

大巡思想の循環的經濟觀研究

修士學位論文

崔原赫

大真大学校 大学院 大巡宗学科

2011

目次

要約

I. 序論

II. 諸宗教の経済観と制限的循環性

III. 宗旨に現れた循環的経済観

IV. 大巡思想の循環的経済観の価値

V. 結び

参考文献

要約

要約

崔原懋

大真大学校 大学院 大巡宗学科

「大巡(大巡)」の「巡(巡)」は、すべての者を一等にしうる唯一の方法である「循環する」という意味を持つ。「我が事は、人が死ぬ時に善く生きようとする事であり、人が善く生きる時に栄華と福祿を享受しようとする事である(『典經』教法一章六節)」という『典經』の一節は、大巡思想において経済観が重要であることを物語っている。近代以降、経済思想が宗教の循環的経済思想に起源することは久しく忘れられてきたが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において今日の資本主義がキリスト教プロテスタントの禁欲主義に起源したと述べたマックス・ウェーバーのように、儒仏仙と西教は経済発展の原動力であり、経済思想は即ち宗教思想でもあった。

今日の韓中日の独歩的な経済成長により、儒仏仙の循環的経済思想が再び新たな経済思想として浮上している。宗教が倫理を発展させ、倫理が経済を発展させるという宗教と経済の好循環に成功した儒仏仙が近代以降に廃棄の危機に瀕したのは、儒仏仙自体の問題ではなく、儒仏仙と西教の衝突により既存の儒仏仙の経済循環原理だけでは経済問題の解決が困難であったためである。後期産業社会の世界的な経済不況の中で、韓中日の独歩的な成長により、かつて東アジアの近代化過程の障害とみなされてきた儒仏仙と西教が、むしろポストモダニズム的な経済思想として注目されるようになったのである。

「銭は循環之理によって生じ用いる物である」、「大いなる智は天地と同じく春夏秋冬の気があり、次の智は日月と同じく弦望晦朔の理があり、その次の智は鬼神と同じく吉凶禍福の道がある。(大智 與天地同 有春夏秋冬之氣 其次 與日月同 有弦望晦朔之理 又其次 與鬼神同 有吉凶禍福之道)」という大巡思想の循環的経済観は、天命によって生じた万物を、冬一財富観(道教)、春一労働観(儒教)、夏一財貨観(西教)、秋一分配観(仏教)のように儒仏仙・西教へと循環させ、世界経済を救済するという、現代の経済問題に対する新たな解法を提示する。

「マテオ・リッチ(利瑪竇)が東洋の文明神を率いて西洋で文運を開いた」とする大巡思想では、今日の西洋の富国強兵の根源は、東洋の儒仏仙と西教の相互交流に起源する自由至上主義(財富観一道教)、功利主義(労働観一儒教)、社会契約主義(分配観一仏教)、共同体主義(財貨観一西教)という経済倫理にあるとする。大巡思想は、今日その機能を喪失した四つの経済倫理の問題は、直線的な近代思想を克服したポストモダニズム的な循環原理によって解決できるとする。

宗教と倫理、経済が外部的に循環関係にあるという主張は提起されてきたが、宗教と倫理、経済が基盤とする儒仏仙と西教が相互に循環するという主張は大巡思想が初めてである。ポストモダニズムもまた、近年、貨幣・言語・無意識が互いに循環し、経済と倫理が相互に循環するとする。大巡思想の循環的経済観は、五行と儒仏仙・西教の土台となる循環の待対・流行・中和・回歸・螺旋(螺線)の属性を相生させ、自由至上主義・功利主義・共同体主義・社会契約主義の調和を成しうるとする。韓医学において人体のあらゆる病が血液循環によって治しうるように、今日、循環の麻痺によって招かれた現代人の経済動機の危機、経済道德の弛緩、経済理念の紛争と環境問題は、大巡思想の陰陽合徳・神人調化・解冤相生・道通真境という宗旨を通じて、儒・仏・仙・西教とともに解決できるとする。

I. 序論

I. 序論(はじめに)

1. 研究の必要性

神を冒瀆した罪により、ギリシア神話のシーシュポスは、永遠に岩山の頂へ岩を上げてもまた転がり落ちるという苦痛の罰に処せられたという。シーシュポスのように、極度に発達した物質文明のなかにあっても満足を知らない現代人の精神的苦痛は、現代人の経済哲学が儒仏仙・西教に由来しながらも、自らの存在だけでは問題を解決しえない自由至上主義・共同体主義・社会契約主義・功利主義の枠に閉じ込められ、循環¹⁾という方法によってその枠を抜け出せずにいることにある。とりわけ循環は、シーシュポスのように絶対者の助けなしには決して岩を山頂に上げることはできないという秘密を蔵しているからである。

宗教が倫理を発展させ、倫理が経済を発展させるという宗教と経済の好循環を信じない現代人は、経済思想が宗教に起源したことを久しく忘れている。²⁾しかし、宗教が経済発展の障害になるとして宗教を無視した近代以降、実質的な経済はかえって後退し、³⁾人間はウェーバーの言う直線的合理化という「鉄の檻」に閉じ込められるに至り、⁴⁾経済思想はすなわち宗教思想であるとしたウェーバーの主張が再び注目されている。⁵⁾実際、今日、韓中日の東洋三国が世界経済を主導するに至り、経済と倫理のうち倫理を優先する儒仏仙の循環的経済思想が、むしろ経済発展の原動力として浮上している。⁶⁾

ウェーバーが述べたように、宗教は時代の経済的危機を克服してきた。⁷⁾東洋の代表的宗教である儒教・仏教・道教と、西洋の西教(西教)⁸⁾は、いずれも文明の枢軸時代と呼ばれる鉄器時代への転換期に、経済体制の変化に対応する思想体系として、王室と基層民衆の呼応のもとに発展してきた。⁹⁾今日、経済発展の原動力である宗教がかつて経済発展の障害とみなされたのは、宗教自体の問題ではなく、世界経済が相互に交流して規模が大きくなったにもかかわらず、宗教は相互の循環がなされず、互いに衝突したためである。¹⁰⁾宗教が互いに衝突する新たな状況において、人類は、宗教が経済問題を解決していた過去の循環の知恵を活かして諸宗教を相互に循環させる力を発揮できず、既存の宗教を廃棄してしまうという過ちを犯してしまった。¹¹⁾

宗教を遠ざけた現代人は、ウェーバーが予言したとおり、事物がすべて直線的に¹²⁾合理化される鉄の檻に閉じ込められ、経済はいっそう困難になった。そのなかで、儒仏仙の伝統が強い韓中日の東アジア三国の経済的発展は、儒仏仙と西教の経済思想の長所を統合して経済と倫理を循環させる新たな宗教の出現を期待させるに至った。¹³⁾

「マテオ・リッチ(利瑪竇)が東洋の文明神を率いて西洋で文運を開いた」¹⁴⁾とする西洋経済学の東洋的淵源と、¹⁵⁾「金は循環の理によって生じ、用いられる物である」¹⁶⁾という、循環性によって特徴づけられる大巡思想の経済観は、儒・仏・仙と西教の長所を統合して、経済と倫理の新たな循環的経済観が可能であるとする。大巡思想に現れた西洋思想の東洋的淵源によれば、西教は東洋の儒・仏・仙と結合して個人と共同体の葛藤を解決する西洋の経済倫理となり、倫理と経済のうち倫理を優先する東洋の循環的経済観は倫理と経済の葛藤を解決するため、個人と共同体・経済と倫理の循環性を通じて儒・仏・仙と西教の衝突を解決できるからである。

経済学と倫理学の相互循環についての主張は古くからあったが、倫理学と経済学の基盤となった儒・仏・仙と西教が循環的關係にあるという主張は、大巡思想が初めてである。大巡思想は、経済と倫理が循環するのみならず、個人と共同体もまた循環關係にあるため、個人—共同体、経済—倫理という二つの軸から生じる経済問題はすべて循環的方法によって解決しうるとする。「金は循環の理¹⁷⁾によって生じ、用いられる物」という意味のなかには、第一に、万物が天命(天命)

によって生じ、各自の必要に応じて使用されるという循環論的分配倫理が込められているのみならず、第二に、儒仏仙と西教に基づく経済思想もまた内部的に循環するという意味が含まれている。

今日の経済問題の核心軸は個人—共同体、倫理—経済といえるため、循環の危機を具体的にみると、個人—共同体、経済—倫理という二つの軸に従って四つに区分される。第一に、個人—経済の側面における経済動機崩壊の問題¹⁸⁾、第二に、個人—倫理の側面における経済倫理の失踪、第三に、共同体—経済の側面における資本主義—共産主義という体制の問題¹⁹⁾、第四に、共同体—倫理の側面における、ますます深刻化する環境危機の問題である。

[図1.1] 現代の経済問題

インターネットは世界を、万人が互いに共感する共感の時代²⁰⁾にしたが、むしろ技術の発達によって一つのウイルスが世界全体のネットワークを崩壊させる今日、循環の麻痺による経済危機は、過去の経済危機とは比較にならぬほどその規模と余波が日ごとに深刻化し、人類は日常的な経済崩壊の危険に晒されている。東洋宗教では早くから、経済と倫理のうち倫理を優先すれば経済を生かしうるとする。「経済(経済)」という語の起源と、東洋的思想の精髓である『大学』では、経済と倫理の相互循環を強調している。東洋の「経済(経済)」とは、「世界の経緯(経緯)を立てて民を救済(救済)する」という「経世済民(経世済民)」の略²¹⁾であり、『大学(大学)』では「徳(徳)は本であり、財(財)は末である(徳者本也 財者末也²²⁾)。本を外にして末を内にすれば、民を争わせ、奪うことへと導く(外本内末 争民施奪)。このゆえに財が集まれば民は散じ、財が散ずれば民が集まる(是故財聚則民散 財散則民聚²³⁾)」として、倫理を優先してこそ経済の循環を再生しうるとする。今日の世界経済は、「経済(経済)」の定義および『大学(大学)』とは正反対に、受け取るばかりで与えない一方的な経済論理によって循環の危機に直面するに至った。

西洋経済学において、個人と共同体の循環問題は、今日「囚人のジレンマ」のようなゲーム理論に基づく行動経済学に答えを求めている。²⁴⁾行動経済学において経済の循環を回復させる方法もまた、個人と共同体の優先順位の交替である。「囚人のジレンマ」とは、二人の囚人が捕らえられ、双方に「相手より先に白状すれば罪を軽減する」という条件が与えられたとき、囚人がいかなる判断を下すのが最も賢明かを研究する学問である。囚人のジレンマを研究する行動経済学では、両者とも白状しなければ皆に有利であるが、両者とも白状するという最悪の決定に陥りやすく、今日の市場経済はまさに囚人のジレンマのように不必要な危機を経ており、協同を通じて最悪の危機状況を脱しうるとする。²⁵⁾とりわけ囚人のジレンマは、状況が反復・循環するほどより賢明な判断が期待できるが、現実には逆に現れているのが嘆かわしい現実である。

米国の世界的な資本主義経済批判家ガルブレイスは「経済は道德という海の上に浮かぶ島である」とし、経済と社会倫理が衝突して新たな経済思想の出現なしには環境危機と人間疎外を解決できない今日、経済が社会倫理と無関係であるとするのは一つの幻想にすぎないとする。²⁶⁾物理学・化学などと同じくノーベル賞に含まれ、あたかも物理学・化学のように実証的な科学として認められようとする経済学²⁷⁾は、実は倫理学から出発した学問であるという。²⁸⁾1998年ノーベル経済学賞受賞者のアマルティア・センは、経済学は倫理学と工学の二つに起源するとする。²⁹⁾ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』³⁰⁾で言及したように、西洋資本主義は、財富の獲得が救済の徴であるとするカルヴァン³¹⁾の予定説³²⁾に由来した。資本主義は倫理学から生じたのみならず、宗教に起源した。³³⁾

行動経済学が提示する社会と個人の循環問題に対する解法は、明確な結論は導いているが、実際に人類が発展させてきた遺産を盛り込むことはできない。ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』³⁴⁾で示したように、社会と個人の循環問題は、伝統的に宗教と経済の関係についての経済—宗教—倫理学的研究においてより深く扱われてきており、具体的な答え

を提示しうる。

循環は、経済と倫理の諸問題を解決するポストモダニズム的な解決方法である。³⁵⁾今日、循環的経済観は前近代的経済観と誤解されるが、³⁶⁾自然科学において循環は、自然が証明したとおり、万物の長所を最大限に活かして最も効果的に作用させる方法であるという。アインシュタインが円を通じてニュートン物理学を相対化し難題を解決したように、循環は互いに相反する直線運動を和解させる、一段高次の運動である。³⁷⁾アインシュタインの循環的世界観においてユークリッドの数学がすべて書き改められたように、³⁸⁾科学技術の発達によって循環となった世界では、経済学もまた循環的に書き改められる。倫理と経済の循環は経済学において最も重要な要素であり、今日、改革志向が消え失せたのは、経済循環に対する信念がなくなったためであるという。倫理道德を金科玉条としてきた韓国においても、今日、大統領や宗教者が冬季五輪招致のような文化的イシューの経済的効果をテレビで臆面もなく語っているのは、今後の韓国経済の発展のためには危険なことである。

倫理と経済の循環が経済の核心である理由は、経済循環が今日麻痺してはじめて明確に現れるようになった。第一に、循環は微視的に経済発展の動機を提示する。循環が麻痺すると、安定を求めようとする人間の属性によって社会が極度に保守化し、発展が停滞した。「恒産(恒産)なければ恒心(恒心)なし」³⁹⁾という孟子の言のように、今日まで循環的経済観を維持してきたアルジェリアの農民を調査していたフランス構造主義⁴⁰⁾社会学者ブルデューは、循環的経済観が消えれば発展への意欲が消えることを発見し、現代資本主義の停滞の原因に対する答えを循環的経済観に求めた。⁴¹⁾

第二に、循環は巨視的に経済危機を治療する。循環は、西洋のラッセルのパラドックスのように、直線的な論理構造の最善の解答である構造と過程が解決しえない解答を提示する。血が身体全体を循環し、不足する部分のものを溢れる部分から補うように、循環は経済全体の効率性と底力を最大化する。今日、循環の麻痺によってもたらされた現代人の経済動機の喪失、道德的葛藤、資本主義と共産主義の理念紛争と環境問題という経済危機に直面しており、経済危機は東洋の循環原理によって解決しうる。

経済観のみならず世界観においても、循環性は大巡思想のみの固有な特性ではない。循環思想は宗教の一般的な特性である。⁴²⁾この論考で強調する大巡思想の循環性は、「部分の和は全体より大きい」とする複雑系科学のように、儒仏仙と西教のすべてが中心的な役割を果たす多元的循環性である。

また、既存の科学が循環論に基づかなかったからといって、循環性の科学が既存科学より優越しているわけではない。循環性の基礎となる陰陽の概念は、今日その科学性が大いに認められている概念であるにもかかわらず、ウェーバーが明らかにしたように、過去には多くの問題点を抱えていた。⁴³⁾とりわけ陰陽思想に立脚して万物を象徴化する儒教の場合、「儒教の典憲」と名づけるほどの問題を抱えていた。⁴⁴⁾今日の大巡思想の循環的経済観は、過去の循環と陰陽が持っていた短所を克服して長所化した思想であり、他宗教より優越していると主張するものではない。⁴⁵⁾

宗教では現実に現れる経済思想についての言及はまれであるが、あらゆる思想と同じく、経済において宗教思想の最終的な結論が集約されるため、後代の宗教ほど経済に関する思想が明確であるといえる。大巡思想には、経済と関連する宗教の思想が他宗教と比べて明確に言及されている。今日、循環的経済観は極めて包括的で複雑な理論を必要とする。各宗教の経済思想の長所を発展させた大巡思想の循環論的経済観を考察することにしよう。

2. 先行研究の検討

大巡思想の循環的経済観についての先行研究は、第一に、「利瑪竇が東洋の文明神を率いて西洋で文運を開いた」とする西洋経済思想の東洋宗教的淵源についての研究、第二に、「金は循環の理によって生じ、用いられる物」という大巡経済思想の循環的特徴についての理論、第三に、貨幣の循環性と宗教との相関関係についての研究から成る。

まず第一の、「利瑪竇が東洋の文明神を率いて西洋で文運を開いた」とする西洋経済学の東洋宗教的淵源についての代表的研究としては、⁴⁶⁾西洋近代文明が中国に起源したとする西洋文明中国起源説と、経済思想は宗教に由来したとするウェーバーの研究を挙げることができる。西洋文明中国起源説は、18世紀中葉まではヨーロッパの常識であったが、18世紀中葉以降、歴史歪曲が始まり、最近になってようやく復元されつつある。代表的な学者としては、中国では朱謙之⁴⁷⁾、西洋では従属理論家として有名なフランク⁴⁸⁾、ギャヴィン・メンジース⁴⁹⁾、ジョン・M・ホブソン⁵⁰⁾、H・G・クリール⁵¹⁾、韓国では黄台淵⁵²⁾、全洪奭⁵³⁾を挙げることができる。また、道徳的根拠を喪失した西洋哲学の危機を孟子哲学とフランス啓蒙哲学との比較研究に求め、孟子と啓蒙哲学者の問題意識の類似性を示すフランソワ・ジュリアン⁵⁴⁾らがいる。循環的経済観を明らかにするにあたって、まず西洋経済思想の東洋宗教的淵源を明らかにするのは、西洋の経済思想が東洋の宗教に淵源したことを明らかにすれば、経済思想が相互に循環することを証明しうるのみならず、グローバル文化のアイデンティティ危機の克服のためにも極めて重要な問題であるからである。⁵⁵⁾

ウェーバーは、経済発展の土台であった東洋の宗教が西洋経済思想へと発展し、東洋の宗教が循環すれば宗教を通じて再びアジア的経済停滞を解決しうることは発見しなかったが、初めて経済思想がすなわち宗教思想であることを指摘した。⁵⁶⁾カルヴァンは、実際にジュネーヴ⁵⁷⁾で商業と高利貸に対する神学的正当化を世界で初めて行うことによって長老派の始祖となると同時に、現代資本主義の始祖ともなったという。⁵⁸⁾当時イスラム教は高利貸を強力に禁じていたため、世界で初めて高利貸を認めたのは中国とインドであった。⁵⁹⁾しかしカルヴァンは高利貸と安息年制度を認めた程度であり、⁶⁰⁾実際に西洋の資本主義が本格化するのには、17世紀末、マテオ・リッチの死後、中国から伝わった儒仏仙の富国強兵策が伝えられた後であった。⁶¹⁾しかし、アダム・スミスまで中国の優越性を認めていた西洋は、ウェーバー以降、東洋を植民地化するオリエンタリズムの性格を現す。ウェーバーが実証主義社会科学を批判して創案した理念型(Ideal Type)と理解社会学は、西洋思想の東洋宗教的淵源を否定するのにつけてであった。⁶²⁾

ウェーバーが資本主義の始祖をカルヴァンとしながら明らかにしなかったのは、西洋近代文明の東洋起源である。実際、ウェーバーとは異なり、黄台淵は、西洋が決定的に資本主義体制を発展させたのは、西洋がカルヴァンによって財富観を自由主義的財富観へ転換したことよりも、当時最も富裕な中国を発見⁶³⁾したためであるとする。⁶⁴⁾大巡思想に現れるとおり、マテオ・リッチ(利瑪竇)は当時最も富裕な中国に地上天国を建設するために宣教活動を行い、⁶⁵⁾マテオ・リッチとイエズス会宣教師たちが宣教活動のために翻訳した中国の経済思想関連の書冊は、中国の富裕な経済についての評判とともに、全ヨーロッパに「中国に倣え」ブームと新たな中国式経済思想を巻き起こした。⁶⁶⁾カルヴァンの思想によってかろうじて伝統とは異なる自由主義的財富観へ転換したものの、一抹の躊躇を抱えていた西洋は、中国の自由主義的財富観⁶⁷⁾に立脚した富国強兵の経済思想に魅了されると、残る躊躇を未練なく振り払い、中国の経済思想をさらに極端化させた。⁶⁸⁾孔子と司馬遷の富国強兵策に倣い、アダム・スミスは、中国の道(道)に相当する見えざる手⁶⁹⁾が人間の利己心充足の欲求を調節してくれるのだから、安心して財富を蓄えよと述べた。⁷⁰⁾中国の経済思想は中国固有の循環性に立脚した循環的経済思想であったが、西洋化された経済思想は、出発こそ共同体主義に立脚した禁欲主義であったものの、蓄積された資本の力に押されて循環性は省略され、財富観と富国強兵に主に偏重するようになる。ただし東洋では、ウェーバーが説明したように、儒仏仙が経済発展の原動力であったのが障害要素へ転落したが、西洋ではむしろ西教と結合して経済発展の起爆剤となり、今日、韓中日で再び経済発展の原動力として復活する

のである。

大巡思想の循環的経済観の妥当性を明らかにする第二の先行研究は、「循環の理によって用いる金」という貨幣の経済的機能についての、経済と倫理の関係についての研究といえる。経済倫理理論とは、経済は倫理と陰陽のように相互作用する関係にあり、経済倫理は人間が志向する徳・善・正義を中心に、自由至上主義・功利主義・共同体主義・社会契約主義という四つの経済倫理形態があるとする理論である。アリストテレスの徳の倫理学から始まった西洋の倫理学は、西教の共同体主義的倫理学⁷¹⁾、カントの義務論⁷²⁾的社会契約主義倫理学を経て、英国功利主義と自由至上主義に至る。⁷³⁾貨幣の経済的機能もまた、個人—共同体、経済—社会という枠で分類しうるため、第二の先行研究は細部的に四つに区分される。

[図1.2] 宗教別の方法論および代表的研究者⁷⁴⁾

第一に、個人—経済の側面において貨幣と経済の根源が宗教にあることを明らかにする、経済と宗教の循環関係についての実証主義的研究としては、生涯にわたって宗教と経済の相互循環的关系を通じて現代社会学の方法論を確立したとされるウェーバーの研究がある。ウェーバーは、宗教は経済の周辺問題にすぎないとする唯物論に対して、宗教が経済の核心的鍵であることを証明する社会科学方法論を定礎した。⁷⁵⁾貨幣の循環性についての実証主義的研究は、経済倫理的に自由至上主義⁷⁶⁾として現れる。

第二に、宗教と経済の循環的关系を個人—経済的側面において実証主義的に明らかにしたのがウェーバーであるとすれば、⁷⁷⁾個人—倫理の側面において、実際に経済と倫理が循環する価値論的な作用原理を現象学的な関係論によって明らかにしたのがジンメルである。⁷⁸⁾ジンメルは、ウェーバーの理解社会学⁷⁹⁾と対比される形式社会学⁸⁰⁾という現象学⁸¹⁾的な関係論を開発し、ウェーバーの言う資本主義の始まりとなった西教倫理が、いかにして貨幣を神のごとく扱う資本主義へと変わっていくかを現象学的に示す。ジンメルの方法論を適用した宗教と経済の相互循環的关系についての研究を見れば、今日、ウェーバーの説明とは逆に、資本主義の根源となった禁欲的資本主義が今日では賭博資本主義へと流れてしまったことに対するベンヤミンの研究を挙げることができる。⁸²⁾現象学的研究は、今日、貨幣が過去の神のようにいかにしてあらゆる交換の中心となり、人々がいかにして金に対する義務感を抱くようになったかを示す。貨幣の循環性についての現象学的研究は、経済倫理的に社会契約主義⁸³⁾として現れる。

第三に、共同体—経済の側面において、ジンメルが明らかにした貨幣の現象学的機能が社会に構造的に適用される過程を明らかにしたのが、ボードリヤール⁸⁴⁾とブルデュー⁸⁵⁾の構造主義論である。ボードリヤールとブルデューは、個人的な側面では使用価値と交換価値としてののみ用いられていた商品が、共同体—経済の段階に来ると記号価値となり、今日の消費者は商品の記号価値を消費して生きていることを示す。貨幣の循環性についての構造主義的研究は、経済倫理的に功利主義⁸⁶⁾へと発展する。

第四に、共同体—倫理の側面を見れば、構造化された資本主義が実際に動くときは関係中心的に動く⁸⁷⁾といえるため、記号価値は他者へ贈与される象徴価値へと変わってこそ経済が循環するとする贈与論的経済学⁸⁸⁾となる。記号価値論を主張したブルデューとボードリヤール⁸⁹⁾は、記号価値は共同体を通じた象徴価値⁹⁰⁾へと転化されねばならないとする。貨幣の循環性についての関係中心的研究は、マッキンタイア⁹¹⁾、マイケル・サンデル⁹²⁾に代表される経済倫理的共同体主義である。⁹³⁾

西洋の経済倫理のうち、とりわけ共同体理論は、資本主義の危機は共同体の喪失による循環危機にあるとする。循環論的経済観は、ジンメルが交換価値と効用価値が互いに循環することを明らかにしたように、四つの経済倫理形態である自由至上主義・功利主義・共同体主義・社会契約主義もまた循環することを明らかにする。

大巡思想の循環的経済観の妥当性を明らかにする第三の先行研究である、貨幣の循環性についての研究は、宗教の循環性と関連して、宗教循環論的世界観、東西洋の循環的経済観、大巡の循環論的世界観から成る。

第一に、宗教が相互に循環的關係に置かれていることを明らかにした研究としては、韓泰東⁹⁴⁾の宗教論理についての研究を挙げることができる。韓泰東は、現代数理論理学を用いて、儒仏仙と西教はそれぞれ一つの論理構造として表すことができ、各論理は相互に循環的に関連していることを示した。また東洋の場合、韓中日が同じ儒教圏でありながら、それぞれ孟子(舜帝系列—性善説)、孔子(堯帝系列—性善性悪説)、荀子(禹帝系列—性悪説)の伝統を受け継いでいるため、今日の資本主義時代においても互いに異なる経済体制を維持するに至ったとする、韓中日における宗教と経済の關係についての李起東の研究がある。⁹⁵⁾

第二に、微視的な循環的貨幣観は、巨視的には東西洋の多様な循環的経済観へと発展する。利己的人間を仮定して人間の利他的欲望を抑圧してきた古典経済学が偏狭であると批判されると、倫理と経済を同時に強調する代案的経済思想である循環論的経済学的重要性が注目されるようになった。カール・ポランニー⁹⁶⁾、ブローデル⁹⁷⁾のような社会経済学者は、経済は社会に基づいて現れる寄生的な例外現象であるとし、社会という共同体が崩れれば経済も共に崩れることを歴史を通じて証明した。⁹⁸⁾人類社会学的には、マルセル・モースが、弱肉強食を主張する進化論的な資本主義経済学とは異なり、贈与が利己の交換よりも社会構成においてより根本的であることを示した。⁹⁹⁾贈与論的経済学は、過去の西洋の三機能体系¹⁰⁰⁾や東洋の三才(三才)思想¹⁰¹⁾、そして今日の複雑系経済学¹⁰²⁾、生態主義的経済学¹⁰³⁾、贈与論的経済学¹⁰⁴⁾、共同体主義経済学¹⁰⁵⁾が代表的といえる。

東洋では、循環論的経済観が易(易)の循環性に立脚して現れる。天地人三才(三才)として現れた易(易)の循環的経済観は、複雑系科学としての易(易)の発見とともに、諸宗教思想の関連性研究にまで進むようになった。蘇光燮は、相剋と相生の最小体系としての五行を証明し、¹⁰⁶⁾それに後続する八卦についての証明が続いて、¹⁰⁷⁾東洋の陰陽五行の科学性の基礎が整えられた。天地人の三才は五行へと拡大し、儒仏仙と西教の關係が四象(四象)的な關係として配置され、経済と関連する倫理思想もまた功利主義・共同体主義・社会正義論・自由至上主義という四象的な關係として要約されている。¹⁰⁸⁾

易(易)の循環的経済観の具体的な形態は、西洋でも天地人と類似した三機能体系的な循環として現れた。40の言語を操るフランスのデュメジルは、印欧のあらゆる神話を分析し、印欧の神話は生産—分配—消費の三機能体系の循環構造になっていることを明らかにした。¹⁰⁹⁾デュメジルの研究は、歴史に現れる経済循環のための重要な研究主題となる。歴史循環論はトインビーによって再び強調される。東西洋循環論の代表的理論である易(易)三才(三才)についての経済学的応用など、社会問題への適用可能性についての古典的研究としては、朴容淑¹¹⁰⁾、崔英辰¹¹¹⁾の研究、最近の研究成果としては李炳哲¹¹²⁾の研究を挙げることができる。¹¹³⁾

第三に、循環論的経済思想としての大巡思想についての研究としては、生産と富の再分配を中心に近代性概念と関連した尹基峰¹¹⁴⁾の研究、真の近代性概念としての解冤と関連した李京源¹¹⁵⁾の研究、個人的怨恨と社会的怨恨の解冤様相と関連した高南植¹¹⁶⁾の研究を挙げることができる。

大巡思想において循環は総合的な研究方法論であり、既存の大巡思想研究は、大巡思想の循環論的性格を明らかにするうえで良い土台となる。大巡思想についての研究を全体的に見れば、既存の大巡思想研究は、新宗教としての側面、韓国宗教としての側面、東西洋統合の普遍的世界宗教としての側面から主に研究された。

まず、新宗教としての側面についての研究を見ると、主に旧韓末の社会経済的背景に応じた新宗教としての大巡思想を明らかにする。¹¹⁷⁾この論考と関連して注目されるこの分野の研究は、最

近、大巡思想が活性化したのが旧韓末ではなく1980年代以降の韓国現代社会である点に着目し、大巡思想を単に旧韓末の新宗教とみるよりも、1980年代ポストモダニズムの次元で普遍的科学としてアプローチする研究である。¹¹⁸⁾大巡思想と多少の差異があるといえる甑山思想¹¹⁹⁾が主に新宗教の立場から研究される¹²⁰⁾とすれば、大巡思想はポストモダニズムとも連携して研究が進められている。¹²¹⁾また、新宗教指導者間に交流があったことが研究されることもある。¹²²⁾

次に、韓国宗教としての側面についての研究を見れば、大巡思想が道教の韓国的発展の形態であるという研究¹²³⁾や、大巡思想を儒仏仙三教合一¹²⁴⁾、民族宗教¹²⁵⁾、心論(心論)¹²⁶⁾と関連づけた研究が進められた。この論考と関連して注目されるこの分野の研究もまた、大巡思想を旧韓末の民族アイデンティティ回復のための新宗教とみるよりも、韓流ブームに見られるように、儒仏仙三合を韓国的文化フレームの一つとみなす研究¹²⁷⁾である。

第三に、世界宗教としての側面についての研究を見れば、フロイトの精神分析学¹²⁸⁾、教育学¹²⁹⁾、ヘーゲル¹³⁰⁾、人間学¹³¹⁾、共同体主義¹³²⁾、平等主義¹³³⁾、生態学¹³⁴⁾、環境倫理¹³⁵⁾などのような西洋思想との比較研究や、儒仏仙東洋哲学との比較研究が進められた。この論考と関連して注目されるこの分野の研究は、最近、東洋思想が哲学というよりは精神分析学や複雑系科学のような科学とみなされる点に着目し、大巡思想を東西洋思想と比較される韓国的科学および科学方法論とみなす研究である。

以上の先行研究を総合すると、大巡思想の循環的経済観についての研究は、西洋経済思想史の東洋的淵源についての推論と、儒仏仙と西教の経済思想の交流に基づき、循環的な方法で個別的な思想研究を総合する研究が必要であることを示している。

3. 研究の範囲と方法

今日、大多数の人々の経済観は、儒仏仙と西教に基づく自由至上主義・共同体主義・社会契約主義・功利主義から抜け出せずに傷ついているが、その原因が、経済は循環であり、自動的に見える循環には絶対的存在の介入があってこそ可能であるという循環の属性にあることを知らずにいる。この論考は、循環が韓国的科学の固有特性であるという観点から、易の循環原理と類似したラカンの循環論と、複雑系科学に代表されるポストモダニズムの循環的方法論によって、既存の研究成果を総合し、既存の経済思想を循環的に治療しうる大巡の経済思想を研究しようとするものである。この論考は、大巡思想の循環的経済観を研究するにあたり、儒仏仙と西教の経済思想の衝突の解決案と、循環的経済観の具体的な形態についての研究を重点的に行おうとするものである。

まずⅠ章では、研究の必要性和先行研究、研究の範囲と方法について略述した。現代の環境危機と社会危機は経済の循環を麻痺させ、技術の発達によってその麻痺はバタフライ効果のように増幅されて社会的危険を引き起こす。現代の危機は、伝統に基づく新たな経済思想の出現によって解決され、そうした思想として大巡思想の循環的経済観についての研究が要請されることを明らかにした。Ⅱ章では、経済・倫理・宗教と大巡思想の総体的な比較のために、諸宗教が経済倫理の一つの側面において制限的に経済問題を解決しようとしたことを明らかにした。諸宗教の経済思想は、生産・流通・分配・貯蓄という経済活動過程のうち一つの部分を中心に発展した。本章は、既存の宗教の経済思想と経済倫理を、財貨観—貯蓄—道教—自由至上主義、分配論—分配—仏教—社会契約主義、労働観—生産—儒教—功利主義、財貨観—流通—西教(西教)—共同体主義へと再編し、既存の宗教の経済問題解決原理としての制限的循環性を考察する。

Ⅲ章では、宗旨に現れた循環的経済観を分析する。Ⅲ-1章では、大巡思想の循環論的特性を具体的に明らかにしようとする。東西洋の循環論は易(易)に代表されるため、まず易(易)の循環性の属性である待対(待対)・流行(流行)・中和(中和)・回帰(回帰)・増殖(増殖)を定義し、複雑系科学とラカンの循環理論を当てはめてその意味を考察する。易の循環性の属性を宗旨と経済に応用し

- 5) 1960年代以降、後期産業社会へ進入した世界の人文学界は、ウェーバーの循環論理が基盤とするニーチェの時代であるポストモダニズムの時代となった。ウェーバーは、功利主義とマルクス主義が主流であった時代に、資本主義の原動力は金ではなく生の意味であると主張した。ウェーバーはマルクスとの差異点と方法論的多元主義で知られているが、マルクスとウェーバーは、「無限を有限で捉えうと考える」ドイツの神秘主義的伝統のなかで方法論的一貫性を維持している。ただ、ウェーバーはマルクスとは異なり、共同体を志向しうる人は特殊に限定されており、マルクスのような全体的な共同体は幻想であるとする。(『社会学』, 『社会学』 Vol.34 No.-, 2000, 34~35) しばしばポストモダニズムと呼ばれる文化的志向の思想的源流は、ニーチェ・フロイト・マルクスと呼ばれる、ソシール以後の記号学が会う地点で形成されたという。貨幣・記号・無意識は、近代的日常のなかに循環している脱近代の源泉であり事例である。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』 Vol. 56 No.-, 『社会学』, 2002, 23-24)
- 6) 世界文明の政治学的地形図を研究する学者たちは、世界文明を率いていた西洋とイスラムの文化が危機の兆候を示し、中国を含む東アジア文化圏が希望として登場しつつあるとする。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 2010, 10-15) 韓中日の成長が儒仏仙と関連したという根拠は、韓中日の美学を通じて知ることができる。韓中日の美学は、イスラム・キリスト教の文化とは明確に区分される。韓中日の美学は、儒仏仙と関連した風流・興あるいは恨・無心として現れる。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 1999, 589~594) 日常が文化を最もよく反映するため、日常と密接な美学が哲学と宗教の国民性への影響を最もよく反映するとするとき、興は道教、無心は仏教、恨は儒教に近いといえる。階層別に、興は全階層、無心は知識人階層であるとするれば、恨は疎外階層が多く、恨は両面的で複雑な感情といえる。韓中日は互いに地域的に近接していたが、特異にも儒・仏・仙において異質な様相を示す。財物を大切にす道教が、中国の魯迅が述べたように中国の根拠であるとすれば(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 2002, 48~62), 仏教のように生と死の境界を恐れない武士精神に代表される日本は代表的宗教として仏教がみなされ、孔子の祭祀である祭儀が世界で唯一残り、性理学を宗教的な国家理念として重視した韓国は儒教国家として指目される。
- 7) 世界宗教は、経済が招いた不平等に対する正当化機能として出現したとみる。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 2008, 142~146) 儒仏仙とキリスト教の教理は、気候と風土に適した合理的な生産と分配の様式と多くの共通点を持っている。儒仏仙とキリスト教を気温順に見ると、最も寒い北方地方の儒教、最も暑い地方の仏教、相対的に暑い地域の道教があり、西教は遊牧民族で砂漠という環境を持った。インドの場合、生産に大きな問題がなく、また消費にも大きな問題がなかったため、現実超越的な仏教教理が適合し、道教は儒教より生産効率の高い温和な南方であったため自由主義的な道教教理が発展し、儒教はより寒い北方で功利主義的教理が発達する。西教は砂漠という極限状況で共同体的な教理として発展する。宗教が社会に適応すると、宗教は神観と世界観として固まり、文化別に部分と全体を見る観点が固まって経済に影響を与えた。崔奉永は、各文明は個体と共同体を個別的観点から見ると全体論的観点から見るとによって分類されうるとし、西教は神と人間を従属関係として見る「統体—従属者的世界観」から近代の「個別者—合体的世界観」へ、中国は「統体—部分者的世界観」、インドは「統体—縁起者的世界観」として分類されるとする。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』 Vol.1 No.-, 『社会学』, 1998, 88~101) 東西洋を比較してみると、個別者—合体的世界観は道教、統体—部分者的世界観は儒教、統体—縁起者的世界観は仏教、統体—従属者的世界観は西教に似ているといえる。ここで統体は全体、個別者は個体をいう。実際に、米国の心理学者ニスペットが明らかにしたように、飛んでいく鳥を見て西洋人は鳥の数を記憶し、東洋人は背景を記憶するという。また東洋は全体・状況・動詞・経験・共に生きる生を重視し、西洋は部分・本性・名詞・論理・独りで生きる生を重視するという。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 2004, 83~106)
- 8) 西教(西教、以下、西教はカトリックとキリスト教を総称する)は、西道(西道)・西学(西学)などの意味と共同で使用された。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 2005, 11~13) ウェーバーの複雑な宗教論は、大きく二つの観点から要約される。第一は、宗教の担持者層が思惟的理論家集団か実践的行動家集団か、第二は、教理体系が「神」中心的救済宗教か「宇宙」中心的非救済的文化宗教体系かである。キリスト教の場合、典型的な都市の小市民層の宗教として発生して科学的で自然改造的な性格を持ち、唯一神信仰は伝統を否定させて科学的思考の道を開いた。一方、東洋宗教の特徴は、主要な担持者層が賤民層より特権層が多く、儒教の場合はとりわけ二つの階級の結合形態であった。担持勢力の豊かな生活条件は、現実適応的世界観と「苦痛の神義論(神正論)」ではなく「幸福の神義論」を追求させた。東洋宗教は西洋宗教に比べて知識人の救世論であり救済の貴族主義であった。要約すれば、禁欲的な西教は「世界支配」、儒教は「世界適応」、インドは「世界逃避」を一貫して合理化させた。西教は一貫した実践的合理主義であり、ヒンドゥー教と仏教は理論的合理主義である。それに対して儒教は、救済理念の不在のなかに実践的合理主義を内包していた。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』 Vol.16 No.-, 慶尚大學校南冥學研究所, 2003, 310-314)
- 9) グレアムは、中国の諸子百家の思想が天命秩序の崩壊に伴う再編の努力であったとみる。(A. C. 『社会学』, 『社会学』, 2001, 36)
- 10) 米ソ冷戦が終わると、世界危機の根源として隠されていた宗教の葛藤が現れ、危機の根源は文明の衝突として言及されており、その衝突は9.11事件が示すように、いまだ終わらず、さらに増幅されているものとみなされる。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』, 1997, 32~33) 大巡思想でも宗教を文明の根とみて(上略、仙道(仙道)と仏道(仏道)と儒道(儒道)と西道(西道)は世界各族の文化の土台となった、『典経』教運一章六十五節)、宗教間の衝突が社会経済的問題の根源となったことを言及する(世界のあらゆる族属はそれぞれ自らの生活経験の伝承(伝承)に従って特殊な思想を土台に色違いの文化を成し遂げたが、それを發揮するようになるや、ついに大きな是非が起こった。『典経』教法三章二十三節)。
- 11) ウェーバーとは異なり、ジンメルは、宗教は社会的相互作用の形式であるため、貨幣のように社会がある限り宗教がなければならぬとする。科学と宗教は代替不可能な社会的関係であるため、現代人は決して宗教と科学の葛藤関係に陥らず、現代人はあくまでも主観的宗教を必要とすることになるとする。(『社会学』, 『社会学』, 『社会学』 Vol.23 No.1-, 『社会学』, 1999, 66~76)

- 12) 現代資本主義と資本主義化された現代西教(西教)は、異例的に直線的な宗教思想である。現代資本主義と現代西教の時間観は、幸福は未来にあり、今日はただ明日のための準備時間にすぎない。ニーチェは、直線的な資本主義と西教を総じて形而上学と批判し、その反対給付として永劫回帰の生哲学を代案として提示したことがある。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』, 2009, 410~413)ニーチェの哲学のように、西教を除いた他のあらゆる文化は、循環を強調する相関的思惟を持っている。(A. C. 『西教の時間観』, 2001, 264)
- 13) ウェーバーは、宗教が喪失された現代の状況を極めて悲観した。近代の宗教は経済と分離して、宗教が経済である資本主義を率いる力となったが、分離が深化した現代は、むしろ宗教が経済に従属したとする。(『ウェーバーの宗教社会学』, 『ウェーバーの宗教社会学』 Vol.142 No.-, 2008, 201~202)
- 14) 上帝がある日、金亨烈に仰せられた。「西洋人の利瑪竇(利瑪竇)が東洋に来て地上天国を建てようとしたが、長く根を張った儒教の弊習によって容易に改革できず、その意を成しえなかった。ただ、天上と地下の境界を開放して、各々の地域を堅く守って互に行き来できなかった神明を相互に往来させ、彼が死後に東洋の文明神(文明神)を率いて西洋へ行き、文運(文運)を開いたのである。これより地下神は天上のあらゆる妙法に倣って人世にそれを施した。西洋のあらゆる文物は天国の模型に倣ったものである」と告げられ、「その文明は物質に偏って、かえって人類の驕慢を助長し、ついには天理を揺るがし、自然を征服しようとするところからあらゆる罪惡を絶え間なく犯して神道の權威を落としたがゆえに、天道と人事の常道が違えられ、三界が混乱して道の根源が断たれることになったので、原始のあらゆる神聖と仏・菩薩が会集して、人類と神明界のこの劫厄を九天に訴えたため、我は西洋(西洋)大法国(大法国)天啓塔(天啓塔)に降りて天下を大巡(大巡)し、この東土(東土)に止まり、母岳山金山寺(母岳山金山寺)三層殿(三層殿)弥勒金仏(弥勒金仏)に至って三十年を過ごし、崔済愚(崔済愚)に濟世大道(濟世大道)を啓示したが、済愚は儒教の典憲を超えて大道の眞の意を明らかにすることができなかったため、甲子(甲子)年について天命と神教(神教)を収め、辛未(辛未)年に降世したのである」と仰せられた。(『西教の時間観』(1974), 『西教の時間観』 1999, 2000, 2010。以下、『典経』の引用は章(章)と節(節)で表記する。)
- 15) グローバル文化時代に、西洋思想の東洋の淵源を明らかにすることが重要な理由は、情報通信革命の発達による文明のグローバル化が、世界の各民族文化と文明を深刻なアイデンティティ危機に陥れるためである。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』 Vol.7 No.-, 2004, 274)
- 16) 金というものは循環の理によって生じ、用いられる物である。無理に求めて用いるべきものではなく、百年の貪物(百年貪物)が一朝の塵(一朝塵)である。(『典経』 教法一章六十四節)
- 17) 進化論と古典経済学の影響によって、貨幣経済と人間の共同体的生活は相反して対立すると考える人が多い。市場もまた相互闘争から始まると考えるが、市場が生じたのは相互贈与のためであり、貨幣もまた相互贈与のなかで拒否されない交換物として登場したという。世界には共同体経済学と個人主義経済学の二つがあり、二つが均衡を成さねばならない。(『西教の時間観』(II), 『西教の時間観』 Vol.27 No.-, 2006, 279~280)
- 18) 今日、人々は過去に個人的な領域であった部分まで管理されている。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』, 2009, 17~33)宗教が消えると、現代人は、ハーバーマスのいう生活世界の植民化のように、自己の感情と自尊心を売り買いする感情労働に苦しむことになった。各個人は人生の大部分を「経済」に投資しているが、「経済(経済)」に恨が結ばれて数多くの人が自殺しており、韓国は本格的な後期産業社会へ進入した1980年代以降、OECD国家のうち自殺増加率1位を記録した。韓国自殺予防協会は最近開かれた「生命愛国民運動展開のためのフォーラム」で、2011年現在、一日平均の自殺者数は42.6名であり、人口10万人当たり28.1人が自殺してOECD平均の11.3人より二倍以上高く、自殺増加率も最も高いと発表した。とりわけ40代から50代までは、自殺理由の50%以上が経済的理由であるという。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』, 2011, 89~103)
- 19) 2008年の米国の多国籍金融会社リーマン・ブラザーズの破産は、経済理念論争を再び呼び起こした。自由市場経済学者スリエル・ルービニ教授は、金融危機を脱するには金融圏の国有化が唯一の選択の道であるとする。昨年4月と11月、ロンドンとワシントンで開かれたG-20首脳が経済危機を解決するために出した解法のうち、金融分野に対する政府の監督と規制強化を強調したのは、ルービニの主張と脈絡を同じくする。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』 Vol.12 No.3, 2009, 154)米国ははまだ貨幣発行機関である中央銀行が政府の所有ではない。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』, 2008)
- 20) 『西教の時間観』, 『西教の時間観』 (『西教の時間観』, 2010) 712~718。個体を強調する西洋において、共感が人間の根源的能力であるという思想は禁忌事項であった。「カントの理性ではなく共感が人間の根源である」とするショーペンハウアーの哲学は、禁忌事項に触れたがゆえに歓迎されなかった。しかしインターネット時代を迎えて、再び共感能力あるいは模倣欲望が再び浮上している。
- 21) 儒学を修己治人(修己治人)の学問というように、経世は儒学の究極的目標である。経世済民(経世済民)は、世上(世上)を経営して百姓を救済(救済)する原理である。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』 Vol.11 No.-, 2005, 44)
- 22) 朱子の文において本末(本末)は二つの意味で使用されるという。一つは大学で使用された実践的脈絡で先後本末論であり、もう一つは中庸で使用された脈絡で本具(本具)論的脈絡であるという。徳を先んじてこそ財物は従ってくるのであり、財物を先んじる場合は経済が破綻する。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』 Vol.11 No.-, 2005, 50)
- 23) 『西教の時間観』 (『西教の時間観』, 2010) 90
- 24) 行動経済学によれば、人はいくらか自分の損になっても、他人を助けたり懲らしめたりするなど、正義に合う考えをする傾向があるという。さらに、利己心より利他心が時には進化競争においてもむしろ有利とみることもある。(『西教の時間観』, 『西教の時間観』, 2010, 51~52)行動経済学は、パブロフの反射作用試験のように、刺激

に対する人間行動の変化を見て心理を測定する行動主義心理学と関連した経済学である。行動経済学は、人間は理性より感情が、意識より無意識がより強いということを実験を通じて証明する。

- 25) 囚人のジレンマであれ、どんなゲームであれ、善いものが生き残るという。(『囚人のジレンマ』, 1997, 89~93)
- 26) 法と制度のみならず、社会の道德水準が経済に重要であるということは、今日あらためて注目されている。ガルブレイスが含まれる制度経済学派では、公式的な制度のほかにも道德のような非公式的制度を早くから研究対象としている。利己心だけで経済がうまくいくのではなく、正義に合わない公権力の行使は経済にはむしろ害となる。(『制度と経済』, 2010, 51)
- 27) 経済学は、新古典派経済学では「人間の欲望に比して稀少に存在する資源をいかに効率的に配分するかという学問」と定義されるとすれば、古典経済学やマルクス経済学では「経済全体の再生産と関連した生産と分配の問題を扱うもの」と定義される。この「再生産」問題において、新古典派経済学の「稀少性」は問題とならない。(『経済学』, 2006, 34)
- 28) 経済学の父と呼ばれるアダム・スミスは、倫理学教授として『国富論』とともに『道徳感情論』を書いて『国富論』を補完したという。常識とは異なり、『国富論』の各所に、今日「反企業情緒」と呼ばれる言及が現れる。アダム・スミスが二つの本で互いに矛盾する話をしたことは「アダム・スミス問題」といって長い論争があつてきた。(『アダム・スミス』, 51)人間を利己的に定義するのは、人間理性の限界を根拠としている。自由至上主義者ハイエクは、我々は無知の沼に生きているとする。(『自由と繁栄』, 1969, 199, 「自由と繁栄」, 1998, 70~71)
- 29) 『自由と繁栄』(1989), 『自由と繁栄』(1999) 18~19
- 30) マックス・ウェーバーは、マルクスの唯物論的方法論を批判しうる最高の理論家として認められてきた。とりわけウェーバーの理論のうちでも『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、マルクスの宗教起源論を批判しうる代表的な理論書であった。マルクスは「宗教とは、経済という物質の下部構造の秩序を反映する上部構造として虚偽意識である」とした一方、マックス・ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で「宗教がむしろ資本主義という下部構造を作った」ことを論証することによって、マルクスの理論に致命的な批判に成功して世界的な理論家として認められた。(『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, Vol.16 No.-, 慶尚大学 南冥學研究所, 2003, 304)
- 31) カルヴァン(Jean Calvin, 1509.7.10~1564.5.27)の本名はジャン・コーヴァン(Jean Cauvin)である。フランスで下層民として生まれたカルヴァンは、スイスのジュネーブで西教(西教)教理に対する深く新たな理解を作り上げた。ルターが宗教改革を政治的に始めた人物であるとすれば、カルヴァンは宗教改革の成果を経済に反映させて実際に成熟させたといえる。カルヴァンは米国の独立運動家フランクリンなどに影響を与え、今日の資本主義の禁欲的経済倫理の嚆矢としてウェーバーに指目された。(『カルヴァン』, 1985, 75~76)
- 32) 予定説が現世の祝福を追求する祈福信仰と異なるのは、究極的な目的が既存の西教のように来世にありつつ、現世の祝福はただ予定の証明であるという点である。したがって、予定説を信じる西教信者は、現世の祝福を受けても、来世を祈願する既存の西教人のように禁欲的にならざるをえない。祈福信仰は、現世の祝福は予定説と同じだが、禁欲主義という点で違いが出る。予定論者は神の前で絶対孤独である。(『予定説』, Vol.15 No.-, 昌原大学 産業経済研究所, 1997, 6~7)
- 33) 唯一神を信じる他の宗教のうちでも、西教に唯一ある三位一体は、資本主義の構造と類似性が多いという。(『三位一体』, 2004, 181~185)
- 34) 『三位一体』(2010)
- 35) 脱近代は、近代的行為の世界にすでに循環しているエネルギーであり、その価値である。ポストモダニズムは近代と対比して循環を特徴とする。(『脱近代』, Vol. 56 No.-, 2002, 23~24)今日、「近代(modern)―以後(post)」という言葉で80年代以降の世界思想界の流れを主導している思想的潮流であるポストモダニズムもまた循環に基づく。マルクス・ニーチェ・フロイト・ソシュール・複雑系科学などに代表されるポストモダニズムでは、宗教と経済の循環のように、近代思想では貨幣・言語・無意識など互いに関連しないものが循環関係にあることを明らかにして、近代の固定観念を解体させる。ポストモダニズムの立場では、大巡思想もまた韓国で自生したポストモダニズムとみることができる。
- 36) ブルデューは、アルジェリアの農民たちが周易のように循環的な経済観を持っていたことを見て、循環論的な経済観を前近代的な経済観とみなした。しかし、循環的な経済観が消えると改革意志が消えることを発見し、循環的経済観の重要性を発見した。(『ブルデュー』, 2009, 236~239)
- 37) 『ブルデュー』(1999) 45~47
- 38) 『ブルデュー』, Vol.2.No.-, 2004, 131~136
- 39) 一定の財産がなければ、それによって常に一定でありうる心がなくなる。『ブルデュー』(2007) 65~66。
- 40) 構造主義は、観察する主体や行動する主体から独立した社会構造があるという思想である。構造主義は一言でいえば、社会の無意識を構造概念で解釈しようとした独創的な思想である。構造主義には、人間の主体的な決断を重視する実存主義に対する強い批判が込められている。構造主義は、記号学でロラン・バルト、哲学でフーコー、精神分析学でラカンなど、広範な影響を及ぼした。(『構造主義』, 2009, 237~241)構造主義は、万物が陰陽として構造化されるという易学思想と類似している。
- 41) ブルデューは、アルジェリアの農民たちが周易のように循環的な経済観を持っていたという。しかし資本主義の到来とともに循環的な時間観が消えたという。循環的な時間観が消えて不安が労働者を支配すると、社会改革のエネルギーが消

えたという。したがって、現代の改革エネルギーが蘇るには、生産—消費組合という循環的経済体制が作られねばならないという。(『日経』、『日経』、『日経』, 2009, 236~239) 昼の想像力体系である直線的な時間観が、夜の想像力体系である循環的な時間観を代替したのは、ヨーロッパの「聖像破壊主義」のためで、ヨーロッパはその代償として①死②心理的社会的均衡の喪失③社会④神を喪失したという。(『日経』, 「『日経』(Social time) 95」『日経』、『日経』, 2002, 95) 昼の想像力体系と夜の想像力体系は、すなわち陰陽と循環を表すといえる。(『日経』、『日経』, 2007, 670)

- 42) 西洋の場合、時間の循環について二つの伝統が伝わってきた。オリンポス宗教では、時間の変化に伴う自然の変化を見て倫理的契機を見出し、オルフェウス宗教の時間観は周期的な循環を示し神秘的表象を示すといえる。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol.40 No.-, 『日経』, 2009, 269) 「苦境のなかには無神論者がいない」という言葉のように、各宗教の神に対する理解は人間に対する理解と関連してきた。循環の場合、二元的に人間を理解すれば人格的・意志的絶対者を肯定することになり、一元的に人間を理解すれば絶対者を否定することになる。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol.3 No.-, 『日経』, 1990, 2, 44)
- 43) ウェーバーは、陰陽のように目的や結果を重視する東洋的合理性を実質合理性と呼び、過程と手続きを重視して誰もが同じ過程に従えば同一の結果を出しうる西洋の合理性を形式合理性と呼び、形式合理性が資本主義発展の基盤となるとみた。しかし、形式合理性が資本主義発展の始まりにおいては東洋を追い越したが、今日の東北アジアの経済成長が示すように、実質合理性が形式合理性よりさらに重要であることを示し、儒教思想は強権を恐れない自由思想を持っていることも明らかにされつつある。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol.15 No.-, 昌原大学 産業経済研究所, 1997, 291~293) ウェーバーは、儒教は伝統指向性、道教は呪術的傾向のために、西洋の形式合理性に到達しえなかったとする。韓国のキリスト教もまた道教の影響で多く変わったという。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol.2 No.-, 漢陽大学 民族学研究所, 1994, 418)
- 44) 西洋二分法の核心的特徴は「対立—存在論的思索の枠」で、東洋陰陽法が示す「相互—関係論的思考の枠」と対比される。代わりに、西洋二分法は独善的概念でイデオロギー的傾向を帯びうるが、厳正さがある。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol.8 No.-, 『日経』, 2003, 75~76) 循環的世界観と陰陽は、「相対的多様性」という良い側面に対応して「曖昧模糊さ」という悪い側面がある。「相対的多様性」は別の言葉で「水平的多様性」といえるが、東洋社会はウェーバーが明らかにしたように、生き生きとした現実と出会いながら、むしろ西洋思想よりさらに激しい差別が存在する二律背反と偽善があった。相対的多様性は我々の幼年期を老成した子供にし、我々の母と祖母の苛酷な悲しみを生んだ。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, 2001, 13~14) 金英珠は、東洋陰陽法に対する代案として太極二分法を提示し、両極法と両面法を代案として提示する。しかし、大巡思想の二分法は循環を主とする二分法であるという点異なる。大巡思想に現れた陰陽は、陰陽循環の根本となる陰陽通を強調することによって(「上帝が乙巳(乙巳)年の春のある日、文公信に『姜太公(姜太公)は七十二通をして陰陽通ができなかったが、我は陰陽通までしたのである』と仰せられた」『典経』行録三章二十八節)、既存の陰陽論が持つ循環性を補完する。(『日経』, 「人然, 自然, 天然, 超然」, 『日経』, 2,3, 『日経』, 1995, 13~14) 西洋の還元主義的方法論が、西洋の古代哲人から始まって西教の唯一神へ伝えられた「世界万物の起源と統一性という陰陽通」を探する方法であったとすれば、東洋の循環論的方法論は「陰陽五行」という関係の思惟をしたといえる。(『日経』, 「『日経』 95」, 『日経』, 2000, 20~21) フランスの構造主義者レヴィ=ストロースは、科学には「感覚的直観に極めて近い科学」と「極めて遠い科学」という二つの科学があるとする。(『日経』, 「『日経』 95」, 『日経』, 2011, 98~99)
- 45) 陰陽は、西洋でも最も重要な思想とみなされたことがある。陰陽の特徴は関係的・類比的思考であり、類比的思考はトマス・アクィナスの神存在証明の核心であった。すなわち、トマス・アクィナスの「神の言語」は「類比」、すなわち陰陽として現れる。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, Vol. No.28, 『日経』, 1999, 181~182) ラッセルのパラドックスが発見されると、トマス・アクィナスの陰陽—類比的の神存在証明は形而上学の新たな寵児として浮上した。ヨーロッパの代表的トマス主義者コレト(Coreth)は、人間は認識を越えるとき、ある存在が啓示されるとする。(『日経』, 「『日経』 95」, 1997, 116) 類比的推理に根拠したトマス・アクィナスと朱子の性理学体系は、極めて類似性が多いという。(『日経』, 「『日経』 95」『日経』, 『日経』, 2006, 203~210)
- 46) 『典経』では、マテオ・リッチが文明神を率いて行った後、震黙によって道通神もまた西洋へ渡ったという表現で、西洋文明の東洋宗教的淵源を明らかにしている。震黙は天上の妙法を母国である韓国と東洋に施そうとしたが、儒教の典憲によってかえって惨たらしく死に、西洋に行って事をなすことになる。「その後、震黙が上座に『私は八日を限って尸解(尸解)によってインド国(印度国)へ行き、梵書と仏法をさらに習って来るから、部屋の戸を開け閉めするな』と厳しく言いつけ、すぐに入寂(入寂)した。鳳谷がこの事実を知って寺に駆けつけ震黙を訪ねると、上座が外出中であることを知らせた。鳳谷が『では部屋に探すものがあるから』と言いながら部屋の戸を開けようとするのを上座が止めたが、無理やり部屋の戸を開けた。鳳谷は震黙の上座に『どうしてこんな死体を部屋にそのまま置いて腐らせるのか。僧は死ねば火葬するのだ』と言いながら、庭に薪の山を積んで火葬した。上座が泣きながら止めたが、鳳谷はかえって叱りつけ、肉一片も残さず焼いた。震黙がこれを知って戻り、空中から叫んで言った。『お前と私は何の恨みもないのに、どうしてそうするのか。』上座が自分の師の声を聞いて泣くと、鳳谷が『あれは妖鬼(妖鬼)の声である。聞かずに、指の骨一節も残さずよく焼かねばならぬ』と言うと、震黙が叫んで言った。『お前が最後までそうするなら、お前の子孫は代々鎌を免れぬであろう。』そして東洋のあらゆる道通神(道通神)を率いて西洋へ移っていった。(『典経』公事三章十五節) 震黙とマテオ・リッチの死後談は、檀君神話のように、理想世界建設のために神となってからも人間世界と関連して事を行っていることを示す。(『日経』, 「九天 上帝 降世神話 地上天国」, 『日経』, Vol.15 No.-, 『日経』, 2002) 震黙は僧であり、『典経』に性理大全を暗誦するほど儒教と親近であったが、仙道とは特別な関連がないように見える。しかし「あらゆる道通神」としたため、震黙が連れて行った道通神には儒仙道通神がすべて含まれているものとみられる。震黙がすべて暗誦し、マテオ・リッチが翻訳した性理学関連の書籍は、すでに儒仙が

47) 矢野龍一、『支那の思想』(矢野、2010)

48) 矢野龍一、『支那の思想』(矢野、2003)

49) 矢野龍一、『1434 (元寇 倭寇 蒙古襲来 日本列島の歴史 1434年)』(21世紀文庫、2010)

50) M. 矢野、『支那の思想 支那の思想』(矢野、2005)

51) H.G. クリール、『支那の思想』(矢野、矢野、矢野、1984)。クリール(H.G. Creel)は、西洋に対する孔子の影響は、我々が時に気づくよりも大きかったとする。それは17~18世紀においていっそう大きく、かつてこうした事情を指してライヒヴァイン(Reichwein)は「孔子は18世紀啓蒙思想を支えた聖者となった」と述べた(下略)。世界の思想家のうち、一般人に自ら考えるよう委ねる思想家は極めてまれであるが、孔子は一歩進んで「そうすべきだ」と強力に主張した点で、クリールは孔子の主張を「知的民主主義」と規定した。(矢野、『支那の思想 支那の思想』, 矢野、1996, 211~213頁 矢野)

52) 矢野、『支那の思想』(1-5)(矢野、2011)

53) 黄台淵の研究に見られるように、英国が主に孔孟儒教の経験重視傾向の影響を受けて帰納的经验主義へ発展したとすれば、ヨーロッパ大陸は仏教の影響を受けた性理学の理性中心主義に影響を受けて、ライプニッツやフランス啓蒙主義のような合理主義へ発展した。(矢野、「支那の思想 支那の思想」(宋儒理學) 矢野 矢野 矢野 矢野), 『支那の思想』 Vol.57 No.-, 矢野、2009, 304頁)ライプニッツは1697年の『中国近事』で、中国人の道徳性が西洋より優れていることを認めた。ライプニッツはマテオ・リッチの文を読んだ。(矢野、矢野、『支那の思想 支那の思想』, 矢野、2003, 176~180頁)

54) フランソワ・ジュリアンは、啓蒙哲学が直接孟子から影響を受けたと主張するわけではないが、啓蒙哲学者の問題意識と孟子の問題意識が極めて近接していることを示している。孟子哲学は、ニーチェ哲学以後に中断された西洋道徳哲学の基礎を立てる。(矢野、矢野、『支那の思想 支那の思想』, 矢野、2009, 50~55頁)孟子は、西洋に不在でニーチェが探していた「道徳の基礎」である循環の論理を提示する。東洋と西洋の哲学は「運行」と「創造」として比較されうると言う。(矢野、矢野、『支那の思想』, 矢野、2003)

55) 社会主義の没落以後のヨーロッパのコソゴ事態、9.11テロなどに見られるように、理念の時代が終結すると、アイデンティティの時代となったという。冷戦終結以後、各地の紛争はアイデンティティを中心とした紛争となり、アイデンティティの危機は、世界を恐怖・屈辱・希望の文化圏に細分して国際経済展望を暗くする。(矢野、矢野、『支那の思想 支那の思想』, 2010, 矢野、35-36頁)アイデンティティ混乱は、アイデンティティ間の秩序を整える新たな循環論理によって解決可能である。

56) これまで西欧の社会科学界内で、マックス・ウェーバーほど宗教に関して影響力ある研究結果を発表した人はいない。ウェーバー以前にすでにヘーゲルやマルクスがアジアの停滞性を明らかにしながらアジアの宗教に関して部分的に言及しているが、ウェーバーのそれには及ばない。ウェーバーは、宗教改革の時期から中国文明が入る前の18世紀まで、宗教倫理が資本主義の成立において宗教の影響力は絶対的であったとする。(矢野、「支那の思想 支那の思想」(宋儒理學) 矢野 矢野 矢野 矢野), 『支那の思想 支那の思想』 Vol.5 No.-, 矢野、1996, 290~296頁)ウェーバーの影響を受けた今日の社会学者たちは、儒教が東洋資本主義発展の原動力となるとする。(矢野、「支那の思想 支那の思想」(宋儒理學) 矢野 矢野 矢野 矢野), 『支那の思想 支那の思想』 Vol.2 No.-, 矢野、1999.)

57) カルヴァンが住んだジュネーブを含むヨーロッパの雰囲気は、当時、中国の文物を競争的に受け入れる時代であった。ヨーロッパのルネサンスは、常識とは異なり、ヨーロッパ自体の力で発生したのではなく、中国明の皇帝が送った鄭和の南海遠征部隊の船がイタリアに停泊したことからはじまったという。実際、当代の天才と呼ばれたレオナルド・ダ・ヴィンチの発明品の相当数が、鄭和の南海遠征部隊が持って行った図面と一致するという。(矢野、矢野、『1434』, 21世紀文庫、2010, 242~254頁)

58) 矢野、矢野、『支那の思想 支那の思想』(矢野、1985) 97~104頁

59) 小切手・為替手形は、銀行業・両替・貿易と投資に対する利子貸付・契約法・会計法など、イタリア金融革命の核心は東洋で初めて開発されてイタリアに伝わったという。ルターの宗教改革もまた、イスラムの理性中心の自由思想の影響であるという。(M. 矢野、『支那の思想 支那の思想 支那の思想』, 矢野、2005, 233頁, 377頁)

60) カルヴァンが高利貸を認める以前と以後の経済状況を考察すると、カルヴァンの高利貸の承認は、封建領主の没落・宗教改革・民族国家の登場に伴う「商人および国家利益の強調」を背景に発生し、利潤追求と富の問題を別個とする中国の影響を受けた重商主義へとつながった。(矢野、「支那の思想 支那の思想」, 『支那の思想 支那の思想』 Vol.4 No.-, 2001, 113~114頁)

61) 大巡思想において富国強兵は、姜太公が伝えた方法で、人類歴史の核心変数とみた。

62) 韓国の社会学界もまた、いまだウェーバーの枠に閉じ込められているという。(矢野、「支那の思想 支那の思想」(宋儒理學) 矢野 矢野 矢野 矢野), 『支那の思想 支那の思想』 Vol.7 No.-, 矢野、2004, 276~277頁, 297頁)理念型は、物質が理念を決定するという唯物論に対して、理念が物質を決定しうることを証明するためにウェーバーが用いた概念である。理念型は、実際に内角の和が正確に180度の三角形が存在するわけではないが、そうした三角形があると仮定するように、禁欲主義という理念的な形態も存在すると仮定しえ、そうした存在が物質に影響を与えうるという意味を内包している。理解社会学は、物質のみを分析する実証主義社会学や唯物論とは異なり、社会の本質である理念型を理解するには「共感」という理解の方法が核心的であるとする社会学である。ウェーバーは、物質的な要素のみを強調する実証主義と唯物論を批判し、資本主義は清教徒の禁欲主義という理念型(Ideal Type)によって発展したことを理解社会的に論証した。

63) 中国の科学文明に対する世界的な権威として『中国の科学と文明』(矢野、矢野、1989)を書いたニーダムは、中国を停滞した国というのは逆説中の逆説であるとする。ルネサンスから西洋の産業革命に至るまで、西欧の発明品は、ヨーロッパ中心主義者が何と言おうと、大部分が中国の発明を模倣したものであるという。水力織機・金属活字など

ほとんどが韓中日のものを模倣したという間接的な証拠がある。14-15世紀のルネサンスが主に中国の物質的な影響を受けたとすれば、18世紀のマテオ・リッチ以後からは精神的な影響を受ける。(岡田, 2011, 『西学』 1巻, 389~399頁)

- 64) 実際、アダム・スミスが中国の影響で『国富論』を書く前、西洋の富国強兵策である『国富論』は、民本主義と正反対のマキャヴェッリの『君主論』が関の山であった。
- 65) 「中国はヨーロッパのどの地域よりもはるかに富裕な国である。」(岡田, 『西学』, 岡田, 『西学』 2巻, 2011, 岡田, 872頁) マテオ・リッチの目には、中国は道徳的側面と物質的側面においてすべてが完璧に見え、宗教が欠如していた。ヨーロッパよりまさった世界である神国(神国)を建設するには、あと数歩進めばよいことと思われた。(岡田, 『西学』 2巻, 2011, 岡田, 487~488頁)
- 66) 当時、西洋で流行したロココ文化は、正確に中国文化の模倣とみることができる。(岡田, 2011, 『西学』 1巻, 425~437頁)
- 67) 孔子は天の命を体現する自由主義者であったという。(岡田, 『西学』, 岡田, 1998, 188~199頁) しかし、中国の五・四運動が儒教を自由の敵と規定したのは、西洋から入ってきた自由概念が「自由をより深く広く保障してくれる法律や人権のようなもの」であったためであるという。(岡田, 「西学」 2巻, 『西学』 Vol. 12 No.1, 岡田, 2001, 9~10頁)
- 68) 朱謙之は、世界の文化的体系を宗教・哲学・科学の三つに分けうるが、インドが宗教文化の典型であるとすれば、中国文化は哲学文化、ヨーロッパ文化は科学文化として特徴づけられるとする。朱謙之は、中国哲学文化の影響を受けながら、ヨーロッパで哲学の時代がようやく到来しえたとする。(岡田, 「西学」, 岡田, 2001, 291頁)
- 69) アダム・スミスと老子は「国家」は認めるが、社会は自生的な秩序によって運営されるとし、これをアダム・スミスは「見えざる手」、老子は「道」と表現したという。(岡田, 「西学」, 岡田, 2010, 559~560頁) 老子の「無為」思想は儒教の経済思想に影響を与えた。
- 70) アダム・スミスの有名な「見えざる手」は、アダム・スミスが影響を受けた重農主義者ケネーの「無為(無為)」に対する翻訳レッセフェール(laissez-faire、自由放任)から出たという。無為において「為(為)」は「する」ではなく「させる」という意味で、「無為(無為)」は「させることがない」、すなわち「自由」を意味するという。「為(為)」を「する」と解釈すれば「無為(無為)」は神秘化される。(岡田, 『西学』 1巻, 2011, 42~43頁) 「無為(無為)」は道教の核心語であるが、『論語』は舜帝の政治を「見えざる手が調整する自由放任のような無為之治」と表現して「無為」を経済思想として使用している。(『論語』「衛霊公章」子曰 無為而治者 其舜也與 夫何為哉 恭己正南面而已矣)
- 71) 西教は、東洋のような農耕社会ではなく遊牧社会を土台に成長し、家族主義に基づく共同体を脱して遊牧的な共同体を構築した。西教は同僚の信仰者を兄弟・姉妹と呼び、実際に兄弟・姉妹のような篤さを表現するため、共同体主義といえる。
- 72) カントは「私は何を知らうか」「私は何をなしうか」「私は何を美しいとするか」という三つの問いに対する三大批判書を書いたという。第一の問いは、科学的理性に相当する悟性について『純粋理性批判』を、第二の問いは、倫理的理性に相当する理性について『実践理性批判』を、第三の問いは、美学的理性に相当する審美的理性について『判断力批判』をそれぞれ書いたという。とりわけ『実践理性批判』では、『純粋理性批判』からは導き出せない人間の倫理的義務について、人間は神に要請せねばならないとして、西洋義務論的倫理論の嚆矢を成す。
- 73) 各思想の差異については、この論考の〈表2.2〉を参照。
- 74) 循環的方法論は、万物が循環の論理のなかにあるとみなすため、事物を論理的四象限に分けて循環する体系の法則性を発見し、四象限に分けることを発見の始まりとする。四象限を数学に初めて導入したデカルトもまた、循環的思考の一つといえる。各宗教の思想別の影響関係はII章で詳述する。
- 75) ウェーバーの社会学に対する方法論は、ハーバーマスによって、認識と関心に従って実証主義・解釈学—現象学・深層解釈学(マルクス、フロイト)の三つに分類された。(岡田, 『西学』 2巻, 岡田, 1986, 7-41頁) ハーバーマスの分類を象徴と意識を中心に再分類するとき、学問の方法論は循環的な関係にある。(岡田, 『西学』 2巻, 岡田, 1990, 217頁)
- 76) 自由至上主義は、最初の中世時代の自由主義を経て現代に再誕生した自由至上主義をいう。とりわけ、ケインズ主義の政府介入に対する非効率性を主張する。代表的な著者にはロバート・ノージックがいる。ノージックと関連した本にはジョン・ナサン・ウルフの『(ロバート・ノージック)自由主義政治哲学』(岡田, 2006)がある。ノージックは「囚人のジレンマ」という経済学的不完全性定理といえるアローの不可能性定理から自由主義を救出した一等功臣であり、今日の新自由主義の哲学的基礎をより強力にした。(岡田, 「西学」, 岡田, 2006, 57頁)
- 77) ウェーバーの理解社会学もまた解釈学的方法を用いたといえるが、ジンメルと比較したとき、相対的に、ニーチェについて哲学的に解釈受容したジンメルより、ウェーバーは経験科学的受容が大きかったといえる。(岡田, 「西学」, 岡田, 2001, 217頁) ペンヤミンもまたジンメルの方法を継承したが、ウェーバーの議論に対する反論となるため、ひとまず経済動機に該当して実証主義に分類した。
- 78) マルクスとウェーバーに隠れて陽の目を見なかったジンメルは、今日最も注目される社会学者である。ジンメルが数十年先んじて駆使した現象学的社会学方法は、今日の人文科学を危機から救うほどの力を持っている。(岡田, 『西学』 2巻, 岡田, 1999, 85~94頁) 代表的な著書は『貨幣の哲学』(岡田, 2005)があり、国内では金徳永の翻訳書物が多く出版されている。

- 79) 理解社会学は、ウェーバーがマルクスの唯物論的弁証法が欠如した人間の体験と理解を浮き彫りにした社会学である。ウェーバーの理解社会学は、英米式の実証主義社会学と差別化される高次元の社会学方法論として認められている。理解社会学の代表的な著述として『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(☒☒☒ ☒, ☒, 2010)が挙げられる。
- 80) ジンメルは、社会的相互作用とその形式を社会学の認識対象と定義し、ジンメルの社会学を形式社会学という。(☒☒☒, 『☒☒☒☒☒ ☒☒☒ ☒☒☒☒』, 『☒☒☒ ☒☒』 Vol.23 No.1-, ☒☒☒☒☒☒☒☒☒, 1999, 66☒)ウェーバーとマルクスが巨視的な理論体系で社会を説明するとき、ジンメルは極めて軽い日常を主題とした研究をして、講演は超満員になるほど人気であったが、学界では認められなかった。ジンメルは、マルクスとウェーバーがいずれも注目しなかった日常の些細な事物に現れる社会学の形式に注目し、現象学という適切な方法を用いて、今日も認められる微視社会学を定礎した。
- 81) 現象学とは、事物をあるがままに記述する学問である。現象学は、ある事物を観察するには常にある概念が入っているが、そうした概念を排除して(括弧に入れて)、事物と私が一つに連結されている意識の志向性を十分に活用して事物を記述することである。たとえば、現象学的心理主義は腹が立つとき腹が立つと表現し、ジンメルの現象学的社会学は金と個人の使用を第三者の観点からあるがままに叙述する。現象学は、実証主義や構造主義のように特定概念の限界に陥らずに新たな事実を発見するよい道具となる。現象学の方法論は、マルクス・フロイト・ニーチェのような重い理論ではなく軽い理論であるが、実証主義より人間の内面の真実を反映する斬新な方法論を提供して、現代の実存哲学など新たな学問の形成に広範な影響を及ぼした。
- 82) ジンメルの方法論を継承したベンヤミンは、「金に対する態度が神に対する態度に似ている」というジンメルの観察を発展させる。すべてが不確実な資本主義世界において、人生に起こるあらゆる事は、賭博の偶然性のように偶然にかっている。神の恩寵もまた人間が予想しえない事であるから、人間は今日、賭博に没頭するように金に没頭しているという。流行がそれほど重要なのは、何が流行するか分からない偶然性のためであり、百貨店はこうした陶酔に捧げられた寺院となる。経済の循環に従って作られる流行を追う社会は、普遍的賭博場となった。(☒☒☒, 1999, 135~165☒)
- 83) 義務論的倫理学を代表する人はジョン・ロールズである。ジョン・ロールズは義務論的経済倫理学を代表する人でありながら、今日、経済倫理全体を代表する人として脚光を浴びる理由は、ロールズによってこれまで隠蔽されていた社会正義の問題が経済学の真ん中に編入されえたためである。ロールズは、義務・正義などを計量可能な経済的変数とみなしうることを示した。ロールズの代表的著書には『正義論』(☒☒☒ ☒, ☒☒☒, 2003)がある。
- 84) ボードリヤールは、シミュラクル、すなわち現代経済の核心は、現代人が事物を消費するのではなく記号を消費しているということを最も明確に明らかにした学者として知られている。代表的な著書は『シミュラクルとシミュレーション』(☒ ☒☒☒☒☒, ☒☒☒ ☒, ☒☒☒, 2012)などがある。
- 85) ブルデューは、社会の階層が趣向を通じて構造的に区別される現代社会の姿を最もよく照明した学者として知られている。代表的な著書は『ディスタンス(区別)』(☒☒☒ ☒☒☒☒, ☒☒☒ ☒, ☒☒☒, 2005)がある。
- 86) 功利主義は最大多数の最大幸福を至上価値として掲げるが、社会的総効用は極大化されるものの、最大多数の最大幸福に該当しない少数者の権利が無視される。総効用の極大化を主張する厚生経済学は、功利主義思想を代表するといえる。功利主義もまた自由至上主義のように、西教伝統の共同体主義と背馳するという。(☒☒☒, 『☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒』, 『☒☒☒☒』 Vol.32, ☒☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒, 1999, 103, 107~122☒)
- 87) 「関係中心」という言葉の意味は、経済と倫理のうち倫理優先を意味する。資本主義は表面は経済中心であるが、内面は他の社会のように社会が背景として位置づけられている。資本主義は社会を表面に上げてこそ持続可能であり、これをカール・ポランニーの言うように「大転換」と呼びうる。(☒☒☒, 『☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒』, 『☒☒☒☒☒☒』 Vol.1 No.1 ☒☒☒☒☒☒☒☒, 1998, 28~32☒)
- 88) 贈与論的経済学は、「利己の人間」を仮定する主流経済学の根本的な仮定が誤っていることを指摘する経済学である。資本主義社会を除く大部分の社会において、経済の動機は贈与を通じた循環であるため、資本主義経済学の「利己の人間」仮説は誤りであるという。代表的な学者と著書には、マルセル・モースの『贈与論』(☒☒☒ ☒, ☒☒☒, 2002)、ジョルジュ・バタイユの『呪われた部分』(☒☒☒ ☒, ☒☒☒☒, 2000)などがある。
- 89) ボードリヤールは、使用価値/交換価値の区分を通じたマルクスの政治経済学と、記号をシニフィアン(signifiant)/シニフィエ(signifie)に区分するソシュールの記号学を連結した。ボードリヤールの文化経済学における記号と意味作用の象徴概念は、マルクスの経済決定論が未開社会にまで適用されることを批判したポランニーの説と連結されるものであった。稀少性と剰余は、現代経済学が現れた大転換の時期に限って妥当な概念であるという。未開社会は対称性と中心性をもって動き、これをボードリヤールは「象徴的交換」という概念で整理して脱現代社会に適用し、記号とイメージを消費する象徴価値を新たに認識させた。(☒☒☒, 『☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒』, 『☒☒☒☒☒☒』 Vol.1 No.1 ☒☒☒☒☒☒☒☒, 1998, 36~38☒)
- 90) 象徴価値と記号価値の違いは、象徴価値が記号価値に「既得権層の社会奉仕を意味するノブレス・オブリージュのような価値」を追加している点である。記号価値と象徴価値は、誇示消費が共有かによって区分される。最近、ビル・ゲイツが既得権層の社会寄付を促すように、既得権の寄付額、人類学において贈与を意味するポトラッチなどを象徴価値の例といえる。現代は、循環の障害による共同体の崩壊によって象徴価値が失踪しているのが問題の核心であるといえる。
- 91) マッキンタイアの代表的な著作は、今日の道徳的多元主義という問題的現実において、アリストテレスの共同体の徳を復活させることを要請した『美徳なき時代(徳の喪失)』(☒☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒, ☒☒☒ ☒, ☒☒☒☒☒, 1997)である。
- 92) マイケル・サンデルは、「正義」という主題の講義で、ハーバード大学において20年間、最高の名講義に数えられ、最近、国内で話題となった。代表的な著作は、国内でベストセラーとして名を馳せた『これからの「正義」の話しよう』(☒☒☒ ☒, ☒☒☒, 2010)である。
- 93) 共同体主義は、自由主義が絶対視する自我概念が中世以後に現れた概念であるとし、社会契約主義が義務論を強調するのに比べて、アリストテレスやヘーゲルのように目的を強調し、現代人の問題が目的喪失にあると主張する。共同体主義は、自由主義が主張する価値中立性にはすでに価値概念が入っていると批判する。1980年代以降、米国で共同体主義が

強く登場したのは、全世界的な不況に米国が影響を受けたものとみなされる。(関根, 「『経済学』の歴史と未来」, 『経済学』 Vol.6 No.1, 関根, 2003, 142~146頁)

- 94) 韓泰東は、1960年代にすでに米国で数学博士・神学博士・医学博士・哲学博士を取得した国内学界の元老であった。延世大学で進められた、東西洋の思想を数学の隣接構造論で要約した『思惟の流れ』(関根, 2005)についての講義は、東西洋全般にわたる難解な思想が極めて要領よく簡略化されて整理されうること示した。
- 95) (関根, 「『経済学』の歴史と未来」, 『経済学』 Vol.6 No.1, 関根, 2003, 142~146頁), 関根, 2003, 142~146頁)李起東は、形而上学的な性善・性悪説が今日の韓国と日本の社会経済的性格をいかに変化させたかについて詳細な説明を提供した。この論考では、韓中日が細部的には儒教において差異があるが、儒仙の大きな絵では中国が道教、韓国が儒教、日本が仏教的な性格が多く現れ、また日本は西洋の影響下で性悪説、韓国は性善説の伝統があったものとみなす。
- 96) カール・ポランニーは、マルクス以後、経済と社会を別個とみなしてきた主流経済学に対して、経済の社会的背景を最も体系的に説明した経済人類学を創始した学者として知られている。ポランニーはモースのように、資本主義以外の社会を調査してパターンを発見し、資本主義もまた社会的背景を隠蔽しているだけであることを明らかにした。代表的な著書として『大転換』(関根, 2009)がある。
- 97) ブローデルは、既存史学が注目しなかった微視的な歴史を史学的主要観点として導出したアナール学派を創設した学者で、微視史に照らしてみると、世界経済史は長期循環・超長期循環・短期循環の三つの循環をするという。ポランニーが同一の時間帯の互いに異なる構造を説明する経済の共時的な構造を明らかにしたとすれば、ブローデルは互いに異なる時間帯の同一の構造を見出す通時的な構造を明らかにしたといえる。代表的な著書として『物質文明と資本主義』上・下(関根, 2009, 関根, 2009, 2009)がある。
- 98) ブローデルとポランニーは、経済社会は三つの層で構成されており、市場経済は社会を基盤に生じたことを資本主義初期の歴史を通じて証明している。(関根, 2002, 関根, 2002, 2002, 68~69頁)
- 99) モースは、道徳と経済は我々の社会が持つ二つの礎石であり、いまだ道徳と贈与が礎石であることを明らかにしえていないとする。(関根, 2002, 関根, 2002, 48~49頁)フロイトは現代の文明は欲望を抑圧するとしたが、エーリッヒ・フロムが述べたように、人間は贈与を通じて存在しようとする欲望を抑圧している。贈与が人間の本性であるとすれば、ひたすら交換のみをする現代は、最も欲望を抑圧している世代である。(関根, 2009, 関根, 2009, 34~35頁)モースは、どんな力が「贈り物を受ければ返さずにいられないようにして」マオリ族が贈与社会を維持しえたかについての問いを投げかけた。歪曲されたり抑圧されたりしなければ、物質の循環こそ人間の心を安心させる作用でありうる。(関根, 2009, 関根, 2009, 45~49頁)
- 100) 印欧神話の代表的な事例が、ヒンドウ教のカースト制度とギリシア・ローマ神話であり、そのうちでもトロイ戦争神話といえる。カースト制度は、宗教あるいは奉仕を担うバラモン、政治あるいは分配を担うクシャトリア、生産を担うヴァイシャに分けられる。トロイ戦争においてヘレネをめぐる三女神は、それぞれ三機能を代表するという。生産を担当するヘラ、分配を担当するアテナ、そして消費を担当するアフロディテがいた。自由奔放に見えるギリシアの女神も三機能体系に属していた。(関根, 2006, 関根, 2006, 213~216頁)韓国もまた辰韓・馬韓・弁韓の三機能体系があった。(関根, 2009, 関根, 2009, 223~225頁)三機能体系は、普遍的な世界の贈与論的経済体制といえる。
- 101) コンピュータ・遺伝子工学と周易の関連性が明らかにされるにつれ、周易の天地人三才思想は人工知能あるいは複雑系理論の重要なメンターとなっている。三才思想には、カオスとフラクタル(fractal、相同性)を含む複雑系とネットワーク、自己組織化理論など現代先端科学が発見したものを先取りして、新科学のメンターとなっている。(関根, 「『経済学』の歴史と未来」, 『経済学』 Vol.14, 関根, 2007, 168~173頁)三才思想は東洋的な複雑系経済思想で、複雑系経済学が持つ収獲逡増の原理を通じた贈与論的・循環論的経済思想を持っている。
- 102) 複雑系経済学は、自然現象のうちよく起こる無秩序から最小限の仮定を導入して法則を引き出す複雑系科学を経済学に適用した科学である。複雑系科学はカオスとフラクタル(fractal、相同性)で構成されているが、景気循環と周易の元亨利貞が類似した論理として現れる。春夏秋冬の循環は経済循環と同じ原理で生成・発展する。あらゆる複雑系は春夏秋冬の循環系として現れるため、経済学にも循環の論理が現れる。(関根, 2002, 関根, 2002, 115~137頁)これまで文学理論などに五行理論を適用した研究はあったが、経済理論について五行理論を適用した事例はまれである。
- 103) 生態主義経済学は、自然の流れを研究する生態学と、人間の欲望を研究する経済学を調和させた経済学である。環境危機に伴い、人間の欲望は自然の命令に従って増えたり減ったり調節されねばならない。生態学的経済学は、これまでの経済学のうち初めて「人間の欲望が抑制されねばならない」と主張した経済学であるという意義がある。生態学は、西洋科学において最初の三数分化体系であるという。人間—物質、あるいは人間—神(神、生命)という二者関係の歴史のなかで、人間—物質—生命(神)という三数分化体系が現実にも現れたのが生態学であるという。生態学的経済学は、自然と人間を行き来するがゆえに、生産—分配—消費の均衡を誘導する。代表的な生態学的経済著書としてはE. F. シューマッハー『スモール・イズ・ビューティフル(小さいことは美しい)』(関根, 2008)がある。
- 104) 「人間の欲望が利己的である」とする主流経済学に対して、「利己の人間という仮説は西欧社会に限定されている」ことを示す経済学が贈与論的経済学である。贈与論的経済学はモースから始まるが、西欧を除いてすべては「事物に霊(霊)がある」と信じ、「多く持つ」より「多く与える」人を立派とみて、多く持った人は極めて指弾された。資本主義を除く人類社会は、大部分が今日見れば「不思議の国のアリス」が住む国のように、資本主義と反対の論理で世が動く。(関根, 「『経済学』の歴史と未来」, 『韓国社会学』 2011, 37~72頁)
- 105) 共同体主義経済学は、『これからの「正義」の話をしよう』で有名なマイケル・サンデルなどの共同体主義倫理学主に該当する。

- 106) 金鍾一「『大巡思想』の成立と展開」、『大巡思想』Vol.4, 2004, 1994。五行の最小体系である数字5については、94年に中国の胡化凱・石建軍(『從五行唯一性看中医理論的合理性』, 中医研究, 1994)もまた追加的に証明したという。しかし、蘇光燮の「五元一次連立微分方程式体系としての五行理論」は、五行それぞれの特性については全く説明が可能でない不完全なモデルである。(金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.4, 2004, 19-22頁)
- 107) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.3 No.1, 1999。
- 108) 金鍾一「大巡思想」, 『大巡思想』(金鍾一, 2006) 80~81頁
- 109) ギリシア・ローマ・中世社会の三機能体系は、現代社会にも現れている。人々が循環を意識的に感じなくても、複雑系のように無意識的に三機能は現れる。(金鍾一「大巡思想」, 『大巡思想』, 金鍾一, 2006, 213~216頁)
- 110) 朴容淑は、最近も『シャーマン神話』『地中海文明と檀君朝鮮』などを通じて、持続的に三才思想を通じた循環の普遍性を主張している。
- 111) 崔英辰の研究は、易学思想についての応用学問的アプローチのための哲学的概念の確立に役立った。(金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.4, 2004, 19-22頁, 1989)
- 112) 金鍾一「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.4, 2004, 19-22頁, 2011
- 113) 最近、循環的経済観は、その根拠となる作用機制が「無意識的対称性」という精神分析学的機能において発見されつつある。中沢新一は、循環論的経済観とラカンの精神分析学を結合して、贈与論的経済現象の心理学的機制と、資本主義—西教(西教)三位一体—贈与経済の同型構造を明らかにした。(金鍾一「大巡思想」(2002), 『大巡思想』, 金鍾一, 2004, 128~129頁)
- 114) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.34 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 2010。
- 115) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』Vol.9 No.2-, 金鍾一, 2005。
- 116) 金鍾一, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 2003
- 117) 趙勇基は、新宗教発生理論の側面から見れば、現代の既成宗教である西教・仏教もまた誕生当時は新宗教であったため、宗教社会学の立場から、既成宗教の誕生当時の社会と大巡思想が開創されるとき社会状況が類似しているならば、新宗教としての大巡思想は既存宗教に匹敵し、あるいはそれ以上にもなりうる価値を持つということを、ウェーバーとデュルケームのアプローチを統合して示している。(金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 2001)
- 118) 大巡思想を普遍的な学問の領域とみる研究を考察すると、宗教学的的研究として李京源(『大巡思想』, 金鍾一, 2011)と、宗教心理学的研究として高南植(「大巡(丹朱)大巡(解冤)大巡(傳承)大巡(傳承)大巡(傳承)」, 『大巡思想』Vol.4 No.-, 2006)の研究がある。ポストモダニズム思想としての大巡思想についての本格的な研究である朴マリア(「大巡思想の成立と展開」; 金鍾一「大巡思想」, 『大巡思想』, Vol.20 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 2009)の論文は、現代ポストモダニズムに伴う多元主義問題の解決策としての大巡思想を提示する。本論考もまたその要旨に同意し、多元性の具現案として循環を提示する。
- 119) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』, 2011, 10~11頁
- 120) 新宗教運動とみなした学者には柳炳徳・金洪喆・李康五・洪凡草・裴庸徳などがおり、学会には甌山思想研究会・新宗教学会がある。
- 121) 大巡真理会の多元性は、教理的側面では儒仙の統合、宗教儀礼と組織の側面では伝統儀式と女性の価値性を実現する現代思想の調和、修道の方法論においては聖職者と信者の役割を同時に遂行する多元的面貌で、現社会に代案を提示する現代的面貌を持っている。(金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」; 金鍾一「大巡思想」, 『大巡思想』, Vol.20 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 2009, 25頁; 「大巡思想」大巡: 大巡思想」, 『大巡思想』, Vol.22 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 2010)
- 122) 金鍾一, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 1,2,3 (金鍾一, 2004)
- 123) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 2008
- 124) 三教合一と関連した代表的研究には金鍾一と崔俊植の研究があるが、春夏秋冬という大巡思想の核心命題と連結することはできなかった。金鍾一は、韓国精神文化研究院博士論文『甌山姜一淳の公事思想』(1995)において、『典經』と関連した膨大な漢文句の出典を明らかにし、大巡思想における儒仙三教合一の伝統を明らかにした。崔俊植は、米国テンプル大博士論文『中国と韓国の三教合一論達史』(金鍾一, 2009)において、大巡思想と儒仙の習合的性格を論じ、大巡思想と関連した初の海外博士を取得した。「万物が春夏秋冬として循環し、自動的に見える循環が『土』のような絶対的存在の介入によって可能である」という、春夏秋冬という大巡思想の核心命題と大巡思想を連結した文としては、いまだ正式な論文として発表はされていないが、申允基の文章が代表的である。
- 125) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 2001
- 126) 金鍾一, 「『大巡思想』の成立と展開」, 『大巡思想』, 金鍾一「大巡思想」, 2005
- 127) 大巡思想を韓国的フレームとみる研究には、李京源(『大巡思想』, 金鍾一, 2010)と高南植(「大巡思想」大巡, 『大巡思想』Vol.6 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 2007)がある。
- 128) (金鍾一, 「大巡(丹朱)大巡(解冤)大巡(傳承)大巡(傳承)大巡(傳承)」, 『大巡思想』Vol.4 No.-, 2006)フロイトは、あらゆる人間関係を含めて事物の関係に至るまで、あらゆる関係を、陰陽に基づく性(性)を通じて父と子の関係に還元させた。これは、今日、易学が万物を父と子の関係に連結したことと通じるところがある。易学は、聖人という人格的存在によって、人格的存在である天地の意が自覚され開明されることによって、天地と人間が父母と子女という関係として定位されることを明らかにする。(金鍾一, 「大巡 干支 度數 大巡(1)」, 『大巡思想』Vol.27 No.-, 金鍾一「大巡思想」, 1998)

- 129) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」『民間信仰の空間展開』,2001
- 130) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会『民間信仰の空間展開』」,2009 趙世瑜,『民間信仰の空間展開』.
- 131) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」,『民間信仰の空間展開』,2011
- 132) 金奉燮は、「大巡思想が現代共同体主義が持つ矛盾を解決しうる代案である」という本論考と同じ論旨の文を展開し、現代共同体主義と大巡思想の共同体主義を詳細に比較した。本論考は金奉燮の研究に続いて、大巡思想が持つ経済思想と循環原理に注目した。(趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」,『民間信仰の空間展開』,2010)
- 133) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」,『民間信仰の空間展開』,2010
- 134) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」,『民間信仰の空間展開』,2001
- 135) 趙世瑜,「民間信仰の空間展開と地域社会」,『50 民間信仰の空間展開』,『民間信仰の空間展開』,2011

II. 諸宗教の経済観と制限的循環性

II. 諸宗教の経済観と制限的循環性

1. 経済倫理と諸宗教の循環性

宗教の経済思想は、抽象的な宗教の思想を具体化して表現する、極めて核心的な宗教の構成要素といえる。宗教は、経済思想として表現されたとき、その隠れた意味を把握しうる。宗教は、経済思想として現れるとき、宗教思想よりも具体的な経済倫理として現れるといえる。

現代資本主義経済学は極力否認するが、経済と倫理はヤヌスのように、常に相反しながらも同時に現れる、極めて密接な関係である。リンゴ一つをどう食べるかという日常的な状況においても、経済と倫理は常に相反的に現れる。経済と倫理は相反する形態で頻繁に登場するため、「経済の逆が倫理、倫理の逆が経済」といえるほど密接な関係にある。歴史的に、経済と倫理は互いに長期関数のような関係を示してきたという。

[図2.1] 経済と倫理の歴史的推移¹³⁶⁾

諸宗教の核心倫理は目に見える経済思想として現れ、宗教の経済思想は主に倫理学的な形態として現れるとすると、諸宗教の経済倫理を考察することは、宗教を理解するうえで極めて重要な作業となる。また倫理学もまた経済学と密接な関係にあるといえるため、倫理学・経済学・宗教の三者は共通の理論体系を持っているといえる。¹³⁷⁾ 宗教・経済学・倫理学の関係については、まず日常に近い倫理学を中心に体系を立てたうえで、経済学との関係を照明し、再び宗教と関連づける順序で考察しうる。

第一に、まず倫理学の体系を考察すると、倫理学は時代順に、徳(卓越)¹³⁸⁾を強調するアリストテレスの倫理学¹³⁹⁾、正(正、正義)を強調するカントの義務論的倫理学、善(善、効率)を強調する自由至上主義的あるいは功利主義的倫理学という三つの伝統を持っている。¹⁴⁰⁾

日常生活を例にとれば、利益と倫理が相反する状況で良心を守る倫理的行為の基準は、古代ギリシアでは「我が存在」である内面的な徳の問題であったが、カントに来ると社会契約制度による「我が倫理的義務と権利」の問題となり、さらに現代に来ると「我と社会全体の利益」という行為の問題として倫理学はアプローチする。

抽象的な倫理学概念を具体的な社会科学である経済学に適用するには、理論と実践という両面を持つ倫理学の体系は、次の九つの体系に分けてみることができる。

〈表2.1〉 倫理学の体系¹⁴¹⁾

| 評価対象\価値概念 | 基本的価値言語 | 操作的価値言語 | 究極的目的 |

| :---: | :---: | :---: | :---: |

| 行為 | 善(善) | 効率 | 効用 |

| 制度 | 正(正) | 正義 | 権利 |

| 存在 | 徳(徳) | 卓越¹⁴²⁾ | 能力 |

実際、経済学も倫理学と同様に、行為(善—限界効用学派)・制度(正—制度学派、歴史学派)・存在(徳—贈与論的経済学)という三つの課題を中心に理論を展開する伝統として現れる。

リンゴ一つを得る場合、新古典学派である限界効用学派は、最後のリンゴ一つを得るときに持つ効用すなわち限界効用と費用を計算して利益を取る効率的行為を重視し、制度学派は、リンゴ一つが我が手に入るまでの制度がいかに公正かという歴史と制度を重視し、贈与論的経済学では

、誰が我にリンゴを与えたかという存在問題を重視する。

あらゆる社会に経済と倫理があり、経済と倫理が社会の核心となるのは、経済と倫理が「普遍的価値」という基準で社会を統合する二つの主要方案となるためである。相反する経済と倫理が常に共に現れるのは、経済(効率)と倫理(正)が善(善)という共通点を持っているためである。善もまた、二つの相反する属性が一つに統合されている。効用を善(善)とするとき、善は個人的多元性と質的多様性を持っているため、個人的多元性という側面では効率と正義、質的多様性という側面では自由と卓越という二つの結合をなす。自由は経済と倫理の双方に共通する基本的な価値規範となる。

[図2.2] 課題の構成¹⁴³⁾

上記の課題に従って、経済の世界と倫理の世界は善を中心に統合される。統合された経済と倫理の世界は、政治あるいは宗教という徳を通じて仲裁される。経済・倫理・政治(宗教)はそれぞれ行為・制度・存在を代表する。

[図2.3]に見られるように、希少な資源から財物が生じ、不足する徳から能力が生じ、制限された正(正)から権利が生じる。経済と倫理は卓越性という政治的徳(徳)の領域で調節され、三つはすべて善へと統合される。

[図2.3] 経済の世界と倫理の世界の統合¹⁴⁴⁾

倫理思想のうち経済倫理を考察すると、倫理思想は経済と関連したとき、正(正)・善(善)・徳(徳)のうちどの部分を強調するかによって特性が現れる。倫理学の伝統は、まず正(正)と善(善)の論争から始まった。アダム・スミスから始まる功利主義の伝統は、正(正)よりも善(善)を強調して「最大多数の幸福こそが道徳的である」と主張し、善(善)より正(正)を強調するロールズの社会契約主義が出るまで主導的な経済倫理思想を構築してきた。功利主義の伝統は、最大多数の幸福のためには個人は犠牲になってもよいとした。

ロールズは、カントの義務主義倫理を現代化して功利主義の弱点を指摘し、個人の自由で立脚した社会契約主義的正義論を復活させた。¹⁴⁵⁾個人の幸福が犠牲になれば最大多数の幸福は意味がないため、個人の幸福を保障する義務がより重要であるとする。ロールズの社会契約主義は功利主義より一歩進んだ側面があるが、自由と平等の問題を引き起こしたため、再び共同体主義者と自由至上主義者の批判を受けた。「個人の義務も重要だが共同体がより優先する」とする共同体主義¹⁴⁶⁾は、全体論的観点から、倫理的義務意識である正(正)よりも実用的な徳(徳)を強調し、自由至上主義は、個人論的観点から、正(正)よりも積極的自由という徳(徳)を強調した。このとき自由は、正(正)・善(善)・徳(徳)のすべてに共通する基本規範といえる。

各思想の関係をより具体的に考察すると、ミルとベンサムあるいはパレート¹⁴⁷⁾に代表される功利主義は、ハリエク・フリードマンに代表される自由至上主義とは異なり、「全体の利益になれば個人の自由は拘束されうる」とし、社会契約主義とは異なり、義務よりも利益が優先される。

経済より倫理を重視する倫理学は社会契約主義と共同体主義¹⁴⁸⁾であるが、ロールズに代表される社会契約主義は、共同体主義とは異なり、方法論的個人主義を採り、全体の利益のために個人を犠牲にしない。マッキンタイアに代表される共同体主義は、資本主義の下で社会福祉を施行する最高の代案であるが、個人の犠牲に対する反対給付の不透明性によって現実性が疑問視される。¹⁴⁹⁾価値理念という側面から見れば、経済倫理と関連した功利主義と自由至上主義は適応を通じた効率を強調し、倫理を強調する社会契約主義は連帯を通じた正義を、共同体主義は自由を通じた卓越を追求するといえる。以上のような課題を統合するために、現代の経済倫理と経済学は四つの位相において問題を解決する。

〈表2.2〉現代道徳哲学の位相

| 方法\価値 | 善(善)—制度内秩序 || 正(正)—制度の基礎構造 ||

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 個人主義 | 市場均衡論(理論経済学) || 社会契約主義(正義) | 自由至上主義(自由) |

| 全体主義 | 功利主義(効率) | 共同体主義(徳) | 制度進化論(歴史学派経済学) ||

四つの倫理学は、個人/共同体、効率(経済)/正義(政治)という基準に従って四象限に分けてみることができる。

[図2.4] 四つの経済倫理の関係

第二に、宗教の側面を考察すると、経済倫理と宗教思想との相互関係は、宗教思想の教理体系にある循環論理の構成から考察しうる。数多くの宗教のうち循環的経済観を持つ宗教を儒仏仙と西教に限定しうるのは、諸宗教理論の論理的思考の枠に現れる。¹⁵⁰⁾循環的論理が表現しうる論理の枠が制限されているため、東西洋の宗教思想は儒仏仙と西教に圧縮されうる。経済学もまたゲーム理論のように一つの論理学でありながら互いに循環関係にあるといえるため、経済倫理と宗教は互いに統合されうる。

円は丸いため、循環論では命題Xと命題-X¹⁵¹⁾は直線理論とは異なり、相補的(相補的)に現れる。¹⁵²⁾循環の諸様相は、数理論理を用いて、位相数学の一つである隣接構造論的に考察しうる。¹⁵³⁾弁証法のように、円の循環論理では、出発点でXとして出発した命題は折り返し点で-Xとなり、再びXとなる。¹⁵⁴⁾結局、循環論において現れうる論理は、

XはXであり-Xは-Xであるとする儒教¹⁵⁵⁾、

Xは-Xであり-XはXであるとする道教¹⁵⁶⁾、

XはXでも-Xでもないとする仏教¹⁵⁷⁾に制限され、

西教は「Xはすべて」¹⁵⁸⁾であるとする博愛(博愛)によって、三つの循環論理が作用するよう連結させる。

実際、XはXであり-Xは-Xであるとする儒教の論理は、¹⁵⁹⁾

学び(X)、それを時に習えば(X)喜ばしく、¹⁶⁰⁾

同志(同志、X)が訪ねてくれば(X)楽しく、¹⁶¹⁾

君主(X)は君主(X)らしくあり、臣下(-X)は臣下(-X)らしくあらねばならない。¹⁶²⁾

知ること(X)を知る(X)とし、知らぬこと(-X)を知らぬ(-X)とすること、これが知ること(X)であり、¹⁶³⁾

友(X)は友(X)であり、仇(-X)は仇(-X)である。¹⁶⁴⁾

儒教の論理に対して、道教は逆説で応酬する。

Xは-Xであり-XはXであるとする道教では、¹⁶⁵⁾

道(X)を道(X)といえど道ではなく(-X)、¹⁶⁶⁾

最も強きもの(X)は最も弱き水(-X)であり、¹⁶⁷⁾

天地(X)は不仁(不仁、-X)であり、¹⁶⁸⁾

友(X)は仇(-X)であり、仇(-X)は友(X)である。¹⁶⁹⁾

中国大陆において道教と儒教が互いに対峙するなか、インドの仏教が仲裁する思想として中国を席卷した。

「XはXでも-Xでもない」とする仏教は、「仇が友である」とする道教に対して、

「友(X)も仇(-X)もなく」、すべては空(空)であるとする。¹⁷⁰⁾

[図2.5] 諸宗教の相関関係

諸宗教の経済思想の循環関係は、宗教教理の核心といえる「永生を追求する方法」を中心に集中的に現れる。「Xはすべて」とする西教は、神と人間共同体との間で十戒に立脚した契約的循環を通じて靈魂永生(靈魂永生)を追求する。¹⁷¹⁾「Xはすべて」という論理は、個人より共同体、物質より精神を追求させるため、靈魂を通じた永生を追求することになる。¹⁷²⁾「XはXでも-Xでもない」とする仏教は、縁起論による法輪における万物の循環を通じて輪廻転生(輪廻転生)を追求する。「XはXでも-Xでもない」のであれば、肉体と精神の区別がなくなり、我と汝の区別がなくなるため、人間は死して輪廻し、身を換えながら輪廻転生を通じて来世の完成を成し遂げうる。「XはXであり-Xは-X」である儒教は、父と子、君と臣という人倫における循環を通じて招魂再生(招魂再生)を追求する。物質は物質、精神は精神、我は我、汝は汝であるなら、来世より現世を、個人より共同体を志向することになる。「Xは-X、-XはX」である道教は、自然の理に合わせる無為自然の循環を通じて肉身永生(肉身永生)を強調してきた。¹⁷³⁾精神が肉体であり肉体が精神であり、死が生であり生が死であるなら、共同体より個人、来世より現世である肉身永生を志向することになる。宗教において循環は、永生を追求する各宗教のアイデンティティの核心であったため、循環を壊しうる経済の無限発展を警戒してきた。諸宗教は、志向する永生の個人¹⁷⁴⁾/共同体¹⁷⁵⁾、来世志向性¹⁷⁶⁾/現世志向性に従って四つに分けてみることができる。

[図2.6] 諸宗教の永生観の相関関係¹⁷⁷⁾

循環的世界観において万物は、互いにフラクタル(fractal、相同性)のように類似した関係を示し、とりわけ宗教と密接に関連した経済と倫理は、なおさらそうであるといえる。フラクタル(fractal、相同性)とは、互いに似た構造を意味する。現代科学では、最も小さい原子と最も大きい銀河が類似した構造を持ち、コンピュータと分子が類似した構造を持つことを明らかにした。

[図2.7] 宗教と経済倫理の相関関係

万物を分割して究極の粒子を見出す還元主義の方法とは異なり、万物の関係のなかから法則を見出す創発主義的で全一(全一)論的方法を用いる循環論では、万物はすべて循環し、互いに待対性を帯びる構造は互いに似た構造を持つ。¹⁷⁸⁾

[図2.4] 四つの経済倫理の関係と[図2.5]の諸宗教の相関関係において、それぞれX軸である効率(経済)—正義(政治)、現世志向—来世志向、そしてY軸である個人—共同体には共通する点があるといえるため、二つのグラフは[図2.7]のように重ね合わせることができる。

道教は、循環論において遠くを見渡せば「友(X)は敵(-X)であり、敵(-X)は友(X)」であるため、個人は他人との連繋なしに自らの自由を追求する自由至上主義的性格として現れる¹⁷⁹⁾とすれば、「友(X)も敵(-X)もない」とする仏教は、自らがなすべき義務だけを尽くす社会契約主義的な宗教となる。友は友、敵は敵で、敵と友が明確な儒教では、自分の側のための最大幸福を追求するが、全体の利益のために個人の利益は無視される功利主義¹⁸⁰⁾を志向する。道教・仏教・儒教が生産の側面ですべてを集めておいたとすれば、「Xは皆のもの」とする西教は、博愛(博愛)という共同体主義によって、集めたものを火のごとくすべて分け与える。¹⁸¹⁾

第三に、経済を考察すると、世界の宗教は循環論の論理構造に従って儒仏仙と西教に分かれ、経済は貯蓄・生産・流通・分配という循環と関係する構造を持つ。

[図2.8] 経済観の相関関係¹⁸²⁾

経済循環に既存宗教の論理を適用すると、

「Xは-Xであり-XはX」¹⁸³⁾とする道教は、未来に備えて今日を準備する財富観(財富論)を通じた経済循環に注力し、¹⁸⁴⁾

「XはXであり-Xは-X」とする儒教の論理は、財富観を通じて蓄積された財産で人間と社会を組織して生産に臨むことになる。儒教によって生産された財貨は西教の博愛思想によって広く贈与・流通され、流通の終わった財貨は、

「XはXでも-Xでもない」とする仏教によって公平に分配され、残ったものは再び貯蓄されて、[図2.9]のように新たな循環となる。

[図2.9] 諸宗教と経済観の相関関係 [図2.10] 宗教と経済倫理・経済観の相関関係

倫理学が自由至上主義・功利主義・共同体主義・社会契約主義という待対性(待対性)を持つため、諸宗教の経済思想は[図2.10]のように、貯蓄・生産・流通・分配という経済活動過程を中心に、道教と自由至上主義的財富観、儒教と功利主義的¹⁸⁵⁾労働観、西教と共同体主義的財貨観、仏教と社会契約的分配観へと再編されうる。

また、経済思想と経済学は歴史的相関関係を持つため、[図2.11]のように、自由至上主義は効用という使用価値を強調する新古典派経済学、功利主義は有効需要と革新としての記号価値を強調するケインズ/シュンペーター主義経済学、共同体主義は贈与としての象徴価値を強調する社会福祉主義制度学派経済学、社会契約主義は公正な交換を強調するため労働価値論に立脚した交換価値を強調する古典学派やマルクス主義と近いといえる。

[図2.11] 宗教と経済倫理・経済学の相関関係

各経済学派の思想を要約すると次のとおりである。新古典派経済学は、よく高校社会教科書に出てくる需要と供給の法則に代表される経済学をいう。需要と供給の法則は高校社会教科書に載っているため、論争の余地のない経済学の基本理論として知られているという常識とは異なり、需要と供給の法則は、供給中心の古典経済学に対する批判理論である新古典派経済学の理論にすぎない。新古典派経済学は、経済の全体的な流れよりも個人の主観的な選好に焦点を置き、経済を需要と供給・効用という観点で主観化させた。代表的な新古典派経済学者はマーシャル・ハイエク・フリードマンなどで、彼らは最小政府・市場経済・自由を至上価値とみなすため、自由至上主義者の経済学的根拠を提示する。新古典派経済学者にとって価値とは、その事物がどれほど使用する価値があるかという使用価値となる。

1929年の世界大恐慌を解決したルーズベルト大統領のニューディール政策の理論的立案者として有名なケインズは、世界大恐慌が来ても最小政府と市場経済を信奉して何の対策も立てられない新古典派経済学を批判し、有効需要という功利主義的概念によって恐慌を解決する。「市場にさえ任せればあらゆる問題が解決する」とする新古典派経済学者とは異なり、ケインズは、労働者に消費できる仕事を提供してこそ最大多数の最大幸福を成しうるとして、経済学の理論に大きな変化をもたらした。シュンペーター主義¹⁸⁶⁾は、ケインズ主義と同じく最大多数の最大幸福を追求する功利主義である点と同じだが、経済は有効需要である富ではなく革新によって価値が生じ、最大多数の最大幸福となる社会的革新が経済を循環させるとする。功利主義において価値は、社会的に最大生産をなしうる革新価値すなわち記号価値となる。記号価値は使用価値や交換価値のように明確ではないため、曖昧性を帯びる。また記号価値は他者の欲望を模倣する価値であるため、循環しなければ構成員の内部的分裂によって道徳的弛緩と自滅をもたらしやすい。記号価値(ボードリヤール)は誇示消費の価値(ヴェブレン¹⁸⁷⁾)や模倣価値(ジラル¹⁸⁸⁾)として現れるという。

新古典派経済学やケインズ主義経済学が、与えられた限界内での最高の適応という効率を強調した経済中心の経済学であるとすれば、制度学派経済学¹⁸⁹⁾は、与えられた枠を問題とし、与えられた枠を変えて新たな価値を創造しようとする経済学である。新古典派経済学やケインズ主義経済学は、経済循環において主に生産に注力して経済にエネルギー過剰現象を引き起こし、蓄積にのみ偏って経済循環を麻痺させる。制度学派は、合理的な消費の枠を作って経済を循環させよう

とする。代表的な学派と学者としては、贈与論的経済学者モース、消費を主とする一般経済学を主張したバタイユ¹⁹⁰⁾、ボードリヤール、米国制度学派ヴェブレンなどがある。制度主義経済学は、経済の根源は消費と贈与にあり、生産は消費と贈与のための活動であって、商品の価値は、その商品が贈与されたときにどれほど価値があるかという象徴価値(ボードリヤール)あるいは文化価値¹⁹¹⁾(塩野谷祐一)として現れるとする。

新古典学派、ケインズ—シュンペーター主義経済学、制度主義経済学が、それぞれ使用価値・記号価値・象徴価値という効用に中心を置いているとすれば、古典学派とマルクス主義経済学は、公正な労働価値という交換に中心を置いている。最初の経済学理論といえる古典経済学は、高校教科書に出てくる需要と供給の新古典派経済学ではなく、労働価値の均等性を強調した古典学派とマルクス主義経済学であった。古典経済学は、あらゆる商品は人間の労働の産物であり、価格が定まるのは商品に投入された労働の平均値であるとし、経済的に効率的なものは労働価値を平準化することであるとする。古典派経済学において人間は、労働を投入しうる労働力という商品とみなされ、人間の価値は労働力を再生産しうる最低生計費とみなされる。賃金は、労働によって生産される価値ではなく、労働力を再生産するのにかかる費用、すなわち最低生計費となる。最低生計費と、労働が投入されて作り出される商品の価値との差が剰余価値となり、資本となる。

各経済思想のうち価値理論は、商品の価値が何かによって「我が受け取る取り分が正当か」を決定するため、価値論の問題は分配問題と直結し、経済学において核心概念となる。ボードリヤールは、あらゆる事物は四つの経済的価値を持つとする。たとえば、手に持っているリンゴは、食べれば使用価値、交換すれば交換価値、記号として使えば記号価値、他人に贈与すれば象徴価値となるとする。¹⁹²⁾

ここまでの議論を要約すると次のとおりである。

〈表2.3〉宗教—経済倫理—経済理論対比表

|| 貯蓄 | 生産 | 流通 | 分配 |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 宗教 | 道教 | 儒教 | 西教 | 仏教 |

| 経済思想 | 自由至上主義 | 功利主義 | 共同体主義 | 社会契約主義 |

| 経済観 | 財富観 | 労働観 | 財貨観 | 分配観 |

| 経済学 | 新古典派 | ケインズ主義 | 制度学派 | 古典派/マルクス主義 |

| 価値理論 | 使用価値 | 記号価値 | 象徴価値 | 交換価値 |

実際に東西洋の経済史を考察すると、西洋資本主義は、道教の財富観と類似して、私有財産と高利貸を「救済の予定」として認めたカルヴァンのプロテスタンティズム的財富観から始まり、中国から入ってきた儒教的富国強兵論によって火がつくことになる。富国強兵策によって西洋の所有欲が噴出すると、ついには富国強兵論の淵源であった儒教の東洋的循環性を破壊し、さらに人間は連鎖的に神を否定するに至り、神の救済の約束としての財貨という西教的循環をも破壊させることになる。循環性が消えた現代は物質至上主義と賭博資本主義へと変わり、現代はこれを救う循環的宗教思想を必要とするようになった。

大巡思想に現れた循環的経済観を理解するために、各宗教と経済思想ごとに、既存の経済思想の宗教的淵源とその制限的循環性をまず考察することにしよう。

2. 中国式道教資本主義と自由至上主義的財富観¹⁹³⁾

儒教資本主義やプロテスタンティズムのように、儒教・西教・仏教に比べて、道教は資本主義と関連して学界の論争ブームを巻き起こすことはできなかったが、最も資本主義に近く、中国人に影響の大きかった思想といえる。¹⁹⁴⁾今日、共産主義中国で最も人気のある宗教は道教であり、実際、物質を最優先価値とする現代中国は、¹⁹⁵⁾儒教国家というよりは道教国家に近いといえる。¹⁹⁶⁾儒教に反対した毛沢東は道教を相対的に優遇し、共産主義を常に道教と比較して強調してきており、¹⁹⁷⁾鄧小平の改革開放は道教の柔軟さと関連がある。¹⁹⁸⁾道教は、中国人の理財(理財)に明るい属性と極めて符合する特性を示してきた。現代の道教寺院の神は、財物を司る神明で満ちている。¹⁹⁹⁾中国の道教志向的な経済体制は中国式道教資本主義と呼ぶ。²⁰⁰⁾

中国式道教資本主義を日常生活に近い部分から考察すると、歴史・重点経済活動・教理・社会観・経済活動態度・市場観・国家観・価値理論・問題点・差異点・改善点などの順に、自由至上主義および新古典派経済学と類似した財富観を持っていることが現れる。²⁰¹⁾

まず道教の東西洋交流の歴史を考察すると、道教はマテオ・リッチによって間接的に初めてヨーロッパに紹介された後、²⁰²⁾経済理論では見えざる手を主張したアダム・スミス、限界効用論を主張した新古典学派に影響を与え、経済倫理という側面では自由至上主義に影響を与えた。²⁰³⁾ウェーバーによって資本主義の起源とみなされた清教徒主義を創始したカルヴァンが住んだジュネーヴは、当時マルコ・ポーロなどの中国情報が流行する商業地域であり、資本主義の本格的発展となった職業召命説・予定説・高利貸の承認は、中国で道教の勧善説(勧善説)や財富観の影響を受けて施行されていたものである。²⁰⁴⁾救済の予定の証明としてのカルヴァンの財富観は、「神の恩寵としての財物」という道教的財物観に通じるところがあり、道教はプロテスタンティズムの財富観と極めて類似している。²⁰⁵⁾腎臓(腎臓)が身体の銀行のように万物を濾過して新たな活力を肝(肝)に送るように、経済においても、未来の期待のなかで財産を貯蓄する財富観が経済発展の核心といえる。²⁰⁶⁾ウェーバーが述べたのとは異なり、資本主義を発生させたカルヴァン主義は、実は西教と正反対の思想から発生した。²⁰⁷⁾西教は原則として博愛を主張するため、財富観的な行為は博愛と対立するといえる。²⁰⁸⁾ウェーバーは西洋資本主義の起源をカルヴァンの予定説とみたが、カルヴァンの禁欲主義は、アダム・スミスの道教的資本主義思想と結合した後により本格的に作動した。²⁰⁹⁾

カルヴァンは、すべてを分け与える西教の博愛精神に反して、中国やインドのように、当時イスラムでも違法と規定した高利貸を認めて貯蓄の基盤を整える。カルヴァンは、必要な商品の完全な取引を妨げる独占を、殺人と同様のものとみる。カルヴァンの主張に従って、当時ジュネーヴ市は、生活必需品に属するワイン・パン・肉などについて価格統制を実施したという。²¹⁰⁾当時の宗教改革家たちは、おおむね全般的な破綻と蔓延した失職に脅かされている商業都市を運営していた。²¹¹⁾カルヴァンの政策によって、ジュネーヴは一世代のうちに、取るに足らない地方都市から国際的な商業・財政中心地へと浮上した。²¹²⁾大陸とは異なり個人主義が発達してルターよりカルヴァンの影響力が相対的に大きかった英国のアダム・スミスは、カルヴァンの思想を継承し、ケネーから学んだ老子と孔子の思想に支えられて、見えざる手の無為自然を活用する。²¹³⁾

思想史的に、道教の小国寡民²¹⁴⁾思想は孔子と孟子の自由放任的経済思想に影響を与え、再びこれがカルヴァンやアダム・スミスらへとつながったといえる。²¹⁵⁾自由至上主義と限界効用学派の思想的起源はアダム・スミスの『国富論』であるが、『国富(国富)論』はその題目からして道教の富国(富国)強兵策から来ており、『国富論』の代表的理論である自由放任が、道教の無為を含む「無為之治」を翻訳した語から出たためである。(脚注70)

教理的な側面でも、貯蓄は現実を否定して未来への期待により希望を懸けるため、「Xは-X」という循環的論理を持つ道教の経済思想となる。小国寡民、水の哲学は代表的な貯蓄思想である。道教は、生産—流通—分配—貯蓄の四側面において、貯蓄を基盤に循環を促進しようとする。

道教の重点経済活動を考察すると、生産—流通—分配—貯蓄という経済サイクルにおいて、道教と関連する経済分野はとりわけ貯蓄といえる。東洋思想が西洋思想に比べて相対的に内向性を志向し、²¹⁶⁾東洋思想のうちでも儒教が「進む」宗教であるなら道教は「還る」宗教であるとするとき、道教は老子から無(無)・止(止)を強調してきており、これは経済サイクルにおいて貯蓄に相当するといえる。曹操から受けた財物を一つも使わずに集めておき、劉備へ還るときに財物をすべて分け与えた義理の神・関雲長は、道教において財物の神となり、²¹⁷⁾道教の核心教理である無為自然は、経済活動において貯蓄となった。²¹⁸⁾道教信者は勸善書(勸善書)と功過格(功過格)を作り、自らの善行がどれほど未来の財富を蓄えたかを確認した。²¹⁹⁾

道教は、積極的な活動よりも消極的な観望の知恵を強調している。貯蓄は、分配がすべて終わり、明日を期して、あらゆるエネルギーを蓄えている状態であり、五行では「水」のごとく、色では黒色のごとくといえる。実際、道教は「水の宗教」と呼ばれるほど水の知恵を強調し、黒色を象徴色とする。²²⁰⁾

道教の国家観を考察すると、理想的国家を最小限の政府とみる小国寡民(小国寡民²²¹⁾)思想として現れる。小国寡民(小国寡民)は、無政府主義のように、効用中心の最小限の国として現れる。黄台淵はアダム・スミスが儒教の無為而治を学んだとしたが、²²²⁾儒教の無為而治もまた道教から学んだものといえる。道教は、心身関係においても最小限のエネルギーを使う無病長寿を祈願し、元祖といえる老子は富国強兵と民衆の財富増加に集中する。

社会観を考察すると、道教は政治社会的な活動を人為的な努力として否定し、経済的な活動だけで万物を貯蓄を通じて循環させる役割を果たすため、自由至上主義的財富観と共通点を持っている。自由至上主義は、経済倫理において共同体より個人、正義より自由を優先する経済倫理といえる。自由至上主義的経済倫理は、自由を制限するいかなる社会制度も不可であり、経済は個人の貨幣使用に従って見えざる手によって自然に発展する。

平等観を考察すると、道教は、法の前の平等や市場の前の平等のように、道(道)の前の絶対平等を主張する。儒教が共同体に立脚した大同(大同)の平等思想を展開したとすれば、莊子は道の前の絶対平等²²³⁾あるいは天生平等説(天生平等説)を追求したという。莊子の絶対平等は、自由至上主義の「法の前の絶対平等」と類似している。

社会制度と士農工商について言えば、道教はまた技術・工(工)を強調する。道教の教理は気功術から始まり、神との合一のための呪文・縮地法・鍊金術などあらゆる技術で武装している。道教が生まれた南部中国は、また、堯・舜の時代に土木を担当した共工(工共)族が住んでいた地域であった。

分配と関連して最も重要な価値理論を考察すると、道教は実利を尊重するため、道教的な価値理論は新古典派の限界効用理論と類似しているといえる。限界効用論²²⁴⁾は、限界財である最後の財の効用である限界効用が価値を決定するとする価値論である。たとえば、同じリンゴでも、腹が空いているときに食べるリンゴが、満腹のときに食べるリンゴよりはるかに効用が大きいように、価値とは、労働価値論のように需要者と無関係に一方的に決定されるのではなく、需要者によって決定されるとする価値論である。需要者が空腹であればリンゴの価値も上がり、需要者が満腹であればリンゴの価値が下がる。とすれば、最も価値を高めうる方法は、リンゴを中心にみれば、最も空腹な人の順に食べることが最も価値を高めることである。商品が最も価値あるように動くなら、最も空腹な人の順に循環するというのが、限界効用論に隠蔽されている循環の原理であり、「資源の効率的配分」という限界効用論の長所といえる。また分配は、限界効用の分だけ分配されることを正義とする。限界効用論において分配は、商品に投入された労働の価値によって受け取るのではなく、「我が感じる効用」の分だけ受け取る主観的なものとなるため、分配の不平等を主張するのが難しくなる。

限界効用論において財貨が最も効率的に動くのは、最も効用が急ぐ順に物が消費される場合である。限界効用論は財貨の交換から始まり、商品の循環で締めくくられる。空腹な人は、自分が持っている他の財貨を交換してリンゴを購入するため、交換で始まって最も効率的な循環をするのである。限界効用論においても、循環が多くなり速くなるほど価値も上がるといえるため、実際に価値が生じるのは効用ではなく循環であることが分かる。

限界効用論が実現される場が流過程であるとすれば、発生する場は道教の貯蓄である。与えられた資源の下で最善の選択を決定する限界効用均等の法則は、自由競争の理論のように、前提条件である経済循環が可能なきに妥当な概念である。²²⁵⁾流通は、火のように、水が集めておいたものを撒くだけである。限界効用が均等になるには、最も空腹な人にパンが回ればよい。したがって限界効用もまた制限的な循環を担っている。

道教は財富観を強調したが、儒教の威勢に押されて資本主義へ発達しなかった。ウェーバーは、プロテスタンティズムが持つ予定説による肯定的財富観が儒教では欠如しており、中国では資本主義が発達しなかったとしたが、²²⁶⁾道教はプロテスタンティズムより財富を強調する。ただ、道教が儒教に抑圧され、財富が蓄積されると再び略奪されることによって、資本主義に至らなかった。

今日、自由至上主義はノージック²²⁷⁾、新古典派経済学はフリードマン²²⁸⁾、ハリエク²²⁹⁾などに代表される。

道教の自由至上主義的財富観の長所と短所を考察すると、長所としては、限界効用均等の法則を通じて経済を循環させる道教の財富観は、与えられた現実への適応はよくするが、与えられた枠を果敢に変えることはできないという限界がある。適応のみを強調する冷徹な自由至上主義社会では、階層の高下を問わず、賭博資本主義に陥る危険がある。

また、制度が不備な場合、道教が現実逃避思想へ流れたように、財富観が容易に墮落するという点である。実際、カルヴァンの財富観に従って資本を蓄積させた西洋の財富観は、賭博資本主義へと変わる。ウェーバーが述べたように、禁欲的労働を強調するプロテスタンティズムの肯定的財富観は、ニーチェが宣言した「神の死」と、共産主義の失敗に象徴される「人間の死」の後、誇示的消費と仮想的満足を追求める「賭博資本主義」的財富観へと大きく変化する。

科学が発達すると人間についての秘密が明かされ、いまや人間は神を捨てて自分のために金を稼ぐようになった。「神は死んだ」に代表されるニーチェの言葉のように、神が死んだ世界において、貨幣は「救済」の徴とはなりえず、ただ他人の欲望に対する徴となる。貨幣によって欲望が均質化された資本主義において、貨幣を持っているということは、他の人の欲望をすべて持っているということになる。貨幣は、神と人間の循環に対する徴であったのが、人と人との間の循環に対する約束の徴となった。

共産主義という計画経済の失敗は、人間の理想に対する信頼の喪失によって、他人の欲望としての貨幣に対する信頼も崩れることになった。いまや貨幣は、神のための救済の徴でもなく、他人のための利他主義的欲望の徴でもない、単に他人の欲望を模倣する徴となった。貨幣が人類の理想の徴としての機能を喪失すると、貨幣は賭博資本主義の象徴となった。貨幣はいまや貨幣のための貨幣となってその循環性を喪失し、それ自体が宗教となった。人間が、宗教的損失の状況においても宗教の教主を怨まないように、現代人は財貨をすべて失っても資本主義を怨まなくなった。²³⁰⁾現代資本主義の財富観は、循環性を喪失した賭博資本主義の財富観となった。

〈表2.4〉 道教資本主義と自由至上主義比較表

|| 道教資本主義 | 自由至上主義/新古典派経済学 |

| ----- | :---: | :---: |

影響史 マテオ・リッチ、カルヴァンに影響 現代主流経済学に影響		
理論 Xは-X、現実否定・未来準備 自由尊重		
重点経済活動 貯蓄・財富観・財物崇拜・器局主義 ²³¹⁾		
私有財産の増殖、予定と人類理想の徴		
国家観 小国寡民、太平実現 最小政府、警察国家		
社会観 人為排撃 政府干渉排除		
平等観 道の前の平等、天生平等論 法/市場の前の平等		
制度観 最小主義 市場強調、商業強調		
価値理論 実利崇拜、上善若水の適応 効用価値、適応を通じた効率		
代表思想家 老子、荘子 カルヴァン、アダム・スミス、ハイエク、フリードマン		
長所 経済動機の誘発 資源の効率的配分		
問題点 社会制度否定による虚無主義・現実逃避		
過度な自由尊重による共同体破壊、神の死による賭博/カジノ資本主義化		
差異点 循環/自由のうち循環優位 循環/自由のうち自由優位		
問題解決案 過不足の警戒 自律に対する責任の承認、良心の回復		

道教資本主義と自由至上主義の財富観の差異点と関連して問題点を考察すると、道教資本主義と自由至上主義はともに貯蓄と自由を大切にする財富観を持つが、究極的に、道教資本主義は自然が優先であるため自由より自然の循環を優先し、自由至上主義は人間が優先であるため循環より人間の利益を優先する。現代の自由至上主義は道教の影響を受けて資本主義の発展に大きく寄与したが、自然の循環すら無視して人間の利益を追求し、今日の大きな危機を呼び起こしたため、自由至上主義には「自らの責任を否定せずに自由を追求する循環の回復」が、道教資本主義には「過不足の警戒」が緊急に求められる。ここまで財富観と関連して、道教資本主義に現れた自由至上主義/新古典派経済学的特性を要約すると〈表2.4〉のとおりである。

3. 仏教菩薩資本主義と社会契約主義²³²⁾的分配観

アジアの四頭の龍と中国・日本という後背地を持つ儒教資本主義に比べて、仏教の経済思想は相対的に注目されてこなかったが、経済関連の言及が相対的に豊富な仏教は、最近のインドの浮上と生態主義の拡散によって、新たな経済代案として注目されている。²³³⁾とりわけ仏教の経済思想は、道教や儒教・西教に比べて相対的に生産よりも分配に偏った差別化された経済思想であり、縁起論という厳格な道德律によって支配される現代的経済思想といえる。²³⁴⁾分配中心で倫理中心的な仏教の資本主義は、人間の義務を重視する特性が「菩薩資本主義」という語によく現れるため、仏教の経済思想を菩薩資本主義²³⁵⁾と呼ぶ。

仏教菩薩資本主義を日常生活に近い部分から考察すると、歴史・重点経済活動・教理・社会観・経済活動態度・市場観・国家観・価値理論・問題点・差異点・改善点などにおいて、社会契約主義および古典経済学と類似した分配観を持っていることが分かる。

仏教資本主義の歴史を考察すると、仏教もまたマテオ・リッチが西洋に初めて紹介する。²³⁶⁾仏教はカントの義務主義倫理学に影響を与える。²³⁷⁾アリストテレスの徳の倫理学から始まった西洋の倫理学は、西教の共同体主義的倫理学、カントの義務論的社会契約主義倫理学を経て、英国功利主義に至る。

社会契約主義の根源である義務主義倫理学の始祖カントは、自らも自らの思想が仏教に近いとは知らなかったが、後代の人々がカント哲学と仏教の類似点を多く指摘した。²³⁸⁾

カントは、二律背反という原理を西洋で初めて導入し、インド哲学のような「3」の体系を導入する。²³⁹⁾ 仏教とインドは、それぞれ「中(中)」 「空(空)」 「0(零)」 という概念を開発し、男/女・陰/陽の二分法のみで成る世界に仏教的三分法を導入し、カントの「二律背反」概念もまた「0」のような第三の概念であった。カントは二律背反を活用して、大陸の合理論は「内容なき形式」であって空虚であり、英国の経験論は「形式なき内容」であって盲目であると批判し、「0」のように合理論でも経験論でもない先験的な知識を主張しえた。仏教のように現象学的に両者を否定したカントは、再び社会契約主義のように義務論を要請する。²⁴⁰⁾ 道徳的でありえない人間は「善」と「神」を要請せねばならないが、こうした要請もまた、仏教において「無我(無我)」が「善(善)」を要請するのと同じである。カントの影響を受けたショーペンハウアー²⁴¹⁾、そしてショーペンハウアーの影響を受けたニーチェも仏教を高く評価する。²⁴²⁾ 仏教は社会契約主義経済倫理と、それに関連した平等思想に大きな影響を与えた。

仏教の重点経済活動は、静止しているかに見える虚空(空)が崩れては成るという意の成住壊空(成住壊空)という仏教の循環観に現れるように、貯蓄—生産—流通—分配のうち、財産とは縁起(縁起)によって生じ、階級を認めないため、²⁴³⁾ 公正な分配を中心に経済活動が現れる。

仏教の教理体系を見れば、効率性よりも縁起論に従って公正に分配する、分配中心の循環を強調する宗教といえる。仏教において分配を強調する理由は二通りに解釈される。一つは、仏教が発生したインドは天恵の風土のため食糧生産に人為的努力がほとんど必要なく、二期作も可能で、天災が起きてもそれを運命に帰したため、インドのような社会では当然「作る」道徳よりも「分ける」道徳が強調されたという。²⁴⁴⁾ もう一つの解釈は、生産力が極めて低い社会階級においては、生産物の均等配分がなければ人々は共に生きていけず、釈迦在世時のインドは種族社会で生産力が極めて低い社会であったというものである。²⁴⁵⁾ 「XはXでも-Xでもない」として新たな動きそれ自体を否定し動きを固定させる仏教は、効率性よりも衡平性と「正義」を強調する点で社会契約主義と類似している。²⁴⁶⁾

仏教の重点経済活動を見ると、仏教はしばしば世俗的な労働を離れた超越的宗教として認識されるもするが、ブッダの教えはそうした認識が偏見であることを示すという。²⁴⁷⁾

釈迦如来は、何の経済活動もしない人を盲人、財産を得たり増やしたりする方法は知るが善悪を区別する眼のない人を、両眼ある人を「財産を得たり増やしたりする方法も知りながら善悪を区別することもできる人」とし、正しい分配に立脚した経済活動を大切ににする。²⁴⁸⁾

道教的な貯蓄を通じて経済潜在力が膨張した経済は、創造的飛躍をする前に、飛躍後の財富をいかに分配するかをまず考慮する姿となる。社会契約主義もまた、「自由至上主義において最大多数の幸福のための自然的な極大化方法はない」とするA・C・アローの不可能性定理に対する代案として出現したという。²⁴⁹⁾

循環論では、発展は直線ではなく、「一陰一陽これを道という(一陰一陽之謂道)」²⁵⁰⁾ とするようになり、一度拡大すれば一度縮むという「乙(乙)」字の形態で発展する。²⁵¹⁾ 道教によって蓄積された力量は仏教的な思想によって養生(養生)された後に生まれ、再び儒教へ飛躍する。仏教は、縁起という循環論的法則に合わせて万物を正確に分配する。²⁵²⁾

仏教の国家観を考察すると、やはり分配を強調する。²⁵³⁾ 仏教では国王の分配政策を重視し、正しい経済運用の方向を提示してもいる。²⁵⁴⁾

ブッダは、社会的諸問題は経済的不均等に起因しており、国家は適切な再分配政策を通じて社会的公正を実現せねばならないとする。

ブッダが主張した国家の分配政策の基準は、米国の政治経済学者ロールズ(J. Rawls)の社会契約主義的見解と相当の類似点を持つという。ロールズは、所得分配の公平とは、社会構成員の現在の社会的位置に関係なく、社会構成員の同意があるものであれば、それは公平とみなすべきと主張する。そして、最低所得集団である極貧者の厚生を最大限に上げうる所得分配政策であれば、ひとまず公平といえるとする。²⁵⁵⁾

国家が、貧しい農夫に生産基盤を、商人に資本を、雇用人に賃金を支払うことによって、正しい方向への財貨の均等分配がなされ、社会正義が実現されうるとというのが『究羅檀頭經』²⁵⁶⁾の説明である。しかし両者がより接近しているといえるのは、道徳的命令にその基盤があるという点である。『究羅檀頭經』において国家の分配政策は、一時的な貧民救済の次元ではなく、貧しい人々が持続的に生計手段を持って生産活動に従事することによって自立の基盤を構築し、窮乏から脱するよう助けているという点にその意味があるという。²⁵⁷⁾ロールズにおいても、道徳的原則が分配原則に対する判断の基準をなしていることを看過してはならないという。

仏教の社会観として福祉概念を見れば、仏教徒はとりわけ『優婆塞戒經』などで説かれている三つの福田の概念に留意しながら経済生活を営む。その三つの福田とは、功德田(功德田＝敬田)・報恩田(報恩田)・貧窮田であり、社会福祉について仏教もまた、個人の自発的な動機²⁵⁸⁾による結果とみなす。²⁵⁹⁾

仏教の価値理論を考察すると、アダム・スミスの労働価値論と類似している。アダム・スミスの労働価値論は、現象学において判断中止した状態で、商品の流れのなかに価値の根源を求めたのと同じである。アダム・スミスから経済学が始まるというのは、アダム・スミスが「価値の根源は労働である」と初めて労働価値論を主張したためである。²⁶⁰⁾労働価値論では、500ウォンの商品より1,000ウォンの商品が高い理由は、500ウォンの商品を作るのに必要な労働より、1,000ウォンの商品を作るのに労働がより多く入るからとする(訳注：原文は錯綜しているが趣旨は「投入労働量が価格を決める」)。あらゆる商品の価格を決定する価値の基準が人間の労働であると明らかにされると、経済と関連するあらゆる要素が一貫して整理された。仏教の縁起論は、西洋経済思想において労働価値論として現れる。²⁶¹⁾労働価値論とは、商品の価格を構成するのはその商品に投与された労働であるというものであり、「蒔いた分だけ刈り取る」という縁起論と一致する。商品が労働の対価であるなら、人々は労働の対価の分だけ公平に分配されうる。

あらゆる価値の根源が人間の労働であるため、労働を高める労働力の再生産は最も重要な生産となる。アダム・スミスによれば、生産的労働とは、労働力を再生産するのに必要な必需品生産に直接投与した労働をいう。釈迦如来もまた商業労働と生産労働を区別し、生産労働を強調する。

「仕事が多く担うところが多く労力の多くかかる業務と、仕事が少なく担うところが少なく労力の少なくかかる業務とがある。前者は耕作であり、後者は商業であるが、実行すれば偉大な果報を得るが、実行しなければ偉大な果報は得られない。」²⁶²⁾

「商品の価格は投与された労働量である」とする労働価値論は、循環とは何の関連もないように見える。労働価値論の背景としての循環は、等価交換の法則を商品循環に適用すると現れる。市場は交換の法則が作用するため、市場のなかで不等価交換をする者は誰もいない。人間が自己の労働力を自己の労働力の再生産費用以上の対価で販売し、等価交換が連続するなら、誰も損をしないはずなのに、剰余価値はなぜ生じるのか。まさに誰かが絶えず与えているためであり、それがまさに自然の領域である。²⁶³⁾

労働価値論において、自然の循環による贈与が価値の根源となることを最も明確に示す概念が、労働力と労働の区分である。労働力は労働しうる能力であり、労働は労働そのものである。労働力は一晩過ぎれば再び生じる再生可能性が、労働と労働力の違いである。労働力は、一晩を過

ごすうちにどこかで新たな価値を付与されて来るのである。

道教的貯蓄から発生した使用価値は、交換分配過程において実現される。限界効用論において効用が生じること自体が循環による差異の解消にあるように、労働価値論において、労働力と労働の差異から、自然の循環による純粋贈与、すなわち使用価値が現れる。労働価値論が流行(遊行)という動態的観点から循環を把握したとすれば、限界効用は待対(待対)という静態的關係から主観的観点で価値を把握したといえる。

仏教は膨張後に分配を強調するため、儒仏仙と西教のうち最も循環論の特徴が際立つ。²⁶⁴⁾ 仏教の労働は、「縁起なくば分配なし」という、贈与と分配としての労働となる。²⁶⁵⁾

仏教は、万生万物が互いに縁起論的に連結されて循環するため、人間は菩薩のように万物を自分の身のごとく思わねばならないという菩薩資本主義的分配観を持っている。²⁶⁶⁾ 最近、社会の循環を強調する経済学は、仏教の循環論的経済思想に立脚して、既存の価値論の隠蔽された循環性を見出した。労働・効用・革新という既存の価値論の共通点は、儒仏仙とは異なり、いずれも人間の努力を強調して循環を隠蔽し、「価値の根源は人間の努力だけで生じたのではなく、自然の循環から生じる価値が人間の努力によって加工されるときに生じる」ことを隠したという点である。

環境危機と人間疎外を直線的な古典資本主義が解決してくれないと、西洋の財貨観は、蓄積のために欲求を抑制する禁欲主義的財貨観から生態学的経済観へと変貌することになる。²⁶⁷⁾ 無限に財貨を蓄積していた人間は、環境問題と人間疎外という壁に突き当たり、共同体を通じた分配問題を解決しうる価値論を悩み始める。価値は革新によって無限に創出しうるという信頼が崩れ、自然と社会を共に考慮する循環価値論が登場し、人間労働の循環と欲望の対称性を強調する。とりわけ20世紀後半になってようやく一般人に広く知られ始めた仏教の経済思想は、最も人間の意識と一致する宗教経済思想であるという。²⁶⁸⁾

仏教の問題点を考察すると、仏教と類似した社会契約正義論の問題点と似た問題を挙げることができる。ロールズの社会契約正義論において人間は、利益のために動くのではなく、契約という義務を守るために動く。仏教は公平な分配を志向するが、仏教は功利主義のように効率を追求することもなく、自由至上主義のように自由を志向することもなく、共同体主義のように「自らがまず分け与える」ことを志向しないという問題がある。仏教はただ、あらゆる価値が正義に適用されることを願うだけである。仏教の経済思想は、社会契約主義倫理論の福祉国家論と類似して、効率性が落ち、創造的な徳を排除している。社会が複雑になるにつれ、正義と公正な縁起という境界が不分明になった。

仏教菩薩資本主義と社会契約主義の違いを考察すると、仏教菩薩資本主義と社会契約主義はいずれも義務の遵守を強調するが、仏教菩薩資本主義は縁起(縁起)をより大切にするため、循環を義務より強調する一方、²⁶⁹⁾ 社会契約主義は義務をより強調する。西欧の社会契約主義は社会保障制度の発展とともに資本主義の発展に大きく寄与したが、共産主義の崩壊に見られるように、人間と社会に対する不信をもたらして今日の危機を招いたため、社会契約主義には「恩を忘れない報恩精神」が、仏教菩薩資本主義には「個人の解脱を超えた共同体の尊重」が必要である。菩薩資本主義とロールズの社会契約主義倫理学を比較すると次のとおりである。

〈表2.5〉菩薩資本主義と社会契約主義比較表

|| 菩薩資本主義 | 社会契約主義/古典派経済学 |

| ----- | :---: | :---: |

| 影響史 | カント、ショーペンハウアーなどに影響 | 社会契約主義的平等思想に影響 |

| 理論 | 縁起論による公正な分配 | 効率性より公正性を重視 |

重点経済活動	正しい分配のための生産	経済論理ではなく正義の原則を重視
国家観	中立国家、社会公正性の維持	基礎的社会保障国家
社会/平等観	功德田・報恩田・貧窮田	最低所得の維持
価値理論	無縁起・無分配	労働価値論
代表思想家	シューマッハー	アダム・スミス、ロールズ、カント
長所	対称性の回復、倫理の回復	経済学への義務導入による共同体発展の契機
問題点	縁起の境界の不透明	契約違反時の対策の名分の欠如
差異点	正義より循環を重視	循環より正義を重視
問題解決案	縁起論の補完	義務遵守と連帯を通じた正義²⁷⁰⁾

4. 儒教資本主義と功利主義的²⁷¹⁾労働観²⁷²⁾

20世紀後半、中国と日本、ベトナム、そして「アジアの四頭の龍」と呼ばれた韓国・台湾・香港・シンガポールなど、儒教が国家思想であった国だけがとりわけ世界経済を席卷し始めると、中国共産党が反近代的思想として罵倒した儒教が資本主義より優れた思想ではないかという反省が起こり、「儒教資本主義」についての研究が世界的に流行した。²⁷³⁾

米国エンチン研究所の杜維明²⁷⁴⁾、日本の森嶋通夫²⁷⁵⁾、韓国の咸在鳳²⁷⁶⁾によって、儒教と資本主義の親和性についての研究が進められ、西洋オリエンタリズムによって歪曲された儒教思想の優秀性が一つずつ明らかにされ始めた。²⁷⁷⁾ 儒教資本主義を精力的に伝播する杜維明らは、儒教が資本主義の発生と発達にいかにか肯定的な機能を果たしてきたかについて披瀝する。²⁷⁸⁾

儒教資本主義を日常生活に近い部分から考察すると、歴史・重点経済活動・教理・社会観・経済活動態度・市場観・国家観・価値理論・問題点・差異点・改善点などの順に、功利主義およびケインズ・シュンペーター経済学と類似した労働観を持っていることが分かる。

儒教思想が西洋の経済思想に及ぼした影響史を考察すると、西洋でカルヴァン主義によって財富が蓄積されると、次は生産が主要な問題となった。西洋はギリシア・ローマ以後、西教に至るまで、個人の貪欲に対する極度に否定的な見解があってきたが、財貨が救済の徴となった状況で、利己心を社会倫理の根源とみる経済思想の変化が生じた。当時、倫理学教授であり、のちに経済学の父と呼ばれるアダム・スミスは、親友であったヒュームとともに中国の経済思想を学び、²⁷⁹⁾ 当時、個人の利己心が逆説的に社会的発展をもたらすとして社会的物議をかもした『蜂の寓話』²⁸⁰⁾ の論理を批判・発展させて、ギリシア以後流れてきた「貪欲への禁忌」という西洋の伝統にコペルニクス的革命を起こす。アダム・スミス以前には人間の標準であった利他的人間は、アダム・スミス以後、詐欺師か非合理的な人、良心の不良な人とみなされる。価値は効用価値のみならず、人間の創造性による革新によって生じるとする革新価値論が現れ、世界は革新の角逐場となる。

儒教の理論体系を見れば、儒教は「創造性を抑圧する古臭い理論」という通念とは逆に、代表的理論書である『大学(大学)』に「明德(明德)」「在新民(在新民)」「日新又日新(日新又日新)」と強調するように、貯蓄によって作られた種を創造性を通じて芽吹かせうる推進性の創造性を特徴とするといえる。²⁸¹⁾ 中国は、儒教の富国強兵術によって18世紀まで世界最高の経済力を誇った。²⁸²⁾ マテオ・リッチ(利瑪竇)がよりによって中国に行って地上天国を広げようとした理由は、中国が当時世界最高の先進国であり、ヨーロッパは中国に追いつくのが困難な時代であったためである。マテオ・リッチと彼の同僚であるイエズス会宣教師たちが中国に来て、中国が富者である理由として見出したのは、富国強兵を主とする儒教であった。当時、中国は韓国とともに、王から一般庶民に至るまで儒教を学習する世界唯一の教育体制の国であり、その思想的基盤が儒教で

あった。²⁸³⁾

儒教の中心経済活動を考察すると、貯蓄—生産—流通—分配のうち生産を強調する。仁(仁)を強調した儒教は、孟子に来て仁義(仁義)を同時に強調しもしたが、生産である仁(仁)を最も強調したのである。儒教資本主義において人間は、万物を循環させるために共同体²⁸⁴⁾を成し、最大多数のための最大幸福を通じた構造的革新をする功利主義的労働観を持つ。²⁸⁵⁾功利主義的労働観とは、循環的貯蓄観や循環的分配観と同様に循環を中心としつつ、革新²⁸⁶⁾を通じて生産で循環を主導する方法をいう。

儒教の国家観を考察すると、儒教は孔子の人文主義国家観に代表されるといえる。²⁸⁷⁾孔子は、自由至上主義的な家族主義国家観の問題点を補完して長所を活かし、血縁の自発性から「最小の過失のための人文啓蒙の熱望」によって国家を想定し、ヨーロッパがあればほど羨んだ哲人国家の伝統を作った。²⁸⁸⁾

儒教は、『論語』と『孟子』に出てくるように、戦国時代にすでにケインズの経済調節政策があり、当然アダム・スミスの自由放任政策を施行して富国強兵を最大限効率性をもって施行していた。²⁸⁹⁾西洋資本主義の儒教淵源についての研究は、ついに「東洋が西洋から資本主義を学んだのではなく、西洋が東洋の資本主義を学んだ」がゆえに20世紀にヨーロッパとアジアの経済順位が入れ替わったことを証明した。

ただ、西洋は東洋に資本主義を学んだが、その内面にある易(易)の循環的経済観を学べなかったため、大きな災厄を呼び起こすことになった。

儒教の社会観を考察すると、儒教資本主義は効率を強調しつつ、社会全体の集合的な効率を強調する点で、倫理的には功利主義に近い。²⁹⁰⁾人間が貪欲を追求しても見えざる手が調整するというアダム・スミスの経済思想は、「道」を模倣したものであった。儒教は、社会構成員が一つの目標を追求する大同社会を志向する。当初、孟子の自由主義経済思想を模倣したケネーの農業中心的資本主義を、商工業中心の自由主義資本主義経済へ転換したのがアダム・スミスの古典的資本主義であった。

儒教の価値論を考察すると、儒教の価値論は革新価値論と記号価値として現れる。²⁹¹⁾革新価値論を考察すると、労働価値と限界効用価値が同一であっても人によって結果物が異なるのは、労働と効用以外に別の価値の創出要素があることを意味する。まさに労働と効用を決定する人間の要素が価値を決定し、技術が発達するほど価値を作る人間の役割が大きくなっている。人間は人的資本として投資・管理される。

儒教は絶えず人を叱咤して新たなものを創造させる。労働価値と限界効用が、与えられた枠内での待対と流行を通じて最大値を創出する価値論であるとすれば、創意性あるいは革新価値論は、その枠自体を拡大する価値論といえる。生産と分配を調節する人間の革新は、機会が平等に循環するほど右へ動くといえる。シュンペーターは、革新が価値の源泉であり、革新なき社会には価値がありえないとした。最初の創造性の契機として出発した儒教は、社会の価値体系を独占した後、創造性の契機が消えることによって経済を多少停滞させたが、現代社会に更新されてアジア経済の発展を牽引する牽引車の役割を果たしたのである。

記号価値を考察すると、記号価値もまた革新とともに、その価値の源泉は循環にあることが現れる。²⁹²⁾まず、何かが創造されるということは、循環の待対と流行を円滑にすることである。たとえば、赤が流行すれば次は青が流行し、青いものが流行するときに赤いものを準備することが革新といえる。革新は、今日、我と他人を区分する「差異の記号」を生産している。

儒教と功利主義の長所を考察しよう。道教の使用価値と仏教の交換価値は相互に対立するが、二つの概念が人間の最低生計水準において妥当な概念であるとすれば、その水準を超えれば、その二つを調和させる新たな記号の創造が要請される。「使用価値」と「交換価値」が「量(量)」の

経済において必要な価値であるとすれば、儒教の「記号」価値は「質(質)」の経済において必要な概念である。²⁹³⁾人間が最も重点を置くべきものは、労働を通じた生産と想像力を通じた革新といえる。²⁹⁴⁾道教の使用価値と仏教の交換価値は、儒教によって記号化され革新されて、新たな質的価値として誕生する。記号価値を選好する儒教は「XはX、-Xは-X」という区別を最優先とする。記号学の時代である後期資本主義は、記号を生産して消費する最も効率的な体系となった。²⁹⁵⁾儒教資本主義の記号価値は、共同体を人文化させて持続可能な発展を引き起こす。

儒教と功利主義の問題点を考察すると、功利主義が福祉国家に最も近く見えるが、功利主義は個人の効用を強調するのではない点、社会全体の不平等は考慮しない点、効用を一元的に評価する主体を想定しており、多様な社会構成員の集合的な選択過程を無視する点で、儒教と共通する問題がある。アダム・スミスの古典的資本主義には、見えざる手が道(道)のように作用して需要と供給の均衡を合わせるが、アダム・スミスもケネーも中国の経済思想から学べなかったのは、中国思想の背景に敷かれている循環性であった。中国の易(易)思想のように、見えざる手は螺旋形発展をしてこそ持続可能な成長をなしうるが、アダム・スミス以後、ヨーロッパ経済は螺旋形発展ではなく直線形発展を選択する。直線形発展を追求していたヨーロッパ経済は、第一にマルクス主義革命、第二に環境危機を迎えて、再び東洋的淵源に戻り、螺旋形発展を追求することになる。中国が体制を柔軟化させ、資本主義国家が社会保障制度を強化するように、儒教において三綱五倫の弱者の利益を保障して相生する方法によって、功利主義と儒教資本主義を発展させうる。ここまで儒教資本主義と功利主義を比較すると次のとおりである。

〈表2.6〉 儒教資本主義と功利主義比較表

儒教資本主義 功利主義/ケインズ—シュンペーター経済学
----- :---: :---:
影響史 アダム・スミス、ケネーに影響 福祉国家に影響
理論 創造性重視、日新又日新 有効需要、企業家精神
重点経済活動 生産・仁(仁)・労働 最大多数の最大幸福のための大量生産
国家観 人文主義国家観 福祉国家
社会/平等観 大同社会、大同の平等 ²⁹⁶⁾ 集合的効率を重視
価値理論 記号価値 革新価値論
代表思想家 孔子、司馬遷 ベンサム、ミル/ケインズ、シュンペーター
長所 共同体の人文化、革新 革新、共同体発展の契機
問題点 団体中心、画一化 個人の人権侵害、質的差別の無視
差異点 循環が功利より優先 功利が循環より優先
問題解決案 三綱五倫における弱者尊重 少数の利益保障

5. 西教(西教)西欧資本主義と共同体主義的財貨観

マックス・ウェーバーがプロテスタンティズムと資本主義の精神を発表して以後、西教は資本主義との密接な関連があると知られた。しかしウェーバーが明らかにしたのは異なり、プロテスタンティズムは、西教の博愛精神に基づく共同体精神が儒教と差別化されて、資本主義の成立に成功したといえる。²⁹⁷⁾

西教西欧資本主義を日常生活に近い部分から考察すると、歴史・重点経済活動・教理・社会観・経済活動態度・市場観・国家観・価値理論・問題点・差異点・改善点などの順に、共同体主義

および制度経済学と類似した財貨観を持っていることが分かる。

西教西欧資本主義の歴史を考察すると、プロテスタンティズムを西教と同一視したウェーバーとは異なり、西教の博愛思想は、プロテスタンティズムの財富観とは正確に正反対の思想を持っていた。²⁹⁸⁾ 道教の財富観が「水(水)」のように万物を引き寄せて蓄積する役割をするとするれば、「博愛(博愛)」は「火(火)」のように、集めておいた財富を必要な所に消費して循環させる役割をする。「博愛」は、消費に注力して価値を生産しないのではなく、効用を実現させて価値を生産する。実際、西教は聖霊を「火(火)」として表現する。²⁹⁹⁾

西教の重点経済活動を考察すると、貯蓄・生産・流通・分配という経済循環のうち流通に相当する。貯蓄・労働・革新を通じて構築された価値は、博愛という共同体主義的財貨観に立脚した流通を経て、ようやく価値が実現される。西教は、貯蓄—生産—流通—分配という経済四段階のうち、主に流通を通じて循環を主導する。³⁰⁰⁾ 流通は、既存の貯蓄・分配・生産とは異なり、生産と無関係な消費と贈与(贈与)の概念である。儒教の革新によって生じた記号は象徴となって価値を統合し、愛の象徴として贈与されることによって、経済活動は一つの循環を締めくくる。³⁰¹⁾

西教の教理を経済と関連して考察すると、西教が流通を象徴するといえるのは、同じ唯一神を信じる宗教であるイスラムとは異なり、「利子(利子)」を認めるという点である。西欧資本主義は、単に再使用のための貯蓄を超えて、「利子」を認めることによって始まったといえる。³⁰²⁾ カルヴァンが認めた利子は、同一の唯一神を崇拝するイスラム教やユダヤ教では現れない思想であった。利子に対する承認は、西教の博愛と三位一体によって受容可能な論理であった。³⁰³⁾ 聖子(聖子)は、無意識的対称性によって循環によって増えた価値であり、博愛は「火」のように万物を流通させることを特長としている。³⁰⁴⁾

貨幣の別の表現である「金(かね)」というものは循環を象徴し、博愛は最も「金」の属性にふさわしい教理体系を持っている。³⁰⁵⁾ 実際、西教の宣教師はマテオ・リッチのように全世界を巡って西教を流通させた。西教の唯一神思想は、貨幣のように、単一の基準であらゆるものを統一させる思想を持っていた。³⁰⁶⁾

西教の国家観を考察すると、共同体主義倫理学の国家観のように、国家は積極的に共同体の理想を実現する場となる。西教は教皇と王という二元的体制の宗教であるが、王が国家において共同体の理想を実現しうる。西教の国家観は、共同体を通じた地上天国を志向するといえる。

西教の社会観を見れば、独立的な各個別主体が批判的に市場経済³⁰⁷⁾を眺め、共同善を主張する点で、共同体主義に近いといえる。³⁰⁸⁾ 共同体主義は、社会契約主義とは異なり、社会連帯を利害打算ではなく、歴史的に成り立った感情共同体とみなす。西教は家族を重視しないため、皆が兄弟・姉妹と呼ばれる。共同体主義は最も理想的な経済思想といえるが、そのためには循環に対する確固たる保障が必要である。

西教西欧資本主義の価値論を考察すると、西教の流通—財貨観と最も近い価値論は、文化価値論³⁰⁹⁾あるいは象徴価値論³¹⁰⁾といえる。最も必要な人に流通させて最も高い効用を引き出す限界効用の法則は、流通を通じた博愛という贈与の実践によってなされ、このとき交換価値・使用価値・記号価値は象徴価値となる。共同体主義の象徴価値は、西教において神との約束として現れる。

西教の博愛論は、生産の段階から流通・消費の段階へ行く第一段階となる。とりわけ贈与の論理が作動して、商品の価値は象徴価値として固まり始める。記号学的な身分の差異を表すところまで発展していた商品の変化は、流通されながら象徴価値として固まり、霊(霊)的資本となる。³¹¹⁾

西欧資本主義の長所を考察すると、ウェーバーが資本主義成立の原因として指摘したプロテスタンティズムの財富観とは異なり、西洋で真の資本主義が発生したのは、東洋の儒仏仙思想には

欠如していたこの博愛の贈与思想であるといえる。西教は東洋とは異なり、道教と儒教の富国強兵策で製造された財貨を博愛思想に従って広く流通させることによって、財貨の循環を促進させて産業資本主義の構築に成功したといえる。農耕社会の民族は情緒的紐帯感は深いが、長期間の同居によって縁故資本主義のような役割が生じざるをえないのに対し、非農耕民族は公平な関係を維持するため、共同体を形成するのにより有利である。

西教西欧資本主義の問題点を考察すると、西洋の財富観が「神の死」と「理念の死」に従って変わるように、財貨に対する象徴価値の観念も変わる。神の慈悲の証明としての財貨は、神の死以後は使用の対象として、また理念の死以後は仮想現実として現れることになる。今日、西教は繁栄神学となって、再び財貨は救済の証明となったが、絶対的貧困水準を超えれば、もはや羨望の対象ではなく、他者の欲望の徴にすぎない。³¹²⁾

貯蓄・労働・革新の価値をうまく調和させて発展してきた西欧資本主義は、物質文明の発展を成し遂げたが、物質文明がその根である儒・仏・仙の循環構造の精神文明を妨げることになった。資本主義経済の根源である社会と自然の循環性は、環境危機と人間疎外というブーメランとなって現代経済の足を引っ張ることになった。循環を通じた価値の実現よりも、天国のために今日を犠牲にする賭博資本主義が経済価値となった。自らの根である循環価値の実現は後日に先送りされ、直線的物質文明を追求するようになった。個人の経済観もまた循環的倫理を喪失して経済を追求するが、経済はいっそう困難になった。³¹³⁾

生産と唯一無関係な共同体主義は爆発的に増加しており、これは東欧国家の社会主義崩壊に伴う代案模索の次元が強いという。³¹⁴⁾

経済の循環のために、受け取りうる保障のない贈与をせねばならない理由は、循環が崩壊すれば、何かを常に志向する人間意識の志向性が崩壊するためである。実際、能力主義に心酔した現代人は、しばしば憂鬱症と無力感に陥る。共同体主義を代表するマッキンタイアは、現在の自由社会が直面している問題は、贈与の不在による目的意識の喪失であり、目的意識がない限り道徳は趣味や嗜好にすぎなくなるとする。³¹⁵⁾

西教西欧資本主義と共同体主義の差異点は、共同善と循環の優先順位において、西教西欧資本主義が共同体主義に比べて共同善を優位に置くという点といえる。西教では、共同体の善もまた究極的には絶対者の意にすぎないからである。

経済学的共同体主義は、いまだ共同体主義が発生する心理学的機制を発見しえなかったが、精神分析学において、無意識的対称性によって共同体主義が必然的に発生することを証明した。マッテ・ブランコは、ラカンの精神分析学において無意識が対称的に成り立っていることを発見した。

〈表2.7〉西欧資本主義と共同体主義比較表

西教(西教)西欧資本主義 共同体主義/制度主義経済学
----- :---: :---:
影響史 非農耕文化共同体主義 現代共同体主義
理論 利子の承認、三位一体 贈与経済論、一般経済論
重点経済活動 博愛の実現を通じた共同体 贈与・流通・消費
国家観 地上天国 共同体国家
社会/平等観 神の兄弟姉妹 感情共同体
平等観 神の前の平等 共同体の前の平等
価値理論 神との約束 象徴価値

代表思想家	カルヴァン、ウェスレー	マッキンタイア、マイケル・サンデル
長所	集団行動が可能	
問題点	環境問題	現実性の不足
差異点	循環重視	共同体重視
問題解決案	対話の増進	目的意識の強化

人間の意識は自分にのみ有利な交換意識を持っているが、人間は無意識の対称性によって、誰かに与えることになる志向性を持ち、受けたものを返す負債感を持つ。モースは、世界の贈与経済体制において負債感に訴えたとする。人間に負債感を感じさせるものが、無意識的対称性といえる。ここまで議論してきたことを整理すると次の表のとおりである。

II-1・2・3・4章を要約すると次の表のとおりである。

〈表2.8〉貯蓄—生産—流通—分配関連表³¹⁶⁾

貯蓄 生産 流通 分配
:---: :---: :---: :---: :---:
宗教 道教 儒教 西教 仏教
経済思想 肯定的財貨観 召命的労働観 公共的財貨観 縁起的分配観
循環 反対—相互対立 期待—相互依存 代行—相互代行 交流—相互消長
経済思想 カルヴァン主義 企業家精神、パレート最適 ³¹⁷⁾ (厚生経済学) 福祉国家 ³¹⁸⁾ カント主義
経済倫理 自由至上主義 功利主義 共同体主義 社会契約主義
価値論 効用価値論 革新価値論 貨幣価値論 労働価値論
価値 使用価値 記号価値 象徴価値 交換価値
適用領域 有用性の次元 身分の次元 贈与の次元 取引の次元
作動論理 作用性 差異性 曖昧性 等価性
資本主義 中国資本主義 儒教資本主義 西欧資本主義 菩薩資本主義
経済正義 無為自然 日新又日新 博愛 慈悲・空・縁起
循環 限界効用均等 ³¹⁹⁾ 創造的革新 信用創造 労働力の再生産

脚注

136) 岡田英樹 (2002), 38頁

137) 岡田英樹 (2002), 70~71頁

138) 倫理学において徳は、東洋の徳とは異なり、卓越さ(arete)をいう。(岡田英樹, 「徳の概念の再検討」, 岡田英樹 編, 2004, 5~7頁)

139) アリストテレスは、カントや功利主義者とは異なり、徳を共同体のなかで論じ、徳は個人の動機や習慣・性格にかかっているのではなく、共同体のなかで人間が持つようになるものであるとする。(岡田英樹, 2004, 1頁)

140) 『書経(書経)』では三事(三事)として、正徳(正徳)—存在、利用(利用)—行為、厚生(厚生)—制度をいう。(『書経』, 「大禹謨」, 岡田英樹, 「徳の概念の再検討」, 岡田英樹 編, 2007, 岡田英樹 編)行為(天)・制度(地)・存在(人)は、天地人としても、ジョルジュ・デュメジルの政治・生産・宗教の三機能体系としても解釈しうる。

141) 岡田英樹 (2002), 47頁

142) 「卓越」は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』におけるareteを翻訳したものである。(岡田英樹 編, 『徳の概念の再検討』, 岡田英樹 編, 2006, 36頁)

143) 岡田英樹 (2002), 77頁

- 144) 〇〇〇〇 〇〇〇 (2002, 79)
- 145) ロールズの『正義論』に現れた倫理学的議論は、経済学にも多くの影響を及ぼした。とりわけ、効率性を中心に進められる経済学的議論に、ロールズの倫理学は、効率性以外の社会的徳目、すなわち自由・権利・正義などへの考慮を経済学の領域へ導き入れる触媒の役割をしたという。(〇〇〇, 「〇〇: 〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇 〇7 2〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇〇, 2006, 35)
- 146) 共同体主義は、大きくマイケル・サンデルのアイデンティティ共同体主義、マッキンタイアの徳共同体主義、テイラーとウォルツァーの政治的共同体主義に分けられるという。(〇〇〇, 2004, 26)
- 147) パレートは、与えられた限界内で最適の効率性を持つ組み合わせを求めうる「パレート最適」という関数を発見した。パレートが発見した最適の配分は、共同体の最大多数の最大幸福を提供してくれる解法となった。パレートの方法論は厚生経済学といって、福利厚生を最適化する学問となった。
- 148) 共同体主義は、小規模共同体の文化的特殊性を強調し、この共同体が人格の完全性・道徳の形成・共同体意識の形成に対して持つ価値などを強調することによって、小規模共同体の重要性を浮き彫りにする一群の社会理論的・社会政治的・道徳哲学的立場をいう。この立場によれば、人間の苦痛と不安を堪えうるものとして正当化してくれる「生の具体的な意味」は、匿名的で多元的な社会においてではなく、共通の価値を志向し、人々が互いに知り合いの大きさを持つ共同体のなかで実現される。代表的な理論家として、『これからの「正義」の話をしよう』で有名なマイケル・サンデルや、アリストテレスの徳の哲学を復活させたマッキンタイアなどがある。(〇〇〇〇〇 〇〇, 『〇〇〇〇〇〇』, 〇〇〇 〇〇, 〇〇, 1998)
- 149) 自由主義の核心をなす自律性・中立性の代わりに、共同体・共同善を強調すべきというのが共同体主義者の主張である。(〇〇〇, 2004, 26)
- 150) 大巡思想において諸宗教は、儒仏仙と西教の四つを核心としうるという。「またある日、上帝が仰せられた。『仙道(仙道)と仏道(仏道)と儒道(儒道)と西道(西道)は世界各族の文化の土台となったから、いまや崔水雲(崔水雲)を仙道(仙道)の宗長(宗長)に、震黙(震黙)を仏教(仏教)の宗長(宗長)に、朱晦庵(朱晦庵)を儒教(儒教)の宗長(宗長)に、利瑪竇(利瑪竇)を西道(西道)の宗長(宗長)に、それぞれ立てる』と仰せられた。』(『典経』教運一章六十五節)
- 151) 命題Xとは「水は冷たい」という一つの文であり、命題-Xは「-」が否定を指すため「水は冷たくない」を意味する。
- 152) あらゆる存在は構造的な次元と流行的な次元を同時に持っている。ゆえに、陰陽の力動的均衡は、再び調和を成す陰陽の相互作用(感応)によって循環的变化が起こり、循環的变化によって再び陰陽の調和(調和)が成立するといえる。こうした観念が易(易)では、位(位)と時(時)、応比(応比)と往来循環、中(中)という卦解釈の原理として表示されたのである。(〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 1996, 165)西洋でも歴史発展の論理には循環があるが、東洋の循環が西洋の循環と異なるのは、感応論をより含むためである。西洋は循環も線形的にし、東洋の循環は西洋の循環に比べて非線形的な感応論を含んでいる。感応論は、東洋の循環が複雑系科学となる根拠となる。循環について感応の地点を選定する位置に従って儒仏仙が分かれるといえる。大巡思想において儒仏仙は究極的な思考体系へ拡大される。あらゆる道通神は儒仏仙の修めたところに従って道通を伝え(上略、道通するときには儒・仏・仙の道通神がすべて集まって各自が心身で修めたところに従って道に通じさせる、下略、『典経』教運一章四十一節)、同じ壬辰の乱を儒道が担えば3年、仏道が担えば8か月、仙道が担えば3日というのは、儒仏仙が普遍的な科学体系であることを示す。(上略、過ぎ去った壬辰の乱を崔風憲(崔風憲)が担っていれば三日に過ぎず、震黙(震黙)が当たっていれば三月を越えず、宋亀峰(宋亀峰)が担っていれば八月で乱を平らげたであろう。これはただ仙・仏・儒の法術が異なるためである、下略、『典経』預示一章七十三節)今日、科学において方法論的自由主義を採るファイヤーイベント、パシュラール、カンギレム、ミシェル・セール、ジルベール・デュランなどの科学哲学では、科学は詩的想像力と異なるものではないため、科学の背景として西教的科学だけがあるのではなく、儒教的科学・仏教的科学・道教的科学が互いに異なるように定立可能であり、実際に自然科学すらニュートン・アインシュタイン・量子力学など、循環を眺める観点に従って異なるように現れる。自然科学も循環する。世界的な科学哲学者ファイヤーイベントは、学校で魔術を教えるべきだとする。(〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇, 2008, 180~183)人文社会科学もまた、ハーバーマスが分類するように、主体の関心が解放的関心か否かに従って、実証主義・解釈学・構造主義・深層解釈学に分けられうるといえる。(〇〇〇 〇〇〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇 〇, 〇〇〇〇〇〇, 1986, 7~41)ヴィクトル・シャウベルガーは、水についての理論を通じて、現代科学が自然の循環性を活用しえずに自然の破壊が深刻であったことと、自然の求心性爆発原理を利用して創造的な永久装置を作りうることを示した。(『〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇』, 〇〇, 1997, 97~101)最近の量子力学は、儒・仏・仙のような「心を通じた科学」の可能性に没頭している。(〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇〇〇, 2011, 36~55)
- 153) 位相数学(トポロジー)とは、東洋数学と西洋数学の境界にあるような現代数学で、「位相(位相)」という言葉どおり、事物の位置と形状を解析する数学である。位相数学は、東洋数学のように、事物の外形に関係なく事物の本質の共通性と差別性を発見する数学である。(〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇, 2000, 189)位相数学は、空間上の変数を抽象化して各図形間の類似性を発見する。位相学(Topology)の発展によって、空間・代数・時空間を多元化された枠で学問の新たな扉が開かれることになった。位相数学を通じて、自己文化の構造を分析するのみならず、一つの文化で他の文化を理解するのにも役立つようになった。(〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇』, 〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2003, 29~30)
- 154) 世界の論理は、西洋の三段論法と中国の二元的論理に代弁され、韓国のような周辺国の循環論理は虚辞決定論として現れる。(〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇, 1993, 102-103)循環論理は互いに感応しているため、虚辞決定論として多様に表現しうる長所がある。
- 155) 孔子は「我が道は一以貫之(一以貫之)である」(『論語』「里仁」)、言行がすべて一つに帰結するとした。孔子は3,000人の弟子のうち70人を選ぶとき、一つに貫けるか否かを基準にしたという。孔子の論理は $(X)^2 \cup (\sim X) \rightarrow X$ と要約される。(〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇, 1989, 13~16)膨大な儒教をどうして式一つで単純化できるかという反論は、孔子によって反駁される。易(易)が単純な太極という記号一つに圧縮され、漢字は万物を一つに圧縮し一音節に圧縮する。漢字は韓国語の古代語であるインドのサンスクリット語の起源である悉曇語から出たという。(

- 田中, 『田中 田中田中』, 田中田中田中田中, 2007, 3頁)また、漢字の意味と発音方法が一致する国は我が国しかないという。(田中, 『田中田中』, 田中田中, 2011, 38~40頁)圧縮と循環は、西洋と東洋の学問の方法論を区分する基準となる。東洋の数学は循環論理に基づいて十干十二支など帰納的に圧縮し、西洋数学は演繹論理に基づいて無限に拡張させるという。
- 156) $X \cdot (\sim X)$ を同時に受け入れる老子は、弁証法的で逆説的であるといえる。道経と徳経で構成された老子の道德経において、道の構造は「 X という X は永遠の X ではない」とし、徳の構造は「 X なる者を私は X とみなし、 X でない者も私は X とみなすから、これがすなわち X である」とする。5,000字の短篇であるが、徹底した統一性と豊かな表現を持つ道德経は、人類の遺産といえる。(田中, 2003, 50~54頁)道と徳を総合してみると、結局、道教は X は $\sim X$ であり $\sim X$ は X である理論といえる。
- 157) 釈迦如来は、様々な問題に対する答えを与えたというより、その問題自体から解脱しうる道を提示したといえる。釈迦如来は、まず考えの基盤を分析し、我々が自ら造作した二分化された我執と色界が苦痛の根源であることを悟った。我執は絶えず二分化して無量衆生を成すが、無量衆生は実際には存在しないとして「実無衆生滅度入涅槃」とした。色界も絶えず二分化して三千大千世界を成すが、これはすべて存在しないものとして、三千大千世界をすべて布施しても釈迦如来の言葉一言にも及ばないとした。釈迦如来は、我執と色界の二分化を克服する方法として六波羅蜜を提示し、阿耨多羅三藐三菩提—無上正等正覚(無上正等正覚)とした。正等(正等)とは、易しい言葉で平等である。平等であるということは二分化を除去することである。(田中, 2003, 23~25頁)釈迦如来が悟ったということは、また、釈迦如来の教えを一つの論理に圧縮しうるということを意味する。
- 158) 西教の構造は天地人三合のSimplex構造になっている。十戒のうち1~4戒は天、5~7戒は地、8~10戒は人間について主に語る。「主の祈り」もまた「御名が崇められますように(天)」[日用の糧を与えたまえ(地)]「我らに罪を犯した者を我らが赦すように、我らの罪を赦したまえ(人)」。イエスは40日間、荒野で練り広げられた悪魔との試みにおいても、石をパンにする奇跡を拒否して天の秩序に順応し(天)、天下万国を与えるという誘惑を拒絶し(地)、聖殿の上から飛び降りよという試みも拒否する(人)。(田中, 2003, 50~54頁)イエスは天地人三合の根源を「父」という語で易しく表現したという点で儒教と通じる。儒教は、西欧の哲学者テイラー(Charles Taylor)が述べたように、今日の我々の時代は最も少なく宗教的でありながら同時に卓越して究極性と超越性を指示するもう一つの超越性を要求し、儒教において最も意味深く考える核は、その世間的超越意識であり、それはすなわち孝である。(田中, 『田中田中 田中 田中』, 田中田中, 2009, 58~84頁)儒教は仏教や道教のように超越を外在化せず、内在化して独創性を得る。(田中田中 田中, 2003, 142頁)孝は、循環を通じて失われた超越を求める方法である。道教が無形の天、仏教が形象のある地、儒教が人間について主に局限して語るとすれば、西教は天地人の根源である絶対者を語る。儒教が一次調和させた天地は、再び西教から儒教まで含めて二次流行され、再び西教まで含めた春夏秋冬として循環させる道によって三次調和される。神学もまた四つの論点があり、0と1の調和が創造論であるとすれば、1と1は聖母崇拜論(Both A and B)、2と1はキリスト論(Either A or B)、3と1は三位一体論(Neither A Nor B)であるという。(田中, 「田中田中田中 田中 田中」, 『田中田中』 Vol.5 No.-, 田中田中 田中田中, 1959, 122~123頁)この論考と関連して論じれば、0と1の調和が道教(創造論)であるとすれば、1と1は仏教(聖母崇拜論)、2と1は儒教(キリスト論)、3と1は西教(三位一体論)、4と1は道(元亨利貞)といえる。
- 159) $X \cdot (\sim X)$ を同時に受け入れる老子の弁証法的で逆説的な態度を、孔子は最後まで反対し、恩は恩で、恨は恨で報いる「 $(X)^2 \cup (\sim X)^2 \rightarrow X$ 」という態度を固守して、老子と孔子の二つの学派はついに対立することになった。(田中, 2003, 62~63頁)
- 160) 『論語』「学而章」、子曰、学而時習之、不亦説乎！(田中, 『田中田中』, 田中田中田中, 1990, 27頁)
- 161) 『論語』「学而章」、有朋自遠方来、不亦楽乎(田中, 29頁)
- 162) 『論語』「顔淵章」、齊景公問政於孔子、孔子対曰、君君、臣臣、父父、子子(田中, 346頁)
- 163) 『論語』「為政」、知之為知之、不知為不知、是知也(田中, 67頁)。知ることを知るとし、知らぬことを知らぬとする孔子の言は反駁できないように見えるが、ソクラテスは「私は私が知らぬことを知っている」という嘘つきのパラドックスで応酬する。「私が知らぬことを知っている」という言葉は、「私が知らぬもののうちに知っているものがある」という逆説が出てくる。(田中, 田中, 61頁, 2003)
- 164) 『論語』「憲問」、以直報怨、以德報徳(田中, 421頁)。原文の訳は「正直さで怨みに報い、徳で徳に報いるべきである」。この文の前には「或曰、以德報怨、何如、子曰、何以報徳(怨むところにすでに徳で報いたなら、私に徳ある者には将来何で報いるのか)」がある。老子の「報怨以德(仇を徳で報いる)」(『道德経』63章、田中, 737頁)に対する孔子の儒教論理的な答えである。
- 165) 道教は「反」の美学と呼ばれるほど逆説的な表現が多い。反者道之動(反者道之動、『道德経』40章)は、道の運動が循環的であることを内包している説明である。これは老子思想が弁証法の根拠として多く使用され、これによって老子は中国弁証法の始祖として推戴された。(田中, 『田中田中田中田中』, 田中田中, 2004, 145頁)
- 166) 『道德経』「1章」道可道、非常道、名可名、非常名(田中, 『田中田中』, 田中, 2009, 14頁)
- 167) 『道德経』「8章」上善若水。水善利万物而不争、処(居)衆人之所惡(田中, 108頁)
- 168) 『道德経』「5章」天地不仁、以万物為芻狗(田中, 80頁)
- 169) 『道德経』「79章」和大怨、必有余怨、報怨以德、安〔焉〕可以為善？(田中, 34頁)
- 170) 仏教では、キリスト教で「仇を愛せよ」というのは、煩惱を「愛」という美名のもとに隠すことであるという。さらにこれを時間性の連繫否定に適用すれば、憎むべき仇すら存在しえない境地に至ることになる。(田中, 2003, 31頁)
- 171) 仏教は西方の宗教で引退性が多く死後の事を多く語り、儒教は東方日出の方として進出の性が強く生時の事を語った。仏教は空間的で無常と無我(無我)永生を語り、儒教は時間的で時変(時変)を語り、生孫永存(生孫永存)を語った。キリスト教は発揚(発陽)的で靈的(靈的)永生を追求することになり、仙(仙)道は水(水)の精(精)のように肉身永生を追求すること

になった。(関根,『異質性』関根,1997,234-235)

- 172) 共同体とは、互いに同一の個体の集団ではなく、異質な個体の集団であるといえる。同質な個体の集団は、あえて共同体主義でなくとも集団化されるためである。異質な個体が共同体を成すには、逆説を容認せざるをえない。「すべてになる」には、物質的な肉体よりは精神になってこそ自由に変化が可能である。西教は、ギリシアのアリストテレスが開発した帰納・演繹・弁証・逆説のうち、合理的な領域から排除した逆説を根幹に教理を立てて成功した。論理において二分化された全体と個体は、演繹・帰納・弁証・逆説に四等分される。全体から個体を取り出す演繹、個体から全体を取り出す帰納、帰納と演繹の対話である弁証、帰納と演繹の対立である逆説がある。西教は、使徒信經に見られるように、小アジアの二元論であるグノーシス派と対立しながら二元二次的な三位一体論を定立したが、異端を排撃するために決定された信条を「時間を超越した不変のもの」と考えているとみなされる。(関根,『異質性』,6-7)
- 173) 関根 隆雄,『異質性』(関根,2002)21~120
- 174) 仏教と道教は、儒教とキリスト教に比べて共同体よりは個人的修養を志向するという共通点がある。自らを内観して宇宙と人生の本質を悟ろうとする内向的思惟方向は、道家と禅宗が一致するとみることができる。(関根,『異質性』,関根 隆雄,1999,80~87,275~280)道教と仏教は互いの類似性によって、隋唐時代に至って吉蔵・澄観・宗密のような華嚴教学家が、伝統的な道—仏共助を破って優劣の関係とみなした。華嚴学者たちが形而上学的本体の側面から道仏の関係を分析したためである。(関根,「中國佛教 道家批判」関根 考察,『異質性』Vol.28 No.-,関根 隆雄,2007,277~281)
- 175) 仏教と道教が個人的修行を重視するとすれば、儒教と西教は共同体を相対的に重視する傾向があり、儒教と西教の共通点が多く指摘されてきた。マテオ・リッチを始めとして、最近、ジュリア・チン、韓国の柳永模・咸錫憲・柳東植・尹聖範・李恩選などは、孝とキリスト教の共通点を指摘している。ジュリア・チンは、儒教と西教が「内在性と同時に、社会的、さらには世界的責任に対する実際の関心に基づく外向性を持つ」という共通点があるとする。(関根,『異質性』,関根 隆雄,1994,23~24)
- 176) 仏教は儒教と持続的な関係を結び、西教とはほとんど関係を結ばずにいたが、最近になって、宗教のうち来世を志向するという重要な共通点があり、来世に対する別の表現である「神」と「空(空)」が互に関連していることを発見した。イエス・キリストは、仏教的に神(神)の空(空)として表現しうる。(関根 隆雄,『異質性 空(空)』,関根 隆雄,1993,303~317)
- 177) 関根,1997,233
- 178) 最近、宗教が持つ精神の力が物質的根拠を持っているという根拠を科学者たちが研究している。とりわけ仏教と道教では科学と連結しようとする動きが活発で、相対的に儒教と西教はまれである。宗教の物質的根拠についての研究は、道徳と科学に関する研究といえ、気が世を動かす方法についての研究であるため、経済と経済倫理・宗教を連結する研究において極めて重要である。道徳と科学において気が世を動かす方法についての代表的な国内著書としては、方建雄の『気が世を動かす』(関根,2005)がある。
- 179) 道教の嚆矢と呼ばれる『老子』は、修養書という常識とは異なり、中国で初めて国家と資本あるいは貨幣の論理を立てた本といえる。『老子』において万物の普遍的立法者として強力に登場する道(道)は、今日の資本と国家・貨幣の普遍性論理と同一である。『老子』の強力な普遍者論理と強く対立するのが『莊子』であるため、これまで同じ範疇に分類されてきた『老子』と『莊子』は、反対範疇に分類されねばならない。『老子』と『莊子』の関係は、ヘーゲルとマルクスあるいはヘーゲルとドゥルーズの関係のように、ヘーゲル・老子が同一性の論理で差異を規定するとすれば、マルクス・ドゥルーズ・莊子は差異で同一性を規定する。(関根,『異質性: 関根 隆雄 関根 隆雄』,関根,2004,174~189)したがって、老子の道教を「国家を初めて規定した哲学書」とみると、自由至上主義を定礎した思想とみなしうる。
- 180) 功利主義の公利(公利)は、現下の学校教育が公利(功利)を追求するという意味の功利とは、共同体の利益という点で異なる。(「この世に学校を広く建てて人を教えるのは、やがて天下を大きく文明化して三界の事に付し、神人(神人)の解冤を解こうとするものであるが、現下の学校教育は、学ぶ者をして官吏・俸禄などの卑劣な公利にのみ陥らせるため、それゆえに局外で成道することになった」と告げられ、言葉を終えられた。『典經』教運一章十七節)
- 181) 西教が初期から共同体主義的な性格を示したのは、ウェーバーが述べたように、予言者宗教としての原始西教が血縁関係を否定するという特徴を持っていたためである。聖書では「人の仇はその家族の者である。私は娘を母から、他の人をその父から、妻をその夫から引き離そうと来た(マタイ福音書10.34~39)」とする。この言葉はすなわち靈的共同体を優先するという言葉である。一方、東洋ではただ「孝」の違反のみが罪の根本となった。(関根,「異質性 異質性 異質性?」関根 隆雄 関根 隆雄,『異質性』,Vol.2 No.-,関根 隆雄 関根 隆雄,1999,219)西教は誕生から他の宗教とは異なり、共同体を中心に遊牧的な形態を示した。今日、資本主義の物質至上主義を西教が代表するものと誤解するが、西教は遊牧民族から出た宗教で、「博愛」という教理どおり物質を施すことを核心とする。中世修道院の元祖となった聖フランチェスコや、現代カトリックの象徴的人物であるテレサ修道女は奉仕の化身であり、西教は「奉仕修行」という社会事業に積極的な伝統がある。今日、西教が資本主義の象徴となったのは、中間に東洋の儒仙仏の影響と帝国主義・資本主義との結託によって本流を忘却したためである。
- 182) 東洋の世界観は時間の軸を一つの空間に表すため、時間と空間の軸が同時に現れる。たとえば、春夏秋冬と東西南北は同じ軸に現れる。時間の軸に従って連結される貯蓄—生産—流通—分配も、経済観や経済倫理と重なる。飲食文化のような場合も、西洋はピュッフェ式に空間的順序で食べ物が出て、中国はコース料理のように時間の順序で出るとすれば、韓国は膳の文化のように時空間が合わさった形態として現れる。建築様式もまた、韓国は庭園を春夏秋冬別に配置して時空間を同時に表す。(関根,『異質性 異質性』,関根 隆雄,1990,213~218)
- 183) 道教の逆説的待対性は、玄(玄)・一(一)・無(無)・道(道)という四つの互いに異なる概念で表現された。道教の待対流行もまた、自然の循環は天地之道、人間の循環調節作用は聖人之道として表示しうる。(関根,「異質性, 関根 隆雄 関根 隆雄」関根 隆雄 関根 隆雄,『異質性』Vol.20 No.-,関根 隆雄 関根 隆雄,2009,185~187)

- 184) 道教の待対性は、今日、西洋人文学を席卷した西洋の解体主義の元祖思想としても言及される。ウェスリングは、解体主義の大家デリダの哲学を「不完全な老荘哲学体系」とし、米国の著名な陰陽思想家であるグレアム(A.C. Graham)は、老子とデリダは「あまりに著しい類似性のために差異を見落とす危険がある」とまでいう。(関根, 「関根 関根関根 関根 関根関根 関根」, 『関根関根関根』 Vol.42 No.-, 関根関根関根, 2011, 330) 今日、万物は解体され、マルクス主義もまた解体主義の一つとして言及される。解体主義は循環主義の別名といえる。万物を解体することは、万物を循環的に眺めるということの西洋的表現といえる。
- 185) 朱子は法家を功利主義と批判したという。儒教は法家の経世と、老子・仏教の修己の両面を折衷したという。(関根, 「関根 関根 関根」, 『関根関根関根 関根』, 関根関根, 2005, 45~46) 理想的な儒教が折衷可能であったとすれば、現実の儒教は法家へ流れた点を勘案すると、儒教を功利主義に近いといえる。
- 186) シュンペーターは、マルクス・ケインズ・新古典派など当時の経済学の大家が誰も注目しなかった第三の価値である革新を価値の起源として見出し、若年にして一躍世界的な経済学者となった。革新は人間の役割が極めて強調された概念で、価値を作り出すのは、経済の基本三要素である労働・資本・土地のどこにも属さない技術であった。シュンペーター以後、資本主義は知識すなわち人間の人的資本を核心要素とみなすことになった。シュンペーターは、革新とともに、革新を実現させるもう一つの人間の価値である企業家精神を強調した。シュンペーターの革新と企業家精神もまた社会の構造的結果であるという批判もあったが、シュンペーターが左右両陣営が知らなかった新たな問題の枠を作ったことは否認できない。シュンペーターの伝記については、伊東光晴の『ヨーゼフ・シュンペーター』(関根 関根, 関根関根関根 関根, 2004)がある。
- 187) 当代の天才として著名であったヴェブレンは、ケインズ・シュンペーターすら発見しなかったが誰もが知っている資本主義の秘密である「誇示消費」を、新たな経済価値の根源として把握した。ヴェブレンは、人間は救済予定の徴を得るために生産する合理的存在ではなく、他人に誇示するために消費する俗物的な存在であるということを経済の土台とする。ヴェブレンは、フロイトの無意識検閲のように隠そうとしていた経済学の偽善を脱ぎ捨て、赤裸々な真実を示した。ヴェブレンの誇示消費説は真実を暴露したが、別の疑問を生んだ。人間はなぜ誇示するのか、誇示消費はどんな結果をもたらすのか。誇示消費は、動機こそ問題があるが結果的には経済の循環をもたらすため、健全な誇示消費が必要であることを知らせてくれ、したがって経済は制度が決定するため、寄付制度・社会保障制度・独占禁止制度のような制度の改革を主張した。ヴェブレンはガルブレイスのような経済学者に影響を与え、ボードリヤール・バタイユなど贈与を経済の核心と発見した学者たちの経済学的根拠を作ってくれた。ヴェブレンの代表的著書には『有閑階級の理論』(関根関根 関根関根, 関根関根 関根, 関根関根, 1983)がある。
- 188) ルネ・ジラールは、資本主義を生きる現代人が神棚に祀るように大切に自分の欲望が、実は他人の欲望を模倣した模倣欲望であることを暴露して世界的名声を得た。当初『ドン・キホーテ』『赤と黒』などの文学評論家として出発したジラールは、以後、文化人類学と経済学にも模倣欲望理論を適用して大理論を構築した。フロイトが発見した無意識以後、無意識よりさらに衝撃的な模倣欲望理論によって、人文学の画期的な発展の起爆剤となっている。ジラールは『ドン・キホーテ』分析において、近代小説であるドン・キホーテは中世騎士の欲望を外面的中介で模倣し、スタンダーの『赤と黒』、ドストエフスキーの『罪と罰』などの現代小説では、主人公が相手と内面的に模倣して葛藤をさらに増幅させるとする。(関根 関根関根, 『関根関根関根関根関根関根 関根関根 関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根, 2001) 模倣欲望は社会の暴力を呼び起こし、その暴力は犠牲羊を通じてのみ解消されうるとする。(関根 関根関根, 『関根関根関根関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根, 2000) キリスト教は、こうした犠牲羊メカニズムを初めて表面に現すのに貢献があるという。(関根 関根関根, 『関根関根関根関根関根関根 関根関根 関根関根 関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根 関根関根, 2007) 資本主義において貨幣は犠牲羊のような機能をするといえる。ジラールはラカンとともに、現代人の欲望が他人の欲望であることを明らかにした中心人物である。ジラールとジラルの経済思想については、『ルネ・ジラールに依拠した経済論批判』(関根関根, 関根関根関根 関根関根, 2005)が研究されている。キリスト教は、犠牲羊制度を初めて明らかにしたという点で共同体主義を代表するといえる。ジラルの模倣欲望理論は、「人間のあらゆる欲望は誇示消費である」とするヴェブレンの欲望理論に正当性を提供する。
- 189) 制度学派経済学は、塩野谷祐一の主張に従って、ヴェブレンなどの米国制度主義経済学を含むより幅広い概念として、ここで使用される。
- 190) バタイユは、モースの贈与論を発展させて贈与の一般経済理論を作った。バタイユが贈与の経済学を主張する理由は、生産の経済とは異なり、経済はエネルギー消費体系として、太陽が常にエネルギーを無償で供給してくれる供給過剰を解決するために絶えず消費することがより重要であるためである。バタイユは、消費と贈与行為が円滑でないとき世界大戦のような異常現象が発生するため、社会は贈与制度を絶えず作らねばならないが、現代社会は「利己的人間」仮説によって絶えず集めようとし、それが経済を危機に追い込むとする。バタイユの理論は、ボードリヤールの構造主義理論である記号価値論と、贈与経済論である象徴価値論に影響を与えた。バタイユは、20世紀後半の代表的理論家であるフーコーから「最高の知性人」という極讃を受けた。バタイユの著書は『呪われた部分』(関根関根関根, 2000)、バタイユの共同体主義についての案内書としてはジャン＝リュック・ナンシーの『無為の共同体』(関根関根関根, 2010)がある。
- 191) 塩野谷祐一の文化価値は、アリストテレスの共同体主義卓越性に基づく文化価値を主張する。ボードリヤールの象徴価値、ヴェブレンの誇示消費は、結局、アリストテレスの共同体主義卓越性に基づく文化価値へ統合されるといえる。(関根関根関根 関根関根, 2002)
- 192) 関根関根, 2009, 382~385
- 193) アダム・スミスと老子の自由放任主義は、三つの側面で互いに脈を同じくする。第一は、「国家」という形態は認めるが、社会は自生的な秩序によって運営される。第二は、再分配による人間の平等な生である。アダム・スミスは「個人の欲求を満たす一つの過程としての再分配」を語り、老子は「余る部分を減らして他人に与えることによって平等を追求」しようとした。第三は、他人との調和である。アダム・スミスはこれを同感と呼び、老子は調和と呼んだ。(関根関根, 「関根関根関根関根 関根関根 関根関根関根関根 関根」, 『関根関根関根関根』 Vol.61 No.-, 関根関根関根関根, 2010, 536)

- 194) 魯迅は、中国の根は道教にあり、これによって史書を読めば数多くの問題が自然に解決するとした。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 2010, 237頁)
- 195) 中国人の営利衝動は世人の周知するところであり、中国社会のあらゆる階級に遍在する富に対する積極的評価は、世界のどの国にも比較できないほど積極的である。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』 Vol.15 No.-, 昌原大學校 産業經濟研究所, 1997, 297頁)
- 196) 中国の道教は唯一、教団道教として成立し、中国の農民抗争と軌を同じくしてきた。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 1996, 40~42頁, 158~159頁, 327~332頁) 今日、台湾・香港に残っている宗教は儒教ではなく道教である。台湾には道教寺院が日本の神社のように道の真ん中にところどころ配置されている。大きく見れば毛沢東の長征もまた中国道教の農民抗争伝統と軌を同じくするともいうとき、今日の中国の經濟体制は道教資本主義と呼びうる。
- 197) ルネ・トマスは、中国の共産主義者がいまや孔子より老子をより信頼するという事実を正しく指摘するという。毛沢東は、共産主義の弁証法的世界観が中国で古代ヨーロッパより早く発生したとする。毛沢東の唯物弁証法は、古典的な中国陰陽説の弁証法と密接に関連しているように見える。毛沢東はマルクス主義の中国的あるいはアジアの形態を創造したのである。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『現代中國研究』, Vol.- No.-, 昌原大學校 産業經濟研究所, 1992, 8-23頁)
- 198) 道教が共産主義にすら好評を受けているのは、中国の現実的で楽天的な性格とも関係があるが、修養書という常識とは異なり、何よりも国家の論理を最も明確にしているためである。(『魯迅選集』, 2004, 105~113頁) 鄧小平の黒猫白猫論は、道教の実用主義的思考方式と関係が深い。
- 199) 道教は始めからずっとシャーマニズムと混用され、民間で実用的で神秘的な方便として広く使用されてきており、その宗教性すら今日は世俗化してしまったのが実情である。道教は普通、中国の民族宗教という。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』 Vol.- No.18, 昌原大學校 産業經濟研究所, 1999, 36頁)
- 200) 今日、大衆媒体のなかの道教は、東洋思想の神秘さとして商品化されていく趨勢があり、道教の本質的な姿を褪せさせる傾向があるという。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 2002, 24~25頁)
- 201) 經濟正義は、平等観・社会観・正義観・組織の四要素になっているという。各宗教の經濟的特性は經濟正義と関連して考察しうる。
- 202) マテオ・リッチによる道教の影響は、主に宋明理学を通じた方法といえる。同じマテオ・リッチの資料を用いながらも、英国は主に古代孔孟儒学の経験論的思想を選好したとすれば、ヨーロッパ大陸は道家と仏教の影響を受けた宋明理学の理性主義を選好した。道教の影響は、したがって宋明理学を通じて間接的に伝達されたといえる。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』 Vol.57 No.-, 昌原大學校 産業經濟研究所, 2009, 304頁)
- 203) 經濟と関連した現代倫理学は、方法論において個人/全体、志向価値において善(効用)/正(制度)を基準に、個人主義に該当するノージックの自由至上主義、ロールズの社会契約主義、方法論の全体主義を志向する功利主義とマッキンタイアの共同体主義に分けうるとき、道教は効用よりは個人の自由を重視する自由至上主義に近いといえる。(『魯迅選集』, 2002, 47~81頁)
- 204) カルヴァンと同時代の人物で、経験論の創始者といわれるペーコンは、羅針盤・火薬・印刷術を極讚したが、それが中国に起源したかは知らなかった。14世紀から16世紀の300年にわたるヨーロッパのルネサンスは、中国文明がヨーロッパに伝播される時期と一致する。ルネサンス時代にイスラム文明と中国文明の合として始まったヨーロッパ文明は、マテオ・リッチの死後、中国の精神文明が入ってきて本格的に始まる。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』 1頁, 412~420頁)
- 205) 世界文化のうちでも最も肯定的財富観を持つ道教では、カルヴァンの思想のように、財富を増やすための倫理性を強調する。道教の代表的著書である『太上感應篇』は「禍福に門なし、ただ人が招き入れる」とし、道教の代表的倫理指針書である『功過格』は、人が日々の生活を反省してその善悪を日記風に記録することをいう。一年が過ぎれば、学生の成績を出すように、その年の統計を出す。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』 Vol.2 No.-, 漢陽大學校 民族學研究所, 1994, 408頁) 『太上感應篇』は宋代以後に出現した經典で、以後、儒仏仙三教を区分するのが難しいほど混在するようになる。今日、三教が混融したのは宋(宋)以後に起因する。清教徒の代表的人物である米国のベンジャミン・フランクリンは、実際に自分の善行と悪行を日記帳に記録し、今日のフランクリン・ダイアリーの嚆矢となった。
- 206) ウェーバーによれば、同じ肯定的財富観であっても、中国的財富観と清教徒の財富観は全く反対であった。西教は富の追求を猛烈に攻撃した伝統があり、清教徒でも富は贖罪の確証のための内面の組織化にすぎなかった。一方、中国の富は人格の象徴でもあった。(『魯迅選集』, 『魯迅選集』, 『魯迅選集』 Vol.15 No.-, 昌原大學校 産業經濟研究所, 1997, 302~303頁) ウェーバーが西教と資本主義の関係についての分析で示したように、資本主義は道教のような肯定的財富観によって資本の蓄積が始まった。ウェーバーは、技術も立ち遅れ資源も相対的に不足していた西洋でなぜ資本主義が先に発展したのかという原因を探すうち、財産を救済の象徴とみなした西教宗教改革の中心であるカルヴァンのプロテスタンティズムの勤儉精神に注目するようになった。カトリックから分離して出てきたキリスト教は、教皇の権威を代替しうる救済の徴を探す方法が急務であり、その徴として社会構成員すべてが同意しうる物質的財貨が採択された。ひとたび財貨が救済の徴として登場すると、財貨に対する生産および技術は急速に拡大された。資本主義初期の經濟思想は、生産を拡大して救済の徴である財貨を蓄積することであった。財貨は商品を生産するために投与された労働となり、労働は救済のための行為として神聖視された。財貨は、個人的私欲のための手段というより、救済の証明のための禁欲的蓄積であった。
- 207) カルヴァンとルターの宗教改革は、論理的には一次方程式から二次方程式への転換であり、これは東洋思想との類似性とみることができる。宗教改革以前には、十戒を守れば罪が赦される一次的な構造であったとすれば、宗教改革以後は

- 、「罪が赦された」という救済を自ら再びせねばならない二次的な構造となったのである。ルターの思想を儒教と比較すれば、ルターは肯定的二重構造(X^2)を所有しているが、否定的二重構造($\sim X$)²にはまだ進めていない。 X^2 (ルター) $\subset X^2 \cup (\sim X)^2$ (儒教)。ルターは過ちを犯したことを過ちと考えはしたが、過ちを悔いないときを罪とみなす境地には入れなかった。(関根, 2003, 146)
- 208) カルヴァン主義とルター主義はエディプス構造を持つという。フロイトにとって息子はルター・カルヴァンの罪人、母は全知全能の神、父は律法を象徴する。(「関根 関根: 関根 関根 関根」, 『関根関根関根』 Vol.16 No.-, 関根関根関根, 2006, 40)
- 209) レーヴィットは、啓蒙主義とカルヴァン主義をいずれも西教終末論の世俗化とみなす。啓蒙主義は表面では西教を批判したが、形式的には西教の終末論、内容的にはギリシアの世俗主義を結合したという。終末論と啓蒙主義は、終末論的形式と決定論を共有する。西教の「恩寵」は哲学の「理性」に似て、西教の贖罪は哲学の啓蒙に似ていた。終末論的モデルの世俗化は「理性の道具化」と「極端な快楽主義」を招いた。(関根, 『関根関根 関根関根』, 関根関根関根関根, 1996, 93~94)終末論を世俗化したカルヴァン主義は、啓蒙主義と同じ脈絡とみることができるが、中国の影響で世俗化が加速された。終末論は循環論の特定脈絡を見たものとみなされうる。ウェーバーが同じ世俗主義であってもキリスト教と中国を異なるものと見たのは終末論の影響であり、近代科学もまた終末論の前提が敷かれていたことを表す。
- 210) 関根, 「関根, 関根, 関根関根 関根関根」, 『関根関根 関根 16 2』, 関根関根 関根 関根関根, 2011, 293~294。
- 211) 関根, 「関根関根関根 関根・関根関根」, 『関根関根関根12』, 関根関根関根 関根関根関根関根, 1994, 155。
- 212) 関根, 「関根関根 関根関根 関根関根」, 『関根関根関根関根関根 6 1』, 関根関根関根関根, 1999, 142。
- 213) ウェーバーの言う清教徒は、英国の清教徒(puritan)をいうとみると、カルヴァン思想は英国への影響が最も大きかったといえる。(関根, 「関根500」, 『関根関根145』, 関根関根関根関根, 2009, 85)
- 214) 小国寡民と無為は、今日まで影響が持続している。今日、ガタリの生態哲学とヨーロッパ哲学を代表するドゥルーズの逃走線と通じるといえる。小国寡民と無為の結果である空(空)と公案(公案)は、器官なき身体と脱領土化とみなされる。(関根, 「関根関根 関根関根 関根関根関根 関根関根 関根関根 関根」, 『関根関根関根関根』 Vol.38 No.-, 関根関根関根関根, 2006, 176~194)
- 215) カルヴァンとルターの宗教改革思想は、明の鄭和の艦隊がイタリアに到着して印刷術と紙・地図を渡した影響を否認できない。(関根 関根, 『1434』, 21関根関根, 2010, 341~364)カルヴァンの宗教改革は印刷術の発展とともに起こり、カルヴァンが基盤とした工商業は中国の鄭和から学んでいった会計原理と商業技術であった。(関.M.関根, 『関根 関根関根関根関根 関根関根関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根関根, 2005, 160~165)中国人に学んだ商業技術で金を稼ぐプロテスタントたちは、既存の信徒とは異なり、中国から伝わってきた印刷術と紙で作った自分の日記帳に日記を書きながら、自分の救済を確認せねばならなかった。(関根関根 関根関根, 『関根関根 関根』, 関根関根, 2010, 329~337)これもまた中国の士人の姿と類似している。
- 216) 科学的な検証を志向する西洋科学は客観的検証を志向するため外向的であるとすれば、東洋は極めて内面的であるといえる。東洋の外向的思想家としては北宋の張載を挙げることができるが、その体系的な哲学は、のちにその弟子である程顥・程頤からも酷い批判を受けた。(関根, 『関根関根 関根関根 関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根, 2007, 90~91)
- 217) 道教では、関羽が関聖帝君という尊号以外に伏魔大帝(伏魔大帝)といって地獄神(地獄神)の長になっており、漢の高祖・秦の始皇帝など生前に帝王であった者がかえって彼の部下格に回されている。我が地では、いつからか分からないが財神(財神)として祀られ、とりわけ商人に崇奉された。(関根, 「関根関根関根 関根関根」, 『関根関根24』, 関根関根関根関根関根, 1994, 362)
- 218) 中国道教の展開様相は、大きく三つで、識字層によって追求された神仙思想、教団の体系を備えた教団道教、民衆に流布された民間道教である。民間道教はとりわけ財物を大切に持った。中世末期から、善い事をすれば財物を集めうるといって勧善書(勧善書)が広く流布される。(関根, 「関根関根関根関根関根 関根関根」, 『関根関根12』, 関根関根関根関根関根関根, 1991, 427~435)
- 219) 関根, 「関根関根関根 関根関根」, 『関根関根24』, 関根関根関根 関根関根関根関根, 1994, 362。
- 220) 道德経は黒さ「玄」を神秘に表現している。(谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地根——谷の神靈さが死なないこと、これを「黒き牝」という。黒き牝の門、これを「天地の根」という。道德経6章、『関根関根』, 関根関根 関根, 関根関根, 2009)
- 221) 小国寡民、使有什佰之器而不用、使民重死而不遠徙、雖有舟輿、無所乘之、雖有甲兵、無所陳之、使人復結繩而用之、甘其食、美其服、安其居、樂其俗、隣国相望、鷄犬之聲相聞、民至老死不相往來
- 222) 『論語』「衛靈公章」子曰 無爲而治者 其舜也與 夫何爲哉 恭己正南面而已矣(孔子曰く、為すことなくして治める者は舜である。何を為したか。己を恭しくして真っ直ぐ南面していただだけである。)(マコーミック「司馬遷とアダム・スミス」, 85, 『関根関根 関根 2』, 863~864)
- 223) 万物を絶対平等にする道は、ない所がないという(道無所不在説)。道は、道の観点から万物を見るのではなく、万物の観点から把握するためであるという。(関根, 「関根関根 関根関根」, 『関根関根 関根 13』, 関根関根関根関根, 1994, 183~184)
- 224) 限界効用論は、アダム・スミースーリカードーマルクスへつながる労働価値論がマルクスの共産主義理論へ発展すると、それに対応するために資本主義陣営が開発した価値論で、現代資本主義の公式価値論であり、経済学原論と中学校の社会教科書の最初のページを飾る代表理論である。限界効用論もまた他の理論と同様に、互いに比較・批判して受け入れてこそその価値が分かる。限界効用論において限界とは最後の財をいう。たとえば、10個のリングを食べたとき、限界財は9番目のリングではなくまさに10番目のそのリングをいい、したがって限界効用とは9番目のリングを食べる効用ではなく10番目のリングを食べる効用をいう。

- 225) アロー(Arrow)の社会選択理論も結局、道徳的制約があるとき最善の選択が可能であることを示す。(関根 隆, 2002, 315~317)自由至上主義資本主義は、老子のように消極主義的資本主義にすぎない。自由至上主義は危険・情報不確実性・非対称性などに対する理解が不足している。(関根 隆, 402~403)
- 226) ウェーバー・ポランニー・マルクスなどは、韓国の一部の改新教主義者のように、没歴史的で反科学的なヨーロッパ中心主義歴史観を主張してきており、いまだその余波が学界の主流として残っているのが、現代経済の危機を直視することを妨げる要素である。とりわけマックス・ウェーバーを指目する理由は、そのなかでも最も心を込めてヨーロッパ中心主義を構築した人物であるためである。(関根 隆, 関根 隆(1998) 32, 46, 66)
- 227) ノージックはロールズとともに、倫理学に経済学のゲーム理論を適用して倫理学を科学化させた代表的人物に数えられる。ロールズが社会契約主義をゲーム理論で論証して、1970年代に消えゆきつつあった社会正義理論の爆発的拡張に火種を点けたとすれば、ロールズに対する自由至上主義陣営の科学的対応者として現れた人がノージックである。ノージックはロールズの批判を数学的に防御して自由至上主義の合理性を論証した。(関根 隆, 『関根 隆』関根 隆, 関根 隆, 2006, 99)
- 228) ノーベル経済学賞受賞者であるフリードマンは、今日の主流経済学を代表するシカゴ学派マネタリズムの代表的理論家であり、ケインズ主義に対する代表的な批判家である。恐慌と景気循環の問題を労働者の低所得問題とみたケインズとは異なり、フリードマンは経済循環と恐慌の問題はただ通貨量の問題にすぎないとみる。(関根, 『関根 隆』, 関根, 1999, 72)
- 229) ノーベル経済学賞受賞者であるハイエクは代表的な市場主義者である。ハイエクは、社会主義が宣伝煽動によって発展していく途中で資本主義は対応しないことによって価値が疑われたとし、資本主義の本質は自由への宣伝煽動であるとして市場主義理論を率いた。(関根 隆, 『2000 関根 隆』, 関根 隆, 関根 隆, 2003, 292)
- 230) 関根, 2009, 160~173
- 231) 器局(器局)主義とは、大きなものを得るために小さなものを捨てる態度で、民間道教が財物を崇拜した一方、老荘系列の道教は大きなもののために小さなものを食らなかつたが、結局、財富を大切にすることは同じである。(関根, 『関根 隆 関根 隆』, 『関根 隆 36』, 関根 隆, 1989)
- 232) ユダヤ教からキリスト教へつながってきた「契約」という概念は、近代に入って重要な政治的原理として登場する。社会契約論では、個人が自己の所有と安全を保護されるために社会を形成したため、契約が遵守されえない状況であれば破棄される。歴史的に実際にこうした契約が成立したのは、米国の建国当時だけである。重要な点は、契約を結びうる主体の条件が定められているという点である。ただ理性的な主体だけが契約を結びうる。社会契約主義は近代の民法と刑法に重大な影響を及ぼした。(関根 隆, 『関根 隆』, 関根, 2009, 197~201)社会契約が生まれるときから定まり、可変的で縁起的であるという点で、社会契約主義は仏教に通じるといえる。
- 233) 仏教は、いざ資本主義の始まりとなったという西教よりはるかに経済についての言及が多いという。これは、仏教が初期の新興工商業者の支持と後援のなかで発展したことと無関係でないように見える。(関根, 『関根 隆』関根 隆, 関根 隆, 2010, 53~54)
- 234) ウェーバーは仏教が本質的に反禁欲的であるという点をよく指摘し、ブッダの中道観を高く評価する。ウェーバーは仏教を主知的救済宗教といって、極めて優れた貴族的な知識人救済論として評価する。仏教は儒教とは異なり、徹底して世俗逃避的で非政治的な性格を持っているにもかかわらず、むしろ逆説的にそのためにインドのカースト制度を清算する民主的な宗教性を持つことになったという。(関根, 『関根 隆』, 関根, 1996, 240~241)
- 235) 仏教の基本原則は、自利利他、分かち合いと回向の菩薩経済理念を提示しているという。(関根, 『関根 隆 関根, 関根 隆』, 『関根 隆 6 関根 隆』, 関根 隆, 2004, 51)
- 236) ヨーロッパの中世にもすでに「菩薩」という言葉が「ヨサファト」という言葉として登場し、「バラームとヨサファト」という最も人気のある物語の一つであったという。マテオ・リッチは、仏教の地水火風と輪廻説はギリシアの四元素説とピタゴラスの学説を模倣したものであるとしたという。(関根, 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆, 『関根 隆』, Vol.29 No., 関根 隆, 2011, 202~205)仏教が哲学的に本格的に深刻に論じられたのは、典礼問題をめぐる論争に仏教も関連していたため、マテオ・リッチを起源とみることができる。マテオ・リッチは『天主実義』第5篇で六つの項目を挙げて輪廻説に対する反論を提起する。また殺生戒についても、十戒にある「人を殺すな」は輪廻説に立脚したものではないことを述べている。(関根 隆 関根 隆, 『関根 隆』, 関根 隆, 関根 隆, 2002, 471~481)
- 237) カントが仏教の影響を直接受けたかは確実でないが、仏教がカント当時にすでに多く伝播していたことは事実である。カントの仏教についての言及は、カントの地理学講演のなかに見られる。(関根, 関根 隆, 206)義務主義的倫理論がヨーロッパではカントから起源するというのも、カントと仏教の関連が重要な理由である。社会契約主義はユダヤ教の神との契約から出現したが、社会契約主義の義務論的倫理はカントから起源するためである。カント以後、ドイツの哲学者は仏教に対する関心を表現し続け、ドイツ観念論は仏教との類似性が言及されている。
- 238) 金鎮は、「カントが仏教の影響を直接受けた」というヘルムート・グラーゼナップの意見を批判する。カントと仏教の共通点は、影響史的な意味よりも、その実質的な思考の枠において共通する。(関根, 『関根 隆』, 関根 隆, 2000, 19~21)
- 239) 関根, 『関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆』 『関根 隆 関根 隆, Vol.4』
- 240) 関根, 関根, 232~234
- 241) ショーベンハウアーはカントの仏教批判に反対し、むしろカントを批判する。ショーベンハウアーは「物自体は認識しえないものである」とするカントを批判し、カントの物自体を意志として解釈して、物自体は仏教のように「苦(苦)」であるとする。(関根, 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆 関根 隆, 『関根 隆』, Vol.29 No., 関根 隆, 2011, 215~218)

- 242) ニーチェによれば、仏教の教えのなかで「エゴイズム」は「義務」となる。なぜなら、仏教の教えは「精神的関心を厳格に個人に還元することによって」、西欧形而上学によって強調された過度な「客観性」と、これによる「精神的疲労」、そして「自己の個人的関心の弱化」「自己中心の喪失」に反対して闘争するためである。ニーチェは、人間の運命と自身の解放は、いかなる祭司の信念あるいは偶像にかかっているのではなく、彼自身の手にかかっていると看做す。いまや自己救済の宗教の教師、ブッダが登場する。(『ニーチェの著作』, 220~221頁) ニーチェは、カントの義務主義を完成する判断力批判の完成者として言及されもする。自由主義が社会契約主義へ進行する過程を、ニーチェのこの文はよく示す。
- 243) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 2011
- 244) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 1993, 141頁。
- 245) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 1973, 128頁 * 『ニーチェの著作』(1993), 142頁
- 246) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 2010
- 247) 比丘たちよ、世には三種の人々がいる。何が三か。盲人、片目だけの人、両目を持つ人、これが三である。
- 248) (『ニーチェの著作』, 2004, 44頁) 無所有を主張する小乗仏教に比べ、大乘仏教が所有を認めたのは布教の次元でやむをえない選択であったとウェーバーは述べる。小乗仏教から大乘仏教への転換は、阿頼耶識のような唯識仏教の登場も説明される。平信徒が渴望したのは涅槃ではなく極楽であったためである。大乘仏教がここまで発展すると、その次の発展段階なく停止した。世親が最後の菩薩となったのである。(『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 1996, 299~304頁)
- 249) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 2006, 51~52頁
- 250) 一陰一陽これを道という(一陰一陽之謂道)は平和の論理である。弁証法は対立物——正(正)と反(反)——の实在性を否定するが、一陰一陽論は対立物の实在性を認める。(『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 1996, 165頁)
- 251) 易学は対立物を矛盾の関係として理解するのではなく、感応による相成の関係として理解する。これは我々に「極端を避けよ」という最適の観念と、「来るべき不幸を予め備えよ」という予防の教訓を提示する。(『ニーチェの著作』, 352~353頁)
- 252) 仏教と天文学は循環的思考力が要求される共通点がある。天文学と仏法は精密な答えを探すのではなく可能な答えを探す。(『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『浄土學研究』 Vol.14 No.-, 2010, 143頁)
- 253) 仏教の国家観は、平等主義・平和主義・民主主義・人間主義を挙げることができる。(『ニーチェの著作』, 『ニーチェの著作』, 1988)
- 254) 「王の国家は略奪と蹂躪によって苦境に陥っています。所々に強盗が跋扈して村や都市を略奪するため、安心して歩くことができません。このような状況で新たな税を徴収すれば、王は過ちを犯すことになりましょう。あるいは王はこうお考えかもしれません。『地位を奪ったり、追放・罰金・拘禁または死刑に処したりすることによって、犯法者をなくしうるのであろう。』しかし、彼らの放縦はそうしたからといって満足するほどに終息することはできないでしょう。処罰を受けなかった残りの人々は、依然として国土を乱すでしょう。ゆえに、このような無秩序を徹底してなくす方法はただ一つしかありません。王の国土で牧畜と農業に従事する人には誰にでも食糧と種子を提供なさい。王の国土で商業に従事する人なら誰にでも資金を提供なさい。王の国土で官職に従事する人なら誰にでも食糧と賃金を提供なさい。そうすれば民は自分の仕事に専念して国土を蹂躪することがなくなり、王の権威は日ごとに強くなりましょう。そして国家は静かで平和であり、国民は互いに楽しんで子供を腕に抱いて踊り、幸せに、大門を大きく開けて生きていくでしょう。」王はこの言葉を受け入れた。(『長阿含経』1集, Diga-Nikaya, I, 2004, 48頁)
- 255) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 78~82頁。『ニーチェの著作』(2004), 48頁
- 256) ブッダが究羅檀頭のために大祀法(大祀法、大いなる祭祀を行う方法)を演説。出家の功德を示現したもの。バラモンがすぐに牛などを放ち出家して戒を受けたもの。長阿含15に収録されている。(『ニーチェの著作』, 220~221頁)
- 257) 『ニーチェの著作』, 220~221頁 (省澤 金羽泰『ニーチェの著作』, 1992, 388頁), 『ニーチェの著作』(2004), 50頁
- 258) 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 220~221頁, 1988, 265頁。
- 259) 仏教徒の生の究極的目標は解脱と涅槃である。したがって、解脱と涅槃へ衆生を導いてくれる仏法僧(仏法僧)三宝を恭敬することは、何よりも大切である。恭敬の心が深ければ、仏教の法輪がいっそう広く回りうるよう、僧と寺刹・仏教教団に対する経済的支援も惜しまないことになるであろう。それがまさに功德田の教えである。次は報恩田である。恩に報いることは人間倫理の根本であり、恩の根本は父母である。したがって、父母に孝行し奉養することは必然的であり、真に孝を行う人はあらゆる人間関係も円満に維持していくであろう。三番目の福田は貧窮田である。貧しく困難な人々への布施は、結局、我々自身を助けることである。我々人間は皆が共に生きていく縁起的存在であるためである。釈迦如来は《増一阿含経》で「病者を世話することはすなわち私(ブッダ)を世話することであり、病者を看護することはすなわち私を看護することである。なぜなら、私はいま自ら病者を看護したいからである」と説く。(『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 2009頁), 『ニーチェの著作』, 2009)
- 260) ピエール・ペール(1697)、『歴史的・批判的辞典』。西洋哲学における仏教の影響はスピノザと関連する。スピノザは、とりわけ仏教を儒教と関連させて全く新たな方法で加工した人として現れる。(『ニーチェの著作』1頁, 444~446頁)
- 261) アダム・スミスは「一国民の富(富)は蓄積された資源ではなく毎年の生産物であり、その源泉は労働である」として労働価値論を立てた。(『ニーチェの著作』, 220~221頁, 『ニーチェの著作』, 1993, 146頁)
- 262) 『中阿含経2集(Majjhima-Nikāya, II)』, 197~198頁(『ニーチェの著作』, 1993, 146頁)

- 263) 西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2004,162~166頁。
- 264) 仏教は最も循環に近い対称性思考を成しているという。仏教は、対称性思考の極致である空(空)を持っているため、万物の対称性と一致する。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2004,197~221頁)
- 265) 事物に執着せずに布施する「菩薩主義」では、対称性の論理が極限にまで展開された思考を見ることができるといえる。自然が純粹贈与であるとすれば、労働が贈与行為であるとき、仏教の労働は贈与としての労働となる。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2004,197~221頁)
- 266) 仏教の経済活動に対する原理原則は、自利利他、分かち合いと回向の菩薩経済理念を提示しているという。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2004,51頁)
- 267) 西洋の代表的仏教経済学者とみなされる生態主義経済学者シューマッハーは、「西欧物質主義(膨張主義)の背景が放棄され、その場に仏教の教えが入れば、いかなる経済法則が現れ、『経済的』または『非経済的』という概念の定義がどんな姿を帯びるか」を問うた。仏教では、自分が1ウォンを得るために1ウォンの成長を望む人の魂胆は、実は虚偽であり、他人の1ウォンを持ってくる分配を忘却した主張である場合が多いという。(E.F.シューマッハー,『生態主義経済学』,シューマッハー,1988,100頁,「生態主義経済学 生態主義経済学 生態主義経済学」,『生態主義経済学 30号』,シューマッハー,1993,238頁~240頁)
- 268) 仏教は、高等宗教のうち唯一「野生の思考」と一致する、最も高度に発達した野生の思考であるという。仏教は、対称性の原理である贈与の原理が最後に完成される分配の宗教といえる。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2004,180~193頁)
- 269) 仏教は社会契約主義に比べて、正義よりは純粹に平等観に立脚した義務をより強調する。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,1999,336~339頁)
- 270) 西田幾多郎(2002),20頁
- 271) 春秋時代は各国が角逐を繰り返す時代で、したがって富国強兵が切実に要請される時代であった。孔子の経済思想は、富民思想・節儉思想・均分思想に区分しうる。(西田幾多郎,「西田幾多郎 全集」,『西田幾多郎 全集』 Vol.38 No.-,西田幾多郎,2009)富民思想・節儉思想・均分思想は、最大多数の最大幸福を追求する功利主義と脈を同じくするといえる。
- 272) 孔子の労働観は主に為政者の労働について語り、庶民の労働について直接言及した場合はまれであった。孔子の労働観は、生産労働を根本とみて交換労働を末葉とみなし、特定の労働よりは超人格的労働を重視し、正義に従う倫理的労働、要約すれば中和の労働観を持ったといえる。(西田幾多郎,「西田幾多郎 全集」,『西田幾多郎 全集』 Vol.38 No.-,西田幾多郎,2009,102~106頁)
- 273) 儒教資本主義に対する反論も多いが、主に儒教の功利主義的性格よりは非自由主義的性格を根拠として提示する。李相益は、儒教の財富観が近代的効率の観念を否定し、競争的体系を導入せず、流通を通じた利益の追求を嫌悪するため、「儒教資本主義」という言葉は成立しないとする。(西田幾多郎,「儒家 西田幾多郎 儒教資本主義論 西田幾多郎」,『西田幾多郎 全集』 Vol.66 No.-,西田幾多郎,2001,34~35頁)しかしこれは自由主義に妥当なだけで、富国強兵という儒教的功利主義には妥当でない。倫理と経済のうち倫理を優先すれば経済が発展する循環的關係があるためである。
- 274) 西田幾多郎(2005),『西田幾多郎 全集 西田幾多郎』(西田幾多郎,1995) 372~375頁。
- 275) 森嶋通夫(森嶋通夫)は『続・英国と日本』において、英国の資本主義を新教資本主義、日本の資本主義を儒教資本主義といえるとした。
- 276) 西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,1998
- 277) 最初の儒教資本主義についての研究は、多様な角度からアジアが世界経済を主導するに至った背景を説明する。しかし、初期の研究はどの研究も「アジアが西洋に主導権を譲ったのは150年経っていない」ことを言及しない。こうした研究は1997年のアジア諸国のIMF危機によって一瞬にして消えた。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2003,20~21頁)
- 278) 西田幾多郎,「西田幾多郎 全集 西田幾多郎」,『西田幾多郎 全集 12号』,西田幾多郎,2001,11~12頁
- 279) アダム・スミスは「中国が世界の経済中心である」と表現した最後の時代の学者であるという。以後、西洋は一樣に中国を非難する論調に変わることになる。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2003,71~73頁)
- 280) マンデヴィルは、西洋でアダム・スミスより先に「個人の利益を追求することを非難する偽善的な道徳」を批判して、その後のヒューム・アダム・スミス・カントなどに大きな影響を及ぼし、今日の新自由主義の元祖となった。今日、自由至上主義の元祖はアダム・スミスよりマンデヴィルであり、アダム・スミスはむしろマンデヴィルを批判する。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2010,5~7頁)マンデヴィルもまた当時の偽善を批判したのであり、今日の経済思想にマンデヴィルの貢献も大きいといえる。
- 281) 儒教が持つ発揚性の力を、神聖な儀式を通じた人間共同体の力であるmagic power(呪術の力)ともいう。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,1993,21~42頁)
- 282) 英国産業革命当時の鉄鋼生産量は6万8千トンにすぎなかったが、中国は11世紀後半にすでに7万トンを超えていた。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集(停滞)西田幾多郎 全集』,『西田幾多郎 全集 15号』,西田幾多郎,2000,238~239頁)
- 283) ヨーロッパは19世紀中盤から、中国に対する劣等感を回復するためにオリエンタリズムの歴史歪曲作業を始める。ギリシアとローマがある日ヨーロッパ文明の祖先として登場し、中国は未開で貧しい国として叙述される。しかし、当時の指標と後代に来て明らかにされたように、ヨーロッパは中国に経済思想すら模倣している。(西田幾多郎,『西田幾多郎 全集』,西田幾多郎,2010,249~253頁)
- 284) 功利主義の共同体は、共同体主義の共同体とは性格が異なる。功利主義の共同体は、共同体主義の共同体のように福祉中心というよりは規範中心の生産のための人倫共同体といえる。李相益によれば、朱子は「百姓の恒産(恒産—一定の生

- 業)を保障し、それを通じて百姓の恒心(恒心―常に変わらぬ心)を培う」ことを自らの使命の一つとみなし、儒教的理想は一言でいえば人倫共同体の実現といえるとする。(関根, 「関根 関根」, 関根関根関根関根, 『関根関根関根 関根 1』, 2007, 22, 30)
- 285) 儒家文化を代表する中国の伝統文化は、人の個人的な私利(私利)よりは共同体の公益(公益)を掲げて、天下が太平(太平)世界となることを祈願した。共同体というものは、まさに修身(修身)齐家(齐家)治国(治国)平天下(平天下)を成し遂げる単位としての意味を持つ。(関根, 「関根 関根 関根 関根 関根」, 関根関根関根 関根関根, 2007, 210) 儒教資本主義の功利主義的性格による効率性が、過去の日本資本主義を指称した儒教資本主義として世界の注目を受けたが、功利主義の限界のように、救済金融と日本の長期不況によって世間の関心から消えた。
- 286) 孔子は知仁勇(知仁勇)を三達道(三達道)といって、儒教共同体を成す手段として提示しているという。「天下之達道五、所以行之者三、曰、君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友之交也、五者、天下之達道也、知仁勇三者、天下之達徳也、所以行之者一也」――『中庸』20章、天下に遍く通じる道は五つで、それを行うものは三つであり、君臣・父子・夫婦・兄弟・友を交わる五つは天下に遍く通じる道であり、知(知)・仁(仁)・勇(勇)の三つは天下に遍く通じる徳であり、これを行うものは一つである。これは、今日の経営学の大御所ピーター・ドラッカーが理論化に先頭立ったという知識経済基盤理論、すなわち革新を通じた価値創造と同じ脈絡といえる。(関根, 2007, 217~218)
- 287) 関根, 「関根 関根関根 関根」, 『関根関根 44』, 関根関根関根, 2001, 414~420
- 288) 儒教の国家観を自由民主主義と比較して「君主政」対「民主政」の視角に囚われているのは、正当な比較の視角とならない。儒教と自由民主主義は道理と権利の観点から見るべきである。儒教において個人の自由は擁護されえない。ただ、人間が理法に自ら規律される自律性のみが美化されるだけである。しかし自由主義は、この社会の客観的理法というものは存在しないとみる。人間は本質的に自由な存在とみたのである。(関根, 「関根 関根関根関根」, 『関根関根関根』 Vol.3 No., 関根関根関根関根, 2000, 21~23) 儒教の国家観を「人倫的共同体の実現」として共同体主義的視角で見える見解もある。(関根, 関根 関, 33) しかし、厳然と君主が存在し、無政府主義が理想である儒教において、共同体主義は限界がある。
- 289) メンツェル、アルブレヒトなど戦後ドイツの哲学者と経済学者は、オーストリアなど中部ヨーロッパで発展した「良好国家的福祉国家論」を「中国産」と断言する一方、デイヴィス(Walter Davis)、ヤング(Leslie Young)、ゲルラハ(Hans Chr. Gerlach)などは、ケネーの農業中心自由市場論およびスミスの産業中心自由市場論と「見えざる手」を極東産と断定する。(関根, 「関根 関根関根 関根.関根関根 関根 関根関根-関根関根関根 関根関根 関根」, 関根関根関根関根関根, 2011, 66~67)
- 290) 関根関根 関根関根 (2002), 384.
- 291) 社会学において儒教にアプローチする方法は三つある。一つはウェーバーの伝統に従う「資本主義との関係」に関するアプローチ、二つ目は支配イデオロギーとしての批判の対象、三つ目は「儒教を象徴体系として近代の問題点を補完する代案とみる」李英燦・洪承杓・崔奉永の研究がある。儒教を象徴体系として見るとき、陰陽はエネルギーでも生命活動でもない象徴体系である。陰陽は、ボードリヤールの言う象徴的交換を可能にする二分法的コードとなる。儒教の世界は象徴体系で満ちている。しかし、近代史の事例に見られるように、儒教が資本主義社会の合理化に伴う意味体系の喪失を補完するが、巨大叙事よりは小さな共同体での実現が効果的である。(関根, 「関根関根関根関根 関根関根関根」, 『関根関根関根』 Vol.13 No., 関根関根関根関根, 2006, 161-201)
- 292) 儒家思维において礼義は、政治と経済・倫理を連結する共通の象徴である。儒教はすなわち象徴政治で、すべての者が自発的に共通性を感じさせる共同体主義的な技術があるといえる。(関根, 『関根関根関根 関根』, 関根関根, 2004, 36~38)
- 293) 量的差異が質的差異を決定するというマルクスの主張にもかかわらず、マルクス経済学は量的経済学の限界を脱しえず、需要者の側面を無視したという。マルクス経済学は生計費水準以下の生産体制に妥当であるという。(関根関根 関根, 『関根関根 関根』, 関根関根関根, 1993, 375~380)
- 294) マルクスは「我々を人間にするのは想像力である」と述べたという。(関根関根 関根関根, 『関根関根関根 関根 関根関根関根』, 関根関根, 2009, 201~202) 儒教は想像力に基づく創造を記号として生産する。
- 295) ボードリヤールは『生産の鏡』において価値を使用価値・交換価値・記号価値・象徴価値に区分する。使用価値・交換価値・記号価値のうち記号価値は生産の最頂上にある今日の現代の価値であり、これは「消費によって生産を中和させる贈与価値」である象徴価値として解消されねばならないとする。(関根, 2009, 382~385)
- 296) 関根, 「関根関根 関根関根」, 『関根関根関根13』, 関根関根関根, 1994, 182.
- 297) 儒教と清教徒は、合理主義という外様とは異なり、内面は極めて対照的である。神との関係において、清教徒には極めて激情的な緊張対立が現れるとすれば、儒教は極小化させる。清教徒が伝統に対する神聖を否定するとすれば、儒教は極めて尊重した。清教徒が世界の改造を任務とみなすとすれば、儒教は適応を任務とみなした。(関根, 「関根関根関根関根 関根-関根 関根'関根 関根関根」, 『関根関根関根』 Vol.2 No., 関根関根関根関根, 1999, 211~212)
- 298) 現世的な繁栄を追求する繁栄神学は、プロテスタンティズムの起源となったというカルヴァンのMeditatio Futurae Vitaeから見れば、非聖書的であるという。(関根, 「関根関根 Meditatio Futurae Vitae 関根関根関根 関根関根」, 『関根関根関根 12』, 関根関根関根関根関根関根, 2009, 63~64)
- 299) 弟子たちが一堂に集まって祈っていたところ、突然、天から激しい風のような音があって、彼らの座っていた部屋中に満ち、火の舌のように分かれるものが、各人の上にとどまった。
- 300) 禁欲主義と金の不道德さを強調するルターと、安息年制を肯定的に評価するカルヴァンの姿のなかには、社会主義や生産主義の理念も見ることができると、清教徒倫理が資本主義だけを誕生させたとするのは偏狭な主張でありうるという。(関根, 「関根関根, 関根関根 関根関根」, 『関根関根 関根 16』 2』, 関根関根 関根 関根関根, 2011)

- 301) 表面的には交換と生産を中心に冷静にのみ動くように見える資本主義が、実際には愛と経済を連結させるという。愛と経済は全体性を持つ一つの運動であるという。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2004, 17~20)
- 302) カルヴァン以前にすでに高利貸は、ユダヤ人のみならず西教人に至るまで、イスラム社会とは異なりヨーロッパ社会で流行していた。ジャック・ル・ゴフは、「煉獄」という概念が高利貸を認めるために作られた概念であるという興味深い分析を提供しているという。(『経済学』, 2003, 55~56)
- 303) 西教は、聖書やマリアとともに対称性の論理を神の本質に編入し、不条理を論理化させて作動する特異な一神教であるという。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2004, 116~118)
- 304) 経済の流通が富を増殖させる資本主義の秘密を研究することが、経済学者の主要な任務であった。価値は最終的に贈与を通じて、労働・貯蓄・革新で生産された価値が実現され増殖される。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2004, 134~142)
- 305) プロテスタンティズムを資本主義精神の起源としたウェーバーの言葉は、事物の一面のみを指摘した。資本主義経済の起爆剤はすでにカトリックで完成されていたという。最初の複式簿記が開発された所はカトリックであり、アダム・スミスが基盤としたケネーの経済表は、カトリックが作った複式簿記から出たという。贈与—純粹贈与—交換へつながる西教と、聖子—聖霊—聖父へつながる資本主義・西教は、同一の思考様式によって生まれた双子といえる。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2004, 183~184)
- 306) 経済学は極めて群衆心理を必要とするため、人間の模倣欲望を重視する。経済学が表面的に模倣欲望を否定したのとは異なり、最も偉大な経済学者たちは模倣に中心的な役割を付与してきた。(『経済学』, 2003, 164)ジンメルは『貨幣の哲学』において、貨幣という超越的財貨が人間共同体の中心に立つことになった過程を分析する。それは、ルネ・ジラルが再び確認したように、貨幣は群衆を一時的にのみ統制しうる一種の犠牲羊であった。(『経済学』, 2003, 244~246)
- 307) アダム・スミスを輩出したスコットランド啓蒙主義の伝統によれば、市場経済は、人間理性の限界あるいは束縛されない人間(homo economicus)・規則に従う動物としての人間・自生的秩序と行動という三つの規則を持っているという。一方、共同体経済は、共同体に束縛される人間・善の優先的原則・共同体主義という三つの原則に従うという。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 1998, 76~77, 19)
- 308) 『経済学』, 2002, 408~411。
- 309) 未開人は、現代の人間のように人間と物理的自然を技術開発で媒介せず、文化(象徴と意味)を媒介に対面する。サーリンズの文化概念どおり、物質と精神の二元的対立ではなく、第三項として物質と精神の関係を新たに構成する。それはまさに「物質の人格化」であり、これは贈与経済と互恵性の過程で作動する超越的な霊的交通として説明される。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, Vol.1 No.1 『経済学』, 1998, 33~34)
- 310) カール・ポランニーは、現代は経済に対する社会の優位性を確保することが急務であり、社会の優位性はすなわち文化の地位を回復することであった。共同体の象徴に従って、同じ貨幣の物理的存在であっても、伝達される社会的意味は異なった。現代貨幣は、支払手段・価値尺度・計算手段・富の蓄積手段・交換手段をすべて合わせた「あらゆる目的の貨幣」であるが、古代貨幣は特定目的に従って貨幣が異なった。(『経済学』, 1998, 31)今日、共同体主義者は、実際に象徴価値を現す寄付カードのようなクーポン制を実施しようともいう。
- 311) 経済理論において象徴価値を担う霊(霊)的能力はますます強調されている。米国のハーバード大学経済学教授パローは、2003年以降から霊的資本(spiritual capital)の重要性を強調するという。(Barro and McCleary, 2003, 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2011, 308~309)
- 312) ビル・ゲイツは、人間の本性には私益追求と他人を世話する二つの心が同時にあるとする。企業が極貧層を救う創造的資本主義が資本主義の希望であるとする。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2011, 23~24)
- 313) 現代の経済学者たちは、問題解決に答えが一つ以上であればこれを非科学的なものとみなして嫌う。一つしかなく予測可能な彼らの世界を破壊するためである。彼らは収穫逨減の原理に自らを縛りつけているという。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 1997, 63-66)収穫逨減原理は経済学の根本仮定であったが、ブライアン・アーサーは収穫逨増の原理を導入した。循環的経済学は収穫逨増・増産の経済学である。
- 314) 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 1998, 68。
- 315) マッキンタイア(1990)、『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 2001。
- 316) (原文は空白。)
- 317) 直線的思考方式からは「最大の論理」が出て、循環的思考方式からは「最適の論理」が出る。(『経済学』, 『経済学』, 『経済学』, 1996, 350)
- 318) 現代の経済・政治・社会体制は、資本主義・民主主義・社会保障の三要素になっており、この統合体を福祉国家という。(『経済学』, 2002, 21)
- 319) 1000ウォンが貨幣の形態で銀行にあれば、支払準備率に従って10倍・100倍に大きくなりうる。貯蓄は動かなくても万物を循環させる。

Ⅲ. 宗旨に現れた循環的経済観

Ⅲ. 宗旨に現れた循環的経済観

1. 易³²⁰⁾と大巡思想の円形的循環性

円(円)と循環は、大巡思想の隠れた重要な原理といえる。大巡思想において、「円」および円に関連した「輪廻」「循環」がそれぞれ一度ずつ言及されるが、大巡思想の核心原理といえる無極・太極・大巡³²¹⁾、そして天地の道³²²⁾、経済³²³⁾と関連して言及される。

循環は、東洋と西洋の理論を区分する重要な基準となる。³²⁴⁾西洋が、万物を分割して分析する減算的方法によって物質の最小粒子を見出す還元主義的研究をするとすれば、東洋は、物質の結合を観察して物質全体の循環を見出し、全体循環において占める役割によってその物質を規定する全一主義的方法を用いて、陰陽五行を発見するに至った。³²⁵⁾陰陽五行は、現代科学哲学によってもう一つの科学として立証されつつある。³²⁶⁾

西洋の場合、自然の循環性はラッセルによってラッセルのパラドックスとして証明されることによって、西洋科学に編入された。³²⁷⁾ラッセルは、「クレタ人が皆嘘つきであるのに、クレタ人である理髪師が自分は嘘つきであるというなら、その理髪師は嘘つきなのか否か」という嘘つきのパラドックスを用いて、自己言及あるいは自己組織化³²⁸⁾をする宇宙は決して完全な証明体系を備ええないことを発見し、西洋哲学の破産を宣告する。西洋幾何学を初めて集大成したユークリッドと、その数学的方法論を継承したプラトンおよびアリストテレスの論理学以後、西洋の学問伝統は循環論理を科学から排除してきた。しかし、ラッセルのパラドックスが発見され、ラッセルのパラドックスをより数学的に精緻化して証明したゲーデルの不完全性定理が発見されると、循環論理あるいは相関的思惟が、むしろより科学的なものとして明らかになった。³²⁹⁾

一方、西洋の不完全性証明が発見され、あわせて数理論理学が発達すると、東洋の易(易)の伝統的な元亨利貞³³⁰⁾循環論の科学性が明快に現れた。³³¹⁾東洋の循環モデルである五行³³²⁾は、相剋相生の最小体系として証明された。万物を全一的に眺めるとき、最も根源的な関係は相剋—相生関係³³³⁾であり、相剋—相生関係が最小一度ずつ現れうる数のうち、奇数で最も小さいものが5、偶数で最も小さいものが8であるため、東洋の五行・八卦が循環論理の原型であることが証明された。³³⁴⁾4と6は、5のように相剋相生の均衡をなしえないという。実際、万物はすべて陰陽五行の要素に分析されうると西洋の研究家は述べている。

陰と陽のように、五行はあらゆる現象において発見される。そして二者の調和は第二の物理的法則である。一つの位相が次の位相を生む。水は木を生み、木は火を生み、火は土を、土は鉞石を、鉞石は水を生む。この生産的な循環と相反する破壊的な循環があり、水と火が対立し、火と鉞石が対立し、鉞石と木、木と土、土と水が対立するのである。³³⁵⁾

現在、東洋科学として知られている陰陽五行は、陰陽と五行が合わさった漢の武帝期の董仲舒³³⁶⁾以後に集中する。漢の武帝以前にも、殷の甲骨文字に現れるように、日付に干支を付して天文を計算してきたが、大衆化され本格化されたのは陰陽五行説が確立された以後からである。³³⁷⁾陰陽五行説の確立は、ニュートンの万有引力と微積分の発見のように、あらゆる学問に適用され、ニーダム³³⁸⁾が述べたように急速な科学発展をもたらした。陰陽五行が西洋の科学と異なるのは、ただ還元論的な方法を用いなかったがゆえに科学発展の契機のみをもたらしただけで、根本的な発展は遂げられなかったという限界があるだけである。今日、陰陽五行は、現代の還元主義科学が発見しえない創発的な科学的方法論として、複雑系科学などで積極的に活用されている。³³⁹⁾韓医学の起源となる『黄帝内経』と、今日の西洋科学の起源となった中国の発明・発見品は、大部分が陰陽五行に基づいて製作された。³⁴⁰⁾

ひとまず東洋の五行と八卦が循環性をなすための最も経済的なモデルであることを証明したが、東洋はこれにもう一步進んで、循環内部の性格を陰陽と四象に区分し、十干十二支・六十四卦などへと拡大する。同じ東西南北でも、直線的な西洋は方向だけがあるが、循環論的な東洋は春夏秋冬という内容と方向という二つの特徴を持っている。³⁴¹⁾

[図3.1] 三行・四行・六行が対称をなしえない理由³⁴²⁾

[図3.2] 七行が対称をなしえない理由³⁴³⁾ [図3.3] 八行相生相剋図

原子論と陰陽五行を比較すると、原子論はフロイトの精神分析学のように還元主義であるため減算し、³⁴⁴⁾陰陽五行はユングの分析心理学のように加算する。³⁴⁵⁾これまで陰陽五行の循環論は、実際には適用されたが、還元主義理論の枠に合わず科学性を疑われたが、加算的な複雑系科学の出現によって新たな科学の寵児となりつつある。³⁴⁶⁾

複雑系科学と大巡思想を連結し、易(易)循環の形式的特性としての待対(待対)・流行(流行)・中和(中和)³⁴⁷⁾・回帰(回帰)・螺旋(螺旋)を、易(易)の循環性を通じて考察することにする。

待対(待対)・流行(流行)は、周敦頤の『太極図説』以来、易(易)の循環性を説明する概念としてしばしば言及されてきたが、中和(中和)・回帰(回帰)・螺旋(螺旋)はやや生疏な概念である。中和(中和)・回帰(回帰)・螺旋(螺旋)と待対(待対)・流行(流行)は、体と用の関係にある概念といえる。待対(待対)・流行(流行)は、天地のような体(体)として、水と火の循環を通じて自然という環境を提供し、中和(中和)・回帰(回帰)は、人神(人神)のような用(用)として、仁(仁—中和)と義(義—フィードバック、回帰)のような仲裁作用をし、螺旋(螺旋)は、体と用が合わさって増産(増産)される循環の姿を表す。³⁴⁸⁾中和(中和)・回帰(回帰)・螺旋(螺旋)と待対(待対)・流行(流行)は、循環の姿であるといえる。³⁴⁹⁾陰陽を循環の創造(陽)と保存(陰)とすると、保存は体となり創造は用となる。創造と保存は再び創造と保存である陰陽へと分化し、創造の創造は中和、創造の保存は流行、保存の創造は待対、保存の保存は回帰となる。

易(易)循環の形式的特性において、第一の特性は、循環は陰陽として待対するということである。待対(待対)は、互いに向き合って待つという意味で、相剋する差異ではなく、差異³⁵⁰⁾の調和を意味する。³⁵¹⁾

大巡思想において万物は陰陽(陰陽)複雑系として成っている。³⁵²⁾陰陽として待対する万物のうち最も代表的なものは、水と火であるといえる。³⁵³⁾大巡思想では、水から火を生じる理を用いることができこそ神人といえるとする。³⁵⁴⁾水と火が互いに待対するのは、差異を通じて互いに完全な存在となるためである。³⁵⁵⁾たとえば、酸素を吐き出して二酸化炭素を排出する植物と、酸素を吸って二酸化炭素を吐き出す動物は、その差異によって、他の問題がなければ永久に生きることができ、互いを生かしあう。³⁵⁶⁾差異は、周易の地天泰(地天泰)卦³⁵⁷⁾のように調和しさえすれば、永久機関のような恐るべきエネルギーを発生する。地天泰()は、下降しようとする習性である水()が上にあり、上昇しようとする属性である火()が下にあって、自動的な陰陽合徳を成した地上天国を象徴するという。待対性(待対性)を図で表すと、[図3.4]のように太極旗の太極とフラクタル(fractal、相同性)の文様で表示しうる。

「太(太)」という字は、小さな点と大なる「大」の二つが同時に大きくなったり小さくなったりすることを表すため、すでに循環を象徴している。³⁵⁸⁾太極旗を半分に割った姿は豆のようであり、古くから豆を太(太)といい、あらゆる哺乳類の受精卵は豆「太(太)」のような形をしている。³⁵⁹⁾

[図3.4] 韓国太極³⁶⁰⁾とフラクタル³⁶¹⁾

待対性(待対性)は、大巡思想と関連して陰陽合徳(陰陽合徳)として現れる。陰陽合徳の「合」は、「陰と陽が互いに適合する」「陰と陽が徳を相互に統合する」「陰陽が会って徳を作ること」を学びたい」という三つの意味になるという。陰陽合徳と類似した表現は、儒教に「合其徳」と

いう表現がある。

「夫大人者☒☒ 與天地合其德☒☒ 與日月合其明☒☒ 與四時合其序☒☒ 與鬼神合其吉凶☒☒」

かの大人(理想的な人物)は、天地とその徳を合し(合、共にし)、日月(日月)とその明(明、明るさ)を合し、四時とその序(序、秩序)を合し、鬼神とその吉凶を合する。³⁶²⁾

『周易』「文言伝」において陰陽³⁶³⁾を天地³⁶⁴⁾と表現しているため、陰陽合徳を儒教では陰陽合其徳(陰陽合其徳)と表現したとみることができる。陰陽合徳と陰陽合其徳の違いは、陰陽合徳における「合」が「適合する」の「合」であるのに対し、陰陽合其徳(陰陽合其徳)の合は「合したい」「学ぼうとする」という意味の「合」とみることができる。また陰陽合徳と陰陽合其徳における合は、「天地が陰陽として合して万物を創造する」という統合としての意味も共通して持っている。陰陽合徳の合は、「陰陽合其徳」の統合的な合よりも待対性が強調されている。

陰陽合徳の「合」が「適合する」というときの「合」であるとすれば、陰陽合徳においては結局、陰陽が大巡思想以前には「適合」していなかったということであるため、結局、大巡思想の陰陽合徳には「陰陽を適合させよう」とする意志が反映されている。陰陽合徳は意外にも後天開闢を意味することになる。³⁶⁵⁾正陰正陽(正陰正陽)・陰陽相生(陰陽相生)・陰陽調化(陰陽調化)はいずれも陰陽の待対性を強調し、天地公事は陰陽の崩れた待対性を回復しようとする。³⁶⁶⁾

陰陽合徳が待対性と同時に「統合する」という意味も併せ持つとすると、陰陽合徳には、崩れた待対性を回復して天地のように大きな恵みを創造しようとする意味が込められている。³⁶⁷⁾

「待対性(待対性)」は、経済思想と関連して自由至上主義として現れる。自由とは、陰陽が互いに均衡を成すまでの動きとみることができる。³⁶⁸⁾待対性は事物の波動にも現れる。³⁶⁹⁾

易(易)循環の形式的特性において、第二の特性は、循環は春夏秋冬³⁷⁰⁾として流行(流行)することである。³⁷¹⁾待対(待対)が循環の静止した形態であるとすれば、流行は循環の動(動)的な形態である。

大巡思想において万物は輪廻あるいは流行している。³⁷²⁾年月日時はそれぞれ、小さな輪廻が大きな輪廻の下地となり、そのように世界は緊密に流行で連結されている。³⁷³⁾事物の流行を最もよく示すものが噴水台の原理であるという。噴水の下の方は、五行において水のように万物を集める作用をするため、少陰(冬)に相当する。少陰で集まった水は、春のか弱い新芽が土地を突き破って上がるように、太陽の気運によって直線的に上昇し、水は少陽の気運のように水平的に四方へ撒かれる。四方へ撒かれた水は、ひたすら垂直に太陰の気運によって落下することになる。

流行性(流行性)を図で表すと、中国太極と噴水台で表しうる。

中国太極は、韓国太極とは異なり、陰のなかに小さな丸である陽があり、陽のなかに小さな丸である陰があって、陰が極に至ったとき陽が生じ、陽が極に達したとき陰が生じる流行(流行)の属性をよりよく表しているといえる。

[図3.5] 中国太極³⁷⁴⁾と噴水台³⁷⁵⁾

流行性(流行性)は、大巡思想と関連して道通真境(道通真境)として現れる。陰陽の均衡が合わなかったのが、陰陽を取り戻すと、陰陽は神人調化と解冤相生を経て道通真境に至ることになる。³⁷⁶⁾

⁶⁾道通真境は、永久装置のように、陰陽の均衡が合って永遠に循環しうる状態を意味するといえる。³⁷⁷⁾

道通真境の「道(道)」と「通(通)」は、儒仏仙の經典に現れる「道(道)」と「通(通)」とは差別化される。まず、儒仏仙の經典に現れる「道(道)」とは異なり、道通真境の「道(道)」は「神道(神道)」といえる。大巡思想の神道は、易(易)に現れる神道とは意味が異なる。神道に関する易における説明は次のとおりであるという。

神明之道（易觀）觀天地神道 而四時不忒 聖人以神道設教 而天下服矣 〈疏〉神道者 微妙無方理不可知 目不可見 不知之所以然而然 謂之神道³⁷⁸⁾

この文の原文は、丁若鏞が王弼より卓越していると評価した孔穎達³⁷⁹⁾の『周易正義』において、周易「觀卦」に出てくる神道(神道)という語について「疏」を付しつつ「神道」を定義している文である。³⁸⁰⁾神道は、目でも見えず、理によっても理解できず、その所以然を知りえない神秘を表す。³⁸¹⁾易学において神道(神道)は、「觀天地神道 而四時不忒(天の神秘なる法度を見れば、四時の運行が少しも違わない)」のように、聖人も理解しえない「神秘なる道」を強調する。³⁸²⁾

大巡思想において「神道(神道)」は、天地人三界(三界)のあらゆる事を決定するプラットフォーム(platform、基盤システム)のような役割を果たすという。陰陽合徳が「天地の陰陽を正そう」とする後天への意志を表す用語であるように、道通真境もまた、「天地人三界の運営体制を、人間を含む新たなプラットフォームへ変えよう」とする後天への意志を表す用語であるといえる。実際、神道(神道)がプラットフォームであるとすれば、³⁸³⁾個別の機械は度数あるいは神明³⁸⁴⁾といえ、プラットフォームが変われば個別の機械が共に変わるように、「度数がその限度に従って巡り着くままに新たな機軸が開かれるようにする」ことが天地公事の主要な趣旨であるという。³⁸⁵⁾道通真境の道(道)は、まさにこの神道(神道)を指す。³⁸⁶⁾道通真境の道を、機械の基礎システム(プラットフォーム、platform)のような神道とするとき、道通真境はプラットフォームが具現されて運営されるシステムのようなものといえる。³⁸⁷⁾

道通真境、分岐として表される流行性(流行性)は、経済思想と関連して共同体主義として現れる。共同体とは、陰陽が互いに均衡を成して循環がなされている動きとみることができる。³⁸⁸⁾

易(易)循環の形式的特性において、第三の特性は、循環は中心において誰かが周辺の春夏秋冬を中和(中和)するということである。中(中)³⁸⁹⁾が真ん中であるとすれば、和(和)は真ん中で周囲と調和することである。³⁹⁰⁾人間は、肉体と精神という陰陽をともに持つ、宇宙内の唯一の存在であるため、真ん中で陰陽あるいは神(神)の作用を仲裁する存在である。³⁹¹⁾中は、循環において人間の本質として指目される。³⁹²⁾待対(待対)と流行(流行)が循環の周辺で起こる現象であるとすれば、中和(中和)と回帰(回帰)は中心で起こる。

万物は、中和という3の原理によって類似したパターンを反復しながら形成していく。³⁹³⁾太極の運動が他の客体において同一に作用するのは、フラクタル(fractal、相同性)とカオス³⁹⁴⁾という複雑系で説明されるが、³⁹⁵⁾複雑系は、混沌からの秩序というカオス作用を通じて、同一のパターンが反復されるフラクタル(fractal、相同性)の形態で太極の運動を反復していく。³⁹⁶⁾中和性(中和性)を図で表すと次のとおりである。

[図3.6] 中和作用と三太極³⁹⁷⁾

中和性(中和性)は、大巡思想と関連して解冤相生(解冤相生)として現れる。解冤相生の冤(冤)は、肯定的な意味と否定的な意味を同時に持つ両価的な意味として現れる。³⁹⁸⁾解冤相生の解冤は、祭祀(クッ)と遷度を強調する巫俗と仏教の解冤が持つ意味や、文学作品や民間信仰に現れる解冤の意味よりも拡張された意味を持っている。³⁹⁹⁾解冤は「心の冤と苦痛から脱したもの」とみることができ、仏教の解脱と対比され、相生は度数と縁起法があって慈悲行と対応するといえるが、⁴⁰⁰⁾解冤は人間的な解放の意味から出発して、社会的・宇宙的に拡大する。⁴⁰¹⁾解冤相生の解冤は、前で考察した陰陽合徳と道通真境のように、正陰正陽という相生原理によって、陰陽が不均衡で生じた冤を解いて⁴⁰²⁾、互いに相生する後天建設への意志が強力に現れている。大巡思想において解冤相生の究極的な実現は、開闢思想に現れる。⁴⁰³⁾解冤相生は、冤の担持者たちにその[解(解)]の過程を踏ませ、⁴⁰⁴⁾以後に再び怨望が生じないよう、あらゆる関係を「相生」という新たな支配原理によって後天世界を確立している。⁴⁰⁵⁾

中和性(中和性)は、経済思想と関連して功利主義として現れる。公利(公利)とは、陰陽が互いに均衡を成して共同の利益を追求しようとする動きとみることができる。

易(易)循環の形式的特性において、第四の特性は回帰(回帰)である。⁴⁰⁶⁾循環が「中心において誰かが周辺の春夏秋冬を中和(中和)する」ということであるのに対し、回帰は「外から循環を維持させる」という意味である。円の周囲と中心との関係において、直線とは異なり、円ではあらゆる作用が必ず回帰し、とりわけ円の周囲では永劫回帰する。⁴⁰⁷⁾回帰するということは、複雑系ではフィードバック(feedback)⁴⁰⁸⁾という。フィードバック(feedback、回帰の輪)には正のフィードバックと負のフィードバックがあるが、先天では大部分の変化が負のフィードバックによって否定的な変化をなして大きな変化をなしえなかったが、後天では正のフィードバックを示して急激な変化をなしうるといふ。⁴⁰⁹⁾仏教が回帰的でありフィードバック(feedback、回帰の輪)をするという意味は、循環において、循環の外から循環の変化を眺め、循環が正しく行くよう、必要に応じて正のフィードバックと負のフィードバックをするという意味になる。

大巡思想において回帰は、恩恵と咎(咎)の関係によく現れる。恩恵を返さなかったり循環を妨げたりする運動は咎となって必ず自分に返り、他人をよくしたことはまた徳となって返ることを示す。春に蒔いた種が秋にはすべて収縮し、再び種となる前に実となる。回帰性(回帰性)を図で表すと次のように表示しうる。

[図3.7] 回帰の属性

回帰性(回帰性)は、大巡思想と関連して神人調化(神人調化)として現れる。調化という概念は、「調和(調和)」というときの調える「調(調)」と、「造化(造化)」というときの成る「化(化)」が合成して成った字である。⁴¹⁰⁾陰陽合徳が天地合徳から類推されて出たといえ、天地が作られた後に神と人間が現れるといえるため、陰陽合徳の次には神人調化が来うとする。大巡思想において神(神)は、真理に極まり天地を運行する機能神としての側面が強調される。西洋の神(神)と同様に、神明が天地を循環させる方法として、とりわけフィードバック(feedback、回帰の輪)と類似した調(調)の意味が強調される。⁴¹¹⁾万物のうち、精神と肉体という陰陽を同時に持つ唯一の存在としての人間は、一分野にのみ極まる神と調化して、自己言及を通じた自己組織化を成し遂げるため、天地と陰陽の不均衡を合わせうる回帰的(回帰的)存在となる。人間は、神人調化を通じて神明と一つになった人尊として、万物を意のままにしうる成事在人(成事在人)の境地に至る。⁴¹²⁾

神人調化、フィードバックとして表される回帰性(回帰性)は、経済思想と関連して社会契約主義として現れる。契約とは、陰陽が循環しうるよう規律を守ろうとする動きとみることができる。

第五に、円は螺旋(螺旋)として増産(増産)する。複雑系経済学は、収穫逦減の原理を基本仮定とする既存経済学とは異なり、収穫逦増の法則を仮定とする。⁴¹³⁾螺旋運動は、複雑系の超越⁴¹⁴⁾作用をして限界逦増され、万物を増産(増産)させる。自然界の円運動は単純な円運動ではなく、すべて螺旋円運動をする。銀河系も螺旋運動、DNAも二重螺旋運動、原子と電子も螺旋運動のような姿をする。大部分の自然界の直線運動は、結局、螺旋運動とみるべきである。自然界の循環運動は、単純な円運動ではなく螺旋形の円運動を通じた増産(増産)をするがゆえに価値が大きい。螺旋形運動は、円運動と直線運動が共にあるコスモスとカオスの両面を持つカオスモスといえる。

[図3.8] 螺旋形の円運動が直線に見える理由⁴¹⁵⁾ [図3.9] 銀河螺旋

静止した個体を物質の本体とみる西洋とは異なり、大巡(大巡)は、循環しえず停滞していた万物を循環させて大きく回りながら成長していく運動といえる。大巡が使われた文脈はすべて循環に意味がある。⁴¹⁶⁾大巡は天地に巡回連布することであり、新芽が回転しながら土地を突き抜けるように、万物は回転しながら新たなものを生産する。生長斂蔵・元亨利貞を通じて、一度循環するたびに育つ。⁴¹⁷⁾

上記の特性を合わせて説明すると〈表3.1〉のように表すことができる。

東洋において循環は、天円地方人角(天円地方人角)といって、天地人に従って異なるように循環する。天円地方人角は〈図3.10〉のように、天は春夏秋冬として丸く、地は東西南北として四角く、人間は仁義礼智信(仁義礼智)のように、新たな乙(乙)・太極の形態で、それぞれ異なるように循環する。⁴¹⁸⁾

待対流行の細分化である反対(反対)・期待(期待)・交流(交流)・代行(代行)は、儒仏仙と西教のように論理式で表現しうる。

待対(待対)のうち相互対立(対立)である反対(反対)は、Xは-Xであり-XはXであるとする道教、流行(流行)のうち相互消長(消長)⁴¹⁹⁾である交流(交流)は、XはXでも-Xでもないとする仏教、待対(待対)のうち相互依存(依存)である期待(期待)は、XはXであり-Xは-Xであるとする儒教、流行(流行)のうち相互転化(転化)である代行(代行)は、博愛(博愛)である西教である。

〈表3.1〉待対—流行—中和—回帰 五行速見表⁴²⁰⁾

|| 待対 | 流行 | 中和 | 回帰 | 増殖—螺旋 |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 複雑系 | 初期条件、共鳴⁴²¹⁾ | 共進化⁴²²⁾ | 揺らぎ⁴²³⁾、アトラクター⁴²⁴⁾ | フィードバック | 自己組織化 |

| 東洋記号 | 無極—韓国太極⁴²⁵⁾ | 中国太極 | 三太極⁴²⁶⁾ | 四象 | 五行 |

| 西洋記号 | ヤヌス⁴²⁷⁾ | 無限大 | ボルヘスの結び目⁴²⁸⁾ | 永劫回帰 | ウロボロスの円⁴²⁹⁾ |

| 特徴 | フラクタル 水 | カオス⁴³⁰⁾ 火 | コスモス 木 | ネットワーク⁴³¹⁾ 金 | カオスモス⁴³²⁾ 土 |

天地の気運をもって、道教と仏教・儒教は、天地のように元亨利貞、春夏秋冬として運行する。⁴³³⁾

道傳於夜天開於子⁴³⁴⁾ 轍環天下虚靈⁴³⁵⁾

教奉於晨地闢於丑 不信看我足⁴³⁶⁾ 知覺

德布於世人起於寅 腹中八十年⁴³⁷⁾ 神明⁴³⁸⁾ (『典經』公事三章三十九節)

[図3.10] 天円地方人角

上文において、轍環天下(轍環天下)⁴³⁹⁾は、孔子が中国天下を巡って世を教化して回った故事を指す語で儒教を象徴し、不信看我足(不信看我足)は仏教、腹中八十年(腹中八十年)は道教を象徴する。しかしこのとき、人間に対する教えを主とする儒教が、天地人のうち天と関連して言及されるのは、轍環天下が十二支の始まりとなる子(子)とともに現れるためであり、人間と神明の道⁴⁴⁰⁾である仁義礼智信において仙道(仙道)⁴⁴¹⁾が胞胎(胞胎)であるため子(子)に相当し、⁴⁴²⁾仏教が丑(丑)—養生(養生)、儒教が寅(寅)—浴帯(浴帯)に相当するが、天地の道である元亨利貞においては、人間にとって浴帯(浴帯)に相当する儒教が子(子)に相当するためである。人間の道理を教える儒教は、天地の立場からは、轍環天下のように絶え間なく勤勉な天の誠(誠)の姿を表すといえる。⁴⁴³⁾

[図3.11] 胞胎養生浴帯⁴⁴⁴⁾ [図3.12] 天開於子 地闢於丑 人起於寅⁴⁴⁵⁾

同じ方法で、仏道は『典經』に形体⁴⁴⁶⁾と養生⁴⁴⁷⁾として言及され、丑は巳酉丑(巳酉丑)三合⁴⁴⁸⁾において金(金)に相当するため、人間は冬(仙—子—水)—秋(仏—丑—金)—春(儒—仁—木)の順に、太極・乙(乙)字形・三角形として運行し、天は春(儒—元—浴帯)—秋(仏—利—養生)—冬(仙—貞—胞胎)の順に円形として運行する。⁴⁴⁹⁾以上、儒仏仙の進行順序を表で表すと〈表3.2〉のとおりである。

元亨利貞が時間性である天(天)の運行法則であり、天地人が空間性である地(地)の運行法則であるとするれば、⁴⁵⁰⁾人間と神明には仁義礼智信という循環が相当するため、新たな乙(乙)の三角形の形態で循環し、道教(胞胎)—仏教(養生)—儒教(浴帶)—西教の順に歴史は発展する。

〈表3.2〉 儒仏仙進行表

時空間 運行 特性 進行順序 出典
:---: :---: :---: :---: :---: -----
天 時間性 天開於子/地闢於丑 人起於寅(十二支) 儒→仏→仙 (火)木金水(土) 『典經』公事三章三十九節
地 空間性 天地人神 待対流行中和回帰 水火木金(土) 洪範、創世記
人 時空間性 胞胎養生浴帶 ⁴⁵¹⁾ 仙→仏→儒 ⁴⁵²⁾ 水金木(火、土) 『典經』教運一章六十六節

天地人神の場合、共通するのは、最後に「土」を起点として運行が止まるという点である。「土」という絶対者の仲裁が必要であることを忘れないよう、天地の運行は示している。これを諸宗教と連結して表で表すと次のとおりである。

〈表3.3〉 待—対—流—行速見表

概念 性質 特性 宗教 ⁴⁵³⁾ 論理構造 ⁴⁵⁴⁾ 季節 生長
----- ----- :---: :---: ----- :---: :---:
対(対) 反対(反対) 対立(対立)、待対 道教 Xは-Xであり-XはX 冬 胞胎
待(待) 期待(期待) 依存(依存)、中和 儒教 XはXであり-Xは-X 春 浴帶
流(流) 交流(交流) 消長(消長)、回帰 仏教 XはXでも-Xでもない 秋 養生
行(行) 代行(代行) 転化(転化)、流行 ⁴⁵⁵⁾ 西教 Xはすべて 夏

上表の意味を明確にするため、とりわけ仏教と関連して、大周期の観点から見た仏教と小周期の観点から見た仏教を区分して表すと以下のとおりである。

〈表3.4〉 周期別の仏教の季節

先天 後天
:---: ----- ----- :---: -----
大周期 春 夏 秋 冬
儒 西教 仏 仙
小周期 播種象徴・拝礼 ⁴⁵⁶⁾ 春 夏 秋 冬 / 儒 西教 仏 仙 秋収象徴・拝礼(法拝)
燃灯仏 釈迦仏(開花祈願象徴拝礼) 弥勒仏

上表のように、仏教の拝礼が花を咲かせる形態であり、秋の拝礼が秋収を象徴する拝礼であるため、仏教を夏の宗教とみるのは、大周期を基準に仏教を眺めたためである。春夏秋冬はフラクタル(fractal、相同性)のように、大きな周期にもあり小さな周期にもあるため、仏教はいつでも存在するが、釈迦仏の場合、小周期で見れば夏世界における秋の宗教であるため夏仏教であり、大周期で見れば秋の宗教となる。

佛仙儒一元數六十⁴⁵⁷⁾ 三合爲吉凶度數

十二月二十六日再生身 ○○⁴⁵⁸⁾

上の一節において、60と吉凶は循環を表し、「12月26日再生身」は、360の宇宙万度数を満たす者の誕生を意味する意であるという。⁴⁵⁹⁾易学において360は、陰陽不測之謂神(陰陽不測之謂神)の世界を表す理想世界を意味する⁴⁶⁰⁾とするため、儒仏仙が循環の体系において木火金水の一部の役割を果たしていることを表すといえる。⁴⁶¹⁾

春が儒教となるのは、人間に対する積極的な教えのためであり、秋が仏教となるのは、先天のあらゆる因縁を断ち、神のごとき火の世界へ入寂するためであるという。実際、世界の宗教分布を考察すると、洛書が相剋の理によって動くように、西洋では西一金を剋する火の気運である西教⁴⁶²⁾が、東洋には東一木を剋する仏教が支配的な宗教として定着し、細部的には南一中国(火)では火を剋する水一道教が発生し、土一中国では土を剋する儒教が発生し、北一中国では水を剋する土俗信仰が発展したという。⁴⁶³⁾易学では、火の気運が弱い人は西教の奉仕修行がよく、金の気運が弱い人は仏教の参禅修行がよいとする。イスラム教も道教のように水のような性格があり、⁴⁶⁴⁾南方であるアラビア地域で繁盛したという。

[図3.13] 待対流行

循環の原理は複雑系⁴⁶⁵⁾科学として多様に現れる。ここまで、経済思想に現れた五行循環の観点から見た経済思想の特性の微視的根拠を具体的に理解するため、複雑系科学と心理学などで論じられている循環に適用してみると、次のように四象は根本的な相関的思惟⁴⁶⁶⁾として現れる。⁴⁶⁷⁾

〈表3.5〉の易(易)において季節を考察すると、循環の保存運動が陰となり創造運動が陽となったとすれば、循環によって再び陽の創造運動が保存運動と創造運動、陰の保存運動が再び保存運動と創造運動として現れ、木火金水として四象(四象)として現れる。⁴⁶⁸⁾創造運動は中和(木一人一離)と流行(火一天一乾)に分かれ、保存運動は待対(水一地一坤)と回帰(金一神一坎)となる。

天(天)と人(人)は、父と子のように体用(体用)関係にあるため、⁴⁶⁹⁾河図(河図)では天(乾一坤)が体(体)となり、洛書(洛書)では人間(坎一離)が体(体)となるが、正易では合わさる。五行と陰陽は循環の別の表現であったため、循環を通じて陰陽と五行は出会い、陰陽と五行の属性が持つ特性の原因が循環であったことが現れることになる。

元亨利貞(元亨利貞)を循環とみる場合、冬はあらゆるエネルギーの均衡を合わせる「静肅たる貞(貞)」に相当し、夏はあらゆるエネルギーを最大に発揮する亨(亨)に相当し、春はルーレットゲームでバネを最後まで引いて球を転がすように、春の太陽の気運は潜在エネルギーが最高に上がった状態である元(元)に相当し、秋は取り入れる利(利)に相当する。天はエネルギーが春に始まって順行し、人間はエネルギーが冬(子)に始まって、丑(丑)で金(金)へ逆行した後に循環する。

季節の気運が人性(人性)に適用された五常(五常)を見ると、木金(木金)が人神(人神)の道のように循環を仲裁し、水火(水火)が天地の道のように循環を実現する。『典経』には、仁義(仁義)が循環を仲裁する愛悪(愛悪)と是非(是非)を中心になっており、礼智(礼智)は便強(便強)と聡明(聡明)を中心になっている。⁴⁷⁰⁾

仁義(仁義)は循環がうまくいくよう調節する役割であるため、⁴⁷¹⁾仁(仁)は偏って好んだり嫌ったりしない偏愛偏悪(偏愛偏悪)⁴⁷²⁾をせず解冤相生する中和作用、義(義)は「ただこれだけが正しく、ただあれだけが間違っている」とはしない—全是全非(全是全非)⁴⁷³⁾をしない—フィードバック・神人調化・回帰作用を意味し、礼智は循環を担う役割をするため、礼(礼)は火のように強すぎず楽すぎず—専強専便(専強専便)⁴⁷⁴⁾せず—万物にエネルギーを供給する道通真境の役割をし、智(智)は水のように自由に出すぎず—恣聡恣明(恣聡恣明)⁴⁷⁵⁾せず—陰陽合徳する役割をする。

〈表3.5〉待対—流行—中和—回帰速見表

	待対		流行		中和		回帰		螺旋	
	:---		:---		-----		-----		-----	
	:---		:---		-----		-----		-----	

易(易)	意味	差異	運動	遠心力	求心力	増幅
	循環	保存—保存	創造—保存	創造—創造	保存—創造	
	論理	Xは-X、-XはX	Xはすべて	XはX、-Xは-X	XはXでも-Xでもない	
〈表3.5(続)〉 対応一覧(待対—流行—中和—回帰—螺旋)						
大区分	項目	待対	流行	中和	回帰	螺旋
:---:	:---:	:---:	:---:	:---:	:---:	:---:
	気質	隠潜性	発揚性	推進性	引退性	
	洪範⁴⁷⁶⁾	潤下	炎上	曲直	從革	稼穡
	季節	秋(4)	夏(2)	春(1)	冬(3)	
	五行	水(水)	火(火)	木(木)	金(金)	土(土)
	五常	智(智)	礼(礼)	仁(仁)	義(義)	信(信)
	四義⁴⁷⁷⁾	蔵(蔵)	長(長)	生(生)	斂(斂)	
	天地之道・四徳⁴⁷⁸⁾	貞(貞)	亨(亨)	元(元)	利(利)	
	象数	1.6	2.7	3.8	4.9	
	四大⁴⁷⁹⁾	水-0	火-2	風-1	地-3	
	四気⁴⁸⁰⁾	道(道)	蕩(蕩)	放(放)	神(神)	
	四象八卦	少陰(坎)	少陽(離)	太陽(乾)	太陰(坤)	中
	待対流行	対立	代行	期待	交流	循環
	六用⁴⁸¹⁾	胞胎(1)	0.4	浴帶(3)	養生(2)	
心理・意識・論理・科学	図形心理	乙(☐)	〇(円)	△(角)	□(方)	
	複雑系	初期条件	共進化	揺らぎ、アトラクター	フィードバック	創発
	思惟体系	弁証法	逆説	帰納法	演繹法	
	ラカン⁴⁸²⁾	ジョイスのエコ⁴⁸³⁾	象徴界	想像界	実在界	
	言説	ヒステリー言説(\$)、死—水	大学言説(S2)知識—火	主人言説(S1)権力—風	分析者言説(a)快楽—智	
	物語構造	息子・娘	夫婦	男女	父母	
	対称性	反(反)対称	非(非)対称	正(正)対称	超(超)対称	
	贈与経済	交換	贈与	純粹贈与		
経済(経済)	経済循環	貯蓄(財富観)	流通(観)	生産(労働観)	分配(観)	
	宗教	道教(仙)	西教(西)	儒教(儒)	仏教(仏)	
	土農工商	工(工)	商(商)	農(農)	士(士)	
	分野	個人—経済	共同体—倫理	共同体—経済	個人—倫理	
	経済倫理	自由至上主義	共同体主義	功利主義	社会契約主義	
大巡	宗旨	陰陽合徳	道通真境	解冤相生	神人調化	

循環を放蕩神道(放蕩神道)という四氣(四氣)としてみる場合、陰陽合徳は陰陽を圧縮する道(道)に相当し、道通真境は蕩(蕩)に相当し、解冤相生は陰陽を結合させる放(放)に相当し、神人調化はただ陰陽循環を維持させる神(神)に相当するといえる。

循環は保存と創造運動の相剋と相生から成るため、陰陽のみならず四象(四象、春夏秋冬)も相剋と相生を持つことになる。保存と創造の原理から見ると、保存の保存は水(水)であり、保存の創造は金(金)であり、創造の保存は火(火)であり、創造の創造は木(木)となる。保存の保存である水(水)は、創造の保存である火(火)を剋し、創造の保存である火(火)は、保存の創造である金を剋(剋)し、⁴⁸⁴⁾保存の創造である金(金)は、創造の創造である木(木)を剋し、創造の創造である木(木)は最も微弱であるため、自らが剋し、また保存の保存である水(水)を剋してくれる誰かを必要とする。⁴⁸⁵⁾五行相生もまた、金(金)が水(水)を、水(水)が木(木)を、木(木)が火(火)を生じるが、火(火)は金(金)を生じえないため、金(金)を生じるには誰かを必要とする。

経済の相剋相生を考察すると、経済思想もまた木火金水のように循環をするため、相剋と相生の關係に置かれる。経済思想において相剋と相生を見ると、経済思想において水(水)は自由—工(工)、火(火)は共同体—商(商)、金(金)は正義—士(士)、木(木)は公利(公利)—農(農)を意味するため、自由は共同体を剋(剋)し、共同体は正義を剋し、正義は公利(公利)を剋し、公利(公利)は剋すべき対象がなく、自らが剋し、自由を剋してくれる存在が生じてこそ循環することになる。相生の關係では、正義が自由を生じ、自由が公利(公利)を生じ、公利(公利)は共同体を生じるが、共同体が正義を生じるには、また別の存在が必要となる。⁴⁸⁶⁾

[図3.14] 経済倫理相生相剋図

ここで、大巡の水生於火(水生於火)⁴⁸⁷⁾・人尊(人尊)・循環思想は、絶対者に代わって相剋を相生にして循環を可能にする役割をする存在が人間であることを再び闡明する。西洋現代科学の陰陽五行といえる複雑系科学を見れば、陰陽五行に込められた科学性を明確に見ることができる。西洋が万事を過度に単純化する還元主義の誤りがあるとすれば、東洋は五行の原理のように万事を關係的に複雑に認識する傾向がある。現代文明の危機は西洋の単純化の結果であり、複雑性科学という認識論的革命が代案であるという。⁴⁸⁸⁾

[図3.15]は、2002年6月、ワールドカップ応援の複雑系現象を図で表現したもので、典型的な小説展開の発端—展開—頂点—結末あるいは起—承—転—結の様式と類似して見える。しかし、複雑系の図と既存の小説展開の発端—展開—頂点—結末あるいは起—承—転—結との差異点は、要素相互間で互いに感応⁴⁸⁹⁾する因果關係を、複雑系でより具体的に表現している点である。

複雑系科学⁴⁹⁰⁾は、循環のように、外部的に發展する進化と、内部的に調節する自己組織化に区分され、これは循環理論と共通性を示している。複雑性科学の代表的な例は、北京の蝶の羽ばたきが変化の臨界値で動くとき共鳴(共鳴)し、相互待対していた分岐点の要素が共進化して変化のアトラクターとして作用し、米国に台風という創発性⁴⁹¹⁾を引き起こすというバタフライ効果と、無秩序から秩序が生じる「混沌からの秩序」といえる。五行が具備されれば自動循環が生じる。

[図3.15] 2002年6月、ワールドカップ応援の複雑系現象⁴⁹²⁾

四柱学においても、生まれた日の環境という初期条件が、一生を経路依存性に従って動かし、特定の時点が来れば創発させる。⁴⁹³⁾伝統的科学と複雑性科学を比較すると、伝統的科学は平衡/均衡を目的に線形的因果性を仮定し、予測可能性を前提に分析的・実証的方法で逆説を認めないとすれば、複雑性科学は非平衡と不均衡を目的に非線形的力動性を仮定し、予測不可能性を前提に統合的・弁証法的方法を用いて逆説を相対的に認める。⁴⁹⁴⁾

[表3.6] 循環と複雑系科学の対比表⁴⁹⁵⁾

| 自己組織化(中和回帰)⁴⁹⁶⁾ || 進化(待対流行)⁴⁹⁷⁾ ||

| :---: | :---: | :---: | :---: |

| 複雑系科学 | 五行 | 複雑系科学 | 五行 |

| 創発性 | 調和、大運 | 敏感性 | 心⁴⁹⁸⁾ |

| 階層性 | 上下 | 分岐⁴⁹⁹⁾ | 待対(胞胎)、水 |

| フラクタル(相同性)⁵⁰⁰⁾ | 太極 | 経路依存性⁵⁰¹⁾ | 運路 |

| フィードバック(回帰)⁵⁰²⁾ | 回帰(養生)、金 | 臨界性 | 限度 |

| アトラクター | 中和、(浴帯)、木 | 共進化⁵⁰³⁾ | 流行 |

予測不可能な新たな秩序である創発性は、複雑系科学のあらゆる要素が集大成される部分であり、早くから四柱学において最も重要な研究対象として長期間の研究が蓄積されてきた。複雑系と五行間の相互関連に従って、四柱学は典型的な複雑系科学として現れる。四柱学は創発現象を最もよく表す。四柱学では変化する時が定まっており、複雑系科学でも創発する時を待って、季節に合わせてその事をなさねばならない。複雑系科学と四柱学を比較すると、次の[表3.7]のように現れる。

複雑系科学において、変化のためには揺らぎを自ら作らねばならないが、揺らぎは自ら創造されるものであり、自己超越によって可能である。⁵⁰⁴⁾

儒教の最も大きな特徴は、絶え間ない叱咤による日常的な自己超越であり、自己超越を通じて儒教は中和作用をする。儒教の世界において、世界の陰陽的象徴と記号化は自己超越のための効果的な手段となる。⁵⁰⁵⁾ 儒教の中和は、春夏秋冬を内面化した仁義礼智信を通じて自己超越をし、春夏秋冬は相転移現象⁵⁰⁶⁾と類似している。

複雑系科学において、変化のためには揺らぎを自ら作らねばならないが、揺らぎは自ら創造されるものであり、自己超越によって可能である。⁵⁰⁷⁾ 儒教の中和は、春夏秋冬を内面化した仁義礼智信を通じて自己超越をし、春夏秋冬は相転移現象と類似している。

循環の理解を広げるため、経済より身近に感じられる意識・心理を考察すると、ユング心理学に基づくMBTIと、アリストテレスから伝わってきたエニアグラムに代表される性格類型検査を統合し、最近の東洋の循環思想と類似したギリシアのヒポクラテスから伝わってきた図形心理技法に循環を見ることができる。

[表3.7] 四柱学と複雑系科学の対比表⁵⁰⁸⁾

| 四柱学 | 複雑系科学 |

| :---: | :---: |

| 四柱組織法 | 初期条件への敏感性 |

| 陰陽論 | 自己組織化 |

| 五行論 | 回帰の輪(フィードバック、循環の輪) |

| 格局論 | システム |

| 六親論 | ネットワーク |

| 身旺・身弱論 | 非平衡構造 |

| 用神論 | 揺らぎ(中和) |

| 大運論 | 創発 |

西洋医術の父ヒポクラテスは、ピタゴラスから「天地人を象徴するもの」として伝わってきた円(○)・方(□)・角(△)・乙(乙)の模型を描かせて、相手の性格を把握したという。今日、ヒポクラテスの図形心理学はカール・ライナー⁵⁰⁹⁾に継承され、世界的に効果的な心理治療方法として脚光を浴びている。性格類型は、西洋のクレッチマーと韓国の李濟馬の四象体質と合わさって、円は少陽人・多血質、方は太陰人・粘液質、角は太陽人・胆汁質、乙は少陰人・憂鬱質に分類される。図形心理は、対話法⁵¹⁰⁾・疎通法⁵¹¹⁾などに多様に活用される。

論理の場合、孔子の為政篇の「学んで思わざれば則ち罔し、思いて学ばざれば則ち殆し(学而不思則罔 思而不学則殆)」は、帰納的な英国の経験主義に大きな影響を与え、孔孟の儒教と英国の帰納主義には共通性がある。⁵¹²⁾一方、大陸の合理主義は、仏教の影響を受けた新儒学と家族類似性があり、神の世界に閉じ込められたヨーロッパが理性中心主義へ変わったのは宋代新儒学の影響であるという。⁵¹³⁾

複雑系科学と心理の基礎となる対称性を見ると、万物が見えないように循環するという最も強力な証拠は、万物の対称性といえる。対称性は、アインシュタインが相対性理論の発見に活用して以後、無意識や経済学にも適用される。対称性とは、相互間で交替しても異常なく使われる循環性を意味する。

ウェーバーのように経済的行為がすなわち宗教的行為であり、また宗教心理学のように宗教的行為は心理的行為であるとするとき、「循環の根源は人間の場合、性(性)を通じて現れる」とする精神分析学では、宗教的現象といえる経済現象は性(性)の現象と同じであるとする。⁵¹⁴⁾性(性)と経済はともに「循環」という無意識的行為を共有するためである。マッテ・ブランコは、フロイトとユングの無意識を「対称性」という自然科学の原理によって説明する枠組みを提供し、精神分析に大きな革新をもたらした。⁵¹⁵⁾マッテ・ブランコの対称性発見以後、フロイトとユングの深層心理学が再解釈され、万物の対称性と無意識の神秘も解かれ始めた。

深層心理学の場合を見ると、人間の無意識の循環を発見した人は、精神分析学を創始したフロイトと、分析心理学を創始したユングであるといえる。二人は、あたかも東西洋の科学のように、互いに反対の方法を用いて循環を発見した。⁵¹⁶⁾欲望の根源を還元主義的な減算の方法で問い詰めて入っていき、性(性)が人間の意識を決定する要素であることを発見したフロイトは、精神分析学において「意識は相反する無意識と循環する」とする。

ユングはフロイトと反対に、人間の意識をすべて合わせていって、陰陽五行と同じ構造であるマンダラに到達し、対極(対極)の合一によって欲望は循環するとする。ユングは、人間の意識が春夏秋冬のように、男性性・女性性・自我・影の四つに分かれる待対的な構造を持っているとする。ユングにおいて、意識が自我と自己の性(性)であるとすれば(たとえば男はアニムス)、無意識は影と相反する性(性)となる。倫理と経済の問題は、対極の合一の問題であり、意識と無意識がいかに合わさるかの問題となる。⁵¹⁷⁾

ユングの加算的方法とフロイトの減算的方法の長所を同時に持って無意識の循環を説明するラカンは、⁵¹⁸⁾人間の精神をイド⁵¹⁹⁾・自我⁵²⁰⁾・超自我⁵²¹⁾に区分したフロイトの区分を、言語の想像界・象徴界・実在界へと再編した。

ラカンは、フロイトの欲望がすべて「欠如」から来ることを解明し、この「欠如」が決して満たされえないがゆえに、欲望は「欠如」によって発生した諸要素間の「不和」というエンジンをういて絶えず循環するということを、生涯にわたって証明しようとしたといえる。「循環」が結局「欠如」から来て、「欠如」によって生じた衝突で循環するということは、「洛書(洛書)」において諸要素が互いに相剋し、相剋を通じて循環し、相剋と相生がいずれも「土(土)」の欠如によって「循環」するという河図洛書の原理を、無意識の世界を通じて証明したものといえる。⁵²²⁾したがって、ラカンの想像界・象徴界・実在界および四つの言説も、五行の循環として再解釈しうる

。⁵²³⁾西洋科学がラッセルのパラドックスに来て複雑系的科学へ転換したように、精神分裂症が西洋に蔓延してようやく循環論的な精神分析学が出現したといえる。

想像界は、イド(id)のように、抑圧された欲望を想像の翼で充足する春のような精神世界⁵²⁴⁾であるとすれば、象徴界は、超自我のように、父の法が天下に作用する夏のような明るい精神世界⁵²⁵⁾であり、实在界は、想像と法の基盤となる母・自然のような秋の实在の世界⁵²⁶⁾といえる。⁵²⁷⁾象徴界(夏)・实在界(秋)・想像界(春)において、主体(S)は対象(a)に対して自らを抑圧したり虚偽に飾ったりして欲望を充足する。ラカン、主体が欲望を充足する四つの方法を、大学言説・主人言説・分析者言説・ヒステリー言説の循環過程として説明した。この循環過程は、春夏秋冬の循環と似ている。⁵²⁸⁾ラカンは、春夏秋冬の循環を、河図が仲裁者である「土」を除いて循環する順序である金→水→木→火の逆順である火→木→水→金の順に、大学言説(S2/S1 $\boxtimes$ a/\$)⁵²⁹⁾、主人言説(S1/\$ $\boxtimes$ S2/a)⁵³⁰⁾、ヒステリー言説(\$/a $\boxtimes$ S1/S2)⁵³¹⁾、分析者言説(a/S2 $\boxtimes$ \$/S1)⁵³²⁾の循環過程を説明した。ここで\$は分裂した主体、⁵³³⁾S1は主人記号、⁵³⁴⁾S2は知識記号、⁵³⁵⁾aは対象であり、⁵³⁶⁾各位置は発信者(執行者)/真理 $\boxtimes$ 受信者(労働する他者)/生産物である。「 $\boxtimes$ 」は、左の分子から右の分子へは「→」進行するが、右の分母から左の分母へは「≠」進行しないことを表す。⁵³⁷⁾分子と分母を分ける線「-」は、それらを分けて妨げ、制限する。各位置の順序が互いに疎通できないのは、洛書の理を反映しているといえる。

ラカンの四つの言説循環は、発信者(執行者—木)/真理(水) $\boxtimes$ 受信者(労働する他者、金)/生産物(火)に区分される位置が、洛書(洛書)の相剋の逆順序で動き、各位置を占めるS1・S2・a・\$は、河図の相生の逆順序に従って進行する。四つの言説は、したがって河図洛書のように、河図—相生をなす内容の場合にも、「土」と出会うことになるS2(火、知識)→a(金、真理)の場合に循環に障害が来て、洛書—相剋をなす位置の場合にも、「土(土)」と出会うことになる発信者(執行者—木)/真理(水)の位置において循環の最終的危機を迎えることになる。

四つの言説は、発信者の位置にS1・S2・a・\$のうち何が来るかによって、主人・大学・分析者・ヒステリー言説となる。⁵³⁸⁾S1を公利(公利)—主人—自我—権力、S2を共同体—知識—理想的超自我—父、aを正義—対象—対象—母—快楽、\$を自由—id(イド)・無意識的自我とみるなら、⁵³⁹⁾ヒステリー言説(\$/a $\boxtimes$ S1/S2)の場合、自由主義(\$)は功利主義(主人、S1)とは偽りの疎通をし、功利主義が共にする共同体(S2)から正義(a)への循環がうまくいかない問題点が生じる。大学言説(S2/S1 $\boxtimes$ a/\$)の場合、共同体主義(S2)は社会契約主義(正義—快楽、a)とは偽りの疎通をし、社会契約主義が共にする自由主義(\$)から功利主義(S1)への循環がうまくいかない問題点が生じる。

無意識が循環であるなら、マッテ・ブランコが発見したように、循環の特徴である対称性に従って作動しうるのははずである。無意識は非対称性・超対称性⁵⁴⁰⁾・対称性という三太極の原理によって動き、象徴界と想像界として対立していた意識は、年を重ねるほど实在界が登場して三太極を成すという。事物もまた無意識のように、人間との関係において三対称性として現れるという。⁵⁴¹⁾

対称性という側面から循環を見ると、仙道(仙道)のように、待対性は「Xは-X」という「反(反)対称性」、流行は「Xはすべて」という「非対称性」、中和性は「XはX」「-Xは-X」という「正(正)対称性」、回帰は「超(超)対称性」といえる。

循環の結果である対称性を経済と連結すると、対称性は贈与として現れる。贈与は、交換とは異なり、対称性という循環を前提とする経済行為であるためである。人類は、資本主義という自給自足の経済を超える「贈与」に基づく未曾有の高次元的な循環経済へ進入しながら、「土」の循環作用の重要性を経験することになる。

[図3.16] 四つの言説の循環

今日の経済学の謎は、マルクスが悩んだように、同一の等価交換をする人々の間でなぜ貧富の格差が生じるかということである。日常のなかの経済生活を見れば、損をして商売をする人は誰もおらず、皆が等価交換をするのに貧富の格差が発生する原因は、まさに労働力という商品の謎のためである。皆が等価交換をするのに、経済と関連して唯一一方的に与えるだけの存在があったが、まさに人間の労働力という商品が寝て起きれば再充電されうるよう絶えずエネルギーを供給してくれる自然、「土」の作用となる。

〈表3.8〉贈与論—対称性—無意識対比表

| 循環 | 三位一体 | 経済 | ラカン精神分析 | 五行 |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 非対称性 | 聖父 | 交換 | 象徴界 | 火 |

| 対称性 | 聖子 | 贈与 | 想像界 | 木 |

| 超対称性 | 聖神 | 純粹贈与 | 実在界 | 金 |

[図3.17]⁵⁴²⁾ 経済と無意識のボルヘスの結び目 [図3.18]⁵⁴³⁾ 無意識と剰余価値

上表と図は、等価交換をする経済において剰余価値が生じる過程を示す。経済において資本と労働力が生じる根源的な力は、実在界の純粹贈与、すなわち絶対的存在が主宰する自然が人間の労働力を無償で再生産してくれる過程に現れ、その純粹贈与が想像界という労働の世界を過ぎるときには純生産(労働)となり、交換の体系である象徴界と出会うときには資本となり、その差額が剰余価値として残ることになる。

ここで重要なのは、剰余価値の量よりも、剰余価値の根源が金(金)である実在界として現れるという点である。洛書(洛書)において循環を維持する「土(土)」は、「水(水)」を制御して空間的に姿を現すときには、天地人の原理に従って「木(想像界—人)」「金(実在界—地)」「火(象徴界—天)」が動きうる背景を提供した後、水と土は「金」という実在界の姿で意識界に現れるという点である。すなわち、「土」を主宰する絶対的存在が現実界に姿を現すときには、「金(金)」という形態で現れる。想像界と象徴界が会って成る「実在界」は、すなわち無極の位となり、「秋」とは、まさに「秋」の宗教である「仏教」が「弥勒」⁵⁴⁴⁾として、あるいは「西神(西神)」⁵⁴⁵⁾として、「湖南(湖南)」⁵⁴⁶⁾として現れる時期となる。⁵⁴⁷⁾「金」は「土」が現実界に姿を現す姿となる。循環が「土」によって始まりと終わりが決定されるように、現実「金」である「実在界」において労働と資本が始まり終わり、「金」は循環を主管する「土」の役割をすることになる。

ラカンが発見した実在界としての金、ユングが発見した人格陶冶としての錬金術、⁵⁴⁸⁾中国道教が発見した『太乙金華宗旨』⁵⁴⁹⁾の錬丹術と通じ、また世界において貨幣の代名詞である金(金)とも同じ脈絡を持つ。人間の無意識と絶対者において、金(金)が核心的な領域に存在する。

今日、複雑になった経済循環を解決するには、循環の理を細部的に研究する必要がある。儒仏仙・西教に代表される元亨利貞の循環は、より細部的に循環を表す日月と鬼神として現れる。⁵⁵⁰⁾循環としてみれば、春夏秋冬の気運は天地の循環領域、弦望晦朔の理は日月の循環領域、吉凶禍福は神明の循環領域といえる。⁵⁵¹⁾

目に見える春夏秋冬とは異なり、目に見えない日月と鬼神の作用を考察すると、まず日月の運行原理がすなわち暦数の運行原理であることが分かる。⁵⁵²⁾日月は、小さく太陽系の日月のみを指すのではなく、全宇宙の恒星と惑星を総括するといえる。⁵⁵³⁾過去、東西洋の天文学において、天文の変化が地上の大きな変化を呼び起こした事実は、実際の自然科学において、天体の小さな変化が生態系に大きな変化をもたらすことが証明されつつある。⁵⁵⁴⁾

[図3.19] 宗教と経済倫理・経済学・五行の相関関係

易学において鬼神は、神霊的な存在という実体の意味よりは、還ってくるという帰(帰)と伸びる申(申)を合わせた循環の姿といえる。吉凶禍福は鬼神による循環とその経済的結果といえ、大巡思想はその循環方法を『典経』と宗旨に表現している。宗旨を考察すると、同様に、陰陽合徳(水、待対)・道通真境(火、流行)は天地の道を主に反映するとすれば、解冤相生(木、中和)と神人調化(金、回帰)は人神の道に近いといえる。ここまで考察してきた宗教と経済倫理・経済学・五行の相関関係は[図3.19]のとおりである。

これから、ここまで考察してきた「土」の循環作用に従って生じる経済問題に対する『典経』と大巡宗旨の解決方を考察することにしよう。

2. 待対的(待対的)⁵⁵⁵⁾ 自由至上主義財富観と陰陽合徳

大巡思想の循環的経済観は、〈表2.2〉道徳哲学の位相に現れた経済学と倫理学の関係によく現れる。

〈表3.9〉において、③制度進化論(歴史学派経済学)と⑥市場均衡論(理論経済学)は経済学の領域であり、①自由至上主義・②社会契約主義・④功利主義・⑤共同体主義は経済倫理であるとするとき、経済学と経済倫理は相互に正確に待対的な関係にある。

水平に表を見るなら、経済学は理論の領域、倫理は実践の領域であるため、上表〈表3.9〉は、個人主義の場合、理想的な市場均衡をなすための手段は、自由に基づく自由至上主義や正義に基づく社会契約主義の実践であるといえる。

〈表3.9〉 待対的自由至上主義財富観の循環

| 方法\価値 | 善(善)—制度内秩序 | | 正(正)—制度の基礎構造 | |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 個人主義 | ⑥市場均衡論(理論経済学) | | ②社会契約主義(正義) | ①自由至上主義(自由) |

| 全体主義 | ④功利主義(効率) | ⑤共同体主義(徳) | ③制度進化論(歴史学派経済学) | |

また表を垂直的に見れば、自由に基づく自由至上主義や正義に基づく社会契約主義が、実践を通じて市場均衡に至るには、制度進化論(歴史学派経済学)に基づく実践をせねばならないことを示す。たとえば、フランス大革命のように、皆が公平な均衡に至るには、個人の自由な発展のために社会改革に参与する行為(②社会契約主義、③制度進化論)があつてこそ④功利主義と⑤共同体主義を形成させ、再び④功利主義と⑤共同体主義が⑥市場均衡をなすようにする循環関係を示す。このとき、①自由至上主義が③制度進化論の結論に参与する行為において、個人の自由を陽、社会を陰とみると、待対的自由至上主義財富観は個人と社会の陰陽合徳といえる。⁵⁵⁶⁾

大巡思想では、兜率虚無寂滅以詔(兜率虚無寂滅以詔)⁵⁵⁷⁾として、①自由至上主義・②社会契約主義・④功利主義・⑤共同体主義の淵源といえる儒教・仏教・道教を、春・夏・秋・冬のようにすべて率いて循環させることができ、個人と社会が発展しうるとする。⁵⁵⁸⁾

〈表2.2〉道徳哲学の位相において自由至上主義を基準に考察すると、待対的自由至上主義は〈表3.9〉において①④⑤②の順に、ヒステリー言説のように循環する。⁵⁵⁹⁾経済問題は分野別に分析されるが、複合的に相互影響を及ぼす。自由至上主義の場合、方法論的には社会契約主義のように個人主義の領域、価値論的に見れば制度の基礎構造を改革しようとする正(正)の領域にあるにもかかわらず、本来の機能である「制度の基礎構造を変える自由」が実現されず、これまで理論経済学の市場均衡論の限界において体制内の自由を模索していたが、ついには今日、賭博資本主義へ転落したといえる。⁵⁶⁰⁾

自由至上主義の場合、自由とは制度の基礎構造を変えうる自由であり、これまで自由至上主義が社会の核心価値として定着しえた理由でもある。大巡の循環的経済観では、自由至上主義財富

観に対する代案として、陰陽合徳に基づく待対的自由至上主義財富観を提示する。

自由至上主義の鍵は「自らの自由をいかに拡大しうるか」の問題に帰結するとするとき、自由至上主義では「過度な自由尊重による経済の賭博/カジノ資本主義化」が問題であったとすれば、陰陽合徳の待対性に基づく待対的自由至上主義的財富観は、自由至上主義本来の制度改革の趣旨をよく活かしつつ、健全な自由拡大を提示する自由至上主義となる。

陰陽合徳に基づく待対的自由至上主義の事例を見ると次のとおりである。まず『典経』では、賭博資本主義に陥っている人々の問題が何かを示す。

上帝が金徳賛・金俊賛ら数人の従徒を連れて龍頭里で公事を行われた。この所に出入りする博打打ちたちが、錢八十両を持って自分たちだけで尤茨(ユツ)の盤を広げていたので、上帝は彼らの内心を見抜き、従徒たちに仰せられた。「あの者たちは我ら一行のうちに錢があることを知って奪おうとしているが、この事によって解冤となる」と仰せになり、錢五十両を置いて尤茨を打たれたところ、瞬く間に八十両を取られた。賃金であると仰せになり、五分だけを残して残りの錢をすべて彼らに与えながら仰せられた。「これはすべて放蕩なる者の事であるから、速やかに家に帰って職業に励め。」彼らは敬服し、慌てて帰っていった。従徒たちが、上帝の仰せのままに尤茨が出る法を不思議に思っていることを察せられ、上帝が仰せられた。「投げる法を一定にすればそのようになる。これもまた一心である。」(『典経』卷之一章十八節)

上の一節において、世を賭博とみる賭博資本主義に陥った人に、賭博にもまた陰陽合徳の理があることを知らせ、賭博への未練を捨てさせる。賭博というのは、人間の力では不可抗力的な偶然の喜悦を楽しむことが核心であるが、偶然のなかに法則があることを一心で知って実践すれば、賭博の軛から脱して真の内面の自由が拡大されるのである。⁵⁶¹⁾リーマン・ショックに現れる現代上流社会のカジノ資本主義と、ロト熱風に現れる一般大衆の賭博資本主義は、「偶然というものが循環に立脚した陰陽合徳の理にすぎない」ことを知る瞬間、賭博資本主義の魅力が消えることによって、健全な自由への意志が蘇ることになる。⁵⁶²⁾

待対的自由至上主義において、健全な自由への意志は、社会契約主義・功利主義・共同体主義の三つの方向へ拡大しうる。既存の自由至上主義では、社会契約主義・功利主義・共同体主義が互いに共有する要素がありえなかったが、万物が循環する循環的経済観では、万物が互いに感應する体系であるため、三つの方向すべてへ自由至上主義が拡散しうる。

まず、自由至上主義は社会契約主義へ拡大して、自らの自由を拡大するために社会を改革する行為に加担することになり、もしその行為が失敗に終わったとしても、万物が循環して陰陽合徳となるように、死してもなお自らの自由が拡大されることを示す。

我らの事は、他人をよくする功夫(勉学)である。他人がよくなり、残ったものだけを占めてもよいのであり、全明淑(全琤準)が挙事するとき、常人を両班とし、賤人(賤人)を貴くしようとする心を持っていたがゆえに、死してよくなり、朝鮮の冥府となったのである。(『典経』教法一章二節)

上文は、自由拡大を成そうと世に対する義務を尽くそうとしたにもかかわらず、世から裏切られて「倫理的虚無主義」という経済動機の喪失に陥った社会契約主義の場合に、死してまでも自由が拡大される陰陽合徳の方法を示す。

社会契約主義へ拡大した自由至上主義によって共同体が形成されたとしても、共同体は公利を追求することになり、公利を追求すれば少数の被害者が不可避に生じることになる。しかし『典経』では、功利主義にまで拡大した待対的自由至上主義の場合、競争の激化による「勝者総取り」の被害で経済動機を喪失した人に、「一心であれば必ず成功しうる」という法則を立てて、自由への意志を高揚させると同時に、より大きな革新を成就する。

いまや凡事に成功がないのは、一心を持つ者がいないためである。一心だけを持てばできないことはない。ゆえに、いかなる事に臨んでも、一心を持てなかったことを恨むべきである。できないだろうという考えを抱くな。（『典経』教法二章五節）

上の一節において、いかに勝者総取りの社会になろうとも、陰陽合徳の理によって一心を持てば必ず経済的成功の道となりうることを示し、自由を守ろうとする心を最後まで諦めないことを強調する。⁵⁶³⁾忠孝烈⁵⁶⁴⁾を強調して自由より平等を大切にしようという考えとは異なり、大巡思想では自由を極めて重視する。孔子もまた、実際に西洋自由主義の理論的基盤を提示したという。

功利主義において、革新によって大きな利益が発生したとしても、共同体は常に構成員の裏切りによる崩壊の危険に直面し、構成員は相互不信に積もりやすい。共同体主義にまで拡大した待対的自由至上主義は、共同体と個人もまた陰陽合徳の待対的關係にあるため、自由を成就するための共同行動に乗り出すことになる。

白南信の親族である白龍安(白龍安)が官府から酒の卸売の経営権を得ることによって、全州府中にある数百の小さな酒幕が廃止されることになった。このとき上帝が龍頭峙の金主甫の酒幕で、その妻が胸を打ちながら「ほかの稼ぎはなく、かろうじて酒商売をして大勢の家族が生きてきたのに、いまやこれさえ廃止されては、我らの家族はどう生きていくのか」と慟哭する憤りの声を聞き、不憫に思われて従徒たちに仰せられた。「なんぞ男将軍だけがあろうか。女将軍もあるぞ」と仰せになり、紙に女将軍(女将軍)と書いて燃やされると、その妻が突然氣を得て外へ飛び出し、声を張り上げた。瞬間に酒幕の女将たちが集まり、白龍安の家を急襲して形勢が陰悪になった。慌てた末に彼は酒幕の女将たちの前で謝罪し、卸売の酒店を廃止することを約束したので、女将たちは散った。龍安はすぐに酒店をやめた。（『典経』卷之一章十七節）

上の一節では、力のない女であるという理由で不利な契約を受け入れねばならなかった酒幕の女将たちが、氣を得るや、陰陽合徳のように聖雄を兼ねるに至り、危機を脱して共同体の力で再び働く意欲を取り戻すことになる。

〈表3.10〉陰陽合徳と自由の回復

自由の必要性 陰陽合徳を通じた自由回復 自由回復関連の『典経』の一節			
:---- :---- ----- -----			
自由至上主義	賭博資本主義	偶然性を法則で代替	
尤茨の博打も一心であれば成る(卷之一章十八節)			
社会契約主義	倫理的虚無主義	死後にでも陰陽合徳となることを確認	
死してよくなり朝鮮の冥府となる(教法一章二節)			
功利主義	勝者総取りによる自信喪失	一心であれば成功	
できないだろうという考えを抱くな(教法二章五節)			
共同体主義	力ある同僚の裏切りに対する無力感	弱者の力の結集	
男将軍だけがあろうか、女将軍もある(卷之一章十七節)			

酒幕の女将たちの団結の結果、白龍安が独占しようとした酒の卸売の経営権は再び原状回復し、市場は再び均衡を取り戻すことになる。当初、自由至上主義が追求しようとする「市場の善を通じた制度内秩序」は、既存の自由至上主義とは異なり、「社会と陰陽合徳しようとする待対的財富観」によって一巡の循環をすることで達成されることになる。ここまで陰陽合徳に基づく待対的自由至上主義財富観を要約すると〈表3.10〉のとおりである。

3. 回帰的(回帰的)⁵⁶⁵⁾ 社会契約主義分配観と神人調化

〈表2.2〉 道德哲学の位相において社会契約主義を基準に考察すると、回帰的社会契約主義は〈表3.11〉において①②④⑤の順に、分析者言説のように循環する。⁵⁶⁶⁾

表〈3.11〉は、正義に基づく①社会契約主義が、実践を通じて⑥市場均衡に至るには、③制度進化論(歴史学派経済学)に基づく実践をせねばならないことを示す。

たとえば、社会福祉のように、皆が公平な均衡に至るには、社会の正義実現のために自己の義務を誠実に遂行し、自由への意志を蘇らせ(②自由至上主義)、他人を制裁する行為(③制度進化論)があってこそ④功利主義と⑤共同体主義を形成させ、再び④功利主義と⑤共同体主義が⑥市場均衡をなしうようにする循環関係を示す。このとき、①社会契約主義が③制度進化論の結論に参加する行為において、個人の義務遂行を人(人)、他人に対する制裁を法則として作り守っていくことを神明(神明)とみて、神人調化といえる。神人調化(神人調化)とは、人間と神明が回帰的に作用しながら調和となる場合をいう。⁵⁶⁶⁾

〈表3.11〉において社会契約主義の場合、方法論的には自由至上主義のように個人主義の領域、価値論的に見れば制度の基礎構造を改革しようとする正(正)の領域にあるにもかかわらず、本来の機能である「制度の基礎構造を変える社会正義」が実現されず、これまで理論経済学の市場均衡論の限界において体制内の正義を模索していたが、ついには今日、敗北主義へ転落したといえる。

〈表3.11〉 回帰的社会契約主義分配観の循環

| 方法\価値 | 善(善)—制度内秩序 | | 正(正)—制度の基礎構造 | |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 個人主義 | ⑥市場均衡論(理論経済学) | | ①社会契約主義(正義) | ②自由至上主義(自由) |

| 全体主義 | ④功利主義(効率) | ⑤共同体主義(徳) | ③制度進化論(歴史学派経済学) | |

社会契約主義の場合、正義とは制度の基礎構造を変えうる正義であり、これまで社会契約主義が社会倫理の主要関心事として定着しえた理由でもある。大巡の循環的経済観では、社会契約主義分配観に対する代案として、神人調化に基づく回帰的社会契約主義分配観を提示する。

社会契約主義の鍵は「努力に対する応分の対価を補償されうるか」の問題に帰結するとするとき、社会契約主義では「過度な義務尊重による倫理の敗北主義化」が問題であったとすれば、神人調化の回帰性に基づく回帰的社会契約主義的分配観は、社会契約主義本来の制度改革の趣旨をよく活かしつつ、現実的な社会正義を提示する社会契約主義となる。

神人調化に基づく回帰的社会契約主義の事例を『典経』に求めると次のとおりである。まず『典経』では、敗北主義に陥っている人々の問題をいかに解決しうるかを示す。契約不履行に対する制裁措置の挫折によって倫理的敗北主義に陥った社会契約主義の場合には、神明による制裁措置⁵⁶⁷⁾が可能であることを提示して社会正義を回復させる。

神明は、貪って不当な地位に座ったり、事を偏って処理したりする者の襟首を打って退ける。地位を貪らず、偏った処理を慎み、徳を修めることに励み、心を正しく持て。神明たちが地位を定めて互いに奉じて座らせるであろう。(『典経』教法一章二十九節)

上文において、社会契約主義とは異なり、神人調化に基づく回帰的社会契約主義では、相手がたとえ契約を違反して人間的に何の処罰も受けなかったとしても、神明によって処罰され、機会が均等に適用されるようにすることで、敗北主義に陥った社会正義を再生させる。

敗北主義に陥って再生した回帰的社会契約主義において、現実的な社会正義は、自由至上主義・功利主義・共同体主義の三つの方向へ拡大しうる。既存の社会契約主義では、自由至上主義・功利主義・共同体主義が互いに共有する要素がありえなかったが、⁵⁶⁸⁾万物が循環する循環的経済

観では、万物が循環するため、三つの方向すべてへ社会契約主義が拡散しうる。

まず、自由至上主義へ拡大して、社会の正義を拡大するために、人情による不義すら正しく立て直す。

上帝が公事(公事)を行われて以後、父親も日常生活において依存心を持たないようにし、また平素の過ちを悔いて前途を修めるようにし、時には従徒たちから物品やその他の助けを受けることを一切禁じられた。ところがある日、ある従徒が、上帝の本宅があまりに狭隘であることを畏れ多く思い、少しましな家を買って差し上げた。上帝はこれを知り、その従徒を叱って「お前はなぜ我が父親に過ちを作って差し上げるのか。まだ我を知らぬ人々は我を不孝というであろうが、我は父母の前途を修めて差し上げようと、常に状況を見ているのであるから、お前たちが父親を助けようとする心があるなら、我の許しを得て行え」と命じられた。(『典経』教運一章四十三節)

上の一節において、たとえ父母であっても、神明に正直でありうるよう過ちを自ら脱がねばならないため、従徒たちが助けられないようにすることで、恣意的な自由解釈によって崩れた社会正義が、神明が見守るような厳格な規則によって再び立て直されることを示す。⁵⁶⁹⁾

社会契約主義が自由至上主義へ拡大して、無心に誤りやすい社会正義まで正したとしても、共同体が形成されてしまえば、少数に対する非倫理的行為については社会正義を立てるのが極めて難しいが、逆に「少数の困難な境遇が社会正義の確立にはかえってよい結果として現れうる」ことを示す。

富貴な者は自慢自足してその名利を高めることに心を注ぎ、ほかの考えを抱かないため、いつ我に考えが及ぼうか。ただ、貧窮な者こそ自分の身の上を自分で考えて、道成徳立を一日も早く待ち、運数が好転するたびに我を思うであろうから、彼らこそ我が人である。(『典経』教法二章八節)

上のように、多数の横暴によって困難な環境に陥った少数者の状態が、逆に神明に極まるのに有利になるため、共同体の公利追求過程で疎外されたとしても、人間の心によって経済倫理を回復することで、究極の目的である道通に至るのにより有利な段階(フィードバック)に至らせる。道通と開闢という巨視的な主題のために倫理道德を疎かにするだろうという考えとは異なり、大巡思想では、他の甌山系列の教団に比べて倫理道德の実践を極めて重視する。実際、大巡の信条と目的は、三綱五倫と中庸の誠敬信、⁵⁷⁰⁾大学の毋自欺から成っている。

功利主義においても、倫理道德が成功的に確立されたとしても、共同体は常に構成員の徒党形成による道德的弛緩に陥りやすい。共同体の道德的弛緩に対する制裁能力の不足を悩む共同体主義の場合には、共同体を維持しうる永遠回帰的な神人調化の新たな規律を提示する(フィードバック)。

上帝が従徒たちに仰せられた。「先天では相剋の理が人間と事物を支配したがゆえに、度数が狂って、弟子が先生を害する下剋上(下剋上)の事があったが、以後は綱倫(綱倫)が現れることになるため、そうした不義を敢行できないであろう。そうした事を敢行する者には背師律(背師律)の罰があるであろう。」(『典経』教法三章三十四節)

上で、共同体主義のための新たな綱領として背師律を推薦し、神明による共同体倫理の回復が可能となるようにする。ここまで神人調化に基づく回帰的分配観を要約すると〈表3.12〉のとおりである。

〈表3.12〉 神人調化と社会正義の回復

|| 正義の必要性 | 神人調化を通じた正義回復 | 社会正義回復関連の『典経』の一節 |

| :---- | ----- | ----- | ----- |

自由至上主義 | 自由に対する場当たりの解釈 | 父母という理由でも真理への例外とならない | 父親に贈り物をさせない(教運一章四十三節) |

社会契約主義 | 契約違反に対する無力感 | 法の弱点を利用できないようにする | 神明は襟首を打って退ける(教法二章十七節) |

功利主義 | 力ある多数に対する少数者の無力感 | 力なき少数者がより有利な発想の転換 | 貧窮な者こそ道成徳立を一日も早く待つ(教法二章八節) |

共同体主義 | 裏切りに対する制裁能力の不足 | 下剋上を根本的に封鎖 | 背師律(背師律)の罰があるであろう(教法三章三十四節) |

4. 中和的(中和的)⁵⁷¹⁾ 功利主義労働観と解冤相生

〈表2.2〉 道德哲学の位相において功利主義を基準に考察すると、中和的功利主義は〈表3.13〉のように①②⑤④の順に、主人言説のように循環する。⁵⁷²⁾

〈表3.13〉 中和的功利主義労働観の循環

| 方法\価値 | 善(善)—制度内秩序 | | 正(正)—制度の基礎構造 | |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 個人主義 | ③市場均衡論(理論経済学) | | ⑤社会契約主義(正義) | ④自由至上主義(自由) |

| 全体主義 | ①功利主義(効率) | ②共同体主義(徳) | ⑥制度進化論(歴史学派経済学) | |

上表は、効率に基づく①功利主義が、実践を通じて⑥制度進化に至るには、③市場均衡論(理論経済学)に基づく実践をせねばならないことを示す。たとえば、インターネット参政権のように、皆が有利な制度進化に至るには、市場の効率性実現のために共同体の少数者を誠実に保護し、共同体の徳への意志を蘇らせ(②共同体主義)、他人を配慮する行為(③市場均衡論)があつてこそ④自由至上主義と⑤社会契約主義を形成させ、再び④自由至上主義と⑤社会契約主義が⑥制度進化をなしうようにする循環過程を示す。このとき、②共同体主義が③市場均衡論の結論に参与する行為において、多数の利益を害さずに少数者の權益を保護することを解冤相生といえる。解冤相生とは、二つ以上の欲求が互いに中和的に作用しながら相生となる場合をいう。

〈表3.13〉において功利主義の場合、方法論的には共同体主義のように全体主義の領域、価値論的に見れば制度の基礎構造を改革しようとする正(正)の領域にあるにもかかわらず、本来の機能である「制度内秩序における最善」を実現せず、これまで歴史学派経済学の制度進化論の限界において体制外の効率を模索していたが、ついには今日、イデオロギーへ転落したといえる。⁵⁷³⁾

功利主義の場合、公利とは共同体の利益であり、制度内の秩序を最も効率化しうる手段であり、これまで功利主義が共同体の主要関心事として定着しえた理由でもある。大巡の循環的経済観では、功利主義労働観に対する代案として、解冤相生に基づく中和的功利主義労働観を提示する。⁵⁷⁴⁾

功利主義の鍵は「多数の横暴に対する少数の利益をいかに補償しうるか」の問題に帰結するとするとき、功利主義では「過度な効率性尊重による少数者の被害意識」が問題であったとすれば、解冤相生の中和性に基づく中和的労働観は、功利主義本来の制度内効率性の趣旨をよく活かしつつ、現実的な共同体の利益を提示する功利主義となる。⁵⁷⁵⁾

解冤相生に基づく中和的功利主義の事例を『典経』に求めると次のとおりである。まず『典経』では、被害意識に陥っている人々の問題をいかに解決しうるかを示す。

従徒たちが集まっている所で、ある日、上帝が仰せられた。「日本人が朝鮮にいる万古の逆神(逆神)を率いて事をなしている。李朝開国以来、官職に就いた者は皆、鄭(鄭)氏を思っていた。こ

れがすなわち二心である。他人の臣でありながら二心を抱けば、それがすなわち逆神である。ゆえに、あらゆる逆神が二心を抱いた者たちに『お前たちも逆神であるのに、なぜあらゆる極悪を行うときに逆賊の称号を付して逆神を虐待するのか』という。これによって彼らは日本人を見れば罪を犯した者のように恐れる。」（『典経』公事三章十九節）

上で、力ある多数によって逆賊に追い込まれた少数集団が、解冤の時代を迎えて、逆に多数を断罪する役割を担い、新たな経済構造の形成をする健全な経済理念を示す。

被害意識に陥って再生した中和的功利主義において、公益的な効率性は、共同体主義・自由至上主義・社会契約主義の三つの方向へ拡大しうる。既存の功利主義では、共同体主義・自由至上主義・社会契約主義が互いに共有する要素がありえなかったが、万物が循環する循環的経済観では、万物が循環するため、三つの方向すべてへ功利主義が拡散しうる。

効率性低下に対する制裁能力の不足を悩む功利主義では、万古逆神から解冤された健全な功利主義が、共同体の疎外者である博打打ちにも拡大される。

罪のうち、博打の罪が大きい。他の罪は一人で犯すものであるが、博打の罪は他人まで引き込み、また互いに欺かなければ目的を達せられないためである。（『典経』教法一章五十八節）

上のように、共同体の労働倫理を阻害する行為に対して、博打の罪の重さを強調する中和的な労働観を提示して、誠実な経済理念に一助する。「道通」と「後天」を強調する大巡思想は「労働」を重視しないだろうという考えとは異なり、大巡思想では健全な労働を極めて重視する。

功利主義によって健全な労働観が確立されたとしても、共同体はまた、過度な自由意識に囚われて自らの労働を虚しい所に使いやすいため、荒唐な欲望を警戒せねばならないことを示す。

上帝が十二月に入って諸々の公事を終えられ、逆度(逆度)を調整する公事に着手された。京石・光賛・乃成は大興里へ行き、元一は辛京元の家へ、亨烈と自賢は銅谷へ発った。上帝が残っている文公信・黄応鍾・辛京守らに仰せられた。「京石は誠(誠)敬(敬)信(信)が極まっており、別に用いてみようかと思っていたが、自ら請う事であるから仕方がない」と告げられ、また「本来、東学が輔国安民(輔国安民)を主張したのは、後天の事を叫んだにすぎなかったが、心は各々王侯将相(王侯将相)を望んで、望みを成し遂げられずに引かれて行って死んだ者が数万名である。怨恨が天に満ちたので、その神明たちをそのまま放っておけば、後天には逆度(逆度)に引っかかって政事が乱れることになるため、その神明たちの解冤頭目を定めようとしている折、京石が十二帝国を言うが、これは自請である。その父親が東学の中堅として捕らえられて死に、彼もまた東学の総代をしたため、いまから東学神明をすべて京石に付けて送ったので、この座から王侯将相(王侯将相)の解冤となるであろう」と仰せになり、紙に文を書かれて外人の出入りを禁じ、「後日に見よ。金銭の消費が多くなり、人も甲午年より多くなるであろう。解いておいてこそ、後天に何の差し障りもない」と言葉を結ばれた。（『典経』公事二章十九節）

上の一節において、自由至上主義は公利にかこつけた王侯将相の夢で天下を乱す程度に至ったが、解冤相生に立脚した天地公事によって解冤され、より健全な別の形態へ欲望が中和される。

自由至上主義が過度な欲望を警戒しうるよう正したとしても、過度な欲望を警戒しえないときは、むしろ過度な欲望を活用してより倫理的な社会を作りうる。

上帝がある日仰せられた。「朝鮮を西洋に渡せば、人種の差別による虐待が甚だしく生き残ることができず、清国に渡しても、その民族が愚鈍で後始末ができないであろう。日本は壬辰の乱以後、道術神明の間に咎が結ばれているから、彼らに任せてこそ咎が解けるであろう。ゆえに、彼らに一時天下統一之氣(一時天下統一之氣)と日月大明之氣(日月大明之氣)を付けて事をなさせようとするが、一つだけ与えられないものがあり、すなわち仁(仁)である。もし仁の字まで付けて与えれば、天下が皆彼らに帰してしまうため、仁の字をお前たちに付けて与えるから、よく守れ」と告げられ、「お前たちは安楽な人になるであろう。彼らは事をするだけであるから、あらゆる

事を明らかにして与えよ。彼らは事を終えて去るとき、賃金も受け取れず空手で帰るであろうから、せめて言葉づかいだけでも厚德にせよ」と仰せられた。（『典経』公事二章四節）

上文では、弱肉強食の世界を契約によって正当化するが、力の弱い者が助けを得て、力ある者は自分の事にのみ忠実になる。

〈表3.14〉解冤相生と功利の回復

|| 公利の必要性 | 解冤相生を通じた公利の回復 | 共同体効率回復関連の『典経』の一節 |

| :---- | :---- | ----- | ----- |

| 自由至上主義 | 不運な弱小民の解冤 | 力なき被害者が加害者となり、迫った困難を解いてやる | 心は各々王侯将相を望み(公事二章十九節) |

| 社会契約主義 | 強者の一方的要請の解冤 | 日本の侵略欲を満たしつつも公益を成す | 彼らは事をするだけである(公事二章四節) |

| 功利主義 | 少数に対する権益の無視 | 濡れ衣を着せられた被害者を解冤する | 日本人を見れば恐れる(公事三章十九節) |

| 共同体主義 | 効率性低下に対する制裁能力の不足 | 冤屈なる共犯罪の発生を事前に封鎖 | 博打の罪は他人まで引き込む(教法一章五十八節) |

天地公事の結果、日本人が独占しようとした経済は再び原状回復し、国家も植民地から独立国へ光復することになる。当初、功利主義が追求しようとする「市場の善を通じた制度内秩序」は、既存の功利主義とは異なり、「社会と解冤相生しようとする中和的労働観」によって一巡の循環をすることで達成されることになる。ここまで解冤相生に基づく中和的労働観を通じた各公利性の回復を要約すると〈表3.14〉のとおりである。

5. 流行的(流行的)共同体主義財貨観と道通真境

〈表2.2〉道德哲学の位相において共同体主義を基準に考察すると、流行的⁵⁷⁶⁾共同体主義は〈図3.16〉の大学言説のように①⑤④②の順に循環する。

〈表3.15〉は、徳に基づく①共同体主義が、実践を通じて⑥制度進化に至るには、③市場均衡論(理論経済学)に基づく実践をせねばならないことを示す。たとえば、環境問題のように、皆が有利な制度進化に至るには、市場の効率性実現のために共同体の結束を堅固にし、共同体の効率への意志を蘇らせ(②功利主義)、他人を配慮する行為(③市場均衡論)があってこそ④自由至上主義と⑤社会契約主義を形成させ、再び①自由至上主義と②社会契約主義が⑥制度進化をなしうようになる循環関係を示す。

このとき、①共同体主義が③市場均衡論の結論に参加する行為において、共同体の利益を害さずに共同体の卓越さを保護することを道通真境といえる。道通真境とは、二つ以上の体系が互いに流行的に作用しながら循環となる場合をいう。⁵⁷⁷⁾

〈表3.15〉流行的共同体主義財貨観の循環

| 方法\価値 | 善(善)—制度内秩序 | | 正(正)—制度の基礎構造 | |

| :---: | :---: | :---: | :---: | :---: |

| 個人主義 | ③市場均衡論(理論経済学) | | ⑤社会契約主義(正義) | ④自由至上主義(自由) |

| 全体主義 | ②功利主義(効率) | ①共同体主義(徳) | ⑥制度進化論(歴史学派経済学) | |

〈表3.15〉において共同体主義の場合、方法論的には功利主義のように全体主義の領域、価値論的に見れば制度の秩序に満足する善(善)の領域にあるにもかかわらず、本来の機能である「制度

内秩序における最善」を実現せず、これまで歴史学派経済学の制度進化論の限界において体制外の正義を模索していたが、ついには今日、理想主義へ転落したといえる。⁵⁷⁸⁾

共同体主義の場合、徳とは共同体の卓越性であり、制度内の徳を最も極大化しうる手段であり、これまで共同体主義が共同体の主要関心事として定着しえた理由でもある。大巡の循環的経済観では、共同体主義財貨観に対する代案として、道通真境に基づく流行的共同体主義財貨観を提示する。

共同体主義の鍵は「少数の裏切りに対する多数の利益をいかに補償しうるか」の問題に帰結するとするとき、共同体主義では「過度なフリーライダーの裏切りによる多数者の被害意識」が問題であったとすれば、道通真境の流行性に基づく流行的財貨観は、共同体主義本来の制度内効率性の趣旨をよく活かしつつ、現実的な共同体の卓越性を保存する共同体主義となる。

道通真境に基づく流行的共同体主義の事例を『典経』に求めると次のとおりである。まず『典経』では、被害意識に陥っている人々の問題をいかに解決しうるかを示す。

天地に神明が満ちているから、たとえ草の葉一つでも神が去れば枯れ、土を塗った壁でも神が移れば崩れる。（『典経』教法三章二節）

上のように、草一本さえ神明であることを明らかにして、多数者に対する少数の裏切りが決して容認されえないことを明らかにする。また、神明を否定する場合、神明の助けを受けられないことを示す。

西教は神明の薄待が甚だしいから、あえて成功しえないであろう。（『典経』教法一章六十六節）

上で、神明が天地に満ちているが、神明を否定する人間の行動は、まったく現実を知らずにいる状態である。少数者の裏切り行為による横暴から脱した共同体主義において、共同体の卓越性は、功利主義・自由至上主義・社会契約主義の三つの方向へ拡大しうる。既存の共同体主義では、功利主義・自由至上主義・社会契約主義が互いに共有する要素がありえなかったが、万物が循環する循環的経済観では、万物が互いに感應するため、三つの方向すべてへ共同体主義が拡散しうる。

卓越性低下に対する制裁能力の不足を悩む共同体主義では、草一本さえ神明が応じておられる健全な共同体主義が、「人類が行った全宇宙に対する裏切り行為が、人類の思いのままに容易に容認されはしない」ことを示す。

上帝がある日、金亨烈に仰せられた。「西洋人の利瑪竇(利瑪竇)が東洋に来て地上天国を建てようとしたが、長く根を張った儒教の弊習によって容易に改革できず、その意を成しえなかった。ただ、天上と地下の境界を開放して、各々の地域を堅く守って互に行き来できなかった神明を相互に往来させ、彼が死後に東洋の文明神(文明神)を率いて西洋へ行き、文運(文運)を開いたのである。これより地下神は天上のあらゆる妙法に倣って人世にそれを施した。西洋のあらゆる文物は天国の模型に倣ったものである」と告げられ、「その文明は物質に偏って、かえって人類の驕慢を助長し、ついには天理を揺るがし、自然を征服しようとするところからあらゆる罪惡を絶え間なく犯して神道の權威を落としたがゆえに、天道と人事の常道が違えられ、三界が混乱して道の根源が断たれることになったので、原始のあらゆる神聖と仏・菩薩が会集して、人類と神明界のこの劫厄を九天に訴えたため、我は西洋(西洋)大法国(大法国)天啓塔(天啓塔)に降りて天下を大巡(大巡)し、この東土(東土)に止まり、母岳山金山寺(母岳山金山寺)三層殿(三層殿)弥勒金仏(弥勒金仏)に至って三十年を過ごし、崔濟愚(崔濟愚)に濟世大道(濟世大道)を啓示したが、濟愚は儒教の典憲を超えて大道の真の意を明らかにすることができなかったため、甲子(甲子)年について天命と神教(神教)を収め、辛未(辛未)年に降世したのである」と仰せられた。（『典経』教運一章九節）

上の一節において、功利主義的な人類は、自然と環境を力なき弱者とみなして支配しようとするが、むしろ自然と環境は多数として、少数である人類の裏切り行為を容認せず、共同体として会集し、道通真境に立脚した上帝の大巡によって万物を流行させている。功利主義によって大切さを知ることになった自然と環境の重要性は、自由至上主義の場合にすら警戒せねばならないことを示す。

いまや天下の蒼生が尽滅する境地に迫っているにもかかわらず、少しも悟らず、ただ財利にのみ目がくらんでいるから、いかに惜しくないことがあろうか。（『典経』教法一章一節）

上のように、環境危機の状況において、自分の財利に汲々とする自由至上主義すら、自覚と制度改革の努力なしには生存が不可能な状況へ追い込まれ、共同体の事に協力し、財利から脱して「財貨の流行に寄与する」という社会的義務を尽くすことによって、制度の進化に乗り出すことになる。⁵⁷⁹⁾「神明」と「陰徳」を主張して「財貨」の流行を重視しはしないだろうという一般的な考えとは異なり、大巡思想では「財貨」の流行が生において極めて重要な要素であるとみる。

自由至上主義が共同体の努力なしには尽滅の境地に迫っていることを知ることになっても、社会契約主義のような具体的な実践が要請される。

上帝は常に、飯粒一つでも地に落ちればそれを拾われ、「やがて飯を求める声が九天に染み入るときが来るであろうから、いかに軽忽に思おうか。一粒の穀物でも天が知るのである」と仰せられた。（『典経』教法一章十三節）

上の一節は、飯粒一つでも、自然という全体共同体が流行して人類に与えられる体制の一部分であるため、決して人間の任意に無視すべき性質のものではないことを示す。

飯粒一つでも自然の流行による大切な存在であることを悟るとき、循環的経済において社会契約主義は、ついに共同体主義が志向する制度進化を成すことになる。大巡思想では、流行的財貨観という道通真境を通じて、各分野で招来する環境危機を克服しうるとする。ここまで道通真境に基づく流行的財貨観を通じた各経済思想別の環境問題解決を要約すると次のとおりである。

〈表3.16〉道通真境と共同体危機の克服

共同体の必要性 道通真境を通じた共同体の回復 共同体危機克服関連の『典経』の一節			
:---- :---- :---- -----			
自由至上主義	危機不感症	自由主義者も環境危機に対応する共同体を模索	
天下の蒼生が尽滅する境地に迫る(教法一章一節)			
社会契約主義 現実的な環境危機 自然と人間の契約回復を通じた自然—人間共同体の回復			
やがて飯を求める声が九天に染み入るときが来る(教法一章十三節)			
功利主義	弱肉強食の均衡破壊	神明と人間の共同利益模索のための共同体回復	
自然を征服するところから(教運一章九節)			
共同体主義	無神論の副作用	陰徳を持つ存在との共同体回復	
天地に神明が満ちている(教法三章二節)			

脚注

320) 易(易)は義易・周易・正易をすべて含む概念である。義易・周易・正易の共通点は循環といえる。『典経』でも河図洛書が強調される。(上略、四三八 天地翹翹主張、九五一 日月竈王主張、二七六 星辰七星主張、下略、『典経』教運一章四十四節)

321) 大巡(大巡)が円(円)であり、円(円)が無極(無極)であり、無極(無極)が太極(太極)である。宇宙(宇宙)が宇宙となる本然法則(本然法則)は、その神秘(神秘)の妙(妙)が太極(太極)にあるが、太極(太極)は外此無極(外此無極)、唯一無二(唯一無二)の真理(真理)である。したがって、この太極(太極)こそ「至理(至理)の所以載(所以載)」であり、「至氣(至氣)の所由行(所由行)」であり、「至道(至道)の所自出(所自出)」である。下略。(大巡真理會 由來、『図図図図図図』Vol 38. No-,

『科学革命の構造』, 1993, 2頁) 図1

322) 年月日時分刻輪廻、皆是元亨利貞、天地之道也。(『典經』濟生四十三節)

323) 金というものは循環の理によって生じ、用いられる物である。無理に求めて用いるべきものではなく、百年の食物(百年食物)が一朝の塵(一朝塵)である。(『典經』教法一章六十四節)

324) 循環・輪廻・創造・運行は互いに異なる。輪廻と運行は循環に含まれ、循環は創造と対比される。西洋が極端的創造論であるとすれば、東洋は極端的循環論であり、循環論のうちでも輪廻は循環の反復性を強調した否定的概念であるとするれば、運行は螺旋的發展を強調した肯定的概念で、元亨利貞に代表されるといえる。(『科学革命の構造』, 2003, 78頁) これまで西洋科学は、万物は独立的に動くと考えてきた。たとえば、男と女は互いに相反するものではあるが、その動きは互いに別個であるとする。それゆえ、万物はある粒子(原子・分子・量子)に分割しようとし、事物とはそうした部分の集合であると考えてきており、西洋教育を受けて育った我々も大部分そう考えている。このように万物が独立しているため、分割して事物を認識する方法を「分析的認識論」とし、これに反対して、万物は互いに連結されているため分割しえず相関関係で認識する方法を「相関的認識論」とする。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 2008, 28頁) 陰陽理論は、「分析的思惟が実は隠れている相関的思惟であること」を表面に現した優秀な思考体系として注目されている。(A. C. 科学革命の構造『科学革命の構造』, 264頁, 2001) 相関的思惟は循環的思考である。結局、西洋科学も現れない循環的思考であることが分かる。

325) 丁若鏞をはじめ、梁啓超・徐復観・金洪庚など、陰陽五行の科学性に対して批判的な研究者たちの陰陽五行に対する批判は、主に陰陽五行を実体論的に解釈する誤解から始まる。一方、陰陽五行説を擁護する研究家には韓東錫・朴王用・沈奎喆がいるが、神秘的な傾向がある。(『科学革命の構造』, 2005, 5~22頁; 『科学革命の構造』, 2008, 41頁) 蘇在学は両者の問題点を総合して、五行を「円内部の五角形の循環過程で生じる特性」として五行を説明した。蘇在学のほかに五行理論を科学的にアプローチした研究は、微粒子のspinで五行を説明した立体陰陽五行論の朴容奎(2006)と韓長庚(2001)・韓奎性(1997)・申哲雨(1981)などがあり、易(易)全般に対する科学的理解では方建雄(1998)・全洙俊(1995)・李殷成(1985)・金基元などがある。本論考では五行現象を循環の複雑系的現象として理解し、複雑系科学を通じて五行現象を理解した。本論考における、循環を通じた複雑系としての五行現象の理解、および五行に対する諸宗教と経済思想の配置など、この論考全体の内容は、大巡宗学科の公式的な立場ではなく、個人的な見解にすぎない。

326) トマス・クーンのパラダイム理論は、循環理論の科学性を証明するのに極めて重要な理論である。トマス・クーンの『科学革命の構造』は、既存科学の虚構性を冷徹に指摘した。現代に来て宗教化してしまった科学とは、トマス・クーンによれば、実は特定集団の特定規範、すなわちパラダイムにすぎない。パラダイムとは一種の思考の枠のようなもので、新たな理論が異なる問題の枠を持っていれば、既存の科学者たちは「正常科学ではない」とするのである。アインシュタインの相対性理論が科学として認められるまでには、科学集団の多くの合意があった。現在、東洋の陰陽五行が科学に編入されないのは、科学性が足りないからではなく、科学規範が還元主義のみを科学として認める規範のためであるといえる。還元主義に対するクーンの批判への対応として、ポパーは「反証可能性」を武器とした反証主義を主張した。科学は集団の約束のような相対的なものではなく、証明はされなくとも反証はされる絶対的基準があるとした。たとえば、フロイト・マルクスはすべてを性(性)と財物で説明するため、一面妥当なようだが反証されないため科学ではなく、同様に陰陽五行も同じであるとする。しかし、フロイトとユングの場合に見られるように、非還元主義科学は加算的方法を用いたもう一つの科学なのである。陰陽五行もまたいくらかでも反証可能である。トマス・クーンとポパーは、新たな科学の検証基準において互いに対立する理論を構築した。トマス・クーンのパラダイム理論については、クーンの代表的著書『科学革命の構造』(『科学革命の構造』, 1992)がある。

327) 「あらゆる数学の証明に完全なものはない」というゲーデルの不完全性定理は、実は直線的な西洋哲学の破産宣告であるという。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 2006, 403~406頁) ラッセルのパラドックスと関連した循環論の論争は、西洋哲学の出発点とされるパルメニデスからアリストテレスを経て集合論の創始者カントールに至るまで、西洋哲学の主要問題であった。ラッセルのパラドックスに現れた西洋の直線的論理の特徴は、ニーダムが述べるようにヨーロッパ的精神分裂様相を示した。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 2011, 143~145頁) 西洋の歴史は、精神分裂と偏執症の二重の運動が出会うものとみなされる。二つの運動が出会えるのは、器官なき身体があるためである。問題は結局エディプス・コンプレックスとなる。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 1997,

417頁) 科学が作った機械と科学の目的は、人間が宇宙の原理を悟って天機械を使えるようになることである。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 10頁, 『科学革命の構造』, 1997, 34~35頁) 河図洛書において相生が精神分裂症の発展過程であり、相剋が偏執症の制御過程であるとすれば、絶対者・器官なき身体あるいは人間の作用は、相生と相剋を可能にする「土」の作用と同じといえる。

328) 2002年ワールドカップに見られた「赤い悪魔」は、代表的な「自己組織化」事例といえる。「自己組織化」は、生きている生命体が自ら新たな秩序を作り出すように、万物を機械のように見る機械論的世界観を捨て、万物を「生きていて自己組織する生命体」として見る観点をいう。「自己組織化」の世界観では、既存の機械論的世界観の科学が書き改められる。自己組織化は、正のフィードバック(feedback、回帰の輪)と負のフィードバック(feedback、回帰の輪)の補完的相互作用を通じて成される。複雑系研究の世界的本拠であるサンタフェ研究所は、「自己組織化」を「進化」とともに、複雑性と関連した二つの核心範疇とみなす。(『科学革命の構造』, 『科学革命の構造』, 2004, 356~366頁) 「自己組織化」は「循環」の別名といえる。

329) ラッセルは、日常言語を数理論理に変える作業を初めて試みた。この過程で重要なパラドックスを発見したが、言葉はそれ自体で決して例外のない法則はありえないということであった。ラッセルのパラドックスを数学的に証明したのがゲーデルの不完全性定理である。どんな数学体系も例外のない数学体系はないということである。ゲーデルによって、結局、「例外のない法則を作って東洋の循環的科学を迷信とみなそう」とした西洋の試みは誤りと判明し、西洋もきちんとした理論を作るには循環的な科学を作らねばならないということに同意するようになった。ラッセルのパラドック

スは循環論法によってのみ解決されうる。金相日は、循環論法としての周易・正易を、位相数学的モデルであるトーラス・クラインの壺などで表現した。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1997, 67~78)

- 330) 元亨利貞の解釈は二つの解釈があつてきた。朱子の『周易本義』によれば、元亨利貞は、春夏秋冬という自然の過程が仁義礼智という宇宙的倫理になることをいうものと、占って乾卦を得たときの元亨利貞とに分かれる。第一は「元し、亨し、利し、貞し」と解釈し、第二は「元しく亨し、貞するのが利し」、すなわち「大いに亨通し、事を処理するのが利し」と解釈する。(関根, 『関根の周易』, 関根, 2011, 114~126)
- 331) 陰陽五行の科学性を世界に広く知らせたジョセフ・ニーダムの研究を継承したハーバード大学教授ベンジャミン・シュウォーツは、科学発展の障害要素とみなされてきた陰陽五行説が科学発展に大きく有益であったと判断されるとした。(関根, 『関根の周易』, 関根, 2004, 関根, 「関根の周易」, 関根, 1988, 72)
- 332) 陰陽と五行は互いに異なる二つの伝統から出発したが、一つの精神に統合される。今日の陰陽五行は、董仲舒と漢儒によって改革された陰陽五行である。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1993, 531~540)現代科学の出現によって、陰陽五行はいまだ発展し続けている。
- 333) 相生(相生)の順序は金水木火土であり、相剋(相剋)の順序は火水金木土である。五行において木が火を生じ土を剋し、火は金を剋し土を生じる。五行では、五つの元素がすべて一度ずつ生じ剋することになる。
- 334) 関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』 Vol.3 No.1, 1999.
- 335) Schipper, Kristofer. The Taoist Body, Tr. Koren C. Duval. Berkley 1982 : 関根 『関根の周易』 (関根, 2003) 267~268
- 336) 陰陽五行を科学に適用するきっかけを作った儒学者で、儒学を中国の支配イデオロギーに成長させた一等当事者である董仲舒を挙げる。董仲舒の政治的性格によって、陰陽五行論はイデオロギーと科学の二つに理解されてきた。とりわけ陰陽五行の全一主義的方法是、感応説に基づく災異説として当時の執権層から関心が集中された。今日、クーン以後の科学方法論論争があった後に、陰陽五行が複雑系科学のような全一主義方法論的科学であることが確然となった。(関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』 14~15, 1990)董仲舒は五行学説を「神学(神学)」へ導いた。(関根, 『関根の周易』, 関根, 2008, 82)陰陽五行の理論が確立されるまでは、鄒衍・董仲舒・劉向によるものであった。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1993, 55)複雑系科学もまた、還元主義的方法ではなく関係論的方法を用いる一種の相関的思惟といえる。
- 337) 陰陽五行が結合し、「身・国家・宇宙を一つに夢見る」感応説が初めて出現したのは、黄帝内経が作られた戦国時代といえる。「気」が物質の根本概念として使用されたのが極めて古いと考えるが、古典儒教といえる孟子・論語、原始儒教といえる詩経・書経のどこにも「気(氣)」という語はない。「気(氣)」は道教ですら馴染みがなく、「気(氣)」が現在の意味で使用されるのは戦国時代末期以後に作られたとみる。(関根, 『関根の周易』, 関根, 2009, 22~23)
- 338) ニーダムは道教の三位一体を叙述している。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1989, 225~227)
- 339) 米国の代表的な全一主義者ケン・ウィルバーは、あらゆる科学を思想に統合する。ケン・ウィルバーはトランスパーソナル心理学理論において、アーサー・ケストラーのホロン理論を拡大して全学問分科に適用した。アーサー・ケストラーのホロン理論において、物質を成す基本元素が原子であるという原子論のように、精神を成す基本元素がホロンである。ホール(whole)は全体を、ロン(alone)は粒子を指すため、「全体を含む粒子」といえる。宇宙は分離—統合を反復して螺旋形に発展するが、精神と物質が共に動く主張する。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1993 : 関根, 『関根の周易』, 関根, 2007, 141)かつて西洋のライプニッツは、モナド説において、東洋の太極理論のように万物にみな太極があり、各太極は太極によって予定調和されており、各太極は独立的であるとした。
- 340) 東洋科学は天文学・数学・医学が代表的で、技術は中国の四大発明品である火薬・羅針盤・印刷術・製紙術に代表される。数学の場合、陰陽五行の基本となる河図洛書に根拠して魔方陣・数列・高次方程式を発見し、医学では『黄帝内経』『傷寒論』のように人体の陰陽五行構造を発見して、実際の臨床で驚くべき効果を見せる。天文学はもちろん十干十二支の原理に基づいている。(関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』 25, 関根, 1998, 136~139)
- 341) 西洋数学が1・2・3・4という数字に何の差異も置かない演繹的数学であるとすれば、東洋数学は循環のなかで木火金水の性格を付与する帰納的数学である。東洋数学は十干十二支に統合して万物を終結させる。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1998, 118~120)
- 342) 五行は関係的世界観から見たとき、物質の元素のように宇宙を構成する最小体系とみることができる。(関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』 Vol.4, 関根, 1994.)
- 343) 関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』, Vol.3 No.1, 1999.
- 344) フロイトは、無意識の発見のみならず、無意識を宗教と連結させた貢献を広く認められている。(関根, 『関根の周易』, 関根, 1990, 309)フロイトはモーセと「無意識の父」を連結して、一神教の起源を説明した。(関根, 「関根の周易」, 『関根の周易』, 関根, 2003)
- 345) 還元主義的方法の問題点を克服するため、現象学的方法はユングの方法論まで含めてあらゆる方法論を括弧に入れる。しかし、今日、宗教学理論に大きな影響を及ぼしているエリアーデは宗教現象学者として分類されるが、ユングの影響を大きく受けた。還元主義的方法の問題点を克服するためにあらゆる方法論を括弧に入れる現象学的方法は、加算的方法論と通じうる。ユングの加算的方法は、今日の宗教現象学に大きな影響を及ぼした。(関根, 『関根の周易』,

- 363) 陰陽は春秋時代以後に「天の循環する秩序」としての意味を持ち始めたという。(「夫天地之氣、不失其序、若過其序…」『国語』『周語』上、〇〇〇, 2005, 26〇)陰陽は道德經でも一度しか言及されない。(『道德經』42章、道生一、一生二、二生三、三生万物、万物負陰而抱陽、沖氣以為和。〇〇〇, 〇〇 〇, 29〇)
- 364) 天と地は、相互の完璧な一致を通じて道德の本質をなす。(天地之大義、〇〇〇, 張子正蒙註, i, 22〇、〇〇〇〇 〇〇〇, 2003, 161〇)
- 365) 〇〇〇, 〇〇 〇, 70~71〇
- 366) 〇〇〇, 「典經 〇〇〇 陰陽合徳 〇 原理」, 『〇〇〇〇〇〇〇〇』Vol.2 No.-, 〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇〇〇〇〇, 1997, 363~377〇
- 367) 陰陽合徳は、陰と陽の待対的關係が一つの絶対世界で出会い、統一された境地で無限の恵みを創造することをいう。(〇〇〇, 『〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇, 2011, 126〇)
- 368) 愛/倫理—対称性と経済—非対称性は、経済体制の二つの原理である。マルクス主義経済思想が一時、資本主義経済思想の代案的経済思想として注目されたのは、古典派経済学の労働価値論に隠れていた贈与の秘密を発見した点にある。(〇〇〇 〇〇〇 (2002), 『〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2006, 153~177〇) 共産主義が失敗したのは、共産主義が循環の原理を無視した点に理由があるといえる。
- 369) 人間の無意識と万物に循環が現れるのは、万物が「粒子と波動」という性格を同時に持ったためであるという。対称性を利用してただ眺めるだけでも「観察者効果」によってすべてが変わるという。(〇〇〇, 『〇〇(〇〇 〇〇〇 〇〇)』, 〇〇〇〇〇, 2011, 14-15〇)
- 370) 『典經』には、人間だけが心を持っているのではなく、万物がみな心を持っているとする。(天地之中央心也、故東西南北身依於心、『典經』教運一章六十六節) 実際、人間だけが知能を持っているのではなく、万物の微粒子は知能を持っており、人の心を読みうるといふ。(〇〇〇, 2011, 47~55〇) 『典經』には春夏秋冬を「万物を循環・輪廻させる」天地之道(上略、年月日時分刻輪廻、皆是元亨利貞天地之道也、下略、『典經』濟生四十三節)であり大經大法(上略、元亨利貞大經大法、下略、『典經』教運二章三十三節)と表現する。元亨利貞と表現される春夏秋冬は、西洋の微積分のように、東洋のあらゆる学問を集約する語である。人文・社会・自然科学にわたる数多くの東洋の古典は春夏秋冬に圧縮される。最近、量子力学の発展に伴い、西洋の人文・社会・自然科学も春夏秋冬に圧縮されつつある。『典經』でも春夏秋冬が生長収蔵(教法三章二十七節)・放蕩神道(教運一章四十四節)・元亨利貞(濟生四十三節)のように多様に現れる。万物が循環する原理がフラクタル(fractal、相同性)のように春夏秋冬だけで動くという点から、人間と自然が交感する原理を提供する。春夏秋冬は大巡思想を表す代表的用語といえ、春夏秋冬を知らない場合を「〇〇〇(分別のない者)」と表現している。(『典經』公事三章三十四節)
- 371) 朱子も陰陽には〈流行(流行)〉と〈定位(定位)〉の二つの様相があるとする。空間的側面から見れば陰陽の対立的構造として成っており、時間的側面から見れば陰陽が交感して進展する運行として現れるのである。(〇〇〇, 「〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇」, 〇〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇, 1989, 39~40〇)
- 372) 年月日時分刻輪廻、皆是元亨利貞天地之道也。(『典經』濟生四十三節)
- 373) 邵康節は時間の単位を12と30の複雑系的反復で表現したことがある。邵康節は、月は30を周期に、地球は12を周期に運行するとみた。12時が集まって一日となり、30日が集まって1か月となり、12か月が集まって1年となり、30年が集まって一世代となる。邵康節はこれを反復して元・会・運・世とし、1元数を129,600年と計算した。(〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇』, 〇〇, 2007, 329~341〇) 今日、邵康節の時間単位は129,600年にとどまるのではなく、極大・極小へ無限に拡張していくといえるという。(〇〇〇, 「人然, 自然, 天然, 〇〇〇 超然」, 『〇〇〇〇』2, 3〇, 〇〇〇〇〇〇〇, 1995, 13〇) 実際、仏經に現れた数の単位もまたフラクタルのように反復し、現代科学に現れた資料を計算すると、仏經と邵康節の主張のように反復的なパターンが現れるという研究もある。(〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇〇〇(〇〇〇〇〇〇〇〇 〇〇)』, 〇〇〇〇〇, 2010)
- 374) 韓国の太極に比べて中国の太極が陰陽の流行を適切に表しうるのは、陰殺陽生・陽殺陰生の作用を表しうる小さな円の作用のためである。小さな円が示すのは、陽の大きな半円が次第に消えていくとき陰の小さな円が生じ、陰の大きな半円が小さくなると陽の半円が生じることを示す。(〇〇〇, 〇〇〇 『〇〇〇 〇〇〇 〇』, 〇〇〇〇〇, 2002, 75~76〇)
- 375) 噴水台が太極の流行を表す記号となりうるのは、水を上げて火を下ろす「水昇火降」の原理を最もよく示すためである。噴水の下の方が水のように万物を集めるものであれば、噴水の先は火のように水が集めたものを四方に撒くものである。噴水の姿は、水と火がいかに循環を成すかを極めてよく示している。(〇〇〇, 〇〇〇, 〇〇 〇, 218〇)
- 376) 大巡宗旨は一つの全体的な連繫構造を持っており、これはさらに道通真境(道通真境)という全体世界像へ集約されることが分かる。したがって、大巡宗旨(大巡宗旨)において占める道通真境の意味は、宗旨全体を帰結(帰結)させる役割をしており、その土台は陰陽合徳(陰陽合徳)から出発した理想的境地を志向している。(〇〇〇 「道通真境 〇 思想的 特性 〇 〇 〇」, 『〇〇〇〇〇〇〇』Vol.5 No.-, 〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇〇〇〇〇, 1998, 700〇) 宗旨を構成する陰陽合徳・神人調化・解冤相生は、道通真境と有機的關係を結ぶ。道通真境は宗旨構成において最後の内容で、前の宗旨の意味を総体的に総合した結論であり目的である。宗旨の他の概念は、道通真境を成すための重要な背景であり条件となる。(〇〇〇, 「典經 〇〇〇 道通真境」, 『〇〇〇〇〇〇〇』Vol.5 No.-, 〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇〇〇〇〇, 1998, 650〇)
- 377) 李京源は道通真境の思想的方向を、根源性(根源性)・多元性(多元性)・創意性(創意性)・統一性(統一性)とする。(〇〇〇, 〇〇 〇, 703~714〇) 根源性・多元性・創意性・統一性は、完成された循環の特徴といえる。
- 378) 『道教大辭典』, 李叔還 編纂, 巨流圖書公司 491〇, (〇〇〇, 〇〇 〇, 616〇)
- 379) 〇 〇, 「茶山 〇 道家易學 〇」, 『〇〇〇〇〇』Vol.108 No.-, 〇〇〇〇〇, 2008, 126〇.

。基壇部の尋牛図は中和的(中和的)存在としての人間の世界(人然)、四神図・十二支神は自然の世界(果然)、二十四節候と二十八宿は自然の背後運営体制としての神明の世界(天然)、その上の九層雲形塔(九層雲形塔)は神明の背後にある絶対超越者の世界(超然)を表すという。(図1, 「人然, 自然, 天然, 超然」, 『図1』 2,3, 図1, 1995, 12-15)5は生命変化の役(役)となり、6はその変化の節度となり、7は神の用(用)となる。天機械は7の原理で動き、地は6で動く。人間の感情もまた「四端七情」というように7になっている。(図1, 1997, 186-198)「人間は主体、事物は客体」という構図は、今日のネットワーク理論の発展によって、人間もまた事物と社会という巨大な機械のなかの特殊な機械にすぎず、事物も人と同じ同盟関係であることが現れる。たとえば、機械が人間に適応するのではなく、人間が機械に適応するのであり、人間と機械の間には「巨大なネットワーク内の行為者」として何の差異もないという。ANT(行為者ネットワーク)理論では、西洋の学問が自然・人間・社会を独立的に扱ってきたことを強力に批判する。(図1, 図1, 『図1-図1』, 図1, 2010, 146~151)人間を「欲望する機械」と規定したドゥルーズ＝ガタリの哲学は、21世紀哲学として哲学界の先頭を占めている。

388) 愛/倫理—対称性と経済—非対称性は、経済体制の二つの原理である。マルクス主義経済思想が一時、資本主義経済思想の代案的経済思想として注目されたのは、古典派経済学の労働価値論に隠れていた贈与の秘密を発見した点にある。(図1, 図1, 図1(2002), 『図1 図1 図1』, 図1, 2006, 153~177)共産主義が失敗したのは、共産主義が循環の原理を無視した点に理由があるといえる。

389) 中(中)の概念は、『論語』と『孟子』では「符合する」「当てはまる」の意味となり、中は「庸」と「和」の両方と結合しても同一の意味で使用された。(図1, 『図1 図1 図1』, 図1, 2003, 220-227)

390) 喜怒哀楽之未発、謂之中、発而皆中節、謂之和、中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也、致中和、天地位焉、万物育焉——喜び・怒り・哀しみ・楽しみ・情(情)がまだ現れていない状態を「内」という意味で中(中)とし、現れてみな節度に合った状態を和(和)とする。中(中)とは天下の大いなる根であり、和(和)とは天下(天下)に通じる道理である。中(中)と和(和)を成せば、天と地が定位に戻り、万物が(正しく)育つ。(『図1 図1』, 図1, 図1, 図1, 2010, 115~117)

391) 神に対する歴代の代表的注釈を探すと、①神は変化の極致(韓康伯、周易正義)、②理を測量しえないもの(孔穎達、周易正義)、③ここにもあそこにもありうること(朱子、本義)、④陰陽を区分しえない、⑤陰陽の循環は天機(天機)のように応じる(夏樞、古周易正詁)などである。(図1, 「『図1』 「図1」 図1 図1 図1(神) 図1」, 『図1 図1 図1 図1 図1』, 図1, 1997, 129~130)東洋思想の神(神)概念は、西洋のような人格神概念ではないものとして理解されてきた。「怪力乱神を遠ざけよ」という論語にある孔子の言葉が、東洋の神概念の基調をなしてきたという学説が支配的であった。しかし、殷墟遺跡の上帝信仰遺跡や新たな文献の発掘によれば、東洋において神明概念に人格神的要素が抜けたのは、宋の性理学の主知主義傾向によるものであるという。東洋の神明概念として引用される文章は、すべて宋当時の朱子・程子兄弟・張載などの文章に出ているものであるという。西洋において神(神)の概念および存在証明は、精神分析学と神話を通じて現れる。当初、神を否定するために出発した精神分析学と、その影響を受けた実存主義思想においても逆説的に現れる。人間の精神を分析した結果、共通した三角構造・集団無意識が発見され、至る所で神話において証明されていることが明らかにされた。精神分析学の影響を受けた実存主義も、有神論的実存主義へ志向されている。

392) 一陰一陽で定義される〈道(道)〉という世界の運行秩序の本節が中であるとすれば、人間に内在した天道である性(性)も中(中)であらざるをえない。(図1, 「『図1 図1 図1 図1 図1』, 図1, 図1, 1989, 87~92)中和が人間の本質であることは、西洋でユングの深層心理学とキャンベルの神話分析に現れる。経済学は人間の倫理学と関係するため、深層心理学もまた経済学と密接な関連を持つ。ユングは、人間が循環する円の周囲の逆境を退けて循環の中心へ入っていく過程を個性化過程と表現し、キャンベルは世界のあらゆる神話を分析して「神話は中心を探していく英雄の物語」であることを証明した。(図1, 図1, 『図1 図1 図1 図1 図1』, 図1, 図1, 1999, 44~45, 54~59, 315, 333~337)中心へアプローチするユングの物語構造に対して、フロイト精神分析学では父と子の物語構造が対応される。息子が父になるには、最初に息子・娘の領域(第1領域、子女領域)、男または女の領域(第2領域、男女領域)、夫または妻の領域(第3領域、夫婦領域)、父・母の領域(第4領域)で生きることになる。(図1, 「『図1 図1 図1 図1 図1』, 図1, 図1, 図1, 図1 図1 図1 図1 図1 図1」, 『図1 図1 図1 図1 図1』 Vol.3 No.-, 図1, 図1, 2005, 10)フロイト精神分析学は循環全体を一つに還元する方法を用いるため、フロイト精神分析学の場合は、ラカンの述べたように永遠に満足しない欲望として現れる。経済理論でもケインズは、早くから自分の経済理論がフロイトの精神分析学とほぼ一致すると考えた。(図1, 図1, 2003, 235)物語の1・2・3・4領域は春夏秋冬に対応するといえる。

393) 万物の三構成形態は『周易の科学と道』(図1, 図1, 2002)181~211に現れている。

394) 類似した特徴の反復的な類型が構造のフラクタル次元を規定することになるが、こうしたフラクタル現象はカオス理論の証拠となる。カオス理論の核心的発見は、第一に、平衡状態だけが組織の唯一の現象ではなく、第二に、既存科学が比例的変化を強調した線形性を仮定しているのに比べ、非線形性とフィードバックによって小さな変化が手のつけられない変化を引き起こしうること、第三に、正のフィードバックの観点を持っているという点である。安定的で平衡状態にあるシステムは、負のフィードバックが均衡を取っていく運動原理が支配的なものとして説明が可能である一方、非平衡状態のシステムは、正のフィードバックが作用しながらその結果を予測しえない兆候として発散してしまうため、非線形的・循環的因果関係が強調されるのである。(図1, 図1, 150~151, 2000)

395) 図1, 『図1 図1』, 図1, 2008, 16~18。

396) 「東洋の易(易)思想に代表される天地人三才思想には、複雑系の特性であるカオス・フラクタル(fractal、相同性)・非平衡・システム・ネットワーク・創発現象などがすべて含まれている。また、今日の複雑系科学が自然科学から出発して人文・社会科学へその領域を拡張していくように、東洋でも『自然科学の一部分といえる天文(天文)と地理(地理)から出発した易学(易学)が、社会科学といえる儒教および道教に多大な影響を及ぼしてきた』ことは周知の事実である。」(図1, 「図1 図1 図1 図1 図1」, 図1, 2008.3.17. 図1)

397) 天地人三太極は、今日の複雑系科学の基礎をなしているという。(図1, 「『図1 図1 図1 図1 図1 図1 図1 図1』, 『図1 図1 14』 図1, 2007, 168~173)複雑系科学は経済学にも適用され、複雑系経済学はすでに経

済学の一分野として定着した。大巡思想に現れた経済学は、天地人三太極を中心とする複雑系経済学といえる。

- 398) 冤(冤)の意は、自分が願(願)うところを相手によって成しえずに生じた怨(怨)といえる。(関根, 『関根 関根関根 関根関根』, 関根, 2011, 245~246)解冤の概念は、ある個人や集団の相対的抑圧とそれに伴う解放の問題にのみ局限されるのではなく、より根源的な原理の次元で全宇宙生命の過去の歴史を総括する教義から出発するものである。(関根, 『関根 関根』, 355)冤は、解冤の結果が利他的(利他的)であるとき肯定的で、害他的(害他的)であるとき否定的な両面性を持っている。(関根, 「解冤相生 関根 冤 関根 研究」, 『関根関根』 Vol.3 No.-, 関根関根, 1995, 74~75)
- 399) 関根, 「関根関根 関根 関根 関根」, 『関根 関根関根』, Vol.14 No.-, 韓國宗教教育學會, 2002, 101~118.
- 400) 関根, 「関根関根(解冤相生) 関根関根(因果論的) 関根」, 『関根関根関根』, Vol.16 No., 2003, 26~41.
- 401) 関根, 「解冤相生 関根 解冤 関根 研究」, 『関根関根』 Vol.3 No.-, 関根関根, 1995, 95~96.
- 402) 解冤は神道を根本とし、度数の整理・神明の調化に従って進行する。(関根, 「典經 関根関根 関根 様相 関根」, 『関根関根関根』 Vol.4 No.-, 1998, 460~464)
- 403) 関根, 「関根関根 関根関根 関根 関根」, 『関根関根関根』 Vol.4 No.-, 関根関根 関根 関根関根関根, 1998, 440.
- 404) アインシュタインは「『怒り』は愚か者の胸のなかにのみ存在する」と述べたという。怒りは鏡のように映してやりさえすれば消えるものであるのに、そこに埋もれて過ごすのが愚かだということである。(関根, 2011, 279)量子理論の観察者理論によれば、万物の循環が確立されれば、万物はただ眺めるだけでも解けることになる。実際、『典經』は観察の重要性を強調する。(上略、もし天降を受けた人であれば、病人だ者を一度触れるだけでも治しうであろうし、また隔てて見るだけでも治るであろう、下略、『典經』教運一章五十八節)
- 405) 関根, 関根 関根, 244.
- 406) 回帰は、鬼神における回帰を略して帰(帰)としたことに着眼した。(関根, 『関根 関根』, 関根関根, 2009, 45)
- 407) 現代物理学でも華厳でも、宇宙・物質・人間は自作(自作)・他作(他作)・共作(共作)・無因作(無因作)ではなく、原因が与えられた結果として醸し出された現象であり、現代物理学が明らかにしている物質の創生・消滅は、素粒子とエネルギーの性質で、華厳のいう本性(本性)の性起(性起)であることが明らかにされた。星々の生死、無機質から有機質への変化、一切法界が重々無尽に縁起したことを示す。(関根, 「関根関根 関根 関根関根 関根関根」, 関根関根 関根関根, 2003)ウェーバーは、仏教の「物質の心理的還元」を、主知主義的構成物を主意主義的構成物へ還元した極めて新たな転換と評価した。(関根, 「関根 関根関根 関根関根 関根 関根」, 『関根関根関根』 Vol.10 No.-, 関根関根関根関根, 2007, 228)
- 408) 帰還(帰還)。出力(output)の一部を入力(input)に戻すことによって、刺激に対する反応や活動を自動的に修正するメカニズム。目標行動と実際行動との差異をなくするための基礎的な機能である。有機体(有機体)の活動は、目標達成のために自ら自己の方向を取って環境に適応していくためのサブメカニズムによって支えられているが、その基礎はフィードバック(feedback、回帰の輪)機能なのである。すなわち、有機体の生理的メカニズムは、精密な機械以上に巧妙に組織された大脳を中心とする神経系の活動による自動制御にその基礎を置いている。たとえば、遠心性(遠心性)神経によって小脳から末梢器官に動作や運動命令が伝えられると、遅滞なく動作が起り、その動作に関するフィードバック情報が求心性(求心性)神経を経て小脳に伝えられ、また戻って遠心経路(遠心経路)によって動作の修正命令が伝えられるフィードバック・ループによって動作が自動的に制御される。この概念は生理的メカニズムのみならず、様々な面に応用されている。このように、結果に基づいて原因を調節する指令を戻すことをフィードバックという。通常フィードバックといえば負のフィードバックを指す。正のフィードバックは、対象がある望む状態に適合するよう偏差信号を求める。それは目標値と制御しようとする値を加算することによって得られる。負(negative)とは反対の意味で、正しいフィードバックと呼ばれる。一般的な機械系(機械系)では見られるが、生体の場合は多くなく、この状態が続くと発振状態(発振状態)が現れて機械が破損し、生体は屈服してしまう。(NAVER知識百科辞典)
- 409) 複雑系システムでは循環の輪の過程を重視する。因果関係は線形的ではなく循環的である。原因と結果の間の関係は、相互因果性のフィードバック(feedback、回帰の輪)連結環で連結される。負のフィードバックは偏差を相殺することによってシステムの安定性を説明するのに重要であり、正のフィードバックは初期条件の敏感性に従ってシステムの変動を説明するのに必要な特性である。(関根, 関根, 「関根関根関根 関根関根 関根 関根」, 『関根関根関根 関根関根』 Vol.15 No.1-, 関根関根関根, 2004, 365)
- 410) 神人調化(神人調化)には、神と人間もまた陰陽とみて、その合徳された境地で真の世界を構築しようという意味がある。(関根, 『関根 関根関根 関根関根』, 関根, 2011, 126)このとき神は陰であり人間は陽である。(有神有人神陰人陽、『典經』教運二章四十二節)東西洋を通じて神は人間より尊貴な存在とみなされ、先天は抑陰尊陽であるため神が陽で人間が陰であるべきなのに、その逆として現れた理由が重要である。陰陽の区分が人間によるものであるため、人間に有利な基準で陰陽を定めようが、魂魄の事例のように、静態的で保存的なものは陰、動態的で活動的なものは陽といえる。魂魄においても牟宗三の「陰陽区分の保存—創造原理」が適用される。中国の代表的な比較哲学者である牟宗三は「西洋哲学が『実体(実体)』の観念を通じて人格神(人格神、personal God)を理解するが、中国哲学では作用(作用、function)の概念を通じて天道(天道)を理解するという。そうした作用の観点から存在を見ると、乾元は創造性原則であり、坤元はいわゆる保存の原則となる」とする。(関根, 『関根関根関根 関根関根関根関根』 関根 2001, 84)すなわち、魂(魂)は新たな創造の事、魄(魄)は保存の事をする。神と人間の関係においても、三次元の存在である人間は身体があって四次元の存在である神より活動が不便だが、身体で体験できて新たな経験をするが、神は新たな経験よりは真理の極めた保存に特化されている。したがって、神は人間より能力があるが特定の一部分に偏った機能であるため陰(陰)となり、人間は他の部分を遍くよくし新たなものを知りうるため陽(陽)となる。神より特定部分は優れていない人間が真ん中の位に行くことになるため、また人間が陽、神が陰といえる。魂魄論は西洋でも靈魂論より先に起源したが、プラトンの靈魂論発生以後にキリスト教靈魂論に代替されたという。一方、東洋では魂魄論が鬼神論へ発展して、性理学の道德的起源である心性論の土台となったという。(関根, 「関根関根 関根関根関根」, 『関根関根 関根関根』 Vol.- No.67-,

『道蔵』(『道蔵』, 2011, 16~24)魂魄は消える一方、霊は魂魄よりさらに長く残る存在となる。(『道蔵』, 『道蔵』, 2010, 22~38)救済と分身(avatar)は、死の二つの形態のうち、霊魂は救済の対象となり、魂魄は分身として自己救済をする。(『道蔵』, 『道蔵』, 2000, 147~164)

411) 『道蔵』, 「『道蔵』 魂魄の消滅と霊の残存」, 『道蔵』, 2008, 43~46

412) 『道蔵』, 「典經 神人調化」, 『道蔵』 Vol.3 No.-, 『道蔵』, 1997, 455~460.

413) 『道蔵』, 2007, 115

414) 『道蔵』, 2007,

139-140)儒教の価値もまた日常的超越にあるというように、循環的宗教は複雑系科学が与える超越に価値がある。

415) 『道蔵』, 2002, 306

416) 公又は三年間、上帝に仕えて天地公事に幾度も随従したが、公事が終わるたびに、彼は「各処の従徒たちに巡回・連布せよ」という分付を受け、「この事がすなわち天地の大巡である」という言葉を聞いた。(『典經』教運一章六十四節)

417) 最初の循環を表す意味が、上帝の神位である「九天応元雷声普化天尊姜聖上帝」の雷声にあるという。(『道蔵』, 「人然、自然、天然、超然」, 『道蔵』 2,3, 『道蔵』, 1995, 13~14)雷声について『要覧』は「天地を分かつ」という意味で、最初の陰陽分離を意味するとする。(雷(雷)は声(声)の体(体)であり、声(声)は雷(雷)の用(用)として天地(天地)を分かつ、『道蔵』 7)最初の循環には大きなエネルギーが入り、それ以後もあらゆるエネルギーは雷声から発生する。東洋は、西洋の三位一体のように、道教で九天上帝・玉皇上帝を祀った。(『道蔵』, 『道蔵』, 1993, 246~247)東洋自然科学史で最も定評ある書であるジョセフ・ニーダムの『中国の科学と文明』にも、道教最高神の三位一体について、元始天尊を最高位、次を玉皇上帝、次を靈宝君と記録している。それでは、最高神である九天応元雷声普化天尊上帝神位が玉皇上帝より知られていない理由は、仏教の八万大蔵經のような規模で道教にある『道蔵(道蔵)』という書と関係がある。『道蔵』には、中国道教の始まりとされる五斗米道・太平道などから始まった道教の經典と道教の神明がすべて現れている。『道蔵』に出てくる經典は神明が応感した状態で記録されたというが、大巡『典經』と呪文に出てくる神明の神格が多く現れる。伏羲氏から伝わってきた東洋共通の道教が、記録を重視する中国によって記録されたといえる。陰陽五行が戦国時代のほぼ末期頃によく文字で理解されたように、神明界も時代がかなり過ぎてから明らかにされ始めたといえる。『道蔵(道蔵)』に現れた呪文と『典經』の神明についての記録を見れば、宗教団体としての道教が初めて始まった漢の五斗米道・太平道では、最初は仙道の宗長であった老子を太上老君として、先天一元の始まりであった黄帝を祀ったという。老子と黄帝に対する崇拝は、宇宙の主である天に対する人格神概念というより祖先神概念であり、天の最高神概念が人格神へ発展するのは、我が国から輸入していった七星信仰が唐代に玄武大帝信仰へ発展し、再び宋に行ってようやく玉皇上帝信仰として現れたという。以後、玉皇上帝が広く知られて大部分の人が「宇宙の最高神は玉皇上帝」と知るようになったが、これは西洋が「陽の上帝である無極神God」であるとすれば東洋は「陰の上帝である玉皇上帝」として、互いに陰陽が一致するといえる。宋代に玉皇上帝が知られたとすれば、九天上帝は明代に行き渡り知られることになる。今日、秘伝として伝わる『玉樞宝經』(原書名は『九天応元雷声普化玉樞宝經』)は、明代当時には公式の道教經典であった。玉樞宝經は、漢の道教五斗米道の始祖である張陵の後孫であり四十八将の筆頭という張師誠が著した記録であるという。『典經』にこの四十八将と『玉樞宝經』が出て、靈台に四十八将を祀る図がある。四十八将もまた文献の根拠はこの『玉樞宝經』である。四十八将を道場に祀る所は、上帝を祀る教団のうち無極系列の大巡真理会しかない。四十八将には、『典經』に出てくる呂洞賓、『真人道通聯系』の著者として知られる長春真人(邱处機)が含まれているという。(インターネット『道蔵』 <http://www.ctc.wri.idv.tw>)九天上帝の神格位がこれ以上知らなかったのは、明の儒教勢力が玉樞宝經を『道蔵』から外すことにしたためである。『玉樞宝經』は、中国文明を受け入れつつ中国の影響を小さく受ける韓国に残り、宮中道教寺院である昭格署で祀られ、また意をよく知らない人々によって雨を降らせる神として祀られる。『玉樞宝經』に雲と雷について言及されているためである。しかし、それすらも壬辰倭乱以後には消えて民間のなかへ隠れる。このように上帝の神格位は秘伝されてきたため、たとえ書に記録はされていても、道主だけがその神位を正しく知らせたのである。(『道蔵』, 『2011道蔵』, 『道蔵』, 2011)

2011)玉皇上帝は宋以後に元始天尊から天地を治める権利を継いだという。(『道蔵』, 『道蔵』, 1999, 99-106)玉樞宝經に関する研究は『道蔵』(『道蔵』, 2006)が代表的である。

418) 『正易』では、河図は倒生逆成し、洛書は逆生倒成とする。(天地之道 既濟未濟 龍圖未濟之象 而倒生逆成 先天太極 龜書既濟之數 而逆生倒成 后天无極 五居中位皇極、「十五一言」, 『道蔵』, 2008, 172)『道蔵』『典經』教法二章四十二節で「知るには康節の知識がある」と言及された邵康節もまた、陰逆陽順(陰逆陽順)とする。(天変時而地応、物時則陰変而陽応……故時可逆知、物必順成……陰逆而陽順……『道蔵』, 『道蔵』, 2008, 192)天地人の循環順序が異なるのは、四象と五行が異なり、河図と洛書が異なるのと同じである。四象数が外意(外意)・対立であるとするれば、五行数は内意(内意)・和合の理になっており、四象数が7・9・8・6として順次的に進行するのに対し、五行は内陽外陰という順序を持つ。(『道蔵』, 206, 1997)天円(天円)は時間、地方(地方)は空間、人角(人角)は論理をそれぞれ表すといえる。コンピュータのメモリ保存にも物理的順序・論理的順序があるように、順序に従って事物の進行方向も異なる。人間の論理的順序は、人間が時空間を同時に感じて掌握しようとする存在であるため、時空間が合わさると論理になるといえる。すなわち、天と地の場合、すでに生成された状態では春夏秋冬の順に進行するが、いまだ未完成の形体で形体を持って生まれる人間の場合、陰は時計反対方向である逆順に回り陽は時計方向に回る河図の原理に従って、いまだ形体が完成する前の胎生養生の場合は陰の順序どおり冬(子)→秋(丑、秋の気運がある土)→春(寅)の順に太極形態で進行する。(『道蔵』, 『道蔵』, 2001, 18~19)胎生と養生は母の腹のなかにいるときであるため、頭が逆さになっているので逆行し、生まれてからは順行するといえる。人が力を使うとき「一・二・三」と言うが、二番目と三番目の間に反動を利用するために、一陰一陽の理によって二番目は秋、陰へ行くのである。河図と洛書の数字配置もまた、河図の胎生養生が洛書の浴帯へ反易(反易)するため、河図洛書の金

- 火交易となる。河図洛書の金火交易は、金と火の位置だけを変えることによって、相生で進行する八卦が相剋で進行するようになることをいう。(関根, 『関根の易学』, 関根, 2001, 559~566) 儒仙が『典経』に胞胎養生浴帯が「仙仙儒」として現れること(上略、受天地之虚無仙之胞胎 受天地之寂滅仙之養生 受天地之以詔儒之浴帯 冠旺免率虚無寂滅以詔、下略、『典経』教運一章六十六節)は、人間が無形から有形へ生まれる過程として太極の坤から乾へ行く太極の進行の姿であるとすれば、「天開於子 地闢於丑 人起於寅」が儒仙の順序として現れること(上略、道伝於夜天開於子 轍環天下虚靈 教奉於晨地闢於丑 不信看我足知覺 德布於世人起於寅 腹中八十年神明、下略、『典経』公事三章三十九節)は、太極の乾から坤へ降りてくる姿といえる。
- 419) 天地四方・男女夫婦は陰陽の概念において実体(実体)の観念で述べたものであり、昼夜(昼夜)寒暑(寒暑)とか動静(動静)往来(往来)は消長(消長)の観点から陰陽を理解したものである。定位(定位)・待対(待対)・対立(対立)・対峙(対峙)・相对(相对)・剛柔(剛柔)などは実体の観点から述べたものであり、流行(流行)・往来(往来)・錯綜(錯綜)・変化(変化)などは消長(消長)の観点から述べたものである。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 1996, 128~129)
- 420) 循環と五行の関係を説明する理論には、超弦理論とスピン理論がある。超弦理論では、五行は、五つの弦理論を一つに統合したウィッテンに見られるように、五つの弦理論がそれぞれ五行に対応するともいい(関根, 『関根の易学』, 関根, 2005, 関根, 513~517, 関根, 2008, 188(関根の易学 関根の易学)、スピン理論ではSPIN3/2(土—中間微子=ニュートリノ)、SPIN1/2(水—電子)、SPIN1(金—光子)、SPIN0(木—スカラー中間子)、SPIN2(火—重力子)となるという。(関根, 2006, 42)
- 421) システムにおける共鳴とは、個(個)と個(個)が共に感じる何かによって、全体のなかで個(個)が作り出す「揺らぎ」によって「全体」が変化することを隠喩している。全体の状態に対する情報がシステム内部のあらゆる個(個)に伝達され共有されることによって、個(個)と個(個)の共鳴が起こりやすくなる。この共鳴の状態は、システムが自己組織化を遂行していくのに必要なものであることを意味している。すなわち、情報共有によって個(個)と個(個)が共鳴することによって、正のフィードバックのプロセスが加速化されて自己組織化が発生しやすくなるのである。(関根, 関根, 2004, 363) 待対は、互いに向き合って待つ姿が共鳴と類似しているといえる。
- 422) 分岐は、創発性のように予測不可能な秩序が新たに創出されることをいい、共進化は、一方的な進化とは異なり、共鳴を通じて共に進化することを共進化という。(関根, 2004, 363-369)
- 423) 対称性が構成されて安定した構造を平衡構図といい、対称性が破れた構造を分散構図という。平衡構図が分散構図へ行くには揺らぎがなければならない。揺らぎは中和のような存在であるが、揺らぎは回帰(フィードバック)といえる正/負の回帰の輪によって、動きが増幅されたり相殺されたりする。(関根, 関根, 2007, 205) 過度に中和された四柱は安定した生活をするが、偏り……(原文ここで中断)
- 424) 太極のような形をしたバタフライ効果は、一種のアトラクター現象である。アトラクター現象は「カオスのなかの秩序」という比喩で知られた特性で、偏差増幅フィードバック(正のフィードバック)と偏差相殺フィードバック(負のフィードバック)が噛み合いながら生じた秩序である。アトラクターの特徴は、無限大の形のように特定の範囲を超えず、指定された経路に従って無限に動く特徴があり、軌道を超えないため経路依存性ともいう。(関根, 関根, 2004, 364) 無限大の輪も真ん中をつかめばよいから、これを中和ともいえる。絶えず自ら叱咤して人を変化させる儒教の原理もアトラクターと類似している。
- 425) 韓国は三太極が先にあったという。恭愍王陵にすでに三太極が描かれている。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 2009, 526)
- 426) 世界は二元的構造ではなく三元的構造を成す。3は韓国人だけの神聖数ではなく、東洋人全体の神聖数である。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 2004, 95~99) 韓国・中国・仏教における数字3は、核心性・全体性を表す。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 1997, 421~469)
- 427) ヤヌスとは、一つの体に男と女が共に存在するギリシアの神で、とりわけ現代科学の量子力学的結論であるホロンをヤヌスと指称してさらに有名になった。(関根, 関根 『関根の易学』, 関根, 1993) ホロンとは、既存の原子・電子の粒子モデルを代替する「精神と物質を合わせた粒子論」といえるが、精神と物質が陰陽として合わさって一つの粒子になった姿は、太極の意と極めて一致する。
- 428) 関根の易学, 『関根の易学 関根の易学』 (関根, 2004) 171~175.
- 429) ウロボロスは、ラッセルのパラドックスを解決する循環論法の象徴でありうる。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 2001, 70) ウロボロスは、カオスと治癒の象徴として世界文化に現れる。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 2003, 58~62)
- 430) 陰陽の原理を整理すると次のとおりである。第一に、いかなる事物も対称性を示している。第二に、宇宙は対称的でありながらも非対称的な本質的要素を持っている。第三に、最も単純な形態の陰陽は、陰極と陽極が互いに異なり、固有の回転方向がある。第四に、陽極は時計の針と同じ方向である右へ回り、陰極は時計の針の反対方向である左へ前進することを意味し、第六に、陰陽が螺旋形の重層構造を成している。易理循環の象徴体系は、カオスとコスモスの循環構造である。易理循環の原本は「無極」であり、存在の根源である「無極」をカオスとみると、陰陽はコスモスとなる。(関根, 『関根の易学 関根の易学』 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 1997, 486~487)
- 431) 仏教の縁起的なネットワークは因陀羅網(帝釈網)として表現される。(関根, 『関根の易学 関根の易学』 関根, 2003, 62~66) 銀河と宇宙は10の30乗という数字で比例関係を成し、これは仏教に「無量寿宇宙」を言及しながら述べた多様な引用にすでに現れているという。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 『関根の易学 関根の易学』 Vol.2 No.-, 関根, 1995, 3)
- 432) 金芝河は、ドゥルーズとともに、カオスとコスモス的なフラクタル(fractal、相同性)を合わせたものをカオスモスという。(関根, 『関根の易学』, 関根, 2001, 76) 金芝河は、中国にない韓国の三太極が、カオスとコスモスをよりよく表すとする。(関根, 『関根の易学 関根の易学』, 関根, 2005, 294~309) 金芝河はカオスモスを律呂(律呂)と表現し(関根, 『関根の易学 関根の易学』,

図図, 1999, 281~285図)、律呂は『典経』にも言及される。(上略、石上梧桐知発響
音中律呂有余和、下略、『典経』行録四章五節)

- 433) 宇宙は複雑系として循環するため、リズムを持つ一つの生命となる。したがって、あらゆる事には春夏秋冬のように時宜になかった時があり、時に合わせて働く人が成功する。五行循環は生物の恒常性維持のための自己調節メカニズムと同じで、宇宙は見えない弦で連結されている。春夏秋冬は3,000年前に始まった複雑系科学で、孔子もまたひとり仁(仁)を強調したのは、複雑系において初期条件を強調したのと同じである。(図図, 『図図図図図図』, 図図図, 2006, 121~130図, 181~187図, 221~222図)
- 434) 正易では天開於子(天開於子)の原理を説明している。正易の十一一言では地支を中心に天地の開闢原理を論じ、先天の地支が子丑で始まることを次のように論じている。「十土六水は不易の地である。一水五土は不易の天である。天の政事は子に開き、地の政事は丑に開く。丑運は五六であり、子運は一八である。」(十土の六水は不易の地であり、一水と五土は不易の天である。天の政事は子に開き、地の政事は丑に開く。図図, 図図, 図図図図, 図図図図図図, 図図図, 「図図図干支 度数 図図(1)」, 『図図図図図図』 Vol.27 No.-, 図図図図図図, 1998, 59図)
- 435) 虚霊(虚霊)は、儒教経典『大学集注』に朱子が「明德者、人之所得乎天、而虚霊不昧、以具衆理而応万事者也」と述べた点に根拠を求めうる。虚霊(虚霊)は、すなわち人間が持つ天賦の本性についての説明として、誰もが聖人になりうる心の本体をいい、これを明德とした。儒教的聖人の教化根拠となるのである。(図図図, 2011, 373~374図)虚霊(虚霊)は虚霊不昧の略で、知覚(知覚)である心(心)の用と対比されて心(心)の本体、とりわけ未発の本体をいい、虚霊知覚はすべて未発(未発)の心(心)で、朝鮮後期儒学の洛論(洛論)の立場にある金昌協などにおいて涵養(涵養)工夫の対象となった。西洋文明が入ってきた丁若鏞の代に至れば、植物は生意(生意)はあるが知覚がなく、動物は知覚はあるが霊明(霊明)さがなく、朱子学において知覚が担っていた役割を、霊明神妙之用(霊明神妙之用)すなわち霊明(霊明)あるいは神明(神明)が継いだのである。(図図図図図図図図, 『図図図図図 図図図』, 図図図図, 2002, 93図)神明は浴帯のように、未発(未発)から已発(已発)へ進行したものとみることができる。未発はいまだ発揮していない状態、已発は発現された状態をいう。
- 436) 知覚(知覚)は、仏教が追求する悟りの活動であり、また誰もが持つ仏性を自覚して解脱することが仏教の目的でもある。(図図図, 図図 図, 374図)柳示双趺(柳示双趺)、世尊がクシナガラ(kusinagara)の沙羅双樹(娑羅双樹)の下で入滅すると入棺したが、迦葉が他の地方で世尊の入滅の知らせを聞いてそこに至って悲しんで泣くと、世尊が両足を棺(棺)の外に示すことによって世尊の心を迦葉に伝えたという故事(古事)。(図図図, 『図図図図図図』, 図図図, 2003, 53図)道家思想と仏家思想を主客の側面から論じれば、認識対象の側面から主体と客体が合一された世界の自覚を成そうとしたのが道家思想であるとすれば、認識主体の側面から主体と客体が合一された人格性の世界を自覚しようとしたのが仏家思想といえる。一方、儒家思想は自覚にその中心があるのではなく、「自覚の可能根拠としての存在自体を闡明することによって、それを根拠に自覚と実践に中心がある」。したがって、道家・仏家・儒家思想が時間的継代関係を成しながら出生期・生長期・長成期を成す。(図図図, 「図図図 図図図図図 図図 図図図図図 図図 図図」, 『図図図図図図』 Vol.16 No.-, 図図図図図図, 1998, 13図)虚霊と知覚も、対象と主体の側面から「存在の闡明」を神明と理解しうる。また、出生—生—長—長生は胞胎—養生—浴帯と関係する。
- 437) 老子の出生故事。老子が出生する頃、その母は李の木の下を散歩しながら左の脇の間から産んだという。ところが72年間懐胎したため、子はすでに白髪(白髪)の形相であった。このため名を老子(老子)とつけ、李の木の下で出生したため姓を李(李)氏とした。(図図図, 『図 図図図 図図 図図』, 図図図 図, 図図図, 2008, 35図)
- 438) 神明は『莊子』前半部にしばしば言及される。代表的に「今彼神明至精、与彼百化、物已死生方円、莫知其根也、扁然而万物自古以固存(『莊子』知北遊第22)」神明は極めて精密であるため、いかなる対象にも変化が可能であり、あらゆる万物の形と生死変化の根源となる。全宇宙に満ちており、遠い昔から本来存在した万物の本体なのである。(図図図, 2011, 374図)
- 439) (韓愈, 「進学解」『図図図図 図図図図(図図, 図図図図図図)』, 図図図図図図, 2010, 183~185図)孔子が戦争の最中に中国大陸天下に車輪の跡がすべて残るほど勤勉に周遊したことをいう。
- 440) 元亨利貞天地之道、仁義礼智人神之道。(運合咒、『典経』教運二章四十二節)
- 441) 仙(仙)は、大きく世界観と人間観の二つの観点の結合から定義されるべきとみる。世界観としては「宗教的超越意識に基づく現世的価値志向主義」、人間観としては「その価値実現の主体者である人間に対する尊重意識」、これが調和したものを仙(仙)とみる。(図図図, 2011, 376図)仙(仙)・仙道(仙道)と道教(道教)の概念区分は、韓国道教と中国道教の関係問題に帰着する。あらゆる宗教が組織化された韓国で、唯一、韓国道教は組織化されなかった。韓国の新宗教が道教的要素が強いにもかかわらず韓国道教が組織化されなかったのは、強い弥勒信仰の影響のためとみることもある。この論考は、仙道(仙道)を、韓国に固有な仙(仙)の伝統を土台に中国から入ってきた道教まで包括する概念として用いることにする。韓国の仙(仙)の伝統とは、韓国でひとときわ「天神(図図図)」に対する信仰的伝統が強かったという点である。(図図図, 「図図図図図 図図図 図図図図 図図」, 『図図図図図図』 Vol.55 No.-, 図図図図図図図図, 2008, 138, 141-142図, 157)道教の世界観は、北極星を意味する玄武など、西教の創造論とは異なり流出説に基づいている。(図図図, 1994, 404~406図)
- 442) 『典経』公事三章三十九節「徳布於世人起於寅 腹中八十年(徳布於世 人起於寅 腹中八十年)」において、寅に相当する仙道が胞胎養生浴帯では子に相当するのは、天と人が体用関係にあるためである。
- 443) 大巡思想でも天と人間を体と用の関係とみうる一節がある。事之当旺在於天地、必不在人、然無人無天地、故天地生人用人、以人生、不参於天地用人之時、何可曰人生乎。(『典経』教法三章四十七節)上の一節において、天地が人を用いようとすると言及されている。
- 444) 上で考察した八卦は、中心から陰陽の卦を描いていくと不思議にも一致し、また伏羲八卦となる。(図図図, 『図図図』, 図図図図図, 2006, 246図)人間が坤から乾へ、無から有へ誕生していくとき、河図のように、母の腹のなか(先天・胞胎・養生)では逆順に進行し、出生以後(浴帯以後)には順行する。

- 445) 天が天地を作るとき、すなわち乾から坤へ進行するときには、反対に儒道から仏・仙の順に逆到(逆到)する。火(火)と水(水)はそれぞれ地(地)の作用と天(天)の作用を表象するものである。水(水)の下へ流れる属性を通じて「天(天)から始まって地(地)で完成される天道(天道)の倒生逆成(倒生逆成)作用」を表象し、火(火)の上へ上がる属性を通じて「地(地)から始まって天(天)へ完成される地道(地道)の逆生倒成(逆生倒成)作用」を表象する。(『周易』 Vol.35 No.-, 『周易』, 2005, 153頁)
- 446) 仏之形体は「仏教は形象だけがあって実体はない」という御言葉であるという。(佛之形體仙之造化儒之凡節、『典経』公事三章三十九節)人道(人道)を中心に易道(易道)を明らかにしたのが周易であり、天道(天道)を中心に易道(易道)を明らかにしたのが正易といえる。仏道はその中間にある。(『周易』, 6頁)仏之形体は、形之体(形之体)を音韻を合わせるために二字に縮約した語といえる。仏教的悟りが導出されるには、常に「生滅する現象としての形(形)」と「不生不滅する真如(真如)としての体(体)」を共に語ってこそ説明が可能である。このとき体は仏教的悟りである寂滅と通じる。(『周易』, 2011, 381~382頁)実際、仏教において一切諸法は心から形体を作るとし(『周易』, 『周易』, 『周易』, 2008, 113頁)、仏教の主要経典である『金剛経』の核心中の核心は「形象は実体ではないから形体に騙されるな」と要約されるという。(『周易』, 『周易』, 『周易』, 2007, 123~124頁)したがって『般若心経』の色(色)を形体と翻訳することもある。(『周易』, 『周易』, 『周易』, 2005, 374頁)形体は、性理学と仏教の論争において論争の主要概念として儒・仏双方に共有され(『周易』, 『周易』, 2008, 355頁)、仏教論理学において形体は判断の主要要素とみなされた。(『周易』, 『周易』, 『周易』, 2003, 544~545頁)現代量子力学もまた、宇宙の数多くの波長が形体として現れるのは、人間あるいは観察者の心のなかにある意志から始まるとする。(『周易』, 2011, 148~151頁)
- 447) 受天地之虚無仙之胞胎 受天地之寂滅仏之養生 受天地之以詔儒之浴帶 冠旺兜率虚無寂滅以詔。(『典経』教運一章六十六節)
- 448) 巳酉丑金之位也、巳中有生金在南方、酉中有旺金在西方、丑中有死金在北方(『周易』, 『周易』, 2003, 393頁)。位置は異なるが気運が同じものを三合という。(『周易』, 『周易』, 『周易』, 2008, 358頁)木火金水は三合(三合)を成して十二支に分布される。三合とは、十二支のうち子午卯酉を中心に生旺庫(生旺庫)を成す原理である。たとえば、木—亥卯未、火—寅午戌、金—巳酉丑、水—申子辰である。火—寅午戌の場合、太陽は暁に生(生)じするため寅時であり、午時に最も旺(旺)盛になり、戌時に落ちる(庫)。金—巳酉丑の場合、金の気運は巳時に始まって酉時に最も旺になり丑時に消える。俗説で相性や三災を見る場合にしばしば使用される。したがって、丑は土(土)であるが、土のうちでも金の気運を持った土であり、季節の変化は土を経ていくべきとき、丑を通り過ぎることによって金の気運を通り過ぎるわけである。土は現実界の物質よりは中和作用を表すため、土は金として現れるといえる。水から木へ進行するために一陰一陽の動きをしないと。三合は、悪いものは相殺し良いものはさらに良くすると三合という。合と沖は次元の高い気候学で、とりわけ合は共生から成る生態系を示す。(『周易』, 『周易』, 2006, 241頁)
- 449) 人間は生まれる過程にあるため、母の腹のなかにいる未発の状態では水から金へ逆行する胞胎養生をし、母の腹から出た已発の状態では木—火へ順行する太極・乙(乙)字のような形態の運動をするといえる。河図から洛書が出る原理もまた、赤ん坊が母の腹から出るとき逆行して出る理と同じである。韓長庚は河図と洛書の配列が持つ意味を、赤ん坊が生まれる過程を応用して究明した。(『周易』, 2001, 556~566頁)一方、天は人間を生まれさせるため、凡節に合わせて浴帶—以詔(以詔)の気運で勤勉に企画し(道伝)、寂滅に養生・形体を作り(教奉)、虚無に圧縮させて胞胎させる造化(徳布)をする逆行をする。河図洛書において、実際に事物が生成する順序と元亨利貞は差異が生じる。河図では春—夏—秋—冬が元亨利貞で進行するが、洛書は相剋の順序で進行するため水—火—金—木で進行し、象数学では「1.6水、2.7火、3.8木、4.9金」に見られるように水—火—木—金で進行する。『典経』は仏之形体・仏之養生といって、仏道が形体を養生する金の気運と関連することを暗示している。四象は西洋とインドでも地水火風の四大元素とみなされた。五行は複雑系のように一つの脈絡で決定されるものであるため、諸宗教の五行が持つ意味は脈絡に従って異なりうる。ここでは引用された著者の観点から五行を表示した。
- 450) 易学では時間性と空間性を厳密に区分する。儒教の四書もまた、易学の厳密な区分に従って、中庸は時間性の基準から叙述され、大学は空間性の観点から記述されたという。儒教と仏教もまた時間性と空間性で区分されるとするとき、中和は時間性、回帰は空間性といえる。
- 451) 正易では胞胎養生浴帶を「胞胎養生成終復(成終復)」という七段階に分けている。(『周易』22頁, 『周易』, 「陰陽 五行 原理」『正易』的理解, 『周易』 Vol.4 No.-, 『周易』, 1999, 184頁)
- 452) 人道の存在根拠は天道であり、天道が人間の本性として主体化したため、天道を根拠に人道が形成される。(『周易』, 「周易 周易」, 『周易』 Vol.29 No.-, 『周易』, 2003, 158頁)天道と人道の関係は体用関係であるため、天が儒仏仙の順に道を明らかにし、人間は仙仏儒の順に修道する。
- 453) 『周易』, 『周易』(『周易』, 1997, 232~236頁)
- 454) 易(易)は論理構造のみならず代数体系としても理解しうる。八卦と六十四卦はそれぞれ代数値を策定でき(『周易』, 『周易』(1-6) 頁, 2009)、また六十四卦の順序変化を数学公式にしてTime-Novelty Zeroグラフを作ったテレンス・マッケナは世界的に知られている。(Terence McKenna 『The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching』 Harper SanFrancisco, 1994)
- 455) 陰陽には六つの性質があるという。相互対立・相互依存・相互消長・相互転化・分化および体用の法則である。(『周易』, 『周易』, 2002, 93~97)六つの陰陽の性質は循環の性質と一致する。陰陽の六つの性格は五行と極めて類似した性格を持つ。噴水台の図のように、循環を表現する部分に従って木火金水が表現され、これは五行理論と一致するといえる。陰陽と五行はそれぞれ異なる所から出発した理論で、戦国時代に結合する。陰陽と五行の結合が容易であったのは、両者とも循環の互いに異なる側面を言及した内容であったため、結果的に同一の理論へ合併しえたとみることができる。各宗

教が循環の一側面を言及したため、宗教にもまた五行の性格があるとするとき、四特性は連結して考えることができる。五行は循環であるため、複雑系科学のように、別の脈絡でいつでも変化しうる。この論考は、『典経』に言及された胞胎―養生―浴帯の順序が水―土―木であると解釈したこの論考の観点にすぎないことをまず明記する。五行は相対的な脈絡の類比的性格を強調するため、観点の変化と観点を解釈に従って、宗教の五行は異なって解釈されえ、五行の規定もまた異なって解釈されうる。

456)

西洋で帽子を脱いで男が女に手を上から下へ下ろしてする挨拶は、過去、燃灯仏の時代に残っていた挨拶法であるという。

457)

一元数六十は、正易において天地が合徳されることによって現れる天地の人格性を表象する神明原理であるという。(『図説』、『圖書』、『暦数』、『図説』 Vol.24 No.-, 2001, 272)

458) 『典経』公事三章四十一節

459) 「12月26日再生身(再生身)」は12月4日であり、1年の運回の満度(満度)を満たされる道主の誕生を意味される。(『大巡指針』1章)

460) 『図説』、『図説』、『図説』 Vol.16 No.-, 1998, 204)

461) 一合(一合)とは「円のように一つに合わさりうる」という言葉とみれば、儒仏仙が最初から円(円)の一部分ずつであったことを意味する。(儒佛仙一合之精、『典経』行録二章四十二節)

462) 西洋は体質的に金性向が強く、批判意識が高く自尊心が強いため卑怯でなく、指導者になろうとし、冷徹で理知的で決断力があり冷たく、変化に大きく揺るがず、政治も政策中心の政党体制である一方、東洋は善良で仁厚で融通があり、政治も人物中心である。(『図説』、『図説』、『図説』 Vol.12 No.1, 2008, 22)

463) 『図説』、『図説』, <http://blog.daum.net/fungsu2000/108>

464) ムハンマド(マホメット)は、アラブで初めて「ウンマ」という名前の共同体を立てようとした。(『図説』、『図説』, 2010, 155)共同体を構成しようとする点で西教とイスラム教は類似しているが、それほどイスラム教と西教が対立するのは、水のように道教的傾向のイスラムと、火のように発揚する西教は、相容れない属性もあるといえる。

465) 複雑系原理が現れる理由は、量子力学が明らかにしたように、宇宙がホログラム現象のように動くためと解釈しようという。(『図説』、『図説』, 1999)

466) 五行を初めて言及した文献は『書経』「洪範(洪範)」であったが、この文献は五行を次のように五つの物質の機能的性質として叙述した。「水(水)は下へ潤い(潤下)、火(火)は上へ燃え上がり(炎上)、木(木)は曲がりながらも真っ直ぐで(曲直)、金(金)は思いのままに曲げられ(従革)、地(地)は穀物を生産する(稼穡)」(『図説』、『図説』, 2004, 24)洪範は哲学的意味の五行ではなく物質としての五行を述べたが、今日『洪範』「大禹謨」は『古文尚書』に属するものとして公認された偽書(偽書)であるというのが定説であるため、妥当性が欠如している。(『図説』, 2005, 66)五行理論はその後、鄒衍・董仲舒・劉向劉歆父子によって発展する。

467) 陰陽五行を経済思想と株価分析・ゲームなどに実的に適用して効果を見た事例も報告されている。(『図説』、『図説』, 2002)韓国の陰陽五行の大家を訪ね歩いてインタビューした報告資料でも、現実と陰陽五行理論が極めて的中した事例があったことを示している。(『図説』、『図説』, 2009)易学的に説得力をもって現実を分析した事例もある。(『図説』, 2009)

468) 中国の代表的な比較哲学者である牟宗三は「西洋哲学が『実体(実体)』の観念を通じて人格神(人格神、personal God)を理解するが、中国哲学では作用(作用、function)の概念を通じて天道(天道)を理解するという。そうした作用の観点から存在を見ると、乾元は創造性原則であり、坤元はいわゆる保存の原則となる」とする。(『図説』, 2001, 84)

469) 天人(天人)の体用(体用)関係は、『四書』と『易経』の関係に明確に現れるという。『四書』と『周易』『正易』の関係を考察すると、『正易』で明らかにした三極之道を根拠に、周易で明らかにした三才之道が形成され、三才之道を人道を中心に明らかにしたのが『四書』である。『四書』の内容を考察すると、学問を中心に明らかにしたのが『論語』であるとするれば、実践を中心に明らかにしたのが『孟子』であり、学問と実践を総合して空間的観点から事物中心に明らかにしたのが『大学』であり、時間的観点から君子の本性を中心に明らかにしたのが『中庸』である。(『図説』, 2004, 267)

470) 循環の観点から見れば、孟子の仁義礼智信は「沐浴一以詔一木」の四端であり、典経の仁義礼智信は「冠旺一土」の四端である点が異なるといえる。

471) 天地を循環させる乾坤の中(中)の役割が『中庸(中庸)』の誠(誠)によく現れているとすれば、天地の循環が維持されるよう仲裁する正(正)の役割は『大学(大学)』の正心(正心)によく現れるといえる。

472) 不受偏愛偏惡曰仁。(『典経』教法三章四十七節)

473) 不受全是全非曰義。(『典経』教法三章四十七節)

474) 不受専強専便曰礼。(『典経』教法三章四十七節)

475) 不受恣聡恣明曰智。(『典経』教法三章四十七節)

476) 『図説』, 2010, 57)火(火)と水(水)はそれぞれ地(地)の作用と天(天)の作用を表象するものである。水(水)の下へ流れる属性を通じて「天(天)から始まって地(地)で完成される天道(天道)の倒生逆成(倒生逆成)作用」を表象し、火(火)の上へ上がる属性を通じて「地(地)から始まって天(天)へ完成される地道(地道)の逆生倒成(逆生到成)作用」を表象する。木は始生(始生)原理を表象し、金は長成(長成)原理を表象する。木の真っ直ぐ伸びて

- 487) (上略、水火金木待時以成 水生於火
故天下無相克之理、下略、『典經』教運一章六十六節)正易では次のように現れる。易逆也極則反 土極生水 水極生火 火極生金 金極生木 木極生土 土而生火(正易第二章)。「易(易)は逆(逆)で、極(極)に至れば返る」と述べ、その具体的な内容として「土」が極(極)すれば「水」を生じ、「水」が極(極)すれば「火」を生じ、「火」が極(極)すれば「金」を生じ、「金」が極(極)すれば「木」を生じ、「木」は「土」を生じるとする。(関根,『陰陽 五行 原理』『正易』的理解,『関根』Vol.4 No.-, 関根, 1999, 184)待時而成(待時以成)は、水火金木が線形的に循環するのではなく、時間に合わせて複雑系的に感応していることを示す。
- 488) 関根,『2000 関根 関根』(関根, 関根, 1996), 205-206
- 489) 循環的世界観において、実在の出発は実体ではなく感応となる。(関根, 関根, 2003, 55~69)
- 490) 複雑系現象が発生する条件は、非平衡性・非線形性、すなわち「常に揺らぎがある制限的不安定状態」であるという。四象体系が複雑系科学であるという根拠は、「ガイア理論」で有名なラブロックがガイア理論への批判に対する答えとして出した「デイジーの花の世界」を通じて分かるという。陰と陽のように、光を吸収するだけの黒いデイジーと、光を反射するだけの白いデイジーの花だけがある惑星に、太陽熱を次第に上げる模擬実験をすると、デイジーの白い花と黒い花は、春夏秋冬のようにサインカーブを描いて一定に温度を維持したという。(F.関根,『関根 関根』, 関根, 関根, 1998, 152)ラブロックが発見したガイアシステムもまた五行理論と一致するという。地球は太陽光(火)・水(水)・光合成バクテリア(木)・岩石風化(金)の循環作用である。(関根, 関根, 2007, 194)
- 491) 創発性は、社会的に共有するものが多いほど揺らぎはより大きくなるが、こうした相互作用のきっかけが作られれば、外部の指示なく相互調整と自己規制過程によって創発性が生じる。創発性が示唆するのは、自己組織化が外部から強要されえないという点である。(関根, 関根, 2004, 363)
- 492) 関根, 関根,『関根 関根 関根 関根』,『関根 関根 関根 関根』Vol.15 No.1-, 関根, 2004, 369、各概念についての説明は357-366を参照。
- 493) 典經でも初期条件が万物を変化させる場合がしばしば言及される。丹朱・震黙・利瑪竇の場合、一般人とは異なり冤の波及力が無限に拡大する。丹朱の場合、上帝が七月に「古くから積もった冤を解き、冤によって生じたあらゆる不祥事をなくして永遠の平和を成し遂げる公事を行おう。頭を揺れば体が動くように、人類記録の始まりであり冤(冤)の歴史の最初の章である堯(堯)の子・丹朱(丹朱)の冤を解けば、それから数千年積もった冤の節と扣が解けるであろう。丹朱が不肖であるとして堯が舜(舜)に二人の娘を与えて天下を伝えと、丹朱は冤を抱き、ついに舜を蒼梧(蒼梧)で崩(崩)じさせ、二人の王妃を瀟湘江(瀟湘江)に溺れ死なせた。これより冤の根が世に張り、世代の推移に従って冤の種が広がり広がって、いまや天地に満ちて人間が破滅することになった。ゆえに、人間を破滅から救うには解冤公事を行わねばならない」と仰せられた。(『典經』公事三章四節)上のように、大人は指一本を弾くだけでも千里の外の軍艦をなくすように、天を信じて心を正しくすれば、天すら恐れるほどの大きな変化を引き起こすことになる。
- 494) 関根,『関根 関根 関根(CAS)関根 関根 関根 関根』,『関根 関根 関根 関根』Vol.15 No.4-, 関根, 2003, 100
- 495) 関根, 関根,『関根 関根 関根 関根 関根 関根』,『関根 関根』, 関根, 2001, 150。
- 496) 自己組織化は、低い(部分)次元の相互作用から高い(全体)次元の秩序がいかにかに生成されるかに焦点を合わせる概念である。この範疇には、独立的な行為者間の相互作用から「単に個別的行動の集合では説明しえない特質を持つ」創発性、緩く相互連結されている方式で巨視と微視を連繋させる階層性、部分と全体が互いに似ている構造を意味しフラクタル構造を持つ自己類似性、現実的に存在するパラドックスは「相互補完的な偏差増幅循環と偏差相殺循環間の自己組織化過程」として理解すべきというフィードバック、そして「カオスのなかの秩序は、位相空間内に図で描く場合、特定の境界を決して越えず、たとえ無作為の行態を示しても特定の境界内でのみ無作為性が発生する」というイメージを提示するアトラクターなどがある。(関根, 関根, 2000, 149~150)
- 497) 進化は、システムがいかにかに無作為的・予測不可能に、しかしあたかも知能があるように時間の流れに従って進化していくかに焦点を合わせた概念である。この範疇には、「初期条件の些細な変化がシステムの進化に莫大な影響を及ぼしうる」初期条件への敏感性、「小さな変化の結果として突然かつ劇的な質的变化が発生する」分岐現象、「分岐点で環境と些細な事件が結合すれば、実際どのような創発的結果が発生するか分からないため、歴史と運が進化に重要な要素となる」経路依存性、「複雑系が臨界状態にあるとき莫大な変化を触発する」臨界性、そして「各構成要素が相互因果性によって相互依存的になり、共に影響を与え合いながらシステムを維持していく」共進化などで説明している。(関根, 関根, 2000, 149~150)
- 498) また公又を連れて井邑へ向かわれるとき、上帝が「心で天文地理を探してみよ」と仰せになったので、公又は頭を下げて風雲造化を考えた。上帝が突然公又を振り返り「誤って考えているから、また探せ」と仰せになると、彼は驚いてどうしてよいかわからずにいたが、誤って考えたことを悔いた。彼はまた天文地理を心で探していて井邑に至った。この夜、上帝が雪雨の降るのを眺めながら公又に「お前の一度の誤った考えによって天機が一樣でない」と責められた。(『典經』公事一章三十三節)上の一節は心と宇宙の敏感性を表している。
- 499) 複雑系の行態類型が突然かつ質的な変化を引き起こすとき、この変化が小さな変化の結果として発生するとき、これを分岐という。(関根, 関根, 2004, 364)
- 500) フラクタルは自然に潜在する相似形をいう。フラクタルは、部分が全体と同じ構造を持つ「自己相似」現象をいう。(関根, 関根, 2004, 366)
- 501) いまや天も取り壊して直し、地も取り壊して直し、水も漏れぬよう度数を組んでおいたから、その限度に巡り着くままに新たな機軸が開かれるであろう。(『典經』教法三章四節)天地公事は複雑系の観点から理解されうる。
- 502) 複雑系システムでは循環の輪の過程を重視する。因果関係は線形的ではなく循環的である。原因と結果の間の関係は、相互因果性のフィードバック連結環として理解される。負のフィードバックは偏差を相殺することによってシステムの

安定性を説明するのに重要であり、正のフィードバックは初期条件の敏感性に従ってシステムの変動を説明するのに重要な特性である。(西沢英, 2004, 363頁)

- 503) 共進化は、相互依存的な種が互いに影響を与えながら共に進化することをいう。共進化理論は、「個体の突然変異が環境によって選択される」という適者生存の論理を脱して、実際の進化は「個体が全体を進化させ、全体が個体を進化させる相互進化の過程」であったことを示す。(西沢英, 2004, 366頁)共進化は、個体と個体が互いに影響を与えて進化するのではなく、全体と個体が互いに進化するということである。
- 504) 西沢英, 2001, 139頁
- 505) 西沢英, 『西沢英 西沢英 西沢英』(西沢英 西沢英, 2009) 58~84頁
- 506) 相転移(相転移)とは、物質が温度や圧力などのような外部制御変数によってその相(相、phase)が変わることで、その代表的な例を挙げれば、氷が水や水蒸気に変化することである。(西沢英, 2007, 176頁)
- 507) 西沢英, 2001, 139頁
- 508) 西沢英, 2001, 18~26頁。複雑系を取り巻く四要素は、すなわち天・地・人・神の役割と類似している。
- 509) 西沢英, 『西沢英 : 西沢英 西沢英』(西沢英, 1985)
- 510) 西沢英, 『西沢英 西沢英 西沢英 西沢英』, 西沢英, 2007
- 511) 西沢英, 『西沢英 西沢英 西沢英 西沢英』, 西沢英, 2010
- 512) 西沢英, 『西沢英 西沢英』, 1巻, 389~455頁, 2巻, 473~910頁
- 513) 西沢英, 2009, 310頁
- 514) 陰陽と関係する性(性)を通じた精神分析学の無意識分析は、循環の理によって自分を眺めさせるため、性格において肯定心理学として作用する。既存心理学は、経済学のように性善説よりは性悪説に偏っており、非効率な結果をしばしば導出したといえる。性善説は心よりは物質を強調し、循環よりは蓄積を選好する。最近のハワイのホ・オポノポノの秘密を見れば、性善説を前提に、人々にただ自分を自ら眺めることによって無意識の循環を可能にするハワイ伝統の秘法を用いることで、卓越した成果を出したという。(西沢英, 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 『西沢英 西沢英 西沢英 西沢英』, 西沢英, 2008)西洋と我が国でも、多くの事例を通じて無意識の循環へのパラダイム変化を示している。平凡な市民がある日突然、循環の理を悟って自分を正しく見て「21世紀の仏陀」と呼ばれるようになったエックハルト・トール(『今このとき(さとり瞬間)』, 西沢英, 2008)や、自分の心を見てある日ヒステリックな主婦からトールとともに世界的な霊的教師として注目されるバイロン・ケイティ(『4つの質問』, 西沢英, 2003)、大企業の役員であったが晩年に精神科学界で活発に活動する張輝容(『見えるものだけが真実ではない』, 西沢英, 2001)、突然ホームレスに転落したラジオ番組進行者が「自分を眺める神」と通じるようになったニール・ドナルド・ウォルシュ(『神との対話』, 西沢英, 2003)などが報告されている。
- 515) 西沢英, 『西沢英』, 西沢英, 2004, 86~91頁。
- 516) 西洋科学は還元主義的方法で事物を分割し原因を減算的に分析していった原子・電子に至り、東洋は全一主義的方法ですべてを合わせていった陰陽五行という最小単位を発見する。
- 517) 西沢英, 「西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英」, 『西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英』, 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英, 266~270頁
- 518) 金承男は、プラトンから始まるロゴス中心主義に立脚した「欠如に基づくラカンの無意識的欲望概念」と、「ラカンを批判して無限な生産を強調するドゥルーズ＝ガタリの欲望概念」のいずれも、西洋の伝統に立脚した欲望概念で、大巡思想の解冤の概念を十分に反映しえない概念であると批判する。(西沢英, 「西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英」, 西沢英 西沢英 西沢英 西沢英, 2011, 61~68頁)本論考は、ラカンの欲望概念が総体的に地水火風の循環に立脚した概念であったとする権沢英のラカン解釈を基礎に、ラカンの欠如を五行循環における「土」の存在とみなす。(西沢英, 『西沢英 西沢英』, 西沢英 西沢英 西沢英, 2010, 53~63頁)
- 519) 「イド」は、心を欺く人間が自分すら欺かれているが、自分でも知らずに現れる欲望をいう。たいていイドは抑えられた性欲から出るといえるが、循環論の観点から見れば抑えられた循環から出るといえる。無理やり寝台に身長を合わせたというギリシア神話のプロクリステスの寝台のように、循環すべき自分の欲望の循環を塞ぐ場合、欲望は消えずに隠れて現れる。隠れて見えないため無意識といえ、循環の過程は自然の力によるものであるため意識よりさらに影響力が大きいといえる。フロイトは精神病の原因をこの「イド」の抑圧にあるものとみなし、「イド」の発見はフロイトの最高の業績である。イドの性格について、後にユングはより循環に近づくよう性よりさらに大きな要素から探そうとしてフロイトと決別し、ラカンは言語構造から探そうとしたが、マッテ・ブランコが対称性から無意識の発生原因を見出すことによって、無意識が循環から始まることが明らかにされたといえる。ラカンは再び言説の循環によって無意識を説明することによって「イド」の性格を豊かに現す。ラカンは言語という構造を活用して「イド」を明確にし、「イド」には「鏡の段階」が隠れていること、および意識の「想像界」を構成している存在とみなされる。「イド」は英語の非人称代名詞「it」と類似しているといえる。無意識の循環性すなわち対称性を経済と連結してみれば、対称性はすなわち贈与性、非対称性は交換性といえる。対称性は循環であるため、より大きく受けるにはまず与えねばならず、無意識的対称性は常に経済的贈与性として現れた。対称性は無意識のみならず自然全体の循環も反映するため、自然の循環による対称性はすなわち純粋贈与となる。
- 520) 「自我」「イド」「超自我」は、天地人のように意識の構造を空間的に表現したものとイえる。「父—天—理性—象徴界の法」を表す天のように、「イド」は母のような「欲望—智—実在界」を表す。「自我」は「天」と「地」の間で仲裁する「人」のように、「イド」と「超自我」を仲裁させる意識の役割をする。フロイトが「無意識」すなわち陰の世界・循環の世界を発見する前まで、そして無意識の作動を知る前まで、「自我」は我々が自分自身であると思うものであり、実際の状況では無意識に押されてその機能をしばしば失う。

- 521) 「超自我」も思いのままに統制できないという点では無意識と似ているが、「無意識」のように循環と欲望を煽るよりは反対に、自我よりさらに厳格に統制する強迫観念として作用する。
- 522) ギリシア哲学以来、西洋がそれほど探していたアルケー(実体、arche)が「循環を主宰する『土(土)』」であるということが、カントの二律背反と物自体の伝統を継いでいるラカンの発見であり、ラカンの発見がそれほど世界的な反響を引き起こした理由といえる。
- 523) ラカンがヨーロッパの伝統の下で欲望を「欠如」として解釈したことを、ドゥルーズとガタリは『アンチ・オイディプス』で強力に批判し、「欲望」を無限な生産とみなす。しかし、ボードリヤールが適切に批判したように、フーコーの権力であれドゥルーズ＝ガタリの欲望であれ、無限に生産するものは資本主義の影にすぎず、循環なき欲望も権力もありえない。結局、循環が問題であり、循環は「欠如」と「循環を可能にする『絶対的他者』」の問題に帰結し、循環に執着したラカンの欲望解釈がより事実的な欲望といえる。ドゥルーズとガタリもまた、資本主義は偏執症と精神分裂症という二つの機械が器官なき身体の上で動くとしたが、まさに器官なき身体が、循環を可能にする絶対的他者の領域である。ただ、ドゥルーズとガタリが欲望を機械とみて、フーコーが権力を生産とみたのは極めて適切な発見といえる。欲望が機械であるのは、人間に欲望を呼び起こすものが、デュランのように動物と機械として描写される神明(神明)と関連があるためである。『典経』にも人間の欲望は機械のような神明によるものとして現れる。
- 524) 五行の春は、ラカンの体系においてエンペドクレスの空気に相当する。空っぽの空気は数字「1」のように万物が始生し、これは人間の想像界に似たものである。(図図図, 2010, 26-27図)幼い子が鏡の前で自分の全能性を想像する段階のように、想像界はマッテ・ブランコの述べたように対称性を持って、すべてを循環させる。
- 525) 五行の夏は、ラカンの体系においてエンペドクレスの火に相当する。火は数字「2」のように万物を秩序立てて象徴化させ、これは人間の超自我に相当する象徴界に似たものである。(図図図, 2010, 27-31図)空気は火を生む。想像界の幼い子が、自分が去勢、あるいは対象aを欠如した存在、あるいは自ら循環しえない存在であることを悟り、自分を循環させるために象徴界へ自分を代替する。想像界で自ら循環させていた対称性は、象徴界では非対称性として、自分の循環ではなく第三者の循環に便乗して自分を循環させることになる。
- 526) 象徴界で実在と考えたものは、想像界のように、それもまた自分が想像した存在でありうる。すべてを禁止する超自我あるいは象徴界がすべてを禁止しようようだが、実在界は象徴界の思いのままにならない。ラカンにおいて火として象徴されていた存在は、1である空気と2である火が合わさった3の実在界となる。(図図図, 2010, 31-34図)対称性の立場で、実在界は自然の循環によってエネルギーを供給する純粋贈与となるため、死のように静かな世界となる。実在界はクリステヴァの場合は記号界となって象徴界と想像界の養生処となり、実在界への帰還は原始返本となる。(図図図, 1999, 57~81図)
- 527) ラカンは春夏秋冬の循環において、象徴界—全体、実在界—冬、想像界は春秋(ラカンの太極旗264図)と大きくみたといえる。象徴界・想像界・実在界は対称性と関連して考察すべきだが、象徴界はすべてに枠を提供し、大きくみれば春・夏・秋がすべて想像界に属するが、再び内部に入れば秋が実在界、春は想像界、夏は象徴界といえる。(図図図, 2010, 26~38図)ラカンは1973年から3年間、中国人のチェン(Francois Cheng)から3年間、道思想を学び、0・1・2・3に魅了される。(図図図, 2010, 57図)ラカンは実在界・象徴界・想像界の三つの地形を整理するのに、道(道)の原理からヒントを得た。ラカンの生涯を最もよく理解したルディネスコによれば、ラカンは自身の結び目理論の枠内で実在界を定義するために老子を引用した。(図図図, 『図図図 図図図』, 図図図, 2003, 253~254図)
- 528) (図図図, 2003, 268図)「無意識」の循環性を発見した人がフロイトであるとすれば、「循環」の相剋性を発見した人はラカンといえる。ラカンの四つの言説と五行相剋の共通点をみれば、①ラカンは欲望を常に「欠如」とみるが、これは五行循環における「土」の不在と類似し、②四つの言説の順序は五行のように順序が一定であり(相生が金→水→木→火で切れるように、四つの言説でa→\$→S1→S2の順序は一定)、③ラカンはエンペドクレスの地水火風の循環から四つの言説を開発したが、エンペドクレスとピタゴラス、仏教の地水火風説は陰陽五行との共通性が研究されてきた。ラカンの四つの言説の構成物であるa・\$・S1・S2は、洛書の相剋のようにすべて相剋する要素がある。a・\$・S1・S2はそれぞれラカンにおいて真理(快楽)・主体・権力・知識として解釈されたが、これを経済思想の正義・自由・公利・共同体に適用すれば、四つの言説で真理(快楽)・主体・権力・知識が互いに対立して分析・ヒステリー・主人・大学言説となるように、共同体—公利—社会契約—自由主義者の数多くの論争と実社会での衝突が発生する。
- 529) 主体である知識S2が対象であるaへ向かって作動すると、主体\$が誕生し、そのとき作られるS1は主人記号である。大学言説は客観的知識を学生たちに教える。学生は知識の対象として主体となり、主人記号を生産する。(図図図, 2003, 262-263図)
- 530) 大学言説で作られた主人記号S1が対象である知識S2へ向かって作動すると、欲望の対象であり享有の対象であるaが誕生し、このとき真実は去勢された主体\$となる。主人は知識を支配し、このとき享有の対象である剰余ジュイサンスであるaが生産されて、主人は死を迎える。(図図図, 2003, 262-263図)
- 531) 去勢された主体\$が対象である主人記号へ向かって作動すると、知識人S2が生じ、このとき真実はオブジェaとなる。ヒステリー言説の主体は死を知る主体である。彼は主人の享有能力であるジュイサンスを疑って、それを知識に変える。そして対象aを産出する。(図図図, 2003, 262-263図)
- 532) 分析者言説は、再びヒステリー言説が生んだオブジェaを受け取る。分析者言説の主体は自らオブジェaとなって対象\$へ向かって作動し、主人記号であるS1となって子であるS2を生む。分析者が産出した知識S2は、憎悪を知る知識である。分析者は自ら患者のオブジェa(知っていると仮定される主体)となって患者を主人として待遇する。そして知識を産出する。このときの知識は大学言説の知識とは異なる「神話的知識」である。以上の過程を要約すると、S2(知識)はS1(権力)を生み、権力はa(快楽)を生み、その終わりは死(\$)である。(図図図, 2003, 262-263図)
- 533) 欲望を欠如として定義する西洋の伝統の下で、ラカンは捉えられず常に捉えようとする究極的な対象をaとし、そこから疎外された無意識の主体を\$と表記する。(図図図, 2011, 290図)

- 534) 究極的な対象aから疎外された主体が分裂した主体\$であるとすれば、究極的な対象aを欠如している主体はS1となる。Sは主体Subjectのsである。S1は空っぽのものを表記し、記号化されえないものを記号として表記したもののだが、主人の役割をするため主人記号という。(関根, 2011, 290)
- 535) 知識記号は、主人記号を除いた残りの生産物がS2である。(関根, 2011, 289)
- 536) ラカンはプラトン以後の西洋の伝統の下で、欲望を欠如の観点から見る。S1とS2の相反する効果から派生したのが、欲望の対象であり不安と剰余享有の対象であるaである。(関根, 2011, 290)
- 537) 発信者が受信者にメッセージを送ると、受信者は指示の結果として「生産物」を提供する。しかし、受信者が生産したものは自発的なものではないため、発信者と真の疎通はない。発信者もまた自分の指示事項によって生産物を獲得しはするが、真理から疎外された生産物を持つ。ここで「発信者」と「受信者」の関係は分離(→)され、「真理」は「生産物」から疎外(≠)される。ここで(→)は「分離」、(≠)は「疎外」を意味する。(関根, 「関根 関根 関根 関根 関根 関根 関根 関根」, 『関根関根関根』 Vol.31 No.-, 関根関根, 2011, 290)記号学において循環は、発信者・受信者・生産物・発信者の指示事項(あるいは真理)で表現されうる。
- 538) 関根, 「関根 関根 関根 関根 関根 関根」, 『関根 関根 関根』 Vol.42 No.-, 関根関根, 2009, 106~107)
- 539) \$主体は自由を探す主体(個人—経済領域)、S1権力は権力を志向する功利主義言説、S2知識は共同体を志向する大学言説(共同体—倫理領域)、a対象は正義という理想(個人—倫理領域)といえる。自由・公利・共同体・正義は、四象領域でも\$・S1・S2・aと通じる。
- 540) アインシュタインの相対性理論は、全宇宙に広がっている空間の対称性を描写する。しかし、今日の物理学者たちは、アインシュタインがすべてを語ったわけではないと考える。さらに新しく雄大な対称性を探せば、量子力学と重力の融合を阻む古い障害を突破しうるかもしれない。実際に科学者たちは、いまや相対性理論が描写する普通の空間次元のほかに、微細な量子空間次元がさらにあるものと推測している。もしそうであれば、宇宙にはアインシュタインが認識したよりさらに多くの対称性があることになる。自然の不変性をこの新たな次元まで含めて表現するには新たな対称性理論が必要であろうし、物理学者たちはこれを「超対称(supersymmetry)」と呼ぶ。(関根関根, 『関根 関根 関根』, 関根, 2003, 317~318)
- 541) 人—人、物—物間の対称性のみならず、科学の発達は一—物の間も対称的な関係があるという。経済—社会と独立的に固有の真理と考えられてきた科学が、実は事物に対する人間の同盟方法にすぎないという。結局、最も根本的なことは、事物あるいは財物をどう眺めるかが科学の方法論を決定したことが、現代知識社会学で明らかにされている。結局、科学知識も事物と対称的な関係であり、最も根本的な対称であるということである。(関根 関根, 『関根-関根-関根』, 関根, 2010)
- 542) 関根関根 関根, 『関根関根 関根 関根』 (関根関根, 2004), 172
- 543) 関根関根 関根, 関根 関根, 121
- 544) そして上帝がある日に仰せられた。「私はすなわち弥勒である。金山寺(金山寺)弥勒殿(弥勒殿)六丈金神(六丈金神)は如意珠を手を受けたが、私は口に含んだ」と。そして上帝が徒徒たちに下唇を出して見せられると、そこに赤い点があり、上帝の竜顔は金山寺の弥勒金神と酷似し、両眉間に丸い白毫珠(白毫珠)があり、左の手のひらに壬(壬)字、右の手のひらに戊(戊)字があるのを徒徒たちが見た。(『典経』行録二章十六節)
- 545) 京石に黄紙に「全羅道古阜郡優徳面客望里 姜一淳湖南西神司命(全羅道古阜郡優徳面客望里 姜一淳湖南西神司命)」と書かせ、それを焼かせられた。このとき辛元一が上帝に「天下を速やかに平定なさいますよう」と申し上げると、上帝が「私は天下事を図ろうと、いま発とうとしている」と仰せられた。(『典経』行録五章三十三節)
- 546) 「兌(兌)」は喜びを表す語で秋を象徴するという。御言葉の「説(説)」もまた「秋」を語るもので、循環を語られたものとみることができる。(関根, 「関根 関根」, 『関根関根』 8, 関根関根関根, 1997, 36-39)湖南(湖南)は湖の南であり、湖は「易」において「秋」を意味する「兌」「沢」の意味と同じといえる。韓半島の八道が八卦に対応したとすると、全体の脈絡で湖南は「兌」と「秋」に連結されるといえる。
- 547) 循環を眺める仏教と儒教の思惟方式の差異に現れる。断絶と連続の差異、輪廻と運行の差異といえる。儒家が日常を窮理するとすれば、仏家は世俗の自我と仏の自我の間に断絶と飛躍がある。儒教の循環は運行となって発展し続け、仏教の循環である輪廻は断絶すべき対象である。(関根関根 関根, 2003, 198~203)仏教を秋の宗教というのは、循環を断絶として眺める仏教と儒教の思惟方式の差異に現れる。
- 548) C.G.関根, 『関根関根関根 関根関根 関根』 (関根, 2004) 15~16
- 549) 丹田の凝縮される気運を、道家では伝統的に「金(金)」として表現してきた。太乙(太乙)とは、これ以上の上はないという意味であり、金華とはすなわち光であるが、生まれる以前からあった、上なく真なる気をいう。(関根, 『関根関根関根 関根』, 関根, 関根 関根, 関根関根, 2005, 16~17)
- 550) 大智 與天地同 有春夏秋冬之氣 其次 與日月同 有弦望晦朔之理 又其次 與鬼神同 有吉凶禍福之道。(『典経』濟生四十三節)
- 551) 『正易』と『書伝』 『典経』には、堯帝と舜帝が日月の深い作用を悟り出して互いに伝えてくれることとして現れる。(上帝が丁未年の臘月二十三日に、辛京守をその家に訪ねられた。上帝が堯(堯)の「曆象日月星辰、敬授人時(曆象日月星辰敬授人時)」について仰せられた。「天地は日月でなければ空の殻であり、日月は知人(知人)でなければ虚影(虚影)であり、唐堯(唐堯)が日月の法を悟り出して百姓に教えたがゆえに、天の恩と地の理が初めて人類に与えられたのである」と仰せられた、下略、『典経』教運一章二十六節)『典経』が書伝序文を強調したのは、心を強調しただけでなく、日月の法の重要性を強調したといえる。(上帝が常に仰せられた。「書伝序文(書伝序文)を多く読めば道に通じ、大学上章(大学上章)を繰り返し読めば豁然貫通する」と。上帝の父親は仰せのとおり多くは読めなかったが、絶えず読んだため智慧が明らかになって、村人の禍難を減らしてやるが多かった。『典経』教法二章二十六節)日月の法は、循環で示すよ

- 566) 神人調化は、複雑系科学の事例であるワールドカップ応援事例[図3.15]で見たように、循環を維持するフィードバックとして現れる。フィードバックは、ワールドカップ応援事例に見られるように負のフィードバックだけがあるのではなく正のフィードバックもあり、正のフィードバックの場合は急速に大規模な発展をもたらさう。
- 567) フィードバック作用といえる。誤ったことを正すフィードバック作用は、表面的には負のフィードバックのように見えるが、結果的には善行を称賛する正のフィードバックと同じ役割をすることになり、社会変化を極めて肯定的な方向へ速く変化させる。
- 568) ラカンの四つの言説でみる場合、社会契約主義は〈表3.5〉のように五行の属性上「金」とみうるため「分析言説」と一致する。「分析言説」と社会契約主義は[図3.16]のように、受信者である自由主義へ行くには互いに相反する要素があり、功利主義や共同体主義へ行く場合に相剋や位置障害などが現れて、循環の維持作用である神人調化となつてこそ循環が続くことになる。ラカンにおいて「金」は実在界であるため、実在界だけが実在に合わせて肯定と否定のフィードバックを正確にしうる。
- 569) 父母にまで同一の規則を適用することは、強力なフィードバックとみることができる。
- 570) 大巡真理の信条である安心と安神もまた、循環の理から解釈されうる。安心と安神は円の中心に至ろうとする均衡状態、誠敬信は円を循環させようとする絶え間ない意志と関連しうる。誠敬信の誠(誠)は、中庸において道(道)・中(中)とともに使用される。
- 571) 孔子は、自然界と人類社会の一切の関係において中和に到達することが最も正常で理想的な境界とみた。孔子の経済思想も、経済を通じてあらゆる社会構成要素を中和させるところに目的があるといえる。孔子の経済思想は、為政者と庶民の関係において中和(中和)的立場に代弁される。孔子の言述の内容は、有能な為政者が備えるべき人格と資質、これを通じた庶民の生命と財産を保全することが大部分である。中道思想は春秋時代の孔子の専有物ではなく、堯帝が舜帝に譲位するときの「允厥執中(允執厥中)」という言葉にすでに含まれているが、孔子の時代の葛藤の状況が中道思想をいっそう要求させたといえる。(図3.15, 『図3.15 図3.16 図3.17 図3.18』, 『図3.15 図3.16 図3.17 図3.18』 Vol.38 No.-, 図3.15 図3.16 図3.17 図3.18, 2009, 89~90図)
- 572) ラカンの四つの言説でみる場合、中和的功利主義は〈表3.5〉のように五行の属性上「木」とみうるため「主人言説」と一致する。「主人言説」と功利主義は[図3.16]のように、受信者である共同体主義へ行くには互いに相反する要素があり、自由主義や社会契約主義へ行く場合に相剋や位置障害などが現れて、循環の維持作用である解冤相生となつてこそ循環が続くことになる。ラカンにおいて「木」は想像界であるため、解冤相生だけが創発作用のアトラクターの役割を正確にしうる。
- 573) 今日、功利主義的経済理念である忠孝烈・資本主義・共産主義を主張する人は、ポストモダニズム主義者から「巨大言説を主張するイデオログや形而上学者」とみなされる。
- 574) 複雑系科学において中和は、[図3.15]ワールドカップ応援事例に見られるように、無秩序から秩序への創発が始まる分岐点に至らせるためにアトラクター作用をすることをいう。
- 575) 全体環境的な陰陽の均衡合わせである陰陽合徳の後に、神人調化が肯定的あるいは否定的なフィードバックで防御的な措置だけをしたとすれば、解冤相生は〈表3.5〉の主人言説のように、私が困難な環境のなかで気が進まないが、まず積極的に変化を導くことをいう。とりわけ、功利主義の弱点である少数者の冤を解いてやることによって複雑系の揺らぎを作り、全体体系に大きな変化を与える行為を解冤相生といえる。
- 576) 東洋の自然観は西洋の自然観に比べて存在の連続性を持っている。西洋も近代科学が成立する前は東洋と類似していた。仏教が父性と母性の調和という多様な主題が変化するように、周易の世界観は近代科学とは異なり存在の連続性を強調するため、財貨が自ら動く属性を財貨の流行性と呼ぶ。 (図3.15, 図3.16, 「図3.15 図3.16 : 図3.15 図3.16」, 『図3.15 図3.16 図3.17 図3.18』, 図3.15, 図3.16 図3.17 図3.18, 1989, 103~136図) 流行的財貨観は、共同体主義とその対極にある自由主義を統合した自由共同体主義と同じといえる。ウィリアム・ジェームズは「共同体は個人の衝動がなければ活気を失い、この衝動は共同体の共感がなければ萎れてしまう」とした。西教の共同体主義は、韓国の開化期には「西教以外の人を排斥する家族共同体主義と自由主義」として、中人と商人の熱烈な呼応を得た。(図3.15, 「図3.15 図3.16 図3.17 図3.18 : 図3.15 図3.16 図3.17 図3.18」, 『図3.15 図3.16 図3.17 図3.18』 Vol.6 No.-, 図3.15 図3.16 図3.17 図3.18, 2003, 137, 149~150図)
- 577) 複雑系科学で道通真境をみれば、[図3.15]のように、無秩序から秩序が創出されて新たな秩序として定着していく過程とみることができる。解冤相生が揺らぎとして「自分が困難な状況であるのに真理を見て困難を克服すること」であるとするれば、道通真境は「システムによって創発されたものに同調する」意味がある。
- 578) 今日、功利主義的経済理念である忠孝烈・資本主義・共産主義を主張する人は、ポストモダニズム主義者から「巨大言説を主張するイデオログや形而上学者」とみなされる。
- 579) 人間はもともと重要な存在であったが、再び人尊として生まれ変わる。(図3.15, 「統合的 三界観 地・人 人尊 論理」, 『図3.15 図3.16 図3.17 図3.18』 Vol.14 No.-, 図3.15 図3.16 図3.17 図3.18, 2002) 人間は地と母—子の関係にあるといえるため、子として母—地を尊重することは、エディプス・コンプレックスを克服して真の大人として生まれ変わる過程とみなしうる。(図3.15, 2005, 10図)

IV. 大巡思想の循環的経済観の価値

IV. 大巡思想の循環的経済観の価値

1. 陰陽合徳と経済動機の回復

陰陽合徳・神人調化・解冤相生・道通真境という大巡思想の循環的経済観は、それぞれ経済動機の回復、経済倫理の再生、経済理念の調和、環境危機の克服という経済問題に实际的に適用される。陰陽合徳に基づく待対的(待対的)自由至上主義財富観は経済動機の回復に、神人調化に基づく回帰的(回帰的)社会契約主義分配観は経済倫理の再生に、解冤相生に基づく功利主義的労働観は経済理念の調和に、道通真境に基づく流行的(流行的)共同体主義財貨観は環境危機の克服に寄与する。

まず、陰陽合徳に基づく待対的(待対的)自由至上主義財富観を経済動機と関連して考察すると、待対的(待対的)自由至上主義財富観は、今日、道教資本主義を発展させた自由至上主義が意図せずもたらした経済動機の喪失を、循環の力によって回復させる。

最初、自由の拡大という経済動機の問題を解決しようとして成立した道教は、儒教の力に押されて循環論に偏っていたところ、西洋に伝播して西教の積極的博愛精神と結合し、プロテスタンティズムのような自由至上主義へと発展し、人類の経済動機を大きく振作する。しかし、自由至上主義が振作させた人類の経済動機は、西教が持つ循環性の不足によってかえって大きく後退し、物質的欲望は肥大して精神的動機は虚弱な賭博資本主義へと転落する。相剋的な自由至上主義がもたらす精神的傷によって、人類は自由の拡大という経済動機を喪失し、上流層ではカジノ資本主義、一般人はロト資本主義に埋没する。資本主義を生きる現代人は、賭博のような偶然に運命を委ね、辛うじて一日一日を耐え抜き、何の積極的自由も実現できずにいる。

人類の経済動機の危機に対して、大巡の待対的自由至上主義は、ただ市場で商品を購入しうる自由のみを自由と規定した自由至上主義とは異なり、経済の循環性に立脚して、制度の基礎構造改革という自由の原初的な力の復活を、現代の経済動機危機の代案として提示する。大巡の待対的自由至上主義は、第一に、道教資本主義の循環的経済動機回復思想をまず強調し、第二に、自由至上主義の経済動機回復の問題点を循環性の危機として診断し、第三に、自由至上主義的財富観の経済動機危機の代案として陰陽合徳を提示し、第四に、陰陽合徳思想によって変化した自由至上主義である待対的自由至上主義がいかなる形態かを示す。

まず、大巡の待対的自由至上主義が道教資本主義の循環的経済動機回復思想を強調することを考察すると、大巡思想において財富は循環の結果であるため、循環を妨げない限り、財富に対する欲望は待対性(待対性)によって極めて強調される。⁵⁸⁰⁾

我が事は、他人が死なんとするとき善く生きんとする事であり、他人が善く生きるときに栄華と福祿を享受せんとする事なり。（『典経』教法一章六節）

上文は、自由の拡大という経済動機の回復が人間の根源的な欲望であり、その欲望は他人と比較したときにもいっそう強調される重要な徳目となることを明確に提示している。とりわけ、人間として現実的な生と栄華・福祿という自由の拡大を追求することを強力に要請している。⁵⁸¹⁾東洋の古典的な「道人」という観念のために、大巡の財富観をしばしば財富観を否定するものと誤解するが、大巡思想の財富観は、循環を前提とする限り、自由至上主義財富観よりもさらに肯定的である。

次に、大巡の待対的自由至上主義が自由至上主義の経済動機回復の問題点を循環性の危機として診断することを考察すると、大巡思想において教育は経済循環のための核心的鍵であるため、

循環を放棄して官吏・俸禄など現実的利益に偏る公利中心の教育を極めて批判する。

「この世に学校を広く建てて人を教えるのは、やがて天下を大きく文明化して三界の事に付し、神人(神人)の解冤を解こうとするものであるが、現下の学校教育は、学ぶ者をして官吏・俸禄などの卑劣な公利にのみ陥らせるため、それゆえに局外で成道することになった」と告げられ、言葉を終えられた。(『典経』教運一章十七節)

上文は、自由至上主義は自由を強調して、儒教に押されてまともに発展できなかった道教資本主義を受け入れて拡大発展させるのには寄与したが、自由の基盤である社会を無視して過度に自由を強調し、かえって自由の基盤である社会を崩し、基本的な自由まで崩して経済動機を極めて疲弊させたことを示す。とりわけ、自由の本質である社会制度改革を機能とする学校を、官吏・俸禄という個人的目的で運用することによって、全体の経済循環を決定的に崩したことを指摘している。

次に、大巡の待対的自由至上主義が自由至上主義的財富観の経済動機危機に対して提示する代案を考察すると、待対的自由至上主義は、倫理と財利のうち財利を優先する自由至上主義とは逆に、倫理を優先して提示する陰陽合徳を示す。陰陽合徳とは、太極において上にある火と下にある水の上下の順序を変え、水を上に、火を下に置いて力の均衡を回復し、自動的に循環させるのと同じ理をいう。⁵⁸²⁾根本である倫理が水、財利が火であるとするれば、待対的自由至上主義は、火(財利)を水(倫理)の上に置く自由至上主義とは異なり、水(倫理)を火(上)に置く地天泰卦を実践する。

『大学(大学)』に「物に本末あり、事に終始あり、先後する所を知れば、則ち道に近し(物有本末 事有終始 知所先後 即近道矣)」とあり、また「其の厚くする所の者に薄くして、其の薄くする所の者に厚きは、未だこれあらざるなり(其所厚者薄 其所薄者厚 未之有也)」とあるが、これを鏡として働け。(『典経』教法二章五十一節)

あらゆる事は、根本を厚く先にし、末を後に薄くせねばならないのに、根本である倫理道德は薄く後にし、末(末)である財物は厚く先にする現代人のような人は失敗することを警告している。『典経』が強調する『大学』では、道德を本(本)、財物を末(末)とし、財物を道德より優先する場合に大きな危機に直面することを警告している。しかし現代人は、末端(末端)である財物を徳より優先して、自分でも知らぬうちに危機を助長している。

次に、大巡の待対的自由至上主義は、西洋の自由至上主義が陰陽合徳思想によって変化した待対的自由至上主義がいかなる形態かを示す。

我らの事は、他人をよくする功夫(勉強)である。他人がよくなり、残ったものだけを占めてもよいのであり、全明淑(全琤準)が挙事するとき、常人を両班とし、賤人(賤人)を貴くしようとする心を持っていたがゆえに、死してよくなり、朝鮮の冥府となったのである。(『典経』教法一章二節)

上文は、大巡の待対的財富観が、社会の力を借りずに個人の力で「社会保障がしてくれること」と同一の効果を創出しうることを示す。また、個人の財富をすなわちその人の能力とみる西洋の自由至上主義的財富観とは異なり、大巡の待対的自由至上主義は、他人の必要によって能力を発揮することになる「必要主義」であり、他人のために働いた功德も財富となることを表す。あわせて、待対性によって物質より倫理を優先していることも示す。

道教と自由至上主義財富観において、社会的正義は個人の自由を妨げうるとする。道教は、儒教の仁と礼を「自然がその機能を喪失したとき最後に出てくるものが道(道)である」と表現した。⁵⁸³⁾カルヴァンにとって財富は神の救済の予定に対する証明であり、他人が関与する問題ではなかった。道教とカルヴァン主義・自由至上主義は、いずれも最小限の国家介入を要請し、個人の自由を拘束しない社会福祉を希望する。自由至上主義を違背せずに社会保障を増進させるというジ

レンマは、資本主義の核心問題である。待対的財富観では、社会的保障を提供する個人も損にはならない。大巡思想では、私がよくなるには、私がまず与えればよい。宇宙は循環するため、私が与えた財富(財富)はどんな形であれば再び返ってくるからである。待対的財富を増やすには、「他人が与えてから返す」のではなく「他人が与える前にまず与える」という順序一つだけを変えればよいだけであるという。待対的財富を積むための順序を知るとき、道(道)に近いといえる。

自由至上主義的經濟動機回復が失敗した理由は、自由至上主義的經濟動機回復が追求する自由が、社会契約主義の正義、功利主義の共同体利益、共同体主義の共同体の卓越性と互いに衝突して、自由への懐疑感が生じたためである。⁵⁸⁴⁾待対的自由至上主義において、「私がよくなるために他人をよくする」人間像は、社会契約主義と功利主義・共同体主義をすべて包んで經濟動機を回復した人間像を示す。

以上、待対的自由至上主義が個人—經濟の側面にある「經濟動機」という經濟問題を解決する過程を要約すると、次の表で表すことができる。

〈表4.1〉大巡思想の待対的財富観

詳細内訳 『典経』 関連の一節		
----- :----- -----		
自由至上主義的財富観の承認		現実の成功が生の重要な目的となる
他人が善く生きるときに栄華と福祿を享受する功夫(教法一章六節)		
自由至上主義的財富観の問題点		
自由の範囲の濫用(陰陽合徳がならない)／倫理より利益を優先／人性より公利中心の教育		
学校の学問が官吏・俸祿に偏る(教運一章十七節)		
自由至上主義的財富観の問題点の解决方案		
陰陽合徳／私が受けて与えるのではなく、まず与えて受けることへ順序を変える		
先後する所を知れば則ち道に近し(教法二章五十一節)		
大巡の待対的自由至上主義財富観		能力主義 VS
必要主義／社会正義も「功德」という財富となる／待対性によって物質より倫理を優先		
他人をよくする功夫(教法一章二節)		

2. 神人調化と經濟倫理の再生

神人調化に基づく回帰的(回帰的)社会契約主義分配観を經濟倫理と関連して考察すると、回帰的(回帰的)社会契約主義分配観は、今日、菩薩資本主義を發展させた社会契約主義が意図せずもたらした經濟倫理の失踪を、循環の力によって再生させる。

最初、正義の実現という經濟倫理の問題を解決しようとして成立した仏教は、儒教の力に押されて循環論に偏っていたところ、西洋に伝播して西教の積極的博愛精神と結合し、カント主義のような社会契約主義へと發展し、人類の經濟倫理を大きく振作する。しかし、社会契約主義が振作させた人類の經濟倫理は、西教が持つ循環性の不足によってかえって大きく後退し、倫理的欲望は肥大して現実的反映は貧弱な倫理的虚無主義へと転落する。融通の利かない社会契約主義がもたらす精神的疲弊によって、人類は正義の拡大という經濟倫理を喪失し、上流層では極端な相対主義、一般人はアノミーに埋没する。資本主義を生きる現代人は、不義と妥協し、倫理的自負心に傷を負い、辛うじて一日一日を耐え抜き、何の積極的正義も実現できずにいる。

人類の經濟倫理の危機に対して、大巡の回帰的(回帰的)社会契約主義は、ただ市場で他人より損をしない正義のみを正義と規定した西洋の社会契約主義とは異なり、經濟の循環性に立脚して、制度の基礎構造改革という正義の原初的な力の復活を、現代の經濟倫理危機の代案として提示する。こ

ここまで論じてきた大巡の回帰的社会契約主義を考察すると、回帰的社会契約主義は、第一に、菩薩資本主義の循環的経済動機回復思想をまず強調し、第二に、社会契約主義の経済倫理再生の問題点を循環性の危機として診断し、第三に、社会契約主義的分配観の経済倫理危機の代案として神人調化を提示し、第四に、社会契約主義が神人調化思想によって変化した回帰的社会契約主義がいかなる形態かを示す。

まず、大巡の回帰的社会契約主義が菩薩資本主義の循環性重視の分配観を復活させて経済倫理を振作させることを考察すると、大巡思想において分配は循環の結果であるため、循環を妨げない限り、分配に対する欲望は回帰性(回帰性)によって極めて強調される。

上帝は卑賤な人にも必ず敬語を使われた。金亨烈は、自分の下男である池南植に対するたびに敬語を使われる上帝に接するのが極めて畏れ多く、「この者は私の下男ですから、お言葉を下げてくださいませ」と請うた。これに上帝が「その人はあなたの下男であって、私と何の関係があるのか。この田舎では幼い頃から習慣となって言葉を改めるのは難しかろうが、他の村に行ったら、どんな人に対しても皆敬え。以後は嫡庶の名分も班常の区別もない」と告げられた。(『典経』教法一章十節)

上文は、基本的正義に関する社会契約主義的分配観を認めている。基本的正義はまた、公正な機会均等へとつながる。⁵⁸⁵⁾ 仏教の因果応報のような縁起論のように、循環論である大巡思想においても、捨てられて名色のなかったことを原因として、機会が公平に巡る。公正な機会均等は、自尊感の社会的基礎の土台となる。過去の韓国の身分制度はインドに匹敵したが、韓国はカースト制度が残るインドに比べてほとんど身分制度が残っておらず、先進国である英国・米国・日本などと比べても最も民主化された国と数えられている。『典経』が記録された当時、嫡庶の名分と班常の区別をなくすということは信じがたい事実であったが、歴史は『典経』と一致する方向へ流れていった。東洋の古典的な「年長者尊重」という観念のために、大巡の分配観をしばしば階層的な分配観と誤解するが、大巡思想の分配観は、循環を前提とする限り、社会契約主義分配観よりもさらに積極的である。

次に、大巡の回帰的社会契約主義が社会契約主義の経済倫理再生の問題点を循環性の危機として診断することを考察すると、大巡思想において公正(公正)は経済循環のための核心的鍵であるため、外面の収拾など共同体の参与を否定する社会契約主義的人事(人事)を極めて批判する。

このように万事が解けた後、上帝が京五に「私はあなたに錢七十両があることを知って請求したのに、なぜそのように欺くのか」と仰せになると、彼は正色して「本当にございませでした」と申し上げた。その翌日、京五の家に火賊が入り、その錢をすべて失った。その事実を聞かれて上帝が仰せられた。「その錢に咎神(☒☒)が犯していることを知って、蒼生を救おうとして請うたのに、彼は聞かなかったのである。」(『典経』行録三章十六節)

上文は、社会契約主義は正義を強調して、儒教に押されてまともに発展できなかった菩薩資本主義を受け入れて拡大発展させるのには寄与したが、正義の基盤である共同体を無視して過度に個人的義務を強調し、かえって正義の基盤である社会を崩し、基本的な正義まで崩して経済倫理を極めて疲弊させたことを示す。とりわけ、正義の本質である社会制度改革を機能とする財貨を、財利という個人的目的のみで運用することによって、個人的な経済循環すら決定的に崩したことを指摘している。

次に、大巡の回帰的社会契約主義が社会契約主義的分配観の経済倫理危機に対して提示する代案を考察すると、回帰的社会契約主義は、個人の義務遂行と違法者に対する制裁のうち、個人の義務遂行を優先する社会契約主義とは逆に、違法者に対する制裁倫理を優先して提示する神人調化を示す。⁵⁸⁶⁾ 神人調化とは、ドミノにおいて最初の原因が決して消えず、大きくなったり小さくなったりして最後に自分に必ず回帰するフィードバック(feedback、回帰の輪)のような理をいう

。違法者に対する制裁倫理を神(神)、個人の義務遂行を人(人)とすると、回帰的自由至上主義は、人(人、個人の義務遂行)より神(神、違法者に対する制裁倫理)を上置く社会契約主義とは異なり、神(神、違法者に対する制裁倫理)を人(人、個人の義務遂行)と対等に置く神人調化を実践する。

上帝が教訓されて仰せられた。「人間は欲望を満たせなければ憤りが破裂して大病にかかる。いまや、まず乱法を立て、その後に真法を下すのであり、あらゆる事を解いて各自の自由意思に任せるから、凡事に心を正しくせよ。邪曲なものはあらゆる罪の根本であり、真実は万福の根源となる。いまや神明をして人に臨ましめ、心に墨縄を当てさせ、私情の鑑定を稲妻の火に付するであろう。心を正しく持てず邪曲を行う者は、至気が下るとき心臓が破裂し、骨節が弾け飛ぶであろう。運数はよいが、首を越えるのが難しかろう。」（『典経』教法三章二十四節）

あらゆる事は、目に見えない神(神)の領域を厚く先にし、目に見える人(人)の領域を後に薄くせねばならないのに、根本である神(神)の領域は薄くし、末(末)である人(人)の領域を厚く先にする現代文明は失敗することを警告している。しかし現代人は、末端(末端)である人間の欲望を神明より優先して、自分でも知らぬうちに危機を助長している。

次に、大巡の回帰的社会契約主義は、西洋の社会契約主義が神人調化思想によって変化した回帰的社会契約主義がいかなる形態かを示す。

（中略）お前たちは市場や集会に行って、「私の言葉を信じれば生きる道が開けるのに」と思いさえすれば、彼らは知らずとも彼らの神明は知るであろうから、徳はお前たちに返るであろう。（『典経』教法一章二節）

上文は、大巡の回帰的分配観が、社会契約主義よりさらに厳格な「神明」という分配ネットワークから成っていることを示す。回帰的社会契約主義の分配観は、社会契約主義よりさらに徹底した分配観であり、単に「投入した分だけ算出される」単純系ではなく、「投入したものが増幅されたり減少したりして出てくる」複雑系であり、したがって「最初から何の怨恨もないようにする」という「無咎(無咎)」が極めて重要であることを示す。

仏教と社会契約主義分配観において、個人的自由は社会の正義を妨げうるとする。仏教は、儒教の仁と礼を「無用の分別」と強調し、分別を超越するのが空(空)であると表現した。カントにとって正義は個人の存在に対する証明であり、他人が関与する問題ではなかった。仏教とカント主義・社会契約主義は、いずれも最小限の国家介入を要請し、個人の自由を拘束しない社会福祉を希望する。⁵⁸⁷⁾

回帰的分配観では、個人の恩恵も咎もすべて返ってくる。社会的保障を提供する個人も損にはならない。大巡思想では、私がよくなるには、私がまず贈与すればよい。宇宙は循環するため、私が贈与した財富(財富)はどんな形で再び返ってくるからである。回帰的分配を増やすには、他人に恩恵であれ咎であれ受けたければ「まず与える」という順序一つだけを変えればよいだけであるという。回帰的分配を積むための順序を知るとき、神明と通じるといえる。

社会契約主義的経済倫理再生が失敗した理由は、社会契約主義的経済倫理再生が追求する正義が、自由至上主義の自由、功利主義の共同体利益、共同体主義の共同体の卓越性と互いに衝突して、正義への懐疑感が生じたためである。回帰的社会契約主義において、「相手は知らずとも相手の神明は知るであろうと信じて他人をよくする」人間像は、自由至上主義と功利主義・共同体主義をすべて包んで経済倫理を回復した人間像を示す。

以上、回帰的社会契約主義分配観を通じた経済倫理問題の解決を要約すると次のとおりである。

〈表4.2〉大巡思想の回帰的分配観

|| 詳細内訳 | 『典経』関連の一節 |

| :----- | :----- | ----- |

| 社会契約主義的分配観の承認 | 基本的自由／公正な機会均等／自尊の社会的基礎 |
どんな人に対しても皆敬え(教法一章十節) |

| 社会契約主義的分配観の問題点 | 個人間の疎通の不在／恩恵を返さなくても責任なし／単純系
| 京五に咎神が犯した銭を盗賊に奪われることを説明(行録三章十六節) |

| 社会契約主義的分配観の問題点の解決案 | 神人調化／永劫回帰／複雑系 |
神明をして人に臨ましめ心に墨縄を当てさせる(教法三章二十四節) |

| 社会契約主義と大巡の分配観の比較 | 大巡は社会契約主義よりさらに厳格な分配ネットワーク
で連結／構造的に徹底した分配観／無咎は複雑系の初期条件 |
彼らは知らずとも彼らの神明は知る(預示一章四十三節) |

3. 解冤相生と経済理念の調和

解冤相生に基づく中和的(中和的)功利主義労働観を経済理念と関連して考察すると、中和的(中和的)功利主義労働観は、今日、儒教資本主義を発展させた功利主義が意図せずもたらした経済理念の不和を、循環の力によって調和させる。

最初、公益の実現という経済理念の問題を解決しようとして成立した儒教は、儒教自体の典憲に押されて循環論に偏っていたところ、西洋に伝播して西教の積極的博愛精神と結合し、資本主義・共産主義のような功利主義へと発展し、人類の経済理念を大きく振作する。しかし、社会契約主義が振作させた人類の経済理念は、西教が持つ循環性の不足によってかえって大きく後退し、理念的宣伝は華麗だが現実的発展は貧弱なイデオロギーへと転落する。弱者への配慮なき功利主義がもたらす冷戦によって、人類は公益の拡大という経済理念を喪失し、資本主義では貧富差の極大化、共産主義では成長停滞に埋没する。資本主義を生きる現代人は、理想を畳み、人間的自尊心に傷を負い、夢の挫折した一日一日を耐え抜き、何の積極的公益も実現できずにいる。

人類の経済理念の危機に対して、大巡の中和的功利主義は、ただ政治で他人より得票を多く得る公益のみを公益と規定した西洋の功利主義とは異なり、経済の循環性に立脚して、市場の効率性提高という公益の原初的な力の復活を、現代の経済理念危機の代案として提示する。ここまで論じてきた大巡の中和的功利主義を考察すると、中和的功利主義は、第一に、儒教資本主義の循環的経済理念調和思想をまず強調し、第二に、功利主義の経済理念調和の問題点を循環性の危機として診断し、第三に、功利主義的分配観の経済理念危機の代案として解冤相生を提示し、第四に、功利主義が解冤相生思想によって変化した中和的功利主義がいかなる形態かを示す。

まず、大巡の中和的功利主義が儒教資本主義の循環性重視の労働観を復活させて経済理念を振作させることを考察すると、大巡思想において労働—生産は循環の結果であるため、循環を妨げない限り、生産に対する欲望は中和性(中和性)によって極めて強調される。⁵⁸⁸⁾

上帝が己酉(己酉)年に入って埋火(埋火)公事を行われ、四十九日間、東南風を吹かせられるとき、四十八日となった日、ある人が訪ねてきて病を治してくれるよう哀願したので、上帝が公事に専念しておられる最中であつたため応じられなかったところ、その人は帰って怨んだ。これより東南風が止まったので、上帝が悟られ、すぐに人を遣わして病者を慰安させられた。このとき上帝が「一人が怨恨を抱いても天地の気運が塞がる」と仰せられた。(『典経』公事三章二十九節)

上文は、天地公事のために甘受した少数の犠牲も天地の気運を塞ぐほどであり、「大(大)のために小(小)を犠牲にする」功利主義の場合、問題を多く引き起こす。功利主義は最大多数の最大幸

福を追求するため、「大(大)のために小(小)を犠牲にする」場合が多い。しかし上文は、多数の利益のために少数が犠牲になるからといって、決して少数の力が多数の力より弱くないことを示す。東洋の古典的な「士農工商」⁵⁸⁹⁾という観念のために、大巡の労働観をしばしば回避的な労働観と誤解するが、大巡思想の分配観は、循環を前提とする限り、功利主義労働観よりもさらに肯定的である。

次に、大巡の中和的功利主義が功利主義の経済理念調和の問題点を循環性の危機として診断することを考察すると、大巡思想において効率は経済循環のための核心的鍵であるため、市場制度内的効率性を否定し、政治的に別の代案を掲げる功利主義的政治を極めて批判する。

元一が自分の家に上帝を迎え、聖人の道と雄覇の術を仰せ聞いた。それは次のようであった。

「済生医世(済生医世)は聖人の道であり、災民革世(災民革世)は雄覇の術である。すでに天下が雄覇の遺した苦しみを受けて久しい。ゆえに、いまや私が相生(相生)の道によって化民正世しよう。お前はいまから心を正しく持て。大人を学ぶ者は、常に好生の徳を積みねばならぬ。どうして億兆の蒼生を殺して生きることを望むのが合当であろうか。」(『典経』教運一章十六節)

上文は、功利主義は公益を強調して儒教的典憲に陥り、公益の基盤である個人を無視して過度に共同体的利益のみを強調し、かえって公益の基盤である個人を無視して基本的な公益まで崩し、経済理念を極めて疲弊させたことを示す。とりわけ、公益の本質である社会制度改革を機能とする雄覇の術を、個人的目的のみで運用することによって、社会的な経済循環すら決定的に崩したことを指摘している。

次に、大巡の中和的功利主義が功利主義的分配観の経済倫理危機に対して提示する代案を考察すると、中和的功利主義は、少数の配慮と多数の利益に対する選択のうち、多数の選択を優先する功利主義とは逆に、少数者に対する配慮倫理を優先して提示する解冤相生を示す。解冤相生とは、二つ以上の異なる力が互いに循環的利得を取る構造を含む。多数者による少数者の被害を冤(冤)とするなら、多数者の少数者に対する配慮を解冤(解冤)とし、解冤がなされた後の相生を解冤相生といえる。中和的功利主義は、冤(冤)(多数者による少数者の被害)より解冤(解冤)(多数者の少数者に対する配慮)を前に置いた。

全瑋準(全瑋準)が虐政(虐政)に憤慨して東学徒たちを集め、義兵を起こした後、いっそう世態は凶動し、彼らの怒りが天を衝き、その氣勢は日ごとに激しくなっていた。このとき上帝は、その東学軍の前途が不利であることを知られ、夏のある日「月黒く雁の飛ぶこと高し、單于夜に遁逃す。將に輕騎を將いて逐わんと欲すれば、大雪弓刀に満つ(月黒雁飛高 單于夜遁逃 欲將輕騎逐大雪滿弓刀)」の文を多くの人に唱えて、東学軍が雪の降る時期に至って失敗することを明らかにされ、多くの人に東学に入らないよう勧誘された。果たしてこの年の冬、東学軍が官軍に敗滅され、上帝の言葉に従った人は禍を免れた。(『典経』行録一章二十三節)

あらゆる事は、目に見えない根本の領域を厚く先にし、目に見える領域を後に薄くせねばならないのに、根本である「市場内での効率」に対する検討は薄くし、末(末)である制度外的名分のみを厚く先にする東学のような体制は失敗することを警告している。『典経』の病勢文では、天下の勢に暗い人は死ぬ氣運に陥ることを警告している。⁵⁹⁰⁾しかし現代人は、末端(末端)である名分を実利より優先して、自分でも知らぬうちに危機を助長している。

次に、大巡の中和的功利主義は、西洋の功利主義が解冤相生思想によって変化した中和的功利主義がいかなる形態かを示す。

上帝が丁未年の臘月二十三日に、辛京守をその家に訪ねられた。上帝が堯(堯)の「曆象日月星辰、敬授人時(曆象日月星辰敬授人時)」について仰せられた。「天地は日月でなければ空の殻であり、日月は知人(知人)でなければ虚影(虚影)であり、唐堯(唐堯)が日月の法を悟り出して百姓に教えたがゆえに、天の恩と地の理が初めて人類に与えられたのである」と仰せられた。このとき上

帝が「日月無私治万物、江山有道受百行(日月無私治万物 江山有道受百行)」を教え、五呪(五呪)を作って天地の津液(津液)と名づけられた。その五呪は次のようである。

新天地家家長歳 日月日月万事知
侍天主造化定永世不忘万事知
福祿誠敬信 寿命誠敬信 至氣今至願為大降
明德觀音八陰八陽 至氣今至願為大降
三界解魔大帝神位願趁天尊閔聖帝君（『典經』教運一章三十節）

上文は、大巡の循環的經濟觀において、人間が真ん中の位で中和(中和)する「中察人事」する存在となるため、与えられた枠を変えていきうる存在となることを示す。中和的功利主義の解冤が功利主義的革新に優先して、あらゆる革新が解冤となるとき、革新に到達するための誠敬信はすべて寿命と福祿、すなわち価値の根源となることを示す。

大巡の中和的労働觀は、個人の力を借りずに共同体の力で「社会保障がしてくれること」と同一の効果を創出しうることを示す。儒教と功利主義労働觀において、共同体の利益は個人の利益を侵害しうるとする。儒教は、仏教の空と道教の気を「荒唐な虚無寂滅」と批判し、⁵⁹¹⁾個人を超越するのが大同(大同)であると表現した。⁵⁹²⁾公益は共同体の存在に対する証明であり、あらゆる個人が関与する問題であった。儒教と資本主義・共産主義は、いずれも最大限の国家介入を要請し、少数の利益を侵害しない社会福祉を希望する。功利主義を維持しつつ少数の福祉を増進させるというジレンマは、資本主義の核心問題である。

中和的労働觀では、多数の利益も少数の利益もすべて一つとみなされる。社会的保障を提供する社会的多数も損にはならない。大巡思想では、私がよくなるには、私がまず与えればよい。宇宙は循環するため、共同体が配慮した財富(財富)は、極端を脱した中庸によって⁵⁹³⁾どんな形であれ再び共同体に返ってくるからである。中和的生産を増やすには、少数者の權益もまず配慮するという順序一つだけを変えればよいだけであるという。中和的分配を積むための順序を知るとき、解冤相生となるといえる。

功利主義的經濟理念調和が失敗した理由は、功利主義的經濟理念調和が追求する公益が、自由至上主義の自由、社会契約主義の社会正義、共同体主義の共同体の卓越性と互いに衝突して、公益への懐疑感が生じたためである。中和的功利主義において、「自らの誠実・敬虔・信念を人は知らずとも天は知るであろうと信じて他人をよくする」人間像は、自由至上主義と社会契約主義・共同体主義をすべて包んで經濟理念を調和した人間像を示す。

ここまで、經濟理念問題を解決するための大巡の中和的功利主義についてを要約すると次のとおりである。

〈表4.3〉大巡思想の中和的労働觀	
詳細内訳 『典經』 関連の一節	
:---- :---- -----	
	功利主義的労働觀の承認
個人より共同体を優先／共同体正義の分だけ共同体利益を優先／革新および効率の尊重	
一人が怨恨を抱いても天地の氣運が塞がる(公事三章二十九節)	
	功利主義的労働觀の問題点 質的差別の無視・画一化／倫理より利益を優先／少数者の無視
雄覇の遺した苦しみを受けて久しい(教運一章十六節)	
	功利主義的労働觀の問題点の解決案
中和的循環／革新より解冤相生を優先／忠孝烈を誠敬信で評価	

4. 道通真境と環境危機の克服

道通真境に基づく流行的(流行的)功利主義労働観を環境危機と関連して考察すると、流行的(流行的)共同体主義財貨観は、今日、西欧資本主義を発展させた共同体主義が意図せずもたらした環境危機を、循環の力によって克服させる。

最初、共同体の実現という経済環境の問題を解決しようとして成立した西教は、西教自体の独断に押されて循環論に偏っていたところ、西洋に伝播した儒仏仙の積極的啓蒙精神と結合し、社会主義・社会福祉主義のような共同体主義へと発展し、人類の経済環境を大きく振作する。しかし、共同体主義が振作させた人類の経済環境の改善は、西教が持つ循環性の不足によってかえって大きく後退し、物質的發展は華麗だが自然環境は貧弱な環境危機へと転落する。人間の自然に対する配慮なき共同体主義がもたらす環境危機によって、人類は共同体の拡大という理想的経済環境を喪失し、人類共同体の絶滅危機に埋没する。資本主義を生きる現代人は、環境危機に対する対策を放棄し、人類の未来に対する希望なく、夢の挫折した一日一日を耐え抜き、何の積極的共同体的対応も実現できずにいる。

人類の環境危機に対して、大巡の流行的共同体主義は、ただ経済的に他の共同体より有利な共同体に属しているということのみを共同体と規定した西洋の共同体主義とは異なり、経済の循環性に立脚して、人類の危機に対する共同対応という共同体の原初的な力の復活を、現代の環境危機の代案として提示する。ここまで論じてきた大巡の流行的共同体主義を考察すると、流行的共同体主義は、第一に、西欧西教資本主義の循環的環境危機克服思想をまず強調し、第二に、共同体主義の環境危機克服の問題点を循環性の危機として診断し、第三に、共同体主義的財貨観の環境危機克服の代案として道通真境を提示し、第四に、共同体主義が道通真境思想によって変化した流行的共同体主義がいかなる形態かを示す。

まず、大巡の流行的共同体主義が西欧資本主義の循環性重視の財貨観を復活させて経済共同体の環境危機克服を振作させることを考察すると、大巡思想において財貨は循環の結果であるため、循環を妨げない限り、共同体⁵⁹⁴⁾と財貨に対する贈与欲望は流行性(性)によって極めて強調される。

この年の七月に、東学党员たちが院坪に集まった。金亨烈は上帝にお目にかかろうとこの所を通り過ぎ、東学党が集まっているのを見て、上帝を訪ねてその事実を申し上げると、上帝はその集まりの趣旨と行動を調べてくるよう、彼を院坪へ遣わされた。彼は院坪で、それが一進会の集まりであり、輔国安民を目的に掲げ、大会場所が忠南(忠南)江景(江景)であることを探知して、上帝のもとに戻って事実を申し上げた。この事実を聞かれて上帝が「彼らをして、今後、甲午(甲午)のような略奪の民弊をなくさせ、彼ら各自が自分の財産を使うようにしよう。私がまず模範を作らねばならぬ」と仰せになり、本宅の暮らし向きと若干の田畑を売って、その錢で全州府中に行かれ、通りすがりの乞食に分け与えられた。これより一進会員たちは略奪せず、自分の財産で行動した。この事によって全州府民は、上帝のなさることに感服しながら敬う心を高めた。(『典経』教運一章十五節)

上文は、大巡思想が、共同体利益の分だけ共同体の正義を優先して、個人の財産を共同の目的に使用する博愛主義的財貨観を認めることを示す。一進会と東学が共同のための目的で起こったにもかかわらず、住民の略奪で命をつなぐことを予測され、あらかじめ共同体主義的な事例を示すことによって、一進会も同じく自分の金で共同体の事に従事させる。大巡の流行的財貨観は、

共同体主義財貨観のように、財貨がたとえ個人の所有であっても、個人の任意に取り扱えない存在であることを示す。東学が共同体という大義名分にかこつけて少数の犠牲を当然視したとすれば、大義名分のために自己を犠牲にする大巡の姿は一進会と比較されるに十分であり、一进会も自分の金で行動するようになる。東洋の古典的な「徳本財末(徳本財末)」という観念のために、大巡の財貨観をしばしば無所有的なものと誤解するが、大巡思想の財貨観は、循環を前提とする限り、共同体主義財貨観よりもさらに流行志向的である。

次に、大巡の流行的共同体主義が共同体主義の環境危機克服の問題点を循環性の危機として診断することを考察すると、大巡思想において卓越は経済循環のための核心的鍵であるため、市場制度内の卓越性を否定し、政治的に別の代案を口実とする共同体主義的政治を極めて批判する。

ある日、従徒たちが上帝にお目にかかり、「上帝の権能をもって、どうして張孝純の乱に遭われたのですか」と申し上げた。上帝が「教中(教中)や家中(家中)に紛争が起これば神政(神政)が紊乱になる。それをそのまま放っておけば、世に大きな災殃が至ることになる。ゆえに、私はその気運を受けて災殃を解消したのである」と告げられた。(『典経』行録三章八節)

上文は、家族や学校のような一次共同体はあらゆる組織に優先し、共同体の構成員が共同体の大切さに対する確信が堅固でなければならないことを示す。⁵⁹⁵⁾ 共同体主義は、共同体の卓越を強調して西教の独断に陥り、まともに発展できなかったところ、東洋の儒仙を受け入れて共同体の環境を拡大発展させるのには寄与したが、公益の基盤である個人を無視して過度に共同体的卓越性のみを強調し、かえって公益の基盤である個人を崩し、基本的な公益まで崩して経済環境を極めて疲弊させたことを示す。とりわけ、卓越の本質である社会制度改革を機能とする財貨を、名利という個人的目的のみで運用することによって、宇宙的循環すら悪影響を及ぼしていることを指摘している。

次に、大巡の流行的共同体主義が共同体主義的財貨観の環境危機に対して提示する代案を考察すると、流行的共同体主義は、利得に強い少数の横暴と弱い多数の対応のうち、力ある少数の選択を優先する功利主義とは逆に、力の弱い多数者に対する配慮倫理を優先して提示する道通真境を示す。道通真境とは、二つ以上の体系が互いに流行的に作用する循環といえる。

力の弱い多数者の共通した意を道(道)とするなら、力ある者と力弱き者の和合がなされた世界を道通真境といえる。流行的共同体主義は、力の弱い多数者の意に偏った共同体主義とは異なり、回帰的共同体主義は両者の要請を同時に満たす。

上帝が深夜に泰仁邑で従徒たちを連れて山に登り、公事を行われた後、彼らに「この公事に天地大神明が集まったから、彼らが解散するときに必ず惨酷な応懲があるであろう」と言葉を終えられると、思いがけず泰仁邑から群衆の叫び声が起った。従徒たちが上帝をお連れして山から下り、これを見ると、群衆が辛敬玄(辛敬玄)の酒幕に飛び込んで、家財道具と酒甕をすべて壊していた。元来、辛敬玄は酒商売を始めて以来、邑内の青年たちの好感を得て金を集めたが、その青年たちが窮乏すると冷遇したので、彼らが彼の没人情に憤慨して襲撃したのであった。その翌日、上帝が敬玄の酒幕に行かれると、その夫婦が互いに泣きながら他の所へ引っ越そうとしていたので、上帝は何も仰せにならず、敬玄の婦人に酒を請われたが、その女が「酒甕をすべて割ったので、何の酒がございましょうか」と言うので、「あの櫃のなかに隠しておいた焼酎を持ってこい」と仰せられた。その女は慌てて「先生の前では少しも隠せません」と言いながら、小さな瓶に入った焼酎を注いで差し上げると、上帝が敬玄夫婦に「あらゆる事の是非はすべて私にあるのであって、位置によってあるのではないから、以後はあらゆる事をよく考えて行え。そうすれば前途が再び開け、営業が興盛するであろう」と諭された。この夫婦は諭されたとおりに引っ越しを中止し、過ちを改めて商売を続けたところ、ほどなく営業が再び興盛になった。(『典経』教法三章十八節)

上文において、力はないが多数である人々が辛敬玄の没人情に憤慨していたが、堪えるだけだった共同体が、特定の気運の変化に従って爆発し、辛敬玄の家を襲撃する。あらゆる事は、目に見えない領域を厚く先にし、目に見える領域を後に薄くせねばならないのに、根本である「市場内での徳(徳)」に対する検討は薄くし、末(末)である制度外的名分のみを厚く先にする辛敬玄のような人は失敗することを警告している。しかし辛敬玄もまた、心をよく改めれば再び生き返りうるようになった。

次に、大巡の流行的共同体主義は、西洋の共同体主義が道通真境思想によって変化した流行的共同体主義がいかなる形態かを示す。

金甲七が常に甘えて固執を張ったが、上帝はうまく宥めて微笑まれるだけで、一度も叱らなかった。彼はあっさり改めなかった。亨烈が堪えられず「あんな性悪な奴がどこにいるか」と叱ると、上帝が亨烈に仰せられた。「お前の言行はまだ解けきっておらず、毒気がある。悪しく取り除こうとすれば草ならざるはなく、好ましく取って見れば総じて花である(惡將除去無非草 好取看來總是花)。言葉は心の叫びであり、行いは心の跡である。他人をよく言えば徳となつてよくなり、その余った徳が押し寄せて次第に大きな福となつて我が身に至るが、他人をそしめる言葉は彼に害となり、余った害が押し寄せて次第に大きな禍となつて我が身に至るのである。」(『典経』教法一章十一節)

共同体において、言葉をよく言えば共同体構成員が互いによくなって次第に大きくなり、共同体で言葉を悪く言えば共同体が次第に小さくなる。財貨もまた、他人をよくするために贈与したものは、その余った徳が押し寄せてより大きくなって流行し、他人を悪くするように流行させた財貨は、その禍があっさり増幅して我へと流行する。

西教と大巡の財貨観を比較すると、西教の共同体主義財貨観は理想は高いが、人間中心主義的思考によって事物の隠れた機能を活かせない。ボードリヤールが『物の体系』⁵⁹⁶⁾で明らかにしたように、「人間より先に存在するものが物である」とするように、大巡の流行的財貨観では、神明がおられて共に循環をする。

大巡の流行的財貨観は、個人の力を借りずに共同体の力で「社会保障がしてくれること」と同一の効果を創出しうることを示す。西教と共同体主義財貨観において、共同体の卓越は個人の利益を侵害しうるとする。西教と生態主義は、いずれも最大限の国家介入を要請し、少数の利益を侵害しない社会福祉を希望する。

流行的財貨観では、弱者の利益も強者の利益もすべて一つとみなされる。社会的保障を提供する社会的強者も損にはならない。大巡思想では、私がよくなるには、私がまず与えればよい。宇宙は循環するため、共同体が配慮した財貨(財貨)はどんな形であれ再び共同体に返ってくるからである。流行的財貨を増やすには、多数だが弱者である存在の權益をまず配慮するという順序一つだけを変えればよいだけであるという。流行的財貨を積むための順序を知るとき、道通真境といえる。

〈表4.4〉大巡思想の流行的財貨観

詳細内訳 『典経』 関連の一節	
:---- :---- -----	
共同体主義的財貨観の承認	
必要による財貨の承認／共同体利益の分だけ共同体正義を優先／効率の分だけ贈与を重視	
私がまず模範を作らねばならぬ(教運一章十五節)	
共同体主義的財貨観の問題点 フリーライド／構成員の裏切り／象徴価値の測定不可能性	
教中や家中に紛争が起これば神政が紊乱になる(行録三章八節)	

共同体主義的財貨観の問題点の解決案
個人的贈与より事物の流行性を活用／少数の強者に対する牽制を維持／対話の重要性を強調
青年たちが窮乏すると冷遇した人を共同体によって正す(教法三章十八節) |

| 共同体主義と大巡の財貨観の比較 | 事物自体の流行的循環性／贈与の循環 | 他人をよく言えば徳となって彼がよくなり、徳がより大きくなって我はより良くなる(教法一章十一節) |

共同体主義的環境危機克服が失敗した理由は、共同体主義的環境危機克服が追求する卓越が、自由至上主義の自由、社会契約主義の社会正義、功利主義の公益と互いに衝突して、卓越への懐疑感が生じたためである。流行的共同体主義において、「自らの功德を人は知らずとも天は知るであろうと信じて他人をよくする」人間像は、自由至上主義と社会契約主義・功利主義をすべて包んで環境問題を解決する人間像を示す。ここまで、環境危機問題を解決するための大巡の流行的共同体主義についてを要約すると〈表4.4〉のとおりである。

脚注

- 580) 兄である李祥昊とともに『甌山天師公事記』を執筆した李正立は、大巡思想の肯定的な財貨観について「在富善視(在富善視)」と表現する。(『甌山天師公事記』, 1986, 157頁)
- 581) 大巡思想は儒仙道のうちとりわけ道教的特徴が強く現れるという点が、新宗教のうちでも差別化される部分といえる。大巡思想において道教的要素は周辺的な部分ではなく、神位など核心的な部分に現れる。(『甌山天師公事記』(道家的) 傾向『甌山天師公事記』(道教的) 要素」, 『甌山天師公事記』 Vol.17 No.-, 2004, 3~14頁)
- 582) 経済人類学者バラニーは、実際に今日の経済学において市場というものは「自己調節の市場」として社会と分離して独立的に存在しようようになったとする。(『自己調節の市場』, 1998, 28頁)
- 583) 大道廃焉有仁義、大道が廃れて仁義が現れることになった。(『大道』, 1996, 93~94頁)
- 584) 大巡思想において新たな仙道の宗長が崔済愚として現れるのは、東学が道教の役割を担ったことを暗示する。大巡思想において東学が失敗したのは、自由至上主義が持つ限界を待対的自由至上主義へ発展させられなかったものとみることができる。大巡思想では、二度の啓示を通じて、待対的自由至上主義の「真東学」として東学失敗の冤を解いてやる。(『真東学』(真東学) 真東学」, 『真東学』 Vol.16 No.-, 2003)
- 585) (原文は空白。)
- 586) 大巡思想において神明は精神的背景として現れる。人間が持つ神明性もまた、その外在的な実在として理解されるときにも、常に人間と同行し、また人間の機能を尽くしうよう助ける役割をする。(『神明』, 2011, 172~174頁)
- 587) カントと仏教は共通して、自由を倫理学の根本要請とみなす。(『カントと仏教』, 2000, 56~59頁)
- 588) 李正立は、大巡思想の肯定的な労働観について「緑路整正(緑路整正)」と表現する。(『緑路整正』, 161頁)
- 589) (上略)士之商職也 農之工業也 士之商農之工職業也 其外他商工留所(下略、士は商業の職であり、農業は工業である。士が商業をし農民が工業をすることを職業という。『典経』教運一章四十四節)開化期当時、開化派指導者であった朴珪寿は「士農工商といって人を区別するが、士(士)が農業に臨んで勤勉に土地の財貨を育てて富者になることが重要であり、こうなれば当然農民ではないか。そして士(士)が様々な材料で整えて作り、百姓の必要に応じて器物を開発すれば工匠(工匠)ではないか。士(士)が物の有無を見極めて交易し、四方の珍奇な物を疎通させてよく食べてよく暮らしていけば、これは商人ではないか。身はすなわち器は士(士)だが、職業はする仕事に従って農民と工匠と商人に分かれるのである。」(『士農工商』, 『士農工商』, 『士農工商』, 『士農工商』, 2010, 262頁)上の一節に照らしてみれば、士之商(士之商)は、士が謙遜に商人のように真理を伝え、農民が積極的に工匠のように技巧を使って工業に従事してこそ初めて職業となるという意味で、循環を強調した一節といえる。士農工商もまた四象分類であるため、最初から士は決断力ある金、農は生産力溢れる木、商は発揚して世界に流通させる火、工はあらゆる情報を集約して自動化する技術である工を念頭に置いたといえるともいう。実際、宗教のように、工業は治水と関係に優れた共工族(共工族)が居住した中国南方で水剋火の理によって道教から発生し、商業は火剋金の理によって西教(火)の気運が強い西洋で隆盛した。インドには宗教(土)が多く、農業は木剋土の原理によって中国で発展したといえる。循環的経済観である大巡思想では、士も自分の見識を公正に広報できなければ、たとえ水一杯であっても、たとえ父母兄弟の間であっても依りえない。(我らの功夫は、水一杯であっても理由なく他人の力を借りえない功夫であるから、たとえ父子や兄弟の間であってもむやみに依るな。『典経』教法一章七節)
- 590) (略)知天下之勢者 有天下之生氣 暗天下之勢者 有天下之死氣(略)。(『典経』行録五章三十八節)
- 591) 宋代(960-1279)に至って、新儒教は仏教を受容して学んだ後に仏教を捨てた。(『新儒教』, 1997, 40頁)虚無寂滅は、道家の超越境地である虚無と仏家の涅槃の境地を寂滅というが、儒教は仏教の空と道教の気を、個人主義批判の観点から虚無寂滅と批判する。
- 592) 大同は『礼記』「礼運」の大同論によく現れている。大同は大道が実現された時代で、天下が一個人のものではなく公共のもの(天下為公)であった。(『大同』, 『大同』, 『大同』, 2000,

24~25頁)

- 593) 儒学の誕生まれである中庸は、蚩尤から始まった神の秩序の崩壊から、戦国時代が招いた極端の時代を均衡の時代へ転換しようとする意図で著述された。(岡田英二, 『中国思想史 春秋から戦国まで』, 岩波書店, 2010) エリック・ホブズボームは現代もまた「極端の時代」(『極端の時代』, 岩波書店, 1997)と診断するため、中庸、すなわち均衡と解冤相生は、我々の時代に最も必要な思想となる。英国のギデنزらは、共同体と個体・構造と行為を調和する「第三の道」を、危険社会である現代社会の代案として主張する。ギデنزらは、ウェーバーの「鉄の檻」を「社会の分節化」という肯定的機能として解釈したジンメルを活用して、現代社会を悲観的に解釈したフーコーとウェーバーの悲観主義を警戒する。(岡田英二, 「中国思想史 春秋から戦国まで」- 岡田英二 著, 『中国思想史 春秋から戦国まで』 Vol. No.11, 岩波書店, 2007, 69~75頁)
- 594) 李正立は、大巡思想の肯定的な共同体観について「社団社会(社団社会)」と表現する。(岡田英二, 162頁)
- 595) 陰陽合徳を宗旨の冒頭とする大巡思想は、家族の重要性を最優先とする。周易において万物がみな男女という家族関係の複雑系的反映であるように、周易を実体化する大巡思想ではその実践的意味がさらに強力に現れる。社会的環境が悪くなるほど家族問題がさらに表面化するように、大巡思想は混乱期である開化期の家族関係の問題点と解決を優先して強調している。(岡田英二, 「中国思想史 春秋から戦国まで」- 岡田英二 著, 『中国思想史 春秋から戦国まで』 Vol.26 No.-, 2001, 27~28頁)
- 596) 岡田英二, 『中国思想史 春秋から戦国まで』 (岩波書店, 2011)

V. 結び

V. 結び(おわりに)

貨幣は、人間の自由の宝庫であり、また自由の軛として、循環以外には解けない難解な存在である。⁵⁹⁷⁾しかし現代は、資本主義時代として財物を最も尊重する時代とされるが、相対的に経済学を隠蔽する時代である。新古典派を脱した経済学には、社会の作用機制について知らせたくない循環の秘密が明確に明かされるためである。一般に経済学とみなされて学ばれる「需要と供給の曲線」という極めて偏った新古典派自由至上主義経済学では、貨幣循環の秘密と儒仏仙との関連が隠蔽される。

自由の獲得を始まりとして出発した近代は、今日、自由の意味が褪せ、経済動機が失踪して、経済倫理の失踪・経済理念の崩壊、さらには肌まで感じられる深刻な環境危機にまで至っているが、これといった対策がないのが実情である。環境問題は、経済問題がすべて重層的に集約される地点であるためである。資本主義・共産主義として世界を二分した経済理念の問題も、いまや環境問題にいかに効率的に対応しうるかの問題となる。

人間の究極的な経済動機は自由にある。しかし自由は循環が前提となつてこそ可能である。自由は健全な社会契約に基づき、社会契約は共同体の公利に、共同体の公利は共同体の存在自体に基づく。したがって、自由のためには公道を追求せねばならない。今日、社会と共同体に排他的な自由至上主義は、正義・公益・共同体という経済の三つの部分に問題が発生して、その機能を喪失している。現在、共同体を喪失した人類は、自由至上主義の自由が商品化され、人間は経済動機を喪失している。

大巡思想では、儒仏仙を循環させて今日の経済問題を解決しようとする。大巡思想では、共産主義のように共同体の形成で満足したり、資本主義のように自由のための自由で満足したりせず、循環の理に従って共同体を形成した後、再び自由への道を行くことを要請する。ラッセルのパラドックスのように、万物は循環するため、決していずれか一つに定着しえないからである。共同体の循環を経て成熟した自由こそが、人間の究極的な経済動機となりうる。実際、大巡思想では、礼と禄をとともに重視し、⁵⁹⁸⁾聖雄を兼ねて君師位が一本に統べられねばならない⁵⁹⁹⁾として、経済と倫理の二つを総合することを要請する。ここで聖(聖)と礼(礼)を倫理、雄(雄)と禄(禄)を経済といえる。

経済と倫理を統合する大巡思想は、最も優れた環境問題解法を提示する循環的経済観を提示する。大巡思想は、まず、賭博資本主義に陥って、今日、自由のために働きたい気が起きない現代人を、陰陽合徳という道教的真理によって賭博資本主義から脱せさせる。賭博資本主義から脱した人は、仏教的な経済倫理を考えるようになり、次は儒教的な経済理念、ついには西教的な環境を考えるようになる。大巡思想は、循環的経済観によって、経済動機については陰陽合徳に基づく待対的自由至上主義財貨観、経済倫理については神人調化に基づく回帰的社会契約主義分配観、経済理念については解冤相生に基づく中和的功利主義労働観、環境問題については流行的共同体主義財貨観によって環境問題を解決しうることを提示する。

実際に、大巡思想が基盤としている韓国は、最近の世界的な経済危機のただ中でも、不可能とされていた日本経済を追い抜き、誰も予想しなかった韓流文化が世界的ブームを巻き起こして世界を驚かせた。韓国は18世紀までも、中国に次ぐ実質的な世界第二位圏の経済力を維持していたという。⁶⁰⁰⁾世界は、果たして韓国経済と文化の秘密が何かを知りたがっている。アジア最強であった日本経済と文化を追い抜いた韓国経済と文化の秘密は、過去のアジア経済と文化の成長を分析していた儒教資本主義や菩薩資本主義では説明がつかない。リーマン・ショック以後、人類の経済問題はますます悪化の一途にあるが、ひとり韓国経済は世界的不況のなかで好況に向かって

いる。韓国の格別な経済発展は、世界的経済危機のなかで一つの新たな答えを提供している。

大巡の循環論的な思想のように、韓国の思想は儒仏仙三合の循環論を最も大きな特徴とする。⁶⁰
¹⁾韓国思想にひとり循環的な傾向が現れるのは、最近、東北工程を通じて現れた韓国固有の騎馬文化に一つの答えを求めることができる。⁶⁰²⁾最近、中国の東北工程とともに浮上した韓国の騎馬文化は、韓国思想が持つ循環的な思想の環境的起源を説明してくれる。⁶⁰³⁾歴史上、走る馬から動く虎を捕らえて狩りをした国は韓国しかないという。韓国の騎馬文化は、モンゴル元朝の騎馬文化の基盤となったともいう。

実際、絶えず循環している宇宙は、走る馬から動く標的を当てるのと同じで、西洋のような静態的な還元主義は適用されず、相対性理論のような循環的な理論が必要である。韓国は、ひとり大巡思想のみならず、「五行の国」と呼ばれるほど、循環科学である五行と三才で満ちた国である。⁶⁰⁴⁾循環は、西洋の過程哲学(ホワイトヘッド、ドゥルーズなど)と深層解釈学(精神分析学、分析心理学など)が解決しえない答えを提示しうる。馬とともに循環を象徴する鳥もまた、我が国固有の地名の大きな比重を占めているという。⁶⁰⁵⁾

循環理論はまた、共同体があつてこそ初めて可能である。循環を強調した韓国は、最も家族を大切にし、世界で唯一残った儒教文化圏である国となった。最近、韓国の自殺率が高くなったのは、走る馬から速く結論を出す気質が、循環の喪失によって加速化された「家族という共同体」の解体に由来するといえるため、家族の復元が極めて急務である。人間の精神もまた、循環が麻痺するとき精神疾患が現れる。人尊思想に従って先霊神を重視する大巡思想は、家族を経済の基本とし、家族を通じてあらゆる共同体循環の基礎とする。⁶⁰⁶⁾

家族を重視する大巡の循環的人尊思想では、とりわけ韓国の家庭経済の根源である甑(㕮)と釜(㕼)に注目する。⁶⁰⁷⁾韓国は、元暁の和諍思想から、万物を循環的に統合する甑と釜の伝統を持っている。⁶⁰⁸⁾大巡の人尊思想において、人間は循環の中心となつて、万物を甑のように熟成する。⁶⁰⁹⁾甑のように万物を熟成させる存在は、精神と肉体という陰陽として、自己言及のフィードバック(feedback、回帰の輪)をしうる人間しかないという。人間を通じた循環の経済学を「甑経済学」といえる。人間が真ん中で万物を循環させる甑経済学は、西洋哲学の循環的哲学である過程哲学と深層解釈学(精神分析学、分析心理学など)を凌駕する東洋的代案となりうる。実際、大巡思想を実践する大巡真理会は、医療・社会福祉・奨学事業などで循環的経済観を実践している。

この論考は、大巡思想の新たな循環的経済観を研究するにあたって、既存の経済思想を「循環」という全体的な枠のなかで要約した。循環的経済観とは、儒仏仙それぞれが部分的循環の経済学であるとするれば、儒仏仙を統合する経済観といえる。陰陽五行は「循環主義」というもう一つの科学原理であり、循環的経済観は、陰陽五行の科学原理を経済学の分野に適用した研究といえる。この論考を要約すると次のとおりである。

まずⅠ章では、既存の先行研究を、個人—共同体、経済—倫理という枠のなかで、自由至上主義・社会契約主義・功利主義・共同体主義という枠に分けうることを明らかにした。Ⅱ章では、既存の経済思想は循環という側面から見ると、儒仏仙と西教(西教)とも互いに共通する部分を持っており、道教と自由至上主義、仏教と社会契約主義、儒教と功利主義、西教と共同体主義を互いに比較して共通する特性を考察した。

Ⅲ章では、大巡の循環的経済思想と、Ⅱ章で現れた儒仏仙と西教の循環論的特性を具体的に比較してみた。比較を通じて、貯蓄—生産—流通—分配という経済循環過程において、大巡の循環的経済観が、既存の儒仏仙と西教が解決しえない問題点を新たに解決しうることを考察した。

Ⅳ章では、Ⅲ章で明らかにされた大巡の循環的経済観の特性が、Ⅰ章で導出された「経済動機の危機・経済倫理の崩壊・経済理念の混同・環境危機」という現代の経済問題を解決する一つの方法となることを明らかにした。

V章結論では、大巡の循環的経済観は、既存科学の還元主義方法論に対比される新たな大巡思想の循環的方法論を適用した事例であり、今後、多様な科学に大巡の循環的方法論を適用したとき、循環的経済観のような新たな事実が明らかにされうること明らかにした。

個体発生は系統発生を反復するという。社会全体の経済倫理は、個人経済にも同一に適用される。この論考は、循環論的経済観が各個人の経済状況をいかに好転させるかについての具体的な過程と、大巡思想における実践については詳細に論じず、次の課題として伝えようとする。循環的経済学である甑経済学は韓国的経済学であり、現代韓国経済学が解けない個人の経済問題と、DMZによって二分された人類の最後の経済理念分断という難題を解決しうる新たな経済学となりうる。⁶¹⁰あらゆるものが貨幣化された今日、貨幣が循環すれば、人間と万物の自由を成就しうる。

学問の方法論として、パラダイムよりさらに強力な跡を残すフレームは、パラダイムのように個別的な事実の如何にかかわらず生き残るという。⁶¹¹大巡思想の循環的経済観が、還元主義的方法論で開発された理論と相互一対一に対応する点には異見の余地がありうる。しかし、複雑系的科学として残された東洋科学の循環論によって、世界をフラクタル(fractal、相同性)的に解釈・変化させる大巡思想の循環的フレームは、現代科学の発展とともに、還元主義的科学方法論の死角(死角)を埋める理論として、いっそう脚光を浴びる理論となるであろう。

ここまで考察してきた大巡思想の循環的経済観を考察したのは、儒仏仙と西教の経済思想より優れた思想であるとか、大巡思想だけが循環的経済観を持っていると主張するためではない。ただ、今日、数多くの人を苦痛と自殺へ追いやっている「自己解釈」の問題を克服するうえで、循環的経済論が新たな治療となりうるためである。現代人は、いかに低所得層であっても、過去のどの皇帝も享受しえなかった豊かな生活を営んでいるが、誰も過去の皇帝より自分を幸福だと感じる人はいない。ナチスの収容所から生き残ったフランクルの言葉のように、結局、人の幸福と生存は自己解釈・意味発見にかかっており、「自己解釈のフレームが何か」が幸福を左右することになる。

大多数の人々の経済観は、自由至上主義・功利主義・共同体主義・社会契約主義の範疇を抜け出せずに傷ついているであろう。循環は治療のフレームである。過去、我らの甑が、ピラミッドのように、饅えた食べ物を蒸せば饅えた食べ物を再び正常に治してくれたように、循環は、傷ついた実存に勇気を与える自己解釈を思い起こさせる。映画「グッド・ウィル・ハンティング」の主人公を「君のせいじゃない(It's not your fault)」という循環的論理で治療した医師のように、自らの所有と能力だけで認められる傷ついた現代人には、傷を循環させてくれる甑が必要である。⁶¹

²⁾大巡思想の循環的経済観は、既存の循環的哲学治療と文学治療に複雑系的な循環の原理を知らせ、万事が創発する時と、自己と他人の隠れたアイデンティティを発見させ、魂を科学的に治癒する。

世界がますます複雑になり先端化するや、自分と異なる人を受け入れることがますます難しくなり、傷の強度はますます強くなっている。かつて人間の思考の枠を定めてきた儒仏仙と西教は、今日、世人の関心から消えて久しい。しかし、偉大な思想は常に復活するように、複雑系科学と精神分析学の出現とともに、儒仏仙と西教は、各々の存在としてではなく、もともと合わさってこそ力を発揮する存在として再び復活している。アインシュタインの相対性理論がニュートン理論を含んだように、全体としてみた儒仏仙と西教は複雑系科学と経済思想であったことが現れ、儒仏仙と西教は「自分が誰かを理解する科学的自己解釈」の道として現れている。これまで直線だとばかり思っていた道が、自分へと還ってくる道であった。大巡思想の循環的経済観は、醜いアヒルの子がただの白鳥であったことを知らせる経済観である。

神道(神道)によって大小の事を治めれば、玄妙不測の功が成就される。これがすなわち無為化である。神道を正して、あらゆる事を道義に合わせ、限らない仙境の運数を定めるであろうから

、各々の度数が巡り着くままに新たな機軸が開かれるであろう。過ぎ去った壬辰の乱を崔風憲(崔風憲)が担っていれば三日に過ぎず、震黙(震黙)が当たっていれば三月を越えず、宋亀峰(宋亀峰)が担っていれば八月で乱を平らげたであろう。これはただ仙・仏・儒の法術が異なるためである。昔は局が狭く事が簡単であったため、一つだけ用いても十分に狂乱を正しえたが、今日は東西が交流して局が広くなり、事が複雑になって、あらゆる法を合わせて用いなければ混乱を十分に正しえない。(『典経』預示一章七十三節)

脚注

- 597) 金を稼ぐには、金はすべてだが、ただ金、すなわち循環の理によって用いる物であることを知らねばならないという。(『朝鮮の歴史』, 『朝鮮の歴史』, 『朝鮮の歴史』, 2011)
- 598) 上帝がある日、亨烈に「夫用兵之要在崇禮而重祿 禮崇則義士至祿重則志士輕死 故祿賢不愛財賞功不逾時則士卒並敵國削(およそ用兵の要は礼を崇め祿を厚くするところにある。礼を崇めれば義なる士が至り、祿を厚くすれば志ある士が死を恐れない。ゆえに、賢者に祿を与えて財を惜まず、功ある者に賞を与えて時を遅らせなければ、兵卒は団結し敵国は挫かれる、『典経』行録二章十八節 朝鮮 24 1, 朝鮮 朝鮮, 1991 6 15 朝鮮 朝鮮)」を唱えてやり、記憶せよと仰せられた。
- 599) 昔、神聖(神聖)が立極(立極)して聖・雄(聖雄)を兼ね備え、政治と教化を統制管掌(統制管掌)したが、中古以来、聖と雄が本質を異にして政治と教化が分かれたため、ついに様々に分派して真法(真法)を見られなくなった。いまや原始返本(原始返本)となって、君師位(君師位)が一本に統べられるであろう。(『典経』教法三章二十六節)
- 600) 韓国が世界経済の主流から落伍するのは、仁祖反正を起点に、肅宗以後の老論一党独裁の定立と、正祖死後の勢道家の執権以後とみることができるという。(朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史』 Vol.39 No.-, 2011, 35)
- 601) 三国史記に出てくる崔致遠の鸞郎碑序文は、簡潔でありながらも要点的に韓国の固有仙道について評価しており、韓国仙道史を研究するうえで極めて重要な価値を持つ。とりわけ「我々の仙道が儒仏道三教を兼ねる」という内容は、当時としては唐で活躍して帰ってきた国際的学者である崔致遠の評価であるという点で、いっそう信憑性と権威を持つ。崔致遠の鸞郎碑序文は、中国道教の荒唐さを批判して韓国仙道の本質を明らかにした。(朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史』 Vol.10 No.-, 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史, 2011, 36, 53~57)崔致遠は在唐時代に、当時自分の上司であった節度使の高駢を通じて道教を理解し、とりわけ神仙道に関心を持った。当時の新羅社会ではすでに道德経を理解していた。(朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』 Vol.17 No.-, 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史, 2002.)
- 602) 朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」(朝鮮, 2011.3.24, 朝鮮 朝鮮, <http://cafe.daum.net/gimadea>)
- 603) 韓民族の起源は、中国史書に「伏羲氏とともにコンパスと尺を持って働いた」として中国人と対立した共工族と関連が深いという。宇宙を循環的に解釈して大蛇を象徴とした共工族は、遠くシュメールと関連し、釈迦族の前身である騎馬民族スキタイ族(釈迦族)と関係結び、檀君のように公共性のある所に壇主を設置して白檀の木を植えたという。(朝鮮, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』, 朝鮮, 2006)実際、甲骨文より上位時代の文と推定される古代金文には、青銅器に神農氏と堯舜禹の歴史を記しておいたという。(朝鮮, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』, 朝鮮, 2011 ; 朝鮮, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』, 朝鮮, 2002)また、シュメール文字と漢字に類似性が発見されている。(朝鮮, 『朝鮮の歴史』, 朝鮮, 2010, 279)
- 604) 韓国は万物を五行で循環的科学として解釈してきた。これは事物にとどまらず学問の領域に至るまで絶え間なく拡大されうる。西洋の直線的な学問は東洋に来て循環論的に再解釈され、学問の発展が起こる。西洋が精神分裂的に拡大しておいた学問の世界を東洋的に編集することが重要である。大巡思想は東洋の学問の中核となりうる。実際、甌山思想研究会で活動した朴正鎮は、西洋と東洋の融合理論を作り続けている。(朝鮮, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』 朝鮮の歴史, 1990)
- 605) 僧(スニム)の語源は「間」を意味する「鳥(セ)」であるという。蘇塗に象徴される韓国固有文化は「鳥」を象徴として使用した。新羅の鳥羽冠は新羅官吏の象徴であった。韓国の地名には鶴・鶏・鳳凰が主流を占める。とりわけ鳥のうち、酉(酉)月—8月を意味して秋を象徴する鳥といえる鶏は、鶏龍山に見られるように韓国の地名の至る所に隠れているという。(朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史』 8, 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史, 1997)鶏は、鶏(タク)・月(月)・八(八)・新(新、「新」は「セ(鳥)」であるため「鳥」と関連する)・白(白、秋は白色であるため白は鶏を象徴する)・雪(雪、雪も白色である)・橋(橋、橋は鶏の変形した発音である)などが入る地名は、その地域の風水と関連して鶏と一致するという。天と地の境界で天の知らせを伝える鳥は、馬とともに循環を象徴するといえる。大巡思想でも鳥と関連した語句が多く現れる。後人山鳥皆有報(『典経』預示一章八十九節)、五綱録(『典経』教運二章二十節)、海島真人(『典経』教運二章五十五節)、青鶴塔などに「鳥(鳥)」が隠れている。(朝鮮 朝鮮 朝鮮 朝鮮 <http://blog.daum.net/kyeonwoo/105>)新石器時代から、蛇・月(月)・鳥は循環を象徴したという。新石器人は、胎児が子宮から出ることと鳥が卵から出ることとを比較し、月が周期的に闇から生まれることと蛇が皮を脱ぐことを循環と考えた。(朝鮮, 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史 朝鮮の歴史』 Vol.3 No.-, 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史, 1998, 73~80)
- 606) 朝鮮 「朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史 朝鮮の歴史」, 『朝鮮の歴史』 Vol.26 No.-, 朝鮮の歴史, 2001, 27~28
- 607) 釜の三本足は天地人の体、甌の円は天地人の用で、釜と甌は陰陽関係といえる。
- 608) 甌は、ばらばらの米粒が餅を蒸すことによって一塊になる器であり、その象徴的意味は、あらゆる分裂した族属と文明・思想を一つに集めて一に帰一させることをいっている。甌山の宗教思想は、世界のあらゆる文化と思想を一塊にしよ

- うとする意図で、その号を象徴的につけたものとみる。(関根, 『関根 関根』, 関根, 2010, 408~409)
- 609) 韓国的キリスト教神学者として知られる柳東植は、甑と似た意味で韓国文化をビビンバ文化として表すこともある。混ざることが嫌う日本文化とは異なり、ひととき韓国は混ぜることから味と粋を求めたという。(関根, 『関根関根 関根関根』, 関根関根, 1978, 25~28) 今日、韓国の融合的な特性は、世界文化の昌達に重要な役割をしようと考えられる。
- 610) 韓国は高麗時代から朴泳孝に至るまで、固有の経済思想の伝統があった。(関根, 『関根関根関根』, 関根, 1977) 韓国の経済思想もまた、他の韓国の思想と同じく円融的な伝統を持っている。韓国の実学は、西洋科学の導入とともに、西洋科学と性理学を円融して理解しようとする李瀾の努力から具体化された。(関根, 「星湖 李瀾 人間 自然 認識」, 関根関根 関根関根, 2009, 171~177) 実学から始まった韓国的経済思想は、大巡思想で最も明確に現れたといえる。
- 611) 言語学者レイコフは「フレームを再構成するということは、大衆が世を見る方式を変えることである。それは常識として通用するものを変えることである。フレームは言語で作動するため、新たなフレームのためには新たな言語が要求される。違うように考えるには、まず違うように語らねばならない。」「単に事実を陳述し、それが相手の主張と矛盾することを示すだけでは勝てない。フレームは事実を打ち負かす。フレームは維持され、事実が弾かれる。常にフレームを再構成せよ」とする。(G. 関根, 『関根関根 関根関根 関根 (Don't Think of an Elephant! —Know Your Values and Frame the Debate) 』, 関根 関根, 関根, 2006, 18, 212, 関根, 「DMZ, 関根関根 関根関根-関根 関根関根 関根関根 関根」, 『DMZ関根』 Vol.2 No.-, 2011, 関根関根 DMZ関根, 18, 23関根関根 関根関根)Lakoff, G. and Johnson, M.(1980), 『関根関根関根 関根 (Metaphors We Live By) 』, 関根, 関根関根 関根, 関根, 1995.
- 612) 実際、典經の天地公事は、現実の惨状を人間の過ちと咎める既存の宗教とは異なり、天地の構造的な問題とみなし、天地を変える公事からせねばならないとする。(三界が開闢されないのは、先天において相剋が人間の事を支配したため、怨恨が世に積もり、したがって天・地・人(天地人)三界が互に通じえず、この世に惨酷な災禍が生じたのである。『典經』 預示一章八節)

参考文献

参考文献

> 注：以下の参考文献は、原論文が引用した韓国語(および一部の中国語・英語・日本語)文献である。学術的慣例に従い、文献項目は原文(書名・著者・出版社など)のまま残し、読者の照合と引用の便のため和訳していない。

[국문]

『국문』(국문학회, 국문학회, 1974 ; 2010, 13쪽)

『국문학회』(국문학회, 국문학회, 1984)

『국문학회 국문』(국문학회, 국문학회, 2003)

『국문학회』(국문학회, 국문학회, 1990)

『국문학회 국문학회』(국문학회, 국문학회, 2010)

『국문학회』(국문학회, 국문학회, 2007)

『국문·국문 국문』(국문학회, 국문학회, 2010)

『국문학회』(국문학회, 국문학회, 2008)

『국문』(국문학회, 국문학회, 2009)

『국문학회』(국문학회, 국문학회, 2009)

『국문학회』(국문학회, 1956)

[국문]

국문학회, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2002)

국문학회, 『국문학회 국문학회』, 국문학회, 1993

국문학회, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2007)

국문학회, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2009)

, 『국문 : 국문학회 국문학회 국문학회』(국문학회, 2004)

국문학회, 『1434 (국문학회 국문학회 국문학회 국문학회 국문학회 국문학회 국문학회)』(21쪽, 2010)

국문학회, 『국문학회』(국문학회, 국문학회, 국문학회, 1990)

, 『국문학회 국문학회 국문학회』(국문학회, 국문학회, 2005)

국문학회, 『국문학회, 국문학회 4쪽』(국문학회, 2005)

국문학회, 『국문학회』(국문학회, 2003)

국문학회, 『국문학회』(국문학회, 2006)

국문학회, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2003)

, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2010)

, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2003)

국문학회, 『국문학회 국문학회』(국문학회, 2009)

田中道子, 『20世紀の日本 田中道子』 (田中道子, 田中道子, 2003)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 2003)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 2002)
 田中道子, 『田中道子』 (田中, 1999)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 2002)
 , 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2002)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 1977)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 2010)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2007)
 田中道子, 『田中(田中道子 田中道子)』 (田中道子, 2011)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2006)
 , 『田中道子 田中道子』 (田中, 1997)
 , 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2001)
 田中道子, 『田中道子』 (1-6) (田中道子, 2009)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 1996)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2011)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中, 1991)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子』 (田中道子, 2005)
 , 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 1999)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2000)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子』 (田中道子, 2005)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子』 (田中道子, 1994)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 1997)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子』 (田中道子, 2002)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2009)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 1999)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子』 (田中, 2009)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2009)
 田中道子(2002), 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2004)
 , 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2004)
 田中道子, 『田中道子』 (田中道子, 田中道子, 1998)
 田中道子, 『田中道子 田中道子 田中道子 田中道子』 (田中道子, 2009)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 (田中道子, 2003)
 田中道子, 『田中道子, 田中道子-田中道子 田中道子』 (田中道子, 田中道子, 1999)
 田中道子, 『田中道子 田中道子』 Vol 38. No-, 田中道子, 1993

田中 洋次郎, 『田中 洋次郎』, 田中 洋次郎, 2011
 田中 洋次郎(2009), 『田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2010)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2001)
 田中 洋次郎 BK21 田中 洋次郎田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2007)
 田中 洋次郎(2005), 『田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 1995)
 , 『田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2006)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎』 1 (田中 洋次郎, 1991)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2003)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 1989)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎 田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2001)
 , 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2000)
 , 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎田中 洋次郎, 2007)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2004)
 田中 洋次郎田中 洋次郎, 『田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 1987)
 田中 洋次郎(1925), 『田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2002)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2010)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 1999)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2004)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎: 田中 洋次郎』 田中 洋次郎 (田中 洋次郎, 1998)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎田中 洋次郎, 1986)
 , 『田中 洋次郎田中 洋次郎』, 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2008)
 , 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2010)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2001)
 田中 洋次郎田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2008)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2010)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 1993)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎: 四柱學田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎!』 (田中 洋次郎, 2006)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 田中 洋次郎, 2010)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2007)
 田中 洋次郎田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2003)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2011)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2006)
 田中 洋次郎, 『田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 1990)
 , 『田中 洋次郎 - 田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎田中 洋次郎』 (田中 洋次郎, 2010)

, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1996)

, 『臺灣社會的變遷』, 鄭正興, 1990

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 鄭正興, 1990

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1999)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2006)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2006)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2005)

, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1998)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2010)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2009)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2004)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1997)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2010)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2009)

鄭正興(1996), 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1997)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2005)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1999)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2006)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2007)

鄭正興 (2002), 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2006)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1998)

C.G.鄭, 『臺灣社會的變遷』 (鄭, 2004)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2007)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2003)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1999)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2010)

, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2010)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2001)

C.G.鄭, 鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭, 2002)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2006)

鄭正興 (1989), 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1999)

鄭正興 (1979), 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 1993)

鄭正興 (1998), 『臺灣社會的變遷』 (鄭, 2003)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2000)

鄭正興, 『臺灣社會的變遷』 (鄭正興, 2011)

田中道雄『日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 1997)
 田中道雄(1963), 『日本文学』(田中道雄, 1985)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 1999)
 田中道雄, 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 1993)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 2000)
 , 『2000年 日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 1996)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 田中, 1997)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 2008)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 2009)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 2008)
 , 『日本文学』(田中, 2002)
 , 『日本文学』(田中, 2002)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 2010)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 1997)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 1986)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 田中道雄, 2007)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 1978)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 1992)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄, 2008)
 田中道雄, 『日本文学』(田中, 1990)
 A. C. 田中道雄(1986), 『日本文学』(田中. 2001)
 , 『日本文学』(田中. 2001)
 H.G. 田中, 『日本文学』(田中, 田中道雄, 田中, 1984)
 田中, 『日本文学』(田中道雄, 2000)
 田中道雄, 『日本文学』(田中道雄. 2008)
 田中道雄(2007), 『日本文学』(田中道雄, 2010)
 田中, 『日本文学』(田中, 2011)
 『日本文学』(田中, 2010)
 田中, 『日本文学』(田中道雄, 1996)
 田中, 田中, 『日本文学』(田中道雄, 2002)
 田中, 『日本文学』(田中道雄, 2008)
 EBS田中道雄, 『EBS 日本文学』(田中, 2008)
 E.F.田中, 『日本文学』(田中, 1988)
 , 『日本文学』(田中道雄, 田中, 2008)
 田中, 『日本文学』(田中道雄, 2001)

田中, 『田中 田中 田中』 (田中 田中, 2009)
 田中, 『田中田中』 (田中, 1985)
 田中, 『田中田中 田中』 (田中, 1986)
 田中, 『田中 田中』 (田中, 2000)
 田中, 『田中, 田中 田中』 (田中田中, 2011)
 『田中田中 田中』 (田中, 2007)
 田中, 『田中田中 田中田中』 (田中, 2004)
 田中, 『田中 田中』 (田中, 2004)
 田中 田中, 『田中 田中 田中』 (田中田中 田中, 2008)
 田中, 『田中田中田中』 (田中, 2004)
 田中田中, 『田中』 (田中, 2010)
 田中, 『田中田中 田中 田中 田中 田中』 (田中, 2008)
 田中, 『田中 田中 田中 田中』 (田中, 2001)
 田-田 田中, 『田中 田中』 (田中田中, 2010)
 田 田中田中, 『田中 田中』 (田中田中 田中, 1998)
 , 『田中田中』 (田中 田中, 田中, 2012)
 田中, 『田中田中 田中田中』 (田中田中, 1995)
 田中, 『田中田中 田中田中(田中田中田中 田中)』 (田中田中, 2010)
 田中, 『田中田中』 (田中, 1997)
 田中, 『田中 田中 田中田中 田中 田中 田中』 (田中田中, 2011)
 田中, 『田中田中 : 田中 田中田中』 (田中田中, 1985)
 田中, 『田中田中 田中田中田中 田中』 (田中, 2006)
 田中田中, 『田中 田中』 (田中 田中, 田中, 2001)
 , 『田中 田中』 (田中 田中, 田中, 2010)
 田中田中, 『(田中 田中)田中田中 田中田中』 (田中 田中, 田中 田中, 2006)
 田中田中, 『田中』 (田中 田中, 田中, 2006)
 田中田中, 『田中 田中』 (田中田中, 2000)
 田 田中, 田中田中田中 田中 『田中田中田中 田中』 (田中田中, 2008)
 田中 田中, 『田中 田中 田中』 (田中 田中, 田中田中, 1989)
 田中, 『田中田中 田中』 (田中田中, 2009)
 田中, 『田中田中田中』 (田中, 2011)
 田 田中, 『田中』 (田中 田中, 田中, 2003)
 田 田中 田中田中, 『田中 田中』 (田中 田中, 田中 田中, 2007)
 , 『田中田中 田中』 (田中 田中, 田中, 1999)
 田.M.田中, 『田中 田中 田中田中 田中田中』 (田中 田中, 田中田中, 2005)

田中道子,『田中道子 田中道子 田中道子』(田中道子, 田中道子, 2004)
 田中道子,『田中道子』, 田中道子, 1994
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中』, 田中道子, 2003
 G. 田中道子,『田中道子 田中道子 田中』(田中道子 田中, 田中, 2006)
 田中道子, 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子 田中, 田中道子, 1997)
 田中道子 田中,『田中道子 田中道子 田中道子』(田中道子 田中, 田中道子, 2007)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 1992)
 田中道子,『田中道子』(田中道子, 2006)
 田中道子,『田中道子 田中道子 田中』1,2 (田中道子, 1994)
 田中道子 田中,『田中道子 田中道子(田中道子 田中道子 田中道子 田中道子 田中道子 田中道子)』(田中道子, 2003)
 田中道子,『田中道子 田中, 田中道子 田中道子』1,2,3 (田中道子, 2004)
 ,『田中道子 田中道子 田中道子 田中道子』(田中道子,2009)
 田中道子, 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 2007)
 田中道子,『田中道子 田中道子 田中』(田中道子, 2007)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子 田中道子』(田中道子, 2003)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 2002)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 田中道子 田中道子, 田中道子, 1998)
 田中道子,『田中道子』(田中道子, 2004)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子 田中道子 田中道子(田中道子 田中道子 田中道子, 田中道子 田中道子)』(田中道子, 2009)
 ,『田中道子 田中道子』(田中道子 田中道子, 田中道子, 2003)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 1997)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 2002)
 田中道子 田中道子,『田中道子 田中道子(空)田中道子』(田中道子, 1993)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 1998)
 田中道子 田中道子(1972),『田中道子 田中道子』(田中道子, 1993)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 1997)
 ,『田中道子 田中道子 46田中道子 田中道子 田中道子』(田中道子, 1996)
 田中道子,『田中道子』(田中道子 田中道子, 2001)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子 田中道子 田中道子, 2003)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(田中道子, 2005)
 田中道子,『田中道子 田中道子』(1-5) (田中道子, 2011)
 [田中道子]
 田中道子,「田中道子 田中道子 田中道子 田中道子」『田中道子 田中道子 田中道子』 Vol.3 No.1 , 1999.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.42 No.-, 2009.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.31 No.-, 2011.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.16 No.-, 2006.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,2003.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.2 No.-, 1997.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.3 No.-, 1997.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.5 No.-, 1998.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.4 No.-, 1998.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.26 No.-, 2001.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.15 No.-, 2002.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.14 No.-, 2002.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.16 No.-, 2003.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.17 No.-, 2004.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.4 No.-, 2006.

,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.6 No.-, 2007.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.61 No.-, 2010.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.19 No.-, 1995.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.12 No.1, 2008.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.66 No.-, 2008.

田代,「『周易』の『易』と『易』の『易』」,『周易研究』Vol.17 No.-, 2010.

，「日本文学：日本文学 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.48 No.-, 2004.

，「日本文学 “日本文学”日本文学」，『日本文学』
No.35 No.-, 2007.

，「日本文学 日本文学 : 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.48 No.-, 1999.

日本文学，「日本文学 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.39 No.-, 2011
日本文学，「日本文学 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.12 No.-, 1991.

日本文学「日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.15 No.-, 2006.

，「日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.23 No.1-, 1999.

，「日本文学 日本文学 : 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.25 No.3, 2001.

日本文学，「日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.84, 2009.

日本文学，「日本文学 日本文学 日本文学」，
2010
日本文学，「日本文学 日本文学 日本文学」，『日本文学』
No.42 No.-, 2011.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.56 No.-, 2002.

日本文学，「日本文学」，2002, 2002.

日本文学，「日本文学」，2011

日本文学「日本文学 (停滞)日本文学」，『日本文学』
No.15, 2000.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.15 No.-, 1995.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.8 No.-, 2003.

，「日本文学」，『日本文学』
No.-, 2001.

，「日本文学」，『日本文学』
No.20 No.-, 2009.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.12 No.1, 1994.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.55 No.-, 2008.

日本文学，「日本文学」，『日本文学』
No.11, 2007.

田中, 「解冤相生(解冤相生)の因果論的考察」, 『法政学』, Vol.16 No. 1, 2003

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.15 No.-, 昌原大産業經濟研究所, 1997.

田中, 「解冤相生 Nietzsche の因果論的考察」, 『法政学』, 1974

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.12 No.1, 2001.

田中(a), 「解冤相生の因果論的考察 ‘解冤相生’の因果論的考察」, 2009 年, 法政学研究所.

田中(b), 「解冤相生の因果論的考察」, 法政学研究所, 2001
 , 「解冤相生の因果論的考察」, 『5月号 法政学』, 法政学研究所, 2011

田中, 「解冤相生」, 『法政学』, 1988

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 法政学研究所, 2008

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.- No.12, 2002.

田中, 「解冤相生の因果論的考察 MMORPGの因果論的考察」, 法政学研究所, 2008

田中, 「解冤相生の因果論的考察 : 〈解冤相生の因果論的考察〉の因果論的考察」, 法政学研究所, 2009

田中, 「解冤相生の因果論的考察の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.17 No.-, 法政学研究所, 1998.

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.18 No.-, 法政学研究所, 1993,

, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.30 No.1, 法政学研究所, 1993.

, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.6 No.2, 法政学研究所, 2004.

, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 10, 法政学研究所, 2009.

田中, 「解冤相生の因果論的考察」. 法政学研究所, 2001

田中, 「解冤相生 : 解冤相生の因果論的考察」 『法政学』, Vol.16 No. 1, 法政学研究所, 2003

田中, 「解冤相生の因果論的考察」 ; 法政学研究所 法政学研究所
 『法政学』, Vol.20 No.- 法政学研究所, 2009

, 「解冤相生の因果論的考察 : 解冤相生(Ecofeminism)の因果論的考察」 『法政学』, Vol.22 No.- 法政学研究所, 2010

, 「解冤相生の因果論的考察 : 解冤相生(Ecofeminism)の因果論的考察」 『法政学』, Vol.22 No.- 法政学研究所, 2010

田中, 「解冤相生の因果論的考察」, 『法政学』 Vol.7 No.2, 法政学研究所, 2006.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol. No.28, 中華佛學研究所, 1999.

謝世英,「解冤相生與解冤之研究」,『中華佛學研究』Vol.3 No.-, 中華佛學研究所, 1995.

「解冤相生與冤之研究」,『中華佛學研究』Vol.3 No.-, 中華佛學研究所, 1995

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」, 中華佛學研究所, 2004,

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.7 No.-, 中華佛學研究所, 2009.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.4 No.-, 中華佛學研究所, 1988.

,「茶山與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.108 No.-, 中華佛學研究所, 2008.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.4 No.-, 2001

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.4, 中華佛學研究所, 1994.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.44 No.-, 中華佛學研究所, 2007.

,「中國佛教與道家易學之關係」『中華佛學研究』Vol.36 No.-, 中華佛學研究所, 2005.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,中華佛學研究所, 2005

,「中國佛教與道家易學之關係」,中華佛學研究所, 2008

謝世英,「中國佛教與道家批判之考察 - 吉藏, 澄觀, 宗密之研究」『中華佛學研究』Vol.28 No.-, 中華佛學研究所, 2007.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係: 中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.9 No.1, 中華佛學研究所, 2007

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.4 No.-, 中華佛學研究所, 2006.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.44 No.-, 中華佛學研究所, 2001.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.10 No.-, 中華佛學研究所, 2007.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.32 No.-, 中華佛學研究所, 1981.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.36 No.-, 中華佛學研究所, 1989.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』Vol.- No.18, 中華佛學研究所, 1999.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,中華佛學研究所, 2007.

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』,Vol.10 No.-, 中華佛學研究所, 1992

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『現代中國研究』, Vol.- No.-, 中華佛學研究所, 1992

謝世英,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』,Vol.13 No.-, 漢陽大學校 產業經營研究所, 2001.

,「中國佛教與道家易學之關係」,『中華佛學研究』,Vol.2 No.-, 漢陽大學校 民族學研究所, 1994.

- 김현, 「현상학의 방법론적 기초」, 현상학의 방법론, 2005,
- 김현, 「현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.31 No.- 현상학의 방법론, 2009.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.1 No.1 현상학의 방법론, 1998.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.5 No.- 현상학의 방법론, 1996.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』, Vol.34 No.-, 현상학의 방법론, 2010.
- , 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』, 한국종교교육학회, Vol.14 No.-, 2002
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.32 No.4-, 현상학의 방법론, 2008.
- , 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.12 No.3, 현상학의 방법론, 2009.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.28 No.-, 현상학의 방법론, 2011.
- , 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 현상학의 방법론, 2010.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 현상학의 방법론, 1997
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.34 No.-, 2000.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.14 No.-, 현상학의 방법론, 2002
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.8 No.-, 현상학의 방법론, 2002.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.9 No.2-, 현상학의 방법론, 2005.
- , 「道通眞境의 思想的 特性」, 『현상학의 방법론』 Vol.5 No.-, 현상학의 방법론, 1998
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.6 No.-, 현상학의 방법론, 2003
- 김현, 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.15 No.1-, 현상학의 방법론, 2004.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.15 No.4-, 현상학의 방법론, 2003.
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』 Vol.2.No.-, 현상학의 방법론, 2004
- 김현. 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』, 4현상학의 방법론, 2010
- 김현, 「현상학의 방법론적 기초 현상학의 방법론」, 『현상학의 방법론』, 현상학의 방법론, 2009.

- 김현, 「한국의 불교 미술사 연구」, 『한글학』, Vol.29 No.-, 한국학중앙연구원, 2011
- 김현, 「한글학, 한 글자 한 글자 연구」, 『한글학25호』 Vol.25 No.-, 한국학중앙연구원, 1998.
- 김현, 「한글학 연구」, 한국학중앙연구원, 2011.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.11 No.-, 한국학중앙연구원, 2005.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.9 No.-, 한국학중앙연구원, 2005.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.19 No.2, 한국학중앙연구원, 2006.
- 김현, 「한글학 연구」, 한국학중앙연구원, 『한글학』 Vol.38 No.1-, 2007.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.66 No.-, 한국학중앙연구원, 2001.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.3 No.-, 한국학중앙연구원, 2000
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.3 No.-, 한국학중앙연구원, 1900
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.14 No.-, 한국학중앙연구원, 2010.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.38 No.-, 한국학중앙연구원, 2009.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.13 No.-, 한국학중앙연구원, 2002
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.6 No.1-, 한국학중앙연구원, 1999.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.145, 한국학중앙연구원, 2009,
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.27, 한국학중앙연구원, 1994.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.32, 한국학중앙연구원, 1999.
- 김현. 「한글학 : 한글학 연구」. 『한글학』 Vol.45 No.1-, 한국학중앙연구원, 2011.
- 김현, 「한글학 연구」, 한국학중앙연구원, 2008
- 김현. 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.- No.67-, 한국학중앙연구원, 2011.
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.3 No.-, 한국학중앙연구원, 2003.
- 김현, 「한글학 연구」, 한국학중앙연구원, 2008.
- 김현, 「한글학 연구」, 한국학중앙연구원, 2010
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.16 No.-, 한국학중앙연구원, 1998
- 김현, 「한글학 연구」, 『한글학』 Vol.35 No.-, 한국학중앙연구원, 2005.

- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.16 No.-, 2003, 1998.
- ，「陰陽 五行 原理與『正易』的理解」，『易學研究』 Vol.4 No.-, 2003, 1999.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.29 No.-, 2003, 2003.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.22 No.-, 2000, 2000.
- ，「圖書 易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.24 No.-, 2001, 2001.
- ，「易經 干支 度數 研究(1)」，『易學研究』 Vol.27 No.-, 2001, 1998
- ，「易經 卦象 變遷 研究」(Social time)與「易經 卦象 變遷 研究」與「易經 卦象 變遷 研究」：易經「易經 卦象 變遷 研究」(Ritual), 易經「易經 卦象 變遷 研究」，易經「易經 卦象 變遷 研究」, 2002
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.106 No.-, 2010, 2010
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.10 No.-, 1988, 1988
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.10 No.-, 2011, 2011
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.113 No.-, 2010, 2010
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.40 No.-, 2009, 2009.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.3 No.-, 1998, 1998.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.17 No.-, 2002, 2002.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.16 No.-, 2003, 2003.
- ，「朱子 易學 象數學 特性 研究」，『易學研究』 Vol.- No.3 5, 2005, 2005.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」(宋儒理學)與「易經 卦象 變遷 研究」-易經「易經 卦象 變遷 研究」-，『易學研究』 Vol.57- No.-, 2009, 2009.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」(易經 卦象 變遷 研究)與「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.96 No.-, 2005, 2005.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」與「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.3 No.-, 2005, 2005.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.2 No.-, 1995, 1995.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」與「易經 卦象 變遷 研究」，2001, 2001
- ，「易經 卦象 變遷 研究」與「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.142 No.-, 2008, 2008.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」與「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.38 No.-, 2006, 2006.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」，『易學研究』 Vol.13 No.-, 1994, 1994.
- ，「易經 卦象 變遷 研究」(易經 卦象 變遷 研究) . 『易學研究』 Vol.2 No.2-, 1999, 1999.

TEACHINGS AS EXEMPLIFYING THE PRINCIPLE」

Temple University Graduate Board, 1988.

[한글]

한글, 「한글한글 한글한글」, 한글한글, 2008.3.17

[한글]

한글, 『2011한글한글한글한글』, 한글한글, 2011

한글, 「한글한글 한글」, 『한글』 10권, 한글한글한글, 1997

, 「人然, 自然, 天然, 한글한글 超然」, 『한글한글』 2,3권, 한글한글한글 한글, 1995

, 「한글 한글한글」, 『한글한글』 8권, 한글한글한글한글, 1997

『한글한글』 25권, 한글한글한글 한글한글, 1991

한글, 『한글 한글한글한글』, 한글한글한글한글한글한글한글, 1982

한글한글 한글 한글한글

한글한글 『한글(道藏)』 <http://www.ctcwri.idv.tw>

한글한글 한글한글 한글한글 한글한글 <http://blog.daum.net/kyeonwoo/105>

한글한글 한글한글 한글한글한글한글한글한글 <http://blog.daum.net/saju9101/6702284>

한글한글 한글한글 한글한글한글한글한글한글 <http://cafe.daum.net/gimadea>

한글한글한글, <http://jeejee.name/entry> (한글한글 한글)

Abstract(英文要旨・和訳)

大巡思想の循環的経済観研究

A Study on the View of Cyclic Economics in Daesoon Thought

崔原熾(Won-Hyuk Choi)

大巡神学科(Dept. of Daesoon Theology)

大真大学校大学院(Graduate School of Daejin University)

「大巡」の「巡(Soon, 巡)」という字は、「循環」あるいは「周期的運動」という意味を持つ。これは、経済の側面を含む人生のあらゆる側面において、すべての人・すべての国を勝者にする唯一の方法である。『典経』(Daesoon Sutra)の広く知られた一節「我が修行の目的は、他人が死ぬときに善く生き、他人が善く生きるときに栄光と幸運に恵まれることにある」は、実際、大巡思想(Daesoonism)において経済が重要なものとして考えられるべきことを示している。今日、「経済学が宗教の循環的思想に起源した」ことをいまなお記憶する人を多く見出すのは容易でない。マックス・ウェーバーが著書『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で指摘するように、今日の資本主義の原初的な概念はプロテスタントの禁欲主義にまで遡ることができ、その労働倫理が資本主義の発展に大きく影響したことを否定する者はほとんどいない。西洋世界のプロテスタンティズムのように、東洋世界の儒教・仏教・道教もまた経済発展の原動力として働いた。したがって、経済の思想は宗教の思想と密接に関連していると主張する。

近年、韓国・日本・中国などの東洋諸国に見られる迅速かつ堅実な経済発展は、これらの東洋宗教を新たな有望な経済思想として再考させるに至った。儒教・仏教・道教という三大東洋宗教

は、「宗教を経て倫理へ、倫理を経て経済へ」という良き循環の確立に成功していた。宗教が倫理を高め、倫理が経済を発展させたのである。しかし、近代化期が近づくと、それらは有効な経済推進の動機としては機能しえなくなった。それは、それらの東洋宗教に理論的限界があったためではない。三大宗教は、東洋世界へ急速かつ圧倒的に広がり始めた西洋の宗教プロテスタンティズムと、生活の多くの領域で衝突するに至った。西洋宗教は、近代化期およびそれ以降の、より複雑な経済システムに対してよりよく備えていた。三大東洋宗教の旧き良き循環は、新たな世界経済システムに対しても依然として不変のまま残り、近代化という新時代の経済問題に対処することができなかった。

西洋世界を基盤とする経済の長年の不況を経て成し遂げられた韓国・日本・中国の迅速かつ堅実な経済発展は、儒教・仏教などの三大伝統的東洋宗教が、ポストモダンの世界において新たな経済パラダイムを生み出しようという強い可能性を、経済学者に考えさせるに至った。

大巡思想に含まれる循環的経済の思想には、次のような教えがある。「金は循環の法則に従って得られ、用いられるものである。最も大いなる智は天地のごとくであり、四季を持つ。春・夏・秋・冬の相を持つ。次なる智は日月のごとくであり、天における月の変化——生・成・転・降——を示す。大いなる智は鬼神のごとくであり、人の四つの禍福を示す。」大巡思想の経済に関する循環観は、長く困難にあった世界経済を、冬(道教)から始まり、春(儒教)を経て、夏(キリスト教)を経て秋(仏教)へ、そして再び春へ……という最も大いなる智の絶え間ない循環の過程に置くことによって、世界経済を救おうと主張する。それは、かつてないほど新たな経済思想でありながら、なお「宗教に基づく経済思想」という伝統的な観点に立つものである。

大巡思想は、マテオ・リッチ(利馬竇)が東洋の文明神の助けによって西洋世界で文化の新時代を開いたとする。また、現在の西洋世界における国家の繁栄と軍事力が可能であったのは、自由主義(道教に由来)・功利主義(儒教に由来)・社会契約の原理(仏教に由来)・共同体主義((西洋)キリスト教に由来)から成る経済倫理を持っていたためであるとする。大巡思想は、今日その有効な機能を失いつつある四つの経済倫理の問題は、大巡思想のポストモダンの循環経済の原理を適用することによって対処しうると主張する。その原理は、「自らと異なるものへの不寛容」という近代の思想を克服する唯一の解決策として提示されてきた。

宗教・倫理・経済は互いに密接に関連すると、これまでしばしば論じられてきた。しかし、倫理と経済が基づく四つの著名な宗教が、実際に一年の四季のように循環しているという主張は、極めて独創的で前例のないものである。大巡式の経済の循環観によれば、貨幣・言語・無意識の三つが、倫理と経済が互いに循環するように、互いに循環している。

韓国の伝統医学は、あらゆる病が良き血液循環の維持によって治しうるとする。大巡式の経済の循環観もまた、我々が直面し苦しんできた現代の経済問題——動機の欠如、倫理の欠如、根拠なき不寛容なイデオロギー、そして環境問題(これらはすべて経済循環の失敗によって引き起こされたとされる)——に、新たに適切な解決策を与える。それらはすべて、陰陽合徳(Eum Yang Hapdeok、陰と陽の円満なる徳)・神人調化(Shin In Johwa、神と人類の調和)・解冤相生(Haewon Sangsaeng、怨恨の解消を通じた共生)・道通真境(Dotong Jingyeong、道の真に統一された境地)という大巡思想の主要な宗旨に従って四大宗教を循環させることによって、適切に解決しうるとする。