

儒教の経済学原理 (The Economic Principles of Confucius and His School)

——経済学における一つのパラダイムとしての東洋経済学——

小 野 進

孔子のヴィジョンの中心は、社会秩序と個人の目的の間の分離に橋をかけることである。(孔子と) John Dewey の共通点は明らかである。彼のいろいろの事柄を要約すると彼が「第二の孔子」と呼ばれてもよい。我々の思想家、孔子と John Dewey (第二の孔子) は彼らの思想の最先端に社会環境をおいた。経験に対しては、我々は道の概念を持つ。探究に対しては、理の概念がある。共同体の生活は孔子の仁の思想によって表現される。これらの究極の観念は、グローバリゼーションによって引き起こされる諸問題を処理する一組の道具である。

—— Joseph Grange (2004) John Dewey, Confucius, and Global Philosophy, p. 84
and 4 “A Second Confucius” and Epilog ——

(孔子の)『論語』は、現代に通用しない大昔の教訓に過ぎないと感じていた。しかし、孔子は……偉大な思想家の一人だと思ふようになった…… あれほど偉大な文明に影響を与えつづけた思想家が深い洞察と豊かな着想を持っていないはずがないと考えたからである。彼から学ぼうとしたのであり、歴史上の史料として捉えたのではない……私が希望するのは、人間存在を照らし出す真理を語った者としての孔子を見出してもらうことである……西欧では……際立った普遍的な思想を備えた偉大な哲学を説くものとして孔子を捉えることが多くなりつつある……彼は深い洞察と人間に対する想像力豊かなヴィジョンを兼ね備えた思想家である……。

彼の教えてくれることは、今までどこにも語られてこなかったようなものである……。

孔子はごく最近まで「時代に先んじていた」のであり、何世紀ものあいだ彼が西欧でほとんど全く無視されてきたのも、主に彼の先駆性によるものであろう。だがようやく現代に至って、我々は彼から学ぶことが出来るのである。彼の思想の中に西欧の新たな思潮に匹敵するものを見出せば、彼の問題の論じ方が逆に我々の思想に新たな展望を開いてくれるであろう。

—— Herbert Fingarette (1972/1998) (山本和人訳『孔子』: 聖としての世俗者) 平凡社,
日本の読者にと本文序——

目次

1. 東アジアの細部の歴史と事実に関する知識の蓄積は重要であるが、東アジアのソシオ・エコノミック・システムと経済発展を説明するパラダイムと規範理論の構築が必要不可欠ある
 - (1) 明治期・第二次世界大戦後の日本、韓国、台湾、香港、シンガポールの発展の芯は何か
 - (2) 中国の過去一世紀半の経験

- (3) 東北アジアと東南アジアの相違
- (4) 何故ラテン・アメリカ諸国の輸入代替戦略は失敗したのか：輸入代替戦略自体は誤りではなかった
- (5) Perkins (1986) からの理論的教訓：経済発展には「政治的安定性」が必要条件である
- (6) 東アジアのソシオ・エコノミック・システムと経済発展の経験を説明するパラダイムと規範理論の構築が絶対必要不可欠である
2. 西田幾多郎の哲学は朱子学 (宋学) の「格物致知」 (investigation of things and extension of knowledge) の理論に通底している：東アジアの社会科学の芯になる哲学は何か
 - (1) 西田幾多郎の哲学と宋学の「格物致知」の共通性
 - (2) 朱子学の「格物致知」
 - (3) 王陽明の「格物良知」 (investigation of things and innate knowledge or good knowing)
3. 事実 (fact) と価値 (value) の二分法 (dichotomy) は正しいか：「価値からの自由」は間違いである
 - (1) 実証的議論と規範的議論の区別：「価値からの自由」の誤謬
 - (2) 事実と価値の絡み合い：価値抜き的事实は存在するのか
 - (3) 正義論の復活：政治学における事実/価値の二分法の否定
4. 甦る陳錦泉 (Chen Huan-Chang) (1911/1974/2002/2003) 『儒教の経済学原理』 (The Economic Principles of Confucius and His School, with an introduction by Morgen Witzel, Vol. 1. II, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii, pp. 756)
 - (1) 『儒教の経済学原理』の理論的意義：Morgen Witzel による2002年版序文の優れた解説
 - (2) 『儒教の経済学原理』の構成：制度派経済学のアプローチ
 - (3) 『儒教の経済学原理』における経済発展理論
5. 結論

1. 東アジアの細部の歴史と事実に関する知識の蓄積は重要であるが、東アジアのソシオ・エコノミック・システムと経済発展を説明するパラダイムと規範的理論の構築が必要不可欠である

理論は事実に優越する。何故なら、何らかの概念あるいは理論あるいは価値なしに何らかの事実の言明を定式化することは不可能であるからである。しかしながら、これは、科学は理論的説明を先ず定式化し、そして次に理論をテストすることによって常に作動することを意味しない。

2008年の9月のリーマン・ショック以来、世界は、1930年代の世界大不況以来の大不況を経験しつつある¹⁾。労働節約的技術進歩が、現実経済において、供給はみずからの需要を作り出すとい

う Say's Law $\left(\sum_{i=1}^{n-1} p_i S_i = \sum_{i=1}^{n-1} p_i D_i, S_n = D_n, i=1, 2, 3 \dots n-1. S_i : \text{供給量}, D_i : \text{需要量}, S_n : \text{貨幣の供給量}, D_n : \text{貨幣の要量}, p_i : \text{財の価格} \right)$ を作動させなくしている。主流派新古典派理論は、リーマン・ショック以来の大不況で実践上のみならず理論的に致命的なダメージを受けたに違いない。にもかかわらず、古典派経済学以来の Say's Law に対する理論的反省の気配はない。

科学の歴史において、事実を説明する理論なしに、事実が最初に現れる多くの場合が存在する。

科学は、この事実に対し、理論的説明を提供することによりその理論はその後で勝利するかもしれない。このように、事実は理論の定式化を伝え、駆り立てるかもしれない。しかし、これは、すべての事実は何らかの理論的根拠（theoretical grounding）に依存しているという命題を無意味にしない（Hodgson 2001, p.9）。

Dwight H. Perkins（Burbank Professor of Political Economy at Harvard University）は、23年前の1986年に“China：Asia’s Next Economic Giant?”というタイトルの本を書いた。

1986年、Perkinsは、中国の政治的環境が維持されるなら、向こう10年間、中国の改革へのモメンタムが狂うことはないであろうと予測し、中国は東アジアに起こったことと類似した多くの特徴を持った経済的社会的転型をおこなうことを信じる理由が存在する、とした（Perkins 1986, p.85）。

彼の予測は正しかったが、中国は21世紀に入り現在では巨大な経済的 power を持つに至った。一人当たりの平均 GDP（約3,000ドル。上海など沿海都市と北京は10,000ドル前後）は、まだ発展途上国の水準にあるとはいえ、2010年の中国の GDP は日本を追い越し確実に世界第二位となる。中国は一人当たりの GDP と生活インフラ整備では、依然として発展途上国並であるが、GDP、その他の産業指標、国際政治と外交に与える影響力と軍事力から見ればすでに先進国である。この中国の状況は、第一次世界大戦後、ワシントン9カ国海軍軍縮会議（1922・大正11年）があった頃の日本の発展状況に類似しているように見える。

東アジアの経済発展のパターンを、Perkins（1986）に依拠しながら、私見を加え、また彼の議論の誤ったところは適宜修正を加えながら分析しておこう。

彼の問題意識は、中国が東アジアの諸国と同じ発展パターンをとるのか、ということである。中国の後では、ヴェトナムが中国の発展と同じパターンをとるのか、ということも問題になろう。それでは、日本、他の東アジア諸国が何を実現し、それを如何にして達成したのか。

(1) 明治期・第二次世界大戦後の日本、韓国、台湾、香港、シンガポールの発展の芯は何か。

日本経済の発展と成長を議論する場合、離陸期を経験した明治期の日本のそれを抜きに考えることは出来ない。日本では、東アジアの経済成長を議論する際、後進国を如何にして先進国にするかという経済発展論の視点がないマルクス主義史学の悪影響のためか、政治的理由があるためか、日本や東アジアの研究では、帝国主義に関わる多くの負の側面の言及があったとしても、明治日本の経済発展の著しい成果にほとんど関心が示されない。これは明らかに間違いである。²⁾

東アジアの経済発展は明治日本のそれに原型がある。全体として、東アジアが発展のための人的資源に優位性を持っているとすれば、東アジア諸国が1950年代あるいは1960年代まで発展の緒につかなかつたのに、何故、日本だけが明治革命後、20世紀に入っても経済成長を持続させたのか。

例えば、改革開放後の中国の経済発展の経験は、第二次世界大戦の日本よりむしろ明治期日本の経済発展と対比すればよく理解できる。何故ならば、中国は、北京そして上海などの沿海地域の例外はあるが、内陸部は基本的にまだ離陸期間中である。明治日本も離陸期であった。戦前の日本は、離陸後の大正期ようやく何とか安定飛行に入ったのもつかの間、昭和期に入り、パイロットの操縦技術が未熟で、自爆してしまったのか、「敵」の一斉対空砲火に会い撃ち落とされた

のか、墜落した。

第二次世界大戦後の日本は、基本的には離陸期とはいえない。国内外の圧倒的多数の人は、第二次世界大戦後の日本の経済発展は、終戦後、高度成長期を経て急速に成長したようなことをいうが、この議論は明々白々な誤りである。戦後の経済発展は、強いていえば、第二次離陸期といえる。第二次離陸期は、第一次離陸期の成果の上にも実現されたものである。何故なら、第二次世界大戦後の日本の出発点は、所謂今日の発展途上国の経済的技術的及び人的資源の初期条件とは全く異なっていた。明治革命から第二次世界大戦中までの日本では、富国強兵、殖産興業、重化学工業化、世界一流の造船能力と海軍国、「大東亜戦争中」の世界一級の三菱重工製造のゼロ式艦上戦闘機や世界最大の戦艦大和（艦内には兵員の居住空間の快適性だけを目的にした訳でないが冷房装置が装備され、また準士官以上の部屋に電気冷蔵庫がすでに装備されていた）の製造能力の経験は、今日の如何なる発展途上国、低開発国は初期条件としてそのような人的資本と技術を持っていなかったし、持っていない。日本は、第二次世界大戦後の出発点において、戦争中物的生産力が相当破壊され、³⁾米英など連合軍との戦争に完敗したといえ、戦勝国米国およびアジア諸国が内心軍国主義復活を恐れるほど、すでに高度な工業生産の潜在的技術能力と人的資本の蓄積を持っていた。

日本の経済発展のスタートが早く行われ、何故中国のそれは非常に遅れたのか、数多くの説明が提起され、その多くは、日本のより封建的な構造と中国の保守的官僚国家 (conservative bureaucratic state) の相違に焦点を当てている。これらの説明のいくつかはメリットを持つが、それらは何故、東アジアで日本が最初に発展のスタートを切り、その他の諸国が50年後になったのかを看過している (p.15)。

経済発展の実際の担い手は企業である。投資家は、公的にしろ、私的にしろ、安全性あるいは予測可能性 (predictability) の環境のなかでしか企業活動をしなない。もしそのような環境がなければ、一国の持続的経済成長を実現することは困難である。

政治的安定性 (political stability) が成長のために必要であるとしばしば言われる。政治的安定が、必ず経済を発展させる訳でない。最近では、北朝鮮、ミャンマーがその例証であろう。これらの国が政治的に安定しているとしても、成長しないのは、政府が、東洋の政治哲学 (the political philosophy of Confucianism) である「経世済民」 (the noble mission of devoting themselves to raising peoples' living standard and to improve their economic welfare) の思想が欠落し、経済を成長させ国民生活を改善、向上させようとする意図がないからである。経済発展志向を持つ政府と、一国の政治的安定が、長期にわたって私企業と投資家に経済活動を保障する。

日本は、西南戦争 (1877) の後、明治政府は、国内政治で深刻な挑戦を経験しなかった。日本は、1945年の敗戦に導いた陸軍の反乱、暗殺、侵略までの50年間、安定的な政府を持っていた (p.15)。企業活動と同様に重要なことは、明治政府は強い経済建設のためにその資源を投入したことである。日本の資源形成の半分が政府の国庫から支出され、基本的な経済インフラストラクチャをつくるために使われた (p.16)。日本政府は、私的企業の支持を政府の主要な義務とみなした。三菱の岩崎弥太郎、第一銀行の渋沢栄一は、何らかの形で政府に密接に結びついていた。その急速な経済成長は、経済発展に方向づけられた安定した政府の下で行われた。第二次世界大戦後の日本では、政権交代が起こった2009年8月末まで、一つの政党によって支配され、その政党は経済界と融合していた。

日本、韓国、台湾、香港、シンガポールは、1941年まで、政治的に安定していた。実際、限定されたデータと研究が示すように、一人当たりのGNPの実質的な上昇を経験したが（p.18）、しかし、成長の多くは植民地的雑多さを持った。韓国は極端なケースで、過去30年の一人当たりのGNPの持続的成長は、大多数の韓国の人々の生活水準の下落を随伴していた（p.18）。日本の実業家と日本と韓国の地主が利益の大部分を吸いとった。台湾は、1930年代には、1981年価格で一人当たりのGNPは約400ドルで、人々が主要な受益者であったが、台湾経済は依然として農業国であった。

香港とシンガポールの繁栄は、ほとんど工業はなく商業のうえに築かれ、ほとんど支配的な商業企業はイギリス人のものであった。これらの四地域のそれぞれは、戦前の植民地期にいくらかの経済的利得を得た（p.18）。しかし近代経済成長の機軸になる要素は欠けていた。労働者として、あるいは農民として、また時々、一人当たりの所得はこれらの地域・国の人々は成長に参加したが、より近代企業の企業家、経営者あるいは、技術者としてではない（p.15）。

1945年日本の敗戦後、香港では、安定が速やかに回復され、成長が始まった。英国企業がもはやリードしなかった。上海の実業家は共産主義から逃れ新界（The New Territories）で企業を設立し、1980年代の初めには、この植民地は一人当たりのGNPは5,000ドル以上になった。

反対の極は韓国であった。韓国は、日本の降伏後5年間の不安定を経験し、続く3年間の朝鮮戦争により、物的インフラストラクチャを瓦礫にした。学生運動が李承晩政府を打倒するまで、そして朝鮮戦争後の7年間はある種の政治的安定があった。しかし、李承晩は権力にある時、経済問題にほとんど関心を示さず、大量の米国の援助があったとしても、発展を極度の困難にせしめた政治目標と政策を追求した。

朴正熙が権力をとった。彼の大成功は、経済発展のための一貫した、途切れることのない追求を政府が支持し先導したことによる（p.19）。

シンガポールの経験は、1959年の独立と1960年代初頭の間まで、政治的安定性を除いて、香港のようであった（p.19）。1959年のシンガポールの独立。シンガポールの政治的安定性は、その時以来、植民地行政でなく、固有の政治の結果である。

台湾は1950年代における韓国の経験した類の政治的混乱に直面しなかった。しかし、国民党政府は大陸から200万の避難民を定住させなければならなかった、また共産主義の力による潜在的攻撃をかわす組織に台湾をしなければならなかった。これらの困難にもかかわらず、GNPの成長は1952年から1960年を通じて年率平均7パーセントになった（p.19）。

東アジアの歴史の概観から明らかのように、当該地域が急速な経済成長の時期は、長期間安定した、そして成長のための投資に資する環境を作り出すのに高い優先を与えた政府の存在と一致していたということである（pp.19-20）。停滞の時期は戦争、内乱、その直接の余波の時期ともっとも多く一致していた。第二次世界大戦前の植民地では、経済成長の最大の受益者は指導者と現地の人々より外国人であったということを除いて、またこのパターンに適合していた（p.20）。経済発展を達成するためにはすべての国が必要なことは経済成長に向けられた安定した政治体制を導入することに必ずしも従う訳ではない（p.20）。しかし、東アジアにおいては、主権国家の政府の下での政治安定が長い間欠落した要素であった。一旦政府がそれにふさわしい状態になれば、その地域の人的資源は活動し始め、そして急速な成長が続く（p.20）。

1960年代のアフリカ諸国は、東アジアの十九世紀のような状態であった。1970-80年代の初めの大部分のアフリカは、相当な資本形成率を達成し、労働力は東アジアよりもっと急速に成長した。国民生産物の成長率は同時期に平均3パーセントに過ぎず (p.9), 1970年代と1980年代生産性の向上はなく、やや低下した (p.9)。

労働生産性と資本形成の関係は、次の(1)式で与えられる。

$$O/L = A(K/L)^\alpha \quad (1)$$

(O:産出高, L:労働量, K:資本量, α :利潤分配率, $1-\alpha$:賃金分配率, A:定数)

この(1)式は、労働生産性 (O/L) は、労働分配率 ($1-\alpha$) が一定であれば、資本・労働比率 (K/L) に依存する。それ故、労働生産性を向上させようとするれば、資本ストックの増加率を労働力の増加率より大きくしなければならぬ。

東アジアにおいては、一時、資本ストックは、国民生産物の成長率より早く成長した。韓国と台湾では、成長の初期の段階では、粗資本形成はGDPの20パーセント以下であったが、その数年後、24-28パーセントに上昇し、平均すると30パーセント以上にも達した。他方、東アジアの労働力の成長率には顕著なものはない。第二次世界大戦後、これらの諸国は日本を除いて、人口増加率は上昇したが、死亡率は低下し、出生率はゆっくりと減少。労働力成長率は当該地域の多くで、2パーセント以上まで上昇する。

成長会計分析によれば、1950年代から1970年代の東アジアでは、資本と労働の成長率の寄与は9-10パーセントと国民生産物の成長率の約半分に達していた。他の半分は生産性の向上であった。

東アジアの高速成長の根本原因を探求する際、生産性の急速な成長を説明しなければならない。日本は個人所得では普通でない高い比率の貯蓄をした、あるいは、韓国と日本は相当量の外国の援助を受け入れたが、それは、全体の成長率の一部で、より小さい部分であった (pp.8-9)。貯蓄は、投入物のみの増加から期待されるより以上に急速に資本に転換され、新しく労働力が雇用された。

資本と労働の生産性の向上が、東アジアの顕著な経済成長をもたらした直接的要因である。

一般的には、生産性の成長と低下の原因を説明するのは最も難しい問題である。成長会計分析のTFPは近似的要因の分析で、究極的のそれではない。それでは、どのような究極的の要因が、東アジアで生産性の成長を促進したのか。

発展途上国は、LewisモデルやRanisモデルが示すように、工業化のためには、低い生産性の農業部門の余剰労働力を生産性の高い都市の工業とサービスの仕事に移すことである。

それでは、東アジアの諸国は、何故、他の発展途上国より、このことがよりよく行動できたのか。

まず、東アジアは、前近代的基準においても、豊富な人的資源を持っていた。

人的資源は、世界中の各国にランダムに配分された遺伝的特性によっているだけでなく、社会が教育を通じて当該国の人口が受け継いだ才能を補完する方法と経済発展に直接の支持を与える他の種類の経験に依存する。

東アジアと他の多くの発展途上国の間の一つの明確な相違は、公的教育に対する強調である。これらの地域のすべての国は共通の儒教のミームを共有しており、儒教は教育を強調する。読み書きする能力は当該地域の前近代の洗練された商業と銀行システムを管理するために関与する者

にとって必要であった（p.11）。中国と、ある程度韓国では、教育への強調が、儒教の古典に依存する公式の試験に依存する官僚を選択するシステムによって強化されていた。日本では、政府の役人は世襲で決定されたから、逆に行政管理には高水準の読み書き能力が必要であった（p.11）。橋本（1993）は、江戸幕府の試験制度の特質は幕臣の立身願望を利用して幕府の求める学問修業を奨励する制度であり、明治以後の日本人の立身出世主義的な学問観、勉強観にも重要な影響を与えたと思われる、としている。

徳川日本では、男子の50%、女子の15%は読み書きが出来、18-19世紀中の中国では男子約30-50%、女子は2-10%（Dore 1965, Rawski 1979 Chapter 1）。1870年の文盲率は、イギリスの男子20%、女子25%、フランス男子25%、女子40%、イタリー男子60%、女子75%であった。先進国イギリスも発展途上国の段階では低識字率であった。

識字能力は、アフリカなどの諸国を除いて、今日の多くの発展途上国の水準で見れば、そんなに重要でないかもしれない。Myrdal（1972）は、10年以上にわたる南アジアの研究で識字率と経済発展との間に相関関係がないとっており、両者の相関関係はそれほど明確でない。

正式の教育は、人的資源形成の一部にしか過ぎない。Perkins（1986, p.12）が正しく述べているように、近代経済に適應する大部分の教育は、ここ20年ほど流行のマニュアルで学ぶのではなく、各職業の現場で、経験を通じて学ぶ。この点では、東アジアは他の発展途上国より先行し豊富であった。

20世紀以前には百万あるいはそれ以上の人々が住む都市が世界に存在していた。1837年江戸は128万人、ロンドン85万人であった。1275年の南宋の首都杭州の人口は百万人を超えていた（J・ジェルネ栗本一男訳『中国近世の百万都市：モンゴル襲来前夜の杭州』平凡社、1990年、p.29）。このサイズの都市を管理し維持するには、大衆の読み書きが必要になる。清朝の人口は1836-1850年に、4億人台にのり、1850年429,931,034人であった（Ho1975, Appendix1）。清朝北京の人口は1651年42万人、中華民国北京は1913年73万人であるので、清朝末期では、北京の人口は42万と73万の間だと推定できる。

（2）中国の過去一世紀半の経験

過去一世紀半の日本と中国の経験は著しく対照的である。中国は日本より早く西欧帝国主義に直面した。

清王朝は、270年間以上権力を握っていたが、1842年のアヘン戦争で敗退し、主要な反乱の一つであった太平天国の乱（1851-64）は、14年間続き数百万以上の死者をだし、国の中心と南部の半分にわたる広大な地域を破壊した。清王朝は、太平天国の反乱が進行中に、西欧列強との第二の戦争（1851-60）で負け（英仏軍北京を占領、ロシアはウスリー江以東割譲）、港湾都市に対する支配を減殺した。

中国は、太平天国の後、30年間ほど比較的平和な時期を持ったが、近代化を試みる数人の有力官僚と根本的な変化の必要性を認めない北京の宮廷の間に分裂が生じた。清帝国政府は、経済発展を欲していても、発展を促進する財政資源をほとんど持っていなかった。日本政府の収入は、その幾倍もあり、その収入は政府の行政費と軍事費にあてられたのと対照的に、19世紀の中国政府の収入はGDPの2パーセントもなかった（p.17）。

回顧すれば、中国は、1865年と1894年の30年間は、1949年までで言えば、発展のラストチャンスであった (p.17)。その後は以下のような出来事で政治は安定しなかった。日清戦争 (1894-95) の敗北、台湾の喪失、1898年の康有為の改革運動の失敗、義和団の反乱 (1899-1901)、西欧・日本連合軍の反撃と1901年の清政府の降伏。1908年西太后死去、1911年清王朝の崩壊、1918年に終わった袁世凱、新王朝の試み。その後の中国は権力を騙し取る地方軍閥によって支配された。1928年、国民党は中国統一の体裁を整えることが出来たが、中国共産党が離脱して、1949年に勝利に導いた反乱を開始した。1931年、日本は中国の東北地方を獲得、1937年中国を本格的に侵略。1945年日本敗戦。1945-49年の間、中国は全面的な内戦。

この歴史を前提にすれば、何故中国が1949年以前持続的経済成長に入るのに失敗したのかは何らミステリーではない (p.17)。

投資家は、安全性が確保できる限り、帝国主義列強によって支配される条約港あるいは日本支配下の満州において投資機会を見出していた。そこでは産業発展が見られたが、中国経済の根本的再構築をもたらすにはあまりにも限定された形態であった (p.17)。

1949年の中華人民共和国の成立によって始めて、経済発展を実現するための、そして資源を動員することが出来る体制が出来、中国は統一と安定を実現した。

1949年の後でさえ、1976年まで、中国政府の近代経済成長への関与は不完全で、関与の性質が中国の低い生産性の向上に大いに関係していた。

毛沢東が1976年亡くなる前の中国は、大部分のアフリカ諸国より急速に成長していたが、粗国民生産物の増加は資本と労働の投入における高い経済成長率によってほとんど説明できる。中国の資本形成は韓国や台湾のように、1950年代のGDPの20パーセント以下から1970年代の30パーセントかそれ以上に上昇した。1955-57から1975-77までの20年間の国民生産物の成長率は、中国の1970年代末の実物基準価格で国民生産物を計れば、年率5.1パーセントか5パーセント以下である。

毛沢東の死後、対照的に、中国の資本形成率はやや低下し、労働力の成長率は年率2パーセントであったが、1977-85年の9年間の国民生産物の成長率は平均8パーセント強であった。生産性の成長がこの変化の大部分に帰せしめられる。この成長率が向こう18年間続くなら、中国のGDPは1976年水準の8倍に達するであろう (p.9)。1976年以前の25年間、対照的に、GNPは約3倍しか上昇しなかった。

Perkins (1986) は、中国は、近隣諸国がなしたように、持続的な生産性と成長率の期間に入ったのであろうか、それとも、中国の現行のユニークな成果は1970年代末そして1980年代初めにおける特異な中国の条件によるのであろうか、という問題を提起する。その後の中国経済の成果は、持続的な生産性向上という前者に帰せしめられることを証明している。

1977年または1979年までに、中国の一人当たりの所得は、1950年代の韓国と台湾とに比肩される水準に達していた。中国は、近隣諸国と顕著な差異をもっていたが、1979年の改革開放実施後、劇的な経済政策の変更は他の近隣諸国のそれと近似せしめた。顕著な差異とは、Perkins (1986, p.84) によれば、中国は、①国家社会主義 (state socialism) であることである、としている。この国家社会主義が、ナチズムと同じ政治体制とすれば、それは全体主義 (totalitarianism) となる。しかし、改革開放後の中国の政治体制は、基本的には台湾と韓国の政治体制と同じ権威主義

（authoritarianism）であった。彼はもう一つ差異として、国と人口のサイズの大きさが挙げている。国と人口のサイズは無視することはできないけれど、経済発展理論では、英国、オランダなど小さいサイズの国と巨大なサイズの米国に適用されるように、基本的にそれほど意味ある相違とは考えられない。

中国の成長は東アジアの成長率と同じく年率8パーセントで、中国のGNPは、1977年と1985年の間で二倍になった。

中国を含む東アジアの前例のない経済成長率は、部分的に、国際経済システムを形成する外的諸力の問題であるが、東アジア自身の政治的環境が、今までのところこれらの地域における賢明な政策に支持を与えている。それでは、このような賢明な政策の基礎的価値と規範は何か。

（3）東北アジアと東南アジアの相違

東南アジアの多くは、特にインドネシア、タイ、マレーシアの成長は、東北アジアの4カ国と同じように急速でなかったけれど、1960年代と1970年代に加速した（p.3）。

東南アジアは、東北アジアが先進国の軌道にはいり成功しているにもかかわらず、遅れているのは何故か。

- ① 東南アジアの方が東北アジアより市場志向が強かった。発展途上国では、市場価格インセンティブに敏感に反応するという市場志向が強いという環境は必ずしも経済成長にとってよい条件とはいえない。タイ、インドネシア、マレーシアでは市場志向がより強いのはこれらの国々のエートスやイデオロギーがより個人主義的傾向を持っているためかもしれない。
- ② 東北アジアの方が歴史的な理由で人的資源がより豊富であった。
- ③ 東北アジアが東南アジアより発展にとって有利な歴史的制度的要因があった。

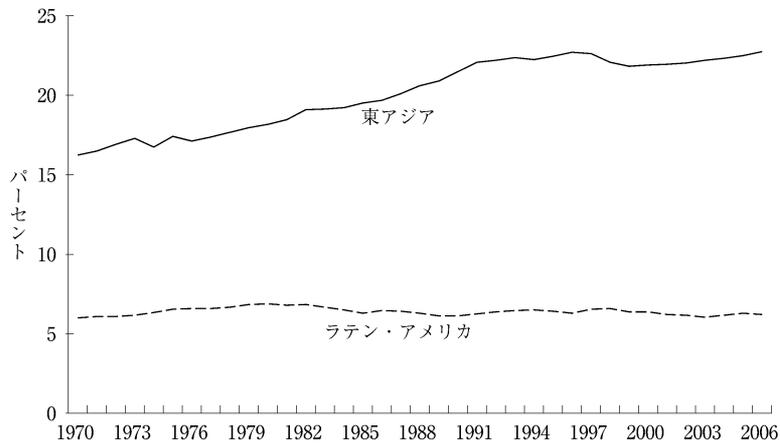
（4）何故ラテン・アメリカ諸国の輸入代替戦略は失敗したのか：輸入代替戦略自体は誤りではなかった

東アジアにおける輸入代替政策が成功したのに、ラテン・アメリカは何故失敗したのか。理由は二つある。

一つの理由。ラテン・アメリカにとって、輸入品を国産品に代替することによって成長しようとする輸入代替戦略の起源は、その政治的・知的伝統と外部世界の認識にある（p.5）。しかし、輸入代替は結果的にうまくいかなかった。これは輸入代替戦略自体が間違っていたのではない。その不成功の原因は、輸出志向のような貿易政策など全体の経済戦略との関連でそれを位置づけしなかったことによる。中国の通商政策はここ30年来の例では、輸出と輸入代替の両戦略をたくみに組み合わせもので、経済成長に大きく貢献している。これは、明治期日本と第二次世界大戦後の日本、韓国、それに台湾の産業・通商政策と基本的に同じであった。⁴⁾

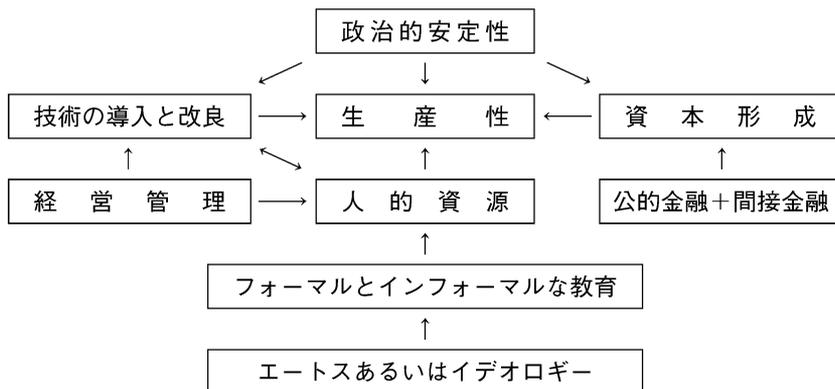
二つ目の理由。それは、Perkins（1986）によれば、ラテン・アメリカの輸入代替企業の所有者と経営者が、高水準の保護を維持するための十分な政治的支持を獲得することに関心を持ち、企業をもっと効率的にする必要を避けたからである（p.22）。東アジアでは、保護は、やりながら学ぶ機会を企業経営者に一時的な基礎が当てられるに過ぎず、またそれは徐々に減じあるいは排除された（p.22）。

図 1-1 世界の産出高におけるラテンアメリカと東アジアの割合



出所: Lizard and Mollick (2009) p. 240

図 1-2 経済発展のスキーム



ラテン・アメリカの世界の GDP に占める割合は1980年代には相当低下した。ラテン・アメリカの一人当たりの実質所得は、1980-1989年現実に縮小した。ラテン・アメリカの「失われた十年」である。1970-2005年、ラテン・アメリカの世界産出高の取り分は6.09%から6.35%と4.3%しか増加しなかった。これと対照的に、図 1-1 のように、東アジアは同時期に16.26%から22.46%と38.13%増加した (Lizardo and Mollick 2009, pp. 247-248)。

(5) Perkins (1986) からの理論的教訓：経済発展には「政治的安定性」が必要条件である

Perkins (1986) は、東アジアの経済発展の歴史的経験の分析から、その成功の中心的性格は政治的安定性であることを引き出した。これは Perkins (1986) の貢献である。政治的安定性がなければ、一国の経済発展は実現できない。問題は如何なる政治制度の下での政治的安定性であるのか、ということである。明治の日本、第二次世界大戦後の日本、韓国、台湾、シンガポールは、非民主主義と非全体主義の下での経済発展を強力に志向する政治的安定性であった。発展志向なしの政治的安定性の例は、アジアでは全体主義国の北朝鮮とミャンマーである。民主主義国のフ

イリピンとスリランカなどを見れば分かるように、現在になっても、経済発展の成功は実現されていない。何故だろうか。それは、識字率の高低というより、人的資源の道德性を含むインフォーマルな教育、また、エスタブリッシュメントや政治エリートそして知識人の思想に経国済民が欠落しているからである。

発展と成長にとって、人的資源の重要性は、多くの人によって議論されている。Perkins (1986) も東アジアの経済成長の成功を東アジアの人的資源の特質に帰せしめている。人的資源にはフォーマルな教育のみならずインフォーマルな教育を含み、ある意味で、インフォーマルな教育の方がはるかに重要である。徳川日本ではインフォーマルな教育である経験を通じて獲得された有益な知恵と知識が、武士、農民、職人、商人の間で蓄積されてきた。東アジアそして南アジアでは、第二次世界大戦後60年以上経ているにも関わらず、依然として今だに発展途上国、あるいは、低開発国の状態にあるのは後者の歴史的経験が欠落しているからである。

徳川日本のみならず、明治日本、そして第二次世界大戦後の日本において、儒教の持つ抽象的な属性が、経済発展に有利な人的資源の形成に果たした役割は大きい。

一国の経済成長は基本的に労働生産性に依存している。一国の経済成長は、政治的安定性と人的資源の変数が与えられるなら、後は、労働生産性は、所得分配率が所与だとすれば、資本・労働比率に比例するという新古典派経済学の理論に従う。換言すれば、発展志向のための政治的安定性と優れた知的道德的人的資源が欠落しておれば、成長と発展は起こらない。単純化すれば、それは、図1-2のスキームになる。

(6) 東アジアのソシオ・エコノミック・システムと経済発展の経験を説明するパラダイムと規範理論の構築が絶対必要不可欠である

何故、東アジアの経験を理論化しなければならないのかという問題は、上述した Hodgson (2001, p.9) の言明のように、事実を説明する理論なしに、事実が最初に現れる多くの場合が存在するケース、に相当する。

東アジアの経済発展とソシオ・エコノミクスの経験は、現存する経済諸理論や哲学で説明するには、経験、事実と哲学があまりにもはみ出しすぎている。

明治以来の日本の経済発展は、ドイツ歴史派経済学を除いて、古典派経済学、新古典派理論やマルクス経済理論なしに、事実が先行した例である。だから、経済発展と社会経済システム（資本市場、労働市場、経営システムなど）の事実を第一義的に調べる必要がある。その場合、何らかの理論的根拠にもとづいて、事実研究が行われる。私は、新古典派、ケインズ理論、制度派経済学、オーストリア学派等を理論的根拠にし、場合によってマルクス経済学を念頭において、日本の経済発展の主要な傾向と資本市場、雇用制度、企業システム、企業経営者のエートスなどの事実を調べた。その結果、貿易と産業の政策では、アメリカの初代財務長官アレキサンダー・ハミルトンやドイツ歴史派経済学のリストの路線に合っているけれど、他の分野では、日本の現実には既存の理論とその前提を超えてしまっていることを発見した。だから、この事実を踏まえて、根本あるいは端緒から理論体系を提供しなければならない。これが、私の目下の仕事である。本稿もその一環の研究である。

日本経済学史上、傑出した経済学者の一人、森嶋通夫の『イギリスと日本——その教育と経済

——』(岩波新書, 1977年), 『続イギリスと日本——その国民性と社会——』(岩波新書, 1978年)は、今読んでも新鮮さを失わない本である。実はこの二冊森嶋通夫先生から恵贈された。非常に面白くシャープな本であった。私は、森嶋通夫の次の言明から、その後の私の研究を規定する *inspiration* を得た。「イギリス資本主義を新教資本主義というべきであるなら、日本の資本主義は儒教資本主義ということが出来ます。いままでの経済学は主として新教資本主義の定式化とその生理と病理の研究してきたのであり、日本経済の分析といっても、新教資本主義を借用しているに過ぎません。しかし、儒教資本主義が、泡沫のようにすぐ消えさってしまうような、単なるちよっとした歴史的偶然でないことは、すでに100年の日時が証明するところであり、その生命力、効率性は、充分経済学者の学問的興味の対象になりうると信じます……」(『続イギリスと日本』 pp. 186-187)。儒教資本主義の韓国、台湾、香港、シンガポールはすでに先進国になった。現在は、驚異的發展しつつある中国資本主義(政治は党独裁であるが、経済システムは独自の資本主義である)の大きな理論学の対象である。それ故、日本、韓国、台湾、香港、シンガポールそして改革開放後の中国が、儒教資本主義として、東アジアの社会学者・経済学者の実証分析はもとより非常に興味ある理論学の対象になる。

森嶋通夫は、また、1985年9月29日、『日本経済新聞』に、アングロ・サクソンの社会科学と異なる日本研究をベースにした「新社会科学」を提唱した。また、そこで、彼は21世紀には、非アングロ・サクソンの社会科学が整備される世紀になるであろうと指摘した。両科学の接点に国際関係論、国際経済学とくに後進国開発論などが大進歩するであろうと述べた。それには、数十年かかるだろうと予測した。数十年を20年から30年とすれば、1985年から数えるなら、2010年から2015年ということになる。森嶋のこのロジックを拡大すれば、韓国、台湾、香港、シンガポールそして改革開放後の中国の研究をベースにした「新社会科学」の構築ということが出来る。

小野(2007b)そしてその他一連の論文で、森嶋の上述の経済発展論の問題提起に、まだ不十分なところはあるが、基本的に解答を出した。東洋の道徳からすればこのようなことをいうのは恥ずべき事柄であるが、あえて言うなら、これらは世界ではじめて行った私の独創的研究で、欧米のアカデミズムではその兆候はすでに出ている。今後、このような問題がとりあげられていくであろうと推測している。直近では、Acharya and Buzan, eds. (2010) *Non-Western International Relations Theory: Perspectives on and beyond Asia* (Routledge) は、森嶋によって提起されている国際関係論について端緒的に答えたものであろう。問題なのは、アジアの問題にも関わらず、またしても例によって、アングロ・サクソンのアカデミズムによって先導されていることである。

このようなことが起こるのは、日本はアングロ・アメリカン式社会科学・経済学の植民地であるからである。日本の経済学界は、森嶋の1985年提案を真剣に受け止めず、完全に無視し、アングロ・アメリカンの経済学に追随してきた。何故であろうか。その仕事は、世界基準並の研究をはるかに超える極度にリスクな難事業で、全く評価されないからである。日本の、というより東アジアの経済学界といった方がよいが、もう一度、森嶋のこの提案の意義を確認すべきであろう。これによって、日本から、アングロ・アメリカンの経済学と異なる創造的な経済学が誕生するであろう。

西欧のアカデミズムの世界では、理論的研究が一般的に高い位置にある。実証的研究をするよ

り理論をすることにより高い位置を与えている（Acharya and Buzan, eds.2010, p.21）。森嶋は欧米のアカデミズムの知的体験によりこのことを35年以上前から熟知していたから、アングロ・アメリカンの社会科学の土俵での理論でなく、日本研究をベースにした新社会科学理論の定立を提唱したのである。

哲学に関して、事情は異なる。第二次世界大戦前に、すでに、哲学の京都学派の創設者西田幾多郎は、そのような試みを実行した。戦後、その伝統は切断され、継承されず、今に至っている。

西田幾多郎はその著『日本文化の問題』（1940年）で、以下のように言ってから69年が過ぎた。しかし、日本のみならずアジアの知的、学問的世界の現状は、69年前と全然変わっていない。どうしてであろうか。

西田曰く：「何処までも物の真実に行くギリシャ文化に源を發した欧州文化は、その背後に雄大なる理論を持っている。而してそれによって種種なる文化を批判し、その発展の方向を論ずるのである。幾千年種種なる文化の相克摩擦の結果、一つの理論的原型が構成せられたのである」（西田1940, pp.5-6）。

西田曰く：「我国の歴史について、我々の歴史的文化を研究しなければならない、徹底的に学問的に研究せねばならない……しかし、それによって単に特殊性を明らかにするだけでは、今日の世界歴史の舞台に於いて生きて働く精神とはならない。我々は理論を有たなければならない。此処に今日の我国文教の指導精神がなければならぬと思ふ。単に明治以来外国文化輸入の弊に陥ったから、今から東洋文化を中心とすると云うのでは単なる反動に過ぎない。日本精神によって世界文化を消化すると云ふも、それが如何にして可能なるかについて深く考へられていない。我が国に於いては、いずれの学問に於いても尚深い根本的な理論研究は微弱であると思ふ（西田1940, 付録 学問の方法 pp.149-50, 『西田幾多郎全集』第九卷, p.93）。

西田曰く：「われわれは東洋文化の背後に、物の真実に行く理論を求めなければならない。単に斯くあった、斯くあると云うのでなく、斯くなければならないという理論が立せられなければならない。われわれ人間としての原型的なるものが求めなければならない。私は今日唯斯くあった、斯くあるということを以って、自ら足れりとすべきでないと思うのである」（西田1940, 『西田幾多郎全集』, 2004年, p.9）。「人間の文化であるかぎり原型と云う如きものがあるであろう。種種なる文化は、かかる原型において理解せられ比較せられなければならない。原型といっても、固定せる形態をいうのでなく、無限に自己自身を形成するもの、形成作用的なるものを云うのである。そこから、種種なる形勢の方向とその発展性が考えられるのである」（西田1940, p.7）。

東洋文化の事実や歴史の研究は、明治以来豊富な蓄積がある。もし、宋学と西田哲学が根本において同じであるならば、現在もっとも重要なことは、両者の共通性を本格的に具体的に探り、理論を、つまり東洋独自の哲学を持たなくてはならない、ということである。

2. 西田幾多郎の哲学は朱子学（宋学）の「格物致知」（investigation of things and extension of knowledge）の理論に通底している：東アジアの社会科学の芯になる哲学は何か

仏教的思考は、ヨーロッパの思考と多くの点で異なっているものの、人間の個人主義的・主観主義的観点を優先するという点において、両者はある種の基本的傾向を共有している……仏教やヨーロッパ的な思考様式に従えば、人間を理解する際には、個人精神、内面的生、個人の現実に焦点を当てなければならない……。

『論語』を主観的、心理主義的に解釈することを前提している点は、すべての翻訳に共通しているように思われる。しかも全く無意識に前提しているため、先入見を助長する結果になっている……現存の翻訳がすべての誤解を招いてきたことである……これらの翻訳は孔子のものと異なった人間観を紹介してきたものである。つまり、非ヨーロッパ的・非儒教的特質が顕著な孔子の人間観の解明に結果的に失敗しているどころか、それらを考慮さえしていない。

—— Herbert Fingarette (1972/1998) (山本和人訳『孔子』: 聖としての世俗者) pp. 17-18 ——

(1) 西田幾多郎の哲学と宋学の「格物致知」の共通性

この章の目的は、次の4章の「儒教の経済学原理」の哲学的基礎を探ることを目的に、西田哲学と宋学の「格物致知」の共通性を見ることである。

西田幾多郎は、日本人が抱えている日常的な人生問題に哲学的基礎づけを行ない、日本のあるいは東洋の文化的背景を越えて、日本の哲学を世界の舞台に引き出した (Jiang 2005, Raud 2004)。

小川 (2008) 所収の井上克人 (5. 「環境哲学」と京都学派の哲学——その東洋的思惟の特質——, p. 55) は、西田幾多郎の物を見る発想は、その淵源をたどれば、宋学の物になりきる思索、「格物致知」に行きつく、と興味深い参考になる指摘をしている。

西田は、「支那文化は理知的でない……礼教的である」(西田1940, 附録 学問の方法) という言明から判断して、宋学についてあまり勉強しなかったかあるいは中国の道徳哲学を嫌悪する多くの日本の知識人のように国学的見地を持っていたように見える。

西欧哲学の自己から世界を見るのと異なって、西田哲学は、世界の側から、物の側から自己を見る哲学である「場所的論理」を提示した。

西洋近代の二元論的思考様式を一括して、「対象論理」と呼び、自己の論理を「場所的論理」と呼んだ。西田曰く。此等の人々と私との根本的立場の相違は、自己から世界を考えるかどうかにある。我々の自己は此の絶対矛盾的自己同一の世界 (絶対者の自己写像点) の個物的多として、創造的世界の創造的要素として生まれるのである (竹田, フーバー, 小阪, 藤田編2002『西田幾多郎全集』第九巻 p. 490)。

東洋文化の底には、物を把握する独自の「場所的論理」があった。

西田は、「物の真実を行く」ということをしばしばいう。物の真実に行くと云うことは、唯因習的に伝統的に従うとか、主観的感情のままに振舞うとか云うことではない。何処までも物の真

実に行くと言ふことには、科学的精神と言ふものも含まれて居なければならない。それは己を空しくして物の真実に従うことでなければならない……物の真実に徹することは、何処までも己を尽くすことでなければならない（西田1940, p. 2, 竹田, フーバー, 小阪, 藤田編2002『西田幾多郎全集』第九巻, pp. 5-6.）。

西田の場所的論理と絶対矛盾的自己同一的世界からそして己を空しくして物の真実を見るという観点が、宋学にも共通性があることになる。

(2) 朱子学の「格物致知」

西田の発想と宋学の「格物致知」の発想が、その究極において、同じだとすれば、宋学の「格物致知」とはどのようなことかを検討する必要がある。

朱子（1130-1200）は宋学の完成者であった。⁷⁾ 朱子は、儒教の卑近な日常の人生問題に深い哲学的基礎づけをおこなった。宋学では、伝統的な儒教倫理を支える形而上学が求められ、「理」（アリストテレスの形相因）と「気」（アリストテレスの質量因）という概念が導入され、宇宙の秩序と人倫秩序の統一である壮大な宇宙論が構成された（金谷1993, pp. 213-214）。それ故、島田（1967/1981, p. 3）は、「わが国の朱子学には、天地のために、人類のために、学の伝統のために、また万世のために、というような規模雄大な精神、そういうものがはなはだ欠けていたように思われる」と述べている。これは日本の朱子学だけでなく日本の人文・社会科学に当てはまる。それらに雄大な精神が欠落しているのは、日本の文化遺伝子ミームによる。

朱子の重要な貢献の一つは漢時代の学者たちによって提起された儒教の古典⁸⁾と異なった解釈を与え、儒教を、『論語』（the Analects）、『孟子』（the Book of Mencius）、『大学』（the Great Learning）、『中庸』（the Doctrine of the Mean）の「四書」、⁸⁾『五経』の『書経』（the Scripture of Documents）、『易経』（the Book of Changes）、『礼記』（the Records on Ceremonial）、『詩経』（the Book of Songs）、『春秋』（the Chronicles of Lu）の所謂「四書五経」（the Four Books and Five Classics）に精選、分類した。この「四書」は、中国人の生活と思想に偉大な影響を与え、1313年朱子のこの解釈が、1415年、高等文官試験（科挙の試験）の基礎になり、明朝（1368-1644）、清朝（1644-1911）の間、公式の教義であるとされてきた（Zhang 1999, pp. 143-144）。

「四書」の一つである小さな古典『大学』（The Great Learning）の一つの大きな教義は、教育、道徳、政治を、三綱領八条目（three items and eight steps）として総括し、それら核心のプログラムを提供したことである。その八条目は、平天下（world peace）、治国（national order）、齐家（regulation of the family）、修身（cultivation of the personal life）、正心（rectification of the mind）、誠意（sincerity of the will）、致知（extension of knowledge）、格物（investigation of things）である。

「格物致知」は以上の八条目の第七条「致知」と第八条「格物」からきている。

「格物」とは、心のみならず物を、帰納的、演繹的に究明することを意味する。

「致知」とは、人々の知る能力がフルに使用されることを期待しながら、事物を認識し、意識し、人々が知識を表出することである（Bary 1989, p. 7）。

「格物致知」とは、朱子にとって、万物（人間の心や主体の外の事物）を万物たらしめている固有な原理である「理」（li）を極めつくすことである。

このような万物の知識をとことん明確にすることによって、人の意志は誠になる（sincere）こ

と出来る, と朱子は信じた。

宋学のもう一人王陽明 (1472-1529) は, 事物の正しい知識なしにも, 事物の探究の前に意志が誠になることが出来る, と考えた。王陽明は「知行合一」論 (the idea of the unity of knowledge and action) で知られている。それは, 彼の「良知」説の先行の重要理論であった。「知行合一」とは, 「知ったことは必ず行う」「知と行とを緊密に一体化することである」と解する程度にとどまるなら, それは朱子学でも言っていることであって, 陽明学の特色でない (荒木1978, p. 43)。

(3) 王陽明の「格物良知」(investigation of things and innate knowledge or good knowing)

日本では, 朱子学より陽明学の信奉者が多い。

王陽明の「格物致知」の解釈は, 朱子のような客観的窮理でなく, 「知ること」にせよ「行うこと」にせよ, それが本心から発しているかどうかである。本心から疎外された知や行がどれほど博識と篤行によって装飾されていても, 真に本心を満足させる知行ではない。そこで知と行が如何に緊密に結合しているにしても, 王陽明のいう知行合一論と異質である (荒木1978, p. 43)。『伝取録』(上)には, 本体の知, 本体の行なる故に, 本体において知と行は統一している。それでは本体はどのように規定するのか。その後の思索の末, 彼は, 朱子の「知識を極める」の代わりに「良知に致す」に到達する。「良知」(innate knowledge or good knowing)とは, 「慮らずして知る, これ良知という」(孟子)とあるように, まさに天性自然に人間が本具している絶対的靈性なのである (荒木, p. 51)。王陽明にとって, 物とは, 人の心が発動する場所そのものである。王陽明は彼自身万物を極める力量はないという。朱子は己の体得した個別的な理を基にして, 理から理に徐々に類推していけば, 一つの「理の全体系」に行き着く, と考えた。

しかしながら, 両者は, 『大学』のもう一つの教義は, 内 (the internal) と外 (the external), 根本なもの (the fundamental) と第二義的なもの (the secondary), 初め (the first) と終わり (the last) は区別しなければならない, という点では同意した。どの儒教の古典もこの思想をこれほど明確にそしてこれほど強力に提案しなかった (Chan 1963, p. 85)。

この内と外の区別を前提に, 西田の場所的論理が展開されたのかもしれない。

3. 事実 (fact) と価値 (value) の二分法 (dichotomy) は正しいか: 「価値からの自由」は間違いである

学際的研究 (interdisciplinary research) の目的は, 伝統内 discipline の研究目標を促進し成果を生み出す (ことである)。20世紀は学問の専門化が増進した時代だったが, 21世紀は, 超学的総合 (transdisciplinary synthesis) の時代に多分変わるであろう。そのモットーは次のようなものである。異なった学問が同じ研究対象 (例えば経済生活) に焦点を当てる時, それらのモデルが相互に強めあい, そしてそれらが重なるところを一貫したものにしなければならない。

— Herbert Gintis, Samuel Bowles, Robert Boyd, and Ernst Fehr, eds. (2005), *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life* —

科学的認識にとって主観的価値判断を排除しなければならないという意味の「価値からの自由」は不可欠である。だから、自己の価値判断にとって不都合な事実も認めなければならない。不都合な事実、歴史、経験、反証が大量に継続的に存在していることが明白になった場合、人間性の奥深いところからくる自己の価値判断の廃棄あるいは変更を余儀なくされる。この時、真摯に思索する人間は、苦しい精神的葛藤、精神的危機に直面し、ある時は精神障害になり、場合によって自殺という事態にいたる。このように、価値判断は科学より奥深い人間性の発露であり、全人格を賭けたものに根拠を置いている。しかし、このことは、社会科学の認識において価値判断はいらぬということではない（小野1992/1995、第1章）。以下の「価値からの自由」の誤謬論は、社会科学の認識において価値判断はいらぬという実証主義に対する批判である。

「儒教の経済学原理」は規範的なものと実証的なものとを区別しない。何故なら、それは「正義」とか「徳」とかという規範的価値判断から生活実態を媒介に導きだされたものであるからである。「儒教の経済学原理」の観点からは、社会科学における価値からの自由は間違いである。また、R. M. ヘア（Hare）の『道徳の言語』（1952）の言語分析の用語例を使用すれば、命令法文を直接法文に還元したのが「儒教の経済学原理」であるといえる。

それ故、社会科学の世界に広く普及して先入見あるいは人々の思考習慣にすらなっている事実（fact）と価値（value）の二分法と「価値からの自由」が正しいかどうかについて議論しておく必要がある。

（1）実証的議論と規範的議論の区別：「価値からの自由」の誤謬

塩野谷（1984）は、既存の経済学（西洋経済学）の哲学的基礎を議論した優れた大作である。そこで、社会科学には価値判断は無視しえない理由として、① 社会科学は人間と社会を対象にしている、② 対象がさまざまな価値を担っている、③ 研究主体と研究対象が重複すること、を挙げている（p.4）。

それでは、社会科学において価値はどのような役割を果たしているのか、次の4点を挙げている（塩野谷1984, p.4）。

- ① どのような研究課題を設定するのは、何が社会的に重要な価値であるかについて時代の雰囲気や科学者の主観によって影響されるという（問題の選定）
- ② 社会科学者の抱く価値判断は概念の形成や分析の仕方の中にまで入り込み、結論の方向を規定する（結論内容の決定）
- ③ 社会科学においては、価値と事実とを截然と区別ことは不可能であり、純粹に記述的と考えられる言明の中にも、価値判断が潜入する（事実の識別）
- ④ 社会科学において理論の妥当性を評価する基準そのものが価値によって規定されている（証拠の評価）

①から④の議論は、クーンのパラダイム論、ラカトスのハード・コア概念、ファイヤー・アーベントの方法論的無政府主義によって確認されている⁹⁾。また、最近では、経済学における pluralism¹⁰⁾として議論されているのは、その証左である。

この章では、次の4章の「儒教の経済学原理」の伏線あるいは予備知識として、最低限必要な限りにおいて、上述の③の価値と事実の関係について議論している。

価値判断と事実判断がどのような関係にあるのかという問題は哲学上の基本問題の一つである。従来、両者の関係について、次の四つが議論されてきた。

- a) 事実判断は価値判断から導出される：アリストテレス，中世の目的論の哲学，Smith？
- b) 事実判断から価値判断が導出される：Jeremy Bentham, Moral Scientist, プラグマティズム哲学, J. M. Keynes
- c) 事実判断から価値判断は誘導されない。事実と価値は厳格に区別されるべきである。価値自由：Hume, Smith, Moore, Weber, Robins, 論理実証主義者など
- d) a) のように，事実判断は価値判断から導出されるという命題は誤りであるが，社会科学では価値からの自由はありえないから，事実判断と価値判断とは厳格に区別できない，という意味で b) と共通性を持つ。事実判断に何らかの価値判断が入らざるを得ないあるいは浸透している。：Marx, Moral Scientist, Kant, J. M. Keynes, Dewey, Myrdal, Sen, Putnam, 塩野谷裕一

アリストテレスは，天体は如何なる軌道に従って運行すべきであるのが一番よいのかと考えた。これは a) のケースである。中世世界における「すべきである」(ought) は「ある」(is) からは，導出されないというのは，明らかに間違いである (MacIntyre 1985)。啓蒙主義者が中世世界のアリストテレスの目的論的伝統を解体した。彼らは，道德律 (moral codes) の説明を神の權威 (divine authority) からの断絶を試みることによって，道德律を人間の性質 (human nature) の経験的観察により根拠づけようとし，個人が社会的役割に先行し，独立するものとして考えることを可能にした。自然法の伝統 (the natural law tradition) —— Lock の社会契約理論の正当化の中心である——が何世紀にもわたって世俗化されてきた。これらの試みの効果は，既存の道德と政治制度を正当化することになった。それ以来，大多数の社会思想は，価値を客観的に決定すること，あるいは価値問題を避けるいずれかの方法を発見することに専念するようになった (Boldman 2007, p. 182)。

実証的な領域と規範的な領域の関係の切断は，18世紀のスコットランドの政治哲学者によって始めてなされた。彼らは道德的義務あるいは倫理的義務は事実の問題から根拠づけられない，換言すれば，道德的言明は，事実的あるいは叙述的言明と全く異なっているタイプに属するとし，彼らの一人 David Hume は次のように主張した。

「私は，以上の論究に次の観察を付加することを禁じ得ない……道義に関して私がこれまで出会ったすべての体系において，私は常に気がついて来たのであるが，それらの体系を説く者は，始め暫くのあいだ通常の論究の仕方に進んでいって，神の存有を確立し，或いは人間界の諸事象に関するいろいろの考察を行う。が，そのとき突然，私は見出して驚くが，私に出会う命題は，すべてである is とか，でない is not とかいう・命題を結ぶ・通常の連辞のかわりに，べきである ought またはべきでない ought not で結合されて，そうでない命題には何一つ出会わないのである。この変化は，これを看取する者がないとはいえ，極度に重大な事柄である。何故なら，このべきである ought 或いはべきでない ought not は断言の或る新しい関係を表現している。従って，これを観察して解明する必要がある。また，同時に，いかにしてこの新しい関係がそれとまったく異なる他の (であるまたはでない) 関係から導きだされることができるのか，その理由を与える必要がある。しかも，この理由を与えることは全く思いもつかないことのように思えるので

ある。ところで、道義の体系を説いた人々はこのようにした（理由を与えるという）用心をしないのが普通である。それ故、私が読者がこれをするように取立てて勧めよう……徳（virtue）と悪徳（vice）との区別は事物の関係（the relations of objects）だけを根底とするものでなく、理知（reason）によって看取されるものでないこと……」（Hume 1739-40 /2001, p. 302, 大槻訳 1963, pp. 33-34）。「事実」と「諸観念の関係」についてのヒュームの区別は、後に「分析的—総合的」の二分法、「存在」（a is）から「当為」（an ought）を導出することは出来ないというヒュームの格言、後に、事実—価値二分法になる（Putnam 2002, 藤田, 中村訳 2006, p. 15）。

「あなたがかくかくの状況で x を行うことは善いことであり、その状況で x を控えることは悪いことである」という文章において、「あなたがかくかくの状況で x を行うことは善いことであり、その状況で x を控えることは悪いことである」から、「あなたはかくかくの状況で x をなすべきだ」を推論することを禁じることになる。これが、存在の判断で、「事実」を記述している時、そこから「当為」判断を導出することは出来ない。

Hume では、正義についての「事実」も美德についての「事実」も存在しない。何故なら、もし、美德と悪徳についての「事実」が存在するとすれば、りんごが絵に描けるように、美德も絵に描くことが出来るということが成立する、と。

カントが、事実・価値二分法をどのように考えたのか。カントの道徳哲学全体は、道徳的言明の合理的正当化が如何に成り立つのかの説明であるから、Hume のような二分法を否定していると解釈できる。

若き J. M. ケインズは、G. E. Moore の Principia Ethica 『倫理学原理』（1903）を、「魂を奪うような物凄い書物、倫理学に関する最大の書物」と絶賛した。20世紀の英米の倫理学は、Moore のこの本から始まった。

Moore は、「自然主義の誤謬」の一つとして、価値命題を事実命題から演繹しようとする、推論上の誤りを犯したことであった。自然主義とは何か。自然主義の考え方は、道徳概念を道徳以外の自然的概念によって定義できるという考え方であり、倫理学は実証科学であり、経験的な観察によってまた帰納によって確立されるということになる。イギリスでは、メタ倫理学として自然主義はほとんど主張されなかったが、アメリカでは自然主義が有力であった。自然主義者は、道徳を人間の欲求、利害、関心、本能、感情などに翻訳することによって道徳を定義した（塩野谷1984, pp. 48-49）。彼は、功利主義者ベンサムが存在と当為の区別、事実判断と価値判断の区別をしなかった「自然主義の誤謬」の一人としている（行安編1992, p. 302）。

功利主義者 John Stuart Mill は、1843年その1,251頁の大著 A System of Logic Ratiocinative and Inductive 『倫理学体系』で、価値命題と事実命題とははっきり区別している。

Mill 曰く。「すべきである（should be）とかあるべきだ（ought）という用語で表現される命題は、ある（is）とか、あろう（will be）という語で表現される命題とは一般に全く異なっている（Mill 1843/1974, p. 949）。

20世紀の倫理学は、少なくとも第二次世界大戦にいたるまで、G. E. Moore の支配的な影響のもとにおかれていた。彼の影響のもとに、自然主義に対する批判および善の定義不可能性の主張が現われ、メタ倫理学の発展に大きな刺激を与えることになった（塩野谷1984, p. 40）。「善」を如何に定義するかは、倫理学全体の中での基本的問題である。Moore によれば、「善」は定義でき

ない。Moore は、「善」を「快樂」や「欲求」といった自然的なものによって定義するのは、自然主義の誤謬であると指摘した。何故なら、黄色という単純な観念を知らない人に如何なる方法によっても説明できないように、「善」も単純な観念であって、その眞の定義を与えることが出来ない。「善」とは何か、という答えには、「善」は「善」である、と (Moore 1903/1959/2004, 深谷訳1975, pp. 8-9)。

自然主義のロジックから、事実 (facts) から価値 (value) を、「ある」(is) から「すべき」(should or ought) を導出することができる。これは、ケース b) の例である。しかし、ムアでは自然主義は誤謬であるから、事実 (facts) から価値 (value) を、「ある」(is) から「すべき」(should or ought) を導出することができる、というのは誤りである。

言語分析哲学者ヘア (R. M. Hare) では、自然主義の誤謬は、直説法の文から命令法の文は論理的に導出できるということが証明されていないとして、事実判断から価値判断の導出を拒否する。

ヘア倫理学は、道德概念の意味分析で、方法として言語分析を使う。だから、彼の倫理学はメタ倫理学である。人をある行為に導く言葉が道德語である。道德語は指令言語である。指令言語の命令法の文と直説法の文と比較するとどうなるか。命令法文が、直接法文に還元できるならば、直説法文から命令法文を導出することが出来る。ヘアは以下の二例ように命令法文を分析する。

第一例は、命令法の文が直接法の文に還元できない：価値判断は事実判断に還元できない。

命令法の文として「扉を閉めろ」、直説法の「君は扉を閉めようとしている」を考える。命令法を直接法に還元するという事は、命令法が話者の心について言明することである。「扉を閉めろ」は、「私は君に扉を閉めてもらいたい」を意味している。しかし、「扉を閉めろ」というあなたが、同じ人に「扉を閉めるな」といっても、論理的には私たちは相互に矛盾しない。このようなことがおこるのは、「扉を閉めろ」とは、人間の心の内省的分析ではなく、扉を閉めることに関しておこることだからである。このように、命令法は直接法に還元できない。

第二は、価値判断である命令法を事実判断である直説法に還元することに失敗しているケース。「扉を閉めろ」は、「君が扉を閉めようとしているが、そうでなければ、X が起こるであろう、のどちらかである」を意味する。X は語りかけられている人にとって何か悪いことが考えられている場合である。「悪い」は価値語である。

事実／価値の二分法と分析的／総合的の二分法は、古典的経験主義にとっても、20世紀のその子孫である論理実証主義にとっても、その基礎をなすものであった (Putnam 2002, 藤田, 中村訳, 2006, p. 9)。

White (1972) によれば、科学は、アメリカの初期の哲学にどのような衝撃を与えたのか。これを理解するためには、哲学者を三つの類型に分けて考えると分かりやすいとしている。一方の極に、デューイに続く世代の多くのアメリカの哲学者たち、他方の極に、もったいぶった語り口の不可解な言葉を深遠なことと思いついて似而非哲学者たち、ならびにあらゆる時代の神秘主義者たち、その中間地帯に属するのが、エドワーズ、エマソン、ジェイムズ、ロイス、サンタヤーナ及びデューイなど有力な哲学者たちである。19世紀後半のこの時期には、近代科学の興隆に伴う専門化の波が大学に押し寄せ、それとともに形而上学と社会科学と宗教の混合物であるような、古い型の道德哲学が駆逐されて、科学に定位した専門的哲学が出現するのであるが、し

かし、その哲学は科学に定位しつつも科学主義には与せず、科学と道徳的・宗教的価値が調和しうる世界観や価値観を模索したからである（行安編1992, pp.266-267）。デューイによって、ジェームズのプラグマティズムは「自然科学と理想的な道徳および宗教への関心との間の中庸（via media）」と呼ばれた（Kloppenber 1986, p.26）。彼ら中庸の哲学者達は、革命的社会主義と自由放任主義の間の中を探求し、当時の主要な精神的問題に、哲学上の結論を適用した（Kloppenber 1986, pp.12-13）。

Kloppenber（1986）は、19世紀後半の米国のみならず欧州の一群の哲学者 Wilhelm Dilthey（1833-1911）、Thomas Hill Green（1836-1882）、Henry Sidgwick（1838-1900）、Alfred Fouillee（1838-1912）、William James（1842-1910）を、また、中庸の哲学者（philosophers of the via media）と呼んでいる（pp.26-27）。彼等は、カントと新カント派、観念論者、実証主義の各パラダイムに不満であった。また、彼らは、主体と客体、思想と行動、個人と社会の連続性を明らかにし、道徳哲学者が、動機と意図、義務と幸福の間の連続性を切り離す仮定に挑戦した。「中庸の哲学者」たちは経験に固有な社会的、歴史的方面を強調し、そして個人の欲望と社会的責任の間の精妙な相互作用に敏感に反応する分析をした（Kloppenber 1986, pp.115-116）。

プラグマティズムの哲学者、ジェームズ、デューイ（John Dewey, 1859-1952）、ミード（1863-1931）は、経験のすべてに価値と規範性が浸透していると主張した。規範的判断は科学自体にとって本質的である、と考えた（Putnam 2002, 藤田, 中村訳, 2006, p.35）。

デューイは、事実/価値二元論を、全経歴を通じて攻撃し、我々の思考から追放しようとした（Putnam 2002, 藤田, 中村訳, 2006, p.10）。

デューイ（1939）は、彼が79歳のとき、一般価値論について議論した作品を書き、それは、彼の一般価値論に関する最も重要な著作である（帆足理一郎解説）。人間の行動は、生命衝動と価値判断を媒介にした目的と手段の無限の連鎖で成り立っており、これによって現実の問題を解決したときそれは善である、とした（5. 目的と価値, 6. 目的と手段の連続）。望まれたもの、望ましいものという評価語と記述語において、望ましいものは、カントのように、ア・プリオリなものでない、天から授与された道徳律でない、それは、衝動によるか、経験と習慣によって出現するから、ア・プリオリなものでない。だから、望ましいものは普遍的でない（デューイ 1939, pp.60-61, 魚津 2006, pp.273-276）。それ故、「望ましいという」価値判断は「望まれたもの」という事実判断から導出される。経験と習慣は過去の価値判断が濾過されている。

デューイ（1920）の第10章 善の構造 において次のように議論している。望まれたもの、望ましいもの、注目せられた・注目できる、瞠目せられた・瞠目できる、忠告された・忠告できる、楽しませる・楽しさが満ちている、尊敬された・尊敬できる、是認せられた・是認できる……等々は、事実と価値を区別する言葉である。存在する事実と存在を持続させるべきであるという判断において、後者は純粹実践的判断である。価値の観念によって、行為を指導する。これは科学に適用されると同時に科学以外にも適用される。したがって、事物の認識過程にも適用される。

デューイにとって、「道徳科学は何か別個な領域を有つものでない。それは、人間の脈略が人間の諸活動を照らし、導くところの、一つの人間の脈略のうちに位置づけられた、物理学的、生物学的、歴史学的知識なのである」（上記解説からの引用）。

Max Weber（1904）は、強力な事実・価値二分法の主張者であると同時に、価値研究の重要性

を認めている。後者の重要性の指摘は、その後多くの人達によって忘れ去られた。Weber の前者のテーゼでは、個人の信仰や決断の問題で、社会科学の対象外で、所与の目的＝価値が正しいかどうかは、学問の世界でないとし、この半分誤謬の命題だけ一人歩きた。

この Weber の言説は正しいであろうか。

人文・社会科学では、特に日本では、Max Weber の価値自由論の悪しき影響は顕著である。価値自由論の帰結は、学者は実証的言明以上のことは責任をもたないと、言わばなしの事になってしまい、極端に言えば、実践面、あるいは政策論で、後は野となれ山となれということになる。この区別は、日本のみならず、欧米においても、特に、学問と知的世界において、今日、悪しき影響というより知的道徳的退廃を生み出している。

ケインズ派経済成長理論のハロッド・ドーマ・モデルで知られるハロッドは、『社会科学とは何か』(清水沢1979)において、「価値命題について問題とせねばならないのは、それが真か偽かという性質を持っているか否か、という単純な点なのです。この性質を持っていないければ、厳密に言って、それを判断と呼ぶのは正しくありません……」(pp.174-175)、「倫理学に価値判断の固有の領域があるとすれば、それは必ず政治に及び、また、社会研究という更に広い分野に及ぶでしょう」(p.176)、と述べて、価値判断は社会科学の広い領域の問題だとしている。塩野谷(1984)は、価値研究の対象が、西洋のそれに限定されている。塩野谷(1984)は、我々が生活し実践している東洋の価値は全くゼロという価値判断のためか取り上げられていないのは、私には大きな不満が残るけれど、価値研究自体を取り上げた学ぶべき大変意義のある研究である。

(2) 事実と価値の絡み合い：価値抜き的事实は存在するのか

自然法の伝統 (natural-law tradition) は、幾世紀にわたって、ますます世俗化されていった。Locke の社会契約理論がその世俗化に貢献した。大部分の社会思想は、価値を客観的に決定するか、あるいは価値の問題を避けるかのいずれかの方法を発見することに夢中になっていた。Hobbs や Lock,そして彼らの継承者は科学における価値判断を根拠づけようとする野心にもかかわらず、最近の社会学者は一般的に科学と規範の理論の区別を行い、価値判断は科学の客観的根拠に欠き、方法論的理想として、科学は価値判断から自由でなければならない、と主張するようにならなってきた。

経済学における実証経済学と規範経済学の区別は、Nassau Senior と John Stuart Mill によって始められ、つづいて、Max Weber と J.M.ケインズの父親 John Neville Keynes (1852-1949), Lionel Robins によって支持された。なかんずく、Lionel Robins がその後の経済学の二分法の路線を決めた。この区別によって、経済学から何らかの全般的な道徳、歴史的・制度的関心が取り除かれ、経済学は数学的性格の強い discipline に転型された。

経済学者は実証経済学と規範経済学の区別をすることに馴れてしまったが、経済学の規範的問題である公共政策への適応が容易に認められるようになった。実証経済学は、特定化された目的を達せするための最良の方法を取り上げ、規範経済学は、目的の選択になった。この結果、目的と手段が、通常、内的に絡み合っているという事実が注意から逸らされてしまった (Boldman 2007, 182)。

倫理と社会科学との関係は、見かけよりもっと密接である (Rosenberg 2008, p.225)。それ故、

社会科学において、我々は道德問題に味方し、関心を持たざるをえない。だとすれば、自然科学と社会科学との間には決定的な相違がある。この相違は、自然科学の相対的進歩と社会科学の進歩の欠如として叙述される。

この問題を理解するために、我々は事実 (fact) と価値 (value)、あるいは叙述 (description) と処方箋 (prescription) の間係を理解することが必要である。社会科学は道德の味方であるという論者は、価値と事実の区別を否定することによってそうした。

規範的な価値負荷の叙述は、価値判断にもとづいた事実の評価を表現している。あるいは叙述と価値評価、承認と非承認、賞賛と非難の両方を表現している (Rosenberg 2008, p. 225)。明治日本を構想した偉大な政治家、大久保利通は死んだ、彼は暗殺された、ということの間に対照的相違がある。前者は事実判断であり、彼の死が不当な死であったかどうかに関しては中立的である。後者は、事実を報じているが、それがおこるべきであったかどうかについて一つの立場をとる。「大久保が殺された」ということは、それは当然であった、そうでなかったという若干の道德理論を前提している。

科学についての伝統的な見方は、道德的中立ということである。諸理論、法律、実験上の叙述、説明、物理学あるいは化学の予測は、全く倫理的教訓から独立しているように見える (Rosenberg 2008, p. 226)。

論理実証主義者は、道德判断は、情緒、嗜好、主観的選好の表現であり、道德的知識は科学知識を構成しない、それ故、それは科学の重要部分ではない、「事実」とは、単なる観察、感覚的経験によって、完全に検証可能である、という。

論理実証主義者は、「事実記述と価値づけとは絡み合いうるし、また、そうならざるを得ないという点を正当に評価しなかった」(Putnam 2002, 藤田, 中村訳 2006, p. 31)。

それでは、実証主義者たちは、何故、事実 (facts) と価値 (value) を区別するのか (Rosenberg 2008 pp. 227-229)。

- ① あらゆる事実が認識できれば、人間は、合理的でない行動も含めて何らかの態度と行動をとることが出来る。
 - ② 広範囲な事実的問題に同意する人々も、最も根本的な道德問題について同意しないという事もある。道德知識が可能であるにしても、道德知識の不一致が、このような知識を獲得することは困難である。大多数の西欧社会を特徴づけている寛容 (tolerance) という道德問題は万場一致で答えることを難しくしている。
- 道德的確信 (moral certainty) は、不寛容でないにしても、温情主義 (paternalism) を生み、そして 全体主義 (totalitarianism) を生む。これが、社会科学の方法論的原則としての「価値中立性」を支持する一つの理由である。温情主義—全体主義という命題は検討を要する。
- ③ 道德的知識は文化、サブカルチュア、人種のグループの間で広く異なる。社会科学が自然科学と張り合うためには、価値からの自由が必要である。
 - ④ 社会科学者は、諸価値について、明白である義務を持つ。何故なら、社会科学者は判断に色をつけたり、客観性を害するかもしれないから。

価値自由 (value free) は、自然科学より社会科学にとってもっと困難で、もっと言えば、

不可能である。何故だろうか (Rosenberg 2008, pp. 227-229)。

- ① 価値中立性は、社会科学にとって不可能である。何故なら、もし、社会科学が価値コミットメントから自由になったら何が生じるであろうか。人々は、社会の出来事の意義を明らかにし、説明する人間行動の科学として社会科学の意義を認識しないという結果をもたらす。この結果、人々は社会科学の成果に反感を持つようになる。価値自由の考え方は、道徳的に責任ある主体として、そして倫理的関心事の対象として人間観に脅威を与える。また、それぞれの道徳意識は一国の社会背景を背負っている。価値自由は、社会背景を背負った道徳意識の改善を通して世界をよりよい場所にしようとする社会科学者の義務を免罪する。

価値自由 (value-free) という言葉の下においてのみ、実証主義の事実と価値・信念、態度の区別がもっともらしく見えるのである (Rorty 1979, 邦訳 pp. 423-424)。このような事実 (facts) と価値 (values) の区別というつくり話しは教育的観点からも極めて有害である (同上, p. 423)。

- ② 社会的事実は、実証主義のように、それに参加している人間の単なる行動によって確認され、叙述されることが出来ない。社会的事実は、人間行動の内部から、制度のより深い意味から叙述されなければならない。
- ③ 評価の暗黙の導入なしに、純粹の叙述を提供することは不可能である。われわれは、解釈、評価から独立して知ることが出来る事実が存在するのか。
- ④ 道徳的事実は他の種類の事実と異なるのか。われわれは、如何にして両者を識別することが出来るのか。
- ⑤ 社会学者が解決すべき問題を選択する方法、行動を説明するために引用する要素、これらの説明を実証するための証拠は、社会学者のそれらに対する意義を反映している。特定の問題に焦点を当てることは、それを他のものよりもっと重要なものとして評価することである。

例えば、社会学者？ の金融工学という特定の問題を取り上げる。金融工学は、投資家の単なる機会主義的で不道徳で貪欲なカネ儲けの道具に過ぎない。投資銀行やヘッジ・ファンドが金融工学を使って貸したカネの返却リスクを完全に管理できるとすれば、彼らは不断に利益を獲得でき、誰も、製造業のように膨大な資金と時間とエネルギーをかけて必要な技術開発やブレイク・スルーするような科学・技術の発見をやらなくなってしまい、社会から製造業がなくなってしまう。また、貸し倒れリスクが完全に管理できるとするならば、人間の欲望に制限がなくなり、道徳律 (moral code) と社会秩序が破壊される。そもそも、一時的短期の確率論の世界ではともかくとして、長期の何が起こるか分からない不確実な世界では、貸し倒れリスクの完全な管理などありえない。金融工学を飛行機や自動車に例えて、飛行機や自動車が事故を起こしたからといって、飛行機と自動車をなくしてしまうのはおかしいのと同様に、金融工学をなくす理由にならない、と金融工学を擁護する人達がいる。飛行機や自動車と金融工学の人々に与える被害の程度は質的に比べようがない。研究者の道徳的観点抜きで、経済学を数学の応用部門にしたり、工学を単純に経済問題に適用するのは間違いで知的退廃を生み出す。

- ⑥ 消費者の効用極大としての合理性は、道徳的望ましさに関して中立的である、と主張され

る（Rosenberg 2008, p. 229）。これは本当か。社会科学の語彙は価値負荷的用語（value laden term）である。例えば、経済システムとしての資本主義とか社会主義の用語は評価を含んでいる。

- ⑦ 社会科学者が、もし、叙述と説明からの道徳的次元を消し去ろうとしても、彼らは別の道徳的概念の利益に単純に奉仕することになる。
- ⑧ Kuhn のようなパラダイム論の出現は、価値中立性の考え方を掘り崩し、自然科学にも社会科学にも道徳的関与は避けがたく、両者に客観性なるものは存在しない、ということが分かってきた。

(3) 正義論の復活：政治学における事実／価値の二分法の否定

ジョン・ロールズ（John Rawls）の『正義論』（A Theory of Justice, 1971）が出現する以前の政治学は、政治的に望ましい社会はどういうものかということに関係なく、経験的事実を調べることがその仕事であるとしていた。政治学者は、また、マキャヴェリ、ホッブス、ルソー、モンテスキュー、シジウィックなどの思想家の研究をしていたが、従来の政治理論に挑戦するものはいなかった（Kukathas and Pettit 1990）。ジョン・ロールズはこの事実と価値の関係の切断の傾向に果敢に挑戦し、政治学に倫理的価値の省察を加え、政治学を本道に戻し、社会科学にルネサンスをもたらした。H. L. Hart（1989, p. 194）は、ロールズのこの本を John Stuart Mill 以来の政治哲学の最も重要な作品であると述べている。

功利主義者は、価値の質的区別を認めず、卑近な欲求から高貴な欲求までを区別しないと、共同体論者サンデル（1982, 邦訳1992, 日本語版序文）は適切に指摘する。功利主義の欠陥は、価値の質的区別をせず、すべての価値を選好や欲求に還元することである。功利主義では、「願望の目的は快樂の先見にあり。故に善悪の別は、意志対象の内面的性質にあらずして、其結果なる快樂の多少に存す」（山本編1897, p. 331。この部分は西田幾多郎による T. H. Green 1836-1882 の「倫理学序論」の抄訳）。ここからエンドレスな社会の世俗化と人間の俗物化が深化する。自由主義の特徴は、第一に個人の権利（right）が、共同善（common good）より優先するという点、第二に、このような権利を正当化する正義の原理は、如何なる特定の概念にも依存しない。即ち、その自由主義とは、ヴィジョンとして、如何なる種類の善（good）と徳をもった生活がいいのか問うことなく、国民が、市民が、自らの目的を自由に追求することを自由にさせることがよい（Sandel 1982, 邦訳1992, p. 20）とする程度である。

サンデルは、ロールズの正義論は、歴史と伝統から切り離された「負荷なき自我」を前提にした、個人の権利という正義の不可侵性の主張を批判する。

儒教の価値は、次章で述べるように、上述のような「克己心なき自我」や「負荷なき自我」の功利主義とも自由主義の価値とも相容れない。克己心や徳の価値を重視する「儒教の経済学原理」は、Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Michael Sandel と類似性をもつ。また、それは、価値と事実の二分法を前提にしないという意味で、ロールズの『正義論』の方法論に全く共感する。

経済学者も、ロールズが『正義論』を書く前の政治学と同じ状況で、経済的に望ましい社会について論じない。論じたとしても、抽象的に、啓蒙主義哲学のように、自由、平等、効率のある

市場経済という程度である。相変わらず、問題意識もなく、実証主義と称して、数学モデルを統計的に検証して既存理論が正しかったとっているに過ぎない。こんなことを繰り返していると社会からも国からも経済学は無用な学問として葬りさられるであろう。我々は、日本の、あるいは東北アジアにおける伝統的文脈と芯になる哲学と思想を踏まえて、どのような社会が経済的に望ましいのかという規範的な体系的理論を提出することが経済学者の切迫した最大の使命である。

4. 甦る陳錦泉 (Chen Huan-Chang) (1911/1974/2002/2003) 『儒教の経済学原理』
(The Economic Principles of Confucius and His School, with an introduction
by Morgen Witzel, Vol. 1. II, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii,
pp. 756)

新しい理論があらわれると、まず、不合理だといって攻撃される。次に、それは真理だと認められるが、わかり切ったことで取るに足りないことだといわれる。最後に、それはきわめて重要なものになって、初めてそれに反対した人々も、その理論は自分たちが発見したのだとい張るまでになってくる。われわれの真理説は、現在のところ、以上三つの段階のうち第一の段階にある。

——ジェイムズ梶田啓三郎訳 (1957/1980) 『プラグマティズム』 p. 144——

Chen Huan-Chang (陳錦泉) の The Economic Principles of Confucius and His School (『儒教の経済学原理』) の original は、Studies in History, Economics and Public Law edited by The Faculty of Political Science of Columbia University の Vol. XLIV として1911年出版された。2003年版は1974Edition から reprint されている。1974 Edition は絶版。現在、本書は2002年版と2003年版が利用できる。2002年版は、A4 版 hard cover で Thomas Press (Bristol, England) から出版されており、Morgen Witzel の11ページの優れた introduction が付いている。2003年版はB5 版 paper back で University Press of the Pacific (Honolulu, Hawaii) からでている。両方とも二分冊に分かれ、各分冊のページ数とその構成は同じで、全756ページの大著である。

(1) 『儒教の経済学原理』の理論的意義：Morgen Witzel による2002年版序文の優れた解説

2007年9月号の『立命館経済学』(第56巻, 第3号, pp. 1-59) に「日本の多層的経済発展モデル(MMED): 東アジア・モデルの原型」というタイトルの論文を書いた。この「日本の多層的経済発展モデル」は(「日本の四段階経済発展モデル」(A Four-Stages Model of Economic Development, FMED に表現を変えたい))において、「東洋経済学」を構築しなければならないと提案した。もちろん「東洋経済学」の定立には、新しいパラダムの構築であるから、既成のパラダイムと理論は大いに参考になるが、それに依存する訳にはいかない。それは、ロード・マップなしに暗闇と嵐と孤独の中を手探りで前進しなければならない。

「東洋経済学」の定立を考える場合、この陳錦泉『儒教の経済学原理』は、極めて刺激的で示唆に富む材料である。

1911年 Columbia University から授与されたこの陳錦泉の全756ページの独創的な PhD 論文 *The Economic Principles of Confucius And His School*（二分冊）が、イギリスの経営学者 Morgen Witzel の学問的深みを示す introduction（全11ページ）つきで、81年ぶりに（1974年に出版されているが）甦った。これは驚きであると同時にアングロ・アメリカンの社会科学界の独創的な仕事に対する洞察力の鋭さを感じる。

何故、この PhD 論文『儒教の経済学原理』が81年を経てイギリスとアメリカで再再出版されたのか。

一つは、儒教・漢字文化圏の中国の飛躍的な経済発展という現実が背景にあることは間違いないであろう。20数年前、日本の経済発展の驚くべき成果が、世界で注目された。韓国、台湾、シンガポールの急速な経済成長も、同じように、グローバルに関心がもたれた。

しかし、これらの国の学者たちは西欧経済学に従うだけで、儒教・漢字文化圏の研究を基礎にした、社会科学・経済学を創造することが出来ないでいる。そもそも、特にアジアにおける学問先進国といわれる日本の経済学界では、このような問題の意識と関心すらない。あったとしても、このような海の物とも山の物とも分からないような極度に不確実性の高い、ハイ・リスクな困難な仕事は直ぐに業績をだせないから優等生経済学者は端から敬して遠ざけている。

二つ目は、ジョン・ロールズの『正義論』が、1971年に刊行されたという背景がある。これは、欧米の哲学・思想界における規範的社会理論の復活の開始を示すものであった（山脇直司2009, p. 18）。

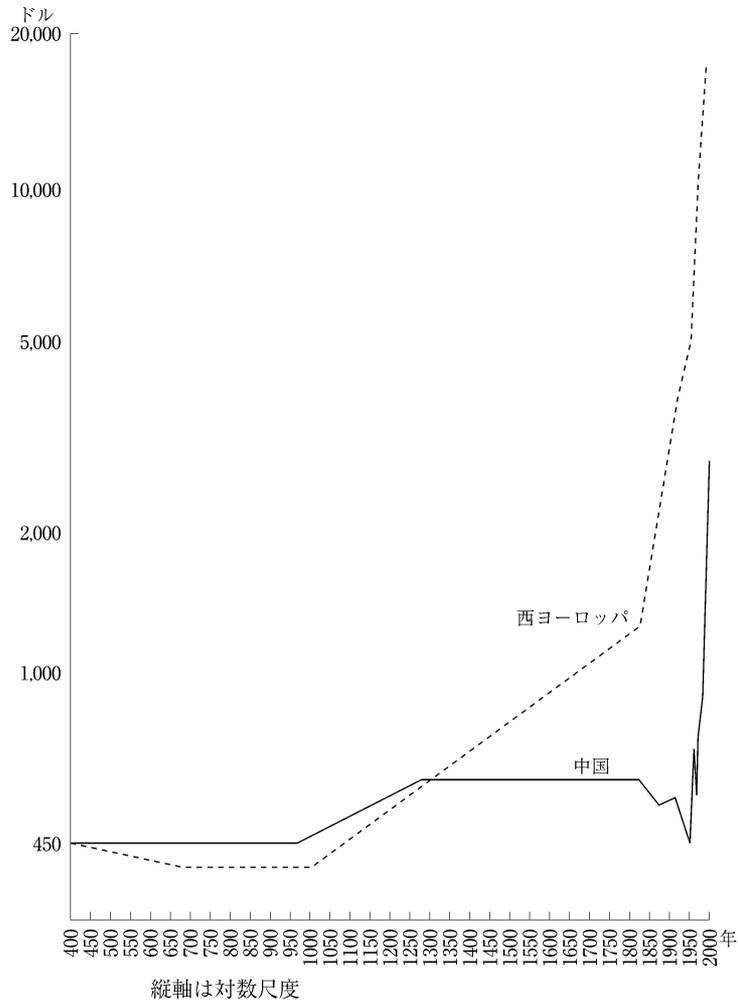
日本ではあまり知られていないが、欧米では、1970-80年代にかけて、Talcott Parsons 式の社会理論に一大転換が起こっていた（Hodgson 2001）。ジョン・ロールズの『正義論』は最大多数の最大幸福を社会規範とする功利主義（utilitarianism）を批判した。儒教と功利主義とは本質的に両立しない。日本の経済学・社会科学界は中国の水準は低いという先入見を持っているが（ある面で最近の中国の経済学の水準は日本を追い越したと看做してよいであろう）、この陳の本の再再版は中国の独創的水準が如何に高かったか分かる。マルクス主義へ「転向」する以前の儒教的倫理の立場に立つ河上肇の作品と比較せよ。

陳のこの本は、彼自身述べているように、儒教（Confucianism）の観点から、当時の西欧の経済学原理を十分吸収しそしてそれと対照しながら、東洋の経済学原理（economic principles）を提案しており、非西欧圏の思想と歴史を背景にした世界最初の画期的な試みである。

1993年10月号『立命館経済学』（第42巻、第4号、pp. 1-102）に、「儒教倫理と資本主義の精神」を書いた。その後、関心は持ち続けたが、第一義的には、日本の金融市場や労働市場など現実と歴史に関心があった¹²⁾。私は、Ono（2006b）と Ono（2007d）等において、儒教経済学（Confucian Economics）という概念を使用した。

経済学には「市場の経済学」と「準市場の経済学」の二種類がある。「準市場の経済学」は数学の集合論でいう「儒教経済学」の写像であり、「儒教の経済学」は、逆に「準市場の経済学」の写像であるといえるかもしれない。「準市場の経済学」は「儒教の経済学」の集合の各元が対応しているかもしれない。「市場の経済学」は我々が普通知っている西欧の経済学原理である。「準市場の経済学」（The Economics of Quasi-Markets）は、日本の社会経済システムと経済発展の現実、歴史、経験から抽出した小野進の提案である¹³⁾。

図 4-1 中国と西ヨーロッパの 1 人当たり実質 GDP の推移の比較, 400~1998年
(単位: 1990年国際ドル)



縦軸は対数尺度
出所: Madison (2001) 金森監訳 (2004) p. 47

以下の説明は Witzel の優れた introduction に大きく依存している。

1800年 (徳川日本では伊能忠敬蝦夷地を測量する, 富士山に女人の登山が認められる), 中国はグローバルな経済超大国であった。世界の GDP の三分の一以上を占め, 西欧世界との輸出は巨大な現金余剰を獲得しつつあった。世界中は中国のインパクトを政治のみならず経済で感じていた。ところが, 1800年以後は, 西欧世界は産業革命によって急速に成長したことにより (Clark 2007, 邦訳2009), 一世紀の後全く異なった状況が現出した。図 4-1 をみよ。中国の世界経済に占める比率は 5 パーセント以下に縮小した。これは, 部分的に, 西ヨーロッパ, 日本の急速な経済成長により, 特にアメリカのそれによる。部分的には, アヘン輸入による中国政府, 経済, 社会の墮落と衰退による。しかし, 第一義的には, 近代化を拒否した中国政府と統治システムによる。中国はアヘン戦争でイギリスに敗退したあとも, 政治あるいは技術のいずれの観点からも近代化する意図はほとんどなかった。1850-60年代の太平天国の乱は満州王朝の統治 (1661-1911) をほと

んど機能不全まで持っていった。にもかかわらず、中国の支配階級は西欧の思想、技術、特にキリスト教に深い疑いを持っていた。もちろんエリートの中のより賢明な頭脳は、何らかの改革なしに、清王朝と多分中国自体運命が尽きると感じていた。

1880年代、中国にとって古代の敵（Witzel 2002, vi）であった日本は、わずか20年近くで、後進的な封建的国家から近代的な産業経済へ飛躍を見せ、驚くべき改革過程を始めた。李鴻章（1823-1901）、張之洞のような有能な官僚の改革者達は太平天国の乱が鎮圧された後、日本を模倣することを考え、中国の洋務運動（1860年代前半—1890年代前半）を開始した（明治日本の殖産興業との比較は正田（1990/1992）中巻 pp. 201-206を参照のこと）。中国軍の近代化、そして中国の土壤で外国企業と競争するため、多数の西欧スタイルの企業を設立した。しかしながら、西太后（1835-1908）によってその改革は邪魔された。彼女は、古代中国の徳は結局列強のそれより強力であると信じた大保守主義者（arch-conservative）であった。状況の悲劇は、改革者たちがまた中国文化は西欧の文化より強く、中国の近代化は、古代中国の徳への適切な尊敬なしに達成されない、と信じていたことである。

日清戦争で中国が負け、李鴻章たちの改革は挫折した。

1898年、若い光緒帝は、康有為と梁啓超の改革者たちの改革プログラムを実施することに同意した。彼らは、西欧の経済学原理でなくて、中国文明、儒教の哲学の核にもとづいて、西欧の政府機構と経済、大学、教育システム、産業の近代化、国家公務員の能力編成の多くを採用することを提案した。「中体西用」である。だが、西太后が宮廷クーデタをおこない、改革はまたブロックされた。康有為と梁啓超は亡命し、他の改革者たちは処刑された。保守反動は、一年後、義和団の乱で頂点に達し、改革への扉はシャット・アウトされた。

1911年10月に孫文などの指導により中国で辛亥革命がおり満州王朝は打倒された。

『儒教の経済学原理』（The Economic Principles of Confucius and His School）はこの年に出版された。

陳錦泉の経歴はあまり分からない。彼の家庭は相当貧しかったようだが、貧しい家庭が、特に儒教圏では、息子を人的資本として、学校にやるため資力を教育に投入することが多く見られる。陳錦泉の家庭もそのようであった。彼は科挙の試験に合格し、清帝国の国公務員になり、彼の家運も上昇し、彼にとってそれは親孝行であった（vii）。陳は康有為¹⁴⁾の友人にして学生で、中国近代化運動の創設者の一人でもあり、彼から儒教を学び、中国儒教の古典に驚くほど精通している人であった（多分この方面では今日の日本の専門家より精通していたのでないかと思う）。

陳錦泉は、官僚として有望な存在で、北京で The Grand Secretariat に任命され、西太后と大臣に直接報告できる立場の高官になった。1895年、康有為の光緒帝宛の改革の公開請願書に署名した1,300名の一人であったかどうか分からないが、極めてありうることである。康有為などの所謂百日間の改革運動（1898年4月23日「変法」を国是とすることが決定され、8月6日まで約百日間の改革運動。坂出1985, pp. 225-242 および、3 百日維新と栄光と挫折 を見よ）後における彼の動きは不明であるけれど、少なくとも彼は解雇され、亡命を余儀なくされたとするのが合理的推測である。西太后のクーデタの後、アメリカに行き、陳は Columbia University の学生になった。彼は、著名なシナ学者 Friedrich Hirst のみならず Edwin Seligman, John Bates Clark, Henry R. Seager¹⁵⁾ を含む当時の若干の指導的経済学者と政治学者と知り合いになった。そして Columbia

University から経済学の PhD をとった。

上述の重要な出来事が陳の仕事の背景が、彼の研究自体とこの本を生み出す動機を理解するための本質的な必要条件である。今日ではそれほど珍しいことでないが、陳が二つの世界に足を置いたことはユニークである。彼は千年の歴史を持つ科挙の試験に合格した最後の世代の一人で、古典的な訓練を受けた中国の官僚 (mandarin) で、儒教の原理に造詣が深く、孔子から13世紀の朱子と18世紀の王夫之までの儒教文献とその構成と解釈を研究した。彼はまた、法家の韓非子にも親しんでいた。また、儒教批判を目的にする思想であったとしても、道家、墨子派、仏教のような競合する思想の著作も知っていた。ほとんど2,500年にわたる、100以上の文献が、各種の論点でこの『儒教の経済学原理』に言及されている (viii)。

同時に、康有為のおかげで、陳は近代主義者で改革者であった。Columbia 大学時代は、西欧の経済学における強力な基礎訓練を彼に与えた (viii)。陳のこの著作を考察するさい、陳の考え方を理解することが重要である。彼が中国システムを観察したのは、単に西欧の観察者のように中国システムを観察し、観察者の考え方と比較するという方法ではない。陳は、強い課題を持った中国人であった。にもかかわらず、彼は、伝統的な教育を受けた中国人でありながら、新しい知識から中国の考え方の再解釈を求める。この本を執筆するにあたり、彼は意識的に経済学のフレーム・ワークを採用する：消費、生産要素、分配、公的金融など。

これは、西欧の経済学のパラダイムに中国哲学を押し込む試みに導くが、彼はその危険を十分気づいていた。陳はいう。「私は、古代中国の思想の著作を、西欧の近代経済学者の立場から解釈しないように十分気をつけていた」(Chen 2003, p. xi)。実際、Adam Smith や Robert Malthus への時々の参照は別として、西欧思想との明白な比較はほとんどない (Witzel, p. ix)。陳の方法論は、中国の古典哲学を注意深く解剖していること、そして、経済学と考えられうる諸要素を引き出していること、その上で、西欧の体系によりこれらの要素を分類していることである (Witzel, p. ix)。

古代中国では経済学の用語はないと Witzel はいう。しかし、これは、Witzel の誤解かもしれない¹⁶⁾。近代的な用語、経済 (ching chi) は、日本語からの借用語で、中国では19世紀の終わりまで出現しなかった。しかしながら、「富を管理する」(administering wealth) という用語は、『易経』(The Book of Changes) にあらわれており、陳によれば経済学と同じ意味である。孔子の考えでは、human agency (人間主体) が、経済学の本質的な特徴である。invisible hand はここにはない。儒教のスキームでは、土地、資本、そして徳のある人間 (virtuous man) が、生産の三要素である。これらの三要素の中で、三番目の徳ある人間主体が最も重要である (Witzel, p. ix)。

富の管理はそれ自体目的でない。それは他の目的のための手段である。儒教の考えでは、富は倫理と社会の考察から分離することは出来ない (Witzel, p. ix)。近代の儒教学者 A. S. Cua は、真に倫理体系として儒教に言及している。陳のこの本で、我々が適切に「徳の経済学」(an economics of virtue) と呼んでもいいかもしれないものの出現を見る。陳はこのアプローチを次の「大学」の引用でもって要約する (英訳を参照しながら、宇野全訳1983, pp. 77-78 を改訳した)。

優れた人は、まず、徳について注意深くなければならない。徳こそ、人である。人が存在するなら、そこに土地がある。土地があれば富が発生する。富があれば、その使用が重要である。徳が本で、富は単に

結果に過ぎない。

以上の『大学』の徳命題を西欧経済学における既存の快樂命題との対比で図式化すれば次のようになる。

「徳の経済学」：Human Agency＝徳（virtue）→天然資源＋資本→富の創出→富の徳ある使用法。

「快樂の経済学」：Human Agency＝快樂獲得→天然資源＋資本→富の創出→富のさらなる快樂の追求。

個人のレベルでは、利潤は快樂（pressure）を導く。我々は、自分自身のための快樂を引き出すために経済成果を追求する。マルサスと同じように、孔子は食物とセックスの存在が最も重要で人間に必要なもの（human needs）と見た。孟子と朱子も人間の名誉と品位を含む発展する人間に必要なスケールを議論した。この帰着点はむしろ Maslow の欲望の階層のように見える。

孔子とその追従者たちは、西欧式の自由市場（free market）の方針を取らず、有徳が維持されるために経済活動は管理され制御されなければならないと考える。これを行うのは、経済システムの外部あるいは上位にあり、外部の主体として行動する聖人と王の任務である。このため、権力を持つ立場の人に富裕を避けるように繰り返し要求する。大抵特に、西欧の経済理論は、需要に応じるために供給を増大させることに焦点を当てるのに対し、孔子は供給にあうように需要を制御することに焦点をあてる。孔子は経済の制御のみならず、道徳的社会的教育を通じて人間の欲望の制御を提案する（Witzel, p. x）。

最も高度な倫理的レベルでは、経済学は宗教的倫理にリンクしている。孔子は人民が十分食えれば（多分、十分なセックスも）、人民の気持はより高度な精神的事柄を考え始めると考える。これに注目して、陳は「経済的満足」は、宗教の発展の必要条件であるとする（Chen 1911, p. 57）。

自由放任（laissez-faire）と競争の拒絶は、孔子の著述のいくつかの言明において、絶対的である。孟子は両者を最も強く拒絶する。

孔子と孟子は、このように自由市場を否定する。何故なら。自由市場と競争は、以下のように強者が一層強くなり、弱者に一層苦痛を与えるからである。

陳は儒教の立場を次のように要約する（Chen 2002, p. 169）。

もし、我々が自由放任政策に厳密に従い、そして競争を全く自由にさせるなら、それは少数の強者にのみ自由を与えることになる。我々は自然の理法に背いて繁栄できないけれど、人類の最大部分を構成する弱者の苦痛を見ることにいかに耐えられることができるのか。したがって、偉大な宗教家も、偉大な道徳家も、偉大な政治家もいかなる種類の規制なしに、経済活動を自然の成り行きに任せず、自然淘汰は、弱者のためでなくて、強者のみに都合がよいから、全体としての社会の人為的な調整は必要であると考えられる。

陳は、自由放任の概念それ自体はその起源において中国のものであると自覚していたようである。ここに一つの皮肉がある。この言葉は道家の概念、無為（wu-wei）、字義を英語で言えば、‘non-action’から導出している。「無為」とは、一つの望ましい結果を実現する最も効率的な方法で、静かに事物を干渉なしにおこわせしめる、ということである。経済学の用語では、これは経済の自然法則を自然のなり行きに任せしめることを意味する。西欧の18世紀の啓蒙主義（The Enlightenment）の時代、中国、特に道家の思想が研究され、「無為」は、重農主義学派の注目を

引き、重農学派は「無為」を自由放任として採用した。Adam Smith は、決して自由放任という用語を使用しなかったが、自由放任は明らかに invisible hand の概念の背後にある (Witzel 2002, p. xi)。

陳は自由放任を考察するが、それを認めない。その概念はその起源において、二つの競合する思想学派である道家と墨子派とともにある。これらの二つの学派は、圧倒的に道家の影響を受け、中国的形態をとった仏教と同様に、世俗の事柄 (worldly things) の拒否を支持した。人類の高度の目標は徳ではなくて、むしろ悟り (enlightenment) であり、これは昇華、自我の絶滅を通じて達成されるとした。最も有名な道家の系統、道徳派は、最善の統治者は彼の臣下の事柄に可能なかぎり干渉せず、彼らの生活は彼らに任せ、彼ら自身に悟りを残す人である。世俗とその仕事を拒絶することによって、道家は、反語的に、制限のない競争への正当化を開く。陳は、多くの儒家のように、道家が責任を放棄しつつあると信じた。儒教の社会システムは、対照的に、あらゆる人に彼らの仲間への責任と徳は他の人々に対峙するように行動するという観念を印象づけた (Witzel 2002, p. xi)。

儒教は、競争を拒否すると同時に独占をも拒否した。しかし、儒教は、経済活動に参加したいと欲している誰もが活動する権利があり、参入への障害があってはならない、と主張した。市場の規制者 (国家) の役割は、如何なる市場へのプレイヤーも他のプレイヤーより利益を得ることを阻止することである。この方法は、需要と供給の一致、主に需要を制限することによってなされる。需要と供給が完全にバランスするとき、売り手と買い手にとって公平な価格で市場において売買され、誰もが快楽を増進する経済的目的を達成するであろう。いうまでもなく、「完全市場」のこの儒教の version は実現することは不可能であることは証明されている。陳自身過去において数多くの挑戦で成功しなかったりリストを挙げている。彼はこのプロジェクトの実施面における失敗を非難しており、儒教支持者たちは十分厳格に儒教の教義に従わなかったといっている。

陳にとって、康有為と他の19世紀末の改革者について、儒教は進歩的教義であった。中国の停滞は、Max Weber や西欧の観察者は、儒教が硬直しており、進歩に反対するものであり、過去二千年間中国を統治した硬直した儒教的官僚制度に責任がある、と看做していた。

儒教は何故硬直したのか。陳は、中国の統治者が真の儒教の原理を放棄した故に、この硬直化が生じたと論じた。陳は、国の知的才能を国家公務員に引き抜き、農業と工業に残りの人材で間に合わせ、かくして、農業と工業の領域で innovation と創造性を抑制した教育システムを攻撃している。

儒教の狙いは、完全な社会 (perfect society) を構築することである、と陳は主張する。儒教社会の究極の狙いは、人類が皆平等で、争いと貧困が存在しないユートピアのヴィジョンである大同 (the Great Similarity) と絶対平和 (Extreme Peace) を実現することである (Witzel 2002, p. xii)。「大同」とは徳の形成のみならず、富の増殖である。

「大同」の達成は、それは中国のみならず全世界を含むであろう。儒教思想の看過された側面は、それは中国のみならず全人類に適応されということである、と陳はいう。儒教的経済思想では、最大の単位は世界であるけれど、最小の経済単位は家族である。世界の全人民は経済的に相互依存しており、すべては同じ理由のために行動する。孔子とその追随者は一つの経済世界システムという思想に向けて暗中模索する (Witzel 2002, p. xiii)。

この『儒教の経済学原理』には三つの欠陥がある。

第一に、陳のこの著作のいくつかの論点は、中国と西欧の研究者によるその後の仕事で追い越されている。彼の時代には普通であったので、大多数の業績の著作者を孔子に帰せしめているが、若干のものは孔子が著作でなく、他は何世紀にわたって多くの手による貢献であるパリンプセスト（palimpsests）である。孔子と彼の直接のサークルの仕事が何であり、より最近のものは何であるかを解くのが、これからの長期にわたって学者を専念没頭させる任務になる。陳の時代、先行する何世紀において、重要な作品と思想を偉大な権威で覆い隠すため、それらを孔子に帰せしめることが慣例であった。同様に孔子自身彼の思想を準神話上の周の文王（聖人としてその徳が仰がれていた）に帰せしめることによってその権威を意識的に借りた。これはそれほど重要なことでないであろう。重要なことは、この本で研究されている思想とテキストが孔子自身の手によるかどうかにかかわらず、それらが儒教の信念体系の核を形成していることである。

第二に、この方がもっと決定的である。陳の課題は、第一に中国を近代化すること、第二に西欧のイデオロギーと信念体系を採用するのは、中国自身の文化と中国の持つ強みを発揮するためによりそうしなければならない、ということである。彼は中国へのキリスト教の輸入に強力に反対し、キリスト教の宣教師を精力的に攻撃を開始した。彼は儒教を宗教の地位に引き上げ、しばしば孔子の聖典をバイブルとして述べ、キリスト教より優れた宗教である、少なくとも、中国にとって適合する信仰である、と主張する。すべての人は儒教を宗教として叙述することに同意しないであろう（Witzel 2002, p. xiii）。

第三に、儒教と西欧の経済思想を比較するとき、一般的に誤った類推のワナを避けようとしているにもかかわらず、彼は儒教と社会主義を比較することに抗することが出来ない（Witzel 2002, p. xiii）。不愉快にも、いくつか、儒教的社会主義という語句さえ出てくる。陳が如何に社会主義に親しみがあつたかどうかという問題が残る。これは、おそらく、創設期のアメリカ経済学会（AEA）は、自由放任主義を否定しており、当時、社会主義の思想が支配的であった、と Hodgson（2001）が述べているが、陳が在米中、アメリカ制度派経済学に依然としてその余波が残っていたからであろう。陳はその影響を受けたと思われる。経済規制と平等を促進する経済システムの強調は、儒教と社会主義に共通しているが、社会的善としての個人の富の適切な容認は、1911年までの主流派社会主義の構成部分でない。社会政策の章はどう見ても混乱している。

以上の不満を脇におくとして、この本は如何に重要であるのか。

第一に、ユニークである。陳は、清朝の官僚としてまた経済学者として訓練された数少ない一人であり、経済学用語で儒教原理を英語で叙述する唯一の試みである。上述のバイアスを割り引くとすれば、儒教の経済学原理は、取り立てていえば、西欧の影響にほとんど依存しない、長期にわたって進化してきた経済システムのフレーム・ワークである。そして、このシステムは、満州帝国の崩壊とともに終焉しなかった、ということを経験するのが重要である（Witzel 2002, p. xiv）。

Witzel のこの議論を延長すれば、今日の中国の社会経済システムは、西欧からの大きな影響を受けているにも関わらず、政府が外為市場などで需給を管理しているなど依然として、計画経済の遺産よりむしろ儒教の経済原理が作動しているとみなしていいであろう。

1911年の中華民国の成立、その後、群雄割拠する封建的軍閥による統治、蒋介石の短期間の統

一、日本の侵略でその統一の終焉、毛沢東率いる共産主義者の反乱、1949年から1978年までの中央集権的指令経済、毛沢東の下にあったこの30年間は、「純粹社会主義」あるいは、左翼独裁政権の一つとみなすことができる。1979年以後の鄧小平とその継承者の経済改革路線は、西欧式民主主義と自由市場に向けてのゆっくりとした、しかも避けられない地滑りとして看做される。

毛沢東の統治スタイルは、中国の初期の皇帝のそれに酷似しており、毛沢東主義者は、中国共産党への忠誠心をもっており、強い儒教のルーツを持っていたと議論されてきた。

鄧小平とその継承者の改革モデルは、西欧式資本主義モデルに向かっているのではなく、それは、西欧の成功した思想に負うが、伝統的な中国の価値と哲学に根拠を置いたところの新しいモデルに向かいつつある、と議論される (Witzel 2002, p. xiv)。

これらの二つの見解は、中国への理解に多くの価値を加える。命令経済と市場の国家規制は、毛沢東主義のモデルとしてでなく、中国の経済思想における根本的な何かとしてみなされる (Witzel 2002, p. xv)。同様に、鄧とそのポスト鄧の改革は、仔細に観察すれば、経済における国家介入を排除するのではない。このような介入は、もちろん、特に、広範囲の私有化を通じて縮小されるが、国家介入は多くの領域で続いており、如何に多くの介入の例が実際供給を管理するよりむしろ需要を制限する試みがあるのかは注目に値する。

第二に、この本は、中国を基礎にした経済理論の強い言説のみならず、如何に中国経済学が将来進んでゆくかの魅力的な指標である (Witzel 2002, p. xv)。

この路線は、危険を十分意識しながら、中国のみならず、儒教圏の日本、韓国などが進むべき西欧経済学とは別の経済学の方であろう。これがうまくいき東洋経済学が確立すれば、西欧経済学にもいい影響を与え、西洋と東洋が相互に学びあうことが出来る。

今日の中国における闘争は、西欧のマスメディアが伝えるように、保守派と改革派の間というよりむしろ、西欧のモデルと西欧の価値を採用することに好意をもつ人達と古いスタイルの中国の価値へ回帰することに好意を持つ人達のとの間の闘争である。この論争は今日の中国のあらゆる職業階級における同じように経済領域において熱がこもっている。多分もっと熱がこもっているかもしれない。我々は、中国が強く成長し、近代化し、しかし、そうするために古代のルーツに関係づける必要があるという後者の学派に、陳の議論を彷彿させるものを見る (Witzel 2002, p. xv)。遠くに行くためには過去を振り返るというロジックは、西欧人からはパラドクスに見えるが、多くの中国人にはこのロジックは強い興味があることが見出される。温故知新、託古改制は西欧人にパラドクスか。

Henry R. Seager (Professor of Political Economy, Columbia University, preface, ix) 曰く。この本の意図が、新しい体系的な経済原理を生み出そうとする危険は、普通に受け入れられている経済学の教えの明確な期待よりも重要でない。さらに言えば、陳は最良の経済学の英語文献を知っているから、これは多くの興味ある中国文明と西洋文明の対照を明確にすることを可能にする (Seager, preface, ix)。誰でもこの書物を読めば、儒教は偉大な道徳的宗教的体系であると同様に偉大な経済学体系であることそしてこの本は今日の中国が直面している深刻な問題を解決する要素をすべてでなくとも包含していると必ず確信できる (Seager, preface, ix)。

陳錦泉がこの本を書いたときの世界の経済学の状況は、アメリカでは制度派経済学が主流派経済学であった。ドイツでは、1912年にシュンペーターの有名な『経済発展の理論』が出版された。

偉大な啓蒙思想家河上肇が1916年から「大阪朝日新聞」に『貧乏物語』を連載し始め、孔子の人生の目的、「朝に道を開かば夕に死すとも可なり」という倫理的立場から、何故多数の人が貧乏しているのか、貧乏を根治するには如何にしたらよいかを論じ、世評をえた。だが、労農派マルクス主義経済学者櫛田民蔵からの河上肇『貧乏物語』の攻撃にあい、その後、ナイーブな河上はマルクス主義にのめりこんでいく（玉野井芳郎1971『日本の経済学』中公新書、pp.90-92）。当時の日本の社会科学、経済学が未熟であったゆえにやむを得なかったが、後の祭りに云えば、河上が現在の経済発展論の知識や少なくとも当時のアメリカ進化・制度派経済学の知識があれば、マルクス主義からの攻撃に屈服しなかったであろう。

(2) 『儒教の経済学原理』の構成：制度派経済学のアプローチ

(a) 儒教の根本概念

陳錦泉自身序文で曰く。儒教の教えに関しては、第一に、孔子自身の教えと同様に歴代王朝における孔子の正統派の弟子の経済学原理を含む。だが、異端派の老子、墨子などの他の学派とも簡単に比較している。第二に、正統派の著作が主要な材料で、歴史の材料は第二義的である。第三に、この論考は本質的に中国の旧体制の研究である。西洋と独立して発展した中国思想と中国の制度の概説である。第四に、材料の構成は、大きく西欧の思想家によって助けられたけれど、引用されている古代の中国の思想の著作を近代西欧の経済学者から解釈しないように大いに注意した。第五に、すべての言説は、オリジナルなテキストの言葉あるいはそのスピリットに依拠しており、各種材料の比較研究によって示されるように孔子の全体系に調和している。第六に、この仕事は大変な大事業であるから、きっと誤りを犯したと思うが、真剣に正確を期するように試みた。第七に、この本は、英語による体系的な形式（systematic form）による儒教の経済学原理を提案する最初の試みであり、将来、いつか、この本を中国語に翻訳することを意図している。¹⁷⁾

陳は、儒教の一般的見方に関して、元恩師の康有為から最も大きな恩恵を受け、経済学に関して、John Bates Clark, Edwin R. A. Seligman, Friedrich Hirth と Warren B. Catlin など諸教授から多くの ideas と各種の方法で援助をうけた、と述べている（Author's Preface, xii）。John Bates Clark (1847-1937) は、ドイツに留学、ドイツ歴史派経済学の強い影響を受けた。彼は、ドイツ歴史派経済学の影響を脱し、The Philosophy of Wealth (1885) で、Jevons, Menger, Walras, Marshall と独立して、新古典派経済学を樹立、その後分配の限界生産力理論を展開し、アメリカにおける近代経済学の祖といわれている。Clark は、有名な Essentials of Economic Theory (1907) をだしている。

孔子は偉大な医者であり、彼の教えは医者処方箋のようなものである（p.15）。

孔子哲学の根本概念の一般的基礎は、人間の性質（nature of man）にもとづいて、一つは変化の法則（law of variety）であり、他は統一の概念（law of unity）である。孔子はその原理として、三つのシステム（the three systems）と三つの発展段階（the three stages）を考えた。この三段階の原理は、国際関係を説明しており、『春秋』（the Spring and Autumn）で確立された。

三つのシステムとは、三つの王朝、夏、殷、周によって代表される。

三つの段階は、第一段階は、無秩序の段階（the Disorderly Stage）で、文明は原始的な段階で、カオスの状態である。第二段階は、前進した平和段階（the Advancing Peace Stage）で、すべての

文明化された国と野蛮国 (barbarians) の間で区別される状態である。文明の限界は幅が広く、諸国の友好はより密接である。平等の権利によって、小国でさえ、彼らの代表者を持つ。第三段階は以下に述べるような「大同」あるいは「絶対平和」である。

孔子の根本概念は、全人類の文明と社会生活は過去の悪 (evil) を改革し、現在の必要に応じるために変化するということである。

如何なる善いことも、衰退の時期と悪に変化する。文明は、初期の原理は当初の形態を正確に取らないかもしれないけれど、長いコースを経て当初の原理を経験し、再度スタートするのも知れない。異なった場所に、異なった文明と制度が同時に存在するかもしれない。

孔子の文明の進化論である三段階論の最後の段階は、大同 (the Great Similarity) の段階である。

この大同の段階では、全世界は世界共和国 (a world republic) になる。共和国政府は才能、徳、能力ある人から選ばれる。

彼らは、誠実に協定について語り、普遍的な平和を求める。人々は彼らの両親のみを彼らの両親と看做さず、彼らの子供のみを彼らの子供として取り扱わない。高齢者には彼らの死まで満足のいく食糧が、中高年には雇用が、若者には切磋琢磨の手段が確保される。男やもめ、未亡人、孤児、子供のない人、病気で能力を喪失した人、すべて十分に扶養される。各人は権利を持ち、婦人は保護された人格を持つ。人々は富を生産し、富を土地に依存する浪費を嫌い、自分たちのために富を維持することを望まない。人々は、自分の利益だけの目的でなくて、怠惰を嫌い、労働する。このように、個人の私利のたくらみは抑えられる。盗賊、こそ泥、宗教的反乱者は存在しない。

以上が、陳が大同 (The Great Similarity) と呼ぶ段階である (p. 18)。

陳の大同の思想は、恩師にして友人である康有為から学んだものである。康有為は『礼記』(Book of Rites) 礼運編に見える小康一大同説と進化論を結びつけて、このようなユートピアを構想した(坂出1976/1989, p. 25)。康有為の『大同書』は1919年にかなりの部分が刊行されたが、全部が刊行されたのは、彼の没後1935年、弟子の銭定安の校閲を経て、上海中華書局から出版された。

中国は、それ自体完結した統一体であり、文化的にも政治的にも一個の世界として存在していた。中国は、世界の中心としての中華であり、その周辺の東夷・西戎・南蛮・北狄は、中華から発する文化が四方に拡散した世界として存在していた。朝鮮・琉球・ヴェトナム・ビルマなど朝貢国であり、対等な国家としての外国という概念はなかった(高田1981, p. 31)といわれ、現代中国もこの中華思想を継承しているとしてしばしば批判される。しかし、康有為の大同思想から、このような中華思想は出てこない。儒教と中華思想とは関係ない。

この偉大な原理 (The Great Principle) がまだ十分展開されていない以上、世界は家族を通して受け継がれていく。各人は彼自身の両親のみを彼の両親と看做し、彼の子供のみを彼の子供として取り扱う。各人の富と労働は彼自身の私利のためのみである。多数の人々は、彼らの資産は彼らの家族に受けつがれるべきであるというルールであると考えている。彼らの目的は都市とその郊外の城壁を強くし、都市を囲む堀は強固にする。儀式と正義は、統治者と大臣との関係の正しさ、父と息子の寛大な関係、兄弟の調和、夫と妻の感情の共通性が道筋と看做される。それとともに、彼らは、消費し、土地と住居を分配し、軍事的能力とずる賢い人間を識別し、自分自身の利益のために仕事を達成する。この利己的スキームと意図がある故に絶えず出世競争が起こり、戦争が

不可避的に起こる。この儀礼と正義において、禹、湯、文、武、Cheng Wang と周公は、よき政府の最良の例である。これら六人の優れた人物から、あらゆる人は儀礼を大切にすることを学び、正義の発揮、誠実さの実現、誤りの提示、仁の実例、儀礼の議論を保障し、人民に不易の徳を示す。権力と立場を持つ如何なる統治者もこのコースに従はなければ、彼を公衆の敵としてみなす大衆によって追っ払われるべきである。これが、陳が「小康」(the Small Tranquility) と呼ぶ段階である。

孔子は、婦人の地位は根本的に男性と平等であり、婦人も政治的権利を持ち、女性は政府で権力を保持する資格がある、と考えている (pp. 69-72)。だから、女性の教育は高度であるべきである。そうでなければ、政治権力を取ることはできない。この原理は『春秋』で言及された最も価値ある事柄の一つである。「大同」の段階では、婦人は固有の権利を持ち、夫と妻の関係から男性と女性の関係に変わり、結婚制度は、愛の法的同意に変わる。

康有為のユートピアは、家がなくなれば、私有がなくなり、産業も公に帰せしめ、国家が除かれ、大同にいたるという構想である (坂出1976, p.41)。そして、彼の見解では、大同にいたる最も困難なものは国の壁をなくすことである。特に、家族をなくすという点については大多数の人々は不愉快に思い反発するであろう。康有為の大同思想は、エンゲルスの『家族、私有財産と国家の起源』における、家族秩序は全く財産秩序によって支配されるから、エンゲルスの私有がなくなれば家族なくなるという点と対照的である。

この「大同」の原理は、孔子の教えの最も重要な言明である。「大同」即ち「絶対平和」(Extreme Peace) の段階が孔子の最終の狙いである。それは、儒教の黄金時代 (the golden age) である (p.19)。

(b) 『儒教の経済学原理』の構成

この本の編成と内容の理解を容易ならしめるため目次、中国史年表、中国古典リスト (英語と中国語) を示しておこう。

目次

第一巻

前書 Professor of Chinese, Friedrich Hirth (Columbia University)

序文 Professor of Political Economy, Henry R. Seager (Columbia University)

序文 Chen Huan-Chang (陳錦泉)

第一部

序論

第一編 孔子 (Confucius) とその学派

第1章 孔子の生涯

第2章 孔子の根本概念

第3章 孔子とその弟子達の著作

第4章 儒教の歴史上の運動

第二編 経済学と他の科学との関係

第5章 一般的な経済学と他の科学

第6章 経済学と社会学

第7章 経済学と政治学

第8章 経済学と倫理学

第三編 経済学の一般原理

第9章 進歩の主要な原因としての経済発展

第10章 経済組織

第11章 経済政策と経済学の諸部門

第二部

消費

第四編 消費

第12章 消費の一般原理

第13章 富裕者と貧困者にとっての幸福

第14章 快樂 (pleasure) を得る異なる方法

第15章 支出の一般的基準

第16章 特定の支出

第三部

生産

第五編 生産要素

第17章 生産の三要素

第18章 労働—人口

第19章 自然と資本

第二卷

第三部

生産

第六編 生産部門

第20章 生産部門

第21章 農業

第22章 工業

第23章 商業

第七編 分配

第24章 分配の一般原理：地代，利子，利潤

第25章 賃金

第八編 社会政策

- 第26章 井田制
- 第27章 独 占
- 第28章 経済領域から支配階級の排除
- 第29章 政府による需要と供給の管理
- 第30章 政府による穀物の管理
- 第31章 政府債務と公共救済

第四部

財 政

第九編 財 政

- 第32章 公共支出
- 第33章 租税一般
- 第34章 直接税
- 第35章 間接税

第五部

結 論

- 第36章 結 論

付録1 中国史年表

Era of Confucius	Era of Christ	Name of Dynasty ¹	Name of Period	Grand Division
2402-2288 B. K.	2953-2839 B. C.	Pao Hsi	Five Emperors	Ancient
2287-2148 ...	2838-2699 ...	Shên Nung		
2147-2048 ...	2698-2599 ...	Huang Ti		
1806-1707 ...	2357-2258 ...	Yao		
1704-1655 ...	2255-2206 ...	Shun		
1654-1215 ...	2205-1766 ...	the Hsia dynasty	Three Dynasties	
1215- 571 ...	1766-1122 ...	the Yin dynasty		
571- 220 ...	1122- 771 ...	the Western Chou dynasty	Spring and Autumn and Warring States	
219 B. K.-303 A. K.	770- 249 ...	the Eastern Chou dynasty		
331- 346 A. K.	221- 206 ...	the Ch'in dynasty	the Former or Western Han dynasty the Latter or Eastern Han dynasty	
346- 557 ...	206 B. C.-6 A. D.			
576- 771 ...	25- 220 A. D.			
771- 816 ...	220- 265 ...		Three Kingdoms	
772- 814 ...	221- 263 ...	Wei Shu		
780-831 ...	229- 280 ...	Wu		
816- 867 ...	265- 316 ...	the Western Tsin dynasty	Eastern Tsin	
868- 971 ...	317- 420 ...			
971-1030 ...	420- 479 ...	Sung (House of Liu)	Southern and Northern Dynasties	
1030-1053 ...	479- 502 ...	Chi		
1053-1108 ...	502- 557 ...	Liang		
1108-1140 ...	557- 589 ...	Chen		
937-1085 ...	386- 534 ...			
1085-1101 ...	534- 550 ...	Northern Wei		
1085-1108 ...	535- 557 ...	Eastern Wei		
1101-1128 ...	550- 577 ...	Western Wei		
		Northern Ch'i		
		Northern Chou		
1108-1132 ...	557- 581 ...		Five Dynasties	
1132-1169 ...	581- 618 ...	the Sui dynasty		
1169-1458 ...	618- 997 ...	the Tang dynasty		
1458-1474 ...	907- 923 ...	Posterior Liang		
1474-1487 ...	923- 936 ...	Posterior Tang		
1487-1498 ...	936- 947 ...	Posterior Tsin		
1498-1502 ...	947- 951 ...	Posterior Han		
1502-1511 ...	951- 960 ...	Posterior Chou		
1511-1678 ...	960-1127 ...	the Northern Sung dynasty		
578-1830 ...	1127-1279 ...	Southern Sung		
188-1676 ...	937-1125 ...		Modern	
1676-1785 ...	1115-1234 ...	Liao		
		Kim		
1811-1919 ...	1260-1368 ...	the Yüan dynasty		
1919-2195 ...	1368-1644 ...	the Ming dynasty		
2195- ...	1644- ...	the Ts'ing dynasty		

付録2 主要古典リスト (英語と中国語)

1. *Analects* (*Lun Yü*, James Legge's translation given in the *Chinese Classics*, vol. i), 31.
2. *Annotation and Explanation of the Thirteen Canons* (*Shih San Ching Chu Shu*).
3. *Biography of Noteworthy Women* (*Lieh Nü Chuan*), 34.
4. *Book of the Lord of Shang* (*Shang Chün Shu*), 412.
5. *Book on the Great Similarity* (*Ta Tung Shu*), 71.
6. *Canon of Changes* (*Yi King*, translated by James Legge, contained in the *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller, vol. xvi, Clarendon Press, 1882 A.D.), 25-6.
7. *Canon of Filial Piety* (*Hsiao King*, contained in the *Sacred Books of the East*, vol. iii), 31.
8. *Canon of History* (*Shoo King*, *Chinese Classics*, vol. iii), 24-5.
9. *Canon of Mountains and Seas* (*Shan Hai Ching*), 388.
10. *Canon of Poetry* (*She King*, *Chinrse Classics*, vol. iv), 24.
11. *Canon of Rites* (*Li Ching*), 25. The Chinese have made the great mistake of omitting this Canon in what they call the *Five Canons*, and put *Younger Tai's Record of Rites* in its place. The number of chapters given in the notes refers to the edition of the *Annotation and Explanation of the Thirteen Canons*.
12. *Canonical Interpretation of the Ts'ing Dynasty* (*Huang Ts'ing Ching Chieh*), a series of one hundred eighty separate books or volumes, 7.
13. *Cases of the Institutes of the Ts'ing Dynasty* (*Ta Ts'ing Hui Tien Shih Li*), 659.
14. *Chuang Tzū*, 29.
15. *Continuation of the Canonical Interpretation of the Ts'ing Dynasty* (*Huang Ts'ing Ching Chieh Hsü Pien*), a series of two hundred and nine separate books or volumes.
16. *Continuation of the General Political History* (*Hsü Tsü Chih Tung Chien*), 694.
17. *Continuation of the Gene'al Research on Literature and Authorities* (*Hsu Wên Hsien Tung K'ao*), 333.
18. *Correction of the Youth* (*Chêng Mêng*), 61.
19. *Debate on the Government Monopoly of Salt and Iron* (*Yen Tich Lun*), 477-8.
20. *Elder Tai's Record of Rites* (*Ta Tai Li Ki*), 31-2.
21. *General Discussion in the White Tiger Palace* (*Pai Hu Tung*), 62.
22. *General History of Institutes* (*Tung Tien*), 296.
23. *General Political History* (*Tzū Chih Tung Chien*), 320.
24. *General Rescarch on Literature and Authorities* (*Wên Hsien Tung K'ao*), 300.
25. *General Rescarch on Literature and Authorities of the Present Dynasty* (*Huang Ch'ao Wên Hsien Tung K'ao*), 333.
26. *Great Commentary of the Canon of History* (*Shang Shu Ta Chuan*), 89.
27. *Han's External Commentary of the Canon of Poetry* (*Han Shih Wai Chuan*), 197.
28. *Han Fei Tzū*, 29.
29. *Hsun Tzū*, 33.
30. *Hsu Shên's Dictionary* (*Shuo Wên*), 357.
31. *Imperial Edition of the Seven Canons* (*Yü Tsuan Ch'i Ching*).
32. *Institutes of the Ts'ing Dynasty* (*Ta Ts'ing Hui Tien*), 685.
33. *Ku-liang's Commentary* (*Ku-liang Chuan*), 32.
34. *Kuan Tzū*, 141-2.
35. *Kung-yang's Commentary* (*Kung-yang Chuan*), 32.
36. *Lao Tzū* (or *Tao Tê King*), 115.
37. *Law Code of the Ts'ing Dynasty* (*Ta Ts'ing LüLi*), 148.
38. *Lieli Tzū*, 72.
39. *Many Dewdrops of the Spring and Autumn* (*Ch'un Ch'iu Fan Lu*), 58.
40. *Mêng Tzū*, 33.
41. *Mo Tzū*, 29.
42. *Narratives of Nations* (*Kuo Yü*), 35.
43. *New Narrations* (*Hsin Hsü*), 34.
44. *Official System of Chou* (*Chou Kuan*, miscalled *Chou Li*), 35. The number of chapters given in the notes refers to the edition of the *Annotation and Explanation of the Thirteen Canons*.
45. *Oldest Chinese Dictionary* (*Erh Ya*), 352.
46. *Park of Narratives* (*Shuo Yan*), 34.
47. *Plans of the Warring States* (*Chan Kuo Tsê*), 478

48. *Record of Industry* (*K'ao Kung Chi*), 354.
49. *Research on the False Bible of the School of Hsin* (*Hsin Hsiao Wei Ching K'ao*), 36.
50. *Reserchr on the Refrmtion of Confucius* (*K'ung Tsü Kai Chih K'ao*), 30.
51. *Seven Adjuncts* (*Ch'i Wei*), 33.
52. *Spring and Autumn* (*Ch'un Ch'iu, Chinese Classics*, vol. v), 26-7.
53. *Tso's Commentary* (*Tso Chuan, Chinese Classics*, vol. v), 35.
54. *Twenty-four Histories* (*Er Shih Szü Shih*), a series of twenty-four different histories. e. g., *Historical Record. History of Han*. The individual names are omitted in this list.
55. *Younger Tai's Record of Rites* (*Li Ki*, contained in the *Sacred Books of the East*, vols. xxvii-xxviii), 3-2.

* This is by no means a complete list of the Chinese books utilized by the author, but, with the exception mentioned in the next sentence, merely a list of those books whose names have been mentioned in this treatise. Nos. 2, 15, 31 and 54 have not been mentioned, but are printed here because they are the collective names of a series of books. The figures following the titles of the books refer to the pages of this treatise. In the first list is contained the translation of the titles in English, followed by the Chinese names in English letters. In the second list the titles are given in the Chinese characters.

付録3 中国古典からの引用文献

表略目書用引					
子	荀	九二	語	論	一
文	說	十三	疏注經三十		二
經	七 纂 御	一三	傳 女 列		三
典	會 清 大	二三	書 君 商		四
傳	梁 穀	三三	書 同 大		五
子	管	四三	經	易	六
傳	羊 公	五三	經	孝	七
經	德 道 子 老	六三	經	書	八
例	律 清 大	七三	經	海 山	九
子	列	八三	經	詩	十
露	繁 秋 春	九三	經	禮	一十
子	孟	十四	解 經 清 皇		二十
子	墨	一四	例 事 典 會 清 大		三十
語	國	二四	子	莊	四十
序	新	三四	編 讀 解 經 清 皇		五十
官	周	四四	鑑 通 治 資 續		六十
雅	爾	五四	考 通 獻 文 續		七十
苑	說	六四	蒙	正	八十
策	國 戰	七四	論 鐵 鹽		九十
記	工 考	八四	記 禮 截 大		十二
考	經 偽 學 新	九四	通 虎 白		一二
考	制 改 子 孔	十五	典	通	二二
緯	七	一五	鑑 通 治 資		三二
秋	春	二五	考 通 獻 文		四二
傳	左	三五	考 通 獻 文 朝 皇		五二
史	四 十 二	四五	傳 大 書 尙		六二
記	禮 戴 小	五五	傳 外 詩 韓		七二
			子 非 韓		八二

(c) 経済学の定義：儒教 versus Lionel Robins (1932)

英語の「経済学」の同意語は中国語における「富の管理」(administration of wealth)である。この言葉の起源は、『易経』の「付録」(「周易繁辞下傳」)から来ている。富を管理すること、ルールの設定、人民に対する悪の防止、これが正義(justice)と呼ばれている。「付録」に書かれて以来、中国語では、政治経済のartとしてまた経済の科学として、「富の管理」が経済学(economics)の用語として使われるようになった。近代日本は、経済学の用語として、他の中国語、経済(ching chi or jingji)を採用した。この経済という言葉は非常に広い意味があり、経済学(economics)という言葉と同義語ではない。それは、一般的に、政治的手腕(statemanship)を意味し、政治行為の全領域をカバーする。このように、それは、economicsよりpoliticsに属する。それ故、経済学は経済という用語よりもっと正確でもっと意味が広いから、その同義語として「富を管理」という古い用語を維持することが適切であろう(p.48)。

「富を管理する」とは、上述のように、economicsの全領域をカバーし、ルールを設定し、人民が悪いことをしないようにすることは、倫理生活と政治生活に個々に適用される。

生活のこれらの経済・政治・倫理の三側面は正義によって導かなければならない。

「富を管理する」目的(object)は、人間である。「富を管理する」理由は、人間が集団的に生活しつつあり、生活を維持するために富を必要とする、ということに過ぎない。人間は我々の目的であり、富は我々の手段である。ここから、経済学の定義が出てくる。経済学は、集合的に生活する人々のために正義の原理に従って富を管理する科学である、と(p.49)。

Lionel Robinsの経済学の定義は、「希少資源の管理」であるが、Robinsには、人間の目的にとって経済活動は手段という規定と「希少資源の管理」は「正義にしたがって」という点が欠落している。

それでは、「正義」とは何か。

(d) 経済学と他の諸科学の関係

上述のように、経済学の目的は「富の管理」で、人間とその集団的生活である。富を管理するとき、我々は人間の全集合(the whole body)を取り扱わなければならない。かくして、経済学は社会学と非常に密接に関係している。すべての社会科学は人間に関係しており、したがって経済学に関係している。特に、二つの科学moral scienceとpolitical scienceに。何故なら、我々は、何が正しく、何が間違っているのに関するルールの形成なしに社会の富を管理することは出来ない。「ルール形成」は道徳的教訓を通じて、そしてこの方向の下に言語、教育、倫理、宗教が関係する。我々は、人民の悪を防止することなしに社会の富を管理することは出来ない。我々は政治組織によってこれをしなければならない。そのために政治学と法律学が必要である。これらの諸科学—経済学、倫理学、政治学—は正義の科学の重要部分で、それらは一つのグループを形成する。「もし我々が経済生活を維持できなかつたら、我々はルールを形成できないし、道徳科学は役に立たない」(p.50)から、経済学が第一で、最も重要である。

『書経』(The Canon of History)のなかの「偉大なモデル」“The Great Model”は、政府の八つの目的を書いている。

①食料、②生産物、③犠牲(sacrifices)、④労働の管理、⑤教育の仕事、⑥正義の維持、⑦客のもてなし、⑧軍隊。政府の八つの目的は人間活動のわずかな目的に過ぎない。我々はそれらの順

序から相互の関係を理解することが出来る。

まず、食料は飢えを満たすために最も重要であり、これは農業生活を意味する。生産物という言葉はその他の経済財を含み、その中で貨幣が顕著な役割を持ち、商業と工業の経済生活を指す。これら二つの食糧と生産物の用語は全経済生活を代表し、他の人間活動に優先する。物質的欲望が満足されれば、宗教の信仰が始まる。

『儒教の経済学原理』では、経済学と社会学 経済学と政治学の関係について議論されているけれど、ここでは経済学と倫理学の関連について再構成しておこう。

(e) 経済学と倫理学

i) 倫理学の基礎としての経済学

儒教システムでは、二つの偉大な原理がある。一つは愛 (love) 他は正義 (justice or rightness) である。

儒教の認識論からすれば、愛という用語は人間を意味する言葉から形成され、そして、正義は自我 (self) を意味する言葉から形成される。愛という用語の第一義的意味は人間の間の一関係である。正義は自我の一つの側面である。我々は他の人を愛し、しかも我々自身を正当化する。それ故、最高の道德基準に従って、自分たちを厳格に管理しなければならないし、そして、人間性の普通の水準に従って、他の人達を自由に扱はなければならない。

孔子では、ミクロで見れば、個人は 倫理的教を経済生活の上におき、ある場合では、生活自体は徳のために犠牲にしなければならない。しかし、社会全体としては、マクロでは、孔子は倫理的教の前に経済生活をおく (p.94)。この原理の最良の説明は、『論語』によって与えられる。

『論語』曰く。我々は、人民を教える前に、彼らが少数であろうと多数であろうと、彼らを豊かにしなければならない。これは普遍的原理である。『詩経』は三回次の一文を繰り返している。「彼らに飲料と食料を与えよ。彼らに指示し教えよ」と。

孔子が、役人・学者 (students) のクラスと一般大衆の二階級に分ける原理を提供しているとすれば、以下の混同を避けなければならない。上層階級は倫理生活を第一に、しかし、下層階級には、経済生活が第一である。この理論は、董仲舒 (176?-104BC) によって明確に次のように述べられている。富と利益をせつせと追求し、欠乏状態を恐れる、これは普通の人々の考え方であり、愛と正義によって、人民に影響を与えることが出来ないことを常に恐れる、これが政治家・大臣と高級官僚の考え方である、と。もちろん、このような言明は理論に過ぎず、事実でない。にもかかわらず、我々は、孔子がこれら二つの階級を念頭において、二つの異なった原理を提供したことを理解しなければならない。孔子は、一方で、皇帝から学者までの、より高い階級に、私的利益を得ることを禁止している。他方で、彼は、下層階級に利益を追求することを許し、彼らはそうすべきである、と考えていた。したがって、孔子は、社会の統治のために、人民の経済生活を第一の考察対象として取り上げる。我々は、孔子が、彼の改革プログラムにおいて、経済生活の向上が第一の事項であると感じていたと確信する。

不幸なことに、宋王朝の儒教徒が孔子の原理を全体的に理解せず、彼が利益について語っていることについてさえ認めなかったことから、孔子の教は実際の世界で偉大な重要性があると考察できなかつた。宋王朝の儒教徒は、孟子、董仲舒の言明を誤解して、大きな誤りを犯した。孟

子は梁恵王にいう。何故、王様は利益という用語を使わなければならないのか。私に与えられているのは愛と正義の原理についての相談であり、これらが私の唯一つの話題である、と（小林訳注 2004, p. 35）。董仲舒は *The Prince of Kiang-tu* にいう。完全な徳を持つ人物はかくの如きである。厳格に徳に従い、利益のためでない。成功への期待を持っていなく、完全にこの原理を議論する。しかし、この孟子と董仲舒の二つの言明は全く正しいが、このことは経済問題は考慮に入れないということを意味しない。

宋王朝以前の偉大な儒教徒は、普通の人々が利益について語るべきでないということを決して云わなかった。宋王朝の儒教徒は、公的利益と私的利益を区別せず、それらを考察の対象からはずした。これが、中国の経済発展の大きな障害になった（p. 97）。

ii) 経済学と倫理学の調和

宋王朝の儒教徒が利益について語ることを恐れた理由は、彼らが利益と正義の間をあまりにも区別しすぎ、彼らが相互に必然的に対立するものと考えたからである。しかし、真の儒教は経済学と倫理学を調和させ、利益を正義と関連させて考える。真の利益は正義であり、正義に対立する利益は、長期的利益でない。これらの利益と正義の二つの用語の本質は同じであるが、異なるタームで表現される。孔子では正義は真の利益であり、直接の利益を選択することは自殺的政策である。君子は、先ず、徳について骨を折る。徳は根本であり、富は結果であるに過ぎない。もし、君子がその根本を第二義的な目的にし、結果を彼の第一義的目的におくならば、彼は人民と闘うことになり、彼らに略奪を教えることになる。富の集中は人民を負け組みにする原因である。

徳のある人間は、富によって、彼の人格を際立たせる。悪徳な人間は、彼の生活を犠牲にして富を蓄積する。

『大学』の結論は、国家は真の利益として金銭的利益をとるのではなく、正義を真の利益として取ることである。

孟子はいう。大官僚や学者が正義が最後で、利益が第一であるように考え行動するならば、普通の人々はすべてのものを強奪することなしに満足しなくなるであろう。

『大学』や『孟子』においてよく云われていることは君主のため、あるいは政府のための言説である。しかし、正義が利益であるという原理は全人類の真理である（p. 99）。中国人はこの原理を経済学の根本法則と看做して、日常生活でそれを実践している。これが、中国の商人が何故高い道德基準を持つかの理由である。まさに、“Honesty is the Best Policy”である。もし正義が利益でないとしたら、人間の道德は野獣と同じように低いものとなろう。今日、人類が今日の段階に到達するにつれて、正義が一つの利益であることを証明している。我々が正義であればあるほど、我々は繁栄するであろう。

孔子は、何故、正義という用語と同じようにしばしば利益という用語を使用しなかったのか。

人間の性質はすでに利己的（selfish）で、社会は利益追求社会（a profit-seeking society）になっている。人々は、狭い意味の利益を知っており、利益についてもっと教える必要はない。孔子のような偉大な教師が利益について不断にしゃべったとしたら、人々をしてもっと利益について考えさせ、正義について考えなくなるからである。人々は品性よりカネのことにもっと関心持つであろう。人々は孔子の教えを盾にして自分たちの言い訳にし、孔子の言葉を口実に使うであろう

(p.100)。したがって、孔子はしばしば利益という用語を使用せず、正義をその代替として使った。この着想は、Adam Smithによっても非常にうまく説明されている。

Smith曰く。

社会にとって最も美しい人間の考えの原理は、本来、最も名誉なものとして決して特徴づけられない。飢餓、渇き、そしてセックスへの情熱は人類の偉大な支持である。にもかかわらず、これらのあらゆる表現は侮蔑を引き起こす。同様に、その考え方の原理は、取引、物々交換、交換を促し、それは、芸術、商業、分業の基礎であるけれど、決して感じのいいものとして特徴づけられない……この平明な理由は、これらの原理が本来非常に強く植え付けられているから、例えば寛大なより弱い原理が、追加的な必要とする力のための誘引を持たない (スミス『法学講義』1896)。

個人の利益が個人の正義と常に調和しない一方、社会的利益は社会的正義と調和している。孔子によれば、金持ちになることを求める人は仁者でない。仁者であることを願う人は金持ちでない、といている。孟子も、経済的利益と倫理的原理の間の矛盾について時々言及している。『礼記』(Record of Rites)は、あなたが、あなたの手の届く所で富を見つけようとするとき、不適切な手段でそれを得ることを試みるな、といている。

iii) 経済生活と倫理的な生活の間の選択

経済学原理が倫理学と最終的に調和するとしても、若干の環境では、経済生活と倫理生活とは共存出来ない。したがって、孔子が如何にこれらの二つ事柄の間を選択するのかを見てみよう。

孔子によれば、経済生活と倫理生活とが両方保持されえない時、経済生活が犠牲にされなければならない。これは愚かな政策で実行できないように見える。これは経済生活が倫理生活の前に来るべきである、という孔子の原理に矛盾するように見える。しかしながら、現実には、大きな調和がある。

第一段階では、人民が信仰 (faith) や信用について多くを知らず、直接の必需品が食糧である時、飢えに満足することが出来る前に、あなたが宗教あるいは倫理のような何らかの主題について人民に語るなら、彼らはあなたのいうことを聞かないであろう。したがって、食糧はすべて他の事柄の前にくる。

更に進んだ段階では、人民が国家と同じような高度な社会をつくったとき、人民は信仰と信用について何かを知らなければならず、信仰と信頼は最も強い社会的紐帯である。もし、食糧の獲得が人民の唯一つの狙いであり、彼らの最高の理想が死から逃れることであるなら、人民が最も低次元の自我のために何らかの方法によって何かをするであろう。信仰と信頼がなければ、世界は荒廃する。誰も他人を信用しなくなる。あらゆる人は他人にとって敵になるであろう。社会は存在することができなくなるであろう。最後に、個人さえ存在しなくなるであろう。最も強いものだけ生き残る。Spencerの強者生存の社会進化論のようになる。

孔子のような偉大な教師は、食糧より信仰を選ぶに違いない。換言すれば、彼は信仰なしに生きることよりむしろ信仰と共に死を選ぶに違いない。

食糧は社会を建設するための第一義的手段であるが、信仰は社会を維持するための究極の目的である。

孔子の二つの理論は矛盾しない。この政策は正直であるのみならず、賢明な政策である。また

实际的でないことはない（p.102）。

iv) 富の受容

人間が社会で生存していく限り、人間は日常生活において富を与え、富を受け入れなければならない。それでは、これらの事態を支配する原理は何か。孟子曰く。物を獲得することが適切で、後でそれを獲得することが適切でないように見える時、それは中庸（moderation）に反する。物を与えることが適切に見え、そして後で適切でないに見える時、物を与えることは親切（kindness）に反する（pp.105-106）。孟子は人々に獲得することのみならず与えることにおいて適切な方法で行動することを欲した。

しかしながら、最も困難なことは、何が適切で、何が適切でないか、を決定することである。この点では、確かなルールはない。

孟子の推論によれば、我々は妥当な根拠でそして適切な方法で提供された贈物を受け取るかもしれないし、絶対的な正義の思想を極端までに推し進める必要はない。例えば、我々は適切な方法で信託会社から寄付を受けるかもしれない、そしてその信託会社を盗人として看做す必要はない。信託会社は適切でないものを獲得しているかも知れないけれど、現行社会の全構造が理想的社会でないから、我々は信託会社を盗人と呼ばわりすることは出来ない。現在の条件では、我々は理想的基準で、あらゆる人を判断することは出来ない。我々は、先ず、その条件を変えなければならない。これが、孟子の説明であり、孔子の原理でもある（p.106）。

v) 経済動機を直接阻止する三つの教義

陳は経済動機に直接対立する三つの教義を取り上げる。その第一は、天命論（Doctrine of Fate）、第二は名分論（Doctrine of Name）、第三は精神論（Doctrine of Soul）である。

(3) 『儒教の経済学原理』における経済発展理論

中国では、青銅器時代は夏の時代（2100-1600BC）、殷時代（1300-1027BC）から春秋戦国時代（770-222BC）と考えられている。殷時代には既に鉄器が発見されていたが、中国の戦国時代（480-256BC）には青銅器時代から鉄器時代へ移行していった。鉄器の普及は前漢時代（206BC-8AD）とされる。秦（222BC-206）は、高度に精錬された青銅器武器が存在しており、初歩的な鉄器武器が使われていた。日本では弥生時代（紀元前10世紀中頃から3世紀の中頃）まで、青銅器がほぼ同時に中国から伝えられた。このとき、稲作技術導入によって水稲耕作が開始され、鉄器と、青銅器は祭器としてのみ利用され、青銅器時代を経ずにそのまま鉄器時代に移行したと考えられている。しかし、1～2世紀頃には既に山陰地方を主として、大規模な製鉄が行われていたといわれ、中国地方を中心に北九州から近畿地方にかけて製鉄遺跡が存在している。日本では6世紀の古墳時代に、純粋に砂鉄・鉄鉱石から鉄器を製造出来るようになり、7世紀以降は関東地方から東北地方にまで普及する。

(a) 進歩の主要原因としての経済発展

孔子の言明は、一般的に、歴史的事実にもとづいている。彼が子與（Tzu-yu）とともに文明の進化を議論する時、第一段階の議論は、家の建築、食物の料理、衣類のデザインのような原始的技術にのみ関係する。技術の発明が文明の基礎である。

孔子は狩猟段階を補完する所謂 root-grubbing 時代から議論を始める。このような経済条件は

伏羲 (白川1975, pp. 234-235, p. 244. 紀元前3350-3040年, 中国神話に登場する伝説上の帝王。白川の年表と4-(2)-(b)の『儒教の経済学原理』の付録1 中国史年表は異なる)の時代以前に存在していた。

孔子曰く。

「以前、昔の王達は家を持たなかった。冬には、彼らは掘った洞窟で、夏には自作の避難場所 (nests) で住んだ。彼らは火の使用法を知らなかったが、植物や樹木の実、鳥と動物の肉を食べ、それらの血を飲み、それらの頭髮と羽毛を使用した。彼らは亜麻と絹の使用を知らなかったから、羽毛また毛皮で身をまとった。

後に賢人が出て、火を使用することを学んだ。彼らは金属を物に形作り、粘土を陶器に変形した。彼らは火、金属、土を使って、立体的な槽そして、窓とドアつきの家を建てた。彼らは、食材を焼き、炙り、煮、蒸し焼きにした。彼らはワインとソースを作った。彼らはリネンと絹織物を作るために亜麻と絹を処理した。

彼らはかくして生者を育て、死者の埋葬するため、亡霊 (ghosts) 精霊 (spirits) そして神 (God) への奉仕が出来るようになった」(『大戴禮記』 pp. 369-370)。

食、衣、住は経済生活における最も重要な事柄である。火の使用は、すべての中で最も重要なものであり、金属の鑄造と土を焼くことは次に重要な事柄である。これらの技巧は衣、食、住の目的のために用いられる。経済生活が満たされた後、宗教生活が始まる。これが経済発展にもとづいた文明の起源である (p. 120)。

『易経』 (The Canon of Changes) の「付録」 (高田・後藤訳『易経 (下)』「周易繁辞下傳」。以下では「付録」という)において、「富の管理」 (Legge, trans. 1963, p. 381) について語る最初のパラグラフの後直ぐに、古代の黄帝による「富の管理」 (the right administration of that wealth) の歴史的事実を指摘している13のパラグラフがある (Legge, trans. 1963の The Appendix, Chapter II では11-23の番号が付いたパラグラフである)。この第二章 (Chapter II, Legge, trans. 1963) は中国の経済発展のアウトラインである。文章の編成は年表的で、すべて発明と発見を時代にさかのぼっている。

「付録」が言及している最初の皇帝は包犠 (Bao Hsi) である。「むかし包犠氏は天下に王者として君臨した時、天上を仰いで天体の現象を観察し、下を見ては大地の理法を観察し、鳥獣の皮革羽毛の模様やそれぞれの土地に宜しい事物を観察し、さらに手近かなところでは身体の部分を、遠いところではあらゆる物象を観察し取り入れて、そこで初めて八卦 (the eight trigram)¹⁸⁾ をつくり、これによって造物者の明智の徳を反映させ、万物の実相を類例的に表示した」 (高田・後藤訳1969/2006 (下), p. 257)。

包犠氏の時代は、狩猟時代 (hunting and fishing stages) でありまた牧畜時代 (pastoral stage) でもあった。もちろん、中国はその古代史について正確な知識をもたない (落合2009)。しかし、包犠氏の治世は110年続き、そのうち15年間は包犠の名前をとっていたといわれる。

包犠氏が没し、神農 (Shen Nung) 氏が王位についた。神農氏は偉大な発明者であった。だから、彼は木を削って犁を作り、また木を撓めて犁の柄とした。これを使って耕作することの便利さを天下の人々に教えた。神農氏の時代は農耕時代 (agricultural stage) であった。この時代はまた原始的な商業時代 (primitive commercial stage) でもあった。

「付録」によると、神農氏はまた、昼間に市場を開いて、天下の民を招きよせ、天下の物産を集めた。市場参加者は物産を相互に交換し、彼らの欲しいものを入手した。これは文明の非常に

重要な進歩であった。「付録」は貨幣について言及していないから、この時期の交換は大部分物々交換の形態で行われた。

神農氏の統治は、120年間続いた。その後、黄帝（Huang Ti）が起り、100年間続いた（2698-2599BC.）。その後、堯帝（Yao Ti）の御世が90年間、続いて舜帝（Shun Ti）が50年間統治した。黄・堯・舜は偉大な三帝であった。三帝は人民の生活改善に腐心した。彼らは『易経』原理に調和していた。『易経』原理は、進化理論（the theory of evolution）である。「付録」はこの三帝の経済発展を説明している。

経済変化は、文明の進化の過程において最も強力な要素である。

黄・堯・舜三帝の時代は、文明史における画期的な前進の時期で、このような前進は経済発展にもづいていた。したがって、「付録」は物質文明以外のことに言及していない。

三帝の物質文明に関し、「付録」は以下の九つ事項しか言及していない。これらの九つの事項とは、すべて、黄帝の時代に発明され、堯舜の二帝の時代に完成されるか、改善された。それ故、「付録」は、三帝の間の区別をしていない。九事項は以下の順序で語られている。

(i) 三帝は新しい衣服のシステムをつくり、それによって社会秩序を整備した。何故なら、衣類・服装体系は社会秩序の道具であるからである。彼らは人民のパートナーとして、上着と下着を着た。よき秩序が全国を通じて確保された。それは、当時の平和的で、上品で、秩序のある、勤勉な社会を示している。現代の環境でも、衣服システムは、社会秩序の道具という指摘は示唆に富む。

(ii) 彼らは、航海の手段を発見した。「付録」はいう。船を作るために木を切り、オールをつくるためにそれらを長く細く切った。それで、彼らは最も遠方まで行くことができ、全帝国は便利になった。船を作るさい、金属を使用した。

(iii) 彼らは輸送手段を発見した。「付録」はいう。荷車に牛を使用し、重い遠距離のための運搬に供した、ために、全帝国に利益をもたらした。

(iv) 航海と輸送が発展してくると、都市の防衛が必要になった。そこで、「付録」曰く。彼らは、略奪に対する準備として、二重の門と警告用の拍子木をつくった。

(v) 食物を洗練するため、杵と臼を作った。「付録」曰く。彼らは木を切り、杵を作り、地下を掘って臼を作った。無数の人々が臼と杵の使用から生じた便益を受けた。とりわけ臼と杵は偉大な発見で、その大きな重要性を米に帰せしめることが出来る。

(vi) 社会が発展すると、二重の門が防衛のために十分でないから、よい武器が必要になる。「付録」曰く。弓を作るために、弦によって木を曲げ、矢をつくるために、木を尖らした。弓と矢の効用は帝国に対する畏敬感を生み出すことであった。これらの事態は経済的なものより軍事的なものであったように見える。しかし、弓矢は富の保護のためゆえ、経済目的であった。

(vii) 彼らは住居の形態を変えた。「付録」曰く。上古において、彼らは冬は洞窟の中で家庭をつくり、夏には広々とした平野地域で居住した。次の時代になると、雨風をしのぐために、屋根を持ったテント張りの家に代えた。

(viii) 中国人は葬式を常に経済生活の一部として考えた。「付録」は棺桶の発明を次のように言っている。古代の人が死者を埋葬するとき、亡骸を木々で厚く覆い、広々とした平野地域に

横たえた。彼らは死体に上に盛り土をしなかったし、木も植えなかった。一定期間喪に服さなかった。その次の時代になると、このような慣行を棺に替えた。

- (ix) 物質的ニーズが満足されると、精神的、法的発展が起こり、最も重要な事柄は書くことの発明であった。「付録」はいう。上古では、役人たちは事柄の記憶を保存するため縄を結んでその結び目の大小を物事の大小の目印にするだけで事なきに統治した。聖人たちは書かれた文字と書契（文字や割符）に変えた。これらの手段によって、すべての役人たちは事務をコントロールし、すべての人民の出来事を正確に知るようになった。

以上の九つ事例史が、古代中国の経済発展における記述である。

古代中国における一種の合理主義・倫理主義は、占いをなるべく道徳的かつ原理的なものに仕立て、神託や靈感の類の非合理性を出来るだけ薄いものとする傾向があった。そのような結果で出来たものが、『易経』である（竹内2000, p. 47）。『易経』は三部から構成されており、そのうち最も重要な部分は上述した『周易繁辞下傳』で、これは単に易理に関する哲学説の集成であるばかりでなく、周代の形而上学（神、世界の本体、及び人間との関係などについての思想）の最高水準を示す、一つの理論体系である（竹内2000, p. 60）。

「付録」の全章を見ると、それは中国の経済発展に関する歴史的論考である、と看做すことが出来る

「付録」の著者は全体としての中国文明の一般的発展に関心があり、特に経済発展に関心がなかったもので、それは、歴史の経済解釈であるといえよう。

二重扉、拍子木、弓矢は、特に、経済生活の防御である。八卦から文字と書契は、経済生活の発展のためである。要するに、書くことは文明を促進する最も重要な道具であるけれど、経済発展は、文明の主要な要素である。

「付録」は、孔子の直接の弟子によって書かれた。その重要性は、「四書五経」のうちの『大学』、『中庸』のそれに匹敵する。それは、宋朝における哲学学派の基礎であり、思想への偉大な刺激になった。にもかかわらず、宋時代の諸学派は、この章を理解できなかったため、中国の経済発展はその後遅れた。その理由は、彼らが技術の発明と物質的厚生が文明の主要な要素であることを単純に知らなかったことである。我々がもし、注意深くこの章を読んでおれば、儒教の観点から、文明の進歩にとって経済発展が如何に重要であるかわかる。

この章以外に、儒教は多少物質的で、技術的発明を高く賞賛していることを示すために、我々は「付録」からの四つの文章を引用したい。

- i) 「付録」曰く。聖人は天の道を十分理解し、人民の経験を察し、人民の使用ために供するものとして神業のような物を発明した（高田・後藤訳1969/2006（下）, p. 242）。「付録」がこのような物質的なもの、神業のような物、そして天の道の成果と呼ぶように、我々は儒教が如何に物質的であるかとみなすことができる。否、我々は儒教を経済世界の宗教である、とさえいえることが出来る。その説明を以下のようにしている。
- ii) 「芽としての何らかの最初の出現を我々は像と呼び、それが完全な形をとった時、それを財と呼ぶ。それを如何につくり、用いるのかは、法則と呼ぶ。内外の事柄においてそれから生じる効用、人民がそれを使用するが、我々が神業と呼ぶところの物に刻印している」（高田・後藤訳1969/2006（下）, pp. 242-243）。

iii) 再び、「付録」はいう。実際の使用目的のために物質的なものを用意し、全世界の便益と完全な物の発見において、聖人ほど偉大なものはない（高田・後藤訳1969/2006（下），p. 243）。したがって、儒教徒は偉大な発明者を聖人の名前で呼んだのである。

iv) 「付録」は再びいう。現象に先行するものが一つの原則で、現象に従うものは器という。それを変形し形成するものを我々は変化と呼ぶ。これを推し進め、それを作動させることを我々は成功という。天下の人民のためにその成果を上げそしてそれを述べることは、我々が事業と呼ぶものである（高田・後藤訳1969/2006（下），pp. 249-250）。この文書は、発明の過程の説明である。

以上の『易経』の四つの文章から、我々は、技術発展を経済発展のベースとして、文明の基礎として経済発展を考えることが完全に理解できる。

(b) 孔子の時代の経済進歩と進歩の理論

孔子時代の経済進歩に言及しておこう。

春秋時代（722-481BC）には、斉の国以外に多くの工業と商業の国があった。それ故、孔子の時代には経済文明が高度に発展した。この時期は国際経済即ち世界経済の段階にあった。もちろん、古代中国が世界と呼んだものは中国世界に過ぎない。しかし、我々は、この時期の主要な国の範囲は近代のヨーロッパの主要な国のそれと全く等しい。したがって、我々はそれを世界経済と呼ぶべきでない理由は存在しない。

戦国時代（403-221BC）には、全中国世界は七つの国に分裂していて、経済発展は依然としてより高かった。この時期は中国の全歴史の中で最もダイナミックで、それは古代と近代中国の間の鋭い対照を特徴づけていた。このようなダイナミックな条件は漢王朝の初め（140BC）に終焉した。

中国の歴史を全体としてみれば、次の経済段階に分割できるかもしれない。

生産と消費の関係からみると、中国史の初めから周王朝の初めまでの時期は自給自足あるいは孤立経済である。その時期から、春秋時代まで、地方あるいは村落経済で、その時代から現在まで国民経済である。もちろんこのような分割はラフでさらに細かく観察することが出来る。政治的観点から見れば、周王朝に先行する時期は封建時代（feudalism）で、その後の王朝は絶対王政（absolute monarchy）であった。経済的観点から、前者の時期には土地は政府所有で、後者の時期は私的所有である。

いろいろの異なった著作から、孔子の進歩の理論を推論することが出来る。

孔子が進歩を信じていたという証拠として、上述した三段階原理（自給自足・孤立経済、村落経済、国民経済）以上のものはない。三段階は非常に一般的で、あらゆるケースに適応される。もし、我々が経済進歩についての特定理論を獲得したいなら、我々は井田制（tsing tien system）に出会い、孔子はあらゆる種類の一般的進歩はこのシステムから生じることを如何に期待していたかを見ることが出来る。この特殊な点で、彼の進歩の理論は周期的で、1年、3年、9年、18年、27年、30年の長さで測定される。彼の理論に従えば、進歩は3年内で理解され、30年内に完成される。我々は、これは、井田制から来ているという、Pan Kuの経済史の解釈を取る。

井田制の下で、3年の耕作で、人民は一年間の十分な食糧の余剰を持つ。したがって、自尊と恥の感覚が発展し、喧嘩と民事訴訟は存在しない。それ故、3年ごとに、成果の検査が役人によ

って行われる。孔子曰く。もし、12ヶ月間、私を雇用する君主がいるなら、相当な成果を成し遂げただろう。3年間すれば、その仕事は完成するであろう。仕事が3年間で完成されるということ論じるさいに、孔子は井田制に言及する。彼の観点から、井田制は理論的なシステムでなく、実際的なシステムである。3年の期間は進歩への最初のステップである。3年の検査がおこなわれた後、9年して、人民の生活向上に成果を挙げない役人は降格され、功績のある役人は昇進する。この時、3年間の十分な余剰食糧がある。人民の仕事の改善は「進歩」と呼ばれる。18年たてば、二周期の「進歩」がある。このような状況は「平和」と呼ばれ、6年間の余剰食糧がある。20年たてば、三周期の「進歩」があり、「絶対平和」と呼ばれる。食糧の余剰は9年間。このとき、徳が行き渡り、政府が完成する。

孔子曰く：真の王（これを現代の為政者と読みかえよ）が出現するためには、一世代を必要とするであろう（だから、現代でも真のエリートの養成には一世代かかるということの意味する）。そして仁のある政府が完成する。井田制の完成は30年を要する。

井田制は、全社会を一つ静学状態 (static condition) に水平化するけれど、同時に、動態原理 (dynamic principle) である。9年を一周期として、すべての異なる産業のトータルな改善を必要とする。すべての農業と工業の中で、定常状態 (stationary condition) は許されない。このような改善が「進歩」という名によって行われる。「進歩」は「平和」(peace) という名の段階と、「絶対平和」(extreme peace) という段階がある。「平和」あるいは「絶対平和」は、人民の仕事の進歩のために必要である。我々は生産力の改善によってのみ「平和」の段階を獲得することが出来る。それ故、個人にとっては、井田制は、誰にも利益を与えない。これは正常利益を得ているが、超過利益はゼロということであろう。それは静学モデルである。社会全体としては、進歩は必然である。それは動学モデルである。

以上が、孔子の進歩の理論である。

孔子の上述の進歩の理論は多くの局面 (many phases) にもとづいている。彼の全進歩の理論を要約すれば次の通りになる (Chen 1911/2003, p.134)。

- I 戦争の廃絶。平和な社会は産業発展のために必要である。
- II 技術の発明。これは経済進歩の基礎であり、他の進歩の基礎でもある。
- III 自然の支配。それは人間を天地のライヴァルと助手にする。
- IV 井田制。誰もが、生産手段の重要な部分の平等な分け前を持つ。
- V 普遍的な自由教育。それはすべての人に知的道徳的發展のための平等な機会を与える。
- VI 選挙システム。それは教育システムにもとづく代議的政府を形成する。
- VII 大同 (The Great Similarity)。それは、国家、家族、私的所有のような社会制度を廃止する。

(c) 中国とヨーロッパの経済文明の比較

第一に、食糧。西欧世界では、ステーキやあばらつき肉が主食であるが、料理の仕方は全く単純である。何故なら、それらは単に火によって焼かれるに過ぎない。ミルクは普通の飲物であり、バターは油として使用される。これらの食物は、漢王朝時代のフン族によって食されていたものと全く同じである。中国では、人々はもっと多様な食材を持っていて、その切断、味付け、料理はもっと洗練されもっと複雑である。ミルクは、中国において、普通の飲物でないが、中国人はバターは使わなくて、落花生油を使用した。

第二に、衣服。西欧世界では、ウールが衣類と帽子のための材料で、そして靴のためには皮が主要な材料である。男性の服の色は単純である。たいていの国では、子供は短いズボンと短い服を着ており、膝下からの足をストッキングにより覆っている。毛皮は、暖かさのためのみならずファッションのために婦人によって使用される。中国では、絹、リンネル、綿が、衣服、帽子、靴の主要な材料である。男性の服装は異なった色を持ち、子供は身体の一部をわざと晒さない。人々は毛皮のコートとしてのみ毛皮を着るが、決して羽毛を使用しない。これらのすべての事態は、ヨーロッパはしばらく前に牧畜時代を経験し、依然として、その時代の遺物を指し示している。中国は長い間、農業段階で、農業生活の兆候を持っていることを示している。

ヨーロッパが、中国より早く真の工業段階に達したことは、ヨーロッパにとって幸運であり、中国にとって不幸であった。最も顕著な差異は、機械によって特徴づけられる。食物と衣服以外に、ヨーロッパの建物は中国よりすぐれている。古代、ギリシャとローマは、建物を建てるために奴隷を使用し、中世では、教会と封建君主は大きな権力を持ち、教会と城を建造した。しかし、中国では、奴隷はいなかった。仏教や儒教、道教の教会はそのような権力を持たない。封建君主はヨーロッパのように圧制的でなかった。原因が何であれ、疑いもなく、中国の建物はヨーロッパのそれより劣っている。中国の建物の欠陥は壁の材料が石の代わりにレンガであるということであり、内部の構造は木材で仕上げられており、大部分は、木造の梁、屋根を支える木造の支柱、木造の床である。したがって、住宅の耐用年数は短い。更に、中国人は、古い建物を保存することに少しも大きな関心を示さなかった（日本人も全く同じ）。したがって、多くのいい建物があつたとしても、各王朝の革命の中で、破壊されてきた。

5. 結 論

東洋経済学の建設に尽力せられたしと勸告せんと欲す……東洋経済学の建設せられたる暁は即ち東洋史学の成りし時なり。東洋史学の成りし時は即ち東洋が真に自覚したる時なり……須く極進して早く一流の経済学を立つべきのみ……。

日本の経済思想並びに日本の経済歴史を忠実に研究したならば経済学の知識は西洋の嚆に過ぎざる位置より一転して我らの経験し得べき真実の知恵となる……支那という国はつまらぬ国になりたれ、瘦せても枯れても四千年の歴史を有する大国なり。その間に出でたる大理財家、大政治家もとより少なからず。其の事績を評論すれば其の所にも経済学の知恵は潜むべし……

——山路愛山（1908）「東洋経済学の建設」——

(1) ソシオ・エコノミック・システムと経済発展について、私の提案する観点と理論である「準市場 (Quasi-Markets) の経済学」+「四段階経済発展モデル (FMED)」を Q、「儒教経済学」を C とすれば、両者は数学における二つ集合 Q と C の写像のような関係になるであろう。Q の各元（生産要素、安定した雇用、分配、価格、需要と供給の管理、公的金融、大きな政府など）は C の各元に対応している。

81年前に出たこの陳錦泉 (Chen Huan Chang) 『儒教の経済学原理』(1911/1974/2002/2003) は東

洋経済学の軌道を設定した実に seminal な画期的な本である。この著作は、東洋経済学のルネッサンスの種をまいた文献になるかもしれない。この本は今まで何故儒教圏である日本や中国で知られなかったのか。これは、一つは、東アジア自身の知識人と学者の世界には儒教は古臭い思想であるという根強い偏見があり、「脱亜入欧」が習性になっていること、二つ目は、また、あまりにも時代に先んじていたので人々に理解されなかったのであろう。

(2) 基礎的な経済学の教科書では、土地、労働、資本が生産の三要素である。企業は、土地、労働、資本を結合して生産活動を行う、とされている。小野(1992/1995)は、象徴的に、労働は先天的ならびに後天的な知的肉体的人的資源の総称であり、土地は、土地を含む森林、鉱物、水産など天然資源の総称であり、資本は人間の作った生産物で将来の生産ないし消費に役立つものの総称であると説明し、また、労働は、労働力の用役であり、労働力はそれ自体労働者という人格と不可分一体であり、その用役である機能のみ商品であり、マルクスのように労働力を商品とみなすのは誤りである、と述べた。アルフレッド・マーシャル『経済学原理』(1890)は、資本の中には、知識と組織の大部分が含まれ、知識は生産の強力なエンジンであり(21世紀は知識経済であり、知識が経済活動のエンジンであるといわれている)、組織は知識の働きを強化するから、組織を別個の明白な生産要素として取り扱った。小野(1992/1995)は、経済活動と発展の不可欠な要素として、通常の生産の三要素+マーシャルの知識と組織に、さらに、国家(経済政策)、国民のエートス(人間の内面的な倫理的性質)を付け加えた。

通常のミクロ経済学である西欧経済学は、human agency の満足即ち、企業者は利潤の極大を、消費者は効用の極大などが想定されている。

ところが、儒教経済学(Confucian Economics)のスキームでは、生産の三要素の中で最も重要な生産要素は、人間主体(human agency)である。しかも徳のある人間(virtuous man)である。通常の経済学教科書で想定されている効用(utility)あるいは快楽を求める人間(pleasure-seeking man)でない。この点が、儒教経済学と西欧経済学のスキームの出発点における決定的な相違である。

「徳のある人間主体」から経済学の体系を展開するとすればどうなるのか。

儒教経済学では、経済活動のエンジンは、知識でなく「徳」である、という命題である。しかし、この命題は、知識の役割を決して否定している訳でない。経済活動において、知識より徳の方が大切である、という意味である。それでは、徳とは何か。

(3) 経済学が想定する、意志決定者としての人間の基本的特性として、一つは、機会主義(opportunism)と今一つは限定合理性(bounded rationality)である。機会主義は、単純に自己の利益を追求するだけでなく、情報とデータを歪曲したり、自分も信じていないことを約束したりして、機会主義的に悪賢いやり方(with guile)で追求し行動することである。限定合理性の仮定は、限定された情報と知識、洞察力の欠如と認識不足、技能と時間の制約から、人間の合理的な行動は限定される、ということである。

東洋経済学では、今回のグローバルな金融・経済危機の直接の誘引をつくったソロモンブラザーズ、リーマンブラザーズ、ゴールドマンサックス、モルガンスタンレー、メリルリンチ、ペアー・スターンズの投資銀行のような機会主義的行為は唾棄すべきもので、徳のある人間の行動ではない。

アメリカの制度派経済学者 John Rogers Commons (1862-1945) のようなケースはみられるが、西欧経済学の多くは、個人や組織が効率的に作動するのは、打算のみであり、道徳的関与や安定した人間関係から、個人も組織も効率をもたらすことは出てこない、という考え方は共通している。主流流派経済学は、個人を分析の基礎単位とする方法論的個人主義である。この方法論的個人主義の個人は、効用 (utility) あるいは快樂 (pleasure) を追及する個人である。

Commons が82歳で死の直前脱稿した作品である『集団行動の経済学』(1951年彼の没後出版された)は、「今日は集団行動の時代である…20世紀における三種の主な集団経済行動は、会社、労働組合及び政党である」(春日井薫, 春日井敬訳1966, p. 27)として、三つの組織に応じて三つの取引のタイプ(割当取引, 経営取引, 売買取引)に分類した(春日井薫, 春日井敬訳1966, pp. 5-51)。このように分析の出発点を集団行動 (collective action) の取引におき、取引 (transaction) が経済活動の究極の単位であるとした(春日井薫, 春日井敬訳1966, p. 67)。Ronald H. Coase (ノーベル経済学賞)は、この取引に伴う取引コストを分析の中心対象としている。

Arrow (1994) は、分析の端緒として、方法論的個人主義の個人だけでなく「個人と個人の間」の関係を重視する。Geoffrey M. Hodgson は、方法論から理論内容にわたって、主流派経済学と代替アプローチとの相違について面白い対照表を作っている(小野2009a)。そこで、社会科学における分析単位としては主流派経済学は個人、代替アプローチは個人、そして個人と個人の間として説明することは方法論的個人主義に比べて極度に困難である、あいは不可能かもしれない。

儒教経済学は、徳ある個人を分析の単位とする。個人を分析の単位とするという意味で方法論的個人主義である。徳ある個人の徳は、「個人と個人の間」の関係である。それ故、代替アプローチの「個人と個人の間」の関係に相当する。

儒教経済学では、個人そして「個人と個人の間」の関係は、代替アプローチのように単に並列的な関係でなく、快樂を追求する個人の上に、徳を追求する個人がその上に重なっており、この場合、儒教経済学は、徳の方が快樂より優位するから、快樂と徳が重層的な関係になっており、この意味で、主流派経済学と代替アプローチとも大いに異なっている。徳の概念を導入することによって、主流派経済学を異端派経済学に転換できる。徳の優位は、富と所得の分配の平等を重視することになる。この点では、儒教経済学は代替アプローチとの共通点を持つ。

日本のマックス・ウェバーといわれる和辻哲郎の倫理学の基本的立場は「人間はもともと人間関係としての間柄的存在である」(吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』平凡社, 2006年, p. 217)。和辻の根本的発想とこの儒教経済学の発想とは同じである。

(4) 東アジアの経済発展に寄与したヴェクトルは、Perkins (1986) によれば、発展の志向を持った政治体制の下での政治的安定性と人的資源である。単なる政治安定性では駄目である。発展の志向を持った経世済民の政府が必要である。特に、人的資本として、インフォーマルな教育が重視される。人的資源を支えているのは各国のエートスあるいはイデオロギーである。東アジアでは、儒教のエートスである。政治的安定性が経済発展にとって必要条件であることを発見したのは、Perkins (1986) の貢献である。

Ono (2001), Ono (2006b), 小野 (2007b), 小野 (2009b) は、東アジアの、特に明治日本の政治制度と経済発展の経験から、発展途上国や低開発国では、民主主義は経済発展をもたらさない、

国民国家の形成が不可欠であると論じた。経済発展の必要条件であるとされる民主主義制度は政治的安定性をもたらさない。東アジアの諸国の非民主主義と儒教のスキームは政治的安定性をもたらした。最近、開発経済学の Oxford 大学教授 Paul Collier は、アフリカでは、国民国家の形成の欠落と民主主義が経済発展を阻害した、として私の「四段階経済発展モデル」(FMED)の正しさを検証する議論をしている (Collier 2009)。

(5) 東アジアは、発展志向を持った政治体制、西欧と異なったソシオ・エコノミック・システムとエートスの下で、経済発展を成功させた。この顕著な成果を反映した経済学・社会科学が創造されるとすれば、その芯になる哲学的基礎は何かを考察した。

西田哲学は、儒教とは独立した東洋文化の中での日本独自の哲学を考えている。だが、宋学(朱子学と陽明学)と共通するところがないのか。両者の発想法に共通したものがある。

Morgen Witzel は、4-(1)で次のように言っている。道家と墨子派の二つの学派は、多くの道家の影響を受け、中国的形態をとった仏教と同様に、世俗の事柄 (worldly things) の拒否を支持した。人類が高度の達成は徳ではなくて、むしろ悟り (enlightenment) であり、これは昇華、自我の絶滅を通じて達成される、と。これも、西田哲学の発想と類似しているかもしれない。

陳によれば、上述したように、宋王朝の儒教徒たちは、正義と利益を厳密に区別し過ぎたため、孔子や孟子のように、正義とは利益であるという真意を誤解し、利益を否定した、と。

宋学と西田の発想が同一であるとすれば、西田が正義と利益をどのように考えていたのか。

(6) マルクスとウェーバは Orientalist である (Hobson 2004, pp. 12-18)。東アジアの発展の現実がマルクスとウェーバの Orientalism の議論をひっくり返した。次に我々がやるべきことは、彼らのその議論を「東洋経済学」の定立によって理論としてひっくり返すことである。我々が、「東洋経済学」を樹立のためには、現実と歴史を観察するだけでなく、伝統と歴史の文脈を踏えて、どのような社会を理想とすべきかを確定し、理想社会を実現するのに如何なる政策とその手段を持たなければならないのかを考察しなければならない。

儒教の根本概念が「大同」であるとすれば、それは欠陥があるにもかかわらず、東北アジアの漢字文化圏の理想社会を描いている。

東洋経済学の定立は、東北アジアの歴史的伝統のなかで、その土台の上で、優れた西洋的概念を吸収、消化し、現代社会にマッチした理念に改造しなければならない。伝統の土台を欠いた理論は空虚である。東洋経済学の確立は、逆に、西欧経済学と西欧社会は東洋社会の理念から学ぶであろう。

丸山真男著・松沢弘陽編 (2001) における次のような指摘は、丸山の知識・思想界への大きな直接の影響力を經由して、戦後の日本人の精神生活に与えた視点からすればまったく取り返しのつかない誤りの一つであった。

丸山曰：「けだし学問の対象としての儒教の如きは到底その論理的精緻と体系的整序性に於いて近代科学の前に堪えないであろうから、さほど問題とするに足りない。また儒教が単に封建的支配者の上からの説教にとどまり、或はなんらかの制度的表現を持つただけなら、そうした支配者の排除乃至は制度の消滅とともに、その影響も程なく薄れるであろう。しかし、ひとが数百年に亘って慣れてきた思惟範型は殆ど生理的なものとなっていて、たとえそれが本来的に適応した—この場合は封建社会—が消滅した後でも、容易に拭い去る事は出来ないからである。」(p. 9)。

『春秋左氏伝』を暗記しているほどであった福沢諭吉が、彼が明治初期の近代化・欧米化を阻害する徳川日本の儒教の負の側面の批判することは正しかった。しかしこのことは徳川儒教がすべて間違いだということにはならない。丸山の上述の言明では儒教は二束三文の価値もないものになっている。また、福沢の「脱亜入欧」路線¹⁹⁾は、当時の国際的文脈では正しかったけれど、今日の東アジアの国際関係の文脈でそれを適応することは、間違いである。

西田幾多郎も、2-(1)で述べたように、「支那文化は理知的でない…礼教的である」と儒教を否定している。西田幾多郎+三木清『師弟問答西田哲学』（書心水 2007年、pp.14-15）において、西田の弟子である哲学者三木清が、儒教が「情的な日本文化に鍛錬を与えるのに役立ったと思いますが」、という質問に西田は、次のように答えている。西田曰く。「儒教と本来の日本とは違っていると思う…日本精神を儒教的に考えるのには一致できないね」。

サミュエル・ハンチントンの八大文明の一つとして、日本文明を儒教文明とは異なるものとして位置づけた。西田幾多郎のこの言明は、彼が、ハンチントンよりはるか昔の戦前すでに日本の独自文明を主張し、儒教文明説を退けていたことを意味する（Ono 2006b）。

私は三木清に同意したい。儒学・儒教は徳川日本の社会構造の形成に取り組んだ。儒教を宗教と考えるならば、中国儒教と日本儒教の相違は、キリスト教文化圏のドイツのプロテスタンティズムとイギリス国教会の相違のようなものか、あるいはプロテスタントとカソリックの違いのようなものだ。

儒教は、東アジアの歴史のなかで風雪に耐えた思想で、丸山のこのような儒教のイデオロギー批判は浅薄である。政治的に中道より相当な右派の西田と中道より程よい左派の丸山が、期せずして儒教に対し否定的なのは日本の思想界の中国に対する何らかの象徴を示しているように見える。日本の左右の思想界がこのような状態（現在も変わっていない）を克服しなければ、経済的利害でひつついても、EUのような共通の理念が形成されず、森嶋通夫（2001）『日本にできることは何か：東アジア共同体を提案する』（岩波書店）の提案は、東アジア経済建設共同体、東アジア経済共同体、東アジア共通の基軸通貨そして将来の東アジア連合（East Asian Union, EAU）の形成に大きな、否、致命的な障害になろう。ただ、森嶋の提案には、EAU形成の理念が明示されていない。福沢、西田、丸山などのような思考習慣にとらわれていると、東アジアはいつまでたっても西欧の後ろに着いていくことになる。

(7) 『儒教の経済学原理』は、価値と事実の二分法を前提にしていない。これは、価値と事実の二分法に挑戦した、規範的社会科学を復権させたロールズの『正義論』の路線とその方法論と軌をいつにしている。しかし、『儒教の経済学原理』は、ロールズの歴史と伝統と切り離された自由主義の「負荷なき自我」を前提にした理論とは相容れない。

(8) 孔子と孟子は、愛、仁、正義の徳に厳格に従うように説いたが、全体として、決して利益のような経済問題を考慮に入れなかったことを意味しない。

宋時代の儒教徒たちは、孔子、孟子、董仲舒の全体の原理を理解できなかった。それで、彼らは、利益について語ることを認めず、公的利益と私的利益の厳密な区別が出来ず、その考察を対象からはずしてしまい、その後の中国経済の発展を遅らせた。何故そうなったのか。その理由は、彼らが利益と正義の関係についてあまりにも厳格に区別し過ぎたからである。

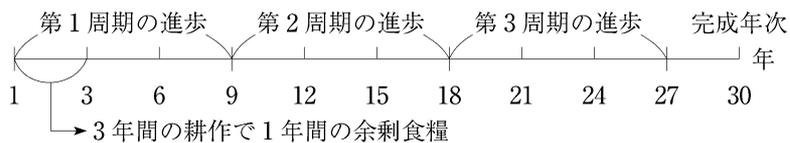
(9) 孔子は利益のような経済問題の重要性を十分考えていたが、何故、利益について語らなか

ったのか。陳はその理由を次のように説明している。彼は、David Humeと同じく、人間の性質は、利己的 (selfish) であり、社会は利益追求社会になっている、と認識していた。人々は、狭い意味の利益について知っており、このような意味の利益についてあえて語る必要はない。孔子のような偉大な人物が絶えず利益について語ったなら、人々は正義について考えなくなる。人々は品性よりカネのことにもっと関心を持つようになり、自分のいい訳に、孔子の言葉を口実に使うであろう。だから、孔子は、利益という言葉でなく利益の代替として正義を使った。これは Adam Smith もそうした。

利益と正義とは本質的に同じであり、異なるタームの表現である。真の利益は、正義である。正義に対立する利益は、長期利益でない。孔子によれば、短期の、直接の目先の利益は、自殺的政策である。だから、個人、企業、そして国家の 短期の、直接の目先の利益は、自殺的政策である。徳が根本であり、富は結果であるに過ぎない。

(10) 個人の利益と個人の正義は常に調和しない一方、社会的利益と社会的正義は調和している。孔子は金持ちになることを求めるのは仁者でなく、仁者であることを願うものは金持でない、という。孟子も同じようなことをいっている。

図 5-1 孔子の経済進歩のモデル：井田制



(11) 孔子の経済進歩の理論には、狭義と広義がある。狭義の経済進歩の理論は、井田制によって表現される。彼は井田制をあらゆる種類の経済進歩のシステムと看做していた。

井田制は、静学モデルと動学モデルで構成される。その経済進歩モデルは、図 5-1 のように、1年、3年、9年、18年、27年、30年の長さで完成する。耕作が開始されてから最初の3年間で人民のための1年間の余剰食糧が生み出される。進歩の成果は3年ごとに評価され、9年が第1周期の進歩である。大化の改新 (625) の班田収受の法は、この井田制が日本に移植されたものである。

(12) 『儒教の経済学原理』を深く理解するために、最後に以下のことを付け加えておくことが重要であろう。

Robins (1932) は「経済学は、諸目的と代替の用途をもつ希少な諸手段との間の関係としての人間行動を研究する科学である」という有名な定義を与えた。戦争直後、Paul Samuelson の世界的ベストセラーになった『経済学』(1947/1948) が、ロビンズのこの定義をとりいれ、その後、主流派経済学の標準テキストをしてこの経済学の定義を共通認識にせしめたのである。希少な資源を使用するためには、ある一つの最適な用途にそれを利用すれば、他の用途の使用を犠牲にしなければならないので、そこに代替の用途の選択という問題が発生する。ここから、技術進歩や産業構造の変化など包括的な要因の言及なしに「需要と供給の一般法則」が認識されうる、と考えに道を開いた。

主流派新古典派経済学は「選択」は機軸概念であるが、西欧社会では、「選択」という概念は思考習慣になっている。ところが『論語』では、西欧式の「選択」という考え方は欠落している。最後に、Fingarette（1972/1998, 山本和人訳, 1994）に依拠して、「選択」概念における、西欧式と『論語』における相違を述べて、締めくくりとしておこう。

孔子の世界では、個人の成長は、endlessに「道」を追及することである。「道」以外の別の経路はなく、別の経路をたどるのは真の「道」でなく、その人の弱さを示すに過ぎない。人が二つの価値の選択肢を選ぶのが理にかなっているにしても、『論語』はそれを許していない。

西欧人は、孔子とは異なり、「選択」や「責任」という言葉に慣れきっており、全く異なった世界の見方をしている。道徳的責任、罪と罪に見合った罰、悔恨が含まれる「選択」という概念は西欧社会では人々の思考習慣になっている。

古代中国での罰という概念は、予防としての罰で、将来の犯行防止のため厳しい「みせしめ」（犯罪者を不具にすることもあった）であった。

孔子の時代に、「選択」と「責任」という言葉が『論語』に展開されていないからといって、「選択」し、「責任」を持つということが現実になかったということではない。ただ、罪悪感、後悔、償いとしての罰という概念が、現在、欧米で使われている意味と同じでなかった。

「選択」概念が西欧的思考と東洋的思考で異なるだけである。ただ、東洋では、「選択」及び「責任」を中心とした複雑な概念群全体がなおざりにされてきた。

孔子では、人間の選択行動は、道徳的に、何が正しく、何が正しくないのかの選択である。人間の本能にもとづく功利を基準に、あるいは衝動にもとづく「選択」は認めていない。しかし、孔子は、私利、功利、金銭欲とか名誉とか人間の本能にかかわる属性を否定している訳でない。

儒教では、「選択」という概念はどのように考えているのか。

以下のその例を挙げておこう。

例Ⅰ：『論語』は、人間は社会に潜在的には真なる人間として生まれてくる、という人間観を持っていた。人間は生地のまま生まれてくる。この生地は、学問と教養によって彫琢され、礼によって形成され制御されなければならない（学而1）。このような切磋琢磨が成功するか、失敗に終わるか二つに一つしかない。本人が努力し、正しい方向に導かれて、また師によって適正に訓練されることに成功すれば、彼はその限りにおいて道にまっすぐに歩むことが出来る。理想によることが出来なければ、道からそれてしまう。これが選択の一例である。

例Ⅱ：子路13-18は、道徳律の内的葛藤、個人の選択について述べている。親が窃盗した場合、子供はそれを暴露すべきか、それとも庇うべきなのか。

自分の父が羊を盗んだ場合、子供は如何にすべきか。子供は正直に訴えるべきか、父を庇うべきか。子供は、知識として法律に従うのか、父親を庇うのかの、道徳責務の選択に直面する。西欧人は、子供は親に不利な証言するが、孔子は父を庇うのを擁護した（Fingarette 1972 p.23, 山本和人訳, p.60）。これも一つ選択である。

「選択」や「責任」という概念には精神的罪悪感、それにとまなう後悔や報いという考え方が深く分かちがたく結びついているが、『論語』には、そのような考えはない。選択（choice）あるいは責任（responsibility）の厳密な展開は西欧の哲学的宗教的人間理解にはあるが、孔子にとって、「選択」は、緊密に結びついた概念複合の一要素に過ぎない。

孔子には、「[自分の側から] どのようにすればよいでしょうか、どのようにすれば、と問うてこない者に対しては、私とても、どのようにもすることはできない」(加地訳注2010, p. 362) (衛霊公15-16) という「選択」の真実はある。これは、どれを選ぶべきか、為すべきか、なさざるべきかの「選択」にかかわっている。「等しく有為な選択肢」を含むように見えるが、孔子が想定しているのは、何らかの行為の正誤を客観的に定めようと努めることである。

明確な秩序としての宇宙の基本を確信する者は、真なる道を歩む。道を歩まなかった、道に迷った、道を捨てた者は、無秩序のなかに抛り込まれ、「選択」の余地はない。

注

- 1) 現行の大不況のルーツは何処から来ているのか。現行の不況の発端になったアメリカの金融危機については、投資銀行、ヘッジファンド、年金基金など強欲な「徳」の欠落した行動や企業のあまりにも短期的な利益獲得行動にあるというミクロー・ヴェルで議論されることが多い。徳のない金融機関と企業、政府と徳のない行動がこの結果を生み出したことはいうまでもない。しかし、もっとマクロ経済学の視点から、そして究極の原因について研究すべきである。

Palley (2009) は以下のような興味ある議論を提供している。

昨年秋のアメリカの金融危機をもたらした直接の要因は、1980年のあと採用された新自由主義経済成長モデル (the neo-liberal growth model) から来ている。このモデルの第一の欠陥は需要増加をあおるため、負債と資産価格インフレーションに依存していること、第二の欠陥は、輸入重視、製造業の雇用縮減、投資の off-shore 化の三位一体を生み出したアメリカのグローバル経済モデルである。

しかし、アメリカ資本主義のクライシスの究極の原因は、第二次世界大戦後の成長モデルは、中産階級所得増加モデルで、1980年の後解体されたことである。そして、今、新自由主義経済成長モデルが内部崩壊した。しかし、この新自由主義経済成長モデルから完全に脱皮し、新しい中産階級所得増加モデルを作らない限り、また同じ過ちを繰り返す資本主義の未来はない。

問題は、何故、1980年代から、アメリカは旧中産階級所得増加モデルから新自由主義成長モデルへ転換したのか、ということである。その一つの大きな要因は、1970年代、アメリカの相対的な需要不足と産業の空洞化という背景の中で、グローバルな競争力がもつてきた日本資本主義からのアメリカ資本主義への決定的な挑戦があったことは、間違いない。

不況期には、ケインズ経済学の有効需要政策が有効に作動する。当面の日本の不況対策は積極的な赤字財政の出動で経済活動を活性化することである。それは、乗数効果を経由して雇用増になり、税収も増える。

政府部門の黒字は、非政府部門の赤字を生み出す。政府部門の赤字支出は非政府部門の貯蓄を生み出す。

日本銀行の2009年7～9月の資金循環統計 (速報) によれば、家計が持つ預金や株式などの金融資産残高は、9月末で1,439兆円、現金・預金は700兆円、そのうち定期性預金は463兆円 (朝日新聞朝刊, 2009年12月20日)。これだけの金融資産があるから、赤字国債の発行はまだ問題はない。個々の家計の収支均衡のような発想は誤りである。ただ、住宅ローンなどの負債を引くと金融資産は1,000兆円ぐらい。国と地方の長期債務残高は862兆円。日本国債の海外投資家の保有は約6%である。

2001年のGDPギャップについて、『経済財政白書』(平成13年版, GDPの3～4%, 日本銀行はGDPの8.9%で約45兆円, OECDは1.4%, 小野善康は50～100兆円, 丹羽春喜(1999)『日本経済再興の経済学』(原書房)は200兆円と推計している。何故これほど推計に差が出るのか。これまで巨額の国債が発行されているからインフレが起こっていいはずだがおこらない。膨大な供給過剰あるいは膨大な需要不足が存在しているにちがいない。

現在の需給ギャップは35兆円とか40兆円といわれ、上述の日銀の推計に近い。これだけの金融

資産があるから、40～50兆円の赤字国債の発行はまだ問題はない。個々の家計の収支均衡のような発想を国家財政に適用するのは誤りである。

日本と中国の膨大な対外純資産が、今回のアメリカ発の金融・経済危機の一因であったことは間違いないであろう。

アメリカに滞留するこれらの膨大な日中の対外純資産は、アメリカの経済活動のために使用されるが、日本と中国の国内経済活動には役に立たない。日本の場合でいうと、製造業が輸出でせっせと稼いだ輸出の黒字は、ドル資産のままアメリカの金融機関にとどめおかれ、アメリカの銀行は、この膨大なドル資産を梃子に信用創造を行い、アメリカでは金融緩和効果に役立ち、ヘッジファンドの金融活動を活発化させ、また、在米のあふれる基軸通貨ドルがハイ・リスクとハイ・リターンへの投資を求めてアメリカからEUや発展途上国など海外に出てゆき、世界経済を極度に不安定にする。

一国の経済を有利にする国際通貨発行特権である基軸通貨制の根本的の変更が必要であろう。いつもの欧米主導のパターンであるがすでにアメリカのノーベル経済学者などの間で検討されつつある。

i) 輸出の拡大→国際収支の黒字→円高→対外資産の為替損失・輸出減の恐れ→円売・ドル買の為介入→円安→輸出増進→黒字累積→……。このような繰り返しが構造化されている。

ii) 対外純資産のアメリカ滞留→資本輸出→日本国内金融逼迫・通貨不足→国内需要不足→デフレ要因→日銀の金融緩和策→持続的効果なし→デフレの持続→国内需要が慢性的に停滞（輸出産業以外）→財政出動の繰り返し→財政赤字の累積→……。膨大な財政赤字の解決には、四つの方法しかない。①歳入に応じた歳出の削減、②増税、③インフレーションによる債務の圧縮、④積極的な経済活性化による税収増加。

i) と ii) が輸出主導型経済が内需重視の経済構造に転換できない理由である。このような通貨植民地の連鎖の構造を断ち切らなければ、バブル崩壊後の日本経済の停滞と衰退のように今後もだたらと続きも回復のきっかけをつかめないであろう。

現在の日本とアメリカの円・ドル関係は、ケインズが『インドの通貨と金融』で述べた、19世紀末から20世紀前半の植民地インドと宗主国イギリスとの間の通貨植民地関係と瓜二つである。

① 輸出主導型経済は日本が戦略的にアメリカに依存せざるを得なくなる。政治、経済、行政、文化など、戦略的にアジアと密接な関係に転換し、アジア域内市場を拡大、深化させ、アジア諸国も、特に中国は自国民の生活を豊かにするために経常黒字を使うべきである。

② 現在のデフレ不況の環境で、金利を引き上げる政策を採ることは困難であるが、いつか機会を見て、3%程度の金利引き上げを是非やるべきだ。金利引き上げ→在米ドル資産の国内還流→日本人の一般的生活水準の向上をもたらす、また金利引き上げ→国内家計部門の利子所得行動の増加・利子所得に依存する高齢者の消費増加→……。という波及効果を持つ。

この日米の通貨植民地関係の構造について、三国陽夫（2005）『黒字亡国：対米黒字が日本経済を殺す』（中公新書）は、なかなかいい本であるから是非一読されたし。ただ、間接金融制と金融緩和策の関係については疑問を感じる。

このような深刻な不況で、人々の収入減で、わずかでも所得が増えればその増加分を貯蓄より消費支出にまわすから、限界消費性向が大きくなる。乗数値 $1/1-c$ は、絶対に1以下でなく、少なくとも2～5以上になる、と演繹される。乗数値=3、赤字国債発行=40兆円とすれば、 3×40 兆円=120兆円の所得増加になる。

目下の経済情勢では、金融政策より財政出動で内需拡大が必要不可欠である。であるけれど、長期的には供給サイドの面も重要である。この点では、現在では忘れ去られている、投資の需要効果のみならずケインズの取り扱っていない投資の生産力効果の二重性に着目した Domar の経済成長モデル ($\Delta I/I = sr : r$: 潜在的な社会的・平均的投資生産性, s : 平均的限界貯蓄性向, I : 投資, sr : 所得の均衡成長率) が非常に役立つ。Harrod モデルでは $\Delta Y/Y = sr = s/v$, $\Delta K = sY$, $K = vY$, 資本蓄積率 $\Delta K/K = s/v$ (v : 資本係数) であり、Domar モデルとの類似性がある。

新古典派経済成長モデルでの基本方程式結 ($k = s(k) - nk$) では、経済成長のためには、 $sf(k) > nk$

で、資本ストックの成長率が労働力の成長率より大きければ、資本・労働比率の増加を通じて生産性が上昇する。内生的経済成長論では、知識、教育、学習など変数の効果によって収穫増がおこり、生産性 (TFP) が向上する。これは近似的な因果関係を説明しているが、究極的要因の因果関係の分析はない (小野2007b, pp. 24-25)。

- 2) この点に関しては、小野 (2007b) 「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号, 第3号, 9月号) の参考文献に掲載されている18本の拙論文を参照してほしい。なお、タイトルの中の「多層的経済発展モデル」は、もっと特定化して「四段階経済発展モデル」 (A Four-Stages Model of Economic Development) (FMED) に変更したい。
- 3) 香西泰 (1981) 『高度成長の時代』日本評論社を参照されたい。「大東亜戦争」の国富の被害総額は1935年の1/4, GNPは1/2, 船舶は80%, 都市住宅は33%喪失。戦争の被害総額は, GNPの約35倍。
- 4) 発展途上国は経済の発展と成長の初期の段階では、比較優位の原則と同時に、輸入代替戦略で輸出できる国産品を、特に資本財の輸入代替を促進しなければならない。これは産業政策の役割である。産業政策は、標準的経済学教科書が議論している市場の失敗からというより政府による市場の創出、保護と発展から起こる。

産業政策には、機能的産業政策 (functional industrial policy) と部門的産業政策 (sectoral industrial policy) がある。新古典派は前者を認めるが、後者を否定している。部門的産業政策は、予見される将来において、競争的優位の産業における生産者を育成するために選定された部門に資源を導くことを狙いとしている。

産業政策は、国際競争力を強化する目的で動的比較優位を達成するため、国家が各種の市場を作り、展開し、特定産業を育成し、科学と技術を促進し、多様な手段で持って望ましい目標に産業構造転換すること促進する、公共政策である (Ono2002)。最近の例では、電気自動車のための高性能+低価格の燃料電池の開発が、民間企業だけではリスクが大き過ぎるため、経済産業省と自動車と電気・電池業界と協調して行われている。第二世代の燃料電池の開発研究は、日本では行われていないけれど、韓国、中国、アメリカでは政府主導で行われている。次世代の重要技術は競争前段階かつハイ・リスクな研究領域であり民間企業には馴染まないから、長期的観点から能動的な部門別産業政策の対象にすべきだ。政府主導を忌避し、何でもすべて民間企業と市場に任せるという日本の一辺倒的傾向は明白な誤りである。

明治日本と第二次大戦後の日本と東アジアの産業政策について、小野 (2007b), Ono (2007c), Ono (2006a), 小野 (2005), Ono (2002), 小野 (1990a), 小野 (1990b) 小野 (1985) で論じた。

なお、世界で初めての経済発展の原動力になるブレーク・スルーするような技術開発は膨大な資金が必要であるから、民間企業はそのリスクに耐えられない。それ故、このタイプの政府による産業政策は、今日でも、成熟した先進国でも不可欠であり、現実にEU諸国や米国で実施されている。しかし、このことは、ブレーク・スルーするような技術開発の担い手としての民間企業や大学そして個人の役割を否定するものでない。科学や技術には、市場に任すことの領域と任せられない領域があり、政府機関の非効率性と硬直性を十分認めるものであるが、何でも市場と私企業に任せるとするのは明白な誤りである。日本は、愚かにも、1990年代に入り基本的に産業政策を放棄し、アングロ・アメリカンの新自由主義政策を受け入れた。明治日本から始まり、戦後日本に受け継がれ、東アジアがそれを取り入れた官民強調の産業政策が、これらの国に国際競争力をつけさせ先進国に引き上げた経験は銘記すべきである「小野 (2007a) はこの経験を「四段階経済発展モデル」 (A Four-Stages Model of Economic Development) (FMED) として定式化した。FMEDは内生的経済成長理論の批判を含意している。

- 5) 人的資本と経済発展の関係について、Ono (2004) Human Capital and Economic Development (Accepted Paper in The 1st International Borneo Business Conference, December8-11, Pacific Hotel, Kota Kinabalu, Saba, Malaysia) において議論した。
- 6) 西田によれば、文化は人間形成であるとして次のように規定している。

文化と云へば、一にも二にも非実在的と考える人がある、或は単に遊戯的とすら考えるものもある。併し文化作用とは歴史的世界の自己形成として、そこに人間が成立することである。文化発展とは新しい人間が形成せられることである、新たな人間の種が生まれることである。人間の社会は個別的多と全体的一との矛盾的自己同一として、種が生きることによって個が生き、個が生きることによって種が生き、作られたものから作るものへと自己自身を維持して行く。斯く絶対矛盾的自己同一の世界の種として、自己自身を形成する種的形成、即ち人間形成が、文化と云ふものである（西田, pp. 68-69, 『全集』 pp. 44-45）。

文化について、Hodgson (2001) による定義を述べておこう。文化 (culture) とは、グループあるいは共同体において普及している思考と行動が共有された習慣のシステムである (p. 294)。

- 7) 朱子の宋学の完成者としての偉大な貢献について、Chan (1963/ 1973) 34 *The Great Synthesis in CHU HIS* を見よ。
- 8) 孔子「論語」の中心的原理は、humanity の二つの側面である、良心 (consciousness) と利他主義 (altruism) である。
- 9) トマス・クーンのパラダイム論、イムレ・ラカトス (I. Lakatos) の hard core の概念、P. K. ファイヤーアーベントの方法論的無政府主義については、すでに、小野 (1987) の 1. 科学における三種類の所説 (パラダイム、科学的研究計画、アナーキズムの認識論) と経済学のパラダイムで論じた。
- 10) Salanti, Andrea and Screpanti, Ernesto, eds (1997) を見よ。
- 11) ハロッド (1971) は、「私は如何なる種類のプラグマティズムにもすべて反対します」(p. 46) といい、「近代思想から見ますと、帰納法こそ、事物の性質について私たちが持っている情報の唯一の源泉であるからです……演繹法だけで事物にかんする建設的な知識を得ることは出来ないと確信しているわけでありません」(p. 44) といっている。
- 12) 日本の金融市場の現実と歴史については Ono (2004), 小野 (1999), 小野 (1944), 日本の雇用制度と労働市場の現実と歴史については、Ono (2008b), Ono (2003), 小野 (1995a), 小野 (1995b), 小野 (1987) を参照されたし。
- 13) 日本の社会経済システムと経済発展の歴史的経験と現実から導出したもう一つの経済学のパラダイムに関しては、最近の文献として小野 (2009), 小野 (2008a, 中国語), 小野 (2007a, 中国語), 小野 (2007b), Ono (2007d) を見られたし。
- 14) 康有為については、坂出 (1985) を見られたし。
- 15) (Hodgson 2001, pp. 138-139) 曰く。当時のアメリカの主導的経済学者は、ドイツ歴史派経済学のもとで研究するためドイツにいった。彼らの中に、Henry Carter Adams, John Bates Clark, Richard T. Ely と Edward R. Segliman がおり、彼ら四人は、1870年代のドイツで研究に乗り出した。Clark, Ely と Segliman はしばらくハイデルベルグの Karl Knies の下で研究した。1885年、ドイツ歴史派経済学を真似てアメリカ経済学会 (American Economic Association, AEA) が創設され、創設期の AEA は、経済問題の自由放任主義を拒絶していた。社会主義と社会民主主義の思想が支配的であった。ドイツ歴史派経済学は、国民経済は個人とグループという成分を超えた、社会有機体であると教えていた。J. B. Clark は、彼の限界効用の概念を彼の教師 Knies からの inspiration に帰せしめている。Clark は、後に Veblen や制度派経済学者から新古典派経済学者であると批判された。しかし、彼のドイツ歴史派経済学の影響は明らかである。

Segliman は、Columbia 大学の影響力のある経済学者であり、彼はドイツ歴史学派のいくつかの機軸概念のアウトラインを示した。Segliman (1925) *Essays in Economics* (Macmillan) で、次のような term で、知的運動を叙述した。

- i) 知的運動は、演繹の方法の専一的な使用を捨て、歴史的、統計的な取り扱いを強調する。
- ii) 知的運動は、経済学における不易の自然法則を拒否し、理論と制度の相互依存への注意を喚起し、異なった時代あるいは異なった国は異なったシステムを要求することを示す。
- iii) 知的運動は、絶対的な自由放任システムが恩恵をもたらすという信念を否認する。知的運動は法、

倫理, 経済学の密接な相互依存を支持する。知的運動は経済行為の唯一の規制因として私利 (self-interest) の仮定にもとづいた科学的説明の妥当性を承認することを拒否する。

Segliman は, 以上がアメリカ合衆国における新しい経済学運動のプログラムになることを欲した。i) と ii) アメリカの指導的経済学者による歴史的特殊性の問題の明確な自覚へのシグナルであった。

Chen が Columbia 大学留学中の経済学の教師は, Segliman であったから, 彼から大きな影響を受け, 歴史的特殊性を投影した「儒教の経済学原理」を書いたことは間違いない。

Chen のこの『儒教の経済学原理』の序文を書いている H. R. Seager は, Economics at Berlin and Vienna, Journal of Political Economy (1893, Vol. 1, No. 2) という論文を書いている。彼は, そこで, オーストリア学派とドイツ歴史学派の間の有名な方法論争を論じ, そして Alfred Marshall の『経済学原理』(1890) の経済思想は, 大部分のドイツ歴史派経済学より, もっと個人主義的で功利主義的であったが, Marshall はドイツ歴史派経済学に一般的に反対せず, しばしば彼らの業績を賞賛し, 紹介した人であった (Hodgson 2001, pp. 97-98)。

- 16) 経済という言葉は経世済民の略で, これがはじめて見えるのは, 魏晋南北朝時代の晋 (3—4 世紀) の有名な葛洪という道家の著書『抱朴子』が最初であろう。経世済民とは「世の中を治め, 民をすくう」という意味で, これはポリティカル・エコノミーにぴったりの訳である。しかし, 中国では近代以前には, このことばはエコノミーという意味には使われなかった (岩村忍『文明の経済構造』1978年, 中央公論社)。Najita (1987) は, 徳川日本における経世済民の思想は, 武士階級の専売特許でなく, 町人学者・知識人である富永仲基, 五井蘭州, 竹井竹山, 中井履軒, 山片蟠桃, 草間直方によって共有されていたことを詳細に分析している。
- 17) 中国語に翻訳されたかどうか目下確認中である。多分中国語に訳出されていないのでないか。
- 18) 易とは, 過去の事象を闡明し, 未来の事態を推察し, 顕著な事象の中に微妙な原理を探り……事物のありようを弁別し, これを説明づける言葉を正確にすることである (高田・後藤訳1969/2006 (下), p. 273)。易という書物は, 人間行動の指針として必要欠くべからざるものである…… (高田・後藤訳1969/2006 (下), p. 277)。
- 19) 安川 (2000) の基本的観点には同意できないが, 安川の福沢論吉のアジア認識に対する厳しく批判は多々同意できる。日本経済学史上傑出した経済学者森嶋通夫は, 35年前すでに非西欧的国際関係理論の定立を主張していた。しかし, 彼の問題提起は今日まで無視されてきた。我々東アジアの社会学者は, 非西欧的国際関係理論を構築しなければならない時期に来ている。このような環境では, 福沢の「脱亜入欧」論は, 時代遅れである。

参考文献

- Acharya, Amitav and Buzan, Barry, eds. (2010) Non-Western International Relations Theory: perspective on and beyond Asia, London and New York, Routledge.
- 荒木見悟 (1978) 「近世儒学の発展——朱子学から陽明学へ——」 荒木責任編集『朱子・王陽明』中央公論社
- Arrow, Kenneth J. (1994) Methodological Individualism and Social Knowledge, American Economic Review (Papers and Proceedings), 84(2), May, pp. 1-9.
- Bary, Wm. Theodore de (1970) The Unfolding of Neo-Confucianism, New York, Columbia University Press.
- Boldman, Lee (2007) The Cult of the Market: Economic Fundamentalism and its Discontents, Canberra, The Austrian National University Press.
- Chan, Wing-Tsit, Translated and Compiled (1963/ 1973) A Source in Chinese Philosophy, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Clark, Gregory (2007) A Farewell to Alms, A Brief Economic History of the World, New Jersey,

- Princeton University Press（久保恵美子2009年『10万年の世界経済史（上）・（下）』日経BP社
- Collier, Paul (2009) *Wars, Guns, and Votes, Democracy in Dangerous Places*, London, The Bodley Head（甘糟智子訳『民主主義がアフリカ経済を殺す』日経BP社, 2010年）
- Commons, John Rogers, ed. Kenneth H. Parsons (1951) *The Economics of Collective Action*, Macmillan（春日井薫, 春日井敬訳『集団行動の経済学』文雅堂書店, 昭和41年）
- Dewey, John (1939) *The Theory of Valuation*（磯野友彦訳『評価の理論』関書院, 昭和32年）
- Dewey, John (1920) *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*（植田清次訳『確実性の探究—知識と行為との関係の一考察』春秋社, 1963年）
- Dore, R. (1965) *Education in Tokugawa Japan*, London, Routledge and Kegan Paul（松居弘道訳『江戸時代の教育』岩波書店, 1977年）
- Fingarette, Herbert (1972/1998) *Confucius: The Secular as Sacred*, Long Grove, Illinois, Waveland Press, Inc（山本和人訳『孔子』: 聖としての世俗者』平凡社, 1994年）
- Grange, Joseph (2004) *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy*, Foreword by Roger T. Ames, Albany, State University of New York Press.
- Gintis, Herbert, Bowles, Samuel, Boyd, Robert and Fehr, Ernst, eds. (2005), *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press.
- Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*, Oxford University Press（小泉仰・大久保正健訳『道徳の言語』勁草書房, 1982年）
- Harrod, Roy (1971) *Sociology, Morals and Mystery*, London, Macmillan（清水幾多郎訳『社会科学とは何か』岩波書店, 1979年）
- Hart, H. L. A. (1983/1993) *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford New York, Tronto, Clarendon Press.
- 侯野太郎 (1968) 『大学・中庸』 明德出版社
- 橋本昭彦 (1993) 『江戸幕府試験制度史の研究』 風間書房
- Hobson, John M. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson, Geoffrey M. (2001) *How economics forgot history, The problem of historical specificity in social science*, London and New York, Routledge.
- Ho, Pin-ti (1975) *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Hume, David. (1739-40/2001) *A Treaty of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford and New York, Oxford University Press（大槻春彦訳『人性論4』岩波文庫, 1963年）
- James, William (1907)（榊田啓三郎訳『プラグマティズム』岩波文庫, 1957/1980年）
- Jiang, Tao (2005) *The Problematic of Continuity: Nishida Kitaro*, *Philosophy East & West*, Vol. 55, No. 3. 447-460.
- 小林勝人訳注 (2004) 『孟子（上）』 岩波文庫
- 加地伸行全訳注 (2010) 『論語増補版』 講談社学術文庫
- 金谷治 (1993) 『中国思想を考える』 中公新書
- Kloppenber, James T. (1986) *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, New York, and Oxford, Oxford University Press.
- Kukathas, Chandran and Pettit, Philip (1990) *A Theory of Justice and its Critics*（山田八千子・嶋津格訳『ロールズ: 「正義論」とその批判者たち』勁草書房, 1996年）
- Legge, James, Translated (1899/1963/) *The I Ching: The Book of Change*, New York, Dover Publica-

- tions, Inc.
- Lizardo, Radhanes, and Mollick, Andre V. (2009) Can Latin America Prosper by Reducing the Size of Government? *Cato Journal*, Vol. 29, No. 2 (Spring-Summer), 247-266.
- Madison, Angus (2001) *The World Economy: A Millennial Perspective* Center of the Organization for Economic Co-operation and Development (金森久雄監訳『経済統計で見る世界経済2000年史』柏書房, 2004年)
- MacIntyre, Alisdair (1981) *After Virtue*, 2nd edition (1985) London, Duckworth.
- 丸山真男・松沢弘陽編 (2001) 『福沢諭吉の哲学他六篇』岩波文庫
- Moore, G. E. (1903/1959/2004) *Principia Ethica*, Mineola, New York, Dover Publications (深谷昭三訳『倫理学原理—内在的価値の概念』三和書房, 1975年)
- Mill, Jhon Stuart (1843/1974) *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Vol. I, Vol. II, Toronto and Buffalo, U University of Toronto Press.
- Myrdal, Gunnar (1968) *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, Vol. I, II, III, Penguin Books.
- Najita, Tetsuo (1987) *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*, The University of Chicago Press (子安宣邦訳『懷徳堂: 18世紀日本の「徳」諸相』岩波書店, 1998年)
- 西田幾多郎 (1940) 『日本文化の問題』岩浪書店
- 落合淳思 (2009) 『古代中国の虚像と実像』講談社現代新書
- 小川胤編 (2008) 『京都学派の遺産—生と死と環境』晃洋書房
- 大槻晴彦責任編集 (1980/1987) 『32 ロック, ヒューム』中央公論社
- 小野進 (2009a) 紹介「主流派経済学対代替フレーム・ワーク: Geoffrey M. Hodgson の魅力的な alternative approach の提案について考える」(『立命館経済学』第58巻, 第2号, 7月, 108-152)
- 小野進 (2009b) (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, 91-153)
- 小野進 (2008a) 「日本多層式経済発展モデル (MMED): 東亜模式的原型 (下)」遼寧大学日本研究所『日本研究』(第1期, 総第124期, 17-26)
- Ono, Susumu (2008b) Are Lifelong Employment Practices and Corporate Loyalty: 'Feudal Legacy or National Culture'? : the labour market in Japan, paper presented for 3rd EAEPE Symposium in Athens, Greece, 5-6, September.
- 小野進 (2007a) 「日本多層式経済発展モデル (MMED): 東亜模式的原型 (上)」遼寧大学日本研究所『日本研究』(第1期, 総第120期, 20-28)
- 小野進 (2007b) 「日本の多層的経済発展モデル (MMED): 東アジア・モデルの原型」(『立命館経済学』第56巻, 第3号, 9月, 1-59)
- Ono, Susumu (2007c) *Industrial Policy and Spontaneous Order: Japanese, South Korean and Chinese Experience*, Paper presented at The EUNIP 2007 Conference, September 12-14, The University of Florence, Prato, Italy.
- Ono, Susumu (2007d) *The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm*, Submitted and Accepted Paper in the 2007 Chinese Economic Association Conference by Beijing University, Shezen University and University of Hong Kong, December, 15-16, Shenzhen and Hong Kong, China.
- Ono, Susumu (2006a) Taking the Comparative Advantage Model Critically from the Experience of Northeast Asia, Presented in the 19th Annual EAEPE Conference, 2-4 November, Galatasaray University, Istanbul, Turkey.

- Ono, Susumu (2006b) A Transitional Experience from Authoritarianism to Democracy in North East Asia, Presented at the AFEE 2006 Conference, January, 6-8, Hilton Boston Back Bay, Boston Massachusetts, USA.
- 小野進 (2005) 「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」『龍谷大学経済学論集』第45巻, 第2号, 37-59.
- Ono, Susumu (2004) Human Capital and Economic Development, Submitted and Accepted Paper in the 1st International Borneo Business Conference, December 8-11, Pacific Hotel, Kota Kinabalu, Saba, Malaysia.
- Ono, Susumu (2004) What Financial Systems are used for Industrial Development? quasi-markets and free markets in financial systems, Paper Submitted and Accepted at The EUNIP Annual International Conference, 13-15 December, L'institute and The Birmingham Business School, UK.
- Ono, Susumu (2003) Can a Communal Association Model of the Japanese Business Enterprise transform into its Company Law Model? Is it a Stumbling Block to Industrial Development, Presented at The 7th Annual EUNIP Conference, 18-20 September, University of Porto, Porto, Portugal.
- Ono, Susumu (2002) A Quasi-Market Economy and the Global Competition: Industrial Policy in Northeast Asian Countries, Presented in the 6th Annual EUNIP Conference, Abo Akademi University Abo/Turk, Finland, 5-7 December.
- Ono (2001) The Economics of Quasi-Markets, Presented at 3rd International Workshop on Institutional Economics, September 4-7, The University of Hertfordshire, Hertfordshire, 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, 71-100)
- 小野進 (1995a) 「賃金決定メカニズムと社会関係」(『立命館経済学』第44巻, 第4・5号, 12月, 1-40)
- 小野進 (1995b) 「賃金決定理論と明治・大正期の労働「市場」」(『立命館経済学』第44巻, 第3号 8月, 158-208)
- 小野進 (1994) 「日本の金融システム—メイン・バンク制と企業の関係」(『立命館経済学』第43巻, 第2号 6月, 1-45)
- 小野進 (1992/1995) 『近代経済学原理』東洋経済新報社
- 小野進 (1993) 「儒教倫理と資本主義の精神」(『立命館経済学』第42巻, 第4号, 10月, 1-102)
- 小野進 (1990a) 「準市場経済 (Quasi-Market Economy) とヘクシャー = オリーン・モデルの限界 (下)」『立命館経済学』第39巻, 第1号, 4月, 87-131)
- 小野進 (1990a) 「準市場経済 (Quasi-Market Economy) とヘクシャー = オリーン・モデルの限界 (上)」『立命館経営学』第28巻, 第6号, 3月, 101-130)
- 小野進 (1987) 「新しい企業理論のパラダイムに向けて——日本企業の企業行動の特質の概念化への準備——」(『立命館経済学』第36巻, 第3号, 8月, 1-57)
- 小野進 (1985) 「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』第34巻, 第5号, 12月, 47-92)
- Palley, Thomas I. (2009) America's Exhausted Paradigm: Macroeconomic Causes of the Financial Crisis and Great Recession, New American Contract, A Project of the New American Foundation, June.
- Putnam, Hilary (2002) The Collapse of the Facts/Value Dichotomy, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press (藤田晋吾/中村正利訳『事実/価値二分法の崩壊』法政大学出版会, 2006年)
- Perkins, Dwight H. (1986) China: Asia's Next Economic Giant? Seattle and London, University of Washington Press.
- Moore, G. E. (1903) Principia Ethica, Mineola, New York, Dover Publications (深谷昭三訳『倫理学原

- 理——内在的価値の概念』三和書房
- Raud, Rein (2004) 'Place' and 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts in the Thought of Nishida Kitaro and Dogen Kigen, *Philosophy East & West*, Vol. 54, No. 1, 29-51.
- Rawls, Jhon (1971) *A Theory of Justice*, Massachusetts, Harvard University Press (矢島欽次監訳『正義論』紀伊国屋書店)
- Rawski, Evelyn Sakakida (1979) *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor, The University Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University (野家啓一監訳伊藤春樹, 須藤訓任, 野家伸也, 柴田正良訳『哲学と自然の鏡』産業図書, 平成19年)
- Rosenberg, Alexander (2008) *Philosophy of Social Science*, Third Edition, Boulder, Westview Press.
- Robins, Lionel (1932) *An Essay on the Nature and significance of Economic Science*, London Macmillan (中山伊知郎監訳辻六兵衛訳『経済学の本質と意義』東洋経済新報社, 昭和32年).
- Salanti, Andrea and Screpanti, Ernesto, eds (1997) *Pluralism in Economics, New Perspectives in History and Methodology*, Cheltenham, UK · Brookfield, US, Edward Elgar.
- 坂出祥伸 (1985) 『康有為 : ユートピアの開花』集英社
- 坂出祥伸 (1976/1989) 『大同書』明德出版社
- Sandel, Michael J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press (菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1992年)
- 正田健一郎 (1990/1992) 『日本における近代社会の成立 (中巻)』三嶺書房
- 島田虔次 (1967/1981) 『朱子学と陽明学』岩波新書
- 塩野谷裕一 (1984) 『価値理念の構造——効用対権利——』東洋経済新報社
- 白川静 (1975) 『中国の神話』中央公論社
- 高田淳 (1981) 『中国の近代化と儒教』紀伊国屋書店
- 高田真治・後藤基巳訳 (1969/2006) 『易経 (下)』岩浪書店
- 武田篤司, クラウス・リーゼンフーバー, 小阪国継, 藤田正勝編集 (2004) 『西田幾多郎全集』第9巻, 岩浪書店
- 竹内照夫 (2000) 『四書五経入門』平凡社
- 玉野井芳郎 (1971) 『日本の経済学』中公新書, pp. 90-92
- 魚津郁夫 (2006) 『プラグマティズムの思想』ちくま学芸文庫
- 宇野哲人全訳 (1983) 『大学』講談社学術文庫
- Zhang, Wei-Bin (1999) *Confucianism and Modernization: Industrialization and Democratization of the Confucian Regions*, London, New York, Macmillan.
- Weber, Max (1904) 富永祐治, 立野保男共訳『社会科学方法論』岩波文庫, 1958年
- White, Morton (1972) *Science and Sentiment in America*, Oxford University Press (村井実, 田中克佳, 松本憲, 池田久美子訳『アメリカの価値と情念・アメリカ哲学思想史』学文社, 1982年)
- 山本良吉編 (1897) 『倫理学史全』富山書房
- 行安茂編 (1992) 『H. シジウィック研究, 現代正義論への道』以文社
- 山路愛山 (1908) 『東洋経済学の建設(一), (二)』河上肇編集『日本経済新誌』(第4巻第1, 2号)
- 安川寿之輔 (2001) 『福沢諭吉のアジア認識』高文研

2009年12月21日