

論 説

21世紀の Ethical Capitalism の理論としての
儒教経済学の基礎(1)

小 野 進

則天去私

—夏目漱石 (1917年)—

イギリスという国は大変自由を貴ぶ国であります。それほど自由を愛する国でありながら、またイギリスほど秩序の調った国はありません……あれほど自由でそしてあれほど秩序の行き届いた国は恐らく世界中にないでしょう……イギリス人の自由の背後にはっきりと義務という観念が伴っています。England expects every man to do his duty という有名なネルソンの言葉は決して当座限りのものでないのです。彼らの自由と表裏して発達してきた深い根底を持った思想に違いないのです。

—夏目漱石『私の個人主義』1914年—

天地の間に己一人 (いき) でありと思ふべし、天を師とし、神明を友として見るとき、外 (ほか)・人 (ひと) によるの心なし (天は私利と国益を超えた普遍性の精神：小野の解釈)

—熊沢蕃山『集義和書』巻九、「集義」というタイトルの言葉は『孟子』公孫丑の〈浩然の気〉からとられている『日本思想体系30』岩波書店, p. 157—

人権に関する言説は、普遍的な意味での人間の尊厳 (universal human dignity) を出発点としている。国連の「世界人権宣言」の第一条は、「すべての人間は、生まれながらにして自由であり、尊厳及び権利において平等なのである」というよく知られている言葉の基礎には、そのような人間の尊厳の概念がある。このような意味での人間の尊厳はすべての人間に属するものとみなされている。しかしながら、それは実際に見かけほど明確な概念であろうか。この普遍的な人間の尊厳と呼ばれるものの基盤は、どこにあるのであろう。人間の尊厳はなぜ不可侵なのだろうか……この概念は西洋近代史に登場したのはごく最近のことなのだから、近代以前や西洋以外の文化にも、その概念の歴史的背景をなす要素は存在したといえるだろうか。

当然ながら、儒教の古典は、西洋のものでもなく近代のものでもないもので、そのものずばり「人間の尊厳」という概念を含んでいるはずがない。儒教には抽象的で普遍的な個人の概念など存在しないのだ。そうしてみると、儒教は人間の尊厳という概念と相容れないと思われる。だが、本当にそうなのか。人間の尊厳をめぐる議論に対して、儒教は資することがあるのであろうか。孔子が現代に生きていたならば、人間の尊厳について何というのだろうか。

本論文では、儒教が人間の尊厳に関連した概念を豊かに備えているだけでなく、優位を占めている西洋的な人間の尊厳的理解に対して、一つの有力な代替案を提供するものである。人間の尊厳という概念の根底には、二つのジレンマが潜んでいる……。儒教が提供する尊厳概念は、この二つのジレンマを回避でき、人間の尊厳を守り発展させる建設的概念である。

カントによれば、人間の価値は、他の存在者と異なって道徳的立法者であり、人間の価値は無条件的である点である。

—加藤泰史・小倉紀蔵・小島毅編『東アジアの尊厳概念』法政大学出版局 2021年, pp. 221-227—

科学的知見を活用するために必要な、価値や理念、真理とって形而上学の問題について思索し、様々な問題をたたかわせ、最善のものを見極め、それを社会的にシェアするという伝統がこの国においてない。形而上学の問題については考えてもいいし、考えなくてもいい、考えた場合はどれでも自分が「好き」なものを選べばいいという状況が出来上がっている。形而上学の問題は「答えがない問題」であり、それに関しては「多様な考え方がある」、それが現在この国に生きている多くの人々にとっての「常識」であろう。正しさについて考究しないのでだから、どれが正しいのか判定できるはずがない。それは間違っているといえ「争い」になるから言わない。争いは単に関係の破断を意味するから、言わないで置く。この国の人々は、形而上学的には、絶対正しい一つの考え方があるとせず、様々な考え方を並び立たせておく相対主義の立場に立っているといえよう。

相対主義者は、絶対的な唯一の「真理」は存在しないと考えている。こうして彼らは「真理」や「誤謬」のことは気にせず、自分が好む考え方を何らのチェックもなしに採用する。そうして考え方が似た人々の集団に帰属し、その中で同義反復的に賛成し合い、イメージを膨らませていく。真理も非真理も存在しないのだから、自分たちは間違っているなどとは思っていない。むしろ考え方を共有する他者がいると安心する。

—須藤孝也『人間になるということ—キルケゴールから現代へ』(以文社, 2021年, pp. 210-211)—

目次

序章 何故、日本や中国など「ポスト」儒教文化圏から新しいパラダイムを備えた経済学の定立が必要なのか

序-1 西ヨーロッパの偉大な社会科学の形成とその成果を学びながら日本の社会科学の模倣から構築へ

序-2 朱子学と学問

1. 儒教経済学:「性善説」としての経済学

1-1 性善説とはどのようなことか

1-2 経済学は本質的に規範的な学問である

1-3 根底としての思想が異なれば学問としての経済学のタイプも異なる

1-4 キャッチアップ型工業化の経済学:関税の自主決定権なき後進国資本主義のしんどさ

(続編(2)は第2号に予定)

2. 〈経済と道徳〉の関係についての考察

- 2-1 分配
- 2-2 大正デモクラシー
- 2-3 河上肇『貧乏物語』のアダム・スミス批判
- 2-4 資本主義的諸関係に付き纏う経済と道徳の関係
- 2-5 河上肇はなぜ『貧乏物語』から『第二貧乏物語』へ転身したのか
- 2-6 経済と道徳
- 2-7 道徳感情 (moral sentiments)
- 2-8 高田保馬が傾注したこと：日本の近代経済学の水準をヨーロッパ並みに引き上げること
- 3. 19世紀後半の新古典派経済学の基礎の創設：古典派の構造分析から個人行動分析への転換
- 4. 資本主義の社会的考察と経済学的考察
- 5. 21世紀の Ethical Capitalism の理論としての儒教経済学：現代資本主義を超えた、機能する代替システム X の理想型の構想は可能か

序章 何故、日本や中国など「ポスト」儒教文化圏から新しいパラダイムを備えた経済学の定立が必要なのか

序-1 西ヨーロッパの偉大な社会科学の形成とその成果を学びながら日本の社会科学の模倣から構築へ

Keneth Pomeranz (2000) *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, 2000 (川北稔監訳『大分岐』中国, ヨーロッパそして近代世界経済の形成』名古屋大学出版会, 2015/2023) は、欧米の学問・知識界において話題になり続けているようだ。劇的な発展を遂げた改革開放後の中国また、100年以上前に台頭した日本の発展と西ヨーロッパの発展とその発展の仕方の差異とその根拠についての経済史の研究である。

ポメランツ（シカゴ大学教授）の本書の序章の冒頭は、「多くの近代社会科学の起源は、19世紀後半から20世紀にかけてのヨーロッパ人による、西ヨーロッパの経済発展の経路を独特なものにしたのは何なのかを、理解しようとする努力にあった」という書き出しになっている。西ヨーロッパの社会科学は、西ヨーロッパの経済発展の諸成果の経験をベースに創造されているのだ、と。その後、西ヨーロッパの飛躍的な経済成長は、西ヨーロッパ固有のものであったが、理論化され、普遍性のあるものとされ、非ヨーロッパにおいても普遍性なるものと認知されてきた。

新しい社会科学は、歴史的地理的に敏感に反応して誕生し、あらゆる水準の新理論の基礎の提供は、アーチのような大きなフレーム・ワークに依存しており、哲学と方法論的原理によってガイドされ、社会科学は、弱い意味で哲学の領域に基づいていると指摘したのは、著者渾身の大作 Geoffrey M. Hodgson (2001) *How Economics Forgot History: The problem of historical specificity in social science*, Routledge であった。彼は、社会科学の再構成には、過去の誤りを避けるために、哲学と並んで、思想史の価値の重要性、そして経済史の研究を再建する必要があると指摘している。

日本の学問・知識・思想界は、このような問題意識で形成されたヨーロッパ社会科学を、明治以来今日に至るも、それを普遍的なモデルとして輸入して、何らのためらいも疑問もなく大学で

教えられてきた。確固たる普遍モデルあるいはパラダイムを作り上げたいのであれば、外国からいい面をその中に吸収することは、何ら問題はない、むしろ、取捨選択して批判的に吸収すべきである。そのためには、受皿になる理論的 hard core なり確固たるパラダイムが存在していることが必要である。これがなければ単なる西欧の表層をまねることになる。中国の社会科学・知識・思想界は、西欧から社会科学を移植する態度は、日本と異なっているようだが¹⁾。

「ポスト」儒教文化圏における日本と中国などにおいて、新しい社会科学を構築しようとする立場からはポメラントの指摘は、極めて示唆的である。

日本において、日本の劇的な経済発展の経験を踏まえて、日本の社会科学を構築について提案をしたのは卓越した経済学者の森嶋通夫であった。1960年代以降、欧米世界や日本でよく知られた理論・数理経済学者であった London School of Economics の森嶋通夫（故ロンドン大学名誉教授）は、ポラントより15年前に、1985年9月29日（日曜）の日本経済新聞の一面をほとんど使って、明治以来の日本の経済発展の独自の経験を踏まえて西ヨーロッパと異なる新しい社会科学を作ろうと提案した。それには数十年かかる予測とした。この提案は、数理経済学者として世界的名声を博した森嶋の自らのよって立つ学問の自己否定であった。森嶋提案があった同じ1985年、私は、日本的経済学の構築を目指して、そのほんの第一歩として『立命館経済学』（1985年 第34巻第5号）「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法的諸問題」（pp. 47-92）という未熟な習作論考を掲載したのはこの年であった。

この森嶋提案は、上述の、Geoffrey M. Hodgson (2001) How Economics Forgot History: The problem of historical specificity in social science における社会科学における The problem of historical specificity と同じ次元の問題である。新古典派経済学の Carl Menger や Lionel Robins は、The problem of historical specificity を認めなかった。しかし、同じ新古典派経済学者である Alfred Marshall は the problem of historical specificity の原理を受け入れた (Hodgson)。

しかし、この森嶋提案は、その後日本の経済学界に完全に無視され今日に至っている。これはいわゆるリーディングな大学に責任の一端を帰せしめるべきかもしれない。部分最適を目指して短期に確実な業績を上げようとする人からはこんな海の物とも山の物ともわからない仕事はばかげて見えるに違いない。

当時、日本の経済学は、欧米と異なって、マルクス経済学も正統派経済学として認知され、近代経済学とマルクス経済学が二大勢力として君臨していた。1989-1991年、旧社会主義圏のソ連・東欧諸国の崩壊に従って、マルクス経済学ははじめにも衰退し始め、現在では、その影響は風前の灯日ではないのか。所謂「近経」も、バブル崩壊、1997年のアジア通貨危機以後、「失われた20年」あるいは「失われた30年」の日本経済に対して何ら有効な思想と見識と処方箋を提供できなかった。

戦後日本では、社会主義陣営が崩壊するまで、〈近代経済学 versus マルクス経済学〉という対立図式が日本の経済学の伝統になっている。だが、マルクス経済学も、近代経済学に位置付けたのは、杉本栄一（一橋大学）（1956）『近代経済学の解明 その系譜と現代的評価』同『近代経済学の解明 現代的主流派と新展開』理論社であった。玉野井芳郎（東京大学）（1966）『マルクス経済学と近代経済学』日本経済新聞社も、近代経済学とマルクス経済学とのあいだの対話を試みた。二人は、大変な知的努力を払って、二の知識をそれぞれの専門家と同じ知識水準で両方をマスタ

一したうえでの業績であった。玉野井は、経済学の発展を、マルクス経済学の法則性、ケインズ経済学の操作性、現代経済学の計画性として描いた。森嶋通夫（1994）『思想としての近代経済学』（岩浪新書）は、マルクス経済学を近代経済学に位置付けている。なぜなら、近代経済学の発展は、マルクス経済学に大きく負っているからだ、と。森嶋には Michio Morishima（1973）Marx's Economics, A dual theory of value and growth, Cambridge University Press がある。

思想方法としてあるいは経済学方法論として観察するなら、マルクス経済学は近代経済学と極大化満足原則を共有しているという意味で、同一であり、マルクス経済学と近第経済学は日本人の「中庸」の行動原則になじまない。長期的、結果的には、適正満足、適正利潤、適正価格として表現されよう。「適正」というのは正統派経済学のように経済主体が極大行動を追求しないという意味である。

中国は、欧米中心の世界秩序形成に甚大なる影響を与えつつある（ただ衰えつつあるとはいえ、輝かしい西欧文明の偉大な成果と底力を無視した路線は、大悲劇をもたらした文化大革命と同じように必ず大失敗に帰するであろう）。中国が将来どのような政治経済システムに移行していくのかどうか、日本人の立場で見れば、日本の将来の運命（安全保障）にもかかわる切実な問題である。比較経済体制論や経済発展論そして中国経済論は言うまでもなく、社会科学のもっとも広い観点から、現行の中国の政治路線および政治経済システムに対して、実証主義的には言うまでもないが、理論的にも無視することはできない事態になっている。現代社会科学の存在意義にかかわる問題を内蔵している。

2010年、中国のGDPは、日本のそれを追い越した。ただ、中国国家统计局（Record China 2024年1月6日、インターネット、1元=20円として換算）の発表によると、2022年、一人当たりの可処分所得を5階層別にみると、中間所得階層（Middle Class）は全人口の4億人で30パーセントである。上層階層（Upper Class）は180万円ほど、中間所得階層（Middle Class）は、英国のように3階層に分類され、中間所得上層（Upper Middle）は約94万円、中間所得中層（Middle Middle）は約61万円、中間所得低層（Lower Middle）は38万程度、に分けられている。低所得階層（Lower Class）は17万円程度で、2022年現在、10億人が低所得層で貧困状態であると推定される。だが、人口サイズの巨大な中国であるから、約14億の人口のうち、4億人の中国人に焦点を当てると、劇的な高速成長の結果、彼らが豊かになっているからすごいなあということになる。同じ漢字文化の世界に住む人間にとって喜ばしいことである。

中国政治は解消できない大きな罠（trap）にはまっている。経済が成長すればするほど、増加した中間所得階層は、個人の自由や政治的自由を一層求め、中間所得階層が、全人口の50-60パーセント以上になれば、一党独裁の中国政治は変貌を遂げざるをえなくなる。中国の場合、破綻した経験を持つ旧式の社会主義路線を追求すればするほど、経済成長は鈍化する。経済成長が停滞すれば、中国共産党の支配の維持は困難になるという別の罠（trap）に陥る。資本主義の負の側面が存在する限り、イデオロギーとして社会主義はこれからも一定程度のきわめて限られた人々の範囲で棲息続ける。しかし、比較経済体制論から見れば、システムとしての社会主義は機能しないことは、理論的にも経験的にもすでに「明々白白」である。中国が、より高い経済成長を望むのであれば、資本主義路線（市場経済）の副作用を覚悟してさらに、もっと大胆に取り入れるべきである。例えば、閉鎖的すぎる金融市場などの開放。これ以外に、理論的にも実践的にも

選択肢は存在しない。

GDP で日本を追い越したその時点で、その時は思わなかったけれど、今から思えば、堯、舜の意義深い権力の禪譲思想に従うと、中国は一党独裁システムを原理的には発展的に解消すべき準備をするべきであった。偉大な成果を収めてきた中国共産党の名誉ある発展的解消。このことは、世界に、なかんずく西欧世界に権力の平和移行について儒教の政治思想の画期的な範型を提示することになる。開発経済学あるいは経済発展論の視点からは、発展途上国は経済が先進国になるまで、権威主義的要素が不可避であるというのが、明治と高度成長の日本の経験から引き出した小野進の「四段階経済発展論」であった。経済発展の担い手は企業である。現在では、発展途上国の経済発展は、それに方向性を与える国家の役割抜きにありえないということが共有されている。「離陸」完了し発展の基盤ができた後は、政府が産業発展の方向性を明確に示しながら、資源配分のために自由市場メカニズムに任せるべきだ。

The Economics Profession²⁾ は根底に一定の思想を前提にしている。問題なのはその The Economics Profession に対して時代が新しい経済学を要求しているときにそれに答えることができなくなっていることである。根底にある思想が行き詰まっている。私見では、大学になどアカデミズムに生息している The Economics Profession が前提にしている根底にある思想が現実世界に対応できなくなっているからであるとみなしている。それは、よきにつけ悪しきにつけ、中国の台頭により、現在の欧米世界はそのような時代に直面していることである。The Economics Profession から見れば、マス・メディアの異常な発達により伝統的な既存の理論を踏まない「素人」の idea が多くみられる。素人の idea の中には、貴重な考えさせるものがあるから、専門家はそれに注目しなければならない。厄介なことは、正統派経済学に代替する経済学の理論体系が出現し、確立していないことである。目下は、経済学者は、ready made の既存の経済学の議論で間に合わせている。

序-2 朱子学と学問

朱子学研究はルネサンスを迎えているという (伊東貴之 (2005) 『思想としての中国近世』東京大学出版会)。

伊東貴之 (2005 pp. 10-1) は次のように言う。ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』によれば、二種類の「道徳」、またそれとともに、「道徳」には二つの側面がある。個人に対する社会的な圧力 (pressin) や拘束力 (obligation) に依拠するもの、他方で魂を魅惑する仰望 (aspiration) に根拠を持ち、新たな生の追求に裨益するものである、と。前者では、保守主義の原理になり、後者では、革新主義になる。そして、両者ないし両端が融合しているこそ当該の道徳は説得力を持つ。朱子学はどちらかというと前者の側面が過大視され否定的に取り上げられてきたが、その「成功」の本質は、士大夫たちの「魂を魅惑する仰望」と密接にむすびついている。

一体全体、儒教思想の根本的特質は何か。島田虔次 (『中国の伝統思想』みすず書房、2001年) によれば、三つの特質を挙げている。

1) 「朱子学は空前絶後の体系的哲学である」(島田虔次 2001, pp. 123)。

2) 「儒教思想のもっとも根本的な点は、力に対する徹底的な軽視である。儒教は本来的にいわゆる国家理論とはなりえない性質のものである。その点、中国がいわば列強体制であった戦国

時代においては、「国家」の思想としてもっとも有効な思想は法家思想であったと思われる。それは徹頭徹尾、力の原理に立脚し、リアリズム政策に立脚するものであって、われわれのいう意味での国家の立場はここにもっともよく表現されているのである」（島田慶次『中国の伝統思想』2001年、p.119）。現代の政治学では、世界最初の中央集権的な近代国家を建設したのは、中国の秦の時代とされている。

儒教理論は、本来的に国家理論が欠落している。勿論、現実の国家の統治・管理・運営には、少なくとも最低限の集権化された政治の力は不可欠である。

「韓非子の言葉に、儒は文を以て法を乱し、俠は力を以て禁を犯すとあるのは、儒家および俠すなわち墨家の立場は、ほんらい国家というものと調和しがたい点をもつことを指摘したものにほかならない」（島田 2001、p.119）。力の行使を徹底的に軽視した儒教理論は、きわめて理想主義の思想であった。なかんずく、国際関係に適用された力の行使忌避理論は画期的世界史的意義がある（金谷治『孟子』岩波新書、1966・2012年 第7章 理想主義の勝利）。

欧米は、国民国家が成立して以来、力を信仰が欧米理論である。欧米理論のアンチテーゼとして儒教が力に対して徹底的に否定していることには、世界平和と国際間の武力紛争をなくすために最大の注意を払うべき価値ある思想である。儒教の国である日本と中国の間の安全保障協議において、この儒教思想の国際関係理論を適用したらどうなるのか。儒教は、根源的に、軍拡競争を否定する思想である。現在の中国は、儒教の理念と正反対の力を信仰する国家である。中国の軍拡の理論的根拠は、したがって、力の信仰理論であるマルクス主義国家理論でもって代位・対処している。

3) 「儒教思想の特徴としては……異端に対する寛容のほか、それが徹底的に性善説でつらぬかれていること、きわめて知的・書物的であること、世界主義的であること、文化主義的一道德主義的であること（島田 2001年、pp.129-130）。

性善説は、日本では誤って理解されている。優れた日本と中国の政治思想史の専門家である渡辺浩（2024）『日本思想史と現在』（筑摩書房、p.151）は、性善説に次のように述べている。

「日本では性善説について誤解されている。儒学でいう「性善説」とは、悪人の存在を想定しない間抜けな制度設計を非難する時に現代日本で言われる「性善説」とは異なる。ヒトならば生来的に有するはずの倫理性・社会性が十全に発現していない悪人がこの世に多数実在することは、承知の上での主張である。ヒューム、ルソー、アダム・スミス等も論じ、進化生物学者も現に探求している問題である³⁾」。

「人間の本性は善か悪か」に関して、金谷治『孟子』岩波新書の第5章 人間の本性 は善だ、は、問題の所在を明確にしてくれている。金谷は言う。孟子の性善説も荀子の性悪説もあるがままの人間を科学的にとらえていない、論理的に破綻している、と。経験的には人間は、ある時は悪党でもあり他の時は善人でもあるのは、いかなる時代であっても経験的に知られていることである。にもかかわらず、孟子も荀子も、そんなことは分かっていたのに何故、あえて性善説と性悪説を唱えたのか。

二人は儒者であった。彼らの人間本性論は「あるべき人間のすがたを道徳的なものとして説き」、Ontologicalなものとしてでなく、Normativeになる要望として描かれている。

近代経済学の認識論的基礎は論理実証主義である。論理実証主義は、事実を叙述する「観察言

語」と科学的仮説を構成する「理論言語」とは明確に区別するものとされている。公理的に構成された「理論言語」に経験的基盤を与えるのが「観察言語」であり、両者は独立でなければならない。何故ならば、公理的に構成された「理論言語」に経験的基盤を与えなのが「観察言語」の役割であり、両者独立でなければならない。さもなければ、観察言語の中立性が損なわれ、仮説の検証という手続きが有意な形で機能しないからである(野家啓一『パラダイムとは何か』講談社学術文庫, 2008年, p. 150)。ここで、自然科学の対象である自然の認識はとかく、社会科学の認識対象には中立性などありえない(このことは、認識は価値中立が望ましいことであるが、認識対象に、中立的に見えても道徳的価値判断が滑り込んでいることを意味する)。私見では、社会科学の認識対象は中立であり得ず、よい社会を実現するという観点から、道徳的要請が不可欠の認識的要素であるという認識論になると考えている。経済学は、通常、その固有の論理から、Lionel Robinsのようにその理論体系から、倫理的なものを排除している。そのあとから、規範的要素を体系の外部から挿入する。認識主体は、経済に倫理的なものを導入すべきであるという framework を設定すると、認識対象にもそれが投影され、制約される。論理実証主義が言うように「観察言語」は中立的であり得ない、資本主義から、倫理的なものを見つけ出し、あるいは、資本主義は倫理的でなければならないという視点からは、その資本主義は、Ethical Capitalism になる。その経済学は儒教経済学である。

儒家の性善説と性悪説は、東洋思想に対する偏見のために、無視されてきたが、あまりにも時代に先んじていたために無視されてきたのかもしれない。⁴⁾

孟子と荀子の人間本性論は、道徳性に対する強い要望という価値判断から論じられており、科学的でないとされている。その欠点を回避して、エチオーニ(NHKの番組を通じて日本でよく知られているサンデルとともにアメリカの有名な Communitarian である)は、性善説と性悪説を論じる際に、人間性は、経験的に観察すれば、善人でも悪人でもありうるから、仮説として取り上げる。だから、認識論として、Ontological と Normative なものとの間を厳格な区別する伝統的な通常の方法を採用している。

どのような人間性(human nature)を仮定するのかは、よき社会を建設するためには重要な基礎である。例えば、人間性は先天的に善良なものであると仮定すると、人間の善良な本性の開花を妨げるような社会性政策に反対することになる。また、聖アウグチヌスに倣って、人間は生来邪悪なもの、あるいは罪み深いものと仮定すれば、その悪しき人間性の発現を抑えるために、強力な社会政策、しばしば、強制力を振る政府さえも必要だと考えるよう。

人間は生まれながらに、半面は神に近い存在、半面では獣に近い存在であると仮定すれば、より良い半面を最高度に発達するのはいかなる条件のもとにおいてか、という問いがでてこよう。これは、アリストテレスの問いの立て方である(Etzion, Amitai (1996) The New Golden Rule Community and Morality in a Democratic Society, Basic Books, 1996(長安公正監訳『新しい黄金律』麗澤大学出版会, 2001年, p. 232)。

西ヨーロッパ啓蒙主義では、人間は本質的に善良であり、完成されうるという考えで、それは、啓蒙主義的世界観の核心である。この楽観的な見方=性善説は、彼らは進歩を信じ、理性と科学と工学が、一部の人にとっては、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できると考えている(Etzion, 1996, p. 161, 邦訳 2001年, p. 233)。この楽観的な見通しから、第一

は、個人主義者たちの見解と結びついている。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、これこそが誤った行為を生み出しているのだと、断定する。もし、このような干渉が取り除かれ、人間に自由が与えられ、競争・市場という自然的な力にさらされるなら、人間の根底に潜む善良な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。

この立場から、福祉政策に反対する議論が出てくる。福祉依存から、人間本来の本性に沿った行動に立ち向かうようにすべきである、と。

Etzion によれば新古典派経済学はこの性善説を前提にしているという。「このような楽観論的な仮説は、単に事実はそうであるという存在論にとどまらず、こうあるべきであるという価値規範（当為）を導くために使用される。「消費者主権」という価値規範の観念である。個人の自由選択に異議を唱えてはならない、個々人の選択が全体として集まって、自然に経済を導くのである、というのである。

儒教の性善説は、論理的には、環境が改善され、修養によって、人間本来の善良性が開発され成長するという側面もある。人間本来の善良な性を育成するためには、よき環境が整備されなければならないから、反福祉政策と衝突する。

西洋式「性善説」は、さらに、民主主義論の構築にも適用される。「十分な情報を得た市民」という観念の上に組み立てられる。市民は各自独立して、何を選択するのかについての能力を持っており、かつそのような権利が与えられている。このような選好の総和が政治を導くのである。そして、個人の権利（right）は「共通善」（good）より優先されるべきであるという観念も、性善説に基づいている。

このような福祉政策否定論に対して、これに関連しているが、福祉リベラル派と称せられるもう一つの自由主義者たちの存在である。

本来、善なる人間が、反社会的行動に走らせるのは、社会に不利な諸条件と諸要因が彼らにそうさせるのである、社会からの逸脱者たちは、しかるべき環境を与え、不利な諸要因をとりのぞいてやると、反社会的行動をやめ、社会の善良なる一員になる。というのが、彼らの主張である。これに理論的根拠を与えたのは、ジョン・スチュアート・ミルである。人間精神が最高度に発達する手段として、自由を考えていた。しかし、ミルは、人間が墮落を探求する自由について深く慎重に受け止めなかった（pp.235）。

この考え方を、教育に適用すると、教師は、子供たちの発達を促す helper の役割ということで、教師は子供に対する奉仕者だと位置付ける。教師は、自身「修養」して、人格を磨き、生徒のモデルになり、敬意の対象になり、子供に共通善と規範を教え、子供の個性と学力を伸ばし、指導するというような儒学の理想教育の考はない。

性悪説について、エチオーニによれば、その支持者たちは、社会保守主義者たちで、なかでも、権威主義者は人間に対して暗い見方をしている。人間は本質的に残酷で、衝動的で、かつ非合理的で罪深い存在とみなしている。教化と監督が必要だと考えている（p.237）。

朱子学（そして古典儒学をも含めて）を現代の日本の混沌とした分裂した展望の持てない政治思想状況の中でどのように理解し位置づけるのか⁵⁾。儒学は、民主主義の欠陥を克復し充実する思想

でないのか。戦後の日本の知識・思想界は、儒教を「封建的イデオロギー」として非難することによって、儒教の理想主義を排除して、儒教理想主義と民主主義の両立性を否定し、両者の内的連関を深めることを不可能にしてしまった。私見では、アメリカを始め民主主義政治の退化が著しい欧米諸国でも、人間の実存的根拠としての〈仁・義・礼・智・信〉や「徳」の原理を内蔵する儒教理想主義を欧米民主主義に導入することによって、それに歯止めをかけうる事が出来る、あるいは民主主義を再生できるのでないかとみなしている。

本稿の他の場所でも言及しているように、日本思想史において、朱子学に評価について見解が分かれている。朱子学は、「近代的な「自由」の前に克復されるべき思想である。それは人の世の現実を踏まえない「形而上学」であり「空論」である。非現実的な大義名分論にひとびとを駆りたてて国を滅ぼし、東アジア文化圏における科学的知識の進展を拒んだイデオロギーである」。このような批難は、丸山真男／松沢弘陽編『福沢諭吉の哲学』岩浪文庫。司馬遼太郎『この国のかたち』三，文春文庫及び木下鉄也『朱子〈はたらき〉と〈つとめ〉』岩波書店，2009年から引証したものである。

東アジア「ポスト」儒教文化圏において道徳が権力に悪用されるということが人口に膾炙している。勿論、いうまでもなく、道徳と権力の関係は、権力によって政治的に利用され、両者はそのような負の関係があることを無視するのは絶対誤りである。だからと言って、儒教道徳(Confucian morality) 自体を否定することは、また誤りである。

朱熹(朱子)は、鋭敏な眼でもって、時代と真剣に立ち向かい、宋の当時の時代の課題を摘出した、と木下鉄矢(2009)。以下の議論は、木下鉄矢(2009)に依拠している。

朱熹が当時闘った最大の相手は仏教であった。何故ならば、仏教はニヒリズムの哲学に帰着せしめると朱熹はみなした。仏教は、この世に生きること自体、何の意味もない、この世に生まれてきたことに伴う責務などはない、責務と思われることのために営々と努力することなどはかない夢に過ぎない、と。しかし朱熹はそのようには断じて考えなかった。人間には、万物(自然)から託された責務がある。それは、人間に共通して与えられている。万物が生まれ出る原初は「天地」より与えられる。天地より与えられた「明德」(いのち)を自身の身心の働きに曇りなく実現するという責務がある。

朱熹の哲学のテキストは生前より誤読されてきた。誤読をした最大の人は、明代の王陽明であった。『大學』での「格物致知」の「格物」の「物」は、朱子では「事」を意味し、伝統的な経書注解ではそれは、「職務条項」や「仕事」と訳される言葉である(木下 2009, p.6)。だが、王陽明は、それを別個の客観的に観察される「外物」として理解した。

現代において、学問とは何か、と問われれば、所謂学問 profession を「飯のタネ」としている人間にとって、答えるのは容易でないかもしれない。真理の探究としての学問と profession としての学問とは少なくとも程度で衝突するからである。職業としての学問と人類のために、そして社会のためという、使命感としての学問は本質的に両立する。

学問とは「知識の厳密な体系と実証に基づくその新しい解釈」であり法則を発見すること、そして、同時に、もっと重要なことは新解釈や発見・発明された諸法則に基づいて、新しい「知識の体系の創造」であると答えは出来る。だから、体系化されていない知識は単なる知識や情報の

断片であって学問ではない。現実にはカオスであり、情報通信技術が異常なまでに発達し、マス・メディアを通じてデジタル化された情報が氾濫している今日では、現象は分裂してとらえどころがない。

朱子学とは、「朱熹の行い示した学問」を歴史的に完結している対象として分析し、理解し、解説したものと理解されるが、木下鉄矢（2013）『朱子学』（講談社）は言う。朱熹を先覚者として、朱熹に啓示されて、いま現在に生きる人間としての真理、人間としての真実に目覚めていくことこそ、「朱子学」としての知的営みの実質と目的だ、と（木下鉄矢 2013, p.4）。

一般的に言えば、特に東洋においては、文系においては、既存の学問体系は知的に打ち破るべき対象でない。何故なら、儒学の「述べて作らず」（『論語』述而不作、述而第七）のDNAが伝統的に根付いてきたからである。例えば、戦後日本で、マルクス経済学で『資本論』の各命題について膨大ないろいろの解釈がなされた。マルクス経済学者自身により、20世紀資本主義経済の分析を通じてマルクス体系の知的打破が試みられなかった。ケインズ経済学も同様であった。東洋では、旧来の知識を墨守し、創造的学問が発達しなかったのはそのためである。西洋ではそれは知的に打ち破るべき対象である。そうでなければ学問は進歩しない。そのため先覚者の知的ひらめきと洞察に学びながら、新しく表れた現象と混沌とした対象を相手に、知的ひらめきと深い洞察力でもって、あたらしい学問としての体系の構築が不可避になる。

注

- 1) 文化によって世界観が形成される。人間が学習されたルールに依存しているのは、人間には経験を整理する能力があるからである。学習は、「ある獲得された文化様式の模写」である（ハイエク『自由人の政治的秩序—法と立法と自由Ⅲ』春秋社、p.218）。学習は人類の成功を解き明かす鍵である。資本、労働、技術は経済成長の短期要因であるが、地理、制度、文化、人口は長期の経済成長＝経済発展に大きな影響を与える要因である。Mark Koyama and Jared Rubin (2022) How the World Became Rich, Polity Press, Cambridge UK（秋山勝訳『「経済成長」の起源』草思社、2023年）は、魅力的な有益な文献である。
- 2) 経済学の専門化（professionalization）に三つの基準（criteria）を提案したのは正統派経済学創造者の一人 Alfred Marshall であったとされる。次のような基準が満たされない経済学は、経済学の正統性が保証されない（John Maloney 1985, Marshall, Orthodoxy & the Professionalisation of Economics, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne Sydney）。

第一に、経済学の専門家（The Profession）は、素人（layman）に近づくにくい特定の理論体系によって訓練されなければならない。経済のアナリストは、毎日生起する経済事象の分析に忙殺されている。経済学の分析には、先端の経済問題に直面しているアナリストと勃興する学問的専門家（academic specialist）の間には分離していた。それは問題であったが、両者の間に相互作用が存在していた。自覚的な学問集団の勃興と academic specialist が理論的進歩と新しい理論的パラダイムを創出し、経済理論のパターンを変えるのである。

第二に、特定の理論体系によって訓練された経済学者（The Profession）は政策決定において、特定の明確な訓練を受けている故に権威ある専門的門的な発言を与えること。当該問題についての科学的権威を維持し増進するために、政治党派から明確に距離を置き、政治的に中立でなければならない。

厚生経済学の目的は、経済政策の理論を提供することである。これは、professionalisation のもう一つの側面である。

英国のケンブリッジ大学の経済学の伝統に造詣の深かった菱山泉（元京都大学経済学部教授）は、

その著作 (1965)『近代経済学の歴史 マーシャル ビグー ロバートソン ケインズ』(有信堂 昭和40年)は、ケンブリッジの厚生経済学 (welfare economics) について以下のような有益な議論をしている。

経済学は、実証経済学である。換言すれば、経済学の理論は、経済政策の基準を提供することである。その理想は、個々の問題に適応して応用の容易な一原理を樹立することである。科学としての経済学は、「一つの技術 art の基礎を作ることに適したもの」である。厚生経済学は、このような科学論に立脚して構成された。T. W. Hutchison (1964) Positive Economics and Policy Objectives) からの引用は、現代の経済学にも示唆に富む。引用しておこう。「政治経済学から経済学への変化は、経済学の主題がいっそうアカデミックになり専門的になり、より非政治的になりつつあること、さらにいえば、「経済厚生」の概念が政策にたいする純粋に〈経済的〉で非政治的になりつつあったことを意味したか、あるいは意味すると思われた。一種の非政治的な判定基準としての〈経済厚生〉に対するこのような役割は、古典派の〈政治経済学〉にはほとんど存立しえなかったであろう」「厚生経済学は価値判断抜きで、というよりむしろ、価値判断を、すべてリーズナブルな人々に広く受け入れられている、一つか二つの仮定に縮減することによって、政策上の勧告を作り上げる試みとして発展した (pp. 40-41) のである。

ケンブリッジの厚生経済学は、社会には前述のような諸関係の利害の角逐はあるが、軽視するのは誤りであるが、社会の大勢を占める共通の価値判断を否定するほどのものでない。資本主義社会には、巨大な生産力の発展により、豊かな大衆消費社会が到来していると前提してもよい。厚生とは、生活の経済面に関係ある部分である。この対応物は国民分配分 (national dividend) で、国民所得 (national income) である。経済厚生は国民所得と同格的対応関係にある。そして、それは、貨幣によって測定される。

厚生経済学 (Welfare Economics) は、Marshall によって先鞭をつけられ、A. C. Pigou (1887-1959) の『厚生経済学』によって体系化されたことはよく知られている。しかし、その後、新厚生経済学が登場した。現在の正統派経済学の経済厚生学の原理は、P. A. Samuelson の Positive Economics と Welfare Economics (Normative Economics) の区別によって、Pigou の厚生概念と異なって似て非なるものになってしまっている。

Pigou の厚生経済学は、次の三つの基本命題ウから構成されている。

- * 最適生産の命題：他の事情が一定であれば、国民所得が極大になれば、経済的厚生は極大になる。
- * 貧者に帰属すべき国民所得の取得分が大きくなれば厚生が増加するという命題：国民所得の大きさが変わらなくても、その分配が均等になれば、経済的厚生は増大する。
- * 国民所得の変動が少ないほど、経済厚生が増進するという命題：産業変動が少ないということが、経済厚生を増進さす。

第三に、専門家 (the professional) は、専門家の実効性のある有効な独占団体を持ち、同僚の意見が認知される制度的保障が存在し、職業倫理をもつ。職業としての学問共同体、アカデミズムの成立である。アカデミックに考えると、学問共同体で共有されている考えに基づいているということである。また、その専門集団にしか通用しない用語 (jargon)、組織、雑誌、会議を持つ。

だが、現在の The Professional economists は、説得力が弱体化、かつての勢いからますます遠ざかりつつあるように見える。

現代の経済学はその制度化と専門化によって、「素人」に手が届かない inaccessible になってしまっている。

現代の経済学は、道徳哲学から独立して、一つの科学として成立した当初は、道徳哲学のいい意味の moral sentiments を帯びていたが、経年によって、現代の経済学は、その価値観を完全に忘却してしまっている。それ故、現代の経済学は、倫理学を経済学から放逐してしまったために外挿的にはともかく道徳感情 (moral sentiments) はあってなきがごときになっている。

Alfred Marshall の最大の関心事は、Professional が、特定の理論体系の中で訓練され、いかにて、

いかに遠く、現代の人々に浸透されるのかが主要な関心であった（Maloney 1985 p.3）。かくして、このことは経済学者のなかの The Profession は、何故、知的にイデオロギー的に Marshallian paradigm によって支配されたのか、を示している。

経済学の行き過ぎてしまった専門化、極度の細分化された分業は、経済学を魅力のない不毛な学問にしてしまった。極度に細分化された分業は、個々の専門の形式上の能率を促進するが、全体として、個々の専門の位置づけが不明で、全体を俯瞰する鳥瞰図を持つ能力を経済学者から奪ってしまった。個々の専門が、根底になる思想との内的連感が全く分からない。

業績主義は、諸領域の相互関係の考察という大きな問題嫌いを加速させ、オタク的に細分主義化していき、アカデミックな生活を不毛なものにする。

経済学が制度化されるということは、既存の制度全体の中に組み込まれることを意味し、どうしても保守化し、すべてでないけれど、体制側の党派の利益に奉仕することになる。古典派経済学、マルクス経済学、ケインズ経済学など各種のパラダイムの経済学は体制に認められ制度に組み込まれているすべての経済学はそうなってしまう。

その経済学が正統派であるかどうかは認知されるのは、専門家の（the profession）の知識が、その確立したミクロ経済学とマクロ経済学の理論体系によって訓練されなければこと、そして、それにもとづいて、権威ある経済政策にたいする発言と専門的発言をすること、政治党派から独立していること、である。新古典派経済学が正統派経済学といわれるゆえんである。この意味で、The Profession は、その経験と来歴からして、自己理論に固執する保守的性格を持たざるを得ない。

事物と事物の間、事実と事実の間の連関を研究するのが、実証研究で科学的研究とされるが、科学的研究には、『事物』の『実質的』な連関でなくて、思想的連関が根底に存する（マックス ウェーバー著 恒藤 恭校閱 富永祐治・立野保男共訳『社会科学方法論』岩波文庫、昭和41年 p.38）。

実証分析といっても、根底には積極的なイデオロギーや思想が想定されている。根底にある思想性抜きの実証分析は、「空虚な」事実主義であり、統計主義であり、データ主義である。

- 3) 渡辺浩（2024）『日本思想史と現在』筑摩書房 p.151 は、なかなか面白い新刊である。渡辺浩はここで面白い本として、島田虔次の三部作—『隠者の尊重—中国の歴史哲学』筑摩書房、1997年、『中国の伝統思想』みすず書房、2001年、『中国思想史の研究』京都大学学術出版会、2002年—を薦めている。
- 4) アメリカの分析哲学者 Herbert Fingarette（1972）Confucius The Secular as Sacred, Waveland Press, Long Grove, Illinois（山本和人訳『孔子：聖としての世俗者』平凡社、1944年）は、人間本性論に直接言及したものでないが、孔子『論語』について、次のように絶賛している。曰く。「現代の分析哲学の精神にもとづいて、原語の『論語』に立ち返ろうと決めた」「きわだったヴィジョン、豊かな哲学的洞察、力強い概念—私の望んだのはこれらである。『論語』のなかの孔子は私を失望させなかった」「私が希望するのは、人間存在を照らし真理を語ったものものとしての孔子…」「際立った普遍的な思想を備えた偉大な哲学を説く者として孔子をとらえることが多くなりつつある」「彼の思想は今日の世界と深い関わりを持っている。それは孔子の伝統に連なるアジア人にとってだけでなく、現代のあらゆる文化のなかの思慮ある人々にとってもそうなのである」（日本の読者に）。
- 5) 伊藤貴之（2005）『思想としての中国近世』（東京大学出版会）によると、朱子学の研究には、「ルネサンスの如き活況を呈している」といわれている。朱子学に対する偏見は取り除かれつつあるようだ。もっと言えば、儒学に対する根強い偏見も解除されつつあるようだ。戦後日本では朝野や知識・思想界で、リベラル派はいうまでもなく、左右に関係なく、儒学は、徳川封建体制を擁護したイデオロギーだという誤謬に満ちた言説が擦り込まれてきた。それどころか、儒学は徳川幕藩体制の世襲身分制を否定する思想だった。

小倉紀蔵『朱子学化する日本近代』（藤原書店、2012年）にも、反朱子学の福沢諭吉に対する反論そして丸山真雄、司馬遼太郎の朱子学に対する誤った批判に対する反批判がある。君臣間の徳目関係においては、朱子学は、本来「父子天合、君臣義合」の基礎定理を持っており、所謂、俗にいう身分

的の上下関係？ は拒否されている。そもそも、封建的上下関係とはどのようなことなのか。西欧の Feudalism. そして中国古代の封建制概念、戦後一世を風靡した史的唯物論で規定されてきた封建制概念との違いは何か、大谷瑞郎『幕藩体制と明治維新』亜紀書房、1973年を見よ。

教育勅語には、言葉自体としては今日でも肯定されるべき若干の儒教的徳目が挙げられている。拒否されるべきは、戦前の天皇制中央集権体制の枠組みの中で関連位置づけられた時である。松本三之介(1996)『明治思想における伝統と近代』(東京大学主版会)は、教育勅語について公平な評価を下している。「明治維新以降における儒教道徳の復活は、あの教育勅語の〈父母ニ孝ニ、兄弟ニ友ニ、夫婦相和し、朋友相信シ〉の一節が象徴しているように、主として政府による臣民道徳形成の支柱を提供するものとして機能した。それはまぎれもない事実であったし、明治も末期に近づくころには、ますます強化される傾向にあった。しかし儒教あるいは士道または武士の精神といった伝統的思想や規範観念が思想として果たした役割や思想として持ちえた意味は、少なくとも明治期にあっては、必ずしも一義的に・限定的でないように考えられる(松本三之介と(1996))。

「君臣の義なり父子の義なり夫婦の別なり長幼の序なり朋友の信なり、是れ皆身を修め人を治める所以のものに非ざるなし、故を以て、民は徳義に嚮往して利欲のために侵乱されず」(中江兆民「原政」『中江兆民全集 11』pp. 179-180 から引用)。兆民は、明治の文明開化の軽薄な功利主義より中国の「三代の法」を称賛していた。兆民には、「三代(夏、殷、周)の法」が功利主義より優れているとみなしていたようであるが、功利主義や中国の「三代の法」を超えた普遍的思想を探求しようとする理想主義がみられた。今日の西欧世界の衰退は功利主義の行き着く先であると洞察していたのであろう。

自由民権運動の理論的指導者の一人であり、偉大な明治啓蒙思想家であった中江兆民には、儒教的な理想主義ともいべき思考方法があった。兆民の思想の key concept は「理義」であるが、それは、『孟子』から借りてきたことが示されるように、兆民の思想の中に織り込まれた重要な観念は『孟子』に由来していると思はれる(松本 1996, p. 146)。兆民の儒教主義といわれるものは、究極的には孟子的儒教主義に由来する(島田慶次『中江兆民の世界—『三酔人経綸問答』を読む—』(1977年、筑摩書房))。「理義」は、兆民では多義的に使われているようである。それは東西両文明の普遍的道徳を見出そうとする理想を表象する概念であった。儒教の世界では「仁は不仁に勝や、猶お水の火に勝つがごとし」(『孟子』告子編・上)といわれるように、規範的理想主義といわれる思想方法があった。孟子告子編・上)によれば、「理義」とは、万人が共通に善と感じるものを意味し、それは、陳腐で、兆民自身「天下の最明白な道理」であるとしている。松本三之介(1996)兆民の思想が儒学のとの関連で注目されるのが、自由の「涵養」である。それは、第一に、近代国家が法によって保障している自由権である。彼は「人義の自由」と訳した。第二に、法の有無にかかわらず、人間の本姓に基づきすべての人に認められるべき自由権、すなわち、「自然的自由」あるいは「天賦の自由」で、民約訳解では「天命の自由」と訳しており、実定法以前の生存権に置き換えることができよう。人民が安寧のうちに生を生かすための秩序の形成は、君主のみによって可能でなく、人民自身によっても、自ら達成される。第三は、自由の涵養である。リベルテモラル「心思の自由」はバーリン自由論の「積極的自由」に対応する。この精神を発達させるためには、果敢な精神を「涵養」することが大切だと(松本三之介(1996 p. 151))。

自由の涵養とは、知識や知力の量的拡大・進歩の問題のみならず、同時に、また道義に支えられた気力の問題である。このことは、孟子のいう「浩然の気」のことなのである。兆民のリベルテモラルは、外的権力や権威によって制約されない精神的自由であった。「五欲六悪」という自己の内なる悪しき欲望によって妨げられない自由の精神の働きであった。それは、知力を超えた気力ないし道義的な力の問題であった(松本三之介 1996, p. 154)。

知か道義かの二者択一の問題でない。道義的な力の中に乗り越えられた知力が内在している。気力は、このような道義の力から湧出する。問題があったといえ、明治日本と高度成長の日本には、このような「浩然の気」の雰囲気があったように思われる。

参考文献

- Etzion, Amitai (1996) *The New Golden Rule, Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books (永安幸正監訳『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)
- ハイエク『自由人の政治的秩序—法と立法と自由』春秋社
- 伊藤貴之 (2005)『思想としての中国近世』(東京大学出版会)
- 金谷治 (2012/1966)『孟子』岩波新書
- 木下鉄也 (2009)『朱子〈はたらき〉と〈つとめ〉』岩波書店
- Koyama, Mark and Jared Rubin (2022) *How the World Became Rich*. Polity Press, Cambridge UK (秋山勝訳『「経済成長」の起源』草思社, 2023年)
- Maloney, John (1985) *Marshall, Orthodoxy & the Professionalisation of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne Sydney
- 松本三之介 (1996)『明治思想における伝統と近代』(東京大学主版会)
- 守本純一郎 (1967)『東洋政治思想史研究』未来社
- 小倉紀歳 (2012)『朱子学化する日本近代』藤原書店
- 大谷瑞郎, 1973『幕藩体制と明治維新』亜紀書房
- 小野進 (2015)「モラル・キャピタリズム (Moral Capitalism) の経済学：横井小南の国富論と渋沢栄一の道徳経済合一・合本主義論」『立命館経済学』第63巻第5・6号, pp. 41-144
- 小野進 (2009)「準市場 (Quasi-Markets) の経済学—もう一つのソシオ・エコノミック・システムの経済調整メカニズムと工業化—」『立命館経済学』第57巻第5・6号, pp. 91-153
- 小野進 (2007)「日本の多層的経済発展モデル (MMED)：東アジア・モデルの原型」『立命館経済学』第56巻第3号, pp. 1-59
- 小野進 (1985)「日本経済発展過程の理論化をめぐる方法的諸問題」『立命館経済学』第34巻第5号, pp. 47-92
- Pomeranz, Keneth (2000) *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, 2000 (川北稔監訳『大分岐』中国, ヨーロッパそして近代世界経済の形成』名古屋大学出版会, 2015/2023)
- 島田虔次『中国思想史の研究』京都大学学術出版会, 2002年
- 島田虔次 (2001)『中国の伝統思想』みすず書房
- 島田虔次 (1997)『隠者の尊重—中国の歴史哲学』筑摩書房
- 島田虔次 (1977)『中江兆民の世界—「三酔人経綸問答」を読む—』(筑摩書房)
- 山本博文 (1990)『幕藩制の成立と近世の国制』校倉書房
- 渡辺浩 (2024)『日本思想史と現在』筑摩書房
- マックス・ウェーバー著 恒藤 恭校閲 富永祐治・立野保男共訳『社会科学方法論』岩波文庫, 昭和41年

1. 儒教経済学：「性善説」としての経済学

「性善説」としての儒教経済学 (The Economics with the Sanguine View) を想定するならば、論理的には、「性悪説」としての経済学が想定される。儒教は、二社択一の発想をとらないから、明治時代以降、学派の如何にかかわらず計り知れない多くのことを学び研究してきた伝統的な既存の経済学には、「性悪説」としての経済学もあれば、今日も、儒教経済学 (Confucian Economics) として継承すべき経済学がある。

1-1 性善説とはどのようなことか

孟子が「性善説」(The sanguine view) といったときの「性」は、朱子学が理解するように「本然の性」つまり普遍的な道徳性＝「理」を意味したものでなく、善悪いずれにも向かう可能性を持った「気質の性」を指したものであり、それを孟子が「善」といったのは、誰しも善悪を弁別することができるものであるから修養いかんよって「気質の性」を正しく善に向かわせることができるということを説いたものに他ならない、としたのである(松本三之介『明治思想における伝統と近代』東京大学出版会、1996年、p.155)。徳川日本、京都の堀川の大儒学者伊藤仁斎も、孟子の「性を養う」とは、人間それぞれの生まれながらの性質の中に秘められた善への可能性を各人が自分自身の努力によって「涵養」し生育させ善に向かわせる必要を説いた。その際、この「性」の培養に育成にとって重要と考えられたのが、「気を養う」ことであった。「気」とは孟子が「気は体の充なり」(公孫丑(こうそんちゅう) 篇・上「気は体を統ぶるものなり」、『孟子 下』岩浪文庫、p.120)。気は人間は肉体を形作り、同時に人間の体内に充溢して人間に気力・気迫等を与えるものとされる。「気を養う」ことによって人間の性もはじめて善に向かう活力が与えられる。孟子の「浩然の気を養う」もこのような意味である(松本 1996, pp.154-155)。

道徳的な修養がなければ、人間の善性は開発され身につかないのである。これが性善説の本当の意味である。

1-2 経済学は本質的に規範的な学問である

経済学は、一面において富の研究であるが、他の、より重要な側面においては人間(mankind)の研究の一部なのである。経済学は日常性における人間に関する研究である(馬場敬之助訳『経済学原理 1』東洋経済新報社、昭和45年、p.2)。

Marshall は、人間行動に影響を与える力として、宗教的なものと経済的な力を挙げている。軍事的な力は、時には、二つの力より重要な力より大きい場合があるけれど、二つ力を合計したものは重要な地位から引き下ろされることはない。

現在の標準的新古典派経済学の経済学の定義は、次のように示されている。

「諸目的と諸手段との間の関係として考えられた人間行動」(Lionel Robins An Essay on the Nature and Significance of Economic Science, 中山伊知郎監修 辻六兵衛益『経済学の本質と意義』東洋経済新報社、昭和38年、p.34, p.37)である。経済学は、諸欲望たいして、希少な諸手段をいかに配分するのかということである。ロビンスは、経済学の定義から、人民の物質的厚生を増大を物質的定義と称してそれから排除する。経済学を希少な諸手段と諸欲望との間の関係とする定義は、経済主体の間の競争と効率を推進する目的からか、あるいは、競争を全的に肯定することからきてみるとみなすことができている。儒教経済学は、希少資源の効率的配分も物的厚生を増大という要素を肯定する。ただ、人々の欲望に応じた無限の経済的厚生を増大はありえない。

何故、我々は、人間行動が「選択」という形式をとらざるを得ないのか。それは、第一に、目的達成のための物的手段に希少性が存在するということ、第二に、時間及び目的達成のための諸手段が限られているからであり、第三に、代替使用の可能性が存在し、いくつかの目的に重要性の順位がつけられるからである。人間行動にとって時間という要素が選択行動に決定的に制約要因であるとしているが、時間とは何かということに関連するが、時間は無限大でゼロに収斂しな

いとすればどうなるのか。儒学の天の思想には、時間はゼロに収斂しないと想定しているのではないか。

リカード体系の欠点は、市場の価値判断の面にとどまっていた、個々人の価値判断にまで突き進まなかったことである（ロビンズ、p.32）。この課題の解決は個人行動を分析する新古典派経済学の誕生によって果たされる。

今日、あらゆる意味で、メタ経済学が極めて重要になってきている。2011年、チェッコの経済学者 Tomas Sedlack の Economics of Good and Evil が、チェッコ国内のみならず、グローバルなベスト・セラーになった。日本では、2015年、『善と悪の経済学』（村井章子訳、東洋経済新報社）が訳出されている。

セドラチェックが言うには、経済学は本質的に規範的な領域に属する。このことは、世界をありのままに記述するだけでなく、もっと大切なことは国益を超えて世界はどうあるべきかを研究する学問ということになる。

経済学は、高度に抽象的なものであっても、究極的には、実用に具されなければならない。厚生経済学は、経世済民のために「かくすべきであるという」問題であるからおのずからある一定の倫理観にもとづく規範的な性格を持つ。

理論なき統計主義、何らの反省なしのデータ主義、形而上学の考察抜きの実証主義、思いつきの浅薄な新しがりや主義にはうんざりしている。哲学的考察なしに、統計、データをいじくるのは誤りであり危険だ。

日本の来年のインフレ率はどのくらいかと聞かれたら、どんなテクニカル問題でも、自分なりの価値判断をくわえなければ答えを出すことはできない。実証研究したうえでお答えしますというようなピンボケたことは言えない。アダム・スミスの最大の貢献は何か、分業や市場の見ざる手やホモ・エコノミクスの導入というのが伝統的な解釈であるが、このような評価は間違っている。スミスの偉大な貢献は倫理面にある。

セドラチェック曰く。現代の経済学は、何故数学モデルの理論経済学を、人間的な見地から見ようとしないのか。

なぜ、経済学者は、形而上学を避け、価値判断を避ける実証主義を掲げるのか。

それは、観察言語（存在）と理論言語（当為）の厳格な分離を前提にする論理実証主義を前提にしているからである。経済学者たちは、データを集め、それにテクニカルな分析を施すことに集中し、その結論の価値判断は、哲学者や政治家に任せることになっているからである。ここから、経済学者は分析的結論に個人的責任を負わない。

論理実証主義を採用している限り、どんな社会がいいのかという問題の考察を経済学者から奪ってしまう。個々の経済学者は、認識の出発点のみならず結果にも責任があるはずだ。社会的厚生関数や厚生経済学からは、どんな社会が良いのかという分析は出てこない。価値判断を下さないから、責任回避になる。

性悪説は、人間は生まれつき、利己的だ、自己の利益を隣人の利益より優先する、人間の魂には悪が根強く根差しており、どんなシステムもこの「悪」を根絶することは手に余ると。旧ソ連の社会主義の挫折も現在も社会主義と称している国が「うまくいかないのは」、この人間の本性に根差しているからだ、ということになる。

そこで、人間の本性は、手を加え、文明化し、育て、押さえつけなければならない。「人間の本性は不十分な悪いものである。教育や修練によってのみありのままの姿を断ち切るときに初めて、よいもの、人間的なものが生れる。人間らしさこそ文明の始まりなのだ……」(p.44)。

儒教経済学は、中国や日本など「ポスト」儒教文化圏を念頭に置いたものであるが、その想念と構想の材料は、もっと一般的にメタ経済学の試みのために使っているに過ぎない(谷口典子(2012)は、現在でも、日本が如何に儒教の影響を受けているのかをとりあげている)。

儒教経済学という名称とその idea は、Chen Huan-Chang (1911) *The Economic Principles of Confucius and His School, Vol. I, II* において、経済学史上、初めて登場した。Chen Huan Chang は、漢字で表現すると、陳煥章である。陳煥章のこの本は、*Studies in History, Economics and Public Law*, edited by The Faculty of Political Science of Columbia University (Vol. XLIV) として1911年刊行された。現在は、1974年は絶版で、2002年版、2003年版がある。2002年 Witzel 版は、Thomas Press (Bristol, England) から出版されている。イギリスの経営学者 Morgen Witzel の11ページのすぐれた序文がついている。2003年版は、Paper Back で、University Press of the Pacific (Honolulu, Hawaii, USA) から、二分冊、全756ページで出版されている。

陳煥章は、基本的には、Witzel が述べているように西欧の経済学の paradigm に中国哲学を位置付けるという方法論を取っている。儒教思想の中に、西欧思想と同じもの類似のもの、共通するものがありますよということで、儒教思想と西欧思想の質的差異性より同一性を探る。儒教思想と西欧思想が本質的に同じであるなら、両者の比較など無意味である。

儒教思想と西欧思想とは質的に異なる。それ故に、私の方法論は、儒教思想の枠組のなかに、西欧経済学の idea や諸理論を批判的に摂取して位置付ける。これが、私の言う儒教経済学の定立である。儒教思想という枠組の中で、西欧経済学の理論と思想の意味を考察する。両者では、「自我」という主体の受け止め方が本質的に異なる。あえていえば「日本的自我」というべきものが存在する。

1-3 根底としての思想が異なれば学問としての経済学のタイプも異なる

思想の性質が根底において本質的に異なれば、思想を基盤とした経済学も異なるはずだ。普通、プロフェッショナルな経済学者は、自己のよって立つ思想が何であるのか忘却して無意識に無反省に仕事をしている。誇張して言えば、専門と分業を口実にオタク的研究になってしまっているのかもしれない。

西欧の経済学は、西欧の啓蒙思想の近代的自我の原理を前提に構築されている。「近代東アジア文明圏」の学問の基盤は中国の儒学であった。徳川日本では洋学としての蘭学は重要な近代的な学問であったが、これとて、儒学を媒体として受け入れた。儒学は、西欧の学問を接受する西欧と異なる型の開かれた主知主義の合理主義の体系であったのである。

歴史家山路愛山¹⁾は、明治期に早くも東洋経済学を建設せよと提案していた。東洋経済学としての儒教経済学の構築は、したがって、儒教思想を基盤にしなければならない。儒教の経済原理をまず確定し、そのうえで、儒教経済学の体系的展開が存在する。

英語の Economics の中国語の同意語は「富の管理」(administration of wealth) である。『易経』の付録「周易繁辭下傳」からきている。明治日本では、economics という言葉を、中国語の「経

済」という言葉を採用した。しかし経済（ching chiあるいはjinggi）という言葉は、中国語では、政治行為の全領域をカバーする政治的手腕（statemanship）を意味するなど広い意味で使われており、それは economics より politics に属する²⁾。政治的とはどのようなことか。我々が馴染んでいる経済学という用語を正確で広い意味を持たせるなら、その同義語は「富の管理」という用語を使う方が適切である（Chen Huan-Chang 2003, p. 48）。

アメリカやヨーロッパでは、権利とは英語では right であり、法とは正義であり、司法は英語で justice であるとされている（渡辺浩『日本政治思想史 17-19世紀』東京大学出版会, p. 462）。欧米では、司法とは正義のシステムである。

「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」と呼ばれている。

人間は集団的に生活しつつあり、人間の生活を維持するために「富の管理」が必要である。この単純な事実から、経済学とは、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（Chen Huan-Chang 2003, p. 49）、と定義できる。

Lionel Robins の経済学 economics のよく知られている定義は、1-2 で言及したように「希少資源の管理」であるが、この「希少資源の管理」は、倫理的という視点は欠落している。Robins は、経済学の定義から倫理学を放逐したから当然といえば当然である。

経済学は、社会学に非常に密接に関係している。何故なら、富を管理するとき、人間の社会の全集合を取り扱わなければならないからである。したがって、以下で、社会学の立場から（第3章で取り上げる）、現代の人間にトータルに直接かかわる資本主を取り上げる。

儒教では「天」の存在に就いての自覚が、人間関係を通じての人間としての在り方の根拠である。孔子では、鬼神を遠ざけつつ、「天」を敬う。

儒教システムの一つの原理は、正義（justice or rightness）である。それでは正義とはどのようなことか。「君子は正義に明るく、小人は利益に明るい」（孔子『論語』里仁篇）。

孔子の『論語』の論理に従えば、マクロ経済のみならずミクロ経済において、経済生活の前に倫理的教を置く（Chen Huan-Chang 2003, p. 94）。経世済民である。しかし、ミクロ経済では、実際には、個人は倫理的教の前に経済生活を置く。社会階級を、支配階級と一般大衆に分けるとすれば、経済生活に余裕のある富裕な上層階級は倫理生活を第一におこななければならないが、やむをえず、下層階級は経済生活を第一にせざるを得ない。

徳ある人間になるためには、最高の道德基準に従って、自らを管理しなければならない。儒学では、人々は利益だけを追求する人物を「徳」のある人物とはみなさない。経済学が想定する、意思決定者として、私利の追求を人間の特性としている。この意味では、経済学の極大化原則は、その前提から、「徳」のある人間を想定せず、「徳」を犠牲にしている。

Chen Huan-Chang (2003) が言うには、不幸なことに、宋王朝の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ったが、これは孔子の原理を全体的に理解しなかったことによる。彼らは、公益と私益の区別が出来ず、考察の対象から外した。これが、その後の中国の経済発展の障害になった、と。しかし、この陳煥章の指摘は誤りである。何故なら、宋朝は、前近代において、世界で最も繁栄した帝国であったといわれている。その繁栄の理由は、歴史学者の間で謎とされている。

宋学の朱子学に対する評価は、後世、二つに分かれていた。伊藤仁斎、荻生徂徠、福沢諭吉、丸山真男、司馬遼太郎などは、朱子学を認めていない³⁾。朱子の『大學』の道德原理は、所謂、五常の仁・義・礼・知・信である。「五倫」は君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の間の関係である。五常は人間存在にかかわる普遍的抽象性であるのに対して、「五倫」は、特定の・個別的である(北村弘明『現代の新儒教知—今、欧米諸国も注目する—』東京教育情報センター、1996年、p.77)。

この「五常」という徳は、時代と政治体制に関わりなく普遍的真理である。古代でも、中世でも、近世でも、近代でも、現代でも、西欧でも通じる道德基準である。

にも拘らず、現在の日本では、特に、冷戦崩壊後の日本では、少なくとも、国民全体が、歴史的文化的伝統を踏まえて依拠すべきモラル・コードは確立していない。何故そうなのか。それは、特に、冷戦の崩壊で、日本人の多くが相対主義的価値観を持つようになったからである。多様な価値観は、一面では自由という観点か肯定されるべきことであるが、他面で、道徳的な客観的価値を否定することである。SNS や生成 AI によって支配されつつある21世紀初頭において、科学的認識より道徳的認識は衰退している。道徳的認識が衰退しているように見えるのは、ただ、人々が、問題を知りながらそれを見て見ぬふりをしているだけだ⁴⁾。

徳目とは、高度に抽象的であるけれど、守らなければならない法律の枠を超えた道德律である。日本国憲法では、平和と民主主義そして基本的人権、信義など徳目と思われるのが盛り込まれている。しかし、これらは徳目といえるだろうか。儒教の「五常」の仁・義・礼・智・信は、高度に抽象的な哲学的 concept であり、人間は、エリートであれ庶民であれ、法を超えて、「修養」(cultivation) によって身につけなければならない個人の努力目標である。「教員は修養に努めなければならない」という規定が教育基本法にはあるようだ。「修養」という言葉は、法を超えた概念である。現代の日本のみならず「ポスト」儒教圏では、「修養」という言葉は陳腐なものにあるいは死語になっているのかもしれないが。それには、個々人の修養によって、社会をよくするあるいはよくしたいという前提があった。儒学では、修養を積み、己を治めたものが、その延長線上に組織や制度の変革を求めるという構図である(西原直『修養の思想』春秋社、2020年、p.178)。欧米の民主主義の理論と思想には、このような政治思想は存在しない。荻生徂徠は、修養は統治のために役立つないと修養を批判した(西原 2020年、p.177)。現代日本の民主主義において(おそらく欧米諸国の民主主義においても)、もっとも欠落している価値は、この「修養」という Concept である。戦後民主主義は、儒教を完全否定することに伴って、儒教の負の側面を捨て去るのは当然としても、優れた側面も全面的に否定してしまった。現在、その負の結果が日本全体を覆っていると見なしてよいであろう。

「己の心を養い、民を治める」(修己治人)は、負のイメージで使用されているが、民主主義は、原理的に、民衆が統治者であるから、「修己治人」の concept が適用されるはずだ。

共同社会(ゲマインシャフト)であろうと利益社会(ゲゼルシャフト)であろうと、欲望充足の原則が支配する社会である。利益社会は営利原理が支配する。そこでは、貨幣が一般的に流通する。身分などが取り除かれ各自の社会的地位はもっぱら富により定まる(高田保馬)。それ故、アメリカ合衆国のように極度に利益社会が発達した資本主義社会では、人々は金持ちになることを求めて行動する。孔子は金持ちになることを願うのは仁者でないという。孟子も同じようなことを

言っている。だから、資本主義社会では、徳のある仁のある人間は消滅する運命にあるのかもしれない。人々は徳のある仁者より金持ちを奉るようになる。人（human being）は、人間になる（human becomings）ことが難しい社会なのかもしれない。⁵⁾

孔子は、人間は社会に潜在的に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。

孔子は、利益の重要性さ自覚をしていたが、利益や功利それ自体について語ることはなかった。何故なのか。陳煥章曰く。孔子は、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、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就いてあまり語る必要はないと、考えていた、と（本能的利己心を背景とした功利の理論的表現である「功利主義」は、上等なイデオロギーとは言えない。功利主義は人間の selfish なものに根差している強力な思想であるが）。それに、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。人々が品性よりカネのことに関心を持つようになり、自分の言い訳に、こうし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に代替して正義を使った。利益と正義は本質的に同じであり、異なるタームで表現であり、真の利益は正義である。正義に対立する部分最適である短期利益は言うまでもなく長期利益でない。正義は長期利益である。孔子によれば、直接の目先の利益は、自殺的政策である。個人、企業、国家における目先の利益追求は自殺的政策である。

『論語』里仁編「君子は正義に明るく、小人は利益に明るい」と孔子は述べて、利益第一主義を批判する。しかし、これでは、まともな経世済民の政治は不可能になってしまう。利益は正義であるという陳煥章の命題とは衝突しているように見える。

真の儒教は、経済学と倫理学を調和させ、正義と対立する利益は、長期的利益でない。この意味で、「個人の自由選択」から、「道に沿った選択」と「道に外れた選択」という二つの選択肢は理屈にかなっているけれど、『論語』は後者のそれを許していない。

孔子では、人間の選択行動は、道徳的に、何が正しく、何が正しくないかの選択である。人間の本能に基く功利を基準に、あるいは衝動に基づく「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関わる属性を否定している訳でない。

問題は、日本や中国、韓国などにおいて、儒教は、克服すべき前近代的思惟だといえるのかどうかということである。逆に、儒教は、近代に吸収されるほどやわな思想でなく、近代を超える要素を持った大思想である、とみなす十分な根拠は存在する。前者の儒教は克服すべき前近代的思惟であるという視点からは、西欧近代をモデルでは、近代化の過程とは儒教の分解過程とみなすことになる。

力の行使の徹底的な軽視が儒教思想の最大の特徴であるすれば（島田虔次）、これを国際関係に応用することは極めて有効な国際関係を律する平和思想である。これは、21世紀において力の根強い信奉者であるヨーロッパ・アメリカの近代思想を超える理想主義思想になる。

「明治以降の日本の思想家たちは、この問題を正面から見据えることを、あまりやらなかったように思える……日本の近代化が始まったときに、日本人は儒教的教養にすっぽりしたっていたわけであるから、あるいは福沢（諭吉）のように儒教を親の仇の片割れ程度に扱うか、それに反発して、たとえば、陽明学こそ自己の行動の指針だというような心酔を示すか、あるいは大義名

分論に大きく比重をかけた独特の解釈を国家最高の道徳として制定しようとするか、あるいはまた、自分たちこそ清朝考証学の学問の正統の後継者であると自負する学派を形成するか、等々多種多様な反応があり得た」(松浦玲「近世の国家と儒学—日本における儒教型理想主義の終焉」『思想』1973年, pp.76-77)。

しかし、問題なのは、中国と日本の双方を含めたアジアの一つの普遍的思惟であり政治思想である儒教の、双方に国の近世と近代における意味、という具合には、問題を立てていなかった(p.77)。このように問題を立て、一つの解答を出したのは、丸山真男であった。彼は、日本における近代的思惟の存在を指摘し、それと同時に、日本の近代的思惟の限界と朱子学の解体過程を緻密に論証したとされる。丸山の結論は、ざっくり言うと、丸山は、中国の方が全くダメでお話にならなかったのに対して、日本の方がよほどまだましであった、ということであった(p.77)。

朱子学を、近代的思惟との関連でどのように理解し評価するのか。

儒教は徳川幕藩体制の国家的支配を合理化したものだという観念が人々の間に根強い先入観になっているのでないか。徳川武士団は、教養として儒教を持っていたが、自分たちの支配を合理化する国家理論を持たなかった。

松浦玲論文は、儒教型理想主義を提起している。何故なら、儒教思想は普遍性を持っているからである。ヨーロッパ思想は普遍性を持った思想であると、地球的規模で理解されて信じられている。松浦は、儒教的理想主義によって、地球的規模での普遍性であるヨーロッパ思想と対抗しようとしている。徳川の武家たちが身に着けた儒教思想は水割りされたそれであった。武家支配の現実に合わせて割りきされた儒教思想では、ヨーロッパ思想と対抗しようとしても到底出来ない。

徳川時代の近世日本において、その「政治体制」(日本史の専門家の間では「国制という表現で議論されている。現代の体制論では、一般的に「国制」という用語は馴染みがないから、現代という枠組から見て、「政治体制」とい言葉を使った方が意味が明確になる)認識は、中国から輸入された「封建」と「郡県」というコンセントに従っておこなわれた。それは、江戸前期の山鹿素行の言説を以って嚆矢とされている(張翔・園田英弘共編『封建・郡県再考—東アジア社会体制論への深層』思文閣出版、2006年 p.307)。

戦後日本の歴史学界では、長い間、近世日本は紛れもない農奴制国家であり、封建制国家である、封建を本質としながらも郡県の要素を持つ専制的・中央集権国家であるというのが支配的な認識であった(張翔・園田英弘共編 2006, pp.307-308)。

「封建制」という概念には、二種類の使い方がある。所謂、Feudalismで、近代化理論や史的唯物論のように継起的発展段階説として歴史は封建社会から近代社会へ移行するという歴史の一段階としての「封建制」⁶⁾で、もう一つは、徳川時代は、中国の周代と同じ「封建制」だとする、荻生徂徠以来のそれである。これは、学派と関係なく定着したとされている。例えば、司馬遼太郎などによって合理主義思想として高く評価されている19世紀初頭の大阪の町人学者山片蟠桃の『夢の代』には「封建は天下を治めるの道也、郡県は秦の始皇に始まりて私の法なり」「日本は御当代つまり徳川時代になってついに芽出たき封建の世となりける」「封建は天下自然の大道にして、王者の好むところなり、郡県は後世作為の私法にして、覇者の好むところなり、ゆえに、封建に少なく、郡県に弊多し」「日本は……ついに元の封建に復る、美というべし」「ああ封建の

外はあるべからず」（『日本思想体系 43』『富永仲基・山片蟠桃』岩波書店、制度五 p.334）。責任編集源了圓（1971）『山片蟠桃・海保青陵』日本の名著23 中央公論社、訳者解説「先駆的啓蒙思想家—蟠桃と青陵」は、77ページもある解説で非常に有益である。

アジア諸国が、16-17世紀ヨーロッパと接触した時、インドは早くもイギリスに屈服させられ、東南アジアのイスラム圏諸国及び佛教圏の国々は、ヨーロッパの植民地になった。

中国はどうだったのか。中国の異民族王朝の清朝も危機にあり、自己の文明に同化させるといふ伝統的手法は効き目はなく、イギリス文明が誇るハード・パワーとソフト・ハパワーに有効適切に対処できないことが証明された。

日本はどうなのか。日本は、国家が社会を引きずって、あっさりと方針を切り替えてしまった。「ヨーロッパ的なやり方を受け入れることが“文明開化”だと決めてしまったのである。このとき日本が、しごくあっさりと切り替えたことは、その後の日本だけでなく、アジア全体の運命を大きく狂わせることになったのである」（「文明の衝突と儒者の立場—日本における儒教型理想主義の終焉（三）—」岩波書店『思想』1973年10月号）。

こうなってしまったことに対しては、日本の儒教の責任は重い（松浦玲 1973年、p.50）。

徳川日本の普遍的な政治思想は儒学であった。それで、日本のやるべきことは、「その普遍的な政治思想の立場でヨーロッパのやり口及び思想を徹底的に吟味し、その判定結果を日本人は公表するという仕事は不十分にしかできなかった」。しかし、武家支配の現実に合わせてように改変された極度にブレンドされた儒教思想理解のために、普遍性を持つといわれたヨーロッパ型の“正義”に対抗できなかった（松浦玲 1973年、p.54）。

16世紀末・17世紀初頭の時期に、「天下」を取った武家集団は、中国との関係やヨーロッパとの関係に触発されて、同時に国家になった⁷⁾。

松浦玲は、その進んだ国家の中国からすれば、遅れたヨーロッパと日本は同一レベルで出発したとする。その後ヨーロッパは、宗教改革、啓蒙主義哲学、古典派経済学、ブルジョア民主主義、国際法理論等々展開させていく。

日本国家の方は、同じ時期の経世思想を、主として宋学以後の儒教の政治哲学をよりどころにして展開してきた。松浦玲曰く。二つの流れは、同時的展開であって、同じ比較としては、優劣なく、同じ権利を持つ、と。にも拘わらず、19世紀相互に顔を合わせた時に、何故、日本はヨーロッパ文明の優位性をあっさり承認してしまったのであろうか。勿論、軍事力の差は大きかった。徳川日本支配階級は武士集団であったがゆえに、軍事力の差に敏感であった。しかし、直接軍事力によって屈服されたものでない。軍事力を背景に、押しまくってくるヨーロッパ的な“正義”や“正論”に屈服させられていったのである。換言すれば、それに代わる、日本的なあるいはアジア的な“正義”や“正論”を対置していないのである。これはどうしてなのか。「交渉の場にもちだし得るような有効な“正義”や“正論”を持ち合わせていないからだというほかはない」そしてその原因として、体制教学であるところの儒教が、徳川幕藩体制国家の国家支配や社会体制の正当性を証明し得ていなかった、という事情が大きな比重を持っていた……」[幕府の高官たちは、儒教を教養とし、儒教的用語と儒教的文脈で日常的な行政思考を行っているにもかかわらず。その論法を国際交渉に持ち出せない……その自信の欠如は、自分たちの持つ唯一つの普遍的政治思想である儒教思想の普遍性についての自信のなさ]そして儒教を一つの普遍的な政治思想

に普遍性（あるいは理想性といってよい）という点に重きをおけば、自分たちの支配体制こそが真っ先に失格する危惧の多年にわたる積み重ねに由来する」（松浦玲 1973年, p.51）。

日本の近世儒学は、中国の近世儒学、すなわち宋学＝朱子学のパラダイムの中で展開する。宋学では「四書」が重視され、四書の一つ『孟子』では、貢租は、十分の一にすべきであるとしている。税率が1/10だとすれば、民衆への課税率は総国民生産物の10%である。当時の農民に対する課税率は40%から60%とされ、酷税であった。国民に対する課税率はどれぐらいが適切であるかどうかは、国民の最大関心事の一つである。現代の日本では、国民所得の20-30%が、国民の妥当な担税能力とされている。

徳川日本は農業国であった。幕藩制かの租税率は、五公五民とか六公四民とか言われてきた。各藩によって異なたであろうが、農民の租税負担率は50%から60%であった。

徳川幕藩体制に真っ向から挑戦したのは、大儒学者熊沢蕃山であった。著作『集義和書』（巻の五）でいう。「今の世の勢いにて十一の法は思いもよらぬ事也。日本も今とむかしと大いにかはりあり。昔は農と兵と一にして別れず。軍役みな民間より出たり。武士みな今の地士といふ者のごとくなりき。今の如く城下へ出て、星形をならべ居ことはなかりし也。士と民と別れずして十が一を出したり。別に士をふちする知行とてはいらざる也。恭儉質素にして驕著なければついえなし。十一にしてみちたり。今は士と民と別れて、士を上よりふちする故に、知行といひ、ふち切米といひ、多くいる也。十一のことはさておき、十が二三とりても不足。農に兵なき故に、民奴僕となりて、とることつよく、いやしく成たり。君も士も民もはなれはなれに成りて、はては惣ずまりになりて、乱世となる也」。

蕃山は貢租を十分乃一どころか十分の二も十分の三にも下げられない理由が、近世的な武士の存在に、つまりは武士をそのように組織している幕藩体制そのものにあることを、あからさまに指摘している。

蕃山は、いずれ改革しなければならないと考えていた大切な政策は参勤交代の期間短縮であった。結局、参勤交代の廃止は幕末の1862年に実現された。

幕府や藩はその支配の正統性のために儒教を必要とした。それに応じて、儒学者や儒教的教養に裏付けられる必要が出てきた。徳川時代の日本は、中国の周代と同じく封建制で、郡県制になってしまっている中国より理想社会だと考えていた。徳川時代は、封建制だとしたのは、徂徠学派のようで、それを媒介に学派に関係なく、その考えが定着した。18世紀初頭、大坂の町人学者山片蟠桃『夢の代』（1820）は言う。「漢土の上古は封建にして、後郡県となる。日本中世漢にならひて郡県とするといえども、上古はみな封建なり。大抵の人、この日本の上古封建なるを弁まへざる、疎というべし。封建は聖人の意なり。郡県は聖人の意にあらず……封建は君子多く野人少なし。郡県は君子少なく野人多し……いずれにしても封建を勝とすべし。郡県は劣るとすべし。ああ封建の外はあるべからず」（山片蟠桃 1820年, 巻の5 制度, pp. 332-334）。この点は、松浦玲 1973年10月号, pp. 56-5 から示唆を受けた。また、責任編集・源了圓（1971）責任編集・訳源了圓（1971）『山片蟠桃・海保青陵』日本の名著23, 中央公論社。訳者解説「先駆の啓蒙思想家 蟠桃と青陵」は77ページもある解説で非常に有益である。

なお、山片蟠桃は、日本で、初めて独創的な地動説を唱えた人である。

史的唯物論の継起的発展五段階説のみならず、社会主義への移行を認めない近代化理論（ただ、

封建制の概念は継起的発展段階説のそれと同じ理解である）も、日本思想史の検証に耐えられない程全く誤っている。

蕃山は、『大學或問』で、参勤交代を緩和し、在府期間を三年に一度五十日にしろ（現行の十分の一）と提案している。彼は、これが「仁政」に基本だという。

蕃山が、17世紀に、このように貢租を10%にせよと提案したが、幕府も武士層一般もそれを取り入れるつもりは全くなかった。何故なら、彼らは、50-60%の貢租で、農民を収奪しており、蕃山の提案は、自分たちの支配の構造を突き崩すことになると思ったからである（松浦玲 1973年、pp. 52-53）。だから、『孟子』の世襲的録の大変更である貢租十分の一の提案はとんでもない受け入れられないものであった。

蕃山の幕府改革の提案は、幕府の統治政策と真っ向から対立、幕藩体制国家とは衝突した。彼は、備前岡山藩の家臣団からも孤立し、岡山藩から禁固処分の罰に処せられたてしまった。

尾藤正英『日本封建思想研究、幕藩体制の原理と朱子学的思惟』（青木書店、1961年）は、蕃山の思想構造について詳細に論じている。

蕃山は、能力によって決められるのが本来の姿であるという、社会の秩序観を持っていた。儒教の平等理念といえるだろう。彼の議論は、武士の在り方と結びついており、儒学を「士の学」たらしめることが蕃山の目標であった。現代では、民主主義と称せられる社会では、「士」は市民であり住民に相当する。したがって、「士」の在り方は、ブルジョアとしての市民なり住民の在り方と等値である。

蕃山の注目すべき点は、第一に、普遍的な人間愛の理念、第二は、社会秩序は能力によって決められるという、一種の平等主義、第三は、独立自尊の精神である「天地の間に己一人生でありて思うべし、天を師とし、神明を友とすれば、外・人によるの心なし」（熊澤蕃山『集義和書巻第九 義論之二』 p. 157、『熊澤蕃山』所収『日本思想体系30』岩浪書店、1971年）。天を師とし、神明を友とするは、天は儒教の天で、神明を友とするは神道の神なのか。独立自尊が要求されている。

孟子が滕の国に招かれて折りに税法と井田法について語っていることが、かなり詳しく『孟子』の騰文校章句上に出ている。言説から引用しておこう。

ここで、三代の租税の制度について述べてみますと、夏の時代には一夫に田地五十畝ずつ与えて貢という税法を行い、殷の時代には七十畝ずつ与えて助という税法を行い、また周代になると百畝ずつ与え徴という税法を行いました。このように夏・殷・周の三代は貢・助・徴とそれぞれ名まえがちがっておりますが、内容は皆同じで、十分の一を租税としてとった。

滕の国でも、郊外の遠く広いところでは助法によって九分の一の税を取り、近い狭いところでは徹法によって個人個人がめいめい十分の一税をおさめるようにした。土地の置かれた環境によって税率は調整されていた。朝廷に仕える卿以下士大夫などの役人には世禄のほかに、別に祭祀の費用をに充てるために圭田（けいでん）が、井田と関係なく特別に区画された田五十畝ずつ必ず与えられていた。また、士大夫たちで家を継ぐことが出来ず、庶民となったものにも同じく二十五畝ずつ与えられた。それらの政策が実施されれば、人々はみな安心して土地に定着することが出来る。だから、一家の大事な働き手が死んでも遺族は他郷に流浪するものではなく、引き越すことがあっても、故里を離れ去るものはありません。ところで、一郷の田畑は八軒の家ごとに

それぞれ同じ一井を耕させ、田畑への出入りにもお互いに誘い合って仲良くさせ、盗賊・変事などの見張りや防衛もともに力を合わせて扶けあいさせ、また病気のときはお互いに看護しあうようにさせれば、必ず人民は自然とみな親しみ睦軸成るものです。ここで井田の制度をもう少し説明すると……。

井田制について。一里四方の田地が一井で、その面積は九百畝がある。これを井の字型に分けると、百畝ずつ九つに分けたことになる。この真ん中の一つすなわち中央の百畝が公田で、周囲の八つが私田です。八家族でまず共同で公田を耕し、それが済んでからめいめいの私田を耕す。そして、公田の収入はすべて租税として納め、めいめいは私田で生活する。このように公事を先にして私事を後にするのは、公田は主君と役人のため、私田は庶民のためと、その上下の区別をはっきりつけるためである。これを適当に潤いや色つやつつけ手加減して実施することは、文公と貴方の責任です。

幕藩社会における朱子学はどのような状態に置かれていたのか。尾藤誠正英（1961）によってみておこう。

当時の社会において、儒学者は、幕府に登用されたのは単に博識のためで、儒学者の識見や思想を通じてでなく、政治の事務的な面や將軍や大名の個人的教養のために、その博識が利用されただけであり、一般の武士にとって、儒学者などは、大名の御伽（話相手）に過ぎなかった。やがて、徳川光圀や保科正之のように藩士や庶民に対する精神的教化の問題に関して関心をもつ大名が現れてきて、儒者の任務は教育ないし教化の面に拡大される。山崎闇斎に一派が登場したのは、このような時代の要請に応じたものであった。闇斎は門流6千人という繁栄を誇った。熊沢蕃山この路線を批判した。蕃山は、「士」の存在の意義を意識し、武士の生き方、古武士の伝統につながる「古の道」を強調した。

闇斎などは、道徳に対して形式主義で、將軍や藩主の権威を擁護する役割を担い、現実の社会秩序を絶対視する立場であったが、中江藤樹や熊沢蕃山は、普遍的倫理を基準に現実に対する批判的姿勢を示した。「士道」を唱えた中江藤樹は、近江の農村で、社会的活動の場を与えられず、困厄の中で一生を終えた。藤樹の思想の後継者蕃山ではあったが、彼は備前岡山藩に高禄で仕えた、藩政改革に貢献したが、藩内からの大きな反発と幕府の圧迫もあって、備前藩を追われた。尾藤正英（1961）は、藤樹、蕃山の社会的不遇を意味するものは何かを問うていく。

今、林羅山、山崎闇斎によって江戸時代前半期の朱子学の在り方を代表させるならば、林羅山は、現実から疎外された地位を与えられて、学問的研究に専念する。

山崎闇斎は、現実の政治原理に合致する方向を目指し、朱子学の本来の精神を喪失した。

中江藤樹・熊沢蕃山は、朱子学本来の精神を現実において貫く努力をしたが、既存の社会から脱落せざるを得なかった。

以上の事例は、朱子学と現実の徳川幕府の支配原理との間に、本質的な差異があったことを意味する（尾崎 1961, p. 26, 佐藤弘夫・平山洋編集『概説 日本思想史 [増補版]』ミネルバ書房, 2020年）。

1-4 キャッチアップ型工業化の経済学：関税の自主決定権なき後進国資本主義のしんどさ
欧米列に伍して「一等国」になることを目指す発展途上国明治日本はやむをえなかったけれど、

日本の産業構造はいびつな産業構造ではあった。第一次世界大戦（1914・大正3年）—1918・大正7年）後に工業国家に成長した（小野進 2007）。日露戦争（1904-1905）にかろうじて勝利したのは、当時すでにそれなりの実現された工業化が背景にあったからである。明治の終わりには日本は八大強国（イギリス、フランス、ドイツ、イタリア、ロシア、オーストリー＝ハンガリー、日本）の仲間入りを果たした。

明治末ごろには、「繊維産業以外も発達しつつあったのですが、全体とすればまだ産業と呼べるほどのものは発達していませんでした」（中村隆榮『明治大正史（下）』東京大学出版会、2015年、pp. 205-206）。小野進（2007, 1985）は、しかし、これとは異なったデータを挙げて、日本は、明治43年（1900年）ごろまでに、各種工業製品の国産化を実現していた。日本の軽工業化は少なくとも完了していた。明治・大正期の57年間の貿易構造の特徴は、工業製品の輸入代替が完了するや否や、輸出に転換する継起的過程であった。明治初期から、1930年ごろまでの貿易構造は、対ヨーロッパ貿易は入超、対中国と対アメリカは出超であった。

明治の元勲大久保利通は、明治日本が工業化に失敗したら、日本国は消滅するといったとされるが、明治の工業化の全過程を規定したのは、大久保の政体・経済発展構想であった。殖産興業政策である。産業政策は、一国の産業構造の創出と発展促進であるから、長期的視点が不可欠である。これは、今日でいうところの産業政策（industrial policy）である。中国の産業政策としての殖産興業政策は、日本の産業政策の思想を受け入れ、第二次世界大戦後、日本の通商産業省がやったより、はるかに大規模である（遠藤誉『「中国製造2025」の衝撃』PHP、2019年）。産業政策の思想は、現代経済学で、ほとんど共有されるようになっている。

なお、中江藤樹と熊沢蕃山の朱子学の思想と経世済民思想は、幕末期から明治初期の近代化に偉大な貢献をした人々によって継承された。江戸幕府の政権移行を平和裏に導いた勝海舟、「敬天愛人」の西郷隆盛、後進国日本の工業化に偉大な貢献した大久保利通、欧米との外交関係において儒学の「万国共通の正義」に基づくべきであると断固主張した横井小楠、「論語と算盤」の偉大な実業家渋沢栄一であろう。渋沢栄一は昭和の初期まで活躍した。

明治期を通じて、官営で採算を無視した陸海軍工廠は重工業発展の重要な技術的基礎になった。明治期において、移植産業は二つの所有形態をとった。

第一形態は、紡績機、蒸気機関車、蒸気汽船、蒸気機関、ポンプ、時計そして釘、レール等々のような金属製品を作る国有企業。

第二形態は、軽工業のマッチ、ニット製品、石鹼、タオル、ガラス、目薬等々は、殖産興業の対象にならなかった。これらの軽工業は、自由な市場メカニズムの中で成長した。

発展途上国が先進国になるのは、日本などの経験が示すように、今日の開発経済学の Development Ethics の対象になる困難、苦渋、困窮の満ちたいばらの道は不可避である。第二次世界大戦後、既存の先進国の経験から導出された西欧式発展モデルは、すべて現実の試練にさらされ理論的に破産していることが証明されてきた。発展モデルは、開発のための一定の条件があれば、途上国なり新興国が開発されそれを脱皮し、先進国の軌道と経路に成功裏に入ることを導く理論である。それなくして開発理論は、若干の有益性があったとしても、基本的にはほとんど

ど意味があるとは考えない。

工業化なくして、後進国の先進国への道はない。工業化には自立に必要な重要産業というものがあった。鉄鋼業、造船業、工作機械産業は基幹産業であった。

1901年(明治34年)、鉄鋼一貫製鉄所の官営八幡製鉄所が設立された。1910(明治43)年に収支バランスし、何とか技術も独り立ちできる段階になった。

日露戦争前後には、民間会社として、住友金属、神戸製鋼そして輪西製鉄が誕生した。資金不足から、住友金属と神戸製鋼は溶鉱炉を持たなかった。1920年代の後半には、それまで破損が多かったが、完璧な鉄道レールを造れるようになった。

海軍工廠が日本造船業の原動力であった。日清戦争(1893-94)前の1893年、63の民間造船所のうち、三菱、川崎、石川島そして大阪鉄工所のみが、鋼鉄船を建造していた。民間の造船所で、三菱長崎造船所のみが1000トン以上の船舶の修理することができる最も整備された能力を持っていた。

航海奨励法(1886年施行、1909年改正、1917年廃止)や造船奨励法(1886年実施、1910年廃止)のような海事政策は、日本の造船業の発展史において画期的な役割を果たしたことは注目に値する。

これらの法律は、戦略的な産業政策であり、比較劣位にあった、日本の造船・海運業の飛躍的な発展に寄与した(小野 2007, p.32)。

関税自主権の完全回復は1911(明治44)年からであった。これは、日露戦争の帰結かもしれない。とにかく、これによって、経済学で認められている関税による産業保護政策が本格的に採用されるようになった。

だから、関税という新古典派の正統派さえ認める幼雅産業保護政策なしに、国際競争力をつけるまで、他の非正統的な手段による産業保護政策を開発せざるを得ない厳しい状態に置かれていた。

第一次世界大戦(1914大正3年7月—1918年大正7年11月)中に、日本の船舶が世界市場において輸出能力があることを実証した。1918年の日米船鉄交換契約ができ、鋼材輸入と引き換えにアメリカに船舶(45隻、35万重量トン)を輸出した。イギリスとフランスへ合計184隻40万トンの船舶を輸出した。このことは、第一次世界大戦以前に日本の船舶が世界市場において輸出能力があったことを意味する(小野進 2007, p.33)。

工作機械産業の輸入代替・国産化は思うように進まなかった。

明治政府の困難さと苦悩は、日露戦争までは、関税自主決定権が認められていない状態の下で、貿易政策を進めざるを得なかったことである。フリードリッヒ・リストやアレキサンダー・ハミルトンの置かれた環境よりはるかに困難な環境であった。比較優位の原理を鵜呑みにせず、むしろそれを否定する戦略的思想に基づく産業政策と貿易政策を採用した⁸⁾ことである。しかし、このことは、逆説的に、自由貿易を余儀なくさせ、かえって日本の産業の競争力の強化をもたらしたのかもしれない。

工作機械(旋盤、錐搔機、施削機、円周研磨機、平削機、形削機等々)は、工業化の戦略的技術である。産業の発展には、原動機のみならず、作業機である自動的工作機械が不可欠である。工作機械の技術がどの程度かで、その国の工業化の速度と質を決定する。英米は、当時は、工作機械とその他の機械のバランスが取れて発展していた。飛躍的に工業化を実現した中国では両者のバラ

ンスはどうであろうか。現在では、自動的工作機械はコンピューターによって制御されている。機械は本質的に、原動機、配力機、作業機から構成されている。工作機械は、一種の作業機で、機械を製造し、また、自己と等しき工作機械を作る機械である（豊崎 1942, pp. 1-279-281）。半導体の機械を製造する設備機械のように（東京エレクトロン）。

戦前の日本工業では、工作機械工業は最も遅れた工業部門であった。この自力開発能力がつかまで欧米からの輸入に頼っていた。日本産業にとって、エネルギー問題としての原料のみならず工作機械産業を自力で開発する能力を持たなかったことが、これは日本経済にとって大きなアキレス腱であり弱点であった。第二次世界大戦後、工作機械問題は解決したが、エネルギー問題は、依然として解決されていない隠れた問題である。究極のクリーンエネルギーといわれる核融合発電の早期の実用化が期待される。

注

- 1) 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）
- 2) 「経済」という言葉は、「経世斉民」「経国斉民」の略であるが、本来は、統治を意味する。しかし、18世紀末ごろから、現代語に近い意味で用いられる例が頻々と出現する。この意味での、「経済」の巧みな操作こそ、今や統治の中心課題だと、儒学者海保青陵（1755—1817）は考える。人に勝とうと謀りをめぐらすことは、立派なことでない。しかし、現に、我々は激しい競争状態の中いる。自分だけがおっとりとして善良にしていれば破滅する。だから断固として「軽薄鄙劣・暴悪無道」に行動するしかない。旧来の「徳」と現代の「富」の追求とは両立しないのである。露骨な「一国一と味方になりて、他国の金を吸い取るという法」（『稽古談』）の採用が課題になる（渡辺浩（2010）『日本政治思想史：十七—十九世紀』東京大学出版会 pp. 289-292）。我々は、現在、グローバリゼーションの世界で生きていくためには、海保青陵の上述の「軽薄鄙劣・暴悪無道」の行動を、嫌なことだが、とらざるを得ないのである。万やむを得ず、性悪説に基づいた行動をとらざるを得ないのである。

あの人は「政治的」だとか、あの国はものすごく政治的であるというとき、いい意味でつかわれていない。特に、日本ではそうだ。中国人は政治的に考えることは長い長い歴史の中で形成され定着したものであろう。それでは「政治的」とはどういうことか政治的とは何か。政治的とは、国家や個人のレベルでは、敵味方を区別して、戦略的に行動することである。

ゲームの理論分析の目的は、戦略状況における行動を予想することとされている。冷戦期の米ソの軍事戦略分析に適用されたのがゲームの理論で、報復力をベースにした「恐怖の均衡」理論である。軍拡の論理である（竹田茂夫『ゲーム理論を読みとく—戦略的理性の批判』ちくま新書、2004年）。現在でも米中の中にある国防戦略は「恐怖の均衡」理論である。儒教思想は、このような「力の行使」を前提にした戦略的思想には全くの反対の立場をとっている。

道徳的なもの、美的なもの、経済的なものに固有の基準があるように、「政治的なもの」の基準は存在する。それは味方と敵の区別である。勿論、中立性という政治的観念は存在する。

すべての国家理論と政治思想は、人間学を調べれば、意識的であれ無意識的であれ、それが「本性上悪い」人間を前提するか、それとも「本性上善い」人間を前提するかに従い、分類できる。カール・シュミット著 権左武志訳『政治的なものの概念』（岩浪文庫、2022年）8「政治理論の人間学的前提」はこのように言う。シュミットによれば、真の政治理論はすべて、人間を「悪」だと前提する。自由主義は、国家の抑制と統制の体系を創りだしたが、これを国家理論や政治的構成原理と呼ぶことはできない。カール・シュミットは言う。「決定的なのは、人間は危険な存在か危険でない存在か、危ない存在か無害な存在なのかである。「社会」は「それ自身の中に」秩序を持っており、国家は、社会に疑い深く統制され、厳密な規制に制約された道具であるべきだからである」。

憲法は社会秩序の表現である。だから、憲法が攻撃されると、社会秩序それ自体の解体を意味する

(p. 47)。日本国憲法は交戦権を放棄している。もし、若し、万一、交戦権を持たない日本を攻撃する近隣諸国があれば、どうなるのか。相手国の人民の倫理的・道徳的強さに決定的に依存する。性悪説の人々はこのようなことを認めないであろう。

国家のみならず個人のレベルでも、人間の行動は何らかの形で、政治的に考え、政治的に行動せざるをえない。だが、それは、倫理的な欠陥を内在せざるを得ないことである。それを避けるには、人間の行動を脱政治化することである。自由主義政治学はそれを試みた。しかし、それは、通常、味方内部の結束を緩め、打倒すべき敵に譲歩することになり、大局と方向性を見失うことになると思われる。もう一つ避ける方法は、人類という理想的構成物のカテゴリーにより、敵味方の概念は排除される。例えば、地球温暖化には敵も味方もない。

3) 序の注5を参照のこと。

4) SNSは、ガブリエルによると、非道徳であるという。なぜなら、SNSの管理者は、その情報が非道徳的なことが明白で、社会的事実であるにもかかわらず、利益のために、それに目をつぶっているからだ、と。

菅原潤(2023)『マルクス・ガブリエルの哲学』人文書院は、日本でしばしば取り上げられているマルクス・ガブリエルの哲学を紹介している。第3章 道徳的事実は存在する - 暗黒時代における道徳的進歩』は、優れた儒教的道徳的価値を、現代にも活かすべきであるという立場からすれば、興味ある論点を指摘している。拙稿に直接関係するところだけを紹介しておこう。

ガブリエルは、道徳的事実に関して三つの命題を提示する。

道徳的事実は、我々の個人的・集团的思惑から独立して、客観的に存在する。これが第一の命題である。

道徳的事実は、我々は、何をすべきか、何をしてもいいのか、何をしてもいけないのか、の道徳的指針の認識は可能である。第二の命題。

第三の命題は、客観的に存在する道徳的事実は、人間が生きていた、生きている過去、現在、未来の一切の時代に通用する。道徳的事実は、世論、宗教、性別、出自、年齢から独立しているがゆえに普遍的である。道徳的事実は差別しない。

道徳的事実は、社会契約でも文化的価値でもない。民主的言動が道徳を凌駕してはならない。

人間の本性は善でも悪でもない。人間は、正義と悪や虚偽をなす能力を持っており、そのような意味で、人間の本性は自由である、とガブリエルは言う。そうすると、「自由」とは何かということになる。道徳性の原点は何か。また、人間は、何ゆえに、道徳に確信を持てるのか。それには、道徳を超える上位概念を想定せざるを得ないのでないか。また、ガブリエルの人間の本性が自由であるとすれば、その人間観に対応する経済学はどのようなタイプの経済学が想定されるのか。古典派経済学なのか、マルクス経済学なのか、新古典派経済学などのいかなる既存の経済学に対応するのか。

5) 10年ほど前に、経営学者ドラッカーの主要著作10冊ほどを一気に通読した。その中の一冊に『すでに起こった未来—変化を読む眼』1992年に、「もう一人のキルケゴール」という論考が印象に残った。何故、ドラッカーは実存主義のキルケゴールに関心を持ったのかが大いに気になった。経営学者たちはそれをどう解説しているのか、ということが頭から離れなかった。それで、彼の経営学の根底には実存主義があるのでないか、という意識で、上田惇生著『ドラッカー入門』ダイヤモンド社、2006年を見たが何も書いていなかった。シュンペーターとケインズの名前は索引には出ていた。しかし、キルケゴールは索引になかった。

私見では、彼の経営論の深いところにキルケゴールの思想があって、それが、彼の経営論をして、日本の読者、なかんずく経営者たちに魅力ある何かを与えているのでないかと思っている。

6) 多分このような歴史区分は誤謬であろう。張翔・園田英弘共編『封建・郡県再考—東アジア社会体制論への深層』。山本博文『幕藩制の成立と近世の国制』校倉書房、1990年。笠谷和比古『主君「押込」の構造—近世大名と家臣団』平凡社、1990年、尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、1992年。

7) 当時、「国」といえば、もっぱら大名の領国を意味したという人がいるけれど、これは誤りである。

遅くとも、18世紀には、山村に暮らす字の読めない人も「唐人」と異なる「日本人」という人のまともりがあることは了解していた（渡辺浩 2024年, p.41）。

- 8) 大久保利通は岩倉使節団の副使としてドイツで皇帝ウィルヘルム2世や名宰相といわれたビスマルクと会見し、彼を通じて、Alexander Hamilton—Friedrich Listの貿易政策と産業保護政策を知ったとされていた。しかし、横井小南は、すでに、福井藩で産業政策を実施していた。

参考文献

- Chen Huan-Chang 陳煥章 (1911・2003) *The Economic Principles of Confucius and His School*, Vol. 1, II, The University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii, USA
- 張翔・園田英弘共編 (2006) 『封建・郡県再考 東アジア社会体制論への深層』 思文閣
- 遠藤誉 (2019) 『中国製造2025』 PHP
- Etzioni, Amitai (1996) *The New Golden Rule, Community and Morality in a Democratic Society* Basic Books, New York (永安幸正監訳『新しい黄金律「善き社会」を実現するためのコミュニティ宣言』麗澤大学出版会, 2001年)
- 狭間直樹 (2016) 『梁啓超—東アジア文明史の転換』 岩波書店
- 北村弘明 (1996) 『現代の新儒教知—今, 欧米諸国も注目する—』 東京教育情報センター
- 熊沢蕃山 (1971) 『集義和書』『日本思想体系』30, 岩波書店
- 松本三之介 (1996) 『明治思想における伝統と近代』 東京大学出版会
- 宮本又次 (1982) 『町人社会の学芸と懐徳堂』 文献出版
- 中村隆栄 (2015) 『明治大正史 (下)』 東京大学出版会
- ナジタ・テツオ著 子安宣邦訳 (1998) 『懐徳堂—18世紀日本の「徳」の諸相—』 岩波書店
- 大場一央 (2023) 『武器としての中国思想』 東洋経済新報社
- 小野進 (1990) 「準市場経済 (Quasi Market Economy) とヘクシャー=オリーソン・モデルの限界 (下)」 『立命館経済学』 第39巻第1号, pp. 87-131
- 小野進 (1985) 「日本の経済発展過程の理論化をめぐる方法的諸問題」 (『立命館経済学』 第34巻第5号, pp. 47-92)
- 小野進 (2007) 「日本の多層的経済発展モデル: 東アジア・モデルの原型」 (『立命館経済学』 第56巻第3号, pp. 1-59)
- 小野進 (2009) 「準市場 (Quasi-Markets) の経済学—もう一つのソシオ・エコノミックスの経済調整メカニズムと工業化—」 『立命館経済学』 第57巻第5・6号, pp. 91-153)
- 小野進 (2014) 「儒教資本主義的準市場経済 (Quasi-Markets Economy) の経済学: Homo Economicus (Economic Man) の終焉」 (『立命館経済学』 第62巻第5・6号, pp. 137-237)
- 小野進 (2017) 「ネオモラル・サイエンスとしての儒教経済学の体系的定立のために: もう一つの経済学パラダイム」 『立命館経済学』 第65巻第5号, pp. 46-82)
- 尾崎正英 (1961) 『日本封建思想研究 幕藩体制の原理と朱子学的思惟』 青木書店
- 佐藤弘夫・平山洋編集 (2020) 『概説 日本思想史』 [増穂版] ミネルヴァ書房
- Sedlacek, Tomas (2011) *Economics of Good and Evil The quest for economic meaning from Gilgamesh to Wall Street*, Oxford University Press (村井章子訳『善と悪の経済学 ギルガメシュ叙事詩, アニマルスピリット, ウォール街占拠』 2015年, 東洋経済新報社)
- 嶋田明 (2004) 『現代は儒教思想に学べ』 新風社
- 谷口典子 (2012) 『日本の経済社会システムと儒学: 基層心理からの比較と再考』 新潮社
- 山片蟠桃 (1802) 『夢の代』 水田気久, 有坂隆道 日本思想体系43『富永中基 山片蟠桃』 岩波書店
- 安田登 (2023) 『使える儒教』 NHK 出版

2024年4月1日