

大巡思想循环经济观研究

硕士学位论文

崔原赫

大真大学校 研究生院 大巡宗学科

2011

目录

摘要

I. 绪论

II. 各宗教的经济观与有限的循环性

III. 宗旨中所体现的循环经济观

IV. 大巡思想循环经济观的价值

V. 结语

参考文献

摘要

国文摘要

崔原熤

大真大学校研究生院 大巡宗教学科

“大巡”中的“巡”字，蕴含着“循环”之意——这是能够使所有人都成为第一的唯一方法。《典经》中“我之事，乃在他人将死之时求得善生，在他人安生之时享受荣华福禄者也（《典经》教法第一章第六节）”一句，说明了经济观在大巡思想中的重要性。自近代以降，人们早已遗忘经济思想本源于宗教的循环经济思想；然而正如马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中指出，今日的资本主义起源于基督教新教的禁欲主义一样，儒佛仙与西教（基督教）也曾是经济发展的原动力，经济思想同时也正是宗教思想。

如今，随着韩中日独步全球的经济增长，儒佛仙的循环经济思想再度作为一种崭新的经济思想而备受瞩目。儒佛仙曾成功实现了宗教发展伦理、伦理发展经济这一宗教与经济的良性循环，其在近代以后之所以陷入被废弃的危机，并非儒佛仙自身的问题，而是因为儒佛仙与西教的冲突使得仅凭既有儒佛仙的经济循环原理难以解决经济问题。在后工业社会全球性的经济萧条之中，韩中日的独步增长，使得过去曾被视为东亚近代化过程之障碍的儒佛仙与西教，反而作为一种后现代主义的经济思想受到关注。

大巡思想的循环经济观主张：“钱乃依循环之理而生、而用之物”，“大智与天地同，有春夏秋冬之气；其次与日月同，有弦望晦朔之理；又其次与鬼神同，有吉凶祸福之道（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）”。它将由天命而生的万物，如冬—财富观（道教）、春—劳动观（儒教）、夏—财货观（西教）、秋—分配观（佛教）那样，循环于儒佛仙、西教之中，从而救济世界经济，为现代经济问题提供了崭新的解法。

大巡思想称“利玛窦（利马窦）率领东方的文明神，在西方开启了文运”。它认为，今日西方富国强兵之根源，在于源自东方儒佛仙与西教相互交流的自由至上主义（财富观—道教）、功利主义（劳动观—儒教）、社会契约主义（分配观—佛教）、共同体主义（财货观—西教）这四种经济伦理。大巡思想认为，今日已丧失应有功能的这四种经济伦理之问题，可以用克服了直线式近代思想的后现代主义循环原理加以解决。

宗教、伦理与经济在外部呈循环关系的主张早已被提出，但宗教、伦理、经济所赖以为基础的儒佛仙与西教相互循环的主张，则以大巡思想为最早。后现代主义近来亦主张货币、语言、无意识相互循环，经济与伦理相互循环。大巡思想的循环经济观认为，通过使作为五行与儒佛仙、西教之根基的循环属性——待对、流行、中和、回归、螺旋（螺线）——相生，便能达成自由至上主义、功利主义、共同体主义、社会契约主义之间的和谐。正如韩医学中人体一切疾病皆可凭血液循环而治愈一样，今日因循环之麻痹所导致的现代人经济动机危机、经济道德松弛、经济理念纷争与环境问题，皆可通过大巡思想阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境之宗旨，与儒、佛、仙、西教一道得到解决。

I. 绪论

I. 绪论 (引言)

1. 研究的必要性

希腊神话中的西西弗斯因亵渎神明之罪，被罚永远将巨石推上石山之巅，而巨石又一次次滚落，受尽折磨。正如西西弗斯一般，现代人在极度发达的物质文明之中却不知满足，其精神痛苦在于：现代人的经济哲学源自儒佛仙、西教，却被困于仅凭自身存在无法解决问题的自由至上主义、共同体主义、社会契约主义、功利主义的框架之中，无法以循环¹⁾之法走出这一框架。尤其因为循环之中藏着一个秘密——正如西西弗斯一样，若无绝对者之助，绝不可能将巨石推上山巅。

宗教发展伦理、伦理发展经济，对这种宗教与经济的良性循环不予信任的现代人，早已遗忘经济思想本源于宗教。²⁾然而，自近代以来人们以宗教成为经济发展之障碍为由而轻视宗教，结果实质经济反而更加倒退，³⁾人类被困于韦伯所说的直线式合理化这一“铁笼”之中，⁴⁾于是韦伯所主张的“经济思想即宗教思想”重又受到瞩目。⁵⁾事实上，今日韩中日东方三国主导世界经济，于是在经济与伦理之间优先伦理的儒佛仙之循环经济思想，反而作为经济发展的原动力而日益凸显。⁶⁾

正如韦伯所言，宗教曾一次次克服各时代的经济危机。⁷⁾东方代表性宗教儒教、佛教、道教与西方的西教（西教）⁸⁾，皆在被称为文明轴心时代的、向铁器时代转换的过渡期，作为应对经济体制变化的思想体系，在王室与基层民众的呼应之下发展而来。⁹⁾今日作为经济发展原动力的宗教之所以曾被视为经济发展之障碍，并非宗教自身的问题，而是因为世界经济相互交流、规模扩大，而宗教彼此之间却未能循环、反而相互冲突。¹⁰⁾在宗教相互冲突的新局面下，人类未能发扬过去那种使宗教得以解决经济问题的循环智慧、使各宗教相互循环的能力，反而犯下了将既有宗教一概废弃的错误。¹¹⁾

疏远宗教的现代人，正如韦伯所预言，被困于万物皆被直线式¹²⁾合理化的铁笼之中，经济愈发艰难。在此情形下，儒佛仙传统深厚的韩中日东亚三国之经济发展，使人们期盼一种能够整合儒佛仙与西教经济思想之长、使经济与伦理得以循环的新宗教之出现。¹³⁾

大巡思想的经济观，一方面以“利玛窦（利马窦）率领东方的文明神，在西方开启了文运”¹⁴⁾这一西方经济学的东方渊源为标志，¹⁵⁾另一方面以“钱乃依循环之理而生、而用之物”¹⁶⁾这一循环性为特征，主张可以整合儒、佛、仙与西教之长，达成经济与伦理的崭新循环经济观。依大巡思想所体现的西方思想之东方渊源：西教与东方的儒、佛、仙相结合，成为解决个人与共同体冲突的西方经济伦理；而在伦理与经济之间优先伦理的东方循环经济观，则解决伦理与经济的冲突。因此，通过个人与共同体、经济与伦理的循环性，便可解决儒、佛、仙与西教的冲突。

关于经济学与伦理学相互循环的主张由来已久，但主张作为伦理学与经济学之根基的儒、佛、仙与西教处于循环关系之中，则以大巡思想为最早。大巡思想认为，经济与伦理不仅相互循环，个人与共同体亦处于循环关系，因此由个人—共同体、经济—伦理这两条轴线所产生的经济问题，皆可以循环之法解决。“钱乃依循环之理”¹⁷⁾而生、而用之物”一句之中，既包含第一层意涵——万物由天命（天命）而生、各依其需而被使用的循环论分配伦理，也包含第二层意涵——以儒佛仙与西教为基的经济思想，其内部亦相互循环。

今日经济问题的核心轴线可谓个人—共同体、伦理—经济，因此若具体考察循环危机，则可依个人—共同体、经济—伦理这两条轴线分为四类。第一，从个人—经济的层面看，是经济动机崩溃的问题¹⁸⁾；第二，从个人—伦理的层面看，是经济伦理的丧失；第三，从共同体—经济的层面看，是资本主义—共产主义这一体制的问题¹⁹⁾；第四，从共同体—伦理的层面看，是日益严重的环境危机问题。

[图1.1] 现代的经济问题

互联网把世界变成了万人彼此共鸣的共感时代²⁰⁾，但恰恰因为技术的发达，一个病毒便能使整个世界网络崩溃。今日由循环之麻痹所引发的经济危机，其规模与余波之严重，已非过去的经济危机所能相比，且日甚一日，人类正暴露于日常化的经济崩溃风险之中。东方宗教早就指出，在经济与伦理之间若优先伦理，便能挽救经济。“经济（经济）”一词的起源，以及东方思想之精髓《大学》，皆强调经济与伦理的相互循环。东方的“经济（经济）”是“立世界之经纬以救济百姓”即“经世济民（经世济民）”的简称，²¹⁾《大学（大学）》中说“德者本也，财者末也（德者本也，财者末也²²⁾）。外本内末，争民施夺（外本内末，争民施夺）。是故财聚则民散，财散则民聚（是故财聚则民散，财散则民聚）²³⁾”，主张唯有优先伦理，才能再生经济的循环。今日世界经济与“经济（经济）”之定义及《大学（大学）》恰恰相反，陷入只取不予的单向经济逻辑，从而遭遇循环危机。

在西方经济学中，个人与共同体的循环问题，如今在以“囚徒困境”之类博弈论为基础的行为经济学中寻求答案。²⁴⁾行为经济学中恢复经济循环的方法，也是个人与共同体之优先次序的对调。“囚徒困境”是这样一门学问：两名囚徒被捕，若一方先于对方坦白便可减刑，研究囚徒此时作何判断方为最明智。研究囚徒困境的行为经济学指出，两人都不坦白则对双方皆有利，但人们却易陷入两人都坦白这一最坏的决定；今日的市场经济正如囚徒困境一般，遭受着不必要的危机，而通过协作便可摆脱最坏的危机状况。²⁵⁾尤其囚徒困境本应在情境反复、循环之中得出更明智的判断，然而现实却恰恰相反，实在令人遗憾。

美国享誉世界的资本主义经济批判者加尔布雷思说“经济是漂浮在道德这片海洋之上的岛屿”。在经济与社会伦理相冲突、若无新经济思想之出现便无法解决环境危机与人的异化的今日，声称经济与社会伦理无关，只不过是一种幻想。²⁶⁾经济学一如物理学、化学等被纳入诺贝尔奖，俨然欲被视为与物理、化学一样的实证科学，²⁷⁾但它其实是一门发端于伦理学的学问。²⁸⁾1998年诺贝尔经济学奖得主阿马蒂亚·森指出，经济学起源于伦理学与工程学两处。²⁹⁾正如韦伯在《新教伦理与资本主义精神》³⁰⁾中所言，西方资本主义起源于“获得财富即得救之征兆”这一加尔文³¹⁾的预定论。³²⁾资本主义不仅源于伦理学，更起源于宗教。³³⁾

行为经济学针对社会与个人之循环问题所提出的解法虽得出了明确的结论，却未能容纳人类实际发展而来的遗产。正如韦伯在《新教伦理与资本主义精神》³⁴⁾中所展示，社会与个人的循环问题，传统上在关于宗教与经济之关系的经济—宗教—伦理学研究中得到了更深入的探讨，并能给出具体的答案。

循环是解决经济与伦理诸般问题的后现代主义解决方法。³⁵⁾今日循环经济观常被误认为是前现代的经济观，³⁶⁾但在自然科学中，循环乃自然所证明的、最大限度发挥万物之长、使其最有效地发挥作用的方法。正如爱因斯坦通过圆将牛顿物理学相对化、从而解决了难题一样，循环是一种更高维度的运动，能够调和彼此相反的直线运动。³⁷⁾正如在爱因斯坦的循环世界观中欧几里得的数学被全部重写一样，³⁸⁾随着科学技术的发达而循环化的世界中，经济学也将被循环式地重写。伦理与经济的循环是经济学中最重要的要素，今日改革倾向之所以消失，正是因为对经济循环的信念已不复存在。在视伦理道德为金科玉律的韩国，今日总统与宗教人士竟在电视上毫无羞愧地大谈冬奥会申办之类文化议题的经济效果，这对今后韩国经济的发展而言是危险之事。

伦理与经济的循环之所以是经济的核心，正因经济循环今日陷于麻痹才得以清晰显现。第一，循环在微观上为经济发展提供动机。循环一旦麻痹，人类追求安定的属性便使社会极度保守化、发展陷于停滞。正如孟子所言“无恒产则无恒心”³⁹⁾，调查至今仍保有循环经济观的阿尔及利亚农民的法国结构主义⁴⁰⁾社会学家布尔迪厄发现，循环经济观一旦消失，对发展的意欲也随之消失，并在循环经济观中找到了现代资本主义停滞之原因的答案。⁴¹⁾

第二，循环在宏观上医治经济危机。循环如同西方的罗素悖论一般，能给出直线式逻辑结构之最佳解答——结构与过程——所无法解决的答案。正如血液循环于全身、以盈余之处补不足之处一样，循环将整个经济的效率与潜力最大化。今日，因循环之麻痹所导致的现代人经济动机之丧失、道德冲突、资本主义与共产主义的理念纷争以及环境问题这一经济危机正在到来，而经济危机可以用东方的循环原理加以解决。

不仅在经济观上，在世界观上，循环性也并非大巡思想所独有的特性。循环思想是宗教的普遍特性。⁴²⁾本文所强调的大巡思想之循环性，是一种如同“部分之和大于整体”的复杂系统科学那样、儒佛仙与西教皆发挥核心作用的多元循环性。

此外，既有科学并非基于循环论，并不意味着循环性的科学便优于既有科学。作为循环性之基础的阴阳概念，尽管今日其科学性广受认可，但正如韦伯所指出的，过去曾存在诸多问题。⁴³⁾尤其是依据阴阳思想将万物加以象征化的儒教，其问题之多甚至足以被冠以“儒教之典宪”之名。⁴⁴⁾今日大巡思想的循环经济观，是一种克服过去循环与阴阳所具有的缺点、并使其长处化的思想，它并不主张自身优于其他宗教。⁴⁵⁾

宗教中关于现实呈现的经济思想之论述虽然罕见，但一如一切思想，宗教思想的最终结论都汇集于经济之中，故而越是后世的宗教，其关于经济的思想越是明确。在大巡思想中，与经济相关的宗教思想相比其他宗教得到了明确的论述。今日的循环经济观需要极为综合而复杂的理论。下面就来考察一下发展了各宗教经济思想之长的大巡思想之循环论经济观。

2. 先行研究综述

关于大巡思想循环经济观的先行研究由三部分构成：第一，关于“利玛窦率领东方的文明神，在西方开启了文运”这一西方经济思想之东方宗教渊源的研究；第二，关于“钱乃依循环之理而生、而用之物”这一大巡经济思想之循环特征的理论；第三，关于货币的循环性及其与宗教之相互关系的研究。

首先，关于第一项“利玛窦率领东方的文明神，在西方开启了文运”这一西方经济学之东方宗教渊源，代表性研究有⁴⁶⁾：主张西方近代文明起源于中国的“西方文明中国起源说”，以及主张经济思想源于宗教的韦伯研究。西方文明中国起源说直至18世纪中叶仍是欧洲的常识，但自18世纪中叶以后开始出现历史歪曲，直至最近才得以复原。代表性学者，在中国有朱谦之⁴⁷⁾，在西方有以依附理论闻名的弗兰克⁴⁸⁾、加文·孟席斯⁴⁹⁾、约翰·M.霍布森⁵⁰⁾、顾立雅(H.G. Creel)⁵¹⁾，在韩国有黄台渊⁵²⁾、全洪爽⁵³⁾。此外，还有从孟子哲学与法国启蒙哲学的比较研究中寻找丧失道德根据的西方哲学之危机、并展示孟子与启蒙哲学家问题意识之相似性的弗朗索瓦·朱利安⁵⁴⁾等。在阐明循环经济观时之所以首先阐明西方经济思想的东方宗教渊源，是因为一旦阐明西方经济思想源自东方宗教，不仅能够证明经济思想彼此循环，而且对于克服全球文化的认同危机而言也是极为重要的问题。⁵⁵⁾

韦伯虽未能发现“曾是经济发展之根基的东方宗教发展为西方经济思想，而东方宗教若加以循环，又可通过宗教再度解决亚洲式的经济停滞”，但他首次指出了经济思想即宗教思想。⁵⁶⁾加尔文在日内瓦⁵⁷⁾率先在世界上对商业与高利贷给予神学上的正当化，从而成为长老教之始祖，同时也成为现代资本主义之始祖。⁵⁸⁾当时伊斯兰教强力禁止高利贷，因此世界上最早承认高利贷的是中国与印度。⁵⁹⁾然而加尔文不过承认了高利贷与安息年制度的程度，⁶⁰⁾西方资本主义真正全面化，实在17世纪末利玛窦身后由中国传来的儒佛仙富国强兵之策传入之后。⁶¹⁾然而，直至亚当·斯密仍承认中国之优越的西方，自韦伯以后却呈现出将东方殖民地化的东方主义性格。韦伯批判实证主义社会科学而创立的理念型(Ideal Type)与理解社会学，恰好适于否定西方思想的东方宗教渊源。⁶²⁾

韦伯称资本主义之始祖为加尔文，却未予阐明的，是西方近代文明的东方起源。事实上，与韦伯不同，黄台渊认为：西方之所以能决定性地发展出资本主义体制，与其说是因为西方借加尔文之手将财富观转变为自由主义的财富观，不如说是因为西方发现了当时最富庶的中国。⁶³⁾⁶⁴⁾正如大巡思想所体现的，利玛窦(利马窦)为在当时最富庶的中国建设地上天国而展开传教活动，⁶⁵⁾利玛窦与耶

稣会传教士为传教而翻译的与中国经济思想相关的书册，连同关于中国富庶经济的口碑，在全欧洲掀起了“效仿中国”之风潮与新的中国式经济思想。⁶⁶⁾借加尔文之思想，西方好不容易才转向有别于传统的自由主义财富观，却仍心存些许犹豫；而当西方为基于中国自由主义财富观⁶⁷⁾的富国强兵经济思想所倾倒时，便毫无留恋地抛却了余下的犹豫，将中国的经济思想推向更为极端。⁶⁸⁾亚当·斯密效法孔子与司马迁的富国强兵之策，主张相当于中国之“道”的看不见的手⁶⁹⁾会调节人对满足私欲的渴求，故可放心积累财富。⁷⁰⁾中国的经济思想本是基于中国固有循环性的循环经济思想，而西方化的经济思想虽起步于基于共同体主义的禁欲主义，却在所积累资本之力的推动下省略了循环性，转而主要偏重于财富观与富国强兵。只是在东方，正如韦伯所说，儒佛仙曾是经济发展的原动力而后沦为障碍要素；在西方，它却反而与西教相结合，成为经济发展的引爆剂；而今日在韩中日，它又再度复活为经济发展的原动力。

阐明大巡思想循环经济观之妥当性的第二项先行研究，可谓是关于“依循环之理而用的钱”这一货币之经济功能、即经济与伦理之关系的研究。所谓经济伦理理论，是指经济与伦理处于如阴阳般相互作用的关系之中，而经济伦理以人类所追求的德、善、正义为中心，有自由至上主义、功利主义、共同体主义、社会契约主义这四种经济伦理形态。西方伦理学始于亚里士多德的德性伦理学，经西教的共同体主义伦理学⁷¹⁾、康德的义务论⁷²⁾社会契约主义伦理学，而抵达英国的功利主义与自由至上主义。⁷³⁾货币的经济功能同样可以个人—共同体、经济—社会这一框架来分类，因此第二项先行研究在细部上又分为四类。

[图1.2] 各宗教的方法论及代表性研究者⁷⁴⁾

第一，从个人—经济的层面阐明货币与经济之根源在于宗教、即经济与宗教之循环关系的实证主义研究，有韦伯的研究——据称他穷尽一生，通过宗教与经济的相互循环关系，确立了现代社会学的方法论。针对“宗教只不过是经济的边缘问题”这一唯物论，韦伯奠定了证明“宗教乃经济之核心关键”的社会科学方法论。⁷⁵⁾关于货币循环性的实证主义研究，在经济伦理上呈现为自由至上主义⁷⁶⁾。

第二，若说从个人—经济层面以实证主义阐明宗教与经济之循环关系的人是韦伯，⁷⁷⁾那么从个人—伦理层面、以现象学的关系论阐明经济与伦理实际循环之价值论作用原理的人，便是齐美尔。⁷⁸⁾齐美尔开创了与韦伯的理解社会学⁷⁹⁾相对的形式社会学⁸⁰⁾这一现象学⁸¹⁾的关系论，以现象学的方式展示了韦伯所说的、成为资本主义之始的西教伦理，是如何转变为将货币奉若神明的资本主义的。若考察运用齐美尔方法论的、关于宗教与经济之相互循环关系的研究，可举本雅明关于“与韦伯的说明相反，曾是资本主义之根源的禁欲资本主义，今日竟流于赌博资本主义”的研究。⁸²⁾现象学研究展示了今日货币如何如同过去的神一般成为一切交换的中心，以及人们何以对金钱产生义务感。关于货币循环性的现象学研究，在经济伦理上呈现为社会契约主义⁸³⁾。

第三，从共同体—经济的层面，阐明齐美尔所揭示的货币之现象学功能如何在结构上被运用于社会之过程的，便是鲍德里亚⁸⁴⁾与布尔迪厄⁸⁵⁾的结构主义论。鲍德里亚与布尔迪厄表明：在个人层面仅作使用价值与交换价值之用的商品，到了共同体—经济阶段便成为符号价值，今日的消费者正消费着商品的符号价值而生活。关于货币循环性的结构主义研究，在经济伦理上发展为功利主义⁸⁶⁾。

第四，若看共同体—伦理的层面，结构化的资本主义实际运转时是以关系为中心而运转的，⁸⁷⁾因此符号价值唯有转变为赠与他人的象征价值，经济才能循环——这便是赠与论的经济学⁸⁸⁾。主张符号价值论的布尔迪厄与鲍德里亚⁸⁹⁾认为，符号价值应转化为通过共同体而实现的象征价值⁹⁰⁾。关于货币循环性的以关系为中心的研究，便是以麦金太尔⁹¹⁾、迈克尔·桑德尔⁹²⁾为代表的经济伦理共同体主义。⁹³⁾

西方经济伦理之中，尤其是共同体理论认为，资本主义的危机在于因共同体之丧失而引起的循环危机。循环论经济观正如齐美尔阐明交换价值与效用价值相互循环一样，阐明了自由至上主义、功利主义、共同体主义、社会契约主义这四种经济伦理形态同样相互循环。

阐明大巡思想循环经济观之妥当性的第三项先行研究——关于货币循环性的研究，与宗教的循环性相关联，由宗教循环论世界观、东西方循环经济观、大巡循环论世界观构成。

第一，阐明宗教彼此处于循环关系之研究，可举韩泰东⁹⁴⁾关于宗教逻辑的研究。韩泰东运用现代数理逻辑学，表明儒佛仙与西教各自可以用一种逻辑结构来表示，且各逻辑相互循环地关联。此外，在东方，韩中日同属儒教圈，却各自承袭孟子（舜帝系列—性善说）、孔子（尧帝系列—性善性恶说）、荀子（禹帝系列—性恶说）的传统，因而即便在今日资本主义时代也维持着各不相同的经济体制——关于韩中日宗教与经济关系的李起东研究即论及此。⁹⁵⁾

第二，微观的循环货币观，在宏观上发展为东西方多样的循环经济观。当假定人为自利、从而压抑人之利他欲望的古典经济学因其偏狭而受到批判时，同时强调伦理与经济的替代性经济思想——循环论经济学的重要性便受到瞩目。卡尔·波兰尼⁹⁶⁾、布罗代尔⁹⁷⁾之类社会经济学家指出，经济是以社会为基础而呈现的寄生性例外现象，并通过历史证明：作为共同体的社会一旦崩溃，经济也随之崩溃。⁹⁸⁾在人类社会学上，马塞尔·莫斯表明，与主张弱肉强食的进化论资本主义经济学不同，赠与比自利的交换在社会构成中更为根本。⁹⁹⁾赠与论经济学的代表，可举过去西方的三功能体系¹⁰⁰⁾或东方的三才（三才）思想¹⁰¹⁾，以及今日的复杂系统经济学¹⁰²⁾、生态主义经济学¹⁰³⁾、赠与论经济学¹⁰⁴⁾、共同体主义经济学¹⁰⁵⁾。

在东方，循环论经济观基于易（易）的循环性而呈现。以天地人三才（三才）呈现的易（易）之循环经济观，伴随对作为复杂系统科学之易（易）的发现，进而推进到对各宗教思想之关联性的研究。苏光燮证明了作为相克与相生之最小体系的五行，¹⁰⁶⁾其后续又有对八卦的证明，¹⁰⁷⁾从而为东方阴阳五行之科学性奠定了基础。天地人三才扩展为五行，儒佛仙与西教的关系被配置为四象（四象）式的关系，与经济相关的伦理思想也被概括为功利主义、共同体主义、社会正义论、自由至上主义这一四象式的关系。¹⁰⁸⁾

易（易）之循环经济观的具体形态，在西方也呈现为与天地人相似的三功能体系式的循环。通晓40种语言的法国学者杜梅齐尔分析了印欧的所有神话，阐明印欧神话具有生产—分配—消费这一三功能体系的循环结构。¹⁰⁹⁾杜梅齐尔的研究成为关乎历史所呈现之经济循环的重要研究课题。历史循环论由汤因比再度加以强调。关于东西方循环论之代表性理论易（易）三才（三才）的经济学应用等社会问题适用可能性的古典研究，可举朴容淑¹¹⁰⁾、崔英辰¹¹¹⁾的研究，最近的研究成果可举李炳哲¹¹²⁾的研究。¹¹³⁾

第三，作为循环论经济思想的大巡思想之研究，可举：以生产与财富之再分配为中心、与近代性概念相关的尹基峰¹¹⁴⁾研究；与作为真正近代性概念之解冤相关的李京源¹¹⁵⁾研究；以及和个人怨恨和社会怨恨之解冤样态相关的高南植¹¹⁶⁾研究。

在大巡思想中，循环是一种综合性的研究方法论，既有的大巡思想研究为阐明大巡思想的循环论性格提供了良好基础。若整体考察对大巡思想的研究，既有大巡思想研究主要从作为新宗教的层面、作为韩国宗教的层面、以及作为东西方整合之普遍世界宗教的层面加以研究。

首先看作为新宗教层面的研究，其主要阐明依据旧韩末社会经济背景而产生的、作为新宗教的大巡思想。¹¹⁷⁾与本文相关而受瞩目的此一领域研究，着眼于大巡思想之活跃并非在旧韩末、而在1980年代以后的韩国现代社会这一点，与其单纯将大巡思想视为旧韩末的新宗教，不如在1980年代后现代主义的维度上以普遍科学加以接近。¹¹⁸⁾若说与大巡思想可谓略有差异的甌山思想¹¹⁹⁾主要从新宗教的立场加以研究，¹²⁰⁾那么大巡思想则与后现代主义相联系而展开研究。¹²¹⁾此外，亦有研究新宗教指导者彼此之间存在交流的。¹²²⁾

接着看作为韩国宗教层面的研究，有将大巡思想视为道教之韩国发展形态的研究¹²³⁾，以及将大巡思想与儒佛仙三教合一¹²⁴⁾、民族宗教¹²⁵⁾、心论（心论）¹²⁶⁾相关联的研究。与本文相关而受瞩目的此一领域研究，同样是与其将大巡思想视为旧韩末为恢复民族认同而产生的新宗教，不如如同韩流热潮所见，将儒佛仙三合视为韩国文化框架之一的研究。¹²⁷⁾

第三，看作为世界宗教层面的研究，则有与弗洛伊德的精神分析学¹²⁸⁾、教育学¹²⁹⁾、黑格尔¹³⁰⁾、人类学¹³¹⁾、共同体主义¹³²⁾、平等主义¹³³⁾、生态学¹³⁴⁾、环境伦理¹³⁵⁾等西方思想的比较研究，或与儒佛仙东方哲学的比较研究。与本文相关而受瞩目的此一领域研究，着眼于近来东方思想与其说是哲学、不如说被视为如精神分析与复杂系统科学般的科学这一点，将大巡思想视为与东西方思想相比较的韩国式科学与科学方法论。

综合上述先行研究可见，关于大巡思想循环经济观的研究，需要在“对西方经济思想史之东方渊源的推论”与“儒佛仙与西教经济思想之交流”的基础上，以循环之法综合各项个别思想研究。

3. 研究的范围与方法

今日大多数人的经济观皆未能摆脱基于儒佛仙与西教的自由至上主义、共同体主义、社会契约主义、功利主义，因而备受创伤，却不知其原因在于循环的属性——经济即循环，而看似自动的循环唯有绝对存在之介入方才可能。本文立足于“循环是韩国式科学之固有特性”这一视角，以与易之循环原理相似的拉康循环论及以复杂系统科学为代表的后现代主义循环方法论，综合既有研究成果，意在研究能够循环式地医治既有经济思想的大巡经济思想。本文在研究大巡思想之循环经济观时，意在着重研究儒佛仙与西教经济思想冲突之解决方案，以及循环经济观的具体形态。

首先，第Ⅰ章简述了研究的必要性、先行研究、研究的范围与方法。现代环境危机与社会危机使经济的循环陷于麻痹，且因技术之发达，这种麻痹如蝴蝶效应般被放大，引发社会风险。本文阐明：现代危机将以基于传统的新经济思想之出现而得以解决，而作为此种思想，对大巡思想循环经济观的研究正被需求。第Ⅱ章为对经济、伦理、宗教与大巡思想作整体比较，阐明了各宗教皆是从经济伦理之某一个侧面有限地试图解决经济问题。各宗教的经济思想以生产、流通、分配、储蓄这一经济活动过程中的某一部分为中心而发展。本章将既有宗教的经济思想与经济伦理重新整理为财富观—储蓄—道教—自由至上主义、分配论—分配—佛教—社会契约主义、劳动观—生产—儒教—功利主义、财货观—流通—西教（西教）—共同体主义，以考察既有宗教作为经济问题解决原理的有限循环性。

第Ⅲ章分析宗旨中所体现的循环经济观。第Ⅲ-1章意在具体阐明大巡思想的循环论特性。东西方循环论以易（易）为代表，故首先定义易（易）之循环性属性——待对（待对）、流行（流行）、中和（中和）、回归（回归）、增殖（增殖），并代入复杂系统科学与拉康的循环理论以考察其意涵。将易之循环性属性应用于宗旨与经济：第Ⅲ-2章考察可谓相当于道教的待对式（待对的）自由至上主义财富观，第Ⅲ-3章考察可谓相当于佛教的回归式（回归的）社会契约主义分配观，第Ⅲ-4章考察可谓相当于儒教的中和式（中和的）功利主义劳动观，第Ⅲ-5章考察可谓相当于西教的流行式（流行的）共同体主义财货观，皆通过与相应宗旨及《典经》之句的比较分析加以考察。需声明，本文是将拉康与复杂系统科学诸说中强调循环性的特定部分与经济相关联，故与本文不同的解释亦完全可能。

第Ⅳ章意在通过第Ⅲ章的分析，将宗旨之循环经济观所蕴含的价值与经济问题相对应加以考察。第Ⅳ-1章将与个人—经济层面的经济动机相关联，考察阴阳合德可成为经济动机丧失之恢复方案。第Ⅳ-2章从个人—伦理层面与经济伦理相关的角度，考察神人调化可成为经济伦理恢复之替代方案。第Ⅳ-3章从共同体—经济的层面，考察今日资本主义与共产主义或第三条道路之类的理念问题，可在“不结仇怨”之解冤相生原理中得到冲突的解决。第Ⅳ-4章从共同体—伦理的层面，考察道通真境这一循环世界之确立，乃恢复人类共同体性、建成地上天国之路。

第Ⅴ章结语确认本研究的局限，以及第Ⅳ章所阐明的大巡思想循环经济观之价值，不仅可成为大巡思想、更可成为韩国思想全球化的一种方便，从而成为第Ⅰ章所提出的现代经济问题之解决方案。

附带说明：本文中通过循环对作为复杂系统的五行现象之理解、以及各宗教与经济思想对五行的配置等，本文全篇之内容并非大巡宗教学科的官方立场，而仅为个人之见解，特此预先声明。

脚注

- [illegible]

- 9) 葛瑞汉认为，中国诸子百家之思想是“因天命秩序崩溃而进行的重整努力”。(A. C. 葛瑞汉『道 家』，1997, 360)
- 10) 美苏冷战结束后，原本被掩盖为世界危机之根源的宗教冲突显露出来，于是危机之根源被论及为“文明的冲突”，而那冲突正如9·11事件所示，尚未结束、反而愈发增幅。(1997, 32~33) 大巡思想中同样将宗教视为文明之根(上略，仙道(仙道)、佛道(佛道)、儒道(儒道)、西道(西道)成为世界各族文化之根基，《典经》教运第一章第六十五节)，并论及“宗教间之冲突成为社会经济问题之根源”(世界一切族属各依其生活经验之传承(传承)，以特殊思想为基础造就了各异的文化，及至其发挥之时，终于起了大的是非。《典经》教法第三章第二十三节)。
- 11) 与韦伯不同，齐美尔认为宗教是“社会相互作用之形式”，故如货币一般，只要有社会便须有宗教。科学与宗教是“不可替代的社会关系”，故现代人绝不会陷于“宗教与科学之冲突关系”，现代人终究会需要主观的宗教。(1999, 66~76)
- 12) 现代资本主义与资本主义化的现代西教(西教)，是异乎寻常的直线式宗教思想。现代资本主义与现代西教的时间观认为，幸福在未来，今日只不过是明日而准备的时间。尼采将直线式的资本主义与西教统称为形而上学加以批判，并作为其对立面提出永恒回归的生命哲学作替代方案。(2009, 410~413) 正如尼采哲学，除西教之外的其他一切文化，皆拥有“强调循环”的相关性思维。(A. C. 葛瑞汉『道 家』，2001, 264)
- 13) 韦伯对“宗教丧失的现代状况”极为悲观。近代宗教与经济分离，宗教成为引领“宗教即经济”之资本主义的力量；而分离深化的现代，宗教反而从属于经济。(2008, 201~202)
- 14) 某日上帝对金亨烈说道：“西洋人利玛窦(利玛窦)来到东方，欲建地上天国，然因扎根已久的儒教积弊，难以轻易改革，故未能成就其志。他仅是开放天上与地下之界限，使原本各守其域、彼此不得逾越的神明得以相互往来；而他身后率领东方的文明神(文明神)前往西方，开启了文运(文运)。自此，地下神效法天上一切妙法，将其施于人世。西洋的一切文物，皆是仿照天国之模型。”又道：“那文明偏于物质，反而助长人类之骄傲，终于撼动天理，于‘欲征服自然’之处不断犯下一切罪恶，使神道之权威坠落，故而天道与人事之常道相连、三界紊乱，道之根源将断。于是原始的一切神圣与佛、菩萨会集，将人类与神明界的这一劫厄诉之于九天，故我降于西洋(西洋)大法国(大法国)天启塔(天启塔)，大巡(大巡)天下，止于这东土(东土)，抵母岳山金山寺(母岳山金山寺)三层殿(三层殿)弥勒金佛(弥勒金佛)，历三十年，而后向崔济愚(崔济愚)启示济世大道(济世大道)；然济愚未能超越儒教之典宪、阐明大道之真意，故于甲子(甲子)年终收回天命与神教(神教)，于辛未(辛未)年降世。”(1974, 109, 1000000, 2010, 以下《典经》之引用以章(章)、节(节)标记。)
- 15) 在全球文化时代，阐明西方思想之东方渊源之所以重要，是因为信息通信革命之发达所致的文明全球化，将世界各民族文化与文明推入严重的认同危机。(2004, 274)
- 16) 钱乃依循环之理而生、而用之物。不可勉强求而用之，“百年食物(百年食物)，一朝尘(一朝尘)”。(《典经》教法第一章第六十四节)
- 17) 因进化论与古典经济学之影响，许多人认为货币经济与人类共同体生活相反、对立。也有人认为市场始于相互斗争，但市场之产生是为相互赠与，货币也是作为“在相互赠与中不被拒绝的交换物”而登场。世界上有共同体经济学与个人主义经济学两种，二者须达成均衡。(2006, 279~280)
- 18) 今日人们连过去属于个人领域的部分也被加以管理。(2009, 17~33) 宗教消失后，现代人如哈贝马斯所言“生活世界之殖民化”一般，备受“买卖自身情感与自尊”的情感劳动之苦。每个人将人生大部分投资于“经济”，却因“经济(经济)”而结怨，无数人自杀，韩国自1980年代正式进入后工业社会以来，在OECD国家中自杀增加率位居第一。韩国自杀预防协会在近期召开的“生命之爱国民运动开展论坛”上发表称：截至2011年，日均自杀人数为42.6名，每10万人有28.1人自杀，是OECD平均11.3人的两倍以上，自杀增加率也最高。尤其40岁至50岁，自杀理由的50%以上为经济原因。(2011, 89~103)
- 19) 2008年美国跨国金融公司雷曼兄弟之破产，再度引发了经济理念之争。自由市场经济学家努里埃尔·鲁比尼教授认为，要摆脱金融危机，金融圈之国有化是唯一的选择之路。去年4月与11月，在伦敦与华盛顿召开的G-20首脑为解决经济危机所提出的解法中，强调政府对金融领域之监督与规制强化，这与鲁比尼之主张脉络一致。(2009, 154) 美国的货币发行机关中央银行至今仍非政府所有。(2008, 154)
- 20) 2010, 712~718。在强调个体的西方，“共感是人之根源性能力”这一思想曾是禁忌。叔本华“人之根源并非康德之理性、而是共感”的哲学，因触碰禁忌而不受欢迎。然而迎来互联网时代，共感能力或模仿欲望又重新凸显。
- 21) 正如儒学被称为修己治人(修己治人)之学，经世是儒学之终极目标。经世济民(经世济民)是“经营世上(世上)以救济(救济)百姓”之原理。(2005, 44)
- 22) 据说朱子之文中，本末(本末)有两种用法。其一为《大学》所用的实践脉络，即先后本末论；其二为《中庸》所用的脉络，即本具(本具)论脉络。先德则财随之而来，先财则经济破败。(2005, 50)
- 23) 『00-00 00』(2010) 90
- 24) 据行为经济学，人即便自己稍有损失，也有助人或惩戒等“怀正义之念”的倾向。进而也认为，相比私心，利他心有时在进化竞争中反而有利。(2010, 51~52) 行为经济学是与“如巴甫洛夫反射试验般、观察人对刺激之行为变化以测量心理”的行为主义心理学相关的经济学。行为经济学通过实验证明：人之情感强于理性、无意识强于意识。

[illegible]

1997, 291~293) 韦伯认为, 儒教因传统指向性、道教因巫术倾向, 未能抵达西方的形式合理性。韩国的基督教据说也因道教之影响而大有不同。(□□□, 『□□□ □□ □□□□ □□□□ □□ □□』, 『□□□ □□』, Vol.2 No.-, 漢陽大學校民族學研究所, 1994, 418)

- 44) 西方二分法的核心特征是“对立—存在论的思辨框架”, 与东方阴阳法所体现的“相互—关系论思维框架”相对照。相对地, 西方二分法以独断概念可能带有意识形态倾向, 却有其严谨性。(□□□, 『□□ □□□□ □□ □□□□ □□□□ □□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.8 No.-, □□□□□□□□, 2003, 75~76) 循环世界观与阴阳, 对应于“相对多样性”这一好的一面, 也有“暧昧模糊”这一坏的一面。“相对多样性”换言之可谓“水平多样性”, 而东方社会正如韦伯所阐明, 在与鲜活现实相遇时, 反而存在比西方思想更严重的歧视——一种二律背反与伪善。相对多样性使我们的童年变得少年老成, 造就了我们母亲与祖母的深重悲苦。(□□□, 『□□ □□□□ □□□□□□ □□, □□□ □□□□□』, 『□□□□□□ □□□□□ □□□』, □□□□□□, 2001, 13~14) 金英珠提出太极二分法作为东方阴阳法之替代方案, 提出两极法与两面法。然而大巡思想的二分法之不同在于, 它是“以循环为主”的二分法。大巡思想所体现的阴阳, 通过强调“作为阴阳循环之根本的阴阳遁”(“上帝于乙巳(乙巳)年春某日对文公信说道:‘姜太公(姜太公)行七十二遁而未能行阴阳遁, 而我连阴阳遁也行了。’”)《典经》行录第三章第二十八节), 补全了既有阴阳论所具的循环性。(□□□, 『人然, 自然, 天然, □□□ 超然』, 『□□□□』 2, 3, □□□□□□□□, 1995, 13~14) 若说西方还原主义方法论是“自西方古代哲人开始、由西教唯一神传承的、寻找世界万物之起源与统一性的阴阳遁之方法”, 那么东方循环论方法论可谓进行了“阴阳五行”这一关系性思维。(□□□, 『□□□ □□□ □□□』, □□□□□□, 2000, 20~21) 法国结构主义者列维-斯特劳斯特说, 科学有两种: 极接近感性直观的科学, 与极远离感性直观的科学。(□□□, 『□□□, □□□ □□』, □□□□□□, 2011, 98~99)
- 45) 阴阳在西方也曾被视为最重要的思想。阴阳之特征是关系性、类比性思维, 而类比性思维曾是托马斯-阿奎那神存在证明之核心。即, 托马斯-阿奎那的“上帝之语言”呈现为“类比”、亦即阴阳。(□□□, 『□□□□□ □□□ □□』, 『□□□ □□□ □□』 Vol. No.28, □□□□□□□□, 1999, 181~182) 随罗素悖论之发现, 托马斯-阿奎那的阴阳一类比式神存在证明成为形而上学的新宠。欧洲代表性托马斯主义者科雷特(Coreth)认为, 人在超越认知之时, 会有某种存在被启示。(□□□, 『□□□□』 □□, 1997, 116) 据说, 基于类比推理的托马斯-阿奎那与朱子的性理学体系, 有诸多相似性。(□□□, 『□□□□ □□□□ □□□ □□□ □□』, □□□, 2006, 203~210)
- 46) 《典经》以“利玛窦率领文明神前往之后, 道通神也由震默带往西方”这一表述, 阐明西方文明的东方宗教渊源。震默欲将天上之妙法施于母国韩国与东方, 却因儒教之典宪反遭惨死, 转而前往西方行事。“此后震默对上座说道:‘我限定八日, 以尸解(尸解)前往印度国(印度国), 多习梵书与佛法而回, 切勿开关房门。’”严嘱之后便入寂(入寂)。风谷得知此事, 奔至寺中寻震默, 上座告知其出门在外。风谷说‘那我有东西要在房中找’, 欲开房门, 上座阻拦, 他却硬开了房门。风谷对震默的上座说:‘怎能将这般尸体留在房中任其腐烂? 僧人死则火葬。’遂在院中堆起柴堆火葬。上座哭着阻拦, 风谷反而斥责, 将其烧得一片肉也不剩。震默得知此事而返, 在空中喊道:‘你我并无任何冤仇, 何故如此?’上座听到自家师父之声而哭泣, 风谷说:‘那是妖鬼(妖鬼)之声, 勿听, 须将其一节指骨也不剩地烧尽。’震默喊道:‘你若执意如此, 你的子孙将世代代不离锄头。’遂率领东方所有道通神(道通神)迁往西方。(《典经》公事第三章第十五节)“震默与利玛窦的身后之谈, 如同檀君神话一般, 展示出“为建设理想世界, 即便成神也仍与人间相关而行事”。(□□□, 『九天 上帝□ 降世神話□ 地上天國』, 『□□□□□□』 Vol.15 No.-, □□□□□ □□ □□□□□□□□, 2002) 震默是僧人, 《典经》中其背诵《性理大全》至能、与儒教甚为亲近, 却与仙道似无特别关联。然而既言“所有道通神”, 可见震默所率之道通神中, 儒佛仙道通神皆已包含。震默所背诵、利玛窦所翻译的与性理学相关之书籍, 本就是已整合儒佛仙之思想。
- 47) □□□, 『□□□ □□ □□□ □□』 (□□, 2010)
- 48) □□□ □□ □□□(1998), 『□□□□□』 (□□, 2003)
- 49) □□ □□□, 『1434 (□□□ □□ □□□ □□□□ □□□□□ □□ □□□)』 (21□□□□, 2010)
- 50) □ M. □□, 『□□ □□□ □□□□ □□□□□』 (□□□□□, 2005)
- 51) H.G. □□, 『□□□□□ □□』 (□□□, □□□ □□, □□□, 1984)。顾立雅(H.G. Creel)认为, 孔子对西方的影响比我们偶尔所意识到的更大。这在17~18世纪尤其大, 赖希魏因(Reichwein)曾就此称“孔子成为支撑18世纪启蒙思想之圣者”(下略)。世界思想家中, 肯放手让普通人自行思考者极为罕见, 而孔子更进一步、强力主张“必须如此”, 就此点而言, 顾立雅将孔子之主张界定为“智识民主主义”。(□□□, 『□□□□□ □□□□』, □□□□□□□□□□, 1996, 211~213□□□□ □□□)
- 52) □□□, 『□□□ □□』 (1-5) (□□, 2011)
- 53) 正如黄台渊之研究所示, 若说英国主要受孔孟儒教之“重视经验倾向”影响而发展为归纳式经验主义, 那么欧洲大陆则受“受佛教影响的性理学之理性中心主义”影响, 发展为如莱布尼茨或法国启蒙主义般的理性主义。(□□□, 『□□ □□ □□□□□ □□ □□□□(宋儒理學)□ □□□ □□ □□□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.57 No.-, □□□□□□□□, 2009, 304) 莱布尼茨在1697年《中国近事》中承认中国人的道德性优于西方。莱布尼茨读过利玛窦之文。(□□□□□, 『□□□□□□ □□ □□』, □□□ □□, 2003, 176~180)
- 54) 弗朗索瓦·朱利安虽不主张“启蒙哲学直接受孟子影响”, 却展示出“启蒙哲学家之问题意识与孟子之问题意识极为相近”。孟子哲学能为“尼采哲学之后中断的西方道德哲学”奠定基础。(□□□□ □□□, 『□□□ □□□□□□ □□』, □□□□□□□□, 2009, 50~55) 孟子提出了“西方所缺、尼采所寻的道德之基础”——循环之逻辑。据说东方与西方的哲学可以“运行”与“创造”相比较。(□□□□ □□□, 『□□□ □□』, □□□ □□, □□□, 2003)
- 55) 据说正如社会主义衰落之后欧洲的科索沃事件、9-11恐袭等所示, 理念时代终结, 便成为认同的时代。冷战终结之后, 各地之纷争成为以认同为中心之纷争, 而认同危机将世界细分为恐惧、屈辱、希望的文化圈, 使国际经济前景黯淡。(□□□□ □□□, 『□□□ □□□』, 2010, □□□□□, 35-36) 认同混乱, 可通过“能为各认同间确立秩序的新循环逻辑”而得以解决。
- 56) 至今为止, 在西方社会科学界内, 关于宗教发表过如马克斯·韦伯般有影响力之研究成果者, 绝无仅有。虽然在韦伯之前, 黑格尔或马克思在阐明亚洲式停滞时已部分论及亚洲宗教, 但不及韦伯之论。韦伯认为, 从宗教改革时期直至中国文明传入之前的18世纪, 宗教伦理在资本主义之成立中影响绝对。(□□□, 『□□□ □□□□ □□□ □□ □□□ □□』, 『□□□□□□□□□□』 Vol.5 No.-, □□□□□□□□, 1996,

290~296) 受韦伯影响的今日社会学家认为, 儒教成为东方资本主义发展之原动力。(□□□, 『□□□□□ □□□ □□- ‘□□ □□’ □ □□□』, 『□□□□□□』 Vol.2 No.-, □□□□□□□, 1999.)

- 57) 包含加尔文所居日内瓦在内的欧洲氛围, 当时是“竞相接纳中国文物”的时代。欧洲的文艺复兴, 与常识不同, 并非凭欧洲自身之力而发生, 而是据说始于“中国明朝皇帝所派郑和南海远征部队之船停泊于意大利”。实际上, 被誉为当代天才的列奥纳多·达·芬奇之发明品, 相当一部分据说与郑和南海远征部队所带去的图纸一致。(□□ □□□, 『1434』, 210□□□, 2010, 242~254□)
- 58) □□□ □□□, 『□□□ □□□□』 (□□□□□, 1985) 97~104□
- 59) 据说支票、汇票, 以及银行业、兑换、对贸易与投资的计息贷款、契约法、会计法等意大利金融革命之核心, 皆是在东方首次开发、再传至意大利。路德的宗教改革据说也是伊斯兰“理性中心之自由思想”之影响。(□.M.□□, 『□□ □□ □□□□ □□□□□』, □□□ □, □□□□□, 2005, 233□, 377□)
- 60) 考察加尔文承认高利贷之前与之后的经济状况: 加尔文对高利贷之承认, 是以“封建领主之没落、宗教改革、民族国家之登场”所致的“对商人及国家利益之强调”为背景而发生, 并延续为受中国影响、将“利润追求”与“财富问题”分开看待的重商主义。(□□□, 『□□□□□□ □□□□』, 『□□□□ □□□ □□』 Vol.4 No.-, 2001, 113~114□)
- 61) 大巡思想将“富国强兵”视为姜太公所传之方法、人类历史之核心变量。
- 62) 据说韩国社会学界至今仍被困于韦伯之框架。(□□□, 『□□ □□□□□ □□□□□□』, 『□□201』 Vol.7 No.-, □□□□□□□□, 2004, 276~277□, 297□) 理念型是韦伯为证明“针对‘物质决定理念’之唯物论, 理念也能决定物质”而使用的概念。理念型蕴含着这样一层意涵: 正如“内角之和恰好180度的三角形虽实际不存在、却可假设其存在”一样, “禁欲主义”这一理念形态也可假设其存在, 而这种存在能影响物质。理解社会学是这样一门社会学: 与“只分析物质”的实证主义社会学或唯物论不同, 它主张“在理解社会本质之理念型时, 共感这一理解之方法是核心”。韦伯批判“只强调物质要素”的实证主义与唯物论, 以理解社会学论证“资本主义由清教徒禁欲主义这一理念型(Ideal Type)而发展”。
- 63) 作为中国科学文明的世界性权威、著有《中国的科学与文明》(□□□ □, □□□□□, 1989) 的李约瑟认为, 称中国为“停滞之国”是悖论中的悖论。从文艺复兴到西方工业革命, 西方的发明品无论欧洲中心主义者如何辩说, 大多是仿照中国之发明。有间接证据表明, 水力织机、金属活字等大多仿照了韩中日之物。若说14-15世纪的文艺复兴主要受中国物质性的影响, 那么18世纪利玛窦以后则受精神性的影响。(□□□, 2011, 『□□□ □□』 1□, 389~399□)
- 64) 实际上, 在亚当·斯密受中国影响而写《国富论》之前, 西方的富国强兵之策《国富论》, 不过是与“民本主义”恰恰相反的马基雅维利《君主论》而已。
- 65) “中国是比欧洲任何地区都富裕得多的国家。”(□□ □□□, 『□□□』, □□□, 『□□□ □□』 2□, 2011, □□, 872□□□ □□□) 在利玛窦眼中, 中国在道德层面与物质层面一切皆完美, 唯独缺乏宗教。建设“胜于欧洲之世界”的神国(神国), 似乎只需再迈几步即可成事。(□□□, 『□□□ □□』 2□, 2011, □□, 487~488□)
- 66) 当时在西方流行的洛可可文化, 可精确地视为对中国文化的效仿。(□□□, 2011, 『□□□ □□』 1□, 425~437□)
- 67) 据说孔子是“体现天命”的自由主义者。(□□□□ □ □□, 『□□□ □□□□』, □□□ □, □□, 1998, 188~199□) 然而, 中国五四运动之所以将儒教界定为自由之敌, 是因为从西方传入的自由概念, 是“法律或人权”那种更深更广地保障自由之物。(□ □□, 『□□□□□□ □□□ □□』, 『□□□□□□□□』 Vol. 12 No.1, □□□□□□□, 2001, 9~10□)
- 68) 朱谦之认为, 世界文化体系可分为宗教、哲学、科学三种: 若说印度是宗教文化之典型, 那么中国文化可以哲学文化、欧洲文化可以科学文化为特征。朱谦之认为, 正是在受中国哲学文化影响之下, 欧洲的哲学时代方才得以到来。(□□□, 『□□□ □, □□□□, □□□ □□』, 『□□□□』 Vol.106 No.-, □□□□□□□, 2010, 291□)
- 69) 据说亚当·斯密与老子皆承认“国家”, 但认为社会由自生秩序运营, 亚当·斯密将此表述为“看不见的手”, 老子表述为“道”。(□□□, 『□□□□□□ □□□ □□□□□□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.61 No.-, □□□□□□□, 2010, 559~560□) 老子的“无为”思想影响了儒教的经济思想。
- 70) 据说亚当·斯密那著名的“看不见的手”, 出自亚当·斯密所受影响的重农主义者魁奈的“无为(无为)”之翻译“laissez-faire(自由放任)”。无为中“为(为)”并非“做”、而是“使做”之意, 故“无为(无为)”意为“无使做”、亦即“自由”。若将“为(为)”解释为“做”, 则“无为(无为)”便被神秘化。(□□□, 『□□□ □□』 1□, 2011, 42~43□) “无为(无为)”虽是道教核心词, 但《论语》将舜帝之政表述为“如看不见的手所调节的自由放任”之“无为之治”, 将“无为”用作经济思想。(《论语》《卫灵公章》: 子曰 无为而治者 其舜也与 夫何为哉 恭己正南面而已矣)
- 71) 西教并非如东方般以农耕社会、而是以游牧社会为根基而成长, 超越“基于家族主义的共同体”, 构筑了游牧式的共同体。西教称同道信仰者为兄弟、姐妹, 并实际表现出如亲兄弟、姐妹般的笃厚, 故可谓共同体主义。
- 72) 据说康德就“我能知道什么”“我能做什么”“我以什么为美”这三个问题, 写了三大批判书。第一个问题, 就相当于科学理性的悟性, 写了《纯粹理性批判》; 第二个问题, 就相当于伦理理性的理性, 写了《实践理性批判》; 第三个问题, 就相当于美学理性的审美理性, 写了《判断力批判》。尤其《实践理性批判》中, 就“《纯粹理性批判》所无法导出的人之伦理义务”, 主张“人必须向神要求”, 从而开创了西方义务论伦理理论之先河。
- 73) 关于各思想之差异, 参见本文〈表2.2〉。
- 74) 循环式方法论认为万物处于循环之逻辑中, 故将事物分为逻辑性的四象限、发现循环体系之法则性, 因而以“分为四象限”为发现之起点。首次将四象限引入数学的笛卡尔, 同样可谓循环式思维之一。各宗教按思想之影响关系, 于第Ⅱ章详述。
- 75) 韦伯社会学之方法论, 被哈贝马斯依“认知与旨趣”分为三种: 实证主义、解释学—现象学、深层解释学(马克思、弗洛伊德)。(□□□ □□□□, 『□□□□□ □□』, □□□ □, □□□□□, 1986, 7-41□) 将哈贝马斯之分类以象征与意识为中心重新分类时, 学问之方法论处于循环关系。(□□□, 『□□□□ □□□□』, □□□□□, 1990, 217□)
- 76) 自由至上主义是指“经过最初中世纪之自由主义、在现代重生”的自由至上主义。它尤其主张凯恩斯主义政府介入的无效率。代表性著者有罗伯特·诺齐克。与诺齐克相关之书有乔纳森·沃尔夫《(罗伯特·诺齐克)自由主义政治哲学》(□□□ □,

- □□□, 2006)。诺齐克是“从可谓经济学不完全性定理的‘囚徒困境’、亦即阿罗不可能性定理中拯救自由主义”的头号功臣,更强力地巩固了今日新自由主义之哲学基础。(□□□,「□□: □□□□ □□ □□」,『□□□□』Vol.7 No.2, □□□□□ □□□□□□□, 2006, 570)
- 77) 韦伯的理解社会学同样可谓使用了解释学方法,但与齐美尔相比,相对而言:齐美尔对尼采作哲学性的解释接纳,而韦伯对尼采的经验科学性接纳更大。(□□□,「□□□ □□□□ □□: □□□ □□□ □□□ □□□□□□」,『□□□□ □□』Vol.25 No.3, □□□□□□□□□□□□, 2001.) 本雅明同样继承了齐美尔之方法,但因其成为对韦伯论述之反驳,故姑且因属于经济动机而分类于实证主义。
- 78) 曾被马克思与韦伯所遮蔽、未见天日的齐美尔,是今日最受瞩目的社会学家。齐美尔超前数十年所运用的现象学社会学方法,具有“足以将今日人文学从危机中拯救出来”的力量。(□□□,『□□□□ □□□』, □□, 1999, 85~94□) 代表性著作有《货币哲学》(□□□□ □□, □□□ □, □□□, 1990)、《齐美尔的现代性阅读》(□□□ □, □□□, 2005), 国内出版了许多金德永的译著。
- 79) 理解社会学是韦伯凸显“马克思唯物辩证法所缺失的人之体验与理解”的社会学。韦伯的理解社会学,被公认为“与英美式实证主义社会学相区别的高维社会学方法论”。理解社会学的代表性著述,当推《新教伦理与资本主义精神》(□□□ □, □, 2010)。
- 80) 齐美尔将“社会相互作用及其形式”定义为社会学之认知对象,故其社会学被称为形式社会学。(□□□,「□□□□□□□ □□□□□□□」,『□□□□ □□』Vol.23 No.1-, □□□□□□□□□□□□, 1999, 66□) 当韦伯与马克思以宏观理论体系说明社会时,齐美尔以“极轻巧的日常”为主题作研究,讲演爆满、极受欢迎,却未被学界认可。齐美尔关注“马克思与韦伯皆未注意的、日常细小事物所呈现的社会学之形式”,运用现象学这一恰当方法,奠定了至今仍受认可的微观社会学。
- 81) 现象学是“如实描述事物”的学问。现象学认为,观察某事物时总有某种概念介入,而它排除(加括号)那种概念,充分运用“事物与我合一相连的意识之指向性”来描述事物。例如,现象学式心理主义在生气时便表述为生气,齐美尔的现象学式社会学则以第三者视角如实描述钱与个人之使用。现象学不像实证主义或结构主义那样陷于特定概念之局限,而成为“发现新事实”的良好工具。现象学的方法论并非马克思、弗洛伊德、尼采那般沉重的理论、而是轻巧的理论,却提供了“比实证主义更能反映人之内在真实”的清新方法论,对现代存在哲学等新学问之形成产生了广泛影响。
- 82) 继承齐美尔方法论的本雅明,发展了齐美尔“对钱之态度与对神之态度相似”的观察。在一切皆不确定的资本主义世界中,人生所发生的一切,如赌博之偶然性般取决于偶然。神之恩宠同样是人无法预料之事,故据说人今日如沉迷赌博般沉迷于钱。流行之所以如此重要,是因“不知何物将流行”的偶然性,而百货商店成为献给这种陶醉的神殿。“追逐随经济循环而造就之流行”的社会,成了普遍的赌场。(□□□, 1999, 135~165□)
- 83) 代表义务论伦理学的人是约翰·罗尔斯。罗尔斯本是代表义务论经济伦理学之人,却被今日誉为“代表整个经济伦理”之人,其缘由在于:凭罗尔斯,长久以来被隐蔽的社会正义问题得以被纳入经济学的正中心。罗尔斯展示了“能将义务、正义等视为可计量的经济变量”。罗尔斯的代表性著作有《正义论》(□□□ □, □□□, 2003)。
- 84) 鲍德里亚被认为是“最明确地阐明‘现代经济之核心是现代并非消费事物、而是消费符号’”的学者。代表性著作有《拟像与仿真》(□ □□□□□□, □□□ □, □□□, 2012) 等。
- 85) 布尔迪厄被认为是“最好地观照‘社会阶层通过趣味而结构性地被区分’这一现代社会面貌”的学者。代表性著作有《区分》(□□□ □□□□, □□□ □, □□□, 2005)。
- 86) 功利主义将“最大多数之最大幸福”标举为至上价值,社会总效用虽能极大化,但“不属于最大多数最大幸福”的少数者之权利却被无视。主张总效用极大化的福利经济学,可谓代表功利主义思想。功利主义同样如自由至上主义一般,与西教传统的共同体主义相背。(□□□,「□□□□ □□ □□□□□□ □□□ □□ □□ □□□□ □□」,『□□□□』Vol.32, □□□□□□ □□□□□□□□□□, 1999, 103, 107~122□)
- 87) “以关系为中心”一语之意,是指在经济与伦理之间伦理优先。资本主义表面以经济为中心,内里却如其他社会一般以社会为背景。资本主义须将社会置于表面方能可持续,这正如卡尔·波兰尼所言称为“大转型”。(□□□,「□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□」,『□□□□□□』Vol.1 No.1 □□□□□□□□□□, 1998, 28~32□)
- 88) 赠与论经济学是“指出‘假定自利之人’的主流经济学之根本假定有误”的经济学。除资本主义社会外,大多数社会中经济之动机是“通过赠与之循环”,故资本主义经济学的“自利之人”假说是谬误。代表性学者与著作有马塞尔·莫斯《赠与论》(□□□ □, □□□, 2002)、乔治·巴塔耶《被诅咒的部分》(□□□ □, □□□□, 2000) 等。
- 89) 鲍德里亚将“通过使用价值/交换价值之区分”的马克思政治经济学,与“将符号区分为能指(signifiant)/所指(signifie)”的索绪尔符号学相连接。鲍德里亚文化经济学中“符号与意义作用之象征概念”,与“批判马克思经济决定论被适用至未开化社会”的波兰尼之说相连。稀缺性与剩余,据说是仅限于现代经济学出现之“大转型”时期方为妥当的概念。未开化社会以对称性与中心性而运动,鲍德里亚将此以“象征性交换”这一概念加以整理、适用于脱现代社会,使人崭新地认识“消费符号与影像的象征价值”。(□□□,「□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□ □□□□」,『□□□□□□』Vol.1 No.1 □□□□□□□□□□, 1998, 36~38□)
- 90) 象征价值与符号价值之差异在于:象征价值在符号价值上追加了“意味着既得权层之社会奉献的贵族义务(noblesse oblige)”之价值。符号价值与象征价值,依“炫耀性消费还是共享”而区分。正如近来比尔·盖茨敦促既得权层之社会捐赠一般,既得权之捐赠额、人类学中意指赠与的夸富宴(potlatch)等,可谓象征价值之例。可谓现代问题之核心,正是“因循环之障碍所致共同体之崩溃,而使象征价值丧失”。
- 91) 麦金太尔的代表性著作,是“在今日道德多元主义这一问题性现实中、要求复活亚里士多德之共同体之德”的《德性之后》(□□□□□□ □□□□□□□, □□□ □, □□□□□□, 1997)。
- 92) 迈克尔·桑德尔以“正义”为主题之讲座,在哈佛大学二十年间被誉为最佳名讲,近来在国内成为话题。代表性著作是在国内作为畅销书声名远扬的《公正:该如何做是好?》(□□□ □, □□□, 2010)。
- 93) 共同体主义认为,自由主义所绝对化的“自我概念”是中世纪以后才出现的概念;与社会契约主义强调义务论相比,共同体主义如亚里士多德或黑格尔般强调目的,并主张现代人之问题在于目的之丧失。共同体主义批判“自由主义所主张的价值

中立性中已含有价值概念”。1980年代以后共同体主义在美国强势登场, 被视为“美国受全球性萧条之影响”所致。(□□□, 『□□□□□ □□□□□□ □□: □□□□□ □□□』, 『□□□□□ □□』 Vol.6 No.-, □□□□□□□□□□□□, 2003, 142~146□)

- 4) 韩泰尔早在1960年代便在美国取得数学博士、医学博士、哲学博士，是国内学界元老。在延世大学进行的、以“数学之邻接结构论”概括东西方思想的《思维之流》(000000 000, 2005)之讲座，展示了“横跨东西方的难解思想能够极为要领地被简化、整理”。
- 95) (000, [000 000 00 00, 00], [0000 00000 000], 040 00000 000 000 0000 0000, 2010, 1~30) 李起东详细说明了“形而上学的性善、性恶说，如何改变了今日韩国与日本的社会经济性格”。本文认为：韩中日在细部上于儒教有差异，但在儒佛仙的大格局上，中国多呈道教、韩国多呈儒教、日本多呈佛教之性格；又，日本在西方影响下有性恶说传统，韩国有性善说传统。
- 96) 卡尔·波兰尼被认为是“针对马克思以后‘将经济与社会视为各别’的主流经济学，最系统地说明经济之社会背景”、从而创立经济人类学的学者。波兰尼如莫斯一般调查资本主义之外的社会、发现其模式，揭示出“资本主义同样只是隐蔽了其社会背景”。代表性著作有《大转型》(000 0, 0, 2009)。
- 97) 布罗代尔是“将既有史学未予注意的微观历史导出为史学主要观点”、创立年鉴学派的学者。从微观历史看，世界经济史进行长期循环、超长期循环、短期循环这三种循环。若说波兰尼阐明了“说明同一时段不同结构”的经济共时性结构，那么布罗代尔可谓阐明了“揭示不同时段同一结构”的历时性结构。代表性著作有《物质文明与资本主义》上、下(000 000, 000 0, 00, 1999)。
- 98) 布罗代尔与波兰尼通过资本主义初期历史证明：经济社会由三层构成，而市场经济是以社会为根基而产生。(000 0000 0, [000 000], 000, 2002, 68~690)
- 99) 莫斯认为，道德与经济是我们社会所拥有的两块基石，而人们尚未阐明“道德与赠与是基石”。(000 00, [000], 000 0, 000, 2002, 48~490) 弗洛伊德说现代文明压抑欲望，而正如埃里希·弗洛姆所言，人正压抑着“欲通过赠与而存在”的欲望。若赠与是人之本性，那么“唯作交换”的现代便是最压抑欲望的世代。(000 00, [000 000], 000, 1990, 34-350) 莫斯提出了这样一个问题：是什么力量使“收到礼物便不得不回赠”、从而使毛利族得以维持赠与社会？只要不被歪曲或压抑，物质之循环恰恰能成为“使人心安”的作用。(000 0000, [000 00, 0000 000 00], 000, 2009, 45~490)
- 100) 印欧神话的代表性事例是印度教的种姓制度与希腊—罗马神话，其中又可谓特洛伊战争神话。种姓制度分为掌管宗教或祭司的婆罗门、掌管政治或分配的刹帝利、掌管生产的吠舍。据说特洛伊战争中围绕海伦的三女神各自代表三功能：有掌管生产的赫拉、掌管分配的雅典娜、以及掌管消费的阿芙洛狄忒。看似自由奔放的希腊女神，也属于三功能体系。(000 000, [000], 000 0, 000, 2006, 213~2160) 韩国同样有辰韩、马韩、弁韩的三功能体系。(000, [0000000000], 0000, 1990, 223~2250) 三功能体系可谓是普遍的、世界性的赠与论经济体制。
- 101) 随着计算机、遗传工程与《周易》之关联性被阐明，《周易》的天地人三才思想正成为人工智能或复杂系统理论的重要导师。三才思想预先取得了“包含混沌与分形(fractal, 相同性)的复杂系统、网络、自我组织化理论等现代尖端科学所发现之物”，成为新科学之导师。(000, [0000000 000 00 0000 000], [0000] Vol.14, 0000, 2007, 168~1730) 三才思想是东方式的复杂系统经济思想，拥有“通过复杂系统经济学之收益递增原理”的赠与论、循环论经济思想。
- 102) 复杂系统经济学是“将自然现象中常见的无序、引入最小限度假定以引导出法则”的复杂系统科学应用于经济学的科学。复杂系统科学由混沌与分形(fractal, 相同性)构成，而景气循环与《周易》元亨利贞呈现为相似的逻辑。春夏秋冬之循环，以与经济循环相同的原理生成发展。一切复杂系统皆呈现为春夏秋冬之循环系，故经济学中也呈现循环之逻辑。(0 0000, [000000 00], 00, 2002, 115~1370) 至今为止虽有将五行理论应用于文学理论等之研究，但将五行理论应用于经济理论之事例罕见。
- 103) 生态主义经济学是“将研究自然之流动的生态学与研究人之欲望的经济学相调和”的经济学。随环境危机，人之欲望应依自然之命令而增减调节。生态学经济学之意义在于，它是至今为止经济学中首个主张“人之欲望应被抑制”的经济学。生态学据说是西方科学中最早的“三数分化体系”。在“人—物质”或“人—神(神, 生命)”这一二者关系的历史中，“人—物质—生命(神)”这一三数分化体系现实地显现出来，便是生态学。生态学经济学跨越自然与人，故引导生产—分配—消费之均衡。代表性生态学经济著作有E. F. 舒马赫《小的是美好的》(000 0, 000, 2008)。
- 104) 针对“人之欲望是自利的”这一主流经济学，赠与论经济学是“展示出‘自利之人’这一假设仅限于西方社会”的经济学。赠与论经济学始于莫斯：除西方外，所有人都相信事物有灵(灵)，将“能多给予之人”而非“多占有之人”视为优秀，多占有之人则备受指责。除资本主义外，人类社会大多如今日看来“爱丽丝所住的奇境”一般，以与资本主义相反的逻辑运转世界。(000, [000 Hau: 00000 000000 0000], [韓國社會學 45(1):] 2011, 37-720)
- 105) 共同体主义经济学主要相当于以《公正：该如何做是好？》闻名的迈克尔·桑德尔等的共同体主义伦理学。
- 106) 000, [000 0000000 00], [000 00] Vol.4, 000, 1994. 关于“五行之最小体系为数字5”，1994年中国的胡化凯、石建军(《从五行唯一性看中医理论的合理性》，中医研究, 1994)也作了进一步证明。然而，苏光燮“作为五元一次联立微分方程体系”的五行理论，是“对五行各自之特性完全无法说明”的不完全模型。(000, [0000000 00 00], 000000 0000000 0000, 2005, 19-220)
- 107) 000, [000 000 000 00], [00000000000], Vol.3 No.1, 1999.
- 108) 0000 000, [000 00] (00, 2006) 80~810
- 109) 希腊、罗马、中世纪社会的三功能体系，在现代社会中也呈现出来。即便人们未有意识地感受到循环，三功能也如复杂系统般无意识地呈现。(000 000, [00], 000 0, 000, 2006, 213~2160)
- 110) 朴容淑近来仍通过《萨满神话》《地中海文明与檀君朝鲜》等，持续主张“通过三才思想的循环之普遍性”。
- 111) 崔辰辰之研究，有助于“为易学思想之应用学问性接近而确立哲学概念”。(000, [00000 000 00], 000000 00 00, 1989)

- 112) 〇〇〇 [〇〇〇 〇〇〇〇〇〇], 〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2011
- 113) 近来循环经济观, 其作为根据的作用机制, 正在“无意识对称性”这一精神分析学功能中被发现。中泽新一将循环论经济观与拉康的精神分析学相结合, 阐明了赠与论经济现象的心理机制, 以及“资本主义—西教(西教)三位一体—赠与经济”的同型结构。(〇〇〇〇 〇〇〇(2002), 『〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2004, 128~129〇)
- 114) 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇 〇〇』, 『〇〇〇〇〇〇〇』, Vol.34 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 2010.
- 115) 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇 〇〇』, 『〇〇〇〇』 Vol.9 No.2-, 〇〇〇〇, 2005.
- 116) 〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2003
- 117) 赵勇基从新宗教发生理论的层面指出: 现代的既成宗教西教、佛教在诞生当时同样是新宗教, 故从宗教社会学的立场看, 若既成宗教诞生当时的社会与大巡思想开创时的社会状况相似, 那么作为新宗教的大巡思想便拥有“堪比、甚或超越既有宗教”的价值——他整合韦伯与涂尔干之接近来展示这一点。(〇〇〇, 『〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2001)
- 118) 考察“将大巡思想视为普遍学问领域”之研究: 宗教学研究有李京源(『〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇, 2011), 宗教心理学研究有高南植(『〇〇(丹朱) 〇〇(解冤) 〇〇(傳承)〇 〇〇 〇〇〇〇〇 〇〇』, 『〇〇〇〇〇〇〇』 Vol.4 No.-, 2006)之研究。作为“后现代主义思想之大巡思想”的正式研究, 朴玛利亚(『〇〇〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇; 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇』, 『〇〇〇〇〇〇〇〇』, Vol.20 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇, 2009)之论文, 提出大巡思想作为“依现代后现代主义而生之多元主义问题”的解决方案。本文亦认同其要旨, 并提出“循环”作为多元性之具现方案。
- 119) 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, 2011, 10~11〇
- 120) 将其视为新宗教运动的学者有柳炳德、金洪喆、李康五、洪凡草、裴庸德等, 学会有甌山思想研究会、新宗教学会。
- 121) 大巡真理会的多元性, 在教理层面是儒佛仙之整合, 在宗教仪礼与组织层面是“实现传统仪式与女性价值性的现代思想之调和”, 在修道方法论上是“同时履行圣职者与信者之角色”的多元面貌——它拥有“能为当今社会提供替代方案”的现代面貌。(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 〇〇〇 〇〇〇〇〇〇』 『〇〇〇〇〇〇〇』, Vol.20 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇, 2009, 25〇; 『〇〇〇〇〇〇〇 〇〇: 〇〇〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇 〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇』 『〇〇〇〇〇〇〇』, Vol.22 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇, 2010)
- 122) 〇〇〇, 『〇〇〇 〇〇, 〇〇〇 〇〇〇』 1,2,3 (〇〇〇, 2004)
- 123) 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 〇〇〇〇, 2008
- 124) 与三教合一相关的代表性研究有金铎与崔俊植之研究, 但未能将其与“春夏秋冬”这一大巡思想核心命题相连接。金铎在韩国精神文化研究院博士论文《甌山姜一淳的公事思想》(1995)中, 阐明了与《典经》相关的庞大汉文句之出处, 揭示了大巡思想中儒佛仙三教合一之传统。崔俊植在美国天普大学博士论文《中国与韩国三教合一论发达史》(〇〇〇, 2009)中, 论述了大巡思想与儒佛仙之习合性格, 获得了与大巡思想相关的首个海外博士。将“万物以春夏秋冬循环、而看似自动的循环凭如‘土’般绝对存在之介入方才可能”这一大巡思想核心命题与大巡思想相连接之文, 虽尚未作为正式论文发表, 但以申允基的诸文为代表。
- 125) 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2001
- 126) 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2005
- 127) 将大巡思想视为韩国式框架之研究, 有李京源(『〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇, 2010)与高南植(『〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇』, 『〇〇〇〇〇〇〇』 Vol.6 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 2007)。
- 128) (〇〇〇, 『〇〇(丹朱) 〇〇(解冤) 〇〇(傳承)〇 〇〇 〇〇〇〇〇 〇〇』, 『〇〇〇〇〇〇〇』 Vol.4 No.-, 2006) 弗洛伊德将一切关系——包括一切人际关系乃至事物之关系——通过基于阴阳的性(性)还原为父与子之关系。这与今日易学将万物连结为父与子之关系有相通之处。易学阐明: 凭“圣人”这一人格性存在, 人格性存在“天地之意”被自觉、被阐明, 从而天地与人被定位为父母与子女之关系。(〇〇〇, 『〇〇〇 干支 度數 〇〇(1)』, 『〇〇〇〇〇〇〇』 Vol.27 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇〇, 1998)
- 129) 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 〇〇〇〇, 2001
- 130) 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』, 2009 〇〇〇〇, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇〇.
- 131) 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, 2011
- 132) 金奉燮展开了与本文相同论旨之文——“大巡思想是能解决现代共同体主义所具矛盾的替代方案”, 详细比较了现代共同体主义与大巡思想的共同体主义。本文承接金奉燮之研究, 关注大巡思想所具的经济思想与循环原理。(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』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2010)
- 133) 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 〇〇〇〇, 2010
- 134) 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 2001
- 135) 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』, 『〇5〇 〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇, 2011

II. 各宗教的经济观与有限的循环性

II. 各宗教的经济观与有限的循环性

1. 经济伦理与各宗教的循环性

宗教的经济思想，可谓是将抽象的宗教思想加以具体化表达的、极为核心的宗教构成要素。宗教唯有以经济思想加以表达时，方能把握其隐藏的意涵。宗教以经济思想呈现时，可谓呈现为比宗教思想更为具体的经济伦理。

现代资本主义经济学虽极力否认，但经济与伦理一如雅努斯，始终既相互对立又同时显现，是一种极为密切的关系。即便在“如何吃一个苹果”这样的日常情境中，经济与伦理也总以相反的形态出现。经济与伦理频繁以相反形态登场，以至于密切到可谓“经济之反即伦理、伦理之反即经济”。从历史上看，经济与伦理之间据说呈现出一种如长期函数般的关系。

[图2.1] 经济与伦理的历史演变¹³⁶⁾

当我们说各宗教的核心伦理呈现为可见的经济思想、而宗教的经济思想主要以伦理学的形态呈现时，考察各宗教的经济伦理便成为理解宗教的极为重要的工作。此外，伦理学同样可谓与经济学有密切关系，故而伦理学、经济学、宗教三者可谓拥有共同的理论体系。¹³⁷⁾关于宗教、经济学、伦理学的关系，可先以贴近日常的伦理学为中心建立体系，再观照其与经济学的关系，复又与宗教相联系，循此顺序加以考察。

第一，首先考察伦理学的体系，则伦理学按时代顺序拥有三大传统：强调德（卓越）¹³⁸⁾的亚里士多德伦理学¹³⁹⁾、强调正（正、正义）的康德义务论伦理学、强调善（善、效率）的自由至上主义或功利主义伦理学。¹⁴⁰⁾

以日常生活为例，在利益与伦理相冲突的情境中，恪守良心这一伦理行为的标准：在古希腊是作为“我之存在”的内在之德的问题；到康德则成为依社会契约制度而生的我之伦理义务与权利的问题；再到现代，伦理学则以“我与社会整体之利益”这一行为的问题加以接近。

要将抽象的伦理学概念应用于作为具体社会科学的经济学，则兼具理论与实践两面的伦理学体系，可分为如下九个体系。

〈表2.1〉伦理学的体系¹⁴¹⁾

评价对象	价值概念	基本价值语言	操作性价值语言	终极目的
:	---	:	---	:
行为	善（善）	效率	效用	
制度	正（正）	正义	权利	
存在	德（德）	卓越 ¹⁴²⁾	能力	

实际上经济学也与伦理学一样，呈现出以行为（善—边际效用学派）、制度（正—制度学派、历史学派）、存在（德—赠与论经济学）这三大课题为中心展开理论的传统。

在获得一个苹果的情形下：作为新古典学派的边际效用学派，重视计算获得最后一个苹果时所拥有的效用（即边际效用）与成本、从而获取利益的效率行为；制度学派重视“一个苹果进入我手之前的制度有多公正”这一历史与制度；赠与论经济学则重视“是谁把苹果给了我”这一存在问题。

一切社会皆有经济与伦理，经济与伦理之所以成为社会的核心，是因为经济与伦理是以“普遍价值”为标准来整合社会的两大主要方案。相互对立的经济与伦理之所以总是相伴出现，是因为经济（效率）与伦理（正）拥有“善（善）”这一共同点。善同样将两种相反的属性统合于一身。当以

效用为善（善）时，善兼具个人多元性与质的多样性，故在个人多元性这一层面上有效率与正义、在质的多样性这一层面上有自由与卓越，可作两种结合。自由对于经济与伦理而言皆为基本的价值规范。

[图2.2] 课题的构成¹⁴³⁾

依据上述课题，经济世界与伦理世界以善为中心而整合。整合后的经济与伦理世界，通过政治或宗教这一“德”加以中介。经济、伦理、政治（宗教）分别代表行为、制度、存在。

如[图2.3]所示，从稀缺资源中产生财物，从不足之德中产生能力，从有限之正（正）中产生权利。经济与伦理在“卓越性”这一政治之德（德）的领域中被调节，而三者皆统合于善。

[图2.3] 经济世界与伦理世界的整合¹⁴⁴⁾

在伦理思想中考察经济伦理，则伦理思想在与经济相关联时，依其强调正（正）、善（善）、德（德）中的哪一部分而显现出特性。伦理学的传统首先始于正（正）与善（善）之争。始于亚当·斯密的功利主义传统，重善（善）甚于正（正），主张最大多数之幸福即为道德，在重正（正）甚于善（善）的罗尔斯社会契约主义出现之前，一直构筑着主导性的经济伦理思想。功利主义传统主张：为了最大多数的幸福，个人即便被牺牲亦无妨。

罗尔斯将康德的义务主义伦理现代化，指出功利主义的弱点，复兴了立足于个人自由的社会契约主义正义论。¹⁴⁵⁾即：个人之幸福若被牺牲，则最大多数之幸福便毫无意义，故而保障个人幸福的义务更为重要。罗尔斯的社会契约主义相比功利主义有更进一步之处，却引发了自由与平等的问题，因而又受到共同体主义者与自由至上主义者的批判。主张“个人义务固然重要，但共同体更为优先”的共同体主义¹⁴⁶⁾，从整体论的观点出发，强调实用之德（德）甚于作为伦理义务意识的正（正）；自由至上主义则从个人论的观点出发，强调作为积极自由之德（德）甚于正（正）。此时自由可謂是正（正）、善（善）、德（德）三者共通的基本规范。

更具体地考察各思想的关系：以密尔与边沁或帕累托¹⁴⁷⁾为代表的功利主义，不同于以哈耶克、弗里德曼为代表的自由至上主义，认为只要有利于整体，个人之自由便可受到约束；又不同于社会契约主义，认为利益优先于义务。

重伦理甚于经济的伦理学是社会契约主义与共同体主义¹⁴⁸⁾。以罗尔斯为代表的社会契约主义，不同于共同体主义，采取方法论的个人主义，不为整体之利益而牺牲个人。以麦金太尔为代表的共同体主义，是资本主义之下能够施行社会福利的最佳替代方案，但因对“个人牺牲之对等回报”的不透明，其现实性受到质疑。¹⁴⁹⁾就价值理念这一层面而言，可谓与经济伦理相关的功利主义与自由至上主义强调通过适应而实现的效率，强调伦理的社会契约主义追求通过团结而实现的正义，共同体主义追求通过自由而实现的卓越。为整合上述课题，现代经济伦理与经济学在四种方位上解决问题。

〈表2.2〉现代道德哲学的方位

方法\价值 善（善）—制度内秩序 正（正）—制度的基础结构					
:---: :---: :---: :---: :---:					
个人主义 市场均衡论（理论经济学）		社会契约主义（正义） 自由至上主义（自由）			
整体主义 功利主义（效率） 共同体主义（德） 制度进化论（历史学派经济学）					
四种伦理学可依个人/共同体、效率（经济）/正义（政治）这一标准划分为四个象限。					

[图2.4] 四种经济伦理的关系

第二，若考察宗教这一层面，则经济伦理与宗教思想的相互关系，可从宗教思想教理体系中循环逻辑的构成加以考察。无数宗教之中，能将拥有循环经济观的宗教限定为儒佛仙与西教，这体现于各宗教理论的逻辑思维框架之中。¹⁵⁰⁾正因循环逻辑所能表达的逻辑框架是有限的，东西方的宗教思

想方可压缩为儒佛仙与西教。经济学同样如博弈论一般既是一种逻辑学、又彼此处于循环关系之中，故经济伦理与宗教可以相互整合。

因为圆是圆的，所以在循环论中，命题X与命题 $\neg X$ ¹⁵¹⁾不同于直线理论，而呈现为互补（相补的）关系。¹⁵²⁾循环的诸样态可运用数理逻辑，以作为拓扑学之一的邻接结构论加以考察。¹⁵³⁾如同辩证法一般，在圆的循环逻辑中，从起点以X出发的命题，到折返点变为 $\neg X$ ，复又变为X。¹⁵⁴⁾归根结底，循环论中可能出现的逻辑被限定为：

“X即X、 $\neg X$ 即 $\neg X$ ”的儒教¹⁵⁵⁾，

“X即 $\neg X$ 、 $\neg X$ 即X”的道教¹⁵⁶⁾，

“X既非X亦非 $\neg X$ ”的佛教¹⁵⁷⁾；

而西教则以“X即一切”¹⁵⁸⁾之博爱（博爱），将三种循环逻辑连接起来、使之运作。

实际上，“X即X、 $\neg X$ 即 $\neg X$ ”的儒教逻辑：¹⁵⁹⁾

学（X）而时习之（X）则悦，¹⁶⁰⁾

有同志（同志，X）自远方来（X）则乐，¹⁶¹⁾

君（X）当为君（X），臣（ $\neg X$ ）当为臣（ $\neg X$ ）。¹⁶²⁾

知之（X）为知之（X），不知（ $\neg X$ ）为不知（ $\neg X$ ），是知也（X）。¹⁶³⁾

朋友（X）即朋友（X），仇敌（ $\neg X$ ）即仇敌（ $\neg X$ ）。¹⁶⁴⁾

针对儒教的逻辑，道教以悖论应对。

“X即 $\neg X$ 、 $\neg X$ 即X”的道教中：¹⁶⁵⁾

道（X）可道（X），则非道（ $\neg X$ ）；¹⁶⁶⁾

至强者（X）乃至弱之水（ $\neg X$ ）；¹⁶⁷⁾

天地（X）不仁（不仁， $\neg X$ ）；¹⁶⁸⁾

朋友（X）即仇敌（ $\neg X$ ），仇敌（ $\neg X$ ）即朋友（X）。¹⁶⁹⁾

在中国大陆道教与佛教彼此对峙之际，印度的佛教作为居中调和的思想席卷中国。

“X既非X亦非 $\neg X$ ”的佛教，针对“仇敌即朋友”的道教，

主张“既无朋友（X）、亦无仇敌（ $\neg X$ ）”，一切皆空（空）。¹⁷⁰⁾

[图2.5] 各宗教的相互关系

各宗教经济思想的循环关系，集中体现于可谓宗教教理之核心的“追求永生之方法”。主张“X即一切”的西教，在上帝与人类共同体之间，通过立足十诫的契约式循环，追求灵魂永生（灵魂永生）。¹⁷¹⁾“X即一切”的逻辑，使人追求共同体甚于个人、追求精神甚于物质，故而追求通过灵魂而得的永生。¹⁷²⁾“X既非X亦非 $\neg X$ ”的佛教，追求通过缘起论之法轮中万物之循环而成的轮回转生（轮回转生）。若“X既非X亦非 $\neg X$ ”，则肉体与精神之别消失、我与你之别消失，故人死而轮回、更替身躯，通过轮回转生得以成就来世之圆满。“X即X、 $\neg X$ 即 $\neg X$ ”的儒教，追求通过父与子、君与臣这一人伦中的循环而成的招魂再生（招魂再生）。若物质即物质、精神即精神、我即我、你即你，则人会指向现世甚于来世、指向共同体甚于个人。“X即 $\neg X$ 、 $\neg X$ 即X”的道教，一向强调通过顺应自然之理的无为自然之循环而成的肉身永生（肉身永生）。¹⁷³⁾若精神即肉体、肉体即精神，死即生、生即死，则人会指向个人甚于共同体、指向现世甚于来世的肉身永生。在宗教中，循环曾是追求永生的各宗教认同之核心，故各宗教一向警惕足以打破循环的经济之无限发展。各宗教可依其所追求之永生的个人¹⁷⁴⁾/共同体¹⁷⁵⁾、来世指向性¹⁷⁶⁾/现世指向性，分为四类。

[图2.6] 各宗教永生观的相互关系¹⁷⁷⁾

在循环世界观中，万物彼此呈现出如分形（fractal，相同性）般的相似关系，尤其与宗教密切关联的经济与伦理更是如此。所谓分形（fractal，相同性），意指彼此相似的结构。现代科学已阐明：最小的原子与最大的银河拥有相似结构，计算机与分子拥有相似结构。

[图2.7] 宗教与经济伦理的相互关系

与“将万物分割以寻找终极粒子”的还原主义方法不同，在“从万物之关系中寻找法则”这一创发主义、全一（全一）论方法所运用的循环论中，万物皆循环，彼此呈待对性的结构相互相似。¹⁷⁸⁾

在[图2.4]四种经济伦理的关系与[图2.5]各宗教的相互关系中，X轴的效率（经济）—正义（政治）、现世指向—来世指向，以及Y轴的个人—共同体，各有共通之处，故两图可如[图2.7]般重叠。

道教在循环论中放眼远望，因“朋友（X）即敌（-X）、敌（-X）即朋友（X）”，故个人呈现为不与他人相连、独求自身自由的自由至上主义性格；¹⁷⁹⁾而“既无朋友（X）、亦无敌（-X）”的佛教，则成为只尽自身应尽义务的社会契约主义宗教。在“朋友即朋友、敌即敌”、敌友分明的儒教中，虽追求为己方谋取的最大幸福，但为整体利益而无视个人利益，指向功利主义。¹⁸⁰⁾若说道教、佛教、儒教在生产层面将一切汇聚起来，那么“X为众人所有”的西教，便以博爱（博爱）这一共同体主义，将所聚之物如火一般尽数分予众人。¹⁸¹⁾

第三，考察经济，则世界宗教依循环论的逻辑结构分为儒佛仙与西教，而经济则拥有储蓄、生产、流通、分配这一与循环相关的结构。

[图2.8] 经济观的相互关系¹⁸²⁾

若将既有宗教的逻辑应用于经济循环：

“X即-X、-X即X”¹⁸³⁾的道教，偏重于通过“为未来作准备而准备今日”的财富观（财富论）所实现的经济循环；¹⁸⁴⁾

“X即X、-X即-X”的儒教逻辑，则以通过财富观所积累的财产来组织人与社会、从事生产。由儒教生产出的财货，依西教的博爱思想被广泛赠与—流通，流通完毕的财货，

再由“X既非X亦非-X”的佛教公平分配，所余之物复又储蓄，从而如[图2.9]般成为新的循环。

[图2.9] 各宗教与经济观的相互关系 [图2.10] 宗教与经济伦理、经济观的相互关系

因伦理学拥有自由至上主义、功利主义、共同体主义、社会契约主义这一待对性（待对性），故各宗教的经济思想可如[图2.10]般，以储蓄、生产、流通、分配这一经济活动过程为中心，重新整理为道教与自由至上主义的财富观、儒教与功利主义的¹⁸⁵⁾劳动观、西教与共同体主义的财货观、佛教与社会契约的分配观。

此外，经济思想与经济学具有历史的相互关系，故可如[图2.11]般：自由至上主义与强调“效用”这一使用价值的新古典派经济学相对应，功利主义与强调“有效需求与作为革新之符号价值”的凯恩斯/熊彼特主义经济学相对应，共同体主义与强调“作为赠与之象征价值”的社会福利主义制度学派经济学相对应，社会契约主义因强调公正交换，故与立足劳动价值论而强调交换价值的古典学派或马克思主义相近。

[图2.11] 宗教与经济伦理、经济学的相互关系

各经济学派之思想概括如下。新古典派经济学，是指通常出现在高中社会教科书中、以供求法则为代表的经济学。与“供求法则载于高中社会教科书、故被视为毫无争议的经济学基本理论”这一常识不同，供求法则不过是针对以供给为主的古典经济学的批判理论——新古典派经济学的理论而已。新古典派经济学相比经济的整体流向，更着眼于个人的主观偏好，将经济以供求、效用的观点主观化。代表性新古典派经济学家有马歇尔、哈耶克、弗里德曼等，他们视最小政府、市场经济与自由为至上价值，故为自由至上主义者提供了经济学根据。对新古典派经济学家而言，价值即“那

一事物有多少使用之价值”这一使用价值。

以解决1929年世界大萧条的罗斯福总统新政之理论拟订者而闻名的凯恩斯，批判“即便世界大萧条来临、仍笃信最小政府与市场经济而束手无策”的新古典派经济学，以“有效需求”这一功利主义概念解决了萧条。与“只要交给市场、一切问题皆可解决”的新古典派经济学家不同，凯恩斯主张必须为劳动者提供能够消费的工作岗位，方能实现最大多数的最大幸福，从而为经济学理论带来巨大变革。熊彼特主义¹⁸⁶⁾与凯恩斯主义同为追求最大多数最大幸福的功利主义，这一点相同，但它主张经济之价值并非由“作为有效需求之财富”、而是由革新所产生，能实现最大多数最大幸福的社会革新使经济得以循环。在功利主义中，价值即能为社会带来最大生产的革新价值、亦即符号价值。符号价值不像使用价值与交换价值那般明确，故带有暧昧性。此外，符号价值是模仿他人欲望的价值，故若不循环，便易因成员的内部分裂而招致道德松弛与自我毁灭。符号价值（鲍德里亚）据说会呈现为炫耀性消费的价值（凡勃伦¹⁸⁷⁾）或模仿价值（吉拉尔¹⁸⁸⁾）。

若说新古典派经济学或凯恩斯主义经济学是强调“在既定界限内最佳适应”这一效率的、以经济为中心的经济学，那么制度学派经济学¹⁸⁹⁾则是将既定框架本身作为问题、意欲改变既定框架以创造新价值的经济学。新古典派经济学或凯恩斯主义经济学在经济循环中主要偏重于生产，引发经济中的能量过剩现象，又偏于积累，从而使经济循环陷于麻痹。制度学派则意欲打造合理消费的框架，使经济得以循环。代表性学派与学者有：赠与论经济学家莫斯，主张以消费为主之普遍经济学的巴塔耶¹⁹⁰⁾，鲍德里亚，美国制度学派的凡勃伦等。制度主义经济学认为，经济之根源在于消费与赠与，生产是为消费与赠与而进行的活动，商品之价值呈现为“该商品被赠与时有多大价值”这一象征价值（鲍德里亚）或文化价值¹⁹¹⁾（盐野谷祐一）。

若说新古典学派、凯恩斯—熊彼特主义经济学、制度主义经济学分别以使用价值、符号价值、象征价值这一“效用”为中心，那么古典学派与马克思主义经济学则以“公正的劳动价值”这一“交换”为中心。可谓最早的经济学理论的古典经济学，并非高中教科书中供求法则的新古典派经济学，而是强调劳动价值之均等性的古典学派与马克思主义经济学。古典经济学认为，一切商品皆为人类劳动之产物，价格之所以确定，是依商品所投入劳动的平均值，而经济上有效率者，即是使劳动价值平准化。在古典派经济学中，人被视为“能投入劳动的劳动力”这一商品，人之价值被视为“能再生产劳动力的最低生计费”。工资并非由劳动所生产之价值，而是再生产劳动力所需之费用、即最低生计费。最低生计费与“投入劳动所制成之商品价值”之差额，便成为剩余价值，成为资本。

各经济思想之中，价值理论之所以成为经济学的核心概念，是因为商品之价值为何，决定着“我所得之份额是否正当”，故价值论问题与分配问题直接相关。鲍德里亚认为，一切事物皆拥有四种经济价值。例如，手中拿着的苹果，吃了便是使用价值，交换便是交换价值，作符号使用便是符号价值，赠与他人便是象征价值。¹⁹²⁾

至此为止的讨论概括如下。

〈表2.3〉宗教—经济伦理—经济理论对照表

储蓄 生产 流通 分配
:---: :---: :---: :---: :---:
宗教 道教 儒教 西教 佛教
经济思想 自由至上主义 功利主义 共同体主义 社会契约主义
经济观 财富观 劳动观 财货观 分配观
经济学 新古典派 凯恩斯主义 制度学派 古典派/马克思主义
价值理论 使用价值 符号价值 象征价值 交换价值

实际上考察东西方经济史可见，西方资本主义与道教的财富观相似，始于“将私有财产与高利贷承认为得救之预定”的加尔文新教式财富观，复又因从中国传入的儒教式富国强兵论而被点燃。当富国强兵之策使西方的占有欲喷涌而出时，竟至于破坏了曾是富国强兵论之渊源的儒教之东方循环性，进而人类连锁性地否定神，从而连“作为神之救赎承诺的财货”这一西教式循环也一并破坏。循环性消失的现代，蜕变为物质至上主义与赌博资本主义，于是现代便需要能拯救它的循环宗教思想。

为理解大巡思想所体现的循环经济观，先按各宗教与经济思想，逐一考察既有经济思想的宗教渊源及其有限的循环性。

2. 中国式道教资本主义与自由至上主义的财富观¹⁹³⁾

相比儒教、西教、佛教（如儒教资本主义或新教），道教虽未能像它们那样在学界引发与资本主义相关的论争热潮，却可谓是最贴近资本主义、且对中国人影响极大的思想。¹⁹⁴⁾今日共产主义中国最受欢迎的宗教是道教，而以物质为最优先价值的现代中国，¹⁹⁵⁾与其说是儒教国家，不如说更接近道教国家。¹⁹⁶⁾反对儒教的毛泽东相对优待道教，常将共产主义与道教相比较而加以强调，¹⁹⁷⁾邓小平的改革开放也与道教的柔韧相关。¹⁹⁸⁾道教与中国人善于理财（理财）的属性显示出极为契合的特性。今日道教寺院之神，满是掌管财物的神明。¹⁹⁹⁾中国这种道教取向的经济体制，可称为中国式道教资本主义。²⁰⁰⁾

从贴近日常生活的部分考察中国式道教资本主义，则按历史、重点经济活动、教理、社会观、经济活动态度、市场观、国家观、价值理论、问题点、差异点、改善点等顺序，可见其拥有与自由至上主义及新古典派经济学相似的财富观。²⁰¹⁾

首先考察道教东西方交流的历史，道教由利玛窦间接地首次介绍到欧洲之后，²⁰²⁾在经济理论上影响了主张看不见的手的亚当·斯密、主张边际效用论的新古典学派，在经济伦理这一层面上则影响了自由至上主义。²⁰³⁾被韦伯视为资本主义之起源的清教主义之创始者加尔文所居的日内瓦，当时是马可·波罗等中国信息盛行的商业地区，而成为资本主义全面发展之标志的职业天职说、预定论、对高利贷的承认，原本是在中国受道教劝善说（劝善说）或财富观之影响而施行的。²⁰⁴⁾作为得救之预定之证明的加尔文财富观，与“作为神之恩宠的财物”这一道教式财物观有相通之处，道教与新教的财富观极为相似。²⁰⁵⁾正如肾脏（肾脏）如同身体之银行般过滤万物、将新的活力送往肝（肝），在经济中，于对未来的期待中储蓄财产的财富观同样可谓经济发展之核心。²⁰⁶⁾与韦伯所言不同，催生资本主义的加尔文主义，其实发生于与西教恰恰相反的思想。²⁰⁷⁾西教原则上主张博爱，故财富观式的行为可谓与博爱相对立。²⁰⁸⁾韦伯将西方资本主义之起源视为加尔文的预定论，然而加尔文的禁欲主义，唯有在与亚当·斯密的道教式资本主义思想相结合之后，方才真正全面运作。²⁰⁹⁾

加尔文违背“将一切分予众人”的西教博爱精神，如中国与印度一般，承认了当时连伊斯兰也判为非法的高利贷，从而奠定了储蓄的基础。加尔文将“妨碍必需商品之完整交易”的垄断视同杀人。据说依加尔文的主张，当时日内瓦市对属于生活必需品的葡萄酒、面包、肉类等实施了价格管制。²¹⁰⁾当时的宗教改革家大多经营着受全面破产与失业蔓延所威胁的商业城市。²¹¹⁾凭加尔文的政策，日内瓦在一代人之内，便从微不足道的地方城市跃升为国际性的商业与财政中心。²¹²⁾与大陆不同，个人主义发达、加尔文影响力相对大于路德的英国，其亚当·斯密继承加尔文思想，并借助从魁奈处习得的老子与孔子思想，运用了看不见的手之无为自然。²¹³⁾

从思想史看，道教的小国寡民²¹⁴⁾思想影响了孔子与孟子的自由放任经济思想，复又延续至加尔文与亚当·斯密等人。²¹⁵⁾自由至上主义与边际效用学派的思想渊源是亚当·斯密的《国富论》——而《国富（国富）论》单从其题目就来自道教的富国（富国）强兵之策，《国富论》的代表性理论“自由放任”也出自对包含道教之无为的“无为之治”的翻译。（脚注70）

在教理层面，储蓄因否定现实、将希望更多寄于对未来的期待，故而成为拥有“X即-X”这一循环逻辑的道教经济思想。小国寡民、水之哲学，是代表性的储蓄思想。道教在生产—流通—分配—

储蓄这四个层面，意欲以储蓄为基础促进循环。

考察道教的重点经济活动，在生产—流通—分配—储蓄这一经济循环中，与道教相关的经济领域尤可谓“储蓄”。东方思想相比西方思想相对指向内向性，²¹⁶⁾而东方思想之中若说儒教是“前进”的宗教、道教是“归返”的宗教，则道教自老子以来一向强调无（无）、止（止），这在经济循环中可谓相当于储蓄。将从曹操处所受之财物一分未用地积存起来、归向刘备时又将财物尽数分予众人的义气之神关云长，在道教中成为财物之神，²¹⁷⁾而道教的核心教理无为自然，在经济活动中便成为储蓄。²¹⁸⁾道教信徒制作劝善书（劝善书）与功过格（功过格），以确认自己的善行积累了多少未来的财富。²¹⁹⁾

道教相比积极的活动，更强调消极观望的智慧。储蓄是分配全部结束、以待来日、储存全部能量的状态，以五行论如“水”，以颜色论如黑色。实际上道教被称为“水的宗教”，强调水的智慧，并以黑色为象征色。²²⁰⁾

考察道教的国家观，则呈现为“将理想国家视为最小限度之政府”的小国寡民（小国寡民²²¹⁾）思想。小国寡民（小国寡民）如同无政府主义一般，呈现为以效用为主的最小限度之国家。黄台渊虽称亚当·斯密习得了儒教的无为而治，²²²⁾但儒教的无为而治也可谓是从道教习得的。道教在身心关系上也祈求使用最小限度能量的无病长寿，可谓鼻祖的老子则专注于富国强兵与民众财富之增加。

考察社会观，道教将政治社会活动视为人为之努力而加以否定，仅以经济活动通过储蓄使万物循环，故与自由至上主义的财富观有共同点。自由至上主义可谓是在经济伦理上优先个人甚于共同体、优先自由甚于正义的经济伦理。自由至上主义的经济伦理认为，任何限制自由的社会制度皆不可行，经济依个人对货币的使用、凭看不见的手而自然发展。

考察平等观，道教如同“法律面前的平等”与“市场面前的平等”一般，主张“道（道）面前的绝对平等”。若说儒教展开了立足共同体的大同（大同）平等思想，那么庄子则追求道面前的绝对平等²²³⁾或天生平等说（天生平等说）。庄子的绝对平等，与自由至上主义“法律面前的绝对平等”相似。

论及社会制度与士农工商，道教还强调技术、工（工）。道教的教理始于气功术，并以为与神合一的咒文、缩地法、炼金术等种种技术武装自身。道教兴起的南部中国，也是尧帝舜帝时掌管土木的共工（工共）族所居之地区。

考察与分配相关的、最为重要的价值理论，道教尊重实利，故道教式的价值理论可谓与新古典派的边际效用理论相似。边际效用论²²⁴⁾是一种主张“作为边际财货之最后财货的效用——边际效用——决定价值”的价值论。例如，同样的苹果，饿时吃的苹果远比饱时吃的苹果效用更大，价值并非如劳动价值论般与需求者无关而被单方面决定，而是由需求者决定。需求者饥饿则苹果价值上升，需求者饱足则苹果价值下降。那么，最能提高价值的方法，以苹果为中心而言，便是按最饥饿者的顺序食用，最能提高价值。若商品以最有价值的方式运动，则它按最饥饿者的顺序循环——这便是边际效用论中所隐藏的循环原理，也可谓边际效用论“资源之有效分配”这一长处。此外，分配以仅按边际效用分配为正义。在边际效用论中，分配并非按商品所投入劳动之价值而获取，而是仅按我所感受之效用而获取的主观之物，故难以主张分配之不公平。

在边际效用论中，财货最有效率地运动，是“按效用最迫切的顺序依次消费物品”的情形。边际效用论始于财货之交换，终于商品之循环。饥饿者用自己所拥有的其他财货来交换、购入苹果，故始于交换而实现最有效率的循环。在边际效用论中同样，循环越多、越快，价值越上升，故可知真正产生价值的并非效用，而是循环。

若说边际效用论得以实现之处是流通过程，那么其发生之处便是道教的储蓄。在既定资源下决定最佳选择的“边际效用均等法则”，如同自由竞争理论一般，唯当前提条件——经济循环——可能时方为妥当的概念。²²⁵⁾流通如火一般，只是将水所聚之物洒出而已。要使边际效用均等，只需让面包归于最饥饿者即可。因此，边际效用同样承担着有限的循环。

道教虽强调财富观，却被儒教之威势所压制，未能发展为资本主义。韦伯认为，新教所拥有的、依预定论而来的肯定性财富观，在儒教中是缺失的，故中国未能发展出资本主义，²²⁶⁾然而道教比新教更强调财富。只是道教被儒教压抑，财富一经积累便又被掠夺，从而未能抵达资本主义。

今日自由至上主义以诺齐克²²⁷⁾为代表，新古典派经济学以弗里德曼²²⁸⁾、哈耶克²²⁹⁾等为代表。

考察道教自由至上主义财富观之优缺点：优点在于，通过边际效用均等法则使经济循环的道教财富观，虽善于适应既定现实，却有“无法果敢改变既定框架”这一局限。在只强调适应的冷酷的自由至上主义社会中，无论阶层高下，皆有陷入赌博资本主义的危险。

此外，在制度不完备的情形下，正如道教曾流于逃避现实之思想，财富观也容易堕落。实际上，依加尔文的财富观而积累资本的西方财富观，蜕变为赌博资本主义。正如韦伯所言，强调禁欲劳动的新教之肯定性财富观，在尼采所宣告的“神之死”与以共产主义之失败为象征的“人之死”之后，大为转变为追求炫耀性消费与虚拟满足的“赌博资本主义”式财富观。

科学一经发达，关于人的秘密便被揭开，于是人抛弃神，转而为自己赚钱。正如以“神已死”为代表的尼采之言，在神已死的世界里，货币无法成为“救赎”之征兆，而仅仅成为对他人欲望的征兆。在因货币而使欲望均质化的资本主义中，拥有货币便意味着拥有他人的全部欲望。货币曾是神与人之循环的征兆，后来却成为人与人之间循环之承诺的征兆。

共产主义这一计划经济的失败，因对人类理想之信念的丧失，使得对“作为他人欲望之货币”的信念也随之破碎。如今货币既非为神而设的救赎征兆，也非为他人而设的利他主义欲望征兆，而仅仅成为模仿他人欲望的征兆。货币一旦丧失“人类理想之征兆”的功能，便成为赌博资本主义的象征。货币如今成了为货币而生的货币，丧失其循环性，自身成了一种宗教。正如人在宗教受损的处境中仍不怨恨宗教之教主一样，现代人即便丧尽财货，也不再怨恨资本主义。²³⁰⁾现代资本主义的财富观，成了丧失循环性的赌博资本主义财富观。

〈表2.4〉道教资本主义与自由至上主义比较表

道教资本主义 自由至上主义/新古典派经济学	
----- :----: :---:	
影响史 影响利玛窦、加尔文 影响现代主流经济学	
理论 X即-X，否定现实、为未来作准备 尊重自由	
重点经济活动 储蓄、财富观、财物崇拜、嗜国主义 ²³¹⁾	
私有财产增殖，得救之预定与人类理想之征兆	
国家观 小国寡民，实现太平 最小政府，警察国家	
社会观 排斥人为 排除政府干涉	
平等观 道面前的平等，天生平等论 法律/市场面前的平等	
制度观 最小主义 强调市场，强调商业	
价值理论 崇尚实利，上善若水之适应 效用价值，通过适应而实现的效率	
代表思想家 老子、庄子 加尔文、亚当·斯密、哈耶克、弗里德曼	
优点 引发经济动机 资源的有效分配	
问题点 因否定社会制度而虚无主义、逃避现实	
因过度尊重自由而破坏共同体；因神之死而赌博/赌场资本主义化	
差异点 循环/自由之中，循环优先 循环/自由之中，自由优先	
问题解决方案 警戒过与不足 承认对自律的责任，恢复良心	

考察道教资本主义与自由至上主义财富观之差异及相关问题点：道教资本主义与自由至上主义皆拥有珍视储蓄与自由的财富观，但归根结底，道教资本主义以自然为优先，故优先自然之循环甚于自由；自由至上主义以人为优先，故优先人之利益甚于循环。现代自由至上主义受道教影响，对资本主义发展贡献巨大，却连自然之循环也加以无视而追求人之利益，从而引发了今日的巨大危机。因此，自由至上主义亟需“不否定自身责任而追求自由”这一循环之恢复，道教资本主义则亟需警戒过与不足。至此为止，将道教资本主义所体现的自由至上主义/新古典派经济学特性，就财富观加以概括，如〈表2.4〉所示。

3. 佛教菩萨资本主义与社会契约主义²³²⁾的分配观

相比拥有亚洲四小龙及中国、日本作为背景的儒教资本主义，佛教的经济思想相对未受瞩目，但经济相关论述相对丰富的佛教，近来随着印度的崛起与生态主义的扩散，作为新的经济替代方案而受到瞩目。²³³⁾尤其佛教的经济思想，相比道教、儒教、西教，相对偏重分配甚于生产，是一种差异化的经济思想，可谓是受缘起论这一严格道德律所支配的现代经济思想。²³⁴⁾以分配为中心、以伦理为中心的佛教资本主义，其重视人类义务的特性以“菩萨资本主义”一词得到很好的体现，故佛教的经济思想可称为菩萨资本主义²³⁵⁾。

从贴近日常生活的部分考察佛教菩萨资本主义，可知它在历史、重点经济活动、教理、社会观、经济活动态度、市场观、国家观、价值理论、问题点、差异点、改善点等方面，拥有与社会契约主义及古典经济学相似的分配观。

考察佛教资本主义的历史，佛教同样由利玛窦首次介绍到西方。²³⁶⁾佛教影响了康德的义务主义伦理学。²³⁷⁾始于亚里士多德德性伦理学的西方伦理学，经西教的共同体主义伦理学、康德的义务论社会契约主义伦理学，而抵达英国功利主义。

作为社会契约主义之根源的义务主义伦理学之始祖康德，自己虽未察觉其思想接近佛教，但后世之人多有指出康德哲学与佛教的相似点。²³⁸⁾

康德在西方率先引入“二律背反”这一原理，导入了如同印度哲学的“三”之体系。²³⁹⁾佛教与印度分别开发出“中(中)”“空(空)”“0(零)”这些概念，为仅由男/女、阴/阳二分法构成的世界引入了佛教式的三分法，而康德的“二律背反”概念同样是如“0”一般的第三概念。康德运用二律背反，批判大陆的理性论是“无内容的形式”而空洞、英国的经验论是“无形式的内容”而盲目，从而得以主张如“0”一般既非理性论亦非经验论的先验知识。如佛教般以现象学方式否定两端的康德，复又如社会契约主义般要求义务论。²⁴⁰⁾不能成为道德的人，必须要求“善”与“神”，而这种要求也如同佛教中“无我(无我)”要求“善(善)”一样。受康德影响的叔本华²⁴¹⁾，以及受叔本华影响的尼采，也都高度评价佛教。²⁴²⁾佛教对社会契约主义经济伦理及与之相关的平等思想产生了巨大影响。

佛教的重点经济活动，正如“看似静止的虚空(空)崩坏后又成就”之意的成住坏空(成住坏空)这一佛教循环观所体现的，在储蓄—生产—流通—分配之中，因财产依缘起(缘起)而生、且不承认阶级，²⁴³⁾故经济活动以公正分配为中心而呈现。

观佛教教理体系，可谓是一种相比效率、更强调“依缘起论而公正分配”这一以分配为中心之循环的宗教。佛教强调分配的理由有两种解释。其一，佛教发生之地印度因天惠的风土，粮食生产几乎无需人为努力，亦可两熟，纵遇天灾也归之于命运，故在印度这样的社会里，理所当然地强调“分”的道德甚于“造”的道德。²⁴⁴⁾另一种解释是：在生产力极低的社会阶级中，若无生产物的均等分配，人们便无法共同生活，而释迦在世时的印度是种族社会、是生产力极低的社会。²⁴⁵⁾“X既非X亦非-X”，否定新的运动本身、将运动固定下来的佛教，在“强调公平性与‘正义’甚于效率”这一点上，与社会契约主义相似。²⁴⁶⁾

观佛教的重点经济活动，佛教常被认知为远离世俗劳动的超越性宗教，但佛陀的教导却表明这种认知是偏见。²⁴⁷⁾

释迦如来将“毫无经济活动之人”称为盲人，将“知晓获取或增殖财产之法、却无辨别善恶之眼的人”称为独眼人，将“既知获取或增殖财产之法、又能辨别善恶的人”称为双目之人，珍视立足正当分配的经济活动。²⁴⁸⁾

通过道教式储蓄而使经济潜力膨胀的经济，在创造性飞跃之前，呈现出“先考虑飞跃之后如何分配财富”的样态。社会契约主义同样据说是作为针对“自由至上主义中不存在为最大多数幸福之自然极大化方法”这一阿罗 (A. C. Arrow) 不可能性定理的替代方案而出现。²⁴⁹⁾

在循环论中，发展并非直线，而如“一阴一阳之谓道（一阴一阳之谓道）”²⁵⁰⁾所言，以“扩张一次便收缩一次”的“乙（乙）”字形发展。²⁵¹⁾由道教所积累的力量，经佛教式思想养生（养生）之后诞生，复又以儒教飞跃。佛教依缘起这一循环论法则，将万物精确分配。²⁵²⁾

考察佛教的国家观，同样强调分配。²⁵³⁾佛教重视国王的分配政策，亦提示了正确的经济运营方向。²⁵⁴⁾

佛陀主张：社会诸问题皆源于经济不均，国家应通过适当的再分配政策实现社会公正。

据说佛陀所主张的国家分配政策之标准，与美国政治经济学家罗尔斯 (J. Rawls) 的社会契约主义见解有相当的相似点。罗尔斯主张：所谓收入分配的公平，是指无论社会成员当前的社会地位如何，只要有社会成员的同意，便应视为公平。而且，只要是能最大限度提升最低收入群体——极贫者——之福祉的收入分配政策，便姑且可谓公平。²⁵⁵⁾

国家通过向贫穷农夫提供生产基础、向商人提供资本、向雇员支付工资，使财货朝正确方向均等分配，从而实现社会正义——这便是《究罗檀头经》²⁵⁶⁾的说明。然而，两者更为接近之处，在于其根基都在于道德命令。据说《究罗檀头经》中，国家的分配政策之意义在于：并非在一时救济贫民的层面，而是帮助穷人持续拥有生计手段、从事生产活动，从而构筑自立之基、摆脱穷困。²⁵⁷⁾在罗尔斯那里同样，道德原则构成判断分配原则之标准，这一点不可忽视。

观佛教社会观中的福利概念，佛教徒尤其留意《优婆塞戒经》等所宣说的三种福田概念，以经营经济生活。所谓三种福田，即功德田（功德田 = 敬田）、报恩田（报恩田）、贫穷田，而对于社会福利，佛教同样将其视为个人自发动机²⁵⁸⁾之结果。²⁵⁹⁾

考察佛教的价值理论，与亚当·斯密的劳动价值论相似。亚当·斯密的劳动价值论，如同在现象学中以判断中止的状态、在商品之流动中寻找价值之根源。说经济学始于亚当·斯密，是因为亚当·斯密首次主张“价值之根源是劳动”这一劳动价值论。²⁶⁰⁾在劳动价值论中，1000韩元的商品之所以比500韩元的商品贵，是因为制造1000韩元商品所需投入的劳动比制造500韩元商品更多。一旦阐明“决定一切商品价格的价值标准是人类的劳动”，与经济相关的一切要素便得到了一以贯之的整理。佛教的缘起论，在西方经济思想中呈现为劳动价值论。²⁶¹⁾所谓劳动价值论，即“构成商品价格的是投入该商品的劳动”，这与“种瓜得瓜”的缘起论相一致。若商品是劳动之代价，则人们便能按劳动之代价公平地获得分配。

因一切价值之根源皆为人类的劳动，故提升劳动的“劳动力之再生产”便成为最重要的生产。据亚当·斯密所言，所谓生产性劳动，是指“为再生产劳动力所需之必需品的生产”而直接投入的劳动。释迦如来同样区分商业劳动与生产劳动，并强调生产劳动。

“有事多、所担多、费力多的业务，与事少、所担少、费力少的业务。前者是耕作，后者是商业；若实行则得伟大之果报，若不实行则伟大之果报不可得。”²⁶²⁾

“商品的价格即投入的劳动量”这一劳动价值论，看似与循环毫无关联。作为劳动价值论之背景的循环，在将等价交换法则应用于商品循环时便会显现。市场中交换法则在起作用，故无人会在市场中进行不等价交换。人将自己的劳动力以高于自身劳动力再生产成本的代价出售，若等价交换持

续不断，则本应无人受损——那么剩余价值为何会产生？正是因为有人在不断给予，而那便是自然的领域。²⁶³⁾

在劳动价值论中，最明确地揭示“自然之循环所带来的赠与成为价值之根源”这一点的概念，便是劳动力与劳动的区分。劳动力是“能劳动的能力”，劳动是劳动本身。劳动力一夜过后便会再生的“再生可能性”，正是劳动与劳动力的差异。劳动力是在一夜之间从某处被赋予新价值而来的。

由道教式储蓄所发生的使用价值，在交换分配过程中得以实现。正如边际效用论中效用之产生本身在于“通过循环消解差异”，在劳动价值论中，从劳动力与劳动的差异里，呈现出自然之循环所带来的纯粹赠与、亦即使用价值。若说劳动价值论从“流行（游行）”这一动态观点把握循环，那么边际效用则可谓从“待对（待对）”这一静态关系、以主观观点把握价值。

佛教强调“膨胀之后的分配”，故在儒佛仙与西教之中循环论特征最为突出。²⁶⁴⁾佛教的劳动，成为“无缘起则无分配”这一作为赠与与分配的劳动。²⁶⁵⁾

佛教拥有这样一种菩萨资本主义的分配观：因万生万物彼此以缘起论相连而循环，故人应如菩萨般将万物视若己身。²⁶⁶⁾近来强调社会循环的经济学，立足佛教的循环论经济思想，找出了既有价值论所隐藏的循环性。劳动、效用、革新这些既有价值论的共同点在于：它们不同于儒佛仙，皆强调人类的努力、隐藏循环，从而掩盖了“价值之根源并非仅由人类努力而生，而是当自然之循环所生之价值被人类努力加工时方才产生”这一点。

当直线式的古典资本主义无法解决环境危机与人的异化时，西方的财货观便从“为积累而抑制欲求”的禁欲主义财货观，转变为生态学的经济观。²⁶⁷⁾无限积累财货的人，撞上环境问题与人之异化这堵墙，开始苦思能解决“通过共同体进行分配”这一问题的价值论。“价值可凭革新无限创出”的信念破碎，兼顾自然与社会的循环价值论登场，强调人类劳动之循环与欲望之对称性。尤其直到20世纪后半才开始为普通人广泛知晓的佛教经济思想，据说是与人类意识最为一致的宗教经济思想。²⁶⁸⁾

考察佛教的问题点，可举与佛教相似的社会契约正义论之问题点相近的问题。在罗尔斯的社会契约正义论中，人并非为利益而行动，而是为恪守“契约”这一义务而行动。佛教指向公平分配，但佛教既不像功利主义那样追求效率，也不像自由至上主义那样指向自由，更不像共同体主义那样指向“自己率先分予”——这便是其问题。佛教只是希望一切价值都得到正义的适用而已。佛教的经济思想，与社会契约主义伦理学的福利国家论相似，效率低下，且排除了创造性之德。随着社会日趋复杂，正义与公正缘起这一界限变得不分明。

考察佛教菩萨资本主义与社会契约主义之差异：佛教菩萨资本主义与社会契约主义皆强调义务之恪守，但佛教菩萨资本主义更珍视缘起（缘起），故强调循环甚于义务；²⁶⁹⁾而社会契约主义更强调义务。西方的社会契约主义伴随社会保障制度之发展，对资本主义发展贡献巨大，但正如共产主义之崩溃所示，它带来了对人与社会的不信任，从而招致今日的危机。因此，社会契约主义需要“不辜负恩惠”的报恩精神，佛教菩萨资本主义则需要超越个人解脱的对共同体的尊重。将菩萨资本主义与罗尔斯的社会契约主义伦理学加以比较如下。

〈表2.5〉菩萨资本主义与社会契约主义比较表

菩萨资本主义 社会契约主义/古典派经济学
----- :---: :---:
影响史 影响康德、叔本华等 影响社会契约主义的平等思想
理论 依缘起论的公正分配 重视公正性甚于效率
重点经济活动 为正当分配而生产 重视正义原则而非经济逻辑
国家观 中立国家，维持社会公正性 基础性社会保障国家

社会/平等观	功德田、报恩田、贫穷田	维持最低收入
价值理论	无缘起，无分配	劳动价值论
代表思想家	舒马赫	亚当·斯密、罗尔斯、康德
优点	恢复对称性、恢复伦理	通过为经济学引入义务而促成共同体发展
问题点	缘起之界限不透明	契约违反时缺乏对策名分
差异点	重视循环甚于正义	重视正义甚于循环
问题解决方案	缘起论的补全	通过恪守义务与团结而实现的正义²⁷⁰⁾

4. 儒教资本主义与功利主义²⁷¹⁾的劳动观²⁷²⁾

20世纪后半，唯独中国、日本、越南，以及被称为亚洲四小龙的韩国、台湾、香港、新加坡等以儒教为国家思想的国家开始席卷世界经济，于是兴起一种反省：被中国共产党痛斥为反近代思想的儒教，岂非是优于资本主义的思想？“儒教资本主义”的研究因而在世界范围内流行。²⁷³⁾

美国燕京研究所的杜维明²⁷⁴⁾、日本的森嶋通夫（森嶋通夫）²⁷⁵⁾、韩国的咸在凤²⁷⁶⁾，对儒教与资本主义的亲性和展开了研究，被西方东方主义所歪曲的儒教思想之优越性开始被一一阐明。²⁷⁷⁾精力充沛地传播儒教资本主义的杜维明等人，阐述了儒教对资本主义之发生与发展发挥了多么积极的功能。²⁷⁸⁾

从贴近日常生活的部分考察儒教资本主义，按历史、重点经济活动、教理、社会观、经济活动态度、市场观、国家观、价值理论、问题点、差异点、改善点等顺序，可知其拥有与功利主义及凯恩斯—熊彼特经济学相似的劳动观。

考察儒教思想对西方经济思想的影响史：西方因加尔文主义而积累财富之后，下一步“生产”便成为主要问题。西方自希腊罗马以降直至西教，一向对个人贪欲持极度否定的见解，但在财货成为得救之征兆的处境下，便产生了“将私心视为社会伦理之根源”的经济思想之转变。当时身为伦理学教授、后世被称为经济学之父的亚当·斯密，与挚友休谟一道研究中国的经济思想，²⁷⁹⁾批判并发展了曾因“个人之私心悖论性地招致社会发展”而引发社会物议的《蜜蜂的寓言》²⁸⁰⁾之逻辑，从而对希腊以来流传的“贪欲之禁忌”这一西方传统掀起了哥白尼式的革命。在亚当·斯密之前曾是人类标准的利他之人，在亚当·斯密之后被视为骗子、或不合理之人、或良心不良之人。“价值不仅由效用价值、更由人类创造性所带来的革新而产生”这一革新价值论登场，世界成为革新的角逐场。

观儒教的理论体系，与“儒教是压抑创造性的迂腐理论”这一通念相反，正如其代表理论书《大学（大学）》所强调的“明德（明德）”“在新民（在新民）”“日新又日新（日新又日新）”，儒教可谓以“能使储蓄所造之种子借创造性发芽”这一推进性的创造性为特征。²⁸¹⁾中国凭儒教的富国强兵之术，直至18世纪一直夸耀世界第一的经济实力。²⁸²⁾利玛窦（利马窦）之所以偏偏前往中国意欲展开地上天国，是因为中国当时是世界第一的先进国，而欧洲处于难以追赶中国的时代。利玛窦及其同僚耶稣会传教士来到中国，所找到的“中国富裕之缘由”，便是以富国强兵为主的儒教。当时中国与韩国一道，是从君王到一般庶民皆学习儒教的世界唯一的教育体制国家，其思想基础便是儒教。²⁸³⁾

考察儒教的重点经济活动，在储蓄—生产—流通—分配之中强调生产。强调仁（仁）的儒教，到孟子虽同时强调仁义（仁义），但最强调的是作为生产的仁（仁）。在儒教资本主义中，人为使万物循环而结成共同体，²⁸⁴⁾拥有“通过为最大多数谋取最大幸福之结构性革新”的功利主义劳动观。²⁸⁵⁾所谓功利主义劳动观，与循环储蓄观或循环分配观一样以循环为中心，却是通过革新²⁸⁶⁾、以生产主导循环的方法。

考察儒教的国家观，儒教可谓以孔子的人文主义国家观为代表。²⁸⁷⁾孔子弥补自由至上主义式家族主义国家观的问题点、发扬其长处，从血缘的自发性出发，以“为减少过失而开发人文”之热望来

设想国家，缔造了欧洲那般艳羨的哲人国家之传统。²⁸⁸⁾

正如《论语》与《孟子》所体现的，儒教在战国时代便已有凯恩斯式的经济调节政策，自然也施行亚当·斯密式的自由放任政策，将富国强兵最大限度地高效施行。²⁸⁹⁾关于西方资本主义之儒教渊源的研究，终于证明了：并非东方从西方学得资本主义，而是西方学走了东方的资本主义，故20世纪欧洲与亚洲的经济次序方才颠倒。

只是西方虽从东方学走了资本主义，却未能学到其内里的易（易）之循环经济观，从而招致了巨大灾祸。

考察儒教的社会观，儒教资本主义强调效率，却因强调“社会整体的集合性效率”，故在伦理学上接近功利主义。²⁹⁰⁾“人即便追求贪欲、看不见的手也会加以调节”这一亚当·斯密的经济思想，是对“道”的模仿。儒教指向社会成员追求同一目标的大同社会。当初模仿孟子自由主义经济思想的魁奈之农业中心资本主义，被转换为以工商业为中心的自由主义资本主义经济，这便是亚当·斯密的古典资本主义。

考察儒教的价值论，儒教的价值论呈现为革新价值论与符号价值。²⁹¹⁾考察革新价值论：劳动价值与边际效用价值相同，结果物却因人而异，这意味着除劳动与效用之外，还有别的价值创出要素。正是决定劳动与效用的“人之要素”决定价值，技术越发达，创造价值的人之作用越大。人作为人力资本被投资管理。

儒教不断鞭策人去创造新事物。若说劳动价值与边际效用是“在既定框架内通过待对与流行创出最大值”的价值论，那么创意性或革新价值论则可谓是“扩大框架本身”的价值论。调节生产与分配的人之革新，可谓机会越是平等地循环，便越向右移动。熊彼特认为革新是价值之源泉，无革新的社会不可能有价值。以最初创造性之契机出发的儒教，在垄断社会的价值体系之后，因创造性之契机消失而使经济多少陷于停滞，但它在现代社会得到更新，发挥了引领亚洲经济发展的牵引车作用。

考察符号价值，可见符号价值同革新一样，其价值之源泉在于循环。²⁹²⁾首先，“某物被创造”意味着使循环的待对与流行得以顺畅。例如，若红色流行，则下一次蓝色流行，而在蓝色流行之时准备红色，便可谓革新。革新在今日生产着区分我与他人的“差异之符号”。

来看儒教与功利主义的优点。道教的使用价值与佛教的交换价值相互对立，若说这两个概念在“人之最低生计水平”上是妥当的概念，那么一旦超越该水平，便需要创造能调和二者的新符号。若说“使用价值”与“交换价值”是“量（量）”之经济所需的价值，那么儒教的“符号”价值便是“质（质）”之经济所需的概念。²⁹³⁾人最应着重者，可谓是通过劳动的生产与通过想象力的革新。²⁹⁴⁾道教的使用价值与佛教的交换价值，以儒教加以符号化、革新，诞生为新的质的价值。偏好符号价值的儒教，将“X即X、-X即-X”的区分置于最优先。作为符号学时代的后期资本主义，成为生产并消费符号的最有效率的体系。²⁹⁵⁾儒教资本主义的符号价值，使共同体人文化，引发可持续的发展。

考察儒教与功利主义的问题点：功利主义看似最接近福利国家，但功利主义并非强调个人之效用、不考虑社会整体之不平等、又设定“一元地评价效用之主体”从而无视多样社会成员的集合性选择过程——在这些方面，它与儒教有共通的问题。亚当·斯密的古典资本主义中，看不见的手如“道（道）”般作用，匹配供求之均衡，然而亚当·斯密与魁奈都未能从中国的经济思想中学到的，正是潜藏于中国思想背景中的循环性。如同中国的易（易）思想一般，看不见的手唯有作螺旋形发展方能实现可持续增长，但亚当·斯密之后，欧洲经济选择的并非螺旋形发展，而是直线形发展。追求直线形发展的欧洲经济，先后遭遇第一次马克思主义革命、第二次环境危机，复又回归东方渊源，转而追求螺旋形发展。正如中国使体制柔性化、资本主义国家强化社会保障制度一样，可以用“在儒教三纲五伦中保障弱者利益、相生”的方法，来发展功利主义与儒教资本主义。至此为止，将儒教资本主义与功利主义加以比较如下。

〈表2.6〉儒教资本主义与功利主义比较表

儒教资本主义 功利主义/凯恩斯—熊彼特经济学
----- :---: :---:
影响史 影响亚当·斯密、魁奈 影响福利国家
理论 重视创造性，日新又日新 有效需求，企业家精神
重点经济活动 生产、仁（仁）、劳动 为最大多数之最大幸福而大量生产
国家观 人文主义国家观 福利国家
社会/平等观 大同社会，大同的平等 ²⁹⁶⁾ 重视集合性效率
价值理论 符号价值 革新价值论
代表思想家 孔子、司马迁 边沁、密尔 / 凯恩斯、熊彼特
优点 共同体的人文化、革新 革新，共同体发展之契机
问题点 以团体为主、划一化 侵害个人人权，无视质的差别
差异点 循环优先于功利 功利优先于循环
问题解决方案 在三纲五伦中尊重弱者 保障少数利益

5. 西教（西教）西方资本主义与共同体主义的财货观

自马克斯·韦伯发表《新教伦理与资本主义精神》以后，西教便被认为与资本主义有密切关联。然而与韦伯所阐明的不同，可谓是“立足西教博爱精神的共同体精神”与儒教相区别，使新教在资本主义之成立中获得成功。²⁹⁷⁾

从贴近日常生活的部分考察西教西方资本主义，按历史、重点经济活动、教理、社会观、经济活动态度、市场观、国家观、价值理论、问题点、差异点、改善点等顺序，可知其拥有与共同体主义及制度经济学相似的财货观。

考察西教西方资本主义的历史，与“将新教等同于西教”的韦伯不同，西教的博爱思想拥有与新教财富观恰恰完全相反的思想。²⁹⁸⁾若说道教的财富观如“水（水）”一般发挥“吸引并积累万物”的作用，那么“博爱（博爱）”便如“火（火）”一般发挥“将所聚之财富消费于所需之处、使之循环”的作用。“博爱”偏重消费，却并非不生产价值，而是通过实现效用来生产价值。实际上西教将圣灵表现为“火（火）”。²⁹⁹⁾

考察西教的重点经济活动，相当于储蓄、生产、流通、分配这一经济循环中的流通。通过储蓄、劳动、革新所构筑的价值，唯有经过立足“博爱”这一共同体主义财货观的流通之后，价值方才得以实现。西教在储蓄—生产—流通—分配这一经济四阶段中，主要通过流通主导循环。³⁰⁰⁾流通不同于既有的储蓄、分配、生产，是与生产无关的消费与赠与（赠与）的概念。由儒教之革新所生的符号，成为象征而统合价值，作为爱之象征被赠与，从而经济活动结束一轮循环。³⁰¹⁾

将西教的教理与经济相关联加以考察，西教之所以可谓象征流通，在于它不同于同信唯一神的宗教伊斯兰，承认“利息（利子）”。西方资本主义可谓是超越单纯“为再使用而储蓄”、通过承认“利息”而开始。³⁰²⁾加尔文所承认的利息，是在崇拜同一唯一神的伊斯兰教或犹太教中不曾出现的思想。对利息的承认，是凭西教的博爱与三位一体方可接纳的逻辑。³⁰³⁾圣子（圣子）是以无意识对称性、通过循环而增长的价值，而博爱以“如火般使万物流通”为特长。³⁰⁴⁾

“钱”这一货币的另一种表述，象征着循环，而博爱拥有最契合“钱”之属性的教理体系。³⁰⁵⁾实际上，西教的传教士如利玛窦一般周游全世界，使西教流通。西教的唯一神思想，拥有“如货币般以单一标准统一一切”的思想。³⁰⁶⁾

考察西教的国家观，如同共同体主义伦理学的国家观，国家成为积极实现共同体理想之场所。西教虽是教皇与国王这一二元体制的宗教，但国王可在国家中实现共同体的理想。西教的国家观可谓指向“通过共同体实现的地上天国”。

观西教的社会观，在“独立的各个别主体批判性地看待市场经济³⁰⁷⁾、主张共同善”这一点上，可谓接近共同体主义。³⁰⁸⁾共同体主义不同于社会契约主义，它将社会团结视为并非利害算计、而是历史地形成的“情感共同体”。西教不重视家庭，故众人皆以兄弟、姐妹相称。共同体主义可谓是最理想的经济思想，但为此需要对循环有确凿的保障。

考察西教西方资本主义的价值论，与西教的流通—财货观最为接近的价值论，可谓是文化价值论³⁰⁹⁾或象征价值论³¹⁰⁾。“流通给最需要之人、从而引出最高效用”的边际效用法则，是通过“流通这一博爱式赠与”的实践而实现的，此时交换价值、使用价值、符号价值便成为象征价值。共同体主义的象征价值，在西教中呈现为“与神的约定”。

西教的博爱论，成为“从生产阶段走向流通、消费阶段”的第一步。尤其赠与的逻辑开始运作，商品的价值开始固化为象征价值。曾发展至“呈现符号学式身份差异”的商品之变化，在流通之中固化为象征价值，成为灵（灵）的资本。³¹¹⁾

考察西方资本主义的优点，与韦伯所指为“资本主义成立之原因”的新教财富观不同，西方真正资本主义之发生，可谓在于东方儒佛仙思想中所缺失的这种博爱的赠与思想。西教不同于东方，它依博爱思想将道教与儒教富国强兵之策所制造的财货广泛流通，从而促进财货之循环，可谓在产业资本主义之构筑中获得成功。农耕社会的民族情感纽带虽深，但因长期同居，难免产生如裙带资本主义般的作用；而非农耕民族维持着公平的关系，故在形成共同体上更为有利。

考察西教西方资本主义的问题点，正如西方的财富观随“神之死”与“理念之死”而变化，对财货的象征价值之观念也随之变化。作为“神之慈悲之证明”的财货，在神之死成为使用之对象，又在理念之死呈现为虚拟现实。今日西教成为繁荣神学，财货复又成为救赎之证明，但一旦超越绝对贫困水平，财货便不再是艳羡之对象，而仅仅是“他者欲望之征兆”。³¹²⁾

将储蓄、劳动、革新之价值很好地加以调和而发展起来的西方资本主义，成就了物质文明的发展，但物质文明却妨碍了作为其根基的儒、佛、仙循环结构之精神文明。作为资本主义经济之根源的社会与自然的循环性，化作环境危机与人之异化这一回旋镖，绊住了现代经济的脚步。相比“通过循环实现价值”，“为天国而牺牲今日”的赌博资本主义成了经济价值。对作为自身根基的循环价值之实现被推往日后，转而追求直线式的物质文明。个人的经济观同样丧失了循环伦理，虽追求经济，经济却愈发艰难。³¹³⁾

唯一与生产无关的共同体主义正爆发性地增长，据说这强烈带有“因东欧国家社会主义崩溃而摸索替代方案”的性质。³¹⁴⁾

为了经济的循环，之所以必须进行“无法获得回报保障”的赠与，是因为循环一旦崩溃，“始终指向某物”的人类意识之指向性便会崩溃。实际上，沉醉于能力主义的现代人，时常陷入忧郁症与无力感。代表共同体主义的麦金太尔指出，当前自由社会所面临的问题，是因赠与之缺失而导致的意识之丧失，而只要没有目的意识，道德便沦为不过是趣味或嗜好。³¹⁵⁾

西教西方资本主义与共同体主义之差异点，在于共同善与循环的优先次序——可谓西教西方资本主义相比共同体主义，将共同善置于更优先之位。因为在西教中，共同体之善归根结底也不过是绝对者之意旨。

经济学的共同体主义尚未发现共同体主义得以发生的心理学机制，但精神分析学已证明：因无意识的对称性，共同体主义必然发生。马特·布兰科（Matte Blanco）在拉康的精神分析学中发现，无意识是由对称性构成的。

〈表2.7〉西方资本主义与共同体主义比较表

	西教（西教）西方资本主义	共同体主义/制度主义经济学
影响史	非农耕文化共同体主义	现代共同体主义
理论	承认利息，三位一体	赠与经济论，普遍经济论
重点经济活动	通过博爱之实现而成的共同体	赠与、流通、消费
国家观	地上天国	共同体国家
社会/平等观	神的兄弟姐妹	情感共同体
平等观	神面前的平等	共同体面前的平等
价值理论	与神的约定	象征价值
代表思想家	加尔文、卫斯理	麦金太尔、迈克尔·桑德尔
优点	集体行动成为可能	
问题点	环境问题	现实性不足
差异点	重视循环	重视共同体
问题解决方案	增进对话	强化目的意识

人的意识拥有“只利于自己”的交换意识，但人因无意识的对称性，拥有“会给予某人”的指向性，并拥有“将所受之物归还”的负债感。莫斯指出，在世界的赠与经济体制中，人会诉诸负债感。可谓使人感到负债感的，正是无意识的对称性。将至此为止所讨论的内容整理如下表。

将第Ⅱ-1、2、3、4章概括如下表。

〈表2.8〉储蓄—生产—流通—分配关联表³¹⁶⁾

	储蓄	生产	流通	分配
宗教	道教	儒教	西教	佛教
经济思想	肯定性财富观	天职性劳动观	公共性财货观	缘起性分配观
循环	相反—相互对立	期待—相互依存	代行—相互代行	交流—相互消长
经济思想	加尔文主义	企业家精神、帕累托最优³¹⁷⁾ (福利经济学)	福利国家³¹⁸⁾	康德主义
经济伦理	自由至上主义	功利主义	共同体主义	社会契约主义
价值论	效用价值论	革新价值论	货币价值论	劳动价值论
价值	使用价值	符号价值	象征价值	交换价值
适用领域	有用性的层面	身份的层面	赠与的层面	交易的层面
运作逻辑	作用性	差异性	暧昧性	等价性
资本主义	中国资本主义	儒教资本主义	西方资本主义	菩萨资本主义
经济正义	无为自然	日新又日新	博爱	慈悲、空、缘起
循环	边际效用均等³¹⁹⁾	创造性革新	信用创造	劳动力的再生产

脚注

136) □□□□ □□□ (2002), 38□

137) 〇〇〇〇 〇〇〇〇 (2002), 70~71〇

138) 在伦理学中, 德不同于东方之德, 是指卓越 (arete)。(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」,〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇, 2004, 5~7〇)

139) 亚里士多德不同于康德与功利主义者, 在共同体之中讨论德, 认为德并非取决于个人之动机、习惯、性格, 而是人在共同体之中所拥有之物。(〇〇〇, 2004, 1〇)

140) 《书经(书经)》中以“三事(三事)”为言, 指正德(正德)一存在、利用(利用)一行为、厚生(厚生)一制度。(『書經』,「大禹謨」,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, 2007, 〇〇〇〇 〇〇〇) 行为(天)、制度(地)、存在(人), 既可解释为天地人, 也可解释为乔治·杜梅齐尔“政治、生产、宗教”的三功能体系。

141) 〇〇〇〇 〇〇〇 (2002), 47〇

142) “卓越”是亚里士多德《尼各马可伦理学》中arete之翻译。(〇〇〇〇〇〇〇〇,『〇〇〇〇〇〇〇〇〇』,〇〇〇 〇2〇 〇,〇〇〇〇〇〇, 2006, 36〇)

143) 〇〇〇〇 〇〇〇 (2002), 77〇

144) 〇〇〇〇 〇〇〇 (2002), 79〇

145) 罗尔斯《正义论》所体现的伦理学讨论, 对经济学也产生了诸多影响。尤其, 对于“以效率为中心展开”的经济学讨论, 罗尔斯的伦理学发挥了催化剂作用, 将“效率以外的社会德目即自由、权利、正义等之考量”引入经济学领域。(〇〇〇,「〇〇: 〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇」,『〇〇〇〇 〇7〇 2〇』,〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇〇, 2006, 35〇)

146) 共同体主义大致分为迈克尔·桑德尔的认同共同体主义、麦金太尔的德性共同体主义、泰勒与沃尔泽的政治共同体主义。(〇〇〇, 2004, 26〇)

147) 帕累托发现了“能在既定界限内求得最优效率组合”的帕累托最优这一函数。帕累托所发现的最优分配, 成为“为共同体提供最大多数最大幸福”的解法。帕累托的方法论被称为福利经济学, 成为“将福利最优化”的学问。

148) 共同体主义是指这样一群社会理论的、社会政治的、道德哲学的立场: 强调小规模共同体之文化特殊性, 并强调“该共同体对人格之完整性、道德之形成、共同体意识之形成所具有的价值”等, 从而凸显小规模共同体之重要性。依此立场, “使人之痛苦与不安成为可堪忍受、得以正当化”的、生活之具体意义, 并非在匿名而多元的社会中、而是在“指向共同价值、人们彼此相识相知之规模”的共同体之中得以实现。代表性理论家有以《公正: 该如何做是好?》闻名的迈克尔·桑德尔、以及复活亚里士多德德性哲学的麦金太尔等。(〇〇〇〇〇 〇〇,『〇〇〇〇〇』,〇〇〇 〇 〇, 〇〇, 1998)

149) 共同体主义者主张: 应强调共同体、共同善, 以取代构成自由主义核心的“自律性、中立性”。(〇〇〇, 2004, 26〇)

150) 大巡思想认为, 各宗教可以儒佛仙与西教这四者为核心。“又某日上帝说道: ‘仙道(仙道)、佛道(佛道)、儒道(儒道)、西道(西道)成为世界各族文化之根基, 如今立崔水云(崔水云)为仙道(仙道)之宗长(宗长)、震默(震默)为佛教(佛教)之宗长(宗长)、朱晦庵(朱晦庵)为儒教(儒教)之宗长(宗长)、利玛窦(利玛窦)为西道(西道)之宗长(宗长)。”(《典经》教运第一章第六十五节)

151) 命题X是“水是冷的”这样一个句子, 而命题-X因“-”指否定, 故意为“水不是冷的”。

152) 一切存在同时拥有结构性维度与流行性维度。因此可谓: 阴阳之动态均衡, 凭“再度达成调和的阴阳相互作用(感应)”而发生循环性变化, 又凭循环性变化而再度成立阴阳之调和(调和)。这种观念在易(易)中被表示为位(位)与时(时)、应比(应比)与往来循环、中(中)这一卦解释之原理。(〇〇〇,『〇〇〇〇〇 〇〇〇〇』,〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 1996, 165〇) 西方的历史发展逻辑中也有循环, 但东方之循环不同于西方之循环, 是因为它更包含感应论。西方的循环也是线性的, 而东方的循环相比西方之循环包含非线性的感应论。感应论成为“东方循环成为复杂系统科学”之根据。可谓依“在循环中选定感应之点”的位置不同, 而分为儒佛仙。在大巡思想中, 儒佛仙被扩展为终极的思维体系。一切道通神依其所修儒佛仙而传授道通(上略, 道通之时, 儒、佛、仙之道通神皆会集, 使各自依身心所修而通于道, 下略,《典经》教运第一章第四十一节), 而同样的壬辰之乱, 儒道担之需三年、佛道担之需八月、仙道担之需三日——这表明儒佛仙是普遍的科学体系(上略, 过去的壬辰之乱, 崔风宪若担之不过三日, 震默若当之不过三月, 宋龟峰若担之八月便可平乱。这只因仙、佛、儒之法术不同之故, 下略,《典经》例示第一章第七十三节)。今日科学中采取方法论自由主义的费耶阿本德、巴什拉、康吉莱姆、米歇尔·塞尔、吉尔贝·杜朗等的科学哲学认为, 科学与诗性想象力并无不同, 故科学之背景并非只有西教式科学, 儒教式科学、佛教式科学、道教式科学也可彼此不同地确立, 而实际上连自然科学也依“看待循环的观点”不同——牛顿、爱因斯坦、量子力学等——而不同地呈现。自然科学也循环。世界性科学哲学家费耶阿本德主张应在学校教授魔法。(〇〇〇,『〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇 〇〇 〇〇』,〇〇〇, 2008, 180~183〇) 人文社会科学同样, 正如哈贝马斯所分类, 可依“主体之旨趣是否为解放性旨趣”而分为实证主义、解释学、结构主义、深层解释学。(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, 7~41〇) 维克托·绍贝格通过关于水的理论, 展示出“现代科学因未能运用自然之循环性而致自然破坏严重”, 以及“利用自然之向心爆发原理便能造出创造性的永动装置”。(『〇〇〇〇〇〇 〇〇〇』,〇〇, 1997, 97~101〇) 近来的量子力学正专注于“如儒、佛、仙般通过心之科学”之可能性。(〇〇〇,『〇〇(〇〇 〇〇〇 〇〇)』,〇〇〇〇〇, 2011, 36~55〇)

153) 拓扑学是“仿佛处于东方数学与西方数学之边界”的现代数学, 正如“位相(位相)”一词所示, 是解析事物之位置与形状的数学。拓扑学如东方数学一般, 是“与事物外形无关、发现事物本质性共通性与差别性”的数学。(〇〇〇,『〇〇〇 〇〇〇』,〇〇, 2000, 189〇) 拓扑学将空间上的变量抽象化、发现各图形间之相似性。随拓扑学(Topology)之发展, 以多元化框架开启了空间、代数、时空之学问新篇。通过拓扑学, 不仅能分析自身文化之结构, 也有助于“以一种文化理解另一种文化”。(〇〇〇,『〇〇〇 〇〇』,〇〇〇〇〇 〇〇〇, 2003, 29~30〇)

154) 世界之逻辑以西方三段论与中国二元逻辑为代表, 而韩国等周边国之循环逻辑呈现为“虚辞决定论”。(〇〇〇,『〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇』,〇〇〇, 1993, 102-103〇) 循环逻辑因彼此感应, 故有“能以虚辞决定论多样地表达”之长。

155) 孔子说“吾道一以贯之(一以贯之)”(《论语》《里仁》), 言行皆归于一。据说孔子从三千弟子中选七十人时, 以“能否一以贯之”为标准。孔子之逻辑可概括为 $(X)^2 \cup (\sim X) \rightarrow X$ 。(〇〇〇,「〇〇〇 〇〇」,『〇〇〇〇』,〇〇〇〇〇 〇〇〇〇, 1989, 13

- ~160) “庞大的儒教如何能以一式简化”这一反论，被孔子所反驳。易（易）被压缩为“太极”这一单一符号，汉字将万物压缩为一、压缩为一个音节。据说汉字出自“韩国语之古语印度梵语之起源”的悉昙语。（□□□，『□□□□□□□□』，□□□□□□□□□□，2007，30）又据说，汉字之义与发音方法相一致的国家，唯有我国。（□□□，『□□□□』，□□□□□□，2011，38~400）压缩与循环成为区分西方与东方学问方法论的标准。东方数学基于循环逻辑，以十干十二支等归纳式地压缩；西方数学基于演绎逻辑，无限地扩张。
- 156) 同时接纳X(~X)的老子，可谓是辩证的、悖论的。在由道经与德经构成的老子《道德经》中，道之结构是“可称为X的X，不是永恒的X”，德之结构是“X之人我视为X，不能X之人我也视为X，此即X”。虽是五千字短篇，却拥有彻底的统一性与丰富的表达，《道德经》可谓人类之遗产。（□□□，2003，50~540）综合道与德，归根结底道教可谓是“X即-X、-X即X”的理论。
- 157) 释迦如来与其说是对诸多问题给出答案，不如说是提示了“从问题本身中得以解脱”之路。释迦如来先分析思维之根底，领悟到“我们自行造作的二分化的我执与色界”是痛苦之根源。我执不断二分化而成无量众生，但无量众生实不存在，故曰“实无众生灭度入涅槃”。色界也不断二分化而成三千大千世界，但这皆是不存在之物，故曰“纵将三千大千世界尽行布施，也不及释迦如来一句话”。释迦如来提出六波罗蜜作为克服我执与色界之二分化的方法，并称之为阿耨多罗三藐三菩提一无上正等正觉（无上正等正觉）。正等（正等）以浅白之言即平等。所谓平等，便是消除二分化。（□□□，2003，23~250）释迦如来之“觉悟”，也意味着“能将释迦如来之教导压缩为一种逻辑”。
- 158) 西教之结构是“天地人三合的单纯形（Simplex）结构”。十诫中1~4诫主要讲天，5~7诫主要讲地，8~10诫主要讲人。《主祷文》同样：“愿人都尊你的名为圣（天）”“赐给我们日用的饮食（地）”“免我们的债，如同我们免了人的债（人）”。耶稣在旷野四十日与撒旦之试探中，也拒绝“将石头变饼”之奇迹而顺应天之秩序（天），拒绝“赐予天下万国”之诱惑（地），并拒绝“从圣殿上跳下”之试探（人）。（□□□，2003，50~540）耶稣以“父亲”一词浅白地表达天地人三合之根源，就此点而言与儒教相通。儒教正如西方哲学家泰勒（Charles Taylor）所言，我们今日这个时代是“最少宗教性、却同时卓越地指示终极性与超越性”而要求另一种超越性的时代，而儒教中最具意义的核心，是其“世间性的超越意识”，那便是孝。（□□□，『□□□□□□□□□□』，□□□□□□□□，2009，58~840）儒教不像佛教或道教那样将超越外在化，而是将其内在化，从而获得独创性。（□□□□□□□□，2003，1420）孝是“通过循环找回失落之超越”的方法。若说道教主要局限于“无形之天”、佛教主要局限于“有形之地”、儒教主要局限于人，那么西教则讲述“天地人之根源”绝对者。儒教首次调和的天地，在西教中又被“包含儒教在内”地二次流行，复又被“包含西教在内的春夏秋冬循环之道”三次调和。神学也有四个论点：若说0与1之调和是创造论，那么1与1是圣母崇拜论（Both A and B），2与1是基督论（Either A or B），3与1是三位一体论（Neither A Nor B）。（□□□，『□□□□□□□□□□』，『□□□□□』 Vol.5 No.-，□□□□□□□□□□，1959，122~1230）与本文相关而言：若说0与1之调和是道教（创造论），那么1与1是佛教（圣母崇拜论），2与1是儒教（基督论），3与1是西教（三位一体论），4与1可谓是道（元亨利贞）。
- 159) 对于“同时接纳X(~X)”的老子那辩证而悖论的态度，孔子彻底反对，坚守“恩以恩报、怨以怨报”这一“(X)²U(~X)²→X”之态度，于是老子与孔子两学派终至对立。（□□□，2003，62~630）
- 160) 《论语》《学而章》，子曰：学而时习之，不亦说乎！（□□□，『□□□□』，□□□□□□□□，1990，270）
- 161) 《论语》《学而章》，有朋自远方来，不亦乐乎（□□□，290）
- 162) 《论语》《颜渊章》，齐景公问政于孔子，孔子对曰：君君，臣臣，父父，子子（□□□，3460）
- 163) 《论语》《为政》，知之之为知之，不知为不知，是知也（□□□，670）。“知之之为知之、不知为不知”这一孔子之言看似无可反驳，但苏格拉底以“我知道我无知”这一说谎者悖论应对。“我知道我无知”一语，便引出“我所不知之中有所知”的悖论。（□□□，□□□，610，2003）
- 164) 《论语》《宪问》，以直报怨，以德报德（□□□，4210）。原文之译为“以正直报怨，以德报德”。此句之前有“或曰：以德报怨，何如？子曰：何以报德？”（若怨已以德报之，那么对于待我有德之人，又将何以报之？）这是孔子针对老子“报怨以德（以怨报之以德）”（《道德经》第六十三章，□□□，7370）的儒教逻辑式回答。
- 165) 道教被称为“反”之美学，悖论式表达极多。“反者道之动（反者道之动，《道德经》第四十章）”是蕴含“道之运动是循环的”这一说明。因此老子思想被大量用作辩证法之根据，老子也因此被推崇为中国辩证法之始祖。（□□□，『□□□□□□□□』，□□□□□□，2004，1450）
- 166) 《道德经》《第一章》道可道，非常道；名可名，非常名（□□□，『□□□□』，□□□，2009，140）
- 167) 《道德经》《第八章》上善若水。水善利万物而不争，处（居）众人之所恶（□□□，1080）
- 168) 《道德经》《第五章》天地不仁，以万物为刍狗（□□□，800）
- 169) 《道德经》《第七十九章》和大怨，必有余怨；报怨以德，安〔焉〕可以为善？（□□□，340）
- 170) 佛教认为，基督教所言“爱你的仇敌”，是将烦恼藏于“爱”这一美名之下。更进一步，若将此适用于“时间性之连系否定”，便会抵达“连可恨之仇敌也无法存在”之境地。（□□□，2003，310）
- 171) 佛教作为西方之宗教，引退性多，故多言身后之事；儒教是东方日出之方，进取之性强，故言生时之事。佛教是空间性的，故言无常与无我（无我）永生；儒教是时间性的，故言时变（时变）、言生孙永存（生孙永存）。基督教是发扬（发阳）性的，故追求灵（灵）的永生；仙（仙）道如水（水）之精（精），故追求肉身永生。（□□□，『□□□□□□』□□□，1997，234-2350）
- 172) 所谓共同体，并非“彼此同质之个体的集团”，而是“异质之个体的集团”。因为同质个体之集团，纵非共同体主义也能集团化。异质个体要构成共同体，便不得不容纳悖论。要“成为一切”，便须是精神而非物质性肉体，方能自由地变化。西教以“希腊亚里士多德所开发的归纳、演绎、辩证、悖论中、被排除于合理领域之外的悖论”为根基建立教理，从而成功。逻辑中，被二分化的整体与个体，分为演绎、归纳、辩证、悖论四等分：从整体引出个体的演绎，从个体引出整体的归纳，归纳与演绎之对话即辩证，归纳与演绎之对立即悖论。西教正如《使徒信经》所见，在与小亚细亚二元论的诺斯替派之对立中确立了“二元二次的三位一体论”，而被视为“将‘为排斥异端而决定的信条’视为超越时间的不变之物”。

(□□□, □□ □, 6-7)

173) □□ □□□□, 『□□□ □□ □□』 (□□, 2002) 21~120□

174) 佛教与道教相比儒教与基督教, 有“相比共同体更指向个人修养”之共同点。“内观自身以期领悟宇宙与人生之本质”的内向性思维方向, 道家与禅宗可谓一致。(□□□, 『□□□ □□□□』, □□□□□□□□, 1999, 80~87□, 275~280□) 道教与佛教因彼此之相似性, 到隋唐时代, 吉藏、澄观、宗密等华严教学家打破传统的道佛协作、视之为优劣关系。因为华严学者是从形而上学本体之层面分析道佛之关系。(□□□, 『中國佛教□ 道家批判□ □□ 考察』, 『□□□□』 Vol.28 No.-, □□□□□□□, 2007, 277~281□)

175) 若说佛教与道教重视个人修行, 那么儒教与西教则有相对重视共同体之倾向, 故儒教与西教之共同点多有被指出。自利玛窦始, 近来朱丽亚·秦 (Julia Ching)、韩国的柳永模、咸锡宪、柳东植、尹圣范、李恩选等, 皆指出孝与基督教之共同点。朱丽亚·秦认为, 儒教与西教有“在内在性的同时、又拥有基于‘对社会乃至世界之责任的实际关切’的外向性”这一共同点。(□□□ □, 『□□□ □□□』, □□□□□, 1994, 23~24□)

176) 佛教与儒教持续保持关系, 与西教几乎不曾有关系, 直到最近才发现: 在宗教中, 二者有“指向来世”这一重要共同点, 而来世之不同表述“上帝”与“空 (空)”彼此相关联。耶稣基督可以佛教方式表述为神 (神) 之空 (空)。(□□ □□□□, 『□□□ □(空)□ □□□』, □□□□, 1993, 303~317□)

177) □□□, 1997, 233□

178) 近来科学家正研究“宗教所具精神之力拥有物质性根据”之依据。尤其佛教与道教中“与科学相连接”的动向活跃, 而儒教与西教相对罕见。关于宗教之物质性根据的研究, 可谓是关于道德与科学的研究, 也是关于“气如何运动世界”之方法的研究, 故在“连结经济、经济伦理、宗教”的研究中极为重要。关于道德与科学中“气运动世界之方法”的代表性国内著作, 有方建雄《气在运动世界》(□□, 2005)。

179) 被称为道教之嚆矢的《老子》, 与“是修养书”这一常识不同, 可谓是中国首部确立“国家与资本或货币之逻辑”的书。《老子》中作为万物之普遍立法者而强力登场的道 (道), 与今日资本、国家、货币之普遍性逻辑相同。与《老子》强力的普遍者逻辑强烈对立的是《庄子》, 故长久以来被归为同一范畴的《老子》与《庄子》, 应被归为相反范畴。《老子》与《庄子》之关系, 如黑格尔与马克思、或黑格尔与德勒兹之关系: 若说黑格尔、老子以“同一性之逻辑”规定差异, 那么马克思、德勒兹、庄子则以差异规定同一性。(□□□, 『□□: □□□ □□□ □□□ □□□□』, □□□, 2004, 174~189□) 因此, 将老子之道教视为“首次规定国家的哲学书”时, 可将其视为奠定自由至上主义之思想。

180) 功利主义之公利 (公利), 与“当下学校教育追求功利 (功利)”一语中的功利不同, 区别在于它是“共同体之利益”。(“于此世广设学校以教化人, 本是为使天下大放文明、附之于三界之事, 从而解神人 (神人) 之冤; 然当下之学校教育, 使学习者唯陷于官吏俸禄等卑劣之公利, 故只得于局外成道。”说完便结束话语。《典经》教运第一章第十七节)

181) 西教之所以能从初期便呈现共同体主义性格, 是因为正如韦伯所言, 作为预言者宗教的原始西教, 具有“否定血缘关系”之特征。圣经中说“人的仇敌就是自己家里的人。我来是叫女儿与母亲、人与父亲、媳妇与婆婆生疏 (马太福音10:34~39)”。此言即“优先灵性共同体”之意。反之, 东方唯有“违背‘孝’”方成为罪之根本。(□□□, 『□□ □□□ □□□□ □□? - □□ □□ □□□』, 『□□□□□□』, Vol.2 No.-, □□□□□□□□, 1999, 219□) 西教自诞生起便不同于其他宗教, 呈现“以共同体为中心”的游牧形式形态。今日人们误以为西教代表资本主义的物质至上主义, 但西教是出自游牧民族之宗教, 正如其“博爱”之教理, 以“施予物质”为核心。成为中世纪修道院之鼻祖的圣方济各, 或作为现代天主教象征人物的特蕾莎修女, 都是奉献之化身, 西教有“奉事修行”这一积极投身社会事业的传统。今日西教成为资本主义之象征, 是因为中途受东方儒佛仙之影响、并与帝国主义和资本主义相勾结, 从而遗忘了本流。

182) 东方的世界观将时间之轴呈现于同一空间, 故时间与空间之轴同时呈现。例如, 春夏秋冬与东西南北呈现于同一轴。沿时间之轴相连的储蓄—生产—流通—分配, 也与经济观或经济伦理相重叠。饮食文化亦然: 西方如自助餐般以空间顺序上菜, 中国如套餐般以时间顺序上菜, 韩国则如“摆桌文化”般以时空合一之形态呈现。建筑样式同样, 韩国将庭院按春夏秋冬分别布置, 时空同时呈现。(□□□, 『□□□ □□□□』, □□□□, 1990, 213~218□)

183) 道教的悖论性对待性, 以玄 (玄)、一 (一)、无 (无)、道 (道) 这四个彼此不同的概念表达。道教的对待流行同样: 自然之循环可表示为天地之道, 人之循环调节作用可表示为圣人之道。(□□□, 『□□□□, {□□ □□□□} □ □□□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.20 No.-, □□□□□□, 2009, 185~187□)

184) 道教的对待性, 也被论及为“席卷今日西方人文学的西方解构主义之鼻祖思想”。韦斯林称解构主义大家德里达之哲学是“不完全的老庄哲学体系”, 美国著名阴阳思想家葛瑞汉 (A.C. Graham) 甚至称老子与德里达“因过于显著的相似性而有错失差异之危险”。(□□□, 『□□□ □□□□□ □□□ □□□□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.42 No.-, □□□□□□, 2011, 330□) 今日万物皆被解构, 马克思主义也被论及为解构主义之一。解构主义可谓是循环主义的另一名称。“解构万物”可谓是“循环式地看待万物”之西方式表达。

185) 据说朱子曾批判法家为功利主义。儒教据说折中了“法家之经世”与“老子、佛教之修己”两面。(□□□, 『□□□ □□□ □□□』, 『□□□□□□ □11□』, □□□□, 2005, 45~46□) 若说理想之儒教能够折中, 那么考虑到现实之儒教曾流于法家, 便可谓儒教接近功利主义。

186) 熊彼特将“马克思、凯恩斯、新古典派等当时经济学大家无人注意的第三种价值——革新”阐明为价值之起源, 弱冠之年便一跃成为世界性经济学家。革新是“极为强调人之作用”的概念, 创造价值的是“不属于经济三要素劳动、资本、土地任何一者”的技术。熊彼特之后, 资本主义将知识、即人之力资本视为核心要素。熊彼特与革新一并强调“实现革新的另一种人之价值”——企业家精神。也有批判称熊彼特的革新与企业家精神同样是社会结构之结果, 但不可否认熊彼特造就了“左右两阵营皆未知晓的新问题框架”。关于熊彼特之传记, 有伊东光晴《约瑟夫·熊彼特》(□□□ □, □□□ □□□ □□, 2004)。

187) 以当代天才闻名的凡勃伦, 将“连凯恩斯、熊彼特也未能发现、却人人皆知的资本主义之秘密”——炫耀性消费——把握为新的经济价值之根源。凡勃伦以“人并非‘为获得救赎预定之征兆而生产’的合理存在, 而是‘为向他人炫耀而消费’的庸俗存在”为经济之根基。凡勃伦如弗洛伊德的“无意识审查”一般, 卸下了经济学一直欲隐藏的伪善, 展示了赤裸裸的真实。凡勃伦的炫耀性消费说虽揭露了真实, 却又催生了另一疑问: 人为何炫耀? 炫耀性消费带来何种结果? 炫耀性消

188) 勒内·吉拉尔通过揭露“生活在资本主义中的现代人奉若神明的自身欲望、其实是模仿他人欲望的模仿欲望”而获得世界性声誉。吉拉尔起初作为《堂吉珂德》《红与黑》等的文学评论家出发，其后将模仿欲望理论也应用于文化人类学与经济学，构筑了大理论。继弗洛伊德所发现的无意识之后，他以“比无意识更具冲击性”的模仿欲望理论，成为人文学术时代发展之引爆剂。吉拉尔在《堂吉珂德》分析中指出，近代小说《堂吉珂德》以“外部中介”模仿中世纪骑士之欲望，而在司汤达《红与黑》、陀思妥耶夫斯基《罪与罚》等现代小说中，主人公与对方“内在地”相互模仿，从而更增幅冲突。(00 000, 『000000 000 00』, 000 0, 000, 2001) 模仿欲望引发社会之暴力，而那暴力唯有通过“替罪羊”方能化解。(00 000, 『000 0000』, 000 0, 000, 2000) 基督教在“首次使这种替罪羊机制显现于表面”上有所贡献。(00 000, 『00 00 0000 00』, 000 0, 000 000, 2007) 在资本主义中，货币可谓发挥着如替罪羊般的功能。吉拉尔与拉康一道，是“阐明现代人之欲望是他人之欲望”的中心人物。关于吉拉尔及其经济思想，有《依据勒内·吉拉尔的经济逻辑批判》(000, 00000 000, 2005) 之研究。基督教在“首次阐明替罪羊制度”这一点上，可谓代表共同体主义。吉拉尔的模仿欲望理论，为凡勃伦“人之一切欲望皆是炫耀性消费”的欲望理论提供了正当性。

189) 制度学派经济学，此处依盐野谷祐一之主张，作为“包含凡勃伦等美国制度主义经济学”的更广泛概念加以使用。

190) 巴塔耶发展莫斯的赠与论，造就了“赠与之普遍经济理论”。巴塔耶主张赠与经济学的理由是：与生产之经济不同，经济是能量消费体系，而为解决“太阳总是无偿供给能量”的供给过剩，“不断消费”更为重要。巴塔耶认为，当消费与赠与行为不顺畅时，便会发生如世界大战般的异常现象，故社会须不断造就赠与制度，而现代社会因“自利之人”假说而不断欲积聚，那将经济推向危机。巴塔耶的理论影响了鲍德里亚的结构主义理论符号价值论、以及赠与经济论象征价值论。巴塔耶曾被20世纪后半代表性理论家福柯极赞为“最高的知性人”。巴塔耶的著作有《被诅咒的部分》(0000, 2000)，关于巴塔耶共同体主义的指南书有让-吕克·南希《无为的共同体》(0000, 2010)。

191) 盐野谷祐一的文化价值，主张“基于亚里士多德共同体主义卓越性”的文化价值。鲍德里亚的象征价值、凡勃伦的炫耀性消费，归根结底可谓皆整合于“基于亚里士多德共同体主义卓越性”的文化价值。(0000 000, 2002)

192) 000, 2009, 382~3850

193) 亚当·斯密与老子的自由放任主义在三个层面彼此一脉相通。第一，承认“国家”这一形态，但社会由自生秩序运营。第二，通过再分配实现人之平等生活。亚当·斯密谈“作为满足个人欲求之一过程的再分配”，老子则欲通过“损有余以补他人”而追求平等。第三，与他人之调和。亚当·斯密将此称为同感，老子称为调和。(000, 『000000 000 0000000 00』, 『000000』 Vol.61 No.-, 00000000, 2010, 5360)

194) 鲁迅认为中国之根在于道教，并称“以此读史书，无数问题便会自然而然地解决”。(000, 『000 00 0000』, 『0000 080』, 00000000, 2010, 2370)

195) 中国人的营利冲动为世人所周知，而“遍布于中国社会一切阶级的对财富的积极评价”，其积极程度世界上任何国家都无可比拟。(000, 『00000 00000 00 0000』, 『0000』 Vol.15 No.-, 昌原大学校 产业经济研究所, 1997, 2970)

196) 中国的道教唯一作为“教团道教”而成立，一向与中国的农民抗争同其轨辙。(000, 000 『00000』, 000 0, 000000, 1996, 40~420, 158~1590, 327~3320) 今日台湾、香港仍存的宗教并非儒教、而是道教。台湾的道教寺院如日本的神社一般，处处布置于道路正中。从大处看，毛泽东的长征同样与中国道教的农民抗争传统同其轨辙；就此而言，今日中国的经济体制可称为道教资本主义。

197) 据说勒内·托马斯(Rene Thomas)正确地指出“中国的共产主义者如今比起孔子更信赖老子”。毛泽东认为，共产主义的辩证世界观在中国比古代欧洲更早发生。毛泽东的唯物辩证法，看似与古典的中国阴阳说之辩证法密切相关。毛泽东创造了马克思主义的中国式或亚洲式形态。(000, 『00000 000 00 0000 000』, 『现代中国研究』, Vol.- No.-, 000000 00000000, 1992, 8-230)

198) 道教之所以连共产主义也予以好评，虽与中国现实而乐天的性格有关，但与“是修养书”这一常识不同，最重要的是因为它将“国家之逻辑”阐述得最为明确。(000, 2004, 105~1130) 邓小平的黑猫白猫论，与道教的实用主义思维方式关系深厚。

199) 道教自始便一直与萨满教混用，在民间作为实用而神秘的方便被广泛使用，连其宗教性如今也已世俗化。道教通常被称为中国的民族宗教。(000, 『00-0000 0 000 000000 0000 00』, 『0000』 Vol.- No.18, 00000 00000000, 1999, 360)

200) 据说今日大众媒体中的道教，有“被作为东方思想之神秘而商品化”的趋势，因而有使道教本质面貌褪色之倾向。(000, 『000000 0000 0 000 00-00 00』, 『0000 000 0080』, 000000000, 2002, 24~250)

201) 据说经济正义由平等观、社会观、正义观、组织这四要素构成。各宗教之经济特性可与经济正义相关联加以考察。

202) 利玛窦所致道教之影响，主要可谓“通过宋明理学”之方法。同样利用利玛窦之资料，英国主要偏好古代孔孟儒学的经验论思想，而欧洲大陆则偏好“受道家与佛教影响的宋明理学之理性主义”。道教之影响因而可谓是“通过宋儒理学间接传递”。(000, 『00 00 00000 00 0000(宋儒理学)0 000 0 00 000 00』, 『000000』 Vol.57 No.-, 00000000, 2009, 3040)

203) 当与经济相关的现代伦理学，以“方法上的个人/整体、指向价值上的善(效用)/正(制度)”为标准，分为相当于个人主义的诺齐克自由至上主义、罗尔斯社会契约主义，以及指向方法论整体主义的功利主义与麦金太尔共同体主义时，道教可谓接近“重视个人之自由甚于效用”的自由至上主义。(0000 000, 2002, 47~810)

204) 与加尔文同时代的人物、被称为经验论创始者的培根，极赞指南针、火药、印刷术，却不知其起源于中国。14世纪至16世纪长达300年的欧洲文艺复兴，与“中国文明传播至欧洲”的时期相一致。文艺复兴时代以“伊斯兰文明与中国文明之合”

而开始的欧洲文明，在利玛窦身后随中国精神文明之传入而正式开始。（□□□，『□□□ □□』10, 412~420□）

205) 在世界文化之中拥有最肯定财富观的道教，如加尔文之思想般强调“为增加财富之伦理性”。道教代表性著作《太上感应篇》说“祸福无门，唯人自召”，道教代表性伦理指针书《功过格》是指“人反省每日之生活、以日记形式记录其善恶”。一年过去，便如出学生成绩般作出该年之统计。（□□□，『□□□ □□ □□□□ □□□□ □□ □□』，『□□□ □□』，Vol.2 No.-，漢陽大學校 民族學研究所，1994，408□）《太上感应篇》是宋代以后出现的经典，自此之后儒佛仙三教难分难解地混在一起。今日三教之混融，源于宋（宋）以后。清教徒代表性人物美国的本杰明·富兰克林，实际将自身之善行与恶行记录于日记，成为今日富兰克林日记之嚆矢。

206) 据韦伯所言，同样是肯定财富观，中国式财富观与清教徒之财富观却恰恰相反。西教有“猛烈攻击追求财富”之传统，在清教徒那里，财富也不过是“为赎罪之确证的内在组织化”而已。反之，中国之财富也是人格之象征。（□□□，『□□□□□ □□□□□ □□ □□□□』，『□□□□』 Vol.15 No.-，昌原大學校 産業經濟研究所，1997，302~303□）正如韦伯在“西教与资本主义之关系”的分析中所示，资本主义以如道教般的肯定财富观开始了资本之积累。韦伯在寻找“技术落后、资源也相对不足的西方为何率先发展出资本主义”之原因时，注意到了“将财产视为救赎之象征”的西教宗教改革之中心——加尔文新教的勤俭精神。从天主教中分离出来的基督教，迫切需要寻找“能替代教皇权威”的救赎之征兆，而被采纳为该征兆的，是“社会成员皆能同意”的物质性财货。财货一旦作为救赎之征兆登场，对财货的生产与技术便迅速扩大。资本主义初期的经济思想，便是“扩大生产、积累救赎之征兆财货”。财货成为“为生产商品而投入之劳动”，而劳动作为“为救赎之行为”被神圣化。财货与其说是为个人私欲之手段，不如说是“为救赎之证明的禁欲性积累”。

207) 加尔文与路德的宗教改革，在逻辑上是“从一次方程向二次方程之转换”，这可视为与东方思想之相似性。宗教改革之前，是“守十诫便赦罪”的一次性结构；宗教改革之后，则成为“须自己再去成就‘罪已被赦’这一救赎”的二次性结构。将路德之思想与儒教相比较：路德拥有肯定性二重结构(X^2)，却尚未推进至否定性二重结构($\sim X$)²。 X^2 (路德) $\square X^2 \cup (\sim X)^2$ (儒教)。路德虽认为“犯了过错是过错”，却未能进入“将‘不悔过之时’视为罪”之境地。（□□□，2003，146□）

208) 据说加尔文主义与路德主义拥有俄狄浦斯结构。在弗洛伊德那里，儿子象征路德、加尔文的罪人，母亲象征全知全能的上帝，父亲象征律法。（『□□□ □□: □□□□ □□□□ □□』，『□□□□□□□□』 Vol.16 No.-，□□□□□□□，2006，40□）

209) 洛维特将启蒙主义与加尔文主义皆视为“西教末世论之世俗化”。启蒙主义表面批判西教，但形式上结合了西教的末世论、内容上结合了希腊的世俗主义。末世论与启蒙主义共有“末世论形式与决定论”。西教的“恩宠”与哲学的“理性”相似，西教的赎罪与哲学的启蒙相似。末世论模型之世俗化，招致了“理性之工具化”与“极端享乐主义”。（□□□，『□□□□□ □□□□□』，□□□□□□□□□，1996，93~94□）将末世论世俗化的加尔文主义，可视为与启蒙主义同一脉络，但因中国之影响而加速了世俗化。末世论可视为“看到了循环论的特定脉络”。韦伯之所以将“同样是世俗主义的基督教与中国”看作不同，是末世论之影响，这也表明近代科学同样潜藏着末世论式前提。

210) □□□，『□□，□□，□□□□ □□□□』，『□□□ □□ 160 20』，□□□ □□ □□□，2011，293~294□。

211) □□□，『□□□□□ □□-□□□□』，『□□□□□□□120』，□□□□□ □□□□□□□，1994，155□。

212) □□□，『□□□ □□□□ □□□□』，『□□□□□□□□□□ 6010』，□□□□□□□，1999，142□。

213) 韦伯所言之清教徒，是指英国的清教徒（puritan），就此而言可谓加尔文思想对英国之影响最大。（□□□，『□□5000』，『□□□□1450』，□□□□□□□，2009，85□）

214) 小国寡民与无为，影响至今仍持续。可谓与今日加塔利的生态哲学、以及代表欧洲哲学的德勒兹之逃逸线相通。作为小国寡民与无为之结果的空（空）与公案（公案），被视为无器官身体与去眇域化。（□□□，『□□□□ □□□□ □□□□□ □□□ □□』，『□□□□□□□□□』 Vol.38 No.-，□□□□□□□□□，2006，176~194□）

215) 加尔文与路德的宗教改革思想，不可否认受到“明朝郑和舰队抵达意大利、交予印刷术、纸张、地图”之影响。（□□□□□，『1434』，21□□□□□，2010，341~364□）加尔文的宗教改革与印刷术之发展一同兴起，而加尔文所立足的工商业，是从中国郑和处学得的会计原理与商业技术。（□.M.□□，『□□ □□□ □□□□ □□□□□』，□□□ □□，□□□□□，2005，160~165□）以从中国人处学得的商业技术赚钱的新教徒，与既有信徒不同，须在“以从中国传来的印刷术与纸张制成的日记本”上写日记、确认自己的救赎。（□□□ □□□，『□□□ □□』，□□□，2010，329~337□）这同样与中国士人之面貌相似。

216) 指向科学验证的西方科学因指向客观验证而是外向的，那么东方则可谓极为内在的。东方的外向性思想家可举北宋的张载，其体系性哲学日后也受到其弟子程颢、程颐的严厉批判。（□□□，『□□□ □□□ □□□』，□□□ □□，□□□□，2007，90~91□）

217) 道教中，关羽除“关帝圣君”这一尊号外，还被称为伏魔大帝（伏魔大帝）、为地狱神（地狱神）之长，而汉高祖、秦始皇帝等生前曾为帝王者，反被归为其部下之列。在我国土地上，不知自何时起被奉为财神（财神），尤其受商人崇奉。（□□□□□，『□□□□□ □□□□』，『□□□240』，□□□□□ □□□□□□□，1994，362□）

218) 中国道教的展开样态大致有三种：由识字层所追求的神仙思想、具备教团体系的教团道教、流布于民众的民间道教。民间道教尤其珍视财物。自中世末期起，“行善便能聚财”的劝善书（劝善书）广为流布。（□□□，『□□□□ □□□□□ □□□□』，『□□□□120』，□□□□□ □□□□□□□□□，1991，427~435□）

219) □□□，『□□□□□ □□□□』，『□□□240』，□□□□□ □□□□□□□，1994，362□

220) 《道德经》将“黑”玄神秘地加以表达。（谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根——“溪谷之神灵不死，称之为‘玄牝’；玄牝之门，称之为‘天地之根’”。道德经第六章，『□□□□』，□□□ □□，□□□，2009）

221) 小国寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之；甘其食，美其服，安其居，乐其俗；邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

222)

《论语》《卫灵公章》：子曰，无为而治者，其舜也与？夫何为哉，恭己正南面而已矣。（麦考密克「司马迁与亚当·斯密」，85□，『□□□ □□ 20』，863~864□）

223) 据说“使万物绝对平等”的道无所不在（道无所不在说）。这是因为道并非从道之观点看万物，而是从万物之观点把握。（□□□，『□□□ □□□□』，『□□□ □□ 130』，□□□□□□□，1994，183~184□）

- 224) 边际效用论是“当‘亚当·斯密—李嘉图—马克思’一脉相承的劳动价值论发展为马克思的共产主义理论时，资本主义阵营为应对它而开发”的价值论，是现代资本主义的官方价值论，是装点经济学原理与中小学社会教科书首页的代表理论。边际效用论同样与其他理论一样，须彼此比较批判而接纳，方能知其价值。边际效用论中，“边际”意指最后之财货。例如，吃了10个苹果时，边际财货并非第9个苹果、而正是第10个那个苹果，故边际效用并非“吃第9个苹果之效用”、而是“吃第10个苹果之效用”。
- 225) 阿罗 (Arrow) 的社会选择理论同样归根结底表明“唯有存在道德约束时，最佳选择方才可能”。(□□□□ □□□, 2002, 315~317) 自由至上主义资本主义如老子般，不过是消极主义的资本主义。自由至上主义对风险、信息不确定性、非对称性等理解不足。(□□ □, 402~403)
- 226) 韦伯、波兰尼、马克思等如韩国一部分新教主义者一般，一向主张非历史的、反科学的欧洲中心主义历史观，而其余波至今仍作为学界主流存在，这是妨碍“直面现代经济危机”的要素。尤其指名马克斯·韦伯，是因为他是其中最费心构筑欧洲中心主义之人物。(□□ □ □ □□(1998) 32□, 46□, 66□)
- 227) 诺齐克与罗尔斯一道，被誉为“将经济学博弈论应用于伦理学、使伦理学科学化”的代表性人物。若说罗尔斯以博弈论论证社会契约主义、为1970年代渐趋消失的社会正义理论之爆发性扩张点燃了火种，那么作为“自由至上主义阵营对罗尔斯之科学性应对者”而登场的，便是诺齐克。诺齐克以数学方式防御罗尔斯之批判，论证了自由至上主义之合理性。(□□ □□, 『(□□ □□)□□□□ □□□□』, □□□ □, □□□ □□□, 2006, 99□)
- 228) 诺贝尔经济学奖得主弗里德曼，是代表今日主流经济学的芝加哥学派货币主义之代表性理论家，是对凯恩斯主义的代表性批判者。与“将萧条与景气循环之问题视为劳动者低收入问题”的凯恩斯不同，弗里德曼认为经济循环与萧条之问题不过是货币量之问题而已。(□□□, 『□□□□□□□』, □□□, 1999, 72□)
- 229) 诺贝尔经济学奖得主哈耶克是代表性的市场主义者。哈耶克认为，在社会主义凭宣传鼓动而发展之际，资本主义因不予应对而使其价值受到怀疑，并主张“资本主义之本质是对自由之宣传鼓动”，从而引领了市场主义理论。(□ □□□, 『20□□□ □□□ □□□□』, □□□ □, □□□□□□□, 2003, 292□)
- 230) □□□, 2009, 160~173□
- 231) 所谓嗜国(器局)主义，是“为得大者而舍小者”的态度。民间道教崇拜财物，而老庄系列的道教虽“为大者而不贪小者”，但归根结底“珍视财富”是相同的。(□□□, 『□□□□ □□ □□□□』, 『□□□□□□ 36□』, □□□□□□□, 1989)
- 232) 自犹太教延续至基督教的“契约”概念，进入近代成为重要的政治原理而登场。社会契约论中，个人为保护自己之所有与安全而形成社会，故契约若处于无法遵守之状况便会被废止。历史上实际成立这种契约的，唯有美国建国当时。重要之点在于，“能缔结契约之主体”的条件是被规定的。唯有理性的主体方能缔结契约。社会契约主义对近代之民法与刑法产生了重大影响。(□□□□ □, 『□□□ □□□□』, □□□□, 2009, 197~201□) 社会契约“从出生时便已定、且可变、缘起”，就此点而言，社会契约主义可谓与佛教相通。
- 233) 据说佛教比“被认为是资本主义之始”的西教，对经济的论述要多得多。这似乎与“佛教在初期新兴工商业者之支持与后援中发展”不无关系。(□□□, 『□□□□□ □□□□□ □□□□□ □□』, □□□□□□□□, 2010, 53~54□)
- 234) 韦伯很好地指出“佛教本质上是反禁欲的”，并高度评价佛陀的中道观。韦伯将佛教称为“主智的救济宗教”，评价为极为出色的贵族性知识人救济论。佛教与儒教不同，尽管具有彻底的逃避世俗、非政治性的性格，却反而悖论性地因此而获得了“清算印度种姓制度”的民主性宗教性。(□□□, 『□□□ □□』, □□□□, 1996, 240~241□)
- 235) 据说佛教的基本原则提示了自利利他、分享与回向的菩萨经济理念。(□□□, 『□□□□ □□ □□ □□□』, 『□□□□ □6□ □2□』, □□□□□, 2004, 51□)
- 236) 在欧洲中世纪，“菩萨”一词已以“约萨法特 (Josaphat)”之名登场，是“巴拉姆与约萨法特”这一最受欢迎之故事之一。据说利玛窦曾称佛教的地水火风与轮回说是模仿希腊的四元素说与毕达哥拉斯之学说。(□□□, □□ □□ □□□□ □□□□ □□, 『□□□□』, Vol.29 No.-, □□□□□□, 2011, 202~205□) 佛教在哲学上正式而严肃地被讨论，因佛教也牵涉到围绕“礼仪问题”之论争，故可将利玛窦视为起源。利玛窦在《天主实义》第五篇中举六个项目对轮回说提出反论。又就杀生戒，说明十诫中“不可杀人”并非立足轮回说。(□□□□ □□□□, 『□□□ □□』, □□□ □, □□□□, 2002, 471~481□)
- 237) 康德是否直接受佛教影响并不确定，但佛教在康德当时已大量传播，则是事实。康德对佛教之论述，可在康德的地理学讲演中发现。(□□□, □□ □, 206□) 义务主义伦理论在欧洲源于康德，这也是康德与佛教之关联重要的原因。因为社会契约主义虽出自犹太教“与神之契约”，但社会契约主义的义务论伦理则源于康德。康德之后，德国哲学家持续表达对佛教之关心，德国观念论与佛教之相似性多有被论及。
- 238) 金镇批判赫尔穆特·格拉泽纳普“康德直接受佛教影响”之见解。康德与佛教之共同点，相比影响史之意义，更在于其实质的思维框架之共通。(□□, 『□□□ □□』, □□□ □□□, 2000, 19~21□)
- 239) □□□, 『□□□ □□□□ □□ □□ □□□□□□ □□ □□』 『□□·□□·□□, Vol.4』
- 240) □□, □□□, 232~234□
- 241) 叔本华反对康德对佛教之批判，反而批判康德。叔本华批判康德“物自体是不可认识的”，将康德的物自体解释为意志，认为物自体如佛教般是“苦(苦)”。(□□□, □□ □□ □□□□ □□ □□□□ □□, 『□□□□』, Vol.29 No.-, □□□□□□, 2011, 215~218□)
- 242) 据尼采所言，在佛教之教导中，“利己主义”成为“义务”。因为佛教之教导“将精神关切严格地还原于个人”，从而与“西方形而上学所强调的过度‘客观性’及由此而来的‘精神疲劳’‘自我个人关切之弱化’‘自我中心之丧失’”相对抗。尼采认为，人之命运与自身之解放，并不取决于任何祭司之信念或偶像，而取决于他自己之手。于是，自我救赎宗教之教师——佛陀——登场。(□□□, □□ □, 220~221□) 尼采也被论及为“完成康德义务主义的判断力批判之完成者”。尼采此文很好地展示了“自由主义向社会契约主义进行”之过程。
- 243) □□□, 『□□ □□□□□□ □□□□□□ □□ □□』, 『□□□□28□』, □□□□□, 2011
- 244) □□□, 『□□□ □□□ □□ □□ □□□□』, 『□□□□□18□』, □□□□□□, 1993, 141□。

- 245) 〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇〇〇〇」, 『〇〇〇〇 〇10〇』, 〇〇〇〇〇〇〇, 1973, 128〇 * 〇〇〇(1993), 142〇〇〇 〇〇〇
- 246) 〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇」, 『〇〇〇〇44〇』, 2010
- 247) 比丘们啊, 世上有三类人。何为三? 盲人、独眼人、双目之人, 此为三。
- 248) (〇〇〇, 2004, 44〇) 韦伯说, 相比主张无所有的小乘佛教, 大乘佛教之所以承认所有, 是出于传教层面不可避免的选择。从小乘佛教向大乘佛教之转换, 也说明了如阿赖耶识般的唯识佛教之登场。因为平信徒所渴望的并非涅槃、而是极乐。大乘佛教发展至此, 便无下一发展阶段而停止, 世亲成为最后的菩萨。(〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇 〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇』 Vol.5 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇, 1996, 299~304〇)
- 249) 〇〇〇, 「〇〇: 〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇』 Vol.7 No.2, 〇〇〇〇〇 〇〇〇〇〇〇〇, 2006, 51~52〇
- 250) 一阴一阳之谓道(一阴一阳之谓道)是和平之逻辑。辩证法否定对立物——正(正)与反(反)——之实在性, 而一阴一阳论承认对立物之实在性。(〇〇〇, 『〇〇〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 1996, 165〇)
- 251) 易学并非将对立物理解为矛盾之关系, 而是理解为“凭感应而成的相成之关系”。这向我们提示了“避开极端”的最优观念, 与“预先防备将至之不幸”的预防教训。(〇〇〇, 〇〇 〇, 352~353〇)
- 252) 佛教与天文学有“皆需循环式思考力”之共同点。天文学与佛法并非寻找精密之答案, 而是寻找可能之答案。(〇〇〇, 「〇〇〇〇〇 〇 〇〇 〇〇〇」, 『淨土學研究』 Vol.14 No.-, 〇〇〇〇〇〇〇, 2010, 143〇)
- 253) 佛教的国家观可举平等主义、和平主义、民主主义、人本主义。(〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇〇」, 『〇〇〇〇 〇 〇〇〇 〇〇』, 〇〇〇, 1988)
- 254) “王之国家因掠夺与蹂躏而陷于困境。处处强盗横行, 掠夺村庄与城市, 无法安心出行。在此状况下若征收新税, 王便会犯下过错。或许王会这样想: ‘剥夺地位、或放逐、罚款、监禁乃至处以死刑, 便能除去犯法者。’ 然而他们的放纵不会因此而满意地终止。未受惩罚的其余之人仍会扰乱国土。因此, 要彻底消除这种无序, 唯有一种方法: 对王之国土上从事畜牧与农业者, 无论何人皆提供食粮与种子; 对从事商业者, 无论何人皆提供资金; 对从事官职者, 无论何人皆提供食粮与工资。如此, 百姓便会专注于自己之事、不再蹂躏国土, 王之权威便会日益强盛。于是国家安宁和平, 国民彼此欢乐、抱着孩子起舞、幸福快乐, 敞开大门而生活。”王采纳了此言。(《长阿含经》第一集, Diga-Nikaya, I, 〇〇〇, 2004, 48〇〇〇 〇〇〇)
- 255) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 78〇82〇。〇〇〇(2004), 48〇〇〇 〇〇〇。
- 256) 佛陀为究罗檀头演说大祀法(大祀法, 举行大祭之方法), 示现出家之功德。婆罗门遂放下牛等, 出家受戒。收录于《长阿含》十五。(〇〇〇, 〇〇 〇〇〇〇〇)
- 257) 〇〇〇, 「〇〇〇〇〇 〇〇 〇〇〇 〇〇〇〇」(省潭 金羽泰〇〇 〇〇〇〇〇〇〇, 1992, 388〇), 〇〇〇(2004), 50〇〇〇 〇〇〇
- 258) 〇〇〇 〇, 「〇〇〇 〇〇〇」, 『〇〇〇〇 〇 〇〇〇 〇〇』, 〇〇〇, 1988, 265〇。
- 259) 佛教徒人生之终极目标是解脱与涅槃。因此, 恭敬“引导众生走向解脱与涅槃”的佛法僧(佛法僧)三宝之事, 比什么都珍贵。恭敬之心若深, 便会为使佛教法轮更广转动而不惜对僧人、寺刹、佛教教团给予经济支援, 那正是功德田之教导。其次是报恩田。报恩是人间伦理之根本, 而恩惠之根本是父母。因此, 孝顺、奉养父母是必然的, 真正行孝之人会圆满地维持一切人际关系。第三福田是贫穷田。对贫穷困苦之人的布施, 归根结底是帮助我们自己。因为我们人类皆是“共同生活”的缘起性存在。释迦如来在《增一阿含经》中说: “看护病者便是看护我(佛), 照料病者便是照料我。何以故? 因为我如今想亲自照料病者。”(〇〇〇, 「〇〇 〇〇 〇〇〇 〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇 2009〇〇』, 〇〇〇〇〇, 2009)
- 260) 皮埃尔·贝尔(1697), 《历史批判辞典》。佛教对西方哲学的影响与斯宾诺莎相关。斯宾诺莎尤其呈现为“将佛教与儒教相关联、以全然崭新之法加以加工”之人。(〇〇〇 『〇〇〇 〇〇』 1〇, 444~446〇)
- 261) 亚当·斯密以“一国之富(富)并非积累之资源、而是逐年之生产物, 其源泉为劳动”确立了劳动价值论。(〇〇〇, 「〇〇〇 〇〇〇 〇〇 〇〇〇 〇〇〇〇」, 『〇〇〇〇〇18〇』, 〇〇〇〇〇〇, 1993, 146〇)
- 262) 《中阿含经》第二集(Majjhima-Nikāya, II), 197~198〇(〇〇〇, 1993, 146〇〇〇 〇〇〇)
- 263) 〇〇〇〇 〇〇〇, 『〇〇〇〇 〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2004, 162~166〇。
- 264) 据说佛教构成了最接近循环的对称性思考。佛教因拥有对称性思考之极致——空(空), 故与万物之对称性相一致。(〇〇〇〇 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2004, 197~221〇)
- 265) 据说在“不执着于事物而布施”的“菩萨主义”中, 可见对称性逻辑被推展至极限之思考。若说自然是纯粹赠与、劳动是赠与行为, 那么佛教的劳动便成为“作为赠与之劳动”。(〇〇〇〇 〇〇〇, 『〇〇〇〇〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2004, 197~221〇)
- 266) 佛教对经济活动之原理原则, 提示了自利利他、分享与回向的菩萨经济理念。(〇〇〇, 「〇〇〇〇〇〇 〇〇, 〇〇〇 〇〇〇」, 〇〇〇〇19〇』, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 2004, 51〇)
- 267) 被视为西方代表性佛教经济学家的生态主义经济学家舒马赫问道: “若西方物质主义(扩张主义)之背景被放弃、佛教之教导取而代之, 那么会出现何种经济法则? ‘经济’或‘非经济’这一概念之定义会呈现何种面貌?”佛教认为, “为得自己之1元而期望1元之增长”, 其内心算计其实是虚伪的, 多是“遗忘了‘拿来他人之1元’这一分配”之主张。(E.F.〇〇 〇, 『〇〇〇〇〇』, 〇〇〇〇, 1988, 〇〇〇, 「〇〇〇〇〇〇 〇 〇〇〇〇〇〇 〇〇」, 『〇〇〇〇 30〇』, 〇〇〇〇〇〇〇〇〇, 1993, 238〇〇〇 〇〇〇)
- 268) 据说佛教是高等宗教中唯一与“野性思维”相一致的、最高度发达的野性思维。佛教可谓是“作为对称性原理之赠与原理最终得以完成”的分配之宗教。(〇〇〇〇 〇〇〇, 『〇〇〇 〇〇〇』, 〇〇〇〇, 2004, 180~193〇)
- 269) 佛教相比社会契约主义, 相比正义更强调“纯粹立足平等观之义务”。(〇〇〇, 『〇〇〇 〇〇〇〇』, 〇〇〇〇〇 〇〇〇, 1999, 336~339〇)
- 270) 〇〇〇〇 〇〇〇 (2002), 20〇

- 271) 春秋时代是各国角逐之时代，因而是迫切需要富国强兵之时代。孔子的经济思想可分为富民思想、节俭思想、均分思想。（□□□，「□□□ □□□□ □□□」，『□□□□□』 Vol.38 No.-, □□□□□□□□□□，2009）富民思想、节俭思想、均分思想，可谓与“追求最大多数最大幸福”的功利主义一脉相通。
- 272) 孔子的劳动观主要论及为政者之劳动，而对庶民之劳动直接论及的情形罕见。孔子的劳动观以生产劳动为根本、以交换劳动为末梢，相比特定劳动更重视超人格之劳动，重视“循正义而行的伦理劳动”，概言之可谓拥有中和式劳动观。（□□□，「□□□ □□□□ □□□」，『□□□□□』 Vol.38 No.-, □□□□□□□□□□，2009, 102~106□）
- 273) 对儒教资本主义的反论也很多，但主要以儒教的“非自由主义性格”而非“功利主义性格”为依据提出。李相益认为，儒教的财富观否定近代效率之观念、不引入竞争性体系、厌恶“通过流通追求利益”，故“儒教资本主义”一词不成立。（□□□□，「儒家□ □□□□□ 儒教資本主義論□ □□□ □□」，『□□□』 Vol.66 No.-, □□□□□，2001, 34~35□）但这只对自由主义妥当，对“富国强兵”这一儒教式功利主义并不妥当。因为在伦理与经济之间优先伦理便能发展经济，存在这一循环关系。
- 274) □□□□(2005)，『□□□□ □□□ □□』(□□□ □□□，1995) 372~375□。
- 275) 森嶋通夫（森嶋通夫）在《续·英国与日本》中称，英国的资本主义可谓新教资本主义，日本的资本主义可谓儒教资本主义。
- 276) □□□，『□□□□ □□』，□□，1998
- 277) 最初对儒教资本主义的研究，从多种角度说明“亚洲得以主导世界经济”之背景。然而，初期研究中无一论及“亚洲将主导权让予西方还不到150年”。这类研究随1997年亚洲国家的IMF危机而瞬间消失。（□□□ □□ □□□，『□□□□□』，□□，2003, 20~21□）
- 278) □□□，「□□□□□□ □□□ □□」，『□□□□□□□□□□ 12□』，□□□□□□□□，2001, 11~12□
- 279) 据说亚当·斯密是“将中国表述为世界经济中心”的最后一个时代的学者。此后西方无一例外地转变为非难中国的论调。（□□□□ □□ □□□(1998)，『□□□□□』，□□，2003, 71~73□）
- 280) 曼德维尔在西方比亚当·斯密更早批判“非难追求个人利益”的伪善道德，从而对其后的休谟、亚当·斯密、康德等产生巨大影响，成为今日新自由主义之鼻祖。今日自由至上主义之鼻祖与其说是亚当·斯密、不如说是曼德维尔，而亚当·斯密反而批判曼德维尔。（□□□ □□□，『□□□□ □□』，□□□ □□，□□□□□，2010, 5~7□）曼德维尔同样是批判当时之伪善，曼德维尔对今日经济思想之贡献也可谓巨大。
- 281) 儒教所具发扬性之力，也被称为“通过神圣仪式而成的人类共同体之力”——magic power（巫术之力）。（□□□□ □□□□，『□□□□ □□』，□□□□，1993, 21~42□）
- 282) 英国工业革命当时钢铁产量不过6万8千吨，而中国在11世纪后半已超过7万吨。（□□□ 「□□□ □□(停滞)□□□ □□□□」，『□□□□□□ 15□』，□□□□□ □□□□□□，2000, 238~239□）
- 283) 欧洲自19世纪中叶起，为挽回对中国的自卑感，开始了东方主义的历史歪曲作业。希腊与罗马某天作为欧洲文明之祖先登场，中国则被描述为未开化、贫穷之国。然而，正如当时指标与后世所阐明的，欧洲连经济思想也在模仿中国。（□□□□，『□□□□』，□□，2010, 249~253□）
- 284) 功利主义的共同体与共同体主义的共同体性格不同。功利主义的共同体并非如共同体主义的共同体那般“以福利为主”，而可谓“以规范为主、为生产之人伦共同体”。据李相益所言，朱子将“保障百姓之恒产（恒产——一定之生业）、并借此培养百姓之恒心（恒心——始终不变之心）”视为自己使命之一，而儒教理想一言以蔽之可谓“人伦共同体之实现”。（□□□□，「□□□ □□□」，□□□□□ □□□□□□□□□，『□□□□□□□ □38□ 1□』，2007, 22□, 30□）
- 285) 代表儒家文化的中国传统文化，相比人之个人私利（私利），更标举共同体之公益（公益），祈愿天下成为太平（太平）世界。所谓共同体，正具有“作为成就修身（修身）齐家（齐家）治国（治国）平天下（平天下）之单位”的意义。（□□□□，「□□□ □□ □□□ □□ □□」，□□□□□□ □□□□□，2007, 210□）儒教资本主义因其功利主义性格所致的效率，曾以“指称过去日本资本主义的儒教资本主义”而受世界瞩目，但正如功利主义之局限，随救济金融与日本之长期萧条而从世间关心消失。
- 286) 据说孔子将智仁勇（智仁勇）称为三达道（三达道），提示为成就儒教共同体之手段。“天下之达道五，所以行之者三。曰：君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交也，五者，天下之达道也；知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。”——《中庸》第二十章。这可谓与“被称为今日经营学之父的彼得·德鲁克所率先理论化”的知识经济基础理论、即“通过革新之价值创造”同一脉络。（□□□，2007, 217~218□）
- 287) □□□，「□□□ □□□□ □□」，『□□□□□ 44□』，□□□□□□□□，2001, 414~420□
- 288) 将儒教之国家观与自由民主主义相比较、被困于“君主政”对“民主政”之视角，并非正当的比较视角。儒教与自由民主主义应从“道理与权利”之观点来看。儒教中个人之自由无法被拥护，唯有“人自我规律于理法之自律性”被美化而已。然而自由主义认为，这社会之客观理法并不存在，将人视为本质上自由之存在。（□□□，「□□□ □□□□□□□」，『□□□□□□□』 Vol.3 No.-, □□□□□□□□□□，2000, 21~23□）也有“将儒教之国家观视为人伦共同体之实现、以共同体主义视角看待”的见解。（□□□，□□ □□，33□）然而，在“君主俨然存在、且以无政府主义为理想”的儒教中，共同体主义有其局限。
- 289) 门策尔、阿尔布雷希特等战后德国哲学家与经济学家，将“在奥地利等中欧发展起来的良好国家式福利国家论”断言为“中国产”，另一方面，戴维斯（Walter Davis）、扬（Leslie Young）、格拉赫（Hans Chr. Gerlach）等则将魁奈的农业中心自由市场论、斯密的产业中心自由市场论以及“看不见的手”断定为远东产。（□□□，「□□□ □□□□ □□□□□□ □□ □□□□·□□□□□□ □□□□□ □□」，□□□□□ □□□□□□□□，2011, 66~67□）
- 290) □□□□ □□□ (2002), 384□。
- 291) 社会学中接近儒教的方法有三种。其一是遵循韦伯传统、关于“与资本主义之关系”的接近；其二是“作为支配意识形态”的批判对象；其三是“将儒教视为象征体系、视为‘弥补近代问题点之替代方案’”的李英灿、洪承杓、崔奉永之研究

- 。将儒教视为象征体系时，阴阳既非能量、也非生命活动，而是象征体系。阴阳成为“使鲍德里亚所言象征性交换成为可能”的二分法代码。儒教之世界充满象征体系。然而，正如近代史之事例所示，儒教虽能弥补“因资本主义社会之合理化而致意义体系之丧失”，但相比宏大叙事，在小共同体中之实现更为有效。（□□□，「□□□□□□ □□□ □□□」，『□□□□□□』 Vol.13 No.-，□□□□□□□□，2006，161-201□）
- 292) 在儒家思维中，礼义是连结政治、经济、伦理的共同象征。儒教即象征政治，可谓拥有“使所有人自发地感受到共通性”的共同体主义式技术。（□□□，『□□□□□ □□』，□□□，2004，36~38□）
- 293) 尽管马克思主张“量的差异决定质的差异”，但马克思经济学未能脱离量的经济学之局限、无视了需求者之层面。马克思经济学据说对“生计费水平以下之生产体制”妥当。（□□□ □，『□□□□ □□』，□□□□□，1993，375~380□）
- 294) 据说马克思说“使我们成为人的是想象力”。（□□□□ □□□□，『□□□□□ □□ □□□□ □□』，□□□，2009，201~202□）儒教将“基于想象力之创造”以符号生产。
- 295) 鲍德里亚在《生产之镜》中将价值区分为使用价值、交换价值、符号价值、象征价值。使用价值、交换价值、符号价值之中，符号价值是“处于生产之最顶端”的今日现代之价值，而它须被消解为“以消费中和生产”的赠与价值——象征价值。（□□□，2009，382~385□）
- 296) □□□，「□□□ □□□□」，『□□□□□□13□』，□□□□□□，1994，182□。
- 297) 儒教与清教徒，与“合理主义”这一外表不同，其内里极为对照。在与神之关系上，清教徒呈现出极为激情的紧张对立，而儒教则将其极小化。若说清教徒否定“对传统之神圣”，那么儒教则极为尊重。若说清教徒将“世界之改造”视为使命，那么儒教则将“适应”视为使命。（□□□，「□□□□□ □□□□ □□- ‘□□ □□’ □ □□□」，『□□□□□□』 Vol.2 No.-，□□□□□□□□，1999，211~212□）
- 298) 据说从“被认为是新教之起源”的加尔文之Meditatio Futurae Vitae（《对来世之默想》）看，追求现世繁荣的繁荣神学是非圣经的。（□□□，「□ □□□ Meditatio Futurae Vitae□ □□□□ □ □□□□」，『□□□□□□ 12□』，□□□□□□□□□□□□，2009，63~64□）
- 299) 门徒们聚于一处祷告之时，忽然从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的整个屋子，又有舌头如火焰显现、分开，落在他们各人头上。
- 300) 据说在“强调禁欲主义与金钱之不道德”的路德、与“对安息年制度予以肯定评价”的加尔文之面貌中，也能看到社会主义或共产主义之理念，故“认为清教徒伦理只催生了资本主义”可能是偏狭之主张。（□□□，「□□，□□，□□□□ □□□□」，『□□□ □□ 16□ 2□』，□□□ □□ □□□，2011）
- 301) 据说表面看似“只以交换与生产为中心、冷酷运转”的资本主义，实际上连结了爱与经济。爱与经济据说是“具有整体性的一个运动”。（□□□□ □□□，『□□□ □□□ □□□』，□□□□，2004，17~20□）
- 302) 加尔文之前，高利贷便已不仅在犹太人、连西教人中，与伊斯兰社会不同地在欧洲社会盛行。据说雅克·勒高夫提供了一个有趣的分析：“炼狱”这一概念是为承认高利贷而造的概念。（□□□□ □□□，2003，55~56□）
- 303) 据说西教是一种特异的一神教：它将对称性逻辑与圣经或玛利亚一道编入神之本质，将悖谬逻辑化而运作。（□□□□ □□□，『□□□ □□□』，□□□□，2004，116~118□）
- 304) “研究‘经济之流通使财富增殖’这一资本主义之秘密”曾是经济学家之主要任务。价值最终通过赠与，使以劳动、储蓄、革新所生产的价值得以实现、增殖。（□□□□ □□□，『□□□ □□□ □□□』，□□□□，2004，134~142□）
- 305) “将新教视为资本主义精神之起源”的韦伯之言，只指出了事物之一面。资本主义经济之引爆剂据说已在天主教中完成。最早的复式记账法是在天主教中开发，而亚当·斯密所立足的魁奈之经济表，据说出自天主教所造的复式记账法。“赠与—纯粹赠与—交换”一脉相承的西教，与“圣子—圣灵—圣父”一脉相承的资本主义、西教，可谓是由同一思考样式所生的双胞胎。（□□□□ □□□，『□□□ □□□ □□□』，□□□□，2004，183~184□）
- 306) 经济学极需群众心理，故重视人之模仿欲望。与“经济学表面否定模仿欲望”不同，最伟大的经济学家们一向赋予“模仿”以中心作用。（□□□□ □□□，2003，164□）齐美尔在《货币哲学》中分析了“钱这一超越性财货成为人类共同体之中心”的过程。正如勒内·吉拉尔再度确认的，钱是“只能暂时控制群众”的一种替罪羊。（□□□□ □□□，2003，244~246□）
- 307) 据培养出亚当·斯密的苏格兰启蒙主义传统所言，市场经济拥有三条规则：人类理性之局限或不受束缚之人（homo economicus，经济人）、作为“遵循规则之动物”的人、自生秩序与行动。反之，共同体经济则遵循三条原则：束缚于共同体之人、善之优先原则、共同体主义。（□□□，「□□□□□ □□ □□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□」，『□□□□17□』，□□□□□□，1998，76~77□，□□19）
- 308) □□□□ □□□，2002，408~411□。
- 309) 未开化之人不像现代人那样以技术开发为中介面对人与物理自然，而是以文化（象征与意义）为中介面对。依萨林斯之文化概念，并非物质与精神之二元对立，而是作为第三项，重新构成物质与精神之关系。那正是“物质之人格化”，这以“在赠与经济互惠性之过程中运作的超越性灵性交通”加以说明。（□□□，「□□□□ □□□□ □□□ □□□□□ □□□□」，『□□□□□□』 Vol.1 No.1 □□□□□□□□，1998，33~34□）
- 310) 卡尔·波兰尼认为，现代当务之急是确保社会对经济之优位性，而社会之优位性便是恢复文化之地位。依共同体之象征不同，纵使是同样的货币物理存在，所传达的社会意义也不同。现代货币是“将支付手段、价值尺度、计算手段、财富积累手段、交换手段全部合一”的“全目的货币”，而古代货币则依特定目的而货币各异。（□□□，1998，31□）今日共同体主义者甚至主张实施“如能实际呈现象征价值的捐赠卡般的优惠券制”。
- 311) 经济理论中，承担象征价值的灵（灵）性能力日益受到强调。据说美国哈佛大学经济学教授巴罗自2003年以后开始强调灵性资本（spiritual capital）之重要性。（Barro and McCleary，2003，□□□，「□□，□□，□□□□ □□□□」，『□□□ □□ 16□ 2□』，□□□ □□ □□□，2011，308□□□ □□□）
- 312) 比尔·盖茨认为，人之本性中同时有“追求私利”与“关怀他人”两种心。他认为“企业拯救极贫层”的创造性资本主义是资本主义之希望。（□□□□，『□□□ □□□□』，□□，2011，23~24□）

- 313) 现代经济学家若问题解决之答案多于一个，便将其视为非科学之物而厌恶，因为它破坏了他们“唯一且可预测”的世界。据说他们将自己束缚于收益递减原理。(○○○○ ○○, 『○○○ ○○○』, ○○○ ○, ○○○, 1997, 63-66○) 收益递减原理曾是经济学之根本假定，而布莱恩·阿瑟引入了收益递增原理。循环经济学是收益递增、增产之经济学。
- 314) ○○○, 「○○○○○ ○○ ○○○○○○ ○○○ ○○○○○○ ○○○○」, 『○○○○17○』, ○○○○○○, 1998, 68○.
- 315) 麦金太尔(1990), ○○○, 「○○○○○○○ ○○○○」, 『○○○○○ ○○○ ○○ ○4○』, 2001.
- 316) (原文为空。)
- 317) 从直线式思维方式中得出“最大之逻辑”，从循环式思维方式中得出“最优之逻辑”。(○○○, 『○○○○○○ ○○○○』, ○○○○○○○○○○, 1996, 350○)
- 318) 现代的经济、政治、社会体制由资本主义、民主主义、社会保障三要素构成，这一整合体被称为福利国家。(○○○○○ ○○○, 2002, 21○)
- 319) 1000韩元若以货币形态存于银行，便能依准备金率扩大为10倍、100倍。储蓄即便不动，也能使万物循环。

III. 宗旨中所体现的循环经济观

III. 宗旨中所体现的循环经济观

1. 易³²⁰⁾与大巡思想的圆形（圆形的）循环性

圆（圆）与循环，可谓是大巡思想所隐藏的重要原理。在大巡思想中，“圆”及与圆相关的“轮回”“循环”各被提及一次，它们与可谓大巡思想核心原理的无极、太极、大巡³²¹⁾，以及天地之道³²²⁾、经济³²³⁾相关联而被论及。

循环是区分东方与西方理论的重要标准。³²⁴⁾若说西方以“分割并分析万物”的减算式方法，进行“找出物质之最小粒子”的还原主义研究，那么东方则运用“观察物质之结合、找出物质整体之循环、以其在整体循环中所占之作用来规定该物质”的全一主义方法，从而发现了阴阳五行。³²⁵⁾阴阳五行正被现代科学哲学证实为另一种科学。³²⁶⁾

就西方而言，自然的循环性由罗素以“罗素悖论”加以证明，从而被纳入西方科学。³²⁷⁾罗素利用“克里特人皆是说谎者，而身为克里特人的理发师说自己是说谎者，那么这个理发师究竟是不是说谎者”这一说谎者悖论，发现进行自我指涉或自我组织化³²⁸⁾的宇宙绝不可能具备完备的证明体系，从而宣告了西方哲学的破产。自首次集西方几何学之大成的欧几里得、以及继承其数学方法论的柏拉图与亚里士多德的逻辑学以来，西方的学术传统一向将循环逻辑排除于科学之外。然而，当罗素悖论被发现、且将罗素悖论以更数学化的方式加以精致证明的哥德尔不完备性定理被发现时，循环逻辑或相关性思维反而显现为更具科学性者。³²⁹⁾

另一方面，当西方的不完备性证明被发现、同时数理逻辑学得以发达时，东方易（易）之传统的元亨利贞³³⁰⁾循环论之科学性便明快地显现出来。³³¹⁾作为东方循环模型的五行³³²⁾，被证明为相克相生的最小体系。当全一地看待万物时，最根源的关系是相克—相生关系，³³³⁾而能使相克—相生关系至少各出现一次的数中，奇数中最小者为5、偶数中最小者为8，故东方的五行、八卦被证明为循环逻辑之原型。³³⁴⁾据说4与6不能像5那样达成相克相生之均衡。实际上，西方研究者也说，万物皆可分析为阴阳五行之要素。

如同阴与阳一样，五行可在一切现象中被发现。而二者之调和是第二条物理法则。一个相位产生下一个相位。水生木，木生火，火生土，土生矿（金），矿（金）生水。与这一生产性循环相反，还有破坏性循环：水与火对立，火与矿（金）对立，矿（金）与木、木与土、土与水相对立。³³⁵⁾

如今被认知为东方科学的阴阳五行，集中于将阴阳与五行合一的汉武帝时董仲舒³³⁶⁾之后。汉武帝之前，正如殷代甲骨文所体现的，虽已以干支配于日期、推算天文，但其大众化、全面化则始于阴阳五行说确立之后。³³⁷⁾阴阳五行说之确立，如同牛顿万有引力与微积分之发现一般被应用于一切学问，正如李约瑟³³⁸⁾所言带来了科学的迅速发展。阴阳五行与西方科学不同之处，只在于因未使用还原论方法，故仅带来科学发展之契机、却未能实现根本性发展这一局限。今日阴阳五行作为现代还原主义科学所未能发现的创发性科学方法论，在复杂系统科学等领域被积极运用。³³⁹⁾作为韩医学之起源的《黄帝内经》，以及成为今日西方科学之起源的中国发明、发现品，大多基于阴阳五行而制成。³⁴⁰⁾

东方虽已证明五行与八卦是“为构成循环性”的最经济模型，但东方更进一步，将循环内部的性格区分为阴阳与四象，并扩展为十干十二支、六十四卦等。同样是东西南北，直线式的西方只有方向，而循环论的东方则兼具“春夏秋冬”这一内容与“方向”两种特征。³⁴¹⁾

[图3.1] 三行、四行、六行无法构成对称的原因³⁴²⁾

[图3.2] 七行无法构成对称的原因³⁴³⁾ [图3.3] 八行相生相克图

将原子论与阴阳五行相比较：原子论如弗洛伊德的精神分析学一般是还原主义，故作减算；³⁴⁴⁾阴阳五行如荣格的分析心理学一般作加算。³⁴⁵⁾长久以来，阴阳五行的循环论虽被应用于实际，却因不合还原主义理论的框架而被怀疑其科学性，但随着加算式复杂系统科学的出现，它正成为新科学的宠儿。³⁴⁶⁾

将复杂系统科学与大巡思想相连接，通过易（易）的循环性来考察作为易（易）循环之形式特性的待对（待对）、流行（流行）、中和（中和）³⁴⁷⁾、回归（回归）、螺旋（螺旋）。

待对（待对）、流行（流行）自周敦颐《太极图说》以来便常被作为说明易（易）循环性的概念加以论及，而中和（中和）、回归（回归）、螺旋（螺旋）则是较为生疏的概念。中和（中和）、回归（回归）、螺旋（螺旋）与待对（待对）、流行（流行），可谓处于体与用之关系的概念。待对（待对）、流行（流行）是如天地般的体（体），通过水与火的循环提供“自然”这一环境；中和（中和）、回归（回归）是如人神（人神）般的用（用），发挥如仁（仁—中和）与义（义—反馈、回归）般的中介作用；螺旋（螺旋）则呈现“体与用相合而增产（增产）”的循环之样态。³⁴⁸⁾中和（中和）、回归（回归）、螺旋（螺旋）与待对（待对）、流行（流行），可谓皆是循环之样态。³⁴⁹⁾当以阴阳为循环之创造（阳）与保存（阴）时，保存成为体、创造成为用。创造与保存又分化为“创造与保存”这一阴阳：创造之创造为中和，创造之保存为流行，保存之创造为待对，保存之保存为回归。

在易（易）循环的形式特性中，第一特性是“循环以阴阳待对”。待对（待对）意为“彼此相对而等待”，并非相克之差异，而意指差异³⁵⁰⁾之调和。³⁵¹⁾

在大巡思想中，万物由阴阳（阴阳）复杂系统构成。³⁵²⁾以阴阳待对的万物之中，最具代表性者可谓是水与火。³⁵³⁾大巡思想认为，唯有懂得运用“从水生火之理”，方可谓神人。³⁵⁴⁾水与火彼此待对，是为了通过差异而彼此成为完整的存在。³⁵⁵⁾例如，呼出氧气、排出二氧化碳的植物，与吸入氧气、呼出二氧化碳的动物，因其差异，若无其他问题便可永久存活，并使彼此存活。³⁵⁶⁾差异只要如《周易》地天泰（地天泰）卦³⁵⁷⁾般得以调和，便会产生如永动机般可畏的能量。地天泰（）是具有“下降之习性”的水（）居上、具有“上升之属性”的火（）居下，从而自动成就阴阳合德的地上天国之象征。若以图呈现待对性（待对性），可知[图3.4]般以太极旗的太极与分形（fractal，相同性）纹样来表示。

“太（太）”这个字，表示“小点”与“大”两者同时变大变小，故已然象征着循环。³⁵⁸⁾将太极旗一分为二的样子如同豆子，自古便称豆为太（太），而一切哺乳类的受精卵都长得像豆“太（太）”。³⁵⁹⁾

[图3.4] 韩国太极³⁶⁰⁾与分形³⁶¹⁾

待对性（待对性）与大巡思想相关联，呈现为阴阳合德（阴阳合德）。阴阳合德之“合”据说有三种意涵：“阴与阳彼此相适合”“阴与阳将德相互统合”“想学习阴阳相遇而造就德”。与阴阳合德相似的表述，儒教中有“合其德”一语。

“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□□”

那大人（理想人物）与天地合其德（合，即共有），与日月合其明（明，光明），与四时合其序（序，秩序），与鬼神合其吉凶。³⁶²⁾

《周易》《文言传》中将阴阳³⁶³⁾表述为天地³⁶⁴⁾，故可知儒教将阴阳合德表述为阴阳合其德（阴阳合其德）。阴阳合德与阴阳合其德的差异在于：阴阳合德之“合”是“适合”之“合”，而阴阳合其德（阴阳合其德）之合，可视为“想要合”“欲学习”之意的“合”。此外，阴阳合德与阴阳合其德中的“合”，也共同具有“天地以阴阳相合而创造万物”这一作为统合之意涵。阴阳合德之“合”，相比“阴阳合其德”那种统合之合，更强调待对性。

若阴阳合德之“合”是“适合”之“合”，那么阴阳合德便意味着阴阳在大巡思想之前并不“适合”，故而大巡思想的阴阳合德中，反映着“要使阴阳适合”的意志。阴阳合德出人意料地意味着后天开辟。³⁶⁵⁾正阴正阳（正阴正阳）、阴阳相生（阴阳相生）、阴阳调化（阴阳调化）皆强调阴阳之待对性，而天地公事意欲恢复阴阳崩坏的待对性。³⁶⁶⁾

当我们说阴阳合德在“待对性”的同时也兼有“统合”之意时，阴阳合德便蕴含着“恢复崩坏的待对性、从而创造出如天地般巨大恩惠”之意。³⁶⁷⁾

“待对性（待对性）”与经济思想相关联，呈现为自由至上主义。所谓自由，可视为“阴阳直至彼此达成均衡为止的运动”。³⁶⁸⁾待对性也呈现于事物的波动之中。³⁶⁹⁾

在易（易）循环的形式特性中，第二特性是“循环以春夏秋冬³⁷⁰⁾流行（流行）”。³⁷¹⁾若说待对（待对）是循环的静止形态，那么流行便是循环的动（动）态形态。

在大巡思想中，万物在轮回或流行。³⁷²⁾年月日时各自以“小轮回成为大轮回之根底”的方式，世界如此紧密地以流行相连接。³⁷³⁾据说最能体现事物之流行者，是喷泉的原理。喷泉的下方如五行中之水一般发挥“汇聚万物”的作用，故相当于少阴（冬）。在少阴汇聚的水，如同春天柔嫩的新芽穿透土地而上一股，凭太阳之气直线上升，水又如少阳之气般水平地洒向四方。洒向四方的水，又如太阴之气般无止境地垂直落下。

若以图呈现流行性（流行性），可以中国太极与喷泉来表示。

中国太极不同于韩国太极，阴中有作为阳的小圆圈、阳中有作为阴的小圆圈，故更能体现“阴至极时阳生、阳至极时阴生”这一流行（流行）之属性。

[图3.5] 中国太极³⁷⁴⁾与喷泉³⁷⁵⁾

流行性（流行性）与大巡思想相关联，呈现为道通真境（道通真境）。阴阳之均衡原本不合，一旦找回阴阳，阴阳便经神人调化与解冤相生而抵达道通真境。³⁷⁶⁾道通真境可谓意指“阴阳如永动装置般均衡、从而能永远循环”的状态。³⁷⁷⁾

道通真境之“道（道）”与“通（通）”，与儒佛仙经典中所出现的“道（道）”与“通（通）”相区别。首先，与儒佛仙经典中所出现的“道（道）”不同，道通真境之“道（道）”可谓“神道（神道）”。大巡思想的神道，与易（易）中所出现的神道意义不同。据说易中关于神道的说明如下。

神明之道（易观）观天地神道 而四时不忒 圣人以神道设教 而天下服矣 〈疏〉神道者 微妙无方理不可知 目不可见 不知之所以然而然 谓之神道³⁷⁸⁾

这段文字的原文，出自丁若镛评价为优于王弼的孔颖达³⁷⁹⁾《周易正义》，是对《周易》《观卦》中所出现的“神道”一词作“疏”、从而定义“神道”的文句。³⁸⁰⁾神道是“眼不可见、理亦不可解、不知其所以然”的神秘。³⁸¹⁾在易学中，神道如“观天地神道 而四时不忒（观天之神秘法度，则四时之运行丝毫不差）”一般，强调“连圣人也无法理解”的“神秘之道”。³⁸²⁾

在大巡思想中，“神道（神道）”据说发挥如“决定天地人三界（三界）一切之事的平台（platform，基础系统）”般的作用。正如阴阳合德是一个“体现了‘要扶正天地之阴阳’这一对后天之意志”的用语，道通真境同样可谓是一个“体现了‘要将天地人三界之运营体制改换为包含人类的新平台’这一对后天之意志”的用语。实际上，若说神道（神道）是平台，³⁸³⁾那么个别机器便可谓是度数或神明，³⁸⁴⁾而正如平台一变、个别机器随之而变一样，使度数依其限度而运转之处随之开启新机轴，便是天地公事的主要旨趣。³⁸⁵⁾道通真境之道（道）正是指这一神道（神道）。³⁸⁶⁾当以“如机器之基础系统（平台，platform）般的神道”来理解道通真境之道时，道通真境便可谓如“平台得以实现并运营的系统”。³⁸⁷⁾

以道通真境、分岔（分歧）所表述的流行性（流行性），与经济思想相关联，呈现为共同体主义。所谓共同体，可视为“阴阳彼此达成均衡、循环得以实现的运动”。³⁸⁸⁾

在易（易）循环的形式特性中，第三特性是“循环之中，有某者于中心将周边的春夏秋冬加以中和（中和）”。若说中（中）³⁸⁹⁾是中央，那么和（和）便是在中央与四周相调和。³⁹⁰⁾人因是宇宙之内唯一同时拥有肉体与精神这一阴阳的存在，故是“在中央中介阴阳或神（神）之作用”的存在。³⁹¹⁾中在循环中被指为人的本质。³⁹²⁾若说待对（待对）与流行（流行）是发生于循环之周边的现象，那么中和（中和）与回归（回归）便发生于中心。

万物以“中和”这一“3”之原理，反复并形成相似的模式。³⁹³⁾太极之运动在不同客体上同样地作用，这以分形（fractal，相同性）与混沌³⁹⁴⁾这一复杂系统加以说明，³⁹⁵⁾复杂系统通过“从混沌中产生秩序”的混沌作用，以“反复同一模式”的分形（fractal，相同性）之形态，反复着太极之运动。³⁹⁶⁾若以图呈现中和性（中和性）如下。

[图3.6] 中和作用与三太极³⁹⁷⁾

中和性（中和性）与大巡思想相关联，呈现为解冤相生（解冤相生）。解冤相生之冤（冤）呈现为同时具有肯定意义与否定意义的两价意涵。³⁹⁸⁾解冤相生之解冤，拥有比“强调祭祀（祀）与超度的巫俗与佛教之解冤所具有的意义”、或“文学作品与民间信仰中所出现的解冤之意义”更为扩展的意涵。³⁹⁹⁾解冤可视为“从心之冤与痛苦中解脱”，故与佛教的解脱相对照，而相生因有度数与缘起法、故可谓与慈悲行相对应；⁴⁰⁰⁾但解冤从“人之解放”之意出发，进而向社会、宇宙扩展。⁴⁰¹⁾解冤相生之解冤，如前文所考察的阴阳合德与道通真境一般，以“正阴正阳”这一相生原理，化解因阴阳不均衡而生之冤，⁴⁰²⁾强烈地体现着“彼此相生的后天建设”之意志。在大巡思想中，解冤相生的终极实现体现于开辟思想。⁴⁰³⁾解冤相生使冤之担持者们经历那[解（解）]之过程，⁴⁰⁴⁾而后以“相生”这一新的支配原理确立后天世界，使怨望永不再生。⁴⁰⁵⁾

中和性（中和性）与经济思想相关联，呈现为功利主义。所谓公利（公利），可视为“阴阳彼此达成均衡、欲追求共同利益的运动”。

在易（易）循环的形式特性中，第四特性是回归（回归）。⁴⁰⁶⁾若说“循环之中有某者于中心将周边的春夏秋冬加以中和（中和）”，那么回归则意指“从外部维持循环”。在圆之周边与中心的关系中，与直线不同，圆中一切作用必定回归，尤其在圆之周边会永劫回归。⁴⁰⁷⁾所谓回归，在复杂系统中称为反馈（feedback）。⁴⁰⁸⁾反馈（feedback，回馈环路）有正反馈与负反馈：先天中大部分变化为负反馈、形成否定性变化，故未能实现大的变化；而后天则呈现正反馈，故能实现急剧的变化。⁴⁰⁹⁾佛教之回归、进行反馈（feedback，回馈环路）之意，是指“在循环中，于循环之外观望循环之变化，并依需要进行正反馈与负反馈、使循环得以正常运行”。

在大巡思想中，回归在恩惠与冤仇（仇）的关系中得到很好的体现。不报恩惠或妨碍循环的运动会成为冤仇，必定返回自身；而使他人兴旺之事也会成为德而返回——它体现了这一点。春天所播之种，到秋天全部收缩，在重新成为种子之前先成为果实。若以图呈现回归性（回归性），可表示如下。

[图3.7] 回归的属性

回归性（回归性）与大巡思想相关联，呈现为神人调化（神人调化）。“调化”这一概念，是由“调和（调和）”之“调（调）”与“造化（造化）”之“化（化）”合成而来的字。⁴¹⁰⁾可谓阴阳合德是由天地合德类推而来，而天地造成之后方有神与人出现，故阴阳合德之后可有神人调化。在大巡思想中，神（神）作为“极于真理、运行天地的功能神”这一侧面受到强调。如同西方的神（神）一样，作为神明使天地循环之方法，尤其强调与反馈（feedback，回馈环路）相似的“调（调）”之意涵。⁴¹¹⁾万物之中，作为唯一同时拥有精神与肉体这一阴阳的存在，人与“只极于一个领域”的神相调化，通过自我指涉实现自我组织化，从而成为“能匹配天地与阴阳之不均衡”的回归（回归）存在。人通过神人调化，作为与神明合一的人尊，抵达“能随心所欲地处置万物”的成事在人（成事在人）之境地。⁴¹²⁾

以神人调化、反馈所表述的回归性（回归性），与经济思想相关联，呈现为社会契约主义。所谓契约，可视为“为使阴阳得以循环而欲恪守规律的运动”。

第五，圆以螺旋（螺线）增产（增产）。复杂系统经济学不同于以“收益递减原理”为基本假定的既有经济学，而以“收益递增法则”为假定。⁴¹³⁾螺旋运动发挥复杂系统的超越⁴¹⁴⁾作用，边际递增，使万物增产（增产）。自然界的圆运动并非单纯的圆运动，而皆作螺旋圆运动。银河系是螺旋运动，DNA是双螺旋运动，原子与电子也呈螺旋运动般的样态。自然界大部分的直线运动，归根结底都应视为螺旋运动。自然界的循环运动并非单纯的圆运动，而是通过螺旋形圆运动而增产（增产），故价值巨大。螺旋形运动可谓是“圆运动与直线运动并存”的、兼具秩序（cosmos）与混沌（chaos）两面的混沌秩序（chaosmos）。

[图3.8] 螺旋形圆运动看似直线的原因⁴¹⁵⁾ [图3.9] 银河螺旋

与“将静止的个体视为物质之本体”的西方不同，大巡（大巡）可谓是“将因无法循环而停滞的万物加以循环、使之大幅旋转并成长”的运动。大巡被使用的语境皆有循环之意。⁴¹⁶⁾大巡是“于天地巡回连布”，而正如新芽旋转着穿透土地一般，万物旋转着生产新事物。通过生长敛藏、元亨利贞，每循环一次便成长一次。⁴¹⁷⁾

将上述特性合而说明，可呈现如〈表3.1〉。

在东方，循环称为“天圆地方人角（天圆地方人角）”，意指依天地人而不同地循环。天圆地方人角如〈图3.10〉所示：天以春夏秋冬圆形地循环，地以东西南北方形地循环，人以仁义礼智信（仁义礼智）般的“乙（乙）字、太极”形态，各自不同地循环。⁴¹⁸⁾

作为待对流行之细分的反对（反对）、期待（期待）、交流（交流）、代行（代行），可如儒佛仙与西教一般以逻辑式表述。

待对（待对）中作为相互对立（对立）的反对（反对），是“X即-X、-X即X”的道教；
流行（流行）中作为相互消长（消长）⁴¹⁹⁾的交流（交流），是“X既非X亦非-X”的佛教；
待对（待对）中作为相互依存（依存）的期待（期待），是“X即X、-X即-X”的儒教；
流行（流行）中作为相互转化（转化）的代行（代行），是博爱（博爱）的西教。

〈表3.1〉待对—流行—中和—回归 五行速查表⁴²⁰⁾

|| 待对 | 流行 | 中和 | 回归 | 增殖—螺旋 |

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

| 复杂系统 | 初始条件、共鸣⁴²¹⁾ | 共进化⁴²²⁾ | 涨落⁴²³⁾、吸引子⁴²⁴⁾ | 反馈 | 自我组织化 |

| 东方符号 | 无极—韩国太极⁴²⁵⁾ | 中国太极 | 三太极⁴²⁶⁾ | 四象 | 五行 |

| 西方符号 | 雅努斯⁴²⁷⁾ | 无穷大 | 博尔赫斯之结⁴²⁸⁾ | 永劫回归 | 衔尾蛇之圆⁴²⁹⁾ |

| 特征 | 分形 水 | 混沌⁴³⁰⁾ 火 | 秩序 木 | 网络⁴³¹⁾ 金 | 混沌秩序⁴³²⁾ 土 |

道教、佛教、儒教带着天地之气，如天地一般以元亨利贞、春夏秋冬运行。⁴³³⁾

道传于夜天开于子⁴³⁴⁾ 辙环天下虚灵⁴³⁵⁾

教奉于晨地辟于丑 不信看我足⁴³⁶⁾ 知觉

德布于世人起于寅 腹中八十年⁴³⁷⁾ 神明⁴³⁸⁾（《典经》公事第三章第三十九节）

[图3.10] 天圆地方人角

上文中，辙环天下（辙环天下）⁴³⁹⁾是指孔子周游中国天下、教化世人之典故，象征儒教；不信看我足（不信看我足）象征佛教，腹中八十年（腹中八十年）象征道教。然而此处，以“对人之教导

”为主的儒教之所以与天地人中之“天”相关而被论及，是因为：辙环天下与作为十二支之始的子（子）一同出现，而在作为人与神明之道⁴⁴⁰⁾的仁义礼智信中，仙道（仙道）⁴⁴¹⁾为胞胎（胞胎），故相当于子（子），⁴⁴²⁾佛教相当于丑（丑）—养生（养生）、儒教相当于寅（寅）—浴带（浴带）；但在作为天地之道的元亨利贞中，对人而言相当于浴带（浴带）的儒教，相当于子（子）。教导人之道理的儒教，从天地立场看，可谓呈现出如辙环天下般“不息勤勉的天之诚（诚）”之样态。⁴⁴³⁾

[图3.11] 胞胎养生浴带⁴⁴⁴⁾ [图3.12] 天开于子 地辟于丑 人起于寅⁴⁴⁵⁾

以同样的方法，佛道在《典经》中被论及为形体⁴⁴⁶⁾与养生，⁴⁴⁷⁾而丑在巳酉丑（巳酉丑）三合⁴⁴⁸⁾中相当于金（金），故人以“冬（仙—子—水）—秋（佛—丑—金）—春（儒—寅—木）”之顺序，以太极、乙（乙）字形、三角形运行；天以“春（儒—寅—浴带）—秋（佛—利—养生）—冬（仙—贞—胞胎）”之顺序，以圆形运行。⁴⁴⁹⁾以上将儒佛仙的进行顺序以表呈现如〈表3.2〉。

若说元亨利贞是作为时间性之天（天）的运行法则，天地人是作为空间性之地（地）的运行法则，⁴⁵⁰⁾那么对人与神明而言，相当的便是仁义礼智信这一循环，故以“乙（乙）字三角形”形态循环，于是历史以道教（胞胎）—佛教（养生）—儒教（浴带）—西教之顺序发展。

〈表3.2〉儒佛仙进行表

时空间 运行 特性 进行顺序 出处
:---: :---: :---: :---: :---: :---:
天 时间性 天开于子/地辟于丑 人起于寅（十二支） 儒→佛→仙 （火）木金水（土） 《典经》公事第三章第三十九节
地 空间性 天地人神 待对流行中和回归 水火木金（土） 洪范、创世记
人 时空间性 胞胎养生浴带 ⁴⁵¹⁾ 仙→佛→儒 ⁴⁵²⁾ 水金木（火、土） 《典经》教运第一章第六十六节

天地人神的情形，共同点在于：最后皆以“土”为基点而运行停止。天地之运行在提示我们勿忘“需要‘土’这一绝对者之中介”。将此与各宗教相连接、以表呈现如下。

〈表3.3〉待—对—流—行速查表

概念 性质 特性 宗教 ⁴⁵³⁾ 逻辑结构 ⁴⁵⁴⁾ 季节 生长
:---: :---: :---: :---: :---: :---: :---:
对（对） 反对（反对） 对立（对立）、待对 道教 X即-X、-X即X 冬 胞胎
待（待） 期待（期待） 依存（依存）、中和 儒教 X即X、-X即-X 春 浴带
流（流） 交流（交流） 消长（消长）、回归 佛教 X既非X亦非-X 秋 养生
行（行） 代行（代行） 转化（转化）、流行 ⁴⁵⁵⁾ 西教 X即一切 夏

为明确上表之意义，尤其与佛教相关，将“从大周期观点看佛教”与“从小周期观点看佛教”加以区分而呈现如下。

〈表3.4〉按周期划分的佛教四季

先天 后天
:---: :---: :---: :---:
大周期 春 夏 秋 冬
儒 西教 佛 仙

| 小周期 | 播种象征、拜礼⁴⁵⁶⁾ | 春 夏 秋 冬 / 儒 西教 佛 仙 | 秋收象征、拜礼 (法拜) ||
|| 燃灯佛 | 释迦佛 (开花祈愿象征拜礼) | 弥勒佛 ||

如上表所示, 佛教的拜礼是“使花绽放”的形态, 而秋天的拜礼是象征秋收的拜礼, 故将佛教视为夏天的宗教, 是因为以大周期为基准看待佛教。春夏秋冬如分形 (fractal, 相同性) 一般, 既在大周期中、也在小周期中, 故佛教随时存在; 但就释迦佛而言, 以小周期看是“夏世界中的秋宗教”, 故为夏佛教, 以大周期看则成为秋宗教。

佛仙儒一元数六十⁴⁵⁷⁾ 三合为吉凶度数

十二月二十六日再生身 ○○⁴⁵⁸⁾

上句中, 60与吉凶表示循环, 而“12月26日再生身”据说意指“将填满360宇宙万度数之人”的诞生。⁴⁵⁹⁾在易学中, 360据说意指呈现“阴阳不测之谓神 (阴阳不测之谓神)”之世界的理想世界,⁴⁶⁰⁾故可表示儒佛仙在循环之体系中发挥着木火金水之一部分作用。⁴⁶¹⁾

春之所以成为儒教, 是因为“对人之积极教导”; 秋之所以成为佛教, 据说是因为“断绝先天一切因缘、入寂于如神般的火之世界”。实际上考察世界宗教分布, 正如洛书以相克之理运动一般: 在西方, 克“西—金”之火气的西教⁴⁶²⁾成为支配性宗教; 在东方, 克“东—木”的佛教成为支配性宗教; 细分之, 在南—中国 (火) 发生了克火的“水—道教”, 在土—中国发生了克土的儒教, 在北—中国发展了克水的土俗信仰。⁴⁶³⁾易学中说, 火气弱之人宜行西教的奉事修行, 金气弱之人宜行佛教的参禅修行。伊斯兰教也知道教般有“如水”之性格,⁴⁶⁴⁾故据说在南方的阿拉伯地区繁盛。

[图3.13] 待对流行

循环的原理以复杂系统⁴⁶⁵⁾科学多样地呈现。至此为止, 为具体理解“从经济思想所体现的五行循环观点所看到的经济思想特性”之微观根据, 将其应用于复杂系统科学与心理学等所讨论的循环, 则四象呈现为根本性的相关性思维⁴⁶⁶⁾如下。⁴⁶⁷⁾

考察〈表3.5〉易 (易) 中的季节: 若循环的保存运动为阴、创造运动为阳, 那么通过循环, 阳之创造运动又分为保存运动与创造运动, 阴之保存运动又分为保存运动与创造运动, 从而以木火金水呈现为四象 (四象)。⁴⁶⁸⁾创造运动分为中和 (木—人—离) 与流行 (火—天—乾), 保存运动分为待对 (水—地—坤) 与回归 (金—神—坎)。

天 (天) 与人 (人) 如父与子般处于体用 (体用) 关系,⁴⁶⁹⁾故在河图 (河图) 中天 (乾—坤) 为体 (体), 在洛书 (洛书) 中人 (坎—离) 为体 (体), 到正易则合而为一。五行与阴阳本是循环的不同表述, 故通过循环, 阴阳与五行相遇, 而阴阳与五行之属性所具特性的原因正是循环, 这一点便得以显现。

将元亨利贞 (元亨利贞) 视为循环时: 冬相当于“使一切能量达成均衡”的静肃之贞 (贞), 夏相当于“将一切能量最大限度发挥”的亨 (亨), 春如轮盘游戏中将弹簧拉到底再滚球一般、春之太阳气是潜在能量升至最高的状态、相当于元 (元), 秋相当于收敛的利 (利)。天之能量始于春而顺行, 人之能量始于冬 (子), 在丑 (丑) 逆行为金 (金) 之后再循环。

考察“将季节之气应用于人性 (人性)”的五常 (五常): 木金 (木金) 如人神 (人神) 之道般中介循环, 水火 (水火) 如天地之道般实现循环。《典经》中, 仁义 (仁义) 以中介循环的爱恶 (爱恶) 与是非 (是非) 为中心, 礼智 (礼智) 以便强 (便强) 与聪明 (聪明) 为中心。⁴⁷⁰⁾

仁义 (仁义) 因是“调节使循环顺畅”的作用,⁴⁷¹⁾故仁 (仁) 意味着“不偏爱偏恶 (偏爱偏恶)⁴⁷²⁾、解冤相生”的中和作用; 义 (义) 意味着“不全是全非 (全是全非)⁴⁷³⁾——不只说这个全对、那个全错”的反馈—神人调化回归作用; 礼智因发挥承担循环的作用, 故礼 (礼) 如火般“不过强亦不过便——不专强专便 (专强专便)⁴⁷⁴⁾”地向万物供给能量, 发挥道通真境之作用, 智 (智) 如水般“不过度自由地出头——不恣聪恣明 (恣聪恣明)⁴⁷⁵⁾”地发挥阴阳合德之作用。

〈表3.5〉待对—流行—中和—回归速查表

	待对	流行	中和	回归	螺旋	
易 (易)	意义	差异	运动	离心力	向心力	增幅
	循环	保存—保存	创造—保存	创造—创造	保存—创造	
	逻辑	X即-X、-X即X	X即一切	X即X、-X即-X	X既非X亦非-X	

〈表3.5 (续)〉对应一览 (待对—流行—中和—回归—螺旋)

大类	项目	待对	流行	中和	回归	螺旋
	气质	隐潜性	发扬性	推进性	引退性	
	洪范⁴⁷⁶⁾	润下	炎上	曲直	从革	稼穡
	季节	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)	义 (义)	信 (信)
	四义⁴⁷⁷⁾	藏 (藏)	长 (长)	生 (生)	敛 (敛)	
	天地之道、四德⁴⁷⁸⁾	贞 (贞)	亨 (亨)	元 (元)	利 (利)	
	象数	1.6	2.7	3.8	4.9	
	四大⁴⁷⁹⁾	水-0	火-2	风-1	地-3	
	四气⁴⁸⁰⁾	道 (道)	荡 (荡)	放 (放)	神 (神)	
	四象八卦	少阴 (坎)	少阳 (离)	太阳 (乾)	太阴 (坤)	中
	待对流行	对立	代行	期待	交流	循环
	六用⁴⁸¹⁾	胞胎(1)	0.4	浴带(3)	养生(2)	
心理·意识·逻辑·科学	图形心理	乙 (口)	〇 (圆)	△ (角)	□ (方)	
	复杂系统	初始条件	共进化	涨落、吸引子	反馈	创发
	思维体系	辩证法	悖论	归纳法	演绎法	
	拉康⁴⁸²⁾	乔伊斯的自我⁴⁸³⁾	象征界	想象界	实在界	
	话语	歇斯底里话语 (\$) , 死亡—水	大学话语 (S2) 知识—火	主人话语 (S1) 权力—风	分析者话语 (a) 快乐—智	
	叙事结构	子、女	夫妇	男女	父母	
	对称性	反 (反) 对称	非 (非) 对称	正 (正) 对称	超 (超) 对称	
	赠与经济		交换	赠与	纯粹赠与	
经济 (经济)	经济循环	储蓄 (财富观)	流通 (观)	生产 (劳动观)	分配 (观)	
	宗教	道教 (仙)	西教 (西)	儒教 (儒)	佛教 (佛)	
	士农工商	工 (工)	商 (商)	农 (农)	士 (士)	
	领域	个人—经济	共同体—伦理	共同体—经济	个人—伦理	

|| 经济伦理 | 自由至上主义 | 共同体主义 | 功利主义 | 社会契约主义 ||

| 大巡 | 宗旨 | 阴阳合德 | 道通真境 | 解冤相生 | 神人调化 ||

将循环视为放荡神道（放荡神道）这一四气（四气）时：阴阳合德相当于“压缩阴阳”的道（道），道通真境相当于荡（荡），解冤相生相当于“结合阴阳”的放（放），神人调化相当于“唯独维持阴阳循环”的神（神）。

循环由保存与创造运动的相克与相生构成，故不仅阴阳，四象（四象，春夏秋冬）也具有相克与相生。从保存与创造的原理看：保存之保存是水（水），保存之创造是金（金），创造之保存是火（火），创造之创造是木（木）。作为保存之保存的水（水）克作为创造之保存的火（火），作为创造之保存的火（火）克作为保存之创造的金（金），⁴⁸⁴⁾作为保存之创造的金（金）克作为创造之创造的木（木），而作为创造之创造的木（木）最为微弱，故需要某者来克它、并克作为保存之保存的水（水）。⁴⁸⁵⁾五行相生同样：金（金）生水（水）、水（水）生木（木）、木（木）生火（火），但火（火）不能生金（金），故为生金（金）需要某者。

考察经济的相克相生：经济思想也如木火金水般循环，故处于相克与相生的关系。从经济思想看相克与相生：经济思想中，水（水）意指自由—工（工），火（火）意指共同体—商（商），金（金）意指正义—士（士），木（木）意指公利（公利）—农（农），故自由克（克）共同体，共同体克正义，正义克公利（公利），而公利（公利）无可克之对象，需有“自己所克、并克自由”之存在出现，方能循环。在相生的关系中，正义生自由，自由生公利（公利），公利（公利）生共同体，但共同体为生正义，又需要另一存在。⁴⁸⁶⁾

[图3.14] 经济伦理相生相克图

在此，大巡的水生于火（水生于火）⁴⁸⁷⁾、人尊（人尊）、循环思想，再次阐明：代替绝对者、将相克化为相生、使循环成为可能的存在，正是人。考察可谓西方现代科学之阴阳五行的复杂系统科学，便能明确看到阴阳五行所蕴含的科学性。若说西方有“将万事过度单纯化”的还原主义之谬误，那么东方则有“如五行原理般将万事关系性地、复杂地认知”的倾向。现代文明的危机是西方单纯化的结果，而“复杂性科学”这一认识论革命便是替代方案。⁴⁸⁸⁾

[图3.15] 是将2002年6月世界杯助威的复杂系统现象以图表现，看似与典型的小说展开“开端—发展—高潮—结局”或“起—承—转—合”的样式相似。然而，复杂系统之图与既有小说展开“开端—发展—高潮—结局”或“起—承—转—合”的差异在于：复杂系统更具体地表现了要素彼此感应⁴⁸⁹⁾的因果关系。

复杂系统科学⁴⁹⁰⁾如同循环一般，区分为“向外发展的进化”与“向内调节的自我组织化”，这与循环理论显示出共通性。复杂性科学的代表性例子，便是“蝴蝶效应”——北京蝴蝶振翅在变化的临界值上运动时，相互待对的分岔点要素共鸣（共鸣）、共进化，作为变化的吸引子起作用，从而在美国引发台风这一创发性⁴⁹¹⁾——以及“从无序中生出秩序”的从混沌中产生秩序。五行一旦齐备，便生自动循环。

[图3.15] 2002年6月世界杯助威的复杂系统现象⁴⁹²⁾

四柱学中同样，“出生之日的环境”这一初始条件，使一生依路径依赖性而运动，到特定时间便创发。⁴⁹³⁾比较传统科学与复杂性科学：若说传统科学以平衡/均衡为目的、假定线性因果性、以可预测性为前提、以分析的实证的方法不承认悖论，那么复杂性科学则以非平衡与不平衡为目的、假定非线性动力学、以不可预测性为前提、运用整合的辩证法的方法、相对地承认悖论。⁴⁹⁴⁾

[表3.6] 循环与复杂系统科学对照表⁴⁹⁵⁾

| 自我组织化（中和回归）⁴⁹⁶⁾ || 进化（待对流行）⁴⁹⁷⁾ ||

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

复杂系统科学	五行	复杂系统科学	五行
创发性	调和、大运	敏感性	心⁴⁹⁸⁾
层级性	上下	分岔⁴⁹⁹⁾	待对 (胞胎)、水
分形 (相同性)⁵⁰⁰⁾	太极	路径依赖性⁵⁰¹⁾	运路
反馈 (回馈)⁵⁰²⁾	回归 (养生)、金	临界性	限度
吸引子	中和、(浴带)、木	共进化⁵⁰³⁾	流行

作为“不可预测之新秩序”的创发性，是复杂系统科学一切要素集大成之处，早在四柱学中便是最重要的研究对象，积累了长期的研究。依复杂系统与五行间的相互关联，四柱学呈现为典型的复杂系统科学。四柱学最能体现创发现象。四柱学中，变化之时是已定的，而复杂系统科学中同样要等待创发之时、合于时节地行其事。将复杂系统科学与四柱学相比较，呈现如下[表3.7]。

复杂系统科学中，为求变化必须自行制造涨落，而涨落是自我创造的，凭自我超越而可能。⁵⁰⁴⁾

儒教最大的特征是“凭不断鞭策而进行的日常性自我超越”，通过自我超越，儒教发挥中和作用。在儒教式世界中，世界的阴阳式象征与符号化成为自我超越的有效手段。⁵⁰⁵⁾儒教的中和通过“将春夏秋冬内面化”的仁义礼智信进行自我超越，而春夏秋冬与相变 (相转移) 现象⁵⁰⁶⁾相似。

复杂系统科学中，为求变化必须自行制造涨落，而涨落是自我创造的，凭自我超越而可能。⁵⁰⁷⁾儒教的中和通过“将春夏秋冬内面化”的仁义礼智信进行自我超越，而春夏秋冬与相变现象相似。

为拓宽对循环的理解，考察比经济更觉切近的意识、心理：将基于荣格心理学的MBTI、与自亚里士多德流传而来的九型人格所代表的性格类型测验加以整合，并能在“近来与东方循环思想相似、自希腊希波克拉底流传而来”的图形心理技法中看到循环。

[表3.7] 四柱学与复杂系统科学对照表⁵⁰⁸⁾

四柱学	复杂系统科学
:---:	:---:
四柱组织法	对初始条件的敏感性
阴阳论	自我组织化
五行论	回馈环路 (反馈、循环环路)
格局论	系统
六亲论	网络
身旺、身弱论	非平衡结构
用神论	涨落 (中和)
大运论	创发

据说西方医术之父希波克拉底，让对方画出自毕达哥拉斯流传而来、象征天地人的圆 (○)、方 (□)、角 (△)、乙 (乙) 之模型，以把握对方的性格。今日希波克拉底的图形心理学由卡尔·莱纳⁵⁰⁹⁾继承，作为世界性的有效心理治疗方法而备受瞩目。性格类型与西方的克雷奇默及韩国李济马的四象体质相结合，圆为少阳人 (多血质)，方为太阴人 (黏液质)，角为太阳人 (胆汁质)，乙为少阴人 (忧郁质)。图形心理被多样地运用于对话法⁵¹⁰⁾、沟通法⁵¹¹⁾等。

在逻辑方面，孔子《为政》篇所言“学而不思则罔，思而不学则殆 (学而不思则罔 思而不学则殆)”，对归纳式的英国经验主义产生了巨大影响，故孔孟之儒教与英国的归纳主义有共通性。⁵¹²⁾另一方面，大陆的理性主义与受佛教影响的新儒学有家族相似性，据说“被困于神之世界的欧洲转变

为理性中心主义”是宋代新儒学的影响。⁵¹³⁾

考察作为复杂系统科学与心理之基础的对称性：“万物在不可见地循环”这一最强有力的证据，可谓是万物的对称性。对称性自爱因斯坦运用于相对论之发现以后，也被应用于无意识或经济学。所谓对称性，意指“彼此交换也无碍使用”的循环性。

如韦伯所言，经济行为即宗教行为，又如宗教心理学所言宗教行为即心理行为；而在“循环之根源就人而言通过性（性）显现”的精神分析学中，可谓宗教现象的经济现象，与性（性）的现象相同。⁵¹⁴⁾因为性（性）与经济皆共有“循环”这一无意识行为。马特·布兰科为“以对称性这一自然科学原理来说明弗洛伊德与荣格的无意识”提供了框架，给精神分析带来了巨大革新。⁵¹⁵⁾自马特·布兰科发现对称性以后，弗洛伊德与荣格的深层心理学被重新解释，万物的对称性与无意识之神秘也开始被解开。

就深层心理学而言，发现人类无意识之循环者，可谓是创立精神分析学的弗洛伊德与创立分析心理学的荣格。二人恰如东西方的科学一般，运用彼此相反的方法发现了循环。⁵¹⁶⁾以还原主义的减算方法追问欲望之根源、深入探究、从而发现“性（性）是决定人类意识之要素”的弗洛伊德，在精神分析学中主张“意识与相反的无意识循环”。

荣格与弗洛伊德相反，将人类的意识全部相加，抵达与阴阳五行同构的曼荼罗，主张“凭对极（对极）之合一，欲望循环”。荣格认为，人类的意识如春夏秋冬般，具有男性性、女性性、自我、阴影四者的待对结构。在荣格那里，若说意识是自我与自身之性（性）（例如，男人是阿尼姆斯），那么无意识便是阴影与相反之性（性）。伦理与经济的问题，成为“对极之合一”的问题，即“意识与无意识如何相合”的问题。⁵¹⁷⁾

同时兼具荣格的加算方法与弗洛伊德的减算方法之长、来说明无意识之循环的拉康，⁵¹⁸⁾将弗洛伊德“把人类精神区分为本我⁵¹⁹⁾、自我⁵²⁰⁾、超我⁵²¹⁾”的区分，重新整理为语言的想象界、象征界、实在界。

拉康可谓穷尽一生意欲证明：弗洛伊德的欲望皆来自“匮乏”，而这“匮乏”因绝不可能被填满，故欲望凭“由匮乏而生的诸要素间之‘不和’”这一引擎而不断循环。“循环”归根结底来自“匮乏”、并因“匮乏所生之冲突”而循环——这可谓是通过无意识之世界，证明了“河图洛书”之原理：在“洛书（洛书）”中诸要素彼此相克、通过相克而循环，而相克与相生皆因“土（土）”之匮乏而“循环”。⁵²²⁾因此，拉康的想象界、象征界、实在界及四种话语，也可以五行之循环重新解释。⁵²³⁾正如西方科学到罗素悖论才转向复杂系统式科学，可谓精神分裂症在西方泛滥之后，循环论的精神分析学方才出现。

想象界如本我（id）般，是“以想象之翅膀满足被压抑欲望”的、如春之精神世界；⁵²⁴⁾象征界如超我般，是“父亲之法作用于天下”的、如夏之明亮精神世界；⁵²⁵⁾实在界则可谓是“作为想象与法之基础的母亲、自然”这一如秋之实在世界。⁵²⁶⁾⁵²⁷⁾在象征界（夏）、实在界（秋）、想象界（春）中，主体（S）针对对象（a），或压抑自己、或虚伪伪装，从而满足欲望。拉康将主体满足欲望的四种方法，以大学话语、主人话语、分析者话语、歇斯底里话语的循环过程加以说明。这一循环过程与春夏秋冬之循环相似。⁵²⁸⁾拉康以“河图除中介者‘土’而循环之顺序金→水→木→火”的逆序“火→木→水→金”，说明了大学话语（S2/S1□a/\$）⁵²⁹⁾、主人话语（S1/\$□S2/a）⁵³⁰⁾、歇斯底里话语（\$/a□S1/S2）⁵³¹⁾、分析者话语（a/S2□\$/S1）⁵³²⁾的循环过程。此处，\$为分裂的主体，⁵³³⁾S1为主人能指，⁵³⁴⁾S2为知识能指，⁵³⁵⁾a为对象，⁵³⁶⁾而各位置为“发信者（执行者）/真理□接收者（劳动之他者）/生产物”。“□”表示“从左之分子向右之分子‘→’前进，但从右之分母向左之分母‘≠’不前进”。⁵³⁷⁾分隔分子与分母之线“-”，将它们分隔、妨碍并限制。各位置之顺序彼此无法沟通，可谓反映了洛书之理。

拉康的四种话语循环，以“发信者（执行者—木）/真理（水）□接收者（劳动之他者，金）/生产物（火）”区分的位置，依洛书（洛书）之相克的逆序运动，而占据各位置的S1、S2、a、\$则依

河图之相生的逆序前进。因此，四种话语如河图洛书一般：即便在以河图—相生为内容之时，遇到“土”的S2（火，知识）→a（金，真理）之情形也会有循环障碍；即便在以洛书—相克为位置之时，遇到“土（土）”的“发信者（执行者—木）/真理（水）”位置上，也会遭遇循环之最终危机。

四种话语，依发信者之位置上来的S1、S2、a、\$中的哪一个，而成为主人、大学、分析者、歇斯底里话语。⁵³⁸⁾若将S1视为公利（公利）—主人—自我—权力，S2视为共同体—知识—理想性超我—父亲，a视为正义—对象—对象—母亲—快乐，\$视为自由—id（本我）、无意识自我，⁵³⁹⁾那么：歇斯底里话语（\$/a□S1/S2）之情形，自由主义（\$）与功利主义（主人，S1）进行虚假沟通，从而产生“在功利主义所在的共同体（S2）中，向正义（a）之循环不畅”的问题点；大学话语（S2/S1□a/\$）之情形，共同体主义（S2）与社会契约主义（正义—快乐，a）进行虚假沟通，从而产生“在社会契约主义所在的自由主义（\$）中，向功利主义（S1）之循环不畅”的问题点。

若无意识即循环，那么如马特·布兰科所发现，它便应能依“循环之特征”对称性而运作。无意识以非对称性、超对称性⁵⁴⁰⁾、对称性这一三太极之原理运动，而原本以象征界与想象界相对立意识，随着年岁增长，实在界登场，构成三太极。据说事物也如无意识一般，在与人的关系上呈现为三对称性。⁵⁴¹⁾

从对称性这一层面看循环：如仙道（仙道）般，待对性是“X即-X”的“反（反）对称性”，流行是“X即一切”的“非对称性”，中和性是“X即X”“-X即-X”的“正（正）对称性”，回归则可谓是“超（超）对称性”。

将作为循环之结果的对称性与经济相连接，对称性呈现为赠与。因为赠与不同于交换，是以“对称性”这一循环为前提的经济行为。人类在“超越资本主义这一自给自足之经济、进入基于‘赠与’的前所未有之高维循环经济”之时，便会体验到“土”之循环作用的重要性。

[图3.16] 四种话语的循环

今日经济学之谜，正如马克思所苦思的：在进行相等等价交换的人们之间，为何会产生贫富差距？观日常中的经济生活，无人亏本经商、皆作等价交换，而产生贫富差距之原因，正是“劳动力”这一商品之谜。众人皆作等价交换，而与经济相关、唯一“只单方面给予”的存在，便是“为使人的劳动力这一商品在睡醒之后能再充电而不断供给能量”的自然、“土”之作用。

〈表3.8〉赠与论—对称性—无意识对照表

循环	三位一体	经济	拉康精神分析	五行
:---:	:---:	:---:	:---:	:---:
非对称性	圣父	交换	象征界	火
对称性	圣子	赠与	想象界	木
超对称性	圣神	纯粹赠与	实在界	金

[图3.17]⁵⁴²⁾ 经济与无意识的博尔赫斯之结 [图3.18]⁵⁴³⁾ 无意识与剩余价值

上表与图展示了在“进行等价交换的经济”中剩余价值产生之过程。经济中资本与劳动力得以产生的根源性力量，呈现于“实在界的纯粹赠与、即绝对存在所主宰的自然无偿再生产人之劳动力”的过程之中；而那纯粹赠与，经过“想象界”这一劳动之世界时成为纯生产（劳动），遇到“交换之体系”象征界时成为资本，其差额便作为剩余价值留存。

此处重要的并非剩余价值之量，而是“剩余价值之根源呈现为作为金（金）的实在界”这一点。在洛书（洛书）中，维持循环的“土（土）”制约“水（水）”、在空间上显现身姿时，依天地人之原理，为“木（想象界—人）”“金（实在界—地）”“火（象征界—天）”之运动提供背景，而后水与土便以“金”这一实在界之样态显现于意识界。即，主宰“土”的绝对存在显现于现实界时，以“金（金）”之形态显现。象征界与想象界相遇而成的“实在界”，便成为无极之位，而“

秋”正是“秋之宗教‘佛教’以‘弥勒’⁵⁴⁴⁾或‘西神(西神)’⁵⁴⁵⁾、‘湖南(湖南)’⁵⁴⁶⁾显现”的时期。⁵⁴⁷⁾“金”成为“土”显现于现实界的样态。正如循环由“土”决定始终一般，现实中劳动与资本始于、终于作为“金”的“实在界”，“金”发挥主管循环的“土”之作用。

拉康所发现的作为实在界的金，与荣格所发现的作为人格陶冶的炼金术⁵⁴⁸⁾、中国道教所发现的《太乙金华宗旨》⁵⁴⁹⁾之炼丹术相通，又与世界上货币之代名词金(金)有同一脉络。在人的无意识与绝对者中，金(金)存在于核心领域。

为解决今日复杂化的经济循环，有必要细致地研究循环之理。以儒佛仙、西教为代表的元亨利贞之循环，更细致地呈现为表示循环的日月与鬼神。⁵⁵⁰⁾从循环看，春夏秋冬之气是天地的循环领域，弦望晦朔之理是日月的循环领域，吉凶祸福是神明的循环领域。⁵⁵¹⁾

考察与可见之春夏秋冬不同的、不可见之日月与鬼神之作用：首先可知，日月的运行原理即是历数的运行原理。⁵⁵²⁾日月并非小指太阳系之日月，而可谓总括全宇宙之恒星与行星。⁵⁵³⁾过去东西方天文学中“天文之变化招致地上之巨变”的事实，在实际自然科学中正被证明为“天体的微小变化给生态界带来巨大变化”。⁵⁵⁴⁾

[图3.19] 宗教与经济伦理、经济学、五行的相互关系

易学中，鬼神与其说是“神灵之存在”这一实体之意，不如说可谓是“归(归)”与“伸(伸)”相合的循环之样态。吉凶祸福可谓是“由鬼神而成的循环及其经济结果”，而大巡思想将其循环方法表现于《典经》与宗旨之中。考察宗旨，同样：若说阴阳合德(水，待对)、道通真境(火，流行)主要反映天地之道，那么解冤相生(木，中和)与神人调化(金，回归)则可谓接近人神之道。至此为止所考察的宗教与经济伦理、经济学、五行的相互关系，如[图3.19]所示。

从现在起，依至此为止所考察的“土”之循环作用而产生的经济问题，考察《典经》与大巡宗旨的解决方案。

2. 待对式(待对的)⁵⁵⁵⁾ 自由至上主义财富观与阴阳合德

大巡思想的循环经济观，在〈表2.2〉道德哲学之方位所体现的经济学与伦理学之关系中得到很好的体现。

在〈表3.9〉中，③制度进化论(历史学派经济学)与⑥市场均衡论(理论经济学)是经济学的领域，①自由至上主义、②社会契约主义、④功利主义、⑤共同体主义是经济伦理；当如此而论时，经济学与经济伦理彼此处于精确的待对关系之中。

若水平地看表，经济学是理论领域、伦理是实践领域，故上表〈表3.9〉表明：就个人主义而言，“为达成理想市场均衡的手段”，可谓是“基于自由的自由至上主义”或“基于正义的社会契约主义”之实践。

〈表3.9〉待对式自由至上主义财富观的循环

方法 \ 价值 善(善) — 制度内秩序 正(正) — 制度的基础结构	
:---: :---: :---: :---: :---:	
个人主义 ⑥市场均衡论(理论经济学) ②社会契约主义(正义) ①自由至上主义(自由)	
整体主义 ④功利主义(效率) ⑤共同体主义(德) ③制度进化论(历史学派经济学)	

此外，若垂直地看表，则表明：基于自由的自由至上主义或基于正义的社会契约主义，要通过实践抵达市场均衡，就必须进行基于制度进化论(历史学派经济学)的实践。例如，如法国大革命一般，为使所有人抵达公平之均衡，必须有“为个人自由发展而参与社会改革的行为”(②社会契约主义、③制度进化论)，方能形成④功利主义与⑤共同体主义，而④功利主义与⑤共同体主义又使

⑥市场均衡得以达成——它展示了这一循环关系。此时，在“①自由至上主义参与③制度进化论之结论”的行为中，若将个人之自由视为阳、社会视为阴，那么待对式自由至上主义财富观便可谓是个人与社会的阴阳合德。⁵⁵⁶⁾

大巡思想中，以“兜率虚无寂灭以诏（兜率虚无寂灭以诏）”⁵⁵⁷⁾为言，主张唯有懂得如春、夏、秋、冬般统领并循环“可谓①自由至上主义、②社会契约主义、④功利主义、⑤共同体主义之渊源的儒教、佛教、道教”，个人与社会方能发展。⁵⁵⁸⁾

在〈表2.2〉道德哲学之方位中，以自由至上主义为基准考察，待对式自由至上主义在〈表3.9〉中以①④⑤②之顺序，如歇斯底里话语般循环。⁵⁵⁹⁾经济问题虽按领域分析，却复合地相互影响。就自由至上主义而言，方法论上如社会契约主义般处于个人主义领域，价值论上处于“欲改革制度之基础结构”的正（正）领域，然而其本然功能——“改变制度基础结构”的自由——却未能实现，故至今一直在“理论经济学之市场均衡论的局限”中摸索体制内之自由，终至于今日沦为赌博资本主义。⁵⁶⁰⁾

就自由至上主义而言，所谓自由是“能改变制度基础结构”的自由，这也正是长久以来自由至上主义得以确立为社会核心价值之缘由。在大巡的循环经济观中，作为自由至上主义财富观之替代方案，提出了基于阴阳合德的待对式自由至上主义财富观。

当我们说自由至上主义之关键归结为“能将自身之自由扩大多少”这一问题时：若说自由至上主义中“因过度尊重自由而导致经济的赌博/赌场资本主义化”是问题所在，那么基于阴阳合德之对待性的待对式自由至上主义财富观，便是“很好地发扬自由至上主义本然的制度改革之旨趣、提示健全的自由扩大”的自由至上主义。

基于阴阳合德的待对式自由至上主义之事例如下。首先，《典经》展示了沉溺于赌博资本主义之人的问题何在。

上帝携金德赞、金俊赞等数位从徒，于龙头里行公事。此处进出的赌徒们拿着八十两钱，自相摆开尤茨（□）局，上帝看穿其心思，对从徒们说道：“那些人知道我们一行之中有钱，意欲夺取，借此事便得以解冤。”遂放下五十两钱掷尤茨，瞬息间便赢得八十两。上帝称之为工钱，只留五分，将余钱尽数交还他们并说道：“这皆是放荡之人所为，速速回家，勤于本业。”那些人敬服，慌忙离去。上帝察觉从徒们对“尤茨何以如上帝所言而成”心存疑惑，便说道：“若使掷法一定，便会如此，此亦一心也。”（《典经》卷之第一章第十八节）

上句中，对沉溺于“将世界视为赌博”的赌博资本主义之人，使其知晓赌博之中亦有阴阳合德之理，从而舍弃对赌博的留恋。所谓赌博，其核心是“享受以人之力不可抗拒的偶然之喜悦”，而一旦以一心知晓“偶然之中有法则”并加以实践，便能摆脱赌博之桎梏，使真正内在的自由得以扩大。⁵⁶¹⁾雷曼事件所体现的现代上流社会之赌场资本主义，与乐透热潮所体现的一般大众之赌博资本主义，在“知晓‘偶然’不过是立足循环的阴阳合德之理”的瞬间，赌博资本主义之魅力便消失，从而健全的自由意志得以复苏。⁵⁶²⁾

待对式自由至上主义中，健全的自由意志可向社会契约主义、功利主义、共同体主义三个方向扩大。在既有的自由至上主义中，社会契约主义、功利主义、共同体主义之间不可能有共享的要素，但在“万物循环”的循环经济观中，万物是彼此感应的体系，故自由至上主义可向三个方向皆扩散。

首先，自由至上主义扩大为社会契约主义，为扩大自身自由而参与改革社会之行为，纵使该行为以失败告终，也如“万物循环而成阴阳合德”一般，展示出“即便死后自身之自由仍得以扩大”。

我等之事，乃使他人兴旺之功夫。他人兴旺，自己只取其所余亦可。全明淑举事之时，怀有“使常人变两班、使贱人（贱人）变贵”之心，故死后得善果，成为朝鲜冥府之主。（《典经》教法第一章第二节）

上文展示了：尽管为成就自由之扩大而欲尽对世界之义务，却遭世界背叛、陷入“伦理虚无主义”这一经济动机丧失的社会契约主义之情形下，“即便死后自由仍得以扩大”的阴阳合德之方法。

即便由扩大为社会契约主义的自由至上主义而形成了共同体，共同体也会追求公利，而一旦追求公利，便不可避免地产生少数受害者。然而，《典经》中，就扩大至功利主义的待对式自由至上主义之情形，针对“因竞争激化、赢家通吃之损害而丧失经济动机”之人，立下“只要一心便能成功”之法，在高扬自由意志的同时成就更大的革新。

如今诸事无成，乃因无人怀有一心之故。只要怀有一心，便无不成之事。故无论面对何事，都当以“未能怀有一心”为憾。切勿心怀“不会成”之念。（《典经》教法第二章第五节）

上句展示了：纵使成为赢家通吃之社会，只要以阴阳合德之理怀有一心，便能成为经济成功之路，从而强调“守护自由之心当坚持到底、绝不放弃”。⁵⁶³⁾与“因强调忠孝烈⁵⁶⁴⁾、故会珍视平等甚于自由”这一想法不同，大巡思想极为重视自由。据说孔子实际上也曾为西方自由主义提供了理论基础。

功利主义中，纵使因革新而产生巨大利益，共同体也始终面临“因成员背叛而崩溃”之危险，成员也易陷于相互不信任。扩大至共同体主义的待对式自由至上主义认为，共同体与个人同样处于阴阳合德的待对关系，故会为成就自由而采取共同行动。

白南信的亲族白龙安（白龙安）从官府取得酒类批发之经营权，致使全州府中数百家小酒馆停业。此时上帝在龙头峙金主甫的酒馆，听到其妻捶胸痛哭、悲愤诉说：“别无生计，仅靠卖酒养活一家数口，如今连这也被废止，我们一家如何活下去？”上帝怜悯之，对从徒们说道：“岂止有男将军，亦有女将军。”遂在纸上写“女将军（女将军）”三字焚烧，其妻顿时得气，奔出门外大声呼喊。瞬息间，众酒妇聚集，急袭白龙安之家，形势变得险恶。他大为慌张，遂在酒妇们面前道歉，承诺废止批发酒店，酒妇们方散去。龙安随即停了酒店。（《典经》卷之第一章第十七节）

上句中，原本因“身为无力之女子”而不得不接受不利契约的酒妇们，一旦得气，便如阴阳合德般兼备圣雄，摆脱危机，以共同体之力重新找回工作的意欲。

〈表3.10〉阴阳合德与自由的恢复

自由的必要性 通过阴阳合德的自由恢复 与自由恢复相关的《典经》之句			
:---- :---- ----- -----			
自由至上主义	赌博资本主义	以法则替代偶然性	
尤茨赌博只要一心便成（卷之第一章第十八节）			
社会契约主义	伦理虚无主义	确认死后也能阴阳合德	
死后得善果，成为朝鲜冥府之主（教法第一章第二节）			
功利主义	因赢家通吃而丧失自信	一心便成功	
切勿心怀“不会成”之念（教法第二章第五节）			
共同体主义	对强势同僚背叛的无力感	弱者之力的集结	
岂止有男将军，亦有女将军（卷之第一章第十七节）			

酒妇们齐心的结果，白龙安原本欲垄断的酒类批发经营权得以恢复原状，市场重新找回均衡。当初自由至上主义所欲追求的“通过市场之善而成的制度内秩序”，不同于既有的自由至上主义，而是凭“欲与社会阴阳合德”的待对式财富观循环一周方才达成。至此为止，将基于阴阳合德的待对式自由至上主义财富观概括如〈表3.10〉。

3. 回归式（回归的）⁵⁶⁵⁾ 社会契约主义分配观与神人调化

在〈表2.2〉道德哲学之方位中，以社会契约主义为基准考察，回归式社会契约主义在〈表3.11〉中以①②④⑤之顺序，如分析者话语般循环。

表〈3.11〉表明：基于正义的①社会契约主义，要通过实践抵达⑥市场均衡，就必须进行基于③制度进化论（历史学派经济学）的实践。

例如，如社会福利一般，为使所有人抵达公平之均衡，必须有“为实现社会之正义而忠实履行自身义务、复苏自由意志（②自由至上主义）、并制裁他人的行为（③制度进化论）”，方能形成④功利主义与⑤共同体主义，而④功利主义与⑤共同体主义又使⑥市场均衡得以达成——它展示了这一循环关系。此时，在“①社会契约主义参与③制度进化论之结论”的行为中，将“个人之义务履行”视为人（人），将“把对他人之制裁制成法则并加以恪守”视为神明（神明），便可谓神人调化。所谓神人调化（神人调化），是指人与神明回归式地作用、从而相调化的情形。⁵⁶⁶⁾

在〈表3.11〉中，就社会契约主义而言，方法论上如自由至上主义般处于个人主义领域，价值论上处于“欲改革制度之基础结构”的正（正）领域，然而其本然功能——“改变制度基础结构”的社会正义——却未能实现，故至今一直在“理论经济学之市场均衡论的局限”中摸索体制内之正义，终至于今日沦为失败主义。

〈表3.11〉回归式社会契约主义分配观的循环

方法 \ 价值 善（善）—制度内秩序 正（正）—制度的基础结构	
:---: :---: :---: :---: :---:	
个人主义 ⑥市场均衡论（理论经济学） ①社会契约主义（正义） ②自由至上主义（自由）	
整体主义 ④功利主义（效率） ⑤共同体主义（德） ③制度进化论（历史学派经济学）	

就社会契约主义而言，所谓正义是“能改变制度基础结构”的正义，这也正是长久以来社会契约主义得以确立为社会伦理之主要关切的缘由。在大巡的循环经济观中，作为社会契约主义分配观之替代方案，提出了基于神人调化的回归式社会契约主义分配观。

当我们说社会契约主义之关键归结为“努力能否得到相应之代价的补偿”这一问题时：若说社会契约主义中“因过度尊重义务而导致伦理的失败主义化”是问题所在，那么基于神人调化之回归性的回归式社会契约主义分配观，便是“很好地发扬社会契约主义本然的制度改革之旨趣、提示现实社会正义”的社会契约主义。

在《典经》中寻找基于神人调化的回归式社会契约主义之事例如下。首先，《典经》展示了如何解决陷于失败主义之人的问题。就“因对契约不履行之制裁措施受挫而陷于伦理失败主义”的社会契约主义之情形，提示“由神明施行制裁措施⁵⁶⁷⁾”之可能，从而恢复社会正义。

神明会击打那些贪图而坐上不当之位、或偏颇处事者的后颈，将其逐退。勿贪图位置，慎戒偏颇处事，勉力修德，端正其心。如此，神明便会定其位、彼此奉迎而使之就座。（《典经》教法第一章第二十九节）

上文中，与社会契约主义不同，在基于神人调化的回归式社会契约主义中，纵使对方违背契约、在人世间未受任何处罚，也会由神明加以处罚、使机会均等地适用，从而再生陷于失败主义的社会正义。

在“曾陷失败主义而后再生”的回归式社会契约主义中，现实的社会正义可向自由至上主义、功利主义、共同体主义三个方向扩大。在既有的社会契约主义中，自由至上主义、功利主义、共同体主义之间不可能有共享的要素，⁵⁶⁸⁾但在“万物循环”的循环经济观中，因万物循环，社会契约主义可向三个方向皆扩散。

首先，扩大为自由至上主义，为扩大社会之正义，连“因人情而起的的不义”也加以扶正。

上帝行公事之后，便使父亲在日常生活中也不存依赖之心，又令其悔过平日之过失、修治前路，且一概禁止偶尔接受从徒们的物品或其他帮助。一日，某从徒因觉上帝本宅过于狭窄而心怀歉疚，便买了稍好的房子奉上。上帝知此事，便责备那从徒道：“你怎能给我父亲制造过失？眼下不了解我的人或会说我不孝，但我为修治父母之前路，常在察看情形，你们若有意帮助父亲，须得我之许可方可行之。”（《典经》教运第一章第四十三节）

上句展示了：虽是父母，也须自己卸去过失、以求对神明正直，故使从徒们不得帮助，从而以“仿佛神明在旁注视”的严格规则，重新扶正了那因任意的自由解释而崩坏的社会正义。⁵⁶⁹⁾

即便社会契约主义扩大为自由至上主义、连“易于无心犯下的社会正义”也加以匡正，但共同体一旦形成，针对少数者的非伦理行为便极难树立社会正义；然而反过来，少数者的艰难处境，对社会正义之确立反而可能呈现出更好的结果——它展示了这一点。

富贵者自满自足，倾心于增添其名利，不怀他念，何暇顾及于我？唯有贫穷者，方能自顾己身、迫切地早日企盼道成德立，每逢运数转佳之时便思念于我，他们便是我之人。（《典经》教法第二章第八节）

如上，因多数之横暴而陷于艰难环境的少数者，其状态反而有利于“极尽于神明”，故纵使在共同体追求公利的过程中被边缘化，也能凭人心恢复经济伦理，从而抵达“对成就终极目的道通更为有利的阶段（反馈）”。与“因道通与开辟这一宏观主题而会疏忽伦理道德”这一想法不同，大巡思想相比其他甌山系列教团，极为重视伦理道德之实践。实际上，大巡的信条与目的，由三纲五伦与中庸之诚敬信⁵⁷⁰⁾、大学之母自欺构成。

功利主义中，纵使伦理道德成功确立，共同体也始终易因成员结党而陷于道德松弛。就“苦于对共同体道德松弛之制裁能力不足”的共同体主义之情形，提示能维持共同体的“永劫回归式神人调化”之新规律（反馈）。

上帝对从徒们说道：“先天之中，相克之理支配人与事物，故度数有差，竟有‘弟子加害先生’的下克上（下克上）之事；此后纲伦（纲伦）显现，故无人敢行此等不义。胆敢行此等之事者，必有背师律（背师律）之罚。”（《典经》教法第三章第三十四节）

上文中，推荐“背师律”作为共同体主义之新纲领，使“由神明而成的共同体伦理之恢复”成为可能。至此为止，将基于神人调化的回归式分配观概括如〈表3.12〉。

〈表3.12〉神人调化与社会正义的恢复

正义的必要性 通过神人调化的正义恢复 与社会正义恢复相关的《典经》之句			
:---- ----- ----- -----			
自由至上主义	对自由的临时变通式解释	即便身为父母，也不能成为对真理的例外	
不让向父亲送礼（教运第一章第四十三节）			
社会契约主义	对契约违反的无力感	使人无法利用法律之漏洞	
神明击打后颈将其逐退（教法第二章第十七节）			
功利主义	少数者对强势多数的无力感	无力之少数者反而更有利的发想之转换	
唯有贫穷者方迫切早日企盼道成德立（教法第二章第八节）			
共同体主义	对背叛之制裁能力不足	从根本上封锁下克上	
必有背师律（背师律）之罚（教法第三章第三十四节）			

4. 中和式（中和的）⁵⁷¹⁾ 功利主义劳动观与解冤相生

在〈表2.2〉道德哲学之方位中，以功利主义为基准考察，中和式功利主义如〈表3.13〉般以①②⑤④之顺序，如主人话语般循环。⁵⁷²⁾

〈表3.13〉中和式功利主义劳动观的循环

方法 \ 价值 善 (善) — 制度内秩序 正 (正) — 制度的基础结构
:---: :---: :---: :---: :---:
个人主义 ③市场均衡论 (理论经济学) ⑤社会契约主义 (正义) ④自由至上主义 (自由)
整体主义 ①功利主义 (效率) ②共同体主义 (德) ⑥制度进化论 (历史学派经济学)

上表表明：基于效率的①功利主义，要通过实践抵达⑥制度进化，就必须进行基于③市场均衡论（理论经济学）的实践。例如，如网络参政权一般，为使所有人抵达有利的制度进化，必须有“为实现市场之效率而忠实保护共同体之少数者、复苏对共同体之德的意志（②共同体主义）、并体谅他人的行为（③市场均衡论）”，方能形成④自由至上主义与⑤社会契约主义，而④自由至上主义与⑤社会契约主义又使⑥制度进化得以达成——它展示了这一循环过程。此时，在“②共同体主义参与③市场均衡论之结论”的行为中，“不损害多数之利益而保护少数者之权益”便可谓解冤相生。所谓解冤相生，是指两种以上之欲求彼此中和式地作用、从而相生的情形。

在〈表3.13〉中，就功利主义而言，方法论上如共同体主义般处于整体主义领域，价值论上处于“欲改革制度之基础结构”的正（正）领域，然而其本然功能——“在制度内秩序中实现最佳”——却未能实现，至今一直在“历史学派经济学之制度进化论的局限”中摸索体制外之效率，终至于今日沦为意识形态。⁵⁷³⁾

就功利主义而言，所谓公利是“共同体之利益”，是能将制度内秩序最高效率化的手段，这也正是长久以来功利主义得以确立为共同体之主要关切的缘由。在大巡的循环经济观中，作为功利主义劳动观之替代方案，提出了基于解冤相生的中和式功利主义劳动观。⁵⁷⁴⁾

当我们说功利主义之关键归结为“能为‘多数之横暴下的少数之利益’补偿多少”这一问题时：若说功利主义中“因过度尊重效率性而导致少数者之受害意识”是问题所在，那么基于解冤相生之中和性的中和式劳动观，便是“很好地发扬功利主义本然的制度内效率之旨趣、提示现实的共同体利益”的功利主义。⁵⁷⁵⁾

在《典经》中寻找基于解冤相生的中和式功利主义之事例如下。首先，《典经》展示了如何解决陷于受害意识之人的问题。

某日，在从徒们聚集之处，上帝说道：“日本人率领朝鲜的万古逆神（逆神）行事。李朝开国以来为官者，皆思念郑（郑）氏，此即二心。身为他人之臣而怀二心，那便是逆神。故而众逆神对怀二心者说道：‘你们也是逆神，怎能在行尽极恶之时，给我们冠以逆贼之称号、虐待逆神？’因此，他们一见日本人便如有罪者般畏惧。”（《典经》公事第三章第十九节）

上文展示了：被强势多数打成逆贼的少数群体，迎来解冤时代，反过来担当“断罪多数”之角色、形成新经济结构这一健全的经济理念。

在“曾陷受害意识而后再生”的中和式功利主义中，公益性的效率可向共同体主义、自由至上主义、社会契约主义三个方向扩大。在既有的功利主义中，共同体主义、自由至上主义、社会契约主义之间不可能有共享的要素，但在“万物循环”的循环经济观中，因万物循环，功利主义可向三个方向皆扩散。

就“苦于对效率低下之制裁能力不足”的功利主义而言，从万古逆神中解冤的健全功利主义，也扩大至作为共同体被边缘者的赌徒。

罪中，赌博之罪为大。其他罪是独自所犯，而赌博之罪连他人也一并拉入，且不相互欺骗便无法达成目的之故。（《典经》教法第一章第五十八节）

如上，针对妨害共同体劳动伦理的行为，提示“强调赌博罪之重”的中和式劳动观，从而助益于诚实的经济理念。与“强调‘道通’与‘后天’的大巡思想不会重视‘劳动’”这一想法不同，大巡思想极为重视健全的劳动。

即便由功利主义确立了健全的劳动观，共同体也会再度被过度的自由意识所困，易将自身之劳动用于虚妄之处，故展示出必须警戒虚妄之欲望。

上帝进入十二月，完成诸多公事后，着手于调整逆度（逆度）之公事。京石、光赞、乃成前往大兴里，元一前往辛京元之家，亨烈与自贤启程前往铜谷。上帝对留下的文公信、黄应钟、辛京守等人说道：“京石诚（诚）敬（敬）信（信）极尽，原想另作他用，但既是其自请之事，便无可奈何。”又说：“本来东学主张辅国安民（辅国安民），不过是呼喊后天之事；然而其心各自指望王侯将相（王侯将相），未能如愿而被牵走、死者数万名。怨恨冲天，那些神明若就此不管，后天便会陷于逆度（逆度）、使政事紊乱，故欲定那些神明之解冤头目；而京石言及十二帝国，此乃自请也。其父身为东学之中坚被捕而死，其本人亦曾任东学总代，故从今起将东学神明尽数附于京石送去，自此座起，王侯将相（王侯将相）便得解冤。”遂在纸上书写，禁外人出入，并以一言作结：“日后看吧。金钱消费将增多，人也会比甲午年更多。须得化解，后天方无任何挂碍。”（《典经》公事第二章第十九节）

上句中，自由至上主义假借公利、以王侯将相之梦扰乱天下，几至于此；但凭立足解冤相生的天地公事而得以解冤，欲望被中和为更为健全的另一种形态。

即便将自由至上主义匡正得能警戒过度欲望，但当无法警戒过度欲望时，反而可以利用过度欲望来缔造更具伦理的社会。

某日上帝说道：“若将朝鲜交予西洋，则因人种歧视而虐待严重，无法存活；交予清国，则其民族愚钝，无法善后。日本自王辰之乱以后，道术神明之间结有冤仇，须交予他们方能化解冤仇。故欲将一时天下统一之气（一时天下统一之气）与日月大明之气（日月大明之气）附予他们、使之行事，但有一样不可给予，那便是仁（仁）。倘若连仁字也给予，天下便都归于他们，故将仁字附予你们，须好好守护。”又道：“你们将成为安逸之人，他们只管干活而已，须将一切事务明白地办妥。他们干完活离去之时，连工钱也领不到、空手而归，言语上须得厚待。”（《典经》公事第二章第四节）

上文中，以契约将弱肉强食之世界正当化，但力弱者得到帮助，力强者只忠实于自己之事。

〈表3.14〉解冤相生与公利的恢复

公利的必要性 通过解冤相生的公利恢复 与共同体效率恢复相关的《典经》之句			
:---- :---- ---- ----			
自由至上主义	不幸弱小民的解冤	无力的受害者成为加害者、化解所遭之困	其心各自指望王侯将相（公事第二章第十九节）
社会契约主义	强者单方面要求的解冤	在满足日本侵略欲的同时成就公益	他们只管干活而已（公事第二章第四节）
功利主义	对少数者权益的无视	为蒙冤的受害者解冤	一见日本人便畏惧（公事第三章第十九节）
共同体主义	对效率低下之制裁能力不足	事先封锁冤屈的共犯罪之发生	赌博之罪连他人也一并拉入（教法第一章第五十八节）

天地公事的结果，日本人原本欲垄断的经济得以恢复原状，国家也从殖民地光复为独立国。当初功利主义所欲追求的“通过市场之善而成的制度内秩序”，不同于既有的功利主义，而是凭“欲与社会解冤相生”的中和式劳动观循环一周方才达成。至此为止，将通过基于解冤相生的中和式劳动

观所实现的各项公利性之恢复概括如〈表3.14〉。

5. 流行式（流行的）共同体主义财货观与道通真境

在〈表2.2〉道德哲学之方位中，以共同体主义为基准考察，流行式⁵⁷⁶⁾共同体主义如〈图3.16〉的大学话语般，以①⑤④②之顺序循环。

〈表3.15〉表明：基于德的①共同体主义，要通过实践抵达⑥制度进化，就必须进行基于③市场均衡论（理论经济学）的实践。例如，如环境问题一般，为使所有人抵达有利的制度进化，必须有“为实现市场之效率而稳固共同体之团结、复苏对共同体之效率的意志（②功利主义）、并体谅他人的行为（③市场均衡论）”，方能形成④自由至上主义与⑤社会契约主义，而①自由至上主义与②社会契约主义又使⑥制度进化得以达成——它展示了这一循环关系。

此时，在“①共同体主义参与③市场均衡论之结论”的行为中，“不损害共同体之利益而保护共同体之卓越”便可谓道通真境。所谓道通真境，是指两种以上之体系彼此流行式地作用、从而循环的情形。⁵⁷⁷⁾

〈表3.15〉流行式共同体主义财货观的循环

方法 \ 价值 善（善） — 制度内秩序 正（正） — 制度的基础结构
:---: :---: :---: :---: :---:
个人主义 ③市场均衡论（理论经济学） ⑤社会契约主义（正义） ④自由至上主义（自由）
整体主义 ②功利主义（效率） ①共同体主义（德） ⑥制度进化论（历史学派经济学）

在〈表3.15〉中，就共同体主义而言，方法论上如功利主义般处于整体主义领域，价值论上处于“满足于制度之秩序”的善（善）领域，然而其本然功能——“在制度内秩序中实现最佳”——却未能实现，至今一直在“历史学派经济学之制度进化论的局限”中摸索体制外之正义，终至于今日沦为理想主义。⁵⁷⁸⁾

就共同体主义而言，所谓德是“共同体之卓越性”，是能将制度内之德最大化之手段，这也正是长久以来共同体主义得以确立为共同体之主要关切的缘由。在大巡的循环经济观中，作为共同体主义财货观之替代方案，提出了基于道通真境的流行式共同体主义财货观。

当我们说共同体主义之关键归结为“能为‘少数之背叛下的多数之利益’补偿多少”这一问题时：若说共同体主义中“因过度的搭便车者之背叛而导致多数者之受害意识”是问题所在，那么基于道通真境之流行性的流行式财货观，便是“很好地发扬共同体主义本然的制度内效率之旨趣、保存现实的共同体卓越性”的共同体主义。

在《典经》中寻找基于道通真境的流行式共同体主义之事例如下。首先，《典经》展示了如何解决陷于受害意识之人的问题。

天地之间充满神明，纵使一片草叶，神若离去便会枯萎；纵使涂泥之壁，神若迁走便会倒塌。（《典经》教法第三章第二节）

如上，阐明连一棵草也是神明，从而表明“少数对多数之背叛绝不可容许”。又表明，若否定神明，便无法得到神明之助。

西教对神明之薄待甚重，故不敢成功。（《典经》教法第一章第六十六节）

上文中，神明虽充盈天地，而否定神明之人类行为，是全然不知现实之状态。在“摆脱了少数者之背叛行为所致横暴”的共同体主义中，共同体之卓越性可向功利主义、自由至上主义、社会契约主义三个方向扩大。在既有的共同体主义中，功利主义、自由至上主义、社会契约主义之间不可能有共享的要素，但在“万物循环”的循环经济观中，万物彼此感应，故共同体主义可向三个方向皆

扩散。

就“苦于对卓越性低下之制裁能力不足”的共同体主义而言，“连一棵草也有神明应在其中”的健全共同体主义，展示出“人类对全宇宙所行的背叛行为，绝不会任由人类随心所欲地轻易获得容许”。

某日上帝对金亨烈说道：“西洋人利玛窦（利玛窦）来到东方，欲建地上天国，然因扎根已久的儒教积弊，难以轻易改革，故未能成就其志。他仅是开放天上与地下之界限，使原本各守其域、彼此不得逾越的神明得以相互往来；而他身后率领东方的文明神（文明神）前往西方，开启了文运（文运）。自此，地下神效法天上一切妙法，将其施于人世。西洋的一切文物，皆是仿照天国之模型。”又道：“那文明偏于物质，反而助长人类之骄傲，终至于撼动天理，于‘欲征服自然’之处不断犯下一切罪恶，使神道之权威坠落，故而天道与人事之常道相违、三界紊乱，道之根源将断。于是原始的一切神圣与佛、菩萨会集，将人类与神明界的这一劫厄诉之于九天，故我降于西洋（西洋）大法国（大法国）天启塔（天启塔），大巡（大巡）天下，止于这东土（东土），抵母岳山金山寺（母岳山金山寺）三层殿（三层殿）弥勒金佛（弥勒金佛），历三十年，而后向崔济愚（崔济愚）启示济世大道（济世大道）；然济愚未能超越儒教之典宪、阐明大道之真意，故于甲子（甲子）年终收回天命与神教（神教），于辛未（辛未）年降世。”（《典经》教运第一章第九节）

上句中，功利主义式的人类将自然与环境视为无力之弱者而欲加支配，但自然与环境反以多数之姿，不容许身为少数的人类之背叛行为，而是作为共同体会集，凭立足道通真境的上帝之大巡使万物流行。由功利主义而知晓其珍贵的自然与环境之重要性，表明连自由至上主义之情形也须加以警戒。

如今天下苍生濒临尽灭之境，却丝毫不觉悟，唯独被财利蒙蔽双眼，岂不可惜哉！（《典经》教法第一章第一节）

如上，在环境危机的状况下，连那为自身财利战战兢兢的自由至上主义，也被逼入“若无自觉与制度改革之努力便无法生存”的境地，从而协助共同体之事、摆脱财利、尽“为财货之流行作贡献”这一社会义务，进而投身于制度之进化。⁵⁷⁹⁾与“主张‘神明’与‘阴德’、故不会重视‘财货’之流行”这一一般想法不同，大巡思想认为“财货”之流行是人生极为重要的要素。

即便自由至上主义知晓“若无共同体之努力便会濒临尽灭之境”，仍需如社会契约主义般的具体实践。

上帝常将哪怕一粒落地的饭粒拾起，并说道：“将来会有‘寻饭之声直达九天’之时到来，岂可轻忽？哪怕一粒谷物，上天也知晓。”（《典经》教法第一章第十三节）

上句展示了：哪怕一粒饭粒，也是“自然这一整体共同体流行、赋予人类”之体系的一部分，绝非人可任意无视之物。

当人领悟“哪怕一粒饭粒也是由自然之流行而来的珍贵存在”时，在循环经济中，社会契约主义便终于成就共同体主义所指向的制度进化。大巡思想认为，可通过“流行式财货观”这一道通真境，克服各领域所招致的环境危机。至此为止，将通过基于道通真境的流行式财货观所实现的、各经济思想之环境问题的解决概括如下。

〈表3.16〉道通真境与共同体危机的克服			
共同体的必要性 通过道通真境的共同体恢复 与共同体危机克服相关的《典经》之句			
:---- :---- :---- ----			
自由至上主义	危机麻木症	自由主义者也摸索应对环境危机的共同体	
天下苍生濒临尽灭之境（教法第一章第一节）			

| 社会契约主义 | 现实的环境危机 | 通过恢复自然与人之契约而恢复自然一人共同体 |
将来会有寻饭之声直达九天之时（教法第一章第十三节） |

| 功利主义 | 弱肉强食的均衡破坏 | 为摸索神明与人之共同利益而恢复共同体 |
于欲征服自然之处（教运第一章第九节） |

共同体主义 | 无神论的副作用 | 与拥有阴德之存在恢复共同体
天地之间充满神明（教法第三章第二节） |

脚注

320) 易(易)是涵盖羲易、周易、正易的概念。羲易、周易、正易之共同点可谓循环。《典经》中同样强调河图洛书。(上略, 四三八 天地螭螭主张, 九五一 日月灶王主张, 二七六 星辰七星主张, 下略, 《典经》教运第一章第四十四节)

321) 大巡 (大巡) 即圓 (圓), 圓 (圓) 即無極 (無極), 無極 (無極) 即太極 (太極)。宇宙 (宇宙) 之所以為宇宙的本然法則 (本然法則), 其神秘 (神秘) 之妙 (妙) 在於太極 (太極), 太極 (太極) 外此無極 (外此無極), 是唯一無二 (唯一無二) 之真理 (真理)。因此, 這太極 (太極) 正是 “至理 (至理) 之所以載 (所以載) ”、 “至氣 (至氣) 之所由行 (所由行) ”、 “至道 (至道) 之所自出 (所自出) ”。下略。(大巡真理會 由來, 『○○○○ ○○』 Vol 38. No-, ○○○○○○, 1993. 2○○○○○)

322) 年月日时分刻轮回，皆是元亨利贞，天地之道也。（《《典经》济生四十三节）

323) 钱乃依循环之理而生、而用之物。不可勉强求而用之，“百年贪物（百年贪物），一朝尘（一朝尘）”。（《典经》教法第一章第六十四节）

324) 循环、轮回、创造、运行彼此不同。轮回与运行包含于循环，而循环与创造相对照。若说西方是极端创造论，那么东方是极端循环论；而循环论之中，若说轮回是“强调循环之反复性”的否定概念，那么运行则是“强调螺旋式发展”的肯定概念，可谓以元亨利贞为代表。（□□□□ □□□, 2003, 78□）至今为止西方科学一直认为万物独立运动。例如，男与女虽彼此相反，但其运动彼此各别。因此一直认为万物可分割为某种粒子（原子、分子、量子），事物是这些部分之集合，而受西方教育长大的我们大多也如此认为。如此，因万物彼此独立，故“分割以认知事物”的方法被称为分析性认识论；与之相反，因万物彼此相连而不可分割，故“以相关关系认知”的方法被称为相关性认识论。（EBS□□□□ □□□, 『□□□』 □□, 2008, 28□）阴阳理论作为“将‘分析性思维其实是隐藏的相关性思维’显现于表面”的优秀思考体系而受瞩目。（A. C. □□□□ 『□□□ □□ □□』 □□, 264□, 2001）相关性思维即循环式思考。归根结底可知，西方科学也是未显现的循环式思考。

325) 包括丁若镛在内, 梁启超、徐复观、金洪庚等对阴阳五行之科学性持批判态度的研究者, 他们对阴阳五行之批判主要源于“将阴阳五行实体论地加以解释”之误解。另一方面, 拥护阴阳五行说的研究者有韩东锡、朴王用、沈奎喆, 但有神秘倾向。(□□□, 2005, 5~22□; 「□□□ □□□□ □□ □□ □□ □□」, □□□□ □□□ □□□□, 2008, 41□) 苏在学综合双方之问题点, 以“圆内五角形之循环过程中所生之特性”来说明五行。除苏在学外, 以科学方式接近五行理论的研究有: 以“微粒子之spin (自旋)”说明五行的立体阴阳五行论的朴容奎(2006), 以及韩长庚(2001)、韩奎性(1997)、申哲雨(1981)等; 对易(易)整体之科学理解则有方建雄(1998)、全洙俊(1995)、李殷成(1985)、金基元等。本文将五行现象理解为“循环之复杂系统现象”, 通过复杂系统科学理解五行现象。本文中通过循环环环作为复杂系统的五行现象之理解、以及各宗教与经济思想对五行之配置等, 本文全篇之内容并非大巡宗教学科的官方立场, 而仅为个人之见解。

326) 托马斯·库恩的范式理论，是证明“循环理论之科学性”的极重要理论。托马斯·库恩的《科学革命的结构》冷静地指出了既有科学之虚构性。据库恩所言，现代已宗教化的科学，其实不过是“特定集团之特定规范、即范式”而已。范式如同一种思维框架，若新理论拥有不同的问题框架，既有科学家便称其“并非正常科学”。爱因斯坦的相对论被认可为科学之前，曾有科学集团之诸多共识。当前东方的阴阳五行未被纳入科学，并非因科学性不足，而可谓是因为“科学规范只将还原主义认可为科学”这一规范。针对库恩对还原主义之批判，波普尔以“可证伪性”为武器主张证伪主义，认为科学并非如“集团之约定”般相对，而是“即便不能证明、却能证伪”的绝对标准。例如，弗洛伊德、马克思将一切以性（性）与财物来说明，看似一面妥当，却因无法证伪而非科学，同样地阴阳五行也如此。然而，正如弗洛伊德与荣格之情形所示，非还原主义科学是“使用加算方法的另一种科学”。阴阳五行同样完全可以证伪。托马斯·库恩与波普尔在“新科学之验证标准”上构筑了彼此对立的理论。关于托马斯·库恩的范式理论，有库恩代表性著作《科学革命的结构》（0000，000000，1992）。

327) “一切数学之证明无一完备”的哥德尔不完备性定理，其实可谓是直线式西方哲学之破产宣告。（000,『00 0000 00』,00000,2006,403~4060）与罗素悖论相关的循环论之论争，是从被称为西方哲学出发点的巴门尼德、经亚里士多德、直至集合论创立者康托尔的西方哲学之主要问题。罗素悖论所呈现的西方直线式逻辑之特征，正如李约瑟所言，展示了欧洲式的精神分裂样态。（000,『00,000 00』,000000,2011,143~145）西方之历史被视为“精神分裂与偏执狂的双重运动之相会”。两种运动之所以能相会，是因为有无器官身体。问题归根结底成为俄狄浦斯情结。（0 000,000 000,『00 000000』,000 00,000,1997,4170）科学所造之机器与科学之目的，在于使人领悟宇宙之原理、懂得运用天机器。（000,『000 00』,『00』100,0000000,1997,34~350）在河图洛书中，若说相生是精神分裂症式之发展过程、相克是偏执狂式之制御过程，那么绝对者、无器官身体或人之作用，便可谓如同“使相生与相克成为可能的‘土’之作用”。

328) 2002年世界杯所展示的“红魔”，可谓是代表性的“自我组织化”事例。“自我组织化”是指：正如有生命的生命体自行造就新秩序，舍弃“将万物视如机器”的机械论世界观，转而将万物视为“有生命的、自我组织的生命体”的观点。在“自我组织化”的世界观中，既有机械论世界观之科学被重写。自我组织化通过正反馈（feedback，回馈环路）与负反馈（feedback，回馈环路）的互补性相互作用而实现。复杂系统研究的世界性大本营圣塔菲研究所，将“自我组织化”与“进

化”一道，视为与复杂性相关的两大核心范畴。（□□□，□□□，「□□□□□□ □□□□ □□ □□」，『□□□□□□ □□□□』 Vol.15 No.1-，□□□□□□，2004，356~366□）“自我组织化”可谓是“循环”的另一名称。

329) 罗素首次尝试将日常语言转换为数理逻辑之作业。在此过程中，他发现了重要的悖论：语言本身绝不可能有“无例外之法则”。将罗素悖论以数学方式证明的，便是哥德尔不完备性定理：任何数学体系都没有“无例外之数学体系”。凭哥德尔，“欲造就无例外之法则、从而将东方的循环式科学视为迷信”的西方之尝试，终被判定为谬误，西方也同意：要造就像样的理论，就须造就循环式的科学。罗素悖论唯有以循环论法方能解决。金相日将作为循环论法的《周易》《正易》，以拓扑学模型环面（torus）、克莱因瓶等加以表达。（□□□，『□□□□□□ □□□□』，□，1997，67~78□）

330) 元亨利贞之解释一向有两种。据朱子《周易本义》，元亨利贞分为“春夏秋冬这一自然过程成为仁义礼智这一宇宙伦理”之意，与“占卦得乾卦时之元亨利贞”。第一种解释为“元、亨、利、贞”，第二种解释为“元而亨、利于贞”，即“大为亨通、利于处事”。（□□□，『□□，□□□ □□』，□□□□□□，2011，114~126□）

331) 继承“向世界广为告知阴阳五行之科学性”的约瑟夫·李约瑟之研究的哈佛大学教授本杰明·史华兹认为，“一向被视为科学发展障碍要素的阴阳五行说，判断起来对科学发展大有裨益”。（□□□ □□□，『□□ □□□□□ □□』，□□ □，□□，2004，□ □，「□□□□□ □□□□ □ □□□□□ □□□□□」，『□□□□4□』，□□□□□□，1988，72□□□□ □□□）

332)

阴阳与五行虽出自彼此不同的两种传统，却被统合为一个精神。今日的阴阳五行是由董仲舒与汉儒改革过的阴阳五行。（□□□，□□□ □，『□□□□□□ □□』，□□□ □，□□□□，1993，531~540□）随现代科学之出现，阴阳五行至今仍在持续发展。

333) 相生（相生）之顺序是金水木火土，相克（相剋）之顺序是水火金木土。五行中，木生火、克土，火克金、生土。五行中，五种元素皆各生、各克一次。

334) □□□，「□□□ □□□ □□□ □□」，『□□□□□□□□□□』 Vol.3 No.1，1999.

335) Schipper, Kristofer. The Taoist Body, Tr. Koren C. Duval. Berkley 1982: □□□ 『□□ □□ □□□』 (□□□，2003) 267~268□□□□ □□□.

336) 作为“造就将阴阳五行应用于科学之契机”的儒学者，被举为“使儒学成长为中国支配意识形态的头号当事人”的董仲舒。因董仲舒之政治性格，阴阳五行论一向被以意识形态与科学两种方式理解。尤其阴阳五行之全一主义方法，作为基于感应说之灾异说，受到当时执政层之集中关注。今日在库恩之后的科学方法论论争之后，阴阳五行作为“如复杂系统科学般的全一主义方法论科学”变得明确。（□□□，「□□□ □□□ □□□ □□□ □□□□□□ □□」，『□□□ □□ 14□1□，1990』）董仲舒将五行学说引向“神学（神学）”。（□□□，『□□，□ □□□ □□□』，□□□□□□，2008，82□）阴阳五行理论之确立，是由邹衍、董仲舒、刘向而成。（□□□，□□□ □，『□□□□□□ □□』，□□□□，1993，55□）复杂系统科学同样可谓是“使用关系论方法而非还原主义方法”的一种相关性思维。

337) 阴阳五行相结合、“将身、国家、宇宙梦想为一体”的感应说首次出现，可谓在《黄帝内经》造就的战国时代。虽认为“气”作为物质之根本概念被使用极为古老，但在可谓古典儒教的《孟子》《论语》、可谓原始儒教的《诗经》《书经》中，何处都没有“气（气）”一词。“气（气）”即便在道教中也很陌生，“气（气）”以现今之意被使用，被认为是在战国时代末期以后所作。（□□□，『□ □□ □□ □□□ □□□』，□□，2009，22~23□）

338) 李约瑟描述了道教的三位一体。（□□ □□，『□□□ □□□ □□』，□□□ □，□□□□□□，1989，225~227□）

339) 美国代表性全一主义者肯·威尔伯将一切科学整合为思想。肯·威尔伯在超越心理学理论中扩展阿瑟·凯斯特的勒的全子（holon）理论、应用于全部学科。在阿瑟·凯斯特的勒的全子理论中，正如“构成物质之基本元素是原子”的原子论一般，构成精神之基本元素是全子。whole（整体）指整体、alone（单独）指粒子，故可谓是“包含整体之粒子”。他主张：宇宙反复分离—整合而螺旋式发展，而精神与物质一同运动。（□□ □□□，『□□□』，□□□，1993：□ □□，『□□□ □□□ □□』，□□□，2007，141□□□□ □□□）西方的莱布尼茨早在单子论中便如东方太极理论般指出：万物皆有太极，各太极由大太极而预定调和，且各太极独立。

340) 东方科学以天文学、数学、医学为代表，技术则以中国四大发明火药、指南针、印刷术、造纸术为代表。数学方面，依据作为阴阳五行之基础的河图洛书，发现幻方、数列、高次方程；医学方面，如《黄帝内经》《伤寒论》般发现人体之阴阳五行结构，在实际临床中显示惊人效果。天文学当然基于十干十二支之原理。（□□□，「□□□□，□ □□□ □□□ □□□ □□」，『□□□□25□』，□□□，1998，136~139□）

341) 若说西方数学是“对1、2、3、4这些数字不作任何差别”的演绎数学，那么东方数学便是“在循环中赋予木火金水之性格”的归纳数学。东方数学以十干十二支加以整合、使万物终宙。（□□□，『□□□□』，□□□ □，□□□□□□，1998，118~120□）

342) 五行从关系性世界观看，可视为“如物质之元素般构成宇宙的最小体系”。（□□□ 「□□□ □□□□□□ □□」，『□□□ □□□』 Vol.4，□□□，1994.）

343) □□□，「□□□ □□□ □□□ □□」，『□□□□□□□□□□』，Vol.3 No.1，1999.

344) 弗洛伊德不仅在“无意识之发现”上、更在“将无意识与宗教相连接”上被广泛认可有所贡献。（□□□，『□□□□□』，□□□，1990，309□）弗洛伊德将摩西与“无意识之父”相连接，说明了一神教之起源。（□□□□ □□□□，「□□ □□□ □□□□」，『□□□ □□』，□□□□，2003）

345) 为克服还原主义方法之问题点，现象学方法将一切方法论——包括荣格之方法论——加括号（悬置）。然而，今日对宗教学理论影响巨大的伊利亚德虽被归为宗教现象学者，却深受荣格之影响。为克服还原主义方法之问题点而“将一切方法论加括号”的现象学方法，可与加算式方法论相通。荣格的加算方法对今日宗教现象学影响巨大。（□ □□，『□□□ □□□』，□□□□□ □□□，2011，43□）

346) 据说代表现代文化的“不完备性定理之数学家——哥德尔、复杂系统前卫画家——埃舍尔、复杂系统作曲家——巴赫、计算机”，是将“递归循环”这一自我指涉之循环，以艺术、科学方式加以表达。（□□□ □□□□□，『□□，□□，□□-□□□ □□□□』 □，□，□□□ □，□□，1999）也有人说，在“排除循环论”的现代科学理论之成立过程中，介入了科学以外的要素。（□□ □□□，『□□□□：□□□ □□』 □，□，□□，1998）

347) 若说待对与流行表示“在循环中构成上下轴”的天地，那么中和与回归可谓是“相当于调节循环的人与神之调节作用”的左右轴。程伊川将待对与流行之上下轴称为中（中），将中和与回归之左右轴称为正（正），视中比正更为重要。天下之理，没有比“得中（得中）之常道（常道）”更好的，但当不能得中时，便不得已运用权道（权道）以正名（正名）。(□□□□,『□□□□ □□□□』□□□□□□□□,1996,226~227□)

348) 当以天地人神为太极之基本构图时，易中“神”即鬼神，鬼神之“归”出自“回归”之“归”，由此着眼于回归；中庸即中和，从“中庸”之文着眼于“人当行之路”——中和。(□□□,『□□□ □□』,□□□□,2009,45□)

349) 体可谓中（中），用可谓正（正）。中道（中道）的三极之道与正道（正道）的三才之道合称中正之道。中正之道是“直截地呈现先秦儒学之学问课题”的概念。中道是天道，呈现“作为人之存在根据的天之本性”；正道是“基于天而存在的人之存在原理”即人道，呈现人之本性与生活之原理。而因中道与正道是体用之关系，故天道与人道是体用之关系。直接阐明中正之道（中正之道）的经典是《周易》与《正易》。《正易》以中道为中心阐明易道，《周易》以正道为中心阐明易道。因《周易》阐明了中正之道，故四书（论语、孟子、中庸、大学）以人道为中心阐明中正之道。(□□□,『□□□ □□』,□□,2004,231□)

350) 差异是后现代主义所瞩目的生产之根本要素。据说将“差异”造就为现代哲学主要主题的哲学家是德勒兹。德勒兹之前，若说“比较过去与现在之一事物”的根据是两事物之同一性，那么德勒兹之后，因一切事物之存在根据并非同一性而是差异，故成为“过去之差异与现在之差异之间的关系”。(□□□,2009)在循环世界观中重写直线世界观的代表性事例，便是差异之存在论。若说直线世界观是“以个体为中心、抵抗命运”的悲剧世界观，那么循环世界观便可知是“在永劫回归之中选择自身”的肯定性自由。(□□□,[□□□ □□□□ □□ □□ □□],『□□□□□□』Vol8.No.-,□□□□□□ □□□,2001,301~304)在“追求同一者”的西方形中被指为“消除对象之客体”的差异，在东方易（易）三才思想中呈现为互补性存在，在大巡经济思想中呈现为“助益主体的相生之存在”。在三才之相生思想中，被视为最相克的水与火彼此为对方生产。水与火，是“海水中之电成为云、滋养万物”之根本。(□□□,[□□□ □□ □□],『□□□ □□』Vol2.No.-,□□□□□ □□□,2004,171~189□)

351) 待对的四种哲学特性之中，最重要的特征可谓是“要求他者作为确保自身存在性之前提条件”的关系。(□□□,[□□□□□ □□□ □□],□□□□□□ □□ □□,1989,29~38□)

352) 天地之事皆是阴阳（《典经》教运第二章第四十二节）。性理学中同样认为万物由阴阳构成。(□□,『□□□□』,□□□□,2008,33□)太极分开，只是两个阴阳，括尽了天下物事。

353) □□□,[□□□ □□],『□□』10□,□□□□□□□,1997,34□.

354) 水生于火，火生于水，金生于木，木生于金，其用可知然后，方可谓神人也。（《典经》济生四十三节）

355) 水与火相当于易（易）所呈现的宇宙生成过程之中间阶段。以著《宇宙变化之原理》的韩东锡之师而闻名的韩长庚认为，易（易）之八卦蕴含着现代科学所发现的宇宙生成之面貌。易是：可谓时空的乾坤（乾坤）生成，可谓电气与磁气的雷（雷）与风（风）生成，雷与风更形体化为水（坎）与火（离），又成为如男子般的山（艮）与如女子般的湖（泽）。在地上，水与火的代表性呈现可谓是太阳与海。(□□□,2001,18~24□)

356) 植物与动物构成回馈环路，表明须有天敌方能循环。(□□□,□□□,『□□□□ □□□□』,□□,2007,109-112□)

357) 地天泰卦是“作为太阳的乾卦与作为太阴的坤卦彼此相反”，仿佛天在下、地在上，从而自然成就调和的状态。

358) 太极一言以蔽之，呈现“能极大、又极小”之象（象）。(□□□,『□□□□□ □□』,□□□□,2003,371-372□)太极概念可谓是“将二元论观点一元地看待”。太极概念表明：一切变化正是“凭交替而成的、从一种样态向另一种样态之变化”。(□□□□ □□□,2003,88~91□)

359) □□□,『□□□1』(□□□□□,2004)379□.

360) 太极图中，构成太极的两要素阴（阴）与阳（阳）之相关生成论“阴阳”，浅白地说，便是“阴与阳两要素是构造并运用宇宙自然的两要素与气运”。其实，无论东西，大部分思想体系都基于“二分法隐喻的符号体系”。日与月、昼与夜、天与地、暑与寒、男性与女性自不必说，还有伦理之善与恶、辩证法之正与反、事物认识之表与里、入与出、吸气与呼气、升与降、开与敛、数学之加与减，乃至构成现代知识信息学之基础的计算机语言之0与1——二分法广泛地存在于人类文化之根底。(□□□,[□□□ □□□□],『□□□□□□31□』,□□□□□□,2009,41~42□)

361) 分形(fractal,相同性)是“同一形状不断反复”。正如计算机中0与1无限反复却能表达多样变化，宇宙以彼此相似之结构无限反复，其最小单位可谓三才、五行等。(□□□,□□□,2007,103~112□)

362) 《易经》《文言传》乾卦,□□□,[□□□□□ □□ □□□ □□]『大巡眞理學術論叢』Vol.2 No.-,□□□□□□□ □□□□□,2008,70~71□□□□ □□□.

363) 据说阴阳自春秋时代以后开始具有“作为天之循环秩序”之意。（“夫天地之气，不失其序，若过其序.....”《国语》《周语》上,□□□,2005,26□)阴阳在《道德经》中也只被提及一次。（《道德经》第四十二章，道生一，一生二，三生三，三生万物；万物负阴而抱阳，冲气以为和。□□□,□□ □,29□)

364) 天与地通过彼此完美之一致，成就道德之本质。(天地之大义,□□□,張子正蒙註 i,22□,□□□□ □□□,2003,161□)

365) □□□,□□ □,70~71□

366) □□□,[「典經□ □□□ 陰陽合德□ 原理」],『□□□□□□』Vol.2 No.-,□□□□□ □□ □□□□□□□,1997,363~377□

367) 阴阳合德是指：阴与阳的待对关系，在一个绝对世界中相遇、于统一之境地创造出无限恩惠。(□□□,『□□ □□□□ □□□□』,□□□,2011,126□)

368) 爱/伦理一对称性与经济一非对称性，是经济体制的两个原理。马克思主义经济思想曾一度作为资本主义经济思想之替代经济思想而受瞩目，是因为它发现了“潜藏于古典派经济学劳动价值论中的赠与之秘密”。(□□□□ □□□(2002),『□□□ □□□ □□□』,□□□□,2006,153~177□)共产主义之失败，可谓其原因在于共产主义无视了循环之原理。

369) 人之无意识与万物中之所以呈现循环，据说是因为万物同时具有“粒子与波动”之性格。据说利用对称性，仅仅观望，便会因“观察者效应”而使一切改变。(□□□,『□□(□□ □□□ □□)』,□□□□□,2011,14-15□)

370) 《典经》中说，并非唯有人拥有心，而是万物皆拥有心。（天地之中央心也，故东南西北身依于心，《典经》教运第一章第六十六节）实际上并非唯有人拥有智能，万物之微粒子皆拥有智能、能读人之心。（000, 2011, 47~550）《典经》将春夏秋冬表述为“使万物循环轮回”的天地之道（上略，年月日时分刻轮回，皆是元亨利贞天地之道也，下略，《典经》济生四十三节），与大经大法（上略，元亨利贞大经大法，下略，《典经》教运第二章第三十三节）。以元亨利贞表述的春夏秋冬，如同西方的微积分一般，是“汇集东方一切学问”之词。横跨人文、社会、自然科学的无数东方古典，皆被压缩为春夏秋冬。近来随量子力学之发展，西方的人文、社会、自然科学也被压缩为春夏秋冬。《典经》中春夏秋冬也以生长敛藏（教法第三章第二十七节）、放荡神道（教运第一章第四十四节）、元亨利贞（济生四十三节）等多样地呈现。“万物循环之原理如分形（fractal，相同性）般只以春夏秋冬运动”，由此提供了“人与自然交感”之原理。春夏秋冬可谓是表示大巡思想的代表性用语，而将“不知春夏秋冬之情形”表述为“不知世事之懵懂（000）”。（《典经》公事第三章第三十四节）

371) 朱子也认为阴阳有〈流行（流行）〉与〈定位（定位）〉两种样态。从空间层面看，由阴阳之对立结构构成；从时间层面看，呈现为“阴阳交感而进展之运行”。（000, 『00000 000 00』, 000000 00 00, 1989, 39~400）

372) 年月日时分刻轮回，皆是元亨利贞天地之道也。（《典经》济生四十三节）

373) 邵康节曾将时间之单位以“12与30的复杂系统式反复”加以表达。邵康节认为，月以30为周期、地球以12为周期运行。12时聚为一日，30日聚为一月，12月聚为一年，30年聚为一世代。邵康节将此反复称为元、会、运、世，将一元数计算为129,600年。（000, 『00000 00』, 00, 2007, 329~3410）据说今日邵康节之时间单位并不止于129,600年，而是向极大、极小无限扩展。（000, 『人然, 自然, 天然, 000 超然』, 『00000』2,30, 00000000, 1995, 130）实际上，也有研究指出，佛经所呈现的数之单位同样如分形般反复，而计算现代科学所呈现的资料，便会如佛经与邵康节之主张般呈现反复性的模式。（000, 『00000 0000(00000000 00)』, 00000, 2010）

374) 相比韩国的太极，中国的太极之所以能恰当地呈现阴阳之流行，是因为“能呈现阴杀阳生、阳杀阴生之作用”的小圆之作用。小圆所呈现的是：阳之大半圆渐渐消退时阴之小圆生成，阴之大半圆变小时阳之半圆生成。（000, 000 『000 000 0』, 00000, 2002, 75~760）

375) 喷泉之所以能成为呈现太极流行之符号，是因为它最好地呈现了“升水降火”的水升火降之原理。若说喷泉下方如水般“汇聚万物”，那么喷泉之顶端便如火般“将水所聚之物洒向四方”。喷泉之样态，极好地展示了水与火如何成就循环。（000, 000, 00 0, 2180）

376) 大巡宗旨拥有一个整体性的连系结构，且可见它进而汇集为“道通真境（道通真境）”这一整体世界相。因此，道通真境在大巡宗旨（大巡宗旨）中所占之意义，发挥着“使整个宗旨归结（归结）”之作用，其根基指向“从阴阳合德（阴阳合德）出发的理想之境”。（000 『道通真境0 思想的 特性0 00 00』, 『0000000』Vol.5 No.-, 000000 00 00000000, 1998, 7000）构成宗旨的阴阳合德、神人调化、解冤相生，与道通真境结成有机关系。道通真境是宗旨构成中最后之内容，是“将前面宗旨之诸意义整体综合”的结论与目的。宗旨之其他概念，是为成就道通真境的重要背景与条件。（000, 『典经0 000 道通真境』, 『0000000』Vol.5 No.-, 000000 00 00000000, 1998, 6500）

377) 李京源将道通真境之思想方向称为根源性（根源性）、多元性（多元性）、创意性（创意性）、统一性（统一性）。（000, 00 0, 703~7140）根源性、多元性、创意性、统一性，可谓是完成之循环的特征。

378) 『道教大辞典』, 李叔還 編纂, 巨流圖書公司 4910, （000, 00 0, 6160）

379) 0 0, 『茶山0 道家易學00』, 『00000』Vol.108 No.-, 00000, 2008, 1260.

380) [疏]「顺而巽」至「天下服矣」。^②正义曰：顺而和巽，居中得正，以观于天下，谓之「观」也。此释观卦之名。「观而不荐，有孚颙若，下观而化」者，释「有孚颙若」之义，本由在下，观效在上而变化，故「有孚颙若」也。「观天之神道而四时不忒」者，此盛名观卦之美，言「观」与天之神道相合，观此天之神道而四时不有差忒。「神道」者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之「神道」，而四时之节气见矣。岂见天之所为，不知从何而来邪？盖四时流行，不有差忒，故云「观天之神道而四时不忒」也。「圣人以神道设教，而天下服矣」者，此明圣人用此天之神道，以「观」设教而天下服矣。天既不言而行、不为而成，圣人法则天之神道，本身自行善，垂化于人，不假言语教戒，不须威刑恐逼，在下自然观化服从，故云「天下服矣」。（我国有依据孔颖达《周易正义》说明易的000, 『000』, 0000, 2007.）

381) 《周易》中除鬼神（鬼神）外言及神（神）的，唯有豫（豫）、观（观）、咸（咸）三卦（三卦），所谓神（神）是指天地之唯一神（唯一神）。人生（生）于神（神），肉体作离心运动而远离神，但据“即神道（即神道）之原理——唯一神成为道之原理”，人之生生（生生）也由信徒（信徒）而行。神（神）凭太阳以雷风（雷风）之气运行于地上，故在“地上有雷风”的豫（豫）卦与观（观）卦中有神（神）之象（象）。鬼神居于月、行神之作用。（000, 『00000』, 00 0, 2001, 222~2230）研究正易的韩长庚，对《周易》之“神”的理解与《周易》不同。

382) 《周易》在“观（观）”卦中说明神道。在量子科学中，人之“看”的作用如魔法般引发自然之一切变化。（000, 2011, 14~340）《典经》中频繁论及与观（观）相关的察（察）：中察人义（中察人义，《典经》教法第三章第三十一节）、三界统察（三界统察）、鬼神睡察（睡察，《典经》公事第三章第四十节）等。

383) 神道与神明之关系在儒教中也呈现。儒教中神道与“天”之概念相通。琴章泰说：“‘天’是在一切‘神’之上主宰的终极存在，而一切‘神’如同‘天’所主宰之朝廷（朝廷）的官僚体系一般，各担一定之角色，无冲突地构成一个世界。儒教之祭祀，不仅祭自家祖先之‘神’，更祭一切作为人之生命与生活之根源的神。”（《礼记》：夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之……不在祀典——凡圣王之制度在于祭祀，对百姓施行公正之法者，祭之。000, 『0000 00』, 0000, 2009, 620）‘鬼神’是阴阳两‘气’流行（流行）之现象。（440）鬼（鬼）是‘回归（回归）’之归（归），神（神）是‘伸展’之伸（伸）。（450）”

384) 继承“北宋五子之首张载”传统的王夫之，依“神明是不可见之运行的效能维度”这一概念，将神明解释为“内在于实在的一贯性（神—理概念）”，从而获得了“结合儒教固有之超越性与内在性”的独创性。（張子正夢註, i, 260, 0000

- , 142□) “神明如程序般的机器般运作”，传统上体现于“将神明表现为动物”。据说大巡真理会的青鹤塔，将“运动那引发风、引发四时变化之天机器的神明”，以青鹤塔的四神图与十二支神之动物绘出。(□□□, 「人然, 自然, 天然, □□□ 超然」, 『□□□□』 2,3□, □□□□□□□, 1995, 13□) 四神是鸟、龟、龙、虎，十二支神是鼠、牛、虎、兔等。机器之所以能以动物表现，是因为机器与动物皆特化于特定功能。飞禽为飞行功能而全身结构化，走兽为奔走而结构化。四神图之动物为飞禽（鸟—少阳）、走兽（虎—太阴）、甲壳类（龙—太阳）、水兽（龟—少阴），这是因为“动物之功能与四象（四象）相一致、故动物便能象征四象”，实际上兽大致被分为四种。(□□□, 『□□□ □□ 46□□ □□□ □□』, □□, 1996, 114~139□) 实际上，表示天的二十八宿同样是这四象之样态。(□□□, 『□□□ □□ □□□ □ □□ □□□』, □□□, 2000, 23~38□) 西方也一向将神以动物表现。相当于西方四神图的“地水火风”，被巴什拉视为人类想象力之基本情结。(□□□, 「□□□ □□□ □□□ □□」, □□□□□ □□□ □□□□, 2009, 28~30□) 承接巴什拉的吉尔贝·杜朗认为，想象力之终点是“人之象征成为神（神）而相会”，人之象征成为动物、最终成为神。至今为止是人欲成为神，而在韩国的心情文化中，是神欲成为人。(□□□, 『□□□□ □□□□』, □□□□□, 1990, 130~146□) 大巡思想以“禽兽大道术，人间大积善”之表述，暗示了神明、机器、动物之特性彼此相关。“（上略）天地大八门（天地大八门）、日月大御命（日月大御命）、禽兽大道术（禽兽大道术）、人间大积善（人间大积善）、时乎时乎鬼神世界（时乎时乎鬼神世界）（下略，《典经》例示第一章第四十六节）”实际上，在《周易》与性理学中，鬼神是“如机器般的阴阳秩序”，而非“死后不变之不灭灵魂”。王夫之将“可谓不可见世界之一贯性（理）”的神，表述为“由臻于极限之气所生成”的青极（青极）。(□□□□ □□□, 2003, 139□) 如同魂魄一般，神与鬼也是阴阳之关系，有形者鬼应之、无形者神应之。(□□□, 『□□, □□□ □□』, □□□□□□, 2011, 296~301□) 一切机器与万物皆以“0与1”这一阴阳—数字逻辑运动，故在现代科学中，作为机器与万物之运作原理的神明，亦可谓相似。近来随计算机之发展，宇宙正以信息之观点被研究。计算机催生了新的科学领域“复杂性科学（Science of complexity）”。随着科学逐渐从计算机式视角被追求，对许多人而言，信息逐渐成为某种实体性概念。(□□□□□□, 『□□ □ □□□ □□□』, □□□, 2003, 26~29□) 近来随全息（立体影像）技术之发展，“将宇宙也视为全息之一”的理论，正阐明既有无法说明之现象。(□□□ □□□, 『□□□□□□』, □□□□□, 1999, 16~17□)
- 385) 如今天也加以拆改、地也加以拆改，将度数编织得密不透风，故随其限度运转所至，新机轴便会开启。又使神明出入于人之腹中、改换其体质与性格而用之，因为纵使是木桩，附以气运便能成器之故。唯有怜悯愚痴、贫穷、卑贱、弱小者，谨慎“从心、口、意而起的一切罪”，勿与人结仇。富贵、智慧、握有强权者，皆会被仇所绊、如拔豆芽般被拔除，因为“陈旧之气运充满之处难以承当大运数”之故。富者之家的厅、房、仓库中，杀气与灾殃满盈。（《典经》教法第三章第四节）
- 386) 大巡思想中之道，是指“整体地综合统辖三界”的神道（神道），而神道是匡正“先天儒佛仙所无法解决的宇宙性问题”。(□□□, □□ □, 650□)
- 387) 据说宇宙如同“以天机自动运动的天机器”。(□□□, 「□□□ □□」, 『□□』 10□, □□□□□□□, 1997, 34-35□) 据说大巡真理会骊州道场的青鹤塔，最具象征性地呈现了“作为天机器（平台）之宇宙神道”。塔基的寻牛图呈现“作为中和（中和）存在之人的世界（人然）”，四神图与十二支神呈现“自然之世界（果然）”，二十四节候与二十八宿呈现“作为自然背后运营体制之神明的世界（天然）”，其上的九层云形塔（九层云形塔）呈现“神明背后之绝对超越者的世界（超然）”。(□□□, 「人然, 自然, 天然, □□□ 超然」, 『□□□□』 2,3□, □□□□□□□, 1995, 12-15□) 5成为生命变化之役（役），6成为其变化之节度，7成为神之用（用）。天机器以7之原理运动，地以6运动。人之情感同样如“四端七情”所言，由7构成。(□□□, 1997, 186-198□) “人是主体、事物是客体”这一构图，随今日网络理论之发展，呈现出“人同样不过是‘事物与社会这一巨大机器中的特殊机器’，事物也与人是完全相同的同盟关系”。例如，并非机器适应人、而是人适应机器，人与机器之间作为“巨大网络中之行为者”毫无差别。在ANT（行动者网络）理论中，强力批判“西方学问一向将自然、人、社会独立处理”。(□□□ □□□, 『□□-□□-□□』, □□, 2010, 146~151□) 将人界定为“欲望之机器”的德勒兹—加塔利哲学，作为21世纪哲学而占据哲学界之前列。
- 388) 爱/伦理—对称性与经济—非对称性，是经济体制的两个原理。马克思主义经济思想曾一度作为资本主义经济思想之替代经济思想而受瞩目，是因为它发现了“潜藏于古典派经济学劳动价值论中的赠与之秘密”。(□□□□ □□□(2002), 『□□□ □□□ □□□』, □□□□, 2006, 153~177□) 共产主义之失败，可谓其原因在于共产主义无视了循环之原理。
- 389) 中（中）之概念在《论语》与《孟子》中成为“符合”“契合”之意，而中无论与“庸”还是“和”相结合，都以同一意义被使用。(□□□ □, 『□□□□□ □□□』, □□□, 2003, 220-227□)
- 390) 喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。——喜、怒、哀、乐之情尚未显现的状态，以“内”之意称为中（中）；显现而皆合于节度的状态称为和（和）。中（中）是天下之大本，和（和）是通行于天下（天下）之道理。成就中（中）与和（和），则天地各归其位、万物得以（正常）养育。（『□□-□□ □□』, □□□ □, □□□□□□□□□, 2010, 115~117□)
- 391) 寻历代对“神”的代表性注释：①神是变化之极致（韩康伯，《周易正义》），②不可测量之理（孔颖达，《周易正义》），③此处也有、彼处也有（朱子，《本义》），④阴阳不可区分，⑤阴阳之循环如天玑（天玑）般相应（夏楷，《古周易正诂》）等。(□□□, 「『□□』 「□□」 □ □□□□ □(神)□ □□」, 『□□□□ □□□』, □□□□□□, 1997, 129~130□) 东方思想的神（神）概念，一向被理解为并非如西方般的人格神概念。“敬而远之怪力乱神”这一《论语》中孔子之言构成东方神概念之基调，这一学说曾占支配地位。然而，据殷墟遗址的上帝信仰遗迹或新文献之发掘，东方神明概念中之所以缺失人格神要素，是因宋代性理学之主智主义倾向所致。被引为东方神明概念之诸文，皆出自宋代当时朱子、二程兄弟、张载等之文。在西方，神（神）之概念及存在证明，通过精神分析与神话显现。在最初“为否定神而出发”的精神分析学、及受其影响的存在主义思想中，也悖论性地显现。分析人之精神之结果，发现了共通的三角结构、集体无意识，并阐明其在各处神话中得到证明。受精神分析学影响的存在主义，也指向有神论的存在主义。
- 392) 若说“以一阴一阳定义的〈道（道）〉这一世界运行秩序之本节”是中，那么“内在于人的天道——性（性）”也只能是中（中）。(□□□, 「□□□□□ □□□ □□」, □□□□□□ □□ □□, 1989, 87~92□) “中和是人之本质”，在西方体现于荣格的深层心理学与坎贝尔的神话分析。经济学与人之伦理学相关，故深层心理学同样与经济学密切相关。荣格将“人击退‘循环之圆周上的逆境’、进入循环之中心”的过程表述为个性化过程，坎贝尔分析世界一切神话，证明了“神话是寻找中心

- 的英雄之故事”。(□□ □□, 『□□ □□□ □□ □□』, □□□ □, □□□, 1999, 44~45, 54~59, 315, 333~337□) 对于“接近中心”的荣格之叙事结构, 弗洛伊德精神分析学以“父与子之叙事结构”相对应。儿子要成为父亲, 最初会生活在子、女之领域(第1领域, 子女领域)、男或女之领域(第2领域, 男女领域)、丈夫或妻子之领域(第3领域, 夫妇领域)、父亲、母亲之领域(第4领域)。(□□□, 『□□□□□ □□□□□ □□ □□□□ □□ □□□ □□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.3 No.-, □□□□□□□□, 2005, 10□) 弗洛伊德精神分析学使用“将循环整体还原为一”的方法, 故弗洛伊德精神分析学之情形, 如拉康所言, 呈现为“永远无法满足的欲望”。在经济理论中, 凯恩斯也早就认为自己的经济理论与弗洛伊德的精神分析学几乎一致。(□□□□ □□□, 2003, 235□) 叙事的1、2、3、4领域, 可谓对应于春夏秋冬。
- 393) 万物之三构成形态, 呈现于《周易的科学之道》(□□□, □□□, 2002) 181~211□。
- 394) 相似特征的反复性类型规定了结构之分形维度, 而这种分形现象成为混沌理论之证据。混沌理论的核心发现: 第一, 平衡状态并非组织唯一之现象; 第二, 既有科学假定“强调比例性变化”的线性, 而因非线性与反馈, 微小变化能引发不可收拾的变化; 第三, 拥有正反馈的观点。稳定而处于平衡状态的系统, 可以“负反馈使之趋于均衡的运动原理”为支配加以说明, 而非平衡状态的系统, 因正反馈起作用、其结果以不可预测之征兆发散, 故强调非线性、循环性的因果关系。(□□ □, □□□, 150~151, 2000)
- 395) □□□, 『□□ □□』, □□□□, 2008, 16~18□。
- 396) “以东方易(易)思想为代表的天地人三才思想中, 包含了复杂系统之特性——混沌、分形(fractal, 相同性)、非平衡、系统、网络、创发现象等。此外, 正如今日复杂系统科学从自然科学出发、向人文社会科学扩展其领域, 在东方, ‘可谓自然科学之一部分的天文(天文)与地理(地理)所出发的易学(易学)’, 对可谓社会科学的儒教及道教产生了巨大影响’, 也是众所周知的事实。”(□□□, 『□□□□ □□□□』, □□□□, 2008.3.17.□ □□)
- 397) 据说天地人三太极构成了今日复杂系统科学之基础。(□□□, 『□□□□□□ □□□ □□ □□□□ □□□』, 『□□□□ 140』 □□□□, 2007, 168~173□) 复杂系统科学也被应用于经济学, 复杂系统经济学已确立为经济学之一领域。大巡思想所体现的经济学, 可谓是以天地人三太极为中心的复杂系统经济学。
- 398) 冤(冤)之意, 可谓“因对方而未能成就自己所愿(愿), 从而所生之怨(怨)”。(□□□, 『□□ □□□□ □□□□』, □□□, 2011, 245~246□) 解冤之概念, 并不局限于某个人或集团之相对压迫及随之而来的解放问题, 而是“从更根源性的原理维度、总括全宇宙生命之过往历史”的教义出发。(□□□, □□ □, 355□) 冤具有两面性: 当解冤之结果是利他(利他)的时为肯定, 是害他(害他)的时为否定。(□□□, 『解冤相生□□ 冤□ □□ 研究』, 『□□□□』 Vol.3 No.-, □□□□□, 1995, 74~75□)
- 399) □□□, 『□□□□ □□□ □□ □□□』, 『□□ □□□□□』, Vol.14 No.-, 韓國宗教教育學會, 2002, 101~118□。
- 400) □□□, 『□□□□(解冤相生)□□ □□□□(因果論的) □□』, 『□□□□□□』, Vol.16 No.-, 2003, 26~41□。
- 401) □□□, 『解冤相生□□ 解冤□ □□ 研究』, 『□□□□』 Vol.3 No.-, □□□□□, 1995, 95~96□
- 402) 解冤以神道为根本, 依度数之整理、神明之调化而进行。(□□□, 『典經□ □□□ □□ 様相□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.4 No.-, 1998, 460~464□)
- 403) □□□, 『□□□□□ □□□□□ □□ □□』, 『□□□□□□』 Vol.4 No.-, □□□□□ □□ □□□□□□□□, 1998, 440□。
- 404) 据说爱因斯坦曾说“‘怒’只存在于愚人之胸中”。怒只要如镜子般映照便会消失, 而沉溺其中是愚蠢的。(□□□, 2011, 279□) 据量子理论的观察者理论, 万物之循环一旦确立, 万物仅仅观望便会得解。实际上《典经》强调观察之重要。(上略, 若是受了天降之人, 对病者只摸一次便能使其痊愈, 而且仅仅隔望也能痊愈, 下略, 《典经》教运第一章第五十八节)
- 405) □□□, □□ □, 244□
- 406) “回归”着眼于“将鬼神之‘回归’略为归(归)”。(□□□, 『□□□ □□』, □□□□, 2009, 45□)
- 407) 现代物理学中、华严中, 宇宙、物质、人皆非自作(自作)、他作(他作)、共作(共作)、无因作(无因作), 而是“由所给原因所造就之结果现象”, 而现代物理学所阐明的物质之创生、消灭, 是基本粒子与能量之性质, 被阐明为华严所言本性(本性)之性起(性起)。它展示出星辰之生死、从无机质向有机质之变化、一切法界皆重重无尽地缘起。(□□□, 『□□□□□ □□ □□□ □□□□』, □□□□□ □□□□, 2003) 韦伯将佛教“物质之心理性还原”评价为“将主智主义构成物还原为主智主义构成物”这一极为崭新的转换。(□□□, 『□□ □□□ □□□□ □□ □□』, 『□□□□□』 Vol.10 No.-, □□□□□□□□, 2007, 228□)
- 408) 反馈(归还)。将输出(output)之一部分返回输入(input), 从而自动修正“对刺激之反应或活动”的机制。这是为消除“目标行为与实际行为之差异”的基础功能。有机体(有机体)之活动, 由“为达成目标而自我把握方向、适应环境的子机制”所支撑, 而其基础正是反馈(feedback, 回馈环路)功能。即, 有机体之生理机制, 以“以大脑为中心、比精密机器更巧妙地组织的神经系统活动之自动控制”为基础。例如, 离心性(远心性)神经将动作或运动命令从小脑传至末梢器官, 便立即发生动作, 而关于该动作的反馈信息经向心性(求心性)神经传至小脑, 又经离心路径返回传达“动作之修正命令”——凭此反馈环路, 动作被自动控制。这一概念不仅应用于生理机制, 更应用于多个方面。如此, “依结果调节原因、返回指令”便称为反馈。通常所谓反馈是指负反馈。正反馈是“求得偏差信号、使之适合于对象所希望之状态”, 它通过将目标值与欲控制之值相加而得。负(negative)即相反之意, 被称为正确的反馈。一般机械系(机械系)中可见, 但生体之情形不多, 此状态若持续便会出现振荡状态(发振状态)、使机器损坏, 生体则会崩溃。(NAVER知识百科辞典)
- 409) 复杂系统中重视循环回路过程。因果关系并非线性, 而是循环的。原因与结果之关系, 由“相互因果性之反馈(feedback, 回馈环路)连结环”相连。负反馈通过抵消偏差、对“说明系统之稳定性”很重要, 正反馈则是“说明‘随初始条件之敏感性而来的系统变动性’”所需之特性。(□□□, □□□, 『□□□□□□ □□□□ □□ □□』, 『□□□□□ □□□□』 Vol.15 No.1-, □□□□□□□, 2004, 365□)
- 410) 神人调化(神人调化)含有“将神与人也视为阴阳, 在其合德之境地能构筑真正世界”之意。(□□□, 『□□ □□□□ □□□□』, □□□, 2011, 126□) 此时神为阴、人为阳。(有神有人, 神阴人阳, 《典经》教运第二章第四十二节) 纵观东西

435) 虚灵(虚灵)之根据可在儒教经典《大学集注》中朱子所言“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”中找到。虚灵(虚灵)便是对“人所具天赋本性”之说明，指“人人皆可成圣之心的本体”，称之为明德。它成为儒教式圣人教化之根据。(□□□, 2011, 373~374□) 虚灵(虚灵)是虚灵不昧之略，与“作为知觉(知觉)的心(心)之用”相对照，指心(心)之本體、尤其未发之本體，虚灵知觉皆为未发(未发)之心(心)，在朝鲜后期儒学洛论(洛论)立场的金昌协等那里成为涵养(涵养)工夫之对象。到西方文明传入的丁若镛时代，则认为植物有生意(生意)而无知觉、动物有知觉而无灵明(灵明)，故朱子学中知觉所承担之作用，由“灵明神妙之用(灵明神妙之用)”即灵明(灵明)或神明(神明)所承袭。(□□□□□□□□, 『□□□□□ □□□』, □□□□, 2002, 93□) 神明可视为如浴带般，从未发(未发)向已发(已发)进行。未发指尚未发挥之状态，已发指已发现之状态。

436) 知觉(知觉)是佛教所追求之觉悟之活动，而“自觉人人所具之佛性而解脱”也正是佛教之目的。(□□□, □□ □, 374□) 悖示双趺(悖示双趺)：世尊在拘尸那揭罗(kusinagara)的娑罗双树(娑罗双树)下入灭，已入棺；迦叶在他乡听闻世尊入灭之讯，赶至其地悲泣，世尊便将两足伸出棺外，从而将世尊之心传予迦叶——此一典故(古事)。(□□□, 『□□□□□ □□□』, □□□, 2003, 53□) 若从主客层面论道家思想与佛家思想：若说道家思想是“从认识对象之层面、欲成就‘主体与客体合一之世界’的自觉”，那么佛家思想可谓是“从认识主体之层面、欲自觉‘主体与客体合一之人格性世界’”。反之，儒家思想之中心不在自觉，而在于“阐明‘作为自觉之可能根据的存在本身’、以此为根据的自觉与实践”。因此，道家、佛家、儒家思想构成时间性的次第关系，构成出生期、生长期、长成熟期。(□□□, 「□□□ □□□□□ □□ □□□□ □□ □□」, 『□□□□□□』 Vol.16 No.-, □□□□□□□□, 1998, 13□) 虚灵与知觉，也可从对象与主体之层面，将“存在之阐明”理解为神明。又，出生—生长—长生与胞胎—养生—浴带相关。

437) 老子之出生典故。据说老子出生之际，其母在李树下散步，从左腋之间生下他。而因怀胎72年，孩子已是白发之相。因此取名老子(老子)，又因在李树下出生，故以李(李)为姓。(□□□, 『□ □□□ □□ □□』, □□□ □, □□□, 2008, 35□)

438) 神明在《庄子》前半部频繁被论及。代表性的如“今彼神明至精，与彼百化，物已死生方圆，莫知其根也，扁然而万物自古以固存”(《庄子》《知北游》第二十二)——神明至为精密，故能以任何对象而变化，是一切万物之形状与生死变化之根源，充满于全宇宙、自远古本就存在的万物之本體。(□□□, 2011, 374□)

439) (韩愈, 「进学解」『□□□□ □□□□(□□, □□□□□)』, □□□□□□□□, 2010, 183~185□) 指孔子在战争之中，于中国大陆天下勤勉周游、至于“车辙印遍布天下”。

440) 元亨利贞天地之道，仁义礼智人神之道。(运合咒，《典经》教运第二章第四十二节)

441) 仙(仙)应从世界观与人观这两个观点之结合来定义。作为世界观，是“基于宗教性超越意识的现世价值指向主义”；作为人观，是“对‘价值实现之主体——人’的尊重意识”。将二者相调和者视为仙(仙)。(□□□, 2011, 376□) 仙(仙)、仙道(仙道)与道教(道教)之概念区分，归结为韩国道教与中国道教之关系问题。在“一切宗教皆组织化”的韩国，唯独韩国道教未能组织化。韩国新宗教虽道教要素强，韩国道教却未能组织化，也有人认为是“强烈弥勒信仰之影响”所致。本文将仙道(仙道)用作“以韩国固有之仙(仙)传统为根基、涵盖从中国传入的道教”的概念。所谓韩国之仙(仙)传统，是指韩国格外强烈的“对‘天神(□□□)’的信仰传统”。(□□□, 「□□□□□ □□□ □□□□ □□」, 『□□□□□□』 Vol.55 No.-, □□□□□□□□□, 2008, 138, 141-142□, 157) 道教之世界观与“以意指北极星之玄武等为代表”的西教创造论不同，是基于流出说。(□□□, 1994, 404~406□)

442) 《典经》公事第三章第三十九节“德布于世，人起于寅，腹中八十年(德布於世人起於寅腹中八十年)”中，相当于寅的仙道，在胞胎养生浴带中相当于子，这是因为天(天)与人(人)处于体用关系。

443) 大巡思想中也有“可将天与人视为体与用之关系”的句子。事之当旺在于天地，必不在人；然无人无天地，故天地生人用人，以人生，不参于天地用人之时，何可日人生乎。(《典经》教法第三章第四十七节)上句中论及“天地欲用人”。

444) 上文所考察的八卦，从中心绘出阴阳之卦，便神奇地一致，且正成为伏羲八卦。(□□□, 『□□□』, □□□□□, 2006, 246□) 人从坤向乾、从无向有诞生时，如河图般，在母腹之中(先天、胞胎、养生)逆序进行，出生之后(浴带以后)则顺行。

445) 天造天地时、即从乾向坤进行时，反而从儒道开始、以佛、仙之顺序逆到(逆到)。火(火)与水(水)各自表象地(地)之作用与天(天)之作用。通过水(水)向下流之属性，表象“始于天(天)、成于地(地)”的天道(天道)之倒生逆成(倒生逆成)作用；通过火(火)向上升之属性，表象“始于地(地)、成于天(天)”的地道(地道)之逆生倒成(逆生倒成)作用。(□□□, 「『□□』 □ □□□ □□」, 『□□□□□□』 Vol.35 No.-, □□□□□□□□, 2005, 153□)

446) “佛之形体”据说意为“佛教只有形象、无实体”。(佛之形体，仙之造化，儒之凡节，《典经》公事第三章第三十九节)以人道(人道)为中心阐明易道(易道)的是《周易》，以天道(天道)为中心阐明易道(易道)的可谓是《正易》。佛道在其中间。(□□□, □□□, 6□) “佛之形体”可谓是为押韵将“形之体(形之体)”缩为两字之语。佛教式之觉悟要被导出，总须将“作为不断生灭之现象的形(形)”与“作为不生不灭之真如(真如)的体(体)”一并讲述方能说明。此时体与佛教式觉悟“寂灭”相通。(□□□, 2011, 381~382□)实际上，佛教中说“一切诸法皆由心造形体”(□□, 『□□□』, □□□□□, 2008, 113□)，而佛教主要经典《金刚经》之核心中的核心，据说可概括为“形象非实体，勿被形体所欺”。(□□, 『□□□□ □□□□』, □□, 2007, 123~124□) 因此，《般若心经》之“色(色)”也被译为形体。(□□□, 『□□□□□□ □□□ □□□□ □□』, □□□□□, 2005, 374□) 形体在性理学与佛教之论争中作为论争之主要概念被儒、佛双方所共有(□□□, 『□□□□』, □□□□□, 2008, 355□)，在佛教逻辑学中形体被视为判断之主要要素。(□□□, 「□□□」, 『□□□□□□□□』, 2003, 544~545□) 现代量子力学同样认为，“宇宙无数波长呈现为形体”是源于“人或观察者心中之意志”。(□□□, 2011, 148~151□)

447) 受天地之虚无仙之胞胎，受天地之寂灭佛之养生，受天地之以谄儒之浴带，冠旺兜率虚无寂灭以谄。(《典经》教运第一章第六十六节)

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(□□, 『□□□□』, □□□, 2003, 393□)。“位置不同而气运相同”称为三合。(□□□, 『□□, □ □□□ □□□』, □□□□□, 2008, 358□) 木火金水构成三合(三合)，分布于十二支。所谓三合，是“以十二支中子午卯酉为中心、构成生旺库(生旺库)”之原理。例如，木一亥卯

未，火—寅午戌，金—巳酉丑，水—申子辰。火—寅午戌之情形，太阳于拂晓生（生），故为寅时，午时最旺，戌时落（库）。金—巳酉丑之情形，金气于巳时始，酉时最旺，丑时消失。俗说中常用于看合婚或三灾。因此，丑虽是土，却是“土中带金气之土”，而季节变化“须经土”之时，通过经过丑，便相当于经过金气。土相比现实界之物质，更呈现中和作用，故土可谓呈现为金。为从水向木进行，可谓作一阴一阳之运动。三合“抵消坏者、使好者更好”，故称三合。合与冲是高维度的气候学，尤其合呈现“由共生构成之生态界”。（□□□，『□□□□ □□』，□□□□，2006，241□）

- 449) 人因处于诞生之过程中，故在母腹之中的未发状态下，作“从水向金逆行”的胞胎养生，而在出母腹后的已发状态下，作“向木—火顺行”的、如太极、乙（乙）字般形态之运动。从河图生出洛书之原理，也如同“婴儿从母腹出生时逆行而出”之理。韩长庚应用婴儿出生之过程，阐明了河图与洛书布置所具之意义。（□□□，2001，556~566□）反之，天因“使人出生”，故合于凡节，以浴带—以诏（以诏）之气运勤勉地企划（道传），寂灭地养生、造就形体（教奉），虚无地压缩、使之胞胎之造化（德布）——作此逆行。在河图洛书中，实际事物生成之顺序与元亨利贞有差异。河图中春—夏—秋—冬以元亨利贞进行，而洛书以相克之顺序进行，故以水—火—金—木进行，象数学中如“1.6水、2.7火、3.8木、4.9金”所示，以水—火—木—金进行。《典经》以“佛之形体、佛之养生”暗示“佛道与‘养生形体之金气’相关联”。四象在西方与印度也被视为“地水火风”四大元素。五行如复杂系统般“在一个脉络中被决定”，故各宗教之五行所具之意义，可依脉络而不同。此处按所引用著者之观点标示五行。
- 450) 易学中严密地区分时间性与空间性。儒教之四书同样，依易学之严密区分，《中庸》以时间性之基准叙述，《大学》以空间性之观点叙述。儒教与佛教同样以时间性与空间性区分时，中和可谓时间性，回归可谓空间性。
- 451) 《正易》将胞胎养生浴带分为“胞胎养生成终复（成终复）”这一七阶段。（□□22□，□□□，「陰陽 五行 原理□『正易』的理解」，『□□□□』Vol.4 No.-，□□□□□□，1999，184□）
- 452) 人道之存在根据是天道，因天道作为人之本性而被主体化，故以天道为根据形成人道。（□□□，「□□□□□□」，『□□□□』Vol.29 No.-，□□□□□，2003，158□）天道与人道之关系是体用关系，故天以儒佛仙之顺序阐明道，人以仙佛儒之顺序修道。
- 453) □□□，『□□□□□□』(□□□，1997，232~236□)
- 454) 易（易）不仅可以逻辑结构、也可以代数体系理解。八卦与六十四卦各自可定代数（□□□，『□□□□』(1-6) □□□，2009），又，将六十四卦之顺序变化做成数学公式、制作Time-Noveltty Zero图的特伦斯·麦肯纳享誉世界。（Terence McKenna 『The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching』 Harper San Francisco, 1994）
- 455) 据说阴阳有六种性质：相互对立、相互依存、相互消长、相互转化、分化及体用之法。则。（□□□，□□□，2002，93~97）阴阳之六种性质与循环之性质相一致。阴阳之六种性格与五行有极为相似之性格。正如喷泉之图，依“表现循环之部分”不同而表现木火金水，这可谓与五行理论相一致。阴阳与五行是“各自从不同之处出发”的理论，在战国时代相结合。阴阳与五行之结合之所以容易，可谓是因为二者皆是“论及循环之彼此不同侧面”的内容，故结果上能合并为同一理论。因各宗教论及循环之一侧面，故当“宗教也有五行之性格”时，四种特性便可关联起来思考。五行因是循环，故如复杂系统科学般，在不同脉络中随时可变。需先声明，本文将《典经》所论及的“胞胎—养生—浴带”之顺序解释为“水—土—木”，这只是本文之观点。五行强调“相对脉络的类比性性格”，故依观点之变化与观点之解释不同，宗教之五行可被不同地解释，五行之规定也可被不同地解释。
- 456) 据说西方“摘帽、男子向女子从上而下行手势”之问候，是过去燃灯佛时代遗留下来的问候法。
- 457) 一元数六十（一元数六十）据说是“正易中天地合德所显现的天地人格性”之表象，是神明原理。（□□□，「圖書□□□□□□ 曆數□□」，『□□□□』Vol.24 No.-，□□□□□，2001，272□）
- 458) 《典经》公事第三章第四十一节
- 459) “12月26日再生身（再生身）”是12月4日，意指“将填满一年运回之满度（满度）的道主之诞生”。（《大巡指针》第一章）
- 460) (□□□，「□□ □□□ □□□ □□」，『□□□□』Vol.16 No.-，□□□□□，1998，204□)
- 461) 一合（一合）若视为“能如圆般合而为一”，便意味着儒佛仙起初便各是圆（圆）之一部分。（儒佛仙一合之精，《典经》行录第二章第四十二节）
- 462) 西方体质上金性向强，批判意识高、自尊心强，故不卑怯、欲为领导者，冷静而理智、有决断力、冷峻，对变化不甚动摇，政治也是“以政策为中心的政党体制”；反之，东方善良、仁厚、有变通，政治也以人物为中心。（□□□，「□□□□ □□□□□□ □□□□」，『□□□□□□□□□□』Vol.12 No.1，□□□□□□□□，2008，22□）
- 463) □□□，『□□□□』 □□□，<http://blog.daum.net/fungsu2000/108□□ □□>
- 464) 穆罕默德（穆罕默德）在阿拉伯首次欲建立名为“乌玛”之共同体。（□□□，『□□□□□ □□』，□□□，2010，155□）在“欲构成共同体”这一点上，西教与伊斯兰教相似，但伊斯兰教与西教之所以如此对立，可谓也因“如水般道教倾向的伊斯兰”与“如火般发扬的西教”有不相投之属性。
- 465) 据说复杂系统原理之所以出现，可解释为“如量子力学所阐明，宇宙如全息现象般运动”。（□□□ □□□，『□□□□□□□』，□□□□□，1999）
- 466) 最早论及五行的文献是《书经》《洪范（洪范）》，该文献将五行叙述为如下五种物质之功能性性质：“水（水）润下（润下），火（火）炎上（炎上），木（木）曲直（曲直），金（金）从革（从革），地（地）稼穡（稼穡）。”（□ □□□□，『□□□□ □□□□ □□□ □□□□』，□□□ □，□□□□，2004，24□）《洪范》所言并非哲学意义之五行、而是作为物质之五行，而今日《洪范》《大禹谟》被公认为属于《古文尚书》的伪书（伪书），是定说，故妥当性有所欠缺。（□□□，2005，66□）五行理论其后由邹衍、董仲舒、刘向刘歆父子发展。
- 467) 也有报告称，将阴阳五行实际应用于经济思想、股价分析、博弈等而见效的事例。（□□□，『□□□□□□ □□□ □□□』，□□□，2002）走访韩国阴阳五行大家并采访的报告资料中，也展示出“现实与阴阳五行理论极为应验”的事例。（□□□，『□□□□□ □□□』，□□□□□，2009）也有以易学有说服力地分析现实之事例。（□□□，『□□□ □□』，□□□□□，2009）

468) 中国代表性比较哲学家牟宗三说：“西方哲学通过‘实体’之观念理解人格神（人格神，personal God），而中国哲学通过作用（作用，function）之概念理解天道（天道）。从那作用之观点看存在，乾元便是创造性原则，坤元便是所谓保存之原则。”（□□□，『□□□□□ □□□□□□』□□ 2001，84□）

469) 据说天人（天人）之体用（体用）关系，在《四书》与《易经》之关系中明确呈现。考察《四书》与《周易》《正易》之关系：以《正易》所阐明的三极之道为根据，形成《周易》所阐明的三才之道，而以人道为中心阐明三才之道的便是《四书》。考察《四书》之内容：若说以学问为中心阐明的是《论语》，那么以实践为中心阐明的便是《孟子》，综合学问与实践、从空间观点以事物为中心阐明的是《大学》，从时间观点以君子之本性为中心阐明的是《中庸》。（□□□，『□□□□□』，□□，2004，267□）

470) 从循环之观点看，孟子的仁义礼智信是“沐浴—以谄一木”之四端，而《典经》的仁义礼智信是“冠旺一士”之四端，这一点可谓不同。

471) 若说“使天地循环的乾坤之中（中）的作用”很好地呈现于《中庸（中庸）》之诚（诚），那么“维持天地之循环而中介的正（正）的作用”可谓很好地呈现于《大学（大学）》之正心（正心）。

472) 不受偏爱偏恶曰仁。（《典经》教法第三章第四十七节）

473) 不受全是全非曰义。（《典经》教法第三章第四十七节）

474) 不受专强专便曰礼。（《典经》教法第三章第四十七节）

475) 不受恣聪恣明曰智。（《典经》教法第三章第四十七节）

476) 『□□□□ □□□□』□□□□□，□□□□□□□，2010，57□）火（火）与水（水）各自表象地（地）之作用与天（天）之作用。通过水（水）向下流之属性，表象“始于天（天）、成于地（地）”的天道（天道）之倒生逆成（倒生逆成）作用；通过火（火）向上升之属性，表象“始于地（地）、成于天（天）”的地道（地道）之逆生倒成（逆生到成）作用。木表象始生（始生）原理，金表象长成（长成）原理。通过木笔直伸展之属性表象始生（始生）原理，通过金坚硬之性质表示长成（长成）原理。于是将木以“曲尽（曲尽）地笔直”表示，将金规定为“从于变革”。作为土的稼穡（稼穡），是“木火金水始终之位”，表示其为“主宰（主宰）生命始终（始终）”之主体。（□□□，「『□□』□□□□□□」，『□□□□□□』Vol.35 No.-，□□□□□□□，2005，153□）

477) 我用生、长、敛、藏（生长敛藏）之四义（四义），此即无为而化（无为而化）。（《典经》教法第三章第二十七节）

478) 元亨利贞天地之道。（下略，《典经》教运第二章第四十二节，运合咒）

479) 西方的恩培多克勒与佛教中，与五行相似地认为“地水火风四大构成宇宙之要素而循环”。四大的地水火风（地水火风），相当于五行的金水木火（金水木火）。（□□□，「□□□□□□ “□□□□” □□□□ □□□□」，『□□□□□□□□□□』，□□□□□□□□□□□□，Vol.35 No.-，2007，106~110□）

480) （上略）土之商职也，农之工业也，土之商农之工职业也，其外他商工留所（疑有阙文）万物资生，羞耻放荡，神道统。春之气放也，夏之气荡也，秋之气神也，冬之气道也，统以气之。（下略，《典经》教运第一章第四十四节）

481) 六用三德，（中略），天地之用，胞胎养生浴带冠旺衰病死葬而已。（《典经》济生四十三节）

482) 据说，对“将弗洛伊德之理论结构化、使之可比较、可验证、可应用”作出划时代贡献的拉康，其毕生之研究是“阐明恩培多克勒之地水火风循环”之过程。弗洛伊德同样将恩培多克勒之地水火风循环作为隐藏的动机。拉康从作为镜子阶段的想象界开始，经象征界、实在界，以“抵达乔伊斯之自我”的研究作结。（□□□，2010，52~63□）拉康所结构化的“人之无意识的循环结构”，为人文社会科学其他领域提供了心理学基础。

483) □□□，『□□□□ □□』(□□□□□□□□□□，2010，34~38□)

484) 克（克）与克（剋）彼此相区分。易学中将相克称为相剋（相剋），而韩医中将相克称为相克（相克）。《玄武经》中作相克（相克）（《典经》教运第一章第六十六节）。克（克）与克（剋）皆含“忍而胜之”的相生之意，但多一把刀（刀）的克（剋）相比克（克），是“为彻底尽灭对方而欲除之”，而克（克）则“为使对方兴旺而克”之意更强。将夏视为相克之时代、把克解释为克（剋），但若相克之克是克（剋），便与生长敛藏中“欲使事物成长的长（长）”之旨趣相违。大巡思想中克可谓是克（克）。然而，即便相克是“为使对方成长之克”，到后天克也会消失、成为正易。正如少阳比太阳更处于“能量蓄积之状态”，依循环之原理，进入秋之局面，便是“不再需以相克蓄积万物能量”的时代——这便是后天。

485) 与五行之相克顺序不同，《书经》《洪范》如同循环之待对—流行—中和—回归般，以水火木金土之顺序说明五行，这与《创世记》中历经七日之天地创造、或现代科学之大爆炸顺序也相似。第一日，黑暗浸于深水（水）之中，而创造光（火），与“从黑洞（水—黑）中生发出大爆炸（火）”相似；第二日，分天与地、分阴阳之后；第三日，种下各样草与树（木），是生命之始，与光合作用现象相似；第四日、第五日，造太阳与月、节气与星（金），造各样海中之鱼与鸟，与“生命之进化、各样植物与动物生成”相似。第六日，终于诞生“于中央中介这一切”的人（土）。（□□□，□□□，2007，106~108□）元亨利贞是天之法，却不以木火金水之顺序、而以水火木金之顺序呈现《洪范》《创世记》与宇宙，这可谓与“元亨利贞是时间之法则、天地人是空间之法则”相关。东方有“以‘宇宙（宇宙）或宙宇（宙宇）’同时看待时空”的传统，故以时间之法则运行五行时以木火金水运行，但从“无中生有”的空间层面看，宇宙可谓以待对流行中和和回归之循环顺序、即水火木金土之顺序运行。儒教一向同时重视空间性的天地人三才与时间性的元亨利贞四德，经典也分类为四书三经。大巡思想之信条同样呈现为四纲领与三要谛。

486) 春夏秋冬看似自动运转，但“从夏向秋过渡时”与“最弱的木克土时”，需要作为阴阳之主的某者——这便是河图洛书与青鹤塔所呈现的核心意义。（□□□，「人然，自然，天然，□□□超然」，『□□□□』2,3□，□□□□□□□□，1995，13-14□）从夏向秋过渡时需要雷声，而“无法独自过渡”，隐藏于表示秋的白（白）、说（说）、兑（兑）、酉（酉）等诸多词语之中。（□□□，「□□□□」，□□□□』8□，□□□□□□□□，1997，36~39□）实际上，道教最高古典《抱朴子》将五行之定义以“土克水”这区区三字来表达。（五行之义，土克水也，□□，『□□□』□□，□□□□，1985，Vol.9，320□）将五行之定义视为“土克水”，是因为四象中水成为其余火、水、木之根本，正如泰勒斯所言，火、水、木不过是水之变形态。（□□□，『□□□□□□ □□』，□□□□，2003，72□）在洛书之五行顺序中同样，

如“土→水→火→金→木→(土)”般，“土”最强。因此，四象中“能制服最强之水”的存在唯有绝对者土(土)，而绝对者土克木、克水，五行方能循环，故作为五行核心的土克水(土克水)，可谓五行之定义。九层云形塔覆盖四神图的青鹤塔，可谓是“典型呈现土克水”的宇宙模型。(□□□,「人然,自然,天然,□□□超然」,□□□)五行之定义到了现代因命理学之过度个人化，几乎难寻其原本旨趣，而据说通过大巡思想得以再生。实际上，《典经》中据说手掌上呈现着象征水的王(王)字与戊(戊)字。(且某日上帝说道：“我便是弥勒。金山寺(金山寺)弥勒殿(弥勒殿)六丈金神(六丈金神)将如意珠捧于手中，而我则含于口中。”随后上帝向从徒们露出下唇，那里有红点，上帝之龙颜与金山寺弥勒金神酷似，两眉间有圆形白毫珠(白毫珠)，左手掌有王(王)字、右手掌有戊(戊)字，从徒们见之。《典经》行录第二章第十六节)《玄武经》中也说，除土(土)外，唯有木火金水待时而成(待时而成)。(上略，水火金木待时以成，水生于火，故天下无相克之理，下略，《典经》教运第一章第六十六节)又据说《典经》以“电使水变化”之内容为主。(□□□,「□□□□□□」,『□□□』10□,□□□□□□,1997,34-35□)《典经》中与水、海、云、雷声相关之句，据说有：转水气之公事(公事第三章第二十一节)、海岛真人(教运第二章第五十五节)、“海皆是电也(教运第二章第五十五节)”、“蛇头龙尾(教运第一章第五节)等内容。

- 487) (上略，水火金木待时以成，水生于火，故天下无相克之理，下略，《典经》教运第一章第六十六节)《正易》中呈现如下：易逆也，极则反，土极生水，水极生火，火极生金，金极生木，木极生土，土而生火(正易第二章)。“易(易)以逆(逆)，极(极)则返”，其具体内容：“土”极(极)则生“水”，“水”极(极)则生“火”，“火”极(极)则生“金”，“金”极(极)则生“木”，“木”生“土”。(□□□,「陰陽五行原理□『正易』的理解」,『□□□□』Vol.4 No.-, □□□□□□, 1999, 184□) 待时而成(待时以成)表明：水火金木并非线性地循环，而是合于时间、复杂系统式地感应。
- 488) □□□ □□,『20□□□ □□□□ □□□』(□□□ □, □□□□□□, 1996), 205-206□
- 489) 在循环世界观中，实在之出发并非实体、而是感应。(□□□□ □□□, 2003, 55~69□)
- 490) 据说复杂系统现象发生之条件，是非平衡性、非线性、即“总有涨落的有限不稳定状态”。四象体系是复杂系统科学之根据，据说可通过以“盖亚理论”闻名的洛夫洛克为回应对盖亚理论之批判而提出的“雏菊花之世界”得知。在“只有如阴阳般、只吸收光的黑雏菊与只反射光的白雏菊”的行星上，作逐渐提升太阳热之模拟实验，结果白雏菊与黑雏菊如春夏秋冬般画出正弦曲线、恒定地维持温度。(F.□□□,『□□□ □□』, □□□, □□□ □, □□□, 1998, 152□) 洛夫洛克所发现的盖亚系统同样据说与五行理论相一致：地球是太阳光(火)、水(水)、光合作用细菌(木)、岩石风化(金)之循环作用。(□□□, □□□, 2007, 194)
- 491) 创发性，社会性共享越多，涨落便越大，而一旦造就这种相互作用之契机，便会无需外部指示、凭相互调整与自我规制过程而生出创发性。创发性所启示的是：自我组织化不可能由外部强加。(□□□, □□□, 2004, 363□)
- 492) □□□, □□□,「□□□□□□ □□□□ □□ □□」,『□□□□□ □□□□』Vol.15 No.1-, □□□□□□, 2004, 369□, 各概念之说明参见357-366□。
- 493) 《典经》中也频繁论及初始条件使万物变化之情形。丹朱、震默、利玛窦之情形，与一般人不同，冤之波及力无限扩大。丹朱之情形，上帝于七月说道：“将施行公事：化解自古积累之冤、消除因冤而生的一切不祥之事、成就永恒之和平。如同抓头则身动一般，化解‘人类记录之始、冤(冤)之历史之首章’的尧(尧)之子丹朱(丹朱)之冤，则自那以来数千年积累之冤的结与扣便会解开。因丹朱不肖，尧便将两女嫁予舜(舜)、将天下传予舜，丹朱怀冤，终使舜崩(崩)于苍梧(苍梧)，使两王妃溺死于潇湘江(潇湘江)。自此冤之根扎入世间，随世代之推移，冤之种子不断散播，如今充满天地，使人类濒临破灭。故欲将人类从破灭中拯救，便须施行解冤公事。”(《典经》公事第三章第四节)如上，大人“弹一指便能消灭千里之外的军舰”，信天而端正其心，便能引发“连天也敬畏”的巨大变化。
- 494) □□□,「□□□□□□□(CAS)□□□□ □□□□□□□ □□ □□」,『□□□□□□□□□□』Vol.15 No.4-, □□□□□□□□, 2003, 100□
- 495) □□□, □□□,「□□□□□□ □□ □□□ □□□□」,『□□□□』, □□□□□□, 2001, 150□。
- 496) 自我组织化是“聚焦于‘从低(部分)维度之相互作用如何生成高(整体)维度之秩序’”的概念。这一范畴包含：从独立行为者间之相互作用中、具有“单凭个别行动之集合无法说明之特质”的创发性；以松散相互连结之方式连系宏观与微观的层级性；意指“部分与整体彼此相似之结构”、具有分形结构的自我相似性；将“现实存在的悖论”理解为“互补性的偏差增幅循环与偏差抵消循环间之自我组织化过程”的反馈；以及“将混沌中之秩序在相空间内绘成图时，绝不越出特定边界、虽呈随机行态却仅在特定边界内发生随机性”这一意象的吸引子等。(□□□, □□□, 2000, 149~150□)
- 497) 进化是“聚焦于‘系统如何随机地、不可预测地、却仿佛有智能般随时间之流而进化’”的概念。这一范畴以如下加以说明：“初始条件之微小变化能对系统之进化产生巨大影响”的对初始条件之敏感性；“作为小变化之结果而发生突然且戏剧性之质的变化”的分岔现象；“因在分岔点上环境与微小事件相结合时、实际无法得知会发生何种创发性结果，故历史与运成为进化之重要要素”的路径依赖性；“复杂系统处于临界状态时会触发巨大变化”的临界性；以及“各构成要素因相互因果性而相互依存、彼此影响、维持系统”的共进化等。(□□□, □□□, 2000, 149~150□)
- 498) 又，上帝帝公又前往井邑时说道：“以心寻找天文地理”，公又便低头思索风云造化。上帝突然回头看公又，说道“你想错了，再找”，他惊愕得不知所措，悔过自己想错。他便又以心寻找天文地理，至于井邑。这日夜里，上帝望着外面落下的雪雨，责备公又道：“因你一次错误之念，天机便不一致。”(《典经》公事第一章第三十三节)上句呈现心与宇宙之敏感性。
- 499) 复杂系统之行态类型突然且质的地发生变化、而此变化作为小变化之结果发生时，称之为分岔。(□□□, □□□, 2004, 364□)
- 500) 分形是指潜藏于自然之相似形。分形是指“部分与整体拥有相同结构”的“自我相似”现象。(□□□, □□□, 2004, 366□)
- 501) 如今天也加以拆改、地也加以拆改，将度数编织得密不透风，故随其限度运转所至，新机轴便会开启。(《典经》教法第三章第四节)天地公事可从复杂系统之观点加以理解。

- 502) 复杂系统中重视循环回路过程。因果关系并非线性，而是循环的。原因与结果之关系，被理解为“相互因果性之反馈连结环”。负反馈通过抵消偏差、对“说明系统之稳定性”很重要，正反馈则是“依初始条件之敏感性说明系统之变动”的重要特性。（□□□，□□□，2004，363□）
- 503) 共进化是指“相互依存之物种彼此影响、一同进化”。共进化理论超越“个体之突变由环境选择”的适者生存逻辑，表明实际之进化是“个体使整体进化、整体使个体进化”的相互进化过程。（□□□，□□□，2004，366□）共进化并非“个体与个体彼此影响而进化”，而是“整体与个体彼此进化”。
- 504) □□□，□□□，2001，139□
- 505) □□□，『□□□□ □□□ □□□』（□□□ □□□，2009）58~84□
- 506) 相变（相转移）是指“物质因温度或压力等外部控制变量而改变其相（相，phase）”，其代表性例子便是冰变为水或水蒸气。（□□□，□□□，2007，176□）
- 507) □□□，□□□，2001，139□
- 508) □□□，□□□，2001，18~26□。围绕复杂系统的四要素，便与天、地、人、神之作用相似。
- 509) □□□，『□□□□：□□ □□□□』（□□□□□，1985）
- 510) □□ □□，『□□□□□□ □□ □□□ □□□』，□□□ □，2007
- 511) □□□，『□□□□□□ ‘□’ □□ □□□□□』，□□□，2010
- 512) □□□，『□□□□ □□』，1□，389~455□，2□，473~910□
- 513) □□□，2009，310□
- 514) 通过“与阴阳相关之性（性）”的精神分析学无意识分析，因使人“以循环之理看待自身”，故在性格上作为肯定心理学起作用。既有心理学如经济学般，相比性善说更偏重性恶说，故可谓频繁导出无效率之结果。性恶说相比性更强调物质，相比循环更偏好积累。从近来夏威夷的“荷欧波诺波诺”之秘密看，它以性善说为前提，使用“仅仅让人自我观望、从而使无意识之循环成为可能”的夏威夷传统秘法，据说取得了卓越成果。（□ □□□，□□□□□□ □ □『□□□□□□□ □□』，□□□□，2008）在西方与我国，也通过诸多事例展示出“向无意识之循环的范式变化”。普通市民某天突然领悟循环之理、正视自己、被称为21世纪佛陀的埃克哈特·托利（《当下的力量》，□□，2008），或正视自己之心、某天从歇斯底里的主妇与托利一同成为受瞩目的世界性灵性导师的拜伦·凯蒂（《一念之转》，□□□□□，2003），曾任大企业高管、晚年在精神科学界活跃的张辉容（《所见并非真实的全部》，□□，2001），突然沦为流浪汉的电台节目主持人、与“注视自己的神”相通的尼尔·唐纳德·沃尔什（《与神对话》，□□□□，2003）等等，皆有报告。
- 515) □ □□，『□□□』，□□□□□，2004，86~91□。
- 516) 西方科学以还原主义方法分割事物、减算式地分析原因、直至原子、电子，而东方以全一主义方法将一切相加、发现“阴阳五行”这一最小单位。
- 517) □□□，『□□□□□ □□□ □□□□□ □□ □□□』，『□□□ □□□□□□□9□』，□□□□□ □□□□□□□□□，266~270□
- 518) 金承男批判道：“立足于‘自柏拉图始的逻各斯中心主义’、基于匮乏”的拉康无意识欲望概念，与“批判拉康、强调无限生产”的德勒兹—加塔利欲望概念，二者皆是立足西方传统的欲望概念，未能充分反映大巡思想解冤之概念。（□□□，『□□□□□ □□□ □□□ □□ □□』，□□□□□ □□□□，2011，61~68□）本文以权泽英“拉康之欲望概念整体上是立足于地水火风循环之概念”这一拉康解释为基础，将拉康之匮乏视为五行循环中“土”之存在。（□□□，『□□□ □□』，□□□□□□□□□，2010，53~63□）
- 519) “本我（id）”是指“欺骗心灵的人连自己也被欺骗、却不自觉地呈现”的欲望。一般认为本我出自被压抑之性欲，但从循环论之观点看，可谓出自被压抑之循环。如同希腊神话“普罗克鲁斯忒斯之床——硬将人按床之长度截肢”一般，当阻挡“本应循环的自身欲望之循环”时，欲望并不消失，而是隐藏后再现。因隐藏不可见，故可谓无意识，而因循环之过程是由自然之力，故可谓比意识影响力更大。弗洛伊德认为精神病之原因存在于这“本我”之压抑，而“本我”之发现是弗洛伊德之最高业绩。关于本我之性格，日后荣格为使其更接近循环，欲从“比性更大之要素”中寻找，从而与弗洛伊德决裂，拉康则欲从语言结构中寻找；但马特·布兰科从对称性中找到无意识之发生原因，从而可谓阐明了“无意识源于循环”。拉康复以“话语之循环”阐明无意识，从而丰富地揭示了“本我”之性格。拉康运用“语言”这一结构使“本我”明确，认为“本我”中隐藏着“镜子阶段”、是构成意识之“想象界”的存在。“本我”可谓与英语非人称代词“it”相似。将无意识之循环性、亦即对称性与经济相连接，对称性便可谓赠与性、非对称性便可谓交换性。对称性是循环，故“为更大地获取须先给予”，所以无意识的对称性总呈现为经济的赠与性。对称性不仅反映无意识、更反映整个自然之循环，故“基于自然之循环的对称性”便成为纯粹赠与。
- 520) “自我”“本我”“超我”可谓如天地人般，将意识之结构以空间方式表达。如同表示“父亲—天—理性—象征界之法”的天，“本我”表示如母亲般的“欲望—智—实在界”。“自我”如“在‘天’与‘地’之间中介的‘人’”一般，发挥“中介‘本我’与‘超我’”的意识之作用。在弗洛伊德发现“无意识”即阴之世界、循环之世界之前，以及在知晓无意识之运作之前，“自我”是我们视为自己之物，而在实际情境中常被无意识所挤压、丧失其功能。
- 521) “超我”在“无法随心所欲”这一点上与无意识相似，但与“无意识”不同，它并非煽动循环与欲望，反而作为“比自我更严格地控制”的强迫观念起作用。
- 522) 自希腊哲学以来西方一直苦寻的本原（实体，arche），便是“主宰循环之‘土（土）’”——这是“继承康德二律背反与物自体之传统”的拉康之发现，也可谓是拉康之发现引起如此世界性反响之缘由。
- 523) 拉康在欧洲传统之下将欲望解释为“匮乏”，德勒兹与加塔利在《反俄狄浦斯》中强力批判之，将“欲望”视为无限之生产。然而，正如鲍德里亚恰当批判的，无论是福柯之权力还是德勒兹—加塔利之欲望，“无限生产”不过是资本主义之影子，无循环之欲望、权力皆不可能存在。归根结底循环才是问题，而循环归结为“匮乏”与“使循环成为可能的‘绝对他者’”之问题，故执着于循环的拉康之欲望解释，可谓更真实的欲望。德勒兹与加塔利同样认为，资本主义是“偏执狂

与精神分裂症这两台机器在无器官身体之上运动”，而正是无器官身体，是“使循环成为可能的绝对他者之领域”。只是，德勒兹与加塔利将欲望视为机器、福柯将权力视为生产，可谓是极为恰当的发现。欲望之所以是机器，是因为“向人引发欲望者”与“如杜朗般被描绘为动物与机器的神明（神明）”相关联。《圣经》中也将人之欲望呈现为“由如机器般的神明所致”。

524)

五行之春，在拉康之体系中相当于恩培多克勒之空气。空荡之空气如数字“1”般使万物始生，这与人之想象界相似。（□□□，2010，26-27□）正如小孩在镜前想象自身全能性之阶段，想象界正如马特·布兰科所言，拥有对称性、使一切循环。

525) 五行之夏，在拉康之体系中相当于恩培多克勒之火。火如数字“2”般使万物有秩序地象征化，这与相当于人之超我的象征界相似。（□□□，2010，27-31□）空气生火。想象界之小孩领悟到“自己是被阉割、或缺乏对象a、或无法自我循环之存在”，便为使自身循环而以象征界替代自己。在想象界中“自我循环之对称性”，到象征界则成为非对称性，搭乘“并非自身、而是第三者之循环”而使自身循环。

526) 在象征界中被认为是实在之物，如同想象界一样，也可能只是自己所想象之存在。“禁止一切”的超我或象征界看似能禁止一切，但实在世界并不随象征界之意。在拉康那里以火象征之存在，成为“作为1的空气与作为2的火相合”的“3的实在界”。（□□□，2010，31-34□）从对称性之立场看，实在界是“凭自然之循环供给能量”的纯粹赠与，故成为如死亡般静寂之世界。在克里斯特娃那里，实在界成为符号界、成为象征界与想象界之共生处，而向实在界之回归便是原始返本。（□□□，1999，57~81□）

527) 拉康在春夏秋冬之循环中，大致看作：象征界—整体，实在界—冬，想象界—春秋冬（《拉康太极旗》264□）。象征界、想象界、实在界应与对称性相关联加以考察：象征界为一切提供框架，大致看春、夏、秋皆属想象界，但再进入内部，则可谓秋是实在界、春是想象界、夏是象征界。（□□□，2010，26~38□）拉康自1973年起三年间向中国人程抱一（Francois Cheng）学习道思想三年，被0、1、2、3所迷。（□□□，2010，57□）拉康在整理实在界、象征界、想象界这三种地形时，从道（道）之原理获得了提示。据最了解拉康生平的路迪内斯科所言，拉康为在其结理论框架内定义实在界，曾引用老子。（□□□，『□□ □□ □□□』，□□□，2003，253~254□）

528) （□□□，2003，268□）若说发现“无意识”之循环性的人是弗洛伊德，那么发现“循环”之相克性的人可谓是拉康。看拉康四种话语与五行相克之共同点：①拉康总将欲望视为“匮乏”，这与五行循环中“土”之缺席相似；②四种话语之顺序如五行般顺序一定（正如相生在“金→水→木→火”处断裂，四种话语中“a→\$→S1→S2”之顺序一定）；③拉康从恩培多克勒之地水火风循环中开发出四种话语，而恩培多克勒、毕达哥拉斯、佛教之地水火风说，与阴阳五行之共通性一向被研究。拉康四种话语之构成物a、\$、S1、S2，如洛书之相克股，皆有相克之要素。a、\$、S1、S2在拉康那里分别被解释为真理（快乐）、主体、权力、知识，将其应用于经济思想的正义、自由、公利、共同体，则正如四种话语中真理（快乐）、主体、权力、知识彼此对立而成为分析、歇斯底里、主人、大学话语，共同体—公利—社会契约—自由主义者之间也发生无数论争与现实社会中之冲突。

529) 当作为主体的知识S2向作为对象的a运作时，主体\$诞生，而此时所造就的S1是主人能指。大学话语将客观知识教予学生。学生作为知识之对象成为主体、生产主人能指。（□□□，2003，262-263□）

530) 当大学话语所造就的主人能指S1向作为对象的知识S2运作时，“作为欲望之对象、又是享有之对象”的a诞生，而此时真实成为被阉割的主体\$。主人支配知识，此时作为享有之对象的剩余原乐（jouissance）a被生产，主人便迎来死亡。（□□□，2003，262-263□）

531) 当被阉割的主体\$向作为对象的主人能指运作时，知识人S2产生，此时真实成为对象a。歇斯底里话语之主体是“知晓死亡之主体”。他怀疑主人之享有能力——原乐，将其转换为知识，并产出对象a。（□□□，2003，262-263□）

532) 分析者话语又接收歇斯底里话语所生之对象a。分析者话语之主体自身成为对象a、向对象\$运作，成为主人能指S1、生出作为子的S2。分析者所产出的知识S2是“知晓憎恶之知识”。分析者自身成为患者之对象a（被假定为知晓之主体）、将患者待为主人，并产出知识。此时之知识是不同于大学话语之知识的“神话性知识”。将以上过程概括，则S2（知识）生S1（权力），权力生a（快乐），其终点是死亡（\$）。（□□□，2003，262-263□）

533) 在“将欲望定义为匮乏”的西方传统之下，拉康将“抓不住、却总欲抓住的终极对象”称为a，将“从中被异化的无意识之主体”标记为\$。（□□□，2011，290□）

534) 若说“从终极对象a中被异化的主体”是分裂的主体\$，那么“缺乏终极对象a的主体”便是S1。S是主体（Subject）之S。S1标记“空荡之物”，是将“无法被能指化之物”以能指标记，但因起主人之作用，故称主人能指。（□□□，2011，290□）

535) 知识能指，是除主人能指外其余之生产物S2。（□□□，2011，289□）

536) 拉康在柏拉图以后的西方传统之下，从匮乏之观点看待欲望。从S1与S2之相反效果中派生的，便是“作为欲望之对象、又是不安与剩余享有之对象”的a。（□□□，2011，290□）

537) 发信者向接收者发送信息，接收者作为指示之结果提供“生产物”。但因接收者所生产之物并非自发，故与发信者无真正之沟通。发信者同样虽依自身之指示事项获得生产物，却得到“从真理中被异化之生产物”。此处“发信者”与“接收者”之关系被分离（→），“真理”从“生产物”中被异化（≠）。此处（→）意指“分离”，（≠）意指“异化”。（□□□，『□□□ □□ □□□ □□□ □□□』，『□□□□□□□□』Vol.31 No.-，□□□□□□□，2011，290□）符号学中，循环可以发信者、接收者、生产物、发信者之指示事项（或真理）来表达。

538) （□□□，『□□□ □□ □□□ □□ □□□ □□□』，『□□□ □□□ □□』Vol.42 No.-，□□□□□□□，2009，106~107□）

539) \$主体可谓是“寻找自由之主体（个人—经济领域）”，S1权力是“指向权力的功利主义话语”，S2知识是“指向共同体的大学话语（共同体—伦理领域）”，a对象是“正义这一理想（个人—伦理领域）”。自由、公利、共同体、正义，在四象领域中也与\$、S1、S2、a相通。

540) 爱因斯坦的相对论描绘了“遍布全宇宙之空间的对称性”。然而今日物理学家认为爱因斯坦并未道尽一切。若能找到更新、更宏大的对称性，或许便能突破“阻碍量子力学与引力融合”的旧障碍。实际上，科学家如今推测：除相对论所描绘的

- 普通空间维度之外，还有更多微细的量子空间维度。若果真如此，宇宙中便有比爱因斯坦所认知的更多的对称性。要将自然之不变性连同这些新维度一并表达，便需要新的对称性理论，物理学家将其称为“超对称（supersymmetry）”。（□□□□□□，『□□ □ □□□ □□□』，□□□，2003，317~318□）
- 541) 据说，不仅人与人、物与物之间的对称性，科学之发展也表明人与物之间也有对称性关系。一向被认为是“独立于经济—社会之固有真理”的科学，其实不过是“人对事物之同盟方法”。归根结底，最根本者，是“如何看待事物或财物决定了科学之方法论”——这一点正被现代知识社会学所揭示。归根结底，科学知识也与事物处于对称性关系，是最根本之对称。（□□□ □□□，『□□-□□-□□』，□□，2010）
- 542) □□□□ □□□，『□□□ □□□ □□□』(□□□□，2004)，172□
- 543) □□□□ □□□，□□ □，121□
- 544) 且某日上帝说道：“我便是弥勒。金山寺（金山寺）弥勒殿（弥勒殿）六丈金神（六丈金神）将如意珠捧于手中，而我则含于口中。”随后上帝向从徒们露出下唇，那里面有红点，上帝之龙颜与金山寺弥勒金神酷似，两眉间有圆形白毫珠（白毫珠），左手掌有王（王）字、右手掌有戊（戊）字，从徒们见之。（《典经》行录第二章第十六节）
- 545) 使京石在黄纸上书写“全罗道古阜郡优德面客望里 姜一淳湖南西神司命（全羅道古阜郡優德面客望里 姜一淳湖南西神司命）”，并令其焚烧。此时辛元一向上帝稟道“愿您速速平定天下”，上帝说道“我欲图天下之事，如今正要启程”。（《典经》行录第五章第三十三节）
- 546) 据说“兑（兑）”是表示喜悦之词，象征秋。言语之“说（说）”同样讲“秋”，可视为讲循环。（□□□，『□□ □□□』，8□，□□□□□□□，1997，36-39□）湖南（湖南）是“湖之南”，而湖在“易”中可谓与意指“秋”的“兑”“泽”之意相同。当韩半岛之八道对应于八卦时，在整体脉络中湖南可谓与“兑”和“秋”相连。
- 547) 这呈现于“看待循环的佛教与儒教之思维方式的差异”。可谓是断绝与连续之差异、轮回与运行之差异。若说儒家穷理日常，那么佛家则在“世俗之自我与佛之自我之间”有断绝与飞跃。儒教之循环成为运行而持续发展，佛教之循环——轮回——则是“当断绝之对象”。（□□□□ □□□，2003，198~203□）将佛教称为秋之宗教，正呈现于“将循环看作断绝的佛教与儒教之思维方式的差异”。
- 548) C.G.□，『□□□□□ □ □□□ □□』(□，2004) 15~16□
- 549) 道家传统上将丹田凝缩之气运表述为“金（金）”。所谓太乙（太乙），是“无更高于此”之意，而金华便是光，是“出生之前便已存在、无上而真实之气”。（□□□，『□□□□□□』，□□□，□□□ □，□□□□□，2005，16~17□）
- 550) 大智与天地同，有春夏秋冬之气；其次与日月同，有弦望晦朔之理；又其次与鬼神同，有吉凶祸福之道。（《典经》济生四十三节）
- 551) 《正易》与《书传》《典经》中，尧帝与舜帝呈现为“探得日月之深奥作用并相互传授”。（上帝于丁未年腊月二十三日，在辛京守家中探访他。上帝就尧（尧）之“历象日月星辰，敬授人时（历象日月星辰敬授人时）”说道：“天地若无日月便是空壳，日月若无知人（知人）便是虚影（虚影）；唐尧（唐尧）探得日月之法而教于百姓，故天之恩与地之理方始赋予人类。”下略，《典经》教运第一章第二十六节）《典经》强调《书传序文》，可谓不仅强调了心，更强调了日月之法的重要。（上帝常说：“多读《书传序文（书传序文）》便通于道，反复读《大学上章（大学上章）》便豁然贯通。”上帝之父虽未能如所言般多读，却不断地读，故智慧明达，多有为村人解除祸难之事。《典经》教法第二章第二十六节）日月之法，正如循环所示，强调“日月并非自动循环、而须有绝对存在之介入”。《书传序文》中“执中（中）”一语之意，含有“在循环中与绝对者‘土（土）’之意共鸣”之义。（精一执中，建中建极）将五行视为圆内五角形运动时，对“有基准点之五行”而言，土（土）之作用被解释为“仅改变方向”的“中（中）”之概念。以圆内五角形运动说明五行时，如量子力学般：土（土）从外部者视角仅作观察时，因无基准点而五行循环顺畅；但从内部参与者立场看，有基准点之时，若无土之中介作用便无法循环。又，“土”从外部者视角看成为五，但从内部者视角看则被合理地配置于四季之中。（□□□，『□□□□ □□ ‘□’ □ □□ □□□ □□ □□』2008，□□□，2008，21，28□）八卦与弦望晦朔之关系：朔望（1、15日）相当于乾坤，初生（8、23日）相当于雷风，上、下弦（3、18）相当于坎离，晦（13、28日）相当于艮兑。（五度而月魄生申，初三日月弦上亥，初八日月魄成午，十五日望先天月分于戊，十六日月弦下巳，二十三日月窟于辰，二十八日月复于子，三十日晦后天，月合中宫之中位，一日朔，『□□□』，『□□』，□□□，2008，100，218，226□□□ □□□）
- 552) 《周易》在《说卦（说卦）》篇与雷火丰卦、山地剥卦等中说“日月之运行现象行于历数原理”，而《正易》更具体地说“时候气节（时候气节）是日月之政事”。据说凭日月之德与天地之分（分）而形成时间。（时候气节，日月之政，『□□』，□□□，□□□，『陰陽五行原理□『正易』的理解』，『□□□□』Vol.4 No.-，□□□□□□□，1999，9-10□）《周易》中神被提及3次、鬼神则不断被提及，而神被提及之处皆在“与创造相关的唯一神之面貌”中，故《周易》之神是“作为唯一神的上帝、居于太阳”，鬼神则是“受上帝之命的神明、居于月”之存在。（□□□，『□□□□』，□□ □，2001，222~223□）因此，“知晓日月之理”可谓次于“运用天地之气的智慧”。（其次与日月同，有弦望晦朔之理，《典经》济生四十三节）
- 553) 青鹤塔之象征，可扩展至一切无形之时间与空间。（□□□，『人然，自然，天然，□□□ 超然』，『□□□□』2,3□，□□□□□□□，1995，13~15□）
- 554) 日月之影响难以尽言。若仅举其要者：婴儿出生之瞬间为何成为决定此生行路之重要起点，须知日月之作用方能明白。尤根·约纳斯认为，依“受孕时天上之月处于何位置”，便能准确预测胎儿之性别。（□□□ □□，『□□□』1□，□□□ □，□□□，1991，110-125□）
- 555) 据老子所言，万物以“相互矛盾之配对概念”、即对待形式现象于这世界。老子拥有堪比莱布尼茨的老子式预定调和说。（□□□，2004，223~225□）对待性之所以重要，在于：因对待性，近代式的“同一性之存在论”转变为现代式的“差异性存在论”，从“不能承认例外”的近代科学，转变为“包含偶然性”的21世纪丰饶之科学。（□□□，2004，186~189□）
- 556) 因为阴阳合德正如复杂系统科学之事例——世界杯助威事例[图3.15]所见——可谓是在“在初始化条件中使阴阳一致、从而抵达分岔”。
- 557) 《典经》教运第一章第六十六节

- 558) 今日从好莱坞电影到游戏，区分新世代与旧世代、东方与西方的标准，可谓是“将集团之问题视为个人之问题、还是集团之问题”这一观点问题。据说过去“将集团之问题只视为集团之问题”的东方与旧世代，受好莱坞电影与西化之影响，正以“将集团之问题以个人之问题解决”而开辟新的出路。韩国早已有“以个人解决集团之问题”的《朴氏传》、与独岛相关的安龙福等文学，今日也反映于《太极旗飘扬》之类电影中。安龙福将“因个人之贫困而开始的独岛问题解决努力”升华为国家性课题。(□□□, 『□□□ □□□□□ □□□□ □□ □□□□ □□□□ □□』, 『□□□□□□』, Vol.66 No.-, □□□□□□, 2008, 209~210□, 及采访)
- 559) 因为自由至上主义就五行之属性而言, 可如〈表3.5〉般视为“水”。歇斯底里话语与自由主义, 如[图3.16]所示, 要走向功利主义有“木克土、土克水”之紧张关系, 从接收者走向生产物之关系中有自由(水)与共同体(火)之相克关系, 而再走向作为真理位置的社会契约主义时有“由位置而来的循环障碍”, 故要克服各领域之障碍, 唯有通过“初始化均衡作用”的阴阳合德方能引发循环。其他经济伦理与话语也以同一原理适用。
- 560) 可谓与“歇斯底里话语无法言说真实”相似。(□□□, 2009, 108~11)
- 561) 通过“向由偶然而生之赌博赋予必然性”这一“再初始化”作业, 经济动机得以再生。
- 562) 据说道家思想之核心, 是复杂系统科学所言之自我组织化概念。循环并非反复, 循环是“不断的崭新之创造”。老子比21世纪现代复杂性科学更早提出了“包含偶然性之科学”。(□□□, □□□, 『□□□□□□ □□ □□□ □□□□』, 『□□□□』, □□□□□□, 2001, 153□)
- 563) “部分之和大于整体”这一复杂系统之定义, 成为“针对‘将对少数之牺牲视为理所当然’的功利主义”之问题解决的钥匙。解冤相生成为复杂系统之涨落, 使“以一人之气运便能阻挡天地之气运”成为可能, 从而化解少数者之冤。
- 564) 据说维新政权以后学者们所言之忠孝的内容, 皆是“将‘中国汉代为支撑中央集权而造的思想’误解为我国国家民族之根本思想”。(□□□, 『□□□ □□□ □□□□□□』, □□□□, 1994, 15□) 大巡思想中, 忠孝烈在道德性、信仰性、理想性人格像之中, 成为道德性人格像之中心。(□□□, □□□□□ □□□ □□, 『□□□□』 Vol.126 No.-, □□□□□ □□□□□□, 2011, 101~108□)
- 565) 尼采的永劫回归与佛教的轮回转生, 可视为“佛教轮回转生影响了西方现代哲学的代表性思想家尼采”。尼采将“人领悟永劫回归”比喻为“曾是骆驼之精神, 凭对‘神之死’的确认, 成为沙漠之狮”。“至今为人之存在赋予一切意义与价值之神之死”, 如同领悟“人之存在并非神之创造、而是由佛教式因果法则而来”。尼采领悟“善恶并非神所定、而是由人之因果报应而成”的永劫回归, 从佛教轮回说中学得“肯定生命之方法”。(□□□, 『□□□ □□□□□□ Nietzsche □□□□□ □□□□』, 『□□□□』, □□□□□, 1974, 15□)
- 566) 神人调化正如复杂系统科学之事例——世界杯助威事例[图3.15]所见——呈现为“维持循环之反馈”。反馈正如世界杯助威事例所见, 并非只有负反馈, 也有正反馈, 而正反馈之情形能迅速带来大规模发展。
- 567) 可谓为反馈作用。“澄清错误之物”的反馈作用, 表面看似负反馈, 但结果上发挥“如同称赞善行之正反馈”的作用, 从而极为肯定地、迅速地促成社会变化。
- 568) 以拉康四种话语来看, 社会契约主义因就五行之属性而言可如〈表3.5〉般视为“金”, 故与“分析话语”相一致。“分析话语”与社会契约主义, 如[图3.16]所示, 要走向作为接收者的自由主义有彼此相反之要素, 而走向功利主义或共同体主义时呈现相克与位置障碍等, 故唯有成为“维持循环之作用”的神人调化, 循环方能持续。在拉康那里“金”是实在界, 故唯有实在界能“合于实在地准确进行肯定与否定之反馈”。
- 569) “连对父母也适用同一规则”, 可视为强力之反馈。
- 570) 大巡真理之信条安心与安神, 同样可从循环之理解释。安心与安神可与“欲抵达圆之中心的均衡状态”相关, 诚敬信可与“欲使圆循环之不断意志”相关。诚敬信之诚(诚)在《中庸》中与道(道)、中(中)一同使用。
- 571) 孔子认为, 在自然界与人类社会一切关系中, 抵达中和是最正常、最理想之境界。孔子之经济思想, 也可谓以“通过经济使一切社会构成要素达成中和”为目的。孔子之经济思想, 以“为政者与庶民之间关系上的中和(中和)立场”为代表。孔子之言述内容, 大部分是“有能之为政者所应具备的人格与资质、及通过此而保全庶民之生命与财产”。中道思想并非春秋时代孔子之专有物, 尧帝禅位于舜帝时“允执厥中(允厥执中)”一语中已有包含, 但孔子时代之冲突状况使中道思想更加被需要。(□□□, 『□□□ □□□□□ □□□』, 『□□□□□』 Vol.38 No.-, □□□□□□□□□□, 2009, 89~90□)
- 572) 以拉康四种话语来看, 中和式功利主义因就五行之属性而言可如〈表3.5〉般视为“木”, 故与“主人话语”相一致。“主人话语”与功利主义, 如[图3.16]所示, 要走向作为接收者的共同体主义有彼此相反之要素, 而走向自由主义或社会契约主义时呈现相克与位置障碍等, 故唯有成为“维持循环之作用”的解冤相生, 循环方能持续。在拉康那里“木”是想象界, 故唯有解冤相生能“准确发挥创发作用之吸引子作用”。
- 573) 今日主张“忠孝烈、资本主义、共产主义”这一功利主义经济理念之人, 被后现代主义者视为“主张宏大叙事的意识形态家或形而上学者”。
- 574) 复杂系统科学中, 中和如[图3.15]世界杯助威事例所见, 是指“为抵达‘从无序向有序之创发开始’的分岔点”而发挥吸引子作用。
- 575) 若说“整体环境性的阴阳均衡匹配”即阴阳合德之后, 神人调化只是以肯定或否定之反馈作防御性措置, 那么解冤相生便如〈表3.5〉之主人话语般, 是指“我在艰难环境中虽不情愿、却率先积极引领变化”。尤其, 通过“化解功利主义之弱点——少数者之冤”而造就复杂系统之涨落、给整个体系带来巨大变化之行为, 可谓解冤相生。
- 576) 东方的自然观相比西方的自然观, 拥有“存在之连续性”。西方在近代科学成立之前也与东方相似。正如佛教以“父性与母性之调和”这一多样主题而变化, 《周易》之世界观与近代科学不同、强调存在之连续性, 故“财货自我运动之属性”可称为财货之流行性。(□□ □□, □□□□, 『□□□ □□□ :□□□ □□□』, 『□□ □ □□□ □□』, □□□, □□□ □, □□□□, 1989, 103~136□) 流行式财货观, 可谓与“整合了共同体主义及其对极的自由主义”的自由共同体主义相同。威廉·詹姆斯曾说“共同体若无个人之冲动便丧失活力, 而这冲动若无共同体之共感便会枯萎”。西教的共同体主义, 在韩国开化期以“排斥西教以外之人的家族共同体主义与自由主义”, 赢得中人与商人之热烈呼应。(□□□, 『□□□□□ □□□□□□ □□ :□□□□□ □□□』, 『□□□□□ □□』 Vol.6 No.-, □□□□□□□□□□, 2003, 137, 149~150□)

- 577) 以复杂系统科学看道通真境，则如[图3.15]所示，可视为“从无序中创出秩序、确立为新秩序”之过程。若说解冤相生是“作为涨落、在自身艰难之状况下仍看见真理、克服困难”，那么道通真境便有“同调于由系统所创发之物”之意。
- 578) 今日主张“忠孝烈、资本主义、共产主义”这一功利主义经济理念之人，被后现代主义者视为“主张宏大叙事的意识形态家或形而上学者”。
- 579) 人原本便是重要之存在，却又重生为人尊。（□□□，「統合的 三界觀□ 地·人□□□ 人尊 論理」，『□□□□□□』 Vol.14 No.-, □□□□□ □□ □□□□□□□□, 2002) 人与地可谓处于“母—子之关系”，故作为子而尊重母—地，可视为“克服俄狄浦斯情结、重生为真正成人”之过程。（□□□, 2005, 10□）

IV. 大巡思想循环经济观的价值

IV. 大巡思想循环经济观的价值

1. 阴阳合德与经济动机的恢复

阴阳合德、神人调化、解冤相生、道通真境这一大巡思想的循环经济观，分别实际地适用于经济动机的恢复、经济伦理的再生、经济理念的和谐、环境危机的克服这些经济问题。基于阴阳合德的待对式（待对的）自由至上主义财富观有助于经济动机的恢复，基于神人调化的回归式（回归的）社会契约主义分配观有助于经济伦理的再生，基于解冤相生的功利主义劳动观有助于经济理念的和谐，基于道通真境的流行式（流行的）共同体主义财货观有助于环境危机的克服。

首先，将基于阴阳合德的待对式（待对的）自由至上主义财富观与经济动机相关联加以考察：待对式（待对的）自由至上主义财富观，以循环之力恢复“今日发展了道教资本主义的自由至上主义所意外招致的经济动机丧失”。

最初为解决“自由之扩大”这一经济动机问题而成立的道教，在被儒教之力所压、偏于循环论之际，传播到西方，与西教积极的博爱精神相结合，发展为如新教般的自由至上主义，极大地振作了人类的经济动机。然而，自由至上主义所振作的人类经济动机，因西教所具循环性之不足而反遭大幅倒退，沦为“物质欲望肥大、精神动机虚弱”的赌博资本主义。因相克式自由至上主义所招致的精神创伤，人类丧失了“自由之扩大”这一经济动机，上流层沉溺于赌场资本主义，一般人沉溺于乐透资本主义。生活于资本主义中的现代人，将命运托付于如赌博般的偶然，艰难地撑过每一天，未能实现任何积极的自由。

针对人类的经济动机危机，大巡的待对式自由至上主义不同于“仅将‘在市场上购买商品之自由’规定为自由”的自由至上主义，而是立足经济之循环性，将“制度之基础结构改革”这一自由之原初力量的复活，作为现代经济动机危机的替代方案提出。大巡的待对式自由至上主义：第一，先强调道教资本主义的循环经济动机恢复思想；第二，将自由至上主义之经济动机恢复的问题点诊断为循环性之危机；第三，将阴阳合德作为自由至上主义财富观之经济动机危机的替代方案提出；第四，展示“以阴阳合德思想而变化的自由至上主义”即待对式自由至上主义是何种形态。

首先考察大巡的待对式自由至上主义强调道教资本主义的循环经济动机恢复思想：在大巡思想中，财富是循环之结果，故只要不妨碍循环，对财富之欲望便依待对性（待对性）而受到极大强调。⁵⁸⁰⁾

我之事，乃在他人将死之时求得善生、在他人安生之时享受荣华福禄者也。（《典经》教法第一章第六节）

上文明确提示：“自由之扩大”这一经济动机之恢复是人类根源性的欲望，而该欲望即便与他人相比较时也是更受强调的重要德目。尤其强烈要求人作为人去追求“现实的生活与荣华福禄”这一自由之扩大。⁵⁸¹⁾因东方古典的“道人”观念，人们常将大巡的财富观误解为否定财富观，但大巡思想的财富观，只要以循环为前提，便比自由至上主义财富观更为肯定。

接着考察大巡的待对式自由至上主义将自由至上主义之经济动机恢复的问题点诊断为循环性之危机：在大巡思想中，教育是经济循环之核心关键，故极为批判“放弃循环、偏于官吏俸禄等现实利益”的以公利为主的教育。

“于此世广设学校以教化人，本是为使天下大放文明、附之于三界之事，从而解神人（神人）之冤；然当下之学校教育，使学习者唯陷于官吏俸禄等卑劣之公利，故只得于局外成道。”说完此言便结束了话语。（《典经》教运第一章第十七节）

上文展示了：自由至上主义因强调自由，在接纳并扩大发展“被儒教所压、未能正常发展的道教资本主义”上虽有贡献，却无视作为自由之基础的社会、过度强调自由，反而使作为自由之基础的社会崩坏，连基本的自由也一并崩坏，使经济动机极为凋敝。尤其指出：将“以社会制度改革为功能”这一自由之本质的学校，用于“官吏俸禄”这一个人目的，从而决定性地破坏了整体经济循环。

接着考察大巡的待对式自由至上主义针对自由至上主义财富观之经济动机危机所提示的替代方案：待对式自由至上主义与“在伦理与财利之间优先财利”的自由至上主义相反，展示出“优先提示伦理”的阴阳合德。所谓阴阳合德，是指如下之理：在太极中，将上方之火与下方之水的上下顺序对调，使水居上、火居下，从而恢复力之均衡、使之自动循环。⁵⁸²⁾若作为根本的伦理是水、财利是火，那么待对式自由至上主义便不同于“把火（财利）放在水（伦理）之上”的自由至上主义，而是实践“把水（伦理）放在火（上）之上”的地天泰卦。

《大学（大学）》曰“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣（物有本末 事有终始 知所先後 即近道矣）”，又曰“其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也（其所厚者薄 其所薄者厚 未之有也）”，当以此为镜而行事。（《典经》教法第二章第五十一节）

上文警告：凡事当先厚其根本、后薄其末，而像“使作为根本的伦理道德薄而后、使作为末（末）的财物厚而先”的现代人，将会失败。《典经》所强调的《大学》中，以道德为本（本）、财物为末（末），警告若将财物优先于道德，便会遭遇巨大危机。然而现代人将作为末端（末端）的财物优先于德，于不知不觉中助长危机。

接着，大巡的待对式自由至上主义展示出“西方的自由至上主义以阴阳合德思想而变化的待对式自由至上主义”是何种形态。

我等之事，乃使他人兴旺之功夫。他人兴旺，自己只取其所需亦可。全明淑举事之时，怀有“使常人变两班、使贱人（贱人）变贵”之心，故死后得善果，成为朝鲜冥府之主。（《典经》教法第一章第二节）

上文展示了：大巡的待对式财富观无需借助社会之力，仅凭个人之力便能创出“与社会保障所提供者相同”的效果。此外，与“将个人之财富径视为该人之能力”的西方自由至上主义财富观不同，大巡的待对式自由至上主义是“依他人之需而发挥能力”的需要主义，并表明“为他人而劳之功德也成为财富”。同时也展示出依待对性而“优先伦理甚于物质”。

在道教与自由至上主义财富观中，社会正义被认为可能妨碍个人之自由。道教表述说，儒教之仁与礼是“自然丧失其应有功能之时最后才出现”的道（道）。⁵⁸³⁾于加尔文而言，财富是“神之救赎预定之证明”，故非他人可介入之问题。道教、加尔文主义、自由至上主义皆要求最小限度的国家介入，希望“不约束个人自由”的社会福利。“不违背自由至上主义而增进社会保障”这一两难，是资本主义的核心问题。在待对式财富观中，提供社会保障的个人也不会蒙受损失。大巡思想认为，我若想兴旺，我先给予即可。因为宇宙循环，我所给予的财富（财富）会以某种形态再度返回。据说，为增加待对式财富，只需将“他人给了之后再归还”这一顺序，改为“在他人给予之前先给予”这一个顺序即可。当知晓“为积累待对式财富之顺序”时，便可谓近于道（道）。

自由至上主义式经济动机恢复之所以失败，是因为自由至上主义式经济动机恢复所追求的自由，与社会契约主义之正义、功利主义之共同体利益、共同体主义之共同体卓越性彼此冲突，从而对自由产生了怀疑。⁵⁸⁴⁾在待对式自由至上主义中，“为使自己兴旺而使他人兴旺”的人之形象，展示出“将社会契约主义、功利主义、共同体主义全部囊括、从而恢复经济动机”的人之形象。

以上将待对式自由至上主义解决“处于个人—经济层面的经济动机”这一经济问题之过程概括如下表。

〈表4.1〉大巡思想的待对式财富观

具体内容 《典经》相关之句			
----- :---- -----			
对自由至上主义财富观的认可		现实的成功成为人生重要目的	
在他人安生之时享受荣华福禄之功夫（教法第一章第六节）			
自由至上主义财富观的问题点			
滥用自由之范围（未能阴阳合德） / 优先利益甚于伦理 / 以公利为主而非人性的教育			
学校学问偏于官吏俸禄（教运第一章第十七节）			
自由至上主义财富观问题点的解决方案			
阴阳合德 / 不是“我受了再给”，而是改为“先给后受”的顺序			
知所先后则近道矣（教法第二章第五十一节）			
大巡的待对式自由至上主义财富观		能力主义 VS	
需要主义 / 社会正义也成为“功德”这一财富 / 依待对性优先伦理甚于物质			
使他人兴旺之功夫（教法第一章第二节）			

2. 神人调化与经济伦理的再生

将基于神人调化的回归式（回归的）社会契约主义分配观与经济伦理相关联加以考察：回归式（回归的）社会契约主义分配观，以循环之力再生“今日发展了菩萨资本主义的社会契约主义所意外招致的经济伦理丧失”。

最初为解决“正义之实现”这一经济伦理问题而成立的佛教，在被儒教之力所压、偏于循环论之际，传播到西方，与西教积极的博爱精神相结合，发展为如康德主义般的社会契约主义，极大地振作了人类的经济伦理。然而，社会契约主义所振作的人类经济伦理，因西教所具循环性之不足而反遭大幅倒退，沦为“伦理欲望肥大、现实反映寒酸”的伦理虚无主义。因毫无灵活性的社会契约主义所招致的精神凋敝，人类丧失了“正义之扩大”这一经济伦理，上流层沉溺于极端相对主义，一般人沉溺于失范（anomie）。生活于资本主义中的现代人，与不义妥协，伦理自尊受创，艰难地撑过每一天，未能实现任何积极的正义。

针对人类的经济伦理危机，大巡的回归式社会契约主义不同于“仅将‘在市场上不比他人吃亏之正义’规定为正义”的西方社会契约主义，而是立足经济之循环性，将“制度之基础结构改革”这一正义之原初力量的复活，作为现代经济伦理危机的替代方案提出。大巡的回归式社会契约主义：第一，先强调菩萨资本主义的循环经济动机恢复思想；第二，将社会契约主义之经济伦理再生的问题点诊断为循环性之危机；第三，将神人调化作为社会契约主义分配观之经济伦理危机的替代方案提出；第四，展示“社会契约主义以神人调化思想而变化的回归式社会契约主义”是何种形态。

首先考察大巡的回归式社会契约主义复活菩萨资本主义“重视循环性的分配观”、从而振作经济伦理：在大巡思想中，分配是循环之结果，故只要不妨碍循环，对分配之欲望便依回归性（回归性）而受到极大强调。

上帝对卑贱之人也必用敬语。金亨烈每见上帝对自家长工池南植使用敬语，深感过意不去，便请求道：“此人是小人的长工，请您降低言辞。”上帝便说道：“那人是你的长工，与我有何关系？这乡里自幼成习，言辞难改，但到别的州郡，无论面对何人，都要一概敬重。此后嫡庶之名分、班常之区别皆无。”（《典经》教法第一章第十节）

上文认可了关于“基本正义”的社会契约主义式分配观。基本正义又延伸为“公正的机会均等”。⁵⁸⁵⁾如佛教因果报应般的缘起论一样，在作为循环论的大巡思想中，也以“曾被抛弃、毫无名色”为原因，而使机会公平地轮转。公正的机会均等成为“自尊之社会基础”的根基。过去韩国的身份制度堪比印度，但韩国相比仍残留种姓制度的印度，几乎不存身份制度，与英国、美国、日本等先

进国相比，也被誉为最为民主化的国家。《典经》记录之当时，“废除嫡庶之名分、班常之区别”乃是难以置信之事，但历史却朝着与《典经》一致的方向流去。因东方古典的“尊敬年长者”观念，人们常将大巡的分配观误解为等级式的分配观，但大巡思想的分配观，只要以循环为前提，便比社会契约主义分配观更为积极。

接着考察大巡的回归式社会契约主义将社会契约主义之经济伦理再生的问题点诊断为循环性之危机：在大巡思想中，公正（公正）是经济循环之核心关键，故极为批判“否定外面收拾等共同体性参与”的社会契约主义式人事（人事）。

如此诸事皆解之后，上帝对京五说道：“我知你有钱七十两而求之，何故如此欺瞒？”他正色稟道：“实在没有。”次日，京五之家进了盗贼，那笔钱尽数被劫。上帝闻知此事，说道：“我知那钱被冤仇之神所犯，为拯救苍生而求之，他却不听。”（《典经》行录第三章第十六节）

上文展示了：社会契约主义因强调正义，在接纳并扩大发展“被儒教所压、未能正常发展的菩萨资本主义”上虽有贡献，却无视作为正义之基础的共同体、过度强调个人义务，反而使作为正义之基础的社会崩坏，连基本的正义也一并崩坏，使经济伦理极为凋敝。尤其指出：将“以社会制度改革为功能”这一正义之本质的财货，仅用于“财利”这一个人目的，从而决定性地破坏了连个人的经济循环。

接着考察大巡的回归式社会契约主义针对社会契约主义分配观之经济伦理危机所提示的替代方案：回归式社会契约主义与“在个人之义务履行与对违法者之制裁之间优先个人义务履行”的社会契约主义相反，展示出“优先提示对违法者之制裁伦理”的神人调化。⁵⁸⁶⁾所谓神人调化，是指如下之理：如多米诺中最初之原因绝不消失，而是或增大或减小、最终必定回归于自身的反馈（feedback，回馈环路）。若将“对违法者之制裁伦理”视为神（神）、“个人之义务履行”视为人（人），那么回归式自由至上主义便不同于“把神（神，对违法者之制裁伦理）放在人（人，个人之义务履行）之上”的社会契约主义，而是实践“把神（神，对违法者之制裁伦理）与人（人，个人之义务履行）对等并置”的神人调化。

上帝教训道：“人若不能满足欲望，便会愤懑而患大病。如今先立乱法，而后降下真法，将一切之事解开、交由各自的自由意思，凡事须端正其心。邪曲乃一切罪之根本，真实乃万福之根源。如今使神明降临于人、对其心绳以墨线，将私情之鉴定付之于闪电之火。不能端正其心、行邪曲者，至气下降之时，心脏会爆裂、骨节会迸飞。运数虽好，过这一关却难。”（《典经》教法第三章第二十四节）

上文警告：凡事当先厚其“不可见的神（神）之领域”、后薄其“可见的人（人）之领域”，而像“使作为根本的神（神）之领域薄、使作为末（末）的人（人）之领域厚而先”的现代文明，将会失败。然而现代人将作为末端（末端）的人之欲望优先于神明，于不知不觉中助长危机。

接着，大巡的回归式社会契约主义展示出“西方的社会契约主义以神人调化思想而变化的回归式社会契约主义”是何种形态。

（略）你们到市场或集会上，只要心想“若信我之言，便有活路开启”，他们虽不知晓，他们的神明却会知晓，故德便归于你们。（《典经》教法第一章第二节）

上文展示了：大巡的回归式分配观，由“比社会契约主义更严格的神明”这一分配网络构成。回归式社会契约主义的分配观，是比社会契约主义更为彻底的分配观，并非“投入多少便产出多少”的简单系统，而是“投入之物被增幅或减少后产出”的复杂系统，因此，“一开始便使毫无怨恨”的“无冤仇（〇〇）”极为重要。

在佛教与社会契约主义分配观中，个人之自由被认为可能妨碍社会之正义。佛教强调儒教之仁与礼是“无谓的分别”，将“超越分别”表述为空（空）。于康德而言，正义是“个人存在之证明”，故非他人可介入之问题。佛教、康德主义、社会契约主义皆要求最小限度的国家介入，希望“不约束个人自由”的社会福利。⁵⁸⁷⁾

在回归式分配观中，个人之恩惠与冤仇皆会返回。提供社会保障的个人也不会蒙受损失。大巡思想认为，我若想兴旺，我先赠与即可。因为宇宙循环，我所赠与的财富（财富）会以某种形态再度返回。据说，为增加回归式分配，无论想从他人处得到恩惠还是冤仇，只需将“先给予”这一个顺序改变即可。当知晓“为积累回归式分配之顺序”时，便可谓与神明相通。

社会契约主义式经济伦理再生之所以失败，是因为社会契约主义式经济伦理再生所追求的正义，与自由至上主义之自由、功利主义之共同体利益、共同体主义之共同体卓越性彼此冲突，从而对正义产生了怀疑。在回归式社会契约主义中，“相信对方虽不知、对方之神明却会知，从而使他人兴旺”的人之形象，展示出“将自由至上主义、功利主义、共同体主义全部囊括、从而恢复经济伦理”的人之形象。

以上将通过回归式社会契约主义分配观所实现的经济伦理问题之解决概括如下。

〈表4.2〉大巡思想的回归式分配观

具体内容 《典经》相关之句	
:---- :---- -----	
对社会契约主义分配观的认可	基本自由 / 公正的机会均等 / 自尊之社会基础
无论面对何人，都要一概敬重（教法第一章第十节）	
社会契约主义分配观的问题点	个人间沟通之缺失 / 不报恩惠也无责任 / 简单系统
向京五说明“被冤仇之神所犯之钱被盗贼劫走”（行录第三章第十六节）	
社会契约主义分配观问题点的解决方案	神人调化 / 永劫回归 / 复杂系统
使神明降临于人、对其心绳以墨线（教法第三章第二十四节）	
社会契约主义与大巡分配观之比较 大巡以“比社会契约主义更严格的分配网络”相连接 / 结构上是彻底的分配观 / 无冤仇是复杂系统的初始条件	
他们虽不知，他们的神明却会知（例示第一章第四十三节）	

3. 解冤相生与经济理念的和谐

将基于解冤相生的中和式（中和的）功利主义劳动观与经济理念相关联加以考察：中和式（中和的）功利主义劳动观，以循环之力调和“今日发展了儒教资本主义的功利主义所意外招致的经济理念不和”。

最初为解决“公益之实现”这一经济理念问题而成立的儒教，在被儒教自身之典宪所压、偏于循环论之际，传播到西方，与西教积极的博爱精神相结合，发展为如资本主义、共产主义般的功利主义，极大地振作了人类的经济理念。然而，社会契约主义所振作的人类经济理念，因西教所具循环性之不足而反遭大幅倒退，沦为“理念宣传华丽、现实发展寒酸”的意识形态。因“毫无弱者关怀”的功利主义所招致的冷战，人类丧失了“公益之扩大”这一经济理念，资本主义中沉溺于贫富差距之极大化，共产主义中沉溺于增长之停滞。生活于资本主义中的现代人，搁置理想，人性自尊受创，撑过梦想受挫的每一天，未能实现任何积极的公益。

针对人类的经济理念危机，大巡的中和式功利主义不同于“仅将‘在政治上比他人多得票之公益’规定为公益”的西方功利主义，而是立足经济之循环性，将“市场之效率提升”这一公益之原初力量的复活，作为现代经济理念危机的替代方案提出。大巡的中和式功利主义：第一，先强调儒教资本主义的循环经济理念和谐思想；第二，将功利主义之经济理念和谐的问题点诊断为循环性之危机；第三，将解冤相生作为功利主义分配观之经济理念危机的替代方案提出；第四，展示“功利主义以解冤相生思想而变化的中和式功利主义”是何种形态。

首先考察大巡的中和式功利主义复活儒教资本主义“重视循环性的劳动观”、从而振作经济理念：在大巡思想中，劳动—生产是循环之结果，故只要不妨碍循环，对生产之欲望便依中和性（中和

性)而受到极大强调。⁵⁸⁸⁾

上帝进入己酉(己酉)年,行埋火(埋火)公事,令东南风吹四十九日,至第四十八日,有人前来哀求医治疾病;上帝因专注于公事,未予应允,那人回去后心生怨恨。自此东南风停止,上帝醒悟,立即派人去抚慰病者。此时上帝说道:“一人怀怨恨,天地之气便会阻塞。”(《典经》公事第三章第二十九节)

上文展示了:连“为天地公事而甘受的少数之牺牲”也足以阻塞天地之气,故“为大(大)而牺牲小(小)”的功利主义会引发诸多问题。功利主义追求最大多数之最大幸福,故多有“为大(大)而牺牲小(小)”之情形。然而上文表明:纵使少数为多数之利益而牺牲,少数之力也绝不弱于多数之力。因东方古典的“士农工商”⁵⁸⁹⁾观念,人们常将大巡的劳动观误解为回避式的劳动观,但大巡思想的分配观,只要以循环为前提,便比功利主义劳动观更为肯定。

接着考察大巡的中和式功利主义将功利主义之经济理念和谐的问题点诊断为循环性之危机:在大巡思想中,效率是经济循环的核心关键,故极为批判“否定市场制度内之效率性、在政治上抬出别的替代方案”的功利主义式政治。

元一在自家奉侍上帝,聆听圣人之道与雄霸之术。其内容如下。

“济生医世(济生医世)是圣人之道,灾民革世(灾民革世)是雄霸之术。天下遭受雄霸所遗之苦已久。故如今我将以相生(相生)之道化民正世。你从今起须端正其心。学大人者,须常积好生之德。岂可怀着‘杀尽亿兆苍生而求自己生’之念为合当哉?”(《典经》教运第一章第十六节)

上文展示了:功利主义因强调公益、陷于儒教式典宪,无视作为公益之基础的个人、过度只强调共同体之利益,反而无视作为公益之基础的个人,连基本的公益也一并崩坏,使经济理念极为凋敝。尤其指出:将“以社会制度改革为功能”这一公益之本质的雄霸之术,仅用于个人目的,从而决定性地破坏了连社会的经济循环。

接着考察大巡的中和式功利主义针对功利主义分配观之经济伦理危机所提示的替代方案:中和式功利主义与“在少数之关怀与多数之利益的选择之间优先多数之选择”的功利主义相反,展示出“优先提示对少数者之关怀伦理”的解冤相生。解冤相生包含“两种以上不同之力彼此取得循环式利益”的结构。若将“多数者所致少数者之受害”称为冤(冤),那么“多数者对少数者之关怀”便称为解冤(解冤),而解冤实现之后的相生,便可谓解冤相生。中和式功利主义将解冤(解冤,多数者对少数者之关怀)置于冤(冤,多数者所致少数者之受害)之前。

全琫准(全琫准)因愤慨于虐政(虐政),聚集东学徒众而起义兵,此后世态愈发汹涌,其愤怒冲天,气势日盛。此时上帝知那东学军前途不利,于夏日某日,将“月黑雁飞高,单于夜遁逃;欲将轻骑逐,大雪满弓刀(月黑雁飞高 单于夜遁逃 欲将轻骑逐 大雪满弓刀)”一诗教众人诵读,阐明东学军到降雪时节将会失败,并劝众人勿入东学。果然这一年冬天,东学军被官军击灭,听从上帝之言者免于祸患。(《典经》行录第一章第二十三节)

上文警告:凡事当先厚其不可见之根本领域、后薄其可见之领域,而像东学那样“对‘市场内之效率’之检讨薄、唯独将作为末(末)的‘制度外之名分’厚而先”的体制,将会失败。《典经》的《病势文》警告:昧于天下大势之人,将陷于死亡之气。⁵⁹⁰⁾然而现代人将作为末端(末端)的名分优先于实利,于不知不觉中助长危机。

接着,大巡的中和式功利主义展示出“西方的功利主义以解冤相生思想而变化的中和式功利主义”是何种形态。

上帝于丁未年腊月二十三日,在辛京守家中探访他。上帝就尧(尧)之“历象日月星辰,敬授人时(历象日月星辰敬授人时)”说道:“天地若无日月便是空壳,日月若无知人(知人)便是虚影(虚影);唐尧(唐尧)探得日月之法而教于百姓,故天之恩与地之理方始赋予人类。”此时上帝教以“日月无私治万物,江山有道受百行(日月无私治万物)

江山有道受百行)”，又作五咒（五咒），名之为天地之津液（津液）。其五咒如下。

新天地家家长岁 日月日月万事知

侍天主造化定永世不忘万事知

福禄诚敬信 寿命诚敬信 至气今至愿为大降

明德观音八阴八阳 至气今至愿为大降

三界解魔大帝神位愿趁天尊关圣帝君（《典经》教运第一章第三十节）

上文展示了：在大巡的循环经济观中，人成为“于中央之位中和（中和）、中察人事”的存在，故是能改变既定框架的存在。它表明：中和式功利主义的解冤优先于功利主义式革新，当一切革新皆成为解冤时，“为抵达革新”的诚敬信，便全都成为寿命与福禄、亦即价值之根源。

大巡的中和式劳动观展示出：无需借助个人之力，仅凭共同体之力便能创出“与社会保障所提供者相同”的效果。在儒教与功利主义劳动观中，共同体之利益被认为可能侵害个人之利益。儒教批判佛教之空与道教之气是虚妄的虚无寂灭，⁵⁹¹⁾将“超越个人”表述为大同（大同）。⁵⁹²⁾公益是“共同体存在之证明”，故是一切个人皆当介入之问题。儒教、资本主义、共产主义皆要求最大限度的国家介入，希望“不侵害少数之利益”的社会福利。“维持功利主义的同时增进少数之福利”这一两难，是资本主义的核心问题。

在中和式劳动观中，多数之利益与少数之利益皆被视为一体。提供社会保障的社会性多数也不会蒙受损失。大巡思想认为，我若想兴旺，我先给予即可。因为宇宙循环，共同体所关怀的财富（财富），会以“摆脱极端的中庸”⁵⁹³⁾、以某种形态再度返回共同体。据说，为增加中和式生产，只需将“也先关怀少数者之权益”这一个顺序改变即可。当知晓“为积累中和式分配之顺序”时，便可谓达成解冤相生。

功利主义式经济理念和谐之所以失败，是因为功利主义式经济理念和谐所追求的公益，与自由至上主义之自由、社会契约主义之社会正义、共同体主义之共同体卓越性彼此冲突，从而对公益产生了怀疑。在中和式功利主义中，“相信自己的诚实、虔敬、信念虽人不知、天却会知，从而使他人兴旺”的人之形象，展示出“将自由至上主义、社会契约主义、共同体主义全部囊括、从而调和经济理念”的人之形象。

至此为止，将为解决经济理念问题的大巡之中和式功利主义概括如下。

〈表4.3〉大巡思想的中和式劳动观

具体内容 《典经》相关之句	
:---- :---- -----	
对功利主义劳动观的认可	
优先共同体甚于个人 / 以共同体正义之限度优先共同体利益 / 尊重革新及效率	
一人怀怨恨，天地之气便会阻塞（公事第三章第二十九节）	
功利主义劳动观的问题点 无视质的差别、划一化 / 优先利益甚于伦理 / 无视少数者	
遭受雄霸所遗之苦已久（教运第一章第十六节）	
功利主义劳动观问题点的解决方案 中和式循环 / 优先解冤相生甚于革新 / 以诚敬信评价忠孝烈	
劝人勿入东学（行录第一章第二十三节）	
功利主义与大巡劳动观之比较	
人是革新框架本身的存在 / 依需要而非能力的劳动 / 为解冤的忠孝烈 福禄诚敬信	
寿命诚敬信（教运第一章第三十节）	

4. 道通真境与环境危机的克服

将基于道通真境的流行式（流行的）功利主义劳动观与环境危机相关联加以考察：流行式（流行的）共同体主义财货观，以循环之力克服“今日发展了西方资本主义的共同体主义所意外招致的环境危机”。

最初为解决“共同体之实现”这一经济环境问题而成立的西教，在被西教自身之独断所压、偏于循环论之际，与传播到西方的儒佛仙之积极启蒙精神相结合，发展为如社会主义、社会福利主义般的共同体主义，极大地振作了人类的经济环境。然而，共同体主义所振作的人类经济环境之改善，因西教所具循环性之不足而反遭大幅倒退，沦为“物质发展华丽、自然环境寒酸”的环境危机。因“毫无人对自然之关怀”的共同体主义所招致的环境危机，人类丧失了“共同体之扩大”这一理想经济环境，沉溺于人类共同体之灭绝危机。生活于资本主义中的现代人，放弃对环境危机之对策，撑过“对人类未来毫无希望、梦想受挫”的每一天，未能实现任何积极的共同体性应对。

针对人类的环境危机，大巡的流行式共同体主义不同于“仅将‘在经济上属于比其他共同体更有利的共同体’规定为共同体”的西方共同体主义，而是立足经济之循环性，将“对人类危机之共同应对”这一共同体之原初力量的复活，作为现代环境危机的替代方案提出。大巡的流行式共同体主义：第一，先强调西方西教资本主义的循环环境危机克服思想；第二，将共同体主义之环境危机克服的问题点诊断为循环性之危机；第三，将道通真境作为共同体主义财货观之环境危机克服的替代方案提出；第四，展示“共同体主义以道通真境思想而变化的流行式共同体主义”是何种形态。

首先考察大巡的流行式共同体主义复活西方资本主义“重视循环性的财货观”、从而振作经济共同体之环境危机克服：在大巡思想中，财货是循环之结果，故只要不妨碍循环，对共同体⁵⁹⁴⁾与财货之赠与欲望，便依流行性（性）而受到极大强调。

这一年七月，东学党员们聚集于院坪。金亨烈为拜见上帝而路过此地，见东学党聚集，便前去拜见上帝禀报此事，上帝便派他去院坪打探那聚会之宗旨与行动。他在院坪探知那是一进会之聚会、打着辅国安民之目的、大会场所在忠南（忠南）江景（江景），便返回向上帝禀报。上帝闻知此事，说道：“当使他们今后不再有如甲午（甲午）般掠夺之民弊，而是各自使用自己的财产。须得我先作出模范。”说完，便变卖本宅之家当与少许田地，拿那钱前往全州府中，分予过路的乞丐。自此，一进会员不再掠夺，而是以自己的财产行事。因此事，全州府民对上帝所为深感敬佩，更生敬重之心。（《典经》教运第一章第十五节）

上文展示了：大巡思想认可“以共同体正义之限度优先共同体利益、将个人财产用于共同目的”的博爱主义式财货观。它预见到一进会与东学虽以共同之目的而起、却靠掠夺居民为生，便预先展示共同体主义式的范例，从而使一进会也同样以自己的钱从事共同体之事。大巡的流行式财货观如共同体主义财货观一般，表明财货纵使是个人之所有，也是“不可由个人随意处置”的存在。若说东学假借“共同体”这一大义名分、将少数之牺牲视为理所当然，那么“为大义名分而牺牲自己”的大巡之姿，足以与一进会形成对比，从而使一进会也以自己的钱行事。因东方古典的“德本财末（德本财末）”观念，人们常将大巡的财货观误解为无所有式的，但大巡思想的财货观，只要以循环为前提，便比共同体主义财货观更为流行取向。

接着考察大巡的流行式共同体主义将共同体主义之环境危机克服的问题点诊断为循环性之危机：在大巡思想中，卓越是经济循环之核心关键，故极为批判“否定市场制度内之卓越性、以政治上的别种替代方案为借口”的共同体主义式政治。

某日，从徒们拜见上帝，禀道：“以上帝之权能，何以会遭遇张孝纯之乱？”上帝说道：“教中（教中）或家中（家中）一旦起纷争，神政（神政）便会紊乱，若就此放任，世上便会降下大灾殃。故我承受那股气运、化解了灾殃。”（《典经》行录第三章第八节）

上文展示了：如家庭与学校般的初级共同体优先于一切组织，而共同体之成员对共同体之珍贵须有坚定的确信。⁵⁹⁵⁾共同体主义因强调共同体之卓越、陷于西教之独断而未能正常发展，在接纳东方

的儒佛仙、扩大发展共同体之环境上虽有贡献，却无视作为公益之基础的个人、过度只强调共同体性卓越，反而使作为公益之基础的个人崩坏，连基本的公益也一并崩坏，使经济环境极为凋敝。尤其指出：将“以社会制度改革为功能”这一卓越之本质的财货，仅用于“名利”这一个人目的，从而连宇宙性的循环也遭受恶劣影响。

接着考察大巡的流行式共同体主义针对共同体主义财货观之环境危机所提示的替代方案：流行式共同体主义与“在‘强于牟利的少数之横暴’与‘弱小多数之应对’之间优先强势少数之选择”的功利主义相反，展示出“优先提示对弱势多数之关怀伦理”的道通真境。所谓道通真境，可谓是两种以上之体系彼此流行式地作用的循环。

若将弱势多数之共同意旨称为道（道），那么“强者与弱者之和合得以实现”的世界便可谓道通真境。流行式共同体主义不同于“偏向弱势多数之意旨”的共同体主义，回归式共同体主义同时满足双方之要求。

上帝于深夜在泰仁邑带领从徒们登山行公事，毕后对他们说道：“此公事聚集了天地大神明，他们解散之时，必有惨酷的应惩。”话音刚落，不料从泰仁邑传来群众的呼喊声。从徒们陪同上帝下山察看，只见群众冲入辛敬玄（辛敬玄）的酒馆，将家当与酒缸尽数砸碎。原来辛敬玄自开始卖酒以来，博得邑内青年的好感而聚财，但那些青年一旦穷困便受冷遇，故他们愤慨于其无情而袭击之。次日，上帝前往敬玄的酒馆，见其夫妇相对而泣、欲迁往别处，上帝一言不发，向敬玄之妻讨酒喝，那妇人说道：“酒缸全被砸了，哪还有什么酒？”上帝说道：“把那柜中藏的烧酒拿来。”那妇人慌张地说道：“在先生面前丝毫不能隐瞒。”便将小瓶中的烧酒斟上奉给上帝。上帝对敬玄夫妇劝导道：“凡事之是非对错皆在我，而非由位置而定，此后凡事须好好思量而行。如此，前路便会重开，营业便会兴盛。”这对夫妇依其所劝，中止迁居、改过、继续经营，不久营业便重新兴盛。（《典经》教法第三章第十八节）

上文中，虽无力却为多数的人们愤慨于辛敬玄之无情，原本只是隐忍的共同体，随特定气运之变化而爆发，袭击了辛敬玄之家。凡事当先厚其不可见之领域、后薄其可见之领域，而像辛敬玄那样“对‘市场内之德（德）’之检讨薄、唯独将作为末（末）的‘制度外之名分’厚而先”的人，将会失败——上文警告了这一点。然而辛敬玄只要好好回心，便也能重新复活。

接着，大巡的流行式共同体主义展示出“西方的共同体主义以道通真境思想而变化的流行式共同体主义”是何种形态。

金甲七常撒娇耍赖、固执己见，而上帝只是好言相劝、付之一笑，一次也不曾责骂，故他愈发过分、不予改正。亨烈忍无可忍，斥责道：“哪有这般顽劣之徒？”上帝便对亨烈说道：“你的言行尚未化解，仍有毒气。‘恶将除去无非草，好取看来总是花（恶将除去无非草 好取看来总是花）’。言是心之呼喊，行是心之痕迹。说他人之好便成德而兴旺，那余下之德推涌而来、渐成大福而临于我身；而诋毁他人之言则害及于他，那余下之害推涌而来、渐成大祸而临于我身。”（《典经》教法第一章第十一节）

在共同体中，言之善则共同体成员彼此兴旺、不断壮大；言之恶则共同体不断缩小。财货同样：为使他人兴旺而赠与者，那余下之德推涌而更大地流行；而使他人受害地流行的财货，那祸更被增幅而流行至我。

将西教与大巡的财货观相比较：西教的共同体主义财货观理想虽高，却以“人类中心主义”之思维，未能发挥事物隐藏的功能。正如鲍德里亚在《物体系》⁵⁹⁶⁾中所阐明的“先于人而存在者是物”，在大巡的流行式财货观中，神明存在、共同循环。

大巡的流行式财货观展示出：无需借助个人之力，仅凭共同体之力便能创出“与社会保障所提供相同”的效果。在西教与共同体主义财货观中，共同体之卓越被认为可能侵害个人之利益。西教与生态主义皆要求最大限度的国家介入，希望“不侵害少数之利益”的社会福利。

在流行式财货观中，弱者之利益与强者之利益皆被视为一体。提供社会保障的社会性强者也不会蒙受损失。大巡思想认为，我若想兴旺，我先给予即可。因为宇宙循环，共同体所关怀的财货（财货）会以某种形态再度返回共同体。据说，为增加流行式财货，只需将“先关怀那虽为多数却是弱者之存在的权益”这一个顺序改变即可。当知晓“为积累流行式财货之顺序”时，便可谓达成道通真境。

〈表4.4〉大巡思想的流行式财货观

具体内容 《典经》相关之句	
:---- :---- ----	
对共同体主义财货观的认可	
认可依需要之财货 / 以共同体利益之限度优先共同体正义 / 以效率之限度重视赠与 / 须得我先作出模范（教运第一章第十五节）	
共同体主义财货观的问题点 搭便车 / 成员之背叛 / 象征价值之不可测量性	
教中或家中一旦起纷争，神政便紊乱（行录第三章第八节）	
共同体主义财货观问题点的解决方案	
利用事物之流行性甚于个人赠与 / 维持对少数强者之制衡 / 强调对话之重要性 / 凭共同体匡正“青年穷困便冷遇之人”（教法第三章第十八节）	
共同体主义与大巡财货观之比较 事物本身的流行式循环性 / 赠与之循环	
说他人之好便成德、使他兴旺，德更壮大、我更兴旺（教法第一章第十一节）	

共同体主义式环境危机克服之所以失败，是因为共同体主义式环境危机克服所追求的卓越，与自由至上主义之自由、社会契约主义之社会正义、功利主义之公益彼此冲突，从而对卓越产生了怀疑。在流行式共同体主义中，“相信自己的功德虽人不知、天却会知，从而使他人兴旺”的人之形象，展示出“将自由至上主义、社会契约主义、功利主义全部囊括、从而解决环境问题”的人之形象。至此为止，将为解决环境危机问题的大巡之流行式共同体主义概括如〈表4.4〉。

脚注

580) 与兄李祥昊一同执笔《甌山天师公事记》的李正立，将大巡思想之肯定财富观表述为“在富善视（在富善视）”。（□□□，『□□□□□ □□』，□□，1986，157□）

581) 大巡思想在儒佛仙中尤其强烈呈现道教式特征，这可谓是在新宗教之中也相区别之处。大巡思想中之道教要素并非边缘部分，而呈现于神位等核心部分。（□□□「□□(甌山)□ □□□(道家的) □□(倾向)□《□□□(无極道)》□ □□□(道教的) □□(要素)」，『□□□□□□』 Vol.17 No.-, 2004，3~14□）

582) 经济人类学家波兰尼认为，实际上今日经济学中之“市场”，成为“自我调节市场”、得以与社会分离而独立存在。（□□□，『□□□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□□』，『□□□□□□』 Vol.1 No.1 □□□□□□□□，1998，28□）

583) 大道废焉有仁义（大道廢焉有仁義）——大道一废，仁义便显现。（『□□』，□□□ □□，□□□，1996，93~94□）

584) 大巡思想中“新仙道之宗长呈现为崔济愚”，暗示东学担当了道教之角色。大巡思想中东学之失败，可视为“未能将自由至上主义所具之局限发展为待对式自由至上主义”。大巡思想中通过两次启示，以“待对式自由至上主义之真东学”化解东学失败之冤。（□□□「□□□□□ □□□ □□□ □□□ □□□ □□」，『□□□□□□』 Vol.16 No.-, □□□□□，2003）

585)（原文为空。）

586) 大巡思想中，神明作为精神性背景而呈现。人所具之神明性，即便被作为“其外在之实在”加以理解时，也始终与人同行，并发挥“使人能尽其功能”的辅助作用。（□□□，『□□ □□□□ □□□□』，□□□，2011，172~174□）

587) 康德与佛教共同地将自由视为伦理学之根本要求。（□□，『□□□□ □□』，□□□ □□□，2000，56~59□）

588) 李正立将大巡思想之肯定劳动观表述为“绿路整正（绿路整正）”。（□□□，□□ □，161□）

589)（上略）士之商职也，农之工业也，士之商农之工职业也，其外他商工留所（下略，士乃商之职，农乃工之业；士行商、农行工称为职业。《典经》教运第一章第四十四节）开化期当时身为开化派指导者的朴珪寿说：“虽以士农工商区别人，但士（士）从事农业、勤勉地培育土地之财货而致富，这才重要，如此岂非农民乎？而士（士）以种种材料修整制作、依百姓之需开发器物，岂非工匠（工匠）乎？士（士）辨物之有无而交易、使四方珍奇之物流通、从而丰衣足食，这岂非商人乎？身这一器虽是士（士），但职业依所做之事而分为农民、工匠与商人。”（□□□，『□□□□』，「□□」，□□□，『□□□□□□』，□□□ □□，2010，262□）对照上句，“士之商（士之商）”可谓是强调循环之句，意为“士谦逊地如商人般

传播真理、农民积极地如工匠般运用技巧从事工业，方才成为职业”。士农工商同样是四象分类，故起初便可谓将士设想为有决断力之金、农设想为生产力充沛之木、商设想为发扬而流通于世界之火、工设想为“汇集一切信息而自动化之技术”——工。实际上，如同宗教一般，工业在“善于治水与关系之共工族（工共族）所居的中国南方”，以水克火之理由道教而发生；商业以火克金之理在“西教（火）之气强的西方”兴盛。印度宗教（士）多，农业以木克土之原理可谓在中国发展。在作为循环经济观的大巡思想中，士若不能公正地宣传自己之见识，则纵使一碗水、纵使父母兄弟之间，也不可依靠。（我等之功夫，是“纵一碗水也不可无故借他人之力”的功夫，纵是父子、兄弟之间，也勿随意依靠。《典经》教法第一章第七节）

590) (略) 知天下之势者，有天下之生气；暗天下之势者，有天下之死气（略）。（《典经》行录第五章第三十八节）

591) 到宋代（960-1279），新儒教接纳并学习佛教之后又舍弃佛教。（□□□，「□□□ □□□□□□」，□□□□□ □□□□，1997，40□）虚无寂灭，是将道家之超越境地“虚无”与佛家涅槃之境地称为“寂灭”，而儒教从“个人主义批判”之观点，将佛教之空与道教之气批判为虚无寂灭。

592) 大同很好地呈现于《礼记》《礼运》之大同论。大同是大道实现之时代，天下并非一个人之物、而是公共之物（天下为公）。（□□□，「□□□ □□□□□□」，『□□□□□□』Vol.3 No.-，□□□□□□□□，2000，24~25□）

593) 作为儒学晚生子的《中庸》，是“为将‘自蚩尤始之神之秩序崩溃所致、战国时代招来的极端时代’转换为均衡时代”之意图而著述。（□□□，『□□ □□□ □□□ □□ □□□ □□□』，□□□，2010）埃里克·霍布斯鲍姆将现代同样诊断为极端的时代（□□ □□□，『□□□ □□』，□□□ □，□□，1997），故中庸、即均衡与解冤相生，成为我们这个时代最需要的思想。英国的吉登斯主张“调和共同体与个体、结构与行为”的第三条道路，作为“作为风险社会的现代社会”之替代方案。吉登斯运用“将韦伯之‘铁笼’以‘社会之节分化’这一肯定功能加以解释”的齐美尔，警惕“悲观地解释现代社会”的福柯与韦伯之悲观主义。（□□□，「□□□ □□□□ □□□□ □□-□□□ □□□□ □□□□」，『□□□□ □□』Vol. No.11，□□□□□□□□，2007，69~75□）

594) 李正立将大巡思想之肯定共同体观表述为社团社会（社团社会）。（□□□，□□ □，162□）

595) 以阴阳合德为宗旨之首的大巡思想，将家族之重要性置于最优先。正如《周易》中“万物皆是男女”这一家族关系之复杂系统式反映，在“将《周易》实体化”的大巡思想中，其实践性意义更强烈地呈现。正如社会环境越恶劣、家族问题便越表面化，大巡思想在混乱期的开化期，优先强调家族关系之问题点与解决。（□□□，「□□□ □□□ □□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□□」，『□□□□□□』Vol.26 No.-，2001，□□□□□，27~28□）

596) □ □□□□□□，『□□□□ □□』（□□□ □□□ □□，2011）

V. 结语

V. 结语

货币既是人类自由之宝库，又是自由之枷锁，是一种“除循环之外别无解法”的难解存在。⁵⁹⁷⁾然而，现代虽是资本主义时代、最尊重财物的时代，却相对地是“隐蔽经济学”的时代。因为在脱离新古典派的经济学中，“不愿让人知晓的、关于社会运作机制的循环之秘密”被明确揭示。以一般被视为经济学并加以学习的“供求曲线”这一极为偏颇的新古典派自由至上主义经济学，货币循环之秘密及其与儒佛仙之关联便被隐蔽。

以“自由之获得”为始而出发的近代，到今日自由之意义褪色、经济动机丧失，进而经济伦理丧失、经济理念崩溃，乃至抵达连肌肤都能感受到的严峻环境危机，却苦无良策。因为环境问题是经济问题皆重层地汇集之处。曾以资本主义、共产主义将世界一分为二的经济理念问题，如今也成为“能多么有效率地应对环境问题”的问题。

人类的终极经济动机在于自由。然而自由唯有以循环为前提方才可能。自由以健全的社会契约为基础，社会契约以共同体之公利为基础，共同体之公利以共同体之存在本身为基础。因此，为求自由便须追求公道（□□□）。今日对社会与共同体排他的自由至上主义，在正义、公益、共同体这经济之三个部分发生了问题，正丧失其应有功能。当前丧失共同体的人类，因自由至上主义之自由被商品化，正丧失经济动机。

大巡思想意欲通过使儒佛仙循环来解决今日的经济问题。大巡思想不像共产主义那样“满足于共同体之形成”，也不像资本主义那样“满足于为自由而自由”，而是要求“依循环之理形成共同体之后，再走向自由之路”。因为正如罗素悖论一般，万物循环，故绝不可能定居于其中任何一者。唯有经过共同体之循环而成熟的自由，方能成为人类的终极经济动机。实际上，大巡思想同时重视礼与禄，⁵⁹⁸⁾主张“兼备圣雄，使君师位合为一脉”，⁵⁹⁹⁾从而要求综合经济与伦理两者。此处，圣（圣）与礼（礼）可谓伦理，雄（雄）与禄（禄）可谓经济。

整合经济与伦理的大巡思想，提出了“能提供最出色的环境问题解法”的循环经济观。大巡思想首先以阴阳合德这一道教真理，使“沉溺于赌博资本主义、今日为自由而无心工作的现代人”摆脱赌博资本主义。摆脱赌博资本主义之人，便会思考佛教式的经济伦理，接着思考儒教式的经济理念，最终思考西教式的环境。大巡思想以循环经济观提示：对经济动机以基于阴阳合德的待对式自由至上主义财富观，对经济伦理以基于神人调化的回归式社会契约主义分配观，对经济理念以基于解冤相生的中和式功利主义劳动观，对环境问题以流行式共同体主义财货观，从而能解决环境问题。

实际上，大巡思想所立足的韩国，近来在世界性经济危机之中，超越了曾被认为不可能超越的日本经济，又以无人预料的韩流文化掀起世界性热潮，令世界惊叹。据说韩国直至18世纪，一直维持着“仅次于中国的、实际世界第二位”的经济实力。⁶⁰⁰⁾世界正好奇韩国经济与文化的秘密究竟是什么。超越了曾是亚洲最强的日本经济与文化的韩国经济与文化之秘密，用“过去分析亚洲经济与文化之增长”的儒教资本主义或菩萨资本主义是无法说明的。雷曼事件以后，人类的经济问题日益恶化，唯独韩国经济在世界性萧条之中走向繁荣。韩国格外的经济发展，在世界性经济危机中提供了一个崭新的答案。

正如大巡的循环论思想一般，韩国思想以“儒佛仙三合的循环论”为最大特征。⁶⁰¹⁾韩国思想之所以格外呈现循环倾向，可从近来通过东北工程而显现的韩国固有骑马文化中找到一个答案。⁶⁰²⁾近来随中国东北工程而凸显的韩国骑马文化，说明了韩国思想所具循环思想的环境性起源。⁶⁰³⁾据说历史上在奔驰的马上猎捕奔走的老虎而狩猎的国家，唯有韩国。韩国的骑马文化据说也成为蒙古元朝骑马文化的基础。

实际上，持续循环的宇宙如同“在奔驰的马上射中移动的标靶”，故西方那种静态的还原主义无法适用，而需要如相对论般的循环理论。韩国不仅有大巡思想，更被称为“五行之国”，是充满“循环科学”五行与三才的国家。⁶⁰⁴⁾循环能提供西方的过程哲学（怀特海、德勒兹等）与深层解释学（精神分析学、分析心理学等）所无法解决的答案。据说，与马一同象征循环的鸟，也在我国固有地名中占据巨大比重。⁶⁰⁵⁾

循环理论也唯有“有共同体”方才可能。强调循环的韩国，成为最珍视家庭、世界上唯一仅存的儒教文化圈国家。近来韩国自杀率升高，可谓源于“在奔驰之马上迅速下结论的气质，因循环之丧失而加速的家庭这一共同体之解体”，故家庭之复原极为迫切。人之精神同样，循环一旦麻痹便会出现精神疾患。依人尊思想而重视先灵神的大巡思想，以家庭为经济之基本，并通过家庭奠定一切共同体循环之基础。⁶⁰⁶⁾

重视家庭的大巡之循环人尊思想，尤其关注作为韩国家庭经济之根源的甑（ㅏㅓ）与釜（ㅓ）。⁶⁰⁷⁾韩国自元晓的和诤思想以来，拥有“将万物循环式地整合”的甑与釜之传统。⁶⁰⁸⁾在大巡的人尊思想中，人成为循环之中心，如甑一般使万物熟成。⁶⁰⁹⁾据说，能如甑一般使万物熟成的存在，唯有“以精神与肉体这一阴阳进行自我指涉之反馈（feedback，回馈环路）”的人。可将“通过人的循环之经济学”称为甑经济学（ㅏㅓㅓㅓ）。 “人于中央使万物循环”的甑经济学，能成为“超越西方哲学之循环哲学——过程哲学与深层解释学（精神分析学、分析心理学等）”的东方式替代方案。实际上，实践大巡思想的大巡真理会，正在医疗、社会福利、奖学事业等领域实践循环经济观。

本文在研究大巡思想之崭新循环经济观时，将既有的经济思想在“循环”这一整体框架中加以概括。所谓循环经济观，若说儒佛仙各自是“部分循环的经济学”，那么它便可谓是“整合儒佛仙的经济观”。阴阳五行是“循环主义”这一另一种科学原理，而循环经济观可谓是“将阴阳五行之科学原理应用于经济学领域”的研究。本文概括如下。

首先，第Ⅰ章阐明：既有的先行研究可在“个人—共同体、经济—伦理”这一框架中，分为自由至上主义、社会契约主义、功利主义、共同体主义这一框架。第Ⅱ章中，既有经济思想从“循环”这一层面看，与儒佛仙和西教（西教）彼此有共通之处，故将道教与自由至上主义、佛教与社会契约主义、儒教与功利主义、西教与共同体主义彼此比较，考察了其共通特性。

第Ⅲ章中，将大巡的循环经济思想与第Ⅱ章所体现的儒佛仙与西教之循环论特性具体比较。通过比较，考察了在储蓄—生产—流通—分配这一经济循环过程中，大巡的循环经济观能够崭新地解决既有儒佛仙与西教所无法解决的问题点。

第Ⅳ章中，阐明：第Ⅲ章所揭示的大巡循环经济观之诸特性，成为解决第Ⅰ章所导出的“经济动机之危机、经济伦理之崩溃、经济理念之混淆、环境危机”这一现代经济问题的一种方法。

第Ⅴ章结论中，阐明：大巡的循环经济观是“适用与既有科学之还原主义方法论相对照的、崭新的大巡思想循环方法论”之事例，而今后将大巡的循环方法论适用于各种科学时，便能像循环经济观一样揭示出崭新的事实。

据说个体发生重复着系统发生。社会整体的经济伦理，也能同样地适用于个人经济。本文对于“循环论经济观如何能改善各个人之经济状况”的具体过程、以及在大巡思想中的实践，未予详论，而欲留作下一课题。作为循环经济学的甑经济学，是韩国式的经济学，能成为“解决现代韩国经济学所无法解决的个人经济问题、以及以DMZ一分为二的人类最后之经济理念分断这一难题”的崭新经济学。⁶¹⁰⁾在一切皆已货币化的今日，货币一旦循环，便能成就人与万物之自由。

据说，作为学问之方法论，比范式（paradigm）留下更强力痕迹的框架（frame），如范式一般，与“个别事实之真伪”无关而存留。⁶¹¹⁾大巡思想的循环经济观与“以还原主义方法论开发的诸理论”彼此——对应，这一点或有异议之余地。然而，以“作为复杂系统科学留存下来的东方科学之循环论”将世界分形（fractal，相同性）式地加以解释、变化的大巡思想之循环框架，将随现代科学之发展，作为“能填补还原主义科学方法论之死角（死角）”的理论而愈发受到瞩目。

至此为止考察大巡思想之循环经济观，并非为主张它是“优于儒佛仙与西教经济思想”的思想，或主张“唯独大巡思想拥有循环经济观”。只是因为，在克服“今日将无数人推向痛苦与自杀的自我解释问题”上，循环经济论能成为一种崭新的治疗。现代人纵使是最低收入层，也过着“过去任何皇帝都不曾享有”的丰足生活，但无人觉得自己比过去的皇帝更幸福。正如从纳粹集中营中幸存的弗兰克尔所言，人的幸福与生存归根结底取决于自我解释、意义之发现，而“自我解释的框架为何”左右着幸福。

大多数人的经济观未能脱离自由至上主义、功利主义、共同体主义、社会契约主义之范畴，备受创伤。循环是治疗的框架。正如过去我们的甑如金字塔般“蒸馊掉的食物便将馊掉的食物重新治愈为正常”一样，循环使受创的实存想起“赋予勇气的自我解释”。正如电影《心灵捕手》中那位“以‘这不是你的错 (It's not your fault)’这一循环逻辑治愈主人公”的医生一般，对于“只凭自身之所有与能力被认可”的受创现代人而言，需要一个“使创伤循环”的甑。⁶¹²⁾大巡思想的循环经济观，向既有的循环式哲学治疗与文学治疗告知“复杂系统式的循环原理”，揭示“万事创发之时”与“自己和他人隐藏的认同”，从而科学地治愈灵魂。

随着世界日益复杂化、尖端化，“接纳与自己不同之他人”变得越发困难，创伤的强度也越发剧烈。过去曾界定人类思维框架的儒佛仙与西教，今日早已从世人的关心中消失。然而，正如伟大的思想总会复活，伴随复杂系统科学与精神分析学之出现，儒佛仙与西教并非作为各自之存在、而是作为“原本相合方能发挥力量的存在”重新复活。正如爱因斯坦的相对论包含了牛顿理论一般，作为整体来看的儒佛仙与西教，被揭示原本就是复杂系统科学与经济思想，而儒佛仙与西教正呈现为“理解自己是谁的科学式自我解释之路”。那条一直被以为是直线的路，原来是“回归自身之路”。大巡思想的循环经济观，是一种“告知丑小鸭原来只是天鹅”的经济观。

以神道（神道）治理大小之事，便能成就玄妙不测之功，此即无为化。匡正神道、使一切之事合于道义，便能定下无量仙境之运数；度数随其运转所至，新机轴便会开启。过去的壬辰之乱，崔风宪（崔风宪）若担之，不过三日；震默（震默）若当之，不过三月；宋龟峰（宋龟峰）若担之，八月便可平乱。这只因仙、佛、儒之法术不同之故。古时局面狭小、事务简单，故只用一种便能匡正狂乱；而今日东西交流、局面变宽、事务变得复杂，故若不将一切之法合而用之，便不能匡正混乱。（《典经》例示第一章第七十三节）

脚注

597) 据说为赚钱，钱虽是一切，但须知钱不过是“依循环之理而用之物”。（○○○○ ○○○ ○，『○○○ ○○○』，○○○ ○，○○○○○，2011）

598) 某日上帝向亨利诵读“夫用兵之要在崇礼而重禄，礼崇则义士至，禄重则志士轻死。故禄贤不爱财，赏功不逾时，则士卒并、敌国削（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）”（大凡用兵之要，在于崇尚礼、厚予禄。崇礼则义士至，厚禄则有志之士不惧死。故对贤者予禄而不吝财、对有功者予赏而不误时，则兵卒团结、敌国受挫。《典经》行录第二章第十八节，○○○○ 240 10，○○○○○ ○○○，19910 6015○○○○ ○○○），并嘱其记住。

599) 古时神圣（神圣）立极（立极），圣雄（圣雄）兼备，统制管掌（统制管掌）政治与教化；然自中古以来，圣与雄异其本质，政治与教化分离，终而分作种种支派，无法得见真法（真法）。如今原始返本（原始返本），君师位（君师位）将合为一脉。（《典经》教法第三章第二十六节）

600) 据说韩国从世界经济之主流中落伍，可视为以仁祖反正为起点、肃宗以后老论一党独裁之确立、以及正祖身后势道家执政以后。（○○○，『○○○○○ ○○○○○○○ ○○○ ○○○』，『○○○○○○○』 Vol.39 No.-，2011，350）

601) 《三国史记》所载崔致远的《鸾郎碑序文》，简洁而要点性地评价韩国固有仙道，在研究韩国仙道史上具有极重要价值。尤其“我们之仙道兼综儒佛道三教”之内容，就当时而言，因是“曾在唐朝活跃后归来的国际性学者崔致远”之评价，故更具可信度与权威。崔致远的《鸾郎碑序文》批判中国道教之虚妄，阐明了韩国仙道之本质。（○○○，『○○○○○ ○○○ ○○○○○ ○○ ○○○ ○○』，『○○○○○』 Vol.10 No.-，○○○○○○○○○○○○ ○○○○○○，2011，36，53~570）崔致远在唐时期通过当时其上司节度使高骈理解道教，尤其关注神仙道。当时新罗社会已理解《道德经》。（○○○，『○○○○○ ○○○○○○ ○○○』，『○○○○○○○ ○○』 Vol.17 No.-，○○○○○○○○○○，2002.）

602) ○○○，『○○○○○ ○○○ ○○ ○○ ○○○ ○○○』（○○○○，2011.3.24，○○○ ○○，<http://cafe.daum.net/gimadea>）

603) 据说韩民族之起源，与“中国史书中‘与伏羲氏一同手持圆规与尺而劳作、与中国人对立’的共工族”关联深厚。“循环式地解释宇宙、以蟒蛇为象征”的共工族，远与苏美尔相关，并与“释迦族之前身、骑马民族斯基泰族（释迦族）”结缘，如同檀君般“在有公共性之处设坛主、植檀木（朴达树）”。（○○○，『○○○○○ ○○○○○○ ○○○』，○○，2006）实际上，

参考文献

参考文献

> 说明：以下参考文献为原论文所引韩文（及部分中、英、日文）著述。依学术惯例，文献条目保留原文（书名、著者、出版社等），以便读者查证与引用，未作中译。

[□□□]

『□□』(□□□□□□□□, □□□□□□□□, 1974 ; 2010, 13□)

『□□□□』(□□□□□□□□, □□□□□□□□, 1984)

『□□□□□□ □□』(□□□□□□□□, □□□□□□□□, 2003)

『□□□□』(□□□ □, □□□□□□□□, 1990)

『□□□□ □□□□』(□□□ □, □□□□□□□□, 2010)

『□□□□』(□□□ □, □□□□□□□□□□, 2007)

『□□·□□ □□』(□□□ □, □□□□□□□□□□, 2010)

『□□□□』(□□□ □, □□□□, 2008)

『□□』(□□ □, □□□, 2009)

『□□□□』(□□□ □, □□□, 2009)

『□□□□』(□□□□□□□□, 1956)

[□□□]

□□ □□□□, 『□□□□ □□ □□』(□□, 2002)

□□□, 『□□□□ □□□□』, □□□, 1993

□□□, 『□□□□ □□□□□□』(□□□□□□□□□□□□, 2007)

□□□, 『□□□□□□ □□ □□』(□□□□□□, 2009)

, 『□□□ : □□□ □□□ □□□□ □□□□□□』(□□□, 2004)

□□ □□□, 『1434 (□□□□ □□ □□□□ □□□□□□ □□ □□ □)』(21□□□□□, 2010)

□□□□ □□, 『□□ □□』(□□□□ □□ , □□□ □ , □□□, 1990)

, 『□□□□ □□□□ □□』(□□□ □, □□□, 2005)

□□□, 『□□, □□□ 4□□』(□□□, 2005)

□□□, 『□□□□□□□□』(□□□, 2003)

□□□, 『□□□□□□』(□□□, 2006)

□□□, 『□□ □□ □□□』(□□□, 2003)

, 『□□□□ □□』(□□□□□□□□□□, 2010)

, 『□□□□□□ □□』(□□□□□□, 2003)

□□□, 『□□□□ □□』(□□□□□□, 2009)

□ □□□, 『20□□□□ □□□ □□□□』(□□□ □, □□□□□□□□, 2003)

□□□, 『□□□□□□』(□□□□□□□□□□, 2003)

- 000, 『000 00』 (0000, 2002)
 000, 『000 000』 (00, 1999)
 000, 『000 00』 (000 00, 2002)
 , 『00 000 00 I 』 (000 00, 2002)
 000, 『00000000』 (000, 1977)
 000, 『00 0』 (000000000, 2010)
 000, 『000000 0 00 0』 (00000 000, 2007)
 000, 『00(00 000 00)』 (00000, 2011)
 000, 『00 0000 00』 (00000, 2006)
 , 『0000000 0000』 (0, 1997)
 , 『000 00000』 (00000, 2001)
 000, 『0000』 (1-6) (000, 2009)
 000, 『000 00』 (00000, 1996)
 000, 『00000 000』 (000, 2011)
 000, 『00000 00 00』 (00, 1991)
 000, 『0 000 000 000』 (00000, 2005)
 , 『000 0000』 (000, 1999)
 00, 『000 00』 (000 000, 2000)
 000, 『00 0000 000 0000000』 (00000 000, 2005)
 000, 『000 000 0000000』 (0000, 1994)
 000 0, 『000000 0000』 (000, 1997)
 000, 『0000000 000 000』 (000, 2002)
 000, 『000 00』 (0000, 2009)
 000, 『000 0000』 (00000 000, 1999)
 000, 『0 00 00 000 000』 (00, 2009)
 0000 0, 『000 0000』 (0000, 2009)
 0000 000(2002), 『000 000 000』 (0000, 2004)
 , 『000 000』 (0000, 2004)
 000, 『0000』 (000 0, 00000, 1998)
 000 0, 『000 00 000 000 00』 (000000, 2009)
 0 000 00, 『00 00 000』 (0000, 2003)
 000 00000, 『00,00,00-000 0000』 0, 0 (000 0, 0 0, 1999)
 000000000, 『00000 00』 Vol 38. No-, 000000000 , 1993
 0000 000 0, 『000 0000』 ,000 0, 00000, 2011
 0000 000(2009), 『000 000』 (00000, 2010)

田中 幸雄, 『田中 幸雄 田中』 (田中 幸, 田中, 2001)
 田中 幸雄 BK21 田中 幸雄 田中 幸雄, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中 幸, 2007)
 田中 幸雄(2005), 『田中 幸雄 田中』 (田中 幸, 1995)
 , 『田中 幸雄』 (田中 幸, 2006)
 田中 幸, 『田中』 1 (田中 幸, 田中, 1991)
 田中 幸, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中 幸, 2003)
 田中 幸, 『田中 幸 田中 幸雄』 (田中, 田中 幸, 田中, 1989)
 田中 幸, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2001)
 , 『田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2000)
 , 『田中 幸 田中 幸雄』 (田中 幸, 田中 幸, 2007)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2004)
 田中 幸, 『田中』 (田中, 1987)
 田中 幸(1925), 『田中』 (田中 幸, 田中, 2002)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2010)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 1999)
 田中 幸, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 2004)
 田中 幸, 『田中 幸雄: 田中 幸雄』 田中 (田中, 1998)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 田中 幸雄, 1986)
 , 『田中 幸雄 田中 幸雄』 , 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 2008)
 , 『田中 幸雄 田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2010)
 田中, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 2001)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中, 2008)
 田中, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 2010)
 田中, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 1993)
 田中, 『田中 幸雄 : 四柱學 田中 幸雄 田中 幸雄!』 (田中 幸, 2006)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 田中, 2010)
 田中, 『田中 幸雄』 (田中, 2007)
 田中 幸, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 2003)
 田中, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 2011)
 田中, 『田中 幸雄』 (田中 幸, 2006)
 田中, 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 1990)
 , 『田中 幸雄 - 田中 幸雄 田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 2010)
 , 『田中 幸雄 田中 幸雄』 (田中, 1996)
 , 『田中 幸雄』 , 田中, 1990
 田中, 『田中 幸雄』 田中 幸, 1990

田中, 『環境問題』 (田中, 1999)
 田中, 『環境問題』 (田中, 2006)
 田中 田中, 『環境問題 環境問題』 (田中 田中, 2006)
 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題』 田中 (田中, 2005)
 , 『環境問題 環境問題』 田中 (田中, 1998)
 田中 田中, 『環境問題』 (田中 田中, 2010)
 田中 田中, 『環境問題 田中 田中 田中』 (田中, 2009)
 田中 田中, 『環境問題 環境問題』 (田中 田中, 2004)
 田中 田中, 『環境問題』 (田中 田中, 1997)
 田中 田中, 『環境問題-環境問題(環境問題環境問題 環境問題環境問題)』 (田中 田中, 2010)
 田中 田中, 『環境問題 環境問題, 環境問題 環境問題 環境問題』 (田中, 2009)
 田中 田中(1996), 『環境問題 環境問題』 (田中, 1997)
 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題 環境問題 環境問題』 (田中, 2005)
 田中, 『環境問題 環境問題』 (田中 田中, 1999)
 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題 環境問題 環境問題』 (田中, 2006)
 田中 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題 環境問題 環境問題』 (田中 田中, 2007)
 田中 田中 (2002) , 『環境問題 環境問題』 (田中, 2006)
 田中 田中 田中 . 『環境問題 環境問題』 (田中 田中, 1998)
 C.G.田中, 『環境問題 田中 環境問題 環境問題』 (田中 , 2004)
 田中, 『環境問題』 (田中, 2007)
 田中, 『環境問題 環境問題』 (田中, 2003)
 田中, 『環境問題(環境問題環境問題 環境問題)』 (田中, 1999)
 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題 環境問題 環境問題 環境問題』 (田中, 2010)
 , 『環境問題 環境問題』 (田中, 2010)
 田中, 『環境問題』 (田中, 2001)
 C.G.田中, 田中 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題』 (田中, 2002)
 田中 田中, 『環境問題環境問題』 (田中 田中 田中, 2006)
 田中 田中(1989), 『環境問題 環境問題』 (田中 田中 田中, 1999)
 田中 田中(1979), 『環境問題』 (田中 田中, 1993)
 田中 田中 田中(1998), 『環境問題』 (田中, 2003)
 田中, 『環境問題 環境問題 環境問題 田中 田中 田中』 (田中, 2000)
 田中, 『環境問題 環境問題』 (田中 田中, 2011)
 田中 田中 田中 『環境問題 環境問題』 (田中 田中 , 2007)
 田中 田中(1963), 『環境問題 環境問題』 (田中, 1985)
 田中 田中, 『環境問題』 (田中, 1999)

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)
 田中 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, 1998)
 , 『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』 (田中, 2006)
 田中 田中, 『田中 田中』 (田中 田中, 2001)
 , 『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, 2006)
 田中 田中田中, 『田中 田中』 (田中田中 , 2000)
 田中 田中, 田中田中田中 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)
 田中 田中, 『田中』 (田中 田中 , 田中, 2003)
 田中 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)
 田中.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 田中, 『田中 田中田中 田中 田中田中』 (田中 田中, 田中田中, 2004)
 田中 田中, 『田中 田中』 , 田中田中, 1994
 田中田中 田中田中, 『田中 田中』 , 田中田中, 2003

G. 田中, 『田中 田中 田』 (田中 田, 田, 2006)

田 田, 田中 田, 『田 田田田』 (田中 田, 田, 1997)

田中 田, 『田中 田中 田』 (田中 田, 田, 2007)

田, 『田 田 田』 (田, 1992)

田, 『田』 (田, 2006)

田, 『田中 田 田』 1,2 (田, 1994)

田 田, 『田田田 田(田田田 田田田 田 田)』 (田, 2003)

田, 『田 田, 田 田』 1,2,3 (田, 2004)

, 『田 田 田田田 田』 (田,2009)

田, 田, 『田田田 田』 (田, 2007)

田 田, 『田 田 田』 (田, 2007)

田 田田, 『田 田 田 田』 (田, 2003)

田 田田, 『田田田 田』 (田, 2002)

田田田 田, 『田 田』 (田, 田 田, 田, 1998)

田 田, 『田』 (田, 2004)

田田田 田, 『田 田田田田 田(田 田 田, 田 田 田)』 (田田田, 2009)

, 『田 田』 (田 田, 田, 2003)

田, 『田田田』 (田, 1997)

田田田田田, 『田田田 田』 (田, 2002)

田 田田, 『田 田(空) 田』 (田, 1993)

田, 『田田 田』 (田, 1998)

田 田田(1972), 『田 田』 (田, 1993)

田, 『田田田』 (田, 1997)

, 『田 田 46 田 田 田』 (田, 1996)

田, 『田田』 (田 田, 2001)

田, 『田 田』 (田田田 田, 2003)

田, 『田田田 田』 (田, 2005)

田, 『田 田』 (1-5) (田, 2011)

[田]

田, 「田 田 田 田」 『田田田田田田』 Vol.3 No.1 , 1999.

田, 「田 田 田 田 田 田 田」 , 『田 田 田 田』 Vol.42 No.-, 田田田, 2009.

, 「田 田 田田 田 田田 田田」 , 『田田田 田』 Vol.31 No.-, 田田田田, 2011.

, 「田 田: 田田 田田 田」 , 『田田田田田田』 Vol.16 No.-, 田田田田, 2006.

田, 「田田 田 田田」 , 田田田 田田, 2003.

, 「典經 田 陰陽合德 原理」 , 『田田田田』 Vol.2 No.-, 田田田 田 田田田田, 1997.

, 「典經の 神人調化」, 『道徳研究』 Vol.3 No.-, 道徳研究 道徳研究, 1997
 , 「典經の 道通眞境」, 『道徳研究』 Vol.5 No.-, 道徳研究 道徳研究, 1998
 , 「典經の 様相の 道」, 『道徳研究』 Vol.4 No.-, 道徳研究 道徳研究, 1998,
 , 「道徳研究 道徳研究 道徳研究 道徳研究」, 『道徳研究』 Vol.26 No.-, 道徳研究, 2001
 , 「九天 上帝の 降世神話の 地上天國」, 『道徳研究』 Vol.15 No.-, 道徳研究 道徳研究, 2002.
 , 「統合的 三界觀の 地・人・人尊の 理」, 『道徳研究』 Vol.14 No.-, 道徳研究 道徳研究, 2002.
 , 「道徳研究 道徳研究 道徳研究 道徳研究」, 『道徳研究』 Vol.16 No.-, 道徳研究, 2003
 , 「道(甌山)の 道(道家的)の 道(傾向)の 《道(无極道)》の 道 道(道教的)の 道(要素)」, 『道徳研究』 Vol.17 No.-, 道徳研究, 2004,
 , 「道(丹朱)の 道(解冤)の 道(傳承)の 道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.4 No.-, 道徳研究, 2006
 , 「道徳研究 道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.6 No.-, 道 道徳研究, 2007
 道徳, 「道徳研究 道徳 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.61 No.-, 道徳研究, 2010
 道徳, 「道徳研究 道徳 道徳 道 道」, 『道徳研究 道 道」 Vol.19 No.-, 道徳研究 道徳研究, 1995.
 道徳, 「道徳 道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.12 No.1, 道徳研究, 2008.
 道徳, 「道徳 道徳研究 道徳研究 道 道徳研究 道徳研究 道」, 『道徳研究』, Vol.66. No.-, 道徳研究, 2008.
 道徳, 「道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.17 No.-, 道徳 道 道徳研究, 2010.
 , 「道徳: 道徳研究 道徳研究 道 道」, 『道徳研究 道」 道徳研究, Vol.48 No.-, 2004.
 , 「道徳研究 “道徳” 道 道 道」, 『道徳研究 道」 道徳研究, Vol.35 No.-, 2007.
 , 「道徳研究 : 道徳 道徳研究 道」, 『道徳研究 道」, 道徳研究, 1999.
 道徳, 「道徳研究 道徳研究 道 道」, 『道徳研究』 Vol.39 No.-, 2011
 道徳, 「道徳研究 道徳研究」, 『道徳研究』 Vol.12 No.-, 道徳 道 道徳研究, 1991.
 道徳 「道徳研究 道 道」, 『道徳研究 道」 Vol.15 No.-, 道 道 道徳研究. 2006.
 , 「道徳研究 道 道」, 『道徳研究』 Vol.23 No.1-, 道 道徳研究, 1999.
 , 「道徳研究 道: 道 道 道 道 道」, 『道徳研究』 Vol.25 No.3, 道徳研究, 2001.
 道徳, 「道徳研究 道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.- No.84, 道徳研究, 2009.
 道徳, 「道徳研究 道 道徳研究 道 道 道」, 道徳 道 道徳研究, 2010
 道徳, 「道徳研究 道 道徳研究 道」, 『道徳研究』 Vol.42 No.-, 道徳研究, 2011.
 道徳, 「道, 道, 道」, 『道 道」 Vol. 56 No.-, 道徳研究, 2002.
 道徳, 「道徳研究 道 道」, 2002, 道徳研究 道徳研究.
 道徳, 「道徳研究 道 道 道 道」, 道徳研究 道徳研究, 2011

000 「000 00(停滯)000 00 000」,『00000』 Vol.- No.15, 00000 00000, 2000.
 000, 「000 000 00 00」, 『0000000』 Vol.15 No.-, 0000 0 00000000, 1995.
 000, 「00 0000 00 0000 0000 0 00」, 『000000 0』 Vol.8 No.-, 000000000, 2003.
 , 「00 0000 000000 00, 000 000000」, 『000 000 000000 000』 Vol.- No.-, 0000000,
 2001.
 , 「0000,\<00 0000\>0 000 00」, 『0000000』 Vol.20 No.-, 0000000, 2009.
 000, 「000000 00-00000」, 『00000000』 Vol.12 No.1, 000 00, 00000000, 1994.
 000, 「000000 000 00000 00」, 『00000000』 Vol.55 No.-, 000000000, 2008.
 000, 「000 00000 00000 00-0000 00000 00000」, 『0 00 00』 Vol. No.11, 0000000000,
 2007.
 000, 「00000(解冤相生)0 00000(因果論的) 00」, 『00000000』, Vol.16 No. 000000
 00000000, 2003
 000, 「000000 000000 00 00000」, 『00000』 Vol.15 No.-, 昌原大學校 産業經濟研究所,
 1997.
 000, 「000 000000 Nietzsche0 000000 00 00」, 『00 0』, 000000, 1974
 000, 「00000000 000 00」, 『00000000000』 Vol.12 No.1, 0 0000000, 2001.
 000(a), 「00 00000000 0000 ‘00-000’ 0 000 000」, 2009 0000, 000000 00000 00000.
 000(b), 「000000 000000 000 00 000」, 000000 000 0, 2001
 , 「000000 000 00 000 00 000000 00」, 『050 000000 000 00000』, 000000 000, 2011
 000, 「000 000」, 『00000 0 000 00』, 000, 1988
 000, 「000000 000 00000000000」, 000000 00000, 2008
 000, 「000 000 000 00」, 『0000 00』 Vol.- No.12, 2002.
 000, 「00 000 00000 0 MMORPG0000 00 00 00」, 00 000 000000000000 0000000,
 2008
 000, 「000 000 000 00: 〈00000 00000 000〉 0 00 00」, 000000 000 00000, 2009
 000, 「000000 00 00000000 000 00000000 00000」, 『00000』 Vol.17 No.-, 0000000,
 1998.
 000, 「000 000 00 000 00000」, 『0000000』 Vol.18 No.-, 0000000, 1993,
 , 「00000000 0 000000 00」, 『00000』 Vol.30 No.1, 000000000, 1993.
 , 「000000 00,000 000」, 『00000』 Vol.6 No.2, 000 00, 2004.
 , 「00 00 000 00000 000 00」, 『00000』 00, 000000, 2009.
 000, 「000000 000 00」. 000000 00000, 2001
 000, 「000 0:00000-0000000-00」 『00000000』, Vol.16 No. 000000 000000000, 2003
 0000, 「00000000000 000000 ; 000000 000 0000000」 『0000000000』, Vol.20 No.-
 000000000, 2009
 , 「00000000 00: 00000000(Ecofeminism)0 0000 0 00000000 000」 『0000000000』, Vol.22
 No.- 000000 00. 2010

, 「環境女性主義(Ecofeminism)の環境と環境女性主義」『環境女性主義』, Vol.22 No.- 環境女性主義, 2010

田中, 「環境: 環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.7 No.2, 環境女性主義, 2006.

田中, 「環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol. No.28, 環境女性主義, 1999.

田中, 「解冤相生の解冤の環境研究」, 『環境女性主義』 Vol.3 No.-, 環境女性主義, 1995.

「解冤相生の冤の環境研究」, 『環境女性主義』 Vol.3 No.-, 環境女性主義, 1995

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 環境女性主義 環境女性主義, 2004,

田中, 「環境女性主義『環境女性主義』」, 『環境女性主義』 Vol.7 No.-, 環境女性主義, 2009.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.4 No.-, 環境女性主義, 1988.

, 「茶山の道家の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.108 No.-, 環境女性主義, 2008.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.4 No.-, 2001

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.4, 環境女性主義, 1994.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.44 No.-, 環境女性主義, 2007.

, 「環境女性主義の環境女性主義」 『環境女性主義』 Vol.36 No.-, 環境女性主義, 2005.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 環境女性主義 環境女性主義, 2005

, 「環境女性主義の環境女性主義」, 環境女性主義 環境女性主義, 2008

田中, 「中國佛教の道家批判の環境女性主義の考察 - 吉藏, 澄觀, 宗密の環境女性主義」 『環境女性主義』 Vol.28 No.-, 環境女性主義, 2007.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義: 環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.9 No.1, 環境女性主義 環境女性主義, 2007

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義 - 環境女性主義, 環境女性主義, 環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」 『環境女性主義』 Vol.4 No.-, 環境女性主義 環境女性主義, 2006.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.44 No.-, 環境女性主義, 2001.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.10 No.-, 環境女性主義, 2007.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.32 No.-, 環境女性主義, 1981.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.36 No.-, 環境女性主義, 1989.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』 Vol.- No.18, 環境女性主義 環境女性主義, 1999.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 環境女性主義 環境女性主義, 2007.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』, Vol.10 No.-, 環境女性主義, 1992

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『現代中國研究』, Vol.- No.-, 環境女性主義 環境女性主義, 1992

田中, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』, Vol.13 No.-, 漢陽大學校 産業經營研究所, 2001.

, 「環境女性主義の環境女性主義の環境女性主義」, 『環境女性主義』, Vol.2 No.-, 漢陽大學校 民族學研究所, 1994.

田中, 「環境女性主義の環境女性主義」, 環境女性主義 環境女性主義, 2005,

田中, 『田中 田中』, 『田中田中』 Vol.31 No.- 田中田中, 2009.
 田中, 『田中田中 田中 田中田中 田中』, 『田中田中 田中』 Vol.1 No.1 田中田中田中, 1998.
 田中, 『田中田中 田中 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, 1996.
 田中, 『田中田中田中 田中 田中 田中』, 『田中田中田中田中』, Vol.34 No.-, 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』, 韓國宗教教育學會, Vol.14 No.-, 2002
 田中, 『田中, 田中田中, 田中 田中田中』, 『田中 田中』 Vol.32 No.4-, 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 田中 田中』, 『田中201』 Vol.12 No.3, 田中田中田中田中, 2009.
 田中, 『田中 田中田中田中 田中田中田中 田中 田中』, 『田中田中』 Vol.28 No.-, 田中田中, 2011.
 , 『田中田中田中 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, 『田中田中田中田中』, 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 田中』, 『田中 田中田中』 Vol.34 No.-, 2000.
 田中, 『田中田中田中 田中 田中』, 『田中田中田中』 Vol.14 No.-, 田中田中 田中 田中田中田中, 2002
 田中, 『田中田中田中 田中田中 田中 田中 田中-田中 田中』, 『田中田中 田中 田中 田中』 Vol.8 No.-, 田中田中田中田中, 2002.
 田中, 『田中田中田中 田中田中 田中 田中』, 『田中田中』 Vol.9 No.2-, 田中 田中, 2005.
 , 『道通眞境の思想の特性の田中 田中』, 『田中田中田中』 Vol.5 No.-, 田中田中 田中 田中田中田中, 1998
 田中, 『田中田中田中田中田中 田中: 田中田中 田中』, 『田中田中田中 田中』 Vol.6 No.-, 田中田中田中田中田中, 2003
 田中, 田中, 『田中田中田中 田中田中 田中 田中』, 『田中田中田中 田中 田中』 Vol.15 No.1-, 田中田中田中, 2004.
 田中, , 『田中田中田中田中(CAS)田中田中 田中田中田中田中 田中 田中』, 『田中 田中田中田中田中田中』 Vol.15 No.4-, 田中田中田中田中, 2003.
 田中, 『田中田中田中田中 田中 田中田中 田中』, 『田中田中 田中』 Vol.2.No.-, 田中 田中田中 田中, 2004
 田中. 『田中田中 田中 田中 田中,田中』, 『田中田中 田中田中田中 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 田中田中 田中 田中 田中』, 『田中田中』 田中, 田中田中, 2009.
 田中, 田中 田中 田中田中 田中 田中田中田中 田中, 『田中田中』, Vol.29 No.-, 田中田中田中, 2011
 田中, 『田中田中, 田中 田中田中 田中田中 田中』, 『田中田中25田中』 Vol.25 No.-, 田中, 1998.
 田中, 『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』 Vol.11 No.-, 田中田中, 2005.
 , 『田中田中 田中 田中-田中 ‘田中田中’ 田中』, 『田中田中 田中』 Vol.9 No.-, 田中田中 田中 田中, 2005.
 , 『田中 田中田中 田中田中 田中』, 『田中田中田中田中田中田中』 Vol.19 No.2, 田中田中田中田中, 2006.
 , 『田中田中 田中田中』, 田中田中田中田中田中田中, 『田中田中田中』 Vol.38 No.1-, 2007.
 , 『儒家の田中田中 儒教資本主義論の田中田中 田中』, 『田中』 Vol.66 No.-, 田中田中, 2001.
 , 『田中田中田中田中田中』, 『田中田中田中田中』 Vol.3 No.-, 田中田中田中田中 田中, 2000
 , 『田中 田中田中 田中田中 田中神』, 『田中田中』 Vol.3 No.-, 田中田中 田中, 1900

- 108

000, 「00000 0000 000 000 000000 00(00 000 00 00000 00000 0000)」, 『00』 Vol.96 No.-, 00 000, 2005.

000, 「00000 00000 00 00000 0 000 000 00 0 0」, 『000000』 Vol.3 No.-, 00000000, 2005.

000, 「000000」, 『00000000 0000 000』 Vol.2 No.-, 0 000000, 1995.

000, 「000 00000 00 000 0000」 00000 0000, 2001

000, 「00000000 000 000 000 000」, 『0000』 Vol.142 No.-, 00000000, 2008.

000, 「0000 0000 000000 000 000 00」, 『000000 000』 Vol.38 No.-, 00000000, 2006.

000, 「000 0000」, 『000000』 Vol.13 No.-, 000000, 1994.

000, 「00000 00 00.(0000)」. 『0000』 Vol.2 No.2-, 1999.

000, 「0000 000(Ⅱ): 000000 00000000 0000 00 0 00」, 『0000000』 Vol.27 No.-, 00000000, 2006.

000, 0000(大巡思想)0 000 00(小考), 『0000』 Vol.126 No.-, 00000 000000, 2011

000, 「00000000 0000」, 00000 0000, 2005

000, 「00000 0000」, 『000』 Vol.24 No.-, 00000 000 000, 1994.

000, 「2000 000000 000 00」, 『00000000』 Vol.42 No.-1, 000000, 2008.

000, 「000 00 00」, 『000 0』 Vol.2.No.-, 00000 000, 2004

000, 「00 00000 000000」, 『00201』 Vol.7 No.-, 0000 0000, 2004.

000, 「000000 000 00 0000 000」, 『0000』 Vol.14 No.-, 0000, 2007.

000, 「‘00’ 000 000 000 000 000 00」, 『00000 0』 Vol.1 No.-, 00000000, 1998

000, 「00000000 000 000」, 『0000000』 Vol.13 No.-, 0 0000000, 2006

000, 000, 「000000 00 000 0000」, 『0000』, 00 0000, 2001,

000, 「000 00」, 『0000』 Vol.18 No.-, 00000 0000, 1989.

, 「000000 00 00」, 『0000』 Vol.5 No.-, 00000 0 000, 1959.

000, 「00000 00 0000 0000」, 00000 0000, 2003

000, 「星湖 0灑0 人間0 自然0 00 認識」, 000000 0000, 2009

000, 「000 0000 00 00 00」, 『000000』 Vol.8.No.-, 00 0000 000, 2001

000, 000, 「00 00_00000000」, 00000000, 2011

000, 「000 00 0000」, 『0000』 Vol.8 No.-, 00000000, 2010

000, 「00, 00, 0000 0000」, 『0000 00』 Vol.16 No.2-, 000 00 000, 2011.

000, 「000 0000 00, 00000 00 0000·0000000 0 0000 00」, 00000 0000000 000, 2011.

000, 「DMZ, 000 00 000-00 000 00 00 00」, 『DMZ0 0』 Vol.2 No.-, 2011, 00000 DMZ000

[0000]

Terence McKenna, 「Derivation of the Timewave from the King Wen Sequence of Hexagrams」, □□□□□.

, 『The Invisible Landscape: Mind, Hallucinogens, and the I Ching』, (Harper SanFrancisco, 1994)

CHOI, JOON SIK, 「THE DEVELOPMENT OF THE "THREE-RELIGIONS- ARE-ONE" PRINIPLE FROM CHINA TO KOREA : A STUDY IN KANG CHUNGSAN'S RELIGIOUS TEACHINGS AS EXEMPLIFYING THE PRINCIPLE」

Temple University Graduate Board, 1988.

[□□]

□□□, 「□□□□ □□□□」, □□□□, 2008.3.17□

[□□]

□□□, 『2011□□□□□□□□□□』, □□□□□, 2011

□□□, 「□□□ □□」, 『□□』 10□, □□□□□□□, 1997

, 「人然, 自然, 天然, □□□ 超然」, 『□□□□』 2,3□, □□□□□□ □, 1995

, 「□□ □□□」, 『□□□□』 8□, □□□□□□□, 1997

『□□□□』 25□, □□□□□ □□□, 1991

□□□, 『□□ □□□□□』, □□□□□□□□□□□□□, 1982

□□□ □□ □□□□

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

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

□□ □□□ □□□□□□□□□□ <http://blog.daum.net/saju9101/6702284>

□□ □□ □□□□□□□□□□ <http://cafe.daum.net/gimadea>

□□□□□, <http://jeejee.name/entry> (□□ □□)

Abstract (英文摘要·中译)

大巡思想的循环经济观研究

A Study on the View of Cyclic Economics in Daesoon Thought

崔原赫 (Won-Hyuk Choi)

大巡神学科 (Dept. of Daesoon Theology)

大真大学校研究生院 (Graduate School of Daejin University)

“大巡”中的“巡 (Soon, 巡)”一字, 具有“循环”或“周期性运动”之意——这是使每一个人、每一个国家在包括经济在内的人生一切方面都成为赢家的唯一方法。《典经》(Daesoon Sutra) 中那段广为人知的引文“我之事, 乃在他人将死之时求得善生、在他人安生之时享受荣华福祿者也”, 实际上昭示着: 在大巡思想 (Daesoonism) 中, 经济应被视为重要之事。如今已很难找到许多仍记得“经济学起源于宗教之循环思想”的人。正如马克斯·韦伯在其著作《新教伦理与资本主义精神》中所指出的, 今日资本主义之原初概念可追溯至新教徒的禁欲主义, 鲜有人否认其劳动伦理对资本主义之发展影响巨大。如同西方世界的新教一样, 东方世界的儒教、佛教与道教也曾作为

经济发展的原动力发挥作用。因此，我们可以主张：经济思想与宗教思想密切相关。

近来在韩国、日本、中国等东方国家所见的迅速而稳健的经济发展，使人重新将那些东方宗教视为崭新而有前景的经济思想。儒教、佛教、道教这三大东方宗教，曾成功确立了“从宗教经由伦理而至经济”的良性循环：宗教促进伦理，伦理发展经济。但当近代化时期临近之际，它们最终未能作为有效的经济推动动机而发挥作用。这并非因为那些东方宗教存在任何理论上的局限。三大宗教在生活的诸多领域，与“迅速且压倒性地开始传入东方世界”的西方新教发生了冲突。西方宗教以近代及其后更为复杂的经济体系而做了更充分的准备。三大东方宗教旧有的良性循环，对于崭新的世界经济体系仍维持原状、未予更改，于是它们无法应对近代化新时代的经济问题。

韩国、日本、中国经由以西方世界为基础之经济的漫长萧条岁月所成就的迅速而稳健的经济发展，使经济学家们想到一种强有力的可能性：儒教、佛教等三大传统东方宗教，可能在后现代世界中孕育出崭新的经济范式。

大巡思想所蕴含的循环经济思想包含如下教导：“钱乃依循环之理而生、而用之物。大智如天地，有四季，有春夏秋冬之相；其次之智如日月，呈现天上月之变化——生、长、转、降；大智如鬼神，呈现人之四种祸福。”大巡思想的循环经济观主张：将长久陷于困境的世界经济，置于“始于冬（道教）、经春（儒教）、再经夏（基督教）而至秋（佛教）、复又至春……”这一“最高智慧之持续循环”的过程之中，从而拯救世界经济。这是一种前所未有的崭新经济思想，却仍立足于“以宗教为基础之经济思想”的传统观念之上。

大巡思想称，利玛窦（利马窦）借东方文明神之助，在西方世界开启了文化的新纪元。它还指出，当今西方世界的国家繁荣与军事力量之所以可能，是因为它拥有由自由主义（取自道教）、功利主义（取自儒教）、社会契约原理（取自佛教）、共同体主义（取自西方基督教）所构成的经济伦理。大巡思想主张：今日这四种正逐渐丧失其有效功能的经济伦理之问题，可通过适用大巡思想的后现代循环经济原理而加以处理——该原理被认为是克服“对异己零容忍”这一近代思想的唯一解法。

宗教、伦理与经济彼此密切相关，这一点此前已多有论述。但“伦理与经济所赖以基的四大著名宗教，实际上如一年四季般循环”这一主张，则极富创见、前所未有的。依据大巡式的经济循环观，货币、语言、无意识三者彼此循环，正如伦理与经济彼此循环一样。

韩国传统医学认为，一切疾病皆可通过维持良好的血液循环而治愈。大巡式的经济循环观同样能为我们一直面对并备受其苦的现代经济问题——动机之缺失、伦理之缺失、毫无根据且零容忍的意识形态、以及环境问题（这一切据信皆由经济循环之失败所致）——提供崭新而恰当的解决方案。

所有这些，皆可依大巡思想之主要宗旨——阴阳合德（Eum
Hapdeok, 阴与阳的圆满之德）、神人调化（Shin
Johwa, 神与人的和谐）、解冤相生（Haewon
Sangsaeng, 通过化解怨恨而共生）、道通真境（Dotong
Jingyeong, 道的真正统一之境）——使四大宗教循环，从而得到妥善解决。 Yang
In