

## 論 説

# 儒教経済学からダロン・アセモグル & ジェイムズ・ A・ロビンソン著『国家はなぜ衰退するのか 権力・ 繁栄・貧困の起源』を批判する

小 野 進

国を治めるのに大事なことは、ただ仁義だけです。王様はどうしたら自分の国に利益になるのか、大夫は大夫でどうしたら自分の家に利益になるのか、役人や庶民もまたどうしたら自分の身に利益になるのかとばかりいって、上の者も下の者も、誰もが利益をむさぼることだけしか考えるようになれば、国家は必ず滅亡してしましましょう

—孟子 梁恵王章句 上—

東洋の文化は王道であり、西洋の文化は霸道であります。王道をとなえることは、仁義、道徳を主張することであり、霸道をとなえることは、功利と強権を主張することであり、仁義、道徳をとなえることは、正義と公理によって人々を感化することであり、功利と強権をとなえることは、鉄砲と大砲によって人々を圧迫することであり、……

日本民族は、欧米の覇道の文化を取り入れると同時に、アジアの王道文化の本質をもっています。日本がこれからのち、世界の文化の前途に対して、いったい西洋の覇道の番犬となるのか、東洋の王道の干城となるか、あなたがた日本国民がよく考え、慎重に選ぶことにかかっている。

—孫文(1924)「大アジア主義」神戸高等女学校(現 兵庫県立神戸高校)での講演—

自分の身の行く末のみを考えて、如何にしたならば立身ができるだろうか、如何にしたならば金が入るだろうか……というようなことにばかり心を引かれて、齷齪勉強することでは、決して真の勉強はできない。

—福沢諭吉(1899/1993)『福翁自伝』岩波文庫—

目次

要約

Synopsis

1. Daron Acemoglu and James A. Robinson, (2012) Why Nations Fail The Origins of Power, Prosperity, and Poverty の方法論とその一般的前提は正しいか
2. 発展途上国の経済発展のための必要条件：インテリゲンチエアの経世済民の spirit と mission そして「時間」の概念
  - 2-1 Acemoglu & Robinson は絶対主義・収奪制度と包括的な政治制度と経済制度をかく理解する
  - 2-2 Acemoglu & Robinson の文化圏における時間の認識の相違の欠如：文化の違いによって時

- 間がどのように観念されてきたのか
- 2-3 経世済民の spirit の重要性が認識できない Acemoglu & Robinson
3. 西欧社会科学の躰きの石
- 3-1 中国理解は西欧の社会科学の躰きの石であった
- 3-2 中国で法の支配の発達がなかったけれど、皇帝権力に歯止めをかけるベクトルが存在していた
4. 開発経済学・経済発展論の標準モデルとしてどこの国を取り上げるべきか：欧米モデルか非欧米モデルか
- 4-1 欧米モデル
- 4-2 非欧米モデル
5. 儒教経済学の vision と小野進「四段階経済発展モデル (FMED)」
- 5-1 儒教経済学の視座：儒教は、正義の観念について、功利主義・自由主義・アリストテレス主義と如何に異なるのか
- 5-2 FMED の構造：発展途上国のみならず先進国経済停滞も政府の積極的役割は不可欠
- 5-3 国家を衰退させる要因：企業や個人の国家に対する loyalty の喪失
- 5-4 孟子の国家概念と国家の機能：孟子の政治学原理 (The Political Principles of Mencius)
- 5-4-1 国家の概念
- 5-4-2 国家の機能
- 5-5 中国における国家と個人の関係

## 要 約

儒教経済学は経済発展と経済厚生を増進を課題にしている。

この論考は、儒教経済学のこの視座から、Daron Acemoglu and James A. Robinson, “Why Nations Fail The Origins of Power, Prosperity, and Poverty”, Crown Business, New York, 2012, pp. 529 (鬼沢忍訳『国家はなぜ衰退するのか、権力・繁栄・貧困の起源 (上) (下)』早川書房, 2013年, 2016年<sup>1)</sup>) を批判することを目的にしている。

日本では、儒教経済学は、33年前から予備的考察を始め、その後本格的な研究に先鞭をつけたのは、立命館大学の小野進名誉教授（理論経済学、経済発展論・開発経済学、進化・制度派経済学）である。日本では儒教経済学自体の idea は完全に無視されている。グローバルに見れば、儒教経済学の研究を精力的にやっているのは、もう一人の経済学者、アメリカのワシントン大学の比較経済体制論の Kazimierz Poznanski 教授である。昨年から、儒教思想を生み出した中国でも、影響力のある経済学者による儒教経済学研究への意欲がみられる。儒教経済学は、世界に存在している既存の競合する経済学のいくつかのパラダイムにもう一つの競合するパラダイムを付け加え豊富化しようという mission を持っている。経済学説や経済思想の教科書に説明のある古典派経済学、マルクス主義経済学、新古典派経済学、進化・制度派経済学、ケインズ経済学などと同じように、将来、競合するもう一つのパラダイムとして儒教経済学という一章が新しく付加されることを意味する。

積極的な意味でいえば、儒教経済学は、経済学の歴史において、まさに世紀を画する innovative な研究である。

儒教経済学を体系的に構築し発展させるために、この著作のよき部分はとりこみ、よくない側面は反面教師にしたい。

地球上の圧倒的多数の発展途上国が、経済的に離陸できないままでの状態だし、また、新興国として離陸した国があるとしても先進国になかなかたれないで足踏みしている。Daron Acemoglu and James A. Robinson (以下、A & Rと略称する)の上述の著作は、なぜ、発展途上国が発展途上国のままの状態であるのか、何故、繁栄を実現できず、貧困のままなのかを考察している。

繁栄する国家と破綻した国家に作動している主要な力は何か。A & Rによれば、それは、包括的な政治・経済制度があるかどうかである。包括的な経済制度とは、①私的所有権、②平等な機会、③新しいテクノロジーとスキルへの投資であり、包括的な政治制度とは、政治権力が多元的に配分され、ある程度の政治的中央集権国家を達成しており、法の支配、確実な所有権の基盤、包括的な市場経済制度が確立されていることである、と。

私は、A & Rのこのような命題には、一般的には同意する。しかし、問題なのは、経験によれば、A & Rが、収奪的制度であると規定した諸国において経済が繁栄した、また、繁栄しつつあることである。A & Rのように、この貴重な経験を無視して、一挙に、ジャンプして、包括的政治経済制度がなければ繁栄は持続しないというのは論理の飛躍である。なぜ明治日本そして第二次世界大戦後の日本が成功したのか、なぜ中国が成功しつつあるのか。A & Rは、特に、中国を取奪システムと位置づけ、中国に最大の関心を持っている。

問題なのは、発展途上国は、第一に、どのようにしたら経済的離陸を達成するのか、あるいはできるのか、第二に、成功せる経済的離陸から、如何にして、先進国に到達したのか、そして、第三に、先進国がA & Rが言うように、如何にして繁栄を持続させているのか、である。

経済発展論・開発経済学は、第一と第二の問題を研究する。

第二次世界大戦後で、発展途上国から、先進国になった諸国は、韓国、台湾、香港、シンガポールであった。中国は、発展途上国から出発して、8年前に日本を追い越してGDPは世界第二位になった。今年中には、GDPは日本の3倍になると予想されている。中国は一人当たりのGDPは一万ドル未満で、所謂中所得国の罠(trap)を脱皮していない、中産階級の占める割合は全国平均30%ぐらいであるので、先進国水準とは言えない。しかし、中国再生の主観的歴史的復元力等によって、この調子でいけば、早ければ、2022年から2027年の間に、この二つの基準をクリアして先進国になるに違いない。

儒学は、経世済民の観点から、経済発展なしに国民の経済厚生は確保できないと考えている。だが、経済発展は功利主義的成功をターゲットにする。ここから、経済発展の「仁」からの乖離が生じ、世界の平和の阻害に導く。その例は、第二次世界大戦前の日本に事例である。第二次世界大戦前では、日本は、近代化=西洋化を推進し、日清・日露の戦争、第一次世界大戦を経て、大正期の終わりには一応経済発展の功利主義的ターゲットに成功し、第二流の先進国になった。同時に、霸道・覇権という近代化=西洋化の負の側面は、ウルトラ神国思想とドッキングして、昭和初期からの中国などに対する大規模な侵略であった。もし、明治以来、日本に、精神的に翻訳・移植されつつある西欧式経済学に代わって、というよりむしろ西欧式経済学のパラダイムに付け加え、それを豊富化するパラダイムとしての〈体系的な儒教経済学〉が存在しておれば(Chen Huang-Chang 1911は、ヨゼフ・シュンペター、ジョン・メイナード・ケインズ、マックス・ウェバ

ーによって取り上げられたが、当時の流行の日本の翻訳経済学者が知っていたのかどうか分からない。ただ、残念ながら、Chen のこの儒教経済学の大著は、誤って、アダム・スミス『道徳感情論』『国富論』と儒教経済学との同一性を追求したものであった）、日本の対中国等に対する侵略政策は回避されていたかもしれない。

A & R は、旧ソ連のある時期まで成長の絶頂期、韓国の朴大統領時代の工業化、蒋介石時代の台湾の高速成長、リー・クワンユー時代のシンガポールの顕著な経済成長、現在の中国の劇的な40年間も続いた発展を、収奪制度の下での発展とみなす。台湾、韓国、シンガポールは、高速成長をつうじて先進国になった。A & R は、不思議なことに、幕末期の徳川日本を取り上げているが、明治日本を挙げていない。

A & R は彼らのいう収奪制度であるこれらの国の眼を見張る経済成長を事実として認めるだけで、なぜ、これらの国が経済発展を成功させたのかの説得的な理論的な説明はない。

Fukuyama (1992) は、ヨゼフ・シュムペター『資本主義、社会主義、民主主義』において市場志向型の権威主義は、経済面において、民主主義より優れている点から、東アジア諸国の高速成長は、市場志向型の権威主義的レジームの下で行われ、権威主義の美点と民主主義の欠陥を避けた点に求めている。小野 (1985) と小野 (1988) で与えた「準市場経済 (Quasi-markets Economy)」の概念は、自由市場経済と権威主義の美点を結合させたレジームに対応する。それは、儒教経済学の研究対象になる儒教システム (Confucian system) である。

人々は日本型経済システムとしばしばいうが、「日本型」とは一体どんな具体的中身を指しているのか。一向に不明である。それは普遍主義思想が欠落した神国思想と国学思想 (日本主義の鼓吹思想) を意味しているのか。

神仏とか神儒あるいは儒仏の習合が言われるが、日本思想の地下水脈には、神道・仏教・儒教の三つの要素が混合して伏在し流れている。この三つの要素の中で、普遍主義のある思想は仏教と儒教であるが、仏教は一国経済発展に関心を持たない。なぜなら、仏教は本来的に、原理的に、個人の救済、脱欲望であり、政治権力と結びついた経世済民の思想はないからである。経済発展や経済厚生には何らかの集権的な政治権力を必要とする。だが、経済発展には非あるいは反道徳的要素が絶えず必然的に随伴する。儒教は、政治 (俗の世界) と道徳 (聖の世界) を切り離さない思想であり、「聖の世界」によって「俗の世界」の負の側面を内在的に掣肘する機能を持っている。

### Synopsis

The purpose of Confucian economics is to develop the economy and improvement of economic welfare of the people.

The article is to review Daron Acemoglu and James A. Robinson, (2012) Why Nations Fail The Origins of Power, Prosperity, and Poverty, Crown Business, New York., pp.529) in terms of Confucian. It was Susumu Ono (Emeritus Professor, Ritsumeikan University, theoretical economics, theory of economic development / development economics, and evolutionary/institutional economics) to have started the full-scale study of Confucian economics, after conducting some preliminary inquiry into Confucianism from 33 years ago. The idea of

Confucian economics itself is still disregarded completely in Japan. As another economist, it is Kazimierz Posnanski (Professor, Washington University, USA. comparative economics) to be propelling actively the study of Confucian economics. It could be anticipated that influential economists begin the study of Confucian economics, in the very near future, in China where Confucianism was born,

Building Confucian economics implies to fortify and enrich the existing and competing economics, if adding them to Confucian economics.

In the positive sense, Confucian economics is sure to be an innovative study which would mark the beginnings of a new era in the history of economics.

An overwhelming number of developing countries were unable to become an advanced country by economic taking off, could not arrive even economic taking off, nay. Daron Acemoglu and James A. Robinson, *Why Nations Fail The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, (Crown Business, New York, pp.529) argue why developing countries still stay backwards, and why they are not able to attain their prosperity, and still stay to be poor.

What are the major forces at work in some nations which keep prospering and others have collapsed and still are poor? According to Acemoglu and Robinson, that rests upon whether or not inclusive economic and political institutions exist.

Inclusive economic institutions that i) enforce property rights, ii) create a level playing field, and iii) encourage in new technology and skills are more conducive to economic growth than extractive economic institutions. Inclusive political institutions is those that distribute political power widely in a pluralistic manner and are able to achieve some amount of political centralization so as to establish law and order, the foundations of secure property rights and inclusive market economy extractive institutions are structured to extract resources from the many by the few and they fail to protect property rights or provide incentives for economic activity.

I share these general propositions with A & R. However, the economy of some nations A and R assumed as extractive institutions showed and is showing a dramatic prosperity like China. A & R have a disregard for such great experiences as Meiji Japan, South Korea, Taiwan, Hong Kong and Singapore, China after the 1978 reform and say it is difficult to keep a sustainable prosperity without inclusive economic institutions by jumping their thinking all at once. This is an obvious logic leap.

Why has Japan succeeded? Why China succeeded and is China succeeding? China is sustaining a rapid economic growth for forty years.

Economists often say that the success of Japan and China is a miracle. What does such a miracle mean? It means it is quite difficult to explain it by all the conventional economics. If this is the case, it is necessary to have another economics paradigm for analyzing phenomena like that.

We have the three questions for developing countries. First, how did developing countries

achieve economic taking off? Second, how did they arrive at advanced countries after completing their taking off? Third, what makes advanced nations sustain their prosperity? Economic development theory and development economics study the first and second one. Economic development theory also addresses why some of advanced nations has stagnated or declined.

After the Second World War, the countries that transformed to advanced countries from backward countries are as follows. South Korea, Taiwan, Hong Kong and Singapore, China after the 1978 reform.

China started from a developing nation, overtook Japan eight years before, took the second place in the world GDP ranking.

In terms of GDP per capita (not yet come up to the ten thousand US dollars) and a proportion of middle class people (averagely speaking thirty percent), it is difficult to say that the current China has already become an advanced country. China is caught in the so called 'middle income country trap'. In this sense, China must overcome the trap in order to reach a level of the so-called advanced country in reality as well as in name. This is the most important hard thing to get through for China. China aims at the resurrection of an old dream by believing the restoring force of the great history. She is sure to be an advanced country between 2022 and 2027 by overcoming the two hurdles.

Confucianism regards economic development as an important economic policy from the view of 経世済民 Keisei-Saimin (Japanese) and JingShi-JiMin (Chinese). It is of great value for the realization of jen (仁) that economic development is promoted, public welfare protected and social justice achieved. Generally speaking, economic development, as a matter of necessity, goes hand in hand with utilitarian targets without moral cultivation. Accordingly, economic development with a view to pursue utilitarian targets generates to diverge from Jen (仁), and leads to impede the world peace. We recognize the Japanese invasion to China, which started from Japan thrusting the 'Twenty One Demands' (1915) on China, to which they were unacceptable.

Before the Second World War, since the Meiji Restoration (1868), Japan propelled modernization=Westernization, had succeeded in realizing economic development and became an advance country, a second ranking capitalistic country at the end of the Taisho period (1912-1926), via the Sino-Japanese War (1894-95), the Russo-Japanese War (1904-05), and the First Second World War (1914-1918). At the same time, Japan started to invade China outright at the beginning of the Showa period (1926-1988).

Modernization has both many good and bad aspects, one of the negative aspects, a propensity to dominate other country. Japanese modernization, coupled with Japanese ultra-nationalism, started to invade China from the beginning of the Showa period.

If in Japan of that time, "a system of Confucian economics" as another paradigm to enrich the contents of the existing economics rather than in place of Western style-

economics existed, it may have had been avoidable to fail at the Japanese foreign policy against China.

A & R regarded the Soviet Union's rapid economic growth for some long year, South Korea in the time of Park Chung-Hee, Singapore in the Lee Kuan Yew's time, and Taiwan in the time of Chiang Kai-shek as development under extractive economic and political institutions.

A & R just recognize these countries' remarkable economic growth under extractive institutions as a matter of fact. A & R do not provide us any theoretical explanations and views with persuasion.

The conception of "Quasi Markets Economy" I proposed in Ono (1985) and Ono (1988) means a market oriented authoritarian regime, or is to make an authoritarian strength and a strength of market economy conflate into one system.

\*\*\*\*\*

## 1. Daron Acemoglu and James A. Robinson (2012) Why Nations Fail The Origins of Power, Prosperity, and Poverty の方法論とその前提は正しいか

世界は、ある国が繁栄し、ある国が貧しいままの状態である。このような世界の激しい経済格差は、過去200年の間で生じた、と A & R は考える。その格差の歴史的起源をそれ以上に遡及しない。格差は1800年以降に生じたというのだ。1800年というのは、明治維新の68年前であり、中国では清朝の仁宗の時代 (1796-1820)。

なぜ、繁栄する国家と破綻して貧しい国家があるのかを説明する理論が必要だ。その理論を組み立てるには、繁栄を生み出す要因と遅らせる要因だけでなく、それらの歴史的起源も把握しなくてはならない。A & R の本書は、そのような理論を提案する。「優れた理論 (a successful theory) は詳細を忠実に再生産するのではなく、広範なプロセスについて経験に裏付けられた有益な説明を提供するとともに、主にどんな力が働いているかを明らかにすることだ、と。

成功した理論とは何か、また、その役割は何か。

理論とは、①詳細 (details) を忠実に再生産することでない、②ある範囲の過程 (a range of processes) について有益な経験に裏付けられた説明をすること、③働いている主要な力を明確にすることである。

そのため、理論は、二段階 (two levels) から構成されている。

第一段階は、政治と経済の収奪制度と包括制度を区別すること。

第二段階は、世界のある地域で包括的な制度が生まれ、ほかの地域で生まれぬのはなぜか。

理論の第一段階は、制度面から歴史を解釈すること、第二段階は歴史がどのように国家制度の軌跡を形づくって来たのかをテーマにする。

A & R の中核理論は、包括的な政治・経済制度と繁栄のつながりを確認したいということである。

包括的経済制度は、①私的所有権を強化し、②平等な機会を創出し、③新たなテクノロジーとスキルへの投資を促す、それ故、包括的経済制度は、収奪制度よりも経済成長につながりやすい、と。

包括的政治制度とは、政治権力を幅広く多元的に配分し、ある程度の政治的中央集権化を達成できて、その結果、法と秩序、確実な所有権の基盤、包括的市場経済が確立されるような制度だ。

収奪的経済制度は、多数の持つ資源を少数が搾り取る構造で、私的所有権を保護しないし、経済活動へのインセンティブを与えない。収奪的政治制度は権力を少数の手に集中させるため、その少数が自らの利益のために収奪的経済制度を維持・発展させることに意欲を燃やし、手に入れた資源を利用して自分の政治権力をより強固にする（Fukuyama 2012, 邦訳下, p.285, p.430）

A & Rによると、どのエリートも同じように、搾取するものを増やすためにできるだけ成長を促進したが、収奪制度が少なくとも最低限の政治的中央集権化を達成すれば、ある程度の成長が可能な場合も少なくない、と。

だが、肝心なのは収奪的制度下の成長が持続しない。それには二つの理由がある。

第一は、持続的経済成長にはイノベーションが必要で、イノベーションは創造的破壊と切り離せない。創造的破壊は経済界に新旧交代を引き起こすと同時に、政界の確立された力関係を不安定にする。収奪的制度を支配するエリートたちは創造的破壊を恐れて抵抗するため、収奪的制度下で芽生えるどんな成長も、結局は短命に終わる。だが、A & Rが収奪制度として規定している中国は改革開放後、欧米の技術を模倣にせよ全力を挙げてマスターすることであったが、模倣の域を脱皮しようと最近の中国は、innovationを極めて重要視している（中国製造2025）。

明治日本も、第二次世界大戦後も、インテリゲンチユアは、欧米の科学・技術を模倣して、それを習得することに全力を挙げていた。後進は創造の前に先進の模倣を避けて通れない。逆に、先進は先端の高度な技術が盗まれなように「技術独占」維持に極めて注意深くなる。産業革命後、世界の工場になった英国は、重要技術の輸出を禁止する政策をとっていた。

第二の理由は、収奪的制度を支配する層が社会の大部分を犠牲にして膨大な利益を得ることは可能であれば、収奪的制度下の政治権力は垂涎的となり、それを手に入れようとして多くの集団や個人が闘うことになる。この力が社会と政治を不安定にするからである。政治の不安定は、経済の不安定をもたらす。

A & Rは、理論とは、詳細（details）を忠実に再生産することでないという。この指摘は正しいけれど、政治学からの視点で、フランシス・フクヤマは、次のように述べている。

Francis Fukuyama (2011) *The Origins of Political Order, From Prehuman Times to the French Revolution*, pp.585（会田弘継訳『政治の起源（上）（下）』（講談社、2013年）において言うには、「私がこの本で目指すのは、行き過ぎた抽象化（エコノミストの悪弊）と行き過ぎた些末主義（多くの歴史家、文化人類学者の悪弊）の落とし穴をともに避ける中庸の理論だ」（フクヤマ 2011 上, p.53）、「結局のところ、一般的な枠組みを示せても政治制度の発展の予測理論になる訳でない。エコノミストが断定的に言う経済発展の理論に匹敵するような政治的変革を効率よくやるための理論を打ち出すなど、私に言わせれば出来るわけでない。どんな政治制度にせよ、その発展を促している要因は多義にわたり複雑であり、偶然の出来事に左右されることが多い」（フクヤマ 2011 上, p.52）。

フクヤマ曰く、ハロッド・ドーマ (Harrod / Domer) やソロー (Solow) の経済成長理論やローマの内生的成長理論は還元主義的で、途上国で実際に起きている経済成長を説明するのに役立つかどうか疑問である (フクヤマ 2011 上, p.376)。

理論形成には、現実のみならず過去の基本的な主要な事実は必要であるが、詳細すぎる事実の再現と極度の還元主義の抽象を避けなければならない。「中庸」とは、弁証法との関連で、どのようなことかは厳密に問わなければならないが、それはとにかく、同意できるのは、フクヤマがいう「中庸の理論」が必要だという点である。

A & R の本書は、一般的に言えば、以下の方法論上の枠組みを持っている。

第一に、人間は、pleasures-pains の関係において、pains を最小に、pleasures を最大にするという功利主義の行動をとるという人間観を前提にしている。

第二に、過去の events を現在の視点からのみ裁断する。現在のみならず、過去のおかれた context の中で現象を観察するという複眼的視点が欠落している。

第三に、第二の過去の context の中で観察するという視点の欠落故に、例えば、旧ソ連とその誕生を論じるとき、帝政期の開発程度が低い段階の当時のロシア資本主義と英米独などの欧米の資本主義との関連において取り上げられていない。比較経済体制とう概念が欠落している。中国や旧ソ連を取り上げる限り、開発経済学と比較経済体制論という二つの discipline が不可欠である。

比較経済体制論の研究の課題は、資本主義システムの typology の研究はもとより、どのような経済体制が経済発展に最適なのかという点にある。したがって、比較経済体制論の研究は経済発展論と直結している。逆に言えば、開発経済学は、比較経済体制論の視点が不可欠であるということ<sup>2)</sup>を意味する。

儒教経済学は、第一の功利主義のアプローチを拒否する。

儒学では、「経済」とは経世済民のことである。新古典派経済学はこのような「経済」観を持たない。なぜなら、欧米経済学では、「経済」とは、ギリシャ以来受け継がれてきた希少資源の管理<sup>3)</sup>を意味し、両者の間の「経済」のコンセプトは異質である。

禅仏教と儒学との相違は、禅家は個人の救済を問題したのに対して、儒家は常に「経世済民」を忘れなかった。「義」と「利」そして「天理」と「人欲」を峻別し、前者を善、後者を悪とみなすことは、朱子学の、いわば、公案となる (湯浅幸孫『中国倫理思想の研究』同朋舎, 1981年, p. 99)。「無為」は不作為を意味すること<sup>4)</sup>でなくて、感性的な傾向性から自由な、道徳的心情の純粹性を意味する (湯浅 1981, p.99)。

Poznanski (2017) は、Lionel Robins 式の経済観と中国思想・儒教の経世済民観の異質性を十分認識したうえで、そして改革開放後の中国のシステムを具体的に想定し、現在の中国のシステムは、Confucian system であると規定したうえで、儒教経済学の構築を試みた英語で書かれた最初の論文である<sup>4)</sup>。

このような西洋式「経済」の概念から、論理的帰結として、A & R のような議論が出てくる。新古典派経済学者の中には「経済」の意味を厳密に考え、経世済民 = 経済を全く認めていない人たちもいる。

これに対して、儒学の「経済」の概念を対置しておこう。

日本の経済学者の間では、新古典派経済学者を含めて、「経済」とは、経世済民であるという意味であるとしてこの用語を使う人は多い。しかし、この concept の意味が、中国思想と儒学との意味連関に於いて深く理解されて使われているとは到底思われない。

そこで、回り道で長くなるが、「経済」という concept との関連で、儒学の経済思想を述べておこう。なお、西歐式の「経済」の概念については、小野進 (1992/1995) 『近代経済学原理』(東洋経済新報社) を参照されたし。

端的に言って、儒学の発想では、具体的な結果を目指して行為することは一般に「利」と呼び否定される (荻田 1991, p. 121)。このことは、成果や結果はどうでもいいということでない。理想的に、動機の純粋性と結果の一致が求められる。動機は不純でも結果さえ良ければよいというような不道德なことは忌避される。そもそも、このようなことが戦術的に成り立っても戦略的に究極的に成り立たず、不道德な行為である。

徳川期日本の偉大な儒者、日本の経世論の嚆矢である、熊沢蕃山は、その著『集義和書』(1672)において、当時、金銭的利得を中心に「利」を追求する社会の風潮を批判している。曰く、「数十年の奢りと飾りによりて職を立てたる工・商は、数万人と云う数を不知。男女妻子共にうえに及ぶべし」「数多くの者困窮に及びなば、仁政とは云がたかるべきか」(熊沢蕃山 1971, p. 114)。

以下は、小島佑馬「儒道二家経済思想の特徴」(京大『経済論叢』大正6年3月)からのものである。

中国の経済思想は、古来より現在に至るまで、儒家思想は広義の政治思想の中に包含される。それ故、中国古来の経済思想は儒家の学説を究めることによって、その大体を尽くすことができる。

ひと、もし、儒家の学説をもって単なる道德思想なりとし、その経済説をもって道德学者の経済観也と見做すものあらば、それは正しい見解ということではできない。儒家が道德を尊重するのはもとよりその通りであるが、しかしそれは道德学者として道德を尊重するのでなく、政治学者として道德を尊重するのである……儒家思想を基調とする中国固有の政治は、実は道德によって規定された政治であったのである。

一国の発展は、時代を超えて、当該国の知識階級がどのような世界観を持っているか、知識階級の質がどうかによって大きく左右される。

「四千年の文化を有する中国において、最近まで自然科学が発達せず、また機械の発明がなく、それよりはるかに若い文化を有する西洋諸国に比し、物質的文明の著しく進まなかったことについては、今日多くの人が等しく奇異の感をいだくところであるが、その主たる原因は、一言にしていえば、畢竟、古来中国の政治を左右してきた知識階級の経済に関する観念が、西洋輓近の経済思想とその出发点を異にしていたためであろうといえようと思う。もう少し具体的にいえば、人類の経済的欲望の取り扱い方が、これまでの中国と西洋とでは、まったくその趣を異にしていたためであるといえるであろう」(小島佑馬 1917, p. 9)。

要約すると、西洋と儒学の間人間の欲望観に大きな相違があり、二つに分けられる。

〈西洋の欲望に対するテーゼ：際限なき欲望の下での財の生産〉

元来、西洋において物質的文明を発達せしめた思想上の原因ともいえるべきは、オルソドックスの経済学が起り、人間の欲望を際限なきままに放置し、もしくは努めてこれを増長せしめ、そし

て際限なき欲望に満足を与える財物を作りださんと努めた点に存すると思う。これに反して、従来の中国にあっては、財物の欲望に手を着けんよりは、むしろあくなき欲望を制限して、これによって満足をかち得んとするものであった(小島 1917, pp.9-10)

〈儒学の欲望に対するテーゼ：制限された欲望の下での必需品の生産〉

いかに財貨を生産せんということよりも、いかにして欲望を制限せんかということが主要な問題であって、時として生産について論ずる場合があっても、それはすでに制限されたる欲望を満たすだけの財物、すなわち、最小限の必需品の生産を論ずるのが常であって、生産によってますます欲望を刺激し、これによってさらに生産を促さんということでない(小島 1917, p.10-)。

孔子の欲望制限と孟子の寡欲説は、宋儒では、道家思想や仏教思想の影響を受け、寡欲より進んで無欲を主張するようになる。

経済的欲望を否定することは不可能である。だから、無欲説は、天理の命ずるままに活動し、経済的欲望に対してまったく無関心状態であることを要請する。

孔子や孟子の思想の中に、一見道徳より経済を尊重する言説がみられるが、それは、道徳より経済を重んじたという基本思想を否定するものでない。それは、道徳を重んじるにはあまりには経済体制が崩壊している例外的ケースである。政治の目的は、経済の充足であるという意味でない。また、庶民をして道徳を実践せしめるためには、経済生活を安定させなければならないから、孔子は、道徳に対する経済の優位を述べたに過ぎない。

経済の充足は、王道の始まりであって、究極の目的でない。経済政策の順序から言えば、経済は道徳に先立つ。人間生活の価値から言えば、道徳は至極であって、経済や軍備が先行するべきでない。

だが、中国思想史に例外があり、それは、Adam Smithと類似したself-interestを全的に肯定した前漢の司馬遷(BC145-BC86?)であった。司馬遷のこの経済思想は、各人がself-interestを追求すると、社会の公益に合致するというAdam Smithと同じである。

司馬遷は、中国思想の主流の儒学の考えと全く異なって、社会の進歩とともに、人類の欲望はますます増進するとした(『史記』貨殖伝)。

社会の各層の人々はことごとく自己の利欲を追求して奔走し、自然のままに放任して方が政治があれこれ干渉し指導するよりは、かえって順調に経過するものとしている。『史記』で豊富な例を挙げて言及している。

「天下熙熙として皆利のために来たり、天下壊壊として皆利のために往く」(『史記』貨殖伝)

荀子は、異端の儒家であるが、正統派儒学と同じように、欲望制限論である。

荀子は、儒家でありながら、性悪説で知られている。人の善は人為的である。もし、人間が自然に道徳性を持っているなら、聖人が出て礼と道徳を説く必要はない。荀子の性悪の根拠は、人間が本来飽くなき欲望を有するからである。それ故、人間の社会生活では至るところに危険があるから放置することはできず、道徳という作為でもって欲望を調整しなければならないのである。

また、荀子では、礼は、社会階級の差別の標識である故に、①欲望を遂げる程度は、万人一様平等というわけでない ②人々の社会的地位に応じて、それぞれ差があるべきである。

儒家思想は、漢代以降帝政末期に至るまで、中国政治の指導原理であったから、この欲望説が歴代の経済政策の基調となり、中国人の経済生活を支配してきたことは当然である(小島佑馬

1917, p.26)。

中国の経済思想が欲望制限説に立脚している限り、その経済思想全体の上に種々の特色を持ちきたす（小島佑馬 1917, p.36）。

第一に、消費論。奢侈を禁じ、節約を重んじる。

第二に、商業と工業を卑しむ思想である。なぜなら、これは奢侈を助長し無用の生産を促すからである。交換の媒介物を賤しむのも、商業を賤しむ当然の結果である。

第三は分配に関することである。政治は、各人の最小限の生活を保障する必要がある。

確かに、反欲望、反商業、反工業では、資本主義文明を生み出せない。これが、旧中国で、資本主義が誕生しなかった理由である。資本主義の発展のためには、欲望を解放し、商業と工業を促進させなければならない。

明治日本の政府は、徳川儒学の精神的バックボーンの下に誕生したが（小島 毅 2017）、旧中国と異なって国民の、経済的欲望を巧みにコントロールしながら、資本主義制度を採り入れ、工業と商業など産業、外国貿易を発展させた。

現代の中国の思想は、いうまでもなく、反欲望、反商業、反工業、反市場経済、反自由貿易ではない。改革開放後の中国共産党の政策は、市場経済導入による毛沢東時代に厳しく抑制されていた人民の欲望に対する刺激を増大させることにより経済発展を進化させている。

Confucian Methodology は、儒家思想には、人間には、欲望肥大化への衝動という要素と寡欲あるいは禁欲あるいは無欲という要素が包含される、と認識している。儒家思想には、革命是認説と革命否認説が含まれている。また、儒家思想には、一面で、独裁的要素を、同時に、他面で無政府的要素を具有している。前者の要素が独裁政治だけを見ると、儒家は専制思想であると解釈できるし、またそのように誤解されてきた。また、世界主義（cosmopolitanism）と民族主義<sup>5)</sup>の二つの要素が含まれる。『丸山真男集別種第四巻 正統と異端』（2018年6月、岩波書店）曰く。「儒学のなかには、賢者もしくは有徳者が君主になるという思想と、君主の血統的宗族を認める考え方との二つが併存している。従って唐虞三代の場合でも、堯・舜の場合には禪譲になり、夏・殷の場合には王朝の創設者は子に譲る。ある場合には子に譲り、ある場合には禪譲になると。それは両方あっていいと孟子はいつている（孟子万章 上）。だから、もともと儒家では、徳治主義と血統主義とは二者択一の問題として提出されていない。それを鋭く二者択一の問題として提起したのは、本居宣長がおそらく最初であろう」（p.296）。このように Confucian Methodology は二つの対立する要素を同時に含んでいるにしても、ヘーゲル＝マルクス式の二項対立の弁証的思惟様式でない（小野進 2014 pp.194-196<sup>6)</sup>）。

以上のような儒学思想の長所と短所を念頭に置きながら、本題に戻ろう。

## 2. 発展途上国の経済発展のための必要条件：インテリゲンチエアの経世済民の spirit と mission そして時間の観念

「経済的な成長や繁栄は包括的な経済制度・政治制度と結びついており、収奪的な制度は概して停滞と貧困につながるというものである」というのが、A & R の中心的主張である（上 p.165）。

## 2-1 Acemoglu & Robinson は絶対主義・収奪制度と包括的な政治制度と経済制度をかく理解する

重商主義は政治的絶対主義の経済的 counterpart であった。逆に、経済的重商主義の counterpart が、政治的絶対主義といえる。重商主義は、産業資本抜きゼロサム・ゲームの世界である。Adam Smith は、このゼロ・サムゲームの世界を厳しく批判した (小野進 2014, p.183)。

国家がどのようにして収奪制度から包括的制度に移行し、それによって繁栄に向かって歩んだのかというのが、A & R のメイン・テーマである。彼らは、世界の重大関心事になっている中国を念頭に置いている。アメリカの対中国警戒観が浮上したのは2012年からだといわれている。A & R のこの本は、2012年に出版されている。偶然の一致なのか？ 尖閣諸島問題が顕在化したのも2012年のことであった。中国ではエリート層が人民大衆を収奪している収奪制度であるという規定には同意できないけれど、二人の関心は収奪制度としての現在の中国に注がれている。

包括的政治制度とは、政治権力を幅広く多元的に配分し、ある程度の政治的中央集権化を達成でき、その結果、法と秩序、確実な所有権の基盤、包括的な市場経済の確立されるような制度である (A & R 2012, p. 429, 鬼澤訳下, p. 285)。

包括的制度の下では、如何なる国も持続的経済成長が可能であるという楽観論が想定されている。換言すれば、包括制度と自由民主主義とは一応区別されているが、論理的には、自由民主主義の下では、如何なる国々も持続的成長は可能であると、A & R はいう。発展途上国の中で、自由民主主義制度を採用して、経済成長を持続させて先進国になった国はない。

自由民主主義国が持続的成長は可能で、収奪制度の国は不可能であるというのである。旧ソ連は、ある時期までは高速成長をした、朴大統領時代の韓国、蒋介石時代の台湾、リークワンユーのシンガポールの経済成長はよく知られている。明治日本も、A & R のカテゴリーでは、エリート層が人民大衆を収奪した収奪制度に入るであろう。

上述の諸国と北朝鮮やサハラ以南のアフリカ諸国とを同列に扱うことは間違いである。

収奪的政治制度とは、A & R によれば、繰り返しになるが、限られたエリートの手権に権力を集中させ、その権力行使にほとんど制約を課さない制度である。収奪的政治制度とは、このエリートたちが、社会の残りの人々から資源を収奪するために経済制度を構築することである。

A & R は、収奪制度として、朴大統領時代の韓国、蒋介石時代の台湾、リークワンユーのシンガポール、旧ソ連、現在の中国、そして北朝鮮を、各国の制度・慣習と歴史と個性を無視して十把一からげに議論する。

また、A & R は、収奪制度として、ヨーロッパの絶対君主とアジアの絶対主義の事例をこれでもかこれでもかというほど挙げる。

ヨーロッパに歴史的に存在した絶対主義の政治制度そしてこれらの収奪制度を採用している国は、権力の配分が特定の層に集中しているから、政治権力はなんらの制約も受けない、と、(A & R 2012, p. 430, 鬼澤訳下, p. 285)。しかし、そうともいえない。中国の皇帝権力さえ制約を受けていた (3-2)。

A & R の国家の定義は、マックス・ウェーバーに従い、国家とは、「合法的な暴力の独占」を意味する。

絶対主義という政治制度は、①権力の配分が狭い範囲に集中し、②何の制約を受けないことを

特徴としている。理論上はともかく、現実の絶対主義権力は制約を受けていた。

A & R は、ある程度の中央集権国家がなければ、持続的な経済成長はあり得ないと言っている。この指摘は正しい。これは、理論上国家の介入を否定している新古典派経済学の否定していることになる。

経済制度は、政治制度によって支えられている。逆に、経済制度が政治制度を支えている。A & R のこの方法論は承肯できる。一国の経済発展を分析するためには、経済学のみならず政治学の二つの discipline からのアプローチも不可欠である。通常のアカデミズムの狭い分業体制では、政治制度は政治学が取り上げるのが定石である。

A & R のこの本は、ある面で、豊富な情報と事実について教えられるところ多い著作だが、他面で、彼らの持続的な経済発展のための包括的制度理論には全く同意しがたい。本書は、アフリカ（シエラレオネ、ジンバブエ、コンゴ、タンザニア、ナミビア、マダガスカル、ラテンアメリカ（メキシコ、アルゼンチン、ペルー、ジャマイカ、キューバ、ハイチ、パルバドス）、中東（エジプト、トルコ、ヨルダン）における政治エリートや支配階級そして官僚の腐敗と無知、貧困や対外援助、経済政策の失敗の事例と貧弱な制度の情報を豊富すぎるほど提供してくれることだ。

A & R の本が「くだらない」と思うのは、A & R が言うところの包括的制度が採用されれば、上記の国々も成長軌道に入るという理論上の安直な予測である。

## 2-2 Acemoglu and Robinson の文化圏における時間の認識の相違の欠如：文化の違いによって時間がどのように観念されてきたのか

A & R は、現在の中国は収奪制度であると断定する。なぜなら、共産党一党の専制政治で、少数のエリート層によって人民大衆が収奪されているからだ、と。だが、A & R は、収奪制度の下で、中国経済が劇的に成長していることは認める。ただ、包括的制度に移行しない限り、中国の持続的成長はあり得ないと。ただ、その移行はタイミングの問題である。第二次世界大戦後、他の発展途上国は、途中で挫折して、足踏みしている状態でもかかわらず、GDP が世界第二位となり、発展途上国としての側面を持つ中国が、中産階級が都市部では60%になり、平均では30%になっている。この実現は、中国共産党の発展政策によっており、その功績は偉大である。習近平体制は、国家主席の任期制に制約されなくなった。この措置を西欧諸国の90パーセントの人々は、習近平の独裁体制の強化と見る。だが、根拠のある反対の理論的推論も十分成り立つ。市場経済化とは、一面では自由な私欲の開放であるから、無規律、汚職などカオスを生み出すことである。習近平は体制強化によってこのカオスを抑制しながら、レジーム・チェンジをするまでの最後の仕上げとして残されている改革を推進し、所謂「中所得国の逆説」を克服し、さらに中産階級が全国平均で60%になり、中国は名実ともに先進国になるまでの措置とみなすことができる。中国の知識階級はこの「中所得国の逆説」の克服問題に大層な神経を使っているようである。なぜなら、「中進国の罨」とは、将来における生産技術の創造的自力開能力を含めた a matter of science and technology であり、それを解決しなければ、先進国になれないからである。

「中国製造2025」（2015年7月25日の国务院の通知）は、このような中所得国の罨を克服するために打ち出されたトータルな産業政策である。明治日本では殖産興業政策が産業政策であった。戦後の高度成長期にも欧米から非難された「総花式」の産業政策をやっていた。アメリカは、「中

国製造2025」を知的財産のパクリ政策だと非難しているようだが。技術後進国の明治日本と戦後日本の高度成長期の日本の産業政策の経験に照らせばそのようなことは言えない。日本は、大型航空機のエンジンを自力で開発・製造できない。勿論、中国もそうである。私見では、だから、日中共同で航空機エンジン開発の共同研究をし智慧を出し合えば、案外早く成功するに違いない。

時間は、何故、過去から未来に向かって流れるのか。ハイディガー『存在と時間』では、「私」は世界一内一存在である。「私」は、世界と関係を持つのは時間性においてである。独立した精神は世界とか物質と無関係であるというのがデカルトの合理主義・理性主義である。現代物理学の相対論は、「私」は、時間性の中にしか存在しないことを明らかにした、相対論では、過去と未来は完全に対称的である(橋本淳一郎 2006)。

A & R の時間の観念は、比較静学の発想で空飛ぶ航空機の上から瞬間写真を撮って、中国のGDPは世界第二位になり、膨大な資本が蓄積されたにもかかわらず、一人当たりのGDPは先進国水準に達せず、中産階級が30%であるから、少数のエリート層が大衆を収奪していると観察するのは、きわめてstaticな分析で、dynamicな分析と展望が欠落している。儒教には、自からの置かれた限界を克服して、公共の精神に向かうという「大同思想」を持っており、時間的にダイナミックな思想である。

農耕社会以前の人類は、刹那刹那で生きていた。人間の時間の観念を持ち始めたのは、人間が農耕をするようになってからである。農業社会の中から儒教が誕生した。それ故、儒教には農業社会の時間観念を伴う。それ故に、また、儒教には、時間は無限大であるという観念がある。刹那刹那、「今」「ここに」しかというような時間観念は存在しない。A & Rのように、「今」「ここに」というレンズで見れば、中国に大きな経済格差が存在するから、収奪制度であるといえるであろう。

A & Rは、物理学的時間や生物学的時間で対象を観察するだけである。確かに、現代世界の政治や経済活動は、これらの物理学的時間そして生物学的時間に従って流れている。だが、A & Rは、物理学的生物学的時間の深層に、文化による異なる時間の概念があることを無視している。

この自然時間としての生物学的時間と物理学的時間は科学的事実であるけれど、これらの時間に対応の仕方は、文化によって異なる。物理学的生物学的時間の深層に、文化による異なる時間の概念が伏在し、人々の時間に対する複合意識を規定している。

このような文化によって異なる時間の概念にはいくつかの類型がある。優れた労作加藤周一『日本文化における時間と空間』(岩波書店、2007年)によると、第一は、始めあり終わりある線分上を前進する時間、第二は、円周上を無限に循環する時間、第三に、無限の直線上を一定の方向へ流れる時間、第四は、始めなく終わりのある時間、第五は、始めあり終わりのない時間である(p.28)。

ユダヤ・キリスト教的世界では、時間は両端が閉じた有限の世界である。時間は直線状をはじめから終わりに向かい、強い方向をもって流れる。その方向は変わらず、逆戻りはしない。

古代中国は、第四のタイプであり、知的・精神的な中国にとって、天地の始めはなく、したがって時間の初めもなかった、また、終末論もなかったことは言うまでもない、時間は無限である(加藤 2007, p.15, p.24)。時間が無限であるから、ことにあたってあくせく急ぐ必要はない。

日本では、九鬼周造『時間論』のように、戦前から、「時間」とは何かということが、哲学の

方面で議論されてきた。多くの文献も出ている。私見では、時間と文化の関係について、もっと議論を深めなければならないと思っている。

### 2-3 経世済民の spirit の重要性が認識できない Acemoglu and Robinson

明治日本の飛躍的な経済発展をリードしたのは、経世済民の spirit を持ったインテリゲンチエラ (知識階級) であり、その果たした役割は偉大であった (ヒルシュマイヤー他編 2014)。

発展途上国の経済を発展させるためには、如何なる国も、儒学でいう当該国の経世済民の spirit をもったエリートの存在が必要条件である。A & R の本書を読めばわかるように、アフリカなど上記の諸国には、このようなエリートの存在とその役割の議論が抜け落ちている。A & R は、エリートも人間で、せんじ詰めれば、動物でということになり、私欲 (self-interest) と支配欲 (Max Weber 2012) から免れないというエリート観を前提に置いている。現代西欧世界の混乱と危機は、三十年ほど前のある時期から、エリート層が新自由主義と金融グローバリゼーションを鼓吹してその経世済民の責任から逃亡し、エリートの mission を放棄したからである。

「貧しい国が間違いを犯すのは無知や文化とほとんど関係ない……貧しい国が貧しいは、権力を握っている人々が貧困を生み出す選択をするからなのだ。彼だけが間違いを犯すのは、誤解や無知のせいではなく、故意なのである。」(Acemoglu & Robinson 2012, p. 68, 鬼澤訳上 p. 130)。これを理解するのは、経済学の専門家の助言を乗り越えて、「現実に決定がいかになされるのか」。これは政治と政治過程の政治学の問題である。「政治を理解することは、世界の不平等を説明するのにきわめて重要である。<sup>7)</sup> (Robert Reich 2017, 雨宮・今井訳 2017, pp. 55-58, p. 240, p. 114, 民主主義とウォール街との関係)。

経済学は、政治問題は解決済みであるという前提を置いている。A & R は、よく知られた近代経済学者アバ・ラーナーの1970年代の言説を引用する。経済学が社会科学の女王になったのは、政治学の政治問題は解決済みであるという前提を置くことによってである、と。このような誤った前提を置く限り経済学は形骸化し衰退していく。あるは、現実から遊離した限られた一部の研究者の間の知的「お遊び」とゲームになってしまう。儒学は、このような視点を退け、前述したように、政治学の一環として経済学を考え、経済学と政治学をバラバラに考察しない。

世界の不平等を説明するには、依然として経済学が必要である。「各種の政策や社会の仕組みが経済的なインセンティブや行動にどう影響するのか」。同時に、これには、政治学が必要である。

## 3. 西欧社会科学の躓きの石

### 3-1 中国理解は西欧の社会科学の躓きの石であった

西洋の文明的アイデンティティはキリスト教で、東洋の文明的アイデンティティは儒教である。ここで、東洋というのは、中国、香港、台湾、シンガポール、韓国、日本である。<sup>8)</sup>

この A & R の本のライト・モチーフは積極的に是認し同意する。しかし、個々の論点では読んでイライラする。ちょっと読んでほんとな、また読んでこれは間違っているという具合であ

る。

本書の第二章、役に立たない理論において、貧しい国は何故生じるのか、という問題で、従来その原因とみなされてきた従来地理説、文化説を、A & R は間違いと論破する。しかし、論破することと真理であるということは異なる。

50年ほど前に、なぜ、アジアの南洋諸国は経済が発展しないのかという議論で、それはその地域が地理的に熱帯にあるからだということが、日本のリーディングな近代経済学者の間で真面目に議論されていたことを思い出す。しかし、これは、シンガポールの顕著な経済成長とその成功という反証によって、完全に気候が経済発展の障害になるという地理説は完全に退けられた。熱帯地域のアフリカ諸国は、地理的位置や気温故に停滞しているわけでない。その要因は、歴史的、制度的、組織的、人的資源（知的道徳的に優れたエリートの資質も含めて）、国民のエートス（公的セクターへ敬意を持つことも含めて）そして国際関係に帰せられる。

ただ、新古典派経済学形成者の一人英国の Alfred Marshall は、30年ほどかけた研究といわれている。その大著 (1919) 『産業と貿易』 (Industry and Trade A Study of Industrial Technique and Business Organization; and their Influences on the Conditions of Various Classes and Nations, Macmillan pp. 875)<sup>9)</sup> は、イングランドの強さと国富の源泉は a) その地理的位置、と b) 気候であるといっている。

イギリスの中産階級や労働者階級の一部は、人生に対して厳しい態度で臨み、根気強い激しい仕事によってのみ達成できる物質的安楽を極めて高く評価した。見え以外に役に立たないものより、丈夫で長持ちするものを生産しようとした。このような傾向はそれほど厳しくない気象条件によって一層促進された。

プロテスタントの倫理と資本主義の精神が、西ヨーロッパに近代資本主義を生み出したという Max Weber の文化説はあまりにもよく知られている。

だが、A & R は Weber 説を拒否する。その根拠を聞こう。宗教と経済的成功との間の関係はない。なぜなら、カトリックのフランスは、19世紀にオランダとイングランドの経済的成功を模倣し、あっという間に繁栄した。カトリックのイタリーも同様である。東アジアで経済的に成功を収めた国々は、プロテスタントキリスト教とは無関係であった。

しかし、A & R の議論は、悪しき〈帰結主義〉の見本だ。事実と結果だけを観察して引っ張り出した荒っぽい議論だ。

ルターの宗教改革 (1438-1546) は近代の始まりであった。Weber は、修道院の厳格な欲望禁止と世俗世界の欲望禁止とを区別した。世俗内禁欲としての天職という概念を発見したことによって、中世の価値観と異なってビジネスにおける金儲けが正当化され、労働も世俗内禁欲活動とみなされるようになった。

儒教倫理は、世俗世界の倫理であり、Weber の言及した世俗内倫理と等値とみなすことができる。儒教は本質的に実学であり（実学とは、実利の追求を意味する実用主義と対立する概念で、治国平天下という経世済民に役立つ有用性。内面的価値と政治的価値の一体化である—沼田哲『元田永孚と明治国家—明治保守主義と儒教的理想主義』吉川弘文館、2005年、p. 23）、実学としての儒学と相まって（源了圓、末中哲夫 共編『日中実学史研究』思文閣出版1991年）、日本における資本主義制度の誕生には Weber 理論が適用されよう。

どこかの国がいったん資本主義が成立すれば、カルヴィン派でなくても、資本主義を受け入れることができる、受け入れざるを得ない。だから、カトリックのフランスやイタリーでも資本主義が誕生した、と A & R はいう。

カトリックのフランスもイタリーでも、カトリックとプロテスタントの対立と論争を通じて、プロテスタントの影響を受けて、世俗世界に於ける禁欲を受け入れら素地がすでに存在していたのではなかろうか。論争は相互に影響しあい相互に似てくる。

1598年のアンリ 4 世のナントの勅令は、フランスのプロテスタントであるユグノーに対して信仰の自由を認めた。フランスには優秀な職人と勤勉な労働者などイングランドの産業革命を受け入れる工業の素地がすでに存在していた。また、イングランドに先んじて、インフラとして道路や運河を持っていた。だが、フランスは、イングランドから産業上の成果から多くを学んだ。

1685年、ルイ14世のナントの勅令の廃止。これにより、大量の優れた技術を持つユグノー教徒がイングランドに亡命し、イングランドにとって最も必要な技術上の知識をもたらした。イングランドの産業上の成功は、これらのユグノー教徒の天才的な卓越した技術と技能に多く負っている。A & R は、このような事実を全く無視している。

A & R は、政治制度と経済制度の相互作用とその発展を方法論として、多元的自由民主主義（自由民主主義には問題がないかのような議論をしている）を絶対的基準に、中国は収奪的政治制度であると、断定する。

A & R の政治制度の議論に、フランシス・フクヤマの『政治の起源（上）（下）』（2013年）を対置し、両者の近代政治制度と中国理解を比較しておこう。A & R の議論が如何に西欧社会科学に偏向しているのかよくわかる。

フランシス・フクヤマ『政治の起源（下）』は、現代世界における、将来の政治制度を展望して、基本的な二つの問題を挙げている。

基本問題 I は、中国の問題である。

もう一つの基本問題 II は、いくつかの深刻な問題を抱える自由民主主義（自由主義 + 民主主義）の将来に関する問題である。

近代政治制度は、フクヤマによれば、強力な国家、法の支配、説明責任の三要素から構成されている。三つの要素を備えた西洋社会は活力ある資本主義社会を発展させ、世界中で優位な地位を占めた。

基本問題 I としての今日の中国は、強力な国家を備えて急速な成長を遂げている。だが、これからの中国に対して、次のような大きな疑問が提出される。

第一に、中国の成長は長期的に持続するであろうか。

第二に、法の支配や説明責任がなくても政治の安定性を維持することができるであろうか。それとも民主主義的な説明責任を求める、抑えきれない要求につながるであろうか。

第三に、こんなに長きにわたって国家と社会のバランスが国家に傾いた社会で、民主主義が達成される可能性があるだろうか。

第四に、中国は西洋式の財産権や個人の自由を持たないまま、最先端の科学技術を推進することができるであろうか。コメントしておこう。西欧の社会科学では、財産権、所有権は最大関心事の一つで、個人の自由とも関係しているが、飽くことなく理論的に議論

されている。私個人は、いつも、なぜ、西洋では、これほどこれらの問題に執拗に高度な議論が固執されるのか以前からどうもしっくりいかない。東洋では、西欧の社会科学の「悪しき」影響を受けて実生活で所有権に固執している。例えば、土地の所有権。東洋では、普通の人々は昔はそれほど所有権にこだわっていなかったのではないかと一度つきつめて考察する要ありと考えている。

Conventionalな理論に従えば、中国では生産手段の所有制度ば形式上名目上公有であるから、中国は依然として社会主義経済である。しかしながら、現在は、金融・信用・為替の市場は統制されているが、生産手段の所有形態など関係なく生産財、消費財の価格は完全に自由に形成されているから、資本主義市場経済と何ら変わるところはない。第二次世界大戦中、ドイツのナチ経済も軍国主義の日本経済も、生産手段は資本主義私有制であったが、生産財、消費財の価格は完全に統制されていた。だとすれば、経済体制の基準は、生産手段の所有制にあるのではなくて、生産物の価格形成が自由に行われているかどうかにある。つまり、生産物の私的所有権の価格が制約なしに自由に形成されるということである。生産物の自由な価格形成を基準にすれば、戦時中のナチ経済も軍国主義の日本経済も社会主義経済であった。なぜなら、生産財も消費財も配給制度であったからである。生産物の自由な価格形成メカニズムを持つ現在の中国経済が資本主義経済ということができる。

第五に、それとも、中国は政治権力を利用して、法の支配が確立した民主主義的な社会では不可能なやり方で今後も発展を促進するであろうか。

基本問題Ⅱは自由民主主義の将来に関する問題である。自由民主主義にはどのような欠陥があるのか。

第一に、個人の自由こそが、民主主義の正統性の基盤である。個人の自由に相当な問題があることを含意しているように見える。私はこの見解を共有する。

第二に、民主主義の欠陥は多種多様であるが、おそらく国家の弱さである。

第三に、経済面と政治面で、長期的な存続を確実にするための難しい決断を下すことはできない。民主主義国インドでは、崩壊しつつある公共インフラ立て直しが極めて困難である。既得権益者が、法システムと選挙システムを利用して、妨害するためである。EU主要国は明らかに負担しきれなくなっている福祉国家を縮小することは不可能だとわかっている。日本は先進国の中でも公的債務が最高水準に達している。

第四に、アメリカでは、長期的な財政問題について取り組まなければならないことはわかっているが、政治的に機能不全に陥っており、強力な利益集団が支出削減や増税を阻止している。アメリカでは、強力な抑制と均衡が存在するため問題の解決を一層困難にしている。問題の範囲を限定してしまうアメリカ的イデオロギーの硬直性も付け加えなければならない。

欧米のリバタリアンの右翼は、国家ゼロを主張している。なぜなら、市場経済には国家は必要ないからである。左翼も、当面の政治戦術はともかく、マルクス以来現在に至るも、本質的に国家無用論で、今日では、マイケル・ハートやアントニオ・ネグリは、国家権力を切り崩し、「マルチチュード(群衆)」がそれに取って代われば、経済的不平等はなくなると称している(Fukuyama 2011, p. 11, 会田弘継訳『起源』上, p. 37)。国家論では、右翼と左翼が一致する。

ステレオタイプの西歐式国家論がいいのかどうかという問題があるが、国家ゼロ論は幻想に過ぎない。

しかし幻想でない。「サハラ以南のアフリカの多くの地域がリバタリアンの天国のようになっている。サハラ以南全体が税率の低いユートピアで、政府の税収は国内生産 (GDP) のせいぜい1割ぐらいだ。アメリカで3割、ヨーロッパの一部では5割に達しているのと比較にならない。低い税率によって起業家精神が解き放たれるどころか、医療、教育、道路の穴の補修といった基本的な公共サービスに資金が足りない状態になっている。道路や裁判所、警察といった現代経済を支える具体的なインフラが欠けている。ソマリアでは1980年代末から力を持つ政府が存在していないため、一般の個人が戦闘用半自動小銃どころか、携帯式ロケット弾や対空ミサイル、戦車まで持っている。自分の家族をどう守ろうかという自由、というより、そうせざるを得なくなっているのだ」(Fukuyama 2011, p. 13, 会田訳『起源』上, p. 39)。「自由な市場と力強い市民社会、大衆の間に自生的に生まれる智慧……といったものは、民主主義が機能するのにすべて重要な役割を担っている。しかし、いずれも組織化された強力な政府の代替にならない」(Fukuyama 2011, pp. 13-14, 会田訳『起源』上, p. 40)。

貧しい国は資源がないから貧しいのでない。政治制度が機能していないから貧しいのだ。だから、政治制度がどのようにして生まれるのかをもっと理解する必要がある。

### 3-2 中国で法の支配の発達しなかったけれど、皇帝権力に歯止めをかけるベクトルが存在していた

世界の偉大な文明のうちで、法の支配が存在しなかったのは中国だけである。(Fukuyama 2011, p. 289, 会田訳『起源』下, p. 68)

皇帝の権力を抑制する法的な拘束力は存在せず、皇帝が暴政をふるまおうとすれば、いくらかでも専制的に振舞うことができる。

フランシス・フクヤマは、中国の政治システムについて四つの基本的な問題を提起する。

第一は、西洋は、長らく、中国を「東洋の専制国家」とみなしてきた。この考えは無知か不遜か、あるいはヨーロッパ中心主義だろうか。中国の皇帝は西洋の君主より絶大な権力を行使していたのであろうか。

第二に、中国の政治システムの正統性の源泉はどこに求めたらいいのか。中国の歴史は相次ぐ反乱、篡奪、内戦、新王朝をたてるための覇権争いに彩られてきた。だが、それでいて、中国は常に均衡状態を取り戻し、人民は統治者に大きな権限を譲渡してきた。だが、その根拠は一体どこにあったであろうか。

第三の間は、皇帝はいくらでも専横的に振舞えたにもかかわらず、専制政治が行われた時代でも、皇帝が本来の権限を最大限に活用しなかったのは何故だろう。

法の支配のない時代でも、皇帝の権限を抑制したものは存在していた。

法の拘束を受けた安定した政治体制を皇帝が維持し、人民の日常的な権利や利益を著しく侵害しなかった時代は中国の歴史の中にいくどもあり、相当な長い期間に及ぶ。それどころか、皇帝の権力が弱く、不安定な社会にルールを押し付けられなかった時代も多い。そうだとすれば、国家権力を拘束したものは何だったのだろうか。

第四に、中国の歴史は、理想的な統治の本質について何を教えてくれたのであろうか。中国は近代国家を発明したが、家産制に復活の流れをくい止めることはできなかった。中華帝国の歴史は、国家制度を腐敗から守る闘いに他ならない。

元来、伝統中国の政府は王朝の私的性格を帯びていた。中国で、政府が「私的なもの」から「公的なもの」に転型したのは、新中国になり、近代主義の一変種であるマルクス・レーニン主義の国家観が導入されてからである。この意味で、マルクス主義は意義があった。

西欧の社会科学は、中国理解に躓きの石であった。なぜなら、西欧的価値基準で、中国の社会と歴史を観察するからである。中国人インテリも、西欧の社会科学の影響を受け、それに馴らされてしまい、独自の非アングロ・社会科学を定立しようとする spirit をこれまで失ってしまっていた。だが、私は、ワシントン大学の Poznanski 教授との儒教経済学の構築についての建設的な対話を通じて、中国の影響力のある経済学者が〈儒教経済学の研究〉に着手を表明していることを知った。中国独自のマクロ経済政策の経験を理論化する研究も同時に始まった由。日本ではそのような兆候はゼロである。

なぜなら、日本の人文社会科学者に、欧米のアカデミズムがこれは真剣に考え学ばなければならないような学問的努力と成果を作り出すような真剣さとエトスを持たないからである。特に、戦後日本の人文社会科学者にはそのような意識が全然ないことは悲しいことである。戦争に負けて経済学者の思考も委縮し世代が変わるごとに思考のちぢみ志向が拡大再生産されている。

経済学の京都学派の偉大な経済学者、森嶋通夫が33年前に日本経済新聞の経済教室欄で日本の社会科学者に、非アングロ・サクソン社会科学の構築を提唱したが、日本の経済学・社会科学者(マルクス主義社会科学者・経済学者を含む)は馬耳東風であった。その帰結が、今日の些末主義経済学を生み出し、明治以来の翻訳経済学を脱皮できないでいる。中国の経済学アカデミズムは、欧米経済学の40年間の模倣と翻訳経済学から脱皮を志向し始めている。歴史の復元力という意味でさすがはという感じである。

A & R は、政治学が必要であるといいながら、政治学の知識があるように見えない。なぜなら、フランシス・フクヤマの「政治の起源(上)(下)」を読んだ節はない。もし、読んだとしても、無視している。

A & R のアプローチは、マンサー・オルソン (Mancur Olson)<sup>12)</sup>と同じ次元のロジックである。オルソンは、独裁者は必ず税率を最大限に設定するが、民主主義政権では、増税の影響をまともに受ける“平均的な有権者”の票を集めなければならないために、税率は独裁体制より低く抑えられると主張する (Fukuyama 2011, pp. 303-304, 会田訳下 p. 86)。オルソンは、利益の最大化を願うのは人間共通の振る舞いだという仮定に立った収益極大化原則を採用し、新古典経済学の極大化原則を暢気に政治学に適用し、どんな統治者も収益を最大限にするという価値観を前提にする。それは近代的価値観ではあるが(このようなヨーロッパ近代の価値観は破産の兆候を示しつつある)。しかし、オルソンの仮定は間違っている。

伝統的な農業社会の統治者は、オルソンのいうように、最大限の税率では徴税しなかった。データが少なく、最大限に設定された税率を見積もることは非常に難しい。だが、近代以前の支配者が、戦争時に戦費をまかなう緊急事態に際しては税率を引き上げ、戦が終われば、再度引き下げたことがわかっている。王朝末期の切羽詰まった状況では最大限税率であったが、平時は、最

大限税率をはるかに下回った税率であった (Fukuyama 2011, p. 304, 会田訳下 p. 87)。

法の支配が発達しなかった中国の歴代の皇帝の権勢を抑制したものは何か。

皇帝の臣民の支配に対して一定の限界があった。国家権力に歯止めをかけたベクトルは何か。

第一の限界。命令を実行する行政能力、効率の税金を集めるための行政能力を作り出す意欲がなかったこと。儒教では、国家の高い税率は、国家の腐敗と考えられた。オルソン・モデルの欠陥は、儒教のこのような理論が理解できないことだ。オルソンの「移動する盗賊」は、独占的な強制力を使って可能な限り利益を最大限にするという仮定を置いている。この規定は、中国において間違っている。オルソン・モデルに従えば、中国皇帝は人民に最高税率を課税したことになる。

オルソン・モデルは時代錯誤である。近代経済学の価値観を、必ずしも同じ価値観を持たない社会に投影するのは時代錯誤である。そうであるとすれば、第二の限界が生じる。

第二の限界。近代以前の他の社会の統治者と同じように、中国の皇帝行動動機は最大化でなく、「満足」で、必要な税だけを集めることに満足した (Herbest Simon 2009)。その気になれば、最大限の税収を集めることができたが。専制君主が誰でも最大限の重税を課したというのは明らかに間違っている。明朝 (1368-1662) の成祖永楽帝は最大限の重税を課した。

第三の限界。皇帝は統治のための権限委任の必要性がある。規模の大きな組織では権限を委任しなければならない。権限の委任は不可欠である。権限を移譲することは、組織のトップの組織支配力のかなりの部分を失うことになる。皇帝は領土内の重要意思決定を、すべてを一人で行える時間と知識を持つ支配者にはあり得ない。委任された方は、知識の面で委任する方に対して優位に立つ。大規模な官僚機構の権力はトップからボトムでなく、ボトムからトップに流れる。

中国の皇帝も、官僚がトップの命令に従わなかったり、反抗したり近代の大統領や首相と同じ問題に直面した。

だが、中国の皇帝には、近代の行政官にはない手段があった。投獄、相手が上級の長官であろうと鞭打ち、処刑できた。

しかし、そのような高圧的方法では、「プリンシパル・エージェント問題」は解決しない。その問題とは、プリンシパルが職務の実施を委任するさい、プリンシパルの利益に反して、エージェントが自分の利益を優先してしまうことである。

皇帝 (プリンシパル) と官僚 (エージェント) の場合、官僚の方が帝国の実情についての情報の優位にあるため、官僚が統治者の望むことを実行せず、その不履行を統治者に隠してしまう。(Fukuyama 2011, p. 308, 会田訳下, p. 92)。

#### 4. 開発経済学・経済発展論の標準モデルとしてどこの国を取り上げるべきか：欧米モデルか非欧米モデルか

C. B. マクファーソン『自由民主主義は生き残れるか』(1978) にしたがって、最初に、「モデル」という用語について説明しておきたい。これは、研究対象の間、あるいは内部の、現象の規定にある現実的關係を示し説明するために考案された理論的構成である。歴史的に移り変わる限界の範囲内で、人間の意思によって変化し得る現象にかかわる社会科学においては、モデル＝諸

理論は、次の二つの次元を持つ。第一に、社会科学のモデルは、意思を持ち歴史的に影響を受ける人間の間の現在ないし過去の関係の基礎にある現実だけでなく、これらの関係における将来の変化の蓋然性ないし可能性にかかわっているし、かかわることができる。モデルは、将来働くことが予期されうる変化の力と変化の限界の識別を試み事ができる。第二の次元は倫理的次元であり、何が望ましいのか、何がよいのか、何が正しいのかということについての関心である。「少なくともホプス以降の政治学における傑出したモデルは、説明的であり同時に正当的ないし主唱的でもあった。それらのモデルは、両者の割合は異なるが、政治体制ないし政治社会とは何であるのか、それは如何に作動しあるいは作動し得なかったのかの命題と、それが何故いいことなのか、あるいは、それを持つことないしはそれをより多く持つことが何故いいことなのか、についての命題から成り立っている」(マクファーソン著 田口福治訳 1978年, pp. 4-6)。モデルには、①将来の変化と蓋然性と可能性 ②何が正しいのか、何が望ましいのか、という側面を指摘し予測することが重要である。

私も、ここで、モデルとはこのような意味で使っている。

フリードリヒ・ハイエクは、先進国は発展途上国に援助する必要はないという厳しい言説を吐いたことがある。なぜなら、欧米諸国は、基本的に誰の援助も受けず先進国になったからだ。先進国が発展途上国に対外援助をすることや、自力更生と途上国が外国から援助を受けることは次元を異にする問題である。しかし、発展途上国の経済発展は、自力更生を大原則にすべきである。

A & R の議論では、包括的制度の下では、如何なる国も持続的経済成長が可能であるという楽観論が想定されている。換言すれば、包括制度と民主主義とは一応区別されているが、論理的には、多元的自由民主主義の下では、如何なる国々も持続的成長は可能であるというのだ。小野進の一連の研究によれば、経済発展の少なくとも初期段階は、民主主義方式ではその望ましい経済発展の成果を実現できない。冷厳かつ冷徹に見れば、民主主義方式での経済発展は理想的で best であるけれど不可能である。本当か。A & R の収奪制度は適切でない表現法だが、途上国の経済発展は、明治日本、シンガポール、改革開放後の中国などの方式によるべきである。それは巨視的に見れば歴史的偶然によるものであるかもしれないが、非自由民主主義方式によるべきである。それは何故か。

近代自然科学のメカニズムはリベラルな民主主義を生み出すのか。これは興味ある難問である。近代自然科学によって規定された工業発展の論理から資本主義と市場経済への強力な素地が生み出されるとすれば、工業化は自由な民主的な政府を生み出すであろうか。

経済発展レベルと民主主義との間に相関関係があるのかどうか。これに対して三つの説明がなされてきた (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992, 10 *In the Land of Education* 渡部訳『歴史の終わり (上)』の6 民主主義の弱点、権威主義の美点)。

第一に、現代経済と工業化が生み出す複雑に入り組んだ利害対立の調停役は民主主義しかない、というアメリカの社会学者タルコット・パーソンズの説。

第二は、経済発展が必然的に民主主義を生み出す。経済発展が独裁や一党支配を衰退させる傾向にある。特に、テクノロジー社会の運営を余儀なくされた場合、それらは急速に衰退する。

第三の説得力ある説は、経済発展は教育の普及による分厚い中産階級を生み出し、この階級が

健全な民主主義の基盤である。

A & R は、西欧社会科学は、経済発展は政治的自由と人権が同時に実現できなければならないという前提に立っている。そうでなければ、収奪制度であるという。しかし、この前提は間違っている。

非欧米圏の発展途上国の経済発展において、政治的自由と人権の同時経済発展は、パラドックスである。非欧米圏では、いろいろの意味で、欧米のように所謂同時発展を許す「余裕」と準備がない。「余裕」があれば、そうしたに違いない。このような「余裕」と準備が欠落しているから、発展途上国なのである。経済発展に成功すれば、このパラドックスは解消される。前述の諸国をマス・メディアで開発独裁とジャーナリストに呼ぶ人が多い。開発独裁とは、人権と政治的自由が欠落した抑圧体制という否定的な意味で使っている。開発独裁は、「必要悪」だという人がいる（「必要悪」とは、市民的自由主義にとって政府は「必要悪」(necessary evil) という風に使われる。このような用語の使い方としてはミス・リーディングである）。というのは、やむを得ず経済発展のために政治的自由と人権を犠牲にしなければならないということを含意している。だが、一時的に政治的自由と人権の抑制があっても先進国になるまで我慢すべきだ。だが、一人当たりの GDP が先進国並みにならなかつたらどうなるのか。ラテン・アメリカ諸国がそうである。この場合、A & R が述べているように、その場合、文字通り、収奪国家になってしまっていたことになる。

ただ、「必要悪」というだけではダメで、その歴史的な政治構造と将来の展望を分析しなければならない。

例えば、明治日本の場合、経済発展に成功したのは、経世済民を持った政治指導者（旧武士階級）と国民が政府の権威主義を受け入れる政治構造が built in されていたからである。また日本の経営者は、日本経営史の研究が示すように、経営者は、ミクロ経済学の教科書でいうように利潤を最大限追求した訳でない、むしろ、利潤を度外視して、輸入代替によって国産技術の育成に忍耐強く全力を挙げていたことは、明治経営史の多くのケース・スタディによって知ることができる。徳川日本では、儒学は正統派の学問であり、藩校でそのエートスは育成された（藁科 2018、笠井 1969）。

シンガポール、香港、台湾、韓国、明治日本（戦後の日本を入れてもよい）そして現在の中国が先進国になるまで経済発展に成功したのは、以下のような一般的要因である（Ono, Susumu 2001）。

権威主義政府が強い経世済民的使命感を持っていることを大前提に、

第一に 政治の安定性

第二に 経済政策の連続性

第三に、際限のない議論をしないで済むこと

第四に、rent-seeker を遮断し、既得権益団体にとりこまれないこと

第五に、次期の選挙に権力から滑り落ちる懸念と恐怖なしに、迅速に効率的に政策が実施できること

もし、民主主義政府であれば、第一から第五までの要因の反対要因が作動する。民主主義では経済発展を実現できないと断言できる。ただし厳しい条件が必要であるが。それから、成熟した民主主義国の先進国においても、西欧で発明した自由民主主義は内在的に基本的な欠陥を持って

いる。

そもそも、民主主義は、政治に「敵」・「味方」を意識的に導入した多数者の専制である。それは、個人の自由を基盤にしており、歴史的に個人の自由が希薄な社会から、一挙に民主主義国家になれるはずがない。トクヴィルは、個人主義は民主主義を起源にしているといっているが、民主主義は個人主義を誘発する。近代社会においては個人の自由は不可欠であるが、個人の自由が成り立つためには、ideal, discipline, mission, loyalty, virtue の要素が不可欠である。これらの要素が欠落すると、消極的自由とか積極的自由といったところで、個人の自由は空虚になり、個人は活力を喪失し、政治は不活発になり、社会に害を与えるかもしれない。

もし、人がこの命題が正しいと認めるなら、できるだけ早く先進国を実現し何らかのタイプの民主主義を実現するために、過渡期として、政府の権威主義的政策に協力する、あるいは黙認するか、あるいは反対はしないことが人々の合理的選択になる。可能な限り、生みの苦しみを早く和らげ短くすることを可能にする。

A & R のように文化的要因と地理的要因を排除することは、先進国であろうと新興国であろうと発展途上国であろうと、各国の経済は同質であるという前提を意味する。個々の国の歴史、個性など関係ないということによって、東アジアであろうと、南米であろうと、アフリカであろうと、中東であろうと、ヨーロッパであろうと、北米であろうと、オーストラリアやニュージーランドであろうと、同一象限内で議論することが可能になる。

このような脱文化と脱地政学的要因のアプローチは世界経済の秩序形成の維持者からすれば、世界を量的に俯瞰可能になるから便利な分析アプローチである。

十把一からげのアプローチは、世界銀行やIMFのような、世界の governance のため世界全体の短期の経済情報をつとめて早く調査するためには、それぞれの国の個性を捨象してデータが必要不可欠である。しかし、このようなアプローチには重大な欠陥が絶えずつきまとう。なぜなら、たとえ、観察する経済指標や経済変数をいくら増やしても、一国の経済の質を捨象した分析はどうしても歴史的な分析が欠落し、哲学的思想的深みが感じられない。例えば、最低限、中国の長い歴史と思想を知らずして、短期分析と雖も、中国経済を分析するのは実りある研究行為とはいえない。

現在40年間も継続している中国の成長は、1949年以前に蓄積された通常でない豊富な人的資源量が中国の継続的な経済繁栄に活力を与えるのに決定的役割を果たした。この人的資源の遺産が、1987年後の初期の発展段階で特に出現した。中国の発展を支える現行の key factor は、二つの意味を持っている。一つは、政策、制度、戦略の適用で、もう一つは、歴史的問題である。中国のような歴史的優位を欠落している貧しい国に、前者の要因を適用したら素晴らしい成果をもたらすようなことはおそくない。中国モデルあるいは北京コンセンサスが他の発展途上国に移転できるという曖昧な観念は、改革前の中国と根本的に類似した条件を持たないからである。Thomas G. Rawski (2011) *Human Resources and China's Long Economic Boom*, Asian Policy (No. 12, pp. 33-78) は、現行の中国の活況は、経済的そして組織的能力 (economic and organizational capabilities) に確固として根差しているとしている。それを1949年以前の中国の村落には、経済発展に不可欠な何十年にわたって市場知識と組織する技能の貯水池が存在していた (Rawski 2011, p. 35. 長期にわたる中国の成功せる発展の根源を Loren Brandt, Debin Ma, and Thomas G. Rawski

2014も、過去に、近代化を掘り崩したとされる諸要因に新しい視点を当てている。

Rawskiのアプローチは、明治日本の経済発展の成功を徳川期の諸要素に求め、さらに第二次世界大戦後の日本の高度成長の源泉を明治日本の諸要素に求めるアプローチと同じである。

経済循環あるいは経済過程としての〈生産・交換・分配・消費〉は、あるいは、新古典派のように〈希少資源の管理〉は、時間と空間に関係なく存在する。無時間である。歴史的に形成される経済秩序と時空を超越した経済過程とは同じでない。如何なる国でも、何らかの形態の制度が存在しているから、A & Rが、歴史的に形成された制度が地理的制約を超えて存在すると認識していることは正しい。問題なのは、A & Rが、発展途上国は、包括的制度をとりいれなければ、持続的経済成長は望めないと主張していることである。むしろ逆である。

A & Rは、発展途上国の持続的経済発展を保証するのは、包括的経済・政治制度の採用だということは一面で正しい。制度は制度派経済学が証明しているように、万国共通でない。なぜなら、ヴェブレンが言うように制度は思考習慣であり、各国の文化によって異なるから、同一の制度などありえない。しかし、思考習慣が同じ文化圏であれば近似的に同じ制度であるとみなし得る。

小野の「四段階経済発展モデル」は、非欧米圏の発展途上国は、中央集権的な非民主主義によってのみ経済的離陸が達成され、先進国としての基盤と条件ができるという命題である。その場合、政治権力の担い手は、経世済民の spirit を持つことが、必要にして十分条件である。経世済民の spirit なき政治権力では、その発展はA & Rが述べているように単なる少数のエリート層の大衆に対する収奪制度になってしまう。

経済発展の離陸後、一国が、それらの国が包括的制度を採用が取り入れればA & Rが楽観的に述べているように先進国になるかどうか不明である。

経済的離陸は、Douglas North（ノーベル経済学賞）のPath Dependentの制度の下で行われるけれど、離陸後の先進国への道は、裁量幅の広いPath Determinantである、あるいはむしろ文化的要因に大きく依存している。包括的制度を採用した故に、逆に持続的経済成長が出来ず先進国への経路は閉ざされてしまう可能性だって十分存在する。包括制度のとりいれは、離陸後、相当長期の時間を経なければならぬであろう。どれぐらいの時間を要するのかわかるかは、その国のサイズや歴史的な条件あるいは国際関係によって決まる。とりわけ、愛国主義的エリート層の倫理的な質に決定的に左右される。

もし、発展途上国が、先進国への道を希望し、期待し、実現しようとするれば、それは、経済発展の陣痛ともいうべき生みの苦しみの過程を選択し没入すること意味する。この生みの苦しみを経験することによってはじめて先進国への道への展望が見えてくる。苦痛を最小にして効用を最大にするという功利主義的観点から見れば、不確実な将来の先進国を夢見て、現在禁欲し苦しむことは人々によって忌避される。現在の効用と生活のenjoyが大切だ、と。逆に、儒教社会では、後進国を先進国水準に引き上げるために政治指導者は、功利主義倫理を拒否し、人民に禁欲と犠牲を期待し求める。その際、政治指導者がまず率先して自らを禁欲し犠牲を払わなければならない。これがなければ、功利主義倫理からすれば、A & Rでなくても、これは収奪であるように見える。

故に、発展途上国は、功利主義倫理を捨てない限り、国全体の経済発展の源泉である資本蓄積

と経済の繁栄は望めないし、先進国になれない。儒教文化圏の諸国では、政治指導者や実業家、知識人のみならず人民がこの発展の阻害要因である功利主義倫理から免れていたから、先進国が実現できた。国民も政治指導者も pains を最小にし gains を最大にするという西欧式の功利主義倫理を保持している限り、発展途上国を脱皮して先進国になることは不可能である。

もし、この命題が正しいと認められ、発展途上国ができるだけ早く先進国を実現するための科学的な経済学の経済法則だとすれば、国民は、先進国への過渡期として、政府の権威主義的政策に協力する、あるいは黙認するか、消極的賛成か、阻止し、反対はしないことに人々が合意することが望ましい。

経済を離陸させ、持続的経済成長軌道に乗せるために、両者の二律背反の要素は、避けることができない展望が持てる偉大な逆説 (paradox) である。

#### 4-1 欧米モデル

開発経済学・経済発展論は、産業革命を経た英国を始め欧米の先進国の経験をモデルにして、各種の多様な発展政策を提案してきたことを数多くの文献で知ることができる。しかし、第二次世界大戦後、そのような提案に従って、発展途上国の枠の中で sustainable な成長をしているものの、発展途上国から先進国になった例は存在しない。アフリカ、南アジア、東南アジア、ラテン・アメリカの諸国を見よ。

向こう数十年の間、収奪制度の下にもかかわらず成長しそうな国は、政治的中央集権化がある程度達成してきた国であり、アフリカのサハラ以南では、ブルンジ、エチオピア、ルワンダといった中央集権化した国や、ラテン・アメリカでは、ブラジル、チリ、メキシコなど、政治の中央集権化を達成したのみならず、原初的に多元主義に向かって踏み出した国々だ、と、A & R はいう。

しかしながら、この点に関して、私は A & R と見解を共有しない。以上述べてきた理由で、私はきわめて pessimistic である。

#### 4-2 非欧米モデル

第二次世界大戦前、非欧米圏で、発展途上国から先進国に成り上がったのは、日本だけである。それ故、開発のよき例が身近にあり、非欧米圏の国のイメージから、開発モデルを案出すべきだ。

だが、日本の開発経済学者は、日本の経験を取り上げない。だから、欧米の開発モデルにおいて、産業政策が流行すればそれを追いかけ、輸入代替の産業政策が失敗したといわれ新構造主義が出れば、それに従う。グローバル・アカデミズムといえば聞こえがよいが、欧米発の開発モデルの流行を追いかけ、それに振り回されているだけだ。

何故だろうか、それは、マルクス主義の講座派と労農派による日本資本主義論に原因がある。彼らの作品を読めば、明治日本が如何に残酷なシステムであるのかというイメージしかわからない。講座派と労農派は、明治・大正期の日本資本主義の暗い否定的側面だけを取り上げ、人々に暗いイメージを植え付けてしまった。これでは、誰も、ここから日本の経済発展史をベースにした、開発モデルを案出しようと思わない。

前章に紹介したヨハネス・ヒルシュマイヤー他編『工業化と起業家精神』(日本経済評論社、

2014年）は、実証的に、マルクス主義の講座派（山田盛太郎や野呂栄太郎など）と労農派の日本資本主義観に挑戦して、曰く。イギリス、アメリカ、ドイツの資本主義の担い手はブルジョアジーであったけれど、日本資本主義の担い手は、ブルジョアジーでなくてインテリゲンチユア<sup>14)</sup>であった、と。

ヒルシュマイヤーのこの言説は、漢字・儒教文化圏の多くの人たちの琴線に触れるに違いない。

それ故、私は、講座派も労農派の日本資本主義論に同意できない。だからといって、実証主義と称して事実をかき集め問題点を指摘するだけの非定型的な mindset による日本資本主義論にも同意できない。

「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』2007年、9月号、第56巻、第3号、pp.1-59）は、日本の経済発展の歴史的経験にもとづいて発展モデルを定式化したものである。今では、儒学の「正名論」を適用すれば、「多層的経済発展モデル」より、「四段階発展モデル」の方が適切であると思っている。

第二次世界大戦後の開発モデルは、現在、先進国への道に一步手前まで来ている驀進中の中国である。Modelとしては、中国の経済発展政策は、自由市場の導入、産業政策を含め明治・大正期の日本の開発モデル及び戦後日本の第二次開発モデルというべき高度成長期のモデル（所得倍増計画、列島改造計画）を圧縮したのように見える。当時、圧倒的多数の経済学者は池田勇人の所得倍増計画、田中角栄の列島改造計画に反対していたが、その後、彼等経済学者の真摯な理論的反省を聞いたことも見たこともない。

戦後日本経済は、朝鮮戦争特需で息を吹きかえし、ベトナム戦争の特需で刺激を受けたが、所得倍増計画、列島改造計画がなければ、高速成長を実現できなかった。

A & R は、彼らが言うところの収奪制度としての中国の経済発展に並み並みならぬ関心を持ち、多くを語っている。中華帝国は、それまで、世界に栄華を誇ってきたが、19世紀に入り、欧米から受けた衝撃はあまりにも大きく、欧米の優秀な軍事技術と資本力に圧倒され桐喝され西欧近代の繁栄と対照的に100年以上にわたって停滞してきた。偉大な文明を誇った中国が、欧米文明から受けた侵略と衝撃は外国人には計り知れないほど大きく、現在の中国の対外政策は sensitive で中国の国際関係に依然として影を落としている。21世紀の今日の中国は、中華帝国時代の文明の復元力を回復しつつあり、19世紀の二の舞いは絶対にしないと誓っているようである。

A & R の中国経済論を見ておこう。

曰く。まず、「絶頂期のソ連のように、中国は急成長を遂げているが、依然として収奪的な制度、国家の支配の下での成長であり、包括的な政治制度への移行の兆しはほとんど見られない」「韓国のように移行はもちろん不可能でないにせよ、その見込みは薄そうだ」。問題なのは、絶頂期の旧ソ連と改革开放後の中国の政治イデオロギーが異質であるのに、同質だということ A & R の誤った認識である。中国の毛沢東路線から鄧小平路線は、生産関係から毛沢東が否定した生産力重視への転換である。その帰結が、巨大化した今日の中国である。旧ソ連の絶頂期のソ連共産党のイデオロギーは、プロレタリア階級独裁という点では、毛路線と同じであった。

収奪的制度とは、旧ソ連とか、現行の中国で、また、韓国の朴軍事政権も挙げている。一番の焦点になっているのは、40年間も成長が続いている現在の収奪的であるとする中国である。

中国共産党が経済政策の大転換をやったのは、「農地や産業の集団的所有が最悪の経済的インセンティブをやっと理解したためでなかった。鄧小平と盟友が共産党の手強い政敵を打ち破り、ある種の政治革命を主導して、党の指導体制や方針を根本的に変えたのである」(上, p.130)。

マルクス主義学説に大修正と新しい解釈を施した鄧小平の経済改革に政治改革が先行した、まず、政治改革ありきだと A & R はいう。彼が、共産主義から市場インセンティブへの転換を決定したのは政治である。経済専門家のよき助言でもなかった。このディスコースは全く正しい。東独が西独に吸収合併される時も、何よりも政治が先行した。ソ連、中・東欧諸国も同様である。一国が大転換期にあるときは、狭隘な視点しか持たない経済専門家などは何の役にも立たない。人間の生き方と現代世界を概念化するのが哲学だとすれば、世界史が大転換期にある現代世界では、科学的と称する些末主義の専門家の束より現代世界を概念化できる優れた哲学者が必要である。世界中で、戦略が失敗であったとかどうか戦略という言葉が氾濫している。40年間ほど継続しているグローバリゼーションの悲劇と不幸は、なんらかの新しい哲学の導入なしに、アングロ・サクソンの世界が、よく準備された考え抜かれたコンセプトなしにグローバリゼーションを唱道し、突入してしまったことである (Dallmayr and Tingyang, eds. 2012, pp.54-55)。現在必要なことは、戦略というような「浅薄な言葉」より、深みのある哲学が必要である。歴史の試練を経、歴史的に考え抜かれ現代的に再解釈された哲学に基づいた世界秩序システムの再形成を必要としている。問題は、如何なる哲学のもとづいて世界秩序を作るのかということである。

## 5. 儒教経済学の vision と小野進「四段階経済発展モデル (FMED)」

近代化された将来の中国が、本質的に、西欧化されると考えるのは誤りである。

近代 (modernity) というのは、西欧の新機軸 (Western innovation) であった (Hall and Ames 1999 The Democracy of the Dead)。人類の歴史において、近代は偉大な成果を収めた。だが、戦争と平和の基本的な問題を何一つ解決することができず失敗してきたし、現在もしつつある。非西欧圏は、その近代を模倣してきたし、模倣しつつある。しかし、技術をのぞいて、その西洋近代の賞味期限が終わりつつあるように見える。

「近代」の主要な解釈に関連してデカルト、カント・ヘーゲル、ベーコン、キルケゴールの四つの根本的な議論がある。これらのすべての議論の焦点は、自我 (the self) あるいは個人 (the individual) の観念である。西欧近代が自我を生み出した文化的説明は、いくつかの入り組んだ物語である。

「近代」と近代化とは関連があるが区別しなければならない。近代化 (modernization) とは、普通、資本主義の勃興、合理性と世俗化 (rationality and secularization) の成長、そして、最近では都市化 (urbanization) と産業化 (industrialization) と関係している (Goody 2008, Capitalism and Modernity, The Great Debate, Polity, p. 6)。あるいは、近代化は、技術 (technology)、権利に基づいた民主主義 (rights-based democracy)。自由企業資本主義 (free enterprise capitalism) によって特徴づけられる (Hall and Ames 1999, p.67)。

さらに、線型的に進歩するという歴史観 (linear progress) と国民国家 (nation state)、国際条

約と国際組織付け加えておくべきであろう (Dallmayr and Tingyang, eds. 2012, p.55)。

以上の、近代化の意味は、culture-neutralで、容易にgeneralizableである。

近代化(modernization)とは西洋化(Westernization)とはequalであるのかどうか。もし、近代化と西洋化と同じであるとしたら、なぜそうなのか。

近代(modernity)のどの側面が近代化の過程(the modernizing process)の中で実施されるのか。

「権利に基づいた民主主義」は、思想と行動のレベルで個人の自律性(the autonomy of the individual)を強調する。権利と自由は、第一義的には諸個人によって所有されており、共同体(communities)によって所有されていない。資本主義は、必要(needs)と欲望(desires)を持った個人の観点から、社会を主要に規定するHomo Economicusのvisionを促進する。個人の自律性の価値は経済競争の要素によって行われる。このような競争は共同体的な社会システムの土台を深刻に掘り崩すであろう。

技術は生産と自己主張(self-assertion)の道具である。技術は人間の環境を支配する。支配された環境は私的満足(private satisfaction)によって構成されたそれである。技術が進歩すればするほど私的満足によって構成される領域が拡大する。技術の発展の効果の主な効果の一つは公的領域の縮小と私的領域の膨張である。私的満足はますますよき生活の性格を特徴づけるものとして公的義務に取って代わる。この結果は、原理的に、物理的そして道徳的な制約から自由になったデカルト的エゴ(the Cartesian ego)が実際の空間と時間をサーフィンする一種の破産したな唯我論(a kind of default solipsism)である(Hall and Ames 1999 p.67)。

近時、AIとかビッグ・データとかが将来の偉大な技術として喧伝されているが、それらが進展すればするほど、人間は、ますますモラルを喪失し、デカルト的エゴの失敗せる唯我論の陥穽にますますはまっていって違くない。

近代の主要な解釈と関連して四つの根本的議論がある。デカルト、カント・ヘーゲル、ベーコン、キルケゴールである。これらのすべての焦点は、the self or the individualである。近代の西欧的文化的解釈は人間を異なる個人として解釈することを支持している。

「近代」の最も影響力ある経済学の解釈は、John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790)そしてKarl Marx (1818-1883)である。彼らは、政治領域の問題を経済学の観点から導出した。Lockの自我のownershipをモデルにしたpropertyの理解は近代の一貫したテーマであるself-objectificationに新しい解釈を施した。Lockのこの解釈は、David HumeとAdam Smithによって細かく議論された。Humeは、Lockの個人の心理と個人財産(personal property)の間の直接の関係についての仮定から始める。プライドや嫉妬そして愛と憎しみの情念は、財産の所有の有無によって刺激される。Adam Smithはその後、Humeの情念としての自我の理解を超えて、自我の客観性を細分化した。貧乏人の財産は彼らの手の器用さ(dexterity)によっている、彼の分業の議論は、特定化された視点から自我の客観化を細分化する。また、Smithは、self-interestsと競争(competition)を経済分析に導入し、この二つの要素が財産と生産手段の所有を有利にし、労働者階級を競争と分業を通じて調整される機能に転換する状況に導く。

Karl Marxは、「近代」についての経済学の議論に関する最後の変種である。MarxはLocke-Hume-Smithの解釈に対するもう一つの解釈を提案することによってこれを試みた。ヨーロッパ

の知性史において、一つの counterdiscourse として、稀なよき理論の一例であった。Marx にとって、財産を通じた自我の客観化は、自己を非人間的対象物にする疎外の過程であった。にもかかわらず、自我の創出において財産の効能は否定されない。

Locke, Hume そして Smith とともに Marx がそれぞれ重要性を置いている中心的議論は財産と自我の関係である。

中国の近代化過程における強力な帰結は中国社会が土台にしている共同的仮定 (communitarian presupposition) が深刻な脅威に晒されることであろう。

にもかかわらず、Hall and Ames 1999は、中国の近代化に関連して、次のような認識を持っている。

われわれが中国の解釈になかにデカルト・カント・ヘーゲルの中心軸と等価物を発見することが仮定できないなら、西欧の合理主義 (rationality) と自意識 ((self-consciousness) が、中国語の idiom の中に容易に翻訳されると考えるのはナイーブである (Hall and Ames 1999 p. 70)。

中国は西洋「近代」をとりこみながら Chinese innovation あるいは Confucian innovation をやりつつあるのか、あるいはやろうとしているのか。Japanese innovation の開始は、冷戦崩壊直後が、その絶好の機会であったが、日本はその機会を放棄してしまった。日本のインテリゲンチアの構想力欠如のために。

経済発展 (economic development) が促進され、公共福祉 (public welfare) が擁護され、そして社会正義 (social justice) が実現されることが、「仁 (英語のローマ字表記 jen は中国語ではレンと発音する) の実現にとって偉大な価値であった (Xinzhong Yao 1997, Confucianism and Christianity, A Comparative Study of Jen and Agape, Brighton, UK. Sussex Academic Press, p. 226)。

しかしながら、a)このような功利主義的ターゲットは moral cultivation を除外しては達成されえない b)功利主義的成功と比較して、仁の心 (a heart of jen) を持つことがもっと重要である、c)仁からの乖離は世界の平和と調和を再構築する試みを阻害するであろう (Yao 1997, p. 226)。霸道とは、支配者の利益のために、道德の仮面を借りて実は力の政治を行うことである。これに反して、王道とは、人民の利益のために力の政治を排して、真の道德政治を行うことである。孟子の王道では、戦争を排斥する。もともと、絶対的非戦論を唱えたのでないが、富国強兵のために人民を殺すことの不可を主張する。明治以降も、近代化=西洋化の過程において儒教は表層と深層は相互に浸透し作用しあっている。ところが、表層において、第一次世界大戦期から昭和初期に、儒教思想は、つまり「仁」の思想は、遅れたイデオロギーだということで縁に追いやられ、儒教が廃れた様相を呈した。この「仁」としての儒教が縁に追いやられたことが、昭和初期からの中国侵略に対する帰結とみなすことができる。

マックス・ウェーバーによれば、国家の存在は、一定の管轄権を持った領土内における力の独占 (monopoly of force) である。力の独占は、国家の目的よりむしろ手段である。その目的は主権に対する外部の脅威に対抗することである。また、一国の内部において対抗グループが存在し、かつ、組織された暴力を持つなら、誰も永久に安定した統治を確立することはできない。それ故、仁を実現するためには、儒教国家でも、それが a nation state であろうと、a civilization state であろうと、「力の独占」を不可避とする。また、戦後左派とリベラは派が批判してやまなかった戦争中のファシズム家族国家論は本来の意味の儒教の家族国家観と似而非なるものであるこ

とを付け加えておく。

### 5-1 儒教経済学の視座：儒教は、正義の観念について、功利主義・自由主義・アリストテレス主義と如何に異なるのか

儒教経済学の開拓者的研究は、1911年、陳煥章 (Chen Huan-Chang) による大著 *The Economic Principles of Confucius and His School* (Originalは Columbia University, USA から出版された。小野進2010において、陳煥章のこの本について詳細に紹介した。現在は、University Press of the Pacific から (上) (下) 分けて再版され版を重ねている) において与えられた。陳煥章は清朝の西太后と大臣に直接報告のできる高級官僚であった。康有為などの百日改革運動 (1898年4月23日から8月6日まで) が挫折した後、陳煥章は、アメリカに行き、Columbia University の学生になった。

陳煥章のこの儒教経済学は、儒教経済学と Adam Smith の経済学との同一性を追求している。小野進 (立命館大学, 日本) と Kazimierz Z. Poznanski (University of Washington, USA) の一連の儒教経済学の研究は、陳煥章の開拓者的研究を出発点にしながら、陳煥章の意図と異なって、Adam Smith の経済思想とその経済学との同一性でなく異なる次元の儒教経済学の探求、構築と発展を試みつつある。

アメリカのハーヴァード大学教授の政治哲学者 Michel J. Sandel (2009) *Justice What's the Right Thing to do?* Penguin Books は、正義 (justice) への三つのアプローチを検討した。すなわち、i) 正義を功利主義の厚生あるいは幸福を最大化するものとして考察する、ii) 正義を自由と人間の尊厳に敬意を払うものとして考察する iii) アリストテレスは正義の考えを徳 (virtues) を再認識し、彼はそれに、敬意を払い、報償を与えるに値するものとして考察する。

Sandel and D'ambrosiom eds. (2018) *Encountering China* Michael Sandel and Chinese Philosophy, Harvard University Press 所収の Yong Huang 論文 'Justice as a Virtue, Justice according to Virtue, and / or Justice of Virtues は、孔子とアリストテレスとの四つの違いを以下のように論じている。

儒教の徳の正義の conception と Sandel のアリストテレスに従う正義の conception との間には微妙ではあるが重要な相違が存在している。

第一に、儒教徒とアリストテレスは徳ある人間に政治権力を保持せしめるべきだと考える。しかし、そう考える理由は全く同じでない。Sandel はこれらの職務は、徳ある人人を再認識し、報償を与え、名誉をたたえるために存在することを強調する。これはアリストテレスのフルートの配分使用の analogy にいて最も明確にされている。われわれは、最良のフルートは最良のフルート奏者に与えられるべきであるというアリストテレスに同意する。しかし、なぜそうするのか。Sandel は何故かを問い、答える。最良の音楽家はフルートを上手に演奏する、そして誰もが enjoy する音楽を作り出すからである。それは、功利主義的説明であるが、最良のフルートは最良のフルート奏者によって使われるべきであるという意味でアリストテレス的な説明でもある。儒教では、徳ある人間に政治権力を持たせるのは名誉などを与えるためでなく、他の人々を徳ある人間にさせる機能を遂行させるためである。徳のある人間が徳があるのは、彼らが、人から認められ、報酬を与えられ、名誉を獲得する故でない。アリストテレスにとってさえ、これらのことは本質的なことでなく、俗流自己愛者 (vulgar-self-lover) によってのみ求められる。本当の自

己愛者 (true self-lover) は必要ならこれらのことを喜んで犠牲にするであろう。

第二に、儒教徒は、徳ある人物に権力を握らせるのは、人々を virtuous にさせるという観点からすれば、サンデルを含むアリストテレスは同意しないかもしれない。アリストテレス曰く。人間が道徳的になるには説教してもだめである、多くの人たちは恥の感覚 (the sense of shame) にしたがわない、恐怖 (fear) のみに従う。人間は下劣故に悪徳をやめられない。多くの人にとって、説教よりむしろ必要性に服従する、高貴である感覚より罰則に従う。悪徳をやめさせるのは罰則の脅威のみであると。政治的指導者は法律を作ることによって人々を道徳的に行うことができ、彼らの仕事を成し遂げる。Sandel は、モラルを立法化することのアイデアは自由社会 (Free society) ではひどく嫌がられるというアリストテレスに同意しているように見える。なぜなら、それは不寛容と強制の状態に陥らせるからである。そこで、ある徳と善き生活という概念を確認する Just society という政治運動がおこる。Just society は市民の徳を促進することを求めているのか。

儒教徒は政府の一つの重要な機能は人々を道徳的にすることであるというアリストテレス主義者に同意し、そしてこのような仕事は純粋に議論や説教によって達成されえないというアリストテレス主義者にまた同意する。しかしながら、アリストテレス主義の刑罰を作ることによって人々を道徳的にせしめるという考えに儒教徒はトータルになじまない。

アリストテレス主義と儒教主義の間の第三の相違は、アリストテレスが刑法を作る立法者の重要性を強調していることである。これらの刑法は人々に悪徳行為をすることを思いとどまさせるのみならず人びとを道徳的にさせる。問題は如何なる人が立法者として適任であるのか。政治権力によって、認識され、報償を与えられ、名誉を与えられたために、人々はいかなる種類の徳を所有すべきであるのか。

儒教にとって、政治権力を持つ人が人々を道徳的にさせるのは、政府によってつくられた法律でなく模範的な徳 (exemplary virtue) である。

“Govern” という言葉は「政」(中国語の発音では zheng) であり、正すという意味の正 (zheng) と中国語では同じ発音であり、言語として同一祖先を持つ。

孔子は、政治指導者が持つべき徳は彼らが人民に持ってほしいと思っている徳である。もし、政治家が人民に正直 (honesty) であうことを欲するなら、政治家自身が最初に正直であることを示さなければならない。もし、政治家が人民に正義を求めているのであれば、政治家が最初に正義の徳を持たなければならない。

Sandel やアリストテレス主義者は、人々に名誉を与え、認識し、報償を与えることを目的にしている徳は、むしろ、立法する能力や技能であり、人々を道徳的 (正直、仁、正義など) ならしめる法律の審査である。Sandel は、このような徳を “civic virtue” と呼んでいる。この章を執筆している Yong Huang (香港の中文大学政治哲学の教授) は、もっと正確に、 “statecraft as soulcraft” と呼ぶべきであるとしている。

儒教徒アリストテレスとの第四の違いは何か。

儒教の見方はアリストテレスの利益の再分配理論でもなく、また功利主義でもなくて、元気を回復させる (restorative) ものである。

アリストテレスは、原初的な平等を実現するために、功利主義理論と対照的な正名としての正

義 (justice in rectification) と再分配理論を持っている。儒教的理論は、利益の配分的正義を狙いに行っているけれど、不正義の結果を修正する二つの理論と異なって、不正義の行為、不道徳の行為の源泉を矯正することを目的に行っている。

私の場合は、正義を reciprocity として考察する第四のアプローチ、Confucian idea のアプローチである。

私の儒教経済学の試みは、〈正義 (justice) としての a system of reciprocity〉である。

アリストテレスでは、家族は財産集積術に関心を持ち、家政 (オイコノミア) の利益を追求する ("Human Being" と "Human Becomings" の区別<sup>15)</sup>。Sandel and D'Ambrosio eds. pp. 172-174) とされる。これゆえに競争 (competition) が発生する。主流派新古典派経済学は希少資源の効率的配分のために競争を促進することを擁護する。競争は、一方で、労働生産性を増進させ、他方で、敗者を生み出し、敗者は弱者に転落しがちである。われわれは競争に負けたから仕方がないということができるのか。スポーツのゲームのように負けたからでは済まされない。なぜなら、それは、極論すれば、生き死にかかわる問題になるからである。儒教理論は競争を減じなければならないとみなす。にもかかわらず、競争を廃止すべきでなくて、仁を実現するため、消費、生産、そして分配を管理するように政府規制を提案する。

儒教の理想は王道 (the royal way) を追求することである。それは、偏り (deflection)、利己的な好き嫌い (selfish likings and dislikings)、不公平 (partiality)、曲解 (perversity)、一方的なこと (onesidedness) がないよう標準を追求することである。

一人の君主 (a sovereign) を立てることは、人民の護民官になることである。人民が生産のために労働するとき、君主は彼らを助けなければならない。君主は、弱者を援助し、強者を抑制するために普遍的で平等な法を打ち立てるべきである。

以上のような概念は、儒家たちの間で一般的であった。

だが、実際は、旧中国の政府は、人民の経済生活に干渉し積極的な政策を取り上げなかった (Chen 1911, p. 17)。

中国語における「義」(I) は、複雑であり、西欧人が発明した「正義」(justice) と等値であり得ない。「義」(I) とは、人は「倫理的に何を為すべきか」という概念である。

プラトンの時代以後、正義についての思想史は、相互依存性に基づく理解と目的論的な理解との間の持続的な緊張であった (David Johnson 2011)。正義観の根本である相互性を捨てると、ヒュームとその後継者アダム・スミスたちが、正義を効用に資する道具として定義しなおした時、相互性は正義の思考の縁に追いやられたのは当然であった (Johnson 2011, 邦訳 2015, p. 146)。

相互性に基づく正義論は、英語圏に於いて40年間支配してきたジョン・ロールズの「公正としての正義」の理論とも異なる (小野進 (2007) 及び小野進 (2011の pp. 466-469) においてジョン・ロールズの正義論について議論した)。

Reciprocity としての正義理論は、公正 (fairness) としての正義理論そして社会正義の思想と異なっている。

正義は reciprocity である。すべての人間は価値において平等である。しかしながら、すべての人間は能力 (capacity) において平等でない。

政治的経済的知的能力のあるものが権力をとると、そこにもろもろの格差が発生し、「権力ヒ

エラルキー」が成立する。しかし、この権力ヒエラルキーは、深い根源的なものでない。

広く知られているアメリカの社会学者タルコット・パーソンズは、ヒエラルキーの「普遍的合理性」(the universal rationale of hierarchy)を明るみに出した。

社会生活において、合意、理念、人物の評価には一定のヒラルキーは不可欠である。これは、自然の不平等あるいは権力の配分ということは別個の事柄である。あらゆる行為は価値・目的に方向づけられている。あらゆる行為は選択の過程であるから評価の対象になる、そして、その評価は社会体系の枠組みの中で行われる。これは、二つの帰結をもたらす。一つは、集団であれ、一人の人格であれ、必然的にこうした評価を受けること、もう一つは、価値の基準がなければ、「共通の価値体系」を構成することはできない。こうした体系は、その内部で展開される行為の性質から生まれる—Louis Dumont, 1980 *Homo Hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, The University of Chicago Press (田中雅一・渡辺公三『ホモ・ヒエラルキクス』みすず書房, 2001年。p. 32. Dumontは, Talcotte Parsons, *A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification* のフランス語訳を使ってこれを議論している。英語の原論文が入手できなかったので未見である)。

Ren (仁)は愛 (love or benevolence) である。仁は家族内の filial piety (孝行心。子としての当然の行為) にその源泉を持つ (Poznanski 2017a 2017b, 2015)。

仁 (love or benevolence) は目的であり、reciprocity は仁を実現する手段である。この意味で、reciprocity は道具的である。理想的な行動は、忠 (loyalty) と恕 (reciprocity) によって特徴づけられる。理想的な行動は、仁・義・礼・智・信・忠によって裏付けられたものである。仁は他者との適切な関係を表現している。

儒教では人々は相互依存性から行動するとみなしている。だが、相互依存性としての reciprocity は、一方で、理想的な人間行動をもたらすけれど、他方で、競争が欠落しているから、慣れ合い、退廃と墮落を生み出す傾向を常に内蔵している。それ故、Reciprocity には、積極的なものと消極的なものと良いものと良くないものとが存在する。

主流派経済学と功利主義では、reciprocity は正義の縁に追いやられてしまった。

近代以前では、学者は高度な統治に関与し、社会的地位を持っていた。現代では、経済構造が変化し、ビジネス・エリートが高い社会的地位を受容しており、古い統治階級とともに経世済民の精神を共有しなければならない。

私の儒教経済学は、儒教経済学のすべての諸要素を一つの体系に統合するための原理として、礎石として“Homo Reciprocans”を想定している。新古典派経済学の体系はHomo Economicusを公理としている。新古典派経済学に代わる儒教経済学の体系を構築するために、それと異なる公理が絶対必要である。それで、どのような公理で表現されるべきかずっと考え続けてきた。“Homo Reciprocans”という conception は、Samuel Bowles and Habert Gintis 1998そしてErnst Fehr and Simon Gächter 1998 “Reciprocity and Economics: The economic implications of Homo Reciprocans” *European Economic Review*, 42 から知った。両者の研究から“Homo Reciprocans”を借用した。Bowles and Gintis は、このHomo Reciprocans”を持続可能な再分配の動的基礎、負担や義務の平等を意味しない互惠概念として使っている。Ernst Fehr and Simon Gächter は、Homo Reciprocans”を規範強制者 (norm enforcer) とみなし、近隣、家族、職場における社会関

係が、明示的な同意によって支配されるのではなく社会的規範によって規制される機能を重視している。私の儒教経済学の“Homo Recipocans”の意味内容は基本的には両者を共有するであろう。

かくして、公理として、あるいは Hard Core として“Homo Recipocans”を想定して体系的に展開される儒教経済学は、“Homo Economicus”を想定している新古典派経済学体系と具体的に別のシステムになる。

新古典派経済学者は、経世済民の概念は、競争的価格形成の理論を欠いていると厳しく批判している。これに対しては、儒教経済学は、“Competitive price”でなく企業が如何に財・サービスの“just price”を設定するのかを提供することができる（小野進 2017）。

### 5-2 FMED の構造：発展途上国のみならず先進国経済停滞国も政府の極的役割は不可欠

国家や政府に忠誠心を持たない市場が現代世界を支配するようになっていく。不道徳にも市場が国家を従属させ支配者になった。

1980年前後の英国と米国に新自由主義のサッチャー＝レーガン政権誕生の頃から、経済学のアカデミズムでも、しばしば、政府 versus 市場、あるいは国家 versus 市場というスキームが、また、〈市場か政府か〉というテーマで、多くの経済学者、ジャーナリスト、経済評論家たちによって論じられてきた。新古典派経済学は規制緩和による市場重視であり、ケインズ派経済学は、短期的にはあるが、市場より政府の役割を重視であった。その後、現在まで、先進国経済の経済政策の運営は、基本的に、規制緩和、緊縮政策の自由市場重視の流れであった。

そして、現在の世界が行き着いた最悪の帰結が、「全世界の真の支配者になった市場は、選挙民を消費者のように、そして政治指導層を従業員のように扱い、彼らを隷属させた。市場は時間の概念さえ変化させた（ジャック・アタリ著 林昌宏訳『2030年 ジャック・アタリの未来予測』プレジデント社 2017年）。

儒教経済学は、前述のような〈政府か市場か〉というような短絡的な二者択一の発想をしない。

日本経済発展史は、明治革命後、メタファアとして適切でないかもしれないが、二段ロケットのような構造になっている。「準市場経済」というシステムによる一段式ロケットを推力で発展してきた。バブル崩壊後、日本経済が一層の持続的成長をするために、第一段階式ロケットを切り離し、「市場経済」に点火して二段階ロケットを推進力とするべきであった。ただし、この二段ロケットの構造は、一段ロケットを廃絶し、完全に取り除いているのではなく、一段階ロケットとしての「準市場経済」をとりこんでいる、残存しているところに特徴がある。つまり、「市場経済」か、それとも「準市場経済」か、という発想をとらない。日本経済発展史はシステムとしては二重構造になっている。

日本経済発展史の二重構造は、長期的な決定的な政府の役割（例えば産業政策など）という要素と新古典派的な競争的市場という要素が同時に共存しているのが特質である。「市場経済」においても単に、ケインズのな短期の政府の役割でなく、長期的政府の役割の重要性は存在するし、「準市場経済」（小野進 1988年『立命館経済学』）の場合は、経世済民の立場から、特に、take-off の段階であり、政府の役割は決定的に重要であるが、競争的市場の役割もやはり重要である。中国経済発展史の構造もやはり二段ロケット構造で、二重構造である。

儒教経済学では、「市場経済」と「準市場経済」という要素が同時に併存している。

表 5-1 FMED と雁行形態発展論の比較  
 FMED と雁行形態発展論の対比

	MMED	雁行形態発展論
理論的前提	① 比較優位の原則否定 ② 国民国家形成の土台としての産業発展	比較優位の肯定
第一段階	消費財の輸入代替と同時に資本財・中間財の輸入代替の開始	完成消費財の輸入
第二段階	消費財輸入代替完了→消費財の輸出（大多数の途上国ではこの輸出志向は極めて困難） 資本財・中間財の輸入代替の開始ないし第一段階からの継続。若干の資本財・中間財の輸入代替完了し、輸出が始まるかもしれない	輸入完成消費財の自国生産
第三段階	第一、第二段階から継続されてきた資本財・中間財の輸入代替完了→その資本財・中間財の輸出志向（大多数の途上国では、消費財の輸入代替・輸出志向より、資本財・中間財の輸入代替・輸出志向政策より一層困難で、グローバル市場で成功する保証があるかどうか分からない）	同一消費財の輸入にたいし輸出超過：輸出産業の確立
第四段階	資本財・中間財の輸出志向戦略の成功。成熟した工業国では、垂直的産業政策が少なくなり、市場の自然な方に任せておけば、比較優位が作動する範囲が大きくなる。	原料・機械器具の国産化成功。中間財・資本財の輸出 発展途上諸国において、雁行発展が継起的な時期のずれ

出所 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」 p. 23. MMED を FMED に修正。

明治革命によって、明治日本の経済は、徳川日本の鎖国から一転して、改革開放政策を採用した。日本の経済発展史を、経済発展との関連で、外国貿易から観察すると、次のような経済発展モデルになる。

Ono (2001), 小野 (1999), 小野 (1988), そして小野 (1985) の一連の論文は、明治日本、韓国、台湾、シンガポールが、経済的離陸期を離脱して、先進国の軌道に入った経験を念頭に置いて、「多層的経済発展モデル (A Multistage Model of Economic Development) として提示してきた。このモデルには、1978年以降の改革開放後の中国の経済発展の経験も加えなければならない。現在、GDP のサイズは、中国は世界第二位であるが、一人当たりの GDP は、まだ先進国並みになっていない。このハードルは厳しいが、しかし、いずれ、ごく近い将来この指標も先進国になることは間違いない。

主流派経済学は、前述の諸国の成功は、自由市場、国際貿易の比較優位の原則に従った輸出志向貿易戦略に帰せしめている。自由貿易体制のアメリカが、これらの諸国からの輸出を受け入れがなかったら、これらの国の成功はなかった、と。これらの輸出貿易戦略は、アメリカの発展途上国からの輸出を受容する器の存在が前提になって初めて成立する。と。確かに、アメリカは、海外から、国内市場の3倍ぐらいの輸入財を吸収する能力を持っていた。

これは、一面の真理であるけれど、以下の点で誤っている。

第一に、発展途上国は、産業政策<sup>16)</sup>と輸入代替政策によって、産業を保護し、輸出産業に育成し、世界市場に通用する製品を作ることができる。

第二に、これらの国は比較優位製品だけを輸出し外貨を稼いで工業化の原資に充てたのでない。

第三に、消費財の比較優位製品の輸出で外貨を稼ぐことができても、一国に、政府による産業

発展計画がなければ、重工業は育たない。また、民間企業に、例えば、明治初期の三菱の創業者岩崎弥太郎のように、輸入代替政策によって国産化を実現するという spirit を持った経営者がいて初めて重工業を発展させることができる。これが欠落しておれば、重工業を発展させることは不可能である。

FMED の構造については小野進（2007）で詳しく述べた。ここでは、簡潔に再現しておこう。

#### 経済発展の構造

第一段階 国内市場向けに最終消費財の輸入代替。政府は、輸入代替政策の手段として、関税、輸入数量制限、補助金、外貨割当、信用割当、減免措置、優遇措置などを使い。この戦略は、最終消費財の製造に集中と同時に資本財と中間財のための輸入代替を始動させる。

第二段階 最終消費財の第一段階から輸出志向の第二段階。第一段階からの資本財と中間財の輸入代替の継続と新しく開始。

第三段階 資本財・中間財の輸出志向

第四段階 資本財・中間財のグローバル市場における輸出志向戦略の成功

以上の如く、日本経済は経済発展の要素からみれば、経済システムとしては二重の要素を持つとともに、対外経済交易関係と経済発展・経済成長の間の関係からから見れば、「四段階経済発展モデル」という複雑な因子から構成されており、欧米モデルのように経済発展の誘導を市場に任せるべきか、それとも政府に任せるべきかの如き単純なモデルでない。

なお、表5-1 雁行形態発展論についてコメントしておこう。雁行形態発展論は、結論から言えば、理論的に間違いである。なぜなら、明治以降の日本の経済発展と工業化は、比較優位の原則を否定したことから出発しているからである。雁行形態発展論の理論的誤謬は、新古典派国際貿易理論の比較優位を前提にしてことである。日本の貿易政策と工業化の経験はそうっていない。経済発展のパターンを検出するのは全く問題ないが、なぜ、そのようなパターンをとるのか、理論的に説明が欠落している。われわれの知りたいのは理論的な説明である。

### 5-3 国家を衰退させる要因：企業や個人の国家に対する loyalty の喪失

現代の資本主義世界と世界秩序は機能不全に陥ちいる兆しを示しつつある。それは、A & R が述べているような理由からでない。

A & R は言う収奪的経済制度の下で、「国民が貯蓄、投資、革新をするために必要なインセンティブを生み出されないからだ」収奪的な政治制度が、「搾取の恩恵を受ける者の力を強固にすることで、そうした経済制度を支える……国家の衰退の根底には、つねに収奪的な政治・経済制度がある」「たとえば、衰退は十分な経済活動の欠如という形をとる。なぜなら、政治家たちが喜々として資源や財源を搾取したり、自分たちや財界エリートを脅かすあらゆる種類の独立した経済活動を抑圧したりするからだ（下、p.205）。その例として、アルゼンチン、コロンビア、エジプトそしてジンバブエ、シエラレオネ、アンゴラ、ネパール、スーダンなどを挙げている。

A & R も、発展途上国の経済発展には、かなり中央主権化された政府と国家が必要であることは是認している。

A & R は、歴代の王朝は、いうまでもなく専制国家であるという規定であるが、現在の中国

を収奪制度と規定する。その中国が劇的な発展した事実は認めるが肝心のその理論的理由を説明していない。A & Rのその理論上の一応の説明は、マルクス式張りに、少数のエリート層が自己の利益のために資本を蓄積し大衆を収奪しているという程度の説明に過ぎない。だが、現在の中国(1987年改革以降から)が、収奪制度を離脱して包括制度の国家にならなければ、経済の持続的な発展はあり得ないという。現在の中国は収奪国家でないけれど、一党独裁の国家を脱皮しなければ、持続的経済成長が期待できるかどうかは別として、世界秩序形成のリーディングな担い手の一翼としての国家になることは客観的に不可能であることは間違いない。

d) 私の「四段階経済発展モデル」の基準から判断すれば、中国が共産党一党独裁を解消するのは、あと5年から10年ぐらいを待たなければならないであろう。

将来、共産党一党独裁を離脱した中国の政治システムは、A & Rが期待しているような西欧型の包括的システムになるであろうか。

それに答えを出すためには、中国では、そもそも、国家の概念と国家の機能そして国家と個人の間関係をどのようにみなされてきたのかを考察しておかなければならない。これは見解が分かれ複雑な問題であるが、これを一瞥しておこう。

#### 5-4 孟子の国家概念と国家の機能：孟子の政治学原理 (The Political Principles of Mencius)

小島佑馬(1967a)によれば、孟子の思想に基づく中国の文化とアリストテレスの思想に基づくヨーロッパの文明とは、もともと異質的なものであった。中国のこれまでの社会は大体において孟子の思想を基盤とする共同社会であって、ヨーロッパの近代社会はアリストテレスの思想を基盤とする利益社会を、人権に立脚する思想によって裏づけ、そしてその欠陥をキリスト教によって補ったものである(p.56)。

伝統中国には、そもそも国家機能なるものは存在しなかった、という歴史学の京都学派内藤湖南のような有力な見解が以前から存在している<sup>17)</sup>。しかし、孔子自身は、国家をmanageする思想をもっており、そのmanageの三つの段階を考えていた。第一に、人口を増やすこと<sup>18)</sup>、第二に、増やした人口を豊かにすること、第二に、豊になった人口を教育することであった(子路十三9)。

##### 5-4-1 国家の概念

国家は、人間の本性(human nature)にその起源を持つのみならず、人間のneedsによって必然化させる。

孟子は、国家の本質とその機能をどのように理解していたのか。

a) 「諸侯の宝は三つある(the three precious things)。それは土地(territory)と人民(the people)と政治(the government)だ……これらの三つの宝を尊重しないでは……必ずや災害がその身に及んで。国家は滅亡するであろう」(『孟子(下)』盡心章句、卷14, 28, 岩波文庫)。

b) 「文明の地、中国におりながら、人の道たる礼儀道徳を捨て去、政治を執る役人を置かなくなってしまうたら、どうしてそれでよからうか。陶工が足りなくてさえ国がうまく治まらないというのに、まして役人がいなければ、なおさらなことではあるまいか(野蛮国ならいざ知らず、国家を治めるにはそれ相当の経費が掛かるものだ)もし、税率を堯や舜が定めた十分の一よりもさらに軽くしようとするものがあれば、大なり小なりの差こそあれ、豹のような野蛮国であるし、ま

た反対に、堯や舜の定めた税率よりも重くしようとするも者は、大なり小なりの差こそあれ、桀王のような暴君なのだ」(告子章句下, 卷12, 10)。

c) 孟子が齊の平陸という町に行ったとき、この地の長官(大夫)孔距心にいった。「〈あなたの部下の警護の兵士が、一日三度も隊伍を離れて勝手なことをしたら、あなたは軍法にかけて処分しますか〉。孔距心がいった。〈三度といわず、一度だってすぐ処分します〉。すると孟子は言われた。〈あなただってその兵士と同じこと、職務の怠慢がずいぶんありますよ。現に悪疫や飢饉の年には、あなたの領内で老人や病人は凍えて谷間に転げ落ちて死に、若者は食を求めて四方に散り散り逃げ出すものが何千人あるかわかません〉と孟子は言われた。〈しかし、先生、それはこの距心などの力では、何ともできないことです〉。孟子は言われた。〈では今、ここに牛や羊を頼まれて飼う人がいたとします。その人は牛や羊のために必ず牧場と牧草とを探すことでしょうか。もしも、牧場や牧草が見つからぬ時はもとの持ち主に返しますか。それともまたぼんやり立って、その死ぬのを見ますか〉(あなたは辞職もせず、人民の苦しむのをただぼんやりと見ているのでありませんか) 距心は大いに恐縮してしまった。〈いや、よく分かりました。人民が苦しむのは距心の責任であります〉、その後、王にお目にかかった時、孟子は言われた。〈王様の都を治めている地方長官を五人私は知っていますが、その中で責任をよく自覚しているのは、ただ孔距心一人だけです〉といて、右の話を申し上げると、王もこれを聞いて〈悟られて〉〈それは地方長官の罪でない。〈わしの罪じゃ〉といわれた」(卷第四, 公孫超丑章句下, 4)

d) すべての権威は神からくるとというのが孟子の教えである。権威が天によって人間に与えられている限り、それ以外に、主権者が、王であろうと政府官僚であろうと、人間は人民を統治する権利を持たない。だが、このように言えば、問題がおのずからから生じる。

神の意思は如何にして知りうるのか、と。その答えは、『孟子』の卷第九 万章章句上第五によって与えられている。

万章章句上第五における長い興味ある章の要旨は、主権者は彼自身の権利を持たず、主権者は天によって選ばれ、人民の同意によって任命される。主権者の権威は彼自身よりあれやこれやのために任される。主権者の権威は委譲できず、自発的に彼によって他の人に与えられない。孟子の理論では、悪い主権者の強制退位 (tyrannicide) を認める。孟子は、若干のケースで、暴君殺害も正当化されると考えた(近代民主主義では、如何に主権者が愚かでもそこから強制退去させることができない)。

王道の唯一の目的は、人民の厚生である (the welfare of the people)。

主権者が、ある一定の時期において、彼の王領に対するお権利を維持するかしないかの判断は人民の意見に全く左右される。Vox populi vox dei (民の声は神の声) これは孟子の原理である。

e) しかし、人民が大衆として理解される時、人民は一致した行為をすることはできない。若干のヨーロッパの政治思想家たちは人民政府を多くの頭数の怪物 (the monster of many heads) と呼んだが、人民政府は、当該国の公衆の意見 (the public opinion) を通じて表現されるけれど、天の意思を実行できない。誰がそれを実行できるのか。

f) 孟子は、現在よく言われるポピュリズムを肯定しなかった。人民の代表とされる主権者が追放され、また、悔悛した主権者が再び元の地位に返り咲いた、人民は悦んだ。「公孫丑がたずねた。伊尹は『私は我が君を非道の事にだけは慣れさせない』といて、主君の大甲を桐地に押

し込めたところ、人民は伊尹の苦衷を汲んで、この措置を大いによろこんだ」(第十三、盡心章句上、31) 伊尹のように、一点の私心もなく天下のためにのみ思う心あるなら、まあ良いが、伊尹のほどの心のないものが、このような向こうみずの行為に同意しなかった。

g) 人民は国家における最も重要な要素である。主権者は最も小さな存在である(盡心章句下14)。国家は人民の利益の犠牲にならなければならない(統治者は人民を傷つけてはならない(梁惠王章句上))。

#### 5-4-2 国家の機能

国家の機能は国家の目的から導き出される。国家の目的は、孟子にとっては、人間の道徳的本性の発展として理解された。しかし、国家の目的は、孟子が、国家に生活のあらゆる発展として拡大を許す一般的な国家の干渉を許したものとして理解されるべきでない。孟子が主張したことは、国家は、諸条件を好ましいものによってモラルの発展を促進する義務の下にあるという点である。

儒学の考え方では、国家の干渉は、人民大衆の道徳水準によって、大きくなったり小さくなったりする。

欧米式経済学では、政府のサイズが議論される時、人民大衆の道徳水準の状態の良し悪しは所与であるとされている。大きい政府か小さい政府かの議論にはある国の人民大衆の道徳水準は高く、他の国は度し難いほど悪いというようなことは問題にしない。これは、アダム・スミスからマルクス、ケインズそして新古典派経済学を含む西欧式社会科学の大欠陥である。Alfred Marshall (1919) は、アダム・スミスが株式会社論を書いた1775年当時のイギリスのモラルの状態について、次のように述べている、「忘れてならないことは、公共精神について言うに及ばず、道徳的気風も当時のイングランドにおいてはきわめて低く、おそらくチャールズ二世の時代に比べてもなお低かったことである」(長澤訳『産業と商業』第一分冊、p.305)を付け加えておこう。

Francis C. M. Wei (1916) は、孟子の国家の機能を孟子の言説から以下の12項目にまとめている。

- (1) Human needs の充足。孟子曰く、「田畑をよく治めさせ、税金の取り立てを少なくすれば、人民を富増すことができる。人民の生業を助けてやるにもそれぞれ時期を考え、人民を使うにも節度になかった使い方をしなければ、国家の富は溜って使いきれないほどになるものだ。いったい、人間は水と火がなければ、一日も生きていけないが、日暮れ時に他人の門口を叩いてこの大切な水や火種をくださいといえ、だれでも心よく呉れるというのは、それが有り余るほど豊富にあるからだ。されば、聖人が天下を治めるには、必ず豆や穀物などの常食を水や火のように豊富にさせることを理想としている。豆や穀物が水や火のように豊富になれば、人民は自然に礼節をわきまえて、どうして不仁な者などあるはずがあるか」(卷十三 盡心章句上、23)
- (2) 人民大衆の経済的厚生と物質的安全保障。「今の王様の政治は、御自分の犬や豚には人間の食べものをたらふく食わせながら、これを米蔵に収め蓄えようともなさない(梁惠王章句上、3)。
- (3) 弱者救済。「年を老って妻を亡くしたおとこやもめ、年を老って夫を亡くした寡婦、年を老って頼る子供とていない独りもの、幼いうちに親を亡くした孤児、これら四種類の人たちは、この世で最も困っている身寄りのない気の毒な人たちです。文王が仁政を行うにあたっ

- でも、これらの気の毒な人たちを救うことを真っ先にいたしました（梁恵王章句下，5）
- (4) 心のこもった制度の構築と整備。「ただ仁者だけが仁君の高い地位におるべきで、もし不仁者でありながら高い地位におると、結局、害悪を天下の民衆に播きちらすことになる。すなわち、上（かみ）、仁君は道理をもって判断することなく、下（しも）、家臣は法度をもって身を守ることなく、朝廷の役人は道義を信用せず」、「ただたんなる善意だけでは立派な政治はできないし、心のこもらない形ばかりの制度では実際の効果は上がらぬものだ」（離婁章句上，1）
- (5) 「本当の国家の災害とは、上の者に礼儀がなく、下の者に教育がなくて道義が知らぬことであり、その結果は暴民の反乱が群がり起こって、国家は忽ちにして滅亡してしまうであろう」（離婁章句上，1）
- (6) 国家と戦争そして権力の担い手としての政治家・官僚の役割について。「魯の君は戦争の上手な慎子を将軍に任命して、大国の斉と一戦を交えようとした。これを聞いて孟子が言われた。＜人民に教育もしないでにおいて、ただむやみに戦争にだけ駆り立てるのは、人民をむごい目にあわすというものだ。人民をむごい目にあわす者は、堯や舜の時代ならとうてい受け入れないことだ」「ましてや、戦って多くの人間を殺してまで、領地を奪い取ろうというといのは、以ての外のことだ。およそ君子たる者は主君に仕える道は、その君をさそい導いて正しい道に適うよう、仁を目指すようにとのみ、専心努めることだ {ただいたずらに戦争に打ち勝って、領地を拡げることだけが臣下の務めだと考えていたら、大変な間違いである}」（告子章句下，8）。
- (7) 道徳は法の支配を超えて重要である。このことは法の支配は重要でないということを意味しない。「法度禁令のよく整った政治も結構だが、仁義道徳の教化によって民を導く（善政, good government）の方が、人民は心から敬服してくるものだ。法度禁令のよく整った善政は人民が恐れはばかって服従するが、仁義道徳のよくゆき渡った善政（教化）は、人民が心から愛し悦んで服従するものだ（盡心章句上，14）。
- (8) 人材の発見と配置。天下のために立派な人材を得ることを仁といい {最も尊くて難しいのが仁である}。「天下のために立派な人材を見つけ出す仁こそ [堯舜にとっても] 最も困難なことなのである {そして堯・舜のような聖王は、いつもこの最もことに心を労していたのである}」。
- (9) 小国は大国より優れたソフト・パワーによる安全保障の見本を示し、大国の教師にならなければならない。「騰は小国で天下の王者となるのは難しいでしょうが、もし、ひとたび王者が天下に起こったなら、必ず、見に来て騰の政治を手本とすることでしょう。さすれば王者の師となるというものです（騰文章句上，3）。
- (10) 賢者の役割「孟子が言われた。中庸の徳のある者が徳のない人を教え導き、才能ある者が才能のない人を教え導くのが、道である……もし仮に、徳のある者が徳のない人を見捨て、才能ある者が才能のない人を見捨てて教え導かなければ、いわゆる賢者と不肖者との隔たりはごくわずかで、ものの一寸ともないであろう」（離婁章句 下，7）。
- (11) 成果に対する報酬。「成果が上がればそれに応じて報酬を挙げるがよい。〈お前はいったいその人の目的に対してあげるのか、それともその成果に対してあげるのか〉。彭更がいった。

〈目的に対してあげるのです〉。孟子は言われた。〈では、今、ここに下手くそな職人があって、屋根を葺かせればやたらと瓦をこわしてしまい、車を修理させれば幌を傷つけてばかりにおるが、それでも衣食の糧を求めるのが目的だったといたら、報酬をあげるのか〉彭更がいった。〈いいえ〉。すると、孟子はいわれた。〈それなら、報酬は目的に対してあげるのではなくて、やはり成果に対してあげるというものだ〉(騰文公章句下, 4)。

(12) 正義の戦争はない。孟子が言われた。「〈孔子の書かれたという『春秋』には、(諸侯の戦争のことがずいぶんとかあれているが)、正義になかった戦争というべきものは一つもない。ただ、あの方がこれよりもいくらかよいという程度のものは、勿論あるが、さりとて五十歩百歩で、正義の戦争だとは到底言えない〉(盡心章句下, 2)。

(13) 仁は戦術・戦略より大切である。孟子がいわれた。「〈『私は陣立てうまいし、戦争も上手だ』と自慢するものがあつたら、それこそ天下の大罪人である。そもそも一国の君たるものが仁を好むならば、民はみな心服して天下無敵である〉(盡心章句下, 4)。

### 5-5 中国における国家と個人の関係

中国人は、一方で、グループ志向であるという通説と、逆説的に、中国人は個人主義者であるという通説とがあり、両者は調和して存在している (Brian Hook, ed. 1996, p.18)。しかし、これは中国文化における基本的な矛盾であるように表面的に見える。この矛盾に対する解答は、中国の国家と個人との関係について先入見を排し深い洞察を加えなければならない。

儒教の伝統は、moral virtue を国家や官僚に帰せしめ、そしてそれは、個人は、家族、宗族、政府によって代表される集団の利益に敬意を表して譲ることが期待されており、個人の価値を低く評価している。儒教伝統において最高の理想は無私無欲 (selfless) であることである、儒教の伝統では、究極の罪は自分本位 (selfishness) である (Lucian W. Pye 1996 in Brian Hook, ed. The Individual and the State in China, Clarendon Press, Oxford, p.7)。

この結果、中国人は、政治的に、利益を表現する (interest articulation) ための正統的なチャンネル発展させなかった。政治参加は消極的になり、国家に諸要求を提出するよりむしろ各種の利益共同体 (associations) は国家から人民大衆を保護する傾向があった (p.7)。

欧米は欧米式の一定のルールに従って世界秩序を形成し世界を支配してきたが、欧米は世界秩序形成の推進力を失い衰退の兆候を露呈しつつある。ルール (rules) は、理想 (ideals)、経験 (experiences)、そして習慣 (customs) の要素から構成されている。将来、中国は、欧米中心の衰退しつつある自由民主主義の世界秩序の既存ルールにとって代わって、儒教の経験的伝統であるとともに普遍性の概念である「仁」<sup>19)</sup>と近代的に再構成された「礼」を持った儒教民主主義のレジームに回帰し理想的な世界秩序を形成しようとしているかのように見える。

### 注

- 1) ケネス・J・アロー (ノーベル経済学賞)、ゲイリー・S・ベッカー (ノーベル経済学賞)、ピーター・ダイアモンド (ノーベル経済学賞)、そしてグローバルに influential な『文明』の著者ニール・ファグソン、『歴史の終わり』のフランシス・フクヤマ、『なぜ西洋が世界を支配するのか—ただし、今のところ』のイアン・モリスなど十数名の社会科学者たちが A & R のこの本を称賛している。

- 2) 研究の些末主義を回避するために、The Professional Economistsといえども複数の discipline を持つことを義務化すべきであろう。例えば、人文社会科学部門の中から経済学以外のもう一つの discipline を研究する。人間は如何に生きるべきか、世界を概念化することが哲学だとすれば、社会科学者の間で、哲学が共有されることが望ましい。なぜなら、哲学は異なる専門分野の社会科学者の間の対話が成立するための一般的な共通の基盤であるから。

社会科学に関して、一人の研究者に二つの discipline の研究が必要である。近代という時代の特徴の一つは、分業主義と専門主義である。しかし、それは、限界に来て弊害を生みだしてしまっている。社会科学のアカデミズムの世界に限って言えば、細分主義と些末主義の弊害はあまりにも大きい。一人の研究者が一つの discipline に限定してその細分主義に突っ込み過ぎてしまっている（普通の人たちは、各自の職種を通じて specialist である）。一つの細分化された専門に特化すれば、細分主義の弊害に堕ちこまざるを得ない。そうでなければ、趣味化して過度の抽象化の陥穽にはまってしまう。

この弊害を解決するためには、社会科学者は、主と副の異なる二つの discipline を研究すべきである。例えば、一人の人間が、会計学と経済学また経済学と政治学の二つの discipline を専攻するように大学制度を変革する必要がある。すでにそうなってしまっているかもしれないが、そうしなければ、社会科学自体が完全に不毛な学問になってしまう。

グローバルによく知られる進化・制度派経済学者 Geoffrey M. Hodgson は、その著作 (2016) *Conceptualizing Capitalism*, The University of Chicago Press において、豊富な学殖を駆使しながら、異説も提供し対比ながら、世界を厳密に概念化しており、哲学書とも言える。Hodgson は、社会構造 (social structure) とはどのようなことか、個人の動機、法と国家、所有 (possession)、財産 (property) そして契約 (contract)、生産物の交換と市場、貨幣とファイナンス、資本の意味、企業と法人企業、生産の概念、労働と雇用、資本主義の定義、旧ソ連・東欧諸国、中国の社会主義を根源的に考察している。是非一読されたい。

- 3) 古典派経済学から新古典派経済学まで資源の希少性を仮定している。西欧式経済学は、個人の限界のない需要とその需要に応じるために利用される資源の供給不足という二つの組み合わせから出発する。このことから、新古典派経済学の消費理論のように時間の観念において即時的満足が想定される。儒教経済学 (Confucian Economics) は、自然は人々に十分な資源を供給するという仮定を置いている。しかし、このことは人々が資源の不足に直面しないということの意味しない。儒教経済学では、資源の不足に直面するのは人間の責任である：例えば、資源の浪費 (Poznanski2017)。Confucian Economics: How is Chinese Thinking Different?
- 4) Poznanski (2017a) (2017b), Poznanski (2015)。
- 5) 民族性とは、国民の「平均的性格」であり、ある民族の大多数の人々が家庭などの集団内部で、一定の社会習俗によって無意識のうちに育まれてきた相対的に固定した行動様式のことである。民族主義とは、この民族性概念を思想上の立場にしている。「民族性」と「国民性」とは区別されるべきである。日本の文化人類学者石田英一によると、「国民性」は、「民族性」を基礎として、これに政治や経済などの人為的要素が加わったものである (北京大学教授、尚会鵬著日本女子大学教授、谷中新一訳『日中文化 DNA 解説：心理文化の深層構造の視点から』日本僑報社、2016年)。この意味で、民族主義とナショナリズムを区別すべきであろう。
- 6) 中国において、老子から毛沢東まで、あらゆる現象を対立物の統一としてみることは中国の伝統であった。朱子の ontology は、理気二元論とされているが、むしろ対立物の統一の思惟形式である。「中庸」の対立物の論理では、両端を切り捨てうるのではなく、その真ん中を守ることである。全称肯定命題と特称否定命題の両端が含まれる。「問題を解いた段階」の中庸の論理空間では、もとの論理空間が含まれているが、新しい論理空間が再編されているわけでない。儒教的合理主義の「中庸」は、両端の中を執ることでない、足して二で割ることでない。

ヘーゲル式の弁証法の基準からは、中庸の論理は間違っていることになる。だが、ヘーゲルの新しい論理空間としての「合」が、もとの正 (全称肯定命題) と反 (特称否定命題) の論理空間から如何

にして新しい論理的に発展してくるのか曖昧である。新しい観念は、初期の観念の発展段階に還元できないことになっているが、これでは、思考の発展を促進できないというカール・ポパーの批判は正しい。

朱子の対立には、相関対立と相反対立がある。明と暗、清と濁、高と下、動と静などが相反対立であり、内と外、陰と陽、昼と夜など相関対立である。

善と悪は対立でない、悪を選択する自由はない。忠孝と不忠孝の矛盾対立は存在しない。生と死の関係では、生が重視され、生と死は対等なウェイトの対立でない。

小野進 (2013) 「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学(2): 価値前提, 論理, 経済理論の基礎, マクロ経済政策と産業政策 (下)」『立命館経済学』第61巻第6号, 第6節 対立物の統一の論理そして「中庸」の論理空間 参照のこと。

ヘーゲルの〈正→反→合〉は弁証法の図式である。「合」では、もとの論理空間に属する要素が何らかの仕方で保存され新しい論理空間が形成されるとされている。

ヘーゲル式の「合」の新しい論理空間を持たない中国式対立物の思惟における「中庸」の論理について、論理学としてもっと考察を深めなければならないだろう。

儒学の基礎的原理は、内容的には、仁をベースにした相互依存性 reciprocity である。この要素と思惟形式としての対立物の統一という要素の関係を体系的に展開する。

- 7) 欧米の非主流派経済学者達やリベラル派や左派は、アメリカにおいて、人口の1%に膨大な富が集中していることに対して、それは、民主主義が欠落しているからだとして厳しく批判している。だが、問題なのは、アメリカ合衆国において、富者が貧者を合法的に、つまり自由主義と選挙による民主主義を通じて人民大衆を搾取していることである。Reich は、ジョン・テイラーの『米国政府の原理と政策』から、以下のような象徴的な言説を引用している。「私的所有物の侵害には二つの形態がある。一つは貧者が富者のものを突然暴力的に略奪すること、もう一つは、富者が貧者を徐々に合法的に搾取することである」。ここに自由民主主義の限界が存在する。
- 8) ここで、東洋とは、漢字を共有する、また共有した、中国、日本、韓国などを指す。漢字を使わないインドを除く。現在、なぜか、朝鮮半島が漢字を使用していないかよく理解できないが漢字の復活が望まれる。

「ハングルと呼ばれる朝鮮独自の文字は、十五世紀に発明された……しかし、これはあくまでも漢字の補助にしか使われておらず、正規の公文書はすべて漢文で書かれていた。日本でも公文書は漢文(ただし日本語風の文法的・語法的には独自の漢文)で書かれていた。朝鮮でも日本でも、私たちがイメージするような意味での外国語でなかった」(小島毅 2017, pp. 218-219)。
- 9) 小野進 (1986) (1987) において、Alfred Marshall のこの本の欧米における産業指導国の交代という経済発展の部分を Alexander Gershenkon, *Economic Backwardness in Historical Perspective* と関係づけで取り上げた。なお Marshall のこの本の全訳が永沢越郎訳で同じ年に出ていることをうかつにも知らなかった。
- 10) 君主独裁制と専制政治の相違について。中国近世の君主独裁制とは、君主が最後の決済を下す政治様式で、すべての政務は官僚が案を練りに練り、次に大臣がこれを審査に審査を重ね、最後に天子の許に持ち込んで裁可を請うのである。だから、天子が自ら発議することむしろ稀である。ところが古代の専制君主は、例えば、秦の始皇帝などは、自己の意志を主としてその実現方法を大臣に問い、大臣の提議が気に入ればこれを実行させる。勿論、自己の意志を直ちに大臣、側近に伝えて実施させることも可能である。天子が主導権を発揮して政治を動かすには、その天子がよほど強靱な身体と精神をもっていなければ不可能である。明は、永楽帝の後、弱体な天子が続いたので、これまでのような専制政治は継続できず、必然的に、宋代的な君主独裁体制に移行していくことになる(宮崎市定の名著『中国史 下』p. 465)。
- 11) 権威あるとされる The Times Higher Education の世界大学ランキングによると、ワシントン大学 (University of Washington, USA) は、2018年世界大学ランキングは第25位。北京大学第27位、

東京大学第46位、京都大学第74位である。世界大学ランキングで、200位以内に入っているのは、日本は東大と京大だけである。中華系は7大学入っている。スイスは7大学入っている。せめて、スイス並みに7大学が200位に入るべきだ。私自身、数年前までは、たかがランキング、されどランキングだと思っていたが、間違っていた。

アジアの大学で、100位以内に入っているのは、第22位のシンガポール国立大学、第27位の北京大学、第30位の清華大学、第40位の香港大学、第44位の香港科学技術大学、第46位の東京大学、第74位の京都大学、同じく第74位のソウル国立大学である。所謂中華圏の5大学が、東大より上位にランクされている。

この The Times Higher Education は、次のようなコメントを書いている。

「アジアの巨人として、北京大学と清華大学がトップから30位台にランクされた。今や、北京は、欧州とアメリカのいくつかの権威ある大学を追い越した。ほとんどの中国の大学は改善が続いている。アメリカの5分の2の大学が、200位内から脱落した」と

中国はソフト・パワーの核心として大学の質の一段の強化を志向している。

中国の習近平国家主席はどのような大学観を持っているのか。それは、習近平国家主席の以下の講演からも理解できる

以下の引用は、『習近平談治国理政』（2014年、外文出版社）に収録されている2014年5月の講演からの抜粋である。

「中国共産党中央は、世界一流の大学を建設するための戦略を策定した。われわれは、この目標に向かって不断に前進しなければならない。中国をよくする世界一流の大学は、中国的な特色を持たなければならない。大学は、特色のない、欧米の大学の跡を歩いてはならず、大学は、民族的特色を持つほど世界的になる。

中国の著名な大学である、北京大学、清華大学、浙江大學、復旦大学、南京大學などは、世界の一流大学であるハーバード大学、オックスフォード大学、スタンフォード大学、MIT、ケンブリジ大学から先進的な経験と学問を真剣に学ばなければならないけれど、それらの英米の一流大学のコピーになってはならず、中国の大地に根差したものでなければならない」。

習近平の大学観は、以下の三点に要約できる。

- ①中国の一流大学を、英米の一流大学に匹敵するようにすることは、中国をよくするために必要である。
- ②中国の一流大学は、欧米の一流大学から真剣に学ばなければならない。
- ③だが、中国の一流大学が欧米から学ぶとき、英米の単なるコピーでなくて、中国の大地に根ざしたものでなければならない。

日本の大学が二十数年以上にわたって劣化し続けている原因の一つに、大学人が、リベラル派とか左派を含めて、大学ランキングを無視していることである。しかし、たかがランキング、されどランキングというセンチメントが必要かもしれないが、世界大学ランキングは、英語圏中心という偏があるにしても、すべてでないが、当該国の一流大学の学問の実力を投影している。

このままで行くと、日本の大学は、質的に10年先には、本当の意味の break through の研究を含めて中国の一流大学に完全に圧倒されてしまうのは目に見えている。世界大学 ranking で、中国の大学と日本の大学、それに韓国の大学が200位以内にできる限り多くはいり、欧米の大学に匹敵するものにしなければならないであろう。

習近平は、側聞すると、なかなかの人物の由。習近平国家主席についてその人物を知る上で重要と思われる事柄を付け加えておこう。習近平が行った重要講話などで、『四書五経』のみならず、数えきれないほどの古典から引用されている。人民日報評論部（2015）『習近平用典』人民日報出版社は、習近平がどの古典から引用しているのか、その典拠を収録したものである。

学問の力は大きい。以下は、そのエピソードを提供しているのかもしれない。森嶋通夫の『マルクス経済学』（Marx's Economics, A dual theory of value and growth, Cambridge University Press,

1973) が現在の中国を創ったのである、という、ジャーナリスト副島隆彦が書いた『今の巨大中国は日本が作った』(ビジネス社、2018年5月)という本が出ている。現在、国家副主席の王岐山(習近平国家主席の親友といわれている)や、人民銀行の前総裁周小川は、森嶋の『マルクス経済学』を読み欧米世界を理解したという。彼らの二人のみならず、中国のアメリカの各大学に留学した多くのエリート知識青年が『マルクス経済学』を相互に電話連絡し合いながら読み理解を深めたというのだ。彼らは森嶋理論を理解して、帰国して、中国の国家発展戦略を立てた、と。副島のこの指摘が正しいかどうか別として、古今東西の歴史を見れば、学問は国や社会をトータルに変革する力を持つ。学問とは本来このような根源的な性格を持つ。日本の人文社会科学者でこのことを信じている人はどれだけいるだろうか。皆無でないか、と思う。とにかく副島のこの本は奇想天外の発想である。

- 12) マンサー・オルソンについては、小野進(2014)のp.201を見よ。Mancur Olsonは、公共財の性格が非高率であるのは、情報問題にあるという。
- 13) 近代政治学では、政治制度の標準タイプは、普通、民主主義(democracy)、権威主義(authoritarianism)そして、全体主義(totalitarianism)の三種類である。

権威主義体制は、非民主主義であり、非全体主義である。Regime changeという観点から見れば、この区別は重要である。また、エリート層が経世済民の思想を持った権威主義体制と社会に経世済民の思想がbuilt-inされていない権威主義体制を区別すべきである。後者は、権力者は専制支配とその維持を目的にするだけで「経世済民」の考えを持たない。上述に関しては、小野進(2009) pp.134-136を参照されたし。自由民主主義には三つの弱点がある。第一に、権力の担い手の問題、第二に、ポピュリズム、第三に人民主権の証明の仕方。儒教は民主主義の欠陥をどのように考察するのか。

- 14) 明治日本の近代化=西洋化には、近代科学と技術を摂取することが不可欠であった。徳川日本の正統派学問であった儒学は、いうまでもなく、西欧近代の科学・技術を提供することができなかった。幕末から、薩摩など有力諸藩において、欧米に留学生を送るなどして、また、洋学をとり入れ、殖産興業政策など工業化政策をすでに着手していた(Thomas Smith 1955)。大砲の製造など研究していた。徳川期のインテリゲンチユアは、西欧近代の科学・技術の基礎にある西欧のspiritを完全にマスターせずに、儒学の持つ実学的合理主義の精神でもって洋学を移植した。儒教的合理主義は洋学を容受するのを容易にした。洋学を研究した担い手は、儒学をマスターしたインテリゲンチユアであった。

明治維新後においても、西欧の科学・技術、学問を積極的に推し進めたのは、儒学で教育されたインテリゲンチユアであった。このことは、おのずから、明治のインテリゲンチユアは、儒学の経世済民のspiritでもって、西欧の学問を受け入れた。

非マルクス派の経営史家のヨハネス・ヒルシュマイヤーの日本の経営史と経済史の一連の実証的研究から多くの貴重な理論的教訓を得ることができる。ヒルシュマイヤー、川崎、林、岡部編(2014)は、英・米・独の資本主義発展の担い手はブルジョアジーであった。ところが、日本の資本主義の担い手は東洋の高度の知識を身に着けた教育あるノン・ブルジョアであるインテリゲンチユアであったことを発見した。現在でも、インテリゲンチユアは、依然として、日本式資本主義の担い手である。担い手であるインテリゲンチユアの経世済民のspiritが問われる。そのインテリゲンチユアが経世済民のspiritから逃避して久しい。それ故に、日本資本主義経済も二十数年にわたって停滞しうまく機能しなくなってしまう。

ところが、日本の研究では、戦前のマルクス派の講座派と労農派の日本資本主義の研究がよく知られ、講座派と労農派の日本資本主義論が、戦後日本の知識・思想界を支配してきた。新古典派経済学者達は、数理的定量分析に関心があったから、一貫して、日本資本主義の担い手は誰であったというような定性研究を回避し、所謂計量経済学という実証分析に逃避してきた。このことが、結果として、近代経済学を形骸化させ不毛にしてしまった。仮に、彼らが定性課題を研究していたとしても、日本のおかれた現実の正と負を複眼的に観察せずに、ヨーロッパとアメリカの近代社会をモデルにして短絡的に観察している限り、イデオロギーが異なっても講座派か労農派と同じ結論になったに違いない。

明治維新の性格など日本社会の構造的特徴めぐって、1930年代講座派と労農派の間でよく知られた

論争が行われた（例えば、長岡新吉『日本資本主義論争の群像』ミネルヴァ書房、1985年を参照されたし）。

両者とも、イギリスの階級社会をモデルにして分析したマルクス『資本論』を基準に、日本社会の特質を析出した。講座派は、日本の天皇制を西洋史における絶対主義と同一視、労農派は、明治維新を西洋史におけるブルジョア革命と同一視した。両者が間違いなのは、西欧社会の社会構造をスタンダードにし、それを日本社会に適用するというアプローチを採用している点である。両者とも『資本論』適応解釈の違いだけである。日本とイギリスの社会構造の質的相違を無視して、新古典派経済学を明治日本の社会に適用すると、講座派の封建遺制と同じ結論になるに違いない。封建制をどのように理解するかは別として。

マルクスは『資本論』の第一版序言で「先進国は後進国の未来像である」といった。この場合の後進国は、ドイツ、アメリカ、フランス等の欧米諸国を指していて、いずれ先進国イギリスと同じ先進国の道を歩むであろうと楽観的に見通した。しかし、マルクスは、非西欧世界の後進国を想定していなかった。

卓越せるロシア史の専門家アレクサンダー・ガーシェンクロン（Alexander Gerschenkron）は、卓越せる Economic Backwardness Historical Perspective（1962）において、マルクスのこの命題の一面の真理性を認めながら、非欧米世界の後進国の重要な半面の真理性を無視したと批判した。マルクスが述べた欧米世界の後進国と非欧米世界の後進国の後進性の本質的な相違を指摘した。

非欧米世界の後進国はどのような基礎的特徴を持っているのか。

第一に、後進国が産業化に着手すると、先進国の初期の発展段階と比較して経済発展のスピードが速い。これは、生産、組織、制度の相違の結果生じたものである。

第二に、先進国と後進国の間で産業化の spirit や ideology が相当異なるからである。

第三に、後進効果

第四に、「借用された技術」（borrowed technology）：ヴェブレン

第五に、訓練された産業労働者の存在しない

第六に、後進国は生産において近代的機械道具の吸収が遅い。

ガーシェンクロンは、以上の要素に強い影響を与える銀行、国家、後進性の階層性、イデオロギーの四要素を分析している。

マルクスの『資本論』の理論的基本的欠陥は、非欧米世界の後進国の諸要素を無視していることである。講座派や労農派は、後進日本資本主義に、このような基本的欠陥を内蔵するマルクス理論を教条的公式的に適用したもので、当然、講座派と労農派の両者の分析は基本的間違いに導く。ここから、経済政策も vision も、現実から大きく遊離したものになる。

明治思想史において、明治期のいつ頃からか儒教的普遍主義の観念が衰退していったことが、神国思想のウルトラ化を生み出したという丸山真男（2006）の指摘は興味深い。

丸山真男（2006）曰く。「宣長のように、道や天という「抽象的」範疇を純粹に排除した神道思想は幕末には国学者の間でも支配的でなく、多くは瞑々もしくは公然とそうした儒教的観念の影響下にあった。ここでさらに近代日本の問題について仮説を述べるならば、儒教的教養が明治の中期以後、急激にうすれていき、しかも天命や天道にかかわる普遍主義的観念が根付かなかったことが、伝統的な神国思想のウルトラ化を容易にした一つの思想的要因のように思われる」（p. 214）

孫文の政治秘書、戴季陶は、その名著『日本論』（1928）において、武士道が軍国主義を生み出したという通説と逆に、武士道が廃れたから、日本に軍国主義が発生し、孫文が言うように王道でなく覇道にはまってしまった、という。彼によると、日本の武士道の尚武の気風は日本固有の神道から由来している。武士道は、山間の一蛮族であった新興民族が生存の必要から生み出した習性であった。ところが、僅か二千年の間に、自力で高尚な文化を創り出した。それは、平和な宗教である仏教と仁愛と中庸正道を説く孔子の学説の影響で洗練され、明治になると、ヨーロッパの思想をさらに内部に取り入れ洗練された。

徳川日本の武士階級は、儒教の修正主義者であった、あるいは儒教の異端派であった。徳川期の所謂武士道は、儒教倫理を背景にして成立していた。

帝国主義は、近代という時代の負の一形態である。儒教思想は平和思想である。明治も後期になり、近代化の過程が進展すればするほど、近代思想が儒教思想に取って代わり主流となり、平和思想としての儒教思想が傍流に追いやられる。大正期には大正デモクラシーは、この思想状況を一層加速させ、昭和に入り、軍国主義への歯止めが利かなくなった。

明治思想史とは、近代思想と儒教思想の葛藤相克の歴史であった。進歩派であれ保守派であれ、明治人の精神の奥底に共通した儒教体験が存在していた。明治以降の思想を西洋思想の流入だけを見るのは表層的見方である。

西田幾多郎は明治3年生まれであった。幸徳秋水は明治4年生まれ。高山樗牛は明治4年生まれ。彼らは、明治初年に生まれ明治後期に活躍した。彼らの思想形成に儒学的伝統がきわめて大きかった。これは、明治初年に生まれた知識人一般に言えることである。明治15年に小学校教員免許規則ができ、制度的に近世的伝統は断ち切られた。それまであった漢学を教えていた私立小学校が消滅した。

「大正人」は、明治20年以降生まれで、西田、幸徳、高山などの儒教体験を持っていなかった。持っていたとしても、「教養」としてであって、血肉化していなかった(渡辺和靖『明治思想史—儒教的伝統と近代認識論』(ペリカン社, 1978年)。

思想は観念の整立体だとすれば、精神 (soul or spirit) は、血肉化された個人の考えであるといえよう。

明治憲法制定、国会開設までの明治期の政治は、〈「有司専制」派 versus 自由民権派〉の対立フレームワークで従来語られてきた。前者は保守反動で、後者は進歩主義だと理解されてきた。このスキームでは、本当の保守主義の姿が見えてこない。〈「有司専制」派 versus 自由民権派〉は、明治進歩主義内の政策上の対立に過ぎない。両者とも国権伸張派であった。自由民権派は民主主義の実現によって、有司専制派より国権のより一層の伸張が実現できるという主張であった。有司専制派は、民主主義の採用は時期早尚と見なしていた。明治憲法制定、国会開設で、この対立は基本的に解消した。

明治日本は発展途上国であった。発展途上国の明治時代の〈「有司専制」派 versus 自由民権派〉の対立路線構図は、発展途上国の朴大統領時代の韓国、蒋介石時代の台湾、リークワンユーのシンガポールの経済成長における、権威主義レジームに対して、異議を唱える人権・民主主義派の構図とよく類似している。東アジアでは、経済の崛起は同型である。

政治と道徳を分離するのが有司専制=官僚的な法治主義そして自由民権派の特徴であった。明治の政治的進歩主義は、「有司専制」=官僚的な法治主義+自由民権派であり、政治的保守主義は、両派との対抗関係のアプローチとして登場した。従来の明治初期の研究の視点の重点は、「有司専制」=官僚的な法治主義 versus 自由民権派であり、政治的保守主義の諸要素はほとんど無視されてきた。

天皇の絶対的権威を利用して、政治統合を計ろうとする官僚政府=有司専制派と異なり、元田永孚が求めたことは、天皇を絶対的権威とするのではなく天皇を現実政治の次元まで引き下ろし、天皇親政による政治を道徳に還元することであった。西村茂樹は、逆に、天皇を理念の高みに押し上げることによって官僚政府を相対化し、明治新政府と一線を画そうとした。明治中期の保守主義者谷干城は、天皇と政論を区別すべきであるとされた。明治20年代の国民主義の代表的思想家とされる陸羯南も天皇を手段にしている藩閥政治を衝いた。当時の保守主義思想は、天皇を中心とする伝統的徳道思想や国家観念に支えられていたが、在野的性格を持っていた(坂田吉雄編 pp.142-143)。

昭和初期から敗戦まで活躍した政治・軍事指導者たちは、欧米流近代教育と軍人勅諭の教育を受け、彼らの思想形成から普遍主義思想としての儒教的要因はほとんど欠落していた。戦前・戦中のアジアの国際関係のみならず日本国内に及ぼしたこの弊害は筆舌に尽くしがたいほど大きかった。

第二次世界大戦後、リベラル派、左派はいうまでもなく、右派、保守主義派まで含めて、『教育勅語』とは儒教倫理という風に通常短絡的に理解されている。戦後の民主主義の政治哲学では、『教育勅語』は否定されているから、当然、『教育勅語』=儒教という先入見から、同時に儒教も否定される

ことになる。が、これは全く間違いである。

なぜなら、儒学は、君臣の関係において、天子のために人民がいるのではなく、人民のために天子が存在するという思想があるからである。儒学の政治思想は人民主権である。ただ、人民主権の正統性を証明する仕方が異なっていたにすぎない (Chan 2014)。『教育勅語』の思想は、人民主権でなく、臣民は天皇のためにあったからである。渡辺浩『日本政治思想史 十七—十九世紀』(東京大学出版会, 2010年)には儒学の君・臣・民の関係についての優れた説明がある。ついでに言うておけば、明治以来、日本にはイギリスの保守主義思想の counterpart のような普遍主義としての保守主義が具体的に存在していたのかどうかそもそも保守すべき大切な価値とは何かも明確でない。中国の保守主義思想は儒教である。

大正・昭和の精神史において、儒学が、表層的にも地下水脈・深層においても近代化の進展の中でどのような位置に置かれてきたのか。

- 15) 人間とは何か。これは、西洋において、プラトン、アリストテレス以来の永遠の問い (perennial Greek question) である。儒教は性善説であるとされている。Ontological に見れば、人間は善でも悪でもある。にもかかわらず、東洋では、孔子の継承者である孟子が、人間の本性は善なりと唱え、爾来、儒教は、人間は生まれながら性は善であるという性善説が信じられるようになって久しい。孟子は人間の本性を形而上学的 (Metaphysical) に規定したに過ぎない。もし、孟子は人間の本性を存在論的に提示したなら、当たり前のごとく、人々に何らの impact を与えなかった。孟子の真意は、彼の提案した人間の規範にしたがわないものを「動物」(beasts) と呼ぶことによって、むしろ人々に性善説を信じることを恥であることを知らしめる試みであった。人間は規範に従う行動をすることによって、“Human Being” から、“Human Becomings” になる (Sandel and D'Ambrosio eds. (2018), p. 21, pp. 172-174)。

小島佑馬の名著『中国思想史』は、性善説について以下のように解説している。性善説は、孟子によって唱えられた。人の性をどのように理解するかによって、社会組織の形態も変わってくる。もし、人性が悪ならば、道徳政治の如きは行われるべきでない、と言う。がしかし、荀子は、小島とは逆に、性悪説ゆえに、道徳教育と道徳政治が必要であるという。近世の社会主義的理論においても、人の悪を為す原因を社会組織に帰するのは意識的、無意識的に性善説ないし善を為す可能性を前提にしている。人の性が純粹に善であるというのではなく、性の中に善を為す素質がある。人の性はそれぞれ異なるが、その善を為す素質を有する。善は常に不善と相対的に使われる、と小島佑馬はいう。

孔子では、「仁」の本は「孝」であり、「仁」は現実の家族生活の中から経験的に得られたものであった。朱子の「仁」は一つの哲学的原理であって「孝」はその原理の実践的表現であった (小島佑馬 1967a, p. 31)

性善説について東洋と西洋の相違について、小野進 (2011) の pp. 489-490 を参照されたし。

- 16) 日本の産業政策は、世界市場において主要産業で競争力をつけるというものであった。競争力ある国の産業と、自由競争をすれば、弱い競争力の産業が敗退するのは当然である。外国貿易というのはそのような本質的性格を持っている。

フリードリッヒ・リストは、後進国ドイツ産業が、先進国イギリスの強い競争力ある産業と競争できるまで、国家がドイツの弱い産業を保護・育成すべきであるという思想を提出した。これが、産業政策の経済思想の一般的基礎である。ドイツ産業が競争力をつければ、世界市場で自由競争すればよい。どのような形態で産業を保護・育成するのか国によって異なる。だが、ある一定の潜在的な産業構造と産業技術、そして産業政策に必要な human resources が歴史的に一定程度蓄積された国でなければ産業政策は成功しない。このような human resources が希薄な発展途上国では徐々に非常に長い年月と気の遠くなるような時間をかけた対外市場との取引そして技能・技術の移転そして経営資源の移植、人材養成の中でしか開発されないであろう。

台湾の産業政策の成功は、「経済計画担当のテクノクラートが市場政策を推進し効率性を高めるための決断ができるようにと、国家が彼らを政治的圧力から擁護したからである。言い換えれば、台湾

が民主主義的に統治されていなかったからこそ産業政策がうまくいったのだ」(フクヤマ上, p.212)。

中国も、同じように、非民主主義の環境の中で、産業政策を実施し、これまで成功したし、これからも、AIなど新しい産業に産業政策が適用され成果を上げていくであろう。

「アメリカの産業政策がほとんど競争力の立て直しに貢献していないのは、ひとえにアメリカが台湾その他アジア NIES 諸国より民主主義国家であるためだ。アメリカでは、経済計画はその立案段階から、効率の悪い産業を守れとか特定利益団体に後押しされた産業を促進せよとかいう具合に、たちどころに議会の圧力の犠牲になるのが落ちなのである」(上, p.212)。

産業政策に関して、小野進の論考を挙げておく。

- ①1985年「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法論的諸問題」『立命館経済学』Vol. 36, No. 5.
  - ②2001 The Economics of Quasi-Markets, Presented at International Workshop on Institutional Economics, September 4-7, The University of Hertfordshire, UK.
  - ③2002 A Quasi-Markets Economy and the Global Competition: Industrial Policy in Northeast Asian Countries, Presented in the 6<sup>th</sup> Annual EUNIP Conference, Abo Akademi University, Abo/Turku, Finland, 5-7 December.
  - ④2005「産業政策の分析にはどのような経済学のパラダイムが必要か」『竜谷大学経済学論集』Vol. 45, No. 2, pp. 37-59.
  - ⑤2006 Taking the Comparative Advantage Model Critically from the Experience of Northeast Asia, Presented, Presented in the 19<sup>th</sup> Annual EAEPE Conference, 2-4 November, Galatasaray University, Istanbul, Turkey.
  - ⑥2007 The economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm (accepted for Chinese Economic Association Conference by Beijing University, Shenzhen University and University of Hong Kong, December 15-16, Shenzhen and Hong Kong, China)
  - ⑦2007 Industrial Policy and Spontaneous Order: Japanese, South Korea and Chinese Experiences, Presented in the EUNIP Conference, September 12-14, The University of Florence, Prato, Italy.
  - ⑧2007「日本多層式経済発展モデル (MMED): 東亜模式原型 (下)」遼寧大学日本研究所『日本研究』第1期 総124期, pp. 17-26.
  - ⑨2008「日本多層式経済発展モデル (MMED): 東亜模式原型 (下)」遼寧大学日本研究所『日本研究』第1期 総124期, pp. 20-28.
- 17) ヨーロッパの市民は、権力からの離脱を、自らの権力を持つことによって民衆は自由を獲得した。中国の民衆はなんら戦うことなしに「自由」を持った。旧中国は放任社会であった。自由な経済活動には国家権力の法的保証が不可欠である。中国にはそれが欠落していた。それ故、中国社会は、自らの経済活動を保証するために組織的に自衛をしなければならなかった。家族、同族団体、ギルドなどの諸団体が閉鎖的な相互扶助的自衛団体を発達させた。
- 旧中国国家は、本質的に礼的国家で、権力国家として、民衆の経済生活を権力的に保証し、拘束することのない無機能国家であった (小野進 2017)。
- 18) 中国は、台湾も含めて、伝統的に三世代同居 (three-generation households) が普通であった。中国は、1979年から一人っ子政策を採用した。2014年二人っ子に緩和され、現在二人っ子政策の廃止も検討されている。80年代以降の経済発展は劇的であった。その結果、どうなったのか。1900-2000年まで、高齢者の (65歳以上) の子供との同居は、男性は60%弱、女性は70%弱に低下した。だが、中国大陆では、大多数の80歳以上の高齢者の三分の二は成人した子供と同居して過ごす。65歳以上高齢者、そして三世代同居の割合は1990年の47.4%から2000年41.4%そして2010年には32.8%に低下した。対照的に、独立した高齢者の割合は、同じ年に、26.7%から、41.7%に上昇した (Zhang, Gu, and Luo 2014)。

日本では恐ろしいスピードで人口減が進んでいる。2020年代には600万人の人口減少が予想されて

いる。人口減は総消費需要減退の大きな要因である。故に、2020年代はひきつづき経済の停滞が確実に予想される。人口動態はほぼ正確に予測できる。人口減は三十年以上前からわかっていたはずである。しかし、政治家や官僚は根本的原因を探究し何らの対策も取らなかった。新マルサス主義の影響もあって経済学者の人口問題に対する関心は稀薄であった。核家族は近代的な家族形態だといわれている。社会学者は核家族を良い家族制度という偏見を持っているようだ。私見では、戦後日本の場合、この核家族の普及が人口減の原因でないかとみなしている。家族制度と人口動態と直接的な相関関係があるのでないか。

- 19) 儒教は、一方で、宗教でない倫理・道徳・規範であるに過ぎないという見解と、他方で、Max Weberのように儒教は宗教であるという解釈がある。前者の解釈が中国では有力であろう。グローバルに見れば後者の見解が支配的であろう。後者の路線に従うと、キリスト教と儒教の基本的な相違はどこにあるだろうか。

第一に、自然法の理解の仕方に違いがある。

この自然法理解の相違が異なる政治路線をもたらしている。それは、少なくとも部分的に、ヨーロッパにおける法の支配 (governing by law) と儒教中国における徳の支配 (ruling by virtue) の間にある相違によっている。キリスト教の自然法はギリシャ哲学に依存しており、ギリシャ哲学においては、神聖法 (The divine law) が人間法 (the human law) の上位にある。Thomas Aquinas はギリシャの形而上学の観点からキリスト教の教義を彫琢するとき、彼は、人間行動のための最後の基準を彫琢した。自然法は理性 (reason) に従っており、人間行動のガイドの役割を果たす。理性は、情報、判断、変換、完成するための能力であり、それらは神の agape のダイナミズムに基づいている。神の法に従うことは理性に従うことであり、感情によって誤って導かれない。神の法と人間理性の照応関係が人間理性に基づく人間の法に従うことを可能にする。

儒教において、自然法思想は道 (Tao, The Way) の概念によって表現される。儒教の文脈において、道は第一義的に、天と人間の原理の要約としてみなされている。天の道を知ることは人間の本性を知ることである。普遍的原理としての、道はすなわち、悪より善へ、憎しみより愛へ、世間から逃避するより共同体への参加に向けて、人間の発展のコースを前もって決定する。道は、個人が成立するや否や、人間の本性になり、個人が学習し、行動し始めるや否や人間に完全になる能力を与える。

儒教政治の流れにおける最も重要なことは、法のシステムでなくて、徳の陶冶であり、そして、徳の支配は、その位置にとどまる北極星のようなもので、すべての星が北極星に敬意を払う

第二に、社会的正義 (social justice) に対して異なった評価を持っている。

儒教の仁とキリスト教の agape は、最優先することとして、他人に対する利他的関心を表現し、そして他人に対して主張する。

キリスト教において、愛と正義は結びついており、両者は agape の中に含まれ、agape は、人間と創造主の間のみならず人間共同体に調和を生み出す最高の力である。調和を生み出すためには、人間の愛は社会における正義を打ち立てることを目的とした行動の中に具現化されなければならない。

儒教では、義 (righteousness) は agape にとって正義 (justice) のように、仁を実現し、認識する際に同じような役割を果たす。仁は第一義的に自己陶冶を通じて展開する。なぜなら、瞑想と思索が重要であるから。しかしながら、儒教の自己陶冶と仏教や道教のそれは異なる。仁は世界の平和と調和が第一に重要であると考えられている。それは社会関係における仁を具現化する義によって支えられなければならない。仁とは人間性の平和な住居である。仁と agape が同時に衝突して実現できないとき、justice あるいは righteousness は深刻な問題を引き起こすかもしれない。儒教であろうとキリスト教であろうと、超越的理想 (仁と agape) と社会的理想 (justice or righteousness) の間の調和が常に探求される。

第三に、儒教の「仁」と物質的利益との関係、そしてキリスト教と Agape の社会改革の関係。

儒教の仁と物質的利益の議論とキリスト教の社会改革に関連した agape の議論を比較することは実践的な意味を持つであろう。

儒教的文脈において、経済発展が促進され、公共福祉が擁護され、社会的正義が達成されることは、仁の実現として偉大な価値がある (p. 226)。しかしながら、常に、1)このような功利主義的目標は自己陶冶と関係なく達成されえない。2)功利主義的成功と比較して、仁の心を持つことがもっと重要である。3)仁からの乖離は世界のいて平和と調和を再建する意図を台無しにするであろう。それ故、聖王 (sage-king) は、一事たりとも悪事を行ったり、一人として無実の人間を殺したりして世界を獲得しようとしなかった。仁と物質的報酬の追求との間の緊張を解決するために、孔子は道徳的基準を物質的便益の基準と見做した。正義に反する富と地位は浮遊する雲のようなもので、富と地位が人の integrity を破壊するのを許すべきでない。孔子は公的利益と私の利益を分離して、前者の公益のみを仁の説明の中に組み込む。私欲 (Private and selfish interests) は、ひとを非仁と不道徳になるようにさせる。主に、儒教の伝統の強調ゆえに、個人主義 (individualism) は、伝統的な中国の政治と倫理に発展すべき機会を持たなかった。

キリスト教文脈では、富と神の王国実現の間の解決しなければならない緊張があった。キリストに対する愛と社会改革に対する関心の間の緊張。キリスト教の文脈では、物質的報酬と宗教的救済の間の緊張でなく、この緊張は、富と神の王国の実現との対比においてでなくて、キリストの愛と社会改革の間の緊張として解決された。キリスト自身は、自己を貧乏人と同一視した。キリスト教の宗教理論は何故貧者が常に存在し、富裕者と貧者に両極化する社会システムを如何にして変えるかということに不十分な関心しか払わなかった。これは個人的関心としての愛と社会改革としての愛の間の agape の概念における曖昧さに導く。

第四に、理論的観点のみならず実践的な倫理の重要性の理解の相違。キリスト教及び儒教の教義において、agape と仁は第一義的に意味のあることである。しかし、大抵の人々とはそれを実践に移すこと困難であり、伝統的な偉大な人物でさえ依然としてそれに不十分であるといわれている。吾未見好徳如好色者也 (『論語』、第九 子罕編)。

#### 参考文献

- Bowles, Samuel and Herbert Gintis (1998) Efficient Redistribution: New Rules for Markets, States and Communities, in Erik Olin Wright, ed. Recasting Egalitarianism, New Rules for Communities, States and Markets, London · New York, Verso (遠山弘徳訳『平等主義の政治経済学』大月書店)。
- Chan, Joseph (2014) Confucian Perfectionism A Political Philosophy for Modern Times, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Chen Huang—Chang (1911, 20039) The Economic Principles of Confucius and His School, Two Volumes, Reprinted from the 1974 edition, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii.
- 中国国務院 (2015, 7. 25)『中国国務院「中国製造 2025」の通知』(国立研究開発法人 科学技術振興機構 研究開発戦略センターによる全訳)
- Cook, Lan G. and Jason L. Powell, eds. (2007) New Perspectives on China and Aging, New York, Nova Science Publisher, Inc.
- Ernst Fehr and Simon Gächter 1998 “Reciprocity and Economics: The economic implications of Homo Reciprocans” European Economic Review, 42, pp. 845-859.
- Fukuyama, Francis (2012) The Origins of Political Order, From Prehuman Times to the French Revolution, Farrar, Straus and Giroux, New York (会田弘継訳『政治の起源 (上) (下)』講談社, 2013年)
- Fukuyama, Francis (1992) The End of History and the Last Man, Benguin Book (渡部昇一訳『歴史の終わり (上) (下)』三笠書房)
- Dallmayr, Fred and Zhao Tingyang, eds. (2012) Contemporary Chinese Political Thought, Debates and Perspectives, The University of Kentucky.
- Goody, Jack (2004, 2008) Capitalism and Modernity, The Great Debate, Cambridge, UK, Polity

- Press.
- 後藤陽一・友枝龍太郎編・解題 (1971) 『日本思想体系30・熊沢蕃山』 岩波書店
- ハイディガー, マルティン著細谷貞夫雄訳 『存在と時間 上・下』 ちくま学芸文庫
- Hall, David L. and Roger T. Ames (1999) *Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China* Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court.
- Harbison, Frederik H. (1973) *Human Resources as the Wealth of Nations* New York, London, Toronto, Oxford University Press.
- 橋元惇一郎 (2006) 『時間はどこで生まれるのか』 集英社新書
- 平石直昭 (1996) 『天』 三省堂
- ヒルシュマイヤー, ヨハネス・川崎勝・林順子・服部桂史編 ((2014) 『工業化と起業家精神』 (日本経済評論社)
- Hook, Brian, ed. (1996) *The Individual and The State in China*, Oxford, Clarendon Press.
- 池田勇太 (2013) 『維新変革と儒教的理想主義』 山川出版社
- 伊藤寛治 (1982) 『家族国家観の人類学』 ミネルヴァ書房
- 菊田直 (1999) 「『利欲世界』と『公共之政』—横井小楠と元田永孚—」 (『国家学会雑誌』 104 (1・2), pp 120-162)
- 笠井助治 (1969) 『学流学派の研究: 近世藩校に於ける学統学派の研究 上 下』 吉川弘文堂
- 加藤周一 (2007) 『日本文化における時間と空間』 岩波書店
- 金堅敏 (2017) 「産業高度化を狙う『中国製造 2025』を読む」 富士総研経済研究所『研究レポート』 (No. 440, May, pp. 1-22)
- 小林勝人訳注 『孟子 (上) (下)』 岩波文庫
- 小島毅 (2018) 『天皇と儒教思想』 光文社新書
- 小島毅 (2017) 『儒教が支えた明治維新』 昌文社
- 小島佑馬 (1967a) 『社会思想史上における『孟子』』 カルピス文化叢書
- 小島佑馬 (1967b) 『中国の社会思想』 筑摩書房
- 小島佑馬 (1919) 「礼運編の大同小康の世界」 (京大『経済論叢』 第8巻第6号, 6月)
- 小島佑馬 (1917) 「儒道二家経済思想の特徴」 (京大『経済論叢』 第4巻3・4号, 3月)
- コリアー著 (2010) 『民主主義がアフリカ経済を殺す』 日経BP社
- 許紀霖・劉擎主編 (2014) 『新天下主義』 上海人民出版社
- Legge, James (1970) *The Works of Mencius, Translated, with Critical and Exegetical Notes Prolegomena, and Copious Indexes*, New York, Dover.
- Marshall, Alfred (1919/1923) *Industry and Trade*, Macmillan (永澤越郎『産業と商業 I II III』 岩波ブックセンター信山社, 1986年)
- マックファーソン, C. B. (1978) 『自由民主主義は生きのこれるか』 岩波新書
- 源了園, 末中哲夫共編 (1991) 『日中実学史研究』 思文閣出版)
- 源了園 ((1986) 『実学思想の系譜』 講談社学術文庫
- 宮崎市定 (1985) 『中国史 上・下』 岩波書店
- 村岡典嗣 (1974) 『国民性の研究』 創文社
- 森和也 (2018) 『神道・儒教・仏教—江戸思想史のなかの三教』 ちくま新書
- 中島隆博 (2016) 「3 中華の復興—中国的な普遍をめぐるディスコース」 (『宗教とこころの時代』 岩波書店)
- 小笠原春夫 (1988) 『国儒論争の研究』 ベリカン社
- 小野進 (2017) 「中国経済秩序, 日本経済秩序そして近代ヨーロッパ的経済秩序の個性の対比」 (『立命館経済学』 第66巻, 第4号, pp. 18-85).
- 小野進 (2016) 「儒教経済学 (The Economics of Confucianism) において商品の価格はどのように決定

- されるのか：利の追求行動は「義」と一致しなければならない』（『立命館経済学』第64号第6号，pp.1-43）
- 小野進（2014）「儒教資本主義的準市場経済（Quasi-Markets Economy）の経済学：Homo Economicus（Economic Man）の終焉」『立命館経済学』2014年 3月号，第62巻第5/6号 p.p.137-237）
- 小野進（2013）「モラル・サイエンスとしての経済学と徳の経済学(2)：価値前提，論理，経済理論の基礎，マクロ経済政策と産業政策（下）」『立命館経済学』2013年 3月号，第61巻第6号 pp.100-55）
- 小野進（2009）「準市場（Quasi-Markets）の経済学—もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化—」（『立命館経済学』第57巻第5・6号，3月号，pp.91-153）
- 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』9月号，第56巻，第3号，pp.1-59）
- Ono Susumu（2007）The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archtype of East Asian Paradigm, my paper accepted for the Chinese Economic Association Conference by Beijing University, Shenzen University, and University of Hong Kong, December, 15-16, Shenzen And Hong Kong, China.
- Ono Susumu（2001）The Economics of Quasi-Markets, Presented at 3<sup>rd</sup> International Workshop on Institutional Economics, September4-7, The University of Hertford shire, Hertford shire, UK.
- 小野進（1999）「準市場（Quasi-Markets）の経済学の未解決問題—韓国・台湾・日本の金融市場の歪み（distortion）の経験」（『社会システム研究』第1号，3月，pp.71-100）
- 小野進（1988）「準市場経済と市場経済：準市場の経済学の定立に関連して」（『立命館経済学』4月号，第37巻，第1号，pp.1-44）
- 小野進（1987）「経済発展論（下）—A. ガーシェンクロンとA. マーシャルそして日本の経済発展への適用とその限界—」（『立命館経済学』第35巻第6号，2月号，pp.17-58）
- 小野進（1985）「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法的諸問題」（『立命館経済学』第34巻，第12号，pp.47-92）
- Poznanski, Kazimierz（2017a）Confucian Economics: How is Chinese Thinking Different? Beijing, China Economic Journal, No.3（Summer）pp.1-26.
- Poznanski, Kazimierz（2017b）Chinese Economics as a Form of Ethics, Real-World Economics Review, Issue No. 80, pp.148-170）
- Poznanski, Kazimierz（2015）Confucian Economics: The World at Work, World Review of Political Economy, Vol. 6 No. 2, Summer, pp.208-253.
- Reich, Robert B. 兩宮寛・今井章子訳（2017）『Saving Capitalism 最後の資本主義』
- 坂田吉雄編（1958/1976）『明治前半期のナショナリズム』未来社
- Sandel, Michael J., and Paul J.D'ambrosio, eds.（2018）Encountering China, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- サイモン，ハーバート著（2009）『経営行動：経営組織における意思決定過程の研究』ダイヤモンド社
- 司馬遷『史記』（小川環樹・今鷹真・福島吉彦訳（2015）『史記列伝 5』岩波文庫）
- 下川玲子（2011）『朱子学的普遍と東アジア—日本・朝鮮・現代』ベリカン社
- 戴季陶（19729『日本論』日本思想社
- Tian, Xueyan, ed.（2017）China's Population Aging and the Risk of 'Middle-income Trap' Singapore, Springer.
- 藁科満治（2018）『日本の教育の原点 藩校に学ぶ』日本評論社
- 渡辺浩（2010）『日本政治思想史 十七-十九世紀』東京大学出版会
- Weber, Max（2012）『権力と支配』講談社学術文庫
- Wei, Francis C. M.（1916）The Political Principles of Mencius, Shanghai, The Presbyterian Mission Press.

湯浅幸孫（1981）『中国倫理思想の研究』同朋舎

Zhang, Zhenmei, Danan Gu, and Ye Luo (2014) Coresidence with Elderly Parents in Contemporary China, The Role of Filial Piety, Reciprocity, Socioeconomic Resources, and Parental Needs, Population Studies Center Research Report, 14-824 August 2014, Institute for Social Research, University of Michigan, USA.

2018年7月30日