

日韓の近代化における利他思想の比較文化的考察
—沈大允と廣池千九郎の道徳・倫理思想を中心に—

金 聖哲

キーワード：近代化、沈大允、廣池千九郎、利他思想、最高道徳、福利

要旨

アメリカ型資本主義を中心とする新自由主義は、自己利益だけを追求する「自由」の拡大とともに、世界中における利潤獲得競争の激化を招き、各国間の富の格差の拡大、貧困、不平等、不公正の蔓延など、多くの難問を生み出している。

時代を遡れば、19世紀のフランスの学者 A・コントは、蔓延していた利己主義(egoism)へ対抗概念として「利他主義」(altruism)という造語を考え出したのである。もちろん、利他主義の中核をなす「利他愛」は19世紀の産物ではなく、すでにキリスト教の「隣人愛」、仏教の「慈悲」、儒教の「仁」などで表される概念の中に内包されている。

さて、アメリカ型市場主義がグローバル化の波に乗って世界を席卷している昨今の状況は、19世紀以来、アジア諸国、特に韓国と日本において、いわゆる「ウエスタン・インパクト」によって近代化がなされた状況と非常に似ている部分がある。当時、西洋文化・文明の挑戦に対し、日韓両国がどのように対応し、いかなる思想的基盤によって、いかに自国のアイデンティティを確立するか、ということであった。

本論では、そのような近代化の時代の中にあつて、独自の道徳・倫理思想を確立し、それによって自国民を啓蒙しようとした思想家として、韓国の沈大允(1806年～1872年)と日本の廣池千九郎(1866年～1938年)に注目したいと思う。本論では、沈大允と廣池千九郎のそれぞれの利他思想を、その時代的背景も管見しながら、比較検討する。

はじめに

アメリカ型資本主義を中心とする新自由主義は、より大きな経済活動の自由と市場を求めながら、急速にその勢力を伸ばしてきた。その一方で、このように自己利益だけを追求する「自由」の拡大は、世界中における利潤獲得競争の激化を招き、各国間の富の格差の拡大、貧困、不平等、不公正の蔓延など、多くの難問を生み出している。とりわけ、このような競争が激化すると、自国さえよければ良いという利己主義的傾向にさらに拍車がかかり、共同体意識、連帯感、公益、道徳、倫理、正義など、本来

人間が追求すべき価値実現への努力がなおざりにされる傾向がみられる。²

このようにアメリカを中心とするグローバル化は、経済活動の場のみならず、時として「文明の衝突」とも形容されるように、特にアジア諸国においては、欧米の革新思想と東洋の伝統思想の相克という様相を呈し、思想的混乱をもたらすことも少なくない。

もちろん、西洋にも利他主義の思想的伝統は存在する。時代を遡れば、自己の利益を犠牲にしても他人の利益・幸福を求めるべきだと主張した19世紀のフランスの学者A・コントは、ラテン語の「他者」(alter)を語源とし、当時、蔓延していた利己主義(egoism)へ対抗概念として「利他主義」(altruism)という造語を考え出したのである。³ もちろん、利他主義の中核をなす「利他愛」は19世紀の産物ではなく、すでにキリスト教の「隣人愛」、仏教の「慈悲」、儒教の「仁」などで表される概念の中に内包されている。しかし、それぞれの利他愛は各宗教的共同体の中だけで機能する場合も少なくなく、それが他宗教や他の思想体系と対峙するとき、必ずしも宗教的対立や紛争の抑止力にはなりえないことは周知の通りである。

さて、アメリカ型市場主義がグローバル化の波に乗って世界を席卷している昨今の状況は、19世紀以来、アジア諸国、特に韓国と日本において、いわゆる「ウエスタン・インパクト」によって近代化がなされた状況と非常に似ている部分がある。当時、西洋諸国による自由・平等主義、貿易拡大、宗教の普及は、韓国と日本の両国において伝統的道德観の混乱をもたらし、個人主義の浸透と伝統的宗教の世俗化にますます拍車をかけたといっても過言ではない。

このように急変する近代化の状況の中での最大の問題のひとつは、そのような西洋文化・文明の挑戦に対し、日韓両国がどのように対応し、いかなる思想的基盤によって、いかに自国のアイデンティティーを確立するか、ということであった。本論では、そのような近代化の時代の中であって、独自の道德・倫理思想を確立し、それによって自国民を啓蒙しようとした思想家として、韓国の沈大允(1806年～1872年)と日本の廣池千九郎(1866年～1938年)に注目したいと思う。当時、沈大允と廣池千九郎は、ともに自国の伝統的価値観を浸食する西洋の近代的利己主義思想の蔓延を憂慮し、前者は『福利全書』を、後者は『道德科学の論文』を著して自国民に「利他思想」による啓蒙と道德実践の必要性を提唱した。モラルハザードと言われている現代において、前者の福利思想、後者の道德・倫理思想は、日韓両国で注目されつつある。

本論では、沈大允と廣池千九郎のそれぞれの利他思想を、その時代的背景も管見しながら、比較検討してみたい。

1. 韓国の近代化における利他思想 - 沈大允と『福利全書』

沈大允(シムデユン 1806年～1872年)は、儒教の基本的文献である經書に基づき、新たな道德観の確立とその提示を通じて、当時の朝鮮で盛んであった「西学」、つまり

カトリックの宗教活動および西洋思想の導入が韓国内に引き起こした思想的混乱を解決しようとした 19 世紀の経学者である。そのような沈の道德・倫理想を要約したのが、その代表的著作の『福利全書』である。以下では、まず沈大允の生涯を管見し、あわせて『福利全書』の中に見られる彼の利他思想を明らかにしたい。

1.1 沈大允とその時代

沈大允は、19 世紀に経学においてかなりの業績を残したものの、朝鮮ではその学問的業績は正当な評価を受けず、その名さえ世に知られていなかった。事実、沈に注目したのは朝鮮人ではなく、日本の研究者であり、1953 年、日本の朝鮮学研究者である高橋亨(1878 年～1967 年)が、沈大允を陽明学者として紹介した。その後、『韓国経学資料集成』の編纂課程の中で、ようやく沈の名が表舞台に登場するようになった。

沈大允の生涯については、名門の少論家であったことぐらいで、詳しい記録がほとんど残っていない。名門の出で家柄は良かったけれども、曾祖父の代の時、党争によって廢族となり、その後、京畿道安城で商店、木工所、薬屋などを営んでいる。こうした有為転変の家庭状況にあったにもかかわらず、沈は学問をこころぎし、37 歳から 57 歳にかけて、四書や五経の研究と経学に関する著述作業に没頭した。その代表作としては、『中庸訓義』(1836 年)、『大側新書』(1854 年)、『福利全書』(1862 年)などがある。

次に時代背景を見ておくと、沈の生きた時代、すなわち 19 世紀初頭の朝鮮には、欧米列強の介入による近代化の波が打ち寄せ始めていた。それまで約 500 年間にわたって朝鮮王朝(1392 年～1910 年)を支えてきた理念的主体は朱子学であり、当然、新しい動きに対しては摩擦も生まれ、抵抗もあった。そのような朝鮮王朝による欧米列強への対抗姿勢の表れは、衛正斥邪思想に見ることができよう。衛正斥邪思想とは主に朝鮮の末期に起こった思想傾向である。『正』と『邪』との厳格な区別の上に成り立つもので正しいものを守り、邪悪なものを斥けるとの意味である。

ただし、さらに正確に言うと、西学の朝鮮への影響は、19 世紀になって始まったわけではない。実際には、19 世紀の近代化の 200 年も前、すなわち 17 世紀初頭から、中国を通じて西学、特に西洋の科学技術が朝鮮に流入し、その研究が芽生えていた。朝鮮において西学とは、カトリックの思想であり、西洋の学問であり、科学技術であった。さらに、18 世紀には、西学によってもたらされた社会的矛盾を克服しようとする実学者たちによって、西学における科学技術的側面、および宗教的側面であるカトリック教学に対し、多様な関心が呼び起こされるようになった。とりわけ、実学志向の学者の中でも、星湖学一派は、西学の科学技術研究から宗教研究へと関心を移し、学問よりも信仰に没頭し、カトリックの信仰運動を引き起こした。しかし、カトリック信仰による祖先祭祀の拒否は、朝鮮の伝統的な儒教的意識や生活様式に対する挑戦であり、支配体制に対する脅威でもあった。

そのような時代の潮流の中、1790年、北京教会は朝鮮で祖先祭祀を行わないよう指示を出し、1791年には、位牌を含めた祭祀が廃されるという事件が起こった。いわゆる珍山事件である。これを皮切りに、1801年の辛酉教難、1839年の己亥教難、1846年の丙午教難の迫害と、宗教的闘争が激化、続発してゆく。

朝鮮政府は、カトリック教徒を弾圧し、多くのカトリック教徒を虐殺した。当時、カトリック教の布教による人命軽視の風潮を憂慮したからである。

“생각컨대 ‘우리 도’ (五道:유교를 가리킴)가 불분명하게 된 것은 맹자 이후 수천년이라. 세속의 敗亂이 극에 달했다 하겠는데 근래 西学이라 일컫는 일종의 邪說이 틈을 타서 일어나 우리 백성을 침혹하고 있다. 나는 우리 백성이 형편없이 되어가는데 바라만 보고 앉아서 구하려 하지 않기는 차마 할 수 없는 노릇이다.”⁷

「考えて見れば、我々の道(五道、すなわち儒教を示す)が不明になってから、孟子以来、数千年の時が流れている。世俗の敗亂が極に達したこともあるが、近来、西学という一種の邪説が、その間隙を狙って勃興し、我々の民を眩惑しているからだ。私は、我々の民が墮落して行くのをただ座して眺めることだけは、どうしてもできないのである。」

つまり、ここでの西学とはカトリックの教学のことを主として言うのだが 沈は、それが民衆の間で普及することを異端の教説の流布だとして警戒し、世俗の敗亂の原因になっていると批判しているのである。

しかし、1866年の丙寅教難の大迫害によって、9人のフランス宣教師や数千人の朝鮮人カトリック教徒が犠牲になり、その時、難を逃れて朝鮮を脱出したフランス宣教師たちによって、カトリック教徒迫害の事実が明らかになった。これに対し、フランス軍は、仁川の江華府を占領し、同国人殺害に対する賠償、責任者の処罰、通商条約の締結などを要求した。しかし、朝鮮政府はこれらの要求を拒否し、二万の兵を動員してフランス軍を退けた。

同じく 1866年、アメリカの商船ゼネラル・シャマン号が大同江に侵入し、通商とキリスト教布教を要求したが、拒否されると朝鮮人の民衆を焼き打ちにした。その対抗処置として、朝鮮側も、ゼネラル・シャマン号の乗組員全員を殺害し、船を焼き払った。1871年、アメリカはシャマン号事件を口実にして謝罪と通商を求め、江華島を襲撃したが、朝鮮政府の交易拒否の政策と民衆の抵抗にあい、アメリカは撤去を余儀なくされた。当時、帝国主義的な欧米列強は、平等と自由主義の御旗を立てて開国要求をしながら、その一方で、カトリックの司祭や宣教師も送りこんできたのだ。その後には、資本主義的取引の拡張と大砲及び軍艦をひかえた砲艦外交が準備されていた

のだ。

このような欧米列強との抗争を契機として、朝鮮王朝は衛正斥邪思想に基づく鎖国政策をますます固めつつあり、同時に反カトリック的、反欧米的性格を帯びつつあった。このような思想的傾向に拍車がかかった背景としては、1840年、欧米列強のイギリスが清とアヘン戦争を引き起こし、1860年、北京条約が締結されたという事件があったことが考えられる。この事件は、朝鮮の衛正斥邪派にとって、華夷思想を一層強める契機となった。さらに彼らは、朱子学の正統主義に対立していた実学者たちの西学研究を反朱子学的傾向と認識し、異端、邪説として排斥した。

しかし、朝鮮にすでにカトリック教学と歩調を合わせて根を下ろしていた西学思想は、反朱子学的な実学者たちによって、「経世致用、利用厚生、実事求是」という近代的理念に基づく実学思想へと発展し、その後、開化思想に影響を及ぼすにいたる。

このように、西学とりわけカトリック思想が、多くの人々に急速に伝わった要因のひとつには、勢道政治による党争とそれによる民衆生活の困窮が考えられる。当時、儒学あるいは朱子学の持つ正当性というものは、本来なら指導層に対する道徳的品性の向上の原理として作用すべきものであるのに、実際は、実践的であるよりイデオロギー的であった。儒教を信奉する官僚エリート両班は、権力の争いに終始し、その結果、両班社会の崩壊を招き、土地、奴婢体制が乱れ、ついに民衆の生活も苦しくなった。つまり、知識人たちが朱子学に対して思想的懐疑感を抱いたことと、民衆が両班階層の支配によって辛酸をなめていたことが、カトリック思想を急速に普及させた原因だったのである。

こうした信仰運動は、社会的抵抗や改革へとその形態を変化させ、洪景來の乱(1860年)や晉州民の乱(1862年)など、農村を中心とした民衆の反乱が頻繁に起きる誘因となった。その一方で、カトリック教学や西学に対立する新たな民族信仰として東学(1860年)が、崔濟愚(チェゼウ 1824年～1864年)によって創始され、やがて東学運動へと発展してゆくことになる。¹⁰⁾

沈大允は、このような思想的対立の状況を朝鮮における亡国の危機と認識しており、その危機の震源地はまさに朱子学とカトリック思想にあると批判しているのだ。

“뜰에 진짜 토끼가 있어서가 아니라 그 의심으로 인하여 없는 데도 있는 것처럼 되는 것이다. 옆에 있는 사람이 없다고 말하면 더욱 더 자세히 주시하여 더욱 있는 듯한 착각에 빠지게 된다. 자기에 대한 주장이 더욱 더 강해지면 죽을 때까지 이러한 의혹은 풀리지 않는다.”¹¹⁾

「庭に本物の兎がいるのではなく、いると思っていると、いないにもかかわらず、いるように見えるのである。隣の人がいらないと言えば、より注目するために、最もいるような錯覚に落ちてしまう。自分への意見が強くなれば、なるほど、死

ぬまでこのような疑惑は解けていない。」

つまり、士大夫、知識人、民衆など誰もが、各自における本来の「生」の価値を忘れてしまい、自暴自棄という状況に落ち込んでいると判断し、その要因によって民乱が起きていると言うのである。とりわけ、朱子学を盲信する儒学者たちを「世儒」と称し、「士農工商は、各自の職分をわきまえて暮らす」のが前提であるとし、「士は道を行って、世の中を直す事が職分なのに…職分を怠って、食べ物盗み、名誉まで盗んでいるので、この者は、天下の大敵である¹²」と批判している。当時、勢道政権に寄生している朱子学者たちを「世儒」あるいは「大敵」と非難し、このような傾向に対して警鐘を鳴らしていたのである。

その一方で、欧米のカトリックの思想によって朝鮮の社会が革新されることにより、朝鮮の儒教的伝統が廃れてゆく危機的状況にあると沈大允は見ていた。儒教的価値観の崩壊で政治体制は硬直し、民衆は動揺し、階級間で利己主義が蔓延していた。そのようなカトリック思想の浸食による儒教的価値体系の瓦解という危機状況を乗り越えるため、沈は、民衆にそれに対抗する思想的基盤を教えるために『福利全書』を完成させたのである。

1.2 沈大允における「福利」

序文と12の章から構成される『福利全書』は、1862年、沈大允が57歳の時に著した書物である。沈はその20年前の37歳の時、生命を脅かすような大病を患い、生涯の総決算とすべき学問的成果を後世に残す志を立てた。そして経学を通じて探ってきた思想的原理をまとめ、カトリック教学に対峙するものとして提示したのだ。

ここで言う「福利」とは「利害禍福」という言葉の略で、「害」と「禍」を避けて「福」と「利」を求める方法を意味する。つまり、「福利」というのは、人間の幸福と利益を最高の価値とする「福善禍淫」の思想に基づいているのである。

沈大允は、「天道には禍福があるため、善に福を与えて、淫に禍を与える¹³」と述べ、とりわけ「鬼は、禍福の主である。人は、陽界の用を行い、天地万物における利害の権限を主動し、鬼は陰界の用を行って、天地万物における禍福の権限を主動する¹⁴」と「福利」について説明している。つまり、天と鬼が「禍福」の主体であり、人は「利害」の主体であるので、人が「利益」を求め、「害」を避ければ、「善」として「福」を享受するというのである。

このように『福利全書』では、「福」と「利」の概念に基づき、現世の「利益」と来世の「禍福」の関係性を述べている。さらに、仏教的な福利の思想に基づきつつ、儒教の経傳の要旨が解釈され、民衆に対する生活の指針書として提示されている。沈は『福利全書』の序文で、本書を著述した背景に関して、次のように述べている。

“성인의 복교가 경전에 갖추어 있으니 재주가 뛰어나 배울 수 있는 자는 힘을 쏟을 수 있지만…배우지 못하는 어리석은 백성은 깨우칠 방도가 없다. …사람으로서 무도한 것은 아무것도 모르는 금수 만도 못 하며, 사람으로서 금수만 못하다면 태어나지 않은 것이 낫다는 뜻이다. 아아, 이 백성은 가르침이 없어서는 안 된다. 이제 경전의 중요한 뜻을 취하여 그 내용을 간략하면서도 상세히 하여 알기 쉽게 해서 후세 어리석은 백성의 참된 경전으로 삼아 혼미한 방향을 제시해 주고자 한다. 그리하여 천하 만세의 백성이 모두 그 복리를 누리고 양화를 면할 수 있게 하고자 ‘복리전서’ 라고 이름을 지었다.”⁵

「経傳には、聖人の福教が記されているので、才能が豊かで、学ぶ力のある者は努力できるが…学ぶことができない愚民には、教授する方法がない。…人として無道ならば、無知な禽獸よりも劣り、人として禽獸より劣れば、生まれぬ方がましだ。ああ、この民には教学がなければならない。これから経傳の重要な要点を取り上げ、その内容を、容易に、詳細に、誰も分かるように解き明し、万世の愚民に対し真の経傳を通じて混迷の現実を示そうとする。それで、天下万世に民が、皆福利を享受して、殃禍を免れるようにとの思いから、本を『福利全書』と名付けたのである。」

このように次は『福利全書』を世に出し、当時の朝鮮の内外の諸問題を「福利」思想によって解決しようとしたのである。

外的には、来世の救済を信じる新たなカトリック思想の矛盾を明らかにし、すでに民衆の精神生活に根付いていた仏教的、シャーマニズム的な「鬼神論」を現世・来世観に結び付け、とりわけ因果応報と輪回思想をその思想的基盤として対応させている。また、内的には、朱子学的な人間観には異議を唱え、人間の道徳性よりも主体性と個性を尊重し、それによって名誉と利益を求める欲望こそ、人間が追求すべき本質として、民衆が目指すべき実践的徳徳を提示している。

さらに、沈大允は、民衆に対し、自らが「儒家の経傳」としてまとめた『福利全書』を繰り返し読むべきであると訴えている。

“한 번 읽으면 한 번의 복리를 얻을 것이요, 열 번 읽으면 열 번의 복리를 얻을 것이라, 읽기를 많이 할 수록 복리도 더욱 두터워질 것이다. 행하기를 한 푼을 하면 한 푼의 복리를 얻을 지라 행하기를 열 푼을 하면 열 푼의 복리를 얻을 지라, 더욱 부지런히 하면 복리 또한 더욱 쌓일 것이다.”⁶

「一回読めば、一回の福利を得て、10回読めば、10回の福利を得るので、読め

ば読むほど、福利もより厚くなる。10の単位のある行いをすれば、10単位のある福利を得るので、より勤勉に行えば、福利もより厚くなる。」

つまり、「悟り」を意味する「知」や、その「知」を實踐する「行」を同時に強調しており、人間の「生」の在り方は、来世ではなく、現世にあると見ているのである。

以上のように、沈大允の「福利」の思想は、人間の現実に実践の場を求める点で、従来の朱子学の「道徳的理想主義」とは対立する。これを「利」と「義」の関係で捉えれば、「利」すれば「義」を重んじ、「義」を重んじれば「利」と言うように、現実における「利益」と「道徳」は対立せず、両立可能であるとし、民衆のための実践的、功利的思想を提唱しているのである。

1.3 沈大允における利他思想

沈大允における思想の中核にあるのは、「利」つまり「利益」という考え方である。沈は「利は善であり、害は不善であり、物を利することを善といい、物を害することを悪という¹⁷」と述べている。つまり、人間にとっても、万物においても、「利益」を得ることは「善」の實踐の結果として捉えているのである。

儒学の始祖たる孔子は「君子は義に喻り、小人は利に喻る¹⁸」と述べ、孟子は孔子を継承し、「王何ぞ必ずしも利を曰わん。亦仁義あるのみ¹⁹」と述べた。また荀子も、「義を重んじ、利を軽んじる²⁰」という言葉を残している。漢代になっても、董仲舒は「義が人を養うことは、利と財より大きく厚い²¹」と述べている。その後 宋代の朱子も、「仁義は人心の固有に根ざす。天理の公なり。利心は物我の相形に生ず。人欲の私なり。天理に循ふは、則ち利を求めざるも自づと利せざること無し。人欲に徇ふは、則ち利を求め、未だ得ずして、害已に之に随ふ。所謂、毫釐の差、千里の繆²²」と、その根本的思想を継承している。

このように「利」は、儒学思想の中心テーマとして、「義」、「仁義」という道徳概念と対立関係にあり、道徳の統制下に位置付けられている。とりわけ、朱子では、人間の本性における「義」を肯定し、それをさらに「理」と結び付けた。

しかし、沈大允は、「人が利益を好み、名誉を好むことは、天性である²³」とし、「欲求は、天が命じた本性である²⁴」と「利」と「欲求」を肯定的に評価する。さらに、「人は欲望がなければ、木石と同じである。言動とともに、視覚、聴覚、思考、食、性は、欲望があるから作用するのである。人として欲望がなければ、どうして人と言えようか²⁵」と明言し、「利」と「欲」とを結び付けた。

このように、沈は、「欲」が人間の本性であると強調する。その中でも、「利益」と「名誉」の追求を重視し、もし人が「名誉」を追求しなければ禽獣と同じであり、「利益」を追求しなければ禽獣より劣るという。

ところが、沈大允はその一方で、「利という本質からして、他人が利すれば自己には

害となり、自己が利すれば他人に害となるため、双方ともに満足させることは難しい」と、利の追究の困難さも認めている。そしてこの難題に対する解決の方法として提示するのが、「忠恕」の精神である。

「忠恕」というのは、儒学道を実践する上での方法論である。孔子は「我道は、一貫している」と悟り、曾子はこれを、「忠恕」と捉えた。

「忠恕」について、沈大允は「それ恕か。己の欲せざることを人に施すことなかれ」と説明している。また、利との関連で「人性は、利を欲するため、忠恕は利を追求する道理である」と説明している。己の利を欲する心を抱きつつ、他とともに利を得るという「與人同利」がそれにあたる。

沈大允は、この「同利」を得るために、次のように訴えている。

“다른 사람과 이를 함께 하는 것은 지극히 공변된 도리이다. 이란 물건을 남에게 이로우면 나에게 해롭고 나에게 이로우면 남에게 해로워서 둘 다 온전할 수 없는 것인데 어떻게 해야 함께 할 수 있는가? 일 가운데 나와 남이 모두 이로운 것이 있으면 빨리 해야 하고 나에게 이로우면서도 남을 해하지 않고 남에게 이로우면서도 나를 해하지 않는다면 빨리 해야 한다. 나에게 이ro움은 많으나 남을 해함이 적고 남에게 이ro움이 많으나 나를 해함이 적다면 또한 해야 한다. 나에게 이롭지만 남을 해함이 심하고 남에게 이롭지만 나를 해함이 심하거든 행해서는 안된다. 나와 남을 저울질해보아서 어느 한편으로 편벽되어 치우치지 않는다면 이것이 이를 함께 하는 지극히 공변된 도리이다.”

「如何にして人々とともに利益を図ることができるか、如何なる仕事でも己と他とともに利すれば、すぐに行うべきであり、また己を利して他を害さなければ、他を利して己を害さなければ、すぐに行うべきである。己を利すること多く他を害すること少なきことあれば、あるいは他を利すること多く己を害すること少なきことあれば、さらに速やかに行うべきである。己を利すれども他を害すること甚だしければ、あるいは他を利すれども己を害することが甚だしければ、行ってはいけぬ。他と己の理解を計り、一方に偏らないようにするのが至公之道である。」

つまり、他者とともに「利」を図るという「與人同利」を主張しているのである。双方が利害関係において対立する場合は「同利至公」を実践し、自己、あるいは他者が一方的犠牲を払うのではなく、相互補完的に利を得ることを目指しており、それが「忠恕」の道、「中庸」の道だと考えたのである。

以上のように、沈大允のいう「利」の追求は、同時に「利すれば、義を重んじる」

ということを意味し、「福利」の思想を基に利益と道徳を結び付けようとしたのである。その際、「利益」の「量」は、「道徳」の「質」によって変わることを前提としており、正当な利益を得るには、「忠恕」と「中庸」によって、「與人同利」を追求するしかないと考えた。それが、沈大允における「利他思想」である。

2. 日本の近代化における利他思想 - 廣池千九郎の道徳・倫理思想

廣池千九郎も、沈と同じように、明治・大正・昭和にかけての日本の近代化の過程において、欧米の近代的な経済思想や道徳観の挑戦を受けつつ、独自の道徳一体の思想の構築とその実践を模索している。その結果として人類共通の道徳的原理の確立を目指す廣池は、病がもたらした宗教的ともいえる体験を契機にして、それまで蓄積した学識と知識を集大成し「道徳科学(morality)」を創立した。道徳科学とは、因習的道徳(廣池のいう「普通道徳」と世界の諸聖人が実行した道徳(廣池のいう「最高道徳」)の実質・原理・内容を比較検討し、その道徳実行の効果を科学的に検証しようとする学問である。さらにその普遍的な道徳的・倫理的原理の探求を単に机上の学問で終わらせることなく、実生活に応用して、その時代が抱える様々な諸問題を解決しようと試みたところに廣池の真骨頂があると言えよう。中でも、労働問題に対する道徳的解決の提唱は注目に値する。

以下では、まず当時の時代背景を管見した後、時代の子でもある廣池が打ち立てた比較道徳的視点から、その利他思想を考察したい。

2.1 廣池千九郎とその時代

廣池千九郎は、慶応2年(1866年)、現在の大分県中津市に生まれた。それまで教育者、歴史研究者として研鑽を積んできた廣池だが、学問的に大きな転機が訪れるのは、明治29年(1896年)上京し、日本最大の百科事典といわれる『古事類苑』の編纂に従事してからであろう。その後、『支那文典』、『東洋法制史論』、『日本文法にてをはの研究』など数々の著書を公刊している。

そして大正元年12月10日、「支那古代親族法の研究」を主論文とし「支那喪服制度の研究」と「韓国親族法親等制度の研究」の二部を副論文として、学位論文を東京帝国大学へ提出し、学位授与の知らせを受ける。ところが、法学博士の学位授与と時を同じくして致命的な大病にかかり、それを機に、今までの学究生活は自己の名誉と利益のための利己的な活動にすぎなかったと反省する。さらに、これからは自分が修めた学問を人類社会のために役立てると誓い、「我幸いにして大患を得たり」との宗教的自覚に到達し、奇跡的に一命を取り留める。さらに、それまでに蓄積してきた幅広い学識や知見を統合して「モラロジー」(道徳科学)という新たな学問を樹立し、それによって、政治・経済問題に対する道徳的解決に着手したのである。その後、昭和10年(1935年)、千葉県柏市に私塾「道徳科学専攻塾」を開塾し、学校教育と社会人教育

によって組織的に道德教育を展開しようとしたが、その3年後、72歳で他界した。

廣池千九郎が生まれた慶応2年(1866年)は、日本の政治体制がパラダイムの大転換を経験する時代、すなわち、それまで日本を統一してきた徳川幕藩体制が終焉を迎えようとする激動の時代であった。その2年後の慶応4年(1868年)、時代は明治へと移り、版籍奉還、廃藩置県という大変革が行われると、それとともに一気に西洋文明が日本へと押し寄せ、近代化への様々な動きが展開されるのである。廣池は、こうした「文明開化」といわれる、新しい時代の息吹を感じつつ成長していったのである。

日本に近代化と文明開化を迫った要因の一つは、日本の封建主義体制を圧迫する西欧列強の帝国主義と資本主義であった。これに対し明治政府は、「王政復古」と「革新」、すなわち「富国強兵」と「殖産興業」などの改革によって近代国家建設を目指したのである。³¹ その結果、身分制度が解体、再編され、国民国家が形成され、近代日本は、世界の国家システムに組み入れられることになった。当時、開国の意味には「自己を外つまり国際社会に開くと同時に国際社会にたいして自己を国=統一国家として画するという両面性」が内包されており、「その両面の課題に直面したのがアジアの『後進』地域に共通する運命」であったが、「この運命に倒されずに、これを自主的にきりひらいたのは、19世紀においては、日本だけ」³²であった。

ところが、こうした近代化は、欧米の文明に対する反発と同時に日本的伝統の尊重を生み出した。日本政府は、近代的な天皇と帝国憲法の両面をもつことで、国民を統合する機能を果たそうとした。

前述した『古事類苑』の編纂も、神宮司庁による国家的事業であったが、そのような政策の一環と考えられるだろう。廣池は、その編纂員として明治28年(1895年)に招聘され13年間にわたり編纂に参加した。さらに廣池は中国法制史の研究を始め、『東洋法制史序論』(明治38年、1905年)を発表した。廣池は其中で、「中正、平均」の意義を有するとともに「天道」とも捉えうる中国の「法」の意味と、「ノリ」の意義を有し「天皇の命令」とも捉えうる日本の「法」の意味を対比させ、中国と日本の「国体」の相違を考察している。さらに、『東洋法制史序論』の研究の一環として「日本の国体研究」も行い、とりわけ、日本皇室の祖神を祀る神道への関心を高めるようになる。この神道思想、仏教思想、儒教思想の研究は、「モラロジー(道德科学)」における諸聖人の事績研究へと発展する。³³

当時の時代背景はというと、日本は日清、日露戦争の勝利で国家の近代化が達成されたという認識は生まれていたものの、その一方で、帝国主義に対する社会主義的運動や大衆社会化の急速な進展を伴いながら大正時代に至ることになる。一例をあげれば、日露戦争の終結後、アメリカで締結した講和条約に賠償金が盛り込まれなかったことに不満を持っていた人々が、東京の日比谷公園に集結して大国民集会を開いた。この事件を端に、名古屋、京都、神戸などの大都市では、電車、ガス、電気などの公的企業をめぐる全国的な住民運動や、三菱長崎造船所、足尾高山、別子銅山罷業など

労働運動が展開された。とりわけ、一般大衆は、労働運動に目覚めた社会主義者たちと連携して、足尾高山、別子銅山罷業などの労働運動を盛りたてた。³⁴

大正3年(1914年)、第一次世界大戦がヨーロッパで勃発すると、アメリカが連合軍側に加わり参戦した。このアメリカの参戦が、連合国側を勝利に導く決定的な要因となったことから、日本の国内ではアメリカ発の「民主主義」つまり「デモクラシー」という言葉が、吉野作造(明治11年～昭和8年、1878年～1933年)らによって浸透し始める。

アメリカの思想的・文化的影響は大正時代に顕著に表れるが、これは日本だけに限ったことではなく、当時の世界的な現象でもあった。第一次世界大戦でヨーロッパ的世界秩序が解体されると、アメリカの思想的・文化的影響がヨーロッパに及ぶようになったわけだが、それまでヨーロッパの国際秩序に組み込まれていた日本も、当然のこと、例外ではなかったのである。日本でも、アメリカ型の文化モデルは、20世紀における新資本主義の最先端をいく文化として受容され、ヨーロッパ型文化モデルにとって代わることになる。

しかし、急進的な資本主義思想の流入は、社会主義思想との対立を引き起こすことになった。とりわけ、大戦景気による経済界の好況の中で資本主義社会が発達することは、資本家と労働者の利害対立という資本主義に内在する矛盾を顕在化させることとなり、その具体的展開として、労働問題が社会的問題と化していた。

当時、廣池の関心は純学究的な道徳研究よりも実際の経済活動における道徳原理の展開へと移り、労働問題の解決にも強い関心を抱いていた。廣池は、労働問題について、次のように述べている。

「労働問題における道徳主義は科学的にあらず、したがってそのこれが任に当たる人格の消長とその成績とは比例するものなれば、真に工業の発達と人類に幸福とを増進する方法は権利義務によりて、資本家側の暴力に対抗せざるべからずと申しおり候。…しかしながらこれただ半面の真理のみ、一時の解決法たるのみにして全般的根本的の解決法にはこれなく候。…根本的永久的解決法としては、道徳注意によらざるべからざることは、東西過去の歴史と小生年来の研究、実験とに徴して明白なることにこれあり候。(中略)

道徳主義の解決法は、資本家側、労働者側、ともに犠牲の観念にもとづき、わが建国の精神、各宗教の天啓ないし最新科学の道徳観たる慈悲寛大自己反省の心事行為を基礎として…卓越せる道徳心をもって、専心努力して倦まざることによりて、始めて将来自家の幸福を得らるべしとの決心をもって、その職務業務に従事するにあり。労働問題を解決し、人種一般の平和と幸福とを進め、もって今日のシヴィリゼーション(Civilization)の文明をカルチュア(Culture)の文化的状態とするの途は、このほかにあることなし。」³⁵

つまり廣池は、近代の自由主義思想や資本主義思想では、労働問題の深刻化を加速させこそすれ、その解決策は見出すことは到底不可能であり、あくまでも道徳的発想による労使問題の解決しかないと主張しているのである。

こうした経済的な社会混乱の最中の昭和4年(1929年)、アメリカに端を発した世界の大恐慌は、日本社会にも深刻な影響を及ぼした。とりわけ、日本の政府による緊縮財政と節約消費の政策によって中小企業は没落し、失業者が増加し、労働争議は増加の一途をたどった。その一方で、大企業は、市場の支配力を強め、政党政治と結託したため、諸政党の深刻な腐敗を招いた。政党への国民の不信と怒りを買った政府は、大陸侵出による事態の打開と国家改造を志向していた。このような社会の危機的状況を何とか打破しようと、廣池は労働者を初め、資本家や政治家に対する道徳的啓蒙運動に着手したのだった。廣池は、当時隆盛を極めた軍国主義や偏狭な愛国思想を諷めて次のように述べている。

「さて、すべて従来の忠君もしくは愛国の思想は、人間利己心の変形たる団体心・自国自慢の心・外国に対する憤怒・怨恨・嫉妬もしくは復讐心その他不純なる利己心の基礎に立っておるのであります。されば、その究極のところに至れば一死君恩もしくは国恩に報ずるという純潔な精神状態を呈すれど、その平素における国家観念は甚だ不純なるが故に第一に、常に、国際間において相互に感精もしくは利害の衝突をなし、ついに悲惨なる国際戦争を惹起するときことが出来るのであります。」³⁶

つまり、不純な利己心の基礎に立つ愛国心は、個人の利己心を国家全体の利己心へと変貌させ、やがては国際戦争に向わせることにもなりかねない。それを防ぐには、道徳的な啓蒙活動しかない。そこで廣池は、「私は、一般の政治家・教育家・貴族・富豪・資本家・及び地主の方々が、知識・品性・努力及び物質力の四者をもって直接に速かに一般の民衆を善導されることを御願うのであります」³⁷と、まず資本家と政治家が先頭に立って、真の平和の在り方について民衆を善導するように呼びかけたのである。このように、廣池の生きた当時の日本は、第一次世界大戦後、大正、昭和の時代を通し、資本主義の興隆、それに対抗する社会主義と労働運動、そして帝国主義による戦時体制の確立など、社会的にも政治的にも大混乱が続いていた時代にあった。そうした混乱状況を打開するには、人々の道徳意識と発想の転換が必要であるとの認識から、廣池は『道徳科学の論文』を上梓し、それをテキストにして「最高道徳」の実践という新たな道徳教育・啓蒙運動を展開したのである。

2.2 廣池千九郎における「最高道徳」

『道徳科学の論文』は、1928年、廣池千九郎が、「道徳科学」(モラロジー)の創建と

ともに、人間生活における道徳の実行が、個人と人類における生存、発達、安心、平和、幸福の実現に寄与することを学術的に論じた論文である。前述したように、その核心は「最高道徳」の意義を明確にし、その道徳実行の効果を実証的・科学的に明らかにすることにある。

廣池の言う「最高道徳」とは、従来一般に行われた因習的道徳、つまり「普通道徳」ではなく、ソクラテス、イエス、釈迦、孔子、そして天照大神などの諸聖人が行った質の高い道徳を指す。

「因襲的道徳もしくは普通道徳と称せらるる道徳は、今日の文明諸民族間において行われるところのものにして、人間の自己保存の本能より出発しておるものであります。しかるに最高道徳は、日本皇室の御祖先天照大神をはじめ奉り、世界各民族の間において聖人と称せられておるところの御方々の実行せられた道徳でありまして、宇宙根本の神の心に一致する道徳であります。詳にいえば、真に一視同仁の慈悲の心をもって、人類をはじめすべての万有を愛するという道徳であって、全く利己主義を離れたるものであります。」⁹⁾

つまり、従来の因襲的道徳は、人間の自己保存の本能に基づき（その本能そのものは善でも悪でもない）、利己主義化する傾向や性格を有するが、最高道徳では、その利己心そのものを没却し、そこに利他的精神を注入しようとするのである。さらにその最高道徳の実質的な内容は「慈悲心」にあると廣池は考える。まず廣池は「慈悲」の言語学的意味を次のように説明する。

「仏教にていう慈悲の原語は、梵語の『マイトレーヤ・カルナー』(maitreya-karuna)であって、この語は『マイトレーヤ』(maitreya)と「カルナー」(karuna)との合成語であります。しこうして『マイトレーヤ』は英語の『ベネヴォレンス』(benevolence 〈善意もしくは慈憫〉)に当たり、『カルナー』は英語の『コンパッション』(compassion 〈同情もしくは憐憫〉)に当たるのでありますが、これら二語は仏教において用いらるる場合には、特にその中に救済の意味が強く、且つ深く含蓄せしめられてあります。されば古来中国及び日本にては、仏教の慈悲を『抜苦与楽』と解しておるのであります。(中略)

慈悲・仁及び愛の実質上に一貫するところの原理を抽象して、日本語により『慈悲』と名付けたのでありまして、単に仏教のいわゆる『マイトレーヤ・カルナー』を採用したのではありませぬ。しこうしてかくのごとく抽象的にして且つ普遍的の意義を含ましめました慈悲という語は、これを英語にて表す場合、本書においては『ベネヴォレンス』(benevolence)を選んで当てておきました。」⁹⁾

「慈悲」とは、相互補完的な思いやりの心であり、共存共栄を目的とする精神作用に他ならない。これは健全な経済活動においても有効であるとする廣池は、自分と相手と第三者にとって良いという意味で「三方よし」の思想を唱えている。

「人間の幸福は、自己利益によりてのみ得らるべきものでないと同じく、自己犠牲によりてのみ得らるべきものでもないであります。

完全なる経済学及び経済組織は必ず(1)自己、(2)使用人、(3)原料もしくは商品の仕入れ先、(4)販売先、(5)受容者、(6)一般会社、及び(7)以上全部を統制するところの関係に対して、その各方面がおのおのの相当の利益を得るように組織されておらなくてはならぬのであります。」⁴⁰

いずれの場合でも、最高道徳という同一の原理に則り、まず、人は自己の品性を造り、次に慈悲心をもって、相手側だけではなく、第三者、さらには利害関係者すべての前途を思いやり、利益を増進することをその行動指針とするのである。以上のように廣池の倫理・道徳思想は、自己利益だけに基ついて行動する従来の欧米の経済思想とはその性質を大きく異にするものであった。

2.3 廣池千九郎の利他思想

廣池の人間観はというと、彼自身が「人心これ危うく、道心これ微かなり」（『書経』大禹謨篇）という言葉を用いているように、自己保存の本能ならびにその延長たる利己的本能をほしいままにすれば、その身危うしとの認識に基ついている。すなわち、廣池は「元來、人間は自己保存の本能を有しておるので、この本能は人間生存の必要機能にして、これは道徳でもないが、同時に不道徳でもないのです」と述べているように、自己保存の本能そのものを否定しているのではない。問題は、その自己保存の本能が過度な欲望に変貌し、利己主義化することである。それを防ぐには、常に自己の精神作用と行為とを道徳的に善化、美化するよう努力するしかない。ここで注目したいのは、廣池が、自己保存の本能の延長にあつて自己利益のみを追求する態度である「利己」と、道徳実行の結果としての究極的自己実現というべき「己利」とを区別していることである。

「『己利』とあるはすなわち自己の利益ということではありますが、この自己の利益ということが現代人のいわゆる利己主義とは異なるのです。すなわち聖人のいわゆる利己主義は最高道徳によりて自己の最高品性を完成することです。」⁴¹

廣池のいう「己利」とは、諸聖人の教説にあるように、道徳実行による最高品性の完成を意味するわけだが、それを「天爵」と「人爵」という儒教的タームで次のよう

に説明している。

「その品性を完成せる結果は自然の爵位を神より賦与さるるのであります。かくて人爵は天爵享受の結果に付随して起り得べきものであります。ここをもって、最高道德の実行はその実行者の最高品性を完成し、ついにあらゆる永久の幸福に到達せしむるのであります。」⁴³

このように廣池は、最高道德を実行し、最高品性を完成すれば、「人爵」たる名誉・利益・財産・社会の高き地位もしくは成功は自然に獲得できると述べている。それには、まず「人爵」への欲望を捨てなければならない。最高道德実行の基礎的原理である自我の没却と品性完成の関係について、廣池はつぎのように説明する。

「そもそも自我の没却とは、自己の不完全なる先天的及び後天的原因に基づけるところの自己の精神を棄却して、神（本体）の本性すなわち自然の法則に適合するように改心することをいうのです。…故に自我の没却ということは、物質的に無一物になれとか、もしくは形式的にみだりに頭を下げよとかいうような小事ではないのです。しこうしてもっぱら人間の品性に関することであるのです。すなわちかかる精神を完成することが自己の最高品性の完成で、且つ天爵享受の方法であるというのであり、これが一切の人爵享受の原因を成すものであるのです。かくてこの自我を没却して、神の心に同化し、自然の法則に絶対的に服従することによりて、最高道德実行の基礎的原理は実現さるるのであります。この自我の没却がなくては、他にいかなる最高善を行うも、最高道德の実行は成り立たぬのであります。」⁴⁴

このような精神生活の原理を経済活動の領域において展開したのが、廣池の「道経一体」の思想である。

「諸聖人の開示せる教説及び事跡に一貫する原理としての最高道德は天地自然の法則にほかならぬのであります。しかるに、われわれ人間生活は天地自然の一部分であって、精神生活と物質生活とに分かつことが出来るのであります。しこうして、精神生活の原理は道德であり、物質生活の原理は経済であります。しかしながら、精神生活の原理たる道德と物質生活の原理たる経済とは、これを本質的に考察するときには、ともに天地自然の法則すなわち最高道德に基づくべきものであって、究極においては一体両面のものであります。されば、精神生活の原理たる道德に違背することはいうまでもなく不道德に当たるのであります。これと同様に、物質生活の原理たる経済の法則を破り、もって商・工業等において

失敗することもまた不道德に当たるのであります。従来このことが判明せざるがために、道德・宗教を説くものは、ただいたずらに物質生活をもって低級なりとしてこれを軽視し、また、一般人は物質生活を支配する原理は人間の利己的本能であると誤り考えておったのであります。』⁴⁶

つまり、人間生活の基礎は道德と經濟であり、道德を基礎として經濟活動を行うことの意味を強調しているのである。道德と經濟を対立関係ではなく、両立関係で捉えるのが、廣池の最高道德に基づく道經観であると言えよう。

以上のように廣池における「利他」思想は、最高道德の実行による「己利」の実現とともに、「自利利他」による「公利」の実現を目指すものであると言えよう。それは自らを生かし、他者も生かすということに他ならない。

おわりに

以上、沈大允と廣池千九郎の道德・倫理思想を、両国の近代化の過程において、欧米の思想的挑戦に対しいかに対応したかを、利他思想に焦点をあてて考察してみた。

まず、沈大允の場合には、欧米の宗教思想、特にカトリックの思想に対抗するものとして、儒教思想の再構築にその拠り所をもとめた。『福利全書』では、人間の「欲」をその根本条件として肯定し、「利」を追い求めることを「福利」として受容する。その上で、各自が「同利」を追い求めつつも、それを「忠恕」を通して行う点において利他関係が成立すると述べている。すなわち「義」と「利」が一致する相互補完的關係の重要性を説いているのだ。

廣池の場合には、欧米の資本主義、社会主義、帝国主義などを批判し、その欠点を補って人類の安心、平和、幸福のためには質の高い道德が必要だとして『道德科学の論文』を発表した。廣池が、西学に対して東学を対立的に捉えている沈と異なる点は、前者が近代的西洋文明の欠陥を指摘しつつも、ギリシアのソクラテスやイエス・キリストを諸聖人の範疇に入れるなど、西洋と東洋の道德思想に共通する統一原理を追求している点、そしてそのアプローチが宗教的ではなく、実践的、科学的な点である。

また、両者の違いは、その人間観と自己実現の方法にも表れている。沈の場合は、名誉欲などの人間の欲望を肯定するが、廣池の場合は人間の自己保存の本能は善でも悪でもないとして認めるものの、利己的本能は「自我没却」の対象とする。さらに廣池は「利己」と「己利」とを区別し、後者こそ正統な利己であるとする。それは最高品性の完成による自己実現であり、真の自己の利益となるという。最高品性の完成は他者の幸福に尽力することによって初めて可能になるのであり、ここに自己の利益と相手の利益の相互補完性が成立する。これを經濟活動の上で展開しようというのが、道德經濟一体の思想である。

以上のような相違はあるものの、沈と廣池は、「利」の実現には、倫理・道德的基盤

がなくてはならないという点では一致している。しかしながら、沈の思想は学問体系としては確立されたものの、一般民衆への啓蒙には至らなかったが、廣池の思想は、学校教育や社会教育の中で展開され、一般民衆の間にも普及し、実際の労働問題の解決などに寄与してきたという事実がある。したがって、これからの課題としては、沈と廣池が道徳の実践性をどう捉えたかという点を明らかにすべきであろう。

〔注〕

- (1) 根井雅弘著『市場主義のたそがれ—新自由主義の光と影』(中公新書 2009) 108 頁。
- (2) カムランモフィット著、中山理訳『公益のためのグローバル化』(ドンボスコ社 2003) 38 頁。
- (3) 廣松渉著『岩波哲学・思想事典』(岩波新書 1988) 1680 頁。
- (4) 김성애「沈大允의 『福利全書』校註翻譯」(고려대학대학원석사논문 2009) 8-9 頁。
- (5) 朴倍暎著『儒教と近代国家』(講談社選書 2006) 161 頁。
- (6) 池明観著『韓国文化史』(高麗書林古書 1979) 254 頁。
- (7) 금장대『유교사상과 한국사회』(한국학술정보 2008) 146 頁。
- (8) 孟子以後 數千年世俗之敗亂可謂極充 而近有一種邪說號爲西學乘間 而起況惑民余懼斯民之無類 而不忍坐視 而不救篤。『심대운전집 2』(대동문화연구원 1955) 104 頁。
- (9) 池明観著『韓国文化史』(高麗書林古書 1779) 223 頁。
- (10) 금장대『유교사상과 한국사회』(한국학술정보 2008) 150 頁。
- (11) 知之所不及 而苦思不置 則乃見無形之形 夫疑庭之有兔 而疑精而注視 則三年而見其兔矣 庭非有兔也 因其惑而無之有也 傍人告之以無 則愈益注視 而愈益有矣 自信愈篤 而其惑終身不解矣。『論語』 506 頁。ここでの『論語』は、沈大允が『論語』に注釈した本の名称である。
- (12) 世儒非不英才也 特其坐是 而見無爲也 故以其才之英 而不免爲常人之所疑笑而不信 學者 可不戒哉。前掲書 506 頁。
- (13) 天道有禍福 善而禍 淫非天有心而爲之也。『심대운전집 2』(대동문화연구원 1955) 133 頁。
- (14) 鬼神禍福之主也 人爲陽界之用而主 天地萬物利害之權 鬼神爲陰界之用而主 天地萬物 禍福之權人者天地。前掲書 135 頁。
- (15) 聖人福教 具在經傳 其秀才能學者 可以致力矣…愚民之不能學者 無以曠方…人而無道不如禽獸之無知 人而不如禽獸 不如無生之爲也。嗚呼！ 斯民之不可以無教也 今取經傳之要旨 而簡詳其辭 俾其易知 以爲愚世愚夫愚婦之眞經 指南迷方 庶令天下愚世之民 皆得享其福利 而免於享其福利 而免於禍殃。故名 曰福利全書。『福利全書』の序文。
- (16) 讀之一番 得一番之福利 讀之十番 得十番之福利 讀之愈多 而福利愈厚 行

- 之一分 得一分之福利 行之十分 得十分之福利 行之愈勤而福利愈積。前掲書 1-2 頁。
- (17) 利者 善也 害者 不善也 凡利物曰善 害物曰惡。『象義占法』1 頁。
- (18) 君子喻於義。小人喻於利。『論語』(里仁)。
- (19) 王何必曰利 亦有仁義而已矣。『孟子』(梁惠王章句上)。
- (20) 重義輕利。『荀子』(成相)。
- (21) 義之養生人 大於利 而厚於財也。『春秋繁露』(身之養重于義)。
- (22) 仁義根於人心之固有 天理之公也 利心生於物我之相形 人欲之私也。循天理 則不求利而自無不利。徇人欲 則求利未得而害已隨之。『孟子全集』1 頁。
- (23) 人之好利好名乃其天性也。『福利全書』6 頁。
- (24) 欲者 天命之性也。前掲書 8 頁。
- (25) 人而無欲 則無以異於木石也。言動視聽思慮食色 以有欲故作也 人而無欲 何以爲人哉。前掲書 8 頁。
- (26) 與人同利。前掲書 4 頁。
- (27) 我道一以貫之哉。『論語』(論語里仁篇)。
- (28) 其恕乎。己所不欲 勿施於人。『論語』(衛靈公篇)。
- (29) 『論語』(有子曰其為人章)。
- (30) 與人同利 至公之道也 而利之爲物 利於人則害於我 利於我則害於人 不可兩全者也 如之可而同也。事有我與人俱利者 亟爲之 利我而不害人 利人而不害我 亟爲之 利我多而害人少 利人多而害我少 亦爲之 利於我而甚害人 利於人而甚害我 不可爲我 權衡於人我 而不偏於一邊 此同利至公之道也。『福利全書』4-6 頁。
- (31) 井上勝生著『幕末・維新一シリーズ日本近現代史』(岩波新書 2006) 122 頁。
- (32) 井出元著『廣池千九郎の思想と生涯』(廣池学園出版部 1988) 9 頁。
- (33) 前掲書 15 頁。
- (34) 成田龍一著『大正デモクラシーシリーズ、日本近現代史』(岩波新書 2007) 15 頁。
- (35) 廣池千九郎著『富豪・資本家・会社商店の経営者・重役・高級職員各位并に官憲に稟告』『廣池博士全集』第 4 卷(廣池学園 1968 年) 513-526 頁 535-536 頁。
- (36) 廣池千九郎著『新版 道徳科学の論文』(廣池学園出版部 1988) 第 7 冊 298 頁。
- (37) 前掲書 第 7 冊 301 頁。
- (38) 前掲書 第 5 冊 3 頁。
- (39) 前掲書 第 7 冊 78-79 頁 84-85 頁。
- (40) 前掲書 第 8 冊 59 頁。
- (41) 前掲書 第 1 冊 29 頁。
- (42) 前掲書 第 5 冊 330 頁。
- (43) 前掲書 第 7 冊 8-9 頁。

(44) 前掲書 第7冊 192-193頁。

(45) 前掲書 第8冊 61-62頁。

参考文献

日本語文献

- 井出元(1988)『廣池千九郎の思想と生涯』広池学園出版部
井上勝生(2006)『幕末・維新—シリーズ日本近現代史』岩波新書
カムランモフィット著、中山理訳(2003)『公益のためのグローバル化』ドンボスコ社
姜在彦(1971)『近代朝鮮の思想』紀伊国屋新書
望月幸義、永安 幸正(1991)『グローバル時代の経済倫理』広池学園出版部
成田龍一 (2007)『大正デモクラシー—シリーズ、日本近現代史』岩波新書
ブルース カミングス(2003)『現代朝鮮の歴史』明石書店
西川長夫、松宮 秀治 (1995)『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』新曜社
根井雅弘(2009)『市場主義のたそがれ—新自由主義の光と影』中公新書
池明観(1979)『韓国文化史』高麗書林古書
廣池千九郎(1988)『新版 道德科学の論文』第1-9冊 広池学園出版部
丸山真男、丸山眞男(1961)『日本の思想』岩波新書
牧原憲夫(2006)『民権と憲法—シリーズ日本近現代史』岩波新書
廣松渉(1988)『岩波哲学・思想事典』岩波新書
モラロジー研究所(1973)『資料が語る廣池千九郎先生の歩み古書』広池学園事業部
モラロジー研究所(2009)『テキストモラロジー概論』モラロジー研究所
朴倍暎(2006)『儒教と近代国家』講談社選書

韓国語文献

- 금장태(2008)『유교사상과 한국사회』한국학술정보
김문용(2010)『심대운의 복리사상과 유학의 세속화』한국철학사상연구회,
시대와 철학 21 권 3 호
김성애(2009)「沈大允의 『福利全書』校註翻譯」고려대학대학원석사논문
성균관대학교동아시아학술원(2005)『심대운전집』대동문화연구원
안병휴외(1999)『조선후기 경학의 전개와 그 성격』성균관대학교대동문화연구원
임형택(2007)『우리 고전을 찾아서』한길사
윤사순 (2010)『조선 도덕의 성찰』돌베개
장병한(2008)「심대운(沈大允)의 『복리전서(福利全書)』 일고(一考)
“천인화복론(天人禍福論)”을 중심으로」양명학회, 20 권
장병한(2009)「백운(白雲)심대운(沈大允)의 근대성사유체계 일고찰」
한국실학학회, 한국실학연구 18 권