

論 説

儒教経済学 (Confucian Economics) が想定する
儒教民主主義 (Confucian Democracy)

——非西欧社会科学構築の一環として——

小 野 進

1988年、74名のノーベル賞受賞者が、21世紀において、人類が平和と繁栄に生活を送りたいのであれば、人類は2500年前を振り返り、そして孔子の知恵を探らなければならない、という主張を行った。21世紀が差しおっている今、12年前の忠告はかってない以上に適切な言明である。

— Zhang Youmin and Li Tianchen, *Economic Lessons from Confucius for the New Century*, *Culture Mandale: The Bulletins of the Century for East-West Cultural and Economic Studies*, Vol. 4; I. 1, Article 3—

すべての文化は、基本的に、家族から構成されている。

近代西欧哲学の「家族」family という制度の無視は、20世紀の終わり近くまで続いた。なぜか。人間を、基本的に、自由freeで、合理的rationalな個人individualsと前提されていたから、家族はルームメイトの集まりのように取り扱われてきたからである……

儒学は個人主義のfree rights-holding autonomous individuals (自由な権利の担い手としての自律的個人) に対してrole ethics (役割倫理) として実行可能なrole-bearing persons (倫理を支えとする人間) を創出することである……

そして、儒教は単にfamily-centeredだけでなく、如何にして家族を超えていく役割倫理を持つことができるのか。

— Rosemont Jr. (2015) p. 119, p. 161, p. 172—

Hobbes, Lock, Kant, Marx, Bentham, Mill から、Rawls や現代の共同体主義論やFeministsまで、すべての西欧の道徳哲学と政治理論は、自由な合理的で自律的な個人(individual) という概念が事実上、土台にしている。

これらの概念は、現代の社会科学や行動科学に強力な影響を与えている。Freud, Weber, Milton Friedman, そして、RAND Corporation の合理的選択理論の展開、Niklas Luhmann に及ぶ。

— Rosemont Jr. (2015) p. 34, p. 60—

目次

1. 自由主義(liberalism) は生き延びることができるか: 古典的リベラリズムと革新的リベラリズム

- 1-1. 個人の意味
- 1-2. 古典的リベラリズムの哲学的根源
- 1-3. 革新的リベラリズムの哲学的根源
- 2. 西欧の発明としての近代 (Modernity as a Western Invention) : 近代 (Modernity) の意味を考
える
- 3. 儒教民主主義 (Confucian Democracy) は自由民主主義の欠陥を克服する
 - 3-1. 自由民主主義 (Liberal Democracy)
 - 3-2. 共同体民主主義 (Communitarian Democracy)
 - 3-3. John Dewey の民主主義
 - 3-4. 儒教民主主義 (Confucian Democracy)
- 4. 21世紀の Moral Vision
 - 4-1. Western Concept Cluster の危機と Confucian Concept Cluster の創出
 - 4-2. 近代西欧哲学で無視されてきた「家族」family と家族関係の研究
 - 4-3. 21世紀の Moral Vision : 近代の危機とその止揚としての儒教倫理

注

参考文献

1. 自由主義 (liberalism) は生き延びることができるか： 古典的リベラリズムと革新的リベラリズム

リベラリズムは、失敗したのではなく、成功した故に行詰まったのである。リベラリズムの世界観が、政治社会、経済に壊滅的な状態をもたらした。それは、個人の自由と自律性という世界観に忠実に従って行動したから、そうなったのである。その理想から見てまだまだであるというこ
とで、その治療をやればやるほど、それは壊滅から死に至る (Deneen 2018)。

20世紀は、全体主義 (totalitarianism) が、人類に大災厄をもたらした。リベラリズムは、(全体主
義 vs. 自由主義) というスキームによって全体主義に対抗しうるためには、依然として、積極的
意義を持つけれど、リベラリズムに内在する固有の欠陥は無視することはできない。西欧世界が
衰退しつつある要因は、「自由」にあり、リベラリズムに重要な病があるからだ。

1917年ボルシェビキ革命以後、スターリン主義などマルクス主義を精神的権威にするにはそれ
はあまりにも致命的な汚点が多すぎる。マルクス主義の理念的権威は地に堕ちてしまっている。
21世紀は、マルクス主義の時代になるといえば、世界の誰もがジョークと思うに違いない。マル
クスの価値ある少数の理論中で有効な一つはマルクスの疎外論で、その意義は失なわれていない。

社会科学の理論には、特定の時代と地域と文化において機能した理論が普遍的になるものとそ
うでなく普遍的なものとして機能しない理論がある。

我々が知っている、近代以降20世紀までの既存の諸イデオロギーのパラダイムに固執するのは
明白な間違いである。

21世紀では、全体主義の危険性にも依然として細大の注意を払う必要があるが、自由主義は欠
陥ある思想であり (Deneen 2018)、自由主義は、人類に災厄をもたらす公算はきわめて大きい、
と述べた小野進 (2020)。Patrick J. Deneen (2018) Why Liberalism Failed, Yale University

Press は、リベラリズムの世界観が、政治社会、経済に壊滅的な状態をもたらした、と。Deneen (2018) については、小野進 (2020) で、ちらっと触れただけである。

本書 Deneen (2018) Why Liberalism Failed の「発刊のことば」(by James Davison Hunter and John M. Owen) IV であげられているエール大学出版局の「政治と文化のシリーズ」は、以下のような主旨のことを言っている。リベラリズムの原理である自律 (self-government) という前提こそ、アメリカ合衆国や西側諸国そして世界中の自余の諸国の栄光 (glory) と質を保証していた (hallmark) が、現在、その前提が病んでいる (ailing) とすると、自分たちは「リベラル」であると称している人たちの思想原理も病んでいることになる。

彼らのよって立つリベラリズムの原理は根本的に誤謬であるとすれば、どのようなイデオロギー原理を持ってこようとするのか。すでに、ファシズムと共産主義は崩壊してしまった。それでも、根本的な誤りを知りながら修養なき自由主義を堅持していくのか。

エール大学出版局の「政治と文化のシリーズ」の出版にあたっての時代認識は優れて sharp であるので以下に紹介しておこう (Deneen 2018, pp.ix-x, 角訳 2019, pp.8-9)。

多数決の原理と個人の権利を結びつけているリベラル・デモクラシー (自由民主主義) は、21 世紀に入って間もなく「正統性」の危機 (a crisis of legitimacy) に陥っている。

イデオロギーとは政治および政治権力と緊密かつ明白に結びついた、特定の道徳的・経済的・社会的・文化的観念の合理的に首尾一貫した体系である (ロバート・ニスベット 1990, p.iii 野田編 2010 から引用)。

20世紀は、リベラリズム、共産主義、ファシズムは、三大イデオロギーであった。共産主義とファシズムは消滅した。フランシス・フクヤマは、旧ソ連の共産主義体制とイデオロギーの崩壊にあたり、「歴史の終わり」というリベラリズムが唯一の正しい体制であるという世界の人をひきつける論文を書き世界の知識・思想界に衝撃を与えた。イデオロギーとして唯一つ生き残っているのは、リベラリズムだけである、と。しかしながら、その後の、30年間の世界の推移は、イデオロギーとしてのリベラリズムと体制としてのリベラリズムも崩壊の危機に瀕している。リベラリズムが消滅したら、次に代わるべきイデオロギーは21世紀に存在するのか。21世紀は、理念的権威を喪失したマルクス・レーニン主義の時代になるとは誰も信じていないに違いない。

イデオロギーは、信念体系であり、一国にとって Soft Power である。信念体系は、実践 Practice を方向づける不可欠の要素である。世界秩序を形成しようとする国は、当該国のみならず世界の自余の諸国の実践 Practice を方向づける普遍的価値と思われるイデオロギーを持たなければならない。現実政治において流布されている既存のイデオロギーでは基本的に有効でない。

個人的見解では、それは、再構成され、もっと洗練された儒教イデオロギーであるとみなしている。

イデオロギーは、特定のグループ、政党、国家そして文明 (civilization) が持つ信念体系であり、価値体系であるが、現実や実践と矛盾し、部分的であろうと、基本的根本的であろうと、それらを覆い隠すような非あるいは反科学的性格を持つ。したがって、それが、基本的に、トータルに実践 practice を含む客観的現実と矛盾するようになれば、イデオロギーの危機が生じ、最終的には、それを放棄しなければならない。いつでも放棄する覚悟と自覚をしておかなくてはならない。旧ソ連の共産主義イデオロギーの理念は、現実と実践の間の乖離と緊張関係に耐え切れ

ずそのプロレタリア民主主義政治体制とともに崩壊してしまった。

人文社会科学は、最深奥において政治哲学と結びついている。それに結び付いていない人文社会科学は、ほとんど無意味とっていい。知識それ自体の追求は政治的に平穩無事な平時ではかなり許されるが、激動期には、逆に一国のみならず世界の方向性に害毒を流す。人文社会科学は、具体的な政治党派から独立しなければならない。しかし、それが、究極的に政治哲学に依存するとすれば、その政治哲学の正統性が危機にあるとすれば、人文社会科学における「正統性」も最深層において危機に直面していることになる。多分、鋭敏な人文社会科学者はそれを意識しているはずである。時代の大転換期にあたっては、この意味で、知識自体の追求は悪徳である。

左派、そして右派という従来の図式から見れば、パトリック・デニーン『リベラリズムはなぜ失敗したのか』は、カトリック教会よりの右派からの視座ということになるのであろう。パトリック・デニーンは、両者を越えた、革新的リベラリズムと古典的リベラリズムの根にあるリベラリズムの世界観自体の原理的問題を取り上げている。現代の政治哲学の正統性の危機の根源がリベラリズムそれ自体のなかにあるという点にある。

アメリカでは、デニーンは政治的に宗教右派と位置付けられている由であるが、彼の自由主義自体の原理的考察の価値を損ねるものでない。

現在では、フランス革命後のフランス国民議会での左派や右派の伝統的区別はほとんど形骸化して無意味になっている。ここでは、便宜上、その区別を使う。

左派からは、カール・マルクス、その後継者であるフランクフルト学派、フランスの哲学者ミッシェル・フーコといったポスト・モダニズムの思想家は、リベラリズムに対決する。右派からは、フリードリッヒ・ニーチェ、カール・シュミットのようなドイツの哲学者、カトリック教会の伝統主義者と、前述の「発刊のことば」はいう。しかしながら、左派、右派の両方とも、既存のよく知られたタームを使って、現実の批判に終始しており、表面的であり、理論的にリベラリズムの根源的批判まで突き進まない。逆に、西欧理論の紹介をするだけで、現実批判まで実行しない。現実の批判をしても、欧米ではこうだという式の明治以来の批判スタイルを踏襲しているに過ぎない。

本稿は自由民主主義でなく、儒教民主主義を主張する。何故なら、自由民主主義は、偉大な成果を歴史的に実現したにもかかわらず、ここ30年間を観察していると、自由民主主義は、すでに、欧米諸国で、ほとんど限界に来てしまってほとんど形骸化しており、むしろ、国民を不幸にしているからである。自由民主主義は、リベラリズム（自由主義）とデモクラシー（民主主義）は成立起源を異にしているが、両者を組み合わせたものである。自由民主主義は、それを実現した制度として百年以上存在してきた。

儒教民主主義は、儒教（主義）と民主主義を結合したものである。そうすると、リベラリズムという「自由」とは何か、儒教とは何かを問題にせざるを得ない。

現代の conventional な自由の概念は、何でも勝手気ままに好きなことを行う自由で、自由とは、自律して制約のない状態であり、外部制約のない状態である。キリスト教時代には、自律には、修養という要素が不可欠であったが、すでに消滅してしまっている。

アメリカでは、自由とは、アメリカに入植した清教徒が広く共有していた観念に由来する。ト

クヴィルは、自由を、古典的時代とキリスト教の概念に従って、自己規律、善のための自由選択として理解し、きままな自由と区別していた (Deneen 2018, p.174, 角訳 2019, p.213)。

リベラリズムは、自由人のための教育は、「自由な個人を野放しの欲望と浮動性、自然界の技術の支配という目的の下僕にする教育ではない」(Deneen 2018, p.111, 角訳 2019, p.141)。

リベラリズムは、自律教育 (self-governance) という観点、儒学でいうと「修身」(self-cultivation) の観点から自由の定義を下していたが、いつの間にか、自律とは拘束されない制約のない状態という定義にすりかえられ、教養教育 (liberal arts) を衰弱させてしまった。知識量を増やす教育になってしまった。悪く言えば、物知り教育に墮落してしまった。そうすると、最終的に教養教育は瓦解を免れない。なぜなら、リベラリズムが立脚しているのは、人は自由になるために学ばなければならないという前提でなく、人は生まれつき自由であるという前提だからだ (Deneen 2018, p.111, 角訳 p.142)。

儒教の人は生まれつき善であるとされる「性善説」は人口に膾炙している。現実的観点から、「性善説」を批判する「性善説」の日本人は多い。人の性は善であるといっているが、人は善性を持つように努力しなければならないという意味である。また、政治は、人間が善性を発揮するような環境と制度を整備しなければならない。

1-1. 個人の意味

このデニーン著作の主題は、数十年かけて成熟したものである (序)。リベラリズムの本質であるとされる無時間性、即ち、時間的要素を持つ歴史と経験を無視した現在主義 (presentism) の産物でない。

デニーン曰く (Deneen 2018, p.50-51, 角訳 p.71),

真のリベラリズムは、古典的リベラリズムの欠陥を乗り越えてこそ出現する。リベラリズムの核心は、個人は、人間存在の基本単位であり、存在する唯一の自然な人間の実体である、という仮定である。個人はリベラルな国家が出現する前から存在していた。リベラリズムは、根源的には、個人の解放と個人を自然の制約から解放することである。にもかかわらず、それに反して、国家の突出した役割を生み出すという悪循環をもたらす。

リベラリズムの下では、「(Statismとしての) 国家主義と個人主義はともに発展するが、地域的制度は衰退し、自然の限界への配慮は薄れる」。リベラリズムを鼓吹した思想家は、「ジョン・ロックからジョン・デューイ、フランシス・ベーコンからフランシス・ペラミー、アダム・スミスからリチャード・ローティまで幅広い」(Deneen 2018, p.47, 角訳 2019, p.67)。

近代西欧の政治・経済システムでは、自由主義の形態をとっており、個人主義が、「近代社会の基本的価値に」になっている。個人に価値を付与し、独立した自律した非社会的な個人主義が論理的に平等であるといわれるのは、個人自体が最高の価値であるなら、個人はそれ自体以外の如何なるものにも従属することができないことで、したがってヒエラルキーの原理はどれも認められず、平等性の原理が認められることになる (アラン・ルノー著水野浩二訳『個人の時代』法政大学出版社, p.76)。

合理主義者たちは、経済の自然的な予定調和は、経済的根拠に求めるが、19世紀の経済秩序を子細に観察すれば、資本主義の本質と関係ないことわかる。それは、制度の土台である、就中、

家族や地方の共同体の抵抗力と一連の政治的コントロールに過ぎない。契約の自由，資本と労働の流動性，工場の全面的組織化が盛んになったのは，資本主義以前より存続してきた制度と文化に対して，人々が専ら忠誠心を尽くしてきたおかげであった（R. A. Nisbet 1953, Reprinted 2019, p. 219, 安江孝司，樋口裕子，小林修一訳『共同体の探求 自由と秩序の行方』梓出版社，1986年，p. 236）。

19世紀の資本主義が相対的に安定していたのは，資本主義革命が不十分にしか達成できなかったからである。「ヨーロッパとアメリカの多くの地域では，いまだに農村が主体で，前資本主義的な関係や願望に強く覆われており，国の安定は新興産業都市の台頭や新しい製造と商業の習慣と共存するようなところが大いにあった。そしてこの制度上の安定は，巧妙な合理化の過程を通じて経済合理主義者の手によって，想像上の市場の安定へと姿を変えた。人間どうし闘争，個々の利害と成功への奮闘，不動産から持株への変換，無規制な競争，完全な自由な契約などのすべての中に，自由と同じく安定材料があると想像されていた。

しかし，これまでに一つの経済システムの成功が，純粋に個人主義的な心的誘引とか，合理主義者がほめそやすような，非個人的な関係にかかっていたことはない。実際には，非経済的過程である親族，宗教，その他多様な形態の社会関係によって，アソシエーションや心理的誘引は，常に活発化されている。

これらの実在の制度や関係は，不幸にして資本主義時代を通じて，ほとんど絶え間なく摩滅していく運命にあった」（Nisbet 1953, Reprinted 2019, p. 219, 安江，樋口，小林訳 p. 236）。

リベラリズムの第一波の古典的リベラリズムは，古い貴族制に政治経済的打撃を与えることで，それには成功したが，経済的自由は，新たな病弊である世界的規模でも，各国でも恐るべき経済格差を生みだした。それに対して徹底的に攻撃したのはマルクスであった。しかし，マルクスは，西欧式の思考に基づいて19世紀資本主義批判を行った。マルクスの剰余価値論や階級諸関係の分析は，私利 self-interests を公理¹⁾にしているという意味で，他の古典派経済学や近代経済学などの西欧経済学と根源的に何ら異なるところがなかった。

第二波の革新的リベラリズムは，繁栄する社会の成果を平等に分配するために国に権限を与え，教会や家族に積極的に介入する権限を与えた。

革新的リベラリストと古典的リベラリストでは，政策上の争点では大きな食い違いがある。後者では，個人が土台であり，契約という同意を通じて「小さな政府」を誕生させようとする。前者は，個人ですべてを解決することは無理である，個人は国家の一員であるという，個人の再定義を行い，古典的リベラリズムと異なって，政府の役割の重視であるとしている。

古典的リベラリズムも革新的リベラリズムも，「場所や伝統，文化，さらに自分で選択していない人間関係といった制限から，個人を解放することをリベラリズムの進歩の基礎にしている。どちらの伝統も手段に食い違いがあるにもかかわらず，リベラリズムとして認められているのは，個人の解放—国家を後ろ盾にして，自然の制約からの現実的な解放を達成する主要な手段として—自然科学の応用……したがって国家主義と個人主義はともに発展するが，地域的な制度は衰退し自然の限界への配慮は薄れる。

以下の古典的革新的リベラリズムの根源については，デニーンの議論に依拠している。私見を交差させながら，あるいは交えながら，紹介しておこう。

1-2. 古典的リベラリズムの哲学的根源

通常、リベラリズムの理論は、社会契約によって、本来、自由で平等な個人が同意することによって、小さな国家が誕生するという。

社会契約説の本質は、人間関係や場所だけでなく時間から個人を分離することである (Deneen 2018, pp.72-73, 角沢 2019, p.97)。リベラリズムは、新旧の理論とも無時間性 (timelessness) が特質で、現在主義 (presentism) である (Deneen 2018, p.73, 角沢 2019, p.97)。リベラリズムの無時間性は、人間の行動は、いついかなるところでも変化しないで、反復して繰り返され、現在主義になり (Deneen 2018, p.73, 角沢 2019, p.97)、人間の歴史や経験は論理的には無視される。現代の主流派新古典派経済学がそうである。だから、新古典派は、場所、時間、あるいは、地理的条件、歴史的条件的関係が無視されて適用される。発展途上国としての明治日本も、高度成長の戦後日本も、1980年代以降の中国経済も旧中国経済にも適用される。

ホッブスとロックは、人が社会契約を結ぶのは、生き残るためではなく、自由を確実に行使するためである。ロックによれば、自由とは、欲求を満たす能力であり、それは、国家の助けによって拡大する。法は自立のための規律でなく、個人の自由を拡大する手段である (ロック『統治論』)。自由の理想は、強い国家の力を利用しなければ実現できない、自由の拡大が法によって保障されるなら、現実には、自由の理想が、国家を作りだしていくというその逆も真となる。それ故、自由を拡大しようとすればするほど、国家と法の力を借りなければならない。

国家は、自然的自由を制約している外部制約として働くが、商業活動の場合、自律した個人が業績を上げる条件を作る。商業は、物質の流通量を増やし、今ある欲望より解放し、人が自覚しなかった新しい欲望を作り出す。国家は、商業の、特に貿易の範囲と生産量、mobility を拡大する役割を持っている。その拡大に必要な非人格的な市場とインフラストラクチャの拡張は、ハイエクが言うように、「自生的秩序」から生じるのでない。このような国家機構の拡大は、非協力的、そして反抗的な成員の服従を引きださなければならない。商業の活動は、伝統的な絆や人間関係のために身動きできなくなっている個人を開放することでもある。

「服従」とか「忠誠」という徳性なしに、人間の社会や組織を維持し継続し発展させていくことはできない。「服従」とか「忠誠」をマイナス要因とみなすのは誤りである。「服従」とか「忠誠」がなければ、組織とか社会そして共同体は機能しない。忠誠とか服従とかは、一定の上下関係のヒエラルキーを前提している。人々が、組織や社会に対して服従しなくなる状況があるが、それはどのような条件で発生するのか。

ミルの『代議政治論』によると、「まったく自分だけで生活しているような野蛮な独立状態にある人人は、服従することを学ぶまでは、文明上のどんな進歩もすることはできない。したがって、このような種類の人々の上に成立する政府の不可欠な徳性は、服従を受けるということである。このようなことをなしうるには、政府の構造はほとんど、または、全国的に専制的なものではないなければならない」(関嘉彦責任編集『ベンサム, J.S. ミル』世界の名著49, 中央公論社, p.380)。「また、勤勉な生活の端緒を与え、また勤勉な生活を社会の大多数の人々の唯一の仕事として強制することによって……」(同上, pp.380-81)。

古典的リベラリズムの継承者と支持者の特徴は、今日でいう「保守派」は、一方で、伝統的価値観を大事にするといいつながら、他方で、異口同音にグローバルな自由市場を支持しており、伝

統的価値は大切であるというのは、口先だけになる。

個人主義をベースにした「社会契約」というような観念は、日本人にも中国人にも馴染まない。このような観念を、政治にもち込んでも機能しないし、失敗する。「社会契約」をキャッチ・フレーズにしたリベラル派の首相が日本にいたが、見事に失敗した。

価値観 (view of value) とは、個人並びに国民、国家が、最も大切であると考えたもの、あるいは、最も求めているものである。そして、その感情的・情緒的な次元とともに、何のために、最も大切であり、求めるものであるということが斯く斯くゆえにと知的に論理的に説明されるべきものである。後者の要素を欠くものは、価値観ということに半分しか説明していないことになる。米中冷戦で、米国と中国の価値観が異なるといわれる。特に米国政府から強く主張されている。米国の価値観は言うまでもなくリベラリズムである。中国の価値観は、共産主義である。本稿でも議論されているようにリベラリズムについては、歴史的にその価値について「腐るほど」議論されてきている。だが、旧ソ連の普遍的価値とされた共産主義の崩壊後、その価値についての積極的意味は世界的に消滅した。が、中国は、憲法にマルクス・レーニン主義が標榜されている。公式上、中国共産主義の価値観と現実との間にあるあまりにも大きな乖離について、世界の尊敬される人々に対して、それが普遍的価値を持っているのだという知的体系的な説明がなされていない。明治日本の富国強兵のように (経済発展論 小野 2018, 2019 の研究対象になる富国の追求は正しかったが、国力に合わない過度の強兵は明らかな間違いであった)、中国は富国強兵政策を追求しているが、富国は承肯されるとして、中国では、「月収1千元 (約1万5千円) の国民がまだ6億人いる」(李克強首相, 2020年5月の会見, 朝日新聞 2020年10月25日) にもかかわらず、何故、軍拡路線に邁進しているのか理解に苦しむ。経世済民の観点から、この6億人の生活を改善するのが軍拡より大切なはずだ。この点について、世界の人々が腑に落ちるその根拠を明確にすべきである。一人あたりのGDPが韓国、イタリー水準になるために、国民の生活改善策の一つのkeyは農産物価格を引き上げ、所謂「農業・農村・農民の三農問題」を解決することであろう。

デニーンは、リベラルな秩序は、国家の細部にまで及ぶ介入によって誕生したのである、エリートたちが、市場を宗教的文化的背景から切り離し、共同体と慣習を破壊し消滅させた、モラルに沿って理解されていた経済的仕組みがいかにして切り離されたのかを説明したカール・ポランニー『大転換』(1944)の分析を紹介する。

功利的個人主義の観点から、労働、土地、資本の生産の三要素は無差別に取り扱われる。その観点からは、本来、市場にゆだねるべきでない生産要素の労働、土地 (天然資源) を価格形成メカニズムに無差別に任せ、人間と自然を同列にみなす考え方に大転換したことが、ポランニーがいう大転換の意味であった。ポランニーでは、市場メカニズムに任せられるのは、労働や天然資源をインプットして生み出された生産物価格のみが市場メカニズムにおいて決定される。アウトプットの生産過程に何らかの生産要素インプットが必要で価格づけされるから、それらは疑似商品とみなされる。なお、ポランニーは、貨幣・信用市場は、市場メカニズムに任せられるべきでないという。

『大転換』では、社会主義をキリスト教的伝統 (人格関係としての共同体の希求) の継続と民主主義 (産業社会の民主化) の要請という論点を結びつけた (若森みどり『Karl Polanyi』NTT出版, 2002年, p.170)。

1-3. 革新的リベラリズムの哲学的根源

デニーンによれば、革新的自由主義は以下のように説明される。

ジョン・デューイは、『古い個人主義と新しい個人主義』において、アメリカ人の個人主義を否定し、個人は「社会全体」の一部であり、そこから離れて個人が存在しない、という実証済みの真実を認めざるべきであると訴えた。

新しいリベラリズムが、人間の自己変革能力を開花させるためには、哲学と社会に敏感な感受性を持つ、デューイのような思想家の後押しが必要であった。

革新的リベラリズムによれば、古典的リベラリズムを乗り越えて初めて真のリベラリズムが出現する。

革新的リベラリストと古典的リベラリスとの違いは、個人を解放する理想的な筋道は何かということであった。

保守的リベラリストは、国家の拡大に対して執念深い敵意を示すが、共同体生活では市場の役割を制限するかもしれない。地域的な伝統にも、伝統的規範にも打ち勝つ手立てとして、国内外の市場の確保に向けている。

革新的リベラリストは、国家は個人の自由の究極的な擁護者であるとする。だが、風俗習慣、家族の定義などは、国家の干渉を抑えるべきであると考えている。

リベラリズムの理論と実践には、個人主義をもたらす国家の突出した役割がある。しがらみから離脱した個人が、結局は、国家を強化する。これは、「リベラリズムの観点からすれば善循環なのだが、人間の繁栄の見地に立つと、リベラリズムの深奥にある病弊の源でもある」(角訳, p. 80.)

ハンナ・アーレント『全体主義の起源』、ローバート・ニスベットの『共同体の探求』、エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』(1952)は、近代の全体主義がどうして発生するのかを論じた。デニーンは、それを、以下のように要約した (Deneen 2018, p. 59, 角訳 2019, p. 81)。

近代の全体主義の大きな特徴は、不満を抱いた人々の孤独感と疎外感をいやす対象として存在感を増し、権力を握るようになった。地域的な組織への所属意識や人付き合いが希薄になった結果、生じた隙間を埋めようとする人々は、遠方の抽象的な国家と完全に一体化したいという熱狂的に望む傾向がある。ファシズムが消滅し、共産主義の権威が失墜した後でも、ニスベットの『共同体の探求』の全体主義の分析は、その意義を失っていない、とデニーン述べる (第2章注)。ニスベットによると全体主義は、人々が、社会的アソシエーションから切り離されたとき生じるという (Robert Nisbet 1953, Reprinted 2019, p. 220 邦訳 1986, p. 237)。

知る人は知るのであるが、左派とか右派とかの政治上の区別と名称は、フランス革命以来、フランス国民議会では、革命派が左に、王党派が右に分かれて座ったことに由来する。左派の特徴は、変化を好むこと、自由と平等への傾斜、進歩と未来への志向であり、右派の特徴は、秩序と伝統、ヒエラルキー、過去の価値観を大事にするという点である。「この基本的な区別は……人間に基本的な気質を表すと同時に、互いに相いれないものを補完しあう、政治的選択肢としての二つの世界観をうまく表現している (Deneen 2018, p. 43, 角訳 2019, p. 63)。「現代生活はこの基本区分を避けて通れないといって過言でない」(Deneen 2018, p. 43, 角訳 2019, p. 63)。人は、同じ政

治的見解を持つ相手とは、外国人であっても、異なる宗教であっても親近感を持ちやすい。家族内や近親関係での中で政治的見解が異なればどうなるのか。

現代生活では、このリベラリズムの二つの基本的区別は避けて通れない。この区分は、表面上形として敵同士の戦いに見えるが、思っているほど大したことでなく、結局は、「深奥の協力関係を覆い隠しているのである」（Deneen 2018, p. 45, 角訳 2019, p. 65）。アメリカでは、保守派は、自由で規制を受けない市場の保護によって、個人の自由と平等の機会をもたらすプロジェクトであり、他方、リベラルとみなされる派や人びとは、中央政府の規制権限と司法権に頼り、経済的社会的平等の拡大を保障しようとする、両派とも個人の自由の擁護者で、この個人の自由を競わしている古典的言説は、「古典的リベラリストであるジョン・ロックなどのなどの著述家と合衆国建国の父であり、その宿敵である国家主義の「革新的」リベラリストに感化したのは、ジョン・スチュアート・ミルやジョン・デューイといった人物である」（Deneen 2018, p. 45, 角訳 2019, p. 65）。この二つの世界観は真逆で受け入れられないものとみなされている。

リベラリズムは、古典的リベラリズム（Classical liberalism）であろうと、革新的リベラリズム（Progressive liberalism）であろうと、いずれも、場所や伝統、文化、さらに自分で選択していない人間関係といった制限から、個人を解放することをリベラリズムの進歩の基礎としている。どちらも伝統も手段について食い違いがあるにも関わらず、リベラリズムとして認められているのは、根源的に、個人の解放と自然の制約からの解放である（Deneen 2018, p. 47, 角訳 2019, p. 67）。

2. 西欧の発明としての近代（Modernity as a Western Invention）： 近代（Modernity）の意味を考える

「近代」とは、端的に述べれば、人間のトータルな自我（The Self）の発見とその対象化とその細分化である。ここから、効率化と人間の自己疎外が同時に開始される。近代と「大きな物語」を否認するポスト・モダンの区別など存在しない。

人びとが、「近代」という時代で連想する定型は、自由民主主義、資本主義経済、合理的技術である。これらの制度や標準タイプは、西欧の複雑な特殊な長期の歴史的に形成され、発展した産物であり、ギリシャ、ローマ、ヘブライの感覚と、さらに、アメリカ大陸に移植され、いくつもの新しい組み合わせさが追加されることによって形成された。中国の近代化を考察する際、このことを忘れてはならない（David L. Hall and Roger T. Ames (1999) *The Democracy of the Dead*, Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China, Open Court Chicago and Lasalle Illinois p. 65）。中国だけでなく、日本や東アジアを含む非西欧圏の近代化を検討する場合、忘れてはならない。

近代とは何かについて各種の解釈が与えられている。

近代化＝西洋化であるのかどうかということである。近代化と西洋化は異なるという見解が多いが、後進国における近代化とは西洋化と等値である。

この問いに答えるために、近代化（modernization）と近代（modernity）の間の関係を明確にすることである。

Hall and Ames 1999 によると、近代は、明確な定義をあたえるには極めてあいまいな言葉で、一つの概念でなく、それに一貫性をあたえようとすれば、何らかの決定的要素を省略しなければならず、時々、矛盾する要素が重なり合う概念のクラスター (conceptual cluster) である。この意味で、いろいろの解釈ができる。政治的、経済的、技術的至上命題 (imperatives) に従って、制度や社会を形成するものとしての「近代化」はそれらの曖昧性の中から一つを精選する。これらは、価値や態度に重要な影響をあたえる。ある意味において、近代化は、近代の衝撃 (the modern impulse) の一定の側面を制度化する過程である (p.66)。

近代化とは、要するに、合理的技術の採用と推進、そして政治の領域では、「権利を基礎にした民主主義」 (right-based democracy) そして経済の領域では、自由企業資本主義 (free enterprise capitalism) を促進する過程によって特徴づけられる。

ある精選された合理的目標が設定されなければ、近代化は、本質的に制御することのできない魂なき人間の自己増殖過程であるように見える。近代の受入国に自覚的な思想が欠落しているとき、近代の負の側面が導入されることになる。近代化の長期の結果は、目標を追求している文化が成員にとっての長期の結果で評価される。

発展途上国の近代化の複雑な過程において近代のどのような側面が移植されるのか。

それは、上述したように、政治上で、「権利を基礎とした民主主義」で、思想と行動の次元では個人の自律性である。資本主義は homo economicus の vision を促進する。社会は、個人の観点から定義される。個人の自律性という価値が経済競争の必要性を促し賛美される。このような競争は共同体的システムの基礎を掘り崩す (p.67)。

この根本的に破産している個人主義イデオロギーから離脱した、もう一つの代替的な人間モデルである儒教モデルを提供することができる (Rosemont JR. 2015, p. 72)。建設されつつあるこの儒教モデルは workable なものでなければならぬ。勿論、儒教モデル以外のモデルを提出することは可能である²⁾。

Max Weber は、近代の真の贈り物 (The true gift of modernity) は、自由 (freedom) であるという。カントでは、自律的意志は合理的原理に従属する。Kant, Hegel など、ドイツの思想家たちは、初めから、Universal Mind の提案者でなく、Graeco-Hebraic-Roman Mind に対する最も敏感に反応する後継者であった (Hall and Ames 1999, p.70)。Hall and Ames (1999 p.70)。Hall and Ames は、Kant も Hegel も、本質的に文化哲学者 (a philosopher of culture) であって、近代という時代に、文化的自意識 (cultural self-consciousness) の表現に優れたといえない例を与えた (p.70) と興味ある指摘をしている。

近代の経済的解釈の最も影響力ある理解は John Lock (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Karl Marx (1813-1883) の遺産の中に見出される。これらの思想家において、政治領域における近代の理解は、経済学の領域からきている (p.72)。

Lock の財産 (property) に対する理解は、自我 (one's self) を財産所有 (ownership) に基づいてモデル化したものであり、近代の一貫したテーマ、すなわち、自己対象化 (self-objectification) についての新しい variation を繰り返し語ったものである。この解釈は、David Hume と Adam Smith によって一層細かく論じられた。Hume は、本質的に、個人の心理 (individual psychology)

と個人財産（personal property）の間の直接の関係についてのロックの直接の前提から始めた。自尊心と嫉妬、愛と憎しみの感情は、財産所有の有無によって刺激される。所有、あるいは所有の失敗は、愛と憎しみの対象であり、究極的には、自尊心と嫉妬の形をとる。人間の感情は、自我対象化の影響であり結果である。財産の所有のシステムの安定性を保証する法的制度的構造は、契約を通じて自我を細分化する（p.75）。

Adam Smithには、貧者は彼らの技量の強さと不器用さに依存しているという指摘があるという。彼の分業の理論は自我を一層細分化する。経済学における私利と競争の導入は財産と生産手段の所有を支持する状況に導く。そして私利と競争そして分業と競争が労働者階級や諸階級を調整する機能に転換する。

Karl Marxは、近代の経済的脈絡に関して最後のvariationを提供した。マルクスは、Lock-Hume-Smithに代わる解釈を提供することを試みた。マルクスが重要性を置いた中心の議論は財産（property）と自我（selfhood）の関係であった。マルクスにとって、財産を通じた自我の対象化とは、人が自分自身を見知らぬ（strange）そして非人情（inhuman）な人物に仕立てる疎外の過程（a process of alienation）である。にもかかわらず、自我の創出において財産の効率是否定されていない（p.73）。

3. 儒教民主主義（Confucian Democracy）は自由民主主義の欠陥を超克する

資本主義秩序は、超資本主義的素材で作られた装置に基礎を置くのみならず、その活力を引き出しておきながら、反面これを破壊して行く……資本主義秩序は、何故超資本主義的勢力や超合理的忠誠によって擁護されることを必要とするのか。

—シュンペーター著中山伊知郎・東畑精一訳『資本主義・社会主義・民主主義 上巻』p. 285, p. 251—

資本主義過程は、単なる株の持分に工場の壁や機械の代理をさせることによって、財産の観念から、生命を奪い去る……。物質的実体を失い機能を失った不在所有者が、かつて生き生き感じられた財産所有者のように、道徳的な忠誠を痛感せしめるようなことはない。真に道徳的忠誠を守ろうとして立ち上がるものは、誰一人として一大企業領域の内外を問わず、いなくなるであろう。

—シュンペーター著中山伊知郎・東畑精一訳『資本主義・社会主義・民主主義 上巻』p. 249—

3-1. 自由民主主義（Liberal Democracy）

自由民主主義は、発生源が異なる自由主義と民主主義が結合した政治レジームである。なぜ、民主主義は自由主義と結びついたのか。特に西欧において、自由民主主義以上に、政治レジームとして最良のものはないと考えられ、この制度に基本的に疑いを抱かなかつた。そして、それが、非西欧圏にも伝播し、普及している。だが、自由民主主義は、失敗し、機能不全に陥りつつある。21世紀、自由民主主義は生き残ることができるのか。もし生き残れないとすれば、代替すべき政

3) 治制度として、一党独裁の全体主義や権威主義以外の、自由民主主義より優れた品位があり威厳のある政治システムを創ることである。21世紀、どこかの国がその政治レジームを創り、世界秩序の牽引力になることが可能なのか。

リベラリズムは民主主義に対する唯一の道なのか (Brooke K. Ackerly 2005) Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Political Theory, Vo. 3, No. 4, August, pp. 547-576。

21世紀という時代に、民主主義の儒教版は、家族や共同体の生活を再考し、拡張することによって “truly robust democracy” を約束するかもしれない (Ames 2011, p. 268)。

自由民主主義についてはこれまでに国内外で議論されてきており、それに関する文献は、「無数」にあるとあっていいであろう。

民主主義とは、定期的な自由、公平な選挙を通じて政治的公職の充填のための手続きである。このような選挙は、言論、集会、そして報道の自由があるなら可能になる、そして、現職に反対する候補者と政党は恐れなしに現職を批判することができる。この定義は、大抵の国際的権利の文書によって与えられている。これはおそらく論争にならない定義である (Article 25 of the International Covenant on Civil and Political Rights) と (Daniel A. Bell 2006, pp. 185-186)。

自由や自律のようなタームは自由主義の議論の中心である。

自由民主主義では、人びとが、個人の自由と自律の存在は、社会で発生する暴力的犯罪などの悪徳のコストと経済的不平等を受け入れる代償であることを想定している (Hall and Ames, Democracy of the Dead, 1999, pp. 230-231)。換言すれば、個人の自律と個人の自由を保持するためには、その代償として社会の悪徳と経済的不平等を受け入れなければならない。

個人主権 (individual sovereignty) を核とする個人主義の理想では、モラルは正統的な地位が与えられていなかった (Delaney, G. F. ed. 1994, pp. 27-30)。

Right-bearing liberalism (権利を支柱とするリベラリズム) は、個人は根本的な社会単位であり、そこから社会と国家が形成される、ということ想定している。この個人は、社会に入る前から、基本的権利の担い手である。個人主権 (individual sovereignty) である。原自我の理解から国家の土台を説明する heuristic な工夫として「社会契約」(social contract) の必然性が出てくる。

「権利を支えとする個人」における権利をどのように理解するのか。

権利は、政治的関心に限られる問題でなく、文化の影響が大きい。権利と文化は相互に関係しあっているだけでなく、政治は文化に対して後部座席のような位置にある。政治は文化問題を包摂することにほとんど成功しなかった。多分、文化は政治が形成される一般的なカテゴリーとして取りあつかわれて来たのかもしれない (Hall & Ames 1999, p. 109)。

権利の位置は、民主主義に関して、共同体理論とリベラル理論の間の論争になった。問題は、権利が客観的に根拠づけられるかどうかである。自然権 (natural right) が存在するのかどうか。権利は、単に、共同体に起こりうる特殊な形態の産物なのか。

3-2. 共同体論の民主主義 (Communitarian Democracy)

社会的調和を目標にする儒教は、多数に対する個人を保護する人権の vision が容易に見られない。

ところが、現代の共同体論者 Communitarian は、特に、社会関係から抽象的に定義された個

人という思想を拒否するも、自発的個人や民主主義権利は認めている。

Right-based democracy の根本的問題は、共同体から個人の疎外を防ぐメカニズムをほとんど持たないことである。共同体論者はこの解決を試みる。

中国では、権利という conception は道徳原理から導出されない。中国人は、伝統的に、権利は社会によって与えられたという考えを所有している。これらの権利は個人と社会全体の調和にとって大切であるということは教育の類を通じて、個人に注意喚起する。

Hall and Ames (1999) 議論は、Communitarian と民主主義の間の関係の文脈は、その要旨は、以上のごとき見える。

3-3. John Dewey の民主主義

アメリカにおいて、哲学における Pragmatist John Dewey (Misak 2013 (加藤隆文訳 2019年) の復権である。John Dewey は、前述したデニーンもそうであったが、一般には、アメリカにおけるリベラリズムの先駆者とみなされているが、コミュニタリアニズムと公共哲学の先駆者であった (小林正弥 2010『サンデルの政治哲学』 pp. 308-311)。

Hall and Ames (1999) で Dewey の “Communitarian vision” を取り上げる。ここ 3-3 の議論は、この第 6 章に大きく依拠し負っている。

Hall and Ames は、Dewey の “Communitarian vision” を取り上げた理由を挙げている。それは、

第一に、現代の共同体主義者の洞察力は、John Dewey のそれと同じように深遠である。第二に、最近の共同体主義者の議論は less constructive あり、一連の liberal, right-based democracy の過度な行き過ぎに対して攻撃している。Dewey の思想は、哲学理論の方法では、弁証法的でないけれど、斬新で建設的提案を提供している。第三に、Dewey の思考を精選する明確な歴史的理路が存在する。彼の思想は、中国と西欧の民主主義の発展を比較する手段を提供する。デューイは、1919年の五四運動の時に中国を訪問し、講義した最初の西欧近代の知識人の一人であった。⁴⁾ 彼は中国の社会と教育制度に劇的な影響をあたえた。

デューイの民主主義の特徴は、以下のようなものである (pp. 139-140)。

民主的な共同体では、習慣、慣習、そして伝統は知性の運用のための本質的な土台である。伝統はある側面では変えなければならない。伝統における知的変化は革命より進化である。法の罰則の推進とモラルの影響力に敏感になることの間にはバランスを維持することは民主的共同体の発展に決定的である。この意味で、民主主義とは、諸階層にとっては、死者 (the dead) の民主主義である (オークショット)。

デューイは、彼の民主主義と Rights-based liberal democracy の間の関係について明確な区別を持っていた。

第一に、デューイの思想は自由民主主義の基礎になっている社会から分離した個人を避けている。

第二に、個人の本質的な所有としての人権の観念に対して、社会の一部分としての権利に代替している。

第三に、Rights-based liberalism は、社会と政治共同体の第一次的決定的因子としての雇用の

資本主義経済のモデルを継承している。デューイはこのような経済システムは民主主義の共同体的形態にとって有害であるとみなす。ここから、デニーンのように、デューイを革新的リベラリストという位置づけが出てくるのであろう。

第四に、Rights-based liberalism は、道徳的に中立的である規制機関としての政府に依存しているが、民主社会のねらいは、「共通善」を促進し、維持すべきである。

最後に、Rights-based liberalism は、社会調和を維持する手段としてモラルの勧告より法律的権威を促進する。デューイ民主主義理論はその逆である。法よりモラルを重視する。

3-4. 儒教民主主義 (Confucian Democracy)

初めに、儒教民主主義に関して何らかのイメージを与えるために、次のような文献を挙げておこう。

- * 将慶 Jiang Qing (2003) 《政治儒学 当代儒学的転向, 特質 与 発展》北京, 三聯書店。
- * Sor-Hoon Tan (2004) Confucian Democracy A Deweyan Reconstruction, State University of New York Press.
- * Bell A. Bell (2008) China New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society, Princeton University Press.
- * Roger T. Ames (2008) Chapter 12 Tang Junyi (唐君毅) And Very “Idea” of Confucian Democracy, in Sor-hon Tan/John Whalen-Bridge, eds. Democracy as Culture, Deweyan Pragmatism in a Globalizing World, State University of New York Press.
- * Fred Dallmayr and Zhao Tingyang eds. (2012) Contemporary Chinese Political Thought, Debates and Perspectives, University Press of Kentucky.
- * Jiang Qing 将慶 (2013) A Confucian Constitutional Order How China’s Ancient Past Can Shape Its Political Future, Translated by Edmund Ryden, Edited by Daniel A. Bell and Ruiping Fan, Princeton University Press.
- * Sungmoon Kim (2014) Confucian Democracy in East Asia, Theory and Practice, Cambridge University Press.

日本で初めてというより、世界で初めて、「儒教民主主義」という言葉を使ったのは、松浦玲『横井小楠〈増補版〉：儒学的正義とは何か』(2000)である。曰く。横井小楠の『学校問答書』(1852)は、「武によって国を起す」のを排して、“儒教民主主義”で政治を正そうとしている」(p.131)と。幕末期の最高の思想家、横井小楠については、小野進(2017)「横井小楠の道徳哲学からモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ：道徳哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」で論じた。

儒教民主主義論は、21世紀の時代に合うように改作する必要があるにもかかわらず、儒教は偉大な思想として肯定的に前提している。ここでは、儒学とは、古典儒学の孔子・孟子、荀子などから、朱子学・宋学 (Neo-Confucianism) を経て、新儒教 (New Confucianism) のみならず、日本儒学 (特に横井小楠、中江兆民など) と朝鮮儒学をも含む。

儒教民主主義は、民主主義と儒教の価値とを結びつけることである (Joseph Chan 2014 の

Chapter 4を見よ)。

儒教民主主義を否定する想定される根拠は、次の二つであるように見える。一つは儒教の Hierachy 思想で、もう一つは、儒教が自由民主主義の必要条件である自由な自律の仮定 (the assumption that liberal autonomy is a necessary condition for democracy) を拒否していることである (Sor-hoon Tan/John Whalen-Bridge, eds. 2008)。

従来、普通、儒学の欠陥として、儒教の Hierachy (上下の階層関係) の思想の肯定が挙げられる。儒教は、普遍の世界秩序の内部で、権威と Hierachy, 地位の必要性を認識している。ここから、儒教はエリート主義であると非難されてきた。勿論、エリート主義は拒否されるべきであるが、同時に、エリート自体の存在を否定するのは誤謬である。儒学の存在論では、社会に対して何らかの Role ethics を果していないエリートはエリートでない。王様であっても、覇道を行っている王様は王様でない。ただ、制度として王様として存在しているだけで、Role Ethics としての王道を實踐していない王様はたとえ制度的事実として存在していたとしても王様でない。

それでは、儒学は、何故、Hierachy や権威や地位を肯定するのか。如何なる社会も調和と秩序が不可欠である。儒教では、それは、社会における調和 (harmony) を達成するための必要性とみなされ、調和を実現すること自体を一つの価値 (a value) にしているからである (Sor-Hoon Tan 2004, p.98)。Hierachy が社会を調和させる安全弁になっているとみなすことができる。

儒教の人々の間の相互依存や相互扶助の関係の理解抜きに、儒教を単に上位者と下位者の Hierachy と単純に理解するのは誤りである。儒教には、垂直性の側面 (君臣の階層性) と水平性の側面 (仁と義) という二つの内在するベクトルが外部拡大の運動になる、社会学者たちは、中国哲学の複雑な論理構造を理解せず、西洋の「科学的」物差しで処理してしまっている (小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』 pp.116-118, pp.47-48)。

儒教は、共同体を機能不全と解体に導くリベラリズムの個人の自律性仮定に同意しない。自由で自律した個人の存在が経済を發展させたのではない。それは、逆に、社会に分裂と経済格差を生みだし、経済全体を衰退させていく資本主義イデオロギーである。個人の自立性仮定を否定する根拠は、シュンペターと Nisbet 1953, Reprinted 2019 (安江、樋口、小林邦訳 1986年) によって与えられている。Nisbet と Schumpeter の議論は、儒教の自律性否定の正の意義を再考させられる。シュンペター『資本主義、社会主義、民主主義』で経済發展が個人の自律性によって支えられたものでないことを議論しているが、ここでは、長くなるが、ニスベットの引用によって示しておこう。

ニスベットの曰く。

- ① 「経済上の自由もまた単独の個人に支えられるようになったことは、決してない。しかし、19世紀初頭の経済發展に伴う重大問題には、特定の硬直した社会構造の存続をその原因とするものもあったので、経済に関する全イデオロギーは、18世紀における原子論的な人間観としておこった。古典派経済学者が心に描いた社会は、当然、社会的にも文化的にも解放され、それぞれ自由に、自分の本性に埋め込まれた本能に反応する諸個人の集合であった。経済の自由は、経済の均衡をもたらしたのと同じ状態、即ち自律的かつ分離した個人の集団、種類を問わず最低限の社会的拘束、自由な市場の自動的な試みへの信頼などの結果であろうと、彼ら古典派経済学者たちは明言した。

しかし、ここにも、社会における人間の社会的メンバーシップや、そのメンバーシップに依存する人間の動機を認めようとしない、合理主義者の犯した典型的な誤ちがある」。

- ② 「いわゆる自由市場が、合理主義者の想像の中にしか存在しなかった、というのも実はもっともである。19世紀の自然な経済秩序と言われるものは、注意して検討すれば、資本主義の本質と何ら関係のない制度の土台、中でもとりわけ家族や地方共同体にみられる抵抗力と、一連の政治的コントロールにすぎないのが分かる。契約の自由、資本の流動性、労働力の移動性、そして工場の全面的な組織化などが、盛んになりえたのも、また、その内部の様相を安定化しえたのも、資本主義以前より存続してきた制度と文化に対して、人々が専ら忠誠を尽くしてきたおかげであった。合理主義者たちの経済の自動調整信仰をよそに、経済的安定の本当の根拠は、本質的には経済的でも何でもない集団やアソシエーションにあったのである」。

一つの経済システムの成功が、純粹に個人主義的な心的誘引とか、合理主義者ほめそやするような、非個人的な関係にかかっていたことはない。実際には非経済過程における親族、宗教、その他の多様な形態の社会的関係によって、アソシエーションや心理的要因は、常に活発化されている」。

- ③ 「人間の制度の存続は、制度が人間の内に創りあげる忠誠心の強さにかかっている。経済的目的を、その目的への忠誠心を育てる、社会的アソシエーション状況から切り離してしまうことは、致命的である。大量生産と大規模な企業もたらすであろう全利点も、もし目的が非個人的で、かつ疎遠で、しかも人間生活に重要なシンボルや関係から分断されていれば、資本主義を救うことはなからう」。
- ④ 「資本主義の象徴性が、その生気を失っていけば、それを維持しようとする人間の願望も失われていく。この象徴性は、人間がこれまで住んできた社会構造に、常にしっかり組み込まれていた。経済的自由への心的誘因は、経済的生産の誘因同様、本能の産物でなく、社会関係とか、実体のある規範や制度といったものの産物である」。
- ⑤ 「経済的自由は、道徳的目的を持つアソシエーションやコミュニティの非個人的な状況から分離できない。忠誠心としての資本主義……」。
- ⑥ 「家族、地域共同体、労働組合、産業共同体などの社会構造を弱体化させることは、一つの文化を一つの原子化された魂である大衆に変えてしまうことに他ならない」。

ニスバットは、資本主義の発展には、多様な形態のなかでの忠誠心の果たす役割を重視している。

欧米世界、特にアメリカにおいて、自由主義 (Right-based liberalism) の行動によっては、社会の秩序と調和は実現されず行き詰っている (ピーター・テミン著 栗林寛幸訳/猪木武徳解説 (2020) 『なぜ中間層は没落したのか アメリカ二重経済のジレンマ』を見よ)。

自由主義は民主主義に対する唯一の道か。自由民主主義は政治レジームの唯一の形態なのか (立憲民主主義や熟議民主主義は、自由民主主義の一つの表現形式に過ぎない)。自由主義は民主主義にとって必要条件か。

Ackerly 2005 Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and

Democracy (Political Theory, Vol. 33, No. 4, pp. 547-576) によると、儒教民主主義は、次のような期待を持つことができる。

- ① すべての人は「仁」を身に着けることができ、政治生活を徳あるものにする。
- ② 政治、社会経済の制度は人間の徳を発展するように機能する。
- ③ 政治批判のための公共空間の存在、そして、個々の指導者の義務と行動そして制度を機能させるための競争 (contest) のための公共空間の存在。

議会制度は民主主義の象徴である。それは西欧の社会と文化に根差している。にもかかわらず、F. A. ハイエク (ノーベル経済学賞) は、議会制度の欠陥を自覚して、議会制度の二院制のうちで、政党や派閥から独立した、選挙によらないで選出された代表から構成される第二立法院を考えていた (F. A. Hayek, "New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas" 1978, The University of Chicago Press)。

さらに、中国の蔣慶『政治儒学』(三聯書店、2003年)⁵⁾における議会の三院制(中島 2011 p. 218によれば蔣慶「王道政治と共和政体—蔣慶先生読「共和三論」致王天成」の中に「議会三院制」の主張がある、と)の提案を紹介しておこう。三院制は『政治儒学』pp. 125-127 で一般的に中国式の合理的な政治秩序の創設を議論している。上述のハイエクの議論と関連して、日本の議会制度改革に参考になるかもしれない。

蔣慶は次のように考えた。民主主義は西欧諸国に深く根づいた制度で、その正統性は歴史的継続性から来ており、それは議会制度によって保障されている。だから、民主主義が将来の中国の政治において制度化されるとすれば、それは究極的には中国に根付いたものでなければならない。それは、西欧と異なる議会制度で保障されていなければならない。

中国の伝統は、主に、二つの主要な自己修養の「心性儒学」と経験的に観察される権力とその構造をとりあげる「政治儒学」に依存している(「政治儒学は主張性悪の儒学」p. 30)。だから、政治制度は、この二つから政治的含意を導出しなければならない。それは王道政治(The Kingly Way of Politics)で、その政治権力は三種類の正統性に依存する。正統性の第一のタイプは「天」(heavenly)で、それは神聖な超越性の源泉から来ている。第二のタイプは「地」(earthly)で、それは歴史的連続性から来ている。第三のタイプは「人」で、人民の政治権力の支持から来ており、それ故、人民は彼らの統治者に従う。正統性の最後のタイプは西欧人が馴染んでいるものである。蔣慶は以下の①「正統性の民主的源泉」は②と③の両院の形態以上に優越性を持つべきでないとし繰り返し警告する(Bell 2008, pp. 179-181)。何故そうなのか。

それで、蔣慶は中国の将来の議会制度として三院制(Tricameral Legislature)を提案する。

- ① 民意を代表する「庶民院」(The People's House)
- ② 歴史の正統性を代表する「国体院」(The House of Cultural Community)
- ③ 儒教価値を代表する「通儒院」(The House of Exemplary Persons)

①は、日本でいえば「衆議院」に対応する。日本の参議院は日本の歴史と文化の正統性を代表するとは到底言えず、衆議院と大差はない。③はイギリスの貴族院に相当するかもしれない(英国の貴族院では質的に高度な審議水準が維持されているといわれている)。蔣の主張の特徴は③にある。「賢人院」(Bell 2008 は通儒院と表現している)の議員になるためには、公式の儒教制

度のみならず、市民社会における儒教組織による推薦と任命によって選出される。「賢人院」の議員は「四書五経」の知識と訓練のテストを受けているのみならず政治的経験に基いて選出される。「賢人院」の議員は基礎経済学の知識、外国語、世界史、国際関係論をマスターしていなければならない。「賢人院」の議員は、優れた人格と個々人はそれなりの経済厚生が維持されていなければならない、世界の厚生に特別の責任を持つ。任期は5年。

議案は三院で通過しなければ実施されないという意味で、三院は平等な権力を持つ。しかしながら、民主主義の多数派は子供、先祖(死者)、将来の世代のような政治権力を行使できない政策に賛成する近視眼的傾向を持つから、「庶民院」の民主主義的正統性は優越されるべきでない。それ故、「賢人院」は、「庶民院」に対して優越し、「庶民院」の決定に対して拒否権を持つ。

- ②の国体院は、仏教、道教、イスラム教、キリスト教を含み孔子の子孫の代表者によって構成される。これによって「国体」の正統性はその歴史的連続性が保障される。

蔣慶のこの提案は、中国の多くの知識人にアナクロニズムとして嘲笑されているようであるが、私は、現代民主主義のポピュリズムなどの欠陥をいやというほど見るにつけ、アナクロニズムだと思えない。むしろ、あえていえば、蔣慶の政治儒学のみならず儒学は Alexis de Tocqueville, David Hume, Edmund Burke, Michael Oakeshott など西欧の保守主義思想の counterpart といえるであろう。この評価は、中国の1919年の五四運動 (The May Fourth Cultural Movement) 以後の中国の知識人に連綿と受け継がれている儒教・儒学に対する負の理解にあると考えている。

54運動は、1919年5月4日、学生と大衆がベルサイユ講和条約の結果に不満を持って起こした反帝国主義運動であり、それは、同時に、それ以前からあった封建的過去から中国を解放するという radical な文化運動という側面を持っていた (Wei Zhang 2010 What Is Enlightenment, Can China Answer Kant's Question, State University of New York Press)。

1919年の五四運動の中国の近代化が成功しなかったその障害は旧式思想の儒教であるというのが、大多数の中国のみならず日本の知識人の通俗観念であろう。

逆に、私は、1919年の五四運動の中国が近代化に成功しなかったのは、wholesale or nothing approach で儒教を全面否定したことであったと思っている。残念なことに、偉大な魯迅もそうであった。

五四運動以後の知識人たちは、〈近代化 versus 遅れた儒教〉あるいは〈社会主義 versus 封建思想儒教〉というスキームで儒教を全面否定した。彼らの欲していたのは、資本主義近代であった。ところが、儒教は倫理生活が経済生活に先行するという原理で、資本主義的近代化に「不適合」であった。経済活動や経済生活の不可欠性を前提とした上で、儒教は倫理生活が経済生活に先行するという意味では、資本主義に適合した功利主義より時代に先んじた思想であった。彼らは孔子思想の先駆性を後進性と錯覚した (Herbert Fingarette 1972 Confucius The Secular as Sacred)。

中国国内の儒教の議論は、1980年代のアカデミック・レヴェルから、近年の民衆レヴェル、そして、現在では、儒教の制度を復活しようとする制度儒教に移ってきているといわれている。こうした環境の中で、知的世界では、蔣慶 (2003)『政治儒学』三聯書店、2003年ともう一つは、

康暁光『仁政：中国政治発展の第三条道路』（八方文化創作室，2005年，シンガポール）が軸になって議論が動いている（中島隆博「国家のレジティマシーと儒教中国」，雑誌『理想』682，2009年所収）。

蔣慶 Jiang Qing (2003)『政治儒学』は絶版であるが古本では入手できる。この本は立命館の図書館になく、他大学を調べたところ、京都大学の文学部しか所蔵していなかった。このことは、蔣慶『政治儒学』に対する関心が、最近は別として『政治儒学』が2003年出版された当時、不思議なことに、日本の中国研究者や政治学・政治哲学固有の専門家の中で如何になかったかを示しているのである。

Jiang Qing の紹介で、Daniel Bell (2008) は、蔣慶理論に対して16ページにわたって興味あるコメントをしている。

Bell (2008, pp.175-191) の蔣慶『政治儒学』へのコメントは、日本の民主主義と政党の正統性を考察にも参考になると思われるので（欧米の民主主義にも）、Bell の蔣慶の面白い点を紹介しておこう。

- ① もし、中国が今後長期的な政治転型を達成しようとすれば、中国はすでに存在する文化資源を利用しなければならない。Bell は蔣のこの見解を共有するといっている (p.175)。
- ② 政治儒学は、中国における最も影響力のある伝統であり、これは中国の将来の社会的政治的改革に具体的な思想を提供する。
- ③ 中国の将来の政治レジームには、長期の安定のために西欧式の自由民主主義とも、現行の政治システムとは異なる別の選択肢が必要である。
- ④ 中国の文化的源泉によって鼓吹された社会的実践と政治制度の具体的思想は儒教の「春秋公羊学」の伝統からから獲得される。
- ⑤ 蔣は、何故「公羊学」を引っ張りだすのか。「公羊学」は反全体主義のメッセージ (anti totalitarian message) を持っているからだ。儒学には、「政治儒学」と人格形成 (self-cultivation) を強調する「心性儒学」が存在する。両者の存在は不可欠であることを前提に、「政治儒学」が中国の政治的社会的制度の改革についての思考の源泉を提供する。「心性儒学」の伝統に鼓吹された現代の学者たちは社会と政治制度を考察する時は、西欧スタイルの自由民主主義モデルの方に目を向ける。しかし、この路線を進めば、中国はその文化の喪失に導き、政治の正統性の危機を解決する助けにならない。それ故、われわれは現在の危機に対処するためには「公羊学」に目を向けるべきである。
- ⑥ 現行の中国の政治システムは長期に安定しない。中国共産党の公式の見解は、中国の現段階は「社会主義の初期の段階」で、将来、法律や政治制度などの上部構造は、経済的土台の変化とともに「社会主義のより高次の優れた段階」に変化するであろう、と。これは言い旧されたマルクス主義的社会主義理論のドグマである。

蔣が中国共産党と異なる点は、マルクス主義のイデオロギーの役割を拒否していることである。なぜなら、マルクス主義は外国のイデオロギーで、長期の政治的正統性を支持できないからである。蔣は、マルクスの理想と儒教の理想（「大同」の思想）と一致するかもしれないが、両者の相違は、正統性の主要な源泉が中国の文化伝統にあるかどうかで、中国には各種の伝統はあるが、「公羊学」の伝統が政治制度を考察する際最も適している、と主張する。

Bell がいうには、中国の政治制度の改革の伝統的源泉は、蔣の言うように一つだけでない、朱子学の朱子は皇帝の徳 (Virtue) だけに依存しない、共同体レベルの社会的政治的制度改革の多くのアイデアを提起し、その実行を試みた、と。朱子のこの指摘は大切だ。徳川日本で名君といわれた大名は朱子学の影響を受けていた。

中国の「新左派」の思想家である Can Yang は、「儒教的社会主義」(Confucian socialism) のアイデアを提起していることを、Bell のコメントで知った。今後、超文化的超歴史的新自由主義を信奉する経済学者たちが儒教に対してどのような態度をとるのか注目したい。

儒教民主主義と自由民主主義の間では、「善」そして、政治的中立性についての考え方が異なる。

儒教民主主義では、人々は、儒教政治の理想は、経世済民であり、人並み以上の才能があり、清廉潔白な統治者を欲している。だが、自由民主主義の下で、そのような政治指導者を選び出すメカニズムは保障されていない。

自由民主主義の下での選挙民は、誤った欲望を抑え、⁶⁾ 修養に努め、高潔な人格、品位、教養を身につけ、社会に対する義務を持つべきである、と想定されていない。

民主主義は現在主義の民意に従って政治を行うという前提に立脚している。そもそも雑多な民意をくみ上げることは不可能である。にもかかわらず、民意の吸い上げができるという想定に立っている。ではあるが、マス・メディアの影響もあって、民意は移ろいやすい。そもそも。日本人は、普通、家族の間で、選挙や政治の話をしないので、政治センスが身につかない。

儒教は、就中、エリート層に経世済民の義務を持つことを要求する。また、経世済民は、西洋式ノーブレス・オブリージュより幅広い概念である。儒教は、指導者とエリートは経世済民のスピリットを持って公共善に奉仕しなければならないと主張する。何故なら、儒教においても、主権は人民にあるからである。唯、儒教では、それを保障する制度と環境が欠落していた儒教民主主義は、政治指導者に人格陶冶を要求し、西欧式民主主義と異なるエートスである。この意味で、儒教民主主義の方が西欧式スタイルの民主主義よりはるかに優れているし、むしろこれらの儒教のよき側面を導入することによって現代民主主義は活性化できる。

儒教民主主義論は、権利の体系から、義務を導出する西欧式民主主義と異なって、義務の体系から、義務と権利の関係を導出し、権利と義務の間の調和を大切にす。そして、権利の視点でなくて義務の視点から、論理的体系的な人権の位置づけが21世紀の大課題になろう。

4. 21世紀の Moral Vision

各学派がばらばらに唱えてよいわけでない。それは一つに統合しなければならないのである……。

一般均衡理論は、17-18世紀のイギリス合理主義の基本的前提に従っており、効用最大化と利潤最大化という原理に従って各経済主体が行動するという仮定に立っている。扱う経済が西側諸国の経済 (特に北ヨーロッパと北アメリカの経済) である限り、この仮定に異議はなかった。しかし、日本を初めとする、アジアの国々やラテンアメリカ諸国は一般均衡分析の対象となる公算は高い。

もしそうなった場合、今日と変わらない仮定の下で理論を展開し続ければ一般均衡理論は、これらの国々で経済分析の手法という役割を果たせなくなるであろうし、また、経済を見る目を育てることができる理論体系としての役割も果たせなくなるであろう。

西欧合理主義とはきわめて異なった哲学（あるいは受動的な原理）を持つ諸国民は、資本主義の運営なり、あるいは資本主義経済と効果的に競争できる高度に生産的な経済の運営なりに、必要とされるノウハウをすでに獲得しているのである。

こういう進展の中で、一般均衡理論が行われなければならないことは、18世紀の西欧合理主義への執着を捨て、普遍化への試みにのりだし……経済システムにふさわしいエートスの検討に入ることである……。

……………

北ヨーロッパ諸国と南ヨーロッパ諸国との相違点も、東洋の国々と西洋の国々との相違点も、それが一番よく現れているのは家族関係であろう……。

—森嶋通夫「21世紀一般均衡の理論」ガルブレイス／フリードマン／森嶋通夫他，鳥居泰彦監修『21世紀の展望 フューチャー オブ エコノミックス』同文書院，1992年所収—

儒教経済学の価値観は儒教民主主義を必要とし、儒教民主主義の価値観は儒教経済学を前提にする。本稿は非西歐式政治学構築の一環として儒教民主主義を取り上げる。非西歐式政治学は、非西歐式社会科学の一部門である。

私は、森嶋通夫先生（『血にコクリコの花咲けば』（1997）、『智にはたらけば角が立つ』（1999）、『終わりよければすべてよし』（2001）の自叙伝3部作、朝日新聞社がある）からの inspiration を受け、30年以上前から、東アジアの経済学者や社会科学者の使命は、東アジアから西歐式経済学・社会科学と異なる非西歐式経済学・社会科学を構築しなければならないと思うようになった。我々が西欧からこれまでの既存の経済学・社会科学を計り知れないほど学んできたのでその受けた学恩は測りしれない。日本を含む非西歐圏の社会科学はそれなしには成り立たなかった。21世紀こそ、その「恩返」をしなければならない。

二種類の基礎理論がある。既知の理論経済学と未知の理論経済学がある。私は、経済学における、理論経済学の domain として、もう一つのタイプの未知の理論経済学である儒教経済学の体系的構築を試みつつある。基礎理論としての理論経済学の存在意義は奈辺にありや。理論経済学は、政治家、企業経営者や官僚、メディアなど現場に接している人々に経済を見る眼を育てる理論体系を提供することである。時代、国、文化が異なるに従って、また、先進国のみならず発展途上国における経験的事実の変化に従って、理論経済学が、体系に取り組み、何が独立変数で、何が従属変数かも変わってくる。理論経済学のスタンダードといえば、ミクロ経済学とマクロ経済学ということが定石であるが、これでは、理論経済学としては、あまりにも狭すぎるし、理論経済学として不十分である。小野進（1992・1995）『近代経済学原理』（東洋経済新報社）は、このような視点で書いたものである。

幸いに、中国人民大学（北京）の雑誌『理論経済学 Economic Theory』（2019.9）は、理論経済学の業績として、私の『立命館経済学』（2018年第67巻第3号，pp.55-110）に書いた論稿「儒教経済学からダロン・アセモグル&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」の中国語訳「儒家経済学的の構築与西方発展論の局限—基於儒家思想对阿西模格魯等著《国家為什麼会失敗》的批判」を掲載した。⁷⁾

儒教経済学の構築という限り、儒学の高水準の知識を必要とする。

日本思想史において儒学の果たした役割と影響は絶大であったにもかかわらず、戦後の日本の思想・知識界は、西欧思想修得が第一で、儒教倫理・思想は古色蒼然とした負のイメージしか持っていない。よくてせいぜい、それは、特殊地域の枠の中に閉じ込められた思想である。まして、普遍倫理とみなすことはとんでもないことである。普遍原理は西欧のものなのである。

本稿は、儒教経済学の理論的体系的定立を試みつつある私にとって、儒教哲学と儒教倫理の学問的知見について以下の魅力ある業績から、この方面の日本の文献から得られない、教えられるところ多い、巨視的でシャープな知的刺激を受けた。

- 1) Henry Rosemont JR And Roger T. Ames (2016)
- 2) Henry Rosemont JR (2015)
- 3) Roger T. Ames (2011)
- 4) Daniel A. Bell (2006)
- 5) David L. Hall & Roger T. Ames (1999)

4-1. Western Concept Cluster の危機と Confucian Concept Cluster の創出

自由 (free), 平等 (equal), 合理的 (rational) な自我 (individual self) が根拠になっている西欧の社会科学・行動科学の危機に直面している (Rosemont Jr. 2015)。

Hobbes, Lock, Kant, Marx, Bentham, Mill から、Rawls や現代の共同体主義者や Feminists まで、すべての西欧の道徳理論と政治理論は、自由な (free) で合理 (rational) で自律的 (autonomous) な個人 (individual) という概念を事実上、土台にしている。現代の共同体主義者は Harvard 大学の哲学者マイケル・サンデルである。

Rosemont Jr 曰く、自由な (free) で合理 (rational) で自律的 (autonomous) な個人 (individual) という概念は、現代の社会科学や行動科学に高度な影響を与えている。Freud, Weber, Milton, Friedman, Rational Choice Theory (合理的選択理論), Niklas Luhmann に及ぶ。ニクラス・ルーマン日本語訳には『権力』勁草書房、『近代の観察』法政大学出版局、そして『制度としての基本権』木鐸社の三冊がある。

Rosemont Jr, また、曰く。自由な (free) で合理 (rational) で自律的 (autonomous) な個人 (individual) という概念に根拠を置く資本主義イデオロギーは、道徳思考に、selfishness (利己主義) と altruism (利他主義) の dichotomy, 政治領域における個人主義と集合主義の間の dichotomy を導く。

Liberty, Rights, Democracy, Justice, Choice, Autonomy, Individual の概念群 Concept Cluster が、Freedom を基礎にして形成されている。これが、Anglo-European の精神的権威の源泉である。それでは、Freedom とはどのようなことで、人間はどこまで自由が許容されるのか。

西欧式個人主義の道徳理論では、徳 virtue が議論されても、個人主義的解釈の virtue-based の理論である。だから、欧米では、徳倫理学という Sub-discipline が繁栄している。

Rosemont Jr. は、個人主義的解釈の Virtue-based の理論をとらないで、儒学の Role ethics-

basedの理論を支持する。儒学は、Role ethics-basedの理論で、Rosemont Jrの第10章 Role Ethics Beyond the Familyでは、それは、家族を超えた、異なった文化圏にも通用すると見なしている。

儒学が、グローバルに精神的権威を持つためには、Spiritual Self-Cultivation beyond The Family でなければならない。

Confucian Concept Clusterの創出では、非西歐式社会科学・経済学の創出を待たなければならないが、たとえば、無常観、道、修身、齐家、治国、平天下や権利に対して「礼」、共産主義社会に対して「大同社会」などの概念群が考えられ、Western Concept Clusterを批判的に摂取しながら、今後体系的定立の中で洗練する必要があるだろう。

4-2. 近代西歐哲学で無視されてきた「家族」familyと家族関係の研究

なぜ、近代哲学に家族と家族関係の研究が欠落していたのか、

家族と家族関係は、西歐の哲学者と神学者によって十分注意が払われず、十分研究されてこなかった。

西歐と中国では、家族史や家族関係は“Strikingly Different”である。近代西歐哲学の「家族」familyという制度の無視は、20世紀の終わり近くまで続いた。なぜか。人間を、基本的に、自由で、合理的な個人ととして取り扱ってきたからである。家族はルーム・メイトのように取り扱われてきた。その他の理由が考えられるけれど、西歐の数多くの偉大な哲学者たち、Descartes, Leibniz, Spinoza, Lock, Berkeley, Hume, Kant, Nietzsche, Schopenhauerなどが独身(bachelor)であったことに注目するのはあながち間違いといえないだろう。彼らは、子供時代の経験を超えた家族の経験を持たなかった。家族は、中国では、西歐より、個人の生活に多くの次元で浸透した。

中国と西歐では、家族の方向付けには鋭い対照が存在している。儒学では、家族関係は複雑で、親子関係、夫婦の関係が、「齐家」Home Governanceの問題として取り上げられる。

儒学倫理は、中国の家族に源泉があるから、儒教倫理は、中国だけ通用するというのが通常理解であろう。ワシントン大学のKazimierz Z. Poznanskiの儒教経済学(小野 2019, p.7, 小野 2018, p.86, 小野 2017, pp.83-84)は、比較経済体制論の立場から中国の家族の経験を反映した儒教倫理は中国の範囲に閉じ込める。

4-3. 21世紀のMoral Vision：近代の危機とその止揚としての儒教倫理

20世紀には、二大 visionであったファシズムと共産主義が失敗し消滅した。残っているリベラリズムだけであるが、デニンが述べているように、「権利を支えにした自由主義」(right-based liberalism)は、成功した故に、行き詰まってしまった。

21世紀は、Right-Bearing Individualismを超克して、Role-Bearing PersonsのMoral Visionを持った世紀にしなければならない。技術が高度化し急速に進歩すればするほどそれに対応した良質なモラルが不可欠になる。

Right-bearing Individualismは、西歐の複雑な特殊な長期にわたり歴史的に形成され発展した産物で、ギリシャ、ローマ、ヘブライのsentimentsとそれがアメリカに移植され、新しい要素

が追加されて形成されたものである。

Confucian role ethics は、古代中国で生まれ、それが、時代とともに、新しい要素が加えられ、朝鮮半島、ヴェトナム、日本、琉球に伝播し移植され、被移植国の感覚に合わせて再解釈され長期にわたって形成された。

Rosemont Jr/Ames (2016, pp.12-13) は、21世紀の Moral Vision として以下の5点を提案している。

第一に、Confucian role ethics は、生き生きとした関係性を優先する。個人の究極性を排除する。個人の分離は抽象的概念である。厳格な自律は、misleading な fiction である。自我が上位関係であるという観念を放棄する。儒教の人間論は、特殊な関係のダイナミックな多様な観念を持つ。

第二に、Agency の概念は行為の主体と行為自体の分離を要求する。Confucian Role Ethics はこの分離を認めない。

「仁」は Confucian Role Ethics の中心の Notion で、二項対立 Agency/Action 分割を認めない。

「仁」は、人間の分析的理解より物語体を要求する。「仁」は抽象的道德原理に結び付いて行動するより、手近にあるモデルでもって自己の行動を関係づけることによって開拓される。

「仁」は、無期限の一般化で、それは、特定の歴史的な完成から免れている。

「仁」は、動名詞の観念で、完全なる「人間になる」'person-ing' を指している。

第三に、Confucian role ethics は、身体 (the body) は、個人の自覚と完全な行為を実現において不可欠なもので劇的な役割を持つ。⁸⁾ 身体は、人間と世界の間での合作の所産である。世界は身体を形付けるだけでなく、身体というセンサーを通じて、我々の経験という世界を構成し、概念化し、理論化する。身体を通じて、我々の祖先や文化が我々の中に生き続ける。身体を無傷に維持しつづけることは、「孝」(family reverence) の教えの第一に大切な事柄である。

第四に、Confucian role ethics では、道徳的想像の過程は、教育された想像である。

第五に、Confucian role ethics は、徳倫理学あるいは何らかの他の倫理学と競合しないが、道徳生活の vision では、theoretical/practical の分割に反対する。

西欧の concept cluster は、我々の行為に対する critical な反省をもたらすので、それらのタームの cluster を評価しなければならないが、同時に、我々は、もっと根源的に、より善き人間 (better people) になるために、文化的英雄の勧告 (exhortations) とモデルによってもっと鼓吹されなければならない。

注

- 1) リベラリズムのイデオロギーとその体制が、うまく機能してきたのは、それが、人間の本性に適合していたからである。Private egoism としての Self-interests (Carl Menger) と Morality という二つ側面を持つのが人間の本性である。欧米諸国のみならず発展途上国も含めて現代世界がうまく機能しないのは Morality が欠落しているからである。
- 2) 例えば、仏教経済学が考えられる。明治大学の教授であった大野信三氏の仏教経済学の先駆的業績がある。全640ページの大著である。大野信三著『佛教社会・経済学説の研究』有斐閣、昭和31年。大野信三は、経済学界の主流から遠くかけ離れた存在の碩学であった。

直近では、アメリカ人の女性経済学者 Clair Brown “Buddhist Economics, An Enlightened Approach to the Dismal Science”, New York・London・Oxford・New Delhi・Sydney, Bloomsbury Press, 2017, pp. 203 を出版している。Brown は、Economics Professor, the University of California, Berkley。2020年に、村瀬哲訳『仏教経済学 暗い学問—経済学—に光明をあてる』（勁草書房）の翻訳が出版されているクレア・ブランの本書は、仏教経済学の前提として、①相互依存性 ②無常観 ③個人への思いやり 三つを挙げている。儒教経済学の観点から見れば、①相互依存性 ③個人への思いやり は、同意することができる共通点である。

*Joel Magnuson (2017) From Greed to Wellbeing, A Buddhist approach to Resolving our economic and financial crises, Bristol UK, Polity Press.

*Chi-hin, Ng, 吳志軒 (2015) Buddhist Perspectives on Economic Growth: A Buddhist-based Sustainable Investment Model within Market Economy, Hong Kong, The University of Hong Kong.

*John F. Tomer (2017) Why Buddhist economics is needed: overcoming large scale bio physical and socio-economic dysfunctions, Real-World Economics Review, Issue No. 82.

『平家物語』は、「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり。沙羅双樹の花の色、盛者必衰の理を表す。おごれる人も久しからず、唯、春の夢のごとし。猛きものついにほろびぬ、偏に風の前の塵に同じ」(序詞)で始まる。無常観は、日本人の琴線に最もピッタリくる死生観であらう。無常観は、日本思想の hard core といえよう。

- 3) Linz (1975) (高橋進監訳 1995年) の政治レジーム論は、その後、Conventional な定義になったと思われる。

Linz では、1)民主主義 (democracy) 2)権威主義 (authoritarianism), 3)全体主義 (totalitarianism) という三種類の政治レジームが分類されている。

3)の全体主義は、以下の四つの要素から成り立っている。a)全体主義のイデオロギーを持っている：ナチズム、スターリン主義、イタリ・ファシズム、日本軍国主義など。b) a)のイデオロギーにもとづいた単一政党、c)秘密警察とマスコミ、軍部、経済を含むすべての組織の独占、d)全体主義権力は、有権者に責任を持たず、個人及びその他の協力者に集中させる。その権力は平和手段によって除去できない、と。

b)の権威主義体制という政治レジームは、1)民主主義の要素と3)全体主義という分離不可能な要素を持った非全体主義のレジームである。この定義にしたがえば、中国は権威主義レジームである。現下の中国は、全体主義の要素が拡大しつつあるというのが世界中の共通認識であらう。

- 4) ジョン・デューイ (John Dewey) はアメリカのプラグマティズム哲学を集大成した哲学者だといわれている。1919年、東京帝国大学は渋沢栄一の資金によってデューイを招聘している。デューイは、同年2月9日横浜に到着、帝国ホテルに一週間滞在した後、あの武士道の著者新渡戸稲造宅に滞在、東大で、「現在の哲学の位置—哲学改造の諸問題」のテーマで八回講演している。講演は失敗だった。日本の知識人の政治への未熟さ、道徳的勇気の欠落に失望して、日本はやがて狂信的ナショナリズムによる軍国主義が台頭するであろうと予測した (佐藤学「公共圏の政治学—兩大戦間のデューイ」『思想』2000, 1, No. 907)。彼の予測は的中した。彼は二か月ほど日本に滞在した後、中国に行き、始めは二か月の滞在予定だったが、中国の民主主義革命に共感して、結局2年間もどまり、中国の民主主義革命をつぶさに体験した。デューイは、中国の民主主義革命に共鳴し賛成であったが、孔家店を打倒せよという式の儒教の全面否定の思想運動に同意しなかった。彼はあらゆる機会を捕まえて、中国の伝統的な価値の無批判的拒否と同様に西欧思想の無批判的導入にたいして中国知識人に警告した。が、当時の革命的雰囲気の中では、マルクス主義の一般的なイデオロギーがデューイの piecemeal の哲学より優勢であったことから、彼らは彼のプラグマティックの改革の主張は受け入れなかった (Daniel A. Bell and Hahm Chaibong, eds. 2003, p. 131)。

伝統的な儒教主義者はデューイを拒否した。なぜなら、彼らはデューイは他の欧米のスポークスマ

ンに過ぎないとみなしたから。また、自由民主主義という資本主義ヴァージョンに熱心な人たちは、彼を anticapitalist および民主主義の共同体的形態を代表するものとみなしていた (p. 132)。

デューイの共同体的観点は、個人の自律性、自由企業資本主義、合理的技術によって駆動される民主主義でなくて、孔子の中心的価値が完全なままで保留される儒教民主主義 (Confucian democracy) であった。デューイは彼の哲学 (プラグマティズム) と孔子の伝統を統合する試みを課題としていた (ditto, p. 132)。

5) 小野進 (2013) の116-121で、蔣慶 (2003) を紹介した。

6) 西原直 (2020) 春秋社を見よ。多々教えられるところあった本である。

「修身」とは、修養のことである。修養とは、努力して、「身を修め、心を養う人格を向上させる」ことである。

Self-cultivation の日本語訳は、普通、「自己陶冶」とされている。が、「自己修養」と訳した方が日本の伝統に馴染むであろう。「修身、齐家、治国、平天下」の「修身」は、修養という concept で、少なくとも明治以来人々の間に定着していた概念である。が、日本では、高度成長の過程でかき消されて、現在では死語になってしまった感がある。それは、「個人の自由」という口実の下で、ここ30年間地下に埋没してしまった。

英語で表現すれば、『大学』の「修身、齐家、治国、平天下」の「修身」は Self-Governance、「齐家」は Home Governance、「治国」は National Governance、「平天下」は World Governance となるであろう。「治国」National Governance は、社会科学として、西欧政治学で取り上げられてきた。

Self-Governance としての「修身」、Home Governance としての「齐家」、World Governance としての「平天下」は、今後、Confucian concept 群の一環として体系的に洗練される必要がある。

経済学、経営学、社会学で、現代企業組織の統治として、米国企業をモデルに、会社の主権は株主にあるとする Corporate Governance (企業統治) という用語は頻繁に使用されている。日本の会社に、アメリカ式企業統治論を適用するのは全くの誤りである。

7) 『立命館経済学』の小野進 2018 が中国・遼寧大学日本研究所『日本研究』(2019/1) に中国語訳が掲載されたが、これが、その後、同じタイトルで、中国人民大学『理論経済学 ECONOMIC THEORY』(2019.9) に転載された。

8) 「心」を基軸として展開する日本的な儒学や思想史における、個人的な修養や社会生活の場面での具体的な「礼」の実践の欠如をはじめとした、「身体」性の次元への顧慮の相対的な少なさは、それ自体、特筆され得るものであり……武道など「身体」への配慮との相違とその棲み分け……」(伊藤貴之 2016, p. 351)

参考文献

- Ackerly Brook A. (2005) Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy, *Political Theory*, Vol. 33, No. 4, pp. 547-576.
- Ames, Roger T. (2011) *Confucian Role Ethics*, A Vocabulary Chinese University Press of Hong Kong.
- Bell 2008 *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Bell, Daniel A. (2006) *Beyond Liberal Democracy Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton University Press.
- Bell and Chaibong, eds. 2003 *Confucianism for the Modern World*, Cambridge University Press.
- Collier, Paul (2018) *The Future of Capitalism*, The Wylie Agency (U. K.) (伊藤真訳『新・資本主義論：「見捨てない社会」を取り戻すために』白水社, 2020年)
- Delaney, G. F. ed. 1994, *The Liberalism-Communitarianism Debates, Liberty and Community Values*, Rowan & Littlefield Publishers.

- Deneen, Patrick J. (2018) *Why Liberalism Failed*, New Haven and London, Yale University Press.
- Hall, David L. and Roger T. Ames (1999) *Democracy of the Dead*, Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court.
- 伊東貴之 (2016) 「心」と「身体」, 「人間の本性」に関する試論—新儒教における哲学的概念の再検討を通じて— 伊東貴之編 『身心/心身』と環境の哲学—東アジアの伝統思想を媒介に考える— 汲古書院
- Jiang Qing (2013) "A Confucian Constitutional Order, How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future" Daniel, Translation by Edmund Ryden, Daniel Bell and Ruiping Fan, eds. Princeton University Press.
- 小林正弥 (2010) 『サンデルの政治哲学』 平凡社
- Linz, Juan (1975) *Totalitarian and Authoritarian Regimes* in Greenstein F. and Polsby, N. eds. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Handbook of Political Science Reading Addison, Wesley (高橋進監訳『全体主義体制と権威主義体制』法律文化社)
- 松永昌三 (2001) 『福沢諭吉と中江兆民』 中公新書
- 松浦玲 (2000) 『横井小楠 (増補版) : 儒学的正義とは何か』 朝日新聞社
- Menger, Carl (1996) *Investigations into the Method of the Social Sciences*, Libertarian Press, Inc. Grove City.
- Misak, Cheryl (2013) *The American Pragmatists*, Oxford University Press (加藤隆文訳『プラグマティズムの歩き方 (上) (下)』勁草書房, 2019年)
- 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
- 野田裕久編 (2010) 『保守主義とは何か』 ナカニシヤ出版
- Nisbet, Robert (1986) *Conservatism: dream and reality*, (富沢克, 谷川昌幸訳『保守主義: 夢と現実』昭和堂, 1990年)
- Nisbet, Robert (1953) *The Quest for Community*, Oxford University Press. A Study in the Ethics of Order and Freedom, 1953, Reprinted 2019, ISI Books, Washington, Delawar (安江, 樋口, 小林訳『共同体の探求 自由と秩序の行方』梓出版社, 1986年)。
- 中江兆民著 桑原武夫・島田虔二訳・校注 (1962, 1987) 『三酔人経綸問答』 岩波書店
- 西平直 (2020) 『修養の思想』 春秋社
- 小倉紀蔵 (2012) 『朱子学化する日本近代』 藤原書店
- 小野進 (2020) 「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—」(『立命館経済学』第69巻, 第1号, pp. 121-153.)
- 小野進著 張安群, 李迪亞訳 (2019) 「儒家経済学的構建と西方発展論の局限—基於儒家思想对阿西莫格鲁等著《国家為什麼会失敗》的批判 (中国人民大学・北京『理論経済学 ECONOMIC THEORY』2019. 9, pp. 88-110)
- 小野進 (2019b) 「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 (2018) 「儒教経済学からダロン・アセモグル&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, pp. 55-110.)
- 小野進 (2017) 「中国経済秩序, 日本経済秩序, そして近代ヨーロッパ的経済秩序の個性の対比—経済学の理論と倫理の統合の方向性を示した柏祐賢『経済秩序個性論—中国経済の研究』(1948年) から学ぶ—」(『立命館経済学』第66巻, 第4号, pp. 18-85.)
- 小野進 (2017) 「横井小楠の道德哲学からモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ: 道德哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」(『立命館経済学』第65巻, 第4号, pp. 118-139.)
- 小野進 (2014) 「儒教資本主義的市場経済 (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.)
- 小野進 (2013) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳(2): 価値前提, 論理, 経済理論の基礎, マクロ経済政策と産業政策」(下)」(『立命館経済学』第61巻, 第6号, pp.100-154.)
- 小野進 (2011) 「儒教の政治哲学における国家と正義 (下)」(『立命館経済学』第59巻, 第6号, pp.460-494.)
- 小野進 (2011) 「儒教の政治哲学における国家と正義 (上)」(『立命館経済学』第59巻, 第5号, pp.45-77.)
- Rosemont Jr, Henry and Roger T. Ames (2016) Confucian Role Ethics, A Moral Vision for 21st Century? V & R unipress National Taiwan University Press.
- 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.
- Sandel, Michael J. (1982) Liberalism and the limits of Justice, Cambridge University Press (菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1992年)
- 蒋慶 (2003) 『政治儒学』(三聯書店, 北京)
- 上山春平 (1966) 第2章 兆民の哲学思想 (桑原武夫編『中江兆民の研究』京都大学人文科学研究所報告, 岩波書店)
- 横井小楠 (1852・嘉永5年) 「学校問答書」佐藤昌介・植手通有・山口宗之編『渡辺崋山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本佐内』日本思想体系55 岩波書店

2020年10月1日