

論 説

儒教経済学 (Confucian Economics) における根源的視座

小 野 進

Neo-Confucianism が宋王朝 (960-1279) の終焉後、それが、日本に輸入された時、日本で展開された中国儒教は、その日本 Version と非常に異なる。日本は一定の戦略的方法に従って、それが天皇制と両立しうるように、中国儒教を修正した。中国においては、皇帝の権威は絶対的でない。彼の非道德故に天命を失しなれば、その権威は掘り崩された。中国歴代の王朝は中国の政治権威の非永続性を証明している。対照的に、日本は、建国神話以来、単一の、壊れない皇室の伝統によって特徴づけられる。日本の天皇はその座を失うことが可能な天命を失うという政治的命題が出現しなかった。日本は、注意深く、儒教の政治的命題を天皇と政治的支配階級の特権と衝突しないようにした。したがって、日本では、天皇に対する義務は父親に対する義務より優越した……中国儒教では、家族 (あるいは宗族) は国家権力に対する防波堤である。

— Francis Fukuyama, Confucianism and Democracy, Journal of Democracy (1995) —

目次

Abstract

1. Homo Reciprocans : 儒教経済学の「公準」
2. 三綱 (The Three Bonds) と五倫 (The Five Relationships) ・五常 (The Five Cardinal Virtues)
3. 経世済民 : 東洋では「経済」とは何を意味するのか
4. 道徳 (morality) の究極的表現としての「天人合一」 (The Unity of Heaven and Man) : 道徳はルールに従うべきか、それともルールが道徳に従うべきか
 - 4-1 「天人合一」は理想追求の心と現実主義の合致する境において成立する
 - 4-2 政治儒学から個人主義権利理論を批判する (The Confucian Criticism of an Individualistic Theory of Rights)
 - 4-3 儒学から自由の中立性を批判する (The Confucian Critique of Liberal Neutrality)
5. 儒教経済学は政治レジームとして自由民主主義 (Liberal democracy) に代わって儒教民主主義 (Confucian democracy) を想定する : 儒教民主主義の四つのモデル
 - 5-1 The Conflict Model (衝突モデル)
 - 5-2 The Compatible Model (両立モデル)
 - 5-3 The Hybrid Model (融合モデル)
 - 5-4 The Critical Model (民主主義批判モデル)

Abstract

My purpose is to add the existing economics to another economics paradigm by building Confucian economics. This paper addresses a few fundamental questions which should be solved at the time of building Confucian economics.

1. “Homo Reciprocans”

“Homo Reciprocans” is my fundamental assumption for Confucian economics to replace “Homo Economicus” as the fundamental assumption for Neoclassical economics. The hard core of Confucianism is “Ren” (benevolence). Li (rites) is the articulation of “Ren”. Ren is manifested as the relationship between persons. Its reciprocity articulates filial piety, family solidarity, loyalty and the like. All human beings are equal in worth. All human beings are not equal in capabilities. How could Confucianism establish fair reciprocity while acknowledging the capability differences among people? (Nylan 2001).

2. The Three Bonds and Five Relationships · The Five Cardinal Virtues

The Three Bonds and Five Relationships · The Five Cardinal Virtues have been wide known as Confucian ethics. The Three Bonds, namely the authority of the ruler over the minister, the father over the son, and husband over the wife have been attacked as autocratic, and despotic. They drastically altered the Mencian intention by relegating the spirit of the mutuality to the background. The Legalists’ “Three Bonds” is no longer the teachings of Confucius and his disciples who were spiritually influential proponents of the Way of the sage-King. Mencius says about the moral principles which guide the relations between. (1)between father and son, (2)between king and minister, (3)between young and aged, (4)between husband and wife, (5)between friends. Age normally embodies experience and wisdom. So the old earn the respect. The young is beneficiaries of the old and the dead. Accordingly, their wellbeing is inseparable from the old. Virtue takes precedence over rank, age and seniority. The Confucians are actually aware of necessity of hierarchy in establishing stability and harmony in society.

3. The Significance of the Economy for Confucian Economics

JING-JI and KEIZAI signify the ECONOMY in English. Both words share the same Chinese character, and is the abbreviation of Keisei-Saimin (Japanese) and Jing Shi-Ji Ming (Chinese). What are the significance for the concept of “the economy” that has been used in both China and Japan? First, it is the commencing of realizing benevolence to fulfill the economic desires. It is not the ultimate goal. In terms of economic policy, the economy goes before the morality and it gives precedence to disarmaments. Second, the good government should place a more importance to the distribution of income and wealth. Third, to build a

theory of ‘just price’ is necessary in order to assure a balanced reciprocity. Xenophon’s “Oeconomics” (400B.C.) was the science of managing a household. The definition of economics in The I Ching (The Book of Changes, one of the Chinese Classics, compiled from the 12th century B.C.) is similar to that of Xenophon in the sense that economics is the administration of wealth. Lionel Robins defined economics as scarce resources allocation. This definition still prevails among current mainstream economists. Confucian economics claims that economic resources should be allocated according to ‘Just and Righteousness’. Mainstream economists lack this point.

4. Morality: “The Unity of Heaven and Man”

Chung-yung (one of the Chinese Classics) asserts positively that common human experience embodies the ultimate ground of morality. It provides the theoretical basis for actualizing the unity of Heaven and Man in the lives of ordinary people. Morality is much more than social norms. Morality transcends social ethics, and reaches the Unity of Heaven and Man (Tu Wei-ming 1989). Confucian freedom lies in the relationship between fate and nature. Heaven determines fate, which is unable to manipulate. “Self” (nature) is manipulable. The unity of Heaven and Man is to be neither a slave to self nor a puppet of others, and harmonizes both self and other (K. J. Hammond and J. L. Richey, eds. 2015).

5. Confucian democracy and Liberal democracy

Confucian democracy is to combine democracy and Confucianism. Confucian economics presupposes Confucian democracy. Although it did not recognize popular sovereignty as a notion, Confucianism acknowledges that sovereignty resides with the people. Confucianism has been asserting that the ruler should serve the ruled as the basis for its legitimacy. There seem to be serious defects inherent to liberal democracy. We could solve the balanced reciprocities between the ruler and the ruled through the Confucian service conception (Joseph Chan 2014).

儒教経済学 (Confucian Economics) の使命 (mission) は、儒教思想の根源に基づいて既存の経済学パラダイムと異なる新しい経済学パラダイムとその理論体系とその創出と展開である。単に、既存のもろもろの経済学¹⁾とその西欧思想を前提にした新しい領域の開拓ではない。例えば、アメリカ経済学としての新古典派経済学あるいはケインズ経済学のパラダイムの枠内での新領域の開拓でない。制度派経済学のアプローチによる比較経済体制論の枠内での儒教経済学という領域の開拓の議論でもない。

本稿は、儒教経済学の理論体系にとって必要不可欠な土台である儒教思想の根源を取り上げている。このような迂遠な方法をとっているのは、さもないと、具体的に展開された理論体系も砂上の楼閣になってしまうからである。

伝統的な経済学は、近代西洋世界が生み出した偉大な経済力に産物であった。それ故、既存の

経済学が、近代的な科学技術の驚くべき発展と巨大な生産力を生み出した西洋世界に於いて、その現実的写像として誕生したのは当然であった。その西欧世界に於いて、既存の経済学に代わる経済学の idea が求められているが、中国の台頭により、世界における欧米の経済力の地位の相対的低下と相まって、アメリカやヨーロッパの経済学のアカデミムは時代を画するような innovative な経済学を生み出す力を持たなくなったように見える。²⁾

特に、20世紀後半以来、日本の奇跡的な経済成長の成果、最近では、中国経済の巨大化は、西洋世界と異なる経済学・政治学などを生み出す基盤を生み出している。日本は、明治維新以後、³⁾ 日露戦争を経て、大正期には国産商船が輸出できる世界第三位の工業国になった (小野 2009, 小野 2007)、その要因はなんだったのか、そして、何が、第二次世界大戦後の驚くべき劇的な高度成長をもたらしたのか、また、平成30年間の急速な衰退期に陥った原因についても、体系的に、論理的に首尾一貫して何らちゃんとした学問的に深い分析がほとんどなされていない。これらについて、多くの人が了解できる権威ある理論的な説明と分析がなされていない。何故か。それは、日本の経済学が、依然として、キャチ・アップ型経済学と明治以来宿痾となっているように見える翻訳経済学から脱皮していないからである。⁴⁾

儒教経済学を経済学のアカデミズムの世界のみならずアジアと西欧の多くの人たちに理解してもらうためには、理論体系としての大部の著作を必要とする。

もう一つのパラダイムとしての儒教経済学は、世界観 (World View)、価値・イデオロギー (Values or Ideologies)、目標 (Goals)、方法論 (Methodological Practice)、Hard Core、概念 (Concepts)、課題 (Agenda)、防御帯 (Protective Belt Assumptions)、検証方法 (Evidence) の科学哲学上の基準を満たさなければならない。事実は大切であるが、実証や事実の分析は、世界観や価値観、そして目標や Vision に決定的に依存しており、少なくとも社会科学上の認識では、価値自由など存在しない。実証や事実は、世界観や価値観の表現である。しかも、それらの一部分、一断面、一側面を。人間の世界観と価値観、目標、Vision によって、経験と事実が生み出されていく。人間とその活動が存在する限り、事実は無限大である。数学上の無限大の概念はゼロに収斂するが、事実はどこまで行っても所詮は事実であって、ゼロには収斂しない。事実は事実であって、事実をいくら並べ立てても理論あるいは理論的でない。事実の連鎖をたどることによって、隠された善悪の基準である人間の価値観と世界観、意図、目標を発見することが可能になる。

儒教経済学は、アメリカ式の shareholder capitalisms でなく、日本式の stakeholder capitalism の構成諸要因を反映したものである。儒教経済学の体系を構成する諸要素として、経世済民としての経済の本質、準市場経済 (Quasi-markets economy)、経済発展の二つの見方、儒教家族 (直系家族と合同家族。新古典派のような household としての消費者行動理論でなくて)、価格形成と所得分配、雇用システムと儒教的人材形成、日本的経営、マクロ経済政策、貨幣・ファイナンス、国際競争力と産業政策、科学技術と経済発展、外国貿易における比較優位の否定と比較優位の原理、Homo Reciprocans の適用としての外国貿易の二国間システム、儒教の自然観と ecology を想定している。

儒教経済学の体系的構築にあたっては、その前提として、以下のような根源的議論が特に不可欠である。なぜなら、我々は、明治以来、西欧式経済学の思想の支配のもとにおかれ、それが唯一正しいと思っているからである。⁵⁾ 東洋では、学問とは、根源的には、単なる知識の獲得でなく、

人間はどう生きるべきであるのかという態度の問題であり、人間の思想形成の前提であるが、思想はまた新しい学問を形成する前提である。⁶⁾ 思想は、時代と地理的所産でその制約を受け、ある一定の思想は、異なる思想との相克のなかで誕生する。思想抜きに、理論体系を構築しても、それは、人々の何らかの心の琴線に触れず砂上の楼閣になってしまうからである。そこで、儒教経済学の〈土台の土台〉というべき根源的な五つの視座を提示しておきたい。これらの視座は、固有に、特殊的には、経済学のみならず、政治学、特に政治哲学、倫理学、特に徳倫理学 (virtue ethics) において取り扱われるべきものであるが、本稿では、儒教経済学を体系的に構築するさいに何が何でも是非解決しておかなければならない若干のその根源的視座を具体的に取り上げている。

1. Homo Reciprocans : 儒教経済学の「公準」

近代に於いて、私利の仮定 (the self-interest assumption) が人間行動の標準的モデルになった。⁷⁾ それは、だんだんと洗練され合理的選択理論 (theory of rational choice) のみならず社会科学の領域に於いて中心的役割を果たすようになっていく。経済学者は、「私利の仮定」を堅持することによって、「公理」としての Homo Reciprocans の概念を無視している。⁸⁾

西洋世界の歴史に於いて、プラトンの時代以降、正義の思想史は、相互性をベースにした理解 (reciprocity-based understandings) と目的論的諸理論 (teleological theories) の間の根強い緊張関係によって特徴づけられる。目的理論は相互性理論を打倒する目的で展開されてきた (Johnston, 2011, p. 3)。目的理論は合理性の思想を具現している。目的理論では、善 (the good) は権利 (the right) から独立して定義される。効用原理は善を欲望の満足として、また合理的欲望の満足として定義している (Rawls 2001, p. 23)。これは、新古典派理論の極大化の仮定と一致する。

Rawls の公正としての正義理論の根本的欠陥は、人間は、個々人の自己決定に於いて平等であるという仮定を置いていることである。この仮定は正しいか。

Susumu Ono (2007) The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm (Accepted for The 2007 Chinese Economic Association Conference hosted by Beijing University (北京大学), Shenzhen University (深圳大学) and University of Hong Kong (香港大学). December 15-16 Shenzhen and Hong Kong China) において、Rawls の格差原理について以下のように論じておいた。

John Rawls 'A Theory of Justice' published in 1971 as the most important work of political philosophy written in English since John Stuart Mill.

Inequality is only justified if a society results in the poor becoming better-off. This is Rawls' Difference Principle. Both the political Right and the Left discovered reinforcements for their views in Rawls' the Difference Principle (Shand1979). However, "well-off" can be interpreted along either dimension-equality of opportunity or equality of results.

These Principles are described as follows (Rawls1971/1999, p. 53).

- (1) Each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible

with a similar liberty for others.

- (2) Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both
- (a) to the greatest benefit of the least advantaged and
 - (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

The equal liberty principle takes precedence over any economic advantages derived from the second principle (2). Principle (2b) is superior to principle (2a).

Rawls' basic premises that a social order can be considered just and legitimate only to the degree that it is directed to the correction of inequality has hardly ever been seriously questioned (Shand 1990, p.139).

主流派新古典派経済学の理論構造は、よく知られているように、公理 (axiom) として Homo Economicus (economic man) と完全競争 (perfect competition) から出発して n 種類の市場における経済諸量の相互依存関係の一般均衡を分析する。私の儒教経済学 (Confucian Economics) は、新古典派の Homo Economicus の公理に対して、Homo Reciprocans の「公理」を対置する。

儒教経済学は、前述のように、経世済民としての経済の本質、準市場経済 (Quasi-markets economy)、経済発展の二つの見方、儒教家族 (直系家族と合同家族。新古典派のような household としての消費者行動理論でなくて)、価格形成と所得分配、雇用システムと儒教の人材形成、日本の経営、マクロ経済政策、貨幣・ファイナンス、国際競争力と産業政策、科学技術と経済発展、外国貿易における比較優位の否定と比較優位の原理、Homo Reciprocans の適用としての外国貿易の二国間システム、儒教の自然観と ecology を Homo Reciprocans の公理がトータルに一貫するように編成される。

効用原理は、良き社会秩序の観念に於いて、暗黙裡に、reciprocity の思想と矛盾しているように見え (Rawls 2001, p.13)。

1871-90年にかけて新古典派経済学が形成された。この11年間に、イギリス、オーストリア、スイスで、個々独立して4人の経済学者によって、新古典派経済学が打ち立てられた。William Stanley Jevons は、そのうちの一人であった。新しい発見というのは、ほぼ同じ時代に重なる。William Stanley Jevons (1871) The Theory of Political Economy (小泉信三・寺尾琢磨・永田清訳『経済学の理論』日本評論社、1944年) によれば、Jevons の目的は、経済学者が取り扱う快楽 (pleasures) と苦痛 (pains) に適切な位置を割り付けすることであった。Jevons は、経済学者の効用計算 (utility calculus) を気持ちの中で最も低い位置に限定することであった。Nicholas Georgescu-Roegen (1945) は、欲望の階層性 (the hierarchy of wants) と効用理論に対するその関連性を論じている (pp.515-520)。二人にとって、経済学は、経済主体の効用と欲望の要素を抜きに考えられないけれど、これらの要素の取り扱いの位置を可能な限り小さくしておきかけた。これは、健全な常識 (common sense) であった。

Jevons と Georgescu-Roegen は、経済学における効用理論の適用範囲を可能な限り制限することによって良き社会 (a well society) のために、相互性の思想 (the idea of reciprocity) と効用理論の間の衝突から距離を置こうと試みたかのように見える。現代の経済学者は、Jevons のような健全な常識を喪失し、経済合理性という名の下に、the theory of rational choice (Hodgson

2012 の批判を見よ) に典型的に見られるように、悪びれもせず、何のためらいもなく、欲望と効用をトータルに肯定してしまっている。儒教や道家における経世済民としての経済は、「義」と利潤を分け、利潤を悪と見なしていた。勿論、利潤原理で動く資本主義経済では、利潤を悪と見做せば、経済活動は成り立たない。だから、「義」の観点から、利潤獲得を認知し、肯定する。この視点は格別に重要である。個々の経済主体の貪欲な本能的欲望に従った利潤追求と儒教経済学の社会的視点からの「義」に基づく利潤追求とは異なる。マックス・ウェーバーは、『職業としての学問』において、学者の学問と倫理の間の厳しい緊張関係を論じたが、the theory of rational choice にはその両者の間の緊張関係が全く見られない。

Bowls and Gintis (1998), Fehr and Gächter (1998) は、“Homo Reciprocance” という用語をすでに使っていた。小野進は、異なった意味内容で使用しているが、この terminology を借用した。

儒教経済学の研究における開拓者は、陳煥章 (Chen Huan-Chang) の “The Economic Principles of Confucian and His School” — 『孔子とその学派の経済学原理』 — (アメリカの Columbia University の History, Economics and Public law の研究の一環の monograph として出版された。756頁の大著である)。陳煥章は、中国清朝の皇帝に謁見し政務を報告できる高級官僚であった。康有為 (1858-1927) によって指導された百日改革運動が失敗した後、陳はアメリカに行き Columbia University の学生になった。だが、陳煥章が改革派であったかどうかわからない。

陳は、アダム・スミスの経済的政治的社会的思想と同じ次元から儒教経済思想を取り上げ、スミスと孔子 (551-479 B.C.) の倫理学を論じた (詳しくは、小野進 2010を参照のこと)。アメリカのワシントン大学 (シアトル) の Kazimierz Poznanski (2017a), (2017b) そして (2015) は、儒教経済学の構築を試みた。彼は、1978年以降の中国システムを観察し、中国を儒教システムとみなし、且 Schumpeter 的意味の社会主義とみなす。彼の儒教経済学の一連の論文は、第二次世界大戦後、英語で発表された初めての業績である。比較経済体制論は、一つの経済システムを他の経済システムとの対比において取り上げる。彼は、比較経済体制論の立場から、中国システムを儒教システム (Confucian system) と把握し、その経済学的反映としての儒教経済学の傾聴に値する構築を試みた。小野進の『立命館経済学』において日本語で書かれた諸論考は、Poznanski とは異なり、新しい経済学パラダイムとしての儒教経済学の定立は経験と観察の対象として、中国のみならず、日本を含むもっと広い観点から儒教経済学を研究してきた。

とにかく、しかしながら、Poznanski と小野進は、アダム・スミスの経済思想と経済学 として現代の正統派経済学と異なる儒教経済学の構築を試みつつある。

アリストテレスでは、人間の不平等性は自然的なもの (naturalness) である。そして正義に対する相互性の重要性という二つの仮定を持っていた (Johnston 2001, p. 116)。しかしながら、その後の Hobbes, Bentham, Beccario, Hume, Smith など多くの思想家たちは、アリストテレスの相互性の思考を受け入れなかった。

儒教の hard core は、「仁」 (love or benevolence) である。「礼」 (propriety or rites) は、「仁」の表現 (articulation) である。「仁」とは「克己復礼」 (To return to the observance of the rites through overcoming the self constitutes benevolence) (孔子『論語』 The Analects of Confucius) であるとすれば、自我 (the self) を克服し、礼 (ルール) に従うということになる。「礼」は人と人との関係

として表現される。人と人との関係は「恕」(reciprocity)によって特徴づけられる(余錦茵, Kam yan Yu 2003 *The Influence of Confucianism on Chinese and Japanese Business Society*, Open Dissertation Press, The University of Hong Kong)。Conceptionとしての「恕」(reciprocity)の解析には、社会学で議論されてきた'reciprocity'の概念を採用することが適切である。

'Reciprocity'における理想的な人間の行動とその関係は、親孝行(filial piety)、家族の連帯、忠誠そして西欧では普通でない個性の抑制(the suppression of individuality)を含意する(Rozman 1991, p.198)。西欧基準から見れば、儒教の負の側面を見つけ出すことは難しくはない。しかしながら、今日、西欧の個人主義は「利己主義」に大きく転生し、その欠陥を顕著に露呈している。個性の抑制を過度の私利の抑制と考えるならば、個人の抑制は負の側面でない。

儒教社会の相互性を基礎にした経済と社会(reciprocity based economy and society)では、人々は、個性と効率性に対する関心より、人間関係や公平な所得の分配に対してより重要性を置く傾向を持つ。

心配なのは、このような社会では、画期的なinnovationやbreakthroughが起こらないのでないか、ということである。

このような社会において、我々は技術進歩とinnovationをもたらす何らかの動機を持つことが出来るであろうか、ということである。勿論、技術進歩とinnovationが善であるという保障はない。利便性が増大して、むしろ、公共のモラルを喪失する可能性の方が大きい。

'Reciprocity'に密接に関連した諸要素が一緒になり、人々の私利や個人の野心や上昇志向より、何らかのinnovationを推進し、そしてR&Dにおけるbreakthroughを示す主要なエンジンとして作動する。

とにかく、前述の諸要素は、'reciprocity'にとって不可欠である。

人間社会は、アリストテレスが言う自然的なものとしての不平等、あるいは、人為的なものとしての不平等のように、平等な人々の間、平等でない人々の間、両者の間の三つの人間関係から構成されている。儒教も下層と上層の地位が存在していることが認識されている。

二種類のreciprocityが存在する。一つは地位において平等な者の間のバランスの取れたreciprocityである。もう一つは地位において平等な者の間の不均衡なreciprocityである。すべての人間は価値において平等であるというのがカントの認識であった。しかしながら、イマヌエル・カントは、すべての人間は能力(capabilities)において平等でないということを不問に付していた(Johnston 2011, p.227)。

儒教の原理は、すべての人間は能力において平等でないということを十分に認識していた。

何が人々をしてバランスの取れた相互性を感じせしめるのか(Johnston 2011)。儒教思想における上下関係の相互性(hierarchical reciprocity)は何らかのメカニズムを通してバランスの取れた相互性を感じせしめる。

儒教は人々間の能力の差異を認知しながら、如何にして儒教は公平な相互性を確立することが出来るのか。

儒教批判者が、常に問題とするのは、儒教における階層的上下関係の相互性である。これに対して、アリストテレスの人間の不平等性は自然的なもの(naturalness)であるという答えることが出来る。人間が動物としての性格を持つ限り、秩序維持のため何らかの上下関係は不可避であ

る。また、人間には能力差がついて回るので、それを無視して、何らかの事情によって一時的には人間関係において flat な関係が成立したとしても、それは社会を腐食させ長期的にはそのような社会は必ず失敗する。むしろ、適度な階層的要素が built in された社会の方が flat な社会より健全に機能する。勿論、度を越した硬直した上下関係が埋め込まれた社会は、社会秩序が堅持できたととしても、そのような社会は停滞し続ける。それから、先進国では、社会は、無数の組織から成り立っている。会社、官庁、学校、病院などの組織では、組織である限り、指導者とそれに従う非指導者がなければその組織はその組織の目的を実現できないし機能しない、また、社会においてその役割と使命を果たすことはできない。

儒教は、本来、マックス・ウェーバーがいうように合理主義である。だが、戦後は、儒教は合理主義がゼロとみなされてきた。儒教の基本定理は、「父子天合、君臣義合」(島田虔二『朱子学と陽明学』岩波新書、1967/1981, p. 28, p. 97) である。父子の関係や君臣の上下関係においても、臣下の提案する「義」の提案をいつでも受容するということを前提にしている。君主が臣下の義の提案を受け入れなければ、君主に忠誠を尽くす必要はなく、臣下は君主のもとを去る。ここから、儒教の君臣関係は契約関係であると理解する見方も出てくる。父子関係では、子供は父親に不義があれば父親を幾度も諫め、父親が聞き入れなければ、号泣して最終的には父親に従う。この点が、血縁的な父子関係と君臣関係との相違である。

中国人は日常的には慣習的に年寄りに敬意を払うけれど、例えば、実力者と権威者を尊敬しながら、学術上の討論では年齢を離れて対等に議論する習慣があるように見える。

ある企業や官庁等の組織で有能な若い人が指導者になったとしよう。彼より年上の部下がいる。組織である限り、両者の間には上下関係がある。若い指導者は、年上の部下の豊かな経験と知恵を尊重し、忠告を受け入れる、また、年配者は上司の統率力と有能さに敬意を払う、という関係が、おそらく日本社会の理想的な組織内の人間関係である。

2. 三綱 (The Three Bonds) と五倫 (The Five Relationships) ・五常 (The Five Cardinal Virtues)

中国の家族主義はある側面で個人主義的に見えるけれど、西欧の理想を支える個人主義と全く同じでない。すなわち、中国の諸個人は、それによって家族と社会的紐帯の網に反乱することが出来る正統な権威の源泉を持たない。キリスト教は超越的な神の概念を持ち、その神の言葉は権利の最高の源泉である。神の律法が他の義務に優先する…… Huntington は近代の自由民主主義はキリスト教文化から成長してきたという。キリスト教は、自由な寛容と民主化に敵対してきたが、民主主義は、キリスト教が長い長い時間をかけて変身した結果出現したことは明白である。全体として、儒教文化によってもたらされた障害は他の文化、ヒンズー教やイスラム教のそれと比較して、何ら大きいとは見えない。

— Francis Fukuyama, Confucianism and Democracy, Journal of Democracy (1995) —

日本の各界では、仏教の影響はともかく、中国に対する近親憎悪的感情もあってか、儒教に対する影響を無視するか、それをできるだけ小さく見せようというムードが⁹⁾みられる。だが、儒教

は日本思想史に甚大な影響を及ぼした。徳川期の後半、特に、寛政異学の禁(1790年)の後、全国の諸藩に藩校が急増した結果、武士階級に儒教が普及した(矢崎彰容 2018)。そして大衆のモラルにも非常に大きな影響を及ぼした。現在の日本でも、暗黙裡に、いい意味に於いて、圧倒的多数の日本人の考え方に孔子の『論語』のエートスが通底している。

だが、表層的に、特に戦後日本において、儒教は、古色蒼然とした体制教学であるという誤った先入見が依然として強い。確かに、儒教は前近代思想である。しかし、前近代思想だからといって間違っているわけでない。私は、むしろ、ヨーロッパやアメリカの近代思想が、特に、リベラル派や左派の思想は賞味期限が切れているように考えている。しかし、このことは、これからも、欧米から学ばないことを意味しない。ただ、何でも、アメリカではこうなっていると、このように考えているというような被植民地的発想を基本的に断固やめるべきである。このような発想が平成30年間の長期衰退期をもたらした。

が、思想上において、高次の普遍性を考察し、東洋の普遍を再構成し、西欧近代を超克するさい学ばなければならない、儒教は大切な意味ある要素を持っている。

朱子学は、人間の身分の上下関係を自然における天と地の関係から説明し、上下の秩序を重んじる徳川幕府の御用学問になった、と。こう主張したのは、戦後日本における有力なオピニオン・リーダーであった丸山真男で、これが戦後日本の民主主義の常識になった。江戸前期の偉大な儒者伊藤仁斎は朱子学を徹底的に否定した。丸山も、仁斎の朱子学批判の伝統を受け継いでいるのであろう。

だが、この常識は、日本思想史の専門家の間では間違いであることがわかって来た。しかし、今日でもその先入見が依然として残っている。最新の例でいえば、角鹿尚計『由利公正』(2018年10月、ミネルヴァ書房、p. 86)は、朱子学理解はこの誤った常識に従っている(由利公正は、福井藩士で、今風に言えば、明治日本最初の財務大臣であった)。彼は、大量の太政官札を発行して、通貨発行益をひねり出し、殖産興業の財源にした(小野進 2015、pp. 88-89)。ついでに述べる。森永卓郎『なぜ日本だけが成長できないのか』(角川新書、2018年、pp. 184-185)によると、日本政府は、実際は、財務省であるが、現時点の日本は膨大な財政赤字だと喧伝しているが、そうでない。通貨発行益は450兆円あり、国の純債務が450兆円であり、日本政府の財政収支は赤字でなくトントンである、と。2018年末で、一万札の流通高は100兆円を超え、国立印刷局は、今年度一万円札は10億枚刷ると予定され、2004年度以降で一番少ないとされる。一万円を一枚刷るコストは20円足らずである。2004年度から2018年度までの通貨発行益は膨大な金額になっているはずだ。政府財源問題として、この通貨発行益はもっと国会等で徹底的に追求されてしかるべきだ。(由利公正は偉大な思想家・朱子学者。横井小楠の弟子であった。五か条のご誓文の起草者の一人)。朱子学は御用学問というこの常識は、完全な誤りであったことは、現在では、その方面の研究者によって批判されている。

そもそも、朱子学は体制批判を含む学問であった。

先崎彰容『南洲翁遺訓』(NHKテキスト、2018年1月)は、司馬遼太郎の西郷隆盛は封建的な人だったという通説像を打破している。西郷は、儒教の基本命題「天人合一」(第4章で言及する)思想によって、西欧思想と異なる「主体性」を血肉化し、使命感をもって明治維新革命に偉大な貢献した、と。先崎のこのテキストは、同時に、儒教についての丸山真男流の通説を覆している。

西郷隆盛思想の key word は、「敬天愛人」といわれている。これは、西郷の造語と思われていた。しかし、最近では、この言葉自体は中国の古典に由来し、儒教とキリスト教との激しいぶつかり合い（中国清朝の名皇帝の一人とされる康熙帝とローマ教皇との間）の中で出てきたとわかって来た、と（井田好治「敬天愛人の系譜 南洲と敬宇と康熙帝」）。

哲学の京都学派の創始者、西田幾多郎にも、「敬天愛人」の揮毫があるそうである。

ドイツのよく知られた実存主義哲学者 Karl Yaspers (1885-1969) は、1957年に、“Socrates, Buddaha, Confucius, Jesus” という小さい本を書いている。ヤスパースによると、儒教の発展は、次のような段階に区分され展開されてきた。

(1) 孔子の後、孟子 (372-289 B.C) そして荀子 (310-230 B.C) は、感銘深い学問的伝統を発展させ、儒教の原理を編集し、孔子の思考はもっと抽象的に、正確に、体系的になった。孔子の spirit における最も美しい、そして明快な定式化が朱子の「大学」と「中庸」において見つけられる。「論語」の金言は、断片的で、短いので、解釈の余地を多く残している。それらは、前ソクラテスの思想のように、無限の発展の豊富な可能性を持っている。それらの idea が組織的形態に翻訳されるとき、概念構造は豊富になり、しかも不可避免的に、源泉の豊かさは消滅する。孔子の直接の継承者の仕事によって、孔子は鮮明になるが、同時に限界を持つようになる。

秦の始皇帝は坑儒焚書で儒教の終焉に向けてあらゆる努力を払った。始皇帝の死後、封建国家 (a feudal state) を中央集権の官僚国家 (a centralized bureaucracy) へ転型する仕事が残った。

(2) 漢王朝 (206 B.C.-A.D. 220) の下で、専制君主 (the despot) によって確立された新しい官僚国家 (a bureaucratic state) が儒教と同盟を結んだ。儒教精神とそれから国家の権威を引き出した国家権力の新しい概念とは異質であった。この同盟は、状況により、部分的に、展開した。孔子は封建国家以外について何も知らなかった。実際の権力に答えて、儒教は新しい知的形態を獲得した。知識人が、官僚国家において役人になった。知識人階級の利益から見て、部分的に、彼ら自身が信じられないほどの権威を発展させた。儒教教義は官僚の訓練のためのシステムになった。儒教学派が、行政の方法 (methods of government) を教え込み、そして国家を正当化するのに役立つ国家の学派になった。

(3) 宋の時代 (960-1270) に儒学は、特に、形而上学と道徳哲学の方向において、多くの発展がみられた。同時に、正統派教義が、孟子によってなされた土台に基づいて確立された。清朝 (1644-1911) において、正統派儒学はいっそう強化され、究極の教条的形態に達した。(西欧の) シナ学者が、中国の歴史の偉大現実を見つけるまで、この文化的形骸化 (congealment) が、西欧における中国像を決定づけた。欧州は長いあいだ、中国は記憶にない時代から変わらないという中国像が受け入れた。

三綱五倫と三綱五常は東アジアにおいて儒教倫理として人口に膾炙してきた。三綱 (The Three Bonds) は、即ち、君主の大臣に対する、父親の息子に対する、夫の妻に対する権威は専制的 (despotic)、独裁的 (autocratic)、男性優位主義 (male-chauvinism) として攻撃されてきた。

法家の韓非子 (漢時代 206-220 BC) が、基礎的な双対の関係 (basic dyadic relationships) が信頼関係の共同体の土台である儒教思想と異なる三綱を主張してきた。この韓非子の三綱理解が相互性の精神を背後に追いやることによって孟子の意図を根本から変えた (Tu Wei-Ming 1998, Probing Three Bonds and Five Relationship in Confucian Humanism, in Slotte and DeVos, eds. p. 122)。

法家の関心は、この双対の關係に含意される個々の人間の福祉でなくて、厳格に規定された行為のルールから生じる特定の社会的安定性である。三綱のために正統化の基礎的構造を提供する父子關係の重要性は、支配者と夫の政治的權威に説得的な力を付与するのに役立った。杜維明 (Tu Wei-Ming) は、三綱の法家の明白な起源とその強制的な性質に注目し、描写するために法家という言葉を使った、という (p.123)。

法家の三綱は、精神的に聖人の道を説く王道の影響のある支持者であった孔子とその弟子たちの教えではもはやない。三綱の倫理は、性格において、儒教のものでなく、新しいインターナショナルな意味を呈するようになった。いうまでもなく、このシンボリックな支配の政治化された儒教メカニズムの統合された部分としての三綱の倫理は、孟子の五倫思想 (the Mencian idea of the Five Relationships) からほど遠い (p.124)。

五倫とは何か。五倫は階層的相互性を意味するのかそれとも公平な相互性を意味するのか。

孟子の五倫は、善き賢明な統治者は彼の人民と土地を耕作する仕事を分担することを擁護した急進的な重農学派との洗練された議論の文脈の中で生じた (『孟子』騰文公)。この急進的な重農学派は善き賢明な統治者は土地を耕す仕事と結びつけなくてはならないと主張した。この命題に対して、孟子は分業の原理を提起した。職人は陶工、鍛冶屋、帽子職人、機織職人などのような何百の異なる工芸品を造る。職人たちは社会のために必要である。人々は多くの職人の生産物を造る。もし、誰もが自分に必要なあらゆるものを作らねばならないとすれば、生活は行き詰まってしまう。それ故、あるものが精神的な仕事に、他のものが肉体労働に従事することは当然である。頭を使って仕事をする人が統治し、他方で、労働する人が統治される。被統治者は彼らの生産物によって他の人達を支え、統治者はそのような人達によって支えられる。これは一般的な原則である (『孟子』騰文公)。この孟子の命題は広くよく知られている。

孟子は、また、人びとの間の關係をガイドする「五倫」と「五常という道徳的原理」についての命題を提出している。「五倫」とは、「父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり」、「五常」とは、「仁、義、礼、知、信」の五徳である。「五常五倫」を身に着けることは、各人が自己の人格と能力を両面にわたって修養・訓練・練磨・陶冶し、信頼される人物になることである (小野 1993, pp.44-45)。特に、「長幼別あり」が、近代の西洋倫理の観点から、通俗的に、封建的「上下關係」として誤って批判されてきた。欧米における優れた孔子研究の先駆者である James Legge (1970/1984) が以下のように解釈しているのは正しい。「五倫」の「夫婦別あり、長幼序あり」を次のように英訳している。The relations between husband and wife attention to their separate functions, between old and young attention to a proper order になっており、「夫婦別あり」は、夫婦は別々の機能 (separate functions) を持ち、「長幼序あり」は、「一つの適切な秩序」 (a proper order) という妥当な英訳と解釈を下している。

杜維明 (1998) は、若年者の年長者に対する尊重に対して、次のように述べている。それは、人間關係を組織するさいに、一つの要因として年齢を強調する。儒教倫理の顕著な特徴の一つは、社会的組織を立ち上げる際に価値として年長である要素を受け入れることである。しかしながら、年齢が、自動的に、一つの地位を与えるのでない。儒教徒にとって、年齢は、通常、経験と知恵を具現する、それ故、尊敬を受ける。若年者は、両親と兄弟の受益者である。なぜなら、彼らの

厚生は、両親などと切り離すことはできない。もっと一般的に言えば、現在の世代の経済厚生は、過去の世代や死者 (The Dead) の受益者 (beneficiaries) である。現在の世代の豊かな経済厚生は、明治日本と大正日本の世代の経験と知恵と切り離すことはできない。夫婦別ありは男女の生物学的現実と知恵に基づいたものと考えられる。親孝行や兄弟愛は十分な人間性を実現するための考慮すべき根源である。疑いもなく、事柄の秩序として、徳 (virtue) は地位や年齢に優先する。にもかかわらず、儒教は、現実的に社会における安定性と調和を確立するために各種の階層 (hierarchy) の必要性を自覚している。

君臣間の関係を君主が家臣を意のままに専制的に動かすことが出来るのを専制的支配としてみなすことは組織内の情報伝達の機能と歴史を観察しないものの言い草である。君主と家臣との間の関係は、「義」を媒介にして成り立っており、家臣はそれによって君主に忠誠 (loyalty) を尽くす。家臣は君主が義を喪失すれば忠誠を尽くす必要もないし、君主のもとを去るのは当然の合理的行動というということなる。前述したように「父子天合、君臣義合」は、儒教の基礎的定理である。「君臣義合」のテーゼは『礼記』の曲礼編に起源がある (小野 2017, p.127)。

3. 経世済民：東洋では「経済」とは何を意味するのか

苜部直『日本思想史への道案内』(2018年)は以下のように言う。朱子学が体制教学であるという通説に真っ向から批判したのは、津田左右吉『文学に現れたる我が国民思想の研究』においてであった。徳川体制を支えたのは、武力と政策、そして武士の上下の主従関係による規律された支配組織であって、朱子学でない。新井白石や荻生徂徠が、儒学の理想に基づく政治改革を提案したのは、むしろ、支配体制が儒学と無縁だったからである。

朱子学が科挙の官吏登用試験の科目であり、統治者の共通の教養であったという意味で、中国や朝鮮半島、ヴェトナム、琉球では、朱子学は体制教学であった。

中国の歴代王朝によって、儒学は、官吏登用試験としての「科挙の試験科目であったため儒学が強力に維持されてきた。しかし、このことと、儒学の理想が科挙官僚の各種の政策を通して実現されたということとは別次元の問題である。

徳川時代の日本に統治にあたるのは、身分を世襲する武士たちであり、統治機構の中での地位も、個人の才能よりも、家格によって強く規定された。

朱子学が徳川日本の公儀の体制教学であったという説は、明治以降も近世史理解の常識で引き継がれてきた。

しかし、戦後、尾藤正英『日本封建思想研究』(1962年)や渡辺浩『近世日本社会と宋学』(2010年)といった研究は、津田の説が支持されるようになり、今では、学界の共通理解になっている。

経世済民は、日本語では Keisei-Saimin, 中国語では Jing Shi-Ji Ming と発音する。経世済民という言葉、つまり Political Economy としての経世済民は、魏晋南北朝時代の晋の有名な道家の『抱朴子』(3-4世紀)で初めて使われたといわれてきたが、『易経』で使われたというのが正解

であろう。『易経』は紀元前12世紀からキリスト紀元開始までの間に編纂されたといわれている。

経済主体の効用の極大とか利潤の極大というように、経済学は経済的欲望を前提にして成り立つ学問である。道徳的に上等な学問でないかもしれない。経済現象の数理的分析を厳密にやったところで、所詮、がつつと欲望を追求する品のない学問かもしれない。東洋では多くの人々は西洋からの輸入学問であるこのような経済学に特にそう思うであろう。これは、新古典派経済学であろうとケインズ経済学であろうと、制度派・進化経済学であろうと、果てまたマルクス主義経済学であろうと、消費者、企業経営者、土地所有者、労働者、農民や資本家などの経済主体の私利（self-interests）を前提にしている。

孔子、孟子、宋儒では、欲望に対する見方が異なる、孔子は欲望制限説、孟子は寡欲説、朱子は無欲説である。朱子が無欲説なのは、朱子学が仏教からの影響を大きく受けているからであろう。朱子の無欲説は、単純な欲望の否定でなく、①感性からの自由、②道徳的な純粋性を意味する（小野 2018, pp.63-65）。

第一に、儒家は、「義」と「利」を区別しそして「天理」と「人欲」を峻別し、前者は善、後者は悪とみなす。伝統的な既存の経済学では、「利益」という要素を全肯定し、「利」は「利」で、「人欲」は「人欲」に過ぎないけれど、儒教経済学は、「義」と「天理」の観点から、「利」と「人欲」を取り上げる。西洋式経済学のように、「利」と「人欲」の観点から、道徳や倫理を位置付け取り上げない。

第二に、経済的欲望を実現することは、「仁」を実現する始まりである。しかし、それは、究極的な目標でない。経済政策を作動させる順序からすれば、経済は道徳に先行する。人間生活の価値から言えば、道徳（morality）は、動物と人間を区別し、人間をして人間たらしめる所以になる指標であるから、最も重要な事柄である。そして、それは、儒教経済学の場合、軍備に先行する。

第三に、善き政府にとっては、生産と生産性の増進は依然として重要であるけれど、政府の経済政策として、富と所得の分配は一層の深刻な意義がある。それを經由して生産性の向上を図る。

第四に、財とサービスの交換には、適切な「相互性」（reciprocity）により、新古典派の「競争価格」（competitive price）よりむしろ「公正な価格」（just price）を確実にすることが必要である。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』（Aristotle “Nicomachean Ethics” Revised Edition, edited by Roger Crisp, 2014, Cambridge University Press）における‘reciprocity’を基礎にした‘just exchange’に近似しているかもしれない。

経世済民の縮約した「経済」という言葉自体は、儒教と西欧の間では理解が異なる。両者は異なったイメージを持つ。中国の伝統と西欧の伝統では人間の経済的欲望を取り上げ方に大きな相違がある。

a) 際限のない貪欲さの下に置かれている生産。西欧経済が生み出した正統派経済学において生産物の生産は限界のない経済的欲望に従って継起的に行われる。

b) 儒教の欲望の命題は、抑制された人間の欲望の下にある必需品の生産である。儒教にとって人々の欲望が如何に制限さるべきであるのかということが主要な関心事である。現代のecologyなどのsolutionに対して貴重な示唆を与える。生産を議論する際においても、最低限必要な生産を議論するのが普通である。人間の欲望を刺激することによって生産をさらに推進させ

るという意図はない。経済的欲望を否定することは不可能であるし、間違いである。したがって、禁欲理論 (the theory of abstinence) は、天命 (Heaven's will) に従って行動し、経済的欲望に対して無視するのではなく、また、敏感に反応するのではなく全く無関心あるいは無頓着であることが要請される。「利」に敏い人間は、道徳的に好ましい人間とはみなされない。モラルが希薄化した現代社会においても、個人の倫理として、利に敏すぎる人間は好感が持たれないであろう。だから、儒教社会では、権力の多寡によってでなく、道徳的基準に従って、商人は利に強く反応するから士農工商の社会階層として最下位にランクづけられる。

ギリシャの Xenophon の “Oeconomics” (400BC) は家計 (household) を管理する科学である。東アジアにおける基軸文明 (axial civilization) である中国において『易経』における「経済」の定義は、経済学が富の管理であるという意味で、Xenophon の定義と類似している。

アリストテレスの「経済」についての説明は Xenophon の “Oeconomics” によって影響されたといわれている。家政と訳されるギリシャ語のオイコノミアーは、二つの要素から成り立つ。オイコス家は家を指し、家や家族だけでなく、その家族が所有する財産の総計を意味する。ミアーは法律を意味する。家族が所有する財産とは農地である (『アリストテレス全集』17 政治学, 家政論, 岩波書店, 2018年, 訳者解説)。したがって、アリストテレスの「経済」は、家事の管理だけでなく、家族が所有する財産である農地の経営を含む。

アリストテレスの経済学に関する叙述は、『ニコマコス倫理学』『政治学』『オイコノミコス』にみられるが、最も重要なのは、『ニコマコス倫理学』である。アリストテレスは、この『ニコマコス倫理学』において、貨幣について驚くほど高等な議論を展開している。「商品の適正価格の問題についても論じているが、説明不十分のため、現代にいたるまでその解釈について論争が続いている」「現代の経済学者は価格は需要と供給で決まるといい、適正価格の問題は減多に論じない。アリストテレスの原点に立ち返って、適正価格の問題を考えることは大いに有意義である」(J.O. アームソン, 雨宮健訳, 『アリストテレス倫理学入門』岩波書店, 2004年, p. 137)。

『易経』は、富の正しい管理、人民に対する正しい指示、そして間違った行為に対する禁止に言及している。London School of Economics の Lionel Robins は、経済学と倫理学は両立しないとして、脱倫理学の経済学の定義を下した。Economics is the science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses. (「経済学は、諸目的と代替の用途を持つ希少な諸手段との間の関係としての人間行動を研究する科学である」中山伊知郎監修 辻六平衛訳『経済学の本質と意義』1963年)。これが、現代の経済学者の間でよく知られている経済学の Lionel Robins の定義であり、彼らの間で共有されている。この定義からは、完全に道徳 (morality) という要素が欠落している。何故なら、Ends とは、人間の欲望であり、人間は、私利と欲望に照らして、所与の希少資源を選択し合理的に使用するように行動する。脱倫理学ということは、経済学から正義の要素を抜きとることである。この両者の切断は、社会科学方法論として言えば、本来統一して理解されるべきなのに、アダム・スミスが道徳感情論 (倫理学) と国富論 (経済学) を切り離してしまったところに起因していると考えられる。

それは、一言でいえば、戦前近代経済学者として活躍したポーランドの経済学者 Oscar Lange の表現を借りれば、希少資源の管理である (The Scope and Method of Economics, The Review of Economic Studies, 1945-47, Vol. XIII-XVI)。人間の行動は、希少資源をいかに選択し管

理するののかということになる。だが、儒教では資源が希少 (scarce) であるとみなさない (Poznanski)。それが希少に見えるのは人為的に生み出されているからである。地球上に豊富に存在する資源は、「公正」(just) と「正義」(righteousness) に従って管理されていないからで、それは、公正と正義に従って管理・運営されなければならない。

儒教経済学は、『易経』の経済学の定義が指摘するように、富の管理そして人民の生活の安寧と保障である。それはモラルに反しない「正しい」管理を人民に対して指示を出し、人民の誤った行為を禁止することである。為政者は、私心なく、民意に沿い（このことは現場に関心を持ち知り、民の声をくみ上げることを意味する）、人民の生活の安寧と保障に全力で意を尽くさなければならないが、現代の政治学や政治哲学風に言えばポピュリズムなど大衆迎合は厳禁である。政治家に私心がないなら、単純に民意に迎合しない。「正しいさ」が強調されなければならない。それと同時に、西欧にはこのような idea は欠落しているけれど、儒学の特色は、そのためには、エスタブリッシュメントやエリート層（対抗エリートをも含む）も教育されなければならないことを重視する¹⁰⁾。それでは、エリート層は、誰によって如何なる原理と理論に従って、何に依拠して教育されなければならないのか。それは、うつろいやすい流行の情報でなく、それぞれの国や文化圏に根差した不易の古典である。

4. 道徳 (morality) の究極的表現としての「天人合一」(The Unity of Heaven and Man) : 道徳はルールに従うべきか、それともルールが道徳に従うべきか

4-1 「天人合一」は理想追求の心と現実主義の合致する境において成立する

西郷隆盛は、儒教の基本命題「天人合一」思想によって西欧思想と異なる「主体性」を血肉化し、使命感をもって明治維新革命に偉大な貢献をした、と、先崎彰容『南洲翁遺訓』(NHK テキスト, 2018年1月) は述べている。先崎は、同時に、司馬遼太郎の西郷隆盛は封建的な人だったという通説像を打破し、さらに、儒教についての丸山真男流の通説を覆している（ただし、1998年の丸山真男『忠誠と反逆』ちくま学芸文庫では、儒学の「天」の思想を肯定しており (p.214)), そして「もし、徳治主義的正統性だけを主張するなら、極端に言えば共和制でもかまわぬことになる」(p. 298), と2018年の『丸山真男集別集第四巻 正統と異端一』岩波書店はいう。これらの丸山の言説は、彼が従来儒学の否定論から肯定論に転じたように見える。

西郷隆盛思想の key word は、「敬天愛人」といわれている。これは、西郷の造語と思われていた。しかし、最近では、この言葉自体は中国の古典に由来し、儒教とキリスト教との激しいぶつかり合い（中国清朝の名皇帝の一人とされる康熙帝とローマ教皇との間）の中で出てきたとわかって来た（井田好治「敬天愛人の系譜 南洲と敬字と康熙帝」）。哲学の京都学派の始祖西田幾多郎にも「敬天愛人」の揮毫があるとされている。

前述したように、「天人合一」とは、自然と人間との間の呼応的合致あるいは環境と主体との呼応的合致において現成する条理に他ならず、それは理想追求の心と現実主義との合致する境に存している（『高山岩男著作集第四』玉川大学出版部, 2008, p.127）。マルクス派哲学者廣松渉は、その著『〈近代の超克〉論』において哲学の京都学派の高山岩夫の「天人合一」論を好意的に取り上げている。新儒学の第三世代余英時（プリンストン大学教授）は、『論天人之際 中国古代思

想起源試探』(中華書局, 2014年)で「天人合一」を論じている。

現在の文明は、工業文明から情報文明へ、あるいは、工業化社会から脱工業化社会への転換期であるといわれている。社会や経済も経営組織もこのような転換期に合わせなければならないといわれている。このような指摘は、一面正しい。しかしながら、変化をうけいれながら理想主義の心を捨てるわけにはいかない。現実の技術の変化を受容しながら、この変化と理想主義の境界に「天人合一」が成立する。変貌する技術と「天人合一」との関係に一言触れておこう。不易と流行の関係である。時代が変化したからといって、我々は堅持し守らなければならない不易なものがある。

普通、道徳の基礎は共同体を破壊から救済するための方法としてみなされてきた《Tu Wei-ming 1989, p. 67》。『中庸』(中国古典「四書五経」の一つ)は、政治的安定性のための必要条件として、また社会的統合のための積極的な力として道徳の道具的価値を認識する。しかしながら、道徳は、共同体を保存するための単なる手段でない。共同体は組織される価値があるという点にその第一義的関心がある。

ユダヤ・キリストの伝統では、すべての実体の根拠としての神は道徳秩序の究極の基礎であると信じられている (Tu Wei-ming 1989, p. 69)。キリスト教倫理では人間は不完全性 (human inadequacy) であるという仮定に基づいている (Tu Wei-ming 1989, p. 68)。『中庸』は、人間の実態と質的に異なる全能の創造主の可能性を考えない。創造主神話の欠落は儒教象徴主義の顕著な特徴ではなくて中国の宇宙観の決定的な性格である。¹¹⁾

道徳の究極の土台としての神の明白な確実な知識を主張する代わりに、『中庸』は普通の人間の経験が道徳秩序が依存する中心であるということを積極的に主張する。道徳とその秩序の基礎としての神への信仰が揺らぐと、あるいはなくなると、必然的に、道徳的秩序は混乱し、人びとから、道徳と倫理を奪ってしまう。アメリカやヨーロッパは、数十年前からその傾向を強く示しつつある。

儒教の人間本性 (human nature) の道徳的性向に対する強調は、表面的に見れば、フランスの偉大な啓蒙思想家ジャンジャックルソー (1712-1778) のすべての道徳の根本原理は、人間は善であり、正義と秩序を愛する存在であるとしている命題と一致しているように見える。にもかかわらず、『中庸』の思考様式は、ルソーのそれと性格上異なる。

『中庸』には、「社会契約 social contract」や「一般意思 general will」に対応するものは存在しない。だからといって、『中庸』が間違っているということには単純に意味しない。『中庸』の倫理宗教学の関心は文化や宗教に関するルソーの見方と根本的面で異なる。『中庸』において、人間の本性は天から授けられ、そして人格神あるいは全能の創造主を持たない。だが、天は超越的關係を欠落していない。この意味で、『中庸』における道徳は超越的の支えを持つ。このことは、超越性が我々の日常的経験に到達できないということを意味しない。『中庸』は普通の人間の経験それ自体は道徳の究極的根拠を具現すると主張する。それは、普通の人々の生活における「天人合一」を活性化するための理論的基礎を提供する (Tu Wei-ming 1989, p. 69)。

儒教的伝統では、道徳は遙かにルールや社会的規範より以上のものである。『中庸』において、道徳の究極表現は社会的倫理を超越し、そして「天人合一」においてその究極性に到達する (Tu Wei-ming 1989, p. 67)。

自由 (freedom) の観念は、西欧と儒教では異なる。前者の観念は J. S. Mill や Isaiah Berlin の自由論において典型的に知られている。Freedom = Liberty として使う (バーリン)。

儒教の自由は次の要素を持つ。第一に、それは、自我 (self) の奴隷にも他の人達の操り人形に (puppet) にならないということ。第二に、自我と他の人達の間での調和を図ることである。これは「天人和義」と呼ばれるものであり、その意味は、天と人間が調和的な一体を形成するという意味である (Hammond and Richey, eds. 2015, p. 121.)。西欧の近代思想では、個人の自由という意味で、自我 (self) をいい意味にも悪い意味にもまるまる肯定する。この観点から、西欧世界で、儒教の自由の観念あるいは「天人合一」を理解するのは難かしいかもしれない。儒教では、自我を満開し露出するのは悪徳であり抑制するのが美德である。この意味では、自我に対する観念は、儒教の方が西欧よりはるかにモラルとして高級である。

4-2 政治儒学からの個人主義権利理論を批判する (The Confucian Criticism of an Individualistic Theory of Rights)

- ① 儒教では権利 (rights) の idea はない。だが、相互性 (reciprocity) の idea には権利の概念は暗黙裡に前提されている。
- ② 儒教の自由の観念は、物質的条件によって決定されない完全な自由である。聖人は、道徳的自律性と幸福と平和を結びつける最高の自由を持っている。
- ③ 儒教の豊富な伝統における積極的自由は、ドイツとフランスの積極的自由と類似しているが、バーリンという privacy の自由のような消極的自由を欠いている。
- ④ 儒教の積極的自由の理論によって、個人主義権利理論に対する批判ができる。第一の批判点は、個人主義権利の基礎に向けられる。儒教では、個人は共同体と社会に対して義務を持つが、個人主義権利は、権利と義務のバランスを議論するけれど、その権利と義務の間のバランスを実現するために深刻な問題に直面している。非相互性の個人主義権利 (non-relational individual rights) は他人に対する義務を看過している。第二の批判点は、個人主義権利理論は、権利の財に対する優先性に焦点を当てる。儒教は仁の権利に対する優位性を強調する。しかし、財に対する権利を否定することを意味しない。しかし、政治権力が仁を喪失すると、最悪の人治に転落する潜在的可能性を持っている。第三は、個人主義権利理論は、不善をする権利を持っていることに対する批判である。儒教のこれに対する批判は善の権利に対する優位性の概念に基づいている。

4-3 儒学から自由の中立性理論を批判する (The Confucian Critique of Liberal Neutrality)

- ① 個人が重要とみなされる現代の自由社会では、本来、ルールが道徳に従うという価値序列が転倒して、道徳がルールに従うことになる。これは明白な倒錯現象である。現在の先進国は、道徳がルールによって疎外されることが発生して、人間はそれに不感症になってしまっている。政府は何らかの道徳の vision を個人に課す権威を持たない。道徳世界が個人主義に基づいている限り、不可避的に道徳的一貫性が欠落する。権利の個人主義レジームは、道徳世界を道具的に導く。自由の中立性の観念は、国家が道徳を促進することが出来なものを正当化する。だから、道徳が疎外されない社会を回復しようとすれば、自由の中立性の公準を

拒否しなければならない。

- ② 近代の自由社会では、政府はモラルの生活を強制する力を持たない。上述の清華大学の Daniel Bell によって取り上げられた中国の政治哲学者蔣慶は、民主主義は道徳という次元を欠落させている、人民という民主主義の観念は、個人の責任を無視する「社会契約」という抽象的な idea に依拠しているとして民主主義を批判する。傾聴に値する見解である。
- ③ 対照的に、古代のギリシャや中国の世界では、道徳的行為と責任は統合され、個人のモラルと政治のモラルとはリンクされていた。現代の生活では、発達したマス・メディアと連動して道徳上の言論あるいは行動は道徳的責任から分離されている。
- ④ 権利を基礎にしたモラルでは、内在的な道徳的価値に徳 (virtues) と卓越性 (perfectionism) の追求を与えることはできない。モラルは、個人が人生の目標を実現する目的でなく手段に過ぎない。
- ⑤ 個人の権利の行使はモラルと全く関係がない。ここから人間の底知れない際限のない墮落と退廃が生じる。

5. 儒教民主主義 (Confucian democracy) と自由民主主義 (Liberal democracy) : 儒教経済学は政治レジームとして儒教民主主義を想定する

中国と日本の儒教の間の対照は、西欧式の民主主義にとって意味を持つ二つの国の政治文化的相異の間にくつかの重要な相違をもたらした……中国社会においては、関係のない人々の間には相対的に高い不信がある。中国人は家族志向として特徴づけられているが、彼らは日本人についてしばしばいわれるようなグループ志向でない。家族の間の競争は、しばしば、西欧の観察者にとって、中国社会を日本の社会よりもっと個人主義的に思わせる。

— Francis Fukuyama, *Confucianism and Democracy*, *Journal of Democracy* (1995) —

自由民主主義は人民 (the people) に決めさせるということである。その思想は、普通の市民が能力ある統治者と同じように分別ある選択を任せられ得る、という前提である。この前提に大いなる疑問が出るのも当然であろう。もし、人びとが儒教政治が理想とする人並み以上に才能があり、清廉な政治統治者を欲するなら、普通の人たちは選挙の時にそのような優れた儒教的統治者を選びとるであろうということになっている。このような見方の問題は、政治家はしばしば民衆の短期的な利益に迎合するということである。産業化された国では、たとえ有権者は子供や孫に経済的負担をかけるにすることも、有権者はしばしば自分たちのふところ具合で投票する。貧しい国では、将来の世代の生態学的コストにもかかわらず、急速な経済発展の条件を提供することを約束することにより選出されることはよりたやすいかもしれない。

政治家は、たとえ、選挙民の利益が政治家の共通善 (the common good) と衝突したとしても、現在の選挙民の利益に合わせる必要性によって制約される。要するに、西洋式民主主義選挙の基礎の下で選出された政治指導者は健全な政治判断を下す動機と能力の両方に欠けるかもしれない (Daniel Bell 2006, *Beyond Liberal Democracy Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, pp. 162-163)。

儒教民主主義は、自由民主主義のこのような深刻な欠陥を回避するために賢人 (the Wise) に投票するような自由民主主義を超える制度を創ることである。

私の儒教経済学の構築には儒教民主主義の構築を想定している。また、儒教民主主義は儒教経済学を想定しなければならないと思っている。自由民主主義が、自由主義 (liberalism) と民主主義 (democracy) の結合のように、儒教民主主義は、民主主義と儒教を結びつけることである。両者の優劣を論じるとすれば、根源的に、儒教 (Confucianism) と自由主義 (Liberalism) の優劣を比較することになる。突き詰めれば、抽象的には、儒教とは何か、自由 (liberty and freedom) とは何か、ということに帰着するが、政治哲学として自由主義とはそんなに上等な思想なのか、儒教は前近代の政治哲学であるけれど、旧い時代思想というだけで自由主義哲学より劣った思想ということにならない。近代世界の伝統的な知識思想界の常識は、西洋の政治哲学が東洋の政治哲学より優れていると信じられている。私は、この常識的信念と前提は疑うべきであると30年ほど前から思っていた。

西欧の政治思想や哲学では主権 (sovereignty) は人民にあるのは当然のことであるとみなされている。儒教の伝統においても、主権は人民にあるとみなされてきた。けれど、儒教は一つの観念 (a notion) とし人民主権を認識しなかった。儒教は伝統的に人民主権を観念として持たなかったので、人民主権 (popular sovereignty) の観念を編成すべきである (Chan 2014, p.33)。現実には人民による支配は常に人民が主権であるという命題を保障するとは限らない。自由民主主義はうまく作動していない。自由民主主義には何らかの固有の重要な内在的な欠陥があるように見える。有権者が選挙で権力者を選ぶが、その権力の担い手は政治的権威の儒教的奉仕概念を欠いている (Chan 2014)。多分、西洋かぶれした学者・知識人は権力の担い手の人民への奉仕という観念を認めず、これはテレビでやっている水戸黄門や火付け盗賊改め方の長官長谷川平蔵の鬼平犯科帳の講談などの世界の話であざ笑っているに違いない。東アジアの大多数の人達や大衆は謙虚であるから善き権力の担い手は悪しき人民より有益であると考えてきた。

儒教の奉仕概念 (the Confucian service conception) は、人民の政治権利 (political rights) の観点から出なくて、人民には価値があるという次元から、人民の優越性 (the primacy of the people) を確認する。奉仕概念は古めかしい感じを与えるが、それは、為政者の護民官的価値観と言っているであろう。

権力の奉仕儒教概念はいくつかの意義ある含意を持つ (Chan 2014, p.30)。

第一に、この概念によって理解されるものとして統治者と被統治者の間の関係に二つの階層が存在する。一つは、権力の階層である。支配者は、被統治者が尊敬し、従いながら、統治する。しかしながら、価値の根本的な階層性が存在する。

第二には、政治権力の存在理由は、人民に奉仕することである。それは天命 (Heaven's Mandate) の土台であり、統治者の正統性である。権力の正統化は帰結主義的で道具主義的であるけれど、帰結主義の極大の形態でないことは銘記することが重要である (Chan 2014, p.31)。

統治者と被統治者の階層的絆あるいは相互性は儒教的奉仕概念の媒介を通じて解決されるかされない。

儒教と民主主義の関係については四つのモデル—The Conflict Model, The Compatible

Model, The Hybrid Model そして The Critical Model 一が存在している (7 Four Models of the Relationship between Confucianism and Democracy by HeBaogang in Dallmayr and Tingyang 2012)。それは、どのような criterion に基づくものであるのか。

若干の創造的な中国の学者は conventional なモデルから出発し、多くのアプローチを發展させた。

まず、儒教と権威主義との間には、従来、多くの人たちによって考えられてきた負の先入見があった。それで、二つの間にある密接な結合を意味ある諸要素に分解する。例えば、蔣慶『政治儒学』(2003) は、しばしば独裁を維持するために用いられてきた「政治化された儒学」(politicized Confucianism) と政府やその制度とその政策を批判するための社会正義を支持する「政治儒学」(political Confucianism) とを俊別する (Bell 2013)。理想化された儒学の version は、その道徳的政治的原理は民主主義を再考するための新しい基準を提供する。

次に、儒教と民主主義の関係性を再考するのに多様な方法が存在する。西欧の民主主義はすべての政治システムを判断する伝統的な基準とみなされているが、それは、最終の真理でない、あるいは基準でない。民主主義にも、直接民主主義、間接民主主義、代議制民主主義から共同体的そして熟議の民主主義と異なったモデルがある。民主主義もオープンに批判にさらされなければならない。儒教は、このような文脈の中で、過度の個人主義と狭く規定された選挙民主主義 (electoral democracy) に対する一つの counterbalance として提供される。

三番目に、西洋と東洋の間と同様に、伝統と近代の間の境界を超克する試みも存在し続ける。

前述の HeBaogang の2012年論文では、儒教と民主主義に関する問題が提起され、解決される思考方法とモデルを考察している。その解答は、①儒教に対する、政治的主体と学者の態度、②儒教の基軸になる要素が如何にして精選されるのか、③儒教と民主主義の間にある異なる概念化に依存する。

HeBaogang (2012) は以下の四つの儒教民主主義モデルを紹介している。

5-1 The Conflict Model (衝突モデル)

それは、儒教と民主主義は衝突するというものである。文明の衝突で知られる Samuel P. Huntington (1984) による見解で、儒教の核心的価値は自由民主主義と両立しないというもので、儒教は、中国民主化への障害である、と。儒教の核心的価値である「仁」と民主主義と衝突するというのである。儒教は民主主義に敵対するという Huntington の間違っただこの考えは、戦後、日本の欧米かぶれの思想・知識界の右派・保守主義派もリベラル・左派にも一貫して流れ今日まで続いている。アメリカから直輸入したイデオロギーとしての日本の自由民主主義は、現在、その解決不能と思われる政治的文化的教育的倫理的復讐を受けてきたし、しつつある。

Huntington とは逆に、Francis Fukuyama の論文、“Confucianism and Democracy” (1995) では、儒教は自由民主主義を促進した、と。

かなり公平な所得分配、相対的な寛容、異議申し立てと抵抗の伝統、平等主義への傾向などの要素は、自由民主主義と両立するのみならず、促進する。Fukuyama が自由民主主義の信奉者であることを注目しておきたい。

この The Conflict Model にしたがうと、緊張を強調し、儒教を拒絶し、民主主義の西欧基準の擁護を引き起こす。その意図は、妥協と歪みなしに西欧の民主主義思想と制度を実行することである。

『孟子』の「民を貴と為し、社稷(国家)これに次ぎ、君(諸侯)を軽と為す」(「尽心下」14—236)という過激と思われるこの民主主義思想の命題は、儒教は民主主義と衝突するという Huntington の言説と完全に矛盾している。

5-2 The Compatible Model (両立モデル)

The Compatible Model は、民主主義と儒教、両者の思想、信念、価値が如何に衝突するのかあるいは和解されるのかを観察してきた。

このモデルは儒教のいくつかの要素が民主主義的で、民主主義の思想と制度と両立するという見解を保持している。人民の思想との関連で、儒教の民本思想、天の思想は民主制度を支持しているものとみなされている。儒教の人民の原理 (the principle of the people) は選挙、議会、政党のような民主主義の思想を支持する。

地方の郷紳階級の伝統は、地方都市の共同体の自治としてある種の地方の自立、原初的な地方民主主義と解釈できる。また、それは地方の共同体に起源を持ち、それを代表する指導者自体の概念は、中国における地方民主主義 (local democracy) を促進し、儒学の学堂の制度は公的なフォーラムであって、そこでは、道德、社会そして政治問題について討論されてきた。これは、近代的な市民社会に転型することが出来る。他の儒教的政治制度も民主的發展を支持する何かに転換することが可能である。もし、批判という慣行に真の政治的意義が与えられるなら、儒学の学問的批判主義の伝統は正式な反対の野党力に転生できるであろう。儒教の礼 (rituals) は、まったく容易に政治手続きに近代化される。儒教の複数の宗教に対する寛容性は自由な寛容性を促進する。儒教の balance-check システムは、権力を check する近代的なシステムに転形することが可能である。これらの要素はすべて自由民主主義と両立できるかもしれない。

儒教と自由主義の両者は自我 (the self) を認識し、自我と自尊の思想 (the idea of dignity) を尊敬する。愛の一つの形態としての「仁」そして一つの心理学的原理としての「仁」は、それぞれ固有の個人に根差したものである。「仁」がその役割を果たすなら、「仁」は、暴政 (tyranny) に反対し、民主主義を擁護する。「仁」は、個性、個々の道徳的価値の対等性と関わっている。「仁」は人権思想の理論的基礎になる。明治初期の自由民権運動の板垣退助は朱子学の format に従って自由 (liberty) を議論した (R. H. Mason Japan's First General Election, Cambridge University Press 1969)。

De Bary は、個人主義者と自由の要素は儒教の伝統に存在することに注目している (De Bary 1983)。また、Andrew J. Nathan はいう。道徳的に自律的な個人、絶対的に正しい統治者、人民の厚生に対して責任を持つ政府、普通の人たちが国家の命運に対する責任感は民主化を要求する運動のための正当化に役だった。中国は民主化に好ましい伝統的傾向に満たされている。儒学の道徳原理からの正義の追求は民主化を要求する主要な基盤になって来た。民主主義は人民にとって正義のための一つの事業とみなされる。権力の獲得は社会的正義を配分するために要請される。

The Compatible Model には、二つの異なったアプローチが存在する。一つは normative な

もので、上述議論がそれに相当する。もう一つは、制度に関するもでもある。儒教の制度は、儒教思想が抽象的に言うほど民主主義と compatible でない。儒教の積極的自由が強調されてきた事実は、儒教的伝統において制度的自由が欠落していること指し示している。抽象的思想と制度の間に緊張関係が存在している。

この The Compatible Model では、儒教の貢献が強調され、儒教的伝統の内部で、親民主主義思想 (pro-democratic ideas) を見つけ出す試みがなされる。日本経験に引き寄せて言えば、日本の経済発展の経験の中に、pro-modernization = Westernization の要素を見つげ出し、日本の歴史の中に、西欧と共通の普遍性が存在していたとする The Compatible Model の近代化理論が、知識・思想界に日本人の自尊心をくすぶり心地よいのか流布されている。

The Compatible Model は二つの世界観の間の表面上の相似を受け入れているけれど、このモデルでは、民主主義は究極の目標であり、儒教文化は西欧の民主主義に収斂するであろうという仮定が当然のこととみなされている。

5-3 The Hybrid Model (融合モデル)

この The Hybrid Model は、HeBaogang (2012) によれば、最も創造的アプローチである。この The Hybrid Model は、The Conflict Model と The Compatible Model を超えた、中間的立場である。東アジアは、いつも、実践的に、西欧と中国の文化の mixture であった。いろいろのレベルと方法において民主主義と儒教の mixture であった。

西欧の個人主義を批判し、共同体主義の擁護者である。中国の農村の選挙は、西欧の民主主義思想の制度的具体化であるが、それは中国古代の春秋時代の原理を選挙に変換することによって行われた。過去5年間で熟議の民主主義の理論が発展した。それは、西欧の熟議の民主主義と投票のための社会科学の方法論と儒教的伝統の公共的協議が混合されたものである。

このモデルは、現場のあるいは現地の条件に適した何かを生み出すために、儒教と民主主義の異なる要素を混合 mix することを狙っている。このモデルにおいては、主体は、現地の条件に応じて、民主主義の具体的制度化のために、最良の方法を工夫し、選ぶものと解釈される。

ただ、この混合モデルにおいて、何が決定要因なのか、異なる要素が現実に如何に作動しているのかに関して、明晰性 (clarity) に欠けることである。

5-4 The Critical Model (民主主義批判モデル)

このモデルは、自由民主主義批判モデルである。第一義的には、自由民主主義の観点からでなくて、むしろ儒教的考え方を政治的ノルムとする。どちらかといえば、孫文のような政治理念であろう。例えば、西欧で注目をひいた蔣慶 (Jiang Qing) は政治的正統性の源泉としての人民の意思を拒否する。人民の意思を表現するメカニズムとしての選挙制度には懐疑的である。政治的正統性は超越的な聖人にその源泉を求める。蔣慶の政治哲学については、Jiang Qing (蔣慶 2013) A Confucian Constitutional Order How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future, Translated Edmond Ryden, Edited by Daniel Bell and Ruiping Fan, Princeton University Press を見られたし。

自由民主主義の一形態としての選挙制度を拒否するためには、儒学の視点から、自由民主主義

の哲学的基礎の弱点と欠陥を、即ち、政治哲学としての自由主義と政治レジームとしての民主主義の弱点あるいは内在的欠陥をもっとほりさげることがあろう。

この The Critical Model は、一方で、望ましい儒教民主主義を發展させ促進することが出来るが、他方で、それが、中国の場合だとすれば、もし、決定的に狭隘な特徴である中国ナショナリズムを推挙するならば、民主主義を抑制することになる。

注

- 1) 既存のもろもろの経済学については Mair, Douglas and Anne G. Miller, eds. (1991) A Modern Guide to Economic Thought An Introduction to Comparative Schools of Thought in Economics, Edward Elgar が instructive かつ informative である。この本の特色は、世界観 (World View), 価値・イデオロギー (Values or Ideologies), 目標 (Goals), 方法論的慣行 (Methodological Practice), 核心 (Hard Core), Concepts, Heuristic (Agenda), Protective Belt Assumptions, Themes, Evidence の科学哲学上の基準を明確にしなが、七つの主要な経済学 (オーストリー学派, 新古典派経済学, シカゴ学派のマクロ経済学, 正統派経済学, ポスト・ケインズ学派, 制度派経済学, マルクス・ラディカル経済学) の経済思想を紹介・解説・論評していることである。七つの経済学は、Thomas S. Kuhn の Paradigm の concept, つまり、通常科学 (normal science) の理論は、一つの形而上学的観点 (one metaphysical outlook) が結びついており、Science の革命は、この形而上学的観点に対する信頼に対する崩壊 (the collapse of credibility) と他の形而上学的観点の基づく理論によって置き換えられることを含んでいる。Kuhn は、Paradigm という言葉を根源的な思想体系 (a system of foundational ideas) を叙述するために使用している。したがって、一つの Paradigm から別の Paradigm への shift は、既存の何らかの形式的な方法論的叙述の外部で生じる (p. 37)。

Paradigm の観点から五つの経済学派の構造を Mair, Douglas and Anne G. Miller, eds. (1991) によって見ておこう。

〈新古典派経済学〉

ヨーロッパで、1871年から1890年にかけて、新古典派経済学が成立した。第二次世界大戦後、新古典派経済学の研究はアメリカに移り、洗練された。

世界観：世界は、原子論的個人から構成されている。

価値観：価値自由。

目標：政府の民間への非干渉は自生的に経済と社会の調和を導く。

方法論：演繹的推論、数学的手法、歴史的データは理論モデルを検証するためにある、経験的分析は合理的仮説をテストするために、また、パラメータの変化に応じて将来の成果を予測すること、である。価格は負であり得ない、消費者は price takers である、物的限界生産物逓減、特化と分業、要素の、サービスの間の移動と代替性、U字型の短期の平均費用曲線。

防禦帯 (protective belt assumptions)：以上の理論装置がなければ新古典派の理論体系が成立しない。

〈正統派ケインズ経済学 (The Orthodox Keynesian School)〉

世界観：集計的マクロ経済的社會。効用極大動機を持った合理的な経済主体。価格と賃金の硬直性、市場は清算されない、完全雇用均衡は必ずしも達成されない、異なるグループの経済主体による決定は必ずしも両立しない。

価値：個人が厚生 of 最良の判定者である (消費者主権)。政府の役割は完全雇用均衡を実現するために集計的需要に影響を与えることである。

目標 (Goals) : 習慣的な思考と表現様式から離脱することである。

方法論的慣行 : 帰納的方法。心理学の強調そして数学的方法の拒絶, 比較静学。Hard Core は、嗜好と才能は外生的に決定されて分布, 交換関係, 期待 (expectations), Animal Spirits。

課題 : 経済主体の消費, 貯蓄, 投資の決定の帰結を説明すること。総需要と総供給の決定を説明すること, 経済主体における意思決定の期待の含意を説明すること。

防御帯の仮定 : 価格は負であり得ない, 消費者は price takers である。限界生産要素の物的生産物通減, 特化と分業, 生産要素の移動。

テーマ : 完全雇用, 総需要, 非自発的失業, 投資の社会化。

〈ポスト・ケインズ派経済学 (The Post-Keynesian School)〉

世界観 : 資本主義は, 個人から国際的なすべてのレベルで所得と権力の不均衡な分配を生み出す金融蓄積の動機 (financial accumulation motive) によって特徴づけられる進化の過程の一部である。如何なる単一の形式的な理論では, この複雑な過程を捕捉することはできない。経済思想の歴史は非常に重要である。

パラダイム・シフトは必ずしも少しずつ進むものでない。

理論化の過程と理論の評価は, 論理的過程というよりむしろ社会心理学的である。

経済学はイデオロギーから切り離されて存在し得ない。価値自由の分析 (value free analysis) は可能でない。

価値 (イデオロギー) : 経済学者の価値は明示されるべきである。中道左派は, 主に, 失業, 所得と権力の分配そして経済の不安定性に関心を持つ。混合経済における国家の役割は巨大企業と金融セクターの力を制御することである。

目標 : 一般的に政策考察は理論的考察に優先する。普通の男女のために世界をよりよい場所にする, もっと正義と平等な社会を造る, 如何にして特定の社会が work するのか, 権力集団がどこにあるのか, 如何にしてあなたはそれらを変えらるかそれらを理解すること。

方法論的慣行 (Methodological Practice) : 実証的と規範的区別をしない。原子論的よりむしろ有機的分析, 人間は社会的存在である, 非決定論的傾向を持った, 開かれた, 動学的な理論的システム, 学際的アプローチ。Realism (進化的発展を基礎付ける因果関係の探求)。一定範囲の経験的方法。普遍的に適用される諸理論よりむしろ文脈が特定化された分析。

Hard Core : 現実主義 (因果関係のメカニズムの強調, 主体と構造の間の相互関係, 蓄積, key agents としての消費者より企業, 市場経済の根本的不安定性, 有効需要の失敗, 歴史的時間の重要性, 非可逆性, 均衡分析より有用な分析, 根源的な不確実性)

概念 : 有効需要, 所得分配, 貨幣現象としての金利, 生産の貨幣理論, 不確実性, 社会的慣習。

課題 : ミクロとマクロの統合, 価格行動 (pricing behavior), 金融システムの進化, 異なった制度や歴史を説明する比較分析, 内生的貨幣供給, 価格と賃金の非弾力性, 個人よりむしろ社会的行動。

テーマ :

- (1) 金融生産経済—資本主義の原動力は金融資産を蓄積する欲望である。
- (2) 供給は期待需要によって究極的に決定される。
- (3) ポスト・ケインズ派は, 利潤率, 投資計画, 貯蓄行動, 技術変化の間の関係を説明する。
- (4) 産業構造と価格行動 : 高い生産比率は寡占を介在する, 生産コストに調整したマークアップ, 需要は生産から自律していない。
- (5) 生産要素 : 市場は不完全競争が支配的である, 要素は要素価格より以上に期待総需要に反応する。
- (6) 貨幣 : 貨幣は不確実性における避難所である, 貨幣供給は, 金融当局によって設定された利子率を所与として, 銀行による信用創造に反応した, 内生的なものである, 銀行は拡張に燃料を供給し, 景気後退の阻止を促進するのを助ける。

検証 : アンケート, 歴史的証拠, 様式化され事実, 計量経済学によるテスト。

〈制度派経済学 (the institutionalist school)〉

世界観：全体的，有機的，進化論的である。

価値：非唯物論的 (non- — materialist)。

目標：規範優先。

方法論的慣行：学際的。

基準 (Criteria)：多くの制度的経験的研究で，制度は conventional な科学的言語で評価することは困難。

Hard Core：制度，進化，社会的複雑性，構造変化のダイナミズム，歴史的時間。

課題 (Positive Heuristic)：制度の形成を理解すること。

防御帯：価格付けは一つの行政的手続きである (pricing is an administrative procedure)。

検証方法 (evidence)：インタービューとケース・スタディ，アンケート調査。

〈オーストリー学派〉 (The Austrian School)

世界観：不完全知識を持った，個々目的意識の人間行動。時間を通じた過程。

価値観：リバタリアン。他の人の厚生に関心を持たない。総合的な経済計画に対する反対者。

目標：経済活動の体系的説明。人間のニーズと行為の意味と帰結。予測より説明。

方法論的慣行：方法論の問題は非常に重要とみなされる。方法論的個人主義。一連の連続的な因果関係の連鎖の推論。非常に体系的で厳密性。理論は経験的研究の本質的な先行者である。数学的形式主義に反対。

Hard Core：主観的ニーズ，概念と知識（データは公然と利用されない），人間のニーズに合う個人の目的意識的な自発的行為，将来は不確実性である。

課題：習慣と慣行が如何に歴史的に進化するのか，経済活動は如何に調整されるのか，多数の独立した私利の意思決定者が一貫した経済システムを構成する。

検証：帰結を外的な経験的テストに晒す。公理に対する自己反省的な証拠に基づいて検証。

なお，日本語文献では，根岸隆編 (1996) 『経済学のパラダイム 経済学の歴史と思想から』有斐閣がある。

- 2) EAEPE (European Association for Evolutionary Political Economy) の第31回年次総会が2019年9月中旬にポーランドのワルシャワで開催される。2019年の会議テーマの背景について興味ある解説がなされているので紹介しておこう。

曰く，ヨーロッパは，歴史的に，近代世界を形成するのに強力な影響を与えてきた。それは，科学上のリーダーとしての明るい面と植民地権力としての暗い面を持っていた。グローバルには，新しい勢力として中国の台頭あるいは多国籍企業がアメリカの支配を掘り崩した。ヨーロッパは将来どうなるであろうか，またその役割は何を為すべきなのか。EUの混乱は西欧と世界の自余の国の間によりよい協力を生み出すであろうか。

科学としての経済学もまた変わった。普及している新古典派アプローチはその弱点をさらけ出した。しかしながら，それに代わる何が提案されうるのか。過去30年間，新しい経済学の流れが現われあるいは発展した。それは，ミクロ経済学にインパクトを与えた行動経済学やマクロにおいて新そしてポスト・ケインズ派ケインズ経済学の活性化である。

ここでの興味ある指摘は，What can be proposed to replace it? ということである。Itは新古典派経済学を指しているが，Itにマルクス経済学も加えるべきである。

基本的にその歴史的役割を終えた「死せる」マルクス経済学に関して二つのコメント付け加えておきたい。マルクス，マルクス主義はEurocentrism (ヨーロッパ中心主義)であった。John M. Hobson (2004) The Eastern Origins of Western Civilisation (『西欧文明の東洋起源』) Cambridge University Press は，学問上の視点から，マルクスやマルクス主義がEurocentrism = Orientalistで

あることを検証している。

また、J.J. Clarke (1997) *Oriental Enlightenment, The Encounter Between Asian and Western Thought* (『東洋の啓蒙主義：アジアと西欧の思想の出会い』) Routledge によって、中国思想が、フランスの偉大な啓蒙思想家・重農学派ケネーに及ぼした大きな影響を知ることができる。

Clarke 曰く、ケネーの革命的思想は重商主義として知られた当時の正統派経済学からの一つの解放であった。重商主義は政治上の絶対主義の経済学上のカウンターパートであった。ケネーのアダム・スミスの自由市場理論への影響は深遠であった。近代思想におけるケネーの位置の説明にしばしば省略されているのは、ケネーが中国思想に負っていることである (p. 49)。

Francois Quesnay (1767) *Despotism in China* (英訳 1946年) がある。17-18世紀のヨーロッパでは、中国の経済と政府がモデルとして称賛されている。

行動経済学など見られるが、私から見れば、人が一生かけて研究するような経済学とは思えない。学問の一つの動機とその形態は知的好奇心であるが、ゲームの理論は、知的ゲームとしては面白いが、やはり数理経済学と同じように、人が一生かけて研究するような経済学とは思えない。第二次世界大戦後十数年位隆盛を極めた数理経済学は我々が知りたかった現実の重要な事柄に答えることが出来なかった。

世界の先端に行く西洋の学問は、知的好奇心自体の探求に卓越性を持っており、このようなアプローチに極めて比較優位を持つ。東洋の知識思想界ではそう思われていないかもしれないが、東洋の学問は、人間は「よき生」のため如何に生きるべきか、そして世界を含めて、世の中をよりよくするために役立つ学問への接近の仕方に比較優位があり、時代は、この面の開拓に全力を挙げ、西洋より一歩前進することを後押ししている。

- 3) 渡辺惣樹『日米衝突の根源 1858-1908』(草思社 2011年) は、日米戦争の起源をアメリカ側の資料を使って詳細に論じたなかなかの力作である。中国人に対する取り上げ方は問題であるが、この本の価値を損なうものでない。渡辺はカナダ在住の近現代史家。以下の叙述は、渡辺のこの本に依拠している。

シベリア鉄道は、日露開戦と同時に開通した。シベリア鉄道は、ロシアの国家プロジェクトで、ほぼすべてがアメリカの技術で作られた。シベリア鉄道は、実質的に、ロシアとアメリカの共同プロジェクトで、アメリカの鉄道王ハリマンが関与した。ハリマンの願いは、また、南満州鉄道の経営に参画であり、共同経営を実施する旨の覚書、桂ハリマン協定を交わした。ところが、日本側が1905年この協定破棄。

日露戦争後、アメリカは、日米戦争を予想して、その準備をし始めていた。特に、日露の講和条約を仲介した、海軍次官を経験したことのあるセオドア・ルーズヴェルト大統領は、特に、日本に強い警戒心を持っていた。1904年、義和団の乱を鎮定するために派遣されたアドナ・シャフィー司令官は、日本を仮想敵国とする戦争計画の原型を作る。日露戦争直後から海軍・陸軍大学の将校達は所謂オレンジ計画をつくり始める。太平洋戦争時の日本攻略は、このオレンジ計画に沿って行われたことはよく知られている。シャフィーは、1906年、陸軍参謀総長に昇進している。

この意味で、アメリカは、日露戦争以後、長期にわたって、発展しつつある日本の工業と経済をせん滅するために、日本を封じ込める政策を着実に実行していたといえる。それが、日米戦争に帰する。日本の当時のエスタブリッシュメントや多くのエリート層は国際関係の直接知識不足と外交経験の未熟と米国情報の不足それに欧米文化と文明に対する洞察力が欠如していたためにそれを見抜けなかったのではないか。

太平洋争開戦時のフランクリン・ルーズベルト大統領は、セオドア・ルーズヴェルトの義理の甥である。

この日露戦争後のアメリカの30数年間にわたる対日政策の経験から、アメリカエスタブリッシュメントやエリート層の大多数が、現在、巨大になった中国の台頭をこれ以上許さないとする明示的暗黙裏の戦略と戦術を実行しつつあることは、容易に演繹的に推測できる。国際関係・外交の経験と米国

情報の豊富な中国は既にアメリカの意図を見抜いているであろうと思われたが、よくわからない。

ただ、習近平政権のみならず、中国の思想・学術界において、これから先の5-10年間の展望において、理論上の確信が欠けているように見える。なぜなら、欧米式の既存の理論と思想は既に破産している、あるいは行き詰まっているからである。

- 4) 人文社会科学では、キャッチ・アップ型研究が、1980年の中ごろに終焉したのに、現在に至るもその流れは変化していない。大学はこれから思い切って脱出を図らなければならなかったのに、その意欲もなく、その制度的整備をしなかったことが平成30年間の大学における知の貧困と劣化と無思想をもたらした。佐藤郁哉編著 (2018) 第1章「大学性悪説」誕生と変容 (3) 永井道雄の卓見 に於いて、当時の文部大臣永井道雄のキャッチ・アップ型研究の限界について現在でも傾聴に値する議論を紹介している。このような状態を放置して、キャッチ・アップ型研究を今後も続けるなら、特に、人文社会科学において、思想と知の貧困と劣化、さらにはその兆候は既に出ているが退廃と墮落に晒されることは間違いない、と断言できる。
- 5) このような偏見をもたらしたのは福沢諭吉であった。西洋思想が唯一正しい思想だという偏見を植え付けたのは、福沢諭吉であった。勿論、西洋化を目指す明治日本の当時としては、福沢の主張は、不可避で正しいものであった。さらに、第二次世界大戦後、第一線の知識人が福沢諭吉思想を擁護してきたのもこの偏見を増幅したのであろう。福沢諭吉の経済思想に最も大きな影響を及ぼした原書は、二冊の経済書 William and Robert Chambers の“Political Economy”と Francis Wayland の“Elements of Political Economy” (1852)、同じく Francis Wayland の修身論である“The Elements of Moral Science” (1841) であった (伊藤正雄『福沢諭吉論考』吉川弘文館、1969年、p.141)。福沢は、Wayland のこの二著は熟読したといわれている。なお、この1852年と1841年の二著は、現在でも、reprint されており、入手できる。『福沢諭吉全集』の儒教主義批判は強烈である。儒教の修身論を拒否すると、代替すべき修身論がどうしても必要になる。それが、福沢にとって上述の1841年の Wayland の修身論であった。

なお、ウェーランドについては、藤原昭夫『福沢諭吉の日本経済論』(日本経済評論社、1998年)の付論Ⅱで、近代日本、福沢諭吉とウェーランド、が詳しい。ちなみに、彼はアメリカのブラン大学の創設者である。

福沢諭吉の著作になかで、『文明論之概略1875年』は最高傑作といわれている。政治は文明の関数である、文明が政治の起動力である、その逆でない、文明は人間の知恵の発達に依存している、と福沢はいう。この本の中で、文明の違いの一つは、地理的区別以外に、文明の元素を異にしていることである (福沢諭吉『文明論之概略1875年』松沢弘陽校注、岩波書店、2001年、p.109)「文明とは人の身を安楽にして心を高尚にするをいうなり」(p.60)「文明とは人の知徳の進歩という可なり」(p.61)。福沢曰く、文明の元素である儒学が、日本、中国、朝鮮の文明を遅らせたのである。それでは、文明を遅らせた儒教の元素とは具体的に何指し、その具体的な尺度は何か。

他方で、福沢は儒学を肯定的にこうも言う。「もし我国の儒学というもの無かりせば、今の世の有様には、達すべからず……人心を鍛錬して清雅ならしむる一事については儒学の功德、また少なしとせず (p.233)。

福沢の最大の欠陥は、西欧化=近代化と儒学を二者択一的発想で把握したことである。彼は、西洋化の過程で、儒学を正当に位置づけることに失敗したことである。また、このことが、彼をして、西洋化=近代化の負の側面 (=帝国主義) について認識を不可能にした。Homo Reciprocans の観点は、国家論に具体的に拡大される (儒学思想をベースにした新しい国家論の建設が必要である)。この具体的に展開された国家論は、二国間の関係に適用され、二国間の交際関係を相対化しうる。福沢は、儒学思想を否定し拒否した故に、儒学の思想の「公準」である HOMO RECIPROCANUS が一生涯理解できなかった。このことが、また、彼をして、一生涯、国益を相対化できず、アジア認識を誤謬に導いた。一国の国益追求はもとより大切であるが、同時に国益を相対化できる政治的外交的ソフト・パワーを持つことも重要である。吉田松陰、佐久間象山も国益を相対化できなかった。なぜなら、彼らは、

最近はやりの狭隘な政治イデオロギー的な戦略論思考の枠組みからはなれることが出来なかったからだ。安川寿之輔 (2000) 『福沢諭吉のアジア認識』 (高文研) は福沢のアジア認識そして学問的アプローチに極めて厳しい批判をしている、参照されたし。

『孟子』曰く、「民を貴と為し、社稷 (国家) これに次ぎ、君 (諸侯) を軽と為す」 (「尽心下」14-236)。この孟子のこの民主主義の命題は、日本の政治文化の土壌に合わない過激思想だと批判されてきたが、福沢はこの命題を完全に歪曲している。

福沢諭吉とは、対照的に、渋沢栄一は、実業家として、修身の聖典孔子の『論語』を経済活動に積極活用した (小野 2015, 5-3-1と5-3-2 渋沢栄一と福沢諭吉のビジネス・モデルの対比を見られたし)。

また、横井小楠は、東洋思想である儒学を criterion に、西欧の政治思想の強みと弱点を鋭く深く理解していた。このことは、横井小楠は、儒学の強みと弱みを理解していたことを意味する。生半可な知識や情報は怪我の元で、それより優れた哲学的歴史あるいは文学的な洞察力の方がはるかに意義を持つ。横文字に強かった勝海舟は横文字を読めなかった横井小楠の洞察力を感服・絶賛し傾倒していった (横井小楠については、小野 2017を参照されたし)。

福沢の『文明論之概略』でいう、「事物の利害得失を察すること、アダム・スミスが経済の法を論ずるがごとくして」 (p.121) 「ワットの蒸気機関を工夫して、世界中の工業これがためにその趣を一変し、アダム・スミスが経済の定則を發明し、世界中の商売これがために面目を改めり」 (p.129)。福沢は以上のようにアダム・スミスについて言及しているが、彼が、スミスの『国富論』を読んだかどうかよくわからない。福沢は、「J.S. Mill の『経済学原理』を読んでいたようですが、それよりも先に『政治経済学についての未解決の諸問題』 (Essays on unsettled questions of political economy 1844) を読んでいて、これは手沢本が残っている」と、丸山真男『『文明論之概略を読む (上)』 (岩波新書 1986年, p.265) は述べている。

- 6) 東洋の、即ち中国の学問は詳細な記録の学問で、西欧の学問は論争しながら真理を探究する学問であると (中山茂『歴史としての学問』1974年)。同時に人間はどう生きるべきかに中国の学問の特徴があるのでないか。朱子は中国の当時の学問が自身の修身のためでなく出世のためになっていると嘆いている。新しい思想や学問の樹立は既存の異なる思想や学問との対決と否定を通じて、そして反面教師として実現される。反面教師とは、対抗理論の基本を知り咀嚼したうえで、そうならないように相手を教師とみなしそこから学ぶことである。反面教師という認識論なしに自己の思想形成はあり得ない。反面教師抜き批判は、政治イデオロギー批判に過ぎない。場合によってはそれを批判的に取り込むことである。新約聖書が旧約聖書の半分をとりこんでいるように。結果として、新しい思想や学問が、旧来のそれらに付け加わり学問が豊かになる。従来、西欧の breakthrough な学問は、このような論争を通じて、あるいは否定と拒否と対決を通じて実現された。学問の自由が保障されていても、異なる思想と学問の間で激烈な論争と対決と相克を随伴しなければ、breakthrough をもたらすような学問は生まれぬ。

権威者と実力者による業績審査システムが必要である。ついでに誤解を恐れず述べておけば、レフェリー制度はないよりむしろ、レフェリー制度が学問の飛躍的な発展を阻害する場合もある。なぜなら、それぞれのパラダイムの中で論文の review をやっているにすぎず。知見の狭隘なる reviewer は、自己のよって立つパラダイムを超えた問題や議論になれば、想像力の貧困あるいはそれに欠け、無知で理解不能になりお手上げであるからである。

- 7) 18世紀の中頃、自然の世界において物理学の革命が起こった。それは宇宙に於ける重力 (gravity) の発見である。それと同じように、道徳世界 (the moral world) において利益 (interest) の革命が起こった。それまで、人間行動の本当の動機は、情念 (passion) と利益 (interests) であるとみなされてきた。聖アウグスティヌス (354-430) は、「利益」と「情念」は、人間を腐敗させると考えていた。「利益」は、人間という生き物の本性に直結しているので、誰も深く考えず思考停止になってしまった。

アダム・スミスは、経験的に発見される「利益」と哲学上の問題としての「モラル」を結合して、モラル・サイエンスを提案した。私見では、アダム・スミスのモラル・サイエンスの構築は失敗だったとみなしている。イマヌエル・カント (1724-1804) は、スミスのように人間如何に生きるべきかという哲学上の問題と経験的原理の問題の結合を拒否した。カントは両者を切り離し、人間如何に生きるべきかという義務とか善 (the good) とその意思だけを議論した。カントは、人間の幸福、快樂、厚生については論じなかった。何故であろうか。多分、生き物としての人間は、本能として、そのままにしておいても、動物と同じように、自然とこれらの要素を追求すると考えたからであろう。

儒学は、「よき生」のために人間如何に生きるべきかという点では、カントと類似している。

アメリカの主流では、20世紀以降現在に至るも、基本的に「心性儒学」のように人間如何に生きるべきかを考えなくなってしまった。アメリカにおける恐るべき哲学の貧困である。私見では、プラグマ主義哲学は再検討されるべきだと思っている。ただし、Communitarian の Michael J. Sandel の政治哲学の議論は大いに学ぶべきものがあり今後も注目していきたい。

なお、以上の点については、小野進 (2017) 51-54頁を参照されたし。

- 8) 国家が如何なる政治統治システムを持つかが、どの国家の政治家も、国民や市民をうまく統治するさい、国民は如何なる動機に基づいて行動するのかを考える。経済的動機なのか、非経済的な道徳的動機なのか。伝統的な統治システムでは、国民や市民は経済的動機で動くという仮定を置いている。勿論、人間は、経済的動機でも道徳的動機でも動くというのが経験的事実である。だが、この事実を指摘するだけでは理論的な説明にならない。

儒学では、道徳的に高級な人間は、経済的動機で行動しないという仮定を置いている。道徳的に低级な人間は金銭的インセンティブでしか行動しない。高級な人間は、道徳の見地から、経済問題を取り上げる。だから、このことは、金銭的動機が不必要であるということの意味しない。

「利益革命」を経験した西洋式経済学は、マルクス主義経済学を含めて、伝統的に、根源的に、人間行動は、経済的動機に基づくという「公準」を持っている。それは、明示的にしろ、暗黙裡にしる、Homo Economicus を想定している。儒教経済学は、Homo Economicus を放棄して、「公準」として Homo Reciprocans を提案する。

Bowles (2016) の第1章 ホモ・エコノミクスに関する問題 (The Problem with Homo Economicus) と日本語版の序文でホモ・エコノミクスについて論じているのでその論点を紹介しておこう。

- ① 権力の制御システムを作り上げる場合、人間はすべて悪党であり、すべての行動において私利利益以外の目的を持たない—デヴィッド・ヒューム『道徳・政治・文学論集1742年』。
- ② アダム・スミスでは、ダメな動機も高い目的のために活かすことである。だから、スミスの言説は今でも響く。
- ③ スミスも彼を継承した偉大な19世紀の経済学者達も、実際に人々が完全に利己的であるという考えを持ち誤りを犯した。
- ④ ほとんどの経済学者は利己心によって活用された経済制度の設計と政策システムの第一原理は道徳と分離可能であるという。
- ⑤ 利己的な関心を表現する経済政策は大衆の公共心を減じてしまう。
- ⑥ 経済人—ホモ・エコノミクスの発想に影響を受けている経済学者、法学者、政策立案者の間では、公共政策や法体系の設計、企業組織やその他の民間組織について考える際に、人びとは完全に利己的で、非道徳的であるという想定を置いている。
- ⑦ 政策の立案者たちが、経済的インセンティブと倫理的、他者考慮的な動機の双方が効果的な政策のために必要だが、前者が後者を衰えさせるかもしれない。
- ⑧ マイケル・サンデルが市場は公益を提供しないと述べ、市場の道徳的限界を指摘した。経済的インセンティブが倫理的かつ寛大な動機をクラウディングアウトする可能性がある。
- ⑨ 既存の政策パラダイムは、「ジャン=ジャック・ルソー『社会契約論』の「あるがままの人間」という経験的に根拠づけられ見解であり、それはホモ・エコノミクスに置き換えられるであろう。

- ⑩ ノーベル経済学賞の心理学者ダニエル・カーネマンは、人びとの決定は近視眼的であり、自らの将来の嗜好を予測する技能を欠いている、とした。

人々は、ビジネスの世界で、短期の確率計算でリスクをかなり正確に計算できる。しかし、確率計算では、長期の不確実の世界では不可能である。その正確な予測と判断は、人間の深い歴史的哲学的洞察力に決定的に依存している。だから、巨視的な歴史研究と哲学的研究が不可欠になる。学問の世界で、知識と事実の寄せ集めでない本格的な総合的体系的理論的研究が大切になる。これは単なるありふれた専門家では歯が立たない。われわれは優れた専門家を望んでいるが凡庸な専門家が多すぎる。

- ⑪ 古典派経済学者が正しかったのは、倫理的かつ他者動機的だけでは、見知らぬ者同士での相互作用が行われる経済のよい統治にとって不十分である、と考えたことである (p. 33)。しかし、逆にも考えられる。
- ⑫ Joseph A. Schumpeter (1950) は、誰もが、自身の功利主義的な目的だけで導かれるようなところでは……どんな社会システムもうまくいかない。彼がこう言ったのは、倫理的かつ他者考慮的な動機が広く認識されている家族や政治組織でなく、資本主義企業の働きについてそうだった。

- 9) 広井良典 (2011) 『コミュニティを問いなおす一つながり・都市・日本社会の未来』(ちくま新書) は、儒教について次のようにプラスの評価をしているのは最近の日本の知識人として貴重な見解である。曰く。「儒教というのは(明治期以降、また特に第二次大戦後の)日本においては概して評判が悪く、“前近代的”とか“封建的”といったことの半ば代名詞として語られることが多い。しかしながら、それは多分に①「西欧近代」の眼を通じて見た儒教観の影響が大きくヨーロッパ世界が、“中国の停滞”と一体のものとして半ば軽蔑したこと、かつ②そもそも儒教そのものが日本においてかなり変質した、という二重の意味でバイアスがかかっているという点である。むしろ儒教というのは、“多民族国家”ということの本質とする中国という地域においてこの点の理解そのものが日本においてかなり欠落していると思われる一複数の民族や共同体が、武力による解決でなく「言語」や規範を通じて共存するためのいわば「作法」として生成した思想であり、そこにこそ核心があるというべきであろう。ちなみに村上泰亮は、『文明の多系史観』において、「孔子は、基本原理として抽象的な『仁』と『礼』を立てたのであり、『孝』『悌』『忠』等はそのから派生したより具体的な徳目にすぎないのである」と述べている(村上 1998)。

先ほど儒教が日本において変質したと述べたが、日本において儒教はある種の「家族主義」的な倫理に矮小化された面があるといえるのでないだろうか」(pp. 256-257)。

- 10) 貧しい国が貧しい国であるのは、Acemoglu & Robinsons 2012 によれば、権力を握っている人、つまりエリートが、貧困を生み出す選択をするからだ、という(小野 2018, p. 70)。エリートが経済発展において十分な役割を果たすどころか貧困の要因だ、と。それは、まったく逆である。発展途上国明治日本の経済発展も、第二次世界大戦後の高度成長期も、中国の経済発展も、台湾、シンガポール、そして韓国の経済発展あるいは工業化の実現においてエリート層の果たした役割を否定するのは誤りである(小野 2007, pp. 11-12)。

欧米のみならず、日本でもそうであるが、政治領域のみならず各界のエリートの質が著しく劣化していることである、というよりその責任を十二分に果たしていないというべきであろう。エリート層は普通だが、大衆が悪いからだという見解をしばしば聞く。本当だろうか。大衆にも二種類あって、深い知恵のあるすぐれた思慮のある大衆と浅薄な思慮のない大衆がいる。

同じように。エリートにも二種類が存在する。管見するに、日本では、知的のみならず道徳的優れたエリートは極めて少ない、少なくなった。大学ははじめしかるべきところで、本当の意味のエリート教育がなされていないからであろう。日本のエリート教育の原点は徳川時代の各藩の藩校にあり、それをモデルにすべきである。日本が劣化し続けるのは、多くの劣化したエリート層と劣化した多数の浅薄な大衆がドッキングしているからだ。

通俗的エリート論を捨て、エリートは何か、エリートの役割は何かということを本格的に議論しなければならない。

Elise S. Brezis and Peter Temin, eds. (1999) *Elites, Minorities and Economic Growth* (North-Holland) は、エリートの定義について以下のように下している。エリートとは、社会的な影響力を及ぼすと見なされているグループのことである。支配エリート (ruling elites) は、意思決定の権力を持つ政治グループであるが、官僚や国家公務員のみならず、CEOのような経済エリートそして司法、行政、立法を支配する政治エリートを含む。対抗エリート (non-ruling elites) は、メディア、大学 (academia) そして知識人の成員を含む。

対抗エリート (Non-ruling elites あるいは Counter-elites) は、通常、大衆に代わり、Established elites を批判する。

エリートの概念は、古くは、支配階級であった。しかし、現在では、エリート概念は、上述のように、この方面のアカデミックな研究では、誰がエリートであるのかの範囲は広く使われている。

エリート理論は、イタリアで起こった。経済学者 (スイスのロザンヌ大学でワルラスの一般均衡理論の後を継いだ) であると同時に社会学者であったイタリア学派である Vilfred Pareto (1848-1923) と政治学者であった Gaetano Mosca (1858-1941) によって発展された。その後、それが大西洋を渡り、アメリカの社会学者 C. Wright-Milles の "Power Elite" (1956) は、パレートやモスカのその概念を、経済、政治、軍事の power elites に拡大した。Pareto は、歴史を一国内のエリートの周流 (a circulation of elites) として描いた。"Ruling Class" (1960) において、モスカは、支配階級のエリートの源泉は、卓越した国内の組織力であり、それが、膨大な大衆に不釣り合いな影響を与えることを可能にした、と分析した。

Wright-Milles (1956・2000) の議論したエリートは、Mosca (1960) の意味で、必ずしも優秀な人間とは限らない、エリートには、知識エリート、企業エリートそして政治エリートの三つのタイプがある。これらのエリートは、権力エリートと全く無関係でないけれど、必ずしも権力エリートでない。(Alice H. Amsden, Alisa DiCaprio & James A. Robinson, eds. *The Role of Elites in Economic Development*, Oxford University Press, 2012, p.55)。

大学論の古典である、マーチン・トロウ著、天野・喜多村訳 (1976) 『高学歴社会の大学：エリートからマスへ』(東京大学出版会) は、大学を論じるための必読文献である。エリート大学の目的は、チュトリアルという少人数教育に徹し、野心を育て、目標を与える、価値観の形成、人間形成、洗練された生活様式の伝達であると。

トロウは次のように分析している。該当年齢人口に占める大学在学率の大学の規模は、エリート大学は15%まで、マス大学は15-50%、ユニヴァーサル大学50%以上。

日本の大学は、すでに、マス大学を経てユニヴァーサル大学になって50年位になる。このように大学がポピュリスト化してしまった環境の下で、トロウのいう「少人数教育に徹し、野心を育て、目標を与える、価値観の形成、人間形成、洗練された生活様式の伝達」を目的とするエリート教育は日本の大学に存在するのであろうか。管見するに、悲しいことに、不在である。

大学における高度な学問的知的水準の堅持と教育を受ける機会均等の原理とは本質的にディレンマに陥り、両者は衝突している。後者の要因を重視すればするほど、大学の劣化と形骸化は深刻化し大学の権威の失墜がさらに進行し、一国の文化と政治を支える本当の意味の知と人材の源泉が枯渇する、すでにそうなしてしまっているのかもしれない。

- 11) 3 福永光司 中国の自然観。『新岩波講座哲学』5 自然とコスモス V 非西欧世界の自然観をみよ。

参考文献

Amsden, Alice, Alisa DiCaprio & James A. Robinson eds. (2012) *The Role of Elites in Economic Development*, Oxford, Oxford University Press.

- Aristotle, Roger Crisp, ed. (2014) *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press (高田三郎訳『ニコマコス倫理学 (上) (下)』岩波文庫, 2004年, 2000年)
- アリストテレス (1997) 池田康男訳『天について』京都大学学術出版会
- Aristotle, Translated by W. D. Ross (1952) *The Works of Aristotle, Volume X, Politica and Oeconomica*, Oxford, The Clarendon Press (『アリストテレス全集17 政治学, 家政論』岩波書店, 2018年)
- Becker, Gerhold K. ed. (1996) *Ethics in Business and Society Chinese and Western Perspectives*, Berlin ,Heidelberg, New York, Springer.
- Bell, Daniel (2006) *Beyond Liberal Democracy Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (1969) *Liberty*, Oxford, New York, Oxford University Press (小川晃一・小池佳・福田欽一・生松敬三『自由論』みすず書房)
- Bowles Samuel (2016) *The Moral Economy Why Good Incentives Are No Substitute to Good Citizens* (植村博恭・磯谷明徳・遠山弘徳訳『モラル・エコノミー インセンティブか善き市民か』NTT 出版, 2017年)
- Bowles, Samuel and Habert Gintis (1998) *Recasting Egalitarianism: New Rules for Communities, States and Markets*, Verso (遠山弘徳訳『平等主義の政治経済学 市場・国家・コミュニティのための新たなルール』大村書店, 2002年)
- Brezis, Elise and Peter Temin eds. (1999) *Elites, Minorities and Economic Development*, North-Holland.
- Chan, Joseph (2014) *Confucian Perfectionism, A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Chung-Ying Cheng (2011) *Critical Reflections on Rawlsian Justice versus Confucian Justice*, in Xinzhong Yao and Wei-ming Tu, eds. *Confucian Studies, Critical Concepts in Asian Philosophy* edited by Xinzhong Yao and Wei-ming Tu, Vol. III *Reconstructing Confucian Ethics*, London and New York, Routledge.
- Chen Huan-Chang 陳煥章 (1911, 2003) *The Economic Principles of Confucius and His School*, Two Volumes, The Faculty of Political Science of Columbia University (Original), University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii (Reprint).
- Dallmayr, Fred and Zhao Tinyang, eds. (2012) *Contemporary Chinese Political Thought Debates and Perspectives*, The University Press of Kentucky.
- Do Bary, Wm. Thodore (1991) *Learning for One's Self, Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, New York, Columbia University Press.
- Do Bary, Wm. Thodore (1983) *The Liberal Tradition in China*, Hong Kong, The Chinese University Press (山口久和訳『朱子学と自由の伝統』平凡社, 1987年)
- Fehr, Ernst and Simon Gächter (1998) *Reciprocity and Economics: The Economic Implications of Homo Reciprocans*, *European Economic Review*, 42, pp.845-859.
- 福永光司 (1985) 3 中国の自然観, V 非西欧世界の自然観『新岩波講座哲 5 自然とコスモス』岩波書店
- Fukuyama, Francis (1995) *Confucianism and Democracy*, *Journal of Democracy*, 6No. 2, pp.20-33.
- Gouldner, Alvin W. (1960) *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, *American Sociological Review*, Vol. 25, No.2. April. pp.161-179.
- Hammond, Kenneth J. and Jeffrey L. Richey, eds. (2015) *The Sage Returns, Confucian Revival in Contemporary China*, State University of New York Press.
- Hansen, Chad (2011) *Freedom and Moral Responsibility in Confucian ethics*, in *Confucian Studies*

- Critical Concepts in Asian Philosophy edited by Xinzhong Yao and Wei-ming Tu, Vol. III
Reconstructing Confucian Ethics, London and New York, Routledge.
- 平山直昭 (1996) 『天』三省堂
- 広井良典 (2011) 『コミュニティを問いなおす—つながり・都市・日本社会の未来』(ちくま新書)
- Hobson John M. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson, Geoffrey M. (2012) *On the Limits of Rational Choice Theory*, *Economic Thought* 1, pp.94-108.
- Howson, Susan (2011) *Lionel Robins*, Cambridge, New York, Singapore, Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. (1984) Will More Countries Become Democratic? *Political Science Quarterly* 9 No.2 pp.193-218.
- Jaspers, Karl (1957,1962) *Socrates, Buddha, Confucius Jesus*, A Harvest Book, San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company.
- Jevons, William Stanley (1871) *The Theory of Political Economy*, Penguin Books.
- Jiang Qing (2013) *A Confucian Constitutional Order How China's Ancient Past Can Shape Its Political Future*, Translated Edmond Ryden, Edited by Daniel Bell and Ruiping Fan, Princeton University Press.
- Johnston, David (2011) *A Brief History of Justice*, Wiley-Blackwell and Oxford (押村高・谷沢正嗣・近藤和貴・宮崎文展訳『正義はどう論じられてか 相互性の歴史的展開』みすず書房, 2015年)
- 加賀栄治 (1980/2000) 『孟子』清水書院
- Kam yan Yu 余錦茵 (2003) *The Influence of Confucianism on Chinese and Japanese Business Society*, Open Dissertation Press, The University of Hong Kong.
- 小林勝人訳注 (2004) 『孟子 上・下』岩波文庫
- Legge, James (1899), *The I Ching (The Books of Changes)*, Translated, by James Legge, New York Dover Publications.
- Legge, James (1895) *The Works of Mencius*, Translated and with Critical and Exegetical Notes 小野進 Prolegomena, and Copies Indexes, New York, Dover Publications.
- Mair, Douglas and Anne G. Miller, eds. (1991) *A Modern Guide to Economic Thought, An Introduction to Comparative Schools of Thought in Economics*, Aldershot, England, Vermont, USA, Edward Elgar.
- 松本健一 (2014) 『「孟子」の革命思想と日本』昌平齋出版会
- 侯野太郎 (1968/2011) 『大学・中庸』明德出版社
- 馬友蘭 (1985) 『中国哲学簡史』北京大学出版社
- 宮崎市定 (1974/1986) 『論語の研究』岩波書店
- 中村元 (2012) 『日本人の思惟方法』春秋社
- Niebuhr, Reinhold (1935) *An Interpretation of Christian Ethics*, New York, Harper SanFrancisco.
- Nicholas Georgescu-Roegen (1954) "Choice, Expectations, and Measurability", *Quarterly Journal of Economics*, vol. 68, pp. 503-534.
- Nylan, Michael (2001) *The Five "Confucian" Classics*, New Haven & London, Yale University Press.
- 小野進 (2018) 「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」(『立命館経済学』第67巻第3号, pp.55-110) (遼寧大学日本研究所季刊『日本研究』総168期2019年第一期「儒家経済学的構建と西方発展論的局限—基干儒家思想対阿西莫格魯等著〈国家為甚末会失敗的批判〉」)
- 小野進 (2017) 「儒学の Ecology に対する Vision」(『立命館経済学』第65巻第6号, pp.3-23)
- 小野進 (2017) 「ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的定立のために：もう一つの経済学

- パラダイム」(『立命館経済学』第65巻第5号, pp.46-82)
- 小野進 (2016) 「儒教経済学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巻第6号, pp.3-43)
- 小野進 (2015) 「モラル・キャピタリズムの経済学」(『立命館経済学』第63巻第5・6号, pp.41-144)
- 小野進 (2014) 「儒教資本主義的準市場経済の経済学: Homo Economicus (Economic Man) の終焉」(『立命館経済学』第62巻第5・6号, pp.137-237)
- 小野進 (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」(第61巻第6号, pp.100-155)
- 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1: 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」(第61巻第5号, pp.60-108)
- 小野進 (2011) 「儒教の政治哲学における国家と正義 (justice) 下」(第59巻第6号, pp.460-494)
- 小野進 (2011) 「儒教の政治哲学における国家と正義 (justice) 上」(第59巻第5号, pp.45-77)
- 小野進 (2010) 「儒教の経済学原理 (The Economic Principles of Confucius and His School by Chen Huan-Chang (陳煥章)): 経済学における一つのパラダイムとしての東洋経済学」(第58巻第5・6号, pp.36-431)
- 小野進 (2009) 準市場 (Quasi-Markets) の経済学—もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化—」(『立命館経済学』(第57巻第5・6号, pp.91-153)
- Ono, Susumu (2007) The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm (Accepted for The 2007 Chinese Economic Association Conference hosted by Beijing University (北京大学), Shenzhen University (深圳大学) and University of Hong Kong (香港大学), December 15-16 Shenzhen and Hong Kong China)
- 小野進 (2007) 「日本の多層的経済発展モデル (MMED): 東アジア・モデルの原型」(『立命館経済学』(第56巻第3号, pp.1-59)
- 小野進 (1993) 「儒教倫理と資本主義の精神」(1999年第42巻第4号, pp.1-102)
- 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.
- Rawls, John (2001, A Theory of Justice, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge 小野進 Massachusetts, Fourth Edition (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳『正義論』紀伊国屋書店, 2010年)
- Robins, Lionel (1932) An Essay on the Nature and Significance of Economic Science (中山伊知郎監修辻六平衛『経済学の本質と意義』東洋経済新報社, 1963年)
- Rosemont Jr. Henry (2015) Against Individualism, A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion, Lanham・Boulder・New York・London, Lexington Books.
- Rozmann, Gilbert (1991) The East Asian Region, Confucian Heritage and Its Modern Adaptation, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- 佐藤郁哉編著 (2018) 『50年目の「大学解体」20年後の大学再生 高等教育政策をめぐる知の貧困をこえて』京都大学術出版会
- Schumpeter Joseph A (1950) (The March into Socialism, American Economic Review 40, no.2, pp.446-56)
- Shand, Alexander (1979) Free Market Morality The Political Economy of the Austrian School,

- London and New York, Routledge.
- 島田虔二（1978）『大学・中庸 上・下』朝日新聞社
- 島田虔二（1967）『朱子学と陽明学』岩波書店
- 蔣慶（2003）『政治儒学 当代儒学的転向特質と発展』三聯書店
- Tak Sing Cheung and Ambrose Yeo chi King（2011）Righteousness and Profitableness The Moral Choice of contemporary Confucian entrepreneurs, in Cnfcucian Studies Critical Concepts in Asian Philosophy, Vol. III Reconstructing Confucian Ethics, London and New York, Routledge.
- 高田真治・後藤基巳訳（1969/1993）『易経上』岩波文庫
- 高田真治・後藤基巳訳（1969/2006）『易経下』岩波文庫
- 高山岩男（2008）「天人合一論 その一、その二」『高山岩男著作集第四巻』玉川大学出版部
- Tu Wei-ming（杜維明）, ed.（1996）Confucian Traditions in East Asian Modernity, Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons, Cambridge, Massachusetts, London, England. Harvard University Press.
- Tu Wei-ming（1989）Probing the “Three Bonds” and “Five Relationships” in Confucian Humanism, in Walter H. Slote and George A. DeVos, eds. Confucianism and the Family, State University Press of New York Press.
- Tu Wei-ming（1989）Centrality and Commonality, State University of New York Press.
- Urmsom, J. O.（1988）Aristotele’s Ethics, Oxford, Blackwell（雨宮健訳『アリストテレス倫理学入門』岩波現代文庫, 2004年）
- 矢羽野隆男（2016）『大学・中庸』角川ソフィア文庫
- Ying-shih Yu（余英時）（2003）3 Between the Heavenly and the Human, in Confucian Spirituality edited by Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, New York, The Crossroad Publishing Company.
- 余英時（2014）『論天人之際』中華書局
- 渡辺惣樹（2011）『日米衝突の根源1858-1908』草思社
- Weitseng Chen, ed.（2017）The Beijing Consensus? How China Changed Western Ideas of Law and Economic Development, New York, Singapore, Melbourne, Cambridge University Press.

2019年6月3日