

## 論 説

## 儒教経済学 (Confucian Economics) の方法論的關係主義

## ——〈方法論的個人主義 versus 方法論的集合主義〉を超えて——

小 野 進

もし、(社会科学の) 目的について真正の知識というものがあるなら、その知識はおのずと手段に関するすべての探求を導くであろう

—レオ・シュトラウス著, 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』2013年 p.69—

西洋民主主義は、キリスト教世界と啓蒙主義を母体として発展したものであり、両者との関係においてのみその意味を読み解くことができる。しかしながら、その関係は複雑で多層的で両義的なものである

—ジョン・W・デ・グルーチー著 松谷好明・松谷邦英訳『キリスト教と民主主義』2010年 p.64—

## 目次

## 序

## 1. 相互性 (reciprocity) としての正義

- 1-1 権利と義務の関係: John Rawls versus 儒学
- 1-2 儒学における正義理論の構造
- 1-3 儒教と民主主義の両立性は可能なりや否や
- 1-4 マイケル J. サンドル共同体論に対する儒学からの不満
- 1-5 J. Lock 『統治論』(1698) の社会契約論の破綻
- 1-6 関係性の原則とは何か: 関係性という異次元の論理空間
- 1-7 正義に関する相互性理論と目的理論

## 2. 国家

- 2-1 日本と中国の国家の歴史
  - 2-1-1 前律令国家, 律令国家, 立憲国家
  - 2-1-2 中華帝国の hybrid regime: 法家システムと儒家システムの mixture
- 2-2 儒学に対する二つのアプローチ: 革新主義 versus 保守主義
  - 2-2-1 儒学は政治権力の抑制を如何に説明するのか
  - 2-2-2 近世中国は専制的なデモクラティックな社会であった: 柏祐賢の名著『経済秩序個性論—中国経済の研究』(昭和23 (1948) 年)
- 2-3 儒学では国家をどう説明するのか: 西歐式国家論との対比
  - 2-3-1 国家と経済発展
  - 2-3-2 儒教社会における国家の本質規定
  - 2-3-3 中國国家とヨーロッパ国家の相違

## 2-3-4 〈「天下」equal 国家〉 versus 〈「天下」equal 「帝国」〉

## 3. 倫理と自由

3-1 道徳哲学, モラル・サイエンスとしての経済学

3-2 道徳 (Morality) と倫理 (Ethics)

3-3 儒家が意味する「個人の自由」

3-4 儒学によると小国といえども偉大な文化改革者として大国を同化できる

## 4. 方法論的關係主義の適用による儒教経済学 (Confucian Economics) の展開

## 序

二種類の社会科学がある。解釈的社会科学 (interpretative social science) では、社会現象の理解は、存在し、作動している社会的価値 (social value) の認識に、すなわち、規範システム (the normative system) の認識に依存している。しかし、他は実証主義的なやり方で理解する社会科学の認識で。利益、権力、生産手段、国益に基づく国際関係史のような社会現象は私的公共的価値に依存しないことで客観的になるとする実証主義アプローチの社会科学 (Dyer, Moral Order/World Order, The Role of Normative Theory in the Study of International Relations, 1997, p.24) である。

中国は、1978年の改革開放後40年間驚異的な経済成長を達成したことは Fact である。明治日本の急速な経済成長も Fact であり、第二次世界大戦後の1955年から80年代までの35年間の日本の顕著な劇的な高速成長も、客観的事実である。経済成長の既製の理論による適用と説明があっても、だが、何故高速成長したのかの説得力ある分析もないし、経済学としてその理論的定式化もなされていない。過去のシステムと制度として無視されている高度成長期日本資本主義には、21世紀資本主義に役立つ意味ある部分装置が内蔵されていたように思われる。それができれば、三流国に転落しつつある日本に重要な価値ある教訓が得られるに違いない。

経済学者達は、この厳然たる日本と中国の経済発展の事実と経験の研究から、帰納法を適用したパターン分析<sup>1)</sup>とともにその規範システムとしての価値的評価そして一国をガイドする意味ある理論を引きだしているのか。これは、学者や研究者の私的関心事を超えた社会的公共的な規範的命題であるはずだ。

社会科学の、事実 (fact) と価値 (value) を区別する実証主義は、社会科学者をして順応主義と俗物主義に育てる (レオ・シュトラウス『政治哲学とは何か』昭和堂, 1992年, pp.22-23)。

社会科学は倫理的に中立で、何が善で、何が悪であるかという価値判断は証明できないとすることから社会科学を道徳的に鈍感にさせてしまった。

アイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) は、価値の対立は人間の普遍的な経験で、価値観の究極的な調和という観念は誤っており、合理的な解決はありえないとした (Gray 1996, Isaiah Berlin 河合秀和訳 2009年, vii-viii)。

マックス・ウェーバーも、価値観の対立は解決不能の公理とみなした。人間の力強い信念や気

高い価値は実証できないからであると、そのように考えた。

ウェーバーのこの価値判断の否定の命題は、異なった価値および価値体系の間の対立は人間の理性によって本質的に解決不可能であるという仮定に基づいている。

しかし、このウェーバーの仮説は理論的に証明された仮設でない。証明されていない仮設が何故非常に社会科学の考え方として広く受け入れられているのか。

そして、バーリンのように価値観の対立は、人間の経験の相違とって済ませてよいのか。

本当に、価値観の対立は、理性によって解決不可能なのであるのか。

価値間の対立とか価値判断という場合、ウェーバーが明確にしなかった価値とはどのようなことなのか。価値は、情動 (emotion) と知性 (intelligence) ・悟性あるいは理性 (reason) という二つの要素によって構成されている。人間は、情動と知性・理性によって価値判断を下す。価値観の対立は、情動と理性の対立である。主に、根本的に価値観の対立を解決するのは人間の理性である。何故なら、直観や感情は何らの思惟もできないからである。

したがって、この仮説の証明には、包括的な理性の研究を必要とする。

このような包括的な研究には、近代認識と近代倫理学に大きな影響を及ぼしたカントの『純粋理性批判』『実践理性批判』の内容に匹敵するか、対応するか、それ以上のレベルの研究か、あるいは、古代への回帰と近代性の同時追求というパラドキシカルな次元の異なる研究かもしれない。この研究は、学者に並み並みならない負荷をかけ、非常に困難な研究になる (シュトラウス 1992, p. 25)。しかし、これは現代人が抱えている「自由の煉獄」から抜け出すために是非やらなければならない人類的課題である。

価値観の対立が解決するまで、さしあたって、社会科学・経済学方法において価値前提を明示せよという Gunnar Myrdal (ノーベル経済学賞) の提案は、公平な認識を維持するために、妥当なものである (小野進 2013, pp. 76-87)。

ウェーバーのように、価値判断を追放したらどのような帰結をもたらすのか。価値判断は政治学、社会学、経済学などの正面から入ることが禁じられているから、裏門からこっそり各専門分野に入り、究極的には、社会科学者を墮落と退廃に導く。すべてというつもりはないが、現存の社会諸科学はすでにそのような陥穽に落ちているのでないだろうか。

我々が社会現象に差し向ける問いは、我々の関心の方向ないし、我々の観点に基づいており、この我々の方向と観点は、我々の価値観念に基づいている。しかし、この価値観念は、歴史的に相対的である。したがって、社会科学の実体は根本的に歴史的ということになる。現在流行しているゲームの理論などの行動科学は非歴史的、あるいは現在主義 (presentism) である。社会科学の概念枠組み全体を規定するのは、価値概念と関心の方向である。勿論、準拠枠は文化的状況に従って変化し、一時的で、社会科学も、現在の観点からする社会の理解である。ただ、事実とその原因に関する調査結果も、中立的超歴史的に見えても、その調査結果の意義は価値観念に依存する。

ウェーバーは、彼の理解する「価値」について説明していない (シュトラウス『自然権と歴史』ちくま学芸文庫, 2013年, p. 67)。彼が述べているのは、価値の事実に対する関係に関心であり、価値と事実は異質であり、事実から、事実の価値的性格に関する結論を導くことは出来ない。また、ある事柄の価値や望ましさからその事実的性格を推論することは出来ない。ある一定の社会

的秩序が歴史過程の目標であることを照明したとしても、その秩序の価値や望ましさについて何も言ったことにならない。事後的評価を理解することは、その価値を是認したり、容認したことにならない。両者は全く別の事柄である。事実と価値の絶対的異質性が社会科学に倫理的中立性を必然的要求する、とウェーバーは主張した(シュトラウス 2013, p.67)。

ウェーバーは、社会科学における価値の役割を非常に強調し、社会科学の対象は、「価値への関係」によって構成され、その対象は、「価値への関係」によって、はじめて無限大の事実の大海あるいは泥沼(マドル)の中から浮かび上がってくる、と考えた。「価値への関係」と価値判断との根本的相違を強調するも、社会学者は、「価値への関係」によって構成された対象を評価することはしない、ただ、対象とその原因にまでさかのぼって説明しているに過ぎない。社会科学が関係する、行為する人間の選択の価値の解明は必要であり、その任務は社会哲学である。しかし、その社会哲学も価値問題を決定的に解決できない(シュトラウス 2013, p.68)。ウェーバーの「価値自由」の概念によって、存在と当為の対立、実在と規範・価値の対立は正当化されるようになる。

しかし、シュトラウスは、これに対して、ウェーバーを厳しく批判する。「存在と当為との根本的異質性から、価値評価を行う社会科学の不可能性を推断することは、明らかに妥当でない」(シュトラウス 2013, p.68)。「正、不正、当為、真の価値体系についての真正の知識を、我々が持っている」と仮定しよう。その知識は経験科学から導きだされたものでないのに、すべての経験的社会科学を導くことができ、すべての経験科学の基礎になる。ということは、社会科学である以上実践的価値を持つべきであるからである。社会科学は与えられた目的に対する手段を発見することである。目的と手段は一体であり、目的と手段とは同じ学問の属する。「もし、目的について真正の知識というものがあるなら、その知識はおのずと手段に関するすべての探求を導くであろう」(シュトラウス 2013, p.69)。それ故、ウェーバーのように、「目的についての知識は社会哲学に委ね、手段の探求はそれとは独立の社会科学に任せるといふのには、何の理由もない」(シュトラウス 2013, p.69)。真の目的についての真正の知識に基づいて、社会科学は、これらの目的に適切な手段を求めらるであろう。その政策についての客観的で特殊な価値判断に至るであろう。社会科学は、実際の政策決定者のための単なるデータ提供者というより、むしろ真の政策決定的科学的となるだろう。したがって、ウェーバーが、社会哲学および社会科学の倫理的中立性を主張したのは、彼が存在と当為の根本的対立を信じていたことに本当の理由があるのではなく、当為についての真正の知識などありえないと彼が信じていたからなのである。彼は、人間が、真の価値体系についての、経験的であれ合理的であれ、いかなる科学を持つことを否定したし、また、科学的であれ哲学的であれ、いかなる知識を持つことも認めなかった。ウェーバーにとって、真の価値体系というものとは存在しない、存在するのは同格の諸価値の多様性であって、諸価値の要求は相互に衝突し、その対立は人間の理性によって解決できない。社会科学や社会哲学のなしうることは、そのような対立およびその対立の持つ意味のすべてを明確にすることに尽きるのであって、その解決は各個人の自由で非理性的な決断にゆだねられねばならないのである(シュトラウス 2013, p.70)。

このような価値判断否定のウェーバーの命題は、必然的に、ニヒリズムに行き着く、と、シュトラウスはいう。また、この命題には、西洋文明の二者択一の展望を含んでいる。「精神と見識

を欠く専門家と心情なき享楽家となる以外のすべての人間の可能性の消滅という二者択一である。このような二者択一を述べることは、価値と信念を述べることになり、純歴史的記述が引き受けらるべきでない (シュトラウス 2013, p.81)。

近代科学が求めているような類の知識は、それは人間知の最高の形態であるという信念は、前科学的知識の軽視を含意している。デカルトは、前科学的知識に対して普遍的懐疑を持っていた。

科学的な政治学者は、民主主義と権威主義との区別以上に立ち入らない。彼らは与えられた政治秩序を絶対視することによって、その定義の地平にとどまることによって、所与の政治秩序を絶対化する。科学的アプローチは、往々にして、最も根本的な問題をなおざりにし、一般に認められている意見を無思慮に受け入れるようになりがちである。厳密さを要求されるのに厳密でないのである (ストラウス 1992, p.29)。

近代性の危機について最初に認識したのは、ジャン・ジャック・ルソーであった。ルソーは、近代とを代人の運命を受け入れ、近代性に身をゆだねながら、古代への回帰と同時に近代を推進したといわれている。何故彼はそう考えたのか。

『純粹理性批判』や『実践理性批判』の世界のカントは、デカルトとロックの観念という考えから、プラトンの考えに回帰した。ヘーゲルは反省の哲学からプラトンとアリストテレスの「より高次」へ回帰した。彼らの前近代への回帰は一体何を意味するのか (シュトラウス著石崎嘉彦訳『政治哲学とは何か—レオ・シュトラウスの政治哲学論集—』1992年, p.74)。

それは、近代の欠陥を克服するため、一見近代と無縁に見える古典的思想に回帰し、より高次の脱近代の探求する第一歩であった。社会主義=マルクス主義は、もともと、近代を克服するべきシステムであると想定されたが、不幸にも、現実には、あまりにも無残な失敗であった。

私の儒教経済学は、東洋の古代の思想に回帰し、脱西欧近代の経済学の構築を意図している。

日本や中国などで儒教文化圏は、西欧近代の衝撃を受け、西欧近代を移植し、近代という時代の運命を甘受しなければならなかった。古代思想の価値ある重要な諸要素を捨て去るわけにいかない。

私の儒教経済学は、ルソーやカントが、プラトンやアリストテレスに回帰したように、近代を克服ために非近代思想として、戦後日本の思想・知識・学術界で無視され歪曲されてきた儒教を取り上げる。私見では、ここ30年間の日本の政治・経済・経営など各方面における恐るべき思想の貧困とモラル・バックボーンの喪失は、近世以降の儒教・儒学の喪失、無視と歪曲の帰結にあるとみなしている。日本のこの30年間の停滞は、表向きは米欧式の瑣末な知識は豊富なれどもそれを基礎づけ支え、土台になり、誘導する骨太の倫理と哲学が欠落しているからだ。

マックス・ウェーバーは『儒教と道教』において、儒教を宗教として理解している。本稿では、儒教を倫理として理解している。それ故、儒教が世界に開かれたモードになりうるし、儒教は International Ethics として展開され共有されることが可能になる。

儒教が宗教でない理由は以下の点である。①最高的人格神を持たない、②それは制度化されていない。③教会も牧師も持たない、④日曜礼拝など規則的な礼拝をしない (Hans Küng and Julia Ching 1993, Christianity and Chinese Religions, SCM Press, 森田安一他3名訳『中国宗教とキリスト教の対話』刀水書房, 2005年)。



## 注

- 1) 赤松要の雁行形態発展論は、比較優位の原則に基づいたパターン分析としてよく知られていた。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 pp. 1-59) の(2)MMED 対 雁行形態発展モデル, pp. 22-26 を参照されたし。

## 参考文献

- Dyer, Hugh C. (1997) *Moral Order/World Order, The Role of Normative Theory in the Study of International Relations*, London, Macmillan
- Gray, John (1996) *Isaiah Berlin*, Princeton University Press (河合秀和訳『バーリン政治哲学入門』岩波書店, 2009年)
- マンハイム著鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』(未来社, 1975年)
- 小野進 (2013) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学(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 (上)」(『立命館経済学』第61巻第5号, pp. 60-108)
- シュトラウス著石崎嘉彦訳『政治哲学とは何か—レオ・シュトラウスの政治哲学論集—』(昭和堂, 1992年)
- Strauss, Leo (1963) *Natural Rights and History*, The University of Chicago Press 『自然権と歴史』(ちくま学芸文庫, 2013年)

## 1. 相互性 (reciprocity) としての正義

平等は世界にとってもよいことをもたらすが……人々に極めて危険な本能を吹き込むことを認識しておかなくてはならない。それは人間を互いに孤立させ、誰もが自分のことしか考えないようにさせる。それはまた人々の心を度外れなほど物質的享楽に向かわせる。

—アレクシ・ド・トクヴィル著松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』岩波文庫 第一巻上, p. 9—

## 1-1 権利と義務の関係: John Rawls versus 儒学

正義 (justice) は、政治レジームと経済システムに対する倫理的根拠を与える。

規範理論として John Rawles 『正義論』(A Theory of Justice, 1971年) の登場で、政治哲学が復権した。それは、政治的に望ましい社会はどうあるべきかを問う。

Rawls 曰く。「ロック, ルソー, カントに代表される社会契約説の伝統理論を一般化し、抽象化の程度を高めることである……契約説の息の根を止めることである……有力な支配的な伝統をなしてきた功利主義より優れていると私が主張している正義に関する体系的な説明の代替案を、この理論が提供するであろう。結果としてもたらされる理論は、実際は極めてカント的なものになった (川本, 福間, 神崎訳 2010, p. xxi)。

Rawls の場合、以下の二つのケースでしか責務・義務が生じない。①自ら同意することから自発的に負う責務, ②他者に対して負う人間としての「自然的義務」。

Rawls は、契約の原初状態を想定する。この想定から、よく知られている「格差原理」を導出する (小野進 2011 「儒教の政治哲学における正義 (justice) (下)」『立命館経済学』 pp. 466-468)。

責務とは、公正な原理による複数の要求事項で、制度のルールと自由意志に従い、自分の役割をはたすことである (川本、福間、神崎 2010 pp.153-154)。Rawls 曰く、「諸義務の統一的把握という難題は脇に留めておかねばならない」(p.153)。

西欧の政治哲学は、諸権利の体系であるが、東洋の政治哲学である儒学は義務の体系である。私見では、義務の体系の方が権利の体系より優れていると思う、儒学が諸義務の統一的把握は極めて難題でありこれからの課題であるが。

現代政治哲学で論じられている正義論は、前述のアメリカの政治哲学者ジョン・ロールズの正義論である。また、グローバルに知られるコミュニタリアニズムのサンデル (政治哲学)、そして経済学ではアマチュア・セン (ノーベル経済学賞) が挙げられよう。

にもかかわらず、正義論は経済的自由主義と現代のマルクス主義から陳腐な考え方であるとみ批判されている (Boucher and Kelley eds. *Social Justice: From Hume to Walzer*, 1998, 飯島・佐藤訳者代表、『社会正義論の系譜 ヒュームからウォルツァーまで』2002年)。例えば、ハイエクそしてマルクスは、狭隘な自我 (the self) の権利として 人権 (human rights) を批判している。

社会の安定した持続と秩序形成と安定した生活秩序の存続には、理想主義のみならず現実主義という二つの要素、あるいは、また、ユートピアとイデオロギーという二つの要素<sup>1)</sup>が必要である。二つの視点を見失うと社会はダイナミズムなくし、腐食し退廃する。

カール・マンハイムの意義深い代表作『イデオロギーとユートピア』(1929年)によれば、ユートピアとは、現実を超越し、現存の秩序を破壊しようとする思考の一つのタイプである (pp.201-202)。結果の平等を追求するマルクス＝レーニン・タイプの社会主義はユートピア思想で、現実を批判し、超越するものであるが、現実の秩序を持続的に建設する能力を持たない思想であった、ということになる。

ユートピアとイデオロギーによって、「われわれは、現実とかけ離れ、存在を超越したような諸要因にもとづいて方向づけることができる」(p.202)。ところが、我々の現存の生活秩序は、ユートピアとイデオロギーに関係なく、絶えず毎日規則的に無意識に習慣と惰性のように再生産されている。それが practice である。その現存の生活秩序がダイナミズムを喪失すると、それに変更を加え、動かし、改革し実践しようようと欲すれば、ユートピアとイデオロギーが必要である。日本人はイデオロギー嫌いである。勿論、イデオロギーは、観念上の合理性であるから、現実のありのままの生活と一致しない、乖離しているのが普通である。にもかかわらず、惰性、無意識、習慣としての生活秩序が行詰まり、それを打破しジャンプしようとするれば、ユートピアとイデオロギーが不可欠である。変革の実践は、ユートピアとイデオロギーによって誘導されなければならない。ただ、如何なるユートピアとイデオロギーもその果たす負の要素を十分自覚しておかなければならない。

民主主義と個人主義のイデオロギーは機会の平等を追求する。マルクス・レーニン型の社会主義は結果の平等を追求するが、すでに実践的にも理論的にも破産してしまった。何故、破産したのか。それは、正しい上下関係 (just hierarchy) (Bell and Wang, *Just Hierarchy, Why Social Hierarchies Matter in China and the Rest of the World*, Princeton University Press, 2020) が不可欠であるという現実主義の無視と極めてかたよったイデオロギーの視点をもっていたからである。

結果の平等は、機会の平等を論理的に突き詰めていくと、そうなる。ジョン・ロールズ (John

Rawls) は、結果の平等を認めない、が、機会の不平等の存在は認める。ロールズ政治哲学は、開かれた機会の平等を追求しながら、その結果、生じた不平等な格差に対して、政府を通じて是正するというのである。格差原理である。とめどもない機会の平等の追求は、現実的には、過度な競争を生み出し、結果的に、大きな格差を生み出す。そうになると、何らかの手段で、社会の安定と秩序と安心のために格差の是正を図らざるを得ない。限定された範囲内であれば、機会の平等の追求は有効に作動するし、望ましい。しかし、あまりにも多すぎ「良貨が悪貨を駆逐する」日本の大学を観察すればわかるように、どの程度の範囲ならそれが許容され有効であるのかは熟慮せずに実施すると有害になり、機会の平等の追求は、一定の範囲を超えると、逆に負の効果が作動する。

### 1-2 儒学における正義理論の構造

儒学の理論構造全体が正義論といえる。だから、儒学正義論を知ろうと思えば、包括的に儒学の全論理構造の基礎を知る必要がある（唐士其 第3章 儒家の学説と正義概念、宇野重編『北東アジアにおける中国と日本』北京大学国際関係学院・鳥根県立大学シンポジウム、2003年 p.107）

伝統的な儒家思想においては、「道」「礼」「仁」「義」などの諸概念の相互関係は、正義に関する非常によく整った理論体系を構成している（唐士其 2003, p.10 p.112）。

儒家の正義体系は、礼は上下の階級関係を表し、仁は普遍的平等原則を表し、義は、具体的な環境における各種原則の取舍バランスあるいは比較判断を指している。普遍的平等関係としての仁は、階級関係の強調をもたらし、義という範疇の作用を通じて正義体系にふさわしい開放性超越性を提供し、人々が正義を実践する過程において、道德能力を発揮するための道筋を提供している。義は通常を超越して是非を判断する可能性を提供している（唐士其 2003, p.113）。

儒家の正義観念において注目すべき点はその正義観念における内在的超越性である。超越性とは、自己観照と深い道德意識から得られるもので、普遍的正義標準を超えた人生基準であり、個人的であって社会的でない。

また、儒教倫理における超越性とは、人間の自然属性の超越である。聖人は完璧な理想像である。それは、一人一人が道德的な人格を完全なものにする明確な参考基準であり、社会全体の正義水準の目安になる（唐士其 2003, pp.119-120）。社会が追求すべき理想であるとすれば。この意味で、儒教倫理は、社会的である。

仁は正義の土台である。仁は義の本なり（孔子、仁者義之本）。

だが、唐士其（2003, p.124）が述べているように、中国の国の文化や歴史の基礎にある人道主義精神は、儒家思想の正義構造の内容を規定しており、「複雑な社会契約の仮説を通じて探る必要はなく、神秘的な道德的直観というものに帰結される必要もない」。そして、儒家の思想は、人類の自覚的意思の産物であり、また、「特定の文化・社会的背景のもとにある人間の自分自身の特性に対して持つ自覚的規定である」（pp.124-125）。

唐士其（2003, p.124）は、儒家学説における「礼」は、今でも価値ある重要なものを含んでいると述べているが、基本的に21世紀の時代には適合しないので法の構造の面で改作する必要がある。

儒教思想における正義論の思想的枠組みを利用し、西洋思想、とりわけ法治の伝統と思想の成



果を結びつけることで、法治精神を体現しつつそれを基本的出発点として、また人間の主体的精神を十分に拡大発展することできる正義論を創造することは、完全に可能なのである (唐士其 2003, p.125)。

儒教の「仁」のパラダイムを根本精神として、西洋思想の法治の成果を十分取り込みながら、形式的正義論でなく、人間の主体精神を持った正義論を体系的に創造することができる。

西欧式正義論 (神島裕子 2018年, 中山元 2011年) と同じ次元で比較分析を容易にするため、儒学思想から正義論に直接関係する側面をあえて切り取り、両者の正義論を比較しておこう。

儒学正義論は、以下のような構造を持っている。それは、第一に「中庸」の問題で、それは、正義を理解する鍵である。「中庸」概念をどのように理解するのかという問題は残るが、正義を実現するためには、第二に人は自己反省 (self-reflection) しなければならない、人間性 (人は、如何にして真正な人間になるのかという人間論 human becoming) に対する自覚が第三番目である。第四に聖人は正義を実現する人間である。理想として、聖人は誰でもなれると想定されている。

儒家倫理における超越性とは、人間の自然属性の超越であり、これをなすものが君子であり、この特性を極限まで高めたものが聖人である。勿論、あらゆる人が聖人になるわけでない (唐士其, 2003, p.320)。

徳川日本において、寛政異学の禁 (1790年) の前に存在していた儒学の代表的学派は、古学派と折衷学派であった。古学派は、さらに、山鹿派、堀川学派、萱園学派の三派にわかれていた。萱園学派は、学問は天下国家を治める道であり、公的世界と私的世界の分離、政治と道德の区別をおこなった。この学派から太宰春台、海保青陵などの経済学者がでてくる。

日本儒学の徳川時代中期に最も影響のあった儒者の一人萱園学派の荻生徂徠は、すべての人間が聖人になることを要求していない (溝口, 富永, 中島, 浜下編『漢字文化圏の歴史と未来』1992年, pp.158-159)。荻生徂徠は、思想を理性によって把握するのではなく、言語分析 (音声の抑揚, 長短, イントネーションなど) によって孔子の心を読み取るべしとして、所謂漢文として読解するのではなく中国語として読んだ。荻生徂徠門下は、知的関心を力説するあまり、道德的にだらしなかった人が多かったといわれている (小野進 1993, p.67)。

儒教では、正義は法によって守られることを肯定する。何故なら、道德水準が低く、徳や礼によってまた教育によって自己規制力画欠落している人間がいるからである。だから、法的正義のシステムは、実際政治として、社会秩序を維持のため必要である。

中国では正義と呼ばれるものは刑法であって、市民の正義はなかった (Hsu, Leonard Shihlien 1932 *The Political Philosophy of Confucianism, An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, His Early Disciples*, pp.163-164)。

「中庸」の思想である儒学は、相補性・関係性の観点から、正義を考え、結果の平等は認めないし、のみならず、機会の平等を認めるにしても、条件付きの機会の平等であり、無制約の機会の平等の追求を認めない思想である。

プラトンとアリストテレスの正義論は、西洋における政治哲学の伝統における正義に関する二つの基本的理解を代表している。プラトンは、能力と貢献に応じて富を割り当てるのが正義であると考えた。アリストテレスの正義は、プラトンの能力主義を是正し、平等と能力の差異を適当

に組み合わせるものであった。

権利は義務から派生するのか、それとも義務から権利が派生するのか。権利を中心とするか、義務を中心とするかによって、正義理論の体系も異なってくる。プラトンとアリストテレス以降の西歐式政治哲学における正義の理論は、権利を中核とする理論体系である。儒学のそれは、義務を中核とする理論体系である。両者は性格が基本的に異なる。

この点について、Ronald Dworkin (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, (木下剛, 小林公, 野坂泰訳『権利論』木鐸社, 1995年) は、示唆に富む議論を提示している。以下は、小野進 (2011) で引用したものであるが、再引用しておく。

「嘘を言わない権利を私は有する故にあなたは嘘を言うべきでない義務に服するという考え方」と「あなたは嘘を言うべきでない義務に服するが故に私はあなたが私に嘘を言わないことを要求する権利を有すると言う考え方」との間にはある差異がある。前者は、私の権利に注目することにより義務を正当化し、必要なら、さらなる正当化がおこなわれなければならないような権利であり、義務に注目することによりこの正当化を行うことは出来ない。これに対して、後者の場合、これと逆のことになる (pp. 225-226)。「義務に基礎を置く理論は、個人が一定の行為基準に適合しないことをそれ自体で悪と考えるが故に個人の行為の倫理的性格に関心を向ける。権利に基礎を置く理論は、個人の行為が何らかの規範に合致することでなく、個人の自律性に関心を払い、個人がそれを選択した価値自体の前提を認め、これを擁護する。カントは、嘘から生じる結果が有益であれ何であれ悪とみなす。この意味で、カントの定言命法は、義務を基礎に置く理論の一要素といえる。

ドゥオーキンは、権利を重点に、特定のタイプの義務的理論の政治理論を論証しようとしている。

儒学の政治学は、義務を基軸に、西歐式正義論の良き側面を吸収し、義務と権利の相互関係を現代的に再構成し、西歐式正義論の短所を克服できおれば、21世紀の世界で普遍的な政治哲学になろう。

### 1-3 儒教と民主主義の両立性は可能なりや否や

復旦大学教授 (中国) の政治哲学者 Tongdong Bai 白垠東 (2020) *Against Political Equality, The Confucian Case* (Princeton University Press) は、儒教と自由民主主義とは両立性可能がありや否やグローバルに議論されている参考になる四つの見解を提示している。紹介しておこう。

儒教と自由民主主義の Compatibility は不可能であるとすれば、儒教民主主義を議論すること自体無意味であるということになる。

まず、白垠東は、Western Democracy の根本的思想とは何か、という大きな構図から議論し始める。

白垠東曰く。西欧の政治家や中国の親民主主義派の知識人 (Chinese prodemocracy intellectuals) の支配的な民主主義の理解は、西欧民主主義の根本的な思想は個人主義 (個人の the self-interest の至上性 the primacy) や平等性 (equality) である。人権 (human rights) と法の支配 (the rule of law) は、これらの二つの思想に基づくか、あるいは関係するものとして考察される。そして、これらに、自律性 (autonomy) の思想を付け加えれば、個々人は、自分の運命の主人公であり、

各個人は自己の the self-interest の最良の判事 (the best judge) である。これらの思想を、政治問題に翻訳しなおすと、政治問題は、一人一票モデルによって究極的に決定されるということになる。経済学レベルでの根本思想でいえば、市場経済における、1ドル、1票ということになる。かくして、多くの人たちにとって、何故、一人一票そして一つの市場経済の確立が、一国家が民主的であるかどうかを考えるうえで本質的なことになる。

自由民主主義と儒教の間の両立性に関する所見は四つの陣営に分かれる。

民主主義との非両立性 (prodemocracy incompatibility camp) の第一陣営である。その理由は、儒教は、個人に対して、国家を優先し、そして個人に対して共同体を優先し、個人主義に反対するからである。儒教は一種のエリート主義あるいは業績主義を擁護している。儒教の徳による支配は、明白に、法の支配と衝突する。儒教の商業の軽視と政府の道徳的役割の強調は市場経済と自律性 (autonomy) と衝突する。

この第一陣営は、二つの subcamp にさらに分けられる。

その第一の subcamp の主張は、儒教に影響された諸国は自由民主主義を受け入れるためには、儒教を取り除かなければならないと。これは、中国の新文化運動や五四運動の過激派の教義である。文化大革命期の思潮もそうであった。白教授によると、これは、依然として、中国の prodemocracy の知識人の間で非常に人気がある、と。そして、国際的には、前述の Ronald Dworkin のような学者によっても促進されている、と。

にも拘わらず、唐士其は、Dworkin の Rawls の正義論の方法論の基礎概念である「原初概念」を批判していることに注目している。また、唐士其は、Dworkin の「思想様式と儒家の正義概念との間に多くの共通点を見出すことができるであろう (唐士其 2003, p.124) と肯定的に記述する。Ronald Dworkin は、英米圏のリベラリズムの思潮を主導した。彼は、多元主義のバーリンやロールズの自由主義の主流に対抗して、価値の世界は全体として整合しており、社会生活の道徳と個人倫理は衝突せず、何が法かは道徳と切り離して判断できない、法実証主義と功利主義を根底的レベルで批判しとした、と (長谷部恭男, 2021年2月19日, 朝日新聞)。

第一の subcamp と対照的に、第二の subcamp は、よく知られた Samuel Huntington や Amy Chua のようなもっと現実的な思想家である。彼らは、儒教的価値は東アジアに深く根を持っており、根絶することは不可能である。故に、この両立不可能な二つの価値は東洋と西洋との間の衝突を導くであろうことを意味する、と。

第二陣営は、親民主主義派で両立可能であるという説である。海外の新儒家 (New Confucianism) がそうで、民主的価値は儒教から導出できるということを示すことを課題にしている。しかし、このようなアプローチに従うと、カントと儒教のいずれの価値も公正に評価できなくなる。もし、この誘導が可能でなされるとすれば、何故、儒教を読まなければならないのか。カントだけ読んでおれば済むことである。これは、現実的に、自由民主主義に白旗を振っているようなものだ。新儒家がやっていることは、儒教が自由民主主義のための cheerleader であることを示しているに過ぎない。

新儒家の運動は、権利 (rights) は自律性 (autonomy) のカントの version によって正当化されると仮定している。

儒教の唯一の建設的側面は、道徳的形而上学 (moral metaphysics) である。

第三の陣営は、現代では、『政治儒学』の著者である蔣慶である。彼は、自由民主主義は、西欧文化のルーツであるキリスト教と切り離すことは出来ない。中国は儒教国であるから、キリスト教国と文化的に明白な自由民主主義を採用することは出来ない。

そこで、蔣慶は、西欧の自由民主主義レジームより優れている、儒教の立憲主義的レジーム (a Confucian constitutional regime) を採用し、発展させなければならぬと。

第四の陣営は、主流の自由民主主義思想と儒教の間の相違を認め、若干の修正主義的説明を提供することを欲する。

この陣営には二つの subcamp がある。人々は、自由民主主義と両立するための儒教の改定を欲している。ある点で儒教的価値が民主化された自由民主主義国家。ただ、第一の subcamp のこれらの多くは、学問的に明確に定式化されていない。

第二の subcamp は、pro-Confucianism revisionist である。自由民主主義の長所を認めながら、儒教の思想を updating し、revising し、儒教のいくつかの側面を放棄することによって、儒教思想を保存し維持する。

これに属するのが Daniel Bell (清華大学)、Joseph Chan (香港大学)、Stephen C. Angle (Wesleyan University)、Tongdong Bai 白明東 (復旦大学) である。

私が、儒教経済学の体系的建設といている場合の儒教とは、端的に言えば、「改作された儒教」である。儒教の悪い側面は放棄し、西欧近代思想の短所を否定し、正の良き側面を取り入れ、西欧思想の欠陥を克服した、改作された Update された21世紀の儒教思想である。この意味で、Daniel Bell, Joseph Chan, Stephen C. Angle, Tongdong Bai 白明東の諸業績から多くのことを学ぶことができるし、大いに共鳴する。

#### 1-4 マイケルJ. サンデル共同体論に対する儒学からの不満

マイケル・J・サンデル (Michael J. Sandel) 『これから「正義」の話をしよう』(鬼沢忍訳, 早川書房, 2010年, Justice What's the Right Thing to Do? 2008, Penguin Books) は、正義 (Justice) について三つのアプローチについて検討している。第一は福祉や幸福の最大化を正義とする功利主義的な考え方、第二は、人間の自由と尊厳を重視する自由主義的な考え方、第三は、美徳を評価し、称え、それに報いることを正義とするアリストテレス的な考え方である (黄勇 第三章美徳としての正義、美徳に基づく正義、美徳の正義—マイケル・サンデルの正義の概念に対する儒教的修正、『サンデル教授、中国哲学に会う』2019年所収)。サンデルは、第一と第二のアプローチに不十分であるとみなし、第三の version を発展させたいと考えている。

これら三つのアプローチは、西欧では、よく知られたものであり、グローバルに伝播しており、日本では、第一と第二の version は広く受け入れられている。しかし、日本人の多くは、功利の最大化というような価値観にじっくりいかなないものを感じているに違いない。多分、中国人も韓国人同様であろう。第三のアプローチであるアリストテレス的美徳としての正義感に共鳴する人も多いと思う。

非キリスト教文化圏の東アジア文化圏で生活している人間は、これらの西欧式の正義についての二ないし三つのアプローチには不満を持つに違いない。東アジア儒教文化圏の人々に共通した



モラル・バックボーンを作っているのは西欧近代思想を取り除けば、歴史的には、儒教と仏教であり（日本では神道も含まれる）、政治哲学は儒学である。東アジア人たちが、政治哲学として、共感する、共感できるのは、儒学であろう。私は、儒学に基づき、異なる第四の儒学的アプローチを提案し儒教経済学の体系的展開を試みたいと思って仕事をしてきたし、している。そのためには、ここで取り上げているような価値観に関係するテーマに対して、自分なりの解釈を示し、確固とした解決を与えておかなければならない。戦後日本の知識・思想界は、日本思想史の重要な要素であったにもかかわらず、その方面の専門家は別として、ある儒学に対して、何らの関心を示していない。関心を示さないどころか否定していた。何故なら、日本のインテリは、欧米の自由主義思想に対比して、遅れた思想とみなしているからである。本当に遅れた思想なのであるか。日本政治思想史において、明治日本と明治維新革命を準備した政治哲学は、後期水戸学派以来、儒学の精神であった。儒学がなければ、明治維新はなく、明治日本の近代は形成されなかった。勿論、西欧から、政治、行政と法、経済と企業、インフラの制度、科学技術、学問、教育、陸海軍の兵制などの移植なしに、近代日本の建設と成功はありえなかった。

サンデルは新アリストテレス主義者である。それでは、儒学者とサンデルの間ではどこが異なるのか。四つの違いがある (pp. 74-85)。

第一に、儒学もアリストテレス主義者も有能な人物を公職につけるべきであるという点では共通しているが、その理由は両者の間で異なる。

サンデルによれば、公職は有徳な人物を評価し、報い、称えるために存在する。最高の笛は最高の演奏者に与えられるべきだ。最高の演奏者は笛を上手に吹き、誰もが楽しめる音楽を生み出すからである。これは功利主義的の考えである。アリストテレスは、最高の笛は最高の演奏者にあたえられるべきであるという理由は、優れた笛は優れた音楽を生み出すからである。

儒学では、有能な人物に公職を与えるのは、他の人たちを有徳にするという彼らの役割をよりよく果たせるようにするからである。真に自分を愛する人は、必要とあれば、外面的なものは喜んで犠牲にする。彼らが関心のあるのは自らの美德である (p. 76)。

儒教にとって人間の努力は、他の人たちにとって認知されているのか称賛されているのかあまり関心がない。重要なのは、人々が彼等の果たすべき最善の努力したかどうかである (Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, 2000, pp. 146-147)。一般的に言って、儒教は、生と死、富と貧困、成功と失敗のような人間世界の事柄は、「天」の支配に依存している。儒教の世界観は、世界を支配する天の正義 (Heaven's justice) に対する信仰によって鼓吹される。天が個人の最後の審判者である (pp. 146-147)。

第二、公職にあるものは、何をなすべきか。儒学とアリストテレス主義者とは、やはり違った面がある。

人が悪事を控えるのは、恐怖に従い、処罰を恐れるからである。それ故、政治指導者は法律を制定することによって、人々を有徳にするという仕事を成し遂げる。正しい法律の下で、正しい訓練を、若いころから行わなければ、美德は身につかない。何故なら、ほとんどの人にとって節度を以て忍耐強く暮らしていくことは難しいからである。サンデルはいう。法律は美德を巡る相容れない考え方に中立的であろうか。

政府の重要な役割は、市民に美德を身につけさせるという点では、儒学とアリストテレス主義



者に同意する (pp.76-77)。

儒学では、法律を制定・執行することによって市民を有徳にするという考え方自体は馴染みのないものである。

孔子曰く。「これを導くに政を以てし、これを斉えうる礼を以てすれば、恥ありて且つ括し」(『論語』為政三)。この前半は、アリストテレスのいうことと真っ向から対立するが、孔子の方が正しい。自分の悪事が発覚せず、処罰がまぬがれと確信したら、人は悪事を慎まない。後半の部分は、礼節のルールは、人を罰する法律と異なる。違反しても罰せられることはないが、軽蔑され、恥づかしい思いをさせられる。孔子が美徳といているのは、政治指導者の模範的で有徳な行為である。これが、儒者とアリストテレス主義との違いを導く (p.77)。

政治の役割は、人々を有徳にすることであり、公職にあるものは美徳を身につけなければならないと主張する。これが、儒学とアリストテレスとの第三の違いである。

アリストテレスは、法律の設定による立法者の重要性を強調する。法律は、悪事に対する抑止力になるからであるが、それが、また、人々の美徳を身に着けさせることになるからだ。

問題は、どんな人が立法者にふさわしいのかということである。

立法者は立法者であるという単純な事実による権威に加え、目標を効率よく達成できる知識と専門技能を持っているからである。彼らが人々の持たせようとする美徳を自ら持っているからでない。立法者が美徳を身に着けているかどうかは問題でない。

孔子は、そうは考えない。人々を有徳にしているのは法律でなく、公職に就く者が行動において示す模範的な行動である。故に、政治指導者は、人民に身に着けさせようとする美徳をまさに持っていなければならない。『論語』は、そのための政治指導者に対する助言を多く残している。顔淵編十七、十八、十九 子路編六。曰く「苟もその身を正しくせば、政に従うにおいてか何か有らん。その身を正しくこと能わざれば、人を正しくすること如何せん (子路編十三)。

為政編一曰く、「政をなすに徳を以てすれば、たとえ北辰のその所に居て、衆星のこれに共するがごとし」。

政治指導者が、人民に公正であってほしいならば、まず、政治指導者が公正という美徳を身につけなければならない。

政治指導者が美徳を身に着けるということは、最も重要であるが、勿論、社会を公正にかつ効率的に統治するためには、それ相応のすぐれた専門知識を持つように促す。

政治指導者の目標は、社会に正義をもたらすことである。とりわけ、経済的便益を正義にかなう方法で配分することである。

対照的に、サンデルやアリストテレス主義者にとって、公職者が市民を称え、評価し、報いるために身に着けてほしい美徳は、法律を制定、施行し、判決を下す技術と能力である。

例えば、義務教育の教師が、生徒に、正直、慈悲、公正などの美徳をつけてほしいと思えば、その教師は、教科の知識だけがあれば十分だと言うことにならない。教師自身が、一連の美徳を身に着けていなければ話にならない。また、生徒は、そのような属性を身に着けている先生を尊敬と敬意をもって接しなければならない。

社会に、有徳なものと悪徳な者が両方いる場合 (それは現実だが)、社会が正義にかなうようにするにはどうしたら良いのか。それは、矯正の正義という第四の問題に導く。

儒学は美德の正義という概念を持つ。美德の配分という観点から、道徳的欠陥を持つ者をどう矯正したらよいか。

矯正の正義について、アリストテレスと孔子とは異なる。

アリストテレスは、不正義を不平等と見、矯正の正義は、釣り合いの取れた平等を目指すべきである、と考えている。

アリストテレスは、今日いうところの応報説である。AがBの物を盗む、そうすると、Bは、Aの失ったものを獲得しており、結果として不平等が発生している。矯正の手段は、Bが、Aは盗んだものをBに返し、初めの平等を回復するよう要求する。

功利主義的考えでは、そもそも平等を回復するだけでは不十分である。正義にもとる取引で利益を得た当事者、不道徳者、犯罪者に対して、得た以上のものを手放すように求め、本人は勿論、潜在的な不道徳者や犯罪者に二度と同じことをしないように思い知らせる必要がある。

儒教では、応報説も功利主義的でもなく、修復的・更生的・治療的で優れたものである。その理由はこうだ。

そのような行為の源、不道徳な主体の矯正を目指していることだ。その人物の病気が回復し、二度と不道徳を繰り返さないだけでなく、他人の道徳的模範になる。自分に不相应な利得を手放し、被害者に返そうとする。何らかの適切な補償をしようとするであろう。応報的目的は応報的手段に訴えることなく実現する。

「現代の儒者としてはおそらくもっとも重要な牟宗三に強く影響された台湾や香港の儒教研究者たち」は、カントの道徳哲学の枠組みの中で、解釈できると考えている。儒教は「アリストテレス主義に馴染みやすいという者も、私を含めて次第に増えてきている」(黄勇 第3章 p.84)。

美德と権利の関係について。欧米の政治思想の中心は、個人の権利と個人の自由を優先させることに根差している。権利という概念を最もよく具現化しているのは人権 (human rights) であり、欧米世界で広く受け入れられ理想化されている。

しかしながら、小野進 (2020) で議論したように、21世紀には Role ethics が自由主義の ideology (マンハイムの意味で) にとって代わらなければならない。

### 1-5 J. Lock 『統治論』(1698) の社会契約論の破綻

近代ヨーロッパにおいて、人間にとって最も必要な要素として、自由、平等であるとされてきた。最近では、この二つの要素と並んで必要なものは、「関係性」であるといわれるようになってきた(滝川有英『国家の哲学 政治的責務から地球共和国へ』東京大学出版会、2017年、p.37)。

関係性とは、親と子供の関係、夫と妻、年長者と若年者との関係、教師と学生との関係、友人と友人との関係、家族と家族の関係、国民と国家の関係、企業と国家の関係、企業経営者と従業員との関係、医者と患者の関係、政府と国民の関係、国民と国民との関係など関係的事実 (relational facts) である。換言すれば、それは二つの要素の関係は相互性である。

正義を人々の関係とみなすという大本は、相互性という考え方であった (David Johnson, A Brief history of Justice, 2011, 押村高, 谷澤正嗣, 近藤和貴, 宮崎文典訳『正義はどう論じられてきたか 相互性の歴史的展開』2015年)。

J. ロック『統治論』(1698年) が腐心したのは、フィルマールの家父長制国家論を否定して、社

社会契約論を擁護することであった。つまり、国家—国民関係を親子関係のアナロジーとして語ることを批判し、個人相互の同意によって国家を捉え直すことであった（滝川有英 2017, p.20<sup>2)</sup>。

同意なければ、責務なしという社会契約論は、理論的に破綻している。同意がなくても、責務が発生するというのが、関係的責務論である。

人間には相手の同意がなくてもやらなければならない義務が存在する。

ある関係にあるものは、特別の責務を負う、これが、関係の原則である。

### 1-6 関係性の原則とは何か：関係性という異次元の論理空間

社会科学の方法論として、個人に焦点を表す方法を使用すれば、それは方法論的個人主義であり、社会全体に中心をおく方法をとれば方法論的集合主義になる。一般的には、あるいは、米欧では、個人主義 versus 集合主義では、集合主義は遅れた価値とみなされてきた。

方法論的關係主義では、関係性自体は、個人主義の論理に還元されない独自の論理空間を持ち、関係の事実 (relational facts) に独自の倫理的意義がある。関係性自体から、個人道徳の原理が誘導される。関係性は、方法論的關係主義では、独自の空間を持つ。

方法論的個人主義は、自律的個人を前提にし、自己決定の能力を持つ個人が独立しており、倫理的行為は個人のものである。関係性にもとづく倫理義務は、もっと基礎的な人格尊重という道徳原理から出てくる。従って、関係性の独自空間を認めない。だから、「間人格的關係 (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 Individual concept of agency) である (Archer 1995, p.36, 佐藤春吉訳, 2007年, p.48)。

何故、個人主義者あるいは方法論的個人主義は、関係性の論理的倫理的な独自空間を認めないのか。

彼らは、「関係性」それ自体には、道徳的意義はない、とする。関係性的事実は、その基礎にある道徳原理から派生したものである、と見る。友人関係というのは、人格尊重という道徳原理から派生するのだと。しかしながら、関係的事実は、基礎的レベルで倫理的意味を持っており相互に通約できない価値がある（滝川有英 2017, pp.22-23）。

本稿で議論している、「関係性あるいは相互性」という concept は、孔子『論語』における人と人との関係性から抽出したものである。個人主義としての自我 Self—近代という時代が発明した—と集合主義としての共同体 Community に混在している消極的要素と積極的要素が混在している。アメリカの社会心理学者ケネス J. ゲーガンは、関係規定的存在 (Relational Being) を自我と共同体を超えるものとして分析している (Kenneth J. Gergen 2009 Relational Being Beyond Self and Community, Oxford University Press (鯨島輝美+東村知子訳『関係から始まる社会構成主義がひらく人間観』ナカニシヤ出版, 2020年, 全501ページ)。

本稿の儒教経済学における方法論的關係主義は、方法論的個人主義と方法論的集団主義を超える方法論として位置付けた。ゲーガンの Relational Being (関係規定的存在) の concept における議論の「共同体を超える」が、共同体の否定を意味するなら同意しがたいけれど、「自我」を超える論点は共鳴でき興味深い。

近年、心理学者のダニエル・カーネマンは、経済学と心理学を結びつけた業績でノーベル経済学賞を受賞した (2002)。研究が進展すれば、儒教経済学とゲーガン式社会心理学とが結びつく可

能性と地平がひょっとしたら開かれるかもしれない。

二種類の正義論がある。共同体の成員に資産と所得をどのように公正に配分するのかという正義論、そして、能力に差にある人間どうしどうやってその差を克服しつつ相互関係を取り結ぶのか、という正義論である。後者の正義論は、21世紀では伝統的な分配論より大切であるがほとんど取り上げられてこなかった。

David Johnston 2011, *A Brief History of Justice* (押村高他三名訳『正義はどう論じられてきたか相互性の歴史的展開』2015年)の訳者である押村の解説によると、現代の正義論は、社会の成員に生産物をどのように配分したら公正であるのかが主流である、と。所謂「分配の公正」をしきりに取り上げる。経済学でいえば、資産と所得の再分配の問題である。相互性は、倫理的個人主義者ロールズが言うような、自由人と自由人との間の相互利益である契約でなく、相互性とは、相手の年齢、経験、習慣、階級・階層関係、学校・教育歴、格の相違、実力などの不均等性を加味してくだされる判断、そして本能と感覚、情動に導かれた交換(押村の訳者解説)で、それが正義の内容である。

相互性は、「人間には能力の不平等」が存在するというを前提にした正義論である。人間は、各種の能力を持つが、能力の不均等性の存在不可避であり、相互性を前提にすると、平等性を維持するためには、相互性の軸を弱者に移さなければならない(押村の訳者解説)。

正義論としての相互性の本質的課題は、能力に差にある人間をどうしどうやってその差を克服しつつ相互関係を取り結ぶのか、ということである。そこに、正義論の内実を見る。ギリシャ以来、欧米思想史の伝統では、この問題はほとんど取り上げてこなかった。

この問題を、正面から議論しているのが、東洋思想史では儒学・儒教である。

儒学思想では、経済学上の分配の公正より、相互性(reciprocity)の方が大切であるとみなす。

相互性は、類似したもの同士の間での価値の交換を想定している。しかし、問題なのは、類似しないもの同士の価値のバランスの取れた交換は如何にして行われるのか、どのような条件の下で、社会学上そのバランスの取れた相互性が実現されるのか。

相互性に関連する変数として、権力、威信、身分などの社会学変数、富のような経済学上の変数がある。優勢な権力を持つ人間とそうでない人間との関係が平等な関係はどのようにすれば、維持されるのか。

各レベルの数多くの変数間に二者の相互性の独自の構成要因の存在を認めれば、その方法は、方法論的關係主義でという第三の方法論的概念が成立する(趙汀陽(Zhao Tingyang))は、“All-Under Heaven and Methodological Relationism”(Dallmayr, Fred and Zhao Tingyang, Eds. *Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives*, The University Press of Kentucky, USA)。

アリストテレスは、相互性の重要性を仮定していた。しかしながら、その後、Hobbes, Beccario, Hume, Smithなど多くの思想家たちは、アリストテレスの正義の相互性の必要性の思考を受け入れなかった(Johnston 2001, p.116, 邦訳 p.123)。

マルクスは正義という考え方そのものが建設的な可能性を持つことを拒絶した。

正義を人々の関係とみなす観点から、方法論的關係主義と方法論的個人主義を見るとどうなるのか。



### 1-7 正義に関する相互性理論と目的理論

相互性と正義の関係はどうなっているのか。正義観の根本には相互性がある。

西欧の歴史において、プラトン以来、正義の思想史は、相互性をベースにした理解 (reciprocity-based understandings と目的論的諸理論 (teleological theories) の間の緊張関係によって特徴づけられる。目的論的理論は相互性理論を打倒する目的で展開されてきた (Johnston 2001, p. 3, 押村, 谷澤, 近藤, 宮崎訳V)。

目的理論では、善 (the good) は権利 (the right) から独立して定義される。効用原理では、欲望の満足は倫理的に善とされ、善とは合理的欲望の満足と定義される (Rawles, A Theory of Justice, p. 23, 川本・福岡・神島訳『正義論』2010年)。東洋では、善を合理的欲望の満足をみなすという功利主義の定義には大きな違和感と抵抗感持つに違いない。儒学では、それは間違いであるとみなす。

儒学では、人と人との関係は「恕」によって表現される。「恕」は社会学いところの Reciprocity である。これまでの議論では「相互性」である。儒教社会は相互性を基礎にした社会であり、個性や効率性に対する関心より、人間関係や公平な所得分配に対してより重要性を置く傾向を持つ。このような人間関係重視の社会では、その弱点は、画期的な innovation や breakthrough が起らないのでないか、といわれている。何故なら、科学技術上の Innovation や breakthrough は、個人の野心やケインズのいう企業家の animal spirit や上昇志向を通じて実現されているとみなされているからである。確かに、この点は、認めなくてはならない。しかしながら、Reciprocity に密接に関連する諸要素の中の Role ethics, 使命感や天職感が、野心, 上昇志向, animal spirit にかわり、R & D における breakthrough の主要なエンジンになるかもしれない。

人間関係重視社会は、関係性を大切にすあまり、感情や情緒に流され、効率性が疎外される危険性が常に内在しており、適正、適度な競争が必要で、また内省と相互批判のエートスが不可欠である。これらの諸要素が欠落する社会は、停滞、退廃、腐敗をもたらす。

儒教経済学は、脱経済成長でない。年率2-3%の経済成長を維持しながら、分厚い中産階級の育成、所得の再分配と所得と資産の格差の縮減を想定している。

人間社会は、平等な人々間の関係、平等でない人々間の関係、両者の間の関係という三つの人間関係から構成されている。儒教でも、上層と下層の間の階層関係が想定されている。

二種類の相互性 (reciprocity) が存在する。一つは地位において平等な者間のバランスの取れた reciprocity である。もう一つは地位において不均衡な reciprocity である。カントはすべての人間は価値において平等であるという命題を提出し、今日人々に広く受け入れられているが、すべての人間が能力 (capabilities) において平等でないということを不問に付していた (Johnston 2011, p. 227)。ただ、「価値」とは何を意味するのか。

何故人々をしてバランスの取れた相互性 (reciprocity) を感じせしめるのか (Johnston 2011)。

儒学は、すべての人間が能力において平等でないことを認識した上で、儒教の上下関係の相互性 (hierarchical reciprocity) は、何らかのメカニズムを通じてバランスがとれた相互性を感じせしめるのか、人間の能力の差異を認知しながら、如何に公平な相互性を確立することができるのかを課題としてきた。



マルクスは、資本主義を克服して、社会主義社会を経て、共産主義社会になると、不平等は解消されるとしたが、人間には複雑な感情と欲望があり、あるいは、人間共同体はそんなに単純なものでない。

何故、人間社会に不平等性が存在するのか。アリストテレスは、人間の不平等性は自然的なもの (naturalness) であるという答を示した。人間は動物という性格を持っている限り、社会の秩序維持のために、何らかの上下関係は不可避である。また、人間には能力差や努力の差がありそれはついて回る。何らかの事情により、ある社会に一時的に人間関係において flat な関係が成立してもそれは長期的には持続しないであろう。勿論、度を越した硬直した上下関係が埋め込まれた社会は、社会秩序が維持できたとしても、そのような社会はダイナミズムを失い停滞していく。

合理主義には、能動的合理主義と受動的合理主義がある。儒教は合理主義であるが、受動的合理主義である (マックス・ウェーバー)。

島田虔二『朱子学と陽明学』(岩波新書, 1967, p.28 と p.97) によれば、「父子天合・君臣義合」は儒教の基本定理である。この君臣義合の定理は、君臣が上下の階層的關係であっても、臣下の「義」にかなった提案は、君主はいつでも受容する用意があるという前提に立っている。もし、君主が臣下の義の提案を受け入れなければ、君主に忠誠を尽くす義務はなく、聞き入れなければ君主の元をさる。この君臣義合の正義の定理は、現代の關係重視社会にも一般的に拡張することができる。

三綱五倫や五輪五常という言葉がある。三綱は、法家に起源をもつもので、韓非子が儒教思想と異なる意味で提案したものだとされる (Tu-Wei-Ming 1998)。

孟子は、道德原理として五輪五常を提出した。この五倫は、階層的相互性を意味するのか、それとも公平な相互性を意味するのか。また、階層性相互性と公平な相互性の二重性を含意するのか。現実主義の視点で見れば、階層的相互性であり、理想主義の次元で見れば公平な相互性となる。五倫とは、「父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信ありであり、五常とは、「仁、義、礼、知、信」で、五徳である。この五倫を、人間の相互作用の全体性を示す五つの基礎的關係であり普遍的倫理である、と (Flaherty, Peter Drucker: Shaping Managerial Mind, 1999, p.270)。

#### 注

- 1) 現実、イデオロギー思想とユートピア思想の中で探求される (マンハイム著 鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』(未来社, 1976年 p.73)。精神的要素抜きの実在論は成り立つのか。成り立つとすればどのような条件の下であるのか。現実、イデオロギーかユートピアが混在している。道德哲学の一部であった経済学は、古典力学の科学的方法を取り入れ、経済学を、法則的科学に脱皮させたとされている。

観察者が存在しなくても、確定した物理的実在が存在する。だが、量子力学から見れば、主体という要素を抜きの実在論なるものが成り立ちうるのか (B. デスパニア著 亀井理訳『量子力学と観測の問題 現代物理の哲学的側面』(ダイヤモンド社, 昭和46年)。

マルクス・ガブリエル+中島隆博 (2020)『全体主義の克復』集英社新書で、哲学者ガブリエルが言うには、王弼桜宇烈校釈 (2011, 2017)『老子道德経注』(中華書局) (英訳あり) は「あらゆる中

国哲学は現実=実在は、法則に支配された存在者から成り立っているという近代的な考え方を否定している。Heideggerのように、存在論と存在というのは西洋的な発明というのはステレオタイプの西欧的偏見である。王弼の存在論は、存在論の初級編でなく、実に高いレベルのものである。古代中国には、存在論と形而上学が豊かに存在していた」。古代日本に、高次のレベルの存在論と形而上学が存在していたのか。

現在、我われがもっとも必要としているのは、すでに確立して洗練尽くされている西欧式理論の枠組に閉じこもって、些末な謎解きの研究でない。そのような現実の課題とかけ離れた基礎研究は研究者個人やそのグループの私的満足を満たしたとしても、世のため人のためにならない。

21世紀の現在、我々に求められているのは、人のため、世のために。現実の課題に答えるための未知のパラダイムとゼロの基礎から基礎理論を追求することである。

- 2) 松本三之介 (1996年)『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会と小野進 (2014) の3国家 pp.190-212 を参照のこと。

#### 参考文献

- 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)
- Bell, Daniel A. and Wang Pei (2020) *Just Hierarchy, Why Social Hierarchies Matter in China and the Rest of the World*, Princeton & Oxford, Princeton University Press
- Boucher, David and Paul Kelley eds. (1998) *Social Justice: From Hume to Walzer*, London and New York, Routledge (飯島昇蔵・佐藤正志訳者代表, 『社会正義論の系譜 ヒュームからウォルツァーまで』ナカニシヤ出版, 2002年)
- Dallmayr, Fred and Zhao Tingyang, eds. (2012) *Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives*, The University Press of Kentucky, USA
- Dworkin Ronald (1985) *A Matter of Principle*, Harvard University Press (森村進・鳥澤円訳『原理の問題』岩波書店, 2012年)
- Dworkin Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, (木下剛, 小林公, 野坂泰訳『権利論』木鐸社, 1995年)
- Flaherty, John E. (1999) *Peter Drucker: Shaping Managerial Mind*, San Francisco, USA, Jossey Bass
- Gergen, Kenneth J. (2009) *Relational Being Beyond Self and Community*, Oxford University Press (鮫島輝美+東村知子訳『関係からはじまる 社会構成主義がひらく人間観』ナカニシヤ出版, 2020年)
- Hsu, Leonard Shihlien 1932 *The Political Philosophy of Confucianism, An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, His Early Disciples*, London, Geroge Routledge & Sons,
- Johnston, David (2011) *A Brief history of Justice*, Wiley-Blackwell (押村高, 谷澤正嗣, 近藤和貴, 宮崎文典訳『正義はどう論じられてきたか 相互性の歴史的展開』みすず書房, 2015年)。
- 神島裕子 (2018)『正義とは何か 現代政治哲学の6つの視点』中公新書
- 溝口雄三, 富永健一, 中島峰雄, 浜下武志編 (1992)『漢字文化圏の歴史と未来』大修館書店
- 中山元 (2011)『正義論の名著』ちくま新書
- 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)
- 小野進 (2011)「儒教の政治哲学における国家と正義 (justice)・(下)」(『立命館経済学』第59巻第6号, pp.460-494)
- 小野進 (1993)「儒教論理と資本主義の精神」(『立命館経済学』第42巻第4号, pp.1-102)
- Rawles, John, *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge USA, p.

- 23, (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』紀国屋書店, 2010年)
- Sandel, Michael J. & Paul J. D'ambrosio, eds. with a foreword by Evan Osons, (2018) Encountering China, Michael Sandel, and Chinese Philosophy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England (鬼沢忍訳『マイケル・サンデル&ポール・ダンブロージョ編著『サンデル教授, 中国哲学に出会う』早川書房, 2019年』)
- Sandel, Michael J. (2008) Justice What's the Right Thing to Do? Penguin Books (鬼沢忍訳『これから「正義」の話をしよう』早川書房, 2010年)
- 島田虔二 (1967)『朱子学と陽明学』岩波新書
- Tongdong Bai 白 昉 東 (2020) Against Political Equality, The Confucian Case Princeton University Press, Princeton & Oxford
- 唐士其 (2003)「第3章 儒家の学説と正義観念」宇野重昭 編『北東アジアにおける中国と日本』国際書院 所収
- Tu-Wei-Ming 杜維明 (1998) Proving the Three Bonds and Five Relationships in Confucian Humanism, in Walter H. Slote and Geroge A. DeVols, eds. Confucianism and the Family, State University of New York Press
- Tu-Wei-Ming (1998) Centrality and Commonality, State University of New York Press
- Xinzhong Yao, An Introduction to Confucianism, Cambridge University Press, 2000

## 2. 国 家

私的所有権 (private property) の侵害には二つのモデルがある。一つは、貧者が富者のものを突然暴力的に略奪すること、もう一つは富者が貧者を徐々に合法的に搾取することである。

—John Taylor (1814) An Inquiry Into the Principles and Policy of the Government of the United States, p. 280—

国家は共通の政府のみならず、市場と工場、企業と銀行、科学・技術と学問、法律、公用語、歴史、習慣、劇場、公共施設、学校、森林、河川などそして民族・人種から構成されている。政府はこれらの全体の一部分であるが特別の権利と機能を持っている部分である。政府は国家の道具に過ぎない。それ故、道具として政府の経済政策は、経済情勢に応じて弾力的に実施されなければならない。何らかの政府理論と政府の政策に関する一般理論は、国家哲学によって教えられ知らされる。(Peter J. Steinberger, The Idea of The State, The Cambridge University Press, 2004, p. 13)。

ヨーロッパ大陸に置ける国家の思想は、アングロ・アメリカン諸国と比較すると、国家制度の総合的重要度が大きい。

ヨーロッパ大陸において、国家は、政治団体として、ギリシャとローマ的形態の歴史的経験から特徴づけられるという共通した認識を持つ。ドイツの理論家は、国家が、①領土の性格、②国柄による一定の共同体としての感覚、③所謂 Staatsgewalt で、共通した権威による支配で、立法し、適用し、保障する、という三つの要素を持っていることを認識している。

## 2-1 日本と中国の国家の歴史

### 2-1-1 前律令国家，律令国家，立憲国家

日本において国家は、前律令国家（約300年）、律令国家（約1200年）と立憲国家（大日本帝国憲法発布明治22（1889）年から昭和20年8月15日の敗戦まで、昭和21年日本国憲法公布から75年）の経験を持つ。

秦朝崩壊後、漢帝国が誕生する。その後、隋（581-618）唐（618-907）が、秦・漢以来発達した中央集権の精緻な官僚機構を作り上げた。律令国家は清朝末まで続いた。

日本では、律令国家の成立は、古代国家の成立とイコールでないが、日本の古代国家の枠組を大きく規定した。7世紀後半から8世紀始めにかけて作られた律令法は、それ以前の推古朝以来の大和朝廷の氏姓制度に基づく国家の在り方を受けつた部分が多く、律令制導入以前の固有法的部分と、隋・唐が律令法から輸入された統治技術など継受法の部分と組みが合わさっていたといえる。律令制は、官僚機構・班田収受制・租庸調制を内容としている。日本の律令法（刑事法、行政法）は、隋（581-618）、唐（618-907）の法律を輸入し、修正を加えたものである。

8世紀後半以降、律令が編纂されることがないので、律令制は変質あるいは衰退していくという考え方が通説である。しかし、実際は、隋唐から継受できなかった部分を輸入したり、当初は律令と分離して導入しなかった儒学の「礼」を導入したりして、律令制は展開していった（大津透『律令制とはなにか』2013, p.85）。

日本は、制度上、徳川時代まで、正確には、明治初年まで、律令国家であった。律令制は、中世以降、武家法が登場しても、細々と生き続け、中世でも機能していた。江戸時代、「禁中並公家諸法度」において、朝廷では、伝統的な律令制の官位の使用を認めていた、朝廷で、近世においても、律令の伝統が続いていたが、朝廷以外では、幕府は基本的に幕府法を、各藩の法を適用し、律令が直ちに適用されることはなかった（島善高『律令制から立憲制へ』2009年, p.4, p.6）

近代日本国家は、明治22年2月11日、皇室典範の制定、大日本帝国憲法の発布、議員法、貴族院法、衆議議員選挙法、会計法の公布によって立憲制国家として出発した。この近代日本国家は、法的に見れば、皇室典範を頂点とする官務法体系と、大日本帝国憲法を頂点とする国務法体系とからなる国法二元体系の国家であった、両体系は、相互に干渉できないものとされた（島善高2009, p.1）。

昭和22（1947）年5月5日、皇室典範は法的性格を一変し、日本国憲法の下位法になり、現代日本は憲法を最高法規とする国法一元体系の国家となった。ここに、日本国家は、名実ともに立憲国家となった。しかし、現代の立憲制は近代立憲制と断絶しているわけでない（島善高2009, p.1）。

### 2-1-2 中華帝国の hybrid regime：法家システムと儒家システムの mixture

中国では、秦帝国（BC221-BC206）によって中央集権国家が成立した。秦朝は、世界で初めて、近代的中央集権国家を打ち立てた。中央集権官僚国家の思想を提案したのは法家の韓非子である。韓非子は、自然法の老子の継承者とされる。

一般的に言えば、秦帝国後の中国の伝統的な政治システムは、法家のシステム（the Legalist system）と儒家のシステム（Confucian system）の mixture であった。

ただ、漢の董仲舒の陰陽理論は、二つのシステムの悪しき融合の理論を提供した。それは、支

配者、父親、夫は陽の支配 (the dominant Yang) であり、大臣、息子、妻は服従の陰 (the submissive Yin) であると解釈した。これが、その後、よく知られた「三綱」の教義として展開され、誤って儒学の正統的なものと考えられるようになった。この三綱は、統治者は大臣を支配し、父親は息子を指導し、夫は妻をガイドすることを要求する。董仲舒の陰陽理論が、初期の儒家が主張した相互の家族的な関係が、服従と忠節の一方的な方向性関係になり、儒学の家族の中心性の思想が、統治者の権威を支持するように展開されるようになる。

韓非子は、人民の意図や動機に対してほとんど関心を持つことなく、中央政府に法と制度によって人民の政治行為に対してトータルな支配を欲していた。儒家は、孟子の伝統では、人々の動機や意図について関心を持っていた。孟子は、モラルの向上には抑圧的な権力の使用を欲しなかった。韓非子の国家支配の思想と孟子の思想が重要であるという信念の結合は、人々の行動のみならず、思想を統制することを意図した本当の全体主義 (totalitarianism) を生み出した。ただ、韓非子理論それ自体は、全体主義を支持したわけではなかったけれど。

中国史において、征服王朝は、漢民族の高度なソフト・パワーに屈服、洗脳、融合されて、基本的に、帝国の統治をおこなった。だが、異なる人種による多数派の漢民族支配という難しい問題を抱えていた。Tongdong Bai (2012) はいう。満州王朝の清帝国には、言論と発表に対する迫害があった (p.171)。

## 2-2 儒学に対する二つのアプローチ：革新主義 versus 保守主義

儒学は、現実主義と理想主義、実学的価値と実存的価値、人間の欲望と「天の理」=正義という側面を持っている。したがって、儒学は、前者の要素に力点が置かれると保守主義的解釈となり、後者の要素を重視すると理想主義的な一面的解釈になり、解釈は二つの路線に分かれてきた。しかし、この二つの理解は正しくない。儒学の論理は、これらの両側面は、「中庸」の論理に媒介され、両側面の欠陥を克服する構造になっている。それでは、中庸とは、たして二で割る単なる平均値でない。また、勿論たんなる中央値でない。儒学の中庸とアリストテレスの中庸とどちらがうのか。

中庸の論理構造はどうなっているのか、私には、まだ、自分なりに、納得のいく答えをえていない。

儒教は、徳川日本以来、近代統治思想に触媒 (catalysis) の役割をはたしてきた。

この30年間の日本政治がうまくいかないのは、政治家や官僚そして学者をはじめ知識人が、政治文化から独立して、米欧式の社会科学や行動科学の知識だけにどっぷりつかり、触媒としての儒学の spirits と知識とモラル・バックボーンを喪失し欠落しているからである。野党系の所謂リベラル派 progressive liberalism と左派？ インテリにも同じことが言える。

古典儒学は、人々のモラルを解決することだけによって、政治問題の解決を試みたという conservative な読み方と、古典儒学の関心事は、第一義的には、政治問題としての National Identity と国際関係であり、倫理は第二義的であるという progressive の解釈の二つの方法があると (Tongdong Bai 2020 Against Political Equality, The Confucian Case, Princeton University Press) はいう。<sup>1)</sup>

Tongdong Bai (2020) は、儒教の理解の仕方として、保守主義的なそれと革新的なそれとが



あるという (Conservative versus Progressive Readings of Confucianism)。私がこれまで書いてきた多くの一連の論稿は、白の基準にしたがえば、結果的には、儒学の普遍的で革新的な読み方である (Universal and Progressive Readings of Confucianism)。管見するに、残念ながら、日本の儒学はほとんど保守主義的解釈しか普及していないようにみえる。

### 2-2-1 儒学は政治権力の抑制を如何に説明するのか

儒学では、国家の理想的概念は理想的な家族の拡大であり、国家は家族の相似形である。逆に言えば、家族はミニチュア国家である (小野進 2014, pp.190-199)。

西欧の伝統的思惟では、国家は社会の利害を反映するものとみなされているのに対して、儒学の慣行では、国家が社会を支配し、形成する (Moody 1988, p.251)。

このような国家-社会観に立脚すれば、権力の乱用や浪費の頻発は十二分に考えられる。では、国家の権力を如何に抑制するのか。中国の文明国家は、政治権力と道徳の両方に影響を行使する。何故そうなるのか。それは、悪と不正義のルーツは、私利にあり、権力への戦いは、私利を巡って行われる。

国家権力の乱用と防止と抑制は、西洋式理論では、民主主義の促進、組織の改革、市場に任せるとのことである。儒学での権力乱用批判は、道徳批判でもって行われ、法律や制度によってチェックされるのではない。

政治権力を如何に抑制するのか、政治儒学ではこれをどのように説明するのか。Bai (2012) によって説明しておこう。

後漢後の二つの強力な王朝、唐 (618-907CE) と宋 (960-1279CE) の時、特に、北宋 (960-1127) の時代、皇帝の権力は、首相と他の学者官僚 (scholar-officials) によってチェックされた。それ故、帝国は、事実上、皇帝と官僚による共同統治 (co-ruled) であった。学者官僚によって支配された部局の承認なしに皇帝だけによる布告 (decrees) は国家の布告として発表されない。儒学の思想家や政治家は治統 (the Authority of Governance) と道統 (the Authority of the Way) という思想を提起した。政府において最高権力を現実を持つのは皇帝であるが、彼は、治統の所有者で、しかも国家を経営する道統が授けられている。理想的な状況は、二つの権力の一致である。もし、一致しない場合、統治者は、道徳的権威を持つ者に何らかの権力を譲るべきである。これは、皇帝と学者官僚が国家を統治すべきであるという儒学の大胆な教義のための理論的基礎を提案する。

中国のルソーとお言われている、黄宗義 (1610-1695) は、その名著『明夷待訪録』において、皇帝の役割を信用せず、皇帝を国家から明白に分離して、より大きな政治権力は学者官僚によって行使されるべきであると議論している。

黄宗義は、改革派の儒学者であった。黄宗義の著作『明夷待訪録』(1663年) は、清朝政府から発禁処分を受けた。その著作の5 宰相論で彼は言う。清朝の前の明代は「よい政治がなかったのは、洪武帝が宰相の官を廃止したことから始まったのである」と。黄宗義は、現代の経済学や政治学の社会科学で共有されている principal-agent 理論をすでに議論している。曰く、君主という制度を何故設けたのか。それは、天下を統治するためである。天下は一人で統治することは不可能である。それで官という制度を設ける。官は君主の分身であり、君主は principal 天下の agent であり、宰相は、君主の agent で、大夫は卿の agent、士は大夫の agent である、と。後世になると、君主はおごり、臣下はへつらい、天子の位が初めから卿・大夫・士の間に並んで位

置せず、しかも、つまらぬ学者どもが天子の職務代行について、はるか彼方の絵空事と考へ……、その結果、天子の地位があまりにも高くなりすぎてしまった結果であるまいか、と黄宗義はいう。

民主主義とは、民衆が principal で政府が agent となり、天下を統治するシステムである。だとすれば、民衆に天下の統治を任せた principal は誰か。民衆を超えた何らかの形而上学的なものがあり、その形而上学的存在が、principal として、民衆に統治の agent を委任する。しかし、普通、政治学や社会科学は民主主義の政体と統治には民衆の背後にある形而上学的存在としての principal は想定されていない、あるいは、そのふりをしているのかもしれない。科学としての政治学は、いうまでもなく、scientific で実証主義的であろうとするから、民主主義の形而上学的存在とその前提を無視する。かくして、民衆を超えた形而上学を想定しない恐れを知らない principal 民衆の agent としての政治主体とは、いかなる性格の存在なのか。

黄宗義はいう。わが身を殺して君主に仕えるなら、その人物は臣といえるのか。そういえない。わが身を殺すのは無私の極致である、と。

天子一人で天下を治められない。それ故、百官をおいて統治するのである。官僚は不可欠である。したがって、我われが出仕するのは、天下のためであって、君主のためでない。万民のためである。天下万民のためという観点から、正しい道にかなっていなければ、たとえ君主が言葉に出して強要しても、決して従うわけにいかない。まして、態度や言葉に出さない場合はなおさらである。

いずれにしろ、天下万民の観点から、君主が正しい道からそれた場合、決して忖度をしてはいけないのである。また、面従腹背もいけないのである。たとえ朝廷に仕えていても、決して許さないのである。ましてわが身を殺すなど、もつてのほかである。我われが君主のために死に君主のために亡んだりするのは、まさにお気に入りの者がすることである。これこそ臣であるかどうかの違いである。

君主の知遇に感激して、臣下を遇する君主の礼が備わっているかどうかを考えもせず、宦官や宮妾の仲間入りをさせられて当然と考えている。これは人々の耳目が世俗の所謂臣の觀念に染まり、これを標準にするからである。世間は、臣下と君主は名前が違っていても實質は同じだということを知らないのである。

君臣の名称は天下との関係から生じるのである。自分に天下という責任がなければ、君主は行きずりの他人に過ぎない。天下のことを自分の任務としないならば、君主の僕妾となり、天下のことを自分の任務とするならば、君主の師友となるのである (黄宗義『明夷待訪録』1663年、3 臣下論)。

## 2-2-2 近世中国 (early Modern) は専制的なデモクラティックな社会であった：柏祐賢の名著『経済秩序個性論—中国経済の研究』昭和23 (1948) 年

宋王朝は、専制的世襲国家であったにもかかわらず、農業、商業、工業などほとんどあらゆる領域で革命がおこり、西欧を足元に寄せ付けないほど世界で最も繁栄を誇った偉大な国家であった (宮崎市定『中国史』)。宋の都市は驚くほど繁栄していたのに関わらず、都市は国家によって管理されていた。宋中国の市場経済は力強く発達していたが、資本主義商業ブルジョアジーが体制を掘り崩す力まで至らなかった。

宋王朝は、民間セクターに介入したが、企業家精神が抑え込まれるほど統制はしなかった

(Richard von Glahn, 2016, *The Economic history of China, From Antiquity to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 山岡由美訳『中国経済史 古代から19世紀まで』2019年, p.220)。

宋以降の元, 明, 清の歴史は, 宋が根本的なスタンダードになり宋の繰り返しであった。栄光ある中国文明は宋までであった(内藤湖南=宮崎市定)。そのため, ヨーロッパの産業文化まで, その煽りを受けて, 宋の文化の程度に抑えられた。

宋以降の中国で平均実質所得が停滞した謎は, 世界経済史の中でも最重要な課題である (E. L. Jones, *Growth Recurring Economic Change in the World History*, 2000, The University of Michigan Press, 天野, 重富, 小潮, 北原訳『経済成長の世界史』2007年, 名古屋大学出版会, p.94)。

宋中国はヨーロッパに先駆けて産業革命を成し遂げた。にも拘わらず, イギリスで起こったような産業革命は中国で起こらなかった。標準理論に従えば, 少々タイム・ラグでもって少なくとも明の時代に, 産業革命がおこったはずである。だが, 明の時代には, 南宋の時代に比べても, 国内の交易活動も, 海洋貿易活動も停滞してしまった。明の初期, 鄭和は, 大船団を編成してアフリカまで大航海を敢行している。コロンブスに先駆けることおよそ100前である。コロンブスの船団より, 鄭和の船団の方がその大きさ, 造船技術ははるかに進歩していた(小野 2014, pp.229-30)。

中国の台頭以後, 思想的危機感を持っている米欧は, 米欧の再生のためには, 啓蒙主義の原点に回帰すべきであると主張されているようにみえる。が, 現状では, 啓蒙主義自体に限界がある。

ヨーロッパ啓蒙主義は, 日本の知識・思想界ではヨーロッパが独自に生み出した近代思想と思われているが, それは間違いで, それは, 中国思想からの絶大な影響のもとで, 成立したイデオロギーである。中国から移植したものである。

経済学史上その著『経済表』で知られる重農学派ケネーは, アダム・スミスの経済自由主義理論に深遠なる影響を与えたといわれている。そのケネーは, ヨーロッパにおける孔子として知られていた (Clark 1997, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, p.49)。

西欧では, 商人ブルジョア階級が政治的軍事的権力を握った自由都市で資本主義が繁栄させた。アダム・スミスは, 西欧の自由な都市国家と中国の都市の区別をせず, 中国の現実を正しく伝えていない(小野 2014, p.190)。

柏祐賢『経済秩序個性論—中国経済の研究』(昭和23/1948年)は名著である<sup>2)</sup>。日本の敗戦3年後, 1948年に出版された。柏の著作は, 日本, 近代ヨーロッパと中国の各経済秩序の個性を詳細に比較した。この名著読まずして, 中国を語るなかれ。柏祐賢は, 中国経済の研究を媒介に, 新しい理論経済学の構築を強く意識していた。逆に言えば, 欧米式のスタンダードな理論経済学と異なる理論体系の構築という強い意図のもとに, 中国経済を研究した(小野進 2017)。

柏祐賢は, 以下の説明で明白のように, 中華帝国は「専制的なデモクラティックな社会であった」ということを, そのような表現を使わなかったけれど, 内容的に明確に具体的に明示していた。

渡辺浩(2021)『明治革命・性・文明—政治思想史の冒険』(東京大学出版会)は, 重要ないろいろの史実の点で教えられる魅力的な著作である。明治維新自体は, その具体的な根拠づけには特

に同意できないけれ、革命であるという性格規定は賛成である。

この渡辺浩 (2021) のなかでいろいろ明示されている論点の中の興味ある一つは、アレクシ・ド・トクヴィルの名著『アメリカのデモクラシー』から、明 (1368-1644) と清 (1644-1910) の王朝が、「デモクラティックな専制」であったという議論を紹介する。このような指摘は、いままでトクヴィル解説でなされなかったのではないか。

デモクラシーの社会は、アメリカのように共和制であるとは限らない。専制君主によって支配されるデモクラティックな人民もありうる。近世中国の社会は、まさにそうであった、とトクヴィルはいう。渡辺浩 (2021) は、トクヴィルが描く「デモクラティックな社会」の特色を以下のように要約している。

中国では、北宋のころから、世襲身分制はなかった。近世中国では男子均分相続制度が確立した慣行であった。土地所有者は、だから相続のたびに土地は細分化されていき、貧困になっていった。土地の売買は全く自由で頻繁に行われていた。ここから、経済的に富裕になること、高い地位を求め競争することは別に恥ずかしいことでなく、富裕者と貧困者の間の流動化があった。社会的地理的流動性、大衆の意向を無視しない世論 (大衆独裁の根拠である共通の意見) の重要性。

中國国家の秩序形成と統一は、ヨーロッパ以上に強く行われた。中国文化の同一性・優秀性は、このような秩序形成と統一の結果である。

中華人民共和国成立以前の中国では、国家は礼的国家で権力国家でない。統治者の非統治者に対する支配は権力的な支配でなく、礼的支配であった。礼的支配では、それ故、権力は、権力的干渉あるいは保護・保障の面においては、極めて無為であり、自由放任である。そこに、専制があったとしても、権力的専制でなく、礼的専制であり、民の持つ自由に干渉するものでもなく、また、自由を保証することもなく、全く放任に過ぎない。一国において、責任を負わないものがない。社会はあるけれど、国家が存在しないことになる。それでは、中国に国家はないのか。勿論、中国にも政治的実力を背景にした天意と民意にもとづく、統治支配が存在していた。しかしながらマックス・ウェーバー式の排他的な物理的強制力を持った独占体であるという意味の国家は、中国で発見することは困難である。近代国家における統治は、民衆は権力主体から引き離されているが、その権力支配に基づいて成文法化された合理的ルールシステムによって行われている。この意味で、近代国家は法的支配が行われている国家である。中国の国家は、個々人の経済生活を権力的に保護してくれなかったため、民衆が相互扶助的で自警的集団を組織した。社会を規律する仕方が、中国とヨーロッパでは異なっていた。中国の社会と国家は礼治に直結していた。

中国の専制は、ヨーロッパ的意味の権力的専制でない。皇帝の出す勅令や布告は極めて大げさであるが、そこには権力的専制は見とれない。それらは、帝王の有徳の表示であり、万人の帰趨すべき理想の表示であり、徳を巡る主体形成のよりよい強い期待であり、専制というより皇帝の自戒をこめている。皇帝の命令は一方的であるという意味では専制的であるが、それは徳の表示であり、人民が自ら主体を形成する限り、強制を含まない。中国ほど、命令は徹底的に行われけれど、強制権力によって取り締まられることはなかった。国家権力があってなきがごとき存在のように見えるのである。



中国の経済秩序は自由放任である。何故、中国における経済秩序が自由放任であるのか。その根は、中国の統治は権力による統治でなく、礼教による統治で、統治も私的経営の性格を持つからである。

自由放任の統治は、国家財政に限りない節約をもたらした。何故なら、国家財政私的であるからである。国家は極度の行政を簡素化し、節約した。特に、徳のある皇帝はそれに汲汲とした。

中国の天子の中核的機能は、祭祀と課税である。田賦を中心として、牙税等の流通税、塩税、海関税などであった。

新中国では、特に改革開放後では、中国共産党と政府によるインフラ体系の建設と整備は、綿密な国土開発プログラムに基いて公共の利益のために行われてきたし、おこなわれている。だが、中華帝国の時代の国では、国家財政は、天子の私的な行為であり、国家は自己の危険負担において国民経済力の改造を行わなかった。私的な財政支出はあっても、長期の固定的投資に乗り出さなかった。

中国の専制国家の特色は、皇帝は必要とする命令を自由に出し、そして自由に廃止できるイメージである。しかしながら、中国の国家はヨーロッパ的な意味の国家でない。ヨーロッパ的な意味の絶対君主は、多数の行政的課題を持っていたが、中国の専制国家はそのような課題を持っていなかった。

専制国家であった中国政治の統治における原理は、確定不変のものとして存在してきた。その統治原理とは、人の徳であり、徳の媒介者である礼であった。すなわち、統治原理は徳と礼の支配である。徳の支配は、外形的な法律によって権力的なルールによる支配と異なって、人の内面からの支配である。外からの支配でなく、内から盛り上がる呼応による支配である。もし、有徳の天子が出現し、天命を受けて王として支配者になるのは、それは、天による自然法則的な支配ということになる。天の思想は、中国の政治と国家の根幹にまつわっている。そうすると「天」とは何かということになる。

中国における礼教（徳と礼）による支配は、ヨーロッパ的な意味の権力支配でない。しかし、このことは、中国には支配がなく強力な国家が存在しないことでない。中国には強力な支配が存在するのである。

支配者たる天子の「礼」は、外に対して徳を表徴し、内に対して受命を自覚する神的儀式において表現される。かくして、神の儀式は統治の形態になり、中国における国家の統治支配は、カリスマ的性格を帯びる。

中国の国家の秩序形成は、支配は権力によってでなく、天子は、真摯な努力を重ね、徳を真に体得することによって、有徳によって支配することであった。

権力支配の場合、国家の支配領域は明確である。権力領土国家観を持っている国は、越境されると領土の侵害とみなす。支配統治が権力的でなく、徳の及ぶところが領土であるという領土国家観では、支配領域が明確でない。何故なら、徳治の影響は、現代式に言えば、ソフト・パワーは、所謂国境を越えるからである。

中国には、一つの民族を一つの国家に集結させるセンターは存在しない。旧い中国は、一つの文化共同体であった。共通の漢字、共通の文化、共通の歴史、共通の伝統、共通の文献によって一つの国民にまとめられているのである。中国の文人官僚層はその発生地が異なる王朝であって



も、中国文化を受け入れさえすれば、また、中国の秩序さえ受け入れれば、受容したのである。外からの支配民族も、大いなる同化の磁力を持つ中国文化に同化されてしまった。力の統一の代わりに、文化的同質性による自然的な結合、国家的意思性の代わりに、文化的統一性に置き換えたのである。

宋代以降清朝までの中国を「近世」と規定したのは、内藤湖南であった。内藤湖南『支那論』(1913・1914)も、中国の郷団組織は、人民の間の「郷団自治」であって、自衛軍を持ち、この郷団組織は人民の最後の運命を支配する。郷団は、家族制度の関係から来たものである。家族制度といえ、日本人はすぐに日本の封建制度の士族の生活のごときものを思い起こすが、中国の宗法はそんな幼稚なものでない。財産相続の文頭で、家族の恒産と個々の資産との区別があつてうまく調和している。家族相互の援助、家廟を中心とした義田・義荘というようなものがあり、家族は小さい国家を象っている。何ら官吏の力を借りる必要はない。この意味で、中国の社会組織は、「デモクラティックな社会」であった。

## 2-3 儒学では国家をどう説明するのか：西歐式国家論との対比

### 2-3-1 国家と経済発展

Acemoglu and Robinson (2012) は権力と繁栄と貧困の起源を問うた。この著作は、アメリカの社会科学の知的世界のリーダーの間で絶賛された大作である。この大作はいう。経済学者が世界の不平等に対して納得のいく説明ができなかったのは、政治問題を解決済という前提をしたからである。発展途上国の繁栄は、誰が権力を握り、権力をどのように行使するかによって決まる、と。これらは同意できる指摘である。

Acemoglu and Robinson (2012) によると、一国を富裕にするためには、経済学者や政策立案者が、厚生経済学の第一定理を知り、より良い政策を立案することである、と (小野進 2018, pp. 102-103)。厚生経済学の第一定理とは、私的所有権の確立、価格メカニズムを通じてパレート効率性という資源配分が実現されることである。

中国の場合、消費財価格の自由市場での決定は、1978年以降の改革開放政策によって進められたが、1990年代の末になって、生産財は、やっと自由な価格メカニズムで決定されるようになった (ロナルド・コース・王寧著『中国共産党と資本主義』2013年、日経 BP 社)。

明治日本や戦後の高度成長の経験、中国、台湾、韓国、シンガポールの経済発展に成功した経験は、この厚生経済学の第一定理から大きく乖離れた政策が採用された故に、各経済は劇的に繁栄することになった。厚生経済学の第一定理の適用によるものでない。

それから、Acemoglu and Robinson (2012) は、エリート層が、自己の利益のためだけに国家を統治し運営するため、発展途上国は、なかなか富裕にならないのだと、繰り返し述べている。だから、経済発展には、エリート層をチェックする多様性の原理を持つ民主主義が必要なのだ、と。米欧の経済学者では、右派、リベラル派、左派を問わず、民主主義が欠落している国家には経済発展は成功しないという牢固とした先入見があり、信仰にまでなっている。

経済発展には、エリート層が如何なる役割をはたすのかということがきわめて重要である。エリート層のエートスとその役割が、経済の発展段階の違いも大切であるが、儒教圏と非儒教圏とでは、基本的に異なるように見える。発展途上国のエリート層は、自己の利益のためだけに国家

を運営しているという A & R の指摘は、儒教圏のエリートの役割に適用するのは正しくない。儒教圏と非儒教圏の間では、国家統治の担い手としてのエリート層の役割に決定的な相違がある。

この30年間の日本の停滞は、モラル・バックボーンが空洞化した日本の各レベルのエリート層に起因している。高度成長期までのエリート層が成し遂げた地平を継承し乗り越え、世界の文化水準を引き上げるのが、その後のエリート層の使命であったのに、逆に、質的に恐ろしく劣化してしまった。大学の数を増やす高等教育政策が基本的に間違っていたからである。

儒教は、自由放任の経済的自由と政府の社会的規制の二つの要素を内在している。ただ、儒教は「中庸」の思想であるから、両極端を排除する。社会は、法律的手段より道徳的手段で規制するのが望まれる。儒教は、富の分配の平等化を擁護する。何故なら、富の大きな不平等は社会に不活性化と停滞とカオスをもたらすからである。また、独占にも反対する。ただし、卓越した能力ある個人や卓越した徳を持つ人の独占を一時的に認めている。

孔子のみならず、孟子や朱子は、極端な形態の自由貿易論者であった。何故なら、世界は単一の家族とみなすという思想から、コスモポリタニズムの原理を持っているからである（陳煥章 1911/2003, Vol. II, pp. 453-454）。陳煥章は、改革派と目され、皇帝に直接謁見できる清朝末期の高級官僚で、儒教経済学とアダム・スミスの経済学と同じ次元で比較することによって、両者の同一性を見つけ出すために「儒教経済学の原理」というタイトルの英文の本を経済学史上はじめてコロンビア大学出版会から出版した（小野 2010）。シュンペーターもケインズもこの本に注目した。単純化すれば、アダム・スミスの観点から、儒教経済学を体系的に取り上げた。ただ、本のタイトルの表現が異なるに過ぎない。陳煥章は、方法論から言えば、方法論的個人主義の観点から、新古典派経済学と同次元で儒教経済学を位置付けたといえる。

私の儒教経済学は、陳煥章とは対照的で、方法論的關係主義に基づき、儒教経済学の体系的展開の中で、アダム・スミスや新古典派など西欧式経済学の有益な役立つ諸要素を位置付ける。儒教経済学に関して、陳煥章と私の間の方法論は異次元の関係にある。

### 2-3-2 儒教社会における国家の本質規定

管見するに、松本三之介『明治思想における伝統と近代』（東京大学出版会、1996年）以外に、儒学の国家本質規定に関する参考にするべき日本語文献は見当たらないように見える。

儒教社会における国家の本質は何か。

儒学では、国家の理想的概念は、理想的な家族の拡大であり、国家は家族の相似形である。逆に言えば、家族はミニチュア国家である。

西欧における国家に関する伝統的思惟は、国家は社会の利害を反映するというのに対して、儒学的慣行では、国家が社会を支配し、社会を形成する（Moody 1988, p. 251）。中国の文明国家は、政治権力と道徳の双方に影響を行使する。何故なら、それは、悪と不正義のルーツは、私利であり、権力への闘いは、私利を巡って行われる。

文明（civilization）の質に合わせて、政府の役割とサイズが決定されるので、単純な経済選択の論理だけで決定されない。文明の質に合わせて経済政策を採用しなければ、経済システムは必ず不調和と機能障害を起こすであろう。

キリスト教文化圏では、国家は社会の一部で部分社会があるが、儒教文化圏では、国家そのもの

が文明なのである (小野 2011, p.62 上)。

国家は文明の質に合わせて形成される。あるいは、国家が文明の質を決定するのか。

国家そのものが文明であるとすれば、儒学における国家の本質は何か。また、それはどのような機能を持つか。

儒教の国家理論は、ヘーゲル式に言えば、人倫的国家理論といえよう。倫理的国家理論は、19世紀のヨーロッパ思想全体に対してすくなく衝撃を与えた。この理論を編み出したのは G. W. F. ヘーゲル (1770-1831) であった。

ヘーゲルは、三種類の国家概念を挙げている。市民社会を背景とする国家、政治的国家、人倫的国家である (Andrew Vincent 1991 Theories of State Basil Blackwell 1987, 森本哲夫監訳, 岡部悟朗訳『国家の諸理論』昭和堂, p.170)。彼にとって、人倫的国家は、最も完成された国家で、構成員が真の倫理的関心を法や政治構造に具体化される。

儒教の国家概念も人倫国家といえる。勿論、両者の間に違いがある。にもかかわらず、儒学の国家論の理解には、ヘーゲルの人倫的国家論によって接近するのが適切であるように思える。

「人倫とは、私がある一員である持続的共同体に対して私が負うべき道徳的義務のことであり」 (Vincent 1991, p.181)。人倫的国家論は、絶対主義国家論と立憲国家論という二重の背景によって構成されている。ヘーゲルによれば、家族が本来の国家の原初モデルであり……市民社会に内在する主観性、個人主義、自己中心性と均衡を図る共同体的機能を果たす」 (Vincent 1991, p.179)、「家族は、集团的価値・規範・目標を具体化するものであり、個人意識の内容を規定する。それは市民社会とは異なり、契約による存在でなく、むしろそれは愛情、信頼、互助、全体への配慮によって結ばれる。ヘーゲルにとって、家族の現実的機能は生来の利己的恣意や性的欲望を理性的形態に転換させることである。愛情は個人を高めて目先の利害を超越させ、婚姻の倫理的法的形式は一組の男女を向上させて恣意や偶然から抜け出させる。個人生来の利欲心は、家族全体のために役立つ家族財産に転換される……家族という制度に参加することによって、その制度に含まれる慣習や目的が親の意識を構成するようになる点である。個人と制度とは同一の実体有す (Vincent 1991, pp.179-180)。

市民社会の住民の大半の行動は利欲心と利己心で動いている。彼らの国家観は人倫制度としての国家観でない。ヘーゲルの中心課題は、自由な国民を人倫国家に統合することであった (Vincent 1991, p.187)。ヨーロッパの諸国民は、その法規範、習俗、および文明の根底をなす一般原理に従って一つの家族をなしている (Vincent 1991, p.186)。ギリシャ人は倫理生活に無自覚であった。個人は、ギリシャのポリスに事実上隷属され、私的権利に馴染みなく、私有財産の観念を全く知らなかった。ヘーゲルは、倫理生活に関するギリシャ的概念に批判的であったのみならず、神を超越的とみなすよう個々人に仕向けるキリスト教にも批判的であった。キリスト教徒の市民は政治共同体を超越して自分たちの政治理念を求める傾向がある。キリスト教の教義において、道徳性とは遥か彼方の超越的神への服従であった。道徳的実践の場は政治生活の外にあった。キリスト教が促進した私的良心と私的献身は、原子論的個人主義および自由な主観性という形で近代社会にみられる (Vincent 199, p.183)。

儒教の古典では、政府と国家の区別はない。西欧文明の標準理論では、政府のサイズはできる

だけ小さい方がよく、政府対民間、民間と市場は善で、政府は非効率である、国家は悪である、とアприオリに前提している。国家の存在が必要悪とすれば、国家のサイズはできるだけ小さい方がいいということになる。それは、Nozickの最小限国家という結論に行き着く。19世紀には、それは、ドイツのフェルドナンド・ラッサールによって夜警国家と呼ばれた。

日本の政治イデオロギーは、アメリカの政治のそれと同じように、フォーマルには、自由民主主義（リベラ・デモクラシー）といわれている。日本とアメリカは自由民主主義という政治制度同じであるが、両国の文化をささえるモラル・バックボーンと価値観は異なる。日本のモラル・バックボーンは神道・儒教・仏教の習合 mixture である。だから、日米は同じ政治制度だけ見て、日米は同じ価値観だというのはあまりにも浅薄な見方である。

中国の政治のレジームと政治イデオロギーは公式には、社会主義と共産主義とされている。しかしながら、そのイデオロギーとその実態は、驚愕するほどかけ離れている。毛沢東モデルの社会主義も鄧小平モデルの社会主義も、劉少奇モデルの社会主義も、そして他の形態の社会主義モデルであろうと、あらゆる社会主義システムが機能しないことは理論的にも実践的にも明白に証明されている。にもかかわらず、中国共産党は、公式には、社会主義と共産主義のイデオロギーのキャッチ・フレーズは取り下げない。何故なら、これは、小野進の「四段階経済発展モデル」（小野進 2007）から、十分肯定されうることであるが、中国共産党は、中国が名実ともに、先進国になるまで、経済発展の必要から、そうせざるを得ないのである。ただ、中国は、将来、政治レジームとして、自由民主主義を採用しないことは断言できる（小野進 2014, p.141）。中国にレジーム・チェンジがおこったとしても、中国は自由主義国が自由民主主義の露わになった欠陥を克復した東洋式の儒教民主主義を採用する。西側諸国は、中国の一党独裁を批判してやまない。それはいいとしても、しかし、西側が望むように、今、もし中国が一党独裁を解消したらどのような政治状況が発生するのか。中国の統治システムは收拾のきかないカオスがおこり、西側諸国の政治経済をもゆるがす大震撼がおこるにちがいない。

インフォーマルには、儒教の価値観は、日本と中国では、その理解と解釈に相違があるものの共通の文化である。それ故、価値観の次元で見れば、中国と日本は極めて近接している。日本では、戦後日本では、特に、儒教は、遅れた思想とみなされ、日本人から取り除かれたと錯覚している人が多い。にも拘わらず、両国では、多くの人々の間に、いい意味で、無意識に、儒教は遺産として持ち続けられている。

日本と韓国は、現在の政治レジームは、自由民主主義であるが、歴史的に、日本は朝鮮半島経由で、儒教を受け入れ、儒教から計り知れない影響を受けた。勿論、二つの国家は仏教からの影響も甚大であった。ただ、政治哲学としての儒教と宗教としての仏教では、その影響の質は異なっていた。

ヴェトナムは、現在、依然として、中国と同じように、政治レジームとして、社会主義と称している。ヴェトナムは、韓国や日本と同じように、過去に中国から儒教を受け入れた。台湾、シンガポールは、自由民主主義で資本主義ある。香港は、国家として、中華人民共和国の1地域であり、経済システムとしては資本主義である。



東アジア社会では、日本、中国など東アジアの経済成長の経験を観察すれば、国家権力の介入は、近代化と経済発展のプログラムを効果的に実施する一つの不可欠な要素であり、国家権力は、自由や正義を保障するのにあまり関心がない。これに対して、西欧では、国家権力は、一面では、必要悪であるとみなしながら、他面で、自由や正義を保証するような役割を持つように想定されている。この西歐式政治哲学の観点から、東アジアの経済発展におけるような国家介入は不可欠な要素と見ず、国家介入なしの自由な経済発展ができるとみなす。この両者の相違は、国家の起源が異なるからである (Pye, 1968/1992, p.33)。

儒教の政治哲学では、政府の最大の機能は、「正名」(rectification) であるとしている。「正名」とは、個物の名称や記号はそれを正しく与えなければならなし、それは政治の要諦であるとみなす。事物に正しい名称が与えられなければ、政治は機能しなくなると。「正名」論は、実在論の一形態としてみなされうが、西洋哲学でいう「唯名論」と必ずしも等値ではない。

儒学という政治哲学によれば、政府の最大の機能は、正名 (rectification) である。それでは正名とは何か。

正名とは、正しいこと (right) と間違ったこと (wrong), 真理 (true) と反真理 (untrue), 美しいものと美しくないもの, 正義 (justice) と不正義 (injustice), 適切なものと不適切なものとの間の基準を確立するために、正しい規定を与えることである (Hsu 1932, pp.46-47)。それでは、誰がその基準を設定するのか。

それは、政府である。「統治するということは物事に正しい名称と名前を与えることを意味する」(Hsu 1932, pp.48)。名称が正しく、言葉が事柄の真理に一致しないなら、国家の仕事は成功裏に行われない。

言語には二重の意味がある。その第一は、事実を叙述すること、第二に、人間の思想を明らかにすることで、事実と思想は、それぞれ明確な名称を持ち、もし、名称が混乱すれば、事実と思想は混乱し、言語はオリジナルな効用を失う。正義は不正義になり、不正義が正義になる。かくして、国家の道徳的誠実さは破壊され、法律は誤って適用され、大衆は真理を学ばず、法の実践者である役人や学者さえ誤りの圧力から逃れることは出来ない、人々は優柔不断の状態になる (His 1932, p.47)。

「正名」の過程は次の三つの原理を持つ。

- ① 支配者は社会的政治的動揺の研究をすること。
- ② 支配者は人民を支配する前に、支配者自身が賢明で徳がなければならない。支配者自身が正名モデルを確立すべきである。
- ③ 行政官は政治的社会的現象を研究し、善と悪を区別するなら、人民は善に従い、悪を避けるようにする。

### 2-3-3 中国国家和ヨーロッパ国家の相違

現在の中国は、ことあるごとに、この21世紀において、中国は、帝国主義国 versus 植民地という旧式ともいえる標準的思考方法に従って、近代主権国家であると無理して強力に主張しているようにみえる。

中国は、歴史的に、地政学上の主権国民国家 (sovereign nation state) でなく、文明国家 (civilization state) である。文明国家であるということは、理論的には、中国は、道徳政治におい



て、宇宙のセンターであるということの意味する（D. R. Howland, *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empires End*, Duke University Press, 1996, p. 11）。現在の中国自身が自覚していると思われぬが、共産党の統治の下で、西欧近代の起源の民族国家観と、同時に、そのような文明国家観を持っているし、現在も歴史的潜在意識として持っており、国際関係において、ある時は主権国家として、ある時は文明国家として、いい意味でも悪い意味でも顕在化・表面化する。この意味で、「国民国家の中国」として一面的に観察するのではなく、「儒教文明の国家としての中国」とみなした方が適切なのかもしれない。いずれにしても、中国を、単線的に、国民国家（a nation state）として見るのは誤りである。

国家論の系譜から見て、中国は単なる国民国家（a nation state）でなく、「国家のふりをしている文明（a civilization）である（Pye, 1968/1992, p. 16）。

最も重要なことは、「国民国家としての中国」だけで観察するのではなく、「儒教文明の国家としての中国」として現代中国を理解することである。この視点を脱落させるから、中国に対して政治上誤った判断を下すことになる。現在の日本も戦前と戦中の日本と同じ致命的な誤りを犯しつつある。現在のアメリカの主流の中国研究には、安全保障の思想的に浅薄な戦略論の観点のみで、歴史的洞察力と歴史哲学が欠落し、中国研究は、かつてより相当見劣りがするように思えてならない。

中国という一つの文明を、西欧文明の制度的発明である近代国家の枠組と概念の中に恣意的に割り込ませる努力をしてきた。あたかも、ローマ帝国や神聖ローマ帝国を単一の国民国家に還元してしまうようなものである（Pye, 1968/1992, p. 236）。中国国家は、世界の偉大な文明の一つとして建設され、これが、中国の政治文化に耐久性を与えてきた。

中国の統治者が中国文明の統一性を保持するための力強い義務が、権力と権威に対する批判に妥協を許さなかった。中国人は、政治領域以外の生活では実用主義的であると考察することは容易であるけれど、国家と社会の間を支配する国家の正統性の基礎を決定する最も根本的な諸価値に関してプラグマティックでなかった（Pye, 1968/1992, p. 236）。

中国文明の持続性と耐久性は、政府の威厳が投影され、この威厳が、中国人にプライドと品位を与える一つの理由である。国務は内密の事柄であり、政府と共産党内部に汚職などスキャンダラスなことがあったとしても。

新中國において、政府がどの程度集権化されているのか見解が分かれる。一方で、共産党中央に権力は高度に集権化されているという見方と、他方、中国の権力は、非連続な無数の単位から構成されているという見方である。権力が高度に集中していたとみなされていた毛沢東時代でも、実は、権力構造は分裂していた。

Francis Lang Kuang Hsu (1963) *Clan, Caste, and Club* (作田啓一・浜口恵俊訳『比較文明社会論：クラン・カスト・クラブ・家元』1971/1978年, pp. 80-81)によれば中国の歴史に対して三種類の理解がある。第一の理解は、中国の各王朝は権威主義的であった、シューでは、権威主義と、独裁制とは同義である。それは、国民に対して積極的な全体主義支配を行うことであった。Conceptionとして、権威主義と全体主義を誤って同一視している。中国の王朝政府が、望み、そして得たことは、国民の消極的な黙従と恭順とであった。第二の理解は、地方には自律の実力があるために、中国の王朝政府は全国を支配するには弱過ぎた、というものである。しかし、こ

の理解は同意できないと、シューは言う。何故なら、帝位についたものは競争者を打ち負かせてその地位についた。内部の反乱と外部の反乱を平定し、公共事業、灌漑と治水をおこなった。王朝政府は、高い威信を持つ地方長官並びに高級官吏を任用していたが、遠隔地の地方長官は、皇帝の命令により、自害もしなければならぬこともあった。第三の理解は、クラン（宗族）と強力な中央主権の発展との関係は逆比例の関係にあるという誤解である。これは国家と社会の混同した誤りである。孔子の時代の社会構造と18世紀の社会構造と異なっているが、権力が中央集権化された王朝政府は安定的で、持続的であった、というのがシューの説で、中国人は、強い集権的な王朝政府の政治的な妨害にもかかわらず、クラン（宗族）を維持した。

中国では、民衆は自由放任であった。それは、ヨーロッパ以上に自由であった。しかし、それは、ヨーロッパのように「市民」が権力と戦い勝ち取った「自由法」のようなもので保障されたものでなかった。それ故、民衆はその自由を守るために結合せざるをえなかった。ヨーロッパの民衆は、権力や法律によって自由が保障されていたが、中国では、法によって守られていなかった。勿論、中国に、中国には、法律は存在していたが、それは、礼の補助としての位置づけであった。

ヨーロッパでは、都市が発達し、都市自体が政治統一体であった。都市の市民は、生活者として、自由を獲得していた。中国でも、都市が発達し、商業は殷賑を極めたが、その都市は政治統一体でなかった。商工業者は自由が保障されていたが、その自由を守るために、強固な社会結合体を形成した。ギルドである。

ヨーロッパでは、度量衡の統一の基準の取り決め商品の標準化、商品の規格統一は、権力的に行われた。中国の国家では、そのような取り決めを行うのは、同業業者団体幫（ギルド）であった。ギルドとしての各種幫は、商品の質の協定、価格の設定、賃金の協定、競争の休止など諸々の機能を果たしていた。ギルド内部で、価格統制は少なかったようである。商品価格の取り決めといっても、最高価格でなく、最低価格の取り決めであった。価格協定は、製品の質に従っておこなわれた。

旧い中国で社会の停滞性が何故生じたのか。中国社会の相互扶助組織は、家族構成の中に有能でない家族がおれば、自ら努力するより近親の援助を期待する。これが危険になる。家族の成員の義務として、他の働きのある家族員が、その家族員を支えなくてはならない。このような状態が、社会構造にあると、起業家精神が委縮する。Schumpeter 的意味の Innovation に対する誘因が希薄になる。

しかしながら、旧中国停滞の最大の理由は、中国國家が規律の主体でなかったからである。中国の國家は、勿論、中国の社会を放任していたわけでない。

ヨーロッパでは、ギルドは、國家権力に公認され、ギルド内部は、私的な規律によって維持されていた。中国のギルドは、無規律であった。権力による規律が維持されているのではなく、礼的規律によって行われていた。社会を規律する仕方が、中国とヨーロッパとで異なっていた。

徳治主義國家とは、治者の有徳によって、庶民の生活を内面的に規制することで、庶民は、理想である治者に学ぶべきものであった。また、庶民は礼を保持すべきであった。これが、中国の國家規範であった。

だが、礼が形式化すると、団体内で礼的規律を守るが、団体の外に出ると、団体内規律が及ばない領域では悪徳漢になる。

中国の国家は、個々人の経済生活を権力的に保護してくれなかった、と柏は言う。中国の閉鎖的社会集団は、相互扶助的の団体として発達したもので、積極的な権力獲得の意図を持たなかった。

権力が個々人の経済生活を保護してくれなかった、とする柏の論理では、儒学の経世済民と仁政の思想が欠落してしまう。為政者の経世済民は民政面でどのように位置づけたらよいのか。

中国国家とヨーロッパ国家との相違は、根底の原理として、礼治支配と権力支配にある。それでは、礼と何か。

それは、国家の制度から日常生活の礼儀作法まで広範囲に及ぶ。

礼とは「人間の内面の心情が具現化されたもの」。内面の心情は、孝、仁、義、敬、忠などの徳目であり、為政者の希求する民生の安定・秩序である。礼は、内面の徳倫理と外面に現れた実践との相互補完関係である。実践することによって心情が強化される（富谷 2016, pp. 224-225）。

『荀子』(XUNZI)の礼論卷19第7によると、心情と形式が十分表出された時、礼は完成の域に達したという。両者が十分表出されず、心情抜きに形式に偏ったとき、空虚な礼になり、荀子は、それを礼とはみなさない。礼は制度であるが、その制度が、内面の徳倫理を表現しない場合、それは、空虚な礼になる。

外面的実践は、内面の何らかの心情が表出されたものである。何らかの徳倫理抜きの実践もまた空虚で無意味である。

実践 (practice) とはどういうことか。

それは、Habitus を背景にした具体的な慣習行為である。Habitus とは、持続的で置換え可能な Disposition の体系であり、過去の経験を統合することによって、あらゆる時点での知覚、評価、行為の母体として機能するものである。Disposition は構造に近い言葉で、ルールに従属するものでなく、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。組織的に繰り返して行われる行為の結果、身体の習慣的な状態、性向、傾向、性癖などの意味を含んでいる (Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, 1977, Cambridge University Press, pp. 82-83, p. 72, p. 214)。

礼は、ルールに従うとか、オーケストラの指揮者の指揮に従うような行為でなく、習慣的に、組織的に、身体的に繰り返し規則的に実践するのが特徴である。環境と時代の変化に従って、礼の改作が不可避なこと言うまでもない。その場合、practice としての礼の改革には、何らかの価値の信念体系としてのイデオロギーが必要である。何故なら、イデオロギーは、practice を方向づけるのに不可欠な要素であるからである (澤井啓一『記号』としての儒学 光芒社、2000年)。

2010年、中国がCDPで日本を追い越して世界第2位になった。日本は、冷戦崩壊後、モラル・バックボーンの喪失、経済理論とその経済政策と制度改革を怠ることによって20年以上にわたって停滞して、文字通り極東の辺境の地になりつつある。日本人の90パーセントは、顕著な自信喪失に落ちいり、そのように感じているように見える。

中華帝国は、冊封制度と朝貢システムによって、東アジアの国際関係を維持し支配してきた (岩井茂樹『朝貢・海禁・互市—近世東アジアの貿易と秩序』名古屋大学出版会、2020年 序章 朝貢体制論

の再検討)。中国は、現在も、中華思想を持っており、他国に対して尊大であるという見方が流布されている。

中国が、文明国家で、世界の中心であると見なしたのは、自国が道德政治のセンターとみなしていたからである。中華思想は、文化、文明的な抽象的 concept である。それを可視化し、現代のタームに翻訳すると、それは、高度な文化、学問、科学・技術などソフト・パワーによって測定される。中華帝国は、東アジアにおいて、他国の追随を許さない文明・文化を擁していた。中華思想の基礎は儒教である。何故なら、儒学は、当時、東アジアにおける最高の道德哲学であり政治哲学であったからである (Shu-hsien Liu 1998, *Understanding Confucian Philosophy Classical and Sung-Ming*, Greenwood Press)。一国は、すぐれた道德哲学と政治哲学なしに一流国になれない。

基礎理論は、日本人や中国人の日常生活の実践の中から、生み出さなければならない。米欧社会の日常生活の実践から誘導された経済理論は、場合によって大いに参考にすべきであるが、そのまま信用するのは間違いで、あまり役に立たない。日本、中国・台湾、シンガポール、韓国の大学は、日常生活における実践に役立てるという自覚の下で、現実、経験、歴史から出発した、高度な抽象的な普遍的な研究を行わなければならない。

前述のように、中国は、単なる主権国民国家 (sovereign nation state) でなく、文明国家 (a civilization state) である。中国は地政学上の国民国家でなくて、道德政治における宇宙論の重要な一部分として考えられていた (Howland, *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*, 1996, p. 11)。中国は、中華思想を持ち尊大であると批判されることが多い。では、理念上、何故、中国が世界の中心と自称したのか。それは、道德政治において、世界の中心であるとみなしていたからである。それは、地政学的に大国であるとか、民族として固有に優れているからではない。中華思想というのは文化・文明、道德を表現する抽象的概念で、特定の国家を指すのでない。どこの国も小国といえども、道德政治センターの条件を満たせば、中華思想の国だといえる。

国民国家 (nation-state) は、nationality, ethnicity, 地政学上の要素、血縁関係 (blood relationship) によって構成される。

西欧式国家理論が、現代世界で、標準理論として、あまねく普及して、非西欧世界の人たちも、その国家理論を勉強し、研究している。それは、post-Westphalian Europe の国家活動や政治秩序の経験から導出されたものである。

中国古代の春秋戦国時代は、諸子百家が活躍した時代で、多くの独創的な思想家を生み出した。中国の歴史上、これほど多様な思想、または思想集団が、時をおなじくして登場したのは、まさに空前絶後のことであった (湯浅邦弘『諸子百家 儒家・墨家・道家・法家・兵家』中公新書, 2009年, p. 23)。春秋時代 (BC722-481)、当時の王朝は、周王朝で、多数の封建諸国が、周王朝を支えながら並立した時代であった。階級は、卿大夫 (けいたいふ) と呼ばれる貴族 (全人口の10パーセントで支配階級) と士と農業に従事する平民から構成されていた。

戦国時代 (BC453-221) は、中国思想史上黄金時代で、墨子、老子、莊子、孟子、韓非子ら、誰をとっても独創的で優れた思想家を生み出した (貝塚茂樹『諸子百家—中国古代の思想家たち—』岩波新書, 1961年, 1982年)。

西欧世界における国家理論が、日本に多く導入されてきた。公共選択国家理論、社会契約国家



論, 有機的国家理論など (小野進 2004, 5 国家, pp.190-209)。今日, 一国的次元で, また, 国際的次元で, 解決されなければならない世界的問題が存在する。しかしながら, 国際関係論では世界問題に対処できない多くの問題が発生している。そのためには, 地球は一つという世界理論を必要としている (趙汀陽 Zhao Tingting *All-under Heaven and Methodological Relationalism, An Old Story and New Word Peace*, Dallmayr & Zhao Tingyang, eds., 2012, *Rethinking Empire from the Chinese Concept 'All-under Heaven 天下'* Callahan & Barabantseva, eds., 2011)。

伝統的な中華帝国の天下の観念を, それを無批判に現代世界に普遍的制度とし委託することは誤りであるが, 同時に, 近代以降形成された Anglo-European の世界を普遍的制度とみなし, それを委託して, 世界に適用することもまた誤りである。後者では, 国民国家は, 上述したように, 言語, nationality, ethnicity, 地縁など地政学上の要素, 血縁関係 (blood relationship) によって構成される。

中国は, 上述したように, 単なる主権国民国家 (sovereign nation state) でなく, 文明国家 (a civilization state) である。春秋戦国時代では, 国家の形成は, culture connection によって形成されていた。何よりも, 地縁, 血縁, 言語より, culture connection が最優先される。儒学では, 中国は地政学上の国民国家でない。

中華人民共和国成立以前の中国では, 国家は礼的国家で権力国家でない。統治者の非統治者に対する支配は権力的な支配でなく, 礼的支配であった。礼的支配では, それ故, 権力は, 権力的干渉あるいは保護・保障の面においては, 極めて無為であり, 自由放任である。そこに, 専制があったとしても, 権力的専制でなく, 礼的専制であり, 民の持つ自由に干渉するものでもなく, また, 自由を保証することもない, 全く放任に過ぎない。一国において, 責任を負うものがない。社会はあるけれど, 国家が存在しないことになる。それでは, 中国に国家はないのか。勿論, 中国にも政治的実力を背景にした天意と民意のもとづく, 統治支配が存在していた。しかしながらマックス・ウェーバー式の排他的な物理的強制力を持った独占体であるという意味の国家は, 中国で見出すことは困難である。近代国家における統治は, 民衆は権力主体から引き離されているが, その権力支配に基づいて成文法化された合理的ルールのシステムによって行われておられる。この意味で, 近代国家は法的支配が行われている国家である。中国の国家は, 個々人の経済生活を権力的に保護してくれなかったため, 民衆が相互扶助的で自警的集団を組織した。社会を規律する仕方が, 中国とヨーロッパでは異なっていた。中国の社会と国家は礼治に直結していた。

それでは, 礼とはどのようなことか。Bell, Daniel (2008) *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press は, 荀子によって「礼」について優れた整理を行っている。

礼とは, 人間の内面の心情が具現化されたものである。それは, 士大夫が持つべき道徳・倫理規定で, 孝, 忠, 敬のような内面的徳目が眼に見える形で具現化されたもの, 為政者の希求する民生の安定, 秩序である。それ故, それは, 制度である。礼とは, 内面の心情倫理が, 外的に表現された制度であるから, 両者は相互補完関係にある。士大夫に理性的自律性を求めている (富谷至『中華帝国のジレンマ』2016, pp.224-225)。礼は, 人間の内面が, 外的に表現された人間の社会的実践である。

礼が社会的実践であり, 礼の原理は伝統に根を持ち, その伝統の根源は, 天と地, そして統治



者と教師である。偉大な支配者とは、礼を實踐し、社会的秩序を確立した人である。礼は感情的反応を意味し、空虚な礼は、礼でない。また、礼は、状況に応じて詳細に調整される。また、礼は非強制的である、また、礼は、異なった人には異なった扱いをする細かい規定を持っており、人を平等に扱うことに反対する。君子は、礼的区別をこのみ、洗練した区別をもっている。また、礼は、社会生活において正統的なものである。

民主主義は、人間を小人化させ、皆、ちよぼちよぼの人間にしてしまう。君子を生み出せない政治構造になっている。

あらゆる社会は階層的礼 (hierarchical rituals) を持ち、社会的秩序を維持している。封建社会はいうまでもなく階層的礼を持つ。封建社会は、その支配階級に利益を与えるようにデザインされて来たからということで、マルクス主義者と自由民主主義者は、非難してきた。この非難は正しいといえるか。そもそも、封建社会 (feudalism) とはどのようなことか。

封建社会とはどのようなことか。それは、通念としては、ドイツのエルベ河から、フランスのロワール河の間の特定の地域で成立していたヨーロッパ中世における政治的分権システムを指すとされている。しかし、それがマルクス主義歴史学を通じて、普遍的なものとして誤って理解されあまりにも大きな負の影響を及ぼしてしまった。

周王朝では、王が、その一族や有力者、功臣、土着の首長の土地=邦を与えて世襲の諸侯とし、諸侯はさらにその家臣に世襲の領地を分与し民を支配させた。封土の分与に結ばれた政治システムを封建と呼んだ。王朝が直接統治するのではなく、王は、邦を支配する諸侯を権威によって統合する政治形態を採用していた。周は、殷と同様に、祖先祭祀を重んじたが、王や諸侯の地位は、父から子へと継承されるが原則であった。儒教は、「周の政治形態をモデルにして政治思想を展開した (岸本美緒『中国の歴史』筑摩学芸文庫、2015年 pp. 48-49, p. 54)。周時代の統治方法が分権的統治という意味で、ヨーロッパ中世の feudalism と類似していた。

春秋戦国時代の中国や中世ヨーロッパのそして徳川日本の封建システムは、ピラミッドのような統治構造を持っていたが、それは、各レベルは、数百のあるいは、多くて数千の共同体から構成されていた。それらの共同体は、ある一定の礼、行動のコード、明示的あるいは暗黙の契約で結びつけられていた。各水準の共同体 (community) は、同じ価値観を共有する、お互いに知り合う共同体であり、事実上 (de facto) の小さな国家であった (Tongdong Bai, China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom, 2012, p. 2)。近代への移行の後、これらは崩壊し、出現したのが、大人口であり、見知らぬ人達から構成される、うまく結合された国家であった。政治ではサイズが重要である。ピラミッド型の封建構造は、長期にわたって work しない。何故なら、信頼できる親族や友人は限られるからである。小さな共同体では、善についての総合的な概念に基づいた行為の貴重なコードや徳が維持されてきた。しかし、共同体が大きくなりすぎると、強制的手段が採用されない時、これらのコードや徳は、全社会を結合する社会的接着剤としてもはや役立つことは出来なくなる。かくして、価値の複数主義 (a pluralism of values) が不可避になる。これは、春秋戦国時代の中国の思想家たちがそうであったように、西欧近代の思想家達の中にも理解されてきた側面である。

封建的政治構造がもはや新しい事態に妥当性を持たなくなり、新レジームが絶望的に要求されるとき、二つの問題が生じる。一つは、古い徳に変わり、統治階級や全体としての社会の接着剤

になるものは何か。二つ目は、生まれつきの貴族によって構築された統治階級は顕著に弱体化し、それに関連していたピラミッド構造は過ぎ去った。何が、この統治形態に変わるべきか。

三つの副次的課題がある。①封建社会では国際関係が存在しなかった。独立国家の出現で、如何に国際関係が処理されたのか。②国王の正統性は天からくるという問題。③何が統治に正統性を与えるのか。統治者以外、支配階級の成員は、どのように選択されるのか。

西欧近代の思想家と春秋戦国期の思想家の間の思想の類似性は、彼らが類似の問題に直面するという事実を反映している。

明治以前の日本の政治システムは現代中国と比較可能かもしれない。日本の封建システムは、春秋戦国時代の移行期の王朝と密接に近似している。明治維新は、近代への移行期の中国と西欧の産業化と技術進歩の近代化との統一といえるであろう (Tongdong Bai, China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom, 2012, p. 23)。

勿論、近代とは、西欧の国家を考察すれば、市場経済、平等、自由、主権の正統性の思想からと構成される、そして、中国が春秋戦期を経験したことは近代を構成するという思想を拒否することを結論付けることができるかもしれない。しかし、中国の初期近代化=近世のテーゼは、西欧と中国の近代化過程の間に相違がないと主張しえないが、しかし、唯一つ、十分な類似性が存在しうる。ヨーロッパの近代化は古代ギリシャとローマからの文化資源 (cultural resources) によって育てられた。これらの相違を認識するなら、それらは単なる表面的なことで、より深い類似性を持っているかどうかを考察する必要がある (Bai, 2013, p. 24)。

#### 2-3-4 〈「天下」equal 国家〉 versus 〈「天下」equal 「帝国」〉

中華帝国はいつ成立したのか。秦帝国をもって、中華帝国成立の嚆矢だとしても、秦帝国の天下の観念を現代世界に普遍制度として委託することは言うまでもなく誤りである。

現在の国家と国家の関係において、二国間の関係でなく、我々が必要としているのは、国益 versus 国益の国際関係の理論でなくて、地球は一つという世界理論である。世界理論としての天下理論は、政治学と政治哲学に、世界に対して新しい見方を提供するであろう (Callahan 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押しとどめることは出来ない。何故なら、グローバリゼーションの高度な知識 (universalism) と情報技術の性格 (fundamentalism) の組み合わせ故である。21世紀の世界は、中国の勃興を含み新しい時代に入りつつある。趙汀陽は、このグローバリゼーションを、適切な表現がないのが、中華帝国、ローマ帝国、大英帝国、アメリカ帝国などの伝統的な帝国と異なる意味で、「帝国」と呼ぶ。

しかし、儒学の理論によって、この21世紀のこの「帝国」に規範的形態を与えることができる。このことは、儒学の政治哲学によって、中華帝国を批判の俎上に載せ、そこから、21世紀に大切な役立ついくつかの理論的問題を摘出し、その帝国に倫理的規範を賦与することが可能になる。

安倍健夫 (1972) 『元代史の研究』 (創文社) は、付論1 中国人の天下観念—政治思想史的試論で、100ページにわたって検討している。そこでは、「天下」という熟語は、優れて戦国期的なもので、孔子『論語』では「天下」という語は23回出てくる、と (p. 447, pp. 448-450)。安倍 (1972) は、「天下」とは、通常いう強力な権力のもとに人民が統治されている国家そのものであると。ならば、天下としての国家の地理的範囲でいえば、天下は郡県の積分であり、天下は郷党の積分

である。

趙汀陽は、安倍と全く異なる理解である。趙汀陽は、天下としての帝国に新しい理想化された意味を与える。帝国は、政治的軍事的な意味でなく、文化的制度的概念である。

西欧の帝国と対比して、中国では、天下は、帝国の理想化されたものであろう。中国の古典的文献では、天下とは、第一に、地球で（西欧では、宇宙、世界である）第二に、人民の心、第三に、世界政治制度である。

中国のシステムは、西欧の個人、国民、そして国際システムに対して、家族・国家・天下というシステムで、それは、主体でなくて、関係性を通じて秩序が維持される。

近代という時代は主に国民国家 (nation state) の時代である。グローバリゼーションの帰結として、国民国家の governance が弱体化した。弱体化した国家間の関係も不安定になっている。それ故、失われつつある民族性を回復しようとして、グローバルに、きわめて危険な兆候と傾向であるが、民族国家の主張が強くなっている。

形而上学の変化が時代を画する科学的パラダイムの変更を生み出す。一旦画期的な innovation がおこれば、その枠組みの中で、合理主義に基づく科学・技術の画期的な発展は、革命的な技術革新が間歇的に派生し、国民国家を弱体化させていくと、それに対する反感と反発は避けがたく国民国家の主張が強くなるのは法則であり、国益と国益がぶつかりあうようになるであろう。民族統治 (national governance) と国益と国益の関係を処理する国際関係論で処理する国際統治 (international governance) は、困難になり、天下主義の徳で秩序づけられる、世界的秩序を意味する世界統治 (world governance) に向かう。

儒教経済学と西欧式の経済学が次元を異にする理論体系であると想定するなら、体系的儒教経済学の展開は、その方法論的領域や空間において、これまでの伝統的な西欧の社会科学の方法論である方法論的個人主義や方法論的集合主義 (methodological collectivism) (集団主義者でも、学問は方法論的個人主義の伝統に乗かってやっているのが常態であり慣行である。人が個人主義者であっても、方法論的集団主義もありうる) の空間と領域で質的に異なるものでなければならない。

#### 注

- 1) 徳川日本において、江戸時代後期、深まる内外の危機に対応して、後期水戸学派は、神国思想と国体を宣揚して、儒教主義を打破して、日本主義を鼓吹したとされてきた。

以下の議論は、優れた労作である植手通用 (1973) 『日本近代思想の形成』(岩波書店) 1. 尊王攘夷論の成立—後期水戸学派—そして 3. 西洋文明観旋回の始動—横井小楠—に依拠している。

水戸学派では、学問とは、朱子学の概念体系「格物・至知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」において、「修身・齐家」と「治国・平天下」の連続性を切断し、修身と治国を切り離し、政治と道徳の非連続性を意識し、「世務」から乖離し、専門家=私業化した儒者を否定し、本来の儒家に立ちかえり、儒者本来の経世済民の任に当たらせる君子の学問にすることであった。水戸学派は次のように主張した。

第一に、儒教本来の経世済民の学問に回帰せよ。儒者は腐って、学問の任務を果たしていない。何故なら、当時の儒学は、明鏡止水の境地に達し、形而上学的な訓詁学的傾向が是とされたからである。儒者たちは専門化し、学問を自己目的化し、治国安民から乖離して、彼らは時勢に無関心であった。

第二に、儒教は他の師になって、経書を論じるような人になるのを目的にしている。

第三に、孔子本来の治国安民の学問に立ち返れ。

横井小楠は、幕末最高の思想家であった。小楠は過度に国益意識の強い水戸学派と異なって、学問の普遍性を信じ、学問を博覧強記の知識とみなすような傾向を「俗儒無用の学」として厳しく批判した。

以上のことから Bai (2020) の儒学理解の基準に従えば、後期水戸学派、横井小楠は、儒学を革新的 progressive に解釈していたといえる。

- 2) これは、中国経済研究の業績として読めるのは言うまでもないが、日本の経済学者は、誰も、その後は従わなかったけれど、日本の戦後の理論経済学の研究の方向性を示す大研究であった。柏祐賢は、第二次世界大戦中の1943（昭和18）年に、435ページの理論経済学の著作『経済科学の構造』（弘文堂）を出版している。それは、戦争中に流行していた、皇道経済学とか国学的経済学とかの痕跡は一切認められない科学的な理論経済学の著作であった。

柏曰く。今日の純粋経済理論は、純粋な理論科学として展開されており、現実秩序の個性開明という課題を見失っている。現在では、個性的な現実の理論的連関を示す経済理論は存在しない。勿論、経済理論は、単に特定の経済秩序の個性を記述するものでない。柏の意図は、標準的な理論経済学と違う、中国経済という個性の具体的記述を媒介に、自らの理論を展開することを含意していた。経済理論は、終局において、経済秩序の現実を説きうる理論であるべきであると（柏第3巻 pp.17-19）。

柏の二著『経済科学の構造』と『中国経済』は、一体として把握され、読まれべきである。中国経済の専門家は、狭隘すぎる専門にとらわれてそのことが全く理解できないでいたし、現在もそうである。マルクス主義経済学者が中国経済に対する関心は、社会主義中国の社会主義経済の一環としてであってそれ以外になかった。また、戦後の理論経済学者も米欧の近代経済学の吸収と消化に懸命で、中国経済など全く無関心であった。現在でも、近代経済学者は、世界第二位の中国経済に対して無関心で無視している。中国経済など理論的な研究に値しないし、そんな研究をやっても業績にならないと思っているからだ。

日本経済学史上、卓越した近代経済学者森嶋通夫は、36年前の1985年、企業理論や国際関係論を含む非アングロ・サクソン社会科学の建設を提唱した（先生はこの建設は数十年かかるといった）。

残念ながら、理論経済学者森嶋先生は、存命中、日本独自の経済学の構築に至らなかったけれど、柏祐賢の問題意識を共有していたと思われる。森嶋先生は、理論経済学の研究対象として日本経済の現実と歴史のみならず、中国経済に強い関心を持っていた。

もし、日本の経済学が、柏祐賢が示す方向に早くから認識、自覚し、研究を進めていたら、1980代頃に、日本独自の経済学、日露戦争の3年後の1908年、歴史家山路愛山が、主張していたような東洋独自の東洋経済学が誕生し、明治以来の翻訳経済学を脱皮して、展開されたに違いない。延いては、その後、非西歐式社会科学の展開に道を開いたに違いない。そして、それが、米欧の世界の価値観にもよい影響を与えたに違いない。敗戦は、日本の経済学の研究の方向性に及ぼした負の影響は致命的であった。

#### 参考文献

- 安倍健夫（1972）『元代史の研究』創文社
- Howland (1996) *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*, Durham, N. C. Duke University Press
- Bell, Daniel (2008) *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton and Oxford, Princeton University Press
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press
- 趙汀陽 Zhao Tingyang (2012) *All-Under Heaven and Methodological Relationism, An Old Story and New Word Peace*, in Dallmayer, Fred and Tingyang eds., 2012 *Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives* The University Press of Kentucky
- 趙汀陽 (Zhao Tingyang (2011) *Rethinking Empire from the Chinese Concept "All-Under-Heaven"* Callahan & Barabantseva, eds. *China Orders the World, the World Normative Soft Power and*



- Foreign Policy, Baltimore, The John Hopkins University Press
- Clark, John James (1997) *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, London, & New York, Routledge
- Francis Lang Kuang Hsu (1963) *Clan, Caste, and Club*, D. Van Nostrand Company, INC. Princeton, New Jersey Tront, New York London (作田啓一・浜口恵俊訳『比較文明社会論：クラン・カスト・クラブ・家元』培風館, 1971/1978年)
- 岩井茂樹 (2020) 『朝貢・海禁・互市—近世東アジアの貿易と秩序』名古屋大學出版会
- Jones, E. L (2000) *Growth Recurring Economic Change in the World History* (天野, 重富, 小潮, 北原訳『経済成長の世界史』2007年)
- 貝塚茂樹 (1961/1982) 『諸子百家—中国古代の思想家たち—』岩波新書
- 黄宗義 (1663) 『明夷待訪録』明德出版社
- 柏祐賢 (1985・1986) 『経済秩序個性論 I, II, III—中国経済の研究』(『柏祐賢著作集』第3巻, 第4巻, 第5巻, 京都産業大学出版会)
- 大津透 (2013) 『律令制とはなにか』山川出版社
- 松本三之介 (2011) 『近代日本の中国認識』以文社
- 松本三之介 (1996) 『明治思想における伝統と近代』東京大學出版会
- 宮崎市定 (1985) 『中国史 上・下』岩波書店
- Moody, Jr (1988) Peter R. (1988) *Political Opposition in Post-Confucian Society*, New York Westport, Connecticut, London, Praeger
- 内藤湖南 (1913・1914) 『支那論』文芸春秋
- 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, 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) から学ぶ—」(『立命館経済学』第66巻, 第4号, pp.18-85)
- 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)
- 小野進 (2010) 「儒教の経済学原理 (The Economic Principles of Confucius and His School) —経済学におけるもう一つのパラダイムとしての東洋経済学—」(『立命館経済学』第58巻, 第5・6号 pp.361-431)
- 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, pp.1-59)
- 小野進 (1985) 「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法的諸問題」(『立命館経済学』第34巻第5号, pp.47-92)
- Pye, Lusian (1968/1992) *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press
- Richard von Glahn (2016) *The Economic history of China, From Antiquity to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, (山岡由美訳『中国経済史 古代から19世紀まで』みすず書房, 2019年)
- Shu-hsien Liu, (1998) *Understanding Confucian Philosophy Classical and Sung-Ming* Greenwood Press, Westport, Connecticut・London
- Steinberger, Peter J. (2004) *The Idea of The State*, The Cambridge University Press
- 鳥善高 (2009) 『律令制から立憲制へ』成文堂
- 富谷至 (2016) 『中華帝国のジレンマ』筑摩書房
- トクヴィル, アレクシ・ド・『アメリカのデモクラシー』第一巻上, 岩波文庫



Tongdong Bai (2012) *China: The Political Philosophy of the Middle Kingdom*, London & New York, Zed Books

Vincent, Andrew (1991) *Theories of State*, Basil Blackwell 1987, 森本哲夫監訳, 岡部悟朗訳『国家の諸理論』昭和堂

吉川幸次郎『吉川幸次郎全集』第二巻, 筑摩書房

湯浅邦 (2009) 『諸子百家 儒家・墨家・道家・法家・兵家』中公新書

渡辺浩 (2021) 『明治革命・性・文明—政治思想史の冒険』東京大学出版会

渡辺浩 (2021) 『日本政治思想史 17-19世紀』東京大学出版会

### 3. 倫理と自由

朱子の『大学』は、朱子学の思想を凝縮したものだといわれている。中でも、『大學』の「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」は、よく知られた金言である。これは、個々人は、共同体、社会や国家の中で、人間は外部と内部の理を探求することにより、各自の義務を果たさなければならない、ということである。私見では、この命題を以上のように理解している。すべての人間は社会で果たす重要度と役割に関係なく関係性という社会の中で生きているのであるから、その関係性の中で義務と役割をはたさなければならない。各自が与えられた義務をはたせば社会全体に公共善が実現されるというのが、朱子の Vision であった。

他方、アダム・スミスの vision は、各自が self-interest を追求すれば社会全体で公共善が実現される、ということである。新古典派一般均衡理論は、スミスの自由経済思想を継承した「自然的自由システム」の現代的 version であり、この理論を作動させる政治的フレーム・ワークは、自由民主主義 (liberal democracy) である。

つまり、スミスやその後の西欧の経済学そして現在の経済学は、個人の自由＝権利から出発しているのに対して、儒学は、人間の義務から出発する。権利から出発して義務を考えるのと、義務から出発して権利を考え位置づけるのとでは、思想体系そして理論体系とその展開として、また、人間の行動において、月とすっぽんほどの違いが出てくる。後者の方が、東洋の伝統にマッチしているし、私見では、限界にきている権利から出発する米欧の理論より一段と倫理的に優れていると思っている (小野進 2020を参照されたし)。勿論、重なるところも多し。

朱子の vision を経済学として表現する現代的 version は、建設途上の儒教経済学 (Confucian Economics) である。儒教経済学を作動させる政治的フレーム・ワークは儒教民主主義 (Confucian democracy) である。

#### 3-1 道徳哲学, モラル・サイエンスとしての経済学

欧米では、現在では、道徳哲学は徳倫理学 (virtue ethics) として復活した。

近代の道徳哲学は、神の法を疑い、いかなる徳性が人間を善に導くのかと問いかけたギリシャ人と異なって、神の法を疑い、理性に従っていかなる行動が正しいのかを考え、その体系を考えた。近代の道徳哲学は、近代以前の生き残ることができない倫理学から導出された責務 (obligation), 義務 (duty) 「かくすべきである」 (ought) という点に集中してきた。

この考え方が、17世紀以降、近代の道德哲学を支配した。しかし、最近では、近代の道德哲学は破産したとみなし、ギリシャの徳の理論に戻るべきだという見解が強くなりつつある。G. E. M. Anscombe (1958) *Modern Moral Philosophy* によってこのようなことが論じられた。

Anscombe が提出した疑問は、道德上の美点や価値と義務として正しく生きることは同じことでない、人々は義務感だけの共同体に住みたいであろうかと。そして、義務感だけの共同体は息苦しい。近代の道德哲学が支配的であった義務、責務、「かくすべし」という「理想」についての疑問。

経済学者達は、モラルとか倫理の要素が重要であると認識していても、現在では、経済学のみならず、政治経済学ですらさえ、理論体系の中にモラルとか倫理の要素を追放し取り上げなくなってしまった。特に、第二次世界大戦後、経済学に数学が組み込まれて久しいが、人間の経済生活にとって、数学より倫理やモラルがはるかに意義を持つ。経済学における数学の多用は経済学の知的退廃である。何故なら、経済学における数学の過度の導入は、現代の世界が抱えている深刻な問題に答えてくれないからである。

また、政治家、官僚、企業経営者、マス・メディア、経済評論家、NGOなどに従事する人々は、既存の経済学の体系的見方（例えば、新古典派やケインズ派）に従っており、当然のこととして、それ以上の枠組を出ない。彼ら実務家達は、ケインズがいうように、過去の経済学の奴隷である。政治レジームと経済システムに対応した新しい体系的見方を提供するのが経済学者の仕事である。

ノーベル経済学賞者のインド人 Amartya Sen は、経済学は、政治学に関連しているが、一方で、倫理学に、他方で、工学に起源をもっている、と。経済学が倫理学に結びついているのはアリストテレスにまでさかのぼる。現代の経済学は工学的アプローチで、このアプローチでは、「何が人間にとって善」とか「人はいかに生きるべきか」といった疑問や究極的目的より、データ (sense data) と実証的問題を主眼としており、諸目的のための手段を見出すことである。ここでは、善意や道德感情という要素は、経済モデルにとって攪乱要因である (On Ethics and Economics 1987, 徳永, 松本, 青山訳『経済学の再生, 道德哲学への回帰』2002年)。しかしながら、工学的アプローチといえども、それは計算という一つの倫理 (an ethic of calculation) であるといったのが Kenneth Boulding (1968年のアメリカ経済学会の会長講演) であった。何故なら、経済政策の意思決定者が、ある経済政策の cost-benefit の分析では、どのような経済変数を選び、どのような手法を採用するのかどうかという際、倫理的判断に直面するからである。Kenneth Boulding にとって、経済学は、Moral Science であった。Moral Science は、規範問題を取り上げ、それに基づいて、実践的アドバイスを提供する。

アダム・スミス以前の経済学は、道德哲学 (moral philosophy) の一部門だった。ところが、スミスは、経済学を moral concern を持った経済学として、道德哲学から切り離し、サイエンスとした。何故、サイエンスといえるのか。スミスの方法論は、本質的に empirical で、Newton と Hume から inspiration を導出した。しかし、スミスは、倫理学と経済学を結びつける研究の方法論を明示しなかった。その後、ライオネル・ロビンソンは、『経済学の本質と意義』(1932年)で、倫理学と経済学を結びつけることは論理的に可能でないとし、moral concern も経済学から放逐した (p.222)。この切り離しの考え方が主流になり、1世紀近く今日まで続いている。

Amartya Sen は、再度、経済学に倫理学を取り込もうとしている。そのために、アダム・ス

ミスに回帰せよと。

私は、単に、モラル・サイエンスのミスに回帰するというより、東洋にふさわしい、モラル・サイエンスとしての儒教経済学を定立せよといたい。

モラル・サイエンスといっても、スミス・タイプとケインズ・タイプの二種類があるように思われる。

モラル・サイエンスとしての経済学の歴史を簡単に述べておこう (Alvey 1999)。

- ① スミス以前の経済学は、重商主義を除いて、道徳哲学の一部であった。独立した科学であると認識されるようになったのは、18世紀の中葉であった。
- ② スミスは、モラル・サイエンスとしての経済学の developer であった。
- ③ スミス以降、20世紀初めごろまで、指導的経済学者の理論家達は、理論においても実践においても、経済学を一つのモラル・サイエンスとして描いていた。
- ④ モラル・サイエンスとしての経済学は衰退していく。その衰退をもたらした基軸になる大きな要因は、道理 = 思想抜きの実証主義 (positivism) の出現と影響である。

### 3-2 道徳 (Morality) と倫理 (Ethics)

人間社会において、道徳は社会的次元の性格を持ち、誰でも守らなければならないものであるが、倫理は個人的次元な性格持ち、倫理は個々人によっても文化によっても異なるものであるといわれる。道徳という言葉が、明治時代に、Moralityという言葉で翻訳したものである。しかし、Moralityは漢字の道徳という言葉と意味が違う。Moralityは、つまり、モラルという言葉は、ラテン語のMosから派生したもので、風俗・習慣・慣習・マナー・態度などを含む。倫理という言葉は、Ethicsやエートスという言葉に由来する。エートスも、習慣や慣習を意味する。英語のmoralityとかethicsは、個人的集約的あるいは社会的な生活においておのずから守っていかなければしきたりとしての風俗・週刊・慣習などを意味する (中村元監修『比較思想事典』東京書籍, 2000年)

東洋では、道徳という言葉は、老子の『道徳経』に由来する。

「道」とは、無名・無形・無欲で、無為である。

徳とは自然な道を体得することである。徳には、上徳、下徳 (徳があるふりをする) がある。

儒家の最高の徳は包括的な概念である「仁」であり、道徳とは、「仁」の「道」を追求し「仁」を体得することである。「仁」に次いで、義、礼、智、信の徳が強調される。それ故、仁、義、礼、智、信が欠落している人は、無道徳な人である。

西洋文化は、ギリシャ＝ローマとキリスト教の政治・倫理・文化の内面的統一によって形成されている。東洋では、西洋文化のその広がりや深さに匹敵し対応するようなものはないように見える。東洋に、西洋文化のcounterpartを見つけ出そうとすれば、それは、儒教＝仏教文化であろう。松本三之介『近代日本の中国認識』(2011年。彼の日本政治思想史からは学ぶところ多い)によると、東洋文化という言葉は、儒教を中心とした文化に解すべきである、と述べている (p. 239)。

西洋では、道徳とは、それは、カントのいう「何々すべし」という絶対的な諸規則に従うことで、カントの「定言命法」である。この「定言命法」は、経験的習慣から切り離された、極めてリベラルな個人主義社会 (liberal individualistic society) のものである (Alasdair Macintyre, A Short

History of Ethics, 1967, p. 190)。

道徳は人間が自己の利益を追求する生き物であるという前提から発生する。その上に総体としての構造が社会を形成する (和辻哲郎『人間の学としての倫理学』2010年 pp. 174-175)。マルクスは、人間は欲望を実現するために、労働を種別化し個別化し、それが、人間と動物の違いだと規定した。人間も動物も欲望を持っているという点では同じだが、欲望全体を個別化できるかどうかを人間と動物の違いだとみなした。人間は、労働の分割である分業によって欲望を種別化できたけれど、動物は、欲望を個別化できなかった、というのである。マルクスは、他の西欧近代思想と同様に自我自体を肯定している。マルクスの階級間の闘争理論は、近代経済思想の欲望と自我を前提にしている。故に、マルクスでは欲望も否定する「徳」とか「義務」を理論上排除している。

Neo-Confucianism の朱子は、『大學感問』(だいがくわくもん) で、道徳を持っているかどうか、人間と動物の違いだとした。

進化論のダーウイン (1806-1882) は、『種の起源』(1859年) で、動物と人間の違いは、人間には、道徳的感情があり、人間は単なる欲望や計算・打算なしに「こうすべし」という能力を持っていると。現在では、進化論によって、儒学のいう人間の善性は、科学的に実証されている (内井惣七『進化論と倫理』世界思想社, 1996年)。

禅仏教との論争で仏教の無欲の思想から強い影響を受けた朱子は無欲説であったが、孟子は寡欲説、孔子と荀子は欲望制限説で、人間の欲望をまるまる肯定していない。

漢代以降帝政末期まで、中国政治を支え、経済政策の基調となったのが、このような根源的な思想であった (小野 2018, p. 65)。儒家の経世済民からすれば、経済政策の順序は、経済は道徳に優先する。

原理的に、儒教では、倫理やモラルは経済活動や経済生活に優先する。経済活動の仕組みの中に儒教倫理をどう結び付けるのか。経済組織の中に実行可能な倫理学が存在するとすれば、各経済主体は、便益と倫理を調和しなければならない

ユダヤ・キリスト教の伝統では、神は道徳秩序の究極の基礎であると信じられている (Tu-Wei-ming 1989, p. 69)。中国の宇宙観では創造主の神話は欠落している。

キリスト教倫理では、人間の不完全性が前提されている (human inadequacy) (Tu-Wei-ming 1989, p. 68)。

『中庸』は、人間と異なる全能の創造主を考えない。『中庸』は、道徳秩序の中心は、普通の人間の経験に依存すると積極的に主張する。

神への信仰が揺らぎだすと、その基礎が崩れ、必然的に、道徳秩序は混乱し、欲望抑制メカニズムが機能不全になり人々からモラルと倫理を奪ってしまう。ここ三十数年前から米欧はそのような傾向を一段と強め、特に、ここ20年ほどのアメリカでは、モラル崩壊の兆候すこぶる著しい。

フランスの偉大な思想家ジャンジャク ルソー (1712-1778) は、人間は善であり、それが道徳の土台という思想を持っていた。表面的には、これは儒家の人間性理解と類似しているように見えるが、ルソーと『中庸』の思惟様式とは異なる。

『中庸』においては、人間の本性は天から授けられ、人格神、あるいは全能の神を持たない。だが、天は、超越的關係を欠落していない。この意味で、『中庸』における道徳は超越的な支えを持つ。このことは、超越性は、我われの日常的経験に到達できないということを意味しない。

『中庸』は、普通の人間の経験それ自体は道徳の窮極的根拠を具現する。それは、普通の人々の生活における「天人合一」を活性化するための理論的基礎を提供する (Tu-Wei-ming 1989, p.69)。

『中庸』において、道徳の窮極的表現は社会的倫理を超越し、「天人合一」においてその究極性において到達する (Tu-Wei-ming 1989, p.67)。

「天人合一」とは、自然と人間の間にある呼応の合致、あるいは、環境と主体との呼応の合致であり、理想主義の心と現実主義の合致する境に存する (『高山岩男著作集第四』玉川大学出版部、2008年、p.127)。

### 3-3 儒家が意味する「個人の自由」

近代のみならず現代の西欧思想では、自我 (The Self) はよい意味でも悪い意味でもまるまる肯定する。論理的には、究極的に、これが、John Stuart Mill や Isaiah Berlin などがいう「個人の自由」の意味である。儒教では「自我」を満開するのは悪徳である。儒教では、自由とは、「天人和議」と呼ばれるものである。儒教が意味する「個人の自由」とは、自我と他の人たちの間の調和を図るために、自我の奴隷 (a slave to self) にも他の人たちの操り人形 (a puppet to others) にもならないことである (Hamond Kenenth and Jeffery L. Richey, eds. The Sage Returns Confucian Revival in Contemporary China, State University of New York Press, 2015, p.121)。

悪い意味の、あるいは、負の自我を認めないという意味では、儒教の倫理思想の方が西欧流の自由論よりはるかに倫理として高級である。

### 3-4 儒学によると小国といえども偉大な文化改革者として大国を同化できる

孔子の思想は、小国であっても、偉大な文化改革者になって、大国でも同化できる、というのである (Fingarette 1972, pp.60-61, 山本訳, 1994, p.126, pp.128-129) この孔子の思想は、非大国の日本が世界の文化改革者として将来の vision を描くときに示唆するところ大きく意味深い。孔子は、一定の必要な軍備を認めていた。しかし、孔子の一国の安全保障の思想は、政治外交のソフト・パワーはもとより、それ以上に、高度に卓越した倫理と学問による。小国は、普遍的な倫理と学問によって大国を同化可能である。

世界の現実の秩序形成は、一定の moral principle によって導かなければならない。その moral principle は、西欧近代思想が危機に直面している21世紀の現代世界では、改作された Update された21世紀の儒教思想である。21世紀の儒教思想は、儒教の悪い側面は放棄し、西欧近代思想の短所を否定し、正の良き側面を取り入れ、西欧思想の欠陥を克服したものである。

ここ150年近く、東北アジアは、政治的軍事的に非常に不安定な地域である。世界中に誇れる、特に米欧に対して誇れる東北アジアの安定した平和秩序の形成が必須である。日本、中国、朝鮮半島 (関係国は南北統一を積極的に促進するのに協力する) における東北アジアの moral order の土台を 5-10年以内に関係諸国は全力を挙げて形成に努力すべきことは関係国の使命でないか。この東北アジアの秩序形成は、21世紀用に改作され Update された儒教思想の原理 (Confucian Ethical Principle) に基づく。



参考文献

- Anscombe, G. E. M. (1958) *Modeen Moral Philosophy*, *Philosophy*33, No.124January pp.1-16
- Alvey, James (1999) *A Short History of Economics as a Moral Science*, *Journal of Markets & Morality* 2, No.1, (Spring, pp.53-73)
- Boulding, Kenneth (1969) *Economics as A Moral Science*, *American Economic Review*, 59(3) June
- Fingarette, Herbert (1972) *Confucius The Secular as Sacred*, Long Grove, Illinois, Waveland Press, Inc (山本和人訳『孔子 聖としての世俗者』平凡社, 1994年)
- Kenenth, Hamond and Jeffery L. Richey, eds. (2015) *The Sage Returns, Confucian Revival in Contemporary China*, State University of New York Press.
- MacIntyre Alasdair (1967) *A Short History of Ethics, A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London and New York, Routledge
- 松本三之介 (2011) 『近代日本の中国認識』以文社
- 小野進 (2020) 「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—」(『立命館経済学』第69巻第4号, pp.53-81)
- 小野進著 張安群, 李迪亞訳 (2019) 「儒家経済学的構築与西方発展論の局限—基於儒家思想对阿西莫格魯等著《国家為甚麼会失敗》的批判」(『理論経済学 ECONOMIC THEORY』9, 中国人民大学, 北京, pp. 88-110)
- 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, pp.55-110)
- 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)
- Sen, Amartya (1987) *On Ethics and Economics*, Blackwell (徳永, 松本, 青山訳『経済学の再生, 道德哲学への回帰』麗澤大学出版会, 2002年)
- 高山岩男 (2008) 『高山岩男著作集 第四』玉川大学出版部
- Tu-Wei-ming 杜維明 (1989) *Probing the “Three Bonds” and “Five Relationships” in Confucian Humanism*, Walter H. Slote and George A. Devos, eds. *Confucianism and the Family*, State University of New York Press.
- Tu-Wei-ming 杜維明 (1989) *Centrality and Commonality*, State University of New York Press

4. 方法論的關係主義の適用による儒教経済学 (Confucian Economics) の展開

アメリカの歴史家 Niall Ferguson (2011) *Civilization: the West and the rest*, New York Penguin Press, (仙明紀訳『文明：西洋が覇権をとれた6つの要因』勁草書房 p.14) は、歴史とは思想史であると含蓄のある言葉を述べているのは傾聴に値する。

イギリスの古典派経済学は、イギリス人の経験というより、イギリス人が自国の歴史の中に見出した趨勢の中から究極的に期待した価値、即ち、イギリス資本主義のプラトンの idea の創作物である。一国の歴史のトレンドの中に最終的に期待したい価値は、歴史の単なる事実の中からでなく、思想史のなかで発見される。古典派経済学は、詳細な事実や経験を追跡した実証主義に基づいたものでない。モラル・サイエンスの方法論である、一定の sense data に基づき、価値判断 (judgement of value) と内省 (introspection) に基づいた論理的な構築物である (小野進『近代経済学原理』東洋経済新社, 1992年/1995年)。

古典派経済学も新古典派経済学もプラトンの idea であるけれど、ケンズ経済学はアリストテレスの実践理性的の方法に従っている。

既存の経済学と異なる経済学を創造するためには、哲学と方法論の革新が必須である。儒教経済学では、儒教哲学の idea と方法にもとづく（Confucian Philosophy-based Methodology）。

日本歴史の中で、つまり、日本思想史の中で、日本人が究極的に期待している価値は何か。儒教経済学は、日本資本主義の孔子的 idea の論理的構築物である、といえる。

儒教経済学は、儒教民主主義のフレーム・ワークの中で作動する。これは、儒教が、欠陥が露わになっている西欧式の自由（小野進 2020）より優越しているという前提に基づく。儒教は、自由民主主義と国家観と国際関係について異なった model を提供している（Tongdong Bai, 2020, p. 244）。勿論、自由、普通選挙、人権、法の支配の「普遍性」を認めると同時に、コスモポリタンの概念であるこれ等の適用性についての限界についても疑問を持たざるを得ない。非西欧式社会科学の構築の観点から、これら要素は、儒教民主主義の建設的な構築の中で、しかるべきに位置付けられ生かさなければならぬ。儒教民主主義が自由民主主義に代替する政治レジームだとすれば、我われは、コスモポリタンでなく、また、個別的でもなく、また、特殊性の視点からでなく、普遍性な視界から、儒学と自由民主主義を超えた最良の政治レジームを想定し追求しなければならない。私見では、儒教と自由民主主義の間の両立性（compatibility）は可能である。

孔子は、個人が社会を構成する究極的な実体とみなしていない。また、社会を、個人が快楽を最大に追求する契約あるいは利益によって構成されたものと考えていない。また、儒学は、団体＝集合を優先する思想でもない。孔子の社会観や人間観は、21世紀における、自由主義の社会観や人間観に対する意味深い挑戦である。

西欧式社会科学は、方法論的個人主義に基づき構成されてきた。非西欧式の方法論的關係主義は、伝統的な方法論である個人単位や集団単位・団体単位の発想から離脱してあるいは拒否して、相互性と関係性から発想する。

儒学の核心は、「仁」と「恕」である。方法論的個人主義は「個人」を単位にし、方法論的集合主義は「集団」を軸にしているとするれば、方法論的關係主義は、「相互性」を土台にした方法論である。方法論的關係主義は「恕」を基底単位にしている。「恕」は人間の関係性を表現している。儒教経済学は、この方法論的關係主義に従いその適用として具体的に展開され。国家、正義、倫理の triad は、恕の具体的表現である

最後に、Update され改作された儒学は、非大国（例えば日本）や小国といえども、一流国になることができる。一国を一流にせしめる条件は何か。大国必ずしも一流国とは限らない。儒学は世界に流布している既成の負の文化の改革者となり、その基軸になり、大国から尊敬され大国をもリードすることができる、という思想を持っていることを強調しておく価値がある。

#### 参考文献

- 小野進（2020）「儒教経済学（Confucian Economics）が想定する儒教民主主義（Confucian Democracy）—非西歐社会科学構築の一環として—」（『立命館経済学』第69巻第4号，pp.53-81）
- 小野進（『立命館経済学』2020, Vol. 69, No. 4）日本学者論壇（訳者遼寧大学日本研究所崔岩教授〈自由民主主義の失敗と儒家民主主義の復興—建構非西歐社会科学的探索〉『日本研究 JAPAN STUDIES』季刊，第178期，2021・3，pp.23-34）

小野進『近代経済学原理』(東洋経済新社, 1992年/1995年)

Tongdong Bai (2020) *Against Political Equality, The Confucian Case*, Princeton & Oxford, Princeton University Press

2021年9月27日