



漢陽大 日本學國際比較研究所



國際日本文化研究センター

共同學術심포지엄

# 일본자본주의의 정신사

## 日本資本主義の精神史

2019年 8月 23日(金)

淑明女子大學校 眞理館 504號

| 主催 | 漢陽大 日本學國際比較研究所・國際日本文化研究センター

| 主管 | 漢陽大 日本學國際比較研究所 土臺研究팀

| 後援 |  韓國研究財團



# 日程

14:00

## 開会

司会：権桃楹(漢陽大)

14:00-14:10

趣旨説明：李康民(漢陽大, 日本学国際比較研究所 所長)

14:10-14:40

発題：磯前順一(日文研)

「神がかり・通俗道徳・資本主義の精神: 安丸良夫の民衆思想史から見た日本の近世・近代」

14:40-17:55

## 発表

司会：金錫根(峨山政策研究所)

14:40-15:10

発表1：崔在穆(嶺南大)

「日本陽明学の時・處・位論と日本資本主義の特殊性」

討論：趙晟桓(圓光大)

15:10-15:40

発表2：平野克弥(UCLA)

「近代の蹉跌と啓蒙という物語: 近世「実学」の解釈を中心に」

討論：張錫萬(韓国宗教文化研究所)

15:40-16:10

発表3：李喜馥(江原大)

「性理学から俯瞰した石門心学の資本主義萌芽論」

討論：金弼東(世明大)

16:10-16:25

## Coffee Break

16:25-16:55

発表4：小田龍哉(日文研)

「仏教戒律と日本の近代化: 「国民」という比喩的な主体」

討論：朴奎泰(漢陽大)

16:55-17:25

発表5：趙寛子(ソウル大)

「「知的資本」としての起業家精神と「労働」: 洪沢栄一を中心に」

討論：趙容来(光州大, 前 国民日報 編輯人)

17:25-17:55

発表6：木場貴俊(日文研)

「日本近世の「怪異」と資本主義精神」

討論：高永爛(全北大)

17:55

## 閉会

## 일정

- 14:00 **개회**  
사 회 : 권도영(한양대)
- 14:00-14:10 취지설명 : 이강민(한양대, 일본학국제비교연구소 소장)
- 14:10-14:40 발 제 : 이소마에 준이치(니치분켄)  
「신내림 · 통속도덕 · 자본주의 정신: 야스마루 요시오의  
민중사상사로 본 일본의 근대와 현대」
- 14:40-17:55 **발표**  
사 회 : 김석근(아산정책연구소)
- 14:40-15:10 발표 1 : 최재목(영남대)  
「일본양명학의 시 · 처 · 위론과 일본자본주의의 특수성」  
토 론 : 조성환(원광대)
- 15:10-15:40 발표 2 : 히라노 가쓰야(UCLA)  
「근대의 차질과 계몽이라는 이야기: 근세 ‘실학’의 해석을 중심으로」  
토 론 : 장석만(한국종교문화연구소)
- 15:40-16:10 발표 3 : 이희복(강원대)  
「성리학에서 부감한 석문심학의 자본주의 맹아론」  
토 론 : 김필동(세명대)
- 16:10-16:25 **Coffee Break**
- 16:25-16:55 발표 4 : 오다 료스케(니치분켄)  
「불교 계율과 일본의 근대화: 「국민」이라는 비유적 주체」  
토 론 : 박규태(한양대)
- 16:55-17:25 발표 5 : 조관자(서울대)  
「‘지적 자본’으로서의 기업가 정신 및 ‘노동’: 시부사와 에이이치를 중심으로」  
토 론 : 조용래(광주대, 전 국민일보 편집인)
- 17:25-17:55 발표 6 : 기바 다카토시(니치분켄)  
「일본근세의 ‘괴이’와 자본주의 정신」  
토 론 : 고영란(전북대)
- 17:55 **폐회**

## 目次

神がかり・通俗道徳・資本主義の精神 – 安丸良夫の民衆思想史から見た 日本の近世・近代 – .....	磯前 順一 (日文研)	1
日本陽明學の時・處・位論と日本資本主義の特殊性 .....	崔在穆 (嶺南大)	13
近代の蹉跎と啓蒙という物語 – 近世「実学」の解釈を中心に – .....	平野 克弥 (UCLA)	15
性理学から俯瞰した石門心学の資本主義の萌芽論 .....	李喜馥 (江原大學校)	19
仏教戒律と日本の近代化 – 「国民」という比喩的な主体 – .....	小田 龍哉 (日文研)	21
「知的資本」としての起業家精神と「労働」 – 洪沢栄一を中心に – .....	趙寛子 (ソウル大学)	25
日本近世の「怪異」と資本主義精神 .....	木場 貴俊 (日文研)	33

# 목 차

신내림 · 통속도덕 · 자본주의 정신 - 야스마루 요시오의 민중사상사로 본 일본의 근대와 현대 - ..... 이소마에 준이치 (니치분켄)	37
日本陽明學의 時 · 處 · 位論과 日本資本主義의 特殊性 試論 ..... 최재목 (영남대)	49
근대의 차질과 계몽이라는 이야기 - 근세 ‘실학’의 해석을 중심으로 - ..... 히라노 가쓰야 (UCLA)	51
성리학에서 부감한 석문심학의 자본주의 맹아론 .....이희복 (강원대학교)	55
불교 계율과 일본의 근대화 - 「국민」이라는 비유적 주체 - .....오다 료스케 (니치분켄)	59
‘지적 자본’으로서의 기업가 정신 및 ‘노동’ - 시부사와 에이이치를 중심으로 - ..... 조관자 (서울대)	63
일본근세의 ‘괴이’와 자본주의 정신 .....기바 다카토시 (니치분켄)	71

**日本語 發表文**

# 神がかり・通俗道徳・資本主義の精神

—安丸良夫の民衆思想史から見た日本の近世・近代—

磯前 順一 (日文研)

安丸良夫の通俗道徳論は、マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904-1905)を日本の近代化の歴史から読み直す試みであった。ウェーバーと安丸の共通点は、下部構造のみならず、上部構造の動きから資本主義経済そのもの成立ではなく、その「精神」の成立を捉えた点にある。ちなみに、「精神」とはその担い手たちの「精神的態度」あるいは「生活態度」のことである。

まず、ウェーバーが逆説的に描き出す資本主義の精神とは、富の多寡が人間の幸福を保証するという世俗的な論理を指す。そこではすでに宗教的な救済論の色彩はほとんど残っていない。自らの職業を神による召命と考える「世俗内禁欲」を説くプロテスタンティズムの倫理に代わって、「功利的現世主義」に基盤を置く「経済的合理主義」が成立しているのだ。

本来、プロテスタンティズムの倫理の下では、人間の救済は神の恩寵であるがゆえに、人間の側の慮りでは語り知ることの出来ないものとされてきた。それゆえ、人間は神の前には謙虚にならざるを得ず、敬虔な生活を送ろうとすることになる。それがプロテスタンティズムの「倫理」、すなわちウェーバーが「エートス」と呼ぶ人間の行動を規定する思想・宗教的な動機である。

一方、資本主義の精神の下では神による救済観念が形骸化して、富の多寡に応じて来世での救済が確保されると信じられるようになる。ウェーバーの理

解においては、西欧における資本主義の精神とは先行する時代の宗教的倫理に起源をもちながらも、それを否定する形で形成された逆説的な理念ということになる。そのさい、ウェーバーは救済の形骸化を資本への人間の服従、すなわち労働の商品化としての労働者という主体の誕生へと結びつけた。プロテスタントイズムの倫理が資本主義の精神へと制度化されて、恩寵思想による神の裁きが万人向けの合理的なものへと平準化されたのである。

そのかわり、人間は「労働者(labor)」という主体に再編され、主体と客体が未分化な本源的生—アガンベンの言う「統一された生の形式(a form of life)」—の状態から「疎外(alienation)」されることになった。ここでいう「疎外」とは、労働者が自らの労働を所有することの出来ない状態を指す。彼らは資本主義の形成と共に労働者という主体を形成したわけだが、同時にそれは労働の成果を収める資本家という主体からの疎外、すなわち資本家に隷属させられる労働者といった生産関係に組み込まれることをも意味するものであった。

こうした救済観念が実際の救済になるとはかぎらないことは、マルクスが疎外論でイデオロギー批判として看破しているとおりでである。いわゆる虚偽意識としてのイデオロギーに対する批判であり、自己の社会・経済的な位置を現実とは異なるかたちで認識することで、現実には起きていることを隠蔽しようとする動きを露呈させるものであった。

中国の譬えにあるように、奴隷は夢見ることを好む。なぜなら、そのときだけ彼らは奴隷という現実から逃れることが出来るからである。しかし、逃れることで自分が奴隷であるという現実を否認し、その夢を現実と混同し、夢の中に逃避する場合も少なくなかったという。いじめに遭っている人間にとっては、最も深刻な問題はそれがいじめだという現実を認識できない心理規制が、



加害者とともに働いてしまっていることにある。

現実に対して批判的に介入すること、それこそが学問の役割といえる。しかし、こうした問いを発生させることこそが最も大きな障害なのである。自分が現実から疎外されている、すなわち自然権や社会権を剥奪された主体ならざる主体化過程に巻き込まれてしまっていることが、現実の認識を主体に行わせるための主体化過程の進行を難しくしているのだ。

こうした主体における認識の不成立は能動的な主体の生起を阻む要因となり、その拒絶の代価をその身体に払わせる。身体に顕在化した「症状(symptom)」が主体に機能不全を招き寄せるのだ。意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定するというマルクスの考え方は、その閉塞した認識に亀裂を入れ、主体のあり方に変化を引き起こすための提言でもあった。

さて、ウェーバーの逆説的な読みはアメリカにおいてタルコット・パーソンズを経て、ハーバード学派のロバート・ベラーへと継承されていく。そのなかで、資本主義の精神がアメリカの日本研究においては肯定的に語られるようになる。いわゆる近代化論、アメリカにおいてこそ資本主義の精神が具現化されたと見る冷戦期の帝国主義イデオロギーの出現である。そこでいう資本主義とは資本という価値交換によって、以前に比べて平等で効率の良い生産システムを指す。生産関係の主体はあくまで資本の運動であり、個人や階級は労働者だけでなく資本家もまたその自己増殖過程の一部に過ぎない。

資本主義の精神とはこうした経済システムを肯定するイデオロギーを指すが、ベラーによれば資本主義およびその精神こそが、「近代」の価値を体現したものとなる。経済的な豊かさを前提とした、リベラル民主主義を始めとする諸価値観の提示を通して、現実の階級格差はあるものの、資本主義こそが社会

全体に平等な均質化をもたらす民主主義的なシステムとして考えられたのである。

そこでは西洋的な資本主義の精神が普遍的な価値規範であり、そこから逸脱したモデルは特殊なものとして語られる。ただし、日本はプロテスタント的な内面の倫理を確立できず、集団主義という限界を有する「特殊(particular)」な文化であるものの、資本主義化を推し進めてきた点で、ある程度は評価に値する社会だという評価を与えられた。日本という極東の特殊な社会でさえ、宗主国が体现する普遍的な価値観を目指して、アメリカ帝国の一部としてその役割を担うというわけである。

日本の社会学者である内藤莞爾が分析した近江商人の経済倫理を支える浄土真宗のエートスは、このウェーバーにおける資本主義の精神とプロテスタンティズムの倫理の逆説的關係を浄土真宗に読み込んだものである。内藤の研究論文「宗教と経済倫理－浄土真宗と近江商人」(1941年)を、ベラーが『徳川時代の宗教』(原著1957年)に取り込んだことは、つとに知られるところである。ただ、現実の近江商人の精神世界は諧謔的な近江絵の「鬼の念仏」や「大黒さまの鬼は外」といった作品に見られるように、自己の欲望を直裁的に肯定する行為に対して批判的な眼差しを伴うものであったのだが。

この近代主義に対して、近代とは本来「複数の諸近代(pluralized modernities)」を含意するものであり、資本主義の世界に内在することで、それを批判する反資本主義の精神もまた可能になるという見方も、タラル・アサドや酒井直樹らポストコロニアル研究者たちから提起されている。例えば、安丸の民衆思想史は、プロテスタンティズム的な資本主義を唯一の普遍と理解する西洋の近代化論に激しく対峙する見解を提示する。

安丸においては、西洋的な資本主義の精神とは異なる道しるべが特殊な逸脱

としてではなく、「特異な(singular)」ものとして認識される。それは1920年代に始まったアジア的生産様式論争の、一つの帰結でもあった。西ヨーロッパ型を普遍視した時に生じる「停滞(backward)」としてアジアの近代化過程が、日本のマルクス主義によって「特異な」固有性として解釈し直されたのである。

そこで提示された認識は次のようなものであった。その特徴はエリートの特質としてではなく、民衆の次元で資本主義の精神の成立を捉えた点にある。民衆といっても曖昧な括りを持った全体ではなく、読み書きの出来る豪農層に特化した動きとして認識する。その結果、ベラーも注目した石門心学や報徳思想など、儒教思想を軸とする武家思想が農村の名主層や商人に「通俗化(popularized)」したものを、資本主義を支える思想と位置づけた。

それは宗教的な要素が取り除かれた世俗化した思想という点でも、「宗教」概念の範型をなすプロテスタンティズムに淵源を持つ西洋の資本主義の精神とは区別されるものであった。あえてそうすることで、プロテスタンティズムのような近代西洋的な宗教概念に束縛されない、近代以前の思想・宗教的伝統に基層を持つ民衆思想に接触することが可能になったと考えられる。

もう一つはプロテスタンティズムといった一宗教や一宗派だけでなく、異種混淆的な民衆思想を安丸が分析対象に据えた点である。ただし、資本主義の精神にもろ手を挙げて従うのではなく、それを批判していく。金光教などにあるように、主体の欲望に対する批判もある。あるいは天理教や大本教のような世直し型宗教では、資本主義社会の搾取構造そのもの批判もある。いずれにせよ、勤勉で世の中を豊かにすると同時に、その豊かさが特定階層に傾いていくことを疑問視する倫理的動機から出たものであった。

さらに見落とすことのできない安丸の議論の特色は、資本主義の精神を支え

る民衆思想の特徴を、世界に対する主体の中心化の過剰さとして考えた点にある。自己責任に問題を帰することで、社会の構造的問題を見のがしてしまうという、イデオロギー的な問題である。安丸はその原因をウェーバーに倣って、「呪術の園からの解放」が不十分であると指摘した。本人が頑張れば主体を取り巻く生活状況はよくなるが、逆の言い方をすれば、良くない生活状況もまたすべて主体の責任に帰されることになってしまうという論理である。

民衆宗教においては、資本の担い手は主客の未分化による責任主体としての自己の成立である。それゆえに、主体に中心が移行しても、世界からの分離が伴わないために、世界に起こる出来事の原因がすべて自分に基因するものと思われ看做されてしまうことになる。そうなることによって自己の中心化は可能になっても、その責任がすべて自己にかかってくる。自己肯定感を伴うプロテスタンティズムに比して、自己罪責感だけがひたすら増大してしまう。こうなると、体制の批判というものは困難になり、世直しをはじめとする批判的な行為や批評的思考をとることが容易ではなくなる。

安丸の歴史理解においてはエリートではなく、民衆が資本主義精神の担い手であり、同時にその限界を縁取る両義的な存在であった。民衆の通俗道徳がエリートの信仰が零落したものではなく、その発足した時より資本主義の精神と表裏一体をなすと捉える見方は、安丸とウェーバーの資本主義精神の議論を大きく分かつ特徴といえる。

通俗道徳とは、先にも述べたように、儒学を軸とするエリート層の思想が豪農を中心とする民衆の上層部に浸透していった産物である。この浸透過程を安丸は「通俗化」と名づけた。こうした思想の浸透過程においてこそ、「民衆」という主体が生起する契機があると考えたのである。資本主義の精神とその始発点



をなす宗教・思想の関係は、ウェーバーの場合には逆説的なものとなった。だが、安丸の場合には未分化な両義的な関係として理解されたのである。

安丸にとって民衆は歴史の変革主体であるが、同時にその変革を阻むものでもあった。主客未分離なため世界を客観的に対象化することができない。その結果、社会の全体構造を認識することができず、主体の努力だけが唯一可能な選択肢になってしまう。プロテスタンティズムとは別の経路を通して、労働力を商品化した産物である労働者という主体が近世日本社会に誕生したのである。それは日本において労働者という主体を資本主義のシステムに閉じ込める「鉄の檻」に他ならなかった。

安丸によれば、それを打破するものが神がかりや一揆といった非日常的な出来事であった。均質化された主体の内部に、非日常的な要素として異質性が宿る事態の到来である。「神がかりは、未知の神がなおのなかに住みつき、なおという身体を通して自らを示現する」として、次のように安丸は述べる。

「なおとなおの腹のなかの活物とは、まったくべつの存在として知覚されている。尚にとつて、この活物の実在感はきわめてたしかなものなのだが、それは外からなおのなかへ勝手にはいりこんだものである。だから、神がかりは、なおにとっては、外からの働きかけによってまきこまれた一つの偶発的な事件であり、その活物が偉大な神だと自称したからといって、容易に信じることはできないのであった。」

日常を規律する通俗道徳によって均質化された主体に、神がかりや高揚した意識状態によって異化作用がもたらされ、主体のあり方が変容する。神仏などの謎めいた他者の呼びかけによって、日常化した資本主義の精神を自己批判することが可能になる。それこそが島藺進が言葉足らずにせよ語った「再呪術化」のもつ可能性であり、ヘント・デ・ブリースが「宗教的なものの回帰」と語ったものであった。

例えば島藺は、世俗化を拒否した呪術こそが社会批判や主体の改編を可能になると見て取った。資本主義自体が世俗化を生み出すものだからである。しかし、筆者から言わせれば、世俗化か呪術化という問いの立て方は決定的なものではない。むしろ、どのような形で世俗化あるいは呪術化をおこなうか、その内実が問われるべきなのだ。すなわち、合理性および宗教性を正確に定義づける一方でその要素をどのように主体の再編に取り込むか、その過程が具体的に問われるべきなのである。

そうなることで、主体は「全体的な」認識を獲得し、社会を批判的に俯瞰することが可能になる。資本主義的な精神に同化されながらも、その空間の内部でそれを読み替える行為の可能性が出てくる。批評とは、内部に存在しつつも、その内部と外部という二分法を脱臼する余白を拠点とする行為に他ならない。そこに主体が歴史的に拘束された均質な状態から、主体に応じて異質な強度を獲得した主体への跳躍が生じていた。

それは教祖や指導者による卓越した主体性に導かれつつ、集団的規模で主体を形成するものである。主体とは個人や同一階級に限定されることなく、それを越えた異種混淆的な存在である。すべての個人が同じ主体性の強度を備えることなど、現実にはありえない。多様な個からなる、全体としての調和と異種混交性。それが資本主義の精神の内部に生じる抵抗主体の内実であろう。それが安丸のいう百姓一揆と民衆宗教がもたらしたものなのだ。通俗道徳が日常的な資本主義の精神だとすれば、神がかりや一揆などの世直しもまた同じ資本主義が生み出した「もう一つの」資本主義の精神ということになる。それは宗教的情熱と個人や集団による自覚化という契機を含む点でむしろ「倫理」と呼ぶべきものかもしれない。

しかし、近世日本における宗教弾圧、カトリックの一揆の弾圧と禁教、仏教の一揆の弾圧と葬式仏教化、儒教の体制イデオロギー化、さらには近代初頭の民間信仰の禁止は、宗教からそのような実践行動の倫理を脱色せしめる結果をもたらした。幕藩体制の内部では、宗教のもつ現世批判の可能性、別の言い方をすれば超越論的主体が生起する可能性はほぼ消滅してしまった。それでも既成の思想や宗教が社会の周辺部に位置する民衆世界に浸透していく中で、既存のイデオロギーを転覆させる可能性を持った民衆思想が、民衆という労働主体の生起に伴って、危うい両義性を孕みながら形成されてきたのである。

ウェーバーの議論は、労働者という主体が鉄の檻に入れられることで終わるが、安丸においては資本主義の内部にこそ抵抗の余白が孕まれている。この二重性こそ、安丸の議論の最大の魅力であろう。だが、一方で、現在の東アジアの社会を見ると西洋社会よりもはるかに資本主義の論理に同化されており、そうした抵抗の論理を見出すことは現実には困難になってきている。

「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のものは、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめた、とうぬぼれるだろう」

このようにウェーバーが思い描いた資本主義の精神の末路は、むしろ現代の東アジアで猛威を振るう消費主義に基盤を置くグローバル資本主義にこそ当てはまるものなのではないだろうか。そこでは個人としての主体の容貌が見事なほどに消去され、「主体性なき主体」がその身体的欲望を通して管理される生政治が盛行を極めていく。

消費主義的な資本主義の精神を体現するものが、現代のリベラル民主主義という理念だと筆者は考える。その理念は無制約な欲望の肯定こそが、最終的に他者の欲望との衝突を止揚する弁証法展開をもたらす、極言すればイデオロ

ギー抗争の終焉をもたらすという信念を内実とする。そこでは、自己の欲望の肯定こそが「自由」であり「人権」の中核をなすものと目される。互いの欲望を肯定することで、自分たちの社会が拡大していき、無限に繁栄する。それが「消費主義」の実体であり、「他者」の欲望との共存を可能とする多様な社会というイデオロギーの内実である。

しかし、すでに批判があるように、その多様性とは、自己との共存に納まらない真の他者を排除したところにしか成り立つことの出来ないものである。排除のための境界線を引き、その内部のものにしか権利や自由を与えないところに、タラル・アサドラが批判するように、リベラリズムの公共圏は成立し得ない。

否、リベラリズムに限らず、主権や人権といった法的に承認された主体性は、自己と相容れない他者を排除することでしか自己を存立し得ないと言ってよいだろう。それを排除なき「自由な社会」あるいは「平等な社会」と僭称するところに、リベラル民主主義の虚偽があるのだ。

自らの社会や個人的アイデンティの排他的性質を主体化過程に本質的に伴うものと認識した上でこそ、その排除をどのように読み替えていくことができるかという可能性が切り開かれるはずではないだろうか。リベラル民主主義を一方的に自由の言表として肯定する姿勢のものでは、自己の欲望や、ナルシシスティックな主体形成のあり方に反省が加えられないため、リベラリズムの根幹をなす自己の欲望への追従状態に対する切斷行為をもたらすことが出来ないのだ。

そこでは公と私の両領域が重なり、アガンベンの言うところの「不分明地帯(indistinctive zone)」、尹海等の言う「グレイ・ゾーン」が、私的領域が公的領域を駆逐する形での歪んだ「社会的なもの(the social)」が成り立ってしまう。ハー



ハーマスは公的な領域が私的な領域にも伸張し、闇を光が照らし出す形での「社会的なもの」が成り立つ。そこにこそ近代の民主主義の公共空間の成立があると考えた。

その点で、現実の社会において成り立った「社会的な空間」は、ハーマスのいう熟議が可能な空間とは真逆なものとして、アガンベンやアウシュヴィッツの歴史から、尹海東は被植民地化の経験から論じたのである。だからこそ、アガンベンは公的空間と私的空間はまず社会的領域において明確に分離された上で、個々人の中で重ね合わせる必要があると考えたのであった。しかし、リベラル民主主義の動向を見るかぎり、主体は社会的権利を喪失した、あるいは放棄した「主体性なき主体」へと零落し、それが公共圏を構成するために公共性は実質的に機能障害を起こす。まさに尹たちが見た公共性を喪失した「社会的な領域」の成立、それが資本の自己増殖運動、あるいはそこに伴う国民国家のアイデンティティに憑依された「主体性なき主体」の姿である。

こうした自己中心的な姿勢が東アジアおよび日本においてどのような宗教・思想的特質あるいは歴史的経緯に由来するものなのか。あらためてウェーバーや安丸の議論を再検討する中で、大きな枠組みを提示することが求められている。いずれにせよ、リベラリズムに基づく「救済」思想は個人や社会の素朴的な欲望を批判的に捉え返すものとはなりえず、むしろその欲望に追従することでそのイデオロギーに従順な「主体性なき主体(subject without subjectivity)」を生み出すに留まっているが現状である。

筆者からすれば、それこそが現代の「資本主義の精神」――それは消費主義とリベラル民主主義から構成される――であり、その点では依然として安丸の指摘するような過剰な自己中心主義は現代の日本社会においても克服されていない

いと言える。しかし、それにたいする批判的活動もまた、百姓一揆や生き神思想に基盤を置いた民衆宗教など、近世から近代初期の日本社会の民衆思想が内包する異種混淆的な豊かさから出てきたことも見落としてはならない。

「日本民衆思想」という名称そのものが物語るように、その思想の語り方が近代西洋の国民国家を移植した空間の内部で成立したものに他ならない。だが肝腎なことは、そのモジュール化の過程で、単なる模倣に終わらない「流用 appropriation」もまた生まれていったのである。それをどのように展開していくのかは、現代社会を生きる主体性の担い手たる私たち次第であろう。

# 日本陽明學の時・處・位論と日本資本主義の特殊性

崔在穆 (嶺南大)

本論文では、日本陽明学の中でも「時・處・位」論の観点と日本資本主義 (capitalism) の特殊性とがどのように関係しているかについて取り扱う。このテーマは実証に基づいたものではなく、特定の領域における伝統的な思惟方式が近現代の社会とどのようにつながるかを探る試論的なものである。

日本的特性を含む日本という空間の優秀性は「水土論」として表象される。水土論は当地域の環境や特殊性を更に思想的・文化的に領有 (appropriation, 専有とも言う) することである。換言すれば、日本的「風土論」の再構成に当たる。日本の水土論は「中心としての場所 (topos)」の確保を影のように背負っている。遡れば、水土論という概念と議論は、中江藤樹や熊沢蕃山といった初期の陽明学者らからも際立つ。同時に、彼等は水土論と同じ脈絡の「時処位論」を示して日本という「国家」の特殊性を確保している。

本論文では、外来のものと自生-土着のものを区別し、外来のものを「日本という水土=風土=時処位」として理解する「型」の問題に注目している。例えば、日本では節分に「鬼は外！福は内！」と豆まきをして鬼を払い幸運を呼ぶことが挙げられよう。言い換えれば、外のものを理解する型は鬼といった「難解で模糊とした形而上学的なもの (闇奥)」か、「蝕害 (蠹毒)-汚すもの (汚穢)」であるから、日本人の奇麗な国民的道德心=心徳をもってこれを漉し、目に見えて利益になる形而下学的な (= 浅近=親近) ものに整えられていることが窺える。

本論文では、「いわば『水土論』の登場」に触れ、「『日本化』『日本的』という私  
有的型」と中江藤樹や熊沢蕃山といった「日本における初期の陽明学者の『水土  
論』及び『時処位論』」について論じ、「日本資本主義の特殊性という問題」にア  
プローチした。

○キーワード：日本陽明学、水土論、風土論、時処位論、日本資本主義、  
特殊性



# 近代の蹉跎と啓蒙という物語

—近世「実学」の解釈を中心に—

平野 克弥 (UCLA)

日本の近代は西洋との比較において不完全で歪なものであるという見方は、野呂栄太郎や山田盛太郎に代表される講座派マルクス主義から丸山真男や大塚久雄などの近代主義に至るまで、共通した認識であった。マルクス主義者が、半農奴的・半封建的な地主制(寄生地主制)とその象徴である天皇制に近代の歪みを看取していたならば、近代主義者たちは、農村社会の「情緒的」で「伝統的な人間関係」(権威に対して従順的な関係)の中に封建的精神の温存と天皇制絶対主義の根源を見出していた。とくに、丸山真男や大塚久雄は、この封建的精神が近代的主体の健全な生成(内面的自発性の発展)を妨げてきた主な原因であるとし、日本ファシズムを生み出したイデオロギーの社会的温床であったと論じたのである。その一方で、彼らは近代的主体性の発展的可能性を、荻生徂徠、福沢諭吉、自由民権運動家など近代的思惟を体現しているとされた思想家や運動家に見出している。しかし、丸山によれば、このような思想家たちは、日本独特の非合理的なセンチメンタリズムと家父長的権威主義の圧倒的な力によって敗北・忘却されていく運命にあった。換言すれば、日本の啓蒙思想と運動は、自立的・批判的個人を生み出すことなく、「人民主権や個人主義・自由民主主義といった思想的・政治的諸原理の浸透」は最小限に抑えられていった。こうして、丸山は、日本の近代は不完全な歴史を辿ることになった

のであると結論づけた。

このように、近代西洋の経験を理念的・普遍的規範として立ち上げる視点は、スチュアート・ホールが西洋中心主義の認識的構造を批判して「西洋とその他」(the West and the Rest)と呼んだ近代世界の地政学的二項対立構図をそのまま内面化したものだと言えるだろう。近代主義者たちは、近代は西洋においても不完全であり、さまざまな歪みや矛盾を孕んで来たという事実を正面から取り上げることはなかった。世界システム論をはじめ近年のブラックスタティーズや先住民研究が示すとおり、西洋の理念化は、近代西洋の誕生に深く関わる植民地主義や奴隷制、人種差別や先住民の殺戮に見られるさまざまな暴力の構造と経験を忘却し、隠蔽することではじめて可能となる。ヘーゲルにはじまり、前期マルクス、ウェーバー、パーソンズによって論じられた「理性の自己開示」、「合理化」、「世俗化」の過程としての進歩史観は、西洋を特権化しながら非西洋を「野蛮」あるいは「停滞の文明」と位置づけ、「西洋 = 先進」対「非西洋 = 後進」という階層的な認識構造を普遍化していった。日本の近代主義者やマルクス主義者たちは、この認識構造を日本社会の批判的検証のための前提として受け入れ、日本の精神的あるいは物質的な「後れ」を分析し指摘することに多くの時間を費やしてきたのである。この普遍主義的な立場を、ホミ・バーバのいう「西洋の眼差し」(the Western Gaze)に倣って「コスモポリタンの眼差し」(the Cosmopolitan Gaze)と呼ぶことにしよう。

この普遍主義は、日本を特殊化するという意味で、実はナショナリズムの基盤である「土着主義」(nativism)と表裏一体の関係にあることを指摘しておきたい。コスモポリタン主義が「後進性」の表れとして糾弾した日本の半封建性という「特殊性」を、土着主義は民族の誇るべき文化社会的「独自性」と読み替えて

いるにすぎない。つまり、この読み替えは、コスモポリタン主義の差別的・抑圧的眼差しに対する土着主義の報復的眼差しの上に成り立っている。こうして、日本の歴史学は、普遍主義か特殊主義か、近代か伝統かという二項対立の認識的構図の中で読み解かれてきたのである。その対立の中心にあったのは、日本の啓蒙思想をどのように評価するのかという問いであろう。日本は、近代西洋に比較しうる啓蒙思想を生み出したのか。もしそうだとすれば、その思想は社会に浸透したのか、それとも啓蒙運動は未完のまま流産したのか。あるいは、啓蒙はあくまで近代西洋の産物であり、日本の思想的文化的伝統には無縁であったのか。このような問いが、多くの論者や歴史家の思索の中心を占めてきた。

すでに見たように、丸山と大塚によって代表される近代主義の立場は、日本の啓蒙思想は未完のまま失敗に終わり、歪な近代を生み出していったと論じていた。私がこの論考で取り上げたい加藤周一、源了圓、テツオ・ナジタは、近代主義者への批判的な応答として近世啓蒙思想の再評価、とくに「実学」と呼ばれた経験主義的知の新しい解釈を行っている。加藤周一の三浦梅園と山片蟠桃論、源了圓の海保青稜と山片蟠桃論、テツオ・ナジタの山片蟠桃論に焦点を当てながら、以下の問いに答えていきたい。各論者の近世啓蒙の物語は、コスモポリタニズム対土着主義(普遍主義と特殊主義)という二項対立の膠着から自由であったのか。もしそうであったとすれば、新しい啓蒙の物語を立ち上げることは、「今」という歴史状況にどのような問いを投げかけることになるのか。換言すれば、ポスト構造主義、オリエンタリズム批判、ポストコロニアリズム以降の知的状況にある現在、「啓蒙」を語り続けることの意義は何か。



## 性理学から俯瞰した石門心学の資本主義の萌芽論(抄録)

李喜馥 (江原大學校)

江戸時代の商人出身の町人学者である石田梅岩が門下生と共に体系化した学問と思想が石門心学である。約15年間にわたり町人教育に献身した梅岩は門下生と共に窮理した業績として『都鄙問答』と『儉約齐家論』という二つの著書を残した。近世日本社会で独特な学派を形成した石門心学は近現代の日本思想史においても確実な位相を占めている。21世紀日本の高等学校の教育教材である倫理教科書のすべてが取り上げるほど梅岩は特別な知識人であり偉大な思想家でもある。何ゆえにそういう結果が生まれたのか？東懸村という山間僻村の農家に生まれ、11才に呉服屋の奉公に出されて衣食住を解決したぐらい厳しかった梅岩が様々な道程のあげく、確立した学問と思想が、日本青少年の教育教材に活用され、また日本資本主義を象徴する経営者である松下幸之助の座右書ともなったという原動力は何であろうか？

あれこれ工夫しているところで独りの研究者がおこなった先行研究を見つけた。森田健司が精力的に執筆した石田梅岩の心学与石門心学に関する著書、『石門心学と近代』(八千代出版2012)がそれである。それは梅岩の『都鄙問答』と『儉約齐家論』を検討した森田は「梅岩思想の商人道が個性的であったのは、何よりも、長らく社会根付いていた賤商観を払拭する機能をもつものであったことによる。物を流通させ、販売し、利益を得るという活動に関して、理に適った価値付けを成功させたのは、日本においては梅岩が初め」という歴史的な評価とともに梅岩は「江戸時代、および同時代の思想が注目される中で、いっそ

う注目の度合いを高めてきた思想かである。高度の発展を遂げた資本主義社会の中で生きる現代人の目にも、梅岩の著作にみられる思考の束は、経済活動の倫理的側面について鋭く見通すものと映ずる。換言すれば、金銭欲や蒐集欲といった「私欲」と、日々繰り返される経済活動の両者を、本質的に峻別する視点を与えてくれる」石門心学を発見したのである。そして「梅岩思想の高い人気は、近代と地続きである現代の社会に生きる我々にとって、指針や参考となる思想を教示してくれるゆえ」と意味付けをもした。

いわゆる現在、地球上の数多い国家の繁栄と人々の衣食住をまかなう経済体制である資本主義と、前近代である江戸時代の商人出身の町人学者、石田梅岩が商人階層の立場で生存戦略の一環として力説した商人の道理が巧妙に適合ないし共通する側面があるという学説である。しかも梅岩の経済思想と生活哲学が近世東アジアの普遍的思想であった朱子学ないし性理学から淵源するという主張は衝撃であった。少なくとも戦後日本思想史に関する先行研究から眺めると画期的な学説である。森田は石門心学と性理学との関連を検証しながら梅岩の「心を尽くして性を知る」という綱領が商人たちの経済活動の当為性は勿論のこと、人間生活の最小限度の安楽どころでもある家族と家業を守ってくれる生活哲学として体系化されたことを明らかにした。但し彼は石門心学における性理学の役割を『都鄙問答』に限定し、その性理学的な商人道を軌道修正したとする『儉約齊家論』から近代的な道德思想を導き出した。依然とした反朱子学の情緒である。それにも関わらず森田の学説からは近世日本朱子学は勿論、東アジアの儒学研究の新しい可能性もみえる。すなわち政治思想を中心とした狭義の朱子学ではなく、様々な生き方をした人々が現実の苦難を黙々と耐えながら理想的な世界を夢みた広義の性理学から石門心学を俯瞰してみる可能性である。それは性理学が長らく隆盛を極めてきた韓国思想史研究にもつながるだろう。

# 仏教戒律と日本の近代化

— 「国民」という比喩的な主体 —

小田 龍哉 (日文研)

本報告は、慈雲(1718-1804)と雲照(1827-1909)とによる江戸期・明治初期のふたつの戒律復興運動を手がかりに、日本の近代化における主体化という問題の一側面に光を当てようところみるものである。

慈雲・雲照の両者がその運動の軸に据えたのが、「十善戒」という、仏教以前の発祥とされる戒であった。不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不綺語・不悪口・不両舌・不慳貪・不瞋恚・不邪見からなる、10の「不善」をおこなわない、という戒めである。仏教では宗派を超えて受容され、また、出家・在家を問わず守るべき「通戒」として説かれることも多い。慈雲・雲照はともに真言宗・真言律宗にゆかりの深い僧侶だったが、真言密教でも、十善戒は密教独自の戒・三昧耶戒につうじる戒であると説かれる。

慈雲の戒律復興運動は、日本社会の通俗道徳的なエートスと、伝統宗教である仏教の民衆教化との、近世における交点に位置づけることができる。慈雲は青年期に伊藤東涯(1670-1736)に学んだが、釈迦在世時の「正法」を復興させようとする彼の活動が、朱子学以前の儒学を志向する古義学の学風の影響を受けたという指摘もなされている。商家を中心とする支援者たちに請われ、民衆教化に取り組むなかで、代表的な著作『十善法語』を著した地が当時儒学や心学の盛んだった京都であったという点も、そのことを象徴的に物語っている。

慈雲は、十善戒を「人となる道」として説いた。彼はまた、儒学を「世間」の教え、仏教を「出世間」の教えであると対置的に定義している。慈雲が特徴的だったのは、十善戒を世間と出世間との両方を包摂する倫理として説いたことであった。たとえば石門心学では、神・仏・儒の並列的な「三教一致」が語られる。安丸良夫の指摘する通俗道德の「精神主義」的特徴は、それら三者の関係性を担保する論理的枠組みとして理解することができよう。「精神主義」はまた、死に関連する言説としての仏教を忌避・排斥する排仏論とセットになった、近世の「現世主義」とも密接なかわりがあった。

ひろがえって、慈雲の戒律復興運動において「人」とは、「世間」(世俗的・現世的)と「出世間」(宗教的・来世的)という、ことなる論理的平面を有する存在として描き出されることとなる。『十善法語』では、「十善を上品に護持すれば、諸天及金輪王の位を得る。中品に護持すれば、人中諸の王位を得る。下品に護持すれば、人中の豪貴となるじゃ」と説かれる。中世より、天皇は「十善の王」「十善の君」「十善の主」などと呼ばれ、前世で積んだ功德により現世の王となったとされる「金輪王」と同一視されてきた。「人たる道を全くして、賢聖の地位にも到るべく、高く仏果をも期すべき」と、慈雲はきわめて「人」を重視したが、「世間」と「出世間」とをつらぬく視点をとおして彼が「人」に付した論理空間の複数性は、極端な精神主義に人びとを走らせることのないかわりに、こうした日本の封建制度とも親和性の高いものであった。慈雲の教えが実際にどれくらいひろがりを持ったかについては、今後実証的にあきらかにされるべき課題だが、知られているような、恭礼門院や開明門院といった皇族の帰依や、上記のような町民支援者の存在は、京都や奈良を中心に幅広い層からの支持を得ていたことが窺える。



一方、時代が下り、近代国家としての歩みをはじめた明治日本において、「国民」という主体形成の言説として十善戒を持ち出したのが、雲照であった。

1882年、真言宗は雲照が中心となり、1871年に廃止された自宗の宮中儀礼・後七日御修法の再興にとりかかる。再興運動のなかで、彼らは西洋の啓蒙主義による宗教批判を仏教の立場から読み替え、戒・定・慧の「三学」を修めることで培われる「インディペンデント・スピリット」によって、passive obedienceたる西洋のreligionを超越する、というユニークな仏教論を説いた。その際、国民が護持する共通の戒が十善戒であり、彼ら一人ひとりが範にとるのが、すなわち「十善の王」である天皇ということになる。それは、一方では国民国家の統合の象徴として天皇がその頂点に抱かれると同時に(象徴的な主体化)、他方では、現世主義を逸脱する出世間の論理によって、天皇と国民とがたがいに交換可能な存在として規定されるという(比喩的な主体化)、複層的な関係性をもたらすものであった。そして雲照の構想では、儀礼の象徴操作とおしてそれら両者を結びつける役割をになうのが、あらたな「国教」としての仏教であった。

しかし、再興された後七日御修法では、京都御所内での開催や雲照の希望していた「玉体加持」(天皇の身体への加持祈祷)は許されず、真言宗側としては不満の残る結果となった。そしてそのことは、「宗教」としての彼ら自身を、ひとつには、出世間の立場から天皇や国民に対して超越的にふるまう存在として、同時に、国民一般との差異化をはかり、天皇との没距離を追い求めるきわめて世俗的な存在として、二重に特権化して位置づけることとなる。後年の後七日御修法のページェント化や、東京真言院(御修法の修行道場)の建設計画などは、その端的なあらわれと分析することができる。

安丸は、みずからの通俗道徳論を、日本民俗学の分析概念である「ハレ」「ケ」を援用しつつ、それが民衆の生活における「ハレ」の側面を重視したものであったと反省的にふりかえっている。本報告の議論に引き寄せていえば、それは、「象徴的な主体化」の重視であったという換言が可能であろう。しかし、上に挙げた雲照の戒律復興の構想などは、日本思想史においてはけっして特異なケースではなく、「象徴的な主体化」が「比喩的な主体化」と相補的に理解されるべきだという、ひとつの類型を示しているように思われる。『近代天皇像の形成』のあとがきで、安丸は第二次大戦終戦の日の彼の母親のエピソードを印象的に書き残しているが、彼が母親に見てとった「生活の専門家」としての態度は、まさにそうした「象徴」と「比喩」とを併せ持った民衆の思想を物語るものではなかったか。

# 「知的資本」としての起業家精神と「労働」

－ 渋沢栄一を中心に －

趙寛子 (ソウル大学)

近代資本主義において経済は、利益を追求するための生産活動および市場の現象として注目された。また資本は、貨幣・土地・工場のような物質的な生産手段を意味した。しかし大量の高度生産と高度消費を経てきた今日では、経済と経営において、社会的な効用とグローバルな価値を優先させる必要が高まってきている。こうした変化のなか、企業においても、「知的資本」という概念が通用され、人々の知的な活動と知識の社会的な好循環が重視されるようになってきている。

早くもマックス・ウェーバーが、1920年の著書で、プロテスタンティズムの倫理を資本主義的な利益追求の原動力としたことにより、経済と経営における宗教や精神文化の作用が喚起された。それ以降、人類は、資本主義の矛盾に抗して社会体制の革新を試みたり、知識や技術を更新してきた。やがて、人工知能が人間の労働を代替する未来社会が到来する。しかし、多くの人々は、どのような職業がなくなり、何をして食べて生けるか、と心配している。こうなると、はたして文明の発展が知識や社会の進歩をもたらすか/いないか、労働からの解放なのか/排除なのか、という分別さえ紛らわしくなっている。実際に若者の日常をみると、労働を忌避し「ゲーム」に没入し、うつ病の深化は「通

り魔」を出現させている。

「精神の活動」は欠落し、知識の進歩は、どうも社会的な絆や社会問題の解決に結び付かない。こうした現状の中で、「知的資本」として企業家の精神と、人間活動として「労働」の意味を再考してみる必要が出てくる。ただし、主題は大きいのが、準備の時間は足りなかった。この発表ではまず、渋沢栄一の起業家精神をどう理解するかという問いから入ってみる。

渋沢栄一(1840-1931)は、自ら「知的資本」を蓄積しその社会的好循環に寄与した、近代日本を代表する実業家であり慈善家である。農家に生れ、幕府の臣下にも登用され、財界のリーダーとなった彼は、総じて500以上の企業を創設し、600以上の教育機関と社会公共団体を設立・支援した。「日本資本主義の父」と呼ばれるその業績は、彼を尊敬する企業人たちの集まりである龍門社(1887)の設立やその活動でも証明される。

渋沢は、ウェーバー(1864-1920)よりも先に生まれて91才まで生きた。70歳以降には、自らの経験を回顧する上で、実業家の精神と労働者の意識を確立させる本を出版した(「青淵百話」1912、「論語と算盤(論語と算盤)」1916、など)。孔子と論語、孟子と中庸を借用したその著作は、ウェーバーの立論を「道徳」をもって立証した。しかし時間を換算してみると、ウェーバーの影響を受けた可能性はない。むしろ、アダム・スミスの「道徳感情論」(1759)をベースにした「国富論」(1776)の日本語訳が1910年に出版されただけに、その論旨に刺激され、独自の「道徳経済合一説」を構築したとみえる。

渋沢は、国富の源泉を、労働生産性や資本の蓄積において見い出そうとしない。彼は、商才と富の根源を道德の作用と、智・情・意の調和において見い出す。人は世の中を利するための義務を持って生まれたものだ。公益のための召命を重んじるその道德は、孔子の天道と日本の武士道(士魂)に通じるものである。天命は「殷湯周武の聖上が現れ、乱れた社会を治め、自ら天下の蒼生を率いる生殺如奪の権を一手に握ること」のようなもので、「革命という言葉もここに起源した」とする。実業界を率い、社会事業に注力したその背景にも、こうした天命の意識、すなわち乱世を平定し、社会を革命するという「治国平天下=指導者」の精神が内在していたとみえる。

渋沢は迷信と宗教を敬遠したが、孔子の天道にみずから服従している。人はこの世を生きるなかで、自然界で何か自分自身を助ける力を必要とするが、これがいわゆる孔子の天命であるという。孔子が天命の偉大さをみたのは、それが天に祈り富貴を得ようとか、病害を離せようとする行為ではなく、個人を利する偏狭なものを許さなかったからだという。天は、万物が自ら生ずるように、「自然の力が集合したもの」である。人が天命に従うと、天の助けを受けて幸せを得る。

だからといって、天が自ら手を伸ばし賞罰を与えるものではない。「人間界で自然に賞罰が顕示される」。渋沢にとって、アダム・スミスの「見えざる手」が「天道」であるわけだ。天道は、僥倖(紛れ当たり)ではなく、「自助」の思想である。天運、天罰、天佑、天助のようなものは、「主として人の心を如何にするか」にある。これは西洋の哲学でいう「天は自ら助くる者を助ける」という道理

に通じるという。

儒教を批判することで、近代文明化の大義を説いた福沢諭吉とは異なり、渋沢は、四書三経を用いて国富と実業の根本、実業家や労働者の倫理を明らかにした。織田信長の下で草履取りをしていた豊臣秀吉の逸話をとりあげ、些細な任務にも最善をつくす姿勢を模範とする。封建時代を見下す近代人の優越感はみえない。むしろ古い規範から近代に相応しい道理を説き明かし、その人格的な内面化を目論む。日本のマルクス主義経済史家や近代主義者たちは、渋沢の「封建的なスタイル」を好まなかったのであろう。

2024年に渋沢が一万円札の顔になることは、日本だけでなく、東アジアにおいても、特有の意味を与えるだろう。『論語と算盤』が韓国語で翻訳されたのは、2012年である。渋沢は、韓国に初めて銀行を設立し、1902年には、設立者として自分の顔を印刷した貨幣を発行した。このため、韓国における渋沢論は、政治的・民族主義的な視線の検閲から自由でない。とはいえ、渋沢の道德経営論は、孔子学院の世界進出を試みてきた中国や、サムスンの創業者イ・ビョン Chol に感化を与えたことのある韓国で、静かに注目される可能性が大きい。ここで筆者は、その「労働観」が今日において示唆する問題を喚起してみたい。

渋沢は、仁を成す「克己復禮」、真心に基づいて他人の心を推し量る「忠恕」、些細なことにも尽くす「誠意」を重視する。「労働者が働くことは自らの本分であり、必ずしも自分の利益だけを得ようとするものではない。つまり、家族の

ために、親のために働こうと思うと、不満が生じず、雇用者にも満足と安心を与え、さらに国の利益にもつながる。」「みんながこのような考えで働くなら、社会は平和をなし繁栄に向かう。しかし、逆に労働者をはじめ、すべてが主観的に考え、自分一人の利益だけを考えて行動すれば、社会秩序は保たれず、一国の統治を行うことも到底できなくなる」。これこそ孟子でいう「奪わずんば満足できず」(不奪不饜)の極端を言い表している。

渋沢は、労働者に忠孝と「自我を離れた客観的な態度」を要請し、社会的な環境と公益を重視する。代わりに国は、貧困を予防し、税金を軽減する必要がある。富豪は、社会事業の義務をはたすべきだとも強調する。彼自身がその社会事業の一環として、福祉施設や実業学校などを立てた。さらに1919年、マルクス主義の影響を排除し、労働問題を予防するために「官民一致の民間機関」である協助会を設立し、修養団を支援することで、労働者のための講演会や講習会などを開いた。

渋沢の言動は、家族扶養の責任を負ってきた会社員や福祉社会に通じるような常識である。人材育成から家庭・社会・国家の繁栄までを目論むようなその日常の道徳は、労働者を管理する規律権力の現れでもある。「滅私奉公」の政治的な狂風に晒される危険性もある。しかし、その「道徳経済合一説」には、物象化された労働観がみえない。現象としては、同じく働き、賃金を手にいれる。ところがその労働の実質が、ご飯を食べて生きるため、お金を稼ぐことではなく、「利他的な行い」として説かれている。渋沢は、「近代的自我」を排除したが、労働者を賃金と交換される「近代的奴隷」として扱わない。労働者は、人

格を陶冶し、公益を拡張させながら、社会の職分を担う「経済=道德」の実現者、天道にかなう活動の主体として認められる。

マルクスは、「富-余剰」の源泉を労働に見い出し、資本家に奪われた「労働価値」を奪還し、歴史の進歩や社会の革命に向かう主体として労働者を位置づけた。一方、「観照的な活動」(ハンナ・アーレント)を本分とする儒教的士大夫たちにとって労働は、日常の生物学的生活を維持するために、下僕に代行してもらい、単純で低級な仕事であった。労働から解放されていた士大夫たちは、立身出世できなくても、学問を練磨し道理を身につけ、「修身済家治国平天下」を目指すべきであった。

産業社会では、労働者が、高度成長の「主役」として働き、かつ、自らの労働価値をお金に補償してもらうために奮闘した。しかし今日、労働生産力による産業の発展はもう進まない。先進国では労働したい若者が少なく、労働を外国人労働者に転化している。人工知能が発展しなければならない社会となっている。

ところで、韓国の親と青年の多くは、大企業で「高賃金労働者」になるか、公務員になって安定した給料をもらうかに、夢をかけている。ソウルの某大学では、ひそかに「教員労組」を作ろうとしている。教授が自ら「残業手当」の権利を確保し、知識をサービスする労働者となろうとする。はたして、知識労働者の教授が消費者である学生の前で「真理を探求して教える師」としての人格を維持できるか？危うくも現実には、人工知能によって、あらゆる知識や情報を「必



要・十分」に提供できるように変わっている。教授が知識サービス労働者として働く場所さえも狭くなっている。

このように、労働の意味が急変していく社会で、知識の新たな生産はいかに可能であろうか。「真理を探求して教える人格」と労働は、どのように両立するか？雇用と被雇用の関係を回避し、「1人企業」や「従業員による株式所有計画」が望まれている時代に、「知的資本」の本源的蓄積はどのように可能であるか？

渋沢のように天道が経済の根源に位置づけられるとき、このような質問に対する答えを探しうるのではないか。そのためにも、今日に天道をどう理解するかは、新しい知的な課題になっている。はたして知識労働者になろうとする今日の人々が、その課題に答えることができるだろうか。



## 日本近世の「怪異」と資本主義精神

木場 貴俊 (日文研)

本報告では、資本主義精神、中でも、商品化と合理化に注目して、日本近世における「怪異」をめぐる文化的状況を考えるものである。なお、ここでの怪異とは、「あやしい物事を指し、化物・妖怪・不思議などと表現する対象を包括する概念」と便宜的に定義しておく。

日本近世の文化(江戸文化)の中に、資本主義精神と評価できる物事が少なからず看取できることは、既に先人たちの仕事から明らかであり、怪異においてもそれは見ることができる。

「金霊(かねだま)」という、18世紀中期以降に都市で生まれたフォークロアを例にすると、貧富は金霊という外部から来るものによってもたらされるという人びとの心性を表している。唐来参和(とうらいさんな)の黄表紙『莫切自根金生木(きるなのねからかねのなるき)』(1785刊)は、富に飽きて貧乏になりたい万々先生(まんまんせんせい)が投資をした結果、却って利潤を生んで前よりも富んでしまい、最終的には蔵の金銀を残らず海へ捨ててしまうが、その金銀は一塊となって空中へ飛び上がり、世界中の金銀を引き寄せて、倍の量になって蔵へ戻ってきてしまうという内容である。そして、この飛行する金銀を「金だま」と称している。この文芸作品は、神仏への信仰を残しつつも、資本の投下と利潤の発生という資本の運動をそのまま物語化したものであり、金霊は利潤を自己増殖する資本そのものの寓意となっている。

こうした江戸文化に見られる資本主義精神「的」な物事は、当時を生きていた人びとにとってどのような意味を持っていたのだろうか。当時の実態を把握することは、資本主義精神を見いだす後世の人びとのまなざしを相対化するものである。このような問題意識のもと、商品化と合理化(脱呪術)の局面から、人と怪異について考察を深めたい。

まず、怪異の商品化について、18世紀後期以降、都市文化を中心にして怪異は、文芸や手品、そして見世物など商品化されていく。そこには、怪異を人がコントロール可能な存在と見なす認識(香川雅信『江戸の妖怪革命』)が背景にあり、発信・生産者(興行主・知識人・画工)と受容・消費者(民衆)の間を、商品としての怪異が流通した。商品化した怪異は何故発信され、何故受容されたのかという動機について、人魚の見世物などを素材にして考えてみる。

他方で、歌川国芳(うたがわくによし)『源頼光公館土蜘蛛作妖怪図(みなもとのよりみつこうやかたつちぐもようかいをなすのず)』(1843刊)が、作者や版元の思惑を越えて、消費者である民衆は描かれる化物を自身の投影と理解し、政治批判の絵だと解釈して買い求め、さらに類似品が大量生産された結果、取締りの対象となった。これは、商品化された怪異が制御不能、言い換えれば、商品(呪物)によって人が大きく左右される物象化が起きたとも表現できる。こうした怪異の商品化から当時の社会的・文化的意義を考える。

合理化については、近代化をめぐる民衆思想史研究のなかで、怪異が否定・排除・克服・啓蒙・されることがよくある。安丸良夫は、通俗道徳論を説くなかで、唯心論的な世界観が通俗道徳の主体的な実践を支え、その先駆として化物を「心の妄乱」と説く河内屋可正(かわちやかしょう)を取り上げた(「日本の近代化と民衆思想」)。また安丸は、民俗信仰を中心にした「周縁的な現実態」

を「民俗的なもの」として、その周縁性や反秩序・反道徳、欲求・願望・不安の表出など近代化の過程で排除・克服・啓蒙され、最終的には近代天皇制に組み込まれるとした(「近代化」の思想と民俗)。

ひろたまさきは、通俗道徳では律しきれない非合理で反道徳な諸価値の存在を「妖怪」と表現し、通俗道徳の埒外にあるデモーニッシュな面(土俗的な信仰や流行神、経済の進展による欲望の発露など)が、幕末の世直し状況の原動力となったものの、近代的な諸価値のもとで否定されていくとした(「世直し」に見る民衆の世界像)。

民衆思想史研究者が、近代化の過程で取り上げる怪異の否定は、ウェーバーのいう脱呪術との関係性が見られる。その前提には、近代的合理 = 近代的思惟を優位とする認識、その裏表の関係にある、怪異 = 前近代という暗黙の認識があるだろう。

たしかに、朱子学的な主知主義を以て無鬼論を展開していた懐徳堂で学んだ山片蟠桃(やまがたばんとう)は、「神仏化物もなし世の中に奇妙ふしぎのことは猶なし」(『夢ノ代』跋)と歌を詠んだ。しかし、河内屋可正が唯心論的な怪異解釈を得たきっかけは、自身が体験した狐火(きつねび)への説明を書物に求めたことであり、また蟠桃と同時代を生きた江戸昌平鬢(しょうへいこう)の儒者、古賀侗庵(こがとうあん)は同じ主知主義の立場でありながら、怪異は「ある」物事だと前提を設けて理気論で論じた。

彼らからは、当時における「合理」のあり方が多様であることを示している。言い換えれば、怪異を否定する(近代的な)合理が必ずしも優位ではなかった。

実際、近代日本において、文明開化による啓蒙の揺り戻しとして怪談ブームが起き、またイギリスの心霊研究が文豪たちの作品に大きな影響を与えたこ

とはよく知られている。

怪異への取組みは、合理とは何かを考えるヒントになる。そもそも怪異の否定・啓蒙・克服することが近代的なのだろうか。

以上のように、資本主義精神が、怪異を取り巻くさまざまな価値観・ものの見方とどのような関係(融和・拮抗など)にあり、近世を生きた人びとの中でそれらがどう位置付けられていたのかを考えてみたい。また、怪異だけでなく、ラクダなどの珍獣の見世物には霊性・呪術性、そして薬効などが宣伝されて人気を博したように、商品化と合理化には大きな関連があることも重視したい。

# 韓國語 發表文

## 신내림 · 통속도덕 · 자본주의 정신

- 야스마루 요시오(安丸良夫)의 민중사상으로 본 일본의 근대와 현대 -

이소마에 준이치 (니치분켄)

야스마루 요시오의 통속도덕론은 막스 베버(Max Weber)의 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』(1904-1905)을 일본 근대화의 역사에서 다시 읽는 시도였다. 베버와 야스마루의 공통점은 하부구조뿐 아니라 상부구조의 움직임에서, 자본주의 경제 그 자체의 성립이 아닌 그 ‘정신’의 성립을 파악한 점이다. 참고로 ‘정신’은 주체의 ‘정신적 태도’ 또는 ‘생활 태도’를 의미한다.

우선 베버가 역설적으로 묘사한 자본주의 정신은 부의 많고 적음이 인간의 행복을 보증한다는 세속적인 논리를 의미한다. 거기에는 이미 종교적인 구제론의 색채는 거의 남아있지 않다. 자신의 직업을 신이 내린 소명이라 생각하며 ‘세속 내 금욕’을 주장하는 프로테스탄트 윤리를 대신하여 ‘공리적 현세주의’에 기반을 둔 ‘경제적 합리주의’가 성립한 것이다.

본래 프로테스탄트 윤리 하에서 인간의 구제는 신의 은총이기에 인간이 짐작할 수 없는 것으로 여겨졌다. 때문에 인간은 신 앞에서 겸허해질 수밖에 없으며 경건하게 생활하려고 한다. 그것이 프로테스탄트 ‘윤리’, 다시 말해 베버가 ‘에토스’라고 칭한 인간의 행동을 규정하는 사상적·종교적인 동기이다.

한편, 자본주의 정신 하에서는 신에 의한 구제관념이 유명무실해지고 부의 많고 적음에 따라서 내세의 구제가 확보된다고 믿게 된다. 베버는 서구 자본



주의 정신을, 선행하는 시대의 종교적 윤리에 기원을 두고 있으면서도 그것을 부정하는 형태로 형성된 역설적인 이념으로 이해한 것이다. 그 과정에서 베버는 유명무실해진 구제를 자본에 대한 인간의 복종, 다시 말해 노동을 상품화하는 노동자라는 주체의 탄생과 연결 지었다. 프로테스탄트 윤리가 자본주의 정신으로 제도화되어, 은총사상을 따르던 신의 재판이 만인(萬人)을 향한 합리적인 것으로 평준화된 것이다.

그 대신에 인간은 ‘노동자(labor)’라는 주체로 재편되어, 주체와 객체가 미분화된 본원적 생(生)-아감벤(Giorgio Agamben)이 이야기하는 ‘통일된 생의 형식(a form of life)’-이라는 상태에서 ‘소외(alienation)’받게 되었다. 여기서 이야기하는 ‘소외’는 노동자가 자신의 노동을 소유할 수 없는 상태를 의미한다. 그들은 자본주의의 형성과 더불어 노동자라는 주체를 형성했지만, 동시에 노동의 성과를 취득하는 자본가라는 주체로부터 소외 즉, 노동자가 자본가에게 예속될 수밖에 없는 생산관계 속에 편입되는 것을 의미하기도 하는 것이었다.

이러한 구제관념이 실제의 구제가 된다고 단정할 수 없다는 것은 마르크스가 소외론에서 이념비판을 통해 간파한 대로이다. 이른바 허위의식으로서의 이데올로기에 대한 비평은 자신의 사회적·경제적인 위치를 현실과 다르게 인식함으로써 현실에서 일어나는 일을 은폐하려는 구조를 드러낸 것이었다.

중국의 비유에 있듯이 노예는 꿈꾸기를 좋아한다. 왜냐하면, 그 때만큼은 그들이 노예라는 현실로부터 도망칠 수 있기 때문이다. 하지만 현실로부터의 도망이 노예라는 현실을 부정, 꿈과 현실의 혼동, 꿈속으로의 도피로 이어진 경우도 적지 않았다고 한다. 집단 따돌림을 당하고 있는 사람에게 일어날 수 있는 가장 심각한 문제는 그것이 집단 따돌림이라는 현실을 인식하지 못하는

심리규제가 가해자와 함께 발동한 것이다.

현실에 대해 비판적 개입을 하는 것, 이것이야말로 학문의 역할이다. 하지만 이런 물음을 발생시키는 것이 가장 큰 장애이다. 자신이 현실에서 소외되었다 즉, 자연권이든 사회권이든 박탈되어 주체가 아니면서 주체화 과정에 휘말리게 된 것이 주체가 되어 현실을 인식하는 주체화 과정을 어렵게 만들고 있는 것이다.

이러한 주체에서 일어나는 인식의 불성립은 능동적인 주체의 자립을 막는 요인이 되어, 자신의 신체로 하여금 거절의 대가를 지불하도록 만든다. 신체에 나타난 ‘증상(symptom)’이 주체의 기능부전을 초래하는 것이다. 의식이 존재를 규정하는 것이 아니라 존재가 의식을 규정한다는 마르크스의 사고방식은 폐쇄된 인식에 틈을 만들어 주체 본연의 상태에 변화를 이끌어내기 위한 제안이기도 했다.

그런데 베버의 역설적인 해석이 미국에서는 탈컷 파슨스(Talcott Parsons)를 거쳐 하버드학파의 로버트 벨라(Robert N. Bellah)로 계승된다. 그 중, 미국의 일본연구에서는 자본주의 정신이 긍정적으로 다루어지게 된다. 이른바 근대화론, 미국에서 자본주의 정신이 구현되었다고 보는 냉전기의 제국주의 사상의 출현이었다. 여기에서 이야기하는 자본주의란 자본이라는 가치교환에 의해 이전에 비해 평등하고 효율적인 생산 시스템을 의미한다. 생산관계의 주체는 어디까지나 자본의 운동이며, 개인이나 계급은 노동자뿐만 아니라 자본가에게도 자본의 자기증식과정의 일부에 지나지 않는다.

자본주의 정신이란 이러한 경제 시스템을 긍정하는 사상을 가리키지만, 벨라는 자본주의와 그 정신이 ‘근대’의 가치를 드러낸 것으로 여긴다. 현실의 계급격차는 있을지라도 자본주의가, 경제적인 풍요를 전제로 한 자유민주주의

와 여타 모든 가치관의 제시를 통해 사회전체에 평등한 균질화(均質化)를 가져다주는 민주주의적인 시스템으로 여겨진 것이다.

거기에서는 서양적인 자본주의 정신이 보편적인 가치규범이며, 거기에서 벗어나는 모델은 특수한 것으로 취급한다. 다만, 일본은 프로테스탄트적인 내면의 윤리를 확립하지 못한, 집단주의라는 한계를 가진 ‘특수(particular)’한 문화이면서도 자본주의화를 추진했다는 점에서 어느 정도는 평가할 가치가 있는 사회로 여겨졌다. 일본이라는 극동의 특수한 사회에서도 종주국이 체현하는 보편적인 가치관을 지향하며 미국 제국의 일부로서 그 역할을 담당하는 것이다.

일본 사회학자인 나이토 간지(内藤莞爾)가 오우미(近江) 상인의 경제윤리를 뒷받치고 있다고 한 정토진종의 에토스는 막스 베버의 자본주의 정신과 프로테스탄트 윤리의 역설적 관계를 정토진종에서 읽어낸 것이다. 나이토의 연구 논문 「宗教と經濟倫理—浄土真宗と近江商人」(1941년)을 벨라가 『徳川時代の宗教』(원저1957년)에서 받아들인 것은 잘 알려진 사실이다. 다만, 현실세계에서 오우미 상인의 정신세계는, 해학적인 오우미 그림 「도깨비 염불」이나 「대흑천 님의 도깨비는 밖으로」와 같은 작품에서 볼 수 있는 것처럼 자기의 욕망을 즉각적으로 긍정하는 행위에 대해 비판적인 시각이 있었다.

이 근대주의에 대해 탈랄 아사드(Talal Asad)나 사카이 나오키(酒井直樹)와 같은 포스트콜로니얼리즘(Postcolonialism) 연구자들은, 근대라는 것은 본래 ‘복수의 다양한 근대(pluralized modernities)’라는 뜻을 포함하는 것으로 자본주의 세계에 내재하는 것으로 그것을 비판하는 반자본주의 정신도 역시 가능하다는 견해를 제시하였다. 예를 들자면, 야스마루의 민중사상사에서는 프로테스탄티즘 자본주의를 유일한 보편으로 보는 서양의 근대화론에 극단적으로

대치되는 견해를 제시한다.

야스마루는 서양적인 자본주의 정신과 다른 행보를 특수한 일탈이 아닌, ‘특이한(singular)’ 것으로 인식한다. 이것은 1920년대에 시작된 아시아적 생산양식 논쟁에 대한 하나의 귀결이기도 했다. 서유럽형을 보편시할 때 발생하는 ‘정체(backward)’로서의 아시아의 근대화 과정을 일본의 마르크스주의를 통해서 ‘특이한’ 고유성으로 재해석한 것이다.

야스마루가 제시한 인식은 다음과 같았다. 그 특징은 엘리트의 특성으로서가 아니라 민중차원에서 자본주의 정신의 성립을 파악한 점이다. 민중이라고 해도 애매한 범위의 전체가 아닌 글을 읽고 쓸 수 있는 부농층에 특화된 움직임으로 파악했다. 그 결과 벨라 역시 주목했던 세키몬심학(石門心學)과 호토쿠사상(報德思想) 등의 유교사상을 축으로 하는 무가사상이 농촌의 지배계층과 상인 사이에서 ‘통속화’된 것을 자본주의를 뒷받침하는 사상으로 정의했다.

그것은 종교적 요소가 제거되어 세속화된 사상이라는 점에서도 ‘종교’의 개념범주에 속한 프로테스탄티즘에 기원을 둔 서양의 자본주의 정신과는 구별되는 것이었다. 이런 작위적인 방법이 있었기에, 프로테스탄티즘과 같은 근대 서양적인 종교개념에 속박되지 않는 근대이전의 사상·종교적 전통에 기층을 둔 민중사상과 접촉할 수 있었다고 여겨진다.

또 하나의 차이는 프로테스탄티즘이라는 하나의 종교나 종파는 물론이고 이종혼효적(異種混濬的)인 민중사상을 분석대상으로 삼은 점이다. 다만, 자본주의 정신을 적극적으로 따르지 않고 이를 비판해 간다. 금광교(金光敎) 등에서 볼 수 있듯이, 주체의 욕망에 대한 비판도 있다. 또 천리교(天理敎)나 대본교(大本敎)와 같은 개혁형 종교에서는 자본주의사회의 착취구조에 대한 비판도 있다. 모두 근면으로 세상을 풍족하게 만들면서 동시에 그 풍요로움이

특정계층에게 편향되는 것에 대해 의문을 품는 윤리적인 동기에서 나타난 것이었다.

간과할 수 없는 야스마루 주장의 특색은 자본주의 정신을 뒷받침하는 민중 사상의 특징을 세상에 대한 주체 중심화 과잉으로 파악한 점이다. 자기책임으로 문제를 귀결시켜서 사회의 구조적 문제를 모른 척한다는 이데올로기적인 문제이다. 야스마루는 베버를 모방해서 그 원인이 ‘주술의 정원에서 해방’ 되는 것이 불충분하기 때문이라고 지적했다. 스스로가 노력하면 주체를 둘러싼 생활상황은 개선된다. 그러나 거꾸로 말하면 좋지 않은 생활상황 역시 전부 주체의 책임으로 돌아가는 논리이다.

민중종교에서 자본의 담당자는 주객의 미분화에 의한 책임주체로서의 자기의 성립이다. 그러므로 주체로 중심이 이행되어도 세상과의 분리가 이루어지지 않기 때문에 세상에서 일어나는 일의 책임이 모두 자신에게서 기인한다고 간주된다. 결과적으로 자기 중심화는 가능해지지만 그에 대한 책임이 전부 자기에게 돌아온다. 자기긍정감을 동반하는 프로테스탄티즘에 비해서 자기죄책감만이 더해질 뿐이다. 그렇게 되면 체제비판이 어려워지고, 개혁을 시작하고자 하는 비판적 행위와 사고가 힘들어진다.

야스마루의 역사이해에 있어서는 엘리트가 아니라 민중이 자본주의 정신의 담당자이자 동시에 한계를 결정짓는 양의적인 존재였다. 민중의 통속도덕은 엘리트 신앙이 영락한 것이 아니라, 발족했을 때부터 자본주의 정신과 표리 일체를 이룬다고 파악하는 견해는 야스마루와 베버의 자본주의 정신 논의를 크게 구분 짓는 특징이라 할 수 있다.

앞서 이야기한 것처럼 통속도덕은, 유학을 축으로 하는 엘리트층의 사상이 부농을 중심으로 한 상류 민중에게 스며든 산물이다. 야스마루는 이 침투과

정을 ‘통속화’라고 명명했다. 이처럼 야스마루는 사상이 침투하는 과정 속에 ‘민중’이라는 주체가 일어서는 계기가 존재한다고 생각했다. 자본주의 정신과 그 시발점이 되는 종교·사상의 관계는, 베버의 경우 역설적인 관계였지만 야스마루는 미분화적인 양의적인 관계로 이해한 것이다.

야스마루에게 민중은 역사 변혁의 주체이자 동시에 그 변혁을 방해하는 존재이기도 했다. 주객이 분리되지 않았기 때문에 세상을 객관적으로 대상화할 수 없다. 그 결과, 사회의 전체구조를 인식하지 못하고 주체의 노력이 선택 가능한 유일한 선택지가 되어버린다. 프로테스탄티즘과는 다른 경로를 통해서 노동력을 상품화한 산물인 노동자라는 주체가 근세일본사회에 탄생한 것이다. 일본에서 노동자라는 주체를 자본주의 시스템에 속박하는 ‘철창’이 만들어진 것이다.

야스마루는 그것을 타파할 수 있는 것이 신내림이나 민중봉기(一揆)와 같은 비일상적인 사건으로 여겼다. 균질화된 주체의 내부에 비일상적인 요소로서 이질성이 깃든 사태가 도래하는 것이다. 야스마루는 “신내림은 미지의 신이 나오(なほ) 안에 살면서, 나오라는 신체를 통해서 스스로를 드러내 보인다.”고 하면서 다음과 같이 설명한다.

나오와 나오 내부의 존재는 전혀 다른 존재로 지각된다. 나오에게 있어서 이 존재의 실재감은 대단히 명확하지만, 그것은 외부에서 나오의 안으로 멋대로 들어간 것이다. 때문에 신내림은 나오에게는 외부의 작용에 의해서 휩쓸려버린 우발적인 한 사건이며, 그 존재가 위대한 신이라고 자칭했다고 해서 쉽게 믿을 수는 없는 것이었다.

일상을 규율하는 통속도덕으로 균질화된 주체는 신내림이나 고양된 의식

상태로 인해서 이화(異化)작용이 일어나 본연의 상태가 변용한다. 신이나 부처 등, 수수께끼와도 같은 타자의 부름에 의해서 일상화된 자본주의 정신을 자기비판할 수 있게 되는 것이다. 그것이야말로 시마조노 스스무(島蘭進)가 얼핏 언급한 ‘재주술화(再呪術化)’가 가진 가능성이며, 헨트 드 브리즈(Hent de Vreis)가 ‘종교적인 것의 회기’라고 이야기한 것이었다.

예를 들면 시마조노는 세속화를 거부한 주술이 사회비평이나 주체의 개편을 가능하게 만든다고 보았다. 자본주의 자체가 세속화를 만들어내기 때문이다. 그러나 필자는 세속화라던지 주술화라는 의문제기는 결정적인 것이 아니라고 생각한다. 오히려 어떤 형태로 세속화 또는 주술화를 실현시킬 것인지 그 내실에 관심을 가질 필요가 있다. 즉, 합리성과 종교성을 정확히 정의하면서 한편으로 주체의 재편에 그 요소를 어떤 식으로 사용할 것인지, 그 과정에 관해 구체적인 의문을 품어야 할 것이다.

이를 통해서 주체는 ‘전체적인’ 인식을 획득하여 사회를 비판적으로 부감할 수 있게 된다. 자본주의적인 정신에 동화되면서도 그 공간 내부에서 그것을 새롭게 해석할 수 있는 가능성이 발생한다. 비평이란, 내부에 존재하면서도 그 내부와 외부로 양분하는 이분법을 탈출할 여지를 거점으로 삼는 행위에 지나지 않는다. 거기에서 주체가 역사적으로 구속된 균질한 상태로부터 주체에 상응하는 이질적인 강도를 획득한 주체로의 도약이 발생한 것이다.

그것은 교주나 지도자의 탁월한 주체성에 이끌려 집단적인 규모로 주체를 형성하는 것이다. 주체는 개인이나 동일계급에 한정되지 않는, 그것을 초월한 이종혼교적인 것이다. 모든 개인이 동일한 주체성의 강도를 구비하는 일은 현실적으로는 불가능하다. 다양한 개인이 만드는 전체로서의 조화와 이종혼교성(異種混交性). 그것이 자본주의 정신의 내부에서 발생한 저항주체의 내실일

것이다. 이것이 야스마루가 말하는 민중봉기와 민중종교가 가져다준 것이다. 통속도덕이 일상적인 자본주의 정신이라면, 신내림이나 민중봉기 등의 개혁 또한 같은 자본주의가 낳은 ‘또 하나의’ 자본주의 정신이 되는 것이다. 이는 종교적 정열과 개인이나 집단에 의한 자각화(自覺化)를 포함한다는 점에서 오히려 ‘윤리’라고 불려야할지도 모른다.

그러나 근세일본의 종교탄압, 가톨릭봉기의 탄압과 금교, 불교봉기의 탄압과 장례양식의 불교화, 유교체제 이념화, 나아가 근대초기의 민간신앙 금지는 종교에서 그러한 실천행동의 윤리를 탈색시키는 결과를 초래했다. 막번(幕藩) 체제 내부에서는 종교에 있는 현세비판의 가능성, 달리 이야기하자면 초월론적 주체가 일어날 가능성은 거의 소멸되었다. 그럼에도 기존의 사상이나 종교가 사회 주변부에 위치한 민중세계에 침투해가는 과정에서 기존의 이데올로기를 전복시킬 가능성을 지닌 민중사상이, 민중이라는 노동주체가 일어선 것과 더불어 위태로운 양의성을 품은 채 형성되어 온 것이다.

베버의 논의는 노동자라는 주체가 철창에 들어가는 것으로 끝나지만, 야스마루의 경우는 자본주의 자본주의의 내부에 저항의 여지가 존재한다고 할 수 있다. 이러한 이중성이야말로 야스마루가 제안한 논의가 가진 최대의 매력일 것이다. 그러나 한편 현재의 동아시아 사회를 보면, 서양사회보다 훨씬 자본주의 윤리에 동화되어 있어서 그러한 저항의 논리를 발견하는 것이 현실적으로 쉽지 않게 되었다.

정신이 없는 전문가, 가슴이 없는 향락가. 이러한 무(無)의 존재는 인간성이 일찍이 도달한 적 없는 단계까지 이미 올라왔다고 자만할 것이다.

이와 같은 베버의 자본주의 정신의 말로는 오히려 현대 동아시아에서 맹위



를 떨치는 소비주의에 기반을 둔 세계자본주의에 해당하는 것이 아닐까? 거기에는 개인으로서의 주체의 용모가 완벽할 정도로 소거되어, ‘주체성 없는 주체’가 그 신체적 욕망을 통해서 관리되는 생체정치학이 성황을 누리고 있다.

보고자는 소비주의적인 자본주의 정신을 드러내는 것이 현대 자유민주주의라는 이념이라고 생각한다. 그 이념에는 무제한적인 욕망의 긍정이 최종적으로 타자의 욕망과 충돌을 지양하는 변증법적인 전개를 초래하는, 극단적으로 이야기하자면 이데올로기 항쟁의 종언을 초래하는 신념이라는 내실이 깃들어 있다. 거기에는 자기 욕망의 긍정이 ‘자유’이며 ‘인권’의 중추를 이룬다. 서로의 욕망을 긍정함으로써 자신들의 사회가 확대되어 무한히 번영한다. 그것이 ‘소비주의’의 실체이자 ‘타자’의 욕망과 공존을 가능하게 만드는 다양한 사회라는 이데올로기의 내실이다.

그러나 이미 비판이 있듯이 그 다양성은 자신과 공존 불가능한 참된 타자를 배척한 곳에서밖에 성립할 수 없다. 배제를 위해 경계선을 긋고 그 내부자에게만 권리와 자유를 부여하는 곳에서는, 탈랄 아사드 등이 비판한 것처럼 자유주의의 공공권(公共圈)은 성립할 수 없다.

아니, 자유주의뿐만 아니라 주권이나 인권과 같은 법적으로 승인된 주체성은 자신과 서로 용인할 수 없는 타자를 배제하는 방법으로 밖에 자신을 존립시킬 수 없다고 해도 좋을 것이다. 그것을 배제 없는 ‘자유로운 사회’ 또는 ‘평등한 사회’라고 과대 포장하는 것이 자유민주주의의 허위이다.

자신의 사회나 개인적인 아이덴티티의 배제적인 성질이 주체화 과정에서 본질적으로 수반된다는 것을 인식한 뒤에야 그 배제를 어떻게 새롭게 읽어낼 수 있을 것인가 하는 가능성이 열리게 되는 것은 아닐까? 자유민주주의를 일방적으로 자유의 언표(言表)로써 긍정하는 자세로는 자신의 욕망이나 나르시

스틱한 주체형성의 본질적인 태도를 반성할 수 없기 때문에 자유주의의 근간을 이루는 자신의 욕망에 대한 추종상태를 단절행위로 변화시킬 수 없는 것이다.

거기에서는 공과 사의 두영역이 겹쳐서 아감벤이 이야기하는 ‘불분명 지대(indistinctive zone)’, 윤해동(尹海東)이 이야기한 ‘그레이 존’이 사적영역이 공적영역을 쫓아내는 형태로서 뒤틀린 ‘사회적인 것(the social)’이 성립하게 된다. 하버머스(ürgen Habermas)는 공적인 영역이 사적인 영역으로도 확장되어, 빛이 어둠을 비춰내는 형태로서 ‘사회적인 것’이 성립한다고 지적하고, 거기에 근대 민주주의의 공공공간의 성립이 있다고 생각했다.

그 점에서 현실 사회에 성립된 ‘사회적인 공간’은 하버머스가 이야기하는 충분한 사고와 의논이 가능한 공간과는 정반대 되는 것으로서, 아감베는 아우슈비츠의 역사로부터, 운동해는 피식민지화의 경험으로부터 주장한 것이다. 그렇기 때문에 아감베는 공적공간과 사적공간은 사회적인 영역에서 명확히 분리된 뒤에 개개인 안에서 겹쳐질 필요가 있다고 생각했던 것이다. 그러나 자유민주주의의 움직임은 보는 한 주체는 사회적 권리를 상실·포기한 ‘주체성 없는 주체’로 전락하여 그것이 공공권을 구성하기위한 공공성은 실질적으로 기능장애를 일으킨다. 운동해 등이 이야기한, 공공성을 상실한 ‘사회적인 영역’의 성립이 자본의 자기증식운동, 혹은 그에 수반되는 국민국가의 아이덴티티가 빙의된 ‘주체없는 주체’의 모습 그대로이다.

이러한 자기중심적인 자세가 동아시아와 일본에서 어떠한 종교·사상적 특질 혹은 역사적 경위에서 유래하게 되었을까? 다시금 베버나 야스마루의 논의를 재검토하고 큰 틀을 제시할 필요성이 생겼다. 어쨌든 자유주의에 기반을 둔 ‘구제’사상은 개인이나 사회의 소박한 욕망이 비판적인 시점으로 새로이 파악

되지 못하고, 오히려 욕망을 추종하는 것으로 그 이데올로기에 순종적인 ‘주체성 없는 주체(subject without subjectivity)’를 만들어내는 데에 멈춰있는 것이 현재의 상황이다.

필자의 견해로는 그것이야말로 현대의 ‘자본주의 정신’-이는 소비주의와 자유민주주의로 구성된 것-으로, 그 점에서는 현대 일본사회에서도 야스마루가 지적한 과잉된 자기중심주의가 여전히 극복되지 않았다고 할 수 있다. 그러나 그에 대한 비판적인 활동 또한, 백성봉기나 살아있는 신이라는 사상에 기반을 둔 민중종교 등, 근세에서 근대초기에 걸쳐 일본사회의 민중사상에 내포된 이중혼효적인 풍부함으로부터 출현했다는 것도 간과해서는 안 될 것이다.

‘일본민중사상’이라는 명칭이 이야기하고 있듯이 그 사상이 이야기하는 방식이 근대서양의 국민국가를 이식한 공간의 내부에서 성립한 것에 지나지 않는다. 하지만 중요한 것은 그 모듈화의 과정으로, 단순한 모방에서 끝나지 않는 ‘유용(appropriation)’ 또한 탄생하게 된 것이다. 이것을 어떻게 전개시켜나갈지는 현대사회를 살아가는 주체성을 짚어준 우리들의 몫이 될 것이다.

# 日本陽明學의 時·處·位論과 日本資本主義의 特殊性 試論

최재목 (영남대)

## <요약문>

이 논문은 일본양명학 그 가운데서도 시(時)·처(處)·위(位) 론의 관점과 일본 자본주의(資本主義, capitalism)의 특수성이 어떤 연관을 갖는가를 다루는 것이다. 이 주제는 실증을 토대로 한 것이 아니라 특정 영역의 전통적 사유방식이 근현대의 사회와 어떻게 연결되는지를 살펴보는 시론적(試論的)인 것이다.

일본적 특성을 포함한 일본이라는 공간의 우수성은 ‘수토론(水土論)’으로 표상된다. 수토론은 해당 지역의 환경과 특수성을 사상적, 문화적으로 다시 영유(領有, appropriation, 專有라고도 함)하는 일이다. 다른 말로는 일본적 ‘풍토론(風土論)’의 재구성에 해당한다. 일본의 수토론은 ‘중심으로서의 장소(topos)’ 확보를 그림자처럼 업고 있다. 수토론이라는 개념과 논의는 거슬러 오르면, 나카에 토슈(中江藤樹)와 쿠마자와 반잔(熊沢蕃山) 같은 일본 초기 양명학자들에게서도 두드러진다. 아울러 그들은 수토론과 같은 맥락의 ‘시처위론(時處位論)’을 제시하여 일본이라는 ‘국가’의 특수성을 확보하고 있다.

이 논문에서 주목한 것은 외래의 것과 자생-토착의 것을 구별하고 외래의 것을 ‘일본이라는 수토=풍토=시처위’ 방식으로 이해하는 ‘틀[型]’의 문제이다. 예컨대 이것은 일본에서 마치 절분(節分) 때 콩을 던지며 “도깨비는 밖으로!

복은 안으로!(鬼は外! 福は内!)”라 외치며 잡신을 내쫓고 운을 불러들이는 일에 비유해보는 것도 좋겠다. 다시 말하면 외부의 것을 이해하는 틀은 도깨비 같이 ‘어렵고 모호한 형이상적인 것(=闇奥)’이거나 ‘좀 먹는 해[蠱毒]-더럽히는[汚穢] 것’이니, 일본인의 깨끗한 국민적 도덕심=심덕(心德)으로 이것을 걸러내어, 눈에 보이고 이익이 되는 형이하적인(=淺近=親近) 것으로 조정되어 있음을 살필 수 있다.

이 논문에서는 먼저 <이른바 ‘수토론(水土論)’의 등장>을 언급하고, 이어서 <‘일본화’ ‘일본적’이라는 사유 틀[型]>과 나카에 토쥬(中江藤樹)와 쿠마자자와 반잔(熊沢蕃山) 같은 <일본 초기 양명학자들의 ‘수토론(水土論)’ 및 ‘시처위론(時處位論)’>을 논의한 다음, <日本資本主義의 特殊性이라는 문제>에 접근하였다.

○ 핵심어: 日本陽明學, 水土論, 風土論, 時處位論, 日本資本主義, 特殊性.

# 근대의 차질과 계몽이라는 이야기

- 근세 '실학'의 해석을 중심으로 -

히라노 가쓰야 (UCLA)

일본의 근대가 서양과 비교해서 불완전하고 왜곡된 것이라는 견해는 노로 에이타로(野呂栄太郎)나 야마다 모리타로(山田盛太郎)로 대표되는 강좌파 마르크스주의로부터 마루야마 마사오(丸山眞男)나 오쓰카 히사오(大塚久雄) 등의 근대주의에 이르기까지 공통된 인식이었다. 마르크스주의자가 반(半)농노적·반(半)봉건적 지주제(기생지주제(寄生地主制))와 그 상징인 천황제에서 근대의 비틀어짐을 간파했다고 한다면 근대주의자들은 농촌사회의 '정서적'이고 '전통적인 인간관계'(권위에 대한 순종적 관계) 속에 봉건적 정신의 온존(溫存)과 천황제 절대주의의 근원을 찾았다. 특히 마루야마 마사오나 오쓰카 히사오는 이 봉건적 정신이 근대적 주체의 건전한 생성(내면적 자발성의 발전)을 막아온 주요 원인이고, 일본 파시즘을 낳은 이데올로기의 사회적 온상이었다고 논한 것이다. 한편 그들은 근대적 주체성의 발전적 가능성을 오규 소라이(荻生徂徠), 후쿠자와 유키치(福沢諭吉), 자유민권운동가 등 근대적 사유를 체현했다고 생각되는 사상가나 운동가에게서 찾았다. 그러나 마루야마에 의하면 이러한 사상가들은 일본의 독특한 비합리적センチ멘털리즘과 가부장적 권위주의의 압도적 힘에 의해 패배·망각되어가는 운명을 맞았다. 환언하면 일본의 계몽사상과 운동은 자립적·비판적 개인을 낳은 적이 없고 '인민주권(人民主權)이나 개인주의·자유민주주의라는 사상적·정치적 여러 원리의 침

투’는 최소한으로 억제되었다. 마루야마는 이리하여 일본의 근대가 불완전한 역사를 견게 되었다고 결론지었다.

이렇게 근대 서양의 경험을 이념적·보편적 규범으로 보는 시점은 스투어 드 홀이 서양중심주의의 인식적 구조를 비판하고 ‘서양과 그 외’(the West and the Rest)라고 부른 근대세계의 지정학적 이항대립구조를 그대로 내면화한 것이었다고 말할 수 있을 것이다. 근대주의자들은 근대가 서양에서도 불완전하고 여러 왜곡이나 모순을 포함해왔다는 사실을 정면으로부터 다루는 일은 없었다. 세계시스템론을 비롯하여 근대의 흑인연구(Black Studies)나 원주민연구가 나타내듯이 서양의 이념화는 근대 서양의 탄생과 깊은 관계가 있는 식민지주의나 농노제, 인종차별이나 원주민의 살육에 보이는 여러 폭력의 구조와 경험을 망각하고 은폐하는 것에서부터 가능해진다. 헤겔부터 시작하여 전기 마르크스, 베버, 파슨즈가 논한 ‘이성의 자기개시’, ‘합리화’, ‘세속화’ 과정으로서의 진보사관은 서양을 특권화하면서 비(非)서양을 ‘야만’ 혹은 ‘정체된 문명’으로 규정하고 ‘서양=선진’ 대 ‘비서양=후진’이라는 계층적 인식구조를 보편화해 갔다. 일본의 근대주의자나 마르크스주의자들은 이 인식구조를 일본사회의 비판적 검증을 위한 전제로 받아들이고 일본의 정신적 혹은 물질적인 ‘후퇴’를 분석하고 지적하는 것에 많은 시간을 쏟아온 것이다. 이러한 보편주의적 입장을 호미 바바가 말하는 ‘서양의 시선’(the Western Gaze)을 본떠 ‘코스모폴리탄의 시선’(the Cosmopolitan Gaze)이라고 불러 보자.

이러한 보편주의는 일본을 특수화한다는 의미로 실제로 내쇼널리즘의 기반인 ‘토착주의’(nativism)와 표리일체 관계라는 것을 지적해 두고 싶다. 토착주의는 코스모폴리탄주의가 ‘후진성’의 발현이라고 규탄한 일본의 반봉건성이라는 ‘특수성’을 민족이 자랑할 만한 문화사회적 ‘독자성’이라고 바꿔부르는 것

에 지나지 않는다. 즉 이런 바뀌부르기는 코스모폴리탄주의의 차별적·억압적 시선에 대한 토착주의의 보복적 시선 위에서 성립했다. 이리하여 일본의 역사학은 보편주의인가 특수주의인가 근대인가 전통인가라는 이항대립의 인식적 구조 속에서 독해되어 온 것이다. 그 대립의 중심에 있는 것은 일본의 계몽사상을 어떻게 평가할 것인가 하는 질문일 것이다. 일본은 근대서양에 비교할 만한 계몽사상을 낳았던가. 만약 그렇다면 그 사상은 사회에 침투했는가, 아니면 계몽운동은 미완인 채로 유산(流産)되었는가. 혹은 계몽은 어디까지나 근대 서양의 산물이고, 일본의 사상적 문화적 전통과는 무연(無緣)했던 것일까. 이러한 물음이 여러 논자와 사상가들의 사색의 중심을 차지해 왔다.

위와 같이 마루야마와 오쓰카로 대표되는 근대주의의 입장은 일본의 계몽사상은 미완인 채 실패로 끝나고 왜곡된 근대를 낳았다고 논했다. 필자가 이 논고에서 다루고 싶은 가토 슈이치(加藤周一), 미나모토 료엔(源了圓), 데쓰오 나지타는 근대주의자들을 향한 비판적인 응답으로 근세계몽사상을 재평가하고 특히 ‘실학’이라고 불린 경험주의적 지(知)를 새롭게 해석한다. 가토 슈이치의 미우라 바이엔(三浦梅園)과 야마가타 반토(山片蟠桃)론, 미나모토 료엔의 가이호 세이료(海保青稜)와 야마가타 반토론, 데쓰오 나지타의 야마가타 반토론에 초점을 맞추면서 이하의 물음에 답해가고 싶다. 각 논자의 근세계몽 이야기는 코스모폴리타니즘 대 토착주의(보편주의와 특수주의)라는 이항대립의 교착에서 자유로웠는가. 만약 그렇다면 새로운 계몽 이야기를 시작하는 것은 ‘지금’이라는 역사상황에 어떤 물음을 던지게 되는 것일까. 환언하자면 포스트 구조주의, 오리엔탈리즘 비판, 포스트 콜로니얼리즘 이후의 지적(知的) 상황에 있는 현재 ‘계몽’을 계속 언급하는 것의 의의는 무엇일까.





## 성리학에서 부감한 석문심학의 자본주의 맹아론(요지)

이희복 (강원대학교)

에도시대 상인출신의 정인학자 이시다 바이간이 문하생들과 더불어 체계화한 학문과 사상이 석문심학이다. 약15년간 정인교육에 헌신한 바이간은 생전에 문하생들과 더불어 궁리하여 『도비문답』과 『검약 제가론』이라는 두 권의 저서를 남겼다. 석문심학은 근세일본사회에서 독특한 학파를 형성하여 근현대의 일본사상사에서 확실한 지분을 확보하였다. 21세기 일본의 고등학교 교육교재인 모든 검인정 윤리교과서에서 언급할 정도 독특한 지식인이며 위대한 사상가로서 평가되고 기술되고 있는 것이다. 어떻게 그런 결과를 낳았을까? 토우게 마을이라는 산간벽촌의 농가에서 출생하여 11세에 의복상가의 심부름꾼으로 의식주를 해결해야만 했을 만큼 참혹했던 바이간의 삶과 학문과 사상이 어떻게 일본청소년들의 지침서로 자리를 잡았으며 일본자본주의의 상징인 마츠시타 코노스케의 좌우명과 같은 저서가 되었는가? 궁금하기 짝이 없다.

그렇게 궁리하고 있던 차에 한 연구자의 선행연구를 발견했다. 모리타 켄이치의 이시다 바이간의 심학과 석문심학에 관한 저서 『석문심학과 근대』(야치요출판2012)이다. 그것은 바이간의 『도비문답』과 『검약 제가론』의 검토를 통해서 모리타는 “바이간 사상의 상인도가 개성적이었던 것은 무엇보다도 오랫동안 뿌리내리고 있었던 상인을 천시하는 천상관을 불식시키는 기능을 가진 것이었다는 것에 의한다. 물건을 유통시키고 판매하고 이익을 얻는 상업이라는 활동에 관해서 도리에 적합하다는 가치부여를 성공시킨 것은 일본에선 바

이간이 처음”이라는 역사적 평가와 더불어 바이간은 “에도시대 및 동시대의 사상이 주목되는 과정에서도 한층 주목도를 높여온 사상가이다. 고도로 발전을 이룩한 자본주의 사회 속을 살아가는 현대인의 눈에도 바이간의 저작에서 전개한 사고다발은 경제활동의 윤리적 측면에 대해 예리하게 꿰뚫어 보고 있다. 환언하면 금전욕이나 수집욕이라고 하는 사욕과 매일같이 되풀이되는 경제활동, 이 양자를 본질적으로 준별해 주는 시점을 제공”해 주는 석문심학을 발견했던 것이다. 그리고 “바이간 사상의 높은 인기는 근대와 연속되는 현대 사회에 살아가는 우리들에게 지침이나 참고가 될 만한 사상을 교시해 주는 까닭”이라는 의미부여도 덧붙였다.

이른바 현재 지구상의 수많은 국가의 번영과 사람들의 의식주를 제공하는 경제체제인 자본주의와 전근대인 에도시대의 상인출신 정리학자 이시다 바이간이 상인들을 대변하기 위한 생존전략의 일환으로 제시한 상인의 도리가 교묘하게 부합 내지는 공통적인 측면이 있다는 학설이다. 그것도 바이간의 경제사상과 생활철학이 근세동아시아의 보편사상이었던 주자학 내지 성리학에서 연원한다는 학설은 매우 충격적이었다. 적어도 전후일본사상사연구에 입각해보면 그렇다. 그는 석문심학의 경제사상과 성리학의 관련여부를 검증하면서 바이간의 “마음을 다해 성을 안다(盡心知性)”라는 강령이 상인들의 경제활동의 당위성은 물론 인간생활의 최소한 보금자리인 가족과 가업을 유지시켜주는 생활철학으로서 체계화되었음을 밝혀냈다. 다만 그의 석문심학에서 성리학의 역할은 『도비문답』에 한정되고, 그 성리학적 상인도를 궤도 수정했다는 『검약 제가론』에서 근대적인 도덕사상을 추출해 냈다. 여전히 반주자학적인 정서이다. 그럼에도 불구하고 모리타의 학설에선 근세일본유학은 물론 동아시아

아 유학연구의 새로운 가능성이 보인다. 즉 정치사상을 중심으로 한 협의의 주자학이 아니라 다양한 사람들의 삶을 살아가면서 이상형을 꿈꾼 광의의 성리학에서 석문심학을 부감해 볼 수 있다는 가능성이다. 그것은 성리학이 오랫동안 융성했던 한국사 연구와 연계되는 것이기도 하다.



# 불교 계율과 일본의 근대화

- 「국민」이라는 비유적 주체 -

오다 료스케 (니치분켄)

본 보고문은 에도(江戸)기와 메이지(明治) 초기에 있었던 지운(慈雲, 1718-1804)과 운소(雲照, 1827-1909)에 의한 두 계율 부흥 운동을 통하여 일본 근대화의 주체화라는 문제의 한 측면에 주목하고자 한 것이다.

지운과 운소가 운동에서 중요하게 여긴 것이 불교 이전에 나타났다고 여겨지는 「십선계(十善戒)」라는 계율이었다. 그 내용은 불살생(不殺生)·불투도(不偷盜)·불사음(不邪淫)·불망어(不妄語)·불기어(不綺語)·불악구(不惡口)·불양설(不兩舌)·불간탐(不慳貪)·부진에(不瞋恚)·불사견(不邪見)으로, 열 가지의 불선(不善)을 행하지 않는다는 계율이다. 불교에서는 종파를 초월하여 수용되었으며 또한 출가자·재가자를 불문하고 지켜야 할 통계(通戒)로서 설명되기도 한다. 지운과 운소 모두 진언종, 진언율종과 인연이 깊은 승려였는데 진언밀교에서도 십선계는 밀교 고유의 계율인 삼매야계(三昧耶戒)와 상통하는 계율로 설명된다.

지운의 계율 부흥 운동은 근세 시기에 일본 사회의 통속도덕적인 관습과 전통 종교인 불교의 민중 교화와 교점으로 평가될 수 있다. 지운은 청년 시절 이토 도가이(伊藤東涯, 1670-1736)의 가르침을 받았지만 석가모니 재세시의 정법을 부흥시키려는 그의 활동이 주자학 이전의 유학을 지향하는 고의 학 학풍의 영향을 받았다는 지적도 있다. 상가를 중심으로 하는 지원자들의 요청에 의해 민중 교화에 몰두하는 중에 대표적인 저작 『십선법어(十善法

語)』를 저술한 곳이 당시 유학과 심학 등이 성행했던 교토였다는 점도 그것을 상징적으로 말해주고 있다.

지운은 심선계를 ‘인간이 되는 길(人となる道)’이라고 설파하였다. 그는 또한 유학을 ‘세간(世間)’의 가르침, 불교를 ‘출세간(出世間)’의 가르침이라고 대치적으로 정의하고 있다. 특히 지운이 심선계를 세간과 출세간의 양쪽을 포섭하는 윤리로서 설파하였다는 점이 특징적이다. 예를 들어 석문심학(石門心學)에서는 신(神)·불(佛)·유(儒)의 병렬적인 ‘삼교일치’를 이야기한다. 야스마루 요시오(安丸良夫)가 지적하는 통속도덕의 ‘정신주의’적 특징은 그 세가지의 관계성을 담보하는 논리적 틀로 이해할 수 있을 것이다. 또한 ‘정신주의’는 죽음과 관련된 언설로서의 불교를 기피·배척하는 배불론(排佛論)과 짝을 이루는 근세의 ‘현세주의’와도 밀접한 관련이 있었다.

반대로, 지운의 계율 부흥 운동에서 ‘인간’이란, ‘세간’(세속적, 현세적)과 ‘출세간’(종교적, 내세적)이라는 서로 다른 윤리적 평면을 갖는 존재로서 묘사된다. 『심선법어』에서는 ‘심선을 상품(上品)으로 닦으면 천신이나 금륜왕의 지위를 얻는다. 중품으로 닦으면 인간계 제왕(諸王)의 지위를 얻는다. 하품으로 닦으면 인간계에서 호귀해진다’고 설명된다. 중세부터 천황은 ‘심선의 왕’, ‘심선의 임금’, ‘심선의 주군’ 등으로 불렸으며, 전세에서 쌓은 공덕에 의해 현세의 왕이 되었다고 하는 ‘금륜왕(金輪王)’과 동일시되어 왔다. 지운은 ‘인간다운 길을 다하여 현세의 지위에 이를 수 있도록 높이 불과(佛果) 성취를 기해야 한다’고 하며 ‘인간’을 지극히 중시하였는데, ‘세간’과 ‘출세간’을 꿰뚫는 시점을 통하여 그가 ‘인간’에 부여한 논리 공간의 복수성은 극단적인 정신주의로 사람들을 내모는 일이 없는 대신, 일본의 봉건 제도와의 친화성이 높은 것이었다. 지운의 가르침이 실제로 얼마나 확산되어 있었는가 하는

것은 향후 실증적으로 밝혀져야 할 과제이지만, 주지하는 바와 같이 교라이 문인(恭礼門院)이나 가이메이 문인(開明門院) 등 황족의 귀의 또는 상술한 주민 지원자들이 존재하였다는 것은 교토나 나라를 중심으로 폭넓은 층의 지지를 얻었다는 사실을 엿볼 수 있다.

한편 시대가 흘러 근대 국가로서의 길을 걷기 시작한 메이지 일본에서 ‘국민’이라는 주체 형성의 언설로서 십선계를 제기한 것이 운쇼였다.

1882년, 진언중은 운쇼가 중심이 되어 1871년에 폐지된 종파의 궁중 의례와 후칠일어수법(後七日御修法)의 재흥을 시작한다. 재흥 운동 중 그들은 서양의 계몽주의에 의한 종교 비판을 불교 입장에서 바꾸어 적용하여 계(戒)·정(定)·혜(慧)의 ‘삼학(三学)’을 수양함으로써 함양되는 ‘인디펜던트 스피릿’에 의해 수동적 순종(passive obedience)으로서의 서양의 종교(religion)를 초월한다는 독특한 불교론을 설파하였다. 이때 국민이 호지(護持)하는 공통된 계율이 십선계이며 그들이 모범으로 삼은 것이 이른바 ‘십선의 왕’인 천황이라는 것이 된다. 그것은 한편으로는 국민 국가 통합의 상징으로서 천황이 그 정점에 있는 것과 동시에(상징적인 주체화) 다른 한편으로는 현세주의를 일탈하는 출세간의 논리에 의해 천황과 국민이 상호 교환 가능한 존재로 규정된다는(비유적인 주체화) 복층적인 관계성을 만들어내는 것이었다. 그리고 운쇼는 의례의 상징 조작을 통하여 그 둘을 결부시키는 역할을 맡는 것이 새로운 ‘국교’로서의 불교라고 생각하였다.

그러나 재흥된 후칠일어수법은 교토의 천황 거처 내에서의 거행 및 운쇼가 바라던 ‘옥체가지(玉体加持)’(천황의 신체에 가지기도하는 것)는 허용되지 않아 진언중 입장에서는 불만이 남게 되었다. 그리고 이는 출세간의 입장에서 천황과 국민 앞에서 초월적으로 행동하는 존재로, 또한 동시에 국민 일반층



과의 차이화를 도모하여 천황과의 거리감을 없애려는 지극히 세속적인 존재로서, ‘종교’로서의 그들 자신을 이중으로 특권화하여 자리매김하게 된다. 훗날 후츨일어수법의 가장 행렬화나 도쿄 진언원(어수법 수행 도장)의 건설 계획 등은 그것이 단적으로 드러난 것으로 분석할 수 있다.

야스마루는 자신의 통속도덕론을 일본민속학의 분석 개념인 ‘하레’와 ‘케’를 인용하며 그것이 민중의 생활에서 ‘하레’의 측면을 중시한 것이었다고 반성적으로 회고하고 있다. 본 보고문의 논의에 맞추어 말하면 그것은 ‘상징적인 주체화’를 중시한 것이었다고 환언할 수 있을 것이다. 그러나 위에서 언급한 운쇼의 계율 부흥의 구상 등은 일본사상사에서는 결코 특이한 케이스가 아니며 ‘상징적인 주체화’가 ‘비유적인 주체화’와 상보적으로 이해되어야 한다는 하나의 유형을 보여준 것으로 생각된다. 『근대 천황상의 형성(近代天皇像の形成)』의 후기에서 야스마루는 제2차 세계 대전 종전일 있었던 모친의 에피소드를 인상적으로 전하고 있는데 그가 모친을 통해 깨달은 ‘생활의 전문가’로서의 태도는 바로 그러한 ‘상징’과 ‘비유’를 겸비한 민중의 사상을 말해주는 것은 아니었을까.

# ‘지적 자본’ 으로서의 기업가 정신 및 ‘노동’

- 시부사와 에이이치를 중심으로 -

조관자 (서울대)

근대자본주의에서 경제는 이익 추구를 위한 생산 활동 및 시장의 현상으로 이해되었고, 자본은 화폐, 토지, 공장과 같은 물질적 생산수단을 의미했다. 물질 생산과 소비가 더없이 풍요로워진 오늘날, 경제와 경영의 목표는 사회적 효용과 글로벌 가치를 극대화하는 과제로 제기되고 있다. 이러한 시대 변화에서 물질이 아닌 ‘지적 자본’이란 개념도 통용되고, 인간 활동의 지적 동기와 지식의 사회적 선순환이 기업 활동에서도 중시되고 있다.

막스 베버는 1920년 저서에서 프로테스탄티즘 윤리를 자본주의 이윤추구의 원동력으로 밝힘으로써, 경제와 경영에서 종교와 정신문화의 작용을 부각시켰다. 이후 인류는 자본주의 모순에 맞서 사회체제의 혁신을 실험해보고, 자본주의를 윤리적으로 보강할 수 있는 지식도 생산했다. 드디어 인공지능이 인간 노동을 대체할 미래사회가 도래한다. 이 와중에 다수 사람들은 어떤 직업이 사라질 것이며 무슨 일로 먹고 살 것인가를 걱정한다. 이리되면, 과연 문명의 발전이 지식사회의 진보를 가져오는가? 노동의 해방인가/박탈인가? 라는 구별도 어려워진다. 젊은이들의 일상을 돌아보면 정신생활의 즐거움은 ‘게임’으로 대체되고, 우울증의 심화는 ‘묻지마 범죄’로 나타난다.

‘정신의 활동’(한나 아렌트)이 실종되고, 지식의 진보가 사회관계나 사회 문제 해결에 직결되지 못하고 있다. 이러한 환경이 펼쳐지는 가운데, ‘지적 자본’으로서 기업가의 정신과 인간 활동으로서 ‘노동’의 의미를 재고해 볼 필요가 커진다. 다만 이러한 주제의식이 너무 광대하고 필자의 준비시간이 턱없이 부족했다. 이 발표는 우선 시부사와 에이치의 기업가 정신을 어떻게 이해할 것인가라는 질문에서 시작해 보기로 한다.

시부사와 에이치(1840-1931)는 스스로 ‘지적 자본’을 산출하여 사회적 선순환에 기여한, 근대 일본을 대표하는 기업가, 자선가다. 농민 출신으로 막부 신하를 거쳐 재계의 리더가 된 그는 500여개의 기업을 창설하고, 600여개의 교육기관과 사회공공단체를 설립하고 지원했다. ‘일본자본주의 아버지’로 불리는 그 업적은 그 생전에 그를 추앙하는 기업인들의 모임 류문사(龍門社, 1887)의 태동과 그 확산에서 입증된다.

베버(1864-1920)보다 먼저 태어나서 더 오래 살다간 시부사와는 70세 이후에 스스로의 회고담을 곁들이며 실업가 정신과 노동자 의식을 확립시키는 책들을 출판했다. (『靑淵百話』 1912. 『논어와 주판(論語と算盤)』 1916 등). 공자와 논어, 맹자와 중용을 차용한 그 신념들은 시기적으로 베버의 영향을 받은 것일 수 없다. 오히려 베버의 입론을 종교가 아닌 ‘지식 도덕’에서 펼쳤던 셈이다. 『도덕감정론』(1759)을 베이스로 저술한 아담스미스 『국부론』(1776)의 일본어 번역본이 1910년에 나왔으니, 그 논지에 자극 받아 독자의 ‘道徳經濟合一說’을 구축했을 가능성은 짙다.

시부사와는 국부의 원천을 자본의 축적이나 노동 생산력에서 찾지 않았다. 그는 상업적 재주와 부의 근원을 도덕의 작용과 지정의(智情意)의 조화에서 찾는다. 사람은 세상을 위해 살아갈 의무를 갖고 태어났다고 믿었다. 그 도덕론은 공자의 천명론과 막부 시대의 무사도(士魂)에 통하는 것이다. 천명은 “은탕주무의 성상이 나타나 어지러운 사회를 다스려 스스로 천하의 백성을 이끄는 생살여탈권을 한 손에 넣는 것과 같아서”, “혁명이란 말도 여기에 기원했다”고 한다. 실업계를 이끌면서 사회사업에 주력한 그의 실천적 의지 속에 천명 의식, 즉 난세를 평정하고 문명과 문화를 창생하려는 ‘지도자’ 정신이 내재해 있음을 알 수 있다.

시부사와는 미신과 종교를 경원시하는 대신 공자의 천도를 피력한다. 사람은 세상을 살아가면서 자연계에 무엇인가 스스로를 돕는 힘을 필요로 하는데, 이것이 소위 공자가 말하는 천명이다. 공자가 천명을 위대하게 본 것은 그것이 하늘에 기도하여 부귀를 얻거나 병해를 떨치려는 행위가 아니며, 개인을 이롭게 하려는 편협함을 허락하지 않았기 때문이라고 한다. 만물이 스스로 생하도록 “자연의 힘이 집합한 것”이 하늘이다. 사람이 천명을 따를 때, 하늘의 도움을 받고 행복을 얻는다.

그렇다고 “하늘이 스스로 손을 뻗어 상벌을 주는 것이 아니다. 인간계에서 저절로 상벌이 현시된다”. 아담스미스의 ‘보이지 않는 손’이 시부사와에게는 ‘천도’로 나타난 셈이다. 이 때 천도는 요행이 아니라 ‘자조’의 사상이다. 천운, 천벌, 천우, 천조와 같은 것은 “주로 사람의 마음먹기 여하에 있는 것”이다. 이는 서양에서 말하는 “하늘은 스스로 돕는 자를 돕는 도리”와 통한다고

한다.

후쿠자와가 유교를 비판하며 근대문명화의 대의를 설파한 것과 달리, 시부사와는 사서삼경의 도담 속에서 국부와 실업의 근본, 실업가와 노동자의 생활 윤리를 밝혔다. 오다 노부나가 밑에서 신발 챙기던 머슴이었던 도요토미 히데요시의 일화에서 사소한 임무에도 충실한 근로 자세를 강조하는 등, 봉건시대를 폄하하는 근대인의 우월감도 없다. 오히려 구시대의 규범에서 근대화의 도리를 발견하고 인격적인 내면화를 추동한다. 이러한 ‘봉건성’ 때문에 일본의 마르크스주의 경제사가와 근대주의자들에게는 오랫동안 외면을 받았을 것이라 짐작된다.

시부사와가 일본의 일만원 지폐의 얼굴로 등장하게 된 것은 일본만이 아니라 동아시아에서도 특별한 의미를 가질 수 있다. 『논어와 주판』이 한국어로 처음 번역된 것은 2012년이다. 물론 한국에 처음으로 은행을 설립하고 자신의 얼굴을 인쇄한 화폐를 발행했기에 시부사와에 대한 해석은 한국사회의 ‘정치적, 민족적’ 검열로부터 자유롭지 않다. 그러나 시부사와의 도덕경영론은 공자학교의 세계적 진출을 시도해온 중국이나, 삼성의 창립자 이병철에게 감화를 주었던 한국에서 주목 받을 가능성이 크다. 여기에서 필자는 그 ‘노동관’이 오늘날에 시사해 주는 문제를 환기해 보고자 한다.

시부사와는 인을 이루는 ‘극기복례’(克己復禮), 참된 마음을 바탕으로 타인의 마음을 헤아리는 충서(忠恕), 사소한 것에도 게을리 하지 않는 성의를 중시한다. “노동자가 일하는 것은 자신의 본분이며 반드시 자신의 이익만을 얻

으려는 것이 아니다. 즉 가족을 위해, 부모를 위해 일한다고 생각하면 불만도 생기지 않고, 고용자에게도 만족과 안심을 주며, 나아가 국가의 이익에도 연결된다.” “모두가 이런 생각으로 일한다면 사회는 평화를 이루고 번영으로 향한다. 그러나 반대로 노동자를 비롯해 모두가 주관적으로 생각하여 자신 자신의 이익만을 생각하고 행동한다면, 사회 질서는 유지되지 않고, 일국의 통치도 도저히 행할 수 없게 된다. 이야말로 맹자에서 말하는 ‘빼앗지 않고서는 만족할 수 없는’ 극치에 이름이다.”

노동자에게 봉건적 직분 윤리에 근거한 충효와 ‘자아를 떠난 객관적 태도’(사회적 환경과 공익의 중시)를 요구한다. 대신에 국가는 가난을 예방하여 세금을 완화해야 하며, 부호는 사회사업을 의무로 삼아야 한다고 강조한다. 그 사회사업의 일환으로 세워진 것이 부랑자 시설과 직업 훈련원 등의 복지시설과 실업학교 등이다. 1919년 시부사와는 마르크스주의의 영향을 배제하고 노동문제를 예방하기 위해 ‘관민일치의 민간기관’인 협조회를 설립하고, 수양단을 조직하여 노동자를 위한 강연회와 강습회 등을 열기도 했다.

시부사와의 언행은 가족 부양을 책임져왔던 직장인들과 복지국가를 지향하는 오늘의 사회에서도 통용되는 상식이다. 인재 양성을 위한 그 도덕은 노동자들을 교육하고 관리하는 규율 권력으로도 작용한다. '멸사봉공'의 정치적 광풍에 노출 될 위험성도 있다. 그러나 그 '도덕경제합일설'에는 밥 먹고 살기 위한 돈벌이로서의 노동관이 보이지 않는다. 현상적으로 볼 때, 똑같이 일하고 임금을 손에 넣는다. 그런데 그 노동의 실질이 밥 먹고 살기 위한 돈벌이가 아니라, '이타적인 행'으로 설명된다. 시부사와는 '근대적 자아'를 배제했

지만, 노동자를 임금(돈)과 교환되는 ‘근대적 노예’로 취급하지 않는다. 노동자는 인격을 도야하고 공익 가치를 확장시키면서 사회의 직분을 담당하는 「경제 = 도덕」의 실현자이자, 천도를 추구하는 활동의 주체로 인정된다.

마르크스는 ‘부-잉여’의 원천을 노동에서 찾았고, 노동자가 자본가에게 빼앗긴 ‘노동가치’를 탈환함으로써 역사 진보의 주체가 될 수 있다고 말했다. 그러나 ‘관조적 활동’(한나 아렌트)을 본분으로 삼는 유교적 사대부들에게 노동은 일상의 생물학적 삶을 유지하기 위해 아랫사람들이 대행해 주는 일과였다. 노동에서 해방된 사대부들은 입신출세를 못해도, 학문을 연마하여 도리를 몸에 갖추고, 「수신제가치국평천하」에 기여해야 했다.

산업사회에서는 노동자가 고도성장의 ‘주역’으로 일하며, 자신들의 노동의 대가를 임금으로 보상받기 위한 생존권투쟁을 벌였다. 그러나 오늘날, 노동생산력에 의한 산업의 발전은 더 이상 진보하지 않는다. 선진국에서 노동은 외국인 노동자에 전가되고, 젊은이들은 노동을 기피하며 게임을 즐긴다. 인공지능이 발전해야 할 이유가 팽배한 사회다. 그러나 한국의 부모와 청년들은, 대기업에 취직하여 ‘고임금 노동자’가 되거나 공무원이 되어 안정적으로 월급을 받기 위해 정진한다. 서울의 모 대학 교수들은 ‘교원노조’를 만들고자 한다. 교수가 스스로 ‘잔업 수당’의 권리 확보와 노동자 정체성을 갖기 위해 지식을 서비스하는 노동자로 살고자 한다. 지식노동자가 소비자인 학생 앞에서 ‘진리를 탐구하고 가르치는 스승’의 인격을 유지할 수 있을까? 안타깝게도 현실에서 지식은 넘쳐나고 인공 지능이 그 정보 유통을 위해 ‘필요-충분’한 기능을 다하고 있다. 교수가 지식서비스 노동자로 환대받을 자리도 더욱 좁아

지고 있다.

이렇게 노동의 의미가 급변한 사회에서 지식의 새로운 생산은 어떻게 가능한가? ‘진리를 탐구하고 가르치는 인격’과 ‘노동’은 어떻게 양립할 수 있을까? 고용과 피고용 관계를 회피하며, ‘1인 기업’이나 ‘사원주식회사’가 유망해지는 시대에 ‘지적 자본’의 본원적 축적은 어떻게 가능한가? 시부사와처럼 경제의 근본 문제를 천도(도리)로 놓고 사유할 때 이러한 질문에 대한 해답을 찾을 수 있지 않을까? 그 답을 찾기 위해서도 오늘날 천도(도리)를 어떻게 이해하느냐의 문제가 또 하나의 중요한 지적 탐구 과제로 제기된다. 과연 오늘날 지식노동자가 되려고 하는 사람들이 그 과제에 응답할 수 있을까?





## 일본근세의 ‘괴이’ 와 자본주의 정신

기바 다카토시 (니치분켄)

본 발표에서는 자본주의 정신 중에서도 상품화와 합리화에 주목하여 일본 근세의 ‘괴이’를 둘러싼 문화적 상황을 고찰하고자 한다. 편의상 본 발표에서는 괴이를 ‘괴상한 현상을 가리키며, 괴물(化物)·요괴(妖怪)·불가사의 등으로 표현되는 대상을 포괄하는 개념’으로 정의한다.

일본의 근세문화(에도문화) 속에서 자본주의 정신으로 평가할 수 있는 현상이 적지 않게 발견된다는 사실은 이미 선행연구를 통해 확인되었다. 이는 ‘괴이’에 있어서도 마찬가지이다.

‘가네다마(金靈)’라는 18세기 중반 이후에 도시에서 발생한 민간전승을 예로 들면, 빈부는 가네다마라는 외부에서 찾아오는 존재에 의해서 비롯된다는 사람들의 생각을 나타내고 있다. 1785년에 간행된 도라이 산나(唐来参和)의 그림책(黄表紙) 『기루나노네카라가네노나루키(莫切自根金生木)』는 부에 싫증이 나서 가난해지고 싶은 만만선생(万々先生)이 돈을 투자하니 결과적으로 오히려 이윤을 낳아 이전보다 더 부자가 되어 버린다. 마지막으로 창고의 금은을 남김없이 바다에 버리지만, 버린 금은이 한 덩어리가 되어 공중으로 떠올라 세상의 금은을 끌어당겨서 2배의 양이 되어 창고로 돌아왔다는 내용이다. 그리고 이 비행하는 금은을 금령, 즉 ‘가네다마’라고 칭하고 있다. 이 문예작품은 신불에 대한 신앙을 남기면서도 자본의 투하와 이윤의 발생이라는 자본의 운동을 그대로 이야기로 표현한 것으로, 가네다마는 이윤을 자기증식

하는 자본 그 자체에 대한 풍자이다.

이렇게 에도문화에 나타난 자본주의 정신‘적’인 현상은 당시를 살아가던 사람들에게 어떤 의미가 있었을까? 당시의 실태를 파악하는 작업은 자본주의 정신을 발견하는 후세 사람들의 시선을 상대화(相對化)하는 것이다. 이러한 문제의식에 입각하여 상품화와 합리화(탈주술)의 측면에서 인간과 괴이에 대해서 본격적으로 고찰해보도록 하겠다.

먼저 괴이의 상품화에 대해서 살펴보면, 18세기 후기 이후에 도시문화를 중심으로 괴이는 문예와 미술 그리고 구경거리 등으로 상품화되었다. 그 배경에는 괴이를 인간이 통제할 수 있는 존재로 간주하는 인식(가가와 마사노부(香川雅信) 『에도의 요괴혁명』)이 존재한다. 발신·생산자(제작자·지식인·화공)와 수용·소비자(민중) 사이에서 요괴가 상품으로 유통되었다. 상품화된 괴이가 어떻게 발신되고 수용되었는지, 그 동기에 대해서 인어전시 등을 소재로 살펴보겠다.

한편 1843년 간행된 우타가와 구니요시(歌川国芳)의 『미나모토노요리미쓰코 야카타쓰치구모 요카이오나스노즈(源頼光公館土蜘蛛作妖怪図)』는 작자와 출판업자의 예상을 넘은 성공을 거뒀다. 소비자인 민중은 묘사된 괴물을 자신의 투영으로 이해하고 정치비판의 그림이라고 해석하며 구입했다. 게다가 유사품이 대량생산된 결과, 단속의 대상이 되었다. 이것은 상품화된 괴이가 제어불능, 바꿔 말하면 상품(주물 呪物)에 의해서 인간이 크게 좌우되는 물상화(物象化)가 일어났다고도 표현할 수 있다. 이러한 괴이의 상품화를 통해서 당시의 사회적·문화적 의의를 고찰해보겠다.

합리화의 경우, 근대화를 둘러싼 민중사상사 연구에서 괴이가 부정-배제·극복·계몽-된 경우는 종종 있었다. 야스마루 요시오(安丸良夫)는 통속도덕

론의 설명에서 유심론적인 세계관이 통속도덕의 주체적인 실천을 뒷받침한다고 말하면서, 그 선구자로 괴물을 ‘심리적 망란(妄亂)’이라고 설명하는 가와치야 가쇼(河内屋可正)를 꼽았다(『일본의 근대화와 민중사상』). 또한 야스마루는 민속신앙을 중심으로 하는 ‘주연적(周緣的)인 현실태’를 ‘민속적인 것’으로 이해하고, 주연성이나 반질서·반도덕, 욕구·원망(願望)·불안의 표출 등은 근대화 과정에서 배제·극복·계몽되어 최종적으로는 근대천황제로 편입되었다고 했다(『‘근대화’의 사상과 민속』).

히로타 마사키는 통속도덕으로는 다룰 수 없었던 비합리적이고 반도덕적인 가치들의 존재를 ‘요괴’라고 표현했다. 통속도덕의 범위 외부에 존재하는 초자연적인 부분(토속적인 신앙이나 유행신, 경제의 진전에 따른 욕망의 발로 등)이 막부말기 민중봉기 상황의 원동력이 되었지만, 근대적인 가치들로 인해서 부정되었다고 주장했다(『‘민중봉기(世直し)’로 보는 민중의 세계상』).

민중사상사 연구자가 근대화과정에서 예로 들고 있는 괴이의 부정은 베버가 말하는 탈주술과 관련성이 있다. 그 전제로는 근대적 합리=근대적 사유를 우위로 여기는 인식, 그와 표리 관계에 있는 괴이=전근대라는 암묵적인 인식이 존재할 것이다.

확실히 주자학적 주지주의로써 무귀론(無鬼論)을 전개한 가이토쿠도(懷徳堂)에서 수학한 야마가타 반토(山片蟠桃)는 “신불 괴물도 없는 세상에 기묘하고 불가사의한 일은 더욱 없다.”(『꿈의 시대(夢ノ代)』 발췌)는 시를 읊었다. 그러나 가와치야 가쇼가 유심론적인 괴이 해석에 이르게 된 계기는 자신이 체험한 도깨비불(狐火)에 대한 설명글을 요구한 일이다. 또한 반토와 동시대를 살았던 에도 쇼헤이코(昌平巒)의 유학자 고가 도안(古賀洞庵)은 같은 주지주의 입장이었지만, 괴이는 ‘존재하는’ 현상이라는 전제를 바탕으로 이기론

(理氣論)으로 논했다.

그들의 모습은 당시의 ‘합리’가 다양한 형태였음을 보여주고 있다. 바꿔 말하면 괴이를 부정하는 (근대적인) 합리가 반드시 우위는 아니었다.

실제로 근대일본에서 문명개화에 의한 계몽에 대한 반동으로 괴담유행이 일어나고, 또한 영국의 심령연구가 문호들의 작품에 큰 영향을 미친 것은 유명한 사실이다.

괴이에 대한 대처는 합리는 과연 무엇인가를 생각하는 단서가 된다. 애초에 괴이를 부정·계몽·극복하는 것이 근대적인 것일까?

이상과 같이, 자본주의 정신이 괴이를 둘러싼 다양한 가치관·사물에 대한 견해와 어떤 관계(융화·갈항 등)에 있으며, 근세를 살아간 사람들에게 그것들이 어떤 위치에 있었는지에 대해서 생각해보고자 한다. 또한 괴이뿐 아니라 낙타 등의 진귀한 동물의 전시는 영성(靈性)·주술성 그리고 약효 등을 선전해서 인기를 얻었던 것처럼, 상품과 합리화 사이에 깊은 관련이 있다는 점에도 주목하고자 한다.