经获取的东西及其趋向都可以涵括于“性”的范围之内。不过，当荀子提出“性恶论”的命题之际，他似乎仅仅把“人性”定位于“欲望”：“人之性恶，其善者伪也……今人之性，生而有好利焉……生而有疾恶焉……生而有耳目之欲，有好声色焉。”¹³正是各种形式的生理欲望和对财物等的欲求以及与之伴随的各种情感构成了人的“本性”。直接将荀子这里所说的原始“欲望”本身判断为“性恶”之实指，向来构成了荀子之后诸多评论的主流观点。¹⁴譬如，朱熹就是这种解读路向的著名代表之一，并且由此在《战国汉唐诸子》中强烈质疑荀子的儒家资格：“荀卿则全是申韩，观《成相》一篇可见……然其要，卒归于明法制、执赏罚而已。他那做处粗，如何望得王通”¹⁵不过，综合分析荀子的人性论和礼义论，我们将会发现，与其说荀子把“人欲”看作恶，不如说他实质上把“人欲”的自然实现方式看作恶之源泉，并且由此证成了礼义与城邦政治的必要性。

荀子的“人性恶”命题无疑是对前辈儒家孟子“人性善”立场的一种反动和批判，并且在这种批判中，明确显示了荀子对“人性”的一个基本特征即“恒定性”或“持久性”的确认。在他看来，

孟子曰：“今人之性善，将皆丧失其性故也。”曰：若是，则过矣。今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美、心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。¹⁶

按照这里的批判逻辑，如果人性的确是善的，那么这种善性应该很难轻易丧失，现在既然孟子要求“返性”“归本”，那么人性必然并非为“善”。这种推论的一个重要预设就是人性乃是恒常的、持久的。如果人性是恒常的、持久的，那么作为人性的欲望就是不容革新或改变的。进一步，如果人性即“人欲”是不容革新或改变的，并且这种“人欲”本恶，那么如何解释圣人品格中的“欲望”？按照荀子的一贯主

张，即使在圣人那里仍然保持着这种“欲望”之“性”：“故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也。”¹⁷ 所以，“欲望”本身很难说就是“恶”。

“养欲”说也进一步表明了“欲望”本身不是恶，尽管它的某些方面可能是成问题的。荀子在《礼论篇》第1章写道：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”从这里我们至少可以看到两点。

其一，即使自然性的“欲望”是成问题的，解决其问题的主要出路在于“养欲”。何为“养欲”？学术界对此多有争论。一种代表性解释是“克制”（restraint）说，即欲望为恶，“化性起伪”必然就要求尽可能地采取一切手段压制之、消除之。另外一种代表性解释是“满足”（satisfaction）说。¹⁸ 对于第一种解释方案，我们认为，这与荀子那里“人性”的恒常性与持久性这一基本观点严重冲突；而第二种解释方案也不足够准确。“满足”欲望或者说“恰当地”“满足”欲望，过于宽泛而笼统。《荀子》一书多次写道：“人伦并处，同求而异道，同欲而异知”，“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣”¹⁹；“然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”²⁰。从这些论断可以看出，在前社会状态中，人类欲望的自然实现方式很容易引发冲突和纷争，所以解决问题的关键在于调整和改善人类欲望的实现方式。亦即，欠缺——需求——满足这种人类欲望本身的活动机制是无法改变的，²¹ 所能够改变的是满足欲望的形式、欲望所指向的对象种类、不同欲望类型之间的关系结构等等。在这个意义上，“养欲”应该更准确地理解为调节（moderate）或疏导（channel）欲望从而完善之，而不是彻底地压制或消除欲望，或者简单地满足欲望，所谓“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”²²

其二，解决容易引发纷争和冲突的人类欲望自然实现方式的出路在于“养欲”，而“养欲”的途径在于“大一统”条件下的“分”。《王制篇》曰

力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而具也……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而具也，不可少顷舍礼义之谓也。²³

按照荀子的思路，人类之所以能够区别于非人类的动物而过一种群居的生活，要

义在于“分”，即能够确立不同的社会身份和地位并由之行动，²⁴而“分”的原则或基础在于“义”或“礼义”。换言之，“养欲”的展开必须在某种具有良好秩序的政治社会共同体中进行，而一个优秀、稳定的政治共同体是由具有不同社会身份和地位的个体、阶层构成的，更重要的是，这些个体或阶层的不同社会身份或地位以及他们的活动方式是根据“礼义”来确定的。从另一角度，我们也可以说，当自然状态中的人类认识到他们必须组成一个政治共同体以及在共同体中的适当位置，满足于同这种位置相伴随的——包括责任、报酬、行为方式等在内的——诸多安排，并且获得一种被承认的可能成就，城邦政治或者社会秩序就得以产生。正是在这个意义上，荀子经常把“礼义”在这种政治共同体中的角色看作社会秩序的端始，甚至直接等同于秩序性社会本身，所谓“礼义者，治之始也”²⁵，“礼义之谓治，非礼义之谓乱也”²⁶。

至此，我们可以综合性地重新审视亚里士多德和荀子在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的思路。第一，亚里士多德和荀子都明确地认识到，城邦这种政治社会共同体作为后天逐步形成和发展起来的人类组织形式，是人为建构的结果，但是他们也深知这种建构绝非任意的、偶然的，而是源于人类自然秉性中深潜着的社会性因素。在这个意义上，亚里士多德把城邦看作“自然的产物”，尽管荀子仍然声称它完全是一种“伪”。

第二，荀子坚持城邦乃“伪”这一基本立场部分地与他“对‘义’的双重性理解”有关。在亚里士多德那里，人类的天然能力或属性包括生理欲望和繁殖后代、运用语言和理性以及道德直觉等三种因素。但是，真正构成人性的东西（the characteristic feature of being human）被看作是“理性”，所谓人的“功能”（*ἔργον*），即只有人类具有并且能够发挥得好的那种东西。²⁷并且，他还深信，只要具备适当的条件，人类的这种功能性活动都可以充分实现出来，从而获得属于人自身的幸福（*εὐδαιμονία*）。而在荀子那里，人类的天生禀赋也包括诸多要素，即感官知觉、生理欲望、对财物的渴求和占有以及某种形式的理性能力。这里特别需要澄清的是“某种形式的理性能力”，即“义”。

如上所述，荀子在《性恶篇》中看起来把人“性”主要定位于“欲望”，或者严格来说，定位于“欲望”的自然实现方式，而“欲望”乃是人类与非人类的动物皆具的东西，但是，在《王制篇》中，他又讲道：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知、亦且有义，故最为天下贵也。”从这里看以看到，恰恰是“义”构成了人类与非人类生命的本质性区分，是人类所专属的东西，并且它应是前社会状态的“人”已经具备的东西。这种能够在特定语境中进行计划、辨别和选择的“思虑”之“义”实际上也被称作人“心”的一种自然

能力，所谓“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪”²⁸。也许在这个意义上，荀子才断然认为：“今使涂之人者以其可以知之质、可以能之具，本夫礼义之可知之理、可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明、参与天地矣。”²⁹ 不过，另一方面，荀子又明确将“义”看作是一种后天的“伪”：“感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性、伪之所生，其不同之征也。故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”³⁰ 这就是说，同“礼”一起维护着城邦社会之优秀秩序的“义”乃是“圣人”之“伪”。

如何理解“义”在荀子儒学中的二重性规定？我们认为，一方面，荀子确实像亚里士多德一样，在人类的天生自然秉性中发现了具有特定语境中展开恰当计划、辨别和选择的理性推理能力，另一方面，荀子也对作为实践推理能力的“义”之优秀发挥在普罗众生那里的自觉实现缺乏信心，进而将它的优秀发挥或展现归之于少数“圣贤”。正是这些少数圣贤能以无论何种原因所获得的完美、完善之“义”施与众生，从而促进每一个体的生活与城邦国家的繁荣。

故圣人者，人之所积而致也。曰：‘圣可积而致，然而皆不可积，何也？’曰：可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然；涂之人能为禹，未必然也。³¹

第三，基于人类的自然能力与属性中的社会性因素而形成的城邦政治共同体是促进个体生命完善的重要方式，而这种共同体本身的繁荣和发展都必须依据某种类似的原理或力量。这种主导性的原理或力量在亚里士多德那里是“正义”，在荀子儒学中则被称作“礼义”。

二、城邦正义的两种规定：法\礼与关系化德性

如上所述，在亚里士多德与荀子那里，作为政治社会共同体的城邦在一种根本的意义上都是部分地基于人类的自然能力或属性中的社会性因素而形成的。换言之，城邦政治共同体的使命在于促进个体生命的发展与完善，而造就并支配着一种优秀、稳定的城邦秩序的主导性原理或力量分别被称作“正义”或“礼义”。那么，这种原理或力量的内涵及其具体形成的方式和发挥功能的方式就是我们接下来要着重考

察的问题。

对于亚里士多德而言，“正义”这一概念是在两种意义上来使用的：广泛意义上的正义和狭窄的或特殊意义上的正义即作为平等的正义。基于这里的言说语境，我们主要考察前一种正义，即广泛的正义。就广泛的正义而言，亚里士多德给出了两种规定：正义即“守法”；正义就是“与他人相关的德性的总体”³²。先看第一种规定。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五卷第1章写道：“由于不守法的人被看作不正义的，而守法的人是正义的，很显然，所有合法的行为在某种意义上都是正义的行为。由立法技艺所确定的行为都是合法的，而且我们说它们每一个都是正义的。”³³为什么“守法”就是正义？这涉及到古希腊人对“法”的特殊理解。正如学者所考察的那样，“法”（νόμοι）是从 νόμος 演变而来，而 νόμος 在古希腊就意味着“约定俗成的”、“具有规范性的”等，所以，“法”在某种意义上就是一个社群或社会所认同、所信奉、所遵循的东西，不仅包含成文的条例法规和法庭的判决裁定，而且包含一般意义上的社会约定与风俗习惯。³⁴更重要的是，对亚里士多德而言，这种意义上的“法”具有两种基本功能。其一，法鼓励和褒扬德性，惩罚和禁止邪恶行为。³⁵（1130b24）换言之，法要求我们努力成为勇敢的、节制的、友善的人，禁止我们做怯懦的、挥霍的、敌意的行为。其二，只有充分遵循法的行为，尤其是那些关注和促进社会公共利益与福祉的法的行为，才能够促动德性的产生和完善。

如果“守法”就是正义，那么很容易引发的一个争论就是，“法”是否全善以及是否有必要遵守“恶法”？按照亚里士多德的观点，作为最权威的、最高的科学，政治学的基本功能之一就是关注社会风俗与立法，而立法作为一种系统的活动，必须对人类的幸福以及现实的政治生活有着充分的理解和系统研究。不过，由于政治学所运用的实践理性自身的特性以及人类伦理—政治行为的相对不确定性，所以现实社会中的法律并非尽善尽美，换言之，“恶法”有其存在的可能性。但是，即使对于这种“恶法”，也有遵守的必要性。理由有二。其一，法总是作为一个系统发挥作用的，并且一般说来，大多数法律系统都能在某种程度上产生和保存某一政治共同体的繁荣与发展，³⁶所以某一具体的法律款项即使是糟糕的，也不能因此就完全废除法律系统本身。这多少意味着，“由法而治”的社会整体上总是胜过于“无法的”或“非法的”社会状态。其二，法虽然在理论上应该致力于促进每一个体的正当利益，但是它更关注共同体成员的公共性利益。所以，一个愿意追求自身幸福的人需要尽可能地根据自身的特殊境况通过实践理性或实践智慧做出灵活调整以便适应一般性的法律要求。

再看亚里士多德对正义的第二种规定，即正义就是同他人相关的德性之总体。我们知道，在柏拉图那里，正义就已经被看作是德性的总体。不过，作为“德性的总

体”，正义并不是指各种具体德性的组合或总和，而是说正义贯穿于其他德性之中。³⁷当我们说一个城邦是正义的，这就意味着其中的统治者要具有智慧的德性，保卫者要具有勇敢的德性，生产者要具有节制的德性。亚里士多德虽然在德性的形成问题上，相对于柏拉图，更加重视不同个体之间或个体与社会之间的紧密联系，但是，他也认为，正义乃是贯穿于所有具体德性尤其是与他人相关的德性之中的东西。在亚里士多德那里，按照道德德性所涉及的领域，欲望和情感范围内的德性包括勇敢和节制等，外在善事务范围内的德性包括慷慨、大方、大气等，社会生活内的德性包括温和、诚实、机智、友善等，并且大略看来，勇敢、节制、慷慨等主要属于一种自向性的（self-regarded）德性，而温和、诚实、友善等似乎主要属于他向性的（other-regarded）德性，即涉及到他人之善。实际上，根据亚里士多德的观点，那些出于勇敢、节制和慷慨等德性的行为，只要它们的应用指向或涉及他人之善、社会之善，那么它们就不仅仅是一种自向性德性，而且也是正义的行为。正是在这个意义上，他说，“它们〔德性与正义〕是一样的，可是它们的‘是什么’（being them）又不相同；就德性这种状态与他人相关而言，是正义；而同一种状态，如不加限制，便是德性”³⁸。例如，一个善于游泳并且克服了对湍急水流之恐惧而将他人救至岸上的人，就他与自身的关系而言，他是勇敢的人；同时，就这种行为涉及到他人而言，他也是一个正义的人。

那么，亚里士多德对促进个体幸福、维护城邦秩序之“正义”的两种上述规定是否有助于澄清或更好理解荀子儒学中“礼义”概念呢？回到《荀子》一书，我们在多个地方可以读到：

礼义者，圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也。³⁹

无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”⁴⁰

凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢；饮食、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。⁴¹

从这些诸多论述，我们可以说：（1）虽然从表面上看，圣人或先王构成了“礼义”的源泉，但是从实际内容上看，“礼义”仍然主要是指周代以来儒家所推崇的优良社会礼仪和风俗习惯，所谓“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟”，“农农、士士、工工、商商”等。（2）从礼义的现实功能来看，它主要通过对每一个体或阶层

的社会角色与身份的划分，全方位地来调节和规范他们在政治社会生活中的行为方式，不仅由此促进其德性（如恭、敬、忠、信、端、悌、逊、敏等⁴²）的增长和发展，而且充分保障个体之间、个体与社会之间的和谐关系。正如《天论篇》所云：“礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人袄。”

(3) 从礼义的实现方式来看，“礼义”之有效性的核心在于“遵礼”或“从礼”，但是这种过程也不完全是被动的、机械地遵照一般性的外在规范性要求，而是要求道德主体要逐渐自觉地、恰当地根据具体情境来进行选择和行动。《王霸篇》曰：“君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为隆正。然后皆内自省以谨于分，是百王之所以同也，而礼法之枢要也。”

“礼义”的实行不仅需要城邦社会共同体的每一个体或阶层逐步自觉地、恰当地在社会生活交往中合乎德性地行动，而且在一定意义上，礼义也可以说是同他人有关的德性的总体，或者说，贯穿于一切与他人相关的德性之中。

首先，就礼义之形成的基本动力来说，它最初出自于调节人们原始欲望的自然实现方式。原始欲望的自然实现方式不仅可能损害一个人自身的利益，而且可能会挑战他人的利益。譬如，个体内部不同欲望之间的冲突以及欲望实现过程中所伴随的不恰当的情感（如丧葬事务中的过度悲伤和忧郁），个体占有和使用财物过程中的无度或贪婪，都可能既损伤个体的健全与福祉，也可能引发个体或群体之间的分歧和斗争。“故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”⁴³ 所以，承担着调节和改善人类自然欲望实现方式的“礼义”必然要渗透于或隐含于一切具体德性之中。所谓“礼义不行，教化不成”⁴⁴。

其次，就礼义所要培养的各种德性的具体形成过程而言，它们也普遍地涉及到个体同他人、社会之间的密切关联。(1) 每一伦理德性或道德德性的形成不是自然而然的过程，而是深刻地受到来自于个体已经生活于其中的社会风俗和礼仪的塑造和影响。

故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。⁴⁵

凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。⁴⁶

礼者，所以正身也；师者，所以正礼也……礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也……不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色、以聋辨声也，舍乱妄无为也。故学也者，礼法也。夫师，以身为正仪而贵自安者也。⁴⁷

一个人“养欲”、修身和成己的过程就是要在衣食住行各个领域反复学习和不断践

行典籍记载的、尤其是伟大圣贤和典范人物所教导与体现的优秀社会礼仪和风俗习惯，并且努力把这种社会礼仪和风俗习惯所承载的道德价值内化于自身。在此意义上，荀子才说：“彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也。”⁴⁸

(2) 道德主体形成道德德性虽然并不总是完全被动的过程，而是有其自身的理智自觉，⁴⁹但是这种理智能力的发挥方式仍然需要不断的提升和改善，并且这种改善和提升同样需要学习和模仿圣人与典范人物计划、选择和思虑的经验与模式。如前所述，“义”作为人类天生具有的一种计划、辨别和选择的理性推理能力——按照亚里士多德的术语，可以称作“实践理性”(practical reason)，它在自然状态中的发挥方式是有限的，甚至是有害的，而要达到一种优秀、正确的发挥——实践理性的优秀活动在亚里士多德那里被称作“实践智慧”(practical wisdom, φρόνησις)，需要社会共同体条件下各种具体境况中的不断训练和磨砺。而这种磨砺和训练的主要方式就是学习和参照圣贤或典范人物考虑、谋划和决断社会实践事务的那些方式及其特征。按照荀子的一贯主张，“礼义”源于圣贤之“伪”，这种“伪”既要“习伪故”，亦要“积思虑”。“积思虑”的一项重要内容就是创造性地编纂、评估和解释典籍文献与社会习俗，有如《解蔽篇》所言：“孔子仁知且不蔽，故学乱术，足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。”换句话说，圣人之所以为圣人的一个重要路径就在于“思虑”之义的充分发挥，并且因此能够在一切具体境况中恰如其分地施展于具体事务的解决上。进一步，圣人或“至人”的形象才被刻画为：“夫微者，至人也”⁵⁰；“恢恢广广，孰知其极！擗擗广广，孰知其德！涓涓纷纷，孰知其形！明参日月，大满八极，夫是谓之大人”⁵¹。在这个意义上，勉力“修己”、“成己”的个体不能局限于单纯机械地模仿或遵守圣人所认同或确立的抽象行为标准，而是要逐步自觉地参照或借鉴圣人这些典范人物对典籍文献与社会习俗和标准的创造性解释，从而在不同语境中能够自如地采取应对方式。⁵²正如荀子在描述君子的一般标准时一再强调的那样：“德操然后能定，能定然后能应，能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也”⁵³（《荀子·劝学篇》，第19页），“以义应变，知当曲直故也”⁵⁴，“诚心行义则理，理则明，明则能变矣”⁵⁵。

(3) 礼义所培养的各种德性虽然起初主要定位于更恰当地调节和满足个体的一般性原始欲望，但是在这种培养过程中也会逐步形成的新的、更加积极和高尚的欲望趣味以及相应的情感方式，进而形成指向他人之善的某些德性。⁵⁶譬如，自然状态下的人可能会为了“事利”、“货财”“果敢而振”，勇于进取，但在思虑之“义”的良好指导下，可能会发展出对“荣誉”的全新欲求和愉悦感受，从而勇于赴死而成“盛名”：“为事利，争货财，无辞让，果敢而振，猛贪而戾，恇恇然唯利之见，是贾盗

之勇也。轻死而暴，是小人之勇也。义之所在，不倾于权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死、持义而不挠，是士君子之勇也。”⁵⁷

基于上述论证，我们有理由认为，亚里士多德对“正义”的两种规定很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念，具体来说：(1) 在亚里士多德那里，“正义”作为促进个体幸福、维持城邦繁荣的基本原理，首要含义就是要求一切公民个体“守法”，这里的“法”不仅包括成文的法律条例和代表性判例，而且包含诸多良好的社会风俗习惯。在荀子那里，对于个体的健全生活与城邦国家的和谐秩序具有决定性意义的力量被称作“礼义”，这种被归于圣人“之”的“礼义”主要内容也是一些被儒家高度推崇的社会礼仪与风俗习惯。并且，对于“法”或“礼”的遵守和服从，都需要城邦共同体成员不断地自觉根据具体语境来恰当理解和行动。不过，就狭窄意义上的“法律”而言，由于亚里士多德更加强调整其正面鼓励和指导公民德性的作用，荀子更关注其强制惩戒和处罚之功能，所以，那种以肉体强制为手段的刑罚规则——宽泛地说，即“法”或“法度”——常常被荀子置于“礼义”之后、之外。所谓“尚法而无法”⁵⁸，“故有君子则法虽省，足以遍也；无君子法虽具，足以乱矣”⁵⁹。(2) 亚里士多德认为，“正义”乃是“与他人有关的德性之总体”，贯穿于一切同他人相关的德性之中。同样，在荀子那里，起始着眼于调节和改善人类源始欲望的自然实现方式之“礼义”隐含于各种具体的伦理德性之中。换言之，无论两位哲学家在人性论的基本预设方面有何交叉或分野，他们都坚信，人类个体健全生活的展开与实现都需要诸多伦理德性来维系，并且这些德性或多或少都涉及到个体与他人、社会的紧密关系，或者更明确地说，涉及他人之善、社会之善。

三、正义\礼义的形而上学基础

尽管关于伦理学——或者更宽泛地说，实践哲学——与形而上学之间关系的当代一般争论十分激烈，然而对于亚里士多德和荀子这样的古代哲学家而言，他们的“正义”或“礼义”观念是否渗透着某种形而上学基础？这种基础是统一而可靠的吗？这是我们接下来要考察的一个难题。

在亚里士多德那里，西方哲学历史上首次出现了一种明确的人类知识体系的学科划分。按照这种划分，数学、物理学（自然学）和形而上学（神学）属于理论科学，伦理学、政治学和家政学（经济学）属于实践科学或实践哲学，诗歌、艺术、建筑、机械等属于创制科学。乍看之下，由于实践哲学主要关注人的行为（具有某种不确定性）而非自然或神，因而有可能独立于理论科学或形而上学之外。不过，毋庸置

疑，形而上学在亚里士多德的正义理论中具有奠基性的地位。

形而上学的核心主题是“存在”（*ὄν, being*）问题。亚里士多德在《形而上学》、《物理学》等理论科学著述中主要探究了两类意义上的“存在”：一者是形式\质料意义上的存在，一者是潜能\现实意义上的存在。更重要的是，关于“存在”的这两种探究在其伦理—政治性的实践哲学中都有不同程度的应用。按照亚里士多德的基本观点，人是“理性的动物”。这意味着，“理性”而不是情感或欲望等被看作人的“形式”（*form*），因为“形式”使得一个事物成其为自身并区别于他物，即“形式”规定着任一事物的“是什么”。在此意义上，尽管人类的自然禀赋（*natural endowment*）或天生特性（*inborn feature*）包含着多种要素，如生理欲望、运用语言或理性的能力以及道德感等，但是只有“理性”或“理性的活动”才真正构成了一个人的“是什么”或“形式”，即人性（*humanity*）。这种“人性”在《尼各马可伦理学》中也被称作人的“功能”（*ἔργον*）：

那么这种[人的功能]是什么？生命看起来也为植物所共有，但是我们寻求的是专属于人的东西。因此，让我们把营养和生长的生命活动放到一边。下一个是感知的生命活动，但是这似乎也为马、牛和每一动物所共有。那么，剩下的就是具有理性原理的那部分的生命活动。⁶⁰

作为人的功能或形式的“理性”虽然构成了人的本性，但是，从动态的角度来看，对于任一正常个体而言，它最初是以“潜能”的方式存在于人那里，它的充分发挥并真正使得一个人成其为自身，必须经历一个从“潜能”到“现实”的运动过程。而这种运动过程必须在一个城邦政治共同体中才能有效展开。在这个意义上，亚里士多德才明确断言：“人本性上就是一种政治动物。在本性上而非偶然地脱离城邦的人，他要么是一个鄙夫，要么是一位超人。”⁶¹

不过，进一步的分析将会导致两个疑难。第一，人的理性被亚里士多德区分为两个部分，一者是理论理性（*ἐπιστημονικόν*），主要用来思辨或沉思那些生成和运动的源泉与始基（*ἀρχή*）在其自身中的东西，或者说它主要关注不变的、必然性的东西。一者是实践理性（*λογιστικόν*），主要探究可以变动的东西，即人的行为。前者的优秀活动被称作理论智慧（*σοφία*），后者的充发发挥被称作实践智慧（*φρόνησις*）。这样一来，在人类的伦理政治活动领域，主要起作用的部分就是实践理性以及它的优秀活动即实践智慧。换言之，在攸关个体现实幸福和城邦繁荣秩序的正义问题上，都将涉及的是实践理性和实践智慧的活动。而这种活动的一个主要特性就是具有某种不确定性或者说相对的确定性。关于这一点，亚里士多德在《尼各马可伦理学》

第一卷第3章讨论政治学的性质之际，就明确讲道：

政治学考察高尚的、正义的行为，这些行为表现出很多变动性与不确定性，所以，人们就认为它们只是出于约定而不是出于本性的。善事物也同样表现出不确定性……那么，当谈论这类题材并且从如此不确定的前提出发来谈论它们时，我们就只能大致地、粗略地说明为真；当我们的题材与前提基本为真时，我们就只能得出基本为真的结论。因此，本真同样的精神，每一个陈述也应当这样地来接受。因为一个有教养人的特点，就是在每种事物中只寻求那种题材的本性所容有的确切性。⁶²

尽管如此，令人困惑的是，亚里士多德在谈论文义的类型之际，又区分了自然的正义和法律的正义。所谓自然的正义，“在任何时候都有同样效力，不管人们的思想是这样还是那样”⁶³。而法律的正义出于人们的约定，是可变动的。譬如，献祭的时候究竟是要献一只山羊还是两只绵羊，就可能出于某种社会风俗习惯或或者较早时候的共同约定。当然，这种约定的正义“最初[如何确定]并不重要，但一旦定下就变得十分重要了”⁶⁴。这种基于约定或社会风俗习惯而形成的“法律的正义”显然基本上就属于我们在前面所讨论的那种一般意义上的正义，即维护着现实城邦的安定秩序并促进个体幸福之实现的那种社会正义或者政治正义。问题在于，亚里士多德现在又提出一种“自然的正义”，并要求把自然的正义纳入这种支配着现实城邦的“正义”范畴中来。他说：“在我们这个世界，所有的正义都是可变的，尽管其中有自然的正义。”⁶⁵让我们明确展示一下这里的“冲突”。一方面，自然的正义具有普遍的效力，另一方面，在在我们现实世界的城邦正义中，仍然具有自然的正义，并且后者是“可变的”。亚里士多德随后给出的一个事例是，一般来说，右手比左手更有力，但也有可能两只手同样有力。⁶⁶对于这一“例证”，我们认为并不十分“有力”。一方面，一般来说，“两只手同样有力”这种情形更多是后天训练的结果，而不是出自于“自然”；另一方面，即使这种情形出自于“自然”，它也具有严重的偶然性，而“偶性意义上的存在”尽管也被亚里士多德看作事物的存在方式之一，但不是形而上学甚至也不是政治学或伦理学所着意考察的题材。

第二，亚里士多德在区分自然的正义和法律的正义之同一章节，提到了永恒不变的自然的正义，并将之归于“神的世界”。他说：“正义是变化的这个说法在某种意义上是真实的，并非无条件地真实。毋宁说，在神的世界这个说法也许就完全不对。”⁶⁷什么是神？按照亚里士多德对潜能\现实意义上的存在之探究，每一个体自然物都内在追求从潜能到现实的运动，而最高的、最终的现实（ἐνέργεια）或实现活动

(ἐντελέχεια) 就是“神”。神是完全的现实或纯粹的形式，没有任何欠缺，它是一切有生命的个体物所欲求的最终目的（τέλος），所谓“不动的动者”⁶⁸。这种“神”也被看作思辨活动本身，它不以别的东西为思考对象，而是以自身为思考对象，并且它也构成了一切有生命的个体物所思考的对象。在这个意义上，“欲求的首要对象和思考的首要对象是同样的事物”⁶⁹。更重要的是，就人这种特殊的存在物而言，我们身上也具有这种神性的东西，即努斯（νοῦς）或理论理性，并且这个部分虽小，却极其重要。亚里士多德说：

如果努斯是与人的东西不同的神性的东西，这种生活就是与人的生活不同的神性的生活。但是，我们不要理会有人说，作为人就要想人的事情，有死的存在物就要想有死的存在物的事情。应当全力以赴追求不朽，竭力过一种与我们身上最好的部分相适合的生活。因为这个部分虽然很小，它的能力与荣耀却远超过身体的其他部分。这个部分也似乎就是人自身。因为它是人身上主宰的、较好的部分。⁷⁰

前面我们已经讲过，根据亚里士多德对人类理智能力的区分，理论理性主要思考原因或本原在其自身之内的不变事物，获得的知识具有普遍性和高度确定性，实践理性主要关注变动不居的人类事务。所以说，无论人身上的努斯或理论理性的发挥能否达到神的状态，或者说，能否完全拥有理论智慧（σοφία），这都无关乎人类的实践事务，并且神本身也与人类的实践事务没有多少干系，与正义问题没有直接关联。正如亚里士多德所言：

我们认为神是最为享有福祉的、幸福的。但是，我们可以把哪种行为归于他们呢？正义的行为？但是，如果众神也相互交易、还钱等等岂不荒唐？勇敢的——为高尚而经受危险和冒险的行为？慷慨的行为？那么是对谁慷慨呢？如果他们真的有货币或其他之类的东西，也就太可笑了。他们的节制的行为又是怎么样呢？称赞神没有坏的欲望岂不是多此一举？如果我们一条一条地看，就可以看到，所有的行为状况都失之琐细、不值一提。⁷¹

由此，我们可以看出，亚里士多德的正义观念明显地具有其根深蒂固的形而上学基础，但是，当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就被严重地动摇了。⁷²换言之，我们在亚里士多德

的正义理论背后所发现的并不是一个足够充分、全备而坚实的形而上学基础。那么荀子的“礼义”观念背后是否存在一种统一而可靠的形而上学基础？

关于《荀子》文本中本身是否存在一种形而上学的兴趣及其探索，素来是争执不息的一个难题，并且已经涌现了一些代表性的观点。举其要者，（1）追问形而上学原理是全盛期稷下学宫理智活动的主要特征之一，作为稷下学宫的成员，荀子也必须处理形而上学的关切，并且荀子的“天”和“道”这样一些概念都体现了一种形而上学的向度，尽管这种向度服从于他对社会秩序的兴趣。⁷³（2）荀子儒学中的“天”这一概念具有二重性的含义，一方面多少意指没有目的和价值的自然之天，因而可看作一种原初科学的（proto-scientific）自然观，另一方面，它也是具有伦理意涵的“自然”，后者为人类心理学的规范性成分中的“礼”提供了基础，并且是必须效仿的一种规定性模式。原因在于，对于创造价值以及名为“天官”的“人心”（heart-mind）的描述，意味着“天”正在作为一种规范性的术语来使用。但是，无论是描述的、自然的，还是规定性的和形而上学的，“天”都不是关键点，因为《荀子》文本“主要关切的不是表述一贯的形而上学理论之哲学任务”⁷⁴。（3）荀子根本没有图示宇宙的任何兴趣，而是运用了那个时代的一些惯例性宇宙论思考以服务于他的伦理目的，并且荀子专注于一种“价值的形而上学”，后者在协调“价值秩序的保证者之天与世俗之人的混乱生活”⁷⁵方面具有更重要的意义。（4）荀子那里没有任何神秘的道德形而上学，他的儒学不过是对有德之人如何能够从纯粹自私的、自然性的、富有特色的人类欲望出发而协同发展的常识性说明。⁷⁶鉴于上述种种争论，我们拟采取的探究策略是，无论荀子那里是否存在某种形式的形而上学，在其“礼义”概念为核心的伦理—政治性儒学背后必然具有某种不可避免的形而上学预设，问题在于，这些预设是否是一贯的以及能否完全支撑他的“礼义”观念？我们大致可以从四个方面来予以考察。

第一，就“礼义”仍然包含着欲望的因素而不是摧毁或消解欲望而言，“礼义”与“天”之间具有不容否认的重要关联。正如《天论篇》一开始就表明的那种坚定立场，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，荀子儒学中的“天”这一概念的基本特性就是时间上的永恒性和道德上的中立性。与此相一致，由“天”而“生”之人性，即欲望本身，也是不可改变的，所能够改变的乃是欲望的那种自然实现方式，后者恰恰是“礼义”的基本功能之一。

第二，就“礼义”的形成需要圣人“参天地”而不“愿其所参”来说，礼义没有超越的规范性源泉。在《礼论篇》中，荀子清楚地给出了“礼”或“礼义”的三重根源，“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事

地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也”。“天地”或者说“天”是“礼”或“礼义”的“生之本”，这不过再一次表明了“天”与“礼义”之间那种有限的关系，即“天”仅仅为礼义活动的展开提供了一种先天性的材质，所谓中立性的“欲望”——也许应该附加上作为尚未获得提升和充分发展意义上的计划、辨识和思虑之能力的“义”。换言之，“天”并不为人类欲望的具体实现方式和人类事务的具体勾勒提供有意义的标准和源泉。“礼义”形成的关键在于“先祖”和“君师”，或者更简单地说，“圣贤”。圣贤根据什么标准制定“礼义”？（1）“天”本身并不为“礼义”的制定提供有意义的标准和源泉，但是为了人类生命的保存和伦理政治的发展，“礼义”之兴部分地需要研究和利用“天”的规则特性。“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”⁷⁷不过，这丝毫不意味着“天”为“礼义”提供了有意义的秩序模式，也不意味着人类可以达到“天”的状态，所谓“舍其所以参，而愿其所参，则惑矣”⁷⁸。在这种情形下，我们也可以说，荀子对于“天”的主要关切之焦点在于，基于人类实践事务目标如何有效利用“天”的功效或后果，而不是“天”本身的存在方式。正如荀子所声称的那样：“不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”⁷⁹“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”⁸⁰（2）圣人制定“礼义”的主要途径在于自觉地努力培养和发挥自己那种能够计划、辨识和思虑的“义”之能力，并在对典籍文献的创造性解释和应用中归类事物、制定规范，以及持续不断地亲身积累、表率 and 示范。荀子在多个地方不断强调说：“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度”⁸¹，“其义则始乎为士，终乎为圣人”⁸²，“故多言而类，圣人也”⁸³，“圣人何以不欺？曰：圣人者，以己度者也”⁸⁴，“彼学者：行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也”⁸⁵，“彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也”⁸⁶。

第三，就“礼义”主要出于圣贤的不断解释和建构来说，对普遍的“礼义之邦”的设定是可疑的。如前所述，在荀子那里，“礼义”的主要内涵乃是儒家所推崇的周代以来的庆典、仪式、乡俗、朝制、情绪举止的分寸与模式等社会礼仪与风俗习惯，“礼义”的主要源泉在于圣贤对于记载这些礼仪与规范的典籍文献的不断整理、解释和调整。不同圣贤的这种整理、解释和调整固然具有一定的连续性和传承性，但是也有其自身的内心体验以及对新环境、新问题的创造性回应。正如荀子所言：

礼莫大于圣王。圣王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司极礼而禡。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也；舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。⁸⁷

宗原应变，曲得其宜，然后圣人也。⁸⁸

不过，令人困惑的是，荀子在《礼论篇》似乎又设定了一种超越这种经验建构的普遍的“礼义之邦”，并且这种礼义秩序与其说出自于圣人的“发展”和“建构”，不如说主要是圣人的“发现”和“揭示”。他写道：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当。以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱。礼岂不至矣哉！”⁸⁹对于这种明显突兀之说，有评论者甚至认为，关于圣人所制礼义，

当我们说“圣人制造了它”或“形成了它”的时候就会发现，他们实际上所做的只是使得符合这一目的——即使得个人有机体中出现的离心趋势保持相互的和谐——的全部样式明白显现出来。它也许并不是个体中与生俱来的东西，但似乎潜存于宇宙的客观秩序之中……在使得社会秩序得以生成的时候，古代圣人们所做的不是“发明”一套主观的“礼”的体系，而是通过艰巨的反思过程来“发现”它。⁹⁰

第四，基于“天”与“人”不同的存在方式，圣人“知天”的设定是不合理的。根据早些时候的探究，荀子在《天论篇》中已经厘定了“天”与“人”在存在方式上的根本区分。简单地重述一下就是，“天”是永恒持存并且道德上中立的，“人”的“欲望”出自于“天”，“欲望”亦是不可改变的，但是欲望的自然实现方式是可以完善的，完善的途径在于“义”的发挥以及圣人基于超群绝伦的个人之“义”所制定的“礼”。但是，必须指出的是，无论是凡夫俗子之“义”还是圣人之“义”，都是针对特定语境而进行的计划、辨识和思虑之能力——如果按照亚里士多德术语，这种“实践理性”的主要对象是变动不居的人类实践活动，并且这种理智能力需要艰苦卓绝的不断训练和发挥，才可能达到一种优秀的状态。荀子自己在多个地方也都表达了这一基本立场。不过，他在《解蔽篇》也曾经构想了一种了然顿悟的“知天”状态：“虚一而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理，而宇宙里矣。”⁹¹

至此，我们可以总结说，（1）亚里士多德的正义观念具有十分明确的形而上学基础，这种基础对于建立和发展他的正义理论不可或缺，但是并没有能够充分完备地论证其正义理论内部各种观念之间的一致性或协调性，尤其是当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就

被严重地动摇了。(2) 在荀子儒学中, 我们很难发现亚里士多德那样浓厚而明确的形而上学兴趣以及相应清晰的理论探索, 但是在荀子的礼义观念背后也隐含着诸多形而上学的预设。不过这些预设之间也并不能总是协调一致的, 譬如圣人制定礼义的经验性、建构性与普遍礼义之邦的可能性各自所预设的形而上学观念之间的冲突: 前者预设了天人之分和天道与人道的别异性、独立性, 后者则预设了人道或礼义在天道或“天行”中的深刻基础以及“知天”的可能性。(3) 亚里士多德的正义观念和荀子的礼义观念与其形而上学的理论基础或理论预设之间的这些困境是否昭示我们对伦理性—政治性的实践哲学的探究或筹划可以或应该摆脱形而上学的奠基? 基于篇幅所限, 我们的基本立场是, 一方面, 没有形而上学基础或预设的伦理学或政治学将大大阻碍具有不同伦理和政治语境的人们对于异域伦理学或政治学的理解与接受;⁹² 另一方面, 一种富有成效的、有意义的伦理—政治上的交往必将引导我们走向对各自伦理—政治观念背后或多或少、或明或暗的形而上学基础或预设的考察和检省, 并且在此基础上才可能调整我们各自的形而上学基础或预设以及相应的伦理—政治观念。

City, Man and Justice: A Dialogue between Aristotle and Xunzi

Chen Zhi-guo

Abstract: Focusing on the issue of justice, and rebuilding an appropriate dialogue between Aristotle and Xunzi, this essay reveals the basic train of thought of two thinkers about some questions, such as the naturalness of city-state, the justice in city-state and their relations with human nature, and shows that, the two Aristotelian definitions on justice in broad sense, which are “lawfulness” and “the whole of virtues with relation to others”, to a large extent also help describe the core conception in Xunzi’s Confucianism, which is called “social rites and appropriateness”(liyi). Besides, although there are some tension and conflict between Aristotle’s concept of “justice”, Xunzi’s idea of “social rites and appropriateness” and their metaphysically theoretical basis or presupposition, this does not mean that, we could or should explore ethical-politically practical philosophy without the foundation of metaphysics.

Key words: Aristotle; Xunzi; Justice; Social rites and appropriateness (liyi); Metaphysics

* 本文系山东大学自主创新基金青年团队项目“经典诠释与哲学创新”（项目号：IFYT1213）暨山东大学儒学高等研究院重大项目“中国正义论：中国古典制度伦理学系列研究”（项目号：12RXZD5）阶段性成果。

** 作者简介：陈治国，河南灵宝人，哲学博士，山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心副教授，主要研究现象学与诠释学、古希腊哲学和中西比较哲学。

- 1 有些评论者甚至明确指出，基于荀子建构了先秦时期最具综合性的哲学系统，他在中国哲学发展史上具有亚里士多德在西方哲学传统中所占据的类似地位。参见 Kurtis Hagen, “Artifice and Virtue in Xunzi”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol III, No. 1, 2003, pp. 85-107.
- 2 Aristotle, *Politics*, 1253a3. 本文所引亚里士多德文献主要依据英译版本：Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991. 其中，部分引文参照、对勘中译本的《尼各马可伦理学》（廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年）和《政治学》（颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年）。
- 3 Aristotle, *Politics*, 1252b31-1253a2.
- 4 Aristotle, *Politics*, 1252a7-8.
- 5 Aristotle, *Politics*, 1253a15-16.
- 6 Aristotle, *Politics*, 1253a16-18.
- 7 Aristotle, *Politics*, 1253a31-37.
- 8 Aristotle, *Politics*, 1253a28-31.
- 9 Aristotle, *Politics*, 1253a38-40.
- 10 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b28.
- 11 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b14.
- 12 《荀子集解》，《正名篇》，第399页。本文所引《荀子》文献主要依据[清]王先谦撰：《荀子集解》，沈啸寰、王星贤整理，北京：中华书局，2012年。以下引文仅标注书名、篇名和页码。
- 13 《荀子集解》，《性恶篇》，第420页。
- 14 日本学者 Kanaya Osamu（金谷治）考证说，《荀子》中《性恶篇》第一章很有可能是由荀子的晚期弟子受到法家学派韩非子的影响后添窜而成，参见氏著：《〈荀子〉的文献学研究》，《日本大学院纪要》（Nihon Gakushin Kiyo），卷四，第1期，1951年3月；亦可参见[美]孟旦：《早期中国“人”的观念》，丁栋、张兴东译，北京：北京大学出版社，2009年，第85页。对于这种解释，我们认为，无论这种考证能在多大程度上站得住脚以及是否有助于缓和《荀子》文本中的诸多张力，它都可能大大削弱荀子儒学在中国儒学史乃至世界哲学史上的独特地位。所以，我们仍然把《荀子》看作为一个整体性的文本予以解读。
- 15 [宋]朱熹：《朱子语类》，卷一百三十七，上海：上海古籍出版社，1992年。今人主张荀子儒学的“性恶”在于“欲望”的文献仍然十分常见，譬如 Yu Jiyuan, “Human Nature and Virtue in Mencius and Xunzi: An Aristotelian Interpretation”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. V, No. 1, 2005, 11-30. 另外，即使有如唐君毅先生之当代新儒家，虽然否认性恶论构成了荀子儒学的思想中心，但是似乎并不排斥“性恶”在于“欲望”这种基本的传统立论（参见唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，台北：台湾学生书局，1984年，第111页）；劳思光先生更是认为，由于荀子对“人性”之理解的浅拙，导致人类社会的价值根源无所着附，转而以“外在权威秩序”替代“内在道德秩序”，最终导致中国文化精神日渐衰微，儒学也不得不走上歧途（参见劳思光：《新编中国哲学史》，第1册，台北：三民书局，1997年，第343-344页）。
- 16 《荀子集解》，《性恶篇》，第422页。
- 17 《荀子集解》，《性恶篇》，第424页。
- 18 支持“克制”说这一解释进路的相关文献屡见不鲜，兹不一一列举。关于“满足”说的解释进路，参见 Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, *Dao: a Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 10, 2011, pp. 53-70.
- 19 《荀子集解》，《富国篇》，第173-174页。
- 20 《荀子集解》，《性恶篇》，第420-421页。

- 21 《荣辱篇》曰：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所以生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”
- 22 《荀子集解》，《性恶篇》，第 421 页。
- 23 《荀子集解》，《王制篇》，第 162-163 页。
- 24 关于荀子乃至一般早期儒家传统中“分”的研究，亦可参见梁家荣：《仁礼之辨：孔子之道的再释与重估》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 151-153 页，第 157-159 页。
- 25 《荀子集解》，《王制篇》，第 161 页。
- 26 《荀子集解》，《不苟篇》，第 44 页。
- 27 Aristotle, *Meteorology*, 390a10-12.
- 28 《荀子集解》，《正名篇》，第 399 页。
- 29 《荀子集解》，《性恶篇》，第 428-429 页。
- 30 《荀子集解》，《性恶篇》，第 423-424 页。
- 31 《荀子集解》，《性恶篇》，第 429 页。
- 32 关于亚里士多德对广泛意义上正义的这两种规定之探究，亦可参见 [美] 余纪元：《亚里士多德伦理学》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 131-137 页。
- 33 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129b11-14.
- 34 [美] 余纪元：《亚里士多德伦理学》，第 132 页。
- 35 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1130b24.
- 36 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129b18-19.
- 37 关于柏拉图的正义观念，参见陈治国：《好好地活与活得好：孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力》，“中西哲学经典的诠释”——国际诠释学学术研讨会论文集，美国夏威夷大学马诺亚分校哲学系，2013 年 2 月。
- 38 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1130a12-13.
- 39 《荀子集解》，《性恶篇》，第 421 页。
- 40 《荀子集解》，《王制篇》，第 162 页。
- 41 《荀子集解》，《修身篇》，第 23-24 页。
- 42 《修身篇》多处有云：“体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人，横行天下，虽困四夷，人莫不贵；”“端慤顺弟，则可谓善少者矣；加好学逊敏焉，则有钧无上，可以为君子者也。”
- 43 《荀子集解》，《礼论篇》，第 340 页。
- 44 《荀子集解》，《尧问篇》，第 536 页。
- 45 《荀子集解》，《劝学篇》，第 2 页。
- 46 《荀子集解》，《修身篇》，第 27 页。
- 47 《荀子集解》，《修身篇》，第 34 页。
- 48 《荀子集解》，《儒效篇》，第 125 页。
- 49 《劝学篇》曰：“故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之；禽兽也。”
- 50 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 391 页。
- 51 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 385 页。
- 52 有关这方面的讨论参见 Kurtis Hagen, “Artifice and Virtue in Xunzi”, pp. 98-107; Nicholas Gier, “The Dancing Ru: Confucian Aesthetics of Virtue”, *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 2, 2001, pp. 280-305;
- 53 《荀子集解》，《劝学篇》，第 19 页。
- 54 《荀子集解》，《不苟篇》，第 41 页。
- 55 《荀子集解》，《不苟篇》，第 46 页。
- 56 在此，必须指出的是，新的、更加高尚和积极的欲望以及相应德性的形成虽然与原始欲望具有某种关系，但是并不意味着可以还原为原始欲望。相关讨论可以参见 Kim Sungmoon, “From Desire to Civility: Is Xunzi a Hobbesian”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 10, No. 3, 2011, pp. 291-309. Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, pp. 58-62.
- 57 《荀子集解》，《荣辱篇》，第 56-57 页。
- 58 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 92 页。
- 59 《荀子集解》，《君道篇》，第 226 页。
- 60 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a33-1098a3.
- 61 Aristotle, *Politics*, 1053a3-4.
- 62 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b15-25.

- 63 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b18-19.
- 64 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b20-21.
- 65 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b28-29.
- 66 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b35.
- 67 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b26-27.
- 68 Aristotle, *Metaphysics*, 1072b14.
- 69 Aristotle, *Metaphysics*, 1072a28.
- 70 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1177b31-1178a1.
- 71 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1178b9-17.
- 72 亚里士多德对于这种“神的世界”中“自然的正义”的设定，很容易使我们联想到柏拉图那里对高于个体德性的正义和城邦的社会正义之上的“存在论正义”的追求。关于后者，参见陈治国：《好好地活与活得好：孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力》。另外，埃德尔也指出，虽然由于在法学、道德和神学中复兴自然法的尝试绵延不绝，亚里士多德有关自然和自然政治正义的学说可能反复被援引，但是，在后者那里，“把自然理论应用于政治正义的努力没有增添多少新的光彩，毋宁说，实际上这为总体理论带来了负担”，参见 Abraham Edell, *Aristotle and His Philosophy*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982, pp. 300-301.
- 73 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: the origin and formation of the political thought of Xunzi*, Leiden: Brill, 2003, pp. 230, 335-336.
- 74 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, Albany: SUNY Press, 1990, p. 155.
- 75 Edward Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 37.
- 76 Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, p. 67.
- 77 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 78 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 79 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 80 《荀子集解》，《儒效篇》，第 123-124 页。
- 81 《荀子集解》，《性恶篇》，第 423 页。
- 82 《荀子集解》，《劝学篇》，第 411 页。
- 83 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 97 页。
- 84 《荀子集解》，《非相篇》，第 81 页。
- 85 《荀子集解》，《儒效篇》，第 125 页。
- 86 《荀子集解》，《儒效篇》，第 143 页。
- 87 《荀子集解》，《非相篇》，第 79-80 页。
- 88 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 104 页。
- 89 《荀子集解》，《礼论篇》，第 346 页。
- 90 [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004 年，第 311 页。
- 91 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 385 页。
- 92 相关讨论可参见 Sor-hoon Tan, “Li (Ritual / Rite) and Tian (Heaven / Nature) in the Xunzi: Does Confucian li need metaphysics?”, *Sophia*, Vol. 51, 2012, pp. 155-175.

依天道 弘人道¹

——古代中国的人—道思想及其现实意义

山东大学儒学高等研究院 蔡祥元

摘要：战争是人类社会的一个痼疾。在全球化的今天，如何化解干戈、寻求和平，依然是我们需要面对的一个重大挑战。当今西方国家理论背后奉行的是一种达尔文主义思想，它把物尽天择、弱肉强食的自然法则用于人类社会，并因此把军事实力作为国家完全和利益的保障。当今社会的和平是不同力量之间平衡之后的产物。但是，这种力量平衡造成的只能是相对的、暂时的和平，一旦力量的天平出现失衡，战争随时可能发生。更为严峻的是，能源危机是现代文明社会发展的动力和保证，一旦能源危机威胁国家的发展，那么，不同国家之间为了争夺最后的能源必将展开战争，将给人类社会带来一场史无前例的浩劫。化解此危机的关键是认识到达尔文主义的危害，并提出新的人性思想与国家理论。中国古代的人—道思想则有可能成为克服此危机的一种可能的选择。这种思想将道作为宇宙的根本，并将人性归本于天道，从而克服那种纯粹从动物性出发来思考人性的达尔文主义的偏见。由于道或天道有生民、生物的本性，因此，源出于天道的人性自然以仁爱作为自己的为人之本，由此而引申出的国家理论必然包含着对其他民族与文化的包容与敬重。“依天道，弘人道”的中国古代人—道思想以及相关的国家理论不仅对于中国、对于东亚、乃至对于整个当今国际社会都是一个极为重要的思想资源。如何让此古老的人—道思想重新进入人们的视野，以及在何种程度上让它能够重新成为人们生活、国家行为的指引，对于如何有效化解当前全球化时代的文明冲突、民族矛盾甚至潜在的战争危机无疑具有重要意义。

一、战争的危害

战争是人类社会一个痼疾。人类社会的文明史很大一部分就是战争史。虽然战争与动乱会成就一些英雄，就像“乱世出英雄”这句中国古话所说的那样，但是，对于平民百姓而言，战争绝对是灾难性的。多少生命会因此而陨落，多少幸福的家庭会因此而破碎。有什么理由可以牺牲平民百姓的生命来成就某些那些战争狂人与政治野心家的个人野心呢？在全球化的今天，如何化解干戈、寻求和平，依然是我们需要面对的一个重大挑战。

二、西方当代国家理论背后的思想框架及其局限性

虽然自由、民主、平等、博爱为当今国际社会多数国家所倡导，呼吁国家之间进行平等对话与交流合作也成为一种社会趋势。但是，在这些漂亮的口号背后，大家真正奉行的是一种达尔文主义的国家理论，都知道军事力量才是自己在这个国际社会立足以及拥有话语权的保障。

达尔文主义表达的是一种物竞天择、弱肉强食的自然法则或丛林法则。近代 300 多年的殖民战争以及一战、二战则是达尔文主义的充分佐证。强国去侵略甚至消灭落后的、弱小国家的时候，是不需要理由的。正是这段残酷的人类文明史，让大家认识到落后就要挨打，因此不同国家都不竭余力的发展军事力量。由于战争的危害极大，因此今天的国际关系相对来说还是比较和平的，至少表面上如此。但是，这种和平是一种力量制衡所带来的，是因为发动战争付出的代价可能比获得的利益更大。如果一个国家可以确保发动战争带来的利益远远大于它可能付出的代价，那么这个国家发动战争的可能性就非常大。

力量制衡可以达成暂时的和平的话，但是，只要达尔文主义的国家理论依然暗中占支配地位，那么，全球范围内的重大冲突的可能性将是非常大的。此冲突的一个潜在的重大诱因就是能源危机。现代国家的整个运作都是靠能源来驱动的，能源是国家的心脏和动脉，而它的总量是有限的。如果国家就像达尔文主义所设想的那样是一种“怪兽”，那么，当全球的能源危机到来的时候，当一头怪兽在自己的动脉要被切断的时候，它会做什么呢？这个不难设想。尤其是随着科学技术的进一步发展，军事力量也将获得巨大的发展，到那时候，有能力毁灭地球文明的国家就不会只有一两个国家了。因此，能源危机将对现代文明提出一个重大的挑战，处理不好，到时面对的将是人类文明史上从未有过的浩劫。

化解或缓解此危机的一个重要出路是发现新的可替代能源。但是，只要此能源是有限的，那么，此危机将总是存在。而化解此危机的另一个出路是放弃大部分国家暗中遵守奉行的达尔文主义的国家思想。只要放弃这种弱肉强食的思维方式，即使遇到能源危机，不同的国家及其人民会携手共度难关，共同寻找低能源处境下的生存之道，而不是通过战争的方式来抢占最后的能源。

但是，达尔文主义思想可能被放弃吗？达尔文的进化论思想不是一种科学吗？动物为了生存去捕食其他动物是天经地义的事，为了生存甚至可以残杀同类，只有这样，它自己的生命才能得到保存，并且，通过自然选择而留存下来的物种都是生命力的，因此残酷的自然选择还能促进自然物种的进化。人又是动物的一种，国家乃

是放大的人或人的聚合体，因此，国家为了自己本民族的生存而发动战争不同样天经地义的吗？

如果人仅仅动物，而动物在本性上必然遵循物竞天择的丛林法则的话，那么人类文明的浩劫将是不可避免的。但是，人仅仅是动物吗？古代中国有关人性以及国家的思想，或许能给我们提供某种克服此危机的思想可能性。

三、古代中国的人 - 道思想

人是动物，这是没有疑问的，但人又不仅仅是动物，人之为人还在于他有超出动物的地方。对于人超出动物的地方，不同的文明有不同的解读，比如西方哲学主要把它解读为理性。与西方不同，古代中国把人与动物的区别解读为仁爱的天性，并且此仁爱之性出自道。

道或天道乃是中国古人心目中天地万物的本源。儒家、道家心目中的人性最后都本诸道、出自道。“道德”的根源在“道”，有“道”才有德。“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”（《周易·系词上》）《礼记》讲人与万物不同在于它秉承了“天地之德”（《礼记·礼运》）老子讲天地之间有四大，而人居其一。此道的根本特性就是化生、化育万物。朱子讲“天地以生物为心”。易之道的本性就是生生不已，“生生之谓易”（《周易·系词上》）。老子同样明确提出，道乃是万物“万物恃之以生”的东西（《老子·34章》）。

人是万物的一种，也受惠于天道的化育。但是与万物不同，人在受孕过程中得天地之灵，它不仅受孕于天地之道，还能参与到天地之道的化育过程之中，让自己的生命潜能得到最大程度的实现。比如老子讲：“人法地、地法天、天法道、道法自然”。《中庸》讲：“惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之性，则可以与天地参矣。”

天道化育万物的本性在人这里就进一步体现为人的仁义之性。在孔子感叹孔子在感叹仁义难以施行的（子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”《论语·雍也》）时候，暗示仁义乃是为人之道。孟子讲人与禽兽的关键区别在于他以仁义为为人之本。“人之所以异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）荀子同样指出，人高于禽兽的地方在于义，“人有气有生有知亦有义，故为天下贵也。”（《荀子·王制》）

道家表面看起来是反仁义的，比如老子讲：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（《老子·5章》“绝仁弃义”（19章）。庄子更是直接批判儒家

的仁义道德是对生命的戕害：“夫尧既以黜汝以仁义，而鼻汝以是非矣！”（《庄子·大宗师》）但是，老子不也讲“慈”吗？“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《老子·第六十七章》）也讲“善”，并且是能够利万物的“上善”，甚至也讲“仁”与“义”，是真正能惠泽百姓的“善仁”（“与善仁”，《老子·第8章》）或“上仁”、“上义”（“上仁为之而无以为；上义为之而有以为。”38章）因此，老子反对的是“假仁假义”，或者那些空洞的、教条化的道德说教，而不是反对“真仁、真义”。老子“绝仁弃义”的目的是让人们回归自然朴素的情感，“民复孝慈”（《老子·19章》）。而“孝慈”不正是儒家仁爱思想之根源吗？庄子也一样，他反对的是“假仁假义”，倡导的是能够“膺万物”、“泽及万世”的“大仁”，“大仁不仁”“膺万物而不为义，泽及万世而不为仁”（《庄子·大宗师》）。

能够参天地之化育，让自己的生命通乎大道的人，就是完人、圣人、至人、真人。因此，中国古人心目中的人道思想的根基在道，是一种人-道相依的人性论。人之为——作为——人，就在于得此道；人之为——成为——人，就在于弘此道。“人能弘道，非道弘人”。（《论语·卫灵公》）“大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。”（中庸）

四、基于人-道思想的和平理论

《孙子兵法》是一本兵书，也就是一本教人打仗的书，但是，它里面也体现了很深的中国古代人-道思想。它在开篇就指出，用兵是一件关乎“死生存亡”的大事，因此，必须要慎重对待。用兵的五个重要因素（道、天、地、将、法），其中第一条就是道。道就是要让你的百姓、你的士兵可以与你共生死，简言之，就是得民心。“道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危也。”如何能得民心？只有仁爱惠及百姓者才能得百姓之心。因此，“仁”也是为将的五个重要品格之一。在《用间篇》，孙子更是直接指出，只有仁义的将帅才能用间。“非圣智不能用间，非仁义不能使间”（用间篇）。当然，这里提到的仁义或人-道主要是对待自己的士兵与子民，但是，对于敌方呢？《孙子兵法》作为兵书，当然要提供战胜敌人的谋略。但是，在孙子心目中，当国家之间发生冲突的时候，用兵是最后的、不得已的选择。最高明的战术是通过谋略与外交，做到“不战而屈人之兵”。“故上兵伐谋，其次伐交，其下攻城。”（谋攻篇）这一战术指导思想背后有很深的人-道思想，包含着对敌方的生命的敬重。

老子更是直接将兵称之为不祥的东西。“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”（《老子31章》）在他的“理想国”中，是无需有军队存在的。“虽有甲兵，

无所陈之”，人民要做的是“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（80章）大国与小国的相处之道与恃强凌弱的达尔文主义思想不同，大国反而要让自己处于谦卑的位置，而不是对人家颐指气使。“大邦者下流，天下之牝，天下之交也。”（《老子61章》）因为中国古人深深地领会道，武力胁迫并不能带来真正的和平，往往带来更大范围的对抗，并且，一旦播下仇恨的种子，任何武力胁迫都会变得没有意义。“民不畏死，奈何以死惧之？”当对方可以化身为肉炸弹的时候，你还有什么武力可以逼对方就范呢？以武力让人屈服，它带来的只是表面的和平和安定，只有依天道，弘人道，在不同的民族与文化之间建立起真正互相信任的合作与共存关系，才有真正的和平可言。“以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也。”（孟子，公孙丑上）

《季氏篇》篇开头孔子与冉有、季路有关讨伐颛臾的一段对话值得我们深思。在这篇对话中，冉有、季路告知孔子，季氏将讨伐颛臾，理由是颛臾日渐强大，可能威胁到季氏本邦的安全。从达尔文主义的思想立场出发，这种讨伐是合情合理的，弱肉强食本是国家的生存之道，趁对方还没强大到能够威胁自己的时候先动手消灭对方，不是一个很明智的决定吗？美国发动的伊拉克战争完全就是按这个逻辑来思考的。但是，这种做法在孔子看来肯定是无道的。在孔子眼里，治国之道，首先是让自己的百姓安居乐业，对于远方存在的潜在危险，则通过修养德性，来达到相互交好的目的，最后达到两国人民和谐相处，视同一家。“夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”（《论语季氏》）

弘扬人之道，修养德行，就可以化解危机吗？这个确实不容易，在这里也无法给出操作的条目，就像孙子所言，“兵者，诡道也”，它需要很深的谋略与智慧。但是，思想上而言，并非不可能。《庄子》有个故事可以帮助我们领略其中的奥秘。庄子在《人间世》中记载了这样一件事，颜阖受命去教育一个“其德天杀”的太子，这个太子残忍至极，但又聪明至极，“其知适足以知人之过，而不知其所以过”（《人间世》）要教育这样一个太子是危险的，作为臣子，这种使命又不能逃避。该如何与这样一个太子相处呢？你不能有任何与他相对立的“机心”或“成心”，不然就会被“天杀”的太子有“机”可乘，“与之有为方，则危吾身”，从而陷入危险的境地。只有化去“机心”，与他共为一体，形就而心和，“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖”（《人间世》），让他“不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害”（《老子·五十六章》），才能化去危险，“达之，入于无疵”。

颜阖这里的避免危害的主要方法是化去机心，与残忍的太子进入共为一体的状态之中，从而让对方无法伤害到自己。用到国家之间，这种方法就可以解读为：在不

同的国家相互交往时，不要只认识到自己文化的优越性，只以自己的文化制度作为真理的唯一标准，而是充分承认其他文化本身存在的合理性、历史性，在相互交往的时候首先认可对方、尊重对方，首先迁就彼此的不同，然后在深入交往的过程中达到互相影响、互相转化，从而化解暴力对抗的危机。

五、中国古代“人之道”思想的现实意义

还以伊拉克战争为例看中国古代人之道思想的现实意义。今年是伊拉克战争十周年。这场战争导致美国 4500 多名美国士兵的死亡以及 2 万亿美元的经济损失，给伊拉克造成军民总共造成数十万军民的死亡，经济损失更是不计其数。但是，试想一下，如果美国感受到伊拉克不够友好的时候，能够主动打开国门，不抱任何意识形态的成见，并且，能够把用来发动战争的费用用于伊拉克人民和政府的人道主义援助，这时候即便伊拉克拥有大规模杀伤性武器，无论如何也不会用到美国身上。你想想看，2 万亿美元，伊拉克也就 2000 多万人口，算下来，差不多每个伊拉克人可以得到 20 万美金的无偿援助，对于这的援助，伊拉克政府可能拒绝吗？伊拉克人们会答应他们的政府与这样的美国作对吗？但现实是，奉行达尔文主义的国家，宁可用军费去杀人，去从肉体上消灭敌人，而不是用它去援助对方，让对方成为你的朋友。

这一做法，即通过帮助有敌意的国家来化解国家之间的冲突，今天看来可能是非常幼稚的想法。但它在历史上确实出现过。

我们知道，郑和与哥伦布一样，都是航海名家。郑和的船队的规模与实力那个时代任何亚洲、欧洲国家所无法比拟的。英国的李约瑟博士在分析了这一时期的世界历史之后指出，“明代海军在历史上可能比任何亚洲国家都出色，甚至同时代的任何欧洲国家，以致所有欧洲国家联合起来，可以说都无法与明代海军匹敌。”郑和船队于 1405-1433 年先后七次，穿越马六甲海峡，横渡印度洋，远到达非洲东海岸和红海沿岸，途经爪哇等三十多个国家。前英国皇家海军潜水艇指挥官加文·孟席斯在《1421 年：中国发现世界》一书中提出，郑和船队的分队曾经实现了环球航行，并先于哥伦布发现美洲和大洋洲。

但是，与哥伦布不一样的是，郑和船队发现“新大陆”之后，并没有对当地进行殖民与杀戮，也没有贩卖黑奴，不是去抢劫当地的金银财宝，相反，而是满载自己的金银财宝与当地的弱小国家进行贸易交换。这种贸易不仅不是掠夺或欺骗式的贸易，虽然当时的中国完全有这个实力，相反，是一种恩惠式地交换。它给南洋、东洋各国带去了经济实惠，促进了当地经济的发展，并促成了中国与南洋诸国建立友

好关系。

这种差别当然不是哥伦布与郑和本人的善恶所造成的。它的根源在于两种不同的立国思想：一种是弱肉强食的达尔文主义，一种是“人能弘道”的人道思想。由此我们也可以看到，孔子讲的“远人不服，修文德以来之”并非是一句空话，它完全可能在现实中实现出来。

一个好的政府，应该让她的百姓“安其居，乐其俗”（老子 80 章），能够以“老者安之，朋友信之，少者安之”的方式来尽其人伦之乐，而不是让他们活在政府的空洞理念之中，更不是用他们的生命去满足政治野心家的野心。国家内部事务乃至国家之间纠纷的处理，都应以天下百姓——而不只是一国的百姓——福祉为皈依，以此为目标来寻求最佳的处理方式。“天下是百姓的天下”，她不只是某一个人的、甚至不是某一个国家的天下

1 本文受山东大学自主创新团队项目“经典诠释与哲学创新”之子课题“先秦诸子之‘道’的诠释学－现象学解读”经费资助。

对于实现“仁”的社会的美好想象

成均馆大学儒学院 助教授 高在锡

虽然不是经常，但一定听说过“不懂事”“不谙世事”类似的话。这些话是对那些不能够预测新的变化、固守既存并已熟悉了的方式的人说的。在变化马上就要发生的时候更是如此。征兆隐微，所以不容易察觉。错误的判断还会招来不可挽回的结果。Kodak 公司开发了便携式数码相机，并将在月球上拍摄的第一张照片传送给全世界，对人们的日常生活产生了极大的影响。它虽然开发了世界上最早的数码相机，但是错误地预测了迅速发展的数码化，结果丧失了享有 130 年的“胶片名家”的称号，并沦为消失于历史中的命运。

20 世纪以后的东亚将西方近代的理性、合理、自由、科学等作为核心价值，贬低自己的思想文化，并把“西方话即是乌托邦”这一坚固的信念付诸实践。但是 2013 年，我们生活的世界到了一个必须从根本上改正我们既存的观念和价值标准，并且必须梦想一个全新的乌托邦的时期。以新自由主义为武装的资本主义由于自利主义和无限竞争造成了连自己的邻居是谁都不知道的相互断绝了的人际关系，科学技术文明与开发，以及意识形态造成了无法自我治愈的问题，重新进行规定势在必行。如果思维方式不进行革命性转换将必然走向破灭，到处传来这种迫切的自发性的声音。

当然思维的根本性转换并不是抹杀多元化的价值，仅仅将其引导向一种方式，而是应该以既存在不同又和谐和平方式讨论。就这点而言，数千年间，儒学作为东亚的思维主干，能够提出给我们带来不同的舒适的“东亚理想”。

孔子认为理想社会并不在遥远的天上，而就在我们两脚踩着的现实中。他通过将天内在化的能动性方式，主动地与天进行对话，采用任何人只要下了决心就可以知道上天的意志的方式而不是自己一个人独占的形式。因此他梦想着的理想社会不仅仅是一次都没有显现出来或者死后才能够经历的遥远的梦，而是在过去已经实现，现实中一定能够实现，以后能继续延续下去的理想。

孔子将人类内在的德性规定为“仁”，常常根据弟子的特性、资质以及学问水平的不同，采取不同的方式说明其意义。“克己复礼”“爱人”“己所不欲，勿施于人”。就像肚子里的孩子通过脐带同妈妈连在一起一样，仅看肉体，人虽然看起来好像是各自独立的存在，但是通过“仁”有机联系起来的统一体才是其本质。

孔子所说的“七十岁而从心所欲，不逾矩”也是说不是享受摆脱他人的束缚或者

制约的肉体自由，而是享受一起考虑与作为人类生活重要领域的社会性相符合的社会规范、人们的价值判断的自由。西方社会只要不给别人带来麻烦，我的问题就不会受到任何人的干涉与压迫，有自己决定的权利，强烈拥护个人权利，这与向各种压制个人权利的多种形态的集团主义提出挑战并表达不信任有明显的差别。

儒学认为从社会中分离出来的个人绝对自由和自律性只不过是一种虚构。其理想为回归“仁”，并自然地与他们实现和谐共存。当然与他人的和谐并不是强求个人的牺牲。孔子所说的“和而不同”提出了和谐的理想方向。舍弃自己的差别性，根据利益和形势的不同，最大限度的实现“和”即是“同”。就像花圃里的花都有自己的颜色和香味，并且其他花共同生存一样，不丢掉自己的个性，依据“仁”与自己以外的存在和谐相处是很自然、很美丽的。

因此，在儒学中，实践“仁”并实现人的本性成为生活的目标。值得注意的是这种爱的实践与墨家普遍的爱是不同的。这种爱是像珍惜自己一样珍惜别人，而不是忽略自己身边的所有事情去爱别人，把对自己的父母和子女的爱放到一边，先去爱别人的父母和子女。明确的区分本本末和先后，时时刻刻虔敬的洞察自己的心，按照本心去爱自己的父母和子女，并且推及此心去爱自己的邻居以及其他所有的人，这就是差别性爱的实质。当然“仁”的渐进性扩大并不是说爱的程度也要有差距。即使区分了先后本末，也要根据不同的情况考虑全局来设定爱的程度，所以没有轻重的差异。

进一步说，儒学中“仁”的最终实现范围不仅仅在我与共同体，而在于实现人与自然的和谐。根据孔子“廐焚，子退朝曰：‘伤人乎？’不问马”的记录，有些人评价说：“儒学与被指认为环境破坏主犯的人类中心主义大同小异。但是，在实践由近到远的有差别的爱的过程中，只是首先关注对同类的爱，而并不是不关注马这样的动物。孔子说的“钓而不纲，弋不射宿”告诉我们：人与自然相互影响，所以利用自然是不可避免的，但并不是人类任意的开发和蹂躏，而是应该根据“仁”这一内在的价值，切忌盲目的牺牲，履行生命的重要性，利用自然环境。

相反，孔子断言和谐社会的实现仅仅依靠法律和制度是不可能的。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”即首先要做的是每个人要确立自己的善的本性。如果否认按照本心，通过自律进行思考和行动，只是利用刑法和制度来统治百姓的话，即使犯了错误百姓也不感到羞耻。与此相反，如果信任百姓，用“德”引导百姓，并且适时用“礼”管理百姓的话，就会对自己的错误感到羞耻并自觉的改正错误。

这儿提出了教育的重要性。孔子去魏国时，惊讶于其人口之多，弟子冉有问：“如

果人口这么多，其次需要什么？”孔子回答说“富之”。冉有又问：“‘富之’之后，什么更重要？”，孔子说：“教之”。人口的兴旺和经济的富裕是走向理想社会的重要要素，但是更应该重视的是教育。这是因为任何人都有确立内在的本来价值，并且根据这一内在的本来价值实现理想社会的权利。因此，孔子认为教育应该有教无类，通过教育，任何人都能够完成实现“仁”的社会。

“梦”在很多时候仅仅局限于自己的想想中。但是如果以切实的实践为根基，就会马上现实化并成为改变世界的力量。在就连西方社会也废弃自己所追求的近代价值，开始试图进行多样的认识转换的当今，曾经对于信赖内在的明澈的人性、信念与常识相通的社会，以及人与自然和谐相处的世界抱有理想的儒学的理想分明又以其他的方式给了我们想象的空间。试图想象一下，由于朱子、陽明、退溪、栗谷、伊藤仁齋、荻生徂徠这些大儒的出现，最终有一天儒学的理想社会在东亚社会中得以完全实现，成为了文化创造的中心。真是一个甜美的梦。

‘인仁’이 실현되는 사회에 대한 달콤한 상상

고재석 (성균관대학교 유학대학 조교수)

자주는 아니지만 ‘철없다’·‘철부지’와 같은 말을 들어 본 경험이 있을 것이다. 새로운 변화를 예측하지 못하고 익숙해진 기존의 방식을 고수하는 사람에게 하는 말이다. 변화가 막 시작되는 시점이면 더욱 그렇다. 조짐이 은미하니 그것을 알아차리기란 쉽지 않다. 잘못된 판단은 돌이킬 수 없는 결과를 초래하기도 한다. 휴대용 카메라를 개발하고 달에서 촬영한 첫 사진을 전 세계에 전달하며 일상생활에 지대한 영향을 미쳤던 코닥사는 세계최초로 디지털 카메라를 개발했음에도 빠르게 진행되는 디지털화를 잘못 예측하여 130년간 누렸던 필름명가의 명예를 내려놓고 역사의 뒤안길로 사라질 운명에 처해있다.

20세기 이후의 동아시아는 서구근대의 이성·합리·자유·과학 등을 핵심 가치로 여기고, 스스로의 사상문화를 폄하하며 ‘서구화가 곧 유토피아’라는 굳건한 믿음을 실천해 왔다. 그런데 2013년, 우리가 살고 있는 세상은 기존의 개념과 가치기준을 근본적으로 수정하여 새로운 유토피아를 꿈꾸지 않으면 안 되는 시점에 와 있다. 신자유주의로 무장한 자본주의는 이기주의와 무한경쟁으로 이웃에 누가 사는지조차 모르는 단절된 인간관계를 낳고 있고, 과학기술 문명과 개발 및 성장 이데올로기는 자생적으로 치유할 수 없을 만큼의 문제점을 드러내어 재규정이 불가피해졌다. 사유방식의 혁명적 전환이 없다면 파멸로 치달을 수밖에 없다는 절박한 자각의 목소리가 곳곳에서 들려온다.

물론 사유의 근본적 전환은 다원화된 가치가 말살되고 오로지 하나의 방식으로 주도되는 것이 아니라, 다름이 존중되면서도 조화를 이루는 평화적 방식으로 논의되어야 한다. 이런 점에서, 수천 년간 동아시아 사유의 근간으로 작동해 왔던 유학은 우리에게 또 다른 편안함을 줄 수 있는 동아시아적 이상을 제시해 줄 수 있다.

공자는 이상사회가 아득히 먼 저 하늘에 있었던 것이 아니라, 지금 바로 여기 우리가 두 발 딛고 있는 현실에 있다고 보았다. 그는 ‘천天’의 내재화라는 능동적 방식을 통해, 주체적으로 하늘과 소통하였고, 혼자만 독점하는 형식이 아니라 모든 사람이 맘만 먹으면 누구나 하늘의 뜻을 알 수 있는 방식을 선택하였다. 그렇기에 그가 꿈꾼 이상사회는 한 번도 있어보지 않았거나, 죽음 이후에 비로소 경험할 수 있는 아득히 먼 꿈만이 아니라, 과거에 이미 실현되었었고, 현실에서 반

드시 실현가능하며 후대에도 지속되어야 할 이상이다.

공자는 인간에 내재된 덕성을 ‘인仁’으로 규정하였고, 제자들의 특성이나 자질, 학문수준 등에 따라 각기 다른 방식으로 의미를 설명하곤 하였다. “사사로운 욕심을 이겨내고 때에 맞는 예를 실천하는 것이다. (克己復禮)”, “사람을 사랑하는 것이다. (愛人)”, “내가 하고 싶지 않은 일을 남에게 시키지 않는 것이다. (己所不欲, 勿施於人)” 마치 뱃속의 아이와 엄마가 탯줄로 연결된 하나의 몸인 것처럼, 사람은 비록 육체만 보면 개별적이고 독립적인 존재 같지만 인으로 인해 유기적으로 연결된 일체라는 것이 본질이다.

그가 “일흔 살에 마음이 하고자 하는데도 하여도 법도를 어기지 않았다. (七十而從心所欲, 不踰矩)”고 말한 것도, 남의 구속이나 제약에서 벗어나는 육체적 자유를 누린 것이 아니라, 인간 삶의 중요한 영역인 ‘사회성 sociality’에 해당하는 사회적 규범이나 사람들의 가치관단을 함께 고려하는 자유를 누렸다는 것을 말한다. 서구사회가 남에게 해를 끼치지 않는 한, 나의 문제는 누구의 간섭이나 억압을 받지 않고 내가 스스로 결정할 권리가 있으며, 개인의 권리를 강하게 옹호하고, 종종 개인의 권리를 억압해온 다양한 형태의 집단주의에 도전과 불신을 표현해 왔던 것과 분명 차이가 난다.

유학은 사회로부터 분리된 원자화된 개인의 절대적 자유나 자율성은 허구에 불과하다고 본다. 인을 회복하고 자연스럽게 타인과의 조화로운 공존을 이루는 것이 이상이다. 물론 타인과의 조화가 개인의 희생을 강요하는 것은 아니다. 공자가 말한 ‘화이부동和而不同’은 조화의 이상적인 방향을 제시한다. 자기만의 차별성을 버려 둔 채, 이익과 형세에 따라 화를 가장함이 동同이다. 꽃밭의 꽃이 나뭇대로의 색과 향을 지니고 공존하는 것처럼, 자기의 개성을 잃지 않고 나 이외의 존재자와 인에 의해 조화하는 것이 자연스럽게 아름답다.

그러니 유학에서는 인을 실천하여 사람다움의 본질을 완성하는 것이 삶의 목적이 된다. 주목할 만한 것은 이러한 사랑의 실천이 목가의 보편적 사랑 ‘겸애兼愛’와 다르다는 것이다. 남을 나처럼 아끼고 사랑하는 것이라 해서, 내 가까이에 있는 모든 일을 소홀히 하고 남을 사랑하며, 나의 부모나 자식에 대한 사랑을 체쳐두고 먼저 남의 부모와 자식을 사랑하는 것은 아니다. 본말本末과 선후先後를 명확히 구분하고, 매 순간 경건하게 자신의 마음을 살펴 본심대로 자신의 부모와 자식을 사랑하고, 이 마음을 미루어 이웃과 모든 사람들을 사랑하는 것이 차별적 사랑의 실제이다. 물론 인의 점진적 확대가 사랑의 정도까지 차이냐야 함을 말하는 것은 아니다. 선후본말의 구분은 있을지라도, 상황에 맞게 전체를 고려한 입장에서 사랑의 정도가 설정되므로 경중의 차이는 없다.

나아가 유학은 인의 궁극적 실현 범위를 나와 공동체뿐만 아니라 인간과 자연의 조화로운 관계완성에 두고 있다. 혹자는 공자가 “마구간에 불이나자 사람이 다쳤는지를 묻고, 말에 대해 묻지 않았다. (廐焚, 子退朝曰: “傷人乎?” 不問馬)”는 기록을 토대로, 유학이 환경과피의 주범으로 지목된 인간중심주의와 맥을 같이 한다고 평하기도 하였다. 하지만 이는 가까운 곳에서 먼 곳으로의 차등적 사랑을 실천하는 과정에서, 우선적으로 동류에 대한 사람에 대해 관심을 둔 것이지, 말과 같은 동물에 대해 관심이 없었던 것은 아니다. 공자가 “낙시질은 하시되 그 물질하지 않았으며, 주살질은 하시되 잡자는 새는 잡지 않았다. (鈞而不綱, 弋不射宿)”는 것은 인간과 자연이 서로 영향을 주고받아야 하기에 자연을 이용하는 것은 불가피하지만, 인간 마음대로 개발하고 유린하는 것이 아니라 내재적 가치인에 의해 무분별한 희생을 금기하고 생명의 중요성을 실천하며 자연환경을 이용하였음을 보여준다.

반면, 공자는 조화로운 사회의 완성을 법과 제도에만 의지하여 이룬다는 것은 불가능하다고 단언하였다. “정령으로 인도하고 형벌로 가지런히 하면 백성이 면하려고만 하고 부끄러워하지 않는다. 덕으로 인도하고 예로 가지런히 하면 부끄러워하고 또한 저절로 바르게 될 것이다. (道之以政, 齊之以刑, 民免而無耻. 道之以德, 齊之以禮, 有耻且格)” 우선되어야 할 것은 개개인이 자신의 선한 본성을 확립하는 것이다. 본심에 의해 자율적으로 사고하고 행동하는 것을 부인하고, 그저 형벌과 제도로만 사람들을 이끌려 한다면, 잘못을 하더라도 부끄러움이 없게 된다. 반대로 사람을 신뢰하고 덕으로 이끌며 상황에 맞는 예로 다스리면, 자신의 잘못에 수치심을 느끼고 스스로 자신의 잘못을 고친다고 본 것이다.

여기서 ‘교육’의 중요성이 제시된다. 공자가 위나라에 갔을 때 인구가 많은 것에 놀라자, 제자 염유는 인구가 이렇게 많다면 다음에 필요한 것이 무엇인지를 물었다. 공자는 “부유하게 하는 것이다. (富之)”라고 대답하였다. 염유가 또 부유하게 한 다음에 무엇이 더 필요한지 묻자, 공자는 “사람들을 가르쳐야 한다. (教之)”고 말하였다. 인구의 번성과 경제적 풍요는 이상사회로 나아가는데 중요한 요소이기는 하나, 보다 중시되어야 할 것은 바로 교육이다. 사람이면 누구나 내면에 내재된 본래 가치를 확립하고, 그것에 따라 이상사회를 실현할 권리가 있기 때문이다. 이에 공자는 교육을 함에 특정한 부류를 정해놓고 가르치지 않았고, 누구나 교육을 통해 인이 실현되는 사회를 완성할 수 있다고 보았다.

‘꿈’은 대부분 혼자만의 상상에 그칠 때가 많다. 하지만 강력한 실천이 뒷받침되면 곧 현실화 되어 나와 세상을 바꾸는 힘이 되기도 한다. 서구사회조차 자신들이 추구했던 근대적 가치를 폐기하고 다양한 인식의 전환을 시도하고 있는 지금,

내면의 맑은 인성을 신뢰하고, 믿음과 상식이 통하는 사회, 인간과 자연이 조화롭게 어우러지는 세상에 대한 이상을 품었던 유학의 이상은 분명 또 다른 방식으로 우리에게 상상의 기회를 준다. 주자·양명·퇴계·율곡·이토오진사이·오규소라이 같은 대유大儒의 등장으로 유학적 이상사회가 동아시아사회에 온전히 실현되어 문화창조의 중심이 되는 날을 상상해 본다. 달콤한 꿈이다.

儒學에서의 人間다운 삶과 聖賢 닦기

朴惠榮 (韓國, 成均館大學校 博士過程修了)

< 論文要約 >

‘聖學’이란 聖人, 賢人을 닦기를 目標로 하는 希聖의 學問 體系이다. 다시 말하면 聖賢이 天下를 다스리는 王 노릇하기 위한 學問으로서, 이른바 內聖과 外王의 理想을 兼備하여 實現하는 體系의 學問이다.

‘聖’에 倫理的 意味乃至 理想的인 人間 德性的 意味가 附與된 것은 確實하게는 孔子 以後부터이며, 聖學에서 使用되는 聖의 概念은 孟子에 의하여 比較的 明確하게 規定되었다고 할 수 있다. 孟子는 浩生不害와의 問答에서 사람의 品格을 善人, 信人, 美人, 大人, 聖人, 神人 등의 6 段階로 나누어 說明하였다.

즉 聖人이란 道가 內面에서 쌓이고 充實해져서 外面으로 光輝가 드러나는 大人의 段階를 넘어 人格의 質的 變化를 이룬 사람이라는 것이다.

또 『中庸』에서는 “誠實한 者는 힘쓰지 않아도 道에 맞으며, 생각하지 않아도 알아서 자연스럽게 道에 맞으니 聖인이요...”라고 하여, 聖人の 道와 誠者의 天道 境地가 같다고 解釋하고 있다. 宋代의 周濂溪는 “聖인은 하늘을 바라고, 賢인은 聖人을 바라며, 선비는 賢人을 바란다”라는 말로써 儒學의 人間다움을 배우는 學問 精神을 說明하고 있다.

이러한 內容을 縱觀해보면 儒學에서 말하는 聖人이란 道德의 修養을 통하여 人格의 質的 變化를 이루어 天人合一의 삶을 사는 者를 말한다. 또 聖인은 人間自身 속에 內在된 誠實한 主體性과 普遍性을 바르게 認識하고 體得하여 修養함으로써 人間다움의 理想을 實踐하는 最高의 人格體라고 定義할 수 있다.

聖學에서의 學의 概念은 倫理的 理論 知識의 意味보다는 修養的 實踐 態度的 意味가 더 크다.

聖學의 方法은 心·性·情의 側面에서는 居敬·窮理·存養·省察하는 것이며 學問의 側面에서는 居敬함으로써 自我의 人間다움을 體驗하여 認識하고 現實의 으로 實踐하는 것이다. 敬의 態度를 維持하는 것에 對하여는 이미 『書經』에서 基本 心法으로 提示되고 있고, 孔子도 自己 心性을 修養하는 方法으로 ‘修己以敬’을 말하였다.

특히 宋代에 이르러 儒學의 倫理的 實踐 方法으로 持敬을 強調하고, 그 具體的 內容을 多樣하게 說明하였다. 朝鮮의 退溪도 이 敬으로 人慾을 克復하여 人間의

主體性を 確立하여야 참된 人間의 本性이 實現될 수 있다고 본 것이다. 栗谷 또한 修己工夫에는 知識을 넓히는 明善과 行하는 誠身이 있는데 居敬과 窮理, 力行을 벗어나지 않는다고 하였다. 敬을 바탕으로 하여 心法을 통한 修養과, 學問을 통한 窮理와 實踐을 쌓아감으로써 眞理가 쌓이고 實踐의 努力이 익숙하게 되면 自身도 모르는 사이에 聖人의 領域으로 들어가게 된다는 것이다.

즉 聖學은 自己 完成의 삶인 ‘爲己之學’이며, 自身의 人間다움을 길러내는 ‘爲己之學’은 모든 사람들에게 通用될 수 있는 學問이다. 이때의 學問은 科學의 學問과는 問題 意識과 工夫 方法에서 相當한 差異가 있는 人道學이다.

聖學은 思辨的 學問도 아니요, 對象 分析的 學問도 아니지만 居敬을 바탕으로 窮理·實踐·體認의 方法에 立脚하여 眞理를 探究하고 實踐하며 體得하여 眞理와 合一되는 功效를 이룬다. 聖學은 人間에 대한 無限한 信賴에 基礎하여 學問이 成立되며, 人間에 대한 無限의 信賴를 學問과 實踐의 삶을 통하여 確認하고 擴大한 다음 그 힘을 社會로 擴大시켜 나간다. 世俗的인 風俗을 禮俗으로, 聖俗으로 發展시켜 짐승과 같이 野蠻的으로 살아가는 것이 아니라 가장 文化的인 世上, 人間다운 世上으로 이끌어 가려는 것이다. 敬을 통하여 마음이 主人 됨을 回復하고, 마음이 回復되어 마음 속 하늘의 命수인 本性이 온전하게 되면 사람과 하늘이 하나가 되어 人間다운 삶을 살 수 있다는 것이 옛 聖賢들의 가르침이다.

核心語：聖學, 持敬, 修養, 聖人

1. 緒言

오늘날 現代 文明社會는 人間 疎外現象, 道德性的 沒落, 非行 青少年, 老人 問題, 世代 階層 間的 葛藤 및 分裂 等 갖가지 社會 病理 現象이 점점 더 頻繁하게 일어나고 있다. 이는 近·現代 以後 科學과 産業文明의 發達로 모든 文化는 相對的인 것이 되고, 科學的 知識만이 眞理로 받아들여지게 된 것과 깊은 關聯이 있다.

對象的 知識만이 重視되기 始作하면서 普遍的인 眞理나 普遍的인 人間性이 存在한다는 믿음을 喪失한 흐트러진 人間의 마음을 바로 잡아 人間답게 살아가게 하려면 어떤 方法이 있을까? 그 方法은 여러 곳에서 찾을 수 있겠지만, 筆者는 天理에 따라 人慾을 節制하고, 人間의 內面的 道德性을 回復시킬 수 있는 修己에 있다고 보는 것이다. 오늘날 儒學을 眞理에 대한 認識과 實踐의 學問으로 여기는 사람은 극히 드물다. 따라서 이 글의 目的은 21世紀를 살아가는 오늘날의 우리들에게 儒學에서의 聖賢들의 삶을 통하여 荒廢 해 가는 人性을 바로 세울 수 있는 端初를 찾고자 함에 있다.

2. 聖學과 인간다움

‘聖學’이란 聖人, 賢人을 닮기를 目標로 하는 希聖의 學問 體系이다. 다시 말하면 聖賢이 天下를 다스리는 王 노릇하기 위한 學問으로서, 이른바 內聖과 外王의 理想을 兼備하여 實現하는 體系의 學問이다.

‘聖’字의 意味를 살펴보면 『詩經』 「邶風」 「凱風」에서 “어머니는 지혜롭고 좋아신데 (母氏聖善)”에 대하여, 『毛詩傳』은 “聖은 智慧이다. (聖 叡也)”라고 註解하고 있으며, 『周禮』 「大司徒」에서 “첫째, 여섯 가지 德이니 智慧·仁·聖·義·忠·和 이다. (一曰 六德 知·仁·聖·義·忠·和)”에 대해 鄭玄은 “聖은 通하여 미리 아는 것”이라고 註解하고 있다. 또 『書經』 「洪範」에 “叡智가 聖을 이룬다. (睿作聖)”는 句節에 대해 孔安國은 “일에 대하여 通達하지 않음이 없는 것을 聖이라고 한다. (於事無不通, 謂之聖)”라고 註解하고 있다. 『說文解字』에도 “聖은 通達이다. (聖 通也)”라고 하여, 즉 ‘聖’의 語源의 意味는 ‘밝음(睿)’, ‘통달(通)’ 등인 것이다.¹

程敏政의 『心經附註』에서 西山眞氏의 註를 보면 聖學이 담고 있는 聖人의 道는 堯舜에서 淵源²하고 있음을 알 수 있다. 그러나 聖에 倫理的 意味 乃至 理想的인 人間 德性的 意味가 附與된 것은 確實하게는 孔子 以後부터이다. 例를 들면 孔子는 “어찌 仁을 일삼는 데 그치겠는가, 반드시 聖人일 것이다.”³ 또한 “聖과 仁으로 말하면 내 어찌 감히 自處하겠는가”⁴ 라고 하여, 聖과 仁을 同列의 概念

으로 보거나 聖을 仁보다 優位 概念으로 使用하여, 聖의 解釋을 널리 백성에게 베풀어 大衆을 濟度하는 仁의 極致로서 말하였다.⁵

孔子에게는 ‘仁’ 이 倫理 意識을 包括하는 概念이라고 한다면, ‘聖’ 은 仁의 最大 實現의 境地를 意味하다고 할 수 있다. 또 孔子는 道와 德을 바탕으로 하여 仁과 禮를 行하는 것이라고 『論語』에서 “道에 뜻을 두며 德에 根據하며 仁에 依支하며 禮에 노닐어야 한다”⁶ 고 하였다. 이로써 미루어 보면 道德에 自身의 行爲 根據를 두어 결국 仁을 實踐하는 데 있다는 것이다. 또 “사람이 능히 道를 넓히는 것이지 道가 사람을 넓히는 것은 아니다”⁷ 라고 한 것에서는 人間 中心의 思想으로 道가 사람을 通하여 發揮한다는 것을 알 수 있다.

孟子는 ‘聖’ 을 人倫의 窮極의 境地이며, 또한 人間의 德性이 極大化되어 他人에게 感化를 주는 境地⁸로서 풀이하여, 聖學에서 使用되는 聖의 概念은 孟子에 의하여 比較의 明確하게 規定되었다고 할 수 있다.

孟子는 浩生不害와의 問答에서 사람의 品格을 善人, 信人, 美人, 大人, 聖人, 神人 等の 6 段階로 나누어 說明을 하였다.

누구나 좋아하고 따를 만한 사람을 善人이라고 말하고, 善을 자기 몸에 갖고 있는 사람을 信人이라고 말하고, 充實한 사람을 美人이라고 말하고, 充實하여 빛나는 사람을 大人이라 말하고, 커서 變化시키는 사람을 聖人이라 말하고, 성스러워서 예측할 수 없는 사람을 神人이라고 말하니⁹

다시 말하면 聖人이란 道가 內面에서 쌓이고 充實해져서 外面으로 光輝가 드러나는 大人의 段階를 넘어 人格의 質의 變化를 이룬 사람이라는 것이다. 또한 孟子는 人間다운 삶을 살아야하는 根據로서 人間의 마음속에는 누구나 仁·義·禮·智의 端緒인 四端之心的 善한 本性을 지니고 있다.¹⁰ 고 하였다. 孟子에 의하면 人間의 本性은 天으로부터 稟賦되었기 때문에 根本적으로 착하며 無限한 價値를 가지고 있다는 것이다. 人間은 心과 身의 構造로 되어 있는데 自身의 本性을 中心으로 發顯하면 누구나 聖人이 될 수 있다. 그러나 聖人에 이르기 위해서는 自身의 慾望과 社會의 環境 등에서 비롯되는 여러 가지 어려움들을 克復해 나가야 가능한 것이라 하겠다. 한편, 『中庸』에서는 “誠實한 者는 힘쓰지 않아도 道에 맞으며 생각하지 않아도 알아서 자연스럽게 道에 맞으니 聖人이요...”¹¹ 라고 하여, 聖人の 道와 誠者의 天道 境地가 같다고 解釋하고 있다. 즉 天道와 人道는 誠과 關聯되어 있다고 볼 수 있다. 道를 實踐하는 方法은 眞實無妄한 天理의 本然인 誠을 본받아 誠之하는 것이다. 또한 宋代의 周濂溪는 “聖人은 하늘을 바라고, 賢人

은 聖人을 바라며, 선비는 賢人을 바란다”¹² 라는 말로써 儒學의 人間다움을 배우는 學問 精神을 說明하고 있다. 이러한 內容을 縱觀 해 보면, 儒學에서 말하는 聖人이란 道德의 修養을 通하여 人格의 質的 變化를 이루어 天人合一의 삶을 사는 者를 말한다. 또 人間 自身 속에 內在한 誠實한 主體性과 普遍性을 바르게 認識하고 體得하여 修養함으로써 人間다움의 理想을 實踐하는 最高의 人格體라고 定義할 수 있다.

3. 聖學의 持敬 方法

聖學에서의 學의 概念은 倫理的 理論 知識의 意味보다는 修養的 實踐 態度的 意味가 더 크다. 孔子가 “顏淵의 好學을 말하면서 노여움을 남에게 옮기지 않으며 잘못을 두 번 다시 저지르지 않는다”¹³ 라고 하였는데, 이것은 理論的 知識의 側面보다 道德的 實踐 態度的 意味를 갖는 것이다.¹⁴

즉 聖學의 方法은 心·性·情의 에서는 居敬·窮理·存養·省察하는 것이며, 學問的 側面에서는 居敬함으로써 自我의 人間다움을 體驗하여 認識하고 現實의 으로 實踐하는 것이다. 옛 聖賢들은 聖學을 이루기 위한 具體的 方法으로 私慾으로 他人에게 함부로 對하지 않는 持敬의 態度를 強調하였다.

人間 關係나 事物을 處理함에 있어서 敬의 態度를 維持하는 것에 대하여는 이미 『書經』에서 基本 心法으로 提示되고 있고, 孔子도 自己 心性을 修養하는 具體的 方法으로 ‘修己以敬’¹⁵ 을 強調하였다.

특히 宋代에 이르러 人間의 倫理的 實踐 方法으로 敬을 重要時하여 持敬을 強調하고, 敬의 具體的 內容을 多樣하게 說明하였다. 周濂溪는 『通書』에서 聖學의 可能性을 認定하고 具體的인 方法으로 無欲을 提示¹⁶ 하였는데 慾心이 없다는 것은 敬이란 글자와 같다.¹⁷ 고 註解하고 있다. 또한 程伊川은 ‘主一無適’ 과 ‘整齊嚴肅’ 으로, 그의 門人인 謝良佐는 ‘常惺惺法’ 으로, 尹暉은 ‘其心을 收斂하는 것’ 등으로 補完하여 說明하였고, 朱子는 이를 綜合하여 敬은 한 마음의 主宰이며, 萬事의 根本으로서 ‘聖學의 終始’¹⁸ 라고 하였다. 즉 敬을 바탕으로 하여 心法을 通한 修養과, 學問을 通한 窮理와 實踐을 쌓아감으로써 眞理가 쌓이고 實踐의 努力이 익숙하게 되면 自身도 모르는 사이에 聖人의 領域으로 들어가게 된다는 것이다.

이러한 宋代의 居敬과 窮理의 思想은 朝鮮의 退溪(1501~1570)와 栗谷(1536~1584)에게도 큰 影響을 미쳤다. 退溪의 『聖學十圖』와 栗谷의 『聖學輯要』라는 著述이 그 代表的인 例라 하겠다.

退溪도 ‘敬의 態度를 항상 維持하는 것(持敬)은 생각과 배움을 兼하고 動과

靜을 一貫하며, 안과 밖을 合致시키며 드러난 곳과 隱微한 곳을 하나로 하는 道理이다.’ 라고 하여 어느 때 어느 경우라도 持敬의 姿勢로 臨해야 할 것을 強調하였던 것이다.¹⁹ 退溪는 이 敬으로 人慾을 克復하여 人間의 主體性を 確立하여야 참된 人間의 本性이 實現될 수 있다고 본 것이다.²⁰

栗谷은 修己之學은 聖인이 되고자 하는 目的을 가지고 있으며, 修己工夫에는 知識을 넓히는 明善과 行하는 誠身이 있는데 居敬과 窮理, 力行을 벗어나지 않고, 修己之學은 學의 對象을 自身으로 삼고 自己 個人의 內面に 內在해 있는 自己 本來性を 認識하는 學問으로서 義理學이라고 하겠다.

人間만이 聖學을 할 수 있으며 人間이 聖學을 할 수 있는 根據는 人間은 天으로부터 本性을 附與받았을 뿐 아니라, 自身の 本性을 自覺할 수 있는 能力을 지녔기 때문이다.

聖學은 自己 完成의 삶인 ‘爲己之學’이며, 自身の 人間다움을 길러내는 ‘爲己之學’은 모든 사람들에게 適用될 수 있는 學問이다. 이 때의 學問은 科學的 學問과는 問題 意識과 工夫 方法에서 相當한 差異가 있는 ‘人道學’을 말하는 것이다.

4. 聖人は 完人이다.

聖學의 功效는 人間다움을 完成시키는 聖人の 學問이요, 完人の 修養에 있다. 聖學은 性善說의 基盤 위에서 人間의 本性이 올바르게 具顯됨을 指向한다. 一貫되게 人間에게는 固有하게 內在하는 善이 있고 그것을 擴充하는 것이 人格 發展의 最高 目標라고 認識한다. 그러한 最高의 人格이 바로 聖이다. 內聖과 外王 가운데 方法上 根本이 되는 것은 內聖, 즉 修身의 側面인데, 聖人は 內聖外王의 道를 말하면서 內聖으로부터 外王으로 나아가려고 한다.²¹

『論語』의 “몸을 닦아서 사람을 便安하게 하고, 몸을 닦아서 백성을 便安하게 하는 것”²²이라는 孔子의 말과, 『孟子』의 “사람에게 차마 하지 못하는 마음으로 사람에게 차마 하지 못하는 政事를 행한다면”²³이라고 한 孟子의 말이 이것을 證明한다. 잠시 동안의 努力이 아니라 삶과 함께 持續的인 努力을 하여 眞理가 많이 쌓이고, 實踐의 努力이 오래되면 저절로 眞理와 마음이 하나가 되어, 自身도 모르는 사이에 眞理와 融合되어 貫通하게 되고 便安하게 眞理를 實踐하는 段階에 到達하게 된다는 것이다. 便安하게 道를 實踐하는 삶의 境地에 到達하면 聖學은 그 目的을 成就하였다고 할 수 있을 것이다. 즉 眞理를 認識하는 것에 머무르지 않고 體得할 수 있는 道の 實現에 뜻을 두고 있어 得道와 行道가 中心 課題라는 것이다.

孔子는 “君子는 義에 깨닫고 小人은 利益에 깨닫는다”²⁴ 라고 하여 어떤 것을

마땅히 해야 하고 하지 말아야 하는가의 人間的인 道德的 標準으로서 의로움을 重視한다.²⁵ 孟子가 “規矩는 方形과 圓形의 至極함이요 聖人は 人倫의 至極함이다”²⁶ 라고 한 것은 聖人이란 人倫을 다하고 修養이 最高의 境地에 到達한 完人으로서 생각한 것이다.

聖學은 思辨의 學問도 아니요, 對象 分析의 學問도 아니지만, 居敬을 바탕으로 窮理·實踐·體認의 方法에 立脚하여 眞理를 探究하고 實踐하며 體得하여 眞理와 合一되는 功效을 이룬다. 思辨의 學問이 存在와 接合함이 없어 空虛하고, 對象 分析의 學問이 存在를 現象의 으로만 認識하여 客體와 主體가 分離된다면, 聖學은 實踐의 方法을 通하여 存在를 內面에서부터 體認하여 窮極의 으로는 全體 存在인 自然과의 合一을 이룬다고 하겠다.²⁷

聖學은 人間에 대한 無限한 信賴에 基礎하여 學問이 成立되며, 人間에 대한 無限의 信賴를 學問과 實踐의 삶을 通하여 確認하고 擴大한 다음, 그 힘을 社會로 擴大시켜 나간다. 敬을 通하여 마음이 主人 됨을 回復하고, 마음이 回復되어 마음속 하늘의 명령인 本性이 온전하게 되면 사람과 하늘이 하나가 되는 人間다운 삶을 살 수 있다는 것이 옛 聖賢들의 가르침이다.

5. 結 語

以上에서 살펴본 바와 같이 儒學의 論理는 修己에서 始作하여 自然의 調和를 돕는 데에 이르러 理論과 實踐의 極致를 이루는 知行合一임을 알 수 있다. 즉 天理에 따라 聖인과 같은 人性을 回復시킬 수 있는 端初는 바로 個人의 修養이라는 것이다. 다시 말해 儒學의 聖學 思想은 항상 窮極의 指向이 治人에 있고, 治人이 實現될 수 있는 前提 條件이 修己인 것이다. 즉 儒家 思想의 基本 方向은 修己治人으로서 要約된다. 바로 修己를 通해 德을 쌓아서, 內聖外王의 境地에 이르는 理想의 人格者인 聖인이 되는 것이다. 人間다운 삶이 어떠한 삶인가를 指導하는 것이 儒學의 地上 目標인 것이다.

世俗的인 風俗을 禮俗으로, 聖俗으로 發展시켜, 짐승과 같이 野蠻의 으로 살아가는 것이 아니라 가장 文化的인 世上, 人間다운 世上으로 이끌어 가려는 것이다. 우리 모두가 仁義의 大道를 바탕으로 하여 제대로 修己를 한다면 모든 存在가 至極한 善에 머무는 (止於至善) 世上이며, 그 누구도 疏外되지 않고 제 役割을 하며 사람답게 살 수 있는, 우리 모두가 바라는 神明나는 世上이 될 것이다.

즉 老人은 便安히 지낼 수 있고, 親舊를 믿음으로 사귀며, 어린이를 恩惠로 保護할 수 있으며 人類의 平和의 共存을 目標로 한 孔子의 大同 世界를 이루어 갈 수 있을 것이다.

< 參考文獻 >

- ▶ 『論語』
 - ▶ 『孟子』
 - ▶ 『中庸』
 - ▶ 『通書』
 - ▶ 『心經附註』
 - ▶ 『栗谷集』 「聖學輯要」
 - ▶ 『韓國儒教知性論』, 徐炯遙 지음, 儒教文化研究所, 2003
 - ▶ 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008
 - ▶ 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004
- 1 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008, p114
 - 2 程敏政, 『心經附註』 卷 1: 西山眞氏曰 人心惟危以下十六字 乃堯舜禹傳授心法 萬世聖學之淵源
 - 3 『論語』 「雍也」 28 章: 何事於仁 必也聖乎
 - 4 『論語』 「述而」 33 章: 若聖與仁 則吾豈敢
 - 5 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p8
 - 6 『論語』 「述而」 6 章: 子曰 至於道 據於德 依於仁 游於藝
 - 7 『論語』 「衛靈公」 28 章: 子曰 人能弘道 非道弘人
 - 8 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p8
 - 9 『孟子』 「盡心 下」 25 章: 可欲之謂善 有諸己之謂信 充實之謂美 充實而有光輝之謂大 大而化之之謂聖 聖而不可知之之謂神 ...
 - 10 『孟子』 「公孫丑 上」 6 章: 惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 知之端也 人之有是四端也 猶其有四體也
 - 11 『中庸』 20 章: 一誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也 誠之者 擇善而固執之者也
 - 12 『通書』, 「志學 第 10」: 聖希天 賢希聖 士希賢
 - 13 『論語』 「雍也」 2 章: 孔子 對曰 有顏回者 好學 不遷怒 不二過
 - 14 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p9
 - 15 『論語』 「憲問」 45 章: 子路 問 君子 子曰 修己以敬
 - 16 『通書』, 「聖學 第 20」: 聖可學乎 曰可 曰有要 曰有請聞焉 曰一爲要 一者無欲也 無欲則靜 虛動直 靜虛則明 明則通 動直則公 公則博 明通公博 庶矣乎
 - 17 『通書』 朱子 註 참고
 - 18 『心經附註』 卷 1: 周易 坤卦 6, 2 爻 註釋 참고
 - 19 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p19
 - 20 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p129
 - 21 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p18
 - 22 『論語』 「憲問」 45 章: 曰 修己以安人 ... 曰 修己以安百姓
 - 23 『孟子』 「公孫丑 上」 6 章: 以不忍人之心 行不忍人之政
 - 24 『論語』 「里仁」 15 章: 子曰 君子 喻於義 小人 喻於利
 - 25 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p89
 - 26 『孟子』 「離婁 上」 2 章: 孟子曰 規矩 方員之至也 聖人 人倫之至也
 - 27 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008, p155

제목 : 『論語』의 融合的 指導者像 考察

金 景 美 (大韓民國 成均館大 博士課程)

< 論文要約 >

本 論文은 普遍的 價値와 規範이 녹아 있는 論語를 土臺로 眞 (眞理: 總體的 調和의 和諧美)·善 (倫理- 自己修養의 人格美)·美 (價値- 關契完成의 相生美) 즉 眞·善·美를 融合하여 참다운 指導者像에 대하여 考察해 보고자한다. 現代 社會는 純粹한 知性文化의 精神의 價値보다는 物質的 價値의 選好와 視覺的으로 보여 지는 外貌至上主義에 偏重되어 있다.

디지털 時代에 自身을 表現하는 個性으로 演出하는 것은 不正할 수는 없지만, 外貌에 執着하여 지나친 다이어트로 健康美를 喪失하고, 그로 因한 精神의 스트레스는 外貌 執着과 外貌重視의 病的인 弊端을 불러일으키고 있다. 이러한 弊端을 克復하기 위해 切實하게 要請되는 代案으로 內的 素養과 外的 專門性을 高루 兼備한 온전한 人格體, 즉 이른바 “文質이 彬彬” 한 眞善美의 融合的 指導者像이 必要하다고 하겠다.

儒敎思想은 個人的으로는 道德의 人格을 涵養하면서 (修己), 社會的으로는 올바른 人間關係를 갖도록 (治人) 하는 것이다. 이 때문에 leader 또는 指導者는 자신 뿐만 아니라 他人까지도 感化시킬 수 있어야 한다. 修己治人은 ‘스스로를 가다듬어 다른 사람들을 이끈다.’ 는 의미이다. 참다운 指導者는 修己를 통해 自己省察과 自己正立을 한 다음에 治人또는 安人의 境地에 서게 되는 것이다.

모든 物件에는 값어치가 있고 나름대로의 德이 있듯이. 人間 역시 人格과 德性을 갖추고자, 배우고 익혀 自身만의 專門性·信賴性 그리고 人格과 能力을 兼備하여, 自身만의 브랜드 (Brand) 價値를 創出해 내고자 한다.

人格美는 높은 地位나 財力·權力에서 나오는 것이 아니다. 自己修養을 통하여 마음에 조금도 티가 없는 爽快感이랄까? 즉 굳이 漢字로 表現하자면 맑을 소(灑) 깨끗할 쇠(灑) ‘灑灑’ 에 符合된다고 할 수 있다. 즉 知·仁·勇을 兼備한 지극히 人間다운 人格美를 지닌 指導者像으로 合當하다고 할 수 있다.

自我開發은 self leader, 즉 修己를 통하여 德性修養과 自我經營의 힘을 기르게 된다. 關係領域의 leader (治人) 는 自身の 德性을 德行으로 미루어 가는 즉 남의 입장에서 생각하는 易地思之의 마음으로 擴大시킬 수 있다. 이처럼 自身の 마음을 미루어 남을 생각하는 리더십을 『大學』에서는 “絜矩之道” 라고 한다.

論者の 見解는, 人格美는 忠으로 德性의 씨앗을 일구고 相生美는 恕로써 他人에게 行動으로 보여주는 德行의 마땅한 올바름을 具顯하고 和諧美는 絜矩之道로써 남을 나처럼 아끼고 사랑하여 나와 같은 마음 즉 普遍的 原理인 德化를 具顯할 수 있다고 여긴다.

이처럼, 指導者像의 資質은 自身의 素養과 남을 配慮하는 마음이 總體的으로 잘 彫花를 이룰 때 指導者가 지니고 있는 能力을 無限히 發揮하며, 많은 사람들과 共生·共存 하며 거듭 成長해 나갈 수 있는 것이다.

主題語：眞善美·人格美·相生美·忠恕·絜矩之道·文質彬彬·和諧美

I. 序論

글로벌시대의 知識經濟社會를 접하면서 우리사회는 急成長·急變化의 速度와 함께 현대는 生活的 豊饒와 便利한 점은 있지만 無限競爭이라는 對決 構圖 속에 埋沒되어 있다. 이러한 社會의 內面에는 人間과 人間사이의 競爭·葛藤·不信感·心性이 疲弊하였고 外面으로는 離婚率·底出產·自殺率이 急上登의 問題가 대두되고 있다.

現代社會에서 外貌에 執着하는 外貌至上主義를 루키즘 (lookism) 現象이라고 하며, 이웃이나 社會에 被害가 가더라도 自身에게 被害나 損害가 되지 않는 일에는 無關心하거나 (넘비증후군) 集團 利己主義의 風潮를 노비즘 (nobyism) 現狀이라고 한다.

이러한 現實의인 矛盾이 發生된 弊害의 原因은 여러 가지가 있겠지만 첫째는 지나친 出世主義와 物質的 價値 選好 둘째는 純粹한 知性文化 外面 등과 같은 精神的 價値의 崩壞로 인한 混亂에서 發露된 것이라고 말할 수 있다. 現代人들의 모든 關心事는 外部的 價値에 몰입되어 있다. 自身의 問題點도 外部에 탓으로 돌리고 삶의 幸·不幸도 出世도 能力도 모두 外部的 條件에서 解決하려고 한다.

그리고 家庭·學校·企業·社會·國家 등의 모두가 經濟問題·利潤創出에만 主를 삼고 있다. 이러한 점을 着眼하여 論者는 病廢的 狀況에서 眞正한 指導者의 役割은 무엇일까? 指導者의 良識的 基本 軸은 무엇일까? 苦悶해 보고자 한다.

이러한 脈絡에서 指導者의 資質에 要求되는 各自의 業務·職種에 따라 많은 條件과 能力이 다르고 特性이 있겠지만, 무엇보다도 인간다운 道理를 지키며 社會 風土를 아름답게 教化하고 精神과 物質의 調和·人格과 能力·經濟와 道德을 兼備한 指導者像에 대하여 研究하고자 한다.

研究는 普遍的 價値와 規範이 녹아 있는 『論語』를 土臺로 眞(眞理：總體的

調和의 和諧美)·善(倫理:自己修養의 人格美)·美(價値:關契完成의 相生美)
즉 眞·善·美가 融合된 참다운 指導者像에 대해서 考察해 보고자 한다.

II. 自己修養의 人格美

孔子는 道德과 人格教育을 基本으로 삼아 누구든지 勞力하여 自己修養을 쌓고 學行과 德行이 높은 君子와 같은 最高의 人格者가 되기를 念願하였다.

『論語』에서 말하는 君子에 대해서 言及하자면, 爲政者 眞理를 求하는 사람·德이 있는 사람·순수한 사람·學文을 하는 사람을 뜻하지만 주로 학문을 하는 사람으로 쓰일 때가 많다. 이처럼 孔子는 個人的 身分보다는 道德的 人格과 品性을 지닌 자로 學德을 닦으며 人間으로서 價値觀을 갖춘 자, 즉 人品과 才德이 어우러진 사람을 君子라고 指稱하였다. 오늘날 現代社會에서 要請되는 指導者의 像이라 할 수 있다.

人格이란 人間에게 있어서는 곧 한 사람의 品格을 말하고 同時代 社會에 있어서는 그 行動의 標準이 되는 것이다.¹ 스스로 修養을 닦아 자기의 人格을 涵養하게 되면 個人的으로는 家庭이 和睦하고, 社會나 國家的 次元에서는 天下를 平和롭게 할 수 있다. 그래서 孔子는 箇箇人의 人品을 完成하는 것에 根本的인 課題로 認識하고, “자기 몸의 處身이 바르면 命令하지 않아도 行해지고, 자기 몸의 處身이 바르지 않으면, 비록 命令한다 하더라도 따르지 않는다.”² 고 하였다. 이처럼 人格의 完成은 자기 몸의 處身부터 바르게 團束하는 것으로부터 시작됨을 알 수 있다.

論者는 指導者像으로 知·仁·勇이 구비된 人格美를 갖춘 指導者像에 대하여 살펴보고자 한다. (『論語』「憲問」:子曰 君子道者三, 我無能焉, 仁者, 不憂, 知者, 不惑, 勇者, 不懼.) 즉 君子의 必修 德目으로 人格美를 三達德의 德行에서 찾고자 한 것이다.

“知者는 배워서 事理를 잘 分別하여 通達하므로 天과 命을 認識하고 收容하여 惑됨이 없는 사람이며, 仁者는 私慾을 버리고 남과 더불어 살고자 하므로 相對를 지나치게 競爭하여 미워하는 마음이 없는 사람이며, 勇者는 義를 따라 判斷하여 行動하므로 두려울 것이 없는 사람이라고 본 것이다.” 이러한 맥락에서 論者는 知者·仁者·勇者의 덕목인 知·仁·勇에 대해서 차례로 살펴보자한다.

1. 事理를 分別하는 知

『論語』에 나오는 공자의 知는 知識에만 偏重되어 있는 것이 아니라 篤行·力行 등 道德性과 實踐性의 의미를 포함하고 있다. 즉 篤實하게 行하고 힘써 行하

지 않는 知는 올바른 知이라 할 수 없는 것이다.

知라는 말은 그 범위가 비교적 複雜한데, 대체로 知覺의 意味까지도 包含한다. 知覺이란 事物의 實體를 理解하는 것으로서 認識能力과 認識作用을 가리킨다.³ 따라서 知識이란 事物의 條理나 法則에 대한 認識이다. 道德意識의 知는 是非와 善과 不善에 대한 認識이다.⁴ 또한 知는 人間의 認識作用·認識過程 및 그것에 의해 獲得 되어진 認識의 內容·認識의 結果 등을 統稱하는 것으로 認識·知覺·知識·知性 등의 의미를 포함한다. 특히 儒家에서는 知를 仁義禮와 함께 人間에게 先驗적으로 具備되어 있는 固有한 德性 [四德] 으로 規定하고 있다.⁵

樊遲가 知에 대해서 물었을 때 공자는 훌륭한 人才를 알아보는 知을 말하였다.

“사람을 아는 것이다.” 樊遲가 깨닫지 못하자, 공자가 말하였다 “곧은 사람을 들어서 굽은 사람 위에 놓으면, 굽은 사람으로 하여금 곧게 할 수 있는 것이다.”⁶

여기에서 ‘知’ 는 사람을 알아보는 것이며, 훌륭한 人才를 찾아 등용하는 것이다. 政事를 다스리는데 正直한 사람이 위에 있으면 아랫사람은 龜鑑을 받을 것이다.

君子가 반드시 알아야 할 知의 요지로써 孔子는 ‘命을 알지 못하면 君子가 될 수 없다’ 고 말한다.⁷ 사람이 태어날 때부터 정해져 있어서 바꿀 수 없는 것이 命이다. 命을 알면 便安하게 吉凶·禍福의 命을 받아들여 君子가 될 수 있다. 따라서 天命을 알고 실천하는 삶이 바로 君子의 삶이 되는 것이다.

知의 窮極的인 目的은 무엇인가? 이에 관해 孔子는 當時의 世態를 批判하며 “옛날의 學者들은 자신을 위한 學文을 하였는데, 지금의 학자들은 남을 위한 학문을 한다.”⁸ 라고 말한다. 공자가 말하는 知의 追求는 本質적으로 인간다워지는 道를 아는데 있다. 이것이 바로 爲己의 학문이다. 따라서 자신의 人格陶冶를 하기 위한 것이다. 공자는 知의 목적을 爲人에 두지 않고 爲己에 두어 自身の 修養을 쌓아 人格을 完成해야 함을 강조 하였다.

2. 인간다워지는 仁

공자는 교육의 중요성을 人格修養에 두었고 人格을 完成하기 위해 仁을 바탕으로 理想的인 仁人즉 人格을 완성할 수 있다고 하였다. 仁은 孔子의 學說의 核心이다. 그러나 공자의 ‘仁’ 을 한 마디로 정의하기는 쉽지 않다. 仁이란 基本的으로 사람을 가리킨다. 즉 仁이란 ‘너’ 와 ‘나’ 의 關係를 表現하고 있다. 또한 ‘仁’ 은

사람답게 한다.’는 의미도含蓄하고 있다.⁹ 따라서 孔子는 사람을 사람답게 하는 것은 ‘仁’의 德이요, ‘仁’에 到達하기 위해서는 작은 나의 限界를 넘어 큰 ‘우리’, 즉 社會的 自我로 되돌아가야 한다고 主張하고 있다.¹⁰

仁의 개념은 크게 두 가지로 說明할 수 있다. 첫째, 仁은 ‘타인에 대한 사랑 [愛人]’을 뜻한다. 둘째, 全人 또는 成人으로서 ‘完成된 人格’ 혹은 사람을 뜻한다. 따라서 공자는 仁에 관한 樊遲의 質問에 우선적으로 “사람을 사랑하는 것이다.”¹¹ 라고 말하고 있다. 이러한 人間에 대한 사랑은 마구간에 불이 났을 때, 먼저 “사람이 다쳤는가?”라고 묻은 것에서 더욱 잘 나타나고 있다.¹²

子張의 仁에 대한 물음에는 “恭遜함, 너그러움, 미더움, 敏捷함, 恩惠로움이니, 恭遜하면 업신여김을 받지 않고, 너그러우면 못사람들의 마음을 얻게 되고, 信賴가 있으면 남들이 任務을 다하게 되고, 敏捷하면 功이 있게 되고, 恩惠로우면 充分히 남들을 부릴 수 있게 된다.”¹³ 라고 말하였다. 이처럼 仁이 쉽지 않은 것은 사실이지만 孔子는 恭遜·寬大·信義·敏捷·恩惠를 갖추면 仁이라고 말할 수 있음을 가르치고 있다. 즉 恭·寬·信·敏·惠 이 5가지는 仁의 作用으로서 나누어 말하면 다섯이요, 습하여 말하면 오직 仁 하나인 것이다.¹⁴ 또한 仁은 이미 人類가 共有한 人情이 自然的으로 흘러나오는 것이기 때문이다. 孔子가 말하기를 “仁이 멀리 있는가! 내가 仁하려고 하면 仁에 이르는 것이다.”¹⁵ 孔子는 人間이면 스스로 仁에 힘써야 할 것을 다음과 같이 주장하였다.

공자 또 말하기를 “하루라도 능히 仁에 힘쓴 사람이 있는가? 나는 그렇게 하는 데 힘이 부족한 사람을 아직 보지 못하였다. 그런 사람이 있는데 내가 아직 보지 못하였는가 보다.”¹⁶

仁은 멀리 있는 것이 아니라, 이미 하늘이 내게 부여한 것으로서 모든 사람들의 마음속에 普遍的으로 存在하는 것이기 때문에 仁에 뜻을 두기만 하면 바로 仁을 行할 수 있는 것이다. 다만 人間이면 누구나 仁을 行할 수 있는데 仁을 行하고자 하는데 힘을 쓰지 않는 것이 큰 病廢인 것이다. 仁한 자는 仁을 편안히 여기고 智慧로운 자는 仁을 이롭게 여긴다.”¹⁷ 라고 하였다. 그러므로 “뜻있는 선비와 어진 사람은 살기 위하여 仁을 해치는 일이 없고 自身의 목숨을 버려서라도 仁을 이롭이 있다.”¹⁸ 라고 말할 수 있는 것이다.

仁이란 남을 나처럼 사랑하는 마음이다. 즉 危急한 狀況에 直面하게 되었을 때, 仁人 “殺身成仁”의 마음이다. 자기 한 몸을 바쳐 다른 사람의 목숨을 求하려는 것이다. 이처럼 人類社會를 위해 자신의 목숨을 바치는 것은 인간에 대한 至極한

사랑이다. 이처럼 仁을 實踐하는 크고 작은 마음들이 擴張되어 나가면 결국 의로움 앞에서 죽음도 마다하지 않는 “舍生取義”의 마음을 이루게 된다. 마지막으로 이 모든 것을 行하였는데도 “남이 알아주지 않는다 해도 성내지 않는 마음”이 바로 仁이다.¹⁹ 爲己之學의 仁이다. 仁이란 知識的인 認識으로 이해하는 개념이 아니라 몸소 實踐하는 것에 意味가 있다.

仁의 實現은 자신을 完成할 뿐만 아니라, 他人의 完成까지도 可能케 할 수 있는 즉 너와 내가 한마음의 상태를 이루게 하는 것이다. 이것이 곧 人格의 完成이자, 人間의 完成을 의미하는 것이다.

3. 義와 부합된 진정한 勇

仁을 구현하고 올바른 知를 얻기 위해서는 반드시 勇이 필요하다. 仁과 不仁을 구별할 수 있는 知와 仁을 완성하는 일에 勇이 없다면 調和를 이루기는 더욱 어려울 것이다. 이렇게 볼 때, 勇氣란 의로움을 보고 행할 수 있는 內面的인 강한 힘이다. 그러므로 孔子는 “의로운 일을 보고도 하지 않는 것은 勇氣가 없는 것이다.”²⁰ 라고 하였다. 여기에서 勇은 반드시 옳은 일을 보고 감히 實踐에 옮기는 적극적인 勇氣를 의미하고 있다. 孔子의 弟子 중 勇氣가 特出한 弟子가 있다면 子路이다. 子路는 野性的이고 勇猛을 좋아하여 孔子에게는 듣직한 弟子라고 할 수 있는데, 어느 날 子路의 질문에 대하여 공자는 義를 바탕으로 한 勇氣의 重要性을 다음과 같이 言及하였다.

“君子는 용기를 중시합니까?” 공자가 말하길 “군자는 義를 최상으로 삼는다. 군자가 용기가 있고 義가 없으면 亂을 일으키고, 小人이 용기가 있고 義가 없으면 도적질을 할 것이다.”²¹

이처럼 공자는 眞正한 勇氣란 늘 義와 符合되어야 한다는 것이다. 즉 個人的인 私慾과 血氣로 噴出되는 勇氣는 세상을 어지럽히고 不善을 先動할 뿐, 個人的 또는 社會的으로 아무런 도움이 되지 않는 것이다. 그러므로 孔子는 勇猛을 좋아하는 子路에게 진정한 勇猛의 의미를 가르쳤던 것이다. 또 공자는 “義를 보고 행하지 않는 것은 勇氣가 없는 것이다.” 라고 하였다.²² 合當한 處事に 임하여서 義를 외면하는 것은 용기가 없는 것이다. 『孟子』에서 北宮黝의 勇氣를 기른 것을 보면 萬乘의 天子에게도 侮辱을 當하지 않으며, 조금이라도 자신을 辱하는 소리가 들리거나 남에게 지면 報復하는 勇氣²³는 小勇에 불과할 뿐이다. 참다운 勇氣는 道德的 信念으로 길러져 義와 짝을 이루며, 大道를 향하는 勇일 것이다. 지도자상

으로 갖추어야 할 人格美로 知·仁·勇의 三德에 대해서 살펴보았다. 知는 事理와 物理에 밝아 是非를 分別하는 基準이 되어서 미혹됨 없이 去就의 方向이 서게 된다.

仁은 자기를 이겨내어 지극한 德의 調和를 이루며 自身과 他人, 自然과 萬物까지도 하나의 有機體로 連結하여 너와 나·宇宙와 一切感을 인식하게 된다. 勇은 義를 보고 나아가 大道의 길에 先頭役割을 하게 된다. 仁은 普遍的 原理요, 義는 마땅함이다. 處所에 맞게 바르게 處理하고 處身하는 것이다. 勇은 義에 나아가는 能力이자, 勇氣이다. 이처럼 知·仁·勇은 仁으로써 몸을 세우고, 知로써 分別의 條理를 밝히고, 勇으로써 義를 實踐하게 되는, 指導者로써 갖추어야 最高의 人格美를 갖추는 것이다.

III. 관계완성의 相生美

現代社會에서도 煩雜한 文彩만을 模倣하고, 지나친 外貌 가꾸기에 많은 時間과 勞力을 하면서도 인간다운 道理는 멀리 한다. 요즘 현대인은 누구나 자신만의 域內에서 나름대로 지도자의 役割을 擔當하고 있다. 하지만 指導者의 基本姿勢를 兼備하는 條件들은 外部的 能力에 偏重되어 있다. 가장 중요한 것은 마음안의 本質 問題이다. 他人을 대하는 마음과 處事에 임하는 ‘眞正性’ 이다. 즉 참되고 바른 信賴性이다. 그래서 指導者의 姿勢에 대해서 孔子는 다음과 같이 言及 하였다.

孔子는 “말 잘하고 表情을 아름답게 꾸미는 사람은 仁과 멀다”²⁴ 라고 하였다. 仁과 멀다는 意味는 不仁에 아주 가깝다는 의미일 것이다. 그래서 孔子는 말재주 있는 자를 미워하셨다.²⁵ 마음에서 우러나온 實心 實踐이 결여 된 表裝된 言語이다. 그래서 “君子는 義로써 본질을 삼고 禮로써 行하며, 謙遜으로써 나타내고 信으로써 이루는 것이니, 이것이 君子²⁶ 라고 하셨다. 君子는 남과의 일처리 할 때도 義에 부합을 우선으로 삼고, 禮를 實踐할 때도 공손한 마음가짐으로 정성스럽게 禮를 행하고 믿음으로 일을 마름질하는 原則이 있다면, 즉 훌륭한 指導者가 되는 것이다.

1. 關係性和 相生

孔子는 올바른 삶의 關係를 維持하고 相生하기 위해서 무엇보다도 私慾은 없애고 公心을 키우는 德目으로 克己復禮를 要約하였는데 『論語』에서 孔子와 顏淵과의 對話를 통해 仔細히 살펴보고자 한다.

顏淵이 仁에 대해서 묻자, 공자가 말하였다. “자기의 私慾을 이겨 禮에 돌

아가는 것이 仁을 行하는 것이니, 하루 동안이라도 자기의 私慾을 이겨 禮에 돌아가면 天下가 仁을 인정할 것이다.”²⁷

여기에서 ‘克’이란 ‘이긴다.’ 혹은 ‘克復한다.’는 의미이며, ‘己’는 ‘나’ 혹은 ‘나의 慾心’을 뜻한다. 또한 ‘禮’는 天理에 根據한 인간 行動의 바람직한 原則 및 秩序를 의미한다. 이것을 綜合해 보면, 克己復禮란 ‘자기의 私慾을 이기고 올바른 禮를 回復하는 것’이라고 말할 수 있다.

克己復禮의 ‘復’은 ‘돌아온다.’ 혹은 ‘回復한다.’는 뜻으로서 本來 自己가 가지고 있던 것을 잃었다가 다시 찾아 회복하는 것을 의미한다. 즉 孟子가 말한 ‘求其放心’²⁸을 통해 自己를 完成한다는 뜻으로 理解할 수 있다. ‘放’의 意味를 살펴보면 마음은 본래 善한 것인데 不善한 곳으로 흘러간 것이며,²⁹ 달아난 것뿐만이 아니라 어두워지고 懈怠해지는 것,³⁰ 利己心에 誘惑되어 慾心에 빠진 것³¹ 등으로 理解할 수 있다. 그러므로 放心은 ‘흩어진 마음’, ‘어둡고 나태한 마음’, ‘慾心’등을 包括한다고 할 수 있다.³² 이러한 脈絡에서 克己와 復禮의 關係를 살펴보면, 먼저 克己하지 않으면 復禮할 수 없기 때문에 克己는 곧 復禮의 바탕이 되며, 復禮는 그 바탕 위에서 다시 모든 일을 이치대로 實踐하는 것을 意味한다.

정리하자면 克己復禮는 私心·私慾·私利 빠진 利己의인 마음을 (利己) 漸次的으로 (克己·爲己·成己)로 확장시켜 나아가는 端初가 된다. 이처럼 克己復禮는 자신으로부터 始作하여 外部의 世界로 擴張시켜 나아가는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

2. 易地思之의 恕

多様な 人間關係가 形成되고 있는 現代社會의 人間關係속에서 가장 必要한 德目으로 易地思之의 恕이다. 나만의 利益을 追求하고 남을 配慮하지 않는 利己의인 삶은 人倫의 道가 아니다. 易地思之의 恕는 마음 안에서 相對를 어떻게 接近하느냐에 따라서 相生關係 혹은 敵對關係가 이루어 질 수 있다. 易地思之는 相對에게 寬容의 마음으로 입장을 바꿔 생각해 본다는 의미를 지니고 있지만 생각이 行動으로 바뀔 수 있는 것이 진정한 易地思之의 恕라고 할 수 있겠다. 요즘처럼 多様な 關係를 맺고 個性이 강한 時代에서의 對人關係는 더불어 살아가면서 敵對感을 이루지 않고 相對方의 마음을 더 깊이 헤아리고 더 나아가 서로 配慮하고 사랑하면서 사는 方法으로 恕의 덕목을 살펴보고자 한다.

子貢이 “한 말씀으로 終身토록 行할만한 것이 있습니까?”라고 묻자, 공

자께서 “그것은 恕이다. 자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀지 말 것이다” 라고 말하였다.³³

恕는 ‘내 마음과 같이 한다’ 는 의미에서 出發하여 ‘내 마음을 미루어 남에게 너그럽게 대한다.’ ‘나를 미루어 남에게 미친다.’ 혹은 ‘處地를 바꾸어 생각한다.’ 의 뜻을 포함하고 있듯이 “내가 하고자 않는 바를 남에게 베풀지 않는 것이다.”³⁴ 이것이 바로 ‘恕’ 의 핵심이다. 恕는 具體的이며 積極的인 行動 指針에서 나오는 것이다. 恕는 『說文解字』 에는 仁이라고 하였다. 따라서 내 마음으로 남을 헤아린다면 ‘恕’ 는 저절로 實行된다. 즉 恕는 自身과 他人을 同一 선상에 놓고 상대의 마음을 헤아리는 것으로 인하여 他人과 有機的·力動的으로 相對를 配慮하고 相對方의 處地를 바꾸어 생각하는 易地思之의 姿勢를 말한다.

이로 인해 社會全體는 한층 成熟되고 여유롭고 평화롭게 될 수 있을 것이다. 따라서 恕는 사람됨의 基礎로서 自身의 內面을 가다듬고 個人에서 他人에게로 內部로부터 外部로 通하는 길이라 할 수 있다 이처럼 恕는 상대를 내 마음과 같은 同等한 位置에서 他人의 長點은 서로 본받고, 같은 점은 사랑하며, 短點은 忠心으로 補完해주고 이끌어 주며 다른 점은 尊重하며 共存·共榮·共生하는 相生的 아름다운 美德을 發揮하게 된다. 恕를 實踐한다면 個人的 幸福을 具顯하는 것뿐만 아니라 他人의 幸福까지 實現할 수 있게 되는 것이다.

3. Win Win 하는 相生的 關係

人間이란 남과의 關係를 어떻게 하면 다투지 않고 올바른 社會를 이뤄갈 것인가는 全 人類의 苦悶이자 오늘날 現代人에게도 注目되어지는 話頭이기도 하다.

現代社會는 오로지 競爭에 이겨야만 살 수 있다고 여기며 남의 事情과 人情 봐주지 않고 나 혼자만 잘 먹고 잘살면 된다는 極端的인 利己主義가 澎湃하고 있다. 道德과 倫理는 사라지고 相互 信賴는 崩壞 되고 學校·職場 어디서든 지나친 경쟁의식으로 상대방에게 적대감을 갖고, 疲困하게 緊張하며 不安과 不滿 속에 살아가고 있다. 精神的 幸福 指數를 높이는 길은 바로 人間이 人間으로써 바르게 살아가 수 있도록 가르치고 더불어 살아가는 相生的 方向으로 教育·政治·社會가 바로 선, 올바른 風土를 造成해 나가야 한다. 우선 각 個人이 모여 社會를 이루듯이 한 사람·한 사람의 바른 마음과 따뜻한 善行이 切實히 要請 된다고 여겨진다. 孔子는 남에게 人情을 베풀며 相生的 하는 덕목을 다음과 같이 제시 하였다.

“내가 서고자 하면 남도 서게 하고 내가 이루고자 하면 남도 이루게 한다.”³⁵

는 怨의 마음이 擴張된 仁의 마음이다. 힘들고 어려울 때 누군가에게 도움을 받게 되면 平生 잊지 않는 恩惠를 입는 것이다. 남을 도와주고 物質이든 · 精神的 힘이든 따뜻한 말 한마디는 相對에게 큰 힘이 된다. 누군가에게 善德을 베풀 수 있다는 것은 또한 큰 祝福이 된다.

『中庸』에서 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않고, 道가 같이 行하여져도 서로 어긋나지 않는다.”³⁶ 라고 하였다. “不相害 不相悖”는 서로 해치지 않고, 서로 어긋나지 않는 것이다. 人道의 基本原則은 仁이다. 서로 돕고 사랑할 때 우리는 비로소 함께 잘 지낼 수 있고 잘 살아 갈 수 있게 된다. 金剛山의 일 만 이천봉의 아름다운 山景을 詩로써 읊을 수 없는 詩境이 金剛산이요, 붓으로 그릴 수 없는 그림이 金剛山이지만, “金剛山을 읊은 詩를 다 한자리에 모을 수 있다면 圖書館을 하나 채울 수 있을 것이다.” 라고 崔南善³⁷은 말했다. 金剛山을 그린 그림 또한 한자리에 모을 수 있다면 美術館이 몇 개 될 정도로 많다.³⁸ 고 하였다. 金剛산에 있는 奇巖怪石이 萬物의 形象을 자아내며 봉탑(峰塔)을 이루고, 아름다운 산봉우리와 곳곳의 깊은 溪谷이 雄壯하고 莊嚴하게 기세에 찬 山巖美를 보여주는 것 또한 일만 이천 봉 봉우리가 하나하나 모여 金剛산의 아름다운 絶景을 만들었다. 이처럼 우리 인간도 개인 한 사람 · 한 사람 모두 일 만이천봉의 봉우리처럼 서로 영겨 있고 붙어 있어도 서로를 밀어내지 않고 “不相害 不相悖” 하듯 서로 相生美를 발휘할 수 있는데 지나친 競爭과 慾心過多로 調和된 人間美가 埋沒되어 있을 뿐이다. “不相害 不相悖”의 덕목은 相互排他的인 人間關係를 相互補完의 關係, 즉 對待的關係로 轉換 시킬 수 있어서 現代人에게 중요한 示唆點을 주며 冷情한 사회에 따뜻한 人間愛를 느끼게 하는 덕목이라고 느껴진다. 정리하자면, 天地萬物의 調和를 보면 그 속에 仁道가 內在되어 있다 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않으며 서로 어긋나지 않는” 普遍的 原理는 하늘의 이치이며, 하늘의 이치는 人間에게 適用하면 人間의 道이다. 人道는 곧 人倫의 道가 되며, 萬物에게는 物理의 이치를 담고 있기 때문이다. 서로 돕고 베풀고 배려하는 相生美는 天道이자 人道이며 人倫이다.

IV. 總體的調和의 和諧美

1. 疏通의 一切感 絜矩之道

忠으로 나의 德性を 쌓고 德性の 밑알이 德行(怨)를 키워 德化의 꽃을 피운 絜矩之道의 덕목을 살펴보고자 한다.

自身과 他人의 關係를 올바르게 設定해 주는 仁義禮智의 道로 “絜矩之道”를 들 수 있다. 즉 자신의 마음을 미루어 남을 생각하는 리더십을 『大學』에서는 ‘絜

矩之道’라고 한다. (『大學』10章：所惡於上 毋以使下，所惡於下 毋以事上，所惡於前 毋以先後，所惡於後 毋以從前，所惡於右 毋以交於左，所惡於左 毋以交於右，此之謂絜矩之道也.) ‘絜矩’란 直角자로서 헤아린다는 것이다. 즉 上下四方을 恕의 觀念으로 헤아림은 모두가 사람과 사람 사이의 關係이자 交際이다. 家庭에 들어가면 父母兄弟가 있고, 居住하는 곳에는 이웃이 있으며, 社會에 나가면 벗과 스승 職場의 先後輩 상사의 關契가 있다.

이러한 關係는 中이라는 概念에서 縱橫의 關係를 이루고 圓方을 裁는 規矩라는 尺度를 가지고 서로를 理解하고 判斷하여 行爲를 아우르는 것이다.³⁹ 즉 ‘絜矩之道’는 自身을 尺度로 삼아 나와 남의 一致點(本質)을 찾아 남에게 베푸는 것이다.

이러한 絜矩之道를 통해 利己의으로 자신만 알아 獨善의으로 흐르기 쉬운 인간 關係를 對立的 關係를 改善하고 서로 어울려 總體的 調和의 和解美를 發揮할 수 있는 것이다. 絜矩之道는 內面的 德性和 外面的 德行이 調和를 이루어 德化의 꽃을 피워낸 結晶體라고 할 수 있다.

絜矩之道는 他人과 내가 하나의 調和된 關契를 糾明하기 위한 仁을 根本으로 擴大되어 家庭과 社會·國家가 疏通하는 一切로 나아가는 것이다. 따라서 絜矩之道는 治國·平天下를 이루는 根本的인 力量으로 重要的 根據가 되며 內外合一의 共生 共存할 수는 乘勝의 관계로 자리매김 할 수 있는 것이다.

2. 本分の 調和

孔子는 “사람이 道를 넓히는 것이지 道가 사람을 넓이는 것이 아니라고”⁴⁰ 하였고 人格과 才能이 融合하여 個人的 修養을 쌓고 거듭 發展하여 人類를 便安하게 하고 큰 道가 行해지게 하는 것도 “自己 自身에서 求해지는 것임”⁴¹ 알 수 있다.

『中庸』에 “中和를 이루면 하늘과 땅이 제자리를 잡고 萬物이 제 몫을 다하게 된다.”⁴² 고 하였듯이 孔子의 理想的 治人の 指導者像은 人倫을 바르게 하는 것으로부터 始作하였다.

齊 景公이 공자에게 정치에 대해 묻자, 공자께서 대답하셨다. “임금은 임금답고, 신하는 신하다우며, 아버지는 아버지답고, 자식은 자식다운 것입니다.” 공이 말하였다. “좋습니다. 진실로 만일 임금이 임금답지 못하고, 신하가 신하답지 못하며, 아버지가 아버지답지 못하고, 자식이 자식답지 못하다면, 비록 곡식이 있더라도 내가 그것을 먹을 수 있겠습니까?”⁴³

正名の ‘名’ 은 바로잡는다는 의미로 倫理的 概念이다. 바로 人倫이 바로서는 政治는 바로잡아서 ‘다워야한다.’ 로 출발한다. 正名思想은 각자의 位置와 狀況에서 名分에 對應하는 德이 德行으로 실현되어 ‘다워야할 像’ 을 부각 시킨 것이다.

現在 있는 君·臣·父·子에서 더욱 소망하는 君·臣·父·子像을 自律的으로 開發하여 人倫의 道를 實踐하는 것이다.

‘다워야할像’ ‘있어야할 像’ 즉 ‘當爲像’ ‘所望像’ ‘理想의 人間像’ 은 각자의 勞力과 誠實과 眞實性으로 開發되어질 創造의 人間像이다.⁴⁴ 政治의 目的은 個人의 生活과 사람사이의 相互關係 속에서 모두가 잘 살 수 있는 질서 있고, 調和로운 社會를 創建하는데 있다. 正名の 當爲性은 社會的·政治的 混亂을 解決할 뿐만 아니라 指導者像에서도 꼭 志向해야 할 덕목이다. 名分을 바르게 하는 것은 하나의 義를 밝히는 데 목적을 두었고 올바른 社會를 구성하는데 意義가 있다. 名者가 自身의 地位와 職責에 忠實하고 全體의 善을⁴⁵ 中心軸으로 삼으려 하였기 때문에 무엇보다도 均衡과 調和의 和諧美를 이룩할 수 있는 것이다.

각 個人의 役割이 認識과 行動의 一致가 充實히 修行하여 즉 인간다움을 追求하는 最高의 지도자상의 모습이라 할 수 있다.

3. 내외가 조화를 이루는 指導者價

『論語』에서 말하는 君子는 學德을 고루 갖춘 人格者이다. 性向으로 보자면 偏狹性 없는 調和된 “周而不比” 의 人間關係와 才能으로 보자면 “君子不器” 의 稟德과 才德을 고루 갖춘 즉 人格美와 專門의 才能까지 兼備한 指導者像 이라 할 수 있겠다. 이처럼 孔子는 個人의 身分보다는 道德의 人格과 品性を 지닌 者로 學問과 學德을 닦으며 人間으로서 價値觀을 갖춘 者를 君子라고 指稱하였다.

“君子는 調和를 이루고 뇌동하지 않으며, 小人은 雷同하고 調和를 이루지 못한다.”⁴⁶ 다만 “和만을 알아서 和하려고만 하고 禮로써 節制하지 않으면 行할 수 없고.”⁴⁷ “禮를 행하는데 和가 귀하다”⁴⁸ 고 하여 調和만을 일삼는데 뜻을 둔다면 다만 放蕩으로 變質될 可能性이 있는 것이다.

和가 매우 중요하지만 準則에 딱 들어맞는 中節이 되어야 中和의 和가 成立되어 至善에 到達하는 것이다. 禮를 사용하는 사람이 調和로써 根本을 삼고, 禮로써 節制한다면, 天下의 道에 合當한 것이다. 이 또한 天理에 合當한 人道를 벗어나지 않는 人和를 구현하는 것이다. 공자는 또 内外가 合一된 資質과 人格을 갖춘 指導者像을 다음과 같이 제시하였다.

“바탕이 꾸밈을 이기면 거칠고, 꾸밈이 바탕을 이기면 호화로우니 꾸밈과 바탕

이 어우러진 다음에야 君子이다.”⁴⁹ 文이란 밖으로 드러난 모습을 의미한다. 여기서 文은 形式·꾸밈·修飾을 뜻한다. 表面的으로 보이기 위한 어떠한 條件들 즉, 才能 또는 專門性을 의미할 수 있다. 質은 바탕·倫理·道德的 素養 즉 人格을 의미한다. 요즘 현대인들은 상대방의 外形의 好感을 익히고, 專門의 스킬을 습득하려고 많은 時間과 돈을 투자하여 스펙을 쌓아가지만, 內面的 人格을 다듬는 것에 소홀히 한다. 內面的 人格과 外形의 文彩가 치우침 없이 總體的으로 調和를 이루어 彬彬할 때 비로소 君子이자, 진정한 指導者라고 孔子는 論하고 있다.

V. 結論

論語의 融合의 指導者像에 대해서 살펴보았다. 論語의 融合의 指導者像의 形態를 집에 비유하여 설명한다면, 人格美는 집의 대들보를 상징하고 相生美는 建物構造를 裝飾하고 꾸미는 것에 比喻할 수 있다. 和諧美는 멋진 庭園에서 여러 사람들과 어울리며 饗宴을 즐기고 있는 모습에 견줄 수 있겠다. 『大學』의 三綱領을 眞·善·美에 對入하면 眞은 至善과 대입하여 和諧美에 해당된다. 善은 明德과 대입하여 人格美와 짝이 된다. 美는 新民과 대입하여, 相生美에 該當된다고 할 수 있다.

君子를 指導者에 對入하여 보면 즉 自己修養의 人格美를 쌓아 먼저 修己로 自己省察과 自己正立이 되어 있는 인간이다. 이러한 君子가 바로 現代 社會에서 要求하는 分別力 있는 知慧와 人間다운 仁情을 具現하고 義理와 調和를 이루는 果斷性 있는 勇氣를 두루 兼備한 指導者像이라 할 수 있다

指導者像의 內容的인 部分을 整理하여 要約 하자면 1. 人格美로 知·仁·勇을 兼備한 指導者像을 살펴보았다. 仁으로써 몸을 세우고, 知로써 分別의 條理를 밝히고, 勇으로써 義를 實踐하게 되는, 指導者로써 갖추어야 最上의 人格美라고 稱할 수 있겠다.

2. 相生美는 萬物의 이치와 通한다. 天地萬物의 調和를 보면 그 속에 人道가 內在되어 있다 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않고, 도가 행하여져도 서로 어긋나지 않는” 것이다. 이러한 普遍的 原理는 하늘의 이치이며, 하늘의 이치는 人間에 適用하면 人間의 道이다.

人道는 곧 人倫의 道가 되며, 萬物에게는 物理의 이치를 담고 있기 때문이다.

“不相害 不相悖”의 덕목은 서로를 밀어내지 않으며, 相互排他的인 人間關係를 相互補完의 關係, 로 전환한다. 즉 서로 對待의 關係를 이루어 간다. 相生美는 天道이자 人道이며 人倫의 道이다.

3. 和諧美는 내면적 가치와 외면적 가치가 총체적으로 조화를 이룰 때 이룰 수

있다고 하겠다. 인간은 사회적 동물이다. 自己省察과 自己正立을 통해 올바른 삶의 道理와 인격을 쌓고, 자신만 쟁기는 利己의 삶에서 벗어나 人間 共同體에서 더불어 살아가는 삶을 살아야 한다. 對人關係에서는 他人과 내가 하나의 調和된 關係를 糾明하기 위한 仁을 根本으로 擴大되어 家庭. 社會. 國家가 疏通하는 一切로 나아가는 絜矩之道의 道를 갖춰야 한다.

絜矩之道는 內面的 德性 外面的 德行이 調和를 이루어 德化의 뜻을 피워낸 結晶體라고 할 수 있다.

本分の 調和로 正名思想을 살펴보았다. 지도자가 갖춰야 할 덕목들은 많지만 治人과 關聯하여 人倫을 바르게 하는 道를 구현하는 德目이 있다면 正名思想이다.

『中庸』에서 “中和를 이루면 하늘과 땅이 제자리를 잡고 萬物이 제 몫을 다하게 된다.” 고 하였듯이 정명사상은 狀況과 處所에 따라서 ‘답게’ 處身하고 각자의 位置와 狀況에서 名分에 對應하는 指導者像이다. 지도자의 目的은 個人的 生活과 사람사이의 相互關係 속에서 모두가 잘 살 수 있는 秩序 있고 調和로운 社會를 創建하는데 있다.

끝으로 內外合一의 調和를 이룬 文質 彬彬한 君子像을 살펴보았다. 論者는 自身의 人格美가 人間사회에서 關係를 맺을 때 자신의 德性이 德行으로 드러난 人格美와 相生美 그리고 全體的 調和를 이루어 內外合一된 至善의 和諧美의 指導者像을 考察하였다.

外形的 스펙에 치우치기 보다는 內面的 人格과 외형적 文彩가 치우침 없이 總體的으로 조화를 이루어 彬彬할 때 비로소 君子이자, 진정한 指導者라고 할 수다.

오늘날 現代社會에서 우리가 진정으로 잘 살기 위한 結果物이 무엇인지를 苦悶해야 한다. 또한 오늘날 人爲的으로 가공된 매너와 劃一의 美를 탈피하여 人間的 삶과 진정한 아름다움의 價値는 무엇인지를 探究해야 한다. 그리하여 現代社會의 物質的 利潤을 위한 商業的 서비스와 비즈니스의 創出만을 위한 指導者像에서 脫皮하여 참다운 指導者像의 本質을 摸索하는 것이 매우 重要한 일이라고 본다.

이러한 問題들을 解決하기 위한 여러 方法 중의 하나로 眞(참된 것)·善(착한 것·제대로 된 것)·美(아름다운 것)가 指導者의 役割에 알맞게 融合하여 21 세기에 필요한 指導者像의 아우라 [Aura]를 만들어 내는지 그 통로를 儒家의 孔子思想에서 찾아보는 것은 매우 重要한 意味를 갖는다고 본다.

< 參考文獻 >

- 金澈運, 『忠孝禮와 人格』, 충효예교육출판사, 2000.
김태길, 『孔子思想과 現代社會』, 철학과 현실사, 1998.
徐炯遙, 『韓國儒敎知性論』, 成均館大學校 出版部, 2003.
宋鍾沄, 『儒學과 民主主義의 相乘論』, 學民社, 1995
吳錫源, 『韓國道學派의 義理思想』, 成均館大學校 出版部, 2005.
李基東, 『論語講說』, 成均館大學校 出版部, 2007.
조남욱 외, 『現代인의 儒敎읽기』, 아세아 문화사, 2005.
陳大齊, 『孔子的 學說』, 이론과 실천, 1996.
蔡仁厚, 『孔子的 哲學』, 예문서원, 2005.
黃義東, 『儒敎와 現代의 對話』, 예문서원, 2005.

- 1 李滄, 「공자의 인격교육」, 성신연구논문집 제16집, 1982, p.23.
- 2 『論語』「子路」: 子曰其身正, 不令而行, 其身不正, 雖令不從.
- 3 『說文解字』에 따르면 ‘知’는 ‘깨닫는다’는 뜻이며, ‘矢’와 ‘口’의 결합으로 풀이하고 있다. ‘矢’은 向함이 있음을 뜻하고, ‘口’는 언어로 나타내는 것을 뜻한다. 자세한 내용은 금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996, p.107 참조.
- 4 方立天 著, 김학재 옮김, 『중국철학과 지행의 문제』, 예문서원, 1998, p.21.
- 5 이상호, 『유교의 극복이론에 관한 연구』, 경원대학교 박사학위논문, 2003, p.50.
- 6 『論語』「顏淵」: 樊遲問仁, 子曰 愛人, 問曰知 知人, 樊遲未達, 子曰 舉直錯諸枉, 能使枉者直.
- 7 『論語』「堯曰」: 子曰 不知命, 無以爲君子也.
- 8 『論語』「憲問」: 子曰 古之學者爲己, 今之學者爲人.
- 9 『孟子』「盡心上」: 孟子曰 仁也者 人也, 合而言之, 道也.
- 10 김태길, 『공자사상과 현대사회』, 철학과 현실사, 1998, p.68.
- 11 『論語』「顏淵」: 樊遲問仁, 子曰 愛人.
- 12 『論語』「鄉黨」: 廐焚, 子退朝曰 傷人乎, 不問馬.
- 13 『論語』「陽貨」: 子張問仁於孔子, 孔子曰 能行五者於天下, 爲仁矣. 請問之, 曰恭 寬 信 敏 惠, 恭則不侮, 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.
- 14 張其昀, 『孔子學說의 現代의 意義』, 형설출판사, 1981, p.560.
- 15 『論語』「術而」: 子曰 仁遠乎哉, 我欲仁, 斯仁至矣.
- 16 『論語』「里仁」: 有能一日, 用其力於仁矣乎, 我未見力不足者, 蓋有之矣, 我未之見也.
- 17 『論語』「里仁」: 子曰不仁者, 不可以久處約, 不可以長處樂. 仁者, 安仁, 知者, 利仁.
- 18 『論語』「衛靈公」: 子曰 志士仁人, 無求生以害人, 有殺身以成仁.
- 19 『論語』「學而」: 子曰 人不知而不慍, 不亦君子乎.
- 20 『論語』「爲政」: 見義不爲, 無勇也.
- 21 『論語』「陽貨」: 子路曰 君子尚勇乎. 子曰 君子義以爲上, 君子有勇而無義, 爲亂. 小人 有勇而無, 爲盜.
- 22 『論語』「爲政」: 見義不爲無勇也.
- 23 『孟子』「公孫丑上」 北宮黜之養勇也 不膚撓 不目逃 思以一毫挫於人 若撻之於市朝 不受於褐寬博 亦不受於萬乘之君 視刺萬乘之君 若刺褐夫 無嚴諸侯 惡聲至 必反之.
- 24 『論語』「學而」: 子曰 巧言令色, 鮮矣仁.
- 25 『論語』「先進」: 子曰 是故 惡夫佞者.

- 26 『論語』「衛靈公」：子曰 君子 義以爲質 禮以行之 孫以出之 信以成之 君子哉.
- 27 『論語』「顏淵」：顏淵問仁，子曰 克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己 而由人乎哉.
- 28 『孟子』「告子 上」：求其放心而已矣.
- 29 『心經附註』「仁人心章」：程子曰 心本善而流於不善，所謂放也.
- 30 『心經附註』「仁人心章」：嘗謂林格曰 放心，不獨是走作，喚做放，纔昏睡去，也卽是放.
- 31 『心經附註』「仁人心章」：西山眞氏曰 欲沮之則放，利誘之則放.
- 32 오석원, 『한국도학과의 의리사상』, 성균관대학교 동아시아학술원, 2005, p.144.
- 33 『論語』「衛靈公」：子貢問曰，有一言而可以終身行之者乎，子曰 其恕乎. 己所不欲，勿施於人.
- 34 『論語』「顏淵」：己所不欲，勿施於人.
- 35 『論語』「雍也」：己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已.
- 36 『中庸』 萬物並育而不相害，道並行而不相悖.
- 37 崔南善：출생 - 사망 1890.4.26 ~ 1957.10.10 한국의 사학자 · 문인. 잡지 《소년》을 창간, 〈해에게서 소년에게〉를 발표했다. 한국 근대문학의 선구자 중 하나이다. 1890(고종 27) ~ 1957. 문화운동가 · 작가 · 사학자. (두산백과)
- 38 금강산 [金剛山] (한국민족문화대백과, 한국학중앙연구원)
- 39 서경요, 『한국유교지성론』, 성균관대학교 출판부, 2003, p.45.
- 40 『論語』「衛靈公」：28. 子曰 人能弘道 非道弘人
- 41 『論語』「衛靈公」：20. 子曰 君子 求諸己 小人 求諸人
- 42 『中庸』：致中和 天地位焉 萬物育焉
- 43 『論語』「顏淵」：齊景公問政於孔子，孔子對曰 君君臣臣父父子子. 公曰善哉. 信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸.
- 44 안중운, 『儒學과 民主主義의 相乘論』, 學民社, p.239.
- 45 張其昀, 『孔子學說的 現代的 意義』, 螢雪 출판사, p.209.
- 46 『論語』「子路」：子曰 君子 和而不同 小人 同而不和
- 47 『論語』「學而」：知和而和 不以禮節之 亦不可行也
- 48 『論語』「學而」：有子曰 禮之用 和爲貴
- 49 『論語』「雍也」：子曰 質勝文則野，文勝質則史，文質 彬彬然後，君子.

【論文外国語要旨】

重新探讨董仲舒对策

—以第一和第三篇对策文书的史料性质为中心—

城 山 阳 宣

董仲舒对策,又被称为天人三策或贤良对策,是包含种种问题的文章,不仅在中国,在日本也再三引起议论。因此,近代以后,有不少篇论文探讨其相关问题。继平井正士先生一九四一年所题出的论文之后,福井重雅先生一九九五年发表了一篇「前汉对策文书再探」,而一九九七年又发表了一篇「董仲舒对策的基础性研究」,从这些论文可见,福井先生批评了董仲舒对策的史料价值,亦可说,对其史料性质提出了根本性疑义。但是,关于他得出来的结论,笔者认为尚需严谨的讨论。本文试图验证福井先生的董仲舒研究。

首先在第一章,为进行下一章之后的讨论,整理了福井先生的董仲舒研究之要点,并且显示出了他的研究中需要验证的问题。

其次,在第二章和第三章,分析了董仲舒对策第一及第三篇的段落的对应的问题。在验证董仲舒对策第一及第三篇过程中,因为它在具有客观视点的第三者的位置,随时参照浅野裕一先生的论文「董仲舒·天人对策的再次讨论」,而一切列出福井先生、浅野先生与笔者之间的段落对应关系,对次问题进行了讨论。

再者,在第四章,验证了福井先生所提倡的对策文书学中的「今」「臣谨案」等术语的问题。

从以上的讨论,笔者发现福井先生的研究方法中有相当恣意并异质的部分,并且还发现上述诏策与对策的段落对应关系中从意义上以及从对策文书学的观点上皆可说有问题的。

与以上所述同样,在福井先生从文献学的角度对董仲舒对策提出的批判中也存在着基础的错误,因此以此为基础地得出来的结论也必然难以成立。总之,福井先生通过董仲舒对策研究所做出的一些说法,即后人假托说、后世附会说等等,亦可说根本难以成立。他对《汉书·董仲舒传》所收录的对策文书的史料性质所提出的批判如此这般大概被解除了。以后需要注意如何分析这般资料。

会津藩日新馆的释奠礼

——“学统”的后退与“公论”的登场

李 月 珊

祭祀以孔子为代表的先圣先师的释奠礼见于东亚诸国的历史。日本江户时代的幕府学问所及各地藩校都频繁举行释奠礼。会津藩藩校日新馆（1803年建成）就是其中一例。本文一方面考察日新馆释奠整备的过程，明确大成殿及环状泮水建造时所依据的礼学经典；另一方面考察释奠整备时的重要人物——儒者古屋昔阳的学问观，并通过其对释奠从祀制的议论，探索当时日本儒学所处的学问环境和社会环境。具体来说，日新馆建造之前，会津藩的学风经历了从程朱理学向古学的转变，古学者古屋昔阳在此情况下成为会津藩顾问。古屋重视《诗》《书》《礼》三部经典，主张从祀汉唐传注之儒十二人，尤其强调毛公、孔安国、郑玄三人的入祀。这与中国明末清初学者对孔庙从祀的主张相类似，体现了古屋重视古注、反对程朱理学的立场。然而古屋的从祀主张遭到了来自藩内的质疑，一是因为其中体现的古学学统与幕府的宽政异学禁令存在冲突，二是因为古屋的意见被看作囿于一家学派之私言，“难成公论”。宽政期以后，“官学”的重新树立要求幕府学问所的释奠不能仅仅是某一学统的代表。为了赋予其权威性，幕府学问所依照古代法典《延喜式》中记载的释奠礼方式进行了改革。在此背景下，日新馆最终采纳了以颜子配祀的方式，可以说顺应了幕府倡导的恢复“皇朝之古礼”的潮流。总之，日新馆的释奠礼及其整备过程中发生的议论与冲突不仅代表了一藩内部的情况，亦体现了宽政期以后整个日本释奠礼发展的重要特色。

Two Ways of Encountering (the) Other(s) : the neighbours / the departed

SEKIZAWA Izumi

We distinguish two models of describing an encounter with the Other/others: (1) the Other/others as neighbours; (2) the Other/others as departed. In this article, we try to make a clearer picture of the second model, on which SUEKI Fumihiko is patiently working, as a historian of thought/philosopher.

(1) The Other/others as neighbours

This type of description is a very popular one on the contemporary philosophical scene, with an ethical tone: to avoid the realm of the same, we have to encounter the Other/others breaking our presupposition that they are akin to us. This picture, however, implies some utilitarian resonance, paradoxically: we seek the Other/others in order to change ourselves.

(2) The Other/others as departed

SUEKI Fumihiko insists that a successful description of the dead should be based on the relational terms (terms depicting relations—we probably can reformulate it by using *intentional* ones in the scholastico-phenomenological sense), so as to avoid the existential questions (“do really the dead exist?”).

According to the comparative analysis, however, between the expressions describing the dead in Ancient Greek and those in (contemporary) Japanese led by SHIMIZU Tetsuro, some of the Japanese expressions imply a kind of passage from this world to another one. It means that the notion of death, in Japanese at least, does not necessarily connote a perfect annihilation of our existence, as the English expression “departed” also suggests it to a certain extent. Besides, given that the contemporary Japanese language has at least two verbs to describe the existence of objects – “*aru*” and “*iru*” –, the problem might not be knowing how to avoid the existential (ontological) terms, but how to construct a new ontology based on the conception incarnated in these linguistic expressions.

研究 東洋 第四号

刊行日 2014年2月20日

発行 東日本国際大学出版会

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢 22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

編集 東日本国際大学 東洋思想研究所・儒学文化研究所

印刷・製本 八幡印刷株式会社

〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13

TEL (0246) 23-1471(代)

FAX (0246) 23-1473

ISSN 2185-6761