

論 説

儒教経済学（Confucian Economics）が想定する
 新しい文明＝世界秩序の出発点としての
 「天下」システム（The Tianxia System）概念
 ——葛兆光『中国再考：その領域・民族・文化』
 （2014年）に関連して——

小 野 進

東洋経済学の建設に尽力せられたしと勧告せんと欲す……東洋経済学の建設せられた暁は、即ち東洋史学のなりし時なり。東洋史学成し時東洋が真に自覚したる時なり……早く一流の経済学を立つべきのみ……

—山路愛山「東洋経済学の建設(一)(二)」河上肇編集『日本経済新誌』第4巻第1, 2号, 1908年—

何といっても経済学派は輸入学問である。輸入以前にあった経済政策的ないし経済教訓的思想はあったとしても、経済理論的とか体系的といふべきものを備えた経済学はなかったと思ふ。

—高田保馬「日本経済学の展望」1942年, 牧野2010年より—

幾何学にユークリッドと非ユークリッドがあるように、社会科学にもアングロ・サクソンと非アングロ・サクソンがある。両者は、異なった公理を前提とすることになる……非アングロ・サクソン社会科学が建設されれば、両者は相互に学びあい、自分たちの盲点を発見する。両科学の接点にあたる国際関係論（本稿で取り上げた趙汀陽などの21世紀の世界秩序形成理論は森嶋の想定する一つの国際関係論のタイプ）、後進国開発論（小野進 注17掲載の一連の諸論考）、企業理論など大進歩する……（非アングロ・サクソン社会科学の）新社会科学の建設には数十年かかる。

—森嶋通夫「ユニークを超え理論へ、新しい社会科学作ろう」『日本経済新聞』1985年9月29日—

目次

1. 葛兆光『中国再考：その領域・民族・文化』の趙汀陽批判
2. 趙汀陽の立論の葛兆光による四つの背景説明は適切か
3. 儒学の国家論：第四の背景のコメント
4. Conventionalな帝国（Empires）の定義と「帝国」の概念の歪曲、そして21世紀のグローバリズムとしての「帝国」
5. 儒教と民族性・普遍性・多様性そして二種類の相対主義（relativism）

6. 権利 (rights)・人権 (human rights) の追求と社会の分裂
7. 中国の学問と西洋の学問
8. 歴史とは何か
9. 要約と儒教経済学 (Confucian Economics) の出発点としての21世紀の理想的文明 = 世界秩序システム

1. 葛兆光『中国再考：その領域・民族・文化』の趙汀陽批判

儒教経済学は、西欧式経済学と異なるもう一つの経済学のパラダイムとその体系の創出である。私は、儒教経済学の体系的構築の仕事をやrittつあるが、そのための思考材料として、過去30年間以上にわたって、以下のような領域に特に関心をずっと系統的に持ち続けてきたし、続けている。中国の歴史、日本の歴史、中国思想 (史) そして日本思想 (史)、日本経済 (史)、日本経営 (史)、中国経済、国際関係論、政治哲学。

儒教経済学の建設という限り、東アジアの儒教・儒学に特段の関心を持ち、儒教に対して一定の知見と見識を持っておかなければならない。戦後日本では、福沢諭吉 = 丸山真男の儒教封建反動説が通念として受容されて来た。この福沢 = 丸山の路線に従う限り、儒教経済学の idea はそもそも成り立たない。

私は、この福沢 = 丸山の儒教封建反動説に根本的な疑問を持ちつつあったので、日本の儒学史に注力を投入してきた。戦後の日本の知識・思想界、マスメディア、そして政府で儒教の復興について言及することを慎重に避けている。避けているより受け入れていない。なぜか。戦後日本の民主主義が、儒教の権力・権威に対する観念に警戒していたからだという (土田健次郎編『21世紀に儒教を問う』早稲田大学出版部、2010年)。儒教は、合理主義で、「義」なき権力や権威に無批判に従うことは間違いであるとしているが、社会秩序の形成には、価値ある権力や権威は不可欠の要素であると肯定している。

葛兆光著 辻康吾監修 永田小絵訳『中国再考：その領域・民族・文化』(岩波書店、2014年)の存在はしらなかった。たまたま学友 (藤野文晤元伊藤忠商事常務取締役) が葛兆光のこの本の存在を最近教えてくれその感想を求められた。感想を書き始めたが、書くうちに、これは、体系的儒教経済学の構築にも非常に大きな意味のある論点を蔵しており一つの論考にまとめた方がいいという知的衝動にかられ書き上げたものである。

葛兆光は、趙汀陽の「天下」(The Tianxia System) 論を以下で言及するように厳しく批判している。私は、Zhao Tingyang (趙汀陽) の論文 “All-Under-Heaven and Methodological Relationism, An Old Story and New World Peace” (Dallmayr & Zhao Tingyang, Eds. 2012) と Rethinking Empire from the Chinese Concept “All-Under-Heaven (天下)” (Callahan & Barabantseva, eds. 2011) をすでに読んでいた。私は、儒教経済学の定立との直接の関連で趙汀陽の議論に深く共鳴していた。それで、「天下」概念の理解を深める目的で本稿を書いた。

葛兆光は、斯界で、尊敬される歴史学者であるに違いない。その方面では浅学にもかかわらず、私の忌憚のない率直な批評をあえて加えておいた。この批判は、私が常日頃人文社会学者とし

ての歴史学者に密かに期待しているところのことでもある。

葛兆光曰く、今の中国で、一部の研究者が「天下」の観念について議論し、それに伝統的帝国の観念的背景を委託し、それを現代世界の普遍的制度とみなしていることは誤りである、と。葛兆光の批判を待つまでもなく、伝統的な中華帝国の観念を現代世界の普遍的制度とみなすことは言うまでもなく誤りである (干春松 2012)。また、同時に、Anglo—European 世界を普遍的制度とみなし、それを非欧米世界に委託して、適用することも誤りである。

趙汀陽らの主張は、利害が絡み合った世界に公正と平和を維持するためには、中国の歴史に「天下主義」の源泉を探り、儒教の「天下を一家となす」式の世界観念を復活させ、儒家思想の「天下主義」「天下システム」あるいは「新天下主義」を継承しようということである。葛兆光は、近代以降の世界秩序形成における欧米主導への彼らの反感と心情は理解できるが、自己中心的な「天下」のイメージであり、民族主義的な尊大な心情をとりさらぬまま、伝統中国の天下秩序を、現代の世界秩序の vision に当てはめるのは間違いであると批判する (葛兆光 2014, p.142)。

葛兆光は、現行の欧米主導の世界秩序に満足しているように見えないが、葛兆光がどのような政治哲学を持ち、どのような世界秩序の vision を持っているのか不明である。彼が、具体的な世界秩序のあるべき姿を明示しなければ、ただ、問題点の指摘だけにとどまってしまう。

葛兆光は、趙汀陽『天下主義³⁾』を批判する。何故なら、一つの理由は、「アカデミックな学術の範囲を超えて」(p.143)、政治的動機を背景にしていること、二つ目は、趙汀陽らの「天下主義」論は、鄧小平の「韜光養晦」(とうこうようかい) 戦略を破壊したとこと。「韜光養晦」とはどういうことか。手元の簡野道明著『字源』(字源刊行会、大正12年)によると、「韜光」とは、才能を隠して人に知らしめず、「養晦」とは、己の徳を養い邇をくらまして時期の来るのを待つこと。

アカデミックな仕事は、如何なる直接的な政治党派 (political partisanship) から独立でなければならぬ。しかしながら、一つのまともな政治党派なら、抽象的な一般的な体系的な政治哲学を前提している。アカデミックな社会科学の学者は、政治的党派から中立でなければならぬが、政治哲学あるいは形而上学から自由になれない。なぜなら、科学哲学者クーンが言うように科学のパラダイムは、ある一定の形而上学を前提にしているからである。私見では、それは社会科学の研究の方向性を喪失せしめるので、間違いであると考えますが、普通、研究者や学者は、その形而上学に無自覚・無意識である。

もちろん、アカデミックな仕事は、直接的には、政治団体、経済団体、マス・メディアやいかなる利害団体などからも独立でなければならぬ。場合によっては、学術団体やグループや知識・思想界の先入観からもそして大衆の誤った利害からも 独立でなければならぬ。そうしなければ、学問の確固たる信頼性と権威を守り、持続させることはできない。私見では、日本の人文社会科学、特に日本の経済学界を支配してきた経済学 (新古典派経済学とマルクス経済学を含めて) に限定すれば、利害から独立しているとは到底思えない。

葛兆光が、趙を批判しているのは、実証を軽視して、直接的な政治的党派を正当化しようとしている点である。しかしながら、趙は、「中国の夢」という政治的党派の主張を決して正当化した議論をしているわけでない。むしろ既存の政治党派を拘束する逆の議論⁴⁾をしている。

儒学の政治目標は、「天下」を創出することである。儒学の「天下」とは、国際的に秩序づけ

られた世界を意味する。「天下」とは、地球、人民の心、世界制度（the world institution）の三つの要素から構成されている。

その第三の要素である世界制度は、各国政府が、その正統性に確証と政治責任を持つように、政治的正統性に責任を持つ。天下の徳とは、世界問題を正しく理解し、その solution を見つけせしめる世界性の世界観（the world view of worldness）である。国際性の世界観でない。世界性は、国際性（internationality）より高次の原理である。

地球上には、国民国家という一国家の世界、国民国家の間の国際関係、国民国家を超えた世界という理論的に異なる三つの dimension が存在する。これまでの経済学は、原理的に国民国家を前提に前二者を想定して研究してきた。

趙が、問題を高度に抽象化して、世界観の一部としての政治的動機から出発しているのであれば必ずしも誤っているわけでない。科学的言明は、批判的に論理的にかつ実証的な手続きが不可欠である。この科学的手続きは、出発点の政治的動機を否定する結論を生み出すかもしれない。

葛兆光は、趙汀陽らの伝統的な帝国の制度を現代世界の普遍的制度として解釈しようとしているとして厳しく批判する。なぜ、彼らは、中華帝国の秩序の復元を意図するのか。葛兆光はその四つの背景を説明する。

第一は、中国の台頭による興奮と高揚感である。これは、鄧小平の「韜光養晦」という理性的戦略を瓦解させ、本来の「万国平等」という秩序の基礎を弱体化させ、「平和共存五原則」を捨てるものである、と葛兆光はいう。

第二の背景は、中国がアヘン戦争以来受けた屈辱と圧迫に対する反動として、強力になった中国は、衰退しつつある西側を救済しなければならないという感情を生み出だしている点だと。

第三の背景は、彼らが、根拠にしているのは、漢唐帝国以外に、モンゴルの元、満州族の清である。特に後者の中華帝国である。清代の「公羊学」をベースにそれを論証しようとしている、という。また、ユートピアの「大同世界」を想像せしめる、と。

第四は、趙汀陽の主張は、国家は法律実体でなく、文化あるいは文明的実体である、今や、国民国家のシステムを超えて、文化的な意味における「国家」を再建しなければならない、と。趙は、Harvard の Lucian Pye の中国は国民国家（A Nation State）でなくて、そのふりをしている「文明国家」（a Civilizational State）であるという理論を継承する⁵⁾。葛兆光は、西歐式の法律実体としての既存の国家観を土台にして、儒教の政治哲学の伝統の中で、「天下」を復活させることができる、という趙らの論点を厳しく批判する。

2. 趙汀陽の立論の葛兆光による四つの背景説明は適切か

第一の背景に対するコメント

「天下主義」とはどのようなことか。「天下」は二重の意味を持つ。一つは、理想的な文明秩序、もう一つは、中原を中心とする世界空間のイメージである（許紀霖、劉肇 主編 2014, p.4）

伝統的な天下主義とは、一種の人類の普遍文明を想定するものであるけれど、一つの民族の基軸文明（an axis civilization）としての存在を前提している。核心的な民族から全地球に、中心か

ら周辺へ、特殊性から普遍性へ上昇する。一つの特殊な文明から出発して普遍性文明を享受する。

新天下主義は、国民国家の間は平等な関係、中心はない、相互の独立の尊重、新しい普遍性を追求する。このことは、Leadership 不要を意味しない。だから、葛兆光の批判は当たらない。

趙汀陽は、歴代中国の帝国を対象にしなが、中華帝国のみならず西欧に存在していたローマ帝国、大英帝国、アメリカ帝国などと異なる「帝国」の概念を導出しようとしている。趙汀陽は、21世紀の世界は、伝統的な帝国の concept では説明できない、革命的な情報通信技術の発達により、また、生産の複雑に絡み合ったサプライ・チェーンの世界は新しいグローバルな時代に入っている、という認識である。

第二の背景に対するコメント

私は、西側が衰退しつつあるという認識には共鳴するが、しかし、このことが、西側を救済するほど中国が大きな力を持っているのでない。もし、趙汀陽らがそのような mind を持っているとするれば、欧米のソフト・パワーを含む実力を過少評価する野郎自大で、「分」をわきまえないといわれても仕方がないであろう。

第三の背景に対するコメント

現在の中国が、近代ヨーロッパをモデルとする国民国家を超越し、歴史的合理性がある、と趙汀陽らが述べている点を葛兆光は批判する。なぜ、彼らは、未来の vision として「大同世界」を想定するのか。それを付度するに、マルクス・レーニン主義の科学的「社会主義」と称するものは、30年前の旧ソ連社会主義圏崩壊に従ってとっくに無力化してしまっており、したがって「共産主義」という将来のユートピアがすでに完全に崩壊しているからである (Hodgson 2018, Hodgson 2019)。それに代わるユートピア思想を、中国思想の中から抽出した。⁶⁾

3. 儒学の国家論：第四の背景のコメント

私見では、明治維新の経験に照らすなら、また、New Confucianism や儒学の国家権力の禪讓観 (広義の政治権力の平和移行理論) を十分研究しなければならないと十数年前から思っており、葛兆光の批判には同意しがたい。国家は、マルクス、ウェーバー、そして、最近では、「国家とは暴力に比較優位を持つ組織である」とするノーベル経済学賞の経済史家 North 1989 らによって、暴力の独占、暴力装置であると規定されて以来、この命題は、社会科学の常識になっている。社会学者や人々は、国家とは実力 = 暴力装置であるという命題が頭にこびりついて根強い。

「近代」は理性の時代といわれるが、いまだに戦争問題を解決しないままである。主権国家の力を信仰する西欧式のこのような考えを人々の観念から一掃しなければ、世界平和の問題は解決されていないし、今後永久に解決されないであろう。この力を信仰する論理に従えば、国家は、暴力によってしか打倒されない。また、ある体制の国家から見れば、国内外の敵に対抗し、警戒するために、実力装置を強化しなければならないことになる。

明治維新における政治的死者は約3万人であった。1789年のフランス革命の国内の死者は、約40万人、対外戦争で戦死者は約115万人、中国は、近代中国になり、20世紀の内戦や文化大革命で払った犠牲者は1000万人を超えた。中国の巨大な人口数を考慮しても、犠牲者の数は膨大であ

る(三谷博『日本史のなかの「普遍」比較から考える「明治維新」』2020年)。朝鮮戦争の死者数約350万人、ヴェトナム戦争の死者数は約800万人。

鳥羽伏見の戦いの後(1869年)、徳川将軍側は江戸城を開城し、政府軍との戦争を回避した。なぜ、明治革命は、他国の戦争や革命と異なって、政治的犠牲者が小さかったのか。それは、明治維新の場合、大名や上級武士などが封建制度の核心である世襲的特権の剥奪に抵抗しなかったことも重要であった(三谷博 2020, pp.10-11)。儒教の政治思想には、権力から権力への平和的移行という禅譲思想(abdication)がある。禅譲思想は、広い意味の権力の平和移行の理論である。徳川時代は、武士階級は、藩校などで儒学を正統的の学問としてマスターしていた、官軍側と幕府側の武士階級は、儒学の学習を通じて禅譲思想を共有していたから、幕末から明治維新への権力の平和的移譲が比較的スムーズに行われたとみなされる。政治儒学には、西欧流の国家論のように、国家権力と対峙するという思想はない。勝海舟『氷川清話』曰く、「支那は国家でない」と。「日本は立派な国家だけれど、支那は国家ではない。あれはただの人民の社会だ。政府などどうなっても構わない、自分さえ利益を得れば、それで支那人は満足するのだ」(p.284)。現代の中国は、主権国家を人に恐怖を与えるほど強調する傾向がある。勝海舟が観察した背景と歴史的欠陥を自覚しているからであろう。朱子学には、人権を侵害しがちな国家権力を制限する思想はないといわれる。だが、儒教は、専制システムを批判し闘ってきた。儒教には、君権を掣肘する思想があった(黄俊傑著、緒形訳 2018『儒教と革命の間』)。朱子学は、積極的に国家権力を想定していない。ある意味で、フリードリッヒ・ハイエク、マリー・ロスバード、ロバート・ノージックなどの現代のリバタリアニズム(libertarianism)と酷似している。西欧社会科学の国家論では、独裁権力は一旦権力を掌握すると、権力の座から自ら降りないというのが常識であり、それは先入見になっている。儒学思想はそのように考えない。New Confucianismの提唱者の一人牟宗三(2007)『中西哲学之会通十四講』(上海古籍出版社)はいう。孔子、孟子が堯、舜の時代を称賛するのは、一つは、「禅譲」の思想である。帝王はその位を世襲せず、有徳者に譲ること、二つ目は、徳をもって政治を行うことである。為政者として有徳者をいかに選出するメカニズムを制度的に建設するのか。後者は、西欧式民主主義に矛盾するのではなく大きな貢献になる。前者は、権力を世襲せず、政治権力交替という現代的意味に再定義することが出来る。明治元年3月、勝海舟と西郷隆盛の二人の談判により江戸城の無血開城が決まった(勝海舟『氷川清話』講談社学術文庫)。この事例にみられるように、勝海舟と西郷隆盛二人とも儒学をモラル・バックボーンにしていた。儒学は徳ある人物の果たす役割を重視する。習近平主席は中国古典に大変通じているといわれている。彼は、この「禅譲」思想をどう理解しているのかどうか不明である。

現実の中国は、勿論、アヘン戦争以来の歴史的背景があるからであるが、周辺国に脅威を与えるほどの主権国家を強力に主張している。前述のように、Lucian Pye (Harvard University)は、中国の国家は国民国家でなく、そのふりをしている文明国家(a civilizational state)とした。最近では、中国の国家を主権国家(sovereign state)としてみるのではなく、Pyeにしたがって、文明国家(the only civilisation state)として位置付けが再現されつつある(Jacques 2009)。A civilizational stateとa civilization-stateは概念的に異なる。前者は古い文明と近代的な国民国家の融合、後者は二つの要素の緊張関係である(Zhang Weiwei 2011, Chapt 3)。民族国家論の前提は国益であり、戦争の根源は、国益と国益の間の不可避の衝突であった。文明的国家論をもっと掘り下げ研

究すれば、旧来の国益中心主義の西欧式国家論 (家族制国家論、公共選択の国家論、社会契約的国家論そして有機体的国家論について、小野進 2014, 5. 国家, pp.190-209で言及した) を超克できるかもしれない。

今日の最も重要な政治問題は、いわゆる国家の失敗でなく、カオスという世界の無秩序である。我々の世界は一つでなくて、依然として、非世界 (nonworld) である。一国によって、あるいは国際的取り決めによって、解決され挑戦されるべき多くの世界的問題が存在する。しかし、国際性 (internationality) のフレームワークの中の国際理論 (international theory) では、世界問題に対処するのに限界がある。なぜなら、趙汀陽によれば、国家と国家の間の二つの間の関係より、むしろ我々の地球は一つの世界理論を必要としており、世界理論としての天下理論は、政治哲学と政治学により良い見方を提供するであろう、と (Gallahann and Barabantseva, eds. China Orders the World, Normative Soft Power and Foreign Policy, 2001, p.34)。

グローバリゼーションは、国民国家のシステムを破壊しつつある。だから、その反動として、ポピュリズムを背景にしたナショナリズムが勃興しつつあるのは当然である。グローバリゼーションとは、普遍主義 (universalism) と原理主義 (fundamentalism) のコンビネーションである。したがって、世界は、グローバリゼーションの高度な知識と情報技術の経済の性格ゆえに、グローバリゼーションを押しとどめることはできない。しかし、儒学の正統化の理論に従って、仮に、新しいグローバル時代を「帝国」(適切な表現が見当たらないので) と呼ぶならば、その帝国を規範的形態に変えることはできる。

「帝国」という規定は、旧来から付きまとっているあまりよくない帝国のイメージを与える。が、適切な確な言葉でないので、それに代わる概念が見つかるまで、そのまま使っておこう。

次の社会経済システムの段階を想定しながら、実態認識として、従来から思い出したように、マス・メディアなどで、時々、資本主義は変わったのか、あるいは現代資本主義はどのような段階にあるのかという式の現代資本主義論が存在してきた。もし、資本主義が変わったといった認識したところで、それがどうしたということで終りである。冷戦崩壊後、次の社会経済システムの段階を展望されえないからである。

趙汀陽はいう。21世紀の世界が、新時代が帝国の一つの形態に入りつつあるとすれば、その帝国は reasonable で commendable なものであるのかどうか、伝統的な帝国の諸形態と比較研究しなければならない。

趙汀陽は、21世紀の世界は、伝統的な帝国の concept では説明できない、新しいグローバル時代に入っている、という認識である。

「帝国」という概念で、21世紀の新しいグローバルな時代を把握し、表現するのが適切であるのかはともかくとして、趙汀陽は、歴代中国の帝国を対象にしながら、中華帝国のみならず西欧に存在していたローマ帝国、大英帝国、アメリカ帝国などと異なる「帝国」の概念を導出しようとしている。

4. Conventional な帝国 (Empires) の定義と「帝国」の概念の歪曲, そして21世紀のグローバリズムとしての「帝国」

帝国 (empire) とは、主権 (sovereignty) が、外国により、公式あるいは非公式であろうと、支配されるということで、国際関係論の創設学者の仕事の基調をなしてきた (Doyle, *Empires*, Cornell University Press, 1986, p. 30)。

帝国主義 (imperialism) は、世界を支配するため、植民地を創出し、世界を先進国と発展途上の国と地域に分割する。しかし、この帝国主義は、ナショナリズムと独立意識が一緒になった故に、第二次世界大戦後、不可能になった。

帝国そして帝国主義の特質は、一国の主権が、公式にしる、非公式にしる、外国によって支配され、左右されるという点にある。

趙汀陽は、「帝国」という conception は、帝国主義と帝国主義戦争によって歪曲されてきたという。

そこで、趙汀陽は、次のように「帝国」の新しい意味について議論する。長くなるが、以下に紹介しておこう。

「天下」としての「帝国」は、積極的な伝道者 (a missionary) というよりむしろ受動的モデル an exemplar (受け皿) である。

中国と西欧の倫理の間の相違は何か。西欧哲学は主体 (subjectivity) の眼を通じて人間 (humanity) を見る。それに対して、中国哲学は、他者 (otherness) の眼を通じて人間を見る。これは、文化的帝国 (cultural empire) と文化的帝国主義 (cultural imperialism) を区別する手がかりである。

西欧の個人、国民、そして国際のシステムと根源的に異なる中国の家族、国家、天下のシステムは、しばしば、個人の権利とともに個人の無視が批判される。しかし、これは中国哲学の誤解と中国の政治社会の貧弱な理解である。Methodological Holism or Collectivism (方法論的集合主義) では、個人が否定されていないように、儒学では個人の価値を否定しない、否定するのは、むしろ、政治的基礎として、あるいは出発点とし個人の否定である。なぜなら、政治は、個人 (individuals) よりむしろ「関係」(relations) を扱うときのみ意味を持つ。中国の方法では、政治は平和的「秩序」(peaceful "order") の良き社会を目的としており「治」、それは、すべての人にとってできるだけ幸福のための第一条件であり、個人の幸福の可能性を破壊する無秩序 (乱) から社会を守ることを目的にしている。

この政治概念は、西欧哲学の「物自体」という存在論に代わって、「関係性」という中国哲学の存在論という強力な前提を見つけている (Zhao Tingyang, Chapter 2 Rethinking Empire from the Chinese Concept "All-under-Heaven" (Tienxia, 天下) Callahan and Barebantseva, eds. 2011, pp.26-27)。

帝国 (empire) という概念は、文化的制度的なものである。過去の大帝国 (great empires) は、勃興と衰退を常に思い起さす。近代という時代 (The modern age) は主に国民国家 (nation-state) の時代であり、帝国の概念は、歴史上、帝国主義戦争がもたらした帝国主義の観点から歪曲されてきた。

グローバリゼーションの帰結として、グローバル化 (globality) と言うもう一つの曖昧な新時代が出現している。グローバリゼーションの浸透と驚くべき革命的情報通信技術の発展により、国民国家の近代性 (modernity) は弱体化した。

Global governance の最もありそうな形態は何であろうか。新しい帝国に対して、どのような帝国の理想を期待したらよいのか。通常の帝国の理解と全く異なる中国の伝統的な World governance の概念を導入し、そして、受容されている帝国の最良の思想を再考する建設的な積極的な方法を提案したい、というのが趙汀陽の主張である。

帝国の西欧的概念と対比して、中国は、帝国の思想 (the idea of empire) に適切な三千年の伝統的な「天下」(All-under-heaven) という概念を持っている。「天下」という完全な創造される帝国の理想と考えられるであろう。最古の文献に発見される「天下」という言葉は、第一に、「地球」(the Earth) で、天の下にある全世界で、西欧の言語では「宇宙」(the universe) あるいは「世界」(the world) にほとんど等しい。第二の意味は、人民の心 (the hearts of all peoples), 民心, あるいは (the general will of the people) である。第三の意味は、政治的あるいは倫理的意味で、世界政治制度, あるいは、世界的な普遍システム, 世界は一つの家族のようなユートピアである (Callahan and Barabantseva, eds., 2012, p.22)。

Globalisation と Globalism は区別されている。しかし、日本では、Globalism は否定的な意味でつかわれている。だが、趙汀陽では、天下主義は、Globalism を意味する。それは、国際的に秩序づけられた世界を意味する。それは、民族国家の統治 (local governance) と同様に世界の統治 (world governance) のその正統性の確証に責任を持つ世界制度 (world institution) であり、その政治的目標は、「天下」(All-under-Heaven) を創出することである。Globalism の徳 (virtue) は、世界の問題を正しく理解してそして世界の問題に solutions を見つける、世界的なものの世界観 (Its world view of worldness) である。世界的なものは、国際性 (internationality) よりより高次な一つの原理である。

5. 儒教と民族性・普遍性・多様性そして二種類の相対主義 (relativism)

一国がその国の夢を持つのは悪いことでない。だから中国が夢を持つのは問題ない。日本のように夢がない、持つことができないことの方がはるかに問題である。葛兆光が、危惧していると思われるのは、世界の多くの評論家や社会学者たちによって批判されているように、「中国の夢」は、富強と民族性の面ばかり強調されていることである。香港の若者のデモを観察していると、中国が西側を超える将来の展望がだせないことである。中国の難点は、世界の人々に共感を与える世界秩序形成の理念が提案されていないことである。世界秩序の形成の理念の形成には、孔子の「己の欲せざる所、人に施す勿れ」などの徳 (virtue) が土台になると考えられる。

二種類の民族性がある。合理的な民族性と負の非合理的な民族性のそれである。途上国的要素を強く持っている中国がそれから脱皮するために、民族性を強調することは開発経済学で根拠のあることである。明治日本もそうであった。中国は、昨年、GDP 一人当たり約 1万ドルで、先進国になった。先進国になったにもかかわらず、中国がその民族性ばかり強調すると、どのような

理念で中国自身を拘束するののかという問題に答えられなくなってしまう。

普遍性は単一でなく、多様性によって構成され、重層性を帯びている。歴史と時間の経過とともに、新しい普遍価値が付加されていく。特定の文化圏に普遍的価値が偏ることは避けがたい。また、歴史時間の経過とともに、もう一つの文化圏で新しい普遍的価値が発見される。したがって、普遍主義者が相対主義者を批判するのは誤りであり、また、相対主義者が普遍主義者を批判するのは正しいとは言えない。

私の普遍性としての儒教経済学の体系的構築は、以上の視点を内蔵している。

趙汀陽のアプローチと同じ路線の干春松の「天下」に対するもう一つアプローチ（中島隆博 2016年、3. 中華の復興 中国的な普遍をめぐるディスコース、講座現代 6 宗教とこころの新時代）がある。安部（1972）は、中国人の「天下」観念について101頁にわたって議論している。

儒教の一つの解釈は、葛兆光が批判する中国の儒家の系譜に回帰することである。もう一つの価値ある解釈は、趙汀陽のアプローチのように儒学の普遍的価値を世界秩序の新しい出発点にすることである。儒学思想は、西欧近代のディスコースである権利（中島隆博 2016, p. 4 に説明）もしくは覇権に対して異議を申し立て、それは単なる解釈でなく、意味の再構築である。例えば、東アジア共同体の建設は、その原理は、儒家思想であるが、また、それは、東アジアという地域性を超えて、儒家思想を豊かにするであろう。

干春松の議論は以下のようなものである（干春松「王道と天下国家—国家の王道政治から天下国家観念を再考する」など一連の資料は未入手であるので、前述の中島隆博 2016によっている）。

干春松はいう。我々は、儒家思想を普遍的価値とみなす勇気を失ってきた。儒教の普遍的価値を求めない場合は別として、儒教の意味を考察する時も、儒家思想と西洋価値の類似性を発見し、儒家の存在と発展の意義だと考えてきた。

もし、儒家の価値と西洋価値の類似性をいうだけなら、儒家が自動的に自分の普遍性を放棄し、おのずと普遍価値の構築において自らの参与と普遍価値の実現を失ってしまうことを意味する（干春松、中島 2016, pp. 83-84）。儒家の普遍的価値を実現するためには、「価値」と「事実」そして「分析」と「総合」の区別を強調する、現在でも根強く残っている論理実証主義（Logical Positivism）を拒否することである。

また、儒家の経典から現実の問題のすべてに対応するものを探し出す教条主義と幻想を放棄しなければならない（中島 2016, p. 84）。「仁」と「恕」あるいは仁・義・礼・知・信の儒家思想の基本を把握し、それを、柔軟に、弾力的に適用していくことである。

儒家の価値原則は、徳 virtue による政治、強いものが弱いものを踏みにじるような国際秩序への批判への肯定である。新しい王道概念は、異なる価値体系を包含するコンセンサスを包含する。干春松は、儒教思想の歴史とその困難と可能性を引き受け、中華帝国主義の「天下主義」を「新天下主義」と再定義して、新しい世界秩序形成の出発点として、それを実現し、「共に享受する普遍性」を引き出そうとする（中島 2016, p. 85）。

儒学は、東アジアという歴史的枠組みを必ずしも必要としない。なぜなら、それは、地理的歴史的制約を超えた哲学であるからである。

既存の西欧式経済学と異なる儒教経済学の体系的構築をするための理論的思考材料として、儒教経済学の建設は、日本と中国の経済・産業・商業、歴史、思想（史）、哲学に飽くなき深い関

心を持ち続けることを要求する。

6. 権利 (rights) ・人権 (human rights) の追求と社会の分裂

儒教経済学 (Confucian Economics) は儒教民主主義 (Confucian Democracy) を前提にする。逆に、儒教民主主義は儒教経済学を前提にする。自由民主主義 (Liberal Democracy) は、すでに限界を露呈してしまっている。政治哲学としての自由主義 (Liberalism) と政治レジームとしての民主主義は内在的欠陥を持っている (小野進「儒教経済学 (Confucian Economics) における根源的視座」『立命館経済学』2019年, 第68号第2号, pp. 23-24)。自由民主主義の問題点をあげつらうことはたやすい。自由民主主義に代替する idea と理論体系を提示しなければ、単なる評論に終わってしまう。私は、自由民主主義に代替する政治レジームは、儒教民主主義と考えている。儒教民主主義論の構築には、これまでの政治学・政治哲学の権利 (rights) とか人権 (human rights) などの Anglo-European 式社会諸科学の基礎的カテゴリーを再考しなければならない。

国民国家としての欧米諸国は、その統治と結合の経験の特殊性を権利、人権、民主主義のイデオロギーと普遍性に昇華させ、世界に普及させた。

人権とは、「人が人たることにより有する権利と定義しておこう」(マイケル・フリーデン著, 玉木・平井訳『権利』1992年)。また、権利とは、ホッブスが言うように、「行う自由, あるいは行わない自由で存する」自己保存に関係している。自己保存は生物としての人間の本能である。また、同時に克服しなければならない側面でもある。

権利と人権との間の関係どのように理解するのかはともかく、社会構成員の要求が権利 (rights) という形式で定式化される社会は、必ずしも理想的な社会でない。こうした社会の欠陥の一つは、法的実体以外の価値や徳が不当に過小評価されることになる (大沼保昭『人権, 国家, 文明 普遍主義的人権観から文明的人権観へ』2001年, p. 66)。権利中心の哲学者ロナルド・ドウォルキンという、「とりわけ政府に対する権利という概念は、政治社会が分裂しており、協同とか共通の目標への訴えが意味をなさない場合に、自然に用いられる」(『権利論』1986年, p. 243)。

和, 調和, 徳を重視する社会は、個々人の価値と福利が犠牲にされる口実にされたと批判されてきた。このような社会では、人権概念はなみなみならない意義がある、と。

権利の発想が最も強いアメリカで、近年、「権利」の言説を批判し、これに代わる徳 (virtue) の議論が活発になっている。メアリー・グレンドン (Mary Ann Glendon) の“Rights Talk” (1991) は、権利の枠組みの特徴として、1) 権利が絶対的なものとされ、社会的紛争を助長し、対話を妨げる傾向が強い、2) 権利に対応する責任を語りたがらず、福祉国家の利益のみを享受して、個人としての義務を負わないことを許容する傾向が強い、3) 個人主義が強調され、社会的弱者を冷遇する環境を助長する、4) 個人の徳を育てる重要性を軽視する、5) 個人を社会に開かれた存在としてでなく、閉じた存在として考えがちで、人間の欠点を矯正する学習過程で重要な助けになるものを排除する傾向がある (p. 14, 大久保の訳のままだった)。にもかかわらず、人々が、自らの要求を実現したいという欲求を持つかぎり権利の概念はなくなるであろう (大沼 2001, p. 67)。また、限界を持つ人権概念は、国際社会では必要である。

いずれにせよ、人権概念は限界を持つ。人権という近代的観念は、家族、地域共同体など集団への帰属意識は薄めるという意味で、不可避的に短所が付きまとう（大沼保昭 2001, 第一章）。

儒学の観点から、人権概念の普遍性の射程距離の限界を理論的に考察する必要がある。

7. 中国の学問と西洋の学問

葛兆光は、実証性がないと趙汀陽のアプローチを批判する。もちろん実証性は、science の必要条件であるが、研究主体の歴史像を曖昧にしたまま、一体何のために歴史研究をやっているのかわからない無味乾燥な実証主義が多すぎる。思想とは何かということに簡単に答えるのは難しいが、意義ある歴史像の形成には、一定の思想が前提される。

名著中山茂 (1970) 『歴史としての学問』によると、ギリシャの哲学者プラトンは、学問を記録的学問そして論争的学問を知識の学問と意見の学問というように分類した。しかし、今日では、両者は相補的でインテグレートとされている。現在の中国では、論争は活発である。中国の旧式の学問は、今日の学問ではそうでないが、会計簿記のように客観的な記録の学問であった。これに対して、西欧では、議論が沸騰する中から生まれた論争の学問で、前者は地味で視野が狭く保守的な傾向がある。後者は、視野が広く革新的で、新説が次々現れ、また次々消えていく。そして、最後に、歴史という試練に耐えた学問が生き残る。勿論、中国にも諸子百家の論争的学問があった。同じ論争的学問であっても、ギリシャの哲学者たちの論理に徹するのに対して、中国の諸子百家は歴史上の前例を引いて君主を説得するという傾向があった。

葛兆光は趙汀陽のラインを厳しく批判する。曰く、「①歴史的知識を十分に備えることなく慌てて議論することで、理性的、歴史的学術的議論でなく、既存の立場や、政治イデオロギー色の強い論争に陥るか」、あるいは、「②西側の先端的理論にはまり“帝国”“民族国家”“ポストモダン”“ポストコロニアリズム”など壮大な理論を持ち込んでむなしい議論をしている」（葛兆光 2014, p.2）。

上述の①葛兆光の批判は狭い保守的な旧式の歴史学の伝統が刻印されているように見える。また、②の“帝国”“民族国家”“ポストモダン”は、「むなしい議論」だという。なぜ「むなしい議論」なのか。ローマ帝国、ロシア帝国、オスマン帝国、オーストリー・ハンガリー帝国、大英帝国、アメリカ帝国など諸帝国を議論するとき“帝国”とはどのようなことかという「帝国の理論」が不可欠だ。これについての異論と論争の中で、事実 (facts)、経験 (experiences) の実証的議論が深められていく。ポスト・モダンの思潮は、現代世界の人文社会科学と学問のスタイルに深刻な負の影響を及ぼした。古典軽視と学問の細分化に与えた悪しき影響は甚大である（藤本夕衣『古典を失った大学』2013年、NTT 出版）。

このような concept を使うのは「むなしい議論」だとする彼の言説は専門分野だけにこだわり、視野狭窄の保守的な傾向といわれても仕方がない。趙は西欧の政治哲学と異なる儒学をベースにした新しい政治哲学を創造しようと意図している。葛兆光は中国の良き伝統的な学問の堅実な継承者で、形式的な歴史学の伝統に従っており、端的に言えば、史実において学ぶべき点が多いが、時代を切り開くような fascinating などところはない。科学にとって、事実 (facts)、経験

(experiences) は必要条件であるが、それらの要素を大量に積み上げても、価値ある創造的な理論体系を作り上げることはできない。

また、問題なのは、葛兆光が、壮大な理論と地味な研究とを対立的にとらえていることである。彼のいう壮大な理論を内実のあるものにするためには、地味な一步一步の多くの労力とエネルギーと時間を投入しなければ、葛兆光が批判するようにイデオロギー的な表面的議論になる。逆に、既存のありふれた世界観を検討することなく、それを前提にした地味な研究の欠陥は、時代を画するような学問にならず、議論にシャープさがなく、干からびた研究になり魅力のないものになる。目的もなしに、地味な特殊な研究をいくら積み重ねても、自動的に時代を画する理論や歴史哲学が誕生するというわけでない。

我々は、二つの要素と方法を統一しなければならないのである。

経済学の次元で述べておこう。

1985年頃に日本の経済発展は catch-up が終わり「近代」に入ったといわれている。戦後、国際的に大活躍した森嶋通夫 (1916-2004, 数理・理論経済学者, 元 London School of Economics の Sir John Hicks Professor, ロンドン大学名誉教授, 大阪大学名誉教授, パリ大学名誉博士, 1976年文化勲章) は、1985年9月29日「日本経済新聞」に、日本の経験の観察を踏まえて、非アングロサクソン経済学・社会科学の構築を提案した。そのために、森嶋は七つほどの論点を提案した。森嶋提案の実行は容易ならざる仕事である。しかし、日本の社会科学が進むべき方向性を示していた。森嶋は、非アングロ・サクソン経済学・社会科学の構築には数十年かかると考えていた。戦後日本では、近代経済学とマルクス経済学が正統派経済学として日本の経済学界を支配していた。しかし、この森嶋提案は、戦後日本の経済学界を支配してきた近代経済学 (所謂「近経」) とマルクス (主義) 経済学 (所謂「マル経」) によって完全に無視されて今日に至っている。

日本はいつ「近代」に到達したのか。それは、1980年代というのが、社会科学者に共有されているといわれている、と荻谷剛彦 (『追いついた近代 消えた近代』岩波書店, 2019年) はいう。

荻谷剛彦 (前東大教授, Oxford 大学教授, 社会学) のこの近著は、日本は、1980年代に「近代」に到達した、だが、「その後」日本は知的に混迷しているという。私見では、知的に混迷どころか崩壊している。また、荻谷は、1980年代以降の「その後」の日本の経験の特徴を理論化しなければならないと提案している。荻谷の提案は、今更という感もするが、35年間を経て、中身は質的に違うが、日本の経験を理論化するという意味では、やっと1985年の森嶋提案の水準に達した。日本の知的混迷は根深い。日本の社会科学者の99パーセントは、また、荻谷提案を無視するに違いない。

8. 歴史とは何か

未来だけが、過去を解釈する鍵を与えてくれるのです。そして、この意味においてのみ、私たちは歴史における究極的客観性ということ云々することができるのです。過去が未来に光を投げ、未来が過去に光を投げるとするのは、歴史の弁明であると同時に歴史の説明なのであります。

— E. H. カー (1962) 『歴史とは何か』岩波新書 p. 182 —

以上歴史家葛兆光の趙汀陽批判を考察してきて、一体「歴史とは何か」ということを考えこまざるをえない。

歴史とは何かについて、ライニッシュ編田中元訳 (1982)『歴史とは何か—歴史の意味—』理想社によると、従来から、三つの見解があった。一つは、為政者あるいは国民が将来を展望するとき、その指針となるための価値ある教訓をひき出すことで、もう一つの歴史家は、現在、史料がなくても、それが価値ある事柄だと洞察すれば、歴史家はその資料を発見する努力する。二番目の見解では洞察力 (insightfulness) ある歴史家の存在が大切である。資料しか信頼しない実証主義が第三番目の見解である。

今日では、歴史学や歴史研究とは第一次資料発掘することであるとするアプローチが主流になっているように思われる。資料発掘の実証主義研究が歴史研究者の重要な使命であるが、第一番目と第二番目を無視したそれが、資料中心主義の歴史学を魅力のないものになっている。第一と第二の見解を軽視するのは誤りである。思想しつつ思想する歴史学が必要である。

葛兆光は、第三番目のアプローチに従っている研究者で、斯界で尊敬されている歴史学者であらう。ただ、葛兆光は中国のあるいは世界の未来についてどのように理解しているのか不明である。

南塚信吾、小谷汪之編 (2020)『歴史的に考えるとはどういうことか』(ミネルヴァ書房)は、上記のカーの『歴史とは何か』の「未来だけが過去を解釈する鍵を与えてくれる」を引用し、歴史とは単に過去との対話だけでない、歴史家は、どのような未来に向き合っているのか、どのような方向感覚を持って、過去と対話するのか、ということが不可欠である、と指摘する。歴史家は過去との対話は未来との対話を取り込みながら行われなければならない。だから、歴史家は、未来への理解が進めば進むほど過去は「客観的」になる。

9. 要約と儒教経済学 (Confucian Economics) の出発点としての21世紀の 理想的文明 = 世界秩序システム

二人の方法論的立脚点が異なるから、葛兆光と趙汀陽に対立をもたらす。専門領域の違いからきているのではない。葛兆光は、Conventionalな方法論に立脚しているのに対して、趙汀陽はNon-Conventionalな方法論である。社会科学におけるConventional方法論は、方法論的個人主義 (methodological individualism) と方法論的集合主義 (methodological holism or collectivism) である。だから、社会学者で、方法論を鋭敏に自覚し意識している人は、自己の専門領域で二つの方法論のどれかを自覚的に運用する。管見するに、日本の人文社会科学のアカデミズムではこのような方法論的自覚はない。実証主義一点張りである。なんのための実証主義がよくわからない。自然的実在と人間の作為によって生み出された社会的経済的実在とが区別できていない。

趙汀陽は、Dallmayr, Fred and Zhao Tingyang (趙汀陽) Eds. (2012) Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives, The University Press of Kentucky, USA の第3章の論文“All-Under-Heaven and Methodological Relationism” (「天下主義と方法論的關係主義」) において、方法論的個人主義と方法論的全体主義の方法論に対して、Methodological Relationism (方法論的關係主義) を提案する。

問題は、この趙汀陽の「方法論的關係主義」は、伝統的な方法論的個人主義や方法論的集合主義に対して、新しい方法論になりうるのかどうかである。

社会的実在の究極的構成要素は、個人なのか、それとも、社会なのか。これを方法論の次元で掘り取ると、方法論的個人主義なり方法論的集合主義になる。Margaret S. Archer (1995) *Realist social theory: the morphogenetic approach*, Cambridge University Press (佐藤春吉訳『実在論的社会理論』)によれば、「間人格的諸関係 (interpersonal relations) は、社会化された諸個人の、エイジェンシーの個人主義的概念 (the Individualist concept of "agency") である、という (Archer1995 p. 36, 佐藤 2007, p. 48)。

相互性 (reciprocity) は、儒学思想の leading な理想である。それは実生活における相互尊重を表現するための規範である。相互性は、経済的な平等交換より他の人々に対する心からの尊敬の響きがある。社会関係の理想は、利益対利益 (interests-for-interests) の相互性より、相互性の本質の心対心 (heart-for-heart) の関係性にその本質がある。儒教理論の第一義的概念、あるいは原理は「仁」(ren) であり、二人の人間の間の最良の関係を意味する (Callahan & Barabantseva, eds, 2011, p. 28)。普通は、社会の構成要素は、個人と社会に帰着せしめられている。個人に焦点をあわす方法を採用すれば、方法論的個人主義になり、社会全体に中心を置く方法をとれば方法論的集合主義になる。が、個人と社会の間に、二人の間の相互性の独自の構成要因の存在を認めるなら、方法論的關係主義は第三の方法論的概念として成立する。

葛兆光と趙汀陽らの所論の相違は、歴史学と政治哲学という単なる専門領域の形式的なアプローチからきているのではない。両者のよって立つ基本的なパラダイムの違いである。前者は伝統的なそれであり、それを墨守し、後者のアプローチを「むなしい議論」であるとして受け入れない。後者は、政治哲学と国際関係理論の領域を通じて、既存の Anglo-European 式学問とその分類に学びながら、儒学に基づき、新しい非西欧式社会科学のパラダイムを創出しようとする地平からの革新的な試みである。

9-1 天下主義 (The Tianxia System) と儒教思想(1)

「天下」概念は、儒教の理想主義的側面と中華帝国の現実的側面を持っている。勿論、二つの要素を切り離すことはできない。私の体系的儒教経済学の建設ではあるべき世界貿易秩序も取り上げられる。それとの関連から趙汀陽らの「天下」「天下主義」「天下システム」に対する一連の業績に関心を持ってきた (中島 2016, 2011)。1970年代尊敬された近代経済学者アバ・ラーナが言うように、経済学は、政治問題は解決済みという前提を置いている。現実の国内外の政治は、Balance of Power⁷⁾で動いており、理想からほど遠い。東洋では、経済学の目標は、経世済民である。経世済民とは、我々が明治以来、慣れ親しんできた西欧式経済学の政治と経済との関係における経済学帝国主义と全く異なり、儒教経済学のように、経済学を政治学の一環として考えることで、経済学と政治学をバラバラで考察することでない。Normative Soft Powerとして、21世紀の世界秩序の形成を考察することは、21世紀の世界経済秩序はいかにあるべきかを、また同時に考察することである。このような idea の出現は、中国の世界的な崛起という現実的背景にいうまでもなく関連している。

趙汀陽、盛洪らの天下主義は、国民国家を超えた恒久平和論の主張である。カントの永久平和

論はよく知られている。イマヌエル・カントの平和論は国民国家を前提にしている。国民国家の理論を超えなければ、いくら国益を相対化しても、現実主義の balance of power はともかく論理的に国家間の衝突を回避し、解決することは基本的に難しい。人類は、ギリシャ以来今に至るも戦争問題を解決できないでいる。理性と合理性の時代といわれる「近代」においてもそれは解決していない。それは人間の宿痾といえそこで思考は停止してしまい、思考は先に進まない。

盛洪（中国の山東大学教授）には、『為万世開太平 一個経済学家対文明問題的思考 Creating Peace Forever（増訂版）』（万民のために太平を開く：一経済学者の文明問題に対する理論的思考）がある。2010年の著作である。タイトルの「為万世開太平」は、宋の趙載（1020-1077、北宋五子の一人）の“為天地立心、为生民立命、為往聖繼絶学、為万世開太平”（天地のために心を立て、生民のために命を立て、往聖のために絶学を継ぎ、万民のために太平を開く。なお、北宋五子は、朱子学の形成に大きな影響を与えた。）からのものである。

昭和20年8月15日の昭和天皇の終戦の詔勅に出てくる「万民のために太平を開く」という一句は、上記の趙載からとられたものである。

島田虔次（元京都大学文学部教授）『朱子学と陽明学』（岩波新書）は、この天地のために、人類のために、学の伝統のために、また万世のための四句は、宋学・朱子学の根本精神を伝えているという。「万民のために太平を開く」論は、恒久平和論（Creating Peace Forever）である。島田虔二はいう、日本の朱子学には、宋学のような規模雄大な精神は欠落している、と。にもかかわらず、昭和天皇は、日本の朱子学と異なる、中国の朱子学の根本精神を体現する永久平和論を、なぜ敗戦の詔勅に取り入れたのであろうか。日本の新しい出発点にあたって、朱子学⁸⁾の恒久平和論の言説によって、終戦後の日本のみならず世界の真の恒久平和を願ったのかもしれない。

朱子学の出現は、中国のみならず、東アジアにおいて世界史的事件であった（島田虔二）。杜維明（Tu Wei-Ming）（北京大学教授、前 Harvard 大学教授）は、碩学島田虔二に言及しながら、儒学史におい、宋明儒学の発展は、東アジアの世界でルターがキリスト教に転換をもたらした影響よりもっと大きかった、と（土田健次郎編 2010『21世紀に儒教を問う』pp.59-60）。

儒教は、主権者が皇帝であろうと、人民であろうと、絶対性はなく、制限的抑制的イデオロギーであった。儒教はいかなる権力をも制限する。このような思想は、西洋の政治哲学にはない。

中国の革命思想は、「経書」に根拠を持ち、歴史理念であると同時に政治理念である。それは、ある時代の時代思想でも、ある階級の階級思想でもない、中国には、政治における理念、理想、世界観という次元で見れば、歴史的時代区分は存在しない、超時代的に通底する、と、同じく碩学である小島祐馬（元京都大学教授）の著作『中国革命の思想』（1985）は鋭く指摘する。本稿で取り上げた葛兆光が批判する趙汀陽もこの伝統に従っている。

9-2 中国の儒教と日本の儒教：予備的知識

戦後日本では、民主主義とマルクス・レーニン主義の唯物史観の普及によって儒学は、民主主義者とマルクス主義者たちに「封建主義」という 'Political Correctness' の間違ったレッテルが張られ、儒学は大きなダメージを受けた。徳川日本において、儒教は人々に心性儒学とともに政治儒学として受容されていた⁹⁾、現在の日本では、儒教は倫理として文化、教育の一部として依然として埋め込まれている。儒教の徳（virtue）は依然として健在である。明治の啓蒙思想家西周

は以下の二つの要素を「恕」と規定した (李曉東 2008)。①「己の欲せざる所、人に施すことなかれ」(己所不欲勿施於人。論語、顔淵12の2)そして②「己れ立たんと欲して人を立たしめ、己れ達せんと欲して人を達せしむ」(己欲立而立人、己欲達而達人。論語、雍也篇)。日常生活のみならず各家庭でも人人によって自覚されている。

キリスト教の聖書では、「己の欲するところを人に施せ」と儒教と正反対のことを言っている。日本人と Anglo-European のライフスタイルは近似していても、孔子とキリストの Maxim は、両者は、固有の生き方についての相違を示している (Tu Wei-Ming, ed. 1996 Confucian Traditions in East Asian Modernity, Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four mini-dragons, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press p. 172)

儒学を捨ててしまったと思っている日本人は、実は認識論的レベルや倫理的・文化的レベルにおいて広汎な儒教の影響下に生きている。日本人が17世紀から300年間に蓄積した思想システムとしての儒教は、われわれの予想を超えて現代日本に生き続けており、それを知らないのは日本人だけである (井上厚史「西周と儒教思想—「理」の解釈をめぐる—」(島根県立大学西周研究会編 2005))。儒学は、日本と中国の間でその価値を共有しているが、日本の儒学と中国の儒学との間ではいくつかの重要な点で、その理解は異なる。

戦前の儒教復興については、中島隆博 (2011) の第8章「批判的儒教」のために一近代中国・日本における儒教復興 で言及されている。

戦後日本に限定すれば、日本はアメリカの核の傘と外交政策の保護そして西欧のソフト・パワーとしての社会思想の保護のもとにとどまることに満足していた (Rozman 1991, p. 192)。戦後75年になるのに現在も同じような満足状況が続いている。

アメリカの対日占領政策は「教育勅語」を否定した、「教育勅語」は儒教・儒学と等値であったとみなされていたから、当然、儒教も否定した。勿論、「教育勅語」は拒否されるべきものであった。戦後日本で、儒教は三つの危機に直面した。占領期の儒教否定政策は、日本人の思想に与えた負の影響は極めて大きかった。儒教は欲望を抑制する倫理を持つが、高度成長期を通じて個人の自由な欲望を解放した時期。グローバルに1980年代から始まった新自由主義の波もまた儒教に絶大な負の影響を与えた。

戦後一貫して流れているのは、右派、左派、リベラル派、保守主義派を問わず、教育勅語 = 儒教倫理という全く誤った理解と先入観である。「教育勅語」は、儒教倫理と全く無縁である。その種を蒔いたのは、アメリカの占領政策の時期で、教育勅語 = 儒教倫理という前提で、儒教否定が行われたことによる。日本人が、教育勅語 = 儒教倫理と理解し、儒教倫理を捨てるか軽視したことは、徳川時代から良き伝統として受け継がれてきた諸々の徳 (virtue) を軽んじるという負の影響を与えた。民主主義を否定するのは誤りである。が、それとともに、儒教の積極面を否定するのは誤りである。儒教否定は、特に、戦後生まれの民主主義教育だけを受けた世代の日本人の人格形成に悪い影響を及ぼしている。人間論としての儒教のマスターは、人間と学問に深みを与え、その欠落は、人間と学問の奥行がなくなり人物を薄っぺらにする。中国人の1949年以降の世代の徳はどうであろうか。

新中国で、儒教がトータルにダメージを受けたのは、最初は、文化大革命 (1966-1977) のときで、徹底した儒教批判運動が行われた。第二回目の現実面からのダメージは、一方で、1978年の

改革開放後で、欧米先進諸国との活発な経済交流と高速経済成長期で人々の欲望が解放され、特に、新自由主義を推進したアメリカとの積極的な接触を行ったことにより人々の欲望の開放が一層促進された時期である。他方で、文化大革命時と状況が異なるのは、高速成長とともに、儒教が堀崩されていく現実過程の中で1980年代に、それは、アカデミズムで「大学儒教」として復活し、更に、民衆レベルの復活、「大衆儒教」が目覚ましく、また、近年では、制度として、「制度儒教」を復興しようという動きである（中島隆博 2011, p.217）。

儒教の核心は家族に存在するとされる。家族こそ、儒教の培養器である。グローバリゼーションの嵐の中でも、やはり、中国の家族観は健在である。中国社会には、儒教は通底奏音として貫徹している¹⁰⁾。西欧哲学では、家族の分析はほとんどやってこなかった（Rosemont Jr., 2015）。

中国と日本では、儒教の意味が共通する面と異なる面を持つ。このことを自覚しながら、Rozman 1991 は、儒教を五つのタイプに分類している。以下、Rozman 1991 の五つのタイプの議論に私見を加えながら、紹介しておこう。

第一のタイプは「皇帝儒教」(Imperial Confucianism) である。日本では、それは1000年前にさかのぼる。それは天皇の役割中心に、神道 (Shintoism) の要素を取り入れた。徳川期の儒教では、天皇中心の役割は軽く見られた。1860年代再び天皇に対する尊敬と忠誠が呼びさまされた。1880年代と1890代に天皇家に対する忠誠と祖国に対する愛が呼び覚まされた。中国において、満州皇帝の支配の失墜と天皇家に対する高度の儀礼化、一国の政治的焦点は、忠誠の全体系に向けられた、徳川幕府の統治システムからの天皇の分離は、明治期に儒教的忠誠と近代的ナショナリズムを結びつけるのを容易にした。1911年以降、中国では天命 (Mandate of Heaven) 思想は永久に喪失した。日本の天孫降臨 (hereditary "descent from heaven") のイデオロギーは、神道であろうと儒教であろうと、衰退せず、影響力を維持した。日本では、天皇儒教は中心でなく (less central)、中国がそうであったより伝統部分から取り外しがもっと自由であった (more detachable)。

第二のタイプは、中国では、衰退する王朝に対して新しい道徳的権威を与える「改革儒教」(reform Confucianism) である。改革儒教は、中国より日本において巨大な力を発揮した。中国では改革儒教は帝政後期真面目に取り上げられず、マイナーな効果しかなかった。ところが、江戸幕府は、18世紀と19世紀の前半、消費にはほとんど関心はなかったけれど、道徳教育、生産活動に儒教原理にガイドされた改革運動を指導した。日本では、改革儒教は、急激な西欧化の道を準備した。

第三のタイプは「エリート儒教」(elite Confucianism) である。禅仏教によってろ過された新儒学の解釈が武士団の間に普及し、徳川幕府 support のもとに国民教義になった。サムライ儒学は規律中心で方向づけられ、より好戦的であった。明治時代に、サムライ儒学は、陸・海の軍隊、官僚そして知的エリートに大きなインパクトを与え保持された。彼らは、天職と自己規律とを結びつけ目標を追求するのに集中した。

明治の指導者たちは、道徳的訓練と法律規則的を通じて、皇帝儒学とサムライ儒学¹¹⁾ (明治期の儒教の位置はどうであったのか。人間の思想は重層的で、単一の要素に還元できない) とを結びつけて、儒教的価値を全階級に普及することを求めたと。それに対して、中国の学者官僚エリートは古典の研究と科挙試験の準備、皇帝への奉仕と密接に結びついていた。日本は、明治以来、今日に至るまで、法律的規則によって統治された (手続主義)。戦前との違いは、戦後日本は、道徳的訓練

がなされなかったことである。道徳的訓練が欠落した分だけ手続主義が煩瑣化された。

清朝中国では、膨大な人口にもかかわらず、官僚組織は小さかった。何故なら、役人は、非公式的な人的ネット・ワークを通じて社会に影響を与えることができたからである。徳川日本は、各藩ごとに、大きな官僚組織によって真面目に管理され、明示的に示された地位にもとずき、また、かなりの程度は、非人格的な上下関係 (impersonal hierarchies) を通じて、管理された。

日本のサムライエリートの起源は、軍事的なものであった。エリート儒学であった日本では、社会の中間レベルがヒエラルキーを通じて安定して配置され、官僚的規制と世代間の連続性が反映していた。エリート儒学は、国家の目標は、天職と自己規律でもって追求され、そして、集団的なゴールの追求に中心をおいて組織とその形態が編成されたていた。したがって、エリート儒学が否定されると、中間レベルがなくなるか、不安定になり、世代間の連続性も消滅し、追求すべき国家目標もなくなる。

現在、中間層が薄くなり、天職という観念もなくなり、個人の自己規律は消滅し、世代間の断絶があるとすれば、それは、特に平成に入ってから、エリート儒学が拒否されたことに起因している。自由民主主義では、エリート層が権威を喪失すると、あるいはエリート層が劣化すると、あるいはエリートの存在自体が否定されると、あるいはエリート層が逃亡すると、国家目標の設定は、困難というより、不可能になる。冷戦崩壊後の日本の状況といえよう。

第四のタイプは商家儒教 (merchant-house Confucianism)。

中国でも日本でも、エリートが、商業を通じて物質的利益の追求は否定されていた。

家業から発展した大商家は儒教道徳を採用した。¹²⁾ 彼ら大商家は、政治権力と社会のニーズに奉仕するものであると考えて、家業の存続ゆえに短期の利潤に対する関心は低かった。この家業モデルは、統一と調和へのムードを作る出すために組織への忠誠は、¹³⁾ 儒教思考と一致していた。商家は paternalistic であった。それは、商家の伝統と独自性に対する敬意、義務と責務感を恒常化させる礼 (rituals) によって誘導された。

徳川日本の商家、三井と住友は、明治維新に、いち早く近代ビジネスに転換し、商家のブランドと儒教で鼓吹されたサムライ原理を融合した。このような商家儒教が、三井、住友のその後の発展を永続させた。

非財閥企業では、渋沢栄一は、500以上の会社の創設や創立に関与したが、渋沢は儒教道徳を基礎にした企業活動を行なった。

第五のタイプは大衆儒教 (mass Confucianism) である。

儒教原理は、人々の慣習として繰り返される日常生活からしばしば乖離していたが、日本の大衆儒教は、18世紀と19世紀に深く根差していた。識字率が普及し、政治が価値を意識的にたたき込んだので、儒教原理は広く普及し、理想になった。何故なら、それは、家族のようなマイクロ・レベルの制度に関していたので、大衆の生活における一要素になった。日本と中国では家族構造は異なっていたが、家族の紐帯、教育に対する向上心などにおける類似性があった。

清朝中国において、皇帝儒学、エリート儒学、商家儒学は、抑圧的で、改革に害毒を及ぼした。それに引き換え、日本の儒学は、特にエリート儒学は、変化に対して柔軟であった。

9-3 天下主義 (The Tianxia System) と儒教思想(2)

天下、国家、そして家族は、調和的システムを創出するため同質的、あるいは相同的でなければならない。これは、中国の政治理論の key である。

天下の概念は、完全帝国の想像上の理想 (the supposed ideal of a perfect empire) である。

第一の意味は、地球 (the Earth)、全世界 (the whole world) で、それは、西欧の言葉では、ほとんど、「宇宙」 (the universe) に等しい。

第二の意味は、人民の心 (民心) あるいは人民の一般的意思 (the general will of the people) である。

第三の意味は、倫理的政治的意味で、世界は一つの家族というユートピア (a utopia of the world-as-one-family) 世界制度すなわち世界の a universal system for the world である。

天下主義の概念は、政治生活、憲法、制度を考慮し、解釈し、再考するための一単位として世界を想定し規定する。欧米の政治理論では、最も大きい政治単位は一国あるいは国民国家 (nation-states) であるが、儒学の政治理論では、その政治単位は、必要にして最も高度な政治単位としてみなされてきた世界社会 (a world society) であり、国家は、常に、世界社会という framework の内部における従属的単位としてみなされてきた。西欧の政治哲学では、国民国家が第一義的 (the first thing) であるのに対して、儒学の政治哲学は、世界が第一義的 (the first thing) である政治秩序を想定する。確かに、西欧の政治学や政治哲学は、あるいは、経済学は世界について考えるが、その世界のイメージは、国際連合、WTO、TPP11など国民国家の連合以上に出ない、国民国家の枠を超えていかない。

儒学の有名な正義理論の命題は、“P is p if p does as p is meant to do” である。

政治システムは、存在することに意義があるのでなく、それがそれにふさわしいより良い行動しているとき、その政治システムの意義がある。国王 (a king) の概念が意味するように、国王は人民に仁政を施す行動をするなら、国王は存在する。西欧式アプローチでは、王制の存在は、国王はかくあるべきであるという命題とは別の次元の認識で、存在論として、国王がどんなに破廉恥であろうと、実在として王制は王制である。

中国式における民意の探索と収集は、民主主義より政治的現実に接近できるアプローチと考えられている。人民の自律は、中国の政治哲学において民心の問題として根本的な問題である。民意の evidence は、統計に基づくのではなく、民主的選挙によるのではなく、むしろ、社会的トレンドあるいは選好によって集められたものによっている。為政者や人民の注意深い、真摯な観察は、より良い真実を探り、民主主義の公共選択 (public choice) より better である。なぜなら、民主的選挙は、カネによる腐食、メディアによる偏った報道、選挙戦略による歪曲が付きまとう。

民心あるいは民意とは西欧式においては、国家に対する「民衆の忠誠」と翻訳されるが、民心の問題は、理論的には、公共選択の問題の民主主義より better な主張であるに違いない。

公共選択の問題は依然として今日未解決のまま、大きな困難がある。何故なら、民主主義は独立した考えより世論が誤った方向に lead し、本当の needs より欲していない欲望、実際の善と徳よりも幻想的利益を表現している (Zhao Tinyung 2011, p.24)。

中国哲学においては、天下主義の正統性は一つの絶対性として主張され、それに対して、天子

(a Son of Heaven) はそうでない。天子は、三つの示唆的原理を含んでいる。1) 天下主義の統治の政治的正統性はいかなるイデオロギーあるいは宗教からも独立し、そして優先している。2) 天下主義の統治はすべての人民の幸福を改善する「道」知っている何らかの資格のある者に開かれている。3) これは独裁者あるいは超権力でなくて、天下主義 governance を正当化する権利と権力を持つ。

人民に支持されているという証拠に訴えることは、天命を書きかえる、革命を遂行する他の政治グループのための正当化の理由になる。天下主義理論は、如何なる国家が天下を統治する機会を持ち否定し差別するルールを持たない。歴史的に、蒙古や満州は4百年にわたって中国を支配し、彼らの統治は中国の正統的な王朝を代表するものとして考えられた。もっと面白いことに、異民族の元(蒙古)と清(満州)は、正統的な統治を確立するために天下主義の理論を採用した。なぜなら、清と元は、人民統治のためのソフト・パワーが欠落していたからである。

中国の知の体系において、“familyship”は、倫理的政治的正統性解釈するのにおいて非常に強力である。何故なら、“familyship”は、愛、調和そして義務のための自然に与えられた土台と源泉そして人間の本性に尽きるすべての議論と考えられている。

人間の本質は、“familyship”として構成されており、それは、根源的に、第一義的 (the first thing) なものとして主張され、それとともに、統治者は永久に変えることができない最高にして唯一のものだと位置づけられる。“familyship”は、調和、協調、共通の関心、そして最低限の幸福でそれ以上還元できない要素である。したがって、それは、調和、協調、共通の関心、幸福のすべての可能な場合を解釈するための普遍的フレーム・ワーク (universal framework) である (Callahan and Baraban-tsera, eds., 2011, p.25)。

儒家の政治思想では政治理論と倫理理論は一つである。

中国の家族、国家、そして天下主義のシステムは、根本的に、西欧の個人、国民、国際のシステムと異なるから、個人の権利とともに個人を無視しているとしばしば批判されてきた、しかし、これは中国哲学に対する誤解と中国の政治社会の貧弱な理解である。中国の価値には個人の否定はないが、政治的基礎としてあるいは出発点として個人を否定する。なぜなら、政治は個人よりむしろ「関係」を取り扱ったときのみ意味がある。政治は個人の存在よりむしろ共存を語る時のみ意味がある。中国式そのものは、政治は、平和な秩序の良き社会の実現を狙いとしている。

「家族のような国家」(all-state-in-family) という天下主義のパターンは、国際連合 (the United Nations) のパターンを想起せしめる。何故なら、国際連合は、国際的な諸問題を解決し、世界平和と世界秩序を確保するために方向づけられた世界組織であるからである。しかし、両者は本質的に異なる。国際紛争を処理するための国連の不安定性と対比するならば、中国史において多くの王朝において長期の平和と安定した社会をもたらした (これには異論が出るかもしれない)。さらに、我々は、「天下主義」パターンの中に国際的なそして国際間の文化的な問題を解決するため理論的潜在可能性 (the theoretical potential) を発見することが encourage される (p.30)。

天下主義のパターンと国連とを比較することは、やや、無理筋のように見える (a little farfetched) が、天下主義の概念の弾力性と包括性を無視することは誤りである。天下主義というユートピアは、狭い意味で限定された帝国でなく、共通に合意された制度によって保障されたすべての国家にとって調和、交際、協調を持った外延的な世界社会 (a world society) である。

歴史の原因と条件を管理することはできないけれど、二つのパターンの相違は、世界システムの概念が依拠している哲学的想定 (philosophical presuppositions) によっている。天下主義は、世界は一つ (the oneness of the world) ということを想定している。世界は一つということは、familyship の観点から見て、天下主義におけるすべてを包括するという政治原理に反映される。「一つという」ことは、世界において受け入れられないものは存在しないということである。もとより異教徒 (pagan) の存在は認められる。

国際連合は、二つの異なった想定、複数主義と普遍主義の原理に依拠している。複数主義は、欧米先進諸国が発展途上国を喜ばすため気がすまない “political correctness” であり、普遍主義は先進国、主に西欧の主要国を満足させることである。この溝を埋めるために、国連は衝突に代わる合理的対話を正当化してきた。確かに、合理的対話は、戦争と闘争を減じるのにインパクトを与えた。しかし、衝突は減じなかった。代わりに、ゲームの戦略的非協力を促進し、かくして、selfish maximizer という強い個性を増進した。国連は、さらに悪いことに、グローバリゼーションの名のもとに自らを普遍化する超大国を阻止する力を持たない。国連は、国家の政治市場の性質を一層帯び、世界自体のための一つの制度の価値を一層減じている。

9-4 帝国の概念は、歴史上、帝国主義という負の経験とイメージから歪曲されてきた。

帝国 (empire) そして帝国主義 (imperialism) の定義は重要であるが、それが通俗的用語法 (popular usage) であろうと、学問的用語法 (scholarly usage) であろうと、一つの帝国による一つの従属国に対する支配であるから常に異論が付きまとう。主権 (sovereignty) が、外国により、公式あるいは非公式であろうと、支配されるという帝国の idea は、国際関係論の創設学者の仕事の基調をなしてきた (Doyle, Michael W. Empires, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, p. 30)。帝国そして帝国主義の特質は、一国の主権が、公式にしる、非公式にしる、外国によって支配され、左右されるという点にある。

帝国主義は、19世紀初期まで、国内的専制の響き (a connotation of domestic tyranny) を持っていた。その国際的意味はトゥキュディデスとともに始まる。歴史家トゥキュディデスは、アテネが対ペルシャ軍事同盟のデロス同盟 (アテネとスパルタの同盟) (周藤芳幸『古代ギリシャ地中海への展開』京都大学学術出版会、2006年) において、アテネが実際に従属的同盟において何を意味したかを洗練された形で示している。同盟の貢献は義務的であり、取り消し不可能になったとき、その関係は変わった。アテネ同盟は、両ポリスは名目上独立していたが、現実には、アテネが非公式に支配する帝国主義的關係になった。カエサルは植民地の境界より支配の決定的意義を強調した。

「帝国」の概念の理解を深めるために、さらに、ドミニク・リーベン著袴田茂樹監修 松井秀和訳 (2002) 『帝国の興亡 (上) (下)』日本経済新聞社 (Dominic Lieven 2000, Empire, Yale University Press, New Haven and London) を見ておこう。

ローマの執政官の「インペリウム」とは、執政官の権威に法的に従う者たちに命令を与えたり、服従を強いる権利のことであった。やがて、これは、法的政治的概念になる。帝国とは、行政上の監督を直接受け入れる臣民たちに主権を行使する特定の国家のことである。帝国とは、単なる覇権でもなければ支配的な政治的な影響力でもない。帝国は常に偉大な文明あるいは少なくとも

単なる地方的な重要性にとどまらない文化に支えられてきた。ローマ人にとって、ローマ帝国は世界的な君主国家であり、地球全体、少なくとも気にかかる必要のある地域全体に広がっていた。帝国の壁の向こうには異邦人が住んでいるとされたが、19世紀のヨーロッパ植民地移住者の「先住民」に対する見方と類似している。ローマ帝国の近くにはバルティア帝国 (西アジアの王国) があったが、ローマ人から、「東洋的独裁野蛮人」(oriental despotism), ほら吹き (braggart), 「寄せ集め集団」(motley nation) とみなされていた。ローマ人の普遍性の感覚は、ギリシャ文化から受け継がれたものである。ギリシャの哲学者、特にストア哲学者は、人類全体が普遍的理性を共有し、一つのコミュニティを形成するという考えを強調した。紀元前二世紀からローマ帝国と宇宙を同一とみなしたのは、ギリシャ人であった。こうした理念は、ローマの政治家や知識人エリートに深い感銘を与え、その影響力を通じて、紀元1世紀には、世界とインペリウム (imperium) とは全く同じものとみなされ、その後は、両者は何ら区別されなくなった。ローマ帝国が普遍的であると感覚されるようになったのは、紀元4世紀、キリスト教が国教になったことである。普遍的な帝国の伝統と一神教の世界宗教との融合により新しい帝国が形成された。ここから、現存する多くの国家が誕生した (Lieven 2000, pp.8-9, 松井訳上 2002, pp.69-71)。

東アジアに君臨した中華帝国はどうであろうか。第一に、一神教でなく多神教であり、帝国の壁の向こうに文化のない野蛮人が住んでいたと認識していた、帝国内で、理念として儒学の「天下主義」(The Tianxia system) を信じ、儒学エリートに深い影響を与えた。

趙汀陽は、「天下」(the Tianxia System) 概念によって、EU (The European Union), 将来、The United European States (ヨーロッパ合衆国) を考察する。EUは、現実的、国際的に組織された素晴らしい発明である。しかし、それは、世界に拡大されていってよいシステムでない。何故なら、それは、国民国家の連合 (a company of nation-states) である。それは、加盟国の国民国家を超えて欧州共通の利益を形成し、そしてそれを優先しない。理論的に言えば、EUはカントの思想までも行っていない。EUのようにうまく統治された地域は、本質的に、「世界的なもの」という世界観を所与とした、世界の理想より、世界の利益のためより、他の世界の地域や大国と競争する。EUという形態は、地域の統合を促進するが、世界からの分離を深める。

国連もEUも善意からくる国家を超えた良き思考方法であるけれど、依然として、国民国家という思考をベースにした分析的国際関係理論 (the analytical framework of international relations) に依拠し制約される (Callahan and Barabantseva, eds., 2011, p.95)。

9-5 21世紀の理想的文明=世界秩序と儒教経済学 (Confucian Economics) の建設

現今の世界秩序を維持している Soft Power は国民国家を前提に、西欧の政治哲学が生み出した個人の自由、法の支配、権利、人権、自由民主主義の要素によって形成されている。今この秩序が限界に来てしまっている。

21世紀のグローバル時代は、儒学の「天下」概念の原理によって裏付けられた文明秩序の新しい秩序とするべき時代に入っている、というのが趙汀陽らの主張である。これは、非西欧の政治学・政治哲学、換言すれば、自由民主主義に代替すべき儒教民主主義の構築を示唆する。

東洋 (ここでは過去に漢字を使用していた、また現在使っている諸国を指す) における経済学者の使命は、西欧式経済学の欠陥を自覚しながら、西洋経済学から学ぶべき点は肯定的に学び、儒教経

経済学の建設に生かし、既存の経済学と異なるもう一つの経済学を構築することだと私は考える。

経済と金融のグローバル化によって世界秩序を成り立せしめてきた西欧式個人主義と国民国家の原理と理論は危機に瀕している¹⁵⁾。日本の思想知識界も崩壊して久しい。なぜ、崩壊したのか。日本全体の知の vision を持とうとしないからである。また、その形成の努力をしない。客観的と称して、また、思想の自由と称して、社会科学から経世済民のエートスが完全に喪失してしまったからである。将来の vision がなければ、客観性は担保できないし、思想の自由は大切に保障されるべきであるが、合理性との関連で追求しなければ、それ自体の追求は相対主義に転落する陥穽を持つ。学問的専門の分業は必然であるが、学問自体があまりにも細分化されすぎ、その弊害は極めて大きい（総合性欠落は近代的分業の大欠陥）。分業と capacity を口実に些末主義になってしまっているのである。勿論、社会科学は、science であるから、客観的でなければならない。我々は、経世済民のエートスと個々の専門と社会科学全体の関連性という意味の総合性を喪失し形骸化した近代経済学からもマルクス経済学の地平を超えるために勇気をもって大胆にかつ一步一步進まなければならない。社会科学の一般的根拠づけになっている哲学も欧米の哲学の紹介から脱皮する。この意味は、脱西欧式社会科学と脱西欧流哲学とは parallel でもある。社会科学者の中で共有する哲学がなければ深みのある対話ができない。欧米の哲学者たちが知りたがっているのは、日本や中国の土壤に根差した哲学である。日本の哲学者たちから、欧米の哲学の紹介話など聞きたくないであろう。

西欧では、アリストテレス以来の善き倫理が崩壊してしまっているといえるかもしれない。

自由 free で合理的な rational な自律的個人という思想は、西欧の道徳哲学と政治学の根本概念となり、社会・行動科学に高度な影響を与え（Rosemont Jr. 2015, p. 34）、健全な共同体の基礎を掘りくずす。自由主義は欠陥ある思想である（Deneen 2018）。それは、21世紀、人類に災厄をもたらす公算はきわめて高い。

高度に抽象化して言えば、儒教は、Familyship に基づいて世界と天下を観察し、人々は役割に応じて、自分の身近なところから始まって世界に働きかけ、行動し、自分の意味を知る idea である。

儒教の役割倫理こそ、現代人が生き生きと生活するにあたって、個人主義に代わって現代に通用する conception である。儒教は個人の自由を認めているが、自由主義の陥穽と誤りを自覚し、特に新自由主義（Libertarian）のように自由を自己目的にしていない。儒教倫理は、個々人の倫理に沿って個々人の生き方をするのでなく、家族を起点とした一定の倫理に従って生きる役割倫理である。カントと朱子学の「自由」の意義は根元的に異なる。

世界制度の哲学的概念としての天下主義の理想は、ローマ帝国や国民国家をベースにした帝国主義の大英帝国などの伝統的な軍事帝国の諸形態と本質的に異なる。概念的に定義された天下主義という帝国は、一国を指すのでなく、一つの制度的世界である。それは、国民国家の代わりに世界社会（a world society）¹⁶⁾を予想する。

グローバル資本主義が不可避だとすれば、それに対応し、その欠陥を除去する、グローバルな秩序の構築が必要である。現行の世界秩序とその原理は、行き詰まっており、それ故に、各国は、安直な国益重視とナショナリズムに逃げ込んでいる。ナショナリズムには三種類（排外的ナショナリズム、民主主義を促進するナショナリズム、経済発展を促進するナショナリズム）がある。東アジア

諸国の経済成長はナショナリズム抜きに実現できなかった。だが大国や先進国の国家主義は明確に誤りである。

政治と政治システムを考える場合、民主主義 versus 独裁、民主主義 versus 排外的ナショナリズム、自由主義 versus 専制主義、民主主義 versus ファシズムというような古くからあるスキームは捨て去るべきである。自由主義は、これまでにないグローバル資本主義と金融グローバリゼーション発展とともに、遠くを見ることなく、不可避的に、self-interest を限りなく最大化・肥大化させ社会に分裂と亀裂をもたらした。自由主義をベースにした民主主義はグローバルに完全に行き詰まっている。Self-interest を最大化し、肥大化させるような個人の自由主義は上等な政治哲学でない。

西欧の社会科学は、日本や中国の社会科学をどのように見ているのか。

西欧の学術知識界では、社会科学は西欧のものだと考え、中国や日本を中国学 (Synology) や日本学 (Japanology) として興味があるが、社会科学の対象とみなしていない。また、Area Studies として、中国や日本などが対象になり、西欧社会科学の理論が適応されている。その場合も、適応理論からはみ出した要素は、曖昧だということで批判の対象になる。このことが政策に移されると、曖昧なものは除去して、西洋的なものに変えなければならないことになる。

西欧の眼から見れば、「合理性」がなく曖昧であるが、重要である exception をいくらかでも挙げることができる。Rationality Relativism とそうでない非合理性 Relativism と区別すべきである (Sankey 2018)。最近の事例では、中国のトータルな産業政策『中国製造 2025』である。アメリカ政府やシンクタンクの保守系エコノミストたちはこれを強烈に非難している。

なぜ、このようなことが起こるのか。それは、アメリカ政府官僚とエコノミストたちが、経済 (学) の歴史を知らないことによるが、学問的には、日本や中国を対象にした、Anglo-European の社会科学と異なる社会・行動科学がいまだに東洋において実現していないからである。

このような非難は、西欧式開発経済学の限界であり、生みの陣痛と苦渋に満ちた発展途上国であった明治日本や同じく発展途上国から出発した中国そして戦後の台湾、韓国、シンガポールなど東アジアの経済発展の経験に無知であることによる。しかし、このようなことを知ろうとしない人達をいくら非難したところであまり生産的でない。学問的には、日本や中国を対象にした、Anglo-European の社会科学と異なる社会科学がいまだに東洋において欠落していることを深く反省し、極端に細分化されすぎた分業によって疎外された社会諸科学の全体性を回復するためそれを積極的に体系的に具体的に構築することである。

注

- 1) 中国山東半島に起源を持つ儒学は、各地域価値理念は共通であるが、東アジア各国の異なる政治・経済・社会的背景の下で、各地域の特殊な時空という条件の制約を帯びて、異なる存在形態を呈するのは必然である。各地域は、儒学の理念を共有しながら、現実に各地域で生じている政治的経済的 Practice に対応して、一定の Research Program に従って儒教テキストを見直した (澤井啓一『〈記号〉としての儒学』(光芒社、2000年))。

個別地域ごとの形式的地理的分類に従えば、中国儒学、日本儒学、朝鮮儒学、台湾儒学、シンガポール儒学、香港儒学、ヴェトナム儒学、琉球儒学といった儒学がある。このような個別別の国の枠にはめる認識は、津田左右吉、内藤湖南以来の伝統である。これは、総体としての「東アジアの儒

学」なる伝統は存在しないという方法論である。けれども、中国学者の前田直典（東大）、宮崎市定（京大）、西島定生（東大）は、東アジアの歴史の脈絡の中で、中国史を位置付けていた（澤井啓一 2000年）。

「東アジア儒学」として総体として取り上げる最近の試みは、渡辺浩『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997年）、澤井啓一『〈記号〉としての儒学』（光芒社、2000年）、黄俊傑 藤井倫明訳『東アジアの儒学 経典とその解釈』（ベリかん社、2010年）である。このことは、中国儒学を基軸に考え、周辺地域の儒学を辺境的なものとして規定することではない。日本と韓国の儒学は、中国儒学の「辺境地区」の version とみなすことはできない。逆に、中国儒学は、日本儒学、朝鮮儒学から学ぶことができる。

日本文化に深くかつ大きな影響を及ぼした『論語』は、徳川日本に儒者たちによって、新しい解釈が与えられた。江戸儒学では、天と人との繋がりが切断され、天命と人心は疎通せず、天は人が感知することが出来ない超越実体でないと言われた。「我を知る者は、それ天か」「五十にして天命を知る」は、実感がたい命題として、日本に儒者に取り上げられなかった。

徳川日本の『論語』解釈史を貫いているのは、所謂実学的傾向である。源了圓 1986『実学思想の系譜』（講談社学術文庫）によると実学とは実証性と合理性を持った實際生活に役立つ学問で、反対語は虚学だと。源了圓の有益で教えられるところ多い優れた著作であるが、虚学という用語は適切でない。実学の特色を持つ日本儒学には、人間の実存的価値の研究が欠落している。人間の実存的価値を探究する学問を虚学として実学に対置するのは誤謬である。

上述の台湾の黄俊傑『東アジアの儒学』（2010年）はいつている。日本文化の特色である実学精神こそ、「江戸時代三百年の日本の『論語』学を支えており、東アジア儒学の伝統における経世的性格を再構築し、強化したわけであるが、また、一方で、人間の価値の実存的根源を弱め、ひいては捨てて省みないことにもなった」。

この人間の実存的価値の指摘は、きわめて重要である。AI時代の管理社会には一層大切な conception になる。なぜなら、これは、儒学的意味での個人の自由と直結するからである。

なぜ、東アジアにおいて、個々別々の儒教・儒学が誕生したのか。

それは、各国の社会階層の実践とイデオロギーが異なっていたからである。澤井啓一『〈記号〉としての儒学』（光芒社、2000年）はこの事情を巧みに説明している。澤井の議論を敷衍しておこう。

近世の儒学は、新たに台頭してきた社会階層の実践 Practice を投影したイデオロギーであった。

それでは、実践とはどのようなことか。Practice とは、Habitus を背景にした具体的な慣習の行為である。それでは、Habitus とはどのようなことか。Pierre Bourdieu (1977) Outline of a Theory of Practice, Cambridge University Press によれば、Habitus とは、「持続的で置換可能な disposition の体系であり、過去の経験を統合することによって、あらゆる時点で知覚、評価、行為の母胎として機能する」ものである (Bourdieu 1977, pp.82-83)。それでは、Disposition とはどのようなことか。それは、構造に近い言葉で、ルールに従属するものでもなく、オーケストラの指揮者の指揮に従うようなものでなく、客観的に規則的な行為の構造原理として機能する (Bourdieu 1977, p.72)。組織的に繰り返し行われる行為の結果、身体の習慣的状态、性向、傾向、性癖などの意味を含んでいる (Bourdieu 1977, p.214)。個人の自由意志に基づく実践行為でなく、慣習的な実践的行為のことであり、儀礼行為に明示されるように、無意識的身体行動として表出されるような精神の活動である。

イデオロギーとは信念体系であり、特定のグループあるいは人々の部分的認識あるいは非認識的立場を通じて説明される価値の信念体系である。非合理的要素を持つけれど、マルクスのいうようにすべてが虚偽意識ではない。

イデオロギー (Ideology) は、Practice を方向づけるために不可欠な要素である。また、個人の場合、個人の思想の背景と源泉になる。ただ、イデオロギーは、現実や実践の矛盾を覆い隠す欠陥がある。だから、イデオロギーは、絶えず現実の矛盾をとりこみイデオロギー体系を修正していかなくてはならない。

異なる practice と儒学の理念との乖離が存在していた。旧来の支配階層に代わる新たな政治・経済の担い手が台頭してきた。十世紀の中国において新たに台頭してきた社会階層 (士大夫) によって新たな practice が形成されるとともに、それに対する合理的説明が必要であった。その合理的説明が、朱嘉によって集大成された。しかしながら、日本、朝鮮の各地域の practice と朱子の理論との間に距離があった。

各国で、それを埋めるために古代儒学のテキストが解釈し直され、再利用されなければならなかった (澤井啓一)。中国では「読書人」ないし「士大夫」と呼ばれる官僚層、朝鮮では、「兩班」と呼ばれる土地所有者でもあった官僚層、徳川日本では、「武士階級」であった。徳川日本では、さらに、村落共同体で指導的役割を担った中小の土地所有者、そして富を蓄えた「町人 = 商人も含まれるかもしれない。

- 2) 天見・高原・菱田編 (2020) は、オーラル・ヒストリーで戦後日中関係にコミットした10氏の証言集である。藤野文悟は貴重な証言をしている。

- 3) 趙汀陽 (2005) 『天下体系 世界制度哲学導論』江蘇教育出版社

Zhao Tingyang, Rethinking Empire from the Chinese Concept "All-under-Heaven" (天下) in Callahan and Barabantseva, eds. 2011, The John Hopkins University Press.

Zhao Tingyang, "All-under-Heaven" and Methodological Relationalism: An Old Story and New World Peace, in Contemporary Chinese Political Thought, Debates and Perspectives, Fred Dallmayr and Zhao Tingyang, eds. The University Press of Kentucky. 2012.

- 4) 前述3)の文献を見よ。

- 5) Henry Kissinger On China Penguin Books, 2001, は、Lucian Pye の文明国家論に依拠している。

- 6) ユートピア思想については、穂積文雄 (1980) 『ユートピア 西と東』参照のこと。

- 7) 経世済民の担い手が国家である。国家は、国民の経済生活 (暮しと健康) と天変地異や疫病からの災厄に対して安寧 (命) を保証し、国民に安心と安全を与え秩序を形成し維持する機能を持つ。経世済民の思想は、初めから、富の管理と現代でいう危機管理を一体として同時に考察する。

「経世済民」とは、富の管理と人民の生活の保障と安寧である。それは、単に人民の経済生活の保障のみならず、人民の生命の安寧と保障を含む。それ故、危機管理も含む。

一国の存亡にかかわる未知の新型コロナウイルスの感染症の流行から人民の生命を守るためには、一国をして危機管理を発動せざるを得ない。その時、同時に、外的ショックからくる物流と人の移動の停滞からくる需要不足と供給のボトルネックが発生し、経済活動は極端に縮小する。Conventional な社会科学は、前者は政治学、後者は経済学ということで、その解決策のアプローチは、ばらばらで内的な連絡がない。

経世済民は、危機管理とそれによって生じる経済不況の同時解決の政策を実施する。危機管理は危機管理、経済不況対策は不況対策とバラバラに考えない、総合的に対処する。

- 8) 儒教は、日本思想史に大きな影響を及ぼした。寛政異学の禁 (1790年) の後、全国の諸藩に藩校が急増し、儒教の大衆化をもたらした (先崎彰容『南洲翁遺訓』NHK テキスト, 2018年1月)。特に戦後日本において、儒教は、古色蒼然とした体制教学であるという誤った先入見が依然として強い。これは、日本思想史における萩生徂徠・福沢諭吉・丸山真男の「近代的系譜」からきている (井上2005)。

だが、儒教は、思想上において、高次の普遍性を考察し、東洋の普遍を再構成し、西欧近の超克として学ばなければならない時重要な要素を持っている。

朱子学は、人間の身分の上下関係を自然における天と地の関係から説明し、上下の秩序を重んじる徳川幕府の御用学問になった、と、こう主張したのは、戦後日本における有力なオピニオン・リーダーであった丸山真男で、これが戦後日本の民主主義の常識になった。京都の偉大な儒者伊藤仁斎は朱子学を徹底的に否定した。丸山も、仁斎の朱子学批判の伝統を受け継いでいるのであろう。

だが、この常識は、日本思想史の専門家の間では間違いであることがわかって来た。徳川時代の日

本に統治にあたるのは、身分を世襲する武士たちであり、統治機構の中での地位も、個人の Capability や才能よりも、家格によって強く規定された。

朱子学が徳川日本の公儀の体制教学であったという説は、明治以降も近世史理解の常識で引き継がれてきた。

しかし、戦後、尾藤正英『日本封建思想研究』（1962年）や渡辺浩『近世日本社会と宋学』（2010年）といった研究は、朱子学は、身分の上下関係と無関係であるとする津田の説が支持されるようになり、今では、学界の共通理解になっている。

そもそも、朱子学は体制批判を含む学問であった。

先崎裕容『南洲翁遺訓』（NHK テキスト）は、西郷隆盛は封建的な人だったという通説像を打破している。西郷は、儒教の基本命題「天人合一」思想によって、西欧思想と異なる「主体性」を血肉化し、使命感をもって明治維新革命に偉大な貢献した、と

荻部直『日本思想史への道案内』（201/2018年）は以下のように言う。朱子学が体制教学であるという通説に真っ向から批判したのは、津田左右吉『文学に現れたる我が国民思想の研究』においてであった。徳川体制を支えたのは、武力と政策、そして武士の上下の主従関係による規律された支配組織であって、朱子学でない。新井白石や荻生徂徠が、儒学の理想に基づく政治改革を提案したのは、むしろ、支配体制が儒学と無縁だったからである。

朱子学が科擧の官吏登用試験の科目であり、統治者の共通の教養であったという意味で、中国や朝鮮半島、ヴェトナム、琉球では、朱子学は体制教学であった。

中国の歴代王朝によって、儒学は、官吏登用試験としての「科擧の試験科目であったため儒学が強力に維持されてきた。しかし、このことと、儒学の理想が科擧官僚の各種の政策を通して実現されたということとは別次元の問題である。

下川玲子（2011）『朱子学の普遍と・朝鮮・現代』（ペリカン社）は、中国、朝鮮、日本の朱子学の違いを以下のように、述べている。

朱子学は、近代以前、東アジア社会において普遍思想として機能していた。ただ、日本と朝鮮半島では、朱子学を受容の仕方は異なっていた。

日本では、朱子学は南北朝時代の北畠親房（1293-1354）によってはじめて輸入された。その際、神道思想を媒介に導入された。

山崎闇斎（1748-1821）は、朱子学を日本に本格的に受容し、それを普及させた思想家である。神道化された朱子学、これが日本朱子学である。

朝鮮半島では、日本の神道のような媒介思想がなかったので、仏教を媒介に、朱子学が移入された。が、それに伴って、仏教が捨てられた。

朱子は、まず、自己の外部の客観的な「理」を探求し、主体的に生きようとした（「格物・致知」）。朝鮮半島の朱子学の集大成者李退溪（1501-1570）は、「理」は外部と内部はつながっており「敬」は「格物・致知」に先だっており、「敬」を主体的な自己の内面の「理」を充実と理解し、主体的に生きようとした（持敬）。

日本の朱子学は、世界は「理」と「気」によって正しく構成・秩序づけており、それを変革より受容するという考えであった。日本の朱子学者は、この世は、「神」に満ち満ちており、神を静かに受け入れることにより世界を体感し、神々の世界秩序と一体化することが、「理」の探求とみなした。

日本の朱子学のあり方と現実を積極的変えていこうという中国と朝鮮のそれとは大きく異なる。

東アジアにおける前近代の普遍思想であるし朱子学と近現代の普遍思想である自由主義と民主主義とは相互に補完しあう関係にある。現代の自由主義の系譜は積極的な戦争反対の思想を展開しない。ジョン・ロックも正当防衛という戦争を肯定している。

儒教は、別の種類の人間の尊厳を想定している。

儒教思想には、国家権力と対峙するという思想はない。

下川によると、朱子学には、人権を侵害しがちな国家権力を制限する思想はない、積極的に国家権

力を想定していない、と。朱子学では、国家の役割は人間の善性を開花させるための環境整備である。

現代の西洋思想では、国家権力が、人間の内面を強制することを禁じている。このことは、道徳の涵養につながらないばかりか、国家権力に恐怖し、服従するという道徳的退廃をもたらす。

西洋の自由主義思想は、人間の生き方に踏み込むことは認められていない。しかしながら、国家権力の暴走をふせいで人権 (究極的には生命の保存) が守られるにしても、生きる目的を明示してくれないので、どうしても空しさが付きまとう。儒教思想は、宗教によらないで、このような人々の内面の空虚さを救済してくれる。自由主義国の大多数の人々が、特にインテリが、いうに言われない心の空虚さに直面している。これが現代だ。個人の自由を強調すればするほど、心の空虚さは増幅する。

儒教思想は、人々の内面に入り込み道徳を強制することはない。しかし、人々が空虚さに満たされないとき、国家は、人々が道徳を涵養する方法の環境を整備する必要はありうる。

- 9) 加地伸行 (1990)『儒教とは何か』中公新書は儒教を祖先崇拜の宗教とみなしている。これに対して、Robert J. Smith 7 The Japanese (Confucian) Family The Tradition from the Bottom Up (Tu Wei-Ming, eds. 1997) において、実態調査によれば、日本人の祖先崇拜はせいぜい二世代前ぐらいで、加地のいうように祖先崇拜は存在しない、と批判してい (pp.169-174)。
- 10) 中国人の行動原理はどうなっているのだろうか。翟学偉、朱安新・小島華津子編訳 2019年『現代中国の社会と行動原理』岩波書店、益尾千佐子 2019年『中国の行動原理 国内潮流が決める国際関係』中公新書見られたし。
- 11) 明治思想史の中で儒学をどのように位置づけるのか。人間の思想は重層的であるので、単一の要素に還元できない。
- 12) 明治・大正期、昭和初期、三井、住友、三菱などの財閥系企業と偉大な実業家渋沢栄一が創ったり関与した多くの非財閥系企業が存在していた。

明治時代になり、経済近代化の担い手として、形成された財閥の中核には、家の永続的繁栄があった。家の自己拡張的要求が家業を多角化し、家産を非投機的事業に分散投資するというのが、基本的な戦略であった。

「イエ」は、中世後期から近世中期において形成された日本社会の基本構造である (村上泰彦、公文俊平、佐藤誠三郎『文明としてイエ社会』中央公論社、1981年)。

イエ社会では、血縁でなく職分の継承が原理であった。

「職分論」は、儒学で軽視されていた商業という経済活動を評価する方向に道を開いた。商業を有機体としての社会全体の職分論の中で商業を積極的に位置づけなければならない。

「家職」=家業の継承という Practice は、「職分論」の命題を生み出していく。イエ社会は、武士に限らず、商人や職人、農民に対して職分の遂行を要請していく。武士の政治的行為ばかりでなく、町人や農民の生産活動に職分の遂行が容認される。

イエ社会の構造が、「家職」といコンセプトを生み出していく。

イエでは、集団の同一性を確保するため、仏教の論理と様式で、祖先崇拜が行われていた。儒学も、祖先崇拜であったが、当時、仏教の影響力は大きくそれに入り込む余地はなかった。

そこで、儒者は、どう考えたのか。イエと孝を結びつけなければならなかった。熊沢蕃山 (1619-91) は、祖先に対する報恩の心情は、自身が継承した「家職」の遂行という実践行為によって発揮される、とした (澤井啓一『記号としての儒学』2000年)。ついでに言っておくと、蕃山の禄高は3000石であった。山鹿素行は1000石であった。イエの第一原理は、血縁でなく職分の継承であり、家職の遂行はイエの存続にとって至上命題である。ここから、忠孝一致という日本儒学の特異な議論が出てくる。忠と孝は矛盾なく両立する。イエ社会では、血縁でなく職分の継承が原理であった。

- 13) パターナリズムは、家父長制と訳され、見当違いの意味で使用されている。家族を一つの Organization「組織」と見ない間違いである。家族は、組織である限り、組織管理は、誰かが leadership をとらなければならない。必ずしも父親である必要はない。父親が leader で母親がブレイン。逆の組み合わせも考えられる。日本では、専業主婦が家族内の家庭という組織の management

の実質的な leader になっている。これは欧米の家族と著しく異なる点である。

朱子の『大学』では、明德・新明・止至善が三綱領で、平天下・治国・齊家・修身・正心・誠意・至知・格物が八条目である。

現代の新儒家の第三代目の杜維明は「齊家」論によると、家庭は、年齢、性別、地位などの差異があり複雑な共同体で、家庭内の関係は非常に複雑であり、このような家庭を整えることである、と。「齊家」(Home Governance)とは、父親の家長が絶対的権力を持っており、家族の成員は家長の意向に絶対従なければならないという単純な意味に還元するのは全くの誤謬である。家庭内の複雑な関係において、誰かが強いリーダーの役割を果たさなければならない。

「至知・格物」とは、学問する人は、道徳性を養い磨き、知的な学問研究をする。これが、儒学の学者に対するイメージである。儒学では、学者にはこのように厳しい二つの条件が求められる。西欧では、学者は、知的学問研究をやっておれば、「道徳性を養い磨く」ということは想定されていない。それは個人の自由であるからである。個人の自由は創造性をうみだすベクトルでもあるが、個人の自由を口実に、知的墮落をも生み出す。

- 14) 小野進(2014)の5-2 公共選択理論の国家観(pp.199-201)を見よ。
- 15) 企業理論は、私が目下進めつつある儒教経済学の体系的構築の一構成要素である。この儒学的企業理論の観点から見れば、2020年3月12日(土)朝日新聞と日本経済新聞は、同時に、corporate governance に関して、また最近のグローバル資本主義論としても誠に興味ある情報を提供している。松本正義関西経済連合会会長は朝日新聞で「株主優先の経営 社会の格差を広げる」と「日経」掲載のバンク オブ アメリカのプライアン・モイニハン CEO の「公益軽視なら経営者退任」である。

日本とアメリカの二人の実業家の practice の観点からの議論は、経営学者や経済学者の議論よりはるかに有益である。大多数の経営学者と経済学者の何のために研究をやっているのかよくわからない。日本的経営の経験をベースにアメリカ経営学と異なる経営学の構築を試みない経営学者そして明治以来の日本の経済発展の経験を基礎に新しい経済学の定立を試みない経済学者たち。

- a) 松本正義関西経済連合会会長の「株主優先の経営，社会格差を広げる」

以下のような主張である曰く、

- ① グローバル企業で作るビジネス・ラウンドテーブルは1972年に設立された。BRTは、それ以来、株主第一主義を掲げてきたが、昨夏、それを見直すという宣言を48年ぶりに出した。その内容は、事業を長く続けていくためには、顧客や従業員、地域社会、取引先、株主らのすべての関係先に貢献する。
- ② それで、松本は、その背景を探るために、2020年1月から、渡米して、経営者の団体、投資家、研究者らに幅広く話を聞き、社会的政治的学問的など複合的な要因による潮目のお変化を感じた、と。
- ③ また、2020年1月のダボス会議では、「マルチ・ステークホルダー・キャピタリズム」がテーマになった。
- ④ 社会の公器である会社は何をなすべきか、今、私たち経営者の真価が問われている。
- ⑤ 安倍政権は、2014年、成長戦略の一環で、コーポレートガバナンスの強化を打ち出した。その背景には、米国発の会社は株主のものという考えがある。2015年、東京証券取引所の上場企業を対象に、「コーポレート・ガバナンス・コード」が導入された。独立社外取締役の選出、取締役の三分の一が望ましい。
- ⑥ 最近のグローバル企業は会社は株主のものという株主権の見直しがおこなわれつつある。
- ⑦ 以上のようなグローバル企業の見直しは、関西に根付いている近江商人の「売り手よし、買い手よし、世間よし」「三方よし」の根底にある経営哲学と合致する。

- b) バンク オブ アメリカのプライアン・モイニハン CEO 「公益軽視なら経営者退任である」。

- ① 経営者が集まる二つの団体 BRT とダボス会議がタイミングよく企業経営の原点に立ち返るべきであるという宣言を出した。

- ② 経営者はまず株主と顧客、従業員に利益をもたらす。そして地域社会にも貢献する。
- ③ 企業は、株主か公益かという二者選択でなく両立させるべきである。二つが達成できなければ、経営者は退任を余儀なくさせる。
- ④ 世界では、資本主義の再定義の議論が活発だ。資本主義のあり方を根本的に変えても問題は解決できない。
- ⑤ 政府や慈善活動だけでは力不足で、どうしても企業の力を必要とする。
- ⑥ 資本主義の進むべき方向を洞察し、企業が貧困や気候変動の解決に標準を合わせるべきである。
- ⑦ 国連の持続可能な開発目標 (SDGs) の達成には、年間6兆ドルの資金が必要である。

これは経済学者や経営学者が考えなければならない事柄であるが、問題なのは、松本の近江商人の「三方よし」の経営哲学やモイニハンの公益重視の経営は、どのような経済学や経営学に基づいているのかということである。また、「三方よし」の経営哲学に基づいた新しい経済学が要請されている。

16) 高田保馬 (1947)。高田の世界社会論と趙汀陽のそれとの対比は有益である。

17) 小野進 (2019)「徳川日本の経済発展：人口と産出高の成長率そして市場交換と非市場交換」『立命館経済学』第68巻第3号、小野進 (2018)「儒教経済学からダロン・アセモグロ&ジェイムズ・A. ロビンソン著『国家はなぜ衰退するのか 権力・繁栄・貧困の起源』を批判する」『立命館経済学』第67巻、第3号 (本論文は遼寧大学日本研究所『日本研究』2019/1に中国語訳「儒家経済学的構建與西方發展論的局限」として掲載される。また、この『日本研究』掲載の中国語訳が、中国人民大学の資料文献センター『理論経済学 ECONOMIC THEORY』2019.9に転載される)、小野進 (2009)「準市場の経済学—もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化」『立命館経済学』第57巻第5・6号、小野進 (2007)「日本の多層的経済発展モデル (MMED) : 東アジアモデルの原型」『立命館経済学』第56巻第3号、小野進 (1988)「準市場経済 (quasi-markets economy) と市場経済—準市場経済の経済学の定立に関連して—」『立命館経済学』第37巻第1号、小野進 (1985)「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法論的諸問題」『立命館経済学』第34巻、第5号。

参考文献

- 天兒慧・高原明生・菱田雅晴編 (2020)『戦後日中関係秘史』岩波書店
- 安部健夫 (1972)『元代史の研究』創文社
- Archer, Margaret S (1995) *Realist social theory: the morphogenetic approach*, Cambridge University Press (佐藤春吉訳『实在論的社会理論』青木書店, 2007年)
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- Callahann William A and Elena Barabantseva, eds. (2011) *China Orders the World, Normative Soft Power and Foreign Policy*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Car, E. H. (1961) *What is History?* London, Macmilan (清水幾太郎『歴史とは何か』岩波新書, 1962年)
- Dallmayer, Fred and Zhao Tingyang eds. (20120) *Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives*, The University Press of Kentucky
- Patrick J. Deneen (2018) *Why Liberalism Failed*, New Haven and London, Yale University Press.
- Doyle, Michael W. (1986) *Empires*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- 藤井専英『荀子 (上) (下)』明治書院
- Glendon, Marry Ann (1991) *Rights Talk The Impoverishment of Political Discourse*, New York, The Free Press.
- Hodgson, Geoffrey M. (2019), *Is Socialism Feasible? Towards An Alternative Future*, Cheltenham, UK・Northampton MA, USA. Edward Elgar.
- Hodgson, Geoffrey . M. (2018) *Wrong Turnings, How The Left Got Lost*, Chicago and London, The

- University of Chicago Press.
- 平石直昭 (1996) 『天』三省堂
- 穂積文雄 (1980) 『ユートピア 西と東』法律文化社
- 市川安司 (1991) 『近思録』明治書院
- 今井淳・小澤富夫編 (1998) 『日本思想論争史』ペリカン社
- 井上厚史 (2005) 「西周と儒教思想—「理」の解釈をめぐる—」島根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』ペリカン社
- Jacques, Martin (2009) *When China Rules the World, The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Penguin Books.
- ジュリアン・フランソワ著中島隆博・志野好伸訳 (2002) 『道徳を基礎づける：孟子 vs カント, ルソー, ニーチェ』講談社現代新書
- 勝海舟『氷川清話』講談社学術文庫
- 加地伸行 (1990) 『儒教と何か』中公新書
- 干春松 (2011) 『制度儒学及其解体 (修訂版)』中国人民大学出版社
- カント, イマヌエル著中山元訳 (2007) 『永遠の平和のために／啓蒙とは何か 他3編』光文社
- 荻谷剛彦 (2019) 『追いついた近代 消えた近代』岩波書店
- 小島祐馬 (1985) 『中国の革命思想』筑摩書房
- 黄俊傑著 緒方訳 (2018) 『儒教と革命の間』集広社
- 黄俊傑著 藤井倫明訳 (2010) 『東アジアの儒学 経典とその解釈』ペリカン社
- 許紀霖, 劉墉 主編 (2014) 『新天下主義』上海人民出版社
- Lieven, Dominic (2001) *Empire The Russian Empire and Its Rivals*, New Haven and London, Yale University Press (袴田茂樹監修 松井秀和訳『帝国の興亡(上)』日本経済新聞社, 2002年)
- 牧野邦昭 (2010) 『戦時下の経済学者』中央公論社
- 南塚信吾, 小谷汪之編 (2020) 『歴史的に考えるとはどういうことか』ミネルヴァ書房
- 三谷博 (2020) 『日本史の「普遍」比較から考える「明治維新」』東京大学出版会
- 源了圓 (1986) 『実学思想の系譜』講談社学術文庫
- 牟宗三 (2007) 『中西哲学之会通十四講』上海古籍出版社
- 村上泰彦, 公文俊平, 佐藤誠三郎1981 『文明としてイエ社会』中央公論社
- 中島隆博 (2016) 3. 中華の復興—中国的な普遍をめぐるディスコース (大澤真幸, 佐藤卓己, 杉田敦, 中島秀人, 諸富徹 監修 6 宗教とところの新時代, 岩波書店)
- 中島隆博 (2011) 『共生のプラクシス 国家と宗教』東京大学出版会
- 中村元 (1993) 『合理主義, 東と西のロジック』青土社
- 中山茂 (1974) 『歴史としての学問』中央公論社
- North, Douglass C. (1989) *Structure and Change in Economic History* (中島正人訳『文明史の経済学：財産権, 国家, イデオロギー』1989年)
- 大沼保昭 (2001) 『人権, 国家, 文明 普遍主義的人権観から文際的人権観へ』筑摩書房
- 小野進 (2019) 「儒教経済学 (Confucian Economics) における根源的視座」(『立命館経済学』第68巻第2号, pp.1-36)
- 小野進 (2014) 「儒教資本主義的準市場経済 (Quasi-Markets Economy) の経済学：Homo Economicus (Economic Man) の終焉」(『立命館経済学』第62巻第5・6号, pp.137-237)
- Reinisch, Leonhard, Herausgegeben (1961) *Der Sinn der Geschichte* (田中元訳カール・レヴィット, アーノルド・トインビー, カール・R・ポパー他4名『歴史とは何か—歴史の意味—』理想社)
- 李仁浩 (2003) 「東アジアの認識共同体の形成に向けて」(『東アジアにおける公共知の創出』東京大学出版会)
- 李曉東「西周における「読み換え」—梁啓超との比較を兼ねて—」(『東北アジア研究』第14・15合併号,

- 2008年3月, pp.169-180)
- Rosemont Jr. Henry (2015) *Against Individualism, A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*, Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books.
- Rozman, Gilbert (1991) *The East Asian Region Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- 相良享 (1975) 『近世日本における儒教運動の系譜』理想社
- Sankey, Howard (1997/2018) *Rationality, Relativism and Incommensurability*, London and New York, Routledge.
- 盛洪 (2010) 『為万世開太平 Creating Peace Forever 一個経済学家对文明問題的思考』[増訂版] 中国發展出版社
- 澤井啓一 (2000) 『〈記号〉としての儒学』光芒社
- 下川玲子 (2011) 『朱子学的普遍と東アジア—日本・朝鮮・現代』ペリかん社
- 高田保馬 (1947) 『世界社会論』中外出版株式会社
- 土田健次郎編 (2010) 『21世紀に儒教を問う』早稲田大学出版部
- Tu Wei-Ming, ed. (1996) *Confucian Traditions in East Asian Modernity Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- 渡辺浩 (2010) 『日本政治思想史』東京大学出版会
- 渡辺浩 (1997) 『東アジアの王権と思想』東京大学出版会
- Xinzhong Yao (2000) *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, New York, Singapore, Cambridge University press.
- Xinzhong Yao (1996, 1997) *Confucianism and Christianity, A Comparative Study* Jen and Agabe, Brighton, UK, Sussex Academic Press.
- Zhang Weiwei (2012) *The China Wane, Rise of A Civilization State*, Shanghai, World Century Publishing Coporation.

2020年3月31日