◈ 2015 韓中日 共同 國際學術大會 ◈

多文化 共生의 社會와 東洋思想

● 日時 : 2015年 8月 7日(金) 09:00~18:00

● 場所 : 成均館大學校 600周年紀念館 6層 尖端講義室

● 主催 : 成均館大學校 儒敎文化硏究所

〈 学术会议 日程 〉

1部　　社　会: 林宗秀 (儒教文化研究所 责任研究员)

▣ 开 幕 式　09:00~09:20　开幕词: 辛正根 (儒教文化研究所 所长)
献　词: 馬仁燮 (成均館大学 副校长)

▣ 主题演讲　09:20~09:50　○ 多元文化時代之「心的創世」
发　表: 綠川 浩司 (东日本国际大学)

▣ 主题发表　09:50~10:15　○ 試析本居宣長的神觀念
发　表: 牛建科 (山东大学)

10:15~10:40　○ 論常燕生以'生物史觀'爲基礎的新法治主義
发　表: 魏治勛 (山东大学)

10:40~11:05　○ 中國韓國儒學思想史研究的方法論問題 - 學術史的回顧
发　表: 李海濤 (山东大学)

11:05~11:30　○ 從《琴瑟樂》看清初山東婚嫁禮俗
发　表: 宋開玉 (山东大学)

▣ 午　　饭　11:30~13:00

2部　　社　会: 李海濤 (山东大学)

13:00~13:25　○ 日本儒教的歷史, 現狀以及未來的可能性
发　表: 森田 實 (东日本国际大学)

13:25~13:50　○ 儒家思想之中的'我'和'我们'
发　表: 徐坰遥 (东日本国际大学)

13:50~14:15 ○ 自我之宇宙 - 关于探讨世界佛教者们的和平
发 表: 松冈 干夫 (东日本国际大学)

14:15~14:40 ○ 先秦社会中的‘忠’思想的形成与展开
发 表: 城山 阳宜 (东日本国际大学)

▣ 休 息 14:40~14:50

3部 社 会: 城山 阳宜 (东日本国际大学)

14:50~15:15 ○ 從「多文化共生」觀點重讀《老子》
发 表: 李澤龍 (成均館大学)

15:15~15:40 ○ 梁漱溟文化保守主義的現代意義
发 表: 姜重奇 (首爾大学)

15:40~16:05 ○ 同一與差異之關係暨儒家之和諧哲學
发 表: 李哲承 (朝鮮大学)

▣ 休 息 16:05~16:20

▣ 综合讨论 16:20~17:50

▣ 闭 幕 式 17:50~18:00

〈 目　次 〉

多元文化時代之「心的創世」 ····· **15**

○ 发表: 綠川 浩司 (东日本国际大学)

試析本居宣長的神觀念 ····· **23**

○ 发表: 牛建科 (山东大学)

論常燕生以'生物史觀'爲基礎的新法治主義 ····· **35**

○ 发表: 魏治勛 (山东大学)

中國韓國儒學思想史研究的方法論問題 - 學術史的回顧 ····· **49**

○ 发表: 李海濤 (山东大学)

從《琴瑟樂》看清初山東婚嫁禮俗 ····· **61**

○ 发表: 宋開玉 (山东大学)

日本儒教的歷史, 現狀以及未來的可能性 ····· **77**

○ 发表: 森田 實 (东日本国际大学)

儒家思想之中的'我'和'我们' ····· **85**

○ 发表: 徐坰遥 (东日本国际大学)

自我之宇宙 - 关于探讨世界佛教者们的和平 ····· **93**

○ 发表: 松冈 干夫 (东日本国际大学)

秦社会中的'忠'思想的形成与展开 ····· **101**

○ 发表: 城山 阳宜 (东日本国际大学)

從「多文化共生」觀點重讀《老子》 …… 119

○ 发表: 李澤龍 (成均館大学)

梁漱溟文化保守主義的現代意義 …… 139

○ 发表: 姜重奇 (首爾大学)

同一與差異之關係暨儒家之和諧哲學 …… 157

○ 发表: 李哲承 (朝鮮大学)

개 회 사

무더위가 연일 계속되고 있습니다만 학회를 찾아주신 모든 분들에게 감사드립니다. 2년 전의 약속에 따라 한국을 찾아주신 일본 동일본국제대학 미도리카와 히로시 이사장님, 중국의 산동대학교 철학·사회발전 연구소 뉴진커 교수님과 진심으로 감사드립니다. 축하를 위해 귀한 시간을 내주신 이순원 대학원장님께도 감사드립니다.

성균관대학교 동아시아학술원 유교문화연구소에서 8월 7일 '다문화 공생의 사회와 동양사상'이라는 주제로 중국 산동대학교 철학·사회발전 연구소, 일본의 동일본국제대학 동양사상문화연구소와 제6회 한중일 공동 국제학술대회를 개최합니다. 한중일 국제학술대회는 2년마다 윤번제로 개최국을 바꿔서 운영하고 있습니다.

인류는 철기 시대 이래로 서로 다른 문화와 접촉하고 교류하면서 문명을 건설해 왔습니다. 오늘날도 이전과 비교할 수 없을 정도로 국가와 국가, 문화와 문화가 서로 침투하고 교섭하는 양상을 보이고 있습니다. 특히 인터넷의 발달로 인해 세계는 고립된 곳이 없이 모두 연결되는 속도로 나날이 빨라지고 있습니다. 따라서 현대사회는 지금과 지금 이후에 더더욱 다문화의 특성을 드러내게 될 것입니다.

바람직한 다문화 사회는 서로 다르고 이질적인 문화적 체험을 한 사람들이 개인의 차이를 존중하며 공존하고 공생하는 사회를 지향합니다. 그러나 현실의 다문화 사회에는 긍정적인 면도 있지만 갈등과 차별, 불협화음이 여전히 발생하고 있습니다. 동아시아 지역 사회는 어떻게 하면 서로 차별이 아닌 차이를 인정하며 공존, 평화를 기획할 수 있을 것일까?

성균관대학교 유교문화연구소, 산동대학 철학·사회발전연구소, 동일본국제대학 동양사상문화연구소는 이런한 문제의식을 공유하여 모두 11명(한국 3명, 중국 4명, 일본 4명)의 학자분을 모시고 그 분들이 그간 닦아온 학식을 경청하는 자리를 마련했습니다. 듣는 것만으로 많은 지적 자극을 받을 것입니다. 방학 중에 개인 일정으로 바쁘시더라도 한중일 국제학술대회에 참여하여서 자리를 빛내주시기 바랍니다. 다시 한 번 더 이 자리를 찾아주신 모든 분들에게 감사의 말을 전하며 학술대회를 시작하도록 하겠습니다.

2015.8.7

성균관대학교 유교문화연구소 소장 신정근

開幕致辭

我要先感謝冒著持續不斷的炎日天氣而前來遠路與會的所有人。應諾兩年前的約定而來訪韓國的東日本國際大學、 中國的山東大學'哲學與社會發展學院副院長牛建科教授，由衷感謝。同時要感謝為了祝賀今日會議，撥空而來的李順遠大學院長。

成均館大學東亞學術院所屬儒教文化研究，2015年8月7日以'多元文化共生社會與東方思想'為中心主題，與來自中國的山東大學'哲學與社會發展學院'、來自日本的東日國際大學'東洋思想文化研究所'，共同舉辦第六屆韓中日共同國際學術大會。韓中日國際學術大會以每兩年輪替方式，三國輪流舉辦。

人類自鐵器時代以來，順著與不同文化互相接觸、互相交流的活動，來建設自己的文明。今日之國家和國家之間、各個文化和各個文化之間互相浸潤、互相交融的活動也遠比以前時代增多。尤其，由於網路的發達，世界可以說已經是無地留孤、無所未連，其運作速度日趨加速。因而，想必現代社會從今而後更加呈現多元文化的特色。

值得追求的多元社會，應該朝向著一個由一身體現著異質文化經驗的互不相同的個人，互相尊重個人差異而建設共存共生的社會。然而，在現實裡的多元文化社會，雖有正面的面相，也仍舊發生互相糾紛、差別對待、互不諧音的現象。位於東亞的地區社會，應該如何運作才能實現一個透過接受’差異’而不是’差別’的方式予以建設和平共存？

成均館大學’儒教文化研究所'、山東大學’哲學與社會發展學院’、東日本國際大學’東洋思想文化研究所’三家研究所共同認識此般問題意識，依此慶邀十二位(韓國三位、中國四位、日本四位)學者，來傾聽他們所建立的學識境地。想必，在場的我們每一位必會受益匪淺。值暑假，各位應該在百忙當中跑腿，然還望各位撥空前來參與韓中日國際學術大會，請大駕光臨！最後，本人再度深表感謝，並宣布本屆學術大會正式開幕！

2015.8.7

成均館大學儒教文化研究所長 辛正根

開会の辞

蒸暑い日が続いていますが、今日の学会に来ていただいたすべての方々に感謝いたします。2年前の約束によって韓国にいらっしゃいました日本の東日本国際大学緑川浩司理事長、中国の中国山東大学哲学・社会発展研究所副院長牛建科教授にまことに感謝いたします。祝いのために来てくださった李順遠大学院長にも感謝いたします。

成均館大学東アジア学術院儒教文化研究所で8月7日'多文化共生の社会と東洋思想'という主題で中国山東大学哲学·社会発展研究所、日本の東日本国際大学東洋思想文化研究所と第6回韓中日共同国際学術大会を開催します。韓中日国際学術大会は2年ごとに輪番制で開催国を替えて運営しています。

人類は鉄器時代以来に自分の根本の文化ではない他者の文化と接触して交流しながら文明を建設して来ました。 21世紀になっては以前と比べることができないほど国家と国家、文化と文化が活発に交渉しています。特にインターネットの発達によって世界が繋がる速度は日々に早くなっています。21世紀の現代社会は以前よりもっと多文化の特性が強くなると思います。

理想の多文化社会は自分と他人の違いを尊重して共生する社会を志向します。しかし現実の社会には肯定的な面もありますが葛藤と差別などの問題が相変らず発生しています。どのようにすれば互いの違いを尊重しながら共存、平和への道を歩むことができるでしょうか?

成均館大学儒教文化研究所、山東大学哲学·社会発展研究所、東日本国際大学東洋思想文化研究所はこのような問題の解決策を探るために11人(韓国 3人、中国 4人、日本4人)の学者が集めて東洋思想の目線で多文化社会の問題について話し合う学会を用意しました。 もう一度今日の学会にを来ていただいたすべての方々に厚くお礼申し上げます。

2015.8.7

成均館大學儒教文化研究所長 辛正根

祝 辭

성하盛夏의 날씨에도 불구하고 한중일 공동국제학술회의에 참석해주신 국내외 여러 교수님들과 이번 학술회의를 준비하느라 수고하신 모든 분들에게 감사와 축하의 말씀을 드립니다.

오늘 산동대학의 철학・사회발전연구소, 동일본국제대학의 동양사상연구소, 성균관대학교의 유교문화연구소가 공동으로 개최하는 국제학술회의가 풍성하고 뜻 깊은 성과를 이루기를 기대합니다.

현대사회는 다양한 문화와 가치가 갈등하면서 공존합니다. 그러나 세계화의 흐름 속에서 다양한 문화가 공존하는 듯 보이지만 오히려 획일화하는 경향도 증폭하며 때로 그것이 상호 평화를 해치는 요소로 작동하기도 합니다. 국가간의 극단적인 배제, 배타적인 태도와 폭력 또한 세계의 화합과 평화를 저해하는 요인입니다.

이 시대 지구촌의 사회와 문화는 다문화多文化를 특징으로 합니다. 다문화사회는 서로 이질적인 문화적 체험을 경험한 사람들이 차이를 존중하며 공존共存, 공생共生하는 사회를 지향하고 있습니다. 그러나 현실의 '다문화사회'는 공존의 성과와 함께 갈등과 차별, 불협화음도 여전히 발생합니다. 어떻게 하면 서로 차별이 아닌 차이를 인정하며 공존, 평화를 기획할 수 있을 것인가는 모든 지구촌 사람들의 물음이자 지혜를 모아 해결해야 할 실천적 과제일 것입니다.

이러한 문제의식을 공유한 한중일 동아시아 삼국의 여러 학자분들이'다문화 공생의 사회와 동양사상'이란 제목으로 국제학술회의를 개최하게 된 것은 참으로 의미있는 일이라 여겨집니다.

이번 학술회의가 급변하는 현대사회 속에서 국가, 사회, 공동체가 어떻게 개인의 차이를 존중하면서도 상호 평화와 화합 속에 공존과 공생을 가능하게 할 것인가를 물으며, 특히 동아시아의 사상을 통한 세계 평화와 공존, 공생의 해법을 모색할 것인가에 대한 지혜를 모아주실 것을 확신하며 거듭 축하의 말씀을 드립니다.

학술대회를 위해 많은 준비를 하신 유교문화연구소 소장 신정근 교수님과 여러 관계자분들께 감사의 뜻을 전하며 오늘 학술회의가 풍성한 학술교류가 이루어지는 자리가 되기를 진심으로 기원합니다. 감사합니다

2015年8月7日(금)

성균관대학교 부총장

마인섭

致 辭

冒著盛夏的炎熱天氣， 為參與韓中日共同國際學術會議不顧辛勞前來的各位教授， 和所有為準備此屆學術會議付出心血的同仁們，非常感謝，恭頌敬祝！

望 今天由山東大學‘哲學與社會發展學院’，東日本國際大學‘東洋思想研究所’，成均館大學‘儒教文化研究所’共同舉辦的國際學術會議，能夠獲得既豐盛且意義十足的學術成果。

現代社會具有多元文化和多種價值，它們在糾葛中共存。然而，在全球化流動中，乍視似乎多元文化處於共存，而使其一律化的傾向卻暴增，此般現象又時而成為傷害互相和平共存的因素。國家之間採取極端性排擠、排他性態度和暴力，也是阻礙世界和諧和和平的因素。

在我們的時代裡，全球社會和文化，以多元文化為根本特徵。生在多元文化社會裡的人們各自體驗異質文化的經驗，同時朝向互相尊重，共存共生的社會。然而，在現實裡的‘多元文化社會’，雖有共存成果的一面，同時有各種‘糾纏’和‘差別’，‘不諧音’等負面現象仍舊發生。應該要如何處理，才能成功地建設一個不是‘差別’而是接受‘差異’的和平共存的社會，是項全球人共同面臨的問題，同時是要麋集智慧而解決的實踐課題。

我認為，來自韓中日東亞三國的德高望重的學者，一起分有此般問題意識，以‘多元文化共生社會與東方思想’為題，共同舉辦國際學術會議，是一件意義十足的事情。

我們應該審問，此屆學術會議在急流動盪的現代社會裡，國家、社會，共同體如何尊重各人差異，同時在互相的和平與和諧當中，如何將共存和共生得以實現，並確信各位德高望重的與會學者們如何聚集一番依靠東亞思想予以摸索世界和平和共存、共生之道的智慧。最後，本人再度恭賀大會成功！

為準備此屆學術會議付出心血的儒教文化研究所辛正根所長, 和所有同仁, 我想在此表示由衷的謝忱。並且盡心祝願今天的學術會議能夠成為一場豐盛活潑的學術交流的場地。

2015年8月7日(五)

成均館大學副校長

馬仁燮

祝 辭

盛夏の候、ご多忙にも関わらず、第6回韓·中·日共同国際学術会議に参加してくださった国内外の学者の皆さんと、今回の学術会議のために努力してくれた関係者の方々に感謝の言葉を申し上げます。

今日開催する中国山東大学の哲学・社会発展研究所、日本の東日本国際大学の東洋思想研究所、韓国成均館大学の儒教文化研究所の三カ所が共同で開催する国際学術会議が豊富で意味深い成果を成すことを期待します。

現代社会は多様な文化と価値が葛藤しながら共存しています。しかし世界化の流れの中で多様な文化が共存しているように見えますけど、むしろ画一化する傾向も増幅しております。そして時々それが相互平和を害する要素で作動することもあります。国家間の極端的な排除、排他的な態度と暴力もまた世界中の和合と平和を阻害する要因と言えます。

今日の社会と文化は多文化を特徴にします。多文化社会はそれぞれ異質的な文化を経験した人々がお互いの差異を尊重して共存、共生する社会を志向します。しかし現実の‘多文化社会’は共存の成果と共に葛藤と差別、不協和音も相変らず発生しています。どのようにすればお互いに差別ではない差異を認めて共存、平和を志向することができるはずなのかはすべての地球村人々の問いと同時に知恵を集めて解決しなければならない実践的課題であるでしょう。

このような問題意識を共有している韓·中·日、東アジア三国の学者の皆さんが‘多文化共生の社会と東洋思想’というテーマで国際学術会議を開催するようになったことは実に有意義な事だと思います。

今回の学術会議が急変する現代社会の中で国家、社会、共同体がどのように個人の差異を尊重しながらも相互平和と和合の中に共存と共生がてきるかを尋ねて、特に東アジアの思想を通じる世界平和と共存、共生の解法を模索するはずなのかに対する知恵を集めてくださることを確信して重ねて祝いの申し上げます。

学術大会のために努力してくださった成均館大学儒教文化研究所所長の辛正根教授と、多くの関係者方々に感謝の言葉を伝えて、今日の学術会議が豊富な学術交流の場所になりますように心よりお祈りいたします。ありがとうございます。

2015年8月7日(金)

成均館大學副総長

馬仁燮

多文化時代の「心の創世」

綠川 浩司
（學校法人昌平黌 理事長，東日本國際大學 東洋思想研究所 教授）

多元文化時代之「心的創世」

摘要

1. 就像許多人所共識的一樣，現代的國際社會，已經是不得不讓多元文化共存的全球化時代，但是即是在一個國家之中，在不同地方也都發展出不同的語言、風俗習慣和飲食生活，所以整合成同一個絕非容易的事。

因此說在全球化的多元文化的共存有著種種沉重的課題，這是當然的。特別是，因為不同文化所引起的摩擦和葛藤，要如何能克服這個問題，更是令人有著深刻的印象。

說到多元文化的共存，其原點其實是有著不同過去的力史或文化的背景，實在地過著生活的人們，所以只有站在所謂人類這個共通的基礎上，才能有效的模索出共存的方法吧。這樣的作法一看雖然是有點繞遠路，但卻是最確實的王道。

2. 站在所謂人類這個共通的基礎之時，能給我們豐富智慧的，就是經歷了數千年歷史風霜的儒家的教誨。

在儒家裡，重視個人與在共生的社會裡的人與人之間的關係，並提上人倫之道。話說人類不能只靠自己一個人生存，說不一定其他的動物也是這樣。而儒家思想的出發點是，作為人的理想狀態，是以和他人共存・共生為前提的生存之道，是以自己和他人抱持著同樣的德性為前提而立說的。《論語》的「德不孤・必有鄰」這個名言就是建議著這樣的事情。

在儒家裡，被視為最高的德目的是「人」。仁雖有愛人之意，但絕非是自我中心的愛，而是在相互承認彼此的個性這樣的對等關係中產生的。這就是在多元文化的時代裡，作為世界人的我們的理想生活狀態。

3. 在維持和他人的調和關係之上，不可缺的態度就是中庸的道裡。人的心容易被情或物欲所迷惑而變得危險、不安定。對此人心和道心必須統合成一個，並使其得到調和。總之，人心和道心不能偏廢，要持續地共存，以最適切的方式達到均衡之事是最重要的。這就是所為「執於中」的對應態度，這也給了我們應如何去思考「公」於「私」的關係上豐富的建議。

4. 為了讓「公」、「私」能夠共存，「活私啟公」之道是必要的。人正是在和他人的關係之中，個性才可以得到充分的發揮。藉由在自我和他們不同的個性中，琢磨出共同性，並得到發揮，這正是成為今後開啟公共性的不可或缺之力。

自我和他人之間的重要關鍵，就是在儒家中所提倡的「誠」。在《中庸》提到:「誠者，非自成己而已也。所以成物也。」「誠」並不只是讓自己得到完成，而是透過這個仁德也讓其他的人事物得到完成，所以個人確信在自我和他人不可分割的關係之深化中，可以湧現出促成統合全球化時代的多元化的泉源之力。

多文化時代의「心의 創世」

초록

1. 많은 사람들이 공통으로 인식하고 있는 것처럼, 현재의 국제 사회는, 다문화가 공존하지 않을 수 없는 글로벌 시대를 맞이하고 있다. 그러나, 하나의 국가 속에서도, 지방마다 다른 언어나 풍속습관, 식생활 등 다양한 문화를 형성하고 있기에, 하나의 문화권으로 뭉치는 것은 결코 용이한 것이 아니다.

그 때문에, 글로벌 시대에 있어서의 다문화의 공존에는 각양각색의 重大한 과제가 있는 것은 당연한 것이라고 말할 수 있다. 특히, 문화의 차이에 의해 야기되는 마찰•갈등을 어떻게 해서 극복할 수 있을 것인가라고 하는 문제는, 더욱 더 심각하다는 인상을 받는다.

다문화의 공존이라고 해도, 원점은 각각의 고유한 역사나 문화를 배경으로 실제로 생활을 영위하는 인간이 초점이 된다. 그 때문에, 인간이라고 하는 공통 기반의 관점에서 공존의 본연의 자세를 모색하는 것 이외에는 없을 것이다. 그것은 한 편 迂遠한 길과 같이 보이지만, 가장 확실한 王道이다.

2. 인간이라고 하는 공통된 기반을 세웠을 때, 우리들에게 풍부한 지혜를 주는 것은, 수천년 역사의 시련을 견뎌온 儒學의 가르침이다.

儒學에서는, 개인과 사회를 더불어 사는 인간과 인간과의 관계를 중시하고, 人倫의 道를 설명하고 있다. 애당초 인간은 혼자서 살 수 없다. 그것은 다른 동물이라도 마찬가지일지도 모르지만, 儒學思想의 출발점은, 인간으로서의 본연의 자세가 다른 사람과의 공존•공생을 전제로 한 삶의 태도라는 점이다. 인간은 나와 남이 동일한 德性을 가지고 있다는 사실적 전제에 입각한다. 『논어』의 「덕을 베풀면 홀로 孤立되지 아니하고 반드시 나를 돕는 내 이웃이 있을 것이다」라는 유명한 말은 그 것을 시사하고도 남는다.

儒教에서 최고의 德目으로 여겨지는 것은 「仁」이다. 仁이란 사람을 사랑한다라는 의미이지만, 결코 자기중심적인 사랑이 아니다. 어디까지나 피차의 개성을 서로 인정하는 대등한 관계 속에서 생겨나는 것이다. 이것이야말로, 다문화시대에 세계인으로서 살아가는 우리들의 본연의 자세가 아니면 안된다.

3. 다른 사람과의 조화 있는 관계를 유지하는 데서 불가결한 태도는, 中庸의 道理이다. 사람의 마음은 私情이나 物慾에 현혹되기 쉬운 위태로움이 있어 불안정하다. 그것에 비해, 道理에 맞은 마음은 은미한 것으로, 확실하게 하는 것이 곤란하다는 점은 항상 따라다니고 있다. 따라서, 人心과 道心을 소상하게 밝히면서, 하나로 통합하고, 조화시키지 않으면 안된다. 즉, 人心과 道心의 어느 한 편으로 치우치는 것이 아니고, 그것들을 모두 살리면서, 가장 적절한 곳에서 균형을 유지하게 하는 것이 중요하다. 이것이 바로「執中」이라고 하는 태도일 것이다. 이것은, 「公益」과 「私利」의 분별 관계를 구분하는 데 시사하는 바가 크다.

4. 「公」과 「私」를 모두 살리기 위해서는, 「活私啓(開)公」의 道가 필요하다. 사람은 다른 사람과의 관계 속에서야 말로, 그 개성을 충분히 발휘할 수 있다. 그리고, 각각

의 개성이 타인과의 共同性에서 연마되고, 발휘되는 것에 의해, 한편으론 그것이 公共性을 여는 힘이 될 수 있는 것이다.

自他의 관계에 있어서 중요한 열쇠가 되는 것이, 儒教에서 말하는 「誠」이다. 『中庸』에 「至誠을 다하면 自我가 성취되고 타인 역시 성취되는 것을 成己成物이라 한다」라고 있다. 「誠」은 자신을 완성 시키는 것 뿐만 아니다. 그 仁德이 다른 것에게도 完成에 이르게 하는 것이다. 이러한 自他가 불가분한 관계에 있어서의 同時的인 深化는, 글로벌 시대의 다문화를 살려 통합하는 원천의 힘이 되는 데 틀림 없다고 확신한다.

１．現在の国際社会は、グローバル化の急速な進展に伴い、温暖化や金融危機の問題に象徴されるように、一国では対応が困難な諸問題が山積しております。そのうえ、情報や資本、労働、時には疫病さえもが国境を超えて移動しています。こうしたボーダレスな世界にあっては、我が国だけではなく、それぞれの国や民族の文化的な多様性がこれまで以上にクローズアップされております。そして、多文化の共存・共生が時代の要請となりつつあります。

とりわけ経済分野においてグローバル化の進展が顕著ですが、懸念されるのは、例えば資源開発の利害をめぐってしのぎを削るような競争原理に人々が支配されてしまうことです。多文化の共存・共生が共通の課題となっている今、私たちに求められているのは、利害をめぐる競争ではなく、「共生」を目指していくことであります。そこには勝者も敗者もありません。皆が「勝者」となる「Win-Win」の世界であります。

このように言いますと、あまりに理想主義的過ぎると言われるかも知れません。しかし、これは私自身が儒学の思想から学んだことであります。市場経済の営みにうまく適応した人だけが独り勝ちするような弱肉強食の社会はどう見ても健全ではありません。他者が不幸である限り、自身の幸福もないのだという「共生」の感覚はまさに儒教的精神の地下水脈をなしているように私には思えてならないのです。

急激なるグローバル化の進展が、異なる文化の接触によって起こる葛藤をいっそう深刻化させてもおります。異質な文化をどのように調和させるのかという課題は、ますます重みを増しています。「多様性の中の調和」という多文化時代の課題にどう対処すべきでしょうか。

この点において、私はまったく楽観的であります。なぜならば、これこそ儒学の最も得意とするところだからです。すなわち、儒学は、他人を思いやる心の豊かさをどう実現するかということを第一義としております。グローバリズムの時代、そしてまた多文化共生の時代には、それを担うにふさわしい精神性が必要なはずです。いわば〝精神のグローバリゼーション〟というべきものが時代の要請であります。それを私はここで「心の創世」と名付けております。

多文化の共存といっても、原点は現実に生きている私たち人間であります。ですから、「人間」という共通基盤に立って共存の在り方を模索していくことが、一見迂遠な道のように見えて、最も確実な王道であると私は確信しております。

「人間」こそ異文化と共生するための土台であります。お互いが人間を人間として認め、尊敬し合う。互いに学び合い、恩恵を与え合う。それが当たり前の行動となったときに、人間は真の人間となるのです。世界市民となりうるのです。自分のためだけに生きるのではありません。また他人のために自分が犠牲になるのでもありません。自他共の幸福を目指すことが「心の創世」にほかなりません。他者との共生の上にこそ真の幸福が成立するのです。

２．人間という共通の基盤に立った時、数千年の歴史の風雪に耐えてきた儒学の教えが不変の光を放ちます。

儒学では、周知の通り、人間と人間との関係を重視し、人倫の道を説いております。儒教の儒教たる所以は、人倫の道、すなわち人間が人間らしく生きる道を説いたところにあると言っても過言ではありません。

そして、その儒教的精神の核心とは何かと言えば、「修己治人」にあるとは言えないでしょうか。

「修己」とは、個人の修養であります。「修身」と言い換えることもできます。私たち日

本人の感覚からすると、「修身」とか「修養」といった言葉は、今日では敬遠される傾向にあります。それは儒教に対する無理解や誤解が原因の一つでありますが、特に若い人たちにとっては押し付けのように感じられるからかも知れません。

しかし、「修身」はそもそも強制とは無縁です。それは、自らを高めていこうとする自発的な意思と不断の努力にのみあるものです。

「修己」とは、「治人」と一体となっております。つまり、社会に貢献する人材としての活躍が「治人」という言葉で表現されていると言えます。社会貢献とは、要するに人のために尽くすことです。そのための「修養」であり、学問なのです。言い換えれば、儒学は、「修己」と「治人」を調和的に統合する学問であります。

さて、日本では近年、コミュニケーション能力がとみに重視されるようになっております。就職試験などでも、学生たちのコミュニケーション能力の有無が厳しく問われているようです。これは要するに、コミュニケーション能力に乏しい若者が増えているという日本的な現実が背景にあります。

そうした事態の原因は一様ではないでしょうが、情報化の洪水の中でバーチャル・リアリティー（仮想現実）にどっぷりつかるあまり、生き生きとした現実との触れ合いが少なくなっているということも一因ではないかと思われます。

ここで「生き生きとした現実との触れ合い」と言いましたのは、これこそ人間と人間との触れ合いを意味しているからであります。他者との触れ合いなくして、人間は人間らしく生きることはできません。鏡なしに化粧することが難しいように、他者という存在なしに自分自身を見つめることはできません。

そもそも人間は一人では生きることができないものであります。それは他の動物であっても同様かも知れませんが、儒学の思想の出発点は、人間としての在り方が他の人との共存・共生を前提にした生き方であるという点にあります。しかも、自己と他者が同一の徳性をもっているという前提に立っております。『論語』の「徳は孤ならず、必ず鄰あり」との有名な言葉はそのことを示唆しているでしょう。この「徳性」ということについて、私は「人間力」という言葉で言い換えられるのではないかと考えています。

儒教で最高の徳目とされるのは「仁」であります。「仁」とは人を愛するという意味ですが、人を思いやる慈愛の心です。仏教でいう慈悲に通じます。仏典には慈悲と仁を合わせた「慈仁」という言葉もあるそうです。また「仁は人なり」と言われます。要するに人間関係であります。つまり、「仁」は、あくまで人間関係を基盤として、互いの立場を思いやる関係の中に生まれるものであると思います。したがって、これは、多文化時代に世界人として生きる私たちの心構えでなければならないでしょう。

人間関係において最も大切なことは、お互いが相手の立場に立って考え行動することです。とはいえ、狭い自己中心性を乗り越えない限り、これは容易なことではありません。しかし、閉ざされた利己主義を克服する知恵の数々が『論語』などの古典には、宝のように散りばめられています。

これは仏典に紹介されている話ですが、ある人が地獄に行ったところ、皆が御馳走を前にしながら、食べられずに苦しんでおりました。なぜなのかと言いますと、ハシが自分の手よりも長くて、口に食べ物を入れることができないというのです。

次に、その人は仏国土へ行きましたところ、そこでも皆のハシは手よりも長いのです。ところが、皆が満足して食べていました。どうやって食べていたのでしょうか。お互いに、自分の口ではなく相手の口に食べ物を入れてあげていたのです。

『論語』〈顔淵第12〉にも、「己に克ちて礼に復するを、仁と為す」とあります。利己を抑え、人間社会の規範となる「礼」を実践することが「仁」であります。

このように、皆が〝自分さえよければ〟という心を捨て去り、「開かれた心」で相手のこ

とを第一義に考えるようになれば、それぞれが信頼の固い絆で結ばれ、平和で安心な共生社会も実現するのです。

3．他の人との調和ある関係を維持し、深めていくためには、「中庸」の精神が不可欠であります。現代世界の混迷というのも、その多くは「中庸」の道理を踏み外したところに生じているものではないでしょうか。過度の経済開発競争、際限なき欲望の肥大化、拡大化する一方の貧富の格差、憎悪と不信に彩られたテロリズムーー。自制と節度を失った自我の暴走が今の混迷を生み出しているように思えてなりません。

『中庸』には、「人心惟れ危うく、道心惟れ微なり。惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」(偽尚書古文、大禹謨)とあります。人の心は情や物欲に惑わされやすい危うさがあり、不安定であります。それに対して、道理に適った心は微かなもので明らかにする困難さがつきまとっています。故に、人心と道心をつまびらかにしつつ、一つのものに統合し、調和させなければならないというものです。つまり、人心と道心のいずれかに偏るのではなく、それらをともに生かしつつ、最も適切なところで均衡させることが大切であるとの意味でしょう。これが、「中を執れ」と言ったことに対応する態度ではないかと思われます。

もとより「中」とは真ん中という意味ではありません。日本では、政治イデオロギーとして左翼・右翼という単純な立て分けがあって、さらにそのどちらにも与しない中道主義という立場もあります。ひどいのは、例えば「中道左派」なる言い方です。これは、左でも右でもなく、その中間よりやや左寄りといった意味でしょうが、そうした折衷主義的な意味で中道を捉えること自体、大いなる誤解であります。

「中道」「中庸」の「中」とは、「あたる」という意味だと言われています。「左」に偏らず、「右」にも偏らず、「左」と「右」をともに包含し、一つの全体として統合・調和させつつ、ともに生かすことが正道に適うのであります。私どもの東洋思想研究所の所長である松岡博士は、著書の中で「〈中〉の生き方は偏りを嫌うことでなく、偏りを生かすことです」、また「すべてを生かすことが本当の偏りのなさであり、すなわち〈中〉なのです……いかなる性質の人であれ、誠実に慈しみ、正しく対応し、真剣に愛する。一切を生かしていく。それが〈中〉の心です」と喝破していますが、そこに深い洞察が看取されるでしょう。

しかしながら、『中庸』に「君子は中庸す。小人は中庸に反す」、また「中庸は能くすべからざるなり」とありますように、「中庸」の道に達することは簡単なことではないとされています。であればこそ、「克己」、すなわち己に克つ修養の道が儒学に説かれているのであります。

最古の仏典の一つとされる『ウダーナヴァルガ』に、「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。自己にうち克つことは、他の人々に勝つことよりもすぐれている」（中村元訳）とある通りであります。

このような「中庸」「中道」の道理に基づくとき、「公」と「私」の在るべき関係もより明確になってくるのではないかと、私は思っています。とともに、先ほど引いた『論語』の「克己復礼」のあとに、「一日己に克ちて礼に復すれば、天下仁に帰す」とありますように、一人一人が普遍的な規範に則った倫理的実践としての「礼」に立つならば、「公」と「私」の対立した関係を乗り越えて、共に生かし合う調和の社会を生み出すことが可能になるに違いありません。

4．かつて日本では、「滅私奉公」の生き方が推奨された時代がありました。「滅私奉公」とは、文字通り私心を殺して公共に尽くすという意味です。個人を犠牲にしてでも公のために尽くす生き方が正しいとされていたのです。

しかし、このようなライフスタイルは、「中庸」の道理にも外れた偏頗な生き方と言わざるを得ません。今日では、個人と社会の関係性という観点から、「公」と「私」を共に生かす「活私啓（開）公」の道が提唱されています。

例えば、ボランティア活動などは、「滅私奉公」のように見えますが、決してそうではありません。公共のために尽くすことがそのまま自分自身の大いなる成長につながっている、すなわち結果として自分を活かすことになっているわけであります。これは多くのボランティアが実感していることであろうと思います。

また私たちの日常的な場面においても、悩んでいる友人を癒し、励ましたつもりが、かえって自分の方が癒され、励まされたという経験は誰しももっているのではないでしょうか。人の「生きる力」を引き出した分だけ、自分の「心」が大きく開かれるのです。他者に対する思いやりの行動が、自分の心を癒してくれると言えます。ある仏典には、「喜ぶとは自分も他人も共に喜ぶことである」とあります。自分も人も、ともに幸せになっていくのが真実の喜びであるとの洞察にほかなりません。

ゆえに、人は決して孤立してはなりません。また孤立させてもならないのです。人は他者との豊かな関わり合いの中でこそ、自分自身を生かすことができるからです。そして、それぞれの個性が他者との共同性において磨かれ、発揮されることによって、今度はそれが公共性を開く力となりうるのであります。

自他の関係は、中庸の実践において調和的に統合されると考えられます。その重要なカギとなるのが、儒教で言う「誠」であり、「誠」の実践こそ中庸の実践にほかならないでしょう。

『中庸』には「誠は自ら己を成すのみに非ざるなり。物を成す所以なり」とあります。「誠」は自身を完成させるだけではありません。その仁徳が他の物をも完成へと至らしめるのであります。「修己治人」に即して言えば、「己を成す」は「修己」であり、「物を成す」は「治人」にあたりますが、この二つが誠の実践によって一つに統合されることになります。

自らの「心の拡大」が、社会の発展につながるという自他の調和的な統合は、グローバル時代の多文化を活かし統合する源泉の力となるに違いないと申し上げ、私の講演を終わらせていただきます。

参考文献

『新釈漢文大系 『書経下』』加藤常賢、明治書院 1983.
『論語』吉川幸次郎、朝日新聞出版 1996.
『中庸章句』朱熹、赤塚 忠、明治書院 1967.
『孔子家語』孔安国、宇野哲人、明治書院 1996.
『公共哲学とは』山脇直司、筑摩書房 2004.
『外国籍住民との共生にむけて—NGOからの政策提言』、移住労働者と連帯する全国ネットワーク 2006.

试析本居宣长的神观念

牛 建 科

(山东大学哲学与社会发展学院、犹太教与跨宗教研究中心教授)

一、万物皆神
二、“主神”观念的萌芽
三、神道乃“神之道”
四、小结

本居宣長의 신(神) 관념에 대한 시론적 고찰

초록

本居宣長(모토오리 노리나가, 1730-1801)은 복고신도의 집대성자로서 그의 신 사상은 복고신도의 신 사상의 특징을 어느정도 반영하고 있다. 그는 신의 의미와 범주에 대한 규정을 하고 신을 분류하면서 선악을 구분하였다. 특히 천조대신(天照大神)의 핵심적 지위와 현실성, 보편성을 강조하였다. 본거선장의 신 관념은 또한 복고신도가 외래문화, 외래종교를 대처하는 가치관도 나타낸다. 즉 독립성을 강조하면서 민족의식의 각성 또한 일정 정도 반영하고 있다.

1. 만물유신론(萬物有神論)

우선 본거선장은 “신이란 고전에 나타난 천지 제신을 중심으로 하되 신사에서 제사를 지내는 여러 신의 영이나 인간, 짐승, 초목, 바다, 산하 등 훌륭한 덕을 지닌 비범하고 경외시되는 존재들이다.”라고 신이란 무엇인가를 설명한다. 그는 특히 ‘비범하다(すぐれたる)’는 것이 존귀하고 선량하고 공이 있는 것만 가리키는 것이 아니라 비록 사악하고 기이한(あやしいもの) 존재라 하더라도 세상에서 뛰어나고 경외시되는 것이라면 신이라 할 수 있다고 말한다. 그리고 그는 더 나아가 신을 (1) 인간신, (2) 신대(神代)의 신, (3) 자연신, (4) 동물신, (5) 식물신 등으로 분류하였다. 그외에도 그는 신은 선, 악의 차이가 있고 세상 만물 모두 신에 의해 만들어졌다고 주장한다.

2. ‘주신(主神)’ 사상의 맹아

본거선장은 대체로 다신론자라고 할 수 있지만 그는 또한 신에게는 등급이 있고 귀천의 차별이 있다고 말한다. 그중에서 그는 황실의 조상신인 천조대신을 핵심 위치에 두었다. 천조대신은 다카마가하라의 통치자일 뿐 아니라 인간 세상의 통치자이기도 하므로 다카마가하라의 제신이나 지상의 제신이나 모두 존숭해야 하는 존재이고 제신 가운데서 핵심이 되는 주신(主神)이다. 그는 또한 천조대신의 보편성과 현실성을 강조하였다.

3. 신도 즉 ‘신의 도'이다.

본거선장은 道란 ‘천지 자연의 도’가 아니며, 인간이 만들어낸 도 역시 아니며 타카미무스비의 靈에 의해 이자나기신, 이자나미신로부터 비롯된 것으로, 천조대신에 의해 계승되고 전승된 도 즉 ‘神의 道’라고 한다. 이른바 ‘神의 道’의 신, 혹은 ‘도’의 주체는 일반적인 신이 아니라 타카미무스비 신, 이자나기 신, 이자나미 신 그리고 일본 천황의 조상신를 말한다.

본거선장은 세상의 모든 사물 심지어 계절의 변화, 기후의 변화 내지 국가나 개인의 길흉화복을 포함한 각종 사회현상을 모두 ‘신에 의해 이루어진 것’이라고 보고 신 세계의 법칙을 가지고 인간 세상의 일을 해결해야 한다고 주장한다.

4、결론

본거선장의 신 관념은 원시신도의 多神신앙을 직접 계승해 발전시켰다고 할 수 있다.

그리고 본거선장의 신 관념은 그가 대표하는 복고신도 사상가의 민족문화에 대한 각성을 나타낸다고 볼 수 있다.

本居宣長の神観について

概要

本居宣長(もとおりのりなが、1730－1801)は復古神道の大成者であり、その神観がある程度で復古神道における神観の特徴を現していると思われる。本居宣長は神の本義と外延を定義して、そして神々を分類して、神の善悪の区別をわきまえて、また天照大神が神々の中での中心地位及びその現実性と普遍性を強調していた。本居宣長の神観はまた復古神道が外来の文化と宗教に対する価値観を表して、日本の独自性を強調したと同時に、ある程度で日本の民族意識を自覚していたと思われる。

一、万物皆神

まず、本居宣長は「さて凡て迦微とは、古の御典等に見えたる、天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐ます御霊をも申し、又人はさらにも云わず、鳥獣草木のたぐい、海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云うなり」と定義していた。宣長は「すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功しきことなどの優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」と指摘した。次に、宣長は神々について分類した：(１)人神(ひとがみ)；(２)神代の神；(３)自然神；(４)動物神；(５)植物神。第三に、神には善悪差等がある。第四に、世間の万事万物が神に生まれた。

二、「主神」観念の萌芽

総体的にいえば、本居宣長は多神論者であって、でも彼が同時に神々には差等があり、貴賤の区別があると主張していた。宣長は皇室の祖先神である天照大神を神々の中心的な神と位置づけた。本居宣長によれば、天照大神が高天原の統治者でもあって、また人の世の主宰者でもある。高天原に存在する神々(天つ神)も世の中に存在する神々(国つ神)も天照大神を尊崇すべきである。天照大神が神々の中心的な神、主神である。次に宣長は天照大神の普遍性を強調した。第三に、天照大神の現実性を強調した。

三、神道は「神の道」

本居宣長が道とは「天地自然の道」でもなく、人に作られた道でもなかった、高御産巣日神の御霊によって、伊邪那岐神、伊邪那美神をはじめ、天照大神が受け継いで伝わってきた道であると考えていた。だから、いわゆる道は「神の道」である。「神の道」の神は或は「道」の主体としての神は普通な神ではなく、産霊神、伊邪那岐神、伊邪那美神と日本天皇の祖先神である。

まず、本居宣長は世界上のすべてのこと、すなわち春から秋までの季節の転換したり、

風が吹いたり雨が降ったりするような自然現象も国家と個人との吉凶禍福にぶつかったさまざまな社会現象も「神のわざ」であると考えていた。次に、本居宣長は神事(神代のこと)をもって人事(世の中のこと)を理解しようとすると主張した。

四、結び

まず、本居宣長の神観は原始神道の多神信仰を直接に受け継いて発展させた物だと思われる。

次に、本居宣長の神観は本居宣長をはじめた復古神道の思想家の民族文化の自覚を表したことであると思われる。

本居宣长（1730-1801）是复古神道的集大成者，其神观念在某种程度上反映了复古神道神观念的特征。本居宣长对神的本意和所指做了界定，并对神灵系统进行了分类，区分了善恶，并且强调了天照大神的中心地位及其现实性和普遍性。本居宣长的神观念还反映了复古神道在应对外来文化和宗教上的价值观，在强调日本独自性的同时，在某种程度上反映了其民族意识的自觉。

一、万物皆神

首先，本居宣长说明了他所认为的神究竟是指什么，“所谓神，是指以在古典中出现的天地诸神为主，还有在神社中被祭祀的诸神之灵，人以及鸟兽草木之类，海、山等，具有不寻常的优秀之德的可敬畏之物”。宣长指出，所谓“优秀”（すぐれたる），不仅仅指尊贵、善、有功等，而且，就连那些恶的、奇异（あやしいもの）之物，如果被世间认为是优秀的、可敬畏的，也可以称为神。

其次，宣长进而对他所谓的神进行了分类：（1）人神，如天皇，历代天皇皆是神，一个诸侯国、一村一家，也有相应的作为神的人；（2）神代的神，也大多是那个时代的人，因那个时代的人皆是神，所以叫做神代；（3）自然神，如雷神、山神、海神等；（4）动物神，如虎神、狼神等；（5）植物神，如树神等。需要指出的是，在本居宣长那里，所谓的自然神，就是直接指自然物本身，并不是指一种超自然的力量，如他在举出了上述诸神之后，说道：“还有很多把海、山等叫做神的，但并不是把海、山的御灵叫做神，而是直接指海和山本身为神。”[1]也就是说，不管是出现在《古事记》、《日本书纪》、《万叶集》等古典中的日本古神道所信仰的诸神及其灵，还是人以及自然界的万物，只要是“可敬畏之物”，就可以称之为神。总之，万物皆神。宣长自己也认为，广义的神是多种多样的：“所谓神，是一个广义的概念，其中有各种各样的意思。”[2]

第三，神有善恶差等。在本居宣长看来，在如此众多的神灵中，有贵贱之分，有强弱之别，有善恶之异，其德其行有优有劣，情况复杂，难有定准。其中，本居宣长把祸津日神[3]作为恶的根源神，如他在《直毘灵》中指出的，当祸津日神之心乱暴之时，就会产生种种祸害、凶恶之事，当他极度乱暴之时，就连天照大神也毫无办法，更不用说人力了，那种善人遭遇不幸，恶人得到幸福之类的事情，很多违背常理的事情，全是祸津日神之所为。与之相对，“神直毘神（かみなほびのかみ）•大直毘神（おほなほびのかみ）”（直日神或直毗神[4]），则为“纠恶”之善的根源神，这就是人世间吉凶相移、祸福相依的根源。这成为宣长批驳佛教的因果报应说和儒学的阴德阳报思想的理论武器。

第四，世间万事万物皆由神生成。本居宣长认为，世间的一切，从人到万物，皆是由神所生成的。他特别强调了“产巢日大御神的产灵”的生成作用。宣长指出，所谓产灵，是指具有生成万物之灵德的神灵，并且认为，“天地间的诸神万物，皆是本于高皇产灵神、神皇产灵神二神的产灵之魂而生成的，世间的人类、万事万物的生成，也全是此产灵。”由此看来，

1 参阅《古事记传》卷三，《本居宣长全集》第9卷，第125页，筑摩书房，1968年7月。

2《答问录》，《本居宣长全集》第1卷，第544页，筑摩书房，1968年5月。

3 祸津日神（まがつひのかみ），是出现在《记・纪》二书中的厄运灾祸之神。

4 直毗神（なおびのかみ、なほびのかみ），是出现在《记・纪》二书中的消灾解厄之神，与掌管灾厄的祸津日神相对应。

“产灵神”是生物之本，但并不直接生物，而是通过伊邪那岐神与伊邪那美神二神，“神代之初，伊邪那岐、伊邪那美二神生成国土万物、各种各样的神灵，也是本于此二神的产灵”，因此，产巢日神的产灵，具有非常奇妙的作用，是“人的智慧”所无法测知的，然而，“在外国，因此道不传，故不知此神之产灵的作用，以天地万物之理，或以阴阳八卦、五行之理来说明之，这皆是基于人智的妄说。”[5]可以看出，本居宣长为了反对儒学以“理”来说明万物生成的道理，把天地间万事万物，包括神在内，都归结为所谓“奇妙的”的产巢日神的“产灵”的产物。

从上可以看出，这种万物皆神的观念，基本上还是《记•纪》神话中所反映的对自然神进行崇拜的原始神道的神观念，即包括所谓的造化三神、五尊特别天神、神世七代等在内的，号称有八百万神的多神崇拜的观念，这主要是因为，在本居宣长看来，日本的古道，“是记载在《古事记》和《日本书纪》二典中的，存在于神代的种种事迹当中。”[6]他是完全忠实地来祖述《记•纪》神话的，采取的是一种完全信仰的态度。但是，本居宣长明确地将神分为善恶两元则是有特点的。关于“恶神”的观念，早在《日本书纪》中就已经出现，如《日本书纪》“神代卷下•一书”有这样的记载：“一书曰，天神遣经津主神•武甕槌神，使平定苇原中国。时二神曰，天有恶神。名曰天津甕星。亦名天香香背男。请先诛此神，然后下拨苇原中国。”[7]荷田春满（1669-1736）虽然曾用“善恶”观念来分析神性，但荷田春满尚未将神分为善恶两个根源。在善恶对举的意义上，将祸津日神作为恶之源的恶神，将直毘神作为纠恶的善神，可以说是始于本居宣长。

二、“主神”观念的萌芽

如果说本居宣长的神观念与日本传统的神观念有什么不同，或者说对日本传统神观念有什么发展的话，除了上述的善恶二元神的观念以外，我们认为就是他的“主神”观念。本居宣长虽然特别强调“产巢日神的产灵”的生成作用，但他同时又特别强调皇祖神的尊贵性，将天照大神置于“主神”的地位。

虽然从总体上来说，本居宣长还是多神论者，但他同时又认为神有差等，有贵贱之分。其中，他特别将皇室的祖先神天照大神放在中心位置。如他曾指出：“镇坐高天原的天照大神，从地上仰望她，就是太阳，因是天地间无以类比的、最灵异的，故名天照大神”[8]，“天照大神，与天地共无穷，统治高天原；普照天地，天下所有的国家都蒙其恩，所以是天地全体的大君主，是这世上无上的至尊者”[9]。他解释道：“此前，高天原虽然已经有了五柱神，但还没有讲是统治高天原，所以很难说是君主。只有此天照大神才是最初的君主。但是，世间将天之御中主神、或国之常立神也作为君主，这是违反古传说的。虽然这么说，但还不能将这些神叫做人臣之神。没有君主，怎么能称臣呢？根据人世的思维方法，认为在天地之始也有君臣之别，是汉意的错误想法。”[10]也就是说，天照大神，不仅仅是高天原的统治者，而且还是人世间的统治者，不论是高天原的诸神（“天津神”），还是地上的诸神（“国津神”），都应该尊崇她，天照大神是诸神中的中心神、主神。他又进一步在对比中强调了天照大神的至尊性和中心地位，指出，因为天御中主神是天地之初最先生成的神，所以就把他作为先于天照大神的

5 参阅《玉匣》，《本居宣长全集》第8卷，第309～310页，筑摩书房，1972年4月。
6《初山踏》，《本居宣长全集》第1卷，第9页，筑摩书房，1968年5月。
7 坂本太郎等校注《日本书纪》上，《日本古典文学大系》第67卷，第149～150页，岩波书店，1967年3月。
8《古事记传》卷三，《本居宣长全集》第9卷，第129页，筑摩书房，1968年7月。
9《古事记传》卷七，《本居宣长全集》第9卷，第291页，筑摩书房，1968年7月。
10《古事记传》卷七，《本居宣长全集》第9卷，第291页，筑摩书房，1968年7月。

“大祖”，没有比他再尊贵的了，然而，这都是后世的俗意，以先生为尊后生为卑；如果以生成之先后定尊卑的话，那么，先于天照大神出生的诸神都应该比天照大神尊贵了！再就是高皇产灵尊，是至尊之神，原来朝廷也很重视对他的祭祀，但也不及伊势大神宫；伊邪那岐和伊邪那美二神，虽是天照大神的父母，但在伊势，也是属于“别宫”之列。可以说，在本居宣长的意识中，是把天照大神放在“主神”的地位来把握的。

其次，强调了天照大神的普遍性。本居宣长解释天照大神统治的“高天原”之“天”时，认为“天”只有一个，无论是“皇国之天，还是中国的天、印度的天，只是一个天，没有差别。因此，天照大神不只是皇国的天照大神，她还普照中国、印度及其他各国。……天地间的四海万国，没有一天不蒙受此大御神的恩德。……伊势内宫的御神，皇国之人不用说，中国、印度及其余各国，天地间的万国，只要是蒙受天津日恩德之国的人，不论国王还是大臣、百姓，都应尊奉其德”，因此，他批判有的神学者把天照大神只作为日本一国之神，是对广大的神德的狭隘解释。[11]

第三，强调了天照大神的现实性。在本居宣长看来，天照大神不仅仅是高天原的统治者，作为“日神”，她是普照天地的“大君主”，“就是在今天，她也普照世界，……作为天皇的大皇祖，普照此世。”[12]具体说来，就是天照大神以天丛云剑、八尺琼曲玉、八咫镜三种神器，委托自己的子孙天皇，千秋万代统治天下。显然，天照大神并非高高在上，不关人间之事，而是通过自己的子孙——天皇来统治天下，是与现实社会息息相关的，而作为其子孙的天皇，则是人间的“现人神”。这种思想可以说是国家神道直接的理论根源。

日本传统的神道是多神信仰，所谓“八百万神”[13]，在本居宣长之前，基本上还是传统的多神观念，还没有出现这种“主神”观念，在本居宣长这里，则萌发了“主神”的观念。日本学者麻生矶次认为，在本居宣长的宗教意识上，已经有从多神向一神过渡，“多神论与一神论相调和”[14]的倾向，安苏谷正彦则认为，在本居宣长那里，“天照大神是最高至贵之神”[15]。这就是，他把天照大神置于天地诸神之中心位置，是最高的至尊神，既是天上（高天原）的最高统治者（“君主”），又是地上统治者天皇的“皇祖神”。这样，既强调了天照大神的“主神”的意义，又凸现了天照大神的普遍性和现实性，由此构成了其古道论的神学基础。应该指出的是，尽管本居宣长也认为神有差等，并且指出天照大神是高天原的“君主”，从天照大神开始，才有了君臣之别，但他更多的是在作为高天原的统治者和“皇祖神”的意义上，强调天照大神的中心位置及其至尊性的，还不是在所谓“至上神”与诸神之间相互规定的意义上来把握天照大神的。因此，很难说他是在调和“多神论和一神论”，更看不出其向“一神”过渡的迹象。因为，就是在皇祖神的问题上，他有时也把高皇产灵神作为皇祖神，如他说道：“从天地形成之初，所有诸神、万国之人类、万物，都是由高皇产灵尊之产灵的神德生成的，因此，此御神是天地诸神万物之大祖，不用说也应作为天皇之皇祖来崇奉。”[16]因此，我们认为，在本居宣长这里，还只是“主神”观念的萌芽。他之所以强调天照大神的至尊和中心位置，显然是与其为现实的天皇和绵绵不断的皇统寻找理论根据分不开的。

11《伊势二宫割竹之辨》，《本居宣长全集》第8卷，第480～481页，筑摩书房，1972年4月。
12 参阅《伊势二宫割竹之辨》，《本居宣长全集》第8卷，第475～476页，筑摩书房，1972年4月。
13 八百万神：“八百万の神”（やおよろずのかみ），八百万不是实指，而是形容神之数量极多。
14 参阅麻生矶次著《宣长的古道观》，第69～70页，至文堂，1944年7月。
15 安苏谷正彦著《神道思想的形成》，第264页，ぺりかん社，1991年4月初版第5次印刷。
16《伊势二宫割竹之辨》，《本居宣长全集》第8卷，第483页，筑摩书房，1972年4月。

三、神道乃“神之道”

本居宣长认为，所谓道，既非“天地自然之道”，也不是人所造之道，而是依据高御产巢日神之灵，始于伊邪那岐、伊邪那美大神，由天照大神继承并传下来的道，因而是“神之道”。所谓“神之道”之神，或作为“道”之主体的神，并非一般的神，而是产灵神、伊邪那岐神、伊邪那美神和日本天皇的祖先神。

在对神道理论的建构过程中，随着时间的推移，本居宣长越发突出了“神”的地位和作用。这主要体现在以下两个方面。

首先，本居宣长把世界上的一切事情，从春秋推移、刮风下雨之自然现象，到国家个人所遇到的吉凶祸福等各种各样的社会现象，都归结为“神之所为”。他认为，日本从上古的封建制，到中古的郡县制，再到近世的封建制，是一种自然的变化，而这种“自然之势”，也全是出自天照大神之御心。“所谓天地之理，也全是神之所为，是神秘的、不可思议的，所以，以人之有限的智力是无论如何也穷尽不了的”[17]，但这一切却都是自然而然的，作为一种“自然之势”，不是后人的“私智”所能改变的。也就是说，之所以是自然而然的，就是因为世间的一切事情皆是来自于“神之御心”，或者说，正因为是根源于“神之御心”、“神之所为”，所以才是自然而然的。他强调了神的作为性，在这种意义上，他认为，老庄厌恶儒者的私智而尊重自然，因而其自然有与神道相似之处，“但他们不是出生在神之国，而是出生在恶之国，代代受的是圣人之教说，因此，其自然仍是圣人之道中的自然，不知一切皆出自神之御心，皆是神之所为，所以，与神之道是大相不同的。”[18]同时还指出：“所谓天理、天道、天命，皆是以天为敬畏之物，不知有神的存在，把什么事情都说成是天的作用的结果，是中国人编造出来的。”[19]也就是说，在本居宣长看来，无论是圣人之自然，还是老庄之自然，全是凭空造出来的，不是出自“神之御心”，皆非“神之所为”，因此，与“神之道”是大不相符的。这样，日本的“神之道”，既与老子的“天地自然之道”相区别（老子否定天帝的人格和意志），又与儒学的“圣人之道”区别开来（是人为制作的结果）。

其次，主张以神事解人事。本居宣长强调他与别人以人事解神代之事（神事）不同，而是以神代之事（神事）来理解人事。因为从自然界到人类社会的一切现象皆是“神之所为”，皆是神意的显现，那么，也只有从以神事来解人事了，这样，就为现实的存在找到了合理的根据；对现实的状况，不论善恶祸福，不要以个人的“私智”去揣度，而是要端正自己的态度，理解为“神之所为”，是出自于“神之御心”。总之，就连天照大神之子孙的天皇，也是“以天神之御心为大御心，不管什么事情，都不以自己的私心为能，而只是忠实地按照神代的古传承去做，若有什么疑问，就通过占卜请教神之御心而后下决断。”[20]对于一般人来讲，如果能这样来理解的话，即使是对待“死”这样的问题，也会处于一种“无安心的安心”状态。

由此可以看出，本居宣长以神代之事论人代之事，其目的还是要为现实社会服务的。因此，在晚年的《初山踏》中，他则强调“神之道”是“天照大神之道、天皇治理天下之道、遍及四海万国的真正之道”，是“遍及天地之间特别优秀的真正之道、皇国之道”，是“天皇治理天下的正大公共之道、古之道”[21]。在强调了神的作为性、灵妙性、神圣性的基础上，又强调了“神之道”的现实性、实用性。正像本居宣长自己所明言的，作为学者“要尽可能地究明古道，将其宗旨教给人们，写在书里留下来，即使是经过五百年、一千年，也要等待统治者

17《直毘灵》,《本居宣长全集》第9卷，第52页，筑摩书房，1968年7月。
18《直毘灵》,《本居宣长全集》第9卷，第62页，筑摩书房，1968年7月。
19《答问录》,《本居宣长全集》第1卷，第549页，筑摩书房，1968年5月。
20《直毘灵》,《本居宣长全集》第9卷，第49页，筑摩书房，1968年7月。
21《初山踏》,《本居宣长全集》第1卷，第5、9、10页，筑摩书房，1968年5月。

将古道的学说应用到政治上的时代的到来，这就是宣长的志向。”[22]

四、小结

首先，本居宣长的神观，是对原始神道多神信仰的直接继承和发展。

原始神道产生于日本以水稻种植为中心的农耕社会 ， 主要表现为对自然神、氏族神、祖先神的崇拜和相应的祭祀礼仪、巫术活动， 既无固定的祭祀场所， 更未形成一定的教义、理论。随着儒学和佛教的传入， 在神社神道的基础上， 从平安时代后期到江户时代末期， 开始形成了理论神道， 从而， 使神道既有了固定的祭祀场所， 又有了自身的思想理论。在理论神道中， 存在着三种类型，一是神佛习合神道，一是神儒习合神道，一是排斥神佛、神儒习合的所谓纯神道——复古神道。作为复古神道的集大成者 ， 与那些从佛教、儒学的观点出发来解释日本的神及神之道的学者不同，本居宣长则主张通过《古事记》等日本古典来认识和理解日本的神及神之道。这种神观就使得本居宣长的神道理论既区别于中世的神道理论 ， 又不同于近世的神道学说。这不仅仅是神观和神道学说的相异 ， 更重要的在于价值观的不同取向上，即究竟是把外来宗教和文化置于主导地位还是将本土宗教和文化放在主导地位 ， 也就是说，是借助佛、儒学说来建构日本神道还是挖掘本土资源来建构日本神道。这是本居宣长神观所内含的第一层深意。

其次， 本居宣长的神观， 体现了以本居宣长为代表的复古神道思想家民族文化的自觉。如上所述，本居宣长不仅继承了原始神道的多神观念，而且还萌生了“主神”观念，在众神当中，确立了天照大神的主神地位，从而结束了群神无首的状态。“主神”观念的萌芽以及主张挖掘本土宗教文化资源来阐明日本的神及神之道价值取向 ， 一方面体现了日本神道及文化在汲取外来宗教和文化的基础上获得了丰富内涵和渐趋完备的态势 ， 另一方面则表征着日本神道文化不甘于屈从、附庸， 缺乏独立性的窘境， 试图摆脱外来宗教文化的牵制， 走上独自发展的道路。在某种意义上，这表明了日本民族文化的自觉意识。这无疑将会对后来的明治维新奠定思想文化基础。这或许可以看作是本居宣长神观对日本历史促进意义之所在。

22《初山踏》,《本居宣长全集》第1卷，第11页，筑摩书房，1968年5月。

參考文獻

本居宣长《本居宣长全集》 筑摩书房，1968年。
坂本太郎等校注《日本书纪》上，《日本古典文学大系》第67卷，岩波书店，1967年3月。
参阅麻生矶次著《宣长的古道观》， 至文堂，1944年7月。
安苏谷正彦著《神道思想的形成》， ぺりかん社，1991年4月。

论常燕生以“生物史观”为基础的新法治主义

魏 治 勋
(山东大学法学院 副教授)

一、常燕生的思想转变：从立足传统到西学本位
二、常燕生的“生物史观”：为民族国家的新法治奠基
三、常燕生的“新法家”思想：建设国民强大的“权力国家”
四、对常燕生“新法家思想”的检省与启示
五、小结

‘생물사관’을 토대로 하는 常燕生의 신법치주의

초록

신 법가 학파의 주요 대표인물의 하나인 상연생은 근대 중국의 救國 요구에 맞추어 서양의 진화론을 중국 고대 법가의 법치 사상과 결합시켜 유기 생물사관과 국가주의 법치사상을 주장했다. 그는 국가와 사회를 생물체와 같은 사회적 유기물로 보고 인류사회가 생물의 법칙에 따라 낮은 수준에서 높은 단계로 끊임없이 발전, 진화하는 규칙이 있다고 주장한다. 그러므로 그는 근대 중국이 패배한 이유가 무기나 정칙적인 문제, 과학이나 물질적 문명이 덜 발달한 뿐만 아니라 근본적으로 전체 사회의 진화단계와 관련이 있다고 말한다. 이 주장을 토대로 그는 문화 계몽을 힘껏 고취하고 근대민족국가의 구축을 주장하며 점진적, 개량식 救國의 방법론을 제시하였다. 상연생은 국가주의의 입장에 입각하여 신 법가의 법치사상을 나라를 구원하는 구체적인 방법으로 간주하였다. 따라서 그의 사상은 법을 구국의 도구로 보는 경향이 강하다. 그의 학설이 가지고 있는 단점이나 문제점을 반성하고 장점을 받아들이는 것이 오늘의 ‘법치 중국’ 건설에도 큰 도움이 될 것이다.

키워드 : 신법가, 상연생(**常燕生**), 생물사관, 신법치

常燕生氏の『生物歴史観』に基づく新法治主義に関する研究

概要

常燕生氏は新法家の重要な代表的な人物とし、近代中国の危急を救うため、西方の進化論と中国の旧法家の法治思想を解け合い、有機生物歴史観と国家主義の法治思想を創造した。常氏の思想により、国家と社会は生物体と同様な有機体と見なされべき、人類社会は同様に生物法則に従わなければならず、低いから高へ絶えず進化し続く規則が存在するのである。近代中国が失敗したのは兵器の問題でもなく、または政治の不良あるいは科学と物的文明の不振の問題でもなく、根本的には社会全体の進化段階の問題である。この学説を基礎とする常氏は、文化の啓蒙を強力に提唱し、近代の民族国家を建設することを主張し、祖国の危急を救う際、漸進的な改良式の道路に従うべきと呼びかけた。常氏は国家主義の立場に基づき、新法家の法治思想を国難を救うための具体的な方略とした。これゆえに、常氏の思想は道具主義の特質が明らかにあるのである。我々が『法治中国』を建設するに当たり、常氏の欠点と不足を批判的に反省し、その精華を参考にすることは、必ずこの世の『法治中国』の建設に大いに役に立つ。

キーワード：新法家、常燕生（常乃悳）、生物歴史観、新法治

近代中国遭遇的民族危亡的艰难时局， 向所有爱国者提出了一个共同问题： 通过一种什么样的道路才能够将民族和国家从危亡之中挽救出来？ 在经历过从器物技术的学习到制度引进的向西方学习的失败历程之后， 有识之士逐渐认识到， 要挽救国家和民族， 只有通过一场彻底的对传统文化和制度的革命性改造才有可能达成目标。在此种情势下， 中国近代逐渐走向以革命图救亡的道路， 并产生了多种思想和学说， 以常燕生等人为代表的新法家就是其中的重要一派。但常燕生的思想虽有激进的一面， 但总体上仍倾向于渐进式改良。作为拥有相对独立思想体系的“第三势力”，新法家的“生物史观”以及以此为基础的国家主义法治观在当时产生了广泛的影响，后来终又湮没不闻。在全力推进“法治中国”建设的当下，重提新法家尤其是其代表人物常燕生的思想并予以不断诠释， 绝非在于缅怀历史， 盖因为其思想仍旧能够对当前法治建设甚至国家现代化走向有着明显的借鉴价值和警示意义。

一、常燕生的思想转变：从立足传统到西学本位

按照学界基本达成共识的理论认识， 自鸦片战争至二十世纪中期的近代中国， 所面临的主要问题就是解决自身作为一个民族统一体的生存和自主问题； 一个大国之所以不得不将其全部精力集中于解决自身的存续危机， 乃是对于西方资本主义强势入侵遭受的空前挫败的必然回应，这就是所谓“刺激—反应”理论模式对中国近代问题的基本解释。[1]西方列强的打击使近代中国遭遇到两千年未有的大变局， 逐渐将一个老大帝国慢慢唤醒， 开始了寻求自救的漫长过程，清末的“自强运动”、戊戌变法和“预备立宪”都是这种反应的表现。但随着进一步的挫败和民族危机的不断加深， 有识之士开始认识到中国近代危机的根源既不仅仅在于技不如人， 也不仅仅在于制度落后， 而根本在于以落后的思想文化统领的整个文明发展的全方位落后。所以， 要摆脱民族危亡的困境， 就必须以引进西方先进思想文化为手段， 推动对中国文化的全方位的改造， 在二者结合的基础上实现创造性转化， 才有可能以重生的中华文化引领中国的发展和强大， 最终自立于现代世界民族之林。于是， 来自西方的各种思想学说经过一段时间的传播、比较和沉淀之后， 主要有三种思想学说仍旧活跃在近代中国的政治思想舞台上，这就是中国国民党所代表的“三民主义”、中国共产党所代表的“唯物史观”和中国青年党所代表的“生物史观”，而“生物史观”的主要创立者和鼓吹者就是近代新法家的主要代表人物常燕生。常燕生以其奉行的生物史观与国家主义法治观， 矢志在中国推行法治，并以之为整合国家、挽救民族危亡的主要工具，其思想学说一度与国共两党“鼎足三分”，在当时产生了很大影响，对于鼓动民族救亡运动也起到了相当大的宣传和推动作用。

作为一位深具历史责任感的爱国者， 常燕生将救亡济世作为其思想体系的基本背景和理论建构的逻辑起点，因而救亡图强又构成理解其“生物史观”的一根红线。当然，从理论来源来看， 常燕生的“生物史观”根本上是以西方生物进化论为蓝本结合中国古代法家思想的再创造的产物。他所吸收的西方生物进化思想， 主要受到了严复等人译介西方著作的影响， 严复与王修植、夏曾佑等人创办的《国闻报》曾经连续刊载《天演论》译稿，严复本人还推出了《救亡决论》，这些著作宣扬国家的生存赖于竞争，“物竞天择、适者生存”是生物乃至社会进化的基本原则，尤其“时代必进，后胜于今”的论断让国人看到了国家重焕生机的希望。这种学术对于戮力寻求救亡之策的近代中国知识界而言，自然启发极大，成为常燕生“生物史观”思想的主要来源。另一方面，中国古代法家反对“无变古，无异常”的先王观念，而主张法

1 路克利《论费正清研究马克思主义中国化的“刺激一反应”》，毛泽东思想研究，2011(5)。

今世、法后王，具有面向未来的历史眼光，这一点与近代西方进化论者有相似之处；尤其是法家主张以法绳势、变法求治，将法治视为天下大治、富国强兵的基本工具，这一点与近代西方的法治思想又有某种相通之处。对于正处于“新战国时代”的弱势中国而言，法家思想的价值，新法家的另一代表人物陈启天曾言：“……要将旧法家思想中之可以适用于现代中国的成分，酌量参合近代世界关于民主、法治、军国、国家、经济统制等类思想，并审合中国的内外情势，以构成一种新法家的理论。这种新法家的理论成功之日，便是中国得救之时。”[2]而构成新法家理论基础的主要思想学说，就是常燕生所创倡的“生物史观”，它不仅是近代新法家的社会学说和法治思想的理论基础，也是新法家得以构成为近代思想史三足鼎立地位的主要理论标签。

常燕生的思想以“五四运动”为界区分为前后两个阶段，前期的儒学传统阶段和后期的社会实证阶段。在前一个阶段里，出身于书香世家的常燕生对于传统具有明显的好感。常燕生在二十多岁时即与陈独秀、胡适在传统文化、国家命运与文学改革等方面展开激烈的争论，是当时新文化运动论战的核心内容，产生了广泛的影响。其思想亦经历了从简单继承到推陈出新，再到自创理论的过程。当陈独秀等人激烈地批判和反对传统时，常燕生与陈独秀通信辩论，屡屡建言提倡建设言论，不提倡破坏言论，对传统文学形式和“孔学”提出较为冷静客观的认识。在这个阶段，常燕生认为传统文化仍然具有传承、奠基和整合的价值，即使援引西方的成果，也应立足本国。此时，常燕生用以分析时局、论证观点的理论明显受到中国传统理论的影响，因此可以说，“是中国古代固有之‘通变’历史观支配着前期常燕生的思想进路。‘名理’有常，‘通变’无方，对常燕生来说，‘元知’、‘古典之美’及‘真正孔子之教’等普世性的文化元素是恒定的‘名理’，是贯穿变化始终的精神内核，一切变化只有植根于此内核之中方能生生不息。”[3]常燕生一生著述尤以中国的制度与思想史见长，代表作有《中国史鸟瞰》《中国文化小史》《中国思想小史》《中华民族小史》《中国财政制度史》等，这些作品大都篇幅短小，但背后目的极为明确，那便是维系作为共同体的中国并考据其源流，为今时今世提供论证。葛兆光先生对此曾有评价：“他对于古代的中国历史，似乎总有一些特别的看法，而对于当时的中国政治，也有着他自己的立场与观念，这使得他的著作虽然简略，却与众不同，……他认为这种思想与文化的更新，需要一个坚实而有序的基础，这个基础就是一个新的民族国家。”[4]在经历了新文化运动和五四运动的洗礼后，常燕生开始信奉社会进化学说。在二十世纪三十年代，常燕生的言论表现出鲜明而令人惊讶的转折态度，他提出：“一切迷恋骸骨的复古保粹运动，是国家民族生存发展的大障碍，必须用全力来打倒它。”[5]受进化观念的影响，常燕生意识到以“中国本位”来吸纳、借鉴、调和西方外来物的想法是完全不切实的，抱持旧有的传统或者以中国传统文化为本位吸纳西方成果的道路是根本不可行的，这意味着常燕生迎来了其理论发展的第二个阶段，这便是社会学与实证哲学的阶段。终其一生的法政思想，都贯穿着“生物史观”的基本理念。

二、常燕生的“生物史观”：为民族国家的新法治奠基

受严复等人译介的赫胥黎《天演论》的影响，通过总结吸收斯宾塞的“社会有机体论”、“社会达尔文主义”，常燕生逐步形成了关于人类社会历史进化的思想学说，即“有机生物史观”。常燕生陆续发表了《生物史观与社会》《历史哲学论丛》《生物史观研究》等作品尝试建构自己的理论。其中代表性作品是1936年发表的《生物史观研究》一书，在书中他对唯神

2 陈启天《中国法家概论》，中华书局，1936年, 120。

3 杨彩丹、郑伟《常乃悳与新文化运动》，北大史学，2011。

4 葛兆光《思想史研究历程中薄薄的一页——常乃悳和《中国思想小史》》，《江海学刊》，2004(5)。

5 常乃悳《国人对于中国共产党运动应有的认识》，《国论月刊》，1935(5)。

史观、唯理史观、心理史观、地理史观、经济史观、种族史观等六种既有历史观进行批驳 ，认为“前列的种种史观，都有缺点，都不是正确的史观”，[6]认为只有那种一方面对人类社会和历史的演进提供了规律解释 ， 另一方面又能够为当时当世人们提供拯救国家、振兴民族的道路的“有机生物史观”（以下简称“生物史观”），才是处于危机中的中国最为需要的救世真言。作为新法家思想基础的“生物史观”，其基本内容可归结为以下四个方面：

其一，“生物进化论”，将生物学领域的进化原则引入并适用到社会领域。常燕生视野宏阔，总结吸收了斯宾塞的“社会有机体论”、“社会达尔文主义”和经由严复译介的进化论思想，认为“人类是生物的一支，所以生物学的原则乃是一切人类社会科学的根本”，[7]他在多种论著中反复强调“从达尔文以来，我们已知道‘生存竞争，优胜劣败’是生物界根本的大法。”“民族和社会是时时刻刻向前活动的， 它所表现的文化是时时刻刻向前活动的， 已过之事如已逝之水”，[8]由此，国家之间也遵循“进化”与“竞争”两大原则：对内，是适应环境而强固自身，实现国家的进步与升级；对外，则是在世界范围内的竞争中取得生存优势，争得生存与富强。当时中国“仍然滞留在民族社会阶段， 丝毫不曾进步， 而来征服我们的， 却都是些已经完成近代国家机构的国族社会的先进者。” [9]为此，中国只有接受“生物进化论”并以之为指导推进救亡运动，才有可能在竞争中胜出。

其二，“社会有机体论”，将国家和社会视为如同生物体一样的社会有机体，人类社会同样遵循生物法则 ， 就必然有其从低到高不断发展演化的规律。他提出生物进化和社会进化实际上是同一个进化系统内的不同阶段， 生命体由单个细胞开始发育而演进为有机生命体， 而这种生命体又进一步实现不断的社群升级。据此， 可以将人类社会的演进划分为四个阶段， 分别是家族社会阶段、部落社会阶段、民族社会阶段和国族社会阶段。但常燕生对斯宾塞等人的社会进化学说的某些重要部分予以改造， 赋予其“生物史观”完全不同于近代西方进化论的国家主义的内核与特质。就斯宾塞学说而言，“生物和社会有机体是有显著差异的。社会只不过是个人实现其目的的工具。社会的每一个个体， 都有其独立的意识， 社会是为了个人的目的而存在，而非相反”，[10]换言之，在西方传统的社会进化学说中，“个人主义”是其进化论的基础和内核。但常燕生认为斯宾塞将社会和生物进行“类比”的途径没有抓住人类社会的实质，而断言社会本身就是一个生物；进而，“细胞”与“整体”是完全不能割裂开来的，而“细胞”的存在是隶属并追求“整体”之存在的。如果形不成一个强大而健康的国家，个人的生存与生活是完全缺失根基的。在近代中国救亡情势下， 这样一种“个人隶属集体”的观点很自然地为当时的学人所接受。

其三，“文明进化分期论”，以有机生物史观分析中国的发展阶段，提出中国正在由“第二期文明”进展至“第三期文明”。所谓“第二期文明”，也即前述“民族社会阶段”，而“第三期文明”则对应着“国族社会阶段”。他认识到当时的中国与西方各国的差异绝非东方与西方两种文化传统的差异，“实在就是古代文明和现代文明的特点”。[11]他指出，在列强纷争的“新战国”时代，根本不存在一种脱离世界潮流而独自生存、固守传统的“另一条道路”——“中国之所以失败， 不但不在区区兵器问题， 也不仅在政治上的不良或科学物质文明不发达的问题， 中国的问题根本是一个整个社会进化阶段的问题， 中国的失败， 是非国族社会对于国族社会生存竞争的失败。这完全是生物演化阶段高低的问题。” [12]由此很自然的， 他所提出的针砭时弊之药方，就在于必须遵循社会进化的基本原则提出救国策略，“我相信补这

6 常乃悳《生物史观研究.常燕生先生遗集(第二册)》，文海出版社，1967，813。
7 常乃悳《生物史观研究.常燕生先生遗集(第二册)》，文海出版社，1967，813。
8 常乃悳《中华民族与中国新文化之创造.董丛林.20世纪中国经世文编(三)》，中国和平出版社，1998，385。
9 常乃悳《生物史观研究.常燕生先生遗集(第二册)》，文海出版社，1967，862。
10 蒋正虎《常乃悳生物史观与斯宾塞进化哲学之比较》，《思想战线》，2009(S2)。
11 常乃悳《东方文明与西方文明.耿云志.胡适论争集(中册)》，中国社会科学出版社，1998，1271。
12 常乃悳《现实生活与理想生活.张葆恩.国难文选》，青年生活社，1936，59。

种破绽的，是未来的第四期文明，不是过去的已死的第二期文明。……我们只相信一个进化，相信一个科学”。[13]在常燕生的观念中，“‘旧思想家’的文化保守论和中西调和论只是一厢情愿的想法，因为它们建立在对于传统文化单纯的热情与信仰的基础上，丝毫没有顾及鸦片战争以来旧文化逐渐湮灭，‘万不能完全保持或恢复’的客观事实。”[14]由此，要救亡济世，就必须对“旧文化”抱持激烈而决绝的否定态度，而代之以全新的社会进化论历史观，并以此为理论基础寻求有实效的救国道路。

其四，“渐进改良论”，主张以改良而非革命的手段实现救亡、复兴的目标。在“有机生物史观”的理论成型后，常燕生很自然地走向了思想启蒙和社会改良的道路。生物史观以生物渐次演进为理论内核，在社会发展观上必然强调的就是渐进改良模式，提倡非破坏性的建设性意见，强调在既有基础上的承接与延续，对突然打断进化过程的暴力革命或外来干预持明确的排斥态度。常燕生认为国家的崛起端赖不断对国族意识的唤醒和民智的启蒙，为此必须重视文化建设运动，“如在文化并没有准备充足的国家，则政治运动成功之后，倘不继之以文化运动，结果仍不能使民族能力十分发挥。”[15]常燕生一向反对学人摒弃自己的本职而去从事政治活动，而推崇继续启蒙，他呼吁在保留社会既有组织结构的前提下，通过不断地改良活动推进其有机进化：“我相信社会的组织，是渐渐的趋向有机方面。……现在的社会组织，固然有许多缺点，但他总算是有组织；有组织总胜于无组织。……我只奉告大家一句话，不要忘了社会是有机的进化。倘若有一天中国民族往破坏里出来在想选择建设的标准的时候，我是第一个要拿着银装的号筒站在街上大声呼叫：‘反对自然！反对个人！反对无组织！’”[16]在他看来，新文化运动是一项未竟的启蒙事业，直到抗战爆发的前夕，他一直矢志不渝地从事翻译与著述的工作，以期为救亡运动锻造坚实的理论基础，使得有机生物史观逐渐成为一个学理完善统一，同时对时势具有独特见解并能够开出应对内忧外患药方的理论体系，达到了较高的水平，对于推进国家的救亡事业和近代化建设起到了一定作用，满足了“应时”之需。

三、常燕生的“新法家”思想：建设国民强大的“权力国家”

“国家主义”是常燕生思想的本位追求，而“新法家”法治思想，则是常燕生为“新战国”时代的弱势中国所开具的“救亡”药方。常燕生从国家主义的立场和本位出发，以法治作为济世救国的基本工具。放眼世界先进强国，常燕生认识到：“直至近世，欧洲雅利安人奋其智力，鞭挞宇宙，俨然以世界之主人翁自居，而我中华民族亦几有为俎上肉之势，此诚人类史上极重大之事实也”。[17]基于此种“实力主义”的考量，他热切呼号中国的强大必须以国民强大为基础：“自己本身还没有自主能力的国民，不配喊打倒帝国主义，领土不能保全的国家，不配讲世界和平，要有抵抗的实力摆在面前，才配说抵抗，要有外交的后盾搁在后面，才配说外交，否则，便一切都是空话。”[18]因而，国家救亡与民族复兴，端赖于通过国民性的改造以壮大国民，通过壮大国民以壮大民族，通过全民族的整合以壮大国家，一切的政治实践与理论创造都应当全力集中于为构筑一个强大的民族国家而筹划和服务。

常燕生推崇国家主义与新法家法治思想，主张坚决否定和摒弃旧传统和旧观念对于国家进化和甦生的阻碍，但这并不是对“中国”的否定，而是挽救中国的观念前提和对策基础。为

13 常乃悳《东方文明与西方文明.耿云志.胡适论争集(中册)》，中国社会科学出版社，1998，1271。
14 杨彩丹、郑伟《常乃悳与新文化运动》，北大史学，2011。
15 常乃悳《中华民族与中国新文化之创造.董丛林.20世纪中国经世文编(三)》，中国和平出版社，1998，384。
16 常乃悳《东方文明与西方文明.耿云志.胡适论争集(中册)》，中国社会科学出版社，1998，1271。
17 常乃悳《中华民族小史》，上海爱文书局，1921，109。
18 常燕生《常燕生先生遗集(七)》，文海出版社，1967，148。

此，他对“中国传统”和“中国”两个概念做出分辨，强调“一切为了中国”的意涵。常燕生本人生于甲午战败之后，故于国共内战之年，他的一生正处于中国最深重的内忧外患之间，整个国家经受着外侮与内乱，经济、政治、文化、社会、思想都经受着千百年来最深刻的巨变。在这种大的时代背景下，常燕生的思想不得不将“国家”作为立论的本位和主题并在此基础上对“中国本位”和“中国文化本位”做出区分：“我的意思，要讨论这个问题，必须先把‘中国本位’和‘中国文化本位’，两个名词的概念分别清楚。现在许多的人往往把‘中国’和‘中国文化’两个名词认为是完全相同的一物异名。……我的国家观是建筑在这种生物有机体派社会学的理论基础之上的，所以我拥护‘中国本位’的文化建设，而反对‘中国文化本位’的文化建设。我所谓‘中国本位’，就是指一切文化建设都须以中国这个国家有机体的利益为前提，有利于中国的文化，无论是国粹或欧化都应该保存接受；有害于中国本身的生存和发展的，无论是国粹和欧化都应该打倒拒绝。”[19]应当承认，在救亡图存的时代任务和列强环伺的国际背景中，爱国仁人志士提出的国家建设的方案多少都具有些工具主义的特征，基本上都以国家独立和民族复兴目标为其共识性指向，强调“只要是对中国有好处的东西，不管它来自何方，都可以接受，为我所用。”[20]一个国家的风俗、礼仪、学说、习惯或许会随着时代发展而有所变化，但无论文化如何改变，国家作为一个“有机体”的本质存在却不会消亡。在此语境下，区分“中国本位”和“中国文化本位”就具有了特别重要的意义，任何既存的固有文化遗产和自西方移植而来的近代理论观念都必须以中国的强大和复兴为目的性判准加以鉴别和拣选，只要是有助于中国强大和复兴的文化遗产和理论资源，都应当充分汲取，都可以用来滋养中国本身，这就是“中国本位”所要求的路径或方案。相反，那些虽然为中国文化所固有并为传统社会所看重的文化资源，如果不能够为中国的强大和复兴所运用，甚至于此目标有所损害，也必然是应当被抛弃的对象。由此，常燕生明确认为维护国家和维护国家文化虽然相互关联但本质上却是完全不同的两件事，当下所要做的，是首先完成近代国家的有机组织，实现对于国家意识的培养，而非抱残守缺、敝帚自珍。

在确立国家主义立场后 ， 常燕生将新法家的法治思想作为其济时救国的具体方略。在他看来，十九到二十世纪中国遭遇的变故与春秋战国“ 礼崩乐坏 ”的时代颇为相似，可谓是处于“ 新战国 ”时代， 而儒家思想、道家思想和佛家思想皆不能解救时难，唯独传统的法家思想有助于建设一个以“ 法治 ”为根本理念的权力国家， 这与西方民族国家的政治制度、文化精神具有某种内在的契合之处， 因而主张将法家思想和西方近代思想相结合以实现创造性转化，从中引申出用以救济时世的“ 新法家 ”的法治主义，这是一种以原始法家“ 依法治国 ”思想为基础并将其划入现代思想体系的学术努力 ， 是一种以富国强兵为追求的对一切有益于救亡和民族国家建构目标的中外文化资源予以“ 创造性转化 ”的理论尝试。[21]因而，“ 在他们心目中， 是要将传统的法家思想赋予新的诠释， 使之与当时流行的一些政治理论如国家主义、统制经济、新式独裁等（其实这些也都是中国青年党政治纲领当中的主要内容）相结合。 ”[22]新法家的代表人物们相信：“ 国家本位和国防思想，是中国法家文化所固有的，因此必须一面发扬固有法家文化，一面吸收西洋近代国家本位和国防思想，作为中国立国的主要方针 ”[23]。常燕生则明确提出：“ 并世各强国，没有一个不是把统制的权力逐渐扩大，以期建设一个强有力的民族集团以备对外斗争的。法家的思想确正是往这一条大路走的。……他们的根本精神——一个法治的权力国家——却是今日中国的一副最适宜的良药。 ”[24]常燕生还非常注重从近代西方国家兴亡的历史教训中寻求中国复兴之策，正如学者指出，“ 从德国发达和复兴寻找救国

19 郭天祥、李再超《20世纪30年代中国文化建设走向问题的论战》,《广西社会科学》2004年第3期。
20 郭天祥、李再超《20世纪30年代中国文化建设走向问题的论战》,《广西社会科学》2004年第3期。
21 程燎原《晚清“新法家”的“新法治主义”》,《中国法学》, 2008(5)。
22 王锐《近代中国新法家思潮略论》《学术论坛》2011(6)。
23 孙承希.析国家主义派的“新法家主义”与“生物史观”》,《复旦学报》, 2003(3)。
24 常乃悳《生物史观研究.常燕生先生遗集(第二册)》, 文海出版社，1967，862。

之路，是常乃德写了两本德国史《德国发达简史》及《十九世纪初年德意志的国难和复兴》的根本目的。”[25]在该书中，常燕生提出了这样一个论断：“一个国家的独立与自由，不能靠外人的帮助，不能靠妄想，所靠的是铁与血；惟有全民武装起来去外抗强权，内争民意，国家才有起死回生的希望。” [26]在比较法兰西与德意志两个民族国家的命运时，他总结了拿破仑和法国大革命的失败原因，指出拿破仑集团正是因为推崇世界主义而扩张，反倒葬送了自己的国家与民族；相反，在谈起普鲁士的统一与兴盛时，他将德国的成功就归结于国家主义的胜利。当然，在二战时期德国走向扩张的道路时，常燕生又明确认为德国背离了自己的国家主义，真正的国家主义只可能是保持独立自主、与其它国家并存并互利的形态，这也是何以苏联作为一个新兴国家能战胜德国的原因。

在常燕生的思想世界中，选择法治的根本目标就是为了建设一个强大的近代民族国家，这一民族国家也必须将民权作为它自身的目的：“古代的霸主得力秘诀是‘尊王室’，现在王室没有了，但四万万国民就都是天子。……敢有蹂躏民意，遏制民权的，与天下共击之。”[27]可见，尽管常燕生理论体系中糅合的法家思想并无“民权”要素，他所吸收改造的斯宾塞的社会进化学说也将“个人主义”作了“国家主义”的置换，但作为一种近代学说，常燕生和他的新法家毕竟不能完全回避制度选择上的“立宪主义”取向和价值目标上的“民权自由”取向，因而其思想总体上已经跨入了近代的门槛。总的说来，“新法家应时势而生，清醒地将其立论目的设定为应时救亡；在考察古今中外思想资源的基础上较为恰当地择取了古代法家的法治主义并进行近代化改造，以之服务于建设强大民族国家的目的。”[28]但在作这样的选择时，常燕生和他的新法家思想家们采取了“目的—工具主义理性”的思维路线，法治的道路作为一个目的——工具理性的选择，是其在诸多道路中择取的一个自认为有效且高效的方案，这是常燕生等人推崇的新法家的国家主义法治观必然带有的实用主义与工具性特质。这一点在新法家的另一位代表人物陈启天那里得到了印证：“法家的国家论，就是国家主义派所信奉的国家至上论。……国家起源是用强力建立秩序，所以特别推崇‘力’以求国家的兴盛。这种国家起源的说法，既不带有‘神授’意味，也没有‘民约’的色彩，而含有十足的‘强力’或‘权力’的意味。”[29]概而言之，常燕生等人所代表的新法家的法治主义内涵丰富、取向明确、特征复杂，实用主义、工具主义、实力主义与国家主义、法治主义甚至个人主义的权利因素都杂糅其间，因而其理论的纯粹性颇受质疑，但目的指向单一而明确，那就是为了走出民族危亡的危机、实现中国的强大富足，一切理论资源都可以为我所用、发挥功效。

四、对常燕生“新法家思想”的检省与启示

常燕生构造的生物史观以及此次为理论基础的新法家国家主义法治思想，在当时曾经产生了相当影响，但随着近代历史进程的加快和国共对决局面发展趋势的日渐清晰，依附于国民政府当局的中国青年党及其代表人物常燕生、陈启天等人的思想影响也日渐式微。除了政治形势使然，常燕生思想的内在缺陷也是致其无法维持长久影响力的重要原因，对此做出以下分析：

其一，常燕生的“生物史观”和国家主义法治思想基于单一救亡目的而建构，只能在特定的历史阶段发挥一定作用，一旦生物史观、国家主义唤醒了国民对于国家的认同并推动国家摆脱生存危难的困境，它的历史使命就告完成，无法在稳定和平的时期衍生出国家建设的可

25 顾友谷《常乃德世界史编撰论述》,《西安电子科技大学学报》，2010(6)。
26 常燕生《常燕生先生遗集(四)》，文海出版社，1967，2144-2145。
27 常燕生《建国问题平议.谢泳.独立评论文选》，福建教育出版社，2012，236-243。
28 魏治勋《新法家的“国家主义”形式法治观批判》,《法学论坛》，2015(3)。
29 孙承希《析国家主义派的“新法家主义”与“生物史观”》,《复旦学报》，2003(3)。

行对策。抗战胜利后， 常燕生作为第三势力政党的代表曾与胡适等人共同协商建国秩序与政治主张的问题， 但他们仅仅是在反对蒋氏独裁的方面能达成共识， 具体的政治信念却完全是大相径庭，这也导致了这些松散的势力最终未能联合行动并产生影响。[30]即便一个国家仍处于残酷的世界竞争之中， 这种过于强调竞争的学说也不太适合上升至以国家至上的立场和手段垄断一切发展机会。世界范围的历史经验也反复证明： 如若一个国家在强势崛起的进程中过分推崇民族与国家至上的理论， 则往往带来国家真正的危机， 这种内生的危机很可能会成为对国家安定和世界和平的严重威胁， 国家主义和民族主义反倒成为了应当警惕的对象。这是今日中国社会应特别留意的经验教训。

其二， 常燕生的有机生物史观和国家主义法治思想的工具主义色彩极为鲜明， 可能潜藏着巨大危害。常燕生的思想在借鉴融合西方的进化学说时， 抽离了这些学说原有的个人主义价值内核； 在国家至上主义的旗帜下， 又杂糅进中国古代法家的工具主义思想。这种理论改造与融合的后果， 就是作为工具的法治仅具形式意义， 会反噬原本作为基本目标的人权价值本身。易言之，此种学说既然可以为民族国家服务，便同样能以“为民族国家服务”为藉口而牺牲它所认为的“次要因素”，如对国民权利的关注与保障。这在列强相争、民族国家尚未形成或国家虽已建立、但尚未实现充分独立的时代， 可以发挥凝结力量、摆脱危境的奇效； 但其理论自身带有的唯国家论的特质， 使得其极易沦为专制独裁统治的工具， 正如有学者曾指出的：“‘国家至上’的道德观念……实际上就是要求人们放弃民主的权利，一切服从国家，实行国家的独裁统治。”[31]常燕生思想潜藏的这种危险，在其教育思想中亦有所展现：“教育所要发达的是群体的生活， 不是个体的生活。教育的目的是帮助小我的消灭与大我的构成，是促进整个的，有机的群体意识之出现。”[32]他这种主张“大我”主导“小我”、“帮助小我的消灭”的思想， 正是当今立宪主义思潮极力否定和防范的极权思想一个重要特征， 其危险性可见一斑。当下的“法治中国”建设必以尊重法律主治、保障公民权利为基本追求， 与近代新法家国家主义法治观恰成对照，值得深思。

其三，常燕生的有机生物史观和国家主义法治思想缺乏坚实的理论根基，社会号召力有限。常燕生尽管学养深厚， 但经历过民族危亡变故的学人大多对时代与国家带有一厢情愿或急于求成的愿景， 往往善于勾画蓝图， 却不擅长将蓝图转化实现。西方的民族国家和法治理论都有其自身的渊源与传统， 中国固然可以援引、参照、改造， 但必须结合中国实际， 内化为中国自己的理论体系才有生命力， 这一点是常燕生等人没有做到的。对于其问题， 有学者曾一针见血地指出：“它企图以进化论和社会有机论来分析中国的社会现状，但它只是指出了中国社会的现状和存在的问题， 却没有提出针对性的解决方案和步骤， 仅靠‘点燃起每一个国民胸中的理想的火焰’。” [33]另一方面，常燕生对于马克思主义和唯物史观曾经是抱有理解和欣赏的态度， 但唯物史观信奉的阶级学说及其社会纲领在常燕生看来仅能作为其生物史观蓝图中的一个环节， 因此无可避免地走向了与中国共产党分道扬镳的道路， 最终与中国人民共同选择的社会主义道路失之交臂。可见， 常燕生及其代表的新法家未能正确认识到近代中国社会的本质问题及其科学方法， 更不能为中国人民走出民族危亡困境指出一条正确道路， 这是其最根本的历史局限。

最后， 仅就其理论体系本身而言， 常燕生的有机生物史观和唯国家论本身也存在着内在矛盾。许冠三就曾这样评论生物史观：“从生物史观营构的过程看，它的致命弱点在误以比论代实证，在作类比时又只见自然有机体与人类社会之同，而不见其异。”[34]常燕生将生物体与社会相比拟， 确有其合理性， 但更多的还是主观牵强的比附， 而至于如何弥合国家与个人的矛

30 姜义华.现代性《中国重撰》，北京师范大学出版社，2013，347。

31 张书学《中国现代史学思潮研究》，湖南教育出版社，1998，333。

32 常乃悳《中华民族小史》，上海爱文书局，1921，110。

33 蒋正虎《常乃悳生物史观与斯宾塞进化哲学之比较》，《思想战线》，2009(S2)。

34 许冠三《新史学九十年》，岳麓书社，2003，349。

盾、国家与社会的矛盾、国家与国家的矛盾 ， 这些理论与实践问题常本人则都采取了避而不谈的态度， 只是以较为自信的态度认为这些都是水到渠成能够解决的。而事实则是， 在三十年代抗战期间， 社会进化论就已经逐渐失去了其说服力， 更多人直接从中华民族建构的角度来直接宣扬民族主义或者以反帝反封建为具体目标来实现国家独立和民族解放，“适者生存”的简单宣扬已可说是过时的理论。不仅如此， 常燕生的理论还缺乏具体可行的纲领， 也无充分的政治资源实现其规划，在中国人民面临根本选择的大时代面前，只能成为匆匆过客。在常燕生、曾琦等青年党领袖故去后，中国青年党很快便舍弃了最初坚持的国家主义与生民理想，某些代表人物迅速沦为了政治掮客，新法家思想的湮没也就势成必然了。

常燕生的有机生物史观和国家主义法治思想后来虽为历史所湮没 ， 但近年来又重获关注。其中的一个重要原因 ， 即在于其思想中蕴含的国家主义法治观切中了中国向现代化转化过程中对于政治法律思想和策略的急切需求 ， 它所包含的热切期盼国家富强和民族复兴愿望以及强烈的忧患意识 ， 都必然使得这种思想在适当的历史时期会被不断提及和重新诠释。因而，适时检视常燕生的理论， 既可以批判性地反思其缺陷和不足， 又有助于记取并镜鉴其菁华，必大有益于当世“法治中国”建设和现代化建设。

五、小结

在中华民族戮力伟大复兴的历史机遇面前 ， 无数先贤所期许的国家振兴、人民幸福的愿景，也正逐渐成为现实。回顾百年历史风云 ， 以常燕生为代表的新法家思想家们构筑的关于国家救亡与民族复兴的蓝图虽有局限， 但其超越时代的价值不容忽视， 值得镜鉴。当前， 有学者提出了“法家第三期”的理论命题，认为在新时期中国的“法家第三期”与法家第一期、法家第二期都强调法治、富强，因而可以共享法家之名。[35]历代法家虽有明显差异，但其真正共同之处正在于矢志民族与国家强盛的时代责任感和改革为先的开拓精神 ， 并为后世治理提供了可以屡屡回望的取之不绝的精神财富。面对这些精神财富的理性态度应当是，“在中国当下的政治治理现代性的建构过程中，以及在中国政治思想文化的自我认同过程中，必须对中国传统思想文化进行批判性反思，揭示或发展出其中能够助推当下政治治理现代性建构的合理内涵。这种基于批判性继承的发展，就是（‘转换’）。……（‘转换’）意味着创造性发展的内涵和特征。”[36]在我们坚持道路自信、理论自信和制度自信的今天， 我们既要全力完成现代民族国家的建构，又应警惕前人的历史局限，积极推进法治建设和公民权利保障，努力建成真正以维护人的尊严、人的权利为目标和归宿的法治国家，推动民族复兴历史使命的顺利实现。

35 喻中《法家第三期.全面推进依法治国的思想史解释》,《法学论坛》，2015(1)。

36 钱锦宇《中国国家治理的现代性建构与法家思想的创造性转换》,《法学论坛》，2015(3)。

参考文献

路克利.《论费正清研究马克思主义中国化的“刺激一反应”范式》,《毛泽东思想研究》,2011(5)。
陈启天《中国法家概论》,中华书局,1936。
杨彩丹、郑伟《常乃悳与新文化运动》,北大史学,2011。
葛兆光《思想史研究历程中薄薄的一页——常乃悳和《中国思想小史》》,《江海学刊》,2004(5)。
常乃悳《国人对于中国共产党运动应有的认识》《国论月刊》,1935(5)。
常乃悳《生物史观研究.常燕生先生遗集(第二册)》,文海出版社,1967。
常乃悳《中华民族与中国新文化之创造.董丛林.20世纪中国经世文编(三)》,中国和平出版社,1998。
蒋正虎《常乃悳生物史观与斯宾塞进化哲学之比较》,《思想战线》,2009(S2)。
常乃悳《东方文明与西方文明.耿云志.胡适论争集(中册)》,中国社会科学出版社,1998。
常乃悳《现实生活与理想生活.张葆恩.国难文选》,青年生活社,1936。
常乃悳《中华民族小史》,上海爱文书局,1921。
常燕生《常燕生先生遗集(七)》,文海出版社,1967。
郭天祥、李再超《20世纪30年代中国文化建设走向问题的论战》,《广西社会科学》2004年第3期。
程燎原《晚清“新法家”的“新法治主义”》,《中国法学》,2008(5)。
王锐《近代中国新法家思潮略论》《学术论坛》2011(6)。
孙承希《析国家主义派的“新法家主义”与“生物史观”》,《复旦学报》,2003(3)。
顾友谷《常乃德世界史编撰论述》,《西安电子科技大学学报》,2010(6)。
常燕生《常燕生先生遗集(四)》,文海出版社,1967。
常燕生《建国问题平议.谢泳.独立评论文选》,福建教育出版社,2012。
魏治勋《新法家的“国家主义”形式法治观批判》,《法学论坛》,2015(3)。
姜义华.现代性《中国重撰》,北京师范大学出版社,2013。
张书学《中国现代史学思潮研究》,湖南教育出版社,1998。
许冠三《新史学九十年》,岳麓书社,2003。
喻中《法家第三期.全面推进依法治国的思想史解释》,《法学论坛》,2015(1)。
钱锦宇《中国国家治理的现代性建构与法家思想的创造性转换》,《法学论坛》,2015(3)。

中國韓國儒學思想史研究的方法論問題
——學術史的回顧

李 海 濤

（山東大學猶太教與跨宗教研究中講師）

一、序言
二、方法論（1）：以延邊為中心的韓國儒學思想研究
三、方法論（2）：以北京為中心的韓國儒學思想研究
四、方法論（3）：以台灣為中心的韓國儒學思想研究
五、方法論（4）：其他的韓國儒學思想研究
六、結語

중국에서의 한국유학사상사 연구의 방법론 고찰
- 학술사적 회고 -

초록

한국유학은 儒學發展史上 중요한 지위와 특징을 가지고 있다. 현재 중국에서의 韓國儒學思想史연구는 크게 세 가지 형태가 있다. 첫째는 연변대학을 중심으로 한 연구로, 초기에는 유물론적 사관에 치우쳐 한국유학사상을 인식하며 고찰했다. 그러나 후기에 이르러서는 동아시아유학의 시각에서 출발하여 中•朝•韓•日 유학의 비교 속에서 한국유학사상 및 그 특징에 대해 연구했다. 둘째는 북경을 중심으로 한 연구로, 연구 방법에 있어서는 중국유학을 참조하였으나, 초점은 동아시아 의식에 두고 한국유학을 바라보았다. 셋째는 대만을 중심으로 한 연구로, 유학의 다원론으로부터 출발하여 동아시아유학의 범주인 경전 해석 연구를 이룩하였다. 그리하여 동아시아를 연구 범위로 하고 유가경전을 핵심 연구대상으로 삼았다. 또한 중•한 유학의 상호작용을 중요시하고, 한국유학경전과 가치이념의 변천에 대하여 논하였다.

주제어: 유학, 사상사, 방법론, 한국

中国における韓国儒学思想史研究の方法論について
—学術史的回顧

概要

韓国の儒学は、儒学の発展過程における重要な形態として、独特な地位と特質を持っている。現在では、中国における韓国儒学思想史研究の方法論には主に三つのパラダイムがある。一つ目は延辺を中心とする韓国儒学思想史の研究であり、その研究早期において唯物史観による韓国儒学思想史への考察・認識が主流であったが、研究の後期になると、東アジアの儒学という視点から中国・朝鮮・韓国・日本の儒学を比較することにより、韓国儒学の思想と特質を考察・認識しようと考えられるようになり、韓国の儒学思想を形成する上で韓国の文化自体が働いた役割が強調されるようになった。二つ目は北京を中心とする韓国儒学思想史の研究であり、中国の儒学を基礎とする方法や、東アジアの観点から韓国の儒学を扱う視角などが重要視されている。三つ目は台湾を中心とする韓国儒学思想史の研究であり、儒学多元論により東アジアの儒学という視点から経典の解釈研究を形成し、東アジアを研究の視野、儒教の経典を研究の核心とすると同時に、中韓儒学のインタラクションを重視し、韓国儒学の経典や価値理念の変遷を研究する方法が利用されている。

キーワード： 儒学、思想史、方法論、韓国

一、序言

眾所周知，儒學發源於中國，並作為中華民族傳統文化中最為重要和核心的部分一直規範和影響著中國人的生活方式。不僅如此，儒學還遠播海外至韓國、日本、越南等國，形成了獨具特色的韓國儒學、日本儒學和越南儒學等，從而與中國儒學一起構成了東亞儒家文化圈。依此而言，儒學就不僅是中國的思想，也是韓國的思想，亦是日本、越南等國的思想，而且韓國、日本、越南等國作為東亞儒家文化圈的一份子都曾在儒學思想上作出重要貢獻。所以，儒學研究的範圍理應囊括中國儒學、韓國儒學、日本儒學和越南儒學等，這樣才能夠充分揭示出儒學思想體系中的所有邏輯環節和思想發展的可能性，也能夠更好地把握儒學在不同地域文化傳統中的創造性發展，進而凸顯儒學的地域特色。

與中國儒學思想史研究熱潮相對照，韓國儒學思想史研究在中國一直是一個相對冷僻的研究領域，這固然有語言上和相關投入不足上的障礙，但更多的是認識上的障礙，即認為韓國儒學都是從中國流傳過去的，只不過是中國儒學之延長。這樣一種狹隘的認識往往歸咎于對韓國儒學認識的不足，而對韓國儒學認識的不足正是由於中國韓國儒學研究的不足所導致的。因此，在全球化和區域化的背景下，在總結和繼承前輩學人相關研究的基礎上，加強中國的韓國儒學研究，尤其是從東亞視域下或稱儒學整體視域下來考察和認識韓國儒學，具有重要的理論和現實意義。

二、方法論（1）：以延邊為中心的韓國儒學思想研究

中國韓國儒學研究發端于延邊大學[1]，并藉助朝鮮語及日語的優勢突出唯物史觀和比教學上的韓國儒學思想史研究。延邊大學作為中國獨具朝鮮族特色的綜合性大學，在地緣上東臨朝鮮半島，在語言上多精通朝鮮語、漢語和日語，在生活方式與文化上與韓國相近，得天獨厚的條件促使延邊大學成為了中國朝鮮-韓國學研究的開拓者和重鎮，當然，其中也包括對韓國儒學思想的開拓研究。

1957年延邊大學的崔鳳翼所發表“十六世紀朝鮮卓越的唯物主義者徐敬德的哲學思想”（《哲學研究》1957年第1期）一文不僅拉開了現代中國韓國儒學思想研究的序幕，也奠定了延邊大學韓國儒學思想史研究的早期特點，即以唯物主義和唯心主義相對立的立場來考察韓國儒學思想史。如崔鳳翼認為徐敬德是朝鮮歷史上一位卓越的唯物主義者，其在“理氣”論的唯物主義特點在朝鮮哲學史上佔有著重要地位。[2]不僅如此，崔鳳翼還從統治階級內部鬥爭的角度把徐敬德、李珥、李瀷、任圣周等韓國儒學史上唯氣論者和主氣論者歸為唯物論傾向的學派，而把李滉、李震相、奇正鎮德等韓國儒學史上主理論者歸為唯心論的學派，進而指出朝鮮朝後期的實學思潮正是繼承并發揚了唯物主義思想。[3]至20世紀七八十年代，延邊大學的韓國儒學思想史研究日臻成熟，不僅形成了以朱紅星、李洪淳、朱七星等人為中心的研究團隊，還出版了《朝鮮哲學思想史》（延邊人民出版社1989年）。《朝鮮哲學思想史》可謂是中國韓國儒學思想史研究的奠基之作，同時也是中國以唯物史觀研究韓國儒學思想史的代表之

1 延邊大學創建於1949年，地處吉林省延邊朝鮮族自治州首府延吉市，是一所具有鮮明朝鮮族民族特色的綜合性大學，以朝鮮-韓國學研究為主要特色。

2 崔鳳翼：《十六世紀朝鮮卓越的唯物主義者徐敬德的哲學思想》，《哲學研究》1957年第1期，第60頁。

3 崔鳳翼：《十六世紀朝鮮卓越的唯物主義者徐敬德的哲學思想》，第61頁。

作，帶有很強的時代烙印。該書以時間和朝代更迭為順序，重點從社會歷史背景上考察和闡釋韓國儒學思想的發展歷史、代表人物及其思想特點。

《朝鮮哲學思想史》一書將韓國儒學思想史分成了三國・統一新羅、高麗末朝鮮朝初、朝鮮朝前半期、朝鮮朝後半期和近代五個時期。第一期三國・統一新羅是儒學全面傳入韓國的時期，認為儒學家所提出的家國一致、忠孝一致及三綱五常等思想為韓國的封建社會等級制度提供了理論根據；[4]第二期高麗末朝鮮朝初是韓國儒學從孔孟儒學轉向程朱理學的轉換期，認為安珦、白頤正、李齊賢等人從元朝引入了朱子學，而李穡、鄭夢周、鄭道傳、權近等人則利用朱子學，在政治上標榜王道政治，在經濟上要求改革田制，在思想上反對佛教主觀唯心主義，從而維護和加強以王權為中心的封建專制制度；第三期朝鮮朝前半期是韓國儒學思想走向高峰并開創儒學研究新領域的時期，不僅強調了金時習和徐敬德在朝鮮唯物主義哲學史上的重要地位和影響，而且還重點闡述了退溪李滉和栗谷李珥作為客觀唯心主義的代表如何將韓國儒學推向頂峰，并引導了曠日持久的“四段七情”論辯；第四期朝鮮朝後半期是韓國儒學思想轉向實學的時期，認為韓國朱子學在宋時烈之後越發空談、保守、專制，從而在儒學內部出現了倡導經世致用、利用厚生、實事求是的實學思潮，這以李瀷、洪大容、朴趾源、丁若鏞為代表；第五期近代是韓國儒學尋求新發展的階段，認為在西學的衝擊下產生了“儒教求新論”[5]和文明開化思想[6]。

進入到二十世紀九十年代之後，延邊大學的韓國儒學思想史研究在方法論上出現了一個轉向，即逐漸脫離唯物史觀而轉向東亞儒學視域下的中朝韓日比較學研究，如代表性的成果有《中朝日比較哲學初探》（潘暢和著，延邊大學出版社1994年）、《中國・朝鮮・日本傳統哲學比較研究》（朱七星主編，延邊人民出版社1995年）、《古代朝鮮和日本的儒學特質及其成因比較研究》（潘暢和著，韓國學術情報（株）2005年）、《中韓日儒學比較論》（潘暢和著，延邊大學出版社2005年）、《東亞儒家文化圈的價值衝突——以古代朝鮮和日本的儒家文化比較為中心》（潘暢和著，中國社會科學出版社2012年）等。東亞儒學視域下的中朝韓日比較學研究並不是突然出現的，在唯物史觀所主導的韓國儒學思想史研究時期，延邊大學的很多學者都進行了有益的探索與研究，如“程朱理學在日本和朝鮮——其傳播和影響的比較之一”、“儒家學說在朝鮮和日本的傳播及其影響的比較”、“朝鮮日本朱子學之宏觀比較”、“淺談儒學在朝鮮與日本的傳播和影響”、“簡論儒學文化圈的昨天、今天、明天——儒學在中國、朝鮮、日本的幾點思考”、“日韓儒家文化背景比較”[7]等等。然真正把東亞儒學視域下的中朝韓日比教學研究推向成熟的是潘暢和。1994年潘暢和在《中朝日比較哲學初探》一書中重點就中朝日的氣論、陽明學、朱子學、實學等進行了比較研究，2005年潘暢和通過《古代朝鮮和日本的儒學特質及其成因比較研究》和《中韓日儒學比較論》進一步深化了朝鮮和日本的儒學比較研究，2012年潘暢和完成了《東亞儒家文化圈的價值衝突——以古代朝鮮和日本的儒家文化比較為中心》一書，成為東亞儒學視域下中韓日儒學思想比較研究領域中較為成熟的著作。在潘暢和看來，中國作為儒家文化的原創國，儒家文化博大精深，而韓國和

4 朱紅星、李洪淳、朱七星著：《朝鮮哲學思想史》，延邊人民出版社，1989年版，第2頁。

5 “儒教求新論”以李健昌、金澤榮等為代表，強調攫取王陽明主觀唯心主義體系中的“實踐”因素，批判傳統朱子學的空洞學說，試圖建立一個適應時代要求的新儒學。

6 文明開化思想以金玉均、樸泳孝、樸殷植等為代表，強調要在政治上建立君主立憲制、在經濟上發展工商業、在文化上否定封建意識。

7 李洪淳：《程朱理學在日本和朝鮮——其傳播和影響的比較之一》，《延邊大學學報・東方哲學研究專號》1982年第S1期，第14-21頁；李洪淳：《儒家學說在朝鮮和日本的傳播及其影響的比較》，《延邊大學學報・東方哲學研究專號》1983年第S1期，第70-78頁；潘暢和：《朝鮮日本朱子學之宏觀比較》，《東北亞研究》1992年第4期，第59-65頁；林賢九：《淺談儒學在朝鮮和日本的傳播和影響》，《東方哲學研究》第5期1993年，第7-9+6頁；李宗耀：《簡論儒學文化圈的昨天、今天、明天——儒學在中國、朝鮮、日本的幾點思考》，《東方哲學研究》第6-7期1994-1995年，第81-87頁；潘暢和：《日韓儒家文化背景比較》，《日本學刊》2001年第3期，第89-105頁。

日本作為接受儒家文化的子文化，又恰好將儒學的價值理性和工具理性各自做了極大的發揮，從而將儒學內在的各種文本功能在不同的文化主體中做出了現實的不同詮釋，即韓國儒學偏重于精神理念而追求普遍的個體人格的完成，而日本更多地崇尚技術文化而追求具體實力的提高。具體而言，對於韓國儒學思想，潘暢和認為，“在文化普遍主義的觀念和情感之下，朝鮮朱子學者超越當下的物質現實層次而更關注天、理、仁、義等形而上的目標，……更關注導向終極的‘聖人’及‘道’的內心世界和道德規範。朝鮮儒學者兼政治家的基本思維模式是‘修身、齊家、治國、平天下’。在理論上，下及平民，上至國王，雖然肩負的社會使命使各自處在這一鏈條中的不同階段，但大家的出發點是一致的，即皆從修身開始。一個人何以能修身？如何修身？這就是朝鮮朱子學最關注的哲學問題，也因此稱朝鮮朱子學為心性學。‘四端七情辯’、‘人性物性辯’、‘禮訟’、‘韋正斥邪’等都是由此而生發的。”[8]從中可以看出，這一比較研究既拓展了儒學研究的視野，而且也凸顯出了中韓日儒學的特質。不僅如此，更為重要的是這一比較研究還闡明了韓國儒學思想特質形成的原因，即從韓國文化本身出發來闡釋韓國儒學思想史。

綜上所述，在方法論上，延邊大學的韓國儒學思想史研究獨具特色，即早期研究側重於以唯物史觀來考察和認識韓國儒學思想史，從而將韓國儒學思想分為唯物主義、客觀唯心主義、主觀唯心主義，突出強調社會存在對社會意識的決定作用；而後期研究則側重於在東亞儒學視域下從中朝韓日儒學比較上考察和認識韓國儒學思想及其特質，突出韓國文化本身對韓國儒學思想的塑造。這一方法的運用除了在地緣上以延邊大學為中心外，在民族上則主要以朝鮮族為主。朝鮮族在進行韓國儒學思想史研究時，除了語言上的先天優勢之外，更為重要的是在生存方式和思維方式上與韓國相近，能夠做到從韓國文化的切身體驗中認識韓國儒學思想，而這正是韓國儒學思想史研究中至關重要的方面。不過，正是由於可以藉助語言上的優勢而有效地參考和借鑒韓國的相關研究成果，所以導致延邊大學的韓國儒學思想史研究過多地依賴於第二手文獻，而對於第一手原典文獻的處理相對不足。

三、方法論（2）：以北京為中心的韓國儒學思想研究

以北京為中心的韓國儒學思想史研究，在方法論上最大特點是站在中國儒學的立場上來考察和認識韓國儒學思想，換言之，就是把韓國儒學作為中國儒學的一部分或一個形態來加以考察和認識。代表性的成果有張立文的《退溪書節要》（中國人民大學出版社1989年）、《朱熹與退溪思想比較研究》（文津出版社1996年）、《李退溪思想研究》（東方出版社1997年）；周月琴的《退溪哲學思想研究》（杭州出版社，1997年）、葛榮晉主編的《韓國實學思想史》（首都師範大學出版社，2002年）、李甦平的《韓國儒學史》（人民出版社2009年）等等。其中，最具代表性的研究成果為張立文的《退溪書節要》、《李退溪思想研究》和李甦平的《韓國儒學史》。

張立文以朱熹思想研究和《周易》思想研究見長，并提出了“和合學”為學界所熟知。他之所以關注韓國儒學思想，特別是退溪學，乃為其朱熹思想研究之延伸所致。自1983年始，張立文先後撰寫了“朱子與退溪的易學思想比較研究”、“李退溪哲學邏輯結構探析”、“李退溪認識範疇系統論”、“李退溪理動論探析”、“朱子與退溪、栗谷的道心人心說之比較”[9]等多篇論文，隨後又在1989年主編了《退溪書節要》，從而為全面而系統地研究退溪

8 潘暢和著：《東亞儒家文化圈的價值衝突——以古代朝鮮和日本的儒家文化比較為中心》，中國社會科學出版社，2012年，第299頁。

9《朱子與退溪的易學思想比較研究》一文本為第六屆退溪學國際學術會議所寫，然因客觀原因，未能參會發表，后收入在《朱熹與退溪思想比較研究》（文津出版社，1996年）一書中；《李退溪哲學邏輯結構探析》，《哲學研究》1985年第3期；《李退溪認識範疇系統論》，《浙江學刊》1986年第1-2期；《李退溪理動論探析》，《晉陽學刊》

思想打下了堅實的基礎。1997年張立文出版了《李退溪思想研究》，認為退溪作為朝鮮朱子學大家、“朝鮮之朱子”，通過自己的教學和政治活動，為朱子學在朝鮮的傳播和發展做出了重要貢獻。同時，在理論上，張立文認為退溪結合了朝鮮朝社會實際和吸收明代朱子學研究成果，創造性地變理“不會自動”為理“自會動靜”，提出“理發而氣隨，氣發而理乘之”的主張，從而使理氣的形而上學本體論問題與“四端七情”的性情、道心人心、善惡問題聯繫起來，而更富人性意味，這也使得朱子理氣“決是二物”與“不可分開”的觀念得以協調，兼顧“理氣”與“四七”的互發相須的方面。[10]在此，可以看出，張立文主要是從朱熹理學思想上來看待退溪思想，從而考察退溪哲學的思想特點。

李甦平早期專攻中國哲學，後擴展為中日哲學的交流與比較研究，再後來又擴展為中日韓哲學比較研究，自上個世紀九十年代開始集中進行韓國哲學研究，尤以韓國儒學為專攻方向。李甦平先後發表了“朱熹與退溪理範疇比較”、“中朝朱子學比較——‘理’之比較”、“中、日、朝實學比較”、“李退溪敬哲學及其未來人格發展”、“陽明心學、石門心學、霞谷心學的比較”、“韓國三教和合的現代價值”、“中韓氣哲學比較研究——以張載和花潭為代表”、“韓國儒者對中國朱子學的幾點發展”[11]等論文，並於2009年完成了中國人所撰寫的第一部韓國儒學史著作《韓國儒學史》。該書主要分三部分來闡釋韓國儒學思想發展史：第一，緒論部分，通過中韓儒學的比較，闡釋了韓國儒學“重氣”、“重情”、“重實”的基本特點及韓國儒學的“義理”精神，集中探討了韓國儒學在“理氣”、“心性”、“禮儀”、“以圖解說”等方面對中國儒學的細微發展；第二，正文五章部分，則是著重對韓國儒學發展演變歷史的梳理和論述，依照韓國歷史發展的順序，對李穡、鄭夢周、鄭道傳、權近、徐敬德、李滉、奇大升、李珥、成渾、曹植、金長生、宋時烈、李柬、韓元震、鄭齊斗、李瀷、洪大容、丁若鏞、崔濟愚、朴殷植等代表人物的儒學思想作了深入闡發，并探究了韓國儒學發展演變的內在規律性；第三，附錄部分，為了突出韓國儒學的特色，將韓國儒學史上兩次著名論辯——“四端七情論辯”和“人性物性異同論”——的始末及論辯的主要原始材料刊於書中，以供人們研究和參考。[12]誠如韓國成均館大學崔英辰教授所言，此書勢必會在學術史上具有深遠的影響意義。

縱觀以張立文、李甦平為中心北京地區的韓國儒學思想研究，在方法論上，有兩個特點或優勢：一是具有很好的中國哲學背景，特別是朱子學理論研究的背景，從而側重于在與中國儒學的對比下來考察和闡釋韓國儒學，如張立文曾著有《周易思想研究》（湖北人民出版社1980年）和《朱熹思想研究》（中國社會科學出版社1981年），進而在與朱子思想進行比較的基礎上來闡釋退溪的性理學思想，并認識韓國是怎樣和從哪些方面吸收朱子學，乃至體驗朱子學的普遍性和特殊性[13]；李甦平則曾著《轉機與革新——論中國畸儒朱之瑜》（中國人民大學出版社1989年）和《朱熹評傳》（廣西教育出版社1994年），進而在中韓性理學相比較的視覺下，對韓國儒學家對朱子學的發展以及韓國儒學特性等理論問題作了深入探討[14]。二是從東亞意識出發來看待韓國儒學，張立文和李甦平等人認為，所謂東亞意識是指中國、日本、韓國等東亞地區的，以儒學為核心的文化意識，而這裡所言之儒學是指孔孟荀的元典儒學、漢唐

1988年第1期；《朱子與退溪、栗谷的道心人心說之比較》，《浙江學刊》1991年第1期。

10 張立文著：《李退溪思想研究》，東方出版社，1997年，第25-26頁。

11《朱熹與退溪理範疇比較》，《退溪學報》第63-64期；《中朝朱子學比較——“理”之比較》，《社會科學研究》1993年第2期；《中、日、朝實學比較》，《哲學研究》1995年第4期；《李退溪敬哲學及其未來人格發展》，《韓國學論文集》第5輯1996年；《陽明心學、石門心學、霞谷心學的比較》，《孔子研究》1999年第2期；《韓國三教和合的現代價值》，《現代哲學》2000年第4期；《中韓氣哲學比較研究——以張載和花潭為代表》，《當代韓國》2002年第4期；《韓國儒者對中國朱子學的幾點發展》，《韓國研究論叢》2007年第4期。

12 李甦平著：《韓國儒學史》，人民出版社，2009年，“扉頁”，第3頁。

13 張立文著：《李退溪思想研究》，東方出版社，1997年，“自序”，第3頁。

14 洪軍：《韓國儒學研究的一部力作——評<韓國儒學史>》，《當代韓國》2012年第2期，第118頁。

經學儒學以及宋明新儒學，在韓國則指性理學，這包括其主理派、主氣派、折衷派和實學派[15]，從而指出韓國儒學作為東亞傳統文化的重要部分，是東亞意識的源頭之一，在現代研究、弘揚、發展韓國儒學，具有重要的現實意義和理論價值。可以看出，以張立文和李甦平為代表的北京地區的韓國儒學思想研究在方法上側重于以中國儒學為基礎和參照物，而在視角上則側重於從東亞意識上來看待韓國儒學。雖然這一研究以深厚的中國儒學功底和扎實的韓國古代文獻閱讀能力為背景，但因多不通韓國語，所以對現代韓國的相關研究成果掌握較少，以及對近現代韓國儒學部分論述相對薄弱，這是其研究的不足。

四、方法論（3）：以台灣為中心的韓國儒學思想研究

以台灣為中心的韓國儒學思想研究在方法上從儒學多元論出發形成東亞儒學視域下的經典詮釋研究，這以黃俊傑所主持的“東亞經典與文化”、“東亞近世儒學中的經典詮釋傳統”、“東亞文明研究中心”等研究計劃所形成的相關著作為代表，如《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》、《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》、《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》、《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》、《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》、《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》[16]等。上述研究以東亞為研究視野，以儒家經典為研究核心，重視中韓儒學之間的互動，從而探討韓國儒學經典與價值理念之變遷。

究實而言，台灣地區的韓國儒學思想研究開端于蔡茂松。他早年曾到韓國留學，不僅在柳承國的指導下于1972年完成博士學位論文“退、栗性理學的比較研究——以退、栗的思想立場為中心”，而且還先後發表了“韓儒洪範述論”、“韓國儒學史（一）、（二）”、“退栗二家理氣說之內容”、“旅軒性理說”、“高峰性理學研究”、“韓儒丁茶山反朱學內容之研究”等多篇研究論文，最後還出版了《退溪、栗谷性理學的比較研究》和《韓國近世思想文化史》兩部著作。[17]蔡茂松做為台灣地區韓國儒學思想研究的開創者，其研究主要是介紹朝鮮時代的儒家思想文化。除了蔡茂松之外，台灣地區的韓國儒學研究者比較重要的還有黃俊傑、楊祖漢、李明輝、林月惠和蔡振豐等人。黃俊傑通過主持“東亞經典與文化”等研究計劃，并先後完成了“東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋”、“從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》‘克己復禮’章的詮釋”、“從東亞儒學視域論朝鮮儒者鄭齊斗對孟子‘知言養氣’說的解釋”[18]等學術論文；楊祖漢著有《從當

15 參見張立文著：《李退溪思想研究》，東方出版社，1997年，“自序”，第5頁。

16 李明輝著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，台大出版中心，2005年；楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，台大出版中心，2005年；黃俊傑編：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》，台大出版中心，2006年；蔡振豐著：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，台大出版中心，2010年；林月惠著：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，台大出版中心，2010年；黃俊傑編：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》，台大出版中心，2012年。

17 《退、栗性理學의 比较研究——-退、栗의 思想立場을 中心으로하여-》，韓國成均館大學1972年博士學位論文；《韓儒洪範述論》，《國際文化》（韓國）第2期，1965年6月，第72-92頁；《韓國儒學史（一）》，《中國學報》第5期，1966年6月，第65-91頁；《韓國儒學史（二）》，《中國學報》第6期，1967年3月，第99-130頁；《退栗二家理氣說之內容》，《亞細亞學報》（韓國）第6期，1969年6月，第29-62頁；《旅軒性理說》，《中國學報》第10期，1969年8月，第95-113頁；《高峰性理學研究》，《亞細亞研究》（韓國）第16期，1973年3月；《韓儒丁茶山反朱學內容之研究》，《國立成功大學歷史系歷史學報》第四號，1977年6月，第131-172頁；《退溪、栗谷性理學의 比較研究》，成均館大學出版部，1985年；《韓國近世思想文化史》，東大圖書公司，1996年。

18《東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋》，《儒學傳統與文化創新》，黃俊傑著，台北：東大圖書公司，1983年，第77-107頁；《從東亞儒學視域論朝鮮儒者丁茶山對《論語》“克己復

代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，分別探討了朝鮮性理學中的“無極太極論辯”、“四端七情論辯”和“人物性同異論辯”，其方法側重於“文獻的途徑”，從韓國儒學的論爭入手，借著疏釋其中之主要文獻，從而衡定其義理形態，即通過中國當代新儒學對宋明儒的詮釋，以比較韓儒義理。[19]李明輝著有《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，將孟子的“四端之心”理解為一種康德哲學意義上的“道德情感”，認為退溪與高峰關於四端與七情的爭論可歸結為道德情感與自然情感的同異質問題，并試圖用現象學倫理學的路徑來論證退溪等人所理解的當屬於“先天而又實質”的“四端”[20]。林月慧著有《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，以十六世紀朝鮮性理學的研究為主，在哲學論爭上，為呈現羅整菴理氣論與心性論對朝鮮性理學的影響，特別著重於“人心道心”論爭的考察與探究。[21]蔡振豐著有《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，將茶山的四書學放在東亞儒學視域中加以考量，不僅與中國學者的四書詮釋做了比較，還與日本古學派的四書詮釋對勘，從而凸顯茶山四書學的特點，認為茶山的四書學不應該歸入東亞近世的“氣學”或“反朱子學”的陣營，而應以“後朱子學”視之。[22]

近年來台灣地區的韓國儒學思想研究，都是圍繞著東亞儒家經典詮釋相關計劃而展開的，從而備受學界的關注。這一研究在方法上具有三個優勢：一是東亞儒學的研究視域，這並不是說站在整個東亞儒學的高度上或從東亞儒學的整體視覺下來考察韓國儒學，而是脫離中國儒學的一元化傾向從儒學的多元性來考察韓國儒學，把韓國儒學視為儒學發展中的一個獨立形態，並在中韓日儒學比較中來凸顯韓國儒學的特性；二是以宋明理學、中國哲學、比較哲學為研究背景，台灣地區的韓國儒學研究者大多都在宋明理學、中國哲學和比較哲學研究領域耕耘多年，有著深厚的研究功底，從而突出以問題意識來考察韓國儒學，如楊祖漢的《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》；三是重視儒家的經典文獻而凸顯微觀上的深入研究，台灣地區的韓國儒學研究以東亞儒學經典詮釋為主題形成了較為穩固的研究團隊，從而圍繞儒家的四書五經展開專題研究，如蔡振豐的《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》。不過，台灣地區的韓國儒學思想研究同樣存在著不足，如很少有精通韓國語的研究者，故沒能及時而有效地利用韓國近代以來的相關研究成果，同時還往往缺少宏觀性的研究，廣度不夠。

五、方法論（4）：其他的韓國儒學思想研究

中國韓國儒學思想史的研究在方法論上除了以上三種主要類型之外，還有兩個重要研究群體，并有其獨特的研究方法。

第一個群體是從事韓國語或韓國文學等專業工作而擴展至韓國儒學思想研究的人員，如張敏、李嚴、朴光海、韓英等人，其中以張敏為代表。張敏一直在北京大學從事韓國語專業的教學工作，后攻讀了韓國儒學方向的碩士和博士，完成了碩士學位論文《徐敬德的氣一元論》（北京大學1995年）和博士學位論文《栗谷思想研究》（北京大學2001年），并著有《立言垂

禮”章的詮釋》，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，黃俊傑著，台北：台大出版中心，2007年，第305-321頁；《從東亞儒學視域論朝鮮儒者鄭齊斗對孟子“知言養氣”說的解釋》，《韓國江華陽明學研究論集》，鄭仁在、黃俊傑編，台北：台大出版社中心，2005年，第267-287頁。

19 楊祖漢著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，上海：華東師範大學出版社，2008年，“自序”，第3頁。

20 李明輝：《台灣學界關於韓國儒學的研究述評》，《哲學動態》2009年第12期，第834-35頁。

21 林月惠著：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，台北：台大出版中心，2010年，第55頁。

22 蔡振豐著：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，上海：華東師範大學出版社，2011年，序言，第2頁。

教——李珥哲學精神》和《韓國思想史綱》[23]。從其研究成果和方法上看，張敏的關注點也主要在韓國儒學上，并藉助語言優勢很好地吸收了韓國現有的相關研究成果，通過以點成線的方式來敘述韓國儒學思想，如《韓國思想史綱》中重點介紹了崔致遠、李穡、鄭夢周、鄭道傳、趙光祖、徐敬德、李滉、李珥、鄭齊斗、洪大容、丁若鏞的儒學思想中的某一方面。這雖然有以偏概全的傾向和無法反映整體韓國儒學的局限性，但因其寫作風格淺顯易懂，非常適合初學者學習。

第二個群體是曾留學韓國并在韓國取得韓國儒學研究方向博士學位的歸國人員，如方浩范、李紅軍、韓英、邢麗菊等人，其中以方浩范、邢麗菊為代表。方浩范畢業於韓國全南大學，師從崔大羽教授致力於茶山丁若鏞研究，先後完成了博士學位論文《丁若鏞神形妙合人間觀》（韓國全南大學校2004年），著有《茶山實踐倫理思想》、《儒學與丁若鏞的哲學思想》、《韓國性理學與宗教文化》[24]。邢麗菊畢業於韓國成均館大學，師從崔英辰教授致力於韓國性理學思想研究，完成了博士學位論文《南塘/巍巖人物性同異論的比較研究——與朱子的理氣同異論相關聯》，著有《朝鮮儒者南塘與巍巖人物性同異論的比較研究》、《韓國儒學思想與文化》[25]。韓國留學的經歷，使這一群體的研究可以有效地吸收和借鑒現代韓國的相關研究成果，但同時也往往會忽略中國儒學思想研究的背景，而且過多地的隨同韓國儒學思想的觀點。

六、結語

為了推動中國韓國儒學思想史研究的不斷深入，我們需要吸收和借鑒前輩學者的研究方法，以尋求推陳出新，客觀而準確地認識韓國儒學思想。由於韓國儒學思想源於中國，又與中國儒學、日本儒學相關聯，所以東亞的視域為其研究的一個主要背景。此外，韓國儒學作為在韓國地域上形成和發展起來的一個儒學形態，必然有著韓國所獨有的文化土壤，所以從韓國文化本身出發來理解韓國儒學思想十分重要。具體而言，韓國儒學思想研究的最為重要的基礎還是原典文獻，所以對原典古文獻的閱讀分析能力仍然是韓國儒學思想研究的重中之重，同時為了有效地吸收現代的相關研究成果，韓國語、漢語及日語的熟練掌握也必不可少。因此，韓國儒學思想史研究必須要提高到東亞儒學思想史研究的高度上，從韓國文化傳統內部以中國儒學、日本儒學為參照系，依據原典文獻，借鑒現有成果，來發前人所未發，將宏觀研究與微觀研究相結合，從而將中國韓國儒學思想史研究推向一個新的高度。

對於學術史的整理與總結實為一項艱難的任務，況且本人在韓國思想史這個研究領域還是個初出茅廬、沒有什麼研究經驗可言。但由於近年來一直比較關注這個問題，所以還是試圖對中國韓國儒學思想史研究做了這樣一種學術史上的梳理，以求教于方家。如有不當，敬請批評指正。

---

23 張敏著：《立言垂教——李珥哲學精神》，北京：北京大學出版社，2003年；張敏著：《韓國思想史綱》，北京：北京大學出版社，2009年。《韓國思想史綱》共分十四章，其中有兩章為佛教內容，其他十二章皆為儒學內容。

24 方浩范著：《茶山實踐倫理思想》（韓文），首爾：泉水出版社，2004年；方浩范著：《儒學과 丁若鏞의 哲學思想》，서울：한국학술정보(주)，2004年；方浩范、李海濤編著：《韓國性理學與宗教文化》，延吉：延邊大學出版社，2011年。

25 邢麗菊：《南塘/巍巖 人物性同異論의 比較 研究——朱子의 理氣同異論과 聯關하여-》，韓國成均館大學2009年博士學位論文；邢麗菊著：《朝鮮儒者南塘與巍巖人物性同異論的比較研究》，首爾：新星出版社，2009年；邢麗菊編著：《韓國儒學思想與文化》，首爾：首爾出版社，2013年。

參考文獻

潘暢和《朝鮮日本朱子學之宏觀比較》,《東北亞研究》1992年第4期。
潘暢和《日韓儒家文化背景比較》,《日本學刊》2001年第3期。
潘暢和《東亞儒家文化圈的價值衝突——以古代朝鮮和日本的儒家文化比較為中心》，中國社會科學出版社，2012年。
楊祖漢《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
李明輝《台灣學界關於韓國儒學的研究述評》,《哲學動態》2009年第12期。
李甦平《韓國儒學史》，人民出版社，2009年。
李宗耀《簡論儒學文化圈的昨天、今天、明天——儒學在中國、朝鮮、日本的幾點思考》,《東方哲學研究》1994-1995年第6-7期。
李洪淳《程朱理學在日本和朝鮮——其傳播和影響的比較之一》,《延邊大學學報・東方哲學研究專號》1982年第S1期。
李洪淳《儒家學說在朝鮮和日本的傳播及其影響的比較》,《延邊大學學報・東方哲學研究專號》1983年第S1期。
林月惠《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》，台北：台大出版中心，2010年。
林賢九《淺談儒學在朝鮮和日本的傳播和影響》,《東方哲學研究》1993年第5期。
張立文《李退溪思想研究》，東方出版社，1997年。
朱紅星、李洪淳、朱七星著:《朝鮮哲學思想史》，延邊人民出版社，1989年版。
崔鳳翼《十六世紀朝鮮卓越的唯物主義者徐敬德的哲學思想》,《哲學研究》1957年第1期。
蔡振豐《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
洪軍《韓國儒學研究的一部力作——評<韓國儒學史>》,《當代韓國》2012年第2期。

從《琴瑟樂》看清初山東婚姻禮俗

宋 開 玉

(山东大学儒学高等研究院 教授)

一、漢民族士婚禮的主要形態及其演變
二、《琴瑟樂》所反映的清初山東婚姻禮俗

『금슬락(琴瑟樂)』을 통해서 본 청 초기의 산동성 혼가예속(婚嫁禮俗)

혼가예속이라는 것은 婚嫁의 예의범절에 관한 풍속을 뜻하며, 중국 고대 예속의 중요한 부분들 중 하나다. 『예기 • 혼의(昏義)』편에 의하면 '昏禮者、将合二姓之好、上以事宗廟、而下以継後世也、故君子重之.'라고 하여 혼가란 의식은 두 姓이 좋은 관계로 결합되어 義로 조상을 섬기고 아래로는 세대를 계승하게 하는 의식이다. 혼가예속의 형성은 정치、경제、문화 등과 긴밀한 관계가 있다. 또는 사회의 발전에 따라 변할 수 있다. 중국은 유학사상으로 나라를 통치하기 때문에 『예기』의 혼인에 대한 '육례(六禮)'는 각 시대나 지역、계층에 따라 차이가 있다. 특히, 주목할 만한 것은 주희의 『가례 • 혼례(婚禮)』가 나온 후 혼가예속이 간략해졌다는 점이다. 그러나 혼가예속의 간략은 육례를 바탕으로 변화한 것이다.

산동성은 공맹(孔孟)의 고장이라고 할 수 있을 만큼, 수천 년동안 유교의 예절을 추앙함이 지속되었고, 유가 사상이 미친 영향이 광범위하고 깊이가 있다. 그렇기 때문에 산동성은 '예의지방'이라고 불리기도 한다. 포송령(蒲松齡)이 지은 『금슬락』은 여자혼인을 묘사한 속곡(俗曲)이다. 본고는 『금슬락』을 연구 대상으로 작품의 여주인공이 회춘사가(懷春思嫁)부터 남편과 함께 하는 금슬화명(琴瑟和鳴)까지의 과정을 살펴보고자 한다. 이를 통해 명청 시대의 산동성 혼가예속이 여전히 육례를 바탕으로 한 것임을 알 수 있다. 또 동시에 주희의 『혼례』를 통해 받은 영향 또한 확연히 드러났다. 이 시기의 향촌 혼례습속은 옛 법을 계승하기도 했고 실용적 세속적인 방향으로 발전하기도 했다.

키워드: 고대 결혼풍속, 육례(六禮), 청 초기 산동성 혼가예속, 『금슬락(琴瑟樂)』

『琴瑟楽』から見た清代初期における山東の婚姻習俗

婚習俗は中国古代における儀礼の重要な構成要素であり、『礼記』昏義篇には、「昏礼者、将合二姓之好、上以事宗廟、而下以継後世也、故君子重之。」とある。婚礼習俗の形成は、社会政治・経済・文化と密接に関係しており、また社会の発展にともなって変化している。中国は儒家思想を統治思想とする国家であり、『礼記』の婚姻「六礼」の制は時代・地区・階層によって異なり、特に朱熹の『家礼』昏礼篇の後は簡略化されるものの、基本的には「六礼」の基礎の上で変化している。

東は孔子・孟子の故郷であり、数千年の間、儒家の礼の規範を尊重し、儒家思想の影響は広範・深長で、古くは「礼儀之邦」と呼ばれていた。蒲松齢作『琴瑟楽』は女子の婚姻を描いた俚曲（俗曲）の作品と古くから伝えられているが、本稿はその『琴瑟楽』を対象とし、作品中で少女が嫁ぐことを思うところから夫婦睦まじくなるまでの郷村の婚姻の全過程を考察する。そしてそこから、明清の山東民間婚姻習俗は、『礼記』「六礼」を基盤としながらも朱熹『家礼』の影響がより明確で、伝承古礼に近いが同時に民間経済と社会の影響を受け、この時期の郷村婚礼習俗に変化が生じて、実際的でより世俗的な方向へと発展しているということが見て取れる。

キーワード：古代婚姻習俗、「六礼」、清初山東婚姻習俗、『琴瑟楽』

從《琴瑟樂》看清初山東婚姻禮俗

婚嫁禮俗是中國古代禮俗的重要組成部分。《禮記・昏義》曰：“昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。……昏禮者，禮之本也。”[1]婚姻禮俗的形成與社會政治、經濟、文化等密切相關，也隨著社會的發展而變化。中國是以儒家思想為統治思想的國家，婚姻禮俗遵從《禮記》婚姻“六禮”之制，在不同的時代、不同的地區、不同的階層或有變異，特別是在朱熹《家禮・昏禮》頒行之後或有省簡，但基本上都是在“六禮”基礎上的變通。

舊傳為蒲松齡所作的《琴瑟樂》（又稱《閨艷秦聲》、《閨艷琴聲》）是一篇描寫女子婚姻的俚曲作品，儘管它的創作年代及作者至今尚無定論[2]，但其語言風格與蒲松齡聊齋俚曲相近，曲中的方言俗語與蒲松齡聊齋俚曲及《金瓶梅》、《醒世姻緣傳》等明清山東俗文學作品語言有極高的重合度，我們可以推定，《琴瑟樂》是在清初用山東章丘、淄博方言改編明清時期廣泛流行於全國各地的《兩頭忙・閨女思嫁》[3]小調而成的俗曲演唱作品。[4]該曲全曲不足九千字，篇幅短小，“通篇以女主人公第一人稱作敘述”，在敘述她從懷春思嫁到婚後幸福美滿的整個婚嫁過程中，按婚事的操辦順序，“寫她的所想、所見、所聞、所說、所作和所感”，[5]具有較強的寫實性，因此，以《琴瑟樂》為研究對象，考察作品所反映的清初山東民間婚姻儀軌，考察山東地區婚姻禮俗的變遷，不僅能夠讓我們弄清這一地區這個時期婚俗的具體形態，也可以從這種變異中看到社會對於禮的採擇和改造，看到這種採擇和改造背後社會形態與禮制相互影響而發展的動因。[6]

一、漢民族士婚禮的主要形態及其演變

較早的漢民族婚姻儀軌載錄於《儀禮・士昏禮》、《禮記・昏義》中，主要包括納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等所謂“六禮”，此外還有婦見舅姑、婦盥饋舅姑饗婦、廟見、婿見婦之父母等禮節，這套婚姻禮節後代一直沿用，尤其在帝王及官員婚禮中更是如此。比如《明典禮志》卷九記載了“皇帝大婚”、“皇太子婚禮”、“東宮偏妃”、“親王婚禮”、“二王婚禮”、“王次妃禮”、“公主婚禮”、“教習駙馬”、“品官婚禮”、“庶人婚禮”十套婚俗儀軌。[7]滿人入關後，參照漢人婚俗制定婚禮規程，也有“皇帝大昏之禮”、“皇子

1《禮記正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年，第1680頁。

2 黃霖《〈閨艷秦聲〉與“易性文學”——兼辨《琴瑟樂》非蒲松齡所作》，《文學遺產》2004年第1期，第119—132頁。

3 清乾隆九年（1744）編《時尚南北雅調萬花小曲》收錄《兩頭忙・閨女思嫁》小調（目錄作《兩頭忙・恨媒人》），情節與《琴瑟樂》基本一致，語言則相對雅正。

4《琴瑟樂》全曲正文全為唱詞，沒有說白散句，且只用“陝西調”、“淄口令打叉”兩種曲調交叉使用，或認為與其他聊齋俚曲不同，故非蒲氏所作。今傳蒲松齡聊齋俚曲創作格式也是多種多樣的，比如《寒樝曲》全曲只用《耍孩兒》一調，《富貴神仙》有的齣回中只用一調或二調。

5 馬振方《聊齋遺文七種》，北京：北京大學出版社，1998年，第4頁。

6 本文所采用的《琴瑟樂》版本為馬振方《聊齋遺文七種》（北京大學出版社1998年版）所收錄日本慶應義塾圖書館所藏本。

7 明郭正域《明典禮志》，明萬曆四十一年劉汝康刻本。

昏”、“郡主于歸之禮”、“官員七品以上自昏”、“士昏禮八品以下官同”、“庶人昏”六套儀軌。[8]值得注意的是，以“品官婚禮”（《清通禮》為“官員七品以上自昏”）為基本規則，保留了《禮記》“六禮”的基本程式，地位越高，婚禮程式越繁複。明代庶人婚禮、清代自士婚禮以下則主要有議婚、納采、納幣、請期、親迎、廟見、婦見舅姑、婿見婦之父母等過程。在後代庶人婚禮（包括清代的士婚禮）中，除“廟見”外，其他各個階段的進行基本上不再行事“於廟”了，這可能一方面為了簡便行事，另一方面也與社會結構的變化，士在社會中的作用衰微有關。

中國古代民間社會婚姻禮俗的改變，應該與朱熹《家禮》頒行並廣泛被尊用有關系。北宋元豐年間司馬光作《書儀》，其《婚儀》篇記載的婚姻儀軌仍然是納采、問名、納吉、納幣、請期、親迎、婦見舅姑、婿見婦之父母古“六禮”之制的八個程序，[9]至南宋朱熹《家禮・昏禮》，則為議昏、納采、納幣、親迎、婦見舅姑、廟見、婿見婦之父母七個程序，[10]這成為後代士庶婚禮遵從的儀軌，《明典禮志》、《清通禮》所載士庶婚禮儀程即是如此。

婚姻締結的主要形態還包括婚齡及主婚者。婚齡是指初婚年齡，中國古代婚姻制度對婚姻年齡的規定既考慮了人的生理發育的狀況，也考慮了社會人口繁衍的需要。《黃帝內經素問》認為女子“二七而天癸至，任脉通，太衝脉盛，月事以時下，故有子”，男子“二八腎氣盛，天癸至，精氣溢寫，陰陽和，故能有子”，[11]《禮記・曲禮上》：“男女異長。男子二十冠而字。……女子許嫁，笄而字。”《內則》：“（女子）十有五年而笄。”鄭玄注：“謂應年許嫁者。”[12]《墨子・節用上》：“昔者聖王為法，曰：丈夫年二十，毋敢不處家。女子年十五，毋敢不事人。此聖王之法也。”[13]越王勾踐規定“女子十七未嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪”，[14]因此，一般認為上古男女適婚年齡為男子二十、女子十五。司馬光《書儀・婚儀上》：“男子年十六至三十、女子十四至二十，身及主婚者無期以上喪，皆可成婚。”[15]朱熹《家禮・昏禮》所載婚齡與司馬光《書儀》同，但指出“司馬公曰：古者男三十而娶，女二十而嫁。今令文男年十五、女年十三以上並聽昏嫁，今為此說，所以參古今之道、酌禮令之中，順天地之理，合人情之宜也”，[16]我們可以看出，宋代法令規定男子十五、女子十三為適婚年齡，司馬光所定“男子年十六至三十、女子十四至二十”的婚齡，乃是參酌人的生理與古今禮俗而定的。

明、清兩代仍然提倡早婚。《明會典》卷二十《吏部七・戶口二・婚姻》：洪武元年（1368）令：“民間婚娶,並依朱子《家禮》。又令:男女婚姻，各以其時。”[17]《清通禮》卷二十四《嘉禮》謂:漢官人家“男年十六以上,女年十四以上,身及主婚者,無期以上服,皆可行”，“庶人納婦,凡男十六、女十四以上聽婚娶”。[18]

在重視人倫、父權至上的古代中國，婚姻的締結一定要經過“父母之命,媒約之言”，家族中的長輩如祖父母、父母特別是父親在子女婚姻締結過程中起決定性的作用，這也在國家法令中實行了規定。如《唐律疏議》卷十二、卷十三列明違犯婚姻制度的三十二項法律條文，其中規定必須由祖父母、父母主婚，即使男子與妻妾離婚，也必須在祖父母、父母的主持下

8 清來保《清通禮》卷二十二至二十四《嘉禮》，清文淵閣四庫全書鈔本。
9 宋司馬光《書儀》卷三、卷四，清雍正刻本。
10 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
11《黃帝內經素問》卷一，四部叢刊景明翻宋刻唐王冰注本。
12《禮記正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年，第1241頁、第1471頁。
13《墨子閒詁》，上海：上海書店《諸子集成》第四冊，1986：第100頁。
14《吳越春秋》卷十《勾踐伐吳外傳》，明萬曆新安吳氏《古今逸史》校刊本。
15 宋司馬光《書儀》卷三，清雍正刻本。
16 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
17《明會典》卷二十，明萬曆十五年刻本。明陳懋學《事言要玄・人事部》：“男子年十六至三十，女子年十四至二十，身及主昏者无期以上丧，乃可成昏。”
18 清來保《清通禮》卷二十二至二十四《嘉禮》，清文淵閣四庫全書鈔本。

進行，違犯即受徒、流、杖等刑罰。朱熹《家禮・昏禮》亦言“凡主昏如冠禮主人之法，但宗子自昏則以族人之長為主”，[19]《明會典》卷二十載“洪武二年令，凡嫁娶皆由祖父母、父母主婚，祖父母、父母俱無者，從餘親主婚。若夫亡携女適人者，其女從母主婚”。[20]《清律例通考》規定也是如此。[21]這種法律上的規定也保證了婚姻的締結基本上在家長主要是父母的操控下進行。

我們可以看出，在整個中國封建社會，婚姻是在禮儀制度和法律條文的約束下，按照一定的儀軌進行的，這些儀軌保證了婚姻作為“禮之本”的有禮性，也保證了婚姻在現實生活中的可操作性。

二、《琴瑟樂》所反映的清初山東婚姻禮俗

山東是孔孟之鄉，幾千年來，一直推崇尊奉儒家禮的規範，上來被稱為“禮儀之邦”，儒家思想的影響廣泛而深刻，有的地區的婚姻制度尤其是富貴人家一直嚴格尊奉《禮記》古“六禮”之制，但更多地區則因應時代變遷和人們生活習俗的改變而有所改易。如：民國《高密縣志》卷四《典禮志》云：“（高密縣）婚姻，古用六禮，貴賤同之。洪武元年定制，品官備禮，庶人殺之。”[22]備禮，就是仍尊古制；殺之，則是因應時代和社會階層條件的調整。

因此，明代以後山東民間婚俗大多在基本遵守古“六禮”的基礎上作了一定的省簡。如：

> 乾隆《福山縣誌》卷六《風俗志》：“婚，男家通媒妁，達定啟，送釵幣於女家，謂之定親。嫁娶前，具羊二隻及肉、果、茶、酒、首飾、幣帛，致於女家，謂之下茶。婦家具妝奩致於婿家，謂之鋪床。其貧不能備者，則量力從簡。至期，用彩轎、鼓樂，行親迎禮。娶後，行合巹禮。次日，婿至婦家行謝親禮，三日，新婦謁廟，拜翁姑。”[23]

> 乾隆《樂陵縣志》卷三《經制志》：“婚禮，通媒妁，結婚姻。男家投啟，曰通啟。女家回啟，曰允啟。男家納幣女家，曰聘禮。先娶期一日，送催妝禮。及期，親迎、合巹諸儀節多遵古禮。親迎之日，男家具禮兩盒至女家，古奠雁之遺也。迎歸，男女交燕，女家具水角、麥面，謂之送小飯。二日，拜家廟及翁姑與夫家之尊長。女家送酒饌，進舅姑前，舅姑饗之，謂之送大飯。日午，女家復邀女屬親眷送肴果申謝，男家之親亦具肴果相賀，俱曰餪敬。女之母令女饋鞋枕於舅姑尊長為贄。三日，女家父兄邀至親送賀禮，謂之賀三。四日，新郎、新婦夙興，同之女家，午前即歸。九日，女家請新婿同新婦，住四晝夜，謂之住九。——此婚禮之大凡也，紳士家多行之，民間即不儘然，非市井之徒，無復較論財物者。”[24]

> 民國《濟陽縣志》卷十五《藝文志》引張依泮《六禮辨》：“婚姻告成，古有六禮，即納采、問名、納吉、納幣、請期、親迎是也。唐宋而後已亡其三，惟用納采、納幣、親迎，以從簡略。故朱子《家禮》以問名併入納采，以納吉、請期併入納幣，既可從俗，又不悖禮，其斟酌於古今之間者，不可謂不至，相沿以迄於今，簡之既無可簡，增之亦無所增。”[25]

---

19 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
20《明會典》卷二十，明萬曆十五年刻本。
21 馬建石、楊育裳《大清律例通考校注》，,北京：中国政法大学出版社，1992年，第443页。
22 民國余友林《高密縣志》卷四《典禮志》，民國二十四年鉛印本。
23 清何樂善《福山縣志》卷六《風俗志》，乾隆二十八年刻本。
24 清王謙益 《樂陵縣志》卷三《風俗》，乾隆二十七年刻本。
25 盧永祥《濟陽縣志》卷十五《藝文志》，民國二十三年鉛印本。

因此，明清時期山東民間婚俗基本包括議婚、訂婚（納采、言定）、過聘（納幣、納徵）、親迎、合巹、拜翁婆、廟見、回門等程規，古“六禮”確實只保留了納采（訂婚）、納幣、親迎三禮，但在這三禮的實施過程中，問名、納吉、請期等程序仍然攙合在某些婚俗舉行過程中，如朱熹《家禮》將問名、納吉二禮歸於納采禮中。

《琴瑟樂》所反映的婚禮儀軌和婚俗習慣基本與這一時期山東地區婚俗一致。

首先，在婚齡上，女主人公年方十八，但已經因不得嫁而“淚漣漣”“埋怨老爹娘”。如：

女兒淚漣漣，女兒淚漣漣，奴今十八正妙年。空對好光陰，誰與奴作伴？
傷心埋怨老爹娘，仔管留著俺做啥？

還拿嫂子及同年行姐妹作對比：

哥哥今年二十一，娶了個嫂子才十七。年紀還比俺小一歲，身量還比俺矮二指，偏他又早戴上箍。[26]
奴怨爹媽，奴怨爹媽，同行姊妹都嫁了人家。如今養孩子，又早老們大。

與女主人公同年齡的姊妹們都出嫁了，並且孩子都很大了，這也印證了主人公所說的“如今年頭沒小人，時興的閨女等不大”的早婚風俗。

鬱悶之際，“忽見個媒婆到俺家。這場暗喜歡，倒有天來大”，女主人公把媒婆上門看成天那麼大的喜事，是因為她知道婚姻必“先以媒妁傳言”。[27]我們可以看出這一時期的主婚者仍然是父母，也必須經過媒妁的牽引。

其次，《琴瑟樂》所反映的婚禮的程序及禮俗，主要包含著議婚、訂婚、過聘、親迎、合巹、回門等內容。

（一）議婚

議婚就是婚姻開始階段媒人往來男女兩家傳言溝通的過程，朱熹云：“必先使媒氏往來通言，俟女氏許之，然後納采。”[28]這包含了“六禮”中的問名。

舊時男女兩家在婚姻初期並不認識，因此需要媒人在考慮兩家具體情況後居中說合，所以女主人公“忽見媒婆來提親，喜的心裡難擺劃”。

（二）訂婚

訂婚相當於“六禮”中的納采，朱熹云：“納其采擇之禮，即今世俗所謂言定也。”[29]婚姻成功的條件之一是女主人公所認為的“又是門當戶對的好人家”，此外還要生辰八字相合，這就是“六禮”中的問名，是指男女兩家各以寫有男女雙方生辰八字的庚帖請陰陽先生合婚，如果相合，便可進入相親階段。因此女主人公私底下“禱告老爹娘，發了庚帖罷”，而當庚帖發出去，幾天沒有回信時，她又心神不寧了：

帖兒去了，帖兒去了，不覺兩日並三朝。媒人不見面，急的仔是雙跺腳。
全不來了，全不來了，想必是帖兒合不著。使人對妝臺，陣陣心焦燥。

26 箍，頭箍。已婚婦女的頭飾。
27 清胡德琳《濟陽縣志》卷一，清乾隆三十八年刻本。
28 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
29 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。

心裡暗把媒人罵，沒緣沒故哄俺咱？親事或成或不成，也該早來回聲話。
惹得牽掛不放心，上不上來下不下。狠狠心我就要回庚帖來，拼上一輩子不出嫁。
惱恨媒人，惱恨媒人，討了庚帖沒了回音。親事成不成，教我可將誰來問。

作者用較大篇幅敘寫庚帖送到男方後，思嫁少女急切盼望婚事成功時的心理活動，說明封建迷信思想比較嚴重的中國古代社會，男女雙方八字合與不合成為決定婚事是否成功的關鍵因素。

《琴瑟樂》接下來以焦躁盼望婚事得成的少女的夢引入了婚事發展的重要階段——訂婚。《儀禮・士昏禮》：“昏禮：下達納采，用鴈。”[30]後代或以雞羊鵝鴨、金銀財帛、果酒糖茶為禮物。這個程序有的地區也叫“定親”、“下定”、“插定”、“送插戴”、“下茶”等，[31]其儀式是男女雙方議定婚姻可成後，由男方準備“乞允啓”，寫明男孩子的姓名、生辰、年庚、行第等具體信息，并寫上表示希望女方允婚的客套話，由媒人將啓書連同各色禮物送到女家，因此有的地區也叫投啟。女方收到啓書與禮物後，如若允婚，也要回復一封回允啓，寫明女孩子的姓名、生辰、年庚、行第等信息，并寫上女方允婚的客套話，再由媒人將啓書以及女方回贈男方的文房四寶、衣帽靴襪等復啓禮交付男方。雙方互換書啓及禮物，才算婚姻正式議定。

《琴瑟樂》中女主人公夢中的訂婚禮是這樣的：

半夜三更做了一個夢，夢見人家把親來定。兩擔喜酒兩牽羊，吹笛打鼓好有興。看見尺頭合釵環，倆眼喜的沒點縫。

而第二天果然男方來“送插戴”，女孩子夢中的景象，也應該就是現實生活中訂婚的實際排場，而丫鬟梅香說的“他是來咱家送插戴”、嫂子說的“叫聲姑娘便宜你。都說他姑父，生的極標緻”，說明男孩子是親自來送訂婚禮的。《金瓶梅》第七回西門慶商議迎娶孟玉樓時，也是“打選衣帽齊整，袖着插戴，騎着匹白馬”，親自前往孟玉樓家的。而西門慶死後，孟玉樓謀劃嫁給李衙內，經過了雙方投庚帖、寫婚帖，在下茶的過程中，李衙內並沒有親自前往，而是由“廊吏何不韋押擔”各色禮物，“到西門慶家下了茶”。[32]《醒世姻緣傳》第七十五回狄希陳與童寄姐訂婚時，因為狄希陳曾經住過童家，加之童奶奶主張從簡，因此，童奶奶說：“你在客邊又沒人手，脫不了是你兩口兒的日子，你成精作怪的下甚麼茶？過甚麼聘？買兩套目下妝新的衣裳，換幾件小巧花兒簪環戒指，揀近些日子，你兩口兒團圓了罷，沒要緊那錢待怎麼？”[33]可見這些婚禮儀軌也是可以從權變動的。

一般地，男女雙方互相相看都是在訂婚之前，而在《琴瑟樂》俚曲裡，婆婆相看女孩子則是在雙方定親之後，來之前先由媒人來通知。

媒人又來了，媒人又來了，說是婆婆要瞧瞧。明天大飯（午飯）時，候著他來到。
聽說婆婆來相我，故意梳頭另纏腳。搽胭抹粉戴上花，扎掛的好像花一朵。
站立中堂，站立中堂，低著頭兒偷眼望。看見老人家，倒也喜歡相。
丟丟羞羞往外走，婆婆迎門拉住手。想是心裡看中了，怎麼仔管咧著口。

這次相親是男孩子陪著母親一起來的，也是男女雙方的第一次見面。

30《儀禮正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年，第961頁。
31 清李光庭《鄉言解頤》卷三《人部・婚姻》：“禮自納采、納吉、親迎，而婚姻成。鄉人謂納采曰下定，又曰下茶。謂納吉曰通信，又曰送吉期。謂親迎則曰大娶。”
32 明蘭陵笑笑生《金瓶梅》，濟南：齊魯書社，1989年，第87頁、第1292—1294頁。
33 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第1075頁。

那人裝喬，那人裝喬，往我門前走過好幾遭。慌的那小廝，連把姑父叫。
他也偷瞧，我也偷瞧，模樣俊雅好豐（風）標。與奴正相當，真正一對美年少。
那人年少會裝俏，時興的衣服穿一套。來往不住往裡瞧，我也偷眼往外瞭。眉清目秀俊生生，不高不矮身段妙。

由此我們知道，當時的相親主要是雙方家長對即將婚配的男女當事人的相看，正常情況下，男女雙方不能直接面對面相看，只能找機會偷眼看。

從《琴瑟樂》說描寫的訂婚階段看，男方始終處於主動地位，女方送出庚帖後等待男方的答復、男方到女方家裡來相親。《醒世姻緣傳》一書中有多次描寫男方在謀劃婚姻過程中相看女方的情景。比如第十八回晁源家人“老夏同晁書媳婦都扮了這邊的媒人，先到了唐侍郎府裡，見了夫人，說是晁家差去提親，請出小姐相”,偷偷相看女方，第七十二回周龍皋要續絃時媒婆替他牽了好幾戶人家閨女，他“都相看得不中意”，第七十五回狄希陳打算在北京納妾，也是多次相看，“看來看去，百不中意”。但當狄希陳決定娶童奶奶之女童寄姐為妾時，因為二人早已熟悉，所以狄希陳認為“他不消打聽我，我不消相看他”，[34]所以，如果男女雙方如果熟悉，也可以不必經過相親。魏紅認為在相親過程中“一般為男方相看女方，又體現了社會中男尊女卑的現象”。[35]

（三）過聘

訂婚只是雙方定下了這門親事，下一步男方就應該到女方家裡行聘禮，定下結婚的日子了。這本是古“六禮”的納幣（納徵）、請期兩個儀程。自朱熹《家禮》之後，請期禮往往與納幣禮同時進行。在現代山東日照地區，過聘也叫下禮、下彩禮、下財禮，相對於訂婚時所送的禮物叫下小禮，過聘時所送的聘禮叫大禮。一般地，送聘禮之前兩家已經將男女雙方的生辰八字請陰陽先生算看，定下了結婚的日子，送聘禮的同時，也要互相確定婚期。宋孟元老《東京夢華錄 • 娶婦》：“次下財禮，次報成結日子。”[36]《琴瑟樂》俚曲稱過聘為“行禮”，請期為“查日子”，是在男女兩家過聘的過程中依次進行的。

眼望巴巴，眼望巴巴，盼的那行禮到了俺家。真果甚齊整，也值千金價。
寶鏡金花，寶鏡金花。……他家行禮委實厚，整整喜了我一個夠。
歡天喜地，歡天喜地，可可的今春是個大利年。聽說好日子，查在四月半。

在《醒世姻緣傳》中，狄、薛二家聯姻，狄家媽媽跟兒子說“我這一到家，我就叫人炸果子給你下禮，替你娶了媳婦子”，“下禮”就是過聘，而過聘之前，婚期往往已經定了。如《醒世姻緣傳》第四十四回狄希陳“他母親拿定主意，擇在十一月過聘，過年二月十六日完婚”，狄家準備聘禮和下聘的過程，小說描寫十分熱鬧：

於是他母親拿定主意，擇在十一月過聘，過年二月十六日完婚。喚了銀匠在家中打造首飾，即托薛教授買貨的家人往臨清順買尺頭等物。自己喂蠶織的絹，發與染坊染著；自己麥子磨的白麵、蜂窩裡割的蜜、芝麻打的香油，叫廚子炸煠喜果；到府城裡買的桂圓，羊群裡揀了兩隻

34 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第262頁、第1030頁、第1069頁、第1071頁。
35 魏紅《從〈醒世姻緣傳〉方言詞看明清山東婚嫁禮俗》,《民俗研究》2007年第2期，第186—192頁。
36 伊永文《東京夢華錄箋注》，北京：中華書局。2006年，第479頁。

牝牡大羊；鵝、鴨、雞、鴿，都是鄉中自有；喚了樂人鼓手，于十一月初十日備了一個齊整大聘。[37]

行過聘禮定下婚期後，女方就要開始置辦嫁妝，這時娘家會有陪送。《琴瑟樂》中是如此敘述：

製辦妝奩，製辦妝奩，做成了衣服打頭面（首飾）。
日子查的極近便，陪送製的全不少。打頭面，做裙襖，支令的爹娘到處跑。誰不望著東西親，哪怕人說臉子老。

“誰不望著東西親，哪怕人說臉子老”一句，把待嫁少女希望置辦更豐盛嫁妝的急切心情淋漓盡致地表現出來了。

（四）親迎

過聘時定下結婚的日子，此後一段時間雙方置辦嫁妝、陪送，到親迎之時，便是婚禮舉行的正點，或稱為“大禮”。[38]

在親迎的前一兩天，女方將嫁妝送到男方家，並將嫁妝在新房中鋪陳開來，朱熹《家禮・親迎》云：“親迎，前期一日，女氏使人張陳其壻之室，世俗謂之鋪房。然所張陳者但氈褥帳幔帷幙應用之物，其衣服鑰之篋笥，不必陳也。”[39]這種風俗又叫鋪床，至今仍在中國廣大地區流行。《醒世姻緣傳》第四十四回狄希陳、薛素姐二月十六日結婚，十五日晚上薛教授夫婦到狄家鋪床；第五十九回薛素姐的弟弟與狄希陳的妹妹“五月十二日娶親，狄家擇於五月初十日鋪床”。[40]

同時，男方要在親迎前一兩日到女方家催妝，送催妝禮。宋孟元老《東京夢華錄・娶婦》：“凡娶媳婦……過大禮，先一日，或是日早，下催妝冠帔花粉，女家回公裳花襆頭之類。”[41]

清代山東各地區仍有鋪床、催妝之禮。光緒《增修登州府志》卷六《風俗》：“娶前一日，女家使人張陳其婿之室，床帳、衣服、鞍馬、僕御，任其豐約，謂之陪送。是日，男家具雞席將禮，謂之催妝。”[42]光緒《沾化縣志》卷四《風俗》也謂“娶期前一二日，男方送催妝禮奩具，視女家有無”。[43]

因為《琴瑟樂》是主要以女主人公的視角描寫個人婚姻過程，所以曲中只提到了她所見到的男方來她家催妝。即：

算計到成親，再有不過兩日半。……他家來催妝，怎麼惹的心撩亂。
忽見他家來催妝，不覺心裡怪爽利。

出嫁前一天或當天，女子要沐浴“改樣”。所謂改樣，就是女子將以前的少女裝扮改換成已婚婦女妝扮，這不僅指穿著打扮，也指改換髮型，戴上婦女的髮飾，用絲線絞去面部汗毛，這叫“改頭”、“上頭”、“絞臉”、“開臉”。如：

梅香燒湯，梅香燒湯，今番洗澡多加料香。恐怕是有人瞧，忙把門關上。

37 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第597頁、第639頁。
38 伊永文《東京夢華錄箋注》，北京：中華書局。2006年，第479頁。
39 宋朱熹《家禮》卷三，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
40 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第634頁、第844頁。
41 伊永文《東京夢華錄箋注》，北京：中華書局。2006年，第479頁。
42 清方汝翼、賈瑚《增修登州府志》卷六，清光緒七年刻本。
43 清聯印《光緒沾化縣志》卷四，民國二十年手抄稿本。

今晚就要做新人，先要洗淨閨女氣。
急忙把頭梳，急忙把頭梳，改頭絞臉用功夫。戴上新髮髻，解了閨女路。
洗了身子重淨面，新衫新褲從頭換。細細絞臉開了眉。……戴上　髻合金箍，自家覺著極好看。

蒲松齡《襄妒咒・纳婢》：“還得看個好日子，給他開臉才上頭，咱還得把衣服做。”[44]《醒世姻緣傳》第五十六回：“狄婆子叫人在重里間與他收拾臥房，打了煤火熱炕，另做了鋪陳，新制了紅絹襖褲，又做了大紅上蓋衣裳，擇了吉日，上頭成親。”[45]也是婚禮舉行前女孩子改換裝束。

親迎是指婚禮當天男子親自前往女子家迎娶的儀式，是婚制“六禮”中的重要環節。明李賢《白頭吟》詩：“古禮重親迎，必從父母命。是以夫婦間，所貴惟其正。”[46]嘉靖《永城縣志》卷四《政事・婚禮》：“士夫多遵《家禮》，尤重親迎。”[47]道光《冠縣志》卷一《地輿志・婚嫁情形》：“迎娶樣式：普通重親迎禮，特用花轎，新郎盛服簪金花，披大紅。娶女客一、陪客一，或二或四。鼓樂導前，輿馬列後。”[48]

明清時期山東婚俗各地存在著差異，有親迎有不親迎的，古齊國地區上來不親迎，[49]“那明水的風俗，婦婿是要親迎的”[50]光緒《海陽縣志》卷七《風俗》：“男不親迎。雍、乾以前有親迎事，故前《志》謂‘男尚親迎’，今則不行久矣。”[51]民國《濟陽縣志》卷十五引張依泮《婚禮大概》：“吉期至，新郎以樂、轎、花燈、儀仗往。新郎苟無池故，無不親迎者，與省垣之在家守候者異。”[52]

在《琴瑟樂》中所敘述的婚禮，男子是親迎的，男子騎馬，女子坐轎。

燈燭交輝，燈燭交輝，叮咚一派樂聲催。他家來迎親，好生增門楣。
新郎來了，新郎來了，簪花披紅的扎裹著。穿著新衣裳，越顯的十分俏。
那人騎著馬，緊靠我的轎。……一路吹打不住聲，對對紗燈頭里照。

整個親迎的場面十分熱鬧。從曲中我們可以看出：

一、當時風俗是存在著親迎和不親迎兩種風俗的，迎與否，不僅是各地婚俗禮儀的差異，也與男子家庭的貧富有關係。曲中男子禮樂俱備，親自迎娶，對女家和女子是一種榮耀，所以女孩子覺得“他家來親迎，好生增門楣”。親

二、當地迎娶的時間是按照古禮在黃昏舉行的。曲中提到“日色平西”、“燈燭交輝”，“月影兒高”後，出嫁離家的“時辰到”。

三、“將送女客進繡房”、“乍下轎來好難走，將那送客攙住手”，將女客，在山東地區又叫“迎客”、“娶女客”，送女客在山東地區又叫“送客”。

四、曲中云“那人走進來，等著俺噴飯”，“扶我出去在中堂，和那人站著面對面，許多人都擠擦著，母親端出一碗飯。那人張兜等我噴，一口噴了一大半”，可見當地有“噴飯”的風俗。噴飯，又叫餵飯，是女子出嫁前由娘家餵食米飯或者水餃，屆時男子對面站著或坐著，張開衣襟，女子把飯嚼碎後，噴在男子的衣襟里，接到的飯粒越多，預示婚後家庭富裕、

44 清蒲松齡《蒲松齡集》，上海：上海古籍出版社，1986年，第1250頁。
45 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第812頁。
46 明李賢《古穰集》，上海：商務印書館影印《四庫全書珍本》二集。
47 明鄭禮《嘉靖永城縣志》卷四，明嘉靖二十三年刻本。
48 清梁永康《道光冠縣志》卷一，清道光十年刻本。
49 民國《萊蕪縣志・人事志》：“齊俗不親迎，於《春秋》已然。”
50 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第405頁。
51 清王敬勳《光緒海陽縣志》卷七，清光緒二十六年刻本。
52 盧永祥《濟陽縣志》卷十五《藝文志》，民國二十三年鉛印本。

子女繁盛。民國《撫松縣志》卷四《人事部・禮俗》：“新郎至女家，由女家人引入，與新娘屋內面坐，經娶、送兩女客餵飯及餃子，謂之噴飯。”[53]至今山東曲阜地區仍然存有這個風俗，而山東日照地區這個儀程則是在新娘到了男家入了洞房坐床後，由新郎家的異姓全福親友家庭送來水餃，由親友中男性餵食新郎、女性餵食新娘，同時問"生不生"，新人必須回答"生"才能預示婚後子女齊全。

《琴瑟樂》對古今婚禮中“拜堂”這個重要環節未著一墨，也沒有提到坐床後的撒帳禮，而是著重寫了坐床和合巹禮。如：

來到大門，來到大門，黃道鞋兒軟如棉，乍下轎子來，全然走不慣。掀起珠簾，掀起珠簾，冤家他早站門前，輕輕的扶住奴，同他坐床兒沿。

乍下轎來好難走，將那送客攙住手。踏著紅氈進喜房，女婿站在房門口。

大家扶上了拔步床，他就在旁邊仔管瞅，共入羅幃，共入羅幃，安排美酒進交杯。

那人合我臉對臉，吃了交心杯一盞。大家知趣都抽身，他就忙把房門掩。

合巹禮是古代婚禮儀式，是男女結婚後第一次共食，新婚夫婦各執由同一瓠子剖開的兩瓢中的一瓢，斟酒以飲，既期望婚後的日子夫婦和合，也表示至此婚事成功。《禮記・昏義》：“婦至，婿揖婦以入，共牢而食，合巹而酳。”[54]道光《冠縣志》卷一《地輿志・婚嫁情形》：“入洞房吃下轎面,迨至夜晚，為新夫婦具酒肴，把盞共欲，行合巹禮。”[55]山東各地古今都保留這個儀軌，但具體細節或有差異，部分地區還有女家送合巹酒飯的習俗。

按照古今婚禮規定，婚後第二天新人要拜見公婆，新娘娘家人要給新婚夫婦送飯，第三天公婆率領新婚夫妻廟見祭拜祖宗，三日或九日還要行回門禮，這些重要禮節《琴瑟樂》只用一句“三朝九日都休題”帶過，[56]當是作者揣摩新婚女子心理，故意略去對婚禮中祭拜等繁文縟節的敘述，而是細緻描寫坐床、合巹禮的情節，著力渲染男女夫婦之情的美好。明言“三朝九日都休題”，也告訴我們這些禮數也都是一一實施過了。

在山東各地，新婚一個月後女方會派人來新郎家接新郎、新娘同赴岳父母家，新郎當天返回，新娘要在娘家住一個月，這個風俗稱為“對月”。《醒世姻緣傳》第四十九回狄希陳、薛素姐婚後一月素姐回娘家住對月，文中多次提到“過對月”，光緒《增修登州府志》卷六《風俗》：“三日，男婦同拜父母、伯叔及親族，謂之分拜。……此後三日、九日歸省，謂之回門。一月後回母家謂之住對月。”[57]

《琴瑟樂》敘述了女子回娘家住對月的禮俗，但是，從曲中女主人公的角度來看，她是不情願與新婚丈夫分開一個月的，因此，作品更多著墨於新婚女子在娘家住對月期間對丈夫的思念。如：

歡歡喜喜，歡歡喜喜，三朝九日都休題。怎麼變變眼，就是三十日。

正好歡娛，正好歡娛，娘家差人來搬取，待要不回家，禮上過不去。

住了幾天，住了幾天，心裡滋味不能言，怕的到晚來，獨自一人睡不慣。

經歷了“夜夜成雙好快活，恨不得並做人一個。不吃茶來也不喝，仔是巴不得日頭落”的

53 張元俊《民國撫松縣志》卷四，民國十九年鉛印本。

54《禮記正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年，第1681頁。

55 清梁永康《道光冠縣志》卷一，清道光十年刻本。

56 道光《東阿縣志》卷二《方與志》附《張秋風俗》：“婦至三日，廟見，拜翁姑尊長，婿同赴女家，俗曰回門。”光緒《增修登州府志》卷六《風俗》：“三日，男婦同拜父母、伯叔及親族，謂之分拜。……此後三日、九日歸省，謂之回門。”《紅樓夢》第九十八回賈寶玉、薛寶釵也是“回九”。

57 清方汝翼、賈瑚《增修登州府志》卷六，清光緒七年刻本。

夫妻恩愛生活後，新婚男女自然難熬“獨自一人睡”的孤寂，因此男子“不覺對月搬回家，急的他是雙腳跺。一夜餞行好幾遭，連接風的酒席都預支過”，而女子“待要不回家，禮上過不去”，表現出男女雙方不捨離別，但面對禮制無可奈何地心情。

山東地區住對月時女子並不一定非要住滿一個月。《醒世姻緣傳》第四十九回晁梁與姜小姐四月十五日結婚，因為媽媽晁夫人打算“等你媳婦兒過了對月，我把這重裡間替你拾掇拾掇，你合媳婦兒來住”，所以，“到了五月十五，姜小姐回去娘家，只住三四日就來了”。[58]《琴瑟樂》中女主人公希望盡早回家，因此一旦“聽說來搬喜了個掙，腳趔趄的往外蹭”。

今山東婚俗過完對月後，一般由娘家女眷送回婆家，《琴瑟樂》說“他家來搬，他家來搬，依著母親還待留俺”，是婆家來人接，而“那人在家中，不知道怎麼盼”、”來到他家，那人見了險些喜歡煞”，說明女子住對月後回婆家時丈夫不必親自接。

住對月是整個婚禮的最後一個環節，至此，整個婚禮才算結束，而《琴瑟樂》俚曲也以夫婦倆相隔一個月后重聚，更加恩愛歡洽而結束。

通過考察，我們可以看出《琴瑟樂》所反映的清初山東民間婚姻禮俗儀節與《金瓶梅》、《醒世姻緣傳》、《聊齋俚曲集》及山東各地方志的記載大致相同，只在個別環節有差別，其所未涉及的婚禮儀節如拜堂、撒張等，或許並不是不存在於當地婚姻禮俗中，應該是作者為了情節敘述的需要而做的簡略。

同時，我們也可以看到，儘管《琴瑟樂》所反映的整個婚姻過程是在一套必須遵守的禮制和不能違背的風俗的約束下順利進行的，並且男女雙方也因此獲得了美滿的婚姻生活，但是，這種婚姻的前提是父母之命和媒妁之言的包辦，婚後的幸福與否存在著巨大的風險。

58 明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年，第713頁。

參考文獻

《禮記正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年。
《儀禮正義》，北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年。
《黃帝內經素問》，四部叢刊景明翻宋刻唐王冰注本。
《墨子閒詁》，上海：上海書店《諸子集成》第四冊，1986年。
《吳越春秋》，明萬曆新安吳氏《古今逸史》校刊本。
宋司馬光《書儀》，清雍正刻本。
宋朱熹《家禮》，清楊紹和海源閣藏宋刻本。
明李東陽等《明會典》，明萬曆15年刻本。
明郭正域《明典禮志》，明萬曆四11年劉汝康刻本。
明陳懋學《事言要玄》，明萬曆四16年楊秉正刻本。
清來保《清通禮》，清文淵閣四庫全書鈔本。
明李賢《古穰集》，上海：商務印書館影印《四庫全書珍本》二集。
明蘭陵笑笑生《金瓶梅》，濟南：齊魯書社，1989年
明西周生《醒世姻緣傳》，上海：上海古籍出版社，1981年。
清曹雪芹《紅樓夢》，北京：人民文學出版社，1973年。
清蒲松齡《蒲松齡集》，上海：上海古籍出版社，1986年。
清李光庭《鄉言解頤》，北京：中華書局，1982年。
伊永文《東京夢華錄箋注》，北京：中華書局，2006年。
馬振方《聊齋遺文七種》，北京：北京大學出版社，1998年版。
馬建石、楊育棠《大清律例通考校注》，北京：中国政法大学出版社，1992年.
嘉靖《永城縣志》，明嘉靖23年刻本。
乾隆《樂陵縣志》，乾隆27年刻本。
乾隆《福山縣志》》，乾隆28年刻本。
乾隆《濟陽縣志》，清乾隆38年刻本。
道光《東阿縣志》，清道光9年刻本。
道光《冠縣志》，清道光10年刻本。
光緒《增修登州府志》，清光緒7年刻本。
光緒《沾化縣志》，民國20年手抄稿本。
光緒《海陽縣志》，清光緒26年刻本。
民國《萊蕪縣志》，民國11年鉛印本。
民國《撫松縣志》，民國19年鉛印本。
民國《濟陽縣志》，民國23年鉛印本。
民國《高密縣志》，民國24年鉛印本。
黃霖《〈閨艷秦聲〉與“易性文學”——兼辨《琴瑟樂》非蒲松齡所作》，《文學遺產》2004年第1期。
魏紅《從〈醒世姻緣傳〉方言詞看明清山東婚嫁禮俗》，《民俗研究》2007年第2期。

日本における儒教の歴史と現状、そして未来の可能性

森田 実
（評論家，東日本国際大学客員教授，山東大学 名誉教授）

一、古代・中世日本における儒教－－聖徳太子と十七条憲法
二、江戸時代における儒教－－朱子学の展開と武士階級
三、明治以後における儒教－－西洋思想と儒教
四、第二次大戦後の儒教－－儒教の否定
五、21世紀日本における儒教の可能性－－東洋思想の復活

日本儒教的历史、现状以及未来的可能性

摘要

1. 古代・中世日本的儒教－－圣德太子与十七条宪法
2. 江户时代的儒教－－朱子学的展开与武士阶级
3. 明治・大正・昭和前期的儒教－－西欧思想与东洋思想的争衡
4. 第二次世界大战之后的儒教－－对于儒教的否定
5. 21世纪日本儒教的可能性－－东洋思想的复兴

日本에 있어서의 儒教의 歷史와 現狀, 그리고 미래의 가능성

초록

1. 고대/중세일본에 있어서의 유교－－聖德太子와 十七條憲法
2. 江戶時代에 있어서의 유교－－주자학의 展開와 武士階級
3. 明治/大正/昭和前期에 있어서의 유교－－서구사상과 동양사상의 競合
4. 제2차 세계대전의 유교－－유교의 否定
5. 21세기일본에 있어서의 유교의 가능성－－동양사상의 復活

一、古代・中世日本における儒教――聖徳太子と十七条憲法

古代から現在までの日本の歴史において、国家・国民の規範を示した基本文書は三つあります。一つは西暦604年、聖徳太子によって発布された「十七条憲法」です。二つは1868年に明治天皇が宣言した「五箇条の誓文」です。三つは1947年に発布した「日本国憲法」です。この三文書のうち、日本の歴史において最も大きな影響力をもったのは十七条憲法です。この十七条憲法には儒教の強い影響力がみられます。日本人は、儒教とともに生きてきたのです。

十七条憲法が発布されてから1400年以上の歳月が流れました。十七条憲法は日本民族に大きな影響をもたらしました。この第一条が「和を以て貴しと為す」です。このあと「さからふこと無きを宗（むね）と為（せ）よ」とあります。「和」こそ日本人の原点なのです。

「和を以て貴しと為す」という言葉は『論語』と『礼記』に出てきます。『論語』には、孔子の門人の有子の言葉として「礼の用は和を貴しと為す」があります。聖徳太子は「礼の用」を削除して、日本人の生き方の規範にしたのです。この言葉は『礼記』に「礼は和を以て貴しと為す」とあります。『論語』、『礼記』とも「和」を「礼」の基本として位置づけていますが、聖徳太子はこの制約を除去したのです。これによって「和」は日本人の生活の規範となりました。

十七条憲法は、聖徳太子が仏教の信者だったため、仏教的教義を政治の規範の基礎にしたとの見方が一般的ですが、私は、十七条憲法のなかには儒教の理念がよく反映していると思います。聖徳太子は、仏教と儒教とを総合して、日本の政治の規範にしたのです。十七条憲法は、公的な仕事に携わる役人の規範を示したものですが、それにとどまらず日本人の生き方の規範を示した基本文書となりました。

十七条憲法は次の十七の項目です。

一、和をもって貴しとなせ。
二、あつく三宝（仏、法、僧）を敬え。
三、詔（みことのり）をうけたまわればかならずつつしめ。
四、礼をもって本とせよ。
五、むさぼりを経ち、欲をすてよ。
六、悪を懲らし善を勧めよ。
七、人ぞれぞれの任をまもれ。
八、役人は早くまいりおそくまでつとめよ。
九、信（まこと）をたいせつにせよ。
十、こころのいかり、おもてのいかりをすててちがう考えをもった人をうけ入れよ。
十一、功過を明らかにみて正しい賞罰を行え。
十二、国司・国造は、百姓に苛政をしいてはならない。
十三、役人は自分の職掌についてよくわきまえよ。
十四、役人たちよ、嫉妬をするな。
十五、私欲をすててみんなのためにつとめよ。
十六、民を使うときは民の都合を考えよ。
十七、大事の決定は独断でせずに多くの人の知恵をあつめて行え。

儒教が日本に入ったのは4世紀頃とみられています。『日本書紀』によりますと、『論語』は応神天皇の時代に百済から伝えられたとされています。その後、聖徳太子が仏教、儒教、法家思想などの思想を総合して、十七条憲法を制定しました。しかし、その後、日本においては、儒教の影響力は衰退しました。

中世に入ると変化が起きました。古代の儒教は漢字でしたが、中世に新しくを勃興した宋学（朱子学）が日本で受容されることになりました。これをもたらしたのは元の侵略から逃れて来日した多くの中国の禅僧たちでした。中世末期には、形は僧ですが思想は儒者というべき禅僧が数多く出現しました。

二、江戸時代における儒教――朱子学の展開と武士階級

近世の儒学の先頭に立ったのは藤原惺窩（せいか）とその弟子の林羅山、松永尺五（せきご）、羅山の批判者の中江藤樹らでした。これら近世の儒家は仏教に対して批判的、神道に対しては好意的でした。その後、山崎闇斎の出現によって、朱子学が本格的に日本に受け入れられることになりました。

この時期、儒学の多様な学派が登場します。朱子学派のなかで経験主義的性格の強い貝原益軒、新井白石らの学派、朱子学を批判した熊沢蕃山、大塩平八郎らの陽明学派、孔孟の学への回帰を主張した山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠らの学派、など多くの学派を生みました。これらの者は、歴史に名を残した学者です。江戸後期の儒学に最も大きな影響をもたらしたのは荻生徂徠でした。

幕末の政治家、思想家たち（西郷隆盛、高杉晋作、佐久間象山、横井小南）らはそれぞれ主体的に儒学と関わりました。朱子学を信奉した者も陽明学を指針とした者もいました。江戸時代を通じて朱子学が儒学の中心を占めました。朱子学、陽明学は武士階級の思想となり、封建社会のイデオロギーとして機能しました。

近代の儒学において中心的役割を果たしたのは、湯島の昌平黌（昌平坂学問所）、各藩の藩校多くの私塾、寺子屋等の教育機関でした。これらの教育機関によって儒者だけでなく、武士、一般の庶民を教育しました。江戸時代を通じて、国民の知的レベル向上に大いに寄与しました。

三、明治以後における儒教――西洋思想と儒教

明治初頭、開国の波に乗って西洋思想が日本に入ってきました。西洋思想を日本に紹介する役割を果たしたのが福沢諭吉、津田真道、西周などの啓蒙思想家でした。これらの思想家は、儒教を封建思想として否定したために、儒教は一時的に衰退しました。これら啓蒙思想家のなかには、儒教とキリスト教を結びつけようとした者もいました。儒教の近代社会における存在理由を証明しようとする者も出ました。

明治政府は、一時、儒教に対して否定的態度をとりましたが、やがて態度を改めました。儒教と西洋の道徳思想を結びつける動きも生まれました。

1890年には後期水戸学の国体思想に基づく「教育勅語」がつくられ、それ以後の教育の基調となりました。他方、明治期になると陽明学が盛んになり、儒教の主流的位置に立ちました。

昭和になり、戦争の時代が到来するとともに、儒教に基づく戦争協力組織もつくられました。戦争への熱を煽るために『論語』のなかの「義を見てせざるは勇なきなり」がよく

使われました。孔子と孟子の思想が戦意高揚のために都合よく使われました。

四、第二次大戦後の儒教――儒教の否定

第二次大戦が終了するまでは、『論語』は漢文の授業のなかで教えられていました。漢文の授業で学ぶのは、ほとんどが『論語』のなかの言葉でした。この漢文の授業が、戦後廃止になりました。米占領軍は、儒教を古い封建思想だとして斥けました。儒教は初等・中等教育から除外されました。教育勅語は事実上否定されました。教育基本法の制定以後、戦前の儒教教育は行われなくなりました。教育の中心は欧米思想とくに米国的なものが主流となりました。

論語教育が、公的教育から排除されてから70年が経ちましたが、しかし、『論語』は日本人のなかから消え去ることはありませんでした。『論語』は日本人の心の中で生き続けました。『論語』は公的部門でなく民間のなかで生き残ったのです。中国の古代思想への日本国民の関心は高く、数多くの中国の古典が出版されました。そのなかでも最も多く出版されたのは『論語』でした。日本国民のなかに定着した儒教思想は若い世代に受け継がれていきました。全国各地に『論語』の私塾が生まれました。これらの私塾によって論語教育は維持されたのです。

五、21世紀日本における儒教の可能性――東洋思想の復活

戦後70年が経ちました。この間、日本は米国の影響下におかれ、日本の米国化が行われてきました。政治制度、経済システム、教育制度、教育思想、文化、芸術、芸能などあらゆる分野で米国化が推進されてきました。

しかし、戦後70年を経て、日本国民の多くは、日本の米国化は、結局は、日本人のためにならなかったことに気づきました。とくに最近はびこる米国流の「自分さえよければ思想」への反発は激しいものです。日本人は米国的なもので同化できることには、同化のために努力しました。日本人はひたむきに米国的なものを受け入れようと努力してきました。日本人は米国的なものとの調和に努めたのです。しかし、日本人は最終的には米国化を受け入れて調和することができなかったです。

日本人はいま、東洋思想の再認識、再確認に向かって動き出しています。東洋思想の復興こそが今後、日本人が進むべき道であることに気づきました。東洋思想の中心にあるものは儒教と仏教です。東洋思想の再評価に向かって多くの思想家が動き出しています。『論語』は新しい時代の日本人の思想として甦ることになると思います。

日本人は、もともと日本的思想、仏教、儒教などの中国の思想、欧米の思想を受け入れて、同化するために努力してきました。しかし、いま日本人は、新時代を生き抜くために東洋思想の再構築を追及し始めています。日本人は「自立」に向かって動き始めています。

儒家思想での“私”と“私たち”

徐 坰 遙
(東日本国際大学 名誉教授，儒学文化研究所 所長)

1. 緒言
2. 人間社会
3. 私の社会性と私たちの公平性
4. 結語

儒家思想之中的“我”和“我们”

摘要

“人类”之词原本是基于生物学把人类进行单独分类而形成的词语。“人类”之词意在在天、地、人之宇宙万物思想上的人类社会，与天上世界和地上世界并同使用。如果从天人合一看来，在自然和天地之间的生活的人类，毕竟是相同的， 天是宏大宇宙，人是狭小宇宙。换言之，作为相似的宇宙，天地是“保合太和”(《周易》)，人类是“執中致和”(《中庸》)，这些都都是始終一如贯通而达诚道。因此，宇宙和人类并非独自性地运行、流动、交流，而是以天地万物之和谐为前提的。

在动物世界,人类致力于与其它动物共存才幸运地发展至今。

颜渊问:什么是“仁” 时，孔子说:“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”(《论语》颜渊）

“我”是区别于自己和他人的一个词，“我们”是来自共同体的连接自己和他人之意识的一个词。“克己” 的“己” 是指私欲。自他同心和谐则为“仁”。“為仁” 的“仁”字，可以解释为是重复写的人字，不是多数群体的“群（众)，而是自他合一的，即“我们”。阻碍我们团结的是自他之间的“利欲”和“欲心”，仅靠相互和谐，不可能完全满足其欲望。

仲弓问:什么是“仁”时，孔子说:“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦无怨，在家无怨。”(《论语》颜渊）

这里所说的，其一是“敬慎”，其二是“恕道”，其三是“无怨”， 这些都是仁的外在作用。能够处理好自己和他人的关系，就是强调内在性的自我妥善处理。

如此，“我”和“我们” 的区别出自于人的欲望。在养心方面，以最善为寡欲，从真正人性上看,自他必须维持待对关系。

关键词：自我，仁思想，和谐，待对关系，孝悌忠信

儒家思想에서의 '나'와 '우리'

초록

人類는 처음부터 生物學的으로 人間을 獨立的으로 分類하는 데에서 나온 말이다. 人間이란 用語는 天地人 三才사상에서 인간세상을 뜻하는 天下세계와 地上세계와 같이 쓰였다. 天地自然과 천지 사이에 사는 인간은 매 한가지이라고 말하는 天人合一의 표현에서 보면, 天은 大宇宙요, 人은 小宇宙라 한다. 다시 말하면, 하나의 닮은 꼴인 우주로서, 천지는 '保合太和'(周易)하고 人類는 '執中致和'(中庸)하여 一如終始하게 誠道로 一貫하는 存在라 한다. 따라서 우주와 인간은 독자적으로 運行, 流行, 交流하는 것이 아니라 만물만상이 大和合을 前提로 삼고 있다고 할 것이다.

인간은 동물계 속에서 공동생활을 영위함으로써 현재까지 살아 남을 수가 있었다.

顔淵이 무엇이 仁함입니까 라고 묻자, 공자께서 말씀하셨다. "自己를 團束(約束) 自制하여 言語와 行動이 禮(待接)에 符合하도록 하는 이것이 바로 仁함이다. 하루 같이 자기를 단속 자제하여서 言行이 예에 모두 맞게 한다면 天下도 인함에 歸依할 것이다. 仁德을 修養함은 전적으로 자기자신에 의하는 것이요, 다른 사람에 의지한다고 말하기는 어렵다."(『論語』, 顔淵)

'나'라는 존재는 自己와 他人을 분별해서 말하는 것이요 '우리'라는 존재감은 자타를 묶어 더불어 함께 하는 공동체 의식에서 나온 말이다. 克己의 몸 己는 肉身의 私慾 덩어리를 말하는 것이요, 자타가 어울려 한마음이 되는 것이 仁이다. 爲仁의 仁 字는 人을 반복해서 쓴 문자로서 人人의 복수형인 사람들 무리(众)가 아니라 나와 타인이 화합하는 일체형으로서의 우리라고 풀이할 수가 있다. 우리의 결속을 방해하는 것은 자타간의 무리한 利慾과 欲心이요 서로간의 화해를 방해하는 것은 서운해 하는 怨望함이다.

仲弓이 무엇이 仁함입니까 묻자 孔子가 말씀하셨다. "出門하매 貴賓을 接待하듯 하며, 백성을 부리되 큰 祭祀를 받들어 모시듯 하는 것이다. 자기자신이 하고자 생각하지 않는 事情을 다른 他人에게 억지로 더해 주어서는 안된다. 國家 벼슬살이에서는 怨恨이 없어야 하고 가족 살림살이에서도 원한이 없어야 한다."(上同)

여기서 말한 것은 1은 敬愼이요, 2는 恕道요, 3은 无怨으로서 仁의 외적인 作用이다. 自他의 인간관계를 處理하는 데는 自我의 內在的인 善處를 강조한 것이다.

이와 같이 나와 우리라는 分別心은 인간의 욕심에서 생겨나는 것으로 養心함에 있어서 寡慾함을 最善으로 하며 자타가 인간다움으로 待對관계를 유지해야 한다.

主題語: 自我, 仁思想, 和諧, 待對關係, 孝悌忠信

1. 緒言

私は人であり、私たちは人間である。私と私たちという観念は、人という存在を理解するために国という概念が必要であり、人が生きていくためには私たちという概念が切実である。人間社会は人と人との出会いにより日常生活を生きていく時空だ。人類は生命を保護し生活を維持するために、自給自足のための生存方式で組織的な社会を構成し、協力してきた。人間社会は一人で生きていくことはできない。誰かとペアになり生きていく。宇宙の全ての生命体が陰陽待対で群生しているように、人は男女の中での一方に生まれ協力しながら生きていく。乾坤はまさに2種類の対立的矛盾であり相互統一だ。その後に変化しそして産出し万物を生成する陰陽の対立と統一は、全ての事物の始終である。人間社会では男女は夫婦としてペアとなり生きていく。“私”という生命体は他人と共に“私たち”という共同生活体を作り生きていく。私という個人を指し私たちという社会共同体をいう。私たちとは個人個人が互いに出会い生きていく社会であり、個人は社会の一構成員である。つまり人とは、考え言語を使用し、道具を作り使う社会を作る動物であると言える。普遍的に人と同じく使われる用語の人間とは、本来人が生きる社会という名詞だ。人間社会、人間万事などの略語として使われるのがその例だ。

“私”は第1人称の代名詞だ。私の独自的な存在を指す。“あなた”は第2人称代名詞として私と相対になる存在だ。しかし第3人称代名詞は“彼”ではなく“私たち”が妥当である。私たちは複数1人称代名詞として人という範疇の中で、私とあなたそしてそれを全て内包する概念である。人という名称には、その使い方により様々な名詞が派生する。人類、人物、人品、人性、人格、為人（人になる）、人、人世などだ。儒家の経典は人文学の宝庫だ。それは聖賢の道（御言葉、立言）として人間社会の人間万事に関する格言が載っている。言い換えれば、人間事の全ての道理である人道と自然に関する天道を対比し、人倫と日用の道（方法）を教える御言葉である。人類とは人間関係の出会いであり、日用は日常での生活である。また人類は出会いの代称になる関係であり倫理だ。人類は私と他人が出会い、私と社会の出会いに拡大していく。まず私自身を理解しなければならない。それが修身であり、修斉治平に拡散していく。人体は心体と身体が直立歩行する立体的構造を作る。人体が直立する存在であるため心体もやはり直心であり、人の心の基盤も徳（直）だと言う。“天が私に徳を与えたので”人の自然な欲に戻るのではなく、日月公平に天が明らかにしているように、人は人を互いに大切にする公平心が必要だ。こうした徳の概念は孔子時代になってからは克己復礼することが仁愛という概念に、孟子になってからは仁義として具体的で実践的な現実的な徳目として表現された。顔淵は自愛する人物だ。愛己は自分だけを大切にすることであり、愛人は出会いを大切にする。自愛は人の本心として自他が互いに大切する心遣いである。

2. 人間社会

“人が生きる生命の本質とはまさに正直であり、正直がなく生きことは、意外な幸運の和を逃すだけだ”という言及も、正直こそが人の普遍的な徳目だとの考えである。このように人の心身は対称構造で互いに似ているという意味だ。人倫とは他でもなく、互いの情緒を分け人生を歩む実践の秩序だ。徳を分け与えるとは、物質的な助けばかりでなく精神的にその人を知ってあげる知人のことである。まさに知己である者が、私を知らずとも怨望し

ないことが君子らしいのである。私と他人の出会い少し食い違い仲違いすることは残念な怨望である。その怨望は互いを知ることのない心から生まれるものである。論語には次の言葉がある。葉公が私たちの村には羊を盗んだ親を告発した息子がいたと言ったが、孔子が答えて言った。“私たちの村の正直な人はそれとは違います。親は息子のために隠してあげ息子は親のために隠してあげます。正直とはその間にあるものです”。私たちが普通に人之常情として、自分の心に背き親を告発するのは正直では人ではない。このように父子間にも双方に授け受ける情感の分けが重要である。

“父母に間違いがあれば温和な顔で優しい声でお話する。それでも戒めを聞かなければもっと丁寧に孝行をし父母が喜んだ時にもう一度お話をする。喜ばなくても父母が過ちを犯すのと何回も戒を言うのとはどちらが良いのか？”“正直で怨望を還し恩徳で恩徳に還さなければならない”。孔子が述べる道徳心の実践徳目はその処置と状況により具体的に集中し施行する時中之道の発露である。父子間の親愛する孝道も双方の実践徳目である父慈子孝をいう。

父母の喪は三年喪という。これは子息は生まれて3年間は父母の胸に抱かれ、それから離れる感謝に対する報恩である。このように愛を分けることにおいて、一方的な孝道だけを強要するのではない。

人間の自然性を徳として解けるのであれば、その徳は他人を考えることのできる社会性として解釈できる。愛とは私と他人の出会いで起きる情感である。愛理は私とあなたの人倫関係の愛であり、大切にする双方が授け受ける倫理だ。上下縦横前後の立体的な生活環境から、具体的で現実的な愛理の徳目として仁愛の塊を割って見れば、孝(親愛)、悌(友愛)、慈(汎愛)、孝悌忠信などの道徳情感である。人間関係は平面的な対象関係ではなく、縦横の立体的な侍対関係として相互に包み込み抱き合うことが、まさに仁愛の愛理であるためだ。

3. 私の社会性と私たちの公平性

仁愛を分ける人間事は私に依るのである。天下は人間双方の社会を言い、国家は規模により自称する共同体だ。“人々は全て口で天下国家を恒言する。天下の基礎は国であり、国の基本は家庭であり、そして家庭の基本はまさに私自身である”。人類社会の組織構造の中で私自身が基本になる。従って自分を理解することが社会を理解することの基礎になる。社会を生きる上での対人関係も私自身の道徳心が大切だ。他人と自分が付き合う上で大切な社交性も、相手を認めることから始まる。個人と社会の人倫関係は私の社会性と私たちの和諧性の合一から起きる。私の社会性は恭敬心だ。私に与えられた社会性は隣人を思う仁愛心だ。

こうした敬意識はまさに心にある徳性であり仁愛である。私と他人は互いに異なる他人ではなく、互いに似ている隣人だ。隣人とは善隣関係を維持していく。自分の心身を整える修己、修身することを、自分に天賦的に与えられた敬思想を通して行うならば、隣人を平安にしてあげられ、そして万人を平安に生きられるようにできる。

自分の客観化は相手である隣人に現れる。自分を愛することを、忠として己を尽くすことだと言う。

孔子の忠恕之道は人と人との間の関係を処理する一般原則を言う。忠の具体化は他人と付き合う上で自分の真を尽くすことであり、対人する上で忠告することであり、日常では言語を忠信に使い、行動を篤敬にすることである。恕の具体化は〈大学〉で述べる絜矩之道である。“上で嫌がることを下の人間にさせるのではなく、先輩として嫌いなことを後輩に先にさせるのではなく、後輩として嫌いなことを先輩に先にさせるのではなく、右に嫌いな人がいるからと左の人と付き合うのではなく、左に嫌いな人がいるから右の人と付

き合うのではない”。このように上下、左右、前後などの立体的関係の中から相互両方の私と隣人が和諧をなす方針である。

私とは誰を言い私たちとは誰らを指すのかということの答えは、人であるということである。人が生きていく人道は人から遠くなく、人はその人道を広くする能力を持っているが、それが仁徳であり、他人を自分のように関心を抱く社会性である。自分に忠実ならば隣人に信義を得られ、一緒に生きていくことができる。社会性の実践はまさに“私自身がしたくないことを他人にしないことである”という格言によるのである。これが私を通して他人を理解する恕道である。

私と私たちとの概念は、両方とも人という範疇に入る。具体的に細分化すれば、自分自身だけを指す対自的な私、絶対的な自我と自分とは異なる人を指す対他的な相対的自我になる他人ではなく、私たちの隣人になる侍対的自我に区分される。従って自他が善隣関係を維持するためには、人間関係の徳目としての孝悌忠信を述べるのであり、それはまさに人間社会を意味するのである。言い換えれば、主観的な私自身と客観的なあなたである他人が、分別なく自他が対象の平等なペアになり普遍的な人類になることが、私たち人間である。

人間個人は組織社会で協力者として他人に対した配慮を念頭に置いている。自分自身のために行動する主観的な自我は生命を維持する自分自身の絶対自我だ。自分よりも他人のために行動する客観的な自我は、他人と自分が生活する侍対自己自我であり、私と他人の共生のために行動する反観化された自我は、私たちの隣人と共に生きる侍対自我である。

孔孟の天人合一の見地から見れば、あなたと私が合一する次元での実践行動の徳目は仁義であり、荀子の天人之分の観点から見れば、あなたと私の独自的な個性を認め合一される私たちという礼法が要請させるのである。

人間の生活実践の行動は、自然と人間の人間との和解関係の中から起きる。個人は私として存在しているが、孤立的な存在として生きるのではなく、他人との集団関係の中に存在しているという意味から、社会共同体の組織社会を形成しており、いわゆる社会的動物だという。そればかりでなく人類は人間としての価値を形成して生きる文化的動物だ。人間の道徳社会は人間だけが分かる価値哲学的な文化社会だ。そうした意味から儒家思想では礼楽文化を強調している。それは人の出会いは私たちの分け与えが基本になっており、均平な社会的分配が起き、双方の均衡感覚が取れた生き方をするための社会制度にするためだ。

人は和睦しなければ何もできない。社会を離れ個人は存在も何の意味も価値もない。儒家思想で理想的な社会は、個人の自分自身だけのための自私ではなく、天下の社会分配を公平に行い、各自の分数に合うように生きる大同の社会だ。それは人間社会の和睦が、謙遜に他人のために行うことが大同であるからである。それは分配経済の原則でもある。

孔子は“民は貯金を心配するのではなく不均衡を心配するのであり、貧乏を心配するのではなく不安的をしている”と述べた。〈周易〉謙卦に“たくさんある所から少ない所に補充し、計りを正しく行えば平等な配分になる”という言葉がある。このように平等な分配が和平な社会を作る。一方道徳社会での“君子は義を土台にして、礼を行い謙遜に表現すれば信義として完成する”とは、他人のために行うことである。

国という存在で、一生を送り、その中で人に出会い私たちになり、様々な関係を形成させながら生きていく。五倫の人間関係の中で、私はその境遇によって子供にもなり父母にもなり、私たちとして生きていく。

4. 結語

私とは生きること自体であり、私たちは人が生きる社会である。その社会とは個人中心

ではなく、社会共同体のための生活だ。人間関係の愛理によって道徳社会が起き、均衡ある成長の大同社会を作り、人間は仁徳思想の文化的共同体で生活をしている。

人類は初めから生物学的に人間を独立的に分類し出てきた言葉である。人間という用語は、天地人の三才思想から人間社会を意味する天下世界と地上世界と一緒に使われる。天地自然と天地の間に生きる人間は、皆同じだとする天人合一の表現から考えれば、天は大宇宙であり人は小宇宙である。言い換えれば、一つの似たものである宇宙として、天地は“保合太和”し、人類は“執中致和”（中庸）し、一如終始に誠道に一貫する存在であるということだ。従って、宇宙と人間は独自的に運行、流行、交流するのではなく、万物万象が大和合を前提としているといえる。

人間は動物界の中で共同生活を営みながら現在まで生き残れた。

顔淵が何が仁であるかと聞いた時に、孔子は述べた。“自己を団束（約束）自制し、言語と行動が礼（侍接）に合うようにすること、これが仁である。一日、自己を団束自制し言語が礼に全て合うならば、天下も仁に帰依するだろう。仁徳を修養するとは、自分自身によるものであり、他人に頼るものとは言えない”。

“私”という存在は自己と他人を分別し言う言葉であり、“私たち”とは自他を結んで一緒にという共同体意識から出た言葉である。克己の体、己は肉親の私欲の塊を言い、自他が和睦し一つの村になることが仁である。為仁の仁の字は、人を反復して書いた文字で、人人の複数形である人々（众）ではなく、私と他人が和合する立体形としての私たちと説くことができる。私たちの結束を妨害することは、自他の間の利欲と欲心であり、互いの和解を妨害することは怨望である。

仲弓が何が仁であるかと聞いた時に、孔子が述べた。“出門する時に貴賓を接待するようにし、民を働かせる時も大きな祭祀を敬って行うようにすることだ。自分自身がしようと思わないことを他人にさせてはいけない。国家の官僚の生活でも、怨恨をなくさねばならず家族の生活でも怨恨をなくさねばならない”。（上同）

ここで言うことは、1は敬慎であり、2は恕道であり、3は无怨として仁の外的な作用だ。自他の人間関係を処理することは、自我の内在的な善処を強調する。

このように私と私たちとは、分別心は人間の欲心から出るものであり、養心において寡欲を最善とし、自他が人間らしく侍対関係を維持しなければならない。

参考文献

『易經』
『論語』
『大學』
『中庸』

私という宇宙
――地球仏教者たちの平和へのアプローチ

松岡 幹夫
(東日本国際大学 東洋思想研究所 所長)

自我之宇宙
-关于探讨世界佛教者们的和平-

摘要

佛教的“无我”与“空”认为自我的实体等是不存在的。然而,这却不是对自我的否认。假如所有的一切都是相互联系的话,归根结底,整个宇宙是唯一的存在。我们的自我其本质也是如此。释迦牟尼觉悟到这一点,发现了“自我之宇宙”。

达赖喇嘛十四世是现代西藏佛教的领导者。作为解决国际纠纷手段,他重视于“非武力”以及“内在和平”。达赖喇嘛致力于对人类有贡献的佛教,是由于他对人格的主体持有佛教性肯定的态度所至。他认为“空即为一切都是相互依存的”“自我”依存于他者。由此,整个宇宙事物便融成一体。达赖喇嘛认为“自我之宇宙”是真正的人格主体。

越南的Thich Nhat Hanh提倡Engaged Buddhism(付诸于行动之佛教)。他把佛教的冥想及由来与社会变革行动结合起来。“觉悟”(Mindfulness)和“相互依存”Interbeing成为和平与非武力的关键。所有的存在皆为相互依存,意识到这个真理,在人们当中就能培养出对他者持有怜悯及关爱的感情。我们被封闭于“狭隘的自我”当中而毁坏了“宽容的自我”。 Nhat Hanh说“我应拥有化做河流、森林,成为苏联市民的能力”。他也是一位追求“自我之宇宙”的佛教者。

池田大作是拥有多达192个国家,拥有会员1200万人之多的创价学会的领导者。创价学会信奉于日本佛教者日莲的教诲。其思想特征是提倡转换命运与人类革命。生命中显现出自由自在妙法的话, 人们则会断绝命运之铁锁, 从战争与自然灾害等灾难中解放出来。真正的敌人不是战争而是引起战争的人类自身的命运。池田是这样主张的:只有源于命运的自由才是真正的自立,以通达“自我之宇宙”之路。认清人类命运的和平行为也就是摆脱意识形态性的东西,在东西冷战时期,他始终致力于将世界连接起来。

上述三者的和平观点并不一定是相同的。达赖喇嘛积极参与政治领域, Thich Nhat Hanh是善于社会奉献与抗议活动, 池田大作是热心于超越意识形态的国际交流与联合国支持等。同时,三者之区别还在于达赖喇嘛为“佛教的现代化”, Thich Nhat Hanh为“佛教的非武力化”, 池田大作为“佛教的社会化”。何谓倡导“自我之宇宙”的世界佛教者们的真正价值,将是今后所值得探索的。

나라고 하는 宇宙
——地球佛教者들의 平和에의 어프로치——

초록

불교에서의 '無我', '空'의 가르침에 따르면, 우리의 自我에는 독립된 실체 등은 없다고 말해진다. 그러나 그러한 독립된 실체에 대한 부정이 自己에 대한 본질적인 부정을 의미하지는 않는다. 모든 것이 서로 연결되어 존재하고 있다면, 결국 全宇宙는 하나이며, 우리 自己自身도, 그 본질은 全宇宙라 할 수 있다. 그것을 자각한 사람 Buddha는 '나라고 하는 宇宙'를 발견하게 된다.

본 발표에서는, 현대 불교계에 있어 '나라고 하는 宇宙'의 자각에서 地球佛教者라고 부를 수 있는 글로벌적인 평화행동을 전개하고 있는 세 명의 인물 - 달라이 라마 14세(Dalai-Lama XIV), 틱낫한(Thich Nhat Hanh), 이케다 다이사쿠(池田大作)의 사상과 행동에 대하여 이야기하고자 한다.

달라이 라마 14세는, 현대 티벳 불교의 지도자로, 그는 국제분쟁을 해결하는 수단으로서 '非暴力'과 '內的 평화'를 중시한다. 달라이 라마가 인류에게 공헌하는 불교를 지향하는 것은 인격적 주체를 불교적으로 긍정하기 때문일 것이다. 그는 空에 대해서 "모든 것은 他物에 의존하여 존재하고 있다"라는 의미로 해석한다. '나'는 他物에 의존하며 존재하며, 그렇기에 全宇宙의 사물은 하나로 결합된다. 달라이 라마는 '나라고 하는 宇宙'를 진정한 인격적 주체로서 인정하고 있다.

베트남 출신의 승려인 틱낫한은, Engaged Buddhism(행동하는 불교)을 제창하고 있다. 그는 불교의 冥想이나 運數觀을 사회 변혁에의 행동과 연결 짓는다. '유심mindfulness'과 '상호존재interbeing'는 평화와 비폭력의 키워드가 된다. 모든 존재는 서로 의존하고 있다는 이 진리를 알게 되면, 사람들 사이에서는 다른 사람에게의 동정이나 사랑의 情感이 자라난다. 우리는 '작은 自己'안에 갇혀 '큰 自己'를 파괴하고 있다. "내가 강이 되어, 숲이 되어, 蘇聯의 시민이 되는 능력을 가져야 한다"라고 낫한은 말한다. 그 역시도 '나라고 하는 宇宙'를 목표로 하는 불교자라 할 수 있다.

이케다 다이사쿠는 세계 192개국에 1200만명 이상의 회원을 지니는 創價學會의 지도자이다. 創價學會는 일본의 불교승 日蓮의 가르침을 신봉하며, 그 사상적 특징은 宿命의 轉換 - 인간 혁명을 말하는 점에 있다. 因果에 自在한 妙法을 생명에 顯現하면, 사람들은 宿命의 쇠사슬을 끊어 전쟁이나 자연재해 등의 재난으로부터 해방된다. 진정한 적은 전쟁이 아니고 전쟁을 일으키는 인류의 宿命이다. 宿命으로부터의 자유야말로 진정한 自立이며 '나라고 하는 宇宙'에의 길이 된다. 이케다는 "인류의 宿命을 응시한 평화 행동은 탈이데올로기적"이라고 주장한다. 그는 동서냉전의 시대에 세계를 결합하려고 노력했다.

앞에서 言及한 세 명의 평화론은 완전히 동일하지는 않다. 달라이 라마는 적극적으로 정치적 영역과 관계되어 있으며, 틱낫한은 社會奉仕나 抗議行動에 중점을 두고 있으며, 이케다 다이사쿠는 이데올로기를 넘은 국제교류나 유엔 지원에 관심을 가지고 있다. 또 세 명의 불교관은 각각 달라이 라마는 '불교의 현대화', 틱낫한은 '불교의 비불교화', 이케다 다이사쿠는 '불교의 사회화'를 목표로 한다는 차이도 존재한다. '나라고 하는 宇宙'를 외치는 지구불교자들의 眞價는 21세기의 지금 순간부터 묻게될 것이다.

歴史的にみると、仏教は自我を否定する教えとして理解されることが多かった。それは「無我」の思想に由来する。無我は、確かに我の非実体を教える仏教語である。けれども、それは自己の本質的な否定ではない。原子仏典に現れたブッダはむしろ、真の自己の確立を人々に説いている。

われわれの自己は実体のない無我であるが、すべての存在との相互関係においては存在している。つまり、無我の教えは、無常という視点に立てば自己消滅の願望を引き起こす思想となるが、縁起という視点に立てば〈相互依存する自己〉を肯定する倫理となる。

また、すべての存在が無限につながり合っているのならば、結局のところ全宇宙は一つである。すべての存在は一なる全宇宙を本質とする。われわれの自己もまた、その本質は全宇宙である。それを自覚した人、すなわちブッダは、じつは全宇宙が自己の根源的な主体であることを知る。彼は、いうなれば〈私という宇宙〉を発見する。そして、すべての存在を〈私という宇宙〉と同一視するがゆえに、一切衆生救済の責任を主体的に担い、慈悲の実践に向かうのである。

小論では、現代の仏教界において〈私という宇宙〉の自覚に立ち、まさしく地球仏教者と呼ぶべきグローバルな平和行動を展開している三人の人物の思想と行動を取り上げる。その三人とは、ダライ・ラマ十四世、ティク・ナット・ハン、池田大作である。

ダライ・ラマ十四世は、現代チベット仏教の指導者である。彼の主張の中で注目されるのは、国際紛争を解決する手段として「非暴力」と「内なる平和」を重視することである。

非暴力の道は彼自身の「深い信念」であるだけでなくブッダの教えとも合致している、とダライ・ラマは言う。もっとも、ブッダが政治闘争として非暴力抵抗を教えたとする文献や伝承などは存在しない。政治的な「抵抗」は、ブッダ本来の思想とは無縁である。ブッダは、世俗的な変革において、抵抗よりも感化を重視したといえる。

また、ダライ・ラマが強調するのは、世俗を脱した悟りの境地などではなく、社会変革や世界平和を実現するための内なる平和である。内なる平和を実現した人は、周囲の人々と平和に付き合える。そうした人が増えれば、その社会は平和になり、他の社会とも平和的に共存できる。軍事力の抑制も重要ではなくなる。内なる平和を起点にして築かれた外なる平和こそが真の平和である。ダライ・ラマが人類に貢献する仏教を構想できたのは、人格的主体を仏教的に肯定するからであろう。彼は、「空とは、すべてのものは他に依存して存在している」ということだと解釈する。〈私〉は他に依存して存在する。全宇宙の事物は互いに縁起して一つに結びついている。その一なる全宇宙が〈私〉の存在基盤である。ダライ・ラマは、そうして〈私という宇宙〉を真の人格的主体として認めるのである。

次に、Engaged Buddhism（行動する仏教)を提唱し、世界平和を訴え続けているヴェトナム人の禅僧ティク・ナット・ハン（Thich Nhat Hanh）の思想をみてみよう。ナット・ハンの言うEngaged Buddhismは、仏教の瞑想や縁起観を社会変革への行動に結びつける点に特徴がある。彼によれば、日常生活における呼吸や歩行に瞑想をとり入れることで、われわれは「気づき(mindfulness)」に満ちた意識的な瞬間を生き、心の平穏を得ることができるという。また彼は、大乗仏典である『華厳経』の「一即多、多即一」の世界観を根拠に「相互存在(interbeing)」という言葉を造語し、世界に広めている。すべての存在は相互に依存しあっている、という仏教的真理を世界中に浸透させることにより、人々の間に他者への哀れみや愛の感情を育てていこうとするのである。「気づき」と「相互存在」は平和と非暴力のキーワードである、とナット・ハンは主張する。

そして、そうした非暴力の実践のために、宇宙的な自己への目覚めを説くところがダライ・ラマと共通している。ナット・ハンによると、われわれは「小さな自己」の内に閉じ

込められることで「大きな自己」を破壊しているという。彼は説く。「私たちは、真の自己になる能力をもつべきです。それは、私が、川になり、森になり、ソ連の市民になる能力をもつべきだということです」。万物と一体化した宇宙的自己になる能力の開発、それは、ナット・ハンの言う「相互存在」の世界を見出すことに他ならない。他に依存して相互存在し、相互存在の無限の広がりにおいて宇宙と一体化した自己。ナット・ハンが思い描く「大きな自己」「真の自己」とは、そのようなものに他ならない。すなわち、彼もまた〈私という宇宙〉を目指す仏教者なのである。

ナット・ハンの非暴力の実践には、ダライ・ラマと異なる面もある。

第一に、ナット・ハンの非暴力は、政治的次元よりも精神的次元を重視する。「戦争を防止することのほうが、戦争に抗議することより、ずっと良い」と考えるナット・ハンは、外的な抵抗よりも、人々の内面の平和化に力を注ぐ。日常生活における瞑想も軍備拡大を止めるための「抵抗」である、と彼は言う。第二に、ナット・ハンは、ダライ・ラマのそれに比べ、より大衆化された瞑想法を作り出している。歩きながらの瞑想法や簡素な呼吸法など、ナット・ハンは、仏教の瞑想を、いわば「心のエクササイズ」に仕立て上げた。これには、従来仏教に無関心だった人々も関心を寄せ始め、近年のナット・ハンは、米グーグル本社で講演するなど、幅広い分野で瞑想指導を行っているという。

とはいえ、瞑想のエクササイズ化という試みが持つ大衆性とは裏腹に、ナット・ハンが掲げている宗教的な理想はどこまでも峻厳である。ナット・ハンが説く「心のエクササイズ」に魅了される人々の多くは、精神安定をはかる瞑想法の行き着く果てに苛烈な自己犠牲が要求されているのに恐らく気づいていない。ナット・ハンは、人々に「あなたが暴力のせいで死ぬとしても、自分を殺した人を許せるように哀れみについて瞑想しなければならない」と説いている。

世俗社会のルールでは、不当な暴力に対する正当防衛が認められている。仏教においても、世俗社会における正当防衛まで否定する思想はない。ブッダは、脱世俗的な出家教団のルールとして不殺生戒の厳守を定めたが、政治的反戦などの社会運動は行っていない。社会的な非暴力闘争は、近代以降に生まれた新たな思想である。また、大乗仏教の伝統には、一闡提（仏になる種子を断った極悪人のこと＝筆者注）の仏性をめぐる『涅槃経』の議論のように、人間の絶対的尊厳を認めながら、しかも悪人を断固として裁く思想もみられる。「人間」は許しても「悪人」は許さない、怒りを生かして菩提を現ずる、そうした自在な実践が大乗仏教には説かれている。ところが、ナット・ハンは大乗仏教徒であるにもかかわらず、あくまで自分を殺す悪人を哀れみ、許せ、と頑なに唱えるばかりである。

ダライ・ラマと同じく、ナット・ハンもガンディー的な非暴力主義の実践者といえる。だが、彼が仏教的な平和主義者であるためには、世俗と脱世俗の違いを明確化し、世俗社会において智慧の倫理、すなわち状況倫理的なものを認める必要があるように思う。

最後に、現代日本の仏教指導者である創価学会の名誉会長・池田大作の思想を紹介したい。創価学会は、十三世紀の日本の僧・日蓮の教えを信奉する仏教団体である。池田は、約二十年間にわたって創価学会の会長職を務め、創価学会を日本国内で公称八百万世帯を超える会員数を擁するまでに発展させた。また、名誉会長になってからは、海外での布教活動にも力を入れ、現在、創価学会員が居住する国は一九二ヶ国にのぼり、世界各地に一二〇〇万人以上の会員がいるという。

創価学会の仏教思想の最たる特徴は、現世において過去世の悪業をすべて消滅できる、と説くところである。仏教的な業の因果論に基づけば、戦争に苦しむ人々は悪業の報いを受けている。ゆえに、人類が悪業から自由になれれば現世の戦争もなくなるわけだが、一般の仏教思想では、人間が過去世からの悪業の影響を今生一回で打ち消すのは不可能とされている。そこで、社会的良心を持った仏教者たちは、せめて今以上の悪業を積ませない

ように「怒りや憎しみの心を捨てよ」と人々に説き、状況打開の唯一の方途として政治的次元での非暴力的抵抗に活路を見出す。ダライ・ラマしかり、ティク・ナット・ハンしかり、である。

ところが、日蓮は“『法華経』を信ずる人は、すべての悪業を現世で生きているうちに消滅して成仏できる”と力説した。現象世界を支配するのは原因と結果の法則である。その因果の法則の根元に「因果倶時」（原因と結果が同時にあること＝筆者注）の法（妙法蓮華経）がある。だから、因果に自在な妙法に帰依し、妙法を自らの生命に顕現すれば、人々は因果の鉄鎖を断ち切り、戦争や災害といった、どうしようもない運命的な災難からも解放される。真に平和な国家をつくるには、正しい法たる妙法を世に立てる以外にない――。これが、日蓮の平和論の核心をなす「立正安国」の思想であった。

池田は、かかる日蓮の立正安国を信ずる立場から、政治的次元よりも宗教的次元での平和へのアプローチを重視する。池田にとっての真の敵は、戦争そのものではなく、戦争の根源的原因としての人間の悪業である。人間が悪業の呪縛から解放されることを、池田は「人間革命」と呼ぶ。彼が著した長編小説『人間革命』は、「戦争ほど残酷なものはない。戦争ほど悲惨なものはない」という言葉で始まる。そして、「一人の人間における偉大な人間革命は、やがて一国の宿命の転換をも成し遂げ、さらに全人類の宿命の転換をも可能にする」とのテーゼが示される。

人間革命は、人間が悪業の影響から自由になり、真に自立することである。それは、取りも直さず宇宙的な「大我」の人格を確立することを意味する。池田は言う。仏とは「宇宙の背後に、また宇宙全体を含んで実在する“法”を悟り、その“法”と一体化して“大我”を得た人格のこと」である、と。池田は、仏教の大我論に立脚する「宇宙的ヒューマニズム」を広く提唱してきた。彼も〈私という宇宙〉を提唱する現代の仏教者である。

池田は人間革命論に基づき、精神的次元での脱イデオロギー的な非宗教的活動も多彩に展開している。池田の脱イデオロギー志向は、いかなる社会体制下でも人間革命をなしうる「人間」がいるかぎり平和で幸福な社会は実現できる、との信念に支えられている。イギリスの歴史学者Ａ・トインビーとの対談の中で、池田は「君主制にせよ独裁制にせよ、制度自体はすべて権力に関係する者の姿勢如何で、善にもなれば悪にもなる」と主張している。人間革命は一つのイデオロギーではない。それは、あらゆるイデオロギーを世界人類の幸福のために生かしゆく、生命の存在そのものの根源力を信奉する思想、言い換えるなら生命的存在論である。

ダライ・ラマは、政治的な非暴力闘争を行う中で共産主義のイデオロギーを批判し、度々国際政治の緊張を作り出してきた。これに対し池田は、イデオロギーの如何を問わず世界中の指導者たちと友好を深め、分断された世界を結び合わせようとする。彼の対話の仕方は、対決的でもなければ妥協的でもなく、あくまで人間と人間の共感に基づこうとするものである。創価学会では、これを人間主義の対話と称している。

しかしながら、脱イデオロギー的な人間主義の対話外交は、一面では政治的信念を持たないようにもみえ、この点がしばしば批判の俎上にのせられてきた。また、日本における創価学会は政党を作ったために、一方では「宗教者なのに、精神的次元に専念していない」と非難され、他方では「公明党の政策はご都合主義的だ」と揶揄されることがままある。

以上、三人の代表的な地球仏教者たちの思想を検討してみた。彼らは、〈私という宇宙〉の視座から地球全体に対する責任感を持ち、内なる平和に基づく非暴力世界の構築を願って行動する。彼らは皆、自らが戦争や紛争の被害者であり、それゆえに血肉化された反戦平和主義の信念を形成している。

ただし、彼らの世界平和へのアプローチは必ずしも一様ではない。非暴力と内なる平和を主張する点は三人とも同じである。しかし、チベット亡命政府の指導者だったダライ・

ラマは積極的に政治的領域にかかわり、ティク・ナット・ハンは社会奉仕や抗議行動を好み、池田大作はイデオロギーを超えた交流と国連支援に熱心である。

三人の布教態度も異なりを見せている。チベット中観派の難解な理論を欧米の知識人のために噛み砕いて解説し、現代文明の諸問題ともリンクさせるダライ・ラマは、「仏教の現代化」を試みたといえる。本来は深淵な悟りの境地を目指す仏教の瞑想修行を一般的な心のエクササイズに仕立て上げ、瞑想の日常生活化を追求するティク・ナット・ハンは、「仏教の非仏教化」を推進している。運命からの人間の自立を意味する人間革命を提唱し、大衆性と利他性を持った教義で社会変革に熱心に取り組む池田大作は、「仏教の社会化」をはかってきた。

世界平和へのアプローチ、現代社会とのかかわり方、この両面において、〈私という宇宙〉を唱える仏教者たちの真価は、まさにこれから問われていくことになるだろう。

主要参考文献

ダライ・ラマ14世、木村肥佐生訳『チベットわが祖国』（中央公論新社、2001年）。
ダライ・ラマ14世、三浦順子訳『愛と非暴力ーダライ・ラマ仏教講演集』（春秋出版社、1990年）。
ダライ・ラマ14世、鴨居真理訳『ダライ・ラマの「中論」講義 第18、24、26章』（大蔵出版、2010年）。
Thich Nhat Hanh、塩原通緒訳『あなたに平和が訪れる禅的生活のすすめ』（Aspect、2005年）。
Thich Nhat Hanh、棚橋一晃訳『仏の教え ビーイング・ピースーほほえみが人を生かす』（中公文庫、1999年）。
Thich Nhat Hanh，peace Beings Here：Palestinians And Lsraelis Listening to Each Other Berkeley，CA：Parallax Press，2004.
創価学会サイト「SOKAnet」（http://www.sokanet.jp）.
池田大作、『池田大作全集』第三巻、（聖教新聞社、1991年）。
池田大作、『池田大作全集』第一四四巻、（聖教新聞社、2012年）。

先秦社会における「忠」思想の形成と展開

城山 陽宣
(東日本国際大学 東洋思想研究所 研究員)

一、序言
二、伝世文献上の「忠」
三、「忠臣」の誕生―中山王錯方壺・円鼎の「忠」
四、「忠信」の形成と終焉－郭店楚墓竹簡『忠信之道』
五、結語

先秦社会中的“忠”思想的形成与展开

摘要

“忠”是什么？对这一命题的探求直到现在也没有停止。其原因是，基于“孝悌”“爱敬”“忠顺”原理的《孝经》思想，两千年以来一直支持着中国的儒教体系；不仅如此，“忠孝”思想也已成为东亚诸国共通的认识。然而， 近年以来， 随着新出土资料的陆续发现， 对于“忠”概念的形成过程也成了紧迫的研究课题。因此，本次发表将通过《论语》等传世文献以及新出土的文献资料，对“忠”的思想特点与形成过程做进一步的探讨与分析。

本来， 周朝是以血缘宗法制与分封制为基础而建立的王朝。到春秋时代末期， 虽然主要的社会基础依旧是靠血缘维系， 但在邑制城市里， 商人、工人等社会集团与这种血缘关系错综复杂地纠缠在一起，构成了各自利益的共同体。在这种状况下，依赖徒具形式的血缘之“孝”进行统治的时代结束了，一种管理复杂社会的新纽带成了时代的需要。

这样，“忠信”思想就应运而生了。正如《论语》中常见的这种“忠——尽真心”、“信——不说谎”思想，构成了人与人之间的横向关系。“忠信”思想被认为是从横向维持先秦社会的新型纽带。

同时，儒家将“忠”之思想的积极意义实际运用于社会统治，试图不改变“忠”原本的意义，建构纵向的互动关系。这就是作为政治思想的“忠信”。这一点除《论语》中三个例子之外，在郭店楚简《忠信之道》中也可见相关用例。可以说使用范围非常广泛。

另一方面， 为了在战国时代生存下去， 列国所需要的是富国强兵，这一过程无法避免中央集权化的形成。在这一时代所需要的不是建构横向个人关系， 而是统合君主与臣下的纵向政治思想即“忠臣”。正如在中山王错彝器铭文、郭店楚简《鲁穆公问子思》中看到的，政治思想的“忠臣”，通过激烈的辩论，逐渐向适应纵向社会构造的“危身奉上”的意义转变。而政治思想的“忠”其含义随着“忠臣”思想的流行，也逐渐向这一方向靠拢。

在战国末期，随着更激烈的弱肉强食、集权化时代的到来，“忠臣”思想成为支撑着列国政治体制的基础， 进而又变为支持中国儒教体制的核心原则。在这一过程中， 先秦时代所形成的政治思想“忠信”便缓慢地完成了其使命，从历史舞台中消失而去。

先秦社會에 있어서의 ‘忠’ 思想의 形成과 展開

초록

‘忠’이란 무엇인가? 이 命題에 대한 탐구는, 고대부터 현대에 이르기까지 계속되어 왔다. 그러한 탐구의 이유로는, ‘孝悌’, ‘愛敬’, ‘忠順’의 이론에 의거한『孝經』의 이데올로기가, 二千年의 오랜 세월에 걸쳐 中國의 儒敎 體制를 계속하여 維持한 점, 또 동아시아의 모든 사람이 그 ‘忠孝’의 思想을 共通적으로 理解한 점을 들 수 있을 것이다. 그러나, 최근 잇따르는 新出土文献資料의 발견으로, ‘忠’ 概念이 어떻게 形成되어 온 것일지에 대해서도, 緊要하게 究明이 기다려지는 課題가 되었다고 생각된다.

본 발표에서는, ‘忠’ 思想에 대해서, 『論語』 등의 傳世文獻과 新出土文献으로부터의 思想的 特質과 그 形成을 밝히고자 한다. 애초에 周는, 王의 血族을 封建하는 宗族體制를 그 基礎에 둔 王朝였다. 春秋時代 末期에 이르러서도, 主된 社會基盤은 血緣에 의지하였다고는 하나, 邑制와 都市에서는, 이 血緣에 商人・工人등의 社會集團이 복잡하게 서로 얽히고, 각각의 利益共同體를 구성하고 있었다.

그러한 상황 속에서, 유명무실화된 血緣의 ‘孝’에 의지해서 統治를 실시할 수 있는 시대는 지나가고 있었기 때문에, 그 잡다한 社會를 통괄하는 새로운 紐帶가 필요로 되었다고 여겨진다.

거기에 대한 답으로 우선 먼저나온 것이 ‘忠信’의 思想이다. 『論語』에서도 보이는, ‘忠 - 眞心을 다한다’, ‘信 - 거짓말을 하지 않는다’라는 思想은, 横方向의 인간 관계를 구축하는 것이었다. ‘忠信’의 思想은 先秦社會를 横方向으로부터 떠받치는, 새로운 社會 紐帶였다라고 간주할 수 있다.

그리고 儒家는 ‘忠’ 思想의 有用性을 실제의 社會統治에 응용하고자 하였고, 본래의 의미를 바꾸지 않은 채 ‘忠’ 思想을 통해 上下・縦方向의 관계를 구축하려고 했다. 그것이 政治思想으로서의 ‘忠信’이다. 이것은 『論語』의 三例외에도, 郭店楚簡의『忠信之道』에서 용례가 인정을 받았다는 것을 보면, 상당히 광범위하게 사용되었다고 이해되고 있다.

한편 戰國시대에 살아남기 위해 列國이 필요로 한 것은 富國强兵策이며, 그 과정에서의 中央執權化는 피할 수 없었다. 그러한 시대상황 속에서 필요로 여겨진 것은, 横方向의 個人關係를 構築하는 것이 아니라 君主와 臣下를 縦方向으로 통솔하는 政治思想으로서의 ‘忠信’이었다. 中山王錯彝器銘文이나 郭店楚簡의 『魯穆公問子思』를 보면 政治思想으로서의 ‘忠信’은 상세히 논의되어 점차 社會구조상의 縦方向에 어울리게 ‘몸을 바쳐 위를 받든다’는 뜻으로 변화되어 갔던 것은 아닐까? 政治思想으로서의 ‘忠信’의 의미는 ‘忠信’ 思想이 盛行하는 것에 따라 이러한 方向으로 收斂되어 갔다고 볼 수 있다.

戰國末期에는 더욱더 심한 弱肉强食과 中央執權化의 시대를 맞이하여 ‘忠’의 思想이 列國의 政治體制를 유지하는 근간이 되었고, 그 후 중국의 儒敎體制를 유지하는 뼈대가 된다. 그러한 가운데 先秦期에 형성된 政治思想으로서의 ‘忠信’은, 서서히 그 역할을 마치고 역사의 무대로부터 퇴장했다고 볼 수 있다.

一、序言

「忠」とは何か。この命題に対する探求は、営々と現在にいたるまで続けられてきた。その理由として、「孝悌・愛敬・忠順」の論理に基づく『孝経』のイデオロギーが、[1]二千年の長きにわたって中国の儒教体制を支え続けたこと、また、東アジアの諸国民が、その「忠孝」の思想を共通理解としたことが挙げられるであろう。したがって、社会紐帯としての「忠」については、古くから中国のみならず、我が国においても盛んに議論されてきたのである。

近代に入っても、それは変わることはなかった。しかし、西洋学術の流入によって、思想の淵源を徹底的に追究する疑古の思潮が形成され、それが学術界の中心を占めるに至り、我が国では、津田左右吉、高田真治、濱口富士雄氏らが、「忠」思想に関わる重要な論考を発表した。[2]これらの研究は、「忠」思想の特質の一部分の解明に資すること大であったが、「忠」思想の形成については、巨視的な観点から俯瞰したとは言い難く、一面的な答えを導き出すにとどまっていたと見受けられよう。

では何故、諸先学は「忠がいかにして形成されたのか」の答えを導くことができなかったのであろうか。その理由としては、さまざまな要因が考えられようが[3]、とりわけ、先秦期の伝世文献の絶対的な不足が、その第一の理由として挙げられるであろう。つまり、これまでは資料的な制約のために、「忠」の思想の具体的な形成と展開を示すことができなかったのである。

ところが、一九九三年に中国湖北省荊門市郭店村から出土した、いわゆる『郭店楚墓竹簡』中の新資料群により、こうした状況が一変したと述べても過言ではあるまい。[4]

まず、注目を集めたのは、「忠臣」を議論した『魯穆公問子思』である。なぜなら、これは、もっとも早期の「忠臣」について論じた新出土資料であり、「忠」思想の形成を解明する重要な資料と見なされたためである。

我が国でも李承律、湯浅邦弘氏らが、ほぼ時を同じくして『魯穆公問子思』の「忠」に関する論考を提出し、[5]政治思想化された「忠」思想が、縦方向の君臣関係に応用されてゆく状況を具体的に指摘している。

---

1 渡辺信一郎「『孝經』の國家論－秦漢時代の國家とイデオロギー－」(『中國古代國家の思想構造－専制國家とイデオロギー』校倉書房、一九九四年)一九一頁。

2 津田左右吉「儒教の實践道德」(『滿鮮地理歷史研究報告』一九三二年)のち(『津田左右吉全集、儒教の研究 三』第十八巻、岩波書店、一九六五年)所収、高田眞治「先秦思想に於ける忠に就て」(『東洋思潮の研究第一』春秋社松柏館、一九四四年)、濱口富士雄「荀子の忠について」(『大東文化大學漢學會誌』十二、一九七二年二月)。

3 三氏の論考に共通するのは、「忠」は德目であるということに終始しているが、德目である「忠」は同時に、その成立の当初から社会における紐帯であったのである。社会紐帯である「忠」の特性、役割、位置付けを考慮に入れなければ、先秦社会を正確に理解できないであろう。

4 荊門博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年五月)、池田知久『郭店楚簡老子研究』(東京大學文學部中國思想文化學研究室、一九九九年)「前書き」、池田知久「まえがき」(郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)、浅野裕一「郭店楚簡總論」(『新出土資料と中國思想史 中國研究集刊』別冊 第三十三号 二〇〇三年六月)参照。なお、郭店楚墓の埋葬年代は、白起が郢を陥落させた紀元前二七八年を下限とする、紀元前三百年前後と見なしている。

5 李承律「郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について」(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年)、湯淺邦弘「「忠臣」の思想－郭店楚簡『魯穆公問子思』について」(『漢意【からごころ】とは何か』東方書店 二〇〇一年十一月)。

しかし、「忠臣」に代表される一身を危くして上に奉ずる一「忠」思想が[6]「いかにして形成されたのか」、それを説明しうる新出土文獻は、他にも存在するのである。中山王錯方壺と円鼎の銘文が、それである。この資料を用いる際に、地域性や各個の特殊性の壁に留意する必要があろうが、ここからは、概ね「忠臣」の「忠」思想の形成過程を明らかにすることができると考えられる。

また、政治思想化された「忠」思想には、為政者たる君子とその統治の対象である民との間の結合を意図したものも存在することが、伝世文献からだけでなく、郭店楚簡『忠信之道』などの新出土文献からも、うかがえるのである。[7]

このように、これらの資料は、先秦期の徳目「忠」が、社会を結ぶ紐帯であったことを示すものである。マルセル・グラネ、小島祐馬らが、社会学による方法論を古代中国研究に応用し、大いに成果を挙げたのは周知の通りであるが、これまで社会学の側面より「忠」思想に検証を加えた論考は非常に少なく、とりわけ先秦社会における紐帯「忠」の縦関係・横関係への論及は未だに為されていないのが現状である。

そこで本稿では、まず、これまで漠然としていた伝世文献における「忠」の基本的特質に再検証を加える。次いで、中山王錯彝器銘文と郭店楚簡『忠信之道』を取り上げ、先秦期において社会を結ぶ紐帯であった「忠」が、どのように形成・展開していくのかを検討することによって、先秦社会における共生思想「忠」の特質の究明を目指すこととしたい。

二、伝世文献上の「忠」

本章では、「忠」思想の基本的特質を、初期の伝世文献である『論語』によって見てゆくこととする。この作業によって、先秦社会における「忠」思想の初期の役割、位置付けを概観することになろう。

まず、これまでの「忠」思想の研究における最も悩ましい問題として、資料の時代性の確定の問題を挙げぬわけにはゆくまい。なぜなら、甲骨文では、今まで出土例がないため、除外して考えても良いであろうが、金文については、紀元前三〇九・三〇八年の銘文を刻まれた中山王錯方壺・大鼎が、最も早期の出土例であり[8]、これが現行本『論語』の原篇より先行するのか、判断が分かれるためである。『論語』について、現在、多くの研究者は、『論語』の内容の大部分を、七十子の時代のものと見なしており、それによるならば「忠」についての文献資料が『論語』を嚆矢とするのは、とりあえず、異論のないところであろう。[9]

以下、『論語』における「忠」を抜粋して、説明を加えてゆきたい。

①子曰わく、吾れ日に三たび吾が身を省る。人の爲に謀りて忠ならざるか。朋友と交わりて信ならざるか。習わざるを傳うるか。(學而第一)

6「身を危くして上に奉ずる」は『逸周書』謚法解篇に基づく。

7 王子今『「忠」觀念研究一一種政治道德的文化源流与歷史演變』(吉林教育出版社 一九九九年一月)、李存山「讀楚簡『忠信之道』及其他」(『中國哲學』第二十輯 遼寧教育出版社 一九九九年一月)、胡平生「郭店楚簡中的孝与忠」(郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二年)、佐藤将之『中國古代的「忠」論研究』(國立臺灣大學出版中心、二〇一〇年)など。なお、佐藤将之氏の大著は、中国古代の「忠」思想のほぼ全てを網羅した力作であり、参照する部分が多かった。改めて学恩を謝する次第である。

8 于省吾主編『甲骨文字詁林』(中華書局 一九九六年五月)、何琳儀『戰國文字字典 一戰國文字声系』(中華書局 一九九八年九月)参照。

9 武内義雄『論語の研究』(岩波書店 一九三九年 のち『武内義雄全集』第一巻、論語篇所収)、津田左右吉『論語と孔子の思想』(岩波書店、一九四七)などを参照。

②子曰わく、君子重からざれば則ち威あらず。學べば則ち固ならず。忠信を主とし、己れに如かざる者を友とするなかれ、過てば則ち改むるに憚ること勿かれ。(學而第一)
③子曰わく、十室の邑、必ず忠信丘が如き者有らん。丘の學を好むに如かざるなり。(公冶長第五)
④子四つを以て教う、文、行、忠、信なり。(述而第七)
⑤子曰わく、忠信を主として義に徙るは、德を崇くするなり。(顔淵第十二)
⑥子張行を問う。子曰わく、言忠信、行篤敬なれば、蠻貊の邦と雖ども行なわれん。言忠信ならず、行篤敬ならざれば、州里と雖ども行なわれんや。(衞靈公第十五)
⑦季康子問う。民をして敬忠にして以て勸ましむるは、之れを如何。子曰く、之れに臨むに莊を以てすれば則ち敬。孝慈なれば則ち忠。(爲政第二)
⑧曾子曰わく、夫子の道は、忠恕のみ。(里仁第四)
⑨定公問う、君臣を使い、臣君に事うること、之れを如何。孔子對えて曰わく、君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うること忠を以てす。 (八佾第三)
⑩子張政を問う。子曰わく、之を居きて倦むこと無く、之を行なうには忠を以てす。(顔淵第十二)
⑪子貢友を問う。子曰わく、忠もて告げて善もて之れを道く。(顔淵第十二)
⑫樊遲仁を問う。子曰わく、居處は恭、事を執りて敬、人と交わりて忠なれ。(子路第十三)
⑬子曰わく、之れを愛す、能く労うこと勿からんや。忠なり、能く誨うること勿からんや。(憲問第十四)
⑭孔子曰わく、君子に九思有り。…(中略)…言は忠を思い、事は敬を思う。(季氏第十六)

一見して理解されるように、『論語』における「忠」は、その多くが個人関係を論じたものである。また、文①から⑥までにあるように、「忠」は「信」とともに説明されており、それが『論語』の用例のなかで約過半数を占めている。つまり、『論語』における「忠」を明らかにするためには、まず、「忠」と「信」との特性を理解し、その関連性を検証する必要があるのではなかろうか。

そのなかでも、とりわけ注目すべきは、学而篇の文①である。この章句は曽子が毎日三つの点について反省するというもので、「人の爲に謀りて忠ならざるか」とは、君子である己れが、人に「忠」で対するということであり、「朋友と交わりて信ならざるか」とは、己れが朋友に「信」で答えることを意味する。つまり、この二つの徳目は、己れから、その相手に向かって発せられているように見受けられる。

そこで、まずは「忠」「信」それぞれの意味や特質、その関係性について、これまでの原義研究から確認してゆきたい。

「忠」について、高田真治氏は、「換言すれば『まこと』といふ意味であつて、此の眞心を盡くすこと指して忠と爲す」とする。[10]加藤常賢・藤堂明保・白川静氏らも、考証の方法は様々であるが、「まごころを盡くす」意に解釋される点では一致している。

「信」については、加藤氏は、字形は「言に従い人の声」の形聲字であるといい、字義は「嘘を言わぬ意」であるという。また、藤堂氏は「スラスラと進むような、いつわりのない言行のこと」という。つまり「信」は「うそを言わない」意に解釋される。

このように「忠」「信」の原義からは、「忠ーまごころを盡くす」、「信ーうそを言わない」の兩者の「盡くす」、「言わない」ことが、己れから相手に向かって發せられているものと

10 注(2)高田論文、二二四～二二五頁、加藤常賢『漢字の起源』(角川書店 一九七〇年)、藤堂明保『漢字語原辞典』(學灯社 一九六五)、白川静『説文新義』(五典書院 一九七四年)。武内義雄『儒教の精神』(岩波書店 一九三九年)、十九、二十頁参照。

漠然とは意識されるであろう。

これらの徳目の方向性について、武内義雄氏の意見に興味深いものがある。武内氏は、学而篇の文①を引いて「忠は自己の心に謀りて欺かない意であり、信は人の字と言の字とを組み合せた文字で他人に約束した言をたがへぬ意である。前者は主觀を内省して如何にすることが道徳的であるかを直覚することであり、後者は他人に對して如何にあるべきかを教へたものである。……マコトの精神が内に向つて動くときは忠であり、外に向て働くときは信である」と述べている。「忠」についてのみ「主觀を内省して」と曽子が三者に意図した内省を当てはめるのは、やや我田引水の嫌いがあるであろうが、「忠」「信」それぞれに方向性があることを明確に指摘した主旨は、やはり尊重すべきであろう。

本章の文①で検討したように、「忠」「信」は、ともに主体より相手に向かっていることは、右の古義の研究からも推定されたが、次に、「忠」と「信」との関係をどのように理解すれば良いのであろうか。まず、文⑦⑫⑭にある「敬」「忠」の關係と比較しながら考えてみたい。文⑦⑫からも明らかなように、「敬」「忠」は、ともに主体より「相手に向かって發される」もので、文①の「忠」と「信」の関係と同様のものと判断される。

しかし、「敬」は、『説文解字』に「肅なり」というように「つつしむ」意であり、文⑦⑫⑭にあるように「事（しごと）」に従事する際に採るべき徳行とされる。「忠」については、文⑫⑭にあるように、個人の関係において使用されていたものである。つまり、この二つの德が適用される状況・場所は異なることには注意が必要である。同様に文⑦においても、君子が民に臨むに、「莊」ならば「敬－つつしまれ」、「孝慈」ならば「忠－まごころを盡くされる」のである。「敬」と「忠」、それぞれが両行する徳を異にしている。

しかし、「忠」「信」については、「敬」「忠」のようではない。文②③④⑤⑥において、「忠」「信」は連ねて用いられているが、これは、この二者が密接に結び付いていたことを表していると考えられる。

そこで、文①を再度検証してみよう。「人の爲に謀りて忠ならざるか」とは、君子たる己れが、すべての「人」に對して「まごころを盡くす」ことであり、對象とされる相手は、すべての人である。「朋友と交わりて信ならざるか」とは、「朋友」に対して「うそをいわない」ことであり、その対象となる相手は、朋友に限定されている。おそらく、この二句の間には、ある段階・差違が存在する。

それを端的に表すのは、この対象とされる「人」と「朋友」との間にある差異である。一般的に「人」は、性三品の全ての人を指し、「朋友」とは性上の人、賢人を指すと考えられる。[11]よって、君子は「人」に「まごころを盡く」しても、必ずしも、見返りがあるのではない。「人」には上・中・下の三品があり、性上の人からは、当然「まごころ」に対する返礼が期待できようが、性中・下の人からは、必ずしも、それが期待できるとは考えられない。そうではあるが、君子たるものは、すべての「人」に「まごことを盡くす」ことを忘れてはならないのであり、曽子の真意はここにあると考えられるであろう。

つまり、君子・賢人である「朋友」は、必然的に、己れが全ての人に対して「忠－まごころをつくす」、同時に「朋友」は、己れに「忠－まごころを盡く」してくれることが仮定されるのである。よって、「朋友と交わりて信ならざるか」とは、己れが朋友に「信－うそを言わない」以前から、朋友が己れに「忠－まごころを盡く」しており、己れは「信－うそを言わない」でもって朋友に返すという両者の関係を見てとることができるであろう。このように、己れと朋友の間には、「忠」と「信」が両行する関係が発見されるのである。

文①の「忠」と「信」の関係についてまとめておこう。子路篇に「朋友には切切偲偲す」

11「朋友」については、『禮記正義』曲禮上の疏に「朋類は賢を見て齎しからんと思うなり」というように、君子でもあり、賢人でもある。『論語』里仁篇「賢を見て齎しからんと思う」に基づく。

というように、己れの内面より「忠ーまごころを盡くす」ことを、朋友に向かって発す。朋友は「まごころ」でそれを受け止め、「信ーうそを言わない」でもって返す。また、己れが朋友より「忠」を受ければ、「信」でもって返礼し、それに朋友は「忠」でもって返す。つまり、この「忠」「信」からは、人間の関係を内と外（我と彼）より捉えた両行的、双方向な一対の概念を構成することが理解されるのである。この「忠」「信」が密接に両行する個人関係こそ、その最も重要な特性であり、「忠」「信」の二者が多く連ねて用いられている原因と推定されるのであろう。[12]

このように『論語』の「忠」とは、単独でも、その相手に向かって発せられる「まごころをつくす」意の徳目であったが、「忠信」と連ねて用いられた場合では、密接に両行して個人關係を構築する、そうした類の社会を結ぶ紐帯であったことが理解できるのである。[13]

『論語』より前に「忠」に関する資料が存在しないことは先に述べたが、その理由としては、それ以前に「忠」の文字、概念が存在しなかったのか、あるいは文献資料の保存上の問題から残っていないだけなのか、今のところ確かめようがない。しかし、これら多数の例から分かるとおり、「忠信」の概念が普遍的意味合いを有するのならば、それをある程度、遡った時代においても、同じような意味合いであったと考えるのが、ごく自然であろう。つまり、「忠信」は原篇『論語』成立のかなり前から、横方向の個人関係を構築する道徳概念として、普遍的に定着していたことが、これらの資料から読み取れるのである。

このように、「忠」本来の思想は、横方向の個人関係を構築する「まごころを盡くす」という意味付けのものであって、それが普遍的に考えられていたようであるが、そのほかに、政治思想化された用例も見受けられる。

まず散見されるのが、為政者たる君子と民（衆）との関係に用いられたものである。文⑥⑦⑩は、いずれも、君子と民との間に「忠」が必要であることを主張するが、文⑩では、為政者である君子が政治を行う際に、民に「忠」で臨まなければならないことが述べられている。その逆に文⑦では、君子が民に臨むにあたって「民をして敬忠にして以て勸ましむるは、之を如何」というように、民よりの「忠」をいかに獲得すべきかが主題となっている。つまり、文⑦と⑩と総合して考えるに、「忠」は、君子と民との間に両行しているのである。

また、文⑥には「言忠信、行篤敬なれば、…」というように、君子が民に「忠信」で臨む必要を主張していようが、ここでも、右に検討したように「忠信」が、為政者たる君子と民との間に両行しなければ、民より信頼を勝ちえず、「忠信」思想は、君子と民、つまり個人と社会の間にもはっきりとうかがえるのである。そして、これらは文⑩にもあるように、明らかに政治思想化された「忠」思想の端緒といえるものであろう。

次に、文⑨の『論語』八佾篇に見える「忠」について。「君臣を使うに禮を以てし、臣君に事うること忠を以てす」とは、君主は臣下に「禮」で對するかわりに、臣下は君主に「忠」でこたえるというものであり、明らかに、『孝經』にいう縦方向の君臣關係、つまり、一身を危くして上に奉ずる一「忠臣」に代表される「忠」思想に近接している。これは、右に検討したものと根本的に異なり、臣下が君主に忠を尽くすものと見受けられる。[14]

以上のように、『論語』における「忠」思想は、横方向の個人関係を論じたもの、社会の中で忠が縦・横関係なく両行するもの、そして、臣下が君主に忠を尽くす関係のものと、大まかに三種にわけることができる。次章では、臣下が君主に忠を尽くす「忠臣」思想に

12「忠信」の表記について。「忠信」と記すと、この二文字でつづめて「まこと」の意であるとの判断もあるであろう。しかし、「忠信」とは、密接に關わりながらも、両行して横方向の個人関係を構築する社会紐帯であり、それぞれに意味を異にした徳目でもあると考えられる。

13 なお、『論語』における政治思想化された「忠信」「忠」については、本稿の結語において検討を加える。

14 文⑨は、『孝經』にいう「忠臣」の思想を濃密に表現しており、後世の述作と疑われるが、本稿では、そのまま『論語』の一章として捉えておきたい。

ついて、新出土文献から検証を行うこととしたい。

三、「忠臣」の誕生－中山王錯方壺・円鼎の「忠」

一九七四年から一九七八年にかけて、河北省平山県の三汲公社の発掘作業において、戦国時代の中山国都霊寿城址の城外の西北に位置する第一号墓から、三つの青銅彝器が出土した。彝器には、多くの文字が刻まれており、経書や諸子を引いた内容の豊かさと、正確な年代（前三〇八・三〇九年）が記されていたことから注目を集め、すでに多数の論考が発表されてきている。[15]

そのなかの中山王錯方壺と円鼎（鉄足大鼎）の銘文には、「忠」と「信」、そして「忠臣」が刻まれており、これらは「忠」について記された文献資料のなかで、『論語』に次ぎ『孟子』に匹敵する古さのものであると考えられてきた。この銘文の「忠」は、政治思想化された「忠」が、いかに形成されてきたのかを探るうえで、非常に貴重な資料であると考えられるが、これまでのところ、意外なことに、この銘文に記された「忠」思想に焦点を当て、詳細に検討した論考は皆無に等しい。取り急ぎ解明してゆかねばならない課題といえるであろう。

そこで、この銘文に刻まれた「忠」思想を考察するために、関係する部分を抜粋して、説明を加えてゆくことにする。

○維十四年、中山王錯命相邦□（用＋貝）[16]、擇燕吉金、鑄爲彝壺（維れ十四年、中山王錯相邦の□に命じ、燕の吉金を擇び、鑄して彝壺を爲らしむ)。

○天不敦其有願、使得賢才良佐□、以補相厥身。余知其忠信也、而專任之邦。是以遊夕飲■、罔有遽惕。□竭志盡忠、以佐右厥辟不貳其心（天は其の願い有るを敦わず、賢才良佐なる□を得て、以て厥の身を輔相けしむ。余は其の忠信を知りて、之に邦を專任す。是を以て遊夕飲■し、遽惕有るなし。□は志を竭し忠を盡し、以て厥の辟を佐右けて、其の心を貳にせず)。

○遂定君臣之位、上下之體、休有成功、創闢邦強。天子不忘其有勳、使其老、　策賞仲父。諸侯皆賀（遂に君臣の位、上下の體を定め、休くも成功を有ち、邦強を創闢す。天子は其の勳有るを忘れず、其の老を使して、仲父に策賞せしむ。諸侯も皆な賀す)。(中山王錯方壺)

○天降休命于朕邦、有厥忠臣□、克順克比、亡不率仁、敬順天德。　以左右寡人、使知社稷之任、臣宗之義、夙夜不懈、以諭導寡人（天は休命を朕が邦に降し、厥の忠臣の□を有らしむ。克く順に克く比に、仁に率わざるは亡く、天德に敬順す。以て寡人を左右けて、社稷の任と、臣宗の義を知らしめ、夙夜懈たるなく、以て寡人を諭導す)。

○寡人聞之、事少如長、事愚如智。此易言而難行也。非信與忠[17]、其誰能之。其誰能之。唯吾老□寔克行之（寡人之を聞けり、少きに事うること長の如くし、愚に事うること智の如

15 代表的なものとして、于豪亮「中山三器銘文考釋」(『于豪亮學術文存』中華書局、一九八五年)、赤塚忠「中山國諸器銘文の考釋」(『赤塚忠著作集 第七巻 甲骨・金文研究』研文社、一九八九年)、小南一郎「中山王陵三器銘とその時代背景」(林巳奈夫編『戰國時代出土文物の研究』京都大學人文科學研究所、一九八五年）がある。なお、本章の釋文は、基本的には小南一郎氏のものに依拠し、一部私見により変更を加えたものである。

16 司馬□の名、(用＋貝）は、ワードにおいて表記することができないため、仮に□で表すこととするが、適時、□字の下に（用＋貝）を補い、明示することとする。

17「恁」字の解釈について、于豪亮氏は、眞部の字として「信」とする。本稿においては『集韻』の「恁、博雅思也」、「恁、信也」とあるに基づき「信」の字で解しておく。

くせよ、と。此れ言い易きも行い難きなり。恁（信）と忠に非ざるよりは、其れ誰れか之れを能くせん。其れ誰れか之れを能くせん。唯だ吾が老□のみ寔に克く之れを行なう)。（中山王錯円鼎・鐵足大鼎）

この銘文を表面的に読み取れば、天より降された「忠臣」司馬□（用＋貝）が、「忠」であり「信」であるために、国の政治については、すべてを彼に託し、王自らは祭祀に専念するという、うるわしい君臣の信頼関係が読み取れる。

この彝器銘文において、「忠臣」は、いかなるものかが規定されている。「天は其の願い有るを斁わず、賢才良佐なる□を得て、以て厥の身を輔相けしむ」、「天は休命を朕が邦に降し、厥の忠臣の□を有らしむ」というように、司馬□は、王錯を補佐するために、天より降された「忠臣」であり、同時に、これは王の権威にとって望ましい「忠臣」と定められている。なぜなら、王も「忠臣」も、ともに天の秩序に属す以上、王こそが国家の最高統治者として天命を受けた存在であり、天の権威のもとで、王は「忠臣」の上位にあるためである。

また、「忠臣」は、天より命じられた秩序を守護する存在でもある。「以て寡人を左右けて、社稷の任と、臣宗の義を知らしめ、夙夜懈たるなく、以て寡人を諭導す」というように、中山の王、社稷を守護するだけでなく、君臣の義を墨守して、それが、いかなるものか、率先して羣臣に範を垂れる存在でなければならない。これこそが、「天徳に敬順す」る「忠臣」が表すものである。このように、この銘文のなかでは、天の権威の下の秩序が強調され、「忠」であり「信」である「忠臣」司馬□（用＋貝）は、王を超えることができないように仕組まれている。

それを端的に表わすのが、「少きに事うること長の如くし、愚に事うること知の如くせよ」という文であろう。ここでは、王がいかなる資質であろうと、「忠臣」たるもの、王を補佐しなければならないことを主張している。まさしく、天の秩序とは、賢愚に関わりなく、絶対的に固定化された不変なものなのである。

そして、ここでの方法論は、従来の秩序の守護を願う王が、天の権威のもとに、実力者である司馬□（用＋貝）を天より降された「忠臣」と規定し、彼を臣下の身分にとどまらせることを意図したものであろう。したがって、ここでいう「忠臣」とは、王の絶対的な権威を守るため、実力者を「忠臣」の地位に封じ込めておくことに他ならない。つまり、中山王錯は、天の権威に守護された中山の秩序を永続のものとするために、天の権威を「忠臣」の属性として規定し、臣下を「忠臣」として、その自己実現を抑制してゆくものと試みたのである。

ここで、思い起こされるのが、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想である。湯浅邦弘氏は、『魯穆公問子思』の「忠臣」と「諫諍」との関係が、『孟子』『墨子』『晏子春秋』などの伝世文献にも見られることに注目、『魯穆公問子思』において、子思が規定する「忠臣」とは、『論語』における「忠」の観念を政治思想化し、「忠」とは別概念と意識されてきた「諫諍」を忠臣の属性として明確に規定することによって、「忠臣たる思想家が自己實現を果たして行く道を開く」ものと指摘されていた。[18]

このふたつの「忠臣」の思想は、ほぼ年代を同じくする「同時資料」であるが、このように郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の思想と、中山王錯方壺と円鼎の銘文のそれは、懸絶したものである。[19]ともに、臣下が君主に忠を尽くすものでありながらも、『魯穆公問

18 注（5）湯浅論文、五十二頁参照。

19 中山王錯方壺と円鼎の銘文にいう「忠臣」は、「まごころをつくす臣」であったと蓋然的に指摘しえようが、その後、郭店楚簡『魯穆公問子思』の「忠臣」の意味付けでは、「身を危くして上に奉ずる」意であり、後世と同様の意義を持つものであるように見受けられる。

子思』の「忠臣」は、自己実現を果たす存在であるのに対し、中山王錯方壺と円鼎の銘文の「忠臣」は、天の絶対的な権威のもと、王の下に置かれるものとなっているのである。

これらの「忠臣」思想の再定義を通じて、儒家は「忠」思想の新地平を開いてゆき、最終的に『孝經』の理論において結実していったと考えられるのである。

四、「忠信」の形成と終焉－郭店楚墓竹簡『忠信之道』

一九九三年、湖北省荊門市の郭店一号楚墓から出土した竹簡群、すなわち『郭店楚墓竹簡』からは、数多くの「忠」思想に関わる文献が確認されている。[20]その中で、『忠信之道』は、当時の社会における「忠」と「信」がいかなるものかを、これより前のいかなる文献と比較しても詳細に議論しており、また、これ以降「忠信」について、ここまで事細かに述べられた論考が存在しない点からも貴重な文献資料と言えるであろう。[21]

①01不譌不害、忠之至也。不欺弗知、信之至也。忠積則可親也、信積則可信也。忠02信積而民弗親信者、未之有也。至忠如土、爲物而不發。至信如時、必至而不結。忠人亡03譌、信人不背。君子如此、故不苟生、不背死也。

譌らず害わざるは、忠の至りなり。欺かず知らざるは、信の至りなり。忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信ずべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり。至忠は土の如く、物を爲して發かず。至信は時の如く、必ず至りて結ばれず。忠人は譌ること亡く、信人は背かず。君子は此くの如し、故に苟くも生きず、死に背かざるなり。

⑪大舊而不渝、忠之至也。陶而睹常者、信04之至也。至忠亡譌、至信不背、夫此之謂此。大忠不説、大信不期。不説而足養者、地也。不期05而可要者、天也。昭天地也者、忠信之謂此。

大いに舊くして渝わらざるは、忠の至りなり。陶くして常を睹るは、信の至りなり。至忠は譌ること亡く、至信は背かずとは、夫れ此れの謂いなり。大忠は説かず、大信は期せず。説かずして養うに足る者は、地なり。期せずして要むべき者は、天なり。天地に昭らかなる者は、忠信の謂いなり。

⑫口惠而實弗從、君子弗言尓。心疏而貌06親、君子弗申尓。故行而鯖兌民、君子弗由也。三者、忠人弗作、信人弗爲也。忠之爲07道也、百工不楛、而人養皆足。信之爲道也、羣物皆成、而百善皆立。

惠にして實從わざるは、君子は言わざるなり。心疏んじて貌親しむは、君子は申べざるなり。故らに行ないて民より争奪するは、君子は由らざるなり。三者は、忠人は作さず、信人は爲さざるなり。忠の道爲るや、百工楛ならずして、人養皆な足る。信の道爲るや、羣物皆な成りて、百善皆な立つ。

---

20 湯浅邦弘氏は、郭店楚簡全體の「忠」の思想的性格を「未分化、未定着の段階にある」としている。注（５）湯淺論文、五十七頁。筆者は、その意見に異論を差し挟むものではないが、正確を期するならば、『論語』において、分化を開始した「忠」思想が、郭店楚簡においては構造的意味的に分化を決定的なものにしたと考えている。

21 郭店楚墓竹簡『忠信之道』の釋文としては、荊門博物館編『郭店楚墓竹簡』（文物出版社 一九九八年）、李零『（増訂本）郭店楚簡校讀記』（北京大學出版社 二〇〇二年）、涂宗流・劉祖信『郭店楚簡先秦儒家佚書校釋』（萬卷樓圖書有限公司 二〇〇一年）などがある。我が国では、池田知久など「『忠信之道』譯注」（池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月）による詳細な譯注がある。

Ⅳ君子其它也08忠、故恋親溥也。其言尓信、故傳而可受也。忠、仁之實也。信、義之期也。是故古之所09以行蠻貉者、如此也。
君子は其の施すや忠なり、故に恋親せらるること溥きなり。其の言や信なり、故に傳えて受くべきなり。忠は、仁の實なり。信は、義の期なり。是の故に古の蠻貉に行わるる所以の者は、此くの如きなり。[22]

郭店楚簡『忠信之道』は、四つの段落に分けられよう。

まず段落①では、君子の「忠信」の徳とはいかなるものかを、具体的な当為を示して説明してゆき、段落Ⅱでは、「至忠」「至信」「大忠」「大信」という「忠」「信」のランクを規定する。その最も高い徳を体現する君子こそが、天地に相関する存在であることを述べている。

段落Ⅲでは、「忠」「信」たる君子ならば、民を善導して、どれだけの治績を挙げられるかが強調され、段落Ⅳでは、君子が民に臨むに「忠」「信」でありさえすれば、化外の地においてさえ、民を善導できる旨が記され結ばれている。

このように『忠信之道』では、民に対する為政者の徳目「忠」「信」の功能をさまざまなたとえを用いて説明しているが、その主要な骨子は、為政者たる君子は、民の信頼を勝ち得るためには「忠」「信」の徳を身に付けなければならぬこと、そして、君子が身に付けるべき徳には、ランクが設定されて、君子たるもの、「至忠・至信」から「大忠・大信」へと進むべきことが説明されている。

また、『忠信之道』の「忠信」の思想は、『論語』において述べられていた政治思想化された「忠」思想を敷衍・発展させたものと考えられる。『論語』文⑥⑦⑩においても、君子が民に「忠信」で臨む必要を主張しており、そこでは、「忠」「信」が、為政者たる君子と民との間に両行しなければ、民より信頼を勝ちえないことが記されていた。

ところが、「忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信ずべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり」、「君子は其の施すや忠なり、故に恋親せらるること溥きなり。其の言や信なり、故に傳えて受くべきなり」というように、君子が民に臨むに「忠ーまごころを盡く」せば、民は君子に對して「親ーしたしみ」、「信ーうそを言わない」で臨めば、同じく「信ーうそを言わない」で返るのであり、ここに徳の両行は認められるものの、『論語』のように「忠」「信」が両行するものでないのである。これは「忠」に対して、明らかな差別化を計り、「忠」を君子の徳性として規定しようとしているのではなかろうか。

この動きには、やはり、前章で検討した「忠臣」の「忠」の影響を見逃すことができまい。「忠臣」も「忠信」も『論語』の段階で分化を始めた政治思想であったが、前章で確認したとおり、「忠臣」の「忠」は、君子であり、臣下である思想家に限定されたものとなりつつあった。

この流れを証明する資料として、『墨經』には次のようにある。[23]

［經］忠、以爲利而強低也。［説］忠〇不利弱子、亥足將入、止容。（上經校釋第十二）
［經］忠は、以て利を爲せば低に強いるなり。［説］忠〇弱子に利あらず、亥れ足將に入らんとすれば、容を止む。
([經]忠とは、利であると思うときには、おのれの家族に強いることである。[説]忠とは、己れの家族に利ではない。なぜならば、家居の門に足を踏み入れようとして思い止まる。)

22 本稿の釈文は、基本的に注（21）『郭店楚墓竹簡』の釈文に依拠し、一部を私見により変更したものである。なお01などの数字は竹簡番号である。

23『墨經』については、蓋然的に郭店楚簡の成書年代より、やや遅れるものと判断している。

この「忠」は、君主・民のどちらに向いているものなのか判然とせぬが、いずれにせよ、自身の家族を犠牲にするほどの「盡忠」で、これが君主に向かうものであるならば、まさしく一身を危くして上に奉ずる一「忠」であり、これが民に向かうものであるならば、一まごころを盡くすーというより、もっと強烈な一身を危くして下に盡くすーとでもいうべきものであろう。いずれにせよ、この「忠」の思想は、一般の人間関係より隔離されたもの、つまり政治思想となり、君子に限定された徳となっていったのである。

このように『忠信之道』において、「忠」「信」の思想は、発達した議論を備えていたわけであるが、同時に、根本的な部分に矛盾を抱えた存在にもなっていたのである。これらの政治思想「忠信」は、後世滅んでゆくわけであるが、その理由の一つに、この矛盾、つまり「忠」「信」の両行が喪失したことも挙げられるではあるまいか。

そのほか、前章で検討した「忠」の意味付けの変化も、大きな理由の一つとして指摘しうるであろう。中山王錯彝器の銘文に始まり、『魯穆公問子思』に至る「忠」思想の縦関係への応用は、「忠」に意味的な変化を付与した。つまり、社会構造上縦方向へと変質した「忠」は、その意味も、縦方向にふさわしいものに変化せざるをえなかったのである。この「忠臣」の一身を危くして上に奉ずる一「忠」の誕生により、当時の社会上において、これまで有力な政治思想であったーまごころを盡くすー「忠」は、その存在を脅かされるに至ったのではないかと考えられる。

その証拠に、郭店楚簡の内にも「信」思想の自己完結化をはっきりと表わす文がある。『忠信之道』の段落①に「忠積めば則ち親しむべく、信積めば則ち信ずべきなり。忠信積みて民親信せざる者は、未だ之れ有らざるなり」というが、ここでは、これまで、兩行的であった「忠信」の関係が、「信」のみで成り立つこととなっている。この「信」の思想は『成之聞之』に詳しく述べられている。[24]

○01聞之曰、古之用民者、求之於己爲恒。行不信則命不從、02信不著則言不樂。民不從上之命、不信其言、而能含德者、未之03有也。故君子之莅民也、身服善以先之、敬慎以守之。其所在者内矣（之れを聞けるに曰わく、古の民を用うる者は、之れを己れに求むるを恒と爲す、と。行ない信ならざれば則ち命從われず、信著らかならざれば則ち言樂しまれず。民、上の命に從わず、其の言を信ぜず、而れども能く德を含む者は、未だ之れ有らざるなり。故に君子の民に莅むや、身ら善を服いて以て之れに先んじ、敬慎して以て之れを守る。其の在る所の者は内なり）。

○24形於中、發於色。其錫也固矣、民孰弗信。是以上之恒、25務在信於衆。詔命曰、允師濟德。此言也、言信於衆之可以26濟德也（中に形づくられ、色に發す。其の錫や固ければ、民孰れか信ぜざらん。是れを以て上の恒は、務め衆に信なるに在り。詔命に曰わく、師に允なれば德を濟す、と。此の言や、衆に信たることの以て德を濟すべきを言うなり）。

ここでは「古の民を用いる者」、つまり為政者たる君子と民（衆）との間に、お互いの「信」が必要であることが記されている。「行ない信ならざれば則ち命從われず」、「民、上の命に從わず、其の言を信ぜず」というように、民が為政者に対して「信」がない場合の不都合が記されているが、これは、民から為政者である君子に向けられた「信」である。また、「是を以て上の恒は、務め衆に信なるに在り」、「此の言や、衆に信たることの以て德を濟すべきを言うなり」というように、ここでは、為政者たる君子が、衆に臨むに「信」

24 注（21）の諸論考、及び丁原植『儒家佚籍四種釋析 郭店楚簡』（台湾古籍出版有限公司 二〇〇〇年十二月）、廣瀬薫雄・渡邊大「『成之聞之』譯注」（池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院 二〇〇三年二月）参照。『成之聞之』の釈文については、涂宗流・劉祖信、丁原植、廣瀬薫雄・渡邊大諸氏のそれを検証し、一～三号簡、二十四～二十六号簡について釈読している。

でなければならねことが述べられている。これは君子から衆（民）に向けられた「信」である。つまり、君子と民との間には、「信」が両行し、自己完結する思想形態を備えるに至ったのである。このように、『成之聞之』の「信」思想からは、すでに「忠」を必要としなくなりつつあることがうかがえるのである。

以上、前章で検討したように、政治思想「忠臣」の議論が広汎となるにしたがって、政治思想「忠信」の及ぶ範囲は、小さなものとなっていったと考えられる。また、右に『忠信之道』で見てきたように、政治思想「忠」の君子に対する固定化、それにともなう「忠」「信」の両行の終焉が確認された。また、『成之聞之』が説くような「信」単独での両行は、「忠」の意味する範囲を格段に狭めていったのではなかろうか。これら複数の要因は、これまでの「忠信」の思想の存在意義を根幹から揺るがし、かくして政治思想「忠信」は、消滅してゆくこととなったと考えられる。

五、結語

本稿では、もっぱら『論語』などの伝世文献や、中山王錯彝器銘文および郭店楚簡『忠信之道』などの新出土資料より、先秦社会における「忠信」の思想を軸に考察を加えることによって、その時代の「忠」思想の特性を検証し、その形成を概観してきたものである。

そのなかで理解できたことは、先秦社会において「忠」の思想が徐々に重視されていったことであり、その盛行を背景に、社会を結ぶ紐帯として、広範な状況・場所で用いられるようになっていったことであった。

ただ、序言でも述べたように、先秦社会の一端を究明するうえで、社会に立脚した視点を備えることは重要である。そこで本稿を結ぶにあたって、そこで解明された事実を織り交ぜ、「忠」思想の形成を社会的背景より論じて、総括することとしたい。

そもそも周は、王の血族を封建する宗族体制を、その基礎においた王朝であった。春秋時代末期においても、主な社会基盤は血縁に頼ってはいたものの、邑制都市では、この血縁に商人・工人などの社会集団が複雑に絡み合い、それぞれの利益共同体を構成していた。そうした状況下において、形骸化していった血縁「孝」を頼って統治を行える時代は過ぎ去っていたため、その雑多な社会を束ねる、新たな紐帯が必要とされたと考えられている。

それに、いち早く答えたのが、「忠信」の思想である。『論語』にも多く散見されるように、この「忠ーまごころを尽くす」、「信ーうそを言わない」思想は、両行する横方向の人間関係を構築するものであった。「忠信」の思想は、先秦社会を横方向から支える、新たな社会紐帯であったと見なされている。

そして儒家は、「忠」思想の有用性を、実際の社会統治に応用することを考え、本来の意味付けを変えないまま、両行的な上下・縦方向の関係を構築しようとした。それが政治思想「忠信」である。これは『論語』の三例の他に、郭店楚簡『忠信之道』にも用例が認められることから、かなり広範に使用されたと理解されている。

一方、戦国を生き抜くために、列国が必要としたのは富国強兵策であり、その過程での中央集権化は避けて通ることができない。そうした時代状況の下で必要とされるのは、横方向の個人關係を構築するものではなく、君主と臣下を縦方向に結ぶ政治思想「忠臣」であった。中山王錯彝器銘文や郭店楚簡『魯穆公問子思』に見られるように、政治思想「忠臣」は盛んに議論され、社会構造上の縦方向にふさわしく「身を危くして上に奉ずる」意に徐々に変化していったのではあるまいか。政治思想「忠」の意味付けは、「忠臣」思想が盛行するにともない、こうした方向に収斂されていったと見受けられるのである。

戦国末期には、さらに激しい弱肉強食・集権化の時代を迎え、「忠臣」の思想は、列国の

政治体制を支える根幹となり、その後、中国の儒教体制を支える屋台骨となる。そうしたなか、先秦期に形成された政治思想「忠信」は、徐々にその役割を終え、歴史の舞台から退場していったと考えられるのである。

参考文献

『論語』
『礼記正義』
『魯穆公問子思』

渡辺信一郎 「『孝經』の國家論－秦漢時代の國家とイデオロギー－」(『中國古代國家の思想構造－專制國家とイデオロギー』、校倉書房、1994年)。
津田左右吉 「儒教の實践道德」(『満鮮地理歷史研究報告』1932年)のち(『津田左右吉全集、儒教の研究 3』第18卷、岩波書店、1965年)。
高田眞治 「先秦思想に於ける忠に就て」(『東洋思潮の研究第一』、春秋社松柏館、1944年)。
濱口富士雄 「荀子の忠について」(『大東文化大學漢學會誌』 12、1972年2月)。
荊門博物館編 『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、1998年5月)。
池田知久 『郭店楚簡老子研究』(東京大學文學部中國思想文化學研究室、1999年)。
池田知久 「まえがき」(郭店楚簡研究會編、『楚地出土資料と中國古代文化』、汲古書院、2002年)。
浅野裕一 「郭店楚簡總論」(『新出土資料と中國思想史 中國研究集刊』別冊 第33号、2003年6月)。
李承律 「郭店楚簡『魯穆公問子思』の忠臣觀について」(池田知久編、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、2003年)。
湯淺邦弘 「「忠臣」の思想－郭店楚簡『魯穆公問子思』について」(『漢意【からごころ】とは何か』、東方書店、2001年12月)。
王子今 『「忠」觀念研究－一種政治道德的文化源流与歷史演變』(吉林教育出版社、1999年1月)。
李存山 「讀楚簡『忠信之道』及其他」(『中國哲學』第二十輯、遼寧教育出版社、1999年1月)。
胡平生 「郭店楚簡中的孝与忠」(郭店楚簡研究會編、『楚地出土資料と中國古代文化』、汲古書院、2002年)。
佐藤将之 『中國古代的「忠」論研究』(國立臺灣大學出版中心、2010年)。
于省吾主編 『甲骨文字詁林』(中華書局、1996年5月)。
何琳儀 『戰國文字字典 －戰國文字声系』(中華書局、1998年9月)。
武内義雄 『論語の研究』(岩波書店、1939年、のち『武内義雄全集』第一卷、論語篇所収)。
津田左右吉 『論語と孔子の思想』(岩波書店、1947)。
加藤常賢 『漢字の起源』(角川書店、1970年)。
藤堂明保 『漢字語原辞典』(學灯社、1965年)。
白川静 『説文新義』(五典書院、1974年)。
武内義雄 『儒教の精神』(岩波書店、1939年)
于豪亮 「中山三器銘文考釋」(『于豪亮學術文存』、中華書局、1985年)。
赤塚忠 「中山國諸器銘文の考釋」(『赤塚忠著作集 第七卷 甲骨・金文研究』、研文社、1989年)。
小南一郎 「中山王陵三器銘とその時代背景」(林巳奈夫編『戰國時代出土文物の研究』、京都大學人文科學研究所、1985年)。
丁原植 『儒家佚籍四種釋析 郭店楚簡』(台湾古籍出版有限公司、2000年12月)。
廣瀨薫雄・渡邉大 「『成之聞之』譯注」(池田知久編、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、2003年2月)。

多文化 共生思想으로서의 『老子』讀解

李 澤 龍
(成均館大學校 兼任敎授)

Ⅰ. 序言
Ⅱ.『老子』는 무엇을 말하는가?
Ⅲ. 多文化 共生思想으로서의 老子哲學
Ⅳ. 結言

從「多文化共生」觀點重讀《老子》

摘要

社會'多元文化'化現象，隨著全球化的加速而面臨許多問題。其中，最為核心的內容應該是主流文化圈對於非主流文化圈所施加的暴力性問題。本篇文章透過老子哲學所蘊含的指點而探索該問題的解決之方。

老子哲學之宗旨乃為「無為之治」。所謂的「無為之治」，意味著一身體現「道」的統治者，即聖人依照「道」的運作原理而治理天下。若將其以通俗話語而言，所謂的「無為之治」應該是，統治者使將主體與他者之間所發生的「葛藤」(糾紛)調為最小化的「葛藤管理」。本篇文章此般理解，便含蓄著老子哲學將在多樣文化之間所發生的「葛藤」調為最小化，進而摸索「共生」的可能性。簡言之，本篇文章透過老子哲學之指南而摸索「多文化共生論」的可能性。

指向無為之治的老子哲學當其作為統治理論時，對「多文化共生論」提供幾項實踐上的智慧。第一、它要求對主流文化不取盲目接受而取「反省性考察」。第二、承認在'主流文化和非主流文化之間的「顛覆可能性」，並導引對於非主流文化的正面認同。第三、通過主流、非主流文化之間的「相互共生」而謀求兩者的共同安寧。第四、對於追求本具暴力性的「巨大」力量予以揚棄，而建立一個「多元文化小規模社會體制」，即建立一個能以持續使「世界市民」安寧的社會體制。

多文化共生思想としての『老子』読解

概要

全地球的な世界化により加速化される社会の‘多文化’化は多くの問題点に当面する。その中でも一番重要な問題点は主流文化が非主流の文化に対して持つ精神的・物理的暴力性である。本文はこれに対する解決策を老子哲学を通じて模索しようと思っている。

老子哲学の宗旨は無為之治である。これは道を体化した統治者、すなわち聖人が道の作動原理に基づいて人間社会を治めることであるが、これを一般化すると主体と他者との葛藤を最小化にする葛藤管理と言える。これは老子哲学が多様な文化間の葛藤を最小化して共生をはかる多文化共生論として読解される可能性を含んでいる。

無為之治の統治論としての老子哲学は多文化共生論にいくつの実践的な知恵を与える。第一は主流文化について無条件的な収容ではなく、反省的な思考を要求するという点である。第二は′主流文化と非主流文化の交換可能性′を認めることで、非主流文化に対する肯定的な認識を導出する点である。第三は主流と非主流の文化間の相互共生を通じて両者の共存をはかる点である。最後は暴力性を持つ巨大化の追求を止揚することで平和を持続することができる多文化社会体制としての小規模な社会体制の樹立を要求するという点である。

Ⅰ. 序言

全地球的으로 世界化가 진행되면서 대부분의 나라들이 바야흐로 多文化社會가 되었거나 되고 있는 중이다. 대한민국의 경우 '지역・종교・정파・연령' 등의 기준에 의한 다양한 집단사회가 기존에 상충하여 왔다. 이에 더하여 '외국인・중국교포・탈북교포' 등으로 구성되는 이질적인 집단사회가 출현하여 더욱 多岐化된 多文化社會를 구성하고 있다.

이러한 다문화사회는 많은 문제점에 당면한다. 그 중에서도 가장 핵심적인 것은 主流文化가 非主流文化에 대하여 갖는 精神的・物理的 暴力性[1]일 것이다. 비주류문화 및 그 구성원을 열등한 존재로 보고[2] 이를 排斥하거나 支配 및 敎化의 대상으로 삼는 것이 역사와 현실에서 경험되는 일반적인 현상이다.

지금으로부터 2천여 년 전 중국 春秋戰國시대에도 이러한 현상이 있었다. 당시는 華夷觀에 근거하여 他文化를 인식하던 시대였다. 즉 禮制를 갖춘 諸夏의 문화는 고상한 것이고 夷狄의 그것은 비루한 것이라는 일반적인 인식이 대세를 이루고 있었다.

이러한 상황에서 孔子로 대표되는 儒家는 文化的 優劣에 대한 당시의 일반적 시각을 수용하여 敎化에 의하여 夷狄의 문화를 향상시켜 諸夏와 같은 수준으로 만들어야 한다고 했다.[3] 공자의 '有敎無類'[4]적 시각은 교육을 통하여 인간의 문화를 발전시키고 理想社會를 구축한다는 점에서 현실성을 갖지만, 文化的 多元性을 부정한다는 점에서 文化・政治的 帝國主義로 나아갈 수 있는 가능성을 내포한다.

이러한 시각의 儒家의 대척점에 老子가 존재한다. 노자는 유가라는 主流思想이 갖는 당시의 일반적 시각을 거부하고 오히려 발전된 문화야말로 인간의 삶을 피폐화시키고 亂世를 만드는 원흉으로 판단하였다.[5] 물론 노자의 이러한 관점은 統治論인 無爲之治論

---

1 主流文化의 非主流文化에 대한 精神的・物理的 暴力이 전지구적 수준으로 행해졌던 것이 18세기 후반부터 19세기 말까지 西歐의 타지역에 대한 침략으로 대변되는 帝國主義이다. 이러한 제국주의에 맞추어 이를 뒷받침하는 정치적 교의로 대두된 것이 바로 서구의 虛構的 東洋觀 즉 오리엔탈리즘(Orientalism)이라고 Edward W. Said(박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』, 서울: 교보문고, 2007; 2008 개정증보 2쇄)는 말하고 있다. Said에 의하면 이러한 오리엔탈리즘은 동양에 관한 학문적 견해인 '명백한 오리엔탈리즘'과 거의 무의식적인 '잠재적인 오리엔탈리즘'으로 구분되는데(Edward W. Said, 위의 책, 356~357쪽) 오늘날 전자는 변화가 있지만 후자는 여전히 거의 항구적인 고정・지속성을 보이고 있다고 한다. 그런데 이종일(『다문화사회와 타자이해』, 파주: 교육과학사, 2014, 353~356쪽)의 연구에 의하면 한국인 역시 피부색 및 출신국의 경제수준을 기준으로 인종편견을 가지고 있다고 한다. 이 역시 일종의 변형된 한국적 오리엔탈리즘이라 하겠다.

2 19세기에 나타났던 社會進化論이 그 대표적 예이다.

3 『논어』「자한」의 다음의 내용이 이러한 판단을 지지한다: 孔子께서 九夷에 살려고 하시니, 혹자가 말하기를 "[그 곳은] 누추하니, 어떻게 하시렵니까?" 하였다. 이에 공자께서 대답하셨다. "군자가 거주한다면 무슨 누추함이 있겠는가?(子欲居九夷. 或曰, "陋如之何? 子曰, "君子居之, 何陋之有?") 여기서 '군자의 거주'는 '군자에 의한 敎化'를 의미한다.

4 이에 대하여 몇 가지 해석이 경합하지만 논자는 "교육을 받으면 모든 인간이 문화적・도덕적 차등이 없어진다."라는 해석을 취한다. 기본적으로 이 구절은 개인을 대상으로 한 발언이지만 특정 문화집단에도 적용될 수 있다. 이 경우 夷狄도 敎化를 통하여 諸夏와 같은 문화적・도덕적 수준에 이를 수 있다는 의미가 된다.

5 『노자』 제38장의 "대저 禮란 충실함과 믿음이 엷어진 것이며 어지러움의 단초가 된다. 앞서서 아는 것은 道의 껍데기이며 어리석음의 시작이다.(夫禮者 忠信之薄, 而亂之首. 前識者 道之華 而愚之始.)"가 이러한 판단을 뒷받침한다.(이하 본 발표문에서 『노자』를 인용하는 경우 서명은 생략하고 편명만 표시한다.)

의 일부로서 제기된 것이다.[6] 그럼에도 불구하고『노자』는 共生思想으로서 독해될 수 있는 충분한 가능성을 두 가지 측면에서 갖는다. 첫째는 노자철학이 共生思想과 관련되는 形而上學・認識論・價値論 등 철학의 보편적 내용을 풍부하게 담고 있다는 점이다. 둘째는 노자의 無爲之治論은 주체간 갈등의 최소화를 추구하는 일종의 葛藤管理論이기 때문에 이에는 문화간의 갈등을 극복하고 공생을 이루는 방안들이 담겨있다는 점이다.

이러한 판단에 근거하여 논자는 현재 우리사회뿐 아니라 전지구적 차원으로 대두하고 있는 '주류문화의 비주류문화에 대한 정신적・물리적 폭력성 문제'의 해결을 위한 철학적 端初를 『노자』에 대한 多文化 共生論的 讀解를 통하여 모색해보고자 한다.

이러한 작업을 위하여 우선 "『노자』가 궁극적으로 무엇을 말하는 책인가? 즉 어떤 問題意識에 근거하여 이루어진 書物이며 어떤 解決策을 제시하고 있는가?"를 논하고자 한다. 이러한 작업은 개별 문구들에 대한 脈絡的 理解를 가능하게 하기 때문이다. 그리고 이에 바탕을 두고『노자』의 내용 중 다문화 공생론의 관점에 包攝되는 문장들의 '原 意味'와 '推論 可能한 意味'를 밝히고자 한다.

Ⅱ. 『老子』는 무엇을 말하는가?[7]

중국 先秦의 서책으로서『노자』만큼 다양하게 이해되고 있는 것이 드물다. 다양할 뿐만 아니라 그만큼 오해도 많이 되고 있다. H.G. Creel은 다음과 같이 토로한다.

> A1: 이 책[『노자』]은 매우 어렵다. 간결한 문체로 쓰여 있는데 고의적으로 모호한 표현을 한 것으로 보이는 곳도 많다. 이 책은 종종 번역되고 있는데 이제 우리가 여러 가지 번역본을 비교해보면 때로는 이들이 동일한 원전을 번역해 놓은 것이라고 믿기가 거의 불가능할 지경이다. 이 책은 읽는 이를 속상하게 하는 일이 있는데, 그 한 가지 이유는 상이하고 때로는 상호 모순적인 이론을 각각의 장 속에 연결시키고 있기 때문이다."[8]

인용문 A1에 의하면 '模糊한 표현'과 '相互 矛盾的 이론'이 『노자』에 대한 이해를 어렵게 하고 있다. 이해의 어려움으로 인하여 『노자』는 다양한 관점으로 독해되고 있다. 구체적으로 이 책은 形而上學的 道論으로, 修養論으로, 處世術로, 統治術로, 政治論으로, 때로는 理想社會論으로 다양하게 방점이 찍혀지며 읽혀지고 있다. 이런 까닭에 어디에다 방점을 찍느냐에 따라서 노자철학에 대한 이해의 각도가 달라질 수밖에 없는데 문제는 과연 그 이해가 『노자』 전체와 부합하느냐 하는 것이다.

『노자』가 기존에 존재하던 다양한 警句들을 단순히 모은 것[9]이라면 각자가 보고 싶은 대로 방점을 찍으면 된다. 그러나 만약 『노자』가 특정한 의도를 가지고 작성되었거나 편집된 책이라면 그 意圖를 파악하여야만 이 책에 대한 올바른 이해가 이루어질 수

---

6 노자철학이 궁극적으로 어떠한 問題意識에서 어떠한 解決策을 제시하였는가에 대해서는 제2장에서 논한다.

7 이 부분의 내용은 논자의 기존 논문인 '「『노자』의 無爲에 대한 연구」,『동양철학연구』 제72집, 동양철학연구회, 2012'를 보완・축약・인용한 것이다. 이에 나타난 주장에 대한 보다 정확한 논거는 이 논문을 참조하기 바란다.

8 H.G. Creel 저, 이동준・이동인 옮김,『중국사상의 이해』, 서울: 경문사, 1981; 1989 중판, 107쪽.

9 알프레드 포르케(양재혁・최해숙 역주,『중국고대철학사』, 서울: 소명출판, 2004, 380쪽)의 다음과 같은 견해가 이를 대변한다."『도덕경』은 확고한 연관성이 없는 잠언들의 모음집이다. 노자가 직접 그의 생각을 기술했다면, 개별적인 부분들이 보다 더 논리적인 연관성을 가질 수도 있었다."

있다. 발표자는 『노자』가 특정한 目的意識 아래에서 쓰여지고 편집된 것이라고 前提한다.[10] 이는 『노자』를 解釋學的 讀法 즉 部分과 全體의 解釋學的 循環을 통하여 脈絡的으로 이해하겠다는 것을 의미한다.

『노자』 자체의 근본적인 주장이 무엇인가에 대하여 많은 異見이 존재하고 있지만, 대체적으로 '道와 聖人'의 '無爲'를 말하는 책이라는 점에서는 공통점을 갖는다고 할 수 있다. 그렇다면 "어떠한 배경 하에서 無爲論이 제기되었고, 道와 聖人은 어떤 존재이며, 無爲의 구체적인 내용은 무엇인가?"가 밝혀져야 『노자』가 궁극적으로 말하고자하는 바 즉 老子哲學의 宗旨를 알 수 있을 것이다.

먼저 노자철학이 제기된 배경 즉 이에 담긴 問題意識부터 살펴본다. 『노자』에 나타난 문제의식의 핵심은 '天下無道'의 상황이며 그 구체적 내용은 '爭·戰' 즉 葛藤의 사태이다. 戰은 일반적으로 큰 개체[예: 國·家]간의 싸움을 의미한다. 爭은 개인 단위의 작은 다툼을 의미하기도 하고 戰을 포함한 싸움 전체를 의미하기도 한다. 『노자』에는 爭·戰이 나타난 회수가 총 13회[爭:10회, 戰:3회]로서 선진시기의 다른 서물[『서경』:12회, 『논어』:16회, 『맹자』:19회]에 비하여 相對的 頻度數가 월등히 높다.[11] 이는 『노자』가 이루어진 때[12]에 그만큼 爭·戰이 시대적 문제로 강하게 대두되고 있었으며 이것이 『노자』의 저자 내지 편집자에게도 중요한 시대적 문제로 인식되었음을 의미한다.

'爭·戰'의 주체는 '君主'[13]이며 그 대상은 '百姓'과 '이웃나라'이다. 즉 군주가 '他者'인 백성과 이웃나라와의 관계에서 葛藤關係를 맺고 있다는 것이 노자철학이 제기된 배경인 것이다. 이러한 '爭·戰'의 갈등상황을 극복하는 방법으로서 노자는 '聖人'이 '道'의 無爲性을 본받아 無爲를 행할 것을 제시한다.

노자철학에서 道는 몇 가지 의미를 갖는데[14] 그중 가장 중요한 것은 宇宙의 根源者로서 天地萬物을 생성하고 기르는 존재이다.[15] 이러한 道가 작동하는 방식이 바로 無爲인데 이는 '실제로 道의 작동이 있지만 그것이 자연스럽고 은미하여 대상이 미처 알아차리지 못하는 방식 즉 그러한 작동이 없는 것으로 여기는 방식'을 말한다. 무위는 하나의 명석한 개념이기 보다는 세속적인 경향과 반대되는 광범위한 행위들[無事·無知·無欲·無執 등]의 '簇[떨기]개념'이다.[16]

---

10 이러한 前提는 『노자』를 전체적으로 하나의 體系를 갖춘 書物로 본다는 의미를 갖는다. 이것이 성립되지 않는다면 알프레드 포르케의 말처럼『노자』는 철학서가 아니라 잠언집에 해당할 뿐이다.

11 절대 숫자가 아니라 상대적 숫자가 많다는 의미이다. 『서경』,『논어』,『맹자』,『노자』의 전체 字數를 각각 대략 2만 6천, 1만 6천, 3만 5천, 5천으로 보면『노자』에 나오는 '戰과 爭'의 상대적 빈도수가 가장 높음을 알 수 있다.

12 논자는 司馬遷의 주장과 달리 『노자』를『논어』뒤의 어느 시대에 성립된 것으로 본다. 그 내용이 유가사상이라는 테제에 대하여 안티테제性을 가지며 또한 세부적인 내용들이 戰國時代에 부합하는 것들이 다수 나타나기 때문이다. 廓店 竹簡의 발견으로 이에 대한 반대 의견이 존재하지만 그 時代推定이 과도하게 거슬러 올라갔다는 것이 발표자의 견해이다.

13 여기서 君主는 '一國의 통치자'일 수도 있고 '天下의 통치'자 일 수도 있다. 이에 대해서는 뒤에서 상론한다.

14『노자』에서 …… 어떤 곳에서는 道가 形而上學的 實存者를 가리키며, 또 어떤 곳에서는 道가 일종의 規律을 가리키며, 또 어떤 곳에서는 道가 人生의 準則이나 指標·模範을 가리키기도 한다.(陳鼓應지음, 최재목·박종연 옮김, 『진고응이 풀이한 노자』, 경북 경산: 영남대학교출판부, 2008, 19~20쪽)

15『노자』 제1장, 제4장, 제40장, 제42장, 제51장, 제62장 등에 이러한 내용이 나타난다. 徐復觀(유일환 옮김, 『중국인성론사』, 서울: 을유문화사, 1995; 1996 3쇄, 46쪽) 역시 "老子가 말하는 道는 우주 만물을 創生하는 기본 추진력을 말한다."라고 하고 있다.

16 "사실상 '無爲'는 노자에 있어 일련의 부정적인 형식의 용어를 총체적으로 대표하는 것일 뿐이다. 부정적인 형식의 용어가 부정하는 것 가운데는 개인의 행위습관이나 경향(욕망, 교만, 오만), 그리고 평상적으로 볼 수 있는 사회 현상(전쟁, 쟁탈) 등이 포함된다. '무위'는 실제적으로 '無欲', '不爭', '無事', '不居功', '不恃强', '不尙武', '不輕浮', '不炫耀' 등과 같이, 상식·습관과 다르거나 상반된 행위와 태도를

『노자』에서 道는 다양한 특성을 갖는데 이 중 가장 빈번하게 강조되고 있는 것은 無爲로 인한 '功能性'이다.[17] 道의 공능성은 '道 자체가 이롭다'라는 표현과 '道를 본받으면 이롭다'라는 두 가지로 구분된다. '道 자체가 이롭다'라는 내용은 구체적으로 '위태롭지 않다[不殆: 제25장]', '커다랗게 이루어 낸다[能成其大: 제34장]', '이루지 못함이 없다[無不爲: 제37장]', '잘 베풀고 또한 이루어준다[善貸且成: 제41장]', '싸우지 않고 잘 이긴다[不爭而善勝: 제73장]', '이롭게 해준다[利而不害: 제81장]' 등으로 표현된다. 道 자체가 이러한 공능성을 가지고 있는 것이기에 道를 본받는 행위도 '오래 가고 위태롭지 아니함[久, 沒身不殆: 제16장]', '일찍 죽지 아니함[不道早已: 제30장]', '만물이 절로 화육됨[萬物將自化: 제37장]', '이루지 못하는 것이 없음[無不爲: 제48장]' 등의 이로움을 갖는다. 이러한 장들 외에도 다수의 장들에서 道를 본받으면 그 결과가 이롭다고 언급되고 있다.

이러한 道의 功能性이 바로 聖人이 도를 본받아야하는 이유가 된다. 노자철학의 聖人은 두 가지 조건을 충족한 인물을 의미한다. 하나는 體道者[18]이고 다른 하나는 統治者[19]이다. 『노자』에서 가장 보편적으로 등장하는 행위 주체인 聖人[20]이 통치자라는 사실은 『노자』가 統治論을 위주로 하는 책이라는 것을 강력히 뒷받침한다.

통치자로서의 聖人의 無爲는 無爲之治를 의미한다. 무위를 행하는 것이 제3장[21]에서는 '다스려짐'으로, 제37장[22]에서는 '만물의 化育'으로, 제57장[23]에서는 '백성이 스스로 교화됨'으로 귀결된다. 이에서 聖人 내지는 侯王의 無爲가 곧 無爲之治임을 추론할 수 있다.

포괄하거나 대표한다. 그래서 '무위'는 일련의 反世俗的·反慣例的인 방법과 원칙이라고 할 수 있고, 명석한 단독개념이 아니라 집합적인 '簇'개념 또는 '概念簇'이라고 할 수 있다. 통상적인 관념과는 다른 처세방법과 태도를 포괄하거나 대표하는 것이다."(劉笑敢 지음, 김용섭 옮김, 『노자 철학』, 서울: 청계, 2000, 180~181쪽)

17 『노자』에 나타나는 '道'의 특성을 빈도수 순으로 정리하면 功能性(21), 玄妙性(9), 根源性(6), 無名性(5)·造生性(5), 無爲性(4)·無欲性(4), 柔弱性(3) 등이 된다. 이 중에서 '玄妙性과 無名性'은 根源性에 그리고 '無欲性과 柔弱性'은 無爲性에 배속시킬 수 있는 특성이라는 점을 감안한다면 도의 중요한 특성은 크게 '根源性(20), 造生性(5), 無爲性(11), 功能性(21)'의 네 가지로 구분될 수 있다.(이택용, 「『노자』의 無爲에 대한 연구」, 『동양철학연구』 제72집, 동양철학연구회, 2012, 139쪽)

18 제5장에서는 道의 형상적 대위물인 天地의 행위와 聖人의 행위를 대비시키면서 百姓에 대한 聖人의 행위가 萬物에 대한 天地의 행위를 본받고 있음이 드러난다. 제22장은 聖人이 道의 다른 표현인 '하나[一]'를 지니고 있다고 말하고 있는데 이는 聖人이 道를 體現하고 있음을 직접적으로 나타내는 말이다. 제81장은 하늘의 道와 聖人의 道를 대비시키고 있는데, '성인의 도'라는 표현을 통하여 이미 성인이 도를 체현한 존재이며 또한 '성인의 도'가 '하늘의 도'와 유사한 구조 및 공능을 갖는다는 것을 나타내고 있다.

19 제3장에서는 '聖人의 다스림[聖人之治]'이라는 표현이 나오며 다스림의 대상이 '百姓'임이 명시되고 있으며, 제26장에서는 성인이 '輜重'[군수 물자를 실은 무거운 수레]과 관계되는 인물이라는 점 및 '萬乘의 임금'이라는 사실이 명시되고 있다. 이렇듯 『노자』 텍스트 자체에서 '聖人'이 바로 통치자라는 사실을 직접적으로 알 수 있다. 직접적으로 성인이 통치자라는 사실을 밝히고 있는 2개장을 포함하여 성인이 출현하는 25개 장[제2, 3, 5, 7, 12, 22, 26, 27, 29, 47, 49(3회), 57, 58, 60, 63(2회), 64(2회), 66, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81(2회)장] 중 19개 장[앞의 25개 장 중 제7, 27, 47, 70, 71, 73장을 제외한 장]이 '百姓·民·天下를 취함, 天下를 받듦, 社稷의 主人 등' 통치와 직접 관련된 표현 및 내용상으로 통치와 관련되는 것을 담고 있다.『노자』에서 성인이 출현하는 장의 대다수가 직접·간접적으로 통치와 관련되어 있다는 사실은 『노자』의 성인이 통치자라는 결론을 충분히 뒷받침한다.

20『노자』에 聖人은 25개장에 걸쳐 30회 출현하며 다른 인물상[侯王, 임금을 보좌하는 자, 王公, 大丈夫 등]에 비하여 주체로서 가장 빈번하게 나타난다. 특히 『노자』의 문장 전개는 '理致論-이런 까닭에[是以]-行爲論-結果論'의 구조가 가장 대표적인 형태인데 여기서 行爲論의 거의 모든 주체가 바로 '聖人'이다.

21 제3장: 是以聖人之治 虛其心 …… 爲無爲 則無不治.

22 제37장: 道常無爲 而無不爲. 侯王若能守之, 萬物將自化.

23 제57장: 故聖人云, 我無爲而民自化, 我好靜而民自正, 我無事而民自富, 我無欲而民自樸.

陳鼓應의 다음과 같은 발언 역시 이러한 추론을 지지한다.

> A2: 老子는 다음과 같이 말한다. “道는 항상 일부러 하지 않아도, 되지 않는 일이 없다.” 노자는 자연을 따르는 이 ‘無爲’의 ‘道’를 形而上學의 경지에서 政治的인 단계로 끌어내리고 있다. 37장에서 ‘道’를 묘사하는 것을 제외하면, ‘無爲’는 거의 政治的인 입장에서 하는 말이다.[24]

인용문 A2는 『노자』의 無爲가 ‘形而上學的 차원’에서 ‘政治的인 차원’으로 끌어내려진 것이라고 말하고 있다. 사실상 형이상학은 정치론을 뒷받침하기 위하여 동원된 것이다. 이렇듯 『노자』의 무위는 일반인이 아니라 君主를 향한 개념인 것이다.[25]

無爲之治는 道의 無爲를 본받은 것으로서 실제로는 통치가 행하여지고 功이 이루어졌으나 백성들이 이를 알아차리지 못해서 스스로 그리하였다고 여기는 그러한 통치이다.[26] 이러한 무위지치의 구체적 내용으로 주요한 것에는 ‘謙下・柔弱・受辱, 말・명령하지 아니함, 싸우지 아니함, 백성을 無知無欲하게 함, 小國寡民’ 등이 있다. 이들은 세상의 보편적인 경향과 반대로 행하는 것들이다. 이러한 행위의 이론적 근거는 제40장의 ‘道의 作動原理’ 즉 “되돌아가는 것이 道가 작동하는 법칙이며, 부드러움이 道가 작용하는 방식이다.”[27]와 제2장의 ‘萬事・萬物의 構成原則’ 즉 “有와 無가 서로를 낳고, 어려움과 쉬움은 서로 이루고, 길고 짧음은 서로 비교되고, 높고 낮음은 서로 기울고, 音과 聲은 서로 和하고, 앞과 뒤는 서로 따른다.”[28]이다.

聖人이 無爲之治를 행한 결과 ‘爭・戰’의 갈등상황이 해소되고 百姓의 自由와 安寧이 담보된다. 그렇다면 『노자』는 전적으로 백성을 위한 책인가? 通念[29]과는 달리 『노자』에 나타난 문제의식 해결의 결과는 百姓보다는 統治者의 自由와 安寧에 무게중심이 놓여있다. 『노자』에는 무위지치를 통한 공능성이 매우 빈번하게 언급된다. 그중 百姓의 이익은 5개 장[30]에서 다소 애매하게 언급되는 데 그치는 반면 統治者의 이익은 22개 장[31]에 걸쳐 구체적으로 다양하게 언급되고 있다. 이는 주로 ‘天下를 取하고[제7장, 제13장, 제48장, 제67장 등], 오래 동안 왕 노릇 하는[제2장, 제16장, 제30장, 제32장, 제59장, 제67장 등] 것’에 집중된다. 그런데 백성의 이익은 통치자의 이익이 되지만, 통치자의 이익

---

24 陳鼓應 지음, 최진석 옮김, 『노장신론』, 서울: 소나무, 1997, 55쪽 인용.

25 李澤厚(정병석 옮김, 『중국고대사상사론』, 서울: 한길사, 2005, 198~199쪽) 역시 無爲가 ‘君道’라고 하여 같은 견해를 보이고 있다.

26 제57장에서처럼 百姓들이 自化・自正할 수 있는 社會的・政治的 환경을 造成하는 것도 統治의 일환이다. 따라서 百姓들의 自化・自正 역시 아무런 통치 없이 이루어지는 것이 아니다. 이것은 백성을 無知無欲하게 하고, 아는 자로 하여금 아무것도 하지 못하게 하며[제3장], 化育되어도 욕심이 일어나면, 이를 無名의 통나무로 진정시키는[제37장] 등의 統治行爲를 바탕으로 가능한 것이다.

27 제40장: 反者道之動, 弱者道之用.

28 제2장: 有無相生 難易相成 長短相較 高下相傾 音聲相和 前後相隨.

29 陳鼓應(최재목・박종연 옮김, 『陳鼓應이 풀이한 노자』, 경북 경산: 영남대학교출판부, 2008, 68쪽)의 “노자는 통치 계층의 자아 팽창이 백성들의 자유와 안녕을 위협한다고 생각했기 때문에 ‘無爲’의 관념을 제기함으로써 통치자들의 강제성과 지나친 간섭을 해소하려고 했다.”라는 발언이 이러한 通念을 대변한다.

30 不爭 등(제3장), 民利百倍(제19장), 自化 등(제57장), 淳淳(제58장), 不飢 등(제75장)

31 不去(제2장), 無不治(제3장), 能成其私(제7장), 可寄天下, 可託天下(제13장), 沒身不殆(제16장, 제32장), 天下莫能與之爭(제22장, 제66장), 失本・失君의 방지(제26장), 早己의 방지(제30장, 제55장), 萬物將自化, 天下將自定(제37장), 蹶의 방지(제39장), 取天下(제48장), 無不克, 有國, 可以長久(제59장), 得其所欲(제61장), 終無難, 無敗, 無失, 能成其大(제63장), 天下樂推而不厭(제66장), 能成器長, 勇, 廣(제67장), 勝(제69장), 不傷其手(제74장), 處上(제76장), 己愈有, 己愈多, 不爭(제81장).

중 상당부분은 백성의 이익과 무관하다. 이에서 老子의 주된 관심이 백성보다는 통치자의 이익에 있는 것을 알 수 있다.

김홍경은 老子哲學에 등장하는 다양한 '論'들이 종국에는 統治者의 長生久視論으로 귀결된다고 말하고 있다.

> A3: 『노자』는 처음부터 統治論이었고 …… 統治論은 국가와 개인을 동일체로 파악한다는 전제 아래 修養論으로 바로 연결될 수도 있고, 統治論을 큰 안목에서 합리화시키기 위해 동원한 形而上學으로 읽을 수도 있으며, 그 形而上學을 발전시켜 神秘主義로 빠질 수도 있고, 長生久視를 중시하는 『노자』의 가치관에 다른 계열에서 발전한 氣·陰陽五行說을 접목시키면 精氣養生論도 되고, 또 거기에 燕·齊의 方士 文化를 접목시키면 神仙 方術의 텍스트도 될 수 있지만 『노자』는 원래 統治論이었다는 게 나의 생각이다. …… 『노자』는 統治術(處世術)이며 핵심적 목표는 위험이 없는 長久한 生存, 곧 長生久視다.[32]

인용문 A3은 『노자』는 다양하게 이해될 수 있지만 그 宗旨는 統治術(處世術)에 있으며 핵심적 목표는 長生久視라고 주장한다. 비록 無爲之治의 공능으로서 '取天下'를 배제하고 長生久視에 치중하여 보고 있지만 A3은 노자철학의 핵심을 꿰뚫고 있다 하겠다.[33]

이상의 논의를 정리하자면 '되돌아감'[反]이라는 道의 작동원리에 의하여, 백성과 이웃나라의 안녕이 위협당하면 君主의 안녕도 위협당할 수밖에 없게 된다. 따라서 道를 體得한 君主인 聖人이 他者인 백성과 이웃나라의 안녕을 담보하는 통치를 행함으로써 자신의 안녕을 도모하는 것이 바로 無爲之治이다. 이는 군주가 他者와의 갈등을 최소화하는 통치이다. 이러한 무위지치를 통하여 군주는 安寧의 상태에 이를 뿐 아니라 天下를 얻고 長生久視를 누리게 된다.

Ⅲ. 多文化 共生思想으로서의 老子哲學

이상에서 『노자』가 궁극적으로 말하고자 하는 것이 무엇인가를 고찰하였다. 본 장에서는 이를 바탕으로 多文化 共生論적 관점에서 독해 가능한 『노자』의 주요 구절들을 중심으로 그것의 原義와 이에서 推論 可能한 意味들을 논하고자 한다.

1. '美美惡已, 善善不善'의 '認識論 및 價値論'

노자는 자신의 立論을 認識論 및 價値論에서 출발한다. 노자는 당시 主流를 이루던 보편적인 인식과 가치를 부정한다.

> B1: 천하가 다 美를 美라고 아는 것은 醜할뿐이고, 모두가 善을 善이라고 아는 것은 不善이다.[34]

> B2: 道가 말해질 수 있다면 참 道가 아니고, 이름이 불리어질 수 있다면 참 이름이 아니다.[35]

---

32 김홍경, 『노자, 삶의 기술, 늙은이의 노래』, 서울: 들녘, 2007, 22~23쪽, 49쪽.

33 김홍경의 이 주장은 타당하다. 하지만 그는 이 주장에 대한 충분한 근거를 제시하지 않고 " …… 라는 게 나의 생각이다."라고 발언하고 있다. 이런 까닭에 발표자는 '「『노자』의 無爲에 대한 연구」, 『동양철학연구』 제72집, 동양철학연구회, 2012'로써 그의 주장에 대한 충분한 논증을 하고자 하였다.

34 제2장: 天下皆知美之爲美 斯惡已, 皆知善之爲善 斯不善已.

35 제1장: 道可道非常道, 名可名非常名.

인용문 B1은 일견 객관적으로 존재하는 진리나 가치를 부정하는 것으로 해석되어 相對主義[36]로 보인다. 그러나 이는 '美를 美로, 善을 善으로 아는 것' 자체를 부정하는 것이 아니라 美나 善에 대하여 '천하 모두가[皆] 그렇게 아는 것'을 부정하는 것이다. 따라서 이는 상대주의를 주장하는 것이라기보다는 당시 사람들의 사고를 지배했던 主流思想에 대한 부정에 가깝다 하겠다. 당시 가장 주류를 이루는 사상이 儒家였음을 상기한다면 이는 곧 儒家思想에 대한 부정적 언술인 것이다. 인용문 B2에서의 '말해질 수 있는 道'와 '불리어질 수 있는 이름'에 대한 부정 역시 이와 동일한 함의를 갖는다.[37]

다음의 인용문들에도 역시 당시 주류사상에 대한 노자의 부정적 언술이 나타난다.

> B3: 그리하여 道를 잃은 후에 德이 나타나고, 德을 잃은 후에 仁이 나타나며, 仁을 잃은 후에 義가 나타나고, 義를 잃은 후에 禮가 나타나는데 禮란 충실함과 믿음이 엷어진 것이며 어지러움의 단초가 된다. '앞서서 아는 것'[前知者]은 道의 껍데기이며 어리석음의 시작이다. 그리하여 大丈夫는 두터움에 머무르며 엷은 곳에 머무르지 않고, 알맹이에 머물지 껍데기에 머물지 않으며, 이것을 취하고 저것을 버린다.[38]

> B4: 五色은 사람의 눈을 멀게 하고, 五音은 사람의 귀를 멀게 하고, 五味는 사람의 입을 상하게 하고, 말을 타고 달리며 사냥하는 것은 사람의 마음을 발광케 하고, 얻기 어려운 재화는 사람의 행동을 꺼림칙하게 한다. 이런 까닭에 聖人은 배를 위하고, 눈을 위하지 않는다. 그리하여 저것을 버리고 이것을 취하게 된다.[39]

인용문 B3은 儒家의 주요가치인 仁義禮智를 '엷은 곳[薄]과 껍데기[華]'에 비유하면서 부정적인 것으로 보고 있다.[40] 만약 이 문장이 유가를 비롯한 모든 사상에 대한 부정이라면 노자는 특정한 이론과 포지션을 선택할 수 없다. 선택의 순간 이 역시 부정의 대상이 되기 때문이다. 하지만 그는 '두터움[厚]과 알맹이[實]'로 대변되는 이것[此]을 취하고 반대되는 것[彼]을 버리는 선택을 감행하고 있다. B4는 직접적으로 유가사상에 대한 비판이라 보기는 어렵지만 이 역시 당시 지배적인 사고에 대한 부정임은 틀림없다. 여기서도 노자는 눈[目]으로 대변되는 저것[彼]을 버리고 배[腹]로 대변되는 이것[此]을 취하

---

36 相對主義란 認識의 主觀에서 독립한 어떤 대상도 존재할 수 없고, 모든 것은 상대적인 것에 불과하다는 주장을 말한다. 즉 객관적 진리의 존재를 부정하는 철학적 입장이다.(철학사전편찬위원회, 『철학사전』, 서울: 중원문화, 1987; 2009 개정증보, 453~454쪽 참조)

37 제1장의 "道可道非常道."에 대하여 陳鼓應(최재목・박종연 옮김, 『진고응이 풀이한 노자』, 경북 경산: 영남대학교출판부, 2008, 94쪽)은 "첫 번째 道 자는 사람들이 흔히 말하는 道, 즉 오늘날 사람들이 말하는 道理이다. 두 번째 道 자는 '말하다'는 뜻이다. 세 번째 道 자는 노자철학에서 사용되는 고유명사로, 이 장에서는 우주를 구성하는 실제와 힘을 가리킨다."라고 하였다. 여기서 첫 번째 道의 의미인 道理는 儒家에서 말하는 道理를 의미한다. 그리고 徐復觀(유일환 옮김, 『중국인성론사』, 서울: 을유문화사, 1995; 1996 3쇄, 49~50쪽)에 따르면 '名'에 대한 부정으로서의 '無名'은 곧 名과 表裏관계를 이루는 禮에 대한 반성이자 부정의 함의를 갖는다.

38 제38장: 故失道而後德, 失德而後仁, 失仁而後義, 失義而後禮. 夫禮者 忠信之薄, 而亂之首. 前識者 道之華而愚之始. 是以大丈夫 處其厚 不居其薄, 處其實 不居其華. 故去彼取此.

39 제12장:五色令人目盲, 五音令人耳聾, 五味令人口爽. 馳騁畋獵令人心發狂. 難得之貨令人行妨. 是以聖人爲腹, 不爲目, 故去彼取此.

40 같은 취지의 내용이 제18장~제20장에 걸쳐 나타난다. 제18장: 大道廢, 有仁義. 慧智出, 有大僞. 六親不和, 有孝慈. 國家昏亂, 有忠臣; 제19장: 絶聖棄智, 民利百倍. 絶仁棄義, 民復孝慈. 絶巧棄利, 盜賊無有; 제20장: 絶學無憂. 唯之與阿相去幾何. 善之與惡相去若何.

는 선택을 감행한다. 이렇듯 노자는 모든 진리와 가치를 부정하는 것이 아니라 지배적인 진리와 가치를 부정하고 있는 것이다.

노자가 이렇듯 당시 주류사상을 부정하는 것은 그 목적이 學問的 是非를 가리고자 함에 있지 않다. B3 및 B4의 마지막 부분에 나타나듯이 '大丈夫 및 聖人'의 행동과 다스림이 어떠해야 하는가를 주장하기 위하여 일종의 근거로서 언급된 것이다. 보다 구체적으로는 이는 노자가 주장하는 統治論 즉 無爲之治의 認識論・價値論的 根據로서 제기된 것이다. 대장부 및 성인이 바로 統治者라는 사실이 이를 뒷받침한다.

이러한 사실에도 불구하고 인용문 B1 및 B2는 오늘날 多文化 共生이라는 과제에 중요한 시사점을 제공한다. 노자의 無爲之治는 통치자 입장에서 他者인 백성과 이웃나라와의 갈등 없는 관계를 추구하는 것이다. 노자의 '統治者와 他者'를, '主流文化와 그것의 他者인 非主流文化'로 치환한다면 노자철학은 상당부분 多文化 共生論으로 독해될 수 있다.

오늘날 우리는 反省的 思考 없이 관성적으로 自文化 내지는 自民族의 관점에 의거하여 非主流文化를 評價하고 應對한다. 이러한 태도는 '單一文化認識論[41] 내지 自民族中心主義'에 가깝다. 그런데 노자는 비주류문화에 대하여 우월성을 주장하는 주류문화가 '인간의 삶의 방식에 대한 恒常된 答'이 아님을 상기시켜준다. 主流文化의 非主流文化에 대한 暴力性은 '내가 속한 집단의 방식'[自文化]만이 唯一하며 恒常된 답이라는 사고에서 비롯되는 것이다. 따라서 이러한 사고를 止揚하는 것이 주류문화의 비주류문화에 대한 폭력성을 약화시키고 兩者가 共生하는 길의 시발점이 된다 하겠다.

노자는 自民族中心主義적 主流文化의 限界를 다음과 같이 말한다.

> B5; 스스로의 관점만을 보는 자는 명철하지 않고, 스스로를 옳다고 하는 자는 드러나지 못하고, 스스로를 자랑하는 자는 功이 없게 되고, 스스로를 뽐내는 자는 오래가지 못한다.[42]

인용문 B5에 나타나는 '스스로의 관점만을 보는 자, 스스로를 옳다고 하는 자, 스스로를 자랑하는 자, 스스로를 뽐내는 자'의 모습이 오늘날 목격되는 主流文化의 모습이다. 이는 文化的 自閉症에 해당한다. 그 결과는 무엇인가? '명철하지 아니함, 드러나지 못함, 功이 없음, 오래가지 못함'이다. 특히 마지막의 '오래가지 못함'은 엄중한 경고에 해당한다. 문화적 자폐증에 갇힌 주류문화는 오래 존속할 수 없는 것이다. 따라서 주류문화는 자신의 持續性 維持를 위해서도 문화적 자폐증에서 벗어나야 하는 것이다.

이러한 單一文化認識論的 문화적 자폐증에서 벗어나기 위해서, 노자는 他者의 觀點으로 타자를 보는 開放性을 유지해야 한다고 말한다.

> B6: 따라서 몸으로써 몸을 살피고, 家로써 家를 살피며, 고을로써 고을을 살피고, 나라로써 나라를 살피고, 天下로써 天下를 살핀다.[43]

> B7: 聖人은 일정하게 매인 마음[常心]이 없으니 百姓의 마음을 자기 마음으로 삼는다. 나는 善한 사람을 善하게 대하고, 不善한 사람도 善하게 대하니, 德이 善하다. 나는 미더운 사람을 믿어 주고, 미덥지 않은 사람도 믿어 주니, 德이 信하다.[44]

---

41 西歐에서 데카르트・베이컨 이후 합리론과 경험론을 토대로 칸트에 이르러 비판적으로 종합된 '근대 객관적 인식론'을 문화적 관점에서 표현한 용어이다. 이는 서구인들이 자신들의 경험만을 보편적인 것으로 간주하고, 그것을 준거로 다른 문화・사회를 판단하는 인식이다.(이종일, 『다문화사회와 타자이해』, 파주: 교육과학사, 2014, 121~122쪽 참조)

42 제24장: 自見者不明, 自是者不彰. 自伐者無功, 自矜者不長.

43 제54장: 故以身觀身, 以家觀家, 以鄉觀鄉, 以國觀國, 以天下觀天下.

44 제49장: 聖人無常心, 以百姓心爲心. 善者吾善之, 不善者吾亦善之, 德善. 信者吾信之, 不信者吾亦信之, 德信.

인용문 B6이 의미하는 바는, 他者에 대한 理解에 있어 자신이 가진 하나의 주된 관점으로 타자를 인식하는 것이 아니라 타자의 입장에서 그를 인식해야 한다는 것이다.[45] 그래야 他者에 대한 올바른[效率的인] 應對가 가능하기 때문이다. B7은 聖人이 百姓을 이해함에 있어서 자신의 마음이 아니라 백성의 마음으로 기준을 삼아야 함을 말하고 있다. 군주에게 백성은 타자에 해당한다. 따라서 B7을 일반화 하면 타자를 인식하고 응대함에 있어서 자신의 고정된 시선[常心]이 아니라 타자의 시선[百姓心]에 의거해야 한다는 것이 된다. 그 결과는 자신의 관점에 의한 善과 不善의 판단이 止揚되는 것이다. 이러한 자세는 다양한 문화간의 他者 認識에 있어서 가장 기본적인 것으로서 '多文化認識論[46] 내지 文化相對主義[47]'에 가깝다. 이러한 태도야말로 多文化 共生의 礎石에 해당한다 하겠다.

2. 道의 원리로서의 '反者道之動, 弱者道之用'

전술하였듯이 『노자』는 道의 작동원리에 근거하여 統治의 원리를 주장하는 책이다. 노자는 道의 작동 원리를 다음과 같이 말하고 있다.

B8: 되돌아감[反者]이 道가 움직이는 법칙이며, 부드러움[弱者]이 道의 작용 방식이다.[48]

인용문 B8은 道의 작동원리로서 '되돌아감'과 '부드러움'을 말하고 있다. 이러한 원리에 의한 작동이 바로 無爲이고 이것이 인간사에 적용되면 無爲之治가 된다. B8은 노자철학의 모든 認識論 및 이에 근거한 統治論의 形而上學的 根據가 된다. 따라서 이는 통치론뿐만 아니라 매우 다양한 방면에 있어 사고의 기초를 제공한다.

B8에서 道가 움직이는 법칙인 '되돌아감'은 두 가지 의미를 갖는다. 하나는 實質的 次元에서 '좋음'과 '좋지 않음' 사이의 顚覆이다.[49] 이러한 전복 운동을 전제한다면, 認識論적으로는 '현재 좋음'이 '늘 좋음'이 아닐 수 있고 또한 '현재 좋지 않음'이 '늘 좋지 않

45 이에 대하여 몇 가지 해석이 경합한다. 河上公은 道를 닦은 주체로써 道를 닦지 않은 주체를 보아야 한다고 하였고, 高亨은 각 단계별 주체[身-家-鄕-國-天下] 그 자체로써 그것을 보아야 한다고 하였다.(김경수, 『노자역주』, 서울: 문사철, 2009, 647~648쪽 참조) 그리고 陳鼓應(최재목・박종연 옮김, 『진고응이 풀이한 노자』, 경북 경산: 영남대학교출판부, 2008, 361쪽)은 자신의 것으로써 남의 것을 보는 것으로 이 문구를 풀이하고 있다. 河上公의 관점은 맥락상 부자연스럽고, 陳鼓應의 관점은 '以天下觀天下'를 풀이하기 어렵다. 이 풀이가 가능하려면 자신의 천하와 남의 천하가 있어야 하기 때문이다. 이런 까닭에 논자는 高亨의 해석을 지지한다. 다만 이 경우에도 '以A觀A' 구조에서 'A'는 모두 他者를 일컫는다. 이렇게 보면 인용문 B6은 각 단계별로 타자의 관점으로 타자를 보아야 한다는 의미가 된다.

46 20세기 초 客觀的 認識論에 대한 批判과 밀접한 관련을 맺는 것으로서 現實世界는 사회구성원들에 의해 구성된 것으로 言語와 독립적일 수 없고, 認識은 주관적이며 해석이 개입되고, 知識은 전체적인 脈絡에 의거하는 상대적인 것으로서 주관적 경험의 결과라는 文化認識論을 말한다.(이종일, 『다문화사회와 타자이해』, 파주: 교육과학사, 2014, 135~139쪽 참조)

47 한 사회의 관념과 가치 혹은 문화적 영역은 다른 언어로 완전히 번역될 수 없으며, 또한 전적으로 이해될 수 없다는 주장이다. 또한 각기 민족의 문화는 우월성이나 서열이 있을 수 없고 모두가 상대적 중요성이 있다고 본다. 즉 진정으로 보편적인 개념과 가치는 인정하지 않는다는 것이다.(고영복 編, 『사회학사전』, 서울: 사회문화연구소출판부, 2000, 131쪽)

48 제40장: 反者道之動, 弱者道之用.

49 제58장: 禍兮福之所倚, 福兮禍之所伏. 孰知其極. 其無正, 正復爲奇, 善復爲妖.

음'이 아닐 수 있는 것이 된다.[50] 이는 앞 절에서 언급되었던 '주류문화의 타당성에 대한 懷疑'의 형이상학적 근거가 된다. 그리고 實踐的으로는 現在의 '좋음'과 '좋지 않음' 중에서 未來의 '좋음'으로 향하는 동력을 가진 '좋지 않음'의 포지션을 선택하는 것이 타당한 전략이 된다. 이는 無爲之治의 다양한 모습 중 '통상적 사고와 반대로 행하는' 모습인데[51] 주로 '아래에 처함' 즉 '謙下'의 정치[52]로 현실화된다.

道의 '되돌아감'의 의미 중 또 다른 하나는 '他者'에게 한 행위가 '자신'에게 되돌아옴을 의미한다. "대저 일이란 돌아오기를 좋아한다."[53]가 이런 함의이다. 이는 『맹자』의 "너에게서 나간 것이 너에게로 돌아온다."[54]라는 구절과 같은 의미이다. 이러한 되돌아옴을 전제한다면 '타자에게 좋음'을 통하여 '자신에게 좋음'을 기획하는 것이 바람직한 전략이 된다. 이는 구체적으로 백성의 안녕을 통하여 통치자의 안녕을 담보하는 정치[55]로 현실화된다.

道의 작동 원리 중 다른 하나인 '부드러움[弱者]'은 상대의 경계심과 저항을 무화·최소화시키면서 자신의 의지를 관철시키는 수단이 된다. 상대와 갈등을 빚지 않고 상대를 제압하는 방법이 바로 부드러움이다. 이는 되돌아가는 道의 원리에 의하여, 결국 강함으로 가기 위하여 부드러움을 선택하는 전략이기도 하다.[56] 『노자』에서 '부드러움'은 '빔·고요함'[虛·靜]과 '아래에 처함'의 특성을 가지며 암컷[雌], 어머니[母], 물[水]로 형상화된다. 이는 '상대방이 원하는 상황을 이루어줌, 말·명령하지 아니함, 甚한 것을 하지 아니함, 자비로움, 감행하지 아니함, 겸하' 등의 無爲之治로 현실화된다.

道의 작동원리인 '되돌아감'은 오늘날 多文化 共生論에서 두 가지 含意를 갖는다. 하나는 主流文化와 非主流文化가 顚覆될 가능성이 있다는 것이다. "항상 올바름은 없으니, 올바름이 다시 기이함이 되고 좋은 것이 다시 요상함이 된다."[57]가 이런 함의이다. 실제 역사에서도 오늘날 주류인 서양문화가 늘 强者의 文化가 아니었음은 주지의 사실이다.[58] 이는 주류문화가 비주류문화를 존중해야할 충분한 이유가 된다. 다른 하나는 主流文化 자체의 安寧을 위해서도 非主流文化의 安寧이 필요하다는 것이다. 주류문화가 비주류문화에게 하는 것이 결국 다시 주류문화에게 되돌아가는 가는 것이기 때문이다. 주류문화가 비주류문화에게 獨善的 自慢心이 아니라 寬容과 사랑의 태도를 보일 때 그 逆의 흐름 역시 성립하는 것이다.

'되돌아감'이 갖는 현대적 함의의 두 번째는 道의 작용방식인 '부드러움'과도 유사한 함의를 갖는다. '부드러움'은 '싸우지 아니함'으로 현실화된다. 이는 文化的 他者와의 葛藤에 대하여 강압적 대응이 아니라 관용에 기반하여 그 존재를 인정하고, 이해와 대화를

---

50 제41장의 '明道若昧', 제65장의 '玄德 深矣遠矣, 與物反矣' 및 제78장의 '正言若反'이 이에 해당한다.

51 제22장, 제36장, 제39장, 제42장, 제45장, 제63장 등이 이에 해당한다.

52 제7장, 제8장, 제22장, 제24장, 제30장, 제34장, 제39장, 제52장, 제61장, 제66장, 제67장, 제69장, 제70장, 제72장, 제76장, 제77장, 제78장 등이 이러한 내용을 담고 있다.

53 제30장: 其事好還.

54 『맹자』「양혜왕하」: 出乎爾者反乎爾者也.

55 제49장, 제58장, 제60장, 제66장, 제72장, 제75장, 제79장 등이 이러한 내용을 담고 있다.

56 제36장: 장차 이를 움츠리게 하려면 반드시 잠시 이를 펴게 하고, 장차 이를 약하게 하려면 반드시 잠시 이를 강하게 하고, 장차 이를 폐하려고 하면 반드시 잠시 이를 일으키고, 장차 이를 뺏으려 하면 반드시 잠시 이를 준다. 이것을 微明이라고 이른다. 부드럽고 약한 것은 굳세고 강한 것에 이긴다.(將欲歙之, 必固張之. 將欲弱之, 必固强之. 將欲廢之, 必固興之. 將欲奪之, 必固與之. 是謂微明. 柔弱勝剛强.)

57 제58장: 其無正, 正復爲奇, 善復爲妖.

58 Edward W. Said(박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』, 서울: 교보문고, 2007; 2008 개정증보 2쇄, 355쪽)에 의하면 "8세기부터 16세기에 걸쳐 정치적·군사적으로 이슬람이 그 전성기를 과시한 때에는 이슬람이 동양과 서양 모두를 지배했다." 이렇듯 역사에 나타나는 강자는 시대에 따라 변화된다.

통하여 해결해야 함을 함의한다. 노자는 堅强한 것을 '죽은 무리'의 특징으로 여긴다.

> B9: 사람이 살아있을 적에는 柔弱하지만 죽으면 堅强하다. 만물 초목이 살았을 때는 부드럽지만 그 것이 죽으면 말라서 딱딱하다. 그러므로 堅强한 것은 죽음의 무리이고, 柔弱한 것은 삶의 무리이다. 그리하여 군대도 강하면 이기지 못하고, 나무도 강하면 곧 꺾인다. 强大한 것은 아래에 있게 되고, 柔弱한 것은 위에 있게 되는 것이다.[59]

인용문 B9는 자연에서 목격되는 生者와 死者의 특징에 근거하여 "堅强한 것은 죽음의 무리이고, 柔弱한 것은 삶의 무리이다."라는 선언을 하고 이에 근거하여 바람직한 處世·統治의 방식이 무엇인지를 도출하고 있다. 부드러움의 전략은 '이김'과 '위에 있음'의 결과를 낳는 것이다. 이를 多文化 共生論의 관점으로 해석한다면, 문화적 타자에 대하여 견강함으로써 대하는 문화는 결국 소멸하고 마는 것이다. 현재의 주류적 위치를 차지하고 있는 문화라 할지라도 타자에 대한 '부드러움'을 결하고 있다면 이는 이미 멸망의 그림자가 깊게 드리운 상황인 것이다. 문화적 타자 특히 비주류문화에 대한 부드러움이 주류문화의 존속을 담보하는 것이라는 메시지를 노자는 전하고 있다.

3. '小國寡民'의 天下體制論

'小國寡民'은 『노자』 제80장에 나오는 구절인데, 異見이 존재하는 '小國寡民'을 제외하고 그 전문을 해석하면 다음과 같다.

> B10: 小國寡民. 열명·백명의 군인들이 소지한 무기들이 있지만 이를 사용하지 않게 하고, 百姓으로 하여금 죽음을 중하게 여겨 멀리 이사하지 않게 한다. 배와 수레가 있긴 하지만 이를 탈 일이 없고, 갑옷과 무기가 있긴 하지만 펼칠 일이 없다. 사람들로 하여금 다시 새끼를 묶어 사용하게 한다. 그 음식을 달게 먹고, 그 의복을 아름답게 입고, 그 거처에 안주하고, 그 풍속을 즐거워한다. 이웃나라가 서로 바라보이고, 닭과 개의 소리가 서로 들려도, 百姓이 늙어 죽음에 이르기까지 서로 왕래하지 않는다.[60]

인용문 B10의 小國寡民에 대한 해석으로 몇 가지가 경합하는데[61], 이 중에서 "국가를 작게 하고, 백성을 적게 하라."가 대체로 많은 지지를 받고 있다. 그런데 문제는 이것이 과연 가능한 것인가? 小國寡民을 행하는 주체는 聖人일 수밖에 없는데 성인이 한 나라의 군주라면 이를 실행할 수가 없다. 다들 廣土衆民을 추구하고 있는 가운데 어떻게 군주가 의도적으로 나라와 백성을 줄일 수 있다는 말인가? 문리적으로 가장 타당한 것임에도 불구하고 다른 해석들이 경합하는 까닭은 이 물음에 답할 수 없기 때문이다.

---

59 제76장:人之生也柔弱, 其死也堅强. 萬物草木之生也柔脆, 其死也枯槁. 故堅强者死之徒, 柔弱者生之徒. 是以兵强則不勝, 木强則兵. 强大處下, 柔弱處上.

60 제80장: 小國寡民. 使有什佰之器而不用. 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘之. 雖有甲兵, 無所陳之. 使人復結繩而用之. 甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗. 隣國相望, 鷄犬之聲相聞, 民至老死不相往來.

61 '小國寡民'은 보통 "나라는 작게 하고 백성은 적게 하라."(이석명, 최진석, 任繼愈, 김용옥, 김경수, 김충열, 大濱皓, Wing-Tsit Chan, Robert G. Henricks, Victor H. Mair)로 번역되는데, 이에 대하여 몇 가지 해석이 競合한다. "국가는 작아야 하고 백성은 적어야 한다."(王效先, 김학주), "국토가 매우 작고, 백성들이 매우 적다."(陳鼓應, 이강수, 王弼/임채우, 임헌규, 박일봉, 憨山/오진탁, 許抗生), "나라는 작게 여기고 백성은 적게 여긴다."(김홍경, 河上公/이석명) 및 "작은 나라에 적은 백성"(김형효, 오강남) 등이 이에 해당한다.

聖人이 한 ‘나라’의 통치자라면 ‘小國寡民’은 분명 현실감이 없는 말이다.[62] 그러나 성인이 단지 一國의 통치자가 아니라 天下의 통치자 즉 西周의 天子와 같은 존재라면[63] 이 주장은 매우 현실감 있는 것이 된다. 천자의 입장에서는 천하를 ‘적은 백성을 가진 작은 나라’로 분할하여 통치한다면 천하는 훨씬 평화로운 상태를 유지할 것이다. 실제 역사에서도 상대적으로 ‘小國寡民’에 해당하는 西周시대가 春秋시대보다, 그리고 春秋시대가 戰國시대에 비하여 훨씬 평화로운 세상이었다는 사실이 이를 뒷받침한다. ‘小國寡民’은 천하를 다스리는 ‘천자’의 입장에서의 天下體制論인 것이다.[64] 이러한 관점에서 ‘小國寡民’을 해석하자면 “천하의 체제를 구축하고 유지함에 있어서 개별 封建國의 영토와 백성을 작은 규모로 하라.”라는 의미가 된다.

B10에서 ‘小國寡民’에 이어지는 뒷부분의 내용은 일종의 文化論으로 보이지만 이 역시 이러한 체제가 어떠한 문화에 의하여 뒷받침되어야 하는가를 논한 統治論이다. 이 중에서 ‘使人復結繩而用之’는 거대함의 폭력성을 가진 當代文化[65]에 대한 부정 내지는 극복으로서의 古代文化에 대한 긍정의 의미를 갖는다. ‘樂其俗’은 개별 문화에 대한 존중을 함의한다. 이는 文化的 企劃에 의하여 통일된 풍속이 아니라 소규모 단위의 각자의 문화와 풍속을 그대로 긍정하는 것이다. 그러나 이 역시 無爲之治를 뒷받침하는 統治論으로서의 文化的 企劃에 해당한다.

『노자』는 君主의 長生久視 방도를 논한 책이다. ‘無爲而無不爲’하는 道를 본받은 군주[聖人]여야만이 ‘無爲’의 정치를 통하여 長生久視를 누릴 수 있다는 메시지가 『노자』가 전하고자 하는 것이다. 따라서 이는 道論과 修養論에 기반을 둔 統治書이자 군주의 長生久視를 위한 養生書라 할 수 있다.

‘體道한 統治者’인 聖人을 오늘날의 개념으로 換置하면 무엇이 될까? 오늘날의 ‘體道’는 ‘세상사의 이치를 앎’ 정도가 될 것이다. 그리고 ‘統治者’는 ‘窮極의 權力者’를 의미한다. 오늘날 궁극의 권력자는 누구인가? 國民이다. 민주주의 국가의 주권은 국민에게 있기 때문이다. 그런데 聖人은 국가가 아니라 천하의 통치자이다. 따라서 오늘날의 성인은 ‘세상사의 이치를 아는 世界市民’이라 하겠다. 성인의 개념이 이렇게 환치된다면 『노자』는 ‘세상사의 이치를 아는 世界市民’의 長生久視를 위한 養生書가 된다.

인간의 삶은 그가 속한 사회와 문화 속에서 이루어진다. 어떠한 사회와 문화가 과연

---

62 任繼愈(금장태·안유경 옮김, 『임계유의 노자』, 서울: 제이앤씨, 2009, 222쪽)는 이문장의 취지를 “노자는 문명이 사람에게 재난을 가져다주니, 인류가 아직 문자를 창조하지 못하고 노끈으로 매듭지어서 일을 기억하던 시대로 되돌아가야 한다고 생각하였다.”고 보고 있다. 다수의 학자들이 대체로 ‘小國寡民’에 대하여 이와 유사한 취지로 보고 있다. 반면 馮友蘭(박성규 옮김, 『중국철학사』, 서울: 까치, 1999; 2002 3쇄, 306쪽 주석 115)은 “『노자』 80장에서 말한 것은 결코 하나의 사회가 아니라, 한 사람의 정신적 경계이다.”라고 하여 통치론으로서의 비현실성을 극복하려 한다. 그러나 이를 정신적 경계로 보는 것은 문리적 괴리가 심하다.

63 『노자』에서 聖人은 한 ‘나라’의 통치자로 나타나는 경우도 있고 ‘천하’의 통치자로 나타나는 경우도 있는데 후자가 대부분이다.(『노자』 제22장, 제28장, 제29장, 제49장, 제63장, 제77장 등에서 聖人은 천하의 통치자로 나타나고 있다.) 또한 『노자』 전체에서 ‘천하’와 ‘나라’는 각각 56회 및 28회 출현하여 ‘천하’의 출현 횟수가 훨씬 많다. 그리고 『노자』에서 성인은 ‘天下無道’의 문제를 해결할 주체이다. 이러한 점으로 볼 때 성인을 천하의 통치자로 보는 것이 한 나라의 통치자로 보는 것보다 타당하다.

64 姚鼐는 “상고시대에는 건국한 숫자가 많고 규모는 작았으나, 후세에는 건국의 숫자가 적었고 규모는 컸다. 나라가 크고 사람이 많으니, 비록 상고시대의 다스림으로 돌아가려하지만 이룰 수가 없다.”라고 하여 논자와 유사한 해석을 하고 있다.(張葆全·郭玉賢, 『老子今讀』, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2012, 243쪽)

65 文字는 國家와 文化를 지탱하는 가장 근간이 된다. 현행 文字에 대한 부정은 현행 국가와 문화에 대한 부정이라 할 수 있다.

‘세계시민의 장생구시’를 담보하는가? 노자는 이에 대한 답으로 ‘小國寡民’을 제시한다. 이를 오늘날의 언어로 바꾸면 “문화적 단위를 의미하는 수많은 소규모 나라들로 구성된 세계를 만들어라.”가 된다. 다시 말하자면 특정한 ‘거대 국가・거대 기업・거대 문화’의 지배를 받지 않는 세상, 특정 이데올로기에 매몰되지 않는 세상을 만들라는 것이다. 이는 거대하고 많은 것을 추구하는 主流文化가 빚어내는 暴力性[66]을 止揚하는 것이다.[67]

이러한 세상은 그냥 오는 것이 아니다. 깨달은 세계시민 계층이 형성되어야 한다. 이는 깨달은 國民의 世界的 連帶로 이루어지는 것이다. ‘깨달음’에 대해서는 『노자』가 일정부분의 지혜를 제공한다. 나머지는 어떻게 ‘국민’간의 세계적 연대를 이룰 것인가 하는 것인데, 오늘날의 우리에게 남겨진 과제라 하겠다.

Ⅳ. 結言

全地球的인 世界化에 따라 가속화되는 사회의 ‘多文化’化는 많은 문제점에 당면한다. 그 중에서도 가장 핵심적인 것은 主流文化가 非主流文化에 대하여 갖는 精神的・物理的 暴力性인데, 본 발표문은 이에 대한 해결책을 老子哲學을 통하여 모색하고자 했다.

발표문 제2장에서는 老子哲學의 宗旨가 無爲之治임을 살펴보았다. 이는 道를 體化한 통치자 즉 聖人이 道의 작동원리에 의거하여 세상을 다스리는 것인데, 이를 일반화한다면 主體와 他者와의 갈등을 最小化・無化하는 葛藤管理라 할 수 있다. 이러한 이해에 바탕을 두고 제3장에서는 『노자』의 구절 중 多文化 共生論에 포섭되는 내용들의 원의와 이에서 도출되는 현대적 함의를 도출해보았다.

노자철학은 多文化 共生論에 몇 가지 실천적인 지혜를 제공한다. 첫째는 主流文化에 대한 무조건적 수용이 아닌 反省的 考察을 요구한다는 점이다. 둘째는 ‘主流文化와 非主流文化의 顚覆可能性’을 인정함으로써 비주류문화에 대한 긍정적 인식을 가능하게 한다는 점이다. 셋째는 主流・非主流文化間의 비폭력적 相互 共生을 통하여 兩者의 安寧을 도모한다는 점이다. 넷째는 폭력성을 가진 거대함에 대한 추구를 지양함으로써 세계시민의 안녕을 지속할 수 있는 多文化 小規模社會 體制의 수립을 요구한다는 점이다.

노자철학이 2천여 년 전의 통치철학이기에 오늘날의 다문화 사회문제의 해결에 그대로 적용될 수는 없을 것이다. 기본적으로 統治論은 통치자의 의도대로 被治者를 다스리는 방도를 논하는 것인 반면 多文化 共生論은 다양한 문화간의 差等 없는 共生을 추구하는 방도를 논하는 것이어서 그 간극이 작지 않다. 그리고 시대적으로 科學技術에 의거한 현실적 힘의 논리가 지배하고 이미 욕망에 의하여 추동되는 資本主義가 우리의 삶의 주된 환경을 구성하고 있다. 또한 法治主義가 오늘날 대체로 모두에게 인정되는 삶의 방식이다. 이러한 상황에서 無知無欲에 바탕을 둔 無爲之治를 모델로 하는 多文化 共生論이 어느 정도나 현실성을 가질 것인가? 쉽지 않을 것이다.

그럼에도 불구하고 우리는 계속하여 理想社會를 그려가야 한다. 이는 人類의 安定的인 存續을 위해서도 필요한 작업일 수밖에 없다. 老子哲學은 이상사회를 위한 不完全한 靑

66 거대함의 暴力性은 보다 왜소한 존재에 대한 폭력성이기도 하지만, 거대함에 속하는 존재에 대한 폭력성이기도 하다. 反者道之動의 원리에 의하여 거대함은 왜소함으로 전복될 수 있는데, 이때 거대함의 소멸은 내적・외적으로 엄청난 부정적 효과를 수반하기 때문이다. 따라서 ‘거대함’은 그 자체가 ‘폭력성’이라 할 수 있다.

67 20세기에 E.F 슈마허(이상호 옮김, 『작은 것이 아름답다』, 서울: 문예출판사, 2002; 2003 4쇄)가 거대함의 폭력성을 고발하고 작은 것[기업]으로 이루어진 사회를 만들어야 한다고 주장하였다. 그의 논의는 주로 경제적인 측면에 초점이 놓인 것이지만 그 핵심적 함의는 老子의 小國寡民론과 매우 유사한 맥락을 갖는다.

寫眞에 해당한다. 노자철학의 한계를 한계로 인정하면서 그것이 갖는 긍정적 함의를 최대한 받아들이고 실천한다면, 노자철학이 오늘날의 다문화 사회문제의 해결에 상당부분 기여하는 바가 있을 것으로 기대한다.

참고문헌

『老子』
『論語』
『孟子』
『史記』
『書經』

김경수, 『노자역주』, 서울: 문사철, 2009.
徐復觀 저, 유일환 옮김, 『중국인성론사』, 서울: 을유문화사, 1995; 1996 3쇄.
알프레드 포르케 저, 양재혁・최해숙 역주, 『중국고대철학사』, 서울: 소명출판, 2004.
Edward W. Said 지음, 박홍규 옮김, 『오리엔탈리즘』, 서울: 교보문고, 2007; 2008 개정증보 2쇄.
H.G. Creel 저, 이동준・이동인 옮김, 『중국사상의 이해』, 서울: 경문사, 1981; 1989 중판.
王邦雄 지음, 천병돈 옮김, 『노자 생명의 철학』, 서울: 작은이야기, 2007.
劉笑敢 지음, 김용섭 옮김, 『노자 철학』, 서울: 청계, 2000.
E.F 슈마허 지음, 이상호 옮김, 『작은 것이 아름답다』, 서울: 문예출판사, 2002; 2003 4쇄.
이종일, 『다문화사회와 타자이해』, 파주: 교육과학사, 2014.
이택용, 「『노자』의 無爲에 대한 연구」, 『동양철학연구』 제72집, 동양철학연구회, 2012.
李澤厚 지음, 정병석 옮김, 『중국고대사상사론』, 서울: 한길사, 2005.
任繼愈 지음, 금장태·안유경 옮김, 『임계유의 노자』, 서울: 제이앤씨, 2009.
張葆全·郭玉賢, 『老子今讀』, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2012.
J. S. 밀 지음, 이극찬 역, 『자유론』, 서울: 삼성출판사, 1982.
陳鼓應 지음, 최재목・박종연 옮김, 『진고응이 풀이한 노자』, 경북 경산: 영남대학교출판부, 2008.
陳鼓應 지음, 최진석 옮김, 『노장신론』, 서울: 소나무, 1997.
철학사전편찬위원회, 『철학사전, 서울: 중원문화, 1987; 2009 개정증보.
馮友蘭 저, 박성규 옮김, 『중국철학사』, 서울: 까치, 1999; 2002 3쇄.

량수밍 문화보수주의의 현대적 의의

姜 重 奇
(首爾大學校 講師)

1. 문화보수주의의 등장
2. 문화보수주의의 체계화 : 문화삼로향설
3. 문화보수주의의 문제점과 해명

梁漱溟文化保守主義之現代意義

摘要

梁漱溟(1893-1988)向來被評價為，他透過認識一個區別於文化之世界性(普遍性)的文化之民族性(特殊性)，而克服西歐中心的現代化論或者歐洲中心的歷史文化觀。據共時性而論，他的文化三路向說，是屬相對主義文化價值論或者基於文化多元論的文化類型論。梁漱溟反對陳獨秀、胡適等西化派將西方近代文化優於中國文化和印度文化的那般立腳於單線進化論的文化一元論觀點，並主張三種文化各具其存在價值，且主張三者之間沒有進步與落後的區分。 三種文化之所以不同，僅僅由於各想要解決的問題不同而其解決之方法亦不同，所以說將生活路向或者根本精神有所不同而已。(文化三路向說)

然而，自其通時性而論，則文化三路向說，是作為文化發展階段論的東西文化之間有著高下之區分。人類文化順著人類的三大問題而階段式地進展，而中國文化和印度文化是人類文化的早熟形態。(世界文化三期重現說，東洋文化早熟論)

梁漱溟提出文化三路向說，雖然反對那強調文化一元論的西化派，並強調文化的民族特性，更由此擺脫視東西文化為落後的古代文化(或前進待文化)和進步的近代文化的視角，但，在世界文化三期重現說和東洋文化早熟論中卻主張，跟隨文化一元論而區分發展階段的高與下，因此他自己犯了矛盾律。內在於梁漱溟文化論的文化多元論性類型論和文化一元論性階段論的混雜是屬自我矛盾，此問題經由一個與階段論‘斷絕’和‘持續’的契機而可以解決。由於世界三大文化在文化發展階段中各處不同的階段，因此它含蓄某種程度的‘斷絕’(即異質性)。可是，各文化在其發展階段中並非僅具斷絕的因素，而必然有從前一個階段中所繼承的因素(持續性)，且惟有如此，我們方能稱其謂‘發展’。 梁漱溟在他的發展階段論中，透過 '斷絕’契機而捕捉東西文化的異質性，而依據‘繼承’契機而主張和諧。 而且，從繼承面向，使他的那中國文化和印度文化須與西方文化調和與融合的方式彌補其不足和缺全的主張，得以強化其論據。梁漱溟據此邏輯而捕捉東西文化之間根本異質性，從而主張，因為兩者雖有異質但也不是相互排擠，因此東西文化或傳統和現代得以實現其和諧共融。

如上所述，梁漱溟文化保守主義，並非單純'保守'自國文化而排擠外來文化，而他一邊承認東西文化有差異，並同時認為兩者得以實現 '調和'，從此般觀點而言，筆者認為梁漱溟之理論對於現代多元文化社會的共生議題所立貢獻不少。

梁漱溟の文化保守主義の現代的意義

概要

梁漱溟 (りょうそうめい、1893-1988)は文化の世界性(普遍性)と区別される文化の民族性(特殊性)に関する認識を通して欧米中心の現代化論またはヨーロッパ中心の歴史文化観を克服したと評価されている。共時的に見ると、梁漱溟の文化三路向説は相対主義的な文化価値論あるいは文化的多元論に基づいた文化類型論である。梁漱溟は陳獨秀・胡適などの西化派が主張した“西洋の近代文化が中国文化とインド文化より進歩した”という論理からの単線的な進化論に立脚した文化一元論的な観点を拒否した。彼は三つの文化はそれぞれの存在価値を持っていて、その間には進歩と退歩の区分は存在しないと主張した。ただ解決しようとする問題とその解決方法の違いから生活の方向または文化の根本的な精神が違うだけであると主張した。(文化三路向說)しかし通時的に見ると、文化三路向說には文化発展段階論として東西文化の間に高下の区別が存在する。人類文化は人類の3大問題によって段階的に発展するものであって、中国文化とインド文化は人類文化の早熟段階に当たる。(世界文化「三期重現說」、東洋文化「早熟論」)

梁漱溟は文化三路向説を提示することで西化派の文化一元論に反対し、文化の民族性を強調して東西文化を立ち後れた古代文化と進歩している近代文化に区分する観点から脱皮した。しかし彼は世界文化の「三期重現說」と東洋文化の「早熟論」でまた文化一元論による文化の発展段階の上下を論ずることで自己矛盾を犯してしまう。梁漱溟の文化論の中に存在する文化多元論的な類型論と、文化一原論的な段階論の混在という自己矛盾は、段階論からの断絶と持続という契機により解決されることができる。文化発展段階で世界三大文化はそれぞれ違う段階に属していて一定な断絶を含む。

しかし発展の段階で各文化は断絶の契機を持つだけでなく、その以前の段階から必然的に継承される所がある。そういうものがあってこそ発展と言える。梁漱溟が発展段階論で断絶という契機を通して東西文化の異質性を把握したならば、継承という契機に基づいて調和を主張することもできる。そして継承という側面で中国文化とインド文化が持っている不完全さは西洋文化との調和・融合を主張する論拠を強化してくれる。そうして梁漱溟は東西文化の根本的な異質性を把握した後に、両者が異質的であっても相互排他的なものではないから東西文化または伝統と現代が調和・融合を成すことができると主張した。このように梁漱溟の文化保守主義は単純に自国文化を保守して外来文化を排斥せず、東西文化が互いの違いを認めながら文化間の調和を成すことができると思う所から現代の多文化社会の共生に示唆する所が少ないと思われる。

1. 문화보수주의의 등장

량치차오(梁啓超, 1873-1929)가 1919년 유럽을 여행하고 돌아와 1920년 발표한 『歐遊心影錄』은 근대 중국사상계에서 중요한 저술이다.[1] 슈펭글러(Oswald Spengler)의 『서구의 몰락』(1918)이 상징하는 서구의 자기반성적 분위기와 서양문명에 대한 대안 모색의 일환으로 동양문화에 대해 서구인의 관심이 고조된 정황을 중국인에게 전달하여,[2] 중국문화가 장차 세계를 구제할 것이라 기대하는 중국문화救世論이 중국에서 한 시대를 풍미하게 되기 때문이다. 중국문화구세론은 서세동점 이후 땅에 떨어졌던 중국인의 자존심을 되살려주고 문화적 자부심을 만족시키면서 순식간에 거대한 풍조를 이루어 신문화운동과 대립하는 문화보수주의(cultural conservatism) 반응을 고조시켰다.[3]

1919년 『新青年』 그룹의 주도로 본격화된 신문화운동은 전통문화의 철저한 파괴를 지향하였다. 특히 전통문화의 핵심인 유학은 "사람 잡아먹는 예교(吃人的禮教)"이자 군주전제의 호신부요 봉건윤리의 온상으로서 "打倒孔家店"의 기치 아래 타도해야 할 대상으로 간주되었다. 이 시기에 신청년 그룹의 본영이라 할 北京大學에서 인도철학을 강의하고 있던 량수밍(梁漱溟, 1893-1988)은 신청년 그룹과 대치되는 행보를 보인다. 1918년 『北京大學日刊』에 東方學을 연구할 학자를 구하는 광고를 싣고, 북경대학의 철학연구소에 孔子哲學研究會를 건립한다. 1920년에는 북경대학에서 "동서 문화와 철학(東西文化及其哲學)"을 강연하고, 이듬해 山東 濟南에서 같은 제목으로 행한 강연기록을 바탕으로 한 저술 『동서 문화와 철학』[4]을 발간한다.

이 책에서 량수밍은 먼저 중국근대사에서 서양문명에 대한 인식·태도가 변하여 문화문제에 주목하게 되는 과정을 서술하고, 동서문화에 대한 기존 연구를 비판하고, 자신의 연구방법과 연구결과를 밝히고 있다.

량수밍은 우선 당시 유행하던 동서문화 조화론에 대한 비판에서 출발한다. 서로 다른 문화의 조화를 주장하려면 두 문화의 실체에 대한 규명이 선행되어야 하는데, 당시 동서문화의 조화를 주장하는 이들은 동서문화의 실체와 가치에 대한 인식이 결여되어 있다는 것이다.[5] 그리고 조화를 주장하려면 조화의 가능 근거 및 구체적인 원리와 방법을

---

1 『新大陸遊記』(1903)는 량치차오가 孫中山과 결별을 공표하는 "宣言"이라면, 『歐遊心影錄』은 과학주의와 고별하고 중국이 유럽을 본받을 수 없다고 주장하는 "告白"이라고 한다.

2 『歐遊心影錄』에는 당시 서양의 분위기를 전달하는 내용뿐만 아니라 중국문화의 전도에 대한 전망과 중국인의 사명감에 대한 호소도 포함되어 있다.(梁啓超,「세계문명에 대한 중국인의 위대한 책임(中國人對于世界文明之大責任)」,『歐遊心影錄』下篇"中國人之自覺") 상세한 내용은 강중기, 『梁漱溟의 現代新儒學』(서울대 철학과 박사논문, 2000.2) 제Ⅱ장 "3-2. 전통의 재평가와 충돌" 참조.

3 중국문화구세론의 등장에는 앞뒤로 중국을 방문하여 대학강단에서 강의하고 각지를 돌아다니며 강연한 듀이(Dewey)와 러셀(Russell)의 영향도 작지 않다. 듀이는 베이징대학 강연 등에서 늘 동서문화가 조화를 이뤄야 한다고 주장하고, 러셀은 서양문화에 반감을 갖고서 중국문화를 예찬했으며, 이로부터 동서문화라는 말이 유행하게 되었다고 한다.(梁漱溟, 강중기 옮김, 『동서 문화와 철학』, 서울: 솔, 2005, 37쪽; 이하 『동서 문화와 철학』은 『철학』으로 약칭함)

4 『동서 문화와 철학(東西文化及其哲學)』은 1921년 濟南에서의 강연기록을 바탕으로 1920년 北京大學 강연기록을 참작하여 北京財政部 인쇄국에서 출간되었다. 1922년부터 1930년까지 上海 商務印書館에서 전후 8쇄가 간행되고, 1987년 2월에는 商務印書館에서 소자본을 영인하여 발간했다. 1989년에는 商務印書館 판본을 저본으로 하여 오탈자와 구두점을 교정하여 『梁漱溟全集』 제1권(濟南: 山東人民出版社, 317-547면)에 수록되었다. 1999년에는 北京 商務印書館에서 저자의 아들 梁培寬의 서문을 붙여 단행본으로 출간하였다.

5 량수밍은 『自述』에서 이와 연관된 일화를 소개하고 있다. 당시 北京大學 교장 蔡元培가 유럽여행을

제시해야 하는데, 당시 조화론자들은 도대체 조화될 수 있는 근거가 무엇이고 어떻게 조화를 이룰 수 있다는 것인지에 대해 해명하지 않는다는 것이다.[6] 여기서 유의할 점은, 량수밍이 결코 조화론 자체에 반대하는 것이 아니라 당시 조화론자들의 결함 내지 한계를 지적할 뿐이라는 사실이다.

동서문화 조화론에 대한 비판에 이어 량수밍은 기존 연구의 비판으로 나아간다. 당시 와세다대학 교수 가네코 우마지(金子馬治)는 "동서문명의 비교"라는 강연에서 서양문명은 자연과학을 이용후생의 무기로 하는 '힘(勢能, power)의 문명'이라고 결론지었다. 그는 영국인이 밋밋한 돌산을 개발하여 홍콩이라는 훌륭한 항구로 만든 것을 예로 들어 유럽인은 자연을 정복하고 동양인은 자연을 방임한다는 주장이 틀리지 않다고 하면서 그 연원을 지리적 원인에 귀착시켰다. 량수밍도 자연정복이 참으로 서양문화의 특색이라고 인정하고 또 그와 같이 설명하는 사람이 매우 많은 걸로 봐서 아마 그러한 견해가 일찍이 여러 사람에 의해 공인된 것 같다고 보았다.[7] 량수밍은 듀이가 민국 8년(1919) 북경에서 행한 강연에서도 서양인은 자연을 정복하고 동양인은 자연과 융화·화합하며 이것이 동서문화의 차이점이라고 주장하였다는 사실을 적시한다.[8]

이들의 견해에 대해 량수밍은 지나치게 단순한 주장이라고 비판하면서, 우리가 가장 쉽게 볼 수 있는 '자유'·'평등'의 '데모크라시'라는 서양사회의 특색을 자연정복으로는 포괄할 수 없다는 점을 지적한다. 단지 물질적 측면의 발달만 보고 사회적 측면을 무시한다면, 同光 연간(1862-1908)에 서양문화를 '堅甲利兵'으로 파악하는 견해보다 나을 게 없다는 것이다. 더욱이 자연정복은 모든 문화에 공통적 특성으로, 서양문화만의 독특한 정신으로 볼 수 없다고 한다. 동서양에서 자연의 정복은 단지 정도의 차이만 있을 뿐이라는 것이다. 량수밍은 가네코 우마지가 일본 항구들은 인공을 약간 가한 것이고 홍콩의 항구는 거의 전부 인공에서 나왔다고 주장하는 것도 자연정복에 정도의 차이가 있을 뿐임을 말해주는 것이라고 보았다.[9]

한편 량수밍은 당시 기타 레이키치(北聆吉)가 '동서문화의 융합'을 주장하며 서양문화의 특색은 '자연정복'이라고 파악하는 데 대해서는 일단 긍정적으로 평가한다. 량수밍의 긍정적인 평가는 가네코 우마지가 동서문화의 이질성을 자연정복에서의 정도 차이에로 귀결시킨 데 비해, 기타 레이키치는 동서문화의 근본정신이 다름에 유의하여 철학·이념·윤리·관념을 논하고 물질적 측면에만 주목하지 않았으므로, 그가 주장하는 자연정복이 과연 서양문화의 특징일 수 있다는 인식에 기초한다.[10] 동서문화의 근본정신과 연관지어 설명하고 있기 때문에 긍정적으로 평가하는 것이다. 동서문화의 다양한 특성을 관통하는 근본원천 내지 근본정신을 밝히는 것이 동서문화의 비교연구에서 량수밍이 추

떠나기에 앞서 베풀어진 환송회에 참석한 사람들은 蔡元培에게 이번 여행이 동서문화의 교류에 큰 기여를 할 것이라며, 유럽에 가서 중국문화의 우월한 점을 서양에 널리 소개하고 서양문화의 우월한 점을 가지고 돌아오라고 덕담을 하였다. 이에 량수밍은 동양문화에 대체 어떤 우월한 것이 있어서 서양에 소개하라는 것이냐고 묻고, 이에 대해 확실하게 대답하지 못한다면 그것은 단순히 인사치레로서 거의 무의미하다고 발언하여 좌중을 숙연하게 만들었다.(梁漱溟, 『自述』, 『梁漱溟全集』 제2권, 12쪽)

6 梁漱溟, 『철학』, 44-46; 51-52쪽.

7 량수밍은 영국의 역사학자 버클(Henry Thomas Buckle, 1821-1862)이 『영국문명사』(History of Civilization in England)에서 "유럽의 지리적 형세는 인간의 자연에 대한 통제에 적합하였다. 이것이 유럽문명 발전의 주요 원인이다."라고 하였음을 지적하고, 이러한 주장이 원래 정론이고 구미에서 보편적인 견해인 것 같다고 보았다.(梁漱溟, 『철학』, 58쪽)

8 梁漱溟, 『철학』, 58쪽. 듀이(John Dewey)의 강연은 北京大學 哲學研究所에서 개최한 환영회에서 행한 것이다.

9 梁漱溟, 『철학』, 59쪽.

10 梁漱溟, 『철학』, 60쪽.

구하는 1차적 목표이다. 그리고 이것이 기존의 연구에 대한 비판에서 핵심 준거가 된다.

두야취앤(杜亞泉, 1873-1933)은 일찍이 동서문명을 비교하여 동서문화가 각기 나름의 장점을 갖고 있다고 지적하면서 동서문명의 조화를 주장하였다. 두야취앤은 「정적 문명과 동적 문명(靜的文明與動的文明)」[11]에서 민족 간 분쟁의 유무, 상업중심과 농업중심이라는 산업의 차이와 거기서 파생된 사회관념의 차이, 인위 중시와 자연 중시, 향외적 경향과 향내적 지향, 국가 중심과 개인 중심, 경쟁 중심과 화해 중시, 전쟁과 화평 등으로 中西社會의 특징을 구분하고, 그것이 動的 문명과 靜的 문명이라는 차이로 귀결된다고 보았다. 이듬해 발표한 「전후 동서문명의 조화(戰後東西文明之調和)」[12]에서는 서양의 물질문명 내지 기계문명이 파탄에 직면했으므로 동양문화에 대한 열등감과 서양문화에 대해 숭배하는 경향을 버리고, 두 문명에서 장점을 취해 신문명을 개척하자고 주장한다. 두야취앤이 주장하는 동서문명의 조화는 동양의 도덕을 통해 서양의 경제를 제어하는 것으로, 근본적으로 중체서용론적 입장이다. 이는 중국 근현대 문화보수주의자들의 대체적인 경향이다.

두야취앤의 문제의식의 연장선상에서 리따자오(李大釗, 1889-1927)는 「동서문명의 근본적 차이점(東西文明根本之異點)」[13]이라는 글을 발표하여, 서양문명은 動的 문명이라고 하여 동양의 靜的 문명과 대비시키고, 근본적인 이질성에서 비롯된 차이점들을 자연적/인위적, 安息的/전쟁적, 소극적/적극적, 의뢰적/독립적, 苟安的/突進的, 인습적/창조적, 보수적/진보적, 직각적/이지적, 공상적/체험적, 예술적/과학적, 정신적/물질적, 靈的/肉的, 向天的/立地的, 自然支配人間的/人間支配自然的 등으로 대비시켜 설명하였다. 리따자오는 그 밖에도 음식, 嗜好, 일상용품 등에서 많은 차이점을 들고, 사상・종교・윤리・정치의 측면도 검토하였다.

량수밍은 리따자오의 견해가 '한 마디로 핵심을 꿰뚫었다('一語破的)'고 높이 평가한다. 그러나 지나치게 개괄적임을 면치 못하며, 전체적으로 보면 평면적 열거이고 서로 연관된 설명이 아니어서, '동적 문명'이란 것이 서양문화 갖가지 정신의 공통적 원천이 될 수 없다고 지적한다. 그리고 리따자오가 열거한 차이점 중 앞의 일곱 가지는 '동적 문명'에서 나온 것이라고 할 수 있지만, 그 뒤에 열거한 직각과 이지, 공상과 체험, 예술과 과학, 정신과 물질, 영과 육, 向天과 立地 등은 '動'과 '靜'으로 구분하기 어렵고 상호 연관관계도 없는 듯하다고 비판한다.[14]

한편 량수밍은 신문화운동 지도자들이 서양문화의 특징으로 민주와 과학을 제시하는 데 대해서도 비판을 가한다. 천두슈(陳獨秀)는 민국 9년(1920) 『新青年』 제6권 제1호에 게재한 「本志罪案之答辯書」에서 『신청년』 동지들의 죄목이 단지 德賽(德謨克拉西・賽恩斯) 두 선생을 옹호한 것에 불과하다고 주장했다. 천두슈는 서양의 발전이 이 두 선생 덕분이며, 중국의 정치・도덕・학술・사상 등에서 모든 암흑을 제거할 수 있는 것도 오직 이 두 선생이라고 보았다. 이에 대해 량수밍은 중국에서 수십 년 동안 유신을 주장하고 서학을 받아들여 혁명공화를 시도하기에 이르기까지 실은 모두 中도 아니고 西도 아닌 사람들이 中도 아니고 西도 아닌 주장을 펼쳤으며 더욱이 그것들을 분명하게 이해하고 일관된 정신을 파악하지도 못했으나, 『신청년』 동인들에 이르러 일정한 수준이 이

11 杜亞泉(筆名 傖父), 「靜的文明與動的文明」, 『東方雜志』 제13권 제10호, 1916.10.10. (陳崧 編, 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, 1989, 23-31면에 수록됨.)

12 杜亞泉(筆名 傖父), 「戰後東西文明之調和」, 『東方雜志』 제14권 제4호, 1917.4.15. (陳崧 編, 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, 1989, 32-39면에 수록됨.)

13 李大釗, 「東西文明根本之異點」, 『李大釗文集』 (上), 북경: 인민출판사, 1984.10, 557-571면. 이 글은 원래 『言治』 季刊 제3책(1918.7.1)에 발표되었다.

14 梁漱溟, 『철학』, 63-64쪽.

르게 되었다고 긍정적으로 평가한다.[15] 량수밍에 따르면, 서양문화가 과학과 민주 두 정신을 특색으로 하는 문화라는 주장은 매우 타당하고 '자연정복'을 그 특색으로 파악하는 것보다 매우 탁월하기는 하지만, 두 가지 문제점이 있다.

첫째, 서양문화는 동양문화와 비교할 때 '자연정복'을 주요한 특징 가운데 하나로 갖는데, 서양문화의 특징을 과학과 민주로 귀결시키는 주장은 이 점을 충분히 드러내지 못한다는 점이다. 과학이라 하지만 실은 과학적 방법 혹은 과학적 정신이 학술사상에 나타난 것이고, 자연정복의 특색이 물질적 생활의 측면에 나타난 바를 가리키는 것이 아니라는 것이다.[16]

둘째, 서양문화가 과학과 민주 두 정신의 문화라 하면서, 두 정신이 어떤 관계에 있는지 해명하지 않는다는 점이다. 과학과 민주 두 정신의 관계를 밝히고, 나아가 두 정신을 배양해낸 공통적인 근본원천을 밝혀야 한다는 것이다.[17]

량수밍은 동서문화의 비교연구에서는 무엇보다 문화의 심층구조・근본정신을 밝혀야 한다고 주장한다. 그렇지 않으면 서양문화를 제대로 수용할 수 없다는 것이다. 량수밍에 따르면, 동서문화를 올바른 방식으로 정확하게 비교연구하여 각각의 실체와 가치를 밝히는 것은 서양문화의 수용에 요구되는 선행작업이다. 여기에는 중국근대에 서양문화를 도입하려는 노력이 실패한 데 대한 반성이 깔려있고, 또 량수밍 개인의 체험도 작용하고 있다. 량수밍은 중학시절에 입헌파에서 혁명파로 전환하여 京津同盟會에 참여하고 졸업 후에는 1년여 동안 동맹회 기관지『民國報』의 기자생활을 했는데, 그가 당시 가장 많이 접촉한 것은 정치분야였고 특히 의회내 당파의 이합집산과 국무원의 개조, 위안스카이의 많은 조종행위 등을 다 직접 목도할 수 있었다. 개혁과 공화를 주장하는 사람들이 실제로는 반개혁적 비민주적인 행태를 일삼는 현실에 대한 성찰을 통하여, 량수밍은 서양의 정치체제라는 외양만을 모방하거나 수용해서는 안 되고 근본적인 태도의 변화가 있어야 한다는 인식에 도달하게 된다.[18]

이러한 반성과 비판 과정을 거쳐 량수밍은 동서문화에 대해 일종의 총체론적 연구의 필요성을 제기하고, 동서문화에 대한 비교연구를 통해 양자의 근본적 이질성을 확인하는 작업으로 나아간다. 그리고 그 방향에서 연구를 수행하여 문화보수주의의 대표 인물이 된다. 량수밍의 문화보수주의는 문화유형론이자 문화발전단계론이라 할 수 있는 '문화삼로향설(文化三路向說)'이 핵심이다. 이 글에서는 그의 문화보수주의를 개괄하고, 그것이 안고 있는 문제점을 살펴보고 그에 대한 해명을 시도해 보고자 한다.

---

15 梁漱溟,『철학』, 61-62쪽.

16 사실『신청년』동인들로 대표되는 신파 내지 서화파가 수용한 서양 과학은 자연과 인간세계 및 우주를 포괄하는 과학주의(scientism; 唯科學主義, 과학만능주의 혹은 과학지상주의)였다. 郭穎頤(D. W. Y. Kwok), 雷頤 譯, 『中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)』(Scientism in Chinese Thought (1900-1950), New Haven: Yale University Press, 1972), 南京: 江蘇人民出版社, 1995 참조.

17 梁漱溟, 『철학』, 62-63쪽.

18 "우리가 여러 해 동안 서양문화의 정치제도를 우리 국가사회에 실제로 정착시키지 못한 원인은 결코 한 개인의 잘못이 아니며 사소한 문제 때문도 아니다. 비록 청 황실이 입헌을 선포할 진정한 의사가 없었고 위안스카이가 스스로 황제가 되려는 야심이 가득하고 근래에 군벌의 혼란이 있었다고 해도, 그것들은 장애이지 근본 원인은 아니었다. 근본 원인은 중국의 인민이 시종 이 장애를 극복하지 못했기 때문이다. 그리고 장애를 극복하지 못한 원인은 중국 인민이 서양문화의 정치제도 아래서도 여전히 동양문화의 정치제도 아래에서 지녔던 태도를 유지했기 때문이다. 동양문화의 태도는 근본적으로 서양문화와 모순되어, 이 태도를 바꾸지 않으면 결코 서양문화의 정치제도를 건립할 수 없으며 서양문화에서 이런 정치제도를 창조해낸 의미 또한 완전히 소멸되고 말 것이다."(梁漱溟,『철학』, 45쪽)

2. 문화보수주의의 체계화 : 문화삼로향설

량수밍은 먼저 서양문화의 특색이 생겨난 근본원천에 대한 기존의 설명에 대해 비판을 가한 후에, 자신이 설정한 문화 개념을 바탕으로 세계문화, 곧 서양・중국・인도문화를 고찰하여 건립한 문화삼로향설(文化三路向說)에 근거하여 각 문화의 근본원천에 대한 해명을 시도한다.

량수밍은 객관적 요인에 근거한 설명방식인 지리적 결정론과 유물사관의 경제결정론을 문제삼는다. 서양인이 어떻게 과학과 민주를 성취해냈는가 혹은 서양문화는 어떻게 그렇게 성공할 수 있었는가라는 문제에 대해, 버클(Buckle)은 유럽의 지리적 형세가 자연에 대한 인간의 통제에 적합했던 것이 유럽문명이 발달한 주요원인이라고 보았다. 가네코 우마지(金子馬治)는 자연과학이 유럽에서 발달하고 동양에서는 생겨나지 않은 원인으로 자연환경을 들었다. 고대 그리스는 나라가 작고 산이 많으며 토지가 척박하고 먹을 것이 풍부하지 않았으므로 열심히 노동하여 생활하지 않을 수 없었는데, 여기에서 유럽식 문명의 원천이 유래한다는 것이다. 히사요네 쿠니타케(久米邦武)는 중국은 땅이 크고 물산이 풍부하여 자연과학적 발명이 불필요하여 결국 자연과학을 낳을 수 없었다고 했다.[19]

맑스의 유물사관을 주장하는 이들은 모든 문물제도와 사상도덕이 다 경제상태에 따라 변한다고 보았는데, 당시 천치슈(陳啓修)・후한민(胡漢民) 등이 그것을 주장하였다. 량수밍과 절친한 관계였던 리따자오(李大釗)는 동서문화에 대한 논의는 마땅히 그 객관적 원인에 유의해야 한다고 충고하면서 관련서적을 추천하기도 하였다. 량수밍은 이들의 견해에 대하여, 인간을 단지 피동적 존재로 보고 인류문화를 환경에 대한 수동적 반응으로 파악하여 인간의 창조적 활동과 의지적 지향을 부정한다고 비판했다. 인류문화에서 객관적 조건은 부차적이고 주관적 요소가 주된 것이라는 것이다. 그는 과학자들이 인과를 탐구하는 오랜 습관에 따라 객관적 원인을 구하는 것에 반대하고, 주관적 원인[因]만 인정할 수 있고 나머지는 다 객관적 여건[緣]으로 보아야 한다고 주장한다. 그는 문화란 "하나하나가 다 천재의 창작이요 우연한 奇想이며, 단지 앞뒤의 緣이 있을 뿐 결코 因은 없다"고 한다.[20]

유물사관에서는 인간의 의식이 사회적 존재, 즉 경제를 결정하는 것이 아니고 경제가 인간의 의식을 좌우할 수 있다고 주장한다. 량수밍은 정신과 의식을 구분하여 양자는 범위가 매우 다르며, 의식은 힘이 없고 정신은 힘이 있으며 그것도 완전한 힘을 갖고 있다고 주장한다. 량수밍에 따르면, 의식이 결정되는 존재이며 다른 것을 결정할 힘이 없다는 주장은 인정할 수 있지만, 정신은 의식과 동일한 것이 아니다. 원래 생산력의 발전은 물질생활의 욕구에서 비롯되고, 물질생활의 욕구는 인간에게 불가피하다. 물질생활의 욕구는 정신에서 나온다. 그래서 정신은 생산력의 발전속도와 경제적 변화의 완급을 결정할 수 있다.

> "만일 유럽과 아시아의 교류가 없었다면 중국인의 정신은 여전히 천년 이래의 모습대로 변화가 없었을 것이며, 중국사회의 경제현상에 결코 어떤 변화도 없었을 것이고, 유럽의 소위 산업혁명(Industrial Revolution)이란 것도 발생할 수 없었을 것이다. 또 회족과 유럽인이 인도에 침입하지 않았다면, 인도인은 순전히 그들의 정신생활을 영위하였을 것이고 그 경제현상에 어떤 진보도 없었을 것이다"[21]

19 梁漱溟,『철학』, 91쪽.
20 梁漱溟,『철학』, 91-92쪽.
21 梁漱溟,『철학』, 95쪽.

이런 인식에 기초하여, 량수밍은 서양문화의 특색인 ‘데모크라시’의 근원[所從來]은 순전히 유물사관의 논리만으로는 설명할 수 없고, 정신 면에서 해답을 찾아야 한다고 보았다. 유럽인은 중국인과 정신 면에서 다른 점이 있는데, 그 다른 정신에서 직접적으로 데모크라시의 원리가 생겨나고 간접적으로는 경제가 발전되어 근대서구의 강력한 제도가 산출된 것이라고 한다. 량수밍은 서양의 민주를 낳은 근원이라고 파악한 서양인의 정신을 문화 개념을 통해 설명한다.

> “문화란 무엇인가? 한 민족의 생활양식일 뿐이다. 생활은 또 무엇인가? 생활은 바로 다함이 없는 意欲(Will)의 부단한 충족과 불충족일 뿐이다. 어떻게 생활양식에 다른 특색이 있게 되는가? 그것은 단지 생활양식의 최초 근본원인인 의욕이 다른 방향으로 분출되어 다르게 발휘되기 때문이다. 따라서 문화의 근본 혹은 원천을 탐구하려면, 문화의 근원인 의욕에 주목하여 그들의 방향이 다른 이들과 어떻게 다른지 보아야 한다. 그 방향이 어떻게 다른지를 파악하려면, 이미 알고 있는 특색으로부터 원래의 출발점을 추론해보면 한 눈에 알 수 있을 것이다.”[22]

왜 여러 민족의 생활양식이 다른가? 량수밍은 문화적 차이는 순전히 추상적 양식의 문제이지만, 생활에서는 문제해결방법의 차이라고 한다.[23] 그는 인류가 문제를 해결하는 방향(‘路向’)에는 세 가지가 있다고 보았다.

첫째, 생활 본래의 방향으로서, 의욕하는 것을 힘써 취득하려고 하는 방식이다. 자신의 의욕을 충족시키려 하는 것은 바꿔 말하면 분투의 태도이다. 문제에 부딪치면 모두 전진적으로 처리하고[向前要求], 그 결과 국면을 개조하여 의욕을 충족시킬 수 있다. 이것이 생활의 본래 방향이다.

둘째, 문제에 부딪치면 문제를 해결하려 하지 않고, 그 처지에서 자기만족을 추구하는 방향이다. 가령 집이 작고 비가 새면, 본래의 방향에 따르면 집을 고쳐야 하겠지만, 이 태도를 취하면 결코 집을 고치려 하지 않고 그 상황에서 자신의 생각을 바꾸어 만족을 얻으려 한다. 이 때 착안하는 곳은 앞(前面)이 아니다. 눈이 앞을 보지 않고 주변을 본다. 결코 국면의 개조를 위해 분투하려 하지 않고, 생각을 돌이켜 상황에 따라 편안히 여기려 한다. 문제에 대응하는 방법이 자기 의욕의 조화일 뿐이다.

셋째 방향으로 나아가는 사람은, 문제에 부딪치면 문제 혹은 요구를 근본적으로 취소하려고 한다. 그는 첫번째 방향처럼 국면을 개조하려 하지도 않고, 두번째 방향처럼 자기의 생각을 바꿔 만족을 구하지도 않으며, 단지 근본적으로 문제를 취소하고자 한다. 이 또한 곤란에 대응하는 하나의 방법이다. 그러나 생활의 본성에는 가장 위배된다. 왜냐하면 의욕의 전진적인 추구[向前要求]가 생활의 본성이기 때문이다. 각종 욕구에 대한 금욕적인 태도는 모두 이 방향에 귀결된다.[24]

이 세 방향이 곧 생활의 ‘삼로향(三路向)’이다. 생활의 근본은 의욕에 있고, 문화는 생활의 방법일 뿐이다. 그렇다면 문화가 다른 것은 의욕의 추구방향이 다르기 때문이라는 결론이 도출된다. 량수밍은 자연정복, 과학방법과 민주라는 서양문화의 특색을 하나의 근본원천으로부터 설명할 수 있다고 한다. 서양문화의 근본원천은 위에서 말한 세 가지 문제해결방법 혹은 생활방식(‘路向’) 가운데 첫번째 방향이다. 서양문화가 물질문명의 면

---

22 梁漱溟,『철학』,65쪽. 여기서 말하는 ‘의욕’은 ‘욕망’ 내지 ‘욕구’에 가까운 의미이지만, 량수밍의 용어를 살려 ‘의욕’으로 표기한다. 같은 곳에서 량수밍은 ‘의욕’이 쇼펜하우어가 말하는 ‘의지’에 근사하다고 부연하였다.

23 량수밍은 인생의 3대문제를 제시하는데, 物我 관계, 人我 관계 및 心身靈肉生死 관계가 그것이다.(양수명,『철학』, 392-3쪽) 이는 인류문화의 발전단계에 대한 논의와 연결된다.

24 梁漱溟,『철학』, 381-2면 참조.

에서 자연정복의 특색을 드러낸 것은, 자연에 대해 전진적인 분투의 태도에 따른 결과이다. 근대 서양의 찬란한 물질문명은 환경에 대한 개조를 추구한 결과인 것이다. 과학방법은 현상을 변화시켜 보고 분석적으로 고찰하므로, 이 또한 전진적으로 착수하여 눈앞의 대상을 극복하려는 태도이다. 민주는 각종 권위・세력에 대한 반항・분투・투쟁의 결과이니, 이 또한 사람의 사람에 대한 전진적 추구의 태도에서 나왔다고 할 수 있다. 이상으로 보면, 서양문화가 전진적인 의욕 추구의 길을 취한다는 것은 매우 분명하다. 따라서 량수밍은 서양문화는 '의욕의 전진적인 추구(意欲向前要求)'를 근본정신으로 한다, 혹은 서양문화의 각종 특색은 '意欲向前要求'의 태도에 근본원천이 있다는 결론에 도달하게 된다.[25]

량수밍에 따르면, 겉으로 드러난 모습에서 중국문화는 서양문화와 비교할 때 물질문명의 면에서 서양문화와 같은 자연정복이 없고 학술사상의 면에서 과학방법이 없으며 사회생활의 면에서 민주적 정신이 없다. 인생문제의 세 측면에서 다 서양문화에 미치지 못한다. 단지 부정적 모습만을 드러내고 긍정적인 측면은 찾을 수 없다. 그리하여 많은 중국인들, 특히 서화파는 단선적 진화론에 입각하여 중국문화는 서양문화와 근본방향('根本路向')이 동일한데 속도가 느려서 서양의 성과에 미치지 못하는 것이라고 보았다. 서화파에 따르면, 인류가 진화할수록 지식이 개발되고 그에 따라 자연을 정복하는 능력도 발달한다. 중국인이 자연정복의 면에서 서양문화에 미치지 못한다는 사실은 문화의 발달에서 낙후를 의미한다. 량수밍은 콩트(A. Comte)가 지식의 발전을 종교, 형이상학(玄學), 과학의 단계로 구분하는 관점에 대해 완전히 동의하지는 않지만 과학이 종교와 형이상학보다 뒤에 출현한다는 것은 인정하고, 중국이 아직 종교, 현학의 테두리에서 벗어나지 못하고 서양에 비해 과학이 진보하지 못했음은 사실이라고 본다. 인간의 개성신장도 각종 권위에서 해방되어 나온 것인데, 또한 중국인은 서양인에 미치지 못하였다. 이상으로 보면, 인류문화는 똑같은 방향으로 나아가는데, 서양인이 8,90리를 나아가고 중국인은 단지 2,30리를 나아간 듯하다. 이에 근거하여 서화파는 낡고 낙후한 과거문화를 버리고 새롭고 진보한 서양문화를 전면적으로 수용하자고 주장하는 것이다.

이에 대해 량수밍은 중국문화의 근본정신이 서양문화와 다르다고 주장한다. 그것은 '조화와 중용에 의거한 의욕의 추구(意欲自爲調和持中)'이다.

> "만일 서양문화와 접촉하지 않고 중국이 완전히 폐쇄되어 외부와 소통하지 않았다면, 다시 300년, 500년, 아니 1,000년이 지나도 결코 증기선・기차・비행기 및 과학 방법과 '데모크라시'의 정신이 생겨나지 않았을 것이라고 나는 단언할 수 있다. 무슨 말이냐면, 중국인은 서양인과 똑같은 길을 걸어가지 않는다는 말이다. 느리게 나아갔기 때문에 남들보다 몇십 리 뒤쳐진 것이 아니다. 만일 같은 길을 걸어가는데 조금 늦었다면, 천천히 걸어도 결국 언젠가는 따라잡을 수 있다. 각자 다른 방향으로 길을 걸어간다면, 아무리 나아가도 서양인이 도달한 지점에 미칠 수 없을 것이다. 중국은 사실 후자의 경우이다. 다시 말하면 중국인은 서양인과 다른 로선('路向')과 태도를 갖고 있다."[26]

량수밍에 따르면, 중국인의 사상은 분수를 지켜 편안히 머물고 만족할 줄 알고 욕심을 줄이고 본래적인 생명을 기르는 것이고, 결코 물질적 향락의 추구를 주장하지 않으며, 또한 인도의 금욕사상도 없다.(스님과 도사가 결혼하지 않고 고행을 하는 것은 인도

25 량수밍은 서양문화의 특색이 의욕의 전진적 추구(意欲向前要求)라는 근본정신에 근원한다는 주장이 실제 서양철학사에 비춰보면 여실하게 입증된다고 본다. 그는 문예부흥을 의욕을 전진적으로 추구하는 희랍철학 내지 희랍적 정신과 연결시키고, 근대의 인간발견과 지리적 발견도 의욕의 전진적 추구의 결과라고 해석한다.(梁漱溟,『철학』, 427-484쪽)

26 梁漱溟,『철학』, 117쪽.

문화의 모방이지 중국에 본래 있던 것이 아니다.) 중국인은 어떤 상황에 처하든지 만족하고 편안히 받아들일 수 있으며, 결코 환경을 바꾸려고 하지 않는다. 중국문화는 '조화와 중용에 의거한 의욕의 추구(意欲自爲調和持中)'라는 근본정신에 따라 자연과 융합하여 더불어 노닐고자 하므로, 당연히 자연정복의 기백이 없고 증기선・기차・비행기를 만들어낼 수 없었으며, 엄중한 권위를 가진 자를 기꺼이 인정하고 예로써 양보하므로 분투하여 그로부터 해방될 수 없고 따라서 민주도 생겨날 수 없었다. 자연을 분석적으로 관찰하지 않고 현학적 직관의 길로 나아가고 자연을 제어하려는 생각이 없었으므로, 당연히 과학이 생겨날 수 없었다.[27] 량수밍은 이것들이 다 중국문화가 서양과 같은 길을 걷지 않고 제2의 로향으로 나아갔음을 증명해준다고 보았다.

한편 인도문화는 '자신을 돌이켜 의욕을 후퇴적으로 처리함(意欲反身向後要求)'를 근본정신으로 한다. 인도문화는 물질문명에 성취가 없고 사회생활에 진보가 없어서, 서양뿐 아니라 중국에도 미치지 못한다. 종교만이 흥성하여, 철학・문학・과학・예술이 종교에 종속된다.[28] 생활의 세 측면에서[29] 정신생활만 기형적으로 발전하고, 특히 종교가 기형적으로 발달했다.[30]

문화삼로향설에 의하면, 동서문화는 근본방향이 다르기 때문에 일방이 타방에 비해 낙후되었다거나 진보했다고 평가할 수 없다. 단지 문제가 다르므로 해결방법이 다를 뿐이다. 그리고 동서문화가 근대에 이르러 명암이 갈린 이유는 시대적 요구(時宜)에 부합했느냐에 달려있다. 이는 공시적 측면에서 문화의 민족성을 중시하는 문화다원론의 입장이라고 할 수 있다. 이런 문화다원론은 중국문화와 인도문화의 가치를 인정하는 근거가 되기도 하지만, 동시에 서양문화에 보편적인 가치를 부여하여 그것을 수용할 이론적 근거를 제공하기도 한다. 앞에서 살펴보았듯이 의욕을 전진적으로 충족시키려는 제1로향이 생활의 본래적인 방향이기 때문이다.

한편 량수밍은 세계의 미래문화를 예측하고 중국문화의 부흥을 예견하는 논의에서는 통시적 관점을 취하여 생활의 세 방향 혹은 문화의 세 로향이 인류문화 전개과정의 세 단계로 파악한다.[31] 인류문화의 초기에는 생존 문제를 둘러싸고 자연에 대해 분투하며 환경을 개조하여 전진적으로 의욕충족을 추구하는 제1로향을 걷기 마련이다. 그래서 제1로향을 지향한 고대 그리스인의 태도는 인류가 원래 첫번째 문제 아래 있기 때문에 상당히 옳고, 중국인과 인도인의 태도는 아직 나타나지 않은 문제에 대한 해결을 추구함으로써 문화발전단계에서 볼 때 너무 일찍 출현했다는 혐의가 있다고 한다. 이것이 '동양문화 早熟論'이다. 이처럼 서양과 중국 및 인도문화를 인류문화의 세 단계가 동시에 출현한 것이라고 보는 것은 '세계문화 三期重現說'이다. 이런 관점에서는 중국문화와 인도문화가 서양문화보다 가치상 우월하다는 평가가 도출된다. 물론 량수밍은 인류생활에 세 측면이 다 필요한 것이므로 우열을 논할 수 없고 세 문화는 각자의 공헌이 있다고 주장하지만, 이전 단계에서 제기된 문제를 해결하는 과정에서 형성되는 것이 다음 단계의 문화이므로,

---

27 梁漱溟,『철학』, 117-118쪽.

28 梁漱溟,『철학』, 118-120쪽.

29 량수밍은 인류생활을 물질생활, 정신생활과 사회생활의 세 측면으로 나누어 논한다. 梁漱溟, 『철학』, 250-254쪽.

30 文化三路向說에서와 달리, 량수밍은 후에 『中國文化要義』에서 '有對'와 '無對', '從身體出發'과 '從心出發', '제1기 문화'와 '제2기 문화' 등의 새로운 도식을 제시하지만, 근본관점은 변함이 없다. 량수밍 자신이 "설명방법은 조금 달라졌지만, 견해는 대체로 변함이 없다(見解大致如前未變, 說法稍有不同."(梁漱溟, 『中國文化要義』, 學林出版社, 1987, 5쪽)라고 하였다. 『東西文化及其哲學』에서는 문화삼로향설에 대해 "有其不可磨滅之點", "百世以俟, 不易吾言"이라고 하여 그 타당성을 확신하고 있다.

31 『中國文化要義』에서는 인류생활의 문제를 '人對物', '人對人', 人對自己'의 문제로 구분하고, 각 문제를 해결하려는 문화를 제1기, 제2기 및 제3기 문화라고 부른다.

그것이 이전 단계에 비해 우월하다는 평가가 은연중에 함축되어 있는 것이다.

그렇다면 실제로 중국문화가 서세동점으로 인해 부딪친 위기는 무엇 때문인가? 인류문화의 초기에는 모두 첫번째 길(路向)을 걷기 마련이고 중국인도 마찬가지인데, 그들은 그 길을 끝까지 걷지도 않고 중도에 방향을 틀어 두번째 길로 나아갔기 때문이다. 중국문화는 이후 걸어야 할 길을 미리 걸어서 인류문화의 조숙이 되었지만(동양문화 早熟論), 분명 첫번째 문제가 아직 완결되지 않아서 첫번째 길을 걷지 않을 수 없는 상황에서는, 두번째 길을 순조롭게 걸어갈 수 없었다. 그래서 단지 애매하고 불명료한 문화를 뒤틀린 채로 출현시켰고, 첫번째 길을 그르쳐 첫번째 문제의 세계에서는 매우 큰 실패를 드러낼 수밖에 없었다는 것이다.

그리스인도 첫번째 길로 들어섰지만 결코 문제를 명확하게 인식하고 적절하게 대처하지 못했고, 그래서 중세에 천여 년 간 세번째 길로 들어갔다고 한다. 량수밍에 따르면, 문예부흥에 이르러 비로소 비판적으로 선택하여 다시 새롭게 첫번째 길로 나아가 희랍인의 태도를 끌어와서 이번에야 진정으로 그 길을 멈추지 않고 힘차게 걸어서, 자연정복, 과학, 민주주의 등 인류문화에서 마땅히 있어야 할 성과가 모두 출현하였다. 그것이 바로 서양 근대문화이다. 량수밍은 서양문화의 승리가 단지 인류의 목전의 문제에 적합하였기 때문이고, 오늘날 중국문화와 인도문화의 실패는 그 자체가 좋거나 나쁘기 때문이 아니라 다만 시의에 부합하지 않기 때문이라고 보았다.[32]

량수밍은 중국문화와 인도문화가 오늘날에는 실패하였지만 미래에는 부흥할 것이라고 예견한다.(동양문화 將興說)[33] 그는 인류사회, 특히 서양사회의 실제 변화에서 근거를 찾아낸다. 인류사회가 직각의 정취로써 이지의 엄혹함을 구제하려 하며 곳곳에서 직각과 이지의 성쇠를 목도할 수 있고, 이지의 이해타산(計慮)으로부터 직각의 진실한 정감으로 전환하는 것은 이지를 중심으로 하는 문화가 지닌 병폐로 인한 필연적인 결과라고 한다.

량수밍이 동서문화의 비교에서 대상으로 삼는 서양문화는 공업혁명 이후의 근대문명이다. 그리스 이래 서양문화에서 그러한 근본정신을 확인할 수 있다고 주장하고 있기는 하지만, 서양 근대문명의 근본정신은 이전과는 질적으로 다른 점이 있다고 한다.

첫째, 서양인은 근대에 이르러 세번째 방향을 버리고 중세에 대한 비판적 판단을 거쳐 의식적 자각적으로 첫번째 길을 택하여 걸었다는 점이다. 이전에 걸었던 사람들은 비판적 판단을 거치지 않아서 무의식중에 얻고 또 무의식중에 잃을 수 있었다. 이제 다시 새롭게 이 길을 택하여 걷는 사람들은 계속 걸어가서 중단하지 않고 이 길을 끝까지 걸어서 더 나아갈 수 없는 데 이르러서야 방향을 돌릴 수 있다. 본래 최초로 이 방향으로 나아갔던 사람들은 이성 방면이 대단히 발달하고 두뇌가 명민하였으며, 이때 다시 새롭게 의식적으로 이 길을 걷는 사람들은 소위 비판, 선택에서 이지의 활동이 두드러졌다.

둘째, 근대 서양인은 처음부터 먼저 '나'(我)를 인식하고 스스로를 긍정하였다. 그들은 '나'가 있으므로 '나'를 위하여 의욕을 전진적으로 추구하게(向前要求) 된다. '向前要求'는 모두 '나'를 위하는 데서 나온다. 이른바 인류의 각성은 근본이 여기에 있다. 이 각성은 또한 이지의 활동이다.

셋째, 근대 서양인은 눈앞의 자연을 대상화하여 인식하고 자연계로 하여금 자신에게 봉사하도록 하였는데, 이 때 사람들은 심리 면에서 이지적 활동을 수행한다. 직각에서는 '나'와 우주자연이 혼연히 나눠지지 않았는데, 근대에 이지의 활동에 의해 분리되어 다

32 梁漱溟, 『철학』, 315-316쪽.

33 량수밍은 1985년 中國文化書院이 주최한 <中國文化講習班>에서 행한 "中國文化要義"라는 제목의 강연에서 이렇게 말하고 있다. "장래에 중국문화가 부흥할 것이다. 인류의 역사는 자본주의사회 이후에는 物이 우선이 아니라 인간관계가 우선이 되고 인간관계에서 어떻게 평화롭고 화목하게 공동생활할 수 있는지가 우선이 될 것이다."

시는 합쳐지지 않고 그 길로 계속 지금까지 이르렀다.

넷째, 당시 사람들은 '나'를 위하였으므로 우주자연에 대해 이용·정복의 태도를 취하고, 주위 사람들에 대해서도 거의 동일한 태도를 취하였다. '자유'·'평등'의 '데모크라시'가 이로부터 얻어졌다 해도 정감의 면에서는 자기와 타인이 분리되지 않았는데, 이 때 자기와 타인이 분리되는 이지적 활동이 이뤄졌다.[34]

종합하여 말하면 근대 서양인은 심리 면에서 이지의 활동이 너무 강성한 것이 현저한 특징이다. 이러한 분석은 량수밍이 중국문화, 특히 유학을 직각과 정감에 의거하여 새롭게 해석하면서, 이지의 활동이 지나쳐서 서양 근대문명이 파탄에 직면하였으므로 직각을 중시하는 중국문화로 그것을 제어해야 한다는 주장으로 나아가는 문화론적 근거가 된다. 이것은 중국문화 부흥설[將興說]과 결합되어, 이후 문화문제에서 현대신유학이 나아갈 기본방향을 제시하는 의미를 지닌다. 서양 근대문화(주로 과학과 민주)에 보편적인 가치를 부여하되, 그것을 중국 전통문화의 제어 아래 두는 것이다. 나아가 현대신유학의 보다 핵심적인 과제는 현대화의 상징인 서양의 과학과 민주를 단순히 수용하는 차원을 넘어 전통적 가치 안에서 그것을 산출해내는 문제, 이른바 '開出新外王'의 문제이고, 이것은 작금의 현대신유가에 이르기까지 지속되는 문제이다.[35] 이는 일찍이 서화파의 전반서화론을 비판하며 문화의 수용에서 근본정신·근본원천에 주목해야 한다고 본 량수밍의 문제의식에서 태동한 것이다.

3. 문화보수주의의 문제점과 해명

량수밍의 문화론에 대하여 많은 연구자들이 지적하는 문제점은 그것이 새로운 조화론으로서 동서문화조화론을 비판하는 이전의 입장과 모순된다는 점이다.[36] 량수밍은 당시 유행하던 동서문화조화론에 대해 비판적인 입장을 취하고, 나아가 동양문화의 태도(인생태도, 즉 根本路向)가 서양문화의 그것과는 전혀 다르다고 보았다. 그런데 이제 서양문화의 민주와 과학을 인정하고 그 적극적 수용을 주장하면서, 그 전제로 중국의 원래 태도, 즉 공자의 인생태도·인생관을 새롭게 가져와야 한다고 주장하는 것은 또 하나의 조화론으로, 동서문화 조화론을 비판하던 이전의 입장과 모순된다는 것이다.

이에 대해 동서문화가 충돌·융합하고 신구문화가 교체하는 시기에 중국의 지식인이 중국문화의 출로를 모색할 때 나타나는 이지와 정서, 自信과 自卑가 혼재된 복합적 모순적인 문화심태를 반영한다고 보는 견해가 있다.[37] 문화심태에 의거하여 표면적인 모순의 심리적 해명을 꾀한 것은 상당히 설득력 있고 정상을 참작하는 변론이기는 하지만, 문제의 핵심에서 벗어난 변명이다. 그것은 량수밍의 문화론에 자기모순이 존재한다는 사실 자체에 대한 해명이 아니기 때문이다. 량수밍의 문화론에 내재하는 자기모순은, 그의

34 梁漱溟, 『철학』, 114-115쪽.

35 량수밍은 1920년대 중반 이후, 특히 1930년대에 들어 향촌건설론에 종사하면서는 과학의 수용에는 이의가 없으나 민주의 수용은 거부하는 데로 나아간다. (실은 인권과 법치를 중심으로 하는 근대 서구의 민주를 그대로 수용하는 것을 거부하고, 비판을 거쳐 민주적 정신('民治 정신')만을 수용하려 한다.) 강중기, 『梁漱溟의 現代新儒學』 제Ⅴ장 "사회실천론" 참조.

36 가령 張東蓀은 『철학』에 대한 서평에서 이렇게 비판하고 있다. "梁君是反對東西文化調和論的. 梁君在他的書上對于這種調和論駁得十分痛快.我本是反對調和論, 所以十分滿意. 却不料梁君最後于全盤承受西方文化上, 同時又主張重提中國原有的態度. 二者幷行, 是不是調和呢? 這一點使我非常懷疑." (張東蓀, 「讀東西文化及其哲學」, 陳崧 編, 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, 1989, 513쪽) 이 문제는 李石岑도 『철학』에 대한 서평에서 제기하고 있거니와, 鄭家棟, 鄭大華 등 현대의 연구자들도 지적하는 문제이다.

37 鄭大華, 『梁漱溟與現代新儒學』, 北京: 文津出版社, 1991.

문화론이 문화의 세계성(보편성)과 구별되는 문화의 민족성(특수성)에 대한 인식을 통하여 서구중심적인 현대화론 혹은 유럽중심적인 역사문화관을 탈피했다는 평가와 맞물려 있다. 이 점에서 Alitto는 량수밍의 문화론을 세계 차원의 보수주의 반응(A World-wide Conservative Response)으로 다루지만, 근대화에 뒤쳐진 지역에 공통적으로 나타나는 정서적 반응이자 사유형태라는 관점에서 접근한다.[38] 이는 여전히 "서구의 충격과 중국의 반응"(Western Impact & Chinese Response)이라는 접근방식에서 벗어나지 않으며, 중국 자신의 내재적 발전노력을 무시하고 있다. 즉 전통문화 내에서 근대를 어떻게 창출해내려 하는가 라는 문제의식을 간과하고 있는 것이다. 이 점에서 Alitto도 여전히 유럽중심적인 역사문화관에서 벗어나지 못했다고 할 수 있다.

공시적으로 보면, 문화삼로향설은 상대주의적 문화론 내지 문화다원론에 기초한 문화유형론이라고 할 수 있다. 량수밍은 천두슈(陳獨秀)·후스(胡適) 등의 서화파가 서양 근대문화가 중국문화 및 인도문화보다 진보하였다고 보는, 단선적 진화론에 입각한 문화일원론적인 관점을 거부하고, 세 문화가 각기 나름의 존재가치가 있고 그들 사이에 진보와 낙후의 구분이 없다고 보았다. 단지 해결하려는 문제가 다르므로 해결방법이 다르고, 그리하여 생활로향 혹은 근본정신이 다를 뿐이라는 것이다.(文化三路向說) 그러나 통시적으로 보면 문화삼로향설은 문화발전단계론으로 동서문화 사이에 고하의 구별이 있다. 인류문화는 인류의 3대문제에 따라 순차적 단계적으로 발전하는데, 중국문화와 인도문화는 인류문화의 조숙이다.(세계문화 三期重現說, 동양문화 早熟論) 조숙이란 너무 일찍 발달했다는 것이고, 그래서 조숙론은 동양문화가 서양문화보다 더 높은 단계에 이르렀음을 함축한다.

량수밍은 문화삼로향설을 제시하여 서화파의 문화일원론에 반대하고 문화의 민족성을 강조하여 동서문화를 낙후한 전근대문화와 진보한 근대문화로 보는 관점에서 탈피하였으나, 세계문화 삼기중현설과 동양문화 조숙론에서 다시 문화일원론에 따라 발전단계의 고하를 논함으로써 자기모순을 범하게 된다. 서화파가 동양에서 서양으로 나아가는 인류문화의 발전추세를 주장하였다면, 량수밍은 그것을 뒤집어 서양에서 동양으로 나아가는 발전추세를 주장한 셈이다. 그는 중국문화와 인도문화가 인류문화의 전개에서 서양문화보다 더 높은 단계에 속하고 미래의 세계문화는, 고대 그리스문화가 근대에 부흥한 것처럼, 동양문화의 부흥으로 귀결될 것이라고 예견했다. (동양문화 將興說)[39]

량수밍의 문화론에 내재하는 이같은 문화다원론적 유형론과 문화일원론적 단계론의

---

38 Alitto는 서구 근대화 요람 이외의 (영국, 프랑스 등에 비해 상대적으로 낙후한 독일을 포함하는) 지역에서 보편적으로 발견되는 반근대화 감정에 주목한다. 이들 문화단위가 근대화에 직면할 때 그들은 근대화를 '낯설다'(foreign)고 느껴서 Levenson이 규정한 것처럼 '역사'와 '가치' 사이의 긴장이 생겨나며, 중국의 '體用'이분법이나 '정신' 대 '물질'의 구분과 유사한 도식이 인도, 일본, 무슬림 등과 같은 전통사회에서도 나타난다고 한다. 이들 지역은 모두 서양의 우월한 군사력과 경제력에 의해 직접적으로 위협을 받고 自衛를 위하여 문화적 측면에서 침략자들을 본받지 않을 수 없는 상황에 직면하는데, 거기서 독특한 본토 '정신'과 유용한 외래 '물질' 사이의 구분을 도출해낸다. Alitto는 그것을 열등감으로부터 생겨난 정서적 반응으로 해석한다. 그리고 근대화에 대한 그러한 세계적 차원의 보수주의적 반응에서 량수밍의 진정한 의미를 파악할 수 있다고 주장하고, 량수밍의 사상을 '문화보수주의(cultural conservatism)'라고 명명하였다.(Guy S. Alitto, The Last Confucian, Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity, University of California press, 1986, pp.9-12)

39 량수밍은 1985년 中國文化書院이 주최한 "中國文化講習班"에서 행한 "中國文化要義"라는 제목의 강연에서도 이렇게 말했다. "미래의 세계에서는 중국문화가 부흥할 것이다. 나는 인류의 역사는 자본주의사회 이후에는 사물(物)이 아니라 인간관계가 중심이 되고 인간관계에서 어떻게 평화롭고 화목하게 공동생활할 수 있는지가 중심이 될 것이라고 믿는다."(世界未來的前途是中國文化的復興. 我相信, 人類的曆史, 在資本主義社會之後, 不應該還是以物爲先, 而應該是以人與人之間的關系爲先, 以人與人之間如何相安共處友好地共同生活爲先.)

혼재라는 자기모순은 결국 동서문화의 조화를 주장하는 그의 결론을 도출하는 과정에서 피할 수 없는 해결과제다. 이 문제는 단계론에서 단절과 계승(지속)이라는 계기를 통해 해명할 수 있다. 문화발전단계에서 세계 삼대문화는 각기 다른 단계에 속하므로 일정한 단절(즉 이질성)을 함축한다. 그러나 발전단계에서 각 문화는 단절의 계기만 지니는 것이 아니라, 이전 단계로부터 필연적으로 계승하는 바가 있기 마련이고(그렇지 않으면 '발전단계'라 할 수 없다) 그럴 때 발전이라고 할 수 있다. 량수밍이 발전단계론에서 단절이라는 계기를 통해 동서문화의 이질성을 파악해내었다면, 계승이라는 계기에 근거하여 조화를 주장할 수 있는 것이다. 그리고 계승이라는 측면에서 중국문화와 인도문화가 지닌 부족함 내지 불완전함(이것은 조숙론의 다른 측면이다)은 서양문화와의 조화·융합을 주장하는 논거를 강화시켜 준다. 그리하여 량수밍은 동서문화의 근본적 이질성을 파악해낸 뒤에 양자가 이질적이기는 하지만 상호배타적인 것은 아니어서 동서문화 혹은 전통과 현대가 조화로운 융합을 이룰 수 있다고 주장할 수 있는 것이다.

량수밍이 동서문화 조화를 주장하는 것은 이전의 조화론을 비판하는 입장과 자기모순이라는 비판이 제기되지만, 조화론 자체가 문제인 것은 아니다. 문제는 조화론을 주장하기 위한 이론적 전제와 조화의 구체적 방법론이다. 량수밍이 이전의 동서문화 조화론을 비판할 때 핵심적인 문제는 조화론을 주장하기 위한 이론적 전제인 동서문화의 실체와 가치에 대한 인식이 결여되어 있고, 조화를 이룰 수 있는 근거와 조화의 원리·방법을 제시하지 못한다는 것이다. 량수밍의 문화론이 지니는 중요한 의의 가운데 하나는 서구 문물제도의 문화적 뿌리, 즉 근본정신에 대한 인식이다. 량수밍은 서양사회에 대한 구체적인 관찰과 분석을 통해 서양의 과학과 민주를 낳은 근본원천으로 '의욕의 전진적 추구(意欲向前要求)'라는 근본정신을 추출해내고, 근본정신에서 서양과 동양이 다르다는 사실을 입증하려고 했다. 동서문화의 이질성에 대한 강조는 과학과 민주의 근원인 근본정신이 바뀌지 않으면 그 원천에서 나온 결과물인 과학과 민주의 수용이 불가능하다는 인식으로 연결된다. 량수밍은 그러한 인식을 토대로 하여 동서문화 조화의 가능근거와 원리 및 구체적 방법을 제시하고자 한 것이다.

량수밍의 문화보수주의는 단순히 자국문화를 보수하고 외래문화를 배척하려 하지 않으며, 동서문화가 서로 다름을 인정하면서도 조화를 이룰 수 있다고 보는 점에서 현대 다문화사회의 공생에 시사하는 점이 적지 않다.

참고문헌

梁漱溟, 『中國文化要義』, 學林出版社, 1987.
梁漱溟, 강중기 옮김, 『동서 문화와 철학』, 서울: 솔, 2005.
李大釗,「東西文明根本之異點」, 『李大釗文集』(上), 북경: 인민출판사, 1984.10
鄭大華, 『梁漱溟與現代新儒學』, 北京: 文津出版社, 1991.

같음과 다름의 관계와 유가의 어울림철학

- '다문화'시대 특수와 보편의 관계를 중심으로 -

李 哲 承

(朝鮮大學校 哲學科 敎授)

1. 들어가는 말
2. 같음과 다름의 개념
3. 같음과 다름의 관계
4. 어울림 철학
5. 맺는 말

同一與差異之關係暨儒家之和諧哲學
-以'多元文化'時代之特殊和普遍關係為重心主題-

摘要

儒家和諧哲學， 對兩項問題能作積極應付，一、在 '多元文化'時代所釀出的排除'差異'問題，另一、由盲目將’特殊’歸於’普遍’的同一化意識所釀出的問題。

作為數不清的'特殊'，看重 ‘差異’ 和’ 差異’ 之間, ‘差異’ 和’ 同一’ 之間的平等關係。世界便依此邏輯而在動。動為主幹，靜乃運動之暫停。所謂的'動'，便意味著時間和空間的變化，因而，在'流動’ 之中便不能存在和前在物相同者。 所以， ‘差異’ 其本身是獨立存在，但在人類歷史流動中， '差異'不能全以作為’ 差異而’ 存在，必不得已與’ 另一差異’ 打結關係。若 ‘差異’ 僅以其’ 差異’ 而存在，並'此差異'不與'彼差異'打結關係，那麼，每項’ 差異’ 雖能得以認同，然其屬'社會性存在’ 則僅能放棄。一個 ‘差異’ 若其社會關係被革除，便脫離另一差異之關心範圍。

儒家和諧哲學，依據此般 '差異'和'差異'之間的有機關係，將經由互相協議和合意過程所形成的 ‘共屬意識’，視為社會成員共同遵重的那‘同一’的普遍價值。此般價值，並非由絕對者或絕對理念所給予的先驗普遍，而由成員各據自律意思加以釀造的，即由‘特殊’和‘特殊’之間的有機交流而實現的那般‘普遍’。因此，該普遍是平衡的。它是由於，依照具體時代之變化幅度，並隨著社會成員的意志而重新定立，因此是被限制的‘普遍’或者有時限的‘普遍’。 所以，此般'同一'和'差一'暨'普遍'和'特殊'，並非由 ‘普遍’ 而 ‘特殊’ , 須是由‘特殊’而‘普遍’。

本文認為，儒家和諧哲學對此般 ‘同一’ 和 ‘差一’ 概念，在 '多元文化’現象日趨擴大的今日現實中，得以治癒那些由不宜差別對待所醞釀的社會糾紛。

同異の関係と儒家の調和哲学

概要

儒家思想の中にある調和の哲学は多文化時代に排他的な競争意識かもたらす自分との違いに対する排除と、特殊性を先験的な普遍性に帰属させようとする盲目的な同一化の意識から発生する問題に、積極的に対応することができる。

これは幾多の特殊性としての違いと違いそのもの及び違いと同じの平等な関係を重視する。この論理によると世界は動いている。動きが主なことで、静けさは動きの一時的な停止である。動きというのは時間と空間の変化を意味するもので、動く状態で以前と同じような新しい物と言うのは存在しない。したがって違いはそのもの自体で独立的であるが、人間の歴史過程に他人との違いはそのもの自体だけでは存在できない。他人という存在があってこそ違いはその固有の価値を発揮される。

儒家思想の中にある調和の哲学はこのように違いと違いの有機的な関係を通じて互いの協議と合意により形成された共属意識を構成員たちが尊重すべくような普遍的な価値として見なす。すなわちこのような価値は絶対者や絶対的理念によって先験的に与えられた普遍ではなく、構成員たちの自律的な意思で作られる『特殊性と特殊性』の有機的交流による普遍性である。したがってそれは水平的でもある。それは時代状況の変化に比例してその社会の構成員の意思によって新しく成立できるため、制限された普遍性とも言える。

したがってこのような同異および普遍と特殊は普遍から特殊へ′ではなく、『特殊から普遍に』である。このような同異における儒家の調和の哲学は『多文化』現象が拡大されている最近現れる不当な差別による社会的矛盾を回復する所に思想的な寄与ができる。

1. 들어가는 말

오늘날 세계는 개방의 시대라고 할 수 있다. 여러 민족의 많은 사람들이 세계 곳곳을 자유롭게 왕래하며 다양한 형태의 교류를 확산시키고 있다. 전통적으로 단일민족의식이 강했던 한국 사회 역시 많은 외국인들이 살고 있다. 법무부 출입국·외국인정책본부에 의하면 2015년 5월 말 현재 한국에 체류하고 있는 외국인은 1,845,976명(전체 인구의 3.4%)이다. 이 가운데 90일 이상의 장기 체류자는 1,415,582명이고, 외국인 등록자는 1,111,815명이며, 외국 국적 동포는 303,767명이다.[1]

이러한 장기 체류 외국인의 수는 2014년의 1,377,945명보다 증가했고, 10년 전인 2005년의 747,467명에 비해 약 2배 가까이 증가했다.[2] 이러한 증가 추세가 앞으로도 지속될 것으로 전망된다.

이처럼 다양한 민족의 구성원들이 함께 공존하는 모습은 한국에서만 나타나는 현상이 아니라, 세계의 많은 나라에서 공동으로 목격할 수 있는 현상이다. 특히 미국과 중국을 비롯한 경제 규모가 큰 일부 국가에서는 더 많은 민족의 구성원들이 함께 생활하고 있다.

그러나 이러한 다양한 민족의 구성원들이 공존하는 사회에서는 문화의식의 차이에 따른 문제가 발생할 수 있다. 특히 같음의 공유를 토대로 하는 우월의식에 의해 다름을 배제하는 차별의 문화가 나타날 수 있다.[3] 이러한 차별은 소수자의 인격을 소외시키고, 소수자를 사회로부터 격리시키는 역할을 할 수 있다. 사회로부터 소외된 사람들은 한편으로 사회적 존재의식의 약화로 인해 무기력과 자아상실감과 우울증으로 상징되는 외로움의 심화 현상이 나타나고, 다른 한편으로 사회에 대한 불만을 불특정 다수를 향하여 폭력적으로 드러내기도 한다.[4]

그렇다면 같음을 공유하는 다수가 다름의 영역에 속하는 소수를 소외시킬 수 있는 힘은 어디에서 올까? 그것은 같음에 대한 공유의식을 보편성으로 여기는 다수 혹은 주류의 암묵적인 연대에 기초하여 다름의 영역에 속하는 소수 혹은 비주류를 특수성으로 여기는 의식에 기인한다. 그리고 그러한 보편성은 정당성을 확보한 것처럼 여겨지지만, 특수성은 보편성의 유지에 장애 요인이 될 수 있기에 배제시켜야 할 대상으로 여겨지기 때문이다.

그런데 이 암묵적인 연대의식으로 성립된 보편성의 내용은 무엇일까? 그것은 오랜 역사과정에서 형성된 민족의식과 문화의식이다. 그러한 의식은 내부의 구성원들을 결속시키는 역할을 할 수 있지만, 그 의식에 동의하지 않는 외부인들을 배제시키는 역할을 하기도 한다.

그리고 그것은 대부분 이성의 논리에 명확하게 부합하여 정합성을 띠고 있기보다 그 사회 구성원들의 정서에 뿌리를 두고 있는 감정의 영역에 해당한다.

---

1 『통계월보』 2015년 5월호, 출입국・외국인정책본부(http//www.immigration.go.kr), 2015년 6월 25일 참조.

2 『통계월보』 2015년 5월호, 출입국・외국인정책본부(http//www.immigration.go.kr), 2015년 6월 25일 참조.

3 20세기에 서구에서 나타난 유색인종에 대한 백인들의 차별, 유대인에 대한 나치의 차별, 전통의 중국 사회에서 나타난 華夷관 등은 인종 혹은 민족의 동질성을 토대로 하여 다름을 배제한 대표적인 차별의 예이다. 이전의 한국 사회에 만연했던 특정 지역을 기반으로 한 배타적인 '지역감정' 역시 다름을 밀어내는 모습이다.

4 신자유주의 이념이 팽배한 현대 사회에서 이러한 소외 현상은 민족 구성원의 다수와 소수만의 문제가 아니고, 권력의 유무, 빈부의 차이, 관심의 유무, 이익의 많고 적음 등 다양한 요인에 의해 발생한다. 따라서 소외의 원인은 중층적일 수 있다. 그러나 이 글에서는 모든 소외의 원인을 심층적으로 분석하기보다 '다문화'시대를 배경으로 하여 같음과 다름의 철학적 관계를 집중적으로 조명하고자 한다.

이 때문에 그것은 이치에 맞지 않는 경우가 발생한다. 곧 그들이 암묵적으로 인정하는 그 배타적인 보편성은 이민족을 포함한 그 사회의 모든 구성원들이 동의할 수 있는 진리가 아니다. 만일 다수 혹은 주류가 소수 혹은 비주류에게 그 보편성을 당위적인 것으로 여기도록 강요한다면, 그 보편성은 그 당위성에 동의하지 않는 사람들에게 무서운 폭력으로 작용할 수 있다.

이러한 현상은 구성원 모두가 균등하고 평화로운 사회를 구축하고자 하는 건강한 공동체의식과 차이가 있다. 전통적인 유가철학에서는 이 같음과 다름에 대한 논의가 있다. 이단론(異端論), 화이론(華夷論), 이일분수설(理一分殊說), 인물성동이론(人物性同異論) 등은 여기에 해당하는 대표적인 주제 가운데 일부이다. 그러나 이에 대한 학계의 연구는 대부분 이러한 세부 주제의 의미를 탐구하는 경향이 강하고,[5] 같음과 다름을 현대 사회의 '다문화' 문제와 관련시킨 연구는 많지 않다.

이 글은 현대 사회의 특징 가운데 하나인 '다문화'시대에 나타나는 같음과 다름의 관계가 빚어내는 사회적 갈등의 문제에 대해, 유가의 어울림철학의 관점에서 사상적 대안을 모색하기 위해 기획되었다. 특히 선험적인 보편성을 전제한 상태에서 특수성을 다름으로 여기며 평가 절하하는 주자학적인 방식이 아니라, 특수성과 특수성의 유기적인 관계를 통한 보편성의 확립이라는 논리를 새롭게 구성할 것이다. 이것은 다름과 다름의 평등한 관계가 전제된 상태에서 다름과 다름의 교류와 소통을 통해 정립된 교집합을 같음으로 여기는데, 이 같음은 제한적인 보편성을 갖는다. 이러한 보편성은 같음의 범주에 속하고, 이때의 같음과 다름은 수직적 관계가 아니라 수평적인 관계이다.

지금까지 필자와 같은 문제의식으로 이 주제를 취급한 논문은 많지 않다. 이 글에서 필자는 다름과 다름 및 다름과 같음의 의미와 수평적 관계를 유가철학의 관점으로 분석하고, 유가의 어울림철학을 통해 다름의 소외 현상이 빚어내는 사회적 갈등에 대한 사

5 예컨대 이단론에 관한 대표적인 연구는 이운구의 「정통사상과 이단이론의 비교고찰」(성균관대학교 인문과학연구소, 『인문과학』10권 0호, 1981), 김세정의 「간재 전우의 이단 비판의 기준과 근거」(충남대학교 유학연구소, 『유학연구]29권 0호, 2013), 김시천의 「이이(李珥)의 『순언』(醇言)과 이단의 문제-조선조 유가 지식인의 내면 풍경에 대한 한 가지 고찰-」(한국철학사상연구회, 『시대와 철학』23권 1호, 2012), 리기용의 「삼봉 정도전의 벽이단론과 그 해석 문제 -심문천답과 심기리편을 중심으로」(한국철학사연구회, 『한국철학논집』 34권 0호, 2012), 정세근의 「순자의 이단화와 권학론」(범한철학회, 『범한철학』72권 0호, 2014), 김형석의 「정주학파(程朱學派)의 노장이단관(老莊異端觀)」(한국철학사연구회, 『한국철학논집』18권 0호, 2006), 황의동의 「정통(正統)과 이단(異端), 그 역사와 본질 –율곡을 중심으로-」((사)율곡연구원, 『율곡학연구』21권 0호, 2010), 한정길의 「유학(儒學)에서의 정통(正統)과 이단(異端) -주자학적(朱子學的) 도통론(道統論)에 대한 양명학(陽明學)의 대응을 중심으로-」((사)율곡연구원, 『율곡학연구』21권 0호, 2010), 조한석의 「조선 후기 개이단(開異端)의 이데올로기화와 그 사회적 역기능에 대한 시론」(남명학연구원, 『남명학』17권 0호, 2012) 등이 있다. 그리고 화이관에 대한 연구는 이춘식의 「선진시대 공자와 유가의 화이관에 대하여」(고려대학교 중국학연구소, 『중국학논총』15권 0호, 2002), 이홍종・공봉진의 「중국 화이사상에서 '화이' 개념의 재해석」(한국세계지역학회, 『세계지역연구논총』15권 0호, 2000), 보근지의 「화이관(華夷觀)의 변화가 한・중 양국에 미친 중대한 영향」(한국실학학회, 『한국실학연구』3권 0호, 2001), 이종훈・고재휘의 「중국의 전통적 화이관념과 동아시아 현대 자존역사의식」(한국동북아학회, 『한국동북아논총』49권 0호, 2008), 정석원의 「화이관념재조선」(한국중국학회, 『중국학보]44권 0호, 2001) 등이 있다. 또한 이석주는 「'같음'과 '다름'의 이중주 -주자의 리일분수를 중심으로-」(한국동서철학회, 『동서철학연구』46권, 2007)에서 주희의 '理一分殊論'을 통해 이 주제를 분석했고, 곽신환(「'같음'과 '다름'의 문제에 대한 조선조 후기 주자학적 접근 - 인성 물성의 동이론을 중심으로 -」, 한국공자학회, 『공자학』1권, 1995)과 유영희(「인물성동이론(人物性同異論) 연구(研究) 성과(成果)를 통해 본 '같음'과 '다름'의 의미」, 한국사상문화학회, 『한국사상과 문화』58권, 2011)는 조선시대의 '人物性同異論'을 집중적으로 분석하면서 같음과 다름을 취급했으며, 김문갑은 「'드러남'과 '감춤'의 '어울림' - 소옹의 체사용삼론을 중심으로 -」(한국동서철학회, 『동서철학연구』23권, 2002)에서 소옹의 '體四用三論'을 통해 이 문제를 취급했다.

상적 실마리를 모색하고자 한다.

2. 같음과 다름의 개념

같음과 다름은 둘 이상의 관계에서 성립할 수 있는 상대적인 개념이다. 같음은 이것과 저것이 다르지 않고, 다름 또한 이것과 저것이 같지 않다고 하는 경우에 쓰는 개념이다. 이 때문에 같음과 다름은 비교의 용법에 자주 쓰인다. 유가철학에서도 이 같음과 다름은 상대적으로 쓰이는데, 어느 경우에는 같음의 측면에서 다름을 말하기도 하고, 어느 경우에는 다름의 측면에서 같음을 말하기도 한다.

1) 같음의 의미

같음[同]이란 『갑골문(甲骨文)』에서는 함께 일하고 먹는다는 뜻으로 쟁기 모양의 연장과 입으로 구성되어 있고,[6] 『설문해자(說文解字)』에서는 '함께 모임'으로 표기한다.[7] 이것은 너와 나는 밥을 함께 먹을 수 있는 관계로 생각과 뜻이 다르지 않은 친한 사이임을 의미한다. 곧 여기에서 같음이란 서로 하나라는 뜻으로 통일, 일치, 바로 그것, 함께 함, 모임 등의 의미를 포괄한다.

전통의 유가철학에서는 이러한 같음의 의미를 폭넓게 사용한다. 『주역』에서는 "하늘과 땅은 서로 어긋나지만 그 일은 같고, 남자와 여자는 서로 어긋나지만 그 뜻이 통하며, 만물은 서로 어긋나지만 그 일이 비슷하니, 규(睽)의 때와 쓰임이 크도다."[8]고 하여, 하늘과 땅 및 남자와 여자 등이 비록 성질은 다르지만 추구하는 뜻과 하고자 하는 일이 같음을 지적한다. 이것은 서로 다른 성질을 가졌기 때문에 현상적으로 명확하게 분별이 되는 것이라도, 공동의 목표를 향해 일을 같이 할 수 있음을 의미한다. 『서경』에서도 "계절과 개월을 맞추고 날짜를 바로잡으며, 음률[律]과 길이[度]와 양(量)과 무게[衡]을 하나로 같게 하였다."[9]고 하여, 소리의 높낮이와 길이의 길고 짧음과 양의 많고 적음과 무게의 무거움과 가벼움을 통일시키고 있음을 지적한다. 이것 또한 사람이 살아가면서 나타나는 온갖 차이가 가져다주는 불편함을 해소하고, 일의 효율성을 확보하기 위해 동일한 기준이 필요함을 역설하는 것이다.

또한 『논어』에서는 "도가 같지 않으면 서로 도모하지 않는다."[10]고 하고, 『대학』에서는 "오직 어진 사람이라야 추방하고 유배시키며 사방의 오랑캐 땅으로 내쫓아 나라 가운데 함께 하지 않으니, 이것을 '오직 어진 사람만 다른 사람을 사랑할 수 있고 다른 사람을 미워할 수 있다'고 한다."[11]고 하였으며, 『중용』에서는 "천자가 아니라면 예의를 논하지 못하고, 법도를 만들지 못하며, 문자를 상고하지 못한다. 지금 세상에서 수레는 바퀴의 폭이 같고, 글은 문자가 같으며, 행동은 질서가 같다."[12]고 하고, 『맹자』에서는 "이것은 다른 것이 아니라 백성과 더불어 하나로 즐거워하기 때문입니다. 이제 왕이 백

6 김성재, 『갑골에 새겨진 신화와 역사』, 동녘출판사, 2000, 185쪽 참조. 四川大学历史係古文字研究室, 『甲骨今文字典』, 巴蜀书社, 1993, 559쪽 참조.

7 許愼 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, "會合也." 天工書局印行, 中華民國 76年, 353쪽 참조.

8 『周易』「睽, 彖」, "天地睽而其事同也, 男女睽而其志通也, 萬物睽而其事類也, 睽之時用大矣哉!"

9 『書經』「虞書, 舜」, "協時月正日, 同律度量衡."

10 『論語』「衛靈公」, "道不同, 不相爲謀."

11 『大學』 제10장, "唯仁人放流之, 迸諸四夷, 不與同中國, 此謂'唯仁人爲能愛人能惡人.'"

12 『中庸』 제28장, "非天子, 不議禮, 不制度, 不考文. 今天下車同軌, 書同文, 行同倫."

성과 더불어 하나로 즐거워하면 왕의 역할을 할 수 있을 것입니다."[13]고 하여, 같음을 통일, 함께 함, 하나로 함 등의 의미로 사용하며 긍정적으로 생각한다. 이러한 유가의 경전 속에 담긴 같음은 성인(聖人)에 의해 제정된 삶의 원리인 도(道)를 모든 인간이 공유할 것을 요청한다. 이것은 인간의 고유한 정체성과 관련되는 것으로서 보편성을 담보한 가치로 여겨진다. 따라서 유가철학에서는 이러한 도덕성을 모든 인간이 현실에서 구현해야 할 것으로 생각한다.

그러나 유가철학에서 이 같음이 항상 긍정적인 의미로만 사용되는 것은 아니다. 『논어』의 "소인은 동일화하되 어울리지 않는다."[14]고 한 내용은 같음을 개성이 없는 획일화의 개념과 일치시키며 부정적인 의미로 사용한다. 이것은 도덕성을 추구하는 군자(君子)와 대비되는 이기심을 추구하는 소인(小人)이 공적인 의로움을 추구하지 않는 태도를 지적하는 말이다. 곧 이것은 소인이 자신의 사사로운 이익을 확보하는 과정에 비슷한 부류의 사람들과 획일적으로 함께 하면서 사회 정의를 실현하고자 하는 사람들과 어울리지 않는 태도를 비판하는 말이다.

2) 다름의 의미

다름[異]이란 『갑골문(甲骨文)』에서는 무당이 탈을 쓴 상태로 귀신을 흉내 내고 있는 모습으로 낯설다는 뜻이며,[15] 『설문해자(說文解字)』에서는 "나눔이다. 공(廾)과 비(畀)로 구성되었다. 비(畀)는 준다는 뜻이다."[16]고 표기하고, 『설문해자주(說文解字注)』에서는 "나누면 저것과 이것의 다름이 있게 된다. 두 손을 공손하게 모아 다른 사람에게 주면 떨어져나가 달라진다."[17]고 지적한다. 이 다름이란 이것과 저것을 분별하는 의미로 사용하기도 하지만, 어느 것을 기준으로 하여 그것과 같지 않은 상태를 가리키는 것으로 낯설고 기이하다는 의미로 사용한다. 곧 여기에서 다름이란 나눔, 구별, 이상함, 기이함, 경이로움 등의 의미를 내포한다.

전통의 유가철학에서는 이러한 다름의 의미를 폭넓게 사용한다. 『주역』에서는 "위에 불이 있고 아래에 연못이 있는 것이 규(睽)이니, 군자는 이를 본받아 같으면서도 다르게 한다."[18]고 하고, 또 "『주역』이라는 책은 처음을 살펴 끝을 추구하는 것을 바탕으로 삼는다. 여섯 효가 서로 섞이는 것은 오직 그 때와 사물의 꼴을 반영한다. …… 2효와 4효는 공능이 같으나 자리가 다르므로 좋음이 같지 않다. 2효는 영예가 많고, 4효가 두려움이 많은 것은 5효에 가깝기 때문이다. …… 3효와 5효는 공능이 같으나 자리가 다르므로, 3효에 흉함이 많고 5효에 공이 많은 것은 귀함과 천함의 차등이 있기 때문이다."[19]고 하여, 성질이나 위치의 차이를 말할 때 다름의 개념을 사용한다.

또한 『예기』의 "악(樂)은 같게 되고, 예(禮)는 다르게 된다."[20]와 『논어』의 "우리 마을의 곧은 사람은 이와 다르다. 아버지는 자식을 위해 숨겨주고, 자식은 아버지를 위해

13『孟子』「梁惠王下」, "此無他, 與民同樂也. 今王與百姓同樂, 則王矣."
14『論語』「子路」, "小人同而不和."
15 김성재, 『갑골에 새겨진 신화와 역사』, 동녘출판사, 2000, 461쪽 참조.
16 許愼 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, "分也. 从廾从畀. 畀, 予也." 天工書局印行, 中華民國 76年, 105쪽.
17 許愼 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, "分之則有彼此之異. 竦手而予人則離異矣." 天工書局印行, 中華民國 76年, 105쪽.
18『周易』「睽, 象」, "上火下澤, 睽, 君子以同而異."
19『周易』「繫辭下」, "『易』之爲書也, 原始要終以爲質也. 六爻相雜, 唯其時物也. …… 二與四同功而異位, 其善不同, 二多譽, 四多懼, 近也. …… 三與五同功而異位, 三多凶, 五多功, 貴賤之等也."
20『禮記』「樂記」, "樂者為同, 禮者為異."

숨겨주니, 곧음은 그 속에 있다."[21] 및 『맹자』의 "사람이 짐승과 다른 점은 적으니, 서민은 그것을 제거하고, 군자는 그것을 보존한다."[22]고 하는 내용 등은 모두 다름을 이것과 저것의 구별을 의미하는 개념으로 사용한다.

그런데 이 다름은 유가철학에서 이것과 저것의 수평적인 개념 차이 외에 일상적이지 않은 상태를 지칭하는 이상함, 특이함, 기이함 등의 의미로 사용되기도 한다. 『시경』의 "들에서 삐비를 주니, 진실로 아름답고도 특이하구나."[23]와 『춘추공양전』의 "3년 봄, 왕력(王曆)으로 2월(二月) 기사(己巳)일에 일식(日食)이 있었다. 무엇 때문에 썼는가? 기이해서 기록했다."[24]와 『논어』의 "나는 그대가 특이한 질문을 할 것으로 생각했는데, 이에 중유와 염구를 묻는구나."[25] 및 『맹자』의 "왕은 백성이 왕을 아끼는 사람이라고 여기는 것에 대해 이상하게 생각하지 마십시오."[26] 등의 문장에서 사용된 다름은 이것과 저것의 평면적인 차이가 아니라, 일상적이고 보편적인 이것의 확고한 기준과 구별되는 특수한 상태를 의미한다. 그런데 이 특수한 상태는 정상적이지 않고 비정상적인 특이한 경우를 지칭한다. 『논어』의 "이단(異端)을 전문적으로 공부한다면 이것은 해로울 뿐이다."[27]고 한 내용은 이러한 비정상적인 특이한 상태에 대해, 정통성을 위협하는 해로운 것으로 단정하고 포용의 대상이 아니라 배제의 대상으로 상정한다.[28]

3. 같음과 다름의 관계

철학에서 같음과 다름을 구분할 때, 이러한 구분 방법은 수평적일까? 이것은 수평적일 때도 있고, 수평적이지 않을 때도 있다. 연역적인 방법을 사용할 때, 이러한 구분법은 수평적이지 않다. 그러나 귀납적인 방법을 사용하는 경우에 이러한 구분법은 수평적이다.

곧 같음의 최고 경지를 삶의 제1원리인 보편성을 담보한 완전한 진리로 여기고, 이 고요한 보편성으로부터 파생되는 불완전한 것을 움직이는 특수성으로 여길 때, 이러한 특수성은 같음과 구별되는 다름이다. 이러한 다름은 같음과 수평적일 수 없다. 왜냐하면 다름의 전제 위에 같음이 성립되는 것이 아니라, 자기동일성으로서의 같음의 결여 상태를 다름으로 여기기 때문이다.

그러나 선험적인 보편성을 부정하며 세계를 역동적인 대상으로 여기고, 특수성과 특수성의 유기적 소통을 통해 형성되는 공통의 공속의식을 공유할 때, 이러한 공속의식으로서의 같음은 특수성으로서의 다름과 수직적인 관계가 아니다. 왜냐하면 공속의식은 처음부터 주어진 것이 아니라, 많은 다름과 다름의 유기적인 교류를 통해 형성되는 같

---

21 『論語』「子路」, "吾黨之直者異於是. 父爲子隱, 子爲父隱, 直在其中矣."

22 『孟子』「離婁下」, "人之所以異於禽於獸者幾希, 庶民去之, 君子存之."

23 『詩經』「邶風・靜女」, "自牧歸荑, 洵美且異."

24 『春秋公羊傳』「隱公三年」, "三年春, 王二月己巳, 日有食之. 何以書? 記異也."

25 『論語』「先進」, "吾以子爲異之問, 曾由與求之問."

26 『孟子』「梁惠王上」, "王無異於百姓之以王為愛也."

27 『論語』「爲政」, "攻乎異端, 斯害也已."

28 그런데 이 문장에서는 공자가 비록 '이단'을 배척하여 다름을 배제시키려는 의도가 있지만, 다른 문장에서 그는 도덕성을 실현하는 사람들에게 포용적인 자세를 보인다. 예컨대 "言忠信, 行篤敬, 雖蠻貊之邦行矣; 言不忠信, 行不篤敬, 雖州里行乎哉?"(『論語』「衛靈公」)고 하는 글은 공자가 민족적인 면에서 같음의 대상으로 여겨지는 사람의 비도덕적인 삶을 비판하고, 다름의 대상으로 여겨지는 사람들의 도덕적 행위를 옹호하는 내용이다. 따라서 공자의 관점은 선험적으로 주어진 같음의 편협한 논리에 귀속되지 않고, 구체적으로 만들어가는 같음의 보편성을 중시한다고 할 수 있다. 공자의 "子欲居九夷. 或曰, '陋, 如之何!' 子曰, '君子居之, 何陋之有?'"(『論語』「子罕」)와 "下學而上達"(『論語』「憲問」)이라는 지적도 이러한 그의 관점에 해당하는 글이라고 할 수 있다.

음이기 때문이다.

유가철학에서 중시하는 『주역』에서는 이러한 다름과 다름 및 다름과 같음의 관계를 끊임없는 생성의 논리로 설명한다. 『주역』에서는 “생겨나고 생겨나는 것을 역(易)이라고 한다.”[29]고 하고, “역(易)에는 태극이 있으니, 이것이 음(陰)과 양(陽)을 생겨나게 하고, 음과 양이 4상을 생겨나게 하며, 4상이 8괘를 생겨나게 하고, 8괘가 좋음과 흉함을 정하며, 좋음과 흉함이 큰 사업을 일으킨다.”[30]고 지적한다. 이것은 인간의 삶을 포함한 우주의 운행 원리를 생명의 역동성에 두고 있는 것이다. 이 생명의 역동성은 항상 새로운 것을 출현시킨다. 이 새로운 것은 이전 것과 유사한 점이 있을지라도, 엄밀한 의미에서 이전 것과 구별되는 다름이다. 생명의 세계에서 이전 것과 완전하게 일치하는 새로운 생명체가 출현하기는 어렵다. 이전 것과 일치하는 생명체라면 더 이상 새로운 것이 아니다. 곧 새로 생겨나는 것이란 정지된 상태가 아니라 움직이는 상태를 전제한다. 움직임이란 시간이나 공간의 변화를 의미한다. 어느 한 생명체가 시간과 공간의 이동에 의한 변화의 상태에 있다면 그 생명체는 이전의 생명체와 구별될 수밖에 없다. 이러한 이전의 생명체와 구별되는 생명체를 이전의 생명체의 관점에서 같지 않다는 이유로 차별한다면, 이것은 움직이는 생명체의 특성을 제대로 이해하지 못하는 데서 비롯된 것이다. 따라서 이전의 생명체와 다르다는 이유로 새로운 생명체가 차별받아야 할 타당한 논리적 근거는 없다.

이처럼 『주역』은 선험적인 고요함의 상태를 보편성을 갖춘 진리로 여기며 우리가 추구해야 할 가치의 근거로 상정하지 않고, 항상 움직임에 의해 파생되는 존재자들 사이의 유기적인 관계에 의해 형성되는 같음을 보편성으로 여긴다. 『주역』은 이러한 다름과 같음의 관계를 움직임과 변화에 근거한 음(陰)과 양(陽) 및 도(道)로 설명한다. “한 번은 음하고 한 번은 양하는 것을 도라고 한다.”[31]라는 논리는 다름과 다름 및 같음과 다름의 변증법적 관계로 구성되어 있다. 곧 『주역』에서 이 음과 양은 각각 서로 독립적인 존재이면서 상호 교류하는 긴밀한 관계이다. 이것은 위아래와 같은 수직적인 관계가 아니다. 이것은 각각 평등하게 마주하는 관계이면서 동시에 긴밀하게 교류하면서 형성되는 공통의 보편성을 도출하는 관계이다. 이 음과 양의 왕성한 교류를 통한 소통의 내용이 도(道)라는 보편성으로 나타난다. 그런데 이 도는 시공을 초월하는 절대불변의 보편성이 아니라, 변화하는 음과 양의 관계에서 형성되는 일시적인 보편성이다. 이러한 보편성은 시간과 공간의 변화에 따라 변화할 수 있는 보편성이다.

이것은 다름과 다름의 관계를 의미하는 음양의 교류와 보편성으로서의 같음을 상징하는 태극(太極: 道)이 비록 현상적으로 고요함을 드러낼지라도, 본질적으로는 움직임이 주류임을 드러낸다. 곧 고요함이란 시공을 초월하는 절대의 고요함이 아니라, 움직임 속에서 일시적으로 나타나는 상대적인 고요함이다.

주돈이(周惇頤: 1017~1073)가 “태극이 움직여 양을 생겨나게 하고, 움직임이 지극하면 고요하다. 고요하여 음을 생겨나게 하고, 고요함이 지극하면 움직임을 회복한다. 한 번 움직이고 한 번 고요함은 서로 그 뿌리가 된다. 음으로 나뉘고 양으로 나뉘어 양의가 정립된다.”[32]고 한 내용은 이를 잘 설명한다.

그런데 여기에서 “한 번 움직이고 한 번 고요하다.”고 하는 내용을 형식논리로 파악하

29『周易』「繫辭上」, “生生之謂易.”

30『周易』「繫辭上」, “易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦, 八卦定吉凶, 吉凶生大業.”

31『周易』「繫辭上」, “一陰一陽之謂道.” 그런데 이 내용을 “하나의 음과 하나의 양을 도라고 한다.”고 번역하기도 한다. 특히 음과 양을 대대(對待)의 관점에서 설명할 경우, 이 문장을 이와 같이 번역하기도 한다.

32 周惇頤, 『太極圖』, “太極動而生陽, 動極而靜. 靜而生陰, 靜極復動. 一動一靜, 互為其根. 分陰分陽, 兩儀立焉.」’” 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 93쪽.

면 움직임과 고요함이 완벽하게 대립되는 것처럼 생각할 수도 있다. 그러나 이것을 변증논리로 바라보면 여기에서 움직임과 고요함은 절대적인 대립의 관계가 될 수 없다. 왜냐하면 어느 하나의 존재가 동일한 시간과 공간에서 절대적인 움직임과 절대적인 고요함을 공유할 수는 없기 때문이다. 곧 움직임이란 스스로 작위할 수 있지만 고요함이란 다른 것의 도움이 없이 스스로 작위할 수 없기 때문에, 끊임없이 움직이는 어떤 존재에게 절대적인 움직임과 절대적인 고유함은 같은 시공간에서 공존할 수 없다. 따라서 움직임과 고요함은 절대적인 양립의 관계가 될 수 없다. 여기에서 고요함이란 절대적인 고요함이 아니라, 끊임없는 움직임의 일시적인 멈춤일 뿐이다.[33]

이 때문에 주돈이는 바로 다음 구절에서 "양이 변하고 음이 따르므로 수(水)·화(火)·목(木)·금(金)·토(土)를 생겨나게 한다. 다섯 가지 기(氣)가 순리에 맞게 펼쳐져 4계절이 운행된다."[34]고 지적하여, 항상 움직이는 양과 이에 부합하는 음의 유기적인 교류에 의해 또 다른 특수에 해당하는 5행이 생겨나고, 이 5행의 유행에 의해 4계절이 운행함을 설명한다.

주돈이의 이러한 논리는 음과 양의 왕성한 교류에 의해 각각 다른 성질의 구체적인 5행이 출현하고, 이러한 특수한 5행은 비록 성질과 역할이 각각 다르지만 서로 왕성한 교류에 의해 새로운 우주의 질서를 형성한다.

그런데 이 우주의 질서는 선험적으로 주어진 고요한 보편적인 원리에 의해서가 아니라, 역동적으로 변화하는 구체적인 현실에서 각각 다른 요소들의 유기적인 교류에 의해 형성된다. 따라서 이러한 다름과 다름 및 다름과 같음의 관계는 위아래의 주종관계가 아니라, 평등한 관계이다.

이것은 보편적인 같음에 해당하는 태극이 주자학자들이 주장하는 것과 같이 초시공적인 절대 불변의 형이상학적인 리(理)가 아니라, 항상 변화하는 기(氣)임을 말해준다. 이에 대해 주돈이는 직접 "5행은 하나의 음양이고, 음양은 하나의 태극이며, 태극은 본래 무극이니, 5행의 생겨남에 각각 그 성(性)을 하나씩 가진다."[35]고 하고, 또 "무극의 참됨과 음양오행의 정밀함이 오묘하게 결합하여 응취한다. '하늘의 도는 남성을 이루고 땅의 도는 여성을 이룬다.'[36] 음양의 두 기(氣)가 교류하고 감(感)하여 만물을 변화시키고 생겨나게 한다. 만물이 생겨나고 생겨나 변화가 끝이 없다."[37]고 하여, 태극이 고요한 리가 아니라 항상 움직이는 음양의 기라고 지적한다.[38]

---

33 理의 고요함을 중시하는 주희 역시 이 부분에서는 고요함을 움직임의 멈춤으로 해석한다. 朱熹, 『太極圖說解』, "朱子曰, '靜者, 性之所以立也. 動者, 命之所以行也. 然其實則靜亦動之息爾. 故'一動一靜', 皆命之行. 而行乎動靜者, 乃性之眞也. 故曰, 「天命之謂性.」'" 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 96쪽 참조.

34 周惇頤, 『太極圖』, "陽變陰合, 而生水·火·木·金·土. 五氣順布, 四時行焉." 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 116쪽.

35 周惇頤, 『太極圖』, "五行, 一陰陽也 ; 陰陽, 一太極也 ; 太極, 本無極也, 五行之生也, 各一其性." 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 125~126쪽.

36 『周易』「繫辭上」

37 周惇頤, 『太極圖』, "無極之眞, 二五之精, 妙合而凝. '乾道成男, 坤道成女.' 二氣交感, 化生萬物. 萬物生生而變化無窮焉." 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 129쪽.

38 주돈이의 太極을 理가 아니라, 氣로 여기는 학자들은 적지 않다. 예컨대 張岱年은 『<太極圖說通書義解>序』(『張岱年全集』卷8, 河北人民出版社, 1996, 132쪽)에서 주희가 '太極'을 '一理'로 해석하는 것에 대해 주돈이의 뜻에 부합하지 않는 것으로 생각한다. 또한 北京大學哲學係中國哲學史教研實에서 편찬한 『中國哲學史』下(中華書局出版, 1980, 51쪽)에서는 주돈이의 '太極'을 나누어지지 않은 혼돈 상태의 '元氣'로 보고 있다. 陳來 역시 『宋明理學史』(遼寧教育出版社, 1991, 49~50쪽)에서 주돈이의 '太極'을 '理'가 아니라 '元氣'로 해석한다. 이철승, 「『통서』에 나타난 '성(誠)'관의 논리 구조와 의의」, 한국철학회, 『철학』 제115집, 2013, 3쪽

곧 주돈이는 주희처럼 리(理=太極)와 기(氣=陰陽)를 명확하게 구분한 후 리(理)를 기(氣)를 초월하는 개념으로 여기며[39] 리 중심적 사고로 우주의 운행 질서를 해석하지 않고, 음양과 오행과 태극을 동일한 철학적 범주인 기(氣)로 생각한다.[40]

결국 이것은 시공을 초월하는 지고지선(至高至善)한 리의 결핍으로 여겨지는 수많은 특수성으로서의 다름[氣]이 아니라, 성향이 다른 운동하는 수많은 다름의 유기적인 교류에 의해 같음의 보편성이 확보됨을 말한다. 이러한 같음의 보편성은 수많은 특수들의 결합체이므로 다름과 같음의 관계는 수직적이지 않고 수평적이다. 이러한 주어진 보편성이 아니라 만들어가는 보편성은 시대의 변화에 영향을 받아 변화할 수 있는 '제한된 보편성' 혹은 '시한부 보편성'이다.[41]

4. 어울림 철학

존재의 근거이며 가치의 근거인 선험적인 보편성으로부터 파생되는 특수는 그 보편과 대등한 관계가 될 수 없다. 이 특수는 완전성을 담보한 것으로 평가받는 보편의 결핍으로 여겨지기 때문에 보편보다 낮은 평가를 받는다. 따라서 보편은 자기동일성으로부터 멀어진 이러한 다름의 특수를 포용의 대상이 아니라, 배제의 대상으로 여긴다.

역사에서는 이러한 보편과 특수의 배타적 관계가 민족의식이나 문화의식으로 확대된 경험이 적지 않다. 그리고 이러한 보편과 특수의 불평등한 관계는 오늘날에도 여전히 사라지지 않고 있다.

유가철학은 보편과 특수의 이러한 불평등한 관계가 빚어내는 문제에 대해 어울림철학으로 접근한다. 유가의 어울림철학은 자기중심주의적인 관점에서 상대를 배제시키는 배타적 경쟁의식을 지양할 뿐만 아니라, 자신을 상대에 귀속시키거나 상대를 자신에게 귀속시키는 맹목적인 동일화의식을 지양한다. 왜냐하면 배타적 경쟁의식이나 맹목적인 동일화의식은 각각에게 갖추어져 있는 고유한 특성의 발휘를 제약하여 다양한 문화를 향유할 수 없게 하기 때문이다.

곧 맹목적인 동일화의식은 전제주의를 양산하여 인간의 자유와 개성을 말살시키는 방면으로 나타날 수 있다. 역사에 등장했던 파시즘이나 나치즘은 이러한 맹목적인 동일화의 전형이다. 또한 배타적 경쟁의식은 철저하게 자기중심주의적인 이기심에 기초하여 타인을 동반자로 여기지 않고, 자신의 소유의식을 확대하는데 필요한 수단이나 도구로 여긴다. 오늘날 만연하고 있는 신자유주의 이념은 이러한 의식을 적극적으로 권장한다. 인간을 목적이 아니라, 수단으로 여기는 이러한 배타적 경쟁의식은 필연적으로 소외 현상을 확산시켜 사회적 갈등을 증폭시킨다.

이처럼 배타적 경쟁의식이나 맹목적인 동일화 의식은 다름과 다름 및 다름과 같음의

참조.

39 朱熹,『太極圖說解』, "太極, 形而上之道也 ; 陰陽, 形而下之器也. 是以自其著者而觀之, 則動靜不同時, 陰陽不同位, 而太極無不在焉. 自其微者而觀之, 則沖漠無朕, 而動靜陰陽之理, 已悉具於其中矣." 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 94쪽 참조. 朱熹, 『通書解』「誠上」, "陰陽, 氣也, 形而下者也. 所以一陰一陽者, 理也, 形而上者也. 道即理之謂也." 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989, 2014~205쪽 참조. 『朱子語類』卷1, 9條目, "有是理便有是氣, 但理是本."와 『朱子語類』卷1, 10條目, "理形而上者, 氣形而下者. 自形而上下言, 豈無先後? 理無形, 氣便粗, 有渣滓." 등 참조.

40 이철승, 「『통서』에 나타난 '성(誠)'관의 논리 구조와 의의」, 한국철학회, 『철학』제115집, 2013, 10쪽 참조.

41 이 '제한된 보편성' 혹은 '시한부 보편성'에 관한 더 자세한 논의는 이철승의 「'동아시아담론'과 중심주의의 문제」(한국중국학회,『중국학보』제52집, 2005, 522~524쪽)를 참조할 것.

관계를 평등의 시선으로 바라보지 않는다. 이러한 의식은 결국 여러 문화 사이의 평화로운 어울림을 통한 건강한 공동체 사회의 구축에 생산적으로 기여하기 어렵다.

한편, 세계는 오늘날 다양한 민족 구성원들이 다양한 목적으로 여러 나라에 거주한다. 특히 한국은 체류하고 있는 1,845,976명(2015년 5월 말 현재)의 외국인들이 많은 나라에서 왔는데, 국적별로는 중국 943,422명(51.1%), 미국 145,468명(7.9%), 베트남 133,263명(7.2%), 태국 88,739명(4.8%), 필리핀 54,251명(2.9%), 일본 37,001명(2.0%), 기타(인도네시아, 우즈베키스탄, 몽골, 타이완, 캐나다, 스리랑카, 캄보디아, 방글라데시, 네팔, 러시아, 파키스탄, 오스트레일리아, 인도, 미얀마, 영국, 홍콩, 뉴질랜드 등) 443,832명(24.1%) 등이다.[42]

이처럼 다양한 국가에서 온 외국인들은 종교, 인종, 민족, 세계관 등의 방면에서도 다양하다. 그런데 그들은 주로 경제적인 이유 때문에 한국에 왔고, 대부분 그들의 모국보다 한국의 경제 수준이 높다. 그들은 한국 사회에 적응하기 위해 많은 노력을 기울인다. 혼인, 취업, 유학 등은 그들의 목적을 실현하기 위한 방법 가운데 일부이다.

그러나 이미 신자유주의 이념에 기초한 자본주의 체제가 대세를 형성하고 있는 한국 사회가 그들을 항상 따뜻하게 맞이하는 것만은 아니다. 그들에 대해 편견, 왜곡, 무시, 착취, 시기, 배제 등 온갖 부정적인 차별이 여전히 존재한다.[43] 또한 그들에 대한 한국 정부의 정책 역시 동일화 정책이 적지 않게 차지하고 있다. 정장엽의 연구에 의하면 '다문화'정책에 대한 중앙정부의 추진과제 비중은 동화(동일화)주의와 '다문화'주의가 비슷하지만 정책영역에서 차이를 보이는데, 특히 문화와 복지와 혼인 이민자들의 분야에 동일화 정책이 강하게 나타난다.[44]

그런데 이러한 동일화 정책은 상대를 나에게 귀속시키는 정책이다. 이것은 상대와 내가 균등한 상태에서 민주적인 상호 침투와 교류를 통해 공동의 공속의식을 찾는 방식이 아니라, 약자를 강자의 그늘 속으로 들어오게 하는 방식이다.

공자는 이러한 동일화의 논리에 찬성하지 않는다. 왜냐하면 동일화는 수평적인 관계가 아니라, 수직적인 관계에서 성립하기 때문이다. 공자가 "군자는 어울리되 동일화하지 않는다."[45]고 하는 내용은 공공의 의로움을 통해 사회 정의를 실현하고자 하는 인간이 갖추어야 할 기본적인 자세이다. 특히 공자는 여기에서 정의가 아니라, 사사로운 이익의 측면에서 동일화를 추구하는 행태에 비판적이다. 공자는 "군자는 의로움에 밝고, 소인은 이로움에 밝다."[46]고 하여, 인간다움을 추구하는 군자의 삶은 이기심을 적극적으로 추구하는 소인의 삶과 다름을 밝힌다. 이것은 사회 구성원들이 건강한 욕망을 토대로 하여 평화롭게 어울리는 사회를 구성하기 위한 방법으로 사사로운 이익결사체가 아니라, 공의로운 도덕적 삶의 중요성을 지적하는 것이다.

이러한 유가철학에서 중시하는 어울림의 논리는 『춘추좌전』에 등장하는 안자(晏子)의 관점을 통해 명확하게 드러난다.[47] "안자(晏子)의 관점에 의하면 어울림이란 여러 음

---

42 『통계월보』 2015년 5월호, 출입국・외국인정책본부(http//www.immigration.go.kr), 2015년 6월 25일 참조.

43 이러한 사회적 갈등의 실태에 대해, 김성근은 「다문화 사회에서의 사회갈등문제 실태분석 및 효과적인 대응방안 연구」(한국행정연구원, 『KIPA연구보고서 2013-36』)에서 크게 경제적 배제, 소수자 무시, 생활세계 물화 현상으로 여긴다. 그에 의하면 이러한 원인으로 인해 외국인 노동자들의 인권 유린과 임금체불, 가정불화로 인한 이탈, '다문화'가정 자녀의 교육과정 중도 이탈, 외국인 노동자의 범죄 등이 발생한다.

44 정장엽・정순관, 「한국 다문화가족정책의 정향성 분석- 동화주의와 다문화주의」, 한국지방정부학회, 『지방정부연구』, 17권 4호, 2014, 132~137쪽 참조.

45 『論語』「子路」, "君子和而不同."

46 『論語』「里仁」, "君子喩於義, 小人喩於利."

47 『春秋左傳』「昭公20年」, "齊侯至自田, 晏子侍于遄臺, 子猶馳而造焉. 公曰, '唯據與我和夫!' 晏子對曰, '據亦同也, 焉得爲和?' 公曰, '和與同異乎?' 對曰, '異. 和如羹焉, 水・火・醯・醢・鹽・梅, 以烹魚肉, 遄之以薪, 宰夫和之, 齊之以味, 濟其不及, 以洩其過, 君子食之, 以平其心. 君臣亦然, 君所謂可而有否焉, 臣獻其否以成

식 재료들이 각각의 특성을 잃지 않으면서도 서로 골고루 섞이어 하나의 맛있는 국을 끓이는 것과 같을 뿐만 아니라, 여러 악기와 다양한 음성이 조화를 이루어 아름다운 음악을 창출하는 것과 같다. 이러한 어울림은 자기중심주의적인 관점에서 상대를 밀어내는 배타적 경쟁이나 자기의 고유한 특성을 배제한 채 상대의 관점에 맹목적으로 동화되는 획일화의 논리와 차이가 있다. 어울림의 이러한 성향 때문에 안자는 임금 말의 옳고 그름을 주체적으로 따지지 않고 무비판적으로 임금 말을 따르는 양구거의 태도는 어울림이 아니라, 동일화의 모습이라고 지적한다. 안자는 자신의 주체적인 관점에 의해 임금 말의 옳고 그름을 분별한 후, 옳은 것은 수용하지만 옳지 않은 것에 대해서는 비판적인 관점을 유지하는 것을 어울림으로 생각한다. 곧 안자의 이러한 관점은 구체적인 특성을 배제한 채 절대적인 보편 원리에 무조건적으로 복종하는 태도나, 상대주의적인 관점에서 제한적인 보편성조차 용인하지 않는 태도와 구별된다. 어울림이란 운동하지 않는 초시공의 절대 보편 원리에 의해 역동적으로 변화하는 구체적인 상황이 재단되는 것을 말하는 것이 아니다. 어울림이란 끊임없이 변화하는 구체적인 것들이 모여 특수한 상황을 만들고 특수한 여러 상황이 균등한 자세로 상호 교류하면서 합리적인 협의와 합의 과정을 통해 공동으로 추구할 가치를 함께 지향하는 것이다. 이와 같이 어울림의식은 다양성 가운데 통일성을 지향하고 있다."[48]

이처럼 유가의 어울림철학에 의하면 타인은 배제의 대상이 아니고 동일화의 대상도 아니다. "나는 나이고 너는 너이다. 그러나 나는 나이고 너는 너일지라도, 나와 너는 서로를 배제시켜야 할 대상이 아니라, 함께 어울려 살아가야 할 존재이다. 따라서 나는 나만의 정체성이 있을 뿐만 아니라, 너와 관련되면서 형성된 너의 특성을 포함하고 있다. 너 역시 너만의 정체성이 있을 뿐만 아니라, 나와 관련되면서 영향을 받은 나의 특성을 포함하고 있다. 이 때문에 나는 한편으로 혈육의 정이라는 생물학적인 끌림에 의해 부모와 자녀를 먼저 사랑할 수밖에 없는 존재이지만, 다른 한편으로 부모와 자녀만을 사랑하는데서 멈추지 않고 건강한 공동체 사회의 구축을 위해 뭇사람과의 평화로운 어울림의 문화를 추구하는 존재이다."[49]

곧 유가철학에서는 비록 나는 나이고 너는 너지만, 나와 너는 완전히 결별하여 살 수 없다. 왜냐하면 완전히 결별한다면 상대를 그대로 인정하는 면은 있을지라도, 그것은 가치상대주의에 빠지기 때문이다. 가치상대주의는 결국 너는 너만의 가치로 살고, 나는 나만의 가치로 살자는 논리로 공동체를 구성하는 논리에 부적합한 몰가치주의나 회의주의로 귀결된다. 따라서 관계 윤리를 중시하는 유가의 어울림철학에 의하면 나는 나이고 너는 너이지만, 나는 너 속의 나이고 너는 나 속의 너이다. 따라서 나와 너는 서로 무관심해야 할 대상이 아니라, 긴밀한 교류를 통해 공동의 가치를 추출하고 그 가치를 이 땅에서 구현해야 할 동반자이다.

맹자가 "하늘의 때는 땅의 이로움만 못하고, 땅의 이로움은 사람의 어울림만 못하다."[50]고 하고, "나의 노인을 노인으로 여겨 다른 사람의 노인에게까지 미치고, 나의 어린

其可; 君所謂否而有可焉, 臣獻其可以去其否. 是以政平而不干, 民無爭心. 故詩曰,「亦有和羹, 既戒既平. 鬷假無言, 時靡有爭.」先王之濟五味, 和五聲也, 以平其心, 成其政也. 聲亦如味, 一氣, 二體, 三類, 四物, 五聲, 六律, 七音, 八風, 九歌, 以相成也; 淸濁, 小大, 短長, 疾徐, 哀樂, 剛柔, 遲速, 高下, 出入, 周疏, 以相濟也, 君子聽之, 以平其心. 心平, 德和. 故詩曰,「德音不瑕.」今據不然, 君所謂可, 據亦曰,「可,」君所謂否, 據亦曰,「否,」若以水濟水, 誰能食之? 若琴瑟之專壹, 誰能聽之? 同之不可也如是.'"

48 이철승, 「현대 사회의 문제와 유가사상의 현실적 의의-개인과 사회의 관계 윤리를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상연구』 제43집, 2011, 267쪽.

49 이철승, 「<서명>에 나타난 어울림 사상의논리 구조와 의의」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제69집, 2012, 322쪽.

50 『孟子』, 「公孫丑下」, "天時不如地利, 地利不如人和."

이를 어린이로 여겨 다른 사람의 어린이에게까지 미친다."[51]고 지적한 내용은 사랑의 베풂을 나와 내 가족에 한정시키지 않고, 어울림을 통해 이웃과 타민족과 세계로 확산시켜 건강한 공동체 사회를 구성하자는 의미를 잘 드러낸 글이다.

이러한 유가의 어울림철학은 오늘날 '다문화'시대에 적지 않게 발생하고 있는 비합리적인 차별에 의해 발생되는 소외로 인한 사회적 갈등을 해소하고, 평화로운 공동체 사회를 구축하는 데에 사상적 기여를 할 수 있다.

5. 맺는 말

인종, 종교, 민족, 세계관 등에서 차이를 보이는 여러 나라의 구성원들이 공존하는 '다문화'시대에 배타적 경쟁의식이 빚어내는 다름에 대한 배제와 특수성을 선험적인 보편성으로 귀속시키려는 맹목적인 동일화의식은 소수자를 소외시키고 사회적 갈등을 유발하는 중요한 원인 가운데 일부이다.

유가의 어울림철학은 이러한 문제에 적극적으로 대응할 수 있다. 이것은 초시공의 불변하는 선험적인 보편성을 같음의 정점으로서의 리(理)로 여기고 다름을 리의 결여로 여기는 주자학적 방법이 아니다.

이것은 수많은 특수성으로서의 다름과 다름 및 다름과 같음의 평등한 관계를 중시한다. 이러한 논리에 의하면 세계는 움직인다. 움직임이 주된 것이고, 고요함은 움직임의 일시적인 정지일 뿐이다. 움직임이란 시간과 공간의 변화를 의미하므로 움직이는 상태에서 이전 것과 100% 동일한 새로운 것이란 존재하지 않는다. 따라서 다름은 그 자체로 독립적이다. 그러나 역사의 과정에 다름은 다름으로서만 존재할 수 없다. 다름이 다름으로만 존재한다면 그 다름은 지속적으로 생존하기 어렵다. 인간의 역사는 약육강식의 법칙이 지배하는 자연의 위협을 극복하는 과정에 많은 다름의 연합이 얼마나 중요한지를 경험적으로 터득해왔다. 비록 지금 시대의 모습이 이전 시대와 차이가 있을지라도, 다름과 다름의 긴밀한 관계의 중요성이 사라지는 것은 아니다. 따라서 인간의 사회에서 다름은 항상 또 다른 다름과 관계할 수밖에 없다. 이 다름이 저 다름과 관계하지 않는다면 각각의 다름은 그 고유한 가치를 인정받을 수 있지만, 사회적 존재를 포기하는 결과가 도래할 수밖에 없다. 사회적 관계가 생략된 다름은 또 다른 다름의 관심 영역에서 벗어난다.

유가의 어울림철학은 이러한 다름과 다름의 유기적인 관계를 통해 서로의 협의와 합의에 의해 형성된 공통의 공속의식을 구성원들이 존중해야 할 같음의 보편적인 가치로 여긴다. 곧 이러한 가치는 절대자나 절대적 이념에 의해 일방적으로 정해진 것이 아니고, 그 사회에 살고 있는 구성원들의 평등한 절차에 의해 결정된 것이다. 이러한 가치는 주어진 보편이 아니라 구성원들의 자율적인 합의로 만들어가는 보편이기 때문에 수평적이며 능동성과 역동성을 갖춘 실현 가능한 것이다.

그리고 구성원들이 지켜야 할 보편성을 담보한 그 가치는 시대상황의 변화에 비례하여 그 사회 구성원들의 의지에 따라 새롭게 정립될 수 있다. 이 때문에 이러한 보편성은 제한된 보편성 혹은 시한부 보편성이다. 이것은 보편성이 구성원들의 의지에 관계없이 선험적으로 주어지는 것이 아니라, 그 사회를 이루고 있는 구성원들의 의지가 적극적으로 반영된 것으로서 특수성과 특수성의 유기적인 교류에 의해 도출된 것이다.

따라서 이러한 같음과 다름 및 보편과 특수는 '보편에서 특수'가 아니라, '특수에서 보편'으로이다. 이러한 같음과 다름 및 보편과 특수에 대한 유가의 어울림철학은 '다문화' 현상이 확대되고 있는 오늘날의 현실에서 나타나는 부당한 차별로 인한 사회적 갈등을 치유하는 면에 사상적 기여를 할 수 있다.

51『孟子』,「梁惠王上」, "老吾老, 以及人之老; 幼吾幼, 以及人之幼"

참고문헌

『論語』
『大學』
『孟子』
『書經』
『詩經』
『禮記』
『周易』
周惇頤, 『太極圖』, 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989
『朱子語類』卷1
朱熹, 『太極圖說解』, 胡廣 等, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989
朱熹, 『通書解』, 『性理大全』(一), 山東友誼書社出版, 1989
『中庸』
『春秋公羊傳』
『春秋左傳』

곽신환, 「'같음'과 '다름'의 문제에 대한 조선조 후기 주자학적 접근 - 인성 물성의 동이론을 중심으로 -」, 한국공자학회, 『공자학』1권, 1995
김문갑, 「'드러남'과 '감춤'의 '어울림' - 소옹의 체사용삼론을 중심으로 -」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』23권, 2002
김성근, 「다문화 사회에서의 사회갈등문제 실태분석 및 효과적인 대응방안 연구」, 한국행정연구원, 『KIPA연구보고서 2013-36』
김성재, 『갑골에 새겨진 신화와 역사』, 동녘출판사, 2000
김세정, 「간재 전우의 이단 비판의 기준과 근거」, 충남대학교 유학연구소, 『유학연구]29권 0호, 2013
김시천, 「이이(李珥)의 『순언』(醇言)과 이단의 문제-조선조 유가 지식인의 내면 풍경에 대한 한 가지 고찰-」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』23권 1호, 2012
김형석, 「정주학파(程朱學派)의 노장이단관(老莊異端觀)」, 한국철학사연구회, 『한국철학논집』18권 0호, 2006
리기용, 「삼봉 정도전의 벽이단론과 그 해석 문제 -심문천답과 심기리편을 중심으로」, 한국철학사연구회, 『한국철학논집』 34권 0호, 2012
北京大學哲學係中國哲學史教研實, 『中國哲學史』下, 中華書局出版, 1980
보근지, 「화이관(華夷觀)의 변화가 한·중 양국에 미친 중대한 영향」, 한국실학학회, 『한국실학연구』3권 0호, 2001
四川大学历史係古文字研究室, 『甲骨今文字典』, 巴蜀书社, 1993
유영희, 「인물성동이론(人物性同異論) 연구(研究) 성과(成果)를 통해 본 '같음'과 '다름'의 의미」, 한국사상문화학회, 『한국사상과 문화』58권, 2011
이석주, 「'같음'과 '다름'의 이중주 -주자의 리일분수를 중심으로-」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』46권, 2007
이운구, 「정통사상과 이단이론의 비교고찰」, 성균관대학교 인문과학연구소, 『인문과학』10권 0호, 1981
이종훈·고재휘, 「중국의 전통적 화이관념과 동아시아 현대 자존역사의식」, 한국동북아학회, 『한국동북아논총』49권 0호, 2008
이철승, 「'동아시아담론'과 중심주의의 문제」, 한국중국학회, 『중국학보』제52집, 2005
이철승, 「현대 사회의 문제와 유가사상의 현실적 의의-개인과 사회의 관계 윤리를 중심으로-」, 한국유교학회, 『유교사상연구』제43집, 2011
이철승, 「<서명>에 나타난 어울림 사상의논리 구조와 의의」, 동양철학연구회,

『동양철학연구』제69집, 2012
이철승, 「『통서』에 나타난 '성(誠)'관의 논리 구조와 의의」, 한국철학회, 『철학』제115집, 2013
이춘식, 「선진시대 공자와 유가의 화이관에 대하여」, 고려대학교 중국학연구소, 『중국학논총』15권 0호, 2002
이홍종・공봉진, 「중국 화이사상에서 '화이' 개념의 재해석」, 한국세계지역학회, 『세계지역연구논총』15권 0호, 2000
張岱年, 『＜太極圖說通書義解＞序』, 『張岱年全集』卷8, 河北人民出版社, 1996
정석원,「화이관념재조선」, 한국중국학회, 『중국학보]44권 0호, 2001
정세근,「순자의 이단화와 권학론」, 범한철학회, 『범한철학』72권 0호, 2014
정장엽・정순관, 「한국 다문화가족정책의 정향성 분석- 동화주의와 다문화주의」, 한국지방정부학회, 『지방정부연구』]17권 4호, 2014
조한석,「조선 후기 개이단(開異端)의 이데올로기화와 그 사회적 역기능에 대한 시론」, 남명학연구원, 『남명학』17권 0호, 2012
陳來, 『宋明理學史』, (遼寧教育出版社, 1991
『통계월보』 2015년 5월호, 출입국・외국인정책본부(http//www.immigration.go.kr), 2015년 6월 25일
한정길, 「유학(儒學)에서의 정통(正統)과 이단(異端) -주자학적(朱子學的) 도통론(道統論)에 대한 양명학(陽明學)의 대응을 중심으로-」, (사)율곡연구원, 『율곡학연구』21권 0호, 2010
許愼 撰, 段玉裁 注, 『說文解字注』, 天工書局印行, 中華民國 76年
황의동,「정통(正統)과 이단(異端), 그 역사와 본질 –율곡을 중심으로-」, (사)율곡연구원, 『율곡학연구』, 21권 0호, 2010