

論語素読教室のご案内

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

論語素読教室

東日本国際大学 東洋思想研究所

〒九七〇―八〇二三

福島県いわき市平鎌田字寿金沢二二―一

電話 ○二四六―二二―一六六一

研究 東洋 第九号

刊行日 2019年2月20日

発行・編集 東日本国際大学 東洋思想研究所

問い合わせ：〒970-8023

福島県いわき市平鎌田字寿金沢22-1

東日本国際大学東洋思想研究所

TEL (0246) 21-1662 FAX (0246) 41-7006

印刷・製本 八幡印刷株式会社

〒970-8026 福島県いわき市平字田町82-13

TEL (0246) 23-1471(代)

FAX (0246) 23-1473

ISSN 2185-6761

第7回 日中韓国際学術シンポジウム発表論文

緑川 浩司	儒教倫理と文明の持続可能性 —— 日本資本主義の父・渋沢栄一の視座から ——	iii
傅 永 軍	現代性社会政治秩序の失序与校正 —— 对哈贝马斯相关论述的批判反思 ——	ix
李 基 東	韓中日의 오늘과 내일	xv
森田 實	東洋思想で文明の平和共存へ	xxiii
葉 國 良	東亞文明的未來	xxix
陳 治 国	“出生”还是“入死” —— 早期儒学与海德格尔现象学走向本真存在的两种道路 ——	xxxv
森田 浩之	現代科学と東洋思想 —— 現代科学と東洋思想、新しい世界像の探究 ——	xxxix
朱 明 愛	当代中国对儒学思想的继承研究	xliii
盧 鐘 一	韓半島를 中心으로 한 東北亞의 緊張緩和 및 共同繁榮 追求	lvi
魏 治 勛	陈启天“新国家主义”法治思想及其当代价值	lxxi
劉 陸 鵬	現代文明的不确定性	lxxxvi
崔 一 凡	21 세기 문명과 동양철학	xciii
李 海 涛	传统与现代之间 —— 从祭祀看韩国人的现代生活 ——	ci
高橋 恭寛	不確かな時代と不安定な自分	civ
片岡 龍	分断を乗り越えて	cx
長谷川 奏	拡大するイスラーム社会と向き合う	cxiv

日程表・일정표

- 開催日 2018年6月23日
- 時間 8時50分～17時00分
- 会場 日本 東日本国際大学 一号館階段教室 (1-201)

開式の辞・开幕式致辞・開幕式致辭・개회식사			
8:50～	吉村作治	日本 東日本国際大学 学長	
基調講演・主题演讲・主題演講・기조강연			
9:00 ～10:30	緑川浩司	日本 学校法人昌平齋 理事長	儒教倫理と文明の持続可能性 —— 日本資本主義の父・渋沢栄一の視座から ——
	傅永軍	中国 山東大学中国解釈学研究センター 哲学・社会発展学院 教授	モダニズム社会政治秩序の崩壊と是正 —— ハーバーマスの関係論述に対する批判と反省 ——
	李基東	韓国 成均館大学校儒学大学院 教授	韓中日の今日と明日
休憩・休息・휴식 (10分)			
論文発表・论文发表・論文發表・논문발표			
10:40 ～11:40	陳治国	中国 山東大学中国解釈学研究センター 哲学・社会発展学院 教授	「生まれ出ずる」のか、それとも「死に入る」のか —— 早期儒学とハイデガールの現象学が歩む 本来的存在の二つの道 ——
	森田浩之	日本 東日本国際大学東洋思想研究所 客員教授	現代科学と東洋思想 —— 新しい世界像の探究 ——
	朱明愛	中国 山東大学外国語学院 副教授	現代中国の儒学思想に対する継承の研究
11:40 ～12:40	昼食・午饭・午餐・오찬		
特別基調講演・特別主题演讲・特別主題演講・특별기조강연			
12:40 ～13:40	森田實	日本 東日本国際大学 客員教授 中国 山東大学 名誉教授	東洋思想で文明の平和共存へ
	葉國良	台湾 国立台湾大学中国文学部 教授	東アジア文明の未来
休憩・休息・휴식 (10分)			
論文発表・论文发表・論文發表・논문발표			
13:50 ～14:30	盧鐘一	日本 東日本国際大学東洋思想研究所 客員教授	朝鮮半島を中心にした東北アジアの緊張緩和および共同繁栄の追求
	魏治勛	中国 山東大学法学院 教授	陳啓天の「新国家主義」法治思想とその現代的価値
休憩・休息・휴식 (10分)			
14:40 ～15:40	劉陸鵬	中国 山東大学哲学・社会発展学院 教授	現代文明の不確定性
	崔一凡	韓国 成均館大学校儒学大学院 教授	21世紀の文明と東洋哲学
休憩・休息・휴식 (10分)			
15:50 ～16:30	李海濤	中国 山東大学ユダヤ教と多宗教研究 センター(宗教学系) 副教授	伝統と現代の狭間で —— 祭祀から見た韓国人の現代生活 ——
	高橋恭寛	日本 東日本国際大学東洋思想研究所 准教授	不確かな時代と不安定な自分
全体講評・点评总结・點評總結・전체강평			
16:30～	小島毅	日本 東京大学人文社会系研究科 教授	
閉会の辞・閉幕式致辭・閉幕式致辭・폐회식사			
16:50～	田久昌次郎	日本 いわき短期大学 学長	

基調講演

儒教倫理と文明の持続可能性

—— 日本資本主義の父・渋沢栄一の視座から ——

日本 学校法人昌平学園 理事長 緑川 浩 司

本日は、日中韓の学者の代表が本学にお集まりいただいて、第7回国際学術シンポジウムをこのように盛大に開催できましたことを心よりうれしく思っております。諸先生方におきましては、遠い所ようこそ本学においでくださいました。心より歓迎申し上げますのであります。ありがとうございました。

また、第6回のシンポジウムは韓国の成均館大学校で開催いたしました。その節は同大学校の東洋思想研究所の諸先生方に大変お世話になりました。この席をお借りして改めて御礼を申し上げる次第です。

さて、今回のテーマは「現代文明の行方」というやや大仰なタイトルとなっております。どこから手をつけてよいやら途方に暮れてしまうような演題です。しかしながら、今、激動する国際社会情勢において、世界の平和と安定に対して日中韓の果たす役割は以前にもまして大きくなっていることは衆目の一致するところではないでしょうか。特に、現代文明を牽引するグローバルな資本主義経済を持続可能たらしめるには、日中韓の歴史が醸成してきた人倫思想の現代的展開が不可欠であると私は信じております。こうした私たちの国際学術シンポジウムは実にささやかな試みですが、大海の水も一滴から始まるという言葉がありますように、学術・文化の地道にして着実な交流は、地球という人類共同体に生きる人々の共生を促し、ともに繁栄する道を開いていく一歩となると信じております。そうした思いで開催してきた今回のシンポジウムもこうして7回を数えるに至りました。「継続は力なり」です。まことに諸先生方のご尽力とご協力があったればこそと感謝の思いでいっぱいです。

申すまでもありませんが、私たちの共通の基盤は儒学であります。前回、私は、「多文化時代の『心の創世』」と題して基調講演を行いました。その際、「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。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る」と述べました。そして、『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」と主張しました。この思いは今も変わりありません。否、それどころかますますその思いを強くしております。

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

アメリカのトランプ大統領の就任以来、世界は更に混迷の度を深めているような印象すらあります。もちろんトランプ大統領一人にその責任を負わせるつもりはありませんが、特に貿易をめぐる各国との対立と摩擦はいたずらに世界の国々の不安をあおるものとなっています。

こうした国家的利益が互いに衝突し合う事態はこれまでも何度も何度も繰り返されてきました。その行き着く先は愚かな戦争です。現在実りつつある東アジアの友好・融和も、関係国の出方いかんによっては、戦争と平和のどちらに転ぶか、まだまだ予断を許しません。不信と憎悪がむき出しになって対立し合う構図をどうすれば回避できるのか。人類が直面する課題にどう応えるかは、いかなる思想・哲学も今、厳しく問われていると言っても過言ではありません。

現在、最も論議的となっているのが、世界規模の格差拡大の問題です。この問題はどの国、どの地域も直面している共通の課題と言えるかも知れません。

フランスの経済学者であるトマ・ピケティ教授が著した『21世紀の資本』はこの格差問題に切り込んだ本として世界的なベストセラーとなり、大部の専門的な著作にもかかわらず日本でも10万部を超えるという異例の売れ行きとなりました。もちろん中国・韓国でもすでに翻訳され、日本と同じように反響を呼んでいると伺っております。経済学の専門書ですから決して読みやすいものではありません。そのせいか、日本ではさまざまな解説本が数多く出版されています。

内容の詳細には立ち入りませんが、この本が世界的な広がりでもブームを呼んだ背景には、やはり経済的な格差・不平等・貧困といった問題が世界の多くの国で抜き差しならぬ深刻な問題となっていて、未来に対する人々の言い知れぬ不安や不満が横たわっているに違いありません。

そこで本日、私が紹介したいのは、“日本の資本主義の父”とうたわれ、ノーベル平和賞候補にも挙がっていた渋沢栄一という実業家です。彼が設立に携わった企業は500社を超え、社会事業・教育事業は600社を超えていると言われています。現在の日本のグローバル企業の多くも、渋沢が何らかの形で関わっております。なぜここで彼を取り上げるかと言いますと、企業家・経済人・社会事業家としての彼の実践的規範が儒教であったからであります。

彼の代表的な著作に『論語と算盤』という名著があります。「算盤」とは日本に古くから伝わる卓上の計算機で、電卓の登場によってだいぶすたれてしまいましたが、最盛期には300万人の生徒がいました。今でも算盤を教える塾が日本の各地にあります。『論語と算盤』とは分かりやすく言い換えれば、「儒教倫理と経済」、あるいは「道徳（モラル）と商売（ビジネス）」といった意味になるでしょうか。彼は次のように言っています。

私は平生、孔子の教えを尊信すると同時に、論語を処世の金科玉条として、常に座右から離したことはない。

渋沢栄一は1840年、藍染めに使用する藍玉の製造や販売などを手掛ける富裕な農家に生まれ、6歳のころから父親から『三字経』や『論語』などを学び始めました。その後、父方の従兄にあたる漢学者に師事して、毎朝、漢籍に親しみ、四書と『史記』などの歴史書を徹底して学んで己の血肉としていったのです。

彼が『論語と算盤』で訴えたことは、「経済道徳合一説」と言われています。彼の生きた時代にあっては、土農工商という封建的な身分制度が定着しており、一般的に商工業は卑しいものとされていたうえ、官尊民卑の風潮が支配的でした。しかし、国を富ませるには、そうした悪しき風潮を打破して、商工業という実業を發展させ、天下の安定に努めなければならない、そのためには政府に任せるのではなく民間の力を活用しなければならないというのが彼の信念でした。その考えの根底には、幼少のころから親しんできた『論語』をはじめとする儒学思想があったのです。

彼は1873年、33歳の時に官職を辞して実業界に身を投じます。その時に、小資本を統合し大資本とする合本組織、すなわち今日の株式会社が必要であるとして、会社経営に乗り出します。そして、会社に適材を得て事業を成功に導くためには、その人材を活用する上での明確な基準がなければならないとして、実生活に生かせる道理が詳細に説かれている『論語』に基づく尺度をもって決めれば誤ることはないと思わずに至ったのです。その意味で、『論語』は渋沢にとっては学問の書ではなく、生きた実践の指南書であったと言えます。

そうした彼の経済人としての信念は、商業は私利私欲のためではなく、社会の発展、人々の幸せのためにこそあるべきだということでした。このことを彼は「われも富み人も富み、しこうして国家の進歩発達を助ける富にして、はじめて真正の富と言ひ得る」と語っています。

「経済」という言葉は、「経（世を経（おさ）め、民を済（すく）う）」に由来するとされていますが、渋沢の事業はまさにこの「経世済民」を志向していたのです。ですから、彼は私利私欲に走った拝金主義をことさらに厳しく批判していました。

今日のいわゆる実業家の多くは、自分さえ儲ければ他人や世間はどうかと構わないという腹で、もし社会的及び法律的制裁が絶無としたならば、彼らは強奪すらしかねぬという、情ない状態に陥っている。もし永くこの状態を押し行くとすれば、将来貧富の懸隔は益々甚だしくなり、社会はいよいよ浅ましい結果に立ち至ると予想しなければならぬ。

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

渋沢はこのようにあたかも今日の格差社会の到来を予見するかのように鋭く洞察していました。本年1月に発表された国際NGOの調査報告書によると、世界の富の82%を1割の富裕層が独占しているそうですが、渋沢は「多く社会を益することではなくては、正径な事業とは言われぬ。仮に一個人のみ大富豪になっても、社会の多数がために貧困に陥るような事業であったならば、どんなものであろうか。如何にその人が富を積んでも、その幸福は継続されないではないか」と警鐘を鳴らしていました。

経済活動の根底には道徳がなければならぬと道徳と経済の合一を主張した渋沢は次のようにも述べています。

富をなす根源は何かといえば、仁義道徳。正しい道理の富でなければ、その富は完全に永続することができぬ。

義利合一の信念を持し、もっぱら仁義道徳によって、利用厚生之道を進めるのが、実業家の徳義である。

事実、渋沢が自ら起業した会社は一つとして私利私欲のために起こしたものではありませんでした。この言葉通り、「もっぱら仁義道徳によって、利用厚生之道を進める」ためであったのであります。ここに「厚生」とは、人々の生活を健康で豊かなものにするという意味であります。

さて、道徳と経済の合一という本来的な在り方については、近年では経済学者自身が提唱しているところであります。

例えば、「経済学の倫理的側面」を復権させ、貧困・飢餓・飢饉の経済学に対する業績を評価されて、アジア人で初めてノーベル経済学賞を受賞したアマルティア・セン教授は、「経済学の父」と呼ばれるアダム・スミスがグラスゴー大学の道徳哲学の教授であると同時に経済学の先駆者であったことの事実の重みを強調しつつ、「現代経済学においてスミス流の幅広い人間観を狭めてしまったことこそ、現在の経済理論の大きな欠陥の一つにほかならぬとみることができるのである」と指摘しています。「現在の経済理論の大きな欠陥の一つ」とは、彼の言葉を借りれば、「現代経済学の発展とともに生じた倫理学と経済学の乖離」を指していると考えられます。これは、道徳と経済の乖離と言い換えることができるでしょう。

セン教授はアダム・スミスの『道徳感情論』の近年の版に付した序論で次のようにも述べています。

最近の経済危機の性質を見ると、まっとうな社会をつくるには、野放図な自己利

益の追求をやめる必要があることははっきりしている。

これもまさしく渋沢栄一の一貫した主張と重なり合うものであります。

アマルティア・セン教授はインドに生まれ、かの有名な詩聖タゴールの寄宿学校で学びました。彼が経済学を志す転機になったのは、彼が9歳の時、死者300万人にもものぼったというベンガル大飢饉を目撃したことであったそうです。この衝撃的な体験を通して、彼はこの世界を変えるために何かできるはずだと信じて経済学に興味を抱くようになったようであります。

更に次のようにも述べています。

スミスの道徳と政治に関する論考が広い範囲におよんでいることは、言うまでもなく彼の思想の特徴の一つであるが、これを強固に支えていたのが、すべての人間は同じような潜在能力を持って生まれついたという信念であり、政策面でより重要なのは、世界の不平等は本来的な差異を反映したのではなく社会が生み出したのだという信念であった。

ここには今日にも通じる卓越した先見性があり、スミスの考えがいまなおグローバルな意義を持つことには驚きを禁じ得ない

渋沢栄一の5代目の子孫である渋沢健氏は、『論語と算盤』の現代的意義について、サステナビリティ、つまり持続性を訴えている点にあると指摘しています。それは、先に引いた渋沢栄一の言葉にあるように、「永続」「継続」といった言葉がキーワードとなっているからであります。

確かに今日的な視点から見ても、環境や企業の持続可能性は無視できない課題となっており、マーケティングの世界でも「企業のビジョンは持続可能性という概念を包含していなければならない」として、「持続可能性への取り組みが、企業の信用とブランド価値に大きな影響を及ぼし得る」とさえ言われています。そして、企業が社会的問題にどう取り組み、人々の幸福のためにどれだけ貢献しているか——いわゆる企業の社会的責任が今、消費者に厳しく問われていると言います。

かつて経営学の泰斗・ドラッカーが名著『マネジメント』の序文で、「私は、経営の『社会的責任』について論じた歴史的人物の中で、かの偉大な人物の一人である渋沢栄一の右に出るものを知らない。彼は世界のだれよりも早く、経営の本質は“責任”にほかならないということを見抜いていた」と述べたことがあります。

このように、渋沢栄一という一人の実業家の信念と行動を通して、儒学に脈打つ智慧の大

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

光の一端を見てきましたが、儒学、なかんずく『論語』を建学の精神に掲げる本学は、儒学を通して智慧と勇氣に秀でた社会貢献の人材をこれからも地域に陸続と輩出していくことこそが、教育機関としての使命であると深く自覚しております。本学は明年で設立10周年を迎える東洋思想研究所を中心として、現代における諸問題の解決に寄与することを目的に、儒学を中心とする東洋思想の学術研究に力を入れています。

また初年時において儒学に関する必修科目を設けるなど、全学をあげて孔子の教えに親しむことの出来る教育環境づくりを目指しています。渋沢もまた教育者として、生涯を通じて数々の教育機関の設立に関わりました。

渋沢は青年に対して「青年は良師に接して、自己の品性を陶冶しなければならない」と呼びかけています。このように渋沢は、教師と学生との師弟関係を教育の重要な役割として考えていました。儒学の教えも孔子とその弟子達の師弟の語らいの中から育まれたものです。偉大な思想が生まれ、継承されていくためには、教育という基盤が必要なのです。

この国際学術シンポジウムにも、本学の学生が参加してくれています。理事長としてこれ程嬉しいことはありません。教育は未来に対する最大の投資であり、世界平和を構築していくための確かな土台です。改めて、遠路よりお越しいただいた諸先生方に心より感謝の気持ちをお伝えさせていただきまして、本日の講演を終えたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

参考文献

- (1) 渋沢栄一著『論語と算盤』角川学芸出版、2015年。
- (2) 寺島実郎監修・古川順弘著『渋沢栄一の「士魂商才」』中経出版、2010年。
- (3) 渋澤健著『渋沢栄一 愛と勇氣と資本主義』日本経済新聞出版社、2014年。
- (4) 渋沢栄一著・由井常彦監修『現代語訳 経営論語』ダイヤモンド社、2010年。
- (5) アマルティア・セン著、徳永澄憲・松本保美・青山治城訳『経済学の再生 道徳哲学への回帰』麗澤大学出版会、2002年。
- (6) 鈴木興太郎・後藤玲子著『アマルティア・セン 経済学と倫理学』実教出版、2001年。
- (7) アダム・スミス著、村井章子・北川知子訳『道徳感情論』日経BP社、2014年。
- (8) フィリップ・コトラー、ヘルマン・カルタジャヤ、イワン・セティアワン著、恩藏直人監訳・藤井清美訳『コトラーのマーケティング3.0』朝日新聞出版、2010年。
- (9) P・F・ドラッカー著、野田一夫・村上恒夫監訳、風間禎三郎・久野桂・佐々木実智男・上田惇生訳『マネジメント(上)——課題・責任・実践』ダイヤモンド社、1974年。

主题演讲

现代性社会政治秩序的失序与校正

—— 对哈贝马斯相关论述的批判反思 ——

中国 山东大学中国诠释学研究中心

暨哲学与社会发展学院 教授 傅 永 军

在我看来，所谓“现代性社会政治秩序”，指的是立足于现代性与前现代性社会界分之上，体现现代性核心价值（rationality）及其基本精神（secularization）的一种社会——政治存在状态。作为一种社会——政治存在状态，现代性社会政治秩序区别于通过权力与金钱进行社会整合之建制化的国家、经济组织以及其他功能系统，它表现为一个关系结构，其功能是为处身于现代性境遇中的人们提供保证其能够展开有效合作之行动的社会网络，使得生活在这个社会网络（关系结构）的行动者，“不仅可以有效地运用他们的知识，而且还能够极有信心地预见到他们能从其他人那里所获得的合作”，从而审时度势作出正确的预期引导自己的行动。

从根本上说，现代性社会政治秩序是一种以理性为标志的秩序，它将自身的合法性根据及合理性基础建基在启蒙的自然（技术）理性之上，这决定了现代性社会政治秩序是在启蒙哲学所主张的自然理性框架内完成自身的自我理解，它诉诸于社会成员的常识理性，对自身合理性的必然会从超验转向世俗、从关注神圣转向关注个体权利。个体权利成为现代性社会政治秩序建构的逻辑起点，每一个成员都拥有平等的自由权利，成为规避因世界观和宗教信仰的多元化可能造成的认同分裂，从而在法律上形式地完成的共同体的团结的基本原则和行动的定言命令。也就是说，不可调和的背景性信念和亚文化差异，并不能压倒形式理性造成的共识和在超越形而上学信念意义上可期待的。人们单凭形式化的常识理性就可以造就社会成员之间的政治-法律团结，生活在一个共同秩序之中。

可见，现代性社会政治秩序形成过程，同时是西方社会在公共领域丧失神圣维度的过程。我们知道，在前现代性社会中，宗教是社会整合之规范意识的核心。以宗教作为社会团结的基础所依赖的是神的权威，而非社会成员基于个体权利的自由联合。启蒙造就以理理解神祕化为表征的世俗文化，在“现代与西方理性主义之间”建立起一种内在的联系”，并由此“在欧洲导致了宗教世界图景的瓦解”。结果必然是，“传统规范核心让位于世界观的理性化，让位于法律和道德的普遍化，让位于个体化，这实际上乃是潜伏于交往行为的规范理性获致解放的过程”。

这个过程实际上就是现代社会祛除宗教之魅而世俗化的过程。世俗化过程完成现代社会建构之双重目标：1）通过将现代秩序建立在非宗教和后形而上学的理性法基础上实现公民之间的社会政治团结；2）通过将宗教信仰转变成私人事务从而推出公共领域，在安顿人们心灵同时由避免来自意识形态方面的分裂对社会整合造成的伤害。如哈贝马斯所言：

“国家权力的世俗化和（积极和消极）宗教自由是一枚硬币的两面。它们使得宗教团队不仅免于相互血腥冲突而导致的毁灭性结果，而且还使它们不至于陷入世俗主义社会敌视宗教的观念中。当这在全体国民中不是一种权宜之计，而出于一种信念，即他们要在民主秩序中共同体生活，只有这样，宪法国家才能保护她信教的和不信教的公民。民主国家依赖于一种法律上自愿的国民团结（Solidarität von Staatsbürgern）——这些国民作为其政治共同体的自由的和平等的成员，要相互尊重。”

由此可知，从前现代社会政治秩序到现代性社会政治秩序，社会团结和整合方式发生了重要变化：前现代性社会秩序：宗教是社会整合规范意识的核心。以宗教作为社会团结的基础所依赖的是神的权威，而非社会成员基于个体权利的自由联合。现代性社会秩序：从关注神圣转向关注个体权利。个体权利成为现代性社会秩序建构的逻辑起点，每一个成员都拥有平等的自由权利，成为规避世界观和宗教信仰在认知层面所造成的沟通障碍，从而在法律上形式地完成的共同体的团结的基本原则。

如此一来，“政教分离”、“宗教信仰自由”和“国家在世界观上持中立立场”三种观念，成为现代性社会政治秩序的规范基础，而“正当优先于善”则成为现代性社会政治秩序的核心建构原则。这个核心原则可以提供一种恰当的方式处理多元社会中善观念之间的不可通约问题，它承认来自不同传统和不同信仰的善观念各自具有自己的合理性，但在世俗意义上它又坚持认为人可以通过自然理性找到独立于这些多元善观念的普遍正义观念。世俗主义者将这种普遍的正义观念与宗教信仰和形而上学观念作脱钩处理，而主张将其建基在理性的公共讨论所形成的共识基础之上。由于这种普遍的正义观念有着广泛的理性基础，因此，它是比任何一种善的观念更为根本的观念。人们依据这个基本的观念来处理不同善观念之间的和平共处难题，允许在私人生活中坚持自己相信的善的观念的绝对至上，但不允许将自己的善的观念带入公共领域成为衡量、评价世俗事务的标准。世俗主义区隔开私人领域和公共领域，而现代性社会政治秩序则将宗教信仰私人化，它强化了个人作为公民对世俗化的治理规范（比如法律）的顺从。个人必然会在自由的政治文化实践和思维方式中被社会化为现代人。

在深受两希文化影响且具备大体相同的基督教文化背景的西方世界，世俗主义对现代性社会政治秩序建构取得了令人瞩目的成就，但是，当世俗主义借助全球化将现代性推进到非西方社会时，现代性社会政治秩序之世俗性质所包含的内在弱点，不仅通过现代性社会政治秩序的自我理解与自我反思而自觉地呈现出来，而且更是在信仰传统的复兴和信仰团队的社会影响日益增强的反世俗化浪潮中被突出出来。它们综合为一体对西方现代性的后形而上学之自我理解构成了严峻挑战，甚至某种程度上威胁着现代性社会政治秩序的合法存在。更令人感到不安的是，这种危机以更为剧烈的形式在非西方世界表现出来。现代性在非西方异质文化世界所遭遇的强烈抵抗，特别表现为从认知或动机层面对现代性普遍性特征的否定。这种否定不仅是观念

上的，更是行动上的。2001年发生的“9.11恐怖事件”以暴力冲突的方式爆炸性地展示了世俗社会与宗教之间的紧张关系，而伊斯兰极端势力的兴起又将这种紧张关系推展到全球各地。对现代性的抵抗以反西方、反世俗方式淋漓尽致地展出一幅“文明冲突”和“文化多元”之浮世绘。原本现代性社会政治秩序以世俗主义的自然理性精神在民族国家语境下建构遇到了来自现代性内部的挑战，现在，这一建构又在超民族的语境中遭遇困境。

面对现代性社会政治秩序所遭遇到的这种合法性危机，各种批判和修正意见纷纷踏来。无论对现代性采取何种态度，一个事实为大家所共同接受：现代性秩序建构中的世俗主义过于激进和独断，对宗教因素在现代性秩序建构作用的忽视造就了现代性意识的残缺不全。宗教理应在现代性秩序的建构中扮演一个可以被感觉到且在某些方面并非无足轻重的社会角色。但是，对宗教在现代性反思中的角色定位，各方则难以形成统一的认知，达成共识。激进的后现代主义者虽然也是以理性批判的方式对待现代性危机，但是他们不是把现代性遭遇到的危机看作是西方现代化过程中理性的一种可以被克服的自我迷失，而是将其视为理性的自我毁灭的过程和社会理性化纲领之悲剧性的逻辑后果。所以，激进的后现代主义者坚决主张，只有宗教的那种对超越维度的诉求，才能把现代性从死胡同中拯救出来。

与之不同，哈贝马斯坚持重建现代性立场。他将现代性看作一项未完成的工程或者计划，需要通过对启蒙理性的反思批判，纠偏扶正，开掘理性未尽的潜力，将现代性重新解释为一种更加积极的社会整合理论。但是，研究者也注意到，“9.11”之前，哈贝马斯坚持一种彻底的世俗主义立场，而在“9.11”之后，哈贝马斯则软化了自己的世俗主义立场。他对现代性的重建因此在“反思启蒙传统和宗教教义各自的限度”两个方向上展开。显然，哈贝马斯意识到世俗化社会政治秩序遭遇危机与现代性工程缺失了宗教信仰所代表的超验维度有着重要的关联。尽管在现代性秩序的建构中，为道德与法律平等、现代的普世价值提供根据的工作主要由实践理性担负，但是，缺失了宗教的超验维度，世俗社会秩序的伦理基础就不稳固。也就是说，伦理的亏空必然会削弱世俗社会共同体的团结。所以，他呼吁，世俗社会要重新认识宗教，不应把宗教当作“一种已经过去时代的产物”，知识与信仰应该准备相互学习，哲学与神学之间需要展开对话。

然而，不应应对哈贝马斯立场的转变作过度诠释。实际上，哈贝马斯并没有提出现代性反思语境下处理信仰与知识关系的新构想。他的基本立场依然是世俗主义的。忧心于反现代性思潮中宗教诸种信仰传统和信仰共同体不断赢得新的、未曾预料到的政治意义，原本被断定将在现代性世俗进程中不断失去公共意义的宗教却出乎意料地摆脱了无力者形象，对世俗社会政治秩序建构以及是否能够持续下去显示出一种强大的影响力，哈贝马斯不得不对宗教发出一种邀请，企求通过对现代性意识中缺失部分的重新再意识，让“出轨的现代性”重回自己的世俗轨道。可见，哈贝马斯对宗教的邀请，不是因为宗教可以从超验维度为现代性社会政治秩序补充伦理资源、道德正义的信念，而是因为知识对信仰的尊重——限制知识以便为信仰留出空间——可

以为在国家权威与宗教运动、世俗信念与宗教信仰冲突中受到伤害的现代性秩序建构寻找到一条救赎之路。

所以，哈贝马斯明确反对两种对待现代性的态度，对待现代性的系统理论的功能主义解读和多元现代性的激进的文化主义解读。前者将现代性秩序的形成解释为社会和文化合理化的普遍结果，所有民族国家或者政治共同体都必然要面对进入现代性这个基本事实，因此最终形成的是现代性一般形态的齐一性这种世界图式。在这个图式中，多元文化中的宗教核心最多只能在区域层面找到安身之处，而不可能在世界社会的层面上汇聚成一个单一的宗教系统。在哈贝马斯看来，这种解读的错误在于，它没有看到不同的文化总是以它们自己的方式，吸收和适应那些发源于西方现代性因素，而把现代化与西方化简单而肤浅地混同为一，只看到现代性作为一种普世现象之进化过程的拉平效应。后者则认为每一个文明都有着自己的发展道路，文化的多元现象使得文明之间的比较缺少普遍的标准，世俗世界观与各种宗教信仰不过是处于相同层面且不可通约的文化形态而已，从这角度看，现代性不过是一个镌刻在西方文化之中的特殊计划。在哈贝马斯看来，对现代性的这种激进文化主义解读没有看到任何一个政治共同体无论其历史、社会发展和文化背景多么特殊，都会面临着这样一些基本事实：

“不分情境而遵循自身逻辑的功能系统在全球范围内的蔓延着。无论在非洲、亚洲还是拉丁美洲，市场迫使所有的商人、投资者和消费者追求利益的最大化和得失的平衡；体育迫使所有的运动员进行体能极限的竞争；科学系统迫使所有的研究者尽快发现和发表新成果。行政的官僚化，大众教育的组织化，生活方式的城市化，保健的供给，以及总体上说一个高度流动的、日益个体化的社会的的基础领域对人口的渐次容纳，也遵循着这些‘系统的逻辑’。”

哈贝马斯提出对待现代性的第三种态度：即文化比较研究态度。这种态度坚持将现代性的普世性与文化形态的特殊性在一种比较和反思的视域中统一起来。它结合使用两种分析视角——社会理论的普遍化视角和文明比较研究的多样化视角——解读现代性秩序。现代性秩序体现了一种具有普世意义的文明特征，虽然这些特征使得现代性区别于其历史背景，并对前现代性文明构成替代性的挑战，但它在文化根源意义上还是能够适应几乎完全不同于其原初来源的文明语境。这意味着现代性提供了一个共享的空间，不同的文明在其中彼此交汇，并且将自身的独特性以适应现代性变化的方式反过来影响着现代性存在的文化根基。所以，现代性在社会构成的系统层面以彻底的精神改变着社会秩序，又以对文化根基的宽容性吸纳将自身置身于自身的传统之中。即使新旧文化之间有冲突，也会因为交往视角的介入而使得冲突问题在相互理解的互动中不断得到化解。

由此我可以给出我关于哈贝马斯观点的如下基本评论。在应对现代性问题上，哈贝马斯

对宗教所发出的邀请，只是一种策略性的态度。这种态度在他与教皇“本笃十六世”（拉辛格 Joseph Alois Ratzinger）的对话中表现的淋漓尽致。拉辛格要求以上帝为中心把信仰与理性统一起来，通过“以信求知”方式解决民主的自由国家的伦理基础匮乏问题。而哈贝马斯则拒绝将民主的自由国家的前政治基础放置在宗教信仰之上，他解决现代性秩序中伦理资源匮乏问题的方案是，现代性理性自身的反思性自我矫正，通过社会成员积极参与交往实践，在积极的对话活动中提高自身的道德意识，强化社会成员之间的团结。所以，哈贝马斯承认宗教着后形而上学时期参与社会秩序建构的积极作用，但他坚持引入宗教资源进入公共领域有一定的前提限制，即必须满足如下条件：“宗教一方必须承认，‘自然的’理性权威是制度化科学的可错成果，以及在法律与道德之中存在着的某种普世的平等主义的基本原则。反过来，也不允许世俗的理性把自己当做信仰的真实性的裁判者，即便它在最终只接受那些在它自己的、原则上一般人皆可参与的对话中可翻译的事物”。这样，与拉辛格恰恰相反，哈贝马斯主张以理性为基础进行宗教与哲学之间的对话，将两者引入相互学习的过程。民主的自由国家主要是依靠自己的世俗的资源再生产出社会成员之间团结联合的自愿性的，它主要依赖于现代哲学所提供的伦理生活样式和文化生活形式。现代性成长中所缺失的那个团结意识，归根结底只能在共同参与的交往与对话实践中通过增进对现代性法治整合模式的正确理解完成的，虽然“一个共同的宗教背景和一种共同的语言，以及特别是新近唤起的民族意识，对于形成一种高度抽象的国家公民的团结是很有帮助的”。

分析至此，哈贝马斯的观点世俗主义底色还是羞羞答答地揭开了头盖布。注意到超验因素作用的哈贝马斯现代性理论总体上还是一种世俗化理论。只不过这种世俗化理论放弃了自己的独断性，变得谦逊而愿意向宗教开放学习过程，愿意与宗教建立一种对话关系，从而将世俗化拓展为一种知识与信仰的“双重的补充的学习过程”。但是，这种学习必须奠基在理性基础之上。于是，我们看到哈贝马斯提出了有关知识（哲学）与信仰（宗教）对话的如下规范性要求：

首先，它要求“宗教必须在内容上融入以规范为基础的期待中，并且出于自己的理由，去承认国家的世界观中立，承认所有宗教团队享有同等的自由，承认制度化了的科学”

其次，它要求宗教在重新从私人领域返回公共领域后，必须有助于解释和厘清各种有争议的基本原则问题，从而产生公共价值。这意味着宗教必须学会理性表达并且学会将自己理性表达的内容翻译成一种公共可理解的语言，相应地，世俗民众也不总是把宗教的言论看作是非理性的信仰阐释。

最后，世俗的政治力量是为了每个个人的信仰和良心自由而维护宗教信仰，而宗教则是为了抑制现代理性的失败主义的发展而进入公共领域，它并不能成为现代性社会政治秩序的“前政治基础”，也不能为现代性社会政治秩序提供伦理信条。

这些规范性要求揭露了哈贝马斯思想的老底：哲学向宗教学习是为了拯救自己的世俗理性，而宗教向哲学学习却不是为了信仰，它反而是为了拯救世俗理性。在启蒙提供的理性解构信仰

■第七回 日中韓国際學術シンポジウム

的话语之外，哈贝马斯又建构了另一种理理解构宗教的话语。这也表明，直到今天，哲学与神学都没有为它们之间的对话做好准备，更多地依然是各说各话。不过，双方毕竟都有了一个好的态度，即准备认真聆听对方发言。这应该说是一个好的开端，它至少让人们看到了希望，尽管这希望依然淹没在云蒸雾罩的远方。

기조강연

韓中日의 오늘과 내일

韓國 成均館大學校儒學大學院 教授 李 基 東

1. 時代의 흐름과 現在의 狀況

(1) 順天者存, 逆天者亡

하늘이 의미하는 여러 가지 概念 중에서 중요한 것은 분위기와 흐름이다. 사람이 분위기를 타면 존재하지만, 타지 못하면 존재하지 못한다. 또한 흐름을 타면 존재하지만 흐름을 타지 못하면 존재하지 못한다.

- ① 眞理가 通하는 시대는 德을 가진 사람이 德을 갖지 않은 사람을 부리지만, 眞理가 通하지 않는 時代에는 힘을 가진 사람이 힘을 갖지 않은 사람을 부린다.
- ② 모든 進行에는 흐름이 있다. 밤낮으로 進行하는 것도 흐름이고 四季節로 循環하는 것도 흐름이다.

눈이 녹으면 물이 되는 것은 現象이고 눈이 녹으면 봄이 되는 것은 흐름이다. 흐름을 아는 사람은 눈이 녹을 때 봄 준비를 하지만, 흐름을 모르는 사람은 준비를 하지 못해 망한다. 우리는 눈이 녹으면 봄이 온다는 것을 경험하기 때문에 알 수 있다.

그런데 문제는 歷史다. 歷史도 흐름을 가지고 있다. 우리는 歷史의 흐름 속에 있다. 그런데 歷史의 흐름은 500년 또는 600년 정도의 사이클을 가지고 순환하기 때문에 經驗할 수 없다. 歷史의 흐름을 타기 어려운 이유는 그 때문이다.

그렇다면 歷史의 흐름을 알 수 있는 방법은 무엇인가? 다른 사람의 經驗을 通해서 間接的으로 알 수 있다. 흐름에는 法則이 있다. 歷史의 흐름도 마찬가지다. 흐름의 法則은 陰陽이다. 역사는 몸을 쟁기는 시대와 마음을 쟁기는 시대로 흐른다. 우리가 역사의 어느 흐름에 와 있는지를 알아야 흐름을 탈 수 있다.

(2) 지금의 흐름은 西歐中心의 흐름

지금의 역사의 흐름은 西歐中心의 흐름으로 統合이 되어 있다. 西歐의 흐름은 14~15세기 이래로 몸을 쟁기는 흐름으로 바뀌었다. 서구가 地球를 支配함으로써 지구상의 역사의 흐름은 西歐中心의 흐름으로 합류했다.

(3) 西歐歷史의 흐름과 現在의 誤謬

- ① 西歐歷史의 흐름은 中世 基督教의 마음 쟁기는 歷史에서 르네상스를 맞이하면서

몸을 챙기는 歷史로 轉換되었다. 그것은 中世 基督教의 墮落에 基因한다. 基督教의 墮落에 의해 마녀사냥이 恣行되었고, 十字軍 원정에 의해 이슬람세계를 참혹하게 짓밟았다. 그로 인해 사람들은 基督教에 등을 돌리게 되었다.

- ② 基督教에 등을 돌린 이후 價值觀이 바뀌었다. 나는 하나님의 자녀가 아니다. 아무리 생각해도 내가 누구인지 알 수 없다. 결론적으로 ‘나는 생각한다. 고로 나는 존재한다.’는 결론에 도달했다.
- ③ 내가 하나님의 자녀가 아니므로 남들도 하나님의 자녀가 아니다. 그러므로 人間과 人間은 兄弟姉妹가 아니라 남남이다. 남남끼리는 사랑할 수 있는 關係가 아니라 競爭하고 鬪爭하는 關係다. 그렇게 되면 사람이 두려워진다. 두려운 사람들끼리 살면서 자기 것을 챙겨야 한다. 가장 좋은 방법은 다 죽이고 빼앗는 것이다.
- ④ 自然의 法則을 알면 죽이고 빼앗는 것을 신나게 할 수 있다. 基督教의 가르침은 틀렸다는 것을 알았다. 지구가 도는 것을 하늘이 돈다고 하고, 進化를 한 것을 創造했다고 했다. 따라서 基督教의 가르침을 따를 것이 아니라 갈릴 레오가 발견한 自然의 法則을 따르는 것이 바른 것이라는 것을 알았다. 科學者가 發見한 自然의 法則은 弱肉強食이고 生存競爭이었다. 이를 알면 强者가 弱者를 죽이고 빼앗는 것은 너무나 當然하고 人間的인 것이 되었다. 西歐人과 日本人이 남의 나라를 침략하여 죽이고 빼앗는 것은 당연한 것이 되었다.
- ⑤ 약자가 살아남는 방법은 뭉치는 것이다. 시민이 뭉쳐서 국왕을 죽이고 시민사회를 만들었다. 그러나 산업혁명이 일어나자 또 노동자 계층이라고 하는 또 다른 약자가 생겼다. 노동자의 살 길 역시 뭉쳐서 싸우는 것이다. 오늘날 지구상의 어디를 가더라도 좌파와 우파, 진보와 보수의 갈등과 투쟁이 기본이 되어 있다.
- ⑥ 투쟁이 바탕이 되면 상처를 입지 않을 수 없다. 이를 해결하기 위해 다치지 않으면서 싸우는 방법을 찾기 시작했다. 다치지 않는 방법을 연구하는 것이 법학이고, 싸워서 이기는 방법을 찾는 것이 경제학이고 경영학이다. 그 외 정치학, 심리학, 교육학 등도 모두 약육강식, 생존경쟁의 가설 위에 성립된 학문들이다.
- ⑦ 만약 가설이 잘못되었다면 우리들이 삶의 방법으로 배운 이론들이 모두 잘못이다. 잘못된 이론은 오랜 기간 동안 지속되지 않는다.

약육강식의 자연법칙은 부분적으로 옳지만 전체적으로 보면 오류이다. 『중용』 30 장에는 다음과 같은 말이 있다.

萬物並育而不相害

위의 논리에 의하면 만물은 아울러 자라면서 서로 해치지 않는다는 말이 된다. 그렇다면 우리들이 열심히 배워서 삶의 방법으로 삼았던 이론들은 오류다. 잘못된 방식의 삶이 오래 지속될 수 없다. 폐해가 노출되지 않을 수 없다.

(4) 오류에 의한 폐해

잘못된 방식의 삶은 결국 심각한 폐해를 가져온다.

① 친구가 없어진다.

산다는 것은 경쟁하는 것이고 투쟁하는 것이 되므로 함께 입학한 동학이나 입사동기도 친구이기 전에 치열한 경쟁자다. 성적경쟁자이고 장학금경쟁자이며 승진경쟁자이다. 경쟁자끼리 어울리는 것은 유쾌하지 않다. 혼자서 외롭게 있다가 집에 가서 개를 데리고 논다. 개가 친구보다 좋고 할아버지보다도 좋은 시대가 된다.

② 虛無主義와 快樂主義가 만연한다.

먹을 것이 없을 때는 내일을 걱정하지만, 물질이 풍요로워지면 먼 날을 생각하게 된다. 먼 훗날을 생각하게 되면 자기의 삶은 허망하게 사라지는 존재임을 실감한다. 지난 세월이 빠르게 지나온 것처럼 남은 세월도 빠르게 지나갈 것이다. 이를 알면 인생이 허무해진다. 허무한 인생을 진지하게 열심히 살 필요가 없다. 쾌락이나 마음껏 추구하다가 가는 것이 상책이라는 생각 때문에 쾌락주의가 만연한다.

③ 전쟁이 다발적으로 일어나고 살인하는 것을 쉽게 여기게 된다.

인간끼리 사랑하는 마음이 사라지면 쉽게 살인을 하고 전쟁을 하게 된다. 남의 불행을 보는 것이 행복이고 남의 행복을 보는 것이 불행이 되므로 남을 불행하게 만드는 일이 전력투구하므로 세상이 아비규환의 지옥으로 변해간다.

④ 사람이 알팍해지므로 모여서 패거리를 이룬다.

사람 자신이 순간을 살아가는 초라한 존재라는 것을 알게 되므로 모여서 패거리를 만들어 투쟁에 나선다.

⑤ 한류문화와 같은 현상들이 나타난다.

자꾸 마음이 얼어붙는 쪽으로만 가면 인류문화가 위기에 처하고 인류가 멸종할 지도 모른다. 만약 그렇지 않다면 따뜻한 마음을 그리워하는 현상이 일어날 것이다. 오늘날 한류 문화가 일어나고 있는 것은 사람들이 따뜻한 마음을 그리워하게 되었다는 증거다. 이는 마음을 챙기는 시대로 접어들었다는 신호가 켜진 것이다.

(5) 世界史的 潮流의 巨大한 變換

몸을 챙기는 시대의 폐해가 극단적으로 노출되면 세계의 역사는 마음을 챙기는 시대로

전변한다. 지금이 그 변곡점에 와 있다. 이제는 마음을 챙기는 사람은 생존하고 그렇지 못한 사람은 흐름을 타지 못하기 때문에 패망한다. 마음을 챙기는 능력은 동양이 우수하다. 슈펜글러는 이미 서구의 몰락을 예견한 적이 있다. 이제 우리는 동양에 눈을 돌려야 할 것이다. 동양의 삼국은 참으로 묘한 특색을 지니고 있다. 중국사상의 유형은 공자에 해당되고 한국사상의 유형은 맹자에 해당되며, 일본사상의 유형은 순자에 해당된다.

2. 중국의 물질주의와 중화적 제국주의

(1) 물질주의의 지속

- ① 중국의 역사는 마음을 챙기는 시대와 몸을 챙기는 시대로 순환해 왔다. 중국의 근대 역사가 몸을 챙기는 시대로 접어든 것은 명나라가 멸망(1644년)하고 청나라로 접어들면서부터이다.
- ② 중국의 역사가 본격적으로 몸을 챙기는 시대로 접어든 것은 모택동 이후이고, 가난에서 해방된 시기도 짧기 때문에 몸을 챙기는 시대가 지속될 전망이다.
- ③ 중국의 제국주의적 중화사상은 미국과의 대결구도로 이어지고 미국을 이기기 위한 정서가 팽배하기 때문에 몸을 챙기는 시대가 지속될 것이다.
- ④ 중국 역사의 흐름은 세계사의 흐름에 맞추기 어렵다. 그렇게 되면 逆天에 의한 파멸로 이어질 수 있다.

3. 한국의 정서와 이념적 혼란

(1) 한국인의 정서에서 나타나는 장점과 단점

- ① 한국인의 정서에는 <너 = 나>라는 등식이 바탕을 이루고 있다. 한국인의 이러한 정서에 의해 한국인들에게는 '우리주의'가 발달하고 나누기를 잘 하지 못한다.
- ② 한국인들에게서 나타나는 가장 큰 단점은 '배 아픈 심리'이다. 이를 극복하지 않으면 한국인은 발전하기 어렵다.
- ③ 한국인의 장점은 마음이 따뜻하고 정이 많다는 점이다. 이를 잘 발전시키면 신바람을 낼 수 있다.

(2) 한국정서의 장점에 의한 순천과 개화

- ① 한류문화가 붐을 이루는 것은 세계사의 흐름이 마음을 챙기는 시대로 접어들었다는 증거다. 이제 한국인이 장점을 개발하기만 하면 세계사의 흐름을 주도할 수 있다.
- ② 한국이 주도할 수 있는 시대에 한국은 서구의 경제원리를 추종하지 말고 한국 고유의 경영방식을 회복하면 비약적인 발전을 이룰 수 있을 것이다.

(3) 한국정서의 단점에 의한 이념적 혼란

- ① 자기중심적 우과의 편협한 정치적 농단이 일어난다. 그것은 한국인의 왕자병과 공주병에 기인한다. 자기가 왕자이고 공주이기 위해서 남을 무시하는 경향이 일어나고, 지나친 감투싸움이 일어난다. 대통령병이라는 것도 그 연장선상에 있다.
- ② 배 아픈 심리에 자극된 좌파의 극단적 성향은 한국인의 심리와 한국인의 경제를 병들게 한다.

(4) 천재일우의 기회를 놓치는 안타까운 현실

한국인에게 단점이 팽배해지면 천재일우의 호기를 잃어버린다.

4. 일본의 정서와 물질주의

(1) 일본인의 정서

① 개인주의와 물질주의

일본의 의식의 바탕에 깔려 있는 정서는 불안이다. 일본은 태풍, 지진, 습기에서 오는 어려움 속에서 살아야 하는 환경이다. 그런 일본적 환경에서는 사람의 몸을 살리는 것이 급선무이다. 그 때문에 일본인은 한마음을 찾지 않기 때문에 사람이 모두 하나라는 의식을 갖기 어렵다. 그 때문에 일본인들은 사람의 몸을 중심으로 모든 사람은 각각 구별된 개체라는 판단을 한다. 그리고 몸을 중시하는 일본인은 몸을 살리는 데 필요한 물질을 중시한다. 따라서 일본인의 의식 밑바닥에는 개인주의와 물질주의가 깔려 있다.

② 수직적 인간관계의 정착

인간사회에서 사람들이 각각 남남끼리 살아야 하는 것이라고 판단한다면 인간의 삶이 경쟁이고 투쟁이 되기 때문에 사람이 사람을 만나는 것이 불안하고, 인간이 사는 인간사회가 불안하다. 이를 해결하는 방법은 인간관계를 가족처럼 만들면 된다. 가족은 함께 있어도 불안하지 않기 때문이다. 따라서 사람들이 모여서 맺게 되는 인간관계를 가족 간의 관계처럼 만들면 된다. 그렇게 하여 만들어낸 인간관계를 親分(오야붕)과 子分(고분)의 관계이다. 일본에서 수직적 인간관계가 자리 잡는 것은 이 때문이다.

③ 규칙과 법률의 확립에 의한 사회의 안정

親分과 子分の 관계를 맺을 수 없는 인간들끼리 어울리는 것은 불안하다. 이를 해소하는 제일 좋은 방법이 규칙과 법을 만들어 반드시 지키도록 하는 것이다.

(2) 일본의 역사와 평화의 원리

① 긴 혼란의 역사

일본은 혼란의 역사가 길게 진행되었다. 그것은 정신을 통한 평화의 철학이 정착되지 않았기 때문이다. 이를 해결한 것이 유교교육이었다.

② 유교교육을 통한 평화의 정착

일본은 임진왜란을 통해 포로로 잡혀간 姜沆에게 藤原惺窩가 주자학을 배우면서 일본의 유교교육이 본격화 되었고 藤原의 제자 林羅山에 의해 일본정치의 이념이 되었다. 그로 말미암아 일본이 평화를 맞이하게 되었고 일본문화가 꽃을 피우게 되었다.

③ 서구화와 明治維新에서 오는 한계

明治維新 이래 일본은 서구화를 서둘렀다. 서구열강은 세계를 정복하는 폭력국가였다. 서구화한 일본도 아시아 제국을 폭력적으로 침략했다. 서구열강은 정신문화가 빈약한 물질문화였다. 물질이 발달하고 과학이 발달하여 사람들은 장밋빛 희망을 가지고 경쟁적으로 물질문명을 발달시켰다. 그러나 여러 가지 문제가 생기기 시작했다. 인간의 마음이 피폐해져 인간성이 파탄에 이르고, 지구가 사람이 살 수 없는 환경으로 바뀌어가고 있다.

(3) 현재 일본의 근본 문제점

① 정신철학의 빈곤과 보완

일본의 문제점은 정신철학이 극도로 피폐해지고 있다는 점이다. 이를 극복하는 방법은 과거 유교를 받아들여 안정을 찾았던 교훈을 되살리는 것이다. 그러기 위해서는 특히 한국에서 유교문화가 부활되어야 할 것이고 姜沆 같은 교육자가 나타나야 할 것이다.

② 서구화에서 오는 한계

서구화를 추진한 일본의 선택이 가장 최고의 선택으로 평가하는 경향이 있지만, 그것이 문제였다는 것을 이제 알아야 한다. 오늘날 서구문화는 많은 한계를 노출하고 있다. 토인비는 사람들이 지구를 떠나야 할 때가 다가온다고까지 말하고 있다. 노자는 지구는 신성한 그릇이니 손을 대면 탈이 난다고 경고한 바 있다. 오늘날 서구문화는 이 노자의 가르침을 어겼다.

③ 정신의 피폐와 혼란

오늘날 사람의 마음이 피폐해지고 있다. 서구화에 가장 앞장섰던 일본이 더욱 그렇다. 이를 해결하는 방법은 유교문화에서 오는 정신을 회복하는 것이다. 유교문화는 아직도 한국에 가장 많이 남아 있다. 한국문화에서 그 길을 찾아보는 것도 방법이다.

오늘날 韓流文化 열풍은 그것을 증명한다.

5. 중국의 선택, 한국의 살 길, 일본의 선택

(1) 시대와 흐름의 올바른 인식

중국인은 특히 세계사적 조류에 대한 정확한 파악을 하지 않으면 안 된다. 세계사적 조류가 마음 챙기는 시대로 접어들었다는 것을 깨닫고 빨리 마음 챙기는 노력을 하지 않으면 낙오자가 되고 말 것이다.

(2) 중국의 선택

- ① 중화주의적 제국주의에 매몰되어 세계의 패권을 회복하는 일에 매진하는 것은 시대의 흐름에 역행하는 것이 된다. 逆天者는 亡한다는 교훈을 중국인은 빨리 깨달아야 할 것이다.
- ② 마음 챙기는 시대에는 한마음을 회복하는 노력에 심혈을 기울여야 할 것이다. 노자가 말하는 小國寡民의 교훈을 지키는 것이 순천이 될 것이다.
- ③ 중국은 물질주의적인 면에서는 일본을 참고하고 정신주의적인 면에서는 한국을 참고하면 좋을 것이다.

(3) 한국의 살 길

- ① 한국인들은 한류문화가 붐을 일으키고 있는 것을 통해 세계사적 조류가 전변한다는 것을 깨달아야 할 것이다. 한국인들은 마음을 챙기는 선수들이기 때문에 빨리 마음 챙기는 노력을 하지 않으면 안 된다. 특히 민간인과 기업인이 중심이 되어야 할 것이다.
- ② 한국인들이 정치적인 이유로 이념 갈등을 지속하면 천재일우의 기회를 무산시키고 패망의 길을 갈 것이다.
- ③ 일본을 통해 현실주의적 삶을 도입하여 보완하면 한국인의 문제점을 극복하여 중용을 회복하는 지름길이 될 것이다. 그 모델이 중국의 역사 속에서 추구해 온 중용사상이 될 수 있다.

(4) 일본의 바람직한 선택

- ① 한국에서 일어나는 정신문화를 통해 보완하는 것은 중용철학을 회복하는 데 참고가 될 것이다. 중용철학의 모델은 중국의 역사에서 찾으려 될 것이다.
- ② 한류의 의미

오늘날 한류문화 열풍이 왜 일어나는 지 그 의미를 깊이 새겨봐야 할 것이다.

■第七回 日中韓國際學術シンポジウム

한류문화 열풍은 차가와진 마음에서 비롯된 것이다. 이를 깨달아 마음을 따뜻하게 하는 방향이 무엇인지 새겨봐야 할 것이다.

③ 한국을 통한 철학의 보강

과거 일본이 元曉大師와 退溪先生을 통해 정신문화를 보강했듯이, 오늘날도 한국에 남아 있는 유교문화의 특징들을 살펴볼 필요가 있을 것이다.

特別基調講演

現代文明の行方 —— 東洋思想で文明の平和共存へ ——

日本 東日本国際大学 客員教授

中国 山東大学 名誉教授 森 田 實

1. ハンティントンの「文明の衝突」論の評価

米国の政治学者サミュエル・P・ハンティントンが1996年に『文明の衝突』（原題はThe clash of Civilizations and the Remaking of World Order）を著してから22年が過ぎました。

ハンティントンは、米ソ冷戦が終わり、ソ連共産党権力が崩壊して以後の世界は「文明と文明が対立し衝突する時代に入る」と指摘しました。

また、ハンティントンは、世界の主要文明は12存在したが、7文明は消滅し、2文明ないし3文明が加わり、現在の主要文明は次の7ないし8であるとして指摘しました。——中華文明（中国、台湾、韓国、北朝鮮、ベトナム、シンガポール）、ヒンドゥー文明（インド）、イスラム文明、日本文明、東方正教会文明、西欧文明、ラテンアメリカ文明、アフリカ文明（文明として存在しているか否かは疑問）。

ハンティントンは、近代に強い影響力を示した西欧文明は、政治・経済面で圧倒的な力をもってきた先進的文明だとした上で、西欧文明を相対的に衰退しつつある文明である、と指摘しています。西欧文明は21世紀においても最高の文明でありつづける可能性はあるが、しかしこの基盤の崩れは不可避であると述べています。

他方でハンティントンは、20世紀後半期から21世紀にかけて、アジアの諸文明が成長してきていることを指摘しました。日本、香港、韓国、台湾、シンガポール、マレーシア、タイ、インドネシア、そして中国が急速に成長してきていると述べています。そして、儒教、仏教、イスラム教が成長してきていると述べています。

さらに、ハンティントンは、西欧文明と非西欧文明の対立は先鋭化すると予想しました。非西欧文明は西欧文明の支配から抜け出そうとし、西欧文明との均衡を求めようとしている。とくに注目すべきは中華文明とイスラム文明だと述べています。これに対し、ロシア文明、インド文明、日本文明は中間的存在であり、状況によって西欧文明に協力的になったり対立的になる文明です。ハンティントンは、西欧文明に最も衝突する危険の高い主要文明は、イスラム文明と中華文明だと記しています。

以上がハンティントンの「文明の衝突」論の主要な論点です。私は、ハンティントンの分

折の大筋には異論はないのですが、「文明の衝突」を「文明の平和共存」に変える力が、とくに東洋文明にあることの指摘が欠けていることには批判的です。ハンティントンの東洋文明に対する評価は歪んでいると思います。東洋文明は「和」の文明です。他文明と平和的に共存できる文明です。東洋文明は多様性を肯定している文明です。

2. 東洋文明による「文明の平和共存」の実現

東洋文明は、多様性を認める寛容な思想です。東洋文明の影響力が拡大することによって、諸文明の「対立」は緩和され、諸文明が平和共存する可能性が高まると私は期待しています。この点において、ハンティントンの提起には欠点があると思います。

現代の世界においては、戦争の法則と平和の法則とが激しく争っています。中東においては戦争が続いています。さらに大きな戦争が起こる危険性すらあります。

東アジアにおいても戦争の危険を否定することはできません。米国と北朝鮮との間に「対話」による平和実現の兆しがみえ始めたことは大変よいことです。しかし、米朝戦争の危険性がなくなったとはいえない状況です。

戦争はすべてを破壊します。文明をも破壊します。戦争は文明の敵です。文明が栄える最大の条件は平和です。

宗教は文明を構成する重要な要素です。宗教には「和の宗教」と「争いの宗教」とがあります。東洋の宗教は「和の宗教」であり、多様性を認め合う宗教です。文明の平和共存を可能にする思想です。

西洋文明と東洋文明は対立的なものではありません。それは東洋文明が違った価値観を尊重する文明だからです。西洋文明のなかには異質な文明を力づくで抑え込もうとする傾向があり、反抗するものは倒すという力に頼る考え方が濃厚ですが、東洋文明は異質なものを受け入れ包摂する体質があり、「対立」を「和」に変える力があります。東洋文明の拡大は「文明の平和共存」への道を開く可能性が高いと思います。

3. 第二次大戦後の世界と文明

第二次大戦後の世界を主導したのは米国です。米国は、第二次大戦における勝者でした。戦争によって米国の軍隊は犠牲と被害を被りましたが、米国本土は被害を受けませんでした。戦場は米国の外にありました。これに対し、英国、仏、ソ連（のちのロシア）は第二次大戦の勝者になりましたが、国民は戦争によって深刻な被害を受けました。中国も第二次大戦の戦勝国になりましたが、戦争によって蒙った被害は甚大でした。本土が戦場にならないまま戦勝国になったのは米国だけでした。米国の政治的・経済的・軍事的な力は巨大になりました。

米国は最強の軍事大国になり、世界のトップリーダーになりました。米国文明は勝者の文

明になりました。米国は世界の覇者になりました。これに対し、同じ戦勝国であっても、英、仏、ソ連（ロシア）、中国は戦争によって深い傷を負い、平和を強く希求するようになりました。米国に比べると、はるかに強い戦争への反省の意識をもっていました。米国が勝者の文明を貰ったのに対し、英、仏、ソ（ロシア）、中の4カ国は、半勝者の文明を持ちました。

これに対し、敗戦国となった日本、独、伊三国の国民は、戦争に対する深い反省から出発しました。敗戦国文明の国になったのです。

アジア・アフリカ諸国は、第二次世界大戦終結とともに、それまでの帝国主義による植民地支配から脱却し、独立国となりました。民族独立文明の国に変わったのです。そして、とくに経済的に急速に成長しました。

第二次大戦後の混乱が一段落した時、アジア・アフリカ諸国が強い発言力をもつようになりました。とくに中国とインドとインドネシアが強い発言権をもつ国になりました。これらの新独立国が提唱したのが「平和的共存」でした。これに先進国も同調しました。「平和的共存」は、文化や価値観や社会制度の違いを越えて、すべての国々が平和に生きる上での最高の知恵です。

しかし、違った考えの国もありました。価値観や社会制度の違いを重視し、共通の価値観をもつ国々が団結し、異なる価値観をもつ国々と対立する方向へ動きました。この先頭に立った大国がアメリカでした。この結果、世界は分裂しました。

第二次大戦後の日本は戦争への深い反省から出発し、「戦争放棄」を国是とする新しい憲法を制定し、あらゆる国と平和的に共存する方向へ進みました。しかし、その後、米国政権の強い影響下におかれた結果、違った価値観をもつ国々との平和的共存よりも、同じ価値観をもつ国同士の関係をより重視し異なる価値観・社会制度の国々との差別化を進めるようになりました。この傾向は徐々に強まり、とくに現在の安倍晋三内閣において非常に鮮明になりました。安倍内閣が推進している外交は「価値観外交」です。共通の価値観をもつ国同士がまず結束し、異なる価値観の国との関係は第二義的なものとして扱うようになりました。これは結果的には、平和共存の否定です。これは過った行き方です。日本政府はあくまで平和的共存の原則を貫徹すべきでした。この点は、今後改める必要があります。

日本と中国と韓国は、儒教文化圏です。第二次大戦後、日本は議会制民主主義の国になりました。韓国は大統領制をとっている国ですが、しかし、ともに「自由と民主主義」を国の基本としている国です。これに対し、中国は社会主義制度をとっています。社会制度は違っていますし、政治の価値観も違っています。しかし「平和的共存」原則を、国と国との関係において最も重要な基本原理と考えれば、価値観と社会制度の違いによる対立や衝突は克服できます。日本が中国と真の友好国となるためには「平和的共存」原則に立脚することが必要です。

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

東アジアを平和の地域にするためには、日本と中国と韓国と北朝鮮が、社会制度と価値観の違いを乗り越えて平和共存する必要があります。安倍内閣は「価値観外交」をやめて「平和的共存」外交に方向転換すべきです。これによって、東洋文明圏が、世界に対してより強い影響力を発揮することができるのです。世界文明が平和と人間尊重の文明に成長することが可能になります。

4. 日本人の宗教思想

日本人一人ひとりが、それぞれが信ずる宗教思想をもっていますが、しかし、多くの日本人は自分が無宗教であると自認しています。しかし、これは一種の錯覚です。それぞれが自分の信仰は持っています。

百二十年ほど前に出版された新渡戸稲造の『武士道 日本の魂——日本思想の解明——』の序文に似たことが書かれています。引用します。

(新渡戸稲造が米国にいる時、米国人学者から質問されました。)

「あなたの国の学校には、宗教教育はないのですか？」

「ありません」と私が答えるや否や、彼は打ち驚いて「宗教なし！ どうして道徳教育を授けるのですか」と繰り返し言ったその声を私は容易に忘れない。(中略) 私は、私の正邪善悪の観念を形成している各種の要素の分析を始めてから、これらの観念を私の鼻腔に吹きこんだものは武士道であることをようやく見出したのである。

新渡戸稲造が不朽の名著『武士道』を著した動機は以上のようなことでした。

今では「武士道」という表現は、不適切だと私は思います。本書の副題の『日本の魂』とした方がよいと私は思います。

新渡戸稲造は武士道〈日本の魂〉の淵源が、第一に「仏教」、第二に「神道」、第三に「孔子・孟子の教え」にあると指摘しています。この三つの思想が日本人の精神のなかで調和し、融合しているのです。いいかえれば「神道」という日本民族がずっと昔から持ちつづけている精神の中に仏教と儒教が入り込み同化したのが「日本の魂」です。これが日本人の宗教思想なのです。さらに、その上に、キリスト教や科学思想が注入され溶け込んで日本人の独特の宗教思想になっているのです。

それぞれの国に、日本人にとっての「神道」のような古来からの伝統的思想があります。アジアにおいては、これに仏教と儒教が加わり、それぞれの精神の中で同化し、それぞれの国民の宗教的思想となっています。中国においても韓国においてもベトナムにおいても同じ

現象が起きたのです。

東洋思想の二大柱は仏教と儒教です。仏教はありのままの現実を受け入れ、多様性を認め合う寛容の思想であり、儒教は仁・義・礼・智・信を重視する中庸思想です。ともに「和」の思想です。恒久平和を実現するためには、世界において東洋思想の影響力を強めることが必要です。東洋文明の基礎にある仏教と儒教が世界中に拡大することによって、恒久平和の実現に近づくことができると思います。このためにもアジアで平和共存を実現しなければなりません。

5. 現代文明の行方

あらゆる人間活動の目的は「善」の実現にある、と思います。政治の本来の目的は「善の追求」にあります。どんな人間活動もその内側で善と悪とが闘っています。「善」を貫くためには「悪」を抑えなくてはなりません。現在の世界において、最大の「善」は平和を実現することであり、最大の「悪」は戦争を起すことです。各国の指導者は、つねに戦争が起こらないように努力しなければなりません。戦争は人間の生命を奪い、生活を破壊し、文明を崩壊させます。

人間精神の内部においても「善」と「悪」との闘いが展開されています。「善」は道義を守ることであり、「悪」は道義をこわすことです。

現在、思想面での「悪」の最も危険なものはニヒリズムです。最近、ニヒリズムは急激に拡大しています。とくに日本において顕著です。ニヒリズムとはどのようなものでしょうか。『広辞苑』（第七版）の説明を引用します。

- ①伝統的な既成の秩序や価値を否定し、生存は無意味とする態度。無意味な生存に安住する逃避的な傾向と、既成の文化や制度を破壊しようとする反抗的傾向がある。
- ②真理や道徳的価値の实在や客観的根拠を認めない立場。虚無主義ともいう。

最近、ニヒリズムは多くの若者の中に入り込んでいるだけではなく、中高年層にも蔓延しています。ポピュリズム政治の中にも入り込み、暴れています。「善」への努力はニヒリズムの壁にぶつかっています。これが日本の現実です。現代文明が健全に機能するためには、ニヒリズムの克服が急務だと思います。

現代文明が栄えるためには、諸々の文明の平和的共存によって文明同士が共存共栄の道を歩む必要があります。平和の実現のためには、異なる立場にいる者同士が「対話」することが必要です。対話は平和への道です。相互不信・憎悪・対立は戦争への道です。

最近、韓国と北朝鮮との間の対話が行われ、さらに米国と北朝鮮両国政府が「対話」の方

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

向に動いているのは、大いに歓迎すべきことです。この対話に日本も中国も加わることができれば、東アジアにおける平和構築が可能になります。

東洋文明が繁栄することによって、東洋文明の調和主義・平和主義が全世界に広がります。平和と戦争の問題が、現代文明にとっての最大の問題です。

もう一つ、克服すべき大切な問題があります。

第一は1980年代以来の新自由主義革命の副産物として拡大した「自分さえよければ思想」の蔓延です。現代文明の中に入り込み、平和と人類の繁栄を脅かしています。「自分さえよければ思想」は政界、財界、マスコミ、学界の指導層の精神の中にも入り込んでいます。指導層は「世のため人のために」生きるべき存在です。この指導層が「自分さえよければ思想」の虜になった社会は破滅します。

第二は「自国ファースト主義」の拡大です。言いかえると、自分の国さえよければ主義です。最近、この「自国ファースト主義」が急速に広がり、保護主義と経済摩擦の原因になってきています。この「自国ファースト主義」の克服は、現代文明の緊急課題になってきました。この歪んだ思想の克服が現代文明の重要な課題です。

第三は、各国政府の独裁・軍事政権化の広がりです。この流れがさらに拡大すれば、世界の平和はあやうくなります。この流れを止めることが必要です。戦争は文明を破滅させます。戦争の危険性が増大すれば文明の進化は止まります。平和こそが現代文明の進化の必要条件です。

現代文明の未来は、平和の世紀を築けるか否かにかかっていると思います。

特別主題演講

東亞文明的未來

臺灣 臺灣大學中國文學系 教授 葉 國 良

一、前言

各位女士、各位先生：我是來自臺灣大學的葉國良。此次大會的主題是「東亞文明的未來」，這顯然是一個不容易有共識的題目，我推測大會選擇這個題目有其用意，即可以容納各種不同的見解，讓與會學者的意見紛然并陳，而收到彼此觀摩切磋的效果。既然如此，以下謹向各位報告我的淺見，敬請各位不吝賜教。

世界各地區，歷史進程不同，文化發展各異，頗難比較或預測。但鄰近地區因地緣關係，顯然彼此較有密切的關連。東亞地區由於長期的交流，已經形成文化共同體，適宜合作，不宜疏離。

以下環繞這個意念，說明我的思考和個人的願望。

二、儒釋道神是東亞地區的公約數

東亞地區有很好的合作基礎，那就是長期形成的共通的儒、釋、道、神的文化。此儒、釋、道、神四者，雖都有思想上的、宗教上的、生活習俗上的不同層次的差異，卻都各有深厚的歷史淵源和文化底蘊。以此底蘊為依託，東亞地區可以很有信心的進行交流與合作。

儒學是一種思想和人生理念而非宗教，經孔子提倡、漢武帝定為國策後，其影響力已經從思想的層次進入法制層次，再從法制層次滲透進日常生活之中，廣泛影響中國的歷史文化。不僅如此，也影響整個東亞世界，包括思想的、宗教的以及一般習俗言行等方面。

難能可貴的是，傳承兩千五百年的儒學，儘管曾數度面臨衰退的危機，但始終能有新學說、新內涵加入新血。譬如民國時期一些以儒者自期的學者，以及二次戰後興自港臺的「新儒家」，有人吸收佛學養分，有人引入康德哲學，企圖建構出新的儒學，儘管可能不易避免陳寅恪先生所謂的「格義」，但新嘗試也是儒學「革新」需要的因素。

儘管近代無神論思潮相當幅度的打擊了宗教界，但東亞宗教仍蓬勃發展或逐漸恢復元氣中。釋、道、神也都有異曲同工的發展，那就是化舊納新，從往昔的底蘊中發展新氣象。

中土所傳佛教，依分類寬嚴之不同，多者如梁啟超稱可分十三宗，少者如季羨林則僅分四宗而已，但各宗各派各有其發展，如臺灣的星雲法師倡導人間佛教，力求貼近民眾，有其新意。韓國自三國時期傳入佛教，也分宗派，新羅時期傳自中土者有涅槃、律、華嚴、法相、密五宗，高麗時期則有中道宗、南山宗、始興宗之名目，與中土有別，顯示三韓佛學自有特色。

李朝傳入程朱性理學後，儒學大興，而佛教逐漸式微，日據時期又受到神道的壓抑，但據報目前南韓仍有信徒一千餘萬人，多信曹溪宗。日本從飛鳥時期已有佛教傳入，也有宗派之分，其中傳自中土者外，源自日本者有日蓮宗、黃檗宗等，散枝開花，門派與信徒均甚眾多。

近代中國道教，根據北京白雲觀收藏《諸真宗派總簿》手抄本的記錄，可分至八十六七派之多，但其中有些宗派只是擁有「系譜」的續字，不是真正的派別，所以只有八十派，所謂「系譜」，或稱「字輩」，即預先為將來若干代的子孫製作的詩句，供後世命名時區別輩份之用，此法在儒、釋、道三教均有之。中土道教正式分派，最早始於宋、金之間，雖然唐代女冠曾盛極一時，但此八十派中，以女性為祖師者，僅得三派，即孫不二「崑山派」，何仙姑「雲霞派」，曹仙姑「清靜派」。以此種狀況逆推之，晚唐女冠業已沒落，反映了中土社會的發展再度向男權傾斜。派別之外，從後世道教的組織與教規來看，便能看出它的穩定性。李養正《道教基本知識》一書云：「一支道派，實際上便是以宗教為聯繫紐帶的一個大家族，有共同尊崇的祖師，有共同遵循的代代相嗣的系譜，有共同的規戒，有共同奉信的經典和信行的道術，有共同的祖庭。在本道派內叢林財產公有。」可見道觀有兩種類型，一種是子孫廟，一種是十方叢林。子孫廟，廟產公有，師徒代代相傳，徒弟即是繼承師父的法嗣，也繼承師父的產業，可收徒弟，住持稱為當家，通常一廟人數不多，組織不複雜，有如一家庭。十方叢林，廟產屬教派所有，道徒可要求掛單，可以傳戒，但不能收徒弟，規模大，道士多，故有一套組織機構和管理規則。這種組織形態和佛教寺廟是相同的。即僧侶與道徒需要遵循的教規很多。不過，近半個世紀中國大陸的道教，和佛教比起來，恐怕遭遇更大的衰退，有待振作。

唐朝初年道教正式傳入三韓，公元 918 年創建的高麗王朝在佛教外，亦崇尚道教，其中以睿宗、毅宗為最，和北宋的真宗及徽、欽二宗先後輝映。程朱性理學傳入高麗及李朝後，道教在韓國並未衰頹，因為和明朝以後的道教一樣，一些道教科儀已然與祖先崇拜與生活習俗結合為一了。儘管如此，近代韓國仍有新教派產生，如天道教的第一任教主崔濟愚，依其「東學思想」，提出新教義，主張：神存在人的心中，支配天地者，乃是「至氣」而非神。其三教合一的傾向，說明了韓國道教仍然有其生命力。

日本的神道教源自上古信仰，號稱沒有教主，也沒有固定教義，但可視為崇尚自然，與道教類似。德川儒臣林羅山（1583~1657），主張神道即堯舜之道，對程朱之學也非無取捨。而本居宣長（1730~1801）反對儒家思想，傾心神道。這便反映了日人對於儒、釋、道、神的多面向認知，各有其旨趣。至於今日極度密集各類神社，正可反映日人心理寄託的需求。據報日本有八千玖百萬人宣稱信仰神道教，這數據和玖千六百萬人宣稱信仰佛教合觀，可以說明多數日本人的信仰乃是所謂「神佛習合」，這正反映出東亞普遍可見的宗教性格。

以上對東亞儒、釋、道、神的描述儘管粗略，已可看出四者具有極大的影響力。儒學在韓國、日本被廣泛研讀且產生多面向的影響，在一定程度上已被內化為日常生活規範，這其實比什麼都值得重視，因為這便是東亞社會可以合作的最大支柱。

三、東亞具互信互諒的基礎

凡是合作，最重要的基礎在能夠互信互諒。而儒、釋、道、神四者能夠互容，因為儒家的忠恕之道、釋家的慈悲為懷、道家的天人合一、神道的自然崇拜，彼此並無矛盾，而且能夠相輔相成。

忠恕之道的根本精神在具同理心，「己所不欲，勿施於人」，能夠站在他人的立場為人著想，如此一來，彼此就有可能互相信任、互相諒解，從而解決可能產生的摩擦。釋家之慈悲為懷，也可從同理心去了解，眾生俱苦，均須解脫，則更當互信互諒。道家追求天人合一，須是無我，既無我，則能去我執，而能體諒他人，自身亦得逍遙。神道崇尚自然，各信其所信，也與儒、釋、道無所扞格。東亞地區沒有原生的一神教，因而歐、美、中東常見的宗教衝突也很少，在這種狀況下，東亞沒有不能合作的理由。但如果真要合作，關鍵是彼此要能敞開心胸，驅逐心魔，把心中深處的仇恨與障礙除去，這要具有大智慧和盡極大的努力才有可能。

陳寅恪先生（1890-1969）在〈中國哲學史審查報告〉中，提到討論古代文化，對古人若要有真了解須具備的條件說：「必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光與精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。」此處雖係陳先生論學之言，但指出能夠了解他人已極不易，願意摒棄成見賞識他人的優點更是難能，這是直指了解人性的剖析。東亞人民在文化可以互容的優越條件下，如果不知珍惜，乃至輕易破壞友誼，真應墜落地獄。蓋東亞地區之情勢，若從長遠的角度來看，合作實是不得不做之事，既然不得不做，吾人更應盡量寬待他人，包括提供彼此一些較容易了解對方的管道。

目前東亞地區的互動大多止於旅遊與商業，實質交流還太有限，其指標之一即留學生的人數仍然太少，顯示對鄰國文化的了解不足或漠不關心，這使得上文提到的理想不易做到。筆者以為東亞地區儘管有共通的文化與宗教，但語言、習俗彼此仍有相當差距，容易導致磨擦，持續教導民眾尊重異文化，乃是獲致和平的根本措施。所以各國應在教育體系中安排較大份量的異文化教學，以增進相互了解，化解磨擦，這方面較諸以往更為迫切。令人扼腕的是，當今東亞地區的學校教育，對異文化教學的投資明顯不足。還有些國家，有很強的本位主義，在有意無意間散播仇恨的種子。這實在是東亞地區極大的危機，有遠見的學者應該站出來糾正。

杭廷頓（Samuel Phillips Huntington）的《文明的衝突》之說，很有先見之明。當今因不尊重彼此文化差異而導致的悲劇不斷在世界各地發生，如歐美文化與穆斯林文化的衝突，極為明顯，「以牙還牙，以血還血」，態勢逐步升高，看來沒有終止之時。這種悲劇，東亞地區需要引為殷鑑，極力避免。

四、東亞應營造友善謙讓寬容的氛圍

無可諱言的，儘管二戰結束已經七十餘年，當前東亞地區對於彼此仍然頗有一些矛盾和不滿，主要的話題仍不外戰爭期間的罪行、戰犯、慰安婦等等，都是不正義的事件中最引人關切的。日本政府官員參拜靖國神社，每次都會引起「軍國主義復辟」的傳言，了解日本歷史文化的人都知道對此不應做如此單純及聳動的詮釋，但仍然無法讓多數中、韓民眾理解其中的道理。換句話說，民眾對此的認知非無偏差。在這方面，日本對改變形象應該做更多的努力。

除了化解二戰讓人不愉快的記憶之外，東亞地區應營造出更為友善、謙讓、寬容的氛圍。這並非易事，因為人人都有自尊，誰都不願意承認自己差人一等，尤其各國人民對自己的歷史雖然熟悉，對鄰國的種種卻不甚了了，因而很容易戴著有色眼鏡看待他人，而在他人眼中，自己的言行卻很容易被認為驕傲自大，或粗魯無文，引人不悅。凡有此類情事，吾人應寬容對待，讓此種寬大的心態成為普遍的態度，進而習慣成自然。

友善、謙讓、寬容，其實只是自身的修為涵養，不足以自傲驕人。孟子及其後的理學家認為，將人內在的善心擴而充之，可以達成極大的感動力。宗教界也有類似思維，如地藏菩薩發願「眾生度盡，方證菩提；地獄不空，誓不成佛」，這是極大的慈悲心，若非長期自省、互忍、互讓，是做不到的。對於發大願力者，我們應予支持，而非嘲笑。

當然，眾所周知，人心是複雜的，凡事成因也都極為複雜，當今世界局勢已不能只放在東亞地區來觀察，而必須置於全球的生態去理解，這使得東亞知識份子需要更多的思考。

自從西力東漸，東亞被迫隨著西方文化起舞，若從鴉片戰爭（1840）算起，已經一百七十餘年，東亞地區有著天翻地覆的變化，民主體制與共產體制孰優孰劣？儘管目前各國都在施展各自的本事，但整體看起來，東亞基本上仍跟著西方的步伐走，還沒掙脫歐美政經文化的影響，找出一條自己有信心的路。然而歷史經驗告訴我們，如以豐富的文化底蘊為依據，加上持續追趕西方文明的努力，兩者的結合終將催生出雨後的彩虹，這可視為遠景。

五、東亞應追求共榮共贏

從歷史及現實的角度看，東亞地區和歐洲及中東相比，儘管曾有領土糾紛，但並沒有嚴重的世仇。儘管蒙古曾兩度企圖侵日，幸未造成日本的傷害，沒留下什麼仇恨。但豐臣秀吉和二戰日軍對韓國和中國進行無端侵略，卻留下巨大的傷痕。不過，冤宜解不宜結，古有明訓。即使真有冤仇，政府及民眾也必須向前看，用最大的心力去化解，而非停在仇恨的糾結之中，當然這需要東亞人民培養出更寬廣的心胸，能包容他人的過錯，欣賞他人的優點。

要做到化解仇恨，必須了解仇恨主要來自戰爭，戰爭來自人心的貪與怒，且其發起者乃是政府而非人民，更加不正義。「《春秋》無義戰」一語，見《孟子·盡心下》，意指《春秋》所載二百四十餘年的戰爭，孔子認為都不合乎正義。《孟子》孫奭疏說：「春秋之世，凡兵所起，皆小役大，弱役強，或因怒興師，或棄禮貪利，未嘗有禁暴救亂之義也，是以《春秋》無義

戰。」孫奭指出：春秋時代的戰爭不外出於貪與怒。貪的目標是權力、土地、人民與資源，怒則來自積怨和猜疑，都不是為了和平，而是出自不應有的心理因素。

這些心理因素乃是心魔，引誘野心家走上迷途甚至絕境。明治維新之後，日本渴望富強，在日清海戰（1894~1895）、日俄戰爭（1904~1905）接連獲得大勝之後，日本軍部幻想可以擺脫衰弱貧窮的中、韓鄰國，以軍國主義的手段「脫亞入歐」，成為東亞唯一的強國。而不顧日本有識之士對之發出「日本國力不足」的警告，不顧一切的發動大東亞戰爭，其後果然後繼無力，節節敗退，成為至今唯一受到兩顆核彈攻擊的國家。這段歷史，正源自貪。因為戰後日本發展輕重工業，再度成為經濟大國，產品暢銷全世界，並不需要依賴軍閥的掠奪方式，這便證明了二戰軍閥的不正義。殷鑒不遠，東亞地區不應忘懷。但更積極的態度是應發揮正面的能量，呼籲東亞和平的重要。不過，這似乎不能寄望政客眾多的某些政府，而應由知識份子引導輿論。

如果不幸彼此真的發生衝突，東亞地區些許成就都將大幅衰退，甚至化為烏有，恐怕再也沒有抬頭挺胸的一日。

六、東亞人口眾多資源貧乏亟需擺脫困境

戰爭之不正義應極力避免已如上述，東亞是二戰飽受戰火摧殘的地區，七十年來元氣並未完全恢復，就當前現實言，亟需擺脫困境。

東亞是印度之外世界人口最多的地區，但是資源匱乏，而且部分地區甫從殖民地解脫出來，部分地區方自戰火中復甦，部分地區則剛剛脫離貧困或仍然貧困，絕對稱不上富強，其實沒有發生戰爭的本錢。

表面上當前日、韓工業較為先進，日本經濟規模也居世界前茅，長遠來看，中國大陸的經濟若持續成長，可能超越日本，整體前途似乎頗為樂觀。但以這樣的眼光來看東亞，也許不無錯覺。

要知道，美國自 1865 年南北戰爭結束之後就未曾發生內戰，迄今已超過一百五十年以上，長期和平累積的能量造就可觀的建設、知識和財富，怪不得成為當今最強大的國家。也許會有人把這項成就歸功於戰爭都發生在美國境外，但對照之下，不是更能說明戰爭巨大的破壞力嗎？

另一個例子是瑞士聯邦，瑞士聯邦在 1848 年通過新憲法後即未再發生戰爭，也未遭到侵略，維持和平長達一百八十年，其細密精緻的工業成品舉世推崇，反映人民在各方面高水準的表現，2016 年 GDP 全球第二名，僅次盧森堡。也許有人會把這項成就歸功於瑞士聯邦在兩次世界大戰中都保持中立，其實希特勒曾計畫入侵，但可能對瑞士特殊的地形和全民皆兵的體制有所顧忌而放棄，這就說明了瑞士聯邦對維持和平付出極大的努力。

如果我們將近代東亞互相破壞的事實，和美國一百五十年未發生內戰的情況以及瑞士

一百八十年未遭戰爭的茶毒作一對比，我們應當警覺：東亞地區曾受過的傷害真的已經復原了嗎？這些情況能夠用 GDP 來思考嗎？

從以上的論述，可知東亞的整體能量其實還很脆弱，加強彼此間的合作應當是最可行的選擇。

七、結論

東亞地區歷史悠久，古來彼此的往來雖不密切，但也不是沒有交流，因此累積了若干對彼此的認識，發現大家具有共同點，此共同處，即是有共通的儒、釋、道、神文化，此即東亞地區的公約數，這在世界上是很難有的機緣。在這種條件下蘊育出來的思想傾向或宗教信仰彼此又能相容，更給東亞地區提供了互信互利的基礎。既有基礎，未來更應發展出彼此友善、謙讓、寬容的氛圍，這是必須經過自省、互忍、互讓的歷程才可能做到的。如果這樣，東亞地區的和平發展是可以樂觀的。只是人們貪婪易怒，無時無刻都在侵蝕敗壞社會，誘惑人們犯罪。我們需要強調正義的團體隨時監督政府，以輿論糾正其偏頗的做為。另一方面，當前東亞雖奮力向前，但不應有的狀況可能會出現在競爭的過程中，使得辛苦營造的氛圍破壞殆盡。而且人們往往太過自信，對自我實力的評估失準，對「潛龍勿用」的古訓，往往不予採信。近年太平洋島鍊圍堵與突破的攻防角力，會不會導致「龍戰於野，其血玄黃」呢？這種劍拔弩張的態勢，委實讓人擔心。

“出生”还是“入死”

—— 早期儒学与海德格尔现象学走向本真存在的两种道路 ——

中国 山东大学中国诠释学研究中心

暨哲学与社会发展学院 教授 陈 治 国

自海德格尔现象学东传汉语哲学界以来，“本真”（Eigentlichkeit）、“本真存在”以及与此密切相关的“向死而在”（Sein zum Tode）等标志性概念的影响力甚至溢出了学界，成为日常生活中时有所闻、所见的字眼。然而，这些字眼或概念能否在一般中国人的生活经验中得到真正的支持或印证，能否与长期以来指引或形塑着这些生活经验或生存感受的儒学传统尤其是早期儒学传统相契合？换言之，早期儒学传统是否是以“死亡”意识为媒介，来思考人类存在者的本真存在或“成人”、“成己”之生命要务？在这一困惑或疑难的牵引下，本文围绕通向本真存在或成己、成人的基本道路这一问题，着重在早期儒学与海德格尔现象学之间展开一种比较性探究。主要包括三个步骤。

一、本真存在、死亡与畏死

按照海德格尔，作为去存在的人类此在（Dasein），操心地在世界之中存在，并且根本上是与他人共同存在。共在具有两种实现形式。一者是本真存在，此在能够认识到，它的生存是分离地自我决定的，需要承担相应责任与风险；另一者是非本真存在，此在拒绝或放弃了发现并维持自身的基本能力，执迷于匿名的、日常的、平均的、逃避个体责任的生存方式。大多数情况下人类此在都倾向于后一种存在形式。

由非本真存在通向本真存在的转机或出路在于“死亡”问题，即“向死而在”或“先行到死中去”（vorlaufen zum Tode）。这种死亡（Sterben）作为一种存在论-生存论意义上的死亡，不愿等同于作为物理事件的生物有机体之完结（Verenden）或亡故（Ableben），也不愿等同于作为法律事件的社会性身份之终结，或者作为神学事件的宗教性之身心分离，而是被理解为人类存在者之“全然在此不可能的可能性”。这种意义上的死亡，包含三方面特征，即最本己性、非关系性、不可逾越性等。而面对或揭示这种死亡之现身情态或基本情绪乃是“畏”（Angst）——不同于针对具体对象的“怕”（Furcht）。在“畏”或“畏死”中，周围世界一切事物的存在、他人的存在乃至此在自身的存在都不再具有意义，同时由于人类此在的基本规定就是“在世界之中存在”，这就迫使处于畏死情态中的此在不仅必须承认它本质上的有限性，而且要独立、自主地去重新赋予事物、他人乃至自身的存在以源始的意义。换言之，在“畏死”而来的“自由”中以无中生有的方式建构起真正的生存世界，同时也不断确立或更新自身的存在。

二、成己、出生和参与

周孔孟荀代表的早期儒学，作为一种典型的伦理哲学，基本议题就是探究一种富有意义而值得追求的生活方式究竟应该如何展开。这种生活方式的理想状态是主要通过成己、为己这类概念来刻画的，其通常的典范是君子人格，最高典范则是圣贤气象。如果着重聚焦于君子人格，它至少包含三方面基本特征：充分的完整性或一致性；自觉的历史性意识和社会性意识；连续的积累性与创造性。

早期儒学中成己、成人之君子人格的实现，是以人的不断“出生”或“新生”来开辟道路的，而不是海德格尔现象学所看重的“死亡”意识。这里所说的出生（nativity），既不是基督教文化背景中的“受造”或“被造”（creation），也不是单纯生物学意义上的“诞生”（birth）。不过，更准确地说，它与生物学意义上的诞生有关，同时也具有宇宙论或宽泛意义上的存在论的向度，当然也更具有伦理-社会层面的内涵。

就生物学的向度来讲，一个人的出生首先与父母和祖先有关，他的出生就是父母和祖先的血缘脉络的一种延续和再生，经由这种出生他也被带入了父母和祖先所栖居劳作的世界。这同时意味着，新生个体所进入的世界并不单纯是空间的、物理的以及生物性的世界，更是历史性的世界。并且这个世界的保存、维护和更新也需要新的生命力量来担负责任。

就宇宙论的向度来讲，一个人的出生也与非人格性的统一力量即“天”有关。作为自然本生、运转不息并有其内在节奏和规律之存在过程的“天”，容许并珍惜每一个生命的出现和成长，而且赋予每一新生个体以某种独特的、潜藏着的，需要个体不断去觉识、体认、实现乃至扩展和转化的东西，这种东西在早期儒学中是以“德”、“命”、“天命”乃至“性”等概念来指示的。这就意味着，一个人的出生及其存在有其宇宙论上的深层根据，并且他永远不能脱离或抽身于这个宇宙或世界，而是只能通过参与、配合的方式来彰显、揭示它，同时在此过程中也开展自身的不断存在和发展。

就伦理-社会的向度来讲，一个人的出生就是在各种不同层次和形式的历史性、社会性关系（父母、兄弟、君臣、夫妇、朋友）中，来成就和发展一种关系化自我。这种关系化自我，既不是封闭的原子式实体性自我，也不是各种社会性关系简单叠加而成的构成物，而是介于虚实之间、不断生成和积累的伦理行动者。这样一个行动者经由各种历史性、社会性关系来扩展人生视野和经验，从而促进自我的认知、理解与行动不断深化与调整，同时反过来他也进一步参与和促进新的历史世界和社会世界的形成与转化。

三、比较性的分析和评论

第一，“出生”与“入死”两种道路构想的思想渊源与背景问题。海德格尔现象学主张经由“畏死”或“先行到死中去”而赢取一种本真存在，无疑是西方哲学与文化传统中根深蒂固的死亡意识或死亡观念的一种革新性重申或重铸。对于荷马史诗，海德格尔会赞赏那些英雄——不同

于一般凡人——对自身能力的充分发挥以及对死亡命运的自觉意识，但是他不会接受他们可能的软弱与恐惧，他也有意忽略了死亡的暴力、血腥和残酷。对于柏拉图，海德格尔也认为一种哲学性的存在或本真的存在之大道就在于“练习死亡”——前者强调通过练习死亡来摆脱现实世界中的身体性、感觉性生活，后者强调通过练习死亡即持续地畏死来摆脱常人世界——无论是感觉的、还是理智的——的平庸生活，然而海德格尔的死亡观念背后不再预设柏拉图那种作为最高善的智慧本身。对于黑格尔，海德格尔同意死亡在自我意识或自我存在的逐步确立中具有优先性地位，但是他会认为黑格尔将死亡的完成事业托付于他人、家庭和更高的伦理共同体，必然是忽略了死亡的最本己性和孤独性特征。对于德国浪漫主义诗人，海德格尔高度推崇他们将死亡神秘化、个别化乃至诗化的思想取向，不过他采取了更加精微细致的哲学表述方式，并且更加突出了个体意志的决断性，从而一举将其普遍化为一切人类存在者之本真存在的根本条件。

早期儒学以“出生”而不是“死亡”作为成己、成人的基本道路，应该说这很大程度上与商周时期的一般性生活经验和信念有关。这个时期一项重要生活经验和信念，就是经由祖先崇拜和祭祀活动而“纳入死生”。所以，某一个体的死亡，即使属于一件令人悲伤、哀恸的事情，也不大会引发绝望、畏惧或其他更加激烈的反抗情绪。理由有二，一者是有鉴于任一个体永远属于关系化自我，血亲后代的持续有助于弱化个体死亡所带来的损失。早期中国人担心的不是死亡，而是横死、暴死，尤其是没有后代，孟子讲“不孝有三，无后为大”。二者是同样基于个体总是一种社会化的、关系化的自我，如果一个逝去的个体鉴于其生前的德性、功业和成就而不被活着的后代或未来世代所忘却、所忽略，那他就仍然死而不亡（忘）。

第二，本真存在或成人成己之生活追求中的自由、自主或创造性问题。海德格尔现象学将本真存在锚定于“畏死”或“先行到死中去”的一个重要根由就是“自由问题”。经由畏死，人类此在可以获得彻底或绝对的自由，在此自由中去筹划、选择排列在死亡面前的种种生存可能性，去展开存在的更新活动和意义的创造活动，从无（无意义）中创生或建构世界。

对于早期儒学中的关系化自我模式是否容许一种自主性、创造性之问题，我的理解是，它鼓励一种承继历史、尊重既有经验和所属族群基础上之情境化的自主性和创造性。比较常见的一个实例就是古代中国人的个体称呼问题：“姓”往往代表着个体身份的血统和历史及其族群社会，“名”体现着父母或族群对个体自身特殊性的命名和期待，“字”或“号”则反映了个体自身对这种命名或期待以及自己真实的生活样态的一种理解、选择或评价，“谥号”则代表个体对社会和世界的主要成就贡献以及来自社会 and 世界的认同或批评。

第三，个体的本真存在与社会政治伦理共同体问题。就海德格尔现象学而言，经由向死而在之个体层面上的本真存在，能否带来一种现时代条件下可以设想的社会伦理政治共同体？由于海德格尔自身在这个问题上所言寥寥，它已经引发了学界内外的无数纷争。我的基本判断是否定性的，有三项重要理由。

■第七回 日中韓国際學術シンポジウム

对于早期儒学中的个体伦理与社会政治伦理关系问题，它们之间的互动互渗的深度与强度都是不言而喻的。关键在于成己、成人之君子人格或者说仁人君子之个体伦理，是否真正能够导向仁政的政治统治模式，这个一直是有广泛争议的。我的基本观点是，无论就理论逻辑来看，还是从儒学政治实践过程来看，早期儒学所面临的挑战都是异常艰巨的。

現代文明の行方

—— 現代科学と東洋思想、新しい世界像の探究 ——

日本 東日本国際大学・東洋思想研究所 客員教授 森田 浩之

東洋思想という観点から現代文明の行方を考察する際、われわれは必ず「西洋」対「東洋」という問いに直面します。というのも現代文明は西洋化と言える反面、その弊害を是正できるのは東洋の思考様式だからです。

ここで一冊の本でも論じきれない前提を挙げておきます。まず「現代文明」を工業化・市場経済化・民主化によって物質的に豊かになった世界と定義します。

すると「現代文明の行方」という問いは「西洋の時代は終わるのか」という問いになりますが、新しい文明が台頭してくるどころか、アジア・アフリカさえもが物質的な豊かさを求めて機械化、民営化を進め、さらには国民の政治参加を促している以上、西洋化という意味での現代文明が他の文明に置き換えられることは、しばらくはないと思います。

しかしこのような意味での現代文明が内部崩壊していく可能性はあります。最たるものが戦争と環境破壊です。

このような弊害を引き起こす要因はなんのでしょうか。これこそ一冊の本でも語り尽くせない難問ですが、何か問題が起きた時、その原因は客体側の物理的要因でしょうか。それとも主体側の認識的要因でしょうか。私は後者と考えております。

そこで学術的ではありませんが、個人的な話からアプローチしたいと思います。

30年前、私は大学の学部生でした。所属していたのは当時流行り始めた「学際研究」に携わるところで、文学部の「人間科学」という専攻です。縦割りの学問分野を超えて総合的に人間の思考と行動を研究する試みです。

ただ実際の教員は個々の学問分野で訓練を受けてきた人たちでしたから、科目は科学哲学、理論社会学、文化人類学、臨床心理学など様々でした。私は学問のあり方を根本から問い直す科学哲学に興味を持ち、「ニューサイエンス」と呼ばれる分野を勉強しました。

これは現代物理学の哲学的意味を探究する学問で、特に古典力学的世界像からの転換をめざしていました。私は物理学者ではありませんが、量子力学では「波と粒子の二重性」と「非局所性」をどう理解すべきかについて大きな論争がありました。

すべての物質は分子や原子に解体できます。古典的世界では、これが「基本的構成要素」でしたが、原子はさらに原子核と電子から構成され、原子核は陽子と中性子に分解できます。これでも打ち止めにはならず、素粒子の探索は永遠に続きます。

古典的な世界では原子など基本的構成要素は粒子ですが、素粒子レベルのマイクロな世界で

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

は、粒子は「波」としても観測できます。電子をひとつずつ放射すれば粒子として現われますが、電子と測定装置とのあいだにふたつのスリットの入ったつい立を置くと、波のような干渉が起こります。これによって「観測」という主体側の行為が、客体の現われ方に影響することが明らかになりました。観測者と観測対象は不可分の一体です。

非局所性とは、一度相互作用したふたつの素粒子は、粒子どうしが信号のやり取りができないほど遠くに飛んでいっても、相互作用を続けるという現象です。粒子Aがプラス方向にスピンしており、粒子Bがマイナス方向にスピンしているとします。合わせてプラス・マイナス・ゼロです。このふたつを宇宙の果てまで引き離して、粒子Aの動きをかく乱しても、ABの和はゼロのままになります。BがAの変化に呼応したということです。

これはいかなる物体も光速より速く動くことはないという相対性理論に反しますので、アインシュタインはこれこそ量子力学が間違っている証拠だとしました。しかしその後の物理学者は、宇宙はバラバラの物質から成り立っているのではなく、すべてがひとつにつながっているという見方に傾いていきます。

波と粒子の二重性の例で説明しますと、宇宙の真の姿は波的な様相をしていて、粒子は波のなかの比較的安定した部分が、人間の認識において、背景から切り離されて孤立しているように見えるという解釈です。

ここから話は微妙な方向に進みます。大半の物理学者は、この不思議な現象を、不思議なままにして、とりあえず数学的理論・実験・応用などの面では不都合はないので、根本的な世界像の探究には乗りだしません。

しかし少数の物理学者が、不思議な現象を語るための言葉を探し始めます。そして行き着いたのが東洋思想です。ふたつ紹介しますと、ニューサイエンスを広めたフリチョフ・カブラの『タオ自然学』には「東洋の神秘思想〔は〕物理学の最先端にある理論を包含する一貫した美しい哲学的枠組をもっている」とあり、著名な物理学者デイヴィッド・ボームの『全体性と内臓秩序』には「西洋社会では、度（はかり・測定）に基づく科学や技術の発展が主として強調されてきた。……東洋社会では、度りえないものに対して究極的な注意を向ける宗教や哲学が主に強調されてきた」と書かれています。

ここから反応は三つに分かれるでしょう。最初のふたつはニューサイエンスを「いかがわしい」と捉えます。第一に、大半の物理学者と、正統派の哲学者です。物理学者は哲学的論議はいらないと言うでしょうし、または哲学に興味はあっても、東洋思想を持ち出す必要はないと思うでしょう。哲学者は根拠のない議論にうんざりするでしょう。

第二に、東洋思想の専門家です。大半の研究者は、そもそも西洋人が東洋思想を理解していないと思うでしょうし、現代物理学と東洋思想はまったく別種類の事柄だから、一緒に語ることの意味を見いだせないでしょう。

第三に、ボーム、カプラ、そしてかなり離れた末席にいる私のような、折衷を好む人びとがいます。現代物理学と東洋思想が完全に異次元であることを知りながら、宇宙の根本を探るためには、使えるものはなんでも勉強しようという、異端の研究者たちです。

ニューサイエンスの担い手が批判してきたのは、要素還元主義と機械論的世界像です。宇宙は個々バラバラな物体から成り立っていて、各個体のあいだに作用する力学で宇宙の働きが説明されるという考え方です。

ボームやカプラが主張するのは、宇宙は要素に解体できない分離不可能な全体だということです。先に統合性・斉一性・全体性があります。そして全体は流動的に運動しており、その全体運動のなかで安定的に再起してくる部分を、人間が意識において、背景の全体性から引き剥がして、個体として独立させているということになります。

僭越ながら 25 年前、私はこれらの読書と思索を通じて、世界と人間に関する見方をまとめました。この宇宙は私という存在を含め、すべてがひとつにつながっています。そしてそこに宇宙進化の偶然で、人間の脳のなかに意識という機能が作動し始めます。これが「私」と「外」という分けを創りだし、次に外的世界のなかの継続的にくり返す部分を文脈から切り離して、それぞれを独立した物体として認識します。

私は不可分の全体を「調和宇宙」と名づけ、自分と対象、さらに対象のなかで各物体を切り分けていく作業を「分節化」としました。分節化によって、外的環境内の各物体がそれぞれ名前を持つようになり、その後に各物体どうしの関係性が確定されます。各物体相互の力学が法則として定式化されると、最初は混沌としていた外的環境が精密な秩序として立ち現われてきます。調和宇宙が分節化されて、個体が認識され、バラバラな要素間の構成が論理的に把握されると「秩序世界」が出現してくるという展開です。

私は残念ながら、実際的な制約から、その後は社会科学系の現実世界に入り込みます。このような研究では職がないため、政治経済の分野で生計を立ててきました。

ただ哲学への情熱は持ち続けたため、日本で大学院を終えた後、イギリスの大学に行きました。しかしまったく理解してもらえません。大半の理由は私の力不足ですが、以上のような話を持っていくたびに、現地哲学者に「空想だ」「証拠がない」と言われ、果ては「これでは議論できない」と呆れられてしまいました。

私には我を押し通すというエネルギーが欠けているため、一度は相手の懐に入ることになりました。それまでの 10 年間思索してきたことを、ひとまず封印して、初心者として分析哲学を学び始めました。そしてそれから 20 年たって振り返ってみますと、ニューサイエンスが流行で終わった理由も見えてきます。

このような有機的世界像を探究してきた理由は、西洋近代の機械論的世界像が分断の理念であり、これが「自分」と「他者」、「人間」と「自然」という二項対立の思考を生み出して、

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

差別や対立や公害につながったと考えるからです。だから不可分の全体を基軸とするホーリスティック（全体論的）な世界像に転換すべきだと提案してきました。

この思想はいまでも正しいと信じておりますし、もっと広めていきたいと思っておりますし、西洋と東洋の橋渡しになると考えております。現実世界での物質文明は享受しながらも、世界像の転換で、戦争と環境破壊を減らせるかもしれません。

しかし足りなかったことがあるのも事実です。「全体」と言うことで、議論の焦点がぼやけてしまい、共通了解のための基盤が失われてしまいました。分節化された同じ対象を見れば、相手の意図は理解できます。ですが「全体」はいかようにも描写できるため、共有された土台で話をするのが困難です。

さらなる難点が「認識が世界を創造する」と受け取られかねないことです。すると個々人で世界は違って見えるはずですが、実際にそうなのですが、その一方で、世界は比較的安定的に立ち現われてきます。ニューサイエンスは外的世界の安定性については、納得できる理論を提供できなかったような気がします。

以上の課題が解決され、西洋人にも理解できる言葉で語れるようになれば、東洋思想の理解が進み、現代文明に関する考察も深まるのではないのでしょうか。

当代中国对儒学思想的继承研究

朱 明 愛*

1. 序文

儒学思想自中国封建王朝时代被奉为中国正统传统思想，新中国成立以后，中国在社会主义建设初期阶段，将儒学视为社会主义革命与建设的障碍，为断绝与传统的联系，禁止推崇儒学。尽管儒学作为一种制度被废除，但是儒学的价值观念依然持续存留在人们的内心深处，持续影响。随着中国由计划经济向市场经济转型，出现了各种社会问题，因此儒学价值的伦理作用重新复兴，逐渐引起人们的关注。尤其是自改革开放以来，中国领导人对儒学思想的立场发生了变化，由此出现了很多有关儒学的研究以及再评价。因此儒学价值作为社会主义文化重要的一部分，在中国政治、社会、文化等领域中，做出了重要贡献。

笔者认为儒学价值，是指家族主义、集体主义、国家优势、权威服从、遵从等级、尊重学习和注重教育、重视伦理规范，强调秩序与和谐、勤勉与朴素以及为民思想等，使之与社会主义文化形成互补。本文将从实事求是与传统文化的继承、社会主义道德建设、领导人的为民思想、重视和谐与秩序，重视教育和尊重学习等五个方面对当代中国的儒学价值予以分析，解答中国领导人对儒学价值到底有怎样的再认识。

2. 本文

2.1 实事求是与传统文化的继承

儒学在面对问题时，相对来说较为积极务实，尽管儒学基本上也是追随既定的道德品目，并以此为基础，但是新的环境下却有着超越突破的倾向。当中国受到十九世纪西欧挑战之时，思想家便自觉地开始对儒学进行改革，这也表现了儒学的这种特征。当邓小平在主张改革开放之时，他采用此特征，获得了中国领导人与国民的支持。当坚持走社会主义道路的中国发现东亚其他国家快速向发达国家发展时，不由地想到“原来我们一直在沉睡啊！”，此特征也是使人们自觉反省的重要原因之一。

邓小平提出的“实事求是”主张也是对儒学价值的继承和发扬。例如邓小平主张要害是姓“资”还是姓“社”的问题。判断的标准，应该主要看“是否有利于发展社会主义社会的生产力，是否有利于增强社会主义国家的综合国力，是否有利于提高人民的生活水平。”他提出了小康

* 作者简介：中国山东大学外国语学院 副教授 硕导（济南 250100），本文为2009年中国教育部留学基金委资助项目“中国社会转型与儒学价值研究”的阶段性研究成果之一。

社会，并认为应从实际水平出发解决问题，这是绝对不受任何经济理论制约而根据现实情况制定灵活政策的表现。邓小平的此举，与其说是局限于儒学特定的价值，不如说是与儒学价值的根本有关。而且与其说是邓小平个人坚持主张的价值，不如说是他在遵循全国人民共同享有的价值。这充分证明了儒学作为传统依然存活在中国人的内心之中。

以邓小平为核心的中央领导在1978年中国共产党十一届三中全会上，阐明了“只有坚持解放思想，实事求是，一切从实际出发，理论结合实际，现代化建设才能顺利进行。”并且立足于思想解放的精神，由此学术界掀起了研究儒学思想的热潮。例如“新儒学研究”、“儒学与现代化”等研究开始启动。

随着中国的改革开放，社会上出现了各种不良现象等社会问题，甚至出现了人们对社会主义未来的怀疑。由此中国领导人为加强社会主义体制，提高人民的道德文化水平，增强社会主义信念与爱国心，做出了努力。“思想解放”之后，中国领导人与学界的“新儒学研究”、“儒学与现代化”研究者一并认识到确立思想体制的必要性，因此进一步提升儒学思想的有用性，其中表现之一就是1989年10月在山东曲阜举办了国际儒学学术会议。来自东西方12多个国家，120多名学者出席了本次会议，发表了共81篇论文。前中央书记处书记、国务委员、全国政治协商会议副主席古牧出席并致辞，他提到：“在中国社会主义现代化建设和改革过程中，批判继承中国传统文化的精髓，批判吸收外来文化的合理部分，这是一件极其重要的事情。”这表明了与儒学思想合作共存的立场。这次学术会议之后，中国学术界对儒学思想研究的关心与热度与日俱增，许多研究机关通过各种学术会议，以“社会主义现代化与儒学的关系”为主题，展开了积极的讨论和研究，在《人民日报》与媒体上也大规模地报道，推动了儒学的复古之潮。通过新华通讯，江泽民总书记强调儒学的积极作用。

1989年在北京举行纪念孔子诞辰的重大活动，江泽民主席亲自出席了本次活动，因此我们也可以看到中国领导人的立场变化。自1990年以来，以江泽民为核心的党中央，开始加强对传统文化的继承与发展，江泽民曾多次强调要继承发扬中国民族的优秀思想文化传统。1993年江泽民在与北大学生座谈时指出：“任何一个民族都有自己的传统。我们中华民族所以能在世界屹立五千年，就是因为我们有着优秀的民族传统和民族精神。我们一定要担当起对祖国对民族的责任。”同时鼓舞在座的人要继承发扬民族传统与民族精神。江泽民主席在中国共产党成立70周年(1991年)纪念仪式的演讲中也提到了相关内容。即“建设中国特色社会主义文化，一定要继承发扬民族的优秀传统文化，充分体现时代精神，杜绝践踏本国文化或者因吸收世界文化成果而产生的民族虚无主义和全面西化倾向。”

江泽民在1992年10月中国共产党第十四届全国人民代表大会中指出：“我们继承发扬中华民族的优良思想文化传统，与人类文明发展一起，吸收优秀的成果，在丰富生动的社会主义实践中创造先进的精神文明。”这一讲话强调了精神文明的重要性。1994年10月纪念孔子诞辰1545周年的国际学术会议在北京召开，中国政协主席李瑞环与李岚清副总理出席本此次会

议致贺辞。中国领导人的一些列举措目的不仅仅是单纯的儒学研究或运用，而是在于为实现现代化和保障中国特色社会主义，将儒学思想提升为思想体系。

1995年10月6日江泽民主席指出：“为发扬中国古代优秀道德传统和革命传统，与人类一起吸收优秀的成果，确立先进的精神文明而努力。”在1995年10月党的十五届五中全会的闭幕会上，在正确处理社会主义现代化建设中的若干重大关系的演讲中，他又指出：“道德观念决定了这个社会的面貌、社会安定、合作关系、健全的发展，忠、孝、义、仁、礼、智等观念是中华民族的精神，是维持中华民族团结与辉煌灿烂历史的重要因素。”^①在1997年9月12日党的十五大报告中指出：“中国特色社会主义文化起源于5千年的文明史。”这阐明了社会主义新文化与传统文化间的历史连贯性。1997年11月1日江泽民主席在美国哈佛大学发表著名演讲并指出：“应从历史文化的角度来看中国，因为现实的中国是历史中国的发展，四大发明改变了世界面貌，中国传统文明依然在中国人的思维方式、价值观念、理想追求、以及国家发展方向中施展着影响。”此番演讲不仅说明了中国传统文化对世界文明发展的贡献，而且还介绍了中国的优秀文化传统，成为实现现代化的精神动力。

儒学价值是珍贵的文化遗产之一，在中国的现代化过程中，可称得上是维持社会秩序的组织原理，因此我们应重视缓和人际关系的仁、义、礼、信、忠、孝等传统品德。其中与“义”、“仁义”相通用的“先义后利”精神，在市场经济初期起到了重要的积极作用。例如不少海外华侨在建设教育设施和公共设施之后，为了追求利益来中国大陆投资。此外，近来许多有知识素养的成功企业家为了公益事业，将利润返还社会，因此人们称之为“儒商”，这也证明了儒学传统并没有消失。儒学的伦理规范首先强调个体之间的和谐关系，然后以家庭关系为中心，延伸到更为宽广的集体关系。儒学并不是蔑视利益本身，而是蔑视对能给人际和谐造成危害的不道德利益的追求。集体意识强调人际和谐，促使个人重视社会集体利益，相对容易地完成社会及国家的政策目标，加速国家发展所必须的社会转型。

2.2 社会主义道德建设

当代中国在社会主义精神文明建设的旗帜下，将儒学伦理道德的大部分内容作为母本，加强社会主义道德建设，为营造和谐社会而不断努力。中国社会主义精神文明建设中，对儒学思想的批判继承反映出了中国传统文化的回归。中国自改革开放以来，在社会主义精神文明建设的口号下开展的一系列工作，是消除传统文化的消极因素，宣扬积极因素的一个制度化过程。

1982年邓小平指出了中国特色社会主义建设和社会主义精神文明建设的必要性。当年12月在第五届全国人民代表大会第5次会议中通过的《宪法》增加了社会主义精神文明建设的必

^①中共中央党校，《学习江泽民同志“正确处理社会主义现代化中的若干重大关系”》，北京：中共中央党校出版社，1995，pp. 200-201。

要性。1986年9月28日中国共产党通过《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》，指出了中国社会主义精神文明建设的历史必然性、内容与方向性。社会主义精神文明建设的内容透露出了中国共产党为解决改革开放以来众领域产生的问题的苦恼。因此社会主义精神文明建设是通过提高人民的道德文化素质清除不健康的社会现象，从而达到维持和强化社会主义体制的目的。从这层意义来讲，社会主义精神文明建设以及由此产生的发扬传统，具有重大的现实意义。它不仅能够增强民族自信，吸引华侨资本，确保中国儒家文化宗主国的地位，还制止了改革开放带来的西化倾向，阻止企图分化中国的行径，具有重大的战略意义。

随着改革开放的深入，人们不断反思，对社会主义建设提出了新要求。1996年10月10日在中共十四届六中全会上，颁布《加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》并指出，社会主义精神文明建设的根本目标是为把我国建设成富强、民主、文明的社会主义现代化国家而培养有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义四有新人。由此可见，中国领导人在引入世界各国先进文化的同时，还不断加强社会主义信念，不断强调社会主义民主、法制、纪律教育，呼吁社会主义义理观或集体主义。

社会主义道德的树立与培养，社会主义民主、法制、纪律教育的强化，科学与教育文化的普及与提高，既是社会主义精神文明建设的主要目标，也是有待实践的课题。为防止不良社会现象的扩散，领导人应更加强化社会主义理想信念。从社会主义体制的维持与强化角度而言，社会主义精神文明建设的目的在于宣扬社会主义思想与为防止资本主义思想的渗透。

自改革开放以来，开始出现社会主义市场经济体制这个词汇，从这个词汇中我们不难看出，社会主义精神文明建设的积极用意。即在中国特色社会主义现代化建设大业中，我们应该通过对儒学传统文化的批判继承，发扬中华民族的自豪感，增强关于社会主义体制的信念与爱国心，强化国家赋予人民的权力，积极发掘能与西欧相对抗的中国文化，并将其升华。

2.3 领导人的为民思想

中国的为民思想作为中华民族优秀的传统思想为几千年的中华民族文明史奠定了基础。传统儒学的为民思想内涵包括第一，在社会历史的发展中做到以民为本。“以民为本”是主张“民重君轻”、“听于民”的思想；第二，主张重视民心，得民心者得天下，失民心者失天下；第三，治理国家要重视富民、利民。中国共产党批判地继承了传统的为民思想，并不断丰富完善。毛泽东的“为人民服务”、邓小平的“三个有利于”、江泽民的“三个代表”、胡锦涛的“执政为民”思想与儒学的为民思想一脉相通，是当代为民思想的体现。

邓小平十分重视“为民思想”，在改革开放与现代化建设时期，继承了“民为贵”、“民为上”、“民心不可违”等精神，克服了传统为民思想的局限性，为传统为民思想赋予了新的内涵，形成了中国特色的社会主义为民思想。“人民利益高于一切”是邓小平为民思想的核心，在国家治理中，他吸收了“富民”、“利民”的传统为民思想的精髓。邓小平摆脱了毛泽东时期依靠

道德力量调动人民积极性的方式，开始向竞争与利益并行的道路转型。改革开放初期邓小平高度重视劳动人民、农民、知识分子的个人利益，他曾多次强调“在组织人民进行劳动生产、科学研究时，除了精神奖励之外还应给予物质奖励，还应积极改善他们的物质待遇。”邓小平提出了“按劳分配”、“多劳多得”等国家经济政策，承认个人有适当追求物质利益的权利，鼓励人民勤劳致富，鼓励人民更加积极地投入到社会主义现代化建设中。

江泽民继承和发扬了“仁政”这一传统为民思想，提出了“依法治国”的主张。确立了“三个代表”理论体系，为始终如一地维持党与人民的血肉关系，实践爱民、重民、利民、富民的精神而努力。江泽民提出的“全心全意为人民服务，紧密联系群众”是中国共产党区别于其他政党的标志。中国共产党始终把人民利益放在首位，指出除了广大人民群众的利益外中国共产党没有特殊的利益，各级领导干部应该为人民群众的利益而工作，并指出：“我们必须把人民拥不拥护、赞不赞成、高不高兴、答不答应作为制定各项政策的出发点和落脚点。”“三个代表”思想将实现、发展、维护广大人民的根本利益作为根本目标，指出党的各级领导人应有爱民之心，对人民负责，为达到富民这一目的而不断努力，服务于广大人民群众的根本利益。^①

中国人普遍认为，最优秀的人才会被政府选拔从而为人民服务，因此可以为人民指明拥护的方向与方法。将知识分子的忧民意识与使命意识纳入以德治国范畴。“以德治国”作为江泽民思想的核心，是党中央第三代领导集体在我国社会经济步入新的发展时期提出的重要治国方略。2000年2月1日江泽民主席发表了“关于教育的谈话”表现出了对青少年思想品德的关心。2000年6月在中央思想政治工作会议中指出：“法律与道德作为上层建筑的组成部分，都是维护社会秩序、规范人们思想和行为的重要手段，它们互相联系、互相补充。法治以其权威性和强制手段规范社会成员的行为。德治以其说服力和劝导力提高社会成员的思想认识和道德觉悟。道德规范和法律规范应该互相结合，统一发挥作用。”^② 2000年12月14日中共中央国务院办公厅下达了《关于适应新形势进一步加强和改进中小学德育工作的意见》，意见强调“应将学校的德育教育与素质教育放在首位，坚持育人为本的思想，思想政治素质是素质教育最重要的内容。”

江泽民主席在2001年1月全国宣传部长会议中指出：“我们在建设有中国特色社会主义，发展社会主义市场经济的过程中，要坚持不懈地加强社会主义法制建设，依法治国，同时也要坚持不懈地加强社会主义道德建设，以德治国。”他还强调“对一个国家的治理来说，法治与德治从来都是相辅相成相互促进的，二者缺一不可，也不可偏废。法治属于政治建设、属于政治文明，德治属于思想建设、属于精神文明。二者范畴不同，但其地位和功能都是非常重要的。我们应始终注意把法制建设与道德建设紧密结合起来，把依法治国与以德治国紧密结合起来。”

^① 《江泽民论有中国特色社会主义》，北京：中央文献出版社，2002，p. 64。

^② 江泽民，《在中央思想政治工作会议上的讲话》，《人民日报》，2000. 6. 28。

^①江泽民主席的这一谈话将以德治国正式确立为国家治理手段。

胡锦涛温家宝推行的政策继承了江泽民时期的政策。胡锦涛曾指出：“人民利益无小事，深入学习贯彻三个代表重要思想，将立党为公执政为民作为学习实践三个代表理论的重要目标。”此外还强调指出：“政党兴旺的根本因素在于民心所向，要坚持权为民所用，情为民所系，利为民所谋。”^② 2003年1月2日至5日胡锦涛主席冒着零下35°严寒，亲自访问了内蒙古草原地区，考察游牧人民的实际生活。温家宝总理于一月末考察了一个坐落在辽宁省的煤矿，下至井下720米与矿工一起共度春节。2003年“非典”时期，胡主席与温总理亲自到医院和学校慰问患者。因此国内外很多学者与媒体高度评价胡锦涛温家宝领导班子的最大特征就是亲民。

总之，中国领导人强调“以德治国”，可以看出中国对儒学“仁政”、“德治”思想精髓的继承与利用。“仁政”是儒学政治思想的精髓，它要求君主与各级管理者施行仁慈的政治。儒学“德治”理论的核心在于统治阶级与被统治阶级。儒学的礼治与德教是治理国家的根本，孔子认为，假设国家法令行之有效，那么就不会有人触犯法律，即使触犯法律，内心也不一定会感到羞愧。但如果施之德与礼的教育，那么他不仅在触犯法律时会感到羞愧，而且还会自觉地遵守社会规范。孟子认为与制定各种法令相比，德育更能赢得民心。再好的行政法令也是为让公民惧怕而制定的，而道德教育的出发点却是让人们学会去爱。二人都是强调道德教育在治理国家中的重要性。因此儒家将和谐的社会关系、各种礼仪、规范的制定、道德教育放在了统治手段的第一位。孔子认为平时不注重对人的道德教育而对犯罪者施行刑罚是一种独裁行为。荀子的儒学政治理论是强调礼治、德教与法治。他认为即使法律条文再完善彻底，也比不上道德教育充分。总体来说，荀子既强调德治也强调法治，主张将法治与德治作为治理国家的根本准则。在礼与法的关系方面，荀子认为礼是法的基础，二者在本质上具有一致性。除了中国领导人的为民思想，企业家也十分重视儒学的“仁和”等品德，将其视为企业运营的核心思想。他们经常引用“家和万事兴”这句话，反映了他们思想意识中对家庭纽带关系的重视。

2. 4 重视和谐与秩序

中国领导人至始至终十分重视和谐与秩序。在改革开放初期，社会管理的主体是国家与政府，社会管理体制是中央计划经济和类似的高度集中管理体制。自1989年随着“稳定压倒一切”论的出现，国家的作用逐渐弱化，多样的社会主体开始参与到社会管理之中。“稳定压倒一切”是为使社会体制与政策在“安定—不安定—安定”中反复而提出的。由于中央与地方，政府与社会以及个体间的各种矛盾相互交错，国家在经济发展与社会安定中进退两难。例如国家提出

^① 江泽民，《在全国宣传部长会议上的讲话》，《人民日报》，2001.1.1。

^② 《胡锦涛在‘三个代表’重要思想理论研讨会上的讲话》，《光明日报》，2003.7.2。

了“稳定压倒一切”、“协调发展”、“共同富裕”、“和谐社会”等理论来追求和谐的社会秩序，同时也默认了在和谐社会中存在的优惠政策、“先富论”等因素。

中国共产党十六届四中全会正式指出将建设社会主义和谐社会作为党的目标之后，“和谐社会”开始逐渐被大众关注，许多专家学者也开始研究“和谐社会”的内涵及其建设方案。胡锦涛主席在省部级主要领导干部提高构建社会主义和谐社会能力专题研讨会上概括了社会主义和谐社会建设的主要内容和特征。即“根据马克思主义基本原理和我国社会主义建设的实践经验，根据新世纪新阶段我国经济社会发展的新要求和我国社会出现的新趋势新特点，我们所要建设的社会主义和谐社会，应该是民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。”和谐社会是我们自古追求的理想，“大同小康”是中华民族美好的目标。当今中国共产党提出建设社会主义和谐社会的构想，不仅是对传统儒学思想的继承，也是中共执政 50 多年来经验教训的总结。

社会主义“和谐社会”的思想起源于中国古代儒学思想范畴的“和”思想。儒家的“和”是中国小康社会和社会主义和谐社会的思想准则，具体表现为它融合了“天人合一”、“大同”、“何和为贵”、“和而不同”等思想内涵。古代的“和”在儒学思想里具有最高价值，是儒学“礼”文化的结晶。“和”包含丰富的内涵，而“礼”是最普遍的社会准则。“和”思想认为，在个人与他人、集体的关系中，应该相互理解、共同合作。“和谐”作为中国传统文化思想之一为中国古代哲学的“天人合一”宇宙观提供了证据。即人作为宇宙自然地一部分，应该尊重自然万物，在遵从自然法则的前提下来谋求人类的生存和发展。儒学思想致力于以“忠”和“孝”为主线，在“信”和“义”为基础的垂直权利与秩序中谋求合作与和谐，并且强调因礼乐制度而连接的人际关系和解，主张天人合一，人与自然和谐共处，这些都是和谐思想的体现。人类自古就开始最求大同社会理想，因此可以说人们对和谐社会的渴望与追求从未停止过。

儒学的“大同”是孔子描述的理想社会。“大道之行也，天下为公。选贤举能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是为大同”。《礼记·礼运》即在大道施行的时候，天下是人们所共有的，把有贤德、有才能的人选出来给大家办事，人人讲求诚信，崇尚和睦。因此人们不单奉养自己的父母，不单抚育自己的子女，要使老年人能终其天年，中年人能为社会效力，幼童能顺利地成长，使老而无妻的人、老而无夫的人、幼年丧父的孩子、老而无子的人、残疾人能得到供养。男子要有职业，女子要及时婚配。人们憎恶财货被抛弃在地上的现象而要去收贮它，却不是为了独自享用；也憎恶那种在共同劳动中不肯尽力的行为，总要不为私利而劳动。这样一来，就不会有人搞阴谋，不会有人盗窃财物和兴兵作乱，家家户户都不用关大门了，这就是所谓的“大同”社会。

“先富论”的来源可以追溯到孔子的“和而不同”思想。具体分析孔子的“和而不同”思想，

会发现他主张的“和”有时是与“同”相对立，有时又与“礼”相对立。儒学家与儒学经典对“和”的理解也有所不同。孔子说过“君子和而不同，小人同而不和”，君子能与众人相协调一致，然而观点与目的并不一定相同。小人则是观点与目的都要相同，然而却不能与众人协调一致。“和而不同”凭借丰富的思想内涵，作为世界观和方法论，在对世界丰富性认证的同时还致力于维护和平共存。^①

2002年10月江泽民主席在布什图书馆的演讲中指出：“两千多年前，中国先秦思想家孔子就提出了‘君子和而不同’的思想。和谐而又不千篇一律，不同而又不相互冲突。和谐以共生共长，不同以相辅相成。和而不同，是社会事物和社会关系发展的一条重要规律，也是人们处世行事应该遵循的准则，是人类各种文明协调发展的真谛。”^②由此可见，中国政府不仅认可“和而不同”，而且还努力追求和谐共存。

曾经我们会经常感到“信义”在中国人中备受重视。我们能经常从经营者那里听到“劳资互信、团结一致、共度难关”类似的话。但是改革开放以来，随着市场经济的引入，“信义”正逐渐向“信用”演变。这种信任不应只停留在企业内部，它应该适用于企业与政府以及所有市场经济的主体，是一种更加广义上的信任。但是这种企业间的信任，在企业内部，由于我们的习惯表达，集体的利己主义与信任经常会引发矛盾。中国人渐渐认识到合同的重要性，虽然是先订合同然后开始做生意，但是无论到哪里都还是十分重视信用与义理。企业之间在进行商业往来时，比起形式的文字合同，更重视对方的信用，比起遵循严格的规定，劳资双方通过对话进行调节与让步，从而达到劳资双方的和解，这些都是儒学传统价值的现实体现。

2.5 重视教育和学习

学习型社会是21世纪国际社会主要的教育思想。改革开放30多年来，中国的教育事业持续稳步发展，这与领导人始终重视教育的思想与政策是密不可分的。1978年中国正式恢复了高考制定，1980年中共中央下发了《关于普及小学教育若干问题的决定》，1981年国务院颁布了《中华人民共和国学位条例暂行实施办法》，1982年中国共产党第十二届全国人民代表大会首次决定将教育作为经济发展战略的重点课题之一，1987年10月第十三届全国人民代表大会上明确指出“百年大计教育为本”，1992年10月第十四届全国人民代表大会中强调要把教育放在优先发展的战略地位，全国各地掀起了建设学习型社会的热潮。

邓小平作为中国第二代领导集体的核心，他充分认识到教育在现代化建设中的重要性，十分重视教育事业。他提出了“尊重知识，尊重人才”的口号，并呼吁为在全社会形成尊师重教的风气而努力。他的重教思想可概括为“科教兴国”。邓小平始终以战略家的角度，认清新形势，

^①《夏立平，江西元，《中国和平崛起》，北京：中国社会科学出版社，2005，p.270。

^②《江泽民主席在乔治·布什总统图书馆的演讲》，《人民日报》，2002.10.25。

强化学习的必要性和重要性方面披荆斩棘。邓小平总结了过去忽视学习的教训做出如下指示：“我承认最近没有经常学习，将主要精力放在了政治运动上没有好好学习建设的本领，如果建设没搞好，那么政治也会随之遭受重创。”^①早在1977年，邓小平强调指出：“实现社会主义现代化关键是科学技术，发展科学技术，不抓教育不行。”^②“要想把我国发展成为世界先进发达国家，必须从科学和教育出发。”^③“教育是培养科学技术人才的基础。”^④1977年在科学与教育工作座谈会上邓小平指出：“我国科学研究的希望，在于它的队伍有来源。科研是靠教育输送人才的，一定要把教育办好。”^⑤

十一届三中全会之后，随着党的工作重心向社会主义现代化建设转移，科学技术和教育事业的地位直线上升，在1982年9月中国共产党第十二届全国人民代表大会，更是确立了科技与教育优先发展的战略地位。在改革开放与社会主义现代化建设初期，认为学习是社会主义建设的重要条件，强调“所有同志都应认真学习，接受再教育。”即指出：“过去的革命问题解决得好不好，关键在于党的领导，现在的建设问题解决得好不好，关键也在于党的领导。”1982年9月18日，邓小平在与金日成一同访问四川时，再次讨论了科技和教育的问题。邓小平指出：“搞好教育和科学工作，我看这是关键。没有人才不行，没有知识不行，文化大革命的一个大错误是耽误了十年人才的培养。”^⑥

1985年3月在全国科学大会上，邓小平围绕着科技与经济的结合问题谈到：“经济体制和科技体制，这两方面的改革都是为了解放生产力。”^⑦同年5月召开的科学大会上，邓小平指出：“一个10亿人口的大国，教育搞上去了，人才资源的巨大优势是任何国家比不了的。”^⑧1985年邓小平在《各级党委和政府要把教育工作认真抓起来》的报告中提到：“近几年来，从中央到地方，到农村党支部，有越来越多的同志，懂得知识和人才的重要性，懂得教育的重要性。这是我们党的一大进步。”^⑨“中央提出要以极大的努力抓教育，并且从中小学抓起，这是有战略眼光的一步。如果现在不向全党提出这样的任务，就会误大事，就要负历史的责任。”1986年10月18日在邓小平的两次重要谈话中首次提出：“科技是第一生产力。”还强调指出：“从长远来看我们应该重视教育，否则，由于我们已经耽误了20年，还将再耽误20年，结果将是难以想象的糟糕。”^⑩

① 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994，p. 153。

② 《邓小平文选》第2卷，1994，p. 40。

③ 《邓小平文选》第2卷，1994，p. 48。

④ 《邓小平文选》第2卷，1994，p. 95。

⑤ 《邓小平文选》第2卷，1994，p. 50。

⑥ 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993，p. 9。

⑦ 《邓小平文选》第3卷，1993，p. 108。

⑧ 《邓小平文选》第3卷，1993，p. 120。

⑨ 《邓小平文选》第3卷，1993，p. 121。

⑩ 《邓小平文选》第3卷，1993，pp. 274-275。

江泽民是中国第三代领导集体的核心。他十分推崇教育和学习，指出教育是人力资源能力建设的基础，学习是人提高能力的根本途径，提出确立终身学习体制与构建学习型社会。江泽民关于构建学习型社会的有关论述作为理论依据为中构建学习型社会指明了方向。

早在1991年11月4日，江泽民在新华社题词中指出：“学习学习再学习，深入深入再深入”。1995年5月在全国科学大会上，江泽民首次提出“科教兴国”这一战略目标，宣布了中共中央国务院关于加快发展科技的决定。这是以江泽民为中心的党中央为了中国经济社会的发展做出的决策，是建设中国特色社会主义的重大政策。^① 1995年5月面向党内全体干部提出了“讲学习、讲政治、讲正气”的要求。1999年6月颁布了《中共中央国务院关于深化教育改革全面推进素质教育的决定》。同年在全国第三次教育工作会议中江泽民指出：“21世纪的中国是每人都学习的国家。”就学习与社会主义建设问题他又谈到：“学习问题关系到广大干部自身的进步，关系到国家、民族的命运和社会主义现代化事业的成败。”2001年5月5日江泽民主席在亚太经合组织人力资源能力建设领导人会谈中发表了“构建21世纪中国终身教育体制，建设学习型社会”的论点。2002年11月在党的十六大报告中江泽民提出：“建立全民学习、终身学习的学习型社会，促进人的全面发展。”^② 接着全国各地展开了建设学习型组织、学习型社会的实践活动。中央组织部、国务院机关事务管理局等事业单位提出了建设学习型政党，开展了各项实践活动，大连市、南京市、常州市、深圳市等提出了建设学习型城市，中国海尔公司、中国战略公司等企业提出了建设学习型企业，并开展了一系列活动。随后全国各地广泛开展了建设学习型政府、学习型机关、学习型党委员会、学习型社区、学习型大学、学习型军队、学习型家庭、学习型个人的建设热潮。^③

中国政府重视教育，加大了对教育的投资，2002年全国教育经费达5480.03亿元，与2001年的4637.66亿元相比增长了18.16%。2003年中央大幅增加了对农村义务教育的投入。1985年开始将每年的9月10日定为教师节。此举是从法律上确保教师的合法权益，保障教师的社会地位，体现了国家及社会各界对教师的关心与尊重。

中国历来重视学习，提出“学习型社会”，从中可以看出当代中国对儒家重教思想的继承与发展。《论语》充分表现了孔子对于教育的主张，这就是“温故而知新”，并指出了教育质与量的发展对社会生产力发展能起到积极作用。在中国人民思想中，教育向来被赋予很高的价值，因此中国劳动力丰富，与其他国家相比，不会面临人力资本不足的问题。儒学传统注重教育与自我修养，即使在恶劣的教育环境下也不遗余力，积极推动教育的发展。儒学主张依据人的涵养而不是财富地位来推断一个人是否是君子，这种思想传统有利于人们对道德的培养，为重视

^① 刘浩喜，《论邓小平科教兴国思想的形成及其实践意义》，《吉安师专学报（哲学社会科学）》第21卷第2期，2000，p. 38。

^② 怎样建设学习型社会编辑委员会编，《怎样建设学习型社会》，北京：中共中央党校出版社，2004，p. 17。

^③ 怎样建设学习型社会编辑委员会编，《怎样建设学习型社会》，2004，pp. 2-3。

儒学的东亚国家的人力资源开发做出了巨大贡献。在最近的经济理论中，教育投资和人力资源被评为决定经济增长的核心因素。东亚各国的入学率或升学率与所处相同发展阶段不同文化圈的国家相比，一直保持着较高水平，这种对教育的重视成为了经济增长的原动力，对此无人能给予否认。

《国家中长期科学和技术发展规划纲要（2006—2020年）》指出，本世纪前20年，既是中国经济社会发展的重要战略时期，也是科学技术发展的重要战略时期，在邓小平理论与三个代表重要思想下，深入贯彻科学发展观，实行科教兴国与人才强国战略，以人为本，依据国情深化改革，扩大开放，促进中国科技事业的持续发展，实现全面建设小康社会的目标。改革开放30多年里，儿童书籍的出版迅速增加，年刊出版物由最初的200多种上升到10000多种，年总印刷数量由3000多万册增长到6亿册，优秀图书的再版率达到了50%。^① 据不完全统计，中国家长为子女花费的教育支出占家庭总消费的第一位。可见，中国家庭和国家均尤其重视教育，加大对教育的全面投入。

3. 结论

一直以来，儒学价值的伦理道德规范在维持社会秩序方面起着重要作用。在西方政治、经济、文化的冲击下，儒学价值似乎逐渐失去了它的光芒，但这并不意味着儒学思想的消亡，它依然在各种社会纽带的维系方面起着一定的作用。随着中国由计划经济向市场经济转变，遭遇到了严重的社会秩序问题，因此儒学价值的伦理作用重新复兴，逐渐引起人们的关注。尤其是自改革开放以来，儒学价值得到重新认识，逐渐成为中国文化的主流。中国领导人将儒学的传统文化嫁接到中国特色社会主义建设中，使之在社会融合与社会规范方面发挥积极作用。

在当今中国，改革开放如火如荼的展开，促进了社会主义现代化，实现了高度的物质文明建设和精神文明建设。中国领导人在马克思主义、毛泽东思想的指导下，一方面向发达资本主义国家学习合理的内容，另一方面从中国的儒学思想中提取合理的思想加以继承和发扬。即中国领导人以中国国情为出发点，对马克思主义进行重新解释的同时也积极继承中国传统文化之一的儒学思想。中国认为对于在不断摸索发展道路的中国，儒学价值的积极作用十分强大。

总之，中国人对于儒学有着强烈的热爱，不仅国家领导还有学者经常在正式场合慎重地表达对儒学的关怀，企业经营者也表现出了对儒学的尊重。由于他们对儒学的热爱，为恢复儒学地位，奠定了一定的基础。传统的“和谐”思想早已渗透到每个中国人，不仅在中国人的意识形态中，经常体现出“仁和”、“信义”、“义理”等儒学品德，在日常生活和生活用语中，强调和重视和谐的人际关系，且频繁使用“和睦”、“和气生财”、“家和万事兴”等与“和”相关的词汇。

^① 海飞，《中国：正在崛起的儿童读物大国》，《中国编辑》第3期，2006，p.8。

因此，在社会主义精神文明建设中，为了营造社会主义道德风尚，该选取哪些儒学传统价值呢？

第一，重视孔子以“仁”、“礼”为核心的德治思想。儒家重视培养人的谦恭、宽容、诚信、仁惠的品质，发扬人道主义精神，宣扬人应克服个人的主观欲望，树立远大理想与高尚的品格，克服个人主义，凡事先为他人着想的精神。儒学的“仁政”、“仁爱”思想，能够使人弃恶从善，德治能够使人服从守法，降低社会犯罪行为，对社会秩序的稳定具有重要意义。

第二，学习儒学“见利思义”、“不发不义之财”的义理观和“以理节欲”的精神。“义理观”从辩证的角度将“义”与“人”相连，使人在追求稳定的社会生活同时，克服金钱至上主义的价值观，而“以理节欲”的精神能使统治者克制贪欲，爱惜民力，减少百姓负担，对安定民生具有重要的积极作用。“义理观”对社会主义精神文明建设具有重要的精神价值，于1996年中共重要问题决议中被明确规定为社会主义义理观。

第三，发扬“尊师重道”、“敬老爱幼”、“助人为乐”、“简朴”、“忠诚诚信爱义廉耻”等传统美德。这些美德蕴含了中华传统精神，体现了民族自尊与自信心。“尊师重道”的思想能够推动知识发展，培养人才，形成良好的社会风气，为促进社会主义精神文明的建设必须提倡尊师重道。同时由“父慈子孝”衍生出的“敬老爱幼”思想由于具有社会公益性和道德性，超越了社会组织的权利，已被全社会所认可和接受。因此在促进社会安定与团结，丰富社会主义思想道德，建设社会主义精神文明等方面具有重要现实意义。所以在建设社会主义精神文明的同时我们也应批判继承这些宝贵的思想财富。

第四，以辩证的眼光看待儒学提出的中庸思想。在这方面的研究中，“中”是既不“过”也不“不及”，“庸”具有“平常”的含义。所谓的“中庸”是取“中”与“平常”之意的最高道德基准，评判“中”与“不中”的基准便是“礼”。由此可看出，孔子的中庸思想虽然具有阶级性，但同时具有反对极端的内涵，因而对中国哲学发展做出了巨大贡献。中庸思想提出了“仁义”与“和谐”，它高举人性之旗，作为反对固执、片面、极端的基本方法论，避免了思想上的极端倾向，使矛盾双方实现和解团结，从而巩固社会安定团结。

◆ 参考文献

《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994。

《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993。

海飞，《中国：正在崛起的儿童读物大国》，《中国编辑》第3期，2006，21-25。

《胡锦涛在‘三个代表’重要思想理论研讨会上的讲话》，《光明日报》，2003.7.2。

《建设文明家园》，《人民日报》，1997.9.17。

江泽民，《在中央思想政治工作会议上的讲话》，《人民日报》，2000.6.28。

江泽民，《在全国宣传部长会议上的讲话》，《人民日报》，2001.1.1。

《江泽民论有中国特色社会主义》，北京：中央文献出版社，2002。

刘浩喜，《论邓小平科教兴国思想的形成及其实践意义》，《吉安师专学报（哲学社会科学）》第21卷第2期，2000，36-41。

刘宗贤，蔡德贵，《当代东方儒学》，北京：人民出版社，2003.12。

吴光，《当代新儒学探索》，上海：上海古籍出版社，2003.4。

夏立平，江西元，《中国和平掘起》，北京：中国社会科学出版社，2005。

怎样建设学习型社会编辑委员会编，《怎样建设学习型社会》，北京：中共中央党校出版社，2004。

中共中央党校，《学习江泽民同志正确处理社会主义现代化中的若干重大关系》，北京：中共中央党校出版社，1995。

周桂钿，《儒学与当代中国政治》，国际儒学联合会编，《儒学现代性探索》，北京：图书馆出版社，2002，104-123。

韓半島를 中心으로 한 東北亞의 緊張緩和 및 共同繁榮 追求

東日本國際大學 客員教授 盧 鐘 一

目 次

1. 東北 Asia
2. 核擴散防止條約과 北韓의 核保有國地位 確保를 爲한 몸부림
3. 東北亞의 緊張
4. 韓半島에서의 緊張高潮
5. 緊張緩和를 爲한 多樣한 Channel 構築
 - 5-1. UN 의 努力
 - 5-2. 文在寅 政府의 對北政策
 - 5-3. 美國과 日本의 對應
 - 5-4. 中國의 牽制
 - 5-5. 러시아의 憂慮
 - 5-6. 北大西洋條約機構 (NATO) 의 警告
 - 5-7. 國際核武器廢棄運動 (ICAN) 의 노벨 平和賞 受賞
 - 5-8. 國際民間航空機構 (ICAO) 의 糾彈
 - 5-9. CIA 專門家
 - 5-10. 올림픽의 平和精神
6. 韓半島를 통한 共同繁榮 追求
 - 6-1. 北極航路 開拓과 에너지 等 經濟協力
 - 6-2. 韓半島 橋梁으로서 共同繁榮의 觸媒役割 遂行
 - 6-3. 시베리아 天然가스의 活用
 - 6-4. 蒙古沙漠의 風力, 太陽光을 利用한 에너지 共同體 形成
 - 6-5. 黃沙와 微細먼지
 - 6-6. DMZ 의 生態界
 - 6-7. Missile 技術을 宇宙開發에 活用

韓半島를 中心으로 한 東北亞의 緊張緩和 및 共同繁榮 追求

東日本國際大學 客員教授 盧 鐘 一

1. 東北 Asia

東北亞는 地理上으로 南北韓의 韓半島와 日本, 中國, 蒙古, Eurasia의 極東地域을 包含한다. 이 地域에 살고 있는 人口는 全世界人口의 1/5이 넘는 約16億이다.

이 地域은 中國, 러시아로 代表되는 共產社會主義 國家인 大陸勢力과 日本, 美國으로 代表되는 自由民主主義 國家인 海洋勢力이 맞 닿아 있는 곳으로 언제든 지 理念·經濟·軍事의 衝突할 수 있다. 그 潛在的인 危險을 內包하고 있으면서 即時 活火山으로 爆發할 수 있는 곳이 民主國家인 南韓(以下 ‘韓國’ 이라고도 한다)과 共產國家인 北韓으로 分斷되어 있는 韓半島다.

韓半島는 1950年代(1950~1953) 韓國戰爭으로 因하여 이미 北緯 38°線을 基準으로 한 DMZ (Demilitarized Zone)라는 軍事分界線에 의하여 南北韓으로 나뉘어져 있다. 이 期間에 北韓은 現代史에서 類例를 찾아 볼 수 없는 金日成, 金正日, 金正恩의 3대에 걸친 世襲王朝體制로의 獨裁政權이 이어지면서 體制維持를 目的으로 親姻戚을 包含, 모든 政敵을 除去하기 위하여 強壓的인 鐵拳統治를 恣行하고 있다.

그 一例로 金正恩은 그가 行하고자 하는 統治에 걸림 돌로 생각되는 姑母夫 張成澤을 處刑한 바 있으며, 그의 異腹兄 金正男을 말레이아에서 毒殺한 바 있다.

그 뿐만 아니라 住民들은 食糧難으로 飢餓線上에서 허덕이고 있음에도 不拘하고, 自強論을 내세워 南韓을 赤化 統一하고자 하는 野慾에 휩싸여 核과 長距離미사일을 開發하여 時도 때도 없이 核實驗을 하고 長距離 미사일 (Inter-continental ballistic missile) 을 隣接國인 日本 領空을 通過하면서까지 太平洋에 쏘아 대는 實驗을 함으로써 國際的인 公憤을 불러일으킬 뿐만 아니라, 혹시라도 核戰爭을 觸發시키는 것이 아닌가 하는 疑懼心을 자아내게 하고 있다.

한편, 韓國은 韓國戰爭 동안에 많은 部門이 廢墟가 되었음에도 이를 잘 克服하여 지금은 世界 10位 程度의 經濟的 地位를 누리고 있으며, 政治的으로도 獨裁 體制와 權威的인 政府로부터 民主的인 政府로의 發展이 圓滑하게 이루어지고 있다.

2017年 3月에 所爲, 촛불革命으로 腐敗하고 無能한 朴槿惠 政府를 彈劾하여 失脚 시키고, 同年 5月에는 韓國戰爭 中 北韓에서 南韓으로 避難을 온 避難民의 아들이며 人權辯護士인 文在寅을 大統領으로 選出하여 文在寅 政府를 出帆시켜 오늘에 이르고 있다.

이와 같이 韓半島에서는 南北韓의 政治 體制의 差異와 經濟的인 隔差 등으로 많은 問題들이 惹起되고 있으며, 이러한 問題를 잘 풀어 나가기 위하여 韓國政府와 그 國民들은 不斷히 努力하고 있다.

2. 핵확산방지조약 (Non-Proliferation Treaty) 과 핵보유국

1945年 8月 6일과 9日 聯合軍이 히로시마와 나가사키에 떨어트린 原子爆彈은 軍國主義 日本을 降伏 시켰고, 새로운 戰略의 時代 卽, 核의 時代가 始作 되었음을 알렸다. 核武器는 戰爭과 平和의 版圖를 뒤집었다.

核武器의 登場으로 이제 戰爭에서의 目標는 더 以上 勝利하는 것이 아니라 戰爭을 避하는 것이 되었다. 在來式 武器를 使用하는 戰爭에서 이겼을 때의 費用 및 長點 等に 대한 計算이 더는 意味가 없어지면서, 相互抑制라는 結果가 登場했다.

核保有國에 대해 戰爭을 始作하는 것은 달리 말하자면, 그 始作을 한 國家가 完全히 破壞될 危險이 있기 때문이다. 潛在的인 危險이 可能한 利益보다 훨씬 더 크고, 그 破壞의 規模를 가늠하는 것 만으로도 모든 攻擊意圖를 自制하게 된다. 이런 理由로 相互抑制가 平和를 保障하게 되었다.

核擴散禁止條約은 核武器를 保有하지 않은 나라가 核武器를 갖는 것과 核武器保有國이 非保有國에 核武器를 提供하는 것을 禁止하는 條約이다. 이 條約은 1966年 後半부터 美·蘇의 妥協이 進展되어 1967年 初에는 美·蘇間에 基本的인 合意가 이루어졌다. 그 後 UN總會의 決議를 거쳐 1970年 3月에 發效되었다.

核擴散禁止條約에서 認定하는 核武器保有國은 美國, 英國, 러시아, 프랑스, 中國 5個國이다. 印度와 파키스탄은 1974年과 1998年 各各 核實驗을 하였고, 이스라엘은 비록 核實驗은 實施하지 않았으나 核武器 保有國으로서 事實上 認識되고 있다.

남아프리카 共和國과 舊 소비에트 聯邦 國家였던 우크라이나, 카자흐스탄, 벨라루스는 한 때 核武器를 保有하고 있었지만, 지금은 廢棄한 狀態다.

北韓은 2006年 10月 9日 最初로 核實驗을 하였고, 2017年 9月까지 6次에 걸쳐서 核實驗을 成功的으로 遂行했다고 하였지만, 國際社會는 아직까지 核保有國으로 認定을 하지 않고 있다.

1次	2006.10. 9	1kt 以下
2次	2009. 5.25	3 ~ 4kt
3次	2013. 2.12	6 ~ 7kt
4次	2016. 1. 6	6kt
5次	2016. 9. 9	10kt
6次	2017. 9. 3	100kt (推定)

北韓의 核實驗 比較

3. 東北亞의 緊張

Asia에서의 冷戰은 끝났지만 國家間 競爭이 사라진 것은 아니다.

日本은 中國과 經濟的으로 서로 依存하고 있으면서 北韓의 威脅을 統制할 수 있는 것처럼 보임에도 혹시, 中國으로부터 發生될지도 모르는 自國의 安保를 걱정하고 있다.

東北亞에는 日本과 러시아의 쿠릴列島에 關한 領土紛爭, 日本과 中國과의 센카쿠列島에 關한 領有權 紛爭, 中國에는 南沙群島의 紛爭이 存在한다.

南沙群島를 둘러싼 領有權 葛藤은 中國과 필리핀·베트남 등 東南亞 國家들 사이의 일이지만 最近엔 美國과 中國의 葛藤으로 焦點이 옮겨지는 樣相이다.

南中國海를 核心地域으로 宣布한 中國과 資源 輸送路인 이 地域 內 航行의 自由를 主張하는 美國이 衝突하기 때문이다. 한 國際法 專門家は 海洋領土紛爭이 現在 東아시아 情勢의 最大 梗塞 要因으로 作用하고 있다며 國際 力學 關係가 轉換期를 맞을 때마다 潛伏해 있던 領土問題가 噴出하는 傾向이 있다고 말했다.

日本은 安保를 美國에 依存하고 있으며 따라서, 워싱턴에 對한 行動이 制限的이다. 日本 오키나와에는 日本 內 美軍 基地의 75%가 들어서 있다. 이 곳에는 東北亞 最大 美軍 基地인 가데나 空軍基地 (Kadena Air Base)와 후텐마 (Futenma) 海兵基地가 있다.

日本이 어려워하는 問題는 점점 더 勢力이 커지고 있는 中國과 러시아를 어떻게 對處해야 하고 北韓으로부터 있을지도 모르는 核攻擊을 效果의으로 防禦할 수 있느냐 하는 것이다.

自衛隊法 改正을 通하여 海外에서의 武力行使가 可能해 졌으나, 美國에서 許容하는 範圍를 넘어서지 않고 所期의 目的을 達成하기는 힘들 것이다.

러시아의 블라디보스토크는 中國, 北韓과 러시아 세 나라의 國境이 만나는 地點에 位置하고 있는 都市다. 이 都市는 시베리아 橫斷鐵道の 始發點이며, 러시아의 太平洋 進出의 門戶로서 러시아 極東地域의 巨大한 軍事基地이다.

韓半島는 DMZ를 基準으로 南韓과 北韓으로 갈라져서 只今도 서로 相對方을 向하여 총부리를 겨누고 있는 準 戰時狀態의 敵對關係에 있다.

이와 같이 東北亞에는 紛爭이 發生될 潛在的인 要素들이 곳곳에 도사리고 있으며 萬若, 發生된 紛爭이 圓滑하게 解決되지 않을 경우에는 힘으로 制壓할 수도 있다는 象徴物로서 世界 巨大強國인 美國과 러시아의 軍事基地가 各各 오키나와와 블라디보스토크에 있다.

이 紛爭地域 中에서도 統制不能 集團인 金正恩 政權의 核實驗과 미사일開發 등에 對한 行動은 世界 火藥庫 中의 하나인 韓半島에서 언제라도 戰爭이 可能한 狀況을 만들고 있기 때문에 東北亞의 中心部에 있는 韓半島에서의 緊張緩和은 이 地域은 勿論, 世界平和를 위하여 매우 重要하다고 볼 수 있다

4. 韓半島에서의 緊張高潮

韓半島에서는 잇따른 北韓의 核·미사일 實驗으로 緊張이 高潮되고 있다. 2017年 9月 19日 트럼프 美國 大統領은 UN總會 演說에서 北韓의 金正恩 國務委員長을 “Rocket man”으로 부르면서, 自殺任務을 遂行하고 있다고 말했다. 北韓의 挑發 때문에 美國과 同盟을 防禦해야 할 狀況이 되면, 北韓을 完全히 破壞시킬 수 있다고 強調했다. 하지만, 그런 選擇을 할 일이 없기를 바란다고 덧붙였다.

이에 對해 美國의 民主黨 所屬 다이앤 파인스타인 上院議員은 平和를 增進시키기 爲하여 設立된 UN을 戰爭 威脅의 場所로 活用했다고 트럼프 大統領의 첫 UN 演說을 批判했다.

이와 關聯하여 北韓 金正恩 委員長은 9月 22日 本人 名義 聲明에서 歷代 그 어느 美國 大統領에게서도 들어 볼 수 없었던 前代未聞의 無知莫知한 미치광이 나발이라며 트럼프가 暴惡한 宣戰布告를 해온 以上 그에 相應한 史上 最高의 超強硬 對應 措置 斷行을 深重히 考慮할 것이라고 했다. 이어 트럼프가 그 무엇을 생각했든 간에 그 以上의 結果를 보게 될 것이라고 하며 美國의 늑다리 미치광이를 반드시, 불로 다스릴 것이라고 했다.

뒤 이어 北韓의 李容호 外務相은 9月 23日 UN 總會 演說에서 트럼프는 常識과 情緒가 穩全치 못해 우리國家의 最高尊嚴을 로켓과 結付해 冒瀆하려 했지만 오히려 그는 우리 로켓이 美國 땅을 訪問하도록 더더욱 괴할 수 없게 만드는 過誤를 저질렀다고 主張했다.

이와 같은 美國과 北韓의 거칠은 말들은 單純한 말 싸움이 아니라, 偶發的인 軍事的衝突로 이어지지 않을까 걱정이 되는 것이다. 北韓이 核開發에 더욱 執着하는 것은 첫째, 리비아가 核을 拋棄했는데도 結局은 最高指導者 가다피가 죽었다. 둘째, 이라크의 후세인은 核에 관한 모든 査察을 許容하고 스킨드 미사일을 解體까지 하였지만 結局, 그도 죽었다. 셋째, 美國이 이란과의 核協定을 一方으로 破壞하려 함으로서 核에 關聯되는 어떤 論議도 信賴하기가 어렵다는 理由 等이다. 金正恩도 가다피와 후세인처럼 될까 봐 두려움에서 自身의 安危를 核에 依存하려는 傾向이 있는 것 같다.

北韓의 核·미사일 挑發과 이에 맞선 美國의 軍事的 옵션 舉論으로 北美間 緊張이 高潮되는 가운데 實際로 北韓이 大韓民國의 首都 서울과 日本의 首都 도쿄를 照準, 核武器挑發을 敢行할 경우 210萬名의 死亡者와 770萬名의 負傷者가 發生할 수 있다는 研究結果가 나왔다.

美國의 한 北韓 專門媒體는 서울과 도쿄에 對한 核攻擊-人命被害라는 題目의 報告書에서 假想狀況에 對한 시뮬레이션을 통해 이와 같은 數値를 算出해 냈다.

이는 韓國의 6·25戰爭 (死亡37萬3천599名, 負傷22萬9천625名, 失蹤 38萬 7천 744名)과 日本의 2次 大戰 (死亡 50萬~80만명)當時의 人命被害 規模를 크게 웃도는 것이다.

이번 分析은 北韓이 發射 가능한 25個의 核武器를 保有, 그 全體를 서울과 도쿄 中心部를 향해 쏘아 올린다고 假定한 狀態에서 이루어진 것이다.

서울과 그 附近, 도쿄와 그 附近의 人口는 各各 2千410萬名, 3千790萬名을 基準으로 했으며, 250kt 單發 核武器攻擊만으로도 서울地域에서는 死亡 78萬名, 負傷 277萬名의 人命被害와 도쿄地域에서는 死亡 69萬名, 負傷 247萬名으로 豫想했다.

5. 緊張緩和를 위한 多樣한 Channel 構築

5-1. UN 의 努力

北韓의 核·미사일 開發을 抑制시키기 爲한 努力은 UN 安全保障理事會를 中心으로 2006年 7月 安全保障理事會 決議 1695호로 “미사일 關聯 物資·商品·技術·財源의 北韓 移轉 禁止를 UN 會員國에 要求하는 勸告의 性格의 決議”를 始作한 以來 2017年 8月, 9月과 10월에 採擇한 決議 2371號, 2375號, 2397號까지 무려 10次에 걸쳐서 強力한 對北抑制措置를 講究하고 있다.

2371호의 主要內容은

- 北韓의 核·미사일 廢棄를 壓迫하기 爲한 北韓으로 흘러 들어 가는 資金줄을 遮斷한다는데 焦點이 맞춰진 것으로 北韓의 主力 輸出品인 石炭을 비롯해 鐵·鐵鑛石 等 主要 鑛物, 水産物의 輸出이 全面 禁止된다.
- 또 北韓의 現金 窓口로 評價되고 있는 新規 海外 勞動者 輸出도 遮斷된다. 다만, 既存에 나간 海外 勞動者는 制裁對象에서 除外됐다. 北韓은 全世界 40餘 個國에 5만명 以上の 勤勞者를 派遣하고 있는 것으로 알려졌다.
- 北韓 會社와의 新規 合作投資를 禁止했으며, 既存 合作投資의 境遇에도 追加 新規投資를 하지 못하도록 했다.
- 安保理 傘下에 設置된 對北制裁委員會가 安保理 決議를 違反한 北韓의 船舶을 指定하도록, UN 會員國은 이들 船舶의 自國內 港口 入港을 禁止하도록 했다.

2375號는 北韓에 原油供給을 年 4百萬 barrel로 凍結하고, 北韓産 纖維製品의 海外輸出을 全面 禁止하도록 했다

2397號는 北韓에 精油製品 供給限度를 從前 年間 2百萬 barrel에서 50萬 barrel로 縮小하였고, 會員國 港口에 入港한 禁止行爲 連累 疑心이 드는 船舶을 拿捕, 檢索, 抑留하도록 義務化하는 對北 海上 遮斷을 強化하고 있다.

5-2. 文在寅 政府의 對北政策

北韓과의 準戰時 狀態에 놓여 있는 南韓은 北韓이 核彈頭와 長距離 미사일을 安定的으로 確保할 境遇, 軍事的인 衝突이 일어나면, 直接的으로 核攻擊을 받아서 많은 人命이 殺傷되고 財物이 損壞될 수 있는 地域이다.

文在寅 大統領은 新政府 出帆 後 2017年 7月 6日 獨逸 베를린에서 “新 베를린 宣言 :

北韓의 核 完全廢棄와 平和體制 構築”을 闡명한 바 있다.

이 宣言의 具體的인 內容은

韓半島가 直面하고 있는 가장 큰 挑戰은 北核問題다. 北韓은 核과 미사일 挑發을 繼續하면서 韓半島와 東北亞, 나아가 世界의 平和를 威脅하고 있다. 이러한 挑戰은 UN 安保理 決議를 明白히 違反할 뿐만 아니라 國際社會의 거듭된 警告를 正面으로 拒否하고 있는 것이다.

北韓은 核과 미사일 開發을 拋棄하고 國際社會와 協力할 수 있는 길을 찾아야 한다. 完全하고 檢證 可能하며 不可逆인 韓半島 非核化는 國際社會의 一致된 要求이자 韓半島 平和를 爲한 絶對條件이다. 韓半島 非核化를 爲한 決斷만이 北韓의 安全을 保障하는 길이라는 뜻이다.

萬一, 北韓이 核 挑發을 中斷하지 않는다면 더욱 강한 制裁와 壓迫 外에는 다른 選擇이 없으며, 또한 韓半島의 平和와 安全을 保障할 수 없게 될 것이다.

韓半島 平和를 爲한 우리 政府와 國際社會의 意志를, 北韓이 매우 重大하고 緊急한 信號로 받아 들일 것을 期待하고 促求한다.

이제 韓半島의 冷戰構造를 解體하고 恒久的인 平和定着을 이끄는 爲한 南韓 政府의 政策方向은

첫째 오직 追求하는 것은 平和로서, 核과 戰爭의 威脅이 없는 平和로운 韓半島가 되어야 한다. 南과 北이 서로를 認定하고 尊重하며 함께 잘 사는 韓半島가 되어야 한다.

둘째 北韓 體制의 安全을 保障하는 韓半島 非核化를 追求한다. 우리는 北韓의 崩壞를 바라지 않으며, 어떠한 形態의 吸收統一도 推進하지 않을 것이다. 2017年 4月 “戰爭 危機說”이 韓半島와 世界를 휩쓸었던 적이 있었던 바와 같이 韓半島를 둘러싼 軍事的 緊張은 世界의 火藥庫와도 같으므로, 韓半島의 軍事的 緊張을 時急히 緩和해야 된다.

南韓 政府는 國際社會와 함께 北韓 核의 完全한 廢棄와 平和體制 構築, 北韓의 安保・經濟的 憂慮 解消, 北美關係 및 北日關係 改善등 韓半島와 東北亞의 懸案을 解決해 나갈 豫定이다.

셋째, 恒久的인 平和體制를 構築한다.

1953年 以來 韓半島는 60年 넘게 停戰狀態에 있다. 不安定한 停戰體制에서는 鞏固한 平和를 이룰 수 없다. 北核問題와 平和體制에 對한 包括的인 接近으로 完全한 非核化와 함께 停戰協定國 等 關聯國이 參與하는 韓半島 平和協定을 締結한다.

넷째 韓半島에 새로운 經濟地圖를 그린다. 南北韓이 함께 繁榮하는 經濟協力은 韓半島 平和定着의 重要한 土臺다. 軍事分界線으로 斷絶된 南北을 經濟 belt 로 새롭게 잇고 南北이 함께 繁榮하는 經濟共同體를 이룰 것이다

다섯째, 非政治的 交流協力 事業은 政治・軍事的 狀況과 分離해 一貫性을 갖고 推進해

나간다.

南北韓에는 分斷과 戰爭으로 故鄉을 잃고 헤어진 家族들이 있다. 그 苦痛을 60年 넘게 治癒해 주지 못한다는 것은 南과 北 政府 모두에 게 참으로 부끄러운 일이다. 南韓 政府에 家族相逢을 申請한 離散家族 가운데 現在 生存해 계신 분은 6萬餘名, 平均 年齡은 81歲다. 이 분들이 살아 계신 동안에 家族을 만날 수 있게 해야 한다. 어떤 政治的 考慮보다 優先해야만 하는 時急한 人道的 問題다.

5-3. 美國과 日本의 對應

北韓은 美國에 對하여 直接 核攻擊을 할 수도 있다는 恐喝조의 發言을 하고 있고, 日本은 北韓의 長距離 米사일 發射 實驗時 米사일이 日本 領空을 通過한 바 있으므로 直接 被害當事國이 될 수 있기 때문에, 美國과 日本은 壓迫과 制裁로서 北韓의 核開發을 抑制하고자 UN 安保理를 通하여 主導的・積極的으로 行動하고 있다.

5-4. 中國의 牽制

東北亞와 太平洋 地域에서 美國의 影響力을 막기 爲해 北韓을 絶對로 내칠 수 없는 것이 中國이다. 中國은 國際社會의 反對에도 不拘하고 北韓이 核實驗을 繼續하고 있다면서, 韓半島의 非核化 實現과 核 非擴散體制保護, 東北亞의 平和와 安定維持는 中國의 斷乎한 立場이자, 國際社會의 一員인 中國으로서의 熱望이기도 하다.

또한 北韓이 國際社會의 韓半島 非核化에 對한 確固한 意志를 理解하고, 安保理의 關聯決議를 誠實히 遵守할 것, 잘못된 狀況을 만들거나, 自身만의 利益을 爲한 行動을 하지 말고, 問題 解決을 爲해 對話하는 자리로 돌아올 것을 強力히 促求하고 있다. 北韓에 對한 制裁가 效果를 거두기 爲해서는 北韓의 主要 經濟 파트너인 中國의 役割이 決定的이다.

5-5. 러시아의 憂慮

北韓의 傳統的인 友邦國의 하나인 러시아도 安保理의 關聯 決議와 國際規範을 違反한 北韓의 無責任한 行動은 가장 強力한 非難을 받을 만하다. 北韓指導部가 核의 全世界 非擴散 體制를 弱化시키기 爲한 行動을 通해 韓半島와 東北亞地域 全體의 平和와 安保에 深刻한 威脅을 끼치는 것은 遺憾스러운 일이라고 했다. 또한 北韓의 核・米사일開發 路線을 繼續 維持하는 것은 北韓 스스로에게 深刻한 結果를 招來할 것이라고 했다.

러시아의 一部 外交官은 UN이 北韓의 核 米사일 뿐만 아니라 韓半島의 平和問題를 論議할 時點이라면서 南北韓間 停戰協定을 韓半島 終戰協定으로, 그리고 더 나아가 平和協定으로 바꾸는 것을 檢討해야 할 것이다.

中國과 러시아는 北韓의 核・米사일 program 中止와 南韓과 美國의 大規模 合同軍事訓練

中斷 卽, 雙中斷을 韓半島에서 緊張을 緩和시키기 爲한 方案의 하나로 強調하고 있다.

5-6. 北大西洋條約機構 (North Atlantic Treaty Organization) 의 警告

2017年 10月 13日 NATO의 Jens Stolberg 事務總長은 北韓에 對한 軍事介入은 破壞의인 結果를 가져올 수 있다고 警告하면서 누구도 이를 정말 願하지 않는다고 말했다. 그러므로 우리는 繼續해서 協商에 依한 解決策을 推進해야 할 必要가 있다. 다만, 北韓의 彈道미사일 飛行距離와 正確도가 改善되고 있는 만큼 미사일 防禦 (Missile Defence)시스템을 再檢討하고 있다며, 우리의 專門家들은 시스템 向上 等 技術을 研究하고 있다고 덧붙였다.

事務總長의 發言은 트럼프 大統領이 그 동안의 對北外交가 時間 浪費였다는 立場을 밝히며 外交努力을 支持하는 美國의 國務部・國防部와 엇막자를 내면서, 트럼프 大統領이 反復의으로 對北 外交失敗를 主張하는 가운데 나와 눈길을 끈다.

5-7. 國際 核武器廢棄 國際運動 (International Campaign to Abolish Nuclear weapons) 의 노벨 平和賞 受賞

2017年 10月 世界 100餘個國 非政府機構 (Non-Governmental Organization)聯合體인 ICAN이 노벨 平和賞을 受賞한 것은 北韓의 核 抑制와 關聯해서도 示唆하는 바가 크다.

노벨委員會는 核武器의 危險性에 對한 注意 喚起와 核武器 禁止條約 締結을 爲한 劃期的 努力 等 成果를 들어 ICAN을 受賞者로 選定했다고 밝혔다.

核武器는 人類와 地球上의 모든 生命에 對한 끈임 없는 威脅이라며, 그간 國際社會는 地雷와 化學・生化學武器에 對한 禁止 協約을 導入했지만, 核武器는 이들보다 더 破壞의임에도 國際法的 禁止의 對象이 되지 못했다고 指摘했다.

우리는 過去 어느 때보다 核武器를 使用하고자 하는 危險이 큰 世界에 살고 있다. 어떤 國家들은 自身들의 核武器를 現代化 하려 하고 있고, 北韓처럼 더 많은 國家는 核武裝을 試圖하고 있다.

只수는 猛烈한 修辭가 우리를 말 할 수 없는 恐怖로 몰아가고 있는 엄청난 國際的 緊張의 時期다. 核衝突에 대한 不安이 다시 한번 커지고 있다며, 最近 北韓과 美國 頂上間 말 爆彈 對決 樣相을 想起시키기도 했다.

AP 通信은 뭔가 이미 금이 갔지만 完全히 되돌릴 수 없는 地境으로 撲殺이 나기 前에 當事者들을 協商 테이블로 데려오려는 애처로운 呼訴로 들렸다고 施賞趣旨에 대한 評價를 내놓았다.

5-8. 國際民間航空機構 (International Civil Aviation Organization) 의 糾彈

ICAO는 2017年 10月 6日 캐나다 몬트리얼에서 열린 제 212次 定期 理事會에서 北韓의 거듭된 미사일 挑發行爲를 糾彈하는 決定을 採擇했다. 航空機의 安全運航을 技術的으로 支援하는 이 機構가 特定國家를 非難하는 決議를 내는 것은 極히 異例의인 것으로, 國際社會가 北韓의 國際規範違反行爲를 容納하지 않겠다는 斷乎한 意志를 보여준 것으로 評價된다.

5-9. CIA(Central Intelligence Agency) 專門家

金正恩은 무척 理性的인 政治人으로, 美國이 北韓과 相對하기 위해선 이를 理解할 必要가 있다고 美國 CIA 專門家가 2017年 10月 4日 말했다.

AFP 通信에 따르면 CIA 韓國 미션 센터의 李용석 副所長은 이날 조지 워싱턴 大學 講演에서 虛勢 (bluster) 를 넘어, 金正恩은 合理的인 사람이라고 診斷했다.

그는 이어 우리는 그의 保守性을 過小評價하려는 傾向이 있다며, 그는 오랫동안 統治하고 自身의 寢臺에서 죽길 願한다고 덧붙였다.

트럼프 美國 大統領을 비롯해 美國의 主要 政治人들은 金 委員長을 反復的으로 非合理的이고 미친 獨裁者로 불러 왔다.

하지만, 李 副所長은 金 委員長이 지난 2月 異腹兄 金正男을 殘忍하게 殺人한 點을 言及하며 그의 焦點은 權力維持에 맞춰져 있다고 말했다. 北韓이 오랫동안 列強들에 둘러싸여 있다는 點도 北韓이 恒常 防禦의이고 그 指導者들은 그것에 附合하는 役割을 맡아 왔음을 뜻한다고 指摘했다. 北韓은 對立 (confrontation)에 依해 繁盛하는 政治 有機體다.

그러면서 李 副所長은 金 委員長이 自己 자리를 지키려 하고 있으며, 美國에 敵對的이라고 해서 그가 非理性的으로 行動할 것임을 뜻하는 것은 아니다. 美國 Los Angeles 를 核武器로 攻擊하는 것은 生存과 關聯해 그에게 利得이 아니다.

5-10. Olympic 平和精神

北韓의 金正恩 委員長은 1月に 發表한 2018年 新年辭를 通하여 2月に 南韓의 江原道 平昌에서 開催되는 冬季올림픽에 北韓 選手들이 參與할 수 있다는 意思를 밝히면서 지난 10餘年 동안 北韓의 核과 미사일 등으로 南北韓 間에 斷絶되었던 對話가 再開될 수도 있다는 可能性을 提示했다.

그리하여 南北政府가 各各 努力하여 兩國 政府의 閣僚級을 代表로 하는 高位級 會談이 2018年 1月 9日 DMZ의 西部地域에 位置하고 있는 板門店 平和의 집에서 열렸다. 이어 體育 實務會談, 國際올림픽 委員會(International Olympic Committee)와 南北選手 單一팀 構成 및 올림픽 參加 協議 등이 있었다.

Thomas Bach IOC 委員長은 평昌 冬季 올림픽이 南北韓 平和를 爲한 對話의 물꼬를 트기 바란다면 스포츠와 올림픽을 통한 理念과 葛藤의 解消를 強調했다 .

文在寅 大統領은 平昌 冬季올림픽으로 因하여 奇蹟처럼 만들어 낸 對話의 機會를 잘 살려 나가는 知慧와 努力이 必要하다. 南北對話가 美國과 北韓 사이의 對話로 이어지게 하고 軍事會談 等 多樣한 對話를 發展시켜 나가도록 해야 한다. 그레야만 北核問題를 平和의 解決할 수 있다. 마침 이 時期에 다가 온 平昌 冬季올림픽이 南과 北이 마주 앉을 수 있게 만들어 준 德分에 北核問題의 平和的 解決과 韓半島 平和構築의 길을 여는 所重한 機會를 맞고 있다. 1950年 韓國戰爭 以後 最惡으로 무너진 南北관계 속에서, 韓半島에 다시 戰爭의 그림자가 어른거리는 狀況 속에서, 劇의 으로 마련된 南北對話라고 했다.

近代 올림픽의 主要 目的은 스포츠를 통해 世界平和에 이바지하는 것이다.

多幸이도, 2020年은 日本에서 夏季 올림픽, 2022年에는 中國에서 冬季올림픽이 連續하여 東北亞 地域에서 開催하게 되어 있다. 그러므로 이 地域에 함께 살고 있는 北韓은 올림픽 精神에 立脚하여 世界平和에 보탬이 되도록 核미口사일과 같은 戰爭武器의 生産을 中斷口廢棄하는데 많은 努力을 기울여야 할 것이다.

6. 韓半島를 통한 共同繁榮 追求

1950年代 冷戰의 産物 卽, 相互 核武器保有로 戰爭을 抑制하려는 ‘恐怖의 均衡’은 ‘共存의 均衡’으로 바뀌어야 한다. 韓半島를 둘러싼 軍事力 對峙는 1953年 韓國戰爭 停戰 以後 數十年 동안 美·中·日·러 사이에서 絶妙한 對稱의 均衡을 이루어 오고 있다.

共存의 均衡은 北韓의 核·미사일 開發이 오히려 恐怖의 均衡을 깰 수 있다는 切迫한 認識에서 出發하는 것이다. 韓半島를 둘러싼 既存의 軍事的 均衡을 維持하면서 南北韓이 이를 對立과 敵對의 均衡이 아니라 韓民族 共同의 繁榮과 相生의 均衡으로 바뀌 나가는 것이 바로 共存의 均衡이다 .

트럼프와 金正恩이 戰爭도 不辭하겠다는 險惡한 말 싸움 渦中에도, 文在寅 大統領은 韓半島에서의 軍事行動은 韓國만이 決定할 수 있다는 “運轉者論”을 主張하면서 北韓이 對話의 場으로 나올 것을 督勵하고 있다. 韓半島 運轉者論에 對하여 與黨인 더불어민주당 秋美愛 代表는 北韓이 주먹을 쥐고 있는 狀況에서 對話를 할 수 없지 않은가, 주먹을 풀고 對話를 해야 한다는 點을 指摘한 것이라고 했다 .

우리는 北韓의 所爲 ‘장마당 世代’의 登場에 注目해야 한다. 이들은 北韓의 主體思想과 社會主義로부터 相對的으로 自由롭고 唯一思想과 先軍思想에 反感을 가진 것으로 알려져 있다 .

장마당 世代는 發育不振이 特徵일 程度로 北韓의 配給體制가 崩壞된 1990年代 飢餓를 겪으며 자란 世代다. 스스로 北韓의 體制로부터 아무런 惠澤을 받지 못했다고 생각하며 市場經

濟와 外部의 文物에 開放의인 特徵을 갖고 있다.

金正恩은 北韓이 南韓을 排除하고 美國과 疏通하려는 所爲 通美封南과 核·미사일 開發에 매달리는 冷戰의 誤謬를 犯하지 말고, 이제라도 新世代的 思考와 覺醒으로 韓半島 平和에 寄與하는 轉向의 態度 變化를 보여야 한다.

北美간 對話를 包含하여 南北韓 對話가 圓滑하게 進行되어 長期的인 平和 協力的인 環境이 造成되어 韓半島에서 緊張이 없어지고 永久的인 平和가 定着된다면, 이는 資源과 技術이 豊富한 周邊國과 韓半島를 통한 緊密한 協力으로 東北亞 地域을 크게 繁榮시킬 수 있는 主要 基盤이 될 것이다.

오랫동안 껍 막혔던 南北韓의 對話 通路가 平昌 冬季 올림픽을 契機로 2018年 1月부터 물꼬가 트인 만큼, 이를 잘 살려서 韓半島의 緊張緩和와 永久的인 東北亞 平和에 寄與할 수 있도록 하여야 할 것이다.

6-1. 北極航路開拓과 에너지等 經濟協力

그 동안 일어 있던 北極航路를 開拓하여 새로운 에너지 時代를 여는 新 Silk-Road 役割을 할 수 있도록 한다. 世界 最初의 碎氷 LNG運搬船이 韓國에서 建造되었으며 또한 이 船舶은 이미 2017年 8月 노르웨이에서 北極航路를 통해 韓國의 忠淸南道 保寧港까지, 碎氷船의 도움 없이, 運航에 成功했다. 스에즈 運河와 印度洋을 거치는 南方航路에 비해 東北亞로 오는 데 運送距離, 運送時間, 運送費用이 무려 1/3이나 節減되었다.

이는 北極航路의 可能性을 활짝 연 것으로 Europe 뿐 아니라 全 世界 에너지 産業 發展에 크게 貢獻하게 될 것이며, 國際海運을 親環境海運으로 바꾸는 歷史的인 일이다. 碎氷 LNG 運搬船과 LNG 燃料 油槽船은 世界가 러시아의 LNG를 輸入하는 契機가 될 것이며 러시아의 가스利用이 크게 늘어날 것이다.

6-2 韓半島 橋梁으로서 東北亞 共同繁榮의 觸媒役割 遂行

韓半島는 大陸과 海洋을 잇는 橋梁으로서 東北亞 共同繁榮의 觸媒役割을 遂行하게 된다. 러시아의 極東地域은 시베리아 橫斷鐵道の 始發點이자, 終着點으로서 Eurasia 地域과 東北亞, 亞·太地域을 連結하는 通路다. 極東地域에는 石油·天然가스·鐵鑛石等 天然資源이 豊富하고 空港, 鐵道, 港灣等 인프라 開發需要도 매우 크다.

英國과 프랑스를 鐵길로 連結해 주고 있는 Dover 海峽의 海底 tunnel처럼 韓國의 釜山과 日本의 시모노세키를 連結하는 海底 tunnel을 建設하고, 南北韓 사이를 가로 막는 DMZ의 鐵길 만이라도 뚫는다면, 할아버지, 할머니가 孫子, 孫女들과 함께 東京에서 런던까지 汽車로 오늘은 이 驛에서 내리고, 來日은 다음 驛에 내려, 쉬엄 쉬엄 쉬엄 가며, 觀光하면서 갈 수도 있을 것이다.

6-3. 시베리아 天然가스의 活用

시베리아의 天然가스 埋藏量은 엄청나므로 이 가스를 活用하여 發電施設을 稼動한다면, 후쿠시마 原電에서 겪었던 바와 같은 原子力에 依한 發電 弊害를 減少 시킬 수 있을 뿐 아니라, 石油・石炭에 依한 發電과 燃料의 代替를 可能케 함으로써, 環境汚染을 大幅 줄이는데도 寄與할 수 있을 것이다. 앞으로 南北韓 關係가 풀리고 釜山 - 시모노세키에 海底 tunnel 이 設置된다면, 北韓을 經由하고 釜山을 經由한 氣水管이 南韓은 勿論 日本까지 到達하게 될 것이다.

北韓을 貫通하여 南韓으로 오는 러시아 氣水管 設置는 그 費用이 많이 所要될 뿐만 아니라, 氣供給源인 러시아나 經由地인 北韓에서 政治的으로 惡用할 경우, 副作用이 크므로 이를 推進하여서는 안된다는 反論도 있다. 그렇지만, 이 地域에 平和가 維持되고 爲政者들이 그들이 統治하는 住民들의 厚生福利增進이 그들의 政治的인 基盤이면서 目的이라는 것을 認識한다면, 그렇게 쉽사리 惡用하지는 못할 것이다

6-4. 蒙古 沙漠의 風力, 太陽光을 利用한 에너지 共同體 形成

Europe 은 Sahara 沙漠과 북유럽 海上에 風力과 太陽光을 利用해 原子力發電所 數十 ~ 數百기에 該當하는 大規模 新再生에너지 發電團地를 構築해 海底 케이블로 送電하면서 世界 電力市場을 主導하고 있다. 또한, Scandinavia 半島 近處에 人工 섬을 만들어 海上 風力團地를 造成하고 國家 間 電力連繫를 推進해 오고 있다.

아시아에서는 蒙古와 中國政府 主導로 고비沙漠 新再生 團地에서 生産한 電力을 러시아, 中國, 韓半島, 日本의 電力網과 連繫하는 東北亞 電力 連繫 事業을 進行하고 있다. 中國은 2015年 고비沙漠에서 風力과 太陽光을 利用해 原子力 發電所 200기에 該當하는 電力을 生産해 유럽의 電力網과 連繫하는 ‘에너지 실크로드’비전을 提示했고, 亞細亞 國家 들과의 電力 連繫도 推進하고 있다.

이와 같은 電力連繫가 圓滑하게 推進된다면, 關聯國들에게 다음과 같은 利益들이 豫想된다.

첫째, 原電을 縮小시키면서 電力不足 問題를 解決할 수 있다. 러시아는 豊富한 瓦斯資源과 水力資源으로 經濟協力開發機構(Organization for Economic Cooperation and Development)國家 中 低廉한 電力料金を 維持하고 있으며, 發電 單價는 韓國의 60%로 電力이 必要한 國家에 그들이 生産한 電力을 輸出할 수 있다고 한다.

蒙古의 고비沙漠에서 生産되는 太陽光, 風力發電 電力을 電力不足國家에서 必要한만큼 輸入하여 利用할 수 있다.

둘째, 電力 swapping 에 依한 經濟的 利得이다. 中國 北部, 蒙古, 러시아는 韓半島, 日本과 季節이나 피크 아워 (電力負荷가 가장 큰 時間帶)가 달라 電力 swapping 이 可能하여

相互間에 莫大한 利益이 豫想된다.

셋째, 東北亞 地域의 安定된 平和定着이다. 東北亞 地域電力網 連繫는 政治 및 軍事的 葛藤과 反目을 緩和시키고 平和定着에 寄與하는 ‘平和 네트 워크’ 로서의 役割을 遂行할 수 있다.

마지막으로 關聯産業과 技術의 發電이다. Super Grid의 核心技術인 高壓直流(High-voltage direct current)送電 및 海底 케이블 技術을 活用할 수 있어 電力産業의 글로벌 競爭力이 向上되고 일자리 또한 創出할 수 있다.

6-5. 黃沙와 微細먼지

黃沙는 主로 봄철에 中國이나 蒙古의 沙漠에 있는 모래와 먼지가 上昇하여 偏西風을 타고 멀리 날아가 서서히 가라앉는 現象을 말하며 土雨라고도 한다.

봄철에 中國, 韓半島, 日本 順으로 黃沙의 被害를 가장 많이 입고 있는데, 그 發生期間이 길어지고 汚染物質이 包含되는 等 每年 甚해지는 趨勢이다.

黃沙는 그 속에 섞여 있는 石灰 等の 알칼리성 性분이 酸性비를 中和함으로써 土壤과 湖水의 酸性化를 防止하고, 植物과 바다의 플랑크톤에 有機鹽類를 提供하는 等の 長點이 있지만, 呼吸器 疾患과 같은 人體의 建康, 農業 等 여러 産業 分野에 被害를 끼쳐 黃沙防止를 爲한 隣接國 間의 凡國際的 對策이 要求되고 있다.

最近 黃沙에 의한 被害가 增加하면서 中國, 韓國, 日本의 環境長官들이 모이는 環境長官會議에서 黃沙와 關聯된 論議가 많이 이루어지고 있다. 黃沙의 發源地인 中國과 蒙古의 境遇, 黃沙의 問題를 汚染이라기보다는 沙漠化로 인한 天然災害라는 觀點에서 接近한다. 따라서 黃沙 被害防止 努力은 어떻게 하면 沙漠化를 막을 것인가로 나타난다. 그리하여 中國은 生物學的 對策・프로젝트의 展開・産業 構造調整 措置 等を 施行하고 있다.

韓國, 中國, 日本, 蒙古 및 UN 環境계획, 아시아 開發銀行 等 關聯 國際機構가 共同으로 黃沙問題에 對應하기 爲한 東北아시아 黃沙對應 地球環境基金(Global Environment Facility) 事業에 參與하여 地域 協力體制 構築, 黃沙 모니터링 等を 實施하고 있다.

政府機構나 國際機構에 의한 事業도 重要하지만, 韓國에서는 韓國鑛害管理公園과 같은 民間業者가 蒙古政府로부터 1萬ha의 造林地를 50年間 無償으로 提供받아 나무를 심었으며, 이 事業 結果에 따라 造林地 規模를 50ha까지 擴大하기로 하였다. 이와 같은 나무심기 事業에 關聯國家의 많은 事業家들이 參與한다면 農業技術을 發展시키는 한편, 黃沙發生을 減少시키는 데 크게 寄與할 것으로 믿는다.

6-6. DMZ의 生態界

韓半島 허리를 감싸고 있는 綠色의 띠 DMZ는 韓國戰爭時 1953년에 發效된 停戰協定에

■第七回 日中韓國際學術シンポジウム

따라 韓半島 西海岸의 臨津江 河口에서 東海岸 江原道 高城까지 펼쳐진 總 길이 248km에 이르는 非武裝地帶이다. DMZ는 南北 軍事分界線인 北緯 38° 附近을 中心으로 하여 南쪽과 北쪽으로 各各 2km를 指定해 幅 4km에 달하는 緩衝地域이다. 이 곳은 65年 以上 사람의 발길이 닿지 않아 크게 毀損됐던 生態界가 回復 된 곳으로 生物 多樣性의 場所다.

DMZ의 面積은 韓半島 面積의 約 2%에 不過한데도 植物, 哺乳類 等 總 4873種의 野生動植物이 棲息하고 있으며, 이는 韓半島 全體 生物種의 約 20%를 차지한다. 또한 稀貴 動植物의 天國으로 韓半島에서 棲息하고 있는 動物 中 滅種危機種의 40% 程度가 이곳에서 棲息하고 있다.

戰爭으로 荒廢化된 땅에서 獨特한 自然生態界로 거듭난 곳, 多樣한 動植物들을 滅種으로부터 지켜주고 있는 어머니의 품 속 같은 곳, 이 작지만 所重한 生命들이 살고 있는 땅을 지키기 위해서 DMZ를 世界的인 生態·平和地域으로 만든다면, 이는 東北亞뿐 만 아니라, 世界人의 自然遺産이 될 것이다.

6-7. Missile 技術을 宇宙開發에 活用

北韓을 비롯한 周邊國들은 軍事 目的의 長距離 米사일 開發에 熱을 올리는 것보다는, 宇宙 強國인 러시아, 中國, 日本 等を 包含한 東北亞 國家間에 宇宙協定을 締結하여, 米사일 開發에 所要되는 技術과 資本을 地球觀測 衛星이나 通信 衛星等を 開發해 通信 問題를 解決하거나, 宇宙探查 等 宇宙開發에 集中的으로 轉用·投入한다면, 世界人類의 福祉增進이나 平和維持에 큰 도움이 될 것이다.

參考文獻

1. 파스칼 보니파스, 위베르 베르린, 강현주 옮김, 地圖로 보는 世界, 청아 出版社, 2017.
2. 文在寅, 新 베를린 宣言, SBS 放送, 2017. 6. 20.
3. 韓國, 中國, 日本 環境長官會議, News 1, 2017. 8. 5
4. 雙中斷, 北韓의 核 米사일 프로그램 中止와 韓美 大規模 軍事訓練 中斷, Le Monde, 2017. 8. 10.
5. 文在寅, 東方經濟포럼 基調演說, 네이버 뉴스, 2017. 9. 7.
6. 秋美愛, 2017 定期國會, 더불어민주당 代表 交涉團體 演說, OBS 뉴스, 2017. 9.
7. 北韓 專門媒體, 서울과 도쿄에 對한 核攻擊-人命被害, 38 North, 2017. 10. 4
8. 李용석, 金正恩은 무척 理性的인 사람, YTN, 2017. 10. 7.
9. 朴진섭, DMZ生態界, You Tube, 2013.
10. Thomas Bach, 올림픽을 통한 理念과 葛藤의 解消, 聯合뉴스, 2018. 1. 20.

陈启天“新国家主义”法治思想及其当代价值

魏治勋 汪潇**

(山东大学法学院 山东济南 250100)

摘要:面对近代中国民族危亡的时局,陈启天以“新战国”为时代判断,以“新国家主义”为理论基础,提出了以“国家至上”为核心内涵,以救亡图存为急务,以建设法治民主的近代民族国家为基本追求的“新法治主义”,系统地阐述具有现代理论内涵的“民主宪政”论的基本架构。陈启天的法治理论不仅对于当时的救亡运动、国家建构、公民教育等多个方面产生了积极推动作用,其所蕴含的丰富法治理论资源,对于当下的法治中国建设依然具有独到的启发意义。

关键词:陈启天;法治思想;新战国;国家主义

按照论者的划分,在新法家众多思想活动家之中,可以大致区分为广义的新法家与狭义的新法家,其中以陈启天、常燕生为代表的狭义新法家才是“新法家”运动的真正核心。¹这其中又以陈启天为最重要者,因为,“‘新法家’对于‘法治’理论的真正建构,乃是由陈启天在20世纪20至40年代完成的。”²可见陈启天在近代新法家中的中心地位。当然,新法家的另一位代表人物常燕生也是非常重要的,他为新法家运动提供了最为重要的思想基础“生物史观”,并且成为了整个新法家和中国青年党的意识形态哲学基础。陈启天的突出贡献在于,建基于常燕生的“生物史观”之上,他建构完成了整个新法家的思想体系的主体部分:提出“新战国时代”的概念,为“新国家主义”提供重要内涵和论证,在新法家研究的基础上提出了“新法治主义”,并系统地阐明了以救亡图存为目标的“民主宪政”理论架构。就此而论,陈启天的确称得上是近代新法家运动的旗手和主要理论家。

* 基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“文化传统在法治中国建设中的创造性转化研究”(李拥军教授主持)的阶段性成果,项目号:17JJD820004。

**作者简介:魏治勋,(1969.11~),山东省昌邑市人,法学博士,山东大学法学院教授、博士生导师,研究方向为法哲学、法社会学、法律思维与法律方法。汪潇(1992.09~),安徽省铜陵市人,山东大学法学院法学理论专业博士研究生。

¹ 关于新法家的范围与广义狭义划分,程燎原教授在《晚清“新法家”的“新法治主义”》一文中,将陈启天、常燕生等自称新法家者划入狭义新法家范畴,而将晚清至民国年间对法家思想有所论述的思想家如章太炎、梁启超、沈家本、刘师培、孟麦华等划入广义新法家的范畴。参见程燎原:《晚清“新法家”的“新法治主义”》,载《中国法学》2008年第5期。在周炽成教授看来,“这种广义的新法家更多的是程燎原的主观构想,而不是客观事情。”原因在于,程燎原所列举的这些人本身思想非常复杂多样,其对法家的关注未必是其思想体系的焦点或真正亮点。比如梁启超是一位涉猎广泛的杂家,沈家本虽然是法律思想家,但更认同的却是西方法律,从而与中国法家存在气质上的巨大区别,而章太炎却是一位以儒学为专攻的国学大师。参见周炽成:《韩非子之学的复兴与新法家的产生:20世纪初、中期的历史回顾》,载《华南师范大学学报》(社会科学版)2010年第2期。

² 程燎原:《论“新法家”陈启天的“新法治观”》,载《政法论坛》2009年第5期。

一、陈启天法治思想的前提：“新战国”与“新国家主义”

陈启天法治思想的发生，有一个基本的时代背景前提，这就是近代中国面临的国家与民族的生存危机。中国自清末至民国，边疆危机不断，民族危机不断加重，越来越多的有识之士认识到国家与民族的独立与自存已经成为一个严重而急迫的问题。面对列强的入侵，以李鸿章、胡林翼为代表的有识之士早就认识到，中国所面临的危机，绝非中国历史上发生的任何重大危机可以比拟，西方列强是中国所遇到的“数千年来未有之强敌”，中国所遭遇的也必然是一场“三千年之未有之大变局”。¹这一判断与新法家的判断完全一致。在子女发家代表人物之一常燕生看来，中西文明的差异，并不是横向的文明优劣的对比，而是纵向的处于不同等级的文明的本质性差异。²陈启天高度认同这一判断，并且充分认识到当时中国与西方列强的差距绝非同一层次的，而是古代文明与“近代国家”的根本差异。因此，对于当时列强争霸、武力入侵的时局，他比照战国时代的形态，对之作出了“新战国”时代的判断。陈启天对中西文明之差异的认识更加深入，在他看来，西方列强等“近代国家”与中国等尚处于古代文明时期的国家的根本差异在于：“近代国家的特点，在对内方面，是实行法治的民主主义，以求统一；在对外方面，是实行民族的国家主义，以求发展；在物质方面，是采用科学的物质文明，以求便利；在精神方面，是信仰的斗争的进化学说，以求胜利。建立在这种特点之上的近代国家之国际关系，是各求发展，互相斗争。用一个旧名词来简单表明近代国家的国际关系，可以说是‘新战国’。”³陈启天在其三十年代出版的《中国法家概论》一书中指出了“新战国”的四大特点是：其一，诸国之间相互争斗，各求发展，列强争霸；其二，以国家主义理想为意识形态，国家思想发达者趋于强盛，而国家思想薄弱者，则趋于灭亡；其三，为政府权力统一、整齐国民行动，以法治主义为基本追求，保持国内秩序；其四，以富国强兵为急务，推行军事和经济的国家主义，崇尚实力主义，讲求国家富强。⁴在四十年代的《新社会哲学论》一书中，陈启天又对近代国家的特质进行了界定：“近代国家的特质，是国家化、国防化、科学化、工业化、法治化和民主化六点。政治的宪政化是指西方列强在政治上都已经成为近代的民主法治国，这是其与中国这种古代文明国家的一个本质区别。民主法治的近代民族国家，辅之以机械化的经济和科学化的学术研究，服从于国家发展强大目标以履行国家义务的近代教育体系，并以此为基础建立起强大的国防力量。在另一著作《抗战与人生观改造问题》中，他亦指出“按现代国家，在形

¹ 清同治十一年（1872年）五月，李鸿章在复议制造轮船未裁撤折中称：“臣窃惟欧洲诸国，百十年来，由印度而南洋，由南洋而中国，闯入边界腹地，凡前史所未载，亘古所未通，无不款关而求互市。我皇上如天之度，概与立约通商，以牢笼之，合地球东南西南朔九万里之遥，胥聚于中国，此三千余年一大变局也。”[清]李鸿章：《筹议制造轮船未可裁撤折》，载《李鸿章全集》（第2卷），海南出版社1997年版，第44—45页。

² 参见常燕生：《东方文明与西方文明》，载《国民》1920第3期。

³ 陈启天：《中国法家概论》，上海书局1936年版，第109—110页。

⁴ 陈启天：《中国法家概论》，上海书局1936年版，第112—114页。

式上之特征，为独立与统一；在实质上之特征，为国防化、集团化、法治化、工业化与科学化。”¹ 具有上述特质的近代列强，自然是中国、印度、奥斯曼土耳其帝国等古代文明国家无法匹敌的，它们所共同遭遇的生死存亡危机因而具有了时代必然性。

在此危局之下，何以救国于未亡？陈启天认为，“再进一步言之：无论那一种主义，其价值之何如，不在其后时与否；乃在其能否适合国情，能否解决本国之问题。……要求出中国的紧要问题，先要求出中国的病根在什么地方，然后再去想补救的方法。”² 那么，“究竟什么是中国的病根呢？我觉得中国病根多极了，实在举不胜举。但是在这浑身是病之中，以我个人的意见，觉得有两种病最关键。那两种呢？第一就是‘混乱’；第二就是‘不能独立’。”³ 对于这些危机征象，陈启天认为，新战国时代的中国必采国家主义，否则无以自救：“既知道中国的病根在混乱与没有自主权，又知道用药的目标在达到对内统一与对外自主。按着这两个目标去录解决的方法，那么，只有‘国家主义’可以中选了。”⁴ 近代中国人民肩负实现民族独立和建设现代民族国家的双重历史任务，近代新法家正是在“新战国”这一时局判断基础上，积极吸收近代西方政治法律理念同时，对传统法家思想进行了创造性转化，大力推崇国家主义法治观，并以其为其建设强大民族国家的基本策略。⁵

为什么救中国的唯一有效药方必须是国家主义？具体讲来，陈启天阐述了三个方面的理由：其一，陈启天指出，现在的世界虽然异说横流，但国家主义被视为当今之世各主要强国占主导地位的理论学说，英法日俄美皆然，在国际主义、和平主义等不利于国家强大的理论甚嚣尘上之际，“我们若是误听人言，乱唱高调，就是自己撤销自己的立国基础而乞怜于人，怎能与人抗衡？”⁶ 其二，陈启天认为，当今之世，“我们深信一个国家要拨乱反治，须得先有一种思想，为全国人民所信从，然后可以通力合作。……我们要使这个国家成为一个独立统一的国家，才适合当前的事实而易得各种人民的信从。”⁷ 能够达到此一目标的，在陈启天看来，唯有国家主义。其三，陈启天断言，“我们深信振作国民的精神，激励国民的感情，团结国民的意志，洗刷国民的耻辱，在当今只有国家主义才能做到。在国家主义的旗帜下，无论何种职业的国民，均可一致趋赴，协力国强”。有鉴于唯有国家主义可以救中国于水火的确信，对于陈启天而言，结论就只能是：“中国如欲在此新战国时代，由弱转强，由乱转治，而获最后之胜利，则酌采

¹ 陈启天：《抗战与人生观改造问题》，国论出版社1938年版，第55-56页。

² 陈启天：《国家主义与中国师范教育的改造》，载《国家主义讲演集》，上海醒狮周报社1926年版，第26页。

³ 陈启天：《国家主义与中国师范教育的改造》，载《国家主义讲演集》，上海醒狮周报社1926年版，第26页。

⁴ 陈启天：《国家主义与中国师范教育的改造》，载《国家主义讲演集》，上海醒狮周报社1926年版，第33~34页。

⁵ 参见魏治勋《近代新法家的法治主义思想建构及其时代功用》，载《东方法学》2016年第4期。

⁶ 陈启天：《醒狮运动发端》，载少年中国学会编《国家主义论文集》，第93页。

⁷ 陈启天：《醒狮运动发端》，载少年中国学会编《国家主义论文集》，第94页。

法家学说之可适用于今者，兼参以欧美学说之最利于国家生存竞争者，合为条理，措诸实行，实乃今后救国与治国之急务与指南针也。”¹所以他断言，“国家主义为中国目前起死回生的唯一法门，无论何种事业，应以国家主义的精神一以贯之。”²

鉴于以国家主义为尊奉的德奥等国军国主义在第一次世界大战中荼毒生灵的惨象和战争失败带来的灾难性后果，国家主义由此背上了难以清洗的恶名，陈启天以‘新’字冠前，将其推崇“国家至上”的思想称为“新国家主义”(New Nationalism)。以陈启天为代表的新国家主义，就是统合了以国家为中心、以国家为目的、以国家为至上追求的政治、经济与教育的诸社会政策的政治选择及其理论阐释。新国家主义之要义包括：**其一，国家主义的政治原理。**按照陈启天，“……要在政治上将国家造成人民的国家，一切政治都是为人民的，一切政治都是由一般人民直接或间接实施的，这样的国家才是近代的国家，这样的政治才有巩固的基础，足以继续维持不敝，并且可以充分发展。”³全民政治反对君主政治，反对军阀政治，反对劳农政治，反对党阀政治，其中包含着张民权、行民主的主张。**其二，国家主义的经济原理与政策。**其目的在于统一经济权，以达到经济发展与民生调谐。对于国家主义的经济政策，陈启天概述为：“我所谓同一经济权政策是站在国民经济的地步，运用国家政治的权力，统筹经济，力求公利；开发产业，增加国富，节制个人资本，调谐国民生计，使全国经济事业充分发展。经济利益普及全民，各得相当而且必要的经济满足，而无发生所谓贫富悬殊，阶级争斗的惨祸。”⁴**其三，国家主义的教育原理与政策。**教育作为建国工具的效能表现在，“用教育建设国民信条，统一国民意识，创造国家文化，巩固国家基础。”⁵国家必须将教育抓在手里，“国家以教育为实现国家目的的工具，发扬国性或共同的文化，培养国民，以为立国的根本。”⁶陈启天以国家为依归，完全将教育当做了实现“新国家主义”的手段，通过教育改造国民的观念，凝聚和统一国民的国性认同，以为民族国家的建构提供观念基础。综合以上，陈启天将其新国家主义的精义概括为：“‘内求统一，外求独立。’即内而求政治经济和教育等事上的必要的统一，外而求政治经济和教育等事上必要的独立，将中国造成一个近代的国家，不但国家制度具备统一和独立的条件，就是国民思想也具备统一和独立的精神。”⁷

¹ 陈启天：《新社会析学论》，上海：商务印书馆1946年版，第174页。

² 陈启天：《醒狮运动发端》，载少年中国学会编《国家主义论文集》，第95页。

³ 陈启天：《建国政策发端》，上海：中国书局，1927年版，第52页。

⁴ 陈启天：《建国政策发端》，上海：中国书局，1927年版，第121页。

⁵ 陈启天：《建国政策发端》，上海：中国书局，1927年版，第127页。

⁶ 陈启天：《国家主义与教育》，载少年中国学会编《国家主义论文集》，第155页。

⁷ 陈启天：《建国政策发端》，上海：中国书局，1927年版，第17页。

二、陈启天早期法治思想的内涵与特征

“国家主义”是陈启天毕生的政治信条和一切学说建构的基础，他的法治观也同样建基于国家主义的基石之上，贯穿着国家主义的基本精神，为国家主义目标的实现提供路径与手段的选择。就此而言，陈启天的新法治观，也不过是其国家主义的派生物。就陈启天国家主义新法治观的渊源而言，他一方面汲取了中国古代法家以法为治的思想，另一方面又充分融合了近代西方法治主义的某些理念，这就使得其法治观既与先秦法家的法治思想存在重大区别，又与近代西方法治思潮有着某些重要差异，这是其法治观的“新”之所在。¹但这种新法治观一旦将个人视作了国家主义功利目标的纯粹手段，则它的基本内涵就必然会受到扭曲，而与普世性的法治主义思想内涵有了根本的区分。这种差异体现在陈启天的思想中，就是过于强调国家的至上地位和个人之于国家的工具性价值，这就使得陈启天早期的法治观在这两个重要方面存在着走向法治主义对立面的危险。

陈启天早期法治思想的内涵与特征主要表现为以下两个方面：

其一，对国家的至上地位的迷信与坚守，与法治主义所强调的对国家公共权力的限制背道而驰。陈启天将李璜、余家菊等人对国家的定义以及对国家与个人之关系的论证，²进一步推向深入和绝对。他借助于奥本海的“一切历史都是国家史”的论断，论证了国家在历史中的至高无上的地位。根据主要有两点，一是认为一切历史都直接或间接地以国家为主题或中心而展开的，人类发展进化的历史总是以国家为载体；二是历史的演进以国家为中心，国家才能兴旺发达，评判历史价值的标准就在于观察其是否有利于国家的兴旺发展；三是只有国家才是“历史演进的全历程”，一部人类发展史就是一部国家发展与进化的历史，因而必须将个人的意义置于国家目标之下，个人的奋斗才有价值。³这一观点与先秦法家可谓一脉相承：“法家的竞争由个体延伸到国家，并以国家涵盖了个人，将个人作为国与国之间相互竞争的手段，国家是竞争的主体。”⁴那么，在陈启天等人建构的“新战国”概念之下，就必然会突出地强调作为新战国

¹ 参见魏治勋：《新法家的“国家主义”形式法治观批判》，载《法学论坛》2015年第3期。

² 李璜认为人民与国家之间存在一种的不可分离的关系，在《国家存在论》一书中李璜指出，“近代的国家既不是封建王朝私相授受的产物，又不是一族聚居画地而守的园庐，在他的成立的意义和事实上，无一处不看见他是一种连带关系作用；明白些说，就是今日的国家之所以能巩固，都是由于一国人有了共同利害，共同信仰，共同防御，共同享受的事实，久而久之，有了共安乐，尤其是共患难的历史，食前人的余惠，谋后代的延长，大家的同情愈结愈紧，而不可强分了。”李璜：《国家存在论》，上海：中国书局，1930年版，第34-35页。余家菊在1934年出版的《教育原论》一书中这样阐述国家与个人的关系：“个人而扩大其自我，则白白我与国家合一。……我之所以努力于国家者，正所以完成其自我。我欲完成其自我，又必取径于服务国家。成人成己，本是一事。合而言之，大道乃见。”余家菊：《教育原论》上海：大陆书局1934年版，第26-31页。余家菊在《国家主义的教育之意义》的演讲中说，“国家主义主张国民服务于国家，反对自私自利的个人主义。”余家菊：《国家主义的教育之意义》，载《国家主义讲演集》，上海醒狮周报社1926年版，第55页。

³ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第5-6页。

⁴ 魏治勋：《先秦法家进化论及其近现代影响》，载《理论探索》2017年第1期。

之一的中国本位的应然取向，就是把中国建设成为经济实力雄厚、军力强大、具有统一秩序和共同的法治信念的“近代民族国家”。这也就是陈启天所讲的那种“将中国造成一个近代国家，不但国家制度具备独一和独立的条件，就是国民思想也具备统一和独立的精神”，¹从而达到“内求统一，外求独立”的目标。这种近代民族国家，因为与古代中国战国时代的国家及其国家主义取向有本质的区分，近代国家之间的国际关系构成“新战国”秩序。在新法家看来，近代国家都是法治国家，国家与人民之间的关系完全不同于古代国家或旧战国时代国家与人民之间普遍存在的对立和压迫性的关系，这种关系毋宁是这样的：“国家与个人，互为对方善益之故而存在。个人不能离弃国家，国家亦不能离弃个人。”将这一看法再推进一层，则可以说：“个人而扩大其自我，则自我与国家合一……我之所以努力于国家者，正所以完成其自我。我欲完成其自我，又必取径于服务国家。成人成己，本是一事。合而言之，大道乃见。”²由此，新法家得出了关于国家与个人之间成立“国家与个人合一”的结论。由此，和个人相比，国家在历史中具有至高无上的地位，陈启天坚信，“国家以内，只有国家是最高、最大、最有利而且是无所不包的一种组织。其他一些社会组织无不统属于国家之下”，因而任何其他组织和团体，“既不能超国家而存在，也不能离国家而活动。”³从而，在国家主义的法治观之下，个人相对于国家，本质上是次要的、工具性的、从属性的和义务性的存在，这是与近现代法治主义思潮所坚持的个人权利才是国家的目的而国家为其工具的思想，是根本冲突的、背离的。

其二，在个人、社会与国家之关系上，陈启天强调国家的目的性和个人之于国家目标的手段价值，这就与法治主义以个人人权为保障目标的根本宗旨相背反。既然强调国家的至上性和最高性，那么在个人与国家的关系上，就必然会通过将个人手段化以达成国家的目标，从而抹杀个人独立存在的价值和个人权利的根本意义，转而强调国家价值的目的性意义，陈启天就此认为，“一个国家能否强盛，可从一般国民的个人生活与国家生活合一的程度和人数如何而定。一个个人有无价值，也可以从他的个人生活与国家生活是否合一而定。所以要个人有价值，同时又使国家能强盛，须求一般国民能化个人生活为国家生活。”⁴因而，在个人与国家关系的认识上，陈启天秉持这样的理念，“全大于分，分摄于全。无分故不能成全，无全也不能分，由此可知，身国的一体从功用上看，国家生活是个人生活的陶镕，个人生活是国家生活的表现，一切个人生活都要从国家生活中陶镕而出，因此国家生活对于个人生活具有统整的功用。”⁵陈启天还以细胞与生物整体的关系作比喻，认为个人的作用恰如细胞的功用，其目标在于促进国

¹ 陈启天：《建国政策发端》，中国少年学会1926年版，第16-17页。

² 余家菊：《教育原论》，上海：大陆书局1934版，第26-31页。

³ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第11-15页。

⁴ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第5页。

⁵ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第4页

家这个机体的生活的发展，个人不能离开国家而存在，个人的作用就在于通过完成国家这个集体的特定功能而促进国家的完善和发展。因而在国家与个人关系上，陈启天的根本观点就是：“一切个人均为手段，只有国家才是目的。……国家是全民的共同目的。这种共同目的，又可叫做共同理想。”¹这就使得，以陈启天为代表的新法家学派，在处理个人与国家关系上，必然强调个人应当无条件地奉献于国家，个人面对国家首先要讲奉献，只有在国家这一目标下将个人的力量统摄于一体，新战国时代的中国才有走向富强从而确保民族国家独立的可能。²当然，陈启天并不完全否认个人权利与民主的重要性，但其存在的前提，必须是为了国家和服务于国家。至于由个人构成且为个人活动只舞台的社会，按前述逻辑，在国家面前，同样只能居于次要、边缘、屈从的地位。陈启天把国家的地位提到了一个空前的高度，他说：“国家是一个包含一切社会组织的总体……是一切社会的中心组织，而不是与其他社会平列的一种组织。……在国家之上，没有比国家更高的世界组织，或社会组织。在国际之间，虽有各种政治的或非政治的国际组织，或国际团体，但此种组织或团体，既不能超国家而存在，也不能离国家而活动。……此种组织与团体，实际只能认作国家的一种延长作用而已。”³学者指出，陈启天对国家地位的认识的核心之处在于：在国内政治意义上，主权国家内国家与社会的关系要以国家为中心；在国际政治意义上，国际社会主权国家与人类共同体的关系也要以国家为中心。因此，无论对内还是对外，国家的权威都是毋庸置疑的，它拥有全面的、最高的权力。⁴在陈启天等国家主义者看来，始终坚持的就是，“……要肯定‘国家至上’。这是中国所需要的政治哲学之第一要义，不可丝毫有所含糊，甚至忽视的。”⁵

可见，陈启天早期的法治观在推崇国家至上地位和视个人为国家的工具两个方面背离了近代以来法治主义核心理念，无益于在素无人权观念的中国通过限制公共权力达成人权保障的基本目标。但应当得到合理理解的是，陈启天等国家主义者正是由于将挽救国家和民族危亡作为自己的历史责任和奋斗目标，才导致了其暂时将个人视作国家手段的阶段性方案，且就国不保则族不存、则个人无以依附的近代中国历史境况而言，陈启天这种处理方案自有它一定的历史合理性。

¹ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第18页。

² 从陈启天新国家主义观关于个人与国家关系的阐述来看，并不符合同一时期完成的《民主宪政论》一书中对人民权利的宪法保障的观点，而更像其早期强调的较为极端的国家至上论的观点。事实正是这样，陈启天在《新社会哲学论》增订版自序中明确交代，他在本书中的有关篇章，除了关于国际问题的阐述，绝大部分完成于民国二十六年间，即1938至1939年左右。随着抗日战争的深入，陈启天关于个人与国家关系的思考有了较大转变，更多强调宪法对人民权利的保障和公共权力的合法性原则，以期通过民主宪政统和全体人民，达至抗战胜利的目标。参见陈启天：《新社会哲学论》“增订版自序”，上海：商务印书馆1946年版，第1页。

³ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第15-16页。

⁴ 田篙燕：《国家主义派的“国家观”》，载《学术交流》2004年第6期

⁵ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第124页。

三、陈启天成熟期法治思想的主要内涵

陈启天的法治观随时代发展而有了较大的变化。及至抗日战争全面爆发，陈启天等国家主义者认识到，那种以国家为至上存在，以国家统制政治经济文化，以国家为目标而以个人为手段的国家主义信条，并不能真正挽救中国；反而是那种充分重视和尊重个人的尊严和权利并为之为手段，将全民族统合为整体合力的制度选择，才有可能于国家最危险之际挽狂澜于未倒。关于这一点，陈启天在《民主宪政论》一书的“初版自序”开篇就予以申明：“现在我国尚在抗战正烈的时候，政府以及民间何以又要研讨并实施民主宪政呢？我们仔细加以思考，便可发觉有一番大道理在其中。扼要的说，我们要求抗战胜利，非实行民主宪政不可；要求建国成功，更非实现民主宪政不可。我们要求人人能做人，非实行民主宪政不可；要求人人能救国，更非实行民主宪政不可。”¹由此可见，进入抗战阶段以后，陈启天的法治观发生了一个重大转变，尽管这一转变仍然未能改变其法治观的工具主义倾向——将民主、法治、人权、宪政等统统视为凝聚国力以达至抗战救国的目的，但他毕竟开始将限制政府权力、保障人权视作强壮国家的手段而非以往坚持的与之相反，这就使得其法治观在形式和理念上都与近代法治主义思想明通暗合，基本一致。

择其要者，陈启天中后期的法治观主要包括以下几个要点：

第一，关于法律与政府权力的关系。陈启天主张实行法治，他认为，“按现代国家以确立法治为基本要素之一。无论政治制度如何，必须以法为治，始能推行不敝。如法治不立，则必流于私治，不足为训。且私治流行，则国家永无由上轨道。我国积习，正坐此弊，宜以法治教育培养国民之法治精神，以矫正之。所谓法治精神，首为法律神圣不可侵犯之观念，即法不虚设也；次为法律之前，一律平等之观念，即法无例外也；次为循名责实，信赏必罚之观念，即法必严格实行也。国民具此精神，乃能建立法治国。”²但此时他的法治观，更多的是强调公民守法精神和政府的严格依法执法之于法治成立的意义，而较少考虑到政府自身的组织与活动之于法治的基础性价值。在差不多同期的一篇论文中，陈启天就开始强调，法治国必须讲求法治原则至上，人民与政府均须守法。人民对于国家不但有义务，而且有权利；政府对于人民不但有权力，而且有责任。³“政府责任”或其应受法律制约开始受到关注。在陈启天看来，法治不仅在于确保人民守法，也不仅在于通过法治重铸统一的秩序和国家力量，中国要成为一个真正的、能御外敌的现代国家，必须实行法治，因此他说：“法律是维持国家秩序的公共标准。

¹ 陈启天：《民主宪政论》，重庆：商务印书馆1945年版，“初版自序”第1页。

² 陈启天：《抗战与人生观改造问题》，国论出版社1938年版，第58页。

³ 参见陈启天：《国家主义者的中国文化观》，载《国论周刊》1938年10月31日，第55-58页。

没有法律，不能建立国家的秩序；法律没有权威，也不能建立国家的秩序。人民不遵守法律，则难为政府。政府不遵守法律，则难为人民。人民与政府俱难为，则国家必陷入混乱。因此近代国家莫不以法治国，严守法律权威高于一切及法律之前人人平等的两大原则。”¹与以往有所不同，他开始强调政府手法之于法治国家的基础性意义，认为在“新战国时代”国家要获得“实质的统一”与“永久的独立”，必须“一而允许人民尽量参与政治，使人民与国家发生深切的关系；又一而确定政府的组织及活动，不得超出于国家根本法以外。允许人民尽量参与政治，便是所谓民主。法定政府的组织及活动，便是所谓法治。和民主与法治而言，便是所谓宪政。在宪政之下，既易使人民与国家打成一片，又易使人民与政府打成一片。所以国家的统一与独立，也易于达到，并已获得必要的保障。”²这段话典型地表达了陈启天关于法治之于政府、人民和国家的根本意义：法治意味着必须一方面给与人民参政议政的权利，另一方面只有政府的组织和活动受到法律的限制和制约，法治的基础才会具备；但很明显的是，此时力倡法治民主的陈启天，仍然固持了其国家主义本色，因为在他看来，民主法治的实施，不过是真正有利于“国家的独立和保障”而已，国家依然是目的，政府和人民守法不过是国家目标的手段。当然，陈启天也注意到，“近代国家的政治，几无一不以宪政为趋归”。³由此，合民主法治于一体的宪政就是近民族国家体制唯一合理选择。基于此，陈启天将政府的组织与活动必须依照宪法与法律之规定，视为宪政的“第一基本原则”，这一原则体现为两个大的方面，即既要求有一部宪法，又要求有遵守宪法与法律的执政者，两者缺一不可。⁴这种民主法治体制的确立，已成近代国家的重要特征。他已充分认识到，在苦难深重的中国建设近代民族国家，选择宪政体制包含着更多层面的合理性。

第二，关于国家与个人权利的关系。尽管陈启天并非极端的国家主义者，但在其早期，他推崇国家至上、以个人为国家之工具的思想还是显得有些极端和片面。如他在1926年出版的《国家主义与中国前途》一文中就曾说道：“我国自五四运动以来之最大特征，为个人主义之昌行。……然个人主义善用之则为国家生机之所萌，不善用之则为国家祸源之所伏，吾人不可不明辨之而加以修正也。修正之道在以新国家主义防止极端之个人主义流为单纯个人之享乐，而不顾国家与社会之安宁。与其为恋爱屈膝不如为国家献身；与其为物欲折腰不如为正义击楫；与其为衣冠粉饰，不如为学业努力；与其炫耀个人之虚名，不如促进社会事业。果我青年群有此气概，则个人主义无害于新国家主义之推行，而新国家主义亦所以实现个人主义而矫正之者也。若夫无社会与无国家之个人主义，已酿成中国之危乱，无论其为积极者或消极者，吾人当

¹ 陈启天：《新社会哲学论》，重庆：商务印书馆1944年版，第181-182页。

² 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第76页。

³ 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第76页。

⁴ 参见陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第117-118页。

一律加以严格之排斥也。”¹从中可见，前期的陈启天是把个人主义视作无国家无社会之祸害而当国家主义的对立面来看待的，主张对之一律加以严格排斥，毋使其影响国家的统制与社会的安宁。但随着国际形势的转变与国家局势的日益严峻，在日本帝国主义大举入侵的紧迫形势下，陈启天认识到，不实行民主法治，不尊重人民的尊严与权利，就不足以团结广大人民群众以御敌寇，从而在思想上发生了巨大转变，开始鼓吹民主法治和人权保障的政治法律哲学。

陈启天对人权保障的理论建构是从分析和论证人性需求的合理性开始的。他认为，人性是制度的根源而不是产物，基于此，“我们要知比较适合人性的政治是何种，只需看看人性在专制制度与民主政治下的表现如何。”他认为，对于人与生俱来的好生心、好利心、好名心、好权心、好争心、好群心、好知心与好乐心等八种自然心理趋势而言，只有那种能够使这些天然的人性生理趋势得到健全发展和适度调和的制度模式才是合理的政治选择。因为，“政治是为人而设的，必须求其合于人性。一切专制政治不合于人性，只有民主政治才比较合于人性。我们要人性的表现不流于疯狂，也不流于痴癫，则须实行民主政治，使其易于获得健全的发展。人人精神健全，自然政治易于清明。因为民主政治比较合于人性，所以现代多数国家都趋向于民主政治，而成为一种不可抗的世界潮流。如果还有人迷信专制政治，则不是疯狂，便是痴癫。我们要治疗这两种政治的精神病，别无特效药，唯有实行民主政治，使其恢复正常的人性，并获得健全的表现而已。”²为此，近代国家必须推行民主政治才能聚拢民心、凝聚民力，其要害就在于，民主政治使得人人享有人民主权，人人得到平等对待，人人能够参与到国家大政的决策中去，从而，根本上增强每一位公民的责任感和自豪感，充分展示人生的价值：“民主政治的环境，可以说是人人自由，人人平等，和人人友爱的一种政治环境。……一般人民都易于感觉他们都是顶天立地的人呢，每个人都有其相当的价值，不再是奴隶，也不再是遗民或者一叛徒了。每个人愈努力，则其个人价值的感觉愈大，同时对于人生意义的感觉愈大。”³在这种政治气氛下，公民易于训练出“既竞争又协作共同致力于公共目的”的良性社会意识，这对于国家主义目标的实现可谓善莫大焉。

正是基于上述理论分析，陈启天与常规的思维相反，愈加认识到实施民主政治保障人民自由权利对于抗战救亡的必要性，他指出，“现代国家在平时以至战时求治之一贯的必要的通常方法，第一是宪政，第二是宪政，第三还是宪政。除了宪政以外，没有更好的求治方法。”⁴在战时不讲政治军事管制，反而力倡自由与人权之保障，在于陈启天认识到以下三点：“第一，战时最忌酿成乱时。要战时不酿成乱时，只有政府与人民更共依民主宪政的轨道行动。……如

¹ 陈启天：《国家主义与中国前途》，载《国家主义论文集》，中华书局1926年版，第45-46页。

² 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第73页。

³ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第81页。

⁴ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第149页。

果增大政府的权力与限制人民的自由，均不依照民主宪政的轨道，那便不是求治，而是求乱，不是求胜，而是求败了。”¹因此，要外抗敌侮、内求秩序，就必须保障人民的基本权利和自由，为人民民主参政提供顺畅的渠道：“人民必须确实保有的权力，是最高的权力和最后的权力，即主权；人民必须确实保有的自由，即身体自由，言论出版自由，即集会结社自由等。”²陈启天将人民依法享有自由权利、依法履行义务视为“宪政的第二个基本原则”。³陈启天提出了“宪政的第三个基本原则”，即“为人民必须有法定的机关参与政治，监督政府。”⁴人民必须享有监督政府的权力，使其决策与实施无背于民意，“所以民主政治即是自己统治自己。人民自己统治自己，则人民即是统治者同时又是被治者。”⁵在中国这样的大国，一方面通过代议制的实施，为人民参政建言提供民主的机制；同时通过确保作为被治者的人民的自由权利，就能够建构起一套体制完整、机制健全的民主法治制度体系，推进“体用合一”的宪政架构的落实，才有希望实现抗战救国的目标，因为，“没有自由的个人，决难组成健全的集团。”⁶对于陈启天的此一转变，有学者认为，“颇为有趣的是，曾经要求集团自由，不容许有个人独立自由的，正是国家主义派的主张，而现在，他们要否定过去的观点，倡言个人自由之必要与合理性，倡言保障个人的言论、讲学、著作及出版、秘密通信、宗教信仰、集会结社的自由。不仅如此，陈启天还认识到自由与权力的不可分割，主张用法律保障生存权、工作权和财产权。”⁷正是针对此种认识，在此必须指出的是，陈启天提出的上述民权保障策略，仍然是以国家主义的以国家为至上、以国家为目的的宗旨，诚如他言：“由于战时需要人民出钱出力，而使人民乐意出钱出力的方法，则莫如实施民主宪政；二由于战时需要人民精诚团结，而使人民易于精诚团结的方法，亦莫如实施民主宪政；三由于战时一需要予人民以政治上的新希望，而使人民感觉政治有新希望的方法，更莫如实施民主宪政。”⁸可见，此时称其他的民主宪政观，并为根本上脱离国家主义的窠臼。

但陈启天的思想也是在随时代发展而不断进步的。到了战后，尤其上世纪四十年代末五十年代初，陈启天的思想发生了重大转变，开始在根本意义上，真诚地对待个人自由权利。这一转变显著地表现在陈启天1951年写就的《民主政治与自由问题》一文（该文收入1966年台北版的《民主宪政论》一书）中。在该文中，陈启天开始明确地承认个人拥有独立的人格和自由

¹ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第149页。

² 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第46页。

³ 陈启天：《新社会析学论》，上海：商务印书馆1946年版，第118页。

⁴ 陈启天：《新社会析学论》，上海：商务印书馆1946年版，第120页。

⁵ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第43页。

⁶ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第86页。

⁷ 参见谭凯：《国家主义派关于国家与个人关系认识的演变》，载《哈尔滨师范大学社会科学学报》，2015年第5期。

⁸ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第148页。

意志，比较详细地论证了个人自由所具有的积极价值，主要包含以下三个方面：¹一是承认每个人都拥有独立的人格，并由此构成人与人之间互相尊重的基础，反对在族群中对人作出主奴之分；二是承认每个人都有自由意志，从而人人都有选择的自由，自由意志不可强制，也就意味着任何组织和个人都不能把他人当作工具来使用；三是承认每个人都有某些方面的才能，都应当享有平等的自由发展的机会，任何人不得对这种平等的发展机会设置障碍。他坦陈，对于人所与生俱来的这种自由平等权利，赋予政府一种独特的责任去提高人的价值发挥人的才能，保障人生意义的充实和实现，对于社会进步具有明显的促进意义。自由因而可成为一种主义，且兼具人本主义彩色。陈启天的上述认识与其以往把个人视作国家的纯粹工具完全背反，这使得他的关于个人自由与权利的理论论述发生了根本性转折，从而与当代法治社会的主流价值趋向一致。

第三，关于法治与人治的关系。一般说来，凡是主张法治的思想家，都会旗帜鲜明地反对人治，但陈启天确是少有的主张法治人治并举、相互结合、交互为用的思想家，他的这一观点容易引人误解。其实，陈启天法治人治相结合的观点是有其独特含义的，其所谓“人治”不同于一般人所理解的内涵。在《新社会哲学论》一书中，陈启天明确提出了“法治与人治互相配合”的观点：“宪政不但要有法治，而且要有入治。宪政的法治与人治互相配合，然后才能完成真正宪政。初行宪政的国家，不必过求宪法条文的紧密高远，但必求凭借宪法树立宪政的法治轨道；也不必苛求执政人物的神圣文武，但必求依照宪法实施政治的人治模范。政府，依宪法而组织，依宪法而活动，是宪政的法治轨道。执政人员，确实依照宪政的法治轨道走，便是宪政的人治模范。用宪政的人治模范，以创建宪政的法治轨道；同时又用宪政的法治轨道，培养宪政的人治模范，互为姻缘，交相推进，真正的宪政乃得渐次完成。”²陈启天此段阐述其宪政之道建构的言论，既包含了他对宪政的本真理解，又考量到了在中国这样一个向无立宪传统古国度建设宪政的巨大现实制约，于是以宪政为本，酌采中华文化尚存的冲和宽厚之人文风习，形成了起独特的“法治人治结合论”：其一，必须有一部宪法作为行宪之依凭，但不要要求宪法在形式上的完美，而重在“树立宪政的法治轨道”，即宪法在政治生活中拥有真正的权威；其二，政府与执政者遵守宪法是宪政之道的核心，中国近代以来虽屡屡创建形式讲究之宪法，但党派倾轧、军阀混战，从无一党一派认真对待宪法与宪政，使得陈启天等人认识到，政治人物能否真诚对待宪法并以身作则，视为行宪之必要条件，他称之为“宪政风度”、“人治模范”、“民主态度”：“民主制度虽在辛亥革命后即已建立，然以我国人素来缺乏民主态度，不能切实运用民主制度。故虽有民国之名，而无民国之实。所谓民主态度，是一种机会均等，共同参加，互

¹ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1966年版，第86页。

² 陈启天：《新社会哲学论》，上海：商务印书馆1946年版，第118页。

相尊重，各自容忍的态度。有此态度，才能建立民主，无此态度，虽有民主制度的形式，也无大用。今后我国要造成一个现代化的国家，自然需要实行民主化。要实行民主化，不但要建立民主制度，而且要培养民主态度。”¹其三，真正的宪政既不是单纯的法治，也不是单纯的人治，而是法治与人治的有机结合、互为凭藉，依宪法架构法治轨道借以培养宪政素养，以宪政素养促进对法治的认同和坚持，在交互推进中逐渐达致真正的宪政秩序。

那么，陈启天极为看重的“人治”——“宪政风度”、“人治模范”、“民主态度”——到底包含哪些具体的内涵或要求呢？这就要求助于陈启天极力倡导的“人本主义哲学”了，它是启发新智、训练现正风度的观念根基。陈启天阐述道，“与民主法治相应的人本主义哲学”，至少包含三大要义：其一是“群己相涵”。“群谓社会，己谓个人。社会与个人好像对立而相反，其实不然。任何个人，都只能生活在社会之中，决不能生活在社会之外。任何个人都必须有所取资于社会，决不能完全离开社会的姻缘。由此可见个人实涵于社会之中。又任何社会，都须由个人组成。此组成某社会的各个个人之个性，也能相当决定该社会的形态。有某种个性的各个人，才能组成某种形态的社会。所以亦可说社会涵于个人之中。社会涵个人，同时个人亦涵社会，此之谓群己相涵。”²陈启天之所以倡导群己相涵的精神，一在“矫正反于群性的个人主义”，二在“矫正不容个性的集团主义”——包括批判自己曾经顽固秉持的“国家至上”论，而追求社会与个人的“彼此相需”，因为这是“适于贯彻民主政治的一种人生哲学要义”。³其二是“人我一体”。它表达的是适用于宪政的人与人之间的合理的相互关系：“人我一体说，谓同属于一群的各个人，都应相视为一体，我视人为一体，人亦视我为一体。如此则个人与个人间，或我与人间，不但建立在自由、平等和友爱的关系上，而且实现一种一视同仁的人生社会。”⁴概言之，陈启天所谓的人我一体，实指人与人之间相互尊重、相互依赖的自由、平等、友爱的健康人际关系，反对的是奴役、压迫、等级的旧的社会秩序，这是民主法治得以展开的社会基础。其三是“德智双修”。“此要义，就是民主政治下每个人必须具有的公民品性说。在民主政治下，要有德智双修的公民，至少也要有德智双修的政治活动者。何谓德智双修？谓公民以及政治活动者，既要有道德的修养，又要有智慧的修养。”⁵这里所谓道德修养，既包括普通道德修养如公平与诚实等基本社会道德——“缺乏基本道德的人，决不能运用民主政治”；也包括政治道德，如领导与协作的品格以及领悟能力、判断能力、处理能力等政治智慧。具备了上述三大要义的人生哲学，才能培育出民主人格和宪政风度，它包含五大要件：独立精神、协作精神、

¹ 陈启天：《抗战与人生观改造问题》，国论出版社1938年版，第34页。

² 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1945年版，第96页。

³ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1945年版，第97页。

⁴ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1945年版，第97页。

⁵ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1945年版，第98页。

奋斗精神、正直精神、实践精神。只有这五种精神品格“同时备于一身，乃可使民主政治顺利进行。”¹可见，“法治与人治在本质上不但应该合一，而且实在合一。……法治是人治的准备，人治是法治的实现。一切政治，必须有一种公共的准绳。这种公共的政治准绳，不是人，而是法。人须依法而治，法须待人而行。既是法治，又是人治。”²可见，陈启天强调法治与人治的结合，并非要复活人治，而是“试图用‘法治’造就有‘民主宪政风度’的为政者、行法者，又依靠有‘民主宪政风度’的为政者、行法者培育法治和厉行法治。从把中国建构成为现代化的民族国家而言，陈启天最终仍然归结为‘现代法治’的建立”。³此言信矣！本着救亡强国目标而为国家主义顽强鼓吹一生、奔忙一生、呼号一生的陈启天，在其理论行程的最后，终于回归到为捍卫人的尊严与价值而思考、辩驳，亦可谓臻于完善之境了。

四、小结：陈启天的国家主义思想的当代意义

在民族危机空前严重的近代中国，陈启天等国家主义者本着救亡图存的目标，适时糅合了近代西方的多种思想资源和古代中国的法家学说，不断创化推新，逐渐建构起新国家主义的思想体系，法治思想既是其必然结论，又是其有机组成部分。新国家主义思想在近代中国产生了广泛而持久的影响，对于救亡运动、国家建构、公民教育等多个方面都产生了积极推动作用，历史功绩不容抹杀。

对于当下的法治中国建设而言，陈启天关于国家建构和民主法治的思想方案仍具有独特的启发意义，法治中国建设是一项长期推进的系统工程，它的成功取决于能否对古今中外的优秀制度文化资源合理选择、兼收并蓄。有学者指出，“如何在吸收和融通西方制度文化的基础上，同时一鉴别、择取中国传统制度文化的优秀资源，建成具有中国特色、中国气派的‘法治中国’，值得中国人民进一步深入思考、不懈努力。”⁴这其中尤其重要的就是如何正确对待西方和中国古代优秀制度文化资源问题：对于前者，有学者指出，“在建构以法治为中心的中国现代国家治理模式时，强调中国优秀传统文化的意义，并不是主张绝对的‘去西方化’。更重要的是在马克思主义的统摄之下，实现西方法治理论和国家治理理论的积极成果与中国优秀传统治国理政和法治思想的汇流与融合。”⁵而对于后者，学者亦发现了当代中国法治建设与之存在的隐秘而又显著的关联，这就是：“当代中国的依法治国，其实也在不知不觉、不由自主地从传统中国、特别是从先秦法家那里继承了相当多的习惯、思想。这种‘继承’，让先秦法家的‘以法治国’

¹ 陈启天：《民主宪政论》，台北：商务印书馆1945年版，第103页。

² 陈启天：《新社会析学论》，上海：商务印书馆1946年版，第118页。

³ 程燎原：《论“新法家”陈启天的“新法治观”》，载《政法论坛》2009年第5期。

⁴ 魏治勋：《“法治中国”如何吸收和融通西方制度文化资源》，载《西北大学学报》（哲学社会科学版）2016年第6期。

⁵ 钱锦宇：《法治视野中的现代国家治理：目标定位与智识资源》，载《西北大学学报》（哲学社会科学版）2016年第6期。

与当代中国的依法治国，就像一条河流的上游与下游：先秦法家对‘治’的追求，对‘法’的强调，一直延伸至当代中国的依法治国对‘治’的追求、对‘法’的强调。这就是从先秦法家演进到依法治国的秘密。”¹ 近代新法家与当代中国的法治主义既是这一“制度文化之河”的延伸，又是它的组成部分。从中国法治建设与西方和中国古代优秀制度文化资源的上述关系来看，当代中国的法治建设，绝非闭门造车可以成就的简单设想，也非独辟蹊径可以达成的剑走偏锋，而是必然要直面、拣选、吸收、融通人类历史上一切优秀制度文化资源的系统工程；有了来自各个方面文化营养的支持，它才会在中华大地生根、萌芽以至茁壮成长；而这种局面的到来，也许正是近代以来一切仁人志士强国之梦的最好展现。

The Law-Ruling Thoughts of Chen-Qitian's New Nationalism and Its Contemporary Value

WEIZHIXun

(Law School, Shandong University, Jinan250100, P.R.China)

Abstract: Faced with the current situation of the national crisis in modern China, Chen Qitian used "new warring states" as its time judgment and "new nationalism" as the theoretical basis, Proposed the "new rule of law" based on "national supremacy" as its core content, saving the nation as its urgent task, and building a modern nation-state with the rule of law and democracy as its basic pursuit. He systematically expounds the basic framework of the theory of "democratic constitutionalism" with the connotation of modern theory. Chen-Qitian's theory of rule of law not only played an active role in promoting the national salvation movement, national construction and citizenship education at that time, but also enriched the resources of the theory of rule of law, which still have unique enlightenment significance for the current construction of rule of law in China.

Key words: Chen-Qitian; the law-ruling thoughts; new warring states; nationalism

¹ 喻中：《论先秦法家与依法治国》，载《南通大学学报》（社会科学版）2015年第4期。

现代文明的不确定性

刘陆鹏

(山东大学哲学与社会发展学院, 中国 济南)

文明是人类活动的成果。在人所从事的各种活动中,经济居于基础地位,它决定人的生存,制约文明的发展,深刻地影响着政治、文化和人的日常生活。或许正是因为如此,经济中占主导地位的产业常被人们用来作为文明的标识,故而有农业文明、工业文明的划分。以主导产业为参照作出的划分是一种历时性划分,标识本身联系着某个时代,表明文明是一个持续不断正在进行的过程,农业文明、工业文明等构成这个过程的历史阶段。

在不那么严格的意义上,人们把自己生活的时代称为现代;在严格的意义上,现代一词不能仅从时间而要同它的社会内容结合起来方能确切指认。严格意义的现代起始于何时,人们有不同的判定,一般来说,20世纪以来的社会被称为现代社会是大家都能接受的。但以1970年代为界,20世纪以来的社会又可以划分为两个时期,1970年代之前属于工业社会时期,1970年代之后人类迈入后工业社会。后工业社会是信息社会。信息社会不是简单地以信息加以界定的社会,而是指“信息化社会”。信息在现代社会之前就已存在,“信息化”则为现代社会所独有。现代社会之所以称为信息社会,是因为信息的生产和传递渗透到社会生活的所有领域,它借由信息技术把经济、政治、文化活动中的各种要素组织起来,“信息化”因此成为这些活动的共同特征,并赋予社会组织以往历史中从来没有过的特殊形式。信息技术本身则连接着微电子、电脑、电视、广播、通讯等一长串活动领域,以及创造它们、使用它们的人。

显然,用现代文明一词同时指称工业社会和信息社会不是一个好的选择,因此本文所谓现代文明不包括在占20世纪3/4时间的工业文明,仅指称20世纪后1/4时间以来与信息社会相对应的信息文明。信息文明和农业文明、工业文明属同一序列范畴,它刚刚诞生,迄今只有不到50年的时间。对一种刚刚诞生的文明形态给出完整准确的判定是不可能的,但它在不到50年内快速发展向我们展现的某些“症候”,还是可以让我们做一些开放性、前瞻性的思考。本文思考的,是现代文明之于人的不确定性。

人生活在不确定的世界,确定性是人的追求。不确定性的来源主要有两个,一是自然,二是社会。与之相应,人对确定性的追求主要依赖两个手段,科学技术和制度。科学技术是一种活动,用以发现揭示自然规律,控制人与之交互作用的规程。制度建构也是一种活动,用以规范人的行为,形成相对稳定的社会结构和秩序。科学技术使人知道如何同自然交往,从中获得确定的生产生活资料。制度使人知道什么是可做的,什么是不可做的,该怎样做,不该怎样做,从中获得行为预期和确定的社会关系。不消说,这里的“确定”是相对的,只有概率统计的意

义，没有绝对意义。人通过自己的活动而获得某种确定的生产、生活，是文明史的共相，运用科学技术和制度是这个过程的不二法则，但进入信息社会以后，事情有所变化，以获得确定性为己任的活动本身带来不确定性，主要表现在信息技术等对人的影响上。

1. 人将来做什么

从就业和职业结构的变化中可以看到文明的演化。农业文明的主要职业是农耕，工业文明的主要职业是做工，信息社会或信息文明的主要职业是服务（包括所有不属于农业、矿冶、建筑业、公用事业和制造业的部分）。每一次职业结构的重组都会产生就业状况的改变，引出人做什么的问题。虽然职业结构变化和失业是两个概念，但在一种职业结构向另一种职业结构转变过程中，失业还是会普遍发生，因而有人们对新兴产业的担忧，有19世纪初开始的破坏机器的行动。信息产业兴起后，破坏机器的行为未见发生，同样的担忧却再次出现在有关就业的预测中。短时期看，这种担忧不是没有理由，长期看，就业状况经过一段波动后逐步恢复稳定是不争的事实。如同工业社会为大量农村劳动力提供了新的工作岗位，信息社会也为大量工业劳动力提供了新的工作岗位，管理人员、专业人员、程序员、销售人员、事务人员、技工与操作员、服务员、物流员工等等。过往的历史证明，职业结构本身不是就业的障碍，新兴产业完全具有容纳就业的能力，只要政府用心，就不必担心无事可做，个体情况的殊异性没有撼动整体就业状况的稳定性，这一点得到了发达国家统计数据的支持。

然而，我们关心的不是人今天所做而是人将来所做，不是信息社会初始阶段的就业状况而是信息社会完形后的就业状况。信息社会和工业社会有一点重要不同，它使“劳动替代”成为可能。伴随人工智能的快速发展，越来越多的无人车间、无人商场、无人驾驶出现在我们的生活中，上海洋山港建成了世界上最大的自动化无人码头，从装卸到运输不需要一个工人。历史上那种农业人口向工业转移，工业人口向服务业转移，新的就业空间取代旧的就业空间的状况，现在遇到了“边界”。当智能机器人和由电脑程序控制的自动化系统日益普及后，工业人口和服务业人口再向哪儿转移？^①我们能够看到休闲空间扩大，看不到就业空间的新疆域。诚然，无人车间、无人商场、无人驾驶、无人码头等等现在只是“个案”，其在就业领域的占比似乎可以忽略不计，但从技术角度看，机器人将来大规模应用于人类生活的各个领域是完全可期的事情，那么，到那时，人做什么？

马克思设想过人的自由全面发展，他和恩格斯在《德意志意识形态》中向我们描述过一种浪漫愿景：上午做工，下午务农，傍晚放牧，晚上从事批判。这个愿景的现实可能性如何我们

^① 有人预计，机器人全面应用后中国释放的就业人口将超过2.4亿。联合国预计，发展中国家将可能有三分之二的劳动力被机器人取代。还有一种现象与此不无关系：高科技企业中，年龄超过45岁的技术人员——资历老、工资高——是企业“缩减编制”的主要对象，信息技术更喜欢年轻人。

不知道，我们知道的是未来科技能够把人从繁重的工作中解脱出来，从而使这一愿景的实现获得时间保障。至于拥有了大量闲暇时间的人是否就能全面发展，现代社会没有给我们提供经验，证明二者之间存在必然联系。资料显示，美国人的休闲时间在1973—1994年期间减少了37%，1985—1990年间，人们用在阅读和观看电影、电视的时间每年减少45个小时。美国1994年一项抽样调查显示，在获取信息、参加社区事务、政治参与和教育目标方面，600名成人使用多媒体的兴趣远胜于用来看电视和电影，有57%的人愿意参加电子市镇会议，46%的人想要用电子邮件向民间代表传达意见，34%的人愿意为远距离教学每个月多支出10美元。^①这是一个开放性的资料，包含多重信息：科学技术造就的生产力原本可以为人们提供越来越多的休闲时间，现在它却减少了；另一方面，多媒体又为人们广泛参与各方面的事物提供了条件。前者表明马克思意义上的自由时间被人们追求更高财富效益的努力所占据，后者表明人们有了自由发展的新的物质条件；看不清的是休闲、利润和人全面发展的关系。现在看不清的未必将来不会成为现实，现在看清楚的未来能够成为现实。无论看清看不清，我们能够确定一点，人怎样表现自己的生活，他就是怎样的。

2. 进化还是退化

由此引出另一个问题：农业文明和工业文明时期的工具是人之手、脚、体力、体能的延伸，信息文明中的电脑是人脑和思维的延伸，它们每一个都在证明人的主体性的增强，都在确证人的本质对象化的力量。然而当人的能力的增强到了这样一种程度，原本由自己来做，来处理，来应对的一些最苦最累、最复杂、最困难、最危险的工作（我们姑且不说全部事情）都可以交给机器人来做，而自己选择轻松愉快、舒适享乐的时候，当手机、相机、电脑、复杂系统的运行借由科学家和工程师的聪明才智变得越来越简单使用者哪怕目不识丁也可以操控的时候，人的体力、智力、情感意志在社会学和生物学双重意义上是进化了还是退化了？一个逐渐普遍的现象从而一种正在来临的危险是，现代人越来越依赖自己的对象化产品，即人的造物，把自己的生产生活抑或自己的生命活动一点一点交给智能系统，一旦这个系统崩溃，地球回到文明初始般的自然状态，人还有生存能力吗？一旦这个系统反过来控制人、支配人，人还有反抗意志吗？我们不能避免自然界发生灾变，就不能保证系统不崩溃；我们不能摆脱“生于忧患”的法则，因此不能摆脱“死于安乐”的可能。

2017年5月，排名世界第一的中国围棋选手柯洁与AlphaGo展开三番棋较量，在这场被称为“人类背水一战”的人机对决中，尽管柯洁拼尽全力，最终仍以0-3告负。面对无懈可击的AlphaGo柯洁赛后不禁落泪，感叹：“AlphaGo实在太完美了！”对于AlphaGo的自我进步来讲，人类太多余了。柯哲的队友连笑说：AlphaGo让我看到围棋无限的可能，我认为它已经达到了

^① 参见卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，社会科学文献出版社，2001年，第456—458页。

“神”一样的境界。以我们的实力完全看不出来它有什么缺陷和漏洞，所以也非常同情柯洁在跟 AlphaGo 交手时那种无奈与绝望，它对于人类来说是不可能战胜的。^①

坐在柯哲对面的不是 AlphaGo，而是 DeepMind 团队的一个成员，他按照 AlphaGo 的指令落子下棋，因此也可以说是人工智能借助人战胜了世界顶尖高手。这一点的意蕴在于，倘若以围棋技能为标准，人类棋手的努力和存在还有什么意义？^② 或许人机对弈是一个个例，但此类情形绝不是个例，把人工智能穿在身上在美国士兵那里已经成为现实，并从此改变了战争方式。因此，我们似乎更有理由把 AlphaGo 看作一个具有普遍性的符号，它预示的前景可在 DeepMind 团队未来计划中窥见一斑：他们将跟英国国家医疗服务体系（NHS）展开合作，除了将人工智能用于早期发现疑难杂症外，还将用于调整电力供需等方面，未来还期待人工智能在依靠人类力量难以解决的新材料开发、探究蛋白质生成机制、发现提升效率的方式、处理宇宙和海洋等观测数据等方面做出贡献。这就是说，将来在越来越广泛的领域，电脑都将胜过人脑，成为“神”一样的存在。

3. 个体的还是社会的

人是社会存在物，马克思把人定义为一切社会关系的总和。工业时代的人是一个“原子”，位居社会关系网络的一点。他的社会性表现为他与他人合作亦即他人与他人的关系。这种关系由近及远、由亲及疏，费孝通先生称之为“差序格局”。最亲最近的人关系最为紧密，社会性意义的影响最大；最疏最远的人彼此之间关系最为松散，社会性意义的影响最小。后者虽然处在社会关系的体系中，却因为与我没有交往从而实际上与我没有关系。交往实践决定关系的亲疏远近，没有交往就没有关系，至于为什么和以什么方式进行交往在这里不重要。

网络社会有相似的情形。威尔曼和古利亚说：“目前的研究（至 1999 年，引者注）显示北美洲居民通常拥有 1000 个以上的人际纽带，其中只有五六个是最亲密的纽带，不超过 50 个是较强的纽带。但是，如果总的来看的话，其他的 950 个以上的纽带却是信息、支持、伙伴关系和归属感的重要来源。”^③但网络社会有不同于此前社会的新情况。第一，交往的空间障碍被打破，交往者只受时间和他的能力、精力限制，只要他有需要，凡是有互联网的地方都可以建立联系和关系。这在孔子和马克思的时代是不可能的，是北美居民所以会有那么多人际纽带的原

^①《柯洁：对于 AlphaGo 的自我进步来讲，人类太多余》
 (<http://sports.sina.com.cn/go/2017-10-19/doc-ifymzqqq2304098.shtml>)
 《连笑谈 AlphaGo：看不到弱点，像“神”一样》
 (<http://sports.sina.com.cn/go/2017-10-17/doc-ifymvuyt2183862.shtml>)

^② 有报道说，2017 年 10 月 18 日（伦敦当地时间），DeepMind 团队公布了最强版 AlphaGo，代号 AlphaGo Zero。它从一张白纸开始，零基础学习，短短 3 天后，便以 100:0 战胜了上一个版本的 AlphaGo，成为顶级高手。与之相对照，围棋发展的柯哲一代用了 2000 年！

^③ 转引自卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，社会科学文献出版社，2001 年，第 445 页。

因，尽管我们对1000个纽带说法的准确性可以有所保留。第二，以往社会中弱纽带对人的社会形态影响很小，有些可以忽略不计。今天，弱纽带却是信息、支持、伙伴关系和归属感的重要来源。第三，在以往漫长的岁月中，人是被抛入社会的，他一出生就面对既定的家庭、既定的社会关系，在它的氛围中长大，被它塑成它所期望的样子。进入信息社会时代，人虽同样被抛入，同样面对既定的社会关系，但在其后的生活中却可以创建自己的关系——以个人的兴趣爱好、取向目的为参照主动创建自己的关系。他和社会的关系因此不再是单向度的，而成为双向互动关系。社会依然强大，个人依然弱小，但坚冰已破，相互沟通、双向交流互动和选择已然发生，卡斯特因此认为这摧毁了从马尔库塞到哈贝马斯社会批判理论的某个基本面向。^①

我们无从判定卡斯特的断言，虚拟社会中人的关系会导致个人与现实社会分离，还是以新的形式让二者紧密结合，都是皆有可能的不确定问题。我们确定看到的是两个相互关联的事实：其一，历史上第一次，各种沟通模式整合到一个互动网络或终端机上。手机是电话、书信、文档、摄影、图书室、导航仪、多媒体（电影、电视、广播、音乐、游戏）的集合。其二，今天全球差不多有70亿手机用户，国际电信联盟估计手机的渗透范围已达世界的96%，上网人数27亿，超过20亿人在使用移动互联网，脸书的用户超过10亿人。第一个事实告诉我们，人的口袋里装着人的生活 and 关系。第二个事实告诉我们，几十亿手机和互联网用户不仅组成了社会，他们每个人口袋里都是一个社会。个性化与社会化融为一体，个人不再是孤立的原子，他就是—一个关系网络。这种新的社会形态“从根本上改变我们出生、生活、学习、工作、生产、消费、梦想、奋斗或是死亡的方式。”^②

4. 世界究竟怎样

我们生活的世界是人的世界。人的世界以人的认知和行为所及为界。人是有限的，理性有限，能力有限，感性直观的生理器官也有限。因为人有限，世界故而无限。人的认知和行为总会发现新世界，这种不断的有限拓展即是无限性的根源。在这此过程中，我们仿佛认识了世界，又总有一些事情将我们的认识改变，以至于理论上我们虽有无限性的自觉概念，实践上常常在新事物面前目瞪口呆。

1972年，美国加州大学伯克利分校哲学教授休伯特·德雷福斯在《计算机不能做什么》一书中向人工智能发起挑战，一方面认定它的极限，一方面把人工智能研究和炼金术相提并论，其核心观点是，计算机不可能像人脑一样处理日常事物。在他之前，哲学史中的“人脑产生意识就像肝脏分泌胆汁”被当作庸俗唯物主义受到批判。

2017年，DeepMind团队公布了他们最新的研究成果：AlphaGo Zero 能够抛弃人类经验，

^① 参见卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，社会科学文献出版社，2001年，第415页。

^② 卡斯特：《网络社会的崛起》，夏铸九等译，社会科学文献出版社，2001年，第37页。

在不使用任何人类围棋数据的情况下自我学习、自我训练，且每一次训练后都能根据训练结果进一步优化其算法。AlphaGo Zero 的最大的亮点，是采用了新的强化学习算法，将价值网络和策略网络整合为一个神经网络。这意味着 AlphaGo Zero 可以自主思考了，进而，它的最大意义不在于战胜人类顶尖棋手，而在于机器有了思想！以往我们认为，人工智能以人类既有知识为模仿学习对象，虽然强大，但仍处在脑力延长线上；现在我们可能不得不说，思想不再为人类独有，人类的造物——机器——也可以有思想。

机器思想就是机器运算，它的基础是数字，核心是算法。表征一个体系有且仅有两个可能状态的——一枚硬币的两面、一个开关的开和关——是比特。尼葛洛庞帝说，原子是工业社会的基本元素，比特是现代社会的的基本元素。现代社会是信息社会，比特是信息的 DAN，是数字化计算的基本粒子。比特没有尺寸重量、无色无味，能以光速传播，它是由 1 或 0 组成的一组数字，比特就是一组数字信息。^① 大脑如何产生思想过去一直是个谜，我们对它知之甚少，我们对大脑器官也基本上一无所知，现在我们在机器（人工智能）身上看到一个解：当算法的速度足够快且配有适当的方式（软件）时，思想便产生出来。

诚然，机器的“大脑”——如同休伯特·德雷福斯教授所说——或许不可能完全复制人脑，现代文明的这一成果只是拥有人脑的部分功能，被用于解决人类的部分问题，而不是人所期望的全部。设定此论为真，笔者以为，恰恰这一点成为人工智能不确定性从而人的未来不确定性的来源：假如机器人和人完全一样，我们尚有希望将人类约束自己的行为规范、交流沟通协商感化的方式加诸其上，而如果不完全一样，机器人缺失人类情感、思想、神经系统的某个方面、某种“基因”，它在自己的领域又是那么强悍，事态就可能失控，人类就可能在它面前束手无策，蒙受其害。

还有两个标志性事件，虽然笔者不展开论述，但认为它们同样重要。一是沙特阿拉伯授予女机器人 Sophia 居民身份（2017 年 10 月 25 号），使之成为第一个获得人类公民身份的机器人。由此拉开了人与机器人交往关系的帷幕，在 Sophia 做英文演讲以及接受美国 CBS 电视台采访时，这种关系已然发生，从此人不仅要处理自己的关系，还要处理和“另一个人”的关系。二是性爱机器人的出现，据说大受欢迎。它会产生什么影响现在难以看清，有人认为，性爱机器人不仅在性生活上能满足人，还能与人类生育孩子。职是之故，把它作为标志性事件的理由显现出来：即使我们视性爱机器人与人类生育孩子为荒谬绝伦，弃而不论，仅在性生活上满足人，已经在人类食色本性上打入了变化的楔子。

人工智能是信息技术的一角，信息技术是科学技术的一角。科学家告诉我们，存在三个层面的世界：可感知直观的宏观世界；可以借助仪器感知、测量，从直觉上认为它存在的微观世界；只能理论推测，用实验验证，但是从来不知道它是什么，也很难通过直觉理解的超微观世

^① 参见尼葛洛庞帝：《数字化生存》，胡泳 范海燕译，海南出版社，1997 年版，第 3、24 页。

界。超微观世界决定微观世界，微观世界决定宏观世界。人就是从超微观状态衍生出来的：由一团粒子组成，原子通过共价键形成分子，分子聚在一起形成分子聚集体，然后形成小的细胞器、细胞、组织、器官，最后形成一个整体——人。

我们处在宏观世界，希望认识微观世界并隔着微观世界认识超微观世界。我们的期望无可厚非，受到的限制也不能视而不见。我们已知的物质的质量在宇宙中只占5%，其余95%的物质存在形式我们根本不知道，所以，科学发展到今天，我们对世界的认识仍然像盲人摸象、坐井观天。^①

我们尚未认识的物质称作暗物质^②、暗能量^③。施一公认为，暗物质、暗能量和量子纠缠一起搅乱了我们的世界。我们原来认为物质世界没有神，意识是和物质相对立的现象；现在发现，没有任何联系的二个量子，可以神奇地发生纠缠，不管它们相距多远，哪怕以光年来计量，只要一个出现状态变化，另一个几乎在相同的时间出现相同的状态变化。谁能保证在未知世界中不会有一些物质或生灵，它们像神一样决定了量子纠缠呢！而把意识放到量子态去分析，意识其实也是一种物质。我们现在所有的物理学理论，都以光速不可超越为基础；而据测定，量子纠缠的传导速度至少4倍于光速。^④

科学家的猜测未必是真，他们据以做出猜测的基础却是科学事实。量子力学作为一套清晰的数学框架，能够使我们微观世界做出跟实验符合得极好的精确预测，它的所谓“三大奥义”（叠加、测量、纠缠）却违反宏观世界的常识，以至于我们觉得不可思议。^⑤科学技术在既往的历史中取得了许多伟大的成就，但我们必须有十分自觉的意识，千万不要陶醉于已经取得的成就。和已知世界相比，我们对世界的未知要多得多。人类是地球生命系统中的一员，地球是茫茫宇宙中的一粒尘埃，对那95%世界哪怕一点点发现都可能深刻地改变我们的法律、我们的伦理、我们的世界观、我们的生活和社会。我们不能确定未来怎样，我们可以努力的，是在不以我们意志为转移的约束条件下做好自己。在这方面，我们同样有广袤的未知领域，其中包含增进人类福祉的空间。

^① 施一公：《我的认知再度崩塌了，世界可能根本就不存在》（<http://www.vccoo.com/v/47h77x>）

^② 我们原来认识的宇宙的形态，是星球与星球之间通过万有引力相互吸引，但后来科学家通过计算星球与星球之间的引力发现，星球自身的这点引力，远远不够维持一个个完整的星系，如果星系、星球间仅仅只有现有质量的万有引力支持的话，宇宙应是一盘散沙。宇宙之所以能维持现有秩序，只能是因为还有其他物质。这种到目前为止还没有找到的物质称为暗物质。（同上）

^③ 科学家观测发现，现在的宇宙不仅在不断膨胀，而且在加速膨胀。如果仅是匀速膨胀还可以理解，但加速膨胀就需要有新的能量的加入。这种能量是什么科学家搞不清，取名暗能量。（同上）

^④ 施一公：《我的认知再度崩塌了，世界可能根本就不存在》（<http://www.vccoo.com/v/47h77x>）

^⑤ 例如，按叠加原理，你在北京喝茶同时代表着你在世界另一个地方喝茶。

21 세기 문명과 동양철학

韓國 成均館大學校儒學大學院 教授 崔 一 凡

I

나는 현대문명에서 유학의 비전을 드러내기 위해 지난 1 세기 동안 윤리문제와 관련된 중요한 두 가지 사실을 제시하고자 한다. 하나는 서양심리학에서 공감 empathy의 감정이 발견되고, 그 영향이 제 분야에 미쳤으며, 특히 윤리학 분야에서 덕 윤리 Virtue Ethics로 발전했다는 것이다. 다른 하나는 인공지능(AI), 4차 산업 혁명 등 과학의 발전은 인간의 정체성에 대해 지금까지 없던 새로운 문제를 제기하고 있다는 사실이다. 호모 엠파티쿠스 Homo Empathicus와 호모 데우스 Homo Deus는 이 두 가지 사실을 상징적으로 나타낸다.

호모 엠파티쿠스 즉 ‘공감하는 인간’은 제러미 리프킨¹에 의해 처음 제기된 개념이다. 경제학자이자 문명비평가인 그는 ‘인간이 세계를 지배하는 종이 된 것은 뛰어난 공감능력을 가졌기 때문’이라고 하며, 이러한 인간을 가리켜 호모 엠파티쿠스라고 명명했다. 인류문명의 원동력은 바로 공감능력이며 앞으로의 시대는 ‘공감의 시대’가 된다는 것이다. 다시 말하면 공감을 통해서 인류는 근대 서구 문명의 문제를 해결하고 새로운 공감의 문명 시대를 열 것이라는 전망이다.

호모 엠파티쿠스, “공감하는 인간”의 발견은 서양 윤리학에서 의무윤리 Duty Ethics의 대안인 덕윤리 Virtue Ethics로 발전하였다. 미국의 덕윤리학자 마이클 슬로트 Michael Slote는 행위자의 인격 character 혹은 동기 motivation와 같은 요소들이 행위자의 행위를 정당화하거나 그 행위의 옳고 그름을 판별하는 기본토대를 구성해야 한다고 주장한다. 이런 윤리이론은 행위를 정당화하는 기본토대를 규칙 또는 결과로 파악하는 칸트주의나功利주의와는 근본적으로 차이가 있다는 것이다.²

슬로트에 의하면 덕윤리의 이론적 토대는 공감 empathy과 배려 caring이다. 공감은 근본적으로 인간의 도덕적 언어에 내장되어 있으며, 도덕률은 공감에서 도출된다. 그는 자신의 덕윤리는 아리스토텔레스의 이성적 덕윤리보다 흄의 정감주의에 가까우며, 심리학자 마틴 호프먼 Martin Hoffman의 연구를 참고했다고 한다. 또한 자신의 덕윤리를 유교윤리와 비교한다면 맹자와 왕양명과 상통한다고 토로하면서, 동양의 유학자들이 훨씬 일찍 서양의 정감주의 이론가들이 천착했던 많은 문제들을 이해하고 있었다는 점이 경이롭다고 감탄한다³. 이러한 사실에 근거해서 우리는 유학과 덕윤리의 소통 및 상호보완을 기대할 수 있다.

그러나 우리는 호모 엠파티쿠스의 건너편에 호모 테우스의 어두운 그림자가 드리워져 있다는 사실을 직시해야 한다. “신이 된 인간”을 의미하는 호모 테우스는 예루살렘 히브리 대학의 역사학 교수, 유발 하라리 Yuval Noah Harari 에 의해 제시되었다.⁴ 생명공학, 인공지능의 발달로 말미암아 인간은 곧 역사 이래 신의 영역이었던 죽음을 극복하게 되며, 이로써 호모 사피엔스는 멸종의 위기에 처하고 호모 테우스의 시대가 열린다는 것이다.

유발 하라리가 제기한 호모 테우스는, 앞서 말한 것처럼 인간의 정체성에 대해 미증유의 문제를 제기한다. 왜냐하면 호모 테우스의 실현은 인간을 단순한 알고리즘 algorithm 으로, 인간의 생명을 단순한 데이터 처리 과정으로 환원할 때 가능하기 때문이다. 과연 인간은 단지 알고리즘인가? 인간의 생명은 데이터 처리과정에 불과한 것인가? 만약 인간을 단순한 알고리즘으로 환원하는 것이 가능하다면 역사 이래 인류가 발견한 모든 종교, 형이상학, 특히 인간의 본성과 천명, 또는 우주적 원리 간의 내재적이면서 초월적 상관성을 주장하는 동양철학은 설 곳을 잃게 될 것이다.

이러한 전제 위에, 현대 문명에서 유학의 비전은 다음과 같은 두 가지로 정리된다. 첫째, 유학은 덕윤리와 상호 보완하여 공감의 시대를 실현할 시대적 사명을 갖는다. 둘째, 인간을 단순한 알고리즘으로, 생명을 데이터처리과정으로 환원하는 호모 테우스의 실현에 직면하여, 인간의 정체성이 단순한 물질 구조가 아니라 천리(天理), 천명(天命)과 내재적이면서 초월적으로 연관되어 있다는 것을 이론적, 실천적으로 증명해야 할 것이다.

II

덕윤리가 의무윤리의 대안으로 등장한 배경은 크게 두 가지로, 하나는 서양의 근대적 인간의 본성, 정체성에 대한 반성이며, 다른 하나는 도덕 행위의 동기 문제이다. 근대적 인간의 정체성에 대한 근본적 반성은, 제러미 리프킨에 의하면, 생물학과 인지과학 분야에서 인간 본성에 관한 획기적이고 새로운 견해가 나타나 학계와 경제계와 정계에 논쟁을 일으킨 것이 발단이 되었다. 두뇌과학과 아동 발달학 분야에서 새로운 사실들이 발견되면서 인간이 본래 공격적이고 물질적이고 실리적이고 이기적이라는 서양의 전통적 믿음이 흔들리게 되었으며, 오히려 인간이 근본적으로 공감하는 종(種)이라는 새삼스런 깨달음이 영향력을 넓혀가는 추세라는 것이다.

공감이라는 렌즈를 통해 경제사를 들여다보면 지금까지 감춰져왔던 인간 해석의 풍부하고 새로운 물줄기를 들추어낼 수 있으며, 문학, 예술, 신학, 인류학, 사회학, 정치학, 심리학, 소통이론 등 광범위한 분야에서 전혀 새로운 사회적 용단을 짤 수 있다는 기대에 충만해 있다. 이는 단지 인간의 본성에 대한 새로운 발견 때문이 아니라 지구 건강의 급속한 악화를 초래한 근대문명에 대한 근원적 반성을 수반한다. 그는 “우리가 과연 적절한 시기에 지구적 차원의 공감에 도달하여 문명의 붕괴를 막고 지구를 구할 수 있을까? 아마 이것이 우리가

인문학을 향해 던져야 하는 가장 중요한 질문일지도 모른다.” 고 말한다.

공감적 인간, 호모 앰파티쿠스의 발견은 기본적으로 심리학에 의지한다. 제러미 리프킨에 의하면, 공감이라는 용어가 하나의 어휘로 자리 잡게 된 시기는 1909년, 즉 근대 심리학이 의식과 무의식의 내적 역학 원리를 탐구하기 시작한 시점과 일치한다. 다시 말해 심리학자들이 공감의 존재를 인식하고 그것을 토론할 적절한 은유를 발견하고 깊이 감추어진 복합적 의미를 증명할 수 있게 된 것은 ‘마음의 이론 theory of mind’이 정립될 만큼 자의식이 발달했을 때였으며, 마음의 이론으로 인해서 인간은 가장 깊숙한 내면의 느낌과 생각을 다른 사람의 가장 깊숙한 감정과 연관 지어 생각하게 되었다는 것이다.

공감 연구를 대표하는 심리학자 중 한 사람인 호프먼은 자신의 연구 동기에 대해서 다음과 같이 말한다.

천년의 시대가 끝나가는 시점에, 경쟁적인 개인주의가 만연하고 다른 사람에 대한 배려는 거의 없는 선진국 세계의 상황에서는, 어떤 사람이 아무리 타인에게 많은 관심을 가지고 있을지라도 일단 유사시에 그 개인은 우선 자기 자신을 생각하게 된다. 그러나 사람은 타인을 위해 때로 큰 희생을 하기도 한다. 이것이 삶의 질을 증가시키고 사회적 실존을 가능하게 한다...⁵

인간의 정체성에 대한 서구적 관점의 총체적 반성은 제러미 리프킨에 의해 다음과 같이 묘사되고 있다.

1700년 동안 기독교는 인간을 본질적으로 타락한 존재로 못 박았고, 최근 2세기 동안에도 인간은 애덤 스미스의 정의대로 자신의 이익을 추구하는 물질적 존재라고 믿고 있었다. 이제 인성(人性)에 대한 이 두 가지 낡은 견해에 깊은 균열이 나타나고 있다. 인간의 본성은 과연 무엇인가? 공감인가? 우리가 일차적이라고 믿어 왔던 탐욕적이며 이기적 행동은 사실은 이차적 충동이며, 그런 것들은 우리의 기본적 본성을 억제하고 부인하는 것에서 비롯된 병리적 파생물인가? 그런 사실을 입증할 수 있을까?

적어도 과학적으로는 입증 가능하다는 최초의 시도가 있었다. 그 자료는 1958년 위스콘신 대학의 심리학자 해리 할로의 어두컴컴한 실험실에서 작성되었다. 그들의 연구 결과는 생물학계를 흔들어 놓았고 파문은 사회과학을 비롯한 여러 분야로 퍼졌다. 할로틴은 두 개의 인조 어미 원숭이를 실험실에 놓았다. 첫 번째 것은 나무토막을 스폰지 고무로 덮어 보풀이 이는 부드러운 면으로 감싸 놓은

원숭이었다. 그리고 따뜻한 기운을 느낄 수 있도록 백열전구를 뒤에 놓았다. 두 번째 어미 원숭이는 불편한 느낌이 있게 철망으로 만들었다. 면으로 만든 어미 원숭이는 젖이 나오지 않아도 새끼 원숭이들은 젖이 나오는 철망 원숭이에게는 가지 않았다. 해리 할로는 그 상황을 이렇게 묘사했다.

시간이 흘러 상황을 파악하게 되었어도 젖이 나오는 철망 어미에게 갇던 새끼 원숭이들은 철망 어미와 조금씩 떨어졌고 젖이 나오지 않는 면 어미 쪽으로 갔다. 이것은 어미의 조건이 배고픔 해소를 위한 것이라는 해석과 완전히 배치된다.⁶

할로 교수의 실험 결과가 적어도 과학적 관점에서 인간과 동물, 포유류가 공감성을 본성으로 하고 있다는 것을 증명하였다는 것을 통해서 제러미 리프킨은 서구 역사 전통에서 인간의 본성에 대해 견지하고 있던 부정적 관점을 해소할 수 있는 단초를 제공했다고 보았다.

III

할로 교수팀의 실험결과는 유발 하라리의 호모 데우스에도 등장한다. 하라리는 “어미의 사랑과 새끼간의 끈끈한 유대는 모든 포유류가 공유한다.” 고 전제하고, 과학자들이 이 사실을 인정하기까지는 많은 시간이 걸렸다고 한다. 그런데 유발 하라리가 포유류의 어미 - 새끼간의 끈끈한 유대를 제기하는 관점은 제러미 리프킨과 전혀 다른 문제를 지향한다. 하라리는 인간이 다른 포유류 역시 어미 - 새끼간의 끈끈한 유대를 유지한다는 사실을 안다면, 어떻게 인간이 다른 동물, 포유류를 착취할 권리가 있는가? 라고 묻는다. 만약 그렇다면 인간이 우월하다는 증거가 무엇인가?

유발 하라리는 “우리 사피엔스들은 인간의 아이들이 새끼 돼지보다 특별하다는 자질을 가졌다고 스스로 세뇌한다. 그리고 막강한 힘뿐 아니라 특별한 지위를 도덕적으로 정당화한다. 그것은 올바른가?” 라고 질문하고, 먼저 전통적인 일신교의 답을 제시한다. 그것은 사피엔스만이 불멸의 영혼을 갖고 있으므로 덧없는 돼지보다 인간이 더 가치 있다는 것이다. 그러나 적어도 진화론에 의하면 인간이 불멸의 영혼을 갖고 있다는 것은 진리가 아니다. 진화론에서 보면 인간의 본질에 가장 가까운 것은 유전자이고, 유전자 분자는 ‘영원한 것이 존재하는 곳’ 이 아니라 돌연변이의 운반체이다.⁷

인간의 우월성을 정당화하는 또 하나의 이야기는 인간만이 의식적인 마음을 갖고 있다는 것이다. 사실 마음과 의식에 관해 현대과학이 아는 것은 놀라울 정도로 적다. 오늘날 정설은 뇌의 전기화학적 반응에 의해 의식이 생기고, 마음의 경험들이 어떤 필수적인 데이터 처리 기능을 수행한다는 것이다. 우리의 기억, 상상, 생각은 고차원적이고 비물질적인 영역에

존재하지 않는다. 그것들 역시 수백억 개의 뉴런들이 발화하면서 밀려드는 전기신호들이다. 혹시 이 길고 구불구불한 여정에서 한 뉴런과 다음 뉴런 사이에 마음이 개입해 두 번째 뉴런이 발화해야 할지 말지 결정하는 단계가 하나라도 있을까? 앞서 이동한 다른 전자 때문이 아니라 두려움이라는 주관적 경험 때문에 움직인 전자가 하나라도 있을까? 그런 방식으로 움직인 전자가 없다면, 모든 전자가 그 앞에 움직인 또 다른 전자 때문에 움직인다면, 우리는 왜 두려움을 경험해야 하는 걸까?⁸

결국 유발 하라리의 결론은 인간의 우월성을 입증할 어떤 증거도 발견할 수 없다는 것이다. 만약 영혼이 존재하지 않고 게다가 인간만의 의식적인 마음 역시 실체를 발견하기 어렵다면 인간의 생각은 단지 뇌의 전기화학적 반응과 수백억 개의 뉴런들이 발화하면서 밀려드는 전기신호들, 데이터 처리 기능에 불과하다는 결론에 도달한다. 그렇다면 인간의 마음이란 인공지능과 어떤 차이도 없는 것이 된다. 설혹 인간의 의식, 마음이 존재하더라도 결국은 기계학습과 인공신경망이 부상하면서 점점 더 많은 알고리즘들이 독립적으로 진화해 스스로 성능을 높이고 학습하는 인공지능을 감당할 수 없다. 이런 알고리즘들은 어떤 인간도 할 수 없는 천문학적 분량의 데이터를 분석하고, 패턴 인식방법을 배우고 인간의 마음으로는 생각할 수 없는 전략을 채용한다. 알고리즘을 개발한 것은 인간이지만 이 알고리즘은 성장하면서 자기만의 길을 따라 인간이 한 번도 가본 적이 없고 갈 수도 없는 곳으로 간다는 것이다.⁹

인간이 불멸, 행복, 신 같은 창조 능력을 얻기 위해서는 막대한 양의 데이터를 처리할 필요가 있는데, 그것은 인간의 뇌 용량을 벗어나는 것이다. 그러므로 결국 알고리즘들이 인간 대신 그 일을 할 것이다. 하지만 권한이 인간에서 알고리즘으로 옮겨 가는 동시에 인공지능은 호모 사피엔스가 다른 동물들에게 했던 일을 호모 사피엔스에게 하겠다고 위협할 것이고, 그것은 호모 사피엔스의 멸망으로 귀결된다는 것이 하라리의 주장이다.¹⁰

이러한 전제 하에 유발 하라리는 다음의 문제야말로 인류가 직면한 가장 근본적이며 중요한 문제라고 강조한다. 첫째는 과학은 모든 것을 아우르는 하나의 교의로 수렴되고 있고, 그에 따르면 유기체는 알고리즘이며 생명은 데이터 처리과정이라는 것이다. 둘째는 지능은 의식에서 분리되고 있다는 것이며, 셋째는 의식은 없지만 지능은 매우 높은 알고리즘들이 곧 우리보다 우리자신을 더 잘 알게 될 것이라는 예측이다.

IV

제러미 리프킨이 예측한대로 인간이 진화의 과정에서 발달시킨 공감의 능력을 발휘하면 현대문명을 긍정적 방향으로 이끌어 갈 수 있을 것인가? 아니면 유발 하라리가 말한 것처럼 호모 사피엔스는 결국 소멸하고 호모 테우스가 등장할 것인가? 이 두 가지 문제는 결국 하나의 본질적 문제, 즉 인간의 정체성 문제로 집약된다. 즉 인간은 본질적으로 호모

엠포티쿠스인가? 인간은 단순한 알고리즘이 아니라는 것을 무엇으로 증명할 수 있는가? 데이터 처리 용량 (= 지능) 과 차별되는 인간의 의식이 존재하는가? 존재한다면 그것을 어떻게 증명할 수 있는가?

이 문제에 접근하는 한 방법을 우리는 티벳 불교에 출가 승려였던 과학자, 종교가인 앨런 윌리스의 뇌 의식과 과학 Contemplative Science 을¹¹ 통해서 찾아볼 수 있다. 이 책을 번역한 최호영은 앨런 윌리스의 사상을 다음과 같이 정리한다.¹²

현대과학의 한계는 과학적 유물론이며, 이를 극복하려면 과학과 명상 전통을 통합하는 노력이 필요하다. 이런 의미에서 앨런 윌리스는 명상과학의 원리 principles of contemplative science 를 제시한다. 그는 망원경이라는 수단이 물리학의 획기적 발전을 가져온 것처럼 명상이야말로 심리학의 또는 인간 자기이해의 획기적인 발전을 이룰 ‘마음의 망원경’ 이라고 한다. 즉 명상은 자신의 마음을 스스로 들여다보는 내성의 능력을 고도로 훈련시킴으로써 의식의 본질에 도달할 수 있는 유효한 방법이 된다는 것이다.

앨런 윌리스는 자신이 수행했던 티벳 불교의 즉체 종파에 따라 인간의 마음에 무의식인 지저 의식 (제 8 알라야식) 과 근원 의식 (제 9 아라마식) 의 존재를 주장한다. 마음이 내적으로 분화하지 않은 완전한 대칭을 이루는 근원 의식에서는 내적 공간과 외적 공간의 이원성을 초월해 절대 공간에 대한 비이원적 깨달음이 가능하다고 한다. 또한 인간의 의식이 신경활동이 아닌 근원 의식과 기저 의식에서 발생한다고 주장한다.

우리는 유학 특히 양명학 역시 일종의 명상적 방법을 내포하고 있으며, 선협적 양지 (良知) 의 자각 (自覺) 과 실현이 치양지 (致良知) 의 원리로 제시되어 있음을 안다. 양지는 단지 뇌의 신경활동으로는 설명되지 않는다. 치양지의 원리는 뇌의 신경활동을 초월한 궁극적, 본질적 실체로서 양지를 삶의 현실에 실현하는데 있다.

양명학의 “意之所在, 便是物” 의 명제는 “心外無物” 의 기본 원리를 구성하는 기초이다. 양명학은 물질세계의 객관성을 인정하지 않는다. 인간의 의식은 세계를 구성하는 주체요, 양지는 의식의 본질이다. 따라서 양지를 운용할 때 우리는 비로소 세계의 진실한 모습에 접근할 수 있다. 양지의 진실성은 왕양명 자신이 용장의 悟道를 통해서 발견된다. 즉 죽음의 공포가 흥중에 걸려있을 때 그는 “日夜端居靜默, 以求靜一” 의 명상을 실천함으로써 마침내 悟道의 경지에 도달했다는 것이다.

우리는 왕양명이 주관의식과 객관사물의 상호관계에 대해서 다음과 같이 말한 것을 주의해야 한다. “天地鬼神萬物離去我的靈明, 便沒有天地鬼神萬物了, 我的靈明離卻天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明. 如此便是一氣流通的... 今看死的人, 他這些精靈遊散了, 他的天地萬物尚在何處?”¹³ 주관의식 (靈明) 과 객관사물은 서로 독립된 실체가 아니다. 지금 우리가 보고 있는 세계는 나의 주관인식을 떠나서 객관적 실체로 존재하지 않는다. 그렇다고 해서 세계가 단지 주관의식의 환상인 것도 아니다. 주관의식과

객관사물은 서로 마주보고 있다. 그러므로 나는 세계의 주체로서 나의 세계를 살고 있는 것이며, 나는 단지 세계 속의 일부가 아니다.

인간이 세계의 주체라는 왕양명의 통찰은 심리학자 빅터 프랭클 Viktor Frankl 의 로고테라피 logotherapy 이론과도 소통한다. 빅터 프랭클은 인간은 단지 뇌의 자극에 반응하는 피동적 존재가 아니요, 자극과 반응 사이에 인간의 주체적 선택이 존재한다고 하였다. 즉 우리의 정신은 단순히 신경망의 연결 회로가 아니라, 그 사이에서 선택하는 주체로서 존재한다는 것이다. 죽음의 수용소라고 불린 아우슈비츠의 공포 속에서 빅터 프랭클이 자신의 의식 깊은 내면에서 발견한 것은 인간이 자신의 삶을 선택할 수 있는 주체요, 단지 주어진 상황에 반응하는 기계가 아니라는 신념이었다.

왕양명의 자각 정신은 공자와 맹자 심지어 불교나 도교 역시 공유하는 인간의 주체성 정신이다. 동양철학의 독특한 철학 방법은 바로 인간의 마음에서 진정한 주체를 발견 (= 자각) 함으로써 진정한 인격자, 부처나 성인(聖人)을 이루는 데 있다. 유교의 윤리가, 공리주의나 율법주의가 아닌, 인간의 심성정(心性情)에서 자각되는 이유가 여기에 있으며, 불교가 인간에게 보편적으로 불성(佛性)이 존재한다고 말하는 이유도 여기에 있다. 그리고 소위 심성정은 개인의 구체적 경험에서 실감된다. 물론 그것은 개인을 넘어서 모든 인간 또는 생명의 보편성으로 확대된다.

맹자가 말한 측은지심은 인(仁)을 설명하는 가장 탁월한 방법으로 알려져 왔다. 이른 바 공감 empathy 의 원리인 것이다. 공자 역시 제자인 제여와의 대화에서 인(仁)을 마음의 불안(不安)으로 설명하였다. 그것은 주체의 도덕적 자각, 도덕의식이다. 바꾸어 말하면 인(仁)의 도덕자각은 주체의 체험적 의식이다. 그러므로 맹자에 이르러서는 심(心)으로 성(性)을 말하였다. 따라서 실천적 관점에서 볼 때, 유교의 리(理), 도(道)는 인심(仁心)에 근거한다. 인심(仁心)이 없으면 리(理)도 도(道)도 존재하지 않는다. 그런 의미에서 인(仁)은 리(理)이며 도(道)일뿐 아니라 심(心)이기도 하다. 중용의 성(誠), 신독(慎獨)은 주체의 신독 공부를 통해서 천명(天命)이 나타난다는 의미이다. 양명학의 심즉리(心即理)는 이러한 유교의 전통을 계승한 명제이다.

그러므로 양명학의 인간관은 인간의 정신을 단지 뇌의 작용이나 알고리즘으로 해석하는 현대 과학의 인간관을 정면으로 부정한다. 문제는 오늘날 우리가 양명학이 주장하는 인간의 철학적 의미를 어떻게 과학적으로 해명할 수 있는가에 있다. 이런 관점에서 나는 일차적으로 앨런 윌리스가 뇌의식과 과학 Contemplative Science 에서 제시한 명상과학의 방법을 양명학에서 활용할 것을 고려하고 있다.

앨런 윌리스는 명상과 과학의 원리 안에는 이 두 접근법의 화해와 심지어 통합의 가능성을 시사하는 역사적 뿌리 또한 존재하며, 명상가들이 오래전부터 정신적 집중과 상상력의 도움으로 자기 자신을 관찰하고 실험한 전통적 방법은 마치 과학자들이 망원경을 사용해서

■第七回 日中韓國際學術シンポジウム

친체를 관찰한 것과 같은 것이라고 주장한다. 우리는 왕양명이 명상 속에서 내면의 양지(良知)를 체험했다는 사실을 단지 양명학을 신비화하는 것으로 인식해서는 안 된다. 명상과 공감의 실천적 전통으로부터 인간의 정신적 주체를 자각하고 과학과 상호 보완할 수 있는 길을 모색하는 것이 동양철학의 현대적 과제이다.

주

- 1 Jeremy Rifkin. *THE EMPATHIC CIVILIZATION*. 공감의 시대. 이경남 옮김. 민음사. 2013. 11쇄.
- 2 황경식. 덕윤리의 현대적 의미. 아카넷. 서울. 204면.
- 3 같은 책. 233면.
- 4 호모데우스. 김명주 옮김. 김영사. 2017. 서울.
- 5 마틴 호프먼. 철학과 현실사. 박재주 등 옮김. 서울. 2011년. 10면.
- 6 Harlow, Harry F. "The Nature of Love." *American Psychologist*. Vol.13. No 12. 1958. p. 676.
- 7 호모데우스. 152면.
- 8 유발 하라리. 같은 책. 159-169면.
- 9 같은 책. 539면.
- 10 같은 책. 541면.
- 11 앨런 윌리스 지음. 최호영 옮김. 도서출판 마루별. 2011년. 서울. Alan Wallace, Ph. D. *THE CONTEMPLATIVE SCIENCE*
- 12 같은 책. 268-273면.
- 13 王陽明全集. 語錄三. 卷三. 124면.

传统与现代之间

—— 从祭祀看韩国人的现代生活 ——

中国 山东大学犹太教与跨宗教研究中心（宗教学系） 副教授 李 海 涛

众所周知，儒学 / 儒教¹不仅是东亚社会的传统文化资源，而且还对东亚人的生活产生了弥留久远的影响。时至今日，儒学 / 儒教的诸多观念与礼俗仍然在东亚社会中发挥着重要影响与功能。在东亚，韩国既是一个较好地保持儒教传统、拥有众多儒教遗存的国家，又是一个迅速步入发达国家行列、实现了现代化的国家。换言之，韩国社会既传统，又现代，在传统与现代之间，韩国人身上体现了一种较为独特的生活方式。而通过祭祀这一儒教传统的重要内容恰好能认识和理解韩国人独特的现代生活。

一、韩国人的祭祀

祭祀对韩国人来说非常重要，有“饿死事小，祭祀事大”的说法。虽然今日之韩国已成为现代化的国家，但仍然保持着浓重的祭祀传统，大到宗庙祭、四时祭、释奠祭，小到先贤祭、家祭及茶礼、民俗祭等，穿插于人们的日常生活之间。从仪礼上看，韩国人的祭祀所遵循的主要是儒教式，即以《朱子家礼》为基础的祭祀方式，强调五服制、宗法制，确立了父系亲族为中心的立后制度及嫡长子为中心进行祭祀与财产继承的原则。²朝鲜朝从国家层面将其作为法律制度化，并在两班贵族的践行与引领下，这种儒教式的祭祀仪礼逐渐取代了佛教式的仪礼，成为上至两班王室，下至平民百姓所遵守的社会基本规范。

在古代韩国，儒教式的祭祀大致可分为两个部分。首先是祖先祭祀，这包括宗庙祭、四时祭、家祭等等，强调在特殊或特定的时间上对祖先进行祭祀。“宗庙”是供奉朝鲜朝历代国王与王妃牌位及举行祭祀的祠堂。在朝鲜朝时期，祭礼为百礼之首，而宗庙祭礼又是祭礼之首，宗庙祭祀是国王亲自参加的国家祭礼，一年分春、夏、秋、冬、腊日等五次进行，遵循着迎神、献供品令神愉悦、送神等严格的祭礼规范。四时祭指在阴历二月、五月、八月、十一月中选取特定日子进行的祭祀，其中八月十五仲秋祭祖影响最为深远。家祭指在家庙祠堂举行的祖先祭祀，一般祭祀四代祖先，“宗家”则除四代祖先外还需供奉不迁位祖先。除此之外，墓地祭、茶礼等等都属于家祭的内容。其次是先贤祭祀，即对儒教先贤的祭祀，这包括释奠祭和享祀祭。“释奠”原指“供奉神明所陈设的祭物与币帛”³，后逐渐特指在文庙举行的对儒家先贤进行祭祀的活动。韩国释奠祭每年于阴历的二月仲春和八月仲秋的上丁日分两次在成均馆和各地乡校的大成殿举行，主要祭祀中国及韩国的儒家先贤。韩国享祀祭每年于阴历的二月仲春和八月仲秋的中丁日分两次在各地书院举行，主要祭祀韩国的儒家先贤或地方先贤。可以看到，在儒教理念的支配下，祭祀及准备过程占据了古代韩国人的大部分生活。

然经过现代化的洗礼，韩国的祭祀传统受到了一定的冲击，其功能也发生了变化。如从功能上看，目前韩国的祭祀可以分为两个部分：一是作为文化遗产，展示韩国对传统的继承与保存，宗庙祭、释奠祭、享祀祭为其代表；二是作为家庭或家族生活，强调对祖先及亲人的追思缅怀与孝敬，家祭、吉祭、仲秋祭祖等为其代表。但时至今日，祭祀仍然受到韩国人的重视，是他们生活中的重要活动。如韩国《中央日报》报道，韩国生活改革实践法国民协议会以首尔和釜山等6个广域市的1070个家庭为对象展开了“祭祀和扫墓实况和意识”的调查，显示87.6%的家庭认为祭祀一定需要，并且平均每年的祭祀次数多达3次。⁴

二、儒教祭祀与西学的冲突

东亚国家在近代化的过程中，围绕着东西礼仪之间的差别引发了影响深远的“礼仪之争”，这集中体现在儒教与基督宗教之间针对“祭祀”问题所展开的论争与冲突。基督宗教初传韩国时，依据《圣经》视祭祀祖先为基督宗教教义禁止的偶像崇拜，从而使得“祭祖”成为基督宗教在韩国传播及本土化的最大障碍。反过来，坚守儒教传统的韩国民众认为信奉基督宗教的人无视祖先乃是大不孝，从而斥之为“邪教”，并掀起了“斥邪卫正”运动，排斥和抵制基督宗教。一直以来，大多认为围绕祭祀问题所展开的“礼仪之争”不仅体现了东西文化的碰撞与冲突，同时也体现了传统与现代之间的冲突。

祭祀问题之所以会成为“礼仪之争”的焦点，其根本在于“孝”的观念。众所周知，“孝”观念是东亚社会的基本伦理规范，这一点在韩国表现的尤为突出。在韩国，“孝”不仅规范日常生活伦理，而且还维持社会的尊卑等级秩序，更是人的理想价值追求。“孝”建立的基础是先天的血缘关系，强调父子之间的纵向序列，故对祖先的祭祀成为“孝”的重要表达方式。因此，在儒教看来，祭祀祖先体现的是自然属性的天地伦理，是生为人所不能抗拒的最根本性的道德与价值要求。然而，基督宗教则倾向于认为祖先祭祀是一种宗教意识，要求信徒区分宗教与伦理，反对祭祖。1791年“辛亥教难”起因就是天主教徒废除祭祀，并焚烧了神主，因而被逮捕判以死刑。1893年，传教士又宣布祖先崇拜违背了基督宗教教礼。1904年，朝鲜教会决定不能举行祖先崇拜的祭祀。可见，最初韩国基督宗教是把放弃祖先崇拜作为入教的必要条件。当然，在此基督宗教所反对的不是“孝”，而是认为祭祀流于名分与形式，缺乏孝的真正内涵。在基督宗教看来，对父母生前的尽孝远超死后供奉祭品。韩国在从传统向现代转换的过程中，代表传统的儒教文化与代表现代的西方文化围绕着祭祀问题展开了持久的论争，其争论的核心是区别祭祀的真正意义和偶像化的祭祀。

目前为止，祖先祭祀仍然是基督教与儒教之间最大的障碍。从表面上看，基督教要求禁止祖先祭祀是因为反对偶像崇拜，但更为深层的原因可能是要断绝儒教的命脉，使之归化为基督教，因而祭祀之存废几乎成了某种改宗、归化的象征。⁵之所以这么说，是因为韩国天主教则显示了极大的包容性，把祭祀看做是一种习俗文化，从而允许天主教徒进行祭祀活动。如此看

来，祭祀问题并非是基督宗教与儒教之间无法跨越的一道鸿沟，扩而言之，它也并非是传统向现代转换的必然障碍。

三、祭祀与现代文明

韩国社会在从传统走向现代的过程中，其潜台词倾向于认为传统代表着保守、落后、枷锁等，而现代则代表着西方化的进步、开放、自由、平等等。故某种程度上，传统与现代的区别，就是东西方文化的区别。为此，围绕着儒教及祭祀文化与韩国近现代化的关系问题，一直存在着诸多争议。在韩国，不管是社会经济的高速发展，逐步实现现代化，还是停滞不前，乃至倒退，都试图归因于传统的儒教。这也反映出，儒教传统，包括祭祀在内，与现代化既有冲突的部分，也有相互契合的部分。仅就祭祀而言，它所体现的“孝”观念、情感归属、亲人团聚、文化传承等家庭家族伦理等内容，对于人生都有着积极的意义，而祭祀中过度仪式化、对女性角色的限制与繁重的道德义务等也需要作出变通，以适应现代文明。

现代文明应是对现代化的超越，其过程是传统——现代——回归传统的现代。现代化过程中往往表现为对传统的批判和抛弃，进而走向另一个极端——人的终极理性化，即物化。现代文明所体现的应是“理性化”与“情感化”的弥合，应是对个体化、他者化的包容。“祭祀”对于韩国人来说，恰恰是现代化生活中对祖先、先贤、亲情的情感诉求。从文化意义上看，祭祀也许正是韩国人的一种美德，符合现代文明的趋向。

注

- 1 在中国多用“儒学”，用“儒教”多强调其宗教性，而在韩国、日本多用“儒教”，用“儒学”多强调其学术研究。下文主要论述韩国，故统一称为“儒教”。
- 2 潘畅和、朴晋康：《韩国儒丧文化的确立及其生死观》，《延边大学学报》（社会科学版）2011年第5期，第13页。
- 3 [韩]陈晟秀、[韩]高英姬：《当代韩国儒教与释奠》，《当代韩国》2012年第2期，第78页。
- 4 此为韩国《中央日报》2000年9月7日刊登的消息，援引自谭绍玉：《韩国社会重视祭祀文化的原因考察》，《文教资料》2010年8月，第81页。
- 5 [韩]姜芝娟：《现代东亚基督教的“礼仪之争”——以韩国祭祖问题为个案》，《世界宗教文化》2010年第3期，第50页。

現代文明のゆくえ

—— 不確かな時代と不安定な自分 ——

日本 東日本国際大学東洋思想研究所 准教授 高橋 恭寛

1. はじめに —— 不確かさと不安 ——

現代の文明社会がどこへ向かっていくのだろうかと考えますと、東アジア諸国は少子高齢化という大きな問題が絡んでおりまして、なかなか気楽な未来を想像しにくい時代となっています。他方、東アジア以外の国々を見ましても、当然のことながら、どこの国もそれぞれに問題を抱えております。要するに、どこか遠くに上手くいっている理想郷があるわけではないようです。

うまくいかない状況を前に、誰でもつい現実から目を背けたくくなります。人間はずっと不安を見つめ続けることは出来ません。先行き不透明な現在も悩みは尽きませんが、悩み続けて鬱々とし続けることも不健康です。

ただ、歴史を振り返れば、先の見えやすい時代などそれほどなかったのではないのでしょうか。日本の歴史でもそうです。日本の徳川時代も、戦乱の終息した〈新時代の幕開け〉でした。徳川時代の武士が儒学思想を習得することは、新たな時代に対応出来る人材育成として通用したのでしょうか。本発表では、徳川時代にどのような人材となることが求められたか、少しばかりお話ししたいと思います。

2. 徳川時代の到来

17世紀の日本列島は戦国時代が終わり徳川氏の天下となりました。豊臣家が滅び、戦争のときに武功をあげて出世出来なくなった新たな時代です。もはや「武」だけでは生きていけないと思い始め、「儒学」に注目した武士があらわれました。

とりわけ家臣団統率や領国統治のためには、武勇のみではなく利己心を抑えて優れた人格を保つ「修己治人の学」たる儒学を活用しようと考えた大名もいたのです。たとえば福岡藩主の黒田長政（1568～1623・黒田官兵衛の息子）は、四書五経と『孝経』を読み覚えて非道が無いように学問を用いることが第一だと書きのこしています。

【原文】

四書五経孝経、素読能覚候ハバ、道雲折々呼ビ道理ヲ聞、国之仕置素直ニ、非道無_レ之様ニ学問ヲ用ヒ候事、第一ニテ候。多物ヲ読物知りダテニテ、コバシ名聞ニ成候テハ、人之事ヲ譏リ申為之様ニ心得候ヘバ、学問モ邪魔ニ成候。何事モ用ヒ様

ニテ、好キトアシキトニ成候事。

(『黒田長政遺言』)

黒田長政のように、統治者であるならば儒学が必要だという意見は徳川時代初期からあったのです。もう少し時代が進みますと、武士階層ならば儒学を修めるべきだと主張する儒者があらわれます。山鹿素行(1622～85)という儒者によれば、武士の職分とは「人倫の道を天下に実現すること」でした。

【原文】

凡そ士の職と云は、其身を顧み、主人を得て奉公の忠を尽し、朋輩に交て信を厚くし、身の独りを慎て義を専らとするにあり。(中略)士は農工商の業をさし置き、此道を専らとして、三民の間苟くも人倫をみだらん輩をば速に罰して、以て天下に天倫の正しきを待つ。是士に文武之徳知不_レ備ばあるべからず。

(『山鹿語類』巻二十一「士道」)

山鹿素行はここで「文」を重んじ「人倫の道」を大切にすることは、武士身分が三民(農工商)の上に立つ必須の条件であると説いております。修己治人の儒学を修めた者こそ人格的にも為政者としてもふさわしいという話は、「科擧」が存在し儒学を修めた者が役人になれる制度から見れば当たり前の話だと思われるかもしれませんが。

そのため徳川時代も自分の腕力だけを信じるのではなく「文」によって我が身を正すことも不安定な時代には必要なのだ、とこのまま話を繋げられれば幸いなのですが、実際のところ、徳川時代の初め頃は、戦国時代の余風が様々なところで残っており、前時代の仕組みを引きずっておりました。

基本的に武家社会は、固定的制度を立てないことに肯定的で、臨機応変の決断を重んじていました。これは戦国時代からの伝統だったようです。徳川時代初期の池田光政という大名は「定め置は死法也、又かわるがわると定も死法にて候」(池田光政日記・寛文元年)と述べています。つまり、統治責任者たる武士は、何かを定め置いてしまうと色々と変化する現実に対処出来ないし、逆に、全く定めることなく朝令暮改でいるのもよろしくないという考えを表明しているのです。

儒学が本当に注目されるようになるのは、徳川時代が深まり、武士が官吏としてのスキルも問われた徳川時代も半ばになってからでした。

戦乱から平和な時代への転換だけが新たな時代の到来ではありません。徳川時代も200年以上続いておりましたので、幕政も藩政も戦国時代のやり方で進めることは出来ませんでした。

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

た。18世紀には官僚機構が整えられ、武士は各部門の「役人」として職務を尽くすことが求められました。また「合議制」「交代制（月番制）」が導入され、徳川時代初期の将軍側近による政治（出頭人政治）に顕著であった属人的な側面が薄められていきました。合議制や交代制（月番制）は、部署内部や部署間の調整能力が求められることは言うまでもありません。さらに代官などの地方行政をつかさどる役人は、多方面からの陳情にも耳を傾ける必要がありました。行政官としての武士は、それぞれの「業界」や地域の意向をくみ取り「輿論」を見ながら政治判断をおこなっていたと言われていました。

こうした結果、武士に対して、きちんと仕事を回す文事の能力や、周囲との利害調整能力が、それまで以上に求められるようになりました。そのような能力は、どのようにして養うことが出来たのでしょうか。ここで、はじめて学問（儒学）に注目があつまったのです。

3. 文事に走る武士

武士に対して武力ではなく、読み書きから調整能力までも求められ、人間形成の学としての儒学に注目が集まるようになったことで、世間的にも武士を海外の士大夫層などと同等に見るような観点も生まれます。

それは庶民向け手習い教科書「往来物」などから窺い知ることが出来るのです。この往来物のなかに『諸職往来』というものがあります。出版自体は1720年代ですが、19世紀に繰り返し再版されていることから、徳川時代後期に普及したようです。

この書籍の冒頭で、武家とは三民の上に立って仁義礼智信の五常を守り、きちんと我が身を正す人物であるという表現がなされています。

【原文】

就中武門者、為_レ国土之守護_ニ間、庶民之最上也、故能守_レ仁義礼智信之五常_ニ、以_レ文道_ニ修身、依_レ武道者孫呉_ニ、忠孝示_レ他、正_レ政務_ニ、専_レ齊_ニ家、以_レ系_ニ、彰_レ先祖_ニ、以_レ感_ニ、伝_レ功名_ニ、是武家之所_ニ尚冀_ニ也、

ここで、武士とは武道については『孫子』『呉子』に基づいて力強くあり、道徳的にも立派で理想的な人格者が為政者として庶民の上に立つ、ということが庶民向け教科書に見えるわけですが、もちろん、これは理想論であります。ただ、徳川時代後期の武士に求められていた「理想像」でもありました。このようなイメージが書籍を通じて庶民のあいだにも共有されたことで、武士の理想像として儒学道徳を修めた人格者にならねばならぬと受けとめられていったのです。

ところが、武士が学問をするのが当たり前の時代になりますと、かえって「文弱」という

譏りを受けるようになりました。

とある匿名の武士によるものですが、学問を重視し過ぎて公家や出家のような侍が多く出来てしまい、ほどほどに仕事も取り回せて礼儀作法も上手だが、いざ異変が起こると動転して全然役に立たない人材ばかりだと批判しています。

【原文】

公家か出家、婦人かに似たる如き侍多く出来て、善悪邪正はつきりと分りかね、常に程よく取り回し、畳障りよく袴のひだを上手に取るといへども、少しの異変の事に逢へば転動致し、少しも役に立たず。

(武陽隱士『世事見聞録』、1816年)

この人物は、文弱の状況を招いた原因として「武道を脇になし給ふ」ことをあげておりました。とは言え、そのような「武」の必要を徳川時代後期の武士に向けて主張しても、簡単ではありません。事実、「平和な時代に武器の備えを忘れないようにとの主張ですが、実際問題武器など大げさな道具であり、甚だ意味のない無駄遣いです（治世に在て武備を忘れぬと云ふを申し立てなれども、実は誇張の具にして、無用の費へ莫大なり）」などと当時の知識人に言われてしまっております（広瀬淡窓）。武士の本領が「いくさ」にあるという共通理解が最低限ありましたが、既に「有用有益の実才実徳を成す事は学問にあり」（高野余慶『昇平夜話』）と述べられておりますように、学問によって有用な役人を育てることが武家社会における中心的課題でした。

以上のように、徳川時代というのは、最初から儒学道德の習得が求められていたわけではありませんでした。行政担当者として様々な実務や調整能力が必要とされる「新たな時代」に対応するために、儒学を学ぶことが求められていったと言えるのです。

4. 「格物致知」の「知」

儒学が重要だとしてどのような要素を重視したのでしょうか。儒学と一言で言いますが、単に儒学経典を暗記することが求められたわけではありません。徳川時代には、伊藤仁斎や荻生徂徠といった独特な儒者も登場しましたが、基本的には東アジアのスタンダードである「朱子学」を学ぶことが一般的でした。

『大学』のなかに「格物致知（物にいたり、知をいたす）」という教えがあります。このことばをかみ砕きますと〈事物の本質を追究して自らの知力を磨くこと〉を意味します。

日本儒者のひとり五井蘭洲は、朱子学の理論を踏まえつつ「知」の字に注目しました。蘭洲によれば、ここでの「知」とは「真知実見」や「新知」を求め「知識増長」することであ

りました。そして最終的には「天理人欲善悪の弁別」を目指したのです。

ただ蘭洲にとって「知」を求めることは、もっとも身近な自分自身の心身を見つめることでもありました。そのため「真知実見」や「新知」というのは、己の心身にも目を向け、心の修養を果たすことでもあったのです。

このように徳川後期の朱子学者の多くは、朱子学が外向きの現実の事物とその取り捌きを目指す「知」を鍛えると同時に、我が身を修める教えとして理解しておりました。様々なことを学び、現実と向き合い、立ち向かえるような〈己を育てる〉ことにも繋がるという理論的根拠として朱子学は理解されたのです。言うなれば、朱子学を通して〈知的体力〉を身に付けることが求められていたのです。

徳川時代も後半になると、幕府も各藩も、自然災害から財政難まで様々な危機的な状況をむかえ、多くの課題を抱えておりました。そのため人材育成は重要な課題だったのです。寛政改革のなかで昌平坂学問所は朱子学を中心とした教育を施すようになりました（所謂「寛政異学の禁」）。これはかつて言われたような全国的な思想統制ではありませんでしたが、朱子学が「修身の学」として再評価されてゆく契機となりました。

現実の諸問題にも対応出来る人材育成のためにはどのようにすればよいのか、という問題意識のもと、朱子学の修養論に注目が集まったのです。

5. おわりに

本発表では、新時代の到来にあたって、どのような時代背景のもとで儒学という学問が求められてきたのかということを見てきました。武家社会において儒学が注目されたのは、人材育成という時代の要請に応えるためでした。とりわけ朱子学を中心にして、行政能力と調整能力を養うための学問として儒学が学ばれたのです。

さらに朱子学の知識それ自体ではなく、今回取り上げたような「格物致知」の「知」を、「新知」を求め「知識増長」することだと理解することは、そのまま近代学術の受容にも応用されました。欧米の学術の受容は、朱子学からの〈鞍替え〉ではありません。多くの学者は、新たな知識を身に付けるための〈知的体力〉を朱子学によって身に付けていったのであり、近代学術を取り入れる〈知的基盤〉として朱子学を用いたのです。そのような背景をもとにして、明治維新以後、〈知的体力〉のあった人々もまた近代学術を柔軟に受けとめていったのです。

現代日本では、朱子学をそのまま〈知的体力〉の育成として用いることは困難だと思われる。しかし武家社会でも初めから儒学に注目されていたわけではありませんでした。時代の移り変わりのなかで脚光を浴びることがあるのです。ですから「必要がない」と思ったとしても、それは〈今この瞬間〉に必要なだけで、いつか必要になるかもしれない知識なのです。知識を重んじるというのは、どこかで誰かの役に立つという可能性を尊重することで

もあるはずです。

現代の行く末は、不確かなものではありません。しかし、不確かだからこそ、人は多くを学ばねばならないということを、時折思い出してゆきたいと考えております。

徳川時代における儒学活用の変遷はそのことを教えてくれているのではないのでしょうか。

参考文献

相良亨「(近世) 武士の思想——士道と武士道——」(『相良亨著作集』第3巻、ペリカン社1993)

松田宏一郎『江戸の知識から明治の政治へ』(ペリカン社、2009)

陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』(大阪大学出版会、1994)

『展望日本歴史』13「近世国家」(東京堂出版、2000)

『日本思想史講座』3「近世」(ペリカン社、2012)

現代文明のゆくえ

—— 分断を乗り越えて ——

日本 東北大学文学研究科 准教授
東日本国際大学 客員教授 片岡 龍

1. 現代文明の到達点

わたしたちが生きる社会は、決して問題がないとは言いませんが、科学技術の進歩によって豊かになりましたし、中世と比べれば人権意識も高まりました。最先端技術は、わたしたちの想像を超えた次元で実用化に向けた研究が進められているようです。

しかし、その一方で現実社会のなかで、社会階層、民族、宗教など「分断」が顕在化しているのが現代社会でもあります。現代文明は、相互不信を高めて、ともすればお互いを傷つけ合おうとする時代なのです。どのようにすれば、このような不信を乗り越えることが出来るのでしょうか。現代文明が抱えた〈分断による相互不信〉にどのように立ち向かえばよいのか、少しお話をさせていただきます。

2. 民話の共時的 (synchronique) な普遍性

さて、みなさんは「こぶとりじいさん」というお話を御存知でしょうか。日本でも有名なおとぎ話の一つです。どのようなお話かと言いますと、次のようなストーリーです。

あるところに頬に大きな瘤 (こぶ) のある二人のおじいさんがいました。ある日、片方のおじいさんが夜中に鬼の宴会に出くわしてしまい、そこで踊りを披露しました。鬼たちは大変喜んで翌晩も来るように言って、明日来れば返してやるとおじいさんの大きな瘤を取ってしまいました。

これを聞いたもうひとりのおじいさんも、自分の瘤を取ってもらおうと鬼の宴会に出たのですが、このおじいさんは下手な踊りを披露したので鬼は怒ってしまって、昨日のおじいさんから取った瘤をくっつけていなくなってしまうました。

地域によって細かい違いもあるようですが、だいたいのストーリーはこのような感じですが。日本では、13世紀前半頃に成立したと言われる『宇治拾遺物語』という古典に収録されています。

この「こぶとりじいさん」のお話を、朝鮮儒者の姜沆 (カン・ハン、1567～1618) が文集『睡隠集』に「瘤戒」というタイトルで書き残しています。朝鮮半島でも語り継がれていたお話

ではなく、姜沆の記載ではルソン（呂宋・今のフィリピン）を舞台とした話だとしています。

『睡隠集』では、この話を日本の朱子学の祖といわれる藤原惺窩（ふじわら・せいか、1561～1619）から聞いたと書かれています。姜沆は慶長の役（丁酉倭乱）で捕虜となりまして、京都で幽閉生活を送っていたときに藤原惺窩と知り合い、彼からこのお話を聞いたのでした。

藤原惺窩が「こぶとりじいさん」をルソンのお話として姜沆に伝えたわけですが、13世紀から日本でも『宇治拾遺物語』に載っているはずですが。藤原惺窩は、藤原定家（ふじわら・ていか、1161～1241）という有名な歌人の十二世の子孫です。日本の古典にも通達している惺窩が『宇治拾遺物語』を知らないはずはない。なぜ惺窩は、こぶとりじいさんのお話を、ルソンの話として姜沆に伝えたのでしょうか。

ところで、この「こぶとりじいさん」のお話は、アジアだけではなく、世界各地で似たようなストーリーで語り継がれています。

ヨーロッパでは、『グリム童話』にも「小人の贈り物」という題名で収録されている有名な民話です。アジアとの違いは、瘤が背中についていることと、登場するのが鬼ではなく小人や妖精、さらには魔女という点です。この民話は、西はスコットランド、東はハンガリー、北はスカンジナビア半島といった感じでヨーロッパ全体に広く広まっていたようです。

14世紀のアラビア語文献にも同様のお話があります。イスラームの世界でも、ヨーロッパと同じく、背中に瘤のある男たちの話ですが、舞台が山や森ではなくハンマームという蒸し風呂でジンという精霊に出会う話となっています。このように世界中に似たような話が広まっていたことが分かります。

こうした世界各地の民話の共通性は、一般的には、どこかにオリジナルな話があって、それが交易などによって伝播したと考えることが多いと思います。はたして、惺窩もそのように考えたのでしょうか？ 次のような惺窩の有名なことばがあります。

理之在也、如天之無不幃、似地之無不載。此邦亦然、朝鮮亦然、安南亦然、中国亦然。東海之東、西海之西、此言合、此理同也。南北亦若然。（「惺窩問答」）

「理」は日本にも、朝鮮にも、ベトナムにも、中国にも、東西南北すべて共通しているという意味です。おそらく惺窩は、「こぶとりじいさん」の民話の共通性を、伝播という系譜的・通時的な立場から捉えたのではなく、「理」の普遍性という立場から、水平的・共時的な現象として、興味をもったのではないのでしょうか。

3. 「アニメ聖地」のコミュニティ (communitas)

話をがらりと変えます。現在、日本では「アニメ聖地巡礼」という社会現象が注目をあびています。

「アニメ聖地」とは、アニメや漫画の舞台になった地方都市にファンが集い、観光地化した場所のことですが、たとえば神社とか、アニメのワンシーンのスポットで、イベントなどが行われ、多い場合には、万単位ファンが全国各地から集まってくるそうです。

しかし、この「アニメ聖地巡礼」は、単なるアニメオタクの集まりともちがいが、またアニメ製作会社のしかけによる作られたブームということでもなさそうです。

この現象を、一種の「コミュニティ」そして捉える研究者もいます。「コミュニティ」とは、V. ターナーという文化人類学者が提唱した概念で、日常の固定的な秩序にしばられた「コミュニティ」(共同体)から解放された、(非日常)状態のことですが、その特徴は、自然発生的で、水平的・普遍的な性格をもつことです。

ターナーは「儀礼」や「巡礼」、「ヒッピー運動」などの分析に「コミュニティ」概念を適用しましたが、たとえば「災害ユートピア」(ブルーシート・ユートピア)と呼ばれる現象も、そうかもしれません。「アニメ聖地巡礼」の場合も、自然発生的に同じアニメファン同志の交流が生まれ、本来の社会的地位などの日常から切り離された状態で、他者との交流を持てる場となっているようです。ここにコミュニティな状態があらわれているといつてよいでしょう。

このようにコミュニティ的に人々が繋がる場は、日本だけに存在するものではありません。

韓国でも全州(チョンジュ)にある韓屋村(ハノッマウル)という観光名所があります。韓屋村は、韓国の伝統的な家屋が集中した場所がつくられていたり、西洋建築の古い教会や博物館があったりと、歴史を素材とした観光地となっていて、ここに週末ごとに韓国全土から老若男女が集まって、歴史的な衣裳を着て街をめぐりながら、ふだんの自分とは違う自分を楽しんでいます。

中国でも、「広場舞」というのが数年前から流行っていると聞いています。これは、健康維持や社交を目的にして、街中の広場で行われる集団ダンスサークルの一種です。公園や道路で音楽を流して即席のダンス空間が生まれるのです。特徴的なのは、踊るための音楽を選ぶコアメンバーはいるのですが、通りすがりの人でも自由に入ってよく、一緒に踊っている顔見知りでもお互いの名前すら知らないことも多いという、ゆるいメンバーシップであることです。参加する動機も様々で、普段は介護や子育てを抱えているなか「広場舞」が数少ない息抜きの場だったりするのです(田村和彦、2016)。これもまた日常における立場や秩序から解放された状態が生まれているといつてもよいでしょう。

4. 分断を乗り越えるために

昨今世界中で分断が露わになっていると最初に申し上げました。国内における社会的階層の分断など、日常の固定的な秩序がさびついて、深刻な亀裂を生じ始めていることが、世界のあちこちで認識されるようになりました。2010年にアフリカで起こったジャスミン革命や、2012年に日本で社会現象となった脱原発を求める市民運動（あじさい革命）、2016年末からの韓国のろうそくデモも、わたしは一種の「コミュニタス」ではないかと思えます。

国内におけるさまざまな分断は、実は世界史の大きな構造、つまり欧米中心の現在の国際秩序が、もはやたちゆかなくなっていることを反映しているのではないのでしょうか。わたしは、現在、世界各地で起こっているコミュニタス的な市民運動を、水平的・共時的な現象として捉える必要があると思えます。個々のコミュニタスどうしが緩やかにつながった、より大きなコミュニタス状態を考えてみてはどうでしょうか。

わたしは、藤原惺窩が、「理」の普遍性という立場から、民話の共通性を水平的・共時的な現象として捉えたのは、まさにそのような発想に立つものではないかと思うのです。

豊臣秀吉の侵略は、韓国だけでなく、東北をはじめとする日本の各地域の征服の上に行われたものでした。惺窩は、中国や韓国に渡ろうとしたこともありましたが、ひょっとすると東アジアの大きなコミュニタス的つながりを夢見ていたのかもしれませんが。

残念ながら、その夢は後の鎖国・海禁政策によって実現しませんでした。われわれは現在の社会的分断状況にたいして、もう一度、果たせなかった惺窩の夢を、つまり東アジアをはじめとした世界全体のコミュニタス的つながりを実現することによって、分断を乗り越え、現代文明の行方を、よりよき方向に導いていければと希望します。

参考文献

竹原威滋『グリム童話と近代メルヘン』（三弥井書店、2006年）

岡本健「メディアコンテンツと観光、都市、コミュニティ——情報社会のサードプレイスとしてのアニメ聖地」（『奈良県立大学研究季報』25(2)、2015年）

門田岳久『巡礼ツーリズムの民族誌——消費される宗教経験』（森話社、2013年）

現代文明の行方

—— 拡大するイスラーム社会と向き合う ——

日本 東日本国際大学東洋思想研究所 客員研究員

早稲田大学総合研究機構

客員教授

長谷川

奏

アジアの中には、私たち日本人が深く関わってきた仏教のみならず、多くのイスラーム教徒がおり、近年ではその動向が社会的にも大きなインパクトを持つようになってきている。特に東南アジア地域は、人口6億人のうち約半分の2億8,000万人がムスリムであり、インドネシアは2億4,000万人中2億人、マレーシアは3,000万人中2,000万人、またフィリピンとタイを合わせると1,000万人のムスリムが存在する。東南アジア諸国（ASEAN10 各国）は経済成長が著しく、モノ作りの国を目指しながら、消費する国へと大きく変化しようとしていることから、巨大市場となりうるこの地域に対し、日本企業の熱いまなざしがある。またこの地域の若者も、ハイテクの利用や消費を含めた生活様式に先進的なものを学び取ろうとする熱いまなざしをもつことから、日本政府も若者の活躍の場を拡大する政策（経済連携協定）を進めており、将来的には多くの分野に拡大していくことが予想されている。しかしながら、一方で世界的に高まりつつある、イスラームフォビア（イスラーム嫌い）の潮流も顕著であり、イスラームに対しては、真の理解からはまだ遠い現実にあることも認めなければならない。

歴史を振り返ってみれば、日本とイスラーム世界とは、ユーラシア大陸を経由して繋がっていたのではあるが、両者の間には強力な仏教圏が存在したために、直接的な交渉はほとんど見られてこなかった。また長い禁教および鎖国の時代を通じて、イスラーム世界との窓口は、開港を許された場での交流や一部の解明的な書で触れられるに留まり、本格的な交渉は近代に入ってからとなった。従って、日本にとって、イスラーム世界は遠い存在であり続けた。そのような関係が続いたためか、あるいは欧米のメディアの強い影響下にあったためか、さまざまな先端技術開発によって世界的にもリーダーシップをとってきた日本人々は、イスラーム世界が、西欧社会のキーワードともされる「情報」や「技術」から最も遠いところに位置づけられると信じているふしがある。確かに、16～17世紀における西欧社会との「力の逆転関係」が生じてからは、イスラーム世界は〈寡奪される側〉にまわることを余儀なくされてきたし、国民国家という考え方が宗教の力で統合していた世界を分断して混乱に導いてからは、ガリレオやニュートンの活躍で知られる〈科学の世紀〉や、さまざまな動力の画期的な開発が達成された〈産業革命〉といった躍動する科学の世界とは180度異なるイメージを持たれてしまうのも仕方ないことであろう。

しかしながら、7世紀以降、イスラームは交易と巡礼とがあいまって、活発な人とモノ、

および情報の交流を支えてきた。砂漠から登場したイスラームの人々は、知識の観点から科学技術への取り組みを開始し、12～15世紀には高度の普遍性を持つ科学技術を持つに至ったが、そこには、国家的な事業として進められた大翻訳活動を通じて得られた前身時代の知恵の包摂（古代オリエント世界からギリシア・ローマで醸成された人類の知）を根元に据えた技術革新の時代があった。アラビア語を媒体とするイスラームの情報交換は、ヨーロッパが暗黒の時代に置かれていた中世において、科学技術を含め文化と交易の興隆をもたらし、その後のヨーロッパのルネサンスを側面から支えた。当時のイスラーム世界は、価値観のみならず科学技術の成果を共有し、典型的な情報文化のネットワークを示していたのである。しかしながら、このイスラーム世界を経て齎された人類の知の系譜は、しばしば、西欧はルネサンスにおける古典世界への直接的に繋がるものであるというバイアスによって、覆い隠されるものとなってきた。

そもそも、情報通信技術が格段に進歩した20世紀の終わりの時代を抜けて21世紀に入ったときには、それまでの時代とはおおよそその規模も質も異なる文明間相互の相互接触は、先端技術の＜同化的＞な機能により、異文化に対する理解を促進するものとして期待されたこともあった。科学技術の先端を担う情報通信技術は、人々の円滑な情報伝達を通じて豊かな生活をもたらすものと考えられたのである。しかし、その後の情報通信分野は、予想を超えるスピードとあいまって、情報格差・価値観の崩壊等を通じてかえって混迷をもたらした。瞬時に地球規模の情報伝達を可能にした情報通信技術は、またイスラーム地域にも多様な情報発信を可能にし、これまで認識されなかった人々にも強い関心を及ぼすこととなり、旧来のイスラーム社会を越えて世界各地に点在するイスラーム教徒を結ぶ契機ともなった。今日では、かつてのイスラーム世界が支えていた科学技術や情報交流の側面が忘れられ、欧米と対峙する側面が強調されており、イスラームを一つの軸とした国際情勢はますます先鋭化してきている。

しかしそのような現実の一方で、人口減少社会に突入し、グローバル化が進む中において、ムスリムとの中から、多様なひとびとが活躍する多文化共生の構築がいま求められている。私たち日本人は、キリスト教に基盤を置く欧米が、イスラームを敵視してきた歴史とは遠く離れてきた経緯もあり、この日本社会から、偏ったイスラーム観によらない理解を発信していける可能性があることは強調されなければならない。そこで、イスラーム社会と日本社会との間には、経済活動の思考や日常生活の面で大きな違いがあることを認識する必要がある。またムスリム（イスラーム教徒）が、少数派となっている日本の社会に暮らす際の生活上の困難や工夫の実態を把握する必要があるだろう。もちろん、ことを性急に進めるのではなく、多文化共生の社会を築く上で、受け入れ側の日本に就労環境で問題がないか、さらに新たな格差社会を抱えることがないか、相互理解の検証が必要である。日本における外国人労働者

■第七回 日中韓国際学術シンポジウム

の増加に伴う社会的・経済的問題には、1) 労働市場で競合する自国労働者の所得へのマイナスの影響、2) 教育、医療、社会保障など公的支出への負担増、3) 社会的・文化的な摩擦について、日本でも多くの政策論議がなされている。これらの中では、多文化共生とは、互いの文化や特性を理解し尊重し合うだけではなく、健全な市民生活に必要な権利の尊重と義務の遂行を可能にする社会を指すことが前提となる。現実的には、それらが不十分な現状にあることの打開と、外国人材との協働がいかにより日本人の雇用を増やし、地域の活性化につながるができるかが、乗り越えるべき大きな壁となるであろう。

ここにひとつの考え方がある。共存・共生の実現は、生活実践の中で生じるプラクティカルな次元のものであり、厳格な宗教信条を有するイスラームには、自己を真理として主張し、他者を承認しない排他的な側面はあるにせよ、イスラームの側にも「多様な世界は絶対的な真実がさまざまなかたちで自己顕現したものもある」（イスラーム神秘思想）という考え方に着目するものである。その点では、日本人の宗教伝統に深く根付く禅仏教などは、仏教の歴史的な展開の中でさまざまな理論や実践が生まれてきたプロセスの中で生み出されたものであり、両者の接点が着目されることから、キリスト教世界にベースを置く欧米とは異なり、日本独自の精神風土のなかから、イスラームとの対話が進むと期待を寄せる考え方である。こうした視点はイスラーム宗教学からの貴重な提言であり、明るい未来を予想させるが、一方でこうした対応は、あまりに楽観的なものであり、本質的な相互理解には及ばないという批判もある。

辛辣な批判者（池内恵）によれば、イスラーム教は単なる「一つの宗教」ではなく、他の宗教に優越する最終的で普遍的な真理・真実であり、神の命じた規範の遵守は、個人の判断に委ねられて良いものではなく、社会によって執行されるべきものであり、〈個人主義〉と〈自由主義〉を価値観の基盤に置く欧米の社会とは根底から異なるものと述べる。さらに、これまでの日本のイスラーム思想研究は、自我の滅却を経て神的「一者」との合一をめざす神秘主義の思想は、「東洋的」世界観にも通じる側面に傾倒してきたが、イスラームの神秘主義思想はイスラーム信仰の中ではむしろ傍系に属す「靈性主義」から発するものであり、ムスリムの日々の生活に密接に結びついている「律法主義」にこそ目を向けなければならないと強調する。彼らの「律法主義」においては、イスラーム共同体の側には、他者との関係において、イスラームの側にく価値的・軍事的な優位性〉を確保することを説くものであり、中東の一神教の根底にあるこの厳格な立法主義は、〈対話〉をすればいつか合一するという東洋的な予定調和的な考え方とそぐわないために、「靈性主義」のみに軸足を置いた対話に過大な期待を寄せるべきではないと主張する。

つまりは、〈対話〉への過剰な期待は、やがてイスラームの側の「律法主義」の厳然とした体系の存在に気づき、それが動かしがたいものであることを知ると、多くの日本人にとっ

ては、イスラームとの対話を投げ出したくなる対応に変貌するに違いないことが予想されるのである。しかしそれでも日本人の側が対話を避けないとすれば、イスラームのこの頑固な「律法主義」の論理と正面から向き合い、理解する姿勢や決意こそが重要になるのであろう。そのためには、まずく対話から合一が必然的に達成されるという安易な考え方からではなく、イスラームの人々がもつ考え方の根本をく理解することから始めることが求められよう。その上で、西欧の個人主義に長く晒されてきた近代以降の日本人とイスラームの人々との考え方や生活習慣のギャップを是正するための相互理解が現実的な側面から不可欠となり、学びあい場をもつことが重要になるに違いない。これによって、両者が互いの価値観の共通点と相違点を理解し、差異を尊重しつつ、共により良く生きる共生社会の実現に向けて、僅かでも歩み寄りが始まると思われ、現代文明の潮流を直視した新しいステップが踏み出されることになろう。

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 9 FEBRUARY 2019

CONTENTS

ABSTRACTS IN OTHER LANGUAGES

- “Humanism” in Buddhism: A View of Humans in the Lotus Sutra
MIURA Kenichi cxix
- A consideration on the Confusian point of view of the agricultural
book “Seiminyoujutsu” (齐民要術).
Shuhei Ogino cxx
- 社会を築く方法
森田浩之 cxxi

Published annually by the Institute of Oriental Thoughts
Higashi Nippon International University

“Humanism” in Buddhism: A View of Humans in the Lotus Sutra

MIURA Kenichi

The purpose of this study is to clarify "humanism" in Buddhism, based on the view of humans found in the Lotus Sutra. In Mahayana Buddhism, the dependent origination view of the world according to which the world is built with everything related to each other is systematized as the theory of non-substantiality. Mahayana Buddhism then denied independent individuality outside the theory of non-substantiality and came to establish nonexistence of self-nature as a view of humans. The Lotus Sutra developed the view of humans found in Mahayana Buddhism and clarified the theory of one Buddha vehicle which finds Buddha nature in everything, establishing a view of humans called Bodhisattvas of the Earth entrusted with a mission to spread the Lotus Sutra. As a result, the practice of the Lotus Sutra developed from the traditional Mahayana movement which aims to attain spiritual enlightenment in real life and considers the salvation of others important to the Lotus Sutra movement which aims to enjoy spiritual enlightenment in real life and save the entire world as well as other people.

Keywords : Humanism, the Lotus Sutra, one Buddha vehicle, Bodhisattvas of the Earth

A consideration on the Confusian point of view of the agricultural book “Seiminyoujutsu” (齊民要術).

Shuheï Ogino

“Seiminyoujutsu” (齊民要術) is an agricultural technical document which was written in the 6th Century China North Wei era. This research extends to causality and inevitably between “Seiminyoujutsu”(齊民要術) and “Keigaku”(經学), and I also performed verification of freely academic environment of at those days. The contents is the thing that to explore the clue to “Seiminyoujutsu” (齊民要術) in “Sanrei” (三礼), “Shunju” (春秋) and “Rongo” (論語) among of the 6-bible as the “Reiraku” (礼楽). In learning, practicing, calendar ritual, inherit of “Rei” (礼), I considered how “Taifu” (大夫) action projected and represented there. The reference paper that was constructed was about “Seiminyoujutsu” (齊民要術) it explained how a technic of agricultural should be done along “Raiki-gatsuryo-hen” (礼記月令篇) by the source of “Roshishunju” (呂氏春秋), “Hanshoshisho” (汜勝之書) and “Enanji” (淮南子). “Gatsuryo-hen” (月令篇) was upgraded to imperial law by kingship about experience and statistics things. I am pursuing the process of how was the “Gatsuryo-hen” (月令篇) was generalized to the society and converged to the agricultural calendar . And I speculated that “Seiminyoujutsu” (齊民要術) was implicitly projected himself throughout the life which the Prime Minister “Saikou” (崔浩) or many clans experienced at the North Wei. I felt, that the figure of ideal village he dreamed and he loved was the functional essence of community which fulfilled both marketability and productivity. It is concluded that this book's economic thought is considered to be rooted in “Kouroushisou” (黄老思想) attributed to “Shokukanogaku” (稷下の学), which attracts attention since the discovery of “Kouteishikei” (黄帝四經), suggesting the beginning of ancient economics.

社会を築く方法

東日本国際大学 東洋思想研究所客員教授 森 田 浩 之

東洋思想と西洋哲学が異なっていることは、言うまでもないが、どのように異なっているのかを明確にしようとする、あいまいな答えしか返ってこない。そのため、共通する言葉を探し出し、その用法を比較することは、両者の相違点、または類似点を探究するに際して、重要なことではないだろうか。

孔子とアリストテレスの「徳」は有名であるが、本稿では、根本的な世界観（倫理学だけでなく、形而上学や認識論）の違いのなかにも、意外な共通点があることを示すために、荘子とジョン・ロールズを比較する。荘子は「慈悲」と「正」を、人間の本性に反するとして、かえって害になると考える。ロールズは、正しくて、秩序ある安定した社会を建設するためには、「慈悲」は必要ないと主張する。

しかしロールズは、最も公平な意思決定状況である「オリジナル・ポジション」においては、「合理性」だけでなく「理性」も作用しなければならないとしている。前者は「善」を実現するための動機であるが、後者は「正」を見極める人間の本質的な能力である。

本稿では両者の人間観だけでなく、社会観をも考察し、双方がともに「制約がない」という意味での消極的な自由ではなく、人間の本性を十分に発揮させる環境としての積極的な自由を提唱していることを明らかにする。これは学問を超えて、現代人の生き方を反省させる契機となるであろう。