

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)

小 野 進

国之将亡，本必先顛，而後枝葉從之：
 国ノマサニ亡ビントスルヤ，本^{モト}必ズ先ズ顛^{タオ}レ，而シテ後，枝葉コレニ從ウ
 ——『春秋左氏伝』 閔公元年——

孔子はラディカルな社会批評家であった。孔子は当時の統治者に対する評価は低くかった。だから、孔子はよき政府に対する彼の思想を受け入れてくれる統治者を見つけ出すことを希望しながら広く諸国を遍歴した。

—— Daniel A. Bell (2008) *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, p.170 ——

目次

- 序 モラル・サイエンス, パラダイム, 価値と理念
1. 経済学と倫理学: モラル・サイエンス (Moral Science) への回帰
 2. 新しい経済学のパラダイムを生み出す条件としての価値前提: 儒教
 - 2-1. 東洋の世界観のルネサンスと新しい政治・経済状況: 新しいパラダイムを誕生させる力
 - 2-2. 価値前提の明示は社会科学・経済学方法論である
 - 2-3. 形而上学抜き^キの学問の細分主義は真理の探究を阻害する
 3. 東洋の国家観と新自由主義の国家観
 - 3-1. 国家と市場
 - 3-2. 儒教の国家観
 - 3-3. 国家観の相違: 中国の generic な儒教 versus 日本の specific な儒教
 - 3-4. 新自由主義の国家観: 国家形態の縮小を目指したナチズムとの顕著な共振性
 - 3-5. 近代国家の本質

〈第5号(上)の続きは, 第61巻第6号の(下)へ〉
 4. 資本主義の精神と資本主義の起源
 - 4-1. 資本主義の精神と資本主義の誕生
 - 4-2. 資本主義
 5. 18世紀ヨーロッパのモデルとしての中国そして自然法
 - 5-1. 現代の儒学: 二つのアプローチ
 - 5-2. 宋学と自然法

- 5-3. 重農学派フランソワ・ケネーと中国の自然法
- 5-4. 自然法と民主主義
- 5-5. 政治儒学と民主主義: 儒教的立憲政治
6. 対立物の統一の論理そして「中庸」の論理空間
 - 6-1. 「黒いスワン」は帰納法の反証になるのか。それでも帰納法は正しい
 - 6-2. ヘーゲルの<正→反→合>の弁証法: Aufheben (Sublation) の論理分析の課題
 - 6-3. 朱子学の対立物の統一と「中庸」の論理空間
 - 6-4. 「準市場経済 (Quasi-Markets Economy) の経済学」の方法論
7. 結語: 儒教資本主義, 調整メカニズムとしての「準市場経済」, 経済理論の基礎, マクロ経済政策と産業政策
 - 7-1. 儒教資本主義 (Confucian Capitalism)
 - 7-2. 経済発展と経済システムの調整メカニズムとしての「準市場経済」(Quasi-Markets Economy) と福祉国家公共サービスの供給調整機構としての「準市場」(Quasi-Markets): General な概念と Partial な概念
 - 7-2-1. 儒教資本主義「準市場経済」と所謂資本主義的混合経済の相違
 - 7-2-2. 福祉国家公共サービスの供給調整機構としての「準市場」(Quasi-Markets)
 - 7-3. 「準市場経済」の性格: 暫定的要約

序 モラル・サイエンス, パラダイム, 価値と理念

(1) 2011年5月, World Economics Association (WEA) という世界的規模の経済学の学会が設立された。WEA は, 新自由主義に対抗し, いろいろの経済学のパラダイムが共存し, それぞれの専門領域を持っている経済学の学者, 研究者などの各国横断的な学会である。学問の細分化の細分化は第二次世界大戦以前の経済学が持っていた totality を喪失させ, profession としての経済学者をして「些末な研究」に向かわせしめ何のために研究をするのかという自覚を喪失させ学問を退廃に導く世界的な危険な傾向が存在してきたし, しつつある。WEA は, その傾向に意図的にあがないグローバルに社会科学者の共同体を復権させようとするかのように見える。現在の会員数は約10,000名強(会員の分布は, アフリカ9%, アジア18%, ヨーロッパ33%, ラテン・アメリカとカリビアン12%, オセニア20%, アメリカとカナダ20%)。

2012年2月 WEA は, 学会の The Ethics Statement を作るために 'Economics in Society: The Ethical Dimension' というテーマで Online による国際会議を持った。全会員に上述のテーマで論文を募集した。小野は 'Economics as a Moral Science and an Economics of Virtue' (モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学) というタイトルの論文を提出した。300足らずの応募論文があったようだが, Website には25本の論文が掲載される。上記提出した小野論文もその中に掲載される。この Online 国際会議は1カ月以上にわたって開催され4月15日終わる。

この論文 Economics as a Moral Science and an Economics of Virtue' で, 私が主張したことは, 次の5点であった。

- 1) Economists should Keep "Economic Theory is a Servant of Practice and Society" in Mind

(経済学者は経済理論は実践と社会の召使いであることを銘記すべきである)

2) Economists should reject the ethical view that “Happiness Derives from a Favorable Balance of Pleasure over Pain”

(経済学者は快楽〈pleasure〉を最大にし、苦痛〈pains〉を最小にするという功利主義 utilitarianism の倫理を拒否すべきである)

3) Economists should not draw a sharp line between positive economics and normative economics

(経済学者は実証経済学と規範経済学の間に鋭角的な線引きをするべきでない)

4) Economists should always consider what sorts of socio-economic system are desirable

(経済学者は如何なる社会・経済システムが望ましいかを常に考えなければならない)

5) Economists should do their research with the Spirit of Keisei-Saimin (Japanese) and JingShi-JiMin (Chinese) which share the same Chinese letter

(経済学者は経世済民のスピリットでもって研究を行わなければならない)

上記の主張に注釈を付け加えておくと、2) に関しては、儒教倫理では、原理的には、倫理生活が経済生活に先行する。儒教倫理は功利主義倫理よりはるかに厳しい倫理である、3) に関して、儒教経済学は、実証経済学と規範経済学の区別をしない、4) に関して、旧社会主義体制が崩壊し資本主義が勝利したからといって、望ましい社会経済システムの問題がなくなった訳でない。

なお、World Economics Association-WEA Library-Shelf, no.1 に所蔵されている WEA Online Conference Papers の Economics in Society: The Ethical Dimension 25 本の論文の中の第一番目に The Real Economics as a Moral Science and an Economics of Virtue とタイトルの一部が適切に変更されてこの小野論文が載っている。

(2) 二種類の社会科学がある。一つは、倫理的に中立な社会科学ともう一つは価値判断に基づいた社会科学である。後者を John Maynard Keynes は、モラル・サイエンスと呼び、経済学はモラル・サイエンスに属するとした。現在の主流派新古典派経済学は自らの経済学をモラル・サイエンスと呼ばない。なぜなら価値判断抜きで ethical neutrality を標榜して社会科学を自然科学と同じ性格のものに見なしているからである。社会科学は、単に社会を対象に研究するから社会科学でなくて、社会科学と自然科学と研究の方法が異なるからである。新古典派経済学者は、経済学の方法は自然科学の方法と同じであるとみなしているから、あえてもう一つの社会科学としてのモラル・サイエンスを想定する必要はない。しかし、実証主義者のいう a value free science はそれ自体一つの倫理的価値なのである。

アダム・スミスによって古典的に定式化された「自然的自由のシステム」の現代の version としての新古典派一般均衡論は、一般均衡と社会的最適のあいだの関係を証明した。新古典派では、伝統的なフレームの中の「自然的自由」は、依然として、社会経済生活の一形態としての根本的 vision であると認められている。一般均衡論の根本的なタームでは、個人の自由は、社会的調和の道具としてみなされている。一般均衡理論では、もし、完全競争市場で、自由な、しかも合理的個人が、私利(利潤と効用)の極大満足によって行動し、自発的な交換を行うなら、結果として、「共通善」(common good)あるいは社会的効用が実現されるとしている。ここでの「共通善」

とは、パレート最適の極大満足である。一般均衡理論のパレーと最適は道具的価値 (instrumental value) で真の道徳的意義を持たない (Hodgson, Bernard 2001, Economics as Moral Science, pp. 179-80)。パレート最適は真の道徳的意義を持たないというこの指摘は重要である。新古典派一般均衡理論を作動させるためには政治的フレーム・ワークが必要であるが、それに対応する政治的フレームは自由民主主義 (liberal democracy) であり、規範的には政治的自由主義の下で作動する。経済政策は短期的にも長期的にも実体経済に影響する効果を持たないというルーカス、サージェント、バローなど The New Classical School もマンキューなどの The New Keynesian School (ケインズの貨幣は実物経済に決定的な影響を及ぼすという理論を根本的に否定しており、新しいケインズ派と名乗っているけれど、ケインズの本来の意図と理論からあまりに大きくかけ離れている) も、それに対応する政治的フレーム・ワークは新自由主義の自由民主主義である。

もし、現代の自由民主主義が行き詰まっているとすれば、ヨーロッパのギリシャ以来の優れた歴史的伝統を背景にした政治哲学と政治道徳、そして儒教の政治哲学と儒教道徳のパラダイムの下で作動させる民主主義を工夫しなければならないであろう。儒教民主主義 (Confucian democracy) は、善の概念に対する政治の中立性そして政府の限界について、西歐式の自由民主主義と異なるであろう (Tan 2004, p. 12)。

ケインズの経済学の学問的性格について言及しているハロッド宛ての手紙は多くの論者によって引用されている (小野 1992/95, p. 9, p. 13)。

①ケインズは1938年7月4日付けのハロッド宛ての手紙の中で、ロビンズの経済学の定義に反対して「経済学は、本質的に道徳科学 (moral science) であって、自然科学でない。すなわち、内省 (introspection) と価値判断 (judgment of value) を用いる」「経済学は、現代世界に適合したモデルを選択するすぐれた腕前 (art) と結合したモデルにそくして考える科学である」「私にとって、経済学は思考方法 (a way of thinking) である論理学の一分野 (a branch of logic) であるように思われる。あなたは、経済学を似て非なる自然科学 (pseudo-natural-science) に変えようとする試みに、強く十分に反駁してないように思われる」(Keynes 1938, p. 296)。

ケインズは、経済学とは、i) モラル・サイエンスである、ii) 現実に適合したモデルを選択する art である、iii) 思考方法の論理学である、といていっている。伊藤 (1999) 『ケインズの哲学』においてケインズが、何故、経済学がモラル・サイエンスとしての精神科学でありながら、論理学の研究であるというヴィジョンを持ったのか、ということについて深い思索をしている。論理学は規範科学で「理想」を描きだそうとする (p. 193)¹⁾。

②ケインズはさらに12日後の1938年7月16日付けハロッド宛て書簡の中で、ティンバーゲン (J. Tinbergen) の『景気循環の統計的検証』について言及し、次のように述べている。「化学や物理学やその他の自然科学 (natural science) においては、実験の目的は、方程式あるいは定式にあらわれる。経済学においてはそうでない。モデルを数量的公式に変換することは、思考様式としての経済学の有効性を破壊することである。モデル製造の専門家は、彼のモデルが適用される事実を詳細に知ることによって、彼の判断を絶えず修正しなければ、彼は成功しないであろう」(Keynes 1938, pp. 299-300)。

ケインズでは経済学は、モラル・サイエンスであり、自然科学の方法でなく、「内省」と「価値判断」の方法を用いる。価値判断には倫理的判断や政治的要素が含まれる。一般的にいって、

科学的客観的認識は価値判断抜きで成り立たない。

Adam Smith, Karl Marx, ドイツ歴史派経済学者, 進化・制度派経済学者のみならず, 新古典派経済学の創設者である, William Stanley Jevons, Carl Menger, Alfred Marshall など, そしてさらにある意味で Arthur Cecil Pigou さえモラル・サイエンティストであった。第二次世界大戦以前の偉大な経済学者は皆モラル・サイエンティストとってよい。経済学に数学的手法を導入した一般均衡理論の Marie Esprit Léon Walras でさえモラル・サイエンティストであったといえる。

アダム・スミスは, 政治経済学は政治家あるいは立法者の科学の一部門であると規定した。彼は, 人間には, 人間の性質 (human nature) として経済学と道徳の問題が一緒に同居しており, 誰でも道徳的であり, 私利を持っていると考えた。それで, スミスは最初に道徳のテーマをそれから経済学を取り上げた。『道徳感情論』と『国富論』で言いたかったことは次のようなことであろう。同感 (sympathy) では人間の行為への動機にならない。人間の私利が行為への強力な動機であり, しかし, 私利は暴走になり勝ちであるから, その私利は公平な観察者というルールへの敬意によって調整されなければならない (Young 1997, *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith*, p.26)。私利には, おカネを儲けたい, 美味しいものを食べたい, 快適な環境の中にある住宅に住みたい, いい学校に行きたい, 有名になりたい, 何か大きな仕事をした, 組織の要職につきたい, 名誉が欲しい, 責任ある地位は避けたい, 勝手気ままに過ごしたい, などいろいろある。しかし, それら私利の追求は, 公平な観察者の眼とルールの下でのみ許容される。汚職がビジネス取引の潤滑油になっている国では, 公平な観察者の眼は無力かもしれないし, その行為を許容するであろう。別の国の観察者の眼で見れば, それを許しがたい道徳に悖る行為で犯罪行為とみなす。汚職が蔓延している国と汚職は絶対許しがたい行為であるという国との間のビジネスの取引のケースは, 公平な観察者の役割はどうなるのであろうか。

ところが, 神でない, まして聖人でもない賢者あるいは賢人である公平な観察者も公平な判断と是認を行いせしめる保証はない。それではどうしたらよいのか。それは一に彼らの内発的な「徳」(virtue) に依存している。凡庸な徳なき人たちが多数決で決める選択と徳のある賢者あるいは賢人による選択とどちらが正しいのであろうか。

Alfred Marshall は, David Ricardo の mechanical approach を拒否した J. S. Mill の *Principles of Political Economy* におけるモラル・サイエンスの思想を受け継いだ。Marshall が, 経済学がモラル・サイエンスと見なしたのは, 経済学に人類の道徳的発展を促進する条件を理解することを求めたからである。Keynes は Marshall の人間の性質を変えることができるという生物・進化フレームは共有しなかったけれど, 彼は Marshall の経済学はモラル・サイエンスであるという議論は心から同意した (Parsons 1997, *Keynes and Quest for a Moral Science: A Study of Economics and Alchemy*, p.55)。

資本主義の本質は, 自由市場の価格形成メカニズムを通じて, 個人の主要な動機として金儲けと貨幣愛への本能に訴えることを許す経済機構である。経済学の倫理的のみならず道徳的含意は, 金儲けと貨幣愛の受容である。倫理的衝突は, 過去の歴史と現在の環境に基づいた統計的テクニックを使用しても解決できない経済意思決定の内部にある「不確定性」(indeterminacy) という問題である。なぜなら, 意思決定は客観的なものでなく, 個人の主観性が経済の意志決定に入る

からである。経済学における倫理的根源は、このような意思決定の「不確定性」に存する (Greer 2000, pp.54-56)。

ヴェトナム戦争最中の1968年, The American Economic Association は、深刻な道徳的ジレンマの直面していた。Kenneth Boulding は、同年、シカゴで開催されたアメリカ経済学会の年次総会の会長講演で、経済学はモラル・サイエンスでなければならないと講演した (Young 1997, p.3)。にもかかわらず、第二次世界大戦後の経済学は、何故か、ガラッと様子が変わり経済学の脱モラル・サイエンスが主流となり、経済学から全体性と real な分析がなくなり数理化が増殖し、経済学者は「些末な問題」を扱い経済学の不毛化が極端に進んだ。

(3) 2012年5月13日、北京人民大会堂で野田佳彦首相と温家宝首相は約一時間日中会談を持った。そのおり、野田首相は、盲目の人権活動家、陳光誠を念頭において、「国際社会での基本的、普遍的な価値の追求が必要だ……」といい、日中人権対話を提案したが、温家宝首相は答えなかったと報道されている (朝日新聞, 5月14日, 一面)。アメリカ政府が人権は普遍的価値だといつも中国につきつけているので、野田首相の発言はまたアメリカの二番煎じで独創性の欠落したものだ。野田首相は、アメリカ政府の二番煎じでなく、孟子の「惻隱之心」(『孟子』惻隱の情)に基づいて、陳光誠氏の問題を対処してほしい」というべきであった。このように言えば、同じ儒教国としての温家宝首相も黙っておれなかったであろう。ひょっとすれば、温首相のみならず会議に同席した中国側の要人たちの琴線に触れたかもしれない。温首相からすれば、人権概念を持ち出しても、日本の首相はまたアメリカに追従して同じことを言っていると思ったに違いない。そもそも自我に基づいた人権概念は西欧思想の倫理観で普遍的原理と称されるようになっていく。

何故、以上のようなことをいうのかというと、以下のような背景があるからである。

- ① Daniel A. Bell (中国の清華大学の政治学, 比較政治哲学の教授) は「中国の真の困難は、中国が貧困を無くするや否や生じるかもしれない。中国共産党は、孔子が示唆するように、人民の倫理的、知的発展に向かわなければならないであろう」(The real meaning of the rot at the top of China, Financial Times, April 24, 2012, アジア版) と述べている。アメリカ、欧州のみならず日本の所謂西側世界の市民や住民も、1950-70年代の所謂資本主義の黄金時代に比較して、過去二十年間、倫理・道徳水準が著しく低下したし、道徳的優位が後退しつつあるので (Stefan Halper 2010, 邦訳 2011, xiii), 「人の振りみてわが振り直せ」で、あまり偉そうなことは言えないけれど。Bell のこの言明は、西欧世界や日本の多くの中国観察者、ビジネスマン・ビジネスウーマンや中国社会を経験した人々が共有している認識である。大多数の中国の知識人や中国政府はこの事実をどの程度の深度で認識し明確な危機意識を持っているのかどうか、今後どのような倫理・道徳を想定しているのか不明である。
- ② 中国国内の儒教の議論は、1980年代のアカデミック・レベルの大学儒教から、近年の民衆レベルの民間儒教、そして、現在では、儒教の制度を復活しようとする制度儒教に移ってきているという。知的世界では、蔣慶『政治儒学』三聯書店、2003年ともう一つは、康曉光『仁政：中国政治発展的第三条道路』(八方文化創作室、2005年、シンガポール) が軸になって議論が動いている (中島隆博「国家のレジティマシーと儒教中国」、雑誌『理想』682, 2009年, 理想社) ようだ。
- ③ 日本は明治以来、韓国、台湾、シンガポールは第二次世界大戦後、あるいは改革開放後の中

国は、西欧式の経済制度を取り入れた。にもかかわらず、東アジアの政治文化の伝統的底流にあるのは政治儒学（蔣慶 2003と5-5 政治儒学と民主主義 参照のこと）である。日中韓の知識・思想界の多くはそのことをほとんど認識していない。というより、「政治儒学」や「心性儒学」を否定するのが近代的であるという錯覚をもっている。むしろ、欧米の道德水準の低下を背景に、欧米の知識人の方が東北アジアの政治文化を研究しよく理解しており、むしろそこから学ぼうとしている。²⁾

(4) 伝統的な経済学のパラダイムには、古典派経済学、マルクス経済学、新古典派経済学、ドイツ歴史派経済学、進化・制度派経済学、ケインズ経済学の六つの経済学のパラダイムがある。ゲームの理論における「囚人のジレンマ」の命題は、私利を追求する人たちが、どうしたら道德倫理的規範の束縛に依存せず、協力し合うようになるのか、自己利益を追求する個人がどうしたら公共の利益の為に行動できるのかを証明している。ゲームの理論は新古典派の公理と同じく私利を追求する合理的経済人を前提にしている。複雑系経済学は、ハイテク産業では、収穫逓増が作動しており、新古典派経済学の「完全合理性」、「収穫逓減」、「均衡状態」の前提は適応されないとされている。でも、複雑系経済学は「完全合理性」は想定されていないけれど、やはり自己利益を追求する合理的経済人が前提されている。

収穫逓減と収穫逓増の二つの傾向はたえず競いあっている。収穫逓減と収穫逓増が双方相殺しあうと収穫不変の法則が生まれる。収穫逓増の法則は、労働と資本の増大は、組織を改善し、これが労働と資本の仕事の能率を向上させることによって表現される、加工度の高い製造工業部門の大半では、収穫逓増の法則がほとんどさえぎられることなく働く、短期には存在しない、これが、収穫逓増についてのアルフレド・マーシャル『経済学原理』（1890、馬場訳Ⅱ 1969、pp. 315-16）における説明である。

非西欧圏に属する私が見ている経済学の風景（landscape）は、程度の差はあるけれど上述の世界各国で受け入れられている六つのパラダイムと、私が創り上げようとやっている経済学のパラダイムと異なるように見えてならない。これは、真理と世界について複数主義（pluralism）を拒絶しながら、複数の経済学のパラダイムが存在するということを意味する（the one world and the many paradigms）（Salanti & Screpanti, eds. 1997, p. 47）。筆者が定立しようとしている経済学は、勿論、伝統的なパラダイムと理論に共通する面を多くもつ。

私は、上述の六つのパラダイムをその理論的核心部分をそれぞれ研究してみて、それらが西欧世界では、それぞれ真理性を主張しているけれど、東洋世界においてももう一つのパラダイムが存在するのでなかろうかと考えるようになった。それは三十数年ほど前には直観的であった。その直観を裏付ける歴史的理論的研究を始め国内外において論文として発表してきた。それに従い直観はだんだん確信に変わり、私はそのパラダイム構築を目指してきた。本稿もその一環である。

小野進（1985, 1988, 2009）が提案している「準市場の経済学」（The Economics of Quasi-Markets）と小野進（1988, 2007）などの一連の多くの論文はもう一つの別の経済学のパラダイムの定立を考えて書いたものである。この場合、パラダイム（paradigm）という概念は、トーマス・クーン（1962/2012, 1981）『科学革命の構造』に従って厳密に使用されている。パラダイムの意味を深めるために、『科学革命の構造』から、以下さわりの部分を抜粋して述べておこう。

① 新しいパラダイムが初めて現れた時には、その範囲といい精密さといい、いかに限界のある

ものであったかを認識しなければならない (クーン 1981, p. 27)。成熟した科学の活動に従事したことの無い人には、一つのパラダイムからどれほど多くの後始末の仕事が生じるのか、そういう仕事を遂行するのがどれほどおもしろいかは、解りにくいであろう。たいていの科学者が生涯をかけるのは、こういう後始末の仕事である。こういう仕事が、私がここで通常科学と呼ぶものである (クーン 1981, p. 27)。

- ② 科学者は普通、新しい理論を発明しようとしているのではなくて、ただ他人が発明したものに満足できないのである。むしろ、通常科学的研究では、パラダイムによってすでに与えられている現象や理論を磨き上げる方向に向かう (クーン 1981, p. 28)。
- ③ 歴史上名前は残っていないが、パラダイムの危機状態に耐えられず、科学を放棄してしまった人たちがかなりいるに違いない (クーン 1981, p. 89)。
- ④ 十七世紀におけるニュートン物理学や二十世紀における相対論や量子力学の出現の際に、当時の研究伝統に対する根本的、哲学的分析が先行し、随伴した (クーン 1981, p. 100)。
- ⑤ (科学革命が完結するためには)、教科書、教科書になぞらえた啓蒙書と哲学的著作の三つが必要である……これら三つは共通点を持っている。既存の問題、データ、理論、さらに書かれた時点で科学者たちが採用していた一連のパラダイムを扱っている。教科書はそれ自体、慣行の科学用語の語彙と文体を伝えることを目的とする。啓蒙書は同じことを、日常生活で使われている言葉で述べようとする。そして、科学哲学、とくに英語国のそれは、完結した科学知識体系の論理構造の分析をする (クーン 1981, p. 154)。
- ⑥ 理論は今までの科学の伝統を革命的に再構成するために、事実を伴って発生する (クーン 1981, p. 159)。
- ⑦ 新しいパラダイム候補が提案された時には、その直面する問題をいくつか説いているだけで、しかもその解答はなお未完成であるものだ (コペルニクス理論は、プトレマイオスの理論よりも正確でなく、暦の改良には直接貢献しなかった) (クーン 1981, p. 176)。
- ⑧ コペルニクスは、地上の運動に対する古錆びた説明を破壊したが、それに代わるものを持っていなかった。ニュートンも古い重力の説明に代わるものを持たず、ラヴォアジエも金属の共通の性格に代わるものを持たなかった。要するに、新しいパラダイムが、始めから頭の固い人たちの手にかかって、ただ小さいパズル解きの能力だけでその価値を判断されていたなら、科学は大きな革命を体験することは少なかっただろう (クーン 1981, p. 177)。
- ⑨ 古いパラダイムを、その初期に壊す人は、パズル解きのための証拠を無視して進めなければならぬことが多い…新しいパラダイムが直面する多くの問題を解くうえで、いずれ成功するであろうという信念を持たなければならない。その種の決断は、ただ信念のみである (クーン 1981, p. 178)。
- ⑩ コペルニクスの新しいパラダイムが初めて提出された後、半世紀の間に、かつて不変とみなされていた天における変化を、西洋の天文学者がはじめて見出したという例は、偶然のことと考えられるであろうか。中国人の宇宙論的信仰には、天体の変化を排斥するものはなかったから、彼らははるかに早い時代に、天に多くの新星が現れることを記録していた。また、望遠鏡の助けなしで、中国人は、ガリレオや彼の同時代人が発見する数世紀前に、太陽黒点の存在を継続的に記録していた (第十章 世界観 world view の変革としての革命, p. 131)。

パラダイムには世界観なり形而上学が前提されており、それ故、ターンの論理に従うと新しい経済学のパラダイムの革命には形而上学の革命あるいはルネサンスが前提される。

(5) 〈価値と理念〉。価値とは、神が「造幣者」として鑄造し、吾々の悟性は唯それを観、相互に交換し得る金貨である (Sombart 1943, p.104)。価値は超越的なものであるから、形而上学的にのみ説明される。価値は非合理的に計り知れない人格の力によって人間から人間へ伝達される。だからといって、価値が無意味ということではなく、むしろ、価値を狭い悟性的認識の範囲に引き下ろすことは、価値判断を科学化しようとするもので、価値は科学の錘が達するよりはもっと大きな深みに根差しているのである。必要ならば、人は価値の為に生きもしようとし、死にもしよう。人は正しいと証明できない価値の為に何故生死をかけるのか。価値が無意味というのは、スコラ哲学と古い啓蒙主義の偏見にとらわれているからだ (Sombart 1943, p.105)。

価値およびこれとともに価値に関する判断は経験知識及び自明知識の外にある、むしろ哲学的宗教的認識の範囲に属するという理解は、経済学における価値判断に関して皮相な見方である (Sombart 1943, p.106)。Max Weber の社会科学方法論はそうになっているが、価値は価値の哲学的研究、経済学は価値判断から切り離して別々に研究することは間違いである。なぜなら、normative economics で問題になるは、科学でなく宗教と行かなくても、それが自前の固有なものであろうと借りものであろうと、形而上学である。

価値観の多様性ということがよく言われるが、一般的に価値とはどういうことか。通俗的には、価値観の多様性とは人がしたいことをすることであるという何となく軽い意味で使用され、場合によっては、そのために生き、また死ぬというような意味でない。価値とは、人々の関心に目標を与える認知力である (Perry 1968, p.35)。価値とは人に目標をあたえる認識のことで、そしてそこには目標を達成するための意志が含まれている。この意味で、価値は事実より重要である。目標を達成する意思のない価値は価値でない。価値観の多様性といわれる時、ほとんどこのケースで、価値観の多様性なる言葉を軽率に言うべきでない。

事実は重要であるけれど、空間と時間の事実は無限大であるから、洞察力、暗黙知、アブダクション、価値や理論なき実証主義は間違いである。実証主義は新しい科学的発見にとって不可欠であるけれど、価値判断抜きあるいは没理論の実証主義は次のような短所を持つ (Ono 2012)。

- ①現実逃避：どうしても過去のデータに依拠せざるを得ないから現実逃避の後ろ向き議論になる。
- ②推理力の欠落：科学的実証主義は将来予見できないという欠点を持つ。将来の予見は暗黙知、洞察力、また、プラグマティズム哲学のアブダクションによって可能になる。
- ③真理発見の非効率性：厳格な実証主義は、推移力、暗黙知、洞察力、アブダクションを認めない。従って、物事は時間をかけて事実を検証するまで信用しない。
- ④事実の無限大：地球に関する事実は時間的にも空間的にも無限大であるから、実証主義は没理論と没論理と無意味な学問の細分主義を止めどもなく推し進める。無限大の事実を知ることは不可能である。すべての事実は瞬間に過去のものになる。事実を追いかけても追いかけても事実は後から後から継起的に累積する。事実は空間的にも時間的にも無限大であるから把握することは不可能である。

無限大の事実は理論、論理、そして洞察力、暗黙知、推理力、アブダクションによってしか解決されない。しかし、このことは事実を無視することでない。事実と歴史と経験を無視して、

論理と推論だけで問題を議論するのは誤りである。

- ⑤批判精神の欠如：過去の事実だけが大切にならざるを得ないから、進行する現実に対する批判精神が欠落する。

多様な認識を一つの体系に総括するには理念が必要である。これはカントにおける理念の意味である。それは、むしろ理論的な意味統一体を把握し、科学の前提であり、科学のアプリオリたる一種の概念、「理性概念」である (Sombart 1943, p.212)。理念の機能は、悟性のみではルールとして不十分なる場合に、これを理念によって援助し、同時に種々相違せる規則を一つの体系的原理のもとに一致せしめ、これによって出来る限り連関を創ることである (Sombart 1943, p.213)。

1. 経済学と倫理学：モラル・サイエンス (Moral Science) への回帰

アリストテレスは、経済学の研究を倫理学や政治哲学の研究と切り離そうとしていない。「蓄財的生活に至ってはいわば強要のもとに営まれる生活であり、富がわれわれが求める善でないことは明らかであろう。富は何かのための役に立つもの、それ以外のものために存在するものでしかない」(アリストテレス 2004, pp.23-24)。アリストテレスによれば「善」(アガトン)こそ、政治の究極的目的でなくてはならぬ。それ故、医療は健康を、造船は船を、統帥は勝利を、家政は富をというように、学問や技術はそれぞれ目的が異なるが、一つの政治という能力の下に従属しなければならない。政治は最も尊敬される能力である。善の追求は個人にとっても国にとっても同じであるけれど、国の善の追求と保全は大きく究極的である (アリストテレス 2004, p.17)。

第二次世界大戦後、経済学におけるモラル・サイエンスへの回帰を強力に主張するアマルティア・セン (ノーベル経済学賞、正確には、アルフレッド・ノーベル記念スウェーデン銀行経済学賞。所謂ノーベル賞とは異なる。しかし、以下ではノーベル経済学賞と呼ぶことにする) によれば、経済学は二つの起源をもっている。一つは、倫理学、他方は工学である。倫理学に結びつく伝統は、アリストテレスにまでさかのぼる (Sen 1988, 邦訳 2002, pp.18-19)。

第二次世界大戦後、アメリカにおいて展開された現代経済学は、センのいうように、経済学から倫理学を切り離し、工学的アプローチによる経済学が主流になった。現代経済学は、基本的に経済思想の発展はなく、「手法」は著しく発展したとって過言でないであろう³⁾。第二次世界大戦以前では、序(2)で述べたように、新古典派経済学のアルフレッド・マーシャルなどの巨匠たちは moral scientist だった。

工学的アプローチの一手法である計量経済学の〈仮説→演繹→結論→検証〉の方法は自然科学の方法を取り入れたものである。しかし、モラル・サイエンスとは、社会科学は自然科学とは異なり、主観的動機を重視する「内省」の原理と「価値判断」の方法を用いる点に特徴がある。モラル・サイエンティストから見た計量経済学の基本的な欠陥は、①正しい帰納法が欠落している。帰納法による事実の新発見のように、経済学のパラダイムを変えるようなプロジェクトでない。②計測しやすい tractable な仮説を選ぶようになるから錯綜した現実の定性的分析は難しい。

たとえ、精度を高めるため、仮説の変数を増やしコンピューターにかけたとしても複雑な質的現実の分析は不可能である ③プロジェクトには、現実世界に対して、厳格なトータルな思考が必要であるけれど、大量の統計数字を並べるだけで、研究者の思考軽視に導く。

しかし、計量経済学は、もし、経済理論が正しければ、変数がそれほど動かない短期の経済政策に役立つ。政府がどのような政策的価値判断を抱き、どの経済変数が戦略的に重要であると考え、政府がどのような経済理論を採用するかにより、計量経済モデルの諸変数が決まってくる。だから、計量経済モデルの変数が如何に複雑化され精確で客観的を装おうとも根源的に価値判断に依存する。例えば、内閣府経済財政モデル（2008年度版、2010年度版）を見よ。経済専門家やシンクタンクが作成する計量経済モデルでもその性格は変わらない。

西欧では、経済学の伝統は、アリストテレスに起源をもち、倫理学に結びついていた。つまりモラル・サイエンスであった。

Galbraith（1987）によると、言うまでもなく、重商主義（15世紀の中ごろから18世紀の中ごろの商人資本主義）が倫理的態度やアリストテレスや聖トーマス・アクイナスそして一般的には、中世と著しく断絶させた。なぜなら、商人が支配力と影響力を持つ社会では公然と（patently）富を追求し、それに対して、罪悪感も疑問の観念も喪失していった。商人の良心は厳しくなかった。プロテスタンティズムや清教徒主義の影響があったかもしれない。宗教上の信仰は、相変わらず経済的環境と必要に適応した（Galbraith 1987, p.37）。

ガルブレイスは、マックス・ウェバーのテーゼに同意していない。ガルブレイスの視点に立てば、現代の宗教の衰退（それに照応した倫理・道徳の衰退）は、現代経済の必要に適応したものである、ということになる。このような背景の下で、現代経済学は、倫理学との結びつきを失い、センのいう工学的アプローチが主流になったということになる。また、第二次世界大戦後の資本主義 versus 社会主義という冷戦構造と両陣営の激烈な体制間経済競争の中で、倫理学が根源的に欠落したマルクス主義経済学と対抗するため近代経済学も倫理学を放棄して「手法」としての経済学を発展したのかも知れない。³⁾ 確か、『通産省と日本の奇跡』の著者チャーマーズ・ジョンソンが他の本で述べていたように記憶するが、敵味方は無意識のうちに互いに似てくるのかもしれない。

経済学は倫理学と切り離して考えることはできない。西欧では、倫理学は、ソクラテス、プラトン、アリストテレスを起源として聖トーマス・アクイナスを経由して展開されてきた。

「アリストテレスこそは経済生活の諸問題を最も深く把握し、且つ彼一流の観察法をもって、経済に関する諸学説に対しても亦二千年間を通じて基準を与えて来た思想家である」（Sombart 1930, 小島監修訳, 昭和18年, p.33）。

アリストテレスの経済学説は倫理的政治的全体系に編入されており、経済的諸理論は普遍的哲学的世界観と極めて密接に結合している。それ故、経済より価値の方が上位概念で、経済はかなり低位概念であった。これは、ギリシャの貴族階級の態度と照応していた。古代ギリシャの哲学者たちにとって経済活動に自ら携わることは侮蔑すべきことであった。アリストテレスは、手工業者や賃金労働者は徳のあることをなすことは到底不可能事だと考えていた（Sombart 小島監修訳 1943, p.33）。現代でも、倫理学を上位概念、経済学を下位概念とするのが妥当である。

アリストテレスは、経済は常に手段でそれ以外の目的の為に存するべきであると考え、彼にと

って肝要なことは、財の公正な使用であった。

アリストテレス学説の核心は根本的区別のある二つの経済があるとしたことであった。一つは正しい経済のオイコノミケーで、理性的必要の充足に役立ち、オイコスの中で、編成された単純な交換の経済、もう一つは、金銭貸付、利子つき貸金の形式による唾棄すべき経済で、クレマテイステイケと呼ばれ、神殿からほりだしていいものであった。それ故、今日、過去三十年間のグローバル化の下にあるマネーゲームの金融資本主義は、アリストテレスの経済観では唾棄すべき経済ということになる。オイコノミケーとしての経済がポリスの経済、すなわち political economy であった。

経済という言葉は、ソクラテスの弟子クセノプオンが、その著 Oikonomikos で使った。オイコスノモスとは「家の管理」という意味で、正確には、オイコスは農場を意味し、ノモスは支配管理するという意味である。儒教の古典『四書』『五経』の『易経』では、経済とは富を管理することである。それ故、経済の観念は、クセノプオンと『易経』では類似している。

ゾンバルト (小島監修訳 1943) によれば、ドイツ語の Wirtschaft 経済という言葉は、次のような特徴を持っている (pp. 18-19)。

①主人として管理する能力、②主人として管理する閉鎖した領域、③一種の宮廷仮想舞踏会、④乱雑な減茶苦茶に騒がしい営み。②の舞踏会は宮廷主催の一種のどんちゃん騒ぎである。舞踏会の開催には膨大な費用が掛かるから、それを如何に安く効率よく管理するか節約が図られる。

英語の economy は、①家政 ②秩序：部分と全体の調和、組織、体系 ③節約、質素を意味する (長谷川 1980, p. 56)。

ドイツ語でも英語でも、「経済」という用語は、都市国家、農場、宮廷、貴族、教会など主体が何であろうと、組織の費用を節約し管理することである。生産技術を改善して、労働費用を小さくするというような企業コストの削減という思想は現代にも受け継がれている。Innovation は、企業コストを削減する方法であるから、経済行為である。

スコラ哲学的経済学は、中世の神学者の中で、13世紀のアクイノの聖トーマス、15世紀のフローレンスのアントニウス、シエナのベルンハルトにおいて最高に達した。中世スコラ哲学者においても、経済は神学体系の一分枝であり、経済の紐帯は、ポリスでなくキリスト教になった。

スコラ哲学では、人間を正しい永遠なる道に導くことが認識の最も尊い任務である。この正しい道は永遠の法則の中に予め決められている。この永遠なる法則は一切の創造物の中に作動し、人間はその理性によってこの最高の法則へ参加する。人間の理性は永遠の理性の翻訳者として現れる。個人と社会の生活の根底には自然法が存在する。永遠の法則を知らせる神の世界計画のなかへ人間社会が、また人間経済が編入される。認識の使命は正しい経済を規定することである。

宗教改革までは、経済活動に従事する相異なる種々なる職業は、神までの距離は異なっており、職業はピラミッド型に構成されて、身分的体制が現われる。ルッターの宗教改革は身分的階層の必然性を否定して、各職業は神から等距離にあるとして職業理念を民主化した (ゾンバルト, 小島監修訳 1943, p. 36)。ルッターのいうように職業に貴賤なしである。ルッターの指摘は正しいが、人類を進歩、進化させる職業が存在する。人類の進歩という点から見て、職業の意義の重要度は大きく異なる。「カルヴィンになると、職業理念を完全に放棄して、個人の一切の労働は、それ

が効率的である限り、神の御意に召すものと認めた。カルヴィンの思い浮かべる社会は、各人が別々に神に向かって効率よく勤労しているそれである。カルヴィンの論理ではいずれ、職業倫理は消滅する。20-21世紀の世界において、人々の向いあうべき神への信仰が薄れ、ないしはなくなり、職業理念が放棄されれば、社会と社会秩序を維持する効率ある経済活動は金銭的動機だけで動くようになる」（ゾンバルト、小島監修訳 1943, pp.36-37）。

「正しい経済」の強固な基礎は、私有財産の上に存立しており、自然法によって基礎づけられている（ゾンバルト、小島監修訳 1943, p.37）。私有財産の根拠は自然法である。

自然は不完全なものを送り出さないし、無益なものを作りもしない。それ故、自然が人間の為に動物や植物を作ったことは疑いを入れない。人間が生活の必要上これらを獲得し所有するのは自然的な事柄である。神から人間に与えられた財はその限りにおいてその人の所有である。しかし、使用に関しては、彼のみならず、余剰は自然法に従って貧者の扶養に属する。

スコラ哲学的経済学の全認識の内容は、「正しい経済」、すなわち、世界の意味、人類の任務、社会の生存諸条件に適応せる「適正な」経済である。「正しき経済」の中心的観念とは何か。

それは、職業、職業理念、身分のような社会学的概念、公正なる賃金、公正なる価格、公正なる分配、搾取の基準概念であり価値概念である。この基準概念によって経済形態と「正しい経済」が判断される。最高の価値とは、個別価値が誘導されるような「正しい経済」である（ゾンバルト、小島監修訳 1943, p.31）。経済学の一つの重要な任務は、価値あるものによって現実を整理し、理想から現実の偏倚を確定することである。

東洋では、中国、韓国、日本では、倫理や倫理学は儒学・儒教であった。倫理はそれに仏教倫理が合流したといえよう。

東洋では、経済とは経世済民の略語で、「世のなかを治め、民をすくう」という意味である。

中国の魏晋南北朝時代の晋（3-4世紀）の有名な葛浩という道家の著書『抱朴子』でも「経済」という言葉が使われている。

儒教では、すでに述べたように、定義としての経済学は「富の管理」である。それは『易経』の付録「周易繁辞下傳」から来ている。「富の管理」とは、所謂 economics の全領域をカバーし、ルールの設定、正義を実行することである。儒教では、経済学とは、政治哲学の正義に従って「富を管理」する科学である。だから、儒教経済学では、富の管理は、政治経済学（political economy）にならざるを得ない。また、正義に従う故に、政治経済学はモラル・サイエンスにならざるを得ない。

経済学と倫理学は切離すことはできないと主張したのは、西洋ではアリストテレスの経済学であった。

東洋において、経済学と倫理学とを結びつける儒教経済学を体系的に初めて試みたのは（これは非常に困難なリスクな問題である）、陳煥章（Chen Huan Chang）の“The Economic Principles of Confucius and His School”（Columbia University Press）である。これは清朝が崩壊した年の1911年出版された全765ページの大著である。陳煥章は清朝末期に高等文官試験科挙に合格した高級官僚で、光緒帝に直接拝謁することができる立場にあったようだ。陳は康有為の学生であり友人で改革派であった。康有為などの1898年4月23日から始まる百日間の改革運動が挫折したため、陳をしてアメリカ「亡命」を余儀なくさせたと思われる。コロンビア大学では、有名な制度派経

経済学者 Edwin Seligman, Henry R. Seager, そしてアメリカにおける新古典派経済学の祖といわれる John Bates Clark の指導を受けた (小野進 2010, pp. 392-393. この2010年論考で筆者の不注意で陳煥章を陳錦泉と誤って記してしまった。ここで訂正しておきたい)。

なお, John Maynard Keynes が, The Economic Journal (Vol. 22, No. 88, Dec 1912) で Edward Alswarth Ross が The American Economic Review (Vol. 2, No. 4, Dec 1912) で, この Chen Huan Chang “The Economic Principles of Confucius and His School” の書評を書いている。また, Max Weber が, “The Religion of China: Confucianism and Taoism” において陳のこの本を紹介している。Joseph A. Shumpeter も “History of Economic Analysis” (1954) で, 陳の本を紹介している。

ポーランドの経済学者 Oskar Lange (1945-46) は経済学とは「人間社会における希少資源の管理の科学」であると規定している。希少資源を使用するにあたって, ある一つの最適用途にそれを利用すれば, 他の用途の使用を犠牲にしなければならないので, そこに代替的用途の選択という問題が発生する。経済学とは, 「諸目的と代替的用途を持つ希少な諸手段との間の関係としての人間行動を研究する科学である」という新古典派の標準的定義は, Lionel Robins 『経済学の本質と理論』(1932, 邦訳 1957年) によって与えられたことはよく知られているが, Robins のこの定義は, 主体の生活目的 あるいは 正義に従って富を管理するという観点が欠落している。

Milton Friedman によれば, 経済学とは, ある特定の社会がいかにして社会の経済問題を解くかということに関する科学である。経済問題とは, 種々の〈選択的〉alternative 諸目標を充足するために〈希少な〉scarce 諸手段が用いられるときについてはいつでも存在する。もし手段が希少でないならば, 全く問題は生じないのであり, ニルバーナ (涅槃) である。また, 仮に手段が希少でなくても, 目標が一つしかないのであれば, 手段をいかに用いるかという問題は技術的な問題である (Milton Friedman 1967, Price Theory: A Provisional Text (内田忠夫, 西部 邁, 深谷昌弘訳『価格理論』好学社, 1976年, p.1))。

Friedman また曰く。形式的には, 経済問題は, ロビンソン・クルーソーの経済にとっても, 後進的な農業経済にとっても, 共産主義的基盤の上に組織される近代的な産業社会にとっても, そして資本主義的基盤の上に組織されている近代的な産業社会にとっても同じである。しかし, これらの異なった社会は, 経済問題を解決するために, 異なった制度的仕組みを用いている。それ故, それぞれの社会に応じて異なった経済学が必要である, と (内田, 西部, 深谷訳, p.2)。

新自由主義の現代の教祖といわれる Friedman でさえ, 異なった制度的仕組みを持つ「それぞれの社会に応じて異なった経済学が必要である」と述べているのは注目すべきである。新自由主義者といっても, 時代が新しくなるとともに, 彼らの内容が薄っぺらになっている。

正義の観念は, 西欧と東洋で異なるであろう。二種類の正義の観念を明確にする必要がある (不十分であるが儒教の正義論について 小野 2011a, 2011b)。高田安馬は日本経済学史上その名前を逸することができない経済学者である。その高田 (1962 上, pp.6-9) は, 経済学は, 主体の生活目的によって秩序づけられた物財獲得行為と定義する。物財獲得を有形財 (財) と無形財 (サービス) の獲得行為とすれば, この規定の方が, 非アングロ・サクソン経済というより, 東アジアの諸国そして発展途上国経済の実態に適合した定義であろう。

Robins は Myrdal の社会学者は, 価値前提を明示せよという社会科学方法論を次のように

批判している。

社会的経済的関係において、ドイツ人の Wertfreiheit が達成可能かどうかについて時々疑問が提起されてきた。グンナー・ミルダールほどの権威は、明示的にせよ暗示的にしろ、経済理論のすべての仮定は、経済的側面に分類されるすべての出来事は価値判断を含んでいるに違いないという一冊の本を書いた。私はこの立場に賛同できない。もし、市場が自由であり、需要が供給を超過したら、価格は上昇する傾向を持つであろう、という仮定が倫理的内容を持つものとは思わない。それに、私は、利子率と収益率の乖離が投資に与える影響についての認識が、それを観察する経済学者の政治的先入観に依存しているとは到底認められない (Robins 1981)。

ミュルダールは、経済学は「科学」たりえないと考えていた。彼の考えでは、分析の観点そのものが根底において価値判断に結びついているからである (藤田 2010, p.257)。ロビンズは、価値判断を含むのが政治経済学と考えていたが、ミュルダールにとっては経済学とは政治経済学であった。

古典派以来の伝統的政治経済学特色は、①経済的要因以外に政治的要因を考慮に入れる、広範囲に fact finding を行い、政策的結論を引き出すことを最終目標とする。制度派経済学は、①まず、政治経済学者として社会的使命を果たすこと、②大衆の価値判断を考慮して、大衆に影響を与え、世論を形成すること、③新古典派経済学の快苦の計算機のような人間像を拒否すること、である。方法論では政治経済学と制度派経済学とは異なる。制度派経済学は、支配的な思考習慣である制度を媒介に個人の思考回路と社会構造の相互関連構造を分析し、人間把握を経済学を中心とする進化経済学である (藤田 2010, pp.255-59 を参照のこと)。その際の理論的前提はヴェブレンの累積的因果関係である。

Myrdal (1975)「制度派経済学の意味と妥当性」(Kurt Dopfer 1975 所収)曰く。「私は、われわれの仕事は政治経済学とし、われわれの科学を道徳科学とみなす古い伝統に、われわれは忠実であった、と一般的には主張できると思う」(p.167)。

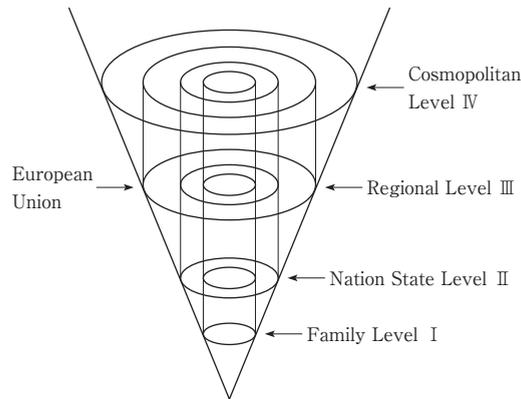
政治経済学は広く事実を集め、政策的結論を引き出すことを目標にしているけれど、現代新古典派経済学は、経済理論は政策と切り離された「専門知識」の economics になり、経済学の細分主義に道を開いた。なぜなら経済政策は「かくあるべし」という総合的な政治的倫理的価値判断を含め広範囲な知識を必要とするからである。かくして、経済理論家は経済政策に無関心になり、また経済政策が専門と称する人達は経済理論に無関心になる。このことの帰結は、経済学を「些末で」不毛な学問にし、骨太な経済理論と歴史を画するような経済学の発展の可能性を閉ざしてしまう。

儒教では経済学と倫理学とどのように結びついているのか。経済学原理は倫理学と調和する。

儒教は、人間は「如何に生きるべきか」という倫理学から、原理的には、倫理生活が経済生活に優先する。経済生活自体は「徳」の為に犠牲にしなければならないという厳格な倫理である。

上層階級では、倫理生活を第一にし、下層階級では欠乏状態が普通であるから、豊かさを求め、そこから脱出するために経済生活を第一にする。高い階層の人たちは、普通の人民より高い収入が保障されているのであるから、理論的には、それ以外の私的利益の追求は禁止されるべきである。勿論、この言明に反する現実が多い。孔子は社会のガバナンスの為に、人民の経済生活を第一に考えた。だから、孔子、孟子や董仲舒は、仁と正義によって人民に影響を与えることがで

図 1-1 家族・国民国家・国家連合・大同社会



出所：小野進2012年作成

きないことを常に恐れていた。だから、彼らの改革プログラムは人民の生活の向上が第一に考えられ、その次に仁と正義が来た。

正義は自我 (self) から形成されている。われわれは他の人々を愛し、しかし、同時に自分自身を正当化する。だから、人は、最高の道德水準に従って、自己を管理しなければならない。また、人間性の普通的水準に従って、他の人たちの自由を認めなければならない。

眞の利益は正義である。正義に対立する利益は長期的利益でない。

積尊の生まれた当時の中国は、春秋戦国時代で、実力、腕力のあるものが地方の豪族となり、智謀策略に長じたものが中央の政権を掌握し覇権を握るという状態であった。当時、経済は、「経国済民の術策」と考えられていた。中国の古代思想家の道德、宗教に関する著述の中に、また、国王の命令の中に経済に関する多くの無意識の事項を多数見出すことができる。それらの中に今日の経済理論の源流を発見することができる (長谷川 1980, p.24)。

仏教の現世観では、人間が苦しむのは欲望があるからであると考え。欲望があるから人間はカネや社会的地位に翻弄される。積尊では、人間はひたすら快樂を求め、安逸を求めるという人間観を持っていた。人間の本姓が享楽主義故に、「煩惱」と苦悩が発生するのであるから、これから解脱する方法を説いたのが積尊であった (長谷川 1980, p.32)。積尊の快樂主義という人間観では、解決の方法は異なっているけれど、人間を快苦の計算機とする功利主義の認識と積尊は共通していた。

何故、儒教は俗にして聖なのか。儒教は、Sense-experience として美味しい物を食べたい、美しいものを見たい、いい音楽を聴きたいというような五感を肯定する。にもかかわらず、「天」という超越的なものを想定する宗教である。ところが、本居宣長は「天」を否定し、日本という特殊政治共同体を超えた普遍的な価値の基準の否定への道を開いた (平石直昭 1996, p.14)。儒教はまた関係性的世界観という倫理性と「大同社会」という Cosmopolitan Ideal を持つ興行きの深い思想である。Cosmopolitan Ideal としての「大同社会」は、マルクスの「自由人の連合」としての共産主義社会のように、家族、国家、国家連合を解消してしまうのではなく、それらの要素を重層的に内包している社会である。ナショナリズムは主権国家の枠組みのみにこだわり、それを超えることのできない狭隘な思考様式である。しかし、「大同社会」は、家族やナショナルな

ものを大切にしながら、国民国家の観念を超える柔軟な思考回路である。それを図で示せば、図 1-1 家族・国民国家・国家連合・大同社会の逆円錐形のようになる。

2. 新しい経済学のパラダイムを生み出す条件としての価値前提：儒教

私利は市場システムの駆動力であり、経済進歩の主要なエンジンであるけれど、それは同感と道徳原理によって修正され変容される、というのがアダム・スミスの主張であった。スミスは道徳原理にもとづいた正義システムの決定的な重要性を強調した。この方面は市場社会の制度的インフラの重要部分である (Hodgson 2013)。しかし、この重要な方面を無視して、今日、ほとんどの経済学が、私利が科学としての経済学を中心にあることを支持している。新自由主義者たちは、自由放任主義の貪欲な制約のない資本主義の創設者としてスミスを聖人として崇拝する。彼らは、私利が同感と道徳原理によって変容されなければならないという側面、そして正義システムの重要性について語らない。

スミスの『国富論』(Wealth of Nations 1776) と『道徳感情論』(Moral Sentiments 1759) の間の関係をどのように理解するのか。

両者の間に矛盾がない、スミスの道徳哲学は経済学に浸透している、という解釈が、Coase (Adam Smith's view of Man, Journal of Law and Economics, 1976, 19/3, ノーベル経済学賞), Winch (『アダム・スミスの政治学——歴史方法論的改訂の試み——』(1989年, ミネルヴァ書房), Sen (On Ethics and Economics 1978, ノーベル経済学賞) など主流派の多くの経済学者によって支持されている。堂目卓生 (2008) もこの解釈路線である。

Avener Offer (All Souls College, University of Oxford, UK) は次のように述べている。スミスの『道徳感情論』における「公平な観察者」のモデルは、他の人々に対する同感 (sympathy) によって促されるのではなく、他の人々の是認 (approbation) によって駆り立てられる。生得の同感の能力が是認を確かなものにする。しかし、是認は真正なものであることが証明される必要があり、そしてその真正の証明は、生得の徳 (innate virtue) —それは現実的でないが—に依存する ("Economic Thought" (World Economics Association Online Journal) 1.2: 1-14, 2012)。

安富歩 (2012) は、孟子の「惻隠之心」から、「自分の感情や行為が他人の目にさらされていることを意識し、他人から是認された、あるいは他人から否認されたくないと願う」生き物である、として、ここに人類社会の秩序の根幹を見ている (堂目 2008, p. 32) を批判し、「他人の目を意識」する人は小人で、君子は「惻隠之心」を持つ。スミスの「同感」の論理は、小人の論理であるとしてスミスを批判している。

スミス理論には、論理的に対立するエゴイスティックな経済動機と道徳原理の要因という曖昧さが内在しており、このことが、道徳原理抜き自由放任主義としての新自由主義の強烈な貪欲さをもった制約のない資本主義のイデオロギーの一人歩きを生み出し、このイデオロギーのパトロンとしてスミスを崇拝せしめる人たちを誕生さす。スミスの時代と異なって、経済がグローバル化し世俗化が極端に進み、道徳水準が低下しつつある金融資本主義の時代ではもっとスミスよりもっとハードな道徳原理が求められる。スミス理論を市場社会におい最低限のぎりぎりを守る

べきテーゼ(フェア・プレイの競争, 成熟した公平な観察者)であるとすれば, それを守るためにも, 21世紀は最大限のテーゼとしての厳しい道徳原理が必要である。儒教は, 人類の起源は selfish で, 人間の経済生活は, 第一義的に重要であることは認めるけれど, 原理的に, 倫理生活を経済生活に優先さす。アメリカの哲学者 Fingarette (1972) が述べているように, 儒教の創設者である孔子の倫理は「時代に先んじた」(ahead of our times) 故に欧米の一般の知識人の間でその真の意味が理解されなかったのである。新自由主義の制約なき貨幣愛の増進と不当な投機活動の活性化によって生じた肥大化された欲望の下では, 上述の儒教の最大限テーゼの倫理観の追求によって初めてスミスのテーゼがかろうじて保持できるであろう。

Hodgson の近著 (2013) *From Pleasure Machines to Moral Communities, An Evolutionary Economics without Homo Economicus*, The University of Chicago Press. は力作で理論的に教えられるところ多い本である。人間は生まれながらにして, 道徳的でもないし, 非道徳的でもない, 十分な文化的制度的支持の下に生まれながらにモラルを発展させる能力を持っている。スミスの道徳を私利と結びつけるオーソドックスな解釈はぎりぎりの譲れない線であるというのが Hodgson (2013, p.124) の考えである。

社会科学は価値判断から自由になれない。経済学の分析には, その根底において価値判断がある。個々人の価値判断は, ばらばらのように見えるけれど, 彼らが所属する地域や国家が広く共有する文化的価値の中から選択されている。にもかかわらず, 個人が選び取った価値判断には解決しなければならない対立が存在する。個人の自由は, 一面では真理の探究を促進するが, 他面で真理の探究を阻害する。だから, 真理探究のための虚心坦懐な論争がなければ個人の自由はこの価値判断の対立を放置されたままにする。このことから, 価値相対主義が発生し, それは道徳的ニヒリズムの観念を生み出す。また, 道徳や倫理なき個人の自由とその普及は必ず社会を退廃させる。なぜなら, それは無政府主義自由主義になるからである。この対立を解決するためにはどうしたらよいか。価値判断論争の収束には, できるだけ高次の価値判断が選択されなければならない。これによって価値相対主義の道徳的ニヒリズムは解決される。ミュルダールは, 諸価値判断の間に階層性が存在すると考え, 上位の価値判断は下位の諸価値判断の間の対立を解消させると考えた(藤田 2010, p.85)。最高位の価値判断の源泉は何か。最高位の価値判断に関して, 国と諸文化圏によって異なる。それ故, 最高位の間の価値判断の対立が存在するかもしれない。

ウェーバーは, 目的が与えられれば, その目的を科学的に達成するための手段の適合性を科学的技術的に確定できると考えたが, ミュルダールはウェーバーに同意しなかった。なぜなら, 価値判断は, 目的だけでなく, 複雑な手段の中から一つを取り出すことで, そのおり, 価値判断が働く。手段は倫理的に中立でない。

例えば, 原発は事故が起これば想像を超える被害を社会に与えるという事実認識がある。原発をゼロにするという価値判断は, この事実認識から来ている。そして, 原発ゼロにするという目的が与えられたら, それを実現するためのいくつかの価値判断が付着したシナリオが想定されている。ウェーバーの論理では, その適合性は倫理的判断抜きに科学・技術的に一つ固定できる。ミュルダールでは, いくつかの手段の中から一つを決めるのは倫理的判断である。実は, いくつかのシナリオには倫理的判断が付着しているのである。人々がどのシナリオを選択するかは, 高次から低次の倫理の階層性に依存している。それでは最上位の倫理とは何か。

「あらゆる時代のあらゆる世界的大宗教——純化された教義のレベルではヒンズー教さえも——とそうした宗教に付随する偉大な哲学は、その原理において平等主義的であったし、それが近代の社会政策の基礎をなす基本的価値評価を裏書きしていることを知って私は心をとらえられた」(Myrdal 1973, 加藤, 丸尾訳, p.37)。彼は、財産の所有権に対してより労働の所有権の優先権を持つ、人間は生まれながらに平等であるという自然法哲学に共鳴していた。人権の最低限の平等は不可欠であるけれど、人々の間にある、倫理・徳と知識水準、獲得能力、経験と努力、献身、一国の文化程度、大人と子供、教師と学生等々の著しい差異を無視してすべてを平等に還元するのは間違いである。東洋の伝統では、授業で学生が教師を評価するなどの平等観はとんでもない間違いである。ただし、教師は学生のモデルになるような「徳」のある人格が前提される。授業で学生が教師を評価するなどは、学生と教師の「徳」の形成を無視した「小人」の論理である。教育の究極の目標は君子の育成である。John Robinson が述べているように、平等など「たむごとくに過ぎない」(Economic Philosophy, 宮崎儀一訳『経済学の考え方』1966年, p.4)。また、儒教的視点でいえば、人々への愛には格差と差別がある限り、愛の不平等が発生し、人間に対する不平等を生み出すからである。儒教では、また、民族的差別は肯定しない。儒教では、高い文化水準の人間と国と民族は、人の国籍、国の大小や民族に関係なく尊敬される。だから、高い文化水準とはどのようなことを指すのかということが大切になる。

中国では五四運動以来儒教に反対する左派と欧米派知識層の思潮は、儒教は帝政時代の産物であり、中国政治を現代化しようとするれば儒教を葬り去らなければならないという。それでは、中国において、階級倫理でなく、階級を超えた人民がどのような国民の共通善として普遍的な道徳や倫理を持たなければならないであろうか。中国のみならずグローバルに道徳が荒廃しているといわれる環境で、彼らはそれに答える義務がある。現在の日本でも、ほとんどの右派・保守派・左派インテリは儒教を肯定していない。特に、左翼は否定している。この質問は日本にも適用される。孔子を古臭い説教と否定する知識人は、明治・大正期・昭和初期の大実業家渋沢栄一『論語と算盤』など、そして元大阪副市長の大平光代の『大平光代の“子育てに効く”論語』(中央公論社, 2012年) また、北尾吉孝『仕事の迷いにはすべて「論語」が答えてくれる』(朝日新書, 2012年) にどう答えるのか。

現在、欧米の知識界の方が、真面目に儒教を考察している。

State University of New York Press から出版されている Tao and Ivanhoe, eds. (2010) *Taking Confucian Ethics Seriously* は、タイトルにあるように儒教倫理を本気で受けとめている本である。

西欧における伝統的なシナ学のアプローチは西欧モデルと比較して中国思想を理解し、類似性を探ることである。Tao and Ivanhoe, eds. (2010) は、そうでなくて、迂遠な、異質の文化として中国の考え方を分析するための西歐的カテゴリーを使用することを避け、類似性より差異性を探る。このアプローチは、古代の中国人が何を考えていたのかの叙述でなくて、現代倫理学の源泉として価値があり、真理であるという観点で儒教倫理を取り上げる。

この Tao and Ivanhoe, eds. (2010) は、儒教の考え方が現代において如何に広く哲学的に意義があるのかという観点から、徳の性質、人道主義 (humanity) か仁愛 (benevolence) か、公と私の間に区別、自生的秩序の価値、道徳的判断における同感の位置 (これはアダム・スミスの交換に

における同感の位置と直接に関係しており、スミスの同感の論理に対する厳しい批判を含蓄する)、儒教倫理を倫理学の複数主義の哲学的理解として取り扱う、そして儒教のいう信頼と民主主義の間の関係を取り挙げている。これらのトピックスは、現代の哲学論争に作動している生きた問題である。

日本におけるこの方面の専門家のアプローチのほとんどは、儒教を現代倫理学の源泉としても考察しないで、古代中国人の考え方はこうだったという式の研究にはどれだけの意義があるのか。現代モラルが衰弱した世界において儒教倫理を本気で受けとめる研究でなければ儒教研究はまったく意味がない。

2-1 東洋の世界観のルネサンスと新しい政治・経済状況:新しいパラダイムを誕生させる力で述べたトーマス・クーン『科学革命の構造』(1962年)の第十章 世界観の変革としての革命 において次のように述べている。「16世紀の西欧の天文学者は、コペルニクスの地動説が提案されるまで、アリストテレス・プトレマイオスの「パラダイム」で天体を観測し、天体は変化せず完全であると信じていた。ところが、それまでに、天動説の「パラダイム」の枠内で仕事をしていなかった中国の天文学者は、ガリレオの時代以前に、望遠鏡なしに、宇宙の変化を排除しない中国の宇宙秩序信仰でもって、太陽の黒点など多くの天体に関する変化を体系的に記録していた」。Gilles (2012, pp.23-47) は、クーンのこれを引用しているが、彼は、主流派経済学の新古典派経済学と新自由主義が、世界各国政府の経済政策の理論的根拠になっており、それは天動説であるといいたかった。

世界観の変革あるいは世界観のルネサンスなしに新しい経済学のパラダイムの出現はありえない。換言すれば、新しい経済学のパラダイムの出現は世界観の新しさあるいはルネサンスと結びついている。

序の(4)ですでに言及したように、世界各国の経済学界で受容されている経済学には、古典派経済学、マルクス経済学、新古典派経済学、ドイツ歴史派経済学、進化・制度派経済学、ケインズ経済学の六つの経済学のパラダイム(現在知られている諸経済学は、この六つのパラダイムの「系」あるいはヴァリエーションに過ぎない)がある。これらは、所与の文化価値を共有している。これらの一定の文化価値が通底している経済学をパラダイム A とすれば、私が創り上げようとしているのはもう一つの形而上学を前提とするパラダイム B である。この第2章では、パラダイム B 形成の基準、あるいはその価値前提とそれをめぐる問題を取り上げている。

Myrdal (1972) によれば、「社会科学者にとって、科学的努力の方向が、とりわけ経済学の場合、われわれの住んでいる社会、最も直接的にはその政治的風土によっていかに条件づけられものであるかを明瞭に知ることは、自らを知るという意味で冷厳かつ有益な反省につながるものである。われわれがアダム・スミス、マルサス、リカード、リスト、マルクス、J.S.ミル、ジェヴォンスおよびワルラス、ウイクセル、そしてケインズといった名前と結びつけて考える経済学史上の主要な革新は、いずれ変化しつつある政治状況や社会に対する反応だったのである」(Myrdal 1972, p.5, 板垣監訳 上 1978, p.5) と。ミュルダールが述べたこの意味は、経済学の革新と新しい経済学の出現は、政治状況と風土と社会に対する経済学者の積極的な創造的な反応なのである。国内政治のみならず、国際政治の情勢と力関係の変化の反応も考慮に入れるべきであろう。特に、国際関係における力関係が東あるいは北東アジアにシフトしつつあることは心に刻み

込んでおくべきであろう。中国は、特に10-20年後にはGDPでアメリカを追い越すといわれている。

日本では右派と保守派から中国は崩壊するという攻撃的議論が相変わらず多いし、左派は中国嫌いである。なぜなら、左派が幻想とする社会主義とあまりにも乖離して「社会主義」中国は資本主義になってしまったからである。もし、アメリカを追い越す前に、中国が崩壊、挫折するとすれば、①政府の役割と市場の役割の関係において、西欧を真似して、中国における正統的な伝統的な政府の役割を軽視すること、各領域における、主流エリート層が中国の伝統的倫理・道徳を無視して、功利主義倫理に基づき自由市場に過度に依存するようになること、道家的無為自然の自由放任主義が儒教倫理と儒教的社会秩序に勝利したとき、②戦前の国民党の「官僚資本主義」時代のように、エスタブリッシュメントとエリート層と大衆の倫理が極度に弛緩したときである。

550ページの好著にして力作の Jacques (2012) によれば、中国が世界を支配するようになる時、世界は中国のルールに従うようになろう、と。中国の政治風土、状況、社会は、西欧諸国のそれらと明白に異なる。アメリカを追い越すにしても、西欧諸国と同じ政治システムを共有しない。中国はいずれ現在の政治システムを脱皮し、西欧型と異なる独自の政治理念をもったシステムになろう。日本は「近代化」されて、政治理念は西欧的であるけれどそれは表面的である。韓国もそうであろう。この推論と観察が正しいとすれば、新しい経済学と社会科学の出現と倫理学のルネサンスの基盤がありそれを必然化させる。

2-2 価値前提の明示は社会科学・経済学方法論である

私が、以下のように Myrdal の経済学方法論を取り上げる目的は、パラダイム B を定立する innovative な方法論を模索し発見するためである。

小野進 (1992/95) 『近代経済学原理』(東洋経済新報社) は、Gunnar Myrdal (ノーベル経済学賞) の社会科学方法論、すなわち、社会科学における客観的認識における価値前提、価値評価、価値判断の間の関係をほぼ2ページにわたって取り上げた。ここでは、彼の社会科学・経済学の方法論の議論をさらに詳細に追跡する。ミュルダール研究の最近の業績で、幅広い視点から詳細に議論している藤田 (2010) が非常に参考になった。

Myrdal (1972, p. 15, 板垣監訳 (上) 1978, p. 18) は、伝統的理論や概念に代わって、これら諸国の現実によりよく適合した新しい理論や概念を据えるという野心的な意図を持っているという。そのためには、諸経済社会の特徴を説明できるような個々のメカニズムを確定するばかりでなしに、発展とか開発計画を含む動的な諸問題に適合した分析体系を確立する必要がある、と。この言明は、現実の経済社会に適合した新しい理論と経済学を定立するためには、この角度から一連の経済学方法論の問題を解決しておかなければならない。なぜなら、一定の方法がなければ、理論的説明が無秩序になってしまうからである。理論的無秩序は学問では許されない。また、既存の方法論を超えた innovative な方法によってのみ理論やパラダイムも innovative になる。

ミュルダールは、理論定立、分析、政策提案のために、価値前提の明示という社会科学の方法論を提起している。

マルクスが、同時代の古典派経済学が、政治的経済的に偏向していると非難したことは正しか

った。しかし、その彼は価値評価によって経済学研究が左右されるということを理論的方法論的に考察しなかった。彼自身の思考が偏向しているにもかかわらず「科学的」「客観的」であると主張することによって彼の方法論の安直さを露呈した(Myrdal 1972, 加藤・丸尾訳 1975, p.277)。

ミュルダールは、価値前提を隠匿することあるいは切り棄てることによるありきたりの思考回路と異なって、価値前提としての政治理念を明示することによって、社会科学は、逆に、客観性を確保できると『アメリカのジレンマ』、『国際経済』、『福祉国家を超えて』、『経済理論と低開発地域』、『社会科学と価値判断』、『アジアのドラマ』等で主張した(藤田 2010, p.82)。

経済学は実践に役立つなければならないが、経済学は如何にして客観性を保障できるのか。このような設問は無意味かもしれない。なぜなら、上述のように、異なる政治理念に対応した経済学に六つのパラダイムが存在して、各研究者が支持するパラダイムはその真理性と客観性を主張しているからである。そうはいつでも、各経済学パラダイムは疑いもなく限界を持つ。真理と客観性を追求するという前提の下に、各パラダイムを相互に尊重し合うという経済学の pluralism のアイデアが出てきた(例えば, Pluralism in Economics, New Perspectives in History and Methodology, edited by Andrea Salani and Ernesto Screpanti, Edward Elgar, 1997)。この論考の冒頭で述べたように、2011年の5月に設立された各国横断的な反・非新自由主義の World Economics Association (WEA) はそのような意味を持っている。

経済学から、「あらゆる形而上学的要素を徹底的に切り棄ててしまえば、一団の健全な実証的経済理論が残り、そしてそれらは価値判断からまったく独立であるという観念、これである。そうならば、選択された一組の価値前提に、単に、事実に関する客観的知識に付け加えさえすれば政治的結論を推論することができる……」。この引用は1955年のミュルダール『経済学説と政治的要素』(The Political Element in the Development of Economic Theory, 山田雄三・佐藤隆三訳, 1967年)からのものである。この段階のミュルダールは今日でも広く受け入れられている価値判断を排除した事実に関する客観的知識論と政策論という誤った実証主義理論を受け入れていた。

しかし、後年のミュルダールは、社会学者が研究における客観性をよりよく保証できるような論理的手段が果たしてあるのかという問題意識から、この間違った標準型から脱皮していった。

その結果、ミュルダールは、研究の客観性の問題は、ただ価値判断を除去するように努めることによって解決されるものでない。それどころか、社会問題に関するあらゆる研究は、いかに限定された範囲を扱うものであろうと、価値判断によって結果は左右されるし、またそうでなければならない。「価値関心を持たない社会科学というものは、かつて存在したことがないし、これからも存在しないであろう。価値判断を避けようとする努力は、方向を誤るものであり、不毛で危険な結末を運命づけられている。価値判断は、たとえ表面に出ていなくとも、研究者とともに存在し、研究の道案内をしているのである」(Myrdal 1972, p.17, 板垣監訳(上) 1978, p.21) という経済学方法論を持つようになった。

研究は、道徳的政治的価値評価に基づくものであり、研究者はそれを明示的に説明する義務がある(Myrdal 1969, p.74, 丸尾訳 1971, p.118)。

何故このようなことが言えるのか。その理由はこうである。

- ① 価値評価なしに研究への関心は生まれられないし、関心が、適切か、重要かという意識も生まれられないし、研究の目的意識は生まれえない。

もし、社会学者が、事実に忠実であろうとして、自分の価値観点を明白にしないならば、偏向の余地を残す。

社会科学における偏向は、事実に忠実で統計資料の処理を洗練されるだけでは除去できない。資料の取り扱いが、「純粋な思想」以上に偏向に陥りやすい偏向がある。混沌とした研究用の可能な資料は、単に観察していても体系的知識に構成されるものでない。

- ② ではあるけれど、価値前提は恣意的に選ばれるべきでない。それは、人々の実際の道徳的政治的価値評価に基づかなければならない。また、実現可能性のものでなければならぬ（価値評価→価値前提）。

にもかかわらず、研究の客観性は必要である。一社会科学研究者が論文を書くとき、事実と事実の間の因果関係を述べるにしても、それが客観性を損なっていないかどうか、偏向していないかどうかということが重要である。

だが、客観性を維持しようと自覚していても、研究は偏向や偏見などに陥りがちである。それでは、何故そのような偏向や偏見などの罠にはまるのか。

Myrdal (1969, pp. 3-4, 丸尾訳 1971, pp. 9-10) によれば次のような三つの遺産と偏見によって、その遺産と偏見とは、

第一に、過去の世代から受け継がれ、社会理論と経済理論の出発点となった自然法や功利主義の形而上学的な道徳哲学に基づく規範的および目的的な概念。

第二に、研究者が生活し働き彼の生計と地位を得ている社会的・政治的、文化的環境の全体。

第三に、研究者の経歴、体質、性向によってもたらされる個性

社会学者は、どうしたら、如何なる論理的手段によって、以上の三つの偏見から免れることができるのか、またどうして奇をてらうこと、独創性を口実に異見を自己目的にする、異のため異を唱えることから自由になれ真理性が確保できるであろうか。それは、

- ① 実際の（目的と手段）および理論的研究（原因と結果）を実際に決定している価値評価を十分なる自覚まで引き上げること。
- ② ある社会における妥当性、重要性、実現可能性という観点からそれらの価値評価を精査すること。
- ③ それらの価値評価を研究のための価値前提に転形すること。
- ④ 一組の価値前提からアプローチと概念を決定すること。

Myrdal は以上のように言うのである（Myrdal 1969, p. 5, 丸尾訳 1971, p. 11）。が、彼は述べていないが、そのためには、以前の成果という強力な遺産に従いながら、いかにしてその遺産の偏見から脱皮し超えるのかということである。

それでは価値評価とは何か。価値評価は、実態は如何にあるべきか、あるいはあるべきであったかについての表明である（Myrdal 1969, p. 15, 丸尾訳 1971, p. 26）。価値評価のベースになる個人の道徳性は、大体において道徳的価値判断の一般性の程度に応じて分布している。価値評価には特定のグループや個人の低次の価値評価から高次の価値評価が存在している。文明社会では、抽象的な高次の価値評価が認められている。が、両者は矛盾することが多い（Myrdal 1969, p. 16, 丸尾訳 1971, p. 27）。

価値前提とはどのような性格を持つのか（Myrdal 1969, 13 The Choice of Value Premises, 丸尾訳

1971, 13 価値前提の選択)。

- ① それは、価値評価から導出される。
- ② それは、明確、具体的に述べなければならない。
- ③ 目的意識的に選択されなければならない。
- ④ ③から仮説的な性格を持たざるを得ない。
- ⑤ 近代文明は、通常、合理性を価値前提としている。一組の価値前提は首尾一貫した体系を形成しなければならない。
- ⑥ 価値前提は、アприオリに決まるのでないから、研究は絶えず出発点としての価値前提を調整しなければならない。
- ⑦ 価値前提は目的についてだけでなく、手段にも適応されなければならない。功利主義は、結果がよいか悪いかで決まるから、結果に到達する手段も評価の対象にしなければならない。

価値評価と事実認識との関係はどうか。

事実認識は、自覚的にしろ、無自覚的にしろ、価値評価や価値判断から影響を受けるし、逆もまた真なりである。価値評価は、単なる事実認識の帰結として表明されることもある。事実認識(ミュルダールは信念と呼んでいる)と価値評価は相互に影響し合う(藤田 2010, p.80)。

Myrdal『アジアのドラマ』(1972, p.33, 板垣監訳(上)1978, p.39)では、その研究の価値前提は、「近代化諸理念」(the modernization ideals)であった。この理念は、彼個人の主観的価値のみならず、南アジア諸国に存在する、相違、矛盾し合う価値判断の全体から、我々は意識的に「近代化」に向かう新しい価値判断を選び出した(Myrdal 1972, p.33, 板垣監訳(上)1978, p.39)と。

彼が挙げた「近代化諸理念」の内容は、以下の通り。

- a) 合理性：生産性向上のために近代的技術を適用する必要があるけれど、それはもっと広く原則として伝統、歴史、エートス、制度など社会のすべてに適應される。
- b) 発展と発展のための計画化。これはa)の合理性の直接の追求から生み出されたものである。

発展とは、低開発の状態を永続化してきた社会体系のなかの幾多の望ましからざる諸条件の改善を意味する。

計画化とは、発展をもたらすような政策措置の合理的・整合的体系を探究することである。

- c) 生産性の向上：発展計画の共通目標。これは、一般的には、技術の改善と投下資本の増大および生産様式の改善。これは、生活水準の上昇、エートスおよび制度の回善、国民的結合の強化を前提とする。
- d) 生活水準の上昇。消費の向上と生産の増大の間には一定の矛盾がある。普通は両者の間には正の相関関係がある。
- e) 社会的・経済的平等化：地位、機会、富、所得及び生活水準の平等化を促進する。社会的・経済的階層化の現状を変えなければならない。
- f) 制度及びエートスの改善：低開発国・発展途上国・新興国では、エートスと既成制度が持ちつ持たれつの関係にある、と理解されている。
- g) 国民的統合

- h) 民族独立
 - i) 社会規律
- 等々。

しかし、このような価値前提には、西欧的価値判断の押しつけであり、低開発諸国に西欧的合理社会への均質化を求めるといった批判が出されている。これに対して、藤田（2010, p. 83）は、価値前提はあくまで分析の視点と政策導出の論理的な前提を明確にするために置かれる価値判断である。つまり、それは仮定的な一つの前提であって、唯一絶対の結論でない。少なくともそれは単純な「押しつけ」ということにならないと反論している。この「押しつけ」批判が正しいなら、東洋的な価値前提と価値判断を具体的に提案しなければならない。しかし、「押しつけ」論者は、東洋的価値前提も拒否している。

経済学者や社会学者は、価値前提を明確にすべし。あらゆる社会研究は、事実と因果関係が確認される理論的水準の研究においてさえ、社会変化のある特定の方向が望ましいという想定を含むものであり、その意味で政策志向的である（Myrdal 1972, p. 36, 板垣監訳（上）, p. 36）。

なお、T. W. Hutchison（1964）『Positive Economics and Policy Objectives』（長守善監訳 1965『経済政策の目的』）は、経済学の歴史から、経済学における実証的懐疑と価値判断との関連で、Myrdalの社会科学と経済学における「客観性」と価値前提明示についての議論で多くのページを費やしている。

このように価値判断を明示すべきであるというMyrdalの主張にたいして二つの不満を紹介しておこう。

- ① 科学哲学者 Ernest Nagel（1961, 勝田守一校閲 松野安雄訳 1969年）の批判。
 - a) 「社会学者は、自分たちの価値とのかかわり合いを完全に明示すべきである、という勧告は、疑いもなく有益であり、優れた成果をもたらすことができるけれども、それは、ほとんど、実行できない完全のすすめに等しい……無意識の偏見や暗黙の価値志向によって生み出された科学的探究の諸困難は、偏見を無くそうという本心からの決心によっては、めったに克服されないのである」（Nagel 1961, p. 489, 松野訳 1969, p. 124）。
 - b) 「それらの困難は、通常、社会的事業としての科学の自己修正機構を通じて、しばしば漸進的に克服されるに過ぎないのである。というのは、近代科学は、いろいろの着想の提案、相互交換、そして自由なしかし責任ある批判を奨励するからであり、自主的な研究者同士が、たとえ彼らの知的志向が相違しているにしても、知識の探究において互いに競争することを、近代科学は歓迎するからであり、そして、研究者たちがどんな価値選択をしようと、またどんな学説を支持しようとも、無数の研究者の集団による批判的検討にたえて、生き残った研究の結論だけを保持することによって、近代科学は、偏見の効果を次第に減じて行くからである」（Nagel 1961, pp. 489-490, 松野訳 1969, p. 124）。
 - c) 「確実な信念をふるい分けるための制度化された機構が、自然科学におけると同様に、社会科学においても、有効に作用してきたとか、また作用しそうである、と主張することは、愚かしいことであろう」（Nagel 1961, p. 490, 松野訳 1969, p. 124）。
- ② Karl R. Popper（1945, 武田訳『自由社会の哲学とその論敵』1973年）の批判。
 - a) 「もし、知識の社会学理論が素朴に仮定するように科学的客観性が個々の科学者の普遍

- 性や客観性に基礎を置くものとするれば、われわれはそれにおさらばを言わなくてはならないことであろう」(Popper 1945, 武田訳 1973, p. 356)。
- b) 「科学や科学的客観性は、個々の科学者が「客観的」になろうとする企てからは結果しない……多くの科学者の友好的—敵対的な協働から出てくるという事実に密接に縛られているのである。科学的客観性は科学の方法の間—主観性というように述べるができる」(Popper 1945, 武田訳 1973, p. 356)。
- c) 「われわれが「科学的客観性」と呼ぶものは個々の科学者の不遍性の所産でなくて、科学の方法の社会的ないし公共的な性格の所産である…個々の科学者の不遍性とは、科学のこの社会的にあるいは制度的に組織化された客観性の源泉でなくてむしろ結果なのである」(Popper 1945, 邦訳 1973, p. 358)。「政治権力だけが、自由な批判を抑圧するのに使われるとき、あるいはそれを保護しきれないとき、こうした制度の機能を損なうことができるのである。そしてそうした制度こそ一切の、科学的、技術的それに政治的進歩が究極的に依存しているのである」(Popper 1945, 武田訳 1973, p. 357)。

Popper や Nagel にしろ、科学の客観性を検証するものとして、自己修正機構としての科学・技術の制度の存在を指摘する。そしてその公共的性格によって科学の客観性が保障されるという。しかし、制度は支配的な思考習慣が物質化されたとみるならば、諸制度はそのときどきの政治権力と価値習慣に依存し変動するので、制度が客観性と公共性を保証しているとは言い難い。

上記のように、ポパーは、科学の客観性は、個人が公平無私であるという理由からもたらせるのではなく、多数の個人がお互いの理論を絶えず吟味し続けることによってもたらされるのである、と。

Joan Robinson がこのポパーの言説を批判して曰く。第一に、ポパーは自然科学と社会科学を同様に扱っている、第二に、自然科学も社会科学も、自分自身の仕事を熱愛するあまり、「正しいにせよ誤りにせよ、自分の理論だ」と考えがちな人間的弱点を免れない、第三に、社会科学の場合、主題が優れて政治的イデオロギーの色彩が濃いから、自己に対する忠誠以外の忠誠が要請される、第四に、社会科学は実験に訴えることができないから、いつも逃げ口上が用意されている。議論に筆者の個人的判断が含まれている場合、不同意は個人的侮辱を意味する (Joan Robinson 1962, *Economic Philosophy*, 宮崎儀一訳『経済学の考え方』, pp. 37-38)。この逃げ口上と個人的侮辱から免れるためには、論争の単なる勝ち負けでなく、公平無私な「徳」と真理に対するあくなき探究の精神が不可欠である。ある事柄の真理性について、真理探究の為に論争は必要であるが、その真理性が論争に勝ったから必ず真理と言えないし、論争に負けたからといって必ず真理でなかったといえない。また、論争で勝ったある事柄が現実に普及するとは限らない。1950年末から1960年代に経済学の基本的概念である生産関数の本質規定をめぐって UK Cambridge と US Cambridge の間の論争があった。US Cambridge は、生産関数は、input と output の間の技術的關係だと主張したが、UK Cambridge は、それは、所与の技術水準を所与とした上で、賃金と利潤の間の経済学の関係であるとした。今日、標準型といわれる教科書での生産関数の説明は、US Cambridge の路線によって制圧されている。

第二次世界大戦後、冷戦崩壊前までは、欧州は道徳水準の高い諸国を持っていた。しかし、現

在ではその水準が著し弛緩し来ていることが観察される。何故その水準が低下してきたのであろうか。Myrdalは西欧ではキリスト教によって公認されてきた伝統的価値判断が、「近代化諸理念」と矛盾するといっているけれど（Myrdal 1972, p. 34, 板垣監訳（上）1978, p. 41）、これは正しい指摘であろうか。東洋では儒教によって公認されてきた政治的・道徳的・伝統的価値判断と近代化の諸理念と矛盾するけれど、問題なのは、儒教が、近代の諸理念に限界を画するというより、近代はそこから学ぶべきことが「無限」にあるということである。近代の諸理念は、東洋と西洋の、特に東洋の見過ごしてきた伝統的価値を再評価しそこからからもっと多く学ぶべきものがあるということである。現に、ここ十数来、アメリカの知識・思想界ではそのような動きが出ている。

2-3 形而上学抜ききの学問の細分主義は真理の探究を阻害する

経済学と他の社会諸科学の間の境界線が通常設定されていることに反対して、ミュルダールは、次のような理由を挙げている。

- ① 個人の能力の限界という実際上の理由。実際上の理由があるからといって、ミュルダールの個別専門の水準を維持しながら、超専門的な考え方を拒否するのは明白な間違いである。
- ② 教授上の理由（Myrdal 1969, pp. 18-19）。学生は対象を限定して教える方が学生は分かりやすいし、教える方も能率よく教えられる。現在の極度に大衆化された大学では、学生の学習能力が低下しているから、標準的教科書でマニュアル的な標準知識が教授される。大衆化された大学で教育された教師も、古典的知識がなく、マニュアル的知識と細分化の細分化された「専門」知識しか持たないから、このやり方が楽になり、ますますそのような教授方式を好むようになる。こんな方式をずっと続けると学生も教師もますます薄っぺらな孔子の言う「小人」になることを余儀なくさせる、現にそうなっている。教育の究極の目標は「君子」の育成にある。
- ③ 錯綜した現実問題を解決するには、伝統的な社会科学の分類では不適切である。
- ④ 経済理論は全体の文化の一部門に過ぎない。
- ⑤ 理論は諸事実の経験的観察に対して先験的でなければならない。事実は理論の枠の中で確認され、組織され体系化された場合のみ、事実は何らかの意味を持つ。
- ⑥ 理論が仮説である限り、理論と事実のフィードバックが行われ、究極的に事実が決定的である。
- ⑦ 社会科学の方法論は、経済的要因と非経済的要因の相互作用を考察する制度派経済学のアプローチにならざるを得ない。

学問の悪しき意味のない細分化を克服するためには、ミュルダールは、制度派経済学によるとしている。彼の場合、その統合原理は、「循環的累積的因果関係の原理」であろう。最近、ゲームの理論によって社会諸科学の統合が試みられているけれど（Herbert Gintis 2009, *Game Theory and Unification of the Behavioral Science*, Princeton University Press, 成田+小川+川越+佐々木訳『ゲーム理論による社会科学の統合』2011年, NTT出版）、社会諸科学の統合のために、別の試みが必要である。勿論その形而上学的統合原理は異なるけれど、Johan Gottlieb Fichte (1762-1814) そして Friedlich Wilhelm Shelling (1775-1854) が用いたような統合原理で描かなければならない

であろう (Ono 2012)。

3. 東洋の国家観と新自由主義の国家観

政治家などから、また、マス・メディアにおいて、中国と異なって、時々、日米は民主主義という共通の価値観を共有しているといわれる。表層的にはそのように言える。日本の政治は、一方で、イデオロギーとして民主主義が作動しているけれど、他方で、日本の政治の深層には良きつけ悪きつけインフォーマルに儒教の遺産が現実には作動している。それ故、後者に焦点をあてれば、日本と中国は共通の文化とインフォーマルな価値観を持っている。

現在のポスト儒教社会 (Post-Confucian Society) とは、儒教は明示的に社会や政治のイデオロギーとして機能していないけれど、それが正の価値として認められ、多くの人々の間に個人の哲学あるいは生活様式としてその遺産が持ち続けられており、少なくとも政治的社会的に重要性を持ち続けている社会である (Moody 1989, p. 3)。

今、一つのエピソードを紹介しておこう。

戦後、連合国最高司令官であったマッカーサーが当時の首相吉田茂に、次のような質問をしたという。

「自分は日露戦争のころにも日本に来て多くの将軍たちにあった。彼らはそれぞれ風格があっ
て感じがよかった。ところが今度、三・四十年ぶりに日本に来て、また大ぜいの将軍たちに会
てみると、前とは非常に違った印象を受ける。同じ人種、同じ民族だとはおもえないくらい違
っている。これは一体どういうわけなのだ」(吉田茂『回想十年』第一巻7, 新潮社, 昭和32年, 102ペ
ージ)。

吉田はマッカーサーのこの質問を日本のウェバーといわれる和辻哲郎に伝えたところ、これを
吉田から聞いた和辻哲郎は次のような感想を持ったという。

「東郷、乃木などを代表とする将軍たちは、少時、論語孟子のようなシナの古典によって教育
され、すでに性格が出来上がった後に西洋の軍学を学んだのであった。それに反して、東條や荒
木を代表とする世代の将軍たちは、始めから教育勅諭や軍人勅諭によって育てられたのであって、
論語孟子の素読はもうやらなかったのであろう。して見ると論語や孟子で育った将軍連はそれぞ
れの風格をもってマッカーサーによい印象を与えたのであろう。軍人勅諭や教育勅諭で育った将軍
連は、まるで人種が違って来たような悪印象を与えたのである (同前, 103ページ)。

以上は、俵木 (1990, pp. 2-3) からの引用である。

3-1 国家と市場

経済学で、経済発展における国家と市場とそこでの国家の役割、そして国家と市場の関係とい
う場合、東北アジアと欧米の間では制度としての国家の性格と住民が抱く国家像は同一である
という前提の下で議論されている。同じ国家の役割といっても、国家に嫌悪観を持つ西欧と国家を
中心とみなす東北アジアの間の国家観の著しい相違は、その効果において果たすべき国家の役割
は大きく異なってくるであろう。伝統的に東北アジアにおける政府の大きな担い手である官僚の

役割と西欧のそれでは異なってくるはずだ。だから、個々の官僚が孔子の言う小人の論理で動き、官僚組織の倫理・モラルが退廃・腐食すれば国民の生活に甚大なる負の影響を与えるのである。

Bremmer (2010, 有賀訳 2011) における自由市場論は、国家は悪であり、国家は個人の自由と自由な市場行動を侵害する故に、自由市場は、イデオロギーとして善であるという前提を置き、自由資本主義は如何にして国家資本主義と闘うべきかと主張している。

Brenner の誤りは、第一に、国家は悪であり、第二に、自由な市場行動と自由資本主義は善であり、国家資本主義は悪であるという前提にある。そして彼は、東北アジア諸国で国家がどの程度文化と社会構造の中に埋め込まれているのか理解していない。まず、東北アジアのポスト社会では、国家が悪であるとは考えていない。従って、自由市場資本主義は国家資本主義より進んだシステムとはみなさない。それから、彼は従来から経済学で使用されてきた国家資本主義の定義から著しく乖離している。

第二次世界大戦後の欧米の産業先進国は1970年代まで「混合経済」で資本主義の黄金時代であったといわれている。その「混合経済」に固有な属性である国家資本主義では、国営企業は一国の資本蓄積過程の不可欠な要素である。新自由主義者 Bremmer からすれば、自由資本主義が公企業を認めるのはせいぜい私企業全体の補助的役割に過ぎない、公企業がゼロになることが望ましい。マルクス主義の見解では、公企業は私企業と競争して利潤を追求してはならない。中国の国営企業は、マルクス主義のこの規定に反して、私企業と競争して利潤を追求している。

国家資本主義というのは、本来、マルクス主義経済学の概念で、国家資本主義は先進国の国家独占資本主義と同義であった。1917年の革命直後の旧ソ連のように資本主義から社会主義への過渡期に存在する五つのウクライナの中の国家資本主義というのは社会主義を強化する支配的ウクライナであると理解されていた。もう一つは、後進国に成立する国家資本主義で、権力の如何によっては、資本主義にも社会主義にも進化するという可能性を持つそれと理解された。発展途上国中国は国家資本主義だとすれば、中国共産党の口先はともかく、どう見ても社会主義・共産主義へ向かっているのではなく、政治権力は非社会主義への方に舵を切っている。

3-2 儒教の国家観

中国は並みの単なる主権国民国家 (sovereign nation state) でなく文明国家 (civilization state) である。儒教は、地政学上の国民国家としてでなく、文明国家として中国を道徳政治における宇宙のセンターに位置づけ宇宙論の重要部分であると考えていた (Howland, 1996, p.11)。

日本では中国は中華思想を持ち尊大であると非難する人は多い。特に右派と保守主義者に多い。理念上の話であるが、中国が文明国家として世界の中心にあると自称したのは、中国が道徳政治で世界の中心とみなしていたからである。それは、地政学的な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。もし、東アジアにおいて、日本の文化・文明度が、中国より傑出して高ければ、中国から見れば、日本は「中華思想」の持ち主の国になる。「中華思想」は文化・道徳・文明を表現する抽象的概念である。現代風に言えば、文化、学問、科学・技術などソフト・パワーをベンチマークにして、一国が「中華思想」であるのかどうかが決まる。このように考えるなら、日本の安全保障は、中国など（アメリカを含めてよい）にとにかく追随を許さない文化水準を維持することである。しかし、日本人自身は世界史において突出した普遍的な文化を持つ

た経験がないので、学問をはじめ抽象的なソフト・パワーが世界を変える革命的役割を果たすということあまりというよりまったくと言っていいほど信じていない。

物理学のガリレオ・ガリレイ、また、認識論のルネ・デカルト、政治理論のトマス・ホッブスなどは、中世の思想と慣行を脱皮させる、近代の起源にスキームを提供した。このような思想家と学者の抽象的な仕事によって、近代という時代の画期が与えられた。日本人そして現在の中国人もこのような意味での抽象的な仕事の重要性をまったく理解できない。なぜなら、大学はせいぜい就職用のための知識を供給し、学生は消費者としてその知識を需要する場所になっているからである。就職用知識といえども、中国の学生の方が日本の学生よりはるかによく勉強する。

日本の大学は、人文・社会科学関係では、本質的に人類に画期をもたらすような人類に役立つ高度な抽象的研究をするところになっていない。また、学者もそのような自信を持っていないし、意思もない。

日常生活における実践に役立てるという自覚の下で、抽象的な深い研究がおろそかにされるところでは、大学の質はますます低下していくであろう。ただ、抽象的研究といっても数理経済モデルなどの研究はほとんど意味がない。なぜなら、①それは社会科学を似非自然科学にしていること。自然科学と社会科学の根本的区別は明白である、②方法論的にみて、それは純粋競争という公理から出発する演繹法であるから、出発点にすでに結論が前提されている循環論法になっていること、③それは「学問」及び「専門」と称して、新古典派経済学のパラダイムの中での計算上の無限大の謎解きの連鎖になり微細な問題を取り上げ完全に現実、経験、歴史から遊離してしまっていることである。われわれが現在必要としているのは、トータルな現実、経験、歴史から出発した深い抽象的研究である。

日本には、政治家や文科省や高級知識人、大学人には、デカルト、ホッブス、ライプニッツなど歴史を画するような研究を生み出さなければならないという自覚は全然ない。せいぜい並みの世界水準の意識はあっても、それを超えて大学の質を思い切って向上させようという意思と政策と制度がないことはその証左である。

日本では、共産党や社民党など左派 また カンター エリートの中道左派、左派知識人も自己満足の「国内消費」(藤原婦一、2012年12月25日、朝日新聞夕刊)の平和主義を唱えるだけで、上で述べた意味の「中華思想」によって安全保障を確保するという思想は皆無である。右派・保守派も、時代を画するようなソフト・パワーの役割を信じていないから、核武装などハード・パワーによって安全保障を確保するという手っ取り早い考えを強く持っている。しかし、この路線は、グローバルには時代遅れであるし、日本が置かれている東アジアにおける国際関係と対米関係から、戦前と同じ日本自滅の道をたどるのであろう。

西欧世界の国家観や国家理論については日本が参考にすべきモデルとして従来からよく紹介され議論されているけれど、儒教における国家観と国家理論についてはまとまった研究がなされ、さらに両者の対照的な相違について議論されていないように思われる。

西欧において、国家権力は自由や正義に反対するように作動するものとみなされている。アジア社会では、国家権力は、近代化プログラムを効果的に実施する一つであるとみなされている。これは国家の起源についての認識の相違による (Pye 1985, p.33)。

西欧人が権威と権力への不信を共有するのと同程度にアジア人は権威と権力を尊重する。西欧

の政治哲学では、その権威と権力への不信理論の正しい出発点は国家の起源の問題にあるというのは自明のことであった。近代の西欧国家システムは中世末の長引く戦いと衝突のなから出現した。カトリックとプロテスタントの宗教戦争であった三十年戦争（1618-1648）などを経て国民国家が誕生した。その後、ヨーロッパは国民国家（nation-state）のモデルなしに存在しなかった。ヨーロッパの国民国家は絶えざる探究と innovation にもとづいて進行した（Pye 1985, pp. 34-35）。

近代中国のナショナリズムの闘争は中国文明を国民国家のフレーム・ワークの中に押し込むための非常に困難な努力（Herculean effort）をしてきた（Pye 1985 p.64）。この努力の歴史的・政治的帰結は、中国の近代化を深く形づくった。これは、第一に、他の目的のためにエネルギーがほとんど投入しなかったけれど、国家統一を維持するために恐ろしいエネルギーが費消されてきた。第二に、もっとより高度な、innovative な目標を達成したかも知れない文化領域の中で競争的単位の出現を阻止した。もし、ヨーロッパの国民国家のように、中国文明の領域の中で異なった地域と省が分離した実体であれば、台湾、香港、シンガポールのように、中国文明の競争単位として近代化に成功したかもしれない（Pye, 1985, p.64）。

アジアの儒教文化圏を通じて、家族が政府の適切なモデルであった。統治者と非統治者の関係は、両親と子供の間関係の類推とみなされた。国家間関係は、長男と次男の間関係に似せることができた。例えば、現代でも、尖閣諸島の問題を観察していると、日本政府は国際法一点張りであるが、日本と中国の間関係では、この関係が無意識に通底しているとみなすことができる。家族が政府のモデルであったから、四つの儒教文化——中国、日本、韓国、ヴェトナム——の家族パターンを理解することが重要である（Pye, 1985, pp.61-62）。

功利主義の創設者ジェレミ・ベンサムは、1789年の『功利論—道徳並びに立法の諸原理への序論—』（『世界第思想全集』春秋社、1928年）において刑罰＝害悪説を主張したが、1802年の『立法の理論』においては国家＝害悪説を主張した（西尾幸司『イギリス功利主義の政治思想』八千代出版、1988年、p.134）。ベンサムによれば、実定法以前では、権利は存在しなかった。権利は実定法によって初めて発生する。彼はロックのように自然法を認めなかった。法は権利を作り出すが、同時に法は義務を課すから、自由は犠牲なしに存在しない。従って、原理的には法は自由と衝突するから、法自体は害悪である。立法なくして国家なしであるから、それ故、国家も悪である（p.107, p.133）。

現代世界の、特に欧米世界の思潮が依然として功利主義で、それが遍在しているとすれば、その場合、国家は悪である。非欧米圏の低開発国、発展途上国、新興国の多くの知識人は、欧米世界の主流の思潮に大きく洗脳され国家を悪と理解している。

日本と中国は共通の儒教・仏教の伝統を持っている。そして日本は中国の政治文化から計り知れない恩恵を受けた。古事記や日本書記から徳川幕府の時代まで、公式文書は、輸入された表意文字である中国語、所謂漢文によって表現された。19世紀末には、人文・社会科学、自然科学の日本製中国語（中国語では、西洋語を中国語に転換するためには一定の法則があったため、当時の日本の知識人はその法則に従って苦心惨憺して西洋語を和製中国語に変えた）が明治日本から中国に逆輸入された。その数はほぼ1千語といわれ、今日の中国でその日本製中国語なしに人文・社会科学の議論は成立しないとされている（上海外国語大学陳生保教授）。政治制度は、公式上徳川時代まで律令制をとりいれ、律令国家であった。その日本が、明治革命以後、中国に先駆けて工業化と経済

発展に成功した。開発経済学あるいは経済発展理論の視点からすれば、明治期に日本経済は「離陸」期を完了した。その後、日本は中国を半植民地にした。現在では、中国はGDPでは、世界第二位になり、日本を追い越したが、やはり克服すべき発展途上国の要素を多く持っている。日本は、GDPでは、英国、ドイツ、フランスなどヨーロッパの先進国をはるかに凌駕しているけれど、現在でも、これらの諸国と比較すれば重要な二三のある領域でまだまだ遅れた要素を持っているように。

伝統的な中国政府の二つの中心的な特徴は、競争的な試験システム（科挙制度）と儒教イデオロギーであった。中国の官僚制は東アジアの古代世界のモデルであったのみならず、近代のイギリスとアメリカの公務員制度を確立する際に明示的に検討された原型であった（Pye 1968/1992, p.14）。非西欧的イデオロギーの中で、儒教は世界中の教育ある人たちの間で偉大な関心をひいた。

中国人の政治行動の中心的価値において、個人間の関係を秩序づけるシステムの中で予測可能性を保証するすべての価値は、誠実、忠節、信頼、そして安定であった。官僚的階層性とイデオロギーの組み合わせが伝統的な中国の政治文化のあらゆる次元を支配した。それは、現代では、官僚的階層を中心とした政治システムが共産党の形態で再び現れた。そして、それは、また、マルクス主義と毛沢東主義という浸透していたイデオロギーによって統合された。

中国人は国民の歴史においてもまた個人的な見方においても政治を本質的に権威の問題として取り扱う傾向がある（Pye 1968/1992 p.16）。帝国の官僚制でも、共産党のそれでも、そしてイデオロギー的内容の面で、儒教と毛沢東主義でも権威と秩序を明示的に強調した（Pye 1968/1992 p.16）。

現代の中国国家の特徴は、伝統的で高度に儀礼化された儒教国家への先祖がえりである（Hook, ed. 1996, p.33）。

中国は、国家の系譜から見て、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.235）。以下でも述べるようにヘンリー・キンジャーの近著、“On China”（Penguin Books）もLucian W. Pye（1992）の「文明国家」の理論に依拠している。

「国民国家としての中国」でなく、「儒教文明の国家として中国」を見るのが中国のすべての問題を理解するための出発点である。

中国人も外国人も、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恣意的な制約された枠組みの中に割り込ませようと努力してきた。それは、西洋的用語でいえば、あたかも、ローマ帝国や神聖ローマ皇帝を、単一の国民国家に還元して機能させることを試みるようなものである（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たという事実は、中国の政治文化に法外な強さと耐久性を与えた。中国の統治者の中国文明の統一保存しようとする力強い義務は中国文化の権力と権威についての考えについて妥協を許さなかった。中国人は他の生活領域ではプラグマティックな考察を加えることは容易であったけれど、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）。

中国文明は国家と社会の間で明確なかつ持続的なパターンを生み出した。国務は内密なことで、

スキャンダルの疑いに染められていたけれど、政府の領域に威厳が投影し、そしてこの威厳が全中国人にプライドと品位を与えた一つの理由である。中国社会は、一方で、政府に対して特に受動的で、国家政策に対して主張をしなかったし、私的な領域にエネルギーを集中した。中国社会は、常に内向きのグループから構成されており、構造において細胞状態であった。中国の市民社会はローカルなレベルにおいてのみ存在していた。ヨーロッパにおける教会のような国民的社会組織がなかったので、国家のみが高度な集合的レベルで存在していた (Pye 1968/1992, p. 236)。中国国家は、帝政でも、共産主義でも、常に、現実には、その政策実施権威は驚くほど限定されていた (Pye 1968/1992, p. 236)。中国共産党中央の汚職撲滅の威令が、地方の共産党と政府に行き渡らないのはその内向き社会の構造のせいかも知れない。毛沢東時代にも、中国経済の専門家の中で中国経済の統合 economic integration に関して、一方で、中国経済は高度に中央集権化されているという見解と、他方で、中国経済は、現実には、無数の小さな非連続の単位から構成されており、高度に分裂しているという見解が存在していた (Thomas P. Lyons 1987, *Economic Integration and Planning in Maoist China*, New York, Columbia University Press, pp. 3-5)。

ただ、中国国家の正統性とプライドと品位に関わる問題では、中央と地方も一致結束する。

伝統的な中国においても、現在の中国においても、最高の統治者と彼らの官僚の間に政治の衝突が起こる。すべての政策は彼らの名前の下でおこなわれるという虚構にもかかわらず、人民は、全体として、公的な事柄に発言したりする何物をも持たない。この事情は最近は変わってきたかもしれない。

孔子は無冠の国王 (uncrowned king) であるといわれている。孔子は人類史において、文化を形成し、人口稠密な国の社会的拘束力を打ち立てた (Shiryock 1932, p. 223)。孔子の国家崇拜 (the state cult of Confucius) は、文明の観点を除いては理解できず、それは文明の一部になっている。

孔子は聖人にして俗人であった。孔子の使命は政治の領域にあった。孔子は哲学と倫理学に貢献した。

孔子は、政治は人間生活の中心と見なした。それでは、彼は何故そのような考えを持つようになったのか。

孔子には国家への崇拜があった。その孔子の教義が、唐時代 (618-907) に国家に正式に採用されたのであるから、中国人が国家への崇拜を持つにいたったのは当然である。

孔子崇拜の理由の一つは、彼の教義が不可避的に崇拜せしめる政治的環境があったからである。それが国家によって公式に採用され、このことが孔子をして一層傑出させた人物にさせた一大要因である。傑出した人物は崇拜されるべきであるという中国人の宗教思想が孔子崇拜を当然のこととさせたのである (Shiryock, 1932, p. 223)。

Kissinger (2011) は、上述したように東アジア全域に与えた中国文化の対外的影響について、アメリカの政治学者にしてシノロジストである Lucian W. Pye (1921-2008) の「中国は国民国家のふりをして文明だ」という命題を引用して説明している。この命題は日本の知識人の間ではよく知られていない。

だから、世界中の圧倒的多数の人たちの期待に反し中国は、西欧式政治パラダイムの国にならない。なぜなら、中国は世界で総体として最も古い連続した国家で非欧米的な歴史と伝統を持つ

ているからである。実は、経済だけでなく、この西欧と異なる政治文化が、最近、欧米において「中国脅威論」の対象になっているといわれている (Callahan 2004, pp. 12-21)。儒教資本主義 (Confucian capitalism) の議論は、日本経済を対象に早くも1970年代に言われ、その後80年代まで続いた。1990年代に置ける儒教資本主義の議論は、日本と日本に依存する韓国、台湾、香港、シンガポールから中国にシフトした。儒教資本主義は、世界において、異なった形態の資本主義である。中国脅威論は儒教資本主義からの概念的シフトを意味する。日本と日本に依存する韓国、台湾、香港、シンガポールは経済的成功だけであって、経済—産業力だけで影響を与えただけで、欧米に政治的のみならず文化的影響を与えたわけでない。だから、欧米には脅威にならない。ところが、中国の場合、欧米が脅威と感じているのは、儒教資本主義という経済より、単一の貫した中国の文化と国家を規定する政治文化にあるからである (Callahan 2004, p. 15)。

「文明国家」 (civilization state) とはどのようなことか。魅力的な本である Jacques (2012) は、やはり Pye (1968/1992) そして Pye (1985) に依拠して、中国の「国民国家のふりをした文明国家」とはどのようなことかをわかりやすく以下のように解説している。

「文明国家」とは、自国の歴史と価値の観点から世界を見て、自国の価値に従って世界を形成しようとすることである。日本が GDP が世界第二位となった時点で、将来日本は自国の価値に従って世界を形成しようなど露ほど構想したことはなかった。ところが中国はである。

中国人が、中国という時、それは単に国というよりむしろ歴史、王朝、孔子、考え方、政府の役割、習慣、関係 *guanxi* (中国語では「関係」を *guanxi* と発音する。個人的関係のネットワーク)、家族、親孝行、祖先崇拜、価値、明確な哲学を意味しており、それらのすべては、国民国家として中国の歴史に古代から存在していたものである。国民の一体感が国民国家としての歴史によって大部分形成されてきた西欧諸国と異なって、中国人の一体感は、圧倒的に、文明的な歴史の産物である (Jacques 2012, p. 244)。

文明国家という概念は、中国にとって根本的なものである。それは以下のように、多様でかつ深遠な特徴を持っている (Jacques 2012, pp. 251-52)。

- ① 中国人の一体感は、最近の国民国家の局面としてよりむしろ言語、家族の基準、社会関係の構造などのような文明的要素から引き出される。
- ② 文明の統一は中国政治の決定的な最優先すべきものである。
- ③ 統一の維持と保存は国家の神聖な責任であり義務であるとみなされ、したがって通常の国民国家におけるそれをはるかに超える権威と正統性をその責任と義務を加える。
- ④ 文明史は高度に明確な方法で中国人の性格を形成し確定した。
- ⑤ 大陸の文明国家として、各省の多様性が必然化され、制度の複数主義の採用を要求する。これは、香港の1997年の引き渡しにその表現を見出す。「一国二制度」の原理はドイツの再統一にみられるように一国一制度のような原理に基づいた国民国家とはまったく異質である。
- ⑥ 文明国家は、単に中国の最近の歴史だけでなく、数十世紀の詳細な関係を体現している。文明という言葉は、間接的な影響そして非活動的な受動的な存在を示唆している。しかしながら、それは、静態的で不活発な対象というよりむしろ生きている、動的な有機体としての中国文明の観念は、第一義的な一体感を提供し、それによって中国人が彼らの国について考え、彼ら自身を規定する。

- ⑦ 文明国家としての中国は中華帝国である，それによって他の国とまったく異なる世界のセンターとしての位置にあることを不断に思い起こさせる。中国の優越性に対する信念は文明の偉大さの感覚から引き出される。

ドイツの実存哲学の大哲学者 Jaspers (1957) は，孔子の道德政治のエートス (moral political ethos) の特徴として， a) 理， b) 音楽， c) 自然と人格形成， d) 人間交際 (human intercourse)， e) 政府， f) 君子 (the superior man) について説明している。e) 政府で，次のように言う。

政府は，人間生活のセンターであり，すべてその他の考察は政府から導出される。孔子は創らねばならないことと成長しなければならないことを区別した。よき政府は，正しい理，正しい音楽，人間交際の正しい様式によってのみ可能になる。このような条件は創ることはできないけれど，育成されうるし，あるいは潰すことができる。

法律は政府の一つの手段である。本質的に，法律は害毒である。模範例は法律より良い。なぜなら，法律が与えられると，人々は罪を逃れようと恥知らずになる。模範例が支配しているところでは，人々は恥と改善の感覚を持つようになる。一つの訴えが法律によって作られた時，それは何かが順調でないことを意味する。

よき政府とは，三つの事柄に関心を持たなければならない。十分な食料，十分な軍隊，人民の政府に対する十分な信頼。十分な食料と軍隊が必要なことは言うまでもない。人民の政府への信頼がなければ，政府の存立は不可能である。政策を計画する時，政府は人民に信頼を要求することで始める訳でない。人民の信頼は自生的に成長するに違いない。よき政府は，よき君主を必要とする。また，よき君主は正しい官僚を選び，人民がどんな仕事をやるべきか注意深く選択し，富の源泉を開発する。

国家は，孔子以来，中国文明の化身および守護者としてみなされてきた。このことが，王朝時代にも，共産主義の時代にも，国家は巨大な権威と正統性を持っていた理由である。国家は，最も重要な責任の束の中で，中国文明の統一を維持する神聖な任務を持つ。西欧の伝統と異なって，政府の役割は，親のように無限である。西欧と比較すると，権力への制限はない。温情主義 (paternalism) は，政府の望ましい，必要な性格としてみなされる。国家は，現実が示すように全能でない。中国人が国家に示す敬意と尊敬は疑いを入れない (Jacques 2012, p. 248)。国家は一貫して社会の頂点であり，その他に対して主権を持つ。ヨーロッパ社会では，歴史的に，対照的に，政府の権力は歴史的に，教会，貴族，勃興する商人階級のような権力と競合しなかった。だから，結局，政府は，他のグループと制度に権力を共有しなかった。中国では，少なくとも，前世期には，強力な教会も商人階級も存在しなかった。西欧のように異なった権威が共存できる，そして，共存すべきであるという思想は，倫理的に間違いであるとみなされてきた。

しかし，例外があった。偉大な教師と知識人で，彼らは，常に権力中枢の周辺にいたけれど，ある環境の下で，大臣よりもっと影響力があり，文明の伝統の守護者そして文化の伝道者として，また人々の厚生と良心の代表者としてみなされていた。彼らは，混乱の時期においては，天命の使者および最高の権威として行動した (Jacques 2012, pp. 260-261)。

二つの制度が公式に承認され重要であった。一つは政府と他は家族である。儒教の教えである
うとマルクス・レーニン主義と毛沢東主義であろうと、最高の倫理的価値は政府によって代表さ
れているとして、Jacques (2012) は、現実には、異なった利害は共存しているとしながら、家
族より国家に優位性を置く解釈をとる。

儒教資本主義の特徴の一つは、政府官僚の力が非常に強いことである。これは、その国が良い
も悪いも含めた伝統的に背負っている歴史の重みである。中国政治は伝統的に官僚組織の力が強
力である。日本も中国ほどでないかも知れないがやはり官僚組織は強力である (佐々木 2011)。
経済発展には官僚の政治・行政力は不可避である。明治日本、および第二次世界大戦後の東アジ
アの経験は、政府は単なる産業インフラの整備のみならず、それをはるかに超えた政府の民間経
済への関与によって経済成長してきた。経済発展の担い手はもとより主に民間企業である。だが、
政府のよくデザインされた発展プログラムと政治力による方向づけがなければ、私人の経済活動
を基軸とする自由市場のメカニズムだけに任せておくだけでは経済発展がまったく不可能である
ことは、東北アジアの経験によって実証されている。

西欧の規準で見れば、中国国家は如何なる西欧国家より偉大なその正統性を enjoy している。

Jacques (2012 p.265) によると、中国人は、西欧人にはわからない敬意 (reverence) と尊敬
(respect) でもって国家を取り扱っていると。国家の正統性は民主主義に還元されない。国家の
正統性がなければ民主主義は成功裏に機能しない。民主主義は必ずしも国家の正統性において重
要な要素ではない。しかし、民主主義は中国の場合相対的に重要でないかもしれない。

Jacques 曰く。特に、西欧において、中国政治に関する議論はお粗末である (impoverished)。
日本はもっとお粗末である。なぜなら、中国は共産主義政府であるからということで、すべての
重要な問題に対する答えは自明のようにになっているからである。日本の右派は (左派も中国政治の
伝統を無視した社会主義対資本主義という啓蒙主義のステレオタイプの議論で同じである) 共産党一党独
裁に対する批判とありもしない冊封体制 (the tributary system) への非難である。冷戦期の共産
主義時代を、中国政治の連続性からトータルに乖離したある種の変異とみなすことは誤りである。
反対に、1949年革命は深遠な変化の始まりであったが、中国政治の根底にある特徴多くは相対的
に影響されなかった。どちらかといえば、改革開放の1978年以来は中国政治の伝統的な特徴がも
っと強められた。

中国政治の根本的真理の特徴の多くは、過去の王朝時代と同じように共産主義の時期にも適用
される。

中国政治の根本的特徴は何か。

政治は常に政府の範囲内のものと見なされており、他のエリートや人民はその中に含まれてい
なかった。これは、王朝的儒教の時代にも真理であり、共産主義時代にも真理である。毛沢東は、
規則的に大衆運動で大衆を動員したが、この参加の性質は双方向というより寧ろ器楽演奏家のよ
うなものだった。ボトムアップよりトップダウンであった。儒教の見方では、政府から人民を
排除するのは積極的な徳とみなさる。だが、政府官僚は民意を尊重するために彼らに畳み込まれ
てきた倫理や理想に敏感に反応することに誠実でなければならない。われわれは、この考えが、
西欧人の感受性や伝統に敵対しているからといってこれらの思想を棄却すべきでない、と
Jacques (2012) は重要な指摘を行っている。

儒教システムは、人間の歴史で長い政治秩序を構成しており、その政府の原理は日本、韓国、ヴェトナムによって型版として利用され、それは、19世紀の前半に、英国、フランスにおいて詳しく研究され、米国では英仏ほどでないが研究された（Jacques 2012, p. 260）。儒教システムは明らかにエリート尊重主義であるけれど、それには重要な留保条件が含まれている。エリートは天命（the mandate of Heaven）に従わなければならない。エリートはプリンシパルの天から統治を委任されたエージェントで、自己の利益でなく、プリンシパルの意を体して統治に従わなければならない。皇帝は統治する権利を持つが、広範囲の人民の不満があるとき、皇帝は統治を失い、打倒されることが認められている。

孔子の教えであれマルクス・レーニン主義・毛沢東思想であれ、高度な倫理価値に基づく政府が唯一受容される普遍的関心事である。勿論、現実には、勿論、異なった関心事が存在してきたが、それらは政治的には認められなかった。それらは認識されることを強く求めなかったし、むしろ注目からそらされた。個々人は、政府に働きかける活動、彼らに免除や便宜に与える個人的な利益を追求する。商人さえ例外でなかった。儒教秩序では、商人は階層的に下位におかれ、彼らは実際にその地位を打破することを求めなかったし、集団的に組織することを求めなかった。その非政治的伝統が今日まで真理である。彼らは、自律的な利害より寧ろ政府の防波堤として自らをみなした。これは、国民党時代も、天安門事件後も、返還後の香港でも同じであった。天安門事件は、学生を中心とした民主主義と自由を求めた反政府運動といわれている。Jacques (2012, p. 261) の解釈はそうでない。中国では、共産主義の時代においても、儒教の時代にも、独立した組織が欠落しており、西欧で認められている形態の市民社会（civil society）を中国で発展させることができなかった。

この状態はゆっくり変化するかもしれないけれど、どのような政治変化があろうと、現在においても歴史の負荷は重い。この認識が正しいとすれば、民意をくみ取る東洋式の新しい方式を必要とする。

民主主義は普通選挙と複数政党の観点から定義される。しかしこれは、一国の統治の性格と質を評価する時、極端に狭い分析フレーム・ワークである。民主主義はより大きな統治構造の一つの側面に過ぎない。イタリアでは、しばしば選挙が行われるけれど、正統性を代表する人がいない。人民の眼から見れば国家は正統性を欠いている。その統治は弱い。なぜなら人民の眼から見れば、国家は正統性を欠いているからである。近代共和国の創立以来の偉大な混迷は奇妙に事態の状況を変えることに失敗してきた。19世紀末のイタリアの統一は、地域間の格差を克服することのできる国家を作り出すことができなかったからである。人民は国家を彼らを代表するものと見なさず、むしろ常に転覆し、無視し、退ける何か外国の制度のように見なしたから、国家は正統性を欠く。

中国国家は、西欧的規準から見れば、民主的でないけれど、欧米の国家よりもっと正統性がある。国家の正統性は必ずしも民主主義にとって最も重要な要素でない。中国人は国家を中国文明の具現者であり守護者であるとみなしており、それは精神的意義に密接に関係している何かとして enjoy している。政府の正統性を掘り崩すものは一国の統一への脅威である。中国人の国家への態度は西欧人のそれより非常に異なる。

敗戦後の日本、特にここ二十年間の日本はアメリカの影響があまりにも強すぎるから、日本人

の国家への態度はアメリカに接近してきた, しているのであろう。日本政府が尖閣諸島国有化を端に発した日中の間の衝突と対立は, アメリカナイズし過ぎた日本人そして日本政府と外務省が中国人のこの国家への態度に鈍感で理解していない故であらう。欧米人にとって, 国家は, その存在は, 可能な限り, 制限し, 枠をはめておくべき outsider であり, よそ者 (stranger) であり, 出しゃばり屋 (interloper) である。この国家観は, Tea Party と一体感を持つアメリカにおいて特に顕著である。彼らは, 国家を相容れない異質なものとみなしている。ヨーロッパにおいてさえ, 程度の差はあるがその疑いがある (Jacques 2012, p.266)。

中国では, 戦前の日本もそうであったが, 対蹠的に, 国家と社会は同じ側にある, 同じ努力をする側にあるとみなされている。国家は家族のように取り扱われている。なぜなら, 国家とは拡大された家族連合 (extended family) で, 家族の家長 (patriarch) のようなものである。それ故, 国民国家とは家族連合である。それ故, 中国における民主主義の将来は, 西欧型民主主義と対立するこの国家観からそう簡単に西欧式民主主義が採用されるとは限らない。文明国家として中国らしいもっと儒教式の民意を吸収し反映する統治機構になるかもしれない。

民主主義の形態は, 資本主義の多様な形態と同じように, 歴史, 伝統そして社会の文化に従って大きく変化する。ヨーロッパ式民主主義が, 他の国でもヨーロッパのそれと同じ構造になるという保障はない。これは日本の場合極めて明白である。日本では民主主義はいくらかうわへの装飾 (trappings) をいくらかを帯びている。戦後日本はアメリカが作った憲法に従って普通選挙制, 複数政党システム採用しているが, 実際は, そのシステムはヨーロッパと異なって機能していることは明白である (Jacques 2012, p.272)。

日本の歴史と伝統の負荷そしてその重みと中国から強い影響を受けた国家観を無視して作った戦後民主主義制度がうまく作動しないのは当然である。反中国の親米右派は国家観が大切というけれど中国から強い影響を受けた国家観を無視している。左派も日本が中国から強い影響を受けた国家観を持っているということをないがしろしている点では右派と同様である。

3-3 国家観の相違: 中国の generic な儒教 versus 日本の specific な儒教

中村元のような人を指して碩学というのであろう。その中村元曰く。朱子学者の林羅山は, 朱子学の理気論の理とは日本の神道のことでであると解釈した (中村 2012, p.99), と。国体観念を通して儒教を理解するのは, 伊藤仁斎, 山鹿素行, 山崎闇斎の諸学派, 水戸学派など, ほとんどすべての学派を通じて一貫している (中村 2012, p.182)。徳川期の日本の支配階級は, 儒学を統治に都合のよい理論として修正し受容したが, シナの哲人が構想した国家というものは, 理想国家一般の普遍理論で, 突き詰めれば, 日本の国家至上主義あるいは権力至上主義の統治理論とは衝突する。日本の国家主義は, 儒教に生まれながら, 儒学の権威を否定するようになる。その典型が, 吉田松陰である。中国の儒教が正統派だとすれば, 日本の儒教は修正主義である。

儒教のパラダイムは, 「孝」と「仁」である。親子は, 人間が絶対死ぬように, 人間の意志を超えた関係である。だから, 子供は親に尽くすのが自然な感情で, 君臣関係は第二義的である。徳川期の儒学は, 儒教の政治的理想主義と世襲武士支配の体制と衝突しないように儒教理論のこのスピリットを骨抜きにし, 忠を孝の上位概念にし, 改作したことである (松浦玲 (2000) 『横井小南: 儒学的正義とは何か (増補版)』)。明治以後現代にいたるまで, 忠を孝の上位概念に置く

誤った解釈が主流になり、定着してしまい、儒教は陳腐であるという先入見を普及させてしまった。戸川芳郎・峰屋邦夫・溝口雄三『儒教史』(1987)は、「忠」を上位概念位に置く誤った理解の例である。このような誤解は、儒教を現代の人々の関心からそらしてしまう。この主流的誤解とは対蹠的に、島田虔次(1981)『朱子学と陽明学』(岩波新書)は、図7-2-1 家族と国家の関係のように国家と個人の二つの中心を有する楕円であるという解釈を提示している(小野 1993, pp. 19-20)。

現代の日本にも年齢に関係なく知的思想的に腐敗した学者が多いように、徳川期日本には、「論語読みの論語知らず」の俗儒と腐儒が多かった。多分、その代表例が荻生徂徠であろう。

朱子学でいう「実学」とは、朱子学が最も尊重する『大学』でいうところの誠意誠心(道徳)と治国平天下(政治)を結合することである。朱子学は個人の内面的道徳を正しくすることこそ、中国古代のような理想政治の実現が可能になると考えた。この道徳と政治を切り離し政治とは法律制度であるとしたのが、荻生徂徠であった。3-2で言及したように、ジェレミ・ベンサムは、法律は自由を犠牲にするから、法律自体は害悪であるとした。また、3-2で議論したように、法律を作れば、人々は罪から逃れようとして恥知らずになるから、法律は害毒である、だから模範例が支配しているところでは、恥じと改善の感覚を持つようになる、とするのが儒教の考え方である。政治と道徳を切り離したのは、西洋ではNicolo Machiavelliであった(5-5 政治儒学と民主主義 儒学的立憲政治)。松浦玲(2000)によれば、道徳と政治の結合の統一の考えをまともに実践したのは、徳川日本では熊沢蕃山と横井小南だけであった。

勝海舟は『水川清話』で、「おれは、今までに天下で恐ろしいものを二人見た。それは横井小南と西郷南洲とだ。横井は、西洋の事も別に沢山知らず、おれが教へてやったぐるるだが、その思想の高調子な事は、おれなどは、とても梯子を掛けても、及ばぬと思った事がしばしばあったヨ」と言っている。勝にとって横井との出会いは衝撃であった。

中村(2012)は、日本人の思惟方法の根本的特徴として、「現在の日本という観点から一切の価値評価をおこなおうとする…この傾向を極限まで押しつめていくと、空間的特殊性を強調する極限においては国家至上主義」(中村 2012, p.104)となる、と。国家主義とは、特定の国家としての日本の利害を唯一の価値判断の基準とする。中国の儒教は特定の国家と切り離して、国家一般を考察した。日本の仏教受容と異なって、中国がインドから仏教を受容した場合も、その仏教を普遍的に理解した。一般的にいて、中国の仏教徒は、どんな理由があろうと、戦争は絶対避けなければならないと信じていたが、日本の仏教徒は、戦争に理由があれば、戦争を行うことは、偉大な仁(great benevolence)と仏教の慈悲(compassion of Buddhist)に一致していると信じていた(Brian Daizen Victoria 2006, Zen at War, p.87)。敦賀市にある日本原子力研究開発機構の高速増殖炉「もんじゅ」の命名は日本の仏教界が関係しているといわれている。高速増殖炉建設は仏教の慈悲に一致しているとみなしたのか。中村(2012, p.284)は、「日本民族に深く潜在する精神的習性は国家至上主義である」としている。しかし、大宰春台のように神道を異教として軽蔑した儒学者もいたことは注目している(中村 2012, p.101)。

日本の儒教は、哲学、形而上学の問題についての思索という点では、到底シナ民族には及ばなかった(中村 2012, p.325)。しかし、日本儒教は、政治・経済・法律の日常生活に結びつけて理解したから極めて実学的であった。だから、応用的実際のな方面で非常に優れていた。これと併

せて、伝統的な儒教の国家重視が明治以後の近代化に大きく貢献した。このことは、西欧式開発経済学や経済発展論のモデルでは想像できないであろう。なぜなら、発展途上国の近代化と工業化には、国家の役割と工業、商業、技術など実際的な知識が不可欠であるからである。逆に言えば、中国儒教が、そして韓国のそれも、哲学的形而上学的であったから、近代化を遅らせた。日本の社会学者に哲学嫌いの人が多いのは長い長い実学的伝統のせいであろう。だから、日本の社会学者は、特に、アングロ・アメリカンの社会科学のように、社会科学を哲学的に概括した科学哲学にまったくといっていいほど関心がない。だから、科学哲学から社会科学を学ぶということもない。

3-4 新自由主義の国家観：国家形態の縮小を目指したナチズムとの顕著な共振性

新自由主義のイデオロギーと政策は、グローバリゼーションと金融化 (Finacialization) を貪欲に且つ異常なまでに押し進め、世界経済を破綻に追い込む。もうそうになっている。

外国為替の取引量は、1989年以後、1995までに一日平均1兆ドルを超え始めた。1995年の外国為替のトータルな取引量はその年の世界貿易量の50倍であった。1ドル当たりの財・サービスの取引につき外国為替の取引は50ドルであったということである。これは異常な現象である。世界の輸出量における国際金融市場における資金調達量は1950年には0.5%であったが、ブレトン・ウッズ体制崩壊以前の1970年までに1.8%であった。ところが、ブレトン・ウッズ体制崩壊以後、1970年代年央から1980年代年央を通じてその比率は急激に増加した。1985のその比率は13.5%で1970年を超えて6倍になる。1996年までに、その数字は20.0%になる (Baker, Epstein and Pollin, eds. 1998, pp. 10-11)。

グローバルな資本取引市場が異常に劇的に膨張した。このことをさして、三十年間のグローバル経済は、「金融化」(Financialisation)にあると特徴づけられている。「金融化」とは、国内経済と国際経済の運営において、金融動機、金融市場、金融アクターの役割の増大を意味する (Epstein, ed. 2005, p. 3)。

新自由主義とは、自由放任資本主義を理念としており、国家形態の縮小、グローバリゼーション、金融政策の重視、財政収支の均衡 (緊縮財政)、減税、民営化、規制緩和、労働市場と金融市場の流動化、資本取引の自由化等を政策内容とする。

先進諸国のここ30年間ほどの新自由主義政策を追求の結果は、グローバルには、ギリシャ経済の破綻とEU危機、アメリカのリーマンショック、日本の「失われた二十年」などである。資本主義自由市場経済が行詰まって政策的に打つ手がなくなってしまうことは誰の目にも明らかになりつつある。欧米の心ある経済政策担当のエリートたちは途方に暮れているに違いない。

ヨーロッパにおいて、経済がゼロサム・ゲームから脱出可能になったのは、重農主義的な考え方とアダム・スミスのような考え方以来である。それらの考え方は「市場の自由」が何故ゼロサム・ゲームから脱出できてヨーロッパに富裕化をもたらすということを証明することであった (フーコ 2008, p. 67)。

自然が人間に生産と交換の経済活動を望んだ。それで、重農主義者は、市場をうまく調整してくれるのは自然であると考えた。これは自然の掟であった。この自然の掟を法的義務として再現する。これが国法である。また、自然は、世界が異なる分離された地域に分かれ、各地域の住民

が結ばれることを望んだ。この自然の掟を、国際的観点から法的義務として取り上げたのが国際法である。また、自然は一国内のみならず、地域と地域間の商業的関係を規制する商法を望んだ。また、自然は商業的関係のネットワークが張られことによって世界の永久平和が得られるという掟を課した。重農主義によれば、統治というのは、個人の自由や個人の法的権利を尊重するというだけでなく、統治政策が、正確に、連続的で、明晰かつ判明できるような認識によって理論武装することである。従って、統治は明晰性によって制限され、個人の自由によって制限されない。なお、重農主義者の巨人フランソワ・ケネーの政治哲学と政治理論は中国思想から絶大な影響を受けたといわれている（第6号(下)の5-3 重農学派フランソワ・ケネーと中国の自然法 参照のこと）。

新自由主義は国家性悪説であったし、現在もそうでである。この新自由主義の国家嫌悪を誕生させた要因は二種類の経験があった。

一つは、ドイツの経験：第一次世界大戦での敗戦、ワイマール共和国、1929年恐慌、ナチズムの発達、ナチズム批判、戦後の再建。

もう一つは、アングロ・アメリカンの経験—ルーズベルのニューディール政策とその批判、トルーマン、ケネディ、ジョンソンの各大統領の一連の介入主義プログラム、そして第二次世界大戦後のイギリス労働党の福祉政策、資本主義的統制経済、旧ソ連型計画経済、国家の民間経済への介入—。

新自由主義者はこれら二つ経験への反発は極めて大きい。

古典的自由主義と新自由主義にとって、学説上の敵はケインズであった（フーコ 2008, p.95）。かくして欧米の知識・思想界で1970年代からケインズ批判が行われる。

第二次世界大戦後の新自由主義のドイツ的形態は、自由主義の18世紀的形態とは本質的に異なっていた。

18世紀の自由主義は、存在する国家を想定して、どうしたらそうした国家を制限できるのか、その国家の内部において必要な経済的自由の場をどの程度与えるのか、という問題であった。

新自由主義のドイツ的形態では、経済的自由の空間から出発して、国家をどのようにして存在させればよいのかということが問題であった（フーコ 2008, pp.104-5）。両者の相違は、経済的自由の空間を考察する場合、まず国家を想定するのかどうかということであった。

第二次世界大戦後の西ドイツ首相ルートヴィヒ・エアハルトは、1948年4月28日、市場経済を尊重しなければならないという報告書（4月18日）を出した学術審議会で、「国家による制約から経済を自由化しなければならない」という演説を行う。このエアハルト路線によって、西ドイツは48年6月工業生産品価格の自由化、次に、食品価格の自由化、あらゆる価格の比較的ゆっくりした段階的自由化、52年の石炭価格と電力価格の自由化。そして、対外貿易の自由化で、52-53年で自由化はほぼ85-90パーセントが達成された。

この自由化政策にはアメリカは明確に支持したが、ケインズ政策真っただ中のイギリスは少なからずの不信を持った。ドイツ国内でも、ドイツ社会民主党はエアハルトの罷免を要求し、48年11月に、エアハルトの経済政策に反対して、統制経済に回帰するゼネストを打つが失敗。キリスト教民主同盟は、自由主義的でない社会経済学、キリスト教経済学と結びついていたにも関わらず、自由化政策に同意する。

ドイツ社会民主党は、1955年、バート・ゴードスベルグ大会で、それまでの階級闘争原理を否定して、市場経済の原理を承認し、最後に、エアハルトの自由化政策を支持するようになる。63年には、社民党に残されたただ支持し得る一つの経済理論であるケインズ経済学も放棄するようになる。何故そうなったのか。一つは、ドイツ自由主義が現実の政治経済で機能しつつあって、統治ゲームに参加するためには、そうせざるを得なかったという戦術上の問題があった。もう一つは、現実政治の中で欠落していた社会主義にふさわしい振る舞い方、統治のやり方、統治の合理性の理論を構築することであった(フーコ 2008, pp.110-12)。しかし、マルクス主義理論と両立するこの統治術の理論をつくるのは本質的に不可能である。日本の左翼といわれる政党も、ドイツ社民党と同じ罠にはまってしまった。

18世紀において、国家理性の内部で、市場の自由をどのように位置づけるのが課題であった。それに対する答えが、自由に放任された市場が国家を富裕化させるということであった。

1948年にドイツで提起された新自由主義はそのようなものでなかった。

上述のエアハルトが招集した学術審議会のメンバーに経済学者のヴァルター・オイケンがいた。1930-33年の間にオイケンがケインズ的方法に反対する論文を書いて大評判になる。オイケンがフライブルグ学派あるいは「オールド自由主義者」と呼ばれる経済学者の学派を形成する。ミュラー＝アルマックも学術審議会のメンバーであった。ワイマール時代のヴィルヘルム・レプケも反ケインズ主義者で、自由主義的統治術の新しい定義に従事した経済学者であった。それから、オーストリアのあのハイエクはアメリカ新自由主義あるいは無政府資本主義に着想を与えた経済学者としてあまりにも有名である。

ワイマール共和国時代、国家の正統性が絶えず問題にされた。オイケン、レプケなどの経済学者は1925-30年の間に国家の正統性と経済取引の自由とをどのように接続させればよいかということに奮闘していた。

フライブルグ学派とフランクフルト学派は隣接と並行関係にあるが、両者はMax Weberを出発点にしている。フーコによれば、ウェバーは、マルクス資本の論理の矛盾問題をずらし、資本主義社会の非合理的合理性を問題にした。フライブルグ学派とフランクフルト学派も二つの異なった方向で資本主義社会の非合理的合理性を取り上げ直した。フライブルグ学派にとっての核心はナチの経験であった。

フライブルグ学派の目標は、国家の正統性を経済取引の自由という時間と空間から基礎づけることである。その目標を実現するために、その障害物と敵対勢力を総体として定義することであった。

ドイツでも、ブレンタノーのような歴史派経済学者は、古典的自由主義の諸テーマを支持し、維持しようと試みはあったが、それは敵対的な環境のなかで行われた。オールド自由主義者の障害物の項目を挙げれば、以下のようになる。

- ① リストのような保護主義経済
- ② ビスマルクの国家社会主義
- ③ 計画経済：ラーテナウから1933年
- ④ ケインズ式の介入経済：ドイツのケインズ主義者。
- ⑤ ナチ的システム

フライブルグ学派によれば、ナチズムとは、上記の四つの要因が結びついた怪物的な経済体制で、自らの矛盾を乗り越えることができなかったヨーロッパ資本主義一般の危機は極限状況であり、その解決形態であった。

そこで、レブケは、ソヴィエット計画経済、ニューディール経済、ベヴァリッジ・プログラムのケインズ政策を取り上げ、イギリスで戦時中に練りあげられたベヴァリッジ計画を分析し、ベヴァリッジ計画はナチズムに他ならないと断定した。新自由主義者たちは、ナチズムと議会制のイギリス、ソヴィエット連邦、ニューディールのアメリカは異なった政治体制の中に、経済的政治的普遍項を確定して、本質的差異は、社会主義と資本主義の差でなく、自由主義政策とそれ以外のあらゆる形態の介入政策との間にあり、ここに真の問題があるとした。フーコによれば、オールド自由主義者たちが、ナチの経験から解読したのは、反自由主義という普遍項であった。

ナチズムの本質は、国家権力の無際限の拡大であるとオールド自由主義者たちは言う。

しかし、フーコは、逆のことをいう。すなわち、国民社会主義ドイツは、以下のことをめざしたのであると。

第一に、国家の消滅を目的にしていた。なぜなら、国家は法人格としての地位を失い、人民の法的権利の道具として定義されている。共同体としての人民こそが法権利の原理である。

第二に、19世紀以来のヨーロッパの行政の階層秩序でなく、総統支配の原理、統率の原理である。今日でいう中間団体があってはならないという構造になっていた。

第三に、国家を体系的に破壊して、国家の権限を政党の道具に過ぎないものにし、国家を縮小さす。

フーコ曰く。みなさんは誤解してはいけない。ドイツ国民社会主義は19世紀的ブルジョア資本主義国家の伝統的形態を縮小して、新しい形態の国家の創出で、いわば、国家発展途上国であった、と。フーコの言説のように、最近の日本の右翼政党は皆国家形態の縮小を主張している。

結局、オールド自由主義者は、市場経済がもたらすもろもろの弊害は、市場に内在するそのものの欠陥でなく、それは国家に帰すべきであると、絶対悪としての国家に到達する。日本や中国の政治環境の中で、翻訳し直せば、国家の有力な担手である官僚は絶対悪で打倒対象になる。古典的自由主義の国家の監視下にある市場でなく、市場の監視下にある国家をという新自由主義になる。市場の自由は、国家そのもの存在から、その組織化と統治術の規則まで隔々まで、市場の原理で説明しようとする。市場の自由から、国家と社会に形式を与えることができるというのが新自由主義である。そのようなことが可能なのかということが最大の問題である。

古典的自由主義から新自由主義への変換は何か。

一つは、市場の原理が交換から競争へずらしたことである。勿論、19世紀以来の自由主義者も市場の本質は競争であると自覚していた。この点では、古典的自由主義と新自由主義は何ら異なる。古典的自由主義者は、競争は独占を生み不平等を生み出し、経済合理性を保証しないと認識していたが、新自由主義者は、逆に、競争が経済合理性を保証すると主張した。市場で完全に競争がある限り、価格が形成され、経済合理性が保障されると翻訳し直した。

古典的自由主義と新自由主義であるオールド自由主義は、何らの権力と権威が、生産内部の個人の生産物の所有権の確立という承認以外に自由市場の交換内部への介入をせずに、自由な交換という自由放任が成り立っていた。市場経済から自由放任を引き出すという政治的経済的帰結とい

う点では、古典的自由主義と新自由主義であるオールド自由主義は同じであった。

でも、オールド新自由主義者は、新古典派経済学の完全競争条件のように市場を組織化する形式から、自由放任は引き出せないと批判する。なぜなら、市場は自然発生的に産出されるからである。これには、明らかにフッサールの現象学の影響がみられる。

しかし、市場競争は自然発生的なものでない。それは、注意深く人為的に作られた制度であり、長い努力の成果である。それは、統治術の歴史的目標で、自然的所与でない。市場の本質である純粹競争は、能動的な統治性によって初めて出現可能となる。一旦市場が出現すると、統治は市場に隅から隅まで従わなければならない。18世紀自由主義はオールド自由主義によって完全に転倒される。

以上、ミッシェル・フーコの『生政治の誕生』を通じて、オールド自由主義はナチズムの経験を分析することによって形成されたこと、オールド自由主義の最大の学説上の敵はジョン・メイナード・ケインズである、古典的自由主義と新自由主義の決定的な違い、ナチズムは、普通、国家形態の極端な肥大化と理解されているけれど、そうでなく逆でナチズムの国家観は、新自由主義と同じく、国家形態の縮小を目指しているという点では新自由主義と著しい共振性を持っている、という極めて興味ある論点を見た。

最後に、オールド自由主義について、フーコと異なった理解を付け加えておこう。

a) 山田雄三 (1955)『現代経済学の根底にあるもの』(白桃書房)は次のように述べている。

オールドとはラテン語の秩序という意味である。「自由主義といっても昔のレセ・フェアではなく、計画的な金融操作や社会政策を加味したものであった……それはキリスト教精神と科学精神とのくっついたものである。それは一方においてわれわれ人間は神の前に平等であり微力であるという謙讓な宗教心と通ずるものがあるし、他方において独断を避け仮定の形において一歩ずつ経験を組織化していくという科学の探究心と通じる。……自由主義経済というより経済秩序の要求……」

日本で自由主義という言葉が用いられるとき、一体その根底にはどれだけのことが考えられているのであろうか」(pp. 223-224)。

b) 島野卓爾 (2003)『ドイツ経済を支えてきたもの：社会的市場経済の原理』(知泉書館)には、オールド自由主義について次のようにいう。「積極的に政府に一定の役割を与える。そして政府がこの社会的ジレンマをどのように調整できるのか、また調整すべきかについて議論する……長期間にわたる取引は、期間が長くなればなるほど、また量が増えれば増えるほど、その関係を他の誰とでも容易に置き換えられるようなものでなくなる。つまり、匿名の取引でなく、誰が相手であるかを知った人間的、社会的性格を帯びてくる。市場は万能でない。オールド自由主義が重視するのは、自由な市場経済におけるこうした「社会的」意味である……オールド自由主義者たちは、自由と競争について考察を重ね、ひとつの概念を生み出した。その核を構成するのが社会的市場経済である」(pp. 119-120)。

3-5 近代国家の本質

アングロサクソンの契約論的国家論に馴染んでいる者にとって、あるいはマルクス主義＝ウェバーの暴力装置国家論を知っている者にとって、近代国家の本質規定に関する Sombart

(1947)は魅力的である。それ故、以下議論は(Sombart 1947)によっている。

近代国家は、権力政治の原理と自由主義の原理という相対立する構成原理の結合を示している。近代国家の本質は矛盾に満ちている。

権力政治の源泉は、粗野な自然主義である。これは、国家の権謀術数、策略の観念として、近世の初めマキャヴェリー以来、一つのイデオロギーとなった。初期資本主義の国家の時代に、このイデオロギーに反して、自由主義思想が誕生した。

自由主義思想は、三つの潮流の合流から生じた。

- a) 自然法の潮流から。譲渡し得ざる経済上の人権を根拠とするもの。
- b) 哲学的形而上学的潮流から。アトム的に構成された人間社会における予定調和への信仰。
- c) 功利主義の潮流から。わけても資本主義企業家、ツンフト（ギルド）を持たぬ手工業者、および商人の利害から。

以上三点を具体的に詳しく述べると、近代国家は次の特徴を持つ。

- 1) 近代国家は自然主義的・世俗的である。別言すればすべての超国家的な関係と束縛から解放され「独裁的」である。国家と教会が分離して、国家内の世俗的事柄は、国教に属さなくても国家に属し得る。
- 2) 近代国家は国内構成において、個人主義的・原子論的・唯名論的である。これらの原理は専制主義の時代に発生して、自由主義の時代において解放された。
 - a) 自由公民の成立：一切の公共的および半公共団体から個人あるいは家庭の解放。したがって、自由公民として、公共的および半公共団体に参加するようになる。この側面は近代の肯定される側面である。
 - b) 各人は各自の利益を追求する。「万人は万人のために」の原理を基礎とした「共同社会」・連帯的拘束は除去される。それは、ただ、かろうじて家庭の中でのみ存在し続ける。それも終わりに近づくかもしれない。「各人は自己のために」奉仕している。人々は、感情、愛情、義務によって結びつけられているのでなく、自己利益に基づき結ばれていることを意味する。これは近代の限界である。
 - c) b)の利益闘争に対して、国家の態度は「寛大」である。国家はより有力な利益集団と妥協する傾向がある。かくして、国家は最も有力な利益集団の代表者に国家の指導あるいは少なくとも指導に影響力ある集団に委任しようとする傾向が強い。国家の役割は、せいぜい、個々の利益あるいは集団的利益の「調整」か、でなければ公民の「福祉」である。換言すれば、国内における国家の立場は、唯名論的・個人主義的である。

有力な利益集団の国家への影響力は、アメリカの政党と実業界との密接な関係において見られ、アメリカ民主主義を大きく歪めている。
 - d) 対外政策は幾分異なった原理によって構成されている。それは、自主の原理を基礎としている。しかし、近代国家の対外政策は矛盾を帯びている。国家の対外政策は、全体を考慮しているが、また個々の集団の部分的利害の束縛を受ける。

儒教国家も近代国家の権力政治という原理は共有している。それで、儒家は中国においても日

本においても、多分、韓国そしてヴェトナムにおいても国家のもう一つの原理である統治における仁政原理を提示した。これは西欧近代の国家論に欠落していた点である。

近代国家論の欠けているその他の部分は、政治儒学の原理から、多く学ぶことができるように思われる。また、同時に、儒教国家論は、近代国家論から学ぶことが多いであろう。

注

- 1) 伊藤邦武 (1999) によると、ラムジューのいう「規範学としての論理学」は、プラグマティズム哲学の創設者、チャールズ・パース「規範の理論」(theory of normative science) から導入されたものである。パースは、三つの規範学として、論理学、倫理学、美学をあげ、経験科学は、この順番で根底的な基礎が与えられたという。

モデルを選択する art はどうしたらできるのか。それは「注意を怠らない観察」それに「洞察」によってのみ可能になる。社会学者が基本的な価値前提また信念を一旦「固定」したら、哲学的に不断にそれを検証し反省する営為、そして現実と歴史に対する「私心の無い、注意を怠らない観察」から意味のある洞察が得られる。

伊藤邦武 (1999) 曰く。モラル・サイエンスの「モラル」という意味は、ラテン語の「モーレス＝社会的風習、慣習」から来ていることは間違いないが、この形容詞が哲学の用語として始めから、「精神的」とか「社会的」という意味を持っていたわけでない、モラルには「道徳的」というニュアンスは稀であった。「精神的」とか「社会的」という意味を持つようになったのは、18世紀のフランスのコンドルセ、スコットランドのスミス、ヒュームなどからである。

- 2) たとえば、Daniel A. Bell の儒教について次のような編著書を挙げておこう。
- i) Daniel A. Bell (2008) *China's New Confucianism, Politics and Everyday Life in a Changing Society*, With a new preface by the author, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
 - ii) Daniel A. Bell, ed. (2008) *Confucian Political Ethics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
 - iii) Daniel A. Bell (2006) *Beyond Liberal Democracy, Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
 - iv) Daniel A. Bell and Hahm, eds. (2003) *Confucianism for the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press.
 - v) Daniel A. Bell (2000) *East meets West, Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press (施光恒・蓮見二郎訳『「アジアの価値」とリベラル・デモクラシー——東洋と西洋の対話』風行社 2006年)
 - vi) Bauer, Joanner R. and Daniel A. Bell, eds. (1999) *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 3) Sylvia Nasar (2012) "Grand Pursuit The Story of Economic Genius", New York, London, Toronto, Sydney, New Delhi, Simons & Schuster Paperbacks は、第二次世界大戦後、経済思想の進歩はあったのか、という重要な疑問を提出している。

参考文献(上)

- アリストテレス, 高田三郎訳 (2004) 『ニコマコス倫理学 (上)』岩波文庫
- Baker, Dean, Epstein, Gerald and Pollin, Robert, eds. (1998) *Globalization and Progressive Economic Policy*, Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy (1789) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (田制佐重訳『功利論—道徳並びに立法の諸原理への序論—』『世界第思想全集』春秋社, 1928年)

- Bremmer, Ian (2010) *The End of the Free Market, Who Wins the War Between States and Corporation?* (有賀裕子訳『自由市場の終焉』日本経済新聞社, 2011年)
- Callahan, William A. (2004) *Contingent States Greater China and Transnational Relations*, Mineapolis, London, University of Minnesota Press.
- 陳煥章 (Chen Huan Chang) (1911) *The Economic Principles of Confucius and His School*, Columbia University Press and (1997/2002/2003) Vol. 1. II, Honolulu, Hawai, University Press of the Pacific.
- 堂目卓生 (2008) 『アダム・スミス: 『道徳感情論』』と『国富論』(中公新書)
- Fingarette, Herbert (1972) *Confucius, The Secular as Sacred*, Long Grove, Illinois, Waveland Press (山本和人訳『孔子: 聖としての世俗者』平凡社, 1994年)
- 藤田葉菜子 (2010) 『ミュルダールの経済学: 福祉国家から福祉世界へ』NTT出版
- Epstein, Gerald A. (2005) *Financialization and the World Economy*, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA, Edward Elgar.
- フーコ, ミシェル (2008) 『生政治の誕生』筑摩書房
- Friedman, Milton (1967) *Price Theory, A Provisional Text* (内田忠夫, 西部邁, 深谷昌弘訳『価格理論』好学社, 1976年)
- Galbraith, John Kenneth (1987) *A History of Economics: The Past as The Present*, Penguin Books.
- Gilles, Donald (2012) *Economics and Research Assessment Systems* ("Economic Thought 1", pp. 23-47, WEA Online Journal)
- Greer, William B. (2000) *Ethics and Uncertainty, The Economics of John M. Keynes and Frank H. Knight*, Cheltenham, UK · Lyme, US, Edward Elgar.
- Halper, Stefan (2010) *The Legitimizing Beijing Authoritarianism Consensus in our times*, New York, Basic Books (園田茂人・賀茂具樹訳『北京コンセンサス, 中国流が世界を動かす?』岩波書店, 2011年)
- 長谷川誠一 (1980) 『古代東洋人の社会・経済的思考』竹内書店新社
- 平石直昭 (1996) 『天』三省堂
- Hodgson, Bernard (2001) *Economics as Moral Science*, Berlin, Heidelberg, Springer.
- Hodgson, Geoffrey (2013) *From Pleasure Machines to Moral Communities, An Evolutionary Economics without Homo Economicus*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Hook, Brian, ed. (1996) *The Individual and the State in China*, Oxford, Clarendon Press.
- Hutchson, T. W. (1964) 'Positive' Economics and Policy Objectives, George Allen & Unwin (長守善監訳 1965 『経済政策の目的』東洋経済新報社)
- Howland, D. R. (1996) *Borders of Chinese Civilization: Geography and History at Empire's End*, Durham, N. C, Duke University Press.
- 伊藤邦武 (1999) 『ケインズの哲学』岩波書店
- Keynes, John Maynard (1938) *The Collected Writings of John Maynard Keynes, XIV, The General Theory and After, Part II Defence and Development*, Macmollan.
- Jacques, Martin (2012) *When China Rules the World, The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, Penguin Books.
- Jaspers, Karl, ed. Hannah Arendt (1957) *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*, Translated by Ralph Manheim, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London
- Kuhn, Thomas S. (1962/2012) *The Structure of Scientific Revolutions, with an Introductory Essay by Ian Hacking*, Fourth Edition, 50th Anniversary Edition, Chicago and London, The University of Chicago Press (中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房, 1981年)
- Lange, Oskar (1945-46) *The Scope and Method of Economics, The Review of Economic Studies*,

- Vol. XIII, No.1. pp.19-32.
- Marshall, Alfred (1890/1964) Principles of Economics, An Introductory Volume, Eight Edition, London, Macmillan (馬場啓之助訳『経済学原理Ⅱ』東洋経済新報社, 1969年)
- 松浦玲 (2000)『横井小楠: 儒学的正義とは何か〈増補版〉』朝日新聞社
- Moody, Jr. Peter R. (1989) Political Opposition in Post-Confucian Society, New York, Westport, Connecticut, London, Praeger.
- Myrdal, Gunnar (1976)「制度派経済学の意味と妥当性」(Kurt Dopfer, eds. Economics in the future, : Towards A New Paradigm, London, Macmillan, 都留重人監訳『これからの経済学——新しい理論範式を求めて』年岩波現代書店, 1978年)
- Myrdal, Gunnar (1973) Against the Scream, Critical Essays on Economics, New York, Random House (加藤寛・丸尾直美訳『反主流の経済学』ダイヤモンド社, 1975年)
- Myrdal, Gunnar (1972) Asian Drama, An Inquiry Into the Poverty of Nations, An Abridgement by Seth S. King of The Twentieth Century Fund Study, Vintage Books, Random House, New York (板垣与一監訳『アジアのドラマ: 諸国民の貧困の一研究(上)(下)』(東洋経済新報社, 1978年, 1979年)
- Myrdal, Gunnar (1969) Objectivity in Social Research, Middletown, Wesleyan University Press, Connecticut (丸尾直美訳『社会科学と価値判断』竹内書店, 1971年, 板垣監訳上 1978)
- Myrdal, Gunnar (1955) The Political Element in the Development of Economic Theory, London, Routledge & Kegan Paul LTD (山田雄三・佐藤隆三訳『経済学説と政治的要素』春秋社, 1967年)
- Nagel, Ernest (1961) The Structure of Science, in the Logic of Scientific Explanation, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, Harcourt, Brace & World, INC (勝田守一校閲 松野安雄訳『科学の構造3』明治図書 1969年)
- 中村元 (2012)『日本人の思惟方法』春秋社
- Offer, Avner (2012) Self-interest, Sympathy and the Invisible Hand: From Adam Smith to Market Liberalism, Economic Thought (WEA Journal) 1, 2: 1-14.
- Ono, Susumu (2012) Economics as a Moral Science and an Economics of Virtue,' Presented in the Online Conference for the World Economics Association (WEA) under the theme of Economics in Society: The Ethical Dimension, Feb-March 2012).
- 小野進 (2011a)「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, 3月号, pp.460-494)
- 小野進 (2011b)「儒教の政治哲学における国家と正義 (justice) (上)」(『立命館経済学』第59巻第5号, 1月号, pp.45-77)
- 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 (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, pp.1-102)
- 小野進 (1992/95)『近代経済学原理』東洋経済新報社
- Parsons, Wayne (1997) Keynes and Quest for a Moral Science: A Study of Economics and Alchemy, Cheltenham, UK · Lyme, US, Edward Elgar.
- Perry, Ralph Barton (1968) Realms of Value, A Critique of Human Civilization, New York, Greenwood Press.
- Popper, Karl R. (1945) The Open Society and Its Enemies, Volume II , The High Tide of Prophecy; Hegel and Marx, and the Aftermath, London, Routledge and Kegan Paul (武田弘道訳『自由社会の哲学とその論敵』世界思想社, 1973年)
- Pye Lucian W. (1992), Social Science Theories in Search of Chinese Realities. The China Quarterly,

- No. 132 (Dec), pp. 1161-1170.
- Pye, Lucian W. (1968/1992) *The Spirit of Chinese Politics*, New Edition, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Pye Lucian W. (1985), *Asian Power and Politics, The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Robins, Lionel (1981) *Economics and Political Economy* (AER Papers and Proceedings, Richard T. Ely Lecture, May, p. 4)
- Robinson, Joan (1962) *Economic Philosophy*, London, C. A. Watts (宮崎儀一訳『経済学の考え方』岩波書店, 1966年)
- Robins, Lionel (1932) *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan (中山伊知郎監修 辻六兵衛訳『経済学の本質と意義』東洋経済新報社, 昭和32年)
- Salanti, Andrea and Screpanti, Ernesto, eds. (1997) *Pluralism in Economics, New Perspectives in History and Methodology*, Cheltenham, UK · Brookfield, US. Edward Elgar.
- Sen, Amartya (1988) *On Ethics and Economics*, Blackwell (徳永澄憲・松永保美・青山治城訳『経済学の再生：道徳哲学への回帰』麗澤大学出版会, 2002年)
- Sombart, Welner (1930) *Die drei Nationalökonomien, Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft* (小島昌太郎監訳『三つの経済学』雄風館, 1933/43年)
- Shiryock, John K. (1932) *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, The Century Co. New York and London.
- 高田保馬 (1962) 『経済学講義』(上・中・下) 有斐閣
- Tan, Sor-Hoon (2004) *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*, Albany, State University of New York Press.
- Tao, Kam-por Yu, Julia and Philip J. Ivanhoe, eds. (2010) *Taking Confucian Ethics Seriously*, Abany, State University of New York Press.
- 俵木浩太郎 (1990) 『孔子と教育, 「好学とフィロソフィア」』(みすず書房)
- Victoria, Brian Daizen (2006) *Zen at War, Second Edition*, Lanham · Boulder · New York · Toronto · Oxford, Rowan & Littlefield Publishing, INC.
- 安富歩 (2012) 『生きるための論語』(ちくま新書)
- 吉田茂『回想十年』(第一巻, 新潮社, 昭和32年)
- Young, Jeffrey T. (1997), *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith*, Cheltenham, UK · Lyme, US, Edward Elgar.

2012年11月30日