

# 真の共生社会についての思索

東アジアの日本・中国・韓国を中心に

徐 送 迎

キーワード：共生社会、『周易』、東アジア、思索、文化基盤、「和して同せず」

## はじめに

グローバル社会の深まりにつれて、自然との共生、各国・各民族間の共生は、人類にとって避けて通ることのできない道になっている。一国の経済は隣国のみではなく、全世界にも影響を及ぼす。2007年の春、上海金融市場の株の下落で直ちにアメリカや日本の株市場にもたらされた波紋、そして夏から、アメリカ住宅ローンの焦げ付きで日米をはじめ、世界の株市場、為替相場にもたらされた大きな不安がますます深刻になっている。如何にして共生の道をうまく歩いていけるのか、この問題は時代がわれわれに与えた切実な課題である。

一方で、「共生社会」の呼びかけは久しく、「男女共生」「異文化との共生」「外国人との共生」「異民族間の共生」等に関する論述は相当盛んになっているけれども、声だけ高まっていて実際の効果はまだないと指摘されている。さらに「共生概念は心地よい響きをもつスローガンや修飾語として用いられる場合が多く、共生概念の濫用といってもいいすぎではない状況が生み出されている」といった指摘さえある<sup>(1)</sup>。それ故、今後如何にして真の共生社会を実現していくのかについての検討にさらに力を入れるべきであろう。本稿はその探索の一つとして、東アジアの日本・中国・韓国の共生社会を中心に置いて考えていきたい。なぜ、三国なのか。日・中・韓は古くから頻繁な交流があり、共通の文化基盤として漢字・儒教・儒教思想による律令などがあったからである。儒家の典籍である『論語』や『礼記』などは日本・朝鮮に伝来され、上流社会のみではなく、庶民社会にも広く知られていた。現在の韓国においては、儒教思想は元祖の中国を越えて濃厚に存在し、人々の生活にも深く関わっているのである。このような共通の文化基盤があるので、共生社会の構築は少し行いやすくなるのではないかと思われる。筆者は単純に儒教の復興を提唱する意図は全くないが、日・中・韓の歴史・文化を語るには、儒教を抜きにしてはできないことである。また、現代社会の新人文主義を築くにも過去の思想・文化を離脱することは不可能である。日・中・韓は共有文化のもとで儒教の合理的な思想を活かし、率先して真の共生社会を築

いていければと考える。そして日・中・韓三者の共生経験は将来、「東アジア共同体」や「アジア共同体」などの成立にも、きっと役に立てると信じる。<sup>(2)</sup>

### 一 なぜ「共生」なのか

そもそも「共生」とは、生物学・生態学に使用されていた概念である。起源を遡れば、その最初は百年前に医者であり、また有名な真菌学の創始者でもあるドイツ人・アントン・ド・バリー (Anton de Bary) によって提起されたものとされる。1879年、彼は『共生現象』一書で「共生」というのは、異なる生物が一緒に生活する (living together) ことであると述べる。<sup>(3)</sup>その後、生物研究者の研究によって「共生」という概念の内包は多少の変化と発展が見られるが、殆どは共に生存する、共存するという原義から離れていないと言える。そして、社会科学に借用された共生概念には、「厳密な共通理解が存在しない点に特徴がある」と、小内透氏が指摘する。氏は「共生概念の再検討と新たな視点」という論文において、これまでの共生概念に関する説を「共生の概念規定の三つのタイプ」にまとめた。その第一タイプは、早くから「共生」の概念を社会科学に導入した者の一人として、アメリカのシカゴ学派の社会学者・ロバート・E・パークの説である。パークの言う共生社会とは、異なる種類の人々が同種の人々同士で互いに独自のコミュニティを形成し、それぞれのコミュニティがあたかも相似的な姿をとる社会として把握される。要するに、同種の人々同士が作ったそれぞれのコミュニティの共存する社会が共生社会になるということである。第二タイプはイリッチを代表とする。彼の共生はパークの棲み分けとしての共生とは異なり、各人の自由と自立を背景にした親和的な社会を意味するものである。第三タイプは日本研究者の「もっぱら諸個人間の関係のあり方を示す概念として共生を捉えようとする試み」である。その代表として井上達夫氏などの「異質なものに開かれた社会的結合様式」の観点が取上げられている。<sup>(4)</sup>

一方、「世界で客観的に存在する共生と協調の形態」に関して、李徳順氏も三つの形態に纏めている。その一は、「一体化」の共生と協調の形態である。この「一体化」の特徴としては、「手分けしながら合作する」「行動を統一する」などの特徴がある。氏の指摘通り、このような同質上の「共生」は階級・民族・軍隊などの内部に現れるのであるが、全く異質な主体間での共生、特に大規模な共生社会を実現する可能性は低いであろう。その二は、「百花園」式の共生と協調の形態である。即ち、多元的な主体がそれぞれ独立して発展することである。この形態はこれまでの人類多元文化の共生の主な方式の一つである。その三は、「生態圏」式の共生と協調である。多元的主体間のさまざまな関係形式の、広い意味での「共生」である。この生態圏の中には、相互に受け入れること、相互に依存すること、相互に補充する共生も含んでいるし、免れえない適当な競争・淘汰・進化などの関係をも含んでいる。これは最も自然に近い状態であり、人類の歴史の実際の過程に近い図式でもあると、李徳順氏は述べる。<sup>(5)</sup>

他方で、日本では1980年代の後半から「共生」一語を用いて盛んに活用され、「共生」という概念に対する研究も多くあった。上記小内透氏がまとめた世界で三タイプの内三番目である井上達夫氏などの説はその一つである。日本の共生研究に対して、尾関周二氏はさまざまな立場から述べられた「共生」の理念をも三つに分類している。即ち「聖域的共生論」、「競争的共生論」、「共同的共生論」である。尾関周二氏によれば、「聖域的共生論」は著名な建築家・黒川紀章の見解に代表され、「共生の思想はお互いの聖域を認めようとする思想なのである」という。そして「競争的共生論」はリベラリズム法哲学者井上達夫氏の見解を代表とする。井上達夫氏は「我々のいう共生とは、異質なものに開かれた社会的結合様式である。それは、内輪で仲良く共存共栄することではなく、生の形式を異にする人々が、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築き上げてゆけるような社会的結合である」と指摘する。そして、その三つ目には尾関周二氏は「共通性」を基礎にする共生理念を「共同的共生」理念と呼びたいという。<sup>(6)</sup>

上記、小内透・李徳順・尾関周二の三氏の「共生」についての分類は、いずれも三つで内容に關しても相当共通の認識を有すると言えよう。しかし、これだけではやはり不十分である。指摘されたように、「他の共生形式の発見と創造も必要」であろう。<sup>(7)</sup>

まず、パークが提起した同種の人々同士で作るそれぞれのコミュニティの共存というのは、それぞれの「聖域」を認め、互いに干渉しない、往来しないことを意味している。これは今から二千年前、中国の道教の代表者である老子の「小国寡民」、「隣国相望、雞犬之声相聞、民至老死、不相往来」（『道德経・八十章』）の思想と類似する。老子が主張した理想社会は小さい国、少ない民で、隣国は互いに見え、鶏や犬の鳴き声が聞こえるが、民は死ぬまで互いに往来しないというものであった。そして、いろいろな機械や、船・車があるけれども、それを使う必要もない。むしろ「使民復結繩」 原始の縄で記事する時代に戻った方がいいという。確かに早期原始社会では、捕獲したものはみんなで分けて食べ、平和と言えば平和であるが、決して理想の社会ではない。老子が創立した弁証法は優れたものであるが、彼の理想社会は社会を後退させる考えでもある。資源問題や自然災害に遭遇する時などの問題を除いて考えても、閉鎖的な小さい国の婚姻関係は大きな社会問題であろう。同様に、各コミュニティの共存というような「共生」も同じ問題が生じる。一旦何か困ることがあった場合、孤立無援の状態に陥る。そして、イリッチを代表として各人の自由と自立を背景にした親和的な社会は、即ち「百花園」式の共生であろう。互いに衝突しないように、各自独立して別々に発展することは、今のグローバル時代に最適な共生形態とは言えないようである。今後、さらに検討し、そして発展させていくべき形態は、「生態圏」式というような「共生」ではないかと考える。この形態は多元的主体間の共生で、即ち異質なものが競争しながらの共生である。我々が生きているグローバル社会は、異なる国や民族で構成された国々の連帯関係や協力関係が求められている。これは時代の呼びかけである。人類が誕生して以来、今のように世界的規模での人や物資の流通は空前の状況である。それゆえ、如何にして我々の地球の限られている資源を有効に利用し、労力や物資をより合理的に生かせるのか、そし

て吾が人類の生活をより豊かにして行くのかといった問題は、共に考えて行くべきである。

前述した「異質なものの間の共生」説は、井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫三氏が共同で著した『共生への冒険』では、比較的詳細に述べられている。本の「序章」では、著者は「我々の《共生》理念は、この不協和音やきしみを、社会的病理としてではなく、健康な社会の生理として捉え直す。利害と価値観を異にし、多様な生の諸形式を实践する人々が、対立し、論争し、『気になる存在』として誘惑しあうことによってこそ、人々の知識と感性は拡大深化され、人間関係はより多面的で豊かになり、人生はもっと面白くなる。モノが豊かになるだけでなく、人間そのものが豊かになるような仕方では、社会発展の活力が絶えず更新される。我々の《共生》理念の核にあるのは、この信念である」と述べる。これは卓見である。世の中には、本来全く同じものは存在しない。異なるということは決してマイナスではなく、むしろその逆で相違のあるものが必要なのである。二千年余りに成立した、中国思想の源流と称される『周易』において、すでに相異なる物の存在の重要性を述べ、異なるものとの「共生」思想を主張している。共生しないと、世の中の万事が正常に動かないことは、明確に論じられていた。『周易』の思想の中核は陰陽であるが、それは万物が陰陽という全く対立する二つの勢力の下で、和合していくことである。卦十二「否」に、

天地不交，否。(天地交わらざるは、否なり。)

とある。乾の天と坤の地は本来対立するものであるが、この天の陽気と地の陰気は互いに交わらないと、世の中は悪運になるという。そして男女の関係においても同様である。男は乾、女は坤で対立する二つの世界に属しているが、片方がいないと、或いはその和合がなければ、人間も存在しないのである。言い換えれば、この地球、この世の中は対立するものが一緒にいて、戦ったり和合したりすることは大吉である。『周易』を見れば、「吉」というような卦はほとんど共生、共存思想を表わしたものである。卦一「乾」に、

見群龍無首。吉。(群龍首無きを見る。吉なり。)

とあり、多くの龍が見えたが、竜王がいないことは吉という。「群龍」を支配する竜王がいなければ、それぞれの「龍」は平等の立場になる。これは共に生きて行くという素朴な共生思想を表している。また、同じ「乾」に、

乾道变化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，万国咸寧。(乾道变化し、おのおのの性命を正しくする。大和を保合す、すなわち利貞なり。初めて庶物生じ、万国みんな寧し。)

ともある。ここの「乾道」は即ち天道である。「大和」は「太和」である。この「太和」について、朱熹は「陰陽會合沖和之氣也」と解し、つまり、陰陽二気の調和を意味している。要するに、天道は刻々変化し、それに応じて万物はそれぞれその性命を正しく得られる。大自然の四季の調和の気を保有していけば、始めて庶物が生まれ、万国はことごとく穏やかで平和になる。

『周易』では、さらに人間社会の共生も強調している。卦八「比」に「先王以建万国，親諸侯」(先王によって万国を建て、諸侯を親しむ)とあり、先王は万国を建て、諸侯と親密な関係を保つ

ことを心がける。卦十三「同人」に「同人于宗，吝」（同人宗において，吝なり）と，一族の人は宗廟に集め，即ち一族だけの団結で他と調和，共生しないと，行き詰まりであるという。『周易』の思想によれば，前述したパークが提案した同種の人々同士が作ったそれぞれのコミュニティの共存社会は，やはり行き詰まり，うまくいかないと考えられる。

以上，要するに，天地の陽と陰から人間社会の万国，万民までそれぞれの関係は共存・共生という形態であるべきである。そうして初めて，世の中は吉となり，万事はうまく運んでいくのである。それでは，国も文化も民族も異なるものの中で，一体如何にして真の共生社会が実現できるのだろうか。その具体案は言うまでもなく容易ではない。しかし，これについての探索こそ，共生社会に対する研究の根本ではなからうか。

## 二 春秋戦国時代における「共生」

中国の悠久たる歴史上，儒教の代表者である孔子や孟子によって，理想化された黄金の時代は西周であった。紀元前11世紀，周の文王・武王は殷王朝を倒し天下を取り，周王朝を打ちたてた。「分封制」と「制礼作樂」はその政権の顕著な特徴であった。建国の功労者や親族，敗北した殷の一族などにそれぞれ土地を与えた。即ち「分封」である。それは後に齊・魯・宋などの国になった。一方で，音楽で民の性情を陶冶し，「礼」で国を支配した。しかし，この後世に仰がれた周王朝はその後，内部の奢侈やさまざまなトラブル，とくに周辺民族の侵入によって，周幽王の時，首都の鎬京が奪われ，事実上滅亡した。当時の太子，後の平王は諸侯の擁立のもとで洛陽に即位し，周王朝は復興を遂げた。これを境として，以前の周王朝は西周，平王からの王朝は東周という。東周は普通春秋と戦国という二つの時代に分けられている。東周は西周と比べて，周天子の諸侯を支配する権力は，ますます弱くなり，結局，分裂や諸侯間の戦争という激しく変動する時代に入った。この間，各諸侯国の上に数え切れない戦争があった。しかし，明確な年代記録を有する中国歴史においては，東周（紀元前770～221）は500年余の歴史を持ち，最も歴史の長い時代であった。それはまさに互いに戦い，また和合した時代であった。現代的視点で見れば，それも一種の「共生」社会と言えよう。この500年余の長い年月の中で，各諸侯国はどのように付き合い，つまり，如何に「共生」してきたのか。これはグローバル社会に直面している我々現代人にとっては，参考になるものが多いではないかと考える。ここでは，次の四つを挙げてみよう。

### （1）共通の文化基盤 「賦詩言志」

『詩経』は西周初期から春秋半ばまで五百年間の詩歌集であって，成立は春秋の半ばとされる。『論語』・『国語』などの古い文献によれば，『詩経』の成立した当時は「詩」，或いは「詩三百」といい，これが詩歌集元来の名であった。<sup>(9)</sup>「賦詩言志」とは，楽師を通じて，「詩三百」のある詩歌を演奏してもらうか，或いは本人自ら『詩三百』のある詩を吟じ，その詩の全体の意味，或い

は中のある言葉の意味を借りて、優雅に本音を表すことである。「賦詩言志」に関して、『漢書・藝文志』に次のような記録がある。

古者諸侯卿大夫交接鄰国，以微言相感，當揖讓之時，必称詩以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。

古くは諸侯・卿大夫らが鄰国と付き合う時、必ず詩を以って自分の気持ちを表わす。これで賢人か、愚かな人か、そして、その国の盛衰を判断すると、歴史家の班固は『詩三百』という共有文化が諸侯国の付き合いの中で果たした大きな役割を指摘する。春秋時代、各国の諸侯、貴族と士大夫らは『詩三百』を政治、社会交流、人間の付き合い、外交など各方面に活用していた。『詩三百』が分からないことで、諸国外交において失敗したり、嘲笑されたりした例が史書に記録されている。『詩三百』は外交上、特別な言語として用いられていた。普通の訪問などはもちろんのことで、国の生死存亡に関わる重要な事においても「賦詩言志」で意思を表していた。『左伝』定公4年の記録によれば、楚は呉に侵略され、楚の臣子である申包胥は秦へ援助を乞いに行った。秦の哀公は最初断つたが、申包胥は氣落ちせず、「依於庭牆而哭，日夜不絶声，勺飲不入口，七日。秦哀公為之賦『無衣』」 日夜痛哭し、七日夜全く食事をせず、秦の哀公は感動し、やっと援助の件を同意した。しかし直接に言葉で返事したのではなく、楽師に「無衣」の詩を演奏させ、その意を伝えたのである。「無衣」を聞いた申包胥は、秦の哀公の意思を了解し、何回も「頓首」した。これは「賦詩言志」の有名な一例であった。「無衣」詩の中に「修我戈矛，與子同仇（我が戈矛を修へ、子と仇を同じうせん）」、「修我矛戟，與子偕作（我が矛戟を修へ、子と偕に作たん）」、「修我甲兵，與子偕行（我が甲兵を修へ、子と偕に行かん）」というような詩句がある。敵に対し一致して敵愾心を燃やすという意味で、参戦の決意を表明したわけである。勿論「無衣」の内容を知らない場合、秦の哀公は援助の軍隊を派遣してくれるかどうかは、分からないわけである。

「賦詩言志」はその時代の社会風潮であったし、その時代のロマンでもあった。当時各諸侯国は『詩三百』という共有の文化を持つことで、みごとにコミュニケーションをとれたのである。共有文化があつてこそ、互いに理解しやすくなり、そして詩で優雅に意思の疎通が達成され場合、互いに親近感を覚えるものである。グローバル時代に生きている我々は、共有文化の共生社会における重要性を十分認識すべきである。最近、「アジア共同体形成におけるアジア共同知」の検討が見られるが<sup>(10)</sup>、無論、この「アジア共同知」に対する探究の目的は、アジア共同体、即ち共生社会の構築に役に立ちたいことである。<sup>(11)</sup>

## (2) 覇者の手腕 「親諸侯」

春秋時代、周天子の求心力がなくなり、天下が乱れている状況の中で最初諸侯を会合し、即ち制覇したのは、齊の桓公（紀元前685～643年在位）であった。桓公の覇業の達成に貢献したのは、宰相の管仲（？～紀元前645？）であった。管仲は春秋初期の政治家・思想家として、彼に対する

評価は古くから説があった。思想の面において、法家の祖として扱うべきという考えもあれば、道家に入れるべきというような考えも見える。要するに、管仲の思想には多面性がある。彼の思想、治国方策からして、儒家の「民本思想」「人を愛する」思想と重なる部分が相当多いと言える。確かに管仲は斉の桓公を制覇の道に進めたが、後述するように、それは武力ではなく人徳で実現されたものであった。であるから、管仲に対して、『論語』では、彼を肯定し、高い評価を与えている。

子曰、管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下、民到于今受其賜。微管仲、吾其被髮左衽矣。(子曰く、管仲桓公を相けて、諸侯に霸たらしめ、天下を一匡す、民今に到るまで其の賜を受く。管仲微かりせば、吾其れ髪を被り衽を左せん。)(「憲問」)

管仲は宰相として桓公を助けて天下を正すという覇業を果たした。民は未だにその恩恵を受けている。もし管仲がいなかったら、中国は夷狄などに征服され、我々は今頃まだ「被髮左衽」(髪を結わず、ざんばら髪で左前に着物を着ることになっていた)の野蛮人ではないかという。

子曰、桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也。如其仁。如其仁。(子曰く、桓公諸侯を九合するに、兵車を以てせざりしは、管仲の力なり。其の仁に如かんや、其の仁に如かんやと。)(「憲問」)

桓公はたびたび諸侯を会したが<sup>(12)</sup>、武力を借りずにできたのは、管仲の力である。人徳のある管仲だなあと、孔子は讃える。

さて、管仲は如何にして桓公の覇業を実現させたのであろうか。『管子』によれば、諸国の中で威信を高めようとするには、まず自国を立派に治め、一国の君主としての威信を樹立することである。管仲と桓公の間に次のような会話がある。

公曰、寡人願聞国君之信。對曰、民愛之、隣国親之、天下信之、此国君之信。(公曰く、寡人願はくは国君の信を聞かん、と。對へて曰く、民之を愛し、隣国之に親しみ、天下之を信ず。此れ国君の信なり、と。)(『管子・中匡』)

桓公の「国君の信」という質問に対して、管仲の答えは民を愛し、隣国に親しみ、そして天下の人々に信用を守るというものであった。『管子・形勢解』に、

明主内行其法度、外行其理義、故隣国親之、與国信之。有患則隣国憂之、有難則隣国救之。(明主は内は其の法度を行ひ、外は其の理義を行ふ、故に隣国之に親しみ、與国之を信ず。患ひ有れば、則ち隣国之を憂へ、難有れば、則ち隣国之を救ふ。)

ともある。賢徳の君主は国内に法を施し、国外に正しい礼儀作法で外交を行う。ゆえに隣国はこちらに親しみを寄せ、同盟国は信頼してくれる。こうすると、仮に国内に心配事があった場合、隣国は心配してくれるし、援助してくれるという。また、『管子・霸言』において、覇者になる先決条件をはっきり述べている。

夫欲用天下之権者、必先布徳諸侯。……以天下之財、利天下之人。(夫れ天下の権用ひんと欲する者は、必ず先ず徳を諸侯に布く。……天下の財を以て、天下の人を利す。)

天下の権力を図りたい者は、必ずまず諸侯に人徳を施す。そして覇者になったら、自国の利益ばかりでなく、その天下の富で天下の人々に幸せをもたらす。換言すれば、諸国の間でリーダーシップをとりたい者は、諸国のために考えてあげないと、当然、諸国もついてきてくれるはずはない。桓公は管仲とまた次のような会話があった。「外内定矣、可乎」（『管子・小匡』） 国内外は全部安定させたので、諸侯に号令してもよいかという桓公の問に対して、管仲は行けないと答えた。なぜか。その理由は「隣国未吾親也」（隣国未だ吾に親しまざるなり）と、隣国は未だ我が国と親しんでいないからである。諸国を会合し、自分の号令を聞いてもらえるには、ただ表面での平和、仲よし関係だけでは不十分である。隣国が内心から親近感を持って、親しく付き合いたいということでないとい、号令をすることができないという。

歴史上、11回も諸侯を会し、天下を正した桓公も、もし隣国との関係を大事にし、隣国に人徳を施さなかったら、それほどの成功はできなかったであろう。

### （3）共生共存の共同体 「葵丘の盟」

春秋戦国時代、諸侯国は「盟」や「會」を通じて、意思を疎通し共通の認識を持つ上で仲間を結成していく。それを通じて互いに制約しあう意図があったが、それも一種共生共存の共同体のようものであった。『孟子・告子下』に詳細に記された「葵丘の盟」はその有名な一例である。

五霸、桓公為盛。葵丘之會、諸侯束牲載書、而不歃血。初命曰、誅不孝。無易樹子。無以妾為妻。再命曰、尊賢育才、以彰有德。三命曰、敬老慈幼、無忘賓旅。四命曰、士無世官。官事無攝。取士必得。無專殺大夫。五命曰、無曲防。無遏籩。無有封而不告。曰、凡我同盟之人、既盟之後、言歸于好。……（五霸は、桓公を盛んなりと為す。葵丘の會に、諸侯は牲を束ね書を載せて、血を歃らず。初命に曰く、不孝を誅せ。樹子を易ふること無かれ。妾を以て妻と為すこと無かれ、と。再命に曰く、賢を尊び才を育ひ、以て有徳を彰はせ、と。三命に曰く、老を敬ひ幼を慈み、賓旅を忘ること無かれ、と。四命に曰く、士は官を世々にすること無かれ。官の事、攝せしむること無かれ。士を取ること必ず得よ。専に大夫殺すこと無かれ、と。五命に曰く、防を曲ぐるること無かれ。籩を遏むこと無かれ。封すること有りて告げざること無かれ、と。曰く、凡そ我が同盟の人、既に盟ふの後、言に好に歸せん、と。……)

春秋五霸の中で、孟子のいう如く、前述した斉の桓公の事業は最も盛んであって、11回も諸侯を会した。かつて諸侯と「葵丘」（河南省にある）という場所で会合し、「葵丘の盟」を結んだ。その誓約書に五条目があり、主に次のような内容であった。第一条には、親不孝の人があったら殺せ。世嗣を変えてはならず、妾を本妻にはいけないこと。第二条には賢人を尊敬し、人材を育成する。そして徳のある人を表彰すること。第三条には、年寄りを敬愛し、子供を慈愛する。そして、賓客を大事にすること。第四条には、官職は世々に継がせてはならない。一人で官職を幾つも兼ねさせることはいけない。士を採用する時、適材を必ず得て、勝手に大夫を殺さないこ

と、第五条には利己的に堤防を曲げて造ってはいけない。隣国に飢饉があった時、穀物の輸出を禁止してはいけないこと。最後に、この同盟に参加したすべての人々は、この誓約で結ばれることによって、過去の恩讐にとらわれることがなく、みんなが仲良くしていこうという。

この「葵丘の盟」を読むと、示唆されることは多かるう。戦争の多い時代なので、普通に考えれば、友好・相互不可侵とかの内容が約束されるのではないかと思われるけれども、実際、その多くは倫理道徳や、よい国を作るための人材育成・施政方針といったような問題であった。特に年寄りへの敬愛、子供への慈愛問題も堂々と誓約書に記されたことに注目すべきである。要するに、この誓約書は人間社会における最も基本的な問題に対する共通認識で結ばれていたと言えよう。共通の認識を有するから、強く結ばれることができるし、また、この「同盟」によって、互いによい国作りの促進にもなる。

これから日・中・韓で共生社会を構築する場合、上記のような「同盟」は参考になるであろう。各国は自国の利益を守ることを優先に考えるより、共通の認識、共有しているものをもっと重視すべきである。現実の生活に関わる倫理道徳から歴史・教育・経済・施政方針など広い分野にわたって意見を交換し、認識の一致したものを「共同綱領」にまとめ、共に実行して行った方がよいのではないかと考える。

#### (4) 百家争鳴の大舞台 「稷下学宮」

「稷下学宮」は戦国時代、斉の田齊桓公（紀元前375～357年在位）が各諸侯国の「諸子」（即ち思想家・弁士や学者）を招くために作った建物である。「学宮」とは現代の言葉で言えば、学館である。地理的には斉の都・臨淄の西である稷門の附近、稷山の下に位置するので、「稷下学宮」と名づけられた。当時、学館における諸子らはみな「列大夫」の称号と高額の俸給を与えられた。史料によれば、諸子の最も多い時期は千人も超えたという。彼らは自由の空間で書を著し説を立てたり、論弁したり講演したりして、「百家争鳴」の社会風潮を盛り上げ、學術の繁盛に大きな役割を果たした。当時、各諸侯国の思想家や学者の大部分は稷下学宮で自分の学説を講演したことがあると見られている。儒家の代表人物である孟子、荀子もそこで学説を論じ、生徒を教えていた。特に荀子は学宮の最高名誉である「祭酒」を三回も務めていた。この「祭酒」は現代風に解釈すれば、各国の学者に尊敬され、最も学問を有する学者のリーダーであった。「稷下学宮」の活動は百年余も続き、まさに「奇跡」と称される。「稷下学宮」の存在で諸子の学説が昇華され、また広がっていった、中国歴史上、空前絶後の學術繁栄期を創出した。この時期、議論の中心としては、如何にして天下大乱の局面を治めることができるのか、どうすれば、各国がうまく共生共存できるのか、といったような問題であった。要するに、諸子たちは直面している時代の問題の解決に一所懸命に取り組んだ。この国際舞台によって、戦国時代各国の学説のみではなく、春秋時代以来の学説に対する再検討や総括もできたのである。

これだけでなく、当時の諸子は自分の学説、理想を実現するために、諸侯国の王を訪ねて力

説した。各諸侯国の王者も「富国強兵」しないと、滅亡していくことがよく分かっているのに、国境を越えて、よいと思う学説を積極的に試してみようとし、賢才・有能者だと噂を聴けば、たとえライバル国の人でも積極的に招いて宰相までの大任を任せる。人材の流動が激しいということは、この時代の顕著な特徴であり、誰にもチャンスがあった。激動する戦乱の時代は、同時に人々に刺激と希望を与える活気のある時代でもあった。縦横家の蘇秦はその代表の一つである。彼は縦横の方策が採用されるまで、家族からさえ軽蔑されていた。失意のままに家に帰ると、妻は知らんぷりして手元の仕事をやり続け、両親は彼に声を掛けず、兄嫁はご飯を食べさせてくれない。しかし、一躍宰相になり、しかも6カ国の印綬を帯びることも出来たのである。また、燕の昭王が「黄金台」を築き、賢才を招いたことも有名な一例であった。燕の昭王は国の衰弱を痛感し、国の復興を決意したが、賢才がいないうちに悩んでいたところ、郭隗という長者の提案を受け、「黄金台」と名づけた極彩色の美に輝く高い台を作り、まず郭隗という無名の長者を師とした。このことは直ちに諸国に広がり、多くの賢者は昭王の誠意を感じ、自分の才能を活かすために燕に集まってきた。その後、燕の復興は著しく達成できた。燕のような事例から弱小国も賢才を得て、大勢の助けを受けられれば、共に共存することは不可能ではない。

#### (5) 歴史から得た示唆

指摘されたように、春秋戦国時代には不義の戦争が多くあったが、以上の史料で、この時代がなぜ中国歴史の中で最も長く存続することができたのか、その理由が少し知り窺えたと言えよう。「葵丘の盟」のような同盟は倫理道徳や、国作りの方策を正し、そして災害に見舞われた際、隣国間の協力を約束したものであった。それは一種共生共存の共同体であったと言える。11回も諸侯を会合した桓公は武力ではなく、「親諸侯」というような人徳で制覇した。また、「稷下学宮」のような国際広場は、さらに百家争鳴の局面を促進した。学者や思想家たちは一堂に会して講演や論争を行い、それを通じて、学説が深まり広がっていった。危機に直面している諸侯は、遊説に来る「諸子」から多くの助言を受けたが、それは思想の活性化、政策の是正の面で大きな意味があった。また、国境を越えて「招賢納士」（賢を招き士を納する）するという有能者の起用はよい共生共存社会作りに役に立ったと考える。概して、春秋戦国はオープンな社会であって、戦い合いながらも、同時に平和、和合、統一の道を積極的に探していた時代でもあった。ゆえに、歴史も500年余継続されたのであろう。この歴史の示唆によって、我々が共生社会を構築するには、「葵丘の盟」のように、倫理道徳を含め、共によい国作りができるような「共同綱領」を制作し、そして、斉国の「稷下学宮」も大いに参考にすべきであろう。もしわが東アジアにも、「稷下学宮」のような、アジア、また世界の思想家・学者や共生社会に積極的に取り組んでいる人々が自由に往来し、共生に関する考えを発表する場所があれば、どんな局面が現われるのであろうか。議論や遊説を通じて、少なくとも過去東アジアの歴史に対する認識問題の一部は、すでにみな納得を得て解決されているのではないかと思われる。そして、各国のリーダーは国の富

強を図り、春秋戦国時代の諸侯のような精神で自国のみではなく、他国の賢者の意見にも耳を傾け、ひいては他国の賢人を招いて、もっと開放的な国作りをすることも必要であろう。

### 三 真の共生社会への道

現在の人類社会は何千年もの歴史のもとで築かれてきたものである。真の共生社会を実現するには、過去の文化の精華を活かし、そして歴史の教訓を参考にして、その上での模索が最も近道ではないかと考える。

古くから日・中・韓は切っても切れない関係にある。いままでの歴史を見れば、互いに戦ったこともかなりあったが、思想や文化の交流、及び生存していくさまざまな面においては、協調して共に発展してきた。まさに共生共存の歴史であったと言えよう。21世紀というグローバル時代において、これまで以上に共生が必要になっている。2001年3月、日本第151回国会衆議院憲法調査会において、姜尚中氏は「東北アジア共同の家をめざして」という題で発言されたことがある。姜尚中氏が提案したその「家」の中に南北朝鮮・日本・中国・米国・ロシアという六国が含まれているようである。氏は「真に日米関係というものを盤石なものにしつつ、いかにして近隣アジア諸国の中に本当に隣人と言えるようなパートナーシップを築くことができるか、そのことが二十一世紀日本の進路の最大のテーマではないか」と指摘する。そして、「質疑応答」の中で自由民主党・中谷元氏は共同の家を築くには、民族、歴史、言語、ライフスタイルも違うから、何を共通の認識とするかということが極めて大事だと、共同の家構想を構築するには、まず価値観が一緒の自由民主主義、自由民主経済、これを土台にすべきで、とりあえず日米韓という共同の家を建てた方がよいではないかと述べる。言い換えれば、中国というような異質の国と共生することは難しい。この質疑に対して、姜尚中氏は「日中であればあるいは日朝であれば、国の決断のあり方によって局面は打開できる」という。氏はまた日本と韓国・中国との関係について、事例をあげて説明していた。1965年において、日韓関係がここまで豊かになり、大きく変わっていくということは誰も予測できなかった。そして価値観や制度が異なっても、田中前総理によって日中両国の国交関係が開かれたし、日中関係というものは、ある意味でもう後ずさりができないほどに大きな関係が今現在つくられていると指摘する。<sup>(13)</sup>確かに氏の指摘どおりである。共生の重要性や必要性が認識され、やろうと思えば、できないということはない。特に日・中・韓で共生社会を構築する場合、豊かな土台があることは有利である。その土台は隣国として懐かしい、悠久たる交流の歴史や深い絆、そして共同の文化基盤である。加地伸行氏が指摘したように「中国・朝鮮・日本を一つの文化圏と考えることができる」、「儒教文化圏、東北アジアの人々の心の中に生きている。心の深層の中に生きている」。しかも、キリスト教とヨーロッパとの関係や仏教とインド・中国との関係と比べて、儒教と中国・朝鮮・日本との関係は本質的に密着しており、歴史のすべてに貫流している。<sup>(14)</sup>日・中・韓はこのような関係があつてこそ、パートナー関係、真

の共生社会を作りやすくなるのではないかと考える。価値観などの相異を強調する悲観論に対して、前述したように、相異があつてこそ、発展や進歩に繋がるものである。最も重要なのは、この「異」をどのように活かし、そして共通の目標に進めていくかということである。以上の認識に基づいて、以下、日・中・韓の共有文化である儒教を共通基盤とする共生社会への道を幾つか考えていきたいと思う。

#### (1) 人を愛する心を持つ

古くは儒家が憧れた、最も理想の社会は「大同」社会であった。『礼記・礼運篇』に、

大道之行也、天下為公、選賢與能、講信修睦。故人不獨親其親、不獨子其子。使老有所終、壯有所用、幼有所長、矜寡、孤独、廢疾者皆有所養。男有分、女有歸。貨、惡其棄於地也、不必藏於己。力、惡其不出於身也、不必為己。是故謀閉而不興、盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉。是謂大同。(大道の行われた(時代)、天下を公と為し、賢を選び、能に與し、信を講じ、睦を修む。故に人、独り其の親を親とせず、独り其の子を子とせず。老をして終る所有り、壯をして用ふる所有り、幼をととして長ずる所有り、矜寡、孤独、廢疾の者をととして皆養ふ所有らしむ。男は分有り、女は歸有り。貨は其の地に棄てられるを惡めども、必ずしも己に藏めず。力は其の身より出さざるを惡めども、必ずしも己の為にせず。是の故に謀は閉ぢて興らず、盜竊亂賊而も作らず。故に外戸閉ぢず。是を大同と謂ふ。)

とある。ここの「大道」とは、最高の政道を指す。この最高の政道が行われる世には、天下はみんなのものとなされ、つまり天下の公共性が十分実現される。才能のある人や賢人が選ばれ、信義を重んじ、みな仲よく付き合う。このような社会でこそ、人々は自分の親や子供を親愛するのみではなく、他人の親や子供まで愛する。お年寄り、壮年、幼い子供、体に病気のある人、すべての男女に十分な生活保障を与える。浪費せずに財貨を蓄え、持っている力を出し惜しまないが、それが決して自分のためではない。それゆえ、利己的な陰謀、盜竊や世の乱れがなく、戸締りさえする必要もないというような社会は、「大同」という。

『礼記』は儒教の經典の一つで、その成立に関して説があるが、遅くとも前漢(紀元前206～紀元8年)にすでに成立したとされている。この二千年前に描かれた理想社会は、21世紀に生きる現代人にとっても、魅力的ではなからうか。これはただの理想郷で実現することができないといった指摘もある。これはとても複雑な問題で、ここで深く探求するつもりはないが、日本には「安全神話の崩壊」という表現がある。バブル時代の日本は、社会の全体が平和で高揚の雰囲気溢れ、多くの日本人が物質的保障のある環境の中でさらに精神的豊かさを求めていた。特に地方の多くは、確かに外出しても戸締りする必要はなかったし、逆にわざわざ鍵をかけず、訪ねてくれる人が入られるようにしていた家もあった。その時代は多くの日本人にとっては、まだ記憶に新しいであろう。この身近な事例から見れば、「大同」社会を完全に否定することは、どうもできないようである。どの程度に実現することができるのか、これは人々の努力次第である。そして、

「大同」社会で述べられた「天下為公，選賢與能，講信修睦」のことは、現代各国のリーダーにとっては、やはり座右の銘であろう。ここでまず強調したいことは、「天下為公」の思想である。当時の「天下」は、現代中国語のように、全世界の意味はなく、中国の全土を指している。早くは『詩経・北山』における「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」（溥天の下，王土に非ざる莫し。率土の濱も，王臣に非ざる莫し）の詩句がある。ここの「溥天の下」は、従来周の天子が支配した諸侯国で、即ち当時の中国の全土であった。後世、文人・士大夫らの人生の準則として、よく使用されてきた孟子の「窮則独善其身，達則兼善天下」（窮すれば，則ち独りその身を善くし，達すれば，則ち兼ねて天下を善くす。）の「天下」は、やはり中国の国内だけを指していた。だが、「天下為公」一語を現代ふう理解すれば、この地球や世の中は一個人や一国のものではなく、公共全体の物だというふうに理解してもよからう。「天下」はみな物だから、協力し合って一緒にこの「天下」を守り、よい世の中を築いていくではないか。そして、世の中の人々が「不独親其親，不独子其子」ということが実際にできたら、世の中はどうなるであろうか。実はこの考えを最初に提起したのは孟子であった。『孟子・梁惠王章句上』に「老吾老，以及人之老。幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌」（吾が老を老として，以って人の老に及ぼす。吾が幼を幼として，以って人の幼に及ぼさば，天下は掌に運らすべし）とある。これは斉の宣王（紀元前455～405年在位）が「どんな徳があれば，王者になれるのか」という質問に対する答えの一部であった。孟子は支配者として、「仁政」を施し，民の生活を守っていけば，王者になれると答えた。孟子は特に慈愛の心を持つことを強調し，上記のことを述べたのである。自分の親や子供を愛し，可愛がるばかりではなく，他人の親・子供にも及ぼすといったことができれば，天下無敵になるという。この人を愛する説を遡れば早くは『論語』にあった。『論語』では、「愛人」という言葉は何回も語られた。『論語』を通じて，人間をとて大事にする孔子のことが分かる。<sup>(15)</sup>その後，孟子は孔子の思想を受け継ぎ，「民為貴，社稷次之，君為輕（民を貴しと為し，社稷は之に次ぎ，君を輕しと為す）」（『孟子・尽心』）という民本思想を主張する。それでは，一体どのように人を愛するであろうか。『論語』には具体的記述がないが，『孟子』における「老吾老，以及人之老。幼吾幼，以及人之幼」，『礼記』の「不独親其親，不独子其子」は，その基本ではないかと考える。つまり，自分の親や子を大事にし，愛すると同様に，他人の親や子にも愛の心を持つことである。

一方，諸子百家の中で，当時の社会問題を解決するには「人を愛する」ことが必要という考えは儒教だけではなかった。他にもそれを主張する諸子がいる。例えば，春秋と戦国時代の間に生きた思想家・政治家の墨子（紀元前468?～376年）はその一人である。彼は天下の人災・怨恨のすべては，「以不相愛生也」（相愛せざるを以て生ずるなり）と，互いに相手愛する心がないから起きるといふ。その解決法として，墨子は「兼相愛交相利」（兼ねて相愛し交ごも相利す）と，互いに愛し合い，利益も分かち合うことを主張する。これを実現するために，具体的に「視人之国若視其国，視人之家若視其家，視人之身若視其身（兼愛）」と提案する。要するに，他の国

を見ることを自分の国を見るのと同じように、他人の家を見ることを自分の家を見るのと同じようにして、他人の身を自身の身のように大事にすることである。そうすれば、「諸侯相愛則不野戦」 諸侯は相愛し、戦争は起きない。そして各家庭や、人と人の間も愛し合い、戦ったり、殺しあったりすることはないという。

上記のように、我々が共生社会を構築するには、まず、その第一歩は人を愛する心を持つことである。これはよく耳にする、新鮮味のない話と思われるかもしれないが、実際、人と人、国と国の間では、この愛の精神はとても欠けているのではなからうか。

## (2) 「和を貴と為す」

『論語』に「和為貴(和を貴しと為す)」「学而」という名言がある。儒教の「和」の思想は、異なるものと和合し、共生社会を実現するには不可欠の武器であると言える。この「和」の思想はまさに日・中・韓文化の顕著な特徴であり、日常生活の中にも深く浸透されている。特に指摘すべきは日本では、「和」は民族の魂ともされていることである。「和」の力量は、『孟子』の中でさらに明確に指摘されている。

天時不如地利，地利不如人和。(天の時地地利に如かず，地の利は人の和に如かず)

(「公孫丑」)

ここの「天の時」は天候や季節などの自然の条件に恵まれること、「地の利」は山河・城池など地形に恵まれること、「人の和」は人心の和合・団結のことを指している。戦争、或いは何かの事を起そうとする時、その成功の鍵は人の和にある。また、前掲した『尚書・堯典』における「協和万邦」は、はっきり各国間の和合を主張している。そして前述した『礼記』の「大同」社会も「講信修睦」を唱えている。従って日・中・韓の三国で共生社会を構築する際、この「和」の精神を大いに発揚すべきであろう。

新しい中華人民共和国が成立してから、とても残念なことは長い間、「和」の思想を無視し、「階級闘争を綱と為す」という政治路線が施されていたことである。また、日本や韓国と比べて中国の「共生」に対する研究も遅れている。『走向共生』と『社会共生論』を出版し、「共生」研究の大家となっている胡守鈞氏によれば、1999年氏は「社会共生論」の論文を書き終えて、それをある雑誌社に投稿したが、採用してもらえなかった。不採用の理由は「社会共生論」という概念があまりに新しく聞いたことがないからというもので、当時とても失望したと胡守鈞氏が述べている。胡氏は「共生」を一種の社会精神として、現代中国の「階級闘争を綱と為す」思想の代わりとして提起したいという。<sup>(16)</sup>要するに、中国の社会科学としての「共生」研究は2000年以降に始まった。しかし、一方で改革開放以来、中国政府は少しずつ従来の階級闘争路線を変え、特に政治方針として、2005年2月、国内では「和諧社会」が提唱された。この「和諧社会」の具体的内容は、即ち「民主法治，公平正義，誠信友愛，充滿活力，安定有序，人與自然和諧相処」である。これは中国共産党中央総書記・国家主席である胡錦濤氏が中国の高級幹部の会議で打ち出

したものである。胡錦濤主席は、我々が作ろうとする社会主義の和諧社会は民主、法治、公平、正義、誠信、友愛、そして活力に溢れ、安定し秩序のある、人が自然と「和諧」に付き合う社会であると述べる。この「和諧」は即ち調和の意味合いである。この二十八字の中で、人間社会の調和関係と、人間と自然社会との調和関係が述べられている。ここでは直接「共生」という語を用いていないが、言うまでもなく一種の共生社会作りである。この「和諧社会」は、前述した古人が憧れていた「大同」社会と比べると、顕著な共通点として次の三点が挙げられる。

1) 明朗な政治を行うこと

「大同社会」では 「天下為公，選賢與能」

「和諧社会」では 「民主法治，公平正義」

2) 平和な社会を目指すこと

「大同社会」では 「修睦」「外戸而不閉」

「和諧社会」では 「安定有序」

3) 人を愛し誠実な心を重視すること

「大同社会」では 「講信」「不独親其親，不独子其子」

「和諧社会」では 「誠信友愛」

上記のように、現在の中国で提唱されている「和諧社会」は、中国の伝統的な大同思想に繋がっているのである。前述した如く、調和・和合の思想は中国文化の重要な一部分で、日・中・韓の共有する大切な精神文化でもある。この素晴らしい文化は我々が共生社会を構築して行く上で最も大切な基盤である。

(3) 「和して同せず」

一方で、ひたすら「和」を強調し、本来異なるものを無理に同じにさせようとすることは、逆に物事の発展を阻止することになる。共生社会では、「和」という精神を持たなければならないが、文化や習慣、信仰なども異なる国や民族が共に発展していくには、それぞれの「異」を出す必要もある。前掲した『周易』に示されたように、この地球、この世の中には対立するものがないと、逆に物事はうまく行かないし、発展もできない。それでは、如何にして「和」と「異」の矛盾を解決することができるだろうか。前掲した『周易』には、「以同而异」という考えがあるが、『論語』においては、「和而不同」を主張する。「子路」に「子曰、君子和而不同」（子曰く、君子は和して同せず）とある。孔子によれば、君子は和合するが、決して付和雷同はしないという。これで見ごとに「和」と「異」の矛盾を解決できると言えよう。「和」のもとで「不同」を出すことは、発展と進歩の道に繋がるのである。中国の歴史上、「和」と「同」の意味に関する議論がある。『論語』より少し遅れた典籍の『左伝』や『国語』において、生き生きと両者の相異を述べている。

『左伝・昭公二十年』に、身近な事で「和」と「同」の区別に関する説明がある。

公曰、唯據與我和夫。晏子對曰、據亦同也、焉得為和。公曰、和與同異乎。對曰、異。和如羹焉、水火醢醢鹽梅以烹魚肉、燂之以薪。宰夫和之、齊之以味、濟其不及、以洩其過。君子食之、以平其心。君臣亦然。……今據不然、君所謂可、據亦曰可。君所謂否、據亦曰否。若以水濟之、誰能食之。……同之不可也如是。(公曰く、唯だ據と我と和するかな、と。晏子對へて曰く、據も亦同するなり、焉くんぞ和と為すを得ん、と。公曰く、和と同と異なるか、と。對へて曰く、異なり。和は羹の如し、水火醢醢鹽梅を以て魚肉を烹、之を燂くに薪を以てす。宰夫之を和し、之を齊ふるに味ひを以てし、其の及ばざるを濟して、以て其の過ぎたるを泄す。君子之を食らひて、以て其の心を平かにす。君臣も亦然り。……今、據は然らず、君の可と謂ふ所は、據も亦可と曰ふ。君の否と謂う所は、據も亦否と謂ふ。水を以て水を濟すが若し。誰か能く之を食らはん。……同の不可はなるや是くの如し、と。)

齊侯は春秋時代の有名な政治家である晏子に「臣の中で、ただ據だけが私と和だなあ」と言う。これに対して、晏子は「據はただあなたと同じにすぎず、調和とは言えない」と答える。齊侯は「和と同は異なるのか」と聞き、晏子は比喩の方法でその相異を述べた。要約すれば、「調和」はあつものを作ることと同じである。水や火、また酢・醤油・塩などさまざまな調味料を用いて魚と肉をスープにする際、料理人はこれらのものを調和させる。要するに、不足を補い、過ぎたものを減らし、味のちょうどいいものを作る。君臣関係もこれと同様である。しかし、君主が正しいということは、據も正確といい、君主が正しくないと思うものは、據も正しくないという。このような行為はまるで水に水を入れて味付けをするようなことで、全く味が無い。「同」をしてはいけないのは、この例と同じ道理であるという。晏子は上記の例で分かりやすく「和」と「同」の相異を説明した。

また、『国語・鄭語』において、史伯はさらに鋭く「和」と「同」の相異を論じている。

夫和實生物、同則不繼。以他平他謂之和、故能豊長而物歸之、若以同裨同、尽乃棄矣。故先王以土與金木水火雜、以成百物。(夫れ和は實に物を生じ、同は則ち繼かず。他を以て他を平かにするを之れ和と謂う。故に能く豊長にして物之に歸す。若し同を以て同を裨さば、尽きて乃ち棄てん。故に先王は土を以て金木水火と雜せて、以て百物を成す。)

周の太史である史伯の説によれば、調和こそが万物を生じるが、同調では物事が継続できず、発展できない。異質の物と異質の物とを調和させ、その均衡・バランスを保つことを「和」と言う。ゆえに万物が豊かに成長し収穫できる。逆に同質の物で他の同質の物を補充し増加させる場合、それが使い終わったら、捨てるしかない。つまり、それがなくなれば、何も生まれてこない。ゆえに先王は土を以て金、木、水、火と混ぜ合わせ、百種類の物を作ったという。この理論は現代の多元的社会にとっては、とても適切である。「和」は万物が成長していく根本であるが、「同」は即ち停頓、滅亡を意味するものである。

よって、眞の共生社会を構築するには、それぞれの国や民族、文化の「異」を融合させるのではなく、むしろ積極的にその「異」を出すべきであろう。これで世界の繁栄と発展をもたらして

いくのである。一方で、「異」を出すことは、闘いをも意味する。つまり、「和」のもとで「異」を出し、互いに闘っているうちに共に強くなり、そして共に発展していく。この理論からして、現在日・中・韓や東アジアの紛争は、それぞれがその「異」を出していることで、決して悪いとは言えない。重要なのは「異」を出す時、「和」の精神を持ち、誠心誠意同じ目標に向かって、バランスよく和合していくことである。これができたら、『周易』の言葉で言えば大吉となるのである。

儒教は東アジアに伝わり、とくに日・中・朝の間では根強いものであるが、上記のような儒教の教えは、儒教圏以外の人々にとっても、受け入れ難い考えではない。つまり、通用するものであろう。

#### (4) 国民感情への導き

共生社会を実現するには、本当に共生の意義を理解し誠意を持って共生社会に取り組むことは肝心であるが、それは各国のリーダーだけで計画することではなく、国民の間にも深く広め、国民感情に対する導きも非常に重要である。国民感情の重要性に関して、前駐日中国特命全権大使・王毅氏の「温家宝首相訪日と新しい日中関係」講演の中で、「日中関係を支える最も重要なのは国民感情である」、またそれは日中関係を支える社会的な基盤でもあると指摘する<sup>(17)</sup>。この社会基盤の役割を果たせないと、真の共生社会の実現は不可能である。それゆえ、有志者たちはさまざまな方法を模索している。その中で「日中国民大交流時代を作ろう」といった呼びかけが見られる。最近社団法人日中協会の白西紳一郎理事長は国民感情の改善問題に対して、人の往来を拡大させることを提言している。安い航空運賃で日中両国の学生の修学旅行での往来、60歳以上の老夫婦の訪日のノービザなどの具体案も出されている<sup>(18)</sup>。これは容易に実行し得る提案である。自分の目で見、自分の体で感じた方が国やマスコミの宣伝より確実であるし、効果も高いただろう。ここでさらに提案したいのは、日・中・韓三国で「稷下学宮」のような「共生社会学館」を創ることである。「遊説」に来る者に講演の場や生徒に教える場、互いに議論する場を提供し、また、「共生社会学館」を通じて、彼らが各地に講演に行く手配などをする。このような草の根の交流を通じて、三国で共生社会を作るという時代のムードを高めて行って、下の大波が上に押し寄せ、民衆が国のリーダーと一丸になって共生社会を目指していくことはとても重要である。

日・中・韓三国の間には深い絆があり、古くからの膨大な交流史料が歴史に残っている。特に民間における物語や草の根の交流はとても感動的である。例えば、「徐福と日本」、「箕子と朝鮮」といった史話は大いに民衆に伝えるべきである。それを通じて、互いにさらに親しみを感じるはずである。特に「箕子朝鮮」の事は朝鮮の歴史上、初代の王朝として認められている。朝鮮の早期史料である金富弼の『三国史記』、一然の『三国遺事』においても、箕子のことが記されている。中国の『新唐書』や『旧唐書』などの史料に、高麗の人がよく箕子を祀るといった記録もある。箕子と朝鮮の関係に関して、朝鮮の歴史上、箕子は朝鮮の建国神話における檀君と同様、各

種の歴史書に通説として受け入れられ、国家で祭祀を行なう神として崇められたと、韓国の研究者が指摘する。<sup>(19)</sup>

また、日・中・韓三国は文学・文芸の面においても、多くの感動的なエピソードが歴史に記録されている。近くのことを言えば、20世紀の80年代、中国で放送された日本の連続テレビドラマ『おしん』を見た中国人の感動は現代史上の美談となっている。そして、21世紀初頭のつい最近、日本や中国で大変人気を博した韓国の連続テレビドラマ『チャングム』や『冬のソナタ』などは、三国の民にとっては、共通の美しい思い出である。

中国の春秋時代に「唇亡齒寒」という熟語があった。唇が亡くなれば歯は寒くなる。この言葉は利害を共にする関係を表わしている。一方がなくなり、或いは何かの災難に見舞われた場合、他方も危なくなり、被害を受けることを意味する。これは諸侯国間の戦い合いを通じて、みんなが分かってきた道理の筋道であろう。グローバル社会の今でも、競争しながらも、やはり共に発展して行った方がよいであろう。

## 終わりに

韓国の仏教・『華嚴経』では、この世のすべてのものは他のものと繋がり、一輪の花でも宇宙と繋がっていることを主張する。<sup>(20)</sup> 韓国の華嚴経の成立は10世紀前期で、高麗により新羅などを統一した頃であった。長年敵国でずっと戦争をしてきたので、統一しても、実際さまざまな問題や不安が残されていた。『華嚴経』は統一後の朝鮮人の精神的支えであったと見なされる。この「輪」の思想からしても、国と国の協力は当然のことである。我々の日・中・韓三国の共生社会作りにこれを一つの重要な理論基盤にしてもよからう。

共生社会作りは21世紀という時代が我々に与えた大きな使命である。『周易』に示されたように、本来、世の中は陰陽、男女といった異なるものの結合によって成り立ち、異なるものの和合は大吉になる。現在、我々が目指している共生社会は、歴史を見れば、実際その趣旨は我々の先人がすでに実践していた。春秋戦国時代の中国社会はそのよい事例の一つである。国境を越えての「百家争鳴」、「招賢納士」というオープンな社会作りは、我々の共生社会にとっては、大いに参考すべきことであろう。これからのアジア社会では、物質・人材の移動がより盛んになるに違いない。そのことで互いに助け合っていくことができる。例えば、日本の高齢社会という深刻な問題は共生社会によって、「人の流動」で解決できると考えられるし、中国の環境問題も日・韓の協力と後押しを通じて、改善されるはずである。一衣帯水の日・中・韓三国は、国のリーダーから国民まで認識を一つにし、共に努力していけば、共生社会の実現はそれほど遠いことではなからう。

本稿は共生社会作りに関する一つの試論でしかない。より多くの方々の関心と積極的な議論を心から待ち望んでやまない。

追記：本稿の校正段階で日中韓の間に新たな動きがあった。2008年12月13日、世界的な経済危機の克服に向けて3カ国首脳の独立した形での会談が初めて行われ、今後も定例化していくことが決まった。これは日中韓共生社会作りにおける歴史的な第一歩であると、高く評価すべきである。

## 注

- (1) 小内透「共生概念の再検討と新たな視点」(『北海道大学教育学部紀要』1999年第79巻)
- (2) アジアでは、20世紀60年代に成立した東南アジア諸国連合(ASEAN)以外に、90年代末以後、「東アジア共同体」、また「北東アジア共同体」といった構想も提起されている。「東アジア共同体」に対して、日・中・韓三国の政府がいずれも賛同し、その成立に役割を果たしたい意向を表明しているが、すでに指摘されたように、その成立には多くの問題が存在し、未だにただ議論の段階にとどまり、本格的な行動はまだ見えてこない。また、価値観や文化の相違などを理由に、この共同体の実現に懐疑の態度を抱いている人もいる。
- (3) 胡守鈞『社会共生論』(復旦大学出版社・2006年7月)参照。
- (4) 小内透「共生概念の再検討と新たな視点」(『北海道大学教育学部紀要』1999年第79巻)
- (5) 李徳順「『和而不同』 共生という意味における普遍的価値」(吉田傑俊等編『「共生」思想の探求』・青木書店・2002年9月10日所収)
- (6) 尾関周二「共生理念の探求と現代」(吉田傑俊等編『「共生」思想の探求』・青木書店・2002年9月所収)
- (7) 李徳順「『和而不同』 共生という意味における普遍的価値」(吉田傑俊等編『「共生」思想の探求』・青木書店・2002年9月所収)
- (8) 『朱熹と朱子語類』(台湾中央研究院漢籍電子文獻より)
- (9) 例えば、『論語・為政』には「子曰、詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪」(子曰わく、詩三百は一言以て之を蔽えば、曰、思に邪無い)、『論語・季氏』に「子曰、不学詩、無以言」(子曰わく、詩を学ばず、以て言無し)とある。
- (10) 例えば、2007年4月28日桜美林大学北東アジア総合研究所により「アジア共同体形成におけるアジア共同知の役割と実践」という国際シンポジウムが開かれていた。
- (11) 「共同知」というのは、「自然や人類社会を認識する知識、学術、学問の理論と範疇、及び倫理観、価値観の次元で共通、共有しているものを意味する」というふうに定義する研究者がいる。(王柯「いま、なぜ『東アジア共同知』なのか」(竹内実+関西日中関係学会『グローバル化のなかの中国の明日を読み解く』・桜美林大学北東アジア総合研究所・2006年9月所収)
- (12) 研究者の調査によれば、歴史上、桓公は11回も諸侯の会合をしていた。ここの「九」という数字は古代では、回数の多いことを表わす。
- (13) 姜尚中『東北アジア共同の家をめざして』(平凡社・2001年11月)
- (14) 加地伸行『儒教とは何か』(中央公論社・1998年12月)
- (15) 例えば『郷党』に「厩焚、子退朝、曰、傷人乎、不問馬」(厩焚けたり。子、朝より退く。曰く、人を傷へるか。馬を問わず)とある。馬屋が火事になった。孔子は朝廷から帰り、まず人が怪我したかと聞き、馬のことは聞かなかった。
- (16) 胡守鈞『社会共生論』(復旦大学出版社・2006年7月)
- (17) 王毅「温家宝首相訪日と新しい日中関係」(桜美林大学北東アジア総合研究所『会報誌』・2007年7月号)
- (18) 白西紳一郎「感情ではなく理性で判断を」(『日中新聞』2007年6月19日)
- (19) 韓永愚『韓国社会の歴史』(吉田光男訳)(明石書店・2003年6月)
- (20) 『華嚴経』は4世紀頃の中央アジアで成立したものとされている。また、最初から纏まったものではなく、小経典を集成して各章が独立した経典であったと見なされている。

