

# 儒教の政治哲学における国家と正義（justice）・（上）

小 野 進

著名な歴史家津田左右吉（1873-1961）によって主張された、徳川儒教は一般庶民の文化にほとんど影響を与えなかったとする見解は、もっともらしく思われるものの誤ったものである。津田のパーспекティヴは、日本の文明に対する中国の文化的な「影響」の重要性を極小化して、儒教を支配階級のエリート集団の範囲内に封じこめようとする傾向がある。そのために、彼の著書の随所に見られる、日本の歴史への中国の重要性を認める論評もきまりきっていて、説得力を欠いたものになりがちである……徳川期の庶民・町人が直面していた、特定の道徳的な諸問題を解決するための主な概念は、儒教から導きだされたのであり……当時の文献によって容易に確認できる。

——テツオ・ナジタ（1987）子安宣邦訳（1998）『懐徳堂：18世紀日本の「徳」の諸相』p. 101——

儒教といえば忠・孝の抑圧的封建道徳のみというモノトーンの反応するのは、かなり日本的発想のようだ。このようにいえば必ずや、中国においても家族制度は専制主義の根拠であるという論陣を張って打倒孔家店を叫んだ、あの五四の新文化運動があるのではないかといわれるであろう。しかし、当時であっても、新文化運動をになった『新青年』派に猛烈な反対した『学衡派』（アービング・バビットの新人文主義の影響を受けたアメリカ留学生グループ）が、あの孔子批判の論はもともと日本留学生が日本人の論を持ち込んだものだと主張している……五四時代のあの全面的な反伝統の態度こそが、儒教の持つ実用理性の發揮だ。

——余英時著森紀子訳（1991）『中国近世の宗教倫理と商人』, p. 302 ——

## 目次

### 序

1. 儒教の政治哲学と国家
  - 1-1. 政治哲学とはどういうことか
  - 1-2. 古典的政治哲学の復権
  - 1-3. 日本儒教の政治哲学
2. A Civilization-State としての儒教国家
  - 2-1. Chen Huan-Chang (1911/2003)
  - 2-2. Leonard Shihlien Hsü (1932)
  - 2-3. Lucian W. Pye (1968/1992), Lucian W. Pye (1985) そして Tu Wei-mng, ed. (1994)
3. 儒教の政治哲学における安全保障、愛国主義、慈悲深い「帝国主義」への態度
  - 3-1. 孔子によって主張された軍備の必要性
  - 3-2. 儒教的愛国主義の性質

## 3-3. 孟子の慈悲深い「帝国主義」の解釈

小 括

〈「儒教の政治哲学における国家と正義（justice）・（下）」は第59巻6号〉

4. 正義：アリストテレス，功利主義，ロールズ・カントのリベラリズム，共同体主義
  - 4-1. アリストテレス（384-322BC）
  - 4-2. 功利主義（utilitarianism）
  - 4-3. ロールズ・カントのリベラリズム
  - 4-4. 共同体主義（communitarianism）
5. 儒教の政治哲学における正義
  - 5-1. 宗教としての儒教，それから政治哲学としての儒教
  - 5-2. 「天の正義」が世界を支配する
  - 5-3. 儒教の正義
  - 5-4. 儒教における正義概念と人間の超越性意識との関係
  - 5-5. 正義とバターナリズム（温情主義）
6. 結 語

## 序

民主主義の政治にとって社会的正義（social justice）が必要不可欠である。民主主義がうまく作動するためには、社会的正義は触媒の役割を果たしており、真理や正義を軽んじて、単に多数決で事柄が決定されるということでは、民主主義による統治は腐食する。このような事態は民主主義の先進国であるときみなされている諸国、特に日本で多く見られる。国民に道徳的判断が欠落し、国民が長期の思慮深い政治的判断が出来ない時、民主主義の多数決や世論調査による民意なるものは社会的不正義を生み出す。

にもかかわらず、このような正義というような概念は陳腐であると考え人たちがいる（Boucher and Kelly 1998, 飯島, 佐藤編訳 第15章 なぜ社会正義なのか）。

一つは、経済的自由主義右翼からのもので、ハイエクとその路線をとる人たちの見解がそうである。ハイエクにとって社会正義は幻影である。彼がこのような言説をはくのは自由市場における個人間の自由な交換の結果である所得分配に対し、社会正義の観点から道徳的批判を封じ込め、政府が分配に介入することを封じ込めたいと思っているからである。

もう一つは、冷戦期のみならず現代の左翼からのものである。マルクスやマルクス主義の左翼は観念の役割を認めず、人間の理念や行動を物質的利益に還元して理解するから、彼等は政府や政治家は自己の利益だけで動き社会的正義の理念には積極的に関与することはありえないと看做す。この考え方は功利主義と新自由主義者と共有している。それ故、マルクス主義から転向したり、脱マルクス主義の「マルクス主義者」たちは、簡単に功利主義者になってしまう現象は大量に観察される。

日本の政治から、冷戦崩壊後、ソ連など旧共産主義圏の崩壊ゆえに、今日イデオロギーとしてのマルクス主義思想が衰退してしまった。しかし、人間は物質的利益を主因として動くというマ

ルクスの発想は非マルクスの理論表現で思惟様式として生き残っている。

しかし、このことは政治哲学として、保守主義の勝利でなかった。戦後日本の政治には所謂自民党の保守政治は長期にわたって続いたが真の保守主義の思想は定着しなかった。

冷戦後、一般的に言って、この20年間、保守主義の思想は一部で継続的に主張されているけれど、基本的に日本は無思想の状態が続いている。無思想というよりむしろ退廃であるといっているであろう。無思想の状態とは理念も正義もへったくれもないということだ。恐ろしいことだ。何故だろうか。

まだ35歳の保守主義者のホープ中嶋岳志（北海道大学）は、2010年6月19日朝日新聞（朝刊）にイギリスの保守主義の基本構造を要約した上、日本には真の保守主義は存在していないと断定している。現代日本ではいまだ、倫理的な保守主義思想、保守主義倫理を規定するための研究が十分に行われているとは言い難いのである（野田編 2010, 松川俊夫 第2章 ヒューム、パークの保守主義倫理——共同体主義を手がかりに——）。このような言説を見ると日本の哲学者や倫理学者は一体何をやってきたのであろうかと思ってしまう。戦後日本の経済学者がやってきたことを棚に上げていえばという話であるが。日本の保守主義者は、ヒューム、パーク、オークショットなどイギリスの保守主義思想について言及しても、保守主義とは「心構え」あるいは「態度」であるから、日本の保守主義思想については具体的に言及しない。イギリスの保守主義の思想についてはヒューム、パーク、オークショットなどの名前を挙げながら、日本の保守主義思想を具体的に明示しない。これでは日本には国粹的な右翼思想でない「普遍的な」保守主義思想が存在しなかったことになってしまう。私は、日本の保守主義思想の原点は徳川期の儒教・儒学であると考えている。徳川期儒教・儒学は、明治革命の大きな精神的源流であった（山室 2001, 山室 1994, 安藤 1994）。

保守の神髄とは、人間の能力の限界を謙虚に受け止め、歴史的な経験知を大切に、極端な変革でなく、人々が信頼し合いながら安定的に生きることの出来る環境を整えていく穏健な立場である、とされる。上述の中嶋曰く。自民党、日本創新党、国民新党、自民党、みんなの党、たちあがれ日本は、新自由主義を引きずっており、彼等は単なる「左翼嫌い」に過ぎず、真の保守主義の担い手とはいえない、みんなの党は小泉一竹中構造改革路線の亜流に過ぎない、と。

イギリスでは、中道左派も中道右派も歴史的経験知、伝統とその精神を共有し大切にしていることである。

日本では、中道左派は明治期や徳川日本の歴史的経験知、明治革命を導いた儒教・儒学を尊重しない。むしろあざ笑っている。勿論、中道右派は徳川期の仏教の普及は認めるが、徳川儒教を無視し中国の国学であるから儒教・儒学に極めて冷淡である。

戦後日本は自民党の長期政権の下で、過激な近代化と工業化を実現したけれど、伝統を如何に無視してきたかの顕著な一例は、日本の都市と農村の醜い風景を見ればよく分かる（中村良夫 2010年）。また、古い建築物と街並みをいとも簡単に潰してしまい、コストをかけてでも保存、維持しようとする意図は全く感じられない。何故だろうか。イギリスの農村があれほど美しいのはナショナルトラスト運動が大きく寄与している（野田編 2010, 佐野亘 第9章 ハードウィック・ローンズブリイとナショナル・トラスト——19世紀末イギリスにおける保守主義の一断面——）。ナショナル・トラストは決して特定の生態系の保護を目的にした自然保護団体でない。それは景観や美し

い街並み、文化財、歴史的遺産の保護を目的にした組織である。今でも美しい国土を守るためにナショナル・トラスト運動に参加する人は絶えないという。これはイギリス人の共通善（common good）である。

近代化とは、西欧的概念では、①国民国家、②市民社会、③市場経済の三つの要素から成り立っているとされる。近代化は科学と技術により非活性的な封建中世社会を政治と経済で活性的社会に進化させた。

非西欧圏の近代化では、①国民国家の形成、②市民社会の形成、③市場経済の形成を必ず必要としない。現在、中国は国民国家の形成途上であるといわれているけれど、主権国家形成以前にすでに自分は中国人であるという意識を持っていた。日本や中国、韓国では、②市民社会の形成はないし、これらの国の経済システムはアングロ・サクソンの意味の自由市場経済ではない。しかし、それは、「準市場経済」である（小野 2009, Ono 2007, Ono 2001a, Ono 2001b, 小野 1998, 小野 1988）。しかし、多くの人たちが先入見としてすっかり信じこんでいるように「準市場経済」システムであることは、「自由市場経済」より遅れているという訳でもない。経済の安定性という意味では、「準市場経済」システムは自由市場経済システムよりはるかに優れている。アメリカの2008年秋のリーマン・ショックに見られるように、「自由市場経済」は極めて不安定で脆弱なシステムなのである。共同体を解体した②の市民社会が「善い社会」なのかどうかもよくわからない。

徳川時代には、藩連合としての国家はあったが、国民国家ではなかった。人々には藩や村落や地域共同体の意識があったが、国民意識はなかった。イギリスのジャーナリスト Jacques (2009) は、Pye (1968/1992), Pye (1985), Tu Wei-ming, ed. (1994) に依拠して、中国では、国民国家形成以前に、中国人は文明国家 (a civilization-state) として、国家に対しアイデンティティを持っていたと論じている。だとすれば、これは画期的な指摘である。

日本で、日本人という国民意識は日清、日露の二つの戦争を経て確立し、日本から共同体をほぼ一掃するのは戦後の高度成長の終焉を待たなければならなかった（内山 20010, p.16）。

大塚久雄の『共同体の基礎』（1955）が知識界と思想界、それにもまして日本社会と日本人に与えた正より負の影響の方があまりにも大きかった。「大東亜戦争」後、共同体的社会は封建社会とほとんど同義語で使われ、近代市民社会は絶対善であるかのように語られ、共同体は否定される対象であった。共同体社会は欧米で乗り越えられた社会であり、共同体社会から市民社会へ、さらに社会主義社会へというのが、戦後社会で一つの主流の考え方として普及していた（内山 2010, p.1）。共同体にある非合理的な負の部分は否定されるべきであるが、共同体自体は決して乗り越えられるべきものでなかった。

しかし、Sandel (1982) が出版されてから、特にここ10年ほど前から、共同体の役割の見直しが日本で市民社会の理想型として看做されてきた欧米の知識・思想界で行われつつある（菊池 2010）。最近、市民社会概念についての有益は taxonomy の本がでた。それは植村 (2010) である。この本によると、ヘーゲルは1831年の論文「イギリス選挙法改正案について」で、国民の主権の発動は選挙の時一回だけで、有権者の一票は何十万票の一票に過ぎず、実際は無意味に等しいと指摘している、と。ヘーゲルのこの言説は儒教の経世済民の思想と関連して考察すると興味深い。もし、市民社会とは、原理上、制度、文化、コミュニケーション、集会における多元性、道徳選択における個人のプライバシーを保証し、国家と市場メカニズムから分離した属性を採った社

会と理解するなら、市民社会は公共善が欠落し、国家と市場への消極的批判しか含意していない。

## 1. 儒教の政治哲学と国家

儒教には政治哲学はあるが、仏教や神道そして道教には政治哲学がない。

儒教社会が如何に非民主的であったとしても、民主的価値や民主的制度に敵対すると考えられるものは抽象的には儒教の中には存在しない。功利主義的合理主義 (utilitarian rationalism) が近代社会のドミナントなテーゼであるとするれば、儒教は反あるいは非近代であり、合理的権威主義 (rational authoritarianism) であるかあるいは功利主義的権威主義である。儒教社会は自動的に近代化を生み出さないけれど、一旦近代化が誘発されると、他の如何なる種類の伝統社会より偉大な成功をもって近代化するようになる (Moody 1988, p. 4)。合理的権威主義は非あるいは反合理主義的民主主義より劣ったイデオロギーといえるであろうか。バブル崩壊後の「失われた20年」は、非合理主義的民主主義の時期であった。

### 1-1. 政治哲学とはどういうことか

政治哲学の根本問題は、そもそも何らかの国家がなければならないのかどうかにあり、この問題は国家が如何に組織されるべきかの問題に先行する (Nozick 1974, p. 4)。我々は、ロバート・ノージックの用語を使用すれば、何故最小国家でなければならないのか、あるいは何故超最小国家でなければならないのか。また、経済学でいえば、我々は何故「大きな政府」でなければならないのか、あるいは「小さな政府」でなければならないのか。この政治哲学の問題に対し、西欧文明と中国文明とでは異なった解答を用意しているように思われる。中国文明の視点で、この政治哲学の問題は全くといっていいほど真正面から議論されてこなかった。

レオ・シュトラウスの政治哲学はイラク戦争のときのネオコンの理論的背景になったものといわれている。だが、一定の配慮と批判的な眼を持つ人なら、彼の政治哲学の議論から学ぶことが出来る。

シュトラウス曰く：あらゆる政治活動はより善いことより悪いことについての考えによって導かれているのである。善いことより悪いことについての考えは、善についての考えを内包している。我々のすべての行為を導く善についての意識は、臆見ないし意見 (opinion) という性格を持っている。しかし、我々は善についての意見を問題にし、それを知識 (knowledge) になるように努力する。あらゆる政治活動は、よき人生や善き社会についての知識へと向かっていく方向性を有している。何故なら、善き社会こそ完全な意味での政治的善だからである。人々がよき人生や善き社会についての知識の獲得を人々の公然たる目的となるとき、政治哲学が出現する。このような追求を政治哲学と呼ぶことによって、それは哲学の一部になる。政治哲学の主題は人類の偉大な目的である。政治哲学はすべての人々をしてその惨めな自己を超えた地平にまで引き上げることを目的としている。政治哲学は、政治的ポリス的生活、非哲学的生活、人間の生活に最も密接に関連した哲学の一分野であるとギリシャの偉大な哲学者アリストテレスは考えた。

政治哲学は哲学の一部門である。それでは哲学とは何か。それは普遍的知識の探究、全体につ

いての知識の探究である。全体の知識が直ぐに獲得できたら、それを探究する必要はない。しかし、全体についての知識の欠如は、人が全体についての考えを持たないことを意味しない。即ち、哲学は必然的に全体についての意見によって先導される。

哲学は、本質的に、真理を所有することではなく、真理への探究である。政治哲学はこのように理解された哲学の一分野である。政治哲学とは政治的な事柄の本性についての知識である。政治的な事柄は、その本性からして、是認されたり否認されたり、選択さえたり拒否されたり、賞賛されたり非難されたりすることを必要とする。中立的であることはその本質でない。

政治的な事柄は、善や悪、正義と不正義によって判断されるが、それには何らかの基準が無ければ、政治的な事柄の本質が理解されない。正しい判断を下すためには本物の基準というものを知らなければならない。政治哲学はこれらの基準について真正の知識を得る努力をしなければならない。政治哲学とは、政治的な事柄と共に正しいあるいは善き政治的秩序を真に知ろうとする試みである。

政治哲学と政治思想は今日同一視されているが区別されるべきである（シュトラウス石崎訳 1992, p. 8）。

あらゆる政治哲学は政治思想であるが、あらゆる政治思想は政治哲学でない。政治思想はそれ自体意見と知識の区別に関心である。しかるに政治哲学は政治的諸原理の意見をそれに関する知識に置き換え、意識的に首尾一貫したたゆまざる努力である（シュトラウス石崎訳 1992, p. 8）。政治思想は、政治的な事柄についての意見、つまり誤謬、推量、信念、偏見、予断等である。

シュトラウス石崎訳（1992）は、政治哲学について以上のように議論している。

政治哲学は学問であるけれど、政治思想それ自体は学問でない。

学問とは、主体が自己の思想に基づいて、日常生活を観察し、真理を探究することである。学問は第一義的には事物を観察して法則性を発見し、思想を知識に転換し、それに論理的秩序と体系を与えること、そして過去から蓄積されてきた膨大な知識体系に意味ある解釈をし、又それを対象に応用して一定の成果を獲得する営為である。学問は知的遊びの面を持つが、それと同時に何らかの使命感が無ければ積極的な価値ある研究は生み出せないであろう。何故なら、前者だけなら、学問は方向性を喪失し、学問は退廃する。これまでの学問の歴史は人類・国家・国民に対する使命感プラス知的遊びが思想を知識体系に変換してきたことを示している。それ故、単なる意見としての思想と学問とは異なるが、学問は意見としての思想なしに成立しない。また意見としての思想は学問によって真理性が確認される。

大学の悪しき大衆化の進展と相俟って、学問の専門化と極端な細分化が進み、能力不足の研究者と研究者の努力不足と研究者養成の問題もあって研究者が自分の仕事が全体の中で何をやっているのか理解不能になってしまっている。学者が全体を理解しようとする努力の放棄とともに分業としての学問の危機が一段と深化している。佐伯啓思（『学問の力』NTT出版2006年）は、全体を問題にし、総合化を試みるのは知識人の役割で、対象を狭く限定して詳細の分析し、叙述し、説明するのが専門家の役割という。知の分業を否定しておきながら、あなたは専門家、私は知識人という、知識人と専門家の分業論になっている。これは正しいか。これは考え方の問題であって、個々人の能力の問題だけに解消されるべきでない。専門家が対象を狭く限定して詳細に分析、叙述しても、それは専門家の役割として半分しか果たしていない。例えば、経済学でいえば、限

定された対象の細部の叙述をしても、更に全体の眼で、総合的な眼で経済とは何か、経済学とはどういうものかということの意味が、何のために、誰のために経済学をやっているのかということが、その限定された対象の詳細な分析と記述の中に反映していて初めて経済学者としての専門家の役割が完了する。この意味で、専門家は知識人の役割を兼ね備えていなければならない。知識人と専門家の分業などはない。学者の中には知識人と専門家のアクターが内在している。この二つの要素は単にバランスを取ればよいということではない。何故なら、二つの要素は相互補完関係と緊張関係にある。簡潔いえば、弁証法的関係にある。問題なのは、グローバルにみても専門家が専門家として半分の役割しか果たしていないことである。専門家が対象の総合化を忌避するのは、真理に対する王手である思想が必要であるからである。どのような思想に立脚するのかを確定しなければならない。専門領域に関係なく自己の研究の思想的立場を形成し確定するには相当な研究を必要とする。欧米の流行に合わせて今日からこの思想でやりますということにならない。そのような人は多いが。また、私は知識人であるから、専門は持たないということも間違いである。そうでなければ、半分の役割しか果たしていない大多数の専門家を批判できない。

思想なしに学問が成り立たないとすれば、それでは思想とはどういうことか。Schumpeterによれば、経済思想とは、経済的事実に関して、一定社会の一定時期に支配的である意見である(東畑訳 1955/1959, p.98)。Schumpeterは、この「一定社会の一定時期に支配的である意見」である思想をイデオロギーとして理解しているようだ。だから、彼は経済学とはイデオロギーを概念に変えることだといっている。哲学とは日常生活に単純なことにに対し徹底的な懐疑を遂行すれば誰でもどの時代でも真剣に考え抜けば同じ普遍的な結論に到着するという普遍性に対する信念である(中島 1995)。思想はこの哲学の普遍性に対する信念を捨てて、あらゆる時代的・文化的・地域的制約を受ける。思想とは時代的・文化的・地域的制約を受ける人々の生き方の指針であるといわれる。とはいえ、全体としての哲学が妥当であると考えたものが思想である(Stirling 1900, p.1)。

イデオロギーは対立する相手を屈服させこちらの側へ転向させるのが究極目標である。思想闘争である。思想とはある思想が何を課題として自分に課し、それを具体的な状況の中でどう解いたのか、また解かなかったかを見ることをいう。思想とイデオロギーとは異なるが、思想からイデオロギーを剝離すること、あるいはイデオロギーから思想を抽出することは実に困難である。しかし、この腑分けをしないと、思想からエネルギーを引き出すことは出来ない。これなしには伝統は形成されない。この段落は、竹内(1983, pp.61-62)の議論である。

少なくとも今日までのヨーロッパの歴史の中で、凡人が物事に「思想」をもっていると信じたことは一度もなかった。信仰、伝統、経験、格言や習慣的なものの考え方はあったが、物事が何であるか、どうあらねばならないかということについて、自分が理論的な見解をもっているなどと想像しなかった(オルテガ 1930, p.437)。ところが、今日の平均人は、世界で起こること、起こるにちがいないことに関して、ずっと断定的な〈思想〉をもっている。

思想とは真理に対する王手である。思想を持つとする者は、その前に真理を欲し、真理を要求するゲームの規則を認める用意が無くてはならない。意見を規制する権威を認められないところでは、思想など話にならない。議論に際して参考にすべき、なんらかの最後の知的立場を尊敬しないところには文化は存在しない。真理に身を捧げることに興味がなく、誠実でありたいと

いう意思を持っていなければ、その人は知性の面で野蛮人である。これが大衆の人間が日頃しゃべったり、講演したり、書いたりするときの態度である（オルテガ1930, p.439<sup>2)</sup>。

東洋では学問は真理の探究でなく世俗的な地位獲得のための手段が支配的で、真に知に対する好奇心と尊敬が欠落している。これが、東洋が西洋に科学・技術、学問に大きく遅れをとっている理由である。

## 1-2. 古典的政治哲学の復権

規範理論としての Jhon Rawles 『正義論』(1971) が出版するまで、政治哲学は非科学的学問であるというのが通説であった。何故なら、知の最高形態としての実証主義が欠落しているからである。オーギュスト・コントは近代自然科学をモデルにした社会科学こそが知的無政府主義を克服できると考えたが、今日の実証主義はコントの社会の危機克服のための実証主義と異なったものになってしまっている。

実証主義の特徴は、神学や形而上学がなしたように何故という、絶対的知識を目指さず、如何にして、という相対的知識を追求することである。19世紀の最後の十年間に、社会科学は、価値判断を全面的に回避しなければならないという理論が定着した。人間理性によって解決しえない価値の対立が存在することを認めるのは賢明な判断である。しかし、何が善で何が悪であるかの価値判断は証明できないから、社会科学は、善及び悪がどのように理解されようと、倫理的に中立的であるとされ、道徳的な鈍感さが科学的分析の必要条件となってしまった。

価値判断の否定は、異なった価値及び価値体系の間の対立は人間の理性にとって本質的に解決不可能であるという仮説に基づいている。しかし、この仮説は証明された仮説ではない。証明されていない仮説が何故広く受け入れられているのか。

ところが、価値間の究極の調和という観念そのものが間違っているというのが、アイザイア・バーリンの主張である。何故なら、価値の対立は普遍的な人間の経験であるからであり…共通の人間の経験が最終的な権威である（Gray 1996, 河合訳, viii）。アイザイア・バーリンは、人間の共通の本性にもとづいて、いくつかの価値は人類共通で、普遍的であることを強調した。しかし、また、人間の本性故に、これらの価値が対立することがよくあるが、これらの対立にただ一つの正しい解決、あるいは合理的な解決はありえないと論じた（Gray, 1996, vii-viii）。

シュトラウス（石崎訳 1992）は次のような極めて重要な指摘を行っている。この価値否定を証明するためには、カントの『純粹理性批判』が考案し、苦心して研究したのに匹敵するような多大な努力を必要とするであろう。それには、価値評価を下す理性の包括的な批判を必要とするであろう（シュトラウス石崎訳 1992, p.25）。このような困難な研究は自己に負荷をかけたくない研究者から遠ざけられる。個人の功利主義的自由はこのような研究にとって大敵になる。それ故、特に日本、韓国、中国・台湾、シンガポールの大学は、人類と東洋の歴史に大きく貢献するため、「瑣末な」業績主義を排し、このような重荷を背負う研究者を抱えることが出来る制度と雰囲気にしておかなければならない。

実証主義者マックス・ウェバーは、価値間の対立は解決不能で自明の公理と看做した。何故なら、人間の力強い信念と気高い価値は実証できないからである。

ウェバーのように、社会学者から価値判断を追放したらどうなるであろうか。価値判断は、

政治学、社会学、経済学などの正門からその中に入ることを禁じられた以上、裏門からこっそりこれらの学問分野の中に入っていき、それは究極的に社会科学者に順応主義と俗物主義を育む(シュトラウス石崎訳 1992, pp. 22-23)。何故なら、価値判断は結局合理的な規制に服しはしないという信念は、正邪あるいは善悪に関し、社会科学者をして価値について思考停止をもたらすからである。この価値判断忌避が、自然科学者のみならず、特に人文・社会科学者を墮落に導く(小野 2010, pp. 379-389 を参照のこと)。

### 1-3. 日本儒教の政治哲学

#### 1-3-1. 朱子学, 陽明学, そして古学派

Yao (2000/2010) *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, 344 pp は類書の中で非常に優れた一冊である。

以下の議論は、私見を加えながら、中国、韓国、日本の儒教をバランスよく的確に且つ説得力ある解説をしている上述の Yao (2000/2010) に主よっている。

##### (1) 日本儒教の特徴

中国の外で、儒教の影響を大きく受けた国は、特に韓国と日本であった(ベトナムも儒教の影響を受けた)。だから、韓国は儒教について最も長く、豊富な歴史を持っている。韓国と日本の儒教には多くの類似性がある。韓国のように、日本は新儒学の到来の前に仏教の伝統を受け入れ、そして仏教の経験についての長くつらい反省の後、日本の知識人は新儒学を採用するようになった。自然の認識に対し、儒教の宇宙論と素朴な神道の伝統の間に類似性があり日本の知識人に態度の変化をもたらした。韓国の学者と同じように、大多数の日本の儒学者は新儒学の合理主義学派内で研究し、日本社会の必要に応じて程朱(Cheng-Zhu)の伝統を転型した。

また、韓国と日本の儒学の間には差異があった。韓国の場合、李滉(Yi Hwang)と李珥(Yi I)のような指導的儒学者は形而上学と哲学論争に耽っていたが、日本の儒者は宇宙論、伝統主義、哲学的な普遍主義にそれ程熱心でなかった。彼等の第一義的な関心は、儒教の価値、理想、そして観念を社会生活と政治生活に如何に適応するのかということであった。それ故、日本における儒教の歴史は、新儒学のある側面に焦点を合わせ、他の側面を慎重に無視した一連の転型と融合(syncretism)によって特徴づけられる。

儒教倫理と神道と仏教の組み合わせが儒教を最終的に日本の固有の文化の一部にせしめ、それが国民意識(national consciousness)に行き渡らせた。儒教倫理は国民道徳のための文化的道具になり、社会的行動のための実践的ルールを提供した。

日本の儒教は、中国や韓国がやったような国家公務員の試験(科挙の制度)を制定することに成功しなかった、あるいはそのような試みをしなかった。このことが結果的に、日本の儒学者と政府官僚の間のリンクがバラバラになってしまい、日本の知識人(Japanese literati)が国家に対し最高の権力をめつたに与えられなかったし、政府から独立した自律した地位を保持することが決して許されないことになった(p. 125)。私はこの性質は現在までも日本の知識人に学者に刻印されていると思う。これを克服しなければ欧米の後追いの学問はあっても根本的に日本の普遍的な真の学問の発展は絶対にありえないであろう。

儒学の慣行は武士道の意識を形成し、その再形成するために使用されが、日本儒教自身は常に

幕府あるいは政府あるいは天皇の召使と看做されてきた。日本における儒学に対する実用的な態度は儒教伝統の発展の方法に高度な影響を与え、この実用的態度が儒教の近代日本にもたらしたユニークなイメージと機能を説明する。日本においては、儒教は明治維新において重要な役割を果たし、そして日本の工業化と近代化の加速を助けたと一般的に考えられていたのに対し、二十世紀中ほとんど、大多数の中国人と韓国人にとって儒教は政治的保守的で文化的には後進的であると見なされていた（p.126）。1-3-2で言及したように、21世紀はむしろ倫理としてあるいは宗教としての儒教が東北アジアの人々の生活にとって重要な役割を担う必要がある。

## (2) 神道、仏教、儒教の調和

日本書紀（the Chronicles of Japan）と古事記（the Records of Ancient Matters）には「論語」（the Analects of Confucius）と「千字文」（the Book of Ten Thousands of Characters）が応神天皇の16世紀に、韓国の学者王仁によって日本にもたらされたと書かれている（詳しくは小野 1993を参照のこと）。中国の記録によると、漢時代の後期に、中国と日本の間に外交とビジネスの交流が存在していて、魏晋と南北朝時代に非常に促進されたとされる。15世紀の初めには、儒教の日本の政治、道徳、社会生活への影響は明白であった。韓国が日本と中国の間の仲介の機能を果たし、媒介者としての韓国は中国と韓国の文化のみならず中国の古典的学問を日本にもたらした。

儒教ともに大乘仏教（Mahayana Buddhism）が渡来した。仏教が儒教より直ぐに日本社会に吸収され、普通の人々の間に広範囲に普及した。儒学（Confucian learning and scholarship）はエリートの間徐々に権威を獲得していき、政治と教育に影響を及ぼしていく。最初の十七条の憲法（the Constitution of Seventeen Articles）は、明らかに儒教の政治に関する道徳・理想主義ヴィジョンの影響を受けており、儒教の歴史・政治的構図の観点から書かれていた。その主要な目的は、天皇と国家、天皇と臣下との間の関係を規定することであった。天命（Mandate of Heaven）は天皇の役割を正当化するために導入された。天智天皇（662-71）は国立・地方の大学から構成される教育システム、地方の研究機関、私立学校を設立し、そこで使用される教科書は主に儒学の古典から取られた。

儒学の教育システムに対する支配は長く続かず、日本の仮名文字発明が中国の漢字に取って代わり、日本語の仮名文字が普及し、特に国家公務員の試験システムが崩壊した。仏教の普及は儒学の影を薄くした。儒学は仏教の一つの側面として見られるようになった。13世紀の終わりには、日本文化への儒教の影響は軽微だったといわれている。この時期の日本の儒学者は中国と韓国の解釈に従ったが、これらの国に起こった新機軸を編入することができず、日本の儒学は漢・唐時代の中国における解釈学と大して変わらなかった。

中世（1192-1573）、中国に新儒学が勃興しその韓国への普及は日本の儒学の性格をほとんど変えなかった。禅仏教の発展は仏教学者に新儒教の哲学に注目をもたらした。禅仏教と新儒学の間類似性は、特に、朱子の教えが禅僧に認識され、受容された。禅僧の慶安（1427-1508）が朱子の大学に関する朱子語録を日本語に翻訳した。この禅仏教との密接関係は日本儒学のもう一つの性格を説明する。中国と韓国において、新儒学は仏教と道教の宗教・道徳システムを批判しながら、彼等の形而上学的観点のいくつかを編入することによって、仏教と道教の挑戦に反応した（p.127）。しかしながら、日本においては、初めから新儒学は仏教の一部として看做され、相当な程度仏教と神道と調和していた。

新儒学は仏教を理解するために一助であると信じられていたから、皇室と仏教寺院の両方はその学習を促進した。例えば、後醍醐天皇は学者を召して儒教のトピックを講義させたし、いく千人の学生は、彼等の多くは禅僧であったが、足利学校で新儒学のカリキュラムを研究した。

この背後にどんな動機があろうと、朱子の教えの普及は徳川期における日本儒教の新時代のための道を開き、中国と韓国の儒学は完全に研究され転型され、程朱学派の教えは日本の政治、文化、教育、そして、社会・知的生活のための基本のアイディアとして認識されるようになった。

### (3) 徳川日本の儒学

徳川期の儒教には朱子学と陽明学の二つの主流派の新儒学と第三の学派である古学派があった。徳川期の儒学は、韓国の朱子の研究の影響の下に、鼓吹され、儒教の古典の中に真理探究を求め内在的に研究された。

藤原惺窩(1561-1619)は禅仏教を棄て儒教に転向し、徳川儒学の最初の教師になり、幕府システムの道徳的基礎を提供した。何故なら、儒学は効果的に日本のエスタブリッシュメントを支持することを可能にしたからである。惺窩は幕府体制の創設者である徳川家康に儒教の歴史と政治のプログラムを教えた。その返礼として、徳川家康は儒学のパトロンになり、日本を支配する方法として儒教の政治プログラムを採用した。惺窩は合理主義的な朱子学の観点から四書五経を注釈した最初の卓越した日本の新儒学者だった。彼はすべての真理は人間関係にあり、世俗を棄てる態度である仏教を批判した(p.128)。惺窩は漢・唐の儒教解釈に不満足であったから、宋学を聖人の教えをもっとも保持し儒学の真の伝導装置と看做し宋学の学習に向かった。惺窩は朱子の教えに賛成したが、彼は折衷主義であったから、他の新儒学の教師を拒絶しなかった。惺窩は新儒学者によって共有されている共通原理を確証し、それらを単一の体系に結合した。惺窩は新儒学の議論に新しい側面を開拓し、新儒教を新しい時代に引き入れた。彼の解釈は日本の学者に偉大な影響を与え、彼の追随者は儒学と徳川将軍の間のリンクを強化した指導的儒学者になった(p.129)。

惺窩につづいて、林羅山(158-1657)が徳川日本における支配的イデオロギーである儒教を促進することに決定的役割を果たした。新儒学が対内的対外的な事柄における公式の哲学として徳川幕府の慣例となったのは、羅山と彼の追随者を通してであった。羅山は彼の教師と同じように朱子学を禅仏教から切り離し、人間関係を破壊するものとして仏教の教義と実践を攻撃し、人材と物的資源の浪費として仏教寺院を攻撃した。朱子と王陽明の間にある根本的な原理の同一性を強調することによって両者の妥協を図った惺窩と異なって、羅山は厳格に朱子学に固執し、朱子学のみが儒学の教えの正統的伝道を代表していると主張した。また、羅山は幕府のための新儒学の教えの有用性を説明することによって、また親孝行(filial piety)よりむしろ忠誠(loyalty)に対し徳の卓越性を与えることによって、儒学の実践的次元を発展させた(p.129)。彼は国家が家族より優先することは議論の余地がない、そして儒教を日本の統一における役立つ道具として成功裏に変え、幕府システムを正当化し、維持するためになると信じた(p.129)。羅山は儒教と日本の固有の文化を調和する仕事を引き受け、日本の精神的伝統である神道は王道(Kingliness)であり、それは儒教の道(The Way of Confucianism)と正確に同じで、両者の間に相違はないとした(王家驊 1990, pp.86-7, 朱謙之 1958/2000, p.124)。

林羅山の後、朱子学(the studies of Zhu Xi's Learnig)は多くの方向に発展した。

山崎闇斎（1618-82）は、朱子を孔子以後の最初の教師とした。山崎闇斎は惺窩と羅山を含む日本と中国のすべての新儒学者は朱子の教えを歪曲したとし、朱子の教えの内的実践的次元を忠実に移植する仕事を自分に課した（p.130）。朱子の教えを転型することは、中国から日本へ単純に転移することでなく、彼自身の生活と日本の文脈において人間性と自己陶冶に関し朱子の教えの追体験することであるとした。

儒教と神道の関係に関して、闇斎は彼の先行者と同じ路線をとり、新儒学の構成に依拠しながら、新しい神道神学を形成しようとした（p.130）。新儒学の浸透が徳川思想の土台の可能性開くと同様に儒教と神道の二つの伝統を同盟させる。羅山が新儒学と神道の同一性（sameness）を主張したのに対し、闇斎は儒教と神道の類似性（affinity）が存在することを同意したが、儒教のナショナリスティックな側面を強調し、ユニークな道として神道を提出した。中国が日本を攻撃するため孔子と孟子によって指導された軍隊を送ってきたら、日本の孔子と孟子の学徒は何をなすべきについて自問して、闇斎は自分は武器をとって、自国の軍役に服し、彼らを生け捕りにするであろうと答えた（Bary, Gluck, and Tiedemann, eds., 2005, p.90）。

後に、闇斎の弟子が伊東仁斎の息子である儒者の伊藤東涯に会ったとき、闇斎の上述の言説を東涯にいうと、東涯は孔子と孟子の国は決して日本を侵略しないであろうことを保障すると述べた（Bary, Gluck, and Tiedemann, eds. 2005, p.90）。

闇斎は日本儒学を新しい次元に引き上げた。林羅山は儒学を幕府に奉仕させ、そしてその道徳律と儀式と法律によって幕府の方向性をガイドした。他方、闇斎は儒学が我々の生活の一部で、内的熟考を通して開発されなければならない、そして社会的正義を完成しなければならないと信じた。羅山と惺窩の相違は日本の新儒学の内部の二つの主要な学派を生み出したのみならず、二つの異なった政治的態度を引きおこした。羅山の追隨者は現状維持（status quo）を支持したが、闇斎の追隨者は情緒的に愛国的運動に関与し、幕府の独占的権力に対し天皇の権威を回復することを支持し、尊王攘夷（revering the emperor to expel the barbarians）に参加し明治維新革命に従事した。

貝原益軒（1630-1714）は徳川日本の朱子学の精神的内実と実践的適応を展開した。益軒と指導的な中国と韓国の儒学の教師と比較し、Tucker（1989）は益軒の日本の儒学に対する貢献を以下のように概括した。

益軒は、宋の新儒学における朱子の教えを、人格陶冶、知的研究、政治組織そして広い文脈のなかで思想のための秩序的方向性、そして彼の時代にとって本質的なものとして、彼が知覚した行為のための役割的土台の体系を提供した。

益軒は新儒学の厳格な道徳的コードから社会と政治における共通した感覚に適したシステムへ転換し、儒教倫理を日本化する加工を完成した。彼は、明中国と李朝韓国の一般的ムードの影響の下にあったにもかかわらず、朱子の教えの確固たる信者であった。益軒は彼自身の洞察から合理的な哲学の改訂を試みた。また、内部的には個人の精神的経験に根ざした生命力ある力強い教義、及び外部的に完全な自然の観察に基づいた教義を建設しようと試み、彼に正統的な教えの部分に挑戦を導いた。

益軒は朱子の定式化のいくつかに深刻な批判を加え、普通の日本人に意味有るそして役立つ何かに再構築することを試みた。他の誰も以上に、儒教倫理を普通の日本人の家庭に持ち込んだ

(Bary, Gluck and Tiedemann, eds., 2001, p.105)。

益軒は「理」(principle)と物質的力(material force)の「知」の二重性、そして「天の原理」と「人間の欲望」の二重性に寛容になることが出来なかった。彼は宇宙論の秩序と人間的秩序の間のダイナミックな関係を表現し、物質的力の一元的理解を提案した。現実主義の精神で、日常生活における儒教の教義の実践的価値を強調し、彼は真の儒教の道は古い時代遅れのコードよりその教えの実際的な応用の中に発見されると信じた。朱子の解釈の若干の側面に対する批判に関わらず、益軒は彼の知的恩師に情緒的に愛着を感じていた。彼は朱子の教えをしっかりと守り、この意味で、益軒は朱子の教えを内部から再構成したということが出来る。

朱子学の普及は日本における陽明学を腐食させた。日本の理想主義学派は明朝の後半期に中国においてエンジョイした特権を楽しまなかったが、それは韓国におけるように消滅しなかった。朱子学は幕府から直ぐに認可を得、官許の学問になり、結局国家の正統派のイデオロギー(1790)になった。「心・理」(heart/mind)の教義を研究し、促進した学者はマイナーな存在で、しばしば「異端派」として考察され、当局によって迫害さえされたにもかかわらず、一定程度の寛容は陽明学に適用された。それ故、その教えの特徴ある学派が発展した。

中江藤樹と熊沢蕃山は陽明学を開拓した。「心・理」の実体と機能を強調し、官許の教義と対決して、日本の新儒学の理想主義的形態を発展させ、これらの学者の独立したスピリットを証明した。

日本の新儒学はその哲学的考察を犠牲にし、日本社会の必要に応じ、実践的次元がもっとも強調したことが大きな特徴であった。儒教の教義を日本の社会に能率的に効果的に役立つように出来るように、闇斎と益軒も朱子の高度な哲学的教義を慎重に無視し、朱子の教えの実践的現実的教義に対し注意を与えた。朱子の合理主義的原理に制約されて、闇斎と益軒はその側面で最終的にはブレイクスルーすることが出来なかった。

中江藤樹は、朱子のドグマと離れて、そして、王陽明の主観的「心・理」を儒教の基礎と考え、日本の儒教を新しい領域に前進させ、内的経験と個人的幸福は外的研究と普遍的原理より優先するというのであった。藤樹はこれを良知と呼んだ。

藤樹が成功しなかったのは主観的経験と個人の幸福が制度的構造によって保障されるような社会改革の統一であった。この仕事のため熊沢蕃山は humane government の孟子の理論に帰った。彼は内部と外部、個人経験と社会的慣行、個人の幸福と公的福祉を結びつける理論的過程を完成し、仁の支配はまず物質的富の発展無しに拡大されないという教説を確立する。

蕃山は儒教の政治問題では林羅山と同じ道に従っていたように見えたが、羅山は朱子学を幕府体制維持の道具として導入したが、蕃山は陽明学をして社会的インフラを改革するための道具にした。

初期陽明学には、佐藤一斎や大塩中斎のような卓越した学者がおり、18-19世紀、陽明学に新しいモメンタムを獲得した。これら学者達は個人経験と心と人間の性質の研究にもとづいた理解の重要性を強調し、彼らとその先行者達は次のような特徴によって性格づけられる。

- ① 中国の後期理想主義の解説者のように、日本の陽明学者のほとんどは「心・理」のディスコースに排他的にこだわらなかった。彼らは陽明学の内的良知の教えと朱子の事物の観察の教えとを結びつけた。蕃山は両方が必要であると主張した。林良斎(1807-49)は呈朱と陸王

の特別の性格はすべて同じものに行き着く、それらはすべて聖人の教えであるとあると宣言した。

- ② 彼らは「心・理」が唯一つの実体で、すべての事物の究極の源泉であると主張した。親孝行 (filial piety) に最大の強調がおかれた。中江藤樹は彼の封建領主への奉仕と彼の老母の世話とどちらを選択すべきかということに直面した。藤樹は母親の世話を選び、したがって親孝行を社会的責任の上においた。後に、彼は親孝行を最高の道徳とし、中江藤樹の儒学の解釈の主要な構成因子になった。藤樹曰く。親孝行は徳の頂点であって、天、地、人の三つの領域の中で道の本質であると明言した。天に生命を持たらすもの、地に生命をもたらすもの、人に生命をもたらすもの、すべての事物に生命をもたらすものは親孝行である。したがって、学問を追及する人たちはこれだけを研究する必要がある。
- ③ 日本の学者は、陽明学において促進された独立精神、知識と行為の統一をし、陽明学の探究は社会的 innovation と実践的適応の性格を開拓した。

初期の陽明学では「公」の役割が無視された。後期の陽明学者達は日本の非合理的非道徳的制度と考えるものに挑戦した。大塩中斎の大阪の貧民救済のための反乱 (1837)、吉田松陰 (1830-59) と弟子達の多くは明治維新を熱心に準備し積極的に関与した。

徳川日本では、新儒学の二つの主流とは別に、第三の学派が展開された。それは古学派 (School of the Ancient Studies) として知られ、彼らは朱子と陽明学の教えを無視した。古学派は道教と仏教の影響の下に形成され、古学派は聖人の真の教えを発見するために周公、孔子、孟子にさかのぼった。聖人の聖書はすべての世界にとって自明であるけれど、それらは後の解説者や注釈者によって混乱に導かれた。したがって、聖人の真理を把握する唯一の方法は混乱した著作を無視し、聖人自身に戻ることである。古学者達は中国古代の聖人の道を理想とした。これに対し、国学者達は日本の古道を理想とした。重農主義から重商主義への過渡期の経世済民の思想家で荻生徂徠の高弟太宰春台 (1680-1747) によれば、日本歴史の発生期・上代の世は、中国歴史の発生期と同じく、人々は人倫を知らず、惇徳行為を公然となし、制度の如き全く知らぬ状態、禽獣の状態であった。上代のこの状態を転換させたのは、推古天皇頃から儒教である聖人の道の伝来であった。山鹿素行 (1622-85) はそれを実践した。

素行は、知的なゲームでなく実践的問題に解答を与えるであろう真理を発見するために、聖人の教えを探究した。

彼の最も重要な関心は武士の生活を如何に指導するのかということであった。彼は儒教倫理を武士の信条 (仏教) に適応させ、山鹿素行は始めて武士道 (the way of the Warrior) と知られるものに体系的説明を与えた。

古学派は伊藤仁斎 (1627-1705) と荻生徂徠 (1666-1728) の手で展開され、深化された。仁斎は孔子と孟子のオリジナルな教えの軽視との現行の怠慢を嘆き、論語はすべての中で一番大事な本であり、標準として役だち、すべての時代における道の教えるためのガイドになりうる六経である六古典 (易経、書経、詩経、礼記、楽経、春秋) を越えているとした。

新儒学の教義は人間の矛盾として「天の原理」と「人間の欲望」を区別し、正義 (rightness) と便益追求 (seeking -benefits) を分離していたが、古学派はそのアプローチに反対し異なったアプローチを提案した。

古学派は、「人間の欲望」正当化し、便益追及を適切に認め、そして政治を道徳性に対して優先させるため、「中庸」(the Way of the Mean)という概念に従った(p.135)。古学派は惺窩と羅山の教室における解釈学からのみならず禅寺院から儒教を解放し、儒教を日本の社会の必要に役立つ生きた伝統にする長いプロセスに出立した。藤樹と徂徠は朱子の客観的原理によって課せられた外部の制限を克服し、陽明学の方法によって、儒教を内的経験と社会改革のために役立ち、効率的な道具であると看做した。これは、一方で、儒教のモラルと政治的教義が日本人の心理に浸透を促進し、他方で、儒教を世俗化し、新儒学の知的機能を枯らしてしまった(p.136)。儒教から道徳的理想主義と形而上学的考察が奪われ、それは単なる「政府の技法」(art of government)になった。それ故、徂徠のあと、政治生活における多くの学者の関与にもかかわらず、日本儒教は衰退していった。折衷と考証(exegetical studies of the classics)のような学派と運動は本源的な批判的精神を欠いた。

西欧の学問の急速な導入は儒学を幾分「空虚な学問」「役に立たないディシプリン」にせしめた。福沢諭吉や西周は儒教を後進国社会の主要な原因として非難の目標にした。日本は資本主義になるため前進しつつあり、科学と技術が不断に儒学より優位に立っていた。にもかかわらず、儒教は依然として実践的価値を持っていた。何故なら、日本と日本の近代化は儒教価値を完全に追い出さなかった。中国や韓国のカウンターパートと異なって、日本儒教は日本をして近代世界の一員になることを妨害しなかった。明治日本ではそれ自身の大部分の文化的遺産を失うことなしに、儒教は成功裏に近代化と工業化のための動機付けの力と道徳的力に転換した。

明治維新は公式に国家の正統として神道を確立し、同時に他の価値が機能する余地を許した。中庸と寛容があらゆる種類の異なった伝統と諸力を和解させた。神儒合一、文武不二、忠孝一本は新しい環境で生き続けた。このように儒教は政府によって部分的に神道との婉曲な関係によって、また部分的に西欧文化の影響をカウンターバランスをする道徳的力によって保護された。それは佐久間象山によって提出された「東洋の道徳、西洋の芸術」において東洋の道徳のシンボルとして考えられた。明治日本では儒教の教えは批判され、その学校のような制度は解体されたが、中国や韓国と異なって、日本では儒教に近代化過程の重要な部分になるような機会を与えられ、儒教は機能を止めなかった。しかし、1990年代以降、戦後民主主義教育を受けた世代が各界のリーダーになる頃から、儒教の道徳的機能は消滅し、「失われた20年」にはいつていった。

1890年発布された教育勅語は明治初期の西欧化の傾向に対する powerful な反応であり、儒教の道徳教育の本格的な再強化であった。戦前の日本資本主義の最高の指導者といわれる洪沢栄一(1840-1931)は、経済と道徳の統一を促進し、孔子の教えを資本主義のための動機付けの力に転型した。彼の有名なテーゼ「論語と算盤」(The Analects and Abacus)においては、儒教道徳と市場経済の間には矛盾は存在しない。同時に、軍国主義者は忠誠心と軍人の徳を陶冶するため武士道の儒教的要素を強化した。

これらの二つのチャンネルを通じて、日本儒教の要素が近代に移植され、それは急速に変化する日本社会の社会的、政治的、経済的必要性に合うように変更された。

第二次世界大戦後は教育勅語が否定され、儒教は基本的には古臭い封建道徳として否定され、人々の間からそれとともに儒教の理念、価値、教えも忘却されてしまったか、日本人は理由なく忘れようと努力した。日本社会には依然として儒教の何らかの価値は伏流しているけれど、右派

はその狭隘な国家主義故に、中国の国学である儒教を受け入れないし、左派と近代主義は徳川日本の歴史的文脈において評価するのではなく、現代の視点から儒教理性を封建的イデオロギーとして批判し断罪している。日本の「保守主義」も不思議なことに徳川儒教を拒否している。保守的思想とうのは、中道右派にとっても中道左派にとっても共通善として重要な価値であるにもかかわらず、戦後の日本社会から社会の正の触媒として作用する儒教の理性と倫理、エートスの保守主義思想をよってたかって「一掃してしまう」ことによって日本社会に与えた負の影響はすこぶる大きい。

### 1-3-2. 経世済民（The noble mission of devoting themselves to raise peoples' living standard and to improve their economic welfare）

儒教、特に孔子の『論語』の理解について、日本と中国・欧米の思想・知識界では相違しているように思われる。欧米では『論語』は宗教としてまた普遍的な倫理そして哲学として理解されている（Yao 1997）。

儒教は中国で誕生したが、その政治哲学は儒教二千年の歴史で中国政治に真に適応、普及されたとはいわれない（Fingarette 1972/1998 山本訳 1994年）。その適応と普及はむしろこれからで、それは東北アジア諸国、特に中国政治の基本的課題になろう。儒教は東北アジア諸国における人々にとって「善い社会」とは何かという観点から政治哲学として再評価されるべきだ。

荻生徂徠（1666-1728）において、思弁的な朱子学がどのような方法論的自覚をもって経世済民を目指す政治学に転回したのかについては、丸山真男『日本政治思想研究』に説いて余すところないが、丸山はそれ以後の経世済民を目指す実学思想の形成を無視している、と（源1986, p.196）。

徳川後期の政治は外圧問題であったが、徳川中期の経世済民の基本問題は徳川封建社会と商業資本の構造的不均衡を解決することであった（源1987, p.268）。

幕末の考証学派は実証主義思想の代表者であるけれど、「儒教本来のもつ経世済民的思想との対決なしに、その政治的イデオロギーを棄ててしまっているところに、思想として致命的欠陥がある。儒教の政治イデオロギーが近代社会を支える思想に転化する可能性をもつものであるかどうかには大きな問題があるにしても、それへの努力なしに学問研究の自由を主張することは、いわば自分自身を骨抜きにしたかたちで自己主張をなすもの……」（源 1986, p.213）であった。源了圓のこの言説は経世済民的思想は民主主義と対決する封建的政治イデオロギーであるとしている。この通説は正しいか。民主主義の標準理論では、民主主義政治では、政治家も有権者も私的利益や便益を短期的に追求することを前提にし、そこでの政治家と有権者の利害がチェック・アンド・バランスによって調整されるとされている。大多数の有権者が長期の天下国家のことを毎日考えている訳でないから、短期の私益を追求するのはやむをえないとしても、政治家はこのような行動は許されない。政治家は国是とその国是を実現する戦略に基き政治活動をするのであるから、政党と彼らの活動は長期的なものにならざるを得ず、短期的利益の追求者たる有権者をガイドしなければならない。政治家の日常的活動といえども基本的にはこの国是とその戦略を実現する一環である。政党の最大の任務は政党の政治イデオロギーに基き綱領を定式化しこれを実現する政策を設定し確立することである。政党の指導者とはこのようなイデオロギーを強力に具現する人である。これを欠落した政党指導者にカリスマ性はでてこない。複数政党制は複数の政治イデオロギーを認める政治制度である。政治イデオロギーによって大別すると中道右派、中道

左派に分けられる。しかし、日本人は思想、観念、イデオロギーを抽象的なものとして嫌う。

荻生徂徠の高弟である太宰春台の『経済録』は次のように言っている。「およそ天下国家を治めることを経済という。世を治めて民を救うという意味である。経は経綸である……また経は経営である……。済は済度の意味である…救済の意味である……人の苦しみを救うのである……。聖人の道は、天下国家を治めるよりほかには別の目的がないのである……いたずらに詩文著述を事として、一生を過ごす者は、真の学者でない」「およそ経済を論ずる場合、知らねばならぬことが四つある。第一は時を知ること、第二は理を知ること、第三に勢いを知ること、第四は人情を知ることである。第一は時を知るとは、古今の時を知ることである……第二は理を知るとは、理は道理の理ではなく、物理の理である。物の理というのは、およそ物には必ず理があり、理は木の木目のようなものである……第三に勢いを知るとは、勢いは事の上にあつて、常理の外にあるものである……天下の事に、理と勢と二つある。理を知って勢いを知らねば、大事を行うことはできない。また勢いを知って理を知らなければ、大謀を立てることはできない……理と勢が相済して、両ながらその用を尽くす。これが政治の要術である。第四は人情を知るとは、天下の人の実情を知ることである。実情とは、好・悪・苦・楽・憂・喜の類をいう」「したがって、経済に心ある人は、上述のように、時・理・勢の三つを知った上で、必ずならず人情を知ることにも努めねばならぬ。しかし、時・理・勢の三つは知りやすいが、人情は知りたい……およそ人情を知るとは、物の理を知るよりもむづかしい。物の理は、よく書物を読み学問した者はこれを知る。しかし人情は書物を読み学問をただけでは知られない」(武部 1991, ニ 太宰春台『経済録』中の経済関係部分の現代文要約, pp. 129-135)。

以上太宰春台の経世済民の説明であるが、それは経世済民の基本的な中身をよく表現しており、儒教の政治哲学とはこのようなものである。これを封建的政治イデオロギーとして切り捨てることができるのか。民主主義政治では、有権者が代議員を選び、その代議員が有権者の代理人 (principal) として政府を形成し政治を行う。それ故、その政府の政治は有権者の民意を反映した政治を行うことができるということになっている。だから、もし、政府の政治が悪いとすれば、政府を選んだ有権者が悪いということになる。政治家からすれば、民衆によって選ばれ民意に沿って政治をしているのでありから、何故自分達が悪いのかということになる。儒教の政治学では必ずしもそのように考えない。むしろ有権者としての民衆より悪いのは政治家であると看做す。それ故、政治家の政治哲学、資質、識見、教養、人情を知る能力を含めた指導能力、倫理観、野心が問われる。このような属性を備えた政治家は個人としてより層として社会で最も尊敬される職業であるはずである。職業には貴賤がなくそれぞれの職業は社会的分業として大いに人々に役立ち価値があるけれど、世の中にはそのエンジンになり社会や政治を改革し引っ張っていく意義ある仕事をして尊敬される職業があるはずである。政治家が尊敬されない社会は決して健全な社会といえない。政治家こそ日本史や世界史を動かす強力なエンジンの一つであることは間違いない。

民主主義の西欧式標準理論では、新古典派経済学における経済主体の私利追求行動と同じように政治家の私利追求行動を公理としている。儒教の経世済民という政治哲学によって、この公理の重大な欠陥を理論的に克服することが出来るから、現代民主主義制度でもきわめて有効な「近代」的思想である。

徳川期の経世済民思想の系譜は、山崎闇斎（1618-82）、伊東仁斎（1627-1705）、貝原益軒（1630-1714）、新井白石（1657-1725）、荻生徂徠（1666-1728）、太宰春台、安藤昌益、石田梅岩（1685-1744）、海保青陵（1775-1817）、本多利明（1744-1821）、二宮尊徳（1787-1856）幕末の後期水戸学派、佐久間象山（1811-64）、横井小南（1809-69）、吉田松陰（1830-59）などである。

## 2. A Civilization-State としての儒教国家

経済活動において、国家あるいは政府の役割をどのように看做すかは、おそらくその国の文明の質の相違によるものであろう。単に経済選択の論理的な基準だけで、文明の質に合わせて政府の役割とサイズを決定しないなら、その国の経済は必ず不調和と機能障害をもたらすであろう。右派も左派も、保守主義派もこの重要な点を無視したため、日本のバブル崩壊後の「失われた20年」を生みだしてしまった。この点を真剣に考慮しなければ、更に確実に「失われた10年」になる。

以下で見るように、中国儒教では a civilization state の国家観を持っており、それは1648年のウエストファリア条約（ドイツを中心として1618-1648年の間13回おこなわれた「30年戦争」の結果成立）と市民革命を経て成立した18-19世紀の西欧諸国の国民国家（a nation-state）の近代的国家観でない。このことから、中国文明の大きな影響を受けたポスト儒教文化圏の諸国では国家は社会の一部というより、国家そのものが文明なのである。したがって、国家における政府が積極的な役割を果たし、そのサイズは大きくならざるを得ないか、サイズが大きくないとしても強力な機能を果たさざるを得ない。このことは国家のあり方として a civilization-state が a nation-state より遅れている、あるいは劣った国家ということにはならない。西欧文明は、その歴史的起源において、本質的に国家は社会の一部という国家観を潜在的に帯びている。

伝統的な儒教社会では、社会構造は国家権力の反映であり、社会形成は国家自体であり、国家の弱体化の帰結は一般的なカオスを生み出した（Moody 1988, p. 3）。1800年代清朝から1945年の中華人民共和国成立までの中国国家の極度の弱体化はまさにそのケース・スタディーの対象であった。ポスト儒教社会（post-Confucian society）とは、かつて儒教文化圏であったが、現在もはや全くそうでない社会である（Moody 1988, p. 3）。この規定と反対に、王家驊（1988）は1980年代以前の日本の観察に基づいて、Post-Confucian Society であるとされる日本において、「儒学の倫理観と価値観が、いまなお日本社会の隅々に、また日本人の心に生き続けていることは疑いのない事実であろう」（p. 329）といているのは正しいであろう。問題なのは、冷戦後、1990年代以後よき儒学の倫理観と価値観がアメリカニズムの価値観の浸透によって社会の各領域で堀崩され、日本の国家と社会の弱体化が進行しそれらの内部が崩壊してしまったか、しつとあるということである。

### 2-1. Chen Huan-Chang (1911/2003)

儒教の教義は自由放任主義者と全く反対物である。儒教は政府の干渉は国民の経済生活を安定させるために必要であり、競争は必要であるが最小限にすべきであると主張する。

### 2-1-1. 国家・政府の役割

通信と交通のよきシステムがなければ、行政は必然的に非効率にならざるを得ない。したがって、漢帝国以降、中国政府は老子の自由放任政策の教義を採用した。元朝以後、省のサイズがあまりにも大きかったから、行政効率は一層悪くなった。結果的に、政府は人民から隔離されて、役人は単なる租税収集人に過ぎなくなってしまった。政府の干渉は人民一般の経済利害を發展させるのに効率的でなかったし、自由放任政策も大きな生産者を發展させるのに効率的でなかった (Vol. II, p. 722)。

哀公が孔子に政府のことを尋ねた時、孔子は彼に九つのルールを持った政府の完全なプログラムを示した (Vol. I, pp. 316-317)。

- ① 支配者の人格の陶冶
- ② 徳と才能を持った人への尊敬
- ③ 親族への温かな永続的な愛情
- ④ 偉大な大臣に対する尊敬
- ⑤ 全官僚体系に対する思いやりのある取り扱い
- ⑥ 人民大衆を子供として取り扱う
- ⑦ すべての階級の職人を仲間に入れる
- ⑧ 外国人を寛大に扱う
- ⑨ 封建国家の皇太子は大事にする

孔子は農業に好意を持っていたけれど、国家は政府をして工業と商業のセンターにせしめるべきだと考えていた (Vol. I, p. 316)。

『書経』に中の「偉大なモデル」の中心点は、全くの理想上の基準である。君主はまず王道の完全な標準を確立しなければならない。それから、彼自身の手で、彼は五つの祝福（豊富な富、長命、健康、徳を愛すること、天命に従うこと）を人民に普及し、それらを与えるためにそれらの源泉に集中する。君主の最も重要な義務は、たった二つ、富の分配と人選である。そのことは「男やもめとやもめを侮辱するな：高位高官を恐れるな」ということによって君主をたしなめている。要するに、君主は弱者を助け、強者を制御するために普遍的な平等な法律を設定すべきである。富の分配は正義であり、全社会の条件は次のようであればならない (pp. 171-72)。

- \* 批判をそらさず、規則的に、王道の正しさを追求せよ。
- \* 自己の如何なる好みなしに、王道を追求せよ。
- \* 自己の如何なる嫌悪なしに、王道を追求せよ。
- \* 批判を恐れなければ、不公平なければ、王道は広くて長い。
- \* 王道は不公平がなく、批判を恐れなければ、むらがなく、ゆったりしている。
- \* 王道は片意地なしに、一方的でなければ、正しく、まっとうである。
- \* 王道はすべては完全な基準に集中する。
- \* 王道はすべては完全な基準に到達する。

以上のような政府の形態が孔子の理想である (p. 172)。

### 2-1-2. 自由放任主義教義への非難

孔子は自由放任主義を非難し、政府の規制を擁護する。何故なら、富の不平等は貧困と社会的

カオスの原因になるからである（Hsü 1932, p. 157）。問題はどの領域あるいはそのどの側面を規制し、統制し、どの領域あるいはそのどの側面を自由化するのかという問題である。儒教では政府の工業への参加と国家による資本蓄積は行政が成功する一つの要素である。

穀物価格の均等化は有益な実践的プログラムである。唐や宋の時代にこのシステムが採用されていた。

- ① 穀物価格が低すぎると、政府は市場価格より高い価格で穀物を購入する。これは政府にとって浪費であることを意味しない。
- ② 価格が高過ぎると、政府は市場価格より低い価格で穀物を販売するけれど、これは政府の損失を意味しない。
- ③ それがたとえ政府の一つの費用であったとしても、社会的便益は公共的費用よりはるかに大きい。
- ④ 事実の問題として、政府はこのシステムから利潤を獲得することが出来る。

自由放任主義の教義によれば、経済活動に対する政府の規制とコントロールのシステムは、不自然で、善よりもっと害を与えるということである。しかし、この教義は正しくない。その理由は以下の四つである。

- ① 農民は近視眼的で、彼ら自身の利益を考えることができない。
- ② 農民は近視眼的でないとしても、農民は彼ら自身の利益を保護するためにどうすることも出来ない。

穀物の供給過剰のとき、穀物価格は通常価格より下がるに違いない。商人の人為的切り下げが加わると、農民は困難から逃れる方法はない。更に、農民は常に高い金利で商人からカネを借りているから、穀物が収穫の前に実際は販売する。一言にいえば、農民の生活は商人によって支配されている。

- ③ 穀物は必需品である。もし、商人が倉庫に穀物を保存し、市場においてその供給を制限することにより価格を支配したら、消費者は深刻な災難をこうむる。
- ④ 最も重要なことは、農業は自然に従うので、農作物は需要と供給の法則に従わない。農作物が毎年豊作で、農民が彼らの農作物を最低価格で販売するなら、商人は農民を犠牲にして利潤をえるであろう。穀物が凶作で、需要が大きいとき、消費者が最高価格で穀物を買うなら、商人は全社会を犠牲にして利潤を獲得する。それ故、人々は自然に依存することは出来ないから、人々は必然的に穀物価格を人為的に調整しなければならない。

儒教は、自由放任の経済的自由と政府の社会規制の両方は有益であると看做す。ただ、儒教は中庸の思想であるから、両極端を排除する。儒教的社会規制は政府の法律よりむしろ道徳手段によっている（Chen 1911/2003, Vol. I, p. 175）。

### 2-1-3. 独占

孔子は私的独占に反対する。それは富の分配を平等化しないからである。彼はただし、社会全体のためになる卓越した徳を持つ人、能力のある人の個人独占は一時的に認める。

### 2-1-4. 自由貿易と保護貿易

孔子のみならず、孟子、それに朱子の国際貿易は極端な形態の自由貿易理論である。何故なら、彼らの原理はコスモポリタニズムで全世界を平等にすることであった。これは世界が単一の家族

のようなものであるという思想に基いている (Chen 1911/2003, Volume II, pp. 453-454)。

## 2-2. Leonard Shihlien Hsü (1932)

### 2-2-1. 国家の本質と機能

中国儒教では、政府は人間の制度あるいは社会制度の中で最大のものであると考える。自由市場といえども社会制度の一部であるけれど、制度として政府は制度としての市場より大きな機能を持つ。孔子は政府とは正名 (rectification) であるといった (p. 128.)。その後、孔子のこの規定に従って、儒教の政治哲学によれば、政府の最大の機能とは正名 (rectification) である (Hsü 1932, p. 49)。『論語』の子路第十三の三は次のようにいっている。「子路曰、衛君待子而為政、子將先。子曰、必也正名乎」(Zilu asked: "If the ruler of Wei were to entrust you with the government of the country, what would be your first initiative? The Master said: It would certainly be to rectify the names.")

それでは「正名」とは何か。それは、正しいこと (right) と間違ったこと (wrong)、真理 (true) と間違 (untrue)、美しいものと美しくないもの、正義 (justice) と不正義 (unjustice)、適切さと不適切さと間の区別し普遍的基準を確立するために、事柄を叙述するのに正しい規定を与えることである (Hsü 1932, pp. 46-47)。この基準は業績と社会的管理に対する合理的判断の基準である。

誰がこの基準を設定するのか。孔子曰く。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あたえることを意味する」(Hsü 1932, p. 48)。

もし、名称が正しくなければ、言葉が事柄の真理に一致しないであろう。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ぬ。仕事が成功裏に行われることが出来ないなら、正義と規範は起こらないであろう。正義と規範は起こらないなら、正義と法律が消滅するであろう。正義と法律が消滅するなら、人々はアナキズムと戦争をこうむるであろう。

国家の仕事、行政の仕事の成功は輿論の支持に依存する。意思のあるところには道がある。グループの明確化は公共政策を実施するのに本質的なことである。孔子の時代には正しい政府の原則が色あせていた。曲がった言説と抑圧的な行為が横行していた。政府の汚職の根本的理由は正名の欠落である (Hsü 1932, p. 48)。

正しい名称の欠落は道徳的退歩、法と正義、政治の無政府主義に導く。

言語あるいは言葉はある事実を叙述すること、そして人間の思想を明らかにするという二重の意味がある。それぞれの事実と思想は明確で適切な名称を持つべきである。もし、名称が混乱すれば、事実と思想は混乱し言語はそのオリジナルな効用を喪失する。正義が不正義になり、不正義が正義になる。かくして、うまく統治されない国家では道徳的誠実さは破壊され、そして法律が誤って適用される。大衆は真理を学ばず、誤ったプロパガンダに影響されやすい。人民は私的事柄と公的事柄において何をすべきかを分らなくなる。法の番人である役人と学者さえ誤りの圧力から逃れることが出来ない。人々は優柔不断の状態になり、暗闇の中を手探りで歩むことになる (p. 47)。

『大学』は正名の機能遂行に三つの手段を提示している。

孔子は純粋に倫理的教育的基礎の上に政府を置いた。何故なら、政治国家は大衆のマインドに

よって支配されるからである。彼らのマインドが正しい方向にあるなら、国家は健全になる。彼らのマインドが間違った方向に向けば、国家は危険になる。

「正名」過程は次の三つ原理が必要不可欠である（Hsü 1932, p. 60）。

- ① 支配者は社会的政治的動揺の原因を研究すること。
- ② 支配者は人民を支配しようとする前に、支配者は彼ら自身賢明で徳がなければならない。彼自身個人的に「正名」のモデルを確立すべきである。
- ③ 行政官は政治的社会的な現象を研究し、善と悪の現象の間を区別するなら、人民が善に従い、悪を避けるようになる。

儒教の古典では、国家と政府の区別は観察されているけれど、プラトンやアリストテレスのように国家の形式的定義が与えられていない。

孔子によれば、国家は次のような特徴を持つ。

- ① 本質的に人民、政府、領土から構成されている。国家はまた国家の象徴、即ち、土地の精神、祖先の霊廟、宮廷（the court）を持つ。
- ② 国家は社稷（she chi）であり、土地と穀物の神を祭った祭壇を持つ。君主と人民は社稷の名誉を守るために生命と財産を犠牲にするかもしれない。
- ③ 家族が国家の基礎であり、祖先の寺院は統治家族の権威に対する尊敬を示す。統治家族による祖先の霊廟における献身は秩序のモデルと人民への義務として役立つ。何故なら、宮廷は主君と大臣、主君と臣下、役人と人民の関係であるからである。

政府は制度の中で最も重要なものである。その目的は、積極的なものと消極的なものがある。積極的に政府は、五つの祝福——長命、豊富な富、楽しい社会、徳の享受、神の意思に従う——を促進する。消極的には、政府は六つの災難——早死、病氣、苦惱、貧困、悪徳、弱さ——を除去する。

あるとき一人の弟子が孔子に一国の政府にとって何が本質的であるかを尋ねた。孔子曰く。人民のための十分な食糧、能率のいい軍隊、人民の信仰、であると答えた。これは政府の三つの必要条件である。

孔子の教義によれば、政府には四つの機能がある（Hsü 1932, pp37-40）。

一つは、人間関係の調整である。国家は適切な社会関係の保存においてすべての制度の中で最も偉大なものである。国家は大規模な家族である（Hsü 1932, p. 40）。天才がある民族を政治的に組織するかもしれない。二つ目は彼は権力と地位を用い、彼の徳と知恵を示し、大衆に大きな影響を与える。三つ目は、天才は彼の家族のみならず、国家における他の家族に便益を与える。このようにして、四つ目は徳と知恵の影響をより広く拡大し、また、普遍的な教育は実施する。

### 2-2-2. 社会発展における国家の位置

中国哲学において、倫（lun）という字は、すなわち関係（relationship）は、個人の徳のみならず社会正義（social justice）における keyword である（Hsü, 1932 p. 29）。

関係には、政治は統治者と被統治者の関係、家族では両親と子供、夫と妻、兄と弟・姉と妹、社会では友達と友達の間のある関係がある。これは五倫即ち五つの関係であり、これは古代に起源を持っている。一言で言えば、五倫は自然現象と比較して社会現象を示す一般的言葉を構成する。

孔子は関係の観点から、統治者と被統治者の間の関係は多くの多層的な社会関係の一局面に過

ぎないと看做しているから、国家は社会の一部であると近代的に解釈できる。

### 2-2-3. 国家の進化論的起源

『易経』の「偉大な付録」は、中国文明の成長の概観を与えているが、それはある古代の聖人が、天地の現象、鳥獣の生活、人間の精神と肉体の能力、宇宙における他の事物の存在を観察しながら、魚釣り、料理、家事、衣類、動物、航海、運輸、戦争システム、告別式、取引とマーケティングのシステム、政府のシステムを制度化した (Hsü 1932, p. 30)。

『易経』の「付録」で言及されている中国史における最初の皇帝は包犠 (Bao Hsi) である。包犠の没後、神農 (Shen Nung) の統治は、120年間続いた。その後、黄帝 (Huang Ti) が起こり、100年間続いた。その後、堯帝 (Yao Ti) の御世が90年間、続いて舜帝 (Shun Ti) が50年間統治した。包犠、神農、黄帝、堯帝、舜帝の統治は『易経』原理に調和し、政府と法律の制度化した。国家は、経済発展の側面と同じように、驚くべき模倣の過程を通じて創造された。

### 2-2-4. 国家と文明の発展

国家の起源について、『易経』には明確な表現は無い。初めに天と地があり、これは宇宙における地球の形成を示す。かくして、孔子学派の進化論は天と地から始まる。

『易経』は社会の発展について「天と地」の段階から、「礼 (propriety, li) と義 (righteousness, i)」の段階まで八段階がある。

- (1) 天と地：宇宙における地球の形成
- (2) 物質：活動的対象と非活動的対象
- (3) 男と女：人間は動物の最高の発展型
- (4) 夫と妻：夫と妻の関係の始まりは文明の開始を特徴づける。社会関係の最重要な局面。道徳であれ儀式であれ家族制度の存在。
- (5) 両親と子供：人口の増大は友人と友人の関係に導く。  
(4)と(5)では、家族教育、一定の倫理的きまりが存在する。また権威と服従、相互信頼が存在する。これらは政治関係の基盤である。
- (6) 君主と臣下：権威と服従。
- (7) 高低：政治的階層性における高低があるのは当然である。
- (8) 礼と義：(7)の高低の区別から「礼」と「義」が生じる。

孔子の弟子達と同様孔子は国家を一つの偉大な家族であり、個々の家族をミニチュアの国家であると看做した。家族のきまりは政府のきまりの土台である。家族教育 (family education) は本質的に公教育 (public education) である。権威と服従は政治的秩序の存在にとって必要である。政府の中における人民への信頼と人民の中における政府の信頼は国家において根本的である。両親と子供の間関係の後に支配者と被支配者の間関係がくる。

かくして、国家が社会生活の一局面であり、父権性の基礎 (patriarchal foundations) に基づいた自然進化の産物である。

国家において支配者と被支配者が存在する。高位の役人と低位の役人が存在する。各役人は適切な権力と義務が与えられており、各役人は政治的階層性においてそれぞれの明確な公式の地位を持つ。政治階層性における高低の区別から「礼」と「義」が生じる。「礼」とは、孔子によれば、一方で社会的伝統によって、他方で公法によって行われる倫理的きまりである。それは倫理

的に基づいて根拠づけられた成文化されない法律の体系である。「義」とは人間の生活にとって偉大な社会の調和と偉大な利益を確保する仁愛活動から構成される正義（justice）あるいは徳（virtue）を意味する（Hsü 1932, p. 35）。

最高の段階は礼と義の段階で、道德の段階である。この段階では、人間はもっと合理的である（Hsü 1932, p. 36）。

最後の四つの段階は家族の直接の帰結である。したがって、家族はすべての政治関係の土台で、これらが孔子の時代までさかのぼった国家の起源と政治生活の発展を説明する（Hsü 1932, p. 37）。

### 2-3. Lucian W. Pye (1968/1992), Lucian W. Pye (1985) そして Tu Wei-ming, ed. (1994)

中国の政治文化における権威に対する明確な感情は歴史的発展と政府の構造によって形成された。個人にとって、権威の性質についての学習の決定的な経験は家族の関係のなかにあった。権威はどのように行動すべし、それは如何にコントロールされうるか、権威の正統性の限界と必要条件は家族権威との経験を基礎にして確立された（Pye 1968/1992, p. 87）。

中国は国民国家（a nation-state）でなくて、むしろ国家のふりをしている文明である。中国の奇跡は驚くべき統一体であった。西欧式のタームを使用すれば、今日の中国はローマ帝国と神聖ローマ帝国のヨーロッパが今日まで続き、単一の国民国家として今機能しつつあるようなものである。中国が世界の偉大な文明の一つの基礎として建設されたという事実は中国の政治文化に過度の強さと耐久性を与えた。中国文明の統一性を保存するための中国の統治者による有無を言わせない強力な義務は権力と権威について中国の文化的態度において妥協を許さなかった（Pye 1968/1992, p. 236）。文明国家（a civilization-state）としての中国の魅惑的な現象は更なる解明が必要である（Pye 1968/1992, pp. 235-36）。Tu Wei-ming, ed. (1994) によれば、国家の中国人民に対する要求は総合的で、国家への人民の依存はトータルである。国家は一般大衆のための文明の基準を示している。中国の文明国家は政治的権力と道德の両方に影響を行使する（p. 17）。

儒教の政府の理想的概念が理想的な家族の拡大であるように、政府の第一義的な任務は、安全、連続性、統合、連帯のための家族のそれと同じである。換言すれば、また、政府の根本概念は家族の相似形であるとするれば、政府の第一義的義務は国政の運営と中国の統一である。中国では、道德と政府がブレンドしているから、倫理的行為が政府をガイドするだけでなく、政府は全国民の倫理的行為を改善する。政府の目的は、調和のある、徳のある、静謐な社会関係に資する環境を提供することである。西欧の衝撃によって、近代ナショナリズムが出現したけれど、それは、ローマ帝国や神聖ローマ帝国の歴史的統一から生み出された国民の一体感にならなかった。近代中国のナショナリズムの闘争は、一つの文明を国民国家のフレームワークに絞り込む非常に困難な努力（Herculean effort）であった（Pye 1985, pp. 63-64）。

儒教社会では、政治権力は道德によって制限されるべきであることが要請される。何故なら、儒教政治は特に大きな政府を是認するので、権力の濫用、よく言われる官僚の「ムダ」と浪費の発生可能性と現実性は十分認められるからである。権力の濫用への批判は道德的批判であって、法律と制度によって保護されていない。政治と道德が一致しており、悪のルーツは私利であるから権力と私利をめぐる戦いは本性上非合法である。ここに、権力制限のための十分な文化的正当

化が存在する。これは権力の濫用の防止に対して組織の改革と一層の民主主義そして政府のムダなどには市場に任すというありきたりの西欧式の政治議論ではない。制度は政治の衝突から成長してくる。儒教社会は権力に対する制度的制限に対し寛容でない。西欧の伝統思维では国家は社会的利害を反映するものと看做すのに対し、儒教的慣行では国家が社会を支配し形成する (Moody, 1988, p. 251)。

### 3. 儒教の政治哲学における安全保障, 愛国主義, 慈悲深い「帝国主義」への態度

#### 3-1. 孔子によって主張された軍備の必要性

次の二つの必要条件が慈悲深い政府 (benevolent government) に求められる。第一は徳の支配 (the rule of virtue) で, 第二は人民への愛である。この二つの政府の必要条件を前提にして, 孔子達の安全保障と「帝国主義」への態度を議論することが可能になる。

軍国主義は慈悲深い政府の原則に反対物である。『春秋』では240年の間に400回の戦争があったと記録されている。孟子は『春秋』では正義の戦争なるものは存在しないという。

にもかかわらず, 儒教主義者は非武装の如何なる犠牲を払ってでも平和を擁護するという平和擁護者でない (Hsü 1932, p. 116)。『易経』は賢明な指導者は外国の侵略から国を守るために強力な要塞を用意すると宣言している。孔子が一国の政府において何が本質的かと尋ねられた時, 彼答えて曰く。政府は, 人民に対する十分な食糧を提供し, 十分な軍事上の装備をし, そして人民に自信をあたえること。孔子にとってこの三つは政治的保障にとって本質的なものである。

孔子は経済的保障, 人民の信頼と並んで軍備を政治的安全保障とみたした。

『易経』は軍事力と軍事的遠征 (military expeditions) は「正名」のそれである。軍事力が「正名」の目的のために使用された時, それは人民に損害をもたらさないのみならず, 人民を暴君から解放し, 人民を善に導く (Hsü 1932, p. 117)。

一国は十分な軍備を持つべきのみならず, その人員をよく訓練すべきである。孔子曰く。訓練されない人民を戦争に導くことは人民を捨てることである。平時には農民であり, 戦時にはすべての人々は正規兵になる。このシステムによって, 常備軍を維持するための膨大な費用の必要性がなくなり, 人々は長期の兵役が強いられないであろう。平の人々が兵士になり, 兵士は尊敬されるべき普通の人々の階級からくるであろう。これが最も安全で最も十分な軍備である。

十分な軍事力を持った後は, 孔子は人民に向こう見ずの戦争に対して警告している。また, 彼は帝国の支配のために不正義な行為あるいは無辜の民を一人たりとも死にいたらしめてはならない, という。戦争は非常にデリケートな事柄であるから, 司令官の選出は本質的なものである。孔子によれば, 司令官は兵士に対する満腔の心遣いと, 計画を調整することを好み, それから実行に移す人でなければならない。勇敢だが, 思慮なき人は将軍として用いることは出来ない (Hsü 1932, p. 118)。

#### 3-2. 儒教的愛国主義の性質

孔子は, 彼の弟子たちと同じく, 熱烈な「ナショナリスト」であった。孔子は斉の国に滞在す

ることはムダであると分かったときためらいもなく斉を去った。魯の国の政治から辞任するとき、ゆっくりとその国を去った。何故なら魯は孔子の故郷であったからである（『孟子』）。孔子は彼の国とその国のトップの名誉を守るのに極めて敏感であった。孔子は人民が彼らの王を尊敬しない人民を嘆きながら、彼は次のように言った。「北と東の野蛮人の大群さえ、彼らの首領の權威を認めているのに、今の中国では權威への尊敬はもはや何処にもない」（夷狄之有君不如諸夏之亡也）（『論語』八佾第三の五：この文には二種類の正反対の解釈があるようである。）。

中国の有名な儒者、Ku Hung-Ming は孔子のこのコメントに次のように書いている。「中国の騎士の標語は tsun wang yang i 尊王洋溢」である。この四文字が、この言葉の真の意味において、今日の近代日本を作りだした」（Hsü 1932, p. 119）。

### 3-3. 孟子の慈悲深い「帝国主義」の解釈

孔子は後進地域の人々を啓発し発展させるために慈悲深い政府の影響の拡大を信じるという意味で「帝国主義」者であった。孔子曰く。「辺境の人々が従順でないなら、文化と徳の影響があらわるために辺境の人々に魅力があるように文化と徳は開拓されるべきである。そして彼らがひきつけられたら、彼らは満足し静かになるに違いない」（『論語』季氏第十六の一）。

孟子は孔子のこの「帝国主義」のアイデアを効果的に解釈する。統治者が徳のある人を尊敬し、能力ある人を採用し、したがって権力が優秀で重要な個人によって満たされるなら、帝国のすべての学者は喜び、彼等は宮廷で評価が高くなることを望む。もし、資本市場において、統治者が商店に高い地代を課し、しかも商品に課税し、あるいは高い地代を課すことなしに適切な規制を実施するなら、帝国のすべての商人は喜び、市場で商品を蓄えることをのぞむであろう（Hsü 1932, p. 119）。

国境で税関があり、財と商品に税が課せられなかったら、帝国のすべての旅行者は喜び、旅行ではその道を使うことを望むであろう。帝国が農夫が公有地を耕作するため相互に援助しあい、農夫から他の税金を取り立てないということを命令するなら、すべての農夫は喜び、彼の田を耕すのを望むであろう（Hsü 1932, p. 119）。

圧制と専制を起こらないようにすることが力による帝国主義の為の基礎である。人々が圧制を蒙っているとき、おのずと彼らは彼らの政府を憎むであろう。彼らがもしその気があれば、他の慈悲深い政府に向かう傾向であろう。彼らの慈悲深い政府のための望みが明確にされるとき、天命は彼らの政府に対して慈悲深い政府に賛成する。この慈悲深い政府は圧制を行っている政府を打倒するための義務がある。このような場合、力が必要なら行使されなければならない（Hsü 1932, p. 120）。

圧制している政府が打倒されたら、征服国家は征服された国家の人民が併合されることを願うなら、征服された国家を併合するかもしれない。さもないと併合は正当化されない。さらに、人民と政府の両者が悪くそして不道徳であれば、慈悲ある政府はその国を征服し、政府を打倒し人民の改造を進める。このようなケースは、征服された人民の同意は必要でない（Hsü 1932, p. 120）。

## 小 括

儒教の政治哲学の古典では、国家と政府の区別は観察されないし、国家の形式的な定義はない。しかし、国家にとって必要不可欠な要素は、人民、政府、そして領土である。国家の象徴は、土地、宗廟、宮廷の精神の祭壇である。

国家は社会生活の一局面に過ぎず、社会の重要な一部分である。何故なら、国家は、文明と同じように、驚くべき模倣の進化過程を通じて創造されるからである。古代の王は中国国家の発展において新時代を開いたが、彼は若干の外部の現象を模倣することによってそれに成功した。

家族は国家の基礎である。地球の形成から倫理的な国家の発展まで進化の八段階がある (Hsü 1932, pp. 41-42)。即ち、①物質的段階、②生命の誕生、③人間の誕生、④社会生活の誕生、⑤父権制の時代 (the age of patriarchalism)、⑥政治段階、⑦立憲主義的段階、⑧道徳的段階である。

国家とか政府のサイズは出来るだけ小さいほうが良いというのが、西欧文明の標準理論である。何故なら、国家対民間、政府対市場において、国家と政府が悪で民間と市場が善である、国家と政府は効率がよくなく、民間と市場は効率が良いというアプリオリに前提しているからである。このような前提は正しいか。国家の存在が必要悪であるとすれば、国家のサイズを可能な限り小さくしなければという結論になる。その典型が最小国家にするべきであると極端に主張しているのが Nozick (1974, 鳥津訳) である。19世紀のドイツのフェルディナンド・ラッサールは近代国家を「夜警国家」として批判したが、Nozick は夜警国家を最小国家と呼んだ (pp. 41-42)。

儒教では社会構造は国家の反映であるから、国家がリバタリアンのように悪というように規定すると、社会も悪ということになってしまう。社会構造は国家の反映であるという規定に従う限り、このような結論になる。

このリバタリアニズムのロジックを無限大にすれば、国家はゼロになり、経済秩序破壊の無政府主義あるいは無政府資本主義 (アナルコ・キャピタリズム) に収斂する。

そこで、Nozick はリバタリアニズムの倫理理論、政治理論の根本問題である国家そのもの正統性に真正面に取り組み、リバタリアニズムは如何なる道徳を認めうるのか、政府主体は道徳主体が持っていない権利をどうして持つことが可能なのかを議論した (Barry 1986, 足立監訳 p. 172)。

儒教では、国家が道徳を設定する権利を持っている。その理由は国家の正統性は家族に根拠を持っているからである。

主流派新古典派経済学の国家論では、市場経済では「市場の失敗」例があるから、最適な一般均衡状態に到達するため強制力である国家が必要になり、ある人たちを道徳的に強制することを承認している。だが、これはどのような根拠によって可能なのか、国家が公共財や公共サービスの供給に限定することは如何にして可能かは考察されていない (Barry 1986, 足立監訳 p. 172)。

主流派新古典派経済学や功利主義は社会科学としてこのような重要な国家と政府の問題に答えられない欠陥理論であると主張する。

功利主義的自由主義者は、「小さい政府」の強力な主張者である。それは自分の稼いだものは自分のものだという「自己所有権」(self-ownership) の理論にもとづいて、また、誰もが個人と

して自分自身の利害について関心を持っているから、競争が自由なら誰もが得るべきものを得ることが出来るからであると主張する。

自然権は人権より前に存在していた。自然権と人権も人間が生まれながらにして持っており、国家に先行していた。自己所有権の理論は自分の身体や能力は自分のものであるから自由に処分できるということであり、何人によっても自己所有権は禁止されないとする。しかしながら、国家と家族など社会的諸関係の中で、はたして自分の身体や能力を自由にすることが出来るであろうか。儒教は自然権や人権は国家に先行しているという理論は認めない。何故なら、家族は国家の基礎である。それ故、儒教では家族なしに自然権や人権は存在しない。国家と家族の発展を制約したり阻害しない限り、自分の稼いだものは自分のものだという自己所有権を100%でないにしても可能な限り認めている。

国家は、文化と文明のタイプ即ち価値観、歴史、地政学的条件、人口と領土のサイズ、国際関係とその構造、経済発展段階に応じて、経済秩序として「大きな政府」を採用するのか、「小さな政府」を採用するのかを決定する。この決定諸要因の中で、価値観としての文化と文明のタイプ、歴史が重要である。アングロ・サクソン・タイプ経済では、その価値観のタイプ、歴史により「小さな政府」を採用する。東北アジア諸国では、価値観の性格と経済発展段階により「大きな政府」の方が適切である。時系列的に「大きな政府」が不効率になり機能不全に陥れば、「小さな政府」を採用することによって解決を図られてきた。逆に「大きな政府」が適切でない文化圏に「大きな政府」を取り込めばその政治経済システムは基本的にスムーズに作動しないであろう。

ある特定の文化が資本主義経済成長に適合し、ある特定の文化は資本主義に適合しないというのは確かである。しかし、資本主義経済に適合しないだけであって非資本主義の社会経済システムに相性がいいかもしれない。

それでは、文化とは何か。「文化とは、知識、信仰、芸術、道徳、法、慣習、そして社会の成員としての人間が獲得した他のあらゆる能力と習慣の複合的全体である」（Tylor 1958, p.1）。これは、Tylorの古典的規定である。Tylorは Culture or Civilisation と述べているから、文化と文明を区別していない。

クラックホーン（1971）によれば、文化は歴史の沈殿物である。「歴史はいろいろの意味でふるいのような作用をする。どの文化でも、形も意味も変わった過去が現代に生きのびている。社会には、他民族との接触によってはいつてきたもの、その社会でつくり出されたものの差はあっても、さまざまな発明、発見が導入される。しかし、そのうちで文化の中へ組み入れられて定着するのは、全体の情況に合致して集団の生存の要求を満たすか、個人の心理的調整を促すものにかざられる」（p.50）

「ある文化を知っていると、その文化を共有している人間の行動をかなりよく予測できる……ある文化わかっていれば、その文化に属するさまざまな階層の人たちが互いに何を期待し合い、……何を求めているかが分かる。また、どういう種類の活動がそれ自体で満足すべきものと考えられているかもわかるであろう」（クラックホーン 1971, pp.66-67）。

日本的経営は、同じ文化に共有しているさまざまな階層の人たちが満足していた企業システムであったが、またであるが、アングロ・サクソンの文化の人たちには満足しない企業管理である

う。それ故、アングロ・サクソンの人たちが日本的経営を攻撃するのは当然であろう。逆に言えば、日本式経営の下にある従業員や経営者はアメリカ式経営を導入しても彼らの要求を満たさないで、心理的葛藤を生み出すに過ぎない。

日本的経営は、勿論、自由な労働移動の欠落など短所もあるが、健全な資本主義のガヴァナンスという視点からみればアメリカ式経営よりはるかに優れていたし優れている。冷戦終結後、グローバル・スタンダードを口実に、米国式の思考様式と悪しき経営に毒された日本の新しい世代の経営者が明治以来の伝統的な経世済民の spirit を棄て、日本的経営をアングロ・サクソン式企業経営に大幅に切り替えたことが、金融政策偏重のマクロ経済政策の基本的な誤りと相俟って「失われた二十年」の大きな原因の一つであることは間違いない。日本のみならず中国と韓国の経営学者と企業経営者、労働組合はもっと日本的経営を研究しそれから学び、東北アジアから新しい企業管理のモデルを世界の人々に提示すべきであろう。何故なら、アングロ・サクソン企業の株主主権と異なって日本的経営は従業員主権であるからである (Ono 2004, 小野1987)。

何故、あれほど国内外に絶賛された日本的経営がいとも簡単に衰退したのか。御用経済学者、マス・メディア、御用評論家等から、日本的経営は右肩上がりの経済成長があったから実現されたのであって、1990年以来、バブル崩壊後、日本的経営の基盤はなくなったから、それは望めないという議論が、マス・メディアを通じて大量に流布されるようになった。それを脇からイデオロギー上から支えたのは、必ずしも意識して支えた訳でないけれど、それは右傾化した「左派」であった。何故なら、日本の「左派」が日本的経営は封建的遺産と規定していたからである (Ono 2008)。

徳川期の経世済民思想の系譜は、山崎闇斎 (1618-82)、貝原益軒 (1630-1714)、新井白石 (1657-1725)、荻生徂徠 (1666-1728)、太宰春台、中井竹山 (1730-1804)、三浦梅園 (1723-89)、本多利明 (1744-1821)、安藤昌益、伊東仁斎 (1627-1705)、海保青陵 (1775-1817)、二宮尊徳 (1787-1856)、石田梅岩 (1685-1744)、幕末の後期水戸学派、佐久間象山 (1811-64)、横井小南 (1809-69)、吉田松陰 (1830-59) などである (源 1973)。

山崎闇斎は京都の鍼医の息子、貝原益軒の父は黒田藩の藩士、新井白石上総久留里藩の息子、荻生徂徠綱吉に仕えた医師方庵の三男、太宰春台飯田藩士の息子、中井竹山大阪懐徳堂の経営者の長男、三浦梅園大分の村長の息子、伊東仁斎は京都堀川の材木商の息子、石田梅岩は京都府下の丹波国の中百姓の次男、本多利明出生不明、安藤昌益秋田大館市の村長の息子、海保青陵宮津藩家老の息子、二宮尊徳 2 町 3 反余歩の富裕地主の息子、佐久間象山信州松代藩の子、横井小南熊本藩士の次男、吉田松陰長州藩士の次男、山鹿流兵学師範吉田大助の養子。

以上の経世家の中で、石田梅岩は、富裕農家出身の二宮尊徳などと異なり中百姓出身であり、徳川儒教で町人のための心学を創造したことは注目に値する。

石門心学は石田梅岩によって創始された民衆自身の手になる思想運動・宗教運動・教化運動であり、江戸後期の民衆の一つの位相を知る手がかりになる。

石門心学は神・儒・仏の三教一致が唱えられ、三教は心の場で一致するとされた。心の場での三教は一致するという考え方は陽明学の中江藤樹、禅者の至道無難 (1602-1674) や今北洪川によってすでに言われており、それらは石門心学の人たちの朱子学を核とした三教一致と異なっていた (源 1990, p. 239)。石門心学は朱子学に立脚して仏教を許容し、三教一致をとくという独自の

考え方を打ち出した。梅岩の教義の第一は儒教、第二は仏教であったが、梅岩の仏教批判の中で最も重要なものは仏教における世俗倫理の欠如であった（源 1990, p. 243）。にもかかわらず、彼の日常生活の実践は、1. 神道、2. 儒教、3. 仏教の順番であった。

徳川日本は、以上のことから、儒教が日本文化の中にビルトインされ、確実に儒教文化圏であった。明治日本になり、資本主義制度が導入され、儒教は封建道徳として否定されたが、それに代わる新しいモラルは生み出せなかった。それを解決するため、1890年「教育勅語」が發布された。「教育勅語」には、立憲民主主国としての市民倫理プラス儒教道徳が盛り込まれていた。大東亜戦争後も、また「教育勅語」の否定を通じて、儒教道徳が否定されて65年になる。新憲法の哲学的倫理的基礎は個人主義であって、共同体主義と共通善の思想が欠落している。冷戦崩壊後、金融グローバル化は徳川期から受け継がれてきたよき社会倫理の腐食を加速させつつある。にもかかわらず、我々個人は徳川日本の社会的遺産はグローバル資本主義経済の進展で希薄になりつつあるけれどそこからいろいろな受け継ぎ生かしている。新しいモラルが自生的に発生するというのも神話だし、モラルは個人の心の自由に任せるべきであるということのも間違いである。何故なら、社会的倫理は国家権力によって形成される。

明治維新以後の脱亜入欧以来、欧米の学問の方法を移植し142年になるけれど、日本の学問の研究と思想方法は、良い悪いは別にして、現在でも徳川期200年にわたる膨大な中国儒学の研究蓄積とその方法に相当な影響と制約を受けている。このことは、例えば、岩波書店の『日本思想体系』全67巻によっても観察されるであろう。

#### 注

- 1) 末木（2010）は儒教が支配的であったという通説と異なって、徳川日本は仏教が支配的であったという。

源了圓（1990）の「江戸後期における儒教と仏教の交渉」では次のように述べている。

- ① 江戸前期では仏教は社会の精神的風土において支配的力をもっていただけでなく、それを否定した儒者たちの中かなり内面化されており、それと闘いそれを克服することによって、儒者たちは初めて自己の儒者としての立場を築いた。
- ② 江戸後期になると、儒者たちは自己の知的優位を自覚し始め、江戸前期において儒教・仏教を通じての共通の基盤であった「心」の思想を否定し始め、儒教と仏教は一定の距離を持った別の次元の思想となり、「棲み分け」という現象が成立した。一般の生活者にとっては、儒教と仏教とは相排斥しあうべきものでなく、神・儒・仏は「心」という共通の基盤において相一致するものと看做されていた。
- ③ 江戸後期では、前期と同様、朱子学者にとって仏教は敵であったが、むしろ最大の敵は徂徠学派であった。
- ④ 古学派の伊藤仁斎は、仏教は人倫を軽視するもので、基本的に否定すべきものであったが、仏教が人倫を守る限り、それを容認した。
- ⑤ 同じ古学派の徂徠は、聖人の道とは「古の帝王の天下を治める道」であるけれど、仏教は「未だかつて天下を治めるの道を言わない」という経世済民の制度論的立場に立って仏教を批判した。
- ⑥ 徂徠の弟子太宰春台は、宋学のように自分の心を治めることと、天下を治めることと連続的に捉えるのではなく、自分の心を治めることによって天下は治まらないとして、自分の心を治める道を放棄して、礼楽制度によって外から人の行為を規制し、天下を統治するものと儒教を理解する。
- ⑦ 江戸後期儒者たちの最大公約数的仏教批判は、仏教が、例えば、真宗では仏が最高の実在と考え

から、君臣関係などの人倫を否定あるいは軽視していること。

- ⑧ 江戸後期には、仏教が儒教をどのように見ていたのか。浄土真宗における儒教と仏教の関係は、内的信仰の世界は弥陀の本願への信心と世俗倫理は儒教というように二元論に分けて、信仰の純粋性を守ろうとした。浄土真宗の独自の立場から、社会的倫理を考えることはなかった。
- ⑨ 禅僧今北洪川は徹底的な自己否定を通じて、現実肯定しようとする立場で、儒教の心法の工夫を批判した。
- ⑩ 石門心学の石田梅岩は神儒仏の三教一致を唱えたが、自らを「儒者」と規定した。彼の仏教批判の最も重要な点は、他の朱子学者と同じように仏教における世俗倫理の欠如であった。

ただ、源(1990)は、江戸後期になると、儒者たちの仏教に対する知的思想的優位にもかかわらず、仏教教団の社会的勢力と社会への浸透を認めざるを得なかった(p. 223)、浄土真宗の宗教的生命は、多くの儒者の批判にかかわらず、生き続けているという実感を持つことが出来た(p. 226)、と述べている。だが、上述したように、仏教、例えば庶民・町人に信仰者が多かった浄土真宗は独自の社会的倫理を生み出さなかった。だから、町人・庶民は神・儒・仏三教一致の精神生活をしてきた。

徳川期の庶民・町人が直面していた、特定の道德的な諸問題を解決するための主な概念は、儒教から導きだされたのであった(ナジタ(1987)子安訳(1998) p. 101)。

明治維新の精神的源流は経世論的儒教であった。末木(2010)のいうように、徳川期に仏教が支配的であるなら、その支配的な仏教が何故明治維新の革命的知的的原動力にならなかったのか。仏教が庶民のなかに信仰されていたのにも拘わらず、何故明治維新政府は廃仏毀釈を実施したのか。

- 2) オルテガ(1930)は社会階層の分類でなく、人間の分類について次のように述べている。

「人間についての、もっとも根本的な分類は、次のような二種類の人間に分けることである。一つは自分に多くを要求し、自分の上に困難と義務を背負いこむ人であり、他は自分に何ら特別な要求をしない人である。後者にとって、生きるとはいかなる瞬間も、あるがままの存在を続けることであって、自身を完成しようと努力しない。いわば波に漂う浮き草である。」(p. 391)「したがって、社会を大衆とすぐれた少数派に分けるのは、社会階級の区分でなく、人間の区分であって、上層、下層の階層序列とは一致するはずがない」(p. 392)。

#### 参考文献

- 安藤英男(1994)『明治維新の源流』紀伊国屋書店
- Barry, Norman P. (1986) *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan (足立幸男監訳『自由の正当性——古典的自由主義とリバタリアニズム——』木鐸社, 1990年)
- Bary, Wm. Theodore de, Gluck, Carol and. Tiedemann, Arthur E., Compiled (2005) *Sources of Japanese Tradition, Second Edition, Volume 2 1600-2000*, New York, Columbia University.
- Boucher and Kelly (1998) *Social Justice: From Hume to Walzer*, Routledge, (飯島昇三, 佐藤正志編訳『社会正義論の系譜: ヒュームからウォルザーまで』2002年)
- Chen, Huan-Chang (1911/2003) *The Economic Principles of Confucius and His School*, by Morgen Witzel, Vol. 1, Vol. II, Honolulu, Hawaii, University Press of the Pacific.
- Fingarette, Herbert (1972/1998) *Confucius: The Secular as Sacred*, Waveland Press (山本和人訳『孔子: 聖としての世俗者』平凡社, 1994年)
- Gray, John (1996) *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, (河合秀和訳『バーリンの政治哲学入門』岩波書店, 2009年)
- Hsü, Leonard Shihlien (1932) *The Political Philosophy of Confucianism, An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, His Forerunners, and His Early Disciples*, London, George Roughtedge & Sons.
- Jacques, Martin (2009) *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the*

End of the Western World, Penguin Books.

- 菊池理夫（2010）『日本を甦らせる政治思想：現代コミュニタリアニズム入門』講談社現代新書。
- クラックホーン、クライド・外山慈比古・金丸由雄訳（1971）『文化人類学の世界：人間の鏡』講談社現代新書
- Leys, Simon（1997）The Analects of Confucius, New York, London, Norton.
- 源了圓（1990）『江戸後期の比較文化研究』ペリカン社
- 源了圓（1987）『徳川合理思想の系譜』中央公論社
- 源了圓（1986）『実学思想の系譜』講談社学術文庫
- 源了圓（1973）『徳川思想小史』中公新書
- Moody, Jr. Peter R.（1988）Political Opposition in Post-Confucian Society, New York Westport, Connecticut, London, Praeger.
- ナジタ、テツオ（1987）Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka, The University of Chicago Press.（子安宣邦訳『懐徳堂：18世紀日本の「徳」の諸相』岩波書店、1998年）
- 中村良夫 2010年、『都市をつくる風景——「場所」と「身体」をつなぐもの』藤原書店
- 中島義道（1995）『哲学の教科書、思索のダンディズムを磨く』講談社学術文庫
- 野田裕久編（2010）『保守主義とは何か』ナカニシヤ出版
- Nozick, Robert（1974）Anarchy, State, and Utopia, New York, Basic Books（島津格訳『アナキー・国家・ユートピア—国家の正当性とその限界』木鐸社、1996年）
- 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、3月号、pp.364-431）
- 小野進（2009）「準市場（Quasi-Markets）の経済学——もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化」（『立命館経済学』第57巻、第5・6号、3月号、pp.91-153）
- Ono, Susumu（2008）Are Lifelong Employment Practices and Corporate Loyalty' Fedal Legacy' or National Culture: the labour market in Japan, Paper 3rd EAEPE Symposium in Athens, Greece, 5-6 September.
- Ono, Susumu（2007）The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm, Paper Accepted at The Chinese Economic Association Conference hosted by Beijing University, Shenzhen University, and The University of Hong Kong, December 15-17, Shezen and Hong Kong, China.
- Ono, Susumu（2004）What financial systems are useful for industrial development?: quasi-markets and free markets in financial systems, paper accepted at the 8<sup>th</sup> EUNIP Annual International Conference, 13-15 December, L'institute and the Birmingham Business School, UK.
- Ono, Susumu（2001a）The Economics of Quasi-Markets, Presented at 3<sup>rd</sup> International Workshop on Institutional Economics, September 4-7, The University of Hertfordshire, Hertfordshire, UK.
- 小野進（2001b）The Economics of Quasi-Markets and Financial Globalisation, 中国雲南省、昆明、桜花暇日酒店、立命館大学BKC社系研究機構・中国社会科学院経済研究所共済シンポジウム。
- 小野進（1998）「準市場（Quasi - Markets）の経済学：小野説とブリストル大学グループ等の議論の相違」（『立命館経済学』第47巻、第2・3・4号、10月号、pp.18-39）
- 小野進（1993）「儒教倫理と資本主義の精神」（『立命館経済学』第42巻、第4号、10月号、pp.1-102）
- 小野進（1988）「準市場経済（Quasi-Markets Economy）と市場経済：「準市場（Quasi - Markets）の経済学」の定立と関連して」（『立命館経済学』第37巻、第1号、4月号、pp.1-44）
- 小野進（1987）「新しい企業理論のパラダイムに向けて——日本企業の行動の特質の概念化への準備——」（『立命館経済学』第36巻、第3号、8月号、pp.1-57）

- オルテガ (1930) 『大衆の反逆』 責任編集高橋徹 『マンハイム, オルテガ』 世界の名著68, 中央公論社
- 王家驊 (1990) 『儒家思想与日本文化』 浙江人民出版社
- 王家驊 (1988) 『日中儒学の比較』 六角出版
- Pye Lucian W. (1985) *Asian Power and Politics, The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Pye, Lucian W. (1968/1992) *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.
- 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)
- シュトラウス, レオ (1992) 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
- Shumpeter, Joseph A. (1954) *History of Economic Analysis*, Lobdon, George Allen & Unwin Ltd (東畑精一訳 『経済分析の歴史』 岩波書店, 1955/1959年)
- Stirling, James Hutchison (1900) *What is Thought?: Or, The Problem of Philosophy by Way of A General Conclusion So Far*, Edinburgh, T & T. Clark's Publications.
- 末木文美士 (2010) 『近世の仏教——華ひらく思想と文化——』 吉川弘文館
- 竹内好 1983年 『近代の超克』 筑摩書房
- 武部善人 (1991) 『太宰春台転換期の経済思想』 お茶の水書房
- Tucker (1989), *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken 1630-1714*, Albany, State University of New York Press.
- Tu Wei-ming, ed. (1994) *The Living Tree, The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, California, Standford University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1958) *The Origins of Culture*, New York, Evanston and London, Harper & Row.
- 植村邦彦 (2010) 『市民社会とは何か: 基本概念の系譜』 平凡社新書
- 内山節 2001, 『共同体の基礎理論: 自然と人間の基層から』 農文協
- 山室信一 (2001) 『思想課題としてのアジア』 岩波書店
- 山室信一 (1994) 「明治国家の制度と理念」 岩波講座 『日本通史 第17巻 近代2』 所収, 岩波書店
- Yao, Xinzong (2000) *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Yao, Xinzong (1997) *Confucianism and Christianity, A Comparative Study of Jen and Agape*, Brighton, Sussex Academic Press.
- 余英時 (1988) 『中国近世宗教倫理興商人精神』 連経出版事業公司 (森紀子訳 『中国近世の宗教倫理と商人』 平凡社, 1991年)
- 朱謙之 (1958/2000) 「日本の朱子学」 『朱謙之文集』 第1巻, 福建教育出版社

2010年11月30日