

儒教の政治哲学における国家と正義 (justice)・(下)

小 野 進

儒教倫理はすべての道徳伝統 (all moral traditions) の中で最も耐久性があり且つ成功した倫理である。儒教倫理は普遍的倫理で、儒教倫理の行動のルールと義務はすべての個人に当て嵌まる。相互依存関係には五つの基礎的な関係——上司と部下、父と子、夫と妻、長男と兄・弟・姉・妹、友人関係が存在し、儒教徒たちは市民社会における人間の相互作用の全体性を進んで受け入れる……。

儒教は義務の平等性が必要であると主張する……相互依存関係の倫理ではただ義務 (権利ではないことに注目: 引用者) あるのみである。すべての義務は相互的である。

アメリカが合衆国の現行の企業倫理では、一方の側がすべての義務を持ち、他方の側がすべての権利を持つ。アメリカの企業倫理は相互依存の倫理と倫理の普遍的コードのいずれとも両立しない。アメリカの企業倫理は上司と部下を結びつける信頼の絆を破壊する。

—— John E. Flaherty (1999) *Peter Drucker: Shaping the Managerial Mind*,
San Francisco Jossey-Bass, p. 270 ——

現実には、仁 (co-humanity) は道徳であるが、儒教において、特に孟子の version において道徳は単に倫理的段階に限定されるのでなく宗教的意味を伝える。儒教の倫理は必然的に宗教的領域に拡大する……儒教徒は、特に新儒教的伝統では、したがって、超越的意味で人格神の関連性を受け入れることを拒否するが、自己決定の過程で機能的実質的である「仁」の「主体性」に超越的宗教的次元を付け加える。儒教はその性質上形式的な宗教の役割を果たしていないが、中国社会に倫理—宗教的システムの類似の役割を遂行していると理解されうる。したがって、儒教を宗教と呼ぶことは受け入れられないけれど、その宗教性を否定することは完全に正当化されない……人間関係は仁にとって極度に決定的であるけれど、仁は第一義的に人間関係の概念でない。仁はむしろ内面性の原理 (a principle of inwardness) である。

—— Tu Wei-ming (1978/1998) *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Boston, Cheng & Tsui Company, p. 9 ——

目次

序

1. 儒教の政治哲学と国家
 - 1-1. 政治哲学とはどういうことか
 - 1-2. 古典的政治哲学の復権
 - 1-3. 日本儒教の政治哲学

2. A Civilization State としての儒教国家
 - 2-1. Chen Huan-Chang (1911)
 - 2-2. Leonard Shihlien Hsu (1932)
 - 2-3. Lucian W. Pye (1968), Lucian W. Pye (1985) そして Tu Wei-Mng,ed. (1994)
 3. 儒教の政治哲学における安全保障, 愛国主義, 慈悲深い「帝国主義」への態度
 - 3-1. 孔子によって主張された軍備の必要性
 - 3-2. 儒教的愛国主義の性質
 - 3-3. 孟子の慈悲深い「帝国主義」の解釈
- 小 括
参考文献

(以上は「儒教の政治哲学における国家と正義 (justice)・(上)」(第59巻5号))

4. 正義 (justice): アリストテレス, 功利主義, ロールズ・カント的リベラリズム, 共同体主義
 - 4-1. アリストテレス (384-322BC)
 - 4-2. 功利主義 (utilitarianism)
 - 4-3. ロールズ・カント的リベラリズム
 - 4-3-1. John Rawls
 - 4-3-2. Immanuel Kant (1724-1804)
 - 4-4. 共同体主義 (communitarianism)
 5. 儒教の政治哲学における正義
 - 5-1. 宗教としての儒教, それから政治哲学としての儒教
 - 5-2. 「天の正義」が世界を支配する
 - 5-3. 儒教の正義
 - 5-3-1. 徳, 刑法そして正義
 - 5-3-2. 儒教の正義概念の構造
 - 5-3-3. 儒家の正義観念の特徴
 - 5-3-4. 儒教の分配論
 - 5-4. 儒教における正義概念と人間の超越性意識との関係
 - 5-5. 正義とパターナリズム (温情主義)
 - 5-5-1. パターナリズムをめぐる武藤山治と河上肇の論争
 - 5-5-2. パターナリズムは快適である: 素朴な「普遍的」正義概念の誤り
6. 結 語
参考文献

4. 正義 (justice): アリストテレス, 功利主義, ロールズ・カント的リベラリズム, 共同体主義

人間の認識から価値判断を迫らし観察可能な統計と数字だけの実証主義は, 儒学とアリストテレスの世界は誤った学問ということになったが, そのことは学問から人間の気高い魂や信念を取りさり, 社会科学をして人々に魅力のないものにさせてしまった。社会科学が魅力のないだけな

らまだいいとしても人々の善き人格と生活を破壊しつつある。このような社会科学で本当にいいのであろうか。現代社会科学を学習することによって逆に大量の俗物人間を生み出してしまったし、生み出しつつある。

現代の実証主義は規範的価値を除去しているから、学問の極端な悪しき細分化と相俟って、望まし政治とか社会それに経済を総合的に把握できなくなってしまう。現実には、日本の進むべき進路の決定に一般的な材料を提供するのは人文・社会科学の知識であるけれど、専門家はバラバラな「瑣末な」知識を供給できてもその進路決定の判断になるような総合的知識と能力を持っていない。また、大学はそのような総合的大局的知識を持った人材を養成してこなかった。人文・社会科学は一体何のために存在しているのか。日本の政治が混迷して出口が見つからない元凶は、人材養成を含めて日本の人文・社会科学にある。

現代の正義論がアリストテレスや儒教の正義論よりはるかに優れているといえるのか。

プラトンとアリストテレスの正義論は、西洋の政治哲学における二つの路線である¹⁾。

中国では、5-3-2で言及しているように、正義という言葉は『荀子』の「正名」で述べられている。中国の古典では西欧的な意味の正義という言葉の使用例はあまり見られないが、むしろ儒家思想全体が正義論といえる。

4-1. アリストテレス（384-322BC）

右派の理論家達はいくつかの共通した重要な仮定を共有している。一つは分配の正義 (distributive justice) は徳あるいは道徳に対する褒賞の問題でない。リバタリアンのハイエク (Hayek), そして平等的リベラルのロールズ (Rawls) も上述の点を強調する。もう一つの仮定は、公正社会 (a just society) の尺度はその社会が徳のある市民を生み出すことでなくて、個人の価値を追及することが出来る公平なフレーム・ワークを提供しているかどうかである。アリストテレスは両者の仮定を拒否する (Sandel, ed. 2007, p. 263)。公正社会とは、アリストテレスにとって、善き生活を達成するために人間をして高潔な性質の実現を可能にする社会である。

Sandel, ed. (2007, p. 263) はアリストテレスに関して次のような設問をしている。

i) 何故政治は善き生活に本質的であるのか。 ii) どのような徳が政治生活に参加することによって発展されるのか。 iii) 現代の政治理論では、分配の公正は所得、富、機会の配分が第一義的である。アリストテレスにとって分配の公正は権力と名誉の配分が第一義的である。アリストテレスはどのような人物が政治共同体において最も高い権力と名誉に値すると考えたのか。 iv) アリストテレスは人間には共通性と差異があるから、公正とはその共通性と差異の適度の組合の問題 (a matter of fit) であるとした。この思想をどのように理解するのか。 v) 正義の観念とアリストテレスの奴隷制擁護の間の関係が在るのか。 vi) アリストテレスの奴隷制擁護は全体として彼の哲学の欠点を示しているのか、あるいはそれは彼自身が述べている言説内部において忌避されうるものか。

孟子は性善説²⁾に基づいて、社会あるいは政府の任務は本来人間が持つ善性 (the original goodness) に従いそして善性を養成することである (Wei-bin Zhang 1999, p. 101)。

政治の目的は、アリストテレスにとって、多数派の意向を満たすことにあるのではなく、人々が善き生活と共通善について熟慮し、善き市民を育成し、善き人格を養成することで、実践

的判断力を身に着け自治に参加し、共同体全体の運命に関心を持てるようにすることである。

最善の生活とは、個人の場合にも、国家の場合にも、徳に即した行いをなすに足るだけの手段が用意されている徳、そういう徳をともなった生活である (アリストテレス 2009, pp. 298-299)。アリストテレスは、三種類の「外部の善」(富, 名声など), 「身体の善」(健康, 体力, 容貌など), 「精神の善」を挙げているけれど、徳とは「精神の善」で、勇気, 節度, 正義, 思慮などを指す (アリストテレス 2009, 第 7 巻)。

現実の政治は、政党間, 政治家同志の間の駆け引きと妥協, 政治家同志の権力をめぐる葛藤, 利権と腐敗, 政党内部の地位をめぐる野心, 嫉妬等は善き生活からほど遠い。

にもかかわらず、アリストテレスは、善良な生活を送るには政治への参加が必要であると考えた。何故、政治抜きでは善と徳のある生き方が出来ないのか。

それは、人間の本性から来ている。人間は政治的共同体を作る生き物である。政治活動は言語を使って討議する中で、何が正しいか何が不正なのかを決めていくからである。人間は、都市国家に住み、政治に参加することによってのみしか人間としての本質を発揮できない。都市国家では、時期的には、個人, 家族, 部族は都市より前に存在していた。これは国家は個人より先行していたという儒家の認識と同じである。都市国家においてのみ、われわれは人間の本質を体現できる。人間は孤立したままでは、言語能力も道徳的熟慮を深めることは出来ない。都市国家においてのみ、正義と不正, 善良な生活の本質などについて他者と討議できる。言語は快楽と苦痛を表現するためだけにあるのではなく、何が正義で何が不正であるかを断じ区別するために存在する。

政治の目的が決まれば、その適正な分配法が決まる。共同体に最も貢献する人たちは優れた市民道徳を持つ人たちである。市民として最も優れた人たちが政治的に最高の評価を受け、最大の影響力を振るう。財産を持つ人にも発言をあたえるべきである、多数派の意見も無視できないが、最も大きな影響力を持つべきは、人格と判断力の両面において優れた資質を持っている人たちである。

市民国家の目的は、「単に、ただ生きることにあるのでなくて、よく生きることにある……人々が共同して戦うという条約をつくって、それで誰からも危害を加えられないようにするというようなことにあるのではなく、さらにはまた交易や相互の需要供給のゆえにあるのでもない」(アリストテレス 2009 p. 65)。アリストテレスの視点から、NATO (北大西洋条約機構), NAFTA (北米自由貿易協定), WTO (世界貿易機構) は、安全と経済交流だけで、真の共同体でない。何故なら、これらは、参加者の人格を形づくる共通の生き方を制定するものでないからである (Sandel 2009, 邦訳 2010, p. 251)。

現代の標準的な政治学は、政治的共同体が明確な目的なり目標が与えられることを嫌悪する。何故なら個人の自由があるからである。誰もが政治目的が共有できないとしたら、政治とは個人に目的を選べる自由を与えることである。だから、現代の正義論は、すべての目的にとって中立的な正義の原理を探り、人々が自ら目的を選び追求できるようにしようとしている (Sandel 2009, 邦訳 2010, p. 242)。アリストテレスの政治学は確かに現代の標準的政治学の深刻な欠陥をついている。

4-2. 功利主義 (utilitarianism)

ある社会が公正であるかどうかは、その社会が最も大切にしているものが如何に人々の間に正

しく分配されるかということである。人々が最も大切にしているものは何か、それはその国の歴史、伝統、文化の諸関係で異なるであろう。最も価値あるものの分配には幸福・功利、自由、美德からの三つのアプローチがある（Sandel 2009, 邦訳 2010）。

アリストテレスと儒教は徳と善からのアプローチである。

ロールズとカントは自由からのアプローチである。

ベンサム, J. S. ミルは功利からのアプローチである。これは功利主義のアプローチである。

近時の政治哲学には功利主義の自由主義とカント主義・義務論的自由主義のリベラリズムと対立している。

功利主義とはどういうことか。

標準的形態は、a) 行為が良かった (rightness) か、良くなかった (wrongness) かは行為から出てくる結果の善 (goodness) と不善 (badness) によって決定される結果 (あるいは帰結) 主義原理 (consequentialist principle) と b) それ自体善である唯一つ事柄は快楽 (pleasure) であり、それ自体悪である唯一つ事柄は苦痛 (pain) であるという快楽主義原理 (hedonist principle) と二つの原理の組み合わせである。功利主義者はこの定義を当然のことと看做している。幸福 (happiness) とは快楽の総和である。この仮定が与えられるなら、その最大幸福の教義は、行為の正しさ (rightness) は行為によって影響されるすべての人たちの幸福への貢献によって決定される。この定式化がベンサムと J. S. ミルが彼らの根本教義と看做しているものである (Quinton 2003, p. 1)。

功利主義を倫理学の究極の原理とするシジウィックの功利主義の定義は論者によってよく引用される。彼によると、功利主義とは「いかなる所与の状況のもとにおいて、客観的に正しい行為 (right conduct) とは、全体からみて、つまり、その行為によって影響をうけるすべての人々の幸福を考慮に入れて、最大量の幸福を生み出す行為だとする道徳理論である」(松嶋 2005, pp. 8-9 からの引用)。

今日では、評価する帰結の対象が、行為、ルール、制度などによって、行為功利主義 (act-utilitarianism), ルール功利主義 (rule-utilitarianism), 制度功利主義と分類されている (Smart & Williams 1998)。これらの分類は功利主義を是認するものであるから、ここでは功利主義の原理とは最大多数の最大幸福でありあるいは快楽を最大化し苦痛を最小にする行動原理であることを確認しておけばよい。

功利主義の基本原理では個人でも公共政策でも幸福の最大限と不幸を最小限に抑えるということになる。菅首相の提唱する最小不幸社会は功利主義を逆の側面から述べたものである。菅首相のこの言説から判断して、民主党の政治哲学は功利主義である。アメリカとの従属を断切するという日本国のプライドにかかわる高貴な目的を追求することを放棄した鳩山前首相に普天間基地の国外移転の言動とその帰結は功利主義の見地からよく理解できる。日本のすべての政党がこの快楽の最大化と苦痛の最小化という功利主義の原理に従って行動しているように見える。政治をよくするためには政治家は功利主義の原理を棄て、徳と善のアプローチを取るべきである。徳のアプローチがとれないのは、政治家にとって現状維持が快楽で、アメリカと対決する勇気が欠落しているからである。徳と善のアプローチからは、アリストテレスや儒教徒タイプ政治家たちは、たとえ快楽であっても不善であれば快楽を退ける、あるいは苦痛であっても美德であれば美德に

従って断固行動をとるであろう。

新古典派経済学の標準理論では、賢者と愚者、金持ちと貧乏人、エリートと大衆、年寄と若者、大人と子供、男性と女性、都市と農村そして発展途上国と先進国、異なる文明圏の人達の区別などせず皆一律に消費者に還元し、消費者需要は効用関数 (utility function) によらないで選好関数 $f(x, y) = u$ の消費無差別曲線と予算線 $M = xP_x + yP_y$ (M は貨幣所得, P_x は X 財の価格, P_y は Y 財の価格) によって数学的に導出されるということになっている。個人間の効用比較と効用の計測の困難性を回避するため、消費者の二財の組み合わせの選好を表す無差別曲線 (F. Y. Edgeworth, V. Pareto) を使って、無差別曲線は消費者に同一水準の満足をもたらす二財の組み合わせの無数の曲線群を同一平面上に想定する。無差別曲線による消費者需要理論は効用を想定しないということになっているが、³⁾ その背景には効用概念があり功利主義を免れていない。何故なら二財の組み合わせとは同一水準の満足の下で一財を減らすという苦痛と他財を増やすという快楽と苦痛の組み合わせである。労働市場における一労働者の労働供給関数は、労働者の余剰効用の極大値を求めることから導出される。労働者の余剰効用 $S = \text{賃金から得られる快楽としての全部効用 } \epsilon w l$ (ϵ は貨幣の限界効用, w は賃金率, l は労働時間) - 労働による苦痛 $T(l)$ (負の効用) で、快楽と苦痛の比較考量によって行動するという功利主義型を示している。近時ではコスト・便益分析も功利主義でコスト = 苦痛, 便益 = 快楽である。

最大多数の最大幸福の功利主義への批判は、一つは最大多数の最大幸福を優先させる場合、カント的な人間の尊厳と個人の権利を、特に弱者の権利が十分に尊重されない傾向があることである。シジウィックの場合も、政府による貧者の救済は貧者のインセンティブの阻害の方を警戒している (中井 2009, p. 200)。二つ目は卑俗から高貴な欲求まで、価値の質的区別を認めず、快楽と苦痛という単一尺度に還元するという点である。これは人類の発展の原動力になるような犠牲をとともう高貴な欲求を衰退させていく。何故なら、人々は重い負荷をかける高度な要求 (苦痛) より自己に負荷の少ない要求 (快楽) を選択する性向があるからである。功利主義は人間のこの性向を政治哲学としてイデオロギー的に擁護、補強する。だから、日本を救済するためには、功利主義哲学を捨てなければならない。

人々は言語分析哲学者ヘアのいう快楽型の功利主義でなく、「選好充足の最大化を目指す行為が道徳的に正しい」という選好功利主義という立場をとるといふ (奥野 1999, p. 201)。

問題は選好という概念を使っても快楽を回避できているであろうか。消費者選択の理論の選好充足によって効用概念を避けようとしたがその場合でも選好充足は快楽充足の一変種でないか。

また、「功利主義が命じる道徳的行為と利己主義が命じる行為とは必ずしも一致しない」 (奥野 1999, p. 193) といわれるが、快楽充足最大化から選好充足最大化に切り変えたとしても選好充足が利己主義への転化を阻止する内在的な論理的制御装置はあるのか。

功利主義は快楽 = 善, 苦痛 = 悪と規定する。選好功利主義は人間の善と悪と快楽と苦痛とを混同している。快楽と苦痛は人間の主観的経験であるけれど、善と悪は人間の理性的判断で決定する。選好充足には善と悪, 快楽と苦痛の選択が含まれ、善・悪と快・不快を混同している。だとすれば、理性的判断は何を根拠とするのか。それは、カントの実践理の法則 = 「道徳法則」にもとづく。人間から感性的欲求を排除できないけれど、人間の理性は感性的欲求以上のものである。

4-3. ロールズ・カント的リベラリズム

三世紀にわたるリベラリズムがヨーロッパの道徳の伝統の崩壊を導いたというアラスデア・マッキンタイアの議論は傾聴に値する。現代の政治システム内部における現代の論争は、ほとんど排他的に、保守的リベラル (conservative liberals), 自由主義的リベラル (liberal liberals), そして急進的リベラル (radical liberals) のものである。自由主義を問題にするため、現代の政治システム自体を批判する政治哲学の位置はほとんどない (MacIntyre 1988, p. 392)。しかしながら、共産主義の崩壊と中国の台頭は自由主義以外のもう一つの政治哲学を必要としている。私見ではそれは儒教の政治哲学である。儒教の政治哲学は、東北アジア諸国で西欧の政治哲学との比較はほとんど本格的に考察されてこなかった。何故なら、20世紀中は、儒教文明圏の肝心の中国、韓国、日本の学者・知識人の間で、儒教は遅れた思想であると看做されてきたからである。むしろ、キリスト教文明圏の西欧の学者・知識人の方がこの方面でシャープな問題意識を持っていたし、持っている。

MacIntyre の discourse は第一次世界大戦後出版されたオスヴァルト・シュペンゲラーの『西洋の没落』の現代版かもしれない。

4-3-1. John Rawls

我々は望んである国に生まれてくる訳でないから、生まれてくる国を運命的に受け入れなければならない。だから、ある国に生まれた人々はその国を最善の状態に持っていくことに全力をあげなければならないのである。ところが、社会契約説では国家は諸個人が同意して結んだ社会契約に基づいて成立するものであり、個人が国家との社会契約が不同意な場合は、自由に他国に移住できるし、移動すべきである、ということになる。

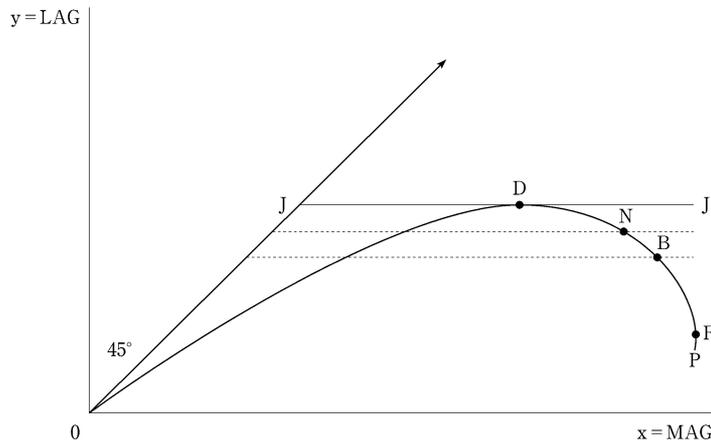
日本、韓国、中国の文明圏では西欧と異なって社会契約という考え方は伝統的でないけれど、ロールズの正義論のアプローチは西欧では人々の間で馴染みのある社会契約の考え方に基いている (Kukathas and Pettit 1990, 島津訳 p. 25)。

それ故、ロールズ曰く。「ロック、ルソー、カントに代表される社会契約の伝統的理論を一般化し、抽象化の程度を高めること、私が企ててきたのはこれである。そうすることで、契約説の息の根をとめるものとしばしば考えられてきた明白な異論の余地がもはやなくなるところまで、理論が拡充できると願っている。それどころか、有力で支配的な伝統をなしてきた功利主義より優れている (と私が主張する) 正義に関する体系的な説明の代替案を、この理論が提供するであろう。結果としてもたらされる理論は、実際きわめてカント的なものとなった」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. xxi)

Rawls は契約の原初状態 (original position) を想定する。正義の諸原理が選択される初期状態が原初状態と呼ばれる (Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. 159)。

この状況の本質的な特徴の一つは「誰も社会における自分の境遇、階級上の地位や社会的身分について知らないばかりでなく、もって生まれた資産や能力、知性、体力その他の分配・分布においてどれほどの運・不運をこうむっているかについても知っていないというものがある。さらに、契約当事者たちは各人の善の構想やおのおのに特有の心理的な性向も知らない、という前提も加えよう。正義の諸原理は〈無知のヴェール〉(a veil of ignorance) に覆われた状態のままに選択される」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. 18)。「原初状態とは適切な〈契約の出發

図 4-3-1 効率性原理



点をなす現状〉であって、そこで達成される基本合意が公正であることを保障してくれる」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳2010, p. 25)。「原初状態の当事者たちは平等・対等であると仮定するのが理にかなうであろう。すなわち、諸原理を選択する手続において、全員が同一の権利を有している」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. 27)。「原初状態は、社会契約という周知の観念を一般化したものである」(Kelly, ed. 2001, 田中, 亀本, 平井訳2004, p. 28)。

「無知のヴェール」の背後にある仮説的な契約のアイディアは競合す正義の考え方であるのか。「無知のヴェール」に関して Rawls と社会契約を主張する Kant との間に一定の類似性があるのではないか (Sandel 2007, p. 203)。

原初状態では以下の正義の二原理が合意されている。

Rawls は結果の平等を肯定していない。ただ、Rawls では恵まれない人たちに便益をもたらすような場合だけ、その社会の不平等は正当化される。これが Rawls の格差原理 (the difference principle) の思想である。格差原理は正義の二原理である (Rawls 1971/1999, p. 53 邦訳 p. 84)。

第一原理は、各人は他の人々の自由と両立する広範囲な平等な権利を持つ。

第二原理では、社会的経済的不平等は次の二つの条件を満たすように編成されなければならない。a) 恵まれない人たちに便益をあたえること (平等), そして b) 公平な機会の平等の条件の下に、地位や職務が全員に開かれていること (友愛)。

第一原理, 平等な権利の原理は第二原理から導出され, 経済的利益に優先する。正義の第二原理 b) は第二原理 a) より上位概念である。

図 4-3-1 は, Rawls (1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010) にはないが, Kelly, ed. (2001, 田中, 亀本, 平井訳 2004, pp. 107-106) で以下のように解説されている。

- a) x 軸はより有利な状況にある集団 (MAG) の基本善の指数。
- b) y 軸はより不利な状況にある集団 (LAG) の基本善の指数。
- c) MAG と LAG は生産物の分け前の関係である。
- d) x 軸に平行な JJ は最も高いところにある等正義直線であり, 協業によって生産された生産物が生産者の間にどのように分配されるかを表現している。

- e) 45°線より右下にある全空間に無数の等正義直線群で満たされている。
- f) この直線はOP曲線の最大値点Dに接している。点Dは45°線の平等を示す直線の最も近い効率点である。
- g) 等正義直線が平行であるということは、一方の集団(MAG)に対する基準善の指数の増加が、他方の集団(LAG)の基本善指数を増加させる場合に限られる。これは格差原理である。
- h) より有利な状況にある集団の基本善指数が増加するにしても、より不利な集団の基本指数がもはや増加しない場合、格差原理が含意する互惠性は成立しない。
- i) 点Nはナッシュ均衡：効用の積が最大になっている。
- j) 点Bはベンサム均衡：個人効用が最大になっている。B点を通る功利主義的な原点に対し凸である等正義曲線は、LAGの利得が減少しても、MAGの利得の増大を意味するから、互惠性に反し、トレード・オフの関係である。
- k) 点Fは封建点で、OP曲線の勾配は垂直である（自由）。

社会秩序がある場合にも正義を考察しうるし、不平等の是正が方向づけられている場合のみ正当されるというRawlsの命題はこれまでほとんど真面目に問題にされてこなかった(Shand 1990, p. 139)。Rawlsはこれに政治哲学として挑戦した。だから、Hart(1983, p. 194)はRawlsの『正義論』をJohn Stuart Mill以来の英語で書かれた政治哲学の最も重要な業績と看做した。

Rawlsにとって、リベラルな正義の要求とは、人々の諸権利を尊重することであって、人々が責務と義務を守るとはマイナーな事柄である。これは義務を重視する儒学とは正反対である。

この見解では一般的に市民は何の政治的責務を負うことはないことになる。現に彼は「一般市民は厳密に言ってどのような政治的責務も負わされない」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. 152)といている。

Rawlsでは次の場合にしか責務・義務が生じない。i) 自ら同意することによって自発的に負う責務。ii) 他者に対して負う人間としての「自然的義務」(人間として尊重することから生じる義務、正義を行う、残虐さを回避する義務、不正義を行わないなどである。要するに、rightsに対し、wrongsを行わない義務を指すのであろう)。責務とは公正の原理による複数の要求事項で、制度のルールと自由意志に従い自分の役割を果たすことである。Rawlsは義務については責務のように統一性がないから、自然的義務の実例を挙げるのみである(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, pp. 153-154を見よ)。

Rawls曰く。「諸義務の統一的把握という難題は脇に留めおかねばなるまい」(Rawls 1971/1999, 川本, 福間, 神嶋訳 2010, p. 153)といている。私見では、権利の体系である西欧の政治哲学で「この難題」を解決することは困難でむしろ義務の体系である儒教・儒学の角度から解決が容易であるように思われる。勿論、「諸義務の統一的把握」は儒教にとっても難題であろう。しかし、東北アジアの政治哲学にとって解決すべき最大の課題であることは間違いない。おそらく儒学の古典で展開されている義務の観念を中心に義務体系を再構成すればこの難題は解決できるであろう。

儒教にとって社会における各個人の義務はロールズの消極的な義務よりはるかに積極的である。一般にリベラリズムは自己に負荷をかけない。逆に、儒教は各自に重い負荷をかける。

4-3-2. Immanuel Kant (1724-1804)

カントは仮想上の契約がどのようなものか、それがどのような正義の原理を生み出したのかを語らなかつた。200年後に、John Rawls がそれに答えた (Sandel2009, p.182)。

合法的な政府は原始契約に基づく。政府は契約の歴史的事実に基づくのではなく、仮想上の集合的同意に基づくカントは考えた。

カントは人格の固有の自律した権利を主張する。カントはこの視点から功利主義は誤りであると強力に主張した。権利の根拠を効用に求めるなら、社会にはいろいろの幸福感を持っている人々がいる。ところが政府がある特定の主流の幸福感に基づいて立法をすれば他の幸福感を押し付けることになる。これは個人の固有の権利を弱体化させる。国家はたとえ市民の善のためであってもある一定の生活様式を押し付けてはいけない。人間はときおり間違いを犯しても、人々が選択するほうがよいのである。

だから、効用というような経験原理は道徳の原理としてすぐわないとカントは功利主義を厳しく批判した。カントのように権利の説明は、功利主義的説明によらないとすれば、別の説明を必要とする。

個人の権利を特定化する。これがカントの正義の原理である。国家の中立的な枠組み、個人や集団の目的を選択できる公正な枠組みを想定する。この枠組みの下では、個人的権利は一般的善のために犠牲にされないし、これらの権利を特定化する善き生に基づいたものであってはならない。権利 (right) は善 (good) に優先する。基本的な権利や自由の枠組みと、その枠組みの中で人々が追求しようと選択する善の考え方を区別することである (Sandel 1996, 金子, 小林監訳 2010, p.12)。個人の権利が正当化されるためには、個人や集団が、自身の価値や目的を選ぶことができ、他者も自由に同様のことができるような公正な枠組みを構成するからである (Sandel 1996, 金子, 小林監訳 2010, p.13)。

4-4. 共同体主義 (communitarianism)

西欧において共同体論者 (communitarian) と呼ばれている一群の政治学者や倫理学者は、道徳的要求が特定の共同体と伝統における成員から生じるかもしれないと強調する。

共同体主義は次の二つの根拠に従って Kant や Rawls の政治理論に挑戦した (Sandel2007, p.315)。Kant や Rawls のリベラリズムは、自由に選択する自我 (freely choosing individual selves) としての個人の観念に依存しているけれど、選択 (choice) に先行する忠誠 (loyalties) と義務 (obligations) を議論の余地のないものと看做している。共同体論者は選択に先行する忠誠と義務は議論の余地のないという点に挑戦する。これが第一の挑戦である。第二は、Kant や Rawls は正義の原理は特定の善 (good) の概念なしに擁護されうるというアイディア共有しているが、これに挑戦する。正義 (justice) や権利 (rights) の議論は善き生活 (good life) の競合する概念に関して中立でありえない。

ただ、現代の Kant や Rawls に対する批判者の本を読む場合考察すべき若干の問題がある。もし、正義と権利が善き生活の概念に依存することが避けがたいのであれば、正義あるいは公正は何らかの時期の何らかの共同体に通用している価値に依存していることを意味する。もし、そうなら、これは正義を習慣の人質にせしめ、共同体から批判的性格を奪うことにならないか。もし、

共同体論者が我々が選んだ訳でない連帯あるいは成員の絆によって拘束されていると主張するならば、自由はどうなるのか。我々は共同体や伝統の中で承肯できるものは何で、どこを拒否すべきかを自らで決定しながら、我々が受け継いだ共同体と伝統について反省して、我々自分自身で考えるべきでないか。

自由の概念はギリシャで発見され、その後西欧の中で豊かな概念になり、西欧では自由の概念は啓蒙時代には自明のものになった。紀元前4世紀のギリシャでは自由は市民の単なる自由でなく、理性に服従するものとなり道徳的なものになった。しかし、中国では、自由の概念が欠如していた。紀元前4世紀の中国、孟子の生きた時代であるが、孟子には自由という用語とそのイデオロギー的な背景は見られなかった（ジュリアン1996、中島、志野訳2002、p.183）。中国の伝統では近代的な自由が移植されるまで自由の概念は中国にはなかった。中国人が伝統を反省し、近代的自由のどこを承肯しどこを拒絶すべきであるか、あるいは、まるまる受け入れるべきか、中国人自身で考えるべきであるのかどうか。これが上述のパラグラフで言及した問題である。勿論、このことは中国人だけでなく、東北アジアの諸国の人々も考えなければならない事柄である。

リバタリアニズムとカント・ロールズ的リベラリズムにとって、人々の固有の権利は各人の価値や徳や道徳的価値によって左右されない。人が有徳であるかどうかとも偶然性に過ぎない。

共同体論者の MacIntyre (1981/2008) によれば、何らかの形態の自由主義的個人主義と何らかの形態のアリストテレス的伝統との間で道徳上の決定的対立が成り立つ。この両者の間にある違いはきわめて深刻なものである（篠崎訳1993、pp.315-316）。それらの違いは倫理学と道徳を超えて人間行為の理解におよんでいるので、その結果、諸社会科学およびそれらの持つ限界と可能性について競合する考え方があるのも、これらの二つの選択肢となる人間世界への見方が反目しながら対立していることに密接に繋がるのである（篠崎訳1993、p.316）。MacIntyre はさらにいう。「私自身の結論はきわめて明白である。その結論とは、一方で、[一] 三世紀にわたる道徳哲学と一世紀にわたる社会科学の努力にもかかわらず、依然として私達は、自由主義的個人主義者の観点についての何らかの首尾一貫した合理的に擁護可能な言明を欠いているが、他方で、[二] アリストテレス的伝統は、私達の道徳的・社会的態度とコミットメントに理解可能性と合理性を回復する仕方ですべて直されうるものである（篠崎訳1993、p.316）。

何らかの形態の自由主義的個人主義と何らかの形態のアリストテレス的伝統との間で道徳上の決定的対立が成り立つなら、何らかの形態の自由主義的個人主義と儒教的伝統とは道徳上決定的に対立する。

一つの歴史的時期と別の歴史的時期との間にあまりに厳密な平行関係を求めるのは常に危険であり、そうした平行関係のうちもっとも誤解を招きやすいものに、ヨーロッパと北アメリカにおける私達自身の時代とローマ帝国が暗黒時代へと衰退していった時期との間に求められてきた平行関係がある。それにもかかわらず、その間にはいくつかの平行関係が存在する。そのローマ帝国の歴史の中で決定的な転回点が起こったのは、善き意志をもった男女がローマの支配を支えるという仕事から身を引いて、礼節（civility）と道徳共同体（moral community）との存続を、その支配の維持と同一視することを止めたときであった（MacIntyre 1981/2007、篠崎訳1993、p.320）。「もし私たちの道徳状況についての私の説明が適切ならば、私たちは……その転回点に到達してしまったのだと、やはり結論すべきである。この段階で重要なことは、すでに到来している新た

な暗黒時代を乗り越えて、礼節と知的・道徳的生活を内部で支えられる地域形態の共同体を建設することである」(MacIntyre 1981/2007, 篠崎訳 1993, p. 320)。

国家がコミュニティであるかどうかは無視することが出来ない論点である。国家という社会組織体をコミュニティとみなさない論点ではコミュニタリアンたちは、不思議にもリバタリアンと共同戦線を張る。コミュニタリアンたちには国家を軽視する傾向がある(エチオーニ2001, 訳者解説, pp. 487-488)。何故であろうか。欧米の社会哲学におけるコミュニティ論は連帯性(solidarity)と補助性(subsidiarity)の二つの原理が不可分の関係にある。これと類似の観点は、中国等の社会哲学では、四書五経の一つ『大学』における「修身, 齐家, 治国, 平天下」である(同上, p. 485)。ヨーロッパ社会では、カトリックには伝統的にキリスト教の教会支配と世俗の王権国家との争いがあり、法王が価値的に世俗権力を一段低いものと見下げる傾向があり、世俗権力の国家より教会中心の信仰共同体が重要な構成要因になる。プロテスタントでも、世俗の国家権力に、必要最小限にしかその働きを認めない(同上 p. 488)。連帯性の原理とは、各個人は「お互いに従属しあい、相互のために責任があり、一人はすべてのために、すべては一人のために義務がある」という状態の原理である。補助性の原理は、連帯の原理を補うものである。上記の中国古典の例では、「修身, 齐家」は補助原理であり、「治国, 平天下」は連帯性原理で両者は相互関係にあると解釈できる。

コミュニタリアニズムと儒教の共同体は共通善、徳と義務の役割の重要性などいくつかの共通した面を持つが、コミュニタリアニズムは、国家とコミュニティとの関係を本格的に論ぜず、国家より社会を重視する傾向がある(同上 p. 489)。コミュニタリアニズムは国家を人格的な性格を帯びた共同体と見る立場には賛成しないであろう。何故なら、それは全体主義と権威主義に傾くからであるとみなすからである。

国家観の形成については、中国あるいは日本と西欧とは歴史的伝統が異なることは銘記しておくべきである。軽率に西欧の基準で以てって中国や日本の国家共同体を批判し非難することは間違いであろう。

5. 儒教の政治哲学における正義

道家の思想体系はすべての中国の科学と技術を理解するためにたいへん重要である。ある著名な解説によれば、道教は、人類がかって経験したうちで、本質的には反=科学的でなかった唯一の神秘主義的体系であった……。

道家にとって「道」(Tao)とか「みち」(way)が人間社会の内部での正しい生活様式ではなく、宇宙が働く有り方であったと、換言すれば、「自然の秩序」であったことは、すでに明瞭にされてきた……。

儒教の知識は男性的で他人を統御したがった。道家はそれを非難し、自然観察における受動的で従順な態度の結実としてのみ生じえた。女性的で感受性のある知識を求めた。

——ジョセフ・ニーダム著 東畑精一・藪内清監修『中国の科学と文明』第二巻——

5-1. 宗教としての儒教、それから政治哲学としての儒教

英語の Confucianism（儒教）という概念は、1877年上海で出版された James Legg の “Confucianism in Relation to Christianity” のパンフレットで言及され、その後彫琢されたものである。今日英語の Confucianism は孔子（551-479BC）の哲学的教えと孔子に関連した宗教として理解されている（Yang & Tamney, ed., 2005, p. 232）。

古くからある問題であるが、儒教が宗教であるのか、あるいは道徳であるのか。道徳から宗教が発生するのか、それとも道徳の起源は宗教であるのか。

儒教が宗教であるとすれば、キリスト教、イスラム教、仏教の宗教と対比して独特な性格を持つ宗教ということになろう。だから、儒教が宗教であるかどうか問われることになる。

宗教の定義は多義的である。今、宗教とは人間と絶対的なものとの一つの関係であり、人間の超越性（transcendence）への意識と定義しておく（Taylor, 1990, p. 3）。宗教は、ほとんど究極的に近いものに情緒的真剣さを持った非有神論的信念体系から、超自然的実体において象徴化され、そして、信仰と組織のパターンによって支持される究極的価値を持った有神論的信念体系まで広い範囲に連続性を持ったものと看做されるかもしれない（Yang 1961, p. 26）。

Küng（1989）によれば、歴史的に根拠づけられた、現象学的に国や大陸を超えた動的な宗教の類型学として、三つの大きな異なった宗教水脈が存在していた。第一の偉大な水脈は、セム族起源で、予言を特徴とした遊牧民の諸部族の原始的な宗教で、この水脈から三つの宗教ユダヤ教（イスラエルの父祖の宗教、契約、律法、預言者の宗教）、キリスト教（キリストあるいは救世主を信じる宗教）、イスラム教（預言者マホメットの宗教）が並行的に発展した。東洋では、インド起源の神秘主義的性格を持った多様な第二の偉大な宗教水脈がある。セム系の預言者と異なる禁欲的宗教が形成され、「万物は一つである」という体験が重視されていた。まず、マハーヴィーラの改革運動でジャイナ教、次にシャカの改革運動があり、それはいくどかのパラダイム転換を経たが、中国と日本にまで広がった。最後に、一神教のヒンズー教である。

極東における第三の宗教水脈は上述と異なる、中国に源流を持つ宗教水脈である。その模範となる人間は預言者でも神秘家でもなく、賢者である。

預言者は、神に対し親密で個人的な理解と関係を持っているだけでなく、唯一の神による全く個人的な召命や特別な命令を受けているのである。預言者は神の直接のメッセンジャーで、神はこのようないわれている、これが主の言葉であると、神の意思を伝える。孔子には神は実在していたが預言者でなかった。

中国の宗教は賢者の性格を持った宗教である。中国文化の宗教は、日本における国家主義のイデオログが好んで主張するように、他の文化や宗教から完全に隔絶された状況で発展したものでない。先史時代より古い古代オリエントのシュメール、エジプトから触発されたものであり、馬の飼育、戦車の使用も隣のインド・ヨーロッパ語族民族から習ったのであろう。

にもかかわらず、重要なことは、最初から典型的な中国の形とモチーフを持っていたことである。中国の宗教と文化は非常に伝統主義的で追従主義的で紋きり型で、「永遠の中国」というのがヘーゲル以来ヨーロッパに広まった考えは決して真実でない（Küng 1989, p. xiv）。中国の分析には、経済・技術・政治の視点からだけでなく、哲学、倫理学、宗教学の視点から真剣に考えなければならない（Küng 1989, p. xix）。

天に対する信仰が儒教伝統である (Küng 1989, p. 63)。

儒教は倫理的に人間性を高める倫理的ヒューマニズムであることはまず異論のない国際的理解である。

孔子は英語で Confucius であるが、Confucius は Kung Futzu のラテン語表記である。孔子は人格神としての天の崇拝者であり、天命を理解し、それに従おうとした人であった (Küng 1989, p. 709)。

儒教の最大の特徴は、人間関係—君主と臣下、父と子、夫と妻、兄と弟そして友人同士の関係—の中に、究極的なものを発見したことである。これらの五つの人間関係の中で三つが家族関係で、他の二つは家族関係のモデルが当てはめられる。家族関係は社会的行為の規範である。日本の経営の企業内の労使関係も、この模範としての家族関係モデルが近代的に適用されたものである。

孔子の有名な黄金律は「自分の望まないことは人にも仕向けないことだ」(『論語』「衛霊公」)「あなたが他人にされたくないようなことを、他人にしてはいけない」(『論語』「顔淵」)。イエスはこの黄金律を肯定的に「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなた方も人にしなさい」(『聖書』「マタイによる福音書」第7章12節)。

儒教でもキリスト教でもそのエートスは人類愛である。儒教では人類愛は自然な感情や家族と国家の絆によって方向づけられる。孔子にとっては隣人とは第一に何よりも家族の一員である。孔子は何の躊躇なく、中国(周)が他の「夷狄」の諸侯を支配するのは当然と考えられていた。こうした諸侯に中国的「生活様式」しか許さなかった。このため孔子の追隨者たちはヴェトナム人やチベット人に同じことを行った。孔子には、大人と子供と教師と学生、偉大な人と凡人と同等に扱うのが間違いであるように文明の発達した偉大な国と文明の未発達の地域とは同じように扱うことは出来ないということである。私見によれば、一般的に帝国主義は二面性を持つ。一つは卓越した文明の伝達と普及者という面ともう一つは他民族を抑圧するという面である。孔子は前者の眼で文明的に遅れた未発達な地域を見ていた。逆に、中国文明よりより卓越した文明があればその文明から学び受け入れ、その文明を追尾しようとする性向を持つことになる。孟子では人間の本質的平等性を認識している。儒教の隣人愛は家族という狭い領域から始まる。それから家族を超え他人の家族、地域、さらに国家を超えて段階的に広がっていき、全世界に及び「大同社会」に到達する。しかし、イエスの善きサマリア人の例えのように、家族とよそ者、同じ宗教と異教徒、政治の同志と同志でないもの自明の区別を克服しようとする。イエスの人類愛には段階的区別はなく、すべての人間の中に無私と善意を理解する性善説である。イエスでは敵も隣人である。孔子は敵への愛をどのように見ているのか。「ある人が恩徳で恨みの仕返しをするのは、如何でしょうか」と尋ねるたら、孔子曰く：「では恩徳のお返しは何ですのですか。まっすぐな正しさと怨みに報い、恩徳には恩徳によってお返しすることです」(『論語』「憲問」)。イエスの場合、「あなたがたを憎む者に親切にしなさい。悪口をいう者に祝福を祈り、あなた方を侮辱する者のために祈りなさい」(『聖書』「ルカによる福音書」第6章27-28節、「マタイによる福音書」第5章43-44節)。

Küng (1989, p. 120-121) は以上のように議論している。

Yao (1997) は Küng (1989) の上述の宗教の三つの基本類型と異なる解釈を与えている。Yao

(1997)によると、儒教は人道的宗教 (humanistic religion) である。人間的宗教は彼あるいは彼女の中にある人間性を実現することによって超越性 (transcendence) を達成することが出来る、そして達成するであろう。人間の超越性の過程は倫理と政治における彼自身の努力による自己陶冶 (self-cultivation) の一つと看做される (p. 15)。

儒教は学習 (learning) を重視する。だから、日本、韓国、中国・台湾、シンガポール、ヴェトナムの儒教圏では、ある意味で誤った教育に熱心である。この学習は識字率を高めるような普通の知識を習得するだけでなく、むしろ古代の理想—「偉大な道」(the Great Way) の知識を獲得することである。「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」“One would die in the evening, without regret if he had heard *tao* in the morning” (朝聞道、夕死可矣『論語』里仁)。道は世界の真理であり、宇宙の原理である。人間は宇宙の原理としての道によって人間の限界を超越することが出来、人生の究極の意味を見つける。このような道を見つけるための学習は骨の折れる努力を必要とする。

孔子曰：吾十有五、而志于学。三十而立。四十而不惑。五十而知天命。六十而耳順。七十而從心所欲不踰矩 (『論語』為政第二)——十五歳になって学ぶことを決意した。三十歳で自分の明確な立場を打ち出し、四十歳で疑いを持たなくなった。五十歳で天命を思い知った。六十歳で誰の意見にも耳を傾けるようになり、七十歳で規則を破ることなく自分の心でこうありたいと思っていることに従った——。英語で言えば、I set my heart on learning when fifteen years old. By the age of thirty, I had achieved a measure of success. Ten years later, I reached a higher stage, when I was no longer confused and distracted by the trivial affairs of life, such as riches or poverty, nobility or meanness, life or death. By the age of fifty, I believed that I had understood the Mandate of Tian (Heaven) and could now distinguished and relate the Heavenly Way and human ways. At the age of seventy, I had reached the peak of this learning, so that I could do everything according to my own heart' desire but without deviating, even slightly, from the tao. (Yao 1997, p. 28). これは私が信仰、情緒、判断において、また行動において完全な成熟の到達した、そして、私の自我は完全に宇宙秩序そして宇宙の精神と統合されたと理解され、すなわち、私は超越性 (transcendence) に到達した、と (Yao 1997, p. 28)。

儒教の教えは、キリスト教よりも、普遍的な愛 (humanity) としての仁、divinity としての agape を達成するための手段としての政治的秩序の改善をずっと強く志向する。政治秩序は国家を想定する。ここで儒教は政治哲学になる。政治的秩序は慈しみ深い政府である。指導者達は、人格的な正直さ、無私の奉仕といったモデルを民衆に示し、学者達に対し、官僚として政府に参加するように努めるよう促してきた。何故なら、人間というものは、物と心、身体と精神のような二元的に理解され、人間は、物質的な快適さ、社会的調和、道徳的精神的完全さのいずれも求めて努力するものと看做されたからである (Küng 1989, pp. 77-78)。儒教の聖賢とは、内面で聖人の性格、外面で王の性格を兼ね備えた人である。

5-2. 「天の正義」が世界を支配する

世界と人間の事柄に対する儒教の見方は、世界を支配する、世界を超えて支配する「天の正義」(Heaven's justice) における信念によって、また、生と死、富と貧困、成功と失敗は天に依存

するという個人の運命における儒教の信念によって鼓吹されている。儒教にとって人間の努力が他の人たちによって認知されるかあるいは賞賛されるかどうかはあまり関心がない。重要なのは人々が彼らの義務を果たすために最善の努力をしたかどうかにある (Yao 2000, pp. 146-47)。

儒教の世界観は世俗を超えた天の正義によって支配されている。儒教的世界では正義は精神性、超越性を帯びる。

儒教はキリスト教徒が連想する属性の多くを持たない。任命された牧師、聖体も洗礼式もない。儒教の教会もない。規則的な普通の礼拝もない。最高的人格神を持たない。儒教は宗教というより、むしろ一種の世俗的ヒューマニズムを代表しているように見える。儒教は賢明なるモデルと古典と人間術を研究する。彼らは人間性を発展させ洗練させるために、市民的家族的個人的徳を陶冶することを求める。多くの人たちは儒教は人類的ビジョンにおいて宗教的あるいは超越的次元を見ることは出来ないと看做している (Richey, ed. 2008, p. 212)。

多くの人たちは儒教が宗教であるということを否定し、儒教は宗教でなくて、中国社会の道徳と社会的慣行を示す倫理的体系であると看做す。これは19世紀の宣教師達が儒教について述べたことの繰り返しであるが、確かに宗教の西欧の意味で儒教は宗教でない。

中国の社会科学者 Yang (1961) は定義の問題の核心に直接触れ、儒教は宗教のもう一つの明確な形態を示していると議論している。神学、祭式、独立した社会組織と指導部をもった「制度的宗教」に対し、儒教は一種の「拡散した宗教」(diffused religion)を示している。儒教は中国や韓国、日本の文化の核に内在的に埋め込まれている。その神学は社会的イデオロギーである、その教会は学校、家族、そして他の社会組織であり、指導者は両親、教師、社会的リーダーである。儒教は宗教組織として分離あるいは遠いものでなくて、社会の制度と慣行に宗教的意味と機能を与える。アメリカの哲学者である Fingarette (1972/1998, 山本訳 1994) はいう。儒教にとっては、世俗者が聖人である、と (The secular is sacred)。

儒教はすべてのレベルにおいて宗教と社会の複雑な相互関係を考察するためのもう一つのモデルを提供している。

Tu Wei-ming (ハーバード大学) は、儒教の宗教的、崇高な、超越的な次元を探究することを求めた新儒教運動の代表者である。彼は東アジアのみならず、全人類社会のための豊富な哲学的精神的資源として若干の西欧の哲学的伝統との対話で現代儒教を表現している。

儒教は倫理的システムでありまた人道的教えである。しかしながら、儒教は深いそして深遠な宗教感覚を維持する伝統でもある。この属性を無視する何らかの解釈は儒教の本質的特長を見失っている。儒教は顕著なイデオロギー形態であるから、東アジア文化が一般的に宗教の支配から脱していると議論するよりむしろ、人は東アジアの文化は部分的に宗教的であると議論するのは正しいであろう。儒教が東アジアの文化の主要な宗教的伝統の中で、世界の宗教的伝統の中で正統な位置を想定する時期である (Taylor 1990)。

5-3. 儒教の正義

中国語の「正義」という概念は、近代になってようやく使われるようになった。しかし、儒家たちは正義という概念を直接使用しなかったが、正義は儒家学説の核心である (唐士其 第3章 儒家の学説と正義観念, 宇野編 2003)。

5-3-1. 徳、刑法そして正義

正義の発展は政府自体とともに始まる。政府は権威に基いて正名（rectification）され、構築されなければならない。政府が正名され、政治が適切な方法で実施される時、法と正義はその目的を達成されるかもしれない（Hsü 1932, p. 164）。

孔子は徳のルールは法のルール以上であると主張する。法のルールは人々を悪事から守るのに受身で消極的である。徳のルールは人々に善行するように勇気づけるので積極的である。道徳のルールは意識に影響を与え、その影響は普遍的で制限がない。法のルールは外面的活動のみ支配する。人々は法を避け罰から逃れようとすれば、ついには自己の尊厳を喪失するであろう。他方、人々が徳があり啓発されておれば法と罰は無用になる（Hsü 1932, p. 172）。

道徳水準が低すぎて徳と礼の教えによって自律的に規制されない人々がいる限り、法的正義のシステムは現代の実際政治には社会秩序を維持するために必要である。すべての人間は善なる能力を持って生まれてくるけれど、知力において平等でない。最も知力の低い人間は限定された自己規制力しか持たない。それ故彼らは自律的方法のみで正直になることは出来ない（Hsü 1932, p. 172）。

法と正義はこの最も低級な人々を改造するために教育と礼によって補完することである。孔子は政治的安定の五つの手段を指摘している。その最後手段は厳しい裁きである。

孔子の法的正義理論を説明して以来、孔子学派は司法行政に関し以下の原理を展開した。(1)刑法の通常のコードは社会における最も低級な人々にのみ適応されるべきである。人民の徳のモデルであると想定される高級官僚は異なったコードのもとで統治されなければならない。(2)司法権の究極の源泉は神にあり、主権者でない。(3)判決は最大の注意を払って、生活と幸福を損なうよりむしろ生活に利益を与える思想で行わなければならない。(4)判決は絶対的な公正で実行されなければならない。(5)厳しい裁である。

中国には民法は存在しなかった。正義と呼ばれたものは刑法であって、市民の正義はなかった（Hsü 1932, pp. 163-164）。

5-3-2. 儒教の正義概念の構造

以下の議論は、私の解釈を若干加たり修正したりしているけれど、唐（2003）に大きく依拠している。唐（2003）のこれは、おそらく、西欧政治哲学の正義観念との比較を念頭に置きながら儒家の正義観念を取り上げた最初の文献であろう。

中国哲学では、倫（lun）即ち、関係（relationship）は、個人の徳と同様社会的正義の議論における keyword である。

正義は真理が思想体系にとって第一の徳目であるように、社会制度の第一の徳目である（Rawls 2001, p. 3）。

唐（2003）によると、中国で初めて正義という言葉が使用されたのは『荀子』においてであり、そこで「正名」に関連して正義が言及されている。その箇所は巻第16正名編第二十二「正利而為謂之事，正義而為謂之行」（利を正にして為す之事と謂ひ、義を正にして為す之を行と謂ふ）「利益を目当てとして行うことを事といい、義理を目当てとして行うことを行という」（藤井 1987, pp. 655-56）である。「正利」とは正当な利益のことである。ここでは正義は経済・政治道徳上の意味合いで使用される。

儒教思想全構造が、儒教の政治哲学における正義概念を展開しているといえる。

儒家思想の中心的概念が「道」「礼」「仁」「義」であるとすれば、これらの概念の中に正義概念が位置づけられている。

① 「道」は：抽象的概念で、自然と社会の出来事の普遍的規律を指す。正義の観念と正義の標準に対する認識を含む。道家思想における「道」と比較するとずっと具体的である。儒家にとって如何なる事物にも道がある。「道」は正義の基本原則である。社会全体の「道」を体現したとき、それが正義を完全に実現した社会である (p.108)。『礼記』『礼運』の中の「大同社会」の規定がこれである。マルクス流に言えば、無階級社会になれば正義が実現されるということになるかもしれない。但し「大同社会」はユートピア社会であるが無階級社会でない。無階級社会はすべての人間が無私で行動するという前提を置いており超ユートピア社会で全く誤りである。何故なら、人間は生物学的性質から私利の側面をもっており、私利が何らかの種類の衝突を生み出すからである。

「正名」は「道」の観念と非常に密接に関係している。『中庸』では「天命これを性と謂い、性に率う、之を道と謂い、道を修める、之を教と謂う (『中庸』第一章)。「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可成らん」(『論語』理仁)。河上肇の『貧乏物語』はこの精神で書かれている。「正名」とは、一つひとつの事物と行為はそれにふさわしい名称と一致させることである。「道」は「正名」に従う。「道」は「正義」の原則にあうように要求される。孔子では「正名」は国家の governance から家庭の切り盛りに至るまでの一つの基本前提である (『必也正名乎』(『論語』子路))。現代社会におけるマス・メディアとマーケティングの発達は事物の価値が正しく投影されず、事物は「正名」からますます遠ざかり「道」からそれていく。

② 「礼」は儒家思想における核になる一つのカテゴリーである。「礼」は人間の地位と身分を区別する基礎の上に打ち立てられた行動・行為の規範である。それは道の体現であり、「正名」の結果である。唐 (2003, p.109) は、それ自身権利と義務の体系であり普遍的社会の規範であるといっているけれど、それは義務の体系であっても権利の体系でないであろう。孔子は「夫れ礼は天の経なり、地の義なり、民の行いなり」(『左伝』昭公二十五年)。礼は国の幹なり (『左伝』僖公十一年)、「礼は国家を経し、社稷を定め、民人を序で、後嗣を利する者なり」(『左伝』隠公十一年)。

現在の概念を用いると、「道」と「礼」は一種の「規則的正義」を体現し、「仁」は一種の「実質的正義」を体現している。儒家倫理規範の出発点と帰結点である。

③ 孔子は「仁」について非常に簡潔に「人を愛す」(愛人) (『論語』顔淵) としている。

何故、人間は「仁」という特性を持つのか。それは人間が「四端」 a) 惻隠之心 (仁の端緒), b) 羞惡之心 (義の端緒), c) 辞讓 (礼の端緒), d) 是非之心 (智の端緒) (『孟子』公孫丑上) を持っているからだ。

日常交際のみならず、儒家の政治原則は「仁政」である。

仁は儒家の正義概念の根本であり出発点である。「仁者義之本」『礼記・礼運』, 「脩礼以達義」, 「克己復礼入仁」(『論語』顔淵第十二)。

④ 「義」は礼儀とか仁義というように使用され、礼と仁と同じ意味で使用されることが多いが、「なすべきこと」という概念である。道義上そうあるべきだという概念である。この意味

では正義の観念と同意語である。「義」でないことは道徳上悪ということになる。唐（2003, p. 111）では「義」は人間の具体的状況の中で、道、仁、礼のカテゴリーの総合によって判断されるとしている。

士と民はそれぞれ異なる「義」を持っているが、「義」というカテゴリーの作用を通じて、正義体系の開放性と超越性を提供した（『孟子』離婁上）。

要するに、「仁」は普遍的な平等原則を表し、「礼」は上下尊卑の階級関係を表し、「義」は具体的な環境における各種原則の取舍選択とバランスあるいは比較判断を指している。正義理論を保障するものは基本的な階級の社会秩序であるが、同時に人道主義的平等精神に立脚し、階級関係の協調をもたらすとしている。

5-3-3. 儒家の正義観念の特徴

マルクス・レーニン主義型の社会主義・共産主義は結果の平等を追求する。功利主義は機会の平等を追求する。これに対し、ロールズの格差原理の思想の特徴は、結果の平等を認めず、開かれた機会を追求しながらも、機会の不均等を認め、その結果生ずる不平等と格差に対し政府を通じて是正するという点である。ロールズは結果の不平等と機会の不平等を前提に議論を出発させる。

第一に正義観念には人間に対する普遍的認識が含まれている。それは深い自己反省（self-reflection）と第二に人間性に対する自覚規定。第三に社会的レベルにおいて、すべての人間が聖人になることを要求していない。正義観念における「中庸」の問題は義を理解する鍵である。第四に内在的超越性である。第四は宗教性を含意している。

唐（2003）によるとロナルド・ドゥウォーキン（1977, 邦訳1995）と儒家の正義観念にはその思想様式に次の共通点があるという。

- ① ドゥウォーキンの政治・法律の実践における道徳的直観と儒家思想の「四端の理論」
- ② ドゥウォーキンの統一性（integrity）の理論と儒家思想における「道」の理論
- ③ ドゥウォーキンと儒家では政治的判断は哲学だけでなく伝統と文化的特性に根ざしている。

5-3-4. 儒教の分配論

富は平等に分配されなければならない。平等な分配とは誰もが同じ量の所得を持つことを意味しないし、誰もが同じ量の所得が獲得できる同じ機会を持つべきであるということの意味しない。それ故、少数の人は能力と用役により不平等の量の富を受け取る。しかし、多数の人達は平等な雇用・生産機会と貧困なしに社会的水準で生活できるなら、それは平等な分配（equal distribution）ということができる。

儒教の社会原理によれば、人間は二つに分けられる。一つは、皇帝、君主、大官僚、学者のような名誉ある地位（富裕な人々）と他は平均の人々、普通の人々である（貧者）。そしてそれは誰かをいずれかの階級に閉じ込める何もなく、彼自身の能力にしたがって上昇したり低下したりするであろう（Chen 1911/1974/2002/2003, p. 462）。現代社会学でいう social mobility の承認である。

皇帝、君主、大官僚、学者、平民の5階級間では富の平等はない。しかし、平民自体の間では富は平等に分配されなければならない。一方で、誰も自己の所得を増やすため仲間に対し何らかの特別の利益に得ることは出来ない。これは新古典派経済学でいうパレート最適の考え方に相当する。他方、上層階級は平民と競争して何らかの有利な職業を占有することは許されない。

これが孔子の意味する平等な分配である。

しかし、我々は孔子に従い、金持ちと貧者の二階級は深く分離されるべきでないことを理解しなければならない。彼らは単に相対的に富裕であり貧者であるにすぎない。しかし、それらの差異はあまりにも大きな広がりを持つべきでない。大きすぎる富と所得の格差は階級間の軋轢を生み出す。周朝の時、階級闘争があった。それは『詩経』で示されている。

5-4. 儒教における正義概念と人間の超越性意識との関係

儒教の仁 (jen) とキリスト教の愛 (agape) の間の相違は社会的正義の異なった評価を導く。儒教の仁とキリスト教の愛は他人に対しての利他的関心そして他の人たちへの負荷を優先すべきものとそれ自体表現される (Yao 1997, p. 225)。キリスト教精神では愛 (love) と正義 (justice) は結びつき、両者は agape の中に包含され、それは人間と創造主の間のみならず人間社会における調和を生み出す最高の力である。調和を作り出すためには、人類愛は社会において正義を確立し、それが狙った行動の中に埋め込まなければならない。正義において、愛は個人だけでなく共通した人間の意図のために人間の育成に貢献する (Yao 1997, p. 225)。儒教では、仁を実現し認識する際、その義 (righteousness) はキリスト教の agape のための正義と類似の役割を果たす。仁は一義的には自己陶冶を通じて展開し、そのため、熟考 (contemplation) と瞑想 (meditation) が重要である。

儒教であろうとキリスト教であろうと、超越的な理想 (仁あるいは agape) と社会的理想 (justice or righteousness) の間の調和は常に探究される (Yao 1997, p. 225)。しかしながら、ある環境では、前者の必要性和後者の責任の間に衝突が発生する。このような場合、人は選択せざるを得ない。この選択に際し、その帰結が如何に望ましいものであっても、仁あるいは agape は、妥協するべきでないとして主張しながら、儒教とキリスト教の両者は功利主義的判断 (utilitarian judgement) より脱存在論的傾向を持つ (Yao 1997, pp. 225-226)。

儒教の仁と物質的便益の議論とキリスト教の社会改革に関係した agape の議論の間の比較は実践的意義が大きい。儒教的文脈では、経済発展が促進され、公的福祉が保護され、社会正義が達成されることは仁の実現にとって偉大な価値がある。しかしながら、次の三点が強調されてきた。1) このような功利的目標 (utilitarian targets) は道徳の涵養による以外に達成されえない。2) 功利的成功 (utilitarian success) に対し、仁の心を持つことがもっと重要である。3) 仁からの乖離は世界における平和と調和の再構築のための意図を台無しにするであろう。仁の追求と物質的便益の追求の間の緊張を解決するために、孔子では物質的便益の基準 (criterion) は道徳的原理である。正義に反する富と地位 (wealth and rank) は浮雲のようなもので、富と地位のために人間の誠実さ (integrity) を喪失することは許されるべきでない。孔子は公的利益 (public interest) と私的利益 (private interest) を分離し、公的利益のみを仁の説明の中に入れる。私利己的な利害 (private and selfish interests) は人をして非仁 (non-jen: 仁の漢字は中国語ではレン jen と発音する) と非道徳 (immoral) に導く (Yao 1997, p. 226)。儒教の伝統におけるこの強調故に、個人主義 (individualism) は伝統的な中国政治と倫理の中に発展する機会を持たない。公的利益を私的利益より上におき、そして個人の権利を犠牲にして、仁と正義を強調する効果は二重である。一つは他人と国民に対する人間の責任が促進され、同時にもう一つは権力の構造 (the struc-

ture of authority) が強化される。しかし、これはしばしば個人の悲劇を意味した (Yao 1997, p. 254)。

キリスト教の文脈では、物質的考察と宗教的救済 (religious salvation) の間にある緊張でなくて、キリストへの愛と社会改革への関心の間の緊張が存在する (Yao 1997, p. 226)。

この意味で、宗教の超越性という次元から見れば、人間に課す徳と道徳の位置は儒教の方がキリスト教よりはるかに厳しい。したがって、20世紀80年代から始まったアメリカ発の貪欲な金融資本主義の猛威は、アメリカが没落するまであと十数年続くであろう。金融資本の過度の貪欲と構造故に、グローバルな金融自由資本主義自体が資本主義体制と人類の自滅を導く。金融グローバリゼーションは歴史的必然というような主体的力抜きの分かったようなことをいう評論家やエコノミスト、政治家が多いが、自滅による大規模な災厄より前にむしろ、中国、韓国と日本は結束して、全世界の大多数の人々を困窮に陥れている金融資本主義の厳格な規制をアメリカに対決も辞さないほど強く求めるべきである。何故なら、それは、先進国では、生産と産業を空洞化させ、innovation への意欲を萎縮させ、人々の勤労精神を腐食させ、国家権力を無力化させ、発展途上国に為替相場の支配を喪失させ、経常収支の犠牲に導くからである。西欧世界の政治家に決定的に欠けているのは、キリスト教の agape と儒教の仁である。金融グローバリゼーションを否定することは、何も産業と貿易・商業、文化・学問のグローバリゼーション自体を否定することを意味しない。むしろ、この方面の国際化はもっと進めるべきである。このような愚かな金融グローバリゼーションの環境では、人類を救うのはキリスト教よりむしろ儒教のより厳しい禁欲価値の方が有効に作動するであろう。

5-5. 正義とパターナリズム (温情主義)

日本的経営の構成要素の一つで長期雇用形態としての終身雇用慣行は、従業員の会社への忠誠心を前提に成り立っている。従業員が会社という全体に奉仕し、会社はパターナリズムで従業員に報いる。この雇用関係は封建的であるとして国内外で批判されてきた。日本の多くの経済学者と経営学者はこの批判に同調し、また、企業経営者も従業員もこの批判にたじろいだ。

しかし、道徳的一部である忠誠や責務の下に生きているということはたまたま保持している諸価値以上のものである。忠誠の責任は自分の自発的に引き受けた責務や、人間としての他者に対して負う「自然的義務」を超えたものである (Sandel, 1996, p. 16)。Sandel のこのような discourse では、企業への忠誠心は是とされる。

5-5-1. パターナリズムをめぐる武藤山治と河上肇の論争

第一次世界大戦後、企業の労使関係に温情主義 (パターナリズム) が唱導された。大正8年から10年の間京都大学の河上肇と鐘淵紡績の専務武藤山治の間で温情主義をめぐる論争が続いた。武藤は1919 (大正8) 年の冬、論文「吾国労働問題解決法」『ダイヤモンド』(1919年8月1日)において「近来、学者論客の中には、温情主義排斥の議論をなすもの多し……予は、学者論客の温情主義排斥論は……西洋の労働者とわが国の労働者との境遇を同一視することによりて、一つの誤謬に陥れるものなり……」と論じたが、これに対し、河上肇が『社会問題研究』で反論して曰く。「温情主義は日本の『国宝』であって、日本の資本家は西欧の資本家と違い温情主義を以ってその信条としている。そんな不可解なことがあるものか。是れが私が武藤氏の言説に対し短評を加

えた所以である……(ロバート引用者) オウエンは温情主義の実業家として(オウエンはまだ社会主義者でなかった引用者)……成功した」(第22冊, 1921年, p. 37)。

西欧でも温情主義があったけれど、資本主義の成長と共に消滅した。日本では明治末から大正にかけて逆に強調され、昭和において固定された。坂本(1977)は企業内における主従関係の忠誠心こそ温情主義の根底であるとして否定的評価である。しかし、この温情主義が日本的経営として終身雇用、年功序列の形態で第二次世界大戦後の高度成長期まで慣行として存続した。そして平成に入り、大企業において終身雇用の規模は縮小した。しかし、近代的合理主義の薄っぺらな抽象的基準でもって温情主義を正義でない封建的な諸関係として企業内の共同体的諸関係自体まで切り捨てるのは短絡過ぎる。

福祉制度には二種類の企業内福祉制度と企業外福祉制度があるが、大正時代から昭和に入り温情主義は企業内福祉制度として定着した(坂本1977, p. 142)。そして、それが第二次世界大戦後の高度成長期に企業内福祉制度は一層充実した。

5-5-2. パターナリズムは快適である：素朴な「普遍的」正義概念の誤り

パターナリズムは快適なものになるためには、Pogge (2008, 立岩監訳 2010) は次の4条件が尊重されるべきであるとしている (pp. 76-77)。

- (1) 追求されるべき正義の普遍的な基準は、人間の豊かさにとって薄っぺらな概念として機能し、人間の豊かさの構成要素でなく、不定な手段の点から定式化される。だから、多様な文化の自律性を尊重しなければならない。
- (2) 追求されるべき普遍的正義の基準は modest であるべきである。普遍的基準はそれぞれの国の制度と両立させるべきである。
- (3) 正義の普遍的基準は包括なものとして看做すべきでない。高度な正義基準をある国に要求したりすべきでなく、理想主義的視点から、一国の制度を評価する余地を残しておくべきである。
- (4) 理想主義的な正義の普遍的基準は妥当な普遍的基準を掘り崩してはならない。

6. 結 語

儒教では国家の正当性と基礎は家族にある。社会構造は国家の反映であり、国家は道徳を設定する義務を持っている。

自然権や人権は人間が生まれながらに持っている権利で、家族や国家に先行して存在するというのが近代・現代の西欧式理論である。儒教は家族なしに自然権や人権は存在しない。特に人権は家族によって制約される。ただ、国家と家族の発展を制約しない限り自己所有権を認める。

儒教は、また、自己所有権に基いて国家は必要悪で、政府のサイズは絶対的に小さくしなければならないという西欧式理論には同調しない。

以上は、2010年第59巻第4号『立命館経済学』所収の「儒教の政治哲学における国家と正義(justice)・(上)」における小括の要点である。

ここで自然法と自然権と儒教の関係を付言しておこう。

ヨーロッパにおける法による支配と儒家中国における徳による支配(不徳の人による所謂人治で

ない)の間にある政治的方法は自然法の理解に相違をもたらす。キリスト教における自然法は、神の法 (divine law) は人間の法 (human law) 以上のものであると看做すギリシャ哲学に依存しており、これが自然法を可能にした。Thomas Aquinas がギリシャの形而上学の観点からキリスト教の教義を彫琢した時、Aquinas は神の法 (God's Law) を人間の行動のための最後の基準と根拠にした。彼によると、自然法は神の永遠の法における被創造物の参加である。自然法は理性 (reason) と一致している。理性は人間の needs と野心の実現へ導くのみならず、神の愛 (God's agape) の動学に基いており、それは情報を与え、判断し、転換し、完全にする能力である。それ故、神の法に従うことは人間の理性に従うことであり、人間の情緒によって誤用されるべきでない (Yao 1997, p. 224)。神の法と人間の理性の間の照応は人間理性に基づく人間の法に従うべきであることを可能にし、したがって、人間の愛は人間の良心のみならず、人間の努力で育つ。

儒教においては、自然法の思想は道において表現される。儒教の文脈において、道は宇宙の神秘あるいは起源より天と人間の諸原理の総和として一義的に看做される (Yao 1997, p. 224)。

国家は諸個人が同意して結んだ社会契約に基づいて成立する。だから、個人が国家と社会契約に同意しない場合、個人は他国に移動するということになる。これが社会契約の理論である。この社会契約説は儒教文明圏の人々には馴染みのない理論である。

儒教の政治理論は義務を中心とした体系であるが、西欧の政治思想・理論は権利の体系である。義務を中心に据えるか、それとも権利を中核とするかによって政治哲学の正義論も異なってくる。この点では Dworkin (1977, 木下, 小林, 野坂訳 1955) の議論は示唆に富んでいる。

Dworkin は次のように述べている。

権利が義務から派生するのか、それとも逆に義務が権利から生じるのかによって、権利と義務の関係の政治理論は異なった体系になる。「嘘を言わない権利を私は有するが故にあなたは嘘をいうべきでない義務に服するという考え方」と「あなたは嘘をいうべきでない義務に服するが故に私はあなたが私に嘘を言わないことを要求する権利を有するという考え方」の間には差異がある。前者の場合、私は権利に注目することにより義務を正当化し、もし更なる正当化をおこなおうとすれば、正当化されなければならないのは権利であり、義務に注目することによりこの正当化を行うことは出来ない。これに対し、後者の場合にはこれと逆のことになる。権利を基本的なものとする理論は義務を基本的なものとする理論とは異なった性格を有している (木下, 小林, 野坂訳 1955, pp. 225-226)。「義務に基礎をおく理論は、個人が一定の行為基準に適合しないことをそれ自体で悪と考えるが故に個人の行為の倫理的性格に関心を向ける。たとえば、カントは、虚言から生ずる結果がどれほど有益であれ虚言を悪と見え、しかもこれは虚言を禁止する慣行が何らかの目標の実現を促進するからではなく、端的に虚言が悪しき行為だからである。これとは対照的に、権利に基礎を置く理論は個人の行為が何らかの規範に合致することでなく、むしろその自立性に関心を払い、個人の信念や選択それ自体の価値を前提として認め、これを擁護しようとする (木下, 小林, 野坂訳 1955, p. 227)。

彼によると功利主義は権利に基礎を置いた理論であるが、カントの定言命法は義務に基礎を置いた理論の一要素である (p. 226)。

ドゥウォーキン「特定のタイプの義務論的理論、すなわち権利の観念を重要視し、これを政治理論の根本にすえるような理論でなければならないことを論証したい」としている (木下, 小

林, 野坂訳 1955, p. 223)。

儒教の正義論は義務を中心としたパラダイムである。このパラダイムの中に西欧思想の権利としての正義論を取り入れながら如何に体系的に義務を軸にした新しい正義論を構築するのか、これは今後儒教文明圏の人文・社会科学者に課せられた偉大な課題である。

宗教としての儒教の『論語』はキリスト教の『聖書』のカウンターパートである。だが、政治哲学としての儒教は、西欧の政治思想の良き側面を吸収して、現代的に再構成すれば、これからの世界に通用する最高水準の政治哲学になろう。

個人主義対集団主義というスキームで、東北アジア、特に中国を分析することはあまりにも短絡で誤りである。儒教文明では、全体の相関性から独立した自我を中心として理解されている個人主義の次元で理解されない個人性が存在している。儒教ではその個人性は相関的な利害関係の中で存在している。中国思想は現実を両極端な概念で把握する。二項対立の西欧の思考様式と類似している。西欧のように単一概念で世界を観察しない。中国語では、「モノ」は「東西」(dong-xi) というように「モノ」を相関性の中で捉えている (Jullien 1996, 中島, 志野訳 2002, p. 58)。

東北アジアの歴史ではこの2000年間をとれば中国文明が中心であったことは紛れもない歴史的事実である。ただ、1800年代から1900年代の200年間では、列強の侵略にさらされ、中国政治は極めて不安定であった。この間は、東北アジアでは19世紀後半から20世紀中の140年間ほどは日本が中心であった。ところが21世紀に入り中国が政治的、経済的、外交的、軍事的に中心的位置を占めつつあり、東アジアにおける歴史は中国文明が中心になるという正常な状態に復元しつつあるといえるであろう。

非西欧圏の日本と中国、韓国の台頭は、近代に入ってから全く新しい現象である。比較経済発展論は歴史的なグローバルな主導国の交代を課題にしている。新古典派経済学の創設者の一人 Alfred Marshall が76歳のときに書いた875ページの大著『産業と貿易』(1919)では、この400年間の欧米世界における産業主導権 (industrial leadership) 交代について興味ある分析を提示している (小野 1986上, 1987下)。Marshall は、16世紀のスペイン、17世紀のオランダ、17世紀後半フランス、19世紀後半のイギリス、製造業では19世紀末—20世紀初頭にかけてドイツとアメリカがイギリスに追いついたことを詳細に叙述している。

第二次世界大戦後では、アメリカ帝国が帝国の文明的側面である政治、外交、軍事、経済、科学と技術、学問の面で指導的役割を果たしたことは誰も異存が無かろう。この間、アメリカに挑戦したのは共産主義旧ソ連であったが、その挑戦は成功せず、共産主義圏はあえなく崩壊してしまった。日本は1980年代頃までにアメリカに政治的軍事的にアメリカに従属しながら、アメリカ経済に挑戦し 'Japan as Number One' といわれるほど近代史に例外的と思われるほど一時成功したが、1990年代以降あっけなく衰退し現在にいたっている。何故だろうか。それは日本がアメリカの従属から離脱して、グローバルに膨張した経済力に相応した軍事力と政治・外交力また学問力を持たなかったからである。極端に言えば、日本の国力は経済力だけで、新しい段階に入った新しい理念とイデオロギーもなく、これによって国民の高揚するエネルギーにブレーキをかけ国民を「内向け」にしてしまい現在にいたっている。

20世紀には、イギリス帝国からアメリカ帝国に政治、外交、軍事、産業の指導権が移ったように、21世紀にはいり、指導権はアメリカ、EU 諸国や日本から中国に移行しつつある。二十一世紀

紀の前半、中国へのこの主導権の歴史的交代の画期的特徴は、キリスト教文化圏から儒教文化圏への移行である。

このことは中国文明の西欧文明との対比を浮き彫りにしつつある。中国文明の核心は儒教文明であるから、儒教・儒家の思想に対する関心が台頭するのも当然である。

ここ200年間東北アジアは西欧文明の圧倒的影響下にあった。中国の台頭は中国独自の文明を発信してゆくであろう。中国はその栄光ある歴史の自負ゆえに西欧的影響から脱皮していくかもしれない。

東北アジアに位置する日本は、ここ140年ほど慣れ親しんできた脱亜入欧を脱皮し、脱「欧」入亜に路線転換し、中国との協調はそれぞれ2000年の歴史的必然（この言葉は安直に使用すべきでないが）である。東北アジアはそれによって西欧文明から学びながらそれを超越する文明を目指すべきである。その一環が東アジア共同体と東アジア連合の形成である（小野 2010）。日本の中国から離れた如何なる路線も却って日本の地位を低下させるであろう。その兆候はすでに出ている。このことは中国に屈服することを意味しない。屈服と感ずるのは日本人の文明的近親憎悪である。現段階では、日本は中国がのろのろしている間にここ140年間の「近代化」の経験で獲得した科学、技術、学問、日本人の生活スタイルの洗練度などの経験は中国よりはるかに優れている。

冷戦崩壊後、少なくとも、日本は対米従属を脱し各領域の質的發展をやるべきであった。ところが「お粗末な」のは勇気のない親米派右派である。戦前日本を誤った方向に世論を誘導にしたのも右派であった。現在、右派は反中国（中国に問題もあるが）でまた日本を失敗に導くであろう。中国は近代になって日本のアキレス腱であった。左派も中国に冷淡で一緒にやりたくない気分であろう。左派には日本の現状について全く危機感が無い。彼らに健全なナショナルイズムのエートスが欠落しているからである。左派のエリートも日本の質的發展を図る大胆な構想力を持たない。また保守主義者の漸進主義の方法論では日本のこの危機を救うことは出来ない。右派、左派のエリート達はこのようにいうと必ず大衆が悪いといって彼らは逃げる。二種類の大衆がいる。思慮深く徳と責任感ある知恵のある尊敬すべき大衆と思慮なき徳のない欲望の肥大化した義務感なき大衆がいる。前者の大衆を庶民、後者の大衆を俗衆呼ぶのが適切であろう。大学進学率の増大とともに、高学歴は無思想の俗衆を生み出し、優れた庶民はだんだんすくなくなっている。

経済発展の経世済民モデルからすれば、庶民には責任がない。批判されるべきは俗衆である。それでも問題なのは政治、行政、経済、社会、文化・学問、マス・コミの指導者なのだ。今からでも遅くないから、全力を挙げて日本の質的發展を図るべきである。

先進国でも、一国の経済が長期にわたって hardship の時期には、低開発国、発展途上国、新興国における民主主義と経済発展のディレンマの理論が適用される（小野 2010, pp. 30-32）。何故なら、先進国といえどもその状態は発展途上国並みの状態に相当するからである。一定期間、緊急避難として民主主義と自由のある程度の抑制は避けられない。何故なら、大きな構想を構築するさい、一つは民主主義では、結束力が弛緩しただら endless の議論が続き意思決定に時間がかかり過ぎるからである。もう一つは、その実施段階においてよくいわれる民主主義のコストがかかるからである。先進国においても、経済を回復させ、成長させようとするれば、民主主義と社会経済の質的發展の二律背反を認識すべきである。経済発展の経世済民モデルからすれば、エリートの経国済民のエートスの質が問われているのである。特に、エリートとエスタブリッシュメン

トの「減私奉公」が無ければ、経済の成長と発展は望めない。質的发展が完了するまで一定期間民主主義と自由の抑制が出来なければ、全くといっていいほど質的发展は望めないことは国民も覚悟しておかなければならないであろう。政治家はこれを避けるべきでない。それができなければ、日本人は一層倫理的・精神的に荒廃し日本は経済的にも衰退し近い将来確実に2.5流国に転落する。

日本の巨額の財政赤字が日本をアルゼンチン、アイスランド、ギリシャのように「破産」に追いこむとここ十年ほど同じことを言い続けている財務省の代理人である一群のエコノミストたちや、新自由主義・マネタリズムを信奉する構造改革派の政治家、財政規律派(増税派)の政治家たちがいるが、彼らの言説にしたがえば日本は対外債権支払い不能になりすでに「破産」しているはずである。一体一国が破産するというのはどのような状態なのか。一国の破産とは外貨建て負債が支払不能に陥る状態である。日本の対外純資産(金融資産)は、2009年末、円換算で266兆2,230億円、国民一人当たり約207万円である。ちなみに中国対外純資産は167兆円、国民一人当たり約13万である。日本のGDPの世界におけるシェアは最盛期には約18%占めていたけれど、現在8.8%になってしまっている。これは冷戦崩壊と重なったバブル崩壊後、1990年以降の経済政策の完全な失敗を意味している。

右派も左派も、保守派も、民主主義と経済発展のディレンマの理論を持たず、平時の民主主義と自由を前提に経済回復と経済成長を図ろうとしている。しかし、これは上述の理由で誤りであることは断言できる。長期のデフレ・ギャップは財政政策によってのみ解決できる。もし、日本のケインジ派といわれる高橋是清が生きていたら、国債の日銀引受で財政資金を調達し、後は当面の内需刺激のみならず、都市と農村のためすばらしいインフラ改造を敢行するであろう。

日本は中国と協調、提携することによって中国文明の長所を触媒にしながら日本の「近代化」の経験を一層発展させることが出来る。現代の中国社会も「公」の役割を中国儒教よりももっと重視しているとされる日本儒教とそのよき解釈と経験をもっと学ぶべきであろう。実用的な日本儒教も朱子学時代の中国儒教と韓国儒教の哲学的・宗教的側面を学び思慮深い質的厚みのある社会に転換すべきである。

黄俊傑著、藤井倫明訳(2010)『東アジアの儒学：経典とその解釈』は東アジア儒教圏を考察する際必読文献になる本である。以下は黄の議論に依存している。

徳川日本の17世紀荻生徂徠(1666-1728)が『弁名』(1717年成稿、弟子により1737年出版、p. 230)において「公」と「私」を明確に峻別して次のようにいう。

「公者私之反。衆所同共。謂之公。己所独尊。謂之私。君子之道。有与衆共焉者。有独専焉者(公は私の反なり。衆の同じく共にする所、之れを公と謂う。己の独り専らにする所、之れを私と謂う。君子の道は、衆と共にする者有り、独り専らにする者有り)。黄(2010, p. 223)によれば、徂徠のこの言明は徳川思想史の画期的意義を有していた、と。

「公」と「私」の二つの領域は、高度に相対的で、不断に展開していく重層的な同心円を備えている。家庭における個人を「私」とすれば「家庭」は「公」であり、個々の家庭を「私」と看做せば社会や国家は「公」である。個別の国家を「私」とすれば国際社会は「公」ということになる。我々個人は、このような重層的な同心円が展開していく過程の中に身を置き、種々の身分と責任とが相互に衝突するという問題に直面している(p. 232)。

黄（2010, p. 224）によると、東アジアの儒者は「公」の領域と「私」の領域との間に衝突が生じた場合、両者の間のバランスを取り、両者を全うすることであるが、それが不可能な場合は超越性の「理」・「天理」あるいは「天下の心」を判断の基準すべきであるという考え方を共有している、と。

津田左右吉は生涯かけて日本文化が如何に中国文化と異なるかという論証の仕事をしたが、彼の根本的問題は中国外の普遍的基準から特殊中国を批判することであって、中国文化に対する内面的理解が欠落していた。津田の中国蔑視は、当時の日本の知識界の思想的雰囲気中で培養されたもので、何も津田だけでなく日本人であることに優越感を持つ京都大学の著名なシナ学者内藤湖南（1866-1934）も中国と中国人に対して軽視の念を抱いていた（p. 15）。

日本は9世紀から中国の書籍を輸入し、19世紀にいたると、中国の書籍の70-80%が日本に伝わっていたとされ、日本の思想および文化に計り知れないほどの影響を与えたと考えられる（p. 22）。

中国の儒家伝統を中心とする文化的一元論は、中華帝国の政治上の「華夷秩序」を基礎として展開されたものである（21世紀の現在になっても依然として日本の親米右派と近代主義も左派も現在の中国にも中華思想があることを懸念し批判している）。中華帝国の統治者は、自己を中心として、四方の異民族を「東夷」「西戎」「南蛮」「北狄」と看做してきた。しかし、この「文化一元論」は、1911年の辛亥革命と満清帝国の瓦解ですでに歴史の産物となり、21世紀の世界の政治と文化の新秩序は、「多元的文化」を肯定したうえで展開されている。所謂「東アジア儒学」とは、21世紀において台湾が提起したものであり、それは一つの文化的多元性という立場を先取りしているものである。儒学の伝統は、中国、朝鮮、日本、台湾、ヴェトナムといった東アジアの各地域において、それぞれ独自に展開し、多種多様多元な形態と内容を呈しているが、そこには共通性がある。アジア各地の儒者は孔孟の精神を原点として敬慕し、『論語』『孟子』などの経典の感化を受けるとともに、彼らの時空と環境の必要に応じて古典を新たに解釈し直し、それぞれの民族的特色をもった地域的な儒学システムを構築した。換言すれば、儒学の伝統という大きな枠組みの中で東アジア各地の文化の多元性を繰り広げている（pp. 25-26）。

江戸時代の儒者達は『論語』の再解釈を通じて独自の孔子学を構築した。彼らは「人」と「天」の繋がりが切断され、「天命」と人心とは疎通せず、また、「天」は人の感知できる超越実体でないとした。「五十にして天命を知る」などの「生命を体認実証したような言葉」は、日本の儒者にとって実感し難い命題であった。江戸時代の『論語』解釈史を貫いているのは、所謂「実学」的思想傾向である。日本文化の特色である実学精神こそ江戸時代の日本の『論語』学を支えており、東アジア儒学の伝統における経世的性格を再構築し、強化したのであるが、人間の価値の実存的根源を弱め、ひいては捨てて省みないことにもなった（黄2010, p. 28）。

徳川儒学の実学的性格は、源（1986）や Yao（2000/2010）においてすでに確認されている。資本主義は「カネ儲け」という世俗的俗物的あるいは実学的のアクターを持つ体制であるから、幕末、西欧資本主義が東アジアに押し寄せ圧力をかけてきた時、実学的徳川儒学が学問的知的に実存的中国儒教や哲学的朝鮮儒教より資本主義と「市場経済」の世界により速く適応した理由であろう。私見では、現在でも日本人は抽象的な事柄を忌避するが、現在ではこれが日本の桎梏になっている。

にもかかわらず、中国儒教も「経世」を根本とする(黄 2010, p. 50)。『論語』述而篇に「子の雅に言う所は、詩書執礼、皆雅に言うなり」とあり、これに対し朱子は、「『詩』は以って性情を埋め、『書』は以って政事を道し、礼を以って節文を謹む。皆日用の実に切なり。故に常に之れを言う」と述べている。朱熹のこの言説は儒家的經典の経世的傾向をよく示している。儒家經典は強烈な経世済民的志向に満ちているが故に、儒家の解釈作業は、一種の実践的解釈学であって哲学的解釈学だけではない(黄 2010, pp. 49-50)。儒学は「認知活動」を手段として「実践活動」を目的とする。「認知活動」は「実践活動」の指針であり、私見では、事実命題から規範命題の誘導を否定し、事実一価値二元論を主張した論理実証主義者の前期 Wittgenstein と異なる。

東アジアの儒者の最も忌避したのは、徳性を高めず、自我を失った単なる博学多識の輩であった。東アジアの古典解釈伝統では、古典解釈者は、主観的に、自分達と經典の作者との間に精神的断絶を認めようとしない(p. 47)。

朱子のいう立身出世のためでない徳性を向上させる「己のためにする学」を志向する東アジアの古典解釈伝統では、經典解釈は東アジアの儒者と西欧の伝統とは異なる。読者と經典の作者の心の間に時空を超えて一体となることを強調するけれど、西欧の解釈学では、古典の本文と読者の間の距離を重視し、その上で、両者の間の隔たり、時空の相違を克服する方法を探究する(黄 2010, pp. 46-47)。だから、研究や学問はダイナミックになる。

例えば、19世紀後半、アダム・スミスの古典と当時の経済学者の間には距離があり、それを重視した新古典派経済学を創出した。東アジアの経済学者はスミスの心と一体になろうとするから、両者の距離を縮める方法を探究しない。東アジアの經典解釈の伝統のある日本の経済学者のマルクス『資本論』の読み方もマルクスの心と一体になろうとし、時空の距離を克服する努力をしないから、研究がダイナミックにならない。ケインズの『一般理論』に対して Hyman P. Minsky はケインズに一体になろうとするよりむしろポスト・ケインズ派経済学を提唱することによって両者の距離を克服し、ケインズ経済学のダイナミズム化を図った。また、Richard R. Nelson and Sidney G. Winter は進化・制度派経済学の創設者 Thorstein Veblen に一体化せず Veblen 理論を現代的に再構成した。

とはいえ、東アジアの儒者の解釈史では、二種類の「解釈上の葛藤」があった。一つは經典中の普遍的価値と解釈者の置かれた時空上の特殊性との間の葛藤であり、もう一つは解釈者自身の「文化的アイデンティティ」と「政治的アイデンティティ」との葛藤である(黄 2010, p. 47)。

Yao (2000/2010, p. 125) は、徳川日本の学問の致命的な欠陥について以下のような重要な指摘を行っている。日本の儒教は、中国や韓国がやったような国家公務員の試験(科擧の制度)を制定することに成功しなかった、あるいはそのような試みをしなかった。このことが結果的に、日本の儒学者と政府官僚の間のリンクがバラバラになってしまい、日本の知識人(Japanese literati)が国家に対し最高の権力をめったに与えられなかったし、政府から独立した自律した地位を保持することが決して許されないことになった、と。

政府から独立した自律した地位を保持することが決して許されていないというこの負の伝統が現在までも日本の知識人に学者に深く刻印されている。現在でも国立大学も私立大学やその他の研究機関の学者は文部科学省に従順であるのはその証拠である。文科省が歴史にブレイク・スルーするような科学・技術政策や学術・高等教育政策の方針を出さなければ、日本の研究者は「毒

にも葉にもならない」安全運転の通常科学の研究と業績競争はやるが、大学ならではのブレーク・スルーするようになりスキーな研究を端からしない。何故なら、大学と学者・研究者が政府から独立した自律した地位が与えられていないからだ。視野の狭い保守的な権力は彼らに必要な知識は認めるが、そうでない知識は支持されないか無視するからである。これを克服しなければ根本的に日本の真の学問の飛躍的發展は絶対にありえず、近い将来、確実に儒教文化圏の諸国に追い越されてしまうであろう。その兆候は人文・社会科学ですすでに出ている。

経済学における京都学派の偉大な経済学者の一人、森嶋通夫は、33年前、イギリス資本主義は新教資本主義、日本の資本主義は儒教資本主義であり、日本経済の分析といっても、新教資本主義の理論を借用しているに過ぎず、儒教資本主義の生命力、効率性は、充分経済学者の学問的興味の対象になりうる、と述べた（『続イギリスと日本』岩波新書、1978年）。森嶋のこの言説は、今日では、儒教資本主義として、韓国、台湾、香港、シンガポールそして改革開放後の驚異的な経済発展を遂げつつある中国にも適応される。これらの発展の経験は東アジアの社会学者と経済学者の非常に興味ある理論学の対象になる。日本の多くの研究者はその国民性故に微に入り細に入る実証研究は得意である。誤解を恐れずいえば、現在そんなことは重要でない。といっても、ポパーのように「帰納非存在論」は誤りであるけれど（ポパーの議論のように帰納の原理を無限遡及すれば帰納法は崩壊するかもしれないが）、事実研究の集積は必要である。数理経済学に適応される数学の演繹法論理にも限界がある。科学的研究において一定の既存理論と価値判断に基いて事実研究は研究の第一歩であり不可欠であるが、事実を一般化する帰納法的推論には「黒いスワンの例」のようにやはり限界がある。ところが彼らは実証研究に基づいた帰納的推論すらやらない。更に彼らに決定的に欠落しているのはその成果の理論化と普遍的言明である。今後最も必要にして重要なことはまず帰納と演繹のあうだの補完関係と緊張関係を持った非アングロ・サクソン社会科学の俯瞰的な理論学である。創造的な核心理論なければ、西欧アカデミズムの中枢に影響を与えることは出来ない。何故なら、欧米のアカデミズムにとって、何故そうなるのか理論で体系的に説明しなければ、事実を一々挙げてそれもそれは面白い事実ですねといわれて一巻の終わりになる。

森嶋は、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」の定立を提唱し、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り、両科学の接点によって社会科学と経済学は大進歩するであろうと述べた。Gao（1997）は次のように述べている。アメリカ資本主義は Adam Smith のよく知られた壮大な理論（A Grand Theory）に基づいているけれど、日本資本主義はこれに匹敵する理論は存在しない。にもかかわらず、日本人自身は日本資本主義の成果を概念化することに関心が無い。それ故、日本人以外の我々がその理論を作りださなければならない、と。これは日本の人文・社会学者として恥ずかしいことでないか。勿論、大多数の主流派新古典派経済学者は、日本経済とその経済発展は新古典派で説明できるとしている。明治以来の日本資本主義と企業者のエートスとその行動また経営管理、産業・貿易政策、雇用制度、信用・貨幣・金融システムなどの事実を見れば日本経済は新古典派の理論的前提をつき崩し到底そのようなことはいえない。彼らは極めて狭い専門に囚われているから、経済学者の「教養」としての明治以来の経済発展の歴史と事実を知らない。勿論、このことはマルクス経済学者にもいえる。日本資本主義の歴史は

マルクス経済学の理論的前提とも大きく乖離している。この意味で、factfinding は必要不可欠である。

「毎日新聞」(2011年1月21日)の報道によると、最近、中国指導部に近い学者から経済発展の「中国モデル」は欧米の発展モデルにとって代わることが出来るとの主張が出ている由で、中国資本主義の理論を作ろうとする意図が窺がえる。「中国モデル」は、本質的に、私が提案している「準市場(Quasi-Markets)の経済学」(森嶋のいう「非アングロ・サクソン社会科学」のパラダイム構築の発展途上にある)そして「多層的経済発展モデル(MMED)」あるいは「四段階経済発展モデル(FMED)」(経済発展論として儒教資本主義を定式化したもの)の一形態である。ただ、「準市場(Quasi-Markets)の経済学」の哲学的基礎は何かということが確定されず、目下探究中である。本稿もその一環である。非アングロ・サクソン社会科学としての新社会科学の建設ということになると、当然その倫理的哲学的土台も従来の西欧の哲学と異なったものになると推論するのが妥当であろう。

儒教資本主義というコンセプトは、日本の経済学のアカデミズムではほとんど馴染みのない理解されない言葉であるが、西欧の経済学と経営学のアカデミズムではかなり理解されている概念である。

「ニューズ・ウィーク」(2011年1月26日)は、「破綻した「儒教資本主義」」というタイトルの一文を載せている。中国経済は、構造的儒教文化による過剰貯蓄と過剰投資故に破綻するというのである。執筆者はニューヨーク大学経営大学院教授。日本の親米派右派はこの二十年間ほど毎年中国経済は崩壊するといいつづけている。にもかかわらず、中国はGDP世界第二位になった。人間はしばしば誤りを犯すけれど、親米派右派には良心の呵責というものが全く感じられない。彼らは以前の左翼のようにイデオロギー(政治を組織化し大衆を動員する観念)に凝り固まっている。

にもかかわらず、森嶋の21世紀は、「非アングロ・サクソンの社会科学」が整備される世紀であるという問題提起の場合の対象は儒教資本主義としての中国にも拡張される。この研究は大変リスクな仕事ではあるが成功すれば東アジアの新しい哲学、倫理学、国家論、経済学は西欧のそれと対等になるであろう。学問は普遍的であるけれど学問の本籍は重要である。何故なら、その地域と国の学問の普遍性を生み出す創造的な学問力を表現しているからである。

注

- 1) プラトンとアリストテレスの正義論は、大まかに言って西洋の政治哲学の伝統における正義に関する二つの基本的理解を代表している。プラトンは能力と貢献に応じて社会的経済的地位と富が制度的に割り当てられるのが正義と考えた。アリストテレスの正義は、プラトンの能力主義を是正し、平等と能力の差異を適当に組み合わせるというものであった(唐 2003, pp. 106-107)。
- 2) 荀子は、中国思想史上、人間の本性は悪であるという性悪説で知られる。荀子の性悪説は、人間は善であると同時に悪でもあるというのは経験的事実からきている。荀子はこの事実を盾に孟子の性善説を批判した。啓蒙時代の大哲学者カントは、このような曖昧なことは排除しなければならない、道徳律が整合性を持つためには、人間は本来的に「善」なのか「悪」なのかどちらか一方に決めなければならないと主張した。カントのこの考えは紀元前4世紀に孟子の性善説と荀子の性悪説をめぐる論争ですで見られた。孟子の天与のものとは後天的なものを区別し、彼の性善説は人間には生まれながら善への傾向を備えている性向を持っているということであって、人間は生まれながら善であるということではない。善の端緒を拡充してそれを行いまで広げていく努力が不可欠なのだとということであ

る（ジュリアン 1996, 中島, 志野訳 2002, 第6章）。

荀子は、人間は欲望を持つから天与として、利を求め、嫉妬し、憎むから人間の本性は悪だと述べた。荀子の性悪説は次の点を考察していないので誤りである。a) 人間の本性を先天的なものと後天的なものを区別していない。b) 聖人は何故後天的に道徳を実現したのか説明できない。c) 性悪説では道徳性と悪の本能が対立し、道徳は技術的にしか作りだせないことになってしまう。d) 人間の性が一挙に天から与えられ悪だとすれば、自己形成と努力、向上の余地はなくなる。f) 人が善に達するのは、自分の本性に力を加えて、生の本能に抗したからである。

西欧において性善説と性悪説はどのように理解されているのであろうか。また、コミュニタリアンは人間性についてどのように考えているのか。エチオーニ（1996, 「人間性についての論争」 pp. 232-240）によって見ておこう。

a) 性善説：人間性は本質的に善良であり、完成されうるという考え方が啓蒙主義的世界観の核心である。個人主義者たちはこの性善説の楽観的見方に基き、進歩を信じ、理性と科学と工学、そして社会工学が、人類の社会性を、常により高い水準に導くことが出来ると考えている。この考え方から、二つの公共政策が立てられ推進される。

一つは、個人主義者たちは、おびたしい社会病理はほとんど政府による干渉のせいであり、これが結果的に誤った行為を生み出しているのだと断定している。この干渉が取り除かれれば、人間の自由があたえられ、市場と競争の自然力にさらせば、人間の根底に潜む善良なる本性が現れて反社会的行為はなくなり、建設的な社会行動が出現するであろう、と。極端に言えば、犯罪者の天性も善良である。民主主義に関する単純な理論も「十分な情報を得、各自独立して決定する能力があるという市民」という観念の上に組み立てられている。善（good）より権利（right）が優先される。

もう一つは、性善説に基く公共政策は、福祉派リベラルなイデオロギーと関連している。この種の自由主義者たちは、反社会的行動は、人間の外部からの諸要因により引き起こされるとする。この論理が教育に適用されると自由放任主義になる。儒教の性善説では教師は尊敬されるべきであると考えられるが、西欧式性善説のリベラル派では教師は子供の奉仕者になり、教師は生徒の道徳のモデルでなく教師はツアー・コンダクターのような扱いになる。

性善説といってもその理解は西欧式と儒教とでは大きく深く異なる。

b) 性悪説：社会保守主義者たちは、特に権威主義者たち、人間は本質的に残酷で、衝動的で、非合理的で罪深い存在であるとみなす。西欧の主要な宗教では人間は根本的に罪深い存在であり、原罪を背負っていることを前提している。宗教集団は、家庭、学校、教会において宗教的教化を奨励するが、個々の教化が人間を有徳な人間に変化させるであろうと考えていない。それとは逆に、人間の本性は弱く、少なくともある程度まで腐敗堕落しているのだから、人間は罪を犯し続けるであろうという仮説を持つ。それ故、社会秩序の維持は外部からの強制によらなければならない。

西欧式性悪説も儒教の性悪説も異なる。

コミュニタリアンは第三の見方をする。「人間はそもそも野性の存在として誕生するが、有徳な人物へと成長していく可能性を秘めている。但し、個人主義者や福祉派リベラルたちが想像するほど高度な有徳者になれない」。コミュニタリアンは自発的秩序と自律との最良のバランス、つまり新しい黄金律（The New Golden Rule）が成り立つ社会と考える。

コミュニタリアニズムと徳と共同体を重視する儒教と共通する点はあるけれど、両者の国家観には相違がある。

チャールズ・ダーウインは人間と他の動物との違いの中で道徳感覚あるいは良心があるかどうかを最も重要であると認めている（内井 2009, p. 167）。儒学では人間と動物の違いは人間が道徳を持っているのに対し動物は持っていないとしている。この点ではダーウインと儒学では認識が一致している。

- 3) 今日の標準ミクロ経済学の多くの理論装置を提供した John R. Hicks (1939) は次のように述べている。「人が、もし哲学上の功利主義者であるならば、彼はその経済学において功利主義者たる完全

な権利をもつけれど、もしそうでないとすれば (しかし今日、功利主義である人々は多くない)、彼はまた功利主義的仮定のない経済学への権利を持つのである」(安井、熊谷訳 1951, p. 24)。Hicks は選好充足最大化路線である。

参考文献

- アリストテレス, 田中美太郎, 北嶋美雪, 尼ヶ崎徳一, 松居正俊, 都村寛二訳 (2009) 『政治学』中央公論社
- Dworkin, Ronald (1977) *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press (木下毅, 小林公, 野坂泰司訳 (1995) 『権利論』木鐸社)
- Etzioni, Amitai (1996) *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books (永安幸正訳『新しい黄金律: 「善き社会」を実現するためのコミュニタリアン宣言』麗澤大学出版会, 2001年)
- Flaherty, John E. (1999) *Peter Drucker: Shaping the Managerial Mind*, San Francisco Jossey-Bass.
- Fingarette, Herbert (1972/1998) *Confucius: The Secular as Sacred*, Waveland Press (山本和人訳『孔子: 聖としての世俗者』平凡社, 1994)
- Gao, Bai (1997) *Economic Ideology and Japanese Industrial Policy, Developmentalism from 1931 to 1965*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 藤井専英 (1987) 『荀子・下』新釈漢文大系 6, 明治書院
- Hart, H. L. A. (1983/1993) *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, New York, Tronto, Clarendon Press.
- Hicks, John R. (1939) *Value and Capital: An Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic Theory*, Clarendon Press (安井琢磨, 熊谷尚夫訳『価値と資本 (I, II)』岩波書店)
- Hsü, Leonard Shihlien (1932) *The Political Philosophy of Confucianism*, London, Routledge
- 黄俊傑 (2006/2007) 『東亜儒学: 経典与詮釋的弁証』台北, 台湾大学出版中心 (藤井倫明訳『東アジアの儒学: 経典とその解釈』ベリカン社, 2010年)
- Jullien, Francois (1996) *Fonder la morale*, Grasset (中島隆博, 志野伸訳『道徳を基礎づける: 孟子 vs カント, ルソー, ニーチェ』講談社現代新書, 2002年)
- 河上肇 (1921) 「武藤山治氏より書簡」『社会問題研究』第22冊 (大正10年4月) pp. 27-38
- Kelly, Erin, ed. (2001) *Justice as Fairness, A Restatement by John Rawls*, Harvard University Press (田中成明, 亀本洋, 平井亮輔訳『公正としての正義 再説』岩波書店, 2004年)
- Kukathas, Chandran and Pettit, Philip (1990) *A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge Polity Press (山田八千子, 鳥津格訳『『正義論』とその批判者たち』勁草書房, 1966年)
- Küng, Hans and Ching, Julia (1989) *Christianity and Chinese Religions*, New York, Doubleday and Collins Publishers (森田安一, 藤井潤, 大川裕子, 楊曉捷訳『中国宗教とキリスト教の対話』刀水書房, 2005年)
- MacIntyre, Alasdair (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981/2007) *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press (篠崎栄訳『美德なき時代』みすず書房, 1993年)
- 松嶋敦茂 (2005) 『功利主義は生き残れるか: 経済倫理学の構築に向けて』勁草書房
- 武藤山治 (1919) 『吾国労働問題解決法』『ダイヤモンド』(1919年8月1日)
- 中井大介 (2009) 『功利主義と経済学: シジウイックの実践哲学の射程』晃洋書房
- Needham, Joseph (1956) *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press (東畑精一・藪内清監修『中国の科学と文明 第二巻 (思想史 (上))』思索社)
- 荻生徂徠 (1717/1737) 『弁名』吉川幸次郎, 丸山真男, 西田太一郎, 辻達也『日本思想体系36』岩波書店

- 奥野真理子（1999）『シジウィックと現代功利主義』勁草書房
- 小野進（2010）「儒教の政治哲学における国家と正義（justice）・（上）」（『立命館経済学』第59巻，第5号，12月号，pp.45-77）
- 小野進（2010）「ポスト新アジア主義とヨーロッパ主義：準市場経済（Quasi-Markets Economy），社会的市場経済・福祉国家経済，そして自由市場経済に関連して」（『立命館経済学』第59巻，第4号，10月号，pp.17-56）
- 小野進（1987）「経済発展論（下）——A・ガーシェンクロンとA・マーシャルそして日本の経済発展への適用とその限界——」（『立命館経済学』第35巻第6号，2月号，pp.17-58）
- 小野進（1986）「経済発展論（上）——A・ガーシェンクロンとA・マーシャルそして日本の経済発展への適用とその限界——」（『立命館経済学』第35巻第5号，12月号，pp.164-221）
- Pogge, Thomas (2008) *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press（立岩真也監訳『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか』生活書院，2010年）
- Quinton, Anthony (2003) *Utilitarian Ethics* London, Duckworth.
- Richey, Jeffrey L. ed. (2008) *Teaching Confucianism*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Rawls, John (1971/1999) *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press（川本隆史，福間聡，神島裕子訳『正義論（改訂版）』紀伊国屋書店，2010年）
- 坂本藤良（1977）『日本雇用史：年功制への長い道程（下）』中央経済社
- Sandel, Michael J. (2009) *Justice, What's the right thing to do?* Penguin Books（鬼沢忍訳『これから「正義」の話をしよう』早川書房，2010年）
- Sandel, Michael J., ed. (2007) *Justice: A Reader*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Sandel, Michael J. (1996) *Democracy's Discontent*, Harvard University Press（金原恭子・小林正弥監訳『民主政への不満：公共哲学を求めるアメリカ（上）』勁草書房）
- Shand, Alexander H. (1990) *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School*, London and New York, Routledge.
- Smart, J. J. C. & Williams, Bernard (1973/1998) *Utilitarianism for and against*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 唐士其（2003）第3章 儒家の学説と正義観念（宇野重昭編『北東アジアにおける中国と日本』国際書院，2003年）
- Taylor, Rodney (1990) *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany, State University of New York Press.
- Tu Wei-ming (1978/1998) *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Boston, Cheng & Tsui Company.
- 内井惣士（2009）『ダウインの思想——人間と動物のあいだ』岩波新書
- Wei-bin Zhang (1999) *Confucianism and Modernization, Industrialization and Democratization of the Confucian Regions*, Macmillan.
- Yang, Fenggang & Tamney, Joseph B, eds. (2005) *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leiden. Boston, Brill.
- Yang, C. K. (1961) *Religion in Chinese Society*, California & London, University of California Press.

〈以下の参考文献は「儒教の政治哲学における国家と正義（justice）・（上）」の掲載部分〉

- 安藤英男（1994）『明治維新の源流』紀伊国屋書店
- Barry, Norman P. (1986) *On Classical Liberalism and Libetarianism*, Macmillan（足立幸男監訳『自由の正当性——古典的自由主義とリバタリアニズム——』木鐸社，1990年）
- Bary, Wm. Theodore de, Gluck, Carol and. Tiedemann, Arthur E., Compiled (2005) *Sources of*

- Japanese Tradition, second edition, Volume 2 1600-2000, New York, Columbia University.
- Boucher and Kelly (1998) *Social Justice: From Hume to Walzer*, Routledge, (飯島昇三, 佐藤正志編訳『社会正義論の系譜: ヒュームからウォルザーまで』2002年)
- Chen, Huan-Chang (1911/2003) *The Economic Principles of Confucius and His School*, by Morgen Witzel, Vol. I, Vol. II, Honolulu, Hawaii, University Press of the Pacific.
- Fingarette, Herbert (1972/1998) *Confucius: The Secular as Sacred*, Waveland Press (山本和人訳『孔子: 聖としての世俗者』平凡社, 1994年)
- Gray, John (1996) *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, (河合秀和訳『バーリンの政治哲学入門』岩波書店, 2009年)
- Hsü, Leonard Shihlien (1932) *The Political Philosophy of Confucianism, An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, His Forerunners, and His Early Disciples*, London, George Roughtedge & Sons.
- Jacques, Martin (2009) *When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*, Penguin Books.
- 菊池理夫 (2010) 『日本を魅らせる政治思想: 現代コミュニタリアニズム入門』講談社現代新書。
- クラックホーン, クライド・外山慈比古・金丸由雄訳 (1971) 『文化人類学の世界: 人間の鏡』講談社現代新書
- 源了圓 (1990) 『江戸後期の比較文化研究』ペリカン社
- 源了圓 (1987) 『徳川合理思想の系譜』中央公論社
- 源了圓 (1986) 『実学思想の系譜』講談社学術文庫
- 源了圓 (1973) 『徳川思想小史』中公新書
- Moody, Jr. Peter R. (1988) *Political Opposition in Post-Confucian Society*, New York Westport, Connecticut, London, Praeger.
- ナジタ, テツオ (1987) 子安宣邦訳 (1998) 『懷徳堂: 18世紀日本の「徳」の諸相』岩波書店
- 中村良夫 2010年, 『都市をつくる風景——「場所」と「身体」をつなぐもの』藤原書店
- 中島義道 (1995) 『哲学の教科書, 思索のダンディズムを磨く』講談社学術文庫
- 野田裕久編 (2010) 『保守主義とは何か』ナカニシヤ出版
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books (島津格訳『アナキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』木鐸社, 1996年)
- 小野進 (2010) 「儒教の経済学原理 (The Economic Principles of Confucius and His School) —— 経済学における一つのパラダイムとしての東洋経済学——」『立命館経済学』第58巻第5・6号, 3月, pp. 364-431.
- 小野進 (2009) 『準市場 (Quasi-Markets) の経済学——もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化』『立命館経済学』第57巻第5/6号, 3月, pp. 91-153.
- Ono, Susumu (2008) *Are Lifelong Employment Practices and Corporate Loyalty' Fedal Legacy' or National Culture: the labour market in Japan*, Paper 3rd EAEPE Symposium in Athens, Greece, 5-6 September.
- Ono, Susumu (2007) *The Economics of Quasi-Markets: MMED as the Archetype of East Asian Paradigm*, Paper Accepted at The Chinese Economic Association Conference hosted by Beijing University, Shenzen University, and The University of Hong Kong, December 15-17, Shezen and Hong Kong, China.
- Ono, Susumu (2004) *What financial systems are useful for industrial development?: quasi-markts and free markets in financial systems*, paper accepted at the 8th EUNIP Annual International Conference, 13-15 December, L'institute and the Birmingham BusinessSchool, UK.
- Ono, Susumu (2001a) *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 (2001b) *The Economics of Quasi-Markets and Financial Globalisation*, 中国雲南省, 昆明, 桜花暇日酒店, 立命館大学 BKC 社系研究機構・中国社会科学院経済研究所共済シンポジウム。
- 小野進 (1998) 「準市場 (Quasi - Markets) の経済学: 小野説とプリストル大学グループ等の議論の相違」(『立命館経済学』第47巻, 第2・3・4号, 10月号, pp.18-39)
- 小野進「儒教倫理と資本主義の精神」『立命館経済学』1993年, 第42巻第4号, pp.1-102.
- 小野進 (1988) 「準市場経済 (quasi-markets economy) と市場経済: 「準市場 (quasi - markets) の経済学」の定立と関連して」第37巻, 第1号, 4月号, pp.1-44
- 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月号, pp.1-57)
- オルテガ (1930) 『大衆の反逆』責任編集高橋徹『マンハイム, オルテガ』世界の名著68, 中央公論社
- 王家驊 (1988) 『日中儒学の比較』六角出版
- 王家驊 (1988) 『儒家思想と日本文化』浙江人民出版社
- Pye Lucian W. (1985) *Asian Power and Politics, The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Pye, Lucian W. (1968/1992) *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.
- Sandel Michael J (1982) *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press)
- シュトラウス, レオ (1992) 石崎嘉彦訳『政治哲学とは何か—レオ・シュトラウスの政治哲学論集』昭和堂
- Shumpeter, Joseph A. (1954) *History of Economic Analysis*, Lobdon, George Allen & Unwin Ltd (東畑精一訳『経済分析の歴史』岩波書店, 1955/1959年)
- Stirling, James Hutchison (1900) *What is Thought?: The Problem of Philosophy by Way of a General Conclusion So Far*, Edinburgh T & T. Clark's Publications.
- 末本文美士 (2010) 『近世の仏教——華ひらく思想と文化——』吉川弘文館
- 竹内好 1983年『近代の超克』筑摩書房
- 武部善人 (1991) 『太宰春台転換期の経済思想』お茶の水書房
- Tucker (1989), *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken 1630-1714*, Albany, State University of New York Press.
- Tu Wei-ming, ed. (1994) *The Living Tree, The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1958) *The Origins of Culture*, New York, Evanston and London, Harper & Row.
- 植村邦彦 (2010) 『市民社会とは何か: 基本概念の系譜』平凡社新書
- 内山節 2001, 『共同体の基礎理論: 自然と人間の基層から』農文協
- 山室信一 (2001) 『思想課題としてのアジア』岩波書店
- 山室信一 (1994) 「明治国家の制度と理念」岩波講座『日本通史第17巻近代2』所収, 岩波書店
- Yao, Xinzong (2000) *An Introduction to Confucianism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Yao, Xinzong (1997) *Confucianism and Christianity, A Comparative Study of Jen and Agape*, Brighton, Sussex Academic Press.
- 余英時 (1988) 『中国近世宗教倫理興商人精神』連経出版事業公司 (森紀子訳『中国近世の宗教倫理と商人』平凡社, 1991年)
- 朱謙之 (1958/2000) 「日本の朱子学」『朱謙之文集』第1巻, 福建教育出版社