

論 説

儒学の Ecology に対する Vision

小 野 進

市場というものは、個人主義と無責任が制度化されたものといえる。買い手も売り手も自分だけにしか責任を負わないからである……輸入品が安いのに、まずもって国産品を買おうとすれば、それは「不経済」だろう。買い手は国の国際収支など考えないし、また、それが当然ともされているのである。

—E. F. シューマッハ著小島慶三・酒井懋訳 (2010) 『スモール イズ ビューティフル：人間中心の経済学』講談社学術文庫, p. 58—

今後、日本に新理論が出現し、日本に独自の学派が形成され、欧米の経済学史の教科書の系譜に一学派としてのることを期待したい。

—小野進 (1988) 「準市場経済 (quasi-markets economy) と市場経済：「準市場経済 (quasi-markets economy) の経済学」の定立と関連して—」『立命館経済学』第37号 第1号, 4月号 p. 7—

目次

1. 儒教・儒学と Ecology の問題：予備的考察
2. 問題の所在：地球環境問題への儒教倫理の拡大適用
3. Development Ethics: A New Discipline の誕生
4. 儒学の Ecology に対する Vision：人間中心主義 (anthropocentrism) と科学主義 (scientism) の超克
 - 4-1. 地球環境危機
 - 4-2. 「天人合一」(The Unity of Heaven and Humanity) の世界観と Ecology

1. 儒教・儒学と Ecology の問題：予備的考察

ヨーロッパにおいてカトリックとプロテスタントとの間の30年間の宗教戦争のあと、1648年、ウェストファリア条約によって国民国家 (nation state) が成立して以来400年ほどになる。爾来、国際秩序は、世界史は、欧米の卓越せるソフト・ウェアの文明と強力な軍事力によって牽引され、非欧米圏はそれに従ってきた。だが、2000年に入り、その牽引力を急速に喪失しつつある。21世紀の後半、世界史を牽引する Key Player はまだ明確でないけれど、中国が、将来、ソフト・ウェアの次元で、西欧文明を超克した世界史の牽引力になろうとしていることは間違いないである

う。それ故、置かれた政治意識と政治条件は基本的に異なるが、アメリカが、1980年代、世界の工場としての日本の台頭の阻止要因として登場したように、現在、アメリカが中国台頭の阻止要因になりつつある。この意味で、アメリカのアジア諸国への競争意識と行動パターンは同じである。

相対主義者は、思想とか価値観には優劣がないという。相対主義には積極的なものと消極的な二種類がある。一つは、自己の価値の優位性を信じ、その価値が正しいと信じているが、他の価値と比較して、不十分さがある、また、ひょっとすれば基本的に間違いを犯しているかもしれない、という自己懐疑を前提においている積極的相対主義のケースである。もう一つは、自己の信奉する思想やイデオロギーを防御するために、思想の自由を隠れ蓑として口実にして、相対主義という概念を使うケースがある。後者の相対主義からは新しい価値は生み出せず、消極的あるいは負の意味しかない。

ヨーロッパで誕生し、発展し、確立した西洋思想は、優れた普遍思想として、中心的な思想として、基軸思想として、世界を支配し、席卷し、絶大な影響を及ぼしてきた。だが、その西欧思想が、かつてないほど揺らいで、歩行困難になりつつあるように見える。相対主義の行き着く先は、その極限にはニヒリズムの罠が待っている。その罠を回避しようとするれば、共存し競合する思想に優劣をつけなければならない。ある思想体系の優劣とその価値は、その適用射程距離と歴史と時間が体系的にどこまで解析、分析、説明できるかに依存している。Ecology 問題に何らの価値視点も提供できない思想は、思想などと称することはできない。

本稿のねらいは、ソフト・ウエアとしての儒教思想が Ecology に対してどのような vision と観点を提供し得るのかを調べることである。

今日の生態学的問題 (ecological problems) は、CO₂ の排出、地球温暖化、原子炉のメルトダウンであり、これらは、産業化以前の社会の生態学的問題と異なる。今日の生態学問題の概念的ルーツの研究は、近代科学と技術にあるから、これは、近代科学と技術の発展に注意を向けなければならない (Tucker and Berthrong, eds. (1998) Confucianism and Ecology, The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans., p.295)。しかしながら、技術を自然法則のように無批判に受け入れることはできない。

産業の世界観から、生態学の世界観への転換は、物質的思考様式 (the materialistic modes of thought) のアダム・スミスとカール・マルクスのから、東洋における哲学の京都学派の西谷啓治¹⁾のような思想家における精神 (あるいは心) と自然との間の関係の vision への転換として表現される (Callicott, and Ames, 1989, Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environment Philosophy., p.25)。スミス、マルクスから現代の経済学に至るまで、経済学は物質主義的生活様式から生まれた。E. F. シューマツハ著『スモール・イズ・ビューティフル再論』(酒井懋訳、講談社学術文庫、2012年、第二章 経済学 第一節 仏教経済学)は、欲望を増長させない仏教経済学を議論している。この意味で、我々は、スミス、マルクスなどから決別しなければならない。

日本では、美しい「瑞穂の国」といった浅薄なイデオロギーを喧伝する要路の人がいるが、文明国としての農村を美しくするための長期政策が欠落している。勿論、日本にも、美しい農村風景のところもあるが、全体としてはそうでない。さらに、せっかく、西谷敬治のように西洋より誇るべき生態学的哲学を持ちながら、それが生かされず、都市の恐ろしく醜い景観を含めて、自

然環境は、欧米の主要国に比べてはるかに悪い。イギリスやフランスの美しい農村を見よ。それは、日本人が物質主義的思考に犯され過ぎていること、もう一つは、民間企業に大きな問題がある。企業が利潤を追求するのは、資本主義である限り当然であるけれど、利潤追求の仕方に大きな問題があるからである。

近代科学は、西欧が起源であるにもかかわらず、17世紀以来西欧帝国主義とそれに伴う文化的ヘゲモニーにより非西欧社会に普及した。とともに、生態学的問題が発生した。

西洋社会でも、非西洋社会でも、近代(modernity)は、前近代の社会構造と根源的な断絶を示す。

では、近代あるいは近代化とはどのようなことか(Goulet 1995, pp.22-23)。

近代化の第一の特徴は、巨大なスケールの人間の活動である。都市、官僚機構、工場、そしてイメージやファンタジーにおいて、それは、質的变化が量的差異を生み出すのではなく、量的差異が質的变化を生み出すという点である。

近代化の第二の特徴は、技術的複雑性と特定化された分業である。近代化が進み、高度の分業が進めば、われわれは、如何なる一組の技能の変化に対して、統一、統合、開放性のための必要性を十分に処理することができなくなる。われわれは新しい事実を知ることが切望している、同時に、過剰な情報によって押しつぶされており、そして科学にマッチする知恵を見つけ出すことはできず、拡大する知識の数えきれない糸をつむぐ如何なる統一した柱を持たない。このような世界では、ほとんど、良い生活とは何であるのか、豊富な財とその財の満足の間関係は何であるのか、正義と平等の基礎は何か、自然と技術に向けての正しいスタンスは何か、というような単純であるが重要な質問に人に安心して答えることは殆どできない。

近代生活の第三の特徴は、地方の出来事がグローバルな出来事に、国際的な衝突が一ローカルな運命を変化せしめ、相互依存の関係の網の目の状態にあることである。国家、共同体、個人の相互依存は諸刃の剣で、同時に良いことであり、悪いことである。

第四の最も劇的な特徴は、共同体に課せられた変化と integrity を保護する方法において、これらの変化に対応する共同体が直面する時間との間にタイムラグがあるが、それが短くなりつつあることである。

これらの四つの明らかな近代化の条件が、すべての社会が過去の直面した道德問題をして、今では、現代の発展の問題にせしめていることである。しかしながら、これらの規範的問題は発展の専門家や倫理学者によって無視されてきた(Goulet 1995, p.23)。

近代化と発展は嫌がおうでも基礎的な三つの問題を浮上させる(Goulet 1995, p.22)。

- * 財の満足と豊富な財との間関係は何か。
- * 何が社会の中で、そして社会の間での正義なのか？
- * 社会はどのような姿勢で自然と技術の諸力の間に対してどのような基準を設定すべきか。

以上の問題に対して、規範的制度的な満足はいくつ答えを与えるかどうかが、一国が先進国であるかどうかをきめる。高い一人当たりの所得の国が本当の意味で先進国であるとは限らないのである。これらの上述の古典的な道德問題を発展せしめるのも、そしてそれらの道德問題を旧式なものにするのも、それが近代化なのである(Goulet 1995, p.22)。後者の次元では、西欧からの借用思想でなく、東洋の歴史に根差して、上品さを欠く言葉でいえば、自分の「ドタマ」で思考し

た哲学である京都学派のように「近代化の超克」の議論を絶対しなければならない。

人類の歴史の長い長い射程で観察すると、近代は極めてユニークな時代である。

これまでの欧米の経済学の目的は、資源の最適配分によって、一人当たりの厚生水準を引き上げることであるが、東北アジアの経世済民の思想は、すなわち、私が定立しようとしているもう一つの経済学のパラダイムである儒教経済学の目的は、単に一人当たりの厚生水準を引き上げるだけでなく、人民の道德水準を向上させることまで含んでいる。

非西洋社会における近代化の過程は、流動的であり、主観的であり、文化的である。けれども、文化的装備 (cultural accountments) は、大きな範囲で、戦略的計算に基礎をおいている (Tucker, and Berthrong, eds. 1998, p. 296)。

多くの学者は、西ヨーロッパにおける資本主義誕生に果たしたプロテスタントの倫理の機能と同じ類推から、儒教倫理を東アジアにおける資本主義の発生の起源とみなしている。しかし、儒教は一神教的な伝統 (monolithic religions) を持たない。この意味で、多くの学者の議論は全く誤りである。東アジアの価値を儒教の伝統に帰せしめているのは真理である。けれど、現在、それらが真に儒教的関心から動機付けられているかどうか議論にないかもしれない。私は、儒教倫理は、仏教哲学の概念でいえば、〈末那識まなしき〉という自我意識で沈殿し、人々の心理に内在化しており、社会の深層において無意識のうちに作動しているとみなしている。

儒教は決定論的な文化システムでないかもしれない。けれど、それは、正統派宗教伝統のように機能し、日常的な中国人の実践に及ぼす impact は過小評価することはできない。儒教の長期の、複雑な、進化する歴史から見れば、東アジア諸国における現代の生態学的荒廃 (ecological devastation) と儒教との関係を研究する試みは極めて困難な仕事であるが、意義のある仕事である。

孔子の『論語』に記録されている「天」の概念は、儒教倫理の持続的な土台として広くみなされている人間と自然の合一 (天人合一, the unity of humans and nature) を理解する重要な手がかりを提供する。『論語』における Heaven の概念の文献的分析は、中国の文脈でみると、今日の生態学的問題の分析の概念的要因として一層役立つであろう。Heaven は、固有の自然秩序と超越的倫理原理の両方について言及している。

中国語の「天」(tien) は広範囲な意味を伝えている。それは、空 sky, 天空 firmament, 天国 the heavens から内在的な自然環境 (the immanent natural environment) まで内包している。孔子は、天の概念について、明確な定義を与えていない。儒者は、意図的に、天の概念を曖昧にしているように見える (平石直昭 1996を見よ)。

孔子は理想的な政治指導者は固有の宇宙秩序に対する counterpart だとみなしている (Tucker, and Berthrong, eds. 1998, p. 298)。儒教には、キリスト教の創造主としての神の概念と同じものは存在しない。その代り、孔子は天の徳を反映する社会秩序を構築するために堯舜のようなパラダイムとしての「聖王」(sage-kings) の努力を確認している (Tucker, and Berthrong, eds. 1998 p. 298)。

西欧の学者は、超越性と世俗性を統合する儒教の努力をしばしば看過してきた (Tucker, and Berthrong, eds. 1998 p. 299)。

例 1 : ヘーゲルでは、中国人の天は地球を超えた独立した領域を形成する世界でない。反対に、あらゆるものが地球の上にある (『宗教哲学講義』)

例 2 : F. W. J. Schelling によれば、儒教の宗教原理の絶対的世俗化。

例 3 : Max Weber の儒教の世俗的方向性は、世界の合理的支配に対するプロテスタントの関与に対立している。

例 4 : アメリカの社会学者 Talcott Parsons は、Max Weber の議論に従いながら、儒教倫理は世界を正確に動かすことに失敗した、と。その理由は、その儒教倫理の世俗性が世界の外に立つ場所を否認する故である。プロテスタントの倫理は超越的神と救済の概念を占める場所を持つ。Parsons と Weber にとって、ピューリタンの倫理の超越的基礎が「近代化」の追求の基礎になり、それに対して、儒教の伝統の神聖化は、中国における産業と科学の進歩を抑える、と (Parsons 1968, pp. 548-551)。

Hegel, Shelling, Weber, Parsons によると、儒教は天と人間との間の非正反対関係 (non-antithetical relationship) を把握することができなかつた。それ故、彼らは、儒教倫理の核が内部から世界を転形する道徳的努力に存することを理解することができない。儒教的世界の枠組みの中では、自然世界と社会的世界の間に区別が存在しない。実際、自然世界と社会世界は静態的とみなされない。むしろ、たえざる転型の過程のである状態にある。社会的完全性の追求における技術は儒教社会における「自然」と考えられるものと衝突しない。

要するに、儒教の「天人合一」理論は、実際に、弁証法的相互作用を強調している。儒教は、自然に対する人間の干渉を禁止していない。それは、産業化、技術の発展、経済成長に導く社会の転型過程の凝集性ある支持を育成する。かくして、有機的世界観自体は必ずしも生態学問題を解決するための万能ではない (Tucker, and Berthrong, eds. 1998 pp. 301-302)。

2. 問題の所在：地球環境問題への儒教倫理の拡大適用

冷戦崩壊直後の1993年に、日本経済新聞社編の『私の資本主義論』という本が出ている。旧ソ連社会主義圏の解体は、20世紀の最大の世界史的事件であったから、欧米・日本を中心とした資本主義システムが今後どうなるのかが関心の的になるのは当然であったであろう。多くの国内外の経済学者と社会学者の所見が掲載されている。私はその中で特に富永健一「儒教の共同体意識導入を」という論考に一番大きな関心を持った。当時、既に、東アジアの韓国、台湾、香港、シンガポールそして中国が大躍進中であった。マックス・ウェバー以来、儒教は経済発展の阻止要因であるというのが定説⁴⁾であったが、これらの儒教圏に属する諸国・地域がウェバーの定説にその反証を提供しつつあったからである。

富永健一は言う。ソ連・東欧の共産主義が終焉したことによって、カール・マルクスの資本主義論が解体した。ところが、マルクスと並ぶもう一つのマックス・ウェバーの資本主義論もやはり解体しつつある。北は韓国から始まって、中国の沿岸地区、台湾、香港、シンガポールに至るまで、一本の新たな東アジア工業ベルト地帯が今や形成されつつある。ウェバーの『儒教と道教』は、儒教倫理はプロテスタンティズムの倫理と異なって、無条件の現世肯定の上に立っている。世俗との緊張関係がなく、呪術を克服して合理化を高めることはできない。中国人のこの「心的態度」故に、中国では資本主義は発展しない、とウェーバーは結論づけた。これに対

する説得ある有効な反論は余英時によってなされている（小野 2017 第65巻 第5号を見よ）。

だが、アジアに資本主義が成立したという事実である。日本は早くから資本主義が成立していたから、日本は例外だといわれてきた。福沢諭吉の「アジアの悪友を謝絶する」という「脱亜論」、梅棹忠夫は日本はアジアに含まれないという理論を立てた（エピソード：森嶋通夫先生が、梅棹忠夫さんと話す機会があったとき、梅棹さんは東アジア共同体建設に反対であるといったと、森嶋先生からお聞きしたことがある。森嶋先生曰く、梅棹さんが東アジア共同体に反対する気持ちはわかるけれど）。21世紀のアジアが資本主義の地域になることは確かな事実であろう。

新古典派ミクロ経済学が考えてきた資本主義とは、消費の意思決定と生産の意思決定とが、利益の最大化を求めて合理的に〈利己的に〉行為する消費者、生産者の各個別経済主体に分権的にゆだねられているような制度である。

この両者が完全競争市場で出会い、そこで自由で合理的な売買取引を通じてすべての財の価格と数量が一挙に決定される、というのが一般均衡で、この一般均衡において社会全体としての「パレート最適」が実現されるというのが、新古典派古経済学の公式である。

この新古典派の合理的行為の考え方と社会学の行為理論を結びつけたものが「合理的選択理論⁵⁾」で、社会学の一つの学派を形成している。

一般均衡理論は、個々人が合理的に行動すれば、社会全体のパレート最適が実現できるというものであるが、だが、個人が合理的に行動しても、社会全体でパレート最適が示現されない場合がある。それが、ゲーム理論で言われる「囚人のジレンマ」と言われる事態である

「囚人のジレンマ」とは、性悪説で各人相手を信用できないという前提に、相手の出方いかんにかかわらず、自分の利益になるように利己的に行為した結果、パレート最適がえられない、ということである。

資本主義の下での環境問題は、この「囚人のジレンマ」と同じ構造を持っている。個々の企業や国が利己的に行動すれば、自然が破壊される。競争とは勝ち負けのことであるから、たとえ一企業、一国家が地球環境を悪化させないように行動しても、そのような企業も国も、競争に敗退してしまう。利己的な行動が環境を破壊する。

儒教資本主義の精神は、ゲマインシャフトの倫理であるから、環境問題解決に有利でないか。ゲマインシャフトでは、自我と他者の区別は撤廃されており、このため利己主義は成り立たない。ゲマインシャフトでは「ミニマックス戦略から解放される」のである。

儒学は血縁関係や地縁関係の共同体の倫理である。地球環境問題を解決するためには、地球上の人類を一つの地縁・血縁社会とみなし、儒教倫理を拡大・適用する必要があるのではないかというのが、優れた社会学者富永健一の提案である。

なお付言すれば、近代社会は、機能の束みたいな社会で、機能的に管理・運営されているから、共同体の理論で経済社会を運営するには限界がある。しかし、儒教資本主義は、資本主義の機能を果たしながら、儒教倫理は、無機質な資本主義の欠陥を超克できる。

3. Development Ethics: A New Discipline の誕生

近代の学者には利を主張する者がいて、利の中に公利があるという、イギリスのベンサムやミルが主張した功利主義は、利が自己一身に止まれば私利だが、広く他に及ぶのは公利だという。これはおかしな議論だ、利が義より生ずれば、自己一身に止まるも公、義より生じなければ広く他に及んでも私である。伯夷や顔淵は乱世にあって独り自己一身を正しく律した、後世の人はかれらのことを聞いて感奮する。これは利が義より生じて広く人に影響することでないか。

功利主義は「事実に関りて道理と為す」……中江兆民は事実と道理を区別した……功利主義との重大な相違は、事実に立脚して事を論じるのか、道理から推して事を論ずるのか、中江兆民は後者の立場に立つ……。

道理・道義というものは、事実的存在なのか真実的存在なのかを問い、真実的存在に依拠することが人間として大事なことでないかと、(中江兆民は)主張しているのである。

—松永昌三(2001)『福沢諭吉と中江兆民』中公新書, pp.84-87—

Amartya Sen が社会的選択と厚生経済学において経済学と哲学を再結合することによって、倫理学が経済学に再び浸透した。

一国が GDP を懸命に拡大させることが国民を幸福にするのか。経済発展の意味は何か。一国が GDP を増やす目的と意味は何か。このような根本的で重要な質問は simple であるけれど、答えるのは容易でない。

それよりは、一国が富と所得を増進させることは善で自明の事柄であるという前提が置かれている。一国が国富を増進するとき何らかの政策手段を採用しなければならない。一国の経済発展のために、如何なる政策手段、戦略が採用されるべきかが関心の的になる。

明治日本は富国強兵を目指した。それをやらなければ18世紀以来の産業革命以後の資本主義欧米列強の侵略を受け植民地になる危険が迫っていたからである。幕末維新期の知識人たちは極度の緊張感と危機感を以って日本に切迫する欧米列強の動向を観察していた。

第二次世界大戦後の日本も、やはり富国を目指した。それぞれ何のためにそれに熱中したのか。明治日本は、政策手段として、殖産興業政策を採用し、工業化を実現した。第二次世界大戦後の日本も、明治日本の工業化政策としての殖産興業のレガシーを継承して、やはり産業政策を採用し、また、所得倍増政策や列島改造戦略によって、高度経済成長を実現して、GDP は世界第二位になった。「大東亜戦争」では、アメリカに物量に負けたという観念もあったが、その最大公約数的な目的は、日本国民の生活水準を、欧米並みの生活水準に持っていきたいということであった。第二次世界大戦後、また、後進国、現在でも発展途上国や低開発国そして新興国は、欧米や日本のような生活水準を望んでいるが、それを実現し先進国水準に到達したのは、東アジアのいくつかの国に限られている。簡単に考えている人は多いが、それほど、先進国になることは極めて困難な任務なのである。人間はそれ相応の物的生活水準は必要である。勿論、人間の幸福は、物質的な欲望を満たしたからといって、必ずしも幸福になるとは限らない。しかし、このような言説は、発展途上国と低開発国の普通の人々には説得力を持たないであろう。不条理もやむを得ない、倫理に反してでも高度成長を実現したい、と。なぜなら、第二次世界大戦以前と異なって、

テレビなどの媒体を通じて、近代化を実現した先進諸国からの物的欲望を刺激する「デモンストレーション・エフェクト」が強烈すぎるからである。低開発国では、合理的行動が全く欠落している。上水道の設備もないのに、テレビを持っている家庭が多いのでないか。

後進国としての明治日本の経済発展は、幸いにも、普通の国民は西洋からの「デモンストレーション・エフェクト」を免れた。経済発展論あるいは開発経済学の視点で明治日本の経済発展の経験を、理論に転換する目的（実はこれは森嶋通夫先生の鋭い idea で、それに感銘し継承したものであった）で、私は、萌芽としては、1988年「準市場経済（quasi-markets economy）と市場経済：「準市場経済（quasi-markets economy）の経済学」の定立と関連して一」（『立命館経済学』第37号第1号、4月号）において提示した。そして、それをさらに発展させたものとして、2007年「日本の多層的経済発展モデル（MMED）：東アジア・モデルの原型」（『立命館経済学』第56巻第3号、9月）を提案した（現在では、「多層的経済発展モデル」より「四段階経済発展モデル」ともっと特定化した方が適切であると思っている）。「四段階経済発展モデル」は保護貿易主義と経済発展の間の関係を定式化したものである。明治以後から高度成長期の経済発展までの経験をモデル化したものである。発展途上の国とか、先進国でも産業や経済が停滞した時、経済の発展方式として、産業の保護主義政策は極めて有効である。外国貿易の歴史を観察すると、そもそも、一国の利益を追求するという意味で、自由貿易は、保護主義の裏返しである。どの国も、保護貿易で、製造業と金融の産業競争力が強くなったとき、自由貿易政策を主張するようになる。なぜなら、自由貿易競争とは一国の産業競争力の勝ち負けであるからである。日本での反応はゼロであった。幸いに、この論文の抄訳が2007年中国の遼寧大学日本研究所の学術雑誌『日本研究』第1期、総第120期に同研究所の崔岩教授の翻訳で掲載された。ついでに言うておくと、名宰相だったと言われる周恩来元首相の肝いりでできたこの研究所は、当時は知らなかったけれど中国の日本研究ではトップ・クラスの研究所だと立命館大学経済学部にも客員教授で来ていた復旦大学の研究者から数年前に聞いている。一国の経済発展は、不条理、反倫理、葛藤、矛盾を孕みながら経済成長を実現していく。一国が経済を発展させる過程で、発展に伴ういろいろの倫理的問題が発生する。この側面は、私の2007年論文の大きな弱点で、当時から非常に気になっていた点である。近時、発展研究の一つの sub-discipline として議論されつつある development ethics の側面が欠落していたことである。

Amartya Sen が経済学の起源の一つとして経済学の工学的アプローチという時⁷⁾、それは、ある一定の規範的フレーム・ワークに依存している。そのフレーム・ワークは功利主義（utilitarianism）である。Amartya Sen (1999) Development as Freedom, (石塚雅彦訳『自由と経済開発』2000年, pp.64-65) によると、功利主義には三つの主張がある。

第一は、すべての選択は、その帰結から判断されなければならない。これは、現代功利主義哲学で言われている帰結主義というものである。

第二の主張は、事態の状況の判断は効用空間に限定される（効用のダミー変数として所得が利用される）。

第三の主張は、人間行為の善（goodness）、正義（rightness）は効用の総和である。最大多数の最大幸福。

Sen の目的は、経済決定の規範的フレーム・ワークの中に隠された意図を暴露することである。

政策決定における産出物を最大にするテクニカルな企図は一定のフレーム・ワークに依存している。Deneulin (2014) は、功利主義のフレーム・ワークに基づく政策決定とその実践の経験は、ペルーでは、水の枯渇をもたらし、エクアドルやパナマでは、それは、社会の衝突、環境破壊を導いた、という (pp.18-19)。それでは、功利主義の枠組みに代わるべきものは何か。

発展は長い間、発展途上国にとって、近代化 (modernization) と西洋化 (Westernization) とは等値であるとされ、そして、直截に言えば経済問題として研究されてきた。経済学は発展の意思決定者用の政策処方箋のための discipline であった。この見解は自民族中心主義としてまた経済的還元主義として批判されてきた。如何なる国も経済発展は、成功したと雖も、その過程において、反倫理、不条理、葛藤、衝突、矛盾、犠牲などを伴う。

発展の意味を問うのは何も新しいことでない。過去に、サン・シモン⁸⁾やマルクスあるいはガンディーや、法王レオン13世は、すでに、労働力という商品化に反対していたし、人間の生活を利潤追求という金融目的に従属させることに反対していた (Deneulin 2014, p.15)。

Development ethics は、発展の意味についての批判的で倫理的な反省として登場した。それは、専門家の主題となった。アメリカの発展計画家の Denis Goulet が、「新しい discipline にはじめて貢献した。サン・シモンやマルクスあるいはガンディーや、法王レオン13世が問うた発展の意味を、現代において、職業的な専門家によって、一つの discipline として設定されたのである。この意味で、Development ethics は、別段新しいことでない。目新しい点はアカデミックな分業の sub-discipline としての研究プロジェクトになったことである。アカデミックなプロジェクトになるがならまいが、重要な問題であることには変わらない。むしろ、アカデミックな課題として、取り上げなければ、発展に伴う倫理学が議論されなかったということの方が問題であった。マルクスの命題と反対に、倫理学はあらゆる discipline の土台である⁹⁾。私個人は、アカデミックな意味のない分業化と細分化をやたらと推進・促進するのに同意しがたい。それは学者や研究者を怠惰にし、表面的形式的な専門化はかれらから物事のトータルな見方を奪う。経済学は理論と思想の統一でなければならない。社会全体の中であるいは人文社会科学の中で自己の専門の意味を絶えず思想的哲学的に問う本当の意味の専門家は必要であるが。

Goulet によれば、発展の目的は、さらなる技術ともっと大きな富でなくて、人々を人間的 (human) にするようにすることである。

新しい発展研究の sub-discipline としての Development Ethics の基本的使命は、発展の決意と行動を人道的なもの (humane) にすることである。それは、発展の旗のもとに始められた痛みが伴う変化は、文化と個人を破壊する、そして利潤の名のもとに、災厄と社会的福祉における不適切な犠牲を求めるということで、発展に反対にしないように保証することである (Goulet 1997, p.1169)。

Development Ethics の意味は、経済発展が文化、個人、伝統、人々に対する犠牲そして環境破壊など痛みを伴い強いるという理由で、経済発展それ自体の否定するのではなく、負の側面を取り上げながら経済発展を肯定するということである。これは、明治日本、高度成長期の日本、改革開放後の中国やその他の東アジア諸国の発展経験によって示されている。経済発展が人々に苦痛と負の側面を強いるからといって、発展を取りやめれば、現在の日本も、中国もなかった。もっと過去にさかのぼれば、ヨーロッパやアメリカの今日もなかった。

これらの議論は、現実的妥当性を持っているにもかかわらず、GouletのDevelopment ethicsの著作は学問共同体の外にとどめ置かれていた（Deneulin 2014, p.17）。Development Ethicsが無視された理由は、彼が、実際の発展計画と発展プロジェクトに深く根を下ろしており、アカデミックな理論化—人民の生活から切り離されたアカデミックな哲学—に従事していなかったこと、もう一つの理由は、経済学が、規範的問題に限定された関心しか示さなかった、発展研究も倫理から切り離された強力な傾向をもった discipline であったからである。Amartya Senの仕事は、社会選択理論と厚生経済学において、経済学に哲学を結びつけ、倫理学を導入するまでは、経済学者がethicsに関心がなかったからである（Deneulin 2014, p.17）。

経済発展は、石油、石炭、ガスといった化石燃料を多用することでもある。それらが、地球温暖化の源泉とされている。環境ビジネスとして温室効果ガス削減のための排出権取引市場やCO₂削減のための費用・便益分析などテクニカルな問題が専門家によって議論されている。

経済発展には、地球環境汚染がつきものであるとすれば、これは、Development Ethicsの問題である。それは、人類が、自然と人間の間の関係をどのように見ているのかが根本的に問われる。

4. 儒学の Ecology に対する Vision：人間中心主義（anthropocentrism）と科学主義（scientism）の超克

張君勱、唐君毅、徐復観、牟宗三が連名で、1958（昭和33）年1月1日A4で70頁の英文マニフェスト文書「中国文化のために世界の人士に敬んで告げる宣言」を世界に向けて発したことを以って、現代新儒家としての新儒家が誕生したとされている。

現代の新儒学（Contemporary New Confucianism or Modern New Confucianism）については、すでに小野（2015, pp.59-62）で言及したことであるが、ここでの説明の便宜上ごく簡単に述べておこう。

Manifestoは、2編に分かれ12章から構成されている。

1. Preamble, our reasons for issuing this manifesto;
2. Three best-known motives of Westerners who pursue Chinese studies and their shortcomings;
3. Affirmation of the spiritual life of Chinese history and culture;
4. Chinese philosophy, and its relation to Chinese culture as differing from Western systems;
5. The ethical, moral and religious spirit of Chinese culture;
6. The import of the Chinese “Doctrines of Transcendental Mind” in moral practice;
7. Reasons governing durability of Chinese history and culture;
8. Development of Chinese culture in the natural sciences;
9. Development of Chinese culture in national democratic reconstruction;
10. Our understanding of China’s current political history;
11. Our expectation from Western culture and what the West should learn from Oriental

wisdom;

12. What we hope for from the formation of a new world of academic thought.

新儒家とは宋明理学のことで、英語では、New Confucianism でなくて、Neo Confucianism と呼ばれている。宋明理学の代表が朱熹 (1130-1290) で、朱子学を建設し、東アジアの思想史と儒教史に甚大な影響を与えた。

島田虔二 (1987) 『新儒学哲学について—熊十力の哲学』によって現代新儒学を再説しておこう。

明治期の深い教養あるインテリは違うが、大正期以後、西欧思想が大挙流入するとともに、大多数のインテリは儒教の教養は稀薄になっていき、ヨーロッパ近代の侵略という負の思想を身に着け、儒教のエートス喪失が、日本をしてアジアへの侵略に向かわせた。第二次世界大戦後、儒教の否定と軽視は左翼右翼の日本のインテリの国民的意識を形成している (島田 1987, pp. 19-20)。儒教教育の欠落が、戦後派日本人の人格形成に大きな負の影響を落としていることは間違いない。

日本の伝統とは何かといっても情緒的であるのと比べて、中国の哲学的思想的伝統は、隋唐の仏教哲学、宋明理学に見られるように、骨組みのしっかりした、極めて組織だった、しかも深い思弁が展開された (島田 1987, p. 20)。

現代中国の出発点として、中国では、政治運動としての五四運動と新文化啓蒙運動の二種類の知識人の運動が存在し、両者が合流し、相互に絡み合って展開された。伝統否定、偶像破壊の徹底性の五四運動は毛沢東の文化大革命を彷彿させる。文化大革命の方がもっと破壊的であった。しかし、民衆の伝統文化に対して正面攻撃を敢行して国家が興隆したためしはない。

五四運動以来、儒教反対という大合唱が近代中国の大潮流であり、これに抗してこれに反発して、新儒家哲学とその運動が誕生した。そして、それは、儒教の負の側面を克服してますます発展して今日にいたっている。

新儒家とは朱子学と陽明学をひとまとめにした宋明理学のことで、英語では、New Confucianism でなくて、Neo Confucianism と呼ばれている。Neo ネオとは、高度に哲学化された、それ以前と異質という意味で使われており、「New」とは、宋明理学の継承発展で、現代の哲学たらんことを目指している (島田 1987, p. 12)。

上述したように、宋明理学の代表が朱熹 (1130-1290) で、朱子学を建設し、東アジアの思想史と儒教史に甚大な影響を与えた。

New Confucianism としての現代新儒家は、第一次世界大戦後、宋明理学を土台に、マルクス以外の西洋思想を取り込んだ儒学で、それは香港・台湾を中心に思想運動として展開されてきた。現代新儒家の思想運動は、共産主義でもない、自由主義でもない、第三に道を模索するものである。現在では、現代新儒学の思想と哲学は中国のアカデミズムでも研究されている。

現代の新儒家は以下のように分類されている (朝倉友海 2014 『「東アジアに哲学がない」のか：京都学派と新儒家』)。

第一世代：梁漱溟 (1893-1988)、張君勱 (1877-1968)、熊十力 (ゆうじゅうりき, 1944-1968)。

第二世代：牟宗三 (ほうそうさん, 1909-1955)、唐君毅 (とうくんぎ, 1909-1978) 徐復観 (1903-1982) など。

第三世代：余英時 (193-)、杜維明 (1940-)。この二人はグローバルに大活躍中である。

熊十力『新唯識論』(1932)は、現代中国最初の独創的な哲学だといわれている。『新唯識論』

は、仏教の唯識思想を超える哲学を提示することに主眼がある。それでは、唯識思想とはどのようなことなのか。

横山紘一『唯識思想入門』（レグレス文庫、2014年）によれば、唯識とは、あらゆる存在は、阿頼耶識によって現されたもの、作り出されたものであるという意味である（p.93）、唯識思想とは、存在と認識の何たるかを追求したものである、この思想の本質は「苦からの解脱」という仏教の根本理念にある。仏教は、主体と切り離れた 実体は存在せず、如何なる本質の実体をも否定する、ましてや、神（Gods）のごとき絶対的究極者を立てない、……存在論と認識論とを統一するのは実践論である、唯識思想の、広く言えば仏教の真髄は実践であり、理論は表皮に過ぎないことを我々は忘れてならない（横山 2014, pp.94-96）。「理論は表皮に過ぎない」ということは西欧哲学との対比で大いに注目しておきたい。

熊十力は、現代新儒家の確立に偉大な貢献をなした哲学者である。新中国において、改革開放までは、しかし、マルクス主義哲学と毛沢東思想が専一的に支配しており、熊十力は、忘れられた哲学者であった。1978年後、思想の解釈もおこなわれた。1985年12月熊の故郷湖北省黃州において、「熊十力生誕百周年記念学術シンポジウム」が盛大に行われ、熊十力の哲学が、内外に強くアピールされた。その哲学は難解で、如何なる内容を持っているのか十分に明らかにされておらず、このシンポジウムをもって熊十力哲学研究の出発点となった（熊十力著 我妻重二訳注『新唯識論』関西大学出版部、2004年、p.279）。日本では、京都大学の島田虔二の長年の熊十力研究の成果である『新儒家哲学について—熊十力の哲学』同朋社、1987年）が出た。

熊十力の哲学は、阿頼耶識（究極的存在 あるいは意識にのぼってこない根本的心理活動）も末耶識（唯識思想は、6識〈眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識〉の奥に末那識という自我意識を想定する）も大した意味を持っておらず、全体系の鍵概念になっているのは、物化しない「心」そのものである。物質に還元されない、生命をもって働く心こそ宇宙の本質と相即しており、その心に自覚においてはじめて人生がリアルに捉えられることができる、『新唯識論』は『唯識思想批判』にもとづく新しい実存的唯心論』といった方が当たっているかもしれない（熊十力著 我妻重二訳注『新唯識論』関西大学出版部、2004年、p.287）。

熊十力哲学は、現代中国における最初の独創的な哲学であるといわれるのは、その思想が、「西洋近代」と「伝統」の問題を重要な契機としてなされているからである……これと同質の問題意識は日本においても切実なものとして存在しているのであって、かの西田幾多郎や田辺元、西谷啓治の哲学も、畢竟、「西洋近代と伝統」をめぐる思想の結晶にほかならないといえる……熊十力哲学は、中国思想や仏教の研究者のみならず、哲学一般の研究者にとっても興味深い考察の対象となることであろう……『新唯識論』は単に中国の名著としてだけでなく、「哲学書」として相応の注意が払われるべきであり、そして哲学書として読まれるとき、その現代社会における価値も図られると考えられるのである」（我妻 2004, pp.289-290）。

現代の新儒学のイメージ持つための一例として John Berthrong, *Motifs for a New Confucian Ecological Vision* (Tucker and Berthrong, eds. 1998) に依拠して、それを紹介しておこう。曰く：

牟宗三は、彼自身の建設的な思想と孟子、程頤、王陽明そして劉宗周の学派と同一視していた。

Berthrong は、第二世代の牟宗三の挙げた新儒学の四つのリストに、古典派儒学と宋・明の儒学の伝統から三つの要素、そして荀子と朱子とからの一つ加えて、新儒学を八つの要素に整理し

て、この八つ要素は、ポスト宋学の主要な特色を包摂しているとしている (pp. 244-245)。

1. 天命：創造物、また、道の無限の生成力。
2. 仁：天命を具現化したもの、また他の人々に対する関心、倫理的、社会的行為として表現された道。
3. 心：人間の内部における利益と良心を結合する場としての知性と感情。
4. 性：知性と感情の陶冶を含む人間の本質。それは積極的に道の秩序の創出に関与する。
5. 道：道理を極めるための研究。『易経』が示す事物の幅広い観察、あるいは、『大学』がいう事物の調査。人間行動と道本来のパターンとの一致を識別するための手段としての原理の究明。
6. 礼：人間が、人間らしく付き合うために提案された方法そして同意として儀礼あるいは礼儀。
7. 知：事物を動かすエネルギーとしての知。動学的な力と成長の母体。
8. 至善あるいは和：高度な善あるいは調和倫理生活の実現とそれにもとづく平和そして人格の完成。

4-1. 地球環境危機

われわれは人類共同体は地球上のすべての生活形態の存在に脅威を与える環境危機の中で、地球との新しい、持続可能な関係を求めている。地球寒冷化の議論もあるが、地球温暖化の一因とされる二酸化炭素 (CO₂) 排出量が、地球上にとって最大の関心事になっている。最近の気候温暖化も CO₂ の排出が原因とされている。地球環境の危機の特殊な原因と解決は、科学者、経済学者、政策当局者によって議論されており、広範囲な破壊の事実は多くの場所で警告が発せされつつある。彼らは、それを人類の生活に脅威をさらすものと認識している。

多くの人にとって、複雑な範囲をもった環境危機は、経済的、政治的、社会的要因の結果のみならず、それは道徳的精神的要因がもたらしたもので、人間のライフサイクルの中に埋め込まれている。生態系は自然に依存している。それ故、生態系の問題については自然についての幅広い哲学的理解を必要とする。

ドナルド・トランプがアメリカ大統領選挙キャンペーンの時に、地球温暖化はでっち上げだと言っていたが、その背景には以前から、地球温暖化については、すでに、以下のような反対論が提出されていたからであろう。

2015年末フランスで開催された COP21 は、「京都議定書」(1997年 COP3。先進国全体で CO₂ を 5%削減を目指す。途上国に数値目標導入せず) に代わる新たな枠組みが提唱された。従来反対していたアメリカと中国がこの枠組みを承認した。

京都の COP3 の翌年の1998年、だが、デンマークの政治学者ビョルン・ロンボルグが、『環境危機を煽ってはいけない—地球環境のホントの実体』を出版した。最近では、A. W. モンフォード著青山洋訳桜井邦朋監訳『ホッケースティック幻想：「地球温暖化説」への異論』(2016年)がある、ことを付け加えておこう。

4-2. 「天人合一」の世界観と Ecology

「天人合一」(the unity of Heaven and humanity) は中国の時代を通じた代表的な世界観であるといわれている。それは、人間の条件について、四つの分かちがたい要素から構成されている。「天人合一」の要素は、自我 (self)、共同体 (community)、自然 (nature)、そして天 (Heaven) である (Tu Weiming and Tucker, eds. 2004, p. 495)。「自我」は、諸関係の中心として、家族から村落まで、いろいろ理解される「共同体」との相互作用によってそのアイデンティティを確立する。人類 (human species) と「自然」との間の持続可能な調和のとれた関係は、抽象的な理想であるばかりでなく、実際の生活のための具体的なガイドである。人間の感情・知性 (heart-and-mind) と天道 (the Way of Heaven) との相互の反応は人類繁栄のための究極の経路である。

以下の三つの要素は現代の新儒学における生態学の新発展に対する Vision を構成する (Tu Weiming and Tucker, eds. 2004, pp. 495-498)。

① 自我と共同体の間の実りある相互作用

家族としての共同体は「グローバルな村」(global village) まで拡大されるに違いない。だから、共同体との実りある相互作用における自我は、エゴイズムや地方根性のみならずナショナリズムと自然との間の関係を無視した人間中心主義 (anthropocentrism) を超克しなければならない。

② 人類と自然との間の持続的調和的諸関係

世俗的ヒューマンイズムの問題はそれ自体限界がある。精神 (spirituality) と自然領域を排除して、権力の環境に対する支配の妄想は我々の生態学的関心を自閉させる。人間のこの脱精神と脱自然の version は、人間の審美的、倫理的、宗教的意味を深刻に過小評価する。結果として、宗教や生態学にほとんど関心のない横柄な攻撃的な人間中心主義 (anthropocentrism) は、暗黙裡に科学主義 (scientism) と物質主義 (materialism) の世界観になる。儒教は、近代化論の影響のもとに、科学と技術を通じて物質的条件を改善し、平等社会を実現するために最も確実な方法としてデモクラシーを促進することに深く関心を持っている。にもかかわらず、国民国家へのこだわりは、排他的でないヒューマンイズムの精神的自然主義的次元に影を落とす (Tu Weiming and Tucker, eds. 2004, p. 496)。

したがって、生態学の議論は、儒教的世界観を限界のある世俗的ヒューマンイズムに還元する近代主義者の論議に対して是正が必要である。近代主義の発想によって承認された儒教は権威主義政治のための正当化として誤用される。儒教の世界こそ、総合主義的人間中心主義のヴィジョンを犠牲にして、社会工学、道具的合理性、線型的進歩、経済発展を避けることができる。

人類が今後も継続的な生存していくためには、原理的にも実践的にも、我々の自然に対する関係の根本的な改善が決定的に重要である。儒学は、どんな犠牲を払っても、近代主義の経済発展の発想から自由にならなければならない。儒教徒が新しいものを実現する最善の方法は、近代西洋の影響のために、脱線して偏向している世俗的なヒューマンイズムから逃れるためには、旧いものを再活性化させることである。

③ 人間の感情・知性と天道 (the Way of Heaven) とのあいだの相互反応

1990年モスクワにおいて開かれた Global Forum Conference において、科学者たちは、宗教と精神の指導者たちは、新しい光で、人間と地球との関係に新たな vision を描くようにと訴えた。

確かに、生態学の問題がすべての宗教的伝統に対して地球に関する前提条件 (presuppositions) を再検討することを余儀なくさせている。

これまでの精神的伝統では、生態学の問題に適応することは十分でない。これは、与件として地球を見てきた基礎的神学 (basic theology) の根本的再建を必要としているかもしれない。モスクワ会議の科学者たちの訴えは、暗黙裡に、神と人間の間関係において自然を含む新しい神学的思考に対する必然的なものかもしれない (Tu Weiming and Tucker, eds. 2004, p. 497)。

ヒューマニズムとは、人間と天の間の統合、つまり、天人合一であり、それは、世俗的 (secular) でもないし、人間中心主義 (anthropocentric) でもない。われわれは地球の中に、組織の中に、家族の中に、共同体の中に埋め込まれていることを十分認識するけれど、それは、我々が決して宇宙秩序 (cosmic order) と一致していることを否定するものでない。われわれが、超越的な意味を持つ地球的、組織的、家族的そして共同体的実存であることを鼓吹することは、崇高な儒学の理想であるばかりでなく基礎的な儒教の実践である (Tu Weiming and Tucker, eds., 2004, p. 498)。

儒教徒達は人間の本性について天と意見を交換し、天道は、我々の自覚を通じて我々にアクセス可能である、と信じている。天命を自分のものにするためには、われわれは絶えず自己を啓発しなければならない。自然は、静学的な存在よりむしろ不断の転型として、我々が天のダイナミズムを理解するためのインスピレーションの源泉である。『易経』において象徴されている六芒星形 (hexagram) では、天のヴァイタリティと創造性はやむことはない。天は常に力強く進行する。

われわれは、切れ目のない無限の自己努力を通じた人類の繁栄に参加することによって、天の vitality と創造性は安定性とその持続性と張り合う。宇宙に対する畏敬と敬意は、我々の生活を意味のあるものにさせる究極の實在に反応すべく、我々の向上心によって促進される。

進化論の考え方からすれば、われわれは生存のために天、地球、無数の組織に負っている。

孟子曰、盡其心者、知其性也、知其性、則知天也、存其心、養其性、所以事天也、殀寿不貳、脩身以俟之、所以立命也。

〈孟子がいわれた。自分の持っている本心である惻隠・羞恥・辞讓・是非の四端 (四つのめばえ) の心を十分に発展させた人は、自分の本性が本来善であることを悟るであろう。人間の性がほんらい善であることを悟れば、やがてそれを与えてくれた天の心が分かるのである。自分の本心である四端の心を大切に保存し、その本性をそこわないように育てていくことが、天につかえる道になるのである。短命もよし、長寿もよし、ひたすら天命に順って、ただ一すじに自分の身を修めて静かに天命の至る (すなわち寿命の尽きる) のを待つのが、天命を尊重する道である〉

—孟子卷第十三、盡心章句上 凡46章、小林勝人訳注『孟子 (下)』岩波文庫、pp. 318-319—

自己実現とは、究極の意味において、天を知り、天に奉仕することに依存している。人間の感情・知性と天道の間の相関関係は、自然との調和的な関係を通じて媒介される。この相関関係は、自然を克服するための人間の意志や欲望を無理に天に押し付けることからほど遠い (Tu Weiming

and Tucker, eds. 2004, p. 499)。

注

- 1) 哲学の京都学派は、特に、戦前期日本において右翼から、戦後日本では、左翼からの攻撃にさらされた。蓑田胸喜等の原理日本社は、大正14年に創設された。哲学の京都学派は右翼の原理日本社同人から執拗に狙われた(植村和秀 2007, p. 99)。

西谷啓治は、西田幾多郎の弟子で、哲学の京都学派の頂点だとされている。その西谷啓治は敗戦後以下のように述懐しているのは(植村和秀 2007, pp. 111-112から引用)、現在でも依然としてその哲学的思想的アポリアをわれわれに突き付けている。

「その時代の知識人には(明治期中期ごろまでの：小野)、国家意識と世界意識とが、互いに一が他を刺激し乍ら正しい緊張を保って生きていたように思われる。西洋文化の摂取に対しても、今よりも一層進取的で、意欲的且探求的であった。然もあくまでも自主的であり、そして自主的であったが故にこそ、深く進取的であり探求的であり得た。その自主性は、高い東洋文化に育成されて内に持する所をもつ矜持の故である。その進取性は、その文化が持っていない価値を西洋文化に認めた謙虚を意味する。その後、東洋文化が縁遠くなり、教養的な作用力を失ってきたとともに、西洋文化に対しても自主性が失われた。模倣や追従といって悪ければ、浅い慣れ過ぎのために深い驚きが起こり難くなり、その文化の精神的な核心まで透入しようという探求の意志力も衰えてきた。同時に西洋文化も、現実として重量感をもって追ってくるものではなくなってきた」と。植村和秀(2007, p. 112)は、東洋の遺産を失いつつ、西洋文化の受容も浅薄な日本の出現であろう、と、コメントしている。同意したい。哲学の京都学派は戦後日本の思想・知識界において、以下に言及するように厳しく断罪されている。にもかかわらず、Keiji Nishitani (1983) *Religion and Nothingness*, Translated with an Introduction by Jan van Bragt, Foreword by Winston L. King, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Pressがある。

なお、京都学派自体について、David Williams (2014) *The Philosophy of Japanese Wartime Resistance, A reading, with commentary, of the complete texts of the Kyoto School discussions of 'The Standpoint of World History and Japan'*, London and New York, Routledgeがある。

1942年、専門を異にする、インテリゲンチエアが集まり「近代の超克」といテーマで座談会をやり、それが「近代の超克」論として一冊の有名な書物にまとめられている。中心的役割を果たしたのは京都学派であった。

「近代の超克」論は、単に戦争中の話でなく、現代のグローバリゼーションの世界でも依然として今日的意義と有効性を持っており、今日にいたるも解決されていない課題である。

京都学派に対して、二種類の厳しい批判があった。

一つは、いわゆる戦後民主主義派と呼ばれる立場からのものである。加藤周一は、京都学派を「戯画」と断罪した。また、丸山真男は、明示的に、京都学派批判を避けたが、暗黙りに京都学派批判を前提していた(小野 2015, p. 100)。

もう一つは、廣松渉で、彼はマルクス派の立場から、『近代の超(超克)論』を書いた。通常の戦後左翼インテリたちは、京都学派を資本主義の根本的批判の欠如、軍部による侵略政策の結果的追認、支持、天皇制批判などで容赦なく批判した。廣松も左翼インテリと同じ貉と思われる。

1999年時点では、「近代の超克」論は、帝国主義的ファシズムの背景になったとして評論されている。加藤尚武(1999)曰く、「東西思想の対立図式は明治時代には井上哲次郎、井上円了という二人の哲学者によって生み出され、西田幾多郎とその影響を受けた人々に引き継がれ、「近代の超克」という標語に集約されて、帝国主義的ファシズムの哲学的背景を形づくった。ハイディガー、デリダの影響を受けた構造主義の登場とともに、同じ「近代の超克」観念がふたたび再評価を受けようとしている」(後藤編 1999, pp. 12-13)。

しかし、ドイツのライプツヒ大学教授の小林敏明『廣松渉—近代の超克』（講談社、2007年）は言う。廣松の京都学派批判を通常の左翼インテリの京都学派批判と同列に見るのは表層的である、と。廣松は、京都学派に対してはアンヴィヴァレントであった。

京都学派は外来思想の単なる翻訳紹介に終始することなくともかくにも、外来の論理を積極的に利用適用して、よしんば、加藤周一が戯画であるとののしろうと、固有の体系を構築しようとした営為と努力そのことを忘れてならない、西洋的概念を用いて西洋の近代の超克を説くこと自体ナンセンスという評があるが、「近代の超克」という課題は、グローバルなものである、近代の超克というのは特殊西洋だけの課題でなく、世界史的な課題である、西欧における近代の超克と近代以前の地域における近代化の課題とは有機的に関連付けられている、と、小林はいう（p.130）。

廣松は、京都学派は自分の頭で近代という巨大なパラダイムに立ち向かおうとした、その姿勢に対して、共感していた。

加藤周一や丸山真男などの戦後民主主義派は京都学派を否定した。しかし、廣松は、戦後民主主義派の京都学派に対する批判の仕方に違和感を持っていた。マルクス主義哲学者廣松は「今や近代の根本的克服の道を探らなければならないのである」と考えていたからである（小林 2007, p.131）

廣松は、1994年亡くなった。死ぬ前に、朝日新聞に「新しい世界観や価値観は結局のところアジアから生まれそれが世界を席卷することになろう。日本の哲学屋としてこのことを断言してよいと思う」と発表した（小林 2007, p.163）。

小林曰く、現在の日本の近代主義者たちの言説に緊張感がなくなり、日本の思想総体が明らかに弛緩し地盤沈下してきているのである、と（小林 2007, p.170）。この緊張感喪失は、経済学では、新古典派からマルクス派と思われている人たちの思想をも含めて適用される。所謂、戦後日本の思想・知識界において久しく支配してきた正統派知性が著しく形骸化して緊張を喪失し、知的退廃という様相さえ呈している。それに対する不満、あるいはその反動として、昨今の「反知性主義」の出現してきた。この深く考えなければならない現象もこの文脈で考察するべきであろう。

一般的に言えば、反知性主義は、新しい知性の推進力である。ちょうど、アダム・スミスの知性が、当時のイングランドのオックスフォード大学やケンブリッジ大学の形骸化した知的権威に対抗して登場したように、知性の発展は、基本的には、既成の知性に対抗・反抗することから起こる。しかし現在国内外に進行中の反知性主義は、単に、既成の退廃した知性に対立しているだけで、新しい知性や価値の創造やその方向性の萌芽すら見えないし、むしろ知性として恐ろしく退廃している。が、反知性主義と言われているアメリカの新大統領トランプの今後の政治実践は、ひょっとすると、何かブレーク・スルーを生み出すかもしれない。

「反知性主義と呼ぶ心的姿勢と理念の共通の特徴は、知的な生き方及びそれを代表するとされる人々に対する憤りと疑惑である。そしてそのような生き方の価値をつねに極小化しようとする傾向である（リチャード・ホーフスタッター著田村訳『アメリカの反知性主義』（みすず書房、2015年、p.6）。この本は、反知性主義についての古典と言われている。

「たんに、現行の秩序の上と下を入れ替えるのでなく、別の秩序でそれをぶっ飛ばす力である。自分の属しているその同じ価値序列の上下をひっくり返すだけなら、それは単なるルサンチマンの表出に過ぎない。そうでなく、別の座標軸に立って新しい視点を示す。その座標軸は、既存の価値序列と交差し交渉することもあるが、本来は別の軸であって、それが揺るぎない確信の源泉となるのである。そういう異次元の立脚点を持たないと、反知性主義は成立しない」（森本あんり『反知性主義：アメリカが生んだ「熱病」の正体』新潮社、2015年、p.274）。森本は日本に強力な知性主義がないから、強力な反知性主義もない、日本にあるのは、半知性主義だと述べている（p.272）。同感である。強力な知性主義とその練磨が、これからの日本に絶対必要である。

世界秩序形成という視点で見れば、中国は、中国自らのこれまでの知性と異なる新しい知性を模索しながら、世界にあまねく普及している既成の欧米の主流の権威ある知性に対抗している「反知性主義」であると好意的に解釈できる。

- 2) アレックス・カー（2014）『ニッポン景観論』（集英社新書）、松原隆一郎（2002）『失われた景観、戦後日本が築いたもの』（PHP 新書）など参照のこと。
- 3) 儒教のことを、普通「内聖外王の学」という。これは、荘子の天下編に出てくる。人は、内面的には聖人たることを目指して哲学的思索を重ね、修養を積む。しかし、同時に外的には、王者として天下に君臨しても十分であるような、あるいは、王者として太平の政治を施行しうるような、そういう学問、人間の内的修養と外的な政治的な経倫とを一枚にしたような学問でなくてはならないのが、儒教の根本的な前提である（島田虔二 1987, p.116）。
- 4) Max Weber『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』では、中国人も、日本人と同じように、資本主義経済を上手に運営していくであろうと述べている。
- 5) Hodgson（2012）参照のこと。
- 6) 第二次世界大戦後の日本の高度経済成長の土台と産業技術の基礎は、明治日本の経済発展のレガシーによって与えられた。歴史的継起的に密接不可分の関係にある両者を切り離して考察できない。新古典派もマルクス派（講座派も労農派）も、明治日本の経済発展の成果についての歴史的事実の羅列があったとしても理論的分析が欠落しているし、歴史的分析でも全く説得力がない。なぜなら、両者とも、明治日本の経済発展の理論を基本的に肯定した上で、Development Ethicsの負の側面を取り上げていないからである。
- 7) 小野進「横井小楠の道徳哲学からネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ：道徳哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」（『立命館経済学』2017年、第65巻、第4号）、同「ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的定立のために、もう一つの経済学パラダイム」（『立命館経済学』2017年、第65巻、第5号）を参照のこと。
- 8) 経済史家 Alexander Gerschenkron（1962）Economic Backwardness in Historical Perspective（The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts）は魅力的な本である。ロシア経済史のガーシェンクロンは、遅れて工業化に乗り出す国は一定のイデオロギーが必要である。工業化の歴史的経験はイデオロギーが工業化に果たしていた。彼はフランスの例を挙げる。ナポレオン三世下のフランスでは、この政権において影響力のあった人たちの多くはサンシモン派社会主義者であった。ユダヤ人銀行家イザック・ブレールは、如何なる人よりフランスの近代資本主義の普及に貢献した人であったが、彼は生涯サンシモンの熱烈な讃美者であった。サンシモンは、資本家と労働者を区別せず、産業上の指導者が政治的機能を果たす協同組合国家の政治形態を考えていた。サンシモン派の教義は悩める階級の無数の人が深甚なる関心を持っていた。サンシモンの思想体系は、世襲制の廃止、経済を発展させるための経済計画の創設を含む社会主義者の着想を持っていた。ブレールはこのような解釈を受容していた。サンシモンの一派は、また、工業化を実現するために必要な道具として、銀行の偉大な役割を強調した。このことがクレディ・モビリエの創始者に力強く訴えた。サンシモン派の着想は、当時のフランスに決定的な影響を及ぼした。何故このようなことが発生するのか。一つは、当時のフランスの状況では、工業化の精神的道具が必要であった。工業化のイデオロギーとして自由放任は不十分であった。二つ目は、後進国の停滞を打破するためには、人々のイマジネーションを刺激し、人々のエネルギーを投入することが必要であった。そのために、資源の効率的配分や安い価格などよりもっと力強い薬が必要であった。三つ目は、このような条件では、企業者は高利潤の展望よりもっと力強い刺激が必要であった。それは、ルーティンと偏見を排除するための信仰であった。四つ目は、工業化の成功したイギリスでは、自由放任の思想で、このような準宗教熱は不必要であった。

ドイツのフリードリッヒ・リストは、サンシモンと個人的に強いつながりを持っていた。リストのイデオロギーは、国民的統一というナショナリズムを工業化の理論と結びつけた。これは、サンシモ

ンのメッセージを翻訳したものと見える。

以上は、小野進 (1986) 「経済発展論 (上) : A. ガーシェンコロンと A. マーシャルそして日本経済発展過程への適用とその限界」(『立命館経済学』第35巻, 第5号, pp. 165-221)。

ガーシェンコロンの理論に従えば、明治日本も、工業化を実現するためには、人々を夢中させる自由放任主義より強力な天皇中心主義というイデオロギーの薬が必要であった。

小野進 (2007) は、このような含意を踏まえて、日本の経験を理論化したものである。

- 9) 道德問題は、脳科学の発達で実証的に解明できるようになってきたという (岡本 2016,)。脳の画像分析によって、人間の道德的善悪の判断が脳のどのような構造の働きによって起こされるのかわかるようになってきた、と。脳のスキャンから、人間はいかに生きるべきかという道德哲学の問題も解決できるというのである。

G. E. Moore は、1903年 Principia Ethica という倫理学原理の本を書いた。若きケインズは、これを読み「魂を奪われる物凄い書物、倫理学に関する最大の書物」と絶賛した。20世紀の英米の倫理学は、この Moore のこの本によって始まったといわれている。20世紀の倫理学は、少なくとも第二次世界大戦まで、G. E. Moore の支配的な影響のもとに置かれていた。Moore では、倫理学の基本問題である善の定義は不可能である。Moore は、「善」を「快樂」や「欲求」という自然的なものに還元して定義することは、自然主義の誤謬である、とした。その理由は以下の二つ。

Moore は、この本で、道德問題の「自然主義的」理解を誤謬であると批判した。21世紀の現在で翻訳し直すと、脳画像法によるような「自然主義」の方法によって、道德問題を理解するのは誤謬であるということになる。

Moore 以降、イギリスでは、道德の自然主義理解は殆ど主張されなかったが、アメリカでは自然主義理解が有力であった。脳の画像分析によって、人間の善悪の問題が解決できるというのは、自然主義の路線に沿ったものである。

道德の自然主義理解の基本的誤謬は、価値命題を事実命題から演繹しようとしていることである。自然主義のロジックは、Facts から Value を導出できるというのである。'Is' から、'Should or Ought' を導出できるとことである。しかし、Moore によれば、これは間違いである。

黄色という単純な観念を知らない人に、どのような方法によってもそれを説明するのか。同じように「善」という単純な観念を知らない人にどのような方法で「善」説明するのか。Moore は、それを説明できない、と。「善」は「善」で「善」は定義できないと、Moore は言う。

自然主義のもう一つの誤謬は、言語分析哲学者のヘア (R. M. Hare) によって指摘されている。彼は、言語分析の方法で、道德概念の意味を分析する。命令法文と直接法文を分析して、価値判断である命令法文は事実判断である直接法文に還元できないことを証明する。

以上は、小野 (2010) の、380頁から384頁を参照されたし。

とにかく孔子や孟子など、そしてアリストテレスなどギリシャの哲学者たち、そして、聖書、そしてフランクリンや渋沢栄一など偉人達によって挙げられた人間の生き方に直接かかわる徳の項目、節制、沈黙、規律、決断、節約、勤勉、誠実、正義、中庸、清潔、平静、純潔、謙讓、名誉、自尊心、気概、自己犠牲、使命感、寛容、勇氣などは、脳科学の発達によって解決できるのか。フランクリンの「十三徳」は齋藤孝 (2016) 『渋沢栄一とフランクリン』(致知出版社) にでている。

それにしても、日本の哲学者は、経済学者も同様であるのであまり偉そうなことは言えないが、相変わらず、西欧哲学紹介の輸入業者である。西欧哲学に学びながら、a) 人間如何に生きるべきか、b) 時代を概念化する、という観点から、世界史に大きな役割を果たしつつある日本、中国などの東アジアという時代を踏まえて、自分の頭で考え抜いた哲学が出現することを期待したい。また、グローバルゼーションという時代を概念化するとどのようになるのか。例えばイギリスの、制度派・進化経済学者の Hodgson (2016) Conceptualizing Capitalism, Institutions, Evolution, Future, The University of Chicago Press. は「時代を概念化」したものであるといえる。この本は魅力ある力作であり、一読されたし。

参考文献

- アレグレ, クロード著林昌宏訳 (2008) 『環境問題の本質』(NTT 出版)
- 朝倉友海 (2014) 『「東アジアに哲学がない」のか: 京都学派と新儒家』(岩波書店)
- Callicott, J. Baird and Roger T. Ames, 1989, *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environment Philosophy*, State University of New York Press.
- Deneulin, Severine (2014) *Wellbeing, Justice and Development Ethics*, London and New York, Routledge.
- Gaspar, Des (2012) *Journal of Global Ethics*, 8(1), pp.117-135.
- Gaspar, Des and Clair, Asuncion Lera St., eds. (2010) *Development Ethics*, Ashgate.
- Gaspar, Des (2004) *The Ethics of Development, From Economism to Human, Development*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- 後藤康男編 (1999) 『東洋思想と新しい世紀』(有斐閣)
- Goulet, Denis (1997) *Development ethics: a new discipline*, *International Journal of Social Economics*, Vol.24, No.11, pp.1160-1171.
- Goulet, Denis (1996) *Anew Discipline: Development Ethics*, Working Paper, August, The Helen Kellogg Institute for International Studies, The University of Notre Dame, USA.
- Goulet, Denis (1996) *A Guide to Theory and Practice*, New York, The Apex Press, London, Zed Books.
- 小林敏明 (2007) 『廣松渉—「近代の超克」』(講談社)
- Hodgson, Geoffrey. M. (2016) *Conceptualizing Capitalism, Institutions, Evolution, Future*, The University of Chicago Press.
- Hodgson, Geoffrey. M. (2012) *On the Limits of Rational Choice Theory*, *Economic Thought 1 (WEA)*: pp.94-108.
- Lomborg, Bjorn (1998/2001) *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press (山形浩生訳『環境危機を煽ってはいけない—地球環境の本当の実態』2004年, 文芸春秋社)
- Nash, Roderick Fraizer (1990) *The Rights of Nature, A history of Environment Ethics*, The University of Wisconsin Press (岡崎洋一監修 松野弘一訳『自然の権利 環境倫理の文明史』TBSブリタニカ, 1993年)
- 日本経済新聞社編 (1993) 『私の資本主義論』(日本経済新聞社)
- 岡本裕一郎 (2016) 『いま世界が考えていること』(ダイヤモンド社)
- 小野進 (2017) 「ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的定立のために, もう一つの経済学パラダイム」(『立命館経済学』第65巻, 第5号)
- 小野進 (2017) 「横井小楠の道徳哲学からネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的構築へ: 道徳哲学におけるアダム・スミスと横井小楠の相違」(『立命館経済学』第65巻, 第4号)
- 小野進 (2015) 「モラル・キャピタリズム (Moral Capitalism) の経済学: 横井小楠の国富論と渋沢栄一の道徳経済合一・合本主義論」(『立命館経済学』第63巻第5・6号, 3月, pp.41-144)
- 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, pp.364-431)
- 小野進 (2007) 「日本の多層的経済発展モデル (MMED): 東アジア・モデルの原型」(『立命館経済学』第56巻第3号, 9月, pp.1-59)
- Ono, Susumu (2006) *A Transitional Experience from Authoritarianism to Democracy in Northeast Asia*. Presented at the AFEE 2006 Conference, January, 6-8, Hilton Boston Back Bay, Boston, Massachusetts, USA.
- 小野進 (1986) 「経済発展論 (上): A. ガーシェンコロンと A. マーシャルそして日本経済発展過程への適

- 用とその限界」(『立命館経済学』第35巻, 第5号, pp.165-221)
- Paramore, Kiri (2015) *Japanese Confucianism, A Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Paramore, Kiri (2015) "Civil Religion" and Confucianism: Japan's Past, China's Present, and the Current Boom in Scholarship on Confucianism, *The Journal of Asian Studies* Vol. 74, No. 2 (May): pp. 269-282.
- Parsons, Talcott (1968) *The Structure of Social Action, A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Volume II: Weber*, New York, London, The Free Press.
- Sen, Amartya (1999) *Development as Freedom*, (石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済新聞社, 2000年)
- 島田虔次 (1987) 『新儒家哲学について—熊十力の哲学』(同朋舎)
- Stern, Nicholas (2007) *The Economics of Climate Change*, *The Stern Review*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tucker Mary Evelyn and John Berthrong, eds. (1998) *Confucianism and Ecology, The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press,
- Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds. (2004) *Confucian Spirituality, Volume Two*, New York, The Crossroad Publishing Company.
- 植村和秀 (2007) 『「日本」への問いをめぐる闘争：京都学派と原理』(柏書房)
- 横山紘一 (2014) 『唯識思想入門』(レグレス文庫)
- 熊十力 (2004) 我妻重二訳注『新唯識論』(関西大学出版部)

2016年12月14日